

جولیان باجینی

مسائل کلیدی فلسفه



ترجمہی حمیدہ بحرینی



لازمه‌ی فیلسوف‌بودن این است که متن فلسفی را طوری نخوانیم که گویی به‌حدی موثق است که جز پذیرفتن آن کار دیگری برای‌مان نمانده است، بلکه باید آن را یکی از طرف‌های گفت‌وگویی محسوب کنیم که خود ما نیز در آن شریک‌ایم. باید موضوع را نقادانه بخوانیم، البته نقدی که سازنده است. باید بین جست‌وجوی نادرستی‌های استدلال و جست‌وجوی حقایق و بصیرت‌های موجود در استدلال توازن برقرار کنیم. مهم است که از آن‌چه در صفحه‌ی پیش روی‌تان نوشته شده فراتر بروید. باید بکوشید انگیزه‌ی پس‌پشت استدلال‌ها را پیدا کنید. اگر مقدماتی در پس استدلال‌ها وجود دارد اما بیان نشده است، آن‌ها را بیابید و ببینید چگونه می‌توانید استدلال را به پیش ببرید. هر متنی که می‌خوانیم تقریباً همیشه آغاز یک پژوهش است نه پایانش.



مسائل کلیدی فلسفه

- سرشناسه: باگینی، جولیان، ۱۹۶۸ - م. Baggini, Julian
- عنوان و نام پدیدآور: مسائل کلیدی فلسفه.
- مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
- مشخصات ظاهری: ۲۵۱ ص.
- شابک: 978-964-185-422-7
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپای مختصر
- یادداشت: عنوان اصلی: **Philosophy Key Themes**
- یادداشت: فهرست‌نویسی کامل این اثر در نشانی: <http://opac.nali.ir>
- قابل دسترسی است.
- شناسه افزوده: بحرینی، حمیده، ۱۳۴۱ - ، مترجم.
- شماره کتابشناسی ملی: ۳۸۱۵۱۳۲

جولیان باجینی

مسائل کلیدی فلسفه

ترجمہی حمیدہ بحرینی



نشرنی

قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان



نشرنی

مسائل کلیدی فلسفه

جولیان یاجینی

مترجم حمیده بحرینی

ویراستار سارا کلهر

چاپ اول تهران، ۱۳۹۴

تعداد ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی باختر

چاپ و صحافی سپیلار

ناظر چاپ بهمن سراج

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)
بدون اجازه‌ی مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک ۹۷۸ ۹۶۴ ۱۸۵ ۴۲۲ ۷

www.nashreny.com

فهرست مطالب

۹	پیش‌گفتار
۱۱	مقدمه
۱۳	از کجا شروع کنیم؟
۱۴	مقدمات استدلال
۱۶	انواع توجیه منطقی
۲۰	نقد استدلال
۲۳	بعد از تخریب
۲۵	فلسوف‌شدن
۲۷	فصل ۱. نظریه‌ی شناخت
۲۷	نظریه‌ی شناخت چیست؟
۲۹	عقل‌باوری
۳۴	تجربه‌باوری
۳۷	مبناگروری
۴۰	روایت‌سببخشی از شناخت
۴۵	مخالفت با روایت‌سببخشی

۴۹	شکاکیت و شناخت
۵۳	شکاکیت و ادراک
۶۰	رتالیسم
۶۱	ایده‌آلیسم
۶۴	پدیدارباوری
۶۶	نتیجه‌گیری
۶۷	خلاصه
۶۸	اصطلاحنامه
۷۰	برای مطالعه‌ی بیشتر

۷۱	فصل ۲. فلسفه‌ی اخلاق
۷۱	فلسفه‌ی اخلاق چیست؟
۷۴	شاخه‌های فلسفه‌ی اخلاق
۷۵	اخلاق و رتالیسم
۷۷	شناخت‌ناباوری
۸۰	نقش عقل
۸۱	توصیه‌گرایی
۸۶	اخلاق و وظیفه‌گرا و اخلاق پیامدگرا
۹۰	اخلاق فضیلت‌مدار
۹۳	فایده‌باوری
۹۸	اخلاق کانتی
۱۰۲	اخلاق ارسطویی
۱۰۳	حقوق حیوانات
۱۰۷	سقط جنین
۱۰۹	آسان‌مرگی
۱۱۱	درباره‌ی اخلاق کاربردی
۱۱۲	نتیجه‌گیری
۱۱۳	خلاصه

فهرست مطالب ۷

۱۱۵	اصطلاحنامه
۱۱۶	برای مطالعه‌ی بیش‌تر
۱۱۹	فصل ۳. فلسفه‌ی ذهن
۱۱۹	فلسفه‌ی ذهن چیست؟
۱۲۲	دوگانه‌انگاری
۱۲۵	استدلال‌های مخالف دوگانه‌انگاری
۱۳۰	رفتارگرایی
۱۳۵	استدلال‌هایی در مخالفت با رفتارگرایی
۱۳۷	فیزیکالیسم
۱۴۲	کارکردگرایی
۱۴۷	ذهن‌های دیگر
۱۵۱	این‌همانی و هویت شخصی
۱۵۷	نتیجه‌گیری
۱۵۸	خلاصه
۱۶۰	اصطلاح‌نامه
۱۶۱	برای مطالعه‌ی بیش‌تر
۱۶۲	فصل ۴. فلسفه‌ی دین
۱۶۳	فلسفه‌ی دین چیست؟
۱۶۵	خدا چیست؟
۱۶۷	مسئله‌ی شر
۱۷۱	ایمان و عقل
۱۷۴	شرط‌بندی روی خدا
۱۷۶	شأن زبان دین
۱۸۰	برهان هستی‌شناختی
۱۸۳	برهان کیهان‌شناختی
۱۸۶	برهان غایت‌شناختی

۱۹۰	تجربه‌ی دینی
۱۹۳	معجزه
۱۹۶	خدا و اخلاق
۱۹۸	نتیجه‌گیری
۱۹۹	خلاصه
۲۰۱	اصطلاح‌نامه
۲۰۲	برای مطالعه‌ی بیشتر
۲۰۵	فصل ۵. فلسفه‌ی سیاسی
۲۰۵	فلسفه‌ی سیاسی چیست؟
۲۰۶	لیبرالیسم
۲۱۰	سوسیالیسم
۲۱۳	محافظه‌کاری
۲۱۶	آنارشیسم
۲۱۹	آزادی
۲۲۴	عدالت
۲۲۸	حقوق
۲۳۳	توجیه وجود دولت و اقتدار آن
۲۳۶	قانون و قانون‌شکنی
۲۳۹	توجیه مجازات
۲۴۳	نتیجه‌گیری
۲۴۴	خلاصه
۲۴۶	اصطلاح‌نامه
۲۴۷	برای مطالعه‌ی بیشتر
۲۴۸	اصطلاح‌نامه‌ی پایانی
۲۵۰	برای مطالعه‌ی بیشتر

پیش‌گفتار

هدف از نوشتن این کتاب کمک به کسانی است که می‌خواهند با پنج موضوع کلیدی در فلسفه‌ی غرب آشنا شوند. در این کتاب، قصد دارم شرحی مختصر، درست و روشنگرانه ارائه دهم از استدلال‌های مهمی که در این پنج حوزه ارائه و از مواضعی که اتخاذ شده است.

در مقدمه گفته‌ام که کتاب را چگونه بخوانید و چگونه از استدلال‌های فلسفی سر در آورید. فلسفه موزه‌ای برای نمایش اندیشه‌ها یا جایی برای دستچین کردن و آمیختن آرا نیست. در فلسفه باید استدلال‌ها را به دقت واری و ارزیابی کنید. در مقدمه‌ی کتاب ابزارهای انجام‌دادنش را هم در اختیارتان خواهم گذاشت.

هر فصل کتاب شامل بحثی است درباره‌ی حوزه‌های اصلی هر موضوع، خلاصه‌ی فصل، اصطلاح‌نامه‌ی واژه‌های کلیدی و پیشنهادهایی برای مطالعه‌ی بیشتر.

بحث‌های کتاب دو جزء اصلی دارد: جزء اول خلاصه‌ای است از استدلال‌های مهمی که در هر موضوع ارائه شده است و نیز توضیح آن‌ها، به علاوه‌ی روشن کردن آن استدلال‌ها و رسیدن به هسته و مغز آن‌ها. جزء دوم عبارت است از بیان انتقادات، زیر سؤال بردن اعتبار یا درستی استدلال‌ها و

تأکید کردن بر ضعف‌ها و اشکال‌هایی که بالقوه در مواضع بررسی شده وجود دارد. هدف اصلی این کار عرضه‌ی مجموعه‌ی کاملی از انتقادات نیست، بلکه مقصود برجسته کردن نقاط ضعف بالقوه در آنهاست تا خواننده تشویق شود خودش دعاوی مطرح شده را زیر سؤال ببرد.

در پایان کتاب هم اصطلاح‌نامه‌ی واژه‌های کلیدی فلسفی را به علاوه‌ی پیشنهادهایی برای مطالعات فلسفی بیش‌تر آورده‌ام.

مقدمه

اگر به یکی از آموزشگاه‌های رانندگی بروید، احتمالاً می‌دانید در آن‌جا درباره‌ی مقررات رانندگی در بزرگراه‌ها و مقدمات نگهداری از اتومبیل چیزهایی به شما می‌آموزند، اما قطعاً انتظار دارید که بیش‌تر وقت‌تان به آموزش عملی رانندگی اختصاص یابد. ولی اگر متنی مقدماتی در فلسفه را به‌دست بگیرید یا در یک دوره‌ی آموزش فلسفه ثبت‌نام کنید، می‌بینید وقت زیادی صرف ارائه‌ی استدلال‌های فلسفی می‌شود ولی برای این‌که عملاً چگونه فلسفه بورزیم وقت بسیار کمی می‌گذارند یا اصلاً وقت نمی‌گذارند. با آن‌که ظاهراً فرض بر این است که برای فلسفه‌ورزی باید در دریای فلسفه شیرجه زد و راه خود را پیدا کرد.

برای یادگرفتن شنا همیشه بهترین راه پریدن به قسمت‌های عمیق نیست. حتا پریدن به قسمت‌های کم‌عمق هم که مبتدیان غالباً با آن شروع می‌کنند، چندان حُسنی ندارد. پس پیش از آن‌که وارد بحث درباره‌ی آن پنج موضوع کلیدی فلسفه شوم، مهارت‌های اصلی فلسفه‌ورزی را به‌صورتی فشرده در اختیارتان می‌گذارم. البته این مهارت‌ها وقتی به‌خوبی آموخته می‌شوند که در استدلال‌های کتاب به‌کار برده شوند، و دست‌کم این امکان را به شما می‌دهند که در استفاده‌ی حداکثر از این مهارت‌ها یک قدم جلوتر از دیگران باشید.

از کجا شروع کنیم؟

از مشخصه‌های بارز فلسفه این است که همه چیز را زیر سؤال می‌برد و هیچ چیز را مسلم نمی‌گیرد. فلسفه از مفروضاتی پرده برمی‌دارد که زیربنای تفکر روزمره‌ی ماست، درباره‌ی جهان، درباره‌ی خودمان و درباره‌ی ارزش‌ها و باورهای مان و سپس همان مفروضات را هم مورد پرسش قرار می‌دهد.

اما در عین حال نمی‌توانیم همیشه همه چیز را زیر سؤال ببریم، وگرنه همواره فقط می‌توانیم به بنیادی‌ترین مسائل فلسفی پردازیم نه بیش از آن. چنین پرسش‌هایی همان‌هایی‌اند که در فصل نظریه‌ی شناخت مورد بحث قرار گرفته‌اند، از قبیل این که چگونه می‌توانیم شناخت به دست آوریم و این که آیا جهان خارج وجود دارد یا نه. این‌ها مسائل بسیار مهم فلسفه‌اند. اما وقتی مسئله‌ی مورد بحث، مثلاً رابطه‌ی ذهن و جسم است اگر اصرار کنیم که پیش از ورود به این بحث اول باید باور به وجود جهان خارج را موجه کنیم، در چنین شرایطی درجا می‌زنیم و به هیچ جا نمی‌رسیم.

پس هر چند این سخن درستی است که فلسفه همه چیز را زیر سؤال می‌برد و چیزی را مسلم نمی‌گیرد، اما به پرسش‌گرفتن چیزها هم فقط در جای خود موجه است. مثلاً پرسش از وجود جهان خارج معمولاً در

قلمرو معرفت‌شناسی^۱ (نظریه‌ی شناخت) یا متافیزیک است نه در قلمرو فلسفه‌ی ذهن.

مشکلی که با آن مواجه‌ایم این است که ضابطه‌ای در دست نداریم تا بدانیم کدام پرسش را باید کنار بگذاریم و کدام پرسش برای بحث موردنظرمان پرسشی محوری است. در چنین مواردی، مثل بسیاری از جاهای دیگر فلسفه به قوه‌ی تشخیص قوی نیاز داریم که این هم از بخت بد، بیشتر تر مهارتی عملی است که فرد باید در خود پرورد تا روشی که مستقیماً قابل آموزش‌دادن باشد.

باین‌همه، همین آگاهی از مشکل هم خودش شروع خوبی است. در بیشتر موارد که مردم کار فلسفی را آغاز می‌کنند به این تصور می‌رسند که صرفاً با طرح پرسش از مفروضاتی که مبنای یک استدلال است به راحتی می‌توانند چند امتیاز به سود خود پس‌انداز کنند. حال آنکه حتا برای شروع کار هم همواره نیازمند برخی مفروضاتیم، مگر در مواقعی که بخواهیم به بنیادی‌ترین مسائل فلسفه پردازیم (و حتا در آن مواقع هم چه‌بسا چنین نیازی داشته باشیم). مسئله داشتن یا نداشتن مفروضات نیست، مسئله این است که آیا مفروضات‌مان مناسب‌اند یا نه.

مقدمات استدلال

به نظر برخی، فلسفه دانشی است در باب اندیشه‌ها. اما در واقع درست‌تر آن است که بگوییم فلسفه دانشی است در باب استدلال‌ها. طرح اندیشه‌های بزرگ فلسفی – مانند این‌که ما مختار نیستیم یا این‌که هر آن‌چه در کیهان هست از یک عنصر ساخته شده است – فقط به شرطی خوب است که بتوانیم به نفع آن‌ها دلیل بیاوریم. اساس استدلال عبارت است از این‌که برای نتیجه‌ی موردنظر توجیه عقلانی بیاوریم. راه‌های فراوانی هست که می‌توان با آن‌ها

1. epistemology

فرایند توجیه عقلانی را پیش برد. اما قبل از آن که به این مرحله برسیم، باید با چیزی شروع کنیم که استدلال با آن آغاز می شود یعنی مقدمات.

مقدمات هر استدلال آن مبانی بی است که اول باید صادق بودنشان را بپذیریم تا بتوانیم توجیه عقلانی را شروع کنیم. مثلاً به این استدلال توجه کنید که چون در جهان شر^۱ وجود دارد و خدای خیرخواه و قادر مطلق نباید اجازه دهد در جهان شر باشد، پس ممکن نیست خدایی وجود داشته باشد (ن.ک.: فصل ۴). برای این استدلال دست کم سه مقدمه لازم است: ۱. اگر خدا وجود داشته باشد، قادر مطلق است؛ ۲. اگر خدا وجود داشته باشد، خیرخواه و مهربان است؛ ۳. در جهان شر وجود دارد. با این سه مقدمه، می کوشند استدلالی بر ضد وجود خدا بیاورند. به بیان دیگر با این مقدمات می خواهند این نتیجه را که «خدا وجود ندارد» توجیه عقلانی کنند. اما اگر کسی یکی از این مقدمات را رد کند، آن استدلال بی اثر می شود. مثلاً اگر بگویید در جهان شری نیست، استدلال اصلاً پا نمی گیرد.

چگونه می توان تصمیم گرفت که آیا مقدمات استدلالی را باید پذیرفت یا نه؟ پاسخ ساده نیست. گاهی باید مقدمه ای را براساس شواهد و مدارک^۲ بپذیریم. در مثال بالا، ظاهراً باید درست باشد که - به یک معنا - شر در جهان وجود دارد. انکار وجود شر در جهان به معنای نادیده گرفتن شواهدی از قبیل کشتار یهودیان، قتل عام ها و دیگر اعمال هولناکی است که در تاریخ ثبت شده اند. گاهی هم باید مقدماتی را به دلایل عقلی^۳ بپذیریم. در مثال بالا ظاهراً جزء ضروری مفهوم خدا این است که خدا قادر مطلق و خیرخواه مطلق باشد. بعضی مقدمات هم براساس اصول پایه ای منطق موجه می شوند. برای نمونه، این که چیزی در آن واحد نمی تواند هم باشد هم نباشد، حقیقتی است ابتدایی در منطق. گاهی هم باید مقدمه ای را به این

1. evil

2. evidence

3. conceptual grounds

دلیل‌پذیریم که خودش نتیجه‌ی یک استدلال دیگر است. مقدمات گاهی واضح و روشن‌اند و گاهی به‌طور ضمنی مفروض گرفته می‌شوند. در هر دو صورت، وقتی استدلالی می‌آوریم باید بتوانیم مقدماتش را مشخص کنیم و بگویم که آیا پذیرفتنی‌اند یا نه. فقط پس از آن است که نوبت این بررسی می‌رسد آیا برای نتیجه‌ی استدلال، توجیه منطقی وافی به مقصود داریم یا نه.

انواع توجیه منطقی

هر استدلالی با مقدمات شروع و به نتیجه ختم می‌شود، اما این کار به چند شیوه صورت می‌گیرد. مهم‌ترین صورت‌های استدلال بدین شرح‌اند: ۱. قیاس^۱، ۲. استقرا^۲، ۳. فرضیه‌سازی^۳.

در میان این سه، قیاس از همه دقیق‌تر است. در استدلال قیاسی، رفتن از مقدمات به نتیجه باید به اندازه‌ی یک محاسبه‌ی ریاضی دقیق و خدشه‌ناپذیر باشد. همان‌طور که بی‌گفت‌وگو $1 + 1 = 2$ است، در استدلال قیاسی هم مقدمه‌ی اول + مقدمه‌ی دوم = نتیجه است. به مثال زیر توجه کنید:

برچن سیتی^۴ بزرگ‌ترین تیم فوتبال بریتانیا است.

رودی گرنت^۵ در تیم برچن سیتی بازی می‌کند.

بنابراین، رودی گرنت در بزرگ‌ترین تیم بریتانیا بازی می‌کند.

توجه کنید که در چنین استدلالی «بنابراین» همان ربط و نسبتی را میان مقدمات و نتیجه ایفا می‌کند که «=» میان حاصل جمع و عمل جمع.

در این مثال باید روشن باشد که نتیجه برآمده از مقدمات است، با همان قطعیتی که حاصل $1 + 1$ است. معنای این سخن این است که اگر مقدمات

1. deduction

2. induction

3. abduction

4. Brechin City

5. Roddy Grant

صادق باشند، نتیجه هم باید صادق باشد. چنین استدلالی را معتبر^۱ می‌شماریم، اما معنایش این نیست که صدق نتیجه را هم نشان داده‌ایم. صدق نتیجه فقط در صورتی اثبات می‌شود که مقدمات هم صادق باشند (در مثال بالا، متأسفانه دست‌کم یکی از مقدمات صادق نیست)^۲. اگر مقدمات صادق و استدلال معتبر باشد، می‌گوییم استدلال درست^۳ است و هدف اصلی فلسفه نیز عرضی استدلال‌های درست است.

از آن‌جا که استدلال قیاسی دقیق‌ترین استدلال است، اگر بتوانیم از این طریق نتیجه‌ی استدلال را موجه کنیم، بهترین کار را کرده‌ایم. اما همیشه نمی‌توان استدلال قیاسی آورد؛ دلایل آن رازمانی بیان می‌کنم که به شکل دوم استدلال یعنی استقرا بپردازم.

در استدلال استقرایی برخلاف استدلال قیاسی، میان صدق مقدمات و صدق نتیجه پیوند ضروری برقرار نیست. یعنی در استدلال استقرایی، مقدمات دلیل و مدرک^۴ خوبی برای صدق نتیجه به‌شمار می‌آید، اما تضمینی برای صدق آن نیست. به مثال زیر توجه کنید:

تاکنون هیچ‌کس ۱۰۰ متر را در کم‌تر از $9/7$ ثانیه ندویده است.

جنی جونز^۵ فردا ۱۰۰ متر را می‌دود.

بنابراین، جنی جونز نمی‌تواند فردا ۱۰۰ متر را در کم‌تر از $9/7$ ثانیه بدود. شاید این نتیجه آن‌قدر مطمئن به نظر برسد که ما حاضر باشیم تمام دارایی مان را رویش شرط ببندیم. اما در این‌جا نتیجه به‌ضرورت از مقدمات به‌دست نمی‌آید. امکان دارد هر دو مقدمه صادق و باین‌حال نتیجه کاذب باشد یعنی جنی جونز بتواند همه را شگفت‌زده کند و ۱۰۰ متر را در کم‌تر از $9/7$ ثانیه بدود. پس این استدلال براساس معیارهای قیاس، معتبر نیست.

1. valid

۲. برچن سیتی یک تیم ضعیف اسکاتلندی است. م.

3. sound

4. evidence

5. Jenny Jones

اما در این جا این نامعتبر بودن احتمالاً نگران مان نمی‌کند، چون لازم نیست نتیجه ضرورتاً برآمده از مقدمات باشد. فقط کافی است مقدمات ما طوری باشند که دلایل محکمی برای پذیرش نتیجه داشته باشیم. بنابراین لازم نیست استدلال‌های استقرایی از همان دقت معیارهای صحت استدلال‌های قیاسی برخوردار باشند.

اما حالا که استدلال‌های استقرایی مانند استدلال‌های قیاسی دقیق نیستند اصلاً چرا باید آن‌ها را بپذیریم؟ جواب این است که غالباً چاره‌ی دیگری نداریم. وقتی درباره‌ی واقعیت دلیل می‌آوریم، استدلال ما باید بر تجربه‌ی گذشته مبتنی باشد. این تجربه هم همیشه محدود است، به این معنی که نه بر تمام رویدادهای گذشته اشراف داریم نه بر آنچه در آینده اتفاق می‌افتد. با این حال، فرض می‌گیریم که گذشته، حال و آینده‌ای که مشاهده نشده‌اند از بعضی جهات مهم مثل گذشته و حال مشاهده شده‌اند. در غیر این صورت نمی‌توانیم درباره‌ی جهان پیرامون مان چیزی را تعمیم بدهیم. اما هر نوع تعمیمی درباره‌ی جهان مبتنی است بر همین تجارب محدود ما که در آزمون اعتبار قیاسی مردود خواهند شد. چرا که بنیاد این‌گونه استدلال‌ها به فرار زیر است:

هر وقت در گذشته الف را مشاهده کرده‌ام، ب درباره‌ی الف صادق بوده است.

بنابراین، ب در آینده و گذشته‌ی مشاهده نشده نیز درباره‌ی الف صادق است.

معلوم است که این استدلال معتبر نیست. اما اگر چنین استدلال نکنیم، هیچ وقت نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که مثلاً همه‌ی آب‌ها در دمای صفر درجه‌ی سانتی‌گراد یخ می‌زنند، یا هیچ انسانی جاودان نیست. در این دو نمونه، مثل تمام نمونه‌های تعمیم درباره‌ی واقعیت، تعمیم ما درباره‌ی کل موارد مبتنی است بر تعدادی محدود - هرچند زیاد - از موارد مشاهده شده‌ی دیگر.

بحث‌های فلسفی مهم و بسیار جالبی درباره‌ی جایگاه استدلال‌های

استقرایی و موجه بودن یا نبودن آن‌ها وجود دارد. فقط باید این نکته را دانست که استدلال‌های استقرایی جایگاه خودشان را دارند و از نظر موجه بودن با استدلال‌های قیاسی فرق دارند. استقرا اعتبار قیاسی ندارد، اما هنوز می‌توان در این مورد داوری کرد که در این نوع استدلال، آیا مقدمات برای توجیه نتیجه شواهد کافی فراهم می‌آورند یا نه.

شکل سوم استدلال فرضیه‌سازی است. غالباً این نوع استدلال را با نام دیگری که توصیفی‌تر است می‌شناسیم: «استنتاج از راه بهترین تبیین»^۱. مثلاً سال‌ها پیش در امریکا مردم در مزارع‌شان علائم عجیب‌وغریبی دیدند. این به اصطلاح «حلقه‌های محصول»^۲ ظاهراً یک شبه جلوی چشم مردم سبز شدند. اما سؤال این بود که آن‌ها از کجا پیداشان شد؟

در این‌گونه موارد استدلال قیاسی اصلاً به درد نمی‌خورد. با توجه به این واقعیت که اولاً این حلقه‌ها وجود داشتند و ثانیاً هیچ‌کس نمی‌دانست آن‌ها از کجا آمده‌اند، درباره‌ی منشأ آن‌ها نمی‌شد هیچ واقعیتی را به مدد استدلال قیاسی معتبر استنتاج کرد. استدلال‌های متعارف استقرایی کفایت نمی‌کرد، چون هیچ‌یک از تجربه‌های گذشته دقیقاً با این پدیده‌های جدید منطبق نبود. تنها شکل ممکن استدلال فرضیه‌سازی بود، یعنی یافتن بهترین تبیین برای پدیده‌ی مورد نظر.

در این نمونه، مهم‌ترین پاسخ‌های پیشنهادی این‌ها بود: دخالت موجودات فضایی، شیطنت بعضی افراد یا اثر نیروهای طبیعی مثل گردبادها. بعدها شواهد نشان می‌دهد که کدام‌یک از این تبیین‌ها مطابق با واقع است؛ بنابراین سر آخر استقرا راه‌حل را فراهم کرد. اما پیش از آن‌که شواهد مسئله را حل کند فقط می‌توانستیم بپرسیم کدام فرضیه وجود آن حلقه‌ها را به بهترین وجه تبیین می‌کند.

1. argument to the best explanation

۲. crop circles، دایره‌هایی در مزارع گندم یا محصول دیگر که از شکل خاص قرارگرفتن بوته‌ها در کنار هم پدید می‌آید...م.

در این موارد، عجلتاً فرضیه‌سازی راه‌حل موقتی ارائه می‌دهد تا آن‌که شواهد کافی برای تبیین از طریق استقرا فراهم آید. اما وقتی مسئله‌هایی داریم از این دست که آیا خدا وجود دارد یا نه یا آیا انسان‌های دیگر هم مثل من ذهن دارند یا نه شاید ناچار باشیم همواره بر «استنتاج از راه بهترین تبیین» تکیه کنیم. اگر نتیجه با استدلال قیاسی به دست نیامد و دلیل و مدرک کافی هم برای اقامه‌ی استدلال استقرایی در دست نبود، آن وقت این نوع استدلال بهترین شکل توضیح عقلی موضوع مورد نظر است.

پس قیاس، استقرا و فرضیه‌سازی سه صورت استدلال‌اند و هر یک شیوه‌ی متفاوتی از توضیحی عقلی را عرضه می‌کنند که استنتاج نتیجه از مقدمات را موجه می‌سازد. اول باید بتوانیم تشخیص دهیم در هر مورد چه نوع استدلالی به کار گرفته شده و بعد ببینیم که آیا در آن مورد خاص، آن نوع استدلال مناسب است یا نه و سر آخر این‌که آیا آن استدلال به درستی اقامه شده است یا نه.

نقد استدلال

تا این‌جا فقط شرح مختصری از مبانی استدلال فلسفی را بیان کردیم. با این حال اگر همین شرح مختصر را خوب درک کنید، می‌بینید که ابزارهای متعددی برای نقد استدلال‌ها در دست دارید.

اول این‌که می‌توانید نشان دهید استدلالی بر مقدمه‌ای غلط بنا شده است. با این نقد تیشه به ریشه‌ی استدلال می‌زنید و از پیشروی و رشد بازش می‌دارید. گاهی لازم است نشان دهید که مقدمه‌ای اساساً نادرست است و گاهی فقط کافی است نشان دهید که صدق مقدمه احراز نشده است. مثلاً این استدلال که چون بابون‌ها^۱ نشان داده‌اند که می‌توانند تفکر انتزاعی داشته باشند پس باید از تمام حقوق انسانی بهره‌مند باشند، به شرطی موفق می‌شود

۱. baboons، نوعی میمون.-م.

که صدق مقدمه احراز شود. لازم نیست نشان دهیم که بابون‌ها تفکر انتزاعی ندارند فقط کافی است نشان دهیم که صدق این نکته احراز نشده است (البته این استدلال که چون بابون‌ها ممکن است قدرت تفکر انتزاعی داشته باشند پس باید حقوق انسانی به آن‌ها اعطا کنیم، اساساً استدلال دیگری است).

دوم این که می‌توانید نشان دهید که استدلال بر مقدمه‌ای پنهان استوار است که یا نادرست است یا صدق آن احراز نشده است. مثلاً در همان استدلال مربوط به بابون‌ها ممکن است استدلال‌کننده فرض کرده باشد که موجودی که بتواند نشان دهد قدرت تفکر انتزاعی دارد باید از تمام حقوق انسانی بهره‌مند باشد. در این صورت، استدلال ما بر مقدمه‌ای بنا شده که به بیان درنیامده و ناشناخته مانده است. در نقد استدلال می‌توانیم نشان دهیم که وجود این مقدمه برای استدلال ضروری است و بعد هم نشان دهیم که آن مقدمه یا غلط است یا صدق آن احراز نشده است.

سوم این که اگر ساختار استدلال قیاسی باشد، می‌توانیم نشان دهیم که استدلال معتبر نیست. از این طریق که نشان دهیم مقدمات آن صدق نتیجه را تضمین نمی‌کنند. مثلاً کسی می‌تواند این‌طور استدلال کند:

اگر الف دیشب مست کرده باشد، امروز صبح آشفته به نظر خواهد آمد.
الف امروز صبح آشفته به نظر می‌آید.
بنابراین، الف دیشب مست کرده است.

می‌توانیم نشان دهیم که استدلال بالا معتبر نیست چون ممکن است هر دو مقدمه صادق باشد، اما نتیجه کاذب. مثلاً ممکن است درست باشد که اگر الف دیشب مست کرده باشد، روز بعد آشفته به نظر می‌آید و این هم درست باشد که او امروز صبح آشفته به نظر می‌رسد، اما آشفستگی امروز او نه به سبب مست کردن بلکه به این دلیل بوده است که تمام شب گذشته نتوانسته است به دلیل صدای بسیار بلند ضبط خانگی همسایه بخوابد. بنابراین استدلال معتبر نیست (توجه داشته باشید اگر واقعاً الف شب گذشته مست هم کرده بود، باز هم استدلال معتبر نبود. چون نکته این است

که نتیجه برآمده از مقدمات نیست و بنابراین ضرورتاً صادق نیست نه این که ضرورتاً کاذب است).

چهارم این که در استدلال استقرایی می توان نشان داد که مقدمات شواهد کافی برای نتیجه فراهم نمی کند. اگر استدلال کنم که تاکنون همه ی موجودات زنده سرانجام مرده اند و بنابراین من هم خواهم مرد، این استنتاج موجه است. اما اگر بگویم تا به حال هرکسی را که دیده ام نامش سیمون بوده احمق و خودخواه هم بوده است و بنابراین هرکس که نامش سیمون است احمق و خودخواه است، معلوم است این استنتاج موجه نیست. گرچه این که چه چیز استنتاج استقرایی را موجه می کند مورد مناقشه است، اما اصل مطلب این است که آیا استدلال بر شواهدی مبتنی است که تعمیم را موثق کند یا نه. آشنایی محدود ما با چند نفر هم نام آن نوع شواهدی نیست که بتوان براساس آن حکم را به تمام کسانی تعمیم داد که همان نام را دارند.

پنجم این که می توانیم در فرضیه سازی استدلال کنیم که می توان تبیینی بهتر از آن چه ارائه شده است به دست دهیم. برای این کار می توان نشان داد که مثلاً تبیینی دیگر، چیزهای بیشتری را توضیح می دهد یا بر رویدادهای تصادفی کمتری مبتنی است یا مفروضات کمتری دارد. مثلاً اگر در توضیح حلقه های محصول بگویم باد آن ها را به وجود آورده است، باید فرض بگیریم که آب و هوای غیرعادی باعث به وجود آمدن آن طرح های خاص روی زمین می شود. چنین تبیینی مثل این است که خیال کنیم یک اثر هنری آبتیره^۱ بر اثر ریختن تصادفی رنگ از ظرف رنگ به وجود آمده است. این که بگویم آن حلقه ها دوز و کلک عده ای است تبیین بهتری است چون هم پیدایش آن ها را توضیح می دهد هم طرح خاص آن ها را.

ششم این که همچنین می توانیم در نقد استدلال بگویم صورت استدلالی که برای توجیه از آن استفاده شده است نابجا یا ناکافی است. وقتی مسئله

متفاوت می‌شود، استدلال هم باید متفاوت شود. مثلاً در بعضی از موارد به برهان قوی قیاسی نیاز داریم، اما فقط استدلال استقرایی ارائه می‌شود. بارزترین نمونه‌ی این‌ها وقتی است که کسی مدعی می‌شود برهانی قوی آورده، حال آن‌که در واقع قیاسی نامعتبر ارائه داده است. همچنین می‌توانیم در نقد کسی بگوییم در جایی که باید استدلال استقرایی بیاورد، سعی می‌کند به قیاس متوسل شود. این‌که دریابیم کدام شکل از استدلال با کدام موضوع متناسب‌تر است مهارتی است که به اندازه‌ی اقامه‌ی یک استدلال خوب اهمیت دارد.

بعد از تخریب

شاید از آن‌چه تا به حال گفتیم چنین به نظر آید که بررسی استدلال‌های فلسفی کاری است بیشتر سلبی. یعنی تمرکز روی نقد است و یافتن خطاها. اما هدف دست‌یافتن به حقیقت است نه آن‌که فقط بخواهیم ببندند هر استدلال را از هم جدا کنیم. آیا چنین نیست؟

کاملاً درست است که فلسفه کاری صرفاً سلبی نیست. اما این هم درست نیست که جنبه‌ی انتقادی فلسفه را کاملاً سلبی بدانیم. وقتی استدلالی را از زوایای متفاوت بررسی می‌کنیم و سعی می‌کنیم نقص‌هایش را پیدا کنیم، صرفاً برای لذت پیدا کردن نقص این کار را نمی‌کنیم (یا دست‌کم نباید بکنیم). کارکرد این واریسی نقادانه بیشتر به کارکرد بخش کنترل کیفی کارخانه‌ها می‌ماند. یک شرکت تولیدی که بخشی از دارایی‌اش را صرف آزمایش دقیق محصولاتش می‌کند تا از مقاومت محصولاتش در شرایط دشوار مطمئن شود احتمالاً بهترین تولیدات را خواهد داشت. امید است که در تولیدات فلسفی نیز از همین الگو پیروی شود. ما تا آن‌جا که می‌توانیم استدلال‌ها را به دقت واریسی می‌کنیم، چون استدلال‌هایی را می‌خواهیم که معقول باشند و از این معرکه جان سالم به‌در برند تا بتوانند تا حد ممکن دوام آورند و مؤثر باشند. با این حال، اغلب به این نتیجه می‌رسیم که استدلال‌ها کامل نیستند. آیا این

بدین معنی است که باید استدلال معیوب را دور بیندازیم؟ به هیچ وجه. تقریباً همیشه می‌توانیم از واریسی دقیق هر استدلال چیزی بیاموزیم حتا اگر سرآخر آن را رد کنیم. این آموزش دست‌کم از سه راه صورت می‌گیرد.

اول آن‌که همه‌ی استدلال‌های مهم فلسفی را دست‌کم در یک مدت طولانی، باهوش‌ترین افراد جامعه طرح کرده و پذیرفته‌اند. بسیار بعید است که آنان تماماً برخطا باشند. حتا وقتی استدلالی ناموفق است معمولاً دست‌کم بخشی از آن بهره‌ای از حقیقت دارد. پس همیشه ارزش دارد که در پی حقیقت یا دریافتی باشیم که در پس آن استدلال معیوب وجود دارد. مثلاً امروزه این نظریه‌ی رفتارگرایان که مصداق تمام مفاهیم ذهنی رفتارهای بیرونی است نه حالات درونی، طرفدار چندانی ندارد. اما وقتی این نظریه را همدلانه می‌خوانید، می‌بینید انگیزه‌ی مطرح کردن آن درک این نکته بوده است که در مقام تعیین معنای مفاهیم ذهنی باید چیزی همگانی و غیرشخصی داشته باشیم تا این مفاهیم دست‌کم معنای مشترک داشته باشند (ن.ک.: فصل ۳). بنابراین اگر می‌خواهیم از رفتارگرایی چیزی بیاموزیم، باید به جنبه‌ی صحیح آن توجه کنیم.

دوم آن‌که اگر استدلالی معیوب باشد، شاید فقط با کمی اصلاح بتوان عیبش را برطرف کرد. مثلاً وقتی کسی در زمینه‌ی اخلاق کاربردی و در مخالفت با آسان‌مرگی^۱ مقدمه‌ی استدلالش را این قرار می‌دهد که «کشتن انسان‌ها همیشه نادرست است»، بیش‌تر مردم این استدلال را رد می‌کنند، چون بسیار کم‌اند کسانی که معتقد باشند کشتن انسان‌ها همیشه نادرست است. مثلاً شاید دفاع از خود موردی باشد که در آن کشتن انسان‌ها مجاز است. اما به‌جای آن‌که این استدلال را کاملاً رد کنیم، شاید ثمربخش‌تر این باشد که در آن تجدید نظر کنیم. در این صورت، می‌توان پس از بازیابی، آن مقدمه را این‌طور بیان کرد که «کشتن انسان‌های بی‌گناه همیشه نادرست

1. euthanasia

است». فرایند بازبینی و تقویت استدلال شاید مدت‌ها طول بکشد. اما دست‌کم باید بکوشیم قبل از آن‌که استدلالی را رد کنیم در حد امکان قوی‌ترین صورت استدلال را به نفع آن دیدگاه اقامه کنیم، در غیر این صورت با آن دیدگاه منصفانه برخورد نکرده‌ایم.

رعایت این نکته در کتابی مثل کتاب حاضر که تنها به طرح موضوع پرداخته است، بسیار اهمیت دارد. در این کتاب، شما برای مواضع و دیدگاه‌هایی که مورد بحث قرار گرفته‌اند با استدلال‌های بسیار پیچیده و مبسوط روبه‌رو نیستید چون عرضی چنین استدلال‌هایی کتاب حاضر را از متنی مقدماتی و مختصر به متنی مفصل و پیچیده تبدیل می‌کرد. بنابراین اگر دیدید که برخی از استدلال‌ها بسیار ساده و به‌وضوح نادرست‌اند، شاید علتش این نباشد که برای مواضع مطرح‌شده استدلال بهتری در دست نیست، بلکه ماهیت غیرپیچیده‌ی متن حاضر چنین اقتضایی دارد.

سومین دلیل برای آن‌که فقط به نقص‌های یک استدلال فکر نکنیم این است که حتی اگر استدلالی واقعاً اصلاح‌ناپذیر بود، باز غالباً می‌توان از خطاهای آن درس گرفت. مثلاً در برهان نظم می‌کوشند ثابت کنند که دلیل وجود خدا نظم موجود در کیهان است، اما بسیاری کسان با من موافق خواهند بود که این استدلال ضعیف است (ن.ک.: فصل ۴). اما شناختن علت ضعف این استدلال بر شناخت ما از چندوچون استدلال استقرایی و نیز بر آگاهی ما از حدود مرزی که آن را از تمثیل جدا می‌کند می‌افزاید. می‌توان از کمبودها درس گرفت و برای درس‌گرفتن باید از فرصت‌ها استفاده کرد.

فیلسوف شدن

از آن‌چه تاکنون گفتیم باید روشن شده باشد که فلسفه‌خوانی مناسب فرقی با فلسفه‌ورزی ندارد. پس مهارت‌هایی که برای خواندن فلسفه باید در خود پرورش دهیم همان مهارت‌های فلسفه‌ورزی است. در پایان، برخی از این مهارت‌ها را به اختصار بیان می‌کنیم.

لازمه‌ی فیلسوف بودن این است که متن فلسفی را طوری نخوانیم که گویی به حدی موثق است که جز پذیرفتن آن کار دیگری برای مان نمانده است، بلکه باید آن را یکی از طرف‌های گفت‌وگویی محسوب کنیم که خود ما نیز در آن شریک ایم. باید موضوع را نقادانه بخوانیم، البته نقدی که سازنده است. باید بین جست‌وجوی نادرستی‌های استدلال و جست‌وجوی حقایق و بصیرت‌های موجود در استدلال توازن برقرار کنیم.

مهم است که از آنچه در صفحه‌ی پیش روی‌تان نوشته شده فراتر بروید. باید بکوشید انگیزه‌ی پس پشت استدلال‌ها را پیدا کنید. اگر مقدماتی در پس استدلال‌ها وجود دارد اما بیان نشده است، آن‌ها را بیابید و ببینید چگونه می‌توانید استدلال را به پیش ببرید. هر متنی که می‌خوانیم تقریباً همیشه آغاز یک پژوهش است نه پایانش.

اگر در نتیجه‌ی این حرف‌ها خواندن فلسفه طاق‌فرسا به نظر می‌آید، علتش این است که خواندن درست فلسفه واقعاً هم طاق‌فرساست. فلسفه ما را وامی‌دارد تا از تمام توان عقلی مان بهره بگیریم، چون عقل تنها منبعی است که به کار فلسفه می‌آید. به هر حال، بسیاری مطالعه‌ی فلسفه را به‌رغم آن‌که طاق‌فرساست، ارزشمند و حتاگاهی لذت‌بخش می‌دانند.

این کتاب کلید در برخی از ذخایر فلسفی را به دست‌تان می‌دهد. بدین ترتیب شما فقط در آستانه‌ی در قرار خواهید گرفت، اما امیدوارم این آستانه آن‌قدر جذاب باشد که تشویق شوید از آن عبور کنید.

فصل ۱

نظریه‌ی شناخت^۱

نظریه‌ی شناخت چیست؟

اگر از شما بپرسیم که آیا اصلاً چیزی می‌دانید، باید انتظار داشته باشیم که از این سؤال تعجب کنید. معلوم است که ما چیزهایی می‌دانیم. مثلاً می‌دانیم در کجا زندگی می‌کنیم و اسم مان چیست. می‌دانیم که $2 + 2 = 4$ و ۲ و ۳ ریشه‌ی دوم ۹ است و رُم پایتخت ایتالیاست و مثلاً درخت انگوری در باغ هست و صبحانه یک فنجان چای خورده‌ایم. یکی از واقعیت‌های اساسی مربوط به ما انسان‌ها همین است که چیزهایی می‌دانیم.

اما فیلسوفان همیشه این عقیده‌ی مبتنی بر فهم متعارف را تا حدی مشکل‌آفرین دانسته‌اند. مشهور است که سقراط تا آن‌جا پیش رفت که گفت فقط این را می‌داند که هیچ نمی‌داند. چگونه می‌توانیم این تضاد شدید میان فهم متعارف و شک فیلسوفان درباره‌ی دانستن را توضیح دهیم؟

ریشه‌ی مسئله در این است که گویا شناخت به نوع خاصی قطعیت نیاز دارد که باور معمولی فاقد آن است. اما اگر بپرسیم چه چیز می‌تواند این قطعیت را توجیه کند، درمی‌یابیم که جواب دادن به آن اگر غیرممکن نباشد، بسیار سخت است.

به آسانی می‌توان فهمید که چرا بیشتر متفکران معتقدند شناخت به قطعیت نیاز دارد. «دانستن» فعلی است که معنای توفیق در آن وجود دارد. «یادگرفتن» هم همین‌طور است. وقتی می‌گوییم کسی چیزی را یاد گرفته منظورمان این است که آن را با موفقیت مطالعه کرده و حالا آنچه را مشغول یادگیریش بوده دقیقاً فهمیده است (معلوم است وقتی می‌گویم دارم یاد می‌گیرم منظور این نیست که به موضوع تسلط پیدا کرده‌ام، معنایش فقط این است که در حال پیشرفت کردنم). مثال دیگر برای فعل‌هایی که معنای توفیق دارند «به‌یادآوردن» است. وقتی می‌گوییم چیزی را به‌یاد می‌آوریم، یعنی موفق شده‌ایم اطلاعاتی را به‌یاد آوریم که یا مربوط به گذشته است و یا در گذشته به‌دست آمده است.

از آن‌جا که این افعال حاکی از موفقیت‌اند معنا ندارد که از آن‌ها در جایی استفاده کنیم که توفیق حاصل نشده است. وقتی می‌گویم زبان ایتالیایی آموخته‌ام، یعنی می‌توانم به این زبان حرف بزنم یا دست‌کم قبل از آن‌که از یادم برود می‌توانستم به آن زبان حرف بزنم. اگر «یادم بیاید» که قهوه خورده‌ام، اما درواقع جای خورده باشم، در این صورت اصلاً این یادآوری نیست فقط خیال کرده‌ام به‌یاد می‌آورم. فقط چیزی را واقعاً می‌شود به‌یاد آورد که واقعاً اتفاق افتاده باشد.

توفیقی که لازمه‌ی «دانستن» واقعی است مورد مناقشه است، اما کم‌ترین دلالتش این است که فقط وقتی می‌توانیم بگوییم چیزی را می‌دانیم که آن چیز واقعاً درست (صادق) باشد. اگر درواقع ولینگتن^۱ پایتخت نیوزیلند باشد، نمی‌توان اوکلند^۲ را پایتختش دانست. فقط در صورتی می‌توانم بدانم که یک درخت انگور در باغچه‌ی حیاط من هست که واقعاً چنین درختی در آن‌جا باشد. وقتی کسی ادعای دانستن چیزی را داشت و برخفا بود، می‌گوییم او صرفاً به آن چیز باور دارد، آن هم باوری نادرست. باورها ممکن است صادق

1. Wellington

2. Auckland

باشند یا کاذب. اما دانستن فقط شامل چیزی می‌شود که صادق است. مشکل همین‌جا به وجود می‌آید. اگر مدعی‌ام چیزی می‌دانم، فقط وقتی این ادعا شایسته است که آنچه می‌دانم قطعاً صادق باشد. اگر به صدقش اطمینان ندارم، نباید بگویم می‌دانم باید بگویم باور دارم. معنای این سخن این است که شناخت ظاهراً مستلزم آن است که قطع داشته باشیم آنچه می‌دانم واقعاً صادق است.

چنان‌که در سرتاسر این فصل می‌بینیم مشکل ما به دست آمدن چنین قطعیتی است. اما اگر نتوانیم به آن دست یابیم، پس دیگر نمی‌توانیم مدعی دانستن شویم؟

در این فصل، ارتباط میان شناخت و باور را نیز مفصل‌تر بررسی می‌کنیم. تا این‌جا دیدیم که شناخت مثل باور نیست، اما ظاهراً بین این دو ارتباط وثیقی وجود دارد. شناخت ظاهراً نوع خاصی از باور است، باوری که مهر و نشان قطعیت دارد.

در فلسفه، نظریه‌ی شناخت (معرفت‌شناسی) موضوعی محوری است. به یک معنا تمام فلسفه به این پرسش برمی‌گردد که چه چیز را می‌توان دانست؟ پس مسائلی که در این فصل طرح می‌شود مورد توجه و مرتبط با تمام موضوعات فلسفی است نه فقط معرفت‌شناسی.

در آغاز، این پرسش بنیادی در معرفت‌شناسی را طرح می‌کنیم که «منشأ دانش ما چیست؟»

عقل باوری^۱

ارتباط میان ذهن و جهان خارج قصه‌ی مکرر فلسفه است. فیلسوفانی مثل دکارت و لاک به‌رغم تفاوت‌هایی که در دیدگاه‌های‌شان با یک‌دیگر دارند، در این نکته هم‌نظرند که آنچه انسان را از حیوان جدا می‌کند ماهیت او

به منزله‌ی یک موجود متفکر است و این‌که اساساً فلسفه به پرسش‌هایی می‌پردازد که هنگامی به وجود می‌آید که انسان می‌خواهد ببیند قوه‌ی تفکر چگونه کار می‌کند.

دو سنت فلسفی در معرفت‌شناسی وجود دارد: یکی عقل‌باوری و دیگری تجربه‌باوری^۱ که هر یک روایت خودشان را از این قوه دارند.

عقل‌باوری غالباً با دیدگاه‌های فیلسوفان قرن هفدهم و هجدهم مثل دکارت، لایب‌نیتس و اسپینوزا مرتبط است. اما ویژگی‌های مشخص این دیدگاه را در نظریات بسیاری از متفکران قبل و بعد از این قرون هم می‌توان دید.

عقل‌باوران عقیده دارند که راه رسیدن به شناخت تکیه بر دو منبع منطق و عقل است. چنین استدلالی به داده‌های تجربی وابسته نیست، بلکه ناشی از حقایق پایه‌ای است که لازم نیست بر تجربه استوار باشد و استوار هم نیست. این استدلال و اصولی را که آغازگر این استدلال است پیشینی^۲ می‌نامند چون مقدم بر تجربه‌اند. $2 = 1 + 1$ گزاره‌ای پیشینی است. صدق این گزاره فقط با فکرکردن درباره‌ی معنای «جمع» به دست می‌آید. لازم نیست بگردیم و ببینیم که آیا جهان خارج برای این عمل جمع، دلیل و مدرکی یا توجیهی به دست می‌دهد یا نه. همچنین اصول پایه‌ای منطق مثل این اصل که «یک چیز در آن واحد نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد»، پیشینی‌اند چون نه بر واقعیت‌های جهان مبتنی‌اند نه با آن توجیه می‌شوند.

تصویر کاریکاتوری از فرد عقل‌باور در جایگاه «فیلسوف برج‌عاج‌نشین»^۳ خیلی هم بی‌جا نیست، چون به نظر آنان می‌توان در فلسفه همه‌ی حقایق مهم درباره‌ی واقعیت را با تفکر صرف به دست آورد بی‌آن‌که نیاز داشته باشیم به جهان خارج سرک بکشیم و آن را واریسی کنیم.

افرادی که در دوران جدید زندگی می‌کنند با این اندیشه خو گرفته‌اند:

1. empiricism

2. a priori

3. armchair philosopher

علوم تجربی که بر آزمایش و مشاهده تأکید دارد، برای پیشرفت دانش ضروری است و به همین دلیل عقل‌باوری را کمی عجیب و غریب می‌دانند. اما اگر از بعضی برداشت‌های رایج غلط درباره‌ی عقل‌باوری آگاه شویم، این احساس تخفیف می‌یابد.

اولاً عقل‌باوران نمی‌گویند که می‌توان بی‌هیچ تجربه‌ای استدلال کرد. اگر می‌خواهیم در فلسفه موفقیتی به‌دست آوریم، باید زبان بیاموزیم و به حد کافی آموزش ببینیم. این‌طور نیست که این فیلسوفان به هیچ نوع تجربه‌ای از جهان خارج نیاز نداشته باشند، بلکه وقتی به مهارت‌های خوب استدلال‌کردن، به دانستن زبان و به شناخت پایه‌ای از چیزهایی مثل ریاضیات و هندسه مجهز شدند، آن‌وقت دیگر می‌توانند بدون مراجعه به تجربه استدلال کنند. این استدلال‌های پیشینی با اصول اولیه آغاز می‌شود نه با دلیل و مدرک تجربی.

ثانیاً عقل‌باوران نمی‌گویند که می‌توانیم واقعیت‌های خاص درباره‌ی جهان را بدون مراجعه به جهان خارج کشف کنیم. هیچ‌کس نمی‌تواند بدون مراجعه به دلیل و مدرک تجربی مثلاً فاصله‌ی لندن و پاریس را به‌دست آورد. اما وقتی نوبت به پایه‌ای‌ترین وجوه واقعیت می‌رسد دیگر توسل به تجربه نیاز نیست. مثلاً اگر بخواهم بدانم ساعت چند است، به ساعت نیاز دارم، اما برای درک ماهیت خود زمان فقط باید به‌دقت درباره‌ی مفهوم زمان بیندیشم. اگر بخواهم بدانم این کتری از چه عنصری ساخته شده است، باید جنس فلز آن را بررسی کنم، اما برای درک ماهیت کلی عناصر و این‌که آیا ذهن و ماده عناصری متفاوت‌اند یا نه فقط باید به‌دقت به این موضوع بیندیشم که ذهن و ماده چگونه عناصری‌اند.

برای آن‌که متوجه شوید چگونه عقل‌باوری می‌تواند به صرافت طبع جذاب باشد این استدلال عقل‌گرایانه‌ی زنون^۱، فیلسوف یونان باستان (۴۷۰

ق.م.)، را در نظر بگیرید: آشیل^۱ با یک لاک‌پشت مسابقه‌ی دو می‌گذارد. آشیل به سرعت و لاک‌پشت آهسته و پیوسته می‌رود و اصلاً استراحت نمی‌کند. مسابقه را لاک‌پشت شروع می‌کند و آشیل برای سبقت‌گرفتن از او اول باید به جایی برسد که لاک‌پشت مسابقه را از آن‌جا شروع کرده است. این کار وقت معینی می‌گیرد که طی آن لاک‌پشت به‌رغم کندی‌اش، فاصله‌ای را در نور دیده است. پس در این نقطه‌ی زمانی، هنوز لاک‌پشت از آشیل جلوتر است. چون حالا آشیل برای سبقت‌گرفتن از او دوباره اول باید به جایی برسد که لاک‌پشت به آن‌جا رسیده است. این کار، هرچند کوتاه، اما وقت می‌گیرد که طی آن لاک‌پشت کمی جلوتر رفته است. هم‌چنان آشیل برای سبقت‌گرفتن و رسیدن به جایی که لاک‌پشت هست باید به جایی برسد که لاک‌پشت قبلاً به آن‌جا رسیده است. نکته‌ی مهم در این استدلال این است که نشان دهد طبق آن‌چه ظاهراً اصل بی‌خدشه‌ی منطق است، آشیل هرگز نمی‌تواند از لاک‌پشت جلو بزند.

شاید گمان کنید که این تبلیغ بسیار بدی برای فیلسوفان کرسی‌نشین عقل‌باور است، چون همه‌ی ما به تجربه می‌دانیم که آشیل از لاک‌پشت سبقت می‌گیرد. اما هنوز استدلال کامل نشده است. البته بی‌شک آشیل مسابقه را می‌برد. پس کجای استدلال اشکال دارد؟ یک نظر این است که این استدلال بر این فرض مبتنی است که می‌توان زمان و مکان را به اجزای بی‌نهایت کوچک تقسیم کرد. فارغ از این‌که فاصله‌ی زمانی یا مکانی‌یی که دارید چقدر کوتاه است، همیشه می‌توانید بگویید که آشیل باید آن فاصله‌ی مکانی را در زمانی خاص طی کند. پس این استدلال بر این اندیشه مبتنی است که مکان و زمان را می‌توان به اجزای کوچک‌تر و کوچک‌تر تقسیم کرد.

پس در واقع نتیجه‌ی این استدلال این نیست که آشیل نمی‌تواند از لاک‌پشت جلو بزند، این‌که نامعقول است، بلکه این کشف جالب است که

1. Achilles

زمان و مکان را نمی‌توان تا بی‌نهایت تقسیم کرد. پس ظاهراً می‌توان با نشستن روی صندلی و فکرکردن، نکته‌ای درباره‌ی ماهیت بنیادین واقعیت آموخت. این مثال را آوردم تا نشان دهم که عقل‌باوری چه‌بسا چندان هم نامعقول نباشد. اما باید خاطر نشان کنیم که اولاً آن استدلال به مختصر تجربه‌ای نیازمند است (این‌که بدانیم آدمی می‌تواند در مسابقه از دیگری جلو بزند) و ثانیاً زنون این استدلال‌ها را اقامه کرده است تا نشان دهد که زمان و مکان نمی‌تواند متشکل از بخش‌های تقسیم‌ناپذیر باشد که دقیقاً نتیجه‌ی این استدلال را نقض می‌کند!^۱

عقل‌باوری ویژگی‌های کلیدی دیگری هم دارد که باید به آن‌ها توجه کرد. اولین ویژگی‌اش این است که الگوی عقلانیت استدلال قیاسی است (ن.ک.: مقدمه‌ی کتاب). یعنی استدلالی که اقامه می‌شود مراحل بسیار دقیقی دارد و فقط نتایجی قابل قبول است که مستقیماً برآمده از مقدمات باشد. الگوی این نوع استدلال ریاضیات است که در آن هر مرحله‌ی محاسبه باید اثبات شود و جایی برای حدس و گمان یا پاسخ‌های «تقریبی و تخمینی» نیست.

دومین ویژگی این است که عقل‌باوری بر این فرض تکیه دارد که فقط یک برداشت از واقعیت می‌تواند با یافته‌های عقل سازگار باشد. درست همان‌طور که در حاصل جمع حساب فقط یک پاسخ درست وجود دارد، طبق عقیده‌ی عقل‌باوران اگر استدلال درست باشد، فقط یک روایت از واقعیت می‌تواند با استنتاج‌های عقل متناسب باشد. در غیر این صورت، هرگز نمی‌توانیم از رسیدن به فهم درست واقعیت مطمئن باشیم، چون احتمال دارد که استدلال درست دیگری ما را به نتیجه‌ای متفاوت برساند.

این فرض عقل‌باوری به شدت مورد حمله قرار گرفته است. امروزه بیش‌تر فیلسوفان بر این باورند که روایت‌های بسیاری از واقعیت غایی وجود دارد که

۱. نتیجه‌ی استدلال زنون این بود که «آشیل هرگز نمی‌تواند از لاک‌پشت جلو بزند». به نظر نویسنده این نتیجه تالی فاسد دارد و چون تالی فاسد دارد پس نقض می‌شود...م.

همگی از نظر منطقی نیز روایت‌های سازواری‌اند. بنابراین، برای آنکه بگوییم کدام‌یک از این روایت‌ها صادق است به چیزی بیش از عقل نیازمندیم؛ ما به شواهد تجربی نیز محتاج‌ایم. این نتیجه‌گیری با رقیب اصلی عقل‌باوری یعنی تجربه‌باوری سازگار است.

تجربه‌باوری

این به یک شوخی بی‌مزه می‌ماند، اما مخالفان دکارت، لایب‌نیس و اسپینوزا یک انگلیسی، یک ایرلندی و یک اسکاتلندی بودند: لاک، برکلی و هیوم. تجربه‌باوران با این نظر مخالف بودند که عقل به‌تنهایی می‌تواند واقعیت را درک کند. آنان در عوض نقش اصلی را در شناخت به تجربه می‌دادند.

لاک اثر بزرگ خود در تجربه‌باوری، یعنی کتاب رساله در باب فهم آدمی^۱ (۱۶۹۰)، را بارز این رأی رایج در آن زمان شروع می‌کند که ذهن انسان از بدو تولد حاوی برخی تصورات و مفاهیم است. واضح است که ما به این به اصطلاح «مفاهیم فطری»^۲ از بدو تولد آگاهی نداریم، اما در آن زمان عقیده بر این بود که ما برای آن‌که بتوانیم استدلال کنیم به این مفاهیم نیازمندیم.

لاک در نقد خود بر مفاهیم فطری کوشید نشان دهد که ذهن «لوح سفید»^۳ است و از طریق حواس پنج‌گانه به تجربه مجهز می‌شود. نیازی به فرض وجود مفاهیم فطری نداریم چون می‌توان بر مبنای تجربه تمام تصورات ذهنی را توضیح داد. در این استدلال، لاک از اصلی کمک می‌گیرد که به «تیغ اوکام»^۴ مشهور است. بر طبق این اصل، اگر دو تبیین رقیب وجود داشته باشد، در شرایط مساوی، تبیینی ارجح است که ساده‌تر است (بیان خود اوکام این است که باید اصلی را ترجیح داد که موجودات کم‌تری را فرض می‌گیرد). به نظر لاک، این تبیین خیلی ساده‌تر است که فرض کنیم تمام تصورات خود را با

1. *An Essay Concerning Human Understanding*

2. innate ideas

3. Clean slate (tabula rasa)

4. Ockham's Razor

سازوکاری قابل فهم و قابل توضیح از تجربه می‌گیریم، به جای آن‌که فرض کنیم برخی را به نحو فطری کسب می‌کنیم، آن هم از طریق سازوکارهایی که نه درمی‌یابیم نه می‌توانیم توضیح‌شان دهیم.

مقاله‌ی لاک اولین حمله‌ی تجربه‌باوران به عقل‌باوران بود. او در این مقاله نشان می‌دهد که ما تا چه حد در شناخت‌مان به تجربه وابسته‌ایم و این نظریه دیدگاه عقل‌باوران را به چالش می‌کشد که معتقد بودند می‌توانیم در استدلال فلسفی تجربه را به کناری نهیم. با این حال نباید خیال کنیم مفهوم لوح سفید که لاک طرح کرد، در تجربه‌باوری اصلی ضروری است. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) بر این باور بود که ما نه با مفاهیم، بلکه با گزینه‌هایی به دنیا می‌آییم که دانش ما را شکل می‌دهند. در نظر هیوم، ذهن لوح سفید نیست، بلکه از پیش مستعد درک جهان به‌گونه‌ای خاص است. او چالش متفاوتی را با عقل‌باوری درانداخت؛ چالشی که دوباره تجربه را برتر از عقل نشانده.

استدلال اصلی هیوم این بود که استدلال قیاسی که به عقیده‌ی عقل‌باوران راه رسیدن به دانش است، در واقع ابزاری بسیار محدود است. ریاضیات، منطق و هندسه تماماً بر استدلال قیاسی مبتنی‌اند. اما شناخت جهان به شکل دیگری از استدلال هم نیاز دارد که ما امروزه آن را استقرا می‌نامیم.

برای درک این تفاوت اول به این استدلال قیاسی توجه کنید:

همه‌ی ورزشکاران حرفه‌ای تناسب اندام دارند.

آرزو ورزشکاری حرفه‌ای است.

بنابراین، آرزو تناسب اندام دارد.

در این استدلال قیاسی، نتیجه باید برآمده از مقدمات باشد. اگر همه‌ی ورزشکاران حرفه‌ای تناسب اندام داشته باشند و آرزو هم ورزشکاری حرفه‌ای باشد، در نتیجه آرزو هم باید تناسب اندام داشته باشد.

حالا به این قیاس استقرایی توجه کنید:

انگلستان هیچ‌وقت خشک‌سالی نداشته است.

بنابراین، سال آینده هم انگلستان خشک‌سالی ندارد.

این استدلال با استدلال قیاسی تفاوت دارد. شاید گمان کنید که مقدمات دلیل خوبی برای پذیرش نتیجه فراهم می‌آورند، اما از این واقعیت که هیچ سالی در انگلستان خشک سالی نبوده لازم نمی‌آید که در سال آینده هم در انگلستان خشک سالی نباشد. این احتمال - هرچند ضعیف است - اما ممکن است سال آینده در انگلستان خشک سالی شود.

در این گونه استدلال‌های استقرایی برای رسیدن به نتیجه به چیزی غیر از دلیل قیاسی صرف تکیه می‌کنیم. این همان چیزهایی است که هیوم با نام‌های رسم، عادت و تجربه از آن‌ها یاد می‌کند. شاید تعجب کنید، اما به نظر هیوم تمام شناخت و دانش بشری درباره‌ی جهان برپایه‌ی این نوع استدلال قرار گرفته است. به نظر او ما هرگز نمی‌توانیم با استدلال قیاسی ثابت کنیم که رویدادها لزوماً علتی دارند یا این‌که آتش سوزاننده است یا آب رفع تشنگی می‌کند. به نظر او ما این دانش را با تجربه به دست می‌آوریم. به علاوه، معمولاً یادگیری از تجربه این گونه نیست که از شواهد حسی مان مقدماتی برای استدلال قیاسی فراهم بیاوریم. استدلال کردن درباره‌ی تجربه کاملاً از استدلال قیاسی متمایز است و بنابراین اصلاً «عقلانی» به معنای مرسوم آن نیست.

تجربه باوری فرضیه‌ای کاملاً بنیادی^۱ است. اگر این فرضیه درست باشد، خواب عقل باوران آشفته می‌شود چون آنان معتقدند که عقل به تنهایی می‌تواند غایت واقعیت را کشف کند و فقط همین قرائت از جهان خارج با عقل سازگار است. اگر تجربه راهنمای اصلی ماست و اگر این راهنما دست‌اندرکار اقامه‌ی استدلال‌های قیاسی بر مبنای شواهد حسی نیست، پس انسان آن قدر هم که عقل باوران می‌پنداشتند موجودی عقلانی نیست.

ضعف اصلی تجربه باوری این است که ظاهراً بسیاری حقایق و اصول مربوط به تفکر وجود دارد که برای استدلالی خوب کاملاً ضروری است، اما بر مبنای تجربه موجه نمی‌شود و یا آن‌که مبتنی بر آن نیست. مثلاً درباره‌ی

1. radical

صداق و کذب قواعد پایه‌ای منطق بر مبنای شواهد گردآمده از جهان واقع قضاوت نمی‌کنیم. تجربه باوران باید این نکته را توضیح دهند که چرا استفاده از این ابزارهای عقلی را برای خود جایز می‌شمرند و در عین حال معتقدند که تجربه اساس دانش بشری است.

مبناگروی^۱

گرچه عقل باوران و تجربه باوران از جهات مهم کاملاً در تقابل با هم‌اند، اما بسیاری از آنان در پای‌بندی به آنچه مبناگروی نامیده می‌شود مثل یک‌دیگرند.

اندیشه‌ای که پایه‌ی مبناگروی است ساده است. موضوع معرفت‌شناسی پاسخ‌دادن به این سؤال است که چه چیز را می‌توانیم بشناسیم و چگونه. معلوم است که سعی می‌کنیم برای پاسخ به این سؤال مشخص کنیم که پایه‌های دانش ما کدام‌اند. اگر بتوانیم این کار را بکنیم و اثبات کنیم که این مبانی قابل اعتمادند، آن وقت می‌توانیم با اطمینان بنای دانش خود را بگذاریم.

عقل باوران عقل را مبنای شناخت یا دانش ما می‌دانند. تمام آنچه می‌دانیم بر سنگ عقلانیت بنا شده است. این سنگ مستحکم و قابل اعتماد است چون در نهایت، عقل ذاتاً بر حقایق بدیهی مبتنی است. اصول پایه‌ای عقل سالم عبارت است از قضایای بدیهی مثل این قضیه که «در آن واحد یک چیز نمی‌تواند هم باشد هم نباشد» و قواعد ساده‌ی قیاس مثل این قاعده که «اگر الف و ب صادق باشند، آنگاه ب صادق است».

از آن‌سو تجربه باوران تجربه را مبنای شناخت یا دانش ما می‌دانند. از آن‌جا که این عقیده ممکن است ما را گمراه کند شاید مانند عقل باوری مستقیماً اطمینان‌بخش نباشد. اما اگر بپذیریم که ناچاریم شناخت یا دانش

خود را بر آموزه‌های خطاپذیر تجربی بناکنیم و از آن سوا این را هم بپذیریم که عقل و استدلال هم نمی‌تواند کار را تمام کند، در این صورت مسلماً جهانی واقع‌گرایانه‌تر و با مبنایی دست‌یافتنی‌تر برای دانش خود در اختیار داریم.

با این حال می‌توان پرسید که آیا فرض مبنای‌گروانه به‌تمامی اشتباه است یا نه؟ ساختن بنای دانش از پایین به بالا فقط یکی از شیوه‌های چنین کاری است. مثلاً ساختن دیوار را در نظر بگیرید. یک راه ساختنش این است که شالوده‌اش را بگذاریم و آن را با روی هم گذاشتن آجر به آجر از پایین به بالا بسازیم. مبنای‌گرایان ساختن بنای دانش را همین‌طور تصویر می‌کنند - بنای ذهنی‌یی که بر پایه‌ای مستحکم بنا شده است. اما راه دیگر ساختن دیوار این است که اول چارچوبی بسازیم و قالبی درست کنیم، آن را با سیمان پُر کنیم و بعد وقتی سیمان سفت شد چارچوب را برداریم. در این راه دوم، دیوار یک‌باره ساخته می‌شود نه از پایین به بالا. آیا این راه دوم می‌تواند الگوی دیگری از امکان شناخت یا دانش را پیش روی مان بگذارد؟

در طول دو قرن گذشته، بیش‌تر فیلسوفان این فرض مبنای‌گروانه را رد کردند و کوشیدند شناخت یا دانش را طور دیگری بفهمند. آنان به دنبال جانشین‌هایی عملی برای مبنای‌گروی بودند.

مکتب اصالت عمل^۱ بیش از همه با دیدگاه فیلسوفان امریکایی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، یعنی سی. سی. اس. پیرس^۲، ویلیام جیمز^۳ و جان دیویی^۴ پیوند دارد. مکتب اصالت عمل در عکس‌العملی ریشه دارد که در مخالفت با نظریه‌ی مطابقت با واقع در نظریه‌ی صدق^۵ بروز کرد؛ نظریه‌ای که بخش مهم فلسفه‌ی زبان و معرفت‌شناسی است.

در نظریه‌ی مطابقت، کلمات (و توسعاً جملات و باورهای ما) در ربط با جهان واقع قرار می‌گیرند. عقاید ما به شرطی صادق است که مطابق با جهان

1. pragmatism

2. C. S. Peirce

3. William James

4. John Dewey

5. correspondence theory of truth

واقع باشد. پس اگر مثلاً معتقد باشیم که «مگس روی میز است» و واقعاً هم مگس روی میز باشد، عقیده‌ی من صادق است. اما اگر عقیده‌ی من با جهان چنانکه هست مطابقت نداشته باشد، مثل این‌که «بریتانیا از امریکا وسیع‌تر است»، عقیده‌ی من کاذب است.

این نظریه به فهم متعارف نزدیک است، اما به دست دادن تفسیری رضایت‌بخش از محتوای این نظریه واقعاً بسیار سخت است. یک مسئله این است که نمی‌توانیم بفهمیم که این نظریه دقیقاً چه چیزی را توضیح می‌دهد. مفاد این نظریه چیزی است شبیه این:

«مگس روی میز است» صادق است به شرطی که مگس روی میز باشد. آن‌چه این نظریه توضیح نمی‌دهد این است که چگونه جمله‌ی داخل گیومه - «مگس روی میز است» - مطابق با این واقعیت است که حقیقتاً مگس روی میز است. هیچ نشانه‌ای هم وجود ندارد که معلوم کند چه واقعیتی با این جمله مطابقت می‌کند. چون واقعیت صرفاً همان جمله‌ای است که تکرار شده است.

با توجه به هدفی که در این کتاب داریم، نمی‌خواهیم روی مشکلات نظریه‌ی مطابقت انگشت بگذاریم. کاری که باید بکنیم بررسی مکتب اصالت عمل است. در مکتب اصالت عمل، این رأی مردود است که مطابقت شرط صدق جملات است. در عوض در این مکتب، صدق مساوی است با آن‌چه در عمل کارگر می‌افتد.

مثلاً چه چیزی باعث می‌شود گزاره‌ی «آب در صفر درجه یخ می‌زند» صادق باشد؟ طرفداران مکتب اصالت عمل به جای آن‌که بگویند به این دلیل صادق است که گزاره‌ی «آب در صفر درجه یخ می‌زند» به نوعی با واقعیت یا حقیقت مطابق است، می‌گویند چون با صادق دانستن آن می‌توانیم در انجام برخی از کارها موفق شویم. مثلاً می‌توانیم یخ درست کنیم یا با نگاه به دماسنج پیش‌بینی کنیم که نمونه‌ای از آب مایع است یا جامد.

بدین ترتیب، کذب گزاره‌ی «بریتانیا وسیع‌تر از امریکا است» به دلیل عدم

مطابقت آن نیست، بلکه به این سبب است که با فرض صدق آن نمی‌توانیم برنامه‌ی سفری را بریزیم یا نقشه‌ی جغرافیایی درستی عرضه کنیم. غیر از مکتب اصالت عمل مکاتب دیگری هم هستند که اصالت را به عمل می‌دهند، مانند نظریه‌ی انسجام^۱. بر مبنای این نظریه باورهای ما به شرطی صادق است که با منظومه‌ای از باورهای موافق با تجربه‌ی ما هم‌خوانی داشته باشد. در ابزارانگاری^۲ گفته می‌شود که شرط صادق بودن یک باور این است که اگر آن را صادق ندانیم، نتوانیم کارهایی را در جهان انجام دهیم. همه‌ی این نظریه‌ها را می‌توانیم عمل‌گرا بخوانیم چون آن‌ها صدق را براساس کارگرافتادن در جهان خارج تعریف می‌کنند نه براساس ارتباط قطعی و معلومی که با واقعیت‌های عینی دارند.

برای آن‌که میان مکتب اصالت عمل و شناخت ارتباط به‌وجود آوریم باید نقش صدق را در شناخت بررسی کنیم. به‌خاطر دارید که در آغاز این فصل گفتیم که دانستن دلالت می‌کند بر این‌که آن‌چه می‌دانیم صادق است. مبنای گروهی به طریقی نشان می‌دهد که چرا آن‌چه گمان می‌کنیم می‌دانیم، صادق است. این دیدگاه دانش یا شناخت را بر پایه‌های محکم تجربه یا تعقل یا هر دو بنا می‌کند. در برداشتهای عمل‌گرایانه از صدق، شناخت بر چنین پایه‌هایی بنا نشده است. بی‌پرده می‌گویند که صدق یعنی آن‌چه به‌کار آید و با آزمون و خطاست که معلوم می‌شود چه به‌کار می‌آید نه با ساختن آن بر پایه‌های مستحکم. بنابراین شناخت نیز به‌معنای چیزی که صادق است، در ذات خود مبنای‌گروانه نیست.

روایت سه‌بخشی از شناخت

اکنون می‌پردازیم به شیوه‌ای دیگر برای پیوند زدن بین مفهوم حقیقت و مفهوم شناخت. این شیوه واجد یکی از دیرپاترین برداشتهای دربارهی شناخت

1. coherence theory

2. instrumentalism

است که به روایت سه‌بخشی از شناخت مشهور است. این روایت از شناخت تباری بسیار اصیل دارد. صورتی از آن در یکی از گفت‌وگوهای افلاطون، به نام *ثئایتوس*^۱، می‌آید. در آنجا سقراط و *ثئایتوس* این نظریه را بررسی می‌کنند که شناخت یا دانش باور صادق به علاوه‌ی دلیل عقلانی است. در این نظریه، دانش یا شناخت سه جزء دارد: ۱. باور، ۲. این واقعیت که باور مذکور صادق است، ۳. این واقعیت که فرد می‌تواند با دلیل عقلانی صدق این باور را نشان دهد.

همتای مدرن این نظریه کمی در لفافه‌ی زبان فنی پیچیده شده است. روایت سه‌بخشی از شناخت می‌خواهد شروط لازم و کافی دانش‌گزاره‌ای^۲ را به دست دهد. منظور از شروط لازم و کافی آن شروطی است که برای آنچه شناخت به حساب می‌آید مورد نیاز است. و منظور از دانش‌گزاره‌ای چیزی است که در این قالب بیان می‌شود: «الف می‌داند که ب». در این جا ب یعنی گزاره یا جمله. دانش‌گزاره‌ای با شناخت از راه آشنایی^۳ فرق می‌کند. در شناخت از راه آشنایی می‌گویم «من می‌دانم که الف»، چون با موضوع شناخت خودم از طریق تجربه‌ی مستقیم آشنایی دارم. بنابراین «من لندن را می‌شناسم» نمونه‌ی دانش یا شناخت از طریق آشنایی است، حال آن‌که «من می‌دانم که لندن پایتخت بریتانیاست» نمونه‌ای است از شناخت یا دانش‌گزاره‌ای.

در روایت سه‌بخشی ادعا این است که شناخت یا دانش‌گزاره‌ای سه شرط ضروری دارد: توجیه، صدق و باور. به صورت فرمول چنین می‌شود:

الف می‌داند که ب اگر و فقط اگر:

۱. الف باور داشته باشد که ب.

۲. ب صادق باشد.

۳. الف در باور به ب موجه باشد.

1. *Theaetetus*

2. propositional knowledge

3. knowledge by acquaintance

چنان‌که پیش‌تر دیدیم از آن‌جا که در «دانستن» معنای توفیق وجود دارد شرط (۲) باید باشد. شاید وسوسه شوید بپرسید که «اما از کجا بدانیم چیزی صادق است؟» پرسش معقولی است، اما ربطی به این موضوع ندارد که شرط‌های لازم و کافی شناخت چیست. آنچه فعلاً در پی آنیم پیدا کردن راهی برای اثبات این نکته نیست که آیا ما واقعاً چیزی می‌دانیم یا نه، بلکه می‌خواهیم بدانیم چه شروطی باید تحقق یابد تا فرد چیزی بداند. پس پرسش این است که «دانستن یعنی چه؟» نه این‌که «چگونه می‌دانیم که می‌دانیم؟»

شرط (۱) ظاهراً ضروری است. هرچه باشد، خیلی چیزها صادق و توجیه‌پذیرند اما اگر به آن‌ها باور نداشته باشیم، نمی‌توانیم بدانیم که صادق‌اند. این همان اصل استلزام^۱ است که بر طبق آن دانش مستلزم باور یا چیزی شبیه آن مثل یقین، اعتقاد یا پذیرش است.

اما برخی برآن‌اند که دانش و باور با هم منافات^۲ دارند، پس باور نمی‌تواند بخشی از دانش باشد. دست‌کم سه دلیل برای این نظر وجود دارد.

اول این‌که ادعا این است که دانش طبق تعریف خطاناپذیر است. اگر می‌دانم، نمی‌توانم برخخطا باشم چون اگر برخخطا باشم، معنای این سخن به زبان ساده این است که از اول چیزی نمی‌دانستم. اما باور متضمن امکان خطاست. پس باور و دانش غیرقابل جمع‌اند.

این عقیده خیلی قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. از آن‌جا که باور فقط بخشی از شناخت یا دانش است، ظاهراً اشکالی ندارد که معتقد باشیم باور خطاناپذیر به‌علاوه‌ی شروط دیگر شناخت یا دانش می‌شود همان دانش خطاناپذیر. مثل این‌که بگوییم دستگیره‌ی در نمی‌تواند بخشی از عمارتی اعیانی باشد چون دستگیره‌ها ارزان‌اند و عمارت‌های اعیانی گران!

دومین دلیل این است که معانی این دو کلمه با هم جمع نمی‌شوند. نمود این نکته را می‌توان در این اعتراض آشنا دید: «من به این مسئله علم دارم نه

1. entailment thesis

2. incompatibility

باور! اما این را هم می‌توان طور دیگری توضیح داد. در چنین گفته‌هایی مقصود ما صرفاً این است که فقط باور نداریم، بلکه بیش از باور داریم. یعنی نمی‌گوییم باور نداریم، می‌گوییم فقط باور نداریم، چیز دیگری هم داریم. آن را با این جمله مقایسه کنید: «ما آنان را نزدیم، نابودشان کردیم!» منظور این است که صرفاً زدن نبود، بلکه چیزی بیش‌تر از زدن بود و البته زدن هم بود. سومین دلیل این است که چون باور مستلزم عدم یقین و شناخت یا دانش مستلزم یقین است، دانش نمی‌تواند متضمن باور باشد؛ چراکه نمی‌توان درباره‌ی امر واحد در آن واحد هم یقین داشت هم نداشت. اما مقدمات این استدلال مشکوک است. برخی مردم به باورهای‌شان یقین دارند، گرچه نمی‌توان گفت آن‌ها می‌دانند که آن باورها صادق‌اند. برعکس به نظر ناممکن نمی‌رسد که کسی چیزی را بداند، اما یقین نداشته باشد. البته این هم ممکن است که دو نفر باوری واحد را با دلیل و توجیهی یکسان صادق بشمرند. حالا اگر از سر اتفاق اطمینان یکی بیش از دیگری بود، عجیب است اگر بگوییم اولی می‌داند و دومی نمی‌داند. معلوم نیست که احساس یقین فرد ربطی به دانستن یا ندانستن او داشته باشد.

این نکته جالب است چون طبق سنتی فلسفی که در آثار افلاطون آمده، برای مثال، مشخصه‌ی شناخت یا دانش حالت ذهنی خاصی است که یکی از ویژگی‌های آن یقین است. طبق این نظر، اگر می‌توانستیم درون ذهن آدم‌ها را ببینیم، آن‌گاه مثلاً درمی‌یافتیم که دانستن و باورداشتن دو حالت ذهنی متفاوت‌اند. اما این حرف ظاهراً با عقل جور در نمی‌آید، چون این‌که کسی چیزی را می‌داند یا نه باید بی‌شک، دست‌کم تا حدی، بستگی به این داشته باشد که در عالم خارج چه چیز صادق است. یعنی دانستن مستلزم صدق چیزی است هم خارج از ذهن هم درون ذهن. پس فقط کافی نیست بگوییم که به حالت ذهنی خودتان نگاه کنید تا ببینید می‌دانید یا نه، بلکه باید همچنین بدانیم که در جهان خارج هم صادق است.

علاوه بر دو اصل استلزام و منافات، اصل تفکیک‌پذیری^۱ هم وجود دارد. طرفداران این نظریه تا آن‌جا پیش نمی‌روند که بگویند دانش و باور منافی هم‌اند، بلکه مدعی‌اند که می‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد. معنای این سخن می‌تواند این باشد که باور نمی‌تواند بخش ضروری شناخت یا دانش باشد. این موضع مبتنی بر این نظر است که برای آن‌که ببینیم فرد چیزی را می‌داند یا نه باید ببینیم آیا می‌تواند به پرسش‌هایی که درباره‌ی آن پرسیده می‌شود پاسخ درست دهد یا نه و آیا می‌تواند آن دانش را عملاً به کار ببرد یا نه و قس علی‌هذا. حالا شاید کسی از عهده‌ی تمام این کارها برآید، ولی هنوز هم فاقد این باور باشد که واقعیت‌های مورد بحث را می‌داند. مثلاً دانش‌آموزی را در نظر بگیرید که اصرار دارد نمی‌داند و معلمش می‌گوید: «می‌دانی، امتحان کن.» دانش‌آموز می‌گوید نمی‌داند، فقط حدس می‌زند. معلم می‌گوید: «درست است. می‌بینی، تمام مدت می‌دانستی.» این برداشت عجیب به نظر می‌آید، چون آدم معمولاً ادعا نمی‌کند چیزی می‌داند مگر آن‌که به آن باور داشته باشد و تقریباً از آن مطمئن باشد. اما شاید این ادعای متناقضی نباشد که بگوییم آدم ممکن است در این ادعا که چیزی را می‌داند موجه نباشد و در عین حال آن را بداند. برای آن‌که الف بگوید «می‌دانم» باید باور و یقین داشته باشد، اما برای آن‌که «الف می‌داند» صادق باشد این شروط به کار نمی‌آید.

مؤلفه‌ی سوم روایت سه‌بخشی، یعنی این‌که باور صادق موجه باشد، احتمالاً از همه مسئله‌سازتر است. پرسش اصلی این است که توجیه منوط به چیست. مردم ادعای دانستن خود را به انواع و اقسام شیوه‌ها موجه می‌کنند؛ گاه به شیوه‌های خوب گاه به شیوه‌های بد. گرچه این موضوع آشکارا مشکل‌آفرین است، اما چه بسا با اهداف فعلی ما بی‌ارتباط باشد. اگر بنا باشد در موارد خاص تصمیم بگیریم که آیا می‌دانیم که ب یا نمی‌دانیم، در هر مورد

1. separability

لازم است بدانیم که آیا به‌خوبی موضع‌مان را موّجه کرده‌ایم یا نه. پس برای آن‌که بدانیم که می‌دانیم باید مطمئن شویم که توجیه ما درست است. اما در این بخش موضوع بحث ما دانش یا شناخت به معنای کلی آن است. پس فقط در این جا باید ببینیم که آیا توجیه اساساً لازم است یا نه؛ این‌که چه نوع توجیهی لازم است سؤالی است که بعداً می‌توان پرسید.

مخالفت با روایت سه‌بخشی

بسیاری به روایت سه‌بخشی از شناخت یا دانش خرده گرفته‌اند، بدین ترتیب که نشان داده‌اند نمونه‌هایی وجود دارد که در آن‌ها دانش همان باور صادق موّجه نیست. مثلاً در یکی از داستان‌های کوتاه^۱ دی. ایچ. لارنس^۲، کودکی هست که بارها و بارها به‌درستی پیش‌گویی می‌کند که کدام اسب برنده می‌شود. در این مورد گرچه چیزی باور آن کودک را موّجه نمی‌کند، اما حق با اوست. پس ظاهراً بدون توجیه هم می‌توانیم دانش داشته باشیم (این مثال را از مایکل پراودفوت^۳ وام گرفته‌ام).

پاسخی که می‌توان در برابر این نقد داد این است که این دانش موّجه است. فقط این مسئله وجود دارد که توجیه، یعنی همین موفقیت مکرر کودک در پیش‌گویی، در بار اول وجود ندارد. این‌که توجیه از نظر زمانی بعد از دانستن است به این معنا نیست که توجیه وجود ندارد. درست است که تا وقتی توجیه پیدا نشود نمی‌توانیم ادعا کنیم که آن پسر می‌داند، اما به‌هرحال توجیه که وجود دارد. اشکال این پاسخ این است که اگر او فقط یک‌بار پیش‌گویی کرده باشد، آن وقت در آن یک‌بار توجیهی در کار نبوده است و بدون توجیه هم اصلاً نمی‌توان گفت که او می‌دانسته است. اما اگر کودک شناخت داشت از پیش‌گویی‌اش که به دنبالش اتفاقاً پیش‌گویی‌های دیگری

1. The Rocking Horse Winner
3. Michael Proudfoot

2. D. H. Lawrence

آمدند، آن وقت می توانستیم بگوییم که اگر پیش‌گویی‌اش مثل اولین پیش‌گویی این رشته پیش‌گویی‌ها می بود بدون آن‌که پیش‌گویی‌های بعدی در کار باشد، در آن صورت او در مورد این تک‌پیش‌گویی هم مسلماً واجد شناخت محسوب می شود. اما این مسئله که آیا او می داند یا نه مطمئناً براساس آن چیزی تعیین نمی شود که بعد از پیش‌گویی‌اش رخ داده و پیش‌گویی‌اش به وقوع پیوسته است. این که کسی چیزی را می داند یا نه به ارتباط میان امر واقع و فرد داننده مربوط است و نه به غیر آن.

این مثال این امکان را مطرح می کند که شناخت یا دانش بدون وجود یکی از آن سه شرط روایت سه بخشی هم می تواند وجود داشته باشد. ادموند گتیه^۱ با آوردن بعضی مثال‌های نقض نشان می دهد که چگونه ممکن است حتا با وجود هر سه شرط باز هم دانش وجود نداشته باشد.

فرض کنید دو نفر با نام‌های بلیب^۲ و بلاب^۳ برای کار واحدی درخواست داده‌اند. بلیب بر این باور است که بلاب در جیبش ۱۰ سکه دارد و استخدام خواهد شد و این باورش را هم می تواند موجه سازد. بنابراین، با یک منطق ساده می‌گوییم او در این باور خود موجه است که کسی که استخدام می شود در جیب خود ۱۰ سکه دارد. از قضا بلیب هم ۱۰ سکه در جیبش دارد و استخدام هم می شود. با این فرض که بلیب به خطا فکر می‌کرد بلاب استخدام می شود و نمی دانست که خودش ۱۰ سکه در جیبش دارد، ظاهراً نامعقول است بگوییم که او می دانست کسی که استخدام می شود ۱۰ سکه در جیب دارد. با این حال این چیزی بود که او باور داشت و باورش هم موجه بود هم صادق. پس ظاهراً می شود باور صادق موجه داشت و در عین حال دانش یا شناخت نداشت.

یک پاسخ روشن به گتیه این است که مثال‌های او توجه‌هایی را

1. Edmund Gettier

2. Blib

3. Blob

در بر می‌گیرد که نامناسب‌اند. اما مسئله این است که اگر بخواهیم به او با مشخص کردن شروط و لوازم توجیه پاسخ بدهیم، با یکی از این دو خطا روبه‌رو می‌شویم: یا چنان مقتضیات سفت و سختی برای توجیه قائل می‌شویم که امکان هر نوع دانش و شناختی از بین می‌رود و یا تا رسیدن به آن مقتضیات بسیار سفت و سخت مثال‌های نقض دیگری پیدا می‌شود. مثلاً اگر مدعی شویم که شناخت و دانش مستلزم گونه‌ای توجیه است که صدق گزاره‌ها را تضمین کند، آن وقت در بهترین حالت فقط می‌توانیم به حقایق ضروری منطق، تعریف و ریاضیات دانش پیدا کنیم، چون هیچ‌یک از شناخت‌های تجربی از جهان بدان‌گونه موجه نیستند که صدق‌شان را تضمین کنند.

حل مسائلی که گتیه طرح می‌کند به شکل آزارنده‌ای دشوار است. مثلاً می‌توانیم بگوئیم به آن سه شرط روایت سه‌بخشی شرط چهارمی اضافه کنیم که به اهمیت علّیت توجه دهد:

۴. ب علت باور الف به این گزاره است که ب صادق است.

در مثال بلیب و بلاب، بلیب شناخت نداشت، چون آنچه علت باور صادق موجه او بود صادق بودن باورش نبود. ایرادی که به این سخن گرفته‌اند این است که این نکته روشن نیست که آیا اساساً امر واقع یا گزاره از سنخ چیزهایی است که آن‌ها را علت می‌شمریم یا نه. امور واقع و گزاره‌ها واقعاً علت چیزی نیستند. ایراد دیگر در قالب مثال نقض آلون گلدمن^۱ مطرح می‌شود:

فرض کنید سم^۲ در خیابان با جودی^۳ روبه‌رو شود و به درستی بر این باور باشد که او جودی است. اگر او خواهر دوقلوی جودی یعنی ترودی می‌بود، او ترودی را با جودی اشتباه می‌گرفت. حالا آیا سم می‌داند که او جودی است؟ از آن‌جا که این امکان به‌جد وجود دارد که

1. Alvin Goldman

2. Sam

3. Judy

آن کسی که سم دیده چه بسا ترویدی باشد نه جودی...، می توان منکر این شد که سم در این مورد دانش دارد.^۱

در این مثال، سم در باور صادقش درباره‌ی جودی موجه و جودی علت این باور است. اما سم نمی داند که او جودی است چون در باور او شانس بسیار دخیل بوده است. اگر او ترویدی بود، باز سم چه بسا خیال می کرده که او جودی است و این نشان می دهد که او واقعاً نمی داند چه کسی را دیده است - فقط شانس داشته است. در این جا آن سه شرط روایت سه بخشی به علاوه‌ی شرط چهارم - شرط علت - وجود دارد، ولی باز دانش وجود ندارد.

ویژگی عجیب این نوع بررسی این است که وقتی می خواهیم درباره‌ی خوب یا بد بودن مجموعه‌ای از معیارهای شناخت یا دانش قضاوت کنیم، انگار از قبل می دانیم که دانش چیست! مثلاً با اطمینان می گویم که سم نمی داند این جودی است. اما از کجا می دانیم که او نمی داند؟ از آن جا که می دانیم دانش یا شناخت چیست و می دانیم که دانش یا شناخت این نیست! می توانیم مفهوم دانش یا شناخت را به کار ببریم و می دانیم چه وقت کاربرد آن درست است. با این حال ظاهراً هنوز هر تلاشی برای تعریف آن منجر به شکست است.

شاید دلیلش این باشد که شناخت تعریف ناپذیر است یا دست کم شروط دقیقی که کاربرد درست آن را تعیین کند در اختیار ما نیست. شاید دانش یا شناخت مفهومی اولیه است، یعنی مفهومی چنان پایه‌ای است که نمی توان با واژه‌های ساده تر از آن تعریفش کرد.

ویتگنشتاین^۲ ادعا می کرد که وقتی می گویم معنی واژه‌ای را می دانیم، یعنی می توانیم آن را درست به کار ببریم حتا اگر نتوانیم تعریف شسته رفته‌ای از آن به دست دهیم. مثلاً کلمه‌ی «بازی» را در نظر بگیرید. بازی‌ها ویژگی‌های بسیار متفاوتی دارند. مثلاً بازی‌ها همه برنده و بازنده ندارند،

1. Epistemology and Cognition (1986) 2. Wittgenstein (1889-1951)

همه‌ی بازی‌ها تیمی نیستند، همین‌طور رقابت یا سرگرمی صفت مشترک همه‌ی آن‌ها نیست. پس ارائه‌دادن تعریف از «بازی» بسیار سخت است. با آن‌که (تقریباً همه‌ی ما) نمی‌دانیم که تعریف بازی چیست، اما می‌دانیم «بازی» یعنی چه. علتش این است که در کاربردهای متفاوت «بازی» یک «شبهت خانوادگی»^۱ وجود دارد که می‌توانیم آن را تشخیص دهیم و همین باعث می‌شود بتوانیم این واژه را درست به کار ببریم. اگر حق با ویتگنشتاین باشد، ما برخطاییم اگر خیال کنیم باید به دقت معلوم کرد دانش یا شناخت چیست. ما می‌دانیم چگونه واژه‌ی «دانستن» را به کار ببریم و از قبل معنای شناخت یا دانش را می‌دانیم. این نوعی بیماری فلسفی است که به ما می‌بازراند نمی‌دانیم.

شکاکیت و شناخت

شاید سخن ویتگنشتاین مایه‌ی تسلای کسانی شود که احساس می‌کنند فلسفه این قدرت را از ما می‌گیرد که به یاد آوریم قبلاً چه می‌دانستیم. اما ممکن است برخی بگویند مسئله عمیق‌تر از ناتوانی در پاسخ‌دادن به ایرادهای گتیه است. به نظر شکاکان، مسئله‌ی اصلی این است که ما اصلاً دانش شناختی نداریم نه آن‌که نمی‌توانیم آن را تعریف کنیم.

تفاوت مهم میان شکاکیت معمولی و شکاکیت فلسفی این است که شکاکیت معمولی دو منبع شناخت را از هم متمایز می‌داند؛ یکی منبع قابل اعتماد (مانند علوم معتبر) و دیگری منبع غیرقابل اعتماد (مثل طالع‌بین‌های روزنامه‌ها). اما شکاکیت فلسفی به‌طور کلی اعتبار تمام شناخت و دانش بشری را زیر سؤال می‌برد. بدین ترتیب شکاکیت فلسفی کل دانش را به یک چشم می‌بیند. اما چه دلیلی داریم که چنین موضع بدبینانه و بنیان‌براندازی را قبول کنیم؟

1. family resemblance

در دفاع از شکاکیت، استدلال‌های زیادی اقامه شده است اما همان‌طور که ای. جی. اثر^۱ بارها اشاره کرده است، صورت اصلی بیش‌تر استدلال‌های شکاکانه مثل هم است. این استدلال‌ها با طرح این پرسش شروع می‌شود که چه چیز باعث می‌شود اطمینان ما در صادق بودن یک باور یا گزاره‌ای خاص توجیه شود و بعد از آن استدلال‌کننده نشان می‌دهد که چنین توجیهی اصلاً ممکن نیست.

مثلاً شاید گمان کنیم اطمینانی که ما به گزاره‌های بدیهی داریم موجه است، چون آن‌ها به توجیه دیگری نیاز ندارند - خودشان خودشان را موجه می‌کنند. گزاره‌های « $۲ + ۲ = ۴$ » یا «همه‌ی عزب‌ها مجرند»، از این دست‌اند. اما هم‌چنان شکاک می‌تواند استدلال کند که حتا در این موارد هم نمی‌توان از صدق گزاره‌ها مطمئن بود. در این موارد، ما بر درکی شهودی تکیه می‌کنیم مبنی بر این‌که گزاره‌های مذکور قاعداً باید صادق باشند. اما آیا شهودهای ما قابل اعتمادند؟ وقتی رؤیا می‌بینیم به آنچه می‌بینیم اطمینان داریم، همان‌ها که بعداً می‌فهمیم آشکارا کاذب‌اند. نکند دیوانه‌هایی هستیم که هم به صدق بدیهی برخی امور محال اعتقاد راسخ داریم و هم به کلی از دیوانگی مان بی‌خبریم؟ نکند مثل کسانی باشیم که شست‌وشوی مغزی شده‌اند یا به خواب مغناطیسی (هیپنوتیزم) فرورفته‌اند تا چیزهایی را به‌طور بدیهی صادق بدانند که در حالت عادی نمی‌دانسته‌اند؟

چنان‌که به‌زودی می‌بینید شکل کلی استدلال‌های شکاکان از همان الگویی پیروی می‌کند که آنان وقتی به کار می‌برند که می‌خواهند به پایه‌های باورهای ما در تجربه‌ی حسی بپردازند. شکاکان با ثابت کردن این‌که دانش یا شناخت ما فاقد شالوده‌ی مطمئنی است، به‌طور کلی احتمال شناخت را اگر نگویم ناممکن، مسئله‌دار می‌دانند.

فرد شکاک در مقام بررسی نحوه‌ی استفاده از عقل برای کسب دانش

درباره‌ی جهان نیز همین مسیر را طی می‌کند. شکاکان به پیروی از هیوم، کار نقد خود را با این بیان آغاز می‌کنند که تمام استدلال‌های ما درباره‌ی جهان صورت استقرایی دارد (ن.ک.: بخش تجربه‌باوری در بالا). اما همان‌طور که دیدیم استدلال‌های استقرایی صدق نتایج‌شان را تضمین نمی‌کنند. یعنی هرگز نمی‌توانیم از صدق نتایجی مطمئن باشیم که با استدلال استقرایی به دست می‌آید. بنابراین باز امکان شناخت یا دانش مورد تردید قرار می‌گیرد. اگر این سه مسیر شکاکیت را به هم وصل کنیم، نتیجه‌ی نفی هر نوع شناخت یا دانش است. چون نه می‌توانیم از صدق گزاره‌های بدیهی مطمئن باشیم نه می‌توانیم مطمئن باشیم که آنچه ادراک می‌کنیم وجود دارد و نه می‌توانیم مطمئن باشیم که نتایج استدلال‌های ما درباره‌ی جهان درست‌اند. در یک کلمه، از هیچ چیز نمی‌توان مطمئن بود.

نقادان شکاکیت کم نیستند. مثلاً گیلبرت رایل^۱ می‌گوید شکاکان با انکار وجود شناخت، «شناخت قطعی و یقینی» را از هر معنایی تهی می‌کنند. او برای سخن خود از تمثیل سکه‌های تقلبی استفاده می‌کند و می‌گوید مفهوم سکه‌ی تقلبی وقتی معنادار است که سکه‌ی اصل وجود داشته باشد. اما شکاکیت فلسفی بر تمام شناخت مفروض بشری برجسب «سکه‌ی تقلبی» می‌زند. اما ظاهراً اگر شناخت واقعی و صادق وجود نداشته باشد که معیار اصل از تقلبی باشد، سخن‌گفتن از شناخت تقلبی معنایی ندارد. جهل به‌طور ضمنی می‌فهماند که علم هست پس اگر منکر وجود هر شناختی شویم، جهل از معنای خود تهی می‌شود.

در پاسخ می‌توان استدلال کرد که شکاکان نمی‌گویند هیچ چیز صادق نیست، برعکس ادعای آنان این است که نمی‌توان صدق و کذب را از هم تشخیص داد. تا آن‌جا که به بحث ما مربوط می‌شود، معنای ادعای آنان این است که هرگز نمی‌توان مطمئن بود که شناخت داریم. البته هنوز هم می‌توان

1. Gilbert Ryle (1900-1976)

اعتراض کرد. اگر به همان تمثیل سکه برگردیم، می‌توانیم بگوییم که اگر ابزاری برای تشخیص سکه‌های تقلبی از اصل نداشته باشیم، آیا تمایز میان اصل و تقلبی بی‌معنا نمی‌شود؟

این بحث آن نکته‌ای را تقویت می‌کند که قبلاً درباره‌ی تفاوت میان شکاکیت معمولی و فلسفی مطرح کردیم. شکاکیت فلسفی که چکیده‌ای از آن را به‌دست داده‌ام، به مدد تجربه‌ی موجه نمی‌شود. دانشمند علوم تجربی می‌تواند با عرضه‌ی شواهد تجربی نظریه‌ای را مورد شک و تردید قرار دهد، اما فرد شکاک نمی‌تواند با عرضه‌ی شواهد تجربی، اصل وجود جهان را زیر سؤال ببرد. شکاکان به این می‌پردازند که از شواهد تجربی کلاً چه کاری برمی‌آید یا بر نمی‌آید و کاری به این ندارند که آیا این یا آن شاهد و مدرک تجربی خاص می‌تواند شناخت ما را زیر سؤال ببرد یا نه. شک فراگیر شکاکان همه‌ی شواهد را مورد اتهام قرار می‌دهد نه فقط آن‌هایی را که ظاهراً ما را همراه کرده است. پس اصولاً شکاکان استدلال خود را بر تجربه بنا نمی‌کنند، بلکه آن را بر این فرضیه مبتنی می‌دانند که معیارهای برهان‌های ما برای اثبات چیزی منطقاً ناقص است.

شک شکاکان ریشه در جست‌وجوی یقین دارد و در این اعتقاد که چنین یقینی به‌دست‌آمدنی نیست. آنان جزء اصلی نظریه‌ی شناخت را جست‌وجوی یقین می‌دانند و این‌که بدون یقین نمی‌توان دم از شناخت زد. پس فرد شکاک برای این‌که ادعای شناخت را از میان بردارد ظاهراً کافی است یقین را از میان بردارد. همین است که به‌نظر می‌رسد شکاکیت را تبدیل به امری گریزناپذیر می‌کند. اما به‌گفته‌ی اثر: «زمانی می‌توانیم شک داشته باشیم که احتمال خطا وجود داشته باشد.»

شاید مسئله همین باشد. مفاهیم بسیار متفاوتی در شبکه‌ی شکاکیت درهم تنیده شده‌اند. اولین مفهوم دانش یا شناخت است که درباره‌ی رابطه‌ی بین فرد شناسا و اطلاعات یا امور واقع است. دومین مفهوم یقین است که در

کاربرد اولیه‌اش بیان‌کننده‌ی یک حالت ذهنی^۱ است (می‌توان گفت «این یقینی است» به جای آن‌که بگوییم «من یقین دارم» و بنابراین دیگر بیان یک حالت ذهنی نیست، بلکه کاربرد دیگری از مفهوم یقین است). مفهوم بعدی شک است که آن هم حالتی روان‌شناختی است.

نکته این است که یقین، شناخت و شک هر سه مفاهیمی کاملاً متمایزند. به نظر نمی‌رسد سخن متناقضی باشد اگر مثلاً بگوییم چیزی می‌دانیم و درعین حال به آن یقین نداشته باشیم. همین‌طور می‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم، اما به آن شناخت نداشته باشیم، چون ممکن است در یقین مان برخاطا باشیم. پس نکند شکاکان - و نیز مخالفان آنان - وقتی مفاهیم یقین و مصونیت از شک را به مفهوم شناخت آن‌چنان سفت و محکم گره می‌زنند اشتباهی اساسی کرده باشند؟

این راه هم هست که با رد رویکرد مبنایگروانه به شناخت، جواب شکاکان را بدهیم (ن.ک.: بخش مبنایگروی). شکاکیت کارش را با سست کردن بنیان‌های شناخت ما آغاز می‌کند. اما اگر تصویری عمل‌گرایانه، سازگار و هم‌خوان یا ابزارانگارانه از شناخت یا دانش داشته باشیم، آن وقت شاید بتوانیم خودمان را از چالشی کنار بکشیم که شکاکان پیش می‌کشند. اگر شناخت ما بنیانی برای سست‌کردن نداشته باشد، ضربه‌ی شکاکان خنثا می‌شود.

شکاکیت و ادراک

شاید بیش‌ترین تأثیرگذاری شکاکیت در بحث‌های مربوط به ادراک باشد. در این‌جا آماج اصلی حمله‌ی شکاکانه به رئالیسم خام است. در رئالیسم خام می‌گویند جهان کمابیش همان‌گونه است که ما ادراک می‌کنیم. در برابر این دیدگاه این رأی پرطرفدار قرار دارد که ما جهان را مستقیماً ادراک نمی‌کنیم. اما اگر این رأی درست باشد، شاید نتایج شکاکانه‌ای داشته باشد. شاید

1. state of mind

حاصلش این باشد که ما اصلاً قادر به ادراک جهان خارج نیستیم یا حتماً ممکن است این درست باشد که اصلاً جهان خارجی وجود ندارد.

درواقع بسیاری از فیلسوفان به این نتیجه رسیده‌اند که ما جهان خارج را مستقیماً و بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم، بلکه ادراکاتی داریم و از این ادراکات وجود جهان خارج را نتیجه می‌گیریم. این ادراکات گاه تصورات^۱ (رأی لاک^۲ و برکلی^۳) نامیده شده است و گاه انطباعات^۴ (رأی هیوم^۵) و گاه داده‌های حسی^۶ (رأی راسل^۷ و مور^۸).

داده‌های حسی چیزهایی نیستند که از طریق علوم تجربی کشف شده باشند و در ذهن باشند. نمی‌توان با آزمایش میان دیدن یک شیء خارجی و یک داده‌ی حسی تمایزی قائل شد. پس داده‌های حسی اصلاً چرا به میان آمده است؟ رایج‌ترین استدلال به نفع داده‌های حسی استدلال براساس خطای حسی است. یک روایت ابتدایی از این استدلال به قرار زیر است:

وقتی در دوردست خانه‌ای می‌بینم، آن را کوچک می‌بینم.
آن خانه کوچک نیست.

بنابراین، آنچه دیده‌ام خانه نیست.

معلوم است که این استدلال نادرست است، چون این‌که بگویم آنچه می‌بینم کوچک است مصادره به مطلوب است. مسلماً تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که آن خانه به‌نظر می‌رسد کوچک است. اگر مقدمه‌ی اول را اصلاح کنیم، استدلال از اعتبار می‌افتد مگر آن‌که مقدمه‌ی سومی اضافه کنیم مبنی بر این‌که «اگر الف ویژگی ج را داشته باشد، و ب به‌نظر برسد که ویژگی‌ی ج را داشته باشد، پس الف نمی‌تواند ب باشد.» اما اصلاً معلوم نیست که چرا باید این مقدمه را بپذیریم.

1. ideas

3. Berkeley

5. Hume

7. Russell

2. Locke

4. impressions

6. sense data

8. Moore

شکل دقیق‌تر استدلال براساس خطای حسی به قرار زیر است، اما باز هم جای اعتراض باقی است.

غالباً چیزی که ما ادراک می‌کنیم واقعاً آن‌طور نیست که ما ادراک می‌کنیم. در این موارد، ما در حال ادراک چیزی هستیم. بنابراین، چیزی که ما در حال ادراک آن‌ایم نمی‌تواند خودِ شیء خارجی باشد.

بنابراین، ما باید قاعده‌تاً در حال ادراک چیز دیگری باشیم که همان داده‌های حسی است.

می‌توان گامی دیگر برداشت و ادعا کرد که ما همیشه با داده‌های حسی مواجه‌ایم. اگر این درست باشد که در این‌گونه موارد وقتی چیزی را ادراک می‌کنیم، اولاً آن‌چه ادراک کرده‌ایم واقعاً آن‌طور که به ادراک ما درمی‌آید نباشد و ثانیاً آن‌چه ادراک شده داده‌ی حسی باشد و دیگر این‌که چیزی هم در اختیار نداریم که تجربه‌ی ادراکی را از ادراکات واقعی تمیز دهیم، پس ظاهراً این‌طور است که ما همیشه داده‌های حسی را ادراک می‌کنیم. خیلی عجیب است اگر ادراک ما گاهی ادراک داده‌های حسی باشد و گاهی ادراک خودِ شیء، حتا اگر در این دو مورد تجربه‌ی یکسانی داشته باشیم.

متأسفانه این استدلال هم ناقص است. تنها در صورتی این استدلال معتبر است که احکام زیر را بپذیریم: «هروقت به‌نظر برسد که شیئی خارجی ادراک می‌شود، چیزی هست که بی‌واسطه ادراک می‌شود»، (که مقدمه‌ی دوم^۱ برای این‌که صادق باشد این را لازم دارد) و «آن‌چه بی‌واسطه ادراک می‌شود نمی‌تواند غیر از آن‌چه هست به‌نظر برسد» (که لازم است تا نتیجه‌ی اول^۲ از مقدمات حاصل شود).

در مورد حکم اول، معلوم نیست بتوانیم معنایی برای ادراک مستقیم یا

۱. یعنی این گزاره: «در این موارد ما در حال ادراک چیزی هستیم».

۲. یعنی این گزاره: «چیزی که ما در حال ادراک آن‌ایم نمی‌تواند خودِ شیء خارجی باشد».

بی واسطه قائل شویم مگر آن‌که بتوانیم آن را از ادراک غیرمستقیم یا باواسطه متمایز کنیم. اگر این درست باشد که ادراک عادی اشیا ادراک غیرمستقیم است، آن وقت ادراک مستقیم آن‌ها به چه معناست؟ مسئله این است که به یک اعتبار، ادراک همیشه غیرمستقیم است. همه‌ی مطلب درباره‌ی ادراک عبارت است از آگاهی از شیئی خارجی به واسطه‌ی یک یا چند حس. این مقدار، دیگر نهایت بی‌واسطگی در ادراک است و بیش از آن نمی‌شود. شاید بتوان گفت که ادراک مثلاً از طریق عکس و آینه یا از طریق تلویزیون ادراکی غیرمستقیم است. اما وقتی می‌گوییم ادراک عادی غیرمستقیم است و نه مستقیم، ظاهراً تمایزی را با چیزی ایجاد می‌کنیم که وجود ندارد.

در مورد حکم دوم - «آن‌چه بی‌واسطه ادراک می‌شود نمی‌تواند غیر از آنچه هست به نظر برسد» - ظاهراً دلیل خوبی برای پذیرش آن نداریم. شاید عجیب به نظر بیاید، اما بسیاری از فیلسوفان مسلم فرض کرده‌اند که سخنی از این قبیل صحیح است: اگر مثلاً قلعه‌ای را در میان ما بینیم، کاملاً قابل قبول به نظر می‌رسد که بگوییم قلعه را مستقیماً ادراک می‌کنیم، هرچند قلعه آن‌چنان‌که واقعاً هست به چشم من نمی‌آید چون قلعه‌ی واقعی برخلاف تصویر مه‌آلود قلعه، تمّوج ندارد. در این مورد ظاهراً هیچ دلیل خوبی برای نفی امکان چنین حالتی نیست.

شکل دیگر استدلال مربوط به داده‌های حسی این است:

هروقت الف را می‌بینم، این امکان وجود دارد که الف آن‌جا نباشد.

پس باید بگوییم، «من ظاهراً الف را می‌بینم.»

جمله‌ی قبل را می‌توانم این‌طور هم بگویم: «من چیزی را می‌بینم که الف

می‌نماید.»

این چیزی که الف می‌نماید یک داده‌ی حسی است.

مثلاً آیا مکبث خنجری دید؟ ظاهراً دید. پس می‌توانم بگویم او چیزی را

دید که خنجر می‌نمود که این همان داده‌ی حسی از خنجر است. اما این نوعی

«اقنوم‌سازی»^۱ غیر ضروری است که می‌توان ردّش کرد. اقنوم‌سازی عبارت است از فرایندی که طی آن پدیداری را نوعی شیء خارجی می‌بنداریم. در مثال بالا از پدیدار «ظاهراً خنجری دیدن» شیء خارجی «به‌ظاهر خنجر» را ساخته‌ایم. اما ظاهراً الف را دیدن عین دیدن «به‌ظاهر الف» نیست، چون در قضیه‌ی دوم فرض می‌گیریم چیزی هست که دیده می‌شود، اما در اولی چنین فرضی وجود ندارد. بدین ترتیب می‌توانم بگویم که مکث چیزی ندید یا خیال کرد خنجری می‌بیند. نکته این است که لازمه‌ی یک تجربه‌ی بصری این نیست که چیزی هست که دارد دیده می‌شود.

رایل این انتقاد را به‌شکلی مؤثرتر این‌طور بیان می‌کند که نظریه‌پردازان داده‌های حسی مرکب یک «اشتباه منطقی خنده‌دار» شده‌اند که عبارت است از «یکسان‌دانستن مفهوم حس کردن با مفهوم مشاهده کردن». وقتی چیزی را مشاهده می‌کنیم امر مورد مشاهده مستقیماً به مشاهده‌کننده عرضه نمی‌شود. مثلاً می‌توانیم درباره‌ی آنچه مشاهده می‌کنیم نظر خوب یا بد داشته باشیم یا آنچه مشاهده شده می‌تواند کم یا بیش واضح یا قابل توجه شمرده شود. این موارد درباره‌ی حسیات صادق نیست؛ حسیات مستقیماً دریافت می‌شوند. آدمی که درد دارد به درون خود رجوع نمی‌کند تا درد را مشاهده کند، او درد دارد فقط همین.

به نظر رایل ادراک بیش‌تر شبیه حس کردن است تا مشاهده کردن. به نظر او ادراک نمی‌تواند مثل مشاهده کردن باشد چون ادراک به دو چیز نیاز دارد شیئی که ادراک می‌شود و ادراک آن شیء. اگر ادراک مثل مشاهده کردن بود، آن وقت خود ادراک می‌باید مشاهده یا ادراک می‌شد و در این صورت ما ادراک و ادراک ادراک می‌داشتیم. و بعد ادراک ادراک هم باید مشاهده می‌شد و بر این اساس باید ادراک ادراک ادراک می‌داشتیم و قس علی‌هذا. برای آن‌که جلوی این تسلسل (یعنی نیاز پایان‌ناپذیر به ادراک شدن ادراک) را بگیریم باید

نتیجه بگیریم که ادراک خودش نمی‌تواند ادراک یا مشاهده شود. ماحصل این‌که باید ادراک را بیش‌تر مثل «داشتن» احساس بدانیم تا مشاهده‌ی داده‌های حسی. این حالت تسلسل را منتفی می‌کند. اما در این صورت باید الگوی داده‌ی حسی را رد کنیم، چون در این الگو فرض بر این است که در ادراک آن‌چه بی‌واسطه ادراک می‌شود داده‌های حسی‌اند و این فرض منطبق با الگوی مشاهده‌کردن است.

ای. جی. اثر به این اشکال جواب خوبی می‌دهد. به نظر او اصل کلی‌یی وجود ندارد دایر بر این‌که ادراک فی‌نفسه مستلزم ادراکی دیگر است. یعنی در مورد ادراک اشیای خارجی به‌طور مشخص دلایلی در دست داریم که معتقد باشیم خود آن‌ها ادراک نمی‌شوند.

حق با کیست؟ اتفاق نظری وجود ندارد. اگر حق با اثر باشد، ما جهان را مستقیماً ادراک نمی‌کنیم پس ممکن است جهان با آن‌چه می‌نماید کاملاً فرق داشته باشد. در این صورت رئالیسم خام شکست می‌خورد. اما اگر حق با رایل هم باشد معنایش ضرورتاً پیروزی رئالیسم خام نیست، چون الگوهای دیگری هم برای ادراک وجود دارد.

دیدگاه رایل با نظریه‌ی علی ادراک سازگار است. براساس این نظریه:

۱. اشیای خارجی خواصی دارند که علم می‌گوید آن‌ها این خواص را دارند.

۲. کیفیت‌های ادراک‌شده‌ی اشیا معلول این خواص واقعی آن‌هاست که از

تعامل آن‌ها با محیط و فرد مشاهده‌گر به وجود می‌آیند.

ظاهراً این دیدگاه با صورت رقیق رئالیسم خام که صرفاً می‌گوید اشیای خارجی مستقیماً به ادراک ما درمی‌آیند قابل جمع است. گرچه خواص مادی‌یی که علت ادراک‌اند خودشان ادراک نمی‌شوند، اما با این حال خود اشیا علت مستقیم ادراکات ما هستند و بنابراین به یک معنا اشیای خارجی مستقیماً ادراک می‌شوند و آن‌طور که در نظریه‌ی داده‌های حسی می‌آید، واسطه‌ای میان مشاهده‌کننده و شیء خارجی وجود ندارد.

گرچه آن دیدگاه علمی که نظریه‌ی علیت را شکل می‌دهد خودش مسلماً

بر مشاهده‌ی داده‌های حسی مبتنی است، اما این واقعیت که علوم به خوبی تبیین و پیش‌بینی می‌کنند دلیل محکمی به دست ما می‌دهد که درستی دیدگاه علمی خودمان را باور کنیم.

مشکلی که در این دیدگاه وجود دارد و می‌تواند جدی شود این است که باز هم شکاف عمیقی میان جهانی که هست و جهانی که فی‌الواقع ادراک می‌شود به وجود می‌آورد. جهان ظاهراً مجموعه‌ای است از اشیای صُلب و توپُر، رنگین و منسجم نه توده‌ی انباشته از ذرات بی‌رنگ و در حال جنبش و حرکت. پس ظاهراً هیچ نوع روایت غلیظ از رئالیسم خام با این دیدگاه سازگار نیست. با این حال بخشی از جاذبه‌ی نظریه علیت به این جهت است که این نظریه ظاهراً بر رئالیسم علمی مبتنی است که وارث طبیعی رئالیسم خام است. اما اگر رئالیسم علمی درست باشد، رئالیسم خام مسلماً نادرست است. یعنی جهان دقیقاً آن‌طور نیست که به نظر می‌آید.

از سوی دیگر، می‌توان گفت که رئالیسم علمی با رئالیسم خام سازگار است. آیا فقط از این‌که علم می‌گوید مثلاً میز مجموعه‌ای از مولکول‌هاست می‌توان نتیجه گرفت میز «واقعاً» سخت، قهوه‌ای، چهارضلعی و مانند آن نیست؟ شاید نه. علم به خواص ریز‌پدیده‌ها می‌پردازد، حال آن‌که سختی، شکل و چیزهایی مانند این‌ها خواص درشت‌پدیده‌ها هستند که نه در سطح مولکول‌ها، بلکه مطمئناً در سطحی بالاتر وجود واقعی دارند. با این‌همه این‌که بگوییم میز «واقعاً» قهوه‌ای نیست به چه معناست؟ این حرف وقتی معنا دارد که منظورمان این باشد که مثلاً آن میز زیر نور خاصی قرار گرفته است که رنگ اصلی‌اش معلوم نیست یا آن‌که رویش را رنگ زده‌اند. وقتی می‌گوییم این میز واقعاً قهوه‌ای نیست، منظورمان این است که واقعاً رنگ دیگری دارد یا اصلاً رنگی ندارد. دیدگاه علمی گویای هیچ‌یک از این دو نیست. چون رنگ فقط برای کسی واضح و معلوم است که شیء خارجی را ادراک می‌کند، آن‌چه علم

درباره‌ی ساختار عمیق اشیا می‌گوید بر این نکته تأثیری ندارد که آیا اشیا واقعاً رنگ دارند یا نه.

با این بحث‌ها از مسائل محوری معرفت‌شناسی به طرف متافیزیک می‌رویم؛ مباحثی که به سرشت بنیادی واقعیت مربوط می‌شود. معرفت‌شناسی و متافیزیک رابطه‌ی نزدیکی با هم دارند و غالباً در دانشگاه‌ها یک واحد درسی‌اند و با هم ارائه می‌شوند. برای آنکه از این فصل نتیجه بگیریم سه موضع مهم متافیزیکی یعنی رئالیسم، ایده‌آلیسم و پدیدارباوری^۱ را بررسی می‌کنیم تا دراییم آن‌ها چگونه به استدلال‌های معرفت‌شناسی مربوط می‌شوند.

رئالیسم

به زبان ساده، رئالیسم دیدگاهی است که طبق آن اشیا مستقل از ادراک آدمی وجود دارند. همچنین یک رئالیست خوش‌بین می‌تواند بگوید ما می‌توانیم سرشت جهان واقعی را بشناسیم. از سوی دیگر، فرد شکاک وجود جهان واقعی را می‌پذیرد، اما نمی‌پذیرد که می‌توانیم آن را بشناسیم. پس هم خوش‌بینانه‌ترین روایت از امکان شناخت ما از جهان واقع و هم بدبینانه‌ترین روایت از آن مستلزم فرض رئالیسم است.

رئالیسم دیدگاهی است مبتنی بر فهم متعارف و به همین دلیل احساس می‌کنیم لازم نیست استدلال‌های زیادی را در دفاع از آن بررسی کنیم. در عوض، با استدلال علیه مواضع رقیب مثل ایده‌آلیسم و پدیدارباوری از رئالیسم دفاع می‌کنیم. پس آنچه می‌توانیم درباره‌ی رئالیسم بگوییم در ضمن بحث علیه ایده‌آلیسم و پدیدارباوری مطرح می‌شود.

استدلال جان سِرل^۲ یک مثال از استدلال‌های مدافع رئالیسم است.^۳ او

1. phenomenalism

2. John Searle

3. *Mind, Language and Society*

نوعی استدلال فراتجربی^۱ ارائه می‌دهد. استدلال‌های فراتجربی نقطه‌ی آغازشان موضوعی است که در تجربه آن را صادق می‌دانیم و بعد در ادامه نشان می‌دهیم لازمه‌ی صادق بودن این موضوع چیست.

استدلال میرل با این نکته آغاز می‌شود که گفتار عادی معنادار است و به ما اجازه می‌دهد کارهایی بکنیم. مثلاً اگر تصمیم بگیریم کسی را در زمان و مکان مشخصی ببینیم، آن وقت با فرض این که ساعت و نقشه‌ی دقیق و چیزهای دیگر را داریم می‌توانیم او را ببینیم. استدلال او این است که اگر فرض نکنیم «مکان و زمانی وجود دارد که از ما مستقل است و ما می‌توانیم در جایی مشخص فرد مورد نظر خود را ببینیم»، هیچ‌یک از این کارها معنادار نیست. و این فرض دقیقاً یعنی رئالیسم.

معلوم است که رئالیسم بسیار جذاب است حتی اگر محملی برای شکاکیت بسازد. اما این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌رو است که مشهورترین‌شان ایده‌آلیسم است.

ایده‌آلیسم

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) فیلسوف تجربی مسلک برای اشیا دو نوع کیفیت قائل بود: کیفیت اولیه و کیفیت ثانویه. کیفیات اولیه عبارت است از اندازه، شکل، تصلب و سختی، تعداد و حرکت. چنین می‌اندیشند که این کیفیات وجود دارند چه آن‌ها را کسی مشاهده کند چه نکنند. اما کیفیات ثانویه به ویژگی‌هایی گفته می‌شود که وجودشان وابسته به وجود مُدرک است؛ ویژگی‌هایی مثل رنگ، ترکیب یا موارد تشکیل‌دهنده و دما که با توجه به طبیعت مُدرک متفاوت می‌شود. مثلاً آن‌چه رنگ توپ قرمز می‌نامیم در چشم فردی با بینایی عادی، یا یک کوررنگ و یا یک سگ بسیار متفاوت می‌شود. آب واحد برای کسی که دستش سرد است ولرم می‌نماید، درحالی‌که آن‌که

1. transcendental

دستش داغ است آن را سرد می‌یابد. سطحی که برای انسان صاف است شاید برای مورچه سطحی سخت و ناهموار باشد.

اساساً دیدگاه لاک دیدگاهی رئالیستی است. او کیفیات اولیه را ویژگی‌های واقعی اشیا می‌شمرد و معتقد بود که آن‌ها مستقل از ذهن وجود دارند. به نظر او علت این واقعیت که اشیا ممکن است نزد مشاهده‌گران متفاوت به صورتی متفاوت ظاهر شوند کیفیات ثانویه است، اما این کیفیات باعث نمی‌شوند در این نکته شک کنیم که اشیا واقعیتی اساسی و مستقل دارند.

اسقف جرج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) با این موضع مخالف است و از ادله‌ی لاک علیه خود او و به سود دیدگاهی استفاده می‌کند که آشکارا نواقص گرایانه است. برکلی بر این نکته تأکید دارد که لاک برای این که دچار تناقض نشود باید بپذیرد که در واقع آن چه او کیفیات اولیه می‌نامد هم کیفیات ثانویه‌اند. شکل را در نظر بگیرید، به چه معنا می‌توان گفت که شکل از تجربه‌ی حسی مستقل است؟ اگر جعبه‌ای را مکعب می‌دانیم، علتش این است که آن جعبه را بینایی و لامسه‌ی ما مکعب می‌یابد. حالا حس بینایی و حس لامسه را از تصور مکعب بگیرید و کنار بگذارید، ببینید چه چیزی از آن می‌ماند؟ به نظر برکلی هیچ. یعنی برای تصور شکل اشیا به ادراک حسی نیازمندیم و بنابراین معنا ندارد بگوییم که شکل یکی از کیفیات اولیه است که مستقل از ادراک حسی وجود دارد. پس شکل هم باید مثل رنگ و مزه از کیفیات ثانویه باشد.

برکلی درباره‌ی بقیه‌ی، به اصطلاح، کیفیات اولیه نیز همین نظر را دارد. اساس استدلال او این است که تمام ویژگی‌های یک شیء فقط از طریق ادراک حسی برای ما شناخته می‌شود. بنابراین آن‌ها تماماً وابسته به حس‌اند نه مستقل از آن.

نتیجه‌ی این دیدگاه قابل توجه است: اگر همه‌ی ویژگی‌های یک شیء وابسته به حس است و اگر یک شیء چیزی جز مجموعه ویژگی‌هایش نیست، پس باید نتیجه گرفت که همه‌ی اشیا وابسته به حس‌اند. بنابراین رئالیسم نادرست است. این طور نیست که اشیا فارغ از این که ادراک شوند یا نشوند

وجود داشته باشند. اشیا صرفاً چون ادراک می‌شوند وجود دارند. به گفته‌ی برکلی بودن یعنی مُدرک بودن^۱.

به این نظر ایده‌آلیسم می‌گویند چون طبق آن، چیزهایی که ادراک می‌شوند اشیای مادی در جهانی مستقل از ذهن نیستند، بلکه ایده‌ها و تصوراتی‌اند در ذهنی از اذهان. اگر این حرف درست باشد، سؤال‌های عجیبی برای ما مطرح می‌شود؛ مثلاً اگر اشیا فقط در مقام تصوراتی ذهنی وجود دارند، آن وقت اگر من یک اتاق خالی و بدون پنجره را ترک کنم و در را ببندم چه می‌شود؟ اگر کسی نباشد که اشیای داخل اتاق را ادراک کند، آیا دیگر آن اشیا وجود نخواهند داشت؟ برکلی معتقد است واقعاً همین‌طور است، اما از آن‌جا که احتمالاً به بیهودگی این نظر توجه دارد می‌گوید از آن‌جا که ذهن خدا مُدرک کل^۲ است، اشیا هم‌چنان و همیشه وجود دارند چون خدا همه‌ی آن‌ها را ادراک می‌کند.

همان‌طور که برتراند راسل می‌گوید، ضعف اصلی نظر برکلی این است که براساس آن ظاهراً منظور از بودن چیزی در ذهن بد فهمیده شده است. اگر من به کسی فکر کنم، به یک اعتبار آن شخص را «در ذهن» دارم. در واقع او به یک معنی باید در ذهن من باشد تا به او فکر کنم. اما معنای این حرف مسلماً این نیست که او واقعاً توی سر من دارد قدم می‌زند.

بدین ترتیب، وقتی شیئی را ادراک می‌کنم، باید تصوراتی از آن مثل تصور شکل، ترکیب یا مواد تشکیل‌دهنده و رنگ آن در ذهن من باشد. سخن من ضرورتاً به این معنا نیست که خود شکل، ترکیب یا مواد تشکیل‌دهنده و رنگ آن شیء واقعاً درون سر من وجود دارد. این‌که بگویم برای دانستن چیزی به تصورات ذهنی از آن چیز نیاز دارم ساده و بدیهی است، اما از این سخن این نتیجه بر نمی‌آید که شیء چیزی نیست جز همین تصورات ذهنی.

با آن‌که ایده‌آلیسم با درک شهودی ما سازگار نیست، اما هنوز هم کسانی

1. *esse is percipi*

2. all-perceiving

طرفدار این نظریه‌اند. این دیدگاه خویشاوند سرشناسی هم دارد که گاهی آن دو را با هم عوضی می‌گیرند. آن خویشاوند پدیدارباوری است.

پدیدارباوری

نقطه‌ی آغاز پدیدارباوری با ایده‌آلیسم تفاوت دارد؛ به این معنی که طبق پدیدارباوری داده‌های حسی وجود دارند. در این دیدگاه، سعی بر این است از شکاکیتی که می‌تواند فرآورده‌ی داده‌های حسی باشد اجتناب شود، چون داده‌های حسی ظاهراً بین ما و ادراک بی‌واسطه‌ی جهان واقعی فاصله می‌اندازد. بدین ترتیب پدیدارباوری از شکاکیت ظفره می‌رود که می‌گوید داده‌های حسی میان ما و اشیای خارجی فاصله نمی‌اندازد چون اصلاً سخن‌گفتن از اشیا چیزی نیست غیر از سخن‌گفتن از داده‌های حسی. از دیدگاه پدیدارباوری اشیای خارجی ساخت‌هایی منطقی^۱ برآمده از داده‌های حسی‌اند. جان استوارت میل این نکته را با این عبارت بیان می‌کند که اشیا «امکان‌های دائمی حس‌کردن‌اند». طبق نظر پدیدارباوران، هر سخنی درباره‌ی اشیای خارجی قابل تحویل به سخن درباره‌ی داده‌های حسی است. بر این اساس، هر آنچه درباره‌ی خانه‌ام می‌گویم می‌تواند به عبارت‌هایی درباره‌ی داده‌های حسی تحویل شود. برای اشیا مرجعی غیر از داده‌های حسی نیست. مثلاً «بستنی» را در نظر بگیرید. وقتی تمام داده‌های حسی خود را درباره‌ی بستنی - ترکیب و مواد تشکیل‌دهنده‌ی آن، انسجامش، طعم، بو، رنگ، دما و چیزهایی مانند آن - جمع می‌کنیم هر آنچه فی‌الواقع درباره‌ی بستنی باید بگوییم گفته‌ایم. دیگر لازم نیست اضافه کنیم «و تمام این داده‌های حسی با چیزی که بستنی می‌نامیم مطابق است». بستنی چیزی غیر از این داده‌های حسی نیست.

انتقاد واضحی که به این نظریه وارد است این است که در خود مفهوم

1. logical construct

شیء این معنا مندرج است که شیء می‌تواند بدون آن‌که ادراک شود موجود باشد. بنابراین درست نیست که بگوییم تمام آنچه درباره‌ی اشیا مستقل از حس می‌توان گفت می‌تواند تحویل شود به آنچه درباره‌ی تجربه‌ی وابسته به حس می‌گوییم. پدیدارباوران پاسخ خواهند داد که به نظر آنان اشیا می‌توانند بدون آن‌که ادراک شوند وجود داشته باشند. تنها چیزی که آن‌ها بر آن پافشاری می‌کنند این عبارت مشروط است که وقتی می‌گوییم الف وجود دارد، یعنی در شرایط درست، داده‌های حسی موافق با آن پدید می‌آید. به نظر آنان، مفهوم شیئی که هرگز هیچ داده‌ی حسی ایجاد نمی‌کند پوچ و بی‌معنی است.

پس توجه داشته باشید که پدیدارباوری نظریه‌ای منطقی است درباره‌ی این‌که وجود داشتن یک چیز یعنی چه. درحالی‌که ایده‌آلیسم که ارتباط نزدیکی با پدیدارباوری دارد، نظریه‌ای هستی‌شناختی است که درباره‌ی سرشت آن‌چه وجود دارد سخن می‌گوید. اما ادعای پدیدارباوری فقط این است که سخن‌گفتن درباره‌ی اشیا سخن‌گفتن درباره‌ی ساخت منطقی داده‌های حسی است - وجود اشیا انکار نمی‌شود. این تفاوت ساده، بنیادی و مهم است و توجه به آن این حسن را دارد که مانع خلط دیدگاه ایده‌آلیسم با پدیدارباوری می‌شود.

اما فرض پدیدارباوران قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. چنان‌که آیزیا برلین^۱ می‌گوید، وجود اشیا مطلق است نه مشروط. وقتی می‌گوییم چیزی وجود دارد، یعنی وجود دارد همین و بس. نمی‌گوییم اگر ادراک شود، وجود دارد. پدیدارباوری به این دلیل نامعقول است که طبق آن وقتی درباره‌ی چیزهای بیرونی حرف مطلق می‌زنیم، درواقع سخنی مشروط درباره‌ی تجربه‌ی خصوصی خود می‌گوییم.

این دیدگاه شاید مستلزم تسلسل هم باشد چون اگر وجود داشتن به معنای مشاهده شدن باشد، لازم است مشاهده‌کننده‌ای باشد. اما اگر بناست

1. Isaiah Berlin

مشاهده‌کننده‌ای وجود داشته باشد، آن وقت آن مشاهده‌کننده نیز باید مشاهده شود. پس مشاهده‌کننده‌ی دیگری هم لازم است و همین‌طور تا بی‌نهایت. در اعتراض به پدیدارباوری دو نقد تند و گزنده‌ی دیگر هم وجود دارد. اول این‌که همان‌طور که وقتی داده‌ای حسی داریم منطقاً نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که شیء وجود دارد (در مواردی مثل توهم)، روشن است که وقتی حکمی درباره‌ی اشیا می‌دهیم، این حکم نمی‌تواند صرفاً ساختار منطقی داده‌های حسی باشد. دوم آن‌که منطقاً نمی‌توان از وجود اشیا نتیجه گرفت که باید داده‌ای حسی در کار باشد. پس روشن است که منطقاً داده‌های حسی و اشیا از هم مستقل‌اند.

نتیجه‌گیری

در معرفت‌شناسی می‌کشیم به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهیم که «چگونه می‌توانیم شناخت به دست آوریم؟» همان‌طور که تا به حال دیدیم پاسخ دادن به این پرسش‌ها بسیار سخت است. این دشواری تا حد زیادی به این مربوط می‌شود که معیار دانش را چقدر بالا بگیریم. اگر قطعیت یا یقین لازمه‌ی شناخت و دانش باشد، شاید شناخت غیرقابل دسترس شود. اگر بگوییم شناخت باید شناخت واقعی باشد مستقل از تجربه، شاید هرگز نتوانیم آن را به چنگ آوریم چون هر تجربه‌ای به واسطه‌ی تجربه روی می‌دهد. اگر بگوییم که شناخت و دانش به مبنای تزلزل‌ناپذیری نیاز دارد، آن وقت شاید هیچ‌وقت نتوانیم آن را به دست آوریم چون هیچ مبنایی به اندازه‌ی کافی محکم نیست.

به هر حال هرگاه با انتخاب بدبینانه‌ای مواجه باشیم، معمولاً انتخاب خوش‌بینانه‌تری هم هست گرچه شاید بلندپروازی کم‌تری در آن باشد. شاید شناخت به چیزی کم‌تر از یقین نیاز داشته باشد. برای به دست آوردن دانش شاید لازم نباشد دست‌مان به جهانی مستقل از تجربه‌ی حسی برسد. شاید دانش بنایی نباشد که از پایین به بالا ساخته می‌شود.

معرفت‌شناسی باعث می‌شود برای شناخت و دانش راهی میانه و متعادل میان دو معیار بیابیم: راهی میان معیاری که کف آن آن‌قدر پایین است که هر

باوری را دانش به حساب می‌آورد و معیار دیگری که سقفش آن قدر بالاست که دانش را دست‌نیافتنی می‌کند. بنابراین تلقی درست از دانش نیازمند چیزی بیش از صرف استدلالات فلسفی درست است. دانش به قضاوت خوب نیز نیاز دارد. شاید بتوان گفت به فرزاندگی^۱ نیاز دارد.

خلاصه

نظریه‌ی شناخت به پرسش از پایه‌ها و مبادی شناخت و دانش و موجه بودن آن مربوط است. عقل باوران استدلال می‌کنند که مبنای تمام دانش ما عقل است و برای نشان دادن صدق چیزی لازم نیست دست به دامن گواهی تجربه شویم. برخلاف آنان، تجربه باوران معتقدند که دانش ناشی از تجربه است و فقط می‌توان صدق حقایق منطقی و هندسی و ریاضی را بدون رجوع به تجربه به دست آورد. می‌توان هم عقل باوران هم تجربه باوران را مبنای شمارد، چون هر دو سعی می‌کنند بنیانهایی را بیابند که دانش بر مبنای آن‌ها بنا شده است. بدیل مبنای عمل‌گرایی است که دانش و صدق را براساس آنچه به کار می‌آید تعریف می‌کند بدون آن‌که در پی پایه‌هایی تنزل‌ناپذیر برای چنین دانشی باشد.

یکی از مهم‌ترین تعاریفی که از شناخت یا دانش شده است عبارت است از باور صادق موجه - همان به اصطلاح روایت سه‌بخشی از شناخت. در این دیدگاه، دانستن چیزی یعنی باور به این‌که آن چیز صادق و موجه است. به این دیدگاه انتقادهایی وارد شده است. گرچه برخی بر این گمان‌اند که دانش مستلزم باور است، دیگرانی نیز بر این گمان‌اند که دانش و باور ناسازگارند، چون به نظر آنان دانش ویژگی‌هایی دارد که باور فاقد آن است. همین‌طور مثال‌های نقضی وجود دارد که نشان می‌دهد ظاهراً در مواردی دانش هست، اما هیچ‌یک از آن مؤلفه‌های روایت سه‌بخشی از دانش وجود ندارد یا مواردی

1. wisdom

که نشان می‌دهد هر سه مؤلفه هست، اما ظاهراً دانشی وجود ندارد. بدیل این روایت سه‌بخشی نگرش ویتگنشتاین است. براساس نظر او معنای «دانستن» در نحوه‌ی استفاده از آن معلوم می‌شود نه در تعریف فرمول‌وار آن.

شکاگان با استدلال‌های خود می‌کوشند نشان دهند که ما اصلاً دانش نداریم. به‌نظر آنان برای شناخت یا دانش باید قطعیت و یقین داشت، و همچنین نشان می‌دهند چنین قطعیت و یقینی به‌چنگ آمدنی نیست. آنان ادعا می‌کنند که نمی‌توان مطمئن بود احکام بدیهی صادق‌اند و آنچه ادراک می‌کنیم وجود دارد و استدلالی که می‌کنیم درست است. استدلال‌های شکاکان درباره‌ی وجود اشیا هم شامل استدلال براساس خطای حسی است هم شامل استدلال‌های کلی‌تری که بر داده‌های حسی استوار است. نقادان می‌گویند این دیدگاه معیاری غیرممکن برای دانش در نظر می‌گیرد که باعث می‌شود جهل مفهومی بی‌معنا شود.

دیدگاه‌های متافیزیکی با نظریه‌ی شناخت مرتبط است. رئالیسم دیدگاهی است که براساس آن اشیا مستقل از تجربه‌ی ما وجود دارند. رئالیست‌های خوش‌بین بر این باورند که ما می‌توانیم این واقعیت را بدانیم و رئالیست‌های بدبین همان شکاکان‌اند. ایده‌آلیسم دیدگاهی است که بر مبنای آن هرچه وجود دارد ذاتاً ذهنی است. پدیدارباوری دیدگاهی است که براساس آن هرچه درباره‌ی اشیا بگوییم در واقع از داده‌های حسی سخن می‌گوییم.

اصطلاح‌نامه

Coherence theory

نظریه‌ی انسجام

نظریه‌ای که طبق آن یک گزاره وقتی صادق است که سازگار (با هماهنگ) با سایر باورهای صادق باشد.

Correspondence theory

نظریه‌ی مطابقت

نظریه‌ای که طبق آن گزاره‌ها وقتی صادق‌اند که با واقعیت مطابقت داشته باشند.

Entailment thesis نظریه‌ی استلزام

طبق این نظریه، دانش نیازمند باور است. برخلاف آن دیدگاه که می‌گوید دانش می‌تواند از باور جدا باشد یا این‌که اصلاً دانش با باور مغایرت دارد.

Epistemic معرفتی

صفتی با این معنی که «آن‌چه به دانش و شناخت مربوط است.»

Epistemology معرفت‌شناسی

اسم فنی نظریه‌ی شناخت.

Innate ideas مفاهیم فطری

مفاهیمی که مادرزاد واجد آنیم نه آن‌که با تجربه آموخته باشیم.

Propositional Knowledge دانش گزاره‌ای

دانشی درباره‌ی حقایق که می‌توانیم آن را به صورت جمله یا گزاره بیان کنیم، یعنی این‌که می‌دانیم چیزی از این یا آن قرار است.

Qualities کیفیات

کیفیات اولیه که از آن خود شیء است. کیفیات ثانویه در ادراک ما از شیء وجود دارد.

Self-evident truths حقایق بدیهی

حقایقی که نیاز به توجیه بیش‌تر ندارند.

Sense data داده‌های حسی

ادراکات، آن‌چه ما از آن آگاهی مستقیم و بی‌واسطه داریم.

Transcendental argument استدلال فراتجربی

استدلالی که با تجربه‌ای آغاز شود که وقوعش را نمی‌توان انکار کرد و در ادامه استدلال‌کننده سعی کند نشان دهد که چه چیز باید صادق باشد تا آن تجربه ممکن شود.

برای مطالعه‌ی بیش‌تر

در مجموعه‌ی حاضر، *(Philosophy: Key Texts)* سه کتاب را بررسی کرده‌ام که بر معرفت‌شناسی تأکید دارند: کتاب دکارت *Descartes's Mediations*، کتاب هیوم *An Enquiry Concerning Human Understanding* و کتاب راسل *The Problems of Philosophy*. این سه کتاب را هم مبتدیان می‌توانند بخوانند هم متخصصان.

چند کتاب آسان‌فهم دیگر که در قرن بیستم نوشته شده است عبارت‌اند از کتاب ای. جی. اثر با عنوان *The Problem of Knowledge* (انتشارات Penguin) و کتاب تامس نیگل^۱ با عنوان *The View from Nowhere* (انتشارات Oxford University) که هر دو چالش‌های شکاکان را بیان کرده‌اند. کتاب قدیمی و معتبر دیگری که ارزش خواندن دارد عبارت است از کتاب پرکلی با عنوان *The Principles of Human Knowledge* که شرحی است معتبر بر ایده‌آلیسم و کتاب افلاطون با عنوان *Theaetetus* که چند نظریه را درباره‌ی شناخت بررسی کرده است.

کتاب بعدی کتاب *A Companion to Epistemology* (انتشارات Blackwell) است که جان‌تان دنسی^۲ و ارنست سوسا^۳ ویراستار آن بوده‌اند. این کتاب مرجعی است فوق‌العاده با چندین مدخل و با این‌که تحقیقی مختصر است، اما خواندنش زمان زیادی نیاز دارد. این کتاب برای خواننده‌ی غیرفنی بسیار مفصل است، اما آن را به خوانندگان جدی معرفت‌شناسی توصیه می‌کنم.

1. Thomas Nagel

2. Jonathan Dancy

3. Ernest Sosa

فصل ۲

فلسفه‌ی اخلاق

فلسفه‌ی اخلاق چیست؟

برخلاف بسیاری از شاخه‌های فلسفی، می‌توان مسائل اصلی فلسفه‌ی اخلاق را به روشنی بیان کرد. می‌توان این مسائل را در عناوین کتاب‌هایی دید مثل چگونه باید زندگی کرد؟^۱ نوشته‌ی راجر کریسپ^۲ و چگونه باید زندگی کنیم؟^۳ نوشته‌ی پتر سینگر^۴. اما مثل همیشه مسائل آن قدر که به نظر می‌آیند ساده نیستند. این سؤال ظاهراً ساده در بردارنده‌ی مفهومی بسیار مسئله‌ساز است: مفهوم «باید».

همان‌طور که هر پدر و مادری می‌داند، وقتی به کسی می‌گوییم باید فلان کار را بکنی، تازه ماجرا آغاز می‌شود. مسئله این جاست که معلوم نیست این «باید» چه شأنی دارد. آیا فرمانی مطلق است یا مشروط؟

امکان اول را در نظر بگیرید: شاید بگویید وقتی مثلاً می‌گوییم «باید راست گفت»، کسی نمی‌پرسد «چرا؟». می‌گوییم نباید دروغ گفت چون این یکی از کارهایی است که نباید کرد. چنین «بایدها»ی اخلاقی ساده‌اند،

1. *How Should One Live?*

2. Roger Crisp

3. *How Are We to Live?*

4. Peter Singer

فرمان‌هایی مطلق. از آن‌ها پیروی می‌کنیم چون باید از اخلاقیات پیروی کرد. اما این پاسخ قابل قبولی نیست. مثلاً وقتی پدر یا مادر به فرزندش می‌گوید که نباید بچه‌های دیگر را اذیت کند، اگر بچه پرسد چرا، ظاهراً کافی نیست در پاسخ او بگویند: چون بد است. به نظر می‌رسد چیز نامعقولی نخواسته‌ایم اگر دلیل پیروی از این قاعده‌ی اخلاقی را جویا شویم. دست‌کم می‌خواهیم بدانیم که اصلاً چرا این قاعده، قاعده‌ای اخلاقی است و نه مثلاً چیزی مثل توصیه‌ای از این دست که «باید فیلم جدید اسپیلبرگ^۱ را ببینی».

وقتی توضیح می‌دهیم که چرا باید کاری را بکنیم به نوعی «باید» را مشروط می‌کنیم. منظورم این است وقتی بدین صورت می‌گوییم که «باید الف را انجام دهی»، در واقع این جمله صورت مختصر چنین جمله‌ای است: «اگر ب را می‌خواهی، باید الف را انجام دهی.» مثالی از فلسفه‌ی اخلاق می‌آورم تا نکته روشن شود.

فردی را در نظر بگیرید که اخلاقیات را مترادف با فرمان الهی می‌داند (این همان نظریه‌ی فرمان الهی در فلسفه‌ی اخلاق است). طبق این دیدگاه، «باید از ده فرمان اطاعت کنی» مترادف است با «اگر بخواهی از خواست خدا اطاعت کنی، باید از ده فرمان اطاعت کنی». البته می‌توان پرسید چرا باید از خواست خدا اطاعت کرد و دلیل آن می‌تواند چیزی باشد مثل این: «اگر اطاعت نکنی، به بهشت نمی‌روی» یا «خدا بهتر می‌داند خیر ما در چیست». معنای این سخن این است که اگر بخواهیم جمله‌ی ساده‌ای را که «باید» دارد به‌طور کامل تحلیل کنیم، حاصلش این می‌شود: «اگر می‌خواهی به بهشت بروی، باید از ده فرمان اطاعت کنی» یا «اگر خیر خودت را می‌خواهی، باید از ده فرمان اطاعت کنی».

نظریه‌های اخلاقی دیگر هم حاکی از جمله‌های شرطی‌اند. مثلاً در دیدگاه فایده‌باوری، کار درست یعنی افزایش شادی و کاهش رنج و ضد آن

1. Spielberg

عمل کردن یعنی کاری نادرست. پس وقتی طرفدار فایده باوری می‌گوید: «تو نباید دیگران را بی‌جهت اذیت کنی»، منظور واقعی او این است که «اگر بخواهی شادی را افزایش و رنج را کاهش دهی، نباید دیگران را بی‌جهت اذیت کنی».

شاید تا به حال متوجه این نکته شده باشید که این رویکرد مشکلات خاص خود را دارد. این پرسش همیشه پرسیدنی است که چرا باید در چنین جملاتی پیرو چیزی باشیم که پس از «اگر» می‌آید. چرا باید بخواهم به بهشت بروم؟ چرا باید بخواهم شادی را افزایش و رنج را کاهش دهم؟ چرا باید خیر خودم را بخواهم؟ در واقع کسی که چنین سؤالی می‌کند به پایه‌های اخلاق نظر دارد و می‌پرسد اصلاً چرا باید اخلاقی باشیم؟ ظاهراً وقتی کار به این جا می‌کشد، نمی‌توان «باید» را بیش از این موجه کرد. یعنی اگر نتوانم بفهمم که چرا باید بخواهم به بهشت بروم، شادی را افزایش دهم یا خیر خودم را بخواهم، در این صورت مبتلا به نوعی کوری اخلاقی‌ام.

این‌ها اشاره‌ای است به برخی از موضوعات بنیادین در فلسفه‌ی اخلاق: نخست این موضوع که مبنای اخلاقیات واقعاً چیست؟ یعنی مثلاً آیا اخلاق فقط راهی است برای رفتن به بهشت، برای افزایش شادی در جهان یا برای دنبال کردن منفعت شخصی؟ دوم این موضوع که اصلاً چرا باید اخلاقی بود؟ ظاهراً در مرحله‌ای ناچاریم با این انتخاب اساسی روبه‌رو شویم که آیا اصلاً باید اخلاقی بود یا نه. آیا اگر کسی اخلاقیات را رد کند، اشتباه کرده است؟ شاید بگویید آن‌که رفتن به بهشت را رد می‌کند یا خیر خود را نمی‌خواهد یا احمق است یا بی‌توجه. شاید کسی را که به شادی دیگران بی‌توجه است تحقیر کنیم. اما اگر نتوانیم بگوییم که او به چه دلیل باید کار دیگری غیر از این بکند، آیا می‌توانیم او را محکوم کنیم؟

پس همان‌طور که می‌بینید گرچه ممکن است گفتن این حرف ساده باشد که فلسفه‌ی اخلاق به این می‌پردازد که چگونه باید زیست، اما توضیح معنای «باید» اصلاً ساده نیست.

شاخه‌های فلسفه‌ی اخلاق

فلسفه‌ی اخلاق سه سطح اصلی پژوهشی دارد. سطحی که از بقیه‌ی سطوح کاربردی‌تر است به این می‌پردازد که در هر موقعیت فرضی چه باید کرد. می‌توان این سطح را اخلاق کاربردی^۱ نامید. بحث‌هایی اخلاقی که در رسانه‌ها طرح می‌شود به این سطح مربوط است و شامل مسائلی از این دست می‌شود: آیا شبیه‌سازی انسان درست است؟ آیا آسان‌مرگی اخلاقاً نادرست است؟ آیا کاری که با حیوانات پرورشی می‌کنیم توجیه دارد؟

برای پاسخ به این گونه پرسش‌ها غالباً باید به سطحی بالاتر رویم و نظریه‌های کلی را بررسی کنیم درباره‌ی این که چه کاری درست و چه کاری نادرست است. این نکته ما را به سطح اخلاق هنجاری^۲ می‌برد. در این سطح، می‌پرسیم چه نوع کارهایی درست است و چه نوع کارهایی نادرست. مثلاً مطابق نظریه‌ای در حوزه‌ی اخلاق هنجاری ممکن است کشتن هر موجودی که توان تصمیم‌گیری درباره‌ی آینده‌ی خود را دارد و نمی‌خواهد کشته شود نادرست باشد. این نظریه نمی‌گوید کدام کار خاص درست است و کدام نادرست، بلکه می‌گوید به‌طور کلی چه نوع کارهایی درست‌اند و چه نوع کارهایی نادرست. کسی که در سطح اخلاق کاربردی کار می‌کند و با این نظریه‌ی اخلاق هنجاری موافق است می‌خواهد بداند که این قاعده‌ی اخلاقی در موضوعات خاصی مثل شبیه‌سازی، آسان‌مرگی و سلامت حیوانات چه لوازمی دارد.

اما این بحث می‌تواند باز هم در سطحی بالاتر مطرح شود که «فرااخلاق»^۳ نامیده می‌شود. در این سطح، بحث این است که به‌طور کلی دعاوی اخلاقی چه شأن و جایگاهی دارند. مثلاً وقتی کسی می‌گوید کشتن هر موجودی که توان تصمیم‌گیری درباره‌ی آینده‌ی خود را دارد و نمی‌خواهد کشته شود

1. applied ethics

2. normative ethics

3. meta-ethics

نادرست است، چنین فردی چه نوع ادعایی دارد؟ آیا چیزی می‌گوید که صادق یا کاذب است یا فقط اظهارنظر می‌کند؟ آیا از چیزی سخن می‌گوید که برای تمامی انسان‌ها کاربرد دارد یا فقط شامل گروهی از انسان‌ها می‌شود که در فرهنگ یا دوره‌ی تاریخی خاصی زندگی می‌کنند؟ مبنای این سخن چیست؟ آیا اخلاقیات در سرشت انسانی ریشه دارد یا در طبیعت، یا باید آن را از جانب خدا دانست یا صرفاً حاصل جعل خود انسان‌هاست؟ این‌ها مباحث فرااخلاق‌اند. این سؤال‌ها درباره‌ی ماهیت و ساخت کلی اخلاق است نه در این باره که چه نوع کاری درست یا نادرست است.

می‌توان به فرااخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی به منزله‌ی سه سطح پژوهش در فلسفه‌ی اخلاق نظر کرد. یا می‌توان گفت که این‌ها سه قلمرو کلی یک طیف را توصیف می‌کنند که شروع می‌شود از خاص‌ترین مسائل در این باره که چه باید کرد تا کلی‌ترین مسائل درباره‌ی ماهیت اخلاق. این نگاه از این نظر سودمند است که تقریباً همیشه غیرممکن است که بحث درباره‌ی اخلاق را فقط در یک سطح به پیش ببریم. مثلاً وقتی در سطح فرااخلاق در این مورد بحث می‌کنیم که آیا اصول اخلاقی فقط اظهارنظر شخصی‌اند یا نه، غالباً برای نقد آن از اخلاق کاربردی مثال می‌آوریم، از قبیل این‌که شکنجه واقعاً نادرست است یا نه. مثل سایر بحث‌های فلسفه‌ی اخلاق در این‌جا برجسب‌هایی که استفاده می‌شوند برای توصیف موضوعاتی نیست که کاملاً از هم مجزاً باشند، بلکه این مباحث قلمروهایی کلی را دربر می‌گیرند که به یکدیگر راه دارند.

رویکرد من این است که از سطح بالاتر شروع کنم: اول از مسائل فرااخلاق شروع می‌کنم، سپس به سراغ اخلاق هنجاری می‌روم و سرآخر مسائلی را در حوزه‌ی اخلاق کاربردی طرح می‌کنم.

اخلاق و رئالیسم

یک پرسش بنیادی درباره‌ی ماهیت اخلاق این است که آیا ارزش‌های

اخلاقی واقعیت دارند یا نه. البته آن‌ها به یک معنا باید واقعیت داشته باشند چون مردم به آن‌ها معتقدند. اما موضوع فلسفی رئالیسم اخلاقی^۱ موضوعی خاص‌تر است که آیا ارزش‌های اخلاقی از افرادی که به آن‌ها معتقدند مستقل است یا نه. شاید ساده‌ترین راه برای آن‌که از این نکته سر درآوریم قیاس آن با هنر باشد.

ببینید مثلاً وقتی به مجسمه‌ی داود اثر میکلائز نگاه می‌کنید و می‌گویید زیباست، منظورتان چیست؟ شاید معنایش این باشد که سخن درباره‌ی امری واقع است، بدین معنی که مجسمه‌ی یادشده یا زیباست یا زیبا نیست و معتقدید اگر بگوییم زیباست، درست می‌گوییم. در این دیدگاه، زیبایی صفت واقعی مجسمه‌ی داود است و وقتی می‌گویید زیباست یا زیبا نیست می‌توان شما را صادق یا کاذب دانست. از سوی دیگر، ممکن است وقتی می‌گویید مجسمه‌ی داود زیباست فقط اظهارنظر شخصی می‌کنید. طبق این دیدگاه، زیبایی در نگاه ماست نه در آن‌چه می‌نگریم. اگر دو نفر درباره‌ی این مجسمه نظر واحدی نداشته باشند نمی‌توان گفت یکی از آن‌ها برخطاست. برعکس، آن دو هریک نظر شخصی خودشان را می‌دهند، در این مورد نمی‌توان جز این هم کار دیگری کرد. در این دیدگاه، زیبایی یکی از ویژگی‌های واقعی مجسمه نیست، بلکه یک ارزش‌دآوری است که هریک از ما در مقام فرد انسانی می‌توانیم بکنیم.

عین این تمایز را می‌توان در فلسفه‌ی اخلاق هم دید. وقتی می‌گوییم «بی‌دلیل باعث رنج حیوانات شدن» نادرست است، می‌توانم دو معنا در نظر داشته باشم. معنای اول این است که نادرستی عبارت است از ویژگی واقعی به‌وجود آوردن چنین رنجی و وقتی می‌گوییم باعث این رنج‌شدن نادرست است می‌توانم برحق باشم یا برخطا. از آن طرف معنای دیگر این سخن می‌تواند این باشد که وقتی می‌گوییم باعث این رنج‌شدن نادرست است، فقط

1. moral realism

اظهار نظر شخصی می‌کنم. در این دیدگاه، اخلاقیات در نگاه ناظر وجود دارد نه در جهان واقعی. اگر نظر شما برعکس نظر من این باشد که باعث چنین رنجی شدن نادرست نیست، نمی‌توان گفت که از میان ما دو نفر یکی خطا می‌کند، بلکه هر دو ما نظر شخصی مان را داریم، همین و بس.

کسی که معتقد است در مقوله‌ی درستی و نادرستی، امور واقع در کار است رئالیست اخلاقی است. حالا اگر علاوه بر این باور داشته باشد که می‌توانیم این امور واقع را بشناسیم، شناخت‌باور^۱ هم هست. در مقابل، کسی که معتقد است در مقوله‌ی درستی و نادرستی امر واقع در کار نیست، ناواقع‌گرا^۲ است و چون این حرف بدین معنی است که ناواقع‌گرایان معتقدند که درباره‌ی این‌گونه امور واقع چیزی وجود ندارد تا دیگران بشناسند، آن‌ها را شناخت‌ناباور^۳ هم می‌دانند. شاید بهترین بیان در توصیف شناخت‌ناباوری^۴ را در نمایش‌نامه‌ی هملت شکسپیر پیدا کنیم: «هیچ چیز نیست که خوب یا بد باشد. تفکر ما آن را خوب یا بد می‌کند» (برده‌ی دوم، صحنه‌ی دوم).

تاکنون از نظر تاریخی، رئالیسم اخلاقی رایج‌تر از دو نظریه‌ی دیگر بوده است. در واقع انکار درستی یا نادرستی قضاوت‌های اخلاقی تکان‌دهنده به نظر می‌رسد. مثلاً وقتی می‌گوییم شکنجه نادرست است، معمولاً کسی خیال نمی‌کند فقط اظهار نظر شخصی می‌کنیم. به نظر ما شکنجه به منزله‌ی امری واقع، نادرست است. پس چرا در فلسفه‌ی جدید روایت‌هایی از شناخت‌ناباوری تا این حد رایج شده است؟

شناخت‌ناباوری

شاید از دلایل جاذبه‌ی شناخت‌ناباوری این باشد که با نگاه به دیگر فرهنگ‌ها درمی‌یابیم که عقاید اخلاقی آدمیان بسیار با هم تفاوت دارد. مثلاً درحالی‌که

1. cognitivist

2. non-realist

3. non-cognitivist

4. non-cognitivism

بهره‌های وام بانکی در کشورهای مسیحی کاملاً مورد قبول است در اخلاق اسلامی پذیرفته شده نیست. از سوی دیگر در بیشتر کشورهای غربی چندهمسری اخلاقاً نادرست شمرده می‌شود، در حالی که در میان جوامعی در همین کشورها و در سایر نقاط جهان کاملاً مورد قبول است. اگر شناخت‌باوری را بپذیریم، ظاهراً مجبوریم بگوییم که مردم برخی از کشورها یا جوامع غیراخلاقی رفتار می‌کنند، در حالی که مردم کشورهای دیگر درست رفتار می‌کنند. از این حرف بوی استعمار غربی به مشام می‌رسد. ما که باشیم که مردمی را که فرهنگ متفاوتی با ما دارند برخطا بدانیم؟ آیا این نوعی خودپسندی و عدم مدارا نیست؟ در این جاست که شناخت‌ناباوری راه چاره‌ای پیش پای ما می‌گذارد. ظاهراً از این دیدگاه چنین برمی‌آید که درباره‌ی فرهنگ‌های دیگر نباید با معیارهای خودمان داوری کنیم. اخلاقیات به نگاه (یا فرهنگ) فرد ناظر بستگی دارد و بنابراین امر مستقلاً نیست که در مورد همه کس صدق کند.

اما هیچ معلوم نیست که شناخت‌ناباوری یگانه راه برای مدارا و تساهل باشد. اولاً این کاملاً شدنی است که مدارا از ارزش‌های موجود در یک منظومه‌ی اخلاقی درست به معنای شناخت‌باورانه‌اش هم باشد. صرف این امکان معنایش این است که ارتباطی ضروری میان مدارا و شناخت‌ناباوری وجود ندارد.

ثانیاً اگر اخلاقیات همگانی و جهان‌شمول نیست، پس ضرورت ندارد ارزش‌هایی که برمی‌گزینیم متضمن مدارا هم باشد. می‌توانیم درستی و نادرستی اخلاقیات خود و دیگری را امر واقع ندانیم و درعین حال با چنگ‌و‌دندان در راه ارزش‌های خود بجنگیم.

پس ارج نهادن بر مدارا دلیل کافی و خوبی نیست برای آنکه شناخت‌ناباور باشیم. دلایل بهتر ثمره‌ی اندیشیدن به این موضوع است که چه چیز عامل درستی و نادرستی دعاوی اخلاقی است. به این منظور دعاوی اخلاقی را با دعاوی ناظر به واقع و معمولی مقایسه کنید: وقتی می‌گوییم «آب در صفر

درجه‌ی ساتی‌گراد یخ می‌زند»، راه‌هایی برای فهمیدن صدق یا کذب آن وجود دارد، کافی است بیرون برویم و ببینیم آیا واقعاً آب در چنین دمایی یخ می‌زند یا نه. اگر بگوییم «ریشه‌ی دوم عدد ۲۸۹ عدد ۱۷ است»، صدق و کذب آن را باید با عملیات ریاضی معمول بسنجیم. اما چطور می‌توانم از درستی این قضیه سر درآورم که «سیلی‌زدن به بچه کار نادرستی است»؟ نمی‌توانم نمونه‌های سیلی‌زدن را بررسی کنم تا ببینم می‌توانم نادرستی آن را مشاهده کنم یا نه. این نادرستی نه با مشاهده امکان‌پذیر است نه با شیوه‌ی اثبات ریاضی. نظرسنجی هم فایده ندارد، چون نظرسنجی فقط به ما می‌گوید که مردم فکر می‌کنند که چه چیز نادرست است نه این‌که واقعاً چه چیز نادرست است. خلاصه آن‌که ظاهراً دعاوی اخلاقی هرچه باشند از نوع دعاوی ناظر به واقع نیستند و اگر چنین باشند، پس نمی‌توانند صادق یا کاذب باشند.

اما با این حال، ما در گفتارمان این را به زبان می‌آوریم که چیزی درست یا نادرست است. بنابراین اگر واقعیت‌های اخلاقی وجود ندارد، این سخنان ما به چه معناست؟ شناخت‌ناباوران می‌توانند در پاسخ بگویند وقتی کسی می‌گوید چیزی از نظر اخلاقی خوب یا بد است، فقط آن را تأیید یا رد می‌کند. افراطی‌ترین تعبیر از شناخت‌ناباوری، نظریه‌ی عاطفه‌گرایی^۱ است. در این دیدگاه، احکام اخلاقی فقط بیان احساس ماست؛ بیانی که نه درست است نه نادرست. این گونه جمله‌ها قابل مقایسه است با جمله‌هایی مثل «آه، انگور نه!» که واکنش فرد را در برابر چیزی نشان می‌دهد و نمی‌توانیم بگوییم درست یا نادرست است. بانگ و فریادهایی مثل «آه!» و «به‌به!» نه صادق‌اند نه کاذب. در این دیدگاه، خطای اخلاقی محال است و مخالفت اخلاقی بیهوده. دقیقاً همان‌طور که واقعاً بی‌معناست بگوییم «باید انگور دوست داشته باشی» یا «من اشتباه می‌کردم که نخودفرنگی دوست نداشتم»،

درباره‌ی اصول اخلاقی هم بی‌معناست که از باید یا اشتباه بودن چیزی سخن به میان آوریم.

اما این برداشت از اخلاق چندین مسئله دارد. اولاً می‌توان میان آنچه دوست ندارم یا رد می‌کنم با آنچه اخلاقاً نادرست می‌دانم فرق قائل شوم. مثلاً ممکن است خوشم بیاید که کسی که خانواده‌ی مرا اذیت می‌کند به‌طور وحشیانه‌ای به قتل برسد، اما پس از تأمل می‌بینم نمی‌توانم اخلاقاً آن را توجیه کنم. همین‌طور شاید بدم بیاید که می‌بینم مادر بزرگم بدون آن‌که به تصمیمش اندیشیده باشد با جوان بیست‌ساله‌ای ازدواج کرده است، اما نمی‌توانم تصمیم او را از نظر اخلاقی نادرست بدانم. اما اگر اخلاقیات فقط بیان چیزی باشد که آن را تأیید می‌کنم یا دوست دارم، آن‌گاه این‌گونه تمایزگذاری‌ها محال است.

نقش عقل

شاید بزرگ‌ترین مسئله‌ی شناخت‌ناباوری این است که ظاهراً برای عقل و تأمل جایی باقی نمی‌گذارد. مثلاً چون شناخت‌ناباوری داوری‌های اخلاقی را نه صادق می‌داند نه کاذب، در نتیجه در این دیدگاه اصلاً خطای اخلاقی ناممکن می‌شود. اما چرا این یک مسئله است؟ چون غالباً (نه همیشه) وقتی نظرم‌ان را درباره‌ی موضوعات اخلاقی عوض می‌کنیم، علتش دقیقاً این است که تأمل عقلی کرده‌ایم. دست‌کم تا حدی علت این‌که مردم به این نتیجه رسیدند که به بردگی گرفتن سیاهان نادرست است این است که بالاخره دریافتند برای رفتار متفاوت با رنگین‌پوستان توجیه عقلی و منطقی وجود ندارد. اصول اخلاقی مربوط به سقط جنین بسیاری را پیرشان می‌کند چون هیچ اصل عقلی یافت نمی‌شود که براساس آن بتوان میان جنین و نوزاد تمایز آشکاری برقرار کرد. در هر دو مورد، وقتی مردم نظرشان را درباره‌ی مواضع اخلاقی‌شان تغییر می‌دهند، احساس می‌کنند موضع قبلی‌شان اشتباه بوده است. اما اگر شناخت‌ناباوری درست باشد، محال است بگوییم اصول اخلاقی ما در گذشته صحیح نبوده است.

این یعنی تأکید بر این واقعیت که عقل حتماً در اخلاق نقش دارد. هرچند دلیل آوردن برای این‌که چرا انگور دوست نداریم کاری است بیهوده، اما کسی هم که بدون آوردن دلیل می‌گوید تمام دانش آموزان شرتند کمی دیوانه به نظر می‌رسد.

از آن‌جا که آشکار است تفکر درباره‌ی امور اصول اخلاقی مان را واقعاً تغییر می‌دهد و به نظر می‌رسد این فرایند تأمل و تفکر برای اخلاق‌شناسی خوب نقش اساسی دارد، پس ظاهراً یک نظریه‌ی معتبر شناخت‌ناباوری باید جایی هم برای عقلانیت در نظر بگیرد توصیه‌گرایی^۱ کوششی است دقیقاً در این راه.

توصیه‌گرایی

توصیه‌گرایی نظریه‌ی اخلاقی نسبتاً جدیدی است که با کارهای ریچارد هر^۲ پیوند بسیار نزدیکی دارد. این دیدگاه دو ویژگی کلیدی دارد که یکی سلبی و دیگری ایجابی است. ویژگی ایجابی‌اش این است که حکم‌های اخلاقی را مترادف با توصیه‌ی راه و روش می‌داند: یعنی اگر شما یک حکم اخلاقی را بپذیرید و بتوانید براساس آن عمل کنید، حتماً به آن عمل کنید. مثلاً این حکم اخلاقی را در نظر بگیرید که «دزدی بد است» اگر بپذیرید این گزاره صادق است، آن وقت این حکم به شما راه و روشی را توصیه می‌کند که عبارت است از دزدی نکردن. اگر کسی این حکم اخلاقی را صادقانه بپذیرد، واقعاً دزدی نمی‌کند. بنابراین توصیه‌گرایی نظریه‌ای درون‌گرایانه^۳ است. یعنی مدعی است که داوری صادقانه‌ی اخلاقی متعهدساختن خود است به عمل مشخص شده در حکم مذکور یا این‌که بخواهیم دیگری هم همان کار را بکند. بخش سلبی اخلاق این است که احکام اخلاقی توصیفی نیستند و بخش

1. prescriptivism

2. Richard Hare

3. internalist

سلبی هرگز نمی‌تواند نتیجه‌ی حکمی صرفاً توصیفی باشد. احکام توصیفی درست نقطه‌ی مقابل احکام توصیه‌ای است چون احکام توصیفی امور واقع را شرح می‌دهند و ممکن است صادق یا کاذب باشند، حال آن‌که احکام توصیه‌ای راه و روش را شرح می‌دهند و نمی‌توانیم بگوییم صادق یا کاذب‌اند. وقتی فرمانی داده می‌شود می‌توان به عمل خواسته‌شده‌گردن نهاد یا از آن سرپیچید، اما این فرمان نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد.

چرا داوری‌های توصیه‌ای نمی‌توانند از داوری‌های توصیفی مشتق شوند؟ پاسخ این سؤال براساس شکاف میان هست و باید داده می‌شود. هیوم در کتاب خود، تحقیق درباره‌ی اصول اخلاق^۱، به این شکاف می‌پردازد و می‌گوید بسیاری از مردم در اخلاق مرتکب این خطا می‌شوند که ابتدا درباره‌ی امور واقع - درباره‌ی چیزهایی که هستند - سخن می‌گویند و بعد درباره‌ی ارزش‌ها - درباره‌ی آنچه باید باشد - به سخن‌شان ادامه می‌دهند بدون این‌که این‌گذار از «هست» به «باید» را توجیه کنند.

آنچه هیوم به آن اشاره می‌کند نکته‌ای اساساً منطقی است. در استدلال قیاسی، هرگز نمی‌توان نتیجه‌ای حاوی «باید» استنتاج کرد مگر آن‌که در مقدمات دست‌کم یک «باید» وجود داشته باشد. بر این «باید» ممکن است دلالت ضمنی شده باشد، اما باید جایی در مقدمات داشته باشد. به مثال زیر توجه کنید:

بلیت‌ندادن در قطار عین دزدی است.

دزدی کاری نادرست است.

بنابراین، باید بلیت قطار را داد.

این استدلال به معنای دقیق کلمه، معتبر نیست. نتیجه‌ی بالا تنها در صورتی به دست می‌آید که مقدمه‌ی زیر را به مقدمات بیفزاییم:

نباید کار نادرست کرد.

1. *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751)

البته شاید بسیاری بگویند این مقدمه در ضمن مقدمه‌ی «دزدی کاری نادرست است» آمده است. اما درک این نکته مهم است که به بیان دقیق، این نتیجه که «بنابراین باید بلیت قطار را داد» بدون این مقدمه‌ی افزوده شده به دست نمی‌آید و بدون آن نمی‌توان از مقدمات صرفاً توصیفی نتیجه‌ای توصیه‌ای گرفت.

برای روشن‌تر شدن موضوع به این استدلال توجه کنید:

شکنجه رنج فراوان ایجاد می‌کند.

محروم کردن افراد از خواب نوعی شکنجه است.

بنابراین، نباید افراد را از خواب محروم کرد.

در این جا نتیجه دقیقاً برآمده از مقدمات نیست. مقدمه‌ای اخلاقی مثل «شکنجه نادرست است» حتا به طور ضمنی هم وجود ندارد. پس چون مقدمات صرفاً توصیفی اند نمی‌توان از آن‌ها نتیجه‌ای توصیه‌ای گرفت.

بنابراین در منطق استدلال‌های اخلاقی، شکاف هست و باید دست‌کم در یکی از روایت‌های آن، نکته‌ای است که بحث و مناقشه‌ای درباره‌اش نیست. نمی‌توان نتیجه‌ای توصیه‌ای گرفت مگر آن‌که دست‌کم یک مقدمه در استدلال وجود داشته باشد که حاوی توصیه باشد.

توصیه‌گرایی شکاف هست و باید را می‌پذیرد و ویژگی خاص داوری‌های اخلاقی را وجود توصیه‌هایی می‌داند که باعث می‌شوند داوری‌های اخلاقی از بیخ‌وبین با گزاره‌های صرفاً توصیفی متفاوت باشند.

اما ظاهراً چنین دیدگاهی با مسئله‌ای روبه‌رو است. اگر داوری‌های اخلاقی توصیفی نیستند و بنابراین نه صادق‌اند نه کاذب، چگونه می‌توان درباره‌شان استدلال کرد؟ این شبیه مسئله‌ای است که عاطفه‌گرایی با آن روبه‌رو است: اگر اخلاق فقط به میل و سلیقه یا احساسات ما مربوط می‌شود، پس دیگر چه جایی برای دلیل هست؟

ویژگی اختصاصی توصیه‌گرایی این ادعاست که مسئله‌ی فوق‌ظاهراً هنگامی پیدا می‌شود که به غلط معتقد باشیم فقط درباره‌ی دعاوی توصیفی می‌توان دلیل اقامه کرد. توصیه‌گرایان برای نشان دادن نادرستی این اعتقاد

مسئله‌هایی می‌آورند که نشان می‌دهد چگونه استدلال کردن در قلمرو چیزهایی که امر واقع نیستند امکان‌پذیر است و قواعدی را بررسی می‌کنند که بر این نوع استدلال‌ها حاکم است. مثلاً اگر بگویم «همین الان برو لندن!» این نه صادق است نه کاذب، اما معنایش این نیست که نمی‌توانم دلیلی برایش بیاورم. اول این‌که اگر کسی اوامر ضدونقیض صادر کند، بعد استدلالی ماست که به ضدونقیض بودن سخن او پی می‌برد. معلوم است که «این‌جا بمان!» و «همین الان برو لندن!» ضدونقیض‌اند و توجه به این ناسازگاری یعنی به‌کارگیری قواعد استدلال. بنابراین از موارد اهمیت استدلال در اخلاق اهمیت آن در جهت حفظ سازگاری منطقی است.

نقش دیگر استدلال به این نکته مربوط است که هر اصل اخلاقی باید کلیت داشته باشد. بسیاری از نظریه‌پردازان اخلاق کلیت را ویژگی اصلی داوری‌های اخلاقی می‌دانند. معنای این سخن این است که وقتی می‌گوییم چیزی درست یا نادرست است، ادعایی کلی می‌کنیم دایره بر این‌که در موقعیت مشابه نیز وضع به همین منوال است. مثلاً اگر بگویم آزار دادن گریه‌ات نادرست است، بخشی از معنایش این است که در موقعیت‌های مشابه اگر دیگران هم گریه‌های دیگر را آزار دهند، کار نادرستی می‌کنند. این مثالی است برای این‌که بینیم چگونه هر داوری خاص اخلاقی - مثل «فلان کار نادرست است» - می‌تواند یک داوری اخلاقی کلی باشد - «همه‌ی این‌گونه کارها نادرست‌اند».

زمانی اهمیت کلیت اخلاق معلوم می‌شود که ما کسانی را که داوری‌های اخلاقی را تعمیم نمی‌دهند دورو می‌نامیم مثل کسانی که مدعی‌اند زنا نادرست است، اما خودشان مرتکب آن می‌شوند. اتهام دورویی فقط زمانی معنادار است که فرض کنیم منظور از «زنا نادرست است» این است که این قاعده تمام موارد زنا را دربرمی‌گیرد. پس این‌که اصول اخلاقی به این معنا کلی‌اند ظاهراً جزء جدایی‌ناپذیر خود مفهوم اصل اخلاقی است.

کلیت مستلزم تعمیم خام نیست. گاه وضعیتی چنان صفات خاصی دارد که

هیچ وضعیت دیگری نمی‌تواند عین آن باشد، در این صورت هیچ قاعده‌ای کلی از آن قابل استنتاج نیست. اما به هر حال بخشی از معنای این‌که فلان کار نادرست است این است که اگر در موقعیتی مشابه هر کس دیگر همان کار را بکند، کارش نادرست است.

چنان‌که مثال‌های سازگاری و کلیت‌پذیری نشان می‌دهد ظاهراً موضوع این است که عقل و استدلال نقش زیادی در اخلاق دارد، حتی اگر اخلاق غیرتوصیفی و بنابراین نامربوط به امر واقع باشد. اما نقدهایی هم متوجه دیدگاه توصیه‌گرایی است.

اولین مسئله درون‌گرایانه بودن این دیدگاه است. ادعای درون‌گرایان این است که وقتی می‌گویم «باید الف را انجام دهم» خود را ملزم به انجام آن می‌کنم. ولی اگر این حرف درست باشد، وقتی می‌گویم «باید الف را انجام دهم اما انجام نمی‌دهم» دچار تناقض درونی شده‌ام. اما ما همیشه چنین چیزهایی می‌گوییم و به نظر نمی‌رسد بدین ترتیب دچار تناقض‌گویی شده باشیم. هر در پاسخ به این انتقاد، می‌گویند که همین لفظ «اما» ثابت می‌کند که چیز نادرستی وجود دارد. وقتی می‌گویم «باید کاری انجام دهم، اما انجام نمی‌دهم» یعنی به ناسازگاری اذعان می‌کنم، یعنی یا می‌پذیرم در این‌که فکر می‌کنم باید کاری را انجام دهم صادق نیستم و یا دلایلی وجود دارد که مرا از آن کار باز می‌دارد، مثل ضعف اراده^۱.

مشکل دوم این است که گرچه توصیه‌گرایی نقش عقل را در اخلاق در نظر می‌گیرد، اما معلوم نیست که این نقش به اندازه‌ی کافی فراگیر باشد. مثلاً اگر بگویم کسانی که توانایی‌اش را دارند باید هر یکشنبه موزی به درگاه خدای صبحانه تقدیم کنند، چه می‌گویید؟ ظاهراً این اصل کلیت‌پذیر است و لزوماً هم با دیگر باورهای اخلاقی ناسازگاری ندارد و به این معنا با شروط و مقتضیات عقلانی موردنظر در توصیه‌گرایی وفق می‌دهد. اما بی‌تردید چنین

حکمی اخلاقی بی‌معناست و باید این امکان را فراهم کنیم که عقلانی‌بودنش بررسی شود و معلوم نیست توصیه‌گرایی بتواند به ما بگوید که چگونه عقلانیت می‌تواند به منزله‌ی عاملی برای نقد این اصل اخلاقی باشد.

خُب تاکنون سعی کردیم توصیه‌گرایی را به منزله‌ی یک دیدگاه اخلاقی شناخت‌نا‌باور پیچیده بررسی کنیم. البته در این‌جا بحث را فقط در حد سطح توضیح دادیم. حالا باید پیش‌تر برویم چون این فقط تمایز میان دیدگاه شناخت‌باور و شناخت‌نا‌باور نیست که در فرااخلاق اهمیت دارد. شاید حتا تمایز میان اخلاق و وظیفه‌گرا^۱، اخلاق پیامدگرا^۲ و اخلاق فضیلت‌مدار^۳ اهمیت بیش‌تری داشته باشد.

اخلاق وظیفه‌گرا و اخلاق پیامدگرا

فرض کنید با بیست تن از دوستان‌تان که همه افراد غیرنظامی‌اند، به سرزمینی رفته‌اید که درگیر جنگ شهری سختی است و به دو بخش تقسیم شده است. شبه‌نظامیان محلی شما را بازداشت و متهم به جاسوسی برای دشمن می‌کنند. آنان همه‌ی شما را به مرگ تهدید می‌کنند مگر این‌که با کشتن اسیری غیرنظامی که تنها جرمش این است که از قوم و قبیله‌ی شبه‌نظامیان نیست، ثابت کنید طرف آن‌ها هستید. چه می‌کنید؟ انتخاب دشواری است: جان فردی بی‌گناه را بگیرید یا بگذارید آنان جان ۲۱ نفر را بگیرند که همه بی‌گناه‌اند. چه می‌کنید؟

درباره‌ی این دوراهی اخلاقی دشوار دست‌کم می‌توان به دو صورت اندیشید: اول این‌که بگوییم باید کاری را بکنیم که نهایتاً بهترین نتایج را به بار می‌آورد. از آن‌جا که در آن دوراهی یک راه به کشته‌شدن ۲۱ نفر بی‌گناه منجر می‌شود و راه دیگر فقط به از دست رفتن جان یک نفر، و از آن‌جا که راه سوم

1. deontological ethic
3. virtue ethic

2. consequentialist ethic

در میان نیست، از نظر اخلاقی راه درست کشتن آن یک نفر اسیر بی‌گناه است. دیدگاهی اخلاقی که این چنین استدلال می‌کند پیامدگرا نامیده می‌شود، چون در این دیدگاه زمانی که ارزش داوری می‌کنیم به پیامد کار توجه داریم.

در راه حل دوم دو گزینه در برابر ماست. یکی این‌که آن اسیر بی‌گناه را بکشید و دیگر این‌که این کار را نکنید. از نظر اخلاقی، قتل نادرست است و مرتکب قتل نشدن پسندیده و درست. بنابراین در این جا فقط یک گزینه هست که اخلاقاً نادرست است و آن قتل است. پس کار اخلاقی این است که مرتکب قتل نشوید و پیامد کار خود را بپذیرید. آن دیدگاه اخلاقی که این چنین استدلال می‌کند وظیفه‌گرا نامیده می‌شود.

در این مثال خاص، تفاوت میان این دو دیدگاه کاملاً روشن است. به طور کلی می‌توان گفت وظیفه‌گرایان مدعی‌اند که برخی از کارها فارغ از نتایجی که دارند، فی‌نفسه نادرست‌اند. از آن‌سو، پیامدگرایان مدعی‌اند که هیچ کاری فی‌نفسه درست یا نادرست نیست، بلکه درستی یا نادرستی به پیامد کار مربوط است. پس از نظر اخلاقی حتا کاری مثل آدم‌خواری می‌تواند پسندیده باشد به شرط آن‌که پیامدش خوب باشد. مثل موقعیتی که در آن کسانی به شرطی می‌توانند از بلا جان سالم به‌در ببرند و زنده بمانند که گوشت انسان‌های مرده را بخورند.

شاید تفاوت میان این دو دیدگاه را به بهترین وجه بتوانیم با بررسی راه‌های متفاوتی دریابیم که هریک از آن‌ها درستی یا نادرستی کارها را به خوب بودن یا بدن‌بودن موقعیت‌ها مربوط می‌کنند. طبق تعریف پیامدگرایان، درست بودن یعنی خوب بودن. به بیان دیگر، کار درست آن است که پیامد بهتری به‌بار می‌آورد. اما از نظر وظیفه‌گرایان درست بودن و خوب بودن دو چیز متفاوت‌اند. شاید درست آن کاری باشد که بهترین پیامدها را به‌بار نمی‌آورد، مثل سر باز زدن از کشتن آن اسیر بی‌گناه حتا اگر این تصمیم کشته شدن آدم‌های بیش‌تری را در پی داشته باشد. همین‌طور شاید کاری که

بهترین پیامد را دارد کاری نادرست باشد، مثل کشتن آن اسیر بی‌گناه. همچنین می‌توان این تمایز را با مفهوم وسیله و هدف بیان کرد. از نظر پیامدگرایان، می‌توان با هر وسیله‌ای به خوبی دست پیدا کرد. اما از نظر وظیفه‌گرایان، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. اهمیت با کاری است که انجام می‌شود نه پیامدی که به بار می‌آورد.

به هر دو دیدگاه نقدهایی وارد شده است. غالباً این نقد به پیامدگرایی وارد است که خودمختاری^۱ انسان را نادیده می‌گیرد. خودمختاری یعنی این که انسان‌ها تا جایی که باعث آزار دیگران نشوند باید آزاد باشند که منافع و مصالح خودشان را پی بگیرند. از نظر پیامدگرایان اگر با محروم کردن انسان‌های دیگر از حق خودمختاری پیامدهای بهتری عایدمان شود، این کار اشکالی ندارد. مثلاً اگر با کشتن آن اسیر بی‌گناه یا دست‌کم آزار رساندن به انسان‌های بی‌گناه بتوانیم مجموعاً به نتایج بهتری برسیم، این کارها اشکالی ندارد. از این نظر پیامدگرایان با ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ وظیفه‌گرایان، مخالف‌اند که معتقد بود همیشه باید انسان‌ها را فی‌نفسه به منزله‌ی هدف در نظر گرفت نه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به هدف.

اما می‌توان این انتقاد را از وظیفه‌گرایان نیز کرد. در مثال اسیر بی‌گناه، آیا نمی‌توان گفت که اگر شما آن یک اسیر را نکشید، و اجازه دهید آنان ۲۱ نفر را بکشند، آن وقت در واقع زندگی آن بیست نفر دیگر وسیله‌ای شده است برای آن‌که شما از نظر اخلاقی پاک بمانید؟ چگونه می‌توانیم به این انسان‌ها به منزله‌ی هدف فی‌نفسه نگاه کنیم و برای حیات‌شان ارزش قائل شویم اگر اجازه دهیم آنان را بکشند تا خودمان از ارتکاب کار نادرست اجتناب کرده باشیم؟

نقد پیامدگرایان بر وظیفه‌گرایان این است که می‌گویند آنان به منافع و مصالح انسان‌ها به چشم یکسان نگاه نمی‌کنند. به نظر برخی محور و لازمه‌ی نگاه اخلاقی این است که انسان‌ها را به یک چشم ببینیم و برای خودمان یا

نزدیکان‌مان جایگاه خاصی قائل نشویم. پیامدگرایان می‌گویند ما تصمیم می‌گیریم جان یک نفر را درازای جان بیست نفر بگیریم چون ما به منافع و مصالح همه توجه داریم و کار ما تا جایی که امکان دارد منافع و مصالح افراد بیش‌تری را تأمین می‌کند. اما بنابر آنچه از دعاوی وظیفه‌گرایان برمی‌آید، آنان به منافع انسان‌ها به چشم یکسان نمی‌نگرند. فقط مراقب‌اند خودشان مرتکب کار نادرستی نشوند.

نقد دیگر بر دیدگاه وظیفه‌گرایان این است که دیدگاهی بسته و کوتاه‌نظرانه است. مثلاً یکی از اصول این دیدگاه اصل نتیجه‌ی دوگانه^۱ است. در این دیدگاه، وقتی کاری نادرست است که هم کار بدی باشد هم فرد قصد و نیت بدی داشته باشد. پس مثلاً اگر کسی را بکشم فقط زمانی کارم نادرست است که قصدم هم کشتن او باشد. شاید معقول به نظر آید، اما این اصل به ما اجازه می‌دهد کاری بکنیم که می‌دانیم باعث اذیت دیگران می‌شود، اما چون قصدمان اذیت نبوده است ایرادی ندارد. بدین ترتیب مثلاً اگر بدانم که با تلفن کردن به کسی باعث انفجار بمبی می‌شوم چون قصدم انفجار بمب نبوده است و فقط می‌خواسته‌ام تلفن بکنم، ظاهراً کارم نادرست نبوده است. این مثالی است که نشان می‌دهد چقدر این دیدگاه می‌تواند بسته و کوتاه‌نظرانه باشد، چون به ما اجازه می‌دهد مادام که خودمان مستقیماً مرتکب کار نادرستی نشده‌ایم هر کاری بکنیم، حتا کارهایی که پیامدهای بدی دارد.

از آن سو ممکن است پیامدگرایان متهم شوند که دیدگاه‌شان بیش از حد باز و فراگیر است. ببینید تقریباً تمام کارهای ما پیامدی دارد. مثلاً اگر زاکتی بخرم که محصول بیگاری کشیدن از کارگران جهان سوم باشد، کار من برای آن کارگران پیامد بدی دارد چون با خرید خود از تولیداتی حمایت کرده‌ام که مبتنی بر بیگاری است نه بر روابط سالم و انسانی. از نظر پیامدگرایان این کار اخلاقاً نادرست است چون پیامدش بد است. اما اگر چنین منطقی را بپذیریم،

1. principle of double effect

ظاهراً همیشه مسئول هزاران کار نادرست می‌شویم. اگر به جای کمک به فقرا بنشینیم و چای بخوریم، شاید در آن لحظه کسی بمیرد. اما آیا از نظر پیامدگرایان چای خوردن من نادرست است؟

این تفاوتی که میان محدوده‌ی بسته‌ی اخلاق وظیفه‌گرا و محدوده‌ی باز و فراگیر اخلاق پیامدگرا وجود دارد تفاوتی اساسی است. شاید با بررسی تفاوت رویکردی که این دو دیدگاه در تمایز میان عمل و ترک عمل^۱ دارند این نکته بهتر فهم شود. عمل یعنی آنچه انجام می‌دهیم و ترک عمل یعنی آنچه انجام نمی‌دهیم. مثالی قدیمی که بر این تمایز تأکید می‌کند مثالی است درباره‌ی تفاوت میان این وضعیت که به بیماری که با کمک دستگاه‌های پزشکی زنده است غذا یا دارو ندهیم تا بمیرد (ترک عمل) و این‌که با برداشتن دستگاه‌ها و خاموش کردن آن‌ها به او کمک کنیم که بمیرد (عمل). پیامدگرایان عمل و ترک عمل را اخلاقاً یکسان می‌دانند، چون نتیجه و پیامد کار یکسان است و در هر دو میزان انتخاب ما به یک اندازه دخالت دارد. اما وظیفه‌گرایان تفاوت روشنی میان این دو وضعیت می‌بینند: وضعیت اول قتل است و وضعیت دوم اجازه‌دادن برای مردن و اولی می‌تواند خطا و دومی درست باشد.

خلاصه آن‌که قواعد اخلاق وظیفه‌گرا ضعیف و محدود است. این قواعد به بسیاری از قلمروهای زندگی بشر بی‌توجه است و تمرکز این قواعد به ناپیدهاست نه بایدها. اما قواعد اخلاقی پیامدگرا قوی و فراگیر است و بر همه‌ی تصمیم‌های ما تأثیر می‌گذارد. این قواعد به ما می‌گویند که در هر اوضاع و احوالی که طیف گسترده‌ای هم دارد، چه باید بکنیم.

اخلاق فضیلت‌مدار

سال‌های متمادی در دانشگاه‌های بریتانیا و امریکا موضوع کلاس‌های اخلاق تمایز میان دیدگاه وظیفه‌گرا و پیامدگرا بود، چنان‌که گویی باید از میان این

1. acts-omissions distinction

چارچوب‌های فرااخلاق یکی را انتخاب کرد. اما در سال‌های اخیر گزینه‌ی سومی توجه‌ها را به سوی خود جلب کرده است: اخلاق فضیلت‌مدار. این دیدگاه ابداعی و نوظهور نیست. خاستگاه آن فلسفه‌ی اخلاق ارسطو است. در این دیدگاه، منش و شخصیت فاعل اخلاقی در مرکز اخلاق قرار می‌گیرد و با خود او که انسانی اخلاقاً خوب است، شروع می‌کند و بر مبنای آن چه او انجام می‌دهد معین می‌کند چه کاری خوب است، به جای آن‌که به بیرون از او نگاه کند تا ببیند چه کاری درست است و چه پیامدهایی به بار می‌آورد و بعد بگوید که انسان اخلاقاً خوب باید آن کارها را انجام دهد.

مثلاً همان مثال قبل - کشتن اسیر بی‌گناه - را در نظر آورید. پیامدگرایان و وظیفه‌گرایان برای حل آن مسئله‌ی دشوار که کار درست چیست، پاسخ‌های کاملاً متفاوتی ارائه دادند. پاسخ‌هایی کاملاً شسته‌رفته که جای حرف باقی نمی‌گذاشت. گرچه شاید این مثال خیلی عجیب و غریب باشد، اما هر چه باشد خود فرض چنین اوضاع و احوالی به ما نشان می‌دهد که تا چه حد می‌تواند تصمیم‌های اخلاقی مضطرب‌کننده باشد. پس به نظریه‌هایی که برای چنین دوراهی‌های دشواری راه‌حل‌های شسته‌رفته و حاضر و آماده تحویل می‌دهند باید با دیده‌ی شک و تردید نگاه کنیم.

حالا آیا اخلاق فضیلت‌مدار راه‌حل مقبول‌تری ارائه می‌دهد؟ اولاً بعید است این دیدگاه بتواند پاسخی قطعی به این مسئله بدهد. تأکید اخلاق فضیلت‌مدار بر این است که خوب بودن موضوعی است مربوط به منش و شخصیت فرد و منش و شخصیت چیزی است که رشد و پرورش داده شده است و این یعنی فرد استعدادی خاص و شمی دارد که می‌تواند هم خوب انتخاب کند هم خوب داوری. نه آن‌که به نوعی سنجه‌ی اخلاقی مجهز باشیم تا هر کاری را در آن ترازوی اخلاقی بگذاریم و محاسبه کنیم و بگوییم که درست است یا نادرست. تأکید این دیدگاه بر منش و شخصیت فرد و داوری اوست و آن را برتر از قواعد و اصول می‌نشانند و این یعنی پاسخ‌های این

دیدگاه به دوراهی‌های اخلاقی به ندرت پاسخ‌هایی قالبی و ماشینی^۱ است. با این حال اخلاق فضیلت‌مدار به شرطی می‌تواند در برابر دو دیدگاه پیامدگرایی یا وظیفه‌گرایی گزینه‌ای قابل قبول باشد که در این مورد چیزی قابل عرضه داشته باشد. اگر کار ما این است که ببینیم در چنین موقعیتی چه باید بکنیم، باید ببینیم که یک آدم فضیلت‌مدار در چنین موقعیتی چه می‌کند. برای این کار باید تصویری از فرد فضیلت‌مدار ایجاد کنیم. او همان قدر به فکر دیگران است که به فکر خود. بیزار است از این‌که باعث آزار و اذیت دیگران شود و می‌کوشد تا حد امکان به انسان‌های بیش‌تری سود برساند. می‌کوشد به پستی و شرارت امتیاز ندهد و خودش مرتکب خطا نشود و همچنین انسان‌های دیگر نزد او حرمت دارند.

توجه داشته باشید که این فهرست مجموعه‌ای است از فضایل موجود در وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی. این‌که بخواهیم از آزار و اذیت دیگران اجتناب ورزیم و تا حد امکان به انسان‌های بیش‌تری سود برسانیم به پیامدگرایی بسیار نزدیک است. حرمت‌نهادن به دیگران و اجتناب از ارتکاب خطا بسیار شبیه وظیفه‌گرایی است. این بیانگر این واقعیت است که هم پیامدگرایی هم وظیفه‌گرایی بر ملاحظات مهم اخلاقی مبتنی‌اند. علی‌الادعا، خطای این دو دیدگاه این است که بیش از حد روی چند نکته باریک می‌شوند، به جای آن‌که متوجه باشند که یک آدم خوب تمام جوانب را در نظر می‌گیرد و در تک‌تک موارد در پی آن است که دریابد کدام کار درست است.

اخلاق فضیلت‌مدار جذاب به نظر می‌آید، اما به آن نیز انتقادهایی وارد است. به ویژه این انتقاد که به سختی می‌توان دریافت آیا این دیدگاه واقعاً قادر است به ما بگوید چه بکنیم یا نه. مثلاً می‌توان به روشنی فهمید که یک آدم خوب چگونه آدمی است و تصمیمات او مبتنی بر چه عوامل و شرایطی است. اما آیا این دیدگاه واقعاً می‌تواند به ما بگوید چه بکنیم یا کسی که این یا

1. automatic

آن راه را انتخاب می‌کند کارش درست است یا نه؟

انتقاد دیگر این است که در ایده‌ی آدم فضیلت‌مدار نشانی از دور باطل به چشم می‌خورد. می‌گویند کار درست کاری است که آدم فضیلت‌مدار انجام می‌دهد. اما مگر آدم فضیلت‌مدار غیر از آدمی است که کار درست انجام می‌دهد؟ ظاهراً اگر سعی کنیم و بالاخره بفهمیم آدم خوب کیست، سرآخر می‌گیریم آدمی است که کار خوب می‌کند اما وقتی سعی می‌کنیم بفهمیم کار خوب چیست، باید بگوییم کاری است که آدم فضیلت‌مدار انجام می‌دهد. ظاهراً هیچ‌وقت به انتهای قضیه نمی‌رسیم، یعنی به این‌که چه چیزی باعث خوبی امور می‌شود.

شاید موضوع روشن‌تر شود زمانی که دریابیم این سه دیدگاه فرااخلاق – یعنی وظیفه‌گرایی، پیامدگرایی و اخلاق فضیلت‌مدار – در نظریه‌های اخلاق هنجاری چگونه شرح و تفصیل پیدا می‌کنند. به یاد داشته باشید که تاکنون فقط درباره‌ی ویژگی‌های اخلاقیات^۱ سخن گفته‌ایم. حالا باید ببینیم که درست و نادرست در عالم واقع چیست. با این کار، این سه دیدگاه فریه می‌شوند و می‌توانیم مزیت‌های مربوط به هر یک را دریابیم.

فایده‌باوری^۲

از نظر فایده‌باوران باید کاری کرد که بهترین نتایج را به بار می‌آورد. اما بهترین نتایج کدام‌اند؟ به نظر آنان از نظر اخلاقی کار درست کاری است که در نتیجه‌ی آن بیش‌ترین «فایده» یا سودمندی به بار می‌آید. فقط کاری که به کسی سود یا زیان می‌رساند می‌تواند به درستی یا نادرستی متصف شود.

پرسش روشن بعدی این است که به چه معنا کارهای ما باید برای دیگران مفید باشد تا خوب شمرده شود؟ به بیان دیگر، فایده یعنی چه؟ هر یک از سه صورت اصلی فایده‌باوری این پرسش را به گونه‌ای متفاوت پرسیده‌اند. در

فایده باوری کلاسیک یا لذت‌گرا^۱، فایده عبارت است از این‌که تا آن‌جا که می‌توانیم برای بیش‌ترین مردم لذت را افزایش و آلم را کاهش دهیم. در فایده باوری ناظر به ترجیح^۲، فایده عبارت است از این‌که تا آن‌جا که می‌توانیم ترجیحات مردم بیش‌تری را تحقق بخشیم. در فایده باوری ناظر به سعادت^۳، فایده عبارت است از این‌که تا جایی که می‌توانیم سعادت مردم بیش‌تری را تحقق بخشیم.

فایده باوری کلاسیک بسیار نزدیک و مرتبط است به دیدگاه جرمی بنتام^۴ (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل^۵ (۱۸۰۶-۱۸۷۳). به‌رغم تأکیدی که این دیدگاه بر لذت یا شادکامی دارد و آن را برترین خوب می‌داند، از نظر برخی بسیار کوتاه‌نظرانه است که بگوییم ما از زندگی همین را می‌خواهیم و از نظر اخلاقی همین‌ها را مهم می‌شماریم. آخر چگونگی می‌توان از خودگذشتگی کسی را که برای نجات هم‌زمان خود متحمل شکنجه می‌شود یا آن‌که جان خود را به‌خاطر دیگران فدا می‌کند با لذت‌گرایی توصیف کرد؟ به‌هرحال روشن است که این کارها شایسته‌ی تقدیر است. نارسایی‌های این دیدگاه با این پرسش هم روشن می‌شود که «آیا ترجیح می‌دهی همین‌طور که هستی باشی و در زندگی احساس شادی نکنی یا آن‌که می‌خواهی بقیه‌ی زندگی‌ات را در شادی بگذرانی، اما به سطح یک آدم کودن تنزل پیدا کنی؟» همین واقعیت که بسیاری ناشادبودن را برمی‌گزینند نشان می‌دهد ما غیر از آن چیزی هستیم یا باید باشیم که فایده باوران کلاسیک و لذت‌گرا می‌گویند.

میل می‌کوشد در پاسخ به این انتقاد میان لذت‌های برتر ذهنی و لذت‌های فروتر جسمی تمایز ایجاد کند. لذت‌های دسته‌ی اول ارزشمندتر از لذت‌های دسته دوم‌اند. برای همین همیشه ترجیح می‌دهیم دست‌کم آماده‌ی لذت‌بردن از لذت‌های برتر ذهنی باشیم به‌جای آن‌که فقط آماده‌ی لذت‌بردن از

1. hedonic utilitarian

2. preference

3. welfare

4. Jeremy Bentham

5. John Stuart Mill

لذت‌های فروتر جسمانی باشیم. دلیلش هم این است که کسی که تجربه‌ی لذت‌بردن از هر دو دسته لذت را دارد همیشه لذت‌های برتر را بر لذت‌های فروتر ترجیح می‌دهد. اما اگر واقعاً جان استوارت میل فقط لذت و شادکامی را ارزشمند می‌داند، آن وقت چطور مطمئن است که مثلاً یک خوشگذران فرومایه از یک شاعر فقیر و بیچاره بیش‌تر لذت نمی‌برد؟ اگر واقعاً شادکامی برترین خوبی است، هیچ معلوم نیست که چرا لذت‌های به اصطلاح برتر، برترند یا چرا آن‌که با هر دو دسته لذت آشنا است حتماً لذت‌های برتر را برمی‌گزیند. طرفداران فایده‌باوری ناظر به ترجیح برای آن‌که به نارسایی‌های فایده‌باوری کلاسیک دچار نشوند، می‌گویند باید بکشیم چیزی را تحقق بخشیم که جزء ترجیحات ماست. مزیت این کار این است که باعث می‌شود بتوانیم بیش‌تر خودمان شخصاً انتخاب کنیم. پس اگر کسی زندگی کردن مثل یک کودن شاد را ترجیح می‌دهد، خُب باشد همان‌طور زندگی می‌کند. نادرست آن است که کسی را که چنین چیزی را ترجیح نمی‌دهد وادار کنیم این‌طور زندگی کند یا کسانی را که این‌طور زندگی را ترجیح می‌دهند واداریم روش زندگی خود را تغییر دهند.

اما این دیدگاه هم مشکلاتی دارد. اولاً برخی از چیزها خوب‌اند چه مردم آن را بخواهند چه نخواهند. مثلاً کم‌کردن رنج اقلیت خوب است حتا اگر اکثریت مردم آن را نخواهند. از آن طرف برخی از چیزها به‌رغم خواست مردم بد است، مثل داشتن یک دولت طرفدار نازیسم. منتقدان این دیدگاه می‌گویند فایده‌باوری ناظر به ترجیح اخلاقیات را در سطح اقتصاد بازار آزاد پایین می‌آورد، چون «خوب» و «بد» را با خواست مردم تعریف می‌کند. همان‌طور که گفته‌اند گفت‌وگو ندارد که نه همه‌ی خوب‌ها را مردم می‌خواهند نه هر آن‌چه مردم می‌خواهند خوب است.

طرفداران فایده‌باوری ناظر به سعادت مدعی‌اند که مفیدبودن یعنی آن‌چه به بهترین وجه منافع و مصالح مردم را تحقق بخشد. این را باید از میل و خواست مردم متمایز کرد. این‌طور نیست که مردم همیشه چیزی را بخواهند

که بیش‌ترین نفع را برای‌شان به‌بار می‌آورد. گفته‌ای قدیمی می‌گوید: «بین در آرزوی چه هستی شاید همین الآن آن را داشته باشی». مشکل طرح‌شده‌ی دیگر این است که خواست‌ها و ترجیحات مردم بسیار متنوع است، بنابراین عمل‌کردن طبق میل و خواست مردم بسیار سخت است. اما کار آسانی است اگر بخواهیم بدانیم که به‌طور کلی چه چیزی برای مردم خوب است. فایده‌باوری ناظر به سعادت این مزیت را دارد که نظریه‌ای عملی است. اما بزرگ‌ترین نقطه‌ضعفش این است که از نظر بسیاری از افراد پدرسالارانه است. باید کاری را انجام دهیم که برای مردم خوب است چه آن را بخواهند چه نخواهند.

مسئله‌ای که تمام صورت‌های فایده‌باوری با آن روبه‌رو است شاید این باشد که یک خوب واحد وجود ندارد. ما می‌خواهیم شاد باشیم، می‌خواهیم خودمان شخصاً انتخاب کنیم و می‌خواهیم دیگران به سعادت ما توجه کنند. اما اگر بر آن شویم که فقط یکی از این‌ها برترین خوبی است، قطعاً بقیه را از دست خواهیم داد. اگر نتوانیم به‌روشنی و وضوح مشخص کنیم که فایده چیست، آن وقت نمی‌توانیم روشن و واضح بگوییم کدام کار اخلاقاً خوب است. مسئله دیگری که پیش روی تمام صورت‌های فایده‌باوری است این است که وقتی درباره‌ی فایده‌ی کاری داوری می‌کنیم، آیا باید هر کاری را با در نظر گرفتن مزیتی که خودش دارد مورد توجه قرار دهیم یا آن‌که داوری باید بر این اساس باشد که به‌طور کلی چه اثری بر فایده دارد؟ مثلاً اگرچه قتل فایده را به‌طور کلی کاهش می‌دهد، اما آشکارا قتل‌هایی هست که این‌گونه نیست. در چنین مواردی آیا هم‌چنان نادرست است که زندگی آن اسیر بی‌گناه را بگیریم؟ پاسخ برخی از فایده‌باوران مثبت است. چون به‌نظر آنان غیرممکن است که پیامدهای تک‌تک کارها را محاسبه کنیم پس بهتر است از قواعد کلی درباره‌ی آن‌چه بهترین فایده را به‌بار می‌آورد پیروی کنیم. اگر سعی کنیم درباره‌ی هر کاری با توجه به مزیت‌هایش داوری کنیم، میزان خطاهای مان بیش‌تر از وقتی است که از قواعد پیروی می‌کنیم. پس با پیروی از قواعد

فایده‌ی بیشتری می‌گیریم در مقایسه با زمانی که در هر مورد براساس همان مورد تصمیم می‌گیریم. این دیدگاه را فایده‌باوری قاعده‌نگر^۱ می‌نامند که در برابرش فایده‌باوری عمل‌نگر^۲ قرار دارد.

مسئله‌ای که فایده‌باوری قاعده‌نگر با آن روبه‌رو است این است که ظاهراً همیشه موقعیتی وجود دارد که باعث می‌شود توان در آن پای‌بند قواعدی بود که به‌طور کلی جواز درستی کاری را صادر می‌کند. مثلاً در چنین مواردی، کشتن کسی که می‌خواهد فردی را به قتل برساند، دزدی برای آن‌که کسی را از مردن نجات دهیم یا دروغ‌گفتن برای حفظ جان انسانی. اگر روح فایده‌باوری را در نظر بگیریم، گفت‌وگو ندارد که در چنین اوضاع و احوالی باید قواعد را رها کنیم و در فکر این باشیم که فایده را به بیش‌ترین حد برسانیم. فایده‌باوران قاعده‌نگر می‌توانند بکوشند در چنین مواردی جای این قواعد کلی را با قواعد خاص‌تر عوض کنند. مثلاً آن قاعده می‌تواند این باشد که «راست بگو مگر در مواردی که دروغ به نجات جان انسان منجر شود». اما برای آن‌که تمام پیشامدهای محتمل را در نظر بگیریم می‌توان این قاعده را گذاشت: «راست بگو مگر در مواردی که دروغ فایده‌ی بیشتری به بار آورد». اما این می‌تواند دقیقاً همان فایده‌باوری عمل‌نگر باشد، چون سرآخر یعنی «وقتی راست‌گویی فایده‌ی بیشتری دارد، راست بگو و وقتی دروغ فایده‌ی بیشتری دارد دروغ بگو» که یعنی «هر کاری فایده‌ی بیشتری به بار می‌آورد همان را انجام بده».

مسئله‌ی دیگری که تمام صورت‌های فایده‌باوری با آن روبه‌رو است این است که ظاهراً تمام آن‌ها می‌توانند بالقوه با حقوق دیگران مخالف باشند. فایده را به بیش‌ترین حد رساندن - چه برای ترجیحات باشد چه برای سعادت یا لذت - اگر حقوق اقلیت‌ها پایمال شود، بهتر به دست می‌آید. مثلاً اگر تمام آنان که کلیه‌های خود را از دست داده‌اند بتوانند بدون رضایت

1. rule utilitarianism

2. act utilitarianism

کسانی که کلیه‌ی سالم دارند پیوند کلیه بزنند فایده‌ی بیشتری به دست می‌آید. اگر تمام دغدغه‌ی ما سرانجام و نتیجه‌ی پایانی باشد، اصلاً چرا باید نگران حقوق دیگران باشیم؟

بسیاری از فایده‌باوران این انتقاد را می‌پذیرند. بنام حقوق طبیعی را «یاوه و تصنعی» می‌نامد و می‌گوید که حقوق فقط برساخته‌هایی مفیدند (ن.ک.: فصل پنجم همین کتاب، فلسفه‌ی سیاسی). اما به هر حال فایده‌باوران می‌گویند که هیچ نظریه‌ی فایده‌باوری در عمل نمی‌تواند ضد حقوق اساسی باشد و جامعه‌ای که این «حقوق» را نادیده می‌گیرد نمی‌تواند جامعه‌ای باشد که آن فایده‌ی بالاتر را به دست می‌آورد.

اخلاق کانتی

مشهورترین روایت اخلاق وظیفه‌گرا از فیلسوف بزرگ آلمانی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است. با بررسی این دیدگاه درمی‌یابید که نظر کانت مثال روشنی است برای چیزی که از آن با عنوان پیوند میان فرااخلاق و اخلاق هنجاری یاد کردم. اخلاق کانتی راهی است میان آن دو راه و فریه‌تر از یک دیدگاه فرااخلاقی صرف است، اما غالباً به نظر می‌رسد فاقد آن راهنمای دقیقی باشد که از اخلاق هنجاری انتظار داریم.

محور اندیشه‌ی کانت در دیدگاه اخلاقی‌اش امر مطلق^۱ است. این امر مطلق یک فرمان است مانند این که «بیش‌تر از یک تکه کیک نخور» یا «دروغ نگو». او امر می‌تواند فرضی^۲ (یا مشروط^۳) یا مطلق باشد. امر فرضی یا مشروط دستوری است که در آن عبارت شرطی صریح یا ضمنی وجود دارد. مثلاً اگر این دستور که «بیش‌تر از یک تکه کیک خامه‌ای نخور» با این عبارت همراه و یا برای آن فرض شود که «اگر می‌خواهی لاغر بشوی»، آن وقت یک

1. categorical imperative

2. hypothetical

3. conditional

امر و دستور فرضی (یا مشروط) می‌شود. در چنین مواردی دستور مطلق نداریم. فرمان نخوردن کیک خامه‌ای فقط در صورتی باید اعمال شود که فرد بخواهد به هدف دیگری برسد و در صورتی با خوردن تکه‌ی دوم کیک خامه‌ای مرتکب کار نادرست می‌شویم که در ذهن‌مان هدف لاغرشدن را داشته باشیم.

اما در امر مطلق شرط وجود ندارد. فرمان «دروغ نگو» امر مطلق است، یعنی دروغ‌گفتن را فقط به این دلیل نباید انجام داد که کاری نادرست است نه به سبب این‌که آن وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف دیگر.

باید روشن شده باشد که فقط امر مطلق به اخلاقیات مربوط است. یعنی ما با خوردن تکه‌ی دوم کیک خامه‌ای آدم بدی نمی‌شویم فقط به هدف خود نمی‌رسیم. فقط وقتی برخلاف امر مطلق عمل می‌کنیم کارمان غیراخلاقی است.

شاخصه‌ی امر مطلق کلیت‌پذیری است (ن.ک.: به بخش توصیه‌گرایی که در قبل آمده است). این یعنی فقط در صورتی امر مطلق داریم که همه بتوانند از آن پیروی کنند. مثلاً «همیشه راست بگو» و «دروغ بگو تا به آنچه می‌خواهی دست‌یابی» هر دو می‌توانند امر مطلق تلقی شوند. با این تفاوت که می‌شود بخواهیم همه راست بگویند، حال آن‌که نمی‌توان خواستار این شد که برای به‌دست آوردن آنچه می‌خواهیم همه دروغ بگویم. علت این هم ناممکن‌بودن جسمانی یا روان‌شناختی آن نیست بلکه علت آن است که اگر از این دستور پیروی شود، خود آن هدف لوٹ می‌شود. ببینید، در جامعه‌ای که همه برای به‌دست آوردن خواسته‌های‌شان دروغ می‌گویند اعتماد غیرممکن می‌شود و این بدان معناست که دیگر دروغ‌گفتن اثر ندارد. فقط وقتی می‌توان با دروغ‌گفتن به آنچه می‌خواهیم دست‌یابیم که مردم عموماً پذیرفته باشند همه راست می‌گویند. پس اگر همه برای تلاش‌کردن و به‌دست آوردن خواسته‌های‌شان دروغ بگویند، دروغ قدرت خود را برای رسیدن به خواسته‌ها از دست می‌دهد. پس به معنایی نامعقول

است اگر بخواهیم همه از چنین قاعده‌ای پیروی کنند.

بنابراین به نظر کانت، قواعد اخلاقی امر مطلق کلیت‌پذیرند. اما پرسش اصلی این است که ما این امر مطلق را از کجا می‌آوریم؟ به سختی می‌توان عمق پاسخ کانت را دریافت. اما در بن پاسخ او این نظر وجود دارد که هریک از ما یک فاعل عاقلیم و هریک از ما قادریم آزادانه و خودبنیاد خواسته - تمایل یا انتخابی - داشته باشیم. قواعد اخلاقی از آنجا ناشی می‌شود که ما از قوه‌ی تعقل خود استفاده می‌کنیم تا خواسته‌های مان را هدایت کنیم. کار قواعد اخلاقی این‌طور است:

نخست تشخیص می‌دهیم که خواست ما می‌تواند در قالب امر مطلق یا امر فرضی باشد. می‌توان چیزهایی را برای هدف یا غایتی (فرضی) خواست یا می‌توان آن‌ها را به‌خاطر خودشان خواست (امر مطلق). این دومی‌ها همان اوامر اخلاقی‌اند. همان‌طور که دیدیم این اوامر کلیت‌پذیرند. با تأمل در اندیشه‌ی کانت درمی‌یابیم قواعدی وجود دارند که باید از آن‌ها پیروی کرد چون این کار عاقلانه است و این قواعد ذاتاً مطلق و کلیت‌پذیرند.

مثالی که درباره‌ی دروغ‌گفتن آوردیم می‌تواند این نکته را نشان دهد. معلوم است که قاعده‌ی «دروغ نگو» ذاتاً مطلق و کلیت‌پذیر است، چون می‌توان و شاید باید خواست که هرگز کسی دروغ نگوید. با تأمل در اندیشه‌ی کانت می‌بینیم پیروی از این قاعده عاقلانه است. عقل فارغ از هرگونه سود شخصی باید به‌منزله‌ی امر مطلق کلیت‌پذیر شناخته شود، قاعده‌ای که پیروی از آن معنا دارد. آنچه برای کانت اهمیت دارد این است که پیرو تصمیمی باشیم که بر احساسات یا منش مبتنی نباشد، بلکه باید صرفاً پیرو خواستی باشیم که عقل فرمان آن را صادر کرده است.

در اندیشه‌ی اخلاقی کانت، محوریت اراده‌ی خودبنیاد با قاعده‌ی کلی دیگری نشان داده می‌شود که او از میان اصول خود قابل تبعیت می‌داند. براساس این قاعده همیشه باید به دیگران در حکم هدف نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نگاه کرد. از آن‌سو، این صرفاً نتیجه‌ی منطقی آن امر مطلق

است: می‌توان پیوسته خواست که مردم همیشه در جایگاه کسانی در نظر گرفته شوند که خودشان فی‌نفسه ارزشمندند نه در حکم وسایلی برای آن‌که ما به هدف خود برسیم. اما شاید همچنین نشان دهد که کانت برای این رأی اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است که تک‌تک ما فاعل‌هایی اخلاقی‌ایم که انتخاب‌های آزادانه داریم.

مشکل اصلی در اندیشه‌ی اخلاقی کانت این است که به نظر می‌رسد می‌توانیم آن را درک و قبول کنیم، اما هنوز هم نمی‌دانیم که اخلاقاً چه باید بکنیم. خود کانت چندین توصیه ارائه می‌کند که یکی از آن‌ها این امر است که هرگز نباید دروغ گفت. اما ظاهراً می‌توان خواست که هریک از این قواعد با حفظ سازگاری پیروی شود. البته این خیلی خوش‌بینانه به نظر می‌رسد که بگوییم عقل به‌نوعی قادر است مشخص کند که باید از کدام‌یک از این قواعد پیروی کنیم و کدام را وانهیم.

این سخن هیوم بسیار خوب است که گفت: «عقل برده‌ی احساسات است» و منظورش این بود که عقل هرگز نمی‌تواند به‌تنهایی ما را به‌سوی انجام کاری سوق دهد. عقل فقط می‌تواند راهنمای ما باشد تا به خواسته‌های مان برسیم. این دقیقاً نقطه‌ی مقابل دیدگاه کانت است که می‌گفت عقل می‌تواند ما را به‌سوی انجام کاری سوق دهد. اگر حق با هیوم باشد چیزی از اندیشه‌ی اخلاقی کانت باقی نمی‌ماند.

این نکته درباره‌ی کل کتاب صادق است که به موضوعات فقط نگاهی گذرا کرده‌ام، درحالی‌که آن‌ها عمیق‌تر از آن‌اند که در این جا درباره‌شان بحث شد و این نکته به‌ویژه در مورد کانت و دیدگاه او کاملاً صادق است. استدلال‌های او در این مورد دشوار است و برای آن‌که واقعاً آن‌ها را درک و ارزشیابی کنیم باید موشکافانه و مبسوط بررسی‌شان کنیم. این یعنی آن استدلال‌ها روی هم رفته ضعیف‌تر از استدلال‌های رقیب است که البته در بررسی دقیق می‌بینیم که اصلاً هم قوی نیستند.

اخلاق ارسطویی

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) پدر اخلاق فضیلت مدار است. در همان زمانی که دیدگاه‌های اخلاقی کم‌کم فربه می‌شد تا راهنمای عملی زندگی ما قرار گیرد، محور اندیشه‌ی اخلاقی ارسطو اصل اعتدال^۱ بود.

در ریاضیات، میانه یعنی معدل تعدادی از اعداد، مثلاً عدد ۴ میانه‌ی دو عدد ۲ و ۶ است. ارسطو با وام‌گرفتن این اصل از ریاضیات آن را در مورد فضایل به کار گرفت، البته باید توجه داشته باشیم که آن اعتدال و میانه‌روی که ارسطو به کار می‌برد دقت محاسبات ریاضی را ندارد.

در اخلاق، اعتدال و میانه‌روی نقطه‌ی مطلوب میان دو نقطه‌ی افراط و تفریط است. مثلاً بسیاری شجاعت را فضیلت می‌دانند. ما نوعاً فکر می‌کنیم که شجاعت فضیلتی است که در مقابلش رذیلت ترسویی قرار دارد. اما در نظر ارسطو شجاعت نقطه‌ی مطلوبی است که میان دو نقطه‌ی افراط و تفریط قرار دارد: ترسویی این سر طیف و جسارت آن سوی طیف است. جسارت نوعی افراط در شجاعت است و ترسویی نبود این فضیلت. همین‌الگو را درباره‌ی تمام فضایل می‌توان به کار برد. صداقت فضیلتی است که بی‌صداقتی نبود آن و بی‌ملاحظگی افراط آن است. کمک و یاری هم فضیلتی است که یاری نکردن نبود آن و رفتار نوکرمانه افراط آن است. تواضع فضیلتی است که کم‌حرفی افراط آن و فخرفروشی نبود آن است.

اعتدال و میانه‌روی اصلی است که به ما کمک می‌کند شخصیت خود را بهبود بخشیم تا به چیزی برسیم که ارسطو آن را *آدامونیا*^۲ یعنی *سعادت*^۳ یا *شکوفایی*^۴ می‌نامد. مسئله این جاست که در این رأی معلوم نیست که دقیقاً این نقطه‌ی مطلوب چیست که بین دو نقطه‌ی افراط و تفریط قرار دارد فقط گفته شده است که باید فضیلت را در چنین نقطه‌ای بجوییم. البته این با دیدگاه

1. the golden mean

2. Eudaimonia

3. happiness

4. flourishing

ارسطو سازگاری دارد که اخلاق دانش دقیقی نیست و برای آن‌که تکلیف چیزی را معلوم کنیم باید دست به داوری بزنیم. آموزه‌ی اعتدال و میانه‌روی ما را به سمت درست سوق می‌دهد، اما فهرست روشنی از آن‌چه باید برای خوب‌زیستن انجام دهیم در اختیار ما نمی‌گذارد (برای مطالعه‌ی بیشتر در اخلاق ارسطو به کتاب *Philosophy: Key Texts* مراجعه کنید که راهنمای همین کتاب است).

حقوق حیوانات

تا به حال به موضوعاتی در حوزه‌ی فرااخلاق و اخلاق هنجاری پرداختیم. حالا می‌توانیم به سراغ حوزه‌ی «عمل» برویم یعنی اخلاق کاربردی. بیش‌تر مردم در اخلاق دنبال آن‌اند که بدانند در عمل چه باید بکنند. اخلاق کاربردی به دوراهی‌های اخلاقی در زندگی ما و کاربرد اصول اخلاقی در مورد آن دوراهی‌ها می‌پردازد. ما در این‌جا سه موضوع را بررسی می‌کنیم و فقط به روش‌هایی توجه می‌کنیم که از طریق آن‌ها می‌توانیم به آن موضوع‌ها پردازیم. از موضوع‌هایی که درباره‌ی آن بحث‌های داغی در جریان است حقوق حیوانات است. روزانه میلیون‌ها نفر از گوشت حیوانات پرورشی تغذیه می‌کنند، حال آن‌که بسیاری دیگر از این کار اجتناب می‌کنند. به‌نظر آنان چنین کاری وحشیانه و ظالمانه است. اگر به قرن نوزدهم برگردیم، می‌بینیم جرمی بنتام موضوع رفتار با حیوانات را بهتر طرح کرده است. او می‌گوید: «مسئله این نیست که آیا آن‌ها می‌توانند فکر کنند یا نه یا آن‌که می‌توانند سخن بگویند یا نه، مسئله این است که آیا آن‌ها درد می‌کشند یا نه؟» این واقعیت که حیوانات درد می‌کشند پایه‌ی بسیاری از استدلال‌هایی است که تاکنون به نفع حیوانات اقامه شده است.

اما پیش از آن‌که ادامه دهم باید اشاره کنم که شاید عبارت «حقوق حیوانات» در این‌جا مناسب نباشد. چون مثلاً آنان که از خوردن گوشت حیوانات اجتناب می‌کنند شاید علتش این نباشد که به‌نظر آنان حیوانات

حقوقی دارند، بلکه به نظرشان می‌آید این‌که باعث درد و رنج حیوانات می‌شدم نادرست است. «حق» مفهومی خاص است که باید از به‌کاربردن آن اجتناب کنیم مگر در مواردی که درباره‌ی حقوق به‌صورت خاص حرف می‌زنیم. برگردیم به موضوع مورد بحث‌مان: استدلالی که معمولاً درباره‌ی خوب رفتارکردن با حیوانات اقامه می‌شود از این قبیل است:

حیوانات درد می‌کشند.

هیچ موجود بی‌گناهی نباید بی‌دلیل درد بکشد.

بنابراین، حیوانات نباید بی‌دلیل درد بکشند.

این استدلال معتبر است چون اگر دو مقدمه‌ی اول صادق باشند، نتیجه بالضروره حاصل می‌شود. بنابراین در ارزیابی این استدلال باید ببینیم آیا مقدمات صادق‌اند یا نه و اگر صادق بودند باید دید از نتیجه چه برمی‌آید.

درباره‌ی مقدمه‌ی اول شاید پرسید که «ما از کجا می‌دانیم حیوانات درد می‌کشند؟» مشکلی که در این‌جا وجود دارد این است که ظاهراً هیچ‌وقت نمی‌توان مطمئن بود که می‌دانیم هر موجود زنده‌ای، و من جمله انسان، درد می‌کشد. اما با دیدن رفتار حیوانات و با توجه به شباهت‌هایی اساسی که میان سیستم عصبی حیوانات و انسان وجود دارد می‌توان گفت که احتمال دردکشیدن آن‌ها بسیار بیشتر از دردنکشیدن‌شان است. ظاهراً در این مورد نمی‌توان قطعیت بیشتری انتظار داشت، چون ما نیازی به چنین قطعیتی نداریم. پس مقدمه‌ی اول ظاهراً قطعی است.

مقدمه‌ی دوم هم سنجیده و بادقت بیان شده است. در این مقدمه لفظ «بی‌گناه» آمده است، چون مثلاً در دفاع شخصی اگر چاره‌ای جز آسیب‌رساندن به ضارب نداشته باشیم، کار ما نادرست نیست. همچنین عبارت «بی‌دلیل» هم آمده است، چون گاهی برای به‌دست‌آوردن خیر بزرگ‌تر درد و رنج لازم است. مثلاً وقتی دندانپزشک به ما آمپول بی‌حسی می‌زند اذیت می‌شویم، اما کار او اخلاقاً نادرست نیست.

برای داوری درباره‌ی این مقدمه به شهودتان مراجعه کنید. گفت‌وگو ندارد

که اگر می‌توانستید بین دو دنیای زیر یکی را انتخاب کنید، اولی را برمی‌گزیدید: یکی دنیایی با مقدار معینی درد و رنج و دیگری دنیایی با درد و رنجی دو برابر دنیای اول بدون آن‌که مزیتی در دنیای دوم باشد. معلوم است که درد و رنج بی‌دلیل بد است و بی‌جاست اگر بپرسیم چرا. اگر این را بپذیریم، آن وقت ظاهراً به حساب نیاوردن درد در حیوانات دل‌بخواهی و ناعادلانه است. ریچارد ریدر^۱ می‌گوید این بی‌توجهی فقط به این دلیل است که حیوانات از «گرنه‌ی» انسان‌ها نیستند. دقیقاً همان قدر که بی‌اعتنایی به منفعت انسان‌ها به دلیل نژاد، جنسیت یا رنگ پوست‌شان نادرست است، بی‌اعتنایی به منفعت حیوان‌ها هم به دلیل آن‌که انسان نیستند نادرست است. در مخالفت با مقدمه‌ی دوم، می‌توان گفت که درد و رنج فی‌نفسه نه خوب است نه بد، بنابراین اگر علت درد و رنج شویم نه درست است و نه نادرست. شاید این سخن نامعقول جلوه کند، اما می‌توانیم بین درد^۲ و رنج‌کشیدن^۳ فرق بگذاریم و این‌طور بگویم که فقط حیواناتی واقعاً رنج می‌کشند که خودآگاهی بسیار قوی‌یی دارند. بدون این خودآگاهی احساس درد امری گذراست و واکنشی است که جسم نشان می‌دهد. بی‌معنی است اگر بگویم درد برای ماهی قرمز بد است. او فقط درد را احساس و پس از آن فراموش می‌کند. اما ما انسان‌ها از درد می‌ترسیم و آن را به خاطر می‌سپاریم و همین امر درد را آن قدر برای ما تحمل‌ناپذیر می‌کند.

در پاسخ به این انتقاد می‌توان به دو نکته اشاره کرد: نخست این‌که بی‌تردید برخی از حیوان‌ها همان قدر که احساس درد می‌کنند، رنج می‌کشند. کشیدن خط قاطع میان این به اصطلاح دو حالت بسیار سخت است، پس بهتر است از خودمان زیادی دقت نشان ندهیم و موجب درد هیچ حیوانی نشویم. دوم این‌که حتی اگر این خط‌کشی کردن به دردی هم بخورد، هم چنان نمی‌توان

۱. Richard Ryder، فیلسوف و روان‌شناس معاصر بریتانیایی. م.

2. pain

3. suffering

فهمید که چگونه این موجب می‌شود که اگر باعث شدیم «فقط» درد ایجاد شود، می‌توانیم در برابر اصل مسئله بی‌تفاوت باشیم.

نقد دیگر بر این مقدمه این است که مفهوم درد بی‌دلیل که در مقدمه آمده است، آن را بسیار مبهم می‌کند. اگر فرض بگیریم که دردها مثل هم نیستند (مثلاً مقایسه کنید درد سوزن را با درد ناشی از تهوع شدید)، آیا نمی‌ارزد که حیوانی درد مختصری بکشد تا انسان‌ها لذت ببرند و تغذیه شوند؟ دردی که ما برای حیوانات به‌وجود می‌آوریم بی‌دلیل نیست، در خدمت منفعت انسان‌هاست.

اما در جوامع امروزی، چگونه متوجه شویم که ایجاد درد ناشی از شکار و کشاورزی بی‌دلیل نیست؟ پاسخش آسان نیست. در زندگی ما خوردن گوشت ضروری نیست. براساس برخی از تحقیقات، گیاه‌خواران عمر طولانی‌تری دارند در مقایسه با کسانی که از گوشت تغذیه می‌کنند. پس هر تعریفی که از درد ارائه دهیم باز به‌راحتی نمی‌توان گفت که وارد آوردن درد به حیوانات ضروری است.

حالا چه می‌گویید اگر بپذیریم این استدلال معتبر و درست است؟ خُب کافی است نشان دهیم که لازم است برای حیوانات چیزی مثل حقوق در نظر بگیریم، چون استدلال این است که در اخلاق باید منفعت حیوانات را در نظر بگیریم. اما دامنه‌ی این حقوق تا کجاست؟ معلوم است که آزمایش بر روی حیوانات و تشریح بدن آن‌ها برای اهداف آرایشی که موجب درد بسیاری هم می‌شود، بی‌دلیل است و از نظر اخلاقی قابل قبول نیست (چون ما آن‌قدر مواد آرایشی سالم داریم که از حد نیاز مصرف‌کننده‌ها هم بیش‌تر است). همچنین باید با انجام اقداماتی در مورد تشریح بدن حیوانات برای اهداف پزشکی بین سود حاصل از از بین بردن رنج انسان‌های بیمار و رنج حیواناتی که مورد آزمایش قرار می‌دهیم توازن برقرار کنیم و این کاری بسیار دشوار است چون باید درد و رنج کشیدن گونه‌هایی را با هم مقایسه کنیم که بسیار با هم متفاوت‌اند.

جالب این‌که گویی در استدلال بالا از شیوه‌ی دامپروری انسان‌ها حمایت

شده است. ولی حیوانات در مزارع پرورشی واقعاً متحمل درد و رنجی می‌شوند که دلیلی برایش وجود ندارد، حیواناتی که انسان‌ها پرورش می‌دهند بیش‌تر از حیواناتی درد می‌کشند که در حیات وحش زندگی می‌کنند. در استدلال بالا ظاهراً اگر مرگ این حیوانات آسان باشد، نباید به خوردن گوشت آن‌ها اعتراضی کرد. البته شکار مقوله‌ی دیگری است، گرچه طرفداران شکار هم مدعی‌اند شکار حیواناتی مثل روباه برای کنترل جمعیت آن‌ها لازم است.

سقط جنین

شاید بهترین راه برای پرداختن به این موضوع بررسی دو استدلالی است که پیتر سینگر در کتاب خود^۱ در مخالفت با سقط جنین آورده است (و متعاقباً مورد انتقاد قرار گرفته است). در این جا فقط می‌توانیم خطوطی کلی را ترسیم کنیم که در نکات کلیدی این استدلال وجود دارد. از این استدلال دو روایت وجود دارد، در یکی از آن‌ها از انسان بی‌گناه سخن گفته است و در دیگری از انسان بالقوه:

کشتن انسان بی‌گناه / بالقوه نادرست است.

جنین انسان انسانی بی‌گناه / بالقوه است.

بنابراین، کشتن جنین انسان نادرست است.

این استدلال به اندازه‌ی کافی مسائلی برای یک بحث طولانی فراهم می‌آورد. شاید بحث برانگیزترین نکته مقدمه‌ی دوم استدلال باشد: آیا این درست است که جنین یک انسان است؟

این‌که از چه زمانی جنین را انسان به حساب آوریم پرسش دشواری است. روشن است که رشد جنین تدریجی است و نمی‌توان از یک «لحظه‌ی جادویی» سخن گفت که ناگهان جنین به انسان کامل تبدیل می‌شود. اما این مسئله نباید خیلی دل‌مشغول‌مان کند، همان‌طور که در طیف رنگ یک

1. *Practical Ethics* (1979)

«لحظه‌ی جادویی» وجود ندارد که زرد به سبز تبدیل شود و درعین حال تفاوت‌شان هم حفظ شود در مورد این واقعیت هم همین‌طور است که میان جنین و انسان کامل شده مرز قاطعی وجود ندارد، اما معنایش این هم نیست که تمایزی میان جنین و انسان کامل شده وجود ندارد.

اگر این‌طور باشد چند مسئله باقی می‌ماند. برخی بر این عقیده‌اند که جنین خودش مستقلاً زنده نیست، او بخشی از وجود مادر است و حیاتش وابسته به او است. معقول بودن این سخن کاملاً وابسته به این است که درباره‌ی کدام مرحله از بارداری سخن می‌گوییم. وقتی که جنین ماندنی و خودکفا^۱ می‌شود (یعنی می‌تواند بیرون از رحم مادر زنده بماند)، دیگر ظاهراً معقول نیست که او را بخشی از وجود مادر بدانیم.

موضوع قابل توجه دیگر این مسئله است که در این‌جا چه عاملی اهمیت دارد، عضو گونه‌ای خاص بودن یا شخص‌بودگی^۲؟ می‌توان گفت که جنین عضو گونه‌ی هموساپینس^۳ مربوط به دوران باستان است. اما آیا این زندگی جنین را ارزشمند می‌کند؟ به باور بسیاری آنچه واقعاً به زندگی انسان ارزش می‌بخشد این واقعیت است که ما شخص^۴ هستیم یعنی موجودی مستقل، دارای فکر و احساس که خود را درک می‌کند. این همان نکته‌ای است که باعث می‌شود کشتن انسان نادرست باشد نه این‌که او به یک گونه‌ی خاص تعلق دارد. اگر خوکی وجود داشته باشد که این قابلیت‌ها را داشته باشد، کشتن او همان‌قدر نادرست است که کشتن انسان. نکته‌ی اصلی در این استدلال این نیست که آیا جنین انسان است یا نه، بلکه این است که آیا او شخص است یا نه و تا جنین به سطح معینی از رشد نرسد نمی‌توان او را به آن معنی شخص نامید.

پس مسئله‌ی اصلی در این‌جا این است که موقعیت واقعی جنین را

1. viable

2. personhood

3. homo sapiens

4. person

مشخص کنیم. استدلالی را در نظر آورید که در مخالفت با سقط جنین آوردیم. اگر جایگاه فرض شده در مورد جنین را که در مقدمه‌ی دوم آمده بود، مورد پرسش قرار دهیم استدلال را زیر سؤال برده‌ایم.

همچنین می‌توانیم به مقدمه‌ی اول استدلال نیز حمله کنیم. آیا کشتن انسان همیشه نادرست است؟ در روایتی از این استدلال، می‌توان گفت که کشتن انسان بالقوه نادرست است. اما باین حال ما در کل همان حقوقی را که برای موجود بالفعل در نظر می‌گیریم برای موجود بالقوه در نظر نمی‌گیریم. در امریکا همه‌ی افراد بالقوه رئیس‌جمهورند، اما فقط آن‌که بالفعل رئیس‌جمهور است از حقوق و مزایای دفتر ریاست جمهوری برخوردار است. پس اگر جنین فقط بالقوه انسان یا شخص است نه بالفعل، آن وقت شاید موافق باشیم که کشتن او ضرورتاً نادرست است. نمی‌توان برای زندگی بالقوه همان ارزشی را قائل شد که برای زندگی بالفعل.

به صورتی کلی‌تر می‌توان پرسید که آیا ارزش حیات انسان وابسته به این است که چقدر قابلیت‌های آن موجود برای تفکر، احساس درد، لذت و مانند این‌ها رشد کرده است یا نه. حتی اگر فرض کنیم که جنین انسان است تا قبل از آن‌که بتواند احساس و فکر کند، آیا واقعاً کشتن او همان قدر نادرست است که کشتن موجودی دارای فکر و احساس؟ پیتز سینگر در بیانی مناقشه‌برانگیز همین نکته را می‌پرسد که چرا برخی از مردم تصور می‌کنند کشتن چیزی که کمی بیش‌تر از دسته‌ای سلول‌های رشدیافته است آن قدر وحشتناک است، حال آن‌که کشتن سگ بالغی را که زیادی فرض می‌شود فقط رقت‌انگیز می‌دانند با آن‌که او دارای احساسات و شاید حتی افکاری باشد؟

آسان‌مرگی

آسان‌مرگی از دیگر موضوعات مناقشه‌برانگیز در اخلاق است که عبارت است از فراهم آوردن مرگی راحت و بی‌درد. آسان‌مرگی می‌تواند اختیاری باشد یا اجباری و غیراختیاری. در حالت اجباری، فردی کشته می‌شود که

نمی‌خواهد بمیرد و این رک و پوست‌کنده قتل است و نمی‌تواند جزء موضوع آسان‌مرگی قرار گیرد که در اخلاق کاربردی درباره‌ی آن بحث‌ها فراوانی شده است. اما آسان‌مرگی غیراختیاری زمانی است که فرد قادر نیست اعلام موافقت و رضایت کند مثل وقتی که او در بیهوشی (کُما) فرورفته و به زندگی برنگشته است، در چنین وضعیتی شاید بگوییم که خاتمه‌دادن به زندگی او کار درستی است. اما نمی‌توانیم از خودش اجازه بگیریم.

شاید ضروری‌ترین بحث همان آسان‌مرگی اختیاری باشد، یعنی وقتی که فرد به بیماری دردآور و علاج‌ناپذیری مبتلاست و از پزشک می‌خواهد پیش از آنکه بیماری‌اش غیرقابل تحمل شود به زندگی‌اش خاتمه دهد. غالباً این را خودکشی با کمک^۱ می‌نامند، چون در این موارد فرد به شرطی می‌تواند خودکشی کند که وسیله‌ای در اختیار داشته باشد تا بتواند این کار را بدون درد انجام دهد. کمکِ پزشک در این موارد به این دلیل لازم است که از مرگ راحت و بی‌درد مطمئن شویم وگرنه خودکشی را انتخاب نمی‌کنیم.

در این بحث، یک شیوه‌ی استدلال این است که با این فرض شروع کنیم که ما حق داریم مهم‌ترین تصمیم زندگی خودمان را بگیریم و محملی بیاییم تا این نکته را برای کسانی اثبات کنیم که می‌گویند این فرض درباره‌ی آسان‌مرگی کاربرد ندارد. صورت رسمی استدلال می‌تواند این‌طور باشد:

انسان حق دارد خودش مهم‌ترین تصمیم زندگی خود را بگیرد.

این تصمیم که به زندگی خود خاتمه دهیم مهم‌ترین تصمیم زندگی من است.

بنابراین، انسان حق دارد تصمیم بگیرد که به زندگی‌اش خاتمه دهد.

شاید بگویید این استدلال کافی نیست چون آسان‌مرگی به کمک فرد دیگری هم نیاز دارد. حال آن‌که در استدلال بالا این حق نیامده است که برای خاتمه‌دادن به زندگی شما کمک فرد دیگری هم لازم است. ظاهراً کافی است اثبات کنیم کسی که کمک دیگری را بخواهد حق دارد کمک بطلد. در کل اگر

1. assisted suicide

آدم حق داشته باشد کاری بکند، این حق را هم دارد که اگر نمی‌تواند به‌تنهایی به آن‌چه می‌خواهد برسد مختارانه کمک بخواهد.

آیا کسی می‌تواند با این استدلال مخالفت کند؟ بهترین راه مقابله با این استدلال زیر سؤال بردن مقدمه‌ی اول است. شاید حق نداشته باشیم همه‌ی تصمیم‌های مهم زندگی را خودمان بگیریم و مرگ و زندگی استثنای این قاعده باشد. شاید بتوان این‌طور استدلال کرد که زندگی مقدس است و سلب آن همیشه نادرست است. بنابراین همان‌قدر که سلب زندگی از دیگری نادرست است، سلب زندگی از خود هم نادرست است و بنابراین این حوزه‌ای نیست که در آن حق انتخاب داشته باشیم.

اما به‌طورکلی فکر نمی‌کنیم زندگی در هر صورت مقدس باشد. مثلاً وقتی سربازان در جنگ می‌بینند که هم‌قطاران‌شان درد می‌کشند و امید می‌کنند که به نجات‌شان نیست به‌سوی آنان شلیک می‌کنند. وقتی می‌بینیم حیوانی رنج می‌کشد، به‌جای آن‌که در همان حال رهاش کنیم او را می‌کشیم. طرفداران سقط جنین یا کسانی که گوشت می‌خورند بر این باورند که صورت‌هایی از زندگی مقدس نیست. پس در این‌جا پرسش کلیدی این است که چه وقت باید زندگی را حفظ کنیم و چه وقت خاتمه‌دادن به آن پذیرفتنی یا بهتر است؟

درباره‌ی اخلاق کاربردی

بحث‌های کوتاهی که آوردیم فقط مثال‌هایی بودند در این مورد که چگونه می‌توان به موضوع‌های اخلاقی وارد شد. درباره‌ی این موضوع‌ها چند ویژگی کلی وجود دارد که باید به آن‌ها توجه داشت: اول این‌که گاهی گفته می‌شود اخلاق کاربردی عبارت است از کاربرد نظریه‌های هنجاری در موضوع‌های ملموس و واقعی. بی‌شک این راهی است برای پرداختن به اخلاق کاربردی و خلاصه این‌که ما می‌توانیم بکوشیم فایده‌باوری و اخلاق کانتی یا ارسطویی را در موضوع‌هایی مثل آزارنرساندن به حیوانات، سقط جنین و آسان‌مرگی به‌کار بگیریم. مثلاً وقتی فایده‌باوری را در موضوع سقط جنین به‌کار

می‌گیریم، می‌توانیم پرسیم که آیا با سقط جنین شادکامی عمومی به بهترین وجه تأمین می‌شود؟ آیا باید شادکامی به بیش‌ترین حد خود برسد یا فقط شادکامی این مردمی که الآن هستند به بیش‌ترین حد برسد؟ اگر کودکان تازه به دنیا آمده شادکامی را افزایش می‌دهند، آیا نمی‌توان همان مقدار شادکامی یا بیش‌تر از آن را این‌طور به دست آوریم که الآن سقط جنین کنیم و بعد در زمان مناسب‌تری کودکان دیگری به دنیا آوریم؟ بی‌شک این یک راه ورود است، اما من می‌خواهم خواننده را تشویق کنم در این باره فکر کند که چطور می‌توان نظریه‌های اخلاق هنجاری را در موضوع‌های خاص اخلاقی که ذکرشان رفت، به کار گرفت. اما امیدوارم بحث‌های کوتاه در این سه موضوع روشن کرده باشد که می‌توان بسیاری از بحث‌های مفید را در اخلاق کاربردی طرح کرد که فقط درباره‌ی کاربرد نظریه‌های اخلاق هنجاری نیست. غالباً می‌توانیم با بیان انتقادهای بنیادی از مواضع اخلاقی یا استدلال به نفع آن‌ها و واکاوی دقیق آن‌ها گام‌های بلندی به جلو برداریم. این خیلی مهم است، چون اگر اخلاق کاربردی فقط درباره‌ی کاربرد نظریه‌های اخلاق هنجاری بود، بسیار بعید به نظر می‌رسید توافقی حاصل شود میان آنان که درباره‌ی نظریه‌های هنجاری توافق نظر ندارند.

دومین ویژگی کلی این است که بحث‌هایی که در اخلاق کاربردی طرح می‌شود غالباً از این نظر با هم خلط می‌شوند که نمی‌دانیم در حوزه‌ی قانون‌اند یا در حوزه‌ی اخلاق. خوش‌بختانه این دو قلمرو گرچه با هم مرتبط‌اند، اما از همدیگر جدایند. اخلاق هنجاری در این مورد است که تصمیم بگیریم چه چیز درست و چه چیز نادرست است. شاید چیزی را درست بدانیم که هم‌اکنون غیرقانونی است و یا چیزی را که هم‌اکنون قانونی است نادرست بدانیم.

نتیجه‌گیری

در میان موضوعات فلسفی، فلسفه‌ی اخلاق موضوعی هیجان‌انگیز است.

گرچه کاربرد فلسفه در زندگی واقعی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق کاملاً مشهود است، اما درعین حال برای آنکه در این حوزه تمام‌وکمال کار کنیم باید زمان زیادی را صرف توجه به موضوعات فرااخلاق کنیم و البته این مسئله توجه ما را از تصمیم‌های روزمره‌ی اخلاقی بازمی‌دارد. باید به یاد داشت که امور مربوط به فرااخلاق، اخلاق هنجاری و اخلاق کاربردی کاملاً از هم جدا نیستند. مرز این سه قلمرو مرزی سیال است. اما درعین حال همیشه لازم نیست به سراغ منابع این سه قلمرو برویم. یعنی لازم نیست اول چارچوب کامل فرااخلاق و اخلاق هنجاری را داشته باشیم و بعد به سراغ اخلاق کاربردی برویم. گاه فقط کافی است که استدلال‌های خوب داشته باشیم و دلیل درست^۱ بیاوریم.

خلاصه

فلسفه‌ی اخلاق در این باره است که چگونه باید زیست نه برای آنکه به هدف خاصی برسیم، بلکه برای آنکه به‌طور کلی خوب زندگی کنیم. در نظری‌ترین سطح، فرااخلاق درباره‌ی طبیعت کلی اخلاقیات است. طرفداران رئالیسم اخلاقی بر این باورند که داوری‌های اخلاقی بیان حقایق مستقل از انسان است. شناخت‌باوران اضافه می‌کنند که می‌توان این حقایق را شناخت. اما ناواقع‌گرایان می‌گویند این داوری‌های اخلاقی وجود عینی ندارند. در نتیجه آنان شناخت‌ناباور هم هستند چون وقتی حقایق اخلاقی وجود عینی نداشته باشند، قابل شناخت هم نیستند. براساس عاطفه‌گرایی که از مواضع ساده‌ی شناخت‌ناباوری است، داوری‌های اخلاقی چیزی نیستند غیر از اظهارنظر یا بیان سلیقه‌ی فرد. براساس توصیه‌گرایی که از مواضع پیچیده‌تر شناخت‌ناباوری است، گرچه داوری‌های اخلاقی نه صادق‌اند نه

کاذب، اما می‌توان درباره‌ی آن‌ها دلیل آورد و با دلایل عقلانی مخالفت خود را با موضوعات اخلاقی بیان کرد.

نظریه‌های اخلاقی عبارت‌اند از وظیفه‌گرایی، پیامدگرایی یا اخلاق فضیلت‌مدار. براساس وظیفه‌گرایی، هر کاری فی‌نفسه و فارغ از نتایج آن به درستی یا نادرستی متصف می‌شود. پیامدگرایان در برابر وظیفه‌گرایان دلیل می‌آورند که فقط وقتی چیزی نادرست است که باعث اذیت و آزار شود و وقتی درست است که به بهتر شدن امور منجر شود. طرفداران اخلاق فضیلت‌مدار استدلال می‌کنند که پایه‌های اخلاقیات در منش فاعل اخلاقی است نه در تحلیل درستی یا نادرستی تک‌تک کارها.

وقتی از طبیعت کلی اخلاقیات به سراغ اصول و قواعد واقعی اخلاق برویم در قلمرو اخلاق هنجاری پا گذاشته‌ایم. فایده‌باوری از شاخه‌های اخلاق هنجاری پیامدگراست. براساس این دیدگاه، به‌شرطی کاری درست است که فایده‌اش بیشتر باشد و به‌شرطی نادرست است که فایده‌اش کم‌تر باشد. منظور از فایده ممکن است شادکامی باشد، یعنی توانایی انتخاب چیزی که فرد یا ترجیح می‌دهد یا به سعادتش می‌انجامد.

اخلاق کانتی اخلاق وظیفه‌گرا است. براساس این دیدگاه، فقط باید پیرو قواعد اخلاقی باشیم که با حفظ سازگاری می‌توانیم به آن به‌منزله‌ی یک قاعده‌ی همگانی معتقد باشیم. اخلاقی عمل کردن یعنی فقط به‌سبب پیروی از اخلاقیات و با نیت خالص دست به عمل‌زدن. آن کار نباید با انگیزه‌ی دیگری و یا از سرعادت باشد.

اخلاق ارسطویی اخلاق فضیلت‌مدار است. براساس این دیدگاه، انسان خوب در خود فضیلتی را رشد می‌دهد که حد وسط یا «میانه‌ی» افراط و تفریط است. مثلاً بخشنده‌بودن میانه‌ی دو ویژگی خست و اسراف است.

وقتی درباره‌ی موضوع خاصی در اخلاق صحبت می‌کنیم، از حوزه‌ی اخلاق هنجاری به حوزه‌ی اخلاق کاربردی می‌رویم. این‌که با حیوانات

چگونه باید رفتار کرد یا این‌که دردی که حیوانات احساس می‌کنند در آن‌ها حق ایجاد می‌کند یا نه از مسائل اخلاق کاربردی است. مسئله‌ی دیگر مسئله سقط جنین است و این‌که آیا حق داریم جنین را بکشیم یا نه. مسئله‌ی سوم آسان‌مرگی است و این‌که آیا اجازه داریم به کسی کمک کنیم که رشته‌ی حیاتش را قطع کند یا نه.

اصطلاح‌نامه

Acts-omissions

عمل و ترکِ عمل

تفاوت میان وقتی کاری انجام می‌دهیم که نتیجه‌ای خاص در پی دارد و وقتی همان نتیجه زمانی به دست می‌آید که کاری را انجام نمی‌دهیم.

Akrasia

ضعف اراده

وقتی کاری را انجام می‌دهیم که می‌دانیم نادرست است.

Applied ethics

اخلاق کاربردی

شاخه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق که به درستی و نادرستی برخی از موضوعات و مسائل خاص می‌پردازد.

Good

خوب

خوب و بد توصیف وضع امور یا وضع و حال اشخاص است و با درست و نادرست که وصف اخلاقی کارهای انسان است تفاوت دارد.

Internalism

درون‌گرایی

نظریه‌ای که براساس آن اگر به نادرستی کاری باور داشته باشید، ضرورتاً انگیزه‌ای برای انجامش ندارید.

Is / ought gap

شکاف هست-باید

نمی‌توان از امور ناظر به واقع استنتاجی ناظر به ارزش به دست آورد. این مسئله با عنوان تمایز واقعیت‌ارزش^۱ هم می‌آید.

1. fact-value distinction

Meta-ethics**فرااخلاق**

شاخه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق که به طبیعت کلی اخلاقیات می‌پردازد.

Non-cognitivism**شناخت‌ناباوری**

دیدگاهی که براساس آن نمی‌توان حقایق اخلاقی را شناخت، چون حقایق اخلاقی وجودی جدا و مستقل از انسان‌ها ندارند.

Normative ethics**اخلاق‌هنجاری**

شاخه‌ای از فلسفه‌ی اخلاق که به نظریه‌های اخلاقی درباره‌ی درست و نادرست می‌پردازد.

Relativism**نسبی‌نگری**

نظریه‌ای که براساس آن حقایق همگانی و جهانی وجود ندارد و همواره درست و نادرست به جامعه‌ها، گروه‌ها یا تک‌تک افراد وابسته است.

Universalisability**کلیت‌پذیری**

داوری‌های اخلاقی این ویژگی را دارد که می‌توان آن‌ها را یکسان در همه‌ی زمان‌ها و برای همه‌ی افراد به کار برد.

برای مطالعه‌ی بیشتر

در مجموعه‌ی حاضر (*Philosophy: Key Texts*) دو کتابی را بررسی کرده‌ام که در آن به فلسفه‌ی اخلاق پرداخته‌اند: اول: *Aristotle's Nichomachean Ethics* (اخلاق نیکوماخوس) که متنی قدیمی درباره‌ی اخلاق فضیلت‌مدار است و دوم *Sartre's Existentialism and Humanism*. این دو کتاب بسیار آسان‌فهم و جالب‌اند.

متون قدیمی دیگر که ارزش خواندن دارد بدین ترتیب است: *Hume's An Enquiry Concerning the Principles of Morals* که اثری است ممتاز در شناخت‌ناباوری در دوران اولیه‌ی آن و کتاب *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* که شرحی دشوار، اما ارزنده از اخلاق و وظیفه‌مدار ارائه می‌دهد و *Utilitarianism* اثر جان استوارت میل که شرح و توضیح کلاسیک نظریه‌ی فایده‌باوری است.

برخی از متن‌های آسان‌فهم در قرن بیستم بدین شرح است: *Writings on an Ethical Life*

اثر پیتر سینگر، فیلسوف فایده‌گرا، (انتشارات Fourth Estate) و *Moral Luck* اثر برنارد ویلیامز^۱ (انتشارات Cambridge University)، و اگر کتابی برای مطالعه‌ی بیشتر نیاز دارید، مراجعه کنید به *Reasons and Persons* اثر دِریک پارفیت^۲ (انتشارات Oxford University) و *A Companion to Ethics* که پیتر سینگر ویراستار آن بوده است و (انتشارات Blackwell) مجموعه‌ای است فوق‌العاده از مقالات کوتاه در موضوعاتی اخلاقی که بسیار مطرح‌اند. همچنین کتاب سیمون بلکبرن^۳ با نام *Being Good* (انتشارات Oxford University) از بهترین کتاب‌های مقدماتی برای ورود به اخلاق است.

1. Bernard Williams

2. Derek Parfit

3. Simon Blackburn

فصل ۳

فلسفه‌ی ذهن

فلسفه‌ی ذهن چیست؟

جهان ما پر است از شگفتی‌ها. در کوچک‌ترین مرتبه ذراتی وجود دارند آن‌قدر ریز که باورتان نمی‌شود با نام‌هایی عجیب مثل کوارک^۱ و نوترون^۲. بخش اصلی ساختمان اتم‌هایی مثل هیدروژن و نیتروژن از این ذرات به وجود آمده است. این اتم‌ها کلّی مادّه‌ی جهان را به وجود آورده‌اند، اعم از موجودات ریزی مثل آمیب‌ها تا حیوانات بزرگی مثل فیل‌ها. و حالا جهان ما کوره‌ها، اقیانوس‌ها و جنگل‌های بی‌نهایت متنوعی دارد.

کره‌ی زمین فقط یکی از سیارات منظومه‌ی شمسی و منظومه‌ی شمسی یکی از منظومه‌های جهان است. تصورش را هم نمی‌توانید بکنید که خورشید چقدر داغ و سیاره‌ای مثل مشتری چقدر بزرگ است. و منظومه‌ی شمسی ما فقط گوشه‌ای کوچک از کیهان آن‌گاهواره‌ی وسیع و بی‌پایان فضا و زمان را اشغال کرده است.

ما بیش از گذشته درباره‌ی کیهان می‌دانیم و این به برکت رشد دانش فیزیک است. آن‌چه تا به حال گفتم با اصطلاحات علمی و با مراجعه به

1. quarks

2. neutrinos

حالات ماده توضیح داده می‌شود. اما ظاهراً در این تصویر یک چیز وجود ندارد. آن چیز از قضای روزگار اگر آشکارا بگویم، چیزی است که ظاهراً فیزیک قادر به تبیین آن نیست همان چیزی که تبیین‌های فیزیکی را امکان‌پذیر می‌کند، یعنی ذهن انسان. این ذهن انسان است که او را قادر می‌کند تا جهان را آن‌گونه که اکنون می‌شناسد درک کند. اما با وجود این، دستِ درک ما از دامن شناخت فاعلِ این درک یعنی آگاهی و شعور بشری کوتاه است.

این‌که چگونه وجود ذهن ما با درک ما از جهان جور درمی‌آید مسئله‌ی محوری بحث‌های فلسفه‌ی ذهن است. این نکته به‌ویژه ما را به‌سوی مسئله‌ای کلیدی سوق می‌دهد که هنوز هم حل‌ناشده باقی مانده است، مسئله‌ای که با عنوان مسئله‌ی ذهن-جسم طرح شده است. مسئله این است که چگونه امور ذهنی با امور جسمی مرتبط می‌شود، به‌ویژه این‌که چگونه ذهن، افکار و احساسات و حواس ما به جسم ما یعنی ماده و اتم و مانند آن مرتبط می‌شود. گرچه مسائل دیگری هم در فلسفه‌ی ذهن وجود دارد؛ مسائلی از قبیل ذهن دیگران، امکان وجود حالت‌های ناخودآگاه ذهنی و مسئله‌ی این‌همانی و هویت شخصی، اما مسئله‌ی ذهن-جسم موضوعی است که به‌مراتب اصلی‌تر از سایر موضوعات فلسفه‌ی ذهن است. به همین جهت اول به راه‌حل‌های متفاوتی می‌پردازیم که به مسئله‌ی ذهن-جسم پرداخته‌اند: دوگانه‌انگاری^۱، رفتارگرایی^۲، فیزیکالیسم^۳ و کارکردگرایی^۴.

اما پیش از شروع بحث به این تذکر توجه کنید: بیش‌ترین راه‌حل‌ها درباره‌ی مسئله‌ی ذهن - جسم به این پرسش می‌پردازد که ذهن چیست و فرض بر این است که پاسخ به این سؤال باعث توجیه ارتباط ذهن و جسم می‌شود. پس حکم می‌کنیم که «ذهن الف است». اما مسئله این است که تمام قضایایی که با قالب «الف ب است» بیان می‌شود مانند هم نیستند و تمام

1. dualism

2. behaviourism

3. physicalism

4. functionalism

قضایایی هم که مانند هم‌اند دقیقاً یک چیز را بیان نمی‌کنند.

مثلاً به قضایای زیر توجه کنید که همه در قالب «الف ب است» بیان شده‌اند:

۱. تونی بلر نخست‌وزیر انگلستان است.

۲. پول ریشه‌ی همه‌ی بدی‌هاست.

۳. اسم لفظی است که بر اشیا یا تصورات برجسب می‌زند.

۴. خمیر نان مرکب از آرد، خمیرترش و آب است.

۵. گربه حیوانی بی‌وفا است.

۶. بیل استیکرز بی‌گناه است.

۷. آب H_2O است.

در این قضایا کاربردهای متفاوت «است» را می‌بینیم. یکی از کاربردهای آن این‌همانی است. در چنین قضایایی، می‌توان بدون آن‌که چیزی از معنا از دست برود به جای «است» عبارت «همان است» را بگذاریم (مثل تونی بلر همان نخست‌وزیر انگلستان است). یکی دیگر از کاربردهای «است» تعریف است. به علاوه «است» می‌تواند حملی باشد و توصیفی از یک نوع ارائه دهد. شاید بتوان شیوه‌های دیگری را برای توصیف کاربرد این فعل در چنین گزاره‌هایی نشان داد. این را به شما واگذار می‌کنم که ببینید کدام یک از این کاربردها در هر گزاره وجود دارد. انتظار دارم متوجه‌ی این نکته شده باشید که بهترین راه برای توصیف هر یک از این کاربردها آن‌قدرها هم که ابتدا فکر می‌کردید معلوم و روشن نیست.

با جلوتر رفتن مان درمی‌یابیم شیوه‌های مختلفی که می‌توان گزاره‌ی «ذهن الف است» را درک کرد چه اهمیتی دارد. در این مرحله فقط این نکته مهم است که متوجه شویم در گزاره‌ی «ذهن الف است» ابهام وجود دارد. مسئله‌ای که با آن روبه‌رو می‌شویم این است که وقتی نظریه‌پردازان مختلف مدعی‌اند که ذهن چنین و چنان است و نظریه‌پردازان دیگر با رأی آنان مخالف‌اند، کاربرد «است» در بیان آنان یکسان نیست.

دوگانه‌انگاری

یکی از نظریه‌هایی که درباره‌ی ذهن قدمت زیادی دارد دوگانه‌انگاری است. این نظریه به صورت‌های متفاوتی بیان شده است، ما در این جا به اصلی‌ترین صورت این نظریه می‌پردازیم، یعنی دوگانه‌انگاری در جوهر (که در این جا به صورت ساده آن را فقط دوگانه‌انگاری می‌نامیم). براساس این دیدگاه ذهن و ماده دو «سنخ» متفاوت‌اند. ماده آن چیزی است که علوم فیزیکی به آن می‌پردازد و تمام جهانی که در آغاز این فصل به آن اشاره کردیم از آن ساخته شده است. اما ذهن چیز دیگری است و موضوع علم فیزیک نیست؛ باین حال در موجودات ذی‌شعور مثل انسان‌ها وجود دارد.

برای آن‌که ببینیم چرا برخی از مردم دوگانه‌انگاری را درست می‌دانند باید به بحث‌های متافیزیکی درباره‌ی این‌همانی بپردازیم. اصول قدیمی این‌همانی بدین شرح است: اول، قانون لایب‌نیتس^۱ که به نام خودش به این نام نامیده شده است و دوم، اصل این‌همانی غیر متمایز^۲. براساس این دو اصل:

۱. قانون لایب‌نیتس. اگر الف همان ب باشد، در آن صورت خواص الف همان خواص ب است. یا هرچه درباره‌ی الف صادق است درباره‌ی ب هم صادق است.

۲. اصل این‌همانی غیر متمایز. اگر الف و ب در تمام وجوه یکسان باشند، در آن صورت آن دو یک چیزند یعنی یکی‌اند و عین هم.

اگر این‌همانی را به این صورت بفهمیم - که عموماً فیلسوفان معتقدند که باید آن را همین‌طور بفهمیم - آن وقت اگر دو چیز با هم این‌همانی داشته باشند هر دو باید زمان و مکان واحدی را اشغال کنند و خواص یکسانی داشته باشند. ظاهراً این سخن صادق است. اگر جان نابینا و اسمیت بینا باشد، آن وقت اسمیت نمی‌تواند جان باشد. همین‌طور است اگر اسمیت در

1. Leibniz's Law

2. principle of the identity of indiscernibles

دوگانه‌انگاری

یکی از نظریه‌هایی که درباره‌ی ذهن قدمت زیادی دارد دوگانه‌انگاری است. این نظریه به صورت‌های متفاوتی بیان شده است، ما در این جا به اصلی‌ترین صورت این نظریه می‌پردازیم، یعنی دوگانه‌انگاری در جوهر (که در این جا به صورت ساده آن را فقط دوگانه‌انگاری می‌نامیم). براساس این دیدگاه ذهن و ماده دو «سنخ» متفاوت‌اند. ماده آن چیزی است که علوم فیزیکی به آن می‌پردازد و تمام جهانی که در آغاز این فصل به آن اشاره کردیم از آن ساخته شده است. اما ذهن چیز دیگری است و موضوع علم فیزیک نیست؛ باین حال در موجودات ذی‌شعور مثل انسان‌ها وجود دارد.

برای آن‌که ببینیم چرا برخی از مردم دوگانه‌انگاری را درست می‌دانند باید به بحث‌های متافیزیکی درباره‌ی این‌همانی بپردازیم. اصول قدیمی این‌همانی بدین شرح است: اول، قانون لایب‌نیتس^۱ که به نام خودش به این نام نامیده شده است و دوم، اصل این‌همانی غیر متمایز^۲. براساس این دو اصل:

۱. قانون لایب‌نیتس. اگر الف همان ب باشد، در آن صورت خواص الف همان خواص ب است. یا هرچه درباره‌ی الف صادق است درباره‌ی ب هم صادق است.

۲. اصل این‌همانی غیر متمایز. اگر الف و ب در تمام وجوه یکسان باشند، در آن صورت آن دو یک چیزند یعنی یکی‌اند و عین هم.

اگر این‌همانی را به این صورت بفهمیم - که عموماً فیلسوفان معتقدند که باید آن را همین‌طور بفهمیم - آن وقت اگر دو چیز با هم این‌همانی داشته باشند هر دو باید زمان و مکان واحدی را اشغال کنند و خواص یکسانی داشته باشند. ظاهراً این سخن صادق است. اگر جان نابینا و اسمیت بینا باشد، آن وقت اسمیت نمی‌تواند جان باشد. همین‌طور است اگر اسمیت در

1. Leibniz's Law

2. principle of the identity of indiscernibles

لانساروته^۱ و سعید در هادرزفیلد^۲ باشد، باز هم اسمیت نمی‌تواند جان باشد. اما اگر هر آنچه درباره‌ی جان صادق است درباره‌ی اسمیت هم صادق باشد، قاعدتاً آن دو باید یکی باشند.

در این جا باید به این نکته توجه داشته باشیم که آنچه اشیای واحد در آن شریک‌اند باید شامل ظرفی مکانی-زمانی شود که آنان در یک زمان و مکان در آن قرار دارند. اگر دو چیز در مکان‌های متفاوت باشند اما بقیه‌ی خواص شان مثل هم باشد، آن‌ها فقط از نظر کیفیت یکسان‌اند، اما از نظر کمیت یا از نظر تعدد متفاوت‌اند. پس دو عدد توپ بیلارد که در یک خط تولید بوده‌اند، فقط از نظر کیفیت یکسان‌اند. جولیان باجینی و نویسنده‌ی این کتاب هم از نظر کیفیت یکسان‌اند. این صورت دوم این‌همانی است که موضوع قانون لایب‌نیتس و محل بحث ماست.

ساده‌ترین استدلال به نفع دوگانه‌انگاری بر این دو اصل این‌همانی مبتنی است. این استدلال با در نظر گرفتن خواص ذهن و ماده آغاز می‌شود که شامل بدن جسمانی ماست.

وقتی به خواص ماده توجه می‌کنیم، در میان آن‌ها می‌توانیم از این واقعیت سخن بگوییم که ماده در زمان و مکان خاص قرار دارد. همیشه می‌توانیم بگوییم یک ذره‌ی ماده در مقیاس نانومتر^۳ کی و کجاست، البته اگر ابزار کافی و دقیق در اختیار داشته باشیم. (این در سطح بسیار ریز-یعنی سطح فیزیک کوانتومی-نمی‌تواند درست باشد. اما چون نظریه‌ی کوانتومی جزء تازه‌ترین دستاوردهای علمی بشر است و حتا متخصصان این رشته هم کاملاً از آن آگاهی ندارند، نباید درباره‌ی آن چه تاکنون براساس یافته‌های آن به دست آمده است قضاوت عجولانه کنیم.) ویژگی دیگر ماده این است که اساساً برای همه قابل مشاهده است. حتا ریزترین جزء ماده را می‌توانیم با یک میکروسکوپ قوی ببینیم. و سرآخر این که ماده موضوعی مربوط به قوانین

1. Lanzarote

2. Huddersfield

3. nanometre

فیزیک است و همیشه به جز ابتدایی‌ترین جزء آن، می‌تواند به اجزای کوچک‌تر تقسیم شود.

حالا اگر به سراغ ذهن برویم می‌بینیم که ظاهراً این توصیف درباره‌ی آن صادق نیست. اندیشه و افکار مانند یک جزء ماده نیست که زمان و مکان داشته باشد. ظاهراً بی‌معناست اگر بگوییم که مثلاً فلان اندیشه در سه سانتی پشت بینی من قرار دارد. یا آن‌که مثلاً کسی ذهن را دیده است. فقط به معنای مجازی می‌توان گفت که «به ذهن من نگاه کن». اندیشه‌ها، احساسات و تأثرات حسی ظاهراً مشمول قوانین فیزیک نمی‌شوند. اندیشه‌های ما را جاذبه به سطح زمین نمی‌کشد. همچنین به نظر نمی‌رسد که اساساً ذهن قابل تقسیم باشد یعنی آگاهی من نمی‌تواند به بخش‌های بسیار ریزی تقسیم شود. آگاهی یک پارچه است.

همین‌طور ظاهراً برای ما ذهن ویژگی‌هایی دارد که ماده فاقد آن است. مثلاً من ممکن است درباره‌ی ویژگی‌های جهان خارج برخفا باشم، اما درباره‌ی حالات ذهنی خودم خطا نمی‌کنم. اگر بر این گمانم که یک قناری زرد می‌بینم، ممکن است درباره‌ی این‌که چه می‌بینم اشتباه کنم، اما در این باره که یک تجربه‌ی دیداری دارم که ظاهراً باید یک قناری باشد اشتباه نمی‌کنم. می‌توانیم تفاوت‌های خواص ذهن و ماده را مشخص کنیم تا تمایز هر یک را با دیگری دریابیم.

ذهن	جسم / ماده
- وجودی زمان‌دار است، اما مکان ندارد.	- هم مکان و هم زمان دارد.
- خصوصی است، یعنی فقط صاحب‌ذهن آن را مستقیماً مشاهده می‌کند.	- هر کسی می‌تواند خودش مستقیماً آن را مشاهده کند.
- موضوع قوانین فیزیک نیست.	- موضوع قوانین فیزیک است.
- ممکن نیست درباره‌ی حالات ذهنی خود برخفا باشیم.	- ممکن است درباره‌ی اوضاع و احوال جهان برخفا باشیم.
- قابل تقسیم نیست.	- قابل تقسیم است.

اگر این مجموعه‌ای واقعی از تفاوت‌ها باشد، راحت می‌توانیم قانون لایب‌نیس را برای به‌وجود آوردن استدلال زیر به‌کار بگیریم:

۱. اگر ذهن و ماده یکی باشند، آن وقت باید ذهن تمام خواص ماده را داشته باشد.

۲. خواص ذهن و ماده متفاوت است (به جدول نگاه کنید).

۳. بنابراین ذهن و ماده یکی نیستند.

پس ذهن چیست؟ اگر به فرض ماده یک نوع جوهر^۱ باشد، آن وقت طبیعی است که بگویم قاعدتاً ذهن باید نوع دیگری جوهر باشد. پس در نتیجه یک دوگانگی وجود دارد یعنی در جهان دو نوع جوهر وجود دارد: ذهن و ماده. دوگانه‌انگاری دیدگاهی است که قرن‌ها ذهن بشر را به خود مشغول داشت و نکته‌ی محوری بسیاری از برداشته‌های دینی افراد بود. چنان‌که بعد از جنگ جهانی دوم، گیلبرت رایل در نوشته‌ی خود با پذیرش این دیدگاه آن را «آموزه‌ی رسمی»^۲ نامید.

حُسن این دیدگاه این است که با دیدگاه‌های شهودی ما درباره‌ی ذهن تطابق دارد و استدلال به نفع آن ساده و روشن است. اثبات شده است که این دیدگاه بسیار انعطاف‌پذیر است و به‌رغم رشد فیزیکالیسم و علم‌گرایی^۳، اگر نگوییم اکثریت، بسیاری هنوز هم با آن موافق‌اند. اما شاید بیش‌ترین انتقادات از آن در فلسفه‌ی ذهن وجود دارد.

استدلال‌های مخالف دوگانه‌انگاری

از اشکالات عمده به دوگانه‌انگاری مسئله‌ی تأثیر متقابل ذهن و ماده بر هم است. ببینید ما می‌دانیم که مواد چگونه بر هم اثر می‌گذارند از آن‌جا که مواد جوهر واحدی دارند هر ذره از ماده بر ذره‌ی دیگر اثر می‌گذارد و اثر

1. substance

2. the Official Doctrine

3. scientism

می‌پذیرد. اما اگر ذهن و ماده از دو جوهر متفاوت باشند، چگونه می‌توانند بر هم اثر بگذارند؟ اگر ذهن مکان نداشته باشد، چگونه می‌تواند بر چیزی اثر بگذارد یا از آن تأثیر بپذیرد که در مکان است؟ چگونه چیزی که جرم ندارد می‌تواند باعث حرکت چیزی شود که جرم دارد؟

اما روشن است که ذهن و جسم بر هم تأثیر متقابل دارند، این هم روشن است که تأثیر متقابل این دو بر هم در جهان دست‌کم گاهی اوقات تأثیری ذاتاً علی است. ظاهراً اراده‌ی من می‌تواند علت حرکت دست من باشد. اشیای مادی می‌توانند مرا به فکر وادارند یا ادراکی برایم به وجود آورند. اما ما علیّت را فقط از این راه می‌فهمیم که دو چیز مشابه بر هم اثر بگذارند. پس اگر ذهن هیچ شباهتی با ماده نداشته باشد، ظاهراً احتمال تأثیر متقابل هم از بین می‌رود.

می‌توان چنین پاسخ داد که اگر استدلال به نفع دوگانه‌انگاری استدلال خوبی باشد و تأثیر متقابل یک واقعیت باشد، قاعدتاً این هم باید صادق باشد که ذهن و ماده می‌توانند متقابلاً بر هم تأثیر بگذارند. نمی‌توان فقط به دلیل آن‌که نحوه‌ی این تأثیر و تأثر را در نمی‌یابیم بگویم دوگانه‌انگاری نادرست است. نباید نقص درک خود را به نقد دوگانه‌انگاری تسری دهیم. به علاوه، چرا باید فرض کنیم که هر نوع تأثیر و تأثری باید مطابق الگوی علیت مادی باشد؟ آیا این در نتیجه‌ی تمایل ما به نظریه‌های موفوق‌تر نیست؟ این‌که علوم فیزیکی توانسته‌اند امور بسیاری را تبیین کنند، معنایش این نیست که می‌توانند هر چیزی را تبیین کنند. حتا می‌توان با دلیل نشان داد که ما اصلاً علیّت فیزیکی را هم تبیین نکرده‌ایم فقط توانسته‌ایم قوانین حاکم بر علیت را دریابیم. ما اصلاً نمی‌دانیم چرا برای آن‌که چیزی رخ دهد باید علتی وجود داشته باشد.

مسئله‌ی تأثیر متقابل مشکلی را در نظریه‌ی دوگانه‌انگاری نشان می‌دهد، اما این مشکل به استدلالی که به نفع آن اقامه شده است ضربه نمی‌زند. دیگر نقدها مستقیماً متوجه خود استدلال‌اند. یک نقد مشهور که بر اشتباهی منطقی

مبتنی است مغالطه‌ی مرد نقابدار^۱ است. در مثال زیر این مغالطه وجود دارد: من جان را می‌شناسم، اما در این میهمانی مرد نقابداری را می‌بینم که نمی‌شناسم. طبق قانون لایب‌نیتس، اگر جان و آن مرد نقابدار یکی باشند، باید هرچه درباره‌ی جان صادق است درباره‌ی آن مرد هم صادق باشد. اما آنچه درباره‌ی آن مرد نقابدار صادق است این است که او را نمی‌شناسم و درباره‌ی جان هم این صادق است که او را می‌شناسم. پس نمی‌تواند جان همان مرد نقابدار باشد.

معلوم است که این سخن نامعقول است. چون هیچ چیز در این وضعیت یکی بودن جان و آن مرد نقابدار را متفی نمی‌کند. پس آیا قانون لایب‌نیتس نادرست است؟ ابدأً. این مغالطه بسته به این واقعیت است که ممکن است من الف را براساس فلان توصیف بشناسم نه بهمان توصیف. چنین واقعیت‌هایی با آنچه درباره‌ی خود شیء واقعاً صادق است بی‌ارتباط است. یعنی چیزی که من درباره‌ی جان و مرد نقابدار می‌دانم خواص واقعی هیچ‌یک از آن دو نفر نیست. این توصیف‌ها با من مرتبط است نه با آن دو نفر.

از این نکته می‌آموزیم که آنچه درباره‌ی اشیا باور داریم یا می‌دانیم نه جزء خواص آن شیء در نظر گرفته می‌شود نه چیزی که درباره‌ی آن شیء صادق است؛ دست‌کم به دلیل رعایت احکام این‌همانی. آنچه از یک شیء می‌دانم و درک می‌کنم یا درباره‌ی آن شیء باور دارم خاصیت واقعی آن شیء نیست و تا وقتی این اشتباه را مرتکب نشده‌ام که این حقایق را جزء خواص واقعی اشیا بیندارم قانون لایب‌نیتس معتبر است.

چگونه می‌توانیم این را در استدلال به نفع دوگانه‌انگاری به کار ببریم؟ این استدلال به نفع دوگانه‌انگاری بستگی دارد به این واقعیت که ذهن و ماده از نظر خواص متفاوت باشند. حالا با مراجعه به آن فهرستی که از خواص ذهن و ماده تهیه کردیم می‌پرسیم که کدام‌یک از آن‌ها خواص واقعی ذهن و ماده‌اند و

کدام یک توصیف درست و دقیق فکر و ادراک ما درباره‌ی آن‌هاست؟ مثلاً شاید این‌که ذهن در مکان نیست غلط باشد و این فقط ادراک ما باشد که ذهن را مکان‌مند نمی‌داند. در واقع ظاهراً به یک معنا ذهن در مکان و زمان است. به گمان من ذهن من همین الآن جایی پشت چشم‌های من است! ذهن شما کجاست؟

چنین شک‌هایی بر تفاوت‌های آشکاری سایه می‌اندازد که ظاهراً بین ذهن و جسم وجود دارد. این واقعیت که ذهن هرکس اختصاص به او دارد فقط نتیجه‌ی تفاوت نظرگاه‌های متفاوت ما درباره‌ی ذهن و ماده است نه نتیجه‌ی ماهیت خود ذهن. آنان که قدرت تله‌پاتی دارند ذهن را اختصاصی نمی‌دانند پس حتی اگر تله‌پاتی فقط قابل تصور هم باشد، ذهن ضرورتاً اختصاصی فرد نیست.

این واقعیت که ما درباره‌ی حالات ذهنی خود خطا نمی‌کنیم، اما ممکن است درباره‌ی جسم خود برخطا باشیم به وضوح به دانسته‌های ما درباره‌ی ذهن و ماده مربوط می‌شود نه به واقعیت آن‌ها در جهان خارج. پس امکان دارد که این تفاوت‌ها در خواص ذهن و ماده‌ی واقعی نباشند. (این هم امکان دارد که این‌طور استدلال کنیم که ما ممکن است درباره‌ی حالات ذهنی خود برخطا باشیم. مثلاً شاید احساس کنم خشم و تنفر دارم حال آن‌که حالت واقعی من حسادت است.)

می‌توان همه‌ی خواص موجود در آن فهرست را به همین شیوه بررسی کرد. البته این‌که هر یک از آن خواص واقعی‌اند یا نه خود محل بحث است. شاید هنوز برخی از آن‌ها را واقعی بدانید. اما باید آن را با توجه به آنچه از مغالطه‌ی مرد نقابدار می‌آموزیم بررسی کنیم.

می‌توان یکی از قوی‌ترین استدلال‌هایی را که در مخالفت با دوگانه‌انگاری اقامه شده است در کتاب کلاسیک^۱ گیلبرت رایل یافت. او بر این باور بود که

1. *The Concept of Mind* (1949)

استدلال به نفع دوگانه‌انگاری بر چیزی مبتنی است که به‌نظر او خطای مقوله‌ای^۱ است. خطای مقوله‌ای وقتی رخ می‌دهد که ما چیزی را تحت مقوله‌ای قرار می‌دهیم حال آن‌که باید تحت مقوله‌ی دیگری باشد. در طول تاریخ فلسفه دو مقوله داشته‌ایم: جوهر (خمیرمایه) و عَرَض (اندازه، شکل، رنگ و دیگر ویژگی‌هایی که به‌منزله‌ی صفت اشیا در نظر گرفته می‌شود). زیر هر مقوله‌ای هم مقوله‌های متفاوتی وجود دارد. ارجاع اسم‌ها به اشیا نیز به یک نحو صورت نمی‌گیرد: مثلاً اگر بخواهیم دانشگاه آکسفورد را ببینیم، باید همه‌ی دانشکده‌ها و ساختمان‌هایی را ببینیم که این دانشگاه را به‌وجود آورده‌اند. اگرچه معلوم است که دانشگاه آکسفورد نه هیچ‌یک از تک‌تک این دانشکده‌ها و ساختمان‌هاست نه چیزی به‌جز تمام این قسمت‌ها و بخش‌ها. دانشگاه آکسفورد تحت همان مقوله‌ای نیست که تک‌تک مؤسسه‌های به‌وجودآورنده‌ی این دانشگاه هست. مثال دیگر رایبل درباره‌ی تماشاچی بازی کریکت است، شما می‌بینید که چه کسی توپ را پرتاب می‌کند، آن را می‌زند و می‌گیرد، اما روح هماهنگ‌کننده‌ی تیم را نمی‌بینید. روح هماهنگ‌کننده‌ی تیم همان کارهایی نیست که بازیکنان انجام می‌دهند. تفاوت است میان انجام‌دادن یک کار و راه و روشی که کار از طریق آن به انجام می‌رسد.

طبق استدلالی که به نفع دوگانه‌انگاری اقامه شده است ذهن و ماده یکی نیستند و از آن نتیجه می‌گیرند که پس قاعداً باید این دو دو جوهر متفاوت باشد. اما مسئله‌ای که وجود دارد این است که آیا درست‌تر نیست نتیجه بگیریم اصلاً ذهن یک جوهر نیست؟ جوهر نامیدن ذهن قرارداد آن در یک مقوله‌ی نادرست است. این‌که ذهن را نمی‌توانیم به‌منزله‌ی جوهری فیزیکی توصیف کنیم دلیل نمی‌شود بگوییم که پس باید در حکم جوهر دیگری توصیف شود.

اگر برگردیم و به استدلالی نگاه کنیم که به نفع دوگانه‌انگاری اقامه شده

1. category mistake

است، می‌بینیم نتیجه‌اش این است که ذهن و ماده یکی نیستند. اگر بخواهیم نتیجه را این‌طور تفسیر کنیم که ذهن و ماده دو جوهر متفاوت‌اند به گام دیگری نیاز داریم که آن گام با دیدگاه دوگانه‌انگاری در خواص برداشته نمی‌شود. در این دیدگاه، ذهن و ماده دو صفت متفاوت از یک جوهر واحدند. به بیان دیگر، دو «چیز» متفاوت نداریم - یعنی ذهن و ماده - بلکه یک چیز داریم که دو خاصیت دارد: خاصیت ذهنی و خاصیت مادی و هیچ‌یک از این دو خواص بنیادی‌تر از آن دیگری نیست، هیچ‌یک را هم نمی‌توان با معیار دیگری توضیح داد. پس شیء را یا با خاصیت مادی ادراک می‌کنیم یا با خاصیت ذهنی نه آن‌که هر دو خاصیت را در آن واحد ادراک کنیم.

البته دوگانه‌انگاری در خواص جالب است چون این رأی تفاوت‌هایی را که ما به صرافت بین ذهن و ماده درمی‌یابیم به رسمیت می‌شناسد بی آن‌که ما را به سوی موارد نامعقول دوگانه‌انگاری در جوهر سوق دهد. منتها این رأی هم بدون اشکال نیست. به‌ویژه این‌که نسبتاً اشیای کمی در جهان وجود دارد که بتوان خاصیت ذهنی را به آن‌ها نسبت داد. اما اگر دوگانه‌انگاری در خواص درست باشد، هرچیزی هم خاصیت ذهنی دارد هم خاصیت مادی. اما به چه معنا می‌توان گفت که یک سنگ خواص ذهنی دارد؟

استدلال‌هایی که به نفع دوگانه‌انگاری اقامه شده است شاید قانع‌کننده نباشد. اما اگر بخواهیم بدانیم که آیا باید این دیدگاه را صادق بدانیم یا نه، نباید فقط به این استدلال‌ها قناعت کنیم. علاوه بر این استدلال‌ها باید دیدگاه‌های رقیب را هم در نظر بگیریم و ببینیم تا چه حد معقول‌اند. پس باید تعدادی از آن‌ها را بررسی کنیم.

رفتارگرایی

تصویری که دوگانه‌انگاری از من شخص ارائه می‌کند که درون جسم عیان بر همگان مخفی است، ظاهراً ما را به سوی مشکلی لاینحل سوق می‌دهد. اما فرض ما این است که رویدادهای ذهنی بالذات اختصاصی‌اند، یعنی فقط

خود فرد مستقیماً آن‌ها را مشاهده می‌کند، حال آن‌که رویدادهای مادی و جسمانی همگانی‌اند و همه می‌توانند آن‌ها را مشاهده کنند. اما اگر واقعاً رویدادهای ذهنی اختصاصی باشند، آن وقت چگونه می‌توانیم درباره‌ی آن‌ها سخنان معنادار بگوییم یا از این‌که دیگران واجد آن‌اند باخبر شویم؟ (بخش مربوط به ذهن دیگری را در همین فصل ببینید.) دوگانه‌انگاری دو جهان به‌وجود می‌آورد - جهان درونی و جهان بیرونی - اما از ارتباط میان آن‌ها حرفی نمی‌زند.

در رفتارگرایی می‌کوشند این مشکل را این‌طور حل کنند: آنان می‌گویند مفاهیم ذهنی اصلاً به رویدادهای اختصاصی و درونی برنمی‌گردد، بلکه مرجع آن‌ها رویدادهای غیراختصاصی همگانی است. به بیان دیگر، فعل روانی را بر مبنای رفتار قابل مشاهده تعریف می‌کنند. ما اصلاً نباید به دیگران بگوییم که در «سرِ ما» چه می‌گذرد فقط کافی است درباره‌ی رفتارمان سخن بگوییم. منظور از رفتار هم هر اتفاق قابل مشاهده‌ای است، یعنی رفتار به معنای معمولی این کلمه یا به معنای رفتار فیزیکی ماده.

رفتارگرایی دو روایت اصلی دارد که نقاط قوت‌شان با هم تفاوت دارد. یکی رفتارگرایی روش‌شناختی است که در حوزه‌ی روان‌شناسی است و اساساً ابزاری است برای روان‌شناسی‌یی که فقط بر مشاهده‌ی رفتار مبتنی است (به جای تکیه بر درون‌بینی^۱) و هدفش این است که این رشته را علمی‌تر کند. روایت مهم فلسفی این دیدگاه رفتارگرایی منطقی است که در این روایت رفتارگرایان معتقدند هر آنچه ذهنی باشد یا عبارت است از یک حالت رفتاری و یا گرایش به این‌که نوع خاصی رفتار کنیم. پس مثلاً وقتی می‌گوییم کسی درد دارد یعنی قادر نیست به راحتی از آن اندامی استفاده کند که درد می‌کند، اخم و تخم می‌کند، اگر دستش بزنی لب می‌گزد یا جیغ می‌زند و مانند آن. یا مثلاً ناشکیب بودن یعنی فرد غالباً بی‌صبرانه‌تر از همیشه عمل می‌کند.

غالباً به نظر می‌رسد که رفتارگرایی احمقانه است چون طوری از حالات ذهنی سخن می‌گویند که گویا وجود ندارد. اما ظاهراً اصل مطلب از دست می‌رود اگر از درد انسان بدون اشاره به تأثرات حسی او سخن بگوییم. منتها رفتارگرایان کلاً منکر وجود چنین تأثراتی حسی نمی‌شوند. در گرایش رقیق رفتارگرایی، ادعا این است که گرچه مفاهیم روان‌شناختی به رفتار انسان برمی‌گردد اما معنایش این نیست که چیزی به منزله‌ی حواس درونی وجود ندارد، بلکه به این معناست که این حواس درونی نقشی در معنای واژگان ذهنی ندارد. فقط در گرایش غلیظ این دیدگاه است که ادعا می‌شود چیزی به منزله‌ی تأثرات حسی و آگاهی وجود ندارد. ظاهراً این دیدگاه از ما می‌خواهد «وانمود کنیم بیهوشیم»^۱.

اگر به نظر تان می‌آید که رفتارگرایی یعنی دیوانگی، از خودتان بپرسید آیا می‌توان برای حیات ذهنی انسان مبنایی غیر از مبنای رفتار فرد قائل شد؟ اگر جوابتان منفی باشد، بدانید که به رفتارگرایی گرایش پیدا کرده‌اید. اگر اطلاعات مربوط به رفتار انسان همه‌ی آن چیزی باشد که دانستنش برای نسبت دادن ذهن به انسان ضروری است، پس چرا بپذیریم مفاهیم ذهنی به چیز دیگری غیر از رفتار برمی‌گردد که ربطی هم به رفتار ندارد؟

تا این جا فقط گفته‌ایم رفتارگرایی چیست، اما استدلالی برای آن نیاوردیم. رایبل در این باره چنین استدلال می‌کند: دوگانه‌انگاران دچار اشتباه مقوله‌ای‌اند که امور ذهنی را زیرمقوله‌ی جوهر قرار داده‌اند. پس درباره‌ی امور ذهنی چه مقوله‌ای مناسب است؟ به عقیده‌ی رایبل امور ذهنی عبارت‌اند از پیچیدگی کارها و به بیان دیگر، رفتارها. بیش‌تر قسمت‌های کتاب او^۲ به این نکته اختصاص دارد که در جهان هر آن‌چه را رویداد ذهنی می‌نامیم باید به حساب رفتار بگذاریم. مثلاً به نظر او «دانستن چیزی» به معنای در اختیار داشتن رأی و نظری نیست که انسان قادر به دیدنش نیست همچنین

1. feign anaesthesia

2. *The Concept of Mind*

به معنای بخش درونی دانش هم نیست، بلکه به این معناست که می‌توانیم به درستی درباره‌ی چیزی سخن بگوییم، وقتی آن را می‌بینیم می‌توانیم تشخیص دهیم و از سایر چیزها متمایزش کنیم. همچنین رایل میان دو رویداد فرق می‌گذارد: رویدادهایی که شخصی‌اند و گرایش‌هایی که فرد را به انجام آن رویدادها سوق می‌دهد. مثلاً هوشمندانه سخن گفتن یک رویداد است و هوشمند بودن استعداد آن کسی است که این رویداد را به وجود می‌آورد. در هیچ موردی لازم نیست از خودِ درونی یا نفس سخن بگوییم.

البته استدلال رایل استقرایی است نه قیاسی. او مدعی است که دوگانه‌انگاری به مشکلات غیرقابل حلّی می‌انجامد و ذهن را به اشتباه در مقوله‌ی جوهر قرار می‌دهد. این به نظر او وجه منفی دوگانه‌انگاری است. اما وجه مثبت به نظر او این است که رفتارگرایی «نظریه‌ی تک‌جهانی» را مطرح می‌کند که بر نظریه‌ی وجود دو جهان در دوگانه‌انگاری ترجیح دارد. نظریه‌ی تک‌جهانی هم امور ذهنی را توجیه‌پذیر می‌کند هم به این می‌پردازد که ما چگونه از این‌که دیگران هم می‌اندیشند سردر می‌آوریم و نیز در مرحله‌ی اول حیات ذهنی ما را توضیح می‌دهد. ما می‌توانیم این کارها را بکنیم چون امور ذهنی همان‌قدر غیراختصاصی و همگانی‌اند که کتابخانه‌ی شهر.

پوزیتیویسم منطقی راه دومی است که به رفتارگرایی می‌انجامد. طرفداران پوزیتیویسم منطقی گروهی از فیلسوفان بودند که در اوایل قرن بیستم می‌زیستند و بر این اعتقاد بودند که بیش‌تر فلسفه‌ها بوج و بی‌معنی‌اند. آنان می‌کوشیدند معناداری و بی‌معنایی را از هم جدا کنند. به نظر آنان چاره‌ی کار استفاده از اصل اثبات‌پذیری است. براساس این اصل فقط گزاره‌هایی معنا دارند که یا با تجربه‌ی حسی (مستقیم یا غیرمستقیم) اثبات شده‌اند و یا با ارتباط منطقی آن‌ها با سایر الفاظ و مفاهیم. اولی موضوعی است که به واقعیت مربوط است و دومی به منطقی. پس مثلاً این گزاره که «موجودات ناشناخته‌ی سبز رنگ مریخی جهان را کنترل می‌کنند» بی‌معناست چون دلیلی له یا علیه آن وجود ندارد، حال آن‌که این گزاره که «تونی بلر هواشناس است»

گرچه نادرست، اما معنادار است. چون می‌دانیم چه چیزی می‌تواند صحت آن را تأیید کند که البته تأیید نمی‌کند. پوزیتیویست‌های منطقی امیدوارند این اصل فلسفه را از بی‌معنایی نجات دهد.

اما این چگونه به رفتارگرایی می‌انجامد؟ حُب وقتی کسی حالتی ذهنی مثل احساس درد دارد شواهدش چیست؟ نمونه‌هایش می‌تواند این‌ها باشد: می‌گوید من هستم، از درد به خودش می‌پیچد، فیبرهای نوع C در مغز او تحریک شده است، می‌گوید فوتبال بازی نمی‌کند، زانوهایش به شدت وقتی که چاقو در پای کسی فروکنند درد دارد. می‌توانید موارد دیگری را هم به این فهرست اضافه کنید. نکته این است که به این فهرست نمی‌توانید این عبارت را بیفزایید که «او حسی را احساس می‌کند». نمی‌توانید این گزاره را در حکم یکی از آن شواهد در نظر بگیرید چون اگر این احساس وجود داشته باشد، قابل مشاهده نیست. پس شاید حواس درونی وجود داشته باشد، اما اگر باشد هم نقشی در مفاهیم ذهنی ندارد. تنها راهی که می‌توان با آن درباره‌ی امور ذهنی به‌طور معناداری سخن گفت سخن‌گفتن درباره‌ی رفتار است.

رفتارگرایی جذایت‌های خود را دارد و مهم‌ترینش این است که ذهن را از ابهام به‌در می‌آورد و به‌روشنی نشان می‌دهد که چگونه قادریم درباره‌ی ذهن سخن بگوییم، چون اعلام می‌کند این رأی باطل است که ذهن اختصاصی و درونی است آن‌چه رایل آن را «افسانه‌ی خطرناک وجود روح در ماشین» می‌نامد.

همچنین رفتارگرایی معیاری برای آگاهی ما فراهم می‌آورد: اگر چیزی مثل موجود اندیشنده رفتار می‌کند، پس او موجود اندیشنده است و چون الفبای ذهنی ما فقط به رفتارهای ما برمی‌گردد آن وقت اگر یک ماشین یا موجود دیگری به نوعی رفتاری همراه با آگاهی داشته باشد، قاعدتاً باید گفت که او موجود آگاهی است. نباید انتظار داشته باشیم علاوه بر آگاهی به‌شیوه‌ی درستی هم رفتار کند چون چیز اضافه‌ای علاوه بر رفتار آگاهانه وجود ندارد که آگاهی را به‌وجود آورد. ما دیگران را آگاه می‌دانیم و این را از

رفتارشان درمی‌یابیم. در این صورت اگر آدم آهنی یا موجودات فضایی رفتاری متناسب داشته باشند، باید آن‌ها را دارای آگاهی بدانیم. در غیر این صورت باید معیار دیگری داشته باشیم که سخن ما را اثبات کند؛ این معیار نه تنها بالاتر از آن معیاری است که در مورد خودمان به کار می‌گیریم، بلکه بالاتر از آن است که اصلاً به دست آید. پس برای وجود آگاهی چه معیار دیگری غیر از رفتار وجود دارد؟

استدلال‌هایی در مخالفت با رفتارگرایی

بسیاری هستند که ادعا می‌کنند رفتارگرایی شکست خورده است چون ویژگی بارز ذهن، یعنی «کیفیات ذهنی»^۱ را وانهاده است. کیفیات ذهنی یعنی شیوه‌ای که اشیا را حس می‌کنیم یا اشیا خود را بر ما می‌نمایانند. بیان تامس نیگل در این باره این است که «چیزی هست مثل این که» احساس درد کنی یا رنگی بینی و این چیزی است که رفتارگرایان به حساب نمی‌آورند.

پاسخ روشن این است که در گرایش رقیب رفتارگرایی وجود کیفیات ذهنی انکار نمی‌شود، اما ممکن است بگویند که این کیفیات نقشی در معنای «ذهن» ندارند. اما این پاسخ مناسب نیست. چون اولاً چطور ممکن است ویژگی بارز یک چیز برای معنای آن ضروری نباشد؟ ظاهراً این تناقض است. ثانیاً بی‌شک رفتارگرایان باید ادعا کنند که همین واژه‌ی کیفیات ذهنی هم بی‌معنا یا بی‌ربط است. مثلاً تلقی پوزیتیویست‌های منطقی می‌تواند این ادعا باشد که وجود چیزی به منزله‌ی کیفیات ذهنی اثبات‌ناپذیر و به همین سبب پوچ و بی‌معناست و اصلاً نباید مورد بحث قرار بگیرد. پس رفتارگرایان باید بر این باور باشند که نمی‌توانیم درباره‌ی آن چیزی سخن بگویم که وجودش برای ذهن ضروری به نظر می‌رسد، اما قبولش سخت است.

اما وضع وخیم‌تر از این‌هاست. آیا اگر در تصور حالتی ذهنی نشانی از

1. qualia

رفتار نباشد، تعارض منطقی به وجود می‌آید؟ بی‌شک نه. نشانه‌ی رفتاری تصور مربع یا رؤیادیدن در حالت بیهوشی چیست؟ رفتارگرایان ممکن است به روی خودشان نیاورند و بگویند غیرممکن است که رویدادی ذهنی بدون وجود نشانی از رفتار باشد، اما آنان باید دلایل محکمی بیاورند و ما را قانع کنند که این سخن با فرض وجود مثال‌های نقض روشنی که وجود دارد باز هم صادق است.

اعتراضی که چندان قانع‌کننده نیست این است که رفتارگرایان نمی‌توانند مثلاً تفاوتی قائل شوند میان کسی که واقعاً درد می‌کشد و آن‌که نقش بازی می‌کند. اما واقعیت این است که رفتارگرایان می‌توانند برای این تفاوت دلیل بیاورند: کسی که نقش آدمی را بازی می‌کند که درد دارد در اوضاع و احوالی قرار دارد که واقعی نیست و طوری رفتار می‌کند که با رفتار کسی که واقعاً درد می‌کشد مطابق نیست. وقتی می‌گوییم کسی درد می‌کشد صرفاً درباره‌ی رفتاری سخن نمی‌گوییم که عملاً از او سر می‌زند، بلکه این را هم می‌گوییم که در اوضاع و احوال دیگر از او چه رفتاری سر خواهد زد. ما واقعاً قادر نیستیم کسی را گول بزنیم، وقتی نقش بازی می‌کنیم فقط نشان می‌دهیم که بازیگر خوبی هستیم نه آن‌که واقعاً درد می‌کشیم.

این اعتراضی است که عموماً به رفتارگرایان می‌شود، اما علاوه بر این می‌توان با استدلال‌های خاصی که در نقد این دیدگاه اقامه شده است به انتقاد از آن پرداخت. درباره‌ی استدلال رایج کافی است به این نکته اشاره کنیم که گرچه ممکن است حق با او باشد که دوگانه‌انگاران ذهن را در مقوله‌ی نادرستی قرار می‌دهند، اما شاید خودش هم برخطا باشد که ذهن را براساس رفتار توضیح می‌دهد. مشکلاتی را در نظر آورید که این مقوله‌بندی به وجود می‌آورد، همان‌طور که نمونه‌هایی از آن بیان شد، می‌بینید که ظاهراً این نقد منصفانه است.

مهم‌ترین مسئله‌ای که پوزیتیویست‌های منطقی با آن مواجه‌اند این است که در این دیدگاه اصل اثبات‌پذیری بسیار مبهم است. مهم‌ترین دلیل این گفته این

است که این اصل خودش اثبات‌پذیر نیست، پس طبق معیار خودش بی‌معناست! بنابراین می‌توان نشان داد که تناقض درونی دارد. مسئله‌ی دومی که این دیدگاه با آن مواجه است این است که این را که یک چیز در اصل فقط باید اثبات‌پذیر باشد تا کجا می‌توانیم ادامه دهیم؟ گرچه ظاهراً درست است که نمی‌توان قضایایی را اثبات کرد که به رویدادهای ذهنی و شخصی مربوط است، یعنی رویدادهایی که ظاهراً واقعی‌توانی امکانی اند نه ضروری، اما اگر قدرت تله‌پاتی داشته باشیم - که ظاهراً از نظر منطقی محتمل است - می‌توانیم ذهن دیگران را به همان راحتی جسم‌شان ببینیم و بنابراین اثبات‌پذیری در آن امکان دارد و ظاهراً این نکته با این ادعا سازگار است که در اصل قضایای معنا دار اثبات‌پذیرند.

وقتی رفتارگرایان اعلام کردند که امور ذهنی مبتنی است بر رفتار فرد، قاعدتاً باید چیزی به ذهن‌شان خطور کرده باشد که این را گفته‌اند، اما شاید در این ادعا زیاده‌روی کرده‌اند که گفته‌اند امور ذهنی چیزی غیر از رفتار نیست. حتی اگر رفتارگرایی را رد هم بکنیم باز هم باید از این دیدگاه سپاس‌گزار باشیم که به ما یادآوری کرده است چه مقدار از مواردی که از آن‌ها با نام «خصوصی و شخصی» نام می‌بریم در واقع کاملاً زیر عنوان «غیرخصوصی و همگانی» قابل توضیح‌اند.

فیزیکالیسم

طرفداران این دیدگاه می‌گویند که ذهن همان مغز است. دلیل آنان برای دفاع از ادعای خود این است که به نفع این ادعا فرضیه‌های تجربی وجود دارد، فرضیه‌هایی که شواهد قاطعی برای آن هست. پس حامیان این دیدگاه باید دو کار بکنند؛ اول آن‌که آن شواهد را در دفاع از این نظریه ارائه دهند و دوم آن‌که نشان دهند که موانع فلسفی پذیرش این نظریه موهوم است.

نخست ارائه شواهد: مدرک اول این‌که در دفاع از وجود دو جوهر در جهان، یعنی ذهن و ماده، با مشکلات و مسائل بزرگی مواجه می‌شویم.

دوگانه‌انگاران هرگز توضیح قانع‌کننده‌ای درباره‌ی تعامل ذهن و ماده ارائه نداده‌اند. از این بالاتر دلیلی وجود ندارد که چرا برای آن‌که وجود حالات ذهنی فهم‌پذیرتر شود باید جوهر دومی را به نام ذهن فرض کرد. با توجه به کاربرد اصل تیغ اوکام که می‌گوید نباید موجوداتی را بیش‌تر از حد ضرورت فرض کرد، با ادعای وجود جوهری به نام ذهن نه تنها چیزی عایدمان نمی‌شود که فراوان هم از دست می‌دهیم. پس باید دیدگاه یگانه‌انگار^۱ را بپذیریم که طبق آن فقط یک جوهر در جهان وجود دارد و آن ماده است. پس ذهن هم باید از ماده پدید آمده باشد.

مدرک دوم هم برپایه‌ی تیغ اوکام بنا شده است، اما بیش‌تر تکیه دارد بر موفقیت‌های علوم تا بر شکست‌های دوگانه‌انگاری. همان‌طور که اسمارت^۲ می‌گوید ظاهراً باورکردنی نیست که هر آنچه در کیهان وجود دارد ترکیب پیچیده‌ای باشد از ماده‌ی فیزیکی که براساس واژگان علمی قابل توضیح است. به جز ذهن که استثناست. با توجه به اصل تیغ اوکام در صورت امکان باید برای کیهان فقط براساس یک نوع وجود^۳ دلیل بیاوریم. و با توجه به این‌که کیهان را بیش‌تر می‌توانیم براساس ماده توضیح دهیم طبیعی‌تر آن است که ذهن را هم مادی در نظر بگیریم تا آن‌که جهان را ذهنی بدانیم.

در مدرک سوم توجه خود را از موفقیت‌های کلی علوم به یافته‌های جزئی و مشخص درباره‌ی ذهن متمرکز می‌کنیم. تجربیات نشان می‌دهد که ذهن و مغز ارتباط وثیقی با هم دارند. پس می‌توان چنین پنداشت که میان ذهن و جسم هم‌بستگی وجود دارد. اما این هم‌بستگی را چگونه توضیح دهیم؟ آیا ساده‌تر و آسان‌تر نیست که به جای هم‌بستگی از یکی بودن ذهن و جسم سخن بگوییم؟ این‌که وقتی احساس درد می‌کنیم فیبرهای نوع C در مغز ما تحریک می‌شوند دلیلش این نیست که درد و فیبرهای نوع C هم‌پسته‌اند،

1. monist view

2. Smart

3. entity

بلکه به این دلیل است که تحریک فیبرهای نوع C و درد یک چیز واحدند. به این مثال توجه کنید: لازم نیست شرلوک هلمز باشید تا بفهمید هرچا نخست‌وزیر انگلستان هست تونی بلر هم هست، کافی است بدانید که تونی بلر نخست‌وزیر انگلستان است.

فیزیکالیسم با این مسئله روبه‌رو است که ظاهراً موانع فلسفی بسیاری برای پذیرش این نظریه وجود دارد. یکی این‌که چون ما با ذهن خود می‌توانیم هوش مصنوعی و موجودات فضایی را درک کنیم پس ذهن نمی‌تواند همان مغز باشد. چون نه کامپیوترها مغز دارند نه موجودات فضایی؛ «مغز» بخشی از زیست‌شناسی مربوط به موجودات کره‌ی زمین است. این انتقاد البته بنیادبرانداز نیست چون طرفداران فیزیکالیسم ادعا نمی‌کنند که این‌همانی میان ذهن و مغز ضروری است، بلکه آن را فقط امکانی می‌دانند. آنان می‌گویند به احتمال زیاد امکان دارد که ذهن چیز دیگری باشد اما به نظر ما همان مغز است. پس وقتی ادعا می‌کنند که ذهن همان مغز است، انکار نمی‌کنند که ذهن می‌توانسته است چیز دیگری باشد یا در جای دیگری می‌تواند چیز دیگری باشد. این‌که ذهن ممکن است مغز باشد حقیقتی امکانی است دقیقاً مثل این واقعیت امکانی که تونی بلر در سال ۲۰۰۱ نخست‌وزیر انگلستان باشد.

برخی این‌طور استدلال می‌کنند که ذهن نمی‌تواند همان مغز باشد چون معنای این دو کلمه کاملاً متفاوت است. اگر ذهن همان مغز بود، باید معنای این دو کلمه یکسان می‌بود، اما ما قرن‌هاست می‌دانیم ذهن چیست بی آن‌که آن را مغز بدانیم پس غیرممکن است این دو کلمه یکی باشند. وقتی می‌گوییم حالات ذهنی با حالات مغزی این‌همانی دارند منظورمان این نیست که «مغز» و «امور ذهنی» یک چیزند. مثل وقتی که می‌گوییم آذرخش و تخلیه‌ی بار الکتریکی این‌همانی دارند، این‌جا هم منظورمان این نیست که «آذرخش» و «تخلیه‌ی بار الکتریکی» به یک چیز اشاره دارند. باید میان مصداق و مفهوم یک لفظ فرق بگذاریم. مصداق‌ها عبارت است از کاربرد لفظ‌ها. مصداق بپر

همه‌ی بیرهای موجود است، اما مفهوم بیر معنای آن لفظ است. معنای لفظ «بیر» چیزی است مثل این‌که بگوییم «نوعی از گربه‌سانان که در هند وجود دارند». «آذرخش» و «تخلیه‌ی بار الکتریکی» هم با آن‌که مصداق یکسان دارند، اما مفهوم‌شان یکسان نیست. مفهوم است که باعث این‌همانی می‌شود. همین نکته درباره‌ی ذهن و جسم هم صادق است.

به همین دلایل، این انتقاد که ذهن و مغز منطقاً از هم جدایند (یعنی نمی‌توان واقعیت‌های مربوط به یکی را از دیگری استنتاج کرد) بی‌پایه و اساس است. جی. جی. سی. اسمارت هم مدعی است که قضایای مربوط به ذهن و قضایای مربوط به جسم در منطق یکسان نیست. با استفاده از تمثیل او می‌گیریم که یک ملت با شهروندانش این‌همانی دارد، اما منطقی قضایای مربوط به ملت و قضایای مربوط به شهروندان متفاوت است، یعنی نمی‌توانیم مستقیماً واقعیت‌های مربوط به یکی را به دیگری منتقل کنیم اما منظور این نیست که ملت چیزی است علاوه بر شهروندانش.

اگر بخواهیم خلاصه کنیم، در زبان فنی فلسفی شاید منظور از ذهن و مغز دو چیز متفاوت باشد (تفاوت معنایی) و از نظر منطق معادل هم نباشند (تفاوت منطقی)، اما هنوز هم این دو می‌توانند یکی باشند (این‌همانی وجودی).

اما این انتقادهای منطقی و معنایی تمام نقدهایی نیست که به فیزیکالیسم وارد است. جدی‌ترین انتقاد را هنوز نگفته‌ایم. این انتقاد با این نکته آغاز می‌شود که ظاهراً نمی‌توان منکر این شد که خاصیت‌های ذهنی غیرقابل تحویل به ماده وجود دارد. منظور این است که امور ذهنی و به‌خصوص کیفیات ذهنی ویژگی‌هایی دارند که با واژگان مادی قابل توضیح نیست. این‌که داشتن ذهن «چگونه است» در فیزیک مورد بحث قرار نمی‌گیرد، بلکه بخش ضروری بحث‌های مربوط به حوزه‌ی ذهن است. پس اگر فیزیکالیسم معتبر باشد، باید جایی هم برای کیفیات ذهنی و آگاهی باز کند. استدلال بسیاری این است که این کار فیزیکالیسم نیست چون وقتی می‌گویید که ذهن چیزی غیر از ماده نیست، این ادعا به محض آن‌که وجود خاصیت‌های ذهنی را

می‌پذیریم نقش بر آب می‌شود چون ماده فقط می‌تواند خواص مادی داشته باشد. پس ظاهراً فیزیکالیسم چیزی از دست می‌دهد.

یک راه حل می‌تواند این باشد که به روی خودتان نیاورید و مثل پُل چرچلند^۱ ماتریالیستِ حذفی بشوید و به جز ماده چیزی را قبول نکنید و راحت انکار کنید که چیزی به منزله‌ی خاصیت‌های ذهنی یا کیفیات ذهنی وجود دارد. افراد بسیار باهوشی بر این باورند، اما این نظر هم مثل گرایش غلیظ رفتارگرایی است که به سختی متقاعد یا متوجه می‌شویم که آنان چگونه مدعی‌اند چیزی به منزله‌ی حیات درونی و ذهنی وجود ندارد. دیگری ممکن است وجود خاصیت‌های ذهنی غیرقابل تحویل به خواص مادی را بپذیرد، اما باز هم بگوید که ذهن همان مغز است. ویژگی‌های ذهنی را فقط از همان طریقی می‌توانیم توضیح دهیم که مغز برای مان می‌نمایاند، یعنی در حکم نوعی محصول فرعی. این موضع پیچیده‌ای است. ما خیال می‌کنیم وقتی کاری می‌کنیم علتش افکار آگاهانه‌ی ماست. یعنی علت کارهای ما تصمیمات ماست. اما ظاهراً فیزیکالیسم زیرآب این دیدگاه را می‌زند. به نظر فیزیکالیسم علت کارهای ما فرایند مغزی است و تصمیم‌گرفتن ربطی به آن ندارد. چنان‌که سِرل می‌گوید، مثل این است که کف روی دریا با خودش بگوید که «وای، جلو و عقب کشیدن این امواج چقدر سخت است!» در این تمثیل کف روی دریا آگاهی و دریا مغز است و ظاهراً آگاهی را پدیدار فرعی^۲ می‌دانیم، پدیداری که دقیقاً بالای مغز «می‌نشیند» بی‌آن‌که علت چیزی شود که در جریان است.

چرا اگر خاصیت‌های ذهنی پدیدار فرعی باشد، این طور بد به نظر می‌آید؟ یک دلیلش این است که احساس آزاد و مختار بودن را از ما می‌گیرد. ببینید اگر آگاهی فقط پدیدار فرعی باشد، آن وقت ما واقعاً آزاد نیستیم. این دیدگاه چنین نتیجه‌ای در پی دارد. اما ظاهراً این انتقاد به جا نیست چون بسیاریند فیلسوفانی

1. Paul Churchland

2. epiphenomenon

که انسان را آزاد نمی‌داند. دومین دلیل این است که اگر ذهن پدیدارفرعی است، پس چرا وجود دارد؟ اگر آگاهی نقشی در زندگی ما ندارد، چرا وجودش را فرض گرفته و یا پرورنده‌ایم؟ چه جبرگرا باشیم چه نباشیم بی‌شک باید آگاهی در زندگی ما نقش داشته باشد.

یک جواب می‌تواند این باشد که اندیشه‌های ما نقش علی دارند و چون اندیشه‌ها فقط رویدادهای مغزی‌اند پس علت کارهای ما همین رویدادهاست. اما این جواب آن‌قدرها خوب نیست، چون برای جنبه‌ی آگاهانه‌ی رویدادهای مغزی نقش قائل نیست. در واقع فهمیدن این نکته بسیار سخت است که چگونه فردی که به فیزیکالیسم معتقد است می‌تواند بگوید که آگاهی - آن خاصیت ذهنی غیرقابل تحویل به ماده - در علیت نقش دارد، حال آن‌که او ذهن را فقط مادی - یعنی همان مغز - می‌داند.

به‌رغم تردیدهایی که در فیزیکالیسم وجود دارد، آنان به نکاتی دست یافته‌اند. مثلاً پیوند بین ذهن و مغز که نه تنها نزدیک که عمیق است. این‌که می‌گویند اندیشه‌ای بدون فعالیت مغزی نمی‌تواند وجود داشته باشد ادعایی است که درستی آن به اندازه‌ی درستی ادعاهای علمی است. اما ظاهراً مشکل واقعی و حل‌نشده‌ی در این نتیجه‌گیری آنان است که می‌گویند ذهن همان مغز است.

کارکردگرایی

غالباً فلسفه را نقد می‌کنند که در آن پیشرفتی حاصل نمی‌شود، اما دست‌کم فلسفه‌ی ذهن این‌گونه نیست. می‌دانیم که کارکردگرایی نظریه‌ای است که از نظریات قبلی و اشتباهات آن‌ها درس گرفته است. بیایید ببینیم در بررسی دوگانه‌انگاری، رفتارگرایی و فیزیکالیسم با چه نکاتی واقعاً موافق‌ایم. به فهرست زیر توجه کنید:

درسی که از دوگانه‌انگاری می‌گیریم این است که ادعای دوگانه‌انگاران

مبنی بر تمایز جوهری ذهن و مغز برخطا و نادرست است. درسی که از رفتارگرایی می‌گیریم این است که مبنای فهم ما از ذهن یعنی آنچه برای همه قابل مشاهده است. درسی که از فیزیکیالیسم می‌گیریم این است که با توجه به آنچه دریافته‌ایم، باید در بحث از ذهن جایی هم به بحث از مغز اختصاص دهیم. و در کل می‌آموزیم که نباید آگاهی یا کیفیات ذهنی را در روایت خود از ذهن کنار بگذاریم.

کارکردگرایی بر مبنای این نظریات بنا شده است و خود هم نظری به آن‌ها افزوده است: فرض کنید هوش مصنوعی تبدیلی به یک احتمال واقعی شود، آن وقت مفهومی که از ذهن ارائه می‌دهیم ما را قادر می‌کند تا در کنار ذهن انسان‌ها از ذهن اشیا هم سر در آوریم. می‌توان ریشه‌ها و مبانی کارکردگرایی را در آزمون مشهور آلن تورینگ^۱ ریاضی‌دان یافت. این آزمون راهی است برای آنکه ببینیم آیا ماشین قادر به فکرکردن است یا نه. اگر ماشین بتواند در برابر داده‌های ورودی داده‌هایی تولید کند که تفاوتی نداشته باشد با آنچه انسان به وجود می‌آورد، آن وقت می‌توان گفت این دستگاه هم هوشمند است. پس در صورتی می‌توانیم بگوییم که اشیا هم ذهن دارند که بتوانند خروجی‌های «هوشمندانه» تولید کنند. این به‌طور خلاصه یعنی کارکردگرایی. به اعتقاد کارکردگرایان این دیدگاه تمام معیارهای یک نظریه‌ی معتبر را درباره‌ی ذهن داراست. اول آنکه وجود جوهری خاص به نام ذهن را لازم نمی‌داند. دوم آنکه این دیدگاه مفهوم ذهن را بر مبنای آن چیزی بنا می‌کند که همگانی و غیرخصوصی، قابل مشاهده و یکی از تجربه‌های انسان است. سوم آنکه نقشی هم به مغز می‌دهد. علتش به‌طور روشن این است که مغز ما را قادر می‌کند خروجی‌های هوشمندانه تولید کنیم پس حتماً اگر این درست

نباشد که ذهن همان مغز است، اما واقعیت این است که این که ما ذهن داریم تا حد زیادی اگر نگوییم کاملاً، ناشی از این است که ما مغز داریم. چهارم آن که این دیدگاه برای ذهن داشتن معیاری به دستمان می‌دهد که هم برای انسان کاربرد دارد هم برای سایر موجودات و دستگاه‌ها. با این معیار، مسئله‌ی ذهن‌های دیگر هم حل می‌شود. پنجم آن که در این دیدگاه جایی هم برای کیفیات ذهنی و آگاهی باز می‌شود، چون مدعی نیست که همه چیز را درباره‌ی طبیعت متمایز ذهن ارائه می‌دهد فقط می‌گوید چه باید کرد تا معلوم شود ذهن داریم. این معیار برای آن که بگوییم ذهن داریم به کار می‌آید، اما این امکان هم وجود دارد که ذهن مورد بحث ما ویژگی‌های دیگری مثل احساسات نیز داشته باشد.

غالباً کارکردگرایی با رفتارگرایی اشتباه می‌شود. اما تفاوتی مهم وجود دارد. طرفداران رفتارگرایی می‌گویند ذهن چیزی غیر از رفتار نیست. بودن در یک حالت وضعیت ذهنی همان بودن در یک وضعیت رفتاری است. اما کارکردگرایان نمی‌گویند ذهن همان ورودی‌ها و خروجی‌هاست آنان معتقدند که ذهن ورودی‌ها را دریافت و خروجی‌ها را تولید می‌کند و ممکن است هم چون هزاران چیز با ساختارهای داخلی کاملاً متفاوت، قادر باشند به این شیوه عمل کنند پس در نتیجه می‌توان انواع گوناگون ذهن داشت. بنابراین کیفیات ذهنی فقط ویژگی‌های ذهنی‌اند به جای آن که ویژگی‌های ذاتی ذهن باشند.

بازار کارکردگرایی مدتی رونق داشت، اما یک انتقاد مهم به آن وارد است. استدلال مشهور سِرل به عبارتی استدلال اتاق چینی^۱ نقدی است جدی بر کارکردگرایی (بی‌شک این استدلال رفتارگرایی را نیز نقد می‌کند، نقدی حتماً به مراتب بهتر). در این استدلال، تیرهای حمله به سوی این ادعای اصلی کارکردگرایی نشانه رفته است که هرچیز که مناسبات درست ورودی-خروجی داشته باشد دارای ذهن است.

1. Chinese room argument

خلاصه‌ی این انتقاد چنین است: نتیجه‌ی کارکردگرایی این است که اگر یک جعبه قوطی نوشابه طوری تنظیم شود که ورودی‌ها را دریافت و خروجی‌ها را به‌صورتی درست تولید کند، طبق کارکردگرایی باید بگوییم ذهن دارد. به‌نظر سرل این سخن واهی است، اما استدلال او خیلی هم استدلال نیست چون کارکردگرایان ممکن است از این نتیجه خوشحال هم شوند و از سرل بپرسند که او چرا این قدر از ایده‌ی قوطی نوشابه‌هایی که فکر می‌کنند می‌ترسد.

سرل هم می‌تواند با استدلالی از انتقادش دفاع کند. این انتقاد نشان نمی‌دهد که کامپیوترها نمی‌توانند فکر کنند یا هوش مصنوعی محال است، اما این‌که کامپیوترهای دیجیتال (از همان نوعی که الآن وجود دارد) هرگز نتوانسته‌اند فکر کنند و توضیح او در این مورد که چرا این چنین است مشکلاتی جدی برای کارکردگرایان به‌بار آورده است.

این استدلال منوط است بر وجود تفاوت میان حوزه‌ی معناشناسی و حوزه‌ی دستور زبان. دستور زبان به قواعد صوری ساختار جمله در زبان مربوط است، حال آن‌که معناشناسی ناظر به معناست. کامپیوتر یک سیستم کاملاً دستور زبانی است که پیرو قواعد دستور زبان است و بس. استدلال سرل این است که امکان ندارد در این سیستم کاملاً دستور زبانی معنا حضور داشته باشد. استدلال او در این باره به همین سادگی است.

اتاقی را در نظر بگیرید که فردی در آن وجود دارد به‌علاوه‌ی کتاب راهنما و تعدادی حروف الفبای زبان چینی. حالا مجموعه‌ای از حروف چینی را به داخل اتاق می‌فرستیم. آن فرد به کتاب راهنما مراجعه می‌کند و طبق دستورالعمل‌ها علائم زبانی را مرتب و منظم می‌کند و بعد آن‌ها را به بیرون از اتاق می‌فرستد. آن فرد زبان چینی نمی‌داند و به همین سبب خبر ندارد که علائم زبانی که دریافت می‌کند پرسش و آن‌چه بیرون می‌فرستد پاسخ است. معلوم است که اتاق چینی مثل دستگاهی که زبان چینی می‌فهمد عمل می‌کند. این هم شخص است که فهم زبان چینی به هیچ‌یک از مراحل این

فرایند نیاز ندارد. همچنین این نیز معلوم است راهی وجود ندارد که فقط به صرف این فرایند فرد بتواند از معنای علائم زبان چینی سر در آورد. این نشان می‌دهد که کارکرد معیار کافی و مناسبی برای ذهن داشتن نیست، چون نمی‌توان در یک سیستم کاملاً دستور زبانی انتظار داشت که معنا بروز کند. از آن‌جا که اساساً یک کامپیوتر دیجیتالی سیستمی است دستور زبانی که فقط با علائم موجود در آن و طبق قواعد تنظیم شده کار می‌کند، دقیقاً مثل اتاق چینی است و به همین دلیل مشخص است که کامپیوتر دیجیتالی قادر به فکر کردن نیست چون برای تفکر به معنا نیاز داریم.

انتقاد وارد به این استدلال این است که گرچه درست است آن فردی که در اتاق است از زبان چینی سر در نمی‌آورد، اما کل سیستم - یعنی آن فرد به علاوه کتاب راهنما، علائم و اتاق روی هم - زبان چینی می‌فهمد. بر این اساس می‌توان استدلال کرد که مغز نیز همین‌طور عمل می‌کند. نمی‌توانیم به بخشی از مغز اشاره کنیم و بگوییم این بخش است که می‌تواند درک کند، اما با وجود این مغز قادر است به‌مثابه یک کل درک کند.

سرل این انتقاد را رد می‌کند. به نظر او نکته‌ی اصلی هنوز همان است که کل آن یک سیستم دستور زبانی است و نمی‌توان از حوزه‌ی دستور زبان به حوزه‌ی معنا رفت. از این‌که بگذریم فرض دیگری که باقی می‌ماند قبول کارکردگرایی است این هم استدلال خوبی نیست که بگوییم آن اتاق مانند یک کل فکر می‌کند.

انتقاد دیگر این است که اگر به‌جای آن اتاق یک آدم آهنی در نظر بگیریم که با محیط اطرافش در تعامل است، آن وقت می‌توانیم بگوییم فکر می‌کند. اما سرل متقاعد نمی‌شود. به نظر نمی‌رسد ربطی به موضوع مورد بحث داشته باشد این‌که آن سیستم چقدر پیچیده، متحرک یا دارای تأثیر متقابل باشد. اگر آن سیستم فقط دستور زبانی باشد، دیگر مهم نیست که چقدر به‌نظرمان می‌آید که مثل یک متفکر کار می‌کند چون اصلاً نمی‌تواند متفکر باشد.

استدلال سرل قوی است، اما چیزهایی را باید بپرسیم. اول این‌که چه دلیل

دیگری غیر از کارکرد و عمل کردن باید باشد تا بگوییم یک سیستم آگاه است؟ شاید سرل نتواند به این پرسش پاسخ اجابایی بدهد، اما می‌تواند هم‌چنان بر سخن خود باقی بماند که اگر بدانیم سیستمی فقط دستور زبانی است می‌توانیم بدانیم که فکر نمی‌کند. به عبارت دیگر شاید نتوان به راحتی اظهار نظر کرد.

دوم این که آیا این احتمال وجود ندارد که معنا کیفیتی باشد که در حال شکل گرفتن است؟ به بیان دیگر، آیا نمی‌تواند این سخن درست باشد که آگاهی نتیجه‌ی پیچیده‌تر شدن سیستم دستور زبانی است؟ اگر پاسخ منفی است، پس آگاهی چگونه به وجود می‌آید؟ لازم نیست سرل به این سؤال دوم جواب دهد، اما معلوم است که استدلال او احتمال اول را بدون ارائه‌ی هیچ توجیه واقعی کنار می‌گذارد.

مشکل دیگر این است که با کارکردگرایی نمی‌توان سیستمی که فکر را شبیه‌سازی می‌کند از سیستمی باز شناخت که فکر می‌کند. اما بی‌شک میان این دو تفاوت وجود دارد، اما کارکردگرایی آن را به حساب نمی‌آورد.

دوگانه‌انگاری، رفتارگرایی، فیزیکالیسم و کارکردگرایی هریک با مشکلات و مسائلی روبه‌روند. روایت‌هایی که از کارکردگرایی وجود دارد در میان شاخه‌های فلسفی انگلیسی-آمریکایی از همه مشهورتر است، اما این مسابقه هنوز برنده‌ای ندارند. فلسفه‌ی ذهن حوزه‌ی فلسفی بسیار فعالی است و فلاسفه روزبه‌روز در تلاش‌اند تا مشکلات مربوط به ذهن - جسم را به صورت میان‌رشته‌ای حل کنند و به همین منظور در این زمینه با عصب‌شناسان و روان‌شناسان کار می‌کنند.

اما درباره‌ی این که ذهن چیست در فلسفه‌ی ذهن به غیر از این چهار نظریه، نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد. موضوع دیگر فلسفه‌ی ذهن مسئله‌ی ذهن‌های دیگر است.

ذهن‌های دیگر

مسئله‌ی ذهن‌های دیگر در قوی‌ترین شکل آن عبارت است از این که «چگونه

می‌توانیم بدانیم موجودات دیگر ذهن دارند یا نه؟» به هر حال اگرچه ظاهراً اثبات این‌که دیگران هم ذهن دارند ناممکن است، اما کاملاً باور داریم که دیگران هم ذهن دارند و بنابراین صورت ملایم‌تر پرسش بالا این است که «چگونه می‌توان در این مورد که دیگران هم ذهن دارند قضاوت و باور موجهی داشت؟»

اصلاً چرا ما درباره‌ی ذهن‌های دیگر مسئله داریم؟ چه چیز باعث می‌شود ذهن‌های دیگر «ناشناختنی» شود؟ دانش ما تعلق می‌گیرد به هر آنچه در جهان قابل ادراک است. اما این‌که چیزها در نظر دیگران چگونه است، یا دیگران چه احساسی درباره‌ی چیزها دارند و مانند آن (آن‌چه راسل «ویژگی کیفی»^۱ جهان می‌نامد) بخشی از این دانش نیست. بنابراین، ظاهراً درباره‌ی دیگران فقط می‌توانیم واقعیت‌های عینی را بدانیم، اما در این باره چیزی نمی‌دانیم که در نظر آنان جهان چگونه است یا ویژگی فکر آنان چیست. بسیاری نیز بر این باورند که افکار و احساس‌های مردم الزاماً خصوصی است و دیگران نمی‌توانند دقیقاً آن را ببینند. اگر این سخن درست باشد، روشن است که فقط کسی که دارای آن افکار و احساس‌هاست قادر است آن‌ها را مستقیماً مشاهده کند.

در گرایش غلیظ فیزیکالیسم، این مسئله حل می‌شود. چون اگر بگویید درد همان فرایند مغزی است، آن وقت مشاهده‌ی فرایند مغزی همان مشاهده‌ی درد می‌شود. اما هنوز هم قادر نیستیم ویژگی کیفی درد را مشاهده کنیم. این بخش هنوز هم خصوصی است. از آن‌جا که یگانگی ذهن-مغز امکانی است (نه ضروری)، همواره این احتمال وجود دارد که یک حالت خاص مغزی همان حالت ذهنی بی نباشد که گمان می‌کرده‌ایم باید باشد. در نوشته‌های برتراند راسل و ای. جی. اثر، استدلال‌های جالبی درباره‌ی مسئله‌ی ذهن‌های دیگر وجود دارد. راه‌حلی که راسل پیشنهاد می‌کند

1. qualitative character

استدلالی است که از راه تمثیل بیان می‌شود: از آن‌جا که رفتار دیگران شبیه رفتار ماست و رفتار ما با فرایند ذهنی همراه است، می‌تواند فرض مسلّم ما این باشد که دیگران نیز مثل ما همین فرایند ذهنی را دارند. مثلاً وقتی از درد خود سخن می‌گویم به این دلیل است که واقعاً این تجربه‌ی ناخوشایند را دارم. حالا اگر دیگری هم از درد خود سخن بگوید، فرض من این است که او نیز تجربه‌ی ناخوشایندی دارد.

چون این استدلال ضعیف است اثر در توضیح می‌گوید که اگر مثلاً من در قسمتی از بدنم ماه‌گرفتگی داشته باشم و در جامعه‌ای زندگی کنم که افراد همه‌ی بدن‌شان را می‌پوشانند، در این صورت اگر فرض کنم آنان هم در بدن‌شان ماه‌گرفتگی دارند، سخن موجهی نگفته‌ام. تعمیم افکار خودم به دیگران نیز همین‌طور است، استنتاجی ناموجه است.

همچنین اثر روایت رفتارینباد را که در استدلال تمثیلی آمده است رد می‌کند. ما می‌آموزیم کلماتی مثل «درد» از طریق مشاهده‌ی رفتار دیگران معنا می‌شود. پس توجیه این‌که ما وصف درد را به دیگران نسبت می‌دهیم از این واقعیت ناشی می‌شود که رفتار آنان نمونه‌ای است برای این‌که درد چه معنایی دارد. با این روش، اصلاً «درد» به نوع خاصی احساس درونی برنمی‌گردد، بلکه عبارت است از هر آنچه علت نوعی رفتار خاص می‌شود. و بنابراین اگر آن رفتار وجود داشته باشد، قاعدتاً باید درد هم باشد چراکه درد همان است که باعث آن رفتار شده است. بدین ترتیب مسئله‌ی ذهن‌های دیگر فیصله می‌یابد.

اثر در نادرستی این سخن دلیل می‌آورد؛ به نظر او دلیلی به نفع این فرض وجود ندارد که باید معنای الفاظ را دقیقاً به همان‌گونه مشخص کنیم که می‌آموزیم. به بیان دیگر، فقط به این دلیل که ما معنای ذهن-واژه‌ها را با مشاهده‌ی رفتار می‌آموزیم نباید بگوییم که می‌توان ته‌وتوی معنای آن‌ها را نیز با مشاهده‌ی رفتار درآورد. اشتباه این است که روش آموختن الفاظ را با معنای واقعی آن‌ها خلط کرده‌ایم. مثلاً می‌توانیم با نگاه به عکس ببر بیاموزیم

که ببر چه نوع حیوانی است، اما نمی‌توان از این نتیجه گرفت که «ببر» یعنی «عکس ببر». بدین ترتیب از این واقعیت که مفاهیم ذهنی را از رفتاری می‌آموزیم که نشانه‌ی نوع رفتار خاصی است بر نمی‌آید که حتماً آن‌چه مفاهیم ذهنی به آن اشاره دارند نیز موجودند.

به هر حال استدلال از راه تمثیل مانع پیشروی می‌شود و کار را پیچیده‌تر می‌کند. استدلال راسل این است که صورت رایج استدلال این است که «الف علت ب است» را ما در خودمان می‌یابیم که الف در این جا رویدادی ذهنی و ب رویدادی جسمی است. مثلاً رویداد ذهنی احساس درد باعث جیغ‌زدن می‌شود که رویدادی جسمی است. اما گاه در دیگران ب را می‌بینیم (جیغ‌زدن)، اما الف (احساس درد) را نمی‌بینیم. در این‌گونه موارد فقط فرض می‌کنیم که الف وجود دارد و علت ب است، اما ما قادر به مشاهده‌ی آن نیستیم (وقتی می‌بینیم که دیوید کاپرفیلد^۱ «پرواز می‌کند»، فرض ما این است که طناب باعث پرواز اوست تا وقتی طنابی نمی‌بینیم).

اما برای آن‌که استنتاج ما موجه باشد، باید بدانیم که فقط الف علت ب است یا الف‌های دیگری هم هستند که ب را به وجود می‌آورند. در غیر این صورت، این احتمال بیشتر است که رویداد فیزیکی مشاهده‌شده معلول یک رویداد فیزیکی مشاهده‌نشده باشد نه رویدادی ذهنی. گرچه هنوز هم موارد مربوط به خودمان را به دیگران تعمیم می‌دهیم، اما در واقع فرضیه می‌سازیم. اما اثر متقاعد نمی‌شود. به نظر او این‌که در نظر ما الف علت ب باشد مبنای سستی است برای این استنتاج که بگویم همین در مورد بقیه‌ی افراد هم صادق است. راسل می‌توانست در توضیح بگوید که این‌گونه فرضیات به خوبی می‌تواند حاکم بر عقیده‌ی ما درباره‌ی ذهن‌های دیگر باشد، اما هنوز هم توضیح او فقط توصیف فرضیه است نه استدلال درباره‌ی آن.

حُب پس آیا برای مسئله‌ی ذهن‌های دیگر راه‌حلی نداریم؟ به نظر اثر

1. David Copperfield

داریم. او طرفدار راه‌حل هیلاری پوتنام^۱ است. به نظر پوتنام موجه است که بگوییم دیگران هم مثل من ذهن دارند، چون می‌توانیم با این عقیده رفتار انسان‌ها را توضیح می‌دهیم. علاوه بر این نظریه‌ی دیگری وجود ندارد که به همین خوبی رفتار انسان‌ها را توضیح دهد. این‌که ذهن‌های دیگر وجود دارند اصل موضوعه‌ای است که بخشی از یک نظریه‌ی فراگیر است (البته نظریه‌ای عملی نه نظریه‌ای علمی) که با استناد به وجود اندیشه‌ی آگاهانه در انسان برای رفتار او دلیل می‌آورد. این نظریه رقیب معتبری هم ندارد. ما در این عقیده که دیگران ذهن دارند موجه هستیم، به این دلیل ساده که نظریه‌ی دیگری وجود ندارد که بتواند حتا کمی علت رفتار انسان را توضیح دهد.

مسئله‌ی دیگری که در مورد وجود ذهن‌های دیگر مطرح است این است که مانند همه‌ی مسائلی که در موردشان شک و تردید داریم، غیرممکن است بتوانیم به‌طور قطع اثبات کنیم که انسان‌های دیگر ذهن دارند. همیشه این احتمال وجود دارد که در نسبت‌دادن ذهن به دیگران برخطا باشیم (ن.ک.: فصل ۱، درباره‌ی نظریه‌ی شناخت). شاید راه برون‌شد از این مسئله پذیرش این نکته باشد که آوردن دلیلی کامل و قطعی غیرممکن است و خواستن آن نابجا. همان‌طور که زمانی ارسطو گفته بود: «نشانه‌ی یک ذهن کارآزموده این است که هرگز بیش از آن چیزی که طبیعت شیء اجازه می‌دهد انتظار دقت و روشنی ندارد.»

این‌همانی و هویت شخصی^۲

ذهن برای ما مهم است چون داشتن ذهن نشانه‌ی شخص بودن ماست. به همین دلیل است که در بحث این‌همانی و هویت شخصی، معمای ذهن اهمیت فراوان دارد. می‌توان مسئله‌ی فلسفی این‌همانی و هویت شخصی را با این پرسش بیان کرد که «برای آن‌که شخص الف در یک زمان عین شخص ب

1. Hilary Putnam

2. personal identity

در زمان دیگری باشد چه شرایطی ضروری و کافی است؟»
 دوگانه‌انگاران و به‌ویژه رنه دکارت^۱، در استدلال‌های‌شان از این دیدگاه
 جانب‌داری می‌کنند که دوام و پیوستگی نفس به دوام و پیوستگی عنصر ذهن
 یا روح وابسته است. این سخن در پی این استدلال می‌آید که در دفاع از
 دوگانه‌انگاری گفته می‌شود که ذات شخص عنصر متفکری غیرمادی و
 تقسیم‌ناشدنی است. و از آن‌جا که این ذات شخص است، ظاهراً باید معلوم
 باشد که برای ادامه‌ی حیات شخص تنها چیزی که لازم است فقط و فقط
 همین است.

همه‌ی نقدهایی که ضد دوگانه‌انگاری بیان شده است در مورد نظریه‌ی
 این‌همانی و هویت شخصی هم صادق است. اما در این باره لاک انتقادی
 اساسی را طرح می‌کند و می‌گوید حتا اگر دوگانه‌انگاری درست هم باشد،
 این‌همانی و هویت شخصی به ادامه‌ی حیات روح وابسته نیست. او تجربه‌ای
 فکری ارائه می‌دهد که از این قرار است:

بگذار هرکسی در خود تأمل کند و نتیجه بگیرد که در خود روحی
 غیرمادی دارد که قادر است فکر کند و هم اوست که در تغییر دائم
 جسم، وحدت شخص را حفظ می‌کند. همین‌طور بگذار او تصور کند
 که آن همان روحی است که در جسم نستور^۲ یا ترسیتس^۳ در
 محاصره‌ی تروا^۴ بوده است، اما او هم‌اکنون از کارهای نستور یا
 ترسیتس به‌هیچ‌وجه آگاه نیست. پس آیا او با یکی از آن دو سرباز یکی
 است یا می‌تواند خود را با یکی از آن دو یکی بداند؟ آیا او می‌تواند
 خود را در کارهای آنان دخیل بداند، آن‌ها را به خود نسبت دهد و یا

1. René Descartes

۲. Nestor، سرباز یونانی در جنگ تروا-م.

۳. Thersites، سرباز یونانی در جنگ تروا-م.

4. Troy

آن کارها را بیش از کارهای هر انسان دیگری که وجود دارد، از آن خود بدانند؟ (رساله در باب فهم آدمی^۱، کتاب دوم)

نکته‌ای که لاک می‌گوید ساده است. او از ما می‌خواهد خیال کنیم با کسی که در گذشته می‌زیسته است روح مشترک داریم. این به شرطی که دوگانه‌انگاری درست باشد کاملاً امکان‌پذیر است. اما اگر بتوانیم کاری را به‌خاطر آوریم که آن فرد انجام می‌داده است، و اگر طرح ذهنی او طرح ما نباشد و به بیان دیگر اگر پیوند ذهنی میان ما و او برقرار نباشد، دیگر ما و او یکی نیستیم، حتی اگر روح مشترک هم داشته باشیم.

این یک استدلال نیست، بلکه راهی است برای آن‌که درباره‌ی کسانی که می‌شناسیم به‌فراست چیزهای مهمی دستگیرمان شود. اگر حق با لاک باشد ادامه‌ی حیات روح به فرض وجود، شرط لازم و کافی برای حفظ این همانی و هویت شخصی در طول زمان نیست. از این گذشته در این دیدگاه، دوام آگاهی عامل کلیدی این همانی و هویت شخصی است، همان چیزی که در نظریه‌ی این همانی و هویت شخصی اندیشه‌ای کلیدی است و به تحویل‌گرایی روان‌شناختی^۲ مشهور است.

همه‌ی ما این داستان‌های تخیلی را شنیده‌ایم که کسی با جسم دیگری از خواب برخاسته است و یا در سریالی مثل *پیش‌تازان فضا*^۳ دیده‌ایم که به‌شیوه‌ی پرتوافکنی به فضا سفر کرده است. چه چیزی در این داستان‌های خیالی وجود دارد که ما را متقاعد می‌کند آن کسی که با جسم دیگری برخاسته یا مثلاً در مریخ است خود ما هستیم؟ در واقع آن فرد خیال می‌کند من است و همان شخصیت، طرح ذهنی و خاطراتی را دارد که من دارم.

1. *An Essay Concerning Human Understanding*, Book 2

2. psychological reductionism

۳. *Star Trek*، سریال تلویزیونی علمی-تخیلی و پرترفدار امریکایی در دهه‌ی ۱۹۶۰ که در ایران هم نمایش داده شد. -م.

در روزگار ما برجسته‌ترین طرفدار این نظریه درک پاریت است. او یک تجربه‌ی فکری جالب ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که انتقال به مریخ به‌شیوه‌ی پرتوافکنی در فضا چگونه است. شاید این فرایند مستلزم ازین رفتن بدن اول و به‌وجود آمدن بدنی دیگر با ماده‌ی متفاوت باشد. با آن‌که پاریت در مریخ بدنی دارد که یک سلول مشترک هم با بدن او در زمین ندارد و قطعاً روح‌شان هم یکی نیست، اما ظاهراً درست است اگر بگوییم پاریت به مریخ سفر کرده است. این به دلیل همان چیزی است که او پیوند و استمرار روان‌شناختی بین پاریت زمینی و پاریت مریخی می‌نامد. از این رو این دیدگاه تحویل‌گرایی روان‌شناختی نامیده می‌شود چون همه‌ی آن عواملی که معمولاً با همدیگر بقا و دوام می‌یابند به‌خصوص استمرار یافتن بدن، به استمرار روان‌شناختی - که ضروری شناخته می‌شود - تحویل می‌یابد.

به روایتی که لاک از این نظریه دارد انتقاد شده است چون (به اشتباه) تصور شده است که او فقط استمرار خاطرات را معیار این‌همانی و هویت شخصی می‌داند. به بیان دیگر:

پیت (۱) در تاریخ ۹۷/۱/۱ همان پیت (۲) در ۹۷/۱/۲ است، اگر و فقط اگر پیت (۲) به اندازه‌ی کافی تجربه‌های پیت (۱) را به یاد آورد.

می‌گوییم تجربه‌های پیت (۱) را به اندازه‌ی کافی به یاد آورد چون نمی‌توان انتظار داشت که با گذشت زمان همه‌ی آن‌ها را به یاد آورد. همان‌طور که می‌بینید این نکته برای وجود این‌همانی و هویت شخصی نه لازم است نه کافی. کافی نیست چون اگر امکان داشت که فردی از طریق ذهن‌خوانی بتواند از همه‌ی خاطرات تو آگاه شود، معلوم است که باز هم آن فرد تو نیست. شرط لازم هم نیست به‌دلیلی دقیق‌تر. براساس قانون منطق:

اگر الف = ب و الف = ج باشد، آن وقت ب = ج است.

مثلاً اگر نام معلمی پرتی^۱ باشد و آن معلم قاتل باشد، آن وقت پرتی قاتل است. ببینید چه می‌شود وقتی ما این قانون منطقی و آن معیار خاطرات را برای این‌همانی در مورد زیر به کار می‌گیریم:

پسر جوانی (پ ج) سیب دزدیده است، او بزرگ می‌شود و سرباز (س) می‌شود و یکی از رفقاییش را نجات می‌دهد و بعداً مسن‌تر می‌شود و سرگرد (گ) می‌شود. این قهرمان جنگ هنوز آن سیبی را که دزدیده بود به یاد می‌آورد. سرگرد پیر دلاوری‌اش را در جنگ فراموش کرده است، اما هنوز دزدیدن سیب را به یاد می‌آورد.

آن معیار خاطرات به ما چه می‌گوید؟ براساس آن معیار (پ ج) همان (س) است و (پ ج) هم همان (گ) چون خاطراتی این دو را به هم پیوند می‌دهد. اما این را هم می‌گوید که (س) همان (گ) نیست، چون خاطراتی وجود ندارد که این دو را به هم پیوند بدهد. و این قانون منطقی را نقض می‌کند که طبق آن قانون اگر (پ ج) = (س) و (پ ج) = (گ) پس (س) = (گ). چون با معیار خاطرات باید گفت: (س) = (گ) نیست که البته طبق قانون منطقی صادق است. پس قاعدتاً باید معیار خاطرات نادرست باشد.

با این‌همه، این پایان راه طرفداران تحویل‌گرایی روان‌شناختی نیست. طرفداران این دیدگاه می‌گویند خاطرات به‌تنهایی کافی نیست: باید پیوندهایی در قصد و نیت، شخصیت، گرایش‌ها، میل و سلیقه و مانند این‌ها نیز وجود داشته باشد. البته این عوامل باگذشت زمان تغییر می‌کند، اما مادام که این تغییر تدریجی باشد بی‌آن‌که تغییر ناگهانی و بنیادی به وجود آورد، باید گفت استمرار روان‌شناختی و بنابر آن این‌همانی و هویت شخصی وجود دارد. مشکل واقعی این دیدگاه ناشی از مسئله‌ی استمرار در آن داستان سفر به مریخ است. پرفیت تصور می‌کند که روزی به‌وسیله‌ی انتقال از راه دور به

1. Bertie

مریخ فرستاده می‌شود. در این تصور او به مریخ «فرستاده» می‌شود، اما در زمین نابود نمی‌شود. حالا او هم در زمین وجود دارد هم در مریخ. در این صورت آن‌که در مریخ است از نظر روان‌شناختی استمرار کسی است که در زمین است، اما روشن است که او همانی نیست که در زمین است. چون آن کسی که در زمین است هنوز هم در زمین است نه در مریخ. در بهترین حالت باید گفت که او یک «کپی»^۱ است. اما اگر در این موقعیت فرضی او یک کپی باشد و با فرض نابودی آن دیگری که در زمین است هم تفاوتی در او ایجاد نشده باشد، پس قاعدتاً هرچه هم رخ دهد او فقط کپی است نه خود او. پس ظاهراً استمرار روان‌شناختی برای این همانی و هویت شخصی کافی نیست. شاید فقط باعث شود یک کپی ساخته شود.

این نگرانی‌ها باعث شد که برخی کل این بحث را به شدت نادرست بدانند. به نظر آنان آنچه ما فراموش کرده‌ایم این است که ما ذاتاً حیوانیم. قبول، ما می‌توانیم استمرار روان‌شناختی داشته باشیم، این را هم می‌پذیریم که برخی بدون این استمرار نمی‌خواهند ادامه‌ی زندگی دهند، اما اگر درباره‌ی این همانی و هویت شخصی سخن می‌گوییم، تنها چیزی که لازم و کافی است استمرار وجود بدن جسمانی ماست. این دیدگاهی است که آن را جانوران‌گاری^۲ نامیده‌اند.

این دیدگاه بی‌درنگ باید جرح و تعدیل شود. می‌دانیم که می‌توان با پیوند عضو و یا با اعضا و جوارح مصنوعی زندگی کرد. آن وقت اگر بگوییم که می‌توان کل اعضا و جوارح را بدین ترتیب عوض کرد، چه می‌گویید؟ آیا این وضع با وضع بقا – که قبلاً گفتیم – سازگار نیست؟ برای همین است که بیش‌تر مدافعان این دیدگاه بر این عقیده‌اند که عضو حیاتی وجود انسان مغز است که اندیشه و افکارش را می‌سازد. پس می‌توان هر عضو دیگری را غیر از مغز عوض کرد.

1. clone

2. animalism

اما اگر می‌پذیرند که مغز حیاتی است چون حامل آگاهی است چرا نمی‌پذیرند که این آگاهی است که مهم است نه مغز که فقط حامل آن است؟ این دوباره ما را به تحویل‌گرایی روان‌شناختی برمی‌گرداند. مسئله‌ی دوم هم این است که چرا به جای مغز نتوانیم اندام مصنوعی بگذاریم؟ چرا پیوند قلب و پا جایز باشد، ولی پیوند مغز نه؟ چه مشکلی پیش می‌آید اگر این مغز جایگزین شده هم چنان قادر باشد حیات ذهنی ما را استمرار بخشد؟

کسانی که شمی قوی دارند می‌دانند که این بحث دشوار و ادامه‌دار است. همه‌ی دیدگاه‌های بررسی شده هم نکات مثبتی دارند هم ظاهراً خطاهایی. شاید مسئله به ابهام سؤال مربوط باشد. آیا این موضوعی ناظر به واقع است که به این‌همانی و هویت شخصی مربوط است یا موضوعی ناظر به ارزش که مربوط است به این‌که آیا ما چنین آینده‌ای را مطلوب می‌دانیم یا نه؟ اگر موضوعی ناظر به واقع باشد، شاید باید به آن پرسش به همان صورتی پاسخ داده شود که به پرسش درباره‌ی اندام‌های دیگر و بنابراین قاعداً جانورانگاری مسیر درستی را طی می‌کند. اما اگر مورد دوم باشد، آن وقت شاید دیدگاهی مرکب از چند دیدگاه به همراه عناصر کلیدی موجود در تحویل‌گرایی روان‌شناختی مفیدتر باشد. تصمیمی که در این مورد می‌گیریم شاید تا حد زیادی آشکار کند که چه چیزهایی را در زندگی خودمان ارزش می‌دانیم.

نتیجه‌گیری

امروزه تقریباً همه با این عقیده موافق‌اند که کار ذهن انسان به نوعی با کار مغز او امکان‌پذیر می‌شود. اما هنوز مطالعات مربوط به مغز انسان در آغاز راه خود است و نکات بسیاری هست که باید درباره‌ی آن بیاموزیم. اما در طول قرون گذشته فلسفه‌ی ذهن بدون وجود این دانش پایه‌ای درباره‌ی مغز انسان به کار خود ادامه داده است. با فرض این نکته باز هم می‌توانیم بگوییم که این شاخه از فلسفه روی هم رفته پیشرفت کرده است. به نظر می‌رسد این سخن صادق است که فلسفه‌ی ذهن نکات بسیاری به ما آموخته است، حال آن‌که

شاید باید پذیریم زمانی می‌توانیم برای مسائل بزرگ مطرح در این شاخه از فلسفه راه‌حل بیابیم که درباره‌ی کار مغز نکات بیش‌تری به‌دست آوریم. فیلسوفان تمام تلاش خود را کرده‌اند تا سر از کار ذهن درآورند، اما برای حل‌کردن برخی از مسائل به دانش علمی گسترده‌تری نیاز داریم.

خلاصه

پرسش اصلی در فلسفه‌ی ذهن به ارتباط ذهن با ماده و خاصه با جسم انسان مربوط است. اما وقتی ظاهراً می‌توانیم همه‌چیز را در این جهان براساس حرکات ماده‌ی فیزیکی توضیح دهیم، چرا توانیم ذهن را بر همین اساس بفهمیم؟

دوگانه‌انگاران پاسخ می‌دهند از آن‌جا که ذهن و جسم از نظر خواص بسیار متفاوت‌اند، پس دو نوع جوهر متفاوت‌اند. مشکل اصلی این نظریه این است که چگونه دو جوهری که این‌قدر با هم متفاوت‌اند بر هم تأثیر می‌گذارند، به‌خصوص که ظاهراً ذهن و ماده بر یکدیگر تأثیر و تأثر علی می‌گذارند.

استدلال رفتارگرایان این است که همه‌ی مفاهیم ذهنی یا به رفتارهایی برمی‌گردد که برای دیگران قابل مشاهده است یا به گرایش‌های فرد در برابر آن رفتار نه به امور و رویدادهای خصوصی و شخصی و غیرمادی. مشکل عمده‌ی این دیدگاه این است که همه‌ی حالات ذهنی ما آن نوع بروز و ظهور رفتاری را ندارند که رفتارگرایان مدعی آن‌اند.

در دیدگاه فیزیکیالیسم، رویداد ذهنی همان رویداد مادی است و این رویداد مادی در مورد انسان یعنی رویداد مغزی. دلیل این‌که به‌نظر نمی‌رسد رویداد مغزی همان رویداد ذهنی باشد دقیقاً این است که آن‌ها به دوگونه تجربه می‌شوند - تجربه از «درون» و تجربه از «بیرون». مشکل عمده‌ی فیزیکیالیسم این است که باید بتواند این نکته را توضیح دهد که چگونه رویدادهای مغزی و ذهنی می‌توانند عین هم باشند حال آن‌که خواص‌شان از بیخ‌وبن با یکدیگر متفاوت است.

استدلال کارکردگرایان این است که اگر چیزی قادر باشد به شکلی

هوشمندانه داده‌های ورودی را پردازش و نتایج را تولید کند دارای ذهن است. این دیدگاه درباره‌ی این‌که این چیزی که ذهن دارد اندام‌وار است یا خاصیت سیلیکونی^۱ دارد حرفی نمی‌زند و کاری هم ندارد که ذهن چگونه چیزی است. انتقاد مهمی که به این دیدگاه شده است از سوی سرل و با عنوان استدلال اتاق چینی است. او می‌کوشد نشان دهد که سیستم کارکردگرایان فقط می‌تواند وسیله‌ای قاعده‌گرا باشد؛ وسیله‌ای فاقد هرگونه درک که لازمه‌ی هوش است.

مسئله‌ی ذهن‌های دیگر این است که وقتی نمی‌توانیم بدانیم که دیگران حیات درونی دارند یا نه - چون ما فقط می‌توانیم رفتارهای فرد را مشاهده کنیم - چگونه می‌توانیم بدانیم که ذهن دارند یا نه؟ یک راه‌حل برای این مسئله استدلال از راه تمثیل است. در این استدلال می‌گویند ما حالات ذهنی را به دیگران نسبت می‌دهیم چون دیگران در این مورد خاص مثل ما رفتار می‌کنند. خود ما ذهن داریم پس ظاهراً معقول است که به دیگران هم حالات ذهنی را نسبت دهیم. راه‌حل پوتنام این است که بهترین تبیین برای این‌که بگوییم چرا مردم مثل ما رفتار می‌کنند فرضیه‌ی وجود ذهن در آنان است.

مسئله‌ی این‌همانی و هویت شخصی این است که چه عاملی باعث می‌شود فردی در گذر زمان با فرض تمام تغییراتی که از سر می‌گذراند، همان فرد باشد؟ دیدگاه سنتی می‌گوید این‌همانی و هویت شخصی به استمرار وجود روح مربوط است که غیرمادی است. طرفداران تحویل‌گرایی روان‌شناختی بر این باورند که این‌همانی و هویت شخصی موضوعی است مربوط به پیوند و استمرار روان‌شناختی. طرفداران جانورانگاری بر این باورند که این‌همانی و هویت شخصی یعنی استمرار وجود حیوانی خاص به اسم انسان، همین و بس.

1. silicon

اصطلاح نامه

Category mistake

خطای مقوله‌ای

شیء یا پدیده‌ای را نوع دیگری از شیء یا پدیده بینگاریم. مثل این‌که به‌جای آن‌که دانشگاه را مؤسسه بدانیم آن را نوعی ساختمان بپنداریم.

Identity

این‌همانی

این‌همانی به‌معنای دقیق کلمه یعنی اگر الف و ب با هم این‌همانی دارند، باید همه‌ی خواص الف خواص ب و خواص ب خواص الف باشد.

Logical behaviourism

رفتارگرایی منطقی

دیدگاهی که براساس آن همه‌ی مفاهیم ذهنی ما به رفتار ما یا گرایش ما به رفتار برمی‌گردد.

Mental

ذهنی

هر آنچه مشخصه‌ی یک موجود آگاه است، از قبیل اندیشه، ادراک حسی و هیجانات.

Methodological behaviourism

رفتارگرایی روش‌شناختی

دیدگاهی که براساس آن بهترین شیوه‌ی مطالعه‌ی ذهن مطالعه‌ی رفتار معرفی می‌شود.

Monism

یگانه‌انگاری

دیدگاهی که براساس آن فقط یک جوهر در جهان وجود دارد، در مقابل دوگانه‌انگاری که وجود دو جوهر را فرض می‌گیرد.

Physical

مادی

هر آنچه موضوع علوم طبیعی است.

Property dualism

دوگانه‌انگاری در خواص

دیدگاهی که براساس آن هرچیزی دو نوع خواص متفاوت دارد - ذهنی و مادی - گرچه از جوهر واحدی پدید آمده باشد.

Qualia کیفیات ذهنی
احساسی که موجود آگاه از تجربه‌ی خود دارد. احساسی مثل داشتن یک فکر، ادراک، هیجان‌ات و مانند آن.

Qualitative identity این‌همانی کیفی
وقتی می‌توانیم دو شیء را به‌رغم وجود هویت‌های متفاوت، یکی بدانیم چون آن دو خواص یکسان دارند و فقط از نظر موقعیت زمانی-مکانی متفاوت‌اند.

Quantitative identity این‌همانی کمی
وقتی دو شیء ظاهراً متفاوت در واقع یک شیء و عین هم‌اند.

Semantics معنایی
معنا در زبان.

Substance dualism دوگانه‌انگاری در جوهر
دیدگاهی که براساس آن دو نوع جوهر متفاوت در جهان وجود دارد، ذهن و ماده.

Syntax دستور زبانی
قواعد صوری که ساختار جملات را تعیین می‌کند.

برای مطالعه‌ی بیش‌تر

بیان کلاسیک دوگانه‌انگاری را می‌توانید در کتاب رنه دکارت بیابید با عنوان *Meditations on First Philosophy* که در مجموعه‌ی حاضر (*Philosophy: Key Texts*) آمده است. نقد کوبنده‌ی دیدگاه دکارت کتاب *The Concept of Mind* اثر گیلبرت رایل (انتشارات Penguin) است که اثری مهم در رفتارگرایی و متنی درخشان و خواندنی است.

گلچینی عالی از فلسفه‌ی نظری و داستان‌های علمی تخیلی کتابی است با نام *The Mind's I*

(انتشارات Penguin) که داکلاس آر. هوفستادر^۱ و دنیل سی. دنت^۲ ویراستار آن بوده‌اند. این کتاب همان قدر که ترجیح‌بندهای جالبی را در مضامین کارکردگرایی دربر دارد دلایل دیدگاه‌های دیگر را هم آورده است. کتاب *Minds, Brains and Science* (انتشارات Penguin) اثر جان سیرل چکیده‌ای است بسیار خواندنی از اثر سیرل در این حوزه. کتاب *The Mechanical Mind* (انتشارات Penguin) اثر تیم کرین^۳ کتابی است واضح و آموزنده حاوی بحث‌هایی که تاکنون در این زمینه درگرفته است.

کتاب *Personal Identity* (انتشارات University of California) ویرایش جان پری^۴ مجموعه‌ای است معتبر و البته‌گزینشی از مقاله‌هایی با همین عنوان. این کتاب شامل نوشته‌ی اصلی پاریت در مورد این‌همانی و هویت شخصی است. برای یافتن مسئله‌ی ذهن‌های دیگر در منابع اصلی آن رجوع کنید به کتاب *Being with Others* (انتشارات Routledge) از سیمون گلندینینگ.

1. Douglas R. Hofstadter
3. Tim Crane

2. Daniel C. Dennett
4. John Perry

فصل ۴

فلسفه‌ی دین

فلسفه‌ی دین چیست؟

کار فلسفه‌ی دین بیش از هر چیز پرداختن به دلایلی عقلانی است که درباره‌ی باور داشتن یا نداشتن به خدا اقامه شده‌اند. فلسفه‌ی دین و الهیات با هم فرق دارند، الهیات با یک باور دینی خاص یا با دسته‌ای از باورهای دینی آغاز می‌شود و در پی فهم و بررسی مسائلی در دین از منظر آن باورهاست. از سوی دیگر از فلسفه‌ی دین انتظار نداریم با فرضیات یا باورهای پیشینی شروع کند. هدف آن واکاوی پایه‌های باورهای دینی است و برای این کار هیچ باور دینی را از قبل صادق یا کاذب در نظر نمی‌گیرد.

البته عملاً تمایز میان فلسفه‌ی دین و الهیات تمایزی شسته‌رفته نیست. شاید گمان کنید در بسیاری از استدلال‌هایی که بررسی می‌کنیم قصد داریم باوری دینی را براساس اصول عقلانی بنا کنیم، اما در واقع می‌کوشیم با توجه به ریشه‌ی آن باورها در درون منظومه‌ی باورهای دینی توضیحی عقلانی به دست آوریم. به‌رحال در این بخش کار ما در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین است و با الهیات متفاوت است. به همین دلیل با این فرض شروع نمی‌کنیم که باورهای دینی صادق‌اند، بلکه با رویکردی بی‌طرف به سراغ استدلال‌هایی می‌رویم که به نفع یا علیه دین اقامه شده‌اند.

بسیاری از این استدلال‌ها با صورت‌های گوناگونی در متون فلسفی گذشتگان آمده است. مثلاً استدلال هستی‌شناختی در اثبات وجود خدا به صورت‌های گوناگون در آثار آنسلم قدیس^۱ و رنه دکارت دیده می‌شود. اما از آن‌جا که کتاب حاضر کتابی مختصر است به روایت‌های متفاوت چنین استدلال‌هایی نمی‌پردازیم که در متون تک‌تک اندیشمندان آمده است. هدف من بیش‌تر این است که صورت‌های کلی چنین استدلال‌هایی را به همراه انتقادهایی ذکر کنم که عموماً در برابر آن‌ها اقامه شده است. به این شیوه می‌توان موضوعاتی را برگزید که از میان روایت‌های گوناگون استدلال‌ها میان‌بر می‌زند بدون آن‌که در دام جزئیاتی بیفتد که بالاخص یک یا دو نویسنده به آن پرداخته‌اند.

موضوع دیگر به ضمیری مربوط است که در مورد خدا به‌کار می‌رود. معمولاً ضمیر «او»^۲ (اشاره به مذکر) برای اشاره به خدا می‌آید. این حتا به‌نظر خشکه مقدس‌ترین آدم‌ها هم عجیب و غریب می‌آید. چون هرچه باشد خدا نه بشر است نه مادی. در هر صورت تمام مقولاتی که به جنس مذکر مربوط می‌شود فقط وقتی معنا دار است که به موجوداتی زیستی اشاره کنیم که تولید نسل می‌کنند و خدا هرچه باشد چنین موجودی نیست. بنابراین، این‌که خدا را انسان (مذکر) بدانیم تا حدی گیج‌کننده است. همچنین اگر او را زن فرض کنیم هم نامعقول است. راه‌حل پیشنهادی من این است که خدا را «آن»^۳ خطاب کنیم. اما این پیشنهاد چندان رضایت‌بخش نیست چون «آن» در زبان ما به اشیا اشاره دارد نه موجودات زنده و اگر خدا وجود داشته باشد، آن وقت باید موجود زنده باشد نه شیء. اما به‌نظر من این پیشنهاد به بدی پیشنهادهای دیگر نیست.

آخرین نکته‌ای که در نظر گرفتم بگویم این است که چون بحث فلسفه‌ی

1. St. Anselm

2. He

3. it

دین در دنیای انگلیسی‌زبان بررسی می‌شود عمدتاً در دستور کار آن موضوعاتی قرار می‌گیرد که برآمده از سنت یهودی-مسیحی است و این البته سبب محدودیت می‌شود چون اگر نقطه‌ی عزیمت ما مثلاً یکی از ادیان شرقی باشد، آن وقت مسائل فلسفی دیگری طرح می‌شود. پس من هم به پیروی از همان دستور کار، پیرو موضوعاتی‌ام که اکثر دوره‌های فلسفه‌ی دین در مغرب‌زمین تعیین می‌کند.

خدا چیست؟

در این فصل، بیش‌تر به مسئله‌ی وجود و عدم خدا می‌پردازیم. اما منظور ما از خدا چیست؟ در سنت یهودی-مسیحی خدا معمولاً با ویژگی‌هایی بیان می‌شود که می‌توان آن را «مطلق^۱» های سه‌گانه نامید.

نخست آنان خدا را قادر مطلق^۲ یا همه‌توان^۳ می‌دانند و معنای آن این است که او می‌تواند همه کار بکند. اگر بخواهد، می‌تواند در لحظه‌ای همه چیز را نابود کند و یا می‌تواند ماده‌ای بیکران را از عدم خلق کند. اما آیا می‌تواند در بسته‌ای را خلق کند که باز باشد یا دایره‌ای مربع به وجود آورد؟ آیا او قادر است جمع یک با یک را مساوی ۳۷ کند؟ ظاهراً این‌ها نامعقول‌اند و بسیاری از الهی‌دانان با روی گشاده می‌پذیرند که خدا نمی‌تواند کارهایی از این دست را انجام دهد که منطقاً محال‌اند. بدین ترتیب می‌بینیم که چیزهایی مثل دایره‌ی مربع بی‌معناست و اگر بگوییم خدا قادر نیست آن را خلق کند، قدرتش را محدود نکرده‌ایم.

دوم این‌که آنان خدا را خیرخواه مطلق^۴ یا عشق مطلق^۵ می‌دانند. در آن نیايش مشهور آمده است که «خدا عشق است»، بنابراین لطف خدا بی‌حد است. خدا نمی‌تواند به رنج کسی راضی باشد چون این به معنای پایان عشق

1. three omnis (= all)

2. omnipotent

3. all-powerful

4. omnibenevolent

5. all-loving

است. در ادامه، به این پرسش مهم و مرتبط با این موضوع می‌پردازیم که پس چرا در جهان درد و رنج وجود دارد.

سوم این‌که آنان خدا را عالم مطلق^۱ یا همه‌چیزدان^۲ می‌دانند. هیچ‌کس نمی‌تواند از چشم او پنهان شود چون او می‌تواند همه‌چیز را ببیند و از همه‌چیز آگاه است حتا عمیق‌ترین و خصوصی‌ترین افکار ما. خدا برادر بزرگ و غایی^۳ ماست.

از این‌ها گذشته، برخی ویژگی‌های دیگری را هم افزوده‌اند، مانند این‌که خدا در همه‌جا حضور^۴ دارد یا در همه‌جا است. این البته محل بحث است. درحالی‌که برخی از الهی‌دانان خدا را موجودی می‌دانند که در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌ها حضور دارد (یا «حال و درونی»^۵ مخلوقات است)، سایر الهی‌دانان خدا را موجودی می‌دانند که به نوعی «بیرون» از مخلوقات (یا فراتر و متعال^۶) است. به دلیل همین تفاوت دیدگاه است که حضورداشتن خدا در همه‌جا جزء اصلی مفهوم یهودی-مسیحی از خدا نیست.

برای برخی عالم مطلق بودن خدا نگران‌کننده است چون به نظر می‌رسد این وصف برای اراده‌ی آزاد بشر مشکل به وجود می‌آورد. مثلاً اگر خدا بداند که من قصد دارم به جای چای، قهوه انتخاب کنم آیا معنایش این است که انتخاب من واقعاً آزاد نیست، آیا این به نوعی از پیش مقدر شده و خارج از تدبیر و اراده‌ی من است؟

این نگرانی ناشی از سوءفهم است. این واقعیت که خدا می‌داند در آینده چه رخ می‌دهد لزوماً به این معنا نیست که آینده تثبیت شده است. اگر خدا فراتر و متعال باشد و بیرون از محدوده‌ی مکان و زمان، این واقعیت که می‌تواند آینده را ببیند به این معنا نیست که آینده نتیجه‌ی انتخاب آزادانه‌ی ما نیست. خدا قادر است از اعمال مختارانه‌ی ما آگاه باشد بدون آن‌که این آگاهی

1. omniscient

2. all-knowing

3. ultimate Big Brother

4. omnipresent

5. immanent

6. transcendent

آزادی ما را به خطر اندازد. حتا اگر خدا حَال و درون زمان و مکان هم بود، صرف این توانایی که می‌تواند آینده را ببیند به این معنا نبود که آینده تثبیت شده است. ممکن است به دلایل دیگری ما مختار نباشیم، اما دانش و آگاهی خدا از آینده‌ی ما از آن دلایل نیست.

مسئله‌ی بسیار مهمی که درباره‌ی مفهوم خدا طرح شده است این پرسش است که چرا در جهان شر و درد و رنج وجود دارد. این مسئله با نام مسئله‌ی شر^۱ معروف است.

مسئله‌ی شر

این نام‌گذاری گمراه‌کننده است چون این مسئله فقط به کارهای شریرانه‌ی انسان‌ها مربوط نمی‌شود. این مسئله واقعاً مسئله‌ی «چیزهای بد» است که می‌تواند به دو دسته تقسیم شود. نخست، شر اخلاقی که عبارت است از آنچه نتیجه‌ی کارهای انسان است مثل شکنجه و ظلم. دوم شر طبیعی که عبارت است از چیزهای بدی که اتفاق می‌افتد، مثل سیل، بیماری، زلزله و تصادفات.

این مسئله در برابر مفهوم سنتی از خدا طرح می‌شود چراکه از هر دو نوع شر در جهان فراوان وجود دارد. در واقع این شرور آن‌قدر فراوانند که بسیاری را به سوی این پرسش می‌کشاند که وجود چنین رنج‌هایی چگونه با آن تصور سنتی از خدا سازگار است؟

این مسئله فقط عبارت است از این‌که می‌دانیم در جهان، شر (با آن معانی مشخص) وجود دارد اما اگر خدا هست، آن وقت وجود این شرور چگونه توجیه می‌شود؟ ظاهراً سه تبیین امکان دارد: می‌توان گفت خدا از وجود آن شرور آگاه نیست، اما این یعنی او دیگر عالم مطلق نیست. می‌توان گفت خدا به وجود شرور اهمیتی نمی‌دهد، اما این یعنی او خیرخواه مطلق نیست. همچنین می‌توان گفت که او نمی‌تواند جلوی شرور را بگیرد که معنایش این

1. the problem of evil

است که خدا قادر مطلق نیست. پس ظاهراً تنها راه سازگار کردن وجود شر با وجود خدا این است که تصور خودمان را از خدا از بیخ و بن تغییر دهیم. خدا نمی‌تواند عالم مطلق، خیرخواه مطلق و قادر مطلق باشد.

برخی می‌گویند همین کافی است که ثابت شود خدا وجود ندارد، دست‌کم خدایی که بیش‌تر مردم می‌پرستند و به او باور دارند. آیا راه برون‌شدی وجود دارد؟ آیا تبیینی وجود دارد که توضیح دهد چگونه می‌شود خدا از رنج‌ها آگاهی داشته باشد، برایش مهم باشد و بتواند دست به کار هم بشود، اما با این حال باز هم بگذارد شر وجود داشته باشد؟ تلاش‌هایی که برای این نوع توضیح و تبیین‌ها صورت گرفته است با نام عدل الهی^۱ بیان می‌شود و صورت‌بندی‌های بسیاری دارد.

برخی از آن‌ها به شدت نامعقول است. مثلاً در برخی آن مقدمه را انکار می‌کنند که اصلاً شری در جهان وجود داشته باشد. می‌گویند این به دلیل موضع انسان است و از منظری که ما به جهان می‌نگریم آن‌ها به نظر بد می‌آیند، اما اگر می‌توانستیم کل تصویر را ببینیم، نظرمان تغییر می‌کرد. از منظر خداوند همه چیز خوب است. البته نمی‌دانیم چگونه کسی می‌تواند به این دیدگاه جداً باور داشته باشد، دست‌کم تا وقتی انسان هستیم فهم این دیدگاه برای ما سخت است. مثلاً اگر به وحشتی بنگریم که در اردوگاه‌های آشویتس^۲ وجود داشته است و درباره‌ی آن بگوییم که این بدی ظاهری است و اگر بتوانیم کل تصویر را ببینیم دیگر بد نیست، این‌گونه سخن‌گفتن به نظر می‌رسد دست‌کم سخنی سنگ‌دلانه است.

برهان‌های معقول‌تر عدل الهی وجود شر را در جهان خارج انکار نمی‌کنند، بلکه در این برهان‌ها می‌کوشند نشان دهند که در درازمدت بودن شر بهتر از نبودن آن است. دقیقاً همان‌طور که دندان‌پزشک از شما می‌خواهد که برای منفعتی درازمدت درد را تحمل کنید، در این‌گونه برهان‌ها نیز

1. theodicies

2. Auschwitz

می‌گویند چون خداوند می‌داند که این رنج‌ها در درازمدت به نفع ماست به وجودشان رضایت می‌دهد. این دیدگاه وجود شر را انکار نمی‌کند، بلکه ضروری‌بودنش را توضیح می‌دهد.

اما چه چیز می‌تواند همه‌ی درد و رنج‌های موجود در جهان را ارزشمند کند؟ با کمال تعجب پاسخ مشهوری که وجود دارد اصطلاحاً دفاع مبتنی بر اختیار است. گفتم با کمال تعجب مشهور، چون به نظر می‌رسد که ناکافی‌بودنش روشن است. استدلال دفاع مبتنی بر اختیار این است که خدا دو راه برای انتخاب داشته است: راه اول این که موجودات را مختار بیافریند و این فرصت در اختیار آنان باشد که آزادانه خوبی‌ها را برگزینند و در نتیجه از زندگی ابدی لذت ببرند و راه دوم خلق نکردن چنین موجوداتی است. کیهان با وجود این موجودات جای بهتری است، پس خدا آنان را آفرید. اما اگر چنین موجوداتی وجود داشته باشند، مسلماً به همان اندازه که می‌توانند خوبی را برگزینند می‌توانند بدی را هم برگزینند که این همان علت وجود درد و رنج‌هاست. پس شر هم مسلماً وجود دارد، اما می‌ارزد که چنین جهانی باشد گرچه شر هم هست.

با این وضع، این دفاع چاره‌ی کار نیست چون فقط شر اخلاقی را توضیح می‌دهد نه شر طبیعی را. بیماری‌ها، زلزله‌ها و مانند آن‌ها بی‌پاسخ مانده است. پس این استدلال باید این‌طور تعدیل شود که بگوییم این‌گونه چیزها لازم است تا ما درس بگیریم و از نظر روحی رشد کنیم. به بیان دیگر ما فقط در مواجهه با درد و رنج است که قادر می‌شویم خوبی را برگزینیم.

اما این صورت تعدیل‌شده‌ی دفاع هم ضعیف است. ضرورت مواجهه با درد و رنج بیش‌تر به نظر نامعقول می‌رسد. برخی از انسان‌ها بسیار بیش‌تر از دیگران رنج می‌کشند. آیا می‌توان نتیجه گرفت که آنان آدم‌های بهتری‌اند؟ آیا فقط آنان به بهشت می‌روند؟ این به مشکلی کلی منجر می‌شود و آن این است که ظاهراً میزان این رنج‌کشیدن‌ها بی‌تناسب است. چرا برخی از آدم‌ها با دردی کُشنده مرگ تدریجی دارند و گاهی کسی هم

نیست که شاهد درد و رنج آنان باشد تا درسی بگیرد؟

همچنین معلوم نیست که فرض وجود چنین رنج‌های وحشتناکی واقعاً لازم باشد. مردم می‌توانند از راه‌های دیگر هم بیاموزند. برای برخی کافی است بفهمند که چیزی برای‌شان مضر است تا از آن اجتناب کنند، اما برخی باید حتماً پیامدهای بد چیزی را خود تجربه کنند تا به طرفش نروند. این نشان می‌دهد که برای آموختن شیوه‌ای واحد و ضروری وجود ندارد. خدا می‌توانست ما را ذاتاً طوری بیافریند که شاگردان بهتر یا بدتری باشیم. ظاهراً با این استدلال خدا باید نوعی دیگرآزاری داشته باشد اگر ما را طوری بیافریند که فقط بتوانیم از چنین راه وحشتناکی درس بگیریم.

خلاصه آن‌که دفاع مبتنی بر اختیار در توضیح انواع درد و رنجی که انسان‌ها تحمل می‌کنند و آخرین حدی که باید مقاومت کنند، دفاع موقفی نیست. همچنین ظاهراً این استدلال مبنایی ظالمانه دارد چون می‌گوید ما باید برای درس گرفتن رنج بکشیم. اگر جهان این‌طور ظالمانه باشد، بی‌تردید دلیل دیگری داریم که در نظارت خدایی خیرخواه بر این جهان شک کنیم.

این ما را به سوی شیوه‌های دیگر طرح مسئله‌ی شر سوق می‌دهد. به فرض که بپذیریم راهی معقول وجود دارد برای سازگار کردن وجود خدا با وجود شر در جهان. خب آن وقت خدا هم هست. اما این ما را به کجا می‌برد؟ بسیاری می‌گویند ما با این واقعیت تلخ و تکان‌دهنده تنها می‌مانیم که خدا رنج‌های وحشتناک را برای رسیدن به هدف جایز شمرده است. شاید هم احساس کنیم ظلم‌هایی هست که خدا جایز شمرده است، اما این هرگز نمی‌تواند وسیله‌ای برای توجیه هدف باشد. اگر خدا چنین اموری را جایز می‌شمارد، دیگر شایسته‌ی پرستش ما نیست. بگذارید این‌طور بگویم که مسئله‌ی شر نشان می‌دهد که یا خدا وجود ندارد یا از نظر اخلاقی نفرت‌انگیز است.

ایمان و عقل

بسیاری از خداباوران این شیوه‌ی استدلال را نامطلوب می‌دانند. ظاهراً نادرست است اگر انتظار داشته باشیم که راه و روش خداوند برای ما قابل درک باشد. آیا نباید به این رضا دهیم که شاید اهداف خداوند رازآلودند و نباید انتظار داشته باشیم کاملاً از آن‌ها سر درآوریم؟ شاید نتوانیم بفهمیم چه چیزی می‌تواند درد و رنجی را که می‌کشیم ارزشمند کند، اما مسلماً عاجزیم از درک گزینش‌های خدا یا این‌که تا چه حد پاداش‌های جهان پس از مرگ ارزشمند است. آیا نمی‌توانیم به این اعتماد کنیم که بالاخره همه‌ی ما پس از مرگ در می‌یابیم که هدف‌های خداوند واقعاً به خیر ما بوده است؟

در برابر این انتقاد باید مسئله‌ی تمایز فلسفه‌ی دین و الهیات را طرح کرد. در الهیات شاید کافی است بگوییم که خیلی چیزها را می‌توان درک کرد، اما فراتر از آن دیگر قلمرو راز است. اگر با ایمان به خیرخواه‌بودن خداوند شروع کنیم، آن وقت می‌توانیم به بهترین وجهی بکوشیم و وجود شر را توضیح دهیم، اما این را هم می‌پذیریم که شاید توضیح ما کامل نباشد. اما فلسفه‌ی دین با فرض ایمان به خدا شروع نمی‌شود. اگر در فلسفه‌ی دین نتوان مسئله‌ی شر را به نحو عقلانی حل و فصل کرد، آن وقت می‌توان نتیجه گرفت که باور به خدا یا پرستش او عقلانی نیست.

اما این باعث می‌شود پرسشی بسیار مهم طرح شود. شاید پرستش یا باور به خدا عقلانی نباشد، اما آیا ایمان فراتر از عقل نیست؟ وقتی پای باور دینی در میان است آیا باید دست‌وپای خود را با آن‌چه عقلانی است ببندیم؟

برای بررسی این پرسش راه‌های زیادی وجود دارد، اما وقتی در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین کار می‌کنیم باید نکته را از دیدگاه عقلانی بررسی کنیم و ببینیم که محدوده‌ی عقل چه می‌تواند باشد و آیا ایمان می‌تواند فراتر از عقل برود یا نه. اگر فقط بگوییم که ایمان دلایل خود را دارد و عقل از آن سر در نمی‌آورد، عملاً رویکرد فلسفی به موضوعات دینی را وانهاده‌ایم.

این نظر که عقل محدوده‌های خودش را دارد در فلسفه پیشینه‌ای طولانی دارد. کانت می‌گفت که در فلسفه‌ی او چنان‌که محدوده‌ی عقل مشخص شده است ایمان هم جایی دارد. او کوشید نشان دهد پرسش‌هایی وجود دارد که عقل درباره‌ی آن‌ها باید ساکت باشد، گرچه البته وجودش هم چنان در زندگی بشر ضروری است. به نظر او در این قلمروها ما مجازیم برمبنای ایمان تصمیم بگیریم.

ویلیام جیمز هم استدلالی دارد با روش مشابه کانت. استدلال او این است که موضوعات بسیاری هست که تصمیم برای باورداشتن به آن‌ها برمبنایی غیرعقلانی قابل قبول است و وجود خدا هم یکی از آن‌هاست.

استدلال جیمز بر این اندیشه مبتنی است که گاهی قصد داریم دو یا چند فرضیه‌ی رقیب انتخاب کنیم، اما برای این انتخاب مبنای عقلانی یا دلیل و مدرکی در دست نداریم (برای رعایت سادگی، صحبت را با مثال‌هایی ادامه می‌دهم که در آن‌ها فقط دو گزینه وجود دارد). البته در چنین موقعیت‌هایی کاری که می‌توان کرد فقط انتخاب کردن نیست، بلکه ممکن است داوری را به حالت تعلیق درآوریم و بگوییم نمی‌دانیم کدام فرضیه صادق است. اما نمی‌توانیم در آنچه جیمز انتخاب‌های واقعی می‌نامد داوری را به حالت تعلیق درآوریم، باید حتماً انتخاب کنیم و در صورت فقدان دلایل عقلانی برای این انتخاب، باید اجازه دهیم احساسات - یا «طبع عاطفی»^۱ مان - راهنمایی مان کند.

این انتخاب‌های واقعی سه ویژگی دارد. نخست این‌که فرضیه‌ی مورد بررسی ما باید یک انتخاب «زنده» و حیاتی باشد. انتخاب زنده و حیاتی فرضیه‌ای است که در آن یک احتمال جدی وجود دارد. ببینید اگر از شما بخواهم این فرضیه را در نظر بگیرید که ماه قطعه‌پنیری است، این نمی‌تواند انتخابی زنده و حیاتی باشد و معلوم است که یک احتمال جدی هم نیست. اما

1. *passional nature*

این فرضیه که مافیا قاتل جی اف. کندی است فرضیه‌ای زنده و حیاتی است. شاید باورتان نشود، اما این یک احتمال جدی هم هست. به نظر ویلیام جیمز، وجود خدا هم فرضیه‌ای زنده و حیاتی است. چه به وجود او باور داشته باشیم چه نداشته باشیم وجود او احتمالی جدی است.

دومین ویژگی کلیدی انتخاب واقعی این است که اضطراری باشد. انتخاب اضطراری وقتی است که شما باید بین دو گزینه انتخاب کنید و راه میانه‌ای ندارید. مثلاً این که چای را با قند بخوریم یا بدون قند انتخابی اضطراری نیست چون می‌توانید اصلاً جای نخوردن را برگزینید. اما اگر پرسم قبول داری آن چه که گفتم راست است، شما باید یا آن را راست بدانید یا دروغ. اگر بگویید «مطمئن نیستم و داوری را تعلیق می‌کنم»، آن وقت در عمل از پذیرش سخن من سر باز زده‌اید. به نظر جیمز، باور به خدا انتخابی اضطراری است چون یا باید به او باور داشته باشیم یا از باور به او امتناع ورزیم. با باور به نبودن او یا با تعلیق داوری درباره‌ی او در هر دو صورت باورنداشتن را برگزیده‌ایم. آخرین ویژگی انتخاب واقعی این است که به نوعی تعیین‌کننده است. تماشای سریالی انتخابی زنده و اضطراری است و احتمالی واقعی است و من یا آن را تماشا می‌کنم یا نه، اما تعیین‌کننده نیست. زندگی من براساس این تصمیم تغییر قابل توجهی نمی‌کند، اما باور به خدا تعیین‌کننده است. زندگی ما (و احتمالاً زندگی پس از مرگ ما) اگر به خدا باور داشته باشیم، بسیار متفاوت با زمانی است که به او باور نداشته باشیم. این باور یا ناباوری بر کل دیدگاه ما درباره‌ی جهان تأثیر می‌گذارد.

پس به نظر جیمز باور به خدا انتخابی واقعی است چون زنده، اضطراری و تعیین‌کننده است. اما نه عقل نه وجود شواهد و مدارک نمی‌تواند معین کند که به خدا باور داشته یا نداشته باشیم. بنابراین ما حق داریم – و بنا حتماً باید – بگذاریم در این موارد احساسات راهنمای ما باشد. بنابراین اگر بخواهیم به خدا باور داشته باشیم، بر مبنای ایمان عمل می‌کنیم که از عقل فراتر می‌رود، اما فقط به این دلیل که باید این تصمیم را در قلمروی فراتر از قلمرو عقل بگیریم.

استدلال جیمز بسیار جالب و دقیق است، اما ضعف‌های بسیاری نیز دارد. اول این‌که بسیاری از خدا‌ناباوران گزینه‌ی وجود خدا را انتخابی زنده و حیاتی نمی‌دانند. تأملات آنان این باور را در آنان به وجود آورده است که اندیشه‌ی خدا در الگوی یهودی-مسیحی‌اش مضحک است. برای آنان اعتقاد به وجود خدا انتخابی مرده و بی‌مصرف است چنان‌که اعتقاد به ساخته شدن ماه از پنیر. دوم آن‌که می‌توانیم تعریف جیمز را از انتخاب اضطراری نپذیریم. در روایت جیمز ظاهراً تعلیق داوری هرگز مجاز نیست. چون معنایش امتناع از پذیرش است و این مثل ردّ یک باور است. اما بی‌شک میان ردّ یک فرضیه و تعلیق داوری درباره‌ی آن تفاوت وجود دارد که این تفاوت در نظر جیمز بی‌اهمیت فرض شده است.

سوم آن‌که می‌توانیم با این نکته موافق نباشیم که عقل و شواهد و مدارک مسئله را فیصله نمی‌دهد. این شاید یکی از موارد خوب در این مورد باشد که وجود و عدم خدا را نمی‌توان اثبات کرد. اما شاید وزنه‌ی شواهد و مدارک و استدلال‌ها به نفع یک طرف سنگین‌تر شود. بنابراین دیگر نیازی نیست که فقط به طبع عاطفی خود تکیه کنیم. هنوز هم مغز ما می‌تواند مهم‌ترین نقش را در این باره ایفا کند.

هدف جیمز از استدلالش این است که تصمیم فرد به ایمان داشتن را بدون پشتیبانی عقل موجه کند و برای این کار نشان می‌دهد که چنین تصمیم‌هایی با معیارهای خود عقل موجه می‌شود. یقیناً این استدلال هوشمندانه است، اما موفق بودنش جای بحث دارد.

شرط‌بندی روی خدا^۱

بلز پاسکال^۲ استدلالی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد. تلاش او این است که باور به خدا را در نبود برهان یا شواهد و مدارکِ قطعی موجه کند. استدلال او با نام

1. betting on God

2. Blaise Pascal

«شرطیه‌ی پاسکال»^۱ معروف شده است، چون او در این استدلال نشان می‌دهد که باور به خدا مثل این است که اگر شرط‌بندی نکنیم، حماقت کرده‌ایم.

جوهره‌ی این استدلال این است که ما دو احتمال در مقابل خود داریم: یا خدا هست یا نیست. ما برای هیچ‌یک از این دو احتمال برهانی نداریم، پس یک طرف را به منزله‌ی باور خود برمی‌گزینیم. اگر باور به او و پرستش او را برگزینیم، دو چیز اتفاق می‌افتد: اگر خدا باشد، طرف درست را انتخاب کرده‌ایم و بهشت در انتظار ماست (به همراه پاداش‌های این دنیایی و آرامش روحی و مانند آن). اما اگر خدا نباشد، باز هم در این دنیا پاداش می‌گیریم. تقوای ما البته شاید در این دنیا چندان نیرزد، اما چون مرگ پایان همه چیز است هیچ چیز دیگری هم در دنیا آن‌چنان نمی‌ارزد.

اما اگر باورنداشتن به خدا را برگزینیم، باز هم دو احتمال در مقابل ماست: اگر خدا نباشد، ما بر حق‌ایم، اما چون مرگ پایان همه چیز است بنابراین همه چیز بی‌معناست. ما برنده‌ایم، اما پیروزی ما پوچ و بی‌ارزش است. اما اگر خدا باشد، باورنداشتن ما به خدا ما را به ورطه‌ی جهنم و نفرین می‌اندازد یا دست‌کم راه میان‌بُر به سوی دروازه‌های بهشت را از دست می‌دهیم.

حُب حالا کدام شرط بهتر است؟ ظاهراً باور به خدا. چون فقط این شرط به ما امکان حیات ابدی می‌دهد و هزینه‌ی کم‌تری نیز دارد. بقیه‌ی گزینه‌ها پاداش چندانی برای مان در نظر نمی‌گیرند و خطرپذیری بیش‌تری هم دارند. پس باور به خدا بهترین شرط است.

این استدلال هوشمندانه‌ای است، اما گاه به‌سختی می‌توان دریافت که چرا باید تا این حد درخور توجه باشد. مسئله‌ی اول در مورد این استدلال این است که آن خدایی که باور دارم کدام خدا است؟ اگر دین یا فرقه‌ی نادرستی را برگزینیم، آن وقت باز هم در خطر آتش جهنم و نفرین‌ام. از این بالاتر مسئله این است که چرا خدای بزرگ کسانی را به بهشت راه می‌دهد که بر این مبنا به

1. Pascal's Wager

او باور آورده‌اند که خوب شرط‌بندی کرده‌اند نه کسانی را که با این‌که شرط‌بندی نکرده‌اند، اما خوب زندگی کرده‌اند؟ پاسکال بر این نکته اذعان دارد که باور به خدا باید صادقانه باشد اما استدلالش این است که وقتی این شرط را می‌پذیریم اگر براساس آموزه‌های دینی زندگی کنیم، به این باور صادقانه می‌رسیم. اما این یک راستِ دروغ‌نماست: تو نخست خودت را در باور داشتن صادقانه گول می‌زنی سپس این صداقت به درگاه خدا مقبول می‌افتد و به تو اجازه می‌دهد وارد بهشت شوی.

این دو مسئله به موضوع مهم‌تری اشاره دارد و آن این‌که به نظر خداناباوران این اندیشه‌ای معیوب است که بگوییم خدا بر مبنای باور مردم تصمیم می‌گیرد که چه پاداشی به آنان بدهد. مگر خدا موجودی در خود گرفتار^۱ و به خود نامطمئن است که براساس میزان عبادت مردم با آنان خوب یا بد رفتار کند؟ به نظر خداناباوران ذهنیت متدینان عجیب است که خیال می‌کنند تصمیم درباره‌ی حیات ابدی و نفرین و بدبختی بر مبنای باور و عبادت مردم است. اگر مورد شرط‌بندی را تغییر دهیم، آن وقت خداناباور می‌تواند بگوید که اگر خدا وجود داشته باشد به احتمال بسیار زیاد این‌که در حیات آن جهانی چه نوع اتفاقی برای ما بیفتد باید بر این اساس باشد که چگونه در این جهان زیسته‌ایم نه این‌که آیا به دین درستی پیوسته‌ایم یا نه.

شان زبان دین

همان‌طور که بسیاری از متدینان بر این گمان‌اند که تلاش برای فهم دین با زبان صرفاً عقلی کار شایسته‌ای نیست، بسیاری هم بر این گمان‌اند که تلاش برای فهم زبان دینی با زبان معمولی و رایج کار شایسته‌ای نیست. مثلاً وقتی کشیشی مسیحی در مراسم عشاء ربانی نان و شراب به دست می‌گیرد و می‌گوید که «این بدن و خون عیسی مسیح است»، احمقانه است اگر این

1. egomaniac

کلمات را به معنای رایج در نظر بگیریم. در کاربرد معمولی زبان اگر بگویم چیزی بدن و خون کسی است یعنی اگر آن را تجزیه کنیم، می‌بینیم ترکیبی است از گوشت و خون. بعید است کسی گمان کند که در مراسم عشاء ربانی آن چه رخ می‌دهد ناشی از تجزیه‌ی نان و شراب است. این که می‌گویند نان و شراب گوشت و خون عیسی مسیح است به هر معنایی باشد به این معنا نیست که هم‌اکنون گفتیم.

به هر حال اگر این‌طور شروع کنیم برای درک درست زبان دینی دچار مشکل می‌شویم. در آغاز بیشتر متدینان دوست ندارند بگویند که زبانی که به کار می‌گیرند فقط زبانی استعاری یا نمادین است. برای آن که دریابیم مثلاً عیسی چگونه پسر خداست باید معنای «پسر» را با کاربردی متفاوت از کاربرد زبان معمولی در نظر بگیریم، اما مسلماً معنای این سخن در نظر مسیحیان این نیست که عیسی واقعاً پسر خدا نیست و عبارت «پسر خدا» فقط یک استعاره است. البته ممکن است متون دینی حاوی استعاره‌هایی باشد اما اگر همه‌ی زبان دینی به این شیوه فهمیده شود، آن وقت لازم نیست که در باور به یک دین به چیزی که واقعاً درست باشد باور داشته باشیم، کافی است آن را مثل یک نوشته‌ی شاعرانه تحسین کنیم.

پس متدینان با یک دوراهی مواجه‌اند: اگر زبان دین را با زبان معمولی و رایج تفسیر کنند، ظاهراً بیشتر باورهای دینی یا باید پوچ باشد و یا آشکارا غلط. عیسی نمی‌تواند به معنای واقعی هم خدایی تمام‌عیار باشد هم انسانی تمام‌عیار. او نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه پسر خدا باشد. نمی‌تواند نان و شراب در عشاء ربانی به معنای واقعی کلمه بدن و خون مسیح باشد. اما اگر زبان دین را نمادین یا استعاری در نظر بگیریم، آن وقت باورهای دینی اصل و محتوای خود را از دست می‌دهند. مثلاً اگر حیات پس از مرگ فقط به معنای استعاری زندگی پس از مرگ باشد، آن وقت دیگر حاکی از جهان دیگری غیر از این جهان نیست و خدا ناباور نیز می‌تواند این جاودانگی را باور داشته باشد. اگر «پسر خدا» بودن عیسی استعاری باشد، دیگر چه چیزی او را خاص

و از دیگران متمایز می‌کند؟ در واقع آیا این‌طور نیست که همه‌ی ما در معنای استعاره‌ی، پسران و دختران خداییم؟ اما اگر نتوانیم زبان دین را نه به معنای واقعی کلمه درست بدانیم و نه به معنای استعاره‌ی آن، پس زبان دینی چگونه زبانی است؟ آیا کل تلاش‌هایی که برای متمایز ساختن زبان دینی شده است اقدامی بیهوده نیست؟ اقدامی که برای حفظ صدق و معنای مجموعه‌ی باوری صورت می‌گیرد که کاملاً با سایر دانش‌ها و باورهای بشری ناهماهنگ است.

در قرن بیستم، برخی در دیدگاه‌های متأخر فلسفی لودویک ویتگنشتاین راه‌حلی برای این مسئله یافته‌اند. در نظر ویتگنشتاین گونه‌های متفاوت زبان نقش‌های متفاوت دارد و لازم نیست برای زبان دین نقش خاصی در نظر بگیریم. او با آن الگوی زبانی مخالف است که در پی تطابق کامل کلمات و جملات با جهان خارج است. به نظر او الگوی زبانی بیش‌تر شبیه توضیحات زیر تصاویر نقشه است. مثلاً تصور رایج این است که جمله‌ای مانند «آن گربه روی حصیر نشسته است» به معنای کاری است که انجام شده و صادق یا کاذب است، چون ارتباط میان کلمات یک جمله باید به چیزهایی مربوط باشد که در جهان خارج به همان صورت‌اند، یعنی گربه و حصیر. در این الگو معنا و صدق در زبان دقیقاً موضوعی است مربوط به تطبیق کلمات و جملات با اشیا در جهان خارج.

اما مشکل وقتی است که به قواعد حاکم بر این تطبیق توجه کنید آن وقت امور بسیار دشوارتر به نظر می‌رسد. مثلاً در این باره چه می‌گویید: «مرجان بازی می‌کند». چه قاعده‌ای مشخص می‌کند که آیا کلمات با واقعیت مطابقت دارد یا نه؟ شاید بگویید جواب ساده است: اگر دختری به نام مرجان وجود داشته باشد و در حال بازی کردن باشد، کلمات با واقعیت مطابقت دارد. اما مشکل این‌جاست که چه قاعده‌ای به ما می‌گوید که آیا اصلاً مرجان در حال بازی کردن است یا نه؟ چه قواعدی وجود دارد که به ما بگوید کلمه‌ای مثل «بازی» در جمله به درستی به کار رفته است؟ ممکن است تلاش برای پاسخ دادن به این سؤال ناامیدکننده باشد چون به یک معنا همه‌ی ما خوب

می‌دانیم بازی کردن یعنی چه. اما اگر بخواهیم با موشکافی مجموعه‌ی روشنی از قواعد در این باره به دست دهیم، تقریباً حتم داریم که درمی‌مانیم. هزاران شیوه برای بازی کردن وجود دارد. گذشته از این ممکن است فعالیت‌هایی مشابه بازی کردن مثل زدو خورد شروع مثل بازی کردن نباشد، اما بعد به یک بازی تبدیل شود یا برعکس. کلمات سیال‌تر و انعطاف‌پذیرتر از آن‌اند که بتوان معنایی را در مجموعه‌ی مشخصی از قواعد اسیر کرد.

نکته‌ی مورد نظر ویتگنشتاین در این جا این است که کاربرد درست کلمه به معنای آموزش مجموعه‌ای از قواعد نیست که بتوانیم با استفاده از آن‌ها به درستی بر وقایع جهان برچسب بزنیم. به نظر او این بیشتر به آموزش یک مهارت شبیه است. وقتی می‌توانیم معنای کلمه‌ای را بفهمیم که بتوانیم آن را درست به کار ببریم. این نکته را مقایسه کنید با آموزش نحوه‌ی استفاده از چوب بیس‌بال. هنگامی می‌فهمیم کسی کار کردن با چوب بیس‌بال را بلد است که می‌بینیم می‌تواند وارد زمین شود و با چوب ضربه‌ی خوبی بزند نه هنگامی که می‌تواند درباره‌ی چوب بیس‌بال همه چیز را بگوید. آموزش استفاده از زبان نیز چنین است باید کلمات را در متنی درست به کار برد. ویتگنشتاین با استفاده از همین نکته به ما می‌گوید که در فهم کلمات نباید از معنای آن‌ها بپرسید، باید به کاربرد آن‌ها توجه کنید.

حالا این نکته چگونه به زبان دین مربوط است؟ به نظر برخی نظریه‌ی ویتگنشتاین در ردّ کسانی است که توقع دارند زبان دینی در قالب واژگان زبان معمولی یا واژگانی کار کند که از نظر علمی قابل توضیح دادن باشد. اگر بخواهیم بررسی کنیم که مثلاً شراب عَشای ربّانی خون است یا نه، مرتکب این اشتباه شده‌ایم که فرض کرده‌ایم قاعده‌ای روشن هست که به‌طور کلی بر کاربرد لفظ «خون» حاکم است و این قاعده هم اساس علمی دارد. حال آن‌که متدینان کاربرد دیگری از این لفظ در نظر دارند. به نظر آنان «خون» معنایی مقدس دارد و در مراسم عَشای ربّانی کاربردی دارد که نمی‌توانیم به سادگی با واژه‌های صرفاً استعاره‌ی یا علمی توضیحش دهیم. تنها راه فهم واقعی چنین

کاربردی این است که در میان متدینان آن دین زندگی کنیم و خودمان آن واژه را به کار ببریم. دقیقاً همان‌طور که برای یادگرفتن نحوی استفاده از چوب بیس‌بال تنها راه تمرین کردن است، تنها راه یادگرفتن زبان تمرین و به کار بردن آن در جامعه‌ای است که به آن زبان سخن می‌گویند. پس برای فهم زبان دینی، باید بینیم متدینان چگونه از آن استفاده می‌کنند.

نظریه‌ی ویتگنشتاین بی‌نهایت باریک‌بینانه و پربار است و می‌ارزد که به‌دقت بررسی شود. اما خطر عمده‌ای که آن را تهدید می‌کند این است که جزم‌اندیشان می‌توانند از آن ابزاری برای توجیه مبهم‌گویی بسازند، یعنی اندیشه‌های مبهم یا مغشوش را در حجاب زبان غیرقابل فهم بپوشانند. اگر عقاید و باورهای متدینان زیر تیغ نقد قرار گیرد، آیا با وجود این نظریه نمی‌توانند بگویند که «شما نمی‌توانید درک کنید که این کلمات در زبان ما متدینان چه کاربردی دارد»؟

از این گذشته، دیدگاه ویتگنشتاین می‌تواند به نسبی‌نگری منجر شود، چون طبق آن دیدگاه معیارهایی همگانی برای قضاوت دعاوی رقیب وجود ندارد تا بینیم که کدام‌یک حقیقت است و هر جمع و جامعه‌ای هم حقیقت خود را دارد. این پیامدها را بسیاری از طرفداران ویتگنشتاین می‌پذیرند. از آن سو، این دیدگاه برای بسیاری از کسانی دردسرساز شده است که معتقدند صدق و کذب امور به آن‌چه می‌گوییم یا می‌اندیشیم بستگی ندارد، بلکه به چگونه بودن آن‌ها بستگی دارد.

برهان هستی‌شناختی

موضوعاتی که تاکنون بررسی کردیم درباره‌ی مفهوم خدا، سرشت شر و بدی، زبان دینی و ارتباط میان ایمان و عقل شاید جالب‌ترین موضوعات فلسفه‌ی دین‌اند. اما این موضوعات در هنگام تدریس این رشته معمولاً اولین موضوعات مورد بررسی نیستند. روند واحدهای درسی ابتدا با مجموعه‌ای از استدلال‌های عمدتاً قرون وسطایی در اثبات وجود خدا آغاز می‌شود و

جریان می‌یابد. بی‌شک این استدلال‌ها چنان‌که در ادامه می‌بینیم جالب‌اند. اما بسیار عجیب است با آن‌که در تاریخ فلسفه این استدلال‌ها جزء ضعیف‌ترین استدلال‌هایند هنوز هم ما را به آن‌ها توجه می‌دهند.

از جالب‌ترین و دشوارترین استدلال‌ها در اثبات وجود خدا، برهان هستی‌شناختی است که مشهورترین صورت آن را می‌توان در نوشته‌های آنسلم قدیس و دکارت دید. از آن‌جا که استدلال‌های متفاوتی با این نام وجود دارد، فقط یک «استدلال هستی‌شناختی» نداریم، بلکه چند استدلال متفاوت هست که همه‌ی آن‌ها از نظر صوری مبنای مشترکی دارند. در براهین هستی‌شناختی، تلاش می‌شود نشان دهند که خدا به منزله‌ی یک وجود ضروری باید وجود داشته باشد و برای دانستن این نکته فقط کافی است ببینیم مفهوم خدا به چه معناست.

در ساده‌ترین صورت این برهان نشان می‌دهیم که اگر بگوییم خدا وجود ندارد تناقض گفته‌ایم. برای مثال به آن‌چه درباره‌ی مثلث می‌توان و نمی‌توان گفت توجه کنید: بی‌آن‌که درباره‌ی وجود یا عدم مثلث پیش‌فرضی داشته باشیم می‌دانیم که با توجه به معنای مثلث، این شکل باید سه ضلع داشته باشد و مثلث چهارضلعی ترکیبی متناقض است. حالا به مفهوم خدا توجه کنید: چنان‌که دیدیم خدا مطلق است - قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق. بی‌شک چیزی که این سه ویژگی را داشته باشد باید موجود هم باشد. نمی‌توان همه‌توان بود و وجود واقعی نداشت. پس ظاهراً وجود داشتن در مفهوم خدا مندرج است. خدای ناموجود ترکیبی متناقض است، درست همان‌طور که مثلث چهارضلعی ترکیبی متناقض است. بنابراین خدا باید وجود داشته باشد.

گرچه این روایت ساده‌شده‌ی این استدلال است، اما جوهره‌ی اصلی همه‌ی این نوع براهین هستی‌شناختی همین است که در صورت‌بندی‌های پیچیده‌تر هم دیده می‌شود. تعریفی که به نظر می‌رسد درباره‌ی خدا قابل قبول است این است که او «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور» است. حالا بیایید فرض

کنیم که چنین موجودی وجود نداشته باشد. اما ظاهراً من می‌توانم موجود بزرگ‌تر از این را تصور کنم، یعنی موجودی که بزرگ‌ترین موجود قابل تصور است و وجود هم دارد. البته اگر چنین موجودی قابل تصور باشد، آن وقت آن تصور نخستین ما یعنی خدای ناموجود هرچه باشد بزرگ‌ترین موجود قابل تصور نیست. تنها راه برون‌شدن از این تناقض این است که فرض کنیم چنین موجودی وجود هم دارد. فقط از این طریق است که مفهوم بزرگ‌ترین موجود قابل تصور معنادار است و تناقض درونی ندارد.

همان‌طور که می‌بینید گرچه صورت‌بندی این استدلال پیچیده‌تر از قبلی است، اما نکته‌ی اصلی آن همان است. در این استدلال‌ها، وجود خدا ضروری فرض شده است چون مفهوم خدای ناموجود به نوعی ناسازگار یا گرفتار تناقض درونی است.

مشکلی که درباره‌ی این استدلال وجود دارد به محض آن‌که همین منطق را درباره‌ی چیز دیگری به کار بگیریم خود را نشان می‌دهد. مثلاً اگر بگوییم بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصور اگر بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصور موجود نباشد، آن وقت ظاهراً می‌توان قهرمانی بزرگ‌تر از او را تصور کرد، یعنی بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصویری که واقعاً وجود هم دارد. این باعث می‌شود که بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصور ناموجود هرچه که باشد، بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصور نباشد. پس به نظر می‌رسد که بزرگ‌ترین قهرمان قابل تصور باید موجود باشد.

باید روشن باشد که همین استدلال می‌تواند درباره‌ی بزرگ‌ترین پیتزای قابل تصور یا بزرگ‌ترین سمفونی قابل تصور هم به کار برود. از این‌ها بدتر می‌تواند درباره‌ی موجودات ناموجود هم به کار رود. چه می‌گویید درباره‌ی بزرگ‌ترین اژدها یا ققنوس قابل تصور؟ یا بزرگ‌ترین نیم‌انسان نیم‌چیزبرگر قابل تصور؟ اگر منطق برهان هستی‌شناختی درست باشد، همه‌ی این‌ها باید وجود داشته باشند.

البته تلاش‌هایی شده است تا نشان دهند که خدا موردی خاص است و

منطقی این استدلال را نمی‌توان به چیزهای دیگر سرایت داد. اما بیش‌تر فیلسوفان معیوب‌بودن منطقی این استدلال را پذیرفته‌اند. حُب اشتباه‌کار دقیقاً کجاست؟ ظاهراً مسئله این است که در این استدلال از مفهوم چیزی به وجود واقعی آن پریده است، در واقع پیوندی میان این دو وجود ندارد. مثلاً در مورد مثلث، از این واقعیت که مثلث سه ضلع دارد بر نمی‌آید که واقعاً مثلث وجود هم دارد بلکه به این معناست که اگر مثلث وجود داشته باشد قاعدتاً سه ضلع دارد. اما این هنوز در بوته‌ی «امکان» است. نمی‌توان از آن‌چه درباره‌ی مفهوم مثلث باید درست باشد چیزی درباره‌ی وجود یا عدم آن در جهان خارج استنتاج کرد.

به همین صورت اگر مفهوم خدا را در نظر بگیرید، باید نتیجه بگیرید که اگر خدا وجود داشته باشد کامل‌ترین موجود قابل تصور است. اما این هم هنوز در بوته‌ی امکان است. نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا باید وجود داشته باشد چون مفهوم خدا مفهوم یک موجود بی‌نهایت کامل است. وجوهی که در مفهوم خدا وجود دارد هرگز نمی‌تواند به ما بگوید که آیا چنین موجودی واقعاً در جهان خارج وجود دارد تا این مفهوم در موردش به کار برود یا نه. بنابراین بسیاری از فیلسوفان برهان هستی‌شناختی را ناموفق می‌دانند. اما استدلال‌های دیگری هم به نفع وجود خدا اقامه شده است که باید بررسی شود.

برهان کیهان‌شناختی^۱

برهان هستی‌شناختی سؤال‌برانگیز به نظر می‌رسد و به صرافت طبع^۲ آن را متقاعدکننده نمی‌یابیم، اما سخت است که بگوییم دقیقاً چه چیز در آن نادرست است. از سوی دیگر، با همان صرافت طبع درمی‌یابیم که برهان کیهان‌شناختی یکی از قابل‌قبول‌ترین استدلال‌ها درباره‌ی وجود خداست، اما

1. The cosmological argument

2. intuitively

خطاهای موجود در آن هم آشکارتر از آن است که قابل انکار باشد. در واقع برهان کیهان‌شناختی فقط کمی بیشتر از این استدلال است که می‌گوید هر چیزی باید علتی داشته باشد و بنابراین کیهان هم باید علتی داشته باشد و از آن‌جا که علت خود کیهان نمی‌تواند باشد پس باید چیز دیگری علت آن باشد، چیزی که آن قدر قدرتمند باشد که هر چیزی را به عرصه‌ی وجود آورد. خدا بهترین گزینه است چون ظاهراً فقط اوست که آن قدر قدرتمند است که می‌تواند علت وجود کیهان باشد.

از ویژگی‌های مهمی که درباره‌ی این استدلال باید به آن اشاره کرد این است که برخلاف برهان هستی‌شناختی که مبتنی است بر شواهد تجربی نه بر منطق سفت و سخت و به اصطلاح فلسفی، استدلالی پسینی^۱ است نه پیشینی^۲. یعنی نباید انتظار داشته باشیم که نتیجه ضرورتاً برآمده از مقدمات باشد. فقط کافی است نتیجه بهترین راه برای توضیح آن شواهد باشد.

مشکلی که در این استدلال وجود دارد این است که برای تمام بخش‌های آن عملاً توجیهی در دست نیست. حتی مقدمه‌ی اصلی آن‌که می‌گوید هر چیزی علتی دارد هم مشکوک است. این‌که می‌گوییم هر چیزی باید علتی داشته باشد حکمی ناشی از ضرورت منطقی نیست. تصور یک اتفاق بدون علت مانند تصور مربع دایره منطقیاً متناقض نیست. به علاوه، این را هم از تجربه‌های مان آموخته‌ایم که هر چیزی باید علتی داشته باشد اما تجربه‌های ما فقط به رویدادهای واقعی در جهان منحصر می‌شود و درباره‌ی آن‌چه قبل از جهان اتفاق افتاده یا درباره‌ی آن لحظه‌ای که پا به عرصه‌ی وجود نهاده است چیزی نمی‌گوید. پس گرچه ما از تجربه‌های مان آموخته‌ایم که هر اتفاقی در جهان علتی دارد، اما این بدان معنی نیست و نمی‌تواند باشد که کل جهان هم باید علتی داشته باشد.

با این حال، شاید گفته شود که اگر دو فرضیه وجود داشته باشد - یکی

1. *a posteriori*

2. *a priori*

علت داشتن جهان و دیگری بی علت بودن آن - فرضیه‌ی اول قابل قبول تر است. این سخن دو مشکل دارد. اول، این قابل قبول بودن ظاهراً مبتنی است بر این فرض که هر چیزی علتی دارد که چنان‌که دیدیم، مبنای منطقی یا تجربی ندارد. دوم، اگر بگوییم خدا آن علت است معنایش این است که دست‌کم یک چیز در جهان وجود دارد که علت ندارد و آن خداست. پس ما در آن مقدمه‌ی اصلی که هر چیزی باید علتی داشته باشد دچار تناقض شده‌ایم. سوم، حتی اگر بپذیریم که جهان علتی دارد که خود نیاز به علت ندارد، باز هم برای رسیدن به این نتیجه‌گیری که آن علت خداست باید یک گام بی‌نهایت بلند برداشت. تنها چیزی که برای پایان دادن به این تسلسل لازم داریم تصور یک علت نخستین است که خود معلول علتی نباشد. اما چرا باید همه‌ی ویژگی‌های خدا را به آن نسبت دهیم؟

پس ظاهراً برهان کیهان‌شناختی را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: دست‌کم یک علت در جهان وجود دارد که خودش علت ندارد و خدا بهترین گزینه برای آن است. گرچه بخش اول این قضیه به نظر معقول است (البته قابل بحث و چون و چراست)، اما بخش دوم واقعاً نظریه‌پردازانه است. این استدلال ظاهراً در ذات خود درباره‌ی این‌که آن علت بی‌نیاز از علت چه نوع چیزی می‌تواند باشد بی‌نظر است و برای همین می‌توانیم بگوییم که او خداست. اما این استدلال بسیار ضعیف است. در طول تاریخ، همواره به خدا متوسل شده‌اند تا راز و رمزها یا ناشناخته‌ها را توضیح دهند. وقتی نمی‌دانستند منشأ توفان کجاست آن را به خدا نسبت می‌دادند و وقتی از هواشناسی سردر نمی‌آوردند گمان می‌کردند دست خدا در کار است. چنین «خدای رخنه‌پوشی» در برابر پیشرفت دانش بشری بسیار بی‌دفاع است. به محض آن‌که ما سر از سازوکار طبیعت درآوریم نقش خدا کم می‌شود. حالا نقش خدا فقط در علت نخستین خلاصه شده است، یعنی آخرین بخش طبیعت که احساس می‌کنیم باید برای توضیح امور به خدا متوسل شویم. اما این هم جایگاه خطرناکی برای خداست، چون فیزیک مدرن حتی با این مسئله هم

دست‌وپنجه نرم می‌کند که جهان چگونه به‌وجود آمده است و توضیحاتی ارائه داده است که دیگر نیازی به وجود خدا نیست. بنابراین به‌نظر می‌رسد این استدلال در اثبات وجود خدا مبنی بر این که او را برای توضیح ناشناخته‌ها نیاز داریم استدلالی بسیار ضعیف، بی‌دفاع و فاقد اعتبار است.

برهان غایت‌شناختی^۱

اگر برهان کیهان‌شناختی را قابل توجه ندانیم برهان غایت‌شناختی هم شایسته‌ی همین بی‌توجهی است. این برهان هم به صرافت طبع جذاب است هم مبتنی است بر تجربه، اما طوری اقامه شده است که با توجه به پیشرفت‌های علمی، حتا بیش از برهان کیهان‌شناختی و به‌طرزی مایوس‌کننده خام به‌نظر برسد.

این برهان با این ملاحظه شروع می‌شود که جهان پیچیده و منظم است. همان‌طور که ویلیام پالی^۲ یکی از مدافعان اصلی این برهان اشاره می‌کند که وقتی ما چیزی مثل ساعت پیدا می‌کنیم در واریسی آن درمی‌یابیم که همه‌ی اجزای آن هماهنگ و به‌شیوه‌ی منظم کار می‌کند، آن وقت استدلال می‌کنیم که قاعدتاً باید کسی آن را طراحی کرده و ساخته باشد. گمان نمی‌کنیم چنین شیئی خلق‌الساعه به‌وجود آمده باشد یا میوه‌ی درختی باشد. پس اگر در برخورد با یک شیء ساده مثل ساعت مچی این‌طور حکم می‌کنیم، بی‌شک معقول است در برخورد با جهانی این‌چنین وسیع و پیچیده فرض کنیم که طراح و ناظم و سازنده‌ای هوشمند آن را خلق کرده است. در توصیف چنین خالق‌ی فقط خدا به ذهن‌مان می‌آید، چون فقط موجودی که همه‌توان و همه‌چیزدان باشد می‌تواند هوش و توان طراحی این جهان را داشته باشد.

این برهان دو ضعف عمده دارد: نخست این‌که تمثیل ساعت برای جهان بسیار ضعیف است. می‌دانیم که ساخته‌های دست‌بشر مثل ساعت، سازنده

1. The teleological argument

2. William Paley

دارد چون ما تجربه‌ی ساعت‌ها و ساعت‌سازها را داریم و می‌دانیم اگر سازنده نباشد، سازه هم نیست. اما این در مورد طبیعت صدق نمی‌کند. ما گمان نمی‌کنیم که بیابان‌های زیبا باید ساخته‌ی دست باغبانی هنرمند و گل‌آرا باشد. ما فقط زمانی منظره‌ای را کار باغبانی هنرمند می‌دانیم که در آن نظم آشکار و روشی خاص بینیم که وجود این‌ها نمونه‌ای از کارهای بشری است. این مثال نشان می‌دهد که نشانه‌ی وجود طرحی هوشمندانه فقط در برخی چیزها قابل دیدن است؛ ساعت‌ها، ماشین‌ها و ساختمان‌ها نشان طراحان هوشمند خود را به همراه دارند اما این در مورد بیابان‌ها، حیوانات و پدیده‌های طبیعی صادق نیست.

از این‌ها گذشته، ما از علتی غایبی که در طبیعت باشد هیچ تجربه‌ای نداریم. تا آن‌جا که ما از علت‌های پدیده‌های طبیعی خبر داریم مطمئن‌ایم که طراحان هوشمندی ندارند. رشته‌کوه‌ها را جابه‌جایی پوسته‌ی زمین به وجود آورده است، توفان‌ها را پایین‌افتادن فشار هوا به وجود آورده است و صخره‌ها با فرسایش دائمی خط ساحلی ایجاد شده‌اند. تاکنون تجربه‌ی ما چیزی درباره‌ی علت امور طبیعی نگفته است، آنچه با تجربه‌ی خود درمی‌یابیم این است که آن‌ها با طراحی هوشمندانه پدید نیامده‌اند.

البته می‌توان این‌طور استدلال کرد که آیا مطمئن‌ایم وجود طراحی هوشمند بهترین تبیین برای تبیین کل نظم موجود در جهان است. شاید تمثیل ساخته‌های دست بشر کارساز نباشد، اما با وجود این می‌دانیم که در پیدایش که با انفجار بزرگ رخ داده است، اگر فقط چند چیز کمی جور دیگری بود هیچ چیز در جهان همانی نبود که الآن هست. پس آیا قطعاً باید در پس آن شعوری وجود داشته باشد؟

این اندیشه که خدا بهترین تبیین برای نظم موجود در جهان است دومین انتقاد اساسی وارد شده بر برهان غایت‌شناختی را به وجود می‌آورد. صورت ساده‌ی این انتقاد این است که اصلاً خدا بهترین تبیین برای آن نیست. این‌که بگوییم خدا نظم جهان را خلق کرد یعنی ما نمی‌دانیم این نظم چگونه پدید

آمده است، بلکه فقط گمان می‌کنیم که خدا به وجود آورنده‌ی این نظم است. این سخن تبیین نظم نیست، بلکه مثل این است که بگوییم می‌توانیم با شناسایی فرد قاتل نشان دهیم که قتل چگونه اتفاق افتاده است. اما بدتر از همه این است که علم قادر است بسیاری از موارد نظم کیهانی را بدون توسل به خدا تبیین کند. نظریه‌ی تکامل نظریه‌ای است که با قدرت تمام نظریه‌ی طرح هوشمندانه را زیر ویر کرده است.

می‌ارزد زمانی را صرف بررسی نظریه‌ی تکامل کنیم چون غالباً مورد بدفهمی قرار می‌گیرد. مثلاً چیزی مثل گوش آدم را در نظر آورید: قبل از داروین، ظاهراً طبیعی بود فکر کنیم که چیز مفیدی مثل گوش باید با نوعی طرح و برنامه پدید آمده باشد. خدا به ما گوش داده است تا بشنویم - چه توضیح دیگری وجود دارد؟ نظریه‌ی تکامل توضیح می‌دهد که چگونه ما بدون نیاز به پادرمیانی طراح‌ی مهربان و هوشمند می‌توانیم صاحب گوش شویم. سردستی بخواهیم بگوییم این نظریه روند کار را توضیح می‌دهد:

وقتی حیوان یا گیاهی تولیدمثل می‌کند، هیچ‌وقت عین خودش را تولید نمی‌کند. کار او مثل دستگاه تکثیر یا سخنی است که دهان به دهان می‌چرخد و از فردی به فرد دیگر اندکی تغییر یا «جهش»^۱ پیدا می‌کند. در تولیدمثل نیز همین‌طور است، حالا برخی از این جهش‌های تصادفی به نفع نسل بعد است و برخی نیست. خب مثلاً فرض کنید آخرین حلقه‌ی نسل «هموساپینس‌ها» تولیدمثل می‌کند و یکی از بچه‌های او به صدا حساسیت بالایی دارد درحالی‌که بقیه‌ی بچه‌ها این حساسیت را ندارند. همین حساسیت این حیوان را از بقیه‌ی هم‌نوعانش متمایز می‌کند و به او برتری می‌بخشد، چون مثلاً این توانایی باعث می‌شود او سیستم هشداردهنده در برابر خطر داشته باشد. بعد این حیوان خاص به احتمال زیاد تولیدمثل می‌کند و این حساسیت را به بچه‌هایش انتقال می‌دهد. بدین ترتیب، این حیوان بر بقیه‌ی هم‌نوعانش برتری

دارد. آن وقت با گذر زمان، تعداد این حیوانی که به صدا حساس‌تر است افزایش می‌یابد. از این گذشته، این حیوان از بقیه‌ی هم‌نوعانش شانس بیشتری دارد برای بقا. بدین ترتیب روندی ایجاد می‌شود که نسل به نسل آن‌ها که به صدا حساس‌ترند از آن‌ها که حساسیت کم‌تری دارند پیش‌تر بقا یابند، بی‌آن‌که به طرح یا هدفی هوشمندانه نیاز باشد. و بنابراین با گذر زمان، این حساسیت بیشتر می‌شود تا آن‌که میلیون‌ها سال بعد ما صاحب گوش‌ی شویم که الان داریم.

بسیاری از طرفداران نظریه‌ی خلق^۱ می‌گویند که نظریه‌ی تکامل ناقص و محل بحث است. اما در واقع این نظریه یکی از آزموده‌ترین و مسلم‌ترین نظریه‌ها در علم است. البته درک کامل آن دشوار است چون معیار زمانی که در نظر می‌گیرد بسیار گسترده است. در عمل غیرممکن است بتوانیم واقعاً گوش‌ی را تصور کنیم که در طول میلیون‌ها سال با جهش کوچکی در حیوانی رشد کرده که او را به صدا حساس‌تر از دیگران کرده است. اما این نقص تصور و تخیل ماست. می‌توانیم این فرایند را درک کنیم و حتا ببینیم این فرایند چگونه مثلاً در آزمایش‌هایی صورت می‌گیرد که در مورد حشره‌ی میوه انجام می‌شود، چون این حشره آن‌قدر به سرعت زادوولد می‌کند که دانشمندان می‌توانند عملاً شاهد تکامل باشند.

نظریه‌ی تکامل نشان می‌دهد که چگونه می‌توان سر از نظم جهان و حتا اندام‌هایی درآورد که به نظر می‌رسد به‌منظور تحقق مثلاً شنوایی طراحی شده‌اند بی‌آن‌که نیازی به طراح و ناظم هوشمندی باشد. دیگر شاخه‌های علم مثل فیزیک، نظم موجود در سایر بخش‌های جهان غیر از زندگی انسان را تبیین می‌کنند. در پرتو این نظریه دیگر نمی‌توان راحت گفت که فرضیه‌ی طراح و ناظم هوشمند بهترین تبیین برای نظم کیهانی است.

تجربه‌ی دینی

این‌که این استدلال‌های سنتی در اثبات وجود خدا آشکارا شکست خورده‌اند بسیاری از متدیثان را ناراحت نمی‌کند. یک دلیلش هم این است که باور به خدا بسیار به ندرت مبتنی بر چنین استدلال‌هایی است. مردم اول نمی‌روند برهان جهان‌شناختی را در اثبات وجود خدا بخوانند بعد ایمان بیاورند. آن‌چه به باور دینی منجر می‌شود تجربه‌ی شخصی فرد متدین است. راسل استنارد^۱ (فیزیکدان) با تکرار سخن جانگ^۲ (روان‌پزشک) در مصاحبه‌ای گفته بود: «من مجبور نیستم به خدا باور داشته باشم، می‌دانم که او هست - این را احساس می‌کنم.» هم‌هی ما بالاخره درمی‌یابیم که آن‌چه تا به حال در این فصل گفته‌ایم به نظر بسیاری از مردم ربطی به ایمان ندارد. آن‌چه برای آنان اهمیت دارد این یقین قلبی است که خدا وجود دارد که غالباً بر احساسی مبتنی است که آنان از تجربه‌ی مستقیم وجود خدا داشته‌اند.

این تجربه‌ها می‌تواند صورت‌های متفاوتی داشته باشد. می‌تواند مکاشفه‌ی قدیسان یا پیامبران باشد، می‌تواند چیزی بیش از یقین قلبی نباشد و می‌تواند حس کردن خدا در طبیعت باشد. من به‌جای آن‌که به تک‌تک این تجربه‌های متفاوت توجه کنم، فقط از تجربه‌ی دینی سخن می‌گویم، یعنی از اعتقاد شخصی فرد به وجود خدا بر مبنای تجربه‌ی شخصی‌اش (تجربه‌ی همگانی و غیرخصوصی از معجزه‌ها را در بخش بعد مورد بحث قرار می‌دهم). به نظر الوین پلنتینگا^۳ (فیلسوف) کاملاً بجاست که وجود چنین تجربه‌هایی را در حکم باورهای پایه‌ای در نظر بگیریم، باورهایی که بنیان باورهای دیگر ماست، و خودش لازم نیست با باورهای دیگر موّجه شود. دقیقاً همان‌طور که برای این باور که وجود داریم و چیزها و مردمان دیگر را تجربه می‌کنیم به توجیه نیاز نداریم، تجربه‌ی حضور خدا (اگر داشته باشیم)

1. Russell Stannard

2. Jung

3. Alvin Plantinga

هم یک باور پایه‌ای معتبر است و لازم نیست موجه شود.

خیلی سخت نیست اگر بخواهیم بفهمیم چرا آنان که چنین اعتقادهایی دارند به توجیه دیگری نیاز ندارند. اما چندین دلیل داریم که شواهد تجربیه‌ی شخصی افراد را در چنین موردی نپذیریم.

اول آن‌که باور دینی با باورهای دیگر بسیار تفاوت دارد، مثل باور به وجود خودمان و داشتن تجربه از چیزهای پیرامون. درست است که در هر دو مورد درباره‌ی واقعی بودن آن تجربه راحت نمی‌توانیم شک کنیم. همان‌طور که ما نمی‌توانیم در وجود خودمان و اشیای پیرامون مان شک کنیم، متدینان هم ظاهراً نمی‌توانند در وجود خدا شک کنند. واقعیت انکارناپذیر در این‌جا همان تجربه است. البته در تمام این موارد می‌توان در این مورد شک کرد که آیا آن تجربه با واقعیت مستقل تطابق دارد یا نه. استدلال‌هایی که به وجود واقعی خود و جهان مادی مربوط‌اند متعدد و پیچیده‌اند. حتی اگر نتوان به‌نحو شایسته‌ای این اعتقاد را موجه کرد که ما و جهان خارج از ما وجود دارد، اما عملاً همه موافق‌اند که از این اعتقاد نمی‌توانیم چشم‌پوشی کنیم. اما به‌راحتی می‌توان از اعتقاد به وجود خدا چشم‌پوشی کرد. در آخرین بررسی‌ها بیش از نیمی از مردم بریتانیا گفته‌اند که به وجود خدا باور ندارند. درباره‌ی اعتقاد به وجود خودشان یا جهان خارج چیزی نپرسیده‌اند اما روشن است که کم‌اند آنان که به وجود خودشان یا جهان خارج اعتقاد ندارند، البته اگر اصلاً کسی باشد. این نشان می‌دهد که باورهایی که مبتنی‌اند بر تجربه‌ی دینی غیرضروری‌اند حال آن‌که باورهای پایه‌ای درباره‌ی وجود خود و جهان این‌طور نیست. پس باورهای دینی مثل باورهای مربوط به وجود خود یا جهان خارج باوری پایه‌ای نیست.

از این گذشته، باورهایی که می‌گویند آن‌ها را تجارب دینی موجه می‌کند چون و چرا بردار است، درحالی‌که باورهای پایه‌ای دیگر این‌طور نیستند. مثلاً اگر کنار کسانی نشسته باشید که با اشاره بگویند: «آن‌جا یک فیل صورتی هست» و شما هم آن فیل را ببینید، به همین دلیل می‌توانید فکر کنید که یک

فیل صورتی آن جاست. اما اگر فیل را نبینید، حدس می‌زنید آنان یا دچار توهم شده‌اند و یا از خودشان درآورده‌اند. تجارب دینی هم به این دومی شبیه‌تر است تا به اولی. کسی می‌تواند ادعا کند که در محضر خداست، اما دیگری که نزد اوست چنین چیزی را احساس نمی‌کند. معنای این سخن این است که باوری که براساس این تجربه به وجود آمده است نمی‌تواند به یک تصدیق مستقل تبدیل شود، برخلاف آنچه در مورد تجربه‌های پایه‌ای دیگر صادق است. معمولاً این معیاری است برای آنکه مشخص کند تجربه‌ای تجربه‌ی واقعی نیست.

نکته‌ی مهمی که در این جا باید اشاره کنم این است که چنین تجربه‌هایی برای کسی که واجد آن می‌شود ممکن است کاملاً قانع‌کننده باشد. منتها ما وضوح تجربه را مدرکی نمی‌دانیم بر وجود واقعی چیزی که تجربه شده است اتفاقاً می‌پذیریم که ممکن است تجربه‌ی کسی او را گمراه کند. خداناباوران هم بدین ترتیب می‌گویند که اعتقاد خداناباوران مدرکی بر وجود واقعی خدا نیست و این را آنان باید بپذیرند.

اما آخر چرا متدینان باید در تجربه‌ی شخصی‌شان شک کنند؟ هرچه باشد تجربه‌ی آنان که عیناً مثل تجربه‌ی فیل صورتی نیست. برای مثال، ادعای آنان قابل دیدن نیست پس می‌توان متوقع بود که غیرمتدینان خبری از آن نداشته باشند. دیگر این که بسیاری از متدینان اعتقادات یکسانی دارند که می‌تواند با تجربه‌ی دیگر متدینان تأیید شود.

در پاسخ گفته‌اند که تجربه‌های دینی افراد ضدونقیض‌اند. اگر تجربه‌ی دینی منبع موثقی برای باور بود، آن وقت نباید این تناقض‌ها را می‌دیدیم. مثلاً مردم از تجربه‌های دینی استفاده می‌کنند تا باور به خداهای بسیار متفاوت را موجه سازند. آنان تجربه‌های دینی را برای توجیه اعمالی به کار می‌برند که متفاوت و متضادند. کسانی می‌گویند احساس می‌کنند خدا به آنان می‌گوید که شنبه کار نکنند حال آنکه دیگران می‌گویند احساس می‌کنند خدا عکس این کار را از آنان می‌خواهد. باید یادآوری کرد که بسیاری از مجرمان گفته‌اند که به

فرمان خدا مرتکب جرم شده‌اند. پیتر ساتکلیف^۱، جنایتکار معروف یورکشایر^۲ که به چندین زن تجاوز کرده و آنان را کشته بود ادعا کرده بود که خدا چنین کاری را از او خواسته است.

نکته این است که اگر تجربه‌ی دینی پایه‌ی قابل اعتمادی برای باور بود، باید تجربه‌های دینی همیشه و در هر زمان باورهای یکسان به وجود می‌آوردند. اما واقعیت این است که ظاهراً آن‌چه رخ می‌دهد این است که مردمی با تجربه‌های دینی آن تجربه‌ها را به نفع توجیه باورهایی دینی تفسیر می‌کنند یا به کار می‌گیرند که قبلاً داشته‌اند یا در فرهنگ‌شان غلبه داشته است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد تجربه‌های دینی مبنای قابل اعتمادی برای باور دینی نیست.

ظاهراً تجربه‌های شخصی متدینان از آن‌چه خدایش می‌نامند برای‌شان کافی است تا متقاعد شوند که باورهای‌شان صادق است. اما مسئله این جاست که پرسش از صادق یا کاذب بودن چیزی با این پرسش تفاوت دارد که چگونه کسی این‌طور سفت و سخت در برابر صادق یا کاذب بودن چیزی متقاعد شده است. یعنی نمی‌توان قطعیت اعتقادات فرد را به منزله‌ی سند و مدرکی بر صدق اعتقاداتش در نظر گرفت.

معجزه

معجزه نوعی تجربه‌ی دینی است که شخصی و خصوصی نیست، بلکه دست‌کم در مقام نظر، غیرخصوصی و همگانی است. در همه‌ی متون مربوط به ادیان بزرگ معجزه‌هایی ذکر شده است. حال آیا این‌ها می‌تواند سند و مدرکی باشد بر وجود واقعی خداوند؟

به نظر برخی عجیب است که چنین پرسشی هنوز با جدیت پرسیده می‌شود. هرچه باشد ظاهراً آن‌چه معجزه انگاشته می‌شود فقط در متونی

1. Peter Sutcliffe

2. Yorkshire

قدیمی گزارش شده است، متونی که صحت‌شان از نظر تاریخی معلوم نیست یا در مناطق دورافتاده‌ای که هنوز خرافات حاکم است. آیا این اتفاقی است که معجزه‌ها فقط در جاهایی رخ می‌دهد که نمی‌توانیم صدق و کذبش را بررسی کنیم نه در محله‌های مشهور نیویورک یا لندن؟

از آن اتفاقات نادری که حتا به معجزه‌ی واقعی هم شبیه بود و چند روز سرخط خبرها بود، مجسمه‌ی فیلی بود در معبدی هندو در شمال لندن که به نظر می‌آمد شیری را که با قاشق به او می‌دهند می‌خورد. این واقعیت که جنس آن مجسمه از سنگ سخت و نفوذناپذیر بود و این‌که مقدار زیادی از آن شیر زیر مجسمه و روی زمین می‌ریخت مانع حیرت و اعجاب مردم در برابر آن مجسمه‌ی «شیرخوار» نمی‌شد.

کلیسای کاتولیک رومی هم در دریاچه‌ی لُردز^۱ معجزه‌های شفابخشی را ثبت کرده است. این واقعیت بسیار عجیب است که مردم در لُردز بی‌هیچ دلیل واضحی بهبود می‌یافتند، به‌خصوص اگر نگرش مثبتی به رخداد معجزه داشتند. این نکته حاکی از آن است که اگر هزاران نفر بیمار به هر نقطه‌ای از جهان سفر کنند و بر این باور باشند که کمک دریافت می‌کنند، همین دلیل ممکن است باعث شود که بدون هیچ دلیل روشنی بهبود یابند. اما این بهبودی در لُردز معجزه نامیده می‌شود.

نکته این‌جاست که شواهد و مدارک روشنی در دست نیست که بگوییم معجزه‌ها رخ داده‌اند یا رخ می‌دهند. بنابراین این سخن که فیلسوفان باید ببینند که آیا معجزه می‌تواند سند و مدرکی برای اثبات وجود خدا باشد همان‌قدر احمقانه است که از آنان بخواهیم ببینند که آیا دیدن پریان می‌تواند دلیلی باشد به نفع وجود جتیان یا نه.

با وجود این، این پرسش را از فیلسوفان پرسیده‌اند و به همین دلیل باید در نظر گرفت که آیا اگر معجزه‌ای رخ داده باشد، می‌تواند سند و مدرکی به نفع

وجود خدا فراهم آورد یا نه. برای پاسخ دادن باید دید که اصلاً معجزه چیست. برخی به پیروی از هیوم می‌گویند معجزه نقض قوانین طبیعت است. برخی با این تعریف مخالف‌اند و می‌گویند معجزه می‌تواند اتفاقی صرفاً غیر معمولی باشد و یا حتا اتفاقی معمولی که ارزش دینی پیدا کرده است. اما به نظر می‌رسد که این توسع در تعریف این لفظ باشد. معجزه فقط زمانی معجزه است که جریان عادی وقایع تغییر کند. در غیر این صورت، آنچه رخ می‌دهد فقط تصادف یا شانس و اقبال است. اگر جریان عادی وقایع تغییر کند، قانون طبیعت نقض می‌شود و بنابراین باید بگوییم که ظاهراً تعریف هیوم درست است.

هیوم در ادامه‌ی استدلالش می‌گوید برای فرض وقوع چنین معجزاتی هیچ وقت نمی‌توانیم دلیل خوبی بیاوریم. چون تمام تجربیات ما تصدیق می‌کند که هیچ وقت قوانین طبیعی نقض نمی‌شود. بنابراین هر وقت به نظرمان آمد که قانونی نقض می‌شود همیشه فرض معقول‌تر آن است که بگوییم به ما حقه زده‌اند یا نوع دیگری از علل طبیعی، اما ناشناخته دست‌اندرکار است یا درواقع آنچه ما قانون طبیعی می‌پنداشتیم آن‌طور نبوده است که فکر می‌کردیم. مثلاً اگر ببینید شعبده‌باز ماهری مثل دیوید کاپرفیلد کامیون بزرگی را ناپدید می‌کند، ممکن است به نظرتان معجزه بیاید اما باید خیلی ساده لوح باشید که خیال کنید کاپرفیلد واقعاً قانون طبیعت را نقض کرده است. در این مورد سه فرض می‌توان داشت: احتمال اول این است که حقه‌ای در کار است و اصلاً کامیون ناپدید نشده است. احتمال دوم این است که او کامیون را ناپدید کرده است، اما علتی نادیدنی دست‌اندرکار بوده است مثلاً وجود یک در مخفی. سوم که عجیب و غریب‌ترین احتمال است، این است که کاپرفیلد قانون جدیدی کشف کرده است که براساس آن می‌توان توضیح داد که چگونه اشیا می‌توانند در هوایی اثری ناپدید شوند. اما تنها احتمالی که به ذهن‌خطور نمی‌کند این است که او معجزه کرده باشد.

اگر با دیدن کسی که کامیونی را در مقابل چشمان شما ناپدید می‌کند این

سه احتمال را می‌دهید، چرا در مورد معجزه‌های ادعایی طور دیگری فکر می‌کنید؟ عجیب است که با دیدن کسی که تردستی‌اش بر شما تأثیر بسیاری می‌گذارد مثل آن‌که در مقابل چشمان شما فردی را دونیم می‌کند، قبول می‌کنید که آن‌چه دیده‌اید یک توهم است اما با دیدن چیزی نه‌چندان تأثیرگذار مثل مجسمه‌ای که شیر را فرومی‌دهد، می‌گویید معجزه رخ داده است. استدلال هیوم این است که تجربه به ما می‌آموزد که دلایل ما همیشه برای این فرض که قوانین طبیعی نقض نشده‌اند، بیش‌تر از خلاف آن است. طور دیگر فکر کردن فقط ساده‌لوحی است.

می‌توان اصل هیوم را زیر سؤال برد و پرسید که آیا اصلاً چیزی به‌منزله‌ی شواهد و مدارک به نفع معجزه در نظر گرفته شده است؟ اما از آن‌جا که حتا بزرگ‌ترین معجزه‌های گزارش‌شده که حتا می‌تواند بی‌ربط هم نباشد با آن‌چه فی‌الواقع رخ داده است، تأثیر تکان‌دهنده‌ای بر ما نمی‌گذارد، معلوم نیست چرا باید نگران آن احتمالات عجیب‌وغریب باشیم. معجزه هیچ سند و مدرکی دال بر وجود خدا فراهم نمی‌کند، به همین سبب دلیل خوبی در اختیار نداریم که فرض کنیم معجزه رخ داده است.

خدا و اخلاق

چرا مردم فکر می‌کنند که وجود داشتن خدا اهمیت دارد؟ یک دلیل این است که بدون خدا ظاهراً اخلاق ناممکن می‌شود. وجود قوانین اخلاقی دال بر وجود قانون‌گذار آن است و یگانه موجودی که در مقام صدور چنین قوانینی است، خداست. پس اگر خدا نباشد اخلاق هم ناممکن می‌شود.

برخی حتا این را به‌منزله‌ی استدلالی برای وجود خدا به‌کار گرفته‌اند. می‌گویند اگر چیزی در حکم اخلاق وجود داشته باشد و اگر فقط خدا بتواند منبع اخلاق باشد، پس باید بگوییم خدا باید وجود داشته باشد. مقدمه‌ی اول این استدلال قابل مناقشه است چون این واقعیت که ما از قواعد اخلاقی پیروی می‌کنیم و باور داریم که اخلاق وجود دارد ضامن این نکته نیست که

اخلاق مستقل از ما وجود دارد. این تضمین فقط وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که فکر کنیم از قوانین واقعی^۱ اخلاق پیروی می‌کنیم، اما ما صرفاً پیرو قرارداد‌های بشری یا قوانینی هستیم که خودمان وضع کرده‌ایم نه خدا. پس اگرچه بی‌چون‌وچرا اخلاق به نوعی وجود دارد، اما معلوم نیست که اخلاق به معنای مجموعه قوانینی باشد که خداوند بر ما فروفرستاده است.

مقدمه‌ی دوم استدلال جالب‌تر است، چون این‌که آیا می‌توان از وجود اخلاق به وجود خدا پل زد یا نه باز به این مسئله برمی‌گردد که آیا احتمال وایسته‌بودن اخلاق به خدا زیاد است یا نه.

در واقع افلاطون در دو هزار سال پیش در یکی از گفت‌وگوهای خود به نام *اوتیپرون*^۲ با استدلالی بسیار قانع‌کننده بیان می‌کند که اخلاق از خدا مستقل است. استدلال او بسیار ساده است و مبتنی است بر پاسخ‌هایی که احتمالاً به آن پرسش ساده داده می‌شود: آیا خدا خوبی را به این دلیل برمی‌گزیند که خوبی خوب است یا خوبی خوب است به دلیل آن‌که خدا آن را برگزیده است؟ (در پرسش افلاطون، خدایان وجود دارد نه خدا و به جای خوب از واژه‌ی مقدس^۳ استفاده می‌کند. اما نکته‌ی اصلی همان است که گفتیم).

احتمال دوم را در نظر بگیرید؛ اگر خوب یعنی آن‌چه خدا آن را برگزیده است پس ظاهراً تمایز میان خوب و بد دل‌خواهی است. مثلاً چه چیز مانع آن می‌شود که خدا قتل را خوب و مهربانی را بد بداند؟ اگر خوب و بد به این نحو دل‌خواهی باشد، آن وقت این واژه‌ها قدرت اخلاقی خود را از دست می‌دهند. پس قطعاً باید گزینه‌ی اول درست باشد و خدا خوب و بد را دل‌خواهی برگزیده باشد. واقعیت این است که او خوبی را برمی‌گزیند چون خوب است نه آن‌که گزینش او باعث خوب شدن آن چیز شود. یعنی خوب بودن چیزهای خوب از خدا مستقل است. گزینش خدا آن‌ها را خوب نمی‌کند.

1. real

2. Euthypryo

3. holy

آن‌ها خوب‌اند، خوب نمی‌شوند. یعنی خوب بودن به خدا وابسته نیست. اما اگر خوب و بد مستقل از خداست پس نیازی به خدا نداریم تا چیزی را خوب یا بد کند. بنابراین، اگر خدا نباشد باز هم می‌توان خوب و بد داشت. پس هیچ وابستگی میان خدا و خوبی وجود ندارد و وجود اخلاق وجود خدا را اثبات نمی‌کند و نبودن خدا هم تهدیدی برای اخلاق نیست.

از نظر بسیاری این استدلال محکم است. برخی هم در صدد پاسخ دادن به آن برآمده‌اند. مثلاً گفته‌اند که خدا همان خوبی است پس آن پرسشی که به نام دوراهی اوثیرون^۱ بیان می‌شود گمراه‌کننده است. خدا آن‌چه را خوب است بر نمی‌گزیند او عین خوبی است. اما در این صورت ما هنوز هم می‌توانیم دوراهی دیگری طرح کنیم که مثل مورد افلاطون مینایی باشد، البته با شکلی متفاوت؛ آیا خدا خوب است چون خوبی دقیقاً هر آن چیزی است که خداست، یا خدا خوب است چون خوبی در او تجسم یافته است؟ به بیان دیگر، آیا خدا خوب است فارغ از این‌که ذاتاً عشق مطلق^۲ باشد یا تنفر مطلق^۳ یا این‌که خدا خوب است چون او مظهر هر آن چیزی است که خوب می‌نامیم؟ پاسخ ما را به همان نتیجه می‌رساند: اگر خوبی دل‌بخوایی نباشد، خوبی خدا باید بازتاب ذات خود خوبی باشد که معنایش این است که مفهوم خوبی باید از مفهوم خدا قابل جدا شدن باشد.

نتیجه‌گیری

فلسفه‌ی دین به دلایلی از جالب‌ترین حوزه‌های فلسفه است چون با مسائل بزرگی دست‌و‌پنجه نرم می‌کند که در برخی از دوره‌های زندگی بسیاری از ما را درگیر خود می‌کند. البته این هم هست که موضوعش می‌تواند به نسبت آن‌چه باید باشد جاذبه‌ی کم‌تری داشته باشد و علتش هم توجهی است که

1. Euthypryo Dilemma

2. all-loving

3. all-hating

هنوز هم در این حوزه به بحث‌های خسته‌کننده و غالباً سستی می‌شود مثل براهین اثبات وجود خدا، معجزه و اخلاق. اگر مسائل فلسفی جالبی درباره‌ی خدا وجود داشته باشد، باید مسائلی باشد درباره‌ی موضوع ارتباط میان ایمان و عقل، هماهنگی مفهومی تصور خدا و آن چیزی که درباره‌ی وجود داشتن خدا واقعاً معنادار است. البته چون کتاب حاضر مقدمه‌ای است بر آنچه امروزه به منزله‌ی فلسفه‌ی دین می‌شناسیم من هم مجبور شدم برخی از مباحثی را واکاوی کنم که به نظر خودم ملال‌آور می‌آمد، اما شاید وقت آن رسیده باشد که کسانی که این مواد درسی را تنظیم می‌کنند مسائل ضروری‌تری را برای دست‌وپنجه نرم‌کردن بیابند.

خلاصه

فلسفه‌ی دین به بررسی استدلال‌هایی می‌پردازد که برای توجیه عقلانی باور دینی اقامه شده است. در فلسفه‌ی غرب این بحث‌ها بر مسائلی چون وجود یا عدم خدا تمرکز دارد، خدایی که قادر مطلق، خیرخواه مطلق و عالم مطلق است. مشکلی که با این مفهوم از خدا به وجود می‌آید این است که این تصور با وجود شر در جهان جور در نمی‌آید. تلاش‌هایی که صورت گرفته است تا سازگاری میان مفهوم سنتی از خدا را با وجود شر در جهان تبیین کند با عنوان عدل الهی بیان شده‌اند. مشهورترین صورت این استدلال‌ها دفاع از اختیار است. در این استدلال گفته می‌شود برای آن‌که ما واقعاً مختار باشیم به شر نیاز داریم.

بسیاری معتقدند که وقتی عقل نمی‌تواند باور دینی را موجه کند ایمان می‌تواند پادرمیانی کند. مثلاً ویلیام جیمز معتقد بود چون نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات یا رد کنیم حق داریم بگذاریم طبع عاطفی ما تعیین کند که به خدا ایمان بیاوریم یا نه. این مسئله هنوز یک احتمال واقعی است اهمیت آن بسیار است و ما باید یا باورداشتن به او را برگزینیم یا باورنداشتن به او را. استدلال پاسکال این است که باید به او ایمان بیاوریم چون نمی‌توانیم بدانیم که

او وجود دارد یا نه، اما در این شرط‌بندی فرض وجود داشتن او بی‌خطرتر است. برخی معتقدند زبان دین با زبان معمولی متفاوت است. نباید همیشه مطالب دینی را به معنای واقعی در نظر بگیریم، البته همیشه هم استعاره یا شعر محض نیست. در نظر ویتگنشتاین، فقط زمانی واقعاً زبان دینی را درک می‌کنیم که در میان معتقدان به آن دین زندگی کنیم تا ببینیم چگونه از آن استفاده می‌کنند.

در برهان هستی‌شناختی در اثبات وجود خدا می‌کوشند نشان دهند که خدا باید وجود داشته باشد چون مفهوم خدای ناموجود یک تناقض است. مهم‌ترین انتقادی که به این برهان شده است این است که در آن از حقایقی مربوط به مفاهیم پرش کرده‌ایم به حقایقی مربوط به وجود واقعی.

در برهان کیهان‌شناختی می‌کوشند نشان دهند که وجود خدا ضروری است چون جهان به یک علت نخستین نیاز دارد که خود معلول علتی نباشد. منتقدان می‌گویند دلیلی وجود ندارد فرض کنیم که چنین علتی ضروری است و اگر هم باشد، معلوم نیست چرا باید فرض کنیم این علت خداست.

در برهان غایت‌شناختی بیان شده است که وجود خدا بهترین تبیین برای وجود درجه‌ی عالی نظم است که در جهان می‌بینیم. منتقدان می‌گویند دلیلی در دست نیست که این نظم محصول یک طرح و برنامه‌ی عقلانی باشد. این نظم را فیزیک و نظریه‌ی تکامل هم می‌تواند تبیین کند.

برخی بر این باورند که تجربه‌ی دینی پایه‌ی اصلی باور دینی است. این رأی برای توجیه وجود خدا با این مشکل روبه‌روست که این واقعیت که احساس می‌کنیم چیزی باید صادق باشد همواره دلیل خوبی برای این نیست که بپذیریم واقعاً صادق هم هست. تجربه‌ی مردم از معجزه هم برای توجیه باور به خدا کافی نیست، چون شواهد و مدارک خوبی در اختیار نداریم که فرض کنیم این معجزه‌ها رخ داده‌اند.

استدلال کرده‌اند که وجود خدا برای وجود اخلاق ضروری است. اما از آن‌جا که مفهوم خدا و خوبی قابل تفکیک‌اند ظاهراً این ادعا هم غیرقابل دفاع است.

اصطلاح‌نامه

Euthypryo Dilemma

دوراهی اوثیپرون

آیا خدا خوب را برمی‌گزیند چون خوب خوب است، یا خوب خوب است چون خدا آن را برگزیده است؟

Faith

ایمان

باوری که با استدلال موجه نمی‌شود.

Genuine option

انتخاب واقعی

احتمال باور داشتن به چیزی که اولاً یک احتمال واقعی است (انتخابی زنده) و ثانیاً این‌طور است که یا باید به آن باور داشته باشیم یا باور نداشته باشیم (انتخابی اضطراری) و ثالثاً از اهمیت بسیار برخوردار است.

Immanent

حال و درونی

صفتی درباره‌ی خدا که گفته می‌شود او ساری و جاری در مخلوقات است.

Miracle

معجزه

معمولاً این‌طور تعریف می‌شود که معجزه چیزی است که ارزش و اعتبار دینی دارد و قوانین طبیعت را نقض می‌کند. اما گاه گفته می‌شود که به هر رویدادی که ارزش و اعتبار دینی پیدا کرده است معجزه می‌گوییم.

Omnibenevolent

خیرخواه مطلق

عشق مطلق یا خیر مطلق.

Omnipotent

قادر مطلق

همه‌توان.

Omnipresent

حاضر مطلق

وجودی که در هر مکان و هر زمانی حضور دارد.

Omniscient

عالم مطلق

همه‌چیزدان.

Pascal's Wager

شرطیه‌ی پاسکال

اگر فرض کنیم وجود خدا نه قابل اثبات باشد نه قابل رد کردن، آن وقت اگر شرط ببندیم خدا وجود دارد، این از شرط مقابلش خطر کم‌تری دارد.

Problem of evil

مسئله‌ی شر

مسئله سازگار کردن وجود خدا - با همان درک سنتی از او - با وجود شر و درد و رنج در جهان.

Theodicy

عدل الهی

راه‌حلی که برای مسئله‌ی شر اندیشیده شده است.

Transcendent

فرا تر و متعال

صفتی درباره‌ی خدا که گفته می‌شود او بیرون از مخلوقات است.

برای مطالعه‌ی بیشتر

کتاب *خلاصه‌ی الهیات*^۱ آکویناس^۲ و *اعترافات*^۳ آگوستین قدیس^۴ دو متن قدیمی در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین‌اند که اولی به‌ویژه برای خواننده‌ی امروزی، کتاب آسان‌یابی نیست.

مقدمه‌های زیادی برای فلسفه‌ی دین وجود دارد. کتاب روی جکسون^۵ با نام *The God of Philosophy* (انتشارات TPM) و *The Puzzle of God* (انتشارات Fount) اثر پیتر واردی^۶ از بهترین‌ها برای رویکردی صریح و آموزشی به فلسفه‌ی دین است. *Arguing for Atheism*

1. *Summa Theologiae*

2. Aquinas

3. *Confessions*

4. St Augustine

5. Roy Jackson

6. Peter Vardy

(انتشارات Routledge) اثر روبین لی پویدوین^۱ هم یکی از کتاب‌های مقدماتی در فلسفه‌ی دین است، اما دیدگاهش نادر و صراحتاً ناپاورانه است.

از جذاب‌ترین نوشته‌های امروزی درباره‌ی دین *دریای ایمان*^۲ اثر دان کیوپیت^۳ است که تلاشی شجاعانه است در به‌وجود آوردن برداشتی غیرخرافی از دین. او در این کتاب، خدا را موجودی در نظر نمی‌گیرد که وجود واقعی دارد. الوین پلنتینگا نیز یک فیلسوف معاصر و جالب دین است دارای کتابی با عنوان *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* که جیمز اف. سنیت^۴ آن را ویرایش کرده است (انتشارات Eerdmans William B. Publising) و کتاب خوبی است برای شروع مطالعه‌ی فلسفه‌ی دین.

1. Robin Le Poidevin

۲. *The Sea of Faith*، این کتاب با ترجمه‌ی حسن کامشاد از انتشارات طرح نو، در دسترس فارسی‌زبانان است. م.

3. Don Cupitt

4. James F. Sennett

فصل ۵

فلسفه‌ی سیاسی

فلسفه‌ی سیاسی چیست؟

سیاست مبحثی است که انسان‌ها را از چند نظر تقسیم می‌کند: گاه آنان را براساس اعتقادات‌شان تقسیم می‌کند مثلاً آنان که از نظر سیاسی چپ‌اند غالباً راست‌ها را متعصب می‌دانند، آنان را تحقیر می‌کنند و حتا از آنان تنفر دارند و همین‌طور بالعکس. سیاست‌گاہ انسان‌ها را براساس سلیقه و علایق‌شان تقسیم می‌کند، براین‌اساس که برخی سیاست را از هر نظر مهم‌ترین بخش زندگی می‌دانند حال آن‌که گروه دیگر حتا چند سال یک‌بار رأی‌دادن را هم بی‌معنی می‌دانند.

شاید این تفاوتِ عکس‌العمل در مردم قابل درک باشد. سیاست عبارت است از روش اداره‌ی جامعه با نهادهای اجتماعی و قواعد و قوانین وضع‌شده. به این معنا سیاست ما را دربر گرفته است و معین می‌کند که چگونه روزگار بگذرانیم. مردم اعتقادات متفاوتی دارند چون درباره‌ی بهترین راه زندگی کردن می‌توان نظرات بسیار متفاوت داشت. همچنین درباره‌ی اهمیت سیاست هم می‌توان هم‌نظر نبود، چون به‌نظر برخی گرچه زندگی ما با سیاست همراه است، اما می‌توان این پس‌زمینه‌ی زندگی را نادیده گرفت، حال آن‌که برخی دیگر با آگاهی کامل از تأثیر نظام سیاسی بر حوزه‌های

گونگون زندگی اجتماعی خود روزگار می‌گذرانند.

فلسفه‌ی سیاسی یعنی ما چگونه صورت‌های متنوع حکومت، مکتب‌های سیاسی، قوانین و دیگر جنبه‌های حکومت را موجه می‌کنیم. فلسفه‌ی سیاسی به این نمی‌پردازد که رژیم‌ها و نظام‌های متفاوت فی الواقع چگونه عمل می‌کنند، بلکه پژوهشی است در این باره که چه اصول و استدلال‌هایی می‌توانند به کار تأیید یا نقد صورت‌های کلی نهادها و باورهای سیاسی بیایند. پس فلسفه‌ی سیاسی وارد معرکه‌ی بحث‌های سیاسی می‌شود و به واکاوی پرسش‌های ماندگار می‌پردازد.

فلسفه‌ی سیاسی نه فقط برای فیلسوفان که برای دانشجویان علوم سیاسی و شهروندان جامعه که به زندگی مدنی علاقه‌مندند نیز جالب است. در این فصل قصد دارم چیزی را به تمام کسانی پیشنهاد دهم که این کتاب را می‌خوانند. به این منظور باید به عنوان برگزیده‌ای پردازیم که گرچه نمونه‌ی عنوان درسی دوره‌ی کارشناسی در دانشگاه نیست، اما به موضوعات اصلی، یعنی حقوق، آزادی و مشروعیت قانون اشاره دارد. برای شروع نگاهی به برخی از مهم‌ترین مکاتب سیاسی می‌اندازیم.

لیبرالیسم

شاید این شروع به خصوص برای خوانندگان انگلیسی، شروع عجیبی باشد. چون در بسیاری از کشورهای غربی قدرتمندترین احزاب سیاسی خود را سوسیالیست یا محافظه‌کار معرفی می‌کنند. در انگلستان حزب لیبرال دموکرات و جانشینان آن جایگاه سوم را در بسیاری از سال‌های قرن حاضر در میان احزاب داشته است.

با آن‌که حزب لیبرال دموکرات در غرب حزبی ناموفق بود، اما لیبرالیسم (به معنای یک فلسفه‌ی سیاسی) موفق بوده است. واقعیت این است که لیبرالیسم در دوران جدید مکتب سیاسی مسلط است و احزاب سوسیالیست و محافظه‌کار در یک چارچوب کلاً لیبرال پذیرفته شده‌اند و به فعالیت

پرداخته‌اند. شاید در برخی محافل امریکای شمالی لفظ «لیبرال» (به‌عنوان عضو حزب) نوعی ناسزا شمرده شود، اما مردم این ناحیه هنوز هم ملتی به‌تمام معنا لیبرال‌اند.

اما لیبرالیسم یعنی چه؟ لیبرالیسم بر این باور مبتنی است که فرد فرد جامعه باید آزاد باشند تا آن‌طور که خودشان مناسب می‌بینند زندگی کنند و تک‌تک افراد جامعه باید از این آزادی به یکسان بهره‌مند شوند. بدین ترتیب فرد فرد جامعه از اهمیت درجه اول برخوردارند. منافع دولت یا طبقه‌ی اجتماعی خاص هرگز نباید دلیلی برای محدود کردن آزادی افراد جامعه باشد. در واقع تنها دلیلی که برای محدود کردن آزادی افراد جامعه موجه است محافظت از آزادی دیگر افراد است. همان‌طور که جان استوارت میل در کتاب خود^۱ می‌گوید: «تنها هدفی که می‌تواند برای اعمال قدرت بر افراد جامعه‌ی متمدن و ایستادن در برابر خواست آنان درست باشد این است که از آسیب رسیدن به دیگران جلوگیری کنیم.» مردم نباید مجبور باشند وقتی دل‌شان نمی‌خواهد برای خیر عمومی یا خیر خودشان کاری انجام دهند. همین‌طور کسی نباید فقط به‌دلیل منافع طبقه‌ی حاکم به انجام کاری مجبور شود.

بدین ترتیب متوجه می‌شویم که چگونه دموکراسی غربی در ذات خود لیبرال (آزادی‌خواه) است. غالباً در این نوع دموکراسی در قانون اساسی و قوانین جامعه حقوق فرد فرد جامعه پاس داشته می‌شود. در واقع در ذهن ما تصور جامعه‌ی لیبرال به تصور جامعه‌ی دموکراتیک گره خورده است. کشورهایایی که در آن مردم مجبورند برای پیشبرد منافع دولت کار کنند یا کشورهایایی که در آن برده‌داری - به‌طور رسمی یا غیررسمی - هنوز وجود دارد، معمولاً کشورهایایی‌اند غیردموکراتیک (غیرمردمی) و تمامیت‌خواه. در واقع این دو احتمال یعنی هم دولت‌هایی که با انتخاب دموکراتیک حکومت را به‌دست گرفته‌اند هم حکومت‌های غیردموکراتیک می‌توانند

رژیم لیبرال به وجود آورند. اما روال معمول این‌گونه است که جوامع هر قدر دموکراتیک‌تر باشند لیبرال‌ترند.

بنابراین لیبرالیسم ویژگی بی است که عمیقاً در سیاست غربی ریشه دوانیده است. اما این چه توجیهی دارد؟ چند توجیه می‌توان ارائه کرد: یکی این‌که این همان توانایی بی است که باعث می‌شود بتوانیم خودمان مختار و آزاد انتخاب کنیم که این با ارزش‌ترین ویژگی ما انسان‌ها و باعث تمایز ما از دیگر حیوانات است و به زندگی ما ارزش خاص می‌بخشد. بنابراین حکومت‌ها باید به ما اجازه دهند که حداکثر استفاده را از این توانایی بکنیم و بدین ترتیب آن را محترم شمارند. بدین ترتیب، لیبرالیسم باعث می‌شود که ما با افزایش توانایی‌های مان بتوانیم تمام قابلیت‌های خود را شکوفا کنیم و از آزادی انتخاب بهره‌مند شویم.

دسته‌ی دوم استدلال‌هایی است مبتنی بر خط‌پذیری داوری ما و کثرت ارزش‌های مان. در این‌گونه استدلال‌ها بر این نکته تأکید می‌شود که کسی نمی‌تواند با قاطعیت بگوید می‌داند که راه درست زندگی چیست. از این گذشته، می‌توان با وجود کثرت ارزش‌های انسانی گفت که برای خوب‌زیستن بیش از یک راه وجود دارد. این دو نکته، جدا جدا یا با هم، زمینه را فراهم می‌کند که بگوییم بهتر است آدم‌ها تا آن‌جا که امکان دارد، اجازه داشته باشند نحوه‌ی زندگی‌شان را خودشان انتخاب کنند نه آن‌که نحوه‌ای خاص به آنان تحمیل شود. کسی در این مقام نیست که بهترین راه را برای مردم تعیین کند، چون نه کسی آن اندازه اقتدار دارد نه چیز واحدی هست که برای همه بهترین باشد.

استدلال سوم که از بقیه عمل‌گرایانه‌تر است، این است که وقتی جامعه در اساس لیبرال باشد جامعه و تک‌تک افراد آن بسیار بهتر عمل می‌کنند. در این استدلال گفته می‌شود که اصلاً تصادفی نیست که کشورهای لیبرال می‌توانند ثروتمندتر و باثبات‌تر از هم‌تایان اقتدارگرای خود باشند.

منتقدان لیبرالیسم غالباً می‌گویند که تأکید لیبرالیسم بر آزادی فردی بیش

از حد است. اولاً شاید افراد آن‌قدرها هم که ما فکر می‌کنیم آزاد نباشند. محدوده‌ی آن به اصطلاح آزادی انتخاب عمدتاً از سوی محیط اطراف ما معین شده است. مثلاً آن نوع کاپیتالیسم بازار آزاد که در کشورهای لیبرال می‌تواند ایجاد شود شهروندان را آلت دست خود می‌کند و از آنان خریداران حریصی می‌سازد که متقاعد شده‌اند برای شادبودن باید بیشتر تر و بیشتر خرج کنند. چنین جوامعی مردم را بسیار بیشتر محدود می‌کنند و افسانه‌ی لیبرالیسم از آدم‌های آزاد و خودمختار چشم ما را روی این واقعیت می‌بندد که مردم این جوامع به طرق گوناگون آلت دست منافع جمعی و حکومتی شده‌اند. ثانیاً شاید آزادی فردی چیز خوبی باشد، اما لیبرال‌ها دل‌شان می‌خواهد در اهمیت این خوبی اغراق کنند. ما علاوه بر آزادی می‌خواهیم شاد باشیم و بتوانیم در میان انسان‌ها و در کنار هم زندگی کنیم و همه از زندگی با معیارهای شایسته بهره‌مند شویم. مسلم است که جامعه‌ی لیبرال همه‌ی این چیزهای خوب را در پای آزادی فردی قربانی می‌کند. تأکید آنان بر فردیت زندگی جمعی را خراب و استخوان‌بندی پیونددهنده‌ی افراد جامعه را سُست می‌کند. نابرابری‌ها را باید به منزله‌ی بهای آزادی تحمل کنیم که معنایش به‌سربردن میلیون‌ها نفر در فقر است. برخی هم می‌توانند این‌طور استدلال کنند که همه‌ی این آزادی‌ها هم که باشد باز هم نمی‌تواند ما را شادتر کند. در واقع ما با افتادن به دام مصرف‌گرایی بی‌حد غالباً ناشادرها می‌شویم، چون نمی‌توانیم خود را کاملاً با آن الگوی زندگی تطبیق دهیم که در تبلیغات و رسانه‌ها به خورد ما می‌دهند.

این انتقادهایی که از لیبرالیسم شده است در واقع مستلزم کاهش اهمیت آزادی فردی است نه خاتمه‌یافتن لیبرالیسم به‌طور کلی. برخی از منتقدان پا را از این هم فراتر گذاشته‌اند. گاه بنیادگرایان دینی جوامع لیبرال را گناه‌آلود نامیده‌اند به‌نظر آنان جوامع برای آزادی‌های فردی اهمیتی بیش از قوانین الهی قائل شده‌اند و بدین ترتیب خلق را به‌جای خدا نشانده‌اند که اوج تکبر انسانی است. البته فقط زمانی این انتقاد خریدار دارد که با اعتقادات این نوع

بنیادگرایان هم نظر باشیم. اما دست‌کم فقط برای آن‌که بفهمیم چقدر دشمنی با لیبرالیسم غربی به‌خصوص در بخشی از جهان اسلام وجود دارد ارزش دارد که این دیدگاه را بشناسیم.

سوسیالیسم

گرچه لیبرالیسم مکتب سیاسی مسلط در غرب است، اما بقیه‌ی مکتب‌ها هم جایگاه خودشان را دارند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها سوسیالیسم است. سوسیالیسم هم مثل لیبرالیسم نه یکی، بلکه مجموعه‌ای بزرگ از مکتب‌های سیاسی را دربر دارد. این مکتب هم در میان احزاب دموکراتیک مغرب‌زمین مدافعانی دارد هم بخش مهمی از کمونیسم مارکس، لنین و مائو است.

اگر سوسیالیسم را واکنش انتقادی به سرمایه‌داری بدانیم آن را به بهترین نحو معنا کرده‌ایم. در جوامع سرمایه‌داری، افراد یا مؤسسه‌ها مالک صورت‌های مختلف تولیدی از قبیل صنعت، حمل‌ونقل و خدمات‌اند و بر آن‌ها نظارت دارند. این مؤسسه‌ها برای کسب بیش‌ترین سود با یکدیگر رقابت می‌کنند. اما در این‌گونه صنایع کار اصلی مورد نیاز کارخانه را حقوق‌بگیران می‌کنند. پس آنان که اصل کار را انجام می‌دهند مالک سرمایه‌ها - یعنی مالک دارایی‌ها و سود کارخانه - نیستند.

مؤسسه‌ها برای کسب پول بیش‌تر باید هرچه بیش‌تر بر اعتبار و ارزش خود بیفزایند. اگر کارخانه‌ای کالایی مثلاً با قیمت پنج دلار تولید می‌کند، کارخانه‌ی رقیب او باید کالایی با کیفیت بهتر یا قیمت کم‌تر تولید کند. در غیر این صورت، باید جای خود را به کارخانه‌ی دیگری بدهد و سرآخر هم ورشکست می‌شود. یکی از ساده‌ترین راه‌های کاهش هزینه‌ها و در نتیجه افزایش سود این است که دست‌مزد کارگران را کاهش دهیم. معلوم است که کارخانه‌ها همیشه حقوق کارگران را قطع نمی‌کنند، اما مسئله این است که آنان تحت فشار دائمی‌اند تا برای کسب بیش‌ترین سود تا حد امکان حقوق‌ها را کاهش دهند.

سوسیالیسم با نگاهی به این وضعیت اعلام می‌کند که این آشکارا ناعادلانه است. چرا باید دستمزد کارگران تا آن‌جا که امکان دارد کاهش یابد تا مالکان به بیش‌ترین سود ممکن برسند؟ چرا ثروت باید در دست چند مالک جمع شود و در میان توده‌هایی توزیع نشود که کار اصلی را انجام داده‌اند؟ بی‌شک این عادلانه نیست.

در این مورد سوسیالیست‌ها می‌گویند که باید مطمئن شویم که کارگران خود ابزار تولید را در دست دارند و سود کارخانه عادلانه میان‌شان توزیع می‌شود. حالا اگر این اتفاق در کارخانه‌ها بیفتد باز هم ممکن است عملاً برخی از کارگران بر بقیه مسلط شوند چون ممکن است موفق‌ترین کارخانه‌ها سایر کارخانه‌هایی را که از موفقیت کم‌تری بهره‌مندند تحت فشار قرار دهند. شاید به همین دلیل بیش‌تر سوسیالیست‌ها معتقدند دولت باید به نفع همه‌ی کارگران بر کارخانه‌ها نظارت داشته باشد تا از توزیع واقعاً عادلانه‌ی سود کل اقتصاد مطمئن شود. بنابراین جامعه‌ی سوسیالیست ضامن وجود عدالت در جامعه است. همان‌طور که مارکس می‌گوید، افراد براساس توانایی‌های‌شان کار می‌کنند و براساس نیازهای‌شان از جامعه دریافت می‌کنند.

این هم‌گفتنی است که برخی معتقدند سوسیالیسم افراطی با استبداد همراه است چون جهان کمونیسم عمدتاً جهانی دموکراتیک نبوده است (الآن هم کشورهای باقی‌مانده‌ی کمونیسم دموکرات نیستند). اما سوسیالیسم دموکراتیک شیوه و سنتی است که سابقه‌ای طولانی دارد و به کلی مخالف این الگو از کمونیسم است.

بنابراین دفاع از سوسیالیسم عمدتاً اخلاقی است. سوسیالیسم عادلانه است حال آن‌که رقیبش نیست. اما آیا این یعنی همه‌ی ما باید سوسیالیست شویم؟ استدلال‌های مخالف سوسیالیسم ممکن است عمل‌گرا یا اصول‌گرا باشد. در استدلال‌های عمل‌گرا گفته می‌شود که ممکن است سوسیالیسم خیلی آرمانی باشد که این در عمل به کار نمی‌آید. هر فلسفه‌ی سیاسی معتبری باید با واقعیت طبیعت انسان شروع کند و حقیقت این است که سوسیالیسم با این

واقعیت مخالف است. هر وقت مردم برای سود خود کار می‌کنند بهتر دل به کار می‌دهند. در نتیجه وقتی به مردم اجازه می‌دهیم برای خودشان کار کنند نه آنکه مجبور باشند دستورات دولت را اجرا کنند، جامعه‌ی بهتری خواهیم داشت. این نکته را آدام اسمیت^۱ با قوت تمام بیان داشت. استدلال او این بود که وقتی تک‌تک افراد به دنبال سود و منفعت خودشان می‌روند، سود و منفعت جمع هم با آن‌چه او «دست نامرئی»^۲ می‌نامید، تأمین می‌شود. در این دیدگاه، اگر مستقیماً دنبال خیر عمومی باشیم و برای آن تلاش کنیم غالباً شکست می‌خوریم. اما اگر غیرمستقیم به دنبال آن باشیم، یعنی هرکس دنبال خیر خودش برود، آن وقت به این هدف هم می‌رسیم.

از این گذشته، به قول لرد اکتون^۳ «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق». سوسیالیسم مستلزم این است که قدرت فراوان در دست تعدادی انگشت‌شمار جمع شود. ما به تجربه آموخته‌ایم که در چنین وضعیتی مردم فقط سود خود را دنبال می‌کنند نه سود جمع را. پس سوسیالیسم با دو مصیبت مواجه است: آنان که قدرت دارند همه‌ی قدرت را در دست دارند و به خودشان فکر می‌کنند در همین حال کارگران انگیزه‌ی کارکردن زیاد را از دست می‌دهند چون بین کار و دستمزدها تناسبی نمی‌بینند.

همه‌ی این استدلال‌ها عمل‌گرایانه و مبتنی بر این نظرند که سوسیالیسم گرچه آرمانی و اصیل است، اما موفق نیست. انتقادهای اصول‌گرایانه هم بر سوسیالیسم وارد شده است. در این انتقادات، تمایل به دفاع سرسختانه از فردگرایی لیبرال مبنای نقد است. در این استدلال‌ها می‌گویند که بی‌نهایت اهمیت دارد که مردم خودشان چگونگی زندگی کردن‌شان را انتخاب کنند. در جامعه‌ای که واقعاً آزاد است اگر کسی بخواهد می‌تواند کار و کاسبی راه بیندازد و یکی از افراد طبقه‌ی مالکان شود. اگر هم بخواهد کارمند و

1. Adam Smith

2. invisible hand

3. Lord Acton

حقوق‌بگیر باشد باز هم مانعی در برابرش نیست. جامعه‌ای که سوسیالیست‌ها ارائه می‌دهند کاریکاتور جامعه است، چون مردم را به دو دسته‌ی مالکان (بورژواها) و کارگران (پرولتاریا) تقسیم می‌کنند. در جوامع مدرن غربی، مردم می‌توانند بین این دو طبقه باشند یا حتی در طبقه‌ای که بخشی این است و بخشی آن. مثلاً می‌توان هم حقوق‌بگیر بود هم مالک. از این گذشته، بسیاریند حقوق‌بگیرانی که ثروت‌شان بیش از مالکان است. آن‌چه اهمیت دارد این است که خود مردم تعیین می‌کنند که چه نوع زندگی‌یی داشته باشند نه آن‌که براساس دستور دولت قدرتمندی زندگی کنند که بد و خوب را برای آنان تعیین می‌کند.

محافظه‌کاری^۱

در بحث‌های نظری که درباره‌ی نظریه‌های سیاسی درمی‌گیرد می‌بینیم که عمدتاً تمایل بر این است که انگشت تأکید را بر لیبرالیسم و سوسیالیسم بگذارند. با این حال یکی از قدرتمندترین نیروهای سیاسی محافظه‌کاری است. محافظه‌کاری اساساً نهادها و ساختارهای اجتماعی به‌ارث‌رسیده از گذشته را حفظ می‌کند. البته این دیدگاه کاملاً با تغییر مخالف نیست، اما مخالف تغییرات کلی است و تحول تدریجی جامعه و ساختارهای سیاسی را ترجیح می‌دهد. بنابراین با هر نوع رادیکالیسم (افراط‌گرایی) مخالف است. تلاش محافظه‌کاران این است که برای رسیدن به فردایی روشن‌تر در جامعه اصلاحات ریشه‌ای به‌وجود آورند.

این دیدگاه را به شیوه‌های گوناگون موجه نشان داده‌اند. از نظر ادموند برک^۲ پایه و اساس محافظه‌کاری این است که هر نسلی فقط مدت کوتاهی در یک جامعه حضور دارد و بنابراین فقط در برابر نسل خود وظیفه ندارد، بلکه در برابر نسل‌های گذشته و آینده هم مسئول است. پس باید قبل از آن‌که

1. conservatism

2. Edmund Burke (1729-1797)

میراثی که با خرد جمعی نسل‌های گذشته فراهم آمده است زیرورو شود، به آن توجه کافی مبذول کرد. نسلی که بر این گمان است که به‌تنبه‌ای پاسخ‌بیماری‌های اجتماعی‌اش را یافته است و هر آن‌چه از قبل به او رسیده است کهنه و منسوخ می‌داند دچار نوعی تکبر و خودبینی شده است. هر نسل در برابر نسل آینده وظیفه دارد به‌جای بر باد دادن میراث نیاکان آنان، بنای خود را بر مبنایی استوار کند که گذشتگان فراهم کرده‌اند.

برک علاوه بر این استدلال که به مسئولیت نسل‌ها مربوط است، بر این اعتقاد است که تداوم میراث گذشته برای حرکت نرم جامعه به جلو ضروری است. اگر جامعه به‌سرعت تغییر کند آن وقت کسی که در طول زمان آموخته است که چگونه شهروند خوبی باشد با تغییر جامعه دیگر نمی‌داند چگونه باید عمل کند. پس حفظ ساختارها، اخلاقیات و نهادهای موجود یک جامعه برای داشتن جامعه‌ای هماهنگ که هرکس از جایگاه اجتماعی خود باخبر است، شرط لازم است.

همچنین می‌توان این مکتب سیاسی را با دیدگاه بدبینانه به سرشت انسان موّجه نشان داد. بسیاری از محافظه‌کاران بر این باورند که انسان ذاتاً حریص، خودخواه، خودمحور و مستعد خطاست. پس باید با نهادهای سخت‌گیر و رسومی که غرایز او را مهار می‌کند محدودش کنیم. نهادهای سنتی بهترین راه رسیدن به این هدف‌اند چون این‌ها نظم، خاطر جمعی و استمرار جامعه را فراهم می‌آورند. احمقانه است اگر خیال کنیم با تخریب گذشته و دوباره شروع کردن بهتر می‌توانیم این کار را انجام دهیم. چون آدمی نه آن‌قدر عاقل است و نه آن‌قدر مهربان که از نو جامعه‌ای اخلاقی و کارآمد بسازد. تجربه‌ی جهان کمونیست شاهدهی است برای اثبات این عقیده‌ی بدبینانه درباره‌ی سرشت انسان.

گاه فلسفه‌ی محافظه‌کاری را در این اصل خلاصه می‌کنند که خراب کردن آسان‌تر از ساختن است. امروز ما دستاورد تحول تدریجی در طول قرن‌هاست و ما به‌دست خودمان همه‌ی آن‌ها را به باد فنا می‌دهیم.

غالباً مستقدان بر این نکته تأکید می‌کند که نهادها و رسومی که محافظه‌کاری می‌خواهد حفظ کند فقط در خدمت منافع بخش کوچکی از جامعه است. مثلاً در انگلستان تالار دوم مجلس نمایندگان هنوز هم به کسانی اختصاص دارد که فقط به دلیل عنوانی که به ارث برده‌اند در آن جایند. متولدشدن در طبقه‌ی اشراف باعث می‌شود که آنان در حکومت نقش مهمی به دست آورند. بنابراین آن محافظه‌کاری که این‌طور استدلال می‌کند که نباید سیستم را تغییر دهیم حامی منافع اشراف است نه اکثریت جامعه. البته محافظه‌کاران می‌توانند در پاسخ بگویند که این دو به هم وابسته‌اند - حفظ نهادهایی مثل مجلس اعیان هم به نفع خود اشراف است هم به نفع کل جامعه. اما مثل موارد دیگر با حفظ این نهادها آنچه مستقیماً حفظ می‌شود موقعیت نخبگان است، بنابراین ظاهراً این دفاع چندان هم قوی نیست.

این نقد را هم می‌توان وارد کرد که با محافظه‌کاری حفظ هر چیز وحشتناکی را می‌شود توجیه کرد. مثلاً با مبانی آنان برده‌داری مورد دفاع قرار می‌گیرد و همین‌طور نقض حق رأی زنان. پس معلوم است که فقط محافظه‌کاران خشک و متعصب این را رد می‌کنند که جامعه در طول زمان نیازمند تغییر است و گاه این تغییر باید کاملاً بنیادی باشد. این یعنی محافظه‌کاری معتبر ممکن است کارش به جایی برسد که فقط کمی بیش‌تر از این باشد که بر احتیاط کردن تأکید کند. هرگامی بیش‌تر از این برداریم شاید ارتجاع خطرناکی باشد که در برابر هر تغییری در جامعه چه خوب چه بد، مقاومت نشان دهد.

آخرین انتقادی که به محافظه‌کاری شده است این است که این دیدگاه مسیری را که کل جهان در آن در حال تغییر است به حساب نمی‌آورد. تغییر برای تغییر ممکن است احمقانه باشد، اما جهان امروز چنان با گذشته حتماً با بیست سال پیش فرق کرده است که اگر بگوییم نهادهای سیاسی بی‌نیاز از تغییرند، سخنی گفته‌ایم که به آرزواندیشی شبیه‌تر است. تغییرات چه پسندیم چه نپسندیم رخ می‌دهد و هر مکتب سیاسی هم که آن را به حساب نیاورد محکوم به شکست است.

آنارشیزم^۱

در عصر ما سه مکتب عمده‌ی سیاسی عبارت‌اند از لیبرالیسم، سوسیالیسم و محافظه‌کاری. آنارشیزم مکتبی افراطی است که به معنای نبود حکومت است و همیشه فقط در کوتاه‌مدت دوام آورده است.

آنارشیزم‌ها مانند شورشی‌های خشونت‌طلب‌اند یا طرفداران پانک^۲ یا هر دو، و آنارشی غالباً مترادف است با نبود نظم یا با آشوب و هرج و مرج. این تصویری نامطلوب از آنارشیزم است چون فصیح‌ترین نویسندگان این مکتب از آن تصویرایده‌آلیسم خوش‌بینانه ارائه می‌دهند نه تصویر نیهیلیسم^۳ سیاه‌را. آنارشیزم به معنای پایان حکومت‌هاست، اما بسیاری از متفکران این مکتب آن را به معنای آشوب تقلیل نمی‌دهند. به نظر آنان آنارشیزم به معنای زندگی نو است که مردم در کنار یکدیگر با هماهنگی سر می‌کنند و جامعه با نیروی خویشتن‌داری افراد اداره می‌شود نه با قواعد و قوانین حکومتی.

موضع آنارشیزم‌ها ردّ مشروعیت همه‌ی حکومت‌هاست. این موضع می‌تواند از دیدگاهی نزدیک به لیبرالیسم به دست آمده باشد: هر انسانی باید فاعلی مستقل و خودمختاری در نظر گرفته شود که قادر است خودش برای خود تصمیم بگیرد. هر چیزی که این خودمختاری را تضعیف کند باید با دلیلی موجه شود. فرد لیبرال بر این باور است که حکومت برای حفاظت از آزادی‌های فردی لازم است، حال آن‌که آنارشیزم‌ها معتقدند قدرت حکومت آزادی‌های فردی را تضعیف می‌کند. چرا این‌طور است؟ مایکل باکونین^۴ می‌گوید به این دلیل که حکومت ذاتاً عبارت است از تصرف قدرت از سوی اقلیت جامعه برای اداره‌ی اکثریت. حکومت فقط وقتی حکومت است که قدرت اداره‌ی مردم تحت حکومت خود را داشته باشد و اگر این قدرت را داشته باشد، خود را مافوق مردم قرار می‌دهد. بنابراین حکومت

1. Anarchism

2. Punks

3. nihilism

4. Michael Bakunin

ذاتاً متضمن وارد آوردن فشار بر مردم است.

جالب این است که آنارشیسیم در طی انقلاب روسیه یکی از دوران‌های شکوفایی خود را گذرانده است. گروه آنارشستی ماخنویست^۱ برخلاف کمونیست‌های بلشویک^۲، معتقد نبودند که باید نوعی دولت سوسیالیست مرکزی به وجود آوریم. همیشه یکی از رؤیاهای کمونیسم این بوده است که با تأسیس دولتی قوی که می‌تواند اقدامی موقتی باشد، نظم را مستقر سازند و بعد از آن‌که نظم جدید مستقر شد دولت را منحل کنند. ماخنویست‌ها معتقدند این تخیل محض است، زیرا قدرت به محض آن‌که به دست آمد میل به ماندگاری پیدا می‌کند. این گروه از بین رفت، اما تاریخ نشان داد که آنان دست‌کم در این مورد برحق بودند که حزب کمونیست شوروی با قدرت یافتن تا سال ۱۹۸۹ که حکومت اتحاد جماهیر شوروی از هم پاشید، بر مرکب قدرت باقی ماند.

بنابراین اصل محوری در فلسفه‌ی آنارشیسیم این است که واگذاری قدرت به هر حکومتی قطعاً با سوءاستفاده همراه است. تنها راه حل درست به نظر آنارشیسیم، نبودن حکومت است و این معنایش فروپاشی جامعه نیست؛ برعکس، جامعه قوی‌تر هم می‌شود چون مردم کاملاً داوطلبانه با هم مشارکت می‌کنند. اگر بخواهیم با واژگانی که امروزه مشاوران مدیریت به کار می‌گیرند سخن بگویم باید بگویم که در چنین جامعه‌ای سازمان اجتماعی از پایین به بالا به وجود می‌آید به جای آن‌که از بالا به پایین تحمیل شود و همچنین با توجه به آن‌چه مشاوران مدیریت می‌گویند برنامه‌ریزی از پایین به بالا مؤثرتر و پایدارتر است.

نتیجه‌ی منطقی و ضروری این کار منسوخ شدن مالکیت خصوصی در دیدگاه آنارشیسیم است. چون همه‌ی نکته در مالکیت خصوصی این است که

۱. Makhnovist، منسوب به ماخنو Nestor Makhno (۱۸۸۸-۱۹۳۴)، انقلابی آنارشست اوکراینی و از شخصیت‌های انقلابی آنارشست...م.

این نوع مالکیت وقتی معنادار است که در چارچوب قانونی باشد که طبق آن دولت حق مالکیت را تضمین می‌کند و چون در این دیدگاه دولت وجود ندارد، مالکیت خصوصی هم وجود ندارد.

بنابراین آنارشیزم می‌تواند چشم‌انداز بی‌نهایت جذابی باشد. اما هم از جنبه‌ی عملی هم از جنبه‌ی فلسفی مشکلاتی در آن وجود دارد. از نظر فلسفی، ضعف آنارشیزم این است که مبتنی است بر شکل افراطی لیبرالیسم که آزادی فردی را مهم‌تر از هر چیز دیگر می‌داند. اگر این مقدمه‌ی پایه‌ای را نپذیریم، دلیل عقلی به نفع آنارشیزم تضعیف می‌شود. مثلاً اگر بپذیریم که چیزهایی هست که مهم‌تر از این است که آزادی مردم به دلیل محدودیت‌هایی که قدرت دولت ایجاد می‌کند از بین برود، آن وقت ظاهراً آن انتقاد قوی آنارشیست‌ها به دولت نادرست خواهد بود. مثلاً شاید اجبار افراد به پرداخت مالیات در برابر ایجاد سلامتی برای کل جامعه بهای اندکی باشد.

پس ظاهراً استدلال به نفع آنارشیزم باید بر ادعای تجربی خود آنان مبتنی باشد که می‌گفتند باید ببینیم در عمل کدام نوع جامعه کارآمدتر است. پس باید در این باره قضاوت کنیم که آیا حق با آنارشیست‌ها است که می‌گویند دولت همیشه به وضعیتی کشیده می‌شود که در آن وضعیت شمار کمی قدرت خود را بر خیل افراد اعمال می‌کند، و این که آیا روی هم رفته این وضع بدتر از وقتی است که دولت وجود ندارد یا نه؟ بسیاری این ادعای آنارشیست‌ها را بسیار نامعقول می‌دانند. علاوه بر این بسیاری بر این باورند که بدون وجود دولت به جای آن که مردم با خشنودی با یکدیگر همکاری کنند، اتفاقاً بدترین نوع فشار و سرکوب بروز می‌کند. بدون دولت باندهای تبهکار و افراد مسلح حاکم خواهند شد. بی‌قانونی فشار و سرکوب را کاهش نمی‌دهد، بلکه جا را برای صورت‌های جدیدی از رشد فشار و سرکوب باز می‌کند بدون آن که عامل بازدارنده‌ای وجود داشته باشد.

آنارشیست‌ها در جواب می‌گویند مردم به این دلیل وجود دولت را ضروری می‌دانند که به آنان این‌طور تلقین شده است. حالا باید بدون دولت

زندگی کردن را بیاموزند. آزمودن ادعای آنان سخت است، اما حتا اگر سعی کنیم تا آنجا که ممکن است خوش‌بین باشیم باز هم دیدگاه آنان به نظر آرمان‌گرایانه می‌رسد.

باین حال برخی از نظریه‌پردازان سیاسی گوشه‌هایی از دیدگاه‌های آنارشیست‌ها را در نظریه‌ی خود به کار گرفته‌اند. رابرت نازیک^۱ فیلسوف طرفدار حقوق فردی^۲ با آنارشیست‌ها در این مورد هم‌نظر است که انتقال قدرت از فرد فرد جامعه به دولت باید موجه باشد؛ همچنین او با این نظر نیز موافق است که امروزه قدرت دولت‌ها بیش از حد زیاد است. اما او و فیلسوفانی مثل او موافق نیستند که بتوان به کلی از دولت صرف‌نظر کرد و بسیار بنیادی‌تر معتقدند که مردم باید از حقِ در اختیار داشتن ثمره‌ی کار خود به منزله‌ی یک حق اساسی آزادی بشر برخوردار باشند و می‌گویند بنابراین دست‌کم دولت باید حق مالکیت افراد را تأمین کند. بر این اساس طرفداران حقوق فردی معتقد نیستند که باید دولت را ملغا کنیم. به نظر آنان باید دولت‌هایی حداقلی به وجود آوریم که فقط ضرورتش تضمین آزادی‌های فردی باشد. استدلال‌های طرفداران حقوق فردی در فلسفه‌ی نظری سیاسی در ربع قرن آخر سده‌ی بیستم بسیار اهمیت یافت و بر سیاست‌های نولیبرالی دولت‌مردان محافظه‌کاری مثل رونالد ریگان^۳ در امریکا و مارگارت تاچر^۴ در انگلستان اثر گذاشت.

آزادی

تاکنون درباره‌ی آزادی گفت‌وگوهای زیادی کرده‌ایم. کلمه‌ی آزادی خیلی شبیه کلمه‌ی مادر و شیرینی است؛ همه دوستش دارند و کسی مخالف آن نیست. اما مردم درباره‌ی چستی آزادی با هم موافق نیستند. سوسیالیست‌ها

1. Robert Nozik

2. Libertarian

3. Ronald Reagan

4. Margaret Thatcher

استدلال می‌کنند که جامعه‌ی آرمانی آنان آزادتر از جامعه‌ی سرمایه‌داری است. حال آن‌که کشورهای سرمایه‌داری نقش عمده‌ی دولت در کشورهای سوسیالیستی را نوعی توهین به آزادی می‌دانند. چطور کسی می‌تواند در آن واحد هم موافق چیزی باشد هم مخالف آن؟

این تناقض ظاهری عمدتاً نتیجه‌ی ابهامی است که در معنای «آزادی» وجود دارد. آیزیا برلین آزادی سلبی^۱ را از آزادی ایجابی^۲ متمایز می‌کند. آزادی سلبی یعنی آزادی از دخالت عامل بیرونی. این آزادی یعنی ما بتوانیم مشغول کسب و کار خودمان شویم بدون آن‌که کسی به اجبار ما را محدود کند. این نوع آزادی را به این جهت آزادی سلبی می‌نامند که نبودن اجبار در آن ضروری است.

از آن سو، آزادی ایجابی یعنی بتوانیم کاری که می‌خواهیم انجام دهیم و تا آن‌جا که می‌توانیم طوری زندگی کنیم که بهترین نوع زندگی کردن است و استعدادها و توانایی‌های مان را شکوفا سازیم. این نوع آزادی را به این دلیل آزادی ایجابی می‌نامند که آن‌چه می‌توانیم انجام دهیم نتیجه‌ی داشتن این نوع آزادی است. این نوع آزادی یعنی این اجازه و اختیار را داشته باشیم که چیزی را به دست آوریم یا به ابزاری دست یابیم که بتوانیم این کار را انجام دهیم.

گرچه این دو نوع آزادی هر دو شایسته‌ی نام آزادی‌اند، اما دو چیز کاملاً متفاوت‌اند و غالباً در تضاد با هم. برای مثال، جامعه‌ای کاملاً سرمایه‌داری را در نظر بگیرید که دولت مانع هیچ چیز بدی نمی‌شود. در چنین جامعه‌ای یک عالم آزادی سلبی وجود دارد. می‌توانید هر کاری بکنید و کسی مانع پیش‌بردن کسب و کارتان نمی‌شود، البته مادام که مزاحم آزادی دیگران نشوید. اگر دل‌تان بخواهد تمام عمر کنار رودخانه ماهیگیری کنید، می‌توانید (البته به شرطی که کسی مالک آن زمین نباشد). اگر هم بخواهید کسب و کار بزرگی راه بیندازید و ثروتمند شوید هم باز می‌توانید. چنین جامعه‌ای قید و بندهای

1. negative freedom

2. positive freedom

بیرونی کمی دارد و می‌تواند از نظر آزادی سلبی غنی باشد. اما اگر از یک خانواده‌ی فقیر باشید یا مریض شوید و نتوانید مثل بقیه سخت کار کنید چه؟ در چنین موقعیتی بدون کمک دولت می‌بینید که نمی‌توانید استعدادهای‌تان را شکوفا کنید. در شرایط دیگر می‌توانستید خیلی کارها بکنید و به آن‌چه می‌خواستید برسید، اما در جهانی که هرکس به فکر خودش است نمی‌توانید. در این جامعه، شما از نظر آزادی ایجابی فقیرید. محدودیت بیرونی نیست، اما کمکی هم نیست تا استعدادهای‌تان را شکوفا کنید و بدون کمک فراموش می‌شوید.

برای همین است که در پیش‌تر جوامع غربی معتقدند که دولت نباید فقط مانع دخالت مردم در کار یکدیگر شود. بلکه باید مثلاً با فراهم کردن آموزش، بهداشت و مسکن مناسب به مردم کمک کند تا استعدادهای‌شان را شکوفا کنند. از این راه می‌توانیم آزادی‌های مردم را افزایش دهیم تا بتوانند بی‌آن‌که آزادی‌های سلبی آنان را به شدت کاهش دهیم آن‌طور که می‌خواهند زندگی کنند. البته برخی از آزادی‌های سلبی از دست می‌رود، دست‌کم باید از مردم مالیات بر درآمد و سود بگیریم تا بتوانیم خدماتی فراهم آوریم که به مردم اختیاراتی می‌دهد و معنای این کار دخالت در امور مالی و دارایی‌های مردم است.

البته آیزیا برلین هشدار می‌دهد که به‌خصوص آزادی‌های ایجابی مفهومی است که می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار بگیرد. در کشورهای مثل اتحاد جماهیر شوروی سابق به نام آزادی ایجابی به شدت مانع آزادی‌های سلبی می‌شدند. آنان ادعا می‌کردند که برای آن‌که هرکس آزاد باشد تا استعدادهایش را شکوفا کند باید دولت قوی باشد تا بر همه‌ی حوزه‌های خصوصی زندگی مردم نظارت داشته باشد. این سوءاستفاده از لفظ آزادی ایجابی است چون نه‌تنها تردید داریم که شکل افراطی نظارت حکومت بتواند افزایش قابل توجهی به آزادی ایجابی بدهد که از آن طرف، هزینه‌ی ازدست‌رفتن آزادی سلبی هم بسیار زیاد است.

شاید برخی از فیلسوفان طرفدار حقوق فردی جلوتر بروند و بگویند که این یک افسانه است که آزادی سلبی و ایجابی باید اندازه‌ی هم باشد. در عوض، بهترین راه برای افزایش آزادی ایجابی افزایش آزادی‌های سلبی است. در جامعه‌ای که دولت در کار مردم خیلی کم مداخله می‌کند، مردم آزادند علایق‌شان را دنبال کنند چون می‌دانند که می‌توانند پاداش تمام‌وکمال به‌دست آورند. و کسانی هم که به‌نظر می‌رسد به تأمین اجتماعی و مزایای اجتماعی نیازمندند در عمل درمی‌یابند که نیاز و وابستگی‌شان به دولت چیزی است که در طی جامعه‌پذیری آموخته‌اند و با آزادکردن خود از این وابستگی ناسالم به دولت می‌آموزند که با بالا بردن شأن و منزلت خود روی پای خود بایستند. از ضعیف‌ترین مردم هم در جامعه حمایت می‌شود چون آدم‌ها که جانورانی خطرناک نیستند آنان داوطلبانه به هم کمک می‌کنند تا مطمئن شوند که هیچ نیازمندی از کمک آنان محروم نشده است. در یک کلمه اگر دولت از سر راه مردم کنار برود، آنان اجازه می‌یابند رشد کنند و در نتیجه آزادی ایجابی به موازات آزادی سلبی افزایش می‌یابد.

موضع طرفداران حقوق فردی در پی انتشار کتاب مهم نازیک^۱ طرفداران زیادی پیدا کرد. اما به‌نظر بسیاری این دیدگاه واقع‌گرا نیست. طرفداران حقوق فردی معتقدند زندگی در جامعه‌ای که دولت در آن نظارت حداقلی دارد آزادانه و باز است، حال آن‌که منتقدان بر این باورند زندگی در چنین جامعه‌ای که فاصله‌ی میان برنده و بازنده بسیار زیاد است می‌تواند بسیار رقابت‌جویانه باشد. مثلاً آنان که بدون سرمایه‌اند قادر نیستند با ثروتمندانی رقابت کنند که بی‌شک صاحبان بخش اعظم مشاغل‌اند و به بهترین آموزش‌ها و خدمات بهداشتی دسترسی دارند، حال آن‌که فقرا به‌تعمد مانده‌هایی قناعت می‌کنند که با کار داوطلبانه‌ی دیگران در اختیارشان قرار گرفته است. بدین ترتیب طرفداران حقوق فردی با همان انتقادهایی مواجه‌اند که مستقیماً به آنارشیزم وارد

1. *Anarchy, State and Utopia* (1974)

می‌شد. شاید این آرمان خوبی باشد، اما منتقدان شک دارند که امور به همان ترتیبی پیش برود که طرفداران حقوق فردی پیش‌بینی کرده‌اند.

از آن‌جا که اندیشه‌ی آزادی در عمق سیاست‌های لیبرالی کشورهای غربی ریشه دوانیده است، ساده است اگر فراموش‌مان شود که همه با این نظر موافق نیستند که آزادی تا آن حد اهمیت دارد. مثلاً در ایالات متحده‌ی امریکا چنان از ارزش آزادی سخن می‌رود که گویا آزادی خیر محض است. وقتی امریکا وارد جنگ شد طبیعی بود بشنویم که این کار برای دفاع از آزادی است. اما آیا حق داریم بالاترین اهمیت را به آزادی بدهیم؟ بسیاری از نظریه‌های اخلاقی برای جنبه‌های دیگر زندگی بشر ارزش بیش‌تری قائل‌اند. مثلاً فایده‌باوران مهم‌ترین هدف اخلاق را افزایش شادکامی و کاهش درد و رنج می‌دانند. اگر این نظر درست باشد، نباید تصور کنیم که همیشه رساندن آزادی به بیش‌ترین حد بهترین راه دستیابی به هدف اخلاق است. مسلماً بسیاری موافق‌اند که جوامعی که میزان آزادی بیش‌تری برای شهروندان‌شان قائل‌اند می‌توانند بیش از جوامعی رشد کنند که ظلم و ستم در آن وجود دارد. اما این ارتباط مثبت تحت هر شرایطی به‌وجود نمی‌آید. شاید افزایش آزادی همیشه به افزایش خوبی‌هایی منجر نشود که در نزد ما ارزشمند است. حتا ممکن است در مواردی آزادی بیش‌ازحد آثار بدی داشته باشد. مثلاً در فلسفه‌ی محافظه‌کاری تلویحاً ذکر شده است که رفتار ما باید تحت نظارت قراردادها و قواعد اجتماعی باشد تا مانع تن‌دادن ما به خشونت شود. بسیاری از طرفداران زندگی اشتراکی^۱ می‌گویند که ما هم به گروه‌ها و جمع‌های انسانی هم به محدودیت‌ها نیازمندیم تا در مقام انسان به شکوفایی واقعی برسیم. بسیاری از آنان که با دیدگاه محافظه‌کاری یا طرفداران زندگی اجتماعی موافق نیستند، ممکن است به‌رحال بپذیرند که این خیلی ساده‌انگارانه است که بگوییم آزادی بالاترین خیر است و باید به هر قیمتی به بالاترین حد خود برسد.

عدالت

عدالت هم مثل آزادی واژه‌ای است که همه ادعایش را دارند. هیچ وقت کسی در دفاع از تظاهرکنندگان نمی‌گوید که آنان در پی بالابردن میزان بی‌عدالتی در جامعه‌اند. اما عدالت هم مثل آزادی در نزد افراد مختلف و در متون گوناگون معانی متفاوت دارد.

عدالت مفهومی است که در قلمروهای مختلف بحث‌های سیاسی به کار می‌رود. عدالت توزیعی^۱ همان‌طور که از نامش پیداست، بدان معناست که چگونه جامعه‌ای توزیع عادلانه‌ی کالاها و مزایا را تضمین می‌کند. منظور از این کالاها فقط ثروت نیست، بلکه منظور این است که همان‌طور که به نهادهای سیاسی و قانونی دسترسی داریم به خدمات و مزایای اجتماعی هم دسترسی داشته باشیم.

از سوی دیگر، عدالت کیفری^۲ به مجازات مربوط می‌شود. گاه آن را عدالت قانونی^۳ می‌نامند، چون عدالتی است که براساس قوانین دادگاه‌ها تعیین می‌شود. این نوع عدالت را در بحث مربوط به مجازات (در همین فصل) بررسی می‌کنیم. فعلاً فقط به عدالت توزیعی می‌پردازیم با در نظر داشتن این‌که این اصطلاح فقط منحصر به پول نیست و تمام مزایای اجتماعی را دربر می‌گیرد.

دست‌کم از زمان افلاطون بسیاری بر این باور بوده‌اند که معنای عدالت چیزی است از این دست که هرکس به حق خود برسد. جامعه‌ی عادلانه نیز جامعه‌ای است که هرکس به آنچه استحقاقش را دارد دست یابد و در غیر این صورت جامعه عادلانه نیست. اما مشکل این تعریف این است که بی‌نهایت «محدود» است. یعنی از ماهیت گسترده‌ی عدالت دم می‌زند، اما این گستردگی در تعریف عملاً به «رسیدن هرکس به حق خود» تبدیل

1. distributive justice

2. retributive justice

3. Legal justice

می‌شود. این‌که هرکس به آنچه استحقاق دارد برسد یعنی مثلاً بگذاریم مردم تا آن‌جا که می‌توانند ثروت‌اندوزی کنند یا برای آن‌که هرکس سهم عادلانه‌ی خود را دریافت کند باید ثروت را به نوعی باز توزیع کنیم و از ثروتمندان برای کمک به فقرا مالیات بگیریم؟

کارل مارکس^۱ می‌گفت عدالت این دومی است. استدلالش هم این بود که تنها راه توزیع ثروت این است که «از هرکس به‌قدر توانش» بگیریم و «به هرکس به‌قدر نیازش» بدهیم. برای آن‌که علت این حرف او را درسیابیم باید ببینیم ثروت در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری چگونه تقسیم می‌شود. در آن‌جا میزان درآمد فرد ربطی به کار موظف او ندارد. ممکن است فردی در قبال چهل ساعت کار در هفته مثلاً ۲۰۰ دلار دریافت کند، درحالی‌که کار انجام‌شده برای صاحب کارخانه که از کارگران سخت‌تر کار نمی‌کند و شاید کم‌تر هم کار کند، میلیون‌ها تومان ثروت به‌بار می‌آورد. بنابراین پاداش کار بی‌نهایت بی‌تناسب است. به‌نظر مارکس این بی‌عدالتی آشکار است، چون معنایش این است که یک نفر (مالک) بتواند ثروتی به‌دست آورد که دیگران (کارگران) تولید کرده‌اند.

برای اصلاح این وضع باید به هرکس ارزش عادلانه‌ی کارش را پرداخت. براساس این الگو، جامعه مثل یک شرکت تعاونی بزرگ است. هرکس مقدار مشخصی از کار به جامعه عرضه می‌کند و اجازه دارد معادل آن ارزش نقدی دریافت کند. اما حتی این جامعه هم کاملاً عادلانه نیست، چون برخی قوی‌تر یا باهوش‌تر متولد می‌شوند. آن‌ها شاید بتوانند بیش‌تر یا بهتر کار کنند، اما لزوماً زحمت بیش‌تری نمی‌کشند بلکه از توانایی‌های ذاتی بیش‌تری برخوردارند. آن‌ها می‌توانند دریافتی بیش‌تر داشته باشند، اما این فقط به‌دلیل توانایی‌های ذاتی و غیراقتصادی آنان است. تازه برخی نیازهای بیش‌تری دارند مثلاً کسانی که نقص عضو دارند غالباً بیش از دیگران به کمک نیاز دارند

1. Karl Marx (1818-1883)

تا فقط بتوانند حرکاتی را انجام دهند که بقیه به تنهایی انجامش می‌دهند. اما اگر هرکس طبق کارش دریافتی داشته باشد، معلولان نمی‌توانند این کمک اضافی مورد نیازشان را دریافت کنند.

پس اصل مارکس به این صورت درمی‌آید که تنها راه عادلانه‌ی توزیع ثروت این است که به هرکس به قدر نیازش بدهیم و از هرکس به قدر توانش بخواهیم. این عادلانه است چون هرکس به قدر توانش کار می‌کند و بنابراین کسی نسبت به دیگران آسایش بیش‌تری ندارد. و همین‌طور هرکس به قدر نیازش دریافت می‌کند و بنابراین کسی فقط به دلیل نیازی که دارد رنج نمی‌کشد.

قبلاً در بخش سوسیالیسم برخی مسائلی را که در این دیدگاه وجود دارد حل و فصل کردیم. مثل غیرعملی بودن برنامه‌های سوسیالیست‌ها و روش برنامه‌های‌شان که مستلزم انکار آزادی‌های فردی است، انکاری که غیرقابل قبول است. این دو مشکل اصلی همان‌هایی است که در این جا هم تکرار شده است. علاوه بر این مشکلات، منتقدان این دیدگاه با دقت بیش‌تری بر مفهوم آرمانی عدالت در دیدگاه مارکس تأکید می‌کنند که به مساوات بسیار نزدیک است. آن‌چه تلویحاً در این استدلال آمده است این است که لازمی عدالت توزیع یکسان ثروت است که با در نظر گرفتن نیازهای متفاوت افراد، کفهی این ترازو کمی بالا و پایین می‌شود. اما آیا عدالت باید فقط و فقط با مساوات گره بخورد؟ آیا دست‌کم معقول نیست بگوییم برای عدالت باید به مردم اجازه دهیم که اگر بخواهند برای خودشان کار کنند و ثروتی اضافی را که از این طریق کسب کرده‌اند برای خودشان نگه دارند؟ آیا نباید به مردم اجازه دهیم که از مزایای توانایی‌های ذاتی خود بهره‌مند شوند حتی اگر این به عدم مساوات منجر شود؟ این شاید دست‌کم در عمل سودمند باشد، چون به احتمال زیاد مردم اگر بتوانند نتایج کار خودشان را به دست آورند تا آخرین حد توانایی‌های ذاتی خود را به کار می‌گیرند.

در فلسفه‌ی سیاسی ارتباط میان عدالت و مساوات موضوعی اساسی است. بسیاری پیرو این رأی مارکس‌اند که به برابری کامل درآمدها معتقد بود:

این‌که عدالت مستلزم این است که همه به مقدار مساوی از مزایای اجتماعی بهره‌مند باشند. دیگرانی انگشت تأکید را بر برابری فرصت‌ها می‌گذارند: این‌که باید دسترسی همه به ثروت و سایر مزایای اجتماعی یکسان باشد، اما آنچه در عمل دریافت می‌کنند باید از ترکیبی ناشی شود که از کار به‌علاوه‌ی استعداد و حتا شاید شانس افراد به‌وجود می‌آید.

از مهم‌ترین پیشرفت‌هایی که اخیراً در این بحث به‌وجود آمده است مرهون انتشار کتاب نظریه‌ی عدالت جان رالز^۱ بوده است. اصل تفاوت در نظریه‌ی رالز با یکی از مشکلات عمده‌ای مواجه است که در استنباط مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها هم از عدالت وجود داشت. آن مسئله این است که درحالی‌که برابری درآمدها به‌نظر مطلوب می‌آید، اما ظاهراً به‌دست آوردن این برابری به هر قیمتی ویرانگر است. با توجه به دلایلی که اخیراً اقامه شده است ظاهراً باید اجازه داد که افراد آزادی تولید ثروت برای خود را داشته باشند. با آن‌که این نابرابری است - تا آن‌ان تمام توان خود را در نیروی کارشان به میدان آورند. ظاهراً محدودکردن اجر و مزد شخصی افراد نسخه‌ای است برای ایجاد رکود اقتصادی که به سود و منفعت افراد لطمه می‌زند.

جان رالز می‌کوشد در اصل تفاوت هم آن‌چه در هدف سوسیالیست‌ها از برابری درآمدها درست است بگنجانند هم آن‌چه را منتقدان آنان به‌درستی می‌گویند. در اصل او چنین آمده است:

تمام ارزش‌های اجتماعی - آزادی و فرصت‌های اجتماعی، درآمد، ثروت و هر آن‌چه پایه‌های عزت‌نفس افراد جامعه است - باید به‌صورت برابر تقسیم شوند، مگر آن‌که تقسیم نابرابر هر یک از این‌ها یا تمام آن‌ها به نفع همه‌ی افراد باشد (نظریه‌ی عدالت، جان رالز).

1. John Rawls's *A Theory of Justice* (1971)

این اصل ساده است. مساوات ترجیح دارد اما به شرطی که وضع مردم را بدتر از قبل نکند. یعنی اگر نابرابری باشد و وضع همه‌ی مردم بهتر از قبل باشد، بهتر از آن است که وضع همه بدتر باشد اما در برابری به سر ببرند. اساساً فقط آن میزان برابری باید تحمل شود که برای بهبود شرایط همه کاملاً ضروری باشد. البته این اصل چراغ سبزی نیست تا جواز نابرابری به هر مقدار صادر شود.

مهم‌ترین مسئله‌ای که در اصل رالز وجود دارد این است که برای به‌کارگرفتن آن باید دقیقاً بدانیم که تدابیر متفاوتی که اتخاذ می‌شود چه اثر و نتیجه‌ای در سعادت و برابری همگانی دارد. در مقام نظر این باید امری تجربی باشد - و احتمالاً باید با محاسبات اقتصادی جور درآید. اما در مقام عمل خیلی سخت است که دقیقاً معلوم کنیم که آن تدابیر متفاوت چه اثر و نتیجه‌ای در برابری و سعادت دارد، به‌خصوص که این اصل فقط درباره‌ی ثروت ناخالص به‌کار نمی‌رود و به همه‌ی ارزش‌های اجتماعی مربوط است. در نتیجه می‌بینیم که افراد اصل تفاوت را در توجیه طیف وسیعی از مکتب‌های سیاسی متفاوت به‌کار می‌گیرند. سوسیالیست‌ها، محافظه‌کاران و طرفداران حقوق فردی همه‌وهمه می‌توانند ادعا کنند که رویکرد آنان آن نابرابری‌یی را کاهش می‌دهد که برای بهبود شرایط بسیاری افراد لازم است. سخت بتوان گفت حق با کدام یک است.

حقوق

در کنار آزادی و عدالت، حقوق هم یکی از آن اموری است که سیاستمداران در هر جناحی دل‌شان می‌خواهد حامی آن شمرده شوند. همان‌طور که درباره‌ی آزادی گفتیم، در حقوق هم حقوق سلبی و ایجابی داریم. حقوق سلبی عبارت است از حق فرد در عدم دخالت دیگران. مثلاً حق آزادی بیان، آزادی تشکیل انجمن‌ها و آزادی اندیشه حقوق سلبی‌اند چون در اعمال آن فقط باید کسی در کار ما دخالت نکند. از آن‌سو، حقوق ایجابی عبارت است از

حق داشتن چیزهایی. برای آن‌که این حق حفظ شود شاید لازم است چیزی به ما داده یا واگذار شود، مثل حق داشتن غذا، مسکن و شغل.

در گفت‌وگوهای سیاسی معاصر حقوق نقش مهمی دارد. اگر کشوری حقوق بشر را که حقی پایه‌ای است، برای شهروندانش تضمین نکند کشورهای دیگر او را به رسمیت نمی‌شناسند یا مانع روابط تجاری آن کشور با دیگر کشورها می‌شوند. اعلامیه‌ی حقوق بشر سازمان ملل سند فوق‌العاده مهم جهانی است که در سراسر جهان ملاک و معیاری برای قضاوت درباره‌ی رژیم‌های سیاسی است. درباره‌ی تعداد و گستره‌ی حقوق بحث‌های تندوتیزی جریان دارد. مثل بحث‌هایی که فعالان مخالف سقط جنین می‌کنند و از حق حیات کودکان متولد نشده دم می‌زنند و همین‌طور بحث‌های فعالان طرفدار حق انتخاب که از حق مادرانی دفاع می‌کنند که حق دارند درباره‌ی نوع رفتار با بدن خودشان تصمیم بگیرند.

معلوم است که حقوق مهم است، اما منشأ حقوق چیست؟ معمولاً از آن طوری سخن می‌گویند که گویا از زمان تولد بشر وجود داشته است. در این استنباط، حقوق «طبیعی» است: ما با آن متولد می‌شویم و شکستن آن نوعی نقض قانون اخلاقی طبیعت است.

بسیاری از فیلسوفان این تصور از حقوق را معیوب می‌دانند و می‌گویند به‌نظر نمی‌رسد که حقوق ریشه در طبیعت داشته باشد. آیا شیر با حق شکار گوزن متولد می‌شود؟ آیا گوزن هم به نوعی حق دارد که شیر او را نخورد؟ به‌نظر می‌آید این سؤال‌ها بوج است و همین ملاحظات باعث شد که جرمی بنتام بگوید که سخن‌گفتن از حقوق طبیعی «بوج و مسخره» است.

اما اگر حقوق جزء ساختار طبیعت نباشد، پس باید برساخته‌ی بشر باشد. ما این حقوق را با خود به دنیا نمی‌آوریم. برعکس، انسان‌ها خودشان حقوقی را برای انسان‌ها و گاه برای حیوانات وضع می‌کنند. بنابراین حقوق را به‌جای آن‌که طبیعی بدانیم باید قانونی بنامیم. به این معنی که اگر قانون، قانون ملی یا جهانی، رسمی یا غیررسمی آن حق را به رسمیت نشناسد اصلاً وجود

خارجی ندارد. شاید فکر کنیم که چیزی حق ماست، اما اگر قانون آن را به رسمیت نشناسد حق شمرده نمی‌شود. مثلاً این‌که به اتحادیه صنفی خود ملحق شویم در برخی کشورها حق است و در برخی کشورها نیست. این حقی نیست که در همه‌ی جهان باشد و به رسمیت شناخته شود.

این استنباط از حق که آن را طبیعی ندانیم تا حدی ناموفق بود، چون با خودمان می‌گوییم که اگر حقوق برساخته‌ی بشر باشد نباید آن قدرت زیادی را داشته باشد که معمولاً ما به آن نسبت می‌دهیم. مثلاً حق حیات کاملاً پایه‌ای و بنیادی به حساب می‌آید، اما اگر حقوق را خود انسان وضع کرده باشد، ظاهراً باید قدرت آن را داشته باشیم که تصمیم بگیریم آن را به کلی غیربنیادی به حساب آوریم که ظاهراً با طبیعت بنیادی و تخطی‌ناپذیر^۱ حقوق در تضاد است.

در پاسخ می‌توان استدلال کرد که این فکر کاملاً نادرست است که بگوییم مفاهیم اخلاقی مثل مفهوم حق به شرطی قدرت دارد که منشأ غیرانسانی داشته باشد. قدرت حقوق به منشأ آن بستگی ندارد. بلکه به تصمیم ما بستگی دارد که می‌خواهیم آن را مورد حمایت و تأیید قرار دهیم یا آن را زیر پا بگذاریم. مثلاً حق آزادی بیان را در نظر بگیرید، این‌که به این حق احترام بگذاریم یا نگذاریم سرآخر به تصمیم ما بستگی دارد. بالاخره باید در این باره تصمیم بگیریم که این حق طبیعی است و با ما به دنیا می‌آید یا نه. اگر حقوق طبیعی باشند دیگر نیازی به حمایت خاص ندارد.

اما می‌توان منشأهای متفاوتی برای حقوق در نظر گرفت. برخی خواهند گفت که حقوق بر این مبتنی است که چه چیز در مورد انسان‌ها تخطی‌ناپذیر است. مثلاً شاید بگویید که در اخلاق این اندیشه بنیادین است که انسان را فاعل آزاد و عاقل بدانیم که قادر است برای خود تصمیم بگیرد و آن‌طور زندگی کند که می‌خواهد. ما از زبان حقوق استفاده می‌کنیم تا روشن کنیم که

1. inviolable

این نوع استنباط درباره‌ی انسان مستلزم چیست. از آن‌جا که زندگی انسان را این‌گونه ارزش‌گذاری می‌کنیم، می‌گوییم که او حق حیات، حق آزادی اندیشه، حق آزادی فعالیت و حق آزادی بیان و غیره دارد. بدین ترتیب حقوق تجسم امری غیرقابل واگذاری است که ظاهراً ماهیتی قوی و شاید تخطی‌ناپذیر داشته باشد.

اما به‌نظر کسانی مثل بنتام حقوق را خودمان وضع کرده‌ایم چون دیده‌ایم منافی برای مان دارد. فایده‌باورانی مثل بنتام این‌طور استدلال می‌کنند که بالاترین خیر افزایش شادکامی و کاهش بدبختی است. برای رسیدن به این هدف شاید در نظر گرفتن برخی حقوق برای انسان فایده داشته باشد. این حقوق در قانون تضمین‌های اساسی به‌وجود می‌آورد و در سایه‌ی آن افراد می‌توانند برای پرداختن به کاروکاسبی خود محیط امن و باثباتی احساس کنند و این به افزایش شادکامی در جامعه منجر می‌شود. اما این نکته هم باید روشن شود که با این نوع برداشت از حقوق، این امکان همیشه هست که این حقوق ملغی شود. پس در این‌جا حقوق نقش ثانویه دارد که در خدمت هدف اولیه است، یعنی افزایش شادکامی. بنابراین اگر در اوضاع و احوالی حذف این حقوق باعث شادکامی جامعه شود، فایده‌باوران دلیلی برای حفظ آن نمی‌بینند. در این برداشت، حقوق حاکی از امری پایه‌ای و بنیادی یا تخطی‌ناپذیر نیست فقط سازوکاری است که برای رسیدن به هدف بالاتر باید از آن استفاده کرد.

شاید بسیاری این‌طور استدلال کنند که این برداشت فایده‌باورانه برخلاف مفهوم حقوق است. شک نیست که درباره‌ی حق همه‌ی حرف این است که امری قابل سلب‌کردن نیست. اما اگر حقوق را فقط با فایده‌ی آن مواجه کنیم که تضمینی نیست که این فایده دائمی باشد، آن وقت حقوق لغوکردنی می‌شود و مسلم است که در این صورت دیگر اصلاً حق نیست. در دفاع از برداشت فایده‌باورانه از حقوق می‌توان گفت که اگر حقوق به نوعی تخطی‌ناپذیر باشد آن وقت به‌سختی می‌توان فهمید که کدام‌یک از

حقوقی که مردم برای به دست آوردنش تلاش می‌کنند و ادعایش را دارند حقیقی و اصیل است و کدام نه. مثلاً بسیاری این طور استدلال می‌کنند که در جوامع ثروتمند و توسعه یافته داشتن مسکن مطلوب حق مردم است. اگر حقوق تخطی ناپذیر باشد عملاً غیر ممکن است این حق را بفهمیم. بی تردید ما فقط در ممکنات حق داریم و این که آیا داشتن مسکن مطلوب ممکن است یا نه به این بستگی دارد که ما در چه زمان و مکانی زندگی می‌کنیم نه به انسان بودن مان. ملتی ورشکسته چگونه می‌تواند حق داشتن مسکن مطلوب را برای خود حفظ کند؟ با این حال اگر حقوق تخطی ناپذیر باشد و حق داشتن مسکن مطلوب هم حقیقی و اصیل باشد، آن وقت ظاهراً باید بپذیریم که اگر کشوری حق داشتن مسکن مطلوب را برای شهروندانش تأیید نکند حق آنان را زیر پای گذاشته است.

برای بیرون رفتن از این دوراهی دو راه داریم: اول آن که بگوییم بسیاری از حقوقی که مردم ادعایش را دارند اصلاً حقیقی و اصیل نیست. در این برداشت بسیاری از حقوق ایجابی اگر نگوییم همه‌ی آنها، ساختگی اند. دوم آن که بگوییم این حقوق طبیعی و تخطی ناپذیر نیستند. نادرست نیست اگر بگوییم همه‌ی افراد حق داشتن مسکن مطلوب را دارند به شرطی که بپذیریم این حق را خود جامعه بر اساس امکاناتی در نظر گرفته است که در آن زمان در اختیار داشته است.

در نتیجه برداشت از مفهوم حق می‌تواند رقیق یا غلیظ و وسیع یا محدود باشد. در برداشت رقیق از حق، حق در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد و در خدمت خیر بزرگ‌تری است نه آن که ارزشی مستقل باشد. چنین برداشتی از حق طیف وسیعی از حقوق را دربر می‌گیرد. اما در برداشت غلیظ از حق، حق تخطی ناپذیر است و شاید حتا طبیعی. چنین برداشتی از حق فقط طیف محدودی از حقوق را دربر می‌گیرد که حقیقی و اصیل شناخته می‌شود.

توجیه وجود دولت و اقتدار آن

تا این‌جا درباره‌ی مکتب‌های سیاسی متفاوت و برخی از ارزش‌های کلیدی‌ی سخن‌گفتیم که انتظار داریم آن‌ها را در هر سیستم سیاسی پیدا کنیم. اما آنچه بررسی نکرده‌ایم پرسشی بنیادی‌تر است: اصلاً چه چیز وجود دولت و قدرت و اقتدارش را توجیه می‌کند؟

ما چنان‌که به وجود دولت در جامعه خو گرفته‌ایم که برای‌مان عجیب است اگر بخواهیم جامعه را بدون دولت در نظر بگیریم تا ببینیم که دولت چه می‌کند. دولت‌ها بر حوزه‌های وسیعی از زندگی ما نظارت دارند، بر دارایی‌های ما مالیات می‌بندند و به زندگی ما نظم می‌بخشند. آن‌ها بر رفت‌وآمد ما به دیگر کشورها نظارت دارند، آموزش و بهداشت ما را برعهده می‌گیرند، تقریباً نیمی از درآمد ما را به‌عنوان مالیات می‌گیرند و به نمایندگی از ما وارد جنگ با سایر کشورها می‌شوند. با این حال بیش‌تر ما در طول عمرمان حتا به شوخی هم نمی‌پرسیم که آنان چه حقی در این‌گونه کارها دارند.

یک پرسش این است که دولت چقدر باید قدرت داشته باشد، اما بهتر است با این پرسش بنیادی‌تر آغاز کنیم که اصلاً دولت اقتدارش را از کجا می‌آورد؟ اگر بتوانیم به این نکته دست یابیم که منشأ اقتدار دولت چیست، آن وقت حدود این اقتدار را هم درمی‌یابیم.

تامس هابز^۱ برای ضرورت وجود دولت دلیل ساده‌ای ارائه کرد: بدون دولت زندگی «در انزوا، فقیرانه، دردناک، بی‌رحمانه و کوتاه» خواهد بود. هابز به سرشت بشر خوش‌بین نبود. به نظر او انسان موجودی حریص، خشن، رقابت‌جو و متکبر است. پس به نظر او نباید دولت‌ها با به‌وجود آوردن چارچوبی قرص و محکم مانع جنگ بین انسان‌ها شوند.

در این دیدگاه وجود دولت به‌دلیل منافع‌ی که به ما می‌رساند موجه می‌شود. بنتام‌گرچه با بدبینی عمیق هابز به سرشت بشر موافق نیست، اما در

1. Thomas Habbes (1588-1679)

این مورد با او هم عقیده است که وجود دولت به دلیل منافی که دارد موجّه است. در این دیدگاه فایده باورانه همواره باید بکشیم تا شادکامی را به بیشترین حدّ خود برسانیم و رنج و درد را کاهش دهیم. این هدف با وجود دولت بیش‌تر از وقتی که هرج و مرج حاکم است قابل حصول است.

هم هابز هم بنتام توجیهی تقریباً متعارف از وجود دولت عرضه می‌کنند: شاید تمام کارهای دولت را نپسندیم اما وجود آن را بر نبودش ترجیح می‌دهیم. اما این پاسخ بسیاری چیزها را حل نکرده باقی گذاشته است. مثلاً شاید ما هم به ضرورت وجود دولت اذعان داشته باشیم، اما پرسش این است که دولت باید چه مقدار قدرت و اقتدار داشته باشد؟ آیا نقش حداقلی دارد، چنان‌که هابز می‌گفت تا ما را از خشونت ناشی از هرج و مرج بازدارد. یا نقشی حداکثری. چنان‌که بنتام می‌گفت که دولت در تمام حوزه‌های زندگی ما مداخله می‌کند چون این دخالت در زندگی ما برای ما منافع اجتماعی دارد؟ دومین پرسش به حقانیت و مشروعیت هر حکومتی مربوط می‌شود. شاید این سخن درستی باشد که ما به دولت نیاز داریم، اما این معنایش این نیست که هر حکومتی حقانیت و مشروعیت لازم را برای اداره‌ی کشور دارد. مثلاً دیکتاتوری خشن نمی‌تواند بگوید که چون بالاخره کسی باید حکومت کند من حق حکومت بر شما را دارم. نکته این است که شکلی از حکومت ممکن است از شکل دیگری بهتر این کار را انجام دهد. دیکتاتورها حتا اگر کارشان را به بهترین وجه ممکن هم انجام دهند، باز هم شاید فکر کنیم که اساساً چون دیکتاتوری از حمایت افکار عمومی برخوردار نیست فاقد حقانیت و مشروعیت است. به‌رغم آن‌چه بنتام می‌گوید، ظاهراً حکومت‌ها بیش از آن‌که بگوئیم وجودشان به نفع ماست نیازمند داشتن حقانیت و مشروعیت‌اند.

پس نباید فقط برای ضرورت وجود دولت دلیل بیاوریم، بلکه باید با دلیل نشان دهیم که چگونه یک حکومت خاص در اعمال قدرت بر شهروندان کشورش موجّه است. یکی از این راه‌ها استفاده از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است.

در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی این نظریه به صورت‌های گوناگونی آمده است، اما می‌توان مشهورترین صورت آن را در کتاب *قرارداد اجتماعی*^۱ روسو^۲ دید. روسو برخلاف هابز عقیده داشت که زندگی در حالت طبیعی چیزی است مثل بهشت از دست‌رفته، بهشتی که مردم از آزادی کامل بهره‌مند بودند و در هماهنگی با هم می‌زیستند. وحشی نجیب^۳ روزگار خوبی داشت، اما زندگی انسان پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شد، چنان‌که دیگر اکنون راهی برای بازگشت به آن معصومیت از دست‌رفته وجود ندارد. امروزه برای آن‌که رشد کنیم مجبوریم در عوض ثبات و امنیتی که دولت‌ها به ما می‌دهند، بخشی از آزادی خود را از دست بدهیم. یک دوره‌ای همه‌ی آدم‌ها خودمختار بودند، اما الآن خودمختاری را یک کاسه کرده‌اند و به‌جای آن از «خواست عمومی» سخن می‌گویند. ما دست به معامله زده‌ایم: خودمختاری خود را به دولت می‌دهیم به شرطی که بقیه هم همین کار را بکنند تا نیازی به جنگ و نزاع میان ما و دیگران نباشد و برخورداری ما از حقوق مساوی تضمین شود.

البسته این قرارداد اجتماعی افسانه است چون هیچ‌کس واقعاً خودمختاری‌اش را واگذار نمی‌کند. قرارداد اجتماعی بیش‌تر قراردادی تلویحی است تا آشکار، اما معنایش هم این نیست که اصلاً واقعیت ندارد. چون اگر دولت از قدرتش سوءاستفاده کند، قرارداد را نقض کرده است و تک‌تک افراد جامعه حق دارند به مخالفت با او برخیزند. از آن طرف اگر مردم با قانون‌شکنی قرارداد را زیر پا بگذارند، دولت حق دارد از دادن امکانات به آنان مضایقه کند. امتیاز این نظریه این است که مختص ساختار سیاسی خاصی نیست یعنی در هر نوع حکومتی پذیرفته شده است از دموکراسی گرفته تا پادشاهی، به شرط آن‌که هم حکومت هم مردم این قرارداد را بپذیرند. یعنی این نظریه اختصاص ندارد به شکل خاص حکومتی که غربی‌ها ترجیحش می‌دهند.

1. *The Social Contract* (1762)

2. Rousseau

۳. noble savage، انسان نامتمدن در حالت طبیعی. م.

مشکلی که نظریه‌های قرارداد اجتماعی با آن روبه‌روند این است که مبتنی بر استعاره‌ای است که می‌تواند نقض شود. مثلاً چه می‌شود اگر من بخواهم قرارداد خودم را نقض کنم؟ به نظر نمی‌رسد قادر به چنین کاری باشم، چون جزئی از جامعه هستم و نمی‌توانم از آن بیرون بیایم. پس اگر دولت از طریق قرارداد صاحب قدرت می‌شود، ظاهراً من به‌جز امضا راهی ندارم ولی قراردادی که با رضایت طرفین امضا نشود اصلاً قرارداد نیست.

چنین مسائلی باعث شد که هیوم نظریه‌ی قراردادهای اجتماعی را رد کند. به نظر او نظریه‌ای که رضایت چه تلویحی چه آشکار را پس پشتِ حقانیت و مشروعیت دولت قرار دهد بی‌معنا است. ببینید کسی که در کشوری متولد می‌شود فقط می‌تواند به زبان همان منطقه حرف بزند و مثلاً حتی اگر پول کافی هم نداشته باشد، مجبور است در همان کشور بماند. این نظریه که ملتی رضایت می‌دهد زیر سایه‌ی قوانینی زندگی کند که شرایط آن را تلویحاً پذیرفته است فقط یک افسانه است. هیوم هم مانند هابز معتقد است که حقانیت و مشروعیت دولت فقط در این واقعیت خلاصه می‌شود که ما نمی‌توانیم بدون وجود دولت سرکنیم.

قانون و قانون‌شکنی

شاید اگر بخواهیم به دنبال توجیهی بنیادی برای وجود دولت باشیم پاسخی بهتر از این نیابیم. اما هنوز جای این سخن باقی است که چه نوع حکومتی بهترین است دموکراسی، پادشاهی، دیکتاتوری یا الیگارشسی؟ همین‌طور این سخن که دولت باید اجازه داشته باشد اجرای چه نوع قوانینی را از مردم بخواهد و مردم باید عمل به چه تعهداتی را بپذیرند؟

مجموعه قوانینی که دولت باید اجازه داشته باشد اجرا کند کمابیش مستقیماً متأثر از جهاتی است که در مکتب سیاسی آن دولت لحاظ شده

است. لیبرال‌ها معمولاً از این اصل میل^۱ پیروی می‌کنند که دولت فقط حق دارد در محدودیت آزادی‌های فردی قوانینی وضع کند که مانع آزار دیگر افراد شود. از نظر سوسیالیست‌ها، دولت فقط باید قوانینی وضع کند که برای اطمینان یافتن از این‌که کارگران خودشان بر ابزار تولید نظارت دارند ضروری است. از نظر محافظه‌کاران، باید قوانینی وضع شود که نقش دولت را نه خیلی گسترده کند نه خیلی محدود و طبیعت جامعه را تغییر بنیادی ندهد (به همین دلیل دولت محافظه‌کار مارگارت تاچر در انگلستان اصلاً دولتی محافظه‌کار نبود). طرفداران حقوق فردی خواهان آن‌اند که قانون‌های جامعه در حد ضرورت باشد تا جامعه بتواند با نظم به وظایف خود عمل کند.

هر چقدر هم درباره‌ی قوانین کشوری فکر کنیم و به این بیندیشیم که آیا آن‌ها بهترین قوانین موجودند یا نه باز هم جای این پرسش باقی است که تا کجا حق داریم قوانین را زیر پا بگذاریم. در قرون وسطا، آکونیاس دیدگاهی را ارائه کرد که در طول تاریخ بیان شده بود: نباید به قوانین ظالمانه گردن نهیم. در واقع او تا آن‌جا پیش رفت که بگوید اطاعت از قوانینی که ضد قانون الهی است مجاز نیست. چه معتقد باشیم چیزی به نام قانون الهی وجود دارد چه معتقد نباشیم، بیش‌تر مردم با این رأی موافق‌اند که اخلاقی بودن از پیروی از قانون مهم‌تر است. ما کسانی را که از پیروی از دستورات آلمان نازی سر باز زدند تحسین می‌کنیم حتا اگر معنای کار آنان قانون‌شکنی باشد. هیچ‌یک از ما دوست ندارد فکر کند که از قوانینی پیروی می‌کنیم که عمیقاً نادرستش می‌دانیم. پس ظاهراً طبیعی است معتقد باشیم که قانون‌شکنی، به معنی نافرمانی مدنی گاه موجه است.

اما با این حال همه‌ی مطلب درباره‌ی قانون این است که قانون برای همه است. اگر مردم فقط پیرو وجدان خود باشند یا فقط از قوانینی پیروی کنند که با آن موافق‌اند دیگر قانونی قانون نیست و کارکرد خود را از دست می‌دهد. و

1. Mill

بدون حکومت قانون - قانونی که همه را به چشم واحد می بیند و عادلانه است - جامعه نمی تواند به وظایف خود عمل کند. پس اگر بپذیریم که به دولت نیاز داریم و بپذیریم که به قانون هم نیاز داریم، آن وقت باید بپذیریم که گاهی مجبوریم پیرو قوانینی باشیم که خلاف نظر ماست.

در این جا دو دیدگاه داریم که مخالف یکدیگرند و هیچ یک به نظر کاملاً درست نمی رسند. اگر بگوییم فقط باید از قوانینی پیروی کنیم که موافق آئیم ظاهراً نادرست است و همین طور نادرست به نظر می رسد که بگوییم باید همیشه پیرو قانون باشیم. برای آنکه واقعیت را میان این دو نادرست در نظر بگیریم باید مشخص کنیم که چه موقع قانون شکنی جایز است، با فرض این که نمی توانیم بگوییم که همیشه قانون شکنی جایز است یا هیچ وقت نباید قانون شکنی کرد.

به نظر جان رالز در موجه بودن نافرمانی مدنی سه شرط باید در نظر گرفته شود. اول این که قانونی باشد که به دلیل آن که ماهیتی کاملاً ظالمانه دارد مورد اعتراض و انتقاد باشد. نمی توانیم اجازه دهیم مردم قانونی را زیر پا بگذارند که فکر می کنند نادرست است. برای آن که قانون حاکم باشد باید نافرمانی های مدنی فقط در مواردی جایز باشد که قانون سخت ظالمانه است. دوم آن که نافرمانی مدنی باید وقتی اتفاق بیفتد که راه های قانونی همه طی شده باشد یا زمانی که معلوم باشد که برای اصلاح قانون ظالمانه ابزار قانونی در دست نیست. این که تا حد امکان بر پیروی از راه های قانونی تأکید می شود باز تضمین می کند که حکومت قانون به کلی مورد تأکید است. شرط سوم رالز تقریباً این است که نافرمانی نباید جامعه را تضعیف کند به طوری که بیش تر از اطاعت از قانون ظالمانه ضرر و زیان به بار آورد. نظر او این است که نافرمانی مدنی فقط در صورتی موجه است که نتیجه ی آن منصفانه تر باشد و به وجود آوردن جامعه ای عادلانه تر را به ارمغان آورد. پس باید به هوش باشیم که نتیجه ی اعتراض ها رسیدن به این ها باشد.

رالز با پیروی از مارتین لوتر کینگ می گوید که نافرمانی مدنی باید یک کار

همگانی باشد. یعنی وقتی شما در خفا از پرداخت مالیات ابا می‌کنید این کار نافرمانی مدنی به حساب نمی‌آید، چون هدفش پایان دادن به بی‌عدالتی نیست - هدف کار شما فقط این است که شخصاً از ظلم مورد ادعا بپرهیزید. از این گذشته، وقتی اعتراضی همگانی را شکل می‌دهید و با پیامدهای قانونی زیر پا گذاشتن قانون موجود روبه‌رو می‌شوید، اصل کلی حکومت قانون را مورد تأکید قرار می‌دهید. اما اگر این اعتراض تلاشی جدی برای اصلاح باشد نه براندازی کل نظام حکومتی، اعتراضی ضروری است. اعتراض باید متناسب هم باشد. مثلاً اگر هدف ما با روش‌های مسالمت‌آمیز قابل دستیابی باشد استفاده از خشونت به منزله‌ی بخشی از اعتراض قاعدتاً نادرست است.

اصول رالز می‌تواند برای کسانی خوشایند باشد که از روش حکومت جامعه‌ی خود کمابیش ناراضی‌اند و به اصلاح آن از درون امید بسته‌اند. اما به نظر آنان که در جامعه‌ای به سر می‌برند که معتقدند خانه از پای‌بست ویران است، استدلال رالز ضعیف است. مثلاً دیدگاهی که معتقد است جنگ طبقاتی برای سرنگونی طبقه‌ی سرمایه‌دار که کارگران را استثمار می‌کند، ضروری است با این دیدگاه فرق دارد که شکل درست اعتراض را اعتراض مسالمت‌آمیز علیه قوانین ظالمانه‌ی فردی می‌داند. اگر کل نظام حکومتی فاسد باشد، در آن صورت باید کل آن سرنگون شود. به نظر می‌آید اصول رالز وقتی کاربرد دارد که بنیاد یک نظام حکومتی قابل قبول باشد.

توجیه مجازات

دولت‌ها فقط قانون وضع نمی‌کنند آنان قانون‌شکنان را هم مجازات می‌کنند. اما مجازات چه توجیهی دارد؟ اساساً چهار توجیه وجود دارد: کیفردادن، بازدارندگی، محافظت و بازپروری.

اساس کیفردادن انتقام است. مجازات به این دلیل موجه است که افراد صدمه‌دیده حق دارند کار آنانی را که آزارشان داده‌اند «تلافی کنند». دلایل

بسیاری وجود دارد که چرا ما می‌خواهیم با آنان که به ما بد کرده‌اند مقابله به مثل کنیم، مثلاً این که می‌خواهیم جلو آنان را بگیریم که دوباره کارشان را تکرار نکنند یا آن که می‌خواهیم به آنان که می‌خواهند دست به چنین کارهایی بزنند اخطار دهیم که رفتارشان را تحمل نمی‌کنیم. اما کیفر دادن با این دلایل توجیه نمی‌شود. تنها دلیل موجه کیفر دادن این است که ما حق داریم کسانی را که ما را آزار داده‌اند آزار دهیم.

از سویی، ظاهر آکیفردادن برای تصور متعارف از عدالت ضروری است. این به نظر ما کاملاً نادرست است که کسی موجب آزار دیگران شود و با نوعی مجازات در برابر کارش مواجه نشود. اما این هم می‌تواند رفتاری سرد و خشن باشد که بی‌آنکه در کیفر دادن منفعتی وجود داشته باشد بر آن اصرار بورزیم. اگر مجازات باعث نشود که افراد دست از آزار دیگران بردارند، مجازات فقط با هدف انتقام گرفتن چه اهمیتی دارد؟ به همین دلیل بسیاری این نکته را قانع‌کننده نمی‌دانند که کیفر دادن دلیل مجازات است.

توجیه دیگر برای مجازات عامل بازدارندگی است. باید خطاکاران را مجازات کنیم تا دیگران را از ارتکاب عمل مشابه آن بازداریم. وقتی کسی را به جرم سرقت بانک به زندان می‌اندازیم باعث می‌شویم که دیگری که فکر سرقت به سرش زده است خوب فکر کند. اما اگر مردم به جرم سرقت مجازات نشوند بی‌شک هر روز شاهد سرقت خواهیم بود.

در برابر این استدلال مسائلی مطرح کرده‌اند: اول آن که هیچ معلوم نیست که چه مقدار مجازات بازدارنده است. مثلاً به نظر بسیاری برای بازداشتن از قتل به حکم اعدام نیاز داریم. اما شواهد حاکی از آن است که آنچه مجرمان را از ارتکاب جرم باز می‌دارد تصور دستگیر شدن است نه حکمی که واقعاً در مورد آن به اجرا درمی‌آید. پس گرچه به طور کلی به مجازات برای بازدارندگی نیاز داریم، اما هنوز هم باید درباره‌ی ماهیت مجازات گفت‌وگو و تکلیفش را روشن کنیم.

مشکل مهمی که در این مورد وجود دارد این است که مجازات براساس

استدلال بازدارندگی این‌گونه موجه می‌شود که می‌تواند مانع وقوع جرم شود. اما البته مجازات در مورد کسی اعمال می‌شود که مرتکب جرم شده است. پس دلیل مجازات مجرم برای جرمی نیست که او مرتکب شده است، بلکه برای بازداشتن دیگران از ارتکاب همان جرم است. اما ظاهراً این توجیه قابل قبولی نیست، چون مسلماً مجازات باید برای خود خلافکار باشد نه برای منظورهای دیگر.

در این‌جا یک راه این است که استدلال بازدارندگی و کیفر دادن را با هم تلفیق کنیم. ظاهراً کیفر دادن اعمال عدالت است، اما اگر به هیچ نتیجه‌ی مناسبی منجر نشود به نظر می‌رسد موفق نباشد. جنبه‌ی بازدارندگی این فایده‌ی مفقودشده را تأمین می‌کند: در این دیدگاه مجازات کیفری به حق است چون نفعش این است که از جرایم آینده جلوگیری می‌کند.

توجیه سوم به نفع مجازات این است که از مردم محافظت می‌کند. قاتل باید زندانی شود تا دیگران در امان باشند. این توجیه سوم پیرو موضع سنتی دیدگاه لیبرال است که براساس آن باید آزادی کسی محدود شود تا به دیگران صدمه نزنند. شاید در این‌جا به نظر برسد که نکته‌ی چندانی برای انتقاد نداریم، اما باید توجه داشته باشیم که نمی‌توان بسیاری از احکام مجازات را به این شیوه موجه کرد. مثلاً بیشتر قتل‌ها زمانی اتفاق می‌افتد که فرد ناگهان در برابر کسی عنان از کف می‌دهد و مرتکب قتل می‌شود نه آن‌که واقعاً هم بخواهد دست به قتل زند. این مشکل هم وجود دارد که وقتی فرد مدتی در زندان می‌ماند بیش‌تر از وقتی که تازه وارد زندان شده بود گرایش به جرم پیدا می‌کند. زندان‌ها تقریباً مدرسه‌های جرم و جنایت‌اند. پس اگر در اندیشه‌ی محافظت از خودیم، ظاهراً این درست نیست که کسانی را که مرتکب خطاهای کوچک شده‌اند در کنار خلافکاران قرار دهیم چون با این کار بیش‌تر وارد جرم و جنایت می‌شوند. پس حفظ جامعه توجیه کاملاً درستی برای مجازات است، اما حد و اندازه و شیوه‌ی مجازات‌های امروزی ضروری به نظر نمی‌رسد.

آخرین توجیه مجازات بازپروری جنایتکاران است. نمی‌توان کار جنایتکاران را جبران کرد و وضع را به حالت اول برگرداند، اما می‌توان خود او را اصلاح کرد تا مطمئن شویم که او عضو شایسته‌ی جامعه شده است. در این توجیه هم اشکالاتی وجود دارد: اول آنکه همان‌طور که در مورد استدلال قبلی (محافظت) هم گفته شد همه‌ی افراد مجرم نیازمند اصلاح نیستند. بسیاری در اوضاع و احوال خاصی قرار گرفته‌اند و مرتکب جرم شده‌اند و به احتمال زیاد دیگر جرم‌شان را تکرار نمی‌کنند. همچنین اگر هدف از مجازات اصلاح باشد، آن وقت موجه‌تر نیست که به جای آن‌که سراغ کسانی برویم که در حالت بی‌ارادگی و سستی مرتکب جرم شده‌اند، کسانی را مجازات کنیم که هنوز مرتکب جرم نشده‌اند اما بالقوه همه‌ی ویژگی‌های مجرمان را دارند؟ اما این ظاهراً قابل قبول نیست، چون ما این‌طور فکر می‌کنیم که باید فقط کسانی را مجازات کنیم که واقعاً جرمی مرتکب شده‌اند. اما اگر اصلاح کردن توجیه مجازات باشد آن وقت چرا باید به این صورت محدود شود؟

همان‌طور که در مورد بازدارندگی گفتیم شاید بتوانیم مشکل را با تلفیق این توجیه با توجیه کیفر دادن حل کنیم: مجازات به دلیل کیفر دادن می‌تواند موجه باشد چون این کار را برای نتیجه‌ی مثبت آن انجام می‌دهیم، یعنی اصلاح مجرمان.

احتمالاً هر نظریه‌ی معتبری درباره‌ی مجازات استدلال‌هایی اقامه می‌کند برای کیفر دادن، بازدارندگی، محافظت و بازپروری. انتظار نمی‌رود که یک استدلال به‌تنهایی بتواند همه‌ی صورت‌های مجازات را توجیه کند. همین‌طور احتمالاً این‌طور است که هر دفاع مناسبی از مجازات به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که با کیفرهای مرسوم در جامعه در تضاد است. آن وقت چیزی که مجازات را توجیه می‌کند آوردن استدلالی دیگر است تا سیاست‌های مرسوم در مجازات‌ها را توجیه کند.

نتیجه‌گیری

پرسش‌های مهم فلسفه‌ی سیاسی هم با یکدیگر هم‌پوشانی دارند هم به‌شیوه‌های گوناگون برهم اثر می‌گذارند. برای آن‌که انسجام را حفظ کنیم ظاهراً در نظر گرفتن برخی اصول مبنایی ضروری است. به همین دلیل است که موضوعات مطرح‌شده در مکاتب سیاسی آن‌قدر مهم و آن‌قدر باعث تفرقه است. مثلاً کسی که لیبرال است دیدگاهش مستقیماً بر چیزی اثر می‌گذارد که او گستره و قدرت مناسب دولت می‌پندارد و همچنین بر نقشی که او برای مجازات قائل است و همچنین بر آن‌چه استفاده‌ی درست از مفاهیمی چون آزادی، حقوق و برابری می‌داند. دیدگاه سوسیالیست‌ها را در همه‌ی این موارد تعهدات اصلی سوسیالیسم شکل می‌دهد منتها غالباً به پاسخ‌های بسیار متفاوت می‌رسند.

در عین حال، امروزه ایمان به قدرت ایدئولوژی در ضعیف‌ترین حد خود است. ظاهراً امروزه بیش‌تر مردم بر این باورند که باید کم‌تر ایدئولوژیک باشیم. در سیاست‌های غربی درباره‌ی عمل‌گرایی زیاد می‌شنویم و درباره‌ی آن‌چه «عملاً به‌کار می‌آید» بی‌آن‌که قیدوبندهای ایدئولوژیک داشته باشیم. شاید فلسفه‌ی سیاسی بتواند توجه ما را به این نکته جلب کند که این طرز تفکر فقط تا حدی موفق است. اما نمی‌توانیم بند مسائل مبنایی ایدئولوژیک را از مسائلی باز کنیم که درباره‌ی عدالت اقتصادی، آزادی و اقتدار دولت است. اگر به ظاهر قادر به چنین کاری باشیم، تنها علتش می‌تواند ایدئولوژی اصلی ما (یعنی شکلی از لیبرالیسم) باشد که چنان در فرهنگ ما ریشه دوانیده است که به‌سختی متوجه حضورش می‌شویم.

بسیار مهم است که حضور ایدئولوژی را در زندگی خود فراموش نکنیم. ما باید همواره التزام ایدئولوژیک خود را در معرض مذاقّه‌ی عقلانی قرار دهیم تا مطمئن شویم به خطا نمی‌رویم. نکته‌ی دیگر هم این است که ما نمی‌توانیم بدون توجه به این واقعیت که ایدئولوژی مورد قبول ما را همه قبول

ندارند به درک تضادی نایل شویم که میان دین‌های بنیادگرا به هر نوعی و لیبرال دموکراسی غربی در جهان وجود دارد. برای آنکه این کار ما نتیجه‌بخش باشد باید دقیقاً بدانیم که ایدئولوژی ما چیست و چگونه از ایدئولوژی‌های منتقدش متمایز می‌شود. فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند در این مورد به ما کمک کند چون تحلیل می‌کند و حجاب اندیشه‌ها، استدلال‌ها و مفاهیمی را که این ایدئولوژی‌ها شکل داده‌اند به کناری می‌زند. همین نکته کافی است که بگوییم فلسفه‌ی سیاسی ارزش دارد که مورد توجه قرار گیرد.

خلاصه

فلسفه‌ی سیاسی به موضوعاتی از این دست می‌پردازد که چگونه می‌توان وجود دولت را توجیه کرد یا آنکه شکل حکومت چگونه باید باشد و چه اختیاراتی دارد یا آنکه حاکمان باید پیرو چه اصولی باشند.

مکتب سیاسی مسلط در غرب لیبرالیسم است که بر حقوق افراد جامعه تأکید می‌کند و معتقد است که تک‌تک افراد جامعه حق دارند نحوه‌ی زندگی خود را انتخاب کنند. لیبرالیسم بر این اندیشه استوار است که آزادی انتخاب در انسان مهم‌ترین بخش آن چیزی است که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند و این که ارزش‌های بسیاری وجود دارد که ما می‌توانیم با آن‌ها زندگی کنیم و این که هیچ‌کس نه دانش آن را دارد نه حق آن را که به دیگران بگوید چگونه باید زندگی کنند. به نظر منتقدان، لیبرال‌ها مقام آزادی را در مقایسه با ارزش‌هایی چون شادکامی، سعادت و اتحاد بیش از حد بالا برده‌اند.

سوسیالیسم واکنشی بود در برابر تمایل جوامع سرمایه‌داری به انباشتن ثروت در دست مالکان و بی‌نصیب ماندن کارگرانی که تولیدکنندگان واقعی ثروت‌اند. سوسیالیست‌ها مدعی‌اند که جامعه‌ی عادلانه‌تری به وجود می‌آورند، جامعه‌ای که در آن کارگران صاحبان ابزار تولیدند و از سهم عادلانه‌ی ثروتی بهره‌مندند که ایجاد می‌کنند. اما به نظر منتقدان، سوسیالیسم آرمان‌گرایانه است چون مردم همیشه ترجیح می‌دهند بیش از

جامعه به خود فکر کنند. به نظر منتقدان، سوسیالیسم بیش از حد آزادی افراد جامعه را سلب می‌کند.

محافظه‌کاران با تغییرات بنیادی مخالف‌اند و معتقدند که حفظ و بقای ساختار موجود جامعه مهم است. چون این کار باعث حفظ میراث جامعه می‌شود و به جامعه مجال می‌دهد رفته‌رفته و کنترل‌شده رشد و توسعه یابد. به باور منتقدان، محافظه‌کاری حافظ امتیازات نخبگان است، ظلم را حفظ می‌کند و متوجه این واقعیت نیست که جهان سریع‌تر از گذشته در حال تغییر است.

آنارشیست‌ها مخالف هر نوع حکومت و مالکیت خصوصی‌اند و مبنای باورشان این است که کسی حق ندارد مافوق دیگران باشد. آنان نگاه خوش‌بینانه‌ای به سرشت انسان دارند و بر این باورند که بدون حکومت مطمئناً همکاری مردم با یکدیگر جامعه‌ای با ثبات و شاد به وجود می‌آورد. به نظر منتقدان، آنارشیسم دیدگاهی آرمانی است گرچه طرفداران حقوق فردی تا حدی با آنارشیست‌ها در این جهت هم نظرند که نقش دولت نباید کاملاً حداقلی باشد.

آزادی مفهومی مهم در سیاست است. آزادی می‌تواند مفهومی ایجابی در نظر گرفته شود، مانند آزادی انجام کاری یا شکوفاکردن استعدادها یا مفهومی سلبی چون آزادی از دخالت دیگران. هر دو صورت آزادی مطلوب است، اما گاه ممکن است با هم متعارض باشند.

عدالت توزیعی یعنی هرکس سهم عادلانه‌ی خود را از مواهب اجتماعی دریافت کند. بسیاری بر این باورند که سهم عادلانه‌ی فرد یعنی سهم مساوی از درآمد واقعی‌اش یا از فرصتی که برای کسب درآمد وجود دارد. استدلال رالز این است که نابرابری فقط در صورتی درست است که وجود آن برای افراد جامعه بهتر از وجود برابری باشد.

حقوق می‌تواند سلبی باشد (حق عدم دخالت) یا ایجابی (حق دسترسی به خدمات یا کالاها). برخی معتقدند حق طبیعی است و کسان دیگری آن را

غیرطبیعی، اما تخطی ناپذیر می‌داند. به نظر برخی دیگر حق فقط ابزاری است که ما از آن برای رسیدن به مطلوب‌های دیگر استفاده می‌کنیم بی آن‌که این اهداف را دارای وجود واقعی یا دارای ارزشی مستقل بدانند.

وجود دولت را از راه‌هایی موجه ساخته‌اند: یکی این‌که می‌گویند وجود دولت لازم است چون با وجود دولت جامعه به گرداب آشوب و هرج و مرج نمی‌افتد. دیگر این‌که وجود دولت به این دلیل موجه است که میان شهروندان و دولت قراردادی ضمنی وجود دارد مبنی بر این‌که شهروندان اختیار تام خود را در عوض حفاظتی که دولت از آنان می‌کند به دولت واگذار می‌کنند.

به نظر بسیاری اگر قانون ناعادلانه باشد، قانون‌شکنی مجاز است. اما برای آن‌که نافرمانی مدنی موجه باشد باید شروطی در نظر گرفته شود. استدلال رالز این است که براساس این شروط آن قانونی که به آن اعتراض شده است باید قانونی باشد که به روشنی و اساساً ناعادلانه باشد و همه‌ی راه‌های قانونی بی نتیجه مانده باشد و روی هم رفته اثر این اعتراض عمومی جامعه‌ی عادلانه‌تری به وجود آورد.

دولت‌ها قانون‌شکنان را مجازات می‌کنند تا مانع قانون‌شکنی بقیه‌ی افراد شود یا برای آن‌که خود قانون‌شکنان مجازات شوند و یا جنایتکاران اصلاح شوند و از مردم حمایت کنند. در مورد این‌که تا چه حد هریک از این موارد توجیه قابل قبولی برای مجازات است بحث‌های فراوانی در گرفته است.

اصطلاح‌نامه

Authority

اقتدار

دولت یا حکومت دارای اقتدار است تا بر مبنای آن به نفع شهروندان کشورش دست به عمل بزند، به شرطی که توجیه قانونی برای اعمال این قدرت داشته باشد.

Autonomy

خودمختاری

توانایی یک فرد تا بتواند خودش آزادانه انتخاب کند.

Capital سرمایه
ثروت چه پول باشد چه اموال و املاک.

Capitalism سرمایه‌داری
نظام حکومتی که به موجب آن سرمایه متعلق به افرادی است که در ایجاد و حفظ آن بیش‌ترین تأثیر را دارند.

Civil disobedience نافرمانی مدنی
زیر پا گذاشتن قانون برای آن‌که اعتراض خود را به آن‌چه ناعادلانه می‌دانیم نشان دهیم.

Communism کمونیسم
صورتی از سوسیالیسم که براساس آن دولت حق مالکیت بر ابزار تولید دارد.

Legitimacy حقانیت و مشروعیت
کاری حقانیت و مشروعیت دارد که براساس قانون یا اخلاق باشد.

Libertarianism طرقداری از حقوق فردی
دیدگاهی که براساس آن نقش دولت باید به حداقل برسد تا آن‌که آزادی تک‌تک افراد جامعه تا حد ممکن تأمین شود.

Power قدرت
توانایی اعمال خواست خود بر دیگران چه حقانیت و مشروعیت داشته باشیم چه نداشته باشیم.

برای مطالعه‌ی بیش‌تر

متون قدیمی و قابل فهمی که در فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد عبارت است از جمهوری افلاطون، کتاب جان لاک با عنوان *Two Treatises of Government*، قرارداد اجتماعی اثر روسو، *On Liberty* اثر میل و کتاب مارکس و انگلس با عنوان *The Communist Manifesto*.
شاید دو اثر مهمی که در زمانه‌ی ما در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد یکی کتاب جان

رالز باشد با عنوان *A Theory of Justice* (انتشارات Oxford University) که در حال حاضر یک اثر قدیمی لیبرال محسوب می‌شود و دیگری کتاب رابرت نازیک با عنوان *Anarchy, State and Utopia* (انتشارات Blackwell) که از دوره‌های حکایت می‌کند که توجه افکار عمومی به دیدگاه طرفداری از حقوق فردی بسیار است. کتاب راجر اسکراتن^۱ با عنوان *The Meaning of Conservatism* (انتشارات Palgrave) اثری کاملاً روشن و گویاست که جی. ای. کوهن^۲ با خرسندی بخش سوسیالیسم آن را نگاشته است. کتاب *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (انتشارات Harvard University) اسکراتن فقط به‌خاطر عنوانش هم ارزش خواندن دارد.

Political Thought (انتشارات Oxford University) ویراسته‌ی میشل روزن^۳ و جانانان ولف^۴ فوق‌العاده است و اگر فقط می‌خواهید یک کتاب دیگر در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی بخردید، باید این کتاب باشد و اگر می‌خواهید دو کتاب بخردید باید کتاب ولف را نیز به سبد خریدتان اضافه کنید با عنوان *An Introduction to Political Philosophy* (انتشارات Oxford University).

اصطلاح‌نامه‌ی پایانی

اصطلاح‌نامه‌ی هر فصل در پایان همان فصل آمده است. در این‌جا اصطلاحات کلی فلسفه را آورده‌ام که در سراسر فصل‌های کتاب وجود دارد.

Abduction

فرضیه‌سازی

استنتاج از راه بهترین تبیین.

A posteriori

پسینی

دللی که ناشی از تجربه است.

A priori

پیشینی

دللی که ناشی از اصول اولیه است، وقتی حقیقت چیزی بر شواهد تجربی مبتنی نیست.

1. Roger Scruton
3. Michael Rosen

2. G. A. Cohen
4. Jonathan Wolff

- Contingent** امکانی
امری که ضروری نیست.
- Deduction** قیاس
نوعی استدلال که در آن اگر مقدمات صادق باشند، نتیجه هم باید صادق باشد.
- Empiricism** تجربه‌باوری
نوعی مکتب فلسفی که براساس آن داده‌های تجربی نقطه‌ی شروع دانش است.
- Epistemology** معرفت‌شناسی
از شاخه‌های فلسفه که به مسئله‌ی شناخت و مبانی آن می‌پردازد.
- Existentialism** اگزیستانسیالیسم
نوعی مکتب فلسفی که براساس آن باید از این اندیشه آغاز کرد که برای انسان ضروری است ارزش‌های خود را انتخاب کند.
- Induction** استقرا
نوعی استدلال که از تجربیات گذشته یا آینده به منزله‌ی دلیل و مدرکی برای حقایق گذشته، حال یا آینده‌ای استفاده می‌کنیم که از آن‌ها مشاهده‌ی مستقیم نداریم. یعنی بر مشاهده‌ی مستقیم مبتنی نیست.
- Logical Positivism** پوزیتیویسم منطقی
رویکردی فلسفی که به اوایل قرن بیستم مربوط است. در این رویکرد، ادعا می‌شود که هر آنچه از طریق منطق یا تجربه قابل اثبات نباشد بی‌معناست.
- Premises** مقدمات
آنچه استدلال‌ها با آن شروع می‌شود و نتیجه‌ی استدلال برآمده از آن است.

عقل‌باوری Rationalism

یک شیوه یا مکتب فلسفی که براساس آن مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین حقایق را می‌توان از طریق به‌کارگیری درست عقل و استدلال به اثبات رسانید بی‌آن‌که نیازی به مراجعه به تجربه باشد.

رنالیسم Realism

دیدگاهی که براساس آن اشیا مستقل از فکر و آگاهی انسان وجود دارند. شما می‌توانید درباره‌ی اموری مثل جهان خارج، اخلاق و زیبایی رنالیست باشید.

درست Sound

استدلالی که هم معتبر است و هم مقدماتش صادق است.

معتبر Valid

استدلالی که با موفقیت به نتیجه‌گیری منجر می‌شود. در این استدلال، صدق نتیجه لزوماً پیرو صدق مقدمات است.

برای مطالعه‌ی بیش‌تر

پیشنهادهایی که برای مطالعه‌ی بیش‌تر در هر موضوعی داشتیم در پایان هر فصل آمده است. در این‌جا چند توصیه‌ی کلی داریم.

مجموعه‌ی حاضر یعنی *Philosophy: Key Texts* (انتشارات Palgrave Macmillan).

رویکرد این مجموعه همانند کتاب حاضر است، اما آثار ارسطو، دکارت، هیوم، راسل و سارتر را بررسی می‌کند.

مجله‌ی *The Philosopher's Magazine* که ویرایش آن برعهده‌ی من است، فصل‌نامه‌ای است که مخاطبش هم خوانندگان غیرفنی‌اند هم خوانندگان فنی. آدرس اینترنتی آن این است:

www.Philosophers.Co.Uk

بهترین کتاب یک جلدی درباره‌ی موضوع حاضر عبارت است از *Oxford Companion to*

Philosophy با ویرایش پد هوندریج^۱ (انتشارات Oxford University).

1. Ted Honderich

اگر می‌خواهید متون اصلی فلسفی را شروع کنید، بهترین نقطه‌ی شروع شاید کتاب فوق‌العاده‌ی نایجل واربرتن^۱ در هستی‌شناسی باشد با عنوان *Philosophy: Basic Readings* (انتشارات Routledge).

The Philosopher's Toolkit اثر جولیان باجینی^۲ و پیتر اس. فوسل^۳ (انتشارات Blackwell) راهنمای جامعی است به شیوه‌ای که شیوه‌ی فلسفی فکرکردن و استدلال است.

1. Nigel Warburton

2. Julian Baggini

3. Peter S. Fosh