

کدام لاله در رهگذار باد است؟

نقدی بر کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله نوشته مصطفی ملکیان

● امیر صائمی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی / saemi@ipm.ir

وقتی در پی درخواست دوستان فصل‌نامه نقد کتاب؛ اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی پذیرفتم تا درباره یکی از کتاب‌های تازه منتشر شده نقدی بنویسم، با اشتیاق تصمیم گرفتم نقد خود را به کتاب تازه و مهم استاد مصطفی ملکیان، در رهگذار باد و نگهبان لاله، اختصاص دهم. جدای از اهمیت و ارزش کتاب و آرای ملکیان، اشتیاق من به نوشتن نقدی بر کتاب ملکیان هم به این دلیل بود که تردیدی نداشتم ملکیان، برخلاف بسیار دیگرانی که انتقاد را بر نمی‌تابند، عالمانه از نقد استقبال می‌کند؛ و فضای فلسفی ایران، به باور من، بی‌اندازه نیازمند نوشته‌های انتقادی آکادمیک است. با این‌که سیره ملکیان را نیک می‌دانستم، وقتی ایده نوشتن این نقد را با خود وی در میان نهادم، انصافاً من را بسیار تشویق کرد تا این نقد را بنویسم و با این کار در گسترش سنت گفت‌وگویی انتقادی گامی بردارم. از این نظر قدردان اویم. گشودگی به نقد و عاشق‌آرای خویش نبودن از جمله سیره‌های مثال‌زدنی ملکیان است که برای من و دیگران آموزنده است. دیگر دلیل اشتیاقم برای نگاشتن این نوشته این بود که این فرصت را برای من فراهم می‌کرد تا به شیوه روشنی اختلاف‌نظرهایم را با مصطفی ملکیان، که سال‌ها است سعادت‌آشنایی با او را دارم، و بسیار حق‌شناس اویم، بیان کنم.

بگذارید از همین ابتدا بگویم که تردیدی نیست که در رهگذار باد و نگهبان لاله کتابی بسیار خواندنی است. درباره موضوعات بسیار گسترده‌ای – از دین‌شناسی تا روان‌شناسی، از تعلیم و تربیت تا نهج‌البلاغه و از سیر و سلوک تا آزادی – بصیرت‌های نابی دارد و سرشار از دغدغه‌های شریف و انسانی است. من حتی با بخش مهمی از پیام اصلی کتاب نیز همدلم که برخی روایت‌های سنتی از دین با جمود بر ظواهر، از کارکردهای این جهانی دین برای تأمین اخلاق، عدالت و آزادی غافل شده‌اند، و از



■ ملکیان، مصطفی، در رهگذار باد و نگهبان لاله (ج ۱)، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴، ۵۰۱ ص. قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۶۴-۷۷۶۳-۱۸-۲

این رو نیازمند بازسازی هستند.

با این حال، شاید مهم‌ترین مشکل کتاب این است که متن پیاده شده مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها است؛ و این‌گونه عملاً در ادامه سنتی قرار می‌گیرد که شاید از شریعتی به ارث رسیده باشد، سنت منتشرکردن سخنرانی‌های عمومی. هم از این رو، نمی‌توان از آن انتظار دقت و انسجام کتابی را داشت که نویسنده‌اش از ابتدا تا انتها آن را با پروای سازگاری، انسجام، دقت و بلاغت نوشته است. در کتاب، وقتی درباره تاریخ فلسفه سخن گفته می‌شود، تقریباً هیچ ارجاعی وجود ندارد. همان‌طور که ناشر هم اشاره می‌کند و مسولیتش را به عهده می‌گیرد، بخش چشمگیری از مطالب کتاب بارها و بارها تکرار می‌شود. چنان‌که بعدتر توضیح خواهیم داد، برخی نکات فلسفی مطرح شده دقیق نیستند.^۱ گاهی اوقات مواضع مطرح شده

شاید مهم‌ترین مشکل کتاب این است که متن پیاده شده مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها است؛ و این‌گونه عملاً در ادامه سنتی قرار می‌گیرد که شاید از شریعتی به ارث رسیده باشد، سنت منتشرکردن سخنرانی‌های عمومی

۱. بگذارید به سه نمونه از این کم‌دقتی‌ها اشاره کنم: الف. «ممکن است یک گزاره برای من با مجموعه آگاهی‌هایی که دارم، باور صادق موجه باشد و همان گزاره برای شما باور صادق غیرموجه باشد و برای دیگری، باور غیرصادق غیرموجه» (ص ۳۲۶). نکته اصلی ملکیان، یعنی این‌که توجیه مفهومی نسبی است، درست است. اما برخلاف گفته ملکیان، صدق مفهومی نسبی نیست. اگر گزاره‌ای صادق باشد برای همه صادق است. مثلاً، ممکن نیست این گزاره که دایناسورها قبل از سال ۲۰۰۰ میلادی منقرض شده‌اند برای من صادق باشد اما برای دیگری نباشد؛ البته ممکن است من به آن باور داشته باشم و دیگری نه؛ ممکن است باور من به آن موجه باشد و باور دیگری نه. اما صادق بودن آن به من و دیگری وابسته نیست.

ب. «خوب و بد در امور اجتناب‌پذیر معنا دارد؛ در امور اجتناب‌ناپذیر، اصلاً خوب و بد معنا ندارد» (ص ۲۵۳). مرگ من اجتناب‌ناپذیر است اما برای من بد است. دیدن با چشمان باز اجتناب‌ناپذیر است اما دیدن خیر معرفتی است. در سال ۲۰۱۵ اجتناب‌ناپذیر است که در سال ۱۹۹۴ در رواندا نسل‌کشی اتفاق افتاد. اما این اتفاق در سال ۲۰۱۵ هم بد است. باید دقت کنیم که گفته ملکیان تفاوت دارد با آموزه دیگری که بسیاری آن را درست می‌دانند، یعنی این آموزه که اگر فعلی برای من غیرممکن باشد، وظیفه‌ای ندارم که آن را انجام دهم. آموزه اخیر درباره وظیفه است نه ارزش. اما نقل قول بالا حاکی از آن است که این آموزه را، که درباره مفاهیم تکلیفی است، می‌توان به همه حوزه‌های ارزش تعمیم داد. این تعمیم بسیار غیرشهودی و به گمان من خطا است.



■ ملکیان، مصطفی، در رهگذار باد و نگهبان لاله (ج ۲)، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴، ۵۱۰ ص. قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۶۴-۷۷۶۳-۱۹-۰۰

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسی

سال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۳

در دو سخنرانی متفاوت با هم ظاهراً در تنش اند (متأسفانه تاریخ بیشتر سخنرانی‌ها مشخص نیست)، و هیچ معلوم نیست که آیا این تنش - چنان‌که من حدس می‌زنم - به دلیل تغییر موضع نویسنده در دو سخنرانی متفاوت است، یا صرفاً تنش ظاهری است و ملکیان راهی برای برون‌رفت از آن اندیشیده است.^۲ گاهی اوقات

ج. «اگر وظیفه اخلاقی ناظر به گذشته (گذشته‌نگر) [که در نتیجه کارهایی که در گذشته با دیگران کرده‌ام پدید می‌آید] با وظیفه ناظر به آینده (آینده‌نگر) [که آثار و نتایج مطلوبی را در آینده زندگی خود و دیگران پدید می‌آورد] تعارض پیدا کند، وظیفه ناظر به گذشته مقدم است. هر وجدان اخلاقی‌ای این را قبول می‌کند که اگر چیزی در گذشته به عهد گرفته‌ام و چیزی را هم به عهد نگرفته‌ام، اما می‌توانم انجام دهم و کار خوبی هست و این دو با هم تعارض دارند باید آن را که به عهد گرفته‌ام انجام دهم» (ص ۳۴۵). گفته ملکیان در این شکل کلی نمی‌تواند درست باشد، به دلیل این‌که شاید وظیفه آینده‌نگر بسیار قوی‌تر از وظیفه گذشته‌نگر باشد. مثلاً، من با دوستم عهد کرده‌ام که ساعت ۱۰ به دنبال او بروم که با هم به سینما برویم. در راه کودکی را می‌بینم که جانش به خطر افتاده است. من به سادگی می‌توانم جان کودک را نجات دهم، فقط این کار کمی وقت من را می‌گیرد و کمی دیرتر به قرارم می‌رسم. واضح است که در این جا وظیفه آینده‌نگر نجات کودک بر وظیفه گذشته‌نگر وفای به عهد غلبه پیدا می‌کند. این‌که کدام وظیفه به کدام وظیفه غلبه پیدا می‌کند تابعی است از قوت و ضعف وظیفه‌ها؛ و لذا این‌که بخواهیم فارغ از قوت و ضعف وظیفه‌ها، وظیفه‌های گذشته‌نگر را بر وظیفه‌های آینده‌نگر اولویت دهیم بسیار غیرشهودی و غریب است.

۲. به یک نمونه از این سنخ تنش‌های ظاهری اشاره می‌کنم: در صفحات ۱۹۲-۱۹۳ می‌خوانیم: «بنده می‌گویم در این جا فقط می‌توانیم از معقولیت گزاره‌های دینی دفاع کنیم. به این معنا که [...] نشان دهیم در هر گزاره دینی، قبول آن گزاره رجحان دارد بر قبول نقیض همان گزاره، و یا بر عدم قبول آن گزاره ... برای این رجحان برهان خدشه‌ناپذیر ندارم، اما براهینی که به سود مدعیات دینی وجود دارد، از براهینی که به سود نقایض مدعیات دینی وجود دارند قوی‌تر است». و بعد در صفحه ۱۹۶ از همان سخنرانی می‌خوانیم: «آیا دین اسلام می‌تواند آرامش، امید، امنیت و ... را به انسان بدهد؟ که باز هم به اعتقاد من می‌تواند چنین کند». اما عباراتی در سخنرانی‌های دیگر وجود دارد که ممکن است به انکار این دو موضع تعبیر شود. برای مثال، در صفحه ۲۳۹ موضع اول ظاهراً نفی می‌شود «امروزه متافیزیک‌های سنگین ادیان برای انسان مدرن قابل قبول نیست» (همچنین نک: ص ۲۶۷) و در صفحه ۲۲۸-۲۲۹ ظاهراً هر دو موضع

تقسیم‌بندی‌ای که از یک موضوع در سخنرانی مطرح شده است، با تقسیم‌بندی دیگری که از همان موضوع در سخنرانی دیگری مطرح شده متفاوت است.^۳ به این دلایل، نسبت دادن نظریه‌ای منسجم به ملکیان صرفاً بر مبنای این کتاب کار ساده‌ای نیست.

به صورت خیلی کلی، هدفی که ملکیان در سخنرانی‌های مختلف منتشرشده در این کتاب به سوی آن نشانه می‌رود این است که نشان دهد دینداری سنتی دچار مشکلات چندی است و از این رو بشر مدرن باید به جای دینداری سنتی در پی «معنویت» برود. برخی از مشکلاتی که از نظر ملکیان دین سنتی به آن دچار است کم‌وبیش ماهیت پیشینی دارند و برخی دیگر کم‌وبیش ماهیتی پسینی. منظورم از مشکلات سنخ اول مشکلاتی هستند که از نظر ملکیان ما به صورت پیشینی می‌دانیم هرگونه دینداری سنتی‌ای علی‌الاصول با آن دست‌به‌گریبان است. منظورم از مشکلات سنخ دوم آن‌هایی هستند که دینی خاص به دلیل متون مقدس خاصش یا به دلیل تاریخ خاصش به آن دچار است؛ از این سنخ‌اند مشکلاتی از قبیل فقدان وثاقت تاریخی متون مقدس یک دین خاص یا مشکلات اخلاقی- علمی تعالیم مشخص یک دین خاص. شاید ملکیان درباره اسلام و مسیحیت نگرانی‌هایی از این سنخ نیز داشته باشد، هرچند به دلایلی درک‌شدنی بحث‌های ملکیان در

انکار می‌شوند: «انسان مدرن، دیگر نمی‌تواند دین را مانند انسان سنتی قبول کند. البته فهم سنتی در زمان خود کارکردهای مثبتی داشته است، اما امروزه نه به لحاظ رئالیستیک قابل دفاع است و نه به لحاظ پراگماتیستیک. به این معنا که اگر امروزه فقط دغدغه حقیقت را داشته باشید (دید رئالیستیک) فهم سنتی دیگر قابل دفاع نیست و اگر هم دغدغه نجات را داشته باشید (دید پراگماتیستیک) باز هم فهم سنتی قابل دفاع نیست». به نظر می‌رسد، با توجه به سخنرانی‌های متفاوت، احتمالاً منظور ملکیان از کسی که به «فهم سنتی از دین» باور دارد کسی است که به «دین ۱» (متون مقدس) باور دارد. یک قرینه برای این ادعا این است: «معنویت» به صورت بدیل فهم سنتی از دین معرفی می‌شود («اولین دلیل برای طرح بحث معنویت» این است که «فهم سنتی از دین دیگر [نمی‌]تواند شناختی از درد و رنج‌های زیرین به ما بدهد و راه علاج آن‌ها را برای ما مشخص کند» ص ۲۶۷)، همچنین، «معنویت» به صورت بدیل «دین ۱» معرفی می‌شود («معنویت بدیل دین است. البته اگر مرادمان دین به معنای اول و یا همان متون مقدس باشد» (ص ۲۹۹)).

۳. صرف وجود تفاوت به معنای تعارض نیست. اما وجود این تفاوت‌ها فهمیدن دقیق دیدگاه ملکیان را دشوار می‌کند. برای مثال، در سخنرانی «ویژگی‌های انسان معنوی»، شش ویژگی برای انسان معنوی بیان شده است. اما در سخنرانی «معنویت گوهر ادیان ۲» سه ویژگی برای انسان معنوی مطرح می‌شود؛ و در سخنرانی «معنویت و انسان متجدد» چهار ویژگی برای ساحت ارادی انسان معنوی ذکر می‌شود. برخی از ویژگی‌هایی که در سخنرانی‌ای بیان شده است در سخنرانی‌های دیگر نیست. مثلاً، ویژگی سومی که در «معنویت و انسان متجدد» ذکر شده است با ویژگی‌های مطرح شده در سخنرانی‌های دیگر تفاوت دارد. همچنین، ویژگی سوم «معنویت گوهر ادیان ۲» در جای دیگری ذکر نمی‌شود، و ویژگی سوم، پنجم و ششم «ویژگی‌های انسان معنوی» دقیقاً مطابق با ویژگی‌های ذکر شده در سخنرانی‌های دیگر نیست.

هدفی که ملکیان در سخنرانی‌های مختلف منتشرشده در این کتاب به سوی آن نشانه می‌رود این است که نشان دهد دینداری سنتی دچار مشکلات چندی است و از این رو بشر مدرن باید به جای دینداری سنتی در پی «معنویت» برود

این باره معمولاً بسیار کلی هستند. من هم در این نوشته درباره نگرانی‌هایی از این دست چیزی نخواهم گفت. یکی از مشکلات دین سنتی از نظر ملکیان، که او بارها به آن اشاره می‌کند و ماهیت پیشینی دارد، این است که دینداری سنتی به دلیل طبیعت متعبدانه‌اش با عقلانیت ناسازگار است. من در بخش اول استدلال خواهم کرد که برهان ملکیان برای نشان دادن این‌که دینداری سنتی به صورت پیشینی دچار این مشکل است ناکافی است، و نگاه او در این موضوع بر اساس دیدگاه‌های معاصر معرفت‌شناسانه نادرست است. سپس، در بخش دوم، می‌کوشم به صورت خلاصه بیان کنم که منظور ملکیان از «معنویت» به عنوان بدیل دینداری چیست، و استدلال خواهم کرد که مفهوم «معنویت» نزد ملکیان مفهوم منسجمی نیست.

۱. تعبدگرایی

ملکیان می‌اندیشد که دینداری سنتی لاجرم مبتنی بر حدی از تعبد است. اما، از نظر او، «ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته» این است که تعبد در آن جایی ندارد. وی این موضع را در بیش از هفت جای کتاب با عبارت‌های کم‌وبیش یکسانی (نظیر نقل زیر) تکرار می‌کند (ص ۱۱، ۳۹، ۶۱-۶۲، ۸۲، ۸۹، ۱۷۵، ۲۳۲-۲۳۳). در بخش‌های دیگری از کتاب هم، وی نپذیرفتن تعبد را لازمه «معنویت» و «زندگی اصیل» می‌داند (ص ۲۸۲، ۳۳۱، ۴۱۹).

اولین مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، استدلالی بودن آن است. این امر با تعبدی بودن فهم تاریخی سنتی از دین تاریخی سازگار نیست. استدلال، با تعبد نمی‌سازد. تعبد آن است که بگوییم «الف ب است» و شما بپرسید از کجا می‌گویی «الف ب است»؟ و پاسخ دهم «چون x می‌گوید الف، ب است». هر قدر این فرم استدلالی، ذهن شما را بیشتر بگذرد، مدرن‌ترید و هر قدر این فرم استدلالی شما را آزار ندهد، معلوم می‌شود هنوز به مدرنیته نزدیک نشده‌اید. برای انسان مدرن، این یکی از بزرگ‌ترین مغالطات است که بگویند «الف، ب است، چون x چنین می‌گوید». فرمول استدلالی بودن چنین نیست (ص ۲۳۲-۲۳۳).

استدلال «P، بنابراین Q» را در نظر بگیرید. در استدلالی که منطقیاً معتبر (valid) باشد، صدق مقدمه P، صدق نتیجه Q را تضمین می‌کند؛ بدین معنا که امکان ندارد P صادق باشد و Q کاذب. در علم منطق به استدلال‌هایی که معتبر نیستند استدلال‌های مغالطی نیز گفته می‌شود. ملکیان درست می‌گوید که این استدلال که «x می‌گوید الف ب است، بنابراین الف ب است» منطقیاً معتبر نیست. با این حال، نباید فراموش کرد که هیچ‌یک از استدلال‌های احتمالاتی، استقرایی و نیز استدلال‌های مبتنی بر بهترین تبیین منطقیاً معتبر نیستند، چراکه ممکن است مقدمات این استدلال‌ها صادق باشد ولی نتیجه صادق نباشد. برای مثال، این استدلال که

«تمام شواهد علمی می‌گویند الف ب است، بنابراین الف ب است» استدلال منطقاً معتبری نیست، چراکه صدق مقدمه صدق نتیجه را تضمین نمی‌کند. به صورت مشابه، این استدلال که «تجربه ادراکی من می‌گوید کامپیوتری روبه‌روی من است، بنابراین، کامپیوتری روبه‌روی من است» هم منطقاً معتبر نیست، زیرا در این جا نیز صدق مقدمه، صدق نتیجه را تضمین نمی‌کند. بنابراین، اگر «مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیت» این باشد که تمام استدلال‌های فرد مدرن باید منطقاً معتبر باشد، آن‌گاه فرد مدرن باید سراسر علوم تجربی را، که مبتنی بر استدلال‌های احتمالاتی، استقرایی و استدلال‌های براساس بهترین تبیین هستند، مغالطی و نامعقول بداند و حتی در وجود جهان خارج نیز تردید کند. اما این اصلاً مقبول نیست که مدعی شویم «مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیت» انکار علوم تجربی مدرن است. بنابراین، برای این‌که این ادعای عجیب و غریب را به ملکیان نسبت ندهیم، لاجرم نباید فکر کنیم منظور او از استدلالی بودن این است که فرد مدرن برای مواجه کردن باورهایش باید فقط از استدلال‌های منطقاً معتبر استفاده کند، بلکه استدلالی بودن مد نظر ملکیان را باید چنان فراخ بفهمیم که استدلال‌های دیگر، از جمله استدلال‌های احتمالاتی، استقرایی و مبتنی بر بهترین تبیین را نیز دربرگیرد. از این رو، ویژگی استدلالی بودن را باید این‌گونه بفهمیم که فرد مدرن برای باورهایش دلیل می‌خواهد، دلالی که بتواند باورهایش را معقولیت ببخشد، نه این‌که لزوماً صدق آن باورها را (با فرض صدق مقدمات) تضمین کند. اگر این فهم از استدلالی بودن را ملاک قرار دهیم، ادعای ملکیان لاجرم باید این باشد که: این باور که «الف ب است» نمی‌تواند از طریق این باور که «X می‌گوید الف ب است» معقولیت یابد. اما اگر بخواهیم با همدلی ادعای ملکیان را این‌گونه بفهمیم، آن‌گاه به صورت تعجب‌آوری در هیچ کجای کتاب استدلالی به سود آن نمی‌یابیم. شاید تنها چیزی که شبیه استدلال برای ادعای یادشده باشد این است: «انسان متعبد دیگر فرمانفرما و دیگر فرمانروا است و دیگری بر او فرمان می‌راند، اما انسان استدلالی خود فرمانروا و خود فرمانفرما است» (ص ۲۳۳).

اما این استدلال خوبی نیست. بگذارید توضیح دهم. برای فهم استدلال ملکیان باید فهمید که منظور از «دیگر فرمانفرما» بودن چیست و چرا «دیگر فرمانفرما» بودن از نظر معرفتی بد است. احتمالاً منظور از «دیگر فرمانفرما» این است که فردی به گزاره‌ای مثل P باور بیاورد برای آن‌که دیگری گفته است P صادق است. اما چرا باید فکر کنیم «دیگر فرمانفرما» بودن از نظر معرفتی بد است؟ فرض کنید ما می‌دانیم که فردی در حوزه‌ای خاص صاحب نظر و قابل اعتماد است. چرا باور به گفته او از نظر معرفتی خطا است؟ ممکن است فکر کنیم منظور ملکیان این است که زمانی که نمی‌دانیم دیگری در حوزه‌ای قابل اعتماد است نباید به گفته او اعتماد کنیم. اما چرا؟ خیلی طبیعی است که فکر کنیم انسان عقلانی به قوای ادراکی و شناختی خود اعتماد می‌کند. به عبارت دیگر، انسان عقلانی

بلکه

استدلالی بودن مد
نظر ملکیان را باید
چنان فراخ بفهمیم
که استدلال‌های
دیگر، از جمله
استدلال‌های
احتمالاتی،
استقرایی و مبتنی بر
بهترین تبیین را نیز
دربرگیرد

از این‌که تجربه ادراکی‌اش به او می‌گوید که کامپیوتری روبه‌روی او است، نتیجه می‌گیرد که کامپیوتری روبه‌روی او است. تجربه ادراکی بر انسان عقلانی آتوریته دارد. به نظر نمی‌رسد که تحت آتوریته تجربه ادراکی بودن چیزی از عقلانی بودن یا «مدرن بودن» انسان کم کند. پس چرا باید میان تحت آتوریته تجربه ادراکی بودن و تحت آتوریته فرد عقلانی دیگری بودن تفاوت قائل شویم و یکی را لازمه عقلانیت بدانیم و دیگری را دشمن عقلانیت؟ آلستون به شیوه قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که ما برای شناخت جهان نیاز داریم که به قوای شناختی و عقلمان، بی‌آن‌که دلیلی برای قابل‌اعتماد بودن آن‌ها داشته باشیم، اعتماد کنیم.^۴ حال اگر من باید به قوای شناختی خود اعتماد کنم، با توجه به این‌که فرقی اساسی میان قوای شناختی من و قوای شناختی دیگری نیست، چرا من نباید به قوای شناختی دیگری اعتماد کنم؟^۵ به عبارت دیگر، چه چیز بدی درباره «دیگرفرمانفرمایی»، یعنی تحت فرمان قوه شناختی دیگری بودن، وجود دارد؟ ملکیان در جایی از کتاب می‌کوشد برای این پرسش پاسخی فراهم کند:

البته ممکن است بگویید در باب منبع شناخت بودن حس، شهود، و عقل به معنای نیروی استدلال‌گر هم دلیل نداریم. پاسخ این است که بلی، بالمآل برای این‌ها هم دلیل نداریم، اما معارض هم نداریم... منابع دینی چیزهای نقیض می‌گویند و خوداصلاح‌گری هم ندارند. البته حس هم چیزهای نقیض می‌گوید اما به گفته معرفت‌شناسان خوداصلاح‌گری دارد (ص ۳۰۱).

اما این پاسخ ناکافی است و حتی شاید پرسش اصلی محل بحث را نادیده می‌گیرد. اولاً، در خصوص تجربه‌های ادراکی خوداصلاح‌گری لزوماً اتفاق نمی‌افتد و از سوی دیگر، علی‌الاصول ممکن است فرآورده‌های هر منبع معرفتی (از جمله عقلانیت دیگران) با فرآورده‌های منبع معرفتی دیگر دربیفتند و در برخی موارد یکی دیگری را اصلاح کند؛ افزون بر این، فرآورده‌های هر منبعی می‌تواند با فرآورده‌های همان منبع دربیفتد و در نتیجه، در مواردی تصحیح شود. از این حیث، تفاوتی اساسی میان باورآوردن بر اساس قوه شناختی خود و باورآوردن بر اساس قوه شناختی دیگری نیست. اما مهم‌تر، وقتی می‌گوییم تجربه ادراکی به ما دلیل می‌دهد منظورمان این است که به ما دلیلی نقض‌پذیر (*defeasible*) می‌دهد و فرد عقلانی مادامی که معارضی (*defeater*) نباشد می‌تواند به تجربه ادراکی خود اعتماد کند. به عبارت دیگر، دلیلی که

4. Alston, William P. (1986). "Epistemic Circularity," *Philosophy and Phenomenological Research* 47, pp. 1-30

Alston, William P. (2005). *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press.

۵. زاگزبسکی بر مبنای این پرسش، استدلالی طراحی می‌کند که نشان دهد اعتماد به دیگران کاری عقلانی است. برای دفاع متأخر او از این ایده نک.:

Zagzebski, Linda (2012). *Epistemic Authority: a Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press.

تجربه ادراکی می‌دهد می‌تواند نقض شود، و اگر نقض شود دیگر نمی‌تواند به باورهای ما معقولیت ببخشد. مثلاً، اگر بدانم که تحت تأثیر داروی توهم‌زا هستم، دلیلی که تجربه بینایی برای من فراهم می‌کند نقض می‌شود و دیگر تجربه بینایی به باور من معقولیت نمی‌بخشد. به صورت مشابه، کسانی هم که می‌گویند گفته دیگران برای ما دلیل فراهم می‌کند طبیعتاً منظورشان این است که این دلیل نقض پذیر است. به عبارت دیگر، ادعا این است که باور به «الف ب است» از طریق باور به «x می‌گوید الف ب است» معقولیت می‌یابد، مادامی که معارضی در میان نباشد. تردیدی نیست که معارض می‌تواند معقولیت باور را از بین ببرد. اما باید میان این ادعا که «تعبد اصولاً با عقلانیت مدرن در تضاد است» و «تعبد با وجود معارض با عقلانیت مدرن در تضاد است» تفاوت گذاشت. ادعای دوم ادعای آشکارا صادقی است که هیچ اختصاصی به تعبد به صورت ویژه ندارد. اعتماد به تجربه ادراکی هم با وجود معارض در تضاد با عقلانیت است. همچنین، اعتماد به شهود و درون‌نگری نیز در صورت وجود معارض با عقلانیت منافات دارد. اما ادعای ملکیان، در جای جای کتاب، ادعای نخستین است. به عبارت دیگر، حرف ملکیان فقط این نیست که در جایی که معارض وجود دارد، منبع شناختی (از جمله متون دینی) قدرت توجیه‌بخشی خود را از دست می‌دهد. بلکه ادعای او از جمله این است که اعتماد بر منابع دینی علی‌الاصول خطا است، چرا که «انسان مدرن به شدت استدلال‌گرا است و به همان شدتی که استدلال‌گرا است تعبدگریز است» (ص ۱۷۵). تحت فرمان قوه شناختی دیگری بودن، وقتی معارضی هست، همان قدر بد است که با وجود معارض تحت فرمان ادراک خود باشیم. بنابراین، ادعای کسی که تحت فرمان قوه شناختی دیگری بودن را عقلانی می‌داند این است که وقتی معارضی در میان نیست تحت قوه شناختی دیگری بودن می‌تواند عقلانی باشد؛ و پرسش مهم این است که در فرض نبودن معارض، چه تفاوتی است میان تحت فرمان عقل دیگری بودن و تحت فرمان قوای شناختی خود بودن؟ این پرسشی است که ملکیان هیچ‌گاه به آن پاسخی نمی‌دهد. بنابراین، به نظر می‌رسد تنها استدلال کتاب برای غیرعقلانی بودن تعبد، یعنی استدلال بر اساس بدبودن «دیگر» است، یعنی استدلال بر اساس بدبودن «دیگر فرمانفرما بودن»، استدلال کاملی نیست.

ملکیان برای نشان دادن تعبدگریزی انسان عقلانی، یعنی برای نشان دادن این ادعا که باور به «الف ب است» نمی‌تواند از طریق باور به «x می‌گوید الف ب است» معقولیت یابد، کار بسیار دشواری در پیش دارد؛ چرا که در معرفت‌شناسی معاصر کمتر فیلسوفی - تا حدی که می‌دانم - چنین ادعایی را می‌پذیرد. بگذارید توضیح دهم. در معرفت‌شناسی معاصر این موضوع تحت عنوان معرفت‌شناسی گواهی (testimony) بررسی می‌شود. ما در زندگی روزمره به صورت بسیار وسیعی به گواهی دیگران اعتماد می‌کنیم؛ دانش‌آموزان به گفته‌های معلم خود اعتماد می‌کنند، معلمان به کتاب‌های خود اعتماد می‌کنند. دانشمندان به گزارش دانشمندان دیگر اعتماد می‌کنند. ما در

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۲۸

به نظر می‌رسد تنها
استدلال کتاب برای
غیرعقلانی بودن
تعبد، یعنی
استدلال بر اساس
بدبودن «دیگر
فرمانفرما بودن»،
استدلال کاملی
نیست

تاریخ، جغرافیا، در این‌که چه بخوریم و چه بخریم و در بسیاری چیزهای دیگر به گفته دیگران اعتماد می‌کنیم. معرفت‌شناس معاصری را سراغ ندارم که انکار کند گواهی می‌تواند دلیلی برای باور مورد گواهی فراهم کند. البته اختلاف مهمی در میان معرفت‌شناسی گواهی درباره نوع دلیلی که گواهی فراهم می‌کند وجود دارد و براساس این اختلاف، معرفت‌شناسان گواهی به دو دسته تحویل‌گرایان و ناتحویل‌گرایان تقسیم می‌شوند (برای مثال فلیکِر و ادلر در دسته اول و برج و فُلّی در دسته دوم قرار دارند).^۶ ناتحویل‌گرایان گواهی را منبع شناختی مستقلی محسوب می‌کنند و معتقدند شنونده گواهی برای اعتماد به گواهی نیازی ندارد که بدانند گواهی دهنده دارای وثاقت است. بگذارید دو مثال بیاورم. حتماً برایتان پیش آمده است که از ناآشنایی آدرس پیرسید. فرض کنید آدرس مدرسه‌ای را از ناآشنایی می‌پرسید و پاسخ می‌گیرید که مدرسه در انتهای خیابان است. معرفت‌شناسان ناتحویل‌گرا معتقدند حتی اگر ندانید آدرس دهنده دارای وثاقت است، از طریق گواهی او دلیلی برای باور به این‌که مدرسه در انتهای خیابان است یافته‌اید. در مثال دوم، فرض کنید کاوشگر کیوریازیتی در مریخ به پیغامی برخورد کند که محتوایش بعد از رمزگشایی این باشد: «در این سیاره در فلان دوره موجوداتی هوشمند می‌زیسته‌اند و الخ». فرض کنید هیچ شاهد علمی برای نقض این ادعا در دست نباشد. آیا نباید بگوییم که این پیغام دلیلی برای ما فراهم می‌کند که محتوایش را، یعنی این‌که در آن سیاره در فلان دوره موجوداتی هوشمند می‌زیسته‌اند، بپذیریم؟ از نظر معرفت‌شناسان ناتحویل‌گرا، گفته‌های موجودی عقلانی برای ما دلیلی برای باور به محتوای گفته فراهم می‌کند، چراکه عقلانیت دیگران درست مانند قوه ادراکی خودمان می‌تواند یک منبع شناخت برای ما باشد.^۷ البته چنان‌که اشاره شد، اعتماد به عقلانیت دیگران به معنای تقلید کور از دیگران نیست. بلکه، فرد مادامی می‌تواند به سخن دیگری اعتماد کند که معارضی برای آن سخن پیدا نشده است.

از سوی دیگر، معرفت‌شناسان تحویل‌گرا اصرار دارند که دیگران منبع شناخت مستقلی برای ما نیستند، و برای این‌که بتوانیم به شیوه موجهی گواهی فردی را قبول کنیم، باید دلایل مستقلی داشته باشیم که فرد گواهی دهنده قابل اعتماد است.

6. Burge, Tyler (1997). "Interlocution, Perception, Memory," *Philosophical Studies* 86: 21-47; Foley, Richard (2001). *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge: Cambridge University Press; Flicker, Elizabeth (1987). "The Epistemology of Testimony," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* 61: 57-83; Adler, Jonathan E. (1994). "Testimony, Trust, Knowing", *Journal of Philosophy*, 91: 264-75.

۷. همچنین بنگرید به مقالات کلاسیک تایلر برج در دفاع از این موضع:

Burge, Tyler (1993). "Content Preservation," *Philosophical Review* 102: 457-488; Burge, Tyler (1997). "Interlocution, Perception, Memory," *Philosophical Studies* 86: 21-47.

معرفت‌شناسان
تحویل‌گرا اصرار
دارند که دیگران
منبع شناخت
مستقلی برای ما
نیستند، و برای
این‌که بتوانیم به
شیوه موجهی
گواهی فردی را
قبول کنیم، باید
دلایل مستقلی
داشته باشیم که
فرد گواهی دهنده
قابل اعتماد است

است. اگر، مستقل از گواهی، دلایلی داشتیم که فرد گواهی‌دهنده قابل اعتماد است، آنگاه گواهی فرد می‌تواند دلیلی معرفتی برای باور به گزاره‌ی گواهی داده‌شده فراهم‌کند؛ بنابراین، سرچشمه دلیل ما برای قبول گزاره‌ی مورد گواهی، در نهایت دلایلی است که باور ما را به اعتمادپذیربودن گواهی‌دهنده موجه می‌کند. از این رو، حجیت معرفتی گواهی در نهایت تحویل می‌شود به حجیت دلایلی که ما مستقل از گواهی در اختیار داریم. هرچند در کتاب ملکیان نشانه‌ای از توجه به مباحث امروزی معرفت‌شناسی گواهی نیست، ممکن است در بادی نظر این تصور پیش بیاید که ملکیان، بدون آن‌که استدلال بیاورد، موضع معرفت‌شناسان ناتحویل‌گرا را خطا می‌داند و موضعی کم‌وبیش شبیه موضع معرفت‌شناسان تحویل‌گرا اختیار می‌کند. اما این تصور نادرست است. برای درک این موضوع به این عبارت ملکیان دقت کنید: من نیز نمی‌خواهم بگویم تعبد را باید بالمره تعطیل کرد... باید حتی المقدور تا جایی که ممکن است «الف ب است»هایی را که «های دین و یا به عبارت دیگر، رجال فوق چون و چرای دین گفته‌اند استدلالی و تجربی کرد و یا این‌که یک سلسله مقدمات قابل قبول و یا لااقل واضح و عقلایی پیدا کرد که وقتی آن‌ها را با هم منضم می‌کنیم «الف ب» است از آن بیرون بیاید (ص ۳۹).

در واقع، موضع ملکیان این است که برای هر گزاره تعبدی، باید استدلالی مستقل پیدا کرد. سخن تحویل‌گرایان در معرفت‌شناسی گواهی اما متفاوت است. آن‌ها نمی‌گویند که برای هر گزاره گواهی داده‌شده باید استدلال مستقلی فراهم کرد، بلکه سخن این است که باید شواهدی به دست آورد که فرد گواهی‌دهنده به صورت کلی قابل اعتماد است، حتی اگر برای گزاره خاص مورد گواهی استدلال مستقلی در دست نباشد. برای مثال، از دیدگاه این دسته از معرفت‌شناسان، برای این‌که به این گواهی که «مدرسه در انتهای خیابان است» اعتماد کنید، نیازی نیست که استدلال مستقلی داشته باشید که مدرسه در انتهای خیابان است، بلکه باید شواهدی داشته باشید که آدرس‌دهنده مثلاً ساکن همان محل است و قصد فریب شما را ندارد. به عبارت دیگر، ملکیان ظاهراً گواهی را اصلاً منبع شناخت نمی‌داند، اما معرفت‌شناسان معاصر، چه تحویل‌گرا و چه ناتحویل‌گرا، گواهی را منبعی برای شناخت می‌دانند.

حال فرض کنید منظور ملکیان فی الواقع آن است که از موضع تحویل‌گرایی دفاع کند. اما حتی در این صورت نیز نمی‌تواند صرفاً بر مبنای تبدگریزی (به شیوه‌ای که در بالا گزارش شد) استدلال کند که دینداری سنتی غیرعقلانی است. برای استدلال به نفع چنین مدعایی، ملکیان باید نخست در برابر ناتحویل‌گرایان، به نفع تحویل‌گرایی استدلال کند. سپس لازم است نشان دهد که دلایل خوبی برای این‌که منابع یک دین خاص را علی‌الاصول دارای وثاقت بدانیم در اختیار نداریم. فقط در این صورت است که ملکیان می‌تواند ادعا کند تعبد به چنان دینی با عقلانیت سازگار نیست.^۸ ولی ملکیان هیچ‌یک از این دو کار را در کتاب انجام نمی‌دهد؛ نه به

۸. حتی در این صورت هم غیرعقلانی بودن تعبد به دینی خاص، ربطی به «تبدگریزی انسان

مباحث معرفت‌شناسی گواهی می‌پردازد، و نه به بحث درباره وثاقت یک دین خاص دست می‌یازد. استدلال او، هم پیشینی است و هم بسیار کلی و بدون جزئیات. او می‌خواهد به صورت پیشینی و با مفروضاتی خیلی کلی استدلال کند که انسان مدرن تعبدگریز است و لذا تعبد به آموزه‌های هر دینی علی‌الاصول غیرعقلانی است. این استدلال شاید بلندپروازانه‌تر از آن باشد که بتواند به هدف برسد.

۲. «معنویت»، بهیشت ناممکن

سال‌ها است پروژه ملکیان «عقلانیت و معنویت» خوانده می‌شود. در کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله هم چندین سخنرانی درباره «معنویت» وجود دارد. با این همه، برای من دشوار است تا بر مبنای کتاب دریابم ملکیان از «معنویت» دقیقاً چه چیزی را مراد می‌کند. فهم من از ایده «معنویت» در نگاه ملکیان بر مبنای کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله چنین است: «معنویت» فرآیندی است که هدفش کسب ویژگی‌های روانی نظیر آرامش، امید، شادی و رضای خاطر است.^۹ فرد «معنوی»، یعنی فردی که در این فرآیند شرکت دارد، به حداقل ممکن از گزاره‌های فراطبیعی باور دارد.^{۱۰} و فرآیند «معنویت» از طریق (از جمله) (۱) تلاش برای «اصیل» زندگی کردن (یعنی زندگی کردن صرفاً بر مبنای فهم خود و استدلال)، (۲) تلاش برای آگاهی از وضعیت روانی خود و بهبود آن و (۳) تلاش برای اخلاقی‌زیستن صورت می‌پذیرد.^{۱۱}

مدرن «ندارد. برای مثال، شاید کسی استدلال کند که خداوند وجود ندارد، یا استدلال کند که احکام دین خاصی معارض دارند. این استدلال‌ها نشان نمی‌دهند که انسان عقلانی هرگز نباید چیزی را به صورت تعبدی بپذیرد. بلکه، فقط نشان می‌دهند که تعبد به دینی که می‌دانیم وثاقت ندارد، یا تعبد به احکامی که معارض عقلی دارند عقلانی نیست. شایان ذکر است که در بررسی وثاقت منابع دینی لازم است به پدیده‌ای که در معرفت‌شناسی معاصر از آن با عنوان Pragmatic Encroachment یاد می‌شود توجه کنیم. بر اساس این پدیده، شهوداً ملاحظات عملی در میزان دلایلی که برای توجیه معرفتی باور نیاز است تأثیر می‌گذارد. برای مثال، اگر باوری آثار زیانبار عملی داشته باشد، چه بسا میزان دلایل بیشتری برای توجیه معرفتی آن باور نیاز باشد؛ از سوی دیگر، اگر باوری فواید اخلاقی داشته باشد، چه بسا آستانه توجیه معرفتی آن باور پایین‌تر بیاید. برای بحث درباره تأثیر ملاحظات عملی / اخلاقی بر آستانه توجیه معرفتی باورهای دینی نک:»

Pace, Michael (2011). "The Epistemic Value of Moral Considerations: Justification, Moral Encroachment, and James' 'Will to Believe'" *Noûs* 45.2: 239-268.

۹. «معنویت یک فرآیند است که کارکردش ارضاکردن درد و رنج‌گریزی شما است» (ص ۲۱۱). «وقتی می‌گویم معنویت گوهر دین است معنای اول [یعنی هدف و غایت‌القصوای دینداری] را مراد می‌کنم، به این معنا که معتقدم کسانی که متدین‌اند بالمآل از دین خود آرامش، شادی و امید می‌خواهند» (ص ۲۹۸).

۱۰. «معنویت نوعی دیانت است که بار متافیزیکی آن به کمترین حد ممکن رسیده است» (ص ۲۴۰). همچنین نک: ص ۲۶۷ و ۲۹۹.

۱۱. درباره (۱): «انسان‌های معنوی دارای زندگی اصیل هستند؛ زندگی اصیل، دقیقاً به معنای «عمل کردن فقط بر اساس فهم خود» است» (ص ۳۸۵)؛ «انسان معنوی تنها انسانی است که به معنای دقیق کلمه زندگی اصیل دارد» (ص ۲۷۳).

درباره (۲): «شاخص [انسان معنوی] این اندیشه است که باید «خودم را باشم» ... یعنی تمام

با توجه به این‌که تعبدگریزی و باورنداشتن به «گزاره‌های سنگین متافیزیکی» در دل مفهوم «معنویت» گنجانده شده است، تعجبی ندارد که از نظر ملکیان «معنویت» بدیل دین است» (ص ۲۹۹). همچنین، با توجه به این‌که از ویژگی‌های انسان معنوی استدلالی بودن است «معنویت» بنا بر تعریف با عقلانیت سازگار است (نک: ص ۲۸۲، ۳۳۱، ۴۱۹). به عبارت دیگر، پروژه سازگارکردن عقلانیت و معنویت، پروژه‌ای است که قرار است از طریق به‌دست‌دادن تعریفی از مفهوم «معنویت»، که با عقلانیت سازگار باشد، انجام پذیرد.

حال که فهم خود را از ایده «معنویت» نزد ملکیان بیان کردم، استدلال می‌کنم که این مفهوم نامنسجم است. اما پیش از آن، بگذارید به نکته‌ای مرتبط اما حاشیه‌ای به صورت بسیار خلاصه اشاره کنم: طبیعی است که فکر کنیم این آموزه را که غایت انسان معنوی گریز از رنج و رسیدن به آرامش، شادی و رضایت است باید به صورت تجویزی (normative) فهمید. یعنی انسان معنوی باید از رنج بگریزد و در پی آرامش و شادی و رضایت باشد. اما ملکیان در بخش‌هایی از کتاب، این آموزه تجویزی را مبتنی می‌کند بر آموزه‌ای توصیفی که می‌گوید اعمال همه انسان‌ها با هدف رنج‌گریزی انجام می‌شود: غایت قصوای انسان، گریز از درد و رنج است... همه تحقیقات روان‌شناختی – چه آن‌ها که در فلسفه نفس یا همان روان‌شناسی فلسفی صورت گرفته است، و چه آن‌ها که در سایکولوژی و یا همان روان‌شناسی تجربی- آزمایشگاهی و همچنین خودکاوی صورت گرفته است- تأیید می‌کند که غایت قصوای انسان این است که از درد و رنج بگریزد... آدمی به طرف هر چیز گرایش می‌یابد و یا از هر چیزی می‌گریزد برای این است که در آن چیز، یک مایه کاهش درد و رنج و یا یک مایه افزایش درد و رنج می‌بیند (ص ۳۰۵) ملکیان منبعی برای ادعای بسیار قوی نقل قول شده ذکر نمی‌کند. علی‌رغم ادعای ملکیان، بسیاری فلاسفه (به‌ویژه فلاسفه معاصر)، متأثر از استدلال‌های جوزف باتلر، قانع شده‌اند که دلیل خوبی برای این ادعا وجود ندارد که برای فرد غیرممکن است عملی را انجام دهد که آن را برای خود زیان‌آور و رنج‌آور می‌داند.^{۱۲} مثلاً، ممکن است فرد عملی را صرفاً به این دلیل انجام دهد که فکر می‌کند وظیفه او است، یا فرد عملی را صرفاً به این دلیل انجام دهد که خوش‌بختی کس دیگری را می‌طلبد (پرایر و شیفر-

توجهم معطوف به این باشد که در چه کار و چه حالتی هستم و در چه وضعی به سرمی‌برم» (ص ۲۰۹)؛ «انسان معنوی بیش از این‌که دل‌نگران وضع دیگران باشد، همواره دل‌نگران وضع خود است».

درباره (۳): «اراده انسان‌های معنوی فقط معطوف به خیر است» (ص ۳۹۰)؛ «قصد چهارم انسان معنوی این است که «باید خود را بهتر کنم» (ص ۲۱۲).

۱۲. برای آشنایی با آرای باتلر در این باره نک:.

Butler, Joseph (1726/1991). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Reprinted in part in Raphael (1991), *British Moralists: 1650-1800* Vol. I, pp. 325-377.

حال که فهم خود را از ایده «معنویت» نزد ملکیان بیان کردم، استدلال می‌کنم که این مفهوم نامنسجم است

لندو به ترتیب در مقاله و کتابی که برای آموزش به دانشجویان کارشناسی فلسفه نوشته‌اند از این نگاه به عنوان نگاه آرتدکس در فلسفه دفاع می‌کنند.^{۱۳} از سوی دیگر، در دسته‌ای از آزمایش‌های بسیار تأثیرگذار، روان‌شناسی به نام دنیل بتسون و همکارانش به صورت تجربی نشان دادند که بهترین تبیین برای کمک‌کردن فردی دلسوز به دیگری، در سناریوهای مشخص، این نیست که فرد در پی گریز از رنج، عذاب وجدان، انتقاد دیگران، یا به‌دست‌آوردن پاداش یا لذت است.^{۱۴} همچنین، فیلسوف-زیست‌شناس معروف، الیوت سوپر، استدلال کرده است که شواهد تکاملی نشان می‌دهد افراد تمایلات دیگرخواهانه دارند (تمایلاتی که در محتوای آن‌ها نفع و ضرر فرد مطرح نیست).^{۱۵} بنابراین، این ادعای ملکیان که «همه تحقیقات روان‌شناختی... تأیید می‌کند که غایت قصوای انسان این است که از درد و رنج بگریزد» به نظر کاذب می‌آید.

اما برگردیم به بحث «معنویت» نزد ملکیان. به باور من، مفهوم «معنویت» نزد ملکیان مفهوم منسجمی نیست. برای روشن شدن این موضوع خوب است ابتدا نگرانی‌ای را که ملکیان چندین بار می‌کوشد برای آن راه‌حلی فراهم کند مرور کنیم. نگرانی این است: خصوصیات روانی نظیر آرامش و شادی می‌تواند بر مبنای توهمات نیز حاصل شود. نخستین باری که این نگرانی در کتاب ظاهر می‌شود، پاسخ ملکیان این است: «در این‌گونه موارد همیشه پاسخ آن متفکر معروف فرانسوی را نقل می‌کنم که می‌گفت «می‌توان بعضی انسان‌ها را تا ابد فریب داد، همه انسان‌ها را هم می‌توان برای مدت کوتاهی فریب داد، اما همه انسان‌ها را نمی‌توان تا ابد فریب داد» (ص ۲۴). گذشته از این که درستی سخن «متفکر معروف فرانسوی» مذکور محل تردید است، پاسخ ملکیان عملاً پرسش اصلی را نادیده می‌گیرد. نگرانی این است که چرا شادی و آرامش یک انسان معنوی مشخص نمی‌تواند از طریق توهم حاصل شود. اما در این

13. Shafer-Landau, Russ (2011). "The Fundamentals of Ethics", Oxford University Press, chapter 7.

Pryor, James "What's so bad about Living in the Matrix" <http://www.jimpryor.net/research/papers/matrix/plain.html>

۱۴. نک.:

Batson, C. D. (1991). *The Altruism Question*, Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, part III.

برای بحث‌های تازه‌تری درباره این موضوع نک.:

May, Josh. (2011). "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism," *European Journal of Philosophy*, 19: 39-5.

بتسون خود نیز در این جا دوباره از نتایج آزمایشش دفاع می‌کند:

Batson, C. D. (2011). *Altruism in Humans*, Oxford: Oxford University Press.

15. Sober, E., and D. S. Wilson (1998). *Unto Others*, Cambridge, MA: Harvard University Press, chapter 10.

پاسخ، ملکيان خود تصديق مي‌کند که بعضي انسان‌ها را مي‌توان براي هميشه فريب داد. از اين رو نگراني درباره اين دسته انسان‌ها هنوز باقي است. بار دومي که در کتاب، ملکيان با اين نگراني روبه‌رو مي‌شود پاسخ او قابل توجه‌تر است: «ما نمي‌خواهيم بر اساس توهم شاد باشيم، بر اساس توهم آرامش داشته باشيم، بر اساس توهم اميدوار باشيم. مي‌خواهيم آرامش، اميد و شادي بر اساس حقيقت داشته باشيم» (ص ۱۲۹). اين پاسخ به نظرم علي‌الاصول پاسخ مناسبی است. هرچند، شايد پاسخ دقيق‌تری که ملکيان مي‌توانست بدهد اين بود که معنويت فرآيندي است که از طريقي خاص، مثلاً استدلالی بودن، قرار است به آرامش و شادي بينجامد و از آن‌جا که فرد معنوی ويژگي استدلالی بودن را دارد دچار توهم نخواهد شد.

اما اين پاسخ مشکل جدی‌تری را که مفهوم «معنويت» نزد ملکيان به آن دچار است آشکار مي‌کند. چنان‌که گفته شد، «معنويت» فرآيندي است که از طرق خاصی، از جمله استدلالی بودن و اخلاقی بودن، به فرآورده آرامش و شادي مي‌رسد. اما مشکل اين‌جا است که هدف استدلال آرامش نيست، بلکه رسيدن به صدق است. هدف اعمال اخلاقی نيز صرفاً آرامش فاعل اخلاقی نيست، بلکه افزون بر آن، چيزهايی نظير رعايت حقوق ديگران، کاستن از رنج ديگران و ... نيز از اهداف فعل اخلاقی به شمار مي‌آيد. بنا بر اين، فرد معنوی، که در نگاه ملکيان، هميشه هدفش رسيدن به شادي و آرامش است، نمی‌تواند لزوماً اخلاقی و استدلالی عمل کند، چراکه استدلالی بودن و اخلاقی زيستن طريقي نيست که لزوماً ما را به آرامش برساند. به عبارت ديگر، فرد معنوی در پي کاهش رنج است اما راه‌هايی را طی مي‌کند که او را لزوماً به آن هدف نمی‌رساند.

در واقع، نگراني اين است که ميان عملی که به لحاظ اخلاقی درست است و عملی که به آرامش و شادي مي‌انجامد گاهی اوقات تضاد وجود دارد. بنا بر اين، «معنويت» نمی‌تواند توأمان هم شامل مؤلفه‌ای باشد که ما را به خصوصيات روانی مطلوب مي‌رساند، و هم مؤلفه‌ای که مستلزم انجام دادن کار درست (از نظر معرفتی و اخلاقی) است. بگذاريد کمی درباره تعارض ميان عملی که از نظر معرفتی / اخلاقی درست است با عمل شادي‌آور توضيح دهيم: عمل درست معرفتی باور به گزاره‌های صادق است. اما چه بسا باور به گزاره‌های صادق باعث افزايش درد و رنج شود.^{۱۶} مثلاً

۱۶. در چند سخنرانی ملکيان به مشکلی اشاره مي‌کند که پيش‌تر در نوشتاری با عنوان «تقرير حقيقت و تقليل مرارت، وجه اخلاقی تراژيک زندگي روشنفکری» به آن پرداخته است. مشکل از اين قرار است: در صورت پديد آمدن تعارض ميان دو هدف اعلام حقيقت و کاستن از رنج ديگران روشنفکر چه بايد بکند؟ در بادی نظر، اين مشکل شبیه مسئله بيان شده در اين‌جا است. با اين حال، چند تفاوت مهم ميان اين دو مسئله وجود دارد: ۱. مشکلی که ملکيان دل‌نگران آن است درباره اعلام حقيقت است و نه صرفاً باور آوردن به حقيقت؛ ۲. نگرانی ملکيان درباره تعارض ميان اعلام حقيقت با کاستن از رنج ديگران است. تعارض مطرح شده در اين‌جا تعارض ميان استدلالی بودن و کاستن از رنج خود فرد است؛ ۳. ملکيان در مقاله اشاره شده (و در بخش‌هايی از کتاب) بيش از همه دل‌نگران روشنفکری است که به دليل روشنفکر بودنش وظيفه اعلام حقيقت را به عهده دارد. ولی تعارض مد نظر در اين‌جا درباره هر فرد معنوی پديد مي‌آيد. اگر از اين

فصلنامه نقد کتاب

اخلاق علوم تربیتی
وروان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۴

فرد معنوی، که در نگاه ملکيان، هميشه هدفش رسيدن به شادي و آرامش است، نمی‌تواند لزوماً اخلاقی و استدلالی عمل کند، چراکه استدلالی بودن و اخلاقی زيستن طريقي نيست که لزوماً ما را به آرامش برساند

فرض کنید صادق باشد که محبوبتان دچار سرطان پیشرفته‌ای است، یا فرض کنید که مثل فیلم «بهترین پیشنهاد»، معلوم شود که نزدیک‌ترین دوستتان و محبوبتان، با هم دستی، شما را فریب داده‌اند تا با ارزش‌ترین گنجینه‌های شما را بدزدند، یا فرض کنید کسی که زندگی‌اش را وقف پیشرفت علم در درمان بیماری سرطان کرده است دریابد که چند روز بعد از مرگش زمین در اثر اصابت با ستاره‌ای نابود می‌شود و همه تحقیقاتش بی‌ثمر می‌ماند. کشف این حقایق به شما شادی، آرامش و امید نمی‌دهد. از سوی دیگر، عمل درست اخلاقی نیز لزوماً به شادی نمی‌انجامد. از زمان یونان باستان به بعد، یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفه اخلاق این بوده است که چرا باید اخلاقی زندگی کنیم. کسانی در طول تاریخ کوشیده‌اند عقلانیت اخلاقی عمل‌کردن را بر مبنای عقلانیت خودخواهی توضیح دهند. از این نکته اگر بگذریم که شاید توضیح خودخواهانه اخلاق از همان ابتدا نامناسب باشد، دشواری‌ای که این نگاه با آن همواره مواجه بوده این است که اخلاقی عمل‌کردن لزوماً به کسب منافع برای ما نمی‌انجامد. به صورت مشابه، انجام دادن اعمال اخلاقی لزوماً شادی آور و آرامش‌بخش نیست. چراکه در اساس، هدف اعمال اخلاقی کسب شادی برای فاعل نیست. برای مثال، کسی به اسم رائل را تصور کنید که برای نجات جان هزاران یهودی مستقر در یک مرکز زیرزمینی از دست نازی‌ها، در مقابل شکنجه نازی‌ها برای افشای اطلاعات سکوت می‌کند و بعد از یکی دو ساعت شکنجه، ناگهان دچار ایست قلبی می‌شود و جان خود را از دست می‌دهد. اگر از ملاحظات آن جهانی صرف‌نظر کنیم، واضح است که عمل رائل، هرچند به لحاظ اخلاقی ستایش‌برانگیز است، به سودش نیست و برایش سرچشمه درد و رنج فراوان است. می‌توانیم تصور کنیم که رائل هیچ‌گونه لذت مهمی - روحانی یا جسمانی - از تفاوت‌ها صرف‌نظر کنیم، به نظر می‌رسد رأی ملکیان در نهایت این است: «اعلام حقیقت از مصادیق راست‌گفتن و راست‌گفتن هم از مصادیق وفای به عهد [است] ... وقتی کاهش درد و رنج با اعلام حقیقت تعارض پیدا کند، اعتقاد بنده به این است که باید وفای به عهد کنیم» (ص ۳۴۴-۳۴۵). با این همه، نگرانی در این‌جا این است که فرد معنوی، هرچند وظیفه دارد در پی حقیقت باشد، بنا بر تعریف «معنویت» باید در پی آرامش خود نیز باشد. رهاکردن هدف در پی شادی خود بودن همانا دست‌شستن از «معنویت» است. با این حال، به نظر می‌رسد ملکیان وظیفه در پی حقیقت بودن را در تلائم با در پی شادی و آرامش بودن می‌داند. مثلاً، در پاسخ به این پرسش که «اگر کشف حقیقت و کاهش درد و رنج با هم تعارض پیدا کنند، انسان معنوی، از آن‌رو که معنوی است، کدام را باید انتخاب کند؟» (ص ۳۲۸) می‌گوید: «به نظر من باید درد و رنج بالمآل آدمیان را در نظر بگیریم؛ البته به میزانی که در دایره آگاهی ما می‌گنجد. اگر اعلام این حقیقت بالمآل درد و رنج بیشتری را فراهم نمی‌آورد باید آن را اعلام کنیم و اگر بالمآل درد و رنج بیشتری فراهم می‌آورد نباید آن را اعلام کنیم. البته در این‌جا نظریه‌ای اضافه دارم و معتقدم بالمآل حقیقت است که نجات‌بخش است» (ص ۳۲۹). ولی ملکیان توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل باید فکر کنیم در پی حقیقت بودن برای ما لزوماً شادی و آرامش به همراه می‌آورد. مثال‌هایی نظیر مثال‌های ذکرشده بلافاصله بعد از همین پی‌نوشت (مانند کشف سرطان محبوب) موارد نقضی برای این ادعا است. من در انتهای این بخش، درباره این ادعای ملکیان که در پی حقیقت بودن در تلائم با در پی شادی بودن است بیشتر توضیح خواهم داد.

عملش کسب نمی‌کند (حتی اگر وی کمی هم از انجام دادن کار درست خوشحال باشد، می‌توانیم فرض کنیم که در مجموع کارش برایش درد و رنج بیشتری می‌آورد تا شادی. نامعقول است که اصرار کنیم همواره، برای تمام آدم‌ها و موقعیت‌ها، خوشحالی از انجام دادن کار درست بیشتر است از درد و رنج حاصل از انجام دادن کار درست). او ناشاد است که در این موقعیت قرار گرفته است و ترجیح می‌داد که در این موقعیت نمی‌بود. او، صرفاً برای این که فکر می‌کند وظیفه دارد که سکوت کند، جان خود را به خطر می‌اندازد و این‌گونه سرنوشت تراژیک برایش رقم می‌خورد. آیا عمل رائل اخلاقی است؟ مسلماً. این حقیقتی در جهان ما است که اخلاقی عمل کردن لزوماً به کاهش درد و رنج فرد نمی‌انجامد. حاصل آن‌که، انجام دادن عملی که به لحاظ اخلاقی یا معرفتی درست است ممکن است با انجام دادن عملی که شادی به همراه می‌آورد تعارض داشته باشد؛ و معلوم نیست در موارد تعارض فرد معنوی چه باید بکند. عجیب است که فکر کنیم انسان معنوی اخلاق و عقلانیت رافدای شادی می‌کند. اما از سوی مقابل، اگر قرار باشد انسان معنوی همواره اخلاق و استدلال را به شادی ترجیح دهد آنگاه معنوی زیستن چیزی جز اخلاقی و عقلانی زیستن نیست و این‌گونه، «معنویت» مفهومی زائد خواهد بود. با این حال، ملکیان می‌گویند:

گاه هم اخلاق‌گرا هستم، و ولو غرض اول [یعنی ساختن جامعه‌ای که در آن بتوان آسوده زیست] و دوم [یعنی کاهش رنج و درد دیگران] را هم می‌خواهم، اما آن دو را برای چیز سومی می‌خواهم و آن رشد معنوی خودم است. این اخلاق‌گرایی است که معطوف به معنویت است (ص ۲۲۲-۲۲۳).

مایه خرسندی است اگر کاهش رنج دیگران به کاهش رنج من هم بینجامد. اما متأسفانه، چنان‌که گفته شد، ممکن است میان غرض اول و دوم با غرض سوم تعارض پدید آید؛ لذا فردی که در پی کاهش رنج است، نمی‌تواند همواره اخلاقی عمل کند. تصور کنید کسی در شرایطی مانند رائل قرار بگیرد. رائل می‌داند در صورت لودادن مخفیگاه، هزاران یهودی سوزانده خواهند شد، و لذا وظیفه دارد تا حد ممکن لودادن جای مخفیگاه را به تأخیر بیندازد؛ چه بسا با خریدن یکی دو ساعت زمان، آن‌ها فرصت فرار یابند. اگر فرد معنوی باید همیشه اخلاقی عمل کند، رائل برای این که معنوی باشد باید (دست‌کم برای مدتی) سکوت اختیار کند. اما از آن سو، اگر «معنویت» فرآیندی است که هدفش شادی و آرامش است، سکوت رائل، که اصلاً در پی چنین نتیجه‌ای نیست و چنین نتیجه‌ای هم دربر ندارد، عملی غیرمعنوی محسوب می‌شود. «معنویت» قرار است، بنا بر تعریف، شادی را از طریق اخلاقی و استدلالی زیستن به همراه بیاورد. اما این‌گونه یکی از مهم‌ترین مشکلات تاریخ فلسفه اخلاق در تعریف معنویت نادیده گرفته شده است؛ یعنی این مشکل که اخلاقی عمل کردن لزوماً در جهت منافع فرد نیست. به نظر می‌رسد اخلاق باید بر اعمال شادی‌آور اولویت داده شود. اما اگر در مفهوم معنوی چنین اولییتی

اگر قرار باشد
انسان معنوی
همواره اخلاق
و استدلال را به
شادی ترجیح دهد
آنگاه معنوی زیستن
چیزی جز اخلاقی
و عقلانی زیستن
نیست و این‌گونه،
«معنویت» مفهومی
زائد خواهد بود

لحاظ شود، آن‌گاه ایده معنوی بودن چیزی جز همان ایده اخلاقی بودن نیست، و این‌گونه تلاش ملکبان برای معرفی ایده تازه «معنویت» ناموفق است. به عبارت دیگر، ملکبان دو راه دارد: یا باید حاضر باشد که خصوصیات مطلوب روانی را فدای اخلاق و عقلانیت کند که در آن صورت «معنویت» مفهومی زائد خواهد بود؛ یا، برای این‌که «معنویت» مفهومی زائد نباشد، باید برای انسان معنوی در پی خصوصیات مطلوب روانی بودن را در اولویت قرار دهد که در آن صورت فرد معنوی می‌تواند فردی غیرعقلانی و غیراخلاقی باشد. **اصرار بر همنشینی همواره عقلانیت و اخلاق و شادی، «معنویت» را بهشتی می‌کند که متأسفانه در جهان ما دست‌نیافتنی است؛ و عقلانی نیست که در پی هدفی باشیم که در جهان ما دست‌یافتنی نیست. حتی نمی‌توان به «معنویتی» که در آن اخلاق و عقلانیت و شادی همنشین هم هستند نزدیک شد، چرا که راه‌های معنوی‌زیستن، یعنی اخلاقی بودن، استدلالی بودن، و در پی آرامش بودن، راه‌هایی است که ما را به جاهای متفاوت و متعارضی می‌برند. «معنویت» در هیچ کجای زمین نیست؛ فقط ممکن است در بهشتی تحقق یابد که رسیدن به آن بهشت، اگر معجزه‌ای از راه درنرسد، برای ما زمینیان ممکن نیست. اگرچه در کتاب به این دشواری صراحتاً اشاره نمی‌شود، با این حال به نظر می‌رسد ملکبان می‌خواهد معضل مفهوم «معنویت» را به گونه‌ای رفع کند. راه حل ملکبان ساده است (اما شاید زیادتر از حد ساده باشد):**

یکی از این عقاید [که معنویان جهان به آن‌ها قائل‌اند]، این است «نظام جهان نظامی اخلاقی است» اتفاقاً این مابه‌الاشتراک همه ادیان جهان نیز هست (ص ۲۹۸).

کسی که نظام جهان را نظام اخلاقی می‌داند معتقد است یک نوع ارتباط تکوینی بین نتایج اعمال ما و اخلاقی بودن یا نبودن اعمال ما وجود دارد (ص ۳۶۲).

ملکبان گاهی اوقات باور به اخلاقی بودن نظام جهان را به معنای باور به این‌که «بالمال خیر اخلاقی بر شر اخلاقی غلبه می‌کند» می‌گیرد. اما مشکل این‌جا است که اگر به شواهد تاریخی و تجربی توجه کنیم، باور به این‌که نظام همین جهان اخلاقی است، بدون باور به نوعی «متافیزیک سنگین»، بسیار نامعقول می‌نماید. برای مثال، کانت فکر می‌کرد که برای غلبه نهایی خیر به شر نیاز است تا جهان دیگری باشد. ملکبان البته صرفاً ابراز می‌کند که «به نظر من، ادله کسانی که نظام اخلاقی جهان را نفی می‌کنند، به هیچ وجه قوی‌تر از ادله کسانی که آن را اثبات می‌کنند نیست» (ص ۲۶۲). اما به نظر می‌رسد بدون ممکن دانستن زندگی دوباره، باور به برخی گزاره‌ها، مانند سه مثالی که قبلاً آوردم (مثلاً، این گزاره که محبوتان دچار سرطان پیشرفته‌ای است)، نمی‌تواند برای فرد آرامش و شادی به همراه بیاورد. همچنین، باید معجزه‌ای در کار باشد که اخلاقی عمل کردن لزوماً در همین جهان

به آرامش بینجامد. در داستان‌های پریان در دیزنی همیشه خیر بر شر غلبه می‌کند. مشکل متأسفانه این جا است که دنیای ما دیزنی‌لند نیست. در دنیای ما، بسیاری از انسان‌های نیک سرشت سرنوشتی تراژیک می‌یابند و سرنوشت با انسان‌های اخلاقی لزوماً مهربان‌تر نیست. به داستان راثول فکر کنید. من واقعاً راهی نمی‌بینم که راثول با سکوتی که به مرگ تراژیکش می‌انجامد از لحاظ روانی در همین دنیا شاد باشد. همیشه ممکن است در یک لحظه نافرجام، به دلیل شرور اخلاقی و طبیعی، زندگی فرد اخلاقی ناگهان دچار سرنوشتی تراژیک شود؛ و دقیقاً برای همین است که کسانی که می‌خواهند نظام جهان را اخلاقی بدانند (مثل کانت)، باور می‌کنند که در دنیای دیگری، یا در زندگی دیگری، یا در تناسخ دیگری راثول به پاداش می‌رسد. اگر قرار است فرد معنوی به حداقل ممکن از گزاره‌های فراطبیعی باور داشته باشد، باور به اخلاقی بودن نظام این جهانی شبیه باور به این است که جهان ما جهانی دیزنی است، بدون آن که خالقی مانند خالق دیزنی داشته باشد. ملکبان می‌خواهد همه خوبی‌ها را تحت ایده «معنویت»، بدون هیچ هزینه متافیزیکی، گرد هم بیاورد. اما این ایده شاید آرزواندیشانه‌تر از آن باشد که بتواند به واقعیت بپیوندد.

باری، نقدهای من در این نوشته فقط به کتاب در رهگذار باد و نگهبان لاله متکی بود و چه بسا، در نوشته‌های دیگر، ملکبان نقدهایی را از سنخ آنچه در این نوشته آمد پاسخ گوید. به هر حال، علی‌رغم انتقادهایی که در این نوشته آوردم، چنان‌که در مقدمه گفتم، بر این باورم که در رهگذار باد و نگهبان لاله کتابی بس خواندنی است و بصیرت‌بخش. حتی اگر انتقادهای من همگی درست باشد، باز هم، به باور من، کاستی‌های استدلالی ملکبان در کتاب آموزنده است (و اگر برخطا باشم، آرزویم این است که اشتباهات من برای خواننده آموزنده باشد). هم از این رو، خواندن این کتاب را به کسانی که علاقه‌مند به مباحث روشنفکری هستند توصیه می‌کنم. ●

فصلنامه نقدکتاب

اخلاق و علوم تربیتی
روان‌شناسیسال اول، شماره ۲
تابستان ۱۳۹۴

۳۸

ملکبان می‌خواهد
همه خوبی‌ها
را تحت ایده
«معنویت»،
بدون هیچ هزینه
متافیزیکی، گرد
هم بیاورد. اما
این ایده شاید
آرزواندیشانه‌تر از
آن باشد که بتواند
به واقعیت بپیوندد