

درباره "تکامل" تجربه های وحیانی (ملاحظات درباره ی یک دفاعیه)

در شماره دوم فصلنامه مدرسه مقاله عالمانه ای به قلم خانم اعظم پویا در دفاع از نظریه "بسط تجربه نبوی" و در نقد ملاحظات انتقادی من در خصوص آن نظریه منتشر شد.^۱ در خصوص دفاعیه ایشان پاره ای ملاحظات به نظر من می رسد که مایلیم با ایشان و اهل نظر در میان بگذارم. به گمان من نظریه "بسط تجربه نبوی" آنچنان که در مقاله "بسط تجربه نبوی" آمده است، متضمن دو آموزه مهم است:

آموزه اول: وحی یا تجربه نبوی قابل بسط و تکامل است.

آموزه دوم: وحی تابع شخصیت نبی است، و نه برعکس.

من در نقد خود در گام نخست کوشیدم تا آنجا که ممکن است فهمی همدلانه و سازگار از تمامت آن آموزه ها بدست دهم؛ و در گام دوم نشان دهم دلایلی که در آن مقاله آمده است از تحکیم آن آموزه های دوگانه ناتوان است.

در اینجا فرض را بر آن می گذارم که تفسیر من از فقرات مبهم آن نظریه کمابیش مورد پذیرش منتقد محترم نیز هست، مگر آنکه خلاف آن تصریح شده باشد. اما آیا دلایلی که برای پذیرش آن آموزه ها عرضه شده است، از عهده تحکیم آن مدعیات برمی آید؟

(۱)

بگذارید نخست به آموزه اول بپردازیم. من بدرستی نمی دانم که استدلال صاحب نظریه بسط تجربه نبوی را در تحکیم آموزه اول دقیقاً چگونه باید فهمید، و صورتبندی کرد. من در نقد خود چند صورتبندی را پیشنهاد کردم. نویسنده دفاعیه صورتبندی نخست (یعنی آنچه "برهان اول" خوانده ام) را مبنا قرار داده است. بنابراین، من هم در این فرض از ایشان تبعیت می کنم. برهان اول به قرار زیر است:

(۱) وحی نوعی تجربه دینی است.

(۲) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند.

(۳) بنابراین، وحی قابل بسط و تکامل است.

فرض کنیم که گزاره (۱) (صرفنظر از هر معنایی که برای آن در نظر می گیریم) صادق است. در این صورت صدق نتیجه (یعنی گزاره (۳)) در گرو صدق گزاره (۲) خواهد بود. اما آیا گزاره (۲) صادق است؟

گزاره (۲) گزاره ای کلی است که ویژگی خاصی^۲ را به تمام تجربه ها نسبت می دهد. برای اثبات کذب گزاره ای با سور کلی کافی است یک مورد نقض برای آن بیابیم.

اکنون پرسش این است که آیا گزاره (۲) مورد نقضی دارد؟ آیا در این عالم حتی یک مورد تجربه وجود ندارد که زوال پذیرد، یا پس از مدتی تکامل آن متوقف شود و در وضعیت سابق خود باقی بماند؟

من در مقاله خود چندین مورد نقض را برای این گزاره پیشنهاد کردم. یکی از آن موارد تجربه خودکشی است. فرض کنید که علی دچار جنون آبی می شود، دفعتاً به قصد خودکشی آرسنیک می خورد و در دم جان می بازد. آیا در اینجا "تکامل" و "بسطی" رخ داده است؟ در حدی که من درمی یابم برای پاسخ به این پرسش به هیچ وجه لازم نیست درباره ماهیت خودکشی یا مراحل مختلف آن، یا آنچه در خودکشی های ناکام رخ می دهد نظرپردازی کنیم. پرسش ساده، روشن و ناظر به یک مورد کاملاً خاص است: آیا علی با انجام این کار مجربتر شده است؟ آیا بر محتوای آگاهی وی افزوده شده است؟ آیا شخصیت وی شکوفاتر شده است؟ آیا این تجربه خاص علی به هیچ معنایی قابل تکامل است؟ به گمان من پاسخ این پرسشها آشکارا

^۱ عبدالکریم سروش، "بسط تجربه نبوی"، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، چاپ دوم، تابستان ۱۳۷۸، صص ۱-۲۸. نقد من بر آن مقاله را نیز می توانید تحت عنوان "پرسش از تجربه های وحیانی" در فصلنامه "مدرسه" (شماره اول، تیر ۱۳۸۴) بیابید.

نقد خانم اعظم پویا بر نقد بنده نیز تحت عنوان "دو قرائت از وحی، پاسخی به یک منتقد" در فصلنامه "مدرسه" (شماره دوم، پاییز ۱۳۸۴) منتشر شده است.

^۲ حقیقت این است که روشن نیست این "ویژگی" خاص صرفاً "قابلیت بسط و تکامل" است، یا "بسط و تکامل بالفعل". در حدی که من درمی یابم مطلوب نهایی نظریه بسط تجربه نبوی، همانطور که از عنوان و فقرات مقاله "بسط تجربه نبوی" برمی آید، بسط و تکامل بالفعل تجربه ها، از جمله تجربه نبوی است، نه صرفاً قابلیت بسط آن تجربه ها. مدعای نهایی صاحب نظریه این نیست که تجربه نبوی می تواند بسط بیابد، بلکه این است که تجربه نبوی به واقع بسط یافته است، و پسینیان به واقع چیزی بر آن افزوده اند. بنابراین، صاحب نظریه باید ادعایی بیش از صرف "قابلیت" بسط را برای تجربه ها اثبات کند. دلیل آن روشن است: ممکن است تجربه ای "بسط پذیر" باشد، اما هرگز به واقع بسط نیابد. بنابراین، شاید فهم همدلانه مقاله اقتضاء کند که تمایز میان "بسط پذیری" و "بسط بالفعل" را نادیده بگیریم. اما به هر حال به گمان من حتی اگر این نکته را نیز به نفع صاحب نظریه نادیده بگیریم در نتیجه نهایی تأثیری نخواهد داشت. گزاره (۲) در هر دو صورت آن (یعنی خواه صفت مورد اتصاف را بسط پذیری بدانیم، خواه بسط یافتگی بالفعل) کاذب است. من کوشیده ام که موارد نقضی برای هر دو احتمال عرضه کنم.

منفی است. دلیل آن بسیار ساده است: در اینجا تجربه‌گری باقی نمانده است که ظرف تحقق آن شروط باشد. و همین یک مورد کافی است تا کذب گزاره (۲) را ثابت کند.

در اینجا ممکن است در اصل تجربه بودن خودکشی تردید شود: آیا خودکشی را واقعاً می‌توان "تجربه" دانست؟ پاسخ این پرسش در گرو تلقی ما از مفهوم "تجربه" است. متأسفانه روشن نیست که در مقاله "بسط تجربه نبوی" مفهوم "تجربه" دقیقاً به چه معنایی به کار رفته است. از این رو من در نقد خود فرض را بر آن نهادم که صاحب نظریه مفهوم "تجربه" را به معنای متداول در زبان متعارف به کار برده است. در این صورت به اعتبار زبان متعارف، می‌توان بدون هیچ اشکالی از مفهوم "تجربه مرگ" سخن گفت. کاربران زبان متعارف به فراوانی از "تجربه مرگ" یا "تجربه خودکشی" و امثال آن سخن می‌گویند. از قضا به نظر می‌رسد که صاحب نظریه بسط تجربه نبوی خود کاملاً وقوع تجربه‌هایی را که به نحو تجربه‌گر می‌انجامد، ممکن می‌داند. برای مثال، صاحب نظریه، در جای دیگر، در مقام نقد "لیبرالیسم"، آن مکتب سیاسی را از آن حیث که علی‌الاصول هر تجربه‌ای را مجاز می‌داند، در خور نکوهش می‌یابد. از نظر صاحب نظریه، پاره‌ای تجربه‌ها "مجانی" نیست، یعنی پاره‌ای تجربه‌هاست که به محض تحقق فرد تجربه‌گر را از میان می‌برد، تجربه‌هایی که اگر واقع شود، نه از تاک نشان می‌ماند نه از تاک نشان. بنابراین، به نظر می‌رسد که از نظر صاحب نظریه بسط تجربه نبوی، مفهوم "تجربه‌هایی که به نحو تجربه‌گر می‌انجامد" مفهومی آشنا و ممکن تلقی می‌شود، و لذا دست کم از منظر صاحب نظریه تعبیر "تجربه مرگ" تعبیری مجاز و معنادار است.

اما به گمان من ریشه اصلی این اختلاف نظر را باید در جای دیگری جست. حقیقت این است که مفاهیم کلیدی گزاره (۲) (یعنی "تجربه" و "تکامل") کاملاً مبهم است، و این ابهام کاملاً اشکال ساز شده است. از این میان به گمان من مفهوم "تکامل" نقش مهمتری ایفا می‌کند، و ابهام آن کاملاً مخل است. بنابراین، بگذارید از ابهام مفهوم "تجربه" در این نظریه درگذریم، و فرض را بر این بگذاریم که کمابیش می‌دانیم مقصود از این اصطلاح در این سیاق چیست.

اما درباره مفهوم "تکامل" چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد که این مفهوم را می‌توان دست کم به سه نحو متفاوت تفسیر کرد: (۱) مفهوم "تکامل" بار ارزشی اخلاقی دارد؛ (۲) مفهوم "تکامل" بار ارزشی دارد، اما ارزش گذاری آن اخلاقی نیست؛ (۳) مفهوم "تکامل" مطلقاً بار ارزشی ندارد (پیشنهاد منقد محترم). تفاوت تلقی (۱) و (۲) روشن است: داوریه‌های ارزشی لزوماً اخلاقی نیستند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود "شجریان هنرمند خوبی است" در اینجا داوروی ارزشی ما لزوماً جنبه اخلاقی ندارد. بنابراین، می‌توان میان دو نوع ارزش‌گذاری تمایز نهاد: ارزش‌گذاریهای اخلاقی و ارزش‌گذاریهای نا-اخلاقی.

تمام قرائن درون متنی حکایت از آن دارد که نظریه بسط تجربه نبوی برای مفهوم "تکامل" بار ارزشی قائل است. به بیان دیگر، از نظر صاحب نظریه "تکامل یا بسط یافتن" دلالت بر "بهتر شدن"، "پیشرفت کردن" و نظایر آن دارد، و معنای مقابل آن "افول یا زوال یافتن" است.^۳ البته مطلقاً روشن نیست

^۳ به این عبارات توجه کنید: "اگر پیامبری به معنای نزدیک‌تر شده به عوالم معنا و شنیدن پیام سروش‌های غیبی، یک تجربه است، در آن صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر، و قوی‌تر کرد." (ص ۱۰)؛ "[...] لذا پیامبر تدریجاً هم عالم‌تر می‌شد، هم عمیق‌تر، هم ثابت قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبرتر." (ص ۱۱)؛ "این لازمه‌ی هر تجربه‌ای است که رفته رفته پخته‌تر شود. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست. شاعر با شاعری، شاعرتر می‌شود و سخنران با سخنرانی سخنران‌تر. و این امر در هر تجربه‌ای جاری است؛ بدون اینکه گوهر آن تجربه دست بخورد، یا حقیقت آن لطمه‌ای ببیند، یا در اعتبار آن خللی بیفتد، در اثر استمرار قطعاً کمال می‌یابد. تجربه درونی پیامبر دستخوش چنین بسط و تکاملی می‌شد و او روز به روز با منزلت خود، با رسالت خود و با غایت کار خود آشنا‌تر، بصیرتر و در انجام وظیفه‌ی خود مصمم‌تر و مقاوم‌تر و برای تحقق اهداف خود مجهزتر و مسلح‌تر و در کار خود مؤیدتر و موفق‌تر و توفیق خود خوشبین‌تر و مطمئن‌تر می‌شد. [...] هرچه عبادت افزون‌تر شود، عابد شکوفاتر می‌شود، و هر چه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف‌تر و روحانی‌تر می‌شود." (ص ۱۳)؛ "[...] در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و اینجا هم پخته‌تر و پر دستاوردرتر شد." (ص ۲۴) " [آیه الیوم اکملت لکم دینکم] ناظر به اکمال حداقلی است نه حداکثری. به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد." (ص ۲۴)؛ "اینک در غیبت پیامبر(ص) هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فریبی دین بیفزایند. عارفان هم که به طفیل ذوق پیامبر(ص) ذوق می‌کنند و در ظل او راه می‌سپزند و بر سر خوان آن خوانسالار طریقت می‌نشینند، بر غنای تجربه‌های دینی می‌افزایند، و تجربه‌ی هر یک از آنان نوعی است منحصر به خویش، و لذا به نوبه خود، خواستنی و ستودنی. [...] تجربه عشق عارفانه فی‌المثل از تجربه‌های لطیف عارفانه‌ای بوده است که بر غنای تجارب دینی دینداران افزوده است. [...] علاوه بر تجارب درونی، تجربه‌های بیرونی و اجتماعی نیز بر فریبی و تکامل ممکن دین افزوده اند و می‌افزایند [...]" (ص ۲۵)؛ "مسلمانان تا هنگامی زنده و پویا هستند که این تجربه را با الهام گرفتن از وحی و با اتکا به منابع اولیه و با اقتدا به شخصیت پیامبرشان ادامه دهند و کمال حداقلی دین را به سوی کمال حداکثری پیش برند." (ص ۲۶)؛ "فراموش نکنیم که عارفان ما بر غنای تجربه دینی و متفکران ما بر درک و کشف دینی چیزی افزوده اند. نباید فکر کرد که این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرار کننده تجربه‌های نخستین بوده اند. [...] اصلاً این دین به همین نحو تکامل و رشد کرده است. تجربه‌ها و دستاوردهای کشفی و فکری آنان، همه عزیز و مغتنم و راهگشا و فریبی آور است. آنان کاشف هم بودند، و فقط شارح نبودند، و سرّ عظمتشان همین بود [...]" (ص ۲۷)

که این ارزشگذاری از نوع داوریهی اخلاقی است یا نه. در حدی که من درمی یابم هیچ چیز در مقاله بسط تجربه نبوی وجود ندارد که امکان تفسیر اخلاقی مفهوم "تکامل" را نفی کند. اما در عین حال متن به تفسیر ارزشی - نا اخلاقی نیز گشوده به نظر می رسد. در میان معانی سه گانه فوق از قضا احتمال آخر (یعنی تلقی غیرارزشی از "تکامل") تقریباً هیچ قرینه درون متنی ندارد. بنابراین، دشوار بتوان تلقی غیر ارزشی از مفهوم "تکامل" را رأی مختار صاحب نظریه بسط تجربه نبوی دانست، اما شاید این تلقی شیوه خوبی برای دفع موارد نقض گزاره (۲) باشد.

بنابراین، به نظر می رسد که دست کم می توان سه قرائت متفاوت از گزاره (۲) داشت که مطلقاً هم ارز یکدیگر نیستند:

(۲-۱) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل اند به این معنا که وضعیت لاحق تجربه اخلاقاً از وضعیت سابق بهتر است. (بگذارید این تلقی را "تکامل به مثابه بهتر شدن" بخوانیم.)

(۲-۲) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل اند به این معنا که وضعیت لاحق تجربه از وضعیت سابق آن به معنایی نا- اخلاقی بهتر است. (بگذارید این تلقی را "تکامل به مثابه پیشرفت" بخوانیم.)

(۲-۳) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل اند به این معنا که وضعیت لاحق تجربه از وضعیت سابق آن متفاوت است. (بگذارید این تلقی را "تکامل به مثابه تحول" بخوانیم.)

به گمانم کاملاً روشن است که گزاره (۲-۱) کاذب است. تجربه دزدی مثال نقض خوبی برای این قرائت است. کسی که در تجربه دزدی ورزیده تر می شود، به لحاظ اخلاقی در وضعیت بهتری قرار نمی گیرد.

اما درباره گزاره (۲-۲) چه می توان گفت؟ وقتی می گوئیم "تمام تجربه ها قابل تکامل اند یعنی وضعیت لاحق تجربه از وضعیت سابق آن به معنای نا- اخلاقی بهتر است" مقصود چیست؟ پاسخ به این پرسش کار آسانی نیست. من بدرستی نمی دانم که صاحب نظریه بسط تجربه نبوی و نیز منتقد محترم چگونه معنای "بهتر شدن" نا- اخلاقی (یا آنچه "پیشرفت" نامیدیم) را تحلیل می کنند. در سنت فلسفه معاصر معمولاً تفسیری کارکردگرایانه از مفهوم "خوب نا- اخلاقی" به دست داده می شود. مطابق این تلقی، وقتی گفته می شود "الف خوب است" مقصود این است که الف نقش یا کارکرد خود را بخوبی ایفا می کند. بنابراین، مفهوم "خوب بودن" و به تبع "بهتر بودن" تابع نوع و چستی پدیده ای است که "خوب" صفت آن واقع می شود. وقتی می گوئیم "الف خوب است" نمی توانیم معنای "خوب بودن" (و به تبع "بهتر بودن") را دریابیم مگر آنکه بدانیم درباره چه سخن می گوئیم، یعنی بدانیم الف چیست. برای مثال، فرض کنیم که "الف" یک چاقو است. در این صورت وقتی می گوئیم "این چاقو خوب است" مقصودمان این است که این چاقو مثلاً تیز و خوشدست است. وقتی "الف" یک آموزگار است، معنای "خوب بودن" تغییر می کند. برای مثال، وقتی می گوئیم "این مرد آموزگار خوبی است" مقصودمان این است که مثلاً از دانش کافی برخوردار است، در انتقال دانش خود به دانش آموزانش تواناست، در مقام یک معلم فردی دلسوز و مسؤول است، و غیره.

اما در گزاره (۲-۲) ما درباره ی چه چیزی سخن می گوئیم؟ "تجربه" نام عامی است که بر طیف بسیار وسیع و متنوعی از چیزها اطلاق می شود. معنای خوب بودن و به تبع بهتر بودن تجربه با تغییر نوع تجربه مورد بحث تغییر می کند. بنابراین، دشوار بتوان بدون روشن کردن معنای تجربه و نوع تجربه مورد بحث، حکمی کلی درباره ی تمام انواع تجربه صادر کرد.

برای آنکه ببینیم آیا گزاره (۲-۲) صادق است یا نه، بگذارید یک مورد خاص از تجربه، مثلاً تجربه های شناختاری را مورد بررسی قرار دهیم. مقصود من از تجربه های شناختاری به کارگیری قوای معرفتی در مقام کسب شناخت است. مهمترین قوای شناختاری ما عبارتست از قوای ادراکی (حواس پنجگانه)، حافظه، و عقل. "خوب بودن" تجربه های شناختاری به این معناست که قوای شناختاری ما به نحو اکثری گزاره های صادق به دست می دهند. در این صورت ظاهراً باید "بهتر شدن" تجربه ادراکی یا "تکامل به مثابه پیشرفت" را در این مورد به معنای "افزایش محتوای صدق" تجربه (به فرض ثابت ماندن یا کمتر شدن محتوای کذب)، یا "کاهش محتوای کذب" آن تجربه (به فرض ثابت ماندن یا افزایش محتوای صدق آن) بدانیم.

برای مثال، بگذارید تجربه شناختاری الف را در دو زمان t_1 و t_2 با یکدیگر مقایسه کنیم. فرض کنید که وضعیت آن تجربه را در زمان t_1 "وضعیت سابق" یا A بنامیم، و وضعیت همان تجربه را در زمان t_2 "وضعیت لاحق" یا B بخوانیم. اکنون بگذارید ساده ترین حالت ممکن را در نظر بگیریم: فرض کنید که محتوای صدق تجربه الف در وضعیت سابق متضمن یک گزاره صادق p و محتوای کذب آن یک گزاره کاذب q است. و نیز محتوای صدق آن تجربه در وضعیت لاحق علاوه بر گزاره صادق p متضمن گزاره

صادق r نیز هست، اما محتوای کذب آن بنابه فرض ثابت مانده است. این مفروضات را می توانیم به صورت زیر نمایش دهیم:

$T_A: p$

(T_A : محتوای صدق تجربه الف در وضعیت سابق؛ p : گزاره ی صادق)

$F_A: q$

(F_A : محتوای کذب تجربه الف در وضعیت سابق؛ q : گزاره ای کاذب)

$T_B: p, r$

(T_B : محتوای صدق تجربه الف در وضعیت لاحق؛ p, r : گزاره های صادق)

$F_B: q$

(F_B : محتوای کذب تجربه الف در وضعیت لاحق؛ q : گزاره ای کاذب)

در این حالت چون محتوای صدق وضعیت لاحق بیشتر از وضعیت سابق است (یعنی $T_B > T_A$)، و محتوای کذب این دو وضعیت ثابت و برابر فرض شده است (یعنی $F_A = F_B$) بنابه تعریف باید وضعیت لاحق را "بهتر" یعنی "تکامل یافته" (به معنای دوّم) بدانیم.

اما حقیقت این است که این معنای از "تکامل" واجد ناسازگاری منطقی است. بگذارید این ادعا را در مورد این حالت ساده بررسی کنیم. نخست بگذارید پاره ای از مفروضات فوق را در قالب زبان نمادین بیان کنیم. برای مثال، می دانیم که گزاره کاذب q به وضعیت A و B هر دو تعلق دارد. به بیان صوری:

1. $q \in F_A$,

2. $q \in F_B$

همچنین می دانیم که گزاره صادق r بنابه فرض به محتوای صدق B متعلق است، اما به محتوای صدق A تعلق ندارد. به بیان صوری:

3. $r \in T_B$,

4. $r \notin T_A$

اکنون ترکیب عطفی گزاره r و q (یعنی $r \& q$) گزاره کاذبی است که به وضعیت B متعلق است (کاذب است برای آنکه یکی از سازه های این ترکیب عطفی کاذب است، و به وضعیت B متعلق است برای آنکه r و q از محتوای معرفتی وضعیت B منطقیاً (در اینجا به نحو توتولوژیک) نتیجه می شوند). بنابراین:

5. $r \& q \in F_B$

در اینجا پرسش مهم این است که آیا گزاره کاذب $(r \& q)$ به محتوای کذب A نیز افزوده می شود یا خیر. بگذارید فرض کنیم که این گزاره به محتوای کذب A افزوده می شود. به بیان دیگر فرض کنیم که مدعای زیر صادق است:

6. $r \& q \in F_A$ (فرض)

اما در این صورت چون q و به تبع $r \& q$ کاذب است، و نیز r مطابق فرض 4 به محتوای صدق گزاره A تعلق ندارد، لذا نتیجه می شود که r لاجرم به محتوای کذب A متعلق است:

7. $r \in F_A$

اما r نمی تواند به محتوای کذب A متعلق باشد، زیرا گزاره r بنا به فرض صادق است. بنابراین،

8. $r \notin F_A$

بنابراین ما در اینجا با تناقض زیر روبرو هستیم:

9. $(r \in F_A) \& (r \notin F_A)$ (حاصل از مقدمات ۷ و ۸)

به بیان دیگر، فرض ما در مقدمه 6 مبنی بر آنکه ترکیب عطفی $r \& q$ به محتوای کذب A متعلق است، به تناقض می انجامد. بنابراین، آن فرض کاذب، و لاجرم نقیض آن صادق است. یعنی گزاره عطفی $r \& q$ به محتوای کذب A متعلق نیست:

10. $r \& q \notin F_A$

اما این به چه معناست؟ معنای آن این است که هرگاه بر محتوای صدق وضعیت لاحق گزاره صادقی (مثل r) افزوده می شود که در وضعیت سابق وجود ندارد، همزمان گزاره کاذبی نیز از آن نتیجه می شود (یعنی $r \& q$) که به محتوای کذب وضعیت لاحق افزوده می گردد. اما این گزاره کاذب منطقیاً نمی تواند به محتوای کذب وضعیت سابق افزوده شود. به بیان دیگر، پایه پای افزایش محتوای صدق وضعیت لاحق بر محتوای کذب آن نیز افزوده می شود. بنابراین، منطقیاً امکان ندارد دو شرط زیر با هم تحقق یابد: (۱) محتوای صدق وضعیت لاحق بیشتر از وضعیت سابق باشد (یعنی $T_B > T_A$) و (۲) محتوای کذب آنها ثابت و یکسان

بماند (یعنی $F_A = F_B$ باشد). و این به آن معناست که تلقی مفروض ما از "تکامل" منطقاً ناسازگاری درونی دارد.⁴ بنابراین، دست کم تجربه های شناختاری نمی توانند به معنای دوّمی که از مفهوم "تکامل" پیشنهاد شده است، بسط و تکامل یابند. این تجربه ها به آن معنا حثی قابل بسط و تکامل نیز نیستند. بنابراین، می توانیم این مورد را نیز به موارد نقض دیگر گزاره (۲) بیفزاییم.

در حدّی که من درمی یابم ممکن است در برابر این مورد نقض دست کم یکی از دو شیوه زیر در پیش گرفته شود:

شیوه اول این است که از مفهوم تکامل تجربه های شناختاری درک دیگری جز آنچه در اینجا آمده، ارائه شود. برای من روشن نیست که آن درک چه می تواند باشد. بنابراین، باید پس از آنکه چنان درکی مطرح شد، درباره اش سخن بگویم.

شیوه دوّم این است که ادعا شود اگرچه این تجربه ها از پاره ای جهات قابل بسط و تکامل نیستند، اما از حیث یا حیثیات دیگری تکامل پذیرند. اما این تجربه ها را از کدام حیث دیگر می توان تکامل پذیر دانست؟ اگر مفهوم تکامل را در نظریه بسط تجربه نبوی مطابق رأی منتقد محترم، فاقد فحوای اخلاقی بدانیم، در آن صورت باید مفهوم اخلاقی "شکوفایی شخصیت" را از دایره بیرون نهمیم. یعنی وقتی سخن از "تکامل" این تجربه ها می رود، معنای آن هرچه باشد "شکوفایی شخصیت" فرد صاحب تجربه نخواهد بود (مفهوم "شکوفایی شخصیت"، آنچنان که من می فهمم، مفهومی اخلاقی است. زیرا دشوار بتوان ادعا کرد که برای مثال، شخصیت یک دزد یا جنایتکار با دزدی یا جنایت بیشتر شکفتگی بیشتر می یابد). از سوی دیگر آنچنان که نشان دادیم، در اینجا تجربه ها را از حیث معرفتی نیز نمی توانیم قابل بسط و تکامل بدانیم (دست کم به معنایی که در اینجا پیشنهاد شده است). بنابراین، به نظر می رسد مهمترین گزینه ای که باقی می ماند این است که بگویم ما با به کارگیری قوای معرفتی مان رفته رفته در این کار ورزیدگی و مهارت بیشتری می یابیم، و لذا این تجربه ها دست کم از این حیث خاص "تکامل" می پذیرند.

اما درباره ی شیوه دوّم چه می توان گفت؟

این شیوه خواه درست و قابل دفاع باشد، خواه نباشد، قاعداً نباید مورد پذیرش منتقد محترم باشد. ظاهراً بنابه رأی ایشان صاحب نظریه بسط تجربه نبوی معتقد است که "شکوفایی شخصیت"، "افزایش مهارت های عملی" و نیز "رشد محتوای معرفتی تجربه" هر یک به تنهایی شرط لازم و با هم شرط کافی تکامل تجربه ها بشمار می روند. من در این خصوص با ایشان همدل هستم. اما به گمانم این نکته در کانون توجه صاحب نظریه نبوده است، و لذا قرائن درون متنی را به ضرر قاطع نمی توان به این معنای فتی تعبیر کرد، اما منتقد محترم معتقد است که این نکته در متن آشکار است و با نگاهی اجمالی به عبارات صاحب نظریه می توان آن را دریافت. بنابر این فرض، فقط وقتی می توان تجربه ای را تکامل یافته دانست که هر سه شرط با هم تحقق یافته باشد. اگر دست کم یکی از آن شروط تحقق نپذیرد دیگر نمی توان تجربه را تکامل یافته انگاشت. بنابراین اگر بتوانیم نشان دهیم که در مورد تجربه ای خاص دست کم یکی از آن شروط سه گانه تحقق نیافته است (نظیر آنچه ما در خصوص تجربه های شناختاری انجام دادیم)، در آن صورت نشان داده ایم که آن تجربه تکامل نیافته است، ولو آنکه هر دو شرط دیگر تحقق یافته باشد.

اما من برخلاف منتقد محترم همچنان ترجیح می دهم در انتساب قطعی این رأی به صاحب نظریه احتیاط ورزم. بگذارید در اینجا بنا را بر مدعای متواضعانه تر زیر بگذاریم:
"تجربه الف را فقط در صورتی می توان تکامل یافته تلقی کرد که دست کم یکی از آن شروط سه گانه تحقق یافته باشد."

در این صورت به نظر می رسد که مطابق شیوه دوّم می توانیم تجربه های شناختاری را تکامل یافته بدانیم مشروط بر آنکه فرد صاحب تجربه با به کارگیری قوای شناختاری اش در این کار مهارت و ورزیدگی بیشتری بیابد.

⁴ نظیر همین استدلال را برای حالات دیگر مانند ($T_A < T_B, F_B < F_A$) یا ($T_A = T_B, F_B < F_A$) نیز می توان بازسازی کرد. من سالها پیش در نشریه کیان در مقاله ای تحت عنوان "فهم عمیق تر؟" نظیر این انتقاد را بر نظریه "قبض و بسط تنوریک شریعت" نیز وارد دانستم. از قضا توجه من به این مشکل منطقی مرهون صاحب نظریه قبض و بسط، آقای دکتر عبدالکریم سروش، بوده است. برای بحث تفصیلی در خصوص این برهان، نگاه کنید.

W. H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp.52-59.

و نیز:

D. Miller, (1974), "Popper's Qualitative Theory of verisimilitude", *British Journal for the Philosophy of Science* 25, pp.178-88. (look at pp. 170-2)

P. Tichy, (1974), "On Popper's Definition of Verisimilitude", *British Journal for the Philosophy of Science* 25, pp. 155-60. (look at pp. 156-7).

اما وقتی می‌گوییم شخصی در به کارگیری قوای شناختاریش مهارت و ورزیدگی بیشتری یافته است، چه معنایی را مراد داریم؟ در حدّی که من درمی‌یابم، دست کم در این مورد خاص (یعنی وقتی که با قوای معرفتی سروکار داریم) معنای آن ادعا این است که فرد می‌تواند قوای خود را چنان به کار برد که گزاره‌های صادق‌تری حاصل کند. به بیان دیگر، فقط وقتی می‌توانیم داوری کنیم که فردی در به کارگیری قوای معرفتی اش ورزیده‌تر شده است که به محتوای صدق حاصل از به کارگیری آن قوا در دو زمان متفاوت نظر کنیم و ببینیم که محتوای صدق حاصل از به کارگیری آن قوا در زمان لاحق بیشتر از زمان سابق است (به فرض آنکه محتوای کذب در وضعیت سابق کمتر یا مساوی با محتوای کذب در وضعیت لاحق باشد). روشن است که در اینجا مفهوم "مهارت یا ورزیدگی بیشتر" تا حدّ زیادی متکی به مفهومی از "تکامل" است که پیشتر ناسازگاری منطقی آن را نشان داده‌ایم. بنابراین، در حدّی که من در می‌یابم سخن گفتن از "تکامل به مثابه پیشرفت" (خواه به معنای نظری و خواه به معنای عملی آن) در مورد تجربه‌های شناختاری ممکن نیست، مگر آنکه درک تازه‌ای از مفهوم "تکامل" عرضه شود.

اکنون خوبست به گزاره (۲-۳) بپردازیم. مطابق تفسیر یکسره غیر ارزشی، به نظر می‌آید که مفهوم "تکامل" هیچ معنایی جز "تحول" ندارد. به بیان دیگر، مطابق این تفسیر "تکامل تجربه" صرفاً به این معناست که وضعیت تجربه در زمان t_1 با وضعیت آن تجربه در زمان t_2 تفاوت دارد. این ادعا به نحو تحلیلی و بنا به تعریف صادق می‌نماید. زیرا ظاهراً "تجربه" هرچه باشد لاجرم "فرآیندی" در بستر زمان است، و لذا هرگاه تجربه‌ای رخ می‌دهد حداقل آن است که مختصات زمانی آن در هر لحظه تغییر می‌کند، و بنابراین دست کم به این معنا تجربه در هر لحظه دستخوش تحول (یا تکامل به معنای سوّم) می‌شود.

اما تأکید بر تکامل تجربه‌ها به این معنا چه اهمیتی دارد؟ فرض کنید که ما پذیرفتیم تجربه‌ها در طول زمان تحول می‌پذیرند. این آگاهی بناست کدام گره را بگشاید؟ آیا صاحب نظریه بسط تجربه نبوی برای اثبات این نکته پیش پا افتاده خود را به رنج افکنده است؟ من بغایت تردید دارم. تمام تلاش صاحب نظریه بسط تجربه نبوی این است که نشان دهد پسینیان چیزی بر غنای تجربه‌ی نبوی می‌افزایند. و ما برای اثبات این نکته به چیزی بسیار فراتر از اثبات "تحول" تجربه‌ها نیاز داریم. به گمان من منتقد محترم برای دفاع از نظریه بسط تجربه نبوی در برابر موارد ناقض بهایی بسیار سنگین (و احیاناً غیر ضروری) را بر آن نظریه تحمیل کرده است.

بنابراین تا اینجا حاصل بحث را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

اولاً- اگر در مقدمه دوّم "برهان اوّل" مفهوم "تکامل" را به معنای "بهبتر شدن اخلاقی" تعبیر کنیم، آن مقدمه آشکارا و بدون تردید کاذب است. (ظاهراً در این مورد اختلاف نظری وجود ندارد.) ثانیاً- اگر در مقدمه دوّم مفهوم "تکامل" را به معنای "پیشرفت" یا "بهبتر شدن نا- اخلاقی" تعبیر کنیم، در آن صورت دست کم تا آنجا که تجربه‌های ادراکی (یعنی تجربه‌های واجد محتوای صدق) مدّ نظر هستند، آن مقدمه بر تلقی‌ای از "تکامل" بنا شده است که واجد ناسازگاری منطقی است، و به این اعتبار کاذب است. (در اینجا منتقد محترم یا باید برهانی را که در نقد آن تلقی از تکامل ارائه شده ردّ کند، یا تلقی بدیلی برای مفهوم "تکامل" در این سیاق عرضه کند.)

ثالثاً- اگر در مقدمه دوّم مفهوم "تکامل" را به معنای کاملاً غیر ارزشی "تحول" تعبیر کنیم، در آن صورت آن مقدمه بنا به تعریف و به نحو تحلیلی صادق خواهد بود، اما در این صورت برهان مورد بحث مطلقاً به نتایج مورد نظر صاحب نظریه بسط تجربه نبوی نخواهد انجامید. به بیان دیگر، ما صدق آن مقدمه و اعتبار برهان را به هزینه‌ی گزاف بی‌خاصیت کردن آن بدست آورده‌ایم. همانطور که پیشتر اشاره کردم، از قضا هیچ قرینه‌ای در متن مقاله "بسط تجربه نبوی" قرائت سوّم را تأیید نمی‌کند.

(۲)

اما در خصوص آموزه دوّم چه می‌توان گفت؟ من در مقاله خود پیشنهاد کرده بودم که آموزه دوّم را به دو نحو می‌توان قرائت کرد:

قرائت حداکثری: وحی "تابع" شخصیت نبی است، به این معنا که شخصیت نبی یکسره محتوای وحی را تعیین می‌کند.

قرائت حداقلی: وحی "تابع" شخصیت نبی است، به این معنا که خداوند در مقام تنزیل وحی حدّ طاقت آدمیان از جمله شخص نبی را رعایت کرده است. به بیان دیگر، نحوه ارسال وحی و سطح محتوای آن "تابع" (یعنی متناسب و در حدّ طاقت) شخصیت پیامبر و ظرفیتهای معرفتی و معیشتی امت در عصر تنزیل وحی بوده است.

من برای روشن شدن تفاوت این دو قرائت از تمثیل مدیرعامل و منشی استفاده کردم. مطابق این تمثیل مدیرعامل یک شرکت به شیوه‌های مختلفی می‌تواند پیام خود را به کارمندان اداره خود برساند. از جمله می‌تواند پیام خود را به منشی خود دیکته کند تا منشی متن دیکته شده را به کارمندان ابلاغ نماید. در اینجا مدیرعامل می‌تواند در مقام القاء متن سطح توانایی و مهارت منشی خود را در نظر بگیرد، و نیز از

حیث محتوای پیام هم سطح دانش و تواناییهای کارمندان خویش را مد نظر داشته باشد. حتی می تواند در مقام القاء مطلب ظرافت به خرج دهد و از تعابیر یا اسلوب نگارشی که مطلوب طبع منشی است پیروی کند. (می توانید جزئیات این داستان را به ذوق خود آنگونه که می پسندید تصویر کنید. آنچه در اینجا مهم است جزئیات داستان نیست، مادام که آن سناریو ممکن باشد، و خوانندگان را در فهم مدعا یاری کند، سودمند است.) این شیوه با "قرائت حداقلی" متناظر است.

شیوه دیگر این است که مدیر عامل کار را یکسره به منشی خود بسپارد، زیرا نیک می داند که منشی وی به واسطه سابقه مصاحبت و همکاری با او از زیر و بم دیدگاههای وی بخوبی آگاه است، و می تواند مشکل را بدون دخالت او و دقیقاً به همان نحوی که مطلوب اوست، حل و فصل کند، و برای مثال، می تواند خود در صورت لزوم بخشنامه ای را تنظیم و ابلاغ نماید. در اینجا مدیر عامل همچنان همه کاره است. زیرا بنا به فرض در اینجا منشی آنچه را که خود می خواهد انجام نمی دهد، بلکه آنچه را که به قطع می داند خواسته و مطلوب مدیر عامل است انجام می دهد. به بیان دیگر، گویی اراده او در اراده مدیر عامل مندرک شده است. این شیوه با "قرائت حداکثری" متناظر است. البته ما همیشه می توانیم در جزئیات این تمثیل مناقشه کنیم. اما نباید فراموش کنیم که تمثیل یاد شده ارزش استدلالی ندارد و تنها نقش آن این است که تفاوت آن دو قرائت را به ذهن نزدیک کند.

در حدی که من درمی یابم آموزه دوم آنچنانکه در مقاله "بسط تجربه نبوی" آمده است، با قرائت حداکثری تناسب تام دارد. آنچه منتقد محترم تحت عنوان "شق پنجم" آورده است، چیزی جز قرائت حداکثری نیست. دست کم درک من از قرائت حداکثری همان است که منتقد "شق پنجم" می خواند. در واقع نقش نظریه عارفانه "ولایت معنوی" در مقاله "بسط تجربه نبوی" چیزی جز این نبوده است که قرائت حداکثری یا آنچه را که منتقد "شق پنجم" خوانده، موجه کند. و ظاهراً بنا بر این بوده است که مشکل کلامی- فلسفی تکلم باری از طریق نفی دوگانگی میان فرستنده و گیرنده پیام وحی حل شود. البته من توجه دارم که صاحب نظریه در نوشته های بعدی خود قرائت حداکثری را به نفع قرائت حداقلی فرو نهاده است (و مستندات منتقد محترم بیش از آنکه به نظریه مطرح شده در مقاله "بسط تجربه نبوی" ناظر باشد از تغییر موضع صاحب نظریه در نوشته های بعدی حکایت می کند).

بنابراین، من در خصوص آموزه دوم دو ادعا را مطرح کرده ام:

ادعای اول: صاحب نظریه در مقاله "بسط تجربه نبوی" کوشیده است تا از "قرائت حداکثری" یا "شق پنجم" دفاع کند (هر چند در نوشته های بعدی خود قرائت حداکثری را به نفع قرائت حداقلی رها کرده است.)

ادعای دوم: دلایلی که صاحب نظریه در آن مقاله آورده است، برای تحکیم "قرائت حداکثری" یا "شق پنجم" کافی نیست.

در حدی که من در می یابم، ملاحظات منتقد محترم در خصوص آموزه دوم یکسره منحصر به ادعای اول است، نه ادعای دوم. منتقد محترم در واقع ادعای اول را مردود می داند، و در سراسر نوشته خود متعرض استدلالهای نگارنده در خصوص ادعای دوم نشده است. اما به گمان من خواننده دقیق و منصف به آسانی می تواند ادعای اول را تصدیق کند. و در حدی که من در می یابم، استدلالهای من در خصوص ادعای دوم همچنان به قوت خود باقی است.

آرش نراقی

کالیفرنیا- سانتا باربارا

۹ مارچ ۲۰۰۶