

## در باره تکامل تمامی تجربه‌ها

### پاسخ به یک جوابیه

مدتی پیش مقاله‌ای در نقد نظریه "بسط تجربه نبوی" <sup>۱</sup> سروش به قلم آقای آرش نراقی منتشر شد<sup>۲</sup> که من نیز نکاتی در نقد آن نقد نگاشتم<sup>۳</sup> و هر دوی این نوشته در مجله مدرسه به چاپ رسید. اینک آقای نراقی در سایت خود به پاره‌ای از آن نقدها پاسخ داده و نظریه مذکور را همچنان غیرقابل دفاع دانسته است. ضمن تشکر از پاسخ ایشان مایلم نکته‌هایی را در برابری جوابیه<sup>۴</sup> قرار دهم، که به گمانم تا حدی زوایای آن نظریه را روشن تر می‌کند.

جوابیه نراقی مشتمل بر چند ملاحظه عمده است:

۱- گزاره "تمام تجربه‌ها قابل بسط و تکامل هستند" صادق نیست.

نویسنده محترم در مقاله "پرسش از تجربه‌های وحیانی" نظریه "بسط تجربه نبوی" سروش را به حق متضمن دو آموزه مهم دانست و بحث انتقادی خود را حول محور آن دو آموزه سامان داد:

وحي يا تجربه نبوي قابل بسط و تکامل است.  
وحي تابع شخصیت نبی است و نه بر عکس.

به نظر ایشان دلالتی که صاحب نظریه برای تحکیم این دو آموزه آورده است از عهده آن کار بر نمی‌آیند و از این رو کوشیده است ضعف آن دلایل را آشکار کند. من نیز در دفاعیه خود تلاش کردم تا نشان دهم که دلایل منتقد محترم برای این منظور از قوت کافی برخوردار نیست.

باری، نراقی در مقاله "پرسش از ... استدلال صاحب نظریه "بسط ... " را در تحکیم آموزه اول تحت عنوان برهان اول چنین صورت‌بندی می‌کند:

وحي نوعي تجربه دینی است.  
تمام تجربه‌ها قابل بسط و تکامل هستند.  
بنابراین وحي قابل بسط و تکامل است.

وي ضمن پذیرفتن اعتبار صوري این برهان صدق گزاره (۲) را با ذکر چند مورد نقض در بوته تردید می‌نهد. من در دفاعیه خود به بازبینی انتقادی آن موارد نقض پرداختم و اینک نویسنده نگاه انتقادی مرا به یکی از آن موارد [خودکشی] ناکام دانسته و همچنان بر ناقص بودن آن پای فشرده است؛ با این تفاوت که این بار مورد نقض خودکشی را محدود به یکی از انواع آن، یعنی "خودکشی از سر جنون" کرده است: "علی‌چهار جنون آنی می‌شود، دفعتاً به قصد خودکشی آرسینیک می‌خورد و دردم جان می‌بازد."

اجازه دهید مورد نقض پیشین را "خودکشی به معنای عام" و این مورد محدود شده را "خودکشی به معنای خاص" بنامیم. من در اصلاح این مورد نقض با نویسنده همراهم، چرا که مورد اخیر در برابر پاره‌ای از نقدهای پیشین مصون می‌ماند. اما در برابر این مورد خاص نیز پرسش‌هایی جدی پیش رو داریم و بر آنم که با طرح این پرسش‌ها به این نتیجه دست یابم که گویی گریزی نیست از اینکه فعلاً سور کلی گزاره "تمام تجربه‌ها قابل بسط و تکامل هستند" را در جای خود بگذاریم، تا شاید روزی بتوان مورد نقضی را یافت که خود از نقض شدن جان سالم به در برد.

بگذارید کار خود را از مفاهیمی که در خودکشی به معنای خاص آمده است آغاز کنیم:

واژه های "جنون"، "آنی"، "دفعتاً" و "دردم" مؤلفه‌هایی هستند که خودکشی به معنای خاص را از خودکشی به معنای عام متمایز می‌کنند و قید "جان باختن" نیز خودکشی‌های ناکام را خارج می‌کند. آری، البته اگر این مؤلفه‌ها بتوانند وافی به

1 - عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، تابستان ۱۳۷۸، صص ۱-۲۸. از این پس آن را با عنوان "بسط..." می‌آورم.

2 - این مقاله با عنوان "پرسش از تجربه‌های وحیانی" در شماره اول، تیر ۱۳۸۴ به چاپ رسید. از این پس آن را با عنوان "پرسش از..." می‌آورم.

3 - نقد من نیز با عنوان "دو قرائت از وحی، پاسخی به یک منتقد" در شماره دوم، پاییز ۱۳۸۴ به چاپ رسید. از این پس آن را با عنوان "دو قرائت..." می‌آورم.

4 - در سایت آقای نراقی می‌توانید این جوابیه را با عنوان "در باره "تکامل" تجربه‌های وحیانی"، که از این پس با عنوان گرد باره تکامل..." می‌آید، در سایت آقای نراقی ملاحظه کنید: [www.arashnaraghi.org](http://www.arashnaraghi.org)

مقصود نویسنده باشند ما نیز می توانیم گام نخست را در جهت پذیرفتن این مورد نقض برداریم. اما چه می توان کرد که خود این واژه‌ها واجد ابهام‌اند و لذا ما را از همگامی با ایشان معذور می دارند.

نه تنها مفهوم "جنون" مفهوم پیچیده‌ای است که مفهوم "آنی" نیز از وضوح کافی برخوردار نمی باشد. چنانکه نویسنده خود می‌داند از نظر پاره‌ای از روان‌شناسان تعیین مرز میان جنون و سلامت روان کاری است به غایت دشوار. ارائه معیار برای انسان استاندارد یا دارای سلامت روان اغلب روانشناسان را با مشکل روبه رو کرده است. بنا بر این به راحتی نمی‌توان تشخیص داد که چه کسی از سر جنون به خودکشی دست زده است و چه کسی از سر سلامت روان. و لذا نمی‌توان دریافت که کدام خودکشی مصداق خودکشی به معنای خاص است و کدام یک مصداق خودکشی به معنای عام. از سوی دیگر، واژه "آنی"، "در دم" و "دفعه" نیز نیاز به ایضاح مفهومی دارند. اگر این واژه‌ها واجد معنای "بی‌زمانی" بودند مطلوب نویسنده حاصل آمده بود. اما آیا منظور از آنی بودن یک رخداد این است که آن بدون از سر گذراندن زمان رخ می‌دهد؟ و آیا اصلاً چنین چیزی ممکن است؟ به گمانم نویسنده محترم با من موافق باشند که هر حادثه یا پدیده این جهانی زمانمند است و تنها می‌توان گفت که یکی کندتر و دیگری تندتر زمان را از سر می‌گذراند. "آن"، "دم" و "دفعه" همگی بیانگر پاره‌هایی از زمان اند. در نتیجه مرادگویی که در خودکشی به معنای عام طی می‌شود در خودکشی به معنای خاص هم طی می‌گردد، فقط با سرعتی بیشتر. پس همه آنچه در نوشته پیشین در مورد خودکشی به معنای عام آوردیم در مورد خودکشی به معنای خاص نیز گفتنی است.

آنگاه نراقی در برابر این مورد خاص پنج پرسش قرار می‌دهد و پاسخ همه آنها را آشکارا منفی می‌داند:

آیا در اینجا "تکامل" و "بسطی" رخ داده است؟  
آیا علی با انجام این کار مجرب تر شده است؟  
آیا بر محتوای آگاهی وی افزوده شده است؟  
آیا شخصیت او شکوفاتر شده است؟  
آیا این تجربه خاص علی به هیچ معنایی قابل تکامل است؟

و البته دلیل نویسنده برای منفی دانستن پاسخ این پرسش‌ها این است که "تجربه‌گری باقی‌نمانده است که ظرف تحقق آن شروط باشد؛ یعنی همان نکته‌ای که من نیز در نوشته پیشین خود بر آن انگشت تاکید نهادم. اما تفاوت سخن من با نویسنده این بود که اولاً، از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که پاسخ همه این پرسش‌ها منفی است، بلکه ما باید میان مراحل مختلف خودکشی تفکیک کنیم، چرا که خودکشی یک پروسه است و مشکل بتوان بر مراحل مختلف آن حکمی واحد راند. آری با نظر به آخرین مرحله خودکشی؛ یعنی قطع حیات، پاسخ این پرسش‌ها منفی است (و بهتر است بگوییم سکوت، تا معتقدان به بقای روح و نیز تناسخ بر ما خرده نگیرند) اما با نظر به مراحل پیشین پاسخ مثبت است و من در نوشته پیشین خود به تفصیل آن را توضیح دادم. در اینکه بسطی صورت گرفته است؛ یعنی بر آگاهی شخص و مهارت او در اقدام به خودکشی افزوده شده است نمی‌توان تردید کرد. و به راستی چگونه می‌توان اثبات کرد که بر آگاهی او افزوده نشده است؟ آیا لحظه‌های احتضار آگاهی بخش نیستند، گرچه به سرعت سپری شوند؟ آیا روبرو شدن با آثار کشنده آرسنیک آگاهی بخش نیست، گرچه "در دم" یعنی لحظه‌ای بسیار کوتاه رخ داده باشد؟ آری تنها می‌توان گفت که تجربه‌گر، به دلیل تحقق آخرین مرحله خودکشی یعنی قطع حیات، از آن تحولات به ما خبر نداده است و امکان بهره‌گیری تجربه‌گر از آن آگاهی‌ها و مهارت‌ها نیز دیگر وجود ندارد. در یک کلام این تجربه از این پس دیگر بسط و تکاملی نخواهد داشت، چون نمی‌تواند استمرار داشته باشد، چرا که تجربه‌گری باقی‌نمانده است. و ثانیاً، وقتی سروش برای مثال می‌گوید "شاعر شاعرتر می‌شود" پیداست که مراد او شاعر مرده نیست. در تمام نمونه‌هایی که او برای تجربه می‌آورد تجربه‌گر زنده لحاظ شده است. همه "تر"هایی که او بکار می‌برد وقتی معنا پیدا می‌کند که در مورد موجود زنده‌ای بکار رفته باشد نیز تصریح او بر *استمرار تجربه*<sup>۲</sup> برای رسیدن به کمال روشنگر همین نکته است. تجربه با تکرار تکامل می‌یابد و اگر تکامل پذیر نباشد، مثل خودکشی، تکاملی هم بر آن مترتب نخواهد بود، چون نمی‌توان گفت شخص خودکشی‌کننده با خودکشی بیشتر خودکش تر می‌شود.

به نظر می‌رسد منتقد محترم در این جا مرتکب یک خطا شده است و آن اینکه استمرار را یکی از مولفه‌های تجربه‌شمرده است نه شرط بسط و تکامل آن.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که:

خودکشی به معنای خاص همان قدر می‌تواند مورد نقض گزاره مذکور باشد که خودکشی به معنای عام، و چون نشان دادیم که خودکشی به معنای عام نمی‌تواند مورد نقض باشد پس خودکشی به معنای خاص هم نخواهد توانست آن نقش را ایفا کند.

۱ - "در باره تکامل..."، ص ۲

۲ - به این عبارت بنگریم: و این امر در هر تجربه‌ای جاری است؛ بدون اینکه گوهر آن تجربه دست بخورد [...] در اثر استمرار قطعاً کمال می‌یابد." بسط...، سروش، ص ۱۳

۲ - مفهوم قابلیت در گزاره "تمام تجربه ها قابلیت بسط و تکامل را دارند" مطلوب اصلی نظریه "بسط تجربه نبوی" نیست.

من در دفاعیه خود بر این نکته تاکید کردم که واژه "قابلیت" در گزاره "تمام تجربه ها قابلیت بسط و تکامل دارند" در تحلیل منتقد محترم مغفول مانده است، حال آنکه در این بحث نکته ای سرنوشت ساز است. همین مفهوم است که به ما می گوید انتظار تحقق هر تجربه ای را نداشته باش. مثلا یک آوازه خوان که تجربه آوازخوانی را از سر می گذراند تجربه اش قابل بسط و تکامل است، اما اگر روزی شرایط آن را از دست داد مسلما آن قابلیت به فعلیت نخواهد رسید. اینک نویسنده محترم این مطلب را مقبول ندانسته و گویی معتقد است که نباید مفهوم "قابلیت" را در نظریه سروش جدی گرفت. وی می گوید: مطلوب نهایی بسط تجربه نبوی، همانطور که از عنوان و فقرات مقاله "بسط تجربه نبوی" بر می آید بسط و تکامل بالفعل تجربه ها، از جمله تجربه نبوی است، نه صرف قابلیت بسط آن تجربه ها. وی در ادامه می گوید: "مدعای نهایی صاحب نظریه این نیست که تجربه نبوی می تواند بسط یابد، بلکه این است که تجربه نبوی به واقع بسط یافته است"<sup>۱</sup> این سخن نویسنده ما را با پرسش هایی جدی روبه رو می کند؛ از جمله آنکه آیا قابلیت بسط یک تجربه نافعی بسط بالفعل آن است؟ و یا به فعلیت رسیدن یک تجربه نافعی آن است که پیشتر قابلیت به فعلیت رسیدن را داشته باشد؟ و یا اگر در باره بسط یک تجربه به فعلیت در آمده سخن بگوییم معنایش این خواهد بود که معتقدیم همه تجربه ها به فعلیت در خواهند آمد؟ از گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" آشکارا می توان این نتیجه را گرفت که این قابلیت در برخی تجربه ها، از جمله تجربه نبوی، به فعلیت در می آید، که در آمده است و در برخی دیگر مانند خودکشی نه، و البته پیداست که نظریه سروش اولاً و بالذات در باره یک تجربه به فعلیت در آمده است؛ یعنی تجربه نبوی، اما از آن جا که این تجربه یکی از تجربه های انسانی است به تجربه به معنای عام هم می پردازد. آیا می توان پذیرفت که این واژه با تمام ریزشی که بر کل این نظریه دارد و در یکی از ستون های این نظریه قرار دارد، چنانکه منتقد محترم خود گزاره حاوی این واژه را یکی از آموزه های مهم این نظریه دانسته است، تنها لغزش قلم یا چیزی مانند آن بوده است؟ اثبات این نکته به قرائن اقناع کننده ای نیاز دارد. می بینیم که بر خلاف نظر منتقد محترم مفهوم "قابلیت" بر نتیجه این بحث تاثیر مهمی خواهد داشت.

۳- واژه تکامل در نظریه "بسط تجربه نبوی" بار ارزشی اخلاقی دارد.

من در دفاعیه خود آورده ام که استفاده منتقد محترم از واژه "زوال" و "انحطاط" در برابر واژه "کمال" در نظریه سروش حکایت از آن دارد که او برای واژه "کمال" معنای ارزشی در نظر گرفته است و البته نویسنده حق دارد از آن سخن مبهم من چنین برداشت کند که مقصود من نفی هرگونه معنای ارزشی از واژه "کمال" بوده است. من در این جا آن ابهام را روشن می سازم و تصریح می کنم که مراد منی معنای ارزشی اخلاقی بوده است و نه هر گونه معنای ارزشی. اما منتقد محترم معتقد است که "هیچ چیز در مقاله بسط تجربه نبوی وجود ندارد که امکان تفسیر اخلاقی مفهوم تکامل را نفی کند" و این سخن موید آن است که ایشان واژه "زوال و انحطاط" را در معنای ارزشی- اخلاقی آن بکار برده اند و این همان چیزی است که من به خوبی در نمی یابم و دلایل عبارتند از این که اولاً: این نظریه در صدد داوری اخلاقی در باره تجربه های انسانی و یا اختصاصاً تجربه نبوی نیست، بلکه در مقام توصیف برآمده است. و ثانیاً: مفاهیمی که سروش در توضیح بسط و تکامل تجربه نبوی از آنها بهره می گیرد هیچ یک اخلاقی نیستند. به این عبارات بنگریم: "او روز به روز با منزلت خود، رسالت خود و با غایت کار خود آشنا تر، بصیرتر، و در انجام وظیفه خود مصمم تر و مقاوم تر و برای تحقق اهداف خود مجهزتر و مسلح تر و در کار خود مویدتر و به توفیق خود خوشبین تر و مطمئن تر می شود..."<sup>۲</sup> و " [ ... ] این ... پخته تر و بردستاوردتر شد"<sup>۳</sup> همینطور در مورد تجربه های غیرنبوی "شاعر شاعرتر، مدیر مدیرتر... می شود"<sup>۴</sup>

آیا به راستی این واژه ها مفاهیم اخلاقی اند؟ بر پیشانی هیچ واژه ای نوشته نشده است که اخلاقی است یا نه. این کاملاً بستگی به مراد نویسنده دارد و ادعای کشف مراد نویسنده نیز نیازمند قرائن درون متنی است که منتقد محترم آن را ارائه نداده است. شاید بتوان گفت برای مثال، "پخته تر شدن خوب است". اما صرف بکار بردن واژه خوب برای یک مفهوم آن را اخلاقی نمی کند. همانطوری که نویسنده خود مطرح کرده است همه خوب ها اخلاقی نیستند. آیا این "خوب" خوب اخلاقی است یا روانشناختی یا حقوقی و یا زیبایی شناسی و یا ...؟ ملاک داوری در این جا چیست؟ عرف عام، عرف فیلسوفان اخلاق، عرف حقوق دانان، عرف روانشناسان و یا ...؟ مسلماً بهترین ملاک سیاق متن (یا فضای سخن) است تا ببینیم واژه خوب در کدام عرف بیان شده است و در پی عرضه کدام نوع دانش بوده است. حال باید روشن کرد که آیا نظریه "بسط تجربه نبوی" در پی یک داوری اخلاقی است؟ و یا در پی عرضه یک نظریه اخلاقی است؟ یا در پی بیان جنبه های اخلاقی تجربه های انسانی و یا اختصاصاً تجربه نبوی است؟ پس اولاً باید اثبات کرد که این مفاهیم در این جا معنای اخلاقی دارند و ثانیاً اینکه این نظریه در صدد داوری اخلاقی بوده است. به نظر می رسد این دو معیار برای تشخیص اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن مفاهیم بکار رفته در این نظریه ما را یاری خواهند کرد.

۱ - نراقی، "در باره تکامل..."، در ص ۱، پاورقی

۲ - همان، ص ۳

۳ - سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۳

۴ - همان، ص ۲۴

۵ - همان، ص ۲۳

البته نراقی در جایی دیگر از جویبه خود مفهوم "شکوفایی شخصیت" را که صاحب نظریه در نوشته خود آورده است اخلاقی می داند. وی می گوید: 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.<sup>۱</sup>

اما آیا به واقع مفهوم "شکوفایی شخصیت" یک مفهوم اخلاقی است؟ آری می توان مفاهیم هفتگانه اخلاقی (از اختلاف آراء در تعداد می گذریم) را بر افعال ارادی و اختیاری انسان بار کرد و آنگاه از آن فعل زیر چتر آن مفهوم درآمده، مفهومی با اعتبار اخلاقی به دست داد. مثلاً "دروغ گویی بد است"، "که بهتر است بگوییم" "دروغ گفتن بد است" تا ارادی بودن آن را آشکارتر کرده باشیم، مفهوم دروغگویی را اخلاقی می کند (پیداست که اینجا "بد" به معنای اخلاقی مورد نظر است). حال در مورد "شکوفایی شخصیت" چه می توان گفت؟ برای قرار دادن این مفهوم ذیل مفاهیم اخلاقی بهتر است بگوییم "شکوفاندن شخصیت"، چرا که شکوفایی حاصل شکوفاندن است و فقط به کار توصیف می آید نه داور. بگذارید از دالان زبان وارد شویم که گریزی از آن نیست. به نظر می رسد معنای لغوی "شکوفایی" در زبان فارسی جواز درک اخلاقی از آن را به ما نمی دهد. شکوفایی یا شکفتن به معنای: حالت شکفتن و باز شدن غنچه، و اشذگی لبان در حالت تبسم و نیز انبساط خاطر در فرهنگ معین آمده است. پیداست که "شکوفایی" شخصیت در نظریه "بسط تجربه نبوی" به معنای اول نزدیکتر است، چرا که صاحب نظریه در عباراتی که واژه "شکوفایی" را استعمال می کند از واژه هایی نظیر "پخته تر"، "پر دستاوردر" و واژه های دیگر نزدیک به آنها بهره می جوید و این ها هیچ یک مفاهیم اخلاقی نیستند. بگذریم از اینکه در هیچ یک از معانی سه گانه مذکور نمی توان معنای اخلاقی یافت. شاید به سختی بتوان گفت که در "تبسم" می توان به یک بار اخلاقی دست یافت. مثلاً چنین گفت که:

- ۱- کاهش رنج آدمیان (اخلاقاً) خوب است
- ۲- تبسم داشتن بر لبان از رنج مردم می کاهد
- ۳- تبسم داشتن بر لبان (اخلاقاً) خوب است

اما تازه اگر بتوان این مطلب را گفت پیش فرضها و لوازم دامنه داری دارد که فقط در صورت اثبات آنها و یا پذیرفتن آنها بر اساس یک قرار داد مفهوم تبسم داشتن بر لبان مفهومی اخلاقی می شود. بگذریم از اینکه "حالت و اشذگی لبان" در حالت تبسم به معنای شکفتگی است نه تبسم کردن که می تواند فعلی ارادی و اختیاری باشد. باری مفهوم "شکوفایی شخصیت" در نظریه سروش به معنای آن است که شخص آنچه را در انبان دارد در طول درگیری با یک حادثه به بار می نشاند، همانطو که غنچه ای می شکفتد و این یک معنای اخلاقی نیست.

به گمانم نویسنده محترم بر اساس دیدگاه استعداد گرایان در فلسفه اخلاق مفهوم "شکوفایی شخصیت" را اخلاقی دانسته است. بر اساس این دیدگاه به فعلیت رساندن استعدادهای انسان کاری است اخلاقی. اما این دیدگاه از سوی فیلسوفان اخلاق با نقدهایی جدی روبرو است.

دلیل نراقی برای اخلاقی دانستن مفهوم "شکفتگی شخصیت" آن است که نمی توان گفت یک دزد با دزدی بیشتر شکفتگی بیشتر پیدا می کند. اما پرسش من در اینجا این است که چرا نمی توان این سخن را گفت؟ دزدی دو وجه دارد: یکی مهارت در عمل و کسب آگاهی های بیشتر... و دوم پسند و ناپسند بودنش. به معنای اول دزد دزدتر می شود و شخصیت او از حیث دزدی کردن شکوفاتر. اما به معنای دوم او پسندیده تر نیست. همان مطالبی که من در نوشته پیشین خود در مورد اعتیاد و رانندگی مطرح کردم در مورد دزدی نیز صادق است.

۴- تجربه شناختاری موردی نقض برای گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند".

در این قسمت نویسنده سخن خود را با مفهوم "تکامل" آغاز می کند.

اما در باره مفهوم "تکامل" به نظر می رسد اختلافی وجود ندارد در اینکه این مفهوم در این نظریه بار ارزشی نا- اخلاقی دارد. و همانطو که نراقی می گوید: وقتی می گوییم "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل اند" یعنی وضعیت لاحق تجربه از وضعیت سابق آن به معنای نا- اخلاقی بهتر است.<sup>۱</sup> اما نویسنده از خوب نا- اخلاقی و در مورد تکامل، بهتر شدن نا- اخلاقی تفسیری کارکردگرایانه به دست داده است و بر همان اساس تجربه شناختاری را به منزله یک مورد نقض برای گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" مطرح کرده است.

آری در مورد هر چیزی انواع تعریف می توان داشت. دو نوع مشهور آن عبارت است از:

(۱) تعریف به غایت یا غرض، که همان تعریف کارکردی است. مثلاً در مورد چاقو می توان گفت هدف از ساختن چاقو بریدن است. در واقع این هدف چیزی است که چاقو برای آن ساخته شده است. و هر چه چاقو به این هدف نزدیک تر شود کامل تر است و هر چه دورتر گردد ناقص تر. تکامل هر چیز به معنای نزدیک تر شدن به تعریف (بر اساس غایت) آن چیز است.

۱ - نراقی، "در باره تکامل..."، ص ۵

۲ - نراقی، "در باره تکامل..."، ص ۳

(۲) تعریف به ماهیت، چاقو ابزاری است دارای دسته ای و تیغه‌ای که طول آن بیشتر از دسته است و جنبه اهرمی دارد و .... هر چه یک چاقو به این تعریف نزدیک تر شود به کمال خود نزدیکتر شده است. تکامل در این جا به معنای نزدیکتر شدن به تعریف ماهوی است.

یا مثلا در مورد حافظه، که یکی از قوای ادراکی است، می توان گفت:

تعریف ماهوی آن عبارت است از: قوه ای که از خاطرات، ادراکات و... صورت برداری کرده و آنها را حفظ می کند. تعریف کارکردی آن عبارت است از: کار این قوه، چنانکه در تئوری تکامل گفته می شود، ابقاء فرد یا نوع است. اگر یک جانور زنده خاطرات خود را حفظ نکند هر بار که با حادثه‌ای روبرو می شود بقايش به خطر می افتد. وقتی او برای مثال با آتش روبرو می شود سوزانندگی آن را به یاد نمی آورد و بار دیگر آن را تجربه می کند. لذاست که حافظه ارزش ابقایی [survival value] دارد. حال حافظه هر چه بهتر این کار را انجام دهد کاملتر است، البته به معنای کارکردی آن.

در هر حال نویسنده محترم غایت تجربه شناختاری را این دانسته است که قوای شناختاری ما به نحو اکثری گزاره های صادق به دست دهد (من در این مورد بحث نمی کنم که چرا باید غایت این قوا را لزوما این دانست). و آنگاه یک مشکل منطقی را در برابر تکامل تجربه های ادراکی می دهد و نتیجه می گیرد که در این نوع تجربه تکاملی وجود ندارد. تا آن جا که من می دانم این مشکل منطقی همان مشکلی است که میلر [Miller] و تیکی [Thiky] به حق در مورد نظریه "تقرب به حقیقت" پوپر مطرح کرده اند. البته آن جا بحث از تئوری هاست؛ تئوری های موجود در علوم، آن هم دو یا چند تئوری ابطال پذیر. پوپر در تعریف "نزدیکتر به واقع" می گوید: ما در مقام مقایسه دو تئوری  $t_1$  و  $t_2$  می گوئیم  $t_1$  به واقع نزدیکتر است اگر محتوای صدقش از محتوای کذب  $t_2$  بیشتر باشد و یا محتوای کذبش از آن کمتر و در این صورت این تئوری مقبول است. بنابر این، این جا اولاً، بحث بر سر تئوری ها است و نیز نتایج صادق یا کاذب آنها. و ثانیاً، بحثی از دو وضعیت سابق و لاحق در ادراک و یا حتی در تئوری ها نیست، سنجشی میان وضعیت سابق و وضعیت لاحق یک تئوری هم در آن وجود ندارد. به هر حال، دو منتقد مذکور نشان می دهند که منطقا چنین چیزی ممکن نیست!

در پایان نویسنده در مورد آموزه دوم نیز ملاحظاتی را مطرح کرده است از جمله اینکه قرانت حداکثری ایشان از تابعیت شخصیت نبی نسبت به وحی همان شق پنجمی است که من به دنبال تمثیل چهارم ایشان آوردم. البته به نظر من میان این دو قرانت تفاوت زیادی هست و توضیحی که در نوشته پیشین آوردم تفاوت این دو قرانت را نشان می دهد.

اما منتقد محترم نکته دیگری را مطرح کرده است که حکایت دارد از اینکه ایشان از اصول جاری در سنت نقادی عدول کرده اند. به زعم ایشان صاحب نظریه "بسط تجربه نبوی" در نوشته های بعدی خود، که من شواهدی را از آن برای دفاع از نظریه سروش آوردم، "قرانت حداکثری را به نفع قرانت حداقلی فرو نهاده است [...]" و این از تغییر موضع صاحب نظریه حکایت می کند.<sup>۱</sup> حال پرسش من در این جا این است که اگر نویسنده به واقع چنین اعتقادی دارد چرا به نقد موضع پیشین صاحب نظریه پرداخته است. موضعی که صاحب آن از آن عدول کرده است به این معناست که خود آن را مورد نقد قرار داده است. و اگر گفته شود که صاحب نظریه زیر بار این عدول نمی رود و اذعان به آن ندارد، باید گفت در این صورت منتقد باید مقاله ای با عنوان "تغییر موضع صاحب نظریه..." می نوشت و سیر آن تحول را نشان می داد. این است کاری که معمولاً در سنت نقادی انجام می گیرد و از دیگر سو، شیوه رایج در سنت نقادی این است که به هنگام نقد یک نظریه به همه نوشته های صاحب آن نظریه مراجعه شود؛ نوشته هایی که مستقیماً به آن نظریه مربوط اند. افزون بر آن، بسیاری از اوقات بر منتقد فرض است که حتی به شروحي که شارحان در باره آن نظریه نگاشته اند مراجعه کند؛ چه رسد به نوشته ای که صاحب آن نظریه در توضیح رأی خود آورده است. پس تاکید بر آن مقاله که به کرات در نوشته منتقد محترم به چشم می خورد عدول از وظیفه ای است که سنت نقادی بر دوش هر منتقدی قرار می دهد.

اعظم پویا

شهریور ۱۳۸۵

<sup>۱</sup> - اطلاعات من نیز در مورد این رأی پوپر و نقدهای مربوط به آن ابتدا مرهون جزوه های درس "فلسفه علم" عبدالکریم سروش است که در سال ۱۳۷۰ در دانشگاه تهران تدریس شد.

<sup>۲</sup> - نزاقی، "در باره تکامل..."، ص ۷