

نقد مبنای مابعدالطبیعی خودگرایی اخلاقی بر مبنای تشخیص از نگاه صدرا

رضا اکبریان¹
حمید حسنی²

چکیده

خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای مربوط به اخلاق هنجاری است. ایده اصلی این نظریه، از نظر «این رند»، رمان‌نویس، و فیلسوف غیر دانشگاهی امریکایی این است که هر شخص باید منحصراً به دنبال منافع خودش باشد. ایده دیگر وی این است که عینیت‌گرایی، به معنای مورد نظرنده، در مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، مستلزم خودگرایی اخلاقی در حوزه اخلاق است. وی با تأکید بر اینکه که هر چیزی در جهان خارج جزئی و خاص است و ما در خارج کلی نداریم، زمینه را برای تمسک خودگرایان اخلاقی بعدی به مفهوم خاصی از «تشخص» در تمام موجودات خارجی، به منظور توجیه اولویت خود بر دیگران فراهم ساخت. این درحالی است که طبق مبنای ملاصدرا، «تشخص» از آن وجود خارجی اشیا است و همان وجود، حقیقتاً کثیر و، در عین حال، حقیقتاً واحد است. نتایجی که در این مقاله حاصل می‌گردد این است که، اولاً: نه تنها «تشخص»، مبنای متافیزیکی محکمی برای خودگرایی اخلاقی نخواهد بود، بلکه، ثانیاً: دیدگاه‌های بنیادین مابعدالطبیعی ملاصدرا در باب تشخیص و تشکیک، می‌تواند به عنوان نوعی مقدمه یا مبنای مابعدالطبیعی برای فلسفه اخلاقی تلقی گردد که قائل به رعایت توازن میان منافع خود و منافع دیگران است.

کلمات کلیدی: خودگرایی اخلاقی، این رند، ملاصدرا، تشخیص، حقیقت عینی واحد وجود.

dr.r.akbarian@gmail.com

hasaniph@gmail.com

تاریخ پذیرش: 1392/10/10

¹ استاد، فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

² دانشجوی دکتری فلسفه، حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: 1392/7/17

مقدمه

خودگرایی اخلاقی¹ ناظر به این مسأله است که آیا ما وظیفه‌ای اخلاقی در قبال دیگران داریم؟ پاسخ خودگرایان اخلاقی این است که در واقع، ما هیچ‌گونه وظیفه طبیعی نسبت به دیگران نداریم. بنابراین، خودگرایی اخلاقی در مقابل «اخلاق نوع‌دوستی»² قرار می‌گیرد. خودگرایی اخلاقی متفاوت از «خودگرایی روانشناختی»³ است: خودگرایی روانشناختی نظریه‌ای درباره طبیعت آدمی است که سر و کار آن با این پرسش است که مردم چگونه رفتار می‌کنند، و می‌گوید افراد در واقع همیشه در جست‌وجوی منافع خود هستند. برعکس، خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجارساز است، یعنی نظریه‌ای درباره اینکه ما چگونه باید رفتار کنیم. قطع نظر از اینکه ما چگونه رفتار می‌کنیم، خودگرایی اخلاقی می‌گوید ما هیچ وظیفه اخلاقی، جز انجام آنچه برای خودمان بهترین است، نداریم.

یکی از نمایندگان اصلی این مکتب در قرن بیستم، رمان نویس، سخنران و فیلسوف غیر دانشگاهی روسی - آمریکایی خانم «آین رند»⁴ است. او رویکرد کلی فلسفی خویش را عینیت‌گرایی⁵ می‌نامد و تصریح می‌کند که عینیت‌گرایی در متافیزیک و معرفت‌شناسی منجر به خودگرایی اخلاقی در حوزه اخلاق می‌گردد. رند، این اشکال را به اغلب فلاسفه وارد می‌داند که آنان وجود اخلاق را به عنوان امری عینی و واقعیتی تاریخی مسلم فرض کرده و به جست‌جوی علت متافیزیکی یا اعتبارسنجی عینی آن نمی‌پردازند. او می‌گوید: «در فلسفه، مبانی عبارتند از متافیزیک و معرفت‌شناسی. بر مبنای عالمی قابل شناخت و قوه‌ای عقلانی قادر بر فهم آن، می‌توان اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی درستی برای انسان تعریف کرد.» (Rand, 1982a, p.39)

حال پرسش اینجاست که با اتخاذ کدام مبانی وجودشناختی به چه نتایج اخلاقی می‌رسد؟ و مسأله بعدی این که با اتخاذ یک مبانی وجودشناختی دیگر، آیا می‌توان به نتیجه‌ای مخالف با دیدگاه رند رسید و مصداق چنین مبانی وجودشناختی‌ای در سنت فلسفی اسلامی چیست؟ برای بررسی این مسأله، از آنجا که به دیدگاه رند در منابع و نوشتارهای فارسی بسیار کم پرداخته شده، باید ابتدا دیدگاه رند و نظریه پردازان بعدی خودگرایی را به تفصیل ارائه کنیم.

¹ Ethical Egoism.

² Altruism.

³ Psychological Egoism.

⁴ Ayn Rand.

⁵ Objectivism.

تفصیل دیدگاه رند

رند، در حوزهٔ متافیزیک قائل به «تقدم وجود»¹ است. منظور از تقدم وجود، تقدم وجود بر آگاهی است. قاعدهٔ این‌همانی² یکی دیگر از اصول رند است و در نهایت، وی قائل به «استلزام معرفت-شناختی» است، یعنی اینکه آگاهی، قوهٔ درک اشیاء موجوده است و انسان بواسطهٔ توجه به عالم خارج نسبت به واقعیت معرفت کسب می‌کند.

رند، بر اساس این مبانی، مفهوم «حیات» را در تعیین ارزش‌ها ملاک قرار داده و از مفهوم ارزش در فرا اخلاق، تبیینی متافیزیکی بدست می‌دهد و آن را مبنای کار خویش در اخلاق هنجاری می‌سازد. بر این اساس، رند به نتایج منازعه بر انگیزی در این حوزه از اخلاق می‌رسد: «فلسفهٔ اخلاق عینیت‌گرا معتقد است که حیات انسان، معیار ارزش است — و حیات خود هر فرد، غایت اخلاقی اوست.» (Rand, 1964a, p.21) همچنین، او در موضع دیگری بیان می‌دارد: «اخلاق عینیت‌گرا با افتخار اعلام می‌دارد که از خودگرایی عقلانی حمایت می‌کند که بدین معناست: ارزشهایی که برای بقای انسان از آن جهت که انسان است، لازم اند، یعنی: ارزشهایی که برای بقای نوع بشر لازم اند و نه ارزشهایی که بواسطهٔ امیال، احساسات، «اشتیاقات»، حواس، اوهامات یا نیازهای درندگانی تعیین می‌گردند که هیچ بویی از عادت انسانی دیرین قربانی کردن خود، نبرده‌اند، هیچ جامعهٔ صنعتی به روی خود ندیده و هیچ درکی از نفع شخصی غیر از چپاول روزگار خویش ندارند.» (Ibid, p.27)

تمایز است — باید

رند از جمله فیلسوفانی است که تمایز است-باید³ را نمی‌پذیرد. بر اساس این تمایز جمله‌ای راجع به واقعیت (آنچه هست) اساساً متفاوت است از جمله‌ای راجع به اخلاق (آنچه باید انجام داد). رند این تمایز را با حمله به ریشه‌های آن مورد ملاحظه قرار می‌دهد. بنابه نظر رند، پل میان «است» و «باید»، یعنی بین واقع و اخلاق، یا واقعیت و ارزش عبارت است از مفهوم «حیات». اگر زندگی کردن را انتخاب کنیم، دریایی از ارزش‌ها، یعنی «باید»‌ها، لازم می‌آید. وی در مقالهٔ «اخلاق عین‌گرا» می‌پرسد: «آیا مفهوم ارزش، و مفهوم «خوب و بد» اختراع دلخواهی انسان‌ها است، که به هیچ امر واقعی مرتبط نبوده، از هیچ امر واقعی نشأت نگرفته و بواسطهٔ هیچ امر واقعی حمایت نشده است - یا

¹ Primacy of Existence.

² Identity.

³ Is-Ought Dichotomy.

اینکه مبتنی بر واقعیتی متافیزیکی، یعنی شرایط تغییر ناپذیر وجود انسانی است؟ (مراد من از «متافیزیکی» آن چیزی است که متعلق به واقعیت، طبیعت اشیاء و وجود است.)» (Ibid, p.10)

از آنجا که رند آرای خود را در کتاب خاصی به طور منضبط بیان ننموده، و بالأخص چون بسیاری از دیدگاه‌هایش را در لابه لای رمان‌ها و سخنرانی‌هایش بیان نموده، مفسران در تفسیر دیدگاه‌های وی، به‌ویژه درباب دیدگاه‌های فرااخلاقی رند، اختلاف دارند. در ادامه، حتی‌الامکان، به تفاسیر مختلف از دیدگاه‌های اخلاقی و فرااخلاقی رند نیز اشاره خواهیم نمود.

ملاک نیاز به اخلاق

بنا به نظر رند، اخلاق «نظامی از ارزش‌ها برای هدایت انتخاب‌ها و افعال بشری است؛ انتخاب‌ها و افعالی که غایت زندگی انسان را مشخص می‌کنند» (1961b, p.13). قبل از اینکه بتوانیم در مورد نظام ارزشی که باید بپذیریم، تصمیم بگیریم، نیاز داریم بپرسیم چرا اصلاً به یک نظام ارزشی نیاز داریم؟ رند ادعا می‌کند که هیچ فیلسوفی قبل از او پاسخی علمی به این سؤال نداده است و لذا هیچ فیلسوفی اخلاق رضایت بخشی بدست نداده است.

رند کار را با توصیف ارزش یا «خیر» به روشی سنتی، به عنوان آنچه باید جستجو گردد، آغاز می‌کند: «[خیر] چیزی است که یک فرد در جهت کسب یا حفظ آن کاری انجام می‌دهد.» بنابراین، مفهوم ارزش، از پیش مفهوم «ذاتی که توانایی عمل برای وصول به یک هدف را، به جای یک گزینه دیگر¹، دارد» را از پیش فرض می‌گیرد - و دو گزینه بنیادی که در مقابل هر موجود زنده‌ای قرار دارد عبارت است از زندگی و مرگ (Ibid, p.16). این طبیعت مشروط حیات است که، نه فقط ارزش‌های انسانی، بلکه ارزش‌ها آن‌گونه که هستند را پدید می‌آورد. همان‌طور که رند اشاره می‌کند: «به لحاظ متافیزیکی، حیات تنها پدیده‌ای است که یک غایت فی‌نفسه است: ارزشی که بواسطه فرایند پیوسته عمل، کسب و حفظ می‌شود» (Ibid, p.18). بقا ارزش غایی هر موجود زنده است، «هدف یا غایت نهایی‌ای که همه اهداف کوچک‌تر، وسیله‌ای برای رسیدن بدان هستند.» و معیار همه ارزش‌های دیگر است: «آنچه موجب تداوم حیات یک ارگانیسم می‌شود، خیر است و آنچه آن را به خطر می‌اندازد، شر است.» (Ibid, p.18) همین امر، در صورتی که به نحو مناسبی تعدیل گردد، بر انسان‌ها نیز صدق می‌کند. حیات معیار و غایت همه ارزش‌های اصیل انسانی است؛ به این معنا که همه آنها - از غذا و فلسفه و صنایع دقیقه تا اخلاق - باید به عنوان مقتضیات بقای انسان تبیین و توجیه گردند.

¹ Alternative.

«اخلاق یک ضرورت عینی متافیزیکی برای بقای بشر است.» (Ibid, p.24) از این رو، «معیار ارزش اخلاق عینیت گرا ... حیات انسان است یا: آنچه برای بقای انسان بماند ضروری است.» (Ibid, p.25) به عبارت دیگر، «اصطلاحات، روش‌ها، شرایط و اهداف مورد نیاز برای بقای موجود عاقل در سراسر پهنه زندگی‌اش - در همه آن جنبه‌هایی از هستی که برای انتخابش گشوده هستند.» (Ibid, p.27) انتخاب حیات، عبارت است از: انتخاب «حیات خود» فرد به عنوان «هدف اخلاقی» آن فرد.

طبیعت‌گرایی رند و رد او بر ذات‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به سود عینیت‌گرایی، مقدم بر طبیعت‌گرایی - های متأخر و یادآور استدلال ارسطو، هم علیه افلاطونیان و هم ذهنیت‌گرایان، است، استدلالی مبنی بر این که «خیر» باید همیشه خیر - برای - چیزی باشد. تصور او از کارکرد اخلاق، هم به خاطر قرابت نسبی و هم تفاوت‌اش، با تصور تامس هابز مهم و جالب توجه است: رند، همانند هابز، اخلاق را یک ابزار ضروری برای بقای طولانی مدت می‌داند، اما برخلاف هابز، اخلاق را مستلزم یک قرارداد یا حتی موضوعی اساساً اجتماعی نمی‌داند. بنا به نظر رند، نیاز به اخلاق را طبیعت ما به عنوان مخلوقاتی که برای بقایمان باید فکر کنیم و تولید کنیم، به ما تحمیل کرده است؛ از این رو، ما، حتی در جزیره ای بیابانی، به اخلاق نیاز داریم. با این همه، هیچ وظیفه‌ای برای بقا نداریم؛ اخلاق بر یک امر شرطی بنا شده است: اگر زندگی کردن را انتخاب کنید، باید بقای طولانی مدت خود را به عنوان هدف غایی خود و اخلاق را به عنوان ابزاری ضروری برای رسیدن به آن قدر بدانید. (این پرسش بحث برانگیز که آیا انتخاب زندگی کردن، انتخابی اخلاقی است. (Mack 1984, 2003; Long 2000;) Rasmussen 2002) یا انتخابی ماقبل اخلاقی؟ (Peikoff 1991; Gotthelf 1999; Smith) 2000, 2006) و لوازم هر یک از این دیدگاه‌ها برای عینیت اخلاق عینیت‌گرای رند، متأسفانه بدون بحث رها شده است.) اگر پرسیده شود چرا انتخاب زندگی کردن شما را به بقای طولانی مدت متعهد می‌کند و نه برخی اهداف غایی دیگر؟ (از قبیل، مثلاً، بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد انسان‌ها (Nozick 1971) یا شایستگی برای زندگی ابدی در بهشت)، پاسخ این است: چون اگر هر هدف غایی دیگر منظور گردد، منجر به مرگ خواهد شد.

بسیاری از مفسران رند همانند وی معتقدند که تنها یک دیدگاه فرااخلاقی سازگار در مورد رند وجود دارد، در حالی که عدم توافق بر سر تفسیر درست آن وجود دارد. (Den Uyl & Rasmussen 1978, 1984b; Machan 1984, 2000; Peikoff 1991; Bidinotto 1994; Hunt 1999; Kelley & Thomas 1999 (Other Internet Resources); Gotthelf 1999; Smith 2000, 2006). دیگران (Mack 1984; Badhwar 1999, 2001; Long 2000) استدلال می‌کنند که

نوشته‌های رند در واقع سه، یا دست کم دو، مورد از دیدگاه‌های متقابلاً ناسازگار در باب هدف‌نهایی را مجاز می‌شمارد، و باید دید که کدام یک از آنها دیدگاه غالب یا محتمل‌تر است. این سه دیدگاه محتمل در باب هدف‌نهایی عبارتند از: بقا، بقا به‌عنوان یک موجود عاقل و سعادت در معنای ارسطویی باستانی شکوفندگی یا *eudaimonia*.

فضایل خودگرایانه

فضایل اصلی عینیت‌گرایی عبارتند از: عقلانیت، راستی، صداقت (با خود و دیگران)، عدالت، استقلال، مولد بودن، و غرور. عقلانیت، یعنی «تعهد کلی یک فرد ... به حفظ تمرکز کامل ذهن در مورد تمام موضوعات، در همه انتخاب‌ها ... به منظور کامل‌ترین ادراک از واقعیت که در توان یک فرد هست» (1961b, p.28) این فضایل واجد نوعی وحدت یا پیوستگی هستند. هر فضیلتی تا حدی در قالب یک فهم یا تعهد تمام و کمال به واقعیت یا واقعیتی تعریف می‌شود، تعهدی که فاعل آن را برای کسب، و حفظ ارزش غایی خویش غیر قابل چشم‌پوشی می‌داند. از باب مثال، درستی «فهم این واقعیت است که نمی‌توان آگاهی خود را فریب داد.» (1957, p.936)، فهمی که بیان‌کننده وفاداری فرد به ارزش‌ها و اعتقادات عقلانی‌اش است، مخصوصاً در مقابل فشار اجتماعی برای کنار گذاشتن آنها (1961b, p.28; 1964a, pp.52,80)، صداقت «فهم این واقعیت است که نمی‌توان وجود را فریب داد»، فهمی که در صداقت در اندیشه و گفتار بیان می‌شود (1957, pp.936-37)؛ و عدالت «فهم این واقعیت است که نمی‌توان ویژگی انسان‌ها را مورد فریب قرار داد، همچنان که نمی‌توان ویژگی طبیعت را فریب داد، ... اینکه هر انسانی باید برای چیزی که هست محکوم گردد و به همان ترتیب با او رفتار شود ...» (1957, p.937)

رد نوع دوستی بر مبنای خودگرایی

فضایلی که فقدان در لیست فضایل اصلی رند به چشم می‌آیند، «فضایل نوع دوستی» اند؛ یعنی فضایلی از قبیل مهربانی، احسان، خیرخواهی، و بخشش. رند می‌گوید که احسان یک فضیلت عمده یا وظیفه اخلاقی نیست (1964b)؛ احتمالاً، مهربانی، خیرخواهی و بخشش نیز چنین‌اند. اینکه آیا باید به دیگران کمک کرد یا نه و چقدر باید کمک کرد، به جایگاه آنها در سلسله مراتب ارزش‌های عقلانی تعریف شده فرد و به موارد خاص بستگی دارد (اینکه آیا آنها ارزش کمک کردن را دارند، نتیجه احتمالی کمک به آنها چیست و از این قبیل). هر چه ارزش آنها در قبال نفع شخصی عقلانی

فرد بیشتر باشد، کمکی که فرد می‌بایست، در شرایط یکسان، بخواهد به آنها برساند، بیشتر است. آنچه به لحاظ اخلاقی هرگز درخور نیست قربانی کردن خود است، یعنی واگذار کردن چیزی با ارزش برای فرد در مقابل چیزی با ارزش کم یا بی ارزش برایش. از این رو، هرگز اخلاقی نیست که زندگی خود را به خاطر یک غریبه در معرض خطر آگاهانه قرار دهیم (البته، مگر اینکه حیات مان دیگر ارزش زندگی کردن نداشته باشد) یا اینکه به خاطر خوشبختی دیگری، چه غریبه باشد چه دوست، از خوشبختی خود بگذریم.

با این همه، دلیل بنیادی‌تری برای پایین کشیدن اموری نظیر مهربانی به مرتبه فضایل حداقلی، ممکن است در تصور او از انسان‌ها به مثابه موجوداتی که ذاتاً فاعل هستند تا منفعل، انجام‌دهنده تا دریافت‌کننده، خودبسنده تا وابسته، بوده باشد.

اشرار مورد نظر رند همگی استادان فرار از واقعیت‌اند که بواسطه میل به قدرت، جایگاه اجتماعی، شهرت، یا ثروت بادآورده و تنفر از خوبی، انگیزه یافته‌اند. آنان «افرادی به دنبال اجناس دسته دوم»¹ اند - یعنی مردمی که رابطه‌شان در وهله اول به جای اینکه با واقعیت باشد با سایر مردم است. بین اصحاب فضیلت و اصحاب رذیلت، مردم «خطاکار بی تقصیر» جای گرفته‌اند، یعنی کسانی که اصول اخلاقی نادرستی را برگزیده‌اند یا انتخاب‌های اشتباه نموده‌اند، نه به خاطر گریز از واقعیت بلکه بواسطه خطا در حکم کردن است. رند صریحاً مقوله اخلاقی دیگری غیر از فضیلت، رذیلت و خطای اخلاقی نمی‌شناسد، هر چند رمان‌های وی شخصیت‌هایی را در معرض نمایش می‌گذارند که به آسانی تحت هیچ یک از این مقولات قرار نمی‌گیرند.

نوع دوستی

رند حسن نیت نسبت به دیگران، یا خیرخواهی تعمیم یافته، را فاقد منشأ مستقلاً در طبیعت انسانی می‌داند. تنها یک گزینه دیگر در مقابل پی‌جویی عقلانی منافع شخصی وجود دارد، یعنی قربانی کردن منافع صحیح، یا به پای سایر مردم که وی آن را برابر با نوع دوستی می‌داند یا به پای امور ماوراءالطبیعی که وی آن را عرفان می‌نامد. (1982a, ch.7). فلسفه اخلاق کانت عرفان‌گرایی سکولاریزه است تاجایی که این فلسفه بر احکام مقوله‌ای وظیفه به خاطر وظیفه تکیه می‌کند، که بدین معناست: بدون توجه به هر میل یا منفعت زمینی (1970). اخلاق نوع دوستی عمل صحیح را با قربانی کردن خود به پای خیر دیگران و ضداخلاق را با «خودخواهی» یکی می‌کند، در حالی که

¹ Second-handers

چیزی راجع به معیار خیر نمی‌گوید. (Introduction, 1964a, 3; 1974) از این رو، نوع دوستی نمی‌تواند به این پرسش اصلی که چه نوعی از ارزش‌ها را باید دنبال کنیم و چرا باید چنین کنیم، و هیچ انگیزه‌ای برای اخلاقی بودن غیر از گناه «خودخواهی» بدست نمی‌دهد. زمانی که به نتیجه منطقی نوع‌دوستی پرداخته شود، این دیدگاه به ما نمی‌گوید که جستجوی منافع شخصی‌مان «خودخواهانه» است، بلکه «حمایت از اعتقادات [خودمان] نیز خودخواهانه است، ... [اینکه ما] باید اعتقادات خویش را به پای اعتقادات دیگران قربانی کنیم.» (Rand 1957, 943; Galt's Speech,) (Rand 1961a, 142)

دفاع رند از «خودخواهی» و رد او بر نوع دوستی بخشی از دلیلی است هم بر محبوبیت او نزد خواننده عام و هم عدم محبوبیت‌اش نزد فلاسفه و متفکران، هرچند برخی بدون شک با رد او بر قربانی کردن حقارت‌آمیز خود و درک او از پرداخت صحیح به خود به عنوان امری اخلاقی، کاملاً موافق خواهند بود. (Falk 1963; Gilligan 1982; Hampton 1993; Badhwar 1993a). خواننده عام که عکس‌العمل مثبتی به آثار رند نشان می‌دهد، برای نخستین بار، نوعی توجیه اخلاقی برای پی جویی حیات خود و آزادی از «گناه نکرده» می‌یابد. فلاسفه‌ای که موضع منفی در قبال کار رند اتخاذ می‌کنند، تفاسیر کج‌دار و سطحی بسیاری از فلاسفه و آموزه‌های فلسفی در آثار او می‌یابند، از جمله ادعای رند مبنی بر این که وی اولین کسی است که به نحو سازگار از اخلاقیات مربوط به نفع شخصی عقلانی دفاع می‌کند، و همه فلاسفه دیگر یا از نوع دوستی حمایت کرده‌اند و یا از عرفان (Pojman 1995). همچنین، منتقدان او یکسان‌انگاری نوع‌دوستی با قربانی کردن حقارت‌آمیز خود توسط او را به چالش کشیده‌اند (Rachels 2000, Flew 1984)، و ادعای او (که در بالا توضیح داده شد) مبنی بر اینکه هیچ تعارضی میان منافع عقلانی مردم وجود ندارد (Flew 1984). از این میان، ریچلز در ابتدا استدلال رند را تقریر کرده و سپس ایراد خویش را به آن وارد می‌سازد. در این تقریر به خوبی مقدمات متافیزیکی استدلال روشن می‌گردد و برای مقصود این تحقیق، یعنی نقد مبانی متافیزیکی رند با مبانی ملاصدرا، بسیار ضروری و مفید است.

تقریر و نقد ریچلز از برهان رند

منظور رند از «فدا کردن زندگی» لزوماً چیز چشمگیری همچون مردن نیست. زندگی یک شخص (تأحدودی) متشکل است از پروژه‌هایی که به عهده گرفته و دارای‌هایی که کسب و خلق می‌کند. اینکه بخواهیم شخصی از پروژه‌های خود دست کشیده یا دارای‌های خود را به دیگری واگذار کند نیز

تلاشی آشکار در جهت «فداکردن زندگی» است. به علاوه، رند در سراسر نوشته‌های خود همچنین این موضوع را مطرح می‌کند که مبنایی متافیزیکی برای اخلاق خودگرایانه وجود دارد. اخلاق خودگرایانه به نوعی تنها اخلاقی است که واقعیت فردی یک شخص را جدی می‌گیرد. وی ماتم این را می‌گیرد که «نوع دوستی به چه وسعتی قابلیت انسان‌ها را در پی بردن به ارزش یک زندگی خاص کاهش می‌دهد؛ نوع دوستی نشان از ذهنی می‌دهد که [تصور] واقعیت یک انسان از آن زدوده شده است.»

ریچلز در ادامه به تفکیک مقدمات این برهان می‌پردازد:

1. هر انسانی فقط یک بار زندگی می‌کند و اگر ما کمترین ارزشی برای فرد قائل باشیم - یعنی اگر فرد واجد کمترین ارزش اخلاقی باشد - باید بپذیریم که این زندگی از نهایت اهمیت برخوردار است. بالاخره این تمام آن چیزی است که انسان دارد و هست.
2. اخلاق مبتنی بر نوع دوستی زندگی فرد را چیزی تلقی می‌کند که انسان باید آماده فدا کردن آن به خاطر صلاح دیگران باشد.
3. بنابراین، اخلاق مبتنی بر نوع دوستی ارزش فرد انسانی را جدی نمی‌گیرد.
4. خودگرایی اخلاقی، که به هر شخص اجازه می‌دهد زندگی خویش را واجد نهایت ارزش بداند، فرد انسانی را جدی می‌گیرد و در واقع تنها فلسفه است که چنین می‌کند.
5. بدین ترتیب، خودگرایی اخلاقی آن نظریه‌ای است که باید مقبول واقع شود. (ریچلز، ص

(128)

ریچلز، اشکال این برهان را اتکا بر ترسیم شقوق مختلف در شدیدترین شکل آنها می‌داند. «اخلاق مبتنی بر نوع دوستی» چنان فلسفه افراطی‌ای فرض شده است که هیچ کس، شاید به استثناء برخی راهبان، با آن همدلی نخواهد کرد و نوع دوستی، آن گونه که این رند آن را عرضه می‌کند، تلویحاً بدان معنا است که منافع خود انسان هیچ ارزشی ندارد و هرگونه مطالبه‌ای از جانب دیگران مستلزم فدا کردن آن است. اگر این شق این گونه باشد، تقریباً هر دیدگاه دیگری - از جمله خودگرایی اخلاقی - در قیاس با آن خوب به نظر خواهد رسید، اما این تصویر منصفانه‌ای از گزینه‌ها نیست. آنچه ما آن را دیدگاه مبتنی بر عقل سلیم می‌دانیم در جایی بین این دو حد نهایت واقع می‌شود. این دیدگاه می‌گوید منافع خود انسان و منافع دیگران هر دو مهم‌اند و باید موازنه‌ای بین این دو برقرار کرد. گاهی اوقات، پس از برقراری این موازنه، معلوم خواهد شد که انسان باید در جهت منافع دیگران عمل کند؛ گاهی اوقات نیز معلوم خواهد شد که انسان باید مراقب منافع خود باشد. بنابراین، حتی اگر برهان

رندی حد افراطی «اخلاق مبتنی بر نوع دوستی» را ابطال کند، چنین نتیجه نمی‌شود که انسان باید حد افراطی دیگر یعنی خود‌گرایی اخلاقی را قبول کند.

ریچلز، در ادامه، پرسشی را مطرح می‌سازد که سر آغاز چالشی مهم برای خود‌گرایی است: می‌گوید: در این صورت، تکلیف گرسنگان چه می‌شود؟ در پاسخ می‌توان چنین استدلال کرد که خود‌گرایی اخلاقی «نشان از ذهنی می‌دهد که [تصور] واقعیت یک انسان از آن زدوده شده است.» - یعنی انسانی که دارد از گرسنگی می‌میرد. رند با رضایت پاسخ سر بالای ارائه شده توسط یکی از پیروانش را نقل می‌کند: «روزی، وقتی یکی از دانشجویان باربارا براندون از وی پرسید: بر سر بی‌نوایان چه خواهد آمد؟ وی پاسخ داد اگر شما می‌خواهید به ایشان کمک کنید، کسی جلویتان را نخواهد گرفت.» (همان، ص 126)

بنابه نظر ریچلز، خود‌گرایی اخلاقی قائل به این است که هر یک از ما جهان را به دو گروه از افراد تقسیم می‌کنیم - خودمان و بقیه - و اینکه ما منافع افرادی را که جزو گروه نخست هستند مهتر از منافع افراد گروه دوم قلمداد می‌کنیم. اما هر کدام از ما می‌توانیم بپرسیم چه تفاوتی بین من و سایرین وجود دارد که قرار دادن خودم در این گروه خاص را توجیه می‌کند؟ آیا من باهوش‌ترم؟ آیا از زندگی بیشتر لذت می‌برم؟ آیا فضایل بیشتری دارم؟ آیا نیازها یا قابلیت‌هایی دارم که این قدر متفاوت از نیازها یا قابلیت‌های دیگران است؟ چه چیز است که مرا این قدر استثنایی می‌سازد؟ چون پاسخی به این پرسش‌ها پیدا نمی‌شود، معلوم می‌گردد که خود‌گرایی اخلاقی آموزه‌ای گزافی است، به همان گونه که نژادپرستی گزافی است. (همان، ص 127)

در نهایت، ریچلز، برهان خویش برضد خود‌گرایی اخلاقی را چنین تقریر می‌کند:

1. هر آموزه اخلاقی که به منافع یک گروه بیش از منافع گروهی دیگر اهمیت می‌دهد به نحو غیر قابل قبولی گزافی است مگر آنکه تفاوت‌هایی بین اعضای این دو گروه وجود داشته باشد که این برخورد متفاوت را توجیه کند.

2. خود‌گرایی اخلاقی موجب آن می‌شود که هر شخص برای منافع خود بیش از منافع دیگران اهمیت قائل می‌شود. اما هیچ تفاوت کلی بین خود شخص و سایرین وجود ندارد که با توسل به آن بتواند این تفاوت در برخورد را توجیه کند.

3. بنابراین، خود‌گرایی اخلاقی به نحو غیر قابل قبولی گزافی است. (همان، ص 126)

به اعتقاد ریچلز، این برهان، علاوه بر برهانی علیه خود‌گرایی اخلاقی، پرتوی از روشنایی بر این پرسش که چرا باید دیگران برای ما اهمیت داشته باشند، نیز می‌افکند.

ما دقیقاً به همان دلیل که برای منافع خود اهمیت قائلیم، باید مراقب منافع دیگران نیز باشیم. زیرا نیازها و خواسته‌های آنان با نیازها و خواسته‌های ما مشابه است. درک این مطلب که ما با یکدیگر برابریم اساسی‌ترین دلیل آن است که بگوییم اخلاق ما باید به نوعی نیازهای دیگران را به رسمیت بشناسد، و اینکه خودگرایی اخلاقی به عنوان یک نظریه اخلاقی با شکست مواجه می‌شود. (همان، ص 137، 138)

اما اگر وقتی می‌گوییم «درک این مطلب که ما با یکدیگر برابریم، اساسی‌ترین دلیل آن باشد که بگوییم اخلاق ما باید به نوعی نیازهای دیگران را به رسمیت بشناسد، و اینکه خودگرایی اخلاقی به عنوان یک نظریه اخلاقی با شکست مواجه می‌شود»، مراد از این برابری، برابری اجتماعی و اخلاقی باشد، در این صورت، این استدلال دچار دور خواهد شد. لذا مراد از این برابری، نوعی برابری متفاوتی است. بنابراین، خودگرایی اخلاقی می‌تواند این ادعا را به انحای مختلف زیر سؤال ببرد. همچنان که بسیاری در این نقطه با تمسک به مبنایی متفاوتی تحت عنوان فردگرایی متفاوتی، از «معقولیت» خودگرایی اخلاقی دفاع نموده اند که در ادامه بدان می‌پردازیم.

فردگرایی متفاوتی

همچنان که گفته شد، دفاع از نوع دوستی، و رد خودگرایی، به قبول یا رد نوعی فرض برابری متفاوتی منوط می‌گردد. خودگرایی اخلاقی به طور کلی، اعم از خودگرایی فردی، چنین تجویز می‌کند که فرد باید رفتاری متفاوت از دیگران، با خود داشته باشد. حتی براساس خودگرایی جمعی²،³ یک فاعل گاهی باید با خود متمایز از دیگران رفتار کند. فرض کنید یک شخص الف باید بین بیشینه ساختن منافع خود یا منافع یک شخص دیگر یکی را برگزیند. همچنین، فرض کنید، برای هر فاعل جمعی که الف بدان تعلق دارد، اعضای دیگر نتوانند آنچه خودگرایی جمعی تجویز می‌کند، انجام دهند. در این صورت، خودگرایی جمعی، به مانند خودگرایی فردی، چنین تجویز می‌کند که الف باید منافع خودش را بیافزاید. اما تجویز اینکه مردم باید صرفاً منافع خودشان را تأمین کنند، و نه منافع کلی یا منافع همه را، عیناً تجویز این است که مردم باید با خود متفاوت از دیگران رفتار کنند. (Österberg, p.196)

2. Collective Egoism.

3. خودگرایی جمعی در مقابل خودگرایی فردی عبارت از این ایده که همه باید به دنبال منافع خود باشند.

ممکن است تصور شود که همه اصول هنجاری، حتی فایده‌گرایی، گاهی چنین تجویز می‌کنند که فاعل فعلی انجام دهد که با برخی مردم، مثلاً خودش، متفاوت از دیگران رفتار کند. به این معنا، این مطلب صحیحی است. اما زمانی که می‌گوییم یک اصل هنجاری رفتار متفاوت را تجویز می‌کند مرادمان این است که در شرایط خاصی این اصل چنین تجویز می‌کند که یک فاعل، به نام «الف» فعلی، به نام «آ»، را انجام دهد، اما، به خاطر برخی جابه‌جایی‌ها در ترجیحات مربوط به کسانی که از فعل متأثر شده‌اند. یکی از این جابه‌جایی‌ها این است که «الف»، مثلاً، ترجیح «ب» را دارد و «ب» ترجیح «الف» را، این اصل تجویز نخواهد نمود که «الف»، «آ» را انجام دهد. بدیهی است که به این معنا فایده‌گرایی رفتار متفاوت را تجویز نمی‌کند. (Ibid, p.197)

همچنان که ریچلز نیز اشاره نموده است، ما - به خاطر این واقعیت که «باید» مسبوق بر ویژگی‌های غیر هنجاری است - این حقیقت به صدق تحلیلی صادق می‌دانیم که یک اصل بنیادی که چنین تجویز می‌کند که با «الف» باید متفاوت از «با» رفتار شود، مستلزم این است که تفاوت‌های مرتبطی میان «الف» و «با» وجود داشته باشد. برای توجیه رفتار متفاوت، نمی‌توان صرفاً به اشاره به اصلی که چنین رفتاری را تجویز می‌کند یا مجاز می‌شمارد، اکتفا نمود و نمی‌توان مدعی شد که، چون این اصل یک اصل بنیادی است، نمی‌توان بیش از این آن را توجیه نمود؛ باید به برخی تفاوت‌های مرتبط با موضوع بین «الف» و «با» اشاره نمود. افزون بر این، از آنجا که این اصل اصلی بنیادی است - یعنی اصلی که ضرورت دارد و واقعیتی ممکن نیست - تفاوت نیز باید به‌همان‌سان بنیادی باشد؛ باید شامل این باشد که الف بالضرورة ویژگی (احتمالاً پیچیده‌ای) داشته باشد که «با» فاقد آن است. لذا برای توجیه رفتار متفاوتی که خودگرایی اخلاقی تجویز می‌کند، باید نشان داد که هر فرد بالضرورة ویژگی‌ای دارد که دیگران همه بالضرورة فاقد آنند. (Ibid, p.197)

آیا چنین تفاوت بنیادی‌ای میان افراد وجود دارد؟ آیا منطقیاً ممکن است دو فرد، مثلاً «مهدی» و «مهرداد»، وجود داشته باشند که به لحاظ کیفی یکسان باشند، به عبارت دیگر، کسانی که ویژگی‌های غیرنسبی یکسان داشته باشند؟ فرض کنید، از باب مثال، به لحاظ ژنتیکی یکسان باشند - مهرداد محصول یک آزمایش ژنتیکی باشد - و از زمان تولدشان در معرض علل مشابهی قرار داشته باشند. بر اساس خودگرایی اخلاقی، هر یک از آنها در اینکه رفتارشان با خود متفاوت از رفتارشان با دیگران باشد، موجه‌اند. اما چه تفاوت‌های بنیادینی میان آنها برای توجیه این مطلب می‌توان اقامه کرد؟ البته، مهدی و مهرداد بالضرورة فضاهای متفاوت و زمان‌های متفاوتی را اشغال می‌کنند و لذا به لحاظ مکانی و زمانی با اشیای دیگر تفاوت دارند. اما چنین تفاوت‌هایی چگونه می‌توانند به لحاظ

هنجاری مرتبط با موضوع باشند؟ گذشته از این، حقایقی اعم از اینکه مثلاً مهرداد در زمان t و مکان S قرار گرفته است، حقایقی ممکن هستند. (Ibid, p.197)

پیرو ارسطو می‌تواند بگوید مهدی و مهرداد بالضروره ذوات یا جواهر (فردی) متفاوتی دارند. اما این سودی به حال خودگرایی اخلاقی ندارد. زیرا، دلیلی وجود ندارد مبنی بر اینکه ذوات ایشان به لحاظ کیفی یکسان نباشند. پیرو لایب نیس می‌تواند بگوید اصل این‌همانی یک مجموعه غیر متمایز⁴ مستلزم این است که اگر مهدی و مهرداد مختلف بالعدد باشند، به لحاظ کیفی نیز مختلف خواهند بود. ممکن است کسی بخواهد این اصل را رد کند. با این وجود، فرض کنید این صادق باشد که مهدی و مهرداد از جهتی و به لحاظ کیفی متفاوت باشند. اما اصل این‌همانی یک مجموعه غیر متمایز حدی برای تمایز مفروض مشخص نمی‌سازد؛ کافی است دو فرد در جنبه‌ای کاملاً ناچیز با هم تفاوت داشته باشند. اجازه دهید مثال را عوض کنیم و فرض کنیم مهدی و مهرداد از این جهت با هم متفاوتند که مهدی چشمانش آبی است، در حالی که چشمان مهرداد قهوه‌ای است؛ در سایر موارد این دو به لحاظ کیفی یکسان‌اند. در این صورت، اصل این‌همانی یک مجموعه غیر متمایز مصداق می‌یابد. اما اینکه چگونه تمایز مفروض می‌تواند مهدی را در رفتار متفاوت با خودش و مهرداد موجه سازد، به نظر نامفهوم می‌رسد. افزون بر این، تمایز مورد نظر، تمایزی ممکن است و نه تمایزی بنیادی.

ممکن است ادعا شود اگر شخصی در قبال دیگران رفتاری متفاوت با خود داشته باشد، ضرورتاً ویژگی‌ای دارد که هیچ‌کسی دیگری واجد آن نیست، یعنی این ویژگی که فاعل فعلی است که شامل این رفتار متفاوت است. ممکن است فردی چنین استدلال کند: به طور کلی صادق است که، اگر شخصی کاری انجام دهد، ضرورتاً ویژگی‌ای دارد که هیچ‌کس دیگری آن ویژگی را ندارد، یعنی ویژگی فاعل آن کار بودن. و این تفاوت میان فاعل و افراد دیگر، خودگرایانه بودن این فعل را توجیه می‌کند. فرض کنید شخصی به نام «الف» کار «آ» را انجام می‌دهد. البته، این واقعیت که الف فعل «آ» را انجام می‌دهد، واقعیتی ممکن است؛ وی می‌توانست کار دیگری به جای آن انجام دهد. لذا به این معنا، این صادق نیست که الف بالضروره ویژگی فاعل بودن برای فعل «آ» را دارد. اما اگر «آ» انجام شده باشد، آنگاه «الف»، و نه کس دیگر، بالضروره ویژگی فاعل بودن برای «آ» را داد.

در اینجا باید بر دو نکته تأکید نمود. نخست، این واقعیت که، در مثال فوق، این یک حقیقت ضروری است که اگر «آ» انجام شده باشد، آنگاه الف فاعل «آ» خواهد بود مشروط به اینکه انجام شدن «آ» توسط الف ویژگی ذاتی موجودی که با نام «آ» بدان اشاره می‌کنیم، باشد؛ «آ» در اینجا نه به عنوان

4. Principium Identitatis Indiscernibilium.

صرفاً چیزی که انجام شده، بلکه چیزی که بواسطه‌ی فاعلی خاص، یعنی الف، انجام شده، تلقی شده است. از این رو، به طریق تحلیلی صادق است که الف، و نه کس دیگر، ضرورتاً ویژگی فاعل بودن برای «آ» را دارد. اما یک صدق تحلیلی نمی‌تواند یک عبارت غیر تحلیلی را توجیه کند. دوم اینکه، حتی اگر این جمله راجع به «الف» یک صدق غیر تحلیلی باشد، چنان رفتار متفاوتی را که خودگرایی اخلاقی تجویز می‌کند، به جای رفتاری که اخلاق نوع دوستی تجویز می‌کند، توجیه نمی‌کند.

آنچه بسیاری از خودگرایان ممکن است بگویند این است که، چه مهدی و مهرداد به لحاظ چونی (کیفی) متفاوت باشند و چه نباشند، به لحاظ انیت و تشخیص⁵ با هم متفاوتند: مهدی ویژگی غیر کیفی مهدی بودن (این همان بودن با مهدی) را دارد و مهرداد ویژگی غیر کیفی مهرداد بودن (این همان بودن با مهرداد) را دارد. ویژگی‌هایی وجود دارند که مهدی و مهرداد هر یک دارند و دیگران بالضروره فاقد آن هستند.

بگذارید فردگرایی متافیزیکی را دیدگاهی تعریف کنیم که براساس آن بازای هر شخص «ش»، یک ویژگی غیر کیفی واحد، یعنی ویژگی «ش» بودن (این همانی با «ش»)، وجود دارد که ش ضرورتاً واجد آن است، و نام استدلالی را که از آن به سود خودگرایی اخلاقی استفاده می‌کند، نسخه‌ای از استدلال از طریق فردگرایی متافیزیکی بنامیم. البته، ویژگی «ش» بودن (این همانی با «ش») نباید با ویژگی این همانی با خود، خلط گردد؛ در حالی که فقط «ش» ویژگی نخست را دارد، ویژگی دوم را همه دارند.

تعدادی از کسانی که از خودگرایی اخلاقی بحث کرده‌اند، دست کم به طور تلویحی، پیش فرض خودگرایی اخلاقی را فردگرایی متافیزیکی دانسته‌اند. دی. اچ. مونرو با دفاع از (آنچه ما) فردگرایی متافیزیکی (می‌نامیم)، از دفاع‌پذیری خودگرایی اخلاقی حمایت می‌کند: «در نتیجه، رفتار با یک فرد به عنوان یک نوع منحصر در فرد، غیر عقلانی نیست، و مجوز آن این واقعیت است که یک فرد جداگانه است. به طور خاص، این واقعیت که من من هستم و شما شما هستید، نظیر این واقعیت که این چاقو این است، ولی آن چاقو آن یکی است، یک زمینه غیر عقلانی برای تفاوت نیست. (Monro, D.H., 2009, p.201)

و جی. آ. برانتون تأکید می‌کند که خودگرایی اخلاقی، برخلاف ظاهر، دیدگاهی غیرقابل دفاع نیست. زیرا این دیدگاه قطعاً چندان منفی به نظر نخواهد آمد اگر خودگرا، زمانی که از دلایلش برای داشتن

⁵Haecceity.

رفتاری خاص با خودش پرسیده شود، برمبنای تشخیصش پاسخ دهد، یعنی بگوید که او صرفاً خودش است و نه کس دیگر. (Brunton, J.A., 1975, p.30)

ایراد عمده‌ای که به استدلال از طریق فردگرایی متافیزیکی وارد شده این است که فردگرایی متافیزیکی و هر مثالی از آن، از قبیل اینکه، مهدی، و فقط مهدی، ضرورتاً ویژگی مهدی بودن (این همان بودن با مهدی) را دارد، مبین حقایق تحلیلی هستند. جمله فوق، با استفاده از ابزار ساختن ویژگی‌ها از نام‌هایی به واسطه الصاق پیشوند و پسوند «ویژگی ... بودن» به نام‌ها یا اوصاف، چیزی بیش از این نمی‌گوید که مهدی با مهدی این همان است و هر چیز دیگری متفاوت با مهدی است. اما یک بار دیگر باید گفت، که حقایق تحلیلی نمی‌توانند جملات غیر تحلیلی را توجیه کنند، یعنی نمی‌توانند توجیه کننده این جمله باشند که مهدی باید چنین کند و نه چیز دیگر.

مستشکل معتقد است خودگرایی اخلاقی برای فرار از این اشکال می‌باید خود خودگرایی اخلاقی را حقیقتی تحلیلی بداند. در این صورت فردگرایی متافیزیکی از خودگرایی اخلاقی حمایت می‌کند. اما مشکل اینجاست که در این صورت دفاع از خودگرایی اخلاقی بواسطه سایر اصول تحلیلی، کاری بیهوده خواهد بود. (Österberg, p.199)

در نهایت، این اشکال وارد شده که چه فردگرایی متافیزیکی صادق باشد و چه کاذب، هیچ سود و زبانی به حال خودگرایی اخلاقی نخواهد داشت. فرض کنید، مهدی بالضروره ویژگی منحصر به فرد مهدی بودن را داشته باشد، و این مهدی را در رفتار متفاوت از دیگران، با خودش، موجه سازد. چگونه چنین تفاوتی میان مهدی و مهرداد می‌تواند مهدی را در ترجیح دادن خودش بر مهرداد موجه سازد؟ به نظر می‌رسد چنین تفاوتی به نحو مساوی مهدی را در ترجیح دادن مهرداد بر خودش نیز موجه سازد. بنابراین، اگر فردگرایی متافیزیکی صادق باشد، دقیقاً به همان اندازه که از خودگرایی اخلاقی حمایت می‌کند، از اخلاق نوع دوستی نیز حمایت خواهد نمود. (Ibid, p.200)

در پاسخ، گفته شده که انتخاب کردن بین خود و دیگران، مثل انتخاب یک جفت قاشق و چنگالی که هر روزه در غذاخوری دانشگاه از میان آن همه قاشق و چنگال بر می‌داریم، نیست. اگر همه قاشق و چنگال‌ها یکی باشند، ما نسبت به آنها خنثی خواهیم بود. اهمیتی ندارد شما کدام را انتخاب می‌کنید، چرا که هیچ تفاوت مربوط به موضوعی میان آنها وجود ندارد [مثلاً، در رساندن غذا یا تمیز بودن، یا زیبا بودن و ...]. اما وقتی گفته می‌شود که شما نباید فرزندان خود را از هم تمیز دهید، موضوع کاملاً فرق می‌کند. در واقع، چون انتخاب ما به حال آنها خیلی فرق می‌کند، باید سعی کنیم که میان آنها تبعیض قائل نشویم. در حقیقت، دقیقاً چون آنها افراد مختلفی هستند،

مسأله رعایت انصاف برای ما مطرح می‌شود. بنابراین، در نظر گرفتن اینکه آنها افراد مختلفی هستند، یک امر غیر عقلانی نیست، بلکه کاملاً عقلانی است. (Monro, p.201)

همچنین، فردگرایی متافیزیکی را در معنایی مرتبط با مقوله آگاهی نیز می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: یعنی این آموزه که فرد (انسانی) یک کل مختار است، و اینکه هر کل بزرگتری صرفاً مجموعه-ای از افرادی است که، اگر هم اصولاً تأثیری بر هم بگذارند، تنها ظاهری است. بنا به نظر برخی، خودگرایی چنین تعریفی از فردگرایی متافیزیکی را فرض می‌گیرد. اگر چنین چیزی ممکن نباشد، سخن از «اعمال و افکار افراد مستقل»، صائب نخواهد بود. تنها اگر هر انسانی یک موجود مختار و به لحاظ متافیزیکی متمایز باشد، می‌تواند اندیشه‌ها، غایات و اهداف خود را برای عمل داشته باشد. (Mayhew, p.276)

این دیدگاه، یعنی دفاع از خودگرایی اخلاقی با تمسک به فردگرایی متافیزیکی را نمی‌توان نادیده گرفت. شکی در این نیست که مهدی و مهرداد، هر یک دارای یک نحوه تشخیص و تمیزی هستند که موجب می‌شود، مهدی مهدی باشد و مهرداد، مهرداد.

پرسشی که مطرح می‌گردد این است که با فرض فردگرایی متافیزیکی، و پذیرفتن این که فردگرایی متافیزیکی حقیقتی غیر تحلیلی است، و اینکه فردگرایی متافیزیکی مستعد حمایت از خودگرایی اخلاقی است، آیا باز هم می‌توان تفسیری راجع به تشخیص ارائه داد، که هم به منزله پذیرفتن نوعی فردگرایی متافیزیکی باشد و هم مستلزم نوعی ارتباط متافیزیکی میان افراد مختلف باشد. آیا در صورت وجود چنین نظریه‌ای، می‌توان آن را به منزله مبنایی هم برای پی‌جویی منافع شخصی و هم مبنایی برای رفتارهای ناظر به دیگران (از قبیل احسان) به شمار آورد؟ در همین راستا، نظریه صدرالدین شیرازی راجع به مبنای تشخیص، یعنی تشخیص بر مبنای وجود، و دیدگاه‌های او راجع به وجود و کارکرد آن در بحث رابطه فردگرایی متافیزیکی و خودگرایی اخلاقی، مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

دیدگاه ملاصدرا راجع به تشخیص

ملاصدرا در مواضع مختلفی به بیان دیدگاه‌های خود راجع به تشخیص پرداخته است. در رساله فی التَّشخیص در یک مورد مسأله بدین عبارت مطرح شده است: «و ذهب بعضهم الى ان التَّشخیص أی ما به یصیر النوع شخصاً موجوداً...» و یا در *شوارق الالهام* لاهیجی با بکارگیری تعبیری نزدیک به آنچه ذکر شد می‌نویسد: «الماهیه النوعیه من حیث هی هی نفس تصورها غیر مانعة من الشَّرکة

و الشخص منها نفس تصورہ مانعة منها، و لابد فيه من امر زايد و هو ما به تصورہ عن الشركة و هو المراد من التشخص.» (لاهیجی، 1303، ص 176) یعنی نفس تصور یک ماهیت بخودی خود مانع از «مشترک فیه» بودن نیست. اما فرد آن ماهیت این چنین نیست، یعنی تصور آن مانع از شرکت و حمل بر کثیرین است. بنا بر نظر ارسطو نیز، ویژگی اصلی تشخص، عدم حمل بر موضوعات متعدد است و فرد یا شخص آن است که بر یک چیز حمل شود، مانند سقراط، این انسان، آن انسان. بنابراین، عدم حمل بر غیر به معنی تشخص و داشتن ویژگی‌های منحصر به فرد است؛ و منشأ و اصل تشخص، مجموعه‌ای از ویژگی‌های منحصر به همان فرد است. (ایلخانی، 1375، ص 111-113)

نخستین جنبه مسأله تشخص مربوط به چگونگی برداشت فلاسفه از این لفظ و نحوه تفسیر آن است: منظور از تشخص یک شیء چیست؟ به عبارت دیگر این لفظ را اگر محمول چیزی قرار دهیم و چیزی را موجود یا شیء متشخص بخوانیم منظور اشاره به چه جنبه‌ای از آن است؟ تفسیر دیگری که برای تشخص وجود دارد «تمییز» است. در اینجا البته منظور از تمییز امتیاز شیء به لحاظ فصل یا جنس آن نیست. بلکه منظور وجه امتیاز فردی است. شایان ذکر است که برخی از فیلسوفان و متکلمان اسلامی تشخص را همان تعیین (یا تمییز) تلقی کرده‌اند و این دو را به جای یکدیگر و به ترادف به کار برده‌اند، حتی برخی در بیان اسباب تشخص اموری را بر شمرده‌اند که در واقع از موجبات تعیین و تمییز شیء است، نه تشخص آن (برای نمونه: به فخررازی، ج 1، ص 75-78؛ تفتازانی، ج 1، ص 437، 443؛ جرجانی، 1370 ش، ج 3، ص 87، 101؛ سبزواری، ج 2، ص 378-379)

تفسیر دیگری که گاهی برای تشخص در نظر گرفته می‌شود، حمل ناپذیر است. این معنا از تشخص در میان فلاسفه اسلامی بیشتر متداول است. وقتی که گفته می‌شود ماهیت نوعی قابل حمل بر کثیرین است، اما شخص آن این چنین نیست به قرینه می‌توان دانست که تشخص شیء به معنای حمل ناپذیری بر افراد کثیر مطرح است. در اینجا نیز باید توجه داشت که حمل ناپذیری در معنای متافیزیکی مورد نظر است، و نه در معنای منطقی. چیزی غیرقابل حمل است که در چیز دیگری موجود نیست.

در قرون وسطا نیز برخی از فیلسوفان مسیحی به منظور حل یکی از مهمترین مسائل کلامی یعنی ناسازگاری نظریه تثلیث با عقیده به یگانگی خداوند، اصل تشخص و بحث در باره آن را مطرح کردند. در میان ایشان بوئیوس علاوه بر اینکه در رساله در باب تثلیث برای حل شبهه مذکور به

مبحث تشخیص و اصل و منشأ آن پرداخته (رک: ایلخانی، 1380، ص 256-276)، در شروحي که بر برخی از آثار ارسطو و نیز دو تفسیری که بر ایساغوجی فرفور یوس نگاشته است به بررسی و دقت نظر در این باب مبادرت کرده است. وی برای تشخیص سه ویژگی سلبی در نظر گرفته است: 1) عدم تقسیم، بدین معنی که افراد و اشخاص به انواع یا اجزای دیگر قابل تقسیم نیستند. برای مثال سقراط را نمی‌توان به افراد دیگری تقسیم کرد. 2) عدم حمل، یعنی اینکه هر فردی با ویژگی‌هایی که منحصر و مختص به اوست بر غیر او حمل نمی‌شود. 3) عدم انتقال، بدین معنی که ماهیت هر فرد به گونه‌ای است که خصوصیات آن تنها در همان فرد وجود دارد و قابل انتقال به غیر او نیست. به نظر بوئیوس، اعراض، بویژه مکان هر چیز، سبب تشخیص اوست. در موجودات غیرمادی که مجرد از ماده و اعراض مادی‌اند، نشانه و عامل تشخیص، خصوصیتی از قبیل فکر و وحدت است که ویژگی‌های ذکر شده تشخیص را دارند. (ایلخانی، 1375، ص 114، 118-119)

نتایج دیدگاه صدر المتألهین

در فلسفه صدر المتألهین مسأله تشخیص به عنوان یک مسأله متافیزیکی مطرح گردیده است. او مسأله تشخیص را چنین مطرح می‌کند: ماهیتی کلی، مانند ماهیت انسان، تصور آن بخودی خود مانع از صدق بر امور متعدد نیست. اما تصور افراد آن، مانند زید و عمرو، مانع از صدق بر امور متعدد است. پس در هر فرد از افراد یک نوع امر علاوه‌ای موجود است که آن را اشتراک ناپذیر و تصور آن را بر امور کثیره صدق ناپذیر می‌کند. «و الحق ان تشخیص الشیء، بمعنی کونه ممتنع الشریء فیه بحسب نفس تصویره انما یکون بامر زائد علی الماهیه مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فیه، فالمشخص للشیء به معنی ما به یصیر ممتنع الإشتراك فیه لایکون بالحقیقه الا نفس وجود ذلک الشیء کما ذهب الیه المعلم الثانی. فان کل وجود متشخص بنفس ذاته و اذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لایابی عن تجویز الإشتراك فیه و ان ضم الیه ألف مخصص.» (ملاصدرا، 1368، ج 2، ص 12)

پاسخ صدر المتألهین چنین است که تشخیص شیء یعنی آنچه ماهیتی را غیرقابل اشتراک و تصور آن را حمل ناپذیر می‌کند امری غیر از نفس ماهیت شیء است، و چیزی جز وجود شیء نیست. دلیلی که صدر المتألهین در تأیید نظر خود ذکر می‌کند چنین است: اگر ما از یک جزئی موجود در خارج وجود خاص آن را حذف کنیم و آن را صرفاً به صورت مجموعه‌ای از مشخصات در نظر بگیریم عقل ابایی نخواهد داشت که آن را محمول بر اشیا کثیر قرار دهد، اگر چه هزاران مخصص دیگر هم بدان

افزوده شود. این از آن روی است که عوارض لازم و غیر لازم همه به خودی خود از قبیل کلیات، و قابل صدق بر امور کثیره اند، و لذا نمی‌توانند اشتراک ناپذیری شیء را توضیح دهند. چنانکه از عبارات فوق ظاهر است صدرالمتألهین نظر خود را در مقابل نظری قرار می‌دهد که تشخیص شیء را به صفات آن می‌داند؛ یعنی نظریه خوشه‌ای تشخیص. براساس یکی از اشکال این نظریه، تشخیص ناشی از مجموعه مشخصات و صفات ذاتی و غیرذاتی، لازم و یا مفارق شیء است. طبق این نظر که به «نظریه خوشه‌ای تشخیص (Bundle Theory of Individuation or Cluster Theory of Individuation)» معروف است. مشخصاتی از قبیل اندازه خاص، رنگ خاص، ضخامت خاص، سختی و نرمی و امثال آن عواملی است که این میز را عدداً غیر از میزی می‌کند که در جای دیگر قرار دارد. یکی از لوازم مهم این نظر این است که اگر فرض کنیم دو شیء در مجموعه خصوصیات خود یکی هستند آنها عدداً نیز یکی خواهند بود. (اصل اینهمانی امور غیر متمایز). اعتراضی که به این نظر وارد است این است که اگر یک شیء بتواند در خصوصیات نوعی خود یعنی در صفات ذاتی با فرد دیگری از همان نوع مشترک باشد چرا در صفات غیر ذاتی نتواند با آن مشترک باشد.

ملاصدرا به اصل فراگیری برای تشخیص دست یافته است که می‌تواند براساس آن نظری جامع عرضه کند، و تشخیص همه اموری را که در هستی شناسی او پذیرفته شده است، توضیح دهد. اگر تشخیص شیء به وجود خارجی آن باشد، با توجه به مبانی متافیزیک ملاصدرا، از جمله اصالت وجود و تشکیک وجود، این دیدگاه تبعاتی برای استدلال خودگرایان خواهد داشت. «أفراد مفهوم الوجود لیست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة و لیس اشتراكها بین الوجودات کاشتراک الطبيعة الكلية ذاتية کانت أو عرضية بین أفرادها ... و سنبین فی مبحث التشکیک أن التفاوت بین مراتب حقيقة واحدة و التميز بین حصولاتها قد یکون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعینات و التشخصات و التقدّم و التأخر و الوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضية و التمام و النقص لا بأمر زائد علیها عارض لها و تصوره یحتاج إلى ذهن ناقب و طبع لطیف.» (ملاصدرا، 1368، ص 121)

اما اشتراک به دو صورت ممکن است: اشتراک گاهی «اشتراک لفظی» محض است، مثل کلمه شیر در فارسی که چند معنا دارد که هیچیک با هم تناسبی ندارند و این اسم بدون هیچ محتوای معنایی

بین آن معناها مشترک است. گاهی اشتراک نه لفظی بلکه در معنا است یعنی واقعیت مشترکی بین افراد متعدد هست علی‌رغم اختلاف آنها در ضعف و شدت. اشتراک وجود در بین موجودات و ماهیات، از این قبیل نیست. زیرا حقیقتاً بین آنها چیزی - آنهم باهمیت وجود - اشتراک دارد؛ زیرا هستی یک چیز با هستی چیز دیگر فرقی ندارد مگر در حدّ و اندازه و تعریف آن. این نوع اشتراک را در فلسفه اسلامی «اشتراک معنوی» می‌نامند.

سؤالی که پیش می‌آید آن است که اگر وجود اشیاء با هم برابر و همه در وجود مشترک باشند، پس باید تفاوتها برداشته شود و همه چیز مانند هم شوند. پاسخ ملاصدرا و حکمای اشراقی آن است که درست است که در همه اشیاء اصل وجود، مشترک است ولی شدت و ضعف وجود در آنها متفاوت است و همین تفاوت در درجات وجود - از حیث شدت و ضعف سبب اختلاف تعریف و حدود و ثغور اشیاء و ماهیات از یکدیگر می‌شود و «کثرت» - به معنای فلسفی آن - را می‌سازد. (بدون آنکه در آنها ابهام ایجاد شود) و از اینجا می‌رسیم به اصل مدرج بودن وجود (و باصطلاح مشکک) بودن وجود.

این نظریه ثابت می‌کند که اولاً: اشیایی که ما می‌بینیم و در اطراف ما هستند پاره‌هایی از وجودند که حدود و ثغورشان با هم متفاوت و در نتیجه تعریف و نام آنها با هم مختلف است، نه اشیایی که وجود از آنها فقط در ذهن انتزاع می‌شود.

ثانیاً: اختلافها و ماهیتها و نامهای موجودات، همه اشاره به درجات وجود آن اشیاء است. در واقع دو چیز فرقی در شدت و ضعف وجود در آنهاست. آنکه شدید است، همان «وجود» موجود ضعیف را دارد باضافه چیزی بیشتر و آنکه ضعیف است بخشی از درجات قویتر را فاقد است.

بنابراین، اگر بپذیریم که امری نظیر تشخیص، می‌تواند برخورد متفاوت یا برخورد یکسان با خود از دیگران را توجیه کند، نظیر آنچه خودگرایان در این باره گفته‌اند، باید در وهله‌ی اول مشخص کنیم که تشخیص شیء به چیست. طبق دیدگاه ملاصدرا، زمانی که مشخص شد، تشخیص شیء به وجود آن است، و از طرف دیگر بنابر تشکیک وجود، همان وجودی که عامل تشخیص اشیاء است، در همه موجودات، ولو به نحو تشکیک وجود، عامل وحدت نیز می‌باشد. حمل حقیقه و رقیقه که توسط ملاصدرا ابداع شده است، خود مؤید این مطلب است. یک موجود قوی، و یک موجود ضعیف، از دیدگاه ملاصدرا، بواسطه وجودشان متشخص و غیر قابل حمل هستند. اما از آنجا این دو فرقی در شدت و ضعف وجود در آنهاست، آنکه شدید است، همان «وجود» موجود ضعیف را دارد باضافه چیزی بیشتر و آنکه ضعیف است بخشی از درجات قویتر را فاقد است.

نهایتاً از دیدگاه ملاصدرا لازم می‌آید، همان عاملی که موجب تشخیص موجودات است، ربط دهنده موجودات و کل نظام هستی به هم باشد. در نتیجه، اصل وجود به عنوان عامل تشخیص، همان قدر که می‌تواند، توجیه کننده رفتار متفاوت باشد، بر اساس وحدت تشکیکی وجود به عنوان یک عامل وحدت بخش، می‌تواند به همان اندازه توجیه کننده رفتار مشابه با خود و دیگران باشد.

جمع‌بندی و نتیجه

در این نوشتار صرفاً به بحث از مبنای مابعدالطبیعی ملاصدرا، از جمله ملاک و جایگاه تشخیص، پرداخته و از این دریچه به مقایسه آن با مبنای رند پرداختیم. تأکید بسیار رند بر این مبنای متافیزیکی و نیز تأکید بسیار وی بر نتایج اجتناب ناپذیر آن در خودگرایی اخلاقی، موجب شده که در این کار جسارت بیشتری به خرج دهیم.

همچنانکه گفته شد، رند نظریه مابعدالطبیعی و معرفت شناختی خاصی را مبنای خودگرایی اخلاقی قرار می‌دهد: وی تأکید می‌ورزد که هر چیزی در عالم خارج جزئی و خاص است. از طرفی، خودگرایان بعدی در جواب از اشکالی که در متن مقاله با تقریر جیمز ریچلز آمده است، با این مضمون که خودگرایی اخلاقی آموزه‌ای گزافی است چون مستلزم تفاوت گذاشتن بی‌دلیل میان خود و دیگران است، چنین گفته‌اند که تشخیص افراد در عالم خارج موجب می‌شود ما با خود متفاوت از دیگران رفتار کنیم. این تشخیص، بر مبنای دیدگاه ملاصدرا براساس تشکیک وجود، از خود وجود نشأت می‌گیرد. همچنین، حقیقت عینی واحد وجود، حقیقتاً واحد و حقیقتاً کثیر است و لذا تشخیص افراد مانع ارتباط مبنایی وجودی آنان نیست. ارتباطی که در شئون مختلف از جمله اخلاق می‌تواند ظهور کند.

همچنین، دیدگاه‌های متافیزیکی ملاصدرا را می‌توان به عنوان یک مبنای اعتدالی در ملاحظه منافع خود و منافع دیگران در نظر گرفت. به این صورت که از نظر وی، همان قدر که وجود عامل تشخیص افراد مختلف است و این تشخیص، از نظر خودگرایان، موجب می‌شود ما بتوانیم، منافع خود را جدا از منافع دیگران ملاحظه کنیم، همان وجود، عامل وحدت و ارتباط میان افراد مختلف؛ از اینرو عامل وحدت و ارتباط میان منافع آنها خواهد بود. به عبارت دیگر: مبنای متافیزیک ملاصدرا می‌تواند به عنوانی نوعی مقدمه برای فلسفه اخلاقی تلقی گردد که قائل به رعایت توازن میان منافع خود و منافع دیگران است.

منابع و مأخذ

- [1] ایلخانی، محمد، (1375)، *اصل فردیت در آثار بوئیوس*، نامه فرهنگ (خلاقیات و فرهنگ)، سال ششم، شماره دوم، شماره مسلسل 22.
- [2] تفتازانی، مسعود بن عمر، (1371)، *شرح المقاصد*، چاپ عبدالرحمان عمیره، قم، چاپ افسر.
- [3] جرجانی، علی بن محمد، (1370)، *شرح المواقف*، چاپ محمد بدرالدین نعلانی حلبی، قم، چاپ افسر.
- [4] ریچلز، جیمز، (1387)، *فلسفه اخلاق*، اخگری، آرش، تهران، حکمت.
- [5] سبزواری، هادی بن مهدی، (1416)، *شرح المنظومة*، تهران، چاپ حسن حسن زاده آملی.
- [6] صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم، (1368)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تهران، حیدری.
- [7] صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم، (1302)، *رسالة فی التشخیص*، از کتاب مجموعه رسائل تسعه، تهران، بیجا.
- [8] صدرالدین شیرازی، محمدابن ابراهیم، (1360)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- [9] فخررازی، محمدبن عمر، (1966)، *کتاب المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تهران، مکتبه الأسدی.

منابع لاتین

- [10] Rans, Ayn, 1957, *Atlas Shrugged*, New York: Random House.
- [11] Rans, Ayn, 1961a, *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: New American Library.
- [12] Rans, Ayn, 1964a, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: New American Library. Contains Rand's main statement of her ethics originally delivered as a lecture, and essays by Rand and Nathaniel Branden published in *The Objectivist Newsletter* (Rand 1982b) between 1961 and 1964.
- [13] Rans, Ayn, 1964b, "Playboy Interview: Ayn Rand," by Alvin Toffler, *Playboy* (March), 35–43.

- [14] Rans, Ayn, 1965, "What Is Capitalism?," *Objectivist Newsletter* (November-December), Rand 1982b; reprinted in Rand 1967, pp. 11–34.
- [15] Rans, Ayn, 1970, "Causality Versus Duty" in Rand 1982a, pp. 95–101.
- [16] Rans, Ayn, 1974, "Moral Inflation," *Ayn Rand Letter* 3.12–14 (Rand 1979).
- [17] Rans, Ayn, 1982a, *Philosophy: Who Needs It*, New York: Bobbs-Merrill.
- [18] Badhwar, N.K., 1999, "Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis of Virtue and Happiness in Ayn Rand's Writings," *Reason Papers* No. 24, 27–44.
- [19] Badhwar, N.K., 1993a. "Altruism vs Self-Interest: Sometimes a False Dichotomy," *Social Philosophy and Policy*, 10(1): 90–117 and in *Altruism*, E. F. Paul (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- [20] Bidinotto, R., 1994. "Survive or Flourish?—A Reconciliation,"
- [21] Brunton, J. A., "The Devil Is Not a Fool, or Egoism Re-Visited", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 12, No. 4 (Oct., 1975), pp. 321–330
- [22] Den Uyl, D., and Rasmussen, D., 1978, "Nozick on the Randian Argument," *The Personalist*, April 1978; reprinted in Paul, J. (ed.), 1983, *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa: Rowman and Allanheld, pp. 232–269.
- [23] Falk, W.D., 1963. "Morality, Self, and Others," *Morality and the Language of Conduct*, Hector-Neri Castaneda and George Nakhnikian (eds.), Detroit: Wayne State University Press: pp. 34–39.
- [24] Flew, A., 1984. "Selfishness and the Unintended Consequences of Intended Action," in Den Uyl and Rasmussen 1984. 183–205.
- [25] Gilligan, C., 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.
- [26] Gotthelf, A., 1999. *On Ayn Rand*, Belmont, CA: Wadsworth.
- [27] Hampton, J., 1993. "Selflessness and the Loss of Self," *Social Philosophy and Policy*, 10: 135–65, and in *Altruism*, E. F. Paul (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- [28] Hunt, L., 1999, "Flourishing Egoism," *Social Philosophy and Policy*, 16(1): 72–95.
- [29] Kelley, D. and Thomas, W., 1999, *The Logical Structure of Objectivism*
- [30] Long, R., 2000. *Reason and Value: Aristotle versus Rand*, with Commentaries by Fred D. Miller, Jr. and Eyal Moses, and a Reply by Long. Poughkeepsie: Objectivist Center.
- [31] Machan, T., 1984, "Reason, Individualism, and Capitalism: The Moral Vision of Ayn Rand," in Den Uyl and Rasmussen 1984a, pp. 206–223.
- [32] Machan, T., 2000. *Ayn Rand*, New York: Peter Lang Publishing.

- [33] Mack, E., 1984. "The Fundamental Moral Elements of Rand's Theory of Rights," in Den Uyl and Rasmussen 1984a, 122–61.
- [34] Smith, Tara; Mayhew, R., *Ayn Rand's normative ethics: The virtuous egoist*, Philosophical Books 49 (1):56-57 (2008)
- [35] Monro, D. H., "Empiricism and Ethics", Cambridge University Press; 1 edition: 2009
- [36] Nozick, R., 1971. "On the Randian Argument," in *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul (ed.), Totowa: Rowman and Allanheld, pp. 206–231; reprinted in R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. pp. 249–264.
- [37] Österberg, Jan, 1988, "Self and Others: A Study of Ethical Egoism", Kluwar Academic Publishers.
- [38] Peikoff, L., 1991. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: Dutton.
- [39] Pojman, L., 1995, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7th ed., revised by J. Fieser, Cengage Advantage Books.
- [40] Rachels, J., 2000, "Egoism and Skepticism," in *Exploring Ethics: An Introductory Anthology*, 1st ed., S.M. Cahn (ed.), New York: Oxford University Press.
- [41] Rasmussen, D., 2002, "Rand on Obligation and Value," *The Journal of Ayn Rand Studies*, 4.1: 69–86.
- [42] Smith, 2000. *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality*, New York: Rowman & Littlefield.
- [43] Smith, 2006. *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, Cambridge: Cambridge University Press.