

نخستین گام در شناخت حقوق بشر

سید مسعود موسوی کریمی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۰۱ - تاریخ تأیید: ۹۷/۰۶/۰۵

DOI: 10.22096/HR.2018.32209

چکیده

از عمده‌ترین موانع شناخت حقوق بشر ابهام‌آمیز بودن مفهوم بشر است. فیلسوفان سنتی با رویکرد ذات‌گرایانه ارسطویی بشر را تعریف می‌کنند و مدعی هستند که چنین تعریفی بستر لازم برای شناسایی بشر را فراهم می‌کند. در این مقاله ضمن بررسی رویکردهای افلاطونی و ارسطویی به شناخت بشر، نشان می‌دهم چگونه تعریف ارسطویی بشر نه از کفایت فلسفی برخوردار است و نه کارایی عملی دارد. بعلاوه، این رویکرد مسبب بسیاری از سوء برداشتها درباره حقوق بشر است. سپس ضمن نقد مبانی ذات‌گرایی، رویکرد جایگزینی مبتنی بر سنت تحلیلی برای تعریف بشر ارائه می‌کنم که بر اساس آن «تعریف بشر» با «معنای کلمه بشر» معادل است. این رویکرد هم از خطاهای فلسفی رویکرد ذات‌گرایانه بری است، هم برای تشخیص مصادیق بشر عملاً کاراست.

واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ تعریف بشر؛ تعریف ارسطویی؛ ذات‌گرایی؛ تعریف به مثابه معنی.

مقدمه

مفهوم حقوق بشر مفهومی سهل و ممتنع است. کاربرد روزانه در زمینه‌های حقوقی، سیاسی و اجتماعی، این مفهوم را چنان مأنوس ساخته است که گویی برای همگان مفهومی روشن و بی‌نیاز از توضیح است. در عین حال، ابهامات کاربردی فراوانی که با مفهوم حقوق بشر همراه می‌شود و نامعین بودن ریشه‌های فلسفی‌اش، این مفهوم را به مفهومی غریبه و دور از دسترس بدل می‌سازد. قرار بر این بوده است که حقوق بشر مبنای اصلی حل منازعات باشد، اما ابهامات این مفهوم باعث شده است تا خود آن موضوع منازعاتی جدی قرار بگیرد.

برای شناخت حقوق بشر لازم است در گام‌های نخستین دو مفهوم اساسی مندرج در آن، یعنی مفاهیم بشر و حق را تعریف کنیم و تنها پس از این کار و به عنوان گام آخر در پی سازوکاری فلسفی برای شناسایی مصادیق حقوق بشر برآییم. شناسایی مصادیق حقوق بشر باید بر بستری از مفاهیم مشترک که مورد اجماع همگان است انجام پذیرد، زیرا تنها به این طریق است که می‌توان مدعی جهانشمولی (Universality) مصادیق حقوق بشر شد. این خود روشنگر آن است که تعریف دقیق و مورد پذیرش همگان از مفاهیم زیربنایی حقوق بشر، یعنی از مفاهیم بشر و حق، تا چه میزان برای از میان برداشتن اختلافات در شناسایی مصادیق حقوق بشر نقش دارد.

در این نوشته تنها گام نخست از این گام‌های سه‌گانه را برمی‌دارم و می‌کوشم تعریفی مورد توافق همگان از بشر ارایه دهم. ابتدا در ضمن ارائه مثال‌هایی، ابهامات مفهوم بشر را بررسی می‌کنم و روشن می‌سازم که چگونه در عمل ابهامات مفهوم بشر مانع از آن می‌شود که حقوق بشر را به درستی تبیین کنیم. سپس راه‌های شناسایی و تعریف بشر در دو مکتب افلاطونی و ارسطویی را ارزیابی کرده و عدم کفایت شناخت شناسانه (Epistemological) و عدم کارایی عملی آن‌ها را نشان می‌دهم. در آخر راهی برای شناسایی بشر ارائه می‌دهم که به نظر من تنها راه برون رفت از چالش تعریف بشر را بدست می‌دهد.

نیاز به شناخت بشر

در پاسخ به سؤال از چیستی حقوق بشر، در نخستین گام باید دریابیم که بشر چیست، زیرا مادامی که چیستی بشر برای ما روشن نشده است، کوشش برای شناسایی حقوق موجودی که

نمی‌دانیم چیست بی‌مورد است. به گمان برخی، شناخت بشر و درک ذات او به طور طبیعی شناخت حقوق بشر را نیز در پی دارد. چه با این گروه اخیر هم رأی باشیم، چه نباشیم، این مقدار روشن است که شناخت بشر پیش‌نیاز هر گونه بحث از حقوق بشر است.

در بحث از حقوق بشر، برخی سؤال از چیستی بشر را سؤالی انحرافی می‌دانند. در نظر آن‌ها مفهوم بشر مفهومی روشن است که درک آن برای همگان حاصل است؛ سؤال از چیستی بشر صرفاً باعث اتلاف وقت است، و تنها فلاسفه هستند که از سر بیکاری به سؤال از چنین بدیهیاتی می‌پردازند. به گمان ایشان، آن‌هایی که در هنگام بحث از حقوق بشر سؤال از چیستی بشر را به پیش می‌کشند در واقع می‌کشند بحث از حقوق بشر را به انحراف ببرند، چون می‌دانند که مجادلات فلسفی در باب چیستی بشر پایانی ندارد؛ پس با این ترفند و با تحویل به محال کردن، می‌خواهند که در عمل بحث از حقوق بشر را تا آینده‌ای نامعلوم معطل کنند. اگر چه این نگرانی چندان بی‌وجه نیست، و در واقع بعضی برای فرار از بحث از حقوق بشر ممکن است به این ترفند متوسل شوند، اما در هر حال نمی‌توان منکر شد که برای شناسایی حقوق بشر ضروری است که پیش‌تر مفهوم بشر روشن شود. به عبارت دیگر، در شناسایی حقوق بشر، بحث از چیستی بشر بحثی انحرافی نیست، اگرچه ممکن است بعضی برای دور کردن اذهان از بحث اصلی، از این بحث سوء استفاده کنند. مثال‌هایی که در پی می‌آید نشان می‌دهد که این طور نیست که مفهوم بشر مفهومی بدیهی و روشن باشد به نحوی که هر کس بتواند مصادیق بشر را از غیر آن تمیز دهد؛ بنابراین گریزی نداریم مگر اینکه در بحث از حقوق بشر نخست با تأمل در مفهوم بشر دامنه این مفهوم را روشن کنیم. در ادامه، ضمن نقد تعاریف فلسفی رایج از مفهوم بشر، نشان خواهیم داد چگونه می‌توان به درکی عملی و مناسب از این مفهوم رسید، بدون اینکه تا ابد در پیچ و خم استدلال‌های متافیزیکی گرفتار بمانیم. به این ترتیب گمان می‌کنم بیم آن دسته از افراد که نگرانند اصل بحث از حقوق بشر در سایه ابهامات بحث از مفهوم بشر فراموش شود، رفع می‌شود.

فرض کنید که با خبر شویم سفینه‌ای بر زمین نشسته و موجودی فضایی از آن خارج شده است. آیا ما حق داریم که سفینه آن موجود را مصادره کنیم و خودش را نابود سازیم و مثلاً او را به آزمایشگاه ببریم و شرحه شرحه کنیم تا ببینیم سازوکار بیولوژیکی وی چگونه است؟ یا اینکه باید برای وی حقوقی را که برای بشر قائلیم قائل باشیم و حق حیات، حق مالکیت،

و حق آزادی وی را محترم بشماریم؟ اگر موجود فضایی هبیتی تماماً انسانی داشته باشد، احتمالاً دسته‌ای از این حقوق را برای وی قائل می‌شویم. اما اگر بدنی متفاوت با بدن ما داشت چطور؟ تا چه میزان بدنش با بدن ما تفاوت داشته باشد برای وی هویت انسانی قائل می‌شویم، و از چه میزان به بعد دیگر وی را انسان نمی‌دانیم؟ مثلاً اگر به جای پنج انگشت تنها سه انگشت در هر دست داشت، آیا هنوز او را انسان می‌دانیم؟ اگر سری مثل سر ما نداشت و تنها یک چشم در میان سینه داشت چطور؟ به نظر می‌رسد هر جایی بخواهیم خط بکشیم و از آن به بعد آن موجود را انسان ندانیم، تصمیم ما کاملاً ذوقی و بدون توجیه کافی خواهد بود. مشابه این سؤالات را دربارهٔ روان آن موجود هم می‌شود پرسید. فرض کنید آن موجود فضایی اگر چه متفکر است، ولی فکری از سنخ دیگر دارد. یعنی ساختار منطقی حاکم بر ذهن وی با ساختار منطقی ذهن ما متفاوت است. مثلاً اگر ما از مقدماتی نتیجهٔ الف را می‌گیریم، وی از همان مقدمات نتیجهٔ ب را می‌گیرد. اگر موجود فضایی بدنی کاملاً مشابه بدن ما داشته باشد، ولی فکر و روانش این چنین از فکر و روان ما متفاوت باشد، آیا او را انسان می‌دانیم؟ وقتی با چنین سؤالاتی رو به رو می‌شویم، می‌بینیم که نمی‌توانیم با قاطعیت دآوری کنیم، و بنابراین روشن می‌شود که اصلاً این طور نیست که همه به بدهت بدانیم که انسان یعنی چه.

ممکن است ایراد شود که از همین مثال فضایی روشن می‌شود که فلاسفه بیکارند و می‌نشینند برای خود خیال می‌بافند و مسائلی را طرح می‌کنند که هرگز مبتلابه نیست! پس اجازه دهید از آسمان به زمین بیایم و مثالی زمینی بزنم. می‌دانیم که از لحاظ تکنیکی شبیه‌سازی (Cloning) انسان دور از دسترس نیست، و حتی ممکن است که این کار تا کنون صورت گرفته باشد. در شبیه‌سازی یک سلول را از بدن جاندار می‌گیرند و همهٔ ژن‌های آن را فعال می‌سازند و به این ترتیب آن را به نطفه تبدیل می‌کنند. سپس این نطفه را رشد می‌دهند تا به جاننداری کامل تبدیل شود، بدون اینکه لقاحی صورت گرفته باشد، یا اصلاً به دو موجود نر و ماده نیاز باشد. موجود نتیجهٔ شبیه‌سازی از هر جهت کاملاً عین دهندهٔ سلول اولیه است، و شباهت آن‌ها بسیار بیشتر از دوقلوهای همسان است. آیا نتیجهٔ شبیه‌سازی از انسان را باید انسان دانست، علیرغم اینکه محصول لقاح یا ترکیب میان یک زن و یک مرد نیست؟ پاسخ چه مثبت باشد چه منفی، بر چه اساسی از پاسخ خود دفاع می‌کنیم؟

اگر در آینده قادر شویم که در فرایند بالا به جای اینکه از یک سلول انسانی جاندار شروع کنیم، از ترکیب مواد شیمیایی بی جان شروع کنیم - یعنی با ترکیب مواد شیمیایی سلول اولیه و نطفه را بسازیم و رشد بدهیم - آیا موجود نهایی حاصل از فرایند را می‌توان انسان نامید؟ ممکن است بگوییم این موجود انسان است چون فکر می‌کند، عواطف و احساسات دارد و هیئت انسانی هم دارد. پس اگر بدن این موجود ناقص باشد دیگر انسان نیست؟ یا اینکه قائل می‌شویم مادامی که فکر می‌کند و عواطف و احساسات دارد انسان است، حتی اگر بدنش به هر شکلی ناقص باشد. در این صورت، اگر ما ماشینی بسازیم که دقیقاً چون انسان فکر کند و عواطف و احساسات داشته باشد، ولی به کلی فاقد بدن انسانی باشد، آیا آن ماشین انسان است؟ و سؤالات بسیاری از این قبیل. در تمام این سؤالات مشکل ما این است که نمی‌توانیم حدی را که انسان را از غیر انسان جدا می‌کند معلوم کنیم.

ممکن است باز هم اشکال شود که این مثال‌ها همچنان غیر واقعی‌اند و مشکلاتی را بیان می‌کنند که در عمل با آن‌ها مواجه نیستیم. اگر چه با این نظر موافق نیستیم و معتقدم اگر بعضی از این سؤالات مسئله امروز ما هم نباشند قطعاً مسئله فردای ما هستند، ولی اجازه دهید باز هم مثال خود را ملموس‌تر کنم. کسی را تصور کنید که دچار مرگ مغزی شده و حیاتش تنها به واسطه اتصال به دستگاه در بیمارستان ادامه می‌یابد. آیا ما مجازیم دستگاه را قطع کرده و مانع ادامه حیات وی شویم؟ اگر فرد در وضعیت حیات نباتی را همچنان انسان فرض کنیم، در آن صورت مجاز نیستیم که حیات وی را سلب کنیم؛ اما اگر او را دیگر انسان ندانیم، یا به تعبیر دیگر حیات او را حیاتی انسانی ندانیم، مجازیم تا دستگاه را خاموش کنیم. همچنین، در مورد مسئله سقط جنین نیز با وضعیتی مشابه روبرو هستیم. مجاز نبودن یا مجاز بودن سقط جنین در هر مرحله از حیات جنین، بسته به آن است که آیا در آن مرحله جنین را انسان می‌دانیم یا خیر. از این دست مثال‌های روزمره بسیار می‌توان سراغ کرد: افرادی که عقل خود را از دست داده‌اند و بین زندگی آن‌ها و زندگی حیوانات تفاوتی مشاهده نمی‌شود، یا نوزادان عجیب‌الخلقه که هم از نظر ظاهری و هم از نظر روانی به همان اندازه به انسان شبیه هستند که به غیرانسان، و نظایر این موارد. تصمیم‌گیری در مورد حقوق این موجودات در گرو انسان شناختن یا انسان نشناختن آن‌هاست، و در این خصوص تنها وقتی می‌توانیم قضاوت کنیم که درکی واضح از مفهوم انسان داشته باشیم.

بنابراین، این سؤال که بشر چیست پاسخ روشن و پیش پا افتاده‌ای ندارد، و چنین سؤالی صرفاً مسئله فلسفه جدا افتاده از واقعیات روزمره نیست. برای اینکه موضع خود را در بسیاری از امور روزمره تعیین کنیم باید به سؤال «بشر چیست؟» پاسخ دهیم. بالاتر از همه این مثال‌هایی که ذکر شد، به یاد بیاورید که کم نیستند افرادی که می‌گویند بشر کسی است که نوع خاصی از باور را داشته باشد، و یا به آداب و رسومی خاص مقید باشد. پس آن‌هایی را که خارج از مجموعه مطلوب ایشان قرار می‌گیرند اصلاً بشر نمی‌دانند، و طبعاً هیچ‌گونه حقی یا حرمتی برای ایشان قائل نیستند. این نوع نگاه که در واقع هیچ چیز برای حقوق بشر باقی نمی‌گذارد، ریشه در تعریفی دارد که صاحبان این رویکرد برای بشر ارائه می‌کنند.

برای شناخت بشر، فلاسفه به طور سنتی جستجو در چهارچوب یکی از دو مکتب افلاطونی یا ارسطویی را برگزیده‌اند. در آنچه در پی می‌آید، ابتدا رویکرد افلاطونی در جستجوی چیستی بشر را نقد می‌کنم و ناکارآمدی آن را نشان می‌دهم، سپس مبانی رویکرد ارسطویی را بررسی کرده و عدم کارایی آن در شناخت بشر را نمایان می‌کنم، و در آخر با رویکردی که بیشتر قابل انطباق با سنت فیلسوفان تحلیلی در شناسایی مفاهیم است، تعریفی از مفهوم بشر ارائه می‌کنم که به گمان من تنها تعریف قابل توافق همگان از این مفهوم است.

شناخت بشر به کمک فطرت

در رویکرد افلاطونی به مسئله شناسایی بشر، ادعای اصلی این است که همه انسان‌ها به واسطه فطرت خود از چیستی بشر آگاه هستند. توضیح اینکه، افلاطونیان مدعی اند اینطور نیست که ما در جهل مطلق و بدون هر گونه شناختی پا به عرصه وجود گذاشته باشیم، بلکه آدمیان به هنگام تولد هر کدام با انبانی مملو از دانش‌ها و شناخت‌های مشابه چشم به این دنیا گشوده‌اند. مسئله این است که عموماً مردم به علم‌هایی که در فطرت آن‌ها نهفته است التفات ندارند، یا آن‌ها را به کلی فراموش کرده‌اند. ولی این عدم توجه یا فراموشی به آن معنی نیست که علم‌هایی را که در بدو تولد به همراه داشته‌اند به طور دائم از دست داده‌اند، بلکه تنها به این معنی است که آن علوم از نظر غایبند و در جایی در نهانخانه دل پنهان شده‌اند. اگر دل خود را صیقل دهیم و فطرت خود را بیدار کنیم، آن علوم دوباره بر ما رخ خواهند نمود.

در این که دامنه علوم فطری تا به کجاست و علم به چه اموری را در فطرت انسان می‌توان یافت، در میان افلاطونیان اختلاف است. خود افلاطون این دامنه را وسیع‌ترین در نظر می‌گرفت و معتقد بود که همه علوم در بطن انسان هست و انسان هیچ علمی را یاد نمی‌گیرد، بلکه تنها به یاد می‌آورد؛ بسته به اینکه انسان تا چه میزان موفق شود با ممارست و تمرین‌های مربوط دانسته‌های پیشین خود را به یاد بیاورد، به همان میزان عالم دانسته می‌شود.^۱ در سوی دیگر طیف، افلاطونی‌هایی هستند که شناخت یا علم فطری را منحصر در موارد بسیار کَلّی و پایه‌ای می‌دانند؛ مواردی که به طور منطقی مبنای تمام علوم دیگرند. پس از نظر ایشان توسعه علم نه در پرتو یادآوری صرف، بلکه از طریق ساخت منطقی علوم جدید بر پایه علوم فطری به دست می‌آید. در نظر دسته اخیر، احتمالاً علم به مواردی از قبیل اصل علیت یا اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، از جمله علوم فطری هستند.

در پیروی از آموزه‌های افلاطونی، برخی شناخت بشر و علم به چیستی او را از موارد علم فطری می‌دانند. پس در نظر ایشان، همه انسان‌ها به طور فطری می‌دانند که انسان چیست و انسانیت کدام است. اینکه گاهی چیستی بشر در نظر آن‌ها مبهم جلوه می‌کند تنها به واسطه آن است که آئینه دلشان زنگار گرفته است. همین که زنگار دل را زدودند و به فطرت پاک خود مراجعه کردند، می‌بینند که حقیقت انسان بر آن‌ها مکشوف می‌شود.

اینکه گفته شود به طور فطری یا وجدانی بشر را می‌شناسیم، ادعایی است که راهی برای راستی آزمایی آن نداریم. از مثال‌های بالا روشن می‌شود که این طور نیست که به طور واضح برای ما معلوم باشد که بشر چیست. به عبارت دیگر، اگر هم علم فطری به چیستی انسان داشته باشیم، این علم برای ما فعلیت ندارد و به طور روشن در اختیار ما نیست. پس اگر چنین علم فطری در نزد ما باشد، باید در جایی در ضمیر ما نهفته باشد. اما معلوم نیست این ادعا که «علمی در نزد ما هست که به آن آگاهی بالفعل نداریم، بلکه تنها در ضمیر ما نهان است» اساساً چه معنایی دارد. مگر چیزی را که به آن آگاهی نداریم می‌شود علم نامید؟ ما با فرآیند یادآوری به خوبی آشنا هستیم. همه ما چیزهایی را در طول تحصیل آموخته و سپس فراموش کرده‌ایم، یا دریافت‌های حسی خاصی را در زمان‌ها و مکان‌هایی کسب کرده

1. For Plato's epistemology, See: Plato (1997). *Meno and Phaedo and Republic*, in: Plato, *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

و سپس از یاد برده‌ایم. مثلاً صدایی را که شنیده‌ایم، منظره‌ای را که دیده‌ایم یا طعمی را که چشیده‌ایم پس از چندی فراموش کرده‌ایم. اینکه چگونه آموخته‌ها یا دیده‌ها و شنیده‌های فراموش شده را به واسطه تحریکات درونی یا برونی دوباره به یاد می‌آوریم، روندی آشنا برای همه ما است. ما میان این روند مأنوس یادآوری آموخته‌های قدیمی و روند ادعایی یادآوری علوم فطری فراموش شده شباهتی بنیادین نمی‌یابیم. به تعبیر دیگر، وقتی در پی دسته‌ای از راهنمایی‌ها و تحریکات اعتراف می‌کنیم که «کمک به هم‌نوع پسندیده است» یا «جمع اعداد ناممکن است»، این اعتراف‌ها را از جنس اعتراف به دانش فراموش شده‌ای مانند «آب شور سنگین‌تر از آب شیرین است» نمی‌یابیم. دانش‌های فراموش شده را در جایی به نام حافظه پیدا می‌کنیم، در حالی که به نظر نمی‌رسد علوم فطری ادعایی در همان مخزن حافظه نهان شده باشد. این ضمیر نهانی که ادعا می‌شود علوم فطری در آن خفته‌اند به اندازه حافظه برای ما مأنوس نیست. پس «یادآوری علوم فطری فراموش شده» باید معنایی متفاوت از «یادآوری دانش‌های آموخته ولی فراموش شده» داشته باشد. از آنجا که مفهوم اول به اندازه مفهوم دوم برای همه ما مفهومی آشنا نیست، پس مدعیان علوم فطری باید «یادآوری» آن علوم را به طور قابل قبول توجیه کنند. مادامی که مفهوم «یادآوری علوم فطری» به دقت تبیین نشده است، اصل این ادعا که علمی به طور فطری در ما نهفته است بی‌بنیاد و ناموجه است.

فرض افلاطونی شناخت بشر به کمک فطرت نه تنها از اشکالات نظری مورد اشاره رنج می‌برد، بلکه هیچ گونه فایده عملی نیز دربر ندارد. برای روشن شدن مطلب، فرض می‌کنم که اجمالاً این ادعا قانع کننده است که «علمی فطری در ضمیر ما نهفته است که به واسطه تحریکاتی می‌توان آن‌ها را برانگیخت، و به این ترتیب از هر کسی می‌توان در مورد درستی آن‌ها اعتراف گرفت». همچنین اجمالاً فرض می‌کنم که علم به چستی بشر از جمله آن علوم فطری است. اما برای این که از این ادعا فایده‌ای عملی ببریم، باید معلوم کنیم با کدام تحریکات و تحت چه شرایطی می‌توان به علوم فطری بصیرت یافت. به تعبیر دیگر، باید سازوکاری عینی ارائه کنیم که هر کسی قادر باشد با گذر از مراحل مختلف آن به نتیجه‌ای یگانه برسد. یعنی علم فطری‌ای را که کشف می‌کند همانی باشد که دیگری نیز از طریق طی مراحل مشابه کشف می‌کند. این همان خصوصیتی است که سازوکارهای علمی

دارند. ادعاهای کلی مانند «رجوع به فطرت پاک» یا «زنگار زدایی از دل» راه به هیچ کجا نمی‌برد. تحت این کلی‌گویی‌ها یکی ممکن است ادعا کند که به واسطهٔ چله نشینی برایش روشن شده است که بشر چنین و چنان است، و دیگری که پیرو کیشی متفاوت است ادعا کند که ریاضت برایش آشکار کرده است که بشر به گونه‌ای کاملاً متفاوت است. هیچ سازوکار معین و روشمندی تعیین نشده است که به واسطهٔ آن علم فطری ادعایی را کشف نماییم و هیچ معیار عینی و غیرشخصی ارائه نشده است تا به کمک آن میان ادعاهای رقیب که ممکن است همگی مدعی کشف شناخت فطری از چیستی بشر باشند، داوری نمائیم. پس حتی اگر این ادعا که «ما به طور فطری می‌دانیم که بشر چیست» ادعای درستی باشد، مادامی که راهی مورد قبول همگان برای روشن سازی دانش‌های فطری نیافته‌ایم، دانش فطری ادعایی در عمل برای شناخت بشر کمکی به ما نمی‌کند. به این ترتیب، رویکرد افلاطونی به شناخت بشر، حتی اگر از لحاظ نظری رویکرد درستی باشد، نتیجه‌ای عملی به دست نمی‌دهد.

شناخت بشر در چهارچوب ارسطویی

غالب فیلسوفان سنتی برای شناخت بشر راه ارسطویی را در پیش گرفته‌اند. برای اینکه شناخت بشر در چهارچوب ارسطویی را ارزیابی کنیم، لازم است ابتدا بعضی از مبانی شناخت ارسطویی را توضیح دهیم. از نظر ارسطو شناخت (Epistêmê) (علمی) یک چیز به معنی آن است که علت تامهٔ آن را بشناسیم، یعنی بدانیم چرا آن چیز آن طوری است که هست و چرا غیر از آن نمی‌تواند باشد.^۱ علت تامهٔ یک چیز متشکل از علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غایی آن چیز است. اگر علل چهارگانه هر چیز فراهم آید، آن چیز ضرورتاً پدید می‌آید. پس شناخت علمی هر چیز یعنی شناخت شرایطی که ضرورتاً منجر به پدید آمدن آن چیز می‌شود. بنابراین، از نظر ارسطو ادعاهای علمی شرح شرایط ضروری و غیر قابل تغییر امور هستند و در نتیجه خود قوانین و ادعاهای علمی هم ضروری هستند، به این معنی که خلاف آمد آن‌ها غیر ممکن است. با توجه به چنین شأن رفیعی که ارسطو برای ادعاهای علمی قائل است، در ساختار فلسفی ارسطو نحوهٔ حصول علم و شناخت علمی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار می‌شود.

1. "We think we [scientifically] understand something... when we think we know of the explanation because of which the object holds that it is its explanation, and also that it is not possible for it to be otherwise". See: Aristotle, 2002(A): Chap. 2, p. 2.

ارسطو ادعا می‌کند که شناخت علمی از طریق آنچه او آپودیکسیس (Apodeixis) یا «اثبات از طریق نشان دادن» (Demonstration) می‌خواند بدست می‌آید: آپودیکسیس نوعی قیاس است که منجر به شناخت علمی می‌شود؛ پس آن را قیاس علمی هم می‌نامد.^۱ ارسطو قیاس علمی را قیاسی می‌داند که مقدمات آن صادق (True)، ابتدایی (Primitive)، بلافاصله (Immediate)، مأنوس‌تر (More Familiar than) از نتیجه و مقدم بر آن (Prior to) و توضیح‌گر آن (Explanatory) باشد. اگر مقدمات یک قیاس واجد این شرایط نباشد، آن قیاس دیگر قیاس علمی نیست، زیرا موجب شناخت کامل موضوع مورد بحث نمی‌شود.^۲

در هر حال، اینکه هر کدام از خصوصیات ششگانه لازم برای مقدمات یک قیاس علمی که در بالا برشمرده شد دقیقاً چه معنایی دارند، خارج از حوصله این نوشته است. آنچه توجه ویژه ما را می‌طلبد این است که از نظر ارسطو برای شناخت هر موضوع باید قیاسی تشکیل دهیم که از مقدمات آن ضرورتاً حکمی درباره موضوع مورد نظر صادر شود، و به این منظور مقدمات باید دارای خصوصیات ششگانه بالا باشد. گفتم که در نظر ارسطو شناخت یک موضوع به معنی شناخت علت تامه آن موضوع است. پس مقدمات یک قیاس علمی که به طور ضروری منجر به حکمی علمی در نتیجه قیاس می‌شود، در واقع علل چهارگانه نتیجه قیاس را بیان می‌کند. حال برای اینکه این قیاس علمی باشد، به نظر می‌رسد که باید مقدمات آن به نوبه خود به طور علمی بر ما شناسانده شده باشد؛ یعنی هر کدام از مقدمات باید خود در یک قیاس علمی به صورت ضروری از مقدمات دیگر به دست آمده باشد. مجدداً هر کدام از این مقدمات اخیر نیز باید از طریق مشابه حاصل شده باشد و الی آخر. به نظر می‌رسد نظریه شناخت علمی ارسطو منجر به تسلسل بی‌پایان می‌شود و در نتیجه، در چهارچوب ارسطویی، روند شناخت علمی یک موضوع ممکن نیست آغاز شود، مگر اینکه در جایی از این سلسله توقف کنیم و قیاس خود را مبتنی بر مقدماتی بنا کنیم که خود حاصل چنین روند قیاسی نباشد. یعنی ارسطو باید قائل شود که شناخت ما به مقدمات یک قیاس علمی الزاماً نباید خود از طریق یک قیاس علمی دیگر بدست بیاید، بلکه شناخت مقدمات

1. "By a demonstration I mean a scientific deduction; and by scientific I mean a deduction by possessing which we understand something." See: Aristotle, 2002(A): Chap. 2, p. 2.
2. See: Aristotle, 2002(A): Chap. 2, p. 2-3.

بنیادین علوم^۱ به طور دیگری برای ما حاصل می‌شود. این دقیقاً همان ادعایی است که ارسطو طرح می‌کند.^۲

ارسطو شناخت مقدمات بنیادین علوم را فطری نمی‌داند، زیرا معتقد است ما در بادی امر بسیاری از این مقدمات را نمی‌دانیم و در روند تجربه آن‌ها را کسب می‌کنیم. اینکه کسی بگوید ما این مقدمات علمی را به طور فطری می‌دانیم ولی به دانش خود توجه نداریم و تجربه باعث جلب توجه ما به دانش‌های فطری‌مان می‌شود از نظر ارسطو بی‌معنی است، زیرا او این حالت ادعایی «شناختن چیزی ولی التفات نداشتن به شناخت خود» را از جنس «شناختن» یا «دانستن» نمی‌داند.^۳ پس از نظر ارسطو ما مقدمات علوم را به دست می‌آوریم.

دیدیم که ارسطو مقدمات بنیادین علوم را از طریق قیاس علمی قابل کشف نمی‌داند، زیرا در آن صورت روند شناخت علمی دچار تسلسل بی‌پایان می‌شود. اما در عین حال از نظر او آموختن در یک زمینه به کلی خالی معنا ندارد و از جهل مطلق علم بر نمی‌خیزد، کما اینکه در مورد آموختن ادعاهای جدید علمی قائل شد که این ادعاها را به کمک قیاس علمی و در زمینه و مبتنی بر ادعاهای موجود علمی کشف می‌کنیم.^۴ حال که شناخت ادعاهای بنیادین علوم با ابتناء بر دیگر ادعاهای علمی ممکن نیست، پس ما چگونه و در کدام زمینه این ادعاهای بنیادین را فرا می‌گیریم؟

ارسطو برای اینکه زمینه شناخت ادعاهای بنیادین علوم را توضیح دهد به قابلیت در انسان به نام نوس (Nous) قائل می‌شود. نوس که شاید بشود آن را نوعی شهود یا بصیرت نامید، قابلیت در ما است که به واسطه آن و در مواجهه با تجربیات خاصی، با مقدمات بنیادین علوم آشنا می‌شویم. ارسطو نمی‌گوید ما مقدمات بنیادین علوم را به واسطه نوس می‌آموزیم، زیرا در نظر

۱. یا آنچه‌ان که ارسطو می‌نامدشان: اصول اولیه (first principles).

2. "We assert that not all understanding is demonstrative: rather, in the case of immediate items understanding is indemonstrable. And it is clear that this must be so; for if you must understand the items which are prior and from which the demonstration proceeds, and if things come to a stop at some point, then these immediates must be indemonstrable." See: Aristotle, 2002(A): Chap. 3, p. 5.
3. "It is absurd to suppose that we possess such states; for then we should possess pieces of knowledge more exact than demonstration without its being noticed." See: Aristotle, 2002(B): Chap. 19, p. 73.
4. "All teaching and all learning of an intellectual kind proceed from pre-existent knowledge." See: Aristotle, 2002(A): Chap. 1, p. 1.

وی «آموختن» (to Educate) یک ادعای علمی هنگامی ممکن است که آن را بر ادعاهای دیگر مبتنی کنیم،^۲ درحالی که مقدمات بنیادین علوم مسبوق به هیچ ادعایی نیستند. پس می‌گوییم ما با مقدمات بنیادین علوم «آشنا» (Familiar) می‌شویم؛ گویی می‌خواهد بگوید همان گونه که در برخورد رودررو و بدون واسطه، با افراد و چیزها آشنا می‌شویم، در ضمن تجربیاتی خاص با مقدمات بنیادین علوم نیز بدون واسطه آشنا می‌شویم و آن‌ها را درمی‌یابیم.

ارسطو قابلیت نوس را که باعث می‌شود ما با مقدمات بنیادین علوم آشنا شویم به قابلیت ادراک حسی مانند می‌کند.^۳ قابلیت ادراک حسی به طور طبیعی در ما ایجاد می‌شود به نحوی که در مواجهه حسی با چیزها، با آن‌ها آشنا می‌شویم (آن‌ها را درک می‌کنیم)، هرچند ممکن است چیزهایی باشند که هیچ گونه سابقه‌ای نسبت به آن‌ها نداشته‌ایم، مانند وقتی که به عنوان نوزاد برای اولین بار رنگ چیزی را می‌بینیم یا بوی چیزی را استشمام می‌کنیم. قابلیت ادراک حسی ما را قادر می‌سازد تا در مواجهه دفعی و بدون پیش‌زمینه با امری به کلی بدیع که هیچ گونه آشنایی قبلی با آن نداریم، بتوانیم آن امر را به طور حسی و مستقیماً درک کنیم. در واقع قابلیت ادراک حسی خودش به تنهایی زمینه درک موضوعاتش است و برای دریافت محسوسات به زمینه دیگری فرای این قابلیت نیاز نداریم. به این معنی، ارسطو قائل می‌شود که ما محسوسات را نمی‌آموزیم زیرا آن‌ها را مبتنی بر دانسته‌های پیشین بدست نمی‌آوریم، بلکه با آن‌ها آشنا می‌شویم.

به طریق مشابه، نوس نیز به طور طبیعی در ما شکل می‌گیرد و باعث می‌شود در ضمن تجربیاتی خاص و بدون هرگونه زمینه پیشین به درک مقدمات بنیادین علوم نائل شویم. پس تنها زمینه‌ای که باعث رسیدن به مقدمات بنیادین علوم می‌شود خود قابلیت نوس در ما است، نه هیچ گونه آگاهی به ادعاهای علمی دیگر. در واقع ارسطو قابلیت نوس را نشأت گرفته از قابلیت ادراک حسی می‌داند. او ضمن شرح سه حالت ذهنی ادراک حسی و حافظه و آنچه وی آن را حالت تجربه می‌نامد، قائل می‌شود که وقتی به حالت تجربه رسیدیم می‌توانیم با اصول اولیه آشنا شویم؛ نخست ما چیزها را به واسطه حواس خود درک می‌کنیم، سپس مدرکات حسی را به حافظه می‌سپاریم و پس از حضور مدرکات حسی مشابه متعدّد

1. or to Understand, in Aristotelian Terminology.

2. See: Aristotle, 2002(A): Chap. 1, p. 1.

3. See: Aristotle, 2002(B): Chap. 19, p. 73.

در حافظه، نهایتاً تجربه کسب می‌کنیم. پس در نظر ارسطو تجربه حالتی از ذهن است که در خلال آن ذهن به تعداد زیادی از مدرکات حسی مکرر که در حافظه گرد آمده‌اند شکل واحد می‌بخشد. پس از رسیدن به حالت تجربه و در پی کسب تجربیات فراوان، به تدریج قابلیت در ما شکل می‌گیرد - قابلیت نوس - که به واسطه آن در مواجهه با تجربیاتی خاص، با مقدمات بنیادین علوم آشنا شده و آن‌ها را فرا می‌گیریم.^۱ پس نوس قابلیت است که انسان‌های با تجربه دارند و طبعاً انسان هر چه با تجربه‌تر باشد، این قابلیت در وی قوی‌تر است. نکته مهم این است که از نظر ارسطو، به واسطه نوس هم قواعدی را که تعیین می‌کند چگونه امور شکل می‌گیرد (Principles of Skill) درمی‌یابیم، هم پی می‌بریم که چیزها چگونه است.^۲ به عبارت دیگر، نوس هم مقدمات بنیادین یا اصول اولیه علوم را بر ما آشکار می‌کند، هم چستی جوهرهای^۳ مختلف را بر ما روشن می‌سازد. از آنجا که در نظر ارسطو، تعریف یک جوهر یعنی بیان چستی یا طبیعت آن،^۴ پس تعریف جوهرهای مختلف را نیز بر اساس قابلیت نوس بدست می‌آوریم.^۵

ارسطو تعریف یک جوهر را بیان تمام ذات آن جوهر می‌داند، یعنی بیان اینکه چه خصوصیت‌هایی در یک جوهر، «آن را آن جوهر ساخته است». در تعبیر وی، بعضی خصوصیت‌ها در هر جوهر به صورت تصادفی به آن تعلق گرفته‌اند و آن جوهر می‌تواند آن خصوصیت‌ها را نداشته باشد ولی همچنان «همان جوهر» باشد. ارسطو این خصوصیت‌ها را خصوصیت‌های عرضی (Accidental) می‌نامد. اما در مقابل، در هر جوهر بعضی خصوصیت‌ها

1. "Thus from perception there comes memory, as we call it, and from memory (when it occurs often in connection with the same item) experience; for memories which are many in number form a single experience. And from experience, or from all the universal which has come to rest in the soul (the one apart from the many, i.e. whatever is one and the same in all these items), there comes a principle of skill or of understanding —of skill if it deals with how things come about, of understanding if it deals with how things are". See: Aristotle, 2002(B): Chap. 19, p. 73.

2. See: Aristotle, 2002(B): Chap. 19, p. 73.

۳. ارسطو جوهر (substance) را موجودی می‌داند که به طور مستقل وجود دارد و به این معنی آن را در مقابل موجوداتی از قبیل کیفیت‌ها، روابط و غیره قرار می‌دهد، زیرا این موجودات اخیر به طور مستقل و جدا از چیزهای دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند، بلکه همواره «در چیزی» هستند. در واقع، جوهر خودش به تنهایی هست، ولی کیفیات و امثال آن‌ها فقط می‌توانند در جوهری باشند.

See: Aristotle. *Categories*, chap. 2, p. 4, in: Aristotle, 2002(A): pp. 3-42.

4. "A definition is a phrase signifying a thing's essence". See: Aristotle, *Topics*, I.5, 101^b38, in: Aristotle, 1995, Vol.1: p. 169.

5. "We assert that not all understanding is demonstrative: rather, in the case of immediate items understanding is indemonstrable... and we also assert that there is not only understanding but also some principle of understanding by which we get to know the definitions". See: Aristotle, 2002(B): Chap. 3, p. 5.

وجود دارند که اگر آن جوهر هر کدام از این خصوصیت‌ها را از دست بدهد دیگر همان جوهر نیست، بلکه به جوهر دیگری تبدیل می‌شود. ارسطو دسته‌های را خصوصیت‌های ذاتی (Essential) می‌نامد. حال در نظر ارسطو تعریف یک جوهر یعنی بیانی که در برگزیده اشاره به تمام خصوصیت‌های ذاتی آن جوهر باشد، بدون اینکه به خصوصیت‌های عرضی آن اشاره کند. مثلاً اینکه انسان سیاه باشد یا سفید باشد، کوچک باشد یا بزرگ باشد، زن باشد یا مرد باشد و نظایر این‌ها، خصوصیت‌هایی هستند که به انسان بودن انسان مربوط نمی‌شود، یعنی انسان هر کدام از اینها باشد همچنان انسان است. پس این خصوصیت‌ها عرضی انسان است. اما اگر موجودی متفکر نباشد یا خصوصیت‌های حیوانی نداشته باشد، آن موجود انسان نیست. پس این خصوصیت‌های اخیر خصوصیت‌های ذاتی انسان است. اگر هر کدام از خصوصیت‌های ذاتی انسان از او گرفته شود، او دیگر انسان نیست، بلکه به چیز دیگری تبدیل می‌شود.

برای ارائه تعریفی از یک جوهر، ارسطو از روش افلاطونی مبنی بر تقسیم موجودات به رده‌ها و انواع مختلف^۱ پیروی می‌کند. برای اینکه نوع K (Kind) را تعریف کنیم، نخست بزرگترین مجموعه چیزها یا بزرگترین نوعی را که K تحت آن قرار دارد معلوم می‌کنیم. این نوع را بر اساس مشخصه‌های متمایز کننده‌ای به زیر مجموعه‌ها یا نوع‌های فرعی (ترجیحاً دو نوع فرعی) تقسیم می‌کنیم. آنگاه آن نوع فرعی را که K تحت آن قرار دارد به نوبه خود به نوع‌های فرعی دیگر تقسیم می‌کنیم و به همین شکل ادامه می‌دهیم تا یکی از نوع‌های زیرین با K یکی شود. به این ترتیب، نوع K تحت سلسله مراتبی از نوع‌ها قرار می‌گیرد. اگر نوعی تحت نوع دیگر قرار گیرد، ارسطو نوع اصلی یا فراگیر را جنس (Genus) نوع فرعی و زیرین می‌نامد. به این ترتیب هر نوع تحت سلسله مراتبی از جنس‌ها قرار دارد. جنسی که بلافاصله قبل از هر نوع قرار می‌گیرد جنس قریب (Nearest Genus) آن نوع نامیده می‌شود. پس تحت هر جنس دو یا چند نوع قرار دارد. هر کدام از نوع‌های هم عرض به واسطه مشخصه متمایز کننده‌ای از سایر نوع‌های تحت جنس قریب جدا می‌شود. ارسطو مشخصه متمایز کننده هر نوع را فصل (Differentiae) آن نوع می‌نامد. حال با ترکیب جنس قریب و فصل هر نوع، تعریف آن نوع به دست می‌آید.^۲

1. See: Plato's *Sophist* and *Philebus*, in: Plato, 1997: pp. 235-293 & 398-456.

2. "...a correct definition must define a thing through its genus and its differentiae...". See: Aristotle, 1995, Vol.5, 141^b26: p. 239.

مثلاً برای تعریف نوع اسب، ابتدا مجموعه فراگیر موجودات مادی را که اسب هم عضو آن است در نظر می‌گیریم. سپس این مجموعه را به مجموعه جانداران و بی‌جانان تقسیم می‌کنیم. اسب زیر مجموعه جانداران قرار می‌گیرد، پس جانداران را به دو نوع نباتات و حیوانات تقسیم می‌کنیم. سپس حیوانات را به انواع خونگرم و خونسرد تقسیم می‌کنیم و خونگرم‌ها را به نوبه خود به پستانداران و تخم‌گذاران تقسیم می‌نماییم. سپس پستانداران را به انواع گوشتخواران و نشخوارکنندگان تقسیم می‌کنیم. نهایتاً در تقسیم نشخوارکنندگان به انواع اسب و گاو و گوسفند و غیره می‌رسیم. پس جنس قریب اسب، نشخوار کننده است. اما آنچه اسب را از سایر نشخوارکنندگان متمایز می‌کند، یعنی فصل اسب، تک سم بودن است. پس با ترکیب جنس قریب و فصل اسب به تعریف اسب می‌رسیم که عبارت است از «نشخوارکننده تک سم»^۱.

نخستین نکته مهم در تعریف ارسطویی این است که معمولاً موجودات جزئی، موضوع تعریف قرار نمی‌گیرند، بلکه تنها کلیات تعریف می‌شوند، زیرا کار تعریف بیان چیستی یا ذات موضوع است و در چهارچوب متافیزیک ارسطو معمولاً از ذات کلیات سخن می‌رود، نه از ذات جزئیات. مثلاً معمولاً پرسیده می‌شود که چه خصوصیتی درخت را (به طور کلی) درخت می‌کند، نه اینکه چه چیزی یک درخت خاص را درخت می‌کند. پس به عنوان مثال، رخس یا اسبی که در مسابقه سال گذشته برنده شد یا مردی که همسایه ما است یا نویسنده کلیدر قابل تعریف نیستند، بلکه نوع اسب یا نوع انسان را می‌شود تعریف کرد.^۲ نکته دیگر

۱. این تقسیم بندی‌ها و نیز تعریفی که در نهایت برای اسب ارائه کرده‌ام مملو از اشکالات فنی است. ضمن آگاهی به اشکالات، از این مثال استفاده می‌کنم تا به مقصود اصلی خود از این توضیحات برسیم؛ بررسی آن اشکالات خارج از بحث ماست.

۲. برای توضیح دقیق‌تر، باید متذکر شوم که ارسطو جوهرها را به دو دسته اولیه (primary) و ثانویه (secondary) تقسیم می‌کند. جوهر اولیه موجودی مشخص و منفرد است و نشانه آن این است که محمول چیز دیگری قرار نمی‌گیرد. مثلاً «خانه زید» موجود مشخصی است، زیرا آن را بر موضوعی نمی‌توان حمل کرد. اگر جمله «x خانه زید است» مانند «x سیاه است» به صورت موضوع-محمولی فهمیده شود، جمله بی‌معنی یا غلطی است. این جمله تنها وقتی درست است که به عنوان جمله اینهمانی فهمیده شود، یعنی بگوید که x همان «خانه زید» است. اما جوهر ثانویه دارای تشخیص نیست و محمول موضوعات مختلف قرار می‌گیرد. جوهرهای ثانویه در واقع انواع یا اجناس جوهرهای اولیه هستند. به عنوان مثال، رستم یا رخس جوهرهای اولیه هستند، اما (نوع) انسان یا (نوع) اسب یا (جنس) حیوان جوهرهای ثانویه هستند. از نظر ارسطو، تنها جوهرهای ثانویه دارای ذاتیات هستند، پس تنها جوهرهای ثانویه قابل تعریف‌اند. برای تمایز جوهرهای اولیه و ثانویه، See: Aristotle, 2002(A), chap. 5: pp. 5-6.

اینکه تعریف ارسطویی چیزی را درباره موضوع تعریف اثبات نمی‌کند.^۱ درست است که یک تعریف چیستی موضوع‌اش را بیان می‌کند و ذات آن را اظهار می‌نماید، ولی بیان چیستی یا ذات یک جوهر به معنای اثبات کردن خصوصیات ذاتی آن جوهر نیست. به اعتقاد ارسطو، تنها از طریق قیاس علمی می‌توان مطلبی را درباره یک موضوع اثبات کرد. در مقدمات قیاس علمی علل تامه نتیجه قیاس بیان می‌شود و به این اعتبار شرایط ضروری وقوع نتیجه قیاس اثبات می‌شود. اما دیدیم که تعریف در روند قیاس علمی بدست نمی‌آید، بلکه تعریف منحصرأ در مقدمات قیاس علمی قرار می‌گیرد و به همراه اصول اولیه علوم، تنها به واسطه نوس با آن‌ها آشنا می‌شویم. تعریف چیستی یا ذات یک جوهر را صرفاً «بیان» می‌کند. تنها از طریق نوس به چیستی یک جوهر دست پیدا می‌کنیم و آنچه را که با نوس درمی‌یابیم با تعریف صرفاً اظهار می‌کنیم.

برای پیدا کردن تعریف یک جوهر، ارسطو روش تقسیم خود را ارائه می‌دهد که در بالا بحث کردم. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که در روند تقسیم، خصوصیات نوع K را کشف می‌کنیم و ذات یا چیستی آن را درمی‌یابیم و نهایتاً چیستی آن را در قالب تعریف K توضیح می‌دهیم، بدون اینکه در خلال این روند با قابلیت نوس سروکاری پیدا کنیم. پس به نظر می‌رسد این گفته که در تعریف، کشف و اثباتی صورت نمی‌گیرد و محتوای تعریف از قابلیت نوس اخذ می‌شود، قابل قبول نیست. اما با دقت در روند رسیدن به تعریف نوع K ملاحظه می‌کنیم که در هر قدم، فرآیند تقسیم مبتنی بر داده‌های نوس است؛ اینکه بزرگ‌ترین مجموعه موجوداتی که K تحت آن قرار می‌گیرد کدام است؛ اینکه در تقسیم هر نوع به انواع زیرین، K تحت کدام نوع زیرین قرار می‌گیرد؛ اینکه فصل K که باعث تمیز آن از سایر انواع تحت جنس قریب آن می‌شود کدام است. ما پاسخ این سؤالات را در روند تقسیم بدست نمی‌آوریم، بلکه اگر ما پیش‌تر پاسخ به این سؤالات را ندانیم، اصلاً نمی‌توانیم روند تقسیم را شروع کرده و به پیش ببریم. نوس پاسخ همه این سؤالات را برای ما فراهم می‌کند. در واقع نوس به ما نشان می‌دهد K چیست و ذات آن کدام است و به این ترتیب جایگاه آن

1. "...it appears that definitions and deductions are not the same, and that there cannot be deductions and definitions of the same thing; and further that definitions neither demonstrate nor prove anything, and that it is not possible to know what something is either by a definition or by a demonstration". See: Aristotle, 2002(B), Chap. 7: p. 56.

را در سلسله مراتب انواع معین می‌کند. ما با روند مکانیکی تقسیم تنها این دانسته خود را نمایش می‌دهیم و با تعریف K این شناخت را بیان می‌کنیم.

حال به مسئله اصلی خود که شناخت بشر است باز می‌گردم. دیدیم که از نظر ارسطو، شناخت چیزها کار نوس است و شناخت علمی - یا آنچه ارسطو قیاس علمی می‌نامد - از شناخت چیزها عاجز است. به عبارت دیگر، علم به سؤال «x چیست؟» پاسخی نمی‌دهد، بلکه نوس به آن پاسخ می‌دهد. انسان فرهیخته یا صاحب نوس می‌داند که بشر چیست، زیرا به واسطه نوس مستقیماً با چیستی بشر آشنا شده است. پس می‌توان با تکیه بر شناخت بدست آمده از نوس، انسان را تعریف کرد. ارسطویان انسان را به عنوان «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند که در آن حیوان جنس قریب انسان و ناطق فصل انسان است. بر اساس آنچه درباره تعریف ارسطویی گفته شد، ادعا این است که این تعریف همه ذات بشر را هویدا کرده است، ذاتی که به واسطه نوس تمام و کمال دریافته‌ایم. پس هر چیزی که مصداق تام این تعریف باشد الزاماً یکی از نوع بشر است، و هر چیزی که مصداق تام این تعریف نباشد قطعاً خارج از مجموعه بشر است. پس به نظر می‌رسد تمام مقصود ما برآورده شده و سؤال از چیستی بشر که چنان برای ما پیچیده جلوه کرد، دو هزار و چهارصد سال پیش در مکتب ارسطویی پاسخ کامل و دقیق خود را دریافت کرده است. بنابراین با آگاهی تام به ذات بشر، راه ما برای شناسایی حقوق بشر هموار گشته و تنها وظیفه باقی مانده این است که با مذاقّه در ذات بشر حقوقی را که بر آن مترتب است استخراج کنیم. اما ملاحظاتی که در پی می‌آید نشان می‌دهد که این برداشت وهمی بیش نیست.

برای اینکه تعریف ارسطویی از بشر را ارزیابی کنیم، نخست لازم است محتوای ادعایی تعریف‌های ارسطویی را بررسی کنیم. دیدیم که تعریف ارسطویی خصوصیتی را برای معرفت کشف یا اثبات نمی‌کند، بلکه تنها خصوصیتی که نوس درباره معرفت دریافته است را بیان می‌کند. پس تعریف همه محتوایش را از نوس می‌گیرد. گرچه ارسطو نوس را قابلیت ذکر می‌کند که در افراد با تجربه شکل می‌گیرد، اما این مقدار برای معرفی یک قابلیت ادعایی در انسان کافی نیست. قابلیت نوس مانند قابلیت حواس پنج‌گانه نیست که برای همگان مأنوس باشد، بلکه اگر برای انسان قائل به چنین قابلیت شدیم، برای اثبات ادعای خود باید شواهد مکفی ارائه کنیم. مهم‌تر از آن، ارسطو سازوکار نوس را به صورت عینی

(Objective) بازگو نمی‌کند و صرفاً مدعی است که صاحب نوس در مواجهه با تجربیات خاصی با اصول اولیه علوم و با ذات چیزها مستقیماً آشنا می‌شود. حتی نمی‌گوید این تجربیات خاص چگونه تجربیاتی هستند. در واقع ادعای ارسطو از لحاظ میزان اعتبار تفاوت چندانی با ادعای شناخت فطری افلاطونیان ندارد. درست است که شناخت با فطرت مدعی شناخت به کمک عقل محض است و شناخت با نوس مدعی شناخت به کمک تجربه، اما سازوکار هر دو نوع شناخت به یک اندازه مبهم و غیرعینی است. مشابه با آنچه که در مورد ادعای شناخت فطری دیدیم، در مورد شناخت با نوس هم مدعیان مختلف می‌توانند مثلاً درباره شناخت ذات یک چیز ادعاهای متناقض ارائه دهند و هر یک ادعای خود را مؤید به تایید نوس بخوانند، درحالی که نظریه شناخت ارسطو هیچ راهی برای ارزیابی عینی این ادعاهای رقیب و گزینش ادعای برتر بدست نمی‌دهد. بنابراین، ما دلیلی در دست نداریم که محتوای یک تعریف ارسطویی - مثلاً محتوای «انسان حیوان ناطق است» - را قابل قبول بدانیم، چه رسد به اینکه ادعای آن را قاطع و قطعی تلقی کنیم.

لازم به ذکر است که ادعا می‌شود که اصول اولیه علوم و تعاریف جواهر دو داده اصلی نوس است. اصول اولیه و تعاریف مقدمه قیاس علمی قرار می‌گیرد، بدون اینکه خود از طریق قیاس علمی بدست آمده باشد. از آنجا که محتوای نتیجه قیاس در محتوای مقدمات آن مستتر است و نتیجه قیاس هیچ چیزی بیش از ادعاهای موجود در مقدمات آن اظهار نمی‌کند، پس اصول اولیه و تعاریف پرمحتواترین گزاره‌ها است، زیرا مقدمه بی‌واسطه یا باواسطه همه ادعاهای علمی است. به تعبیر دقیق‌تر، بنا بر نظریه شناخت ارسطو، محتوای تمام ادعاهای علمی در محتوای اصول اولیه و تعاریف خلاصه شده است. از آنجا که اصول اولیه و تعاریف تنها به واسطه نوس بدست می‌آید، پس در واقع تمام بدنه دانش علمی ما وامدار نوس است. با توجه به چنین نقش محوری که ارسطو برای نوس قائل است، عدم تبیین کافی این قابلیت ادعایی و ابهام در سازوکار آن نقص بزرگی در نظریه شناخت ارسطو به حساب می‌آید.

از این گذشته، اگر در مثال بالا در مورد کاربرد روش تقسیم برای رسیدن به تعریف نوع اسب تأمل کنیم، درمی‌یابیم که در هر قدم از روند تقسیم، ما گزینه‌های زیادی داریم که بر اساس آن‌ها تقسیم را به پیش ببریم و اینکه یکی از گزینه‌ها را از آن میان برمی‌گزینیم،

صرفاً یک تصمیم دلخواهی است. مثلاً تقسیم جانداران به حیوانات و نباتات یک تقسیم دلخواهی است که اتفاقاً با یافته‌های نوین مطابقت ندارد. به عنوان مثال جانداران تک سلولی در هیچ کدام از این دو دسته قرار نمی‌گیرند، یا موجودات دریایی زیادی هستند که نمی‌توان ادعا کرد حیوان‌اند یا نباتند، یعنی دو مجموعه حیوانات و نباتات دو مجموعه به کلی متمایز نیستند. همچنین، مجموعه حیوانات را به جای اینکه به دو گروه خونگرم و خونسرد تقسیم کنیم، می‌توانیم به دو مجموعه بالدار و بی‌بال یا آبزی و هوازی یا ... تقسیم کنیم و در مراحل بعدی تقسیم هم به راه‌های مختلفی می‌توانیم ادامه دهیم، به نحوی که ممکن است مثلاً برای نوع اسب به تعاریف متعددی برسیم که هر کدام بر اساس یکی از این راه‌های تقسیم بدست آمده باشد. اینکه در تقسیم انواع کدام تقسیم بندی را پیش می‌گیریم، در واقع در گرو آن است که به کدام تقسیم بندی در زیست‌شناسی یا کانی‌شناسی پایبندیم. به تعبیر دیگر، در دوره‌های مختلف بسته به اینکه علم زمانه چه باوری را به ما تحمیل کند، طبقه بندی‌های مختلفی به انواع و کانی‌ها نسبت می‌دهیم. پس به نظر می‌رسد به جای آنکه نوس طبیعت و ذات چیزها را بر ما نمایانده باشد و تعریف تنها بیان یافته‌های نوس باشد، در واقع علم است که در مورد چیستی چیزها حکم می‌کند و تعریف چیزی غیر از بیان یافته‌های علمی نیست. به این ترتیب به نظر می‌رسد نقشی که ارسطو برای نوس ترسیم می‌کند و محتوای علوم را در نهایت بر داده‌های نوس مبتنی می‌کند به کلی زیر سؤال می‌رود. در نتیجه، این ادعا که تعریف چیستی یا ذات معرف را بیان می‌کند، ذاتی که تنها نوس به آن راه دارد، ادعای بدون پایه‌ای به نظر می‌آید. در این باب در قسمت بعد بیشتر توضیح خواهیم داد.

اجازه می‌خواهم که همه این نقدهای محتوایی به تعاریف ارسطویی را عجلتاً کنار بگذارم و بررسی کنم که با فرض کفایت نظری تعریف ارسطویی از بشر، آیا می‌توان این تعریف را به عنوان معیاری قاطع برای تعیین مصادیق بشر به کار بست. برای این منظور، دوباره به سراغ مصادیق مناقشه برانگیزی می‌روم که در ابتدای مقاله به آن‌ها اشاره کردم. در بادی امر به نظر می‌رسد اعمال معیار «حیوان ناطق» راهگشا است. در مورد محصول شبیه‌سازی آدمی، حتی در مورد جنینی که از ترکیب مواد شیمیایی ساخته شده و نهایتاً به جاندار انسان‌نما تبدیل شده است، به نظر می‌رسد که معیار ارسطویی به روشنی حکم می‌کند هر دو مورد

انسان هستند، چون هم خصوصیات حیوان را دارند و هم متفکر یا ناطق هستند. در مورد نوزاد عجیب الخلقه و موجود فضایی متفکر اما با بدن متفاوت هم این معیار به دلیل پیش گفته حکم به انسان بودن می‌کند. اما وقتی در مورد فرد مجنون یا جنین انسان یا فردی که دچار مرگ مغزی شده است این معیار را اعمال می‌کنیم، به نظر می‌رسد به روشنی حکم می‌کند که هیچ کدام انسان نیستند، زیرا گرچه هر سه حیوانند ولی هیچ کدام صاحب فکر نیستند. ممکن است در باب اینکه بعضی از این سه مورد صاحب فکر نیستند مناقشه کنیم و آن را صاحب فکر و انسان بدانیم، ولی می‌توان ادعا کرد که این مناقشه به اعتبار تعریف ارسطویی از انسان خلی وارد نمی‌کند، بلکه مناقشه‌ای است صرفاً درباره تشخیص مصداق موجود متفکر؛ همین که در هر مورد به یقین رسیدیم متفکر است یا خیر، می‌توانیم بلافاصله با قاطعیت اعمال معیار کنیم و حکم کنیم که انسان است یا نیست. پس به نظر می‌رسد که علی‌رغم مشکلات نظری، در عمل تعریف ارسطویی از انسان کاملاً کارا و قاطع است. اما اندکی تأمل روشن می‌سازد که این نتیجه‌گیری عجولانه است.

نخست اینکه، تعریف «حیوان ناطق» خود از دو مفهوم کلی «حیوان» و «ناطق» تشکیل شده است. اما این دو مفهوم که برای تعریف انسان به کار رفته‌اند، اگر بیش از مفهوم انسان مبهم نباشند دستکم به همان اندازه ابهام دارند. پس دست‌آویز قراردادن این دو مفهوم، در عمل هیچ کمکی به ابهام زدایی از مفهوم انسان نمی‌کند. برای اینکه بگوییم موجود فضایی حیوان است، باید معیار دقیقی برای تمیز حیوان از غیر آن داشته باشیم، وگرنه ادعای ما بی‌پایه خواهد بود. در بالا اشاره کردم که نه تنها تعریف دقیقی از حیوان در دست نداریم، بلکه حتی با اطمینان نمی‌توانیم ادعا کنیم که حیوان کاملاً از نبات متمایز است. یعنی مفهوم حیوان یک مفهوم طیفی است و نمی‌توان در هیچ نقطه خاصی از این طیف مرزی قاطع رسم کرد و مدعی شد که در اینجا حیوان از نبات یا سایر جانداران متمایز می‌شود. وضعیت مشابهی در ارتباط با مفهوم متفکر مشاهده می‌شود. یعنی نمی‌توان خصوصیت تفکر را به روشنی تعریف کرد و موجودات متفکر و غیر متفکر را با دقت از هم جدا ساخت. تفکر را هرگونه تعریف کنیم، با مفهومی طیفی و دارای مراتب مواجه می‌شویم به نحوی که احتمالاً میان موجود تک سلولی و انسان، به عنوان موجودات دو سر طیف، از لحاظ اصل تفکر داشتن تفاوتی مشاهده نخواهیم کرد، گرچه از لحاظ شدت تفکر به وضوح از یکدیگر

متمايزند. بعلاوه، یافته‌های جدید نشان می‌دهد که موجودات متفکر محدود به دامنه موجودات زنده نیستند، بلکه ماشین‌ها هم ممکن است برخوردار از مراحل بسیار پیچیده‌ای از تفکر باشند. خلاصه اینکه، طیفی بودن مفاهیم حیوان و متفکر منجر به این می‌شود که مرز دقیقی بین حیوانات و غیر حیوانات یا بین موجودات متفکر و غیر متفکر نتوان رسم کرد. بنابراین، به طریق اولی، مصادیق ترکیب «حیوان ناطق» را نمی‌توان به دقت از غیر آن جدا کرد. پس تعریف ارسطویی از انسان، نه تنها با مشکلات نظری پیش گفته مواجه است، بلکه در عمل هم برای تعیین مصادیق انسان کارایی ندارد.

دیگر اینکه، بسیاری از احکام صادر شده در بالا در مورد مصادیق مختلف با وجدان ما سازگاری ندارد؛ مثلاً ما به این راحتی نمی‌پذیریم که موجود فضایی متفکر انسان است یا فرد دیوانه شده دیگر انسان نیست. عدم مطابقت این احکام با وجدان و تلقی عمومی، موضوع ساده‌ای نیست که بتوان به راحتی از آن گذشت و آن را مثلاً به عواطف زودگذر انسانی نسبت داد. تشخیص وجدان ریشه در همان دست قابلیت‌های انسانی دارد که تشخیص نوس در آن ریشه دارد. اینکه عموم مردم با ادعایی موافقت ندارند خود موید آن است که علی‌القاعده حکم نوس هم باید مخالف ادعای مزبور باشد. پس بنظر می‌رسد که این ادعا که انسان‌های فرهیخته و صاحب نوس بشر را حیوان ناطق می‌دانند ادعای معتبری نیست. به عبارت دیگر، حتی در داخل چهارچوب ارسطویی هم نمی‌توان از تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» دفاع کرد و آن را معیاری قاطع برای تشخیص مصادیق انسان دانست.

قابل ذکر است که بر خلاف مشهور، خود ارسطو هرگز به طور صریح انسان را به عنوان حیوان متفکر یا ناطق تعریف نکرده است، گرچه در جاهای مختلفی از آثار پراکنده‌اش از خصوصیت تفکر به عنوان ذاتی و از وجوه ممیزه انسان یاد کرده است، از جمله در بندی از اخلاق نیکوماخوس.^۱ اما اینکه ارسطو در آن دسته از آثارش که به طور تخصصی به موضوع تعریف پرداخته است،^۲ تعریف انسان را «حیوان ناطق» ذکر نکرده است، احتمالاً حکایت از آن دارد که در نظر خود او هم این تعریف مناسبی از انسان نیست.

1. "... the characteristic activity of a human being is an activity of the soul in accordance with reason or at least not entirely lacking it...", See: Aristotle, 2004, Vol.1: Chap. 7, p. 12.
2. Which are *Topics* and *Posteriori Analytics*.

معنای «بشر» به مثابه تعریف بشر

تا اینجا معلوم شد که، از طرفی، ابهام‌زدایی از مفهوم بشر و بدست دادن معیاری مورد قبول همگان برای شناسایی مصادیق آن نخستین پیش‌نیاز برای تبیین حقوق بشر است و از طرف دیگر، آنچه به عنوان تعریف بشر از فیلسوفان باستان به میراث رسیده است نه از جهت نظری و نه از جهت عملی کارایی لازم برای شناسایی بشر را ندارد. برای اینکه معیار قابل قبولی برای شناسایی بشر بدست دهم، لازم است نخست به ریشه اصلی عدم موفقیت تعریف‌های ارائه شده در فلسفه سنتی بپردازم.

تعریف ارسطویی مبتنی بر ذات‌گرایی است، یعنی مبتنی بر این فرض است که بعضی خصوصیت‌های هر جوهر، ذاتی آن است و باقی خصوصیت‌ها عرضی است. مفسران ارسطو درباره اینکه ارسطو تمایز ذاتی/عرضی بین خصوصیت‌های یک جوهر را دقیقاً چگونه تبیین کرده است، اختلاف نظر دارند؛ زیرا ارسطو این تمایز را به روشنی بیان نکرده و در جاهای مختلف از آثار گوناگون خود بیان‌های مختلفی از این تمایز به دست داده است. بدون اینکه در جدل‌های تخصصی درگیر شویم، می‌توانیم اجمالاً قائل شویم که از نظر ارسطو از میان خصوصیت‌های یک جوهر، بعضی از خصوصیت‌ها - ذاتی‌ها - چیستی آن جوهر را می‌سازند؛ یعنی اگر یکی از این خصوصیت‌ها از میان برخیزد، آن موجود دیگر جوهر سابق نخواهد بود، بلکه به جوهر دیگری تبدیل می‌شود. سایر خصوصیت‌های یک جوهر - عرضی‌ها - چنین جایگاهی ندارند و بود و نبود آن‌ها چیستی جوهر را دست‌خوش تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر، یک جوهر از مجموع ذاتیاتش ساخته می‌شود، سپس ممکن است عوارض را بگیرد یا نگیرد؛ انسان از جمع خصوصیت‌های حیوانیت و ناطقیت ساخته می‌شود، سپس ممکن است خصوصیت جوان بودن یا سیاه بودن یا مرد بودن یا امثال این‌ها را بگیرد یا نگیرد، بدون اینکه در اصل انسان بودنش تأثیری بگذارد. پس وقتی در مورد چیستی یک جوهر پرسش کردند، در پاسخ صرفاً خصوصیت‌های ذاتی آن را برمی‌شماریم. به این معنی، در نظر ارسطو، تعریف یک جوهر صرفاً بیان تمام ذاتی‌های آن جوهر است.

ارسطوئیان ضمن قبول بسیاری از ایراداتی که در بخش پیش به تعریف ارسطویی وارد شد، مدعی‌اند که این ایرادات به آن جهت به تعریف ارسطویی وارد می‌شود که علی‌رغم همه کوششی که به خرج می‌دهیم، نمی‌توانیم به ذات جوهرها دسترسی کامل پیدا کنیم.

پس تعریف‌های ارسطویی همگی تعریف‌های تقریبی هستند و نمی‌توان ادعا کرد که هیچ کدام از تعریف‌های دردست، تمام ذاتِ معرف خود را نمایان می‌کند. بنابراین، به هنگام به کار بردن یک تعریف ارسطویی، مانند تعریف ارسطویی انسان، آن اشکالاتی که دیدیم پیش می‌آید. برای حل این مشکل، لابد از نظر ارسطوئیان باید به مراتب بالاتر نوس دست یافت و به این ترتیب با ذات جوهرها به طور کامل آشنا شد. اما همان طور که دیدیم، دست‌یابی به نوس و طی مرتبه کردن در این راه، سازوکار معینی ندارد و همچنان اسرارآمیز باقی مانده است. پس در چهارچوب ارسطویی، ارائه تعریف قابل قبول از نوع بشر یا هر نوع دیگر معمأی غیر قابل حلی باقی می‌ماند.

برای خروج از این بن‌بست، باید توجه کرد که جستجوی تمایز ذاتی و عرضی در میان خصوصیت‌ها از اساس به بیراهه رفتن است و، طبعاً، اینکه تعریف یک جوهر را بیان تمام ذات آن جوهر بدانیم، برداشت درستی از «تعریف» نیست. در ذات‌گرایی ارسطویی، فرض اصلی این است که تمامی افراد یک نوع در ذاتی‌ها اشتراک دارند، گر چه ممکن است تمامی خصوصیت‌هایی که در بین افراد یک نوع مشترک است، ذاتی آن نوع نباشد. پس برای تعریف یک نوع، نخست باید خصوصیت‌های مشترک آنها را شناسایی کنیم و سپس از میان این مشترکات، آن‌ها که ذاتی هستند را به کمک نوس شناسایی کرده و در قالب تعریف آن نوع بیان کنیم. در مورد انسان، ملاحظه می‌کنیم که پیر یا جوان بودن، سیاه یا سفید بودن و امثال این‌ها جزو خصوصیت‌های مشترک نیست، پس در همان ابتدا کنارشان می‌گذاریم. اما در میان مشترکات هم به واسطه نوس درمی‌یابیم که دو پا داشتن و غذا خوردن و بسیاری از خصوصیت‌های دیگر ذاتی نیستند، یعنی چپستی انسان و انسانیت انسان در گرو این خصوصیت‌ها نیست. پس این دسته از خصوصیت‌های مشترک را هم کنار می‌گذاریم و نهایتاً تنها به دو خصوصیت مشترک حیوان بودن و ناطق بودن می‌رسیم. اما فرض بنیادین این روند، یعنی اینکه در میان افراد یک نوع، بعضی از خصوصیت‌ها بین همه مشترک است، فرضی است که اگر غلط نباشد، دستکم مورد تردید جدی است.

لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) از نخستین فیلسوفانی است که ذات‌گرایی ارسطویی را رد می‌کند. نقد ویتگنشتاین در ملاحظات او در باب ساختار زبان طبیعی و نحوه کاربست آن ریشه دارد. از نظر ویتگنشتاین وقتی ما افراد مختلف را تحت یک عنوان می‌نامیم، به جهت آن نیست که دسته‌ای از خصوصیت‌های مشترک نزد هر عضوی از آن مجموعه یافت می‌شود، بلکه برعکس در بسیاری از مواقع هیچ گونه خصوصیت مشترکی بین دو عضو

مجموعه که تصادفی برگزیده شده باشند، پیدا نمی‌کنیم. ما به این جهت مجموعه‌ای از افراد را تحت یک عنوان می‌نامیم که میان افراد آن مجموعه شبکه پیچیده‌ای از شباهت‌ها برقرار است. ویتگنشتاین این شبکه شباهت‌ها را «شباهت‌های خانوادگی» (Family Resemblance) می‌نامد. در بندهای مشهوری از تحقیقات فلسفی (Philosophical Investigations)، ویتگنشتاین این شبکه شباهت‌ها را این طور توضیح می‌دهد:

بند ۶۶: به عنوان مثال رویدادهایی را که «بازی» می‌نامیم در نظر بگیرید. منظور من بازی‌های روی صفحه، بازی‌های با کارت، بازی‌های با توپ، بازی‌های المپیک و امثال این‌ها است. چه چیزی در میان همه این‌ها مشترک است؟ - نگوئید: «باید چیز مشترکی در میان این‌ها باشد، وگرنه همگی «بازی» نامیده نمی‌شدند» - بلکه نگاه کنید و ببینید که آیا چیز مشترکی بین همه آن‌ها هست. - زیرا اگر به آن‌ها نگاه کنید چیزی که بین همه آنها مشترک باشد نخواهید دید، اما رشته کاملی از شباهت‌ها و روابط [در میان آنها خواهید یافت]. تکرار می‌کنم: فکر نکنید، بلکه نگاه کنید! ... آیا همه آن‌ها «مایه تفریح» هستند؟ شطرنج و دوزبازی را با هم مقایسه کنید. یا آیا همیشه در بازی‌ها برد و باخت است، یا بین بازیکنان رقابت است؟ به کارت بازی یک نفره فکر کنید. در بازی‌های با توپ برد و باخت هست؛ اما وقتی کودکی توپ خود را به دیوار می‌زند و می‌گیرد، این خصوصیت ناپدید می‌شود... می‌بینیم که چگونه شباهت‌ها ظاهر و ناپدید می‌شوند.

نتیجه این بررسی از این قرار است: شبکه پیچیده‌ای از شباهت‌ها را ملاحظه می‌کنیم که با یکدیگر همپوشانی و تداخل دارند: گاهی شباهت‌ها اجمالی و کلی است، گاهی شباهت‌ها در جزئیات است. بند ۶۷: برای بیان ویژگی‌های این شباهت‌ها، تعبیر بهتری از «شباهت‌های خانوادگی» به نظر من نمی‌رسد؛ زیرا شباهت‌های مختلف بین اعضای یک خانواده از قبیل اندام، سیما، رنگ چشم، راه رفتن، مزاج و غیره به طریق مشابهی همپوشانی و تداخل دارند. - و می‌توانم بگویم: «بازی‌ها» یک خانواده تشکیل می‌دهند.^۱

1. See: Wittgenstein, 1999: pp.66-7. Also, look at: Wittgenstein, 1991: pp. 17-8.

در یک خانواده، یک عضو ممکن است نگاه و رنگ مویش به عضو دوم شبیه باشد و دومی ممکن است دماغ و تن صدا و هیكلش به عضو سوم شبیه باشد و سومی ممکن است نحوه راه رفتن و خصوصیت‌های روحی و حالت‌های صورتش به عضو چهارم شبیه باشد و الی آخر. ممکن است هیچ خصوصیت واحدی را نتوان یافت که بین همه افراد خانواده مشترک باشد، اما شبکه درهم پیچیده و متداخل شباهت‌ها تمامی اعضای خانواده را به همدیگر مربوط می‌کند. جالب این است که در تمثیل ویتگنشتاین، نه تنها ممکن است هیچ خصوصیت مشترک واحدی بین همه اعضا یافت نشود، بلکه ممکن است دو عضو خانواده که به صورت تضادفی انتخاب شده‌اند هیچ گونه خصوصیت مشترکی نداشته باشند، اما همچنان به جهت اینکه هر کدام اشتراکاتی با دیگر اعضای خانواده دارند و آن اعضای دیگر نیز در خصوصیت‌های دیگر با هم مشترکند، این دو عضو نهایتاً با یکدیگر مربوط هستند و از یک خانواده تلقی می‌شوند.

بر این اساس، اعضای هر نوع، نه به خاطر دارا بودن خصوصیت‌های ذاتی مشترک، بلکه به خاطر اینکه درگیر «شباهت‌های خانوادگی» هستند، به همدیگر مربوط شده و تحت آن نوع قرار می‌گیرند. باید توجه داشت که نظر ویتگنشتاین را به دو صورت می‌شود تفسیر کرد. تفسیر سخت‌گیرانه این است که بگوییم ویتگنشتاین منکر چیزی به عنوان «خصوصیت ذاتی» است و (در ضمن کارهای مختلف خود) نشان داده است که خصوصیت‌های یک جوهر را نمی‌توان به ذاتی‌ها و عرضی‌ها تفکیک کرد. اما تفسیر ساده‌تر این است که بگوییم ویتگنشتاین نشان می‌دهد که، فارغ از اینکه چیزی به عنوان خصوصیت ذاتی وجود دارد یا نه، برای تعریف یک نوع ما نیازی به شناسایی ذاتی‌های آن نوع نداریم. از نظر ویتگنشتاین، تعریف یک نوع یعنی نشان دادن مجموعه افرادی که تحت آن نوع قرار می‌گیرند، و این مجموعه افراد با «شباهت‌های خانوادگی» متعین می‌شوند، نه با خصوصیت‌های ذاتی آن‌ها. به تعبیر دیگر، ما به ذات‌گرایی ارسطویی قائل باشیم یا نباشیم، ویتگنشتاین نشان می‌دهد که برای تعریف یک نوع نباید در پی شناسایی ذاتی‌های آن نوع باشیم؛ برای تعریف یک نوع، نه تنها شناخت ذات آن ضرورت ندارد، بلکه حتی فایده هم ندارد.

برای تکمیل بحث، مناسب است به نقد ویلارد ون کواین (Willard Van Quine) بر ذات‌گرایی ارسطویی هم اشاره کنم. کواین توضیح می‌دهد که ذات‌گرایی ارسطویی مدعی

است که، مستقل از اینکه با چه زبان یا کلماتی به یک شیء اشاره شود، بعضی از خصوصیت‌هایی که به آن شیء نسبت داده می‌شود خصوصیت‌های ذاتی آن است و باقی خصوصیت‌ها عرضی آن. به عنوان مثال، موجودی که انسان یا حیوان سخنگو یا دو پای بدون پر نامیده می‌شود، فارغ از اینکه چه نامیده شده است موجود واحدی است که به طور ذاتی ناطق (متفکر) و به طور عرضی دو پا و سخنگو است.^۱ کواین این دیدگاه را نقد می‌کند و اظهار می‌دارد که شناخت اینکه یک چیز چیست یا یک فرد کیست - یعنی کندوکاو در ذات یک موضوع - بسته به اینکه در چه زمینه‌ها و با چه منظرهایی به آن موضوع پرداخته شود، معانی کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند. گاهی با دیدن سیمای کسی می‌پرسیم که او کیست و در مقام پاسخ منتظریم که نام او را بشنویم. گاهی نام فردی را می‌شنویم و می‌پرسیم کیست و با این سؤال می‌خواهیم که سیمای او را به ما نشان دهند. گاهی در مورد کسی می‌پرسیم که او کیست و توقع داریم که سمت یا نقش او را در اجتماع به ما بگویند. اگر در کندوکاو خود درباره هر مورد به چنین زمینه‌ها یا منظرهایی توجه نکنیم، «شناختن آن مورد» بی‌معنا می‌شود. کواین می‌گوید مفهوم «ذات یک شیء» و ضمیر اشاره «آن» از یک جهت همانند هستند: هر دو تنها در زمینه (Context) معنا پیدا می‌کنند. بسته به اینکه از چه منظری در مورد یک شیء کندوکاو کنیم، بعضی از خصوصیت‌های آن ممکن است نسبت به سایر خصوصیت‌هایش مبنایی‌تر جلوه کند و به این جهت این خصوصیت‌ها ذاتی آن شیء شناخته شود، در حالیکه باقی خصوصیت‌ها مربوط به ذات آن شیء دانسته نشود.^۲ اگر از جنبه‌ای دیگر به همان شیء توجه کنیم و در جستجوی یافتن ذاتی‌های آن برآییم، ممکن این بار دسته‌ای بکلی متفاوت از خصوصیات آن ذاتی دانسته شود و آنچه قبلاً ذاتی دانسته شده بود، این بار عرضی خوانده شود.

برای روشن کردن منظور کواین، اجازه دهید از مثال خود او استفاده کنم:

قابل تصور است که ریاضیدان‌ها را موجوداتی بخوانند که ضرورتاً متفکرند ولی ضرورتاً دو پا نیستند و دوچرخه‌سواران را موجوداتی بدانند که ضرورتاً دو پا هستند ولی ضرورتاً متفکر نیستند. اما در مورد فردی که هر دو خصوصیت ریاضیدان بودن و دوچرخه‌سوار بودن را جزو خصوصیت‌های

1. See: Quine, 1966: pp. 173-4.

2. See: Quine, 1981: P. 121.

مبنایی خود بدانند، چه می‌توان گفت؟ آیا این فرد خاص ضرورتاً متفکر و تصادفاً دو پا است، یا برعکس؟ مادامی که ما صرفاً دربارهٔ این فرد صحبت می‌کنیم و تمام پیش‌زمینه‌های ذهنی خود را کنار گذاشته و نسبت به یکی از دو گروه ریاضیدان یا دوچرخه‌سوار تمایل و نسبت به گروه دیگر موضع خلاف نداشته باشیم، هیچ شاهدهی پیدا نمی‌کنیم که بر اساس آن بعضی خصوصیت‌های این فرد را ضروری و باقی را تصادفی بخوانیم.^۱

باید دقت داشت که کواین در اینجا، همانطور که در میان فیلسوفان تحلیلی رایج است، خصوصیت ذاتی را خصوصیتی می‌خواند که شیء ضرورتاً آن را دارا است و خصوصیت عرضی را خصوصیتی که شیء تصادفاً دارا شده است و ممکن بود نداشته باشد یا اینکه در آینده از دست بدهد. در هر حال، نکتهٔ کواین این است که همانطور که در مورد ریاضیدان دوچرخه سوار دیده می‌شود، اینکه چه چیزی را ذاتی یک موجود بدانیم صرفاً وابسته به این است که از کدام منظر به آن موجود نگاه کنیم و از منظر ما کدام خصوصیت‌های آن موجود از باقی مهم‌تر جلوه کند. به این ترتیب، از نظر کواین برای تمایز ذاتی و عرضی میان خصوصیت‌های موجودات هیچ سازوکار عینی و مستقل وجود ندارد و هرگونه قضاوت در این خصوص من‌عندی و بدون پایه است. از آنجا که برای تشخیص ذاتی‌ها سازوکار عینی وجود ندارد، پس اصل این ادعا که بعضی از خصوصیت‌ها ذاتی هستند، ادعای بی‌پایه‌ای است. بنابراین، بر خلاف ویتگنشتاین که به روشنی تمایز ذاتی و عرضی را رد نمی‌کند، کواین با صراحت تمام این تمایز را مردود خوانده و پرداختن به آن را یکی از دلایل بیراهه رفتن در طول تاریخ فلسفه می‌داند.^۲

تا اینجا معلوم شد که حتی اگر با کواین موافق نباشیم که باور به اموری به عنوان خصوصیت‌های ذاتی بشر باور بی‌پایه‌ای است، دستکم ناگزیر هستیم اعتراف کنیم که

1. See: Quine, 2013: pp. 3-182.

۲. در پاسخ به کواین، فیلسوفانی از قبیل روث بارکان مارکوس (Ruth Barcan Marcus) و سول کریپکی (Saul Kripke) تفسیرهایی از ذات‌گرایی ارائه داده‌اند تا از نقدهای کواین مصون بمانند، هر چند تفسیرهای ایشان ذات‌گرایی ارسطویی را بسیار محدودتر از چیزی می‌کند که در تاریخ فلسفه مورد بحث بوده است. از ربع آخر قرن گذشته تا کنون، بحث از ذات‌گرایی از مجادلات جدی و زنده در فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ منطق باقی مانده است. اما حتی آن‌هایی که تبیین‌های ارائه شده برای ذات‌گرایی را مقبول می‌یابند، موافقتی که برای شناسایی موجودات و تعریف آن‌ها، جستجوی ذاتی‌ها در عمل کمکی نمی‌کند.

کوشش برای کشف خصوصیت‌های ذاتی بشر راه به هیچ کجا نمی‌برد. پس موکول کردن تعریف بشر به شناسایی خصوصیت‌های جوهری او در واقع به معنی صرف نظر کردن از ارائه تعریفی برای بشر است. بعلاوه، ادعاهایی که در طول تاریخ درباره ذات بشر شده است همواره دستاویزهایی بوده است برای توجیه برتری طلبی‌ها و تبعیض‌های ناروا علیه دسته‌هایی از افراد بشر. آن‌هایی که می‌خواستند برای تأمین منافع خود انسان‌ها را در مراتب مختلف رده‌بندی کنند، بستر نظری لازم را در «ذات بشر» می‌یافتند. به عنوان مثال، تبعیض علیه زنان یا علیه بردگان یا علیه سیاه‌پوستان معمولاً به استناد تفاوت‌های ادعایی مابین ذات این افراد و ذات دیگران توجیه می‌شده است. متأسفانه نقل قول‌های زیادی از بزرگان فلسفه در طول تاریخ می‌توان به عنوان شاهد مثال ارائه نمود. بنابراین، ذات‌گرایی نه تنها هیچ کمکی برای شناخت انسان نکرده (و نمی‌تواند بکند)، بلکه در طول تاریخ بهترین ابزارها را در اختیار آن‌هایی گذاشته است که در پی پامال کردن حقوق بشر بوده‌اند.

وقتی ما سؤال می‌کنیم که بشر چیست، در واقع در پی آن هستیم که بدانیم چه چیزهایی بشر خوانده می‌شود. وقتی در پاسخ «بشر چیست؟» بشر را تعریف می‌کنیم، هنگامی از این تعریف خرسند هستیم که معیاری در اختیار ما قرار دهد که به کمک آن در مواجهه با هر شیء مفروض بتوانیم تصمیم بگیریم که آیا آن را بشر بخوانیم یا خیر. به این ترتیب، در تعریف بشر باید معنای کلمه بشر را روشن کنیم، نه ذات نوع بشر را. به قول ویتگنشتاین، نباید فکر کنیم و بکشیم که کنه وجود بشر را بکاویم (اگر کنهی در کار باشد)، بلکه باید نگاه کنیم و ببینیم که کلمه بشر را برای کدام خانواده از موجودات به کار می‌برند. اینکه به هنگام تعریف بشر به جای جستجوی معنای کلمه بشر، در پی جستجوی ذات نوع بشر برمی‌آییم، به خاطر غلبه ذات‌گرایی ارسطویی بر اندیشه ما است. در اینجا منظور من از معنای کلمه، معنای ارسطویی آن نیست. ارسطو کلمات را با مترادف‌های آن‌ها تعریف می‌کند: برای اینکه معنای کلمه‌ای را بدست دهد، کلمه دیگری را معرفی می‌کند. بلکه مراد من از معنای کلمه نحوه کاربست آن توسط مردم است. همانطور که کواین توضیح می‌دهد، معنای کلمه را ما به طریق نمایش مستقیم (Ostensively) می‌آموزیم؛ یعنی شیء یا پدیده‌ای را به زبان آموز نشان می‌دهیم و نام یا کلمه مربوط را ادا می‌کنیم. معنای کلمه در این روند برای مخاطب روشن می‌شود.^۱

1. Among other places, See: Quine, 2013: Chapters 1-2.

پس سؤال از چیستی بشر به این سؤال تبدیل می‌شود که «معنای کلمه بشر چیست؟». برای دریافت معنای یک کلمه، باید به کاربران زبانی که کلمه مورد نظر به آن تعلق دارد مراجعه کنیم و ببینیم آن‌ها آن کلمه را در چه موقعیت‌هایی به کار می‌برند. کاربران زبان طبیعی کلمه بشر را در مورد هر موجودی به کار ببرند، آن موجود جزو مجموعه نوع بشر است. در اینجا ملاک، کاربرد عمومی است، نه کاربرد در نزد افراد یا اقشار خاص. ممکن است اشکال شود که حتی در کاربرد عمومی، کلمه بشر در دوره‌های تاریخی مختلف به گونه‌های مختلف به کار می‌رفته است و مجموعه‌های متفاوتی به عنوان مجموعه نوع بشر شناخته می‌شدند. مثلاً در دوره‌هایی عموماً برده را بشر نمی‌دانستند و در دوره‌های دیگر زن یا سیاه پوست را انسان نمی‌شناختند. اگر ملاک بشر بودن را نحوه کاربرد عمومی کلمه بشر بدانیم، در آن صورت باید قائل شویم که در دوره‌هایی موجودی بشر بوده و در دوره‌های دیگر همان موجود غیر بشر شده است و این با وجدان ما سازگاری ندارد. ریشه این اشکال در آن است که اشکال کننده میان «بشر دانسته شدن» و «بشر بودن» خلط کرده است و این خلط خود ریشه در این گمان دارد که ما در هنگام سخن گفتن درباره مفاهیم، درباره چیستی موجودات خارجی سخن می‌گوییم؛ یعنی ما وقتی مصادیق یک مفهوم را برمی‌شماریم، درباره ذات یا چیستی آن مصادیق گفتگو می‌کنیم. روشن است که چگونه این گمان به واسطه غلبه ذات‌گرایی ارسطویی در ذهن اشکال کننده شکل گرفته است. بر خلاف این گمان، ما به هنگام سخن گفتن از یک مفهوم، صرفاً درباره نحوه کار بست آن به عنوان یک موجود زبانی سخن می‌گوییم. وقتی ما مجموعه‌ای از موجودات را به عنوان مجموعه نوع بشر شناسایی می‌کنیم، در واقع اظهار می‌کنیم که کاربران زبان کدام دسته از موجودات را بشر می‌نامند، نه اینکه در کنه آن موجودات چه می‌گذرد. «بشر چیست؟» در ظاهر چنان می‌نماید که گویی سؤال کننده در پی کشف حقایقی در بطن موجوداتی به نام بشر است، در حالی که این تلقی صرفاً سوء برداشتی است که به واسطه ابهامات ساختاری زبان طبیعی پیش آمده است. در واقع، «بشر چیست؟» یعنی چه موجوداتی را به عنوان بشر می‌شناسیم، و این به نوبه خود یعنی چه موجوداتی را بشر می‌نامیم. می‌پذیریم که این نکته نامأنوس جلوه می‌کند و مخاطب به راحتی نمی‌پذیرد که سؤال درباره یک مفهوم را به این نحو تفسیر کند. اما باید دقت کرد که ریشه این مقاومت از طرفی در غلبه ذات‌گرایی

ارسطویی در فرهنگ عمومی و از طرف دیگر در کژتابی‌های زبان طبیعی نهفته است، نه در غیر موجه بودن این تفسیر.

درست است که کاربرد مفهوم بشر در دوره‌های تاریخی مختلف صورت‌های متفاوتی دارد و به این سبب موجوداتی که داخل مجموعه بشر قرار می‌گیرند از دوره‌ای به دوره دیگر تفاوت می‌کنند، اما این تغییر در دامنه مصادیق نه امری منفی است و نه اختصاص به مفهوم بشر دارد. در واقع تمامی مفاهیمی که در زبان به کار می‌روند، مفاهیم باز (Open Concepts) هستند. بسته به تغییراتی که در فرهنگ یا باورها و یا ذوق و سلیقه کاربران رخ می‌دهد، مفاهیم زبانی بعضی از مصادیق پیشین را وا می‌نهند یا بعضی از موجودات جدید را در زمره مصادیق خود می‌پذیرند. مجموعه چنین عواملی باعث می‌شود که در دوره‌ای دامنه مصادیق انسان را تنگ بگیرند، و در دوره دیگر فراخ. همچنان که امروز بسیاری از آن‌هایی را که در گذشته غیر انسان می‌نامیدند، بشر می‌شناسیم، آیندگان نیز ممکن است آن‌هایی را که ما امروز غیر انسان می‌دانیم، جزو افراد بشر به حساب آورند.

با این حساب، سؤال از اینکه آیا هر مورد از مثال‌های ذکر شده در بالا بشر است یا خیر، تنها با مراجعه به کاربرد عمومی زبان پاسخ خود را می‌یابد؛ اگر عموم مردم آن مورد را بشر نامیدند، پس بشر است، و گرنه خیر. مثلاً ممکن است امروز عموم مردم موجود دست ساخت بشر را که هیبت تمام انسانی دارد و مانند یک انسان دارای فکر و عاطفه و احساس کامل است، تنها به جهت آنکه دست ساز بشر است انسان نخوانند، یا موجود فضایی متفکر را چون از جایی به کلی غریبه است انسان ندانند. پس امروز هیچ کدام از این‌ها بشر نیستند. اما در آینده پس از آنکه چنین موجودات دست ساز یا فضایی به مدت طولانی هم‌نشین بشر شدند ممکن است به خاطر انس زیاد کم‌کم تفاوت‌های آن‌ها از یاد بروند و دست ساز بودن یا فضایی بودن مانع از آن نشود که عموم مردم آن‌ها را به جمع خود راه دهند و انسان بنامند. پس گرچه برای چنین موجوداتی شاید امروز هیچ کدام از حقوقی را که به یک انسان تعلق می‌گیرد قائل نباشیم، اما ممکن است فردا با آن‌ها دقیقاً همان گونه رفتار کنیم که با هر انسانی رفتار می‌کنیم. پس در چنان آینده‌ای این‌ها بشر خواهند بود.

ذات‌گرایان که چیستی بشر را با ارجاع به خصوصیت‌های ذاتی ادعایی معرفی می‌کنند، مدعی هستند که با شناخت ذاتی‌های بشر می‌توانند حقوق بشر را هم بشناسند، زیرا حقوق بشر از چگونگی طبیعت یا ذاتی‌های او برمی‌خیزد. دیدیم که ذات‌گرایان نهایتاً ذات بشر را به طور دلخواه تبیین می‌کنند، و برای دفاع از تبیین خود هیچ معیار و میزان مستقلی ارائه نمی‌دهند. در نتیجه، تبیین ذات‌گرایانه حقوق بشر هم نهایتاً دلخواهی و بدون پایه است. در رویکرد تحلیلی که ارائه کردم سؤال فلسفی در باب چیستی بشر با سؤال از معنای کلمه بشر یکی دانسته می‌شود و این رویکرد هیچ ادعایی در باب شناخت طبیعت انسان ندارد. شناخت طبیعت انسان ربطی به فلسفه ندارد و هرگونه ادعای موجه درباره خصوصیت‌های موجوداتی که انسان نامیده می‌شوند در دامنه ادعاهای علوم تجربی قرار می‌گیرد. بحث حقوق بشر بحثی فلسفی است و خارج از حیطه علوم تجربی قرار دارد و در نتیجه باید به کلی مستقل از بحث طبیعت انسان پی گرفته شود. رویکرد ذات‌گرایانه به غلط وعده می‌دهد که با تعریف بشر زمینه‌های شناخت حقوق او را نیز فراهم می‌کند. رویکرد تحلیلی در ضمن تعریف بشر هیچ وعده‌ای برای معرفی حقوق بشر نمی‌دهد، ولی روشی که برای تعریف بشر پیش می‌نهد به طور کامل برای معرفی حقوق بشر هم کارایی دارد. اینکه چگونه با تحلیل زبانی و بر اساس بررسی کاربردی زبان می‌توان حقوق بشر را شناسایی کرد، بحث مستقلی است که در جای خود باید به آن پرداخت.

منابع

1. Aristotle (1995). *Topics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes, Vol. 1, Princeton: Princeton University Press.
2. Aristotle (2002A). *Categories and De Interpretatione*, Translated with Notes by J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press.
3. Aristotle (2002B). *Posteriori Analytics*, Translated with commentaries by Jonathan Barnes, New York: Oxford University Press.
4. Aristotle (2004). *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press.
5. Lesher, James (1973). "The Meaning of *Phronesis* in the Posterior Analytics," *Phronesis*, Vol. 18, No. 1, pp. 44-68.
6. Plato (1997). *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
7. Quine, W. V (1966). "Three Grades of Modal involvement," in: *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House, pp. 156-74.
8. Quine, W. V (1981). "Intentions Revisited," in: *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 113-23.
9. Quine, W. V (2013). *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.
10. Smith, Robin (1999). *Logic*, in: *The Cambridge Companion to Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-67.
11. Wittgenstein, Ludwig (1991). *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell Publishing.
12. Wittgenstein, Ludwig (1999). *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell Publishers.