

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

گروه فلسفه و حکمت

سال سیزدهم / شماره ۲۸

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

پژوهشهای معرفت‌شناختی بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸/۱۵۹۰۳۰ مورخ ۱۳۹۴/۸/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای اعتبار علمی پژوهشی است.
این دو فصلنامه با استناد مصوبه جلسه مورخ ۱۳۹۲/۱/۲۶ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مصوبه هشتاد و چهارمین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی مورخه ۱۳۹۰/۸/۳۰ منتشر می‌شود.

دوفصلنامه پژوهشهای معرفت‌شناختی

سال سیزدهم / شماره ۲۸ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مدیر مسئول: دکتر محمد اکوان
مدیر داخلی: دکتر عزیزالله افشار کرمانی
ناظر فنی: رضا قاسمی
طرح جلد: انتشارات آیین احمد
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و توزیع دانشگاه آزاد اسلامی
سر دبیر: دکتر مهدی نجفی افرا
مترجم انگلیسی: دکتر قدرت‌الله قربانی
ویراستار: دکتر عزیزالله افشار کرمانی

اعضاء هیأت تحریریه

موسی اکرمی	استاد فلسفه علم دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
عین‌اله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت معلم شهید رجایی
صمد دیلمقانی موحد	استاد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه خوارزمی تهران
انشاءالله رحمتی	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
مرتضی شجاری	استاد فلسفه دانشگاه تبریز
مهدی نجفی افرا	استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
عزیزالله افشار کرمانی	دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
محمد اکوان	دانشیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
جلال پیکانی	دانشیار فلسفه دانشگاه پیام نور تبریز
اعلاء تورانی	دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء
سیدمصطفی شهرآیینی	دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دو فصلنامه پژوهشهای معرفت‌شناختی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام؛ ISC (www.isc.gov.ir) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی؛ SID (www.sid.ir) نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، روبروی بیچ شمیران، مجتمع دانشگاهی شهید صدر زاده، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، طبقه ششم، دفتر مجله.
تلفکس: ۷۷۵۲۸۷۲۶ - ۰۲۱
ایمانه (Email): a.hekmat90@yahoo.com
پایگاه اختصاصی و سامانه ارسال مقالات: <http://aadab.iauctb.ac.ir>

شرایط پذیرش مقاله

- محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و لزوماً دیدگاه این مجله را منعکس نمی‌کند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً منتشر شده یا همزمان برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- هیئت تحریریه «پژوهشهای معرفت‌شناختی» در پذیرش مقالات آزاد است و بر اساس ارزیابی علمی و نظر تخصصی داوران تصمیم خواهد گرفت.
- «پژوهشهای معرفت‌شناختی»، تا آنجا که در محتوای مقالات خللی ایجاد نشود، در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال آخرین حکم کارگزینی نویسنده (نویسندگان) به همراه مقاله ضروری است.

الگوی تدوین مقاله

- مقالات ارسالی باید دارای شاکله اصلی مقالات علمی پژوهشی، شامل: عنوان، چکیده (حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه) و واژه‌های کلیدی (بین ۳ تا ۵ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی؛ مقدمه (شامل روش، پیشینه و طرح مبانی و مسأله تحقیق)؛ متن مقاله؛ نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
- مقاله باید در محیط word تایپ و فایل pdf و word مقاله (فقط) از طریق سامانه اینترنتی مجله ارسال گردد. حجم مقاله (با احتساب چکیده و منابع) نباید از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.

شیوه ارجاع‌دهی

- «پژوهشهای معرفت‌شناختی» در ارجاع‌دهی از روش درون‌متنی (APA) پیروی می‌کند؛ با الگوی: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه).
- در صورتی که در یک سال چند اثر از همان مؤلف منتشر شده است، آثار با درج الف، ب، ج... یا a, b, c... در کنار سال انتشار از هم تفکیک شوند.
- در صورت ارجاع‌دهی یک مطلب به چند منبع، منابع بر اساس الفبایی نام خانوادگی صاحب اثر مرتب و با نقطه ویرگول «؛» از هم جدا شوند.
- در ارجاع پیاپی به یک منبع از «همان/ Ibid» استفاده شود.
- معادل غیرفارسی نام‌ها و اصطلاحات و مطالب توضیحی فرعی به صورت پانوش در پاورقی آورده شود.

شیوه تنظیم فهرست منابع

- در انتهای مقاله، تنها منابعی که در متن به آنها ارجاع شده است، به ترتیب الفبایی نام خانوادگی صاحب اثر با الگوی زیر فهرست شوند.

کتاب: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) **عنوان کتاب** [به صورت بولد ایتالیک]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل نشر: ناشر.

مقاله / مجله: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) «عنوان مقاله» [داخل گیومه]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، **نام مجله** [به صورت بولد ایتالیک]، دوره انتشار، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.

مقاله / مجموعه مقالات: نام خانوادگی صاحب اثر، نام (سال انتشار) «عنوان مقاله» [داخل گیومه]، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، **عنوان کتاب** [به صورت بولد ایتالیک]، نام و نام خانوادگی گردآورنده، محل نشر: ناشر، شماره صفحات مقاله.

- نسخه تفصیلی این راهنما را بر روی پایگاه اینترنتی اختصاصی مجله به نشانی: adab.iauctb.ac.ir مطالعه نمایید.

اختصارات :

س ← سال	ج ← جلد
بی تا ← بدون تاریخ	ش ← شمسی
د ← درگذشت	ق ← قمری
نک ← نگاه کنید به	م ← میلادی
قس ← مقایسه کنید با	ص ← صفحه
همانجا ← جلد و صفحه پیشین	شم ← شماره

فهرست مطالب

- مسئله شرّ و نظام احسن در آراء هیک و پلانینگا..... ۳۱-۷
آرش رستمی، محمد اکوان
- بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گرایی و راهکارهای مقابله با آن با تأکید بر آراء استاد مطهری ۵۵-۳۳
نجم السادات الحسینی، طیبه ابراهیمی، اعلی تورانی
- تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانستی از منظر استاد مطهری در ادراکات اعتباری... ۸۳-۵۷
علی اصغر ترکاشوند، دکتر عباس گوهری، محسن غروی
- بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن در آراء فلسفه‌زبانی ابن‌سینا و جان داوز اسکوتوس ۱۱۰-۸۵
پریسا نجفی، فاطمه کوکرم، محمودرضا مرادیان
- نقد و بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی گواهی ۱۴۰-۱۱۱
سیدمهدی کشمیری، محمدرضا امینی، منصور نصیری
- بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره علم حضوری و حصولی ۱۵۸-۱۴۱
فهیمة ثری، محمدرضا اسدی
- تلفیق اخلاق و عقلائیّت در نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی: رویکردی کانتی-مارکسیستی ۱۸۲-۱۵
جهانگیر جهانگیری، سحر حجّتی‌فر
- بررسی تطبیقی فلسفه هنر در اندیشه آگوستین و صدرالمتألهین ۲۰۲-۱۸۳
محمد تعمیرکاری، مهدی منفرد
- مبناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی ۲۲۵-۲۰۳
عطیه زندیه، راضیه صابر
- فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر ۲۵۳-۲۲۷
امید بابائی
- بررسی انتقادی دیدگاه ماریا آلوارز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی ۲۷۶-۲۵۵
محمدامین خدامرادی، کرامت ورزدار
- فهم بدنمندی زبان در بستر درک پدیدارشناسانه و شناخت‌شناسانه بدنمندی ۲۹۴-۲۷۷
عیسی موسی‌زاده

مسئله شر و نظام احسن در آراء هیکن و پلانتینگا

آرش رستمی^۱

محمد اکوان^۲

چکیده

بررسی مسئله شر در نظام‌های فلسفی، الهیاتی و منطقی از دیرباز زمینه‌ساز مباحثات گسترده‌ای بوده که تا دوران معاصر نیز پاییده است. تبیین نظام احسن نه تنها از دیدگاه متألهان ادیان ابراهیمی بلکه از سوی فیلسوفان یونان باستان نیز صورت گرفته و به تبع آن یکی از حساس‌ترین و درعین حال پیچیده‌ترین عناصر بحث یعنی ضرورت تبیین ماهیت شر یا امر شرور و نسبت آن با احسن بودن نظام هستی نیز همواره محل مناقشه بوده است. ضرورت این بحث است که زمینه نگارش مقاله حاضر را با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی میان آرای دو فیلسوف معاصر دینی یعنی جان هیکن و الوین پلانتینگا و با هدف شناسایی آرای آن‌ها در باب مفهوم و ماهیت و جایگاه شرور در نظام الهی سبب گشته است. بسط نظری آرای این دو و صورت‌بندی مفهوم شر در میان تفکرات ساختاری آن‌ها نشان می‌دهد که بعضاً این مفهوم صرف‌نظر از اختلافات دیدگاهی، زمینه‌ساز شباهات ساختاری نیز بوده است. جان هیکن اعتقاد دارد که شر در مقام امری وجودی نه تنها نافی نظام احسن نیست و خصائل دینی خداوند به عنوان منبع علم و قدرت و فیاضیت مطلق را نفی نمی‌کند بلکه اساساً بانی معنوی و فکری انسان در این میان است. در مقابل پلانتینگا با قول بر وجودی بودن شر بازسازی ایراد اپیکوری بر وجود الهی که در گفتار منتقدانی همچون جی. ال. مکی ظهور یافته را نقد می‌کند و معتقد است که شر به منزله فقدان قابلیت در پدیده‌هاست و نه نقصان در فاعلیت الهی. پلانتینگا با توسل به نظریه جهان‌های ممکن لا ینیتس، می‌کوشد هرگونه تناقض صریح یا ضمنی میان باور به وجود الهی و پذیرش وجود شر را منتفی اعلام کند.

کلید واژه‌ها: شر، نظام احسن، فلسفه تحلیلی، جان هیکن، الوین پلانتینگا، امر وجودی، امر عدمی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
arash02151@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Mo_Akvan2007@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۷

مقدمه

جهان هستی همواره در نظر ساکنان آن ملغمه‌ای از دوگانه‌ها بوده است. سیاهی و سفیدی؛ شب و روز، خوبی و بدی؛ فرشتگی و اهریمن‌صفتی و ... می‌توان مصادیق این تقابل را تا بی‌نهایت ادامه داد. علی‌رغم این که نیمه قرن بیستم جهان تفکر شاهد حضور متفکرانی بود که تلاش می‌کردند کذب نهفته در این دوگانه‌سازی‌ها را به نقد و چالش بکشند (به عنوان بهترین نمونه شاید از نقد متافیزیک هایدگر یا شالوده‌شکنی دریدایی بتوان نام برد)، اما آن چیزی را که نمی‌توان کتمان کرد یا ذیل دسته‌بندی‌های تئوریک مخفی نمود، دال‌های اعظم این تقابل‌هاست که شاید بتوان با عنوان «خیر و شر» از آن یاد کرد. بنابراین عجیب نخواهد بود اگر به نوعی متفاوت و در روایتی دیگر تاریخ اندیشه را تاریخ تبیین فواصل و سرشت‌نمایی ماهیت این دو مفهوم حدی توصیف نماییم. نخستین تأملات فلسفی بشر در باب شر و امر شرور به آرای اپیکور در یونان باستان بازمی‌گردد. اپیکور در یک توالی علی این‌گونه نتیجه می‌گرفت که:

۱. اگر خدایی قادر مطلق، خیرخواه مطلق و دانای مطلق وجود داشته باشد، آنگاه شر وجود ندارد.

۲. اما در امور واقع این چنین است که در دنیا شر وجود دارد.

۳. در نتیجه، خدایی قادر مطلق، خیرخواه مطلق و دانای مطلق وجود ندارد.

به نظر می‌رسد که برخی از متفکران که درباره شرور جهان به چشم خرده‌گیری می‌نگرند لحاظ نمی‌کنند که اگر جهان خالی از این شرور گردد به چه صورت در خواهد آمد. آنان فقط به شکلی بسیط معتقدند که کاش جهان پر از لذت و کامیابی بود و کاش هر کسی به آرزوهای خود می‌رسید و هیچ رنج و ناکامی وجود نمی‌داشت. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که شرور در نظام کل جهان چه موقعیتی دارند؟ در این رابطه می‌توانیم به اصل تفکیک اشاره کنیم. شرور غیرقابل تفکیک از خیرات‌اند. متألّهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که

مسئله شروتنظام احسن در آراء هیک و پلانتینگا ۹

جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات ایجاد کند. اما در نگاه نخست به عالم پاره‌ای از امور را می‌بینیم که فاقد خیریت است و جنبه شرور و ناخوشایند بودن آن بیشتر خودنمایی می‌کند. در تفکر و فلسفه اسلامی برخی از حکما از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا راه‌حل خود را در رابطه با مسأله شر از طریق توافق دادن شرور با عنایت الهی ارائه کرده‌اند. ابن‌سینا عنایت الهی را این‌گونه تعریف می‌کند: شمول و احاطه علم حق تعالی به تمام هستی‌ها بر وجه اصلح و نظام احسن و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول داشتن اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۸۲). از خدایی که علم عنایتی دارد فقط عالم احسن نشأت می‌پذیرد. چنین جهانی بهترین جهان ممکن است و خلق برتر از آن امکان‌پذیر نیست. اما در مقابل در تفکر دیگر متألهان به ویژه سنت فلسفه دین در مسیحیت مسئله شرور از نو به درون این رابطه باز می‌گردد. حتی متفکرانی با سبقه یهودی نیز به این مسئله واکنش نشان داده‌اند. برای نمونه در نظر اسپینوزا شرور یک نوع ناهمسویی با عدل الهی دارد. البته مقصود شروری است که زائیده جهان انسان و یا گناه اوست (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۸۸).

در تحقیق حاضر تلاش می‌کنیم این مسئله را از دیدگاه جان هیک و الوین پلانتینگا بررسی کنیم. انتخاب این دو چهره تصادفی یا دل‌بخواهی نیست، بلکه معلول ضرورتی است که در سنت تفکر و فلسفه دینی غربی مطرح است. حوزه‌های دانشگاهی فلسفه تحلیلی که هم هیک و هم پلانتینگا از متن و بطن آن برخاسته‌اند در قرن بیستم ضرورت بازنگری و راه‌دادن به مباحثی از این دست را احساس کرد و به مرور این مباحث از نو با دستاوردهای نوینی هم در سطح فلسفه تحلیلی و هم در سطح فلسفه قاره‌ای در آمیختند و خود را با آنها محک زدند. جان هیک متفکر پروتستان انگلیسی در سال ۱۹۲۲ در یورکشایر به دنیا آمد و در سال ۲۰۱۲ وفات یافت. بیش از نیم قرن پروژه فلسفی الاهیاتی او در مفاهیم دینی حاصلش مسامحه‌گری، پذیرایی از گفتگوی ادیان و تحکیم پایه‌های پلورالیسم دینی بود. رابطه مثبت او با نواندیشان دینی به‌ویژه در ایران به سلسله مباحثات و مناظراتی دامن زد که در مجموع برای بسیاری از علاقمندان به این حوزه بسیار آموزنده بوده و هست. از آن جمله می‌توان به مناظرات او با سید حسین نصر و علی اکبر رشاد اشاره کرد. الوین پلانتینگا متولد ۱۳۳۲ میلادی فیلسوف دین اهل آمریکاست. او تا حد زیادی

۱۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

متأثر از آرای هیک در باب نظام احسن و مسئله شر نیز بوده است. با این حال نخستین تفاوت میان این دو را باید در تمرکز بسیار بیشتر پلانتینگا نسبت به هیک در باب مفهوم شر دانست. پلانتینگا همچنین از مبدعان نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده نیز هست. در معرفت‌شناسی اصلاح شده این فرض به کناری گذاشته می‌شود که باور با خدا بایستی بر اساس قضایای پایه‌ای دیگر موجه و عقلانی شود. به بیان ساده این نوع معرفت‌شناسی باور به خدا در کنار دیگر قضایای پایه در معرفت‌شناسی به‌عنوان یک قضیه پایه شناخته می‌شود. همان‌گونه که پلانتینگا استدلال می‌کند باورها بدون قرینه تأیید روشنگر تضمین شده‌اند به شرطی که باور اولاً پایه‌ای باشند و ثانیاً در مقابل اعتراضات مشهور قابل دفاع باشند (پلانتینگا، ۱۳۸۲: ۶۳).

این معرفی کوتاه دریچه‌ای است در ورود به بحث حاضر که حاوی مطالعه‌ای قیاسی است میان آرای این دو متفکر فلسفه تحلیلی و دین که به انحاء مختلف مباحث نظری فراوانی را له یا علیه خود برانگیختند. اما ریشه‌های این بحث در سنت مسیحی به متکلمانی همچون آگوستین یا توماس آکویناس و حتی فیلسوفانی همچون لاینیتس و ایمانوئل کانت باز می‌گردد. هیک و پلانتینگا علی‌رغم آن که در بسیاری از آرای خود به نقد یا دفاع از تأملات متکلمان قرون وسطایی می‌پردازند، به شکل صریحی به نظر می‌رسد که تحت تأثیر فیلسوفان نامبرده به ویژه در سنت ایدئالیسم آلمانی نیز باشند. خصوصاً زمانی که جان هیک از تکامل معرفتی خاصی سخن می‌گوید که در پرتو حضور شر معنادار می‌شود (ر.ک هیک، ۱۳۸۰: ۹۲). طنین امر مطلق هگلی را به صدا در می‌آورد و گویی از نوعی تکامل تاریخی خاصی سخن می‌گوید که برای نمونه پل تیلیش در سنت اگزستانسالیستی آغاز قرن بیستم با اتکا بر آرای هگل از آن یاد می‌کرد. تیلیش به روشنی این بحث را طرح می‌کند که مساله شرور به عنوان دلیلی بر رد وجود خدا، یا نفی عدالت و خیرخواهی خداوند در مغرب زمین به صورت جدی مطرح بوده و فیلسوفان و متکلمان را بر آن داشته که پاسخ این پرسش‌ها را بیابند که چگونه خداوند خیرخواه و قادر وقوع شرور عظیم را مجاز می‌داند (Tillich, 1940: 173).

با توجه به این موارد زمینه اصلی این بحث در آرای دو متفکر و فیلسوف دینی معاصر

مسئله شر و نظام احسن در آراء هیکن و پلانتینگا ۱۱

جان هیکن و الوین پلانتینگا مورد بررسی قرار می‌گیرد. پرسش اصلی بحث نیز در این جستار این خواهد بود که دیدگاه هیکن و پلانتینگا در باب امر شر چیست؟ به تبع طرح این مسئله و پرسش فوق هدف تحقیقی نیز طی روشی توصیفی و تحلیلی ناظر بر این امر خواهد بود که بتوانیم ماهیت امر شر در نگاه این دو متفکر صاحب نام را واکاوی و رمزگشایی نماییم در این زمینه یعنی جایگاه امر شر تا کنون در حوزه علمی و دانشگاهی تحقیقاتی انجام شده است. همچنین مقالاتی نیز درباره تفکر و رویکردهای اندیشه هیکن و پلانتینگا به عرضه نهاده شده است که طی بحث از دستاوردهای بسیاری از این کوشش‌های نظری استفاده خواهد شد. اما اگر بخواهیم به چند مورد آنها اشاره کنیم می‌توانیم از موارد زیر نام ببریم:

به لحاظ بررسی مسئله شر در نظام احسن در سنت فلسفه اسلامی به ویژه ابن سینا که تأملات ارزشمندی در این زمینه داشته، صادق زاده قمصری (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا» کوشیده تا نشان دهد خیر محض که از هر شر و فساد مبری است؛ امری که خیر و منفعت آن با شری عارضی همراه است. از نظر ابن سینا، چنین اموری با وجود احتمال شری که خداوند سبحان به سبب یا به همراه آنها رخ می‌دهد، خیر محسوب می‌شوند. عنایت و فیاضیت الهی اقتضا می‌کند که خداوند سبحان علاوه بر خیر محض، موجوداتی را که دارای خیر کثیر و شر اندک هستند نیز بیافریند. در حکمت سینوی، شرور نه با وجود که مبدأ خیرات است، ارتباط دارند و نه با اوصاف و افعال الهی. در فلسفه ابن سینا، هرگونه نقص در عالم هستی به ضعف و قصور قوایل مادی در عالم طبیعت مربوط می‌شوند. همچنین حسینی، آتشگر و نظر نژاد (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «مسئله شر از دیدگاه جان هیکن» معتقدند که بررسی تحلیلی رابطه موجود میان شر و اختیار از دیدگاه جان هیکن، نشان می‌دهد که وی، ضمن نفی وجود شر جبران‌ناپذیر، معتقد است که وجود شرور نه تنها نمی‌تواند از منظر فلسفی به عنوان مانعی در تکامل انسان محسوب شود؛ بلکه با وجود حیات اخروی، آن دسته از قابلیت‌های انسان که به واسطه وجود شرور در حیات دنیوی به فعلیت نرسیده است، در آن جهان فعلیت خواهد یافت. همچنین در باب آرای پلانتینگا، تورانی و عامری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مسئله منطقی شر از دیدگاه آلون

۱۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

پلانتینگا معتقدند که ملحدان معاصر، وجود شر در جهان را انتقادی قوی بر اعتقادات دینی دانسته‌اند. ایشان مدعی هستند میان وجود شر و اعتقاد به خدایی با قدرت بی‌نهایت و خیر محض، تناقض وجود دارد و نمی‌توان هم به خدا و هم به وجود شر اعتقاد داشت. مسأله منطقی شر به شکل ساده چنین است: خدا قادر مطلق است. خدا خیر مطلق است. شر وجود دارد. جی. ال. مکی می‌گوید: این مجموعه با هم ناسازگارند. لذا نباید به چنین خدایی اعتقاد داشت. در نتیجه خدا وجود ندارد. آلون پلانتینگا در جواب جی. ال. مکی با طرح جهان‌های ممکن و این که قدرت بی‌نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان، عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند؛ قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متأله با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد؛ بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد.

با توجه به این یافته‌های نظری و تحقیقی هرچند منابعی در دست است که شاهد بر پژوهش در باب مسئله شر در دیدگاه هیک و پلانتینگاست، اما نظر به این که بررسی این مسئله در زمینه‌ای تطبیقی و قیاسی به طور مفصل و لزوماً بر محور مسئله شر صورت نگرفته و با توجه به این که تحلیل فلسفی از روابط فکری میان منتقدان و فیلسوفان در هر برهه‌ای نیازمند بازبینی و افزودن آخرین دستاوردهای نظری است، لذا جنبه‌های نوآورانه و ضرورت بخش این مقاله مشخص می‌گردد.

بحث اصلی

۱-۲. مبانی نظری امر شر و نظام احسن

شر، هر آن چیزی است که از مسیر صلاح خارج باشد و یا تدریجاً میل به خروج پیدا کند. تفسیر فلسفی از امر شر تا حدی با تفسیر دینی از آن منطبق است و تا حدی هم متفاوت است. ابن‌سینا در مقام یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان و متألهانی که به مقوله نظام احسن و امر شرور پرداخته، معتقد است که «اگر بنا باشد جهانی وجود داشته باشد که در آن پدیده‌ها بدون شر وجود داشته باشند و فقط خیر مطلق باشند در آن صورت اساساً آنها موجود نخواهند شد و به منصبه هستی نخواهند رسید.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۲۹۱).

مسئله شش و نظام احسن در آراء بیک و پلاتینکا ۱۳

اما در این میان نوعی نسبیّت نیز وجود دارد که فهم آن از خلال سلوک عرفانی محقق می‌شود. این نسبیّت‌ها بنا بر ظرفیت درونی و معنوی انسانی است و گرنه در یک وضعیت مطلقاً معنوی نسبت به اسمای الهی مطلق هستند. به عبارت دیگر اگر برخی از اشیاء نسبت به بعضی دیگر رحمت نباشد، نسبت به خودش و همچنین نسبت به چیزهای دیگر رحمت خواهد بود؛ لذا غضب در عالم نسبی و قهر در جهان قیاسی بوده، چیزی که ذاتاً و نسبت به همه اشیاء عالم غضب و قهر باشد، حتی نسبت به خودش و آثارش نخواهیم داشت؛ چون تمام چیزهای جهان خلقت مظهر رحمت مطلق می‌باشد و برای رحمت مطلق مقابل و منافی به نام غضب مطلق، اصلاً وجود ندارد؛ بلکه همان رحمت مطلق که از اُمّ‌الاسماء به شمار می‌رود، در مظاهر گوناگون که هر یک رحمت جزئی و مقید یا غضب جزئی و مقید می‌باشد، ظهور خواهد کرد؛ بنابراین، رحمت مقید است که در مقابل او قهر مقید و غضب مقید وجود دارد، اما رحمت مطلق هرگز مقابل ندارد؛ نظیر آنچه در فلسفه مطرح است که وجود مساوق با وحدت است که مساوقت دقیق‌تر از مساوات است.

الاهیون و فلاسفه دین از دیرباز در تلاش بوده‌اند تا سیستمی از درک جهان بر اساس آموزه‌های توحیدی بنا بگذارند که بتوان در پرتو آن بر بسیاری از صعوبت‌های نظری و نیز مفاهیمی که هر چند انتزاعی‌اند؛ اما به شکل فلسفی قابلیت طرح و بحث دارند، غلبه نمود. همچنین یافته‌های متألهان و فیلسوفان دینی همچون جان هیک و آلوین پلاتینکا در دوران جدید بر پایه‌ی عرضه‌ی نوعی مسامحه و پلورالیسم دینی استوار است که بنا بر اعتقاد بسیاری از قدیم تا به امروز ضرورت تحقیقات دینی بوده است. در حقیقت فلسفه دین از علوم جدید در حوزه معرفت‌شناسی است. مبحث زبان دین به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم این علم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. جان هیک است با مبنا قرار دادن نظریه «بازی زبانی» و یگتنشتاین و وضع تعبیر کلی «تجربه‌آنگونه» و تسری آن به تمامی حوزه‌های رفتاری و تجارب دینی به پلورالیسم دینی قائل شده است. در واقع، هیک حد و مرز زبان و اندیشه را که متخذ از یگتنشتاین و کانت بود، اساس فلسفه دین خود قرار داد. نتایج مهم به‌دست آمده از روش و مبانی جان هیک و تسری آن به تمامی حوزه‌ها، تحقیق و پژوهش پیرامون آن را ضروری می‌سازد (بخشیان و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۳۳).

پاسخ جان هیگ به امر شرور بیشتر ناظر به شر اخلاقی است. در حقیقت فلسفه دکارتی زیربنایی در تفکر جان هیگ این اصل را استوارتر ساخته است. فرض طبیعی و معمول انسان شکاک این است که انسانیت را باید همچون آفرینش کامل در نظر گرفت و اینکه غایت خداوند در آفرینش جهان فراهم کردن منزلگاه مناسبی برای این وجود اساسا کامل بوده است. در واقع از آنجا که جهان ما منشا درد و رنج و سختی و انواع بی شمار مخاطرات است، این نتیجه به دست می‌آید که این جهان نمی‌تواند توسط خداوندی کاملا نیکوکار و خیرخواه و قادر مطلق آفریده شده باشد. آنگاه در پاسخ می‌گوید: بنابر نظریه عدل الهی ایرنائوسی غایت خداوند، ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل درد و رنج را ببرند، بلکه جهان به‌عنوان مکانی برای پرورش روح یا انسان‌سازی نگریسته شده که در آن انسان‌های آزاد ممکن است به انجام تکلیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی، خود در یک محیط مشترک به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل گردند (خلیلی، ۱۳۹۱: ۳۳).

۲-۲. مسئله شر در جان هیگ

جان هیگ در تئودیه «روح‌سازی» معروف خود دفاع مبتنی بر اختیار فرضیه دیگری را اضافه می‌کند راجع به این که انسانها از زندگی‌ای که در آن، خودشان و سایر حیوانات این قدر دستخوش گناه و رنجاند چه چیزی ممکن ست بیرون بکشند و چه چیزی عایدشان می‌شود؟ هیگ می‌گوید که تئودیه او بیشتر در سنت ایرنایوس قرار دارد تا در سنت آوگوستین چون هبوط را بخشی کلیدی از تئودیه خود نمیکند. هیگ در کتابش شرو خدای محبت می‌گوید که ایده روح‌سازی را از جان کینس شاعر گرفته که می‌گفت دنیایی از دردها برای ساختن یک روح ضروری است. ایده این است که یک روح کامل و شبیه خدا، نمی‌تواند ناگهانی ساخته شود تشبه مجستن به خدا، مستلزم انتخاب است. محبت هم مستلزم انتخاب است. پس آنچه خدا می‌آفریند یک روح به تمامی پخته و بالغ در پیوند با خدا نیست که این ناممکن است بلکه یک روح ناپخته است که این قوه و قابلیت را دارد به موجودی با محبت که آزادانه می‌بخشد، تبدیل شود. گناه و رنج هر دو بخشی از روند

سنة شرو نظام احسن در آراء هیک و پلا تیتیکا ۱۵

رشد و بلوغ اند علاوه بر ناکامل و مختار آفریده شدن این هم ضروری است که فاصله‌ای معرفتی میان ما و خدا وجود داشته باشد تا آزادی مان را در نیل به شناخت خدا و دوست داشتن او اعمال کنیم. در این تئودیه، هیک نمی‌گوید که خود آزادی یک خیر بزرگ است که بر شر می‌چربد خدا جهانی را میخواهد که در آن سرانجام اشخاص مخلوقی در ارتباط محبت آمیز با او خواهند بود. آزادی برای اشخاص در رسیدن به حالتی نهایی که این ارتباط را در آن داشته باشند، ضروری است. این حالت نهایی است که بنابر نظر هیک خبر بزرگ است و بر شر می‌چربد آزادی شرطی برای آن خیر است. یک ماشین خود کار نمی‌تواند واقعا چیزی را دوست داشته باشد زیرا محبتی که آزاد نباشد محبت واقعی نیست. متأسفانه، محبت مستلزم رنج کشیدن است و روند روح سازی به ناچار شامل شرهای هم طبیعی و هم اخلاقی است.

هیک می‌گوید که این طرح برای بسط و تحول هر فرد انسان است نه برای نژاد انسان به طور کلی به همین دلیل تئودیه او به مسئله شرهای خاص توجه دارد قصد خدا به تدریج به سوی تحقق خود در درون هر یک از آنها حرکت کرده است و نه در درون یک انبوه انسانی مرکب از واحدهای متفاوت از نسل‌های متفاوت رنجی که هر شخص تحمل می‌کند با رستگاری نهایی آن شخص توجه می‌شود و هیک می‌گوید که این مستلزم رستگاری همگانی است. او تصدیق میکند که در جمع کردن رستگاری همگانی با این ایده که ارتباط محبت آمیز با خدا آزادانه انتخاب می‌شود معضلی وجود دارد ولی می‌گوید که فکر نمی‌کند آن‌ها با هم ناسازگار باشند.

جان هیک در باب مقوله شر به شکلی عمیق در تأملات و یادداشت‌های آگوستینیوس دقیق شده بود، اما هیک این فلسفه را با نقدهایی جدی مواجه ساخت و در مقابل طرف یکی دیگر از قدیسان قرون وسطایی یعنی سنت ایرنائوس را گرفت. سنت آگوستین شر را امری سلبی دانسته معتقد است که شر امر ایجابی نیست، بلکه فقدان و سلب است. شر وجود ندارد و آنچه به نظر ما شر است فقط عدم نسبی خیر است. به اعتقاد آگوستین هر چیز که از هستی برخوردار است بهره‌ای از خیر دارد مگر آنکه به تباهی یا فساد دچار شده باشد. شر را خداوند ایجاد نکرده است بلکه شر به انحراف گراییدن چیزی است که ذاتا

خیر است و معتقد است که شر عبارت است از سوء عمل چیزی که فی نفسه خیر است. جهان، نیکو و مخلوق خداوند نیکو کار می‌باشد. در ادامه خواهیم دید که این تأملات از سوی جان هیک در آرای اگوستین و ایرنائوس از نخستین تفاوت‌های جدی دیدگاهی او با الوین پلاتینگاست. جان هیک نظریه ایرنائوس درباره شر را تعالی بخشیده و آن را بر سه مقدمه مبتنی می‌سازد: الف) دو مرحله‌ای بودن خلقت انسان: اینجا یکی دیگر از همان جاهایی است که قرابت فکری جان هیک و فلسفه تاریخ هگل دیده می‌شود. در مرحله نخست، افراد بشر به عنوان «حیوانات هوشمند» که دارای استعداد تکامل اخلاقی هستند پا به عرصه هستی می‌گذارند. در مرحله دوم خلقت که هم اکنون در جریان است آنان به تدریج از طریق پرسش‌های آگاهانه خود از حیوانات انسان‌نما به فرزند خداوند استحاله می‌یابند (Hegel, 2000: 84). ب) رابطه خیر و انتخاب: به حکم وجدان هر نوع خیر انسانی که از طریق انتخاب آزاد و مسئولانه اخلاقی در موقعیت‌های واقعا دشوار و وسوسه‌انگیز به وجود آمده باشد، ذاتا دارای ارزش بیشتری است حتی شاید به گونه وصف‌ناپذیری ارزشمندتر از چیزی که بدون مشارکت آزادانه عامل انسانی حاضر و آماده برای او آفریده شده باشد. ج) هدف خداوند از خلقت انسان و جهان: غایت خداوند از خلقت نوع بشر این است که بشر در یک فرآیند رشد و تکامل از طریق انتخاب آزاد و پاسخ‌های آزادانه به تکامل برسد. از این رو، آنان با بعد از خداوند آفریده شده‌اند نه بعد و فاصله مکانی بلکه بعد علمی و معرفتی یعنی بشر ابتدا به گونه‌ای آفریده شده که از لحاظ معرفتی خیلی از خداوند دور بوده است. با توجه به مقدمات سه‌گانه نظریه عدل الهی ایرنائوس و به تبع او جان هیک این است که خداوند نوع بشر را برای پرورش روح و تکامل در یک فرآیند طولانی رشد و تکامل قرار داد که از طریق انتخاب آزاد و مسئولانه اخلاقی با اجرای تکالیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی خویش در یک محیط مشترک، به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل شوند. جان هیک با اشاره به دستاورد ایرنائوس می‌گوید: «جان کلام این است که لذت بی‌پایان سرشاری زندگی و وجد و سروری که فراسوی تصور کنونی ما، و همانا تحقق یافتن نهانی حب الهی نسبت به ماست، به گونه‌ای آشکار همه درد و رنج و سیر و سلوک طولانی حیات بشری را در

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیك و پلانتینگا ۱۷

جهت نیل به آن ارزشمند می گرداند، هم در این جهان و هم احتمالاً در جهان‌های دیگر» (هیك، ۱۳۹۶: ۱۰۹).

بنابراین در نظر جان هیك نظام احسن وجود دارد و ضرور لازمه وجود آن است که در آن تعالی ایجاد کند و از سوی دیگر خیر در مقابل شر معنا بیابد. همچنین از این نکته نیز نباید غافل بود که جان هیك پرسش از ذات الهی به اعتبار وجود را از دایره بحث خود بیرون نمی گذارد و برای نمونه معتقد نیست که نباید در بحث از شر از لزوم وجود الهی یا نفی آن سخن به میان آورد (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۱۰). این مسئله همان‌طور که چندی دیگر خواهیم دید در پلانتینگا صورت دیگری به خود می پذیرد. پلانتینگا به جای اتخاذ رویکرد هگلی جان هیك، نوعی استقرای کانتی را ترجیح می دهد. او فرض می کند که خداوند در نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده، غیرقابل بحث است و به همین دلیل بسیاری از ادله مربوط به وجوب وجود یا نفی آن را نادیده می گیرد. در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت؛ اما در اینجا باید اضافه شود که پذیرش نظام احسن و جایگاه ضرور در آن نقطه اتصال تفکر جان هیك و متکلمین و فلاسفه اسلامی است.

به لحاظ تاریخی، بحث «نظام احسن» از ارتباط میان سه بحث مهم فلسفی دیگر به وجود آمده است: (۱) علم باری تعالی؛ (۲) عنایت؛ (۳) خیر و شر. به عبارت دیگر، ایده نظام احسن را می توان مرکز ثقل مثلی به شمار آورد که رأس‌های آن را این مباحث تشکیل می دهند. نظام احسن در معنی نیازمند برگرداندن و تفسیر واژگانی نیست. همین دو کلمه «نظام» و «احسن» سرشت‌نمای غایی محتوای آن است. نظام احسن یعنی نظامی که بهترین است. به عبارت کمی تفصیلی‌تر، نظام احسن در ساده‌ترین تعریف به معنای پذیرش مناسبات جهان در مقام بهترین و منظم‌ترین مناسبت است. این تعریف ما را به سمت اصطلاح دیگری می کشاند که از این اصل منتج می شود: «جهان احسن». جهان احسن یعنی این نظریه که هیچ نظامی بهتر از نظم فعلی جهان نمی توانست آن را کارسازی کند. از آنجا که اراده الهی بر حسب حکمت الهی بر امور خاصی تعلق می گیرد در نتیجه دایره افعالی که خدا اراده کرد و آنها را انجام می دهد از دایره مقدورات الهی محدودتر است. همچنین از آن جهت که در میان موجودات و مادیات تراحم و دخالت وجود دارد عالم ماده به گونه‌ای

۱۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

خلق شده است که در آن تمامی متعینات و مخلوقات از کمالات بهتری بهره‌مند گردند. صفتی که اقتضاء کننده این نظام است را صفت عنایت خداوند می‌نامند. به عبارت دیگر خداوند بر خلق نظام غیر احسن نیز قادر است؛ لکن چون ایجاد آن، خلاف حکمت خداوند است بلکه حکمت خداوند فقط در محدوده‌ای است که در زمره نظام احسن قرار گیرند لذا واجب تعالی فقط آن افعالی را انجام می‌دهد که موافق با نظام احسن و حکمت الهی باشد. علم حق تعالی به نظام عالم مقتضی این است که مطابق با کاملت علم خداوند که تمام جوانب موجودات را در بر می‌گیرد و به موجودات احاطه تام دارد، عالم را نیز به نحو اکمل و اشرف خلق نماید، چراکه با توجه به این که علم خداوند از نوع علم فعلی است، این علم منشأ صدور موجودات می‌باشد (Audi, 2011: 70). اما در نظر هیگ این علم با علم بشری نیز قابلیت سنجش دارد. هیگ می‌خواهد پدیده‌های دینی را با استفاده از روش‌های علمی، تبیین کند. به همین خاطر، وی به رسم الگوی علمی اوایل قرن بیستم؛ یعنی جستجو برای منشأ امور، اعم از منشأ بشریت، منشأ عالم، منشأ انواع و... به دنبال منشأ ادیان می‌گردد. به همین جهت، به اعتقاد وی «بذرهای ادیان» در دل کمره مواجهه عارف-خدا کشت شده است. او معتقد است که حضور عام حق در درون برخی افراد استثنایی که پذیرای این حضور و تأثیر گذاری مستقیم یا غیر مستقیم هستند، به تجربه در آمده و سپس در آن لحظه، این اطلاعات دریافت شده، به حالتی آگاهانه مبدل شده، جامع مفاهیم قابل دسترس به خود می‌پوشند (رضایی و کریم‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۷).

خداوند کامل مطلق است و علم حضوری او به خودش در نهایت شدت است، به این معنا که تمام اوصاف و ویژگی‌های خودش را نیز در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به وساطت استدلال و مفهوم می‌یابد. به عبارت ساده‌تر خداوند خودش را کاملاً می‌شناسد. وقتی می‌گوییم خداوند خودش را کاملاً می‌شناسد به این معناست که همه چیز را درباره خودش می‌داند، لذا «او دقیقاً می‌داند که چه چیزهایی را می‌آفریند و چگونه آنها را خلق می‌کند. و علم خداوند، فعلی و سبب ایجاد موجودات است لذا کافی است که خداوند به چیزی عالم باشد تا آن چیز موجود شود» (جیمز، ۱۳۷۹: ۸۵).

در نگاه هیگ و تلقی‌اش با دو فلسفه الهی اسلامی و مسیحی نقطه مشترکی وجود دارد و

مسئله شتر و نظام احسن در آراء هیگک و پلانیتینگا ۱۹

آن تعریف او از جایگاه شره در نظام احسن است. بررسی مسئله شر یعنی شناخت نظام احسن از نقطه مقابل و متضاد آن. این روش به معنای ایرادشناختی و نقد درونی این مفهوم نیز هست. با این حال مسئله شر صرفاً در مورد نظام احسن و به شکل سلبی وجود ندارد، بلکه درگیری با مفهوم و مصادیق آن یکی از رسالات همیشگی هنر و ادبیات، فلسفه و علوم الهی بوده و هست.

آنچه به خداوند استناد دارد، اصل ظهور است؛ نه نقص آن؛ زیرا نقصان منسوب به قصور مظهر است؛ همانند دریا و امواج گوناگون آن که قصور و نقصان منسوب به موج است؛ نه به حقیقت دریا که جز آب چیز دیگری نیست. البته این گونه تمثیل‌ها در آرای متألهان به عنوان تقریب به ذهن ذکر می‌شود.

اگر شباهتی نیز بتوان میان آرای هیگک و آگوستین قائل شد باید گفت که از نظر جان هیگک و آگوستین، شر امری وجودی است. او با الهام از نظریه عدل الهی ایرنایوسی، شکل جدیدی به تعریف شر داده است. هیگک اعتقاد دارد که «شر فقدان خیر است و خداوند علت شر نیست» و شر را به عنوان امر عدمی، در چارچوب تبیین علی مطرح می‌کند. با ارائه این نظریه، اصول علی نیز اهمیت خاصی می‌یابند (محمدرضایی و روستایی پاتپه، ۱۳۹۷: ۱۷۴).

اما در این میان نقدهایی که به هیگک وارد شده است از منظری است که بعدتر پلانیتینگا نیز از آن نمایندگی می‌کند. «تئودیسه» جان هیگک با عنوان پرورش روح یکی از راه حل‌های مطرح در پاسخ به مسأله‌ی شر است که برگرفته از نظریه ایرنائوس است. ادعای هیگک در تئودیسه پرورش روح این است که خداوند در جهان کنونی مشکلات و شرور زیادی را پدید آورده تا انسان در رویارویی با آن‌ها و مبارزه و تلاش برای برطرف کردن آن‌ها فضایل والای انسانی و اخلاقی را کسب کند و همانند مسیح شبیه خدا شود. این ادعا از سوی دو تن از فیلسوفان معاصر یعنی استفان تی. دیویس و برایان دیویس بررسی و نقادی شده است (عسگری، ۱۳۸۱: ۷۷). به نظر آن‌ها ادعای هیگک صحیح نیست و موارد نقض متعددی برای آن ارائه می‌دهند. از جمله این موارد این است که اگر شرور به تدریج انسان‌ها را به تکامل نزدیک می‌کند پس باید انسان‌های هر عصری نسبت به اعصار پیش از

۲۰ «وفاصله علم‌پژوهی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

خود روحانی‌تر باشند؛ در حالی که چنین نیست. هم‌چنین برخی شرور از جمله شرور بی‌وجه و گزاف نه تنها انسان را متکامل نمی‌کند بلکه گاهی نتیجه برعکس می‌دهد (Alston, 1989: 55).

در واقع جان هیگ می‌خواهد نشان دهد که اساساً شر در مقام تعریف به چه چیزی دلالت می‌کند. او ضمن رد نسبت خیر و شر مطلق بر هر موصوفی، قائل است که هر چیزی را با توجه به غایت و نوع کاربردی که بر آن مترتب است می‌توان خیر یا شر دانست. هیگ علاوه بر اینکه بیان می‌دارد که شر به رنج جسمی، رنج روحی، و شرارت اخلاقی اطلاق می‌شود، ولی در عین حال معتقد است که شرارت اخلاقی می‌تواند خود یکی از علل دو شر اول باشد. علت این که جان هیگ شرارت اخلاقی را از عوامل مهم ایجادکننده رنج و آلام جسمی و روحی انسان می‌داند آن است که، او بی‌رحمی انسان‌ها را به تنهایی عامل اساسی قسمت بزرگی از رنج موجود در جوامع بشری می‌داند. به عبارتی او بیان می‌دارد که ریشه بسیاری از بلاهای موجود در جوامع بشری را باید در رفتار و عملکرد خود انسان جستجو کرد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۶). یادآوری این نکته اهمیت دارد که جان هیگ نیز به این مهم توجه دارد که علاوه بر آن که بخش بزرگی از رنج بشری معلول رفتار انسان است، در عین حال بخش عظیم دیگری از شرور، نظیر زلزله، طوفان، سیل و قحطی، ریشه در عواملی غیر رفتار انسان دارد (هیگ، ۱۳۷۲: ۹۰).

۲-۳. مسئله شر در نگاه پلانتینگا

تأثیر پلانتینگا در رابطه علم و دین انکارناپذیر است. او به خوبی به نظریه تکامل داروین می‌پردازد و بدون آن که آن را نفی کند بخشی از آن را سازگار با باور مسیحی و بخشی دیگر از جمله تصادفی (by chance) بودن خلقت را ناسازگار با این باور اعلام می‌کند، و بدین ترتیب به ریشه این فکر الحادی یعنی نظریه طبیعت‌گرایی فلسفی حمله کرده و کسانی چون «دائو کینز» از طلایه داران این فلسفه الحادی را کنار می‌زند و باعث بازگشت مباحث کلام فلسفی به عرصه علم و دین می‌شود. اما یکی از مهمترین مباحثاتی که پلانتینگا در باب امر شر داشته با فیلسوف هم‌دوره‌اش جی. ال مکی است که هر چند

مسئله شتر و نظام احسن در آراء هیک و پلانتینگا ۲۱

فیلسوف تحلیلی است اما اصولاً متفکری ماتریالیست است. مسئله منطقی شر را مکی طرح کرده است. مکی با طرح این مسئله، در صدد نشان دادن تعارض منطقی باورهای متدینان در باب وجود خداوند و صفات (عالم، قادر و خیرخواه) اوست. او از این منظر می‌خواهد کذب باورهای متدینان را در باب خداوند اثبات نماید. پلانتینگا در کتابش قطعه‌ای از مکی را نقل قول می‌کند: «تحلیل مسئله شر علاوه بر اینکه نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه گاهی عقلانی‌اند، آشکار می‌سازد که آنها مسلماً غیر عقلانی‌اند؛ به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی با اجزای دیگرش ناسازگار است» (مکی به نقل از پلانتینگا، ۱۳۹۱: ۴۳). از فحوای سخنان مکی می‌توان این برداشت را نمود که، فرد دیندار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض وجود دارد و از سویی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد. منتقدی که بر جنبه منطقی مسئله شر تاکید می‌کند، مدعی است که دو جمله فوق با یکدیگر ناسازگارند. یعنی هر دو نمی‌توانند همزمان صادق باشند. از آنجا که هیچ کس عقلاً مجاز نیست به مجموعه‌ای از گزاره‌های ناسازگار معتقد باشد، اعتقاد به هر دو گزاره مذکور، خلاف عقل است. اگر حق با منتقدان باشد، فرد مرتکب خطایی منطقی فاحشی شده است و باید حداقل یکی از این دو گزاره ناسازگار را رها کند. گفتنی است تناقض میان گزاره حاکی از وجود خدا و گزاره حاکی از وجود شر، تناقضی آشکار و صریح نیست (پترسون، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

از نظر پلانتینگا تا زمانی که قضیه «خدا عالم مطلق است» یعنی به همه وضعیت‌های امور آگاه است، را به مجموعه ادعایی مکی اضافه نکنیم هیچ تناقضی نه ضمنی و نه صریح نمی‌توان از جمع این قضایا به دست آورد؛ چرا که می‌توان ادعا کرد خدای قادر و خیر محض، شاید برای شرور دلیلی دارد؛ مثلاً از بین بردن شرور محال منطقی است و قدرت او شامل محال نمی‌شود و یا این که به پاره‌ای از شرور اطلاع کافی ندارد. لذا شر وجود دارد، پس باید به این قضایا قضیه خدا عالم مطلق است را نیز اضافه کرد سپس بررسی کنیم که آیا مجموعه این قضایا ناسازگاری دارند یا خیر؟ پلانتینگا می‌گوید قضیه فرد خیرخواه همواره شری را که می‌داند و می‌تواند از میان برمی‌دارد نه تنها ضرورتاً صادق نیست بلکه این قضیه کاذب است! یعنی می‌توان اموری را فرض کرد که فرد خیرخواه با این که می‌داند شر

۲۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

وجود دارد و می‌تواند شر را از میان بردارد اما برنداشتن او هیچ لطمه‌ای به خیرخواه بودن وی نمی‌زند. به عبارت دیگر هم خیرخواهی وجود دارد و هم شر را از بین نمی‌برد. وی می‌گوید: فرض کنید سخت دچار پا درد هستید وقتی به پزشک مراجعه می‌کنید و از پادرد می‌نالید پزشک می‌گوید اگر چند روز استراحت مطلق کنید خوب می‌شوید و دیگر درد پا نخواهید داشت. اما راه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه پا را اکنون قطع کنیم تا دیگر درد نکند. حال پزشک مخیر است این دو وضعیت را برای از بین بردن درد پا (شر) انجام دهد. اگر پزشک پای شما را قطع نکند با اینکه قادر بود پا را قطع کند، می‌توان در خیرخواه بودن او شک کرد؟ می‌توان گفت: قضیه «خیرخواه محض همواره شری را که میداند و میتواند از بین می‌برد کاذب است، چون گاهی اوقات شری را از بین نمی‌برد، زیرا ممکن است از بین بردن آن شر منجر به شری عظیم‌تر شود و می‌توان حالتی را تصور کرد که از بین بردن شر ممکن است باعث از دست رفتن خیر کثیر شود (جی. ال. مکی، پلاتینگا و...، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷)، لذا فرد خیرخواه شر را از بین نمی‌برد. پس معلوم شد قضیه‌ای که میگفت قادر مطلق همواره شر را از بین می‌برد نه تنها ضرورتاً صادق نیست بلکه غلط و کاذب است.

بنابراین خود پلاتینگا نیز در اینجا تلویحاً بر نوعی اصلت هدف یا هدفداری غایی پافشاری می‌کند. عنصر هدفداری آن‌چنان در تعریف نظم پراهمیت است که برخی چون آکوئیناس از برهان نظم به عنوان «راه هدفداری» یاد می‌کنند و در تاریخ فلسفه غرب در اکثر موارد، برهان غایی را همان برهان نظم می‌شمارند، در حالی که برهان نظم علاوه بر مفهوم هدفمندی، بر دو عنصر مؤلف بودن و هماهنگی و همکاری داشتن نیز تکیه دارد. از این‌روی، در برهان غایی امر بسیط نیز ضرورتاً دارای غایتی است، زیرا هر معلولی که فاقد غنای ذاتی باشد، دارای علت غایی است. نظم را به اعتبار هدف و غایت به سه نوع تقسیم کرده‌اند: زیبایی‌شناختی، علمی، غایت‌شناختی (Alston, 1989: 84). هر سه نوع نظم می‌تواند در براهین اثبات وجود خدا به کار برده شود، اما به نظر می‌رسد نظم غایی، مناسب‌ترین قسم در برهان نظم باشد زیرا با تعریف خاص ما از نظم تطابق کامل دارد. پلاتینگا برای صورت بندی نوینی از مفهوم شر بسیار بر دو مقوله هدف و نظم تأکید

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیک و پلاتینکا ۲۳

می‌گذارد. سویین برن نظم را به اعتبار نوع هماهنگی بین اجزای یک مجموعه به دو نوع تقسیم کرده است: نظم‌های مکانی و نظم‌های زمانی (Swinburne, 1988, 100-102). همه موارد تجربی نظم، یکی از این دو نوع یا هر دو گونه آن را آشکار می‌کند؛ اما سویین برن معتقد است که تنها باید نظم‌های زمانی مقدمه برهان نظم قرار گیرند. نظم‌های زمانی که بر اثر قوانین طبیعی موجود در طبیعت ایجاد شده، نه نظم‌هایی که بشر آنها را پدید آورده است. البته پیچیدگی مفهوم و تنوع اقسام نظم باعث شده است که این برهان تقریرهای متفاوتی نیز داشته باشد. البته این مورد به کرات نیز دیده می‌شود که برخی از متفکران می‌پذیرند که قدرت مطلقه خداوند به هیچ حدی جز حدود منطقی، محدود نیست؛ یعنی خداوند می‌تواند اموری را تحقق بخشد که آن امور فی حدنفسه ممکن باشند و به تعبیر دیگر، ظرفیت تحقق را دارا باشند. اما اموری که ذاتاً قابلیت تحقق را ندارند، خداوند نیز نمی‌تواند به آنان جامه وجود بپوشاند؛ مثلاً، خداوند می‌تواند مربع را خلق کند، اما مربع سه گوش از حیثه قدرت الهی خارج است. البته این محدودیت هرگز قدرت مطلقه خداوند را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا محدودیت از سوی قابلیت قابل است نه از سوی فاعل (خداوند)؛ یعنی ذات هر چیز قابلیت پذیرش به میزان مقتضای خودش را دارد و تنها در فرضی می‌تواند خلاف مقتضایش محقق شود که فرض مسئله نیز عوض شود؛ مثلاً، وقتی سه گوش محقق شد، دیگر نمی‌توانیم به آن مربع بگوییم (Stiver, 1997: 264). پلاتینکا در ادامه، زاویه دیگری از قدرت مطلق را مورد بررسی قرار می‌دهد: بعضی از شرایط، شاید فی نفسه ممکن باشند، اما از دست خداوند خارج‌اند. وی در این مرحله گام بلندتری در تبیین قدرت الهی برداشته و قدرت خدا را حتی به بعضی از امور فی نفسه ممکن نیز محدود می‌نماید. در خارج ممکن است که مخلوقات مختار فقط راه خیر و صواب را انتخاب کنند و به گونه‌ای عمل نمایند که هیچ شری را مرتکب نشوند، اما تحقق چنین وضعیتی فقط به اختیار خودشان بستگی دارد و ایجاد این وضعیت از سیطره قدرت خداوند خارج است؛ زیرا خداوند در خارج انسان را مختار آفریده و دیگر ممکن نیست (با فرض مختار بودن) به افعال او تعیین ببخشد (مکی و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۷۳).

چگونه ممکن است خالق، مخلوقاتش را مختار بیافریند، به گونه‌ای که فعل خیر (الف)

و فعل شرّ (ب) هر دو ممکن الوقوع باشند، اما از حدوث فعل «ب» مانع شود؟ و اگر این گونه باشد، دیگر حدوث فعل خیر نیز از روی انتخاب نخواهد بود. از این رو، اگرچه انسانی در صورت تمایل می‌تواند فقط فعل خیر را مرتکب شود، اما خداوند بر تعیین بخشیدن به فعل خیر قادر نیست. و چون «سلب‌الاختیار بالاختیار لا ینافی الاختیار»، عدم قدرت خداوند در این موارد با قدرت مطلقه او منافاتی ندارد؛ یعنی با اهدای نعمت و قوه اختیار به انسان‌ها قدرت تعیین را از خودش سلب نموده است و می‌توانست که چنین نعمتی را به او ندهد. مراد ما از عدم امکان تعیین برای خداوند، عدم سازگاری است؛ یعنی خداوند، اختیار را به انسان بدهد ولی در هنگام عمل مانع از انتخابش گردد. پس از سویی (تکوین) جلوگیری از وقوع شرّ هیچ ملائمتی با حکمت الهی ندارد و از سوی دیگر، موجب تنزل قدرت الهی می‌شود؛ یعنی مطلوب خداوند اختیار باشد ولی در خارج مسلوب الاختیار نمایان گردد. از این رو، خداوند می‌توانست بندگانش را مجبور خلق کند و به افعال آنان نیز تعیین ببخشد، اما به خاطر حکمت الهیه‌اش از اعمال چنین قدرتی صرف نظر نموده است (بخشیان و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۹).

حقیقت این است که در میان فیلسوفان خدا‌باور معاصر، آل‌وین پلانتینگا بیش از همه برای دفع اتهام ناسازگاری مدعیات دینی - که مدافعان منطقی شر از آن بهره می‌برند - کوشیده است. پلانتینگا در پاسخ خود موسوم به دفاع مبتنی بر اختیار شیوه‌ای عرضه می‌کند تا نشان دهد که مدعیات دینی مورد بحث - عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض بودن خداوند - با یکدیگر سازگارند. منتقدان - خصوصاً مکی - مدعی اند که وجود توامان خدا و شر منطقاً ناممکن است، لذا دینداران باید نشان دهند که گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» می‌توانند توامان صادق باشند؛ و لزومی ندارد که نشان دهند این دو گزاره واقعاً صادق هستند. پلانتینگا نشان می‌دهد که شیوه کلی برای اثبات سازگاری میان دو گزاره این است که گزاره سوم با این خصوصیات بیابیم ۱- محتمل الصدق باشد؛ ۲- با گزاره اول سازگار باشد و ۳- ترکیب عطفی آن با گزاره اول، مستلزم گزاره دوم باشد. البته لازم نیست که گزاره سوم صادق باشد یا ما به صدق آن علم داشته باشیم، حتی لازم نیست که این گزاره «باور کردنی» باشد. این گزاره صرفاً باید ممکن باشد چرا که

مسئله شش و نظام احسن در آراء بیک و پلانتینگا ۲۵

برای نشان دادن سازگاری گزاره‌ها کافی است نشان دهیم آن گزاره‌ها می‌توانند تواما صادق باشند نه اینکه یکی یا همه آنها در واقع نیز صادق است. بنابراین دفاع مبتنی بر اختیار باید در جستجوی گزاره‌ای با شرایط فوق‌الذکر باشد. به نظر پلانتینگا، آرای منطق دانان معاصر درباره جهان‌های ممکن، روشی برای کشف گزاره مورد نیاز فراهم می‌آورد. هرجهان ممکن، یک وضعیت امور ممکن کامل است یا به عبارت دیگر یک نحوه ممکن برای تحقق جمیع امور است. پلانتینگا برای کشف گزاره سوم، جهان ممکن را توصیف می‌کند، یعنی سناریوی کوتاهی درباره نسبت میان اختیار و قدرت مطلق خداوند تدوین می‌کند. «جهانی که واجد مخلوقات حقیقتا مختار است (و این مخلوقات مختارانه فعل خیر را بیش از فعل شر انجام می‌دهند) به شرط یکی بودن سایر وجوه، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقا فاقد مخلوقات مختار است. خداوند می‌تواند مخلوقات مختار بیافریند، اما نمی‌تواند آنها را وادار یا مجبور کند که فقط فعل صواب انجام دهند؛ چرا که اگر چنین نماید، آن مخلوقات، دیگر به معنای واقعی مختار نخواهند بود یعنی فعل صواب را مختارانه انجام نخواهند داد. بنابراین لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام خیر اخلاقی قادرند، آن است، که خداوند آن مخلوقات را به انجام شر اخلاقی هم قادر بیافریند و خداوند نمی‌تواند به مخلوقات اختیار ارتکاب شر را ببخشد اما در عین حال آنها را از ارتکاب شر باز دارد. در واقع، خدا مخلوقات را حقیقتا مختار می‌آفریند اما بعضی از این مخلوقات در حین اعمال اختیاریشان، مرتکب خطا می‌شوند و این امر سرچشمه شر اخلاقی است. این حقیقت که مخلوقات مختار گاه به ورطه خطا می‌لغزند، نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریت او، چرا که خداوند فقط با حذف امکان وقوع خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شر اخلاقی جلوگیری کند». پلانتینگا، گزاره سوم را از قلب این داستان استخراج می‌کند: خداوند قادر مطلق است اما نمی‌توانست جهانی خلق کند که واجد خیر اخلاقی و فاقد شر اخلاقی باشد. مدعای اصلی پلانتینگا این است که: این امر ممکن (یا ممکن الصدق) است که خداوند جهانی واجد مخلوقات مختاری بیافریند، که ارتکاب شر را برگزیند. به عبارت دیگر اگر خداوند جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند، نمی‌تواند مانع خطا کردن آن مخلوقات حقیقتا مختار شود.

در پایان مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت این است که این بررسی بعضاً به کلیت تفکر هیک و پلانتینگا در باب ضرورت‌ها و موانع پلورالیستی در آموزه‌های دینی نیز تسری می‌کند. به عبارت دیگر بعضاً دیدگاه این دو متفکر آنجا که در مورد مسئله شرور از هم دور می‌شوند به اینجا نیز می‌انجامد که خوشبینی نسبی هیک و اعتقاد او به حضور نوعی هستی و بیان سمبولیک دینی واحد پذیرایی او از گفتمان‌های دیگر اندیشه دینی رو بیش از پلانتینگا قوت و قدرت می‌بخشد. هیک در تبیین دیدگاه تکثرگرایی خود، مشکلات انحصارگرایی و شمول‌گرایی دینی مسیحی را طرح کرده، و تنها راه خلاصی از این چالش‌ها را نگاهی کثرت‌گرایانه به ادیان معرفی می‌کند. در حقیقت هیک در مقام اندیشمندی که می‌خواهد سویه‌های آشتی‌پذیری از دین را به صحنه آورد، با تاکید بر تحول رستگارآفرین از خود محوری به خدا محوری، به عنوان گوهر اصلی دین، اختلاف ظاهری میان ادیان و دعاوی آن‌ها را ناشی از بی‌توجهی به زبان سمبلیک دین می‌داند (ر.ک هیک، ۱۳۷۲: ۶۴). پلانتینگا برخلاف هیک، اختلافات موجود بین ادیان را دلیلی بر تناقض آمیز بودن موضع کثرت‌گرایی، و حقانیت انحصارگرایی دینی تلقی می‌کند. در تبیین و دفاع از موضع انحصارگرایانه خود، دو دسته از انتقادات اخلاقی و معرفتی را مورد بررسی قرار داده و به رد آن‌ها می‌پردازد (Audi, 2011: 95). پلانتینگا، به کمک نظریه کارکردگرایی صحیح خود، و با وام گرفتن از الگویی معروف به الگوی آکوئیناس - کالوین، به اثبات اعتبار معرفتی موضع انحصارگرایی می‌پردازد. از مقایسه این دو نظریه و ارزیابی استدلال‌ها و مبانی آن‌ها، به نظر می‌رسد که اشکالات عمده‌ای بر هر دو دیدگاه، به ویژه به لحاظ توجیه معرفت‌شناختی آن‌ها، وارد است و هیچ کدام از توجیه معرفتی مناسبی برخوردار نیستند. با این وجود، به نظر می‌رسد، نظریه هیک، به جهت تاکید بر تسامح بین پیروان ادیان، از جذابیت بیشتری نسبت به دیدگاه انحصارگرایانه پلانتینگا، برخوردار است (یزدانی و جهان مهر، ۳۹۲: ۷۲).

نتیجه آنکه به گفته پلانتینگا از جمع بین گزاره‌هایی که یک فرد دین‌دار به آنها اعتقاد دارد، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید؛ یعنی انسان دین‌دار می‌تواند به گزاره‌های الف: خدا قادر است. ب: خدا عالم است. ج: خدا خیر محض است. اعتقاد داشته باشد؛ در عین حال معتقد

مسئله شش و نظام احسن در آراء هیك و پلانتینگا ۲۷

باشد که شر وجود دارد. او می گوید حتی اگر قضایای دیگری هم به این چهار قضیه اضافه کنیم هیچ تناقضی پیدا نمی شود؛ یعنی اگر قضیه «فرد خیر حتی المقدور جلوی شرور را می گیرد و یا قضیه خیر نقطه مقابل شر است را نیز اضافه کنیم تناقض آفرین نخواهند بود زیرا ممکن است خداوند با وجود اینکه قادر است و عالم و خیر، محض اما برای وجود شرور دلیلی داشته باشد! البته پلانتینگا تصریح می کند که وی را نباید به عنوان فردی که طرفدار نظریه عدل الهی است بشناسند؛ چرا که وی دلیل خداوند را بررسی نمی کند بلکه فقط می گوید شاید خداوند دلیل داشته باشد. وی می گوید از طرفی گرچه قدرت خداوند نامحدود است، اما شامل محالات منطقی نمی شود. یعنی پلانتینگا در این دیدگاه، دست روی قدرت الهی می گذارد و می گوید: درست است که قدرت خداوند نامحدود است اما هر چقدر هم که نامحدود باشد شامل محالات منطقی نمیشود و این که انسانی دارای اختیار باشد و گناه نکند از محالات منطقی است. از نظر وی وجود اختیار در بشر مستلزم گناه است. لذا پلانتینگا به شرارت فراگیر قائل است و چنین می اندیشد که گناه، ذاتی بشر است. البته وی ذاتی را با اصطلاح خصوص به خویش آدمی هر صفتی که در این عالم دارد ذاتی اوست؛ چرا که در تمامی حالات و عوالم ممکن می توان گفت هرگاه انسانی که در کره خاکی به وجود بیاید حتماً فلان صفت را پیدا خواهد کرد. به هر حال پلانتینگا نظریه شرارت فراگیر را قبول دارد؛ لذا از نظر او خداوند نیز نمی تواند عالمی بیافریند که آدمیان با وجود اختیار هیچ گناه نکنند. نکته قابل توجه در جواب پلانتینگا این جاست که می گوید: من سخن مکی مبنی بر این که اگر هر شخصی می تواند با اختیار یک بار گناه نکند دو بار گناه نکند پس چرا n بار گناه نکند را قبول ندارم؛ یعنی پلانتینگا چون قائل به شرارت فراگیر است، می گوید: محال است آدمی اختیار داشته باشد و هیچ گاه گناه نکند بلکه حداقل یک بار گناه می کند و چون چنین چیزی محال است پس خداوند نیز نمی تواند بشر را مختار قرار دهد و بشر در عین اختیار گناه نکند.

نتیجه گیری

جان هیك معتقد است که شر سرشتی ضرورتی دارد. او مسئله را با توجه به تمام داده های

فلسفی پیشینیان خود می‌بیند. در این میان هیک یک بیشترین نقد را به نظریه‌های آکویناس و اگوستین دارد با این حال به معنای آن نیست که او به طور کلی و یکسره دستاوردهای این متکلمان برجسته مسیحیت و جهان تفکر به طور کلی را نفی کرده و به کنار می‌نهد. حقیقت این است که هیک این دستاوردها را در تقابل با دیگر داده‌هایی می‌سنجد که نگرش متفاوتی نسبت به شرور دارند. مهمترین مورد در این راستا تأملی است که جان هیک بر نظریات سنت ایرنائوس دارد. به اعتبار چنین پذیرشی، هیک و سلف او یعنی ایرنائوس معتقدند که شرّ معلول اراده الهی است از دو جهت: نخست این که معنا به طور عموم مفهومی فلسفی است که زاده نوعی ضدیت و تقابل است؛ اگر شرّ وجود نمی‌داشت خیری نیز وجود نداشت و امر طبیعی جایگزین ارزش اخلاقی و انسانی می‌شد و نهایتاً آنچه از این وضعیت متمایل به سکون حادث می‌شد این بود که ارتقای درجاتی در سلوک معنوی و فکری انسان و جوامع بشری صورت تحقق نمی‌پذیرفت. مورد دوم این است که برخلاف پلانتینگا، هیک می‌پذیرد که شرّ امری وجودی است نه عدمی. این منظر درست در تقابل با داده‌های متفکران اسلامی قرار دارد که از دو منظر برای شرّ ماهیت عدمی قائل شده‌اند: نخست این که شرّ به معنای نقصان و فقدان و کاستی است و ضرورتاً می‌باید به همین دلیل ماهیت عدمی داشته باشد؛ و دوم این که شرّ نه منشأ خلق یا تولید بلکه منبع نابودی و خسران است. به همین دلیل است که اگر از هر کدام از این دو تبیینی که حکمای اسلامی به ویژه شیخ اشراق پیش پا می‌نهند وارد شویم به این نتیجه می‌رسیم که شرّ ماهیتی عدمی دارد. هیک با این منظر مخالف است.

در مقابل چنین دیدگاهی، الوین پلانتینگا برخلاف هیک که مسئله شرور را امری وجودی و ضروری می‌بیند معتقد است که دریافت اپیکوری از عدم لازمه میان وجود خدا و باور به شرّ اولاً بنیانی منطقی ندارد ثانیاً به لحاظ فلسفی نیز وجود مسئله شرّ ناظر بر فقدان تأله انسان متفکر معاصر نیست و نباید فرض بر آن باشد. از سوی دیگر پلانتینگا در پاسخ متفکرانی همچون جی. ال. مکی که نگرش اپیکوری نسبت به دالت وجود شرّ بر فقدان خداوند را باز تولید کرده‌اند معتقد است که باید محدودیت را نسبت به قابلیت تعریف کرد و نه فاعلیت. پلانتینگا نسبت به هیک مسامحه کمتری نسبت به پلورالیسم دارد. در این

مسئله شتر و نظام احسن در آراء هیک و پلانتینگا ۲۹

دیدگاه او مسئله شر را درون تلقی ویژه ای تعریف می کند که با نام «معرفت شناسی اصلاح شده» در میان منتقدان و شارحان و نیز علاقمندان فلسفه دین و فلسفه تحلیلی شناخته شده است. اصل پیش فرض گرفتن پیشینی وجود الهی در پلانتینگا گویای تعلق خاطری است که او به برقراری شرایط پیشینی کانتی دارد. بنابراین در تفکر پلانتینگا مسئله شر اولاً قابل بحث است اما نه در مقام ادله اثبات نفی وجود الهی؛ ثانیاً بر اساس انتساب فقدان به قابلیت است که باید آن را شناخت نه فقدان در فاعلیت. یعنی اگر خداوند نتواند مربعی سه گوشه خلق کند، این فقدان در قابلیت منطبق مربع است نه در قدرت الهی.

منابع

- ابن سینا، حسین. (۱۳۷۷). *الاهیات نجات*، تصحیح و ترجمه یحیی یثربی، تهران: نشر فکر روز.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پلاتینگا، آلوین. (۱۳۸۲). *معرفت‌شناسی اصلاح شده مجله‌ی ذهن*، ترجمه‌ی ان‌شاء‌الله رحمتی، دوره ۴.
- همو. (۱۳۹۱). *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی مهر، چاپ سوم، تهران: انتشارات طه.
- صادق‌زاده قمصری، فاطمه. (۱۳۸۹). نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن‌سینا، *حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)*. 14(43), 45-65.
- بخشیان، یاسر، الله بدشتی، علی و ایزدپناه، عباس. (۱۳۹۸). نقش زبان‌شناسی دینی در «فلسفه دین» جان هیک، *علم زبان*، دوره ششم، شماره ۹.
- پترسون، مایکل. (۱۳۹۰). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۹). «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، نقد و نظر، ش ۳-۴.
- حسینی سید، زهرا، آتشگر، کریم و نظرزاد، نرگس. (۱۳۹۵). *مساله شر از دیدگاه جان هیک*، جستارهایی در فلسفه و کلام. 48(1), 41-63.
- خلیلی، اکرم. (۱۳۹۱). *نقد دیویس‌ها بر تئودیسه پرورش روح جان هیک*، فلسفه تحلیلی، (۹ شماره ۲ (پیاپی ۲۲))، ۴۸-۲۳.
- عسکری یزدی، علی. (۱۳۸۱). *شکاکیت*، قم: بوستان کتاب قم.
- مکی، جی. ال. و دیگران. (۱۳۷۴). *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ اول، تهران: نشر طرح نو.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهالدین خرماشاهی. تهران: الهدی.
- _____ (۱۳۹۶). *گفتگوهای درباره دین و عقل*. ترجمه ادیب فروتن. تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۸۰). *مباحث پلورالیسم دینی*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ سوم، تهران: بین‌المللی.

مسئله شتر و نظام احسن در آراء بیک و پلاستینجا ۳۱

- Alston, W. P. (1989). *Divine Nature and Human Language*: Essays in philosophical theology. Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, R. (2011). *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: University Press.
- Cajetan, C. (1956). *The Analogy of Names*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Hügel F. (2000) *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*. New York: E.P. Dutton and Company.
- Phillips. D. Z. (1987). *Death and Immortality*. New York: Springer Netherlands.
- Randall, J. H. (1958). *The Role of Knowledge in Western Religion*. Boston: Beacon press .
- Stiver, D. R. (1997). *The Philosophy of Religious Language*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tillich, P. (1940). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.

بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گرایی و راهکارهای مقابله با آن با تأکید بر آراء استاد مطهری

نجم السادات الحسینی^۱

طیبه ابراهیمی^۲

اعلی تورانی^۳

چکیده

شناخت عوامل مؤثر بر باور دینی از جنبه‌های مختلف معرفتی و غیر معرفتی، نقش مهمی در تبیین دلایل گرایش یا گریز از دین دارد. در این پژوهش، با تکیه بر آرای استاد مرتضی مطهری، ابعاد مختلف این عوامل بررسی شده است. عوامل معرفتی شامل توانایی دین در ارائه پاسخ‌های عقلانی به مسائل اساسی، رفع نیازهای فکری و انسجام مفاهیم دینی است. در مقابل، برخی موانع غیر معرفتی مانند سخت‌گیری‌های افراطی در مسائل دینی، محیط اجتماعی نامساعد، عملکرد نادرست مبلغان دینی و عدم تطبیق شیوه‌های تربیتی با مقتضیات زمان، می‌توانند موجب کاهش گرایش به دین شوند. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، با بررسی آثار شهید مطهری نشان می‌دهد که در کنار مبانی عقلی و معرفتی، توجه به عوامل غیر معرفتی نیز برای حفظ و تقویت باور دینی ضروری است. استاد مطهری بر اهمیت تربیت مبتنی بر تقوا، ترویج آزاداندیشی، احترام به عقل و تقویت روح حقیقت‌جویی تأکید کرده و این موارد را به عنوان راهکارهایی برای مقابله با دین‌گریزی مطرح کرده است. این مطالعه بر ضرورت رویکردی جامع در بررسی دین‌داری و دین‌گریزی تأکید داشته و تأثیر تعامل این دو دسته از عوامل را بر شکل‌گیری باور دینی مورد توجه قرار داده است.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی، عوامل معرفتی و غیر معرفتی، گریز از دین، باور دینی، مادی‌گرایی.

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان تهران، پردیس نسیم (نویسنده مسئول). n.alhosseini@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان تهران، پردیس نسیم؛ Ebrahimi.t@cfu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران؛ torani@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

۱. مقدمه

مسئله دین‌گریزی و عدم شکل‌گیری باور دینی از مهم‌ترین چالش‌های معرفتی و اجتماعی در جوامع مختلف است. این پدیده می‌تواند تحت تأثیر عوامل متعددی، اعم از معرفتی و غیرمعرفتی، قرار گیرد. در حوزه معرفتی، یکی از مباحث مهم، امکان یا عدم امکان معرفت دینی است که در فلسفه دین مطرح می‌شود. این بحث ناظر بر این است که آیا انسان می‌تواند به شناختی معتبر از حقایق دینی دست یابد یا خیر. در مقابل، در حوزه معرفت‌شناسی، برخی مکاتب شکاکانه هرگونه معرفت را، اعم از دینی و غیردینی، مورد تردید قرار می‌دهند. این دو مسئله، یعنی امکان معرفت دینی در فلسفه دین و شکاکیت در معرفت‌شناسی، گرچه ارتباطاتی با یکدیگر دارند، اما دو مقوله مستقل محسوب می‌شوند که نباید با یکدیگر خلط شوند. شهید مطهری در آثار خود، از یک سو به نقد مکاتب شکاکانه در معرفت‌شناسی پرداخته و امکان معرفت را اثبات کرده است، و از سوی دیگر، امکان معرفت دینی را مورد بررسی قرار داده است. وی بر این باور است که عقل و وحی، به‌عنوان منابع معتبر معرفت، می‌توانند پاسخگوی نیازهای فکری انسان باشند و تردیدهای مطرح‌شده درباره شناخت دینی را رفع کنند. در عین حال، ایشان معتقد است که علاوه بر مباحث نظری، عوامل غیرمعرفتی همچون شرایط اجتماعی، تربیتی، و عملکرد نادرست مبلغان دینی نیز در دین‌گریزی افراد تأثیر گذارند. در این پژوهش، با تأکید بر آراء استاد مطهری، ابتدا عوامل معرفتی مؤثر بر باور دینی، از جمله پاسخگویی دین به نیازهای عقلانی و نقد دیدگاه‌های شکاکانه، بررسی می‌شود. سپس، عوامل غیرمعرفتی، همچون تأثیر محیط اجتماعی، عملکرد نهادهای دینی، و تربیت نادرست، تحلیل می‌گردد. در نهایت، راهکارهایی برای تقویت باور دینی و مقابله با دین‌گریزی ارائه خواهد شد. این پژوهش می‌کوشد با تفکیک دقیق این دو حوزه، تصویری روشن از علل دین‌گریزی و راهکارهای مواجهه با آن ارائه دهد.

۲. پیشینه پژوهش

موضوع تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی بر باور دینی از مباحث کلیدی در حوزه

۳۵ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی موثر بر دین‌گزینی و ...

معرفت‌شناسی است که تاکنون مورد توجه فیلسوفان و متفکران مختلف قرار گرفته است. در میان اندیشمندان مسلمان، شهید مرتضی مطهری از معدود متفکرانی است که به این موضوع پرداخته و تأثیر عوامل غیر معرفتی را در باور دینی مورد توجه قرار داده است. ایشان با نگاه انتقادی به مکاتب معرفتی غربی، همچون شکاکیت و ماتریالیسم دیالکتیک، تلاش کرده است مبانی باورهای دینی را با استناد به اصول عقلانی و معنوی تبیین کند. با این حال، عوامل غیر معرفتی در آثار مطهری به صورت مستقیم و با عناوین مشخص بررسی نشده‌اند، بلکه به طور ضمنی و پراکنده در آثار مختلف ایشان به این عوامل اشاره شده است. از میان پژوهش‌های مرتبط با موضوع، آثار متعددی به تحلیل کلی اندیشه‌های مطهری در باب معرفت‌شناسی پرداخته‌اند، از جمله: احمد شه‌گلی، و احسان کردی اردکانی. در مقاله‌ای با عنوان «نقش عوامل غیر معرفتی موثر در شکل‌گیری معرفت براساس دیدگاه ابن‌خلدون و استاد مطهری». به مقایسه افکار دو متفکر پرداختند و همچنین رضا جلالی و محمد ترابی در مقاله‌ای با عنوان «معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه استاد مطهری و تأثیر آن بر نسبت دین و سیاست»، معرفت‌شناسی باور دینی را در اندیشه سیاسی شهید مطهری، با تأکید بر نسبت دین و سیاست، بررسی نمودند. اما همانطور که بیان شد. پژوهش‌هایی که به طور خاص به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر باور دینی در دیدگاه ایشان توجه کرده باشند، اندک است. این خلأ پژوهشی اهمیت بررسی حاضر را دوچندان می‌کند. تحلیل عوامل غیر معرفتی نظیر محیط اجتماعی، اخلاق، تربیت، و نقش متولیان دین در آثار مطهری می‌تواند به فهم عمیق‌تری از دلایل گرایش یا گریز از دین در جوامع معاصر کمک کند و به ارائه راه کارهای عملی برای تقویت باورهای دینی منجر شود. این مقاله در بررسی عمیق و ساختارمند عوامل غیر معرفتی تأثیرگذار بر دین‌گزینی، برای نخستین بار با استفاده از آثار شهید مطهری به تبیین عوامل غیر معرفتی مانند سخت‌گیری دینی، محیط اجتماعی نامساعد، و نقش مبلغان دینی غیر متخصص پرداخته و این موضوعات را با رویکردی تحلیلی بررسی کرده است. همچنین، تمرکز بر راهکارهای عملی برای مقابله با این عوامل، مقاله را از صرف تحلیل نظری به ارائه راه‌حل‌های کاربردی ارتقاء داده است. بهره‌گیری از دیدگاه‌های فلسفی شهید مطهری در ترکیب با مسائل اجتماعی معاصر، جنبه‌ای نوآورانه به مقاله بخشیده است.

۳. امکان و ابزار معرفت

برخی از متفکران یونان باستان بر این باورند که انسان نمی‌تواند واقعیات را بشناسد و حتی در برابر واقعیات باید کلمه نمی‌دانم را بر زبان جاری سازد (مکتب لادریگری). شکاکان باستان هم از جمله کسانی هستند که دلایل بسیاری را برای نفی امکان شناخت ارائه داده‌اند (ژیلسون، ۱۳۷۳: ۷۵-۴۷). استاد مطهری با پذیرش احتمال وقوع خطا در حواس و عقل، به بررسی آن دو ابزار پرداخته است. از دیدگاه ایشان، انسان تا به یقین دست نیابد، قادر به درک خطای خود نخواهد بود. آگاهی فرد از وقوع اشتباه در حواس خود، نشان‌دهنده دستیابی به حقیقت است؛ در واقع، امکان سخن گفتن از خطا، تنها با رسیدن به حقیقت فراهم می‌شود. ایشان، همانند بسیاری از معرفت‌شناسان، معتقد است که ادراکات انسان نه همگی صحیح‌اند و نه همگی نادرست، بلکه برخی از آن‌ها درست و برخی دیگر ناصحیح‌اند. برای بررسی خطای ادراکات، باید معیار مناسبی را جست‌وجو کرد که به کمک آن بتوان خطاهای موجود را شناسایی و اصلاح نمود. منطق، ابزاری است که امکان تمایز شناخت صحیح از شناخت ناصحیح را فراهم می‌سازد. البته منطق به بررسی شکل شناخت می‌پردازد، اما بر این نکته نیز تأکید دارد که بسیاری از خطاها به محتوای شناخت مرتبط‌اند، نه به شکل آن (مطهری، ۱۳۷۱: ۵۵). بنابراین استاد با رد شکاکیت مطلق، بر امکان شناخت تأکید دارد و منطق را ابزار تشخیص حقیقت از خطا می‌داند؛ اما می‌توان نقد کرد که شناخت صرفاً منطقی کافی نیست و نیازمند بررسی‌های تجربی نیز هست.

۴. عوامل مؤثر بر باور دینی و دین‌گرایی

یکی از مباحث مهمی که امروزه در حوزه معرفت‌شناسی مطرح است، میزان تأثیر عوامل مختلف بر باور انسان است که این عوامل به دو دسته معرفتی و غیر معرفتی تقسیم می‌شوند. این تأثیر، می‌تواند مثبت و یا منفی باشد. در بخش تأثیرات مثبت عوامل غیر معرفتی، تنها یک عامل در آثار استاد آمده است، ولی استاد مطهری به جهت اهمیت موضوع و بررسی علل دین‌گرایی جوانان و عدم شکل‌گیری باورهای دینی راستین در بخش عوامل غیر معرفتی دارای تأثیر منفی، که با عنوان علل گرایش به مادی‌گری آورده شده، توجه ویژه‌ای

۳۷ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و ...

داشته‌اند. در بخش علل معرفتی، دلایل عقلی‌ای که فرد می‌تواند برای گریز خود از باور دینی داشته باشد، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در بخش عوامل غیر معرفتی، عواملی که سبب رویگردانی یا اقبال فرد به باور دینی شده است، هرچند که برای این عوامل دلیل عقلی نداشته باشد، مورد بحث قرار می‌گیرد.

۴-۱. علل معرفتی مؤثر بر عدم شکل‌گیری باور دینی

علل معرفتی پذیرش و یا همان عللی که فرد در آن‌ها برای عدم پذیرش یک دین، دلایل عقلی می‌آورد که دین توان پاسخ‌گویی به آن‌ها را ندارد، تحت چند مورد در آثار استاد آمده است که عبارتند از:

۴-۱-۱. ناقص بودن دین

اگر دینی نتواند به انتظارات پیروان خود پاسخ مناسب دهد و نیازهای دینی آنان را برآورده سازد، به‌طور طبیعی افراد به دنبال دین، مکتب یا تفکری خواهند بود که بتواند این کمبود را جبران کند. بنابراین، در صورتی که یک دین از تحقق وعده‌هایش بازماند یا نتواند خواسته‌های پیروانش را تأمین کند، هر فرد خردمندی از آن فاصله خواهد گرفت. دلیل اصلی کنار گذاشته شدن ادیان گذشته و افول مکاتب و مذاهب ناکارآمد را باید در همین امر یافت. همچنین، پایداری و بقای یک دین نیز به توانایی آن در تأمین نیازها و برطرف کردن دغدغه‌های پیروان خود وابسته است. شهید مطهری می‌گوید: «القسر لایدوم»، اگر قرآن نیازهای بشر را برنمی‌آورد، در همان ابتدای امر از بین رفته بود. با توجه به عوض شدن اوضاع سیاسی و اقتصادی باید از قرآن هم اثری نباشد این قدر نژادهایی از بین رفت نژادهایی روی کار آمد آن قدرت رفت این قدرت آمد هزاران جریان شد ولی قرآن خودش باقی ماند آن هم نه با کمک یک نیروی خارجی، بلکه نیروی قرآن همان نیروی حقیقت قرآن است. همان انطباقش با نیازهای بشر است آن خصلت نیاز برآوری است (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۷۰). استاد شهید این مطلب را با استدلال به این منطق قرآنی اثبات می‌نماید که می‌فرماید: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا

۳۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» (رعد/۱۷). برای حق و باطل مثال می‌زند که باطل مثل آن کف به زودی نابود می‌شود و اما حق همانند آن آب و فلز که به خیر و منفعت مردم است در زمین درنگ می‌کند. قرآن حق را به آب تشبیه کرده و باطل را به کف‌های روی آب، که کف‌ها از بین می‌رود و آنچه سودمند است باقی می‌ماند. پس حق و قرآن و دین چون سودمند است و برآورنده نیاز مردم است باقی می‌ماند. قرآن مجید بر همین مبنا استدلال کرد، و مدعی است که دین کامل، اسلام است. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳) «امروز دین شما را به حد کمال رسانیدم و بر شما نعمتم را تمام کردم و بهترین آیین را که اسلام است برایتان برگزیدم» که «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) «همانا دین (پسندیده) نزد خدا آیین اسلام است». در قرآن همه آنچه مردم به آن نیاز دارند موجود می‌باشد: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۱۶) «و ما بر تو این کتاب (قرآن عظیم) را فرستادیم تا حقیقت هر چیز را روشن کند». راز پویائی، ماندگاری، بالندگی و شکوه اسلام و تمدن اسلامی بعد از هزار سال را باید در همان حقیقت کامل و بی‌نقص دین ارزیابی کرد. به علت اهمیت همین موضوع در گریزدادن مردم از دین است که دشمنان و مخالفان دین به شکل‌ها و روش‌های گوناگون سعی در القای شبهه عدم تکامل و جواب‌گویی دین را دارند: در نتیجه، اگر فردی به هر طریقی احساس کند یا حتی به اشتباه گمان برد که یک دین ناقص است و نمی‌تواند به تمامی نیازهایی که از یک دین انتظار می‌رود پاسخ دهد، به تدریج از آن فاصله می‌گیرد. این موضوع یکی از پایه‌های اصلی گرایش به دین‌گریزی است. دشمنان نیز با ایجاد شبهات و ترویج تفکرات متزلزل‌کننده تلاش می‌کنند این باور را تضعیف کرده و پیروان را از دین دور سازند. بنابراین، القای ناکارآمدی و عدم توانایی دین در پاسخ‌گویی به نیازها می‌تواند یکی از دلایل دین‌گریزی در برخی افراد باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۲-۹۲). لذا پویایی و جاودانگی اسلام به دلیل پاسخ‌گویی به نیازهای بشر تأکید دارد و نشان می‌دهد که دین‌گریزی بیشتر ناشی از شبهات و عدم درک صحیح تعالیم دینی است.

۴-۱-۲. نارسایی مفاهیم و معارف دینی

اگر دینی که در صدد بیان صحیح هر چیزی است و می‌خواهد به پیروانش جهان‌بینی

۳۹ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و ...

صحيح و شیوة زیست درست را یاد دهد به بیان مطالبی که عقل سلیم از پذیرش آن ابا دارد پردازد یا به تناقض‌گویی دچار آید که برخلاف کلمات دیگرش سخن گوید قطعاً انسان‌های اندیشمند چنین مطالبی را نخواهند پذیرفت و شروع به پرسش و ایراد و اشکال خواهند کرد و در صورت قانع نشدن، از چنین دینی رویگردان خواهند گشت. نارسایی معارف چه از ذات دین برخاسته باشد و چه توسط دیگران برایش تحمیل شده باشد همان اثر را خواهد داشت. دین مسیحیت بعنوان یکی از بزرگترین ادیان جهان بخاطر نارسایی مفاهیم الهی‌اش باعث تردید و خروج بسیاری از پیروانش از حیطه دین‌داری گشته است. موریس بوکای می‌نویسد: «در مورد عهد عتیق نیازی بود از کتاب نخست آن یعنی سفر پیدایش یا فراتر نهم، تا به تأکیداتی آشتی‌ناپذیر و غیرقابل توجه با معلومات قطعی علمی روبرو شوم» (بوکای، ۱۳۵۷: ۳۴). شهید مطهری (ره) در کتاب علل مادی‌گرایی می‌نویسد: کلیسا، هم به دلیل ارائه مفاهیم ناکافی و نادرست در مباحث الهیات و هم به واسطه رفتار غیرانسانی خود با عموم مردم، به‌ویژه طبقه دانشمند و آزاداندیش، نقش مهمی در گرایش جهان مسیحی و به‌طور غیرمستقیم دیگر جوامع به مادی‌گرایی ایفا کرده است. در دوران قرون وسطی، هنگامی که مسئله خدا به دست کشیش‌ها سپرده شد، مجموعه‌ای از مفاهیم ابتدایی و ناپخته در مورد خدا شکل گرفت که با حقیقت هماهنگی نداشت و طبیعتاً افراد هوشمند و خردمند را نه تنها قانع نمی‌کرد، بلکه از این مفاهیم بیزار می‌ساخت و آن‌ها را علیه آموزه‌های الهی برمی‌انگیخت. خدا توسط کلیسا تبدیل انسانی در قالب بشری شد که افراد نیز، تحت تأثیر چنین تعلیماتی، از کودکی خدا را با چنین تصورات انسانی و مادی در ذهن خود پرورش دادند. با پیشرفت دانش، این افراد متوجه شدند که این تصورات با اصول علمی و عقلی سازگار نیست. از سوی دیگر، عموم مردم که توان نقد عمیق نداشتند، نتوانستند تفکیک کنند که اشکال ممکن است از تفسیر کلیسایی باشد، نه اصل حقیقت. در نتیجه، بسیاری اصل این مفاهیم را به کلی انکار کردند (مطهری، ۱۳۷۵: ۹۵). استاد شهید از آقای والتر اُسکار لندبرگ مطلبی را نقل می‌کند که قسمتی از آن چنین است: «فکر انسان همیشه تحت تأثیر توهمات قرار دارد ... در بسیاری از خانواده‌های مسیحی، کودکان در سال‌های اولیه زندگی به تصویری از خدا باور پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۲ و ۷۴). ند که شبیه انسان است، گویی انسان به صورت خدا آفریده شده است. این افراد، وقتی

وارد فضای علمی می‌شوند و به مطالعه و بررسی مسائل علمی می‌پردازند، درمی‌یابند که این تصویر انسان‌گونه و محدود از خدا با منطق و علم سازگاری ندارد. در نتیجه، پس از مدتی به سبب ناسازگاری ظاهری بین این دو، مفهوم خدا نیز از ذهن آن‌ها کنار گذاشته شده و از دایره تفکرشان خارج می‌شود. دلیل اصلی این فرآیند آن است که استدلال‌های منطقی و یافته‌های علمی نمی‌توانند باورهای قبلی این افراد را اصلاح کنند. احساس اشتباهی که در ایمان پیشین خود تجربه می‌کنند، موجب می‌شود که از نقص این تصویر نگران شوند و از مسیر خداشناسی فاصله بگیرند. استاد مطهری (ره) از فلاسفه یونان از کتاب «خدا در طبیعت» نقل کرده می‌گوید: «کلیسا به این شکل خدا را معرفی کرد که در چشم راستش تا چشم چپش، شش هزار فرسخ فاصله دارد» (فلاسفه یونان، ۱۳۰۶: ۱۲۷). واضح است که افرادی که حتی دارای دانش کمی هستند، نمی‌توانند به چنین موجودی ایمان بیاورند. استاد در ادامه به تحلیل برداشت نادرست «اگوست کنت» از مفهوم خدا می‌پردازد. او بیان می‌کند که بر اساس تعالیم مسیحیت، خدا به عنوان پدر طبیعت شناخته می‌شود و تنها علل ناشناخته را به خدا نسبت می‌دهند. کنت معتقد است که با پیشرفت علم، نقش خدا به عنوان پدر طبیعت به تدریج کاهش یافته و او را به جایگاه انزوا سوق داده است، هر چند خدمات موقت او مورد قدردانی قرار گرفته است. شهید مطهری با بررسی این دیدگاه نتیجه می‌گیرد که از نظر کنت، خدا چیزی مشابه یک جزء از جهان و عاملی در کنار دیگر عوامل طبیعت است، اما به صورت ناشناخته و اسرارآمیز. به بیان دیگر، پدیده‌های جهان به دو دسته تقسیم می‌شوند: شناخته‌شده و ناشناخته. هر پدیده‌ای که ناشناخته باشد به آن عامل اسرارآمیز نسبت داده می‌شود. بدیهی است که با کشف پدیده‌های جدید از طریق علم، نقش و حوزه تأثیر این عامل ناشناخته کمتر می‌شود. این نوع نگرش نه تنها مختص کنت بوده بلکه بازتاب تفکرات محیط و دوران او نیز محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۵۷: ۸۴). آنچه نقل شد تنها یک نمونه از این مفاهیم نارسا بود، پس عرضه مطالب غیر قابل پذیرش برای عقل انسانی از علل دین‌گریزی است. استاد مطهری، نارسائی مفاهیم فلسفی غرب را نیز از بزرگ‌ترین عوامل دین‌گریزی اندیشمندان غرب می‌داند که بخاطر عدم حل مسأله واجب‌الوجود دین را کنار گذاشته‌اند. کسی که در جستجوی معنای زندگی است، اگر احساس کند دین در فلسفه و جهت‌بخشی به زندگی او تأثیر مثبتی ندارد به تدریج آن را

۴۱ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و... ۴۱

کنار می‌گذارد و چه بسا آن را امری زاید و بی‌فایده انگاشته، از آن‌گریزان می‌شود (شاکرین، ۱۳۸۵: ۲۵۰-۲۴۸). استاد مطهری بر نارسایی مفاهیم دینی در دین‌گزینی تأکید دارد و نقدی بر آموزه‌های کلیسا ارائه می‌دهد، عرضه مفاهیم نادرست و ناسازگار با عقل، یکی از عوامل اصلی دین‌گزینی است، زیرا افراد اندیشمند در مواجهه با چنین آموزه‌هایی دچار تردید شده و در صورت نیافتن پاسخ قانع‌کننده، از دین فاصله می‌گیرند.

۴-۲. عوامل غیر معرفتی مؤثر بر عدم شکل‌گیری باور دینی

مقصود از عوامل غیر معرفتی، شناخت عوامل و موانعی است که بر دین‌داری مردم تأثیر می‌گذارد. گاهی علت اعراض از دین و یا اقبال به دین، به اصل دین مربوط نمی‌شود، بلکه عواملی که برای آن‌ها دلیل عقلی نمی‌توان آورد، سبب این امر می‌گردند. مانند عوامل روانی یا اجتماعی که سبب می‌شوند تا فرد از دینی اعراض و یا به آن اقبال کند. شهید مطهری بیش از هر موضوع دیگری، علاقه‌مند بود که بداند چه علل و عواملی و چه آفاتنی انسان و به خصوص جوانان را از دین دور می‌کند.

۴-۲-۱. سخت‌گیری در دین

اگر دین در دستورهای خود سخت‌گیری زیادی داشته باشد که عمل به آن‌ها برای مردم دشوار شود، به‌زودی افراد خسته و ناامید از آن فاصله خواهند گرفت. البته این که انتظار داشته باشیم هیچ‌گونه سختی، امر و نهی، دستور و تکلیفی در دین نباشد، غیرمتعارف است. چرا که اگر امر و نهی و تکلیفی نباشد نمی‌توان اسم آن را دین گذاشت و چنین دینی نمی‌تواند مردم را هدایت کند. دین برای رسیدن به سعادت، باید به اموری دستور دهد و از برخی کارها نهی کند. اما به هر حال اگر این دستورات بیش از اندازه طاقت مردم باشد باعث گریز مردم از دین خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۸۳). این که دین نباید سخت‌گیری بیش از حد معقول داشته باشد مطلبی است که مورد قبول هر صاحب وجدان سلیم و عقل سالم است اما عده‌ای از این مطلب سوء استفاده کرده و به بهانه ضرورت سهل و آسان بودن دین و عدم سخت‌گیری بی‌جا، سعی در القای ممنوعیت هر نوع محدودیت و

۴۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

تکلیف و امر و نهی دین داشتند. درست بر خلاف گروهی که به سخت‌گیری و خشونت افراطی گرفتار شدند، این گروه نیز به تفریط خطرناکی دچار شده‌اند که به فساد و آزادی‌های نامشروع منتهی می‌گردد. و هر دو جهت این قضیه افراط و تفریط در مورد تساهل یا عدم تساهل دینی برای آئین اسلام خطرناک است؛ نمونه تاریخی خشونت افراط‌آمیز، جریان خوارج است که با افراط‌های جاهلانه، خود را به هلاکت افکندند و خسارت جبران‌ناپذیری همچون شهادت مولی متقیان را بر اسلام وارد ساختند. نمونه تاریخی تفریط بطور بسیار گسترده در دنیای غرب روی داد که در مقابل افراط در خشونت طولانی کلیسا، به آزادی کامل روی آوردند، به تساهل مطلق گرفتار شدند و معضلاتی برای جوامع خود آفریدند که با هیچ تفکر و علم و روشی نمی‌تواند آثار هلاکت بار اشتباه خود را بزدايند (بریه، ۱۳۷۷: ۲۸۴-۲۸۲). در دین مقدس اسلام هم، دین سهل و قابل عمل و غیر سخت‌گیر معرفی شده و به اخلاق و گذشت و تبلیغ جذّاب دستور داده شده تا باعث جذب مردم گردد و یک اصل مورد عمل در سیره بزرگان دینی از معصومان تا به حال بر این اساس تکیه داشته است. اجبار، خشونت و سخت‌گیری پیامدهای بسیار ناگواری دارد که لجاجت، پنهان‌کاری، دروغ و انتقام، تنها بخشی از نتایج سوء این عامل هستند. خشونت دیدگان بیشتر از دیگران دگرآزاری می‌کنند، بیشتر انتقام می‌گیرند و با رغبت بیشتری هنجارشکنی می‌کنند (بریه، ۱۳۷۷: ۱۵۲). جامعه‌شناسان نیز اجبار و لزوم نهفته در هنجارهای آتی را زمینه‌ساز ناسازگاری و هنجارشکنی عده‌ای می‌دانند (آیزنبرگ، ۱۳۸۴: ۱۱۱). نوع دیگری از سخت‌گیری دینی وجود دارد که برخاسته از ماهیت دین نیست بلکه مربوط به عملکرد دین‌داران و متولیان امور دینی است. در این باره نیز قرآن به پیامبر(ص) که اولین متولّی دین و مجری آن بود، دستور می‌دهد که با نرمی و عطوفت و اخلاق خوش با مردم مدارا کند، خداوند می‌فرماید: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران/۱۸۹) «اگر تو سخت‌گیر و خشن بودی هر آینه از گرد تو می‌گریختند». آیات زیادی در قرآن دستور داده است به صبر، مهربانی، حلم، مدارا، عفو، گذشت، اغماض، استغفار، جدال با احسن، سخن نیکو و ... که همگی جهت جلوگیری از خشونت و نفی سخت‌گیری‌های بی‌مورد است. گفتنی است پایداری و جدّیت در حفظ پایه و اصول دینی

۴۳ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و... ۴۳

مسئله‌ای است که بقای دین متوقف بر آن است و هرگونه سستی در این مطلب موجب تزلزل و زوال یا انحراف از اصل دین خواهد شد و در همه ادیان و مکاتب، اصلی مسلم است، بنابراین خطای اصلی کلیسا در دو مورد بود؛ یکی این که کلیسا پاره‌ای از نظریات علمی فلاسفه و کلامیون مسیحی را به منزله اصول مذهبی قرار داد و مخالفت با آن‌ها را موجب ارتداد بود؛ نهاد کلیسا علاوه بر عقاید مذهبی مخصوص به خود، یک سلسله اصول علمی و فلسفی مرتبط با جهان و انسان که علمای بزرگ مسیحیت آن را قبول کرده بودند را هم ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و به شدت با مخالفان آن عقاید مقابله کرد. بر خلاف مسیحیت که اصول دین را برای عقل در منطقه ممنوعه اعلام کرده است، در اسلام اصول دین باید تحقیقی باشد نه تقلیدی و این اصلی است که اسلام طرفدار آن است (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۵). دیگر این که به این امر اکتفا نمی‌شد که اگر ارتداد کسی محرز شد، از جامعه طرد شود، بلکه علاوه بر این درصدد بود تا با کنکاش زیاد، کوچکترین نشانه‌ای از مخالفت با عقاید مذهبی را پیدا کند و همین امر سبب شد تا این فشار شدید بر اندیشه‌ها که از قرن ۱۲ تا ۱۹ در کشورهای فرانسه، انگلستان، آلمان، هلند، پرتغال، لهستان و اسپانیا معمول بود، عکس‌العمل بسیار بدی نسبت به دین و مذهب بطور کلی ایجاد شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۸). استاد شهید بعد از استناد به چند مطلب در مورد چگونگی شکنجه و اعدام و کشف مضمونین توسط کلیسا چنین می‌نویسد: «مذهب که می‌بایست دلیل هدایت و پیام‌آور محبت باشد، در اروپا به این صورت درآمد که مشاهده می‌کنیم، تصوّر هرکس از دین و خدا و مذهب، خشونت بود و اختناق و استبداد. بدیهی است که عکس‌العمل مردم در مقابل چنین روشی جز نفی مذهب از اساس و نفی آن چیزی که پایه اوّلی مذهب است، یعنی خدا، نمی‌توانست باشد. هر وقت و هر زمان که پیشوایان مذهبی مردم متوسّل به تکفیر و تفسیق می‌شوند. مخصوصاً هنگامی که اغراض خصوصی به این صورت درمی‌آید، بزرگترین ضربت بر پیکر دین و مذهب به سود مادی‌گری وارد می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۵: ۹۰). افراط و تفریط در سخت‌گیری دینی، چه به شکل خشونت افراطی و چه تساهل بی‌حد، می‌تواند موجب فاصله گرفتن مردم از دین شود. اسلام با تأکید بر اعتدال، اخلاق و استدلال عقلی، الگویی متعادل برای هدایت دینی ارائه می‌دهد.

۴-۲-۲. محیط اخلاقی و اجتماعی نامناسب

هر فکر و اندیشه‌ای برای این که رشد کند، زمینه روحی و اجتماعی مساعد می‌خواهد ولی تأثیر جو اجتماعی بر روی عقاید غیر مستقیم است. به این صورت که جو اجتماعی بر روی جو روحی تأثیر می‌گذارد و جو روحی بر روی اندیشه‌ای خاص اثر می‌گذارد. به همین جهت است که در اسلام به اصلاح محیط اجتماعی اهتمام زیادی شده است، چرا که برای رسوخ اندیشه‌ای در مردم زمینه اخلاقی و عملی آن فراهم می‌آورند و برای فراهم آوردن این زمینه، محیط اجتماعی را آماده می‌سازند و از نظر استاد اخلاق نامناسب و یا به عبارت دیگر گناه، بر روی روح و جان اثر می‌گذارد و سیه‌دلی بر فکر و باور اثر می‌بخشد. او در کتاب علل گرایش به مادی‌گری همین مفاسد اخلاقی ذکر می‌کند و می‌گوید: «وقتی جامعه‌ای در مسیر فساد اخلاقی می‌افتد، فساد اخلاقی زمینه اعراض او را از دین فراهم می‌کند، چرا که دین را مزاحم تمنیات خود می‌بیند. آدمی روح لطیفی دارد و زود تحت تأثیر قرار می‌گیرد و همان طور که گناه تأثیر منفی بر انسان دارد، تقوا نقطه مقابل آن است (خامنه‌ای، ۱۳۵۳)، مقام معظم رهبری نیز در این زمینه بیان می‌دارند: یکی از راه‌های تهاجم فرهنگی این بود که سعی کنند جوانان مؤمن را از پای بندی‌های متعصبانه به ایمان - که همان چیزی است که یک تمدن را نگه می‌دارد - منصرف کنند؛ مانند همان کاری که در قرن‌های گذشته در "اندلس" کردند؛ جوان‌ها را ریختند در عالم فساد، شهوت‌رانی و می‌گساری، این کارها در حال حاضر دارد انجام می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۲: ۳). به بیان استاد مطهری، تاریخ بشر نشان می‌دهد که هر گاه قدرت‌های حاکم بخواهند جامعه‌ای را تحت سلطه خود قرار دهند، تلاش می‌کنند تا روح جامعه را فاسد کنند و برای این منظور تسهیلات شهوت‌رانی را زیاد می‌کنند، چرا که دلی که فاسد شد، دیگر از عقل‌کاری بر نمی‌آید و در هر مسأله‌ای تا انسان خود را از شر اغراض رها نکند، نمی‌تواند صحیح فکر کند. اصرار بر گناه نیز تدریجاً انسان را به حالت مسخ شده در می‌آورد چرا که روح بر عمل تأثیر می‌گذارد» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۰۰-۲۱۱). اندیشه و باورهای دینی در بستری از محیط اجتماعی و اخلاقی مناسب رشد می‌کنند، در حالی که فساد اخلاقی می‌تواند زمینه دوری از دین را فراهم سازد. از این رو، اصلاح جامعه و حفظ ارزش‌های اخلاقی برای پایداری ایمان و هویت فرهنگی ضروری است.

بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و... ۴۵

۴-۲-۳. عدم توجه به حس حقیقت جوئی و عدم ارائه پاسخ مناسب آن

بی‌توجهی به پرسش‌های پنهان، زمینه ساز دین‌گزینی است. هر نهاد اجتماعی باید به پناهگاه‌های امن پرسش‌های پنهان در لایه‌های ذهن تبدیل شود تا این نهادها امکان پاسخ‌گویی را پیدا کنند. نظام دینی نظامی است مبتنی به راه‌های سهل و قابل پیمودن، بهترین کارها آن اموری است که ابتدایش تکیه بر سهولت است. با توجه به اینکه انسان میل به دانستن و حقیقت‌جویی دارد، آسیبی که استاد مطهری اشاره می‌کند، عدم توجه به این حس کاوش و حقیقت‌جویی است چرا که انسان گرایش به دانستن حقیقت دارد و با پاسخ ندادن، بی‌توجهی کردن، برچسب زدن، برخورد تند کردن و وادار به سکوت کردن مخاطب، او به دنبال پیدا کردن پاسخ مناسب و تجربه کردن از طرق دیگر می‌رود (مطهری، ۱۳۶۸).

۴-۲-۴. عدم تربیت متناسب با زمانه

با توجه به تاکید حضرت علی (ع) برای تربیت فرزندان متناسب با زمانه، در این بحث استاد به این مطلب اشاره می‌کند که انسان غیر از مسأله اخلاق به یک سری امور اکتسابی به اسم مهارت هم احتیاج دارد. یعنی تلاش ما در جهت تحمیل آداب و سنن زمان خویش به نسل بعد، بدون توجه به تغییرات زمانه، سبب جمود، انکار و سرکشی جوانان می‌شود. درحالی که مقتضیات زمان، آداب را عوض می‌کند؛ یعنی شکل بروز و ظهورش را متفاوت می‌کند. البته اقتضای زمان را با پسند مردم نباید اشتباه گرفت. حاجت‌های اولیه بشر ثابت است و حاجت‌های ثانویه انسان که وسیله رسیدن به حاجت‌های اولیه هستند، متغیر است. تفسیر درست از معنای مقتضیات زمان از دیدگاه استاد به معنای حاجت‌های زمان است. انسان برای رسیدن به هدف‌های واقعی که در هر زمان باید داشته باشد، احتیاج به اموری دارد که به آن‌ها احتیاجات دوم بشر گفته می‌شود. این وسیله‌ها دائما در حال تغییر است و انسان باید به این معنا باید همراه با مقتضیات زمانش باشد و اگر بخواهد بر مبنای آداب گذشتگان حرکت کند، با روحیه و حاجات امروز او نخواهد بود و سبب کسالت روح او در نهایت رها کردن این آداب می‌شود در زمینه مسایل دینی هم اگر بخواهیم انسان‌ها را

بر مبنای همان قواعد ثانویه گذشتگان تربیت کنیم، موجب گریز آنان از دین خواهد شد؛ به طور مثال اگر قوانینی از فقه که می‌توانند به روز شوند، با توجه به نیازهای زمان به روزآوری نشوند، سبب دل زدگی خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۵ع: ۲۲۵) و نادیده گرفتن تغییرات زمانه و تحمیل آداب گذشته بدون تطبیق با نیازهای جدید، باعث انکار و گریز نسل جوان از ارزش‌ها می‌شود؛ بنابراین، فهم درست از مقتضیات زمان، لازمه حفظ پویایی و تأثیرگذاری آموزه‌های دینی است.

۴-۲-۵. سرکوب کردن غرایز

قوا و غرایز انسان به دلیل و حکمتی در وجود انسان نهادینه شده‌اند و در تربیت یک انسان باید غرایز و قوای فرد در حد طبیعی مورد توجه قرار گیرد و برآورده شود اما متأسفانه بعضی از متولیان امر تربیت به این موضوع تفتن نداشته و نمی‌دانند که در تربیت تمامی قوایی که در وجود انسان است، بنابر مصلحتی است و باید به تمامی نیازهای انسان توجه کرده و آن را در حد طبیعی اشباع کنیم. مثلاً احتیاج به بازی کردن از حکمت‌های خداوند است و باید این نیاز در وجود کودکان به اشباع برسد و در نتیجه برآورده شدن احتیاجات طبیعی منجر به نوعی تراکم و واکنش یا همان مکانیزم طرد می‌شود که امروزه هم شاهد هستیم. انسان دارای غرائز متعددی است، قوه عاقله، قوه شهوانی، قوه غضبیه. ما باید به این غرائز نظام بدهیم به این معنا که تمام غرائز تحت حکومت قوه عقل مدیریت شوند. پس تمام غرائز سهمی دارند و نباید آن‌ها را سرکوب کرد، حال اگر رسیدگی به این غرائز به معنای بدبختی در آخرت تلقی شود و به انسان چنین آموزش داده شود که از بین بدبختی دنیا و آخرت یکی را باید انتخاب کنید، سبب دلزدگی از دین و باورهای دینی می‌شود و این تعلیمات خلاف باعث شده است تا مردم خداشناسی را مستلزم بدبختی این جهانی پندارند و به سراغ باورهای غیر دینی بروند (مطهری، ۱۳۷۵ع: ۲۳۱). نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های طبیعی مردم می‌تواند موجب دوری آن‌ها از دین شود، در حالی که در فلسفه اسلامی، مسئولیت‌پذیری حاکم در برابر مردم امری ضروری تلقی شده است.

۴-۲-۶. کاستی‌های مفاهیم اجتماعی و سیاسی

در تاریخ فلسفه سیاسی غرب، مفاهیم اجتماعی و سیاسی خاصی مطرح شده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها بحث حقوق طبیعی و حق حاکمیت ملی است. برخی از اندیشمندان در این زمینه به حمایت از استبداد سیاسی پرداخته‌اند و برای توده مردم هیچ حقی در برابر حکمران قائل نبوده‌اند. طبق این دیدگاه‌ها، مردم فقط موظف به اطاعت از حکمران بودند و هیچ‌گونه حق پرسش از وی نداشتند. این گروه استدلال می‌کردند که حکمران تنها در برابر خداوند مسئول است و نه در برابر مردم. به عبارت دیگر، مردم نمی‌توانند حکمران را بازخواست کنند و تنها خداوند است که می‌تواند از او سؤال کند. این تفکر به نوعی پیوند نزدیکی میان اعتقاد به خدا و اطاعت از حکمران ایجاد می‌کند، به طوری که حق حاکمیت ملی و بی‌اعتقادی به خدا به‌طور طبیعی با هم در تضاد قرار می‌گیرند. در مقابل، در فلسفه اجتماعی اسلامی، اعتقاد به خدا نه تنها به معنای پذیرش حکومت استبدادی نیست، بلکه باعث می‌شود که حاکم در برابر مردم پاسخگو باشد. در این دیدگاه، تنها اعتقاد به خداست که حکمران را در برابر مردم مسئول می‌کند. در این زمینه استاد نمونه‌ای از خطبه ۲۰۷ امام علی (ع) می‌آورد که در آن جا حضرت حق را متبادل می‌دانند یعنی هر کس از حقی بهره‌مند شود مسئولیتی در قبال آن خواهد داشت. پر واضح است که عدم اجازه به افراد مبنی بر استفاده از آزادی طبیعی و خدادادی خویش، نتیجه‌ای جز گریزاندن افراد از دین و سوق دادن آن‌ها به سوی ضدیت با مذهب محصولی نخواهد داشت (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳۱).

۴-۲-۷. مبلغان غیر متخصص

مسائل دینی خصوصاً قسمت‌های معرفتی از جمله پیچیده‌ترین مسائل علمی است که هر کسی شایستگی اظهار نظر در مورد آن را ندارد. اما متأسفانه اظهار نظر غیر متخصصین سبب، بیزاری مردم از دین می‌گردد. نقش منفی مهم‌تر متولیان دین، تحمیل عقاید به صورت زور و اجبار است. از نظر استاد، زمانی که رهبران مذهبی به استفاده از تهمت زدن و تهدید برای دستیابی به اهداف خود روی می‌آورند، به‌ویژه اگر این اقدامات از انگیزه‌های شخصی و منافع فردی نشأت گیرد، زیان بزرگی به اعتبار دین وارد می‌شود. این رفتارها

می‌توانند زمینه‌ساز تقویت گرایش‌های مادی‌گرایانه و تضعیف ارزش‌های معنوی شوند. در جایی دیگر استاد به این مطلب اشاره می‌کند که از نظر روان‌شناسی یکی از دلایل عقب‌نشینی مذهبی این است که مبلغان و سران یک مذهب، تصور کنند که بین اصول دینی و نیازهای بنیادین انسان تضاد وجود دارد. این مشکل به‌ویژه زمانی ایجاد می‌شود که این نیازها به‌طور گسترده و آشکار در جامعه مطرح شوند. همانند این که کلیسا در زمانی که مردم حق حاکمیت را از آن خود می‌دانستند، این فکر را القا می‌کرد که مردم در زمینه حکومت فقط وظیفه دارند و صاحب هیچ حقی نیستند و همین امر سبب نفرت عده‌ای از دین و کلیسا گردید (مطهری، ۱۳۶۵ب: ۱۲۰-مطهری، ۱۳۷۸: ۳۳۵). مسأله تبلیغ، به همان معنای صحیح و واقعی، رساندن و شناساندن یک پیام به مردم است. رساندن پیام اسلوب و روش درست می‌خواهد تنها روش درست است که موفقیت‌آمیز خواهد بود و اگر عکس این روش باشد، نتیجه معکوس خواهد بود. کسی که می‌خواهد مبلغ باشد باید بلاغ‌مبین داشته باشد یعنی بی‌پرده حرف بزند و خیرخواه مردم باشد و خودش عامل به آن باشد. همچنین باید نرمش در سخن داشته باشد و از خشونت پرهیزد (مطهری، ۱۳۶۵ب: ۳۴۲). تحمیل عقاید و تبلیغ نادرست، به‌جای تقویت ایمان، موجب دین‌گریزی می‌شود؛ در حالی که تبلیغ مؤثر نیازمند صداقت، نرمش و رعایت اصول صحیح است.

۴-۲-۸. عالمان دینی بی‌عمل

الگوهای دینی باید با دقت و مسئولیت بیشتر در زمینه تربیت نسل جدید، دقیقتر عمل کنند و به نسل جوان، دین اصیل بدون تکیه بر افراد و صرفاً براساس عقل، قرآن و سیره معصومین را آموزش دهند تا با فرو ریختن و یاریزش یک‌الگو، جوانان این را به حساب فرو ریختن دین و اخلاق نگذارد (عباسی، ۱۳۸۶: ش ۱۱۶). جوانان نه تنها رفتار خود مربی و مدعیان دینی را به دقت می‌نگرند، افکار و کردار فرزندان و بستگاه نزدیک او را نیز می‌کاوند. اگر میان آنان افراد نامناسب، فاسد و سودجو یافت شود، آن را بر ضعف معلم دینی حمل می‌کنند. بدین روی، مربی دینی باید برای تربیت نزدیکان خود نیز اهتمامی ویژه بورزد و با تدابیری، پیشاپیش از آینده تاریک آنان جلوگیری کند، قرآن نیز تأکید

۴۹ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گریزی و... ۴۹

ویژه‌ای بر توجه ویژه‌ای به هدایت نزدیکان دارد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بیان رسالت را از نزدیکان خود آغاز کرد و سپس به دیگران توسعه داد (ساجدی، ۱۳۸۴: ۲۳۷). عمل نکردن به اعتقادات دینی از سوی معتقدان، عاملی دیگر برای عوامل غیر معرفتی دین‌گریزی است. که استاد مطهری آن را در قالب عدم تحرک و عافیت طلبی ذکر کرده است که ما با اندکی توسع، تحت این نام می‌آوریم، این موضوع سبب شده است تا افراد با دیدن افرادی که به دین عمل نمی‌کنند و در عین حال از متولیان دین هستند، به این نتیجه برسند که دین در زندگی عملی انسان تأثیری ندارد و یک سری آموزه‌هایی است که کاربردی نیست و نمی‌توان آن‌ها را در زندگی به کار بست و فقط برای انجام بعضی از مناسک فردی دین را باید به کار بست. که این مورد سبب شده تا مردم به گمان این که اعتقادات دینی تأثیری در زندگی اجتماعی و فردی آدمی ندارد، به سراغ جاذبه‌های دیگر بروند و با خود فکر کنند که ما در این جهان به دنبال امری هستیم که اثری در زندگی ما داشته باشد نه این که فقط در جهت تئوری خوب باشد و اگر این گونه باشد، همان بهتر که به دنبال امری باشیم که اثر کاربردی در زندگی ما داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۵b: ۱۳۲). عدم پایبندی عملی متولیان دین به آموزه‌های دینی، موجب تضعیف اعتبار دین و گرایش مردم به جایگزین‌های دیگر می‌شود؛ لذا آموزش دین باید مبتنی بر عقل، قرآن و سیره معصومین باشد، نه وابسته به افراد.

۴-۲-۹. تقلید از اکثریت

بسیاری از مردم این گونه‌اند که عقاید مورد باور اجتماع، باورشان می‌شود. یعنی چیزی که در اجتماع مورد قبول قرار گرفته و یا نسل‌های گذشته آن را پذیرفته‌اند، صرفاً به دلیل این که نسل‌های گذشته و یا گروهی از اجتماع - که مورد قبول آن‌ها است - آن را پذیرفته‌اند، قبول می‌کنند. در حالی که قدمت یک اندیشه و یا مورد قبول بودن آن توسط گروهی خاص، نه دلیل غلط بودن آن است و نه دلیل بر صحت و درستی آن. استاد به نقش منفعت جمعی از دید منفی نگاه کرده و آن را تعبیر به ناسیونالیسم می‌کند به این صورت که نژاد و زبان را در تشکیل گروه مؤثر دانسته و می‌گوید مشکلات ناشی از خصوصیات نژادی،

۵۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اغلب بیش از آن که عامل ربط دهنده باشد، جدایی آفرین است (مطهری، ۱۳۶۸ا: ۱۰۸). پذیرش عقاید صرفاً به دلیل مقبولیت اجتماعی یا قدمت تاریخی، بدون بررسی عقلانی، می‌تواند منجر به تعصب و تمرکز بر ویژگی‌های گروهی شود که به جای وحدت، موجب تفرقه خواهد شد.

۴-۲-۱۰. عشق و نفرت

اکسیر واقعی که نیروی تبدیل و قلب ماهیت دارد، عشق است. دو نوع عشق داریم یکی شهوانی که روح انسان را تهذیب نمی‌کند و عشق انسانی و اطاعت‌آور که موجب تزکیه نفس می‌شود. دو جنبه مثبت یا منفی که در اسلام تزکیه بردوست داشتن به خاطر خدا و دشمن داشتن به خاطر خدا شده است که لازمه دوست داشتن حقیقت است و پیامبر نیز محکم‌ترین دستگیره‌های ایمان را محبت به خاطر خدا و دشمن داشتن به خاطر خدا می‌داند. عشق مثبت و سازنده از نظر استاد عشق به اصول انسانی است که موجب تقویت شخصیت و استقلال فکری می‌شود. انسان موجودی دو کانونی است که عقل و اندیشه در آن مرکز هدایت و روشنی و قلب مرکز حرکت است. استاد هر دو را مورد تمجید قرار داده و می‌گوید اگر توافق میان این دو باشد بسیار خوب است ولی گاهی تنازع پیش می‌آید و چیزی را که عقل می‌گوید دل راضی نمی‌شود و یا دل می‌خواهد ولی عقل مصلحت نمی‌بیند. سپس چاره حل این تنازعات را تزکیه نفس می‌داند و تهذیب نفس را برای هماهنگ‌سازی این دو کانون می‌داند. استاد به نقش نفرت در گریز از یک باور اشاره می‌کند که باید مطالب با مدارا بیان شود تا ایجاد نفرت نکند (مطهری، ۱۳۶۸ب: ۲۸۰).

۵. راه‌های مقابله با تأثیرات منفی عوامل غیر معرفتی

استاد مطهری، راه معرفت را منحصر در راه استدلالی نمی‌داند و تزکیه نفس و تقوا را راهی برای رسیدن به باورهای صحیح می‌داند. چرا که تقوا قلب انسان را صاف می‌کند. با تقوا است که انسان به عقل خود آزادی می‌دهد. استاد مطهری به نقش مدددهای غیبی خاصی که در زندگی بشر اتفاق می‌افتد، هم چون فراهم شدن شرایط موفقیت، الهامات و روشنی‌ها،

بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و... ۵۱

اشاره می‌کند و اتفاق افتادن این امدادها را معلول عواملی می‌داند و بیان می‌کند که؛ چنین نیست که انسان در خانه‌اش بنشیند و دست روی دست بگذارد و منتظر باشد تا دستی از غیب به یاری او بیاید.

۱-۵. آزاد کردن عقل از قیود و عادات

استاد مطهری در کتاب *تعلیم و تربیت در اسلام*، به تأثیرات منفی عوامل غیر معرفتی در زمینه تربیت انسان اشاره می‌کند و یکی از راه‌های مقابله با این موانع را آزاد کردن عقل از عادات اجتماعی می‌داند و چنین بیان می‌کند که عقل را باید از تحت حاکمیت فشارهای محیط، عرف و عادات‌های اجتماعی آزاد کرد. قرآن نیز اساس مذمتش مخصوص کسانی است که پایبند بی‌چون‌چرای تقلید و پیروی از گذشتگان خود هستند و تعقل نمی‌کنند تا وجودشان را از این اسارت آزاد بکنند. در واقع قرآن می‌خواهد افراد را بیدار کند که مقیاس و معیار تشخیص باید عقل و فکر باشد، نه صرف این که چون گذشتگان و بزرگان قوم و خانواده این چنین عمل می‌کردند، ما هم باید بدون دلیلی اینطور عمل کنیم. در واقع هیچ پیامبری مردم را دعوت به سوی خدا نکرد مگر این که، با این حرف مواجه شد که تو چرا می‌خواهی ما را از سنت‌های گذشتگان مان‌منصرف کنی. با این که اقوام پیامبران از نظر سنن با هم متفاوت بودند و هر پیامبری اشکالات و مسائل مربوط به قوم خود را مطرح می‌کرده است، ولی یک اشکال عمده و عمومی در میان پیروان همه آن‌ها بوده است و آن مشکل تقلید از گذشتگان و یا همان سنت‌گرایی بوده است. ولی پیامبران می‌خواستند تا مردم فکر کنند و عقل‌شان را بیدار کنند (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۸). تقلید کورکورانه از گذشتگان می‌تواند مانع رشد عقلانی و تفکر مستقل شود و در نتیجه، انسان‌ها را از تحلیل صحیح مسائل و دستیابی به حقیقت بازدارد.

۲-۵. عدم پیروی از اکثریت

یکی دیگر از دستورالعمل‌ها جهت مقابله با موانع، پیروی نکردن از اکثریت است. به این معنا که انسان نباید به سبب درست انگاشتن راه اکثریت به دنبال آن‌ها برود. خداوند نیز می‌فرماید: اگر

۵۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

از اکثریت مردم پیروی کنی تو را از راه راست منحرف می‌کنند. به این دلیل که اکثر مردم از گمان و حدس پیروی می‌کنند و در بند عقل، علم و یقین نیستند. هرگز در راه هدایت، به دلیل این که در آن راه افراد کمی هستند، نباید سست شد و قضاوت‌های مردم نباید برای انسان ملاک باشد و این که انسان در مسائلی که مربوط به خودش است تحت تأثیر دیگران قرار بگیرد، صحیح نیست و نباید به قضاوت مردم تکیه داشت (مطهری، ۱۳۳۹: ۳۰۳).

۳-۵. تقویت حس حقیقت‌جویی

از آنجایی که بر اساس میل به حقیقت‌جویی و یافتن حقیقت، علم به وجود می‌آید، خداوند انسان را حقیقت‌طلب آفریده است؛ یعنی انسان فارغ از اینکه بی‌طرفی خود را نسبت به حقایق حفظ کند یا خیر، می‌خواهد حقایق را آن‌چنان که هستند درک کند. اگر انسان بتواند خودش را بدون جانبداری حفظ کند و بخواهد حقیقت را آن‌چنان که هست کشف کند، نه آن‌طوری که او می‌خواهد، در این صورت او دارای روح علمی است. یکی از اشتباهات افراد در زمینه باورهای‌شان، وارد شدن با ذهنی آکنده از پیش‌داوری‌ها است. روح علمی یعنی روح حقیقت‌جویی و بی‌تعصبی، بنابراین در تعلیم و تربیت باید به متعلم روح علمی داد یعنی روحی که خالی از تعصبات و جمودات باشد (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۸). در هر انسانی این غریزه وجود دارد که کاوش‌گر و حقیقت‌جو است و اگر این حس در جهت درست تقویت و تربیت شود، فرد سعی می‌کند تا به دنبال آن باوری باشد که صحیح‌تر به نظر می‌آید و همین تلاش نیز قابل اهمیت و توجه است.

۴-۵. تقویت اراده

امام علی (علیه‌السلام) تقوا را عاملی برای تقویت اراده و خود‌کنترلی می‌داند، که این امر نقش مهمی در ترک گناه و عادات ناپسند دارد، ایشان می‌فرمایند: بدانید که خطاکاریها همانند توسنان چموش و سرکش‌اند که خطاکاران را بر آنها سوار کرده‌اند. آن اسبان لجام گسیخته به ناگاه می‌تازند و سواران خود را به آتش دوزخ سرنگون می‌کنند. و بدانید، که پرهیزگاریها همانند اسبان رام و نجیب‌اند که پرهیزگاران را بر آنها سوار کرده و افسارها به

۵۳ بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گریزی و ...

دست سواران داده‌اند و آن اسبان، سواران خود را به بهشت داخل می‌کنند (خطبه ۱۶، نهج‌البلاغه، ترجمه آیتی). در رابطه با تسلط بر نفس و مالکیت نفس، دستوره‌های زیادی تحت عنوان تقوا و تزکیه نفس وجود دارد و در آن‌ها تأکید بسیاری بر تقویت اراده شده است و از جمله آثار عدم تقویت اراده، پیدایش گناه است که تأثیرات منفی گناه بر معرفت و باورهای انسان مورد توجه فیلسوفان و عارفان اعم از شرقی و غربی بوده است. (پورسینا، ۱۳۸۱: ۱۲۵). استاد مطهری متذکر می‌شود، انسان با اختیار خود، به علت عدم تقویت اراده، تحت تأثیر امیال نفسانی و شهوانی قرار گیرد و متذکر می‌شوند که این بحث تکامل‌تدریجی حیات، نافی اختیار انسان نیست، و در همین تکامل‌تدریجی، انسان می‌تواند با اختیار خود آینده‌اش را بسازد و آینده‌ای سعادت بخش و یا شقاوت آلود برای خود رقم بزند.

۶- نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل آثار شهید مطهری، نشان داده است که عوامل مؤثر بر دین‌گریزی را می‌توان به دو دسته معرفتی و غیر معرفتی تقسیم کرد. عوامل معرفتی مانند توانایی دین در پاسخگویی به پرسش‌های عقلانی، نقش مهمی در جذب یا دفع افراد از دین دارند. از سوی دیگر، عوامل غیر معرفتی، مانند سخت‌گیری‌های دینی، محیط اجتماعی نامساعد، عملکرد نادرست مبلغان دینی، و عدم توجه به تربیت صحیح، می‌توانند زمینه دین‌گریزی را فراهم کنند. شهید مطهری به‌ویژه بر اهمیت شناخت عوامل غیر معرفتی تأکید دارد و معتقد است که این عوامل می‌توانند تأثیری عمیق و پایدار بر باورهای دینی افراد داشته باشند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که برای تقویت ایمان دینی و مقابله با دین‌گریزی، توجه به نیازهای عقلانی، اخلاقی، و اجتماعی انسان ضروری است. هم‌چنین، تربیت مبتنی بر تقوا، آزاداندیشی، و احترام به عقل و حس حقیقت‌جویی می‌تواند راهکار مؤثری برای کاهش اثرات منفی عوامل غیر معرفتی باشد. این مقاله راه را برای پژوهش‌های بیشتر در زمینه تأثیر عوامل غیر معرفتی بر باور دینی باز کرده و می‌تواند به‌عنوان منبعی برای ارائه راه‌حل‌های عملی در تقویت باورهای دینی و مقابله با دین‌گریزی در جوامع معاصر مورد استفاده قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- آیزنبرگ، نانسی. (۱۳۸۴). *رفتارهای اجتماعی کودکان*، ترجمه بهار ملکی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ دوم.
- بریه، امیل. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ نخست.
- بوکای، موریس. (۱۳۵۷). *عهدین قرآن و علم*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد
- پورسینا، زهرا. (۱۳۸۱). *تاثیر گناه بر معرفت*، مجله نامه مفید، شماره ۳۰.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۳). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمدی، احمد، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- جلالی، رضا، محمد ترابی. (۱۳۹۵). *معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه استاد مطهری و تاثیر آن بر نسبت دین و سیاست*، فصلنامه سیاست متعالیه، دوره ۴، شماره ۱۵.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). *دین‌گزینی چرا؟ دین‌گرایی چه‌سان؟* قم: مؤسسه آموزشی و پژوهش امام خمینی (ره).
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۸۵). *پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی*، قم: انتشارات معارف.
- شه‌گلی، احمد و کردی اردکانی، احسان. (۱۴۰۰). *نقش عوامل غیر معرفتی موثر در شکل‌گیری معرفت براساس دیدگاه ابن‌خلدون*، فصلنامه ذهن، شماره ۸۵.
- عباسی، محمد. (۱۳۸۶). *عوامل دین‌گزینی و گرایش جوانان به فرهنگ غرب*، فصلنامه معرفت، شماره ۱۱۶.
- فلاماریون، کامیل. (۱۳۰۶). *خدا در طبیعت*، ترجمه خسرو وارسته، تهران: انتشارات تمدن.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵b). *مجموعه اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۷۹). *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: انتشارات صدرا.

بررسی تحلیلی عوامل معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر دین‌گزینی و... ۵۵

- همو. (۱۳۷۵ا). مجموعه آثار (جهان بینی الهی و مادی)، ج ۱۲، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۹۹). عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجاه و چهارم.
- همو. (۱۳۷۱). مساله شناخت، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۷۸). حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۵ا). شرح مبسوط منظومه، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۸ا). آشنایی با قرآن، جلد ۱، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۸ب). بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۸c). تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۷۵c). مجموعه آثار (علل گرایش به مادی‌گری)، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۵b). سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۹۴). (ویژه نامه)، بحث گریز از ایمان (تفسیر سوره العصر)، انتشارات باقرالعلوم.
- خامنه‌ای، علی. (۱۳۵۳). اولین جلسه از مجموعه‌ی سخنرانی‌های آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن.

URL: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30006>

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانستی از منظر استاد مطهری در ادراکات اعتباری

علی اصغر ترکاشوند^۱

دکتر عباس گوهری^۲

محسن غروی‌ان^۳

چکیده

اگرچه نظریه «ادراکات اعتباری» ابتکاری نظری است که با رویکرد معرفت‌شناختی تدوین شده است، لیکن در سطح بالاتر نظریه اعتباریات، بسترهای لازم را به منظور ارائه چارچوبی قوی از نظریه پردازی در علوم انسانی، با تبیین فهم بهتر از هویت انسان، مناسبات و روابط اجتماعی بین انسان‌ها، نیازهای آدمی، اغراض و اهداف او فراهم می‌کند. از ضرورت‌های بازتدوین علوم اسلامی، بازشناسی ابعاد و مفاهیم «انسان‌شناسی اسلامی» است، استاد مطهری از منظر ادراکات اعتباری به دنبال شناخت روشن از انسان، پرسش‌ها، نیازها و نیز اهداف و غایات اوست، در این بین قرائت استاد مطهری از نظریه ادراکات اعتباری زمینه لازم را برای بازتدوین «انسان‌شناسی اسلامی» فراهم می‌نماید. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل فلسفی- تطبیقی به دنبال پاسخ به این پرسش است که قرائت استاد مطهری از ادراکات اعتباری در زمینه انسان‌شناسی اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند موجب تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی از الگوی اومانستی قرار بگیرد؟ در نوشتار حاضر در صددیم با استفاده از مدل تفاوت سطوح بینشی، گرایشی و کنشی به تبیین تفاوت انسان‌شناسی اسلامی از روش اومانستی از منظر ادراکات اعتباری بپردازیم، در متن مقاله حاضر به این نتیجه می‌رسیم که انسان‌شناسی اومانستی با انکار معنویت و نگاه صرفاً مادی به هویت انسان دیدگاهی ناکارآمد و در تقابل جدی با انسان‌شناسی اسلامی است، لذا پاسخ‌گویی نیازهای علوم انسانی اسلامی نیست. دستاورد مقاله حاضر می‌تواند در مرحله اول در فهم و بازشناسی انسان‌شناسی اسلامی و در سطح بالاتر در بازتدوین علوم انسانی اسلامی مفید، مؤثر و راهگشا باشد.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی، ادراکات اعتباری، پوزیتیویسم، انسان‌شناسی اسلامی، اومانیسم.

۱. دانشجوی دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛
tvorkashvand@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول).
abb_gohari@gmail.com

۳. استادیار مرکز آموزشی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران،
info@gharavian.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

۱. مقدمه

علامه طباطبایی مبحث ادراکات را منشاء معرفت‌شناسی و در خلال مباحث کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بیان نموده است، لذا می‌توان گفت که یکی از دلایل طرح مبحث اعتباریات، مسائل مربوط به معرفت‌شناختی بوده است. از زمانی که علامه طباطبایی نظریه اعتباریاتی را در آثار مختلف مطرح کرد، فهم دقیق و جامعی از نظریه اعتبارات علامه ارائه نشده است. نظریه اعتباریات از ۵ دهه گذشته رشد کرده است و این رشد نیز تکاملی بوده است؛ این نظریه ظرفیت درونی و وجوه مثبت فراوانی داشته و به همین دلیل رشد کرده است؛ عامل دیگر رشد این نظریه، برخورد انتقادی با این نظریه است. اولین کسی که به نقد نظریه ادراکات اعتباری بخصوص از منظر اخلاقی پرداخت، شهید مطهری بود البته ایشان به دنبال تکمیل این نظریه بود. نظریه ادراکات اعتباری آثار گسترده‌ای در علوم مختلف دارد با وجود این بحث بسیار مهم و کلیدی، تاکنون از لحاظ مبانی انسان‌شناختی اخلاقی به نتایج مطلوبی نرسیده است. نویسندگان بر این باور است که تا زمانی که فهم صحیحی از اعتباریات علامه طباطبایی و فهم درستی از انسان‌شناسی اسلامی حاصل نشود نمی‌توانیم به فهم صحیحی از علوم انسانی اسلامی ارائه دهیم. به عبارت ساده‌تر کلید حل و فهم علوم اسلامی جدید از منظر فهم و قرائت درست استاد مطهری از ادراکات اعتباری بخصوص از منظر اخلاقی امکان‌پذیر است. یکی از راه‌های صحت و اعتبار سنجی یک دیدگاه مقایسه تطبیقی با دیدگاه‌های معارض است، لذا به منظور فهم هرچه بهتر علوم انسانی اسلامی نیاز است به بررسی نقاط تمایز بین انسان‌شناسی اسلامی از انسان‌شناسی اومانیستی پردازیم. در مقاله حاضر تلاش می‌نماییم به روش تطبیقی به تبیین تفاوت بین مدل انسان‌شناسی اسلامی از مدل اومانیستی از منظر ادراکات اعتباری پردازیم. این پژوهش که برای اولین مرتبه تدوین یافته - با استفاده از روش تحلیل فلسفی تطبیقی - به دنبال پاسخ به این پرسش است که قرائت استاد مطهری از ادراکات اعتباری در زمینه انسان‌شناسی اسلامی چه ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند موجب تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی از الگوی انسان‌شناسی اومانیستی قرار گیرد؟ در رابطه با پیشینه بحث مربوط به

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیستی از منظر... ۵۹

ادراکات اعتباری می‌توان گفت پیشینه دیدگاه ادراکات اعتباری را می‌توان در دیدگاه شیخ محمد حسین اصفهانی در علم اصول فقه دانست (مطهری، ۱۳۶۴: ۷۱۷). البته علامه طباطبایی نخستین فیلسوف اسلامی است که درباره ادراکات اعتباری به صورت گسترده بحث کرده و نظرات بدیعی ارائه کرده است؛ آثاری نظیر: رساله الانسان فی الدنیا، حاشیه بر کفایه، تفسیر المیزان، نهایه الحکمه، اصول فلسفه و روش رئالیسم و از جمله منابع مهم است، شایان ذکر است. مقاله حاضر به شیوه تحقیق اسنادی با رویکرد تطبیقی انجام شده است. در پژوهش تطبیقی پژوهشگر در صدد است چند پدیده اعم از اندیشه و... را از دیدگاه مختلف نظیر همسانی و ناهمسانی‌ها مورد تطبیق قرار دهد (احمدی، ۱۳۸۹: ۷۸). در انتهای مقاله به منظور درک و فهم بهتر مخاطبان تلاش می‌نماییم با شیوه تطبیقی در قالب نمودارهایی تفاوت انسان‌شناسی اسلامی از اومانیسم را ارائه دهیم.

۱. مفاهیم

در این قسمت تلاش می‌نماییم به تبیین صحیح مفاهیم بپردازیم، مهم‌ترین مفاهیمی که در نوشتار حاضر لازم است مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد شامل: ادراک، ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی می‌باشد.

۱-۱. ادراک

علامه طباطبایی متعلق معرفت انسان به موجودی را ادراک آن موجود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۴۴۳). از نظر ایشان در نتیجه تأثیری که ماده در مغز و سلسله اعصاب برجای می‌گذارد، یک عکس‌العمل مادی در وجود انسان ایجاد می‌شود که با به کار انداختن حاسه پیدا می‌شود و با از کار انداختن حاسه از بین می‌رود که این حالت را ادراک می‌یابیم (همو، ج ۱: ۹۵-۹۶).

۲-۱. ادراکات حقیقی

ادراک حقیقی مستقیماً صورت یک امر خارج از ذهن است. از قبیل تصور انسان، درخت

۶۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

و سنگ که در فلسفه «معقولات اولیه» خوانده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۱۶). ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده و مجموع عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر عوامل محیط و احتیاجات طبیعی تغییر نمی‌کند. ادراکات حقیقی قابل نشوء، ارتقاء و تطور نیست. ادراکات حقیقی، ضروری، دائم و مطلق است (همو: ۳۷۲).

۱-۳. ادراکات اعتباری

کلمه «اعتباری» معمولاً در مقابل کلمه «حقیقی» یا «واقعی» به کار برده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵: ۳۶۲). ادراکات اعتباری تابع عوامل مخصوص محیط و احتیاجات حیاتی طبیعی است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات اعتباری مسیر ارتقاء، نشوء و تکاملی را طی می‌کند. ادراکات اعتباری غیر ضروری، موقت و نسبی است (همو: ۳۷۱).

۲. مبانی نظری

۲-۱. جایگاه معرفت‌شناختی ادراکات اعتباری

اهمیت معرفت‌شناسی به این است که دستیابی به جهان‌بینی فراگیر و جامع، بر مباحث زیرساختاری معرفتی استوار است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶-۱۳). دلیل اصلی توجه به ادراکات اعتباری بیشتر معرفت‌شناسانه است. این نظریه، قابلیت و استعداد به کارگیری در زمینه دانش‌های گوناگون را دارد، اما تاکنون ادراکات بیشتر از جنبه فلسفه اخلاق و دانش اجتماعی و دیدگاه روانشناسی فلسفی مورد توجه قرار گرفته است. از آن جهت که چگونگی تولید اعتبارات را بحث می‌کند، روانشناسی فلسفی است، از آن جهت که درباره حُسن و قبح و بایدها و نبایدها بحث می‌کند، با فلسفه اخلاق ارتباط پیدا می‌کند و از آن جهت که نقش برخی اعتبارات را در تداوم و تکون زندگی و اجتماعی بازمی‌نماید، جنبه جامعه‌شناختی دارد (همو، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۸۰).

۲-۲. جایگاه انسان‌شناختی ادراکات اعتباری

طبق نظر صاحب‌نظران هر نظریه‌ای سه گونه نتیجه دارد: آثار عینی (در زندگی فردی و

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیسمی از منظر... ۶۱

اجتماعی)، لوازم منطقی، و نتایج معرفت‌شناسانه (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۶۸). نظریه ادراکات اعتباری می‌تواند به شناخت صحیح از انسان، پرسش‌ها و نیازها و نیز غایات و اهدافش کمک کند و از منظری دیگر زمینه شکل‌گیری زندگی اجتماعی، نظامات جمعی و بنیان‌های اخلاق جمعی و حقوق را شرح دهد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۶). مبتنی بر دیدگاه ادراکات اعتباری تشکیل اجتماع از ادراکات اعتباری عمومی قبل از اجتماع است و در انواع انسانی، شامل دست‌یابی به اهدافی نظیر همزیستی بین انسان‌ها، تشکیل شهرها و اجتماعات می‌شود (همو، ج ۲: ۲۶۹).

۲-۳. دیدگاه اومانیسم با رویکرد پوزیتیویستی

اومانیسم^۱ از ابعاد مختلف شاخه‌های متعدد و متفاوتی می‌پذیرد از جمله اومانیسم مبتنی بر جمع‌گرایی، فردگرایی، فلسفی، ادبی، الحادی و دینی (قنبری، ۱۳۸۳: ۴۶-۳۸). ممکن است قرائت‌های مختلفی از دیدگاه اومانیسم مطرح شده باشد، اومانیسم مد نظر نویسنده در مقاله حاضر مبتنی بر اومانیسمی است که قرائتش از نظر معرفت‌شناسی مبتنی بر پوزیتیویسم^۲ و از نظر جهان‌بینی مبتنی بر اصالت بشر، انسان‌محوری، بشرمحوری یا خودبنیادی مکتبی است (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۸). طبق این مکتب فکری آگوست کنت پیشنهاد کرد که یک دین انسانی پدید آید که در آن، خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که وجود اصلی است، جای خدا را بگیرد (براون، ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۴۲). به گمان سارتر، خدایی نیست و بنابراین فرض، نظام یا طرح آفرینش بیهوده است. ... هر انسانی باید در سراسر حیات خود فقط بر خویش متمرکز شود (لوین، ۱۳۷۲: ۳۷۵ - ۳۷۶). این دیدگاه انسان را مدار و محور آفرینش جهان قرار داده و با اصالت دادن به او اصالت دین، خدا یا هر امر غیرانسانی را نفی می‌کند. معنای اعم این اصطلاح و مفهوم عبارت است از هر نظام فلسفی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی یا اخلاقی که هسته مرکزی آن بشر است. اومانیسم در اصل به معنای پرستش بشر است نه انسان‌دوستی یا تکریم بشر که مورد تاکید دین اسلام و سایر ادیان

۱. واژه humanism یا humanismus که امروزه به کار می‌رود، از واژه humanista برگرفته شده است.

2. Philosophy Positivism

۶۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

توحیدی است (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۲). ممکن است در منابع مختلف قرائت‌های مختلفی از دیدگاه پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی)^۱ مطرح شده باشد. در مقاله حاضر پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) به معنای روش مطالعه و شناخت جهان صرفاً از طریق حس و تجربه است که در خدمت اندیشه اومانستی است. به عبارت ساده‌تر ارتباط و همگرایی بین رویکرد پوزیتیویستی در معرفت‌شناختی با انکار مابعدالطبیعه، در نهایت با اندیشه اومانستی پیوند می‌خورد و به عبارت ساده‌تر میوه مشترکی به نام نفی معنویت می‌دهد. لذا دو واژه اومانسیم^۲ با پوزیتیویسم^۳ بسان دو کارکرد مشترک و یکسان فلسفی بکار برده شده است که ریشه در افکار اگوست کنت دارد (فروغی، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

۲-۴. مقولات بینش، گرایش، کنش

مباحث مربوط به ادراکات اعتباری از جهات فلسفی مبتنی بر سه طیف فعالیت است که شامل قوای مدرک، شوقیه و عامله می‌شود.

مقوله بینشی (شناخت): شامل نگرش مبتنی بر جهان‌بینی و بینش اخلاقی انسان‌ها است. لذا طبق نوشتار حاضر مقوله بینشی شامل گزاره‌هایی است که صرفاً در حوزه نظر مبتنی بر اعتقادات، اندیشه‌ها و تفکرات مورد بررسی، امعان نظر و تحقیق قرار می‌گیرد. بینش یا بصیرت^۴ فهمی از خود، جهان پیرامون و روابط با دیگران است که تجربه‌های پیشین را روشن یا فرد را در حل مسئله‌ای یاری می‌کند (میرشکاری، ۱۳۸۸: ۳۳).

مقوله گرایشی (رغبت): شامل گرایش‌های عقلی، نوع سلاقی، عاطفی و احساسی اخلاقی انسان‌ها است. بنابراین، شناخت صرف نمی‌تواند به رفتار منجر شود، چه بسا انسان می‌داند که رفتاری خوب و مفید است با آن که به آن علم دارد، ولی عکس آن عمل می‌کند. در وجود انسان گرایش به شر و خیر هست. اگر این گرایش‌ها نباشد، اختیار معنا بی‌معناست (جلالی، ۱۳۹۹: ۲۸).

1. Positivism
2. humanism
3. Philosophy Positivism
4. Insight

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیستی از منظر... ۶۳

مقاله کنشی (رفتار): یکی از موضوعات مهم و مورد بحث در روان‌شناسی، «رفتار»^۱ است. در مجموع فعال‌شدگی از یک مفهوم به مفهوم دیگر، از یک قضیه به قضیه دیگر و حتی از مشاهده یک شخص، یا صدا یا دیدن منظره منجر به بروز رفتار می‌شوند (گلمن، ۱۳۷۹: ۸۸).

نتیجه: حرکت اختیاری انسان مبتنی بر سه امر، آگاهی، میل و قدرت است. این مثلث زمینه را برای اختیار و سیر انسان فراهم می‌کند (ژان کلود، ۱۳۷۵: ۲۳). در هر موجود زنده دو ویژگی اساسی «حرکت ارادی» و «ادراک» وجود دارد. در انسان نیز به عنوان یک موجود زنده، این دو ویژگی به صورت عمیق‌تر، پیچیده‌تر و گسترده‌تر وجود دارد: که شامل دستگاه ادراک و دستگاه اراده است. در حوزه ادراک، شناخت و علم دخیل است که به «بینش» تعبیر می‌شود و در اراده رغبت، انگیزش و میل نقش دارد که به «گرایش» تعریف می‌شود. این دو عامل اساسی، یعنی «گرایش» و «بینش» زمینه پیدایش «کنش» یعنی رفتار می‌شود.

۲-۵. جایگاه ادراکات اعتباری در تفکیک انسان‌شناسی اسلامی از

اومانیستی

از منظر صاحب‌نظران اسلامی معاصر دیدگاه ادراکات اعتباری دارای دو قرائت مهم و در عین حال دو کارکرد متفاوت است (ترکاشوند، ۱۳۹۸: ۲۱۹-۲۳۵). اهم موضوعات مربوط به **قرائت اول:** شامل موارد زیر است: مطلق ندانستن اخلاق، فطری ندانستن اصول اخلاقی، یکسان دانستن معیارهای اخلاقی، منفعت‌طلبی انسان و... از نظر برخی از صاحب‌نظران این قرائت، می‌تواند زمینه‌ساز نزدیکی و گفتگوی بین فرهنگ‌های مختلف باشد. (همو) در صدر موافقان این دیدگاه می‌توان از عبدالکریم سروش نام برد. به عنوان نمونه، سروش در سال ۱۳۵۸ در کتاب «دانش و ارزش» اخلاق علامه را از جهاتی مشابه اخلاق هابزی می‌داند (سروش، ۱۳۵۸: ۱۱۵). در **قرائت دوم:** در صف مخالفان برداشت نسبی از اخلاق طباطبایی می‌توان به استاد مطهری، رضا داوری، جعفر سبحانی و بسیاری از روحانیون قم اشاره کرد. داوری چند سال بعد در ۱۳۶۳ در مقاله‌ای به سروش یورش

1. behavior

می‌برد که «منکران متجدد اخلاق» نباید انحطاط غرب را در کپسول تعبیرات به مردم عرضه کنند: «... نظر (طباطبایی) با آنچه از اقوال پوپر و راسل معمولاً بدون ذکر ماخذ، و حتی گاهی همراه با قرآن بر سر نیزه، نقل شده است، مناسبتی ندارد» (جعفری، ۱۳۶۳: ۱۴۶). در بین صاحب‌نظران اسلامی مطرح‌ترین شخصیت استاد مطهری است که در نقطه مقابل دیدگاه اول رویکرد یکسانی با مسئله ادراکات اعتباری نداشته بلکه سه رویکرد: «همراهی»، «انتقادی» و «اصلاحی» داشته است (ترکاشوند، ۱۳۹۸: ۲۱۹-۲۳۵). در نگاه اصلاحی قرائت استاد مطهری از ادراکات اعتباری شامل موارد زیر است: فطری و مطلق دانستن اصول اخلاقی، تفکیک بین من علوی و من سفلی، تفکیک بین معیارهای اخلاقی و افعال اخلاقی و... (همو) با بررسی قرائت استاد مطهری به این نتیجه می‌رسیم که از ظرفیت‌های مهم ادراکات اعتباری امکان تمایز و تقابل بین دیدگاه اسلامی و اومانستی در انسان‌شناسی وجود دارد.

۳. مقایسه الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانستی

در این قسمت تلاش می‌نماییم تا به تبیین تفاوت و تمایز مدل انسان‌شناسی اسلامی از مدل اومانستی از منظر ادراکات اعتباری استاد مطهری بپردازیم. به‌منظور ساده‌سازی و فهم درست مطالب تلاش می‌نماییم مقولات را در سه ساحت بینشی (شناخت)، گرایشی (رغبت) و کنشی (رفتار) دسته‌بندی نماییم تا بتوانیم تقابل را در قسمت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به صورت نموداری نمایش دهیم. شایان ذکر است در زمان دسته‌بندی و مقوله‌بندی کردن مفاهیم احیاناً ممکن است همپوشانی مفهومی صورت گرفته باشد یا برخی از مفاهیم هم‌زمان بتواند تحت دو مقوله قرار گیرد، لذا تلاش شده است حتی‌المقدر از این مسئله پرهیز شود.

۳-۱. الگوی انسان‌شناسی اومانستی

در قسمت زیر تلاش می‌نماییم به تبیین دیدگاه‌های اندیشه اومانسم در زمینه انسان‌شناسی مبتنی بر مقوله‌های بینشی، گرایشی و کنشی بپردازیم. به‌منظور رعایت بی‌طرفی حتی‌المقدور تلاش نموده‌ایم این دیدگاه‌ها را از منابع مستقل و معتبر ارایه نماییم.

۳-۱-۱. مقوله بینشی (شناخت)

۳-۱-۱-۱. غیر دینی - غیر الهی

اومانیست‌ها مبتنی بر معرفت‌شناسی پوزیتیویستی، برخلاف تجربه‌گرایان گذشته نظیر لاک و هیوم که در موضوعات ماورای ادراک حسی، لادری^۱ بودند، معارف دینی و الهی را از حوزه پژوهش خارج کردند؛ گویی که هیچ شناخت و جهانی ماورای پدیده‌های مادی و محسوس واقعیت ندارد. به دلیل اینکه در انسان‌شناسی به دیدگاهی مطلقاً ماده‌گرایانه رسیدند و انسان را - که از نظر مجموعه ادیان الهی، عرفا و فلاسفه‌ی دنیا، موجودی در نهایت تفاوت از سایر جانداران بود - به شیء مادی تقلیل دادند که شیوه مطالعه آن با سایر عناصر شیمیایی و فیزیکی تفاوتی ندارد. اندیشمندان وین با استناد به اندیشه‌های ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹م) پا را فراتر از کانت گذاشته، با دیدگاهی نزدیک به هیوم، متافیزیک را مهمل و فاقد معنا^۲ نامیدند (Edwards, 1972: 557)، تاجایی که هیوم امور متافیزیک را احکام بی‌دلالت و سفسطه می‌شمرد (Hume, 2007: 22)، از دیدگاه پوزیتیویست‌ها مجموعه گزاره‌های متافیزیکی نظیر عرفان، اخلاق، دین، ادبیات، مباحث ایدئولوژیک، تاریخ و هنر، زیبایی‌شناسی بی‌معنا و غیر قابل اعتنا می‌باشند (Edwards, 1972: 56).

۳-۱-۲. استقراگرایی حسی

اصول مشترک اندیشه‌های پوزیتیویسم را می‌توان طبق موارد زیر خلاصه کرد: **تجربه‌گرایی**: شناخت استقرایی حسی، تنها راه شناخت معتبر از عالم خارج است. **تحقیق‌پذیری**: هر گزاره‌ای که با روش تجربی قابل تأیید، اثبات و یا ابطال نباشد، بی‌معنا و نادرست است. **وحدت علم**: روش مطالعه انسان و طبیعت یکسان است. **بی‌طرفی علم**: روش علمی، صرفاً حسی مبتنی بر روش تجربی و متکی بر اسناد بی‌طرف از ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی می‌باشد (Edwards, 1972: 567).

1. Agnostic
2. Absurd

۳-۱-۱-۳. تجربه‌گرایی

پوزیتیویست‌های اومانیست علم را به معنای علم محصول تجربه معرفی کرده‌اند (Hanson, 1958:19). گرچه پوزیتیویسم به‌عنوان مکتبی فلسفی، ریشه در افکار اگوست کنت دارد. ولی پیشینه این بحث را می‌توان به فرانسیس بیکن بازگرداند (جهانگیری، ۱۳۶۹:۷۶). بعد از فرانسیس بیکن، جان لاک (۱۷۰۶-۱۶۳۲م) به‌عنوان یکی از پیشتازان تجربه‌گرایی معتقد بود همه معرفت انسان از تجربه ناشی می‌شود (Edwards, 1972:502). دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) از مروجان اندیشه‌های پوزیتیویستی بود. وی معتقد بود تنها داده‌های حسی و تجربه حسی بنیاد و سرچشمه هر گونه شناسایی است. هیوم مانند جان لاک معتقد بود که فعالیت‌های ذهن تنها در از هم گسیختن و پیوند زدن تصوراتی (تأثراتی)^۱ است که از تجربه حسی حاصل می‌شود. از نظر او همه حرکات اجسام و همه قوانین طبیعت بدون استثنا مبتنی بر تجربه شناخته می‌شود (Hume, 2007:14). همو بود که ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) تحت تأثیرش متافیزیک را ناممکن شمرد (کانت، ۱۳۶۲:۲۲۰-۲۱۴). طبق این نظریه، احساس، تنها منشأ تصورات و افکار بشری شناخته شده و ذهن پس از دریافت صورت‌هایی از حواس، صرفاً تجرید^۲ ترکیب^۳ و تعمیم^۴ انجام می‌دهد و مجموعه این فرآیندها صرفاً حسی است (Hume, 2007:14).

۳-۱-۱-۴. نسبت‌گرایی در اخلاق

از نظر اومانیست‌ها اعمال انسان از جهت ثبوت و تحقق نه دارای حسن‌اند و نه دارای قبیح (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۴۳). از نظر پوزیتیویستم، انسان بجز شیء وابسته در یک سیاره سرگردان معلق در فضای بیکران نیست و اشرف مخلوقات و بی‌همتایی دانستن وی بی‌معناست. انسان در این اندیشه چون ذره‌ای معلق ناچیز در دنیای ذرات متحرک بیشتر نیست، لذا نظاره‌گری در حکم تابع و در حاشیه بی‌اهمیت نظام ریاضی وار بزرگ است که حرکاتش طبق اصول مکانیکی تفسیر می‌گردد (Hume, 2007:89-90). انسان موجودی

1. Affection
2. Abstraction
3. Synthesis
4. Generalization

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیستی از منظر... ۶۷

اعتبارساز است که زندگی‌اش بدون مفاهیم اعتباری نمی‌تواند ادامه پیدا کند، پوزیتیویست‌ها چون روش تجربی را تنها روش شناخت قوانین رفتار انسانی می‌شمردند، از این جهت انسان را با موجودات طبیعی یکی دانستند. به همین دلیل از نظر آنها بین رفتار آدمی و رفتار یک برگ هنگام وزش باد فرقی نیست (Edwards, 1946:5).

۳-۱-۲. مقوله گرایی (رغبت)

۳-۱-۲-۱. ماده گرایی

اومانیست‌ها در انسان‌شناسی به دیدگاهی کاملاً مادی رسیدند (آرون، ۱۳۵۶: ۸۶-۸۵). آنها انسان را به یک شیء مادی تقلیل و تنزل دادند که روش مطالعه‌اش با عناصر شیمیایی و فیزیکی تفاوتی ندارد (Comte, 1983:1-3).

۳-۱-۲-۲. سفلی گرایی

در دیدگاه اومانیست‌ها، انسان حقیقتی صرفاً مادی‌گرایانه دارد که رفتارهایش متناسب با گزینه حیوانی شکل می‌گیرد و سود و لذت مبنای رفتار عملی او است، لذا در این نگاه برای بقا باید ثروتمند شد تا رقیب را از صحنه حذف کرد؛ در غیر این صورت رقیب تو را حذف خواهد کرد. این امر به دلیل این است که در اندیشه پوزیتیویست‌ها انسان ذاتاً حیوانی، منفعت‌طلب و لذت‌جو است (وارنوک، ۱۳۸۰: ۶۵).

۳-۱-۲-۳. غریزه گرایی

از دیدگاه برخی از اومانیست‌ها استخدام هم‌نوع امر غریزی و متعلق به ساختمان ویژه انسان در جهت کسب منفعت غریزی می‌باشد. (سروش، ۱۳۷۰: ۲۶۴) دورکیم از جمله اندیشمندانی است که با این روش انسان را مطالعه و به این نتیجه رسیده است که انسان به عنوان پدیده‌ای اجتماعی باید به مثابه یک شیء^۱ مورد بررسی قرار گیرد؛ چون واقعاً یک شیء است (Durkhiem, 1982:27).

1. Object

۳-۱-۳. مقوله کنشی (رفتار)

۳-۱-۳-۱. منفعت‌طلبی

در دیدگاه اومانیسیم، انسان حیوانی اقتصادی است که سود و لذت مبنای تکامل او در رقابت‌های اقتصادی است. از آنجا که تفاوت‌های بنیادین حیوان و انسان در این نظام فکری قابل تبیین نیست، قانون حاکم بر رفتار انسان همان است که داروین برای تبیین رفتار حیوانات در طبیعت بیان داشته است تحت عنوان قانون بقای انساب^۱ انتخاب طبیعی^۲ و تنازع بقای^۳ دائمی. این قاعده توسط اثبات‌گرایی چون اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰م) به اجتماع انسانی تعمیم داده شد (Spencer, 1946:307).

۳-۱-۳-۲. عمل‌گرایی

منظور از عمل‌گرایی در اینجا، از جنس محرک و پاسخ است. طبق این دیدگاه انسان هیچ طراز، معیار و افق آرمان‌گرایانه‌ای ندارد. نگاه متدولوژیک اومانیسیت‌ها براساس فرمول محرک - پاسخ، ماهیت انسان را مساوی با پاسخ به محرکات محیطی تعریف کرده و او را شخصیتی بدون معیار، به ماشینی کوچک شده توسط محیط بدل ساخته‌اند. انسانی که فاقد هیچ‌گونه معیاری از عقل، هوش، روح، احساس و غایت‌مندی است که همچون روایات هرگونه کوچک شود، کار می‌کند، دیگر آن انسانی نیست که انبیا و فلاسفه و عرفای بزرگ در طول تاریخ به ما معرفی کرده‌اند (Woodworth, 1961:100).

۳-۱-۳-۳. سود و لذت محوری

سود محوری غیر از منفعت‌طلبی است، منفعت‌طلبی به معنای تنازع بقا است و سود محوری به معنای تبدیل انسان به ابزار خلق ثروت است و پوزیتیویست‌ها انسان‌ها را ذاتاً موجودی لذت‌جو و سودجو می‌دانند (وارنوک، ۱۳۸۰: ۶۵). پیروان اومانیسیم مبتنی بر تفکر پراگماتیستی، نتیجه عمل را لذت شخص فاعل یا سودمندی معنا می‌کنند. اگر عملی برای

1. Survival of the Fittest
2. Natural Selection
3. Struggle for Survival

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیستی از منظر... ۶۹

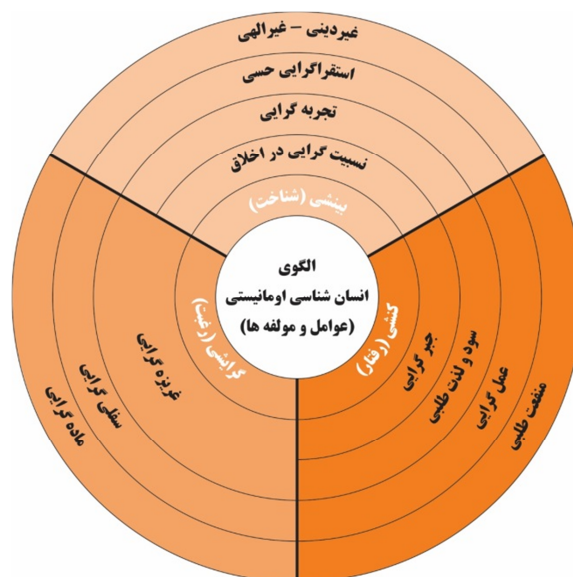
عامل، لذت آفرین یا سودمند بود، آن عمل خوب در غیر این صورت بد است (کاپلسون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۶۷).

۳-۱-۳. جبرگرایی

تفکر جبرگرایانه پوزیتیویست‌ها به نوعی جبر ساختاری^۱ در جامعه منتهی می‌شود که انسان براساس آن عمل می‌کند (ایمان، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۱). اندیشه پوزیتیویسم می‌کوشد با یک مدل مکانیکی به مطالعه انسان پردازد؛ در این مدل انسان چیزی فراتر از ماشینی بی‌جان^۲ نیست. دورکیم پیشنهاد می‌کند انسان به‌عنوان یک پدیده اجتماعی باید به‌منزله یک شیء^۳ مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد؛ چون واقعاً یک شیء است. (Durkhiem, 1982:27)

۳-۱-۴. نمودار الگوی انسان‌شناسی اومانیستی

با توجه به مجموعه مباحث مطرح شده در قسمت الگوشناسی انسان‌شناسی اومانیستی به‌منظور سهولت مخاطبان محترم در مجموع دیدگاه انسان‌شناسی اومانیستی در قالب نمودار زیر نمایش داده می‌شود.



نمودار شماره: ۱-۱

1. Structural Determinism
2. Exanimate
3. Object

۲-۳. الگوی انسان‌شناسی اسلامی

در این قسمت تلاش می‌نماییم، با توجه به قرائت استاد مطهری از ادراکات اعتباری به تبیین انسان‌شناسی اسلامی پردازیم تا زمینه مقایسه بین انسان‌شناسی اسلامی از اومانستی فراهم شود.

۳-۲-۱. مقوله بینشی (شناخت)

۳-۲-۱-۱. دینی - الهی

از نظر جهان‌بینی الهی، عوامل دیگری که عوامل معنوی و روحی است همدوش عوامل مادی در کار سعادت، روزی و سلامت و امثال اینها موثرند. از دیدگاه جهان‌بینی اسلامی، عالم هستی تحت اراده الهی واحد زنده و باشعوری است، که در آن اعمال و افعال انسانی عکس‌العمل دارد، لذا خوبی و بدی در مقیاس جهان بی تفاوت و یکسان نیست (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳: ۳۵۰).

۳-۲-۱-۲. استقرار گرای حسی و عقلی

برخلاف دیدگاه پوزیتیویست‌ها که استقراء را یک امر صرفاً حسی می‌دانند، از نظر استاد مطهری کار ذهن پس از دریافت صورت‌هایی از حواس، که شامل ترکیب،^۱ تجرید^۲ و تعمیم^۳ می‌باشد، فعالیت عقلانی است نه صرفاً حسی (همو، ج ۵: ۸۶). از نظر استاد مطهری فرآیند استنباط و ادراک حقایق مبتنی بر استقراء تماماً مادی و مبتنی بر محسوسات نیست بلکه در ابتدا در مرحله ادراک و آزمایش اولیه مبتنی بر محسوسات است لیکن در زمانی که حکم کلی صادر می‌شود و تعمیم صورت می‌گیرد کار ذهنی و عقل است، لذا استقراء یک امر صرفاً محسوس و مادی نیست بلکه در مرحله دخالت ذهن و تعمیم دهی کاملاً عقلانی است. از نظر شهید مطهری عدم دخالت عقل در استقراء به بی اعتباری و انکار تمامی علوم منجر می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۶۰).

1. Synthesis
2. Abstraction
3. Generalization

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اوپانیتی از منظر... ۷۱

۳-۲-۱-۳. جامعیت‌نگری در شناخت (تجربی، عقلی و شهودی)

از نظر استاد مطهری از ابزارهای شناخت انسان حواس اوست و نخستین ارتباط ادراکی انسان با جهان اطراف از طریق حواس است و چنانچه از بدو تولد انسان فاقد یکی از حواس پنجگانه باشد، از مجموعه ادراکات خاص آن حس محروم است. «من فقد حساً فقد علماً» هر کس که فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است، لذا حواس از مهم‌ترین ابزارهای شناخت و برای نیل به معرفت، ضروری، لیکن کافی نیست (همو، ۱۳۷۷، ج ۳۵۶:۹-۳۶۰). از منظر استاد مطهری در تصورات اصالت با حس ولی در ناحیه تصدیقات، اصل با عقل و ادراک عقلی است (همو، ۱۳۹۵، ج ۷۱۱:۲۲). از همین منظر خطاهای انسان مربوط به حس نیست چون کلیه احکامی که حتی برای تصورات و مدرکات حسی و تجربی صادر می‌شود توسط عقل است (همو، ج ۲۲۶:۲۱). از نظر استاد از دیگر ابزارهای شناخت ابزار دل است، دل در اصطلاح عرفانی نه اصطلاح قرآنی، راه دل یعنی راه تزکیه نفس و قلب (همو، ج ۱۳:۳۶۵).

۳-۲-۱-۴. مطلق‌گرایی در اخلاق

از نظر استاد مطهری حتی اگر حُسن و قبح را اعتباری بدانیم باید بپذیریم که اعتباری ثابت و غیر متغیر است؛ به‌طور مثال با این که گاهی احساسات طبیعی علی‌رغم خواسته‌های طبیعی، انسان را به دروغ گفتن وامی‌دارد راست‌گویی را نیک می‌دانیم. از نظر مطهری در وجود انسان، من علوی مبتنی بر فطرت انسانی همواره و در همه انسان‌ها احساسات یکسانی را ایجاد می‌کند (همو: ۷۳۸). مطهری برداشت نسبی‌گرایانه از اخلاق را حداقل به طور ظاهر امری خودپرستانه و ماتریالیستی می‌داند (سروش، ۱۳۶۰: ۷۸).

۳-۲-۲. مقوله‌گرایی (رغبت)

۳-۲-۲-۱. ماده و معناگرایی

از دیدگاه اسلام، ماده و معنا همزمان مکمل وجود انسان و سعادت واقعی بشر در دنیا و آخرت توأم‌اند. آن چیزهایی که از نظر اخروی گناه محسوب می‌شود و سبب عقوبت

۷۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اخروی می‌شود، از نظر دنیوی هم، نظام کلی زندگی بشر را فاسد می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴: ۶۲۴-۶۲۸).

۳-۲-۲-۲. کمال‌گرایی

برخلاف دیدگاه اومانیستی که انسان را یک موجود با گرایش‌های صرفاً حیوانی می‌داند استاد مطهری معتقد است هویت آدمی دولایه است، یعنی حقیقت وجودی انسان از دو من انسان تشکیل شده است، در این نگاه اعتبارهای متغیر به من سقّلی انسان که مبتنی بر غریز و قوای طبیعی آدمی است مربوط می‌شود. دام‌های اعتبار متغیر برای نیل به مقاصد این طبیعت شخصی متغیر است؛ در حالیکه در انسان، قوایی موجود است که برخاسته از «من علوی» است و این قوا دستگاه ادراکی انسان را در راه رسیدن به مقاصد خاص خود که ثابت است، تحریک و به اعتبارسازی وامی‌دارد، لذا طبق این فرض هر فرد یک موجود دو لایه‌ای و دو درجه‌ای است در یک سطح حیوان است؛ نظیر همه حیوان‌های دیگر و در سطح دیگر دارای یک واقعیت علوی است. انسان من علوی را در وجود خودش اصیل‌تر احساس می‌کند (همو، ج ۱۳: ۷۳۸). به نظر استاد مطهری، ادراک من علوی در وجود انسان کاملاً آشکار است و این جوهر من علوی زمینه کرامت و شرافت ذاتی انسان است (همو، ۱۳۶۷: ۱۷۹).

۳-۲-۲-۳. غریزه و فطرت‌گرایی

استاد مطهری در اهمیت غریزه معتقد است، خداوند هیچ عضوی از بدن را بیهوده خلق نکرده و استعدادی را بی‌حکمت ایجاد نکرده است. همان‌طور که باید از تمام اعضای بدن مراقبت کرد، استعدادها و غریزهای را نیز باید حفظ و غذای لازم به اندازه کافی برای شکوفایی آن را فراهم کرد. باید به رشد آنها کمک کرد (همو، ۱۳۶۸: ۵۱). از نظر شهید مطهری در موجود انسان علاوه بر غریزه، عنصر مهمی به نام فطرت نیز وجود دارد مطهری مفاهیم و اوصاف اخلاقی را منظوی و مندرج در گرایش‌های فطری درونی انسان می‌داند لذا انسان می‌تواند در زندگی خود، با تقویت نفس خود، ارزش‌ها و مفاهیم اخلاقی را درک کند (همو: ۱۲۷-۱۲۶).

۳-۲-۳. مقوله کنشی (رفتار)

۳-۲-۳-۱. منفعت‌طلبی در عین عدالت محوری

مطهری این برداشت را که معتقد به سرشت صرفاً منفعت‌طلبانه انسان در به وجود آمدن اضطراری عدالت را نقد می‌کند و ریشه آن را مبتنی بر بیان داروینیست‌ها از اصل تنازع بقا می‌داند؛ از نظر استاد، انسان در عین منفعت‌طلبی مبتنی بر نیازهای غریزی، ذاتاً موجودی عدالت‌طلب است و سرشت انسان با عدالت‌جویی و عدالت‌دوستی تنیده شده است. «انسان یک موجود دو طبیعتی است و شخصیت مزدوج دارد. نیمی از وجودش که فطری است او را به سوی عدالت و طرفداری و حمایت از عدالت می‌کشد و نیمی دیگر که مبتنی بر نیازهای غریزی است به طرف تعدی و تجاوز» (همو، ۱۳۷۷: ۲۳۲). استاد مطهری، عدالت مورد نظر راسل را خودخواهانه می‌نامد. از دیدگاه استاد مطهری، شرافت‌های اخلاقی انسان، صرفاً در مکتب الهی خداپرستی قابل توجیه و تأیید است (همو: ۱۳۴).

۳-۲-۳-۲. عمل‌گرایی در عین معیار محوری

از نظر استاد مطهری عمل‌گرایی مورد نیاز انسان از جنبه «مَنْ سَفَلَى» به منظور رفع نیازهای مادی است، لیکن رفتار عملی انسان نباید صرفاً مبتنی بر غرایز به صورت واکنش و عمل باشد بلکه با توجه به هویت «مَنْ عَلَوَى» رفتار انسان بایستی مبتنی بر معیارهای فطری صحیح باشد (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۷۶-۷۷۷). تقلیل انسان در تفکر پوزیتیویستی به رفتارهای صرفاً عمل‌گرایانه محرک - پاسخ مشهود، مغالطه‌ای است که آن را مغالطه جزء و کل، یا کنه و وجه نامیده‌اند، و فیلسوف انگلیسی وایتهد آن را مغالطه واقعیت نابجا^۱ نام‌گذاری کرده است (سروش، ۱۳۶۱: ۴۰). استاد مطهری معتقد است معیارهای اخلاقی همیشه مطلق و ثابت‌اند و در مقابل افعال اخلاقی در جوامع گوناگون در زمان‌ها و شرایط مختلف، جایگاه متفاوتی پیدا می‌کند. از نگاه استاد نباید مطلق بودن اخلاق را با مطلق بودن افعال اخلاقی اشتباه گرفت؛ یعنی یک فعل را نمی‌توان همواره صحیح یا ضد اخلاق دانست و غالباً این اسباب اشتباه افراد شده که خیال می‌کنند لازمه اخلاق مطلق و ثابت این است که

1. Fallacy of Misplaced Concreteness

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

افعال را از اول دسته‌بندی کنیم، این که رفتار مطلق یا نسبی است، غیر از این است که اخلاق نسبی است یا مطلق (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۷۶-۷۷۷).

۳-۲-۳-۳. سود و لذت‌طلبی در عین آرمان‌محوری

شهید مطهری انسان را از جهت هویت «مَنْ سِئَلِي» موجودی غریزی به دنبال سود و لذت طلب می‌داند و از جنبه «مَنْ عَلَوِي» مبتنی بر فطرت آرمان‌گرا می‌داند. استاد مطهری برای حل این مسئله به تفکیک بین حسن و قبح فعلی و فاعلی می‌پردازد از نظر استاد مطهری حُسن و قُبْح بر دو گونه است: فعلی و فاعلی. هر عملی دو بُعد و دو جنبه دارد و هریک از دو جنبه از نظر بدی و خوبی حسابی متفاوت دارد. این امکان وجود دارد که عملی از یک بُعد نیک و از بُعد دیگر شر باشد. عکس آن نیز امکان دارد. و نیز امکان دارد عملی از لحاظ هر دو بُعد بد یا نیک باشد (همو، ۱۳۶۲: ۲۷۱). حُسن و قُبْح فعلی، یا خوب و بد بودن اعمال، از بُعد اول بستگی به اثر خارجی عمل دارد؛ و حُسن و قُبْح فاعلی یا خوب و بد از نظر بُعد دوم بستگی به کیفیت صدور آن از فاعل دارد. در نگاه اول، قضاوت انسان درباره عملی از نظر نتیجه اجتماعی و خارجی آن است؛ و در نگاه دوم، قضاوت انسان از نظر تأثیر روانی عمل در شخص فاعل است (همو: ۲۷۲). از دیدگاه استاد حُسن فعلی برای اجر و پاداش اخروی عمل کفایت نمی‌کند، حُسن فاعلی نیز لازم است؛ [یعنی صرفاً صورت ظاهری عملی نشانه درستی آن عمل نیست بلکه نیت متعالی و آرمانی هم لازم است برای درستی عمل] حُسن فاعلی به منزله روح و حیات و حُسن فعلی به منزله تن است (همو: ۲۸۳). از دیدگاه اسلام، عمل زمانی خیر محسوب می‌شود که از دو منظر حُسن داشته باشد: حُسن فاعلی و حُسن فعلی [یعنی هم نیت آرمانی متعالی فاعل، هم از صورت ظاهری عمل] (همو: ۳۱۸).

۳-۲-۳-۴. اختیار‌گرایی در عین آزادی‌محوری

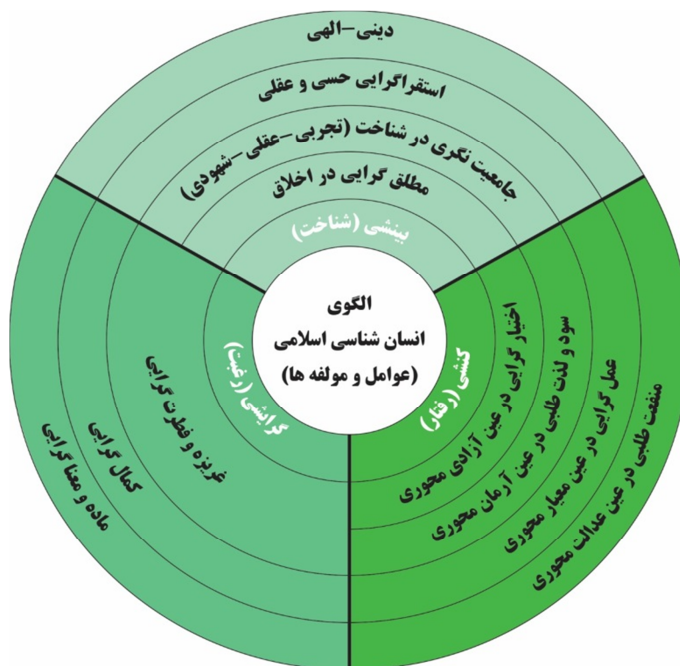
از نظر شهید مطهری انسان از جهت جنبه «مَنْ سِئَلِي» تحت تأثیر کشش غرائز قرار دارد، لیکن از جنبه «مَنْ عَلَوِي» مبتنی بر فطرت دارای قوه اختیار عمل است. از نظر استاد

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اوانیتی از منظر... ۷۵

مطهری، بر خلاف دیدگاه اومانیتی انسان در اعمال خویش کاملاً مجبور نیست بلکه در جهان بینی الهی، سیر تکاملی انسان از جسم مادی آغاز و به سوی انسانیت کمال می‌یابد. سعادت و کمال برای انسان امری فطری محسوب نمی‌شود، بلکه نیل به سعادت و کمال به واسطهٔ افعال ارادی انسان امکان‌پذیر و مسئولیت از پیامدهای آزادی اراده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انسان مختار و انتخابگر است و به همین دلیل انسان واجد اراده و عقل است (همو، ۱۳۹۵، ج ۲۱: ۳۲۶). از نظر استاد مطهری معنویت اسلامی اساسی‌ترین راهی است که اسلام به عنوان پشتوانهٔ اجرای عدالت در جامعه در برابر اختیار انسان ارائه می‌کند (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

۳-۲-۴. نمودار الگوی انسان‌شناسی اسلامی

با توجه به مجموعه مباحث مطرح شده در قسمت الگوشناسی انسان‌شناسی اسلامی، به‌منظور سهولت مجموع دیدگاه انسان‌شناسی اسلامی در قالب نمودار زیر نمایش داده می‌شود.



نمودار شماره: ۲-۱

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۴-۱. جمع‌بندی

در نوشتار حاضر به منظور سهولت مطالعه مخاطبان تلاش نموده‌ایم مابه‌الافتراق‌های این دو دیدگاه را در قالب نمودارهای زیر نمایش دهیم، ارزش و اهمیت این موضوع زمانی آشکار می‌شود که امتداددهی به این موضوع در حوزه علوم انسانی به صاحب‌نظران اسلامی این امکان را می‌دهد که بتوانند به فهم بهتری از تفاوت علوم انسانی اسلامی از علوم انسانی اومانیستی دست‌یابند. مهم‌ترین تفاوت‌ها شامل موارد زیر است:

۱- در مقوله بینشی (شناخت):

الف: طبق انسان‌شناسی اومانیستی وجود جهان و انسان غیر الهی است (Edwards, 1972:557)، در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی انکار حقایق ماورای ماده و انکار حقیقت معنوی انسان و محدود ساختن جهان به محسوسات، به انکار هستی و سفسطه^۱ منجر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۸).

ب: طبق انسان‌شناسی اومانیستی استقراء‌گرایی حسی تنها ابزار شناخت است (Edwards, 1972:562)، در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی استقراء یک امر صرفاً حسی نیست، بلکه ترکیب^۲، تجرید^۳ و تعمیم^۴، فعالیت‌های عقلانی است نه صرفاً حسی (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵: ۸۶).

ج: طبق انسان‌شناسی اومانیستی، شناخت تک بعدی و صرفاً حسی است (Hanson, 1957:9). در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی شناخت دارای مراتب و شناخت کامل مبتنی بر حس، عقل و تزکیه نفس توأمان است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹: ۳۵۶ تا ۳۶۰).

د: طبق انسان‌شناسی اومانیستی اخلاق نسبی است (Hume, 2007:89-90)، در انسان‌شناسی اسلامی برداشت نسبی‌گرایانه از اخلاق باطل، غیر واقع بینانه، خودپرستانه و ماتریالیستی است (سروش، ۱۳۶۰: ۷۸).

1. Sophistry
2. Synthesis
3. Abstraction
4. Generalization

۲- در مقوله گرایشی (رغبت)

الف: طبق انسان‌شناسی اومانستی انسان موجودی صرفاً مادی است (Comte, 1983: 1-3). در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی وجود انسان ترکیبی دولایه از وجودی مادی و معنوی است و سعادت واقعی بشر در دنیا و در آخرت توأم اند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴: ۶۲۴-۶۲۸).
ب: برخلاف دیدگاه اومانستی که انسان را تک بعدی و صرفاً حیوانی می‌داند. (وارنوگ، ۱۳۸۰: ۶۵) در مقابل استاد مطهری معتقد است هویت آدمی دولایه است، یعنی دو من در وجود انسان، وجود دارد. من سفلی حیوانی و من علوی معنوی (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۹).
ج: طبق انسان‌شناسی اومانستی انسان حیوانی صرفاً دارای کارکرد غریزی و واقعاً یک شیء است (Durkhiem, 1982: 27). در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی علاوه بر غریزه، عنصر مهمی به نام فطرت با نگاه تکلیف و مسئولیت متقابل بین انسان‌ها، در برابر طبیعت و خداوند نیز وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۲۷-۱۲۶).

۳- مقوله کنشی (رفتار)

الف: انحصارگرایی متدولوژیک پوزیتیویست‌ها، آدمی را به یک حیوان تمام عیار منفعت طلب تبدیل می‌کند (Spencer, 1946: 307). نظریه توماس هابز مبنی بر اینکه «انسان گرگ انسان است» (عالم، ۱۳۸۳: ۲۴۰)، براساس چنین منطقی تولید شده است. طبق این منطق روح از ماهیت وجود انسان حذف و انسان به حیوانی سطله جو تبدیل می‌گردد (Woodworth, 1961: 100). در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی علاوه بر وجه منفعت‌طلبی، انسان موجودی عدالت طلب نیز هست. و سرشت او با عدالت جویی تنیده شده است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۲۳۲).

ب: در منطق اومانستی، فراتر از معیارهای غریزی، انسان فاقد هیچ‌گونه معیاری از غایتمندی است (Woodworth, 1961: 100). در مقابل در انسان‌شناسی اسلامی رفتار انسان نباید صرفاً مبتنی بر غرایز باشد بلکه با توجه به حقیقت فطری و هویت من علوی انسان معیارها تعریف می‌شود (سروش، ۱۳۶۱: ۴۰).

ج: در منطق اومانستی ارزش‌های انسانی و اخلاقی مبتنی بر تولید سود است. (دورانت، ۱۳۷۶: ۲۰۸-۲۰۷). از نظر ویل دورانت تربیت ناشی از روش‌های علمی پوزیتیویستی از

۷۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

انسان محصولی جز ابزار به دست نخواهد داد و شخص را از زیبایی بیگانه و از حکمت جدا می‌سازد (دورانت، ۱۳۷۶: ۲۰۸-۲۰۷). در مقابل از نظر دین اسلام انسان سود و لذت را در خدمت آرمان‌های فطری الهی می‌خواهد (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۷۱).

۵: براساس مدل پوزیتیویسم، رابطه محیط با رفتار انسان مانند رابطه علت با معلول است، لذا آزادی و اختیار اراده برای انسان معنا ندارد. متدولوژیک پوزیتیویست‌ها منتهی به نوعی جبر ساختاری^۱ در جامعه می‌شود که انسان براساس آن رفتار می‌کند (ایمان، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۱) در مقابل از نظر اسلام اختیار امری فطری و لازمه عمل و تعالی انسان است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

۴-۲. نمودار جامع الگوی انسان‌شناسی اسلامی

در قسمت زیر تلاش می‌نماییم در قالب نمودار جامع، تقابل بین انسان‌شناسی اسلامی و اومانستی را ارایه دهیم.



نمودار شماره: ۳-۱

1. Structural Determinism

۴-۳. نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در قسمت‌های پیشین تدوین و ارائه گردید به این نتیجه می‌رسیم که انسان‌شناسی مبتنی بر اندیشه اومانیسم با نگرش صرفاً مادی به وجود انسان و تک بعدی نگری حقیقت معنوی انسان را انکار و خدا را از زندگی بشر حذف می‌کند و نگاه صرفاً تجربی به عالم هستی دارد. لذا تبعات انسان‌شناسی اومانیستی شامل موارد زیر است: **از منظر بینشی:** ترسیم‌کننده انسانی تک‌بعدی و تک‌ساحتی غیر معنوی‌ای است که دچار یک‌سونگری در معرفت‌شناسی با انکار نقش عقل و غیره در شناخت شده و اخلاق نسبت‌گرایانه دارد. **از منظر گرایشی:** تقلیل‌دهنده مقام و جایگاه انسان به موجود صرفاً مادی است که با نگاه پراگماتیستی حد‌اعلای انگیزه و آرمانش را غریزه حیوانی آن‌هم فقط در عالم ماده تعیین و ترسیم می‌کند. **از منظر کنشی:** تقلیل‌دهنده مقام انسان به ماشینی اقتصادی منفعت‌گرا و مسلوب‌الاراده است، که نهایت تکلیف و مسئولیتش کسب سود و لذت است. در مقابل دیدگاه انسان‌شناسی اومانیستی، از منظر قرائت استاد مطهری از ادراکات اعتباری به این نتیجه می‌رسیم که مزایا و طراز انسان‌شناسی اسلامی شامل موارد زیر است: **از منظر بینشی:** ترسیم‌کننده جایگاه انسان به عنوان مرکز و کانون جهان آفرینش است که در عرفان اسلامی مظهر صفات و اسماء الهی محسوب می‌شود و شرط تعالی و تکامل چنین موجودی توجه به مجموعه ساحت‌های مادی و معنوی انسان با قابلیت استفاده از مجموعه ابزارهای شناخت نظیر حس و تجربه، عقل، تذکیه و شهود باطن است. **از منظر گرایشی:** انسان موجود دو لایه‌ای است، دارای دو ساحت توأمان مادی و معنوی است که علاوه بر عنصری به نام غریزه دارای حقیقتی به نام فطرت می‌باشد، در انسان‌شناسی اسلامی مبتنی بر فطرت، انسان در جهان هستی موجودی کمال‌گرا و آرمان‌گرا دارای کرامت الهی است. **از منظر کنشی:** انسان در اندیشه اسلامی موجودی مختار و آزاد به شمار می‌رود که فرهنگ خویش را می‌سازد و سرنوشت خویش را انتخاب می‌کند (کهف، ۲۹؛ انسان، ۳). طبق این دیدگاه مبتنی بر کرامت و شرافت ذاتی الهی معیارهای رفتار انسان با رویکرد عدالت و اخلاق معنا می‌یابد و انسان در کنار تلاش در جهت تأمین منافع مادی مبتنی بر غرایز، ملتزم و متعهد به سعادت خویش ضمن رعایت عدالت،

۸۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مسئولیت و تکلیف در برابر سعادت و سرنوشت هم نوعان و دیگر موجودات عالم است. با توجه به مباحث و مستندات ارائه شده در این نوشتار که برای اولین مرتبه (در قالب نمودارهای: ۲-۱، ۳-۱ و ۳-۱)، به تفکیک دقیق بین انسان‌شناسی اسلامی و اومانیستی می‌پردازد، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه‌های اومانیستی در زمینه انسان‌شناسی پاسخ‌گوی نیازهای علوم انسانی اسلامی نیست چرا که دچار ضعف‌هایی نظیر: بحران معرفت‌شناسی، نگاه تک بعدی به ساحت‌های وجودی انسان، جبرگرایی، نسبی‌گرایی در اخلاقی و غیره است. لذا بر اندیشمندان اسلامی فرض است به منظور بازتعریف علوم انسانی اسلامی مبتنی بر مباحث و مستندات ارائه شده در این نوشتار نقش، جایگاه و طراز انسان در عالم هستی در برابر انسان‌شناسی اومانیستی را تبیین نمایند، سپس با استفاده از مجموعه روش‌های تحقیق جامع تجربی، عقلانی و وحیانی متناسب با منظومه‌های ارزشی - اعتقادی اسلامی برای بازتعریف علوم انسانی اسلامی در طراز تمدن نوین اسلامی تلاش نمایند. امید است نوشتار حاضر در این رابطه راهکشا باشد.

منابع

- ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*. تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آرون، ریمون. (۱۳۵۶). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ژان کلود، برنگیه. (۱۳۷۵). *گفتوگوهای آزاد با ژان پیاژه*. ترجمه دکتر محمدمنصور و دکتر پریرخ دادستان، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی ابن سینا.
- براون، کالین. (۱۳۸۴). *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه کاطه دوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترکاشوند، علی اصغر. (۱۳۹۸). *نقد استاد مطهری بر نسبیت‌گرایی در اخلاق از منظر ادراکات اعتباری*. تهران، دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، پاییز و زمستان.
- جعفری ولنی، علی اصغر. (۱۳۹۴). *استاد مطهری و ادراکات اعتباری علامه طباطبایی*. تهران، اندیشه علامه طباطبایی سال دوم بهار و تابستان، شماره ۲.
- جلالی، حسین. (۱۳۸۰). *درآمدی بر بحث «بینش»، «گرایش»، «کنش» و آثار متقابل آن‌ها*. تهران، مجله معرفت، شماره ۵۰.
- جوادی، محسن. (۱۳۸۳). *توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری*. تهران، فصلنامه قیاسات، شماره ۳۰ و ۳۱.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۹). *شرح احوال و آثار فرانسیس بیکن*. تهران، علمی و فرهنگی.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۶). *لذات فلسفه*. تهران، علمی و فرهنگی.
- همو. (۱۳۶۰). *یادنامه شهید مطهری*، (ج ۱-۲). زیر نظر عبدالکریم سروش، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- صانع پور، مریم. (۱۳۷۸). *نقدی بر معرفت‌شناسی اومانیستی*. تهران، مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
- طباطبایی (علامه) سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، (ج ۱-۸). تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۸۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- همو. (۱۳۹۱). *نظریه خداشناسی و دین فطری از دیدگاه علامه طباطبائی*. آینه معرفت، زمستان.
- غفوری نژاد، محمد. (۱۳۸۹). *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*. پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، به راهنمایی احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- قنبری، آیت. (۱۳۸۳). *نقدی بر لیبرالیسم و اومانیزم*. قم، انتشارات فرازاندیشه.
- کاپلسون، فردریک. (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه غرب*، جلد ۱. ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گلنن، دانیل. (۱۳۷۹). *هوش عاطفی و نقش حیاتی آن*. ترجمه حمیدرضا بلوچ، تهران، انتشارات جیحون.
- لوین، پروفیسور. (۱۳۷۰). *جمعی از نویسندگان، فلسفه یا پژوهش حقیقت*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت.
- لاک، جان. (۱۳۳۹). *تحقیق در فهم بشر*. ترجمه صادق رضازاده، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲. تهران، انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۶۷). *فلسفه اخلاق*. تهران، انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۸۸). *مسأله شناخت از دیدگاه قرآن*. تهران، انتشارات صدرا.
- همو. (۱۳۹۵). *مجموعه آثار استاد مطهری*، (ج ۱-۲۲). تهران، انتشارات صدرا.
- میرشکاری، جواد. (۱۳۸۸). *دفتر سیزدهم. فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان*. تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- نقیب‌زاده جلالی، میرعبدالحسین. (۱۳۹۱). *فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو*. تهران، انتشارات آگه.
- وارنوک، مری. (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم: بوستان کتاب.
- Edwards, Paul. (1972), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York Macmillan.
- Hume, David. (2007), *An Enquiry concerning Human Understanding & other writings*, Cambridge. Cambridge University press.
- Hanson, Norwood Russell. (1958), *Pattern of Discovery*, Cambridge. Cambridge University press.

تفاوت الگوی انسان‌شناسی اسلامی با اومانیستی از منظر... ۸۳

Comte, August. (1983), *The Positive Philosophy*, trans. Martineau, Harriet, London: Trubner.

Durkhiem, Emile. (1982), *The Rule of Sociological Method*, trans. W.D Hails, edited by Steven Lukes, New York: free press.

Spenser, Herbert. (1946), *First Principles*, London. C.A.Watts and Co.

Woodworth, Robert. (1961), S, *Contemporary Schools of Psychology*, London. Asian Publishing House.

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن در آراء فلسفه زبانی ابن سینا و جان دانز اسکوتوس

پریسا نجفی^۱

فاطمه کوکرام^۲

محمودرضا مرادیان^۳

چکیده

طبیعت مشترک یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه ابن سیناست که در فلسفه بعد از او تأثیر اساسی داشت. این مفهوم از جنبه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی خاصی برخوردار است. از جمله فیلسوفانی که از این اندیشه بهره‌مند شدند جان دانز اسکوتوس بود. این پژوهش به بررسی تطبیقی طبیعت مشترک از دیدگاه این دو فیلسوف برجسته قرون وسطی می‌پردازد و ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن را با هم مقایسه می‌کند تا وجوه افتراق و اشتراک این دو فیلسوف در مورد طبیعت مشترک مشخص گردد. برای این منظور، با استفاده از روش تحلیل محتوی و روش توصیفی و تحلیلی، محتوای منابع دست اول و دوم درباره طبیعت مشترک نزد ابن سینا و اسکوتوس مورد مذاقه و تحقیق قرار گرفت. نتایج این جستجو و کنکاش نشان داد که آنان طبیعت مشترک را نه کلی و جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه ماهیت محضی می‌دانند که پیشینی و بی‌تفاوت است. این ماهیت محض به صورت وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی متعین می‌شود. هم‌چنین، آنان معتقدند مفاهیمی مانند کلیت، فردیت، وحدت و کثرت مفاهیمی عقلی هستند که در نفس انسان شکل می‌گیرند. البته، اسکوتوس ماهیت مشترک را واحد کمتر می‌داند و از این حیث دیدگاه او با دیدگاه ابن سینا متفاوت است. از نظر اسکوتوس، از انواع وجود عقلی مانند خیالات فردی، تصورات کلی و تصدیقات عقلی، تصورات کلی بعنوان باز نمود عقلی طبیعت مشترک در قالب تصدیق یا تعریف انتزاعی درمی‌آید. در منطق سنوی، تصور کلی در قالب الفاظ کلی پنجگانه و تعریف به حد در قالب گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص صورتبندی می‌شود. از دیدگاه اسکوتوس نیز مفاهیم کلی در قالب الفاظ انتزاعی یا حقیقی و تصدیق انتزاعی به صورت گزاره انتزاعی یا حقیقی صورتبندی می‌شود. شرح کامل هر یک در متن مقاله خواهد آمد.

کلید واژه‌ها: طبیعت مشترک، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، ابن سینا، جان دانز اسکوتوس

۱. استادیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران (نویسنده

Najafi.p@lu.ac.ir

مستول).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، ایران، بابلرس. F.kokaram@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

Moradian.m@lu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۱

۱. مقدمه

از تمایز میان «شدن» و «بودن»، افلاطون و ارسطو معرفت را به «بودن» نسبت داده و ویژگی‌هایی مانند ثبات، ضرورت، معرفت و کلیت را بر آن حمل کرده‌اند. از نظر آنان، کلیت و ویژگی مشترک کلیه اعضای یک صورت واحد است. مثلاً، صورت «انسانیت» وجه مشترک انسان‌های فردی مانند «عمر، زید، و علی» است. لذا، «انسانیت» صورت کلی انسان‌های فردی است. در قرون وسطی، ابن‌سینا، برجسته‌ترین فیلسوف مشائی فلسفه اسلامی، کلیت را وجودی ذهنی می‌داند نه وجودی خارجی. بالعکس، او ماهیت لاشروط را وجه مشترک همه اعضای یک مقوله می‌داند. در واقع، ذات لاشروط و ماهیت فی‌نفسه از ابداعات و ابتکارات ابن‌سینا در تاریخ فلسفه قرون وسطی است که تأثیر بسزایی بر اخلاف مانند آکویناس، هانری گنتی، جان دانز اسکوتوس و بسیاری دیگر گذاشت. طرح طبیعت لاشروط در پاسخ به مسئله کلیات بود که پیشتر افلاطون و ارسطو آن را در فلسفه یونان بنیان نهادند. افلاطون بعنوان پیشگام این نظریه در رساله‌های خود به بررسی مسئله کلیات پرداخت. او در رساله‌های منون، فایدون و جمهوریت کلیاتی مانند «انسانیت و زنبوریت، تندرستی، نیرومندی و بزرگی» را ذات واحد و مشترک همه انسان‌ها و زنبورها می‌داند. سپس، او ویژگی‌ها و صفات «وحدت و شباهت» را به همه اعضاء و مصادیق یک صورت یکسان نسبت می‌دهد و آن را برای یادآوری صورت مثالی موجود در عالم مُثل ضروری می‌داند. مثلاً، افلاطون در رساله منون (Plato, 2002: 62) در رابطه با این موضوع محاوره‌ای میان سقراط و منون به شرح زیر برقرار می‌کند:

منون: می‌گفتم از حیث زنبور بودن فرقی میان آنها نیست.

سقراط: اگر باز می‌پرسم «چيست آنکه همه در آن شریکند و از آن حیث فرقی میان آنها نیست؟» به

این پرسش نیز پاسخ می‌دادی؟

منون: البته.

سقراط: پس فضائل نیز باید چنان باشند. بدین معنی که گرچه بسیار و گوناگونند همه باید صورتی واحد و مشترک داشته باشند و بدان علت به نامی واحد خوانده شوند. بنابراین کسی که بخواهد

فضیلت را تعریف کند باید آن صورت واحد را در نظر آورد. اکنون نظر مرا دریافتی؟

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و... ۸۷

منون: گمان می‌کنم به مقصود تو پی برده‌ام ولی سؤال را هنوز چنانکه باید در نیافته‌ام.
سقراط: منون، گمان می‌کنی تنها فضیلت در مورد مرد و زن و کودک فرق می‌کند یا تندرستی و بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ به عبارت دیگر، آیا تندرستی در همه جا صورتی واحد دارد خواه سخن از تندرستی مرد در میان باشد یا تندرستی هر کس دیگر؟

منون: البته تندرستی در همه جا یکی است.

سقراط: بزرگی و نیرومندی نیز چنین است؟ نیرومندی زن به علت همان نیرومندی است که اگر در دیگران نیز باشد نیرومند می‌شوند؟ مرادم از اینکه می‌گویم «به علت همان نیرومندی»، این است که چه در مرد و چه در زن فرق نمی‌کند. عقیده تو غیر از این است؟

منون: عقیده من نیز همان است.

افلاطون در رساله فایدون (Plato, 2002: 112)، ضمن بحث درباره یادآوری صورت واحد و یکسان اشیاء مادی، محاوره‌ای میان سقراط و سیمیا س برقرار می‌کند و به اثبات وجود صورت مشترک آنها مانند صورت «برابری» موجود در اشیاء گوناگون و معرفت ناشی از آن می‌پردازد.

سقراط گفت: در همه موارد آنچه در ما پیدا می‌شود یادآوری است: گاه با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه آن است بیاد می‌آوریم و گاه چیزی را که شبیه آن نیست.

سیمیا س گفت: درست است.

سقراط گفت: هنگامی که کسی با دیدن چیزی، چیزی دیگر را که شبیه آن است بیاد می‌آورد، آیا در آن دم این نکته را نیز در می‌یابد که شباهت میان آنچه دیده و آنچه بیاد آورده کامل است یا ناقص؟

سیمیا س گفت: البته.

سقراط گفت: بسیار خوب. اکنون به نکته‌ای که می‌گویم گوش فرادار. چیزی هست که «برابری» می‌نامیم؟ مرادم آن نیست که چوبی را با چوبی یا سنگی را با سنگی برابر می‌شماریم. سؤالم درباره «خود برابری» است و می‌خواهم بدانم آیا خود برابری هست یا نه؟

سیمیا س گفت: البته.

سقراط گفت: آیا خود برابری را می‌شناسیم و می‌دانیم چیست؟

سیمیا س گفت: البته.

از نظر افلاطون، ذهن انسان با یادآوری صورت کلی، واحد و مشترک اشیاء یکسان به شناسایی یا حقیقت آنها دست می‌یابد. صورت کلی و مشترک ثابت و ازلی هستند (Copleston, 1985:149). با این اوصاف، ماهیت یا ذات مشترک از ابعاد هستی‌شناختی و

۸۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

معرفت‌شناختی برخوردار است. از دیدگاه هستی‌شناختی، صورت‌مثالی به ذوات و ماهیت‌های ازلی تعریف می‌شوند که کلی، واحد و مشترک هستند. همچنین، از منظر معرفت‌شناختی، ذوات مشترک متعلق شناخت عقلی هستند و معرفت را به دنبال دارند (Marenbon, 2016: 68). افلاطون در رساله نئای تنوس (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۳۳۹) شناسایی را پی‌بردن «به جنبه مشترک همه چیزها» معرفی می‌کند.

ارسطو نیز کلیات را واحد و وجه مشترک اعضاء و مصادیق یک مقوله می‌داند. مثلاً، او در رساله در پیرامون عبارت (Aristotle, 1991: 5) کلیات را بعنوان وجه مشترک اعضاء یک مقوله بر همه اعضاء آن مقوله حمل می‌کند. البته او جایگاه و مکان کلیات را نه در عالم مُثُل، بلکه در درون جوهر نخستین می‌داند (قوام‌صفری، ۱۳۹۴: ۵۰). ارسطو معتقد است جوهر دو نوع است. جوهر نخستین که همان جزئیات هستند و جوهر ثانوی که اجناس و انواع است. جوهر نخستین دارای دو عنصر است: ماده و صورت. صورت در جوهر نخستین، عنصری کلی، واحد و مشترک است و فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید صورتی واحد، کلی و مشابه در همه اعضاء و مصادیق یک مقوله وجود دارد. مثلاً، صورت «انسانیت» در همه انسان‌ها واحد، کلی و مشترک است و این صورت، انسان را از سایر موجودات جدا می‌کند. ارسطو در کتاب هفتم همین رساله مانند افلاطون صورت یا ماهیت و ذات مشترک را متعلق شناخت عقلی و معرفت می‌داند و در این باره می‌گوید «تعریف مربوط به کلیت و صورت است» (Aristotle, 1991: 104)، که ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد و شناخت و معرفت به این ماهیت در قالب تعریف بیان می‌شود. او در کتاب اول مباحثات (Ibid: 4)، «تعریف را عبارتی است که بر ماهیت یک شیء دلالت می‌کند» و در فصل دهم از کتاب دوم تحلیلات پیشینی (Ibid: 43) نیز تعریف را بیان ماهیت مشترک شیء معرفی می‌کند. البته، ارسطو در مابعدالطبیعه برای صورت قائل دو ویژگی است: ذاتی بودن و صورت نخستین بودن. مقصود ارسطو از صورت ذات هر شیء و جوهر نخستین آن است و ماهیت یا ذات را به لفظ «این» معنی کرده و آن را به تعریف نسبت می‌دهد. در همین راستا، او در کتاب هفتم مابعدالطبیعه (Ibid: 93) می‌گوید «تعریف مانند چیزی که شیء است دارای معانی مختلف است: چیزی که شیء است به

بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و... ۸۹

یک مفهوم به معنی جوهر و یک این است» و ضمیر «این» به معنی ماهیت شیء است که در تعریف بیان می‌شود. با این اوصاف، تعریف بیانگر ذات شیء است و برای ارائه تعریف باید ذات شیء را باید شناخت. این ذات این همان با صورت شیء است.

مسئله کلیات در تاریخ فلسفه قرون وسطی و بویژه در قرون دوازدهم تا چهاردهم میلادی بار دیگر مطرح می‌گردد و ابن سینا پیشگام این جنبش است. ابن سینا راه حل سومی را در برابر راه حل‌های افلاطون و ارسطو برای مسئله کلیات با عناوین مختلفی مانند ذات لاشروط، ماهیت لاشروط، طبیعت، ماهیت فی نفسه و وجود خاص مطرح می‌کند که مورد توجه متفکران و فیلسوفان قرون وسطی قرار می‌گیرد و بسیاری از متفکران و فیلسوفان برجسته فلسفه مدرسی مانند آکویناس، هانری گنتی و اسکوتوس به پیروی از این فیلسوف نامدار و خلاق ایرانی به بحث و تبادل نظر در مورد ماهیت لاشروط یا مشترک از زوایای مختلف می‌پردازند. ابن سینا برخلاف افلاطون و ارسطو ماهیت مشترک را بعنوان یک وحدت بالعدد و یکسان، که میان همه اعضاء و مصادیق یک مقوله مشترک است، نمی‌داند. او در الهیات شفا (Avicenna, 2005: 159) در اثبات این موضوع چنین استدلال می‌کند که کلیت تصویری ذهنی است؛ لذا، کلیت و حتی فردیت را نمی‌توان در اشیاء و اعیان خارجی یافت. البته، ذات لاشروط یا ماهیت فی نفسه در همه آنها وجود دارد. از طرف دیگر، ذات لاشروط دارای وحدت بالعدد نیست، چون اگر ذات لاشروط واحد باشد، ممکن نیست این ذات واحد به طور همزمان هم در شخصی مانند «زید» باشد و هم در «عمر». در این صورت، مفهوم «واحدیت بالعدد» خود را از دست خواهد داد (Ibid: 158). بنابراین، از نظر ابن سینا ذات لاشروط نه واحد است و نه کثیر، بلکه وجود خاصی است که در صورت تعین و تشخیص در قالب اشیاء و اعیان خارجی یا «وجود حقیقی» تجلی و تعین پیدا می‌کند. سپس، در فرآیند تفکر و انتزاع، وجود حقیقی یا خارجی در قوه عاقله به صورت «وجود عقلی» در می‌آید که مشتمل بر تصورات و تصدیقات گوناگون است (ابن سینا، ۱۳۹۸: ۱۰).

جان دانز اسکوتوس، فیلسوف اسکاتلندی قرن سیزدهم میلادی، به پیروی از ابن سینا، درباره ماهیت یا ذات لاشروط سخن گفته است، البته او در رساله‌های خود از عبارت

«طبیعت» یا «طبیعت مشترک» استفاده می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۲). او مانند ابن‌سینا ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی می‌داند و نه جزئی؛ نه واحد و نه کثیر، بلکه، از نظر او، ماهیت مشترک به لحاظ عددی واحد کمتر است (Scotus, 1994: 64). البته، دیدگاه اخیر او با دیدگاه ابن‌سینا متفاوت است. از سوی دیگر، او نیز مانند ابن‌سینا ماهیت مشترک را متعلق شناخت و معرفت عقلی می‌داند، بدان معنی که ماهیت مشترک در قالب معرفت انتزاعی به صورت تصور کلی در می‌آید.

هدف این پژوهش بررسی تطبیقی ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک و نسبت آن با وجود عقلی و وجود زبانی از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس می‌باشد. پژوهش‌های زیادی درباره ماهیت لابشرط و طبیعت مشترک انجام شده است، اما هیچ کدام از آن‌ها از زاویه فلسفه زبان به این موضوع نپرداخته است. مثلاً، طالب‌زاده (۱۳۹۰: ۱۸-۱) به بررسی تشخیص در اسکوتوس می‌پردازد و درباره ابعاد متافیزیکی و معرفت‌شناختی آن صحبت می‌کند. هم‌چنین، کینگ (King, 1992: 50-76) به واکاوی طبیعت مشترک از دیدگاه اسکوتوس می‌پردازد درباره ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن سخن می‌گوید. از نظر او، طبیعت مشترک نه کلی است و نه جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه واحد کمتر است که در قالب وجود خارجی تشخیص می‌یابد و سپس به شناخت انتزاعی درمی‌آید. پینی (Pini, 2014: 348-365) نیز به بررسی شناخت شهودی و انتزاعی از منظر اسکوتوس می‌پردازد و شناخت شهودی را به ماهیت مشترک نسبت می‌دهد.

پژوهش‌های نیز درباره ماهیت لابشرط ابن‌سینا و ابعاد معرفت‌شناختی آن صورت گرفته است. جانوس (Janos, 2020: 279-264) به بررسی تفصیلی ماهیت بشرط با عنوان «ماهیت محض یا فی‌نفسه» می‌پردازد و به صورت گسترده و عمیق درباره ابعاد گوناگون آن بحث می‌کند. در سال‌های اخیر، هاشم (Hashem, 2024: 766-797) به بررسی ماهیت لابشرط یا مشترک از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازد و در بستر مقولات درباره بنیان معرفت‌شناختی آن بحث می‌کند. با این اوصاف، فقط یک پژوهش تطبیقی درباره ابعاد معرفت‌شناختی ماهیت لابشرط یا مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی آن توسط عباس‌زاده (عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۴-۵۳) انجام شده است. او ماهیت لابشرط از دیدگاه ابن‌سینا و طبیعت مشترک را از دیدگاه

۹۱... بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

اسکوتوس متعلق شناخت عقلی می‌داند، گرچه دیدگاه این دو فیلسوف را کاملاً شبیه به هم نمی‌داند. ابن‌سینا وحدت ماهیت لایشرط را وحدتی متافیزیکی می‌داند که وحدتی العدد نیست، اما اسکوتوس طبیعت مشترک را واحد کمتر می‌داند تا قوه انقسام در مصادیق جزئی و منفرد را داشته باشد. تحقیق حاضر نیز پژوهشی تطبیقی درباره ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک می‌باشد، اما این پژوهش از منظر فلسفه زبان به بررسی ماهیت لایشرط یا مشترک از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس می‌پردازد، چون ابعاد زبان‌شناختی ماهیت مشترک یا تجلی و تعین زبان‌شناختی آن در فلسفه ابن‌سینا و اسکوتوس چندان مشخص نیست و پژوهشی مستقل به این موضوع نپرداخته است. لذا، یکی از اهداف پژوهش حاضر توضیح و تشریح این مسئله است. در ضمن، اسکوتوس، بعنوان یک فیلسوف مدرسی، در بحث از طبیعت مشترک بسیار متأثر از ابن‌سینا است. بنابراین، بررسی تطبیقی وجوه افتراق و اشتراک این دو فیلسوف برجسته در باب ماهیت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن از دیگر اهداف این مقاله است.

۲. ماهیت مشترک نزد ابن‌سینا و اسکوتوس

ابن‌سینا ذات یا طبیعت لایشرط را نه کلی می‌داند و نه جزئی؛ نه واحد و نه کثیر، بلکه آن را وجودی خاص ماهیت محضی می‌داند که قابلیت تعین و تشخیص در قالب وجود حقیقی یا خارجی و وجود عقلی را دارد. در واقع، ذات یا ماهیت لایشرط طبیعی محض است که وجودش ماقبل وجود طبیعی یا خارجی است؛ درست مانند پیشینی بودن وجود بسیط نسبت به وجود مرکب (Avicenna, 2005: 156). از این منظر، ذات یا ماهیت لایشرط با پذیرش اعراض، لوازم و لواحق مختلف در قالب وجود حقیقی یا خارجی تعین پیدا می‌کند. بنابراین، وجود خارجی ترکیبی است از ماهیت لایشرط و اعراض خارجی؛ ماهیت لایشرط داخل در ذات شیء و قوام‌بخش آن است، در حالیکه اعراض و لوازم عناصری خارجی هستند که از بیرون بر ذات شیء عارض می‌شوند (Avicenna, 2011: 9; 1971: 16). از این حیث، ذات شیء این همان با طبیعت لایشرط و وجه مشترک همه اعضا و مصادیق شبیه به هم است که در یک مقوله قرار دارند. مثلاً، اگر ابن‌سینا «انسان» را به «حیوان ناطق»

تعریف می‌کند، صفت و ویژگی «حیوان ناطق» داخل در ذات شیء بوده و لذا قوام‌بخش آن و با آن این همان است. اما، صفاتی مانند «سیاهی پوست، بلندی قد، یا ضاحک بودن» قوام-بخش ذات یا طبیعت انسان نیستند، بلکه از بیرون بر آن عارض شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۶).

اسکوتوس نیز مفهوم طبیعت یا ذات لابشرط را از ابن‌سینا به عاریت می‌گیرد و با عبارت «طبیعت مشترک» به شرح و تفسیر خاص خود از آن می‌پردازد. مثلاً، اسکوتوس در رساله مراتب به عبارت مشهور ابن‌سینا در الهیات شفا (Avicenna, 2005: 149) اشاره می‌کند که «فرسیت فرسیت است» و تفسیر خاص خود را از این گزاره به شرح زیر بیان می‌کند. او می‌گوید «طبیعت فی‌نفسه از نظر وحدت بالعدد نه واحد است و نه کثیر در برابر آن واحد؛ در واقع، طبیعت مشترک نه کلی است؛ یعنی به صورتی که چیزی کلی است، آنگونه که متعلق عقل است و نه جزئی؛ گرچه طبیعت در حقیقت بدون برخی از این صفات وجود ندارد، اما فی‌نفسه هیچ کدام از آنها نیست؛ بلکه طبیعت مشترک ماقبل همه این صفات است» (King, 1992: 6). این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که اسکوتوس در بحث از طبیعت مشترک بسیار متأثر از ابن‌سینا است و افکار این دو فیلسوف بزرگ قرون وسطی شباهت بسیاری با هم دارد (Jaramillo, 2017: 415-432; Minges, 1908: 196; Primac, 1953: 66). اسکوتوس مانند ابن‌سینا ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی می‌داند و نه جزئی. البته، طبیعت مشترک به صورت وجود خارجی تشخیص می‌یابد و اعراض و لوازمی بر آن عارض می‌شود تا به صورت وجود خارجی درآید. همچنین، او معتقد است طبیعت مشترک در ذهن کلی است و در عالم بیرون در قالب موجودات خارجی و جزئی تجلی پیدا می‌کند. لذا، به صورت فی‌نفسه و جدای از وجود خارجی و وجود ذهنی، مفهوم «کلیت» بر آن اطلاق نمی‌شود.

اسکوتوس می‌گوید ماهیت مشترک یک طبیعت تشخیص‌نیافته یا تعیین‌نیافته است؛ یعنی ماهیت لابشرطی است که به صورت بالقوه ظرفیت تحقق و تعیین در قالب وجود عینی یا ذهنی را دارد، اما در حالت ماهیت لابشرط نه واحد است و نه کثیر؛ نه کلی است و نه جزئی، بلکه طبیعت مشترک و محضی است که برای بشرط شیء شدن «فصلی منفرد» باید آن را در قالب اعیان و اشخاص منفرد منفرد کند و به آن تشخیص دهد. در واقع، طبیعت

۹۳ بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و...

مشترک بالقوه است که پس از اعمال اصلی به نام فصل فردی به صورت موجودات خارجی در می‌آید (King, 1992: 2). ابن سینا پیش از اسکوتوس این عبارت را در قالب اصطلاح دیگری به نام ماهیت یا ذات لابشرط به کار برده است؛ ماهیت لابشرط یا ماهیت مشترک پس از دریافت عوارض و لوازم غیرذاتی و خارجی به صورت موجودات خارجی متعین می‌شود، بنحوی که میان ماهیت مشترک و ذاتیات شیء رابطه این‌همانی برقرار می‌شود و می‌توان گزاره (۱) را صورتبندی کرد؛ در این گزاره، «این» اول بیانگر موجود جزئی و واحد خارجی و «این» دوم بیانگر صورت کلی و عقلی آن وجود خارجی است. ابن سینا پیش از اسکوتوس این عبارت را به صورت «بما هی هی» به کار برده است. (۱) این این است.

اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 85) حتی اصل تحلیل یا تقسیم را برای بشرط شیء شدن ماهیت مشترک به کار می‌برد. او معتقد است یک جنس خاص به انواع مختلف و یک نوع خاص به افراد و مصادیق خارجی تفکیک یا تقسیم می‌شود. مثلاً، جنس «حیوان» به انواع مختلفی مانند «انسان، اسب و پرنده» تقسیم می‌شود و نوع «انسان» به افراد جزئی مانند «سقراط و افلاطون، عمر و زید» تقسیم می‌شود. اسکوتوس معتقد است مصادیق فردی مانند «سقراط و افلاطون» قابل انقسام نیستند. به تعبیر اسکوتوس، مصادیق فردی آخرین سازه‌های تشکیل‌دهنده یک گزاره هستند که نمی‌توان آنها را به اجزای کوچکتری تقسیم کرد (King, 1992: 5). در عمل «حمل» نیز نمی‌توان اجزای مصادیق را بر یک مصداق واحد حمل کرد. مثلاً، گزاره (۲) یک گزاره نادرست است، چون «دست سقراط» بعنوان عضوی از سقراط را نمی‌توان بر سقراط بعنوان یک انسان فردی و واحد حمل کرد. البته، اسکوتوس معتقد است اجناس و انواع را بعنوان محمول می‌توان بر یک مصداق جزئی و واحد حمل کرد و در قالب گزاره‌های (۳) و (۴) صورتبندی نمود.

(۲) دست سقراط سقراط است.

(۳) سقراط حیوان است.

(۴) سقراط انسان است.

البته، اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 63) معتقد است طبیعت مشترک

«واحد کمتر» است و برای اثبات این قضیه چنین استدلال می‌کند که اگر طبیعت مشترک واحد و یکسان باشد و میان مصادیق خارجی تقسیم شود، وحدت عددی خود را از دست می‌دهد. مثلاً، اگر طبیعت مشترک «انسانیت» میان افراد شخصی مانند سقراط و افلاطون تقسیم شود، وحدت عددی خود را از دست می‌دهد. از نظر او، چون طبیعت مشترک منحصر به فرد نیست، انقسام‌پذیر به اجزای فردی خود است (Ibid: 69). لذا، مصادیق مختلف یک مقوله همگی از طبیعت مشترک بهره‌مند هستند. مثلاً، سقراط از طبیعت مشترک و افلاطون نیز همین طور. دیدگاه او از این نظر با دیدگاه ابن‌سینا متفاوت است. ابن‌سینا طبیعت لابشرط یا مشترک را واحد می‌داند نه واحد کمتر، اما وحدت آن مانند آنچه در ریاضیات است وحدت بالعدد نیست، بلکه وحدتی متافیزیکی خاصی است که همه اعضاء و مصادیق یک مقوله از آن بهره‌مندند. این ماهیت لابشرط یا مشترک در اولین تعین خود به صورت وجود خارجی درمی‌آید. سپس، عقل در فرآیند شناخت به تعریف آن نائل می‌شود و وجود عقلی شکل می‌گیرد.

۳. طبیعت مشترک بعنوان وجود عقلی از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس

ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک یا وجود خاص از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس متعلق شناخت عقلی است؛ از این حیث، دارای شأن معرفتی است. در واقع، به تعبیر ابن‌سینا و اسکوتوس، طبیعت لابشرط یا مشترک در خارج از ذهن وجود بشرط شیء است و بُعدی عینی دارد. لذا، از شأن معرفتی نیز برخوردار است. به تعبیر مرلو پونتی در کتاب آشکار و پنهان «آنچه آغازش به شیء است، انجام آن منتهی به معرفت و آگاهی است» (Buzzetti, 2005: 554). با توجه به اینکه ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک در آغاز در قالب وجود حقیقی یا خارجی تجلی و تعین پیدا می‌کند، باید به معرفت و آگاهی نیز ختم شود. ابن‌سینا معرفت و آگاهی به طبیعت یا ماهیت لابشرط را به وجود ذهنی یا عقلی تعبیر می‌کند که به صورت خیالات، تصورات و تصدیقات ذهنی بروز و ظهور پیدا می‌کند. از این حیث، طبیعت مشترک متعلق شناخت عقلی است (Avicenna, 2005: 153; Scotus, 1994: 63).

در ابتدا، ذات یا طبیعت لابشرط بعنوان ذات یک چیز یا «ماهیت من حیث هی هی»

۹۵ بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و... ۹۵

وجودی بشرط شیء پیدا کرده و متفرد گشته و تشخیص می‌یابد (طالب‌زاده، ۱۳۹۰: ۹). مثلاً، «انسانیت» بعنوان طبیعت لابشرط یا مشترک در انسان‌هایی مانند «عمر و زید» تجلی پیدا می‌کند. طبیعت مشترک جنبه معرفت‌شناختی نیز دارد، بنحوی که عقل ماهیت لابشرط یا مشترک را به «حد» مختوم می‌کند تا حقیقت ذات شیء معلوم گردد. به تعبیر ابن‌سینا در دانشنامه‌ی علایی (ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۲۳)، «غرض اندر حد شناختن حقیقت ذات چیز است»؛ یعنی حقیقت ذات یک چیز با رسیدن به تعریف ذاتی یا حد تام به دست می‌آید، که این همان با ذات شیء است (Janos, 2020: 19; Leaman, 2009: 58).

ابن‌سینا معتقد است ابتدا طبیعت یا ذات لابشرط به وجود خارجی تفرد یا تشخیص می‌شود. وجود خارجی خود متشکل از لوازم و لواحق است که از بیرون بر طبیعت یا ماهیت لابشرط عارض می‌شود. ذهن یا عقل برای شناخت طبیعت مشترک باید عناصر ذاتی یا حقیقت ذات شیء را بشناسد نه اعراض و لواحق آن را. به عبارت دیگر، اگر عقل انسان بتواند به عناصر ذاتی و قوام‌بخش شیء دست یابد، به حد تام یا تعریف ذاتی آن دست یافته است. در غیر این صورت، تعریف به حد تام نخواهد بود. لذا، ابن‌سینا به صورت کلی در رساله‌های منطقی خود به سه نوع تعریف اشاره می‌کند: تعریف به حد، تعریف به رسم و تعریف به اسم. هر کدام از این تعاریف دارای انواعی است که در زیر به آنها اشاره می‌شود. ابن‌سینا در فصل نهم منطق اشارات و تنبیهات (۱۴۰۱: ۲۹۰) درباره تعریف به حد و رسم می‌گوید:

فصل نهم اشاره‌ای به رسم است، ولی همین که چیزی تعریف شود؛ به سخنی که از اعراض و خواص همان چیز ترکیب یافته، به گونه‌ای که به حالت اجماع به آن اختصاص دارند، نام چنین تحدیدی تعریف به رسم است. نیکوترین تعریف به رسم آن تعریفی است که به جنس آغاز گردد تا ذات محدود را افاده کند، مثال آن سخنی است که درباره تعریف انسان گفته می‌شود: که انسان جاننداری است به دو پا رونده پهن‌ناخن، به مقتضای طبع خندان.

در این عبارت، تعریف انسان به «جاندار به دو پا رونده پهن‌ناخن به مقتضای طبع خندان» یک تعریف به رسم است که به جنس و عرض عام و خاص اشاره شده است. البته، این موضوع با مقایسه با انواع کلی در فصل دواهم از مقاله نخست مدخل شفا واضح‌تر می‌شود. او در این رساله به سه نوع کلی طبیعی، کلی عقلی و کلی منطقی اشاره می‌کند و کلی طبیعی را «ماقبل کثرت» می‌داند که به ماهیت لابشرط تعبیر می‌شود؛ کلی عقلی همان «کلی در کثرت» است و قوه عاقله انسان کلی عقلی را از «افراد طبیعی

موجود در خارج» (همانجا: ۲۸۲) انتزاع می‌کند. کلی منطقی نیز «کلی بعد از کثرت» است که در تعریف بیان می‌شود، آنگاه که محمولی بر موضوعی حمل می‌شود. در تعریف به حد جنس، نوع و فصل و در تعریف به رسم عرض عام و عرض خاص بیان می‌شود، اما در تعریف به رسم به هیچ کدام از این کلیات پنج‌گانه اشاره نمی‌شود.

از دیدگاه ابن سینا و اسکوتوس، ماهیت لایشرط یا طبیعت مشترک متعلق شناخت عقلی است و تعریف به حد یا تعریف ذاتی بیانگر طبیعت مشترک است. در منطق سینوی، تعریف ذاتی دربرگیرنده حقیقت ذات چیز و عناصر ذاتی و قوام‌بخش آن است. البته، تعریف بعنوان حقیقت ذات چیز، ممکن است کامل یا ناقص باشد. در تعریف ذاتی کامل یا «تعریف به حد تام» جنس قریب، نوع حقیقی و فصل قریب شیء ذکر می‌گردد (همانجا: ۲۶۵). مثلاً، تعریف «انسان» به «حیوان ناطق» یک تعریف ذاتی کامل یا تعریف به حد تام است که در آن همه عناصر و صفات ذاتی و قوام‌بخش «انسان»، یعنی جنس قریب «حیوان» و فصل قریب «ناطق» بیان شده است (Avicenna, 2011: 10). البته، رسیدن به چنین تعریفی همیشه میسر نمی‌شود و کار دشواری است. لذا، به خاطر همین دشواری و صعوبت در تعریف به حد تام (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۴۱۶)، بسیاری از فیلسوفان و منطق‌دانان به تعاریف دیگر پناه می‌آورند. ابن سینا در آغاز رساله حدود (ابن سینا، ۱۳۶۶) بار دیگر بر دشواری و صعوبت حد تام و حد به رسم تأکید می‌کند و علت آن را نادانی آدمی می‌داند. البته، ارسطو بخشی از این صعوبت و دشواری در تعریف به حد را به وجود «ماده» بعنوان یک عنصر تیره و تاریک در جوهر می‌داند که شناسایی و علم به صورت شیء یا جوهر را دشوار می‌کند (Caplestone, 1985: 305). تعریف ذاتی ناقص از این دسته تعاریف است که به دلیل دشواری یافتن جنس قریب، فیلسوف یا منطق‌دان به جنس بعید شیء بسنده می‌کند. به همین دلیل، تعریف «انسان» به «حیوان» نوعی تعریف ذاتی ناقص است، چون فصل قریب «ناطق» بیان نشده است. همچنین، گاهی «انسان» به «ناطق» تعریف می‌شود و «جنس» آن بیان نمی‌شود. چنین تعریفی نیز تعریف ذاتی ناقص است. نکته اساسی در ارتباط با تعریف ذاتی کامل و ناقص آن است که در هر دوی این تعاریف ذاتیات قوام‌بخش شیء بیان می‌شوند، گرچه در تعریف ذاتی ناقص همه ذاتیات قوام‌بخش شیء بیان نمی‌شوند و فقط به برخی از آنها اشاره می‌شود. به این دلیل، فیلسوفان و منطق‌دانان به

تعریف به رسم پناه می‌جویند.

تعریف به رسم با تعریف ذاتی متفاوت است. در این نوع تعریف، اعراض و لواحق شیء بیان می‌شود نه عناصر قوام‌بخش آن. چنانکه پیشتر گفتیم، این عناصر از بیرون شیء بر آن عارض می‌شوند. لذا، ذاتی و قوام‌بخش شیء نیستند. گرچه تعریف به رسم مورد تأکید این پژوهش نیست، اما به خاطر نسبتی که با وجود زبانی دارد، در این جا به شرح آن می‌پردازیم. مثلاً، ابن سینا در منطق نجات و منطق المشرقیین تعریف به رسم را به تعریف به رسم کامل و تعریف به رسم ناقص تقسیم می‌کند. در تعریف به رسم کامل، «جنس قریب» وجود دارد، اما به جای «فصل قریب» از «عَرَض خاص» استفاده می‌شود، آنگاه که انسان به «جسم نامی ضاحک» تعریف می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

ابن سینا در فلسفه و منطق از تعریف دیگری به نام «تعریف به اسم» نام می‌برد. تعریف به اسم نوعی ترجمه بین‌زبانی است و در آن لفظی از زبان مبداء به لفظ هم‌معنی خود در زبان مقصد ترجمه می‌شود. مثلاً، لفظ «سما» در زبان عربی به لفظ فارسی «آسمان» برای نشان دادن آن تعریف می‌شود. از نظر ابن سینا، تعریف به اسم ضعیف‌ترین نوع تعریف است، بنحوی که نه ذاتیات شیء و نه اعراض آن در تعریف بیان نمی‌شوند. در مقام قیاس، تعریف به رسم قوی‌تر از تعریف به اسم و ضعیف‌تر از تعریف به حد است. به این دلیل، جانوس (Janos, 2020: 88) در تفسیر ماهیت فی‌نفسه یا طبیعت لابشرط ابن سینا، تعریف به حد را این‌همان با ماهیت محض یک شیء و تعریف به رسم را بیانگر اعراض و لواحق آن می‌داند. جانوس (Ibid) برای تأکید بر جنبه غیرذاتی بودن تعریف به رسم، بر «اعراض عقلی» لفظ «متعلقات شبه‌عقلی» اطلاق می‌کند که حاصل حواس درونی خیال و وهم هستند.

اسکوتوس مانند افلاطون، ارسطو و ابن سینا میان امر جزئی و امر کلی تمایز برقرار می‌کند. او معتقد است کلیات فقط در ذهن وجود دارند و دارای وجودی خارج از ذهن نیستند. از این حیث، اسکوتوس مانند ابن سینا ذات لابشرط یا طبیعت مشترک را امری ذهنی و عقلانی می‌داند. او، به پیروی از ابن سینا، علاوه بر طرح تمایز میان جزئیات و کلیات، به مسأله سومی بنام طبیعت مشترک اشاره می‌کند. در ادامه، درباره ابعاد معرفت‌شناسی طبیعت مشترک از دیدگاه اسکوتوس بحث خواهد شد. اسکوتوس کلیات

را به دو دسته ذهنی و عینی تقسیم می‌کند و در ساله مراتب (Sotus, 1994: 63) کلیات عینی را متعلق شناخت عقلی دانسته و کلیات ذهنی را بعنوان کلیات منطقی در حمل یا اسناد به کار می‌گیرد. کلیات ذهنی زائیده ذهن یا عقل هستند و از آن‌ها به معقولات ثانی منطقی تعبیر می‌شود که صرفاً از وجود عقلی یا ذهنی برخوردارند. در مقابل، کلیات عینی معقولات اولیه‌ای هستند که طبیعت مشترک اشیاء مادی نامیده می‌شوند. معقولات اولیه بعنوان متعلق عقل یا شناخت به صورت مستقل نه کلی هستند نه جزئی، نه جوهرند و نه عرض، بلکه بی تفاوت (Ibid: 65) هستند. اسکوتوس می‌گوید کلیات به صورت بالفعل در قوه عقلیه و به صورت بالقوه در اشیاء مادی وجود دارند. اکنون، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این دو اصل متضاد، یعنی تفرد و اشتراک، با هم در یک جوهر مادی واحد به هم می‌پیوندند، بویژه زمانی که اسکوتوس می‌گوید فردیت یک واحد بالعدد حقیقی است، در حالیکه طبیعت مشترک یک حقیقت کمتر از واحد بالعدد است. اسکوتوس در پاسخ به این سؤال به مفاهیم کلیدی فلسفه ابن‌سینا و آکویناس مانند ماهیت، وجود، قوه و فعل اشاره می‌کند. او معتقد است تشخیص یا تفرد یک جوهر مادی، قوه آن ماده و طبیعت مشترک فعلیت آن ماده به شمار می‌رود و زمانی یک جوهر مادی فعلیت خود را به دست می‌آورد که در تماس با یا متعلق عقل بشری باشد (Pini, 2014: 348). از این حیث، هر جوهر مادی مانند ماهیت بالقوه‌ای است که وقتی متعلق عقل بشری قرار می‌گیرد، به صورت وجود بالفعل در می‌آید. لذا، جوهر مادی برای به فعلیت در آمدن باید متعلق شناخت عقل بشری قرار گیرد. اسکوتوس این فرآیند را از طریق اصل انقباض یا تفرد جوهر مادی توضیح می‌دهد. او با ملاحظه در سه گانه جوهر مادی واحد، تفرد و طبیعت مشترک در فصل اجزای تعریف در کتاب هفتم متافیزیک ارسطو (Aristotle, 1991: 101) می‌گوید طبیعت مشترک یک طبیعت تعین نیافته است. این طبیعت لایتعین یا تعین نیافته از طریق فصل جزئی متعین شده و در قالب تشخیص یا تعین شیء متجلی می‌شود. بنابراین، تفرد یک فصل تشخیص‌دهنده است که اسکوتوس در رساله مراتب (Scotus, 1994: 69) از آن به «هدایت یک جوهر مادی» تعبیر می‌کند. کینگ (King, 1992: 4) این عبارت را در قالب یک اصل چنین مطرح می‌کند که «طبیعت تعین نیافته، فی‌نفسه جزئی نیست، بلکه بوسیله

۹۹ بررسی تطبیقی طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و... ۹۹

چیز دیگری که به آن افزوده می‌شود، یعنی بوسیله فصل جزئی، به صورت منفرد و جزئی درمی‌آید. بر اساس همین اصل تفرد یا تشخیص است که اجناس به انواع و انواع به افراد یا اجزاء عینی تشخیص پیدا می‌کند. مثلاً، حیوان بعنوان جنس به نوع انسان و نوع انسان به سقراط و افلاطون بعنوان اشخاص منفرد و جزئی تقسیم می‌شوند.

از منظر معرفت‌شناختی، اجناس و انواع بعنوان محمول گزارها واقع می‌شوند. اکنون، این سؤال مطرح می‌شود که از سه گانه جوهر مادی، تشخیص و طبیعت لابشرط، کدام یک بعنوان موضوع یا محمول یک گزاره واقع می‌شوند؛ یا وقتی می‌گوئیم «این این است»، منظور از «این» بعنوان موضوع و «این» بعنوان محمول گزاره مذکور چیست؟ به طور کلی، اسکوتوس فیلسوفی افلاطونی نیست، اما در مسأله کلیات متأثر از افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا است. لذا، مقایسه آراء او در این زمینه با ابن‌سه فیلسوف به پیشینه موضوع کمک می‌کند. از جنبه‌ای، گزاره «این این است» اسکوتوس با گزاره این‌همانی افلاطون، یعنی گزاره «این آن است» قابل مقایسه است. در گزاره افلاطونی، «این» به اشیاء مادی موجود در عالم خارج اشاره دارد و «آن» به صورت مثالی شیء مادی که در عالم مُثُل سکنی دارد. از این نظر، یک رابطه خطی و عمودی میان «این» و «آن» برقرار است. «این» این‌همان با «آن» است، گرچه «این» غیر حقیقی و «آن» حقیقی و مثالی است و الگویی است که «این» از روی «آن» ساخته می‌شود؛ یعنی «این» یادآور «آن» است. با این تفاسیر، گزاره «این این است» را شرح می‌دهیم.

اسکوتوس به پیروی از ابن‌سینا می‌گوید جوهر منفرد یا اعیان خارجی صرفاً در عالم خارج وجود دارند. این جوهر هیچ‌گاه متعلق عقل نیستند، بلکه دارای یک طبیعت مشترک هستند که متعلق شناخت عقلی واقع می‌شوند (Scotus, 1994: 63). از این رو، او طبیعت مشترک را معقول یا قصد اول نامید. این طبیعت مانند امر کلی موجود در شیء مادی یا طبیعت نوعی موجود در شیء مادی است؛ لذا، طبیعت مشترک متعلق عقل واقع می‌شود. از طرف دیگر، یک کلی دیگر در ذهن یا قوه عاقله است که عقل آن را از طریق عمل انتزاع شکل می‌دهد که قصد یا معقول ثانی نام دارد. با این اوصاف، در مواجهه با هر جوهر مادی با دو نوع کلی رو به رو هستیم؛ یک کلی در درون شیء مادی که قصد یا معقول اول است

و کلی دیگر را عقل شکل می‌دهد که قصد یا معقول ثانی نام دارد (Ibid: 69).

از دیدگاه معرفت‌شناختی، اسکوتوس معتقد است فرآیند عقلی یا مفهوم‌سازی که در دو سطح حسی - شهودی و عقلی - انتزاعی صورت می‌گیرد، ناخودآگاه و آنی است؛ مثلاً، وقتی عقل در معرض «لکه سفید» قرار می‌گیرد، حواس از این لکه سفید صورتی خیالی و وهمی تولید می‌کند و عقل سریع از این صورت تولیدشده صورت نوعی سفیدی را می‌سازد که از آن به مفهوم کلی سفیدی تعبیر می‌شود. اسکوتوس معتقد است عمل تولید خیال و انتزاع صورت کلی به صورت هم‌زمان و ناخودآگاه شکل می‌گیرد. این موضع نقطه مقابل تفکر آکویناس است. آکویناس معتقد است فرآیند تعقل خودآگاه و زمانمند است نه آنی و ناخودآگاه (Lonergan, 1997: 51). از این نظر، گزاره «این این است» در دو سطح قابل تفسیر است. در سطح اول، گزاره «این این است» یک گزاره حسی - شهودی است و حاصل معرفت شهودی است، آنگاه که یک شیء در معرض حواس قرار گرفته و خیال یا وهم مرتبط با آن شکل می‌گیرد. در سطح دوم، خیال حاصل از مرحله حسی - شهودی مورد پردازش عقلی قرار می‌گیرد و صورتی کلی و انتزاعی از آن خیال حسی بوجود می‌آید. لذا، از این نظر، گزاره فوق یک گزاره عقلی - انتزاعی است، وقتی «این» بعنوان یک صورت معقول بر «آن» بعنوان یک جوهر منفرد در خارج حمل می‌شود. البته، با توجه به تعریفی که اسکوتوس از گزاره حقیقی بیان می‌کند، گزاره‌های حسی - شهودی گزاره‌هایی حقیقی نیستند، چون او در رساله مراتب گزاره‌ای را حقیقی می‌داند که موضوع آن در تعریف محمول آمده باشد؛ یعنی موضوع مندرج در محمول بوده و میان موضوع و محمول یک رابطه این‌همانی وجود داشته باشد. لذا، از این دیدگاه، فقط گزاره‌های عقلی - انتزاعی که دربرگیرنده معرفت انتزاعی هستند، گزاره‌هایی حقیقی هستند. بنابراین، زمانی گزاره «این این است» یک گزاره حقیقی است که «این» بعنوان محمول به امری کلی ارجاع داشته باشد نه امری جزئی و این امر زمانی پیش می‌آید که کلی عقلی به طبیعت مشترک ارجاع داشته باشد. از نظر اسکوتوس، طبیعت مشترک کلی عینی‌ای است که در اشیاء و اعیان خارجی تشخیص می‌یاد.

۴. ابعاد زبان‌شناختی ماهیت مشترک نزد ابن‌سینا و اسکوتوس

تاکنون تحقیقی مستقل درباره ابعاد زبان‌شناختی و تعیین یا تشخیص ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس به فارسی و لاتین انجام نشده است. این پژوهش تلاشی است در جهت تشریح و تبیین این موضوع از دیدگاه این دو فیلسوف نامدار از این منظر، این مقاله به حوزه فلسفه زبان تعلق دارد. ابن‌سینا در بخش منطق رساله‌های خود به تعینات زبانی وجود عقلی اشاره می‌کند. با توجه به اینکه وجود عقلی در سه قالب خیال، تصور و تصدیق صورت‌بندی می‌شوند، وجود زبانی نیز در این سه سطح قابل بررسی است و می‌توان معادل‌ها یا برابرنهادهایی زبانی برای خیال، تصور و تصدیق یافت و نسبت هر یک را با ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک تبیین نمود. مثلاً، از دیدگاه ابن‌سینا، «خیال» به صورت «لفظ ساده خاص» تجلی یا ظهور زبانی پیدا می‌کند. از این حیث، الفاظ ساده و خاص نظیر «عمر، زید، رخس» بازنمودهای زبانی خیالات این سه شیء منفرد در عالم خارج هستند. البته، خیالات و الفاظ معرف آنها بیانگر ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک نیستند، چون خیال ساخته حس درونی است نه قوه عاقله. تصورات عقلی نیز در قالب «الفاظ کلی ساده و مرکب» بازنمایی پیدا می‌کنند. ابن‌سینا در منطق اشارات، برای تصورات عقلی که مستقیماً از مصادیق جزئی انتزاع می‌شوند عبارت «معقول اول» یا «قصد اول» را به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۱۶۰). از این نظر، الفاظ «مرد، اسب و پرنده» الفاظی ساده و کلی بوده که بیانگر طبیعت مشترکند. با توجه به قدرت و توانایی تألیف یا ترکیب قوه عقل، ذهن می‌تواند از معقولات اول به معقولات دوم یا ثانی دست یابد و الفاظی را نیز بر هر یک از آنها اطلاق کند. مثلاً، مفاهیم کلی «جنس، فصل، نوع، عرض خاص و عرض عام» از دسته تصورات هستند که از معقولات اول انتزاع می‌شوند و ابن‌سینا بر آنها لفظ معقولات دوم یا ثانی را اطلاق می‌کند؛ معقولات ثانی برابرنهاد «الفاظ عام یا کلی» هستند. ابن‌سینا در رساله‌های خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۲۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۸: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۲۰۱۱: ۱۰) به الفاظ کلی پنجگانه که بروز زبانی معقولات ثانی هستند اشاره می‌کند. الفاظ کلی پنجگانه عبارتند از «جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام» که از این پنج فقط سه لفظ کلی اول بیانگر ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک هستند. مثلاً، «حیوان» لفظی ساده

و کلی‌ای است که بعنوان «جنس» بر انسان حمل می‌شود؛ «انسان» نوع و «ناطق» فصل آن است که در یک تعریف ذاتی کامل بیان می‌شود. عرض خاص و عام نیز الفاظ ساده و کلی‌ای هستند که در تعریف به رسم می‌توان آنها را بعنوان محمول بر انسان حمل کرد، که نسبتی ذاتی با ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک ندارند. «ضاحک» عرض خاص و «راه‌ونده» عرض عام برای انسان است که بعنوان الفاظ ساده و کلی می‌توان آنها را بر آدمیان حمل کرد. در مقایسه، الفاظ مرکب از ترکیب الفاظ ساده شکل می‌گیرند. مثلاً، لفظ مرکب و کلی «حیوان ناطق» از دو لفظ ساده و کلی «حیوان و ناطق» به وجود آمده است. البته، پاره‌ای از الفاظ مرکب به صورت گزاره در می‌آیند که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

بطور کلی، در فلسفه زبان ابن‌سینا و اسکوتوس رابطه‌ای تطابقی میان وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی بعنوان تعینات وجود لابشرط یا طبیعت مشترک وجود دارد. لذا، آنچه وجودی خارج از زبان است، چه در خارج و چه در نفس ناطقه، در قالب وجود زبانی تعین پیدا می‌کند. اگر در قوه ناطقه تعریف شکل می‌گیرد، گزاره بعنوان صورت زبانی آن به بیان درمی‌آید (Ross, 1996: 26). چون تعریف انواعی دارد، گزاره‌ها نیز انواعی دارند که به شرح و توصیف آنها ابتدا از دیدگاه ابن‌سینا و سپس از دیدگاه اسکوتوس می‌پردازیم. از نظر ابن‌سینا، کامل‌ترین تعریف، تعریف به حد یا حد تام است، که بیانگر تمام ذاتیات شیء یا طبیعت لابشرط و مشترک است. چون در بسیاری از موارد رسیدن به حد تام دشوار یا محال است (ابن‌سینا، ۱۳۶۷: ۳۶۶)، فیلسوفان یا منطقی‌دانان به تعریف رسم یا اسم اکتفا می‌کنند. با این اوصاف با توجه به عبارات ابن‌سینا، تعریف ذاتی را می‌توان به صورت گزاره ذاتی کامل یا گزاره ذاتی ناقص مطرح کرد (همانجا: ۲۶۵). در گزاره ذاتی کامل مانند تعریف به حد یا حد تام، نوع حقیقی، جنس قریب و فصل قریب شیء بیان می‌شود، اما در گزاره ذاتی ناقص بجای جنس قریب از جنس بعید استفاده می‌شود. گزاره (۵)، یک گزاره ذاتی کامل و گزاره (۶) گزاره ذاتی ناقص است. البته، گاهی در گزاره ذاتی ناقص، مانند گزاره (۷)، جنس قریب یا بعید حذف شده و صورت زبانی پیدا نمی‌کند و الفاظ آن در رو ساخت جمله آشکار نمی‌شود و بروز و ظهور زبانی پیدا نمی‌کند. در هر صورت، در این گزاره‌ها، طبیعت مشترک «انسان» به صورت وجود زبانی تجلی پیدا کرده است.

(۵) انسان حیوان ناطق است.

(۶) انسان جسم نامی ناطق است.

(۷) انسان ناطق است.

به طور کلی، در گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص، محمول گزاره قوام‌بخش موضوع گزاره است. به عبارت دیگر، محمول این همان با موضوع و ذاتی یا داخل در آن بوده و بیانگر ماهیت لابشرط یا طبیعت مشترک است. در گزاره‌های غیرذاتی، که بازنمود زبانی تعریف به رسم هستند، این حالت اتفاق نمی‌افتد. در گزاره‌های غیرذاتی یا گزاره‌های عَرَضی، محمول قوام‌بخش یا داخل در موضوع نیست، بلکه محمول خارج از موضوع و از اعراض و لواحق آن به حساب می‌آید. مثلاً، در گزاره (۸)، محمول «ضاحک» عَرَض خاص انسان و یک لفظ ساده و کلی است. این گزاره عَرَضی کامل بعنوان یک تعریف به رسم کامل، از جنس قریب و عرض خاص تشکیل شده است. در گزاره‌های عَرَضی ناقص، بعنوان بازنمود زبانی حد به رسم ناقص به جای جنس قریب از جنس بعید استفاده می‌شود. بنابراین، گزاره (۹) یک گزاره عَرَضی ناقص است (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۵).

(۸) انسان حیوان ضاحک است.

(۹) انسان جسم نامی ضاحک است.

با این اوصاف، تعریف به اسم و انواع آن نیز دارای ظهور و بروز زبانی هستند و با توجه به اینکه ابن سینا تعریف به اسم را ضعیف‌ترین نوع تعریف می‌داند، آن را برای «نشان دادن» مناسب می‌داند نه «شناسایی ذات شیء». از این حیث، تعریف به اسم هیچ نسبتی با تعریف ذاتی و طبیعت لابشرط یا مشترک و عناصر قوام‌بخش شیء ندارد. لذا، گزاره‌های اسمی و انواع آن به تعبیر فلسفه تحلیلی معاصر معرفت‌بخش نیستند. از این روی، او (ابن سینا، ۱۳۹۸: ۲۳) در این باره می‌گوید گزاره‌های اسمی برای «نشان دادن» به کار می‌روند نه شناسایی ذات شیء تا بتوان از طریق یک گزاره اسمی یک شیء را از شیء دیگر جدا کرد. چون تعریف به اسم انواعی دارد، تجلی زبانی آن نیز متفاوت است. مثلاً، به تعبیر ما، در تعریف به اسم از طریق ترجمه گزاره‌ای شکل می‌گیرد که محمول گزاره ترجمه تحت‌اللفظی موضوع گزاره است (گزاره ۱۰). در برخی دیگر از گزاره‌ها، چنانکه ابن سینا می‌گوید

(ابن سینا، ۱۳۹۶: ۱۴۸)، ممکن است ذهن به شیء مورد نظر منتقل نشود، لذا محمول باعث شناسایی موضوع نمی‌شود. مثلاً، در گزاره (۱۱)، اگر محمول «شکلی است که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه است» به صورتی خوانده یا شنیده شود که ذهن خواننده یا شنونده به تصور کلی «مثلث» بعنوان موضوع گزاره منتقل نشود، گزاره مذکور یک گزاره اسمی محسوب می‌شود؛ گرچه در این گزاره به ذاتیات مثلث اشاره شده است، اما این گزاره یک گزاره ذاتی به حساب نمی‌آید. در گزاره تمثیلی یا قیاسی مانند گزاره (۱۲) نیز اگر ذهن از محمول «مانند ناخدا در کشتی» به موضوع «نفس در بدن» منتقل نشود، این گزاره نیز، طبق نظر ابن سینا، یک گزاره اسمی است و باعث شناسایی ذات نفس نمی‌شود. ابن سینا در رساله منطق المشرقیین (همانجا: ۱۶۲) به ذکر نوع دیگری از تعریف به اسم می‌پردازد که نوعی خاص از گزاره‌های اسمی را به دنبال دارد. ابن سینا در این رساله می‌گوید ابتدا باید به اثبات وجود یک شیء پرداخت و سپس آن را تعریف کرد. لذا، هر نوع تعریف قبل از اثبات وجود شیء نوعی تعریف به اسم است و گزاره منتج از آن نیز نوعی گزاره اسمی است. مثلاً، اگر قبل از اثبات خداوند صفاتی را بعنوان محمول به حق تعالی حمل کنیم، گزاره‌های حاصله اسمی هستند نه ذاتی. لذا، در گزاره (۱۳) حمل صفت «قادر مطلق» بعنوان محمول گزاره بر موضوع «خداوند» نوعی گزاره اسمی است نه ذاتی. گرچه ابن سینا در رساله عرشیه (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۷۹) صفات بسیاری مانند «علیم، حی، متکلم، سمیع و بصیر» بر خداوند اطلاق می‌کند و آن‌ها را جزء ذات خداوند و این همان با او می‌داند، همه این صفات عین ذات خداوند بوده و پس از اثبات وجود خداوند بر باری تعالی اطلاق شده‌اند. لذا، همه این صفات به صورت ذاتی و در عین وحدت بر خداوند حمل می‌شوند و گزاره‌های منتج از آنها نیز گزاره‌هایی ذاتی است که محمول‌های آنها این همان با ذات خداوند هستند و چون این صفات عین ذات او هستند، واحدند نه کثیر.

(۱۰) «الارض» به معنی «زمین» است.

(۱۱) مثلث شکلی است که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه است.

(۱۲) نفس در بدن مانند ناخدا در کشتی است.

(۱۳) خداوند قادر مطلق است.

بررسی تطبیقی طبیعت مشرک و ابعاد معرفت‌شناختی و... ۱۰۵

در پایان، ابن سینا به تصوراتی اشاره می‌کند که مصداق و نمونه‌ای در عالم بیرون ندارند و فقط از وجود ذهنی برخوردارند (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۲۶۲). او معتقد است بازنمایی زبانی این تصورات باعث صورت‌بندی گزاره‌های اسمی می‌گردد که هدف آن نشان دادن است نه شناسایی ذات شیء. گزاره (۱۴) از این نوع است و چون می‌توان انواعی از «سیمرغ» را با اعراض متفاوت در ذهن تصور کرد، تصور آن نوعی تصور کلی است و می‌توان آن را در قالب یک لفظ کلی و ساده بیان کرد. این لفظ کلی در یک گزاره اسمی به صورت تعریف به اسم قابل بیان است. البته، تصورات «کوه طلا» یا «اسب شاخدار» تصوراتی مرکب و کلی هستند که مانند «سیمرغ» مصداقی در عالم خارج ندارند. لذا، بیان آن‌ها نیز در قالب گزاره‌های (۱۵) و (۱۶) باعث صورت‌بندی گزاره‌های اسمی می‌شود. حتی گاهی یک لفظ نه دارای وجود خارجی است نه عقلی. مثلاً، «دایره مربع»، بعنوان امری ناممکن، در گزاره (۱۷) فقط دارای صورت زبانی است، بدون آنکه مصداقی در عالم خارج یا تصویری در قوه عاقله داشته باشد. لذا، از دیدگاه ابن سینا، تعریف به اسم ناممکنات باعث صورت‌بندی گزاره‌هایی می‌شود که فقط از وجود زبانی برخوردارند.

(۱۴) سیمرغ پرنده است.

(۱۵) این یک کوه طلا است.

(۱۶) این حیوان اسب شاخدار است.

(۱۷) این شکل دایره مربع است.

در فلسفه اسکوتوس نیز، الفاظ و گزاره‌ها به تعاقب افعال و معرفت‌شهودی و افعال و معرفت‌انتزاعی حاصل می‌شوند. عقل ابتدا الفاظ شهودی و انتزاعی را صورت‌بندی می‌کند. سپس، از ترکیب الفاظ شهودی و انتزاعی، گزاره‌ها شکل می‌گیرند. در فلسفه زبان اسکوتوس، الفاظ را می‌توان به الفاظ ساده و مرکب و الفاظ شهودی و انتزاعی تقسیم کرد. «سیب، سقراط، انسان، ناطق و حیوان» الفاظی ساده و «سیب قرمز و حیوان ناطق» الفاظی مرکب‌اند. از طرف دیگر، الفاظ یا شهودی هستند یا انتزاعی. الفاظی که از فعل یا شهود حسی به وجود می‌آیند الفاظ شهودی و الفاظی که از افعال و معرفت‌انتزاعی به وجود می‌آیند الفاظ انتزاعی نام دارند. از این حیث، «این سیب قرمز، این انسان ناطق و سقراط»،

که بی‌واسطه از طریق شهود حسی اشیاء و اعیان خارجی صورتبندی می‌شوند و بیانگر تشخیص یا هذائیت می‌باشند، الفاظ شهودی و «حیوان، ناطق، انسان و سیب» که با واسطه و پس از معرفت شهودی و بر مبنای آن و بدون واسطه مستقیم اشیاء و اعیان خارجی ایجاد شده‌اند الفظی انتزاعی هستند. چون در فرآیند شناخت ابتدا معرفت شهودی و سپس معرفت انتزاعی شکل می‌گیرد، بر این اساس، ابتدا الفاظ شهودی و سپس الفاظ انتزاعی به وجود می‌آیند. در مرحله بعد، عقل بر اساس قاعده تألیف می‌تواند از ترکیب الفاظ شهودی گزاره‌های شهودی و از ترکیب الفاظ انتزاعی گزاره‌های انتزاعی را صورتبندی کند. با توجه به فلسفه زبان اسکوتوس، گزاره‌ها را نیز می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. دسته اول گزاره‌هایی هستند که ریشه در افعال و معرفت شهودی دارند. مثلاً، در گزاره (۱۸) محمول «یک سیب قرمز» بعنوان یک لفظ شهودی بر موضوع «این» حمل شده است. لذا، گزاره مذکور یک گزاره شهودی است. در مقایسه، گزاره (۱۹) یک گزاره انتزاعی است، چون محمول «حیوان ناطق» بعنوان یک لفظ انتزاعی مرکب بر موضوع «انسان» بعنوان یک لفظ انتزاعی ساده حمل شده است. به طور کلی، در فلسفه زبان اسکوتوس، الفاظ انتزاعی که از مفاهیم کلی سرچشمه می‌گیرند بیانگر طبیعت مشترک هستند که از ترکیب آنها گزاره‌های انتزاعی یا حقیقی شکل می‌گیرد.

(۱۸) این یک سیب قرمز است.

(۱۸) انسان حیوان ناطق است.

۵. نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش بررسی تطبیقی ماهیت لایبشرط یا طبیعت مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی آن از دیدگاه ابن‌سینا و اسکوتوس بود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، برخلاف افلاطون و ارسطو، ابن‌سینا و اسکوتوس ماهیت لایبشرط یا طبیعت مشترک را نه کلی و جزئی، نه واحد و نه کثیر، بلکه آن را ماهیت محضی می‌دانند که پیشینی و بی-تفاوت است. سپس، این ماهیت لایبشرط یا وجود خاص به سه صورت وجود خارجی، وجود عقلی و وجود زبانی تعیین یا تشخیص پیدا می‌کند. هم‌چنین، آنان معتقدند مفاهیمی

بررسی تطبیقی طبیعت‌مشترک و ابعاد معرفت‌شناختی ... ۱۰۷

مانند کلیت، فردیت، وحدت و کثرت مفاهیمی عقلی هستند که در نفس یا قوه ناطقه انسان شکل می‌گیرند. البته، اسکوتوس ماهیت مشترک را واحد کمتر می‌داند و از این نظر با ابن‌سینا اختلاف نظر دارد. از نظر ابن‌سینا، ذات یا ماهیت لا بشرط به صورت وجود عقلی در قوه عاقله انسان در قالب خیالات، تصورات کلی و احکام یا تصدیقات عقلی یا تعاریف انتزاعی صورت‌بندی می‌شود. در فرآیند شناخت و معرفت، عقل از طریق فرآیند تألیف یا ترکیب به خیالات و تصورات کلی سامان و نظم می‌بخشد و آن‌ها را در قالب تصدیق یا تعریف صورت‌بندی می‌کند. اسکوتوس نیز حکم یا تعریف را به دو دسته تقسیم می‌کند. ابتدا، در تعریف خیالات حسی منبعث از جواهر منفرد به صورت بی‌واسطه به معرفت شهودی یا تعریف شهودی یا غیرحقیقی درمی‌آید. سپس، مفاهیم کلی یا معقولات ثانی به صورت معرفت انتزاعی یا تعریف حقیقی تعین پیدا می‌کند.

در مرحله نهایی فرآیند تجلی وجود از دیدگاه ابن‌سینا، عقل انسان خیالات جزئی، تصورات کلی و تعاریف مختلف را در قالب وجود زبانی صورت‌بندی می‌کند. از دیدگاه اسکوتوس نیز خیالات جزئی و تعاریف شهودی به صورت گزاره‌های شهودی و غیرحقیقی و مفاهیم کلی و تعاریف انتزاعی و حقیقی به صورت گزاره‌های انتزاعی و حقیقی درمی‌آیند. البته، با توجه به گستردگی منطق ابن‌سینا و طرح منطقی جدید در برابر منطق ارسطو، خیالات، تصورات و تعاریف عقلی و به تبع این منطق گسترده، وجود زبانی آن‌ها در قالب الفاظ و گزاره‌ها تقسیم‌بندی، گستردگی و پیچیده‌گی بیشتری دارد. مثلاً، در منطق سینوی، خیالات جزئی به صورت الفاظ خاص و تصورات کلی به صورت الفاظ کلی و عام بازنمایی زبانی پیدا می‌کند. الفاظ کلی یا مفردند یا مرکب. از طرف دیگر، تعاریف در قالب وجود زبانی به صورت گزاره‌های ذاتی کامل و ناقص، گزاره‌های عَرَضی کامل و ناقص و گزاره‌های اسمی ششگانه قابل‌شناسایی و تفکیک است. در مقایسه، در فلسفه زبان اسکوتوس نیز گزاره‌های شهودی و غیرحقیقی و گزاره‌های انتزاعی و حقیقی قابل‌شناسایی و طرح است.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که ابن‌سینا در مورد تعاریف اسمی و وجود زبانی آن به نتایج کاملاً جدید می‌رسد که در تاریخ منطق بی‌سابقه است. لذا، پژوهش‌های جدید

۱۰۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

در این حوزه و شرح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی وجود اسمی یا زبانی کاملاً مشهود است. مثلاً، شرح و تبیین ناممکناتی مانند «سیمرغ، کوه آهن و دایره مربع» نیازمند پژوهش دقیق‌تر است. فلسفه تحلیلی معاصر به بررسی مفاهیمی مانند «کوه طلا» پرداخته است، اما شرح و تبیین عقلی و زبانی ناممکناتی مانند «دایره مربع» که نه از وجود خارجی و نه از وجود عقلی بهره‌مندند نیاز به پژوهش بیشتر دارد. برخی از اندیشمندان معاصر الفاظی مانند «سیمرغ» را جزء ناممکنات نسبی یا معقولات تهی و «دایره مربع» را ناممکنات مطلق می‌نامد. با این اوصاف، شرح و تبیین وجود عقلی و زبانی آن‌ها خلاً موجود را پر خواهد کرد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابن سینا. (۱۳۹۱). *حدود*، چاپ دوم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: انتشارات سروش.
- همو. (۱۳۷۹). *الهیات نجات*، چاپ اول. ترجمه محمد مهدی گیلانی. قم: بوستان کتاب.
- همو. (۱۳۹۱). *رساله عرشیه. در مجموعه رسائل ابن سینا*، چاپ دوم. ترجمه سید محمود طاهری. قم: انتشارات آیت اشراق.
- همو. (۱۴۰۱). *منطق المشرقیین*، چاپ اول. ترجمه محمد جعفر اسدی. زنجان: نشر نیکان.
- همو. (۱۴۰۱). *منطق اشارات و تنبیها*، چاپ دهم. ترجمه دکتر حسن ملک‌شاهی. تهران: انتشارات سروش.
- همو. (۱۴۰۱). *دانشنامه علائی*، چاپ سوم. با مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، سید محمد مشکوه و تقی بینش. تهران: انتشارات مولی.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *مابعدالطبیعه*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. نشر گفتار.
- اسدی، محمد جعفر. (۱۳۹۶). *ترجمه و توضیح کتاب منطق المشرقیین ابن سینا*. زنجان: انتشارات نیکان کتاب.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *جمهوریت*. ترجمه محمدحسن لطفی. انتشارات خوارزمی.
- عباس‌زاده، مهدی. (۱۳۸۹). *آراء معرفتی دنس اسکوتوس و مقایسه آن با آراء ابن سینا*. حکمت و فلسفه. سال ششم. شماره سوم، صص ۷۴-۵۳.
- قوام‌صفری، مهدی. (۱۳۹۴). *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*. انتشارات حکمت.
- Aristotle. (1991). *Metaphysics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1991). *Topics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1991). *Prior Analytics*. In *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Janthan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Avicenna. (1971). *Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai*. Translated, introduced and annotated by Michael E. Marmuura. USA: Brigham Young University Press.
- Avicenna. (2005). *The Metaphysics of the Healing*. Translated by Asad Q. Ahmad. Oxford: Oxford University Press.
- Avicenna. (2011). *Avicenna's Deliverance: Logic*. Translated by Asad Q. Ahmad. Oxford: Oxford University Press.

- Copleston, Fredrick. (1985). *History of Philosophy: Greece and Rome, Vol. I*. New York: Doubleday.
- Grajewsky, Maurice, J. (1994). *The Formal Distinction of Duns Scotus*. Washington, D. C.
- Janos, Damien. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin. De Gruyter.
- Jaramillo, M. J. (2017). *The Metaphysical Concept of Nature* by John Duns Scotus and Its Epistemological Implications. *Forum*. Vol. 3, pp. 415-432.
- King, Peter. (2002). *Duns Scotus on the Common Nature*. *Philosophical Topics*, 20, 50-76.
- Leaman, Oliver. (2009). *Islamic Philosophy: An Introduction, Second Edition*. Cambridge: Polity Press.
- Lonergan, Bernard J. F. (1997). *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: Toronto University Press.
- Marenbon, John. (2016). *Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mignes, Parthenius. (1908). *Der Angeliche Exzesive Realismus des Dun Scotus*. Munster.
- Morvarid, Hashem. (2024). *Avicenna on Common Natures and the Ground of the Categories*. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 32, No. 4, pp. 766-797.
- Pini, Giogio. (2002). *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in Late Thirteenth Century*. Koln: Brill.
- Pini, Giogio. (2012). *Scotus on Intuitive and Abstractive Knowledge*. In *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, edited by Jeffery Hause, 348-365. London: Routledge.
- Plato. (2002). *Mino*. In *Five Dialogues, 2nd Edition*. Translated by M. A. Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Plato. (2002). *Phaedo*. In *Five Dialogues, 2nd Edition*. Translated by M. A. Grube. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Primac, Daniel Wedelin. (1913). *Intuitive Knowledge in the Philosophy of John Duns Scotus*. Unpublished M.A. Thesis, Loyola University: Chicago.
- Ross, S. D. (1995). *Aristotle, Sixth Edition*. London: Routledge.
- Scotus, John Duns. (1994). *Ordinatio*. Translated and edited by Paul Vincent Spade. Cambridge: Kackett Publishing Company, Inc.
- Buzzetti, Dino. (2005). *Common Natures and Metaphysics*. *Quaestio*, 5, 543-557.

نقد و بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی گواهی

سیدمهدی کشمیری^۱

محمد رضا امینی^۲

منصور نصیری^۳

چکیده

در ادبیات معرفت‌شناسی گواهی به‌طور کلی دو دیدگاه رقیب وجود دارد: تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی. از نظر دیدگاه نخست، گواهی منبع مستقلی در کنار سایر منابع معرفتی نیست و می‌توان آن را حاصل ترکیب دیگر منابع (عقل، حافظه، تجربه حسی و استدلال استقرایی) دانست. طبق این دیدگاه، گواهی تنها در صورتی موجه است که دلالی غیرگواهی‌بنیان به‌سود آن در دست باشد. از سوی دیگر، ناتقلیل‌گرایان برآنند که اولاً گواهی منبعی مستقل است، ثانیاً پذیرش آن مشروط به احراز صدق راوی و داشتن دلایل پیشینی به‌سود اعتمادپذیری گوینده نیست. ناتقلیل‌گرایان، موضع رقیب را بیش از اندازه سخت‌گیرانه دانسته و معتقدند که چنین رویکردی نسبت به گواهی هزینه‌های معرفتی بسیاری در پی دارد. از سوی دیگر، تقلیل‌گرایان نیز رویکرد ناتقلیل‌گرایان را زیاده از حد سهل‌گیرانه خوانده و معتقدند که چنین مواجهه‌ای مستلزم توالی فاسدی چون تبلی فکری، زودباوری و تعبد غیرعقلانی است. این مقاله در ضمن شرح و نقد و بررسی هر دو دیدگاه، موضع ناتقلیل‌گرایان را قابل دفاع‌تر یافته است. این مقاله در مقام گردآوری و کشف به روش کتابخانه‌ای، و در مقام ارزیابی و نقد، به روش تحلیلی نگاشته شده است.

کلید واژه‌ها: تقلیل‌گرایی، ناتقلیل‌گرایی، معرفت‌شناسی گواهی، گواهی مرجعیت، آتوریته محوری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران، واحد پردیس فارابی (نویسنده مسئول).

keshmiri.mahdi@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳. دانشیار دانشگاه تهران، واحد پردیس فارابی.

nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۲

۱. مقدمه

اگرچه «دیگری» نقش سرنوشت‌سازی در زندگی عقلانی و عملی ما بازی می‌کند، تشخیص این که چگونه می‌توان از سخن «دیگری» کسب معرفت کرد، محل بحث فیلسوفان است. در ادبیات فیلسوفان معاصر، از مواجهه با «دیگری» به مثابه منبع معرفت تحت عنوان «گواهی»^۱ یاد می‌شود. در همین راستا، تأمل در سرشت گواهی و موضوع آن یکی از موضوعات مهم در معرفت‌شناسی گواهی است. برخی معرفت‌شناسان مفهوم بسیار موسعی از چیستی گواهی را پذیرفته و از آن دفاع می‌کنند. طبق این نگاه، گواهی دادن به p همان تصدیق p و اظهار آن است. ذکر این نکته به جاست که طبق «نظریه معنای» گرایس، «اظهار» به معنای عام کلمه مراد نیست (۱) و برخلاف نظر برخی اندیشمندان (۲) نمونه‌های غیر کلامی آن مانند شکل و نمودار و غیره نمی‌تواند مصداق اظهار و گواهی باشد. نمونه کم‌تر موسع اظهار، نظر الیزابت فریگر، از نظریه پردازان اصلی گواهی است. او صرف گفتن - فارغ از هر محدودیتی در موضوع یا رابطه معرفتی گوینده با موضوع - را موضوع گواهی برمی‌شمرد (Fricker, 1995: 396-97). ارنست سوسا، رابرت آئودی و بسیاری دیگر نیز چنین تلقی موسعی از گواهی مدنظر دارند؛ به عنوان مثال، از نظر سوسا اگر شخصی صرفاً چیزی را بیان کرده باشد و مخاطب مشخصی نداشته باشد، حتی پس از مرگ نیز سخنان بدون مخاطبش مصداق گواهی‌اند (Sosa, 1991: 219). با این حال، مبنای ما در این نوشتار - به اقتضای لکمی - تلقی مورد اتفاق تری از گواهی است. مطابق این تلقی، اگر گوینده به صورت عامدانه^۲ کنشی ارتباطی هم‌چون سخن گفتن، اشاره، تکان دادن سر به نشانه تأیید یا تکذیب، و غیره انجام دهد و قصدش از آن انتقال p باشد، یا دست کم از جانب شنونده چنین تلقی شود، گواهی صورت گرفته است (۳) (Sosa, 1991: 219) و مقصود ما از گواهی در این مقاله نیز چنین برداشت مورد اتفاق تر است و می‌کوشیم تا تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی را براساس این برداشت مورد بررسی و نقد قرار دهیم.

1. Testimony
2. Intentional

تدو بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی گواهی ۱۱۳

موضوع گواهی به‌طور عام و نقد و بررسی دیدگاه‌های تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در منابع فارسی ادبیات فربهی ندارد. اما با این حال، برخی از نگاشته‌های علمی از زوایای خاصی به این دو دیدگاه پرداخته‌اند. از جمله مقاله «تحویل‌گرایی یا غیرتحویل‌گرایی در معرفت‌شناسی دلیل نقلی» نوشته عبدالله محمدی و یارعلی کردفیروزجایی درصدد است تا به کمک علم اصول فقه، به‌ویژه نظرات فلسفی و اصولی علامه طباطبایی، ضمن نقد هردو دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی، از موضع سومی که به تعبیر نویسنده، موضعی میانه است دفاع کند. چنان که از عنوان مقاله برمی‌آید، رسالت اصلی مقاله دفاع از معرفت‌شناسی دلایل نقلی شرعی است و جز به قدر ارتباط موضوعی، به گواهی نپرداخته است. ضمن این که برخی ادله نویسندگان در نقد ناتقلیل‌گرایی قابل‌خداشه و تردید است.

پایان‌نامه «معرفت‌شناسی تخصص» نوشته مصطفی بسمل به بررسی سه مسئله چستی تخصص، توجیه گواهی متخصص و شناخت متخصص پرداخته است. نویسنده در فصل سوم به مسئله توجیه گواهی متخصص پرداخته و دیدگاه‌های تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی را شرح داده و کوشیده است تا از دیدگاه ناتقلیل‌گرایی دفاع کند. او برای این کار از روش سلبی نقد استدلال‌های موتی میزراهی (که سعی دارد با نمونه‌هایی از مصادیق تخصصی که پیش‌بینی‌های آن‌ها کمی دقیق‌تر از شانس است، استدلال اتکای به متخصص را بی‌اعتبار نشان دهد) و نقد استدلال «خودشکن» سیدل بهره برده است. با این همه، روی کرد اصلی او در این نوشته، تمرکز بر روی گواهی متخصص (گواهی مرجعیت) است که در مقاله ما به صورت نسبتاً مجزا در انتهای مقاله اشاره شده است. بدین ترتیب، بسمل در رد یا اثبات تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی غیرمتخصص ورود جدی نداشته است.

از میان منابع غیرفارسی، مقاله «Epistemological Problems of Testimony» منتشرشده در دایره‌المعارف برخط استنفورد نیز به‌طور مبسوط به شرح و بررسی دیدگاه‌های تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در گواهی و نیز گواهی مرجعیت پرداخته است. این مقاله در عین جامعیت، درصدد نقد جدی دیدگاهی خاص و دفاع از دیدگاهی دیگر نبوده و به ارائه گزارش از برخی نقدهای واردشده به هردو دیدگاه اکتفا کرده است.

۲. مسئله استقلال منبع گواهی

آیا می‌توان توجیه گواهی‌بنیان را به ترکیبی از منابع معرفتی دیگر فروکاست، یا گواهی اساساً منبع معرفت‌ساز مستقلی است؟ پاسخ به این پرسش، دو گونه نظریه را سامان داده است. کسانی که گواهی را ترکیبی از منابع معرفتی دیگر دانسته‌اند، در اردوگاه «تقلیل‌گرایی»^۱ ایستاده‌اند، (۴) و آنان که معتقدند گواهی خود منبعی مستقل از معرفت‌سازی است، در صف «ناتقلیل‌گرایی»^۲ جای گرفته‌اند. (۵) از جمله در فلسفه اخلاق، مخالفان گواهی اخلاقی برآنند که آنچه مدافعان گواهی اخلاقی از آن سخن می‌گویند، یا اعتباری ندارد، و یا می‌کوشند آن مواردی از اتکا به سخن دیگران که در بادی امر شهوداً موجه به نظر می‌رسد را به منابع معرفتی دیگری چون استدلال و استقرا بازگردانند. در این دیدگاه، گواهی به‌خودی‌خود اعتباری ندارد، بلکه آنچه موضوعیت و طریقت دارد، استدلال استقرایی است. در مقابل، هواداران گواهی اخلاقی معتقدند که تکیه بر سخن دیگران را نمی‌توان به دیگر منابع معرفت فروکاست (کشمیری و دیگران، ۱۴۰۳). (۶) برای روشنی محل اختلاف، به دو مثال زیر توجه کنید:

الف) شما به سفری رفته‌اید و در آن شهر در پی منزل دوستان هستید. با غریبه‌ای برخورد می‌کنید که پیش‌تر او را ندیده‌اید. آدرس را می‌پرسید و او به شما می‌گوید که برای رسیدن به منزل دوستان از کدام خیابان‌ها و کوچه‌هایی عبور کنید (p). اگرچه نمی‌دانید این شخص غالباً راست می‌گوید یا نه، دلیل قابل‌اعتنایی در تردید به سخنش ندارید. از همین رو تصمیم می‌گیرید آنچه را گفته است باور کنید.

ب) دوستان خبرنگار ورزشی است و «معمولاً» در این حوزه حرف‌های درستی می‌زنند. او به شما می‌گوید که تیم محبوبتان در بازی دیشب برنده شده است (p). از آن‌جا که (۱) وی خبرنگار ورزشی معتمدی است و (۲) در این موضوع دلیل قابل‌اعتمادی برای تردید به سخن او ندارید، سخن او را باور می‌کنید.

نوع مواجهه ناتقلیل‌گرایان با همه گواهی‌ها مانند مثال الف و نحوه برخورد تقلیل‌گرایان هم‌چون مثال ب است. مبتنی بر دیدگاه ناتقلیل‌گرایی، احراز معتمد بودن گواهی‌دهنده

1. Reductionism
2. Non-Reductionism

تدویر برسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی کواهی ۱۱۵

شرط لازم کسب گواهی نیست، و هم‌چون دیگر منابع معرفتی، در گواهی نیز اصل بر صحت باورهاست (=هرمنیوتیک حسن‌ظن^۱). (۷) از سوی دیگر، از نظر تقلیل‌گرایان، اصل بر عدم صحت سخن و گواهی دیگران است، مگر این‌که از قبل دلایل معقول و قابل‌اعتنایی به سود صدق معرفتی و اخلاقی گواهی‌دهنده داشته باشیم (=هرمنیوتیک سوء‌ظن^۲)؛ (۸) بنابراین، طبق نظر تقلیل‌گرایان، اقتضای خودآینی و عقلانیت این است که نسبت به گزارش‌های مختلف سهل‌گیر نباشیم و وثاقت گواهی‌دهنده را به‌صورت موردی و پیشینی احراز کنیم.

ابتدا دیدگاه ناتقلیل‌گرایان، سپس نظر تقلیل‌گرایان را تبیین کرده، آن‌گاه ضمن شرح و بسط بیش‌تر ناتقلیل‌گرایی، توضیح می‌دهیم که چرا مشکلاتی که تقلیل‌گرایان وارد کرده‌اند، معتبر نیست، یا نهایتاً به خوانش‌های غیرقابل‌دفاع از ناتقلیل‌گرایی وارد است.

۳. ناتقلیل‌گرایی

سرآغاز ایده‌ناتقلیل‌گرایی به پژوهش‌ها و مقالات توماس رید بازمی‌گردد (Reid, 1983: 94-95). از نظر او ذهن بشر چنان است که پیش از به‌دست‌آوردن دلیلی ایجابی بر وثاقت‌گوینده، به سخن او اعتماد می‌کند، به‌گونه‌ای که از همان دوران کودکی و پیش از آگاهی یافتن از مفاهیم و مصادیق دروغ و دروغ‌گو، از طریق سخن دیگران دانش‌هایی کسب می‌کند و اگر چنین نبود، انقراض نسل بشری محتوم بود (Hachett, 1983: 281). همان‌طور که گفته شد، ناتقلیل‌گرایان - ضمن اختلافاتی که با یک‌دیگر دارند - روی کردی نسبتاً گشوده و سهل‌گیرانه‌تری نسبت به پذیرش گواهی دارند. از نظر ایشان، تمامی گواهی‌ها از سنخ مثال‌الف‌اند. گواهی منبع پایه‌ای توجیه است و از نظر معرفتی هم تراز ادراک حسی، حافظه، تجربه حسی و استدلال استقرایی است. البته، اگرچه برای کسب گواهی نیازی به استدلال مجزا به‌سود گواهی‌دهنده نیست، چنین نیست که ناتقلیل‌گرایان نسبت به شواهد و قرائن بی‌اعتنا باشند؛ چه، میان ناتقلیل‌گرایان اتفاق نظر است که اگر وثاقت گواهی‌دهنده به دلیلی مخدوش شد، نباید به گواهی‌اش تکیه کرد. (۱۰)

1. Hermeneutics of Charity
2. Hermeneutics of Suspicion

بنابراین، نبودِ قرائن ناقص^۱ از شروط لازم کسب گواهی است. همین امر مسیر ناتقلیل‌گرایان را از ایمان‌گرایی (۱۱) و اشکالاتش جدا و مصون می‌کند. از نظر ناتقلیل‌گرایان لزومی به داشتن دلایل ایجابی -آن‌طور که تقلیل‌گرایان تأکید دارند- نیست و صرف نبودِ دلایل سلبی کفایت می‌کند. برای مثال، از نظر رابرت آئودی، فیلسوف و معرفت‌شناس معاصر، برای کسب معرفت از طریق گواهی لزوماً نیاز به داشتن دلایل ایجابی نیست. به عقیده او، همین قدر که هیچ دلیلی برای شک کردن به وثاقت گواهی‌دهنده در دست نباشد، می‌تواند کفایت کند؛ یعنی عدم وجود مبطلات (شواهد باطل‌کننده) برای گواهی، به تنهایی می‌تواند توجیه کافی برای پذیرش آن باور باشد (Audi, 2011:163). تایلر برج نیز هم‌سو با سایر ناتقلیل‌گرایان معتقد است که شخص حق دارد چیزی را که به‌عنوان گزاره‌ای صادق به او ارائه می‌شود و برای او قابل فهم است بپذیرد، مگر این که دلایل مخالف قوی‌تری داشته باشد. به عبارت دیگر، در نظر برگ نیز، عدم وجود شواهد باطل‌کننده کافی است و نیاز به داشتن دلایل ایجابی نیست (Burge, 1995: 282). به‌طور خلاصه، مادام که ناقص‌نقض‌نشده^۲ مربوطی وجود نداشته باشند، شنوندگان می‌توانند به‌صرف این که گویندگان چیزی به آن‌ها گفته‌اند، آن باورها را بپذیرند و در آن پذیرش موجه باشند.

۴. تقلیل‌گرایی

تبار این دیدگاه به دیوید هیوم (۱۱) در رساله‌ای در باب اصلاح فاهمه بازمی‌گردد (۱۲) که از نظر او آنچه موجب اعتماد ما به گزاره‌های تاریخی می‌شود، مطابق واقع بودگی آن‌ها نیست، بلکه عادت ذهنی ماست که علت تطبیق دادن میان گزاره‌های تاریخی و باور به واقعیت داشتن آن‌ها می‌شود (Hume, 1977: 74-75). به‌پیروی از هیوم و با دخل و تصرفاتی در نظر او، تقلیل‌گرایان برآنند که اعتماد به گواهی دیگران، بدون نیاز به دلیلی بر این اعتماد، لوازم نامعقول بسیاری دارد. صورت استدلال باورمندان به تقلیل‌گرایی چنین است:

1. defeater
2. undefeated defeater

تدو بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی کواچی ۱۱۷

شنونده در باور به آنچه گوینده می‌گوید موجه است، اگر و تنها اگر:

الف- دلایلی ایجابی مبنی بر معتمد بودن گواهی‌دهنده وجود داشته باشد؛

ب- این دلایل در نهایت به گواهی ختم نشوند؛

ج- هیچ ناقص نقض نشده‌ای که نشان‌گر نادرستی گواهی‌گوینده باشد، موجود نباشد

(Leonard, 2021, & 1.1 Reductionism).

بنابراین، اگر الزامی به داشتن دلایل ایجابی پیشینی غیر گواهی‌بنیان به سود معتمد بودن گواهی‌دهنده نباشد یا خود این دلایل ایجابی به نوبه خود به گواهی منتهی شده باشد، به‌ناچار وارد شیب لغزنده زودباوری، بی‌مسئولیتی معرفتی و حتی ساده‌لوحی خواهیم شد. از آن‌جا که انگیزه اصلی دیدگاه تقلیل‌گرایی برون‌رفت از اشکالات ناتقلیل‌گرایی است، ابتدا به اشکالات وارده بر ناتقلیل‌گرایی پرداخته، سپس موضوع ایجابی‌شان را توضیح خواهیم داد.

۵. اشکال دیدگاه ناتقلیل‌گرایی

تقلیل‌گرایان اشکالات چندی به دیدگاه ناتقلیل‌گرایان وارد ساخته‌اند و پیرو آن نتیجه می‌گیرند که مبنای آنان برای کسب معارف و باورها ناموجه است. اما مهم‌ترین اشکال آنان این است که ناتقلیل‌گرایی ره‌گشای زودباوری معرفت‌شناختی است. به‌عنوان مثال، فرض کنید روزی در مسیر خانه‌تان نامه‌ای می‌یابید که ظاهراً از جانب بیگانگانی از سیاره‌ای دیگر ارسال شده و در آن گواهی داده‌اند که برخی از دوستان شما را ببرهای گرسنه خورده‌اند. یا در مثالی ملموس‌تر، فرض کنید در وب‌سایتی که هیچ شناختی از آن ندارید، می‌خوانید که کشور همسایه هفته آینده با موشک به کشور شما حمله خواهد کرد. به‌باور تقلیل‌گرایان باور کردن موارد بالا راه را برای زودباوری و ساده‌لوحی و سفاحت معرفت‌شناختی باز می‌کند (Lackey, 2010: 764). اگر انسان‌ها به هر سخن و گواهی و شهادتی از هر منبع شناس و ناشناسی اعتماد کرده و براساس آن رفتار کنند، سنگ‌روی سنگ بند نشده، بنیان جامعه انسانی از هم فرومی‌پاشد و دست‌کم مسیر روشنی برای آینده زندگی بشر نمی‌توان متصور بود. تقلیل‌گرایان معتقدند که در مواجهه با نمونه

های فوق اگر بخواهیم طبق معیار ناتقلیل‌گرایان عمل کنیم، در پذیرش گواهی‌های مذکور ملزم/مجاز هستیم، و از آن‌جا که پذیرش این باورها شهوداً نادرست هستند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که موضع ناتقلیل‌گرایی مبنای ناموجهی برای کسب باورهای گواهی‌بنیان است. برای جلوگیری از چنین مشکلاتی است که تقلیل‌گرایان، شرط لازم موجه بودن را داشتن دلایل ایجابی می‌دانند.

تقلیل‌گرایان معتقدند که گواهی نمی‌تواند به تنهایی و مستقل از منابع معرفتی دیگر، توجیه کافی برای یک باور فراهم کند. به نظر آنها، برای این که شخص در پذیرش یک گواهی موجه باشد، باید دلایلی غیرگواهی‌بنیان (مثل حافظه^۱، استقرا^۲ و ادراک حسی^۳) بر معتمد بودن گواهی‌دهنده در موقعیت موردنظر داشته باشد. به عنوان مثال، اگر شخصی به من بگوید «برف سفید است»، تقلیل‌گرایان می‌گویند که من نمی‌توانم این باور را صرفاً بر اساس گواهی او بپذیرم، بلکه باید دلایل دیگری برای چنین موقعیتی داشته باشم، در غیر این صورت این باور موجه نخواهد بود. بار دیگر به مثال ب بازگردیم:

ب) دوستان خبرنگار ورزشی است و «معمولاً» در این حوزه حرف‌های درستی می‌زنند. او به شما می‌گوید که تیم محبوبتان در بازی دیشب برنده شده است (p). از آن‌جا که (۱) وی خبرنگار ورزشی معتمدی است و (۲) در این موضوع دلیل قابل‌اعتمادی برای تردید به سخن او ندارید، سخن او را باور می‌کنید.

مطابق نظر تقلیل‌گرایان برای موجه بودن در کسب گواهی با استدلال استقرایی زیر روبه‌رویم:

مقدمه ۱: دوستم گفت که تیم محبوبم در بازی دیشب برنده شده است؛

مقدمه ۲: دوستم معمولاً راست می‌گوید (به‌ویژه وقتی سخنش در زمینه تخصصش باشد).

نتیجه: تیم محبوبم در بازی دیشب برنده شده است.

همان‌طور که پیداست، در این‌جا شنونده بین گزارش‌ها و واقعیات متناظر با آن‌ها توافق و تطابقی کلی می‌بیند (مثلاً سابقه دوستی در مثال فوق) و با کمک حافظه و عقل به نحوی

1. Memory
2. Induction
3. Sensory perception

تدوین دیدگاه تعلیل‌گرایی و ناعقل‌گرایی در معرفت‌شناسی کواهی ۱۱۹

استقرایی استنتاج می‌کند که گوینده در حوزه خاصی از گزارش‌ها قابل اعتماد است (Lackey, 2008: 9). بدین ترتیب، توجیه گواهی به ترکیبی از ادراک حسی، حافظه و استنتاج استقرایی تقلیل می‌یابد. (۱۳)

۶. اشکالات دیدگاه تقلیل‌گرایی

موضع تقلیل‌گرایانه نیز دارای اشکالاتی است که در زیر به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۶-۱. غلتیدن در شکاکیت معرفتی

مهم‌ترین اشکال تقلیل‌گرایی این است که نتایج بیش‌ازحد شکاکانه‌ای در پی دارد. بسیاری از ما هیچ‌گاه تولد کودکی را مشاهده نکرده‌ایم، سیستم گردش خون، جغرافیای واقعی جهان و هیچ نمونه منصفانه‌ای از قوانین سرزمین مان را بررسی نکرده‌ایم، بیش‌تر مشاهداتمان - که فراتر از مرزهای معرفت شخصی ما قرار می‌گیرند - را نیازموده‌ایم. به‌طور کلی، بسیاری از اعمالی که تقلیل‌گرایان از ما انتظار دارد را انجام نداده‌ایم (Coady, 2000: 82). اگر معرفت گواهی‌بنیان مستلزم چنین دلایل ایجابی‌ای باشد، انبوهی از معارف از توجیه تهی خواهند شد. ما از گواهی در گستره وسیعی از امور روزمره و دانش بهره می‌بریم و اگر نتوانیم دانش گواهی‌بنیان را معرفت بدانیم، از پیامد شکاکانه‌اش گریز و گزیری نیست و نتیجه کار شکاکیتی تمام‌عیار خواهد بود. گرسو با استناد به یافته‌های جان هاردویگ در مقاله «وابستگی معرفتی» (۱۴) ضمن طرح ایده «دانش بزرگ»^۱ - که مقصودش لزوم اعتماد بر گواهی دیگران در کلان‌پروژه‌های علمی است - صورت‌بندی استدلال خود علیه دلایل ایجابی را چنین سامان می‌دهد:

۱. معرفت علمی به سنجه‌های معرفتی بالایی نیاز دارد. این سنجه‌ها هم به

الف) کیفیت شواهدی که دانش علمی را بنیان می‌گذارند و هم به

ب) کیفیت روابط (پشتیبانی، تأیید) میان شواهد علمی و نتایج علمی مربوط می‌شود.

۲. کلان‌پروژه‌های علمی وابسته به معرفتی گسترده میان متخصصان آن است.

۱۲۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۳. وابستگی معرفتی ذکر شده در ۲ سنجه‌های ذکر شده در ۱ را نقض می‌کند.

بنابراین،

۴. معرفت علمی برآمده از دانش بزرگ غیرممکن است (Greco, 2021: 149).

بیان ساده‌تر استدلال گرسو چنین است که اولاً معرفت علمی احتیاج به استانداردهای بسیار بالایی شواهد و روابط میان‌شواهدی دارد؛ یعنی باید شواهد قوی و مستحکمی وجود داشته باشد و این شواهد به‌طور مستحکمی نتایج علمی را پشتیبانی کنند. ثانیاً کلان‌پروژه‌های علمی به همکاری و وابستگی معرفتی گسترده بین دانشمندان و متخصصان مختلف نیاز دارد. دانشمندان به‌طور فزاینده‌ای بر دانش و شواهد ارائه‌شده توسط دیگران متکی هستند. ثالثاً این وابستگی معرفتی گسترده با استانداردهای بالایی شواهد و روابط میان‌شواهدی در تضاد است؛ زیرا وقتی دانشمندان بر دانش دیگران متکی هستند، دیگر نمی‌توانند به‌طور مستقل و مستقیم و کامل شواهد و روابط آن‌ها را ارزیابی کنند. در نتیجه، معرفت علمی حاصل از پروژه‌های بزرگ و گسترده علمی غیرممکن است؛ چراکه وابستگی معرفتی گسترده با استانداردهای بالایی معرفت علمی ناسازگار است (Reid, 1983: 94-95).

۲-۶. غیرممکن بودن دستیابی به معرفت

چنانچه بخواهیم خواسته تقلیل‌گرایان را برآورده سازیم، باید یافته‌ها و گزارش‌هایی که در حوزه ریاضیات، اقتصاد، نظریات علمی پیچیده و... به ما رسیده را ارزیابی و واریسی کنیم. این در حالی است که بسیاری از ما فاقد دانش و تخصص کافی برای چنین ارزیابی‌ها و بررسی‌هایی در شاخه‌های گوناگون علمی هستیم (Lackey, 2011: 320). نیز، با توجه به عمر محدودمان، درپیش گرفتن چنین رویه‌ای با زندگی مطلوب و عقلانیت عملی ناسازگار است. حال، آیا می‌توانیم به‌سادگی همه این باورها و دانش‌ها را ناموجه دانسته و کنار بگذاریم؟ پاسخ مثبت به این پرسش، هم هزینه‌های سنگین معرفتی و عملی در پی دارد، هم با شهودات قوی ما در تعارض است، و هم با سیره معرفتی عقلا و حتی متخصصان حوزه‌های مختلف دانشی ناسازگار است.

۳-۶. ناتوانی در تبیین معرفت در کودکان

اگر حق با تقلیل‌گرایان باشد، کودکان برای این که بتوانند به شکلی موجه گواهی والدین خود را بپذیرند، نیاز به دلایلی غیر گواهی‌بنیان به سود اعتماد‌پذیری والدین خود دارند؛ اما به وضوح می‌دانیم که کودکان فاقد آن میزان از تجربه‌اند که بر مبنای آن (ولو به‌طور ناخودگانه) بتوانند با وسع اندک دانشی و تجربی خود استدلالی استقرایی به سود اعتماد‌پذیری والدین و نزدیکان خود اقامه کنند یا دلیلی ایجابی بر باور خود بیابند. این درحالی‌ست که کودکان بیش از بزرگسالان در انواع معارف و مهارت‌ها به دیگران وابسته‌اند. علاوه بر این، کودکان و حتی نوجوانان برای سنجش اعتبار سخن و گواهی دیگران باید مهارت‌هایی هم‌چون قواعد زبان‌شناختی و اصول منطقی را آموخته و تمرین و ممارست کرده باشند (Lackey, 2008: 146). کودک صدق گزاره «آتش سوزاننده است» را بر اساس گواهی مادرش می‌فهمد، نه از طریق استدلال خود یا حتی مادرش (Audi, 1997: 405).

۴-۶. توسیع اشکالات وارده بر گواهی بر دیگر منابع معرفت

یکی از انگیزه‌های ناتقلیل‌گرایی الگوگیری از سایر منابع معرفتی هم‌چون ادراکات حسی، شهود، حافظه و... است تا نشان دهند که گواهی گواهان - ولو به صورت موضعی - بی‌نیاز از استدلال است. بدین ترتیب، هر اشکالی که به گواهی گرفته شود، به دیگر منابع شناخت نیز وارد است. بنابراین، اگر اصل در مواجهه با دیگر منابع شناخت، صحت باورهای ناشی از آن منابع باشد، با گواهی نیز باید چنین معامله‌ای داشت، و اصل برائت معرفتی (۱۵) در کسب باورهای از طریق گواهی نیز جاری خواهد بود. به بیانی دیگر، هر دلیلی که بر مبنای آن «ادراک حسی» را یکی از منابع پایه‌ای توجیه می‌دانیم، طبق همان دلیل «گواهی» نیز منبعی پایه‌ای برای توجیه است. برای مثال می‌توانیم به گواهی‌گوینده اعتماد کنیم، مگر این که دلیل موجهی برای اعتماد نکردن داشته باشیم، زیرا انسان‌ها - به علت خواست و خلقت خدا یا تکامل طبیعی - این گرایش را دارند که الف) حقیقت را بگویند، ب) آن‌چه را به آن‌ها گفته می‌شود باور کنند، ج) و بدانند چه مواقعی باید به گوینده و گواهی‌دهنده اعتماد کرد و چه مواقعی نباید. برای مثال ر.ک: (Reid, 1983: 94-95).

۵-۶. چالش روان‌شناختی

دستاوردهای اخیر روان‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهد که تقلیل‌گرایی دست‌یابی به توجیه گواهی را دشوار می‌کند و این امر دلیل خوبی برای کنار گذاشتن آن است. اساساً، روان‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهد که افراد در تشخیص زمانی که یک گواهی نادرست است یا احتمالاً درست نیست، توانایی مناسبی ندارند. بنابراین، از آن‌جا که تقلیل‌گرایی بر آن است که گواهی‌گیرندگان باید بتوانند نشانه‌های کذب و غیرقابل اعتماد بودن گواهی را تشخیص دهند تا از این راه دلایل ایجابی برای این باور داشته باشند که یک گواهی موردی پذیرفتنی است، با توجه به دستاوردهای اخیر روان‌شناسی اجتماعی، این لازمه غیرقابل قبول را در پی دارد که ما در پذیرش گواهی، کم‌تر از آنچه فکر می‌کردیم موجهیم (Michaelian, 2009: 423). به عبارت دیگر، با توجه به محدودیت‌های شناختی افراد در تشخیص اعتبار گواهی‌ها، ما در پذیرش گواهی کم‌تر از آنچه تقلیل‌گرایان فکر می‌کنند موجه هستیم.

۷. دفاع از ناتقلیل‌گرایی

پس از طرح ایرادهای واردشده بر ناتقلیل‌گرایی و تقلیل‌گرایی، اکنون زمان آن رسیده که به دفاع از موضع موردپسند این مقاله یعنی ناتقلیل‌گرایی پرداخته و درنهایت به با پیراستن دامان آن از دیدگاه‌های آتوریته‌محور حدودو ثغور آن را بیان کنیم.

۷-۱. حق اعتماد اولیه

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ناتقلیل‌گرایان لزوم دلایل ایجابی به‌سود گواهی‌دهنده را شرط لازم گواهی معتبر نمی‌دانند. به بیان دیگر، موجه بودن باورمندی به سخن دیگران نیازمند دلایل ایجابی بر معتمد بودن گوینده در حوزه مدنظر نیست و ما حق اعتماد اولیه^۱ نقض‌پذیر^۱ برای باور به آن‌چه دیگران می‌گویند را داریم، بدین ترتیب که در باور به آن‌چه گوینده می‌گوید موجهیم، اگر ناقض نقض‌نشده‌ای - که نشان دهد گواهی‌گوینده

1. defeasible

۱۲۳. تدویر برسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی کوپلی

نادرست / احتمالاً نادرست است - وجود نداشته باشد. این چیزی است که از آن به «حق اعتماد اولیه»^۱ یاد می‌شود. (۱۶)

۲-۷. تمسک تقلیل‌گرایان به مغالطه تقلیل

تقلیل‌گرایان معتقدند که موضع ناتقلیل‌گرایی به ساده‌لوحی، زودباوری و تبلی فکری منجر می‌شود. این درحالی‌ست که این اتهامات به سبب درک رادیکال و ساده‌سازی شده از ناتقلیل‌گرایی‌ست. تقلیل‌گرایان به مغالطه تقلیل (۱۷) چنگ زده‌اند، چرا که بسیاری از ناتقلیل‌گرایان علاوه بر توجه جدی به قرائن ناقض هر روی کرد، با توسل به برخی هنجارها -هم‌چون شم^۲ کارشناسانه^۲، شهودات عقلانی^۳، توسل به انواع شرطی‌های خلاف واقع^۴، حساسیت به سازگاری گواهی با باورهای قوی پیشینه‌ای شنونده^۵، اعتمادپذیری فرآیند گواهی^۶ و...- می‌کوشند در دام این خطر نیفتند. (۱۸) اگرچه تمامی ناتقلیل‌گرایان به تمامی این هنجارها و روش‌ها متوسل نمی‌شوند (یا در به کارگیری همه آن‌ها اجماع ندارند)، می‌کوشند تا با اعمال صافی‌هایی از ورود باورهای کاذب/ناموجه^۷ بیش‌تر جلوگیری کنند.

۳-۷. سازگاری با عقلانیت نظری و عملی

از سوی سوم، باید دید و سنجید که مبنا قرار دادن کدام روی کرد با اهداف معرفتی (=عقلانیت نظری^۷) و زندگی خوب (=عقلانیت عملی^۸) سازگاری بیش‌تری دارد. به بیان دیگر، باید دید که برای کسب باورهای صادق/موجه و دفع باورهای کاذب/ناموجه، روی کرد تقلیل‌گرایانه سازگارتر است یا ناتقلیل‌گرایی. هم‌چنین باید بررسی کرد که در کدام‌یک از این دو روی کرد، زندگی عملی ما با دشواری‌های کم‌تری روبه‌روست. به نظر می‌رسد که مدل ناتقلیل‌گرایانه -که مبنا و اصل خود را بر استدلال و دلایل ایجابی پیشینی

-
1. Presumptive Right
 2. Intuitive judgement
 3. Rational intuitions
 4. Counterfactual conditionals
 5. consonance of testimony with the hearer's prior beliefs
 6. reliability of the testimonial process
 7. Theoretical Rationality
 8. Practical Rationality

به سود گواهی‌دهنده قرار نمی‌دهد، و در عین حال به لحاظ عقلانی حساس است - با رویه‌های عقلانی و زندگی به‌ورزانه سازگاری بیش‌تری دارد. بسیاری از اشکالاتی که به ناتقلیل‌گرایی وارد شده است، بیش از آن‌که مربوط به هسته این رویکرد باشد، یا ناشی از عدم حساسیت‌های عقلانی است یا/و ناشی از رذایل فکری. به بیان دیگر، بی‌نیازی از دلیل ایجابی، به معنای بی‌نیازی از هرگونه توجیه نیست؛ زیرا در این رویکرد از راه‌هایی دیگر سطحی از توجیه و معقولیت را خواهیم داشت. به‌عنوان مثال، در مثال نامه بیگانگان فضایی و گواهی آنان مبنی بر حمله بربهای گرسنه، نامعقول بودن پذیرش گواهی ناشی از پذیرش رویکرد ناتقلیل‌گرایانه نیست، بلکه یا ناشی از بی‌توجهی به باورهای پس‌زمینه‌ای محوری است (مثلاً نامحتمل بودن وجود و ارتباط ساکنان سیارات دیگر با ما، نبود بربهای گرسنه در اطراف منزل ما و...)، یا ناشی از برخی رذایل فکری است (مثل زودباوری، بزدلی فکری، بی‌دقتی و حواس‌پرستی، تنبلی فکری و...)، یا به دلیل لحاظ نکردن انواع شرطی‌های خلاف واقع. روشن است که جدیت ما در به‌کار بستن انواع ملاحظات عقلانی پیش‌گفته نه به معنای استدلال پیشینی ایجابی به سود گواهی‌دهنده است و نه به معنای داشتن دلایلی به سود محتوای گواهی‌شده؛ اما هرچه باشد، انواع فعالیت‌های معرفتی مثل حساسیت نسبت به شواهد خلاف، توسل به شمّ کارشناسانه و شهودات عقلانی، توسل به انواع شرطی‌های خلاف واقع و حساسیت به سازگاری باور گواهی‌شده با باورهای قوی پیشینه‌ای شنونده و نیز پرورش فضایل فکری و پیرایش رذائل فکری بسیاری از نگرانی‌ها در باب ناتقلیل‌گرایی را دفع می‌کند. (۱۹)

۷-۴. اصل آسان‌باوری^۱

توماس رید اصل آسان‌باوری خود را این‌گونه معرفی می‌کند:

«اصل اولیه‌ای که خدا در ما نهاده، گرایش به اعتماد نسبت به راست‌گویی دیگران و باور کردن آنچه می‌گویند است... این در کودکان نامحدود است، تا زمانی که با موارد فریب و دروغ مواجه شوند. [اما با این وجود] او میزان قابل‌توجهی از آن را در طول زندگی حفظ می‌کند.» (Reid, 2022: 194).

1. The principle of credulity

۱۲۵ **تقدیر بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایان و ناتقلیل‌گرایان در معرفت‌شناسی کواهی**

بنابراین، توماس رید در بررسی اصل آسان‌باوری به چند نکته کلیدی اشاره می‌کند. او معتقد است که این اصل بخشی از طبیعت انسانی، و به این معناست که انسان‌ها تمایل طبیعی به باور کردن آنچه به آن‌ها گفته می‌شود دارند، مگر اینکه دلایل و شواهدی برای شک و تردید وجود داشته باشد.

تعریف دیگری که از این اصل به دست داده شده، تعریف ریچارد سوئینبرن است. مطابق نظر او، براساس اصل آسان‌باوری، چیزها احتمالاً همان‌گونه‌اند که به نظر می‌رسند. این اصل ما را به این سمت می‌برد که شخص معقول با باورهای موجه، شخص آسان‌باوری است. چنین شخصی همه چیز را باور می‌کند، مگر این که دلیلی برای امتناع از باور داشته باشد. برعکس، شخص شکاک چیزی را باور نمی‌کند، مگر اینکه دلیلی برای باور کردن داشته باشد. از نظر او، این اصل «اصولی از اصول عقلانیت» است و به همین خاطر نیازمند اثبات نیست (یزدانی، ۱۳۹۹: ۱۰۶-۱۰۸) و هر تلاشی برای فراهم آوردن چنین استدلالی، ناگزیر دور باطل خواهد بود؛ زیرا چنین تلاشی منجر به نتیجه نمی‌شود، مگر با پیش‌فرض گرفتن اعتبار دست‌کم برخی از تجربه‌های دیگران و تکیه بر باور آنان (اصغری، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۶). البته سوئینبرن دلیل دیگری نیز برای پذیرش این اصل ارائه می‌دهد، اما دلیلی مستقیم نیست؛ به این معنا که از آسان‌باوری دفاع مستقیم نمی‌کند، بلکه از طریق نشان دادن عواقب نامطلوب کنار گذاشتن آن، ما را به پذیرش آن ترغیب می‌کند. وی معتقد است عدم پذیرش اصل آسان‌باوری منجر به شکاکیت می‌شود.

بر این اساس، می‌توان از این اصل برای تقویت دیدگاه ناتقلیل‌گرایی بهره برد.

الف) میل طبیعی بشر به باور کردن: رید معتقد است که انسان‌ها به‌طور طبیعی تمایل به باور کردن آنچه که دیگران به آن‌ها می‌گویند دارند. این تمایل در کودکان بسیار قوی‌ست و آن‌ها هر چیزی که به آن‌ها گفته می‌شود را باور می‌کنند، تا زمانی که تجربه‌های بیش‌تری کسب کنند و متوجه شوند که همه چیزهایی که می‌شنوند صحیح نیست (Reid, 2002: 481). این نشان می‌دهد که باور کردن گواهی دیگران بخشی از طبیعت انسانی است.

ب) بنیان ارتباطات اجتماعی: اگر همه انسان‌ها به‌طور پیش‌فرض دروغ‌گو بودند و

هیچ کس به دیگری اعتماد نمی‌کرد، زندگی اجتماعی و ارتباطات انسانی بسیار مشکل می‌شد. بنابراین، اصل آسان‌باوری به انسان‌ها کمک می‌کند تا به‌طور طبیعی به دیگران اعتماد کنند و این اعتماد را پایه‌ای برای ارتباطات اجتماعی خود قرار دهند (Reid, 2002: 467). این اعتماد ابتدایی به گواهی دیگران، پایه‌ای برای حجیت گواهی است.

ج) پرهیز از لوازم شکاکیت معرفتی: اگر به اصل آسان‌باوری اجازه ندهیم که قوت قابل‌ملاحظه‌ای داشته باشد، و اگر در مواجهه با گواهی دیگران سخت‌باور باشیم، معرفت عادی بسیار اندکی از جهان خواهیم داشت و به‌سرعت خود را در باتلاق شکاکیت خواهیم یافت؛ باتلاقی که در درون آن به‌سختی می‌توانیم چیزی بدانیم (یزدانی، ۱۳۹۹: ۱۰۶-۱۰۸).

۷-۵. دسترسی معرفتی

برخی تقلیل‌گرایان در پاسخ به اشکالات ناتقلیل‌گرایان مدعی‌اند آن دست از نمونه‌های شهودی را که ناتقلیل‌گرایان در دفاع از موضع خود و نقد ایشان مطرح کرده‌اند، اتفاقاً نه‌تنها می‌توان، بلکه می‌باید که تقلیل‌گرایانه فهمید. برای مثال، در مورد پرسیدن نشانی از غریبه‌ها چنین نیست که ما سخن‌گوینده (گواهی‌دهنده) را متکی به اعتماد عمومی و به‌نحو غیراستدلالی پذیرفته باشیم، بلکه شنونده به‌طور ضمنی و حتی ناخودآگاه استدلالی استقرایی را به سود گواهی وی ترتیب می‌دهد. مثلاً، طبق تجربه، جست‌وجوی نشانی از غریبه‌ها در شرایط متعارف و موقعیت‌های مشابه معمولاً نتیجه‌درست و صادقی را در پی دارد؛ بنابراین، می‌توانیم سخن آن غریبه را بپذیریم. همین مواجهه را می‌توانیم درباره‌ی نقش‌های تثبیت‌شده اجتماعی همچون معلم، خبرنگار، والدین و... نیز آورد. درباره‌ی معرفت کودکان نیز با اشاره به شواهد شهودی و تجربی می‌توان نشان داد که حتی خردسالان نیز به‌طور ضمنی، با استدلالی استقرایی به سخن برخی اعتماد می‌کنند و به برخی نیز اعتماد نمی‌کنند. (۲۰)

در برابر این ادعاهای تقلیل‌گرایان چند ملاحظه می‌توان داشت. آنچه موضوع نقد ماست، خوانشی از تقلیل‌گرایی است که مدعی‌ست «تنها» وقتی در پذیرش گواهی دیگری می‌توان موجه بود که بتوان دلایل غیرگواهی‌بنیان به‌سود اعتماد‌پذیری گوینده داشت؛ دلایلی مؤید این باور که «گواهی‌دهنده معمولاً راست می‌گوید». اگر تقلیل‌گرا اصرار

تقدیر بر روی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی کوپس ۱۲۷

داشته باشد که در بن نمونه‌های شهودی ناتقلیل‌گرایان استدلال‌های غیر گواهی‌بنیان‌ایجابی «وجود» دارد، باید نشان دهد که «معیار تشخیص» آن‌ها چیست. به بیان دیگر، فرض می‌کنیم که این ادعای وجودشناختی مدعای موجّهی باشد (فرضی که به‌غایت مشکوک است)، راه شناخت و تمییز مواردی که گواهی‌گوینده متکی بر استدلال استقرایی است، از مواردی که چنین نیست را به ما نشان نمی‌دهد. این اشکال وقتی بیش‌تر بروز می‌کند که ناتقلیل‌گرا دلیلی غیر گواهی‌بنیان به‌سود اعتمادپذیری گوینده در دست ندارد و تقلیل‌گرا او را در چنین موضعی ناموجه می‌داند؛ زیرا تقلیل‌گرایان نمونه‌های فوق‌الذکر را متکی به استدلال دانسته و علی‌الاصول می‌تواند موجه بدانند. بنابراین، عدم ارائه ملاک و معیار، و حواله دادن آن به اموری ضمنی و ناخودآگاه، مصداق ارجاع به تاریک‌خانه‌ای است که سنج‌ای برای راستی‌آزمایی‌اش نداریم. این باعث می‌شود که بیش از آن که ابهام و اختلاف حل شود، اشکالات و ابهامات دیگری پدید آید. ضمن این که اختلاف را به مسئله‌ای زبانی و لفظی بدل می‌کند و از اختلاف نظر فلسفی و مفهومی خارج می‌کند. پاسخ مذکور به خوانش تقلیل‌گرایان از گواهی‌کودکان نیز وارد است. اشکال دیگری آن که از قضا شواهد و پژوهش‌های تجربی مؤید ناتقلیل‌گرایی است و کودکان اساساً نه براساس دلایل پیشینی، بلکه براساس اعتماد کسب معرفت می‌کنند. (۲۱) دیگر این که کودکان اساساً تجربه زیسته کافی نداشته‌اند که بتوان از آنان انتظار استقرای ضمنی داشت. به بیان دیگر، صرف تحویل گواهی مدنظر به استدلال استقرایی کافی نیست؛ زیرا در این صورت معرفت کودکان - که مبتنی بر شواهد کافی نیست - بی‌اعتبار خواهد شد و این امر خلاف شهود عقلانی ماست؛ چرا که کودکان دارای معرفت (یا سطحی از معرفت) هستند. دیگر آن که، اساساً رشد عقلانی بشر از همان دوران کودکی آغاز می‌شود و بلوغ عقلانی و اجتماعی و معرفتی انسان حاصل انباشت چنین تجربه‌های معرفتی است، و گرنه باید قائل به این باشیم که میان دوران کودکی انسان و دوران بزرگسالی او خط زمانی مشخصی وجود دارد و هنگامی که کودک آن خط را درنوردید، آنگاه می‌توان او را از معرفت‌مندان به شمار آورد. درحالی که می‌دانیم چنین خطی از جنس زمان وجود ندارد؛ بلکه بلوغ معرفتی بشر فرایندی است طیفی، با بی‌شمار نقطه، نه دو نقطه خاموش و روشن.

۸. گواهی مرجعیت^۱

تا به این جا از نزاع میان تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی مرسوم و معیار سخن رفت و ضمن شرح لب‌دیدگاه آنان، موضع مختارمان بیان شد. گواهی مرجعیت نوع دیگری از گواهی است که در زیر به‌طور مستقل به آن می‌پردازیم. گواهی مرجعیت به نوعی از گواهی اشاره دارد که در آن فردی (گواهی‌دهنده) به دلیل دارا بودن مرجعیت یا تخصص در زمینه‌ای خاص، اطلاعات یا ادعاهایی ارائه می‌دهد که به‌طور عمومی به‌عنوان منبعی معتبر و قابل اعتماد پذیرفته می‌شود. پیش از ورود جزئی‌تر به بحث گواهی مرجعیت، بهتر است که جایگاه آن در مبحث گواهی و نیز نسبتش با دو رویکرد تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی روشن شود. بنابراین، برای درک روشن‌تر آن مروری کوتاه خواهیم داشت بر آنچه تاکنون گذشته است.

همان‌طور که گفته شد، تقلیل‌گرایان معتقدند که شنونده برای توجیه گواهی گواهی‌دهنده باید دلایل مجزای ایجابی به‌سود محتوای گواهی داشته باشد و این دلیل نباید منتهی به گواهی بشود. یعنی باید متکی به منابع معرفتی دیگری - مرکب از حافظه، استقرا و ادراک حسی - شود. در دیگرسو، از نظر ناتقلیل‌گرایان (البته با توجه ضمنی به شواهد و قرائن دیگر) خود گواهی منبع پایه‌ای توجیه است و از نظر معرفتی هم‌تراز ادراک حسی، حافظه، استنتاج و امثالهم است. با دقت در نوع حجیت‌بخشی این دو دیدگاه به گواهی، می‌توان دریافت که هم تقلیل‌گرایی و هم ناتقلیل‌گرایی - اگرچه با مبانی توجیهی متفاوت - درباره گواهی مرجعیت به نتیجه تقریباً یکسانی می‌رسند و بدان صحنه می‌گذارند. به این ترتیب که، تقلیل‌گرایان در این مورد معتقدند که گواهی مرجع/متخصص موجه است، اما نه از آن‌رو که گواهی مرجع است، بلکه از این‌رو که عقل حکم می‌کند که باید بر گواهی متخصص و مرجع‌گردن نهاد. و ناتقلیل‌گرایان نیز گواهی مرجع/متخصص را موجه می‌دانند، اما نه لزوماً از آن‌رو که چون متخصص گواهی داده، بلکه از این‌رو که گواهی کفایت می‌کند، چه رسد به گواهی مرجع. بنابراین، گواهی مرجعیت ذیل ناتقلیل‌گرایی هم قرار می‌گیرد.

1. Authoritative Testimony

حال، به مثال‌های زیر توجه کنید:

ج) مینا با تور تفریحی به منطقه‌ای کوهستانی رفته و گل بابونه می‌چیند تا بعداً از آن برای دم‌نوش خانگی استفاده کند. حمیده، یکی از هم‌سفرانش، به او می‌گوید که نه تنها این گل‌ها بابونه نیست، بلکه گیاهی سمی و خطرناک است. مینا از حمیده دلیل این امر را جویا می‌شود. حمیده به او می‌گوید یکی از اهالی این منطقه که به گفته خود علاقه‌مند به شناخت گیاهان است و تا حدودی در این باره می‌داند به او گفته است. مینا تجربه و شناخت قبلی خود را کنار می‌گذارد و به حرف حمیده اعتماد کرده و از او بابت این راهنمایی تشکر می‌کند.

د) مینا با تور تفریحی به منطقه‌ای کوهستانی رفته و گل بابونه می‌چیند تا بعداً از آن برای دم‌نوش خانگی استفاده کند. سهیلا که دکترای گیاه‌شناسی دارد و از اعضای برگزاری تور است، به او می‌گوید که نه تنها این گل بابونه نیست، بلکه گیاهی سمی و خطرناک است. مینا تجربه و شناخت قبلی خود را کنار می‌گذارد و به حرف سهیلا اعتماد کرده و از او بابت این راهنمایی تشکر می‌کند.

مینا در هر دو مثال از طریق گواهی کسب معرفت کرده است. اما به نظر می‌رسد در مثال د باور مینا از حیث معرفتی وضع بهتری دارد؛ زیرا در مثال ج باور او مبتنی بر گواهی فردی عادی است که به نظر می‌رسد «تا حدودی» درباره این موضوع آگاهی دارد، اما در مثال د باور او مبتنی بر گواهی کسی است که به نظر می‌رسد در این موضوع حجیت معرفت‌شناختی جدی دارد، کسی که هم از نظر معرفتی بالاتر از میناست و هم در موضوع محل بحث متخصص است. (۲۲) اما مسئله این جاست که دقیقاً چطور باید تفاوت میان کسانی که از نظر معرفت‌شناختی حجیت دارند را توضیح داد؟ به طور کلی، کسانی که به «معرفت‌شناسی مرجعیت گواهی»^۱ می‌پردازند (اعم از این که تقلیل‌گرا باشند یا ناتقلیل‌گرا)، معتقد به یکی از دو دیدگاه زیر هستند:

۱- **دیدگاه‌های خنثی‌کننده**^۲: به باور برخی وقتی مرجعی به گزاره p گواهی می‌دهد، این گواهی دلیلی است برای پذیرفتن p، و این دلیل «جایگزین» تمامی دلایل

1. Epistemology of authoritative testimony
2. Preemptive Accounts

مربوط به p است، نه این که صرفاً به دلایل جز آن افزوده شود (Zagzebski, 2012: 107). هم‌چنین، آتوریته او در حوزه مربوطه پابرجا خواهد بود. طبق این دیدگاه، کسی که در موضوعی مرجع محسوب می‌شود و گزاره p را گواهی می‌دهد، اکنون گواهی آن مرجع تبدیل به یگانه‌دلیلی می‌شود برای باور به p ؛ یعنی هر دلیل دیگری که قبلاً داشتید، اکنون خنثی می‌شود؛ به این معنا که دیگر دلیلی له یا علیه p محسوب نمی‌شود. بنابراین، مدافعان دیدگاه خنثی‌کننده این‌چنین میان گواهی مرجع و غیرمرجع تمایز قائل می‌شوند: گواهی مرجع می‌تواند دلیلی خنثی‌کننده برای باور در اختیارتان بگذارد، ولی گواهی غیرمرجع این‌چنین نیست (Leonard 2021, & 5. Authoritative Testimony).

۲- دیدگاه‌های غیرخنثی‌کننده: مدافعان دیدگاه غیرخنثی‌کننده به جای این که گواهی مرجعیت را دلیلی خنثی‌کننده برای باور بدانند، گواهی مرجع به گزاره p را دلیلی بسیار قوی برای باور به p می‌دانند، اما معتقدند این دلیل (باوجود قدرت بسیارش) به سایر دلایل در دست درباره گزاره p افزوده می‌شود، یا با آن‌ها ترکیب می‌شود، نه آن که سربه‌سر به جای آن‌ها نشسته و خنثی کند.

کسانی که از خوانش غیرخنثی‌کننده از گواهی مرجعیت دفاع می‌کنند، برآنند که خنثی شدن سایر دلایل، لوازم خلاف شهود گسترده‌ای را در پی دارد. به‌عنوان مثال، اگر دیدگاه خنثی‌کنندگان درست باشد، وقتی کشیش به فردی مسیحی (که در سایر موارد اعتمادپذیر است) بگوید ارزش ذاتی زنان از مردان کم‌تر است، وی می‌تواند در باور به این گزاره موجه باشد (Leonard 2021, & 5. Authoritative Testimony). (۲۱)

باتوجه به مطالب فوق‌الذکر، می‌توان چنین بیان کرد که گواهی مرجعیت دینی اختصاصی به دیدگاه خاصی ندارد و هر دو اردوگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی می‌توانند بدان معتقد باشند. به بیان دیگر، تقلیل‌گرا می‌تواند دیدگاهی خنثی‌کننده داشته باشد و غیرخنثی‌کننده، هم‌چنین ناتقلیل‌گرا نیز می‌تواند معتقد به نظرگاه خنثی‌کننده باشد و غیرخنثی‌کننده. پس ضمن این آگاهی، به نقد دیدگاه خنثی‌کننده پرداخته و درنهایت موضع مختارمان را تبیین خواهیم کرد.

۸-۱. اشکالات دیدگاه آتوریته‌محور

دیدگاه آتوریته‌محور (به‌ویژه روایت خنثی‌کننده آن) در معرض تهدیداتی جدی‌ست. آتوریته‌محوری لوازم غیرشهودی گسترده‌ای در خوانش خنثی‌کننده دارد. به‌نظر می‌رسد که یکی از پیش‌فرض‌های مهم مخالفان گواهی - که رجوع به گواهی را مترادف تعبد می‌دانند - این نوع از گواهی آتوریته‌محور و خنثی‌کننده است. برای مثال، همان‌طور که لکی به‌درستی اشاره می‌کند: «اگر این دیدگاه درست باشد، وقتی کشیش شما (که در سایر موارد اعتمادپذیر است) بگوید که زنان نسبت به مردان به‌صورت ذاتی کم‌ارزش‌ترند، می‌توانید در باور به این گزاره موجه باشید.» (Leonard 2021, & 5. Authoritative Testimony). به‌نظر می‌رسد که بدبینی لکی نسبت به روایت خنثی‌کننده از گواهی آتوریته‌محور پیرایه نیست. در موارد بسیاری، مبنا قرار دادن این مدل از گواهی ما را با مشکلات جدی روبه‌رو می‌کند. در مثال د، ما شهودی قوی داریم مبنی بر این که مینا نه تنها مجاز، بلکه به‌لحاظ عقلی مکلف است که از هم‌سفر گیاه‌شناسش تبعیت کند؛ اما مدافعین آتوریته‌محور رادیکال از این شهود موجه نتیجه ناموجهی می‌گیرند. توضیح آن که، در موارد خاص و حیاتی، وقتی با شخص خبره‌ای روبه‌رو می‌شویم، می‌توانیم و می‌باید از او تبعیت کنیم؛ اما تبعیت ما صرفاً از آن جهت است که او خبره است و دلایل در دسترس ما ضعیف‌تر؛ نه این که نسبت به شواهد و دلایل شخصی خود و دیگران به‌طور کلی بی‌اعتنا باشیم. این مشکل زمانی بغرنج‌تر می‌شود که حجیت آتوریته در موضوعات دیگر - در حوزه مربوطه - نیز برقرار باشد. اگرچه مدافعانی مثل لیندا زگربسکی معتقدند که آتوریته مبنای عقلانی دارد (زیرا دلایلی به‌سود خبرگی او در دست داریم)، و نیز امکان کنار گذاشتن آتوریته وجود دارد (اگر دلایلی یافت شود که او دیگر خبرگی کافی / لازم را ندارد)، این دیدگاه هم‌چنان محل اشکال و بحث است؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد، در این نوع از گواهی، سخن آتوریته تمام دلایل معارض شنونده را و تو می‌کند و جایگزین آن می‌شود. این درحالی‌ست که حتی در مواردی که ما با گواهی متخصص روبه‌رو هستیم، سطحی از عقلانیت پیشینی و پسینی را پیش‌چشم داریم. البته در این اصل روشی، اختلافی جدی میان تقلیل‌گرایان و ناتقلیل‌گرایان وجود ندارد.

این مثال فرضی از اسلیوا را در نظر بگیرید: فرض کنید به پزشکی مراجعه می‌کنم که در یافتن راهی برای درمان سردردم او را فردی موثق و قابل اعتماد می‌دانم. پزشک می‌گوید سردرد من با خوردن یک قاشق مرباخوری سیانور قابل درمان است. حال حتی اگر آن پزشک را تا قبل از گواهی قابل اعتماد و موثق می‌دانستم، اگر «صرفاً به چیزی که می‌گویم باور بیاورم» از حیث معرفت‌شناسانه کاری نامعقول کرده‌ام (و به احتمال زیاد کشته خواهم شد). دلیل نامعقول بودن این است که گواهی قابل اعتماد به‌طور کلی تنها بخشی از دلیلی است که من در اختیار دارم. در مثال بالا، من شواهد دیگری در خصوص سردرد و تأثیرات احتمالی سیانور دارم. پس چیزی که باید انجام دهم این است که دلایل گواهی بنیان را در برابر تمام دلایل دیگری که دارم و گواهی بنیان نیستند سبک‌سنگین کنم. خلاصه این که حتی اگر بتوان مبنایی برای دفاع از این موضع فراهم کرد - که به نظر ما کاری به‌غایت دشوار، و به‌بهای هزینه‌های گزاف معرفتی است -، موضع رایج در دفاع از گواهی (اعم از موضع تقلیل‌گرایان و ناتقلیل‌گرایان)، آتوریته‌محوری به روایت خنثی‌کننده نیست. به نظر ما آن‌چه که موجب بدبینی نسبت به گواهی به‌طور عام، و گواهی در قلمروهای خاصی (مثل دین و اخلاق) است، دیدگاه آتوریته‌محور به روایت خنثی‌کننده آن است که موجب ترادف آن با تعبد می‌شود. اگرچه مدافعین این دیدگاه می‌کوشند مبنایی عقلانی برای صحت‌سنجی عقلانی گواهان/الگوهای معرفتی معتبر از نامعتبر فراهم کنند (Zagzebski, 2012: 107)، این دیدگاه دست‌کم در ظاهر، استعداد غلطیدن در ورطه اشعری‌گری و ایمان‌گرایی رادیکال را دارد. هرچند تفاوت معتناهی میان دیدگاه آنان با رویکرد اشعری‌گرا وجود دارد، اما به هرروی، دفاع از آن نسبت به دفاع از آتوریته به روایت غیرخنثی‌کننده دشوارتر و پرهزینه‌تر است، به‌ویژه اگر قرار بر تطبیق این مباحث در قلمرو دین و اخلاق باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تقریری از دو دیدگاه رقیب در معرفت‌شناسی گواهی را تحت عنوان تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی تبیین کنیم و کوشیدیم بعد از بررسی هر دو دیدگاه، اهم

تدریجی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی کواهی ۱۳۳

اشکالاتی که از سوی تقلیل‌گرایان به ناتقلیل‌گرایان وارد شده است را نقد و بررسی کنیم. در نهایت نشان دادیم که عمده این اشکالات مبتنی بر تصویر نادرستی از گواهی است که با شهودات و رویه‌های جاری عقلانیت آدمیان ناسازگار است. ضمن اینکه، بیش‌تر دانش‌ما اعم از نظری و عملی به صورت باواسطه یا بی‌واسطه وابسته به گواهی سخن دیگران است. با فرض امکان، اگر مجموعه دانش‌هایی را که از طریق دیگران به دست آورده‌ایم کنار بگذاریم یا در معقولیت چنین استنادات و اتکاهایی شک کنیم، دانش‌ها و مهارت‌ها، و به طور کلی، بهروزی فردی و جمعی ما به کلی از دست خواهد رفت و سیر قهقرایی به پیشاتاریخ و پیشاتمدن را خواهیم پیمود. هم‌چنین، بسیاری از این اشکالات وارد شده به ناتقلیل‌گرایی ریشه در عدم پرورش فضایل معرفتی، به کارنبستن شهودات عقلانی قوی، و کم‌توجهی به زمینه مربوطه‌اند. این اشکالات اختصاص و انحصاری در ناتقلیل‌گرایی ندارد و می‌تواند به یکسان دربرگیرنده هر دو دیدگاه ناتقلیل‌گرایی و تقلیل‌گرایی شود. نیز، به گمان ما، علت نگرانی و بدبینی نسبت به گواهی به طور عام و گواهی اخلاقی، دینی و سیاسی به طور خاص، به این خاطر است که رجوع به گواهی را مترادف یا ملازم با آتوریته محوری رادیکال می‌دانند. طبق توضیحاتی که آمد، این نوع خوانش از آتوریته محوری، مفروضات و لوازم سنگینی در پی دارد و برای رجوع به متخصص و لازم‌الاتباع بودن قول مرجع، نیازی به پیمودن چنین مسیری نیست؛ ضمن این که روایت خنثی‌کننده از آتوریته در میان فیلسوفان نیز طرف‌دار چندانی ندارد.

یادداشت‌ها

۱- برای مطالعه بیش‌تر، ر.ک: (Grice 1978).

۲- برای مثال، برخی از متفکرانی همچون جان لانگشاو آستین (John Langshaw Austin) و جان سِرل (John Searle) در نظریه‌های عمل‌کردهای گفتاری خود، به نوعی میان گفتار و عمل تمایزی قائل نبودند و معتقد بودند که بیان زبانی خود نوعی فعل محسوب می‌شود. برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: Austin, J. L. (۱۹۶۲) و Searle, J. R. (1969a) و (1969b).

۳- برای مطالعه بیشتر تر.ر.ک: Lackey (۲۰۰۶).

۴- تقلیل‌گرایی دو گونه است: فراگیر (Global Reductionists)، موضعی (Local Reductionists). در تقلیل‌گرایی فراگیر، مطلق‌گواهی به‌طور کلی موضوع بحث است که به‌عنوان منبع شناخت به ادراک حسی، حافظه و استدلال استقرایی فروکاسته می‌شود. طبق تقلیل‌گرایی فراگیر، برای این که بتوان در پذیرش گواهی موجه بود، باید اولاً دلایلی ایجابی (Positive Reasons) به‌سود این مدعا داشت که پذیرش سخن دیگران به‌طور کلی روشی اعتماد‌پذیر برای کسب باورهای صادق است (برخلاف تقلیل‌گرایی موضعی که مخاطبش گوینده‌ای خاص در حوزه‌ای خاصی است)، و ثانیاً این دلایل باید دلایلی غیر از گواهی باشند. به این روی کرد اشکالات متعددی وارد شده است که پذیرش آن را بسیار دشوار می‌کند. برای دیدن این اشکالات ر.ک: Coady (۱۹۹۲). به دلیل شاذ و غیرشهودی بودن و نیز اشکالات جدی وارد شده بر تقلیل‌گرایی فراگیر، اغلب فیلسوفان قانع شده‌اند که مطلق‌گواهی را نمی‌توان به منابع دیگر فروکاست. پس در واقع نزاع اصلی میان تقلیل‌گرایی موضعی (نه فراگیر) با ناتقلیل‌گرایی است. در این نوشتار هر جا از تقلیل‌گرایی ذکر رفت، مراد ما تقلیل‌گرایی موضعی است، نه فراگیر.

۵- لازم به ذکر است که باید میان «باور»های مبتنی بر گواهی و «معرفت»های مبتنی بر گواهی فرق گذاشت. پرسش محوری در این جا این است که آیا باورهای مبتنی بر گواهی می‌توانند مصداق معرفت - و دست کم واجد توجیه - باشند یا خیر.

۶- مقاله در دست انتشار با عنوان «نسبت‌سنجی خودآینی معرفتی با گواهی؛ پیشنهادی آشتی‌جویانه». این ارجاعات نه از روی میل به «خودارجاعی» (self-citation)، بلکه با هدف اجتناب از «تقلب علمی از خود» (self-plagiarism) است. تقلب علمی از خود، به‌معنای استفاده از آثار قبلی خود در سیاقی جدید، بدون اشاره به انتشار آن‌ها در گذشته است.

۷- هرمنیوتیک حسن‌ظن روی کردی تفسیری و فلسفی است که تلاش می‌کند متن یا گفتار را با حداکثر حسن‌نیت و بدون پیش‌فرض‌های ذهنی ناعادلانه تفسیر کند. این روی کرد براساس ایده‌های فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای و هانس گئورگ گادامر شکل گرفته است. برای مطالعه بیشتر تر.ر.ک: Malpas (2019) و Capurro (2011).

تدو بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و نامتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی گواهی ۱۳۵

۸- هرمنوتیک سوءظن به روی کردی اشاره دارد که در آن متفکران و منتقدان سعی می‌کنند متن را با شک و تردید و با توجه به مسائل ایدئولوژیک، سیاسی و اجتماعی پنهان در آن تفسیر کنند. هرمنوتیک سوءظن عمدتاً توسط متفکرانی مانند فروید، مارکس و نیچه مطرح و توسعه یافت. آن‌ها سعی داشتند ساختارها و انگیزه‌های پنهان و زیربنایی متن را آشکار کنند. بنابراین، می‌توان گفت هرمنوتیک سوءظن در تقابل با هرمنوتیک حسن‌ظن قرار دارد. برای مطالعهٔ بیش‌تر علاوه بر موارد بالا، ر.ک: Schleiermacher (۱۹۹۸).

۹- برای مطالعهٔ بیش‌تر دربارهٔ دیدگاه رید، ر.ک: Wolterstorff (۲۰۰۱) و Reid (۱۷۶۴).

۱۰- از جمله نظریه‌پردازان برجستهٔ چنین روی کردی ریچارد سونینرن (Richard Swinburne) است. برای مطالعهٔ بیش‌تر ر.ک: Alston (1988) و Alston (1991).

۱۱- طبق نظریهٔ ایمان‌گرایی (Fideism) گاهی لازم است به گواهی‌دهندگان و پذیرش آن‌چه از طریق آن‌ها گزارش می‌شود، براساس ایمان و بدون نیاز به دلایل عقلی اعتماد کرد. در این نگاه، افراد می‌توانند به گواهی‌دهندگان اعتماد کنند و بر همین اساس معرفت پیدا کنند. از مهم‌ترین سردمداران آن می‌توان به سورن کییر کی گور (Søren Kierkegaard) اشاره کرد. برای آشنایی بیش‌تر با این جریان فکری ر.ک: Kierkegaard (1980).

۱۱- اگرچه به لحاظ تاریخی دیوید هیوم را می‌توان از آبای تقلیل‌گرایی برشمرد، او بحث مستقلی دربارهٔ گواهی و انواع آن ندارد. هیوم در رساله‌ای درباب اصلاح فاهمه در بخش «درباب معجزات» به تناسب بحث از معجزه و اقوال و گزارش‌هایی که از وقوع معجزات خبر می‌دهند، با روی کردی تقلیل‌گرایانه تشکیک می‌کند و به‌طور غیرمستقیم سرشت گواهی را بررسی می‌کند. درخصوص این که هیوم چه خوانشی از تقلیل‌گرایی دارد، اختلاف نظر وجود دارد، اما این که او موضع تقلیل‌گرایانه‌ای داشته است، مورد قبول اکثر معرفت‌شناسان است.

۱۲- برخی نیز ریشهٔ دیدگاه تقلیل‌گرایی را در آرای رنه دکارت و تأکید او بر تحلیل پدیده‌ها به اجزای سازنده آن‌ها، بازمی‌گردانند. دکارت می‌نویسد: (۱) «هرچه من پدیده‌ها را بیشتر تقسیم و تجزیه کنم، به درک بهتری از آنها خواهم رسید.» و (۲) «هر مشکلی را آن‌قدر به بخش‌های قابل تقسیم تجزیه کنید که حل آن ضروری باشد.» از نظر برخی

۱۳۶ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

محققان، این دو بیان، اصل اساسی فلسفه تقلیل‌گرایانه دکارت را منعکس می‌کنند. برای مطالعهٔ بیش‌تر ر. ک: Morrison (۲۰۱۵).

۱۳- از مکتوبات مدافعان قرائت‌های مختلف تقلیل‌گرایی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: Fricker (n.d.) و Hume (1993) و Lackey (2008) و Fumerton (1995) و Kuok (2003).

۱۴- برای مطالعهٔ بیش‌تر ر. ک: Hardwig (۱۹۸۵).

۱۵- اصطلاح «اصل برائت معرفتی» با دو معادل انگلیسی «epistemic innocence» و «epistemic presumption of innocence» به این ایده اشاره دارد که فرد در نسبت با باورش نباید در موضعی تدافعی قرار گرفته و به چالش کشیده شود، مگر این‌که شواهد قانع‌کننده‌ای علیه آن باور وجود داشته باشد.

۱۶- برای مطالعهٔ بیش‌تر ر. ک: Godden, David M. and Douglas Walton (2007).

۱۷- مغالطهٔ تقلیل (reduction fallacy) زمانی رخ می‌دهد که فرض شود یک علت واحد و ساده باعث یک رویداد یا نتیجه شده است، درحالی‌که درواقع این رویداد یا نتیجه ناشی از دلایل متعدد است.

۱۸- ناتقلیل‌گرایان در توجه و به رسمیت شناختن ناقض‌ها به توضیحی که می‌آید اتفاق نظر دارند. در ادبیات آن‌ها دو نوع ناقض مربوط وجود دارد: (۱) ناقض‌های روان‌شناختی: این ناقض‌ها باورها یا تردیدهایی هستند که به دلیل نگرش‌های بالفعل شنونده وجود دارند؛ به‌عنوان مثال، اگر باور دارید که دوستان گواهی‌دهنده‌ای غیرقابل اعتماد است، یا اگر شک دارید که او در این موقعیت قابل اعتماد است یا خیر، آنگاه شما ناقضی روان‌شناختی دارید و نمی‌توانید به گفته‌های دوست خود باور بیاورید. (۲) ناقض‌های هنجاری: این ناقض‌ها باورها یا تردیدهایی هستند که به دلیل نگرش‌هایی که شنونده می‌بایست داشته باشد به وجود می‌آیند؛ به‌عنوان مثال، صرف‌نظر از این‌که به‌واقع چه فکر می‌کنید، اگر شواهد زیادی مبنی بر غیرقابل اعتماد بودن دوستان به‌عنوان گواهی‌دهنده وجود داشته باشد، یا اگر دلیل مناسبی به‌سود بی‌صدافتی سخن دوستان در این موقعیت داشته باشید، در این صورت ناقضی هنجاری دارید و نباید گواهی او را باور کنید. برای مطالعهٔ بیش‌تر، ر. ک: Lackey (2008).

تدو بررسی دیدگاه تقلیل‌گرایی و ناتقلیل‌گرایی در معرفت‌شناسی گواهی ۱۳۷

۱۹- حتی دیدگاه‌های ترکیبی نیز سعی می‌کنند تا راهی میانه در پیش گرفته و به نحوی از تقلیل‌گرایی فاصله بگیرند. یکی از مواضع ترکیبی و تعدیلی، توجه به شأن پررنگ اجتماعی گواهی است که اعتمادپذیری در گواهی را با توجه به بستر و نقش‌های مربوط اجتماعی دنبال می‌کنند. این دیدگاه برای برخی منابع تثبیت‌شده اجتماعی نوعی تفوق معرفتی قائل است؛ برای مثال، برخی نقش‌های معرفتی اجتماعی (Social epistemic) roles به‌طور پیش‌فرض نوعی تفوق معرفتی (Epistemic superiority) دارند؛ مانند نسبت مادران به فرزندان، معلم به دانش‌آموزان، پزشکان به مراجعان و... در این دیدگاه - که از قضا برخی تقلیل‌گرایان نیز از مدافعان آن هستند - مواجهه با برخی نقش‌های اجتماعی (در محدوده مشخصی) به صورت ناتقلیل‌گرایانه خواهد بود.

۲۰- برای مطالعه چنین تحقیقاتی، ر.ک: Harris, P. L., & Koenig, M. A. (2006).

۲۱- برای مطالعه بیش‌تر ر.ک: Lackey (2018a).

۲۱- برای مشاهده نتایج پژوهش‌های تجربی درباره قبول گواهی دیگران توسط

کودکان ر.ک: Audi (1997) و Harris, P. L., & Koenig, M. A. (۲۰۰۶).

۲۲- برای مطالعه بیش‌تر درباره حجیت معرفت‌شناختی ر.ک: Zagzebski (2012).

منابع

کتاب

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.
- Audi, R. (2011). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge - Taylor & Francis Group.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Capurro, R. (2011). *The hermeneutics of charity and suspicion*. In L. Floridi (Ed.), *The Cambridge handbook of information and computer ethics* (pp. 247-262). Cambridge University Press.
- Coady, C. A. J. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Fricke, E. (1995). *Against Gullibility*. Unpublished manuscript.
- Fumerton, R. (1995). *Metaepistemology and Skepticism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Greco, J. (2021). *The Transmission of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Hume, D. (1993). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death: A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press.
- Lackey, J. (2008). *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press.
- Lackey, J. (2018). *The Epistemology of Groups*. Oxford University Press.
- Malpas, J. (2019). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Routledge.
- Reid, T. (1764). *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. London: A. Millar and A. Kincaid & J. Bell.
- Reid, T. (1983a). *Inquiry and Essays* (R. E. Beanblossom & K. Lehrer, Eds.). Hackett Publishing.
- Reid, T. (2002). *Thomas Reid - Essays on the Intellectual Powers of Man: A Critical Edition*. (D. Brookes & K. Haakonssen, Eds.). Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2022). *A Treatise on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and criticism: And other writings* (A. Bowie, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.

تقدیر برسی دیدگاه تعلیل کرایبی و ناطق کرایبی در معرفت‌شناسی کوپس ۱۳۹

- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2001). *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press.

مقاله

اصغری، محمد جواد، و موسوی، سید محمود. (۱۳۹۱). مبانی معرفت‌شناختی سوئیپرن در برهان تجربه دینی. اندیشه نوین دینی، (۳۰): ۲۱-۳۶.

رفیعی بندری، محیا. (۱۳۹۳). بررسی نقدهای جی. ال. مکی بر تجربه دینی و پاسخ آن‌ها از منظر ریچارد سوئیپرن. پژوهش‌های فلسفی کلامی، (۵۹): ۳۷-۵۸.

کشمیری، امید، و امینی، محمدرضا. (۱۴۰۳). نسبت سنجی خودآینی معرفتی با گواهی؛ پیشنهادی آشتی‌جویانه. تأملات فلسفی، در حال انتشار.

- Alston, W. P. (1988). *An internalist externalism*. Synthese, 74(3): 265-283.
- Audi, R. (1997). *The place of testimony in the fabric of knowledge and justification*. American Philosophical Quarterly, 34(4)
- Burge, T. (1995). *Content preservation*. The Philosophical Review, 104(4): 457-488.
- Coady, C.A.J. (2000). *The epistemology of testimony*. Episteme, 7(1-2):12-23.
- Grice, H. P. (1978). *Further notes on logic and conversation*. In P. Cole (Ed.), Syntax and Semantics (Vol. 9). Academic Press.
- Godden, David M. and Douglas Walton. (2007). *A theory of presumption for everyday argumentation*. Pragmatics & Cognition, 15(2), pp. 313-346.
- Hachett, M. (1983). *Epistemic dependence*. Philosophical Studies, 43(1): 1-20.
- Hardwig, J. (1985). *Epistemic dependence*. Journal of Philosophy, 82(7): 335-349.
- Harris, P. L., & Koenig, M. A. (2006). *Trust in testimony: How children learn about science and religion*. Child Development, 77(3): 505-524.
- Kuok, P. (2003). *Testimony, belief, and nontransmission*. Synthese, 136(2): 211-229.
- Lackey, J. (2006). *The nature of testimony*. Pacific Philosophical Quarterly, 87: 177-197.
- Lackey, J. (2010). *Testimonial knowledge and transmission*. Philosophical Quarterly, 60(239): 471-490.
- Lackey, J. (2011). *Assertion and isolated second-hand knowledge*. Philosophical Studies, 163(2): 341-357.
- Michaelian, K. (2009). *In defence of gullibility: The epistemology of testimony and the psychology of deception detection*. Synthese, 176(3): 399-427.

۱۴۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پائیز و زمستان ۱۴۰۳

Morrison, M. (2015). *Descartes' legacy in the philosophy of science*. *Philosophical Studies*, 172(3), 981-999.

Reid, T. (1983b). *Philosophical Works* (H. M. Bracken, Ed., Vols. 1-2). Georg Olms.

Searle, J. R. (1969). *What is a speech act?*. In *Philosophy of language* (pp. 39-53). Prentice-Hall.

منبع اینترنتی

Leonard, N. (2021). Epistemological Problems of Testimony. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://seop.illc.uva.nl/entries/testimony-episprob/#Redu>

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره علم حضوری و حصولی

فهیمة ثری^۱

محمد رضا اسدی^۲

چکیده

تأملات فلاسفه مسلمان در مباحث پیچیده نظری، زمینه‌ای را فراهم کرده که امروزه نیز می‌توان از آن برای پاسخگویی به بسیاری از پرسش‌ها استفاده کرد. با این حال به نظر می‌رسد برای دستیابی به فهمی کامل‌تر از آموزه‌های سنت فلسفه اسلامی، بیش از هر چیز نیازمند بازنگری در نحوه خوانش خود از این آموزه‌ها هستیم. این مقاله قصد دارد با روش تحلیلی و فلسفی به بازخوانی و نقد نظر علامه طباطبایی درباره علم حصولی و حضوری پرداخته و با دیدگاهی متفاوت به برخی از سوالات پاسخ دهد. علامه بر این باور است که ما پیش از دستیابی به علم حصولی درباره هر شیء، حقیقت آن را در عالم مثال مشاهده کرده و به آن علم حضوری داریم. یک سوال اساسی این است که «با وجود علم حضوری به علت موجوده معلوم، چه نیازی به علم حصولی هست؟» در این مقاله مشخص می‌شود تقسیم علم به حصولی و حضوری، برخلاف آنچه مشهور است، تقیسی نیست که بالعرض معلوم، عارض علم شده باشد بلکه مراتبی است که بالذات متعلق به حقیقت علم است. این مراتب کلی، خود دارای مراتب جزئی‌تری هستند که به طور متناوب بر یکدیگر توقف دارند و اهمیت علم حصولی در این است که واسطه‌ای است برای ارتقاء درجه علم حضوری، هر چند این علوم حضوری «ناآگاهانه» هستند و علامه نیز چنین علمی را با لفظ «مشاهده از دور» وصف کرده است.

کلید واژه‌ها: علم حضوری، علم حصولی، مراتب علم، اقسام علم، علامه طباطبایی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول).
fahime.thara@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
Asadi63256325@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۶

مقدمه

در نظام معرفت‌شناسی علامه طباطبایی؛ وجود علم، امکان وقوع آن و حتی مفهوم علم، همگی از جمله بدیهیات هستند. نه می‌توان منکر وجود علم شد و نه می‌توان مفهوم آن را به واسطه مفهوم دیگری فهمید. از نظر ایشان مفهوم علم از روشن‌ترین مفاهیم است. همچنین حقیقت علم از جنس وجود است و وجود، چیزی جز حضور نیست، پس حقیقت علم؛ «حضور یک امر مجرد برای امر مجرد دیگر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۷). لذا هرگز با غیبت و مادی بودن تجانسی ندارد. بنابراین نه تنها خود علم، وجودی غیر مادی است بلکه عالم و معلوم هم باید مجرد از ماده باشند. (طباطبایی، همان) علاوه بر این ایشان حضور را مقدم بر حصول دانسته و تمام علوم حصولی را برای اعتباریابی، نیازمند بازگشت به علم حضوری می‌دانند (طباطبایی، همان، ص ۲۹۴). حال سؤال ما این است که در این جامعه‌ای که صدرایینان و در رأس ایشان علامه طباطبایی از حقیقت و حضور برای علم دوخته‌اند اساساً جای حصول و علم حصولی کجاست، چه اهمیتی در شناخت دارد و چرا باید شکل بگیرد؟ اگر ما پیش از شناخت حصولی اشیاء، آنها را به علم حضوری می‌شناسیم، چه نیازی به علم حصولی داریم؟

بازگشت علم حصولی به حضوری یکی از نوآوری‌های علامه طباطبایی در باب علم است که چگونگی آن در مقالاتی مانند؛ «ارجاع علم حصولی به حضوری از نظر علامه طباطبایی» نوشته دکتر حسن معلمی و «چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری از نظر علامه» تألیف دکتر رضا اکبریان و خانم نیره کاظمی و همچنین در مقاله «تبیین مسأله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی» اثر دکتر مهدی منفرد تبیین شده است. با اینکه مقالات موجود به خوبی نظر علامه را در این مورد تبیین کرده و توضیح داده‌اند که چگونه علم حضوری صحت سایر علوم را ضمانت می‌کند اما تا آنجا که نگارنده تفحص کرده است هیچ مقاله‌ای خود را متکفل پاسخ به سوالات مذکور نمی‌داند و نقطه افتراق مقاله حاضر با مقالات مذکور دقیقاً در پاسخ به همین سوال است.

علم حصولی و حضوری، اقسام یا مراتب علم

در نظام معرفت شناسی علامه طباطبائی وجود علم و امکان وقوع آن، اصلی بدیهی است و ادعای نفی آن ادعایی خود متناقض است. از نظر علامه این امر بدیهی، یعنی علم، عبارت است از حصول امر مجرد از ماده برای امر مجرد و به عبارت دیگر علم همان حضور یک شیء برای یک شیء است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۷).

بنا به تعریف ارائه شده از طرف علامه طباطبائی، حقیقت علم چیزی جز حضور نیست با این حال، علم و یا همان حضور، اقسامی دارد، یا بی واسطه است یا با واسطه و این همان تقسیم علم به حضوری و حصولی است که از اولین تقسیمات بیان شده برای علم است. فلاسفه مسلمان با توجه به انحاء حضور معلوم برای عالم، این تقسیم را ارائه کرده اند و علامه نیز بر آن تأکید دارد. ایشان در ابتدای رساله علم می نویسد: «علم حصولی وجودش بالضروره روشن است زیرا هر یک از ما بالضروره صور چیزهایی از قبیل دریا و صحرا و انسان و ... را در ذهن خود می یابیم که فاقد آثار وجود خارجی بوده ولی کاشف و حکایت کننده آن چیزهایند» (طباطبائی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵).

پس از این بیان، علامه برای اثبات وجود علم حضوری به اقامه برهان می پردازند: «وجود شیء قائم به ذات، برای خود او حاصل است و وجود معلول برای علتش حاصل است و بالعکس وجود علت برای معلولش حاصل است و وجود یکی از دو معلول در عرض هم برای معلول دیگر به نحوی حاصل است زیرا با حصولش برای علت مشترک که به نحوی برای هر یک از دو معلول حضور دارد برای آن دیگری نیز حاصل است. با توجه به بیان مزبور چنان چه در نشئت هستی، موجوداتی مجرد از ماده ثابت شود که قائم به ذوات خود بوده و بر طریقه علیت و معلولیت بر هم مترتب باشند و در بعضی از مراتب، معلولات مفروضه پس از یک معلول قرار داشته باشند، الزاماً هر یک از این مجردات، علم حضوری به خود دارد و هر یک از علل در این سلسله مفروضه به معلولش علم حضوری خواهد داشت و بالعکس و هر یک از معلول های در عرض هم نیز علم حضوری به معلول مقارن و ملازم خود دارد. ولی برهان بر وجود مجردات چنانی قائم است پس در این صورت مطلوب ما یعنی وجود علم حضوری ثابت است.» (طباطبائی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵).

فلاسفه مسلمان بر این باورند که نه تنها این تقسیم بلکه هر تقسیم دیگری را نیز برای علم در نظر بگیریم به واسطه معلوم در علم راه می‌یابد چرا که اساساً علم، فی نفسه غیر قابل تقسیم است. ملاصدرا در این مورد در اسفار مطلبی دارد که علامه آن را به طور خلاصه اینچنین بیان کرده است: «علم نزد ما همان وجود غیر مادی است و وجود فی نفسه، یک طبیعت کلی جنسی یا نوعی نیست تا به واسطه فصول گوناگون به انواع، تقسیم شود و یا به واسطه اعراض مشخصه، به اشخاص و افراد منقسم شود و یا در اثر انضمام قیود عرضی به اصناف تقسیم شود. بلکه هر علمی هویت شخصی بسیطی را تشکیل می‌دهد که تحت هیچ معنای کلی ذاتی مندرج نیست. بنابراین تقسیم علم به یک اعتبار، عین تقسیم معلوم است. چرا که علم با معلوم متحد است چنانکه وجود با ماهیت متحد است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۲).

تقسیم علم به حضوری و حصولی به اعتقاد علما یک حصر عقلی است. چرا که در علم یا بین شخص عالم و ذات معلوم واسطه‌ای وجود دارد، یا ندارد، اگر دارد علم، حصولی و گرنه علم، حضوری خواهد بود (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). در هر صورت حالت سومی را در عرض این دو نمی‌توان تصور کرد.

«و انقسام العلم الی القسمین، قسمه حاصره، فحضور المعلوم للعالم اما بماهیته و هو العلم الحصولی، أو بوجوده و هو العلم الحضوری» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۴).

نقد و تدقیق

اگر علم همان وجود است پس نمی‌توان برای آن اقسام در نظر گرفت بلکه باید گفت علم، درجات و مراتب مختلف دارد، همانطور که وجود یک قسم بیشتر نیست اما درجات و مراتب مختلف دارد. اصولاً جایی می‌توان از «اقسام» حرف زد که پای «تفکیک» در میان باشد و بتوان یک قسم یا نوع را به واسطه «فصل» از اقسام و انواع دیگر منفک کرد اما در وجود و علم، چنین امکانی وجود ندارد. علم همانند وجود، نه یک مفهوم بلکه یک حقیقت مشکک است و با آنکه بر همه مراتبش به یک اندازه صدق نمی‌کند، نمی‌توان این مراتب را با فصل ممیز از هم تفکیک کرد. علم همانند وجود یک حقیقت واحد است. وقتی موجودات را در قالب مقولات جوهری و عرضی به انواع و اقسام، تقسیم می‌کنیم

بازخوانی و تقدیرگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۴۵

نگاه ما به ماهیت آنهاست، نه وجودشان. اگر از جنبه وجودی به موجودات، نظر کنیم همه آنها با وجود تمام اختلافات ماهویی که دارند، موجودند و مفهوم وجود در همه آنها به یک معناست. اختلاف آنها در ماهیت، سبب تغییر معنای وجود در آنها نمی‌شود پس با اینکه موجودات، انواع و اقسام دارند، وجود، تنها مراتب دارد و نه اقسام.

همین بحث را درباره علم نیز می‌توان بیان کرد. با اینکه علم به واسطه نوع معلوم و یا حتی به واسطه قصد و هدف عالم، می‌تواند به نحو بالعرض، انواع و اقسام داشته باشد، اما همه این اقسام به یک معنا علم هستند، هرچند علم به نحو تشکیک بر آنها صدق می‌کند. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت همانطور که وجود را عین حضور دانسته‌اند اما ماده که عین غیبت است یکی از مراتب وجود است که البته وجودش نیز بدیهی و غیرقابل انکار است، علم نیز عین حضور معلوم (بالذات) برای عالم است با این حال حصول که عین غیبت معلوم (بالذات) برای عالم است نیز یکی از مراتب علم است که همانطور که پیش از این گفته شد از نظر علامه وجودش بدیهی و غیر قابل انکار است. به نظر می‌رسد بهتر است علم حضوری و حصولی را مراتب علم بنامیم نه اقسام آن. این مراتب می‌توانند مشخصه‌ها و خصوصیت‌های متفاوتی داشته باشند اما این تفاوت‌ها سبب خروج آنها از حیطه علم نمی‌شود. شاهد دیگری که می‌توان بر این مدعا آورد این است که در تفکیک، هر موجودی جدای از دیگران ملاحظه می‌شود اما وقتی با تشکیک مواجه هستیم هر چیزی که در درجه پایین‌تر هست، در درجه و مراتب بالاتر نیز موجود است البته بدون نواقصش. هر موجود مادی، حقیقتی در عالم مجردات و عقول دارد که دارای تمام کمالات اوست و نواقص مرتبه پایین‌تر را ندارد. در علم حضوری و حصولی نیز همین مسأله قابل مشاهده است. ما می‌توانیم به یک معلوم، هم علم حضوری داشته باشیم و هم علم حصولی، بدون اینکه تفاوتی در حقیقت آن معلوم رخ داده باشد. این مسأله در اموری که بالوجدان برای ما حاضرند بیشتر قابل درک است. ما غم، شادی، درد، خشم، عشق و نفرت را حضوراً درک می‌کنیم و در عین حال از آنها دریافت حصولی هم داریم اما این تفاوت در نحوه علم ما به آنها، تفاوتی در حقیقت آنها ایجاد نمی‌کند. غم و شادی که در علم حصولی از آن حرف می‌زنیم همان است که حضوراً درک کرده‌ایم اما مسلماً در علم حصولی نمی‌توانیم همه آنچه را که

حضوراً درک کرده‌ایم بیان و یا منتقل کنیم. پس علم حصولی ما به چنین معلوم‌هایی ناقص‌تر از علم حضوری ما به آنهاست هر چند هر دو، علم به یک معلوم هستند. البته همانطور که علامه معتقدند علم ما به برخی از معلوم‌ها مثل امور مادی، صرفاً حصولی است اما دیدیم که ما معلوم‌هایی داریم که هم متعلق علم حصولی هستند و هم متعلق علم حضوری. اگر تقسیم به حضوری و حصولی صرفاً بالعرض موضوع، عارض بر علم شده بود نباید چنین معلوم‌هایی می‌داشتیم. بنابراین می‌توانیم حصول و حضور را مراتب بالذات علم بدانیم نه اقسامی که بالعرض موضوع، عارض علم شده‌اند. پس علم، بالذات دارای مراتبی است که ما در اولین مواجهه با آن، دو مرتبه حضوری و حصولی را در آن تشخیص داده‌ایم. ممکن است مراتب دیگری نیز در دل این دو مرتبه کلی وجود داشته باشد. در ادامه، نظر علامه در این مورد نیز تا حدی مشخص خواهد شد.

حضوری بودن محسوسات

علم حضوری و حصولی چه از اقسام علم باشند چه از مراتب آن، چه بالذات باشند چه بالعرض، برای درک بهتر جایگاه هر یک از این علوم در نظام معرفتی علامه لازم است بدانیم ملاک فلاسفه و البته علامه برای تحقق هر یک از آنها چیست و اقسام یا مراتب هر یک کدام است.

از نظر فلاسفه اسلامی مخصوصاً ملاصدرا، علم حضوری در جایی محقق می‌شود که پای وجود جمعی در میان باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصایص ماده است در کار نباشد. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۵۱) ماده عین غیبت است و حضور هر جزء از امر مادی ملازم است با غیبت جزء دیگر و چیزی که فی‌نفسه برای خود، حضور (وجود) ندارد نمی‌تواند برای دیگری حاضر (موجود) شود. بنابراین ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به امور مادی، علم حضوری داشته باشیم چرا که ملاک علم حضوری محتجب نبودن واقعیت معلوم از واقعیت عالم است و آنچه ما به علم حضوری می‌یابیم یا عین ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۴۵) باید باشد و واقعیات مادی هیچ یک از این دو نیستند.

علامه طباطبایی با توجه به ملاک ارائه شده، انواع علم حضوری را این‌گونه بیان

بازخوانی و تقدیرگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۴۷

می‌کنند: «۱- خودمان از خودمان پوشیده نیستیم. ۲- کارهایی که در دایره وجودمان اتفاق می‌افتد مثل دیدنم، شنیدنم، فهمیدنم و همه کارهای قوای ادراکه و وسایل فهم...، اینها را با خودشان تشخیص می‌دهیم نه با چیز دیگری. ۳- قوا و ابزارهای که به واسطه آنها این کارهای معلوم بالذات انجام می‌شوند نیز دانسته به کار می‌بریم...، ما تصرف عجیب و لطیفی را در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک، انجام می‌دهیم که بی آنکه به این تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضای که این تصرفات به وسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص بدهیم، امکان پذیر نیست. مانند اعمال تحریک و قبض و بسط، که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و جز اینها می‌کنیم.» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۵۳).

غیر از این موارد، مورد مهمی که علامه طباطبائی برای علم حضوری ذکر می‌کنند، علم به محسوسات است. ایشان می‌گویند: «محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری است اگر چه با علم‌های حضوری دیگر بی‌فرق نیست.» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

برای جمع این مطلب با آنچه پیش از این درباره غیاب اجزای مادی از یکدیگر و عدم امکان علم حضوری به امور مادی بیان شد توجه به یک نکته لازم است و آن اینکه؛ امور مادی و امور محسوس در نظر علامه با هم متفاوتند.

مطهری در شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم این مطلب را توضیح داده و می‌گوید: «محسوسات عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعتهای مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حاسه، با نفس اتصال پیدا می‌کند، ... از اینجا معلوم می‌شود که آنچه محسوس ابتدایی و درجه اول (معلوم بالذات) است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم، گوش، بینی و... وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی می‌کند و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچ‌گاه عالم خارج (مادی) را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم» (طباطبائی، همان)

پس حس چیزی است که مانند جزئی از بدن ما می‌شود و چون نفس در مراحل مختلف با آن مرحله یکی است در مرحله حس نیز با حس اتحاد بلکه وحدت دارد. در این مرحله

غیریتی بین حس و نفس نیست پس حس، علمی حضوری است اما ماده چیزی غیر از ما و جدای از نفس ماست پس هر چند محسوسات حضوری هستند اما علم ما به امور مادی هرگز بی‌واسطه نیست.

نکته دیگری که در مورد علم حضوری به محسوسات باید به آن توجه کرد این است که این علم، تنها کاری که می‌کند این است که زمینه را برای پیدایش تصورات در نفس آماده می‌کند و تصورات نیز نسبت به وجود و عدم آنچه این صورتها از آن حکایت می‌کنند، ساکت است. به بیان دیگر، هر صورت ذهنی تنها کشف حضوری از خارج دارد و فاقد کشف تصدیقی است، کشف تصدیقی وقتی تحقق می‌یابد که نفس نسبت به وجود و یا عدم متعلق این مفاهیم قضاوت می‌کند. آیت الله مصباح در این مورد می‌گویند: «هر تصور تنها شأنت نشان دادن ماوراء خود را دارد، یعنی هیچ‌گاه تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع‌نمایی شأنی، هنگامی به فعلیت می‌رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. مثلاً مفهوم انسان به تنهایی دلالت بر تحقق انسان خارجی ندارد، ولی هنگامی که با مفهوم "موجود" ترکیب شد و رابطه اتحادی، آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد، کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می‌کند یعنی می‌توان این قضیه را که "انسان موجود است" به عنوان قضیه‌ای که حکایت از خارج می‌کند تلقی کرد.» (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۳۴).

بنابراین علم ما به عالم خارج یا امور مادی، زمانی فعلیت می‌یابد که همراه با حکم باشد و حکماً تصور مشتمل بر حکم را «تصدیق» می‌نامند اما آنچه که از محسوسات عاید می‌شود صرفاً تصوراتی عاری از حکم هستند. علامه در رساله برهان در این مورد می‌گوید: «تصدیق این امور (محسوسات) خود به خود محسوس نیست، به خاطر اینکه محتوای این تصدیقات کلی است و محسوسات کلی نیستند و جزئیات این محسوسات، تصدیقات جزئی محسوس نیستند زیرا حمل در آنها اولی است که در حقیقت به «تصور» بازگشت دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳).

مراحل ادراک و تحقق علم حصولی

با توجه به اقسام بیان شده برای علوم حضوری و آنچه که درباره محسوسات ذکر شد

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۴۹

می‌توان گفت دایره علم حضوری محدود است و به تنهایی نمی‌تواند مشکل شناخت شناسی را حل کند لذا اگر راهی برای بازشناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی‌توانیم منطقاً هیچ نظریه قطعی را در هیچ علمی بپذیریم. شاید بتوان گفت این اولین نکته در اهمیت علم حصولی در نظام معرفتی علامه است اما اهمیت این علم به همین جا ختم نمی‌شود.

برای درک بهتر جایگاه این علم در فلسفه علامه باید به نظر ایشان درباره نحوه بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری توجه کنیم.

علامه معتقد است؛ «معلوم حقیقی در علم حصولی به امری که نوعی تعلق به ماده دارد، یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی و در بر دارنده کمال آن است. این معلوم با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است و این یک علم حضوری است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۶).

بنابراین بنا به نظر علامه؛ در علم حصولی، معلوم بالذات، موجودی مجرد است که خود، مبداء فاعلی موجود مادی یا همان معلوم بالعرض بوده و تمام کمالات آن را داراست. این موجود مجرد بدون توجه به واقعیات مادی هم موجود است و حتی اگر مدرک واقع نشود و از این نظر مورد غفلت واقع شده و مشاهده نشود نیز باز هم موجود است. این موجود مجرد با وجود خارجی اش نزد مدرک حاضر شده و در پی این حضور، علم حصولی پدید می‌آید و انسان به ماهیت اشیاء و آثار خارجی آنها توجه می‌کند.

نقد و تدقیق

دقیقاً همین جاست که باید پرسید اگر ما به علت پدید آوردنده موجودات مادی به نحو حضوری علم داریم چه نیازی به علم حصولی هست؟ علاوه بر این، اینکه ما هنگام درک یک امر مادی، در حقیقت با موجودی مثالی و غیر مادی مواجهیم که حضوراً نزد ما حاضر است، با آنچه ما به طور روزمره در مواجهه با اشیاء مادی درک می‌کنیم بسیار متفاوت و حتی مغایر به نظر می‌رسد لذا این نوع از تقدم حضور بر حصول بسیار دور از ذهن است. گذشته از این استبعاد ذهنی، یک اشکال فلسفی هم بر این نظر وارد است و آن اینکه

اگر ما در هر ادراک، به جای مواجهه با شیء مادی، علت موجوده آن را که سر منشاء تمام کمالات وی است حضوراً درک می‌کردیم باید به علمی بدون خطا درباره آن موجود مادی دست می‌یافتیم در حالی که علوم ما پر است از خطاهای کوچک و بزرگ.

از طرف دیگر خود علامه در مبحث اتحاد علم و عالم و معلوم استدلالی دارند که بر مبنای قائم به ذات نبودن معلوم بالذات در علوم حصولی شکل گرفته است. ایشان می‌گویند: «معلوم بالذات در علم حصولی، اگر یک وجود جوهری و قائم به خود داشته باشد، در این صورت وجودش، وجودی لافسه و برای خود خواهد بود و از طرفی وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز هست بنابراین عالم با معلوم متحد خواهد بود، چرا که یک شیء بالبداهه نمی‌تواند هم موجود لافسه باشد و هم موجود لغیره» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۸).

این استدلال هر چند برای اثبات اتحاد عالم با معلوم بالذات آورده شده اما به وضوح، وجود لافسه را برای معلوم بالذات در علم حصولی نفی می‌کند. جوادی آملی در ریحی مختوم ضمن بیان اشکال دیگری به این مسأله، مطلبی را به نقل از علامه بیان می‌کند که می‌تواند علاوه بر حل این مشکل به ما کمک کند درک بهتری از جایگاه علم حصولی در نظام معرفتی علامه داشته باشیم. مضمون آن مطلب به شرح زیر است:

«اشکالی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند مبنی بر اینکه، صورت علمی که موجود مثالی یا عقلی مجرد قائم به خود است، قوی‌تر از موجود مادی و طبیعی است، در حالی که وجود ذهنی به تصریح خود صدرا اضعف از موجود خارجی است. حال اگر وجود ذهنی همان وجود مثالی یا عقلی باشد لازمه‌اش این است که یک موجود هم اضعف و هم اقوای از موجود خارجی باشد که این اجتماع متناقضین است و محال. از نظر علامه طباطبایی راه حل این است که مسأله وجود ذهنی را از مسأله علم جدا کنیم ... وجود ذهنی در سایه علم است و حاکی از خارج است و ضعیف‌تر از خارج، اگر ضعیفی هست مال همین صورت ذهنیه است یعنی صورت شجریه. این وجود از آن جهت که وجود ذهنی است کاری جز حکایت از خارج ندارد» (جوادی آملی، نرم افزار ریحی مختوم، جلسه ۲۴۴).

از این بیان معلوم می‌شود؛ آن موجود مجرد لافسه که با وجود خود نزد ما حاضر است و متعلق علم حضوری ماست، همان وجود علم است. این وجود علم تصویری در نفس پدید

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۵۱

می‌آورد که همان وجود ذهنی است که به تعبیر جوادی آملی «وجود ظلی» دارد و سایه آن وجود اصیل علم است. اما این به معنای پوچ بودن آن نیست بلکه همانطور که در ادله وجود ذهنی مطرح می‌شود آن نیز مرتبه‌ای از وجود است که البته برخلاف وجود علم، ضعیف‌تر از وجود مادی است، با این حال به واسطه این که ظل و سایه وجود علم است، هر حکمی که در مورد وجود علم اولاً و بالذات صادق باشد در مورد این وجود هم ثانیاً و بالعرض یا به تعبیر جوادی آملی «بالظلیه» صادق است. یعنی این وجود علم است که دارای کمالات وجودی وجود مادی است و به این ترتیب شأنیت حمل بر آن را پیدا می‌کند و وجود ذهنی از آن جهت که ظل وجود علم است می‌تواند به وجود خارجی حمل شود.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مراحل ادراک و تحقق علم حصولی را اینچنین توضیح داد؛ ادراک حسی که پایین‌ترین درجه ادراک است، علت معده می‌شود برای درک حقایق عالم مثال، حقایق مثالی از آن جهت که مجرد از ماده‌اند می‌توانند به نحو وجودی با نفس، مرتبط شوند. نتیجه این ارتباط، علم حضوری به حقایق مثالی است. به دنبال این علم حضوری، صورتی از آنچه نفس یافته است در ذهن نقش می‌بندد و علم حصولی محقق می‌شود. جدا سازی وجود علم از وجود ذهنی هر چند برخی از مشکلات فلسفی مانند قائم بالذات بودن معلوم بالذات و اقوی بودن آن در وجود را حل می‌کند اما نتوانسته است به سوال اصلی این مقاله پاسخ دهد.

سؤال ما این بود؛ با وجود علم حضوری به مبدء و علت موجوده موجودات مادی چه نیازی به علم حصولی داریم؟ در جواب باید گفت در مورد تحقق علم حصولی یک نکته مهم دیگر در بیان علامه وجود دارد که معمولاً مورد غفلت واقع شده و تبیین نمی‌شود. غفلت از این نکته است که ما را به طرح آن سوال اولی می‌کشاند که پیش از این مطرح شد. بیان علامه این است: «آن معلوم حضوری، یک موجود مجرد مثالی و عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید. اگر چه ادراک آن موجود مجرد، ادراکی از دور است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۷). این «ادراکی از دور» به چه معناست؟

ادراک از دور و علم حضوری ناآگاهانه

نکته اینجاست که همه علوم حضوری در یک درجه از حضور و ظهور نیستند و علم

حضور، خود مراتبی دارد. علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمه از قول صدر المتألهین می‌گوید: «علم مانند وجود به نحو تشکیک بر مصادیقش انطباق می‌یابد بنابراین میان مصادیق آن اختلاف به شدت و ضعف، اولیت و غیر اولیت، اولویت و غیر اولویت، اقدمیت و غیر اقدمیت وجود دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۲۳). بنابراین از نظر علامه مصادیق علم به یک درجه علم نیستند. این بحث علامه کلی است و شامل تمام اقسام یا مراتب علم می‌شود اما اکنون بحث ما در علم حضوری است. آیت الله مصباح در توضیح تشکیک در علم حضوری می‌گویند: «گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم رنگ حاصل می‌شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی نا آگاهانه درمی‌آید» (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷). لذا می‌توان گفت؛ علم انسان هر چه درجه آگاهانه‌تری داشته باشد علم‌تر خواهد بود و مفهوم علم به نحو قوی‌تری بر آن صدق خواهد کرد. بنابراین مشخص شد که در این نظام معرفتی، علم حضوری که پیش از این گفته شد مرتبه‌ای از علم است، خود دارای مراتبی از آگاهانه و نیمه آگاهانه تا ناآگاهانه است.

شاید ناآگاهانه بودن علم حضوری کمی عجیب به نظر برسد. علم حضوری یعنی حضور وجود معلوم نزد وجود عالم و این عین آگاهی است. چطور ممکن است عین آگاهی، ناآگاهانه باشد؟ آیا ترکیب علم حضوری ناآگاهانه خود متناقض نیست؟ از آنجا که بهترین دلیل بر امکان وجود چیزی، وقوع آن است، شاید بهتر باشد در این مورد خاص به جای اقامه براهین فلسفی به دنبال نمونه یا مثالی باشیم که نشان دهد چنین چیزی واقع شده است. اگر به نحوی همدلانه با علامه طباطبایی همراه شویم و همچون ایشان ادراک حسی را در زمره علوم حضوری بدانیم شاید بتوانیم بگوییم ادراک حسی نوزادان، یک نمونه از علم حضوری ناآگاهانه است. زمانی که انسانی تازه متولد می‌شود، حواس او بی‌وقفه در کارند و دنیای مادی را به او می‌نمایانند. با این حال او در به کارگیری حواس خود اختیار و اراده‌ای ندارد و علاوه بر این در پس این ادراکات هیچ تفسیر و معنای خاصی هم برای نوزاد وجود ندارد. اگر جمع این دو نکته را معنای ناآگاهانه بودن در نظر بگیریم باید بگوییم ادراکات حسی نوزادان ادراکی حضوری اما ناآگاهانه است.

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۵۳

حال که نمونه‌ای از علم حضوری ناآگاهانه را در دست داریم شاید بهتر بتوانیم امکان دریافتهای ناآگاهانه از عالم مثال و عقل را درک کنیم. این دریافتهای درست مانند دریافتهای حسی یک نوزاد هستند. «ادراک حضوری ناآگاهانه» شاید همان نکته‌ای باشد که علامه از آن با اصطلاح «ادراکی از دور» یاد می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت آنجا که علامه معلوم بالذات را موجود مجرد مثالی قائم به خود معرفی می‌کند در حقیقت منظورش این نیست که ما آگاهانه چنین چیزی را حضوراً درک می‌کنیم بلکه این، ادراکی ناآگاهانه است و وضوح و روشنی یک حضور آگاهانه را ندارد. این علم حضوری ناآگاهانه در معیت یک ادراک حسی است که ادراکی حضوری اما آگاهانه است و نسبت به آن ادراک خیالی، وضوح و ظهور بیشتری برای ما دارد، لذا ما آنچه را در ذهن منعکس می‌شود، بیشتر متناسب به متعلق ادراک حسی می‌دانیم در حالی که تعلق این اثر به متعلق ادراک خیالی بسی وثیق‌تر از تعلق آن به متعلق ادراک حسی است. به بیان دیگر ادراک حسی، علت معده است در تحقق ادراک خیالی و این ادراک خیالی است که علت موجد صورت ذهنی است اما چون نفس از آن ادراک خیالی، آگاهی کافی و روشنی ندارد، این علت معده را علت موجد صورت ذهنی پنداشته و به اینهمانی آنها حکم می‌کند.

نقش وهم در علم حصولی

علامه حکم به اینهمانی ادراک حسی و صورت ذهنی را کار قوه «وهم» دانسته و می‌گوید؛ «وإنما هو الوهم، یوهم للمدرک أنّ الحاضر عنده حال الإدراک هو الصورة المتعلّقة بالمادّة خارجاً، فیطلب آثار الخارجیّة، فلا یجد معها، فیحکم بأنّ المعلوم هو الماهیة بدون ترتّب الآثار الخارجیّة» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۶).

در واقع این قوه وهم است که به مدرک چنین می‌نمایاند که آنچه در حال ادراک شیء نزد او حاضر است همان صورت متعلق به ماده خارجی است. از نظر علامه تفاوت بین ادراک حسی و خیالی و عقلی، تفاوت بالذات است اما تفاوت بین ادراک عقلی و وهمی بالذات نیست. تنها تفاوت وهم و عقل این است که مدرک در ادراک وهمی، جزئی است و در ادراک عقلی، کلی.

آیت الله حسن زاده آملی در مورد همین مطلب به نقل از ملاصدرا می‌گوید: «وهم، عقل ساقط شده است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۸). منظور این است که وهم در تصورات، تابع عقل است ولی در حکم تابع او نیست و از حکم عقل تخلف می‌کند. «قانون در امور محسوسه و آنچه بدانها تعلق دارد قانون وهم است و حکم اکبر در حیوان نیز حکم وهم است. اما حکم وهم به طور فصل و تمیز و محقق، چنانکه در حکم منطقی یعنی عقلی است، نیست؛ بلکه حکم تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسیه است. وهم، حکمی غیر محقق می‌نماید؛ مثلاً غسل را تلخ می‌انگارد... و نفس از آن پیروی می‌کند و عقل وی را تکذیب می‌نماید.» (حسن زاده آملی، همان، ص ۵۵۸).

بنابراین می‌توان گفت در مراحل ادراک، قوه واهمه حکم می‌کند که این وجود ذهنی همان معلوم بالعرض، یعنی معلوم مادی است اما عقل، این حکم را نمی‌پذیرد چرا که آثار وجود مادی را در وجود ذهنی نمی‌یابد. با سلب آثار مادی از وجود ذهنی، قوه خیال معنا و مفهومی را اعتبار می‌کند به نام «ماهیت» (ما یقال فی جواب ما هو)، نفس با اینکه به واسطه عقل، تفاوت ذهن و عین در وجود را درک می‌کند اما به واسطه حکم قوه واهمه به این همانی این دو وجود، ماهیت اعتباری مذکور را به هر دو وجود ذهنی و خارجی حمل کرده و بدین ترتیب اتحاد ماهوی بین ذهن و عین را برقرار می‌کند.

بنابراین می‌توانیم بگوییم در نظام معرفتی علامه طباطبایی علم حصولی پایین‌ترین و ضعیف‌ترین درجه علم است زیرا در چنین علمی، نفس با ضعیف‌ترین موجودات یعنی وجود مادی، وجود ذهنی یا ظلی و یک مفهوم اعتباری یا همان «ماهیت» مواجه است. در حقیقت باید بگوییم علم حصولی، ظل و سایه علم حضوری است.

حکم و ارتقا از مثال به عقل

آنچه تا کنون بیان شد فقط مربوط به «معقولات اولی» یعنی همان ماهیات بود، اما این تنها یک مرتبه از علم حصولی است. در مرتبه بعد، عقل از این ماهیات به دست آمده از خیال و وهم، مفاهیمی را استخراج می‌کند که کاملاً جنبه عقلانی دارند. مفاهیمی چون وحدت، کثرت، علت، کلی، جزئی، وجود، عدم و... که به نام «معقولات ثانیه» مشهورند. معقولات

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۵۵

ثانیه در ظرف ذهن پیدا می‌شوند و در ظرف خارج یا اصلاً وجود ندارند یا وجود مستقلاً ندارند، با این حال، نفس با کنار هم قرار دادن معقولات اولیه و ثانیه، استدلال و قیاس ساخته و درباره عالم واقع خارجی حکم می‌کند، شناخت ما نسبت به عالم واقع در نتیجه همین قیاسها و احکام محقق می‌شود. اما چگونه مفاهیمی که صرفاً ذهنی هستند شناخت ما نسبت به عالم واقع را شکل می‌دهند؟

از نظر علامه طباطبائی «رابطه‌ای که با تشکیل قیاس بدست می‌آوریم صرف یک نسبت نیست بلکه به معنای متحد بودن دو شیء در عالم واقع است. رابطه به معنای "جیم بودن الف" یک امر خارجی است و از این لحاظ از معقولات اولی به شمار می‌آید. با این حال حکم ... به طور صورت‌گیری و عکسبرداری (انتزاع) مانند سایر صور خارجی پیش ما نیامده و به اصطلاح فلسفی یک فعل خارجی است که سنخش، سنخ علم است، چون با کلیت وجود خود پیش ما حاضر است یعنی معلوم حضوری است نه معلوم حصولی» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱).

بنابراین حکم، امری نفسانی است که دو جنبه دارد. از طرفی معقول اولی است یعنی از حقیقتی غیر از خود حکایت می‌کند و از طرف دیگر بر خلاف تصورات ماهوی، هویتش در حکایت از غیر خلاصه نمی‌شود و لذا صرفاً یک امر ذهنی نیست، غیر ذهنی است یعنی با وجود خود نزد ما حاضر است. پس ما یک امر غیر ذهنی داریم که از عالم خارج از ما (از نفس الامر) حکایت می‌کند.

علاوه بر این به انجام رساندن فعل حکم، مستلزم این است که نفس، حقیقت متحد بودن دو امر خارجی را مشاهده کند اما این مشاهده یک مشاهده عقلانی است. همانطور که در مرحله اول حس و ادراک حسی، علت معده شد تا ما حقیقتی از عالم مثال را حضوراً درک کنیم، هر چند از دور و به صورت ناآگاهانه، اکنون همه علوم ما، چه حضوری و چه حصولی، علت معده هستند برای درک حقیقتی در عالم عقل، وجود واحدی که هم به موضوع، هم به محمول و هم به ربط بین آنها تعلق دارد. در اینجا باید اضافه کنیم که ادراک این وجود واحد هر چند حضوری است و در مرتبه عقل و بالاتر از مثال است اما باز هم ناآگاهانه است و حتی می‌توان گفت وضوح و روشنی‌اش از علم حضوری ناآگاهانه مثالی هم کمتر است، چون برای محقق شدنش به معادات بیشتری نیاز دارد.

بنابر آنچه تاکنون ذکر شد باید بگوییم هر چند در نظام معرفتی علامه، همه چیز با علم حضوری حسی آغاز می‌شود اما صرف علم حضوری برای شناخت عالم واقع کافی نیست. با شکل‌گیری مرتبه اول علم حصولی زمینه برای ارتقاء علم حضوری فراهم شده و پس از این ارتقاء، ما دوباره از این حضور ارتقاء یافته به مرتبه‌ای بالاتر از علم حصولی یعنی صدور حکم می‌رسیم. بدین ترتیب شناخت عالم واقع که پیش از این بالقوه بود فعلیت می‌یابد. در یک بیان کلی می‌توان گفت در این نظام معرفتی علم حصولی و حضوری هر دو دارای مراتبی هستند که به طور متناوب یکی بر دیگری توقف دارد. پس علم حصولی از این جهت که علت معده می‌شود تا یک علم حضوری از مرتبه‌ای خاص از حضور (حضور مثالی) به مرتبه‌ای بالاتر از حضور (حضور عقلی) برسد اهمیت دارد و وجودش ضرورت می‌یابد. هر چند این ارتقاء درجه در علم حضوری به معنای آگاهانه شدن آن نیست.

نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این پژوهش به شرح زیر است:

۱. اگر تقسیم علم به حضوری و حصولی صرفاً به واسطه معلوم، عارض بر علم شده بود نباید معلوم‌هایی می‌داشتیم که هم متعلق علم حصولی باشند و هم متعلق علم حضوری. اما ما چنین معلوم‌هایی داریم پس می‌توانیم حصول و حضور را مراتب بالذات علم بدانیم.
۲. علم، حقیقتی مشکک است و علم حضوری نیز دارای مراتبی از آگاهانه و نیمه آگاهانه تا ناآگاهانه است.
۳. به نظر نگارنده منظور از اصطلاح «ادراکی از دور» که علامه در وصف ادراک مثالی آورده همان «ادراک حضوری ناآگاهانه» است.
۴. در نظام فکری علامه، «محسوس» غیر از «مادی» است لذا هر چند محسوسات حضوری هستند اما علم ما به امور مادی هرگز بی‌واسطه نیست.
۵. در نظام معرفتی علامه با شکل‌گیری مرتبه اول علم حصولی، زمینه برای ارتقاء مرتبه علم حضوری از مثالی به عقلی فراهم می‌شود.
۶. علم حضوری عقلی هم در مراحل اولیه خود علمی «ناآگاهانه» است.

بازخوانی و نقد دیدگاه علامه طباطبائی درباره علم حضوری و حصولی ۱۵۷

۷. در نظام معرفتی علامه طباطبائی علم حصولی پایین‌ترین و ضعیف‌ترین درجه علم است اما از آن جهت که سبب ارتقاء درجه علم حضوری را فراهم می‌آورد وجودش ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

۸. در این نظام معرفتی علم حصولی و حضوری هر دو دارای مراتبی هستند که به طور متناوب یکی بر دیگری توقف دارد.

منابع

کتاب

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، چاپ و نشر علمی فرهنگی کتبه.
- همو، (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، *نرم‌افزار رحیق مختوم ۱ (شرح حکمت متعالیه)*، مرکز نشر اسراء، www.Esra.ir.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). *دروس معرفت نفس*، چاپ نگین.
- شیرازی، صدرالدین (محمد بن ابراهیم). (۱۴۱۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۳، چاپ بیروت.
- همو. (۱۳۸۶). *رساله اتحاد عاقل و معقول*، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی.
- طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین. (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۱ و ۲، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.
- همو. (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی.
- همو. (۱۳۸۱). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، جلد ۳، بوستان کتاب قم.
- همو. (۱۳۹۸). *مجموعه رسائل (به کوشش سیدهادی خسروشاهی)*، جلد دوم، بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). *آموزش فلسفه*، جلد ۱، چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، جلد ۹، ۱۰ (شرح مبسوط منظومه)، انتشارات صدرا.
- مقالات:**
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط*، خردنامه صدرا، شماره بیست و چهارم، تابستان ۱۳۸۰.
- همو، *فرق بین خیال متصل و منفصل*، فصلنامه هنر، شماره هفتاد.
- همو، *عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی*، خردنامه صدرا، شماره چهاردهم، زمستان ۱۳۷۷.
- همو، *عالم خیال*، خرد نامه صدرا، شماره بیست و هشتم، تابستان ۱۴۱۷.

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی: رویکردی کانتی - مارکسیستی

جهانگیر جهانگیری^{*۱}

سحر حجتی‌فر^۲

چکیده

این مقاله به بررسی تلفیق اصول اخلاقی و عقلانی فلسفه ایمانوئل کانت با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی کارل مارکس می‌پردازد. برخلاف مارکسیسم سنتی که بر تحولات مادی و تاریخی تأکید دارد، مارکسیسم کانتی بر نقش اخلاق، عقلانیت، و آگاهی در تغییرات اجتماعی تأکید می‌کند. روش تحقیق این پژوهش کیفی و اسنادی است و داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل متون اصلی کانت و مارکس و تفاسیر معتبر مرتبط با مارکسیسم کانتی گردآوری شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که مارکسیسم کانتی می‌تواند چارچوبی جامع و مؤثر برای نقد نظام‌های ناعادلانه اجتماعی و اقتصادی ارائه دهد. این رویکرد نشان می‌دهد که تغییرات اجتماعی تنها از طریق تغییرات مادی قابل تحقق نیست، بلکه ارتقای آگاهی فردی و مسئولیت اخلاقی نیز در این فرآیند نقش اساسی ایفا می‌کنند. این پژوهش با تحلیل تأثیر اصول کانتی بر مارکسیسم، اثبات می‌کند که اخلاق و عقلانیت می‌توانند به‌عنوان ابزارهایی برای هدایت تغییرات اجتماعی و دستیابی به عدالت و آزادی عمل کنند. همچنین، تفاوت‌های رویکرد مارکسیسم کانتی با جریان‌های اسپینوزایی و لنینیستی ارزیابی شده و تأکید می‌شود که مارکسیسم کانتی، با تأکید بر اصول اخلاقی کانت، توانایی ایجاد تغییرات پایدار و انسانی‌تر در جوامع را دارد.

کلید واژه‌ها: مارکسیسم کانتی، اخلاق، عقلانیت، تغییر اجتماعی، مسئولیت اخلاقی، نقد سرمایه‌داری

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).
jjahangiri@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری گروه جامعه‌شناسی، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
Sahar.hoajtifar@gamil.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۹

مقدمه

مارکسیسم به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریات اجتماعی و اقتصادی دوران مدرن، تأثیر عمیقی بر تحولات اجتماعی و تفکر انتقادی گذاشته است. این نظریه، با تأکید بر تحلیل ماتریالیستی تاریخ و نقد نظام سرمایه‌داری، چارچوبی جامع برای درک پویایی‌های اقتصادی و اجتماعی ارائه می‌دهد. با این حال، تفاسیر مختلفی از مارکسیسم شکل گرفته‌اند که هر کدام تلاش کرده‌اند به چالش‌ها و مسائل زمان خود پاسخ دهند.

یکی از این تفاسیر، مارکسیسم کانتی است که تلاش دارد اصول اخلاقی و عقلانی فلسفه ایمانوئل کانت را با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی مارکس تلفیق کند (کاراتانی، ۲۰۰۳؛ هابرماس، ۱۹۷۱). برخلاف مارکسیسم سنتی که تحولات اجتماعی را عمدتاً نتیجه تغییرات مادی می‌داند، مارکسیسم کانتی بر نقش آگاهی، اخلاق و مسئولیت فردی و جمعی تأکید دارد. این رویکرد بر این باور است که تغییرات اجتماعی نه تنها از طریق تحولات اقتصادی بلکه از طریق ارتقاء آگاهی اخلاقی و عقلانی افراد نیز امکان‌پذیر است. ایمانوئل کانت، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان عصر روشنگری، اصول اخلاقی و عقلانی را به عنوان بنیان آزادی و عدالت معرفی کرده است. وی معتقد بود که انسان‌ها به عنوان موجوداتی عقلانی و اخلاقی، وظیفه دارند بر اساس اصولی جهان‌شمول و عقلانی عمل کنند (کانت، ۱۷۸۵). این اصول، نه تنها به عنوان مبنایی برای رفتار فردی بلکه به عنوان چارچوبی برای تغییرات اجتماعی نیز قابل استفاده هستند.

در این مقاله، ابتدا به بررسی اصول اخلاقی و عقلانی کانت و تأثیر آن‌ها بر تحلیل‌های مارکسیستی پرداخته می‌شود. سپس، تفاوت‌های مارکسیسم کانتی با سایر جریان‌های مارکسیستی مانند مارکسیسم لنینیستی و اسپینوزایی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در نهایت، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که چگونه مارکسیسم کانتی می‌تواند به عنوان چارچوبی برای هدایت تغییرات اجتماعی در راستای عدالت و آزادی به کار گرفته شود.

این مقاله در تلاش است تا با ارائه تحلیلی دقیق و مستدل، به درکی عمیق‌تر از پیوند میان اخلاق، عقلانیت و تغییرات اجتماعی در چارچوب مارکسیسم کانتی دست یابد و راهکارهایی عملی برای نقد و اصلاح نظام‌های اجتماعی و اقتصادی ارائه دهد.

بیان مسئله

یکی از مسائل بنیادی در نظریه های اجتماعی و فلسفی معاصر، نحوه تلاقی اخلاق، عقلانیت، و تحلیل های مادی برای نقد و اصلاح نظام های اجتماعی و اقتصادی ناعادلانه است. مارکسیسم، به عنوان یکی از مهم ترین نظریات اجتماعی دوران مدرن، اغلب بر پایه تحلیل ماتریالیستی تاریخ و روابط طبقاتی تمرکز دارد. در مقابل، فلسفه ایمانوئل کانت بر اصول اخلاقی جهان شمول و عقلانیت فردی تأکید دارد که به عنوان ابزاری برای هدایت رفتار انسانی و تحقق عدالت اجتماعی شناخته می شود.

با وجود تأثیر گذاری هر دو رویکرد، محدودیت های هر یک در ارائه راه حلی جامع برای تغییرات اجتماعی محسوس است. مارکسیسم سنتی گاهی از بعد اخلاقی و فردی غافل می شود، در حالی که فلسفه کانت به ندرت وارد جزئیات تغییرات ساختاری می شود. این مقاله تلاش دارد با ارائه چارچوبی جدید، یعنی مارکسیسم کانتی، این دو رویکرد را ترکیب کرده و امکان نقد نظام های اجتماعی و اقتصادی را بر اساس اصول اخلاقی و عقلانی فراهم کند.

مسئله اصلی این پژوهش، فقدان چارچوبی است که بتواند تحلیل های مادی و اخلاقی را به صورت همزمان برای نقد و هدایت تغییرات اجتماعی به کار گیرد. در این راستا، سوال پژوهش این است: چگونه می توان اصول اخلاقی و عقلانی کانت را با تحلیل های اجتماعی و اقتصادی مارکس تلفیق کرد تا به نقد جامع تری از نظام های اجتماعی و اقتصادی دست یافت؟

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر رویکرد کیفی و اسنادی است. داده های پژوهش از طریق مطالعه و تحلیل متون اصلی و تفاسیر معتبر در حوزه فلسفه کانت و مارکسیسم گردآوری شده اند. در این روش، از تحلیل محتوای متون فلسفی و بررسی آثار اصلی ایمانوئل کانت و کارل مارکس استفاده شده است. همچنین، مقالات و پژوهش های مرتبط با مارکسیسم کانتی و دیگر جریان های مارکسیستی مورد بررسی قرار گرفته اند. در این مطالعه، تلاش شده است تا با استناد به منابع اولیه و معتبر، اصول اخلاقی و عقلانی کانت در

ارتباط با نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی به‌طور دقیق بررسی و تحلیل شوند. رویکرد انتقادی در تحلیل مفاهیم و تفسیرهای مربوط به مارکسیسم کانتی، یکی از محورهای اصلی این پژوهش است.

این روش به ما این امکان را می‌دهد تا به‌صورت سیستماتیک و با دیدی تحلیلی، به مقایسه اصول مارکسیسم کانتی با سایر جریان‌های مارکسیستی بپردازیم و نقاط قوت و ضعف هر کدام را مشخص کنیم. در نهایت، این پژوهش با هدف ارائه چارچوبی برای نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و ایجاد راهکارهایی عملی برای هدایت تغییرات اجتماعی به سمت عدالت و آزادی انجام شده است.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی به تحلیل و بررسی مارکسیسم و فلسفه کانت پرداخته‌اند، اما پژوهش‌هایی که به‌طور مستقیم به تلفیق این دو رویکرد پرداخته باشند، محدود هستند. در این میان، برخی مطالعات به‌طور خاص به نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه پرداخته‌اند و برخی دیگر به‌صورت غیرمستقیم به مباحث مرتبط با آن‌ها اشاره کرده‌اند. در حوزه مطالعات مستقیم، مقاله «بررسی مفهوم دیالکتیک در اندیشه مارکس؛ بررسی نسبت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک کانتی و دیالکتیک هگلی» نوشته شیخی و چاوشی (۱۳۹۹) به بررسی روش دیالکتیکی در اندیشه مارکس، کانت و هگل پرداخته و نشان داده است که دیالکتیک مارکس در نقد اقتصاد سیاسی شباهت‌های زیادی با دیالکتیک کانت دارد. وود (۲۰۱۷) در مقاله «مارکس و کانت در مورد استثمار سرمایه‌داری»، دیدگاه‌های این دو متفکر را در زمینه نظام سرمایه‌داری و رفتارهای ناعادلانه در این سیستم مقایسه کرده است. سائز دو سسیلیا^۱ (۲۰۲۲) در پژوهش خود تحت عنوان «هستی، شدن، فرو رفتن: ریشه‌های کانتی یک مشکل مارکسی آ»، به تحلیل سرمایه‌به‌عنوان یک سیستم و مفهوم «شدن» در ارتباط با فلسفه کانت پرداخته است. در همین راستا، کتاب «دگرسنجی:

1. Saenz de Sicilia

2. Being, becoming, subsumption: the Kantian roots of a Marxist problematic

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نقد نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۶۳

کانت و مارکس» نوشته کوجین کاراتانی (۲۰۰۳)، فیلسوف و منتقد ادبی ژاپنی به مقایسه دیدگاه های دیالکتیکی این دو اندیشمند پرداخته و نقاط اشتراک و افتراق آن ها را به دقت بررسی کرده است. کاراتانی^۱ با ترکیب اندیشه های دو فیلسوف بزرگ، رویکردی نوین برای نقد و تحلیل مسائل اجتماعی و اقتصادی ارائه می دهد. یورگن هابرماس نیز در پژوهش «نقد نظام سرمایه داری از منظر اخلاقی کانت و ماتریالیسم تاریخی مارکس» به تحلیل نقاط اشتراک و تفاوت های این دو رویکرد در نقد سرمایه داری پرداخته است. به طور کلی، اگرچه پژوهش های مستقیم در زمینه مارکسیسم کانتی محدود هستند، اما مطالعات موجود نشان می دهند که این دو رویکرد فلسفی در حوزه هایی مانند دیالکتیک، اخلاق و نقد سرمایه داری نقاط مشترک و قابل توجهی دارند.

فلسفه کانت و ارتباط آن با مارکسیسم

فلسفه ایمانوئل کانت یکی از نظام های اساسی در تفکر مدرن است که تأکید ویژه ای بر اخلاق، عقلانیت و آزادی دارد (کانت، ۱۷۸۸). کانت در آثار خود، از جمله «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق^۲» (۱۷۸۵) و «نقد عقل عملی^۳» (۱۷۸۸)، اصول اخلاقی ای را معرفی می کند که مبتنی بر وظیفه گرایی و عقل عملی هستند. از دیدگاه کانت، انسان ها باید به گونه ای رفتار کنند که اصول اخلاقی آن ها قابلیت تبدیل شدن به قانون عام را داشته باشد. آزادی در تفکر کانت نه به عنوان امری صرفاً سیاسی، بلکه به عنوان یک ضرورت اخلاقی و عقلانی مطرح می شود (دلوز^۴، ۱۹۸۸). در مقابل، کارل مارکس بر تحلیل ماتریالیستی تاریخ و تأثیر ساختارهای اقتصادی و اجتماعی بر تحولات جامعه تأکید دارد. به باور مارکس، مناسبات تولید و توزیع ثروت، اساس تغییرات اجتماعی هستند و آگاهی طبقاتی از طریق درک این روابط شکل می گیرد.

نقطه اشتراک هر دو متفکر در این است که در پی برقراری آزادی و عدالت در جوامع بشری هستند. آزادی در اندیشه کانت به عنوان ضرورتی اخلاقی و در اندیشه مارکس

1. Kojin Karatani
2. Groundwork of the Metaphysics of Morals.
3. Critique of Practical Reason.
4. Deleuze

به‌عنوان پیامدی از رفع سلطه طبقاتی درک می‌شود. نقطه افتراق این دو در این است که کانت به اصول اخلاقی جهان‌شمول و فردی تأکید دارد، در حالی که مارکس بر روابط مادی و طبقاتی به‌عنوان بنیان تغییرات اجتماعی تمرکز می‌کند.

مارکسیسم کانتی تلاش دارد تا این دو رویکرد را در یک چارچوب منسجم گرد هم آورد. در این رویکرد:

اصول اخلاقی کانت به‌عنوان راهنمایی برای شکل‌گیری آگاهی اجتماعی و فردی به کار گرفته می‌شوند.

تحلیل ماتریالیستی مارکس به‌عنوان ابزاری برای درک و تغییر ساختارهای ناعادلانه اجتماعی و اقتصادی استفاده می‌شود.

شناخت‌شناسی کانت و تأثیر آن بر مارکسیسم

شناخت‌شناسی کانت، به‌ویژه در «نقد عقل محض»، بنیانی فلسفی برای درک رابطه میان ذهن و واقعیت ارائه می‌دهد (کانت، ۱۷۸۱). کانت معتقد بود که انسان نمی‌تواند واقعیت را به‌صورت مستقیم و عینی بشناسد، بلکه شناخت ما از طریق مقولات ذهنی (مانند زمان، مکان، علت و معلول) شکل می‌گیرد. این مقولات به ما اجازه می‌دهند که پدیده‌ها را سازمان‌دهی و درک کنیم، اما ذات اشیاء (نومن‌ها) فراتر از توانایی ادراک انسان باقی می‌ماند (کانت، ۱۷۸۱). کانت تأکید داشت که عقل بشری محدودیت‌هایی دارد و نمی‌تواند به شناخت کامل از جهان عینی دست یابد. این محدودیت‌ها در فهم ساختارهای اجتماعی و اقتصادی نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند و می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل انتقادی به کار روند (مارشال^۱، ۲۰۲۱).

مارکس، هرچند از دیدگاه مادی‌گرایانه به تحلیل تاریخ و جامعه می‌پردازد، اما در برخی ابعاد فلسفی خود از شناخت‌شناسی کانتی تأثیر پذیرفته است (آلتوسر^۲، ۱۹۷۰). این تأثیر به‌ویژه در شیوه تحلیل مارکس از ایدئولوژی و آگاهی طبقاتی قابل مشاهده است (مارکس و انگلس^۳، ۱۸۴۶). مارکس معتقد بود که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی باعث

1. Marshal
2. Althusser
3. Engels

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۶۵

تولید ایدئولوژی هایی می شوند که آگاهی کاذب را در میان طبقات تحت سلطه تقویت می کنند (آلتوسر، ۲۰۰۶). این دیدگاه، به نوعی با نظریه شناخت کانت مرتبط است؛ زیرا نشان می دهد که درک ما از واقعیت اجتماعی همیشه به صورت مستقیم و خالص نیست و از فیلترهای خاص عبور می کند (هورکهایمر و آدورنو^۱، ۱۹۴۷).

آگاهی طبقاتی در مارکسیسم شباهتی با مقولات شناختی در فلسفه کانت دارد؛ چراکه آگاهی طبقاتی مانند مقولات کانت، جهان اجتماعی را به شیوه ای خاص تفسیر و سازمان دهی می کند (گرامشی^۲، ۱۹۹۲). مرزهایی که کانت برای عقلانیت قائل بود، در تحلیل مارکس از محدودیت های تفکر بورژوازی و منطق سرمایه داری بازتاب یافته است. مارکسیسم کانتی تلاش می کند از شناخت شناسی کانت به عنوان ابزاری برای نقد ایدئولوژی استفاده کند. این رویکرد معتقد است که ساختارهای ذهنی و مقولات شناختی نه تنها در سطح فردی بلکه در سطح اجتماعی نیز تأثیرگذار هستند. شناخت شناسی کانت به درک این مسئله کمک می کند که چگونه ایدئولوژی ها می توانند درک ما از واقعیت را تغییر دهند و چگونه محدودیت های عقلانی می توانند به آگاهی طبقاتی شکل دهند (مارشال، ۲۰۲۱).

نظریه اخلاقی کانت و ارتباط آن با عدالت اجتماعی

نظریه اخلاقی کانت، به ویژه در آثار «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵) و «نقد عقل عملی» (۱۷۸۸)، مبتنی بر اصولی مانند وظیفه گرایی، آزادی اخلاقی و احترام به کرامت انسانی است. کانت معتقد است که اخلاق نباید بر پیامدها استوار باشد، بلکه باید بر اساس اصول عقلانی و جهان شمول بنا شود. اصول کلیدی اخلاق کانتی در ارتباط با عدالت اجتماعی عبارت اند از:

- اصل آزادی: آزادی اخلاقی پیش شرط هرگونه نظام اخلاقی و عدالت اجتماعی است (کانت، ۱۷۸۸).

- اصل جهان شمولی (امر مطلق): هر عملی باید به گونه ای باشد که بتوان آن را به قانونی جهان شمول تبدیل کرد (کانت، ۱۷۸۵)

1. Horkheimer & Adorno
2. Gramsci

۱۶۶ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- احترام به کرامت انسانی: هر فرد باید به عنوان یک غایت فی نفسه مورد احترام قرار گیرد (کانت، ۱۷۸۵).
- عدالت به عنوان وظیفه اخلاقی: عدالت نه تنها یک ساختار حقوقی بلکه یک وظیفه اخلاقی است (کانت، ۱۷۸۸).
- برابری: عدالت اجتماعی مبتنی بر برابری حقوقی و اخلاقی افراد است (کانت، ۱۷۸۵).
- نقد سلطه و بهره‌کشی: اصول اخلاقی کانت به عنوان معیاری برای نقد ساختارهای ناعادلانه عمل می‌کنند (کانت، ۱۷۸۸).
- مارکسیسم کانتی این اصول را با تحلیل‌های مادی مارکس پیوند می‌دهد. این رویکرد معتقد است:
- عدالت اجتماعی نه تنها یک هدف اجتماعی بلکه یک مسئولیت اخلاقی است (مارکس، ۱۸۶۷).
- آگاهی طبقاتی باید با آگاهی اخلاقی و مسئولیت اجتماعی تکمیل شود (مارکس و انگلس^۱، ۱۸۴۶).
- اصول کانتی به عنوان چارچوبی برای نقد سلطه اقتصادی و اجتماعی عمل می‌کنند (آلتوسر، ۱۹۷۰).

مفهوم آزادی در فلسفه کانت و تأثیر آن بر مارکسیسم

آزادی در فلسفه کانت یکی از بنیادی‌ترین اصول اخلاقی و عقلانی است که به عنوان اساس خودمختاری فردی و مسئولیت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. کانت آزادی را توانایی انسان در عمل کردن بر اساس قانون عقلانی و مستقل از تمایلات شخصی تعریف می‌کند. او معتقد بود که انسان زمانی آزاد است که بر اساس اصول عقلانی خودمختار عمل کند و این آزادی نباید تحت تأثیر فشارهای بیرونی یا امیال درونی غیرعقلانی قرار گیرد (کانت، ۱۷۸۵).

آزادی در فلسفه کانت با اصل «امر مطلق» گره خورده است؛ اصلی که هر فرد را ملزم می‌کند به گونه‌ای رفتار کند که اصل رفتار او بتواند به قانونی جهان‌شمول تبدیل شود. این

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۶۷

امر نشان می دهد که آزادی نه به عنوان فقدان محدودیت، بلکه به عنوان پذیرش قوانین عقلانی جهان شمول تعریف می شود. آزادی کانتی همچنین با مفهوم کرامت انسانی پیوند عمیقی دارد (کانت، ۱۷۸۵)؛ به این معنا که هر فرد به عنوان غایتی فی نفسه باید مورد احترام قرار گیرد و نباید به عنوان ابزار یا وسیله ای برای اهداف دیگران استفاده شود.

در عین حال، آزادی در اندیشه کانت تنها به بُعد فردی محدود نمی شود، بلکه جنبه اجتماعی و سیاسی نیز دارد (والرشتاین^۱، ۱۹۷۴). کانت معتقد بود که یک جامعه عادلانه باید شرایطی را فراهم کند که در آن هر فرد بتواند به صورت آزاد و مستقل، مطابق با اصول عقلانی عمل کند. این شرایط تنها در سایه یک نظام قانونی عادلانه و اخلاق محور ممکن است.

در مارکسیسم کانتی، مفهوم آزادی کانتی به عنوان چارچوبی برای نقد ساختارهای سرمایه داری به کار گرفته می شود. از دیدگاه مارکسیسم کانتی، نظام سرمایه داری آزادی انسان را محدود کرده و او را به ابزاری برای انباشت سرمایه تبدیل کرده است. این وضعیت، نه تنها آزادی فردی را نقض می کند، بلکه امکان تحقق آزادی اجتماعی را نیز از بین می برد.

مارکسیسم کانتی بر این باور است که آزادی واقعی تنها در جامعه ای امکان پذیر است که در آن استثمار و نابرابری وجود نداشته باشد. این رویکرد معتقد است که آزادی فردی و اجتماعی به طور هم زمان باید محقق شوند و این امر تنها از طریق تغییر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی امکان پذیر است. در این میان، آگاهی اخلاقی و عقلانی به عنوان پیش شرط های اساسی برای تحقق آزادی عمل می کنند (هورکهایمر و آدورنو، ۱۹۴۷).

در نهایت، مفهوم آزادی در مارکسیسم کانتی به عنوان ترکیبی از آزادی فردی و اجتماعی تعریف می شود. این آزادی نه تنها به معنای رهایی از سلطه و استثمار اقتصادی است، بلکه به معنای توانایی انسان برای عمل کردن بر اساس اصول عقلانی و اخلاقی نیز هست. مارکسیسم کانتی تلاش می کند تا با استفاده از اصول آزادی کانتی، جامعه ای عادلانه و انسانی را ترسیم کند که در آن هر فرد بتواند به صورت آزاد و مسئولانه در تعیین سرنوشت خود و جامعه مشارکت داشته باشد.

1. Wallerstein

نقش عقلانیت در نقد اجتماعی

عقلانیت در فلسفه کانت جایگاهی محوری دارد و به عنوان ابزاری برای دستیابی به اصول اخلاقی و هدایت رفتار انسانی شناخته می‌شود (کانت، ۱۷۸۱). کانت معتقد است که عقل عملی، منبع قوانین اخلاقی است و انسان‌ها می‌توانند با بهره‌گیری از عقلانیت، اصولی جهان‌شمول و پایدار برای هدایت زندگی فردی و اجتماعی خود بیابند (کانت، ۱۷۸۸). عقلانیت در این معنا، نه تنها ابزاری برای تحلیل شرایط اجتماعی بلکه راهنمایی برای نقد نظام‌های ناعادلانه و ارائه راهکارهایی برای بهبود آن‌هاست.

در نقد اجتماعی کانت، عقلانیت نه تنها به عنوان یک توانایی فردی، بلکه به عنوان عاملی ساختاری برای ایجاد اصول اخلاقی مشترک و قابل قبول برای همه افراد جامعه عمل می‌کند. کانت معتقد است که قوانین اجتماعی باید از اصول عقلانی پیروی کنند و هرگونه بی‌عدالتی یا نابرابری که با اصول عقلانی در تضاد باشد، باید مورد نقد و اصلاح قرار گیرد (کانت، ۱۷۸۵). تأثیر این دیدگاه در مارکسیسم، به ویژه در مارکسیسم کانتی، به خوبی آشکار است. مارکس، هرچند نقد خود از سرمایه‌داری را بر پایه تحلیل مادی و تاریخی بنا نهاد، اما در بخش‌هایی از آثار خود به نقش عقلانیت در نقد ایدئولوژی و آگاهی طبقاتی اشاره کرده است (مارکس و انگلس، ۱۸۴۶). در مارکسیسم کانتی، عقلانیت به عنوان عاملی ضروری برای نقد سلطه اقتصادی و ایدئولوژیک عمل می‌کند (آلتوسر، ۱۹۷۰). این دیدگاه بر این باور است که تغییرات اجتماعی نه تنها از طریق مبارزات طبقاتی بلکه از طریق ارتقاء عقلانیت اجتماعی و فردی امکان‌پذیر است (مارکوزه، ۱۹۶۴).

عقلانیت در نقد اجتماعی مارکسیسم کانتی به دو صورت ظاهر می‌شود: نخست، به عنوان ابزاری برای نقد ساختارهای سلطه و نابرابری اقتصادی (مارکس، ۱۸۶۷) و دوم، به عنوان چارچوبی برای تدوین اصول اخلاقی و اجتماعی جهان‌شمول (کانت، ۱۷۸۸). در سطح نخست، عقلانیت به افراد این امکان را می‌دهد تا روابط قدرت و سلطه در نظام سرمایه‌داری را شناسایی و تحلیل کنند. در سطح دوم، عقلانیت به عنوان راهنمایی برای تدوین اصول اجتماعی و اخلاقی عمل می‌کند که بتوانند به عنوان مبنای جامعه‌ای عادلانه و آزاد قرار گیرند.

در نهایت، نقش عقلانیت در نقد اجتماعی از دیدگاه مارکسیسم کانتی را می توان این گونه خلاصه کرد: عقلانیت ابزاری است برای فهم و تحلیل ساختارهای اجتماعی، کشف بی عدالتی ها و تدوین اصولی اخلاقی و عقلانی برای ایجاد تغییرات پایدار. این تلفیق، عقلانیت را از سطح فردی به سطح اجتماعی و ساختاری ارتقاء می دهد و آن را به ابزاری کلیدی برای نقد و اصلاح نظام های ناعادلانه تبدیل می کند

اخلاق کانتی و نقش آن در مارکسیسم کانتی

اخلاق در فلسفه کانت مبتنی بر اصول عقلانی و وظیفه گرایی است. کانت معتقد بود که هر عمل اخلاقی باید بر اساس «امر مطلق» باشد؛ اصلی که هر فرد را موظف می کند به گونه ای عمل کند که اصل رفتار او بتواند به قانونی جهان شمول تبدیل شود (کانت، ۱۷۸۵). این اصل، خودمختاری فردی، آزادی اخلاقی و احترام به کرامت انسانی را به عنوان ارزش های بنیادین معرفی می کند و هرگونه ابزارانگاری انسان را رد می کند.

از دیدگاه کانت، اخلاق زمانی معنا پیدا می کند که فرد مسئولیت اخلاقی خود را در برابر دیگران بپذیرد و به گونه ای رفتار کند که آزادی و کرامت دیگران را نقض نکند (کانت، ۱۷۸۵). این نگرش، نقدی اساسی بر نظام هایی است که انسان را به ابزاری برای رسیدن به اهداف اقتصادی و سیاسی تبدیل می کنند.

در مارکسیسم کانتی، اخلاق کانتی به عنوان چارچوبی برای نقد ساختارهای سرمایه داری و مناسبات ناعادلانه اجتماعی مورد استفاده قرار می گیرد. نظام سرمایه داری، با تبدیل انسان به ابزار تولید و بهره کشی از نیروی کار، در تضاد آشکار با اصول اخلاقی کانت قرار دارد. بیگانگی کارگر از محصول کار خود و از فرآیند تولید (مارکس، ۱۸۶۷)، نمونه ای از نقض کرامت انسانی در این نظام است.

مارکسیسم کانتی اخلاق کانتی را به عنوان ابزاری برای ارتقاء آگاهی اجتماعی و فردی به کار می گیرد. برخلاف مارکسیسم سنتی که عمدتاً بر آگاهی طبقاتی تأکید دارد، مارکسیسم کانتی آگاهی اخلاقی را به عنوان مکمل آگاهی طبقاتی مطرح می کند. آگاهی اخلاقی باعث می شود افراد به مسئولیت های خود در قبال جامعه آگاه شوند و برای تحقق عدالت اجتماعی تلاش کنند.

این رویکرد همچنین نشان می‌دهد که تغییر اجتماعی تنها از طریق تغییرات مادی و طبقاتی محقق نمی‌شود؛ بلکه به ارتقاء آگاهی اخلاقی و عقلانی نیز نیاز دارد. اخلاق کانتی در اینجا نه تنها به عنوان راهنمای فردی بلکه به عنوان معیاری برای ارزیابی نظام‌های اجتماعی و اقتصادی عمل می‌کند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۹۴۷).

در نهایت، اخلاق کانتی در مارکسیسم کانتی به عنوان بنیانی برای نقد و اصلاح ساختارهای اجتماعی و اقتصادی به کار گرفته می‌شود. این اخلاق، آزادی، کرامت انسانی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی را در کانون هر تغییر اجتماعی قرار می‌دهد و بر ضرورت ایجاد نظام‌هایی تأکید می‌کند که هم به عدالت اجتماعی و هم به آزادی فردی احترام بگذارند.

تلفیق اخلاق و عقل در تحلیل‌های مارکسیسم کانتی

در فلسفه کانت، اخلاق و عقلانیت به عنوان دو عنصر جدایی‌ناپذیر برای هدایت رفتار فردی و اجتماعی معرفی می‌شوند. کانت معتقد است که اصول اخلاقی باید مبتنی بر عقل عملی و جهان‌شمول باشند. به عبارت دیگر، اخلاق زمانی معنا می‌یابد که از اصول عقلانی پیروی کند و قابلیت تبدیل شدن به قانون عام را داشته باشد (کانت، ۱۷۸۸). این اصول، آزادی و کرامت انسانی را در کانون خود قرار می‌دهند و هرگونه استفاده ابزاری از انسان را مردود می‌دانند (کانت، ۱۷۸۵).

مارکس نیز در تحلیل‌های خود از نقد سرمایه‌داری، بر بیگانگی و استثمار انسان‌ها به عنوان نتایج روابط تولید سرمایه‌داری تأکید می‌کند (مارکس، ۱۸۶۷). در مارکسیسم کانتی، این دو رویکرد در قالب یک چارچوب تحلیلی واحد ترکیب می‌شوند. اخلاق کانتی، به عنوان راهنمایی برای تفسیر و ارزیابی مناسبات اجتماعی و اقتصادی، در کنار تحلیل‌های مادی مارکس قرار می‌گیرد. به این ترتیب، عقلانیت اخلاقی کانت در مارکسیسم کانتی به عنوان ابزاری برای هدایت تغییرات اجتماعی و جلوگیری از سلطه و بیگانگی عمل می‌کند (مارکوزه، ۱۹۶۴).

در این تلفیق، عقلانیت نقشی مضاعف ایفا می‌کند: نخست به عنوان معیاری برای سنجش و نقد بی‌عدالتی‌های ساختاری (آدورنو و هورکهایمر، ۱۹۴۷) و دوم به عنوان راهنمایی برای

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۷۱

تدوین اصول اجتماعی و اخلاقی جدید (کانت، ۱۷۸۸). در سطح اول، عقلانیت به ما اجازه می دهد تا ساختارهای سلطه و روابط ناعادلانه تولید را شناسایی کنیم (مارکس، ۱۸۴۶). در سطح دوم، عقلانیت به ما کمک می کند تا اصول اخلاقی و اجتماعی جهان شمولی تدوین کنیم که به عنوان بنیانی برای تغییرات اجتماعی عمل کنند (کانت، ۱۷۸۵).

تلفیق اخلاق و عقل در مارکسیسم کانتی همچنین بر ضرورت آگاهی اخلاقی و طبقاتی تأکید می کند (گرامشی، ۱۹۴۸). آگاهی طبقاتی، به عنوان مفهومی کلیدی در اندیشه مارکس، با آگاهی اخلاقی کانتی تکمیل می شود. این دو آگاهی، در کنار هم، ابزار قدرتمند برای مبارزه با بی عدالتی های اجتماعی و اقتصادی فراهم می آورند. از یک سو، آگاهی طبقاتی به فرد امکان می دهد تا جایگاه خود را در ساختار اجتماعی و اقتصادی درک کند، و از سوی دیگر، آگاهی اخلاقی او را به پذیرش مسئولیت اجتماعی و عمل در جهت خیر عمومی سوق می دهد (مارکوزه، ۱۹۷۷).

در نهایت، مارکسیسم کانتی نشان می دهد که اخلاق و عقلانیت نه تنها در سطح فردی بلکه در سطح ساختاری و اجتماعی نیز نقش حیاتی دارند. اخلاق کانتی، به عنوان ابزاری برای تدوین اصول جهان شمول و پایدار، و عقلانیت مارکسیستی، به عنوان چارچوبی برای تحلیل و نقد ساختارهای اجتماعی و اقتصادی، در کنار هم می توانند مسیری برای تحقق عدالت و آزادی پایدار ترسیم کنند.

هم پوشانی اخلاق و آزادی در مارکسیسم کانتی

یکی از ویژگی های برجسته مارکسیسم کانتی، تلفیق و هم پوشانی مفاهیم اخلاق و آزادی است. در این رویکرد، آزادی نه تنها به عنوان یک حق فردی، بلکه به عنوان یک وظیفه اخلاقی تلقی می شود. به عبارت دیگر، افراد نه تنها حق دارند آزادانه عمل کنند، بلکه موظف اند به گونه ای عمل کنند که آزادی و حقوق دیگران نیز حفظ شود. این دیدگاه از اخلاق کانتی نشأت می گیرد که تأکید می کند هرگونه رفتار باید بر اساس اصولی باشد که قابل تعمیم به همه انسان ها باشد و حقوق و آزادی های آنان را محترم بشمارد (ویلیامز^۱، ۲۰۱۷: ۶۲۳).

1. Williams

مارکسیسم کانتی با ترکیب این اصول، به این نتیجه می‌رسد که مبارزه برای آزادی و عدالت اجتماعی یک وظیفه اخلاقی است که همه افراد باید به آن متعهد باشند. این رویکرد معتقد است که تحقق آزادی و عدالت در جامعه نیازمند تلاش جمعی است و هر فرد باید در این مبارزه به عنوان یک وظیفه اخلاقی شرکت کند. از این منظر، آزادی و اخلاق در مارکسیسم کانتی به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر مرتبط هستند و تحقق یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست (سالیوان^۱، ۱۳۸۰: ۱۷۹-۱۸۰).

مارکسیسم کانتی از مفاهیم اخلاق و آزادی به عنوان ابزارهایی برای نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی بهره می‌برد. این رویکرد بر این باور است که نظام‌های اجتماعی که بر اساس نابرابری، استثمار و سرکوب بنا شده‌اند، مغایر با اصول اخلاقی و آزادی هستند و بنابراین باید اصلاح شوند یا از بین بروند. این نقد اخلاقی و عقلانی از نظام‌های ناعادلانه، به مارکسیسم کانتی امکان می‌دهد تا به طور مؤثرتر و هدفمندتر به نقد سرمایه‌داری و سایر نظام‌های نابرابر بپردازد. مارکسیسم کانتی معتقد است که هرگونه نظام اجتماعی که آزادی و حقوق افراد را محدود می‌کند، باید مورد نقد قرار گیرد و تلاش برای ایجاد نظامی که در آن همه افراد از آزادی و حقوق برابر برخوردار باشند، یک وظیفه اخلاقی است. این نقد اخلاقی، برخلاف نقدهای صرفاً مادی‌گرایانه، بر اهمیت ارزش‌های انسانی و اصول اخلاقی تأکید دارد و تلاش می‌کند تا تغییرات اجتماعی را بر اساس این ارزش‌ها هدایت کند (هابز، ۱۳۹۷: ۸۷).

در مارکسیسم کانتی، آزادی به عنوان پیش‌شرط عدالت اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. این رویکرد معتقد است که عدالت اجتماعی تنها در صورتی قابل تحقق است که همه افراد جامعه آزاد باشند تا بر اساس اصول عقلانی و اخلاقی عمل کنند. از این دیدگاه، هرگونه نابرابری یا سرکوب که آزادی فردی را محدود کند، مانعی بر سر راه تحقق عدالت اجتماعی است و باید رفع شود. مارکسیسم کانتی بر این باور است که تحقق آزادی واقعی نیازمند تغییرات بنیادی در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی است. این تغییرات باید به گونه‌ای باشد که همه افراد بتوانند بدون محدودیت‌های ناعادلانه، به زندگی خود ادامه

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نقد نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۷۳

دهند و از فرصت‌ها و امکانات برابر برخوردار شوند. بنابراین، مبارزه برای آزادی در مارکسیسم کانتی به طور مستقیم با مبارزه برای عدالت اجتماعی گره خورده است و این دو هدف به عنوان اهداف هم‌زمان در این رویکرد مطرح می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۶۴).

نقد نظام‌های اجتماعی در مارکسیسم کانتی

مارکسیسم کانتی، با تلفیق اصول اخلاقی و عقلانی کانت با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی مارکس، به طور جدی به نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی موجود می‌پردازد. این رویکرد، برخلاف مارکسیسم سنتی که بیشتر بر پایه تحلیل‌های مادی گرایانه و تاریخی قرار دارد، نظام‌های اجتماعی را نه تنها از منظر مادی بلکه از دیدگاه اخلاقی و عقلانی نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. این رویکرد بر این باور است که نظام‌های اجتماعی و اقتصادی باید بر اساس اصول اخلاقی کانت و به ویژه بر پایه عدالت و آزادی ارزیابی شوند. در این بخش، به بررسی چگونگی نقد نظام‌های اجتماعی از دیدگاه مارکسیسم کانتی پرداخته می‌شود بود (کانت، ۱۳۶۷: ۳۴).

یکی از پایه‌های اصلی نقد نظام‌های اجتماعی در مارکسیسم کانتی، استفاده از اصول اخلاقی کانت به ویژه "امر مطلق" است. کانت بر این باور بود که اصول اخلاقی باید به گونه‌ای باشند که بتوانند به عنوان قوانینی جهانی و جهان‌شمول پذیرفته شوند. این اصول نباید بر پایه شرایط خاص و یا منافع فردی قرار گیرند، بلکه باید به گونه‌ای باشند که همه افراد به طور برابر و عادلانه از آن‌ها بهره‌مند شوند. مارکسیسم کانتی این اصول را به عنوان مبنایی برای نقد نظام‌های اجتماعی و اقتصادی به کار می‌گیرد. به طور خاص، این رویکرد به ارزیابی نظام‌های اجتماعی از منظر عدالت و اخلاق می‌پردازد و هرگونه نابرابری، استثمار و سرکوب را به عنوان نقض اصول اخلاقی کانت می‌داند. در این دیدگاه، نظام‌های اجتماعی که بر اساس نابرابری و استثمار عمل می‌کنند، مغایر با اصول اخلاقی کانت هستند و بنابراین باید اصلاح یا از بین برده شوند (روسو، ۱۴۰۲: ۸۷).

این نقد اخلاقی، به ویژه در برابر نظام سرمایه‌داری برجسته است. مارکسیسم کانتی استدلال می‌کند که سرمایه‌داری با تمرکز بر سود و بهره‌کشی از نیروی کار، به طور

سیستماتیک حقوق و آزادی‌های اساسی انسان‌ها را نقض می‌کند. این رویکرد معتقد است که سرمایه داری نه تنها از نظر اقتصادی ناعادلانه است، بلکه از دیدگاه اخلاقی نیز غیرقابل دفاع است، زیرا حقوق و آزادی‌های افراد را در مقابل منافع اقتصادی گروهی خاص به خطر می‌اندازد. یکی از جنبه‌های اساسی نقد نظام‌های اجتماعی در مارکسیسم کانتی، تأکید بر اهمیت آزادی فردی و اجتماعی است. آزادی در این رویکرد به عنوان یکی از پایه‌های اصلی یک جامعه عادلانه و اخلاقی تلقی می‌شود. مارکسیسم کانتی بر این باور است که نظام‌های اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی شوند که آزادی فردی را حفظ و تقویت کنند. هرگونه نظامی که آزادی‌های فردی را محدود کند یا افراد را تحت سلطه و سرکوب قرار دهد، از دیدگاه مارکسیسم کانتی ناعادلانه و غیراخلاقی است (آلتوسر، ۱۹۷۰).

این رویکرد به ویژه در نقد نظام‌های اقتدارگرا و استبدادی مؤثر است. مارکسیسم کانتی بر این باور است که نظام‌های اقتدارگرا که به سرکوب آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌پردازند، مغایر با اصول آزادی و خودمختاری عقلانی کانت هستند و بنابراین باید مورد نقد و اصلاح قرار گیرند. این نقد بر پایه این است که آزادی واقعی تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که در آن همه افراد به طور برابر از حقوق و آزادی‌های خود برخوردار باشند و هیچ کس تحت سلطه یا استثمار دیگری قرار نگیرد. مارکسیسم کانتی به نقد جدی نظام سرمایه‌داری می‌پردازد و آن را به عنوان نظامی ناعادلانه و غیراخلاقی معرفی می‌کند. این نقد نه تنها بر پایه تحلیل‌های اقتصادی مارکس، بلکه بر اساس اصول اخلاقی کانت نیز استوار است. این نظام، افراد را به ابزارهای تولید سود تبدیل می‌کند و در این فرآیند، کرامت و ارزش انسانی آن‌ها را نادیده می‌گیرد (بالیار، ۲۰۱۴).

از دیدگاه مارکسیسم کانتی، سرمایه داری نه تنها از نظر اقتصادی ناعادلانه است، بلکه از نظر اخلاقی نیز غیرقابل دفاع است. این نظام با ایجاد نابرابری‌های گسترده، بهره‌کشی از نیروی کار و تمرکز ثروت در دست گروهی کوچک، به نقض اصول عدالت و آزادی منجر می‌شود. مارکسیسم کانتی معتقد است که برای ایجاد یک جامعه عادلانه و اخلاقی، باید با سرمایه داری مبارزه کرد و نظامی را جایگزین آن ساخت که بر پایه حقوق و آزادی‌های برابر برای همه افراد بنا شده باشد. مارکسیسم کانتی همچنین به نقد

تلفیق اخلاق و عقلانیت در نقد نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۷۵

ایدئولوژی های حاکم که به مشروعیت بخشیدن به نابرابری ها و ناعادلانه بودن نظام های اجتماعی می پردازند، توجه دارد. این رویکرد معتقد است که ایدئولوژی ها، به ویژه در نظام های سرمایه داری، به گونه ای طراحی شده اند که نابرابری ها و استثمار را به عنوان وضعیت طبیعی و مشروع به مردم القا می کنند. ایدئولوژی های حاکم با شکل دهی به آگاهی اجتماعی، افراد را به پذیرش وضعیت موجود وادار می کنند و به این ترتیب، به حفظ و بازتولید نظام های ناعادلانه کمک می کنند (ورلند، ۱۹۰۴: ۲۶).

مارکسیسم کانتی با بهره گیری از اصول عقلانی و اخلاقی کانت، به نقد این ایدئولوژی ها می پردازد و تلاش می کند تا آگاهی اجتماعی را از قید ایدئولوژی های حاکم آزاد کند. این نقد به دنبال آن است که مردم را به تفکر انتقادی و خود آگاهی دعوت کند و آن ها را به مبارزه برای تغییر نظام های ناعادلانه تشویق نماید. از این منظر، نقد ایدئولوژی های حاکم به عنوان بخشی از مبارزه برای آزادی و عدالت اجتماعی در مارکسیسم کانتی مطرح می شود (گیلبرت، ۲۰۱۷).

یکی دیگر از محورهای نقد نظام های اجتماعی در مارکسیسم کانتی، نقد نظام های طبقاتی است که بر پایه نابرابری های اقتصادی و اجتماعی بنا شده اند. مارکسیسم کانتی معتقد است که نظام های طبقاتی با ایجاد سلسله مراتب اجتماعی و اقتصادی، به نقض اصول عدالت و آزادی منجر می شوند. این نظام ها باعث می شوند که افراد بر اساس موقعیت طبقاتی خود، از فرصت ها و منابع نابرابری برخوردار باشند و این نابرابری ها به طور سیستماتیک بازتولید می شوند (انگلس، ۱۸۴۴).

مارکسیسم کانتی با تأکید بر اصول اخلاقی کانت، این نظام های طبقاتی را به عنوان نظام هایی ناعادلانه و غیر اخلاقی نقد می کند و به دنبال ایجاد جامعه ای است که در آن همه افراد بدون توجه به موقعیت طبقاتی، از حقوق و فرصت های برابر برخوردار باشند. این نقد بر این باور است که نظام های طبقاتی با محدود کردن آزادی و حقوق افراد، مغایر با اصول عقلانی و اخلاقی هستند و باید مورد اصلاح یا تغییر قرار گیرند. مارکسیسم کانتی با تلفیق اصول اخلاقی و عقلانی کانت با تحلیل های اجتماعی مارکس، به نقد جامع و عمیقی از نظام های اجتماعی و اقتصادی می پردازد. این رویکرد، بر اهمیت اخلاق و آزادی به عنوان

معیارهای اصلی در ارزیابی نظام‌های اجتماعی تأکید دارد و به دنبال آن است که نظام‌هایی که با اصول عدالت و آزادی مغایرت دارند، اصلاح یا از بین بروند. مارکسیسم کانتی نه تنها به تحلیل مادی نظام‌های اجتماعی می‌پردازد، بلکه با استفاده از اصول اخلاقی کانت، به نقد اخلاقی و عقلانی این نظام‌ها نیز می‌پردازد و تلاش می‌کند تا جامعه‌ای عادلانه و آزاد بر پایه این اصول بنا کند (اونی، ۱۳۸۱: ۳۴۲).

تفاوت مارکسیسم کانتی با دیگر جریان‌های مارکسیستی

مارکسیسم به عنوان یک نظریه جامع اجتماعی و اقتصادی، طیف گسترده‌ای از تفاسیر و رویکردها را در بر می‌گیرد که هر یک از آن‌ها بر جنبه‌های مختلفی از اندیشه‌های کارل مارکس تأکید دارند. مارکسیسم کانتی یکی از این تفاسیر است که با ترکیب اصول اخلاقی و عقلانی ایمانوئل کانت با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی مارکس، رویکردی منحصر به فرد ارائه می‌دهد. در این بخش، به بررسی تفاوت‌های اساسی میان مارکسیسم کانتی و دیگر جریان‌های مارکسیستی، به ویژه مارکسیسم ارتدوکس، مارکسیسم اسپینوزایی و مارکسیسم لنینیستی پرداخته می‌شود.

مارکسیسم ارتدوکس به عنوان یکی از جریان‌های اصلی مارکسیسم، بر تحلیل مادی گرایانه تاریخ و جامعه تأکید دارد. این جریان معتقد است که تحولات اجتماعی به طور عمده توسط نیروهای مادی و اقتصادی هدایت می‌شوند و ایدئولوژی‌ها و نهادهای اجتماعی به عنوان روبناهایی که بر پایه زیربنای اقتصادی شکل می‌گیرند، در نهایت تحت تأثیر شرایط مادی قرار دارند. مارکسیسم ارتدوکس، بر این باور است که تغییرات اجتماعی و انقلاب‌ها عمدتاً از طریق تضادهای اقتصادی و طبقاتی به وجود می‌آیند (مینوتاکیس، ۲۰۲۳).

در مقابل، مارکسیسم کانتی با ادغام فلسفه اخلاقی کانت، به نقش اخلاق، عقلانیت و آگاهی در تحولات اجتماعی توجه ویژه‌ای دارد. برخلاف مارکسیسم ارتدوکس که تمرکز اصلی خود را بر شرایط مادی و تاریخی می‌گذارد، مارکسیسم کانتی معتقد است که تحولات اجتماعی علاوه بر نیروهای مادی، به آگاهی و اخلاقیات نیز وابسته است. این

تلفیق اخلاق و عقلانیت در تمدن نظام های اجتماعی و اقتصادی: ... ۱۷۷

رویکرد بر اهمیت اصول اخلاقی و عقلانی در هدایت رفتارهای انسانی و تغییرات اجتماعی تأکید دارد و معتقد است که عدالت و آزادی نه تنها به عنوان نتیجه تحولات اقتصادی، بلکه به عنوان اهداف اخلاقی که باید برای آنها مبارزه کرد، مطرح هستند (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۶۱).

مارکسیسم اسپینوزایی، که از فلسفه باروخ اسپینوزا الهام گرفته است، به طور ویژه بر ضرورت و قوانین طبیعی تأکید دارد. این رویکرد معتقد است که تحولات اجتماعی و تاریخی تحت تأثیر نیروهای طبیعی و ضرورت های مادی قرار دارند و انسان ها بیشتر به عنوان محصول شرایط مادی و اجتماعی خود عمل می کنند تا به عنوان عاملان آگاه و خودمختار. در این دیدگاه، تاریخ به عنوان یک فرایند طبیعی و اجتناب ناپذیر در نظر گرفته می شود که توسط قوانین مادی و ضروری هدایت می شود (دلوز، ۱۹۸۸).

مارکسیسم کانتی اما برخلاف مارکسیسم اسپینوزایی، بر نقش فعال آگاهی و اراده انسانی در شکل دهی به تاریخ تأکید دارد. این رویکرد معتقد است که انسان ها به عنوان موجودات عقلانی و اخلاقی، قادر به شناخت و تغییر شرایط اجتماعی و اقتصادی خود هستند. مارکسیسم کانتی بر این باور است که تاریخ نه تنها توسط ضرورت های مادی، بلکه توسط تصمیمات اخلاقی و عقلانی انسان ها شکل می گیرد. به عبارت دیگر، این رویکرد به آزادی و خودمختاری فردی و اجتماعی اهمیت بیشتری می دهد و معتقد است که انسان ها می توانند با بهره گیری از عقلانیت و اصول اخلاقی، تاریخ خود را به سوی عدالت و آزادی هدایت کنند (گتنز، ۲۰۱۱: ۱۲۴).

مارکسیسم لنینیستی، که به ویژه با نام ولادیمیر لنین و انقلاب روسیه شناخته می شود، بر نقش حزب پیشرو و سازمان دهی انقلابی در هدایت مبارزات طبقاتی و تحقق انقلاب اجتماعی تأکید دارد. این جریان معتقد است که برای سرنگونی نظام سرمایه داری و ایجاد یک جامعه سوسیالیستی، وجود یک حزب انقلابی متمرکز و منظم ضروری است. مارکسیسم لنینیستی به طور عمده بر قدرت سیاسی و نقش رهبری در هدایت توده ها تمرکز دارد و معتقد است که انقلاب تنها از طریق مبارزات سازمان یافته و رهبری قوی قابل تحقق است (والرشتاین، ۱۹۹۰).

در مقابل، مارکسیسم کانتی با تأکید بر اصول اخلاقی و عقلانی، به نقش فرد و

خودمختاری در مبارزات اجتماعی توجه بیشتری دارد. این رویکرد معتقد است که مبارزه برای عدالت اجتماعی باید بر اساس اصول اخلاقی و عقلانی هدایت شود و نه صرفاً از طریق رهبری سیاسی و سازمان‌دهی انقلابی. مارکسیسم کانتی بر این باور است که تغییرات اجتماعی پایدار زمانی محقق می‌شوند که افراد به‌طور آزادانه و آگاهانه به اصول عدالت و آزادی پایبند باشند و این تغییرات را به‌عنوان یک وظیفه اخلاقی دنبال کنند. بنابراین، برخلاف مارکسیسم لنینیستی که بر قدرت سیاسی و رهبری متمرکز تأکید دارد، مارکسیسم کانتی به اهمیت آگاهی، عقلانیت و اخلاق در فرآیندهای انقلابی توجه می‌کند (لنین و فینبرگ، ۱۹۴۷).

مارکسیسم فرهنگی، که از آثار متفکرانی مانند آنتونیو گرامشی، تئودور آدورنو و هربرت مارکوزه الهام گرفته است، به تحلیل فرهنگی و ایدئولوژیک ساختارهای اجتماعی و اقتصادی می‌پردازد. این رویکرد به بررسی چگونگی تأثیرات فرهنگ و ایدئولوژی بر روابط طبقاتی و قدرت اجتماعی علاقه مند است و معتقد است که تغییرات اجتماعی نه تنها از طریق تغییرات اقتصادی، بلکه از طریق مبارزات فرهنگی و ایدئولوژیک نیز به دست می‌آیند (کاسارینو، ۲۰۱۱: ۲۳).

در حالی که مارکسیسم کانتی نیز به نقد ایدئولوژی‌های حاکم توجه دارد، تمرکز اصلی آن بر اصول اخلاقی و عقلانی به‌عنوان مبنایی برای نقد و تغییر اجتماعی است. مارکسیسم کانتی معتقد است که نقد فرهنگی و ایدئولوژیک باید بر اساس اصول اخلاقی کانت و به‌ویژه بر پایه مفهوم آزادی و عدالت انجام شود. این رویکرد به‌جای تحلیل صرف فرهنگی، به تلفیق نقد اخلاقی و فرهنگی می‌پردازد و معتقد است که فرهنگ و ایدئولوژی باید بر اساس اصول اخلاقی عقلانی کانت مورد ارزیابی قرار گیرند. مارکسیسم کانتی با ترکیب اصول اخلاقی و عقلانی کانت با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی مارکس، رویکردی منحصر به فرد در میان جریان‌های مختلف مارکسیسم ارائه می‌دهد. این رویکرد برخلاف مارکسیسم‌های دیگر، به نقش اخلاق، عقلانیت و آگاهی فردی در تحولات اجتماعی تأکید دارد و معتقد است که تغییرات اجتماعی باید نه تنها بر اساس ضرورت‌های مادی، بلکه بر پایه اصول اخلاقی و عقلانی هدایت شوند. این تفاوت‌ها مارکسیسم کانتی را به یکی از جریان‌های برجسته و متمایز در تفکر مارکسیستی تبدیل کرده است که همچنان در تحلیل‌ها و نقدهای اجتماعی معاصر نقش مهمی ایفا می‌کند (کانت، ۱۳۶۷: ۲۳۱-۲۳۴).

نتیجه گیری

مارکسیسم کانتی، با ادغام اصول اخلاقی و عقلانی ایمانوئل کانت با تحلیل های اجتماعی و اقتصادی کارل مارکس، رویکردی نوآورانه و متمایز در میان جریان های مختلف مارکسیستی ارائه می دهد. این رویکرد، با تأکید بر اخلاق، عقلانیت، و آزادی فردی، نقدی جامع و چندبعدی از نظام های اجتماعی و اقتصادی ناعادلانه ارائه می کند. این تلفیق به ما نشان می دهد که تغییرات اجتماعی، علاوه بر ضرورت های مادی، نیازمند اصول اخلاقی و عقلانی هستند که بر عدالت و آزادی تأکید دارند.

یکی از شاخص ترین ویژگی های مارکسیسم کانتی، توانایی آن در ترکیب موفقیت آمیز تحلیل های مادی گرایانه مارکس با اصول اخلاقی کانت است. این رویکرد با استفاده از "امر مطلق" کانت، اصول اخلاقی را به عنوان بنیانی برای نقد نظام های ناعادلانه معرفی کرده و تأکید می کند که عدالت و آزادی نه تنها اهدافی اجتماعی، بلکه وظایفی اخلاقی هستند. این ویژگی باعث می شود مارکسیسم کانتی به جای تأکید صرف بر عوامل اقتصادی، نظام های اجتماعی را از منظر اخلاقی و عقلانی نیز مورد بررسی قرار دهد. برخلاف برخی جریان های مارکسیستی که بیشتر بر نیروهای مادی و تاریخی تأکید دارند، مارکسیسم کانتی به نقش آگاهی، اراده انسانی، و مسئولیت اخلاقی در شکل دهی به تاریخ توجه ویژه ای دارد. از این منظر، انسان ها موجوداتی عقلانی و اخلاقی هستند که می توانند از طریق آگاهی و عمل اخلاقی، شرایط اجتماعی و اقتصادی خود را تغییر دهند. این تأکید بر آگاهی و اراده، مارکسیسم کانتی را به رویکردی پویا و فعال برای هدایت تغییرات اجتماعی تبدیل کرده است.

یکی از جنبه های برجسته این رویکرد، نقد جامع و اخلاق محور نظام هایی است که بر اساس نابرابری، استثمار و سرکوب بنا شده اند. مارکسیسم کانتی این نظام ها را نه تنها از نظر اقتصادی، بلکه از منظر اخلاقی نیز غیرقابل دفاع می داند و بر ضرورت اصلاح یا جایگزینی آن ها تأکید دارد. این نقد جامع، مارکسیسم کانتی را به ابزاری مؤثر و هدفمند برای اصلاح نظام های ناعادلانه تبدیل کرده است.

مارکسیسم کانتی همچنین بر آزادی به عنوان پیش شرط عدالت اجتماعی تأکید دارد. از

دید این رویکرد، عدالت اجتماعی تنها در جامعه‌ای قابل تحقق است که افراد بتوانند به صورت آزادانه و بر اساس اصول عقلانی و اخلاقی زندگی کنند. آزادی در این چارچوب نه تنها به عنوان یک حق، بلکه به عنوان یک وظیفه اخلاقی تعریف شده است. بنابراین، مارکسیسم کانتی به نقد نظام‌هایی می‌پردازد که آزادی‌های فردی را محدود می‌کنند و معتقد است که این نظام‌ها باید اصلاح یا جایگزین شوند تا جامعه‌ای عادلانه‌تر و آزادتر ایجاد شود.

این رویکرد، با ارائه چارچوبی جامع که در آن اخلاق، عقلانیت، و آگاهی فردی با تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی تلفیق شده‌اند، به یکی از ابزارهای کلیدی برای تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی معاصر تبدیل شده است. مارکسیسم کانتی در مواجهه با چالش‌های اخلاقی و اجتماعی ناشی از جهانی سازی و نئولیبرالیسم، ابزارهای تحلیلی مؤثری برای نقد نظام‌های ناعادلانه و ایجاد تغییرات اجتماعی ارائه می‌دهد.

در نهایت، مارکسیسم کانتی، با تأکید بر اصول اخلاقی کانت و تحلیل‌های مارکس، رویکردی جامع برای نقد و اصلاح نظام‌های اجتماعی و اقتصادی ارائه می‌کند. این رویکرد، اهمیت اخلاق، عقلانیت، و آگاهی را در تحقق عدالت اجتماعی برجسته کرده و معتقد است که تغییرات اجتماعی باید نه تنها از طریق تحولات مادی، بلکه با ارتقاء مسئولیت اخلاقی و آگاهی هدایت شوند. مارکسیسم کانتی، با تأکید بر این ارزش‌ها، به ابزاری مؤثر برای ساخت جامعه‌ای عادلانه‌تر و انسانی‌تر تبدیل شده و نقش برجسته‌ای در تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی معاصر ایفا می‌کند.

منابع

- اونی، بروس. (۱۳۸۱). *نظریه اخلاقی کانت*. آل بویه، علیرضا. قم: بوستان کتاب قم.
- آندره، پیتر. (۱۳۵۳). *مارکس و مارکسیسم*. تهران: دانشگاه تهران.
- روسو، ژان ژاک. (۱۴۰۳). *قرارداد اجتماعی*. کلانتریان. مرتضی. تهران: آگه.
- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. فولادوند. عزت الله. تهران: طرح نو.
- شبان، یاسین. (۱۴۰۲). *لیبرالیسم و مارکسیسم در پرتو آزادی*. اولین کنفرانس بین المللی روانشناسی، علوم اجتماعی، علوم تربیتی و فلسفه.
- شیخی، سینا. چاوشی. محمدتقی. (۱۳۹۹). بررسی مفهوم دیالکتیک در اندیشه مارکس؛ بررسی نسبت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک کانتی و دیالکتیک هگلی. غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دو فصلنامه علمی، ۱۱(۱): ۱۱۷-۱۳۷.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *کانت*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- کرسون، آندره. (۱۳۶۳). *کانت*. ترجمه کاظم عمادی. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۷). *دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*. ترجمه حسین مرتضوی. تهران: آگه.
- نیک سیرت، عبدالله. (۱۴۰۳). نقد و بررسی دیدگاه مارکسیسم درباره تقدم پیشه ها بر اندیشه ها. *دوفصلنامه علمی پژوهشی مابعدالطبیعی*، ۵(۹): ۲۸-۳۹.
- هابز، توماس. (۱۳۹۷). *لویاتان*. ترجمه حسن بشیریه. تهران: نی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۲). *کانت*. ترجمه میرعبدالحسین نقیب زاده. تهران: طهوری.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۵). *اسپینوزا*. ترجمه محمد حسن لطفی. خرمشهر: طرح نو.
- Adorno, T W. & Horkheimer, M. (1972). *Dialectic of Enlightenment*. Herder and Herder, New York, USA.
- Allison, H. E. (2004). *Kant's transcendental idealism*. Yale University Press. New Haven, USA.
- Althusser, L. (1970). *Reading Capital*. New Left Review. London, UK.
- Althusser, L. (2006). *Ideology and ideological state apparatuses*. London, UK.
- Balibar, E. (1998). *Spinoza and Politics*. Verso. London, UK.
- Balibar, E. (2013). *Masses, classes, ideas: Studies on politics and philosophy before and after Marx*. Routledge. London, UK.
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: practical philosophy*. City Lights Books. San Francisco, USA.

- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Routledge. London, UK.
- Engels, F. (1844). *Outlines of a critique of political economy*. Deutsch-Französische Jahrbücher, 1(1), 7.
- Frolova, E. (2019, July). Neo-Kantian Philosophy of Law of Novgorodtsev and Marxism. *In 4th International Conference on Contemporary Education*, Social Sciences and Humanities (ICCESSH)
- Gatens, M. (2011). *Spinoza's hard path to freedom*. Koninklijke Van Gorcum, Assen, Netherland.
- Gilabert, P. (2017). Kantian Dignity and Marxian Socialism. *Kantian Review*, 22(4), 553-577.
- Gramsci, A. (1992). *Prison Notebooks*. written between 1929–1935, Columbia University Press. USA.
- Grattan, S. (2011). Spinoza as Imperative. *Mediations: The Journal for the Marxist Literary Group*, 25(2), 117-122.
- Guyer, P. (2000). *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge University Press. Cambridge, UK.
- Guyer, P. (2000). *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge University Press. Cambridge, UK.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and Human Interests*. Heinmann Educational Books, London, UK.
- Kant, I. (1781). *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith. Macmillan and Co., Limited, London, United Kingdom
- Kant, I. (1788). *Critique of practical reason*. Huge Print Press. Texas, US.
- Kant, I. (1785). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, USA.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx*. MIT Press, USA.
- Lenin, V. I., & Fineberg, A. (1947). *Marx, Engels, Marxism*. Foreign languages publishing house. Moscow.
- Herbert Marcuse (1964). *One-Dimensional Man*. Publisher: Beacon Press. MA. USA.
- Marshall, C. (2021). *Kant and Spinoza. A Companion to Spinoza*. Wiley, NJ. USA.
- Marx, K. (1887). *A Critique of Political Economy*. Progress Publishers, Moscow, USSR.
- Marx, K. & Engels, F. (1888), *Manifesto of the Communist Party*. Charles H. Kerr & Company, Chicago, USA.
- Marx, K. & Engels, F. (1938). *The German Ideology*. International Publishers, New York, USA.
- Minotakis, A. (2023). "What is Orthodox Marxism?": Bend it like Lukács: The unorthodox roadmap to orthodox Marxism. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 7, 1-23.
- Saenz de Sicilia, A. (2022). Being, becoming, subsumption: the Kantian roots of a Marxist problematic. *Radical Philosophy*, 2(12), 35-47.
- Smith, N. (1906). Avenarius' Philosophy of Pure Experience. *Mind*, 15(57), 13-31.
- Wallerstein, I. (1990). Marx, Marxism-Leninism, and socialist experiences in the modern world-system. *Thesis Eleven*, 27(1), 40-53.
- Williams, H. (2017). The Political Philosophies of Kant and Marx. *Kantian Review*, 22(4), 619-640.
- Wood, A. (2017). Marx and Kant on capitalist exploitation. *Kantian Review*, 22(4), 641-659.
- Wood, A. W. (1999). *Kant's ethical thought*. Cambridge University Press. Cambridge, UK.

بررسی تطبیقی فلسفه هنر در اندیشه آگوستین و صدرالمতالیهین

محمد تعمیرکاری^۱

مهدی منفرد^۲

چکیده

فلسفه هنر از فلسفه‌های مضاف به‌شمار می‌آید که به مبانی و اصول موضوعه علم هنر می‌پردازد. حکمای اسلامی همچون صدرا صرفاً به مبادی و منشأ زیبایی شناختی پرداخته‌اند و علم هنر را مورد بررسی قرار ندادند. او هنر و هنرمند را «متعالی» می‌داند؛ به این معنا که هنرمند در خلق اثر هنری از پیش فرض شناختی برخوردار است که نخستین منشاء زیبایی شناختی آن، خلافت انسان برای ذات الهی است. فطرت انسان، الهی است. انسان می‌تواند آینه صفات الهی و محل تجلی اسماء و صفات او گردد. از جمله این صفات، خالقیت و مبدعیت است. این صفات الهی، منشاء زیبایی و خلق هنری در انسان است. دومین منشأ زیبایی شناختی از نظر صدرا «قوه خیال» است که علت مباشر خلق آثار هنری است. آگوستین نیز از فلاسفه‌ای به‌شمار می‌رود که هم به فلسفه هنر و هم به علم هنر به‌طور مستقل پرداخته است. او در کتاب «شهر خدا» به این نتیجه می‌رسد که تنها مجوز عبور هنرمندان از دروازه شهر خدا، میزان تعهد آنان به آموزه‌های مسیحی و ایمان آنها به زیبای مطلق و تلاش برای تجلی آن در خلق اثر هنری است. او نیز به‌طور مفصل به مدح و تقیح اقسام علوم هنری هم چون موسیقی، هنرهای نمایشی، معماری، شعر و ... پرداخته است. لذا پیش فرض‌های فلسفی و هستی‌شناختی هنر در اندیشه این دو فیلسوف توحید محور است و سرچشمه زیبایی خلق را زیبای مطلق می‌دانند و هنرمند راستین کسی است که محل تجلی زیبای مطلق است.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتالیهین، آگوستین، فلسفه هنر، هنر، زیبایی شناختی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

m.tam744@gmail.com

Mmonfared86@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۳

مقدمه

فلسفه هنر یک فلسفه مضاف به شمار می‌آید که از نوع معرفت درجه دوم است؛ یعنی معرفت، موضوع این علم است؛ اما نه معرفت مطلق بلکه معرفت (مقید) به اصول موضوعه «علم هنر». (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۲۵) به همین دلیل، فلسفه هنر، یک معرفت ثانویه و زیر مجموعه فلسفه است که به تبیین چیستی هنر و مبانی شناختی و فلسفی آن می‌پردازد. (بلخاری، ۱۳۸۸، ص ۳) فلسفه هنر، شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی و تحلیل مفاهیم، اصول و مسائل مرتبط با هنر می‌پردازد. این حوزه فلسفه، در مورد ماهیت هنر، ارزش‌های هنری و تاثیر هنر بر انسان و جامعه بحث می‌کند. به عبارتی دیگر، فلسفه هنر به تبیین مبادی و مبانی غیرهنری هنر یا به تعبیر دیگر به تبیین مبادی فلسفی هنر می‌پردازد. (همان، ص ۴)

در زمینه «فلسفه هنر» از دیدگاه صدرای و آگوستین، آثاری به نگارش درآمده است؛ اما نه تطبیقی؛ بلکه هر متفکری جداگانه مورد قرار بررسی قرار گرفته است. بدیهی است که مطالعه تطبیقی زوایای پنهان اندیشه‌های دو متفکر را آشکار می‌کند و به نوعی ممکن است اتحاد و هماهنگی بین مکاتب مختلف صورت بگیرد. در ضمن بین این دو فیلسوف در زمینه «فلسفه هنر» پژوهش تطبیقی صورت نگرفته است.

گفتنی است که اساسی‌ترین پرسش‌هایی که در فلسفه هنر مورد بحث است:

الف: هنر چیست؟

ب: ویژگی ذاتی هنر و معرفت زیبایی چیست؟

ج: غایت اصلی هنر چیست؟

د: ارتباط هنر با مبانی زیبایی شناختی چیست؟

هـ: سهم هنر در تولید معرفت چگونه است؟

از همه مهم‌تر، پرسشی که در ادیان الهی مخصوصاً دین مبین اسلام و مسیحیت مطرح است؛ با توجه با این که در این ادیان، مبانی توحیدی و نبوی، محور معرفتی در تمامی

شاخه‌های علوم است؛ لذا این سوال مطرح است که آیا زیبایی، مطلق است یا مقید؟

به این معنی که آیا زیبایی، ذاتاً زیبا است یا مقید به شرایطی است؟

بررسی تطبیقی فلسفه هنر اندیش آگوستین و صدرالمتألهین ۱۸۵

لازم به ذکر است که باید بین دو مفهوم «زیباشناختی» و «فلسفه هنر» تفکیک قائل شویم؛ چون این دو رابطه عموم و خصوص مطلق دارند؛ یعنی زیباشناختی نه تنها به ماهیت و ارزش هنرها می‌پردازد؛ بلکه با واکنش‌ها در برابر آبرزه‌های طبیعی سر و کار دارد که با تعابیر «زیبا» و «زشت» عنوان می‌کنیم. (هاسپرز و اسکراتن، ۱۳۹۷، ص ۷۷)

فلسفه اسلامی در بخش الهیات بالمعنی الاخص، توحید محور است و واجب الوجود، به عنوان زیبایی مطلق شناخته می‌شود و هر آن چه که آئینه و تجلی او باشد، زیبا است. هر هنری که در این راستا نباشد، زیبا به شمار نمی‌آید. بر این اساس، خداوند تنها وجود حقیقی در جهان هستی است و سایر موجودات، ظهورات حق تعالی هستند و هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، فاعل حقیقی، خداوند متعال است و انسان در طول این سلسله، قرار دارد؛ لذا هر اثر هنری نیز در طول اراده الهی است.

«فإن ذاته لما كان في غاية الجلالة والعظمة، و كان الموجودات كلها نتائج ذاته و اشعة أنوار صفاته، فيكون في غاية ما يمكن من الحسن والجمال والكمال» (صدر، ۱۴۱۱، ص ۵۳). «همانا ذات خداوند در اوج جلال و بزرگی است و همه موجودات ثمره ذات و پرتویی از انوار صفات او هستند، پس او در نهایت آن چیزی است که می‌توان از حسن و جمال و کمال تصور کرد.»

بنابراین هر چند فیلسوفان اسلامی، نگارش مستقلی را در کتب خود به فلسفه هنر اختصاص نداده‌اند، اما به صورت پراکنده در لابلاهای مباحث متنوع، به ارائه مباحثی پرداخته‌اند که به عنوان فلسفه هنر شناخته می‌شود.

«هنر» نیز خود سهم بسزایی در تولید معرفت بشری دارد؛ معرفتی که از راه علوم دیگر قابل دستیابی نیست:

هنر آنچه را که ممکن است در قالب استدلال و تعقل، نامفهوم و دور از دسترس باقی بماند، مفهوم می‌سازد و دسترس مردم قرار می‌دهد. (تولسوی، ۱۳۶۴: ۱۱۵)

جان هاسپرز نیز مدعی است که معرفت ما در عالم هستی از طریق هنر صورت می‌گیرد و از این طریق، فرایند شناخت صورت می‌گیرد. (عمید، ۱۳۸۸، ص ۲۹)

به رغم آن که مفهوم اصطلاحی هنر، همانند مفهوم وجود، امری واضح برای عرف به

۱۸۶ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

نظر می‌رسد؛ اما تامل مضاعف در معنای آن، حاکی از آن است که هنر، جزء لغات خاص و دقیقی است که ارائه تصویری واضح از آن، امری سخت است.

تعاریف متعددی از هنر وجود دارد و هر کسی از دیدگاهی متفاوت به آن پرداخته است. اما با وجود این، ما یک تعریف ساده و نسبتاً جامع از صدرا برای هنر داریم:

«الجميل هو الذي يستحسن» (صدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲۸)

«زیبا آن چیزی است که مورد ستایش است.»

نظریه ابتدائی که در یونان پذیرفته شده است، «زیبایی» را با مفهوم «تقارن» تعریف کردند؛ بنابراین فلاسفه معروف یونان، «زیبایی» را به مفاهیم ریاضی همچون نسبت، اندازه، نسبت ریاضی، ترکیب و تناسب اجزاء معرفی کرده‌اند. این تعریف از زیبایی که ابتدائاً توسط فیثاغورثیان مطرح شد و سپس توسط افلاطون و ارسطو مطرح گردید؛ اما سال‌ها بعد، هنر توسط سیسرو که آن را زیبایی می‌نامید و لوکیان آن را «وحدت و هارمونی اجزاء در ارتباط با کل» تعریف کردند، گسترش و تداوم پیدا کرد. (تاتارکیوچ، ۱۳۹۲، ص ۶۶۵-۶۶۸) افلاطون در دو مقاله‌ی «هیپاس بزرگ و ضیافت» به مفهوم زیبایی پرداخته است. به عقیده‌ی افلاطون، زیبای حقیقی در عالم مثل است و زیبایی که در جهان واقعی می‌بینیم، جلوه‌ها و نماده‌هایی است از عالم مثل. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۶-۴۳۷)

ارسطو در باب فلسفه، با افلاطون مخالف است و نظریات او از نظر جهان بینی در مقابل افلاطون قرار می‌گیرد؛ او به عالم مثل اعتقادی ندارد، ولی زیبایی را با مقیاس‌های ریاضی می‌سنجد. (بلخاری، ۱۳۸۸ ص ۴۸)

فلاسفه اسلامی نیز همچون فارابی تعریفی در مورد زیبایی ارائه کرده است:

الجمال و البهاء و الزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل و يحصل له كماله
الآخر (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۳)

جمال، بهاء و زینت در هر موجودی با ارتقاء به وجود عالی و تحصیل کمال نهایی خود تحقق پیدا می‌کند.

ابن سینا نیز بیان می‌کند:

جمال كل شيء و بهاءه ان يكون على ما يجب له (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۰)

زیبایی و بهاء هر چیزی به همان صورتی است که وجوب پیدا کرده است. در قرون وسطا دو متفکر ظهور کردند که نظریات آن‌ها بر هنر و امور مختلف، بسیار تاثیر گذار است. این دو متفکر عبارتند از: آگوستین قدیس / توماس اکوئیناس قدیس که در این تحقیق، به اندیشه آگوستین خواهیم پرداخت و از سوی دیگر در فلسفه اسلامی، صدرالمتألهین با ابداع سیستم فلسفی خود به نام «حکمت متعالیه»، توانست نگاهی بدیع به فلسفه اسلامی و مخصوصا به فلسفه‌های مضاف ایجاد کند. اکنون به نظریه دو متفکر برجسته (ملاصدرا و آگوستین) در زمینه «فلسفه هنر» می‌پردازیم که یکی در فضای اندیشه مسیحیت و دیگری در اندیشه اسلامی است.

۱. فلسفه هنر از منظر ملاصدرا

عمده فیلسوفان اسلامی، کتاب مستقلی که فقط به موضوع «فلسفه هنر» بپردازد، تالیف نکرده‌اند. شاید علت این بوده است که در دوره آن‌ها، فلسفه هنر به صورت یک دانش و معرفت خاص، تمایز پیدا نیافته بود؛ چنان‌که درباره معرفت‌شناسی یا سایر فلسفه‌های مضاف هم وضع به همین منوال است؛ اما مسایل مربوط به فلسفه هنر، کم و بیش در آثار فلاسفه اسلامی به صورت پراکنده مطرح شده است.

از این‌رو، صدررا نیز به طور مستقل به «فلسفه هنر» پرداخته است؛ اما به صورت پراکنده به مبانی آن پرداخته است.

صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار، هر زیبایی را که در این جهان است، سایه و پرتوی از زیبایی موجود در جهان‌های بالا و عوالم دیگر می‌داند که البته در آن عوالم، خالی و عاری از هر گونه نقص و شائبه و تغییرند؛ اما در این جهان، مشوب به ماده و نقص و تغییرند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۷)

هر نیرو، کمال و منظره و زیبایی که در این جهان فرودین یافت می‌شود، در حقیقت سایه و تصویرهایی هستند از آنچه در جهان فرازین است. این امور، تنزل یافته و متکثر شده‌اند و به صورت جرم درآمده‌اند، بعد از آن که از هر گونه نقص، عیب، بری و پاک و از هر گونه غبار، زنگار و تاریکی عاری بودند.

۱۸۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

همان‌طور که بیان شد، فلسفه هنر به مبانی معرفتی و اصول موضوعه «هنر» می‌پردازد؛ لذا نظام فکری صدر در این باب، مبتنی بر دو اصل شاخص است که چهارچوب شناختی او را تشکیل می‌دهد:

الف: خلافت الهی انسان

کثرت در وجود؛ مانند وحدت آن، حقیقی است؛ یعنی عالم هستی، دارای مراتب بی‌شماری است که از عالی‌ترین مرتبه؛ یعنی وجود واجب الوجود که در شدت وجودی نامتناهی است، آغاز شده و به ماده اولی که پایین‌ترین مرتبه وجودی است، ختم می‌گردد. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱)

به باور ملاصدرا، هستی؛ مانند دایره ای است که دارای دو قوس است: قوس نزول و قوس صعود؛ زیرا ذات خداوند

هم‌چنان که فاعل اشیا است، علت غایی آن‌ها نیز هست. (صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۵-۲۰۶). صدر در موجودات هستی را تجلیات و مظاهر ذات خداوند می‌داند. (صدرالمتالهین، ۱۳۷۵، ص ۴۱۸-۴۱۷).

او معتقد است که فعل ذات احدی، تجلی صفات او در مظاهر و ظهور اسمای او در موجودات است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ۳۳۶-۳۳۵). مظاهری که در عرفان ابن عربی به «اعیان ثابت» شناخته می‌شود. (قیصری ۱۳۷۵، ص ۱۶۲).

هنگام ایجاد مخلوقات، وجود خود را که همان ذاتش است، بر موجودات افاضه می‌کند؛ زیرا آن‌ها صرفاً دارای صفت مظهریت هستند؛ یعنی آینه‌هایی برای ذات حق هستند و بدیهی است که در آینه، چیزی جز وجود و صورت مرئی ظاهر نمی‌شود. بنابراین، موجودات صورت‌های گوناگون حق هستند؛ یعنی هر یک از آن‌ها آینه صفتی از صفات الهی‌اند؛ اما آدمی به تنهایی، آینه تمامی صفات الهی است؛ زیرا خداوند او را به صورت خود آفریده است.

«أنه تعالی خلق آدم علی صورته و الإنسان مجموع العالم» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۷،

ص ۱۸۱)

بررسی تطبیقی فلسفه هنر اندیشه آگوستین و صدرالمتألهین ۱۸۹

«همانا خداوند متعال آدم را مطابق صورت خود خلق کرده است و انسان مجموع عالم هستی است»

لذا، صدرا، هویت حقیقی انسان را آینه عالم هستی و ذات باطنی او را خلیفه حق می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹).

اصل بنیادین «وجود مشکک» از اساسی‌ترین نظریه‌ها و اصول فلسفی صدرا است. به نظر وی، همه بشریت مطابق ظرفیت خود، خلفای الهی هستند. خلافت الهی مختص به انبیاء و اولیای آنها نیست؛ قطعاً آنان پرهیزکاران و منتخب خلفای اتم و کامل ذات مقدس هستند؛ لذا، خلیفه الهی شدن، موضوعی است در قالب تشکیک که مرتبه اعلی آن در نبوت و ولایت ظهور دارد و مرتبه نازل آن در انسان‌های عادی، سریان دارد. به نظر صدرالمتألهین، تمامی اقشار بشر هم آینه اسم و جمال الهی و أحسن الخالقیت ذات او هستند: بدین جهت آنان هم خلفای خداوند هستند. مطابق این نظر، خلق زیبایی هنرمند از روح الهی که به‌طور ذاتی وارث بعضی صفات ذات تعالی است، نشأت می‌گیرد. لذا او بیان می‌کند:

«و كذلك كل واحد من أفراد البشر ناقصاً أو كاملاً، كان له نصيب من الخلافة بقدر حصة إنسانية؛ فالأفاضل مظاهر جمال صفاته تعالی فی أخلاقهم الربانية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰)

«هم چنین هر یک از انسان‌ها، چه ناقص و چه کامل، بر حسب ظرفیت خود، بهره‌ای از جانشینی خداوند را دارند، پس انسان‌های فاضل، آینه صفات جمال خداوند متعال در اخلاق الهی هستند.»

ب: قوه خیال

از نظر فلاسفه اسلامی، رکن اصلی اثر هنری (تمام شاخه‌های هنری)، «قوه خیال» است. چنانچه شعر را به «کلام مخیل» یعنی کلام تخیلی، تعریف کرده‌اند و حتی خیال را به عنوان «محاکات طبیعی» معرفی کرده‌اند.

از این‌رو، فلاسفه اسلامی برای انسان چهار قوه ادراکی قائل هستند:

۱. قوه حسی؛ ۲. قوه خیالی؛ ۳. قوه وهمی؛ ۴. قوه عقلی.

«قوة الخيال و يقال لها المصورة و هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوده الثلاثة: الاول إن الحس المشترك قوه قبول الصورة و الخيال له قوه حفظها و قوه القبول غير قوه الحفظ» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

«قوه خیال که به آن مصوره گفته می‌شود، محل نگهداری صورت‌های موجود در ذهن است و برای تمایز آن با حس مشترک، سه استدلال مطرح کرده‌اند؛ اول: حس مشترک، قوه قبول صورت است؛ خیال قوه حفظ آن است و قوه قبول، غیر از قوه حفظ است»
به نظر صدرالمتهلین خاستگاه بی واسطه هنرها، قوه خیال و صور خیالی است؛ چون در هر اثر هنری، نقش خیال و قوه خیال به وضوح دیده می‌شود. هنر شعر که از برجسته‌ترین رشته‌های هنر است، به کلام مخیل تعریف شده است. تخیل، نقش کلیدی در همه فیلم‌ها و تئاترها دارد. حضور خیال در نقاشی، متفاوت است. در برخی سبک‌ها، خیال، نقشی متفاوت تر را ایفا می‌کند. در برخی سبک‌ها، حضور خیال، کم رنگ می‌شود و همین طور سایر شاخه‌های هنر، همراه با خیال‌اند. پس خیال در پدید آمدن اثر هنری نقش محوری دارد. صدرالمتهلین در بخش‌های گوناگون از آثارش به این مسأله پرداخته است.

«فالصانع يخترع في صُقع من خياله صورة الصنعة بلاحركة و تعب و إعياء، ثم يتبع صورته التي في صُقع خياله الصور التي هي في الموضوع الجسماني» (صدر، ۱۳۸۰، ۴۴۰)
«سازنده در بخشی از خیالش، صورتی از صناعت می‌سازد بدون حرکت و خستگی و.... سپس صورتش که در بخشی از خیالش هست، تابع صورت‌هایی است که در موضوع جسمانی است.»

قوة ثبت و حفظ صور جزئیة در انسان در علم النفس فلسفه اسلامی، «قوه خیال» نامیده شده است. صورت‌های جزئیة که از خارج به ذهن آدمی وارد می‌شوند، در قوه خیال ثبت و ضبط هستند و خیال در واقع، منبع و گنجینه حس مشترک است.

«قوة الخيال و يقال لها المصورة و هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن»

(صدر، ۱۴۱۰ق، ۹/۲۱۱)

«قوه خیال که به آن مصوره گفته می‌شود، محل نگهداری صورت‌های موجود در ذهن است.»

خیال منفصل

صدرا ایضا به وجود عالم مثال و عالم خیال منفصل اعتقاد دارد.

«در حقیقت، ادراک سه نوع است، همان‌گونه که سه عالم وجود دارد.... و صورت خیالی به صورتی متوسط وضع شده است و برای همین، بین دو عالم محسوسات و معقولات قرار دارد» (صدرا، ۱۴۱۰ق، ۳/۳۶۲)

بنابراین صدرا به وجود عالم خیال منفصل، اعتقاد قاطع دارد. ما بین خیال متصل «قوه خیال» که در نفس انسان وجود دارد و این عالم وابسته به درجه وجودی کمال نفس می‌تواند رابطه برقرار شود. انسان‌های عادی در موقعیت رؤیا و انسان‌های متکامل در حالت بیداری و با تجربه شهودی، می‌توانند صورت‌های موجود در این عالم را ادراک کنند. هنگامی که انسان این تجربیات را در قالبی از صورت‌های هنری بریزد، عالم زیبایی با عالم خیال منفصل رابطه برقرار می‌کند.

با توجه به اینکه «خیال» نقش کلیدی در خلق اثر هنری دارد، در شیوه کارکرد آن چهار دیدگاه مهم مطرح است:

الف: نظریه تقلید یا محاکات

در اندیشه فلاسفه اسلامی، محاکات (بازنمایی) یا عنصر حکایت‌گری، از جمله ارکان همه هنرها است. در هنر شعر نقش محاکات، بسیار حیاتی است. شاعر همیشه با شعر در ذهن انسان، صحنه‌سازی و بازنمایی می‌کند. در حقیقت موضوع مورد نظرش را بازنمایی می‌کند و تصویری از آن در خیال و باطن مخاطب ایجاد می‌کند. تشبیه و استعاره که در شعر، نقش کلیدی دارند، نوعی محاکات و بازنمایی هستند.

محاکات در نگاه فیلسوفان اسلامی، معنای خاصی دارد که با معنایی که افلاطون و ارسطو اتخاذ کرده‌اند، مطابق نیست. محاکات در نظر فلاسفه یونانی، مساوی و مترادف با تقلید است؛ در حالی که محاکات نزد فلاسفه اسلامی غالباً به معنای بازنمایی است. چنان

۱۹۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

چه تعلیم و تعلم را هم جزئی از محاکات دانسته‌اند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۵۳)
از این رو، مفهوم محاکات نزد فلاسفه اسلامی، خیلی عام‌تر از مفهوم آن نزد افلاطون و ارسطو است.

ب: نظریه بیان

این نظریه به عنوان نظریه «اکسپرسیونیسم»^۱ شناخته شده است. این ایده از سوی مکتب لئون تولستوی، مطرح شده است. بر اساس این نظریه، ماهیت ذاتی هنر، در انتقال احساسات درونی هنرمند به مخاطب، نهفته است. (تولستوی، ۱۳۶۴، ص ۵۵)

ج: فرم‌گرایی

این نظریه توسط کلیو بل، مطرح شده است. اساس این ایده بر ارائه صورت هنری قابل توجه و جذاب بنا شده است. (هاشم نژاد، ۱۳۸۷، ص ۹۰)

د: نظریه صدرا

نظریه هنر در سیستم فکری صدرا همراه با نوآوری است؛ به طوری که ایده او ترکیبی از فرم‌گرایی، بیان و محاکات است که از مبانی معرفتی صدرا نشأت می‌گیرد. نظریه محاکات در سیستم حکمت متعالیه معنای ویژه‌ای به خود گرفته است؛ مطابق نظریه تشکیکی صدرا، عوالم وجودی مراتب طولی دارند و هر مرتبه‌ای سایه، حاکی و دربردارنده کمالات مرتبه فوق است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۴ ص ۱۷۵) از طرفی دیگر، فرم‌گرایی در اندیشه صدرا نمایان است و ویژگی‌های تناسب، هماهنگی و وحدت را در آثار خود مورد توجه قرار داده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۱ ص ۱۰۴ و همو، ۱۳۶۶، ج ۴ ص ۴۲۰)

بنابراین بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی در اندیشه صدرا، هنرمند راستین کسی است که در این سیر وجودی کمال بیشتری را کسب کند تا تشبه وجودی به زیبای مطلق پیدا کند.

۲. فلسفه هنر از منظر آگوستین

آگوستین قدیس در قرن ۴ میلادی می‌زیست. او در ابتدا، مانوی بود و بعداً به مسیحیت

بررسی تطبیقی فلسفه هنر اندیشه آگوستین و صدرالمتألهین ۱۹۳

گرویست. دو کتاب معروف او (شهر خدا و اعترافات) نام دارد. او افکار نو افلاطونی را با الهیات مسیحی در هم آمیخت و نظریات خود را پایه‌ریزی کرد.

(Taske, 2009, p 21) آگوستین قدیس در کتاب «شهر خدا» می‌نویسد: «عالم، شامل

دو شهر است؛ شهر خدا و شهر زمین»

در شهر زمین، حاکمان حکومت می‌کنند و در شهر خدا، عالمان و کلیسا؛ اگر در شهر زمین، کلیسا و عالمان، حاکمان را هدایت نکنند، شیطان آن‌ها را هدایت خواهد کرد و اگر می‌خواهید حکومتی صالح داشته باشید، باید شهر خدا و شهر زمین را به هم پیوند دهید.

این نظریه او، باعث دخالت کلیسا در تمام امور کشور گشت. (Smith, 2005, p 627)

کتاب درباره شهر خدا در برابر مشرکان که اغلب شهر خدا نامیده می‌شود، کتابی از فلسفه‌ی مسیحی است که در اوایل قرن پنجم میلادی توسط سنت آگوستین به زبان لاتین نوشته شده است. این کتاب در پاسخ به این ادعا بود که مسیحیت، موجبات انحطاط روم را فراهم آورده است. هدف آگوستین از نوشتن این کتاب آن است که در کنار دنیای «روم» دنیای جاوانه دیگری وجود دارد؛ لذا به نظر او، یکی زمینی است و دیگری آسمانی. (پالمر، ۱۳۸۶، ص ۲۸). او یکی از تأثیرگذارترین آباء کلیسا و کتابش «شهر خدا» سنگ بنای اندیشه غربی است، و در مورد بسیاری از سوالات مشاجره‌آمیز الهیات؛ همانند رنج صالحان، وجود شر، ضدیت بین اراده آزاد و علم و علم عالمانه و گناه اصلی، پاسخ‌هایی ارائه کرده است. این کتاب تاریخ بشر را نمایانگر تعارض بین آنچه آگوستین آن را «شهر زمینی» می‌نامد و «شهر خدا» ارائه می‌دهد، از سوی دیگر، زمین خاکی یا شهر زمینی، متشکل از اشخاصی است که خود را در امیال و لذت‌های دنیای کنونی، غرق کرده‌اند. (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۶۱۸)؛ لذا منبع اصلی آراء آگوستین در زمینه «هنر» کتاب «شهر خدا» است.

مبدا آغازین هنر

فلسفه هنر آگوستین از این نظریه آغاز می‌شود که منشأ اصلی زیبایی از کجا نشأت می‌گیرد؛ به عبارتی دیگر،

۱۹۴ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

آیا مبدئی برای زیبایی وجود که زیبایی‌های موجود در عالم هستی را توجیه کند؟
آگوستین بین دو مفهوم، تفکیک می‌کند:

الف: زیبایی

ب: زیبا. (Beardsley, 1966, p 92)

او معتقد است که «زیبایی»، بنیان و هسته مرکزی همه زیبایی‌های عالم هستی است که سایر زیبایی‌ها به او ختم می‌شوند و زیبا، سایر سلسله موجودات عالم هستند.

ملاک زیبایی

آگوستین در معیار زیبایی به بحث پرداخته است و با بهره‌گیری از نظریات فلاسفه یونان در موضوع هنر و زیبایی، «تناسب» را ملاک قرار می‌دهد. او بیان می‌کند، چیزی می‌تواند زیبا باشد که در هماهنگی کامل اجزا با یک دیگر باشد؛ به طوری که ارتباط اجزاء با کل، یک وحدت را نتیجه دهد. (Tatarkiewicz, 1999, p 51)

در نتیجه مطابق دیدگاه آگوستین، زیبایی یک اثر هنری هم چون مجسمه به تناسب اجزا با کل و بالتبع وحدت آفرینی آن است. آگوستین، بیان می‌کند که باید ضابطه‌ای برای تشخیص تناسب و هماهنگی یک اثر هنری باشد و این مقیاس «عدد» است؛ لذا او برای «عدد» جایگاه ویژه‌ای قائل است و دو ویژگی را مشخصه آن می‌داند:

الف: نیروی محرک هنرمند برای خلق یک اثر هنری. ب: شرط وجودی برای تمامی موجودات هستی. (Kuhns, 1998, p 160).

پس آگوستین برای یک شیء زیبا، سه ویژگی خاص با عناوین «نظم، مقیاس و عدد» بیان می‌کند: (رازی زاده، ۱۳۹۶، ص ۶).

ملاک زیبای مطلق: تبدیل ناپذیر

آگوستین معتقد است که زیبای مطلق، تبدیل ناپذیر است. مبدا زیبایی به هیچ وجه تغییر نمی‌کند. زیبایی سایر موجودات هستی، تغییرپذیر هستند؛ لذا زیبا، قابل تبدیل است و در حیطه مکان و زمان است؛ اما زیبایی، فراتر از حس و ماده است. زیبای بنیادین، موطن حرکت و

زوال و تحول نیست. (Cary, 2008, p 25)

لذا می‌توان گفت «زیبای» آگوستین همان «ایده» افلاطون است که یک وجود محض و ورای حس و تغییر است؛ وجودی که بنیان عالم هستی به شمار می‌رود و منشائی برای موجودات دیگر شناخته می‌شود. (همان) به همین جهت، فلسفه هنر آگوستین از آموزه‌های مسیحی او سرچشمه می‌گیرد؛ لذا او زیبای حقیقی را در خالق زیبایی می‌داند، اوست که مبدا بنیادین زیبایی را بنا گذاشته است. (Chadwick, 2009, p 96). این نظریه آگوستین، تعهد و ایمان کامل او به آموزه‌های مسیحیت را به نمایش می‌گذارد؛ وی بیان می‌کند که خداوند، یک وجود بسیط، عدد بی عدد، مقیاس بی مقیاس و وزن بی وزن است؛ در حالی که همه چیز است، هیچ چیز نیست.

آگوستین زیبایی را ذات خداوند می‌داند و نمی‌توان آن را خارج از ذات خداوند تصور کرد؛ (رازی زاده، ۱۳۹۶، ص ۸۴). لذا اولین اصل بنیادین در فلسفه هنر آگوستین، از آموزه توحیدی مسیحیت، استخراج می‌شود:

«زیبای حقیقی، همان خدای بسیط محض است.»

اقسام هنر

آگوستین از فیلسوفانی به شمار می‌آید که نه تنها به فلسفه هنر پرداخته است؛ بلکه به علوم هنری پرداخته است. او برخلاف برخی فلاسفه، تحلیل و ارزیابی اقسام هنر را مد نظر قرار داده است و برخی را ممدوح و برخی دیگر را مذموم می‌داند که دیدگاه شناختی او سرچشمه می‌گیرد: از جمله:

۱. موسیقی ۲. معماری ۳. هنرهای تزئینی ۴. شعر ۵. نمایش.

لذا او براساس فلسفه هنری که برای خود اتخاذ کرده است، معتقد است که علوم هنری را نیز باید به دو قسم؛ هنرهای مفید و هنرهای غیر مفید تقسیم کرد. با توجه به این که آگوستین، خدای راستین را خالق اصلی زیبایی می‌داند، لذا تنها هنری را مفید می‌داند که جلوه‌ای از زیبایی او باشد. او به واکاوی علوم سودمند و غیر سودمند می‌پردازد:

علوم مفید

الف: موسیقی

آگوستین موسیقی را از علوم الهی به شمار می‌آورد و آن را برترین هنر معرفی می‌کند؛ حتی آن را از مخلوقات الهی می‌داند. آگوستین دلیل این برتری موسیقی بر سایر هنرها را در سه معیار گذشته (نظم، هماهنگی و تناسب عددی) می‌داند. (آگوستین، ۱۳۹۲ ص ۵۳۷).

ب: معماری

آگوستین معماری را هم چون موسیقی می‌داند که نظم و تناسب عددی در محتوای آن را موجب هدایت مومنان به آموزه‌های الهی می‌داند؛ هر چند اگر معماری نیز از جنبه هدایت‌گری غافل شود، خود به گناه بزرگی تبدیل می‌شود. (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱).

هنرهای غیر مفید

آگوستین برخی هنرها را به دو دلیل، فاقد سودمندی معرفی می‌کند:

مضر بودن و فاقد معیارهای سه‌گانه (نظم، هماهنگی و تناسب عددی)

لذا او سه هنر را به عنوان هنر غیر مفید، معرفی می‌کند:

الف: شعر؛

او در ابتدا نگاه مثبتی به شعر داشته است؛ حتی شعر را غذای روحانی برای شخص متفکر می‌داند و خطر آن را کمتر از فلسفه برای آموزه‌های دینی قائل است. (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰) او در اواخر عمر خویش، شعر را بیهوده و چیزی جز رویای فریبنده نمی‌داند که صرفاً اتلاف وقت است. (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

ب: نمایش؛

آگوستین نیز نمایش را مورد مذمت قرار می‌دهد؛ چون آن را ابزاری برای ترویج خرافات و تحریف آموزه‌های دینی می‌داند. (Herdt, 2012, p 111)

البته آگوستین معتقد است که اگر در نمایش باورهای مسیحیت منعکس شود، می‌تواند هنر الهی به شمار می‌آید که مهم‌ترین بخش آن به صلیب کشیدن حضرت عیسی علیه‌السلام است. (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۴۵۰).

ج: هنرهای تزئینی؛

آگوستین از یک طرف، این هنر را بی مصرف، غیر قابل قبول و اسراف گونه معرفی می کند که ثمره‌ای جز وسواس و نتایج نامطلوب در انسان را ندارد؛ اما از سوی دیگر، هنرهای تزئینی را مخلوق ذات الهی به شمار می آورد که آینه کمال و زیبایی او هست. (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

همان طور که قبلاً ذکر شد، این مدح و ذم برخی هنرها از سوی آگوستین از فلسفه هنر او، نشأت می گیرد که هر هنری که در جهت آموزه‌های مسیحی و هم چنین حاکی ذات الهی باشد، هنری مفید و سودمند است.

خداوند، هنرمند واقعی در «شهر خدا»

فلسفه هنر آگوستین در کتاب «شهر خدای» گویای همین مطلب است که هنرمند حقیقی، ذات الهی است. او کسی است که از هیچ، خلق می کند. او کسی است که اشیاء را بر اساس تناسب عددی، خلق می کند. زیبایی حقیقی، خود را در آن‌ها متجلی می کند؛ (Markus, 2006, p 297) او در ادامه، بیان می کند که هنرمند راستین برای خلق اثر هنری،

نیازمند دو عامل مهم است:

الف: شناخت ذات الهی؛

ب: طرح ریزی اثر هنری بر اساس هماهنگی عددی.

لذا آگوستین، عنایت الهی را عامل کلیدی برای خلق اثر هنری معرفی می کند. آگوستین در این کتاب، تمایزی مبنایی را میان سنت یونان و آموزه‌های مسیحی در ایجاد اثر هنری، بیان می کند: فلاسفه یونان که "خلق از عدم" را محال می دانستند؛ آگوستین با توجه به قدرت مطلق الهی، آن را ممکن دانسته است. هنرمند نیز برخلاف خالق خود نیازمند ماده است و باید سعی کند اثر هنری خود را از دل آن بیرون بیاورد. (عمید، ۱۳۸۸ ص ۸۸)

همان طور که بیان شد، «شهر خدا» شهروندانی را به خود راه می دهد که مومنان واقعی و متعهد به آموزه‌های مسیحی باشند. هنرمند نیز از اعضای این شهر هستند؛ اما بشرط این که

۱۹۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

ذات حقیقی زیبایی را درک کنند؛ یعنی خالق همه زیبایی‌ها. به عقیده آگوستین هنرمند در این شهر، باید امور معقول زیبایی را درک کند نه این که منحصر در زیبایی‌های محسوس باشد.

«عشق انسان به خود، جای عشق انسان به خدا را گرفته است»

(Augustine, City of God, BK. XIV, CH. 28)

در حقیقت، هنرمند دنیای مادی از اعضای خانواده شهر خدا به دور است؛ او جایی در این شهر ندارد. هنر او صرفاً برای سرگرم کردن مردم سودمند است. هنر او در راستای زیبای حقیقی نیست. دروازه شهر خدا به روی چنین هنرمندانی بسته است. (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۹۸۴).

بنابراین آگوستین هنرمند را به دو گروه تقسیم می‌کند: (همان، ص ۶۱۸)

الف: هنرمند الهی؛

هنرمند متعهد به آموزه‌های الهی و مسیحی و به‌رمنند از عنایت الهی و بازتاب دهنده

زیبایی راستین است

ب: هنرمند غیر الهی.

هنرمندی که منحصر در زیبایی‌های محسوس و غافل از ایمان به زیبای حقیقی

تطبیق

آگوستین و صدرا دو متفکر برجسته در فلسفه غرب و اسلامی هستند که در فلسفه هنر دارای مبانی معرفتی بدیعی هستند. مبانی توحیدی این دو به نظریات شناختی فلسفه هنر نیز سرایت کرده است؛ به طوری که هر دو متفکر، هنر و هنرمندی را مورد ستایش قرار داده‌اند که آینه و تجلی زیبای مطلق باشند.

وجه تمایز این دو فیلسوف از دو جهت است:

الف: نگاه «متعالی» صدرا به فلسفه هنر است که برگرفته از سیستم «حکمت متعالیه»

می‌باشد؛ او با اصل بنیادین خود «تشکیک وجودی»، معتقد است که انسان خلیفه الهی است

و هم هنرمند و هم اثر هنری او باید متعالی باشند؛ یعنی ضروری است که آینه جمال و

شکوه زیبای مطلق باشند؛ در حالیکه نگاه آگوستین همانند سایر بخش‌های معرفتی، صرفاً

عرفانی می‌باشد.

ب: آگوستین متفکری است که هم به فلسفه هنر و هم به علم هنر تفصیلاً پرداخته است؛ در حالیکه صدرا صرفاً به فلسفه هنر پرداخته است.

نتیجه گیری

از آنجایی که فلسفه هنر، پژوهشی معرفت شناختی است که به مبادی تصدیقی علم هنر می‌پردازد، صدرالمتألهین و آگوستین نیز از متفکران این حوزه به شمار می‌آیند که به منشأ و اصول زیبایی شناختی پرداخته اند؛ با این تفاوت که صدرا فقط به فلسفه هنر (نه مستقلاً) پرداخته است؛ درحالی که آگوستین به تفصیل هم فلسفه هنر و هم علم هنر را مورد بررسی قرار داده است.

حکیم صدرالمتألهین عمدتاً به مبانی زیبایی شناختی و منشأهای زیبایی پرداخته است. نگاه صدرا به فلسفه هنر «متعالیانه» است؛ به این معنا که علم هنر یک حرفه است و بین عالم هستی که مخلوق الهی است با این حرفه که فعل بشر است، تناسب وجود دارد؛ چون بر اساس تشکیک وجودی و درجات آن، بین خلقت الهی و فعل انسان، تباین ذاتی و حقیقی نیست، بلکه این تباین در مراتب هستی است؛ هم چنین از منظر صدرا، چون بشر خلیفه الهی بر روی زمین است، لذا اوصاف مستخلف عنه؛ همانند مصور، مبدع و خلاق را دارد؛ بر این اساس، انسان هنرمند با توجه به این که آینه صفات الهی است، با ایجاد فعل هنری به خالق حقیقی تشبه می‌یابد و همین نقطه تلاقی بین فلسفه هنر و علم هنر است. هنرمند اعم از نجار، عکاس، نقاش، آهنگر، فیلم ساز، موسیقی دان، مهندس، و معمار، خلاقیتش از تجلیات الهی است، چنین هنرمندی با حکمت و فلسفه هنر پیوند دارد که دربردارنده پیش فرض‌های شناختی هنر است.

با بررسی مبانی فکری آگوستین در کتاب «شهر خدا» می‌توان به این نتیجه رسید که تنها مجوز عبور هنرمندان از دروازه شهر خدا، میزان تعهد آنان به آموزه‌های مسیحی است؛ لذا آگوستین برای هنرمند سه ویژگی قائل است:

۱. ایجاد نظم عددی و تناسب در اثر هنری؛

۲. ایمان او به زیبای مطلق و تلاش برای تجلی آن در خلق اثر هنری؛

۲۰۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۳. غلبه تاثیرگذاری معنا نسبت به ظاهر.

با توجه به مبانی و اندیشه‌های این دو متفکر الهی، می‌توان نتیجه گرفت که در مساله فلسفه هنر، آنان هنر و هنرمندی را که متجلی جمال زیبای مطلق باشند را مورد مدح قرار می‌دهند؛ با این تفاوت که صدررا روش « تعالی » را مبنای معرفتی هنر خود قرار داده است.

بررسی تطبیقی فلسفه هنر اندیشه آگوستین و صدرالمতالین ۲۰۱

منابع فارسی

- آگوستین. (۱۳۹۲). شهر خدا، ترجمه: حسین توفیقی، چ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- _____ . (۱۳۸۰). اعترافات، ترجمه: سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهشی و نشر سهروردی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمد حسن لطفی؛ چ ۲، تهران خوارزمی.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی البحر الضلالت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تولستوی، لئو. (۱۳۶۴). هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهقان، تهران، امیر کبیر.
- جان هاسپرز، راجر اسکراتن. (۱۳۹۷). فلسفه هنر و زیباییشناختی، ترجمه: یعقوب آژند، انتشارات دانشگاه تهران.
- روزول پالم. (۱۳۸۶). تاریخ جهان نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: امیر کبیر.
- صدرالمتالین. (۱۳۶۰). اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران موسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تصحیح، محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، چ ۳، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث.
- _____ . (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة: ج ۱، ۳، ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیة.
- _____ . (۱۴۱۱). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
- عمید، حسین، هنر و معرفت شناسی، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، دی ۱۳۸۸، سال چهارم، شماره ۱۰، صفحات از ۲۵ تا ۲۹.

۲۰۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی، گردآورنده: مرتضی رضایی و احمدرضا شریفی، قم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
فارابی، ابونصر. (۱۳۸۰). فصوص الحکم، تحقیق، الشیخ محمدحسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
قیصری، محمدداود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
ووادیسوف تاتارکیوچ. (۱۳۹۲). تاریخ زیباشناسی، جلد اول، ترجمه: سید جواد فندرسکی، نشر علم، تهران، چاپ اول.
هاشم‌نژاد، حسین، فلسفه هنر و جایگاه خیال در آن از منظر حکمای اسلام، فلسفه و کلام: نشریه خردنامه صدرا: زمستان ۱۳۸۷ - شماره ۵۲ صفحات از ۸۷ تا ۹۷.

منابع انگلیسی:

Augustine's City of God: A Critical Guide, Edited by James Wetzel, Cambridge: Cambridge, University Press. 111-129.
Beardsley, M. C., 1966, *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A Short History*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
Cary, P., 2008, *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, New York: Oxford, University Press.
Chadwick, H., 2009, *Augustine of Hippo: A Life*, New York: Oxford University Press.
Herdt, J., 2012, "*The Theater of the Virtues: Augustine's Critique of Pagan*."
Harrell, C. Barrett and D. Petsch, Vol. 2, Bristol: Thoemmes Press.
Kuhns, R., 1998, "Augustine", *Encyclopedia of Aesthetics*, Edited by Michael Kelly, Vol. 1, New York: Oxford University Press, 159-162.
Markus, R.A., 2006, "Augustin", *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, First Vol, edited by Donald M. Borchert, New York: Gale/Thomson Learning, 389-401.
Smith, W.T, "*Augustine of Hippo*" Encyclopedia of Religi edited by Lindsay Jones, Gale/ Thomson learning, 2005.
Tatarkiewicz, W., 1999, *History of Aesthetics: Medieval Aesthetics*, Edited by J.
Taske, R.J, 2009, *Augustine of Hippe: philosopher, Exegete*, Marquette University Press.

مبناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه‌ی اسلامی: با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی

عطیه زندیه^۱

راضیه صابر^۲

چکیده

مبناگرایی، در میان غالب اندیشمندان مسلمان به ویژه سه فیلسوف صاحب مکتب - ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا - به عنوان نظریه‌ی توجیه شناخت پذیرفته شده است. پرسش آن است که: «چرا در این سنت با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم؟» با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی می‌توان گفت وجود استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» می‌تواند بدین منجر شود که فیلسوف مسلمان آن‌گاه که در باب توجیه شناخت نظریه‌پردازی می‌کند در جستجوی پایه و مبنا برای بنای معرفت باشد. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با بررسی متون سه فیلسوف مورد نظر می‌توان به طرح این توصیف تازه پرداخت که پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین فرض سلسله‌مراتبی بودن امورات در ساحت هستی و ادراک در شکل‌گیری استعاره‌ی فوق مؤثر بوده است. اهمیت پرداختن بدین مسأله از آن رو است که با تغییر نگرش نسبت به رابطه‌ی ذهن و عین، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» نیز دستخوش تغییر گشته و امکان طرح استعاره‌های تازه که بر اساس آن، دانش بدون نیاز به محور، مبنا و پایه تبیین می‌گردد فراهم خواهد شد. در نهایت این نتیجه حاصل می‌گردد که با ورود استعاره‌های تازه در باب دانش، امکان طرح نظریات جدید به موازات مبناگرایی میسر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مبناگرایی، توجیه، استعاره، ثنویت، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری. Zandieh2007@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول). shsaber.1999@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۴

۱. بیان مسأله

در سنت فلسفه‌ی اسلامی مبنای‌گرایی به عنوان نظریه‌ای بنیادی و ثابت در بحث توجیه شناخت، مورد اجماع فلاسفه‌ی مسلمان قرار گرفته است حال آن‌که این نظریه در سنت فلسفی غرب، سرنوشتی متفاوت با سنت اسلامی را پشت سر گذاشته است. در سنت غربی، نظریه‌های رقیب در برابر مبنای‌گرایی عرض‌اندام کرده، آن را به چالش کشیده و صحنه‌ی رقابت توان‌فرسایی را رقم زده‌اند. در این سنت، نظریات متعددی در توجیه شناخت به موازات مبنای‌گرایی طرح و دنبال شده است. تعدد آراء و تقابل دیدگاه‌ها، تا آن‌جا پیش می‌رود که با بازبینی تعریف سه جزئی از معرفت (باور- صادق - موجه)، توجیه و نسبت آن با سایر مؤلفه‌های شناخت نیز مجدداً مورد بررسی قرار گرفته است.

این در حالی است که در فلسفه اسلامی به دلیل غلبه تفکر سنتی و کلاسیک، و اینکه فلاسفه اسلامی عموماً کار یکدیگر را ادامه می‌دهند و بعضاً تغییراتی در همان سیر فکری ایجاد می‌کنند و منابعی را به آن می‌افزایند، شاهد چنین تعدد آرای نیستیم. در چنین شرایطی طرح پرسش از چرایی این تفاوت (نبود تشریح آراء) معقول جلوه می‌کند؛ بدون آن که نیاز باشد بار ارزشی ویژه‌ای را برای صرف تشریح و تعدد آراء در نظر بگیریم. از این رو، جا دارد که این پرسش، مورد تحقیق قرار گیرد که: «چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی توجیه شناخت با غلبه‌ی مبنای‌گرایی مواجهیم؟»

توجه به زبان در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، انقلابی عظیم در فلسفه به وجود آورد که با انقلاب کپرنیکی قابل قیاس است. چنان‌چه با نگاهی بنیادگرایانه به تاریخ فلسفه نظاره کنیم؛ برخلاف گذشته که در آن نظریات شناخت کانون فلسفه بوده‌اند، بنیاد امروز فلسفه را زبان تشکیل می‌دهد. فیلسوفانی چون ویتگنشتاین، هایدگر، گادامر، رورتی و ... با تأکید بر زبان، اندیشه‌ی کلاسیک را کنار زدند که در آن جهان، ذات و ماهیتی داشت که مستقل از زبان قابل شناسایی بوده و وظیفه‌ی زبان حکایت کردن از تجربه‌ی شهود جهان توسط انسان بوده است. در ادامه‌ی این توجه، یکی از مباحث زبان‌شناختی که سابقاً در فلسفه، موضوعی فرعی تلقی می‌شد به مباحث جدی راه پیدا کرد. این مبحث مهم، استعاره بود.

مبناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های مفهومی ۲۰۵

در چارچوب استعاره‌های مفهومی، حوزه‌ی مقصد که معمولاً انتزاعی‌تر است به واسطه‌ی حوزه‌ی مبداء مفهوم‌سازی می‌گردد. (خادم‌زاده، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۴) استعاره‌ها اندیشه‌ی انسان را تحت تأثیر قرار داده و آن را به گونه‌ای متناسب با اقتضائات خود سامان می‌بخشند. به زعم نظریه‌پردازان در این موضوع، گاه انسان‌ها در موضوعی ایده‌پردازی می‌کنند غافل از آن که تحت تأثیر یک استعاره‌ی ویژه بدین مهم پرداخته‌اند. در نتیجه استعاره‌ها فضای فکری و منطقی انسان را می‌سازند و شخص را بی‌آن که خود بداند به موضع‌گیری به گونه‌ای خاص هدایت می‌کنند. بر این اساس چنانچه گرایش فلاسفه‌ی مسلمان به مبناگرایی را بار دیگر مورد توجه و پرسش قرار دهیم می‌توانیم سؤال خود را بدین گونه بازنویسی کنیم: «وجود چه استعاره‌ای منجر شده است تا اندیشمندان مسلمان در موضوع توجیه شناخت، موضع مبناگرایی را اتخاذ کنند؟» و پرسش مهم دیگر که از دل این پرسش بیرون می‌آید آن است که: «این استعاره با نظر به چه پیش‌فرض‌هایی در اندیشه‌ی فیلسوف مسلمان قوت و دوام می‌یابد؟»

در ادامه‌ی این تحقیق که نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی را مبنای تحلیل خود قرار داده است، پس از بررسی نقش استعاره‌ها در اندیشه‌ی انسان، تلاش شده است تا با بررسی متن سه فیلسوف صاحب مکتب مسلمان - ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا - استعاره‌ی مشترک میان آن‌ها در بحث شناخت به نمایش گذاشته شود. پس از آن نشان داده شده است که این استعاره چگونه با پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین با اندیشه‌ی وجود سلسله‌مراتب در هستی و ادراک تأیید شده و امتداد یافته است. بر این اساس، گذر از مبناگرایی نه از طریق ارائه‌ی نظریات بدیل با ادله‌ی متقن و عقلی بلکه از طریق جای‌گزین شدن استعاره‌های سابق با استعاره‌های نو میسر خواهد بود. بنابراین سوال اصلی این تحقیق این است:

«چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی توجیه شناخت با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم؟»

و سؤالات فرعی نیز از این قرارند:

۱. چه استعاره‌هایی در متون فلسفی مسلمانان وجود دارد که می‌تواند توضیح‌دهنده‌ی

گرایش آنان به مبناگرایی باشد؟

۲. این استعاره‌ها با چه پیش‌فرض‌هایی در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان قوت و دوام یافته‌اند؟

۳. آیا تغییر استعاره‌ها می‌تواند به طرح نظریات جدید در توجیه شناخت منجر شود؟

۲. پیشینه‌ی تحقیق

بررسی استعاره‌های مفهومی در آیات، روایات، اشعار، داستان‌ها و نظریات اندیشمندان در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. سید علی مؤمنی، منصور ایمانپور و رضا اکبری در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی و مسأله‌ی زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه‌ی اسلامی» (۱۳۹۹) حضور دو استعاره‌ی «باربری» و «نور» در به وجود آمدن قرائت‌های مختلف از زیادت وجود بر ماهیت را مورد بررسی قرار داده‌اند. نعمت‌الله پناهی در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربی عرفانی در عقل سرخ سهروردی» (۱۳۹۶) دو کلان استعاره‌ی «تن قفس است» و «روح پرنده است» را در نظام استعاره‌پردازی سهروردی، در تبیین مفهوم تجربه‌ی عرفانی مورد توجه قرار داده است. هم‌چنین در مقاله‌ی «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله‌ی سهروردی بر اساس نظریه‌ی استعاره‌ی شناختی» (۱۳۹۲) زهره هاشمی نیز به بحث از استعاره‌های مفهومی پرداخته است. وحید خادم‌زاده در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی "دانستن به مثابه دیدن" در نظام فلسفی صدر» (۱۴۰۱) به وجود استعاره‌های مفهومی در مباحث صدر پرداخته است. مقالات دیگری از وحید خادم‌زاده در همین ارتباط موجود است که عبارتند از: «استعاره‌ی مفهومی مبتنی بر جهت دوری- نزدیکی در فلسفه صدر» (۱۴۰۱)، «استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت کنه-وجه در فلسفه‌ی صدر» (۱۴۰۲)، «استعاره‌های جهتی محیط محاط در نظام فلسفی ملاصدر» (۱۴۰۱). در زمینه‌ی مبنای‌گرایی نیز با وجود آن‌که تحقیقات و مقالات گوناگونی تهیه شده است لکن در هیچ‌یک از این مقالات، این نظریه با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی مورد توجه قرار نگرفته است. رضا اکبری در مقاله‌ی «مبنای‌گرایی سنتی از منظری دیگر» (۱۳۸۱) به بررسی این نظریه پرداخته است تا در پایان تحقیق خود روشن کند آیا این نظریه می‌تواند بر مشکل شکاکیت در ناحیه‌ی توجیه فائق آید یا خیر؟ هم‌چنین محمد صادق علی‌پور و مجتبی مصباح در مقاله‌ی «تأملی در استدلال‌های مبنای‌گروی» (۱۳۹۲) با بررسی چالش‌های پیش روی مبنای‌گروی، سعی در پاسخ دادن به آن چالش‌ها داشته‌اند که مقالات فوق همگی از موضوع تحقیق حاضر خارج‌اند.

بنگرانی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۰۷

لذا نوآوری این تحقیق آن است که از استعاره‌های مفهومی در بررسی علل گرایش فلاسفه‌ی مسلمان به مبنایگرایی در توجیه شناخت استفاده کرده است؛ که بر اساس بررسی‌های نویسندگان این مقاله تاکنون هیچ پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته است.

۳. استعاره از منظر لیکاف و جانسون

جورج لیکاف^۱ و مارک جانسون^۲ در کتاب استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم مباحث تازه‌ای را در باب استعاره‌ها طرح کردند. آن‌ها توضیح می‌دهند که نظام ادراکی انسان اساساً سرشتی استعاری دارد. استعاره‌ای که در دیدگاه کلاسیک در نظام بلاغت مورد مطالعه قرار می‌گرفت اینک نقش عمده‌ای در فرایند ادراک انسان بازی می‌کند. به زعم لیکاف و جانسون استعاره‌ها بر چگونگی طبقه‌بندی اطلاعات و هم‌چنین نحوه‌ی استنباط‌های ما تأثیر گذارند. بسیاری از مفاهیم، به خصوص مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه‌ی دیگر نظم می‌یابند. (Lakoff 1993: 222) توجه به استعاره‌ها تبیین جدیدی از کارکرد مغز در برخورد ما با جهان پیرامون در اختیار ما می‌گذارد. (هاشمی ۱۳۸۹: ۱۲۰) به زعم لیکاف تقسیم زبان به زبان حقیقی و مجازی یا ادبی و روزمره منجر به شکل‌گیری دیدگاه کلاسیک در باب استعاره شده است. دیدگاهی که در آن، استعاره موضوعی زینتی و قابل حذف از زبان قلمداد می‌شود. لیکاف و جانسون نظریه‌ای جدید در باب استعاره طرح می‌کنند که بر اساس آن، بخش عظیمی از نظام مفهومی ما استعاری است. نظام استعاری حاکم بر اذهان به هیچ‌وجه انتخابی و اختیاری نبوده بلکه کاملاً تحت تأثیر شرایط زیستی و فرهنگی است. بدین ترتیب این امکان وجود دارد که در موضوعی نظریه‌پردازی کنیم لکن هرگز ندانیم که تحت تأثیر چه نظام استعاری‌ای قرار داشته‌ایم. خطوط ناخودآگاه استعاره‌ها بر سیر اندیشه و رفتار انسان‌ها مؤثراند بی‌آن‌که انسان‌ها به این تأثیرگذاری وقوفی داشته باشند. (Johnson & Lakoff 2003:3)

به زعم لیکاف و جانسون ما درباره‌ی اشیاء به شیوه‌ای که آن‌ها را تجسم می‌کنیم، سخن می‌گوییم و این امری کاملاً ریشه‌دار در تجربه و فرهنگ ما است. از نظر آن‌ها استعاره،

1. George Lakoff

2. Mark Johnson

مکانیسم مهمی است که از طریق آن مفاهیم انتزاعی را درک و درباره‌ی آن‌ها استدلال می‌کنیم. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که مفاهیم انتزاعی در حوزه‌ی نظام مفهومی انسان، با بهره‌گیری از مفاهیم عینی، سازمان‌بندی می‌شود. آن‌ها این نوع استعاره را که ریشه در زبان روزمره و متعارف دارد و اساساً مبتنی بر درک امور انتزاعی بر پایه‌ی امور عینی و مفهومی یا تصویر کردن مفاهیم ذهنی است، استعاره‌ی مفهومی نامیدند. (Lakoff & Johnson 1980: 5)؛ هاشمی (۱۳۸۹: ۱۲۴)

یکی از مثال‌های لیکاف و جانسون در باب نقش استعاره‌ها در شکل‌گیری ذهنیتی خاص؛ استعاره‌ی «بحث کردن به مثابه جنگیدن است»، وجود چنین استعاره‌ای منجر به شکل‌گیری نگاه خاصی به فرآیند مباحثه شده است. استفاده از جملاتی مثل: «من موفق شدم نظرم را بر او غلبه بدهم» یا «در نهایت او پیروز مباحثه شد.» و یا «نظرات او در برابر نظرات رقیب از قدرت کافی برخوردار نیستند.» و ... همگی نشان از وجود ذهنیتی در باب بحث کردن دارند که مباحثه را نوعی جنگیدن تلقی می‌کند. لیکاف و جانسون این موضوع را نیز طرح می‌کنند که چنانچه در فرهنگ‌ی استعاره‌ی «بحث کردن به مثابه جنگیدن» با این استعاره‌ی تازه: «بحث کردن به مثابه رقصیدن» جای‌گزین شود، شاهد ایجاد تفاوت چشم‌گیری در جملات و عبارات توصیف‌کننده‌ی فرایند مباحثه خواهیم بود.

بنابراین استعاره می‌تواند شکل قدیمی زیست ما را کنار زده و شکل‌های تازه‌ای را جایگزین کند، استعاره نه در پی کشف حقیقتی درونی یا بیرونی، بلکه ابزاری است که بیشتر از الفاظ سابق به کار می‌آید. لفظ همان استعاره‌ای است که جای خود را در یک زبان یافته و افراد بدان مأنوس شده‌اند. برخی آن را استعاره‌ی مرده نیز می‌دانند. لذا تغییر اندیشه، با گذر از الفاظ و صادر شدن جواز ورود استعاره‌های تازه امکان‌پذیر است.

به عنوان مثالی در این باره می‌توان به آغاز جریان سیال‌ذهن در روایت‌پردازی نویسندگان و رمان‌نویسان سده‌ی اخیر اشاره کرد. تکنیک سیال‌ذهن در بیان ذهنیت شخصیت به شیوه‌ای سنتی عمل نمی‌کند. شخصیت‌ها در روایت‌هایی که با زاویه دید سیال‌ذهن روایت‌پردازی شده است به گونه‌ای خطی ماجراها را به یاد نمی‌آورند و حرکت خط فکری در آنان پرنوسان است به گونه‌ای که درک آن توسط مخاطب به سختی انجام

بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های منطقی ۲۰۹

می‌شود. ویلیام جیمز برای نخستین بار در کتاب اصول روانشناسی خود به سال ۱۸۹۰ از آن نام برد و در سال ۱۹۱۸ می‌سنکلا^۱ هنگام شرح‌نویسی بر رمان‌های دوروتی ریچاردسن^۲، این عبارت را برای اولین بار در متنی ادبی به کار برد؛ اما پیش از نام‌گیری این تکنیک در بیان ذهنیت شخصیت‌ها، بسیاری از نویسندگان قرن نوزدهم آن را به کار می‌گرفتند. در واقع استعاره‌ای در میان نویسندگان طرح شد که برای آن که بتوانند از آن سخنی به میان بیاورند نیاز داشتند تا شیوه‌ی روایت‌پردازی خود را با زاویه دیدهای تازه تنظیم کنند. آن‌ها به این کار پرداختند تا آن که در سال‌های بعد، این حرکت با نام «سیال‌ذهن» به عنوان تکنیکی شناخته شده به همگان معرفی شد. در شکل‌گیری استعاره‌ی تازه‌ای که منجر به خلق و معرفی جریان سیال‌ذهن در روایت‌پردازی شد نویسندگان تلاش نکردند تا اثبات کنند که شیوه‌های سنتی که در آن، بخش زیادی از مسیر فکری شخصیت به نمایش در نمی‌آید تا چه حد تصنعی است. آن‌ها صرفاً تلاش کردند تا شیوه‌ی جدیدی که آن را کارآمد یافته بودند به کار ببرند و از طریق به نمایش در آوردن آن، فضا را برای طرح چیزی که خود تا پیش از آن؛ حتی نامی برای اشاره به آن در اختیار نداشتند آماده سازند.

در پایان این بخش تذکر این نکته خالی از لطف نیست که مسأله‌ی استعاره‌ها و جایگاه آن در فرآیند تفکر را می‌توان در سنت اسلامی در مباحث سکاکی و تفتازانی نیز یافت. سکاکی در کتاب مفتاح‌العلوم، استعاره را به عنوان یکی از ابزارهای بلاغت معرفی می‌کند و در ضمن بررسی استعاره‌ها، آن را به دو نوع تصریحی و تلویحی تقسیم می‌کند. او بر این باور است که استعاره‌ها نه تنها ابزارهایی برای زیبایی متن، بلکه مؤثر در شکل‌گیری تفکر و هم‌چنین درک مفاهیم انتزاعی هستند. (سکاکی ۱۴۰۷: ۳۷۴) این مهم را می‌توان در مباحث تفتازانی نیز یافت. به زعم او نیز رابطه‌ی میان واژه‌ی اصلی و واژه‌ی جای‌گزین شده در استعاره‌ها (به ویژه در نوع تلویحی آن) نیازمند تأمل است و این مطلب می‌تواند نحوه‌ی تفکر در باب یک موضوع را روشن کرده و هم‌چنین تفکر می‌تواند در ارتباط با این نحوه‌های به کارگیری کلمات شکل گیرد. (تفتازانی ۱۳۸۸: ۲۲۲) با وجود توجه به این مطلب در سنت اسلامی توسط اندیشمندان فوق‌اللیکاف و جانسون موفق شدند تا برای

1. May Sinclair
2. Dorothy Richardson

اولین بار بحث استعاره‌ها را نه فقط به عنوان یکی از ابزارهای بلاغت بلکه آن‌ها را به عنوان شکل‌دهنده‌ی فرآیند تفکر؛ به صورتی نظام‌مند و علمی مطرح کنند.

۴. نمونه‌ای از یک استعاره؛ چالهی زبان در موضوع زمان

زبان می‌تواند از طریق قواعد ثابت خود با ایجاد موانع در راه ورود استعاره‌های تازه، مانع شکل‌گیری گونه‌های جدید از اندیشه شود. برای روشن‌تر شدن این مطلب، کارلو روولی^۱ در کتاب نظم زمان به طرح نکات قابل تأملی در این باب می‌پردازد. روولی در این کتاب توضیح می‌دهد که چگونه ساختار زبانی ما متناسب با مدل کلاسیک تعریف از زمان طراحی شده است. در نگاه کلاسیک، زمان، خطی تعریف می‌شود که از گذشته به سوی اکنون و از اکنون به سوی آینده در جریان است. به زعم روولی دستور زبان ما متناسب با همین درک، به صرف افعال ماضی، مضارع و مستقبل می‌پردازد. بدین ترتیب ما بدون ورود به مباحثی چون تعریف زمان، ماهیت زمان و ... به واسطه‌ی زبان با این شکل از تعریف زمان آلفت پیدا کرده‌ایم. در حالی که ساختار واقعیت (اگر واقعیت را دارای ساختار فرض کنیم) همانی نیست که پیش فرض این دستور زبان است: «متنی از عهد باستان وجود دارد که این گونه به شکل کروی زمین اشاره می‌کند: «برای کسانی که زیر ایستاده‌اند، چیزهای بالا زیر هستند و چیزهای پایین بالا هستند... و این گرداگرد کل زمین صادق است.»» (روولی ۱۳۹۸: ۱۷۸-۱۸۱)

روولی در نظم زمان متن فوق را مورد بررسی قرار داده می‌نویسد هرچند ممکن است متن در خوانش اولیه گنگ و مبهم به نظر برسد اما در نظر گرفتن وضعیت کروی زمین و خوانش مجدد، ابهام و پیچیدگی آن را رفع می‌کند. نویسنده‌ی این متن باستانی قصد بیان این مطلب را دارد که جهت‌های «بالا» و «پایین» در نقاط مختلف زمین متفاوت‌اند. این متن دو هزار سال پیش نگاشته شده است؛ زمانی که انسان‌ها هیچ تصویری از کروی بودن زمین نداشتند. بنابراین بیان این کشف تازه در قالب دستور زبان آن‌ها به غایت مشکل بوده است. با این وجود نویسنده‌ی متن برای منتقل کردن کشف خود به دیگران همه‌ی تلاش خود را

1. Carlo Rovelli

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های منومی ۲۱۱

می‌کند. روولی پس از ارائه‌ی تحلیل فوق می‌نویسد: «ما هم در همان وضعیت هستیم. داریم تلاش می‌کنیم زبان و شهود خود را با کشفی جدید وفق دهیم: این واقعیت که «گذشته» و «آینده» معنایی جهان‌شمول ندارند. معنایی دارند که از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کند.» (روولی ۱۳۹۸: ۱۷۸-۱۸۱)

بنابراین وجود استعاره‌هایی در باب زمان، بدون آن که ما نسبت به آن آگاه باشیم می‌تواند ساختار اندیشه‌ی ما را سامان‌دهی کند. وجود هر استعاره‌ی پنهانی چنین قابلیت‌هایی را دارد و طرح استعاره‌های تازه نیز می‌تواند این قابلیت را داشته باشد که ما را به سمت تغییر شرایط سوق دهد. حال با توجه به بحث استعاره‌ها و اهمیت آن در شکل‌گیری اندیشه‌ی انسان به موضوع مبناگرایی باز می‌گردیم.

۵. استعاره‌ی «شناخت به مثابه یک ساختمان»

در مبناگرایی، باورها به دو دسته‌ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌گردند. باورهای غیرپایه برای یافتن توجیه شناخت‌شناسانه نیازمند برقراری ارتباط با باورهای پایه‌اند. باورهای پایه نیز خود توجیه‌گر بوده و به کمک حد یا روش استنتاج قیاسی، توجیه را به سایر باورها منتقل می‌کنند.

چنانچه توجه خود را معطوف به متون سه فیلسوف مورد نظر خود در موضوع مبناگرایی سازیم؛ پاره‌ای شباهت‌ها در به کارگیری برخی کلمات خاص میان آن‌ها به چشم می‌خورد که می‌توان با تمرکز بر آن‌ها به وجود یک استعاره‌ی مفهومی در باب شناخت اشاره کرد و بدین ترتیب به توصیف تازه‌ای از چرایی گرایی این فیلسوفان به مبناگرایی دست یافت.

بررسی لغوی واژگان مورد استفاده‌ی فیلسوفان مورد نظر، واژگانی چون «مبداء»، مشتقاتی از ریشه‌ی «بَدء»، افعالی چون «یَنْتَهی اِلی» و ... و کارکرد دوگانه‌ی این واژگان در ساختار متن آن‌ها، شواهدی را برای این مهم در اختیار قرار می‌دهد.

واژه‌ی «مبادی»، جمع «مبداء» اسم ظرف از ثلاثی مجرد و در معنای محل گشایش و آغاز شدن و هم‌چنین محل پیدایش، سرآغاز، شروع، پایه، اساس و مبنا ذکر شده است:

۲۱۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بَدَأَ بَدَأً وَابْتَدَأَ وَتَبَدَّأَ الشَّيْءَ وَبِهِ: افْتَتَحَهُ، فَدَمَّهٗ فِي الْعَمَلِ. (المنجد في اللغة ۱۳۷۳: ذیل «مبداء»؛ بَدَأَ: شروع کردن، آغاز کردن، آغاز شدن، سرزدن، رخ دادن. (فرهنگ معاصر عربی فارسی ۱۳۸۳: ذیل «بَدَأَ»)

هرچند به نظر می‌رسد این واژه برای معانی ملموس و عینی و هم‌چنین موارد انتزاعی وضع شده است لکن طرفداران نظریه‌ی استعاره در زبان، خاستگاه یک واژه را اولاً در امور ملموس و پس از آن در امور انتزاعی در نظر می‌گیرند. لذا ارتباط میان این دو ساحت معنایی به معنای وجود استعاره‌ای در پس شکل‌گیری آن معنای انتزاعی است که امکان انطباق واژه‌ای با معنای لفظی خاص را برای امر انتزاعی مقدور می‌سازد.

ابن‌سینا در موارد بسیاری از واژه‌ی «مبداء»، از ریشه‌ی «بَدَأَ» و سایر مشتقات آن استفاده می‌کند. هر دو ساحت معنایی ملموس و انتزاعی این کلیدواژه در متون ابن‌سینا به کار رفته است. او در بحث از شناخت و نیاز به وجود شناخت‌های پایه با بیان عبارت: «فَیَجِبُ أَنْ تَكُونَ عِنْدَنَا مَبَادِئُ أَوْلَىٰ لِلتَّصَوُّرِ، وَ مَبَادِئُ أَوْلَىٰ لِلتَّصَدِيقِ» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ق: ج. ۳، ۶۰) از واژه‌ی مبادی استفاده می‌کند. هم‌چنین او از همین مشتقات در موارد دیگری که بر وجود سلسله مراتب دلالت می‌کند نیز استفاده می‌کند. او در مبدأ و معاد آن‌جا که نظام هستی را مورد توجه قرار می‌دهد می‌نویسد: «فَیَعُودُ هَذَا التَّرْتِیْبُ دَائِرًا عَلٰی ذٰلِكَ التَّرْتِیْبِ الْأَوَّلِ؛ فَهٰنَا كَ ابْتِدَآءٍ مِنْ أَشْرَفٍ إِلَىٰ أَدْنٰی حَتَّىٰ وَقَفَ عِنْدَ الْأَسْطِقْسَاتِ، ثُمَّ هِنَا ابْتِدَآءٍ عَائِدًا مِنَ الْأَدْنٰی إِلَىٰ الْأَشْرَفِ مَعَاكِسًا لِلأَوَّلِ.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۱)

هم‌نشینی واژه‌ی «ترتیب» و مشتقات «بَدَأَ» در متن ابن‌سینا نیز می‌تواند دلالت معنایی ویژه‌ای را برای این مشتقات فراهم آورد. در قاموس المحیط محمد بن یعقوب فیروزآبادی که یکی از معاجم لغت عرب می‌باشد برای واژه‌ی «رَتَبَ» معنای «تَبَّتَ وَ لَمْ یَتَّخِرْكَ» آورده شده است. (قاموس المحیط ۱۴۲۰ق: ذیل «رَتَبَ») هرچند واژه‌ی «ترتیب» در مواردی که ابن‌سینا در باب شناخت می‌نویسد، هم‌نشین مشتقات «بَدَأَ» نیست اما درک معنای این واژه در کل نظام فکری او از طریق سایر استعمالات در بخش‌های دیگری از متون او امکان‌پذیر خواهد شد. لذا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که ابن‌سینا از این واژه، در بسیاری از موارد امور محسوس و عینی را منظور نظر داشته است و به کار بردن همین واژگان در باب شناخت، خالی از استعاره‌های مفهومی نبوده است.

بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۳

در کتب سهروردی و ملاصدرا نیز مواردی مشابه آن‌چه در مورد ابن‌سینا بیان شد یافت می‌شود. سهروردی در موارد متعددی از مشتقات بدء استفاده می‌کند. استعمال این واژه در دو ساحت انتزاعی و ملموس در دو عبارت ذیل از شیخ اشراق مشهود است:

۱: «فمنها [التجریبات]، مبدأ الحکم بها تکرر مشاهدات» (سهروردی ۱۳۸۵: ۵۴۰)

۲: «أن الحركات ظاهره، و الحركات لا تقتضيهما نفس الجسميه و إلا كل جسم متحركا و لكانت الحركات غير مختلفه، و ليس كذا؛ فلا بد للأجسام من مبدأ للحركه.» (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۴، ۵۸)

در عبارات ملاصدرا نیز می‌توان نمونه‌های بسیاری از استعمال مشتقات «بدء» را مورد توجه قرار داد: «إذ المطلوب التصديقي النظرى مما يتصور أولاً قبل إقامة الحجّة عليها من دون تصور مبادئه و التصديق بها بوجه من الوجوه، ثمّ تحصل النفس بعد تصور المطلوب مبادئه التصديقيه و تنتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۶۹)

هم‌نشینی مشتقات «بدء» و «تنتقل منها» در نظام فکری صدرا، با توجه به معنای لغوی ریشه‌ی واژه‌ی «تنتقل» که در المنجد فی اللغه، «حوّله من موضع إلى موضع» (المنجد فی اللغه، ۱۳۷۳: ذیل «نقل») و در لغت‌نامه‌های دیگر نیز همین معنا آورده شده است: «حوّله من موضع إلى موضع (تاج العروس من الجواهر القاموس، ۱۳۰۶ق: ذیل «نقل»); دلالت بر وجود معنای ملموس و عینی این واژه در نظام فکری صدرا دارد. بدین ترتیب استعمال همین واژه در مواردی که معنای انتزاعی از آن مورد نظر است به همراه استعاره‌ای مفهومی است که با خاستگاهی از امر عینی عجین می‌باشد.

در متون هر سه فیلسوف واژه‌ی «ینتهی إلى»، در توصیف ارتباط ما بین گزاره‌های پایه و غیر پایه به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه یکی از عبارات ملاصدرا در این زمینه آن‌جاست که می‌نویسد: «أن نعلم أن العقل موجود، نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أخرى، و لا محالة تنتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر، بل يكون واجبا بنفسه» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۲، ۴۲) این واژه در فرهنگ لغات به معنای پایان یک چیز معنا شده است. با توجه به معنای لغوی برای واژه‌ی «تنتهی إلى» و «إنتهاء» که مورد استعمال سه فیلسوف قرار گرفته است، نمی‌توان مبنای‌گرایی آنان را آن‌گونه از مبنای‌گرایی در نظر گرفت که در آن، رابطه‌ی میان

گزاره‌های پایه و گزاره‌های غیر پایه بدون میانجی و بی‌واسطه در نظر گرفته شده است. واژه‌ی «یقف» از ریشه‌ی «وقف» که مورد استعمال آن‌ها در توصیف وضعیت باورهای غیر پایه در نسبت با باورهای پایه و ضرورت توقف در آن‌ها به کار رفته است نیز چنین دلالتی دارد. مانند این عبارت از ملاصدرا: «فكذلك القول في باب التصور، فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور، بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۲)

علاوه بر موارد فوق روش پیگیری مباحث توسط سه فیلسوف از طریق ارائه‌ی اصول و در نهایت نتیجه‌گیری بر اساس اصول ذکر شده نیز اهتمام آنان به کار بست روش استنتاجی در پیشبرد مباحث خویش را نمایان می‌کند. روش استنتاجی که در آن حرکت از سوی مقدمات به سوی نتایج شکل می‌گیرد و این حرکت در ساحت زبان نیز به همان شکل از مبناگرایی که بر اساس آن، بدیهیات پایه‌ها و آجرهای زیرین در بنای معرفت انسانی هستند دلالت دارد. این شکل از مبناگرایی را مبناگرایی ساختاری می‌نامند که در برابر مبناگرایی دلالتی قرار می‌گیرد که در آن، رابطه‌ی میان ادراکات پایه و غیرپایه بی‌میانجی می‌باشد. مبناگرایی مورد نظر فیلسوفان غربی از نوع ساختاری می‌باشد. در میان برخی اندیشمندان مسلمان این اعتقاد وجود دارد که مبناگرایی شناخت‌شناسانه در سنت فلسفه‌ی اسلامی از نوع غربی مبناگرایی متفاوت بوده و در نتیجه مبناگرایی دلالتی است؛ (قوام‌صفری ۱۳۸۴: ۴۲) اما بررسی متون فیلسوفان مورد تحلیل در این بررسی و توجه به زبان آنان، نمی‌تواند بر این باور صحه بگذارد. بنابراین مبناگرایی در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان نیز به نوع ساختاری نزدیک می‌شود.

بررسی لغوی بسیاری از دیگر واژگان که در دل بازی زبانی این سه فیلسوف مورد استعمال قرار می‌گیرد همگی مؤید وجود استعاره‌هایی پنهان در پس پشت کلمات و ساختار زبانی‌ای است که فیلسوف آن را به کار می‌برد.^۱

۱. مانند واژه‌ی «حق» که ثبت و وجب معنا شده است و در معنای «ثبت»، دام و استقرار ذکر شده است. بنابراین آنچه حق است ثابت و پایدار است و شناخت انسان بازنمایی درست آن است که نظریه‌ی مطابقتی صدق، وظیفه‌ی بررسی صحت این بازنمایی را به عهده دارد.

بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نثر به بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۵

با توجه به اهمیت خواجه نصیرالدین طوسی در سنت فلسفه‌ی اسلامی، می‌توان مشابه موارد فوق را در آثار او نیز یافت. به کار رفتن واژگانی چون «مبدأ» در دو ساحت معنایی مختلف، نشانه‌ای از وجود استعاره‌ی مورد بحث در متون خواجه نصیرالدین می‌باشد که از میان موارد موجود، به برخی نمونه‌ها به عنوان شواهد اثبات این مطلب اشاره می‌گردد:

۱: «و من تلك الأسرار التنبه لوجود مبدأ قديم، يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات.» (طوسی ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۴۲)

۲: «و لأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب.» (طوسی ۱۳۸۶: ج ۳، ۸۳۵)

۳: «و القوه الحيوانيه ألتى هي مبدأ الادراكات و الأفاعيل الحيوانيه فى الإنسان.» (طوسی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۰۵۴)

۴: «و علم مابعدالطبيعه هو ذلك العلم الذى تنتهى إليه كل العلوم و لايمكن أن تكون فيه مبادئ غير واضح.» (طوسی، ۱۴۲۹: ق ۱۰۱)

۵: «و مبادئه القضايا التى يجب قبولها و هى سته: الأوليات و المحسوسات أما الظاهره أو الباطنه و المجربات و الحدسيات و القضايا الفطريه القياس.» (طوسی، ۱۴۰۸: ق ۵۲)

بنابر آنچه ذکر شد به نظر می‌رسد استعاره‌ی «شناخت به مثابه ساختمان» در متن فیلسوفان مسلمان قابل ردیابی است. از آنجا که وجود عینی یک ساختمان یا بنا، نیازمند پایه است فیلسوفی که در دل چنین بازی زبانی‌ای تفلسف را آغاز می‌کند آنجا که در باب شناخت ایده‌پردازی می‌کند لاجرم در جستجوی یافتن مبنا، مبداء و سرچشمه برای شناخت می‌گردد. اندیشمندانی همچون دلوز^۱ و گاتاری^۲ نیز به وجود استعاره‌ای اشاره می‌کنند که منجر به شکل‌گیری مباحث توجیه در شکل و سیاق مبناگرایی ساختاری در سنت غربی شده است. دلوز و گاتاری در کتاب هزار فلات می‌نویسند که سنت مغرب زمین، یک استعاره‌ی بزرگ دارد و آن استعاره‌ی درخت است. به عنوان مثال ذهن، شناخت‌اش از واقعیت را به صورت آینه‌وار در قالب اصول نظام‌مند و سلسله‌وار (شاخه‌های شناخت) سازمان‌دهی می‌کند که ریشه در شالوده‌های (ریشه‌های) محکم دارد. همین اصول به فرهنگ غرب اجازه داده که نظام‌های مفهومی‌ای را بسازد که دارای مرکز، سلسله‌مراتب، ریشه در سوژه

1. Deleuz
2. Guattari

بازنمایی‌کننده است. برگ‌های روئیده روی چنین درخت‌هایی اسم‌هایی مانند صورت، ذات، قانون، حقیقت، عدالت، حق و کورژیتو هستند. (اصغری ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹)

۶. ثنویت عین و ذهن، و فرض سلسله مراتب: پیش‌فرض‌های متقوم «استعاره دانش به مثابه یک ساختمان»

با تحلیل و بررسی مباحث سه فیلسوف مکتب‌ساز مورد نظر در موضوع علم و شناخت، می‌توان عوامل قوام یافتن استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» و در نتیجه ضرورت یافتن ادراکات پایه برای بنای معرفت و در نهایت گرایش به مبنای‌گرایی را یافت. استفاده از واژه‌ی «متقوم» در این موضع از آن رو است که به نظر می‌رسد میان پیش‌فرض‌ها و این استعاره، رابطه‌ای دو سویه برقرار است به طوری که آن پیش‌فرض‌ها باعث قوام یافتن این استعاره می‌شوند و هم‌چنین حضور این استعاره در امتداد یافتن پیش‌فرض‌ها مؤثر می‌باشد.

در تعریف فلاسفه‌ی مسلمان از علم و ادراک، تبیین و توضیح آنان از اقسام علم، بررسی ملاک‌بدها، انتخاب نظریه‌ی مطابقتی صدق، راه‌های انتقال توجیه از تصدیقات پایه به سایر تصدیقات؛ می‌توان رد پای دو پیش‌فرض فوق را یافت.

در ادامه پس از بررسی هر یک از موارد فوق‌الذکر به مهم‌ترین مبحث که همان تعریف و نگاه فیلسوفان به مسأله‌ی علم و ادراک است پرداخته شده است تا رد پای پیش‌فرض‌های فوق دنبال شده باشد:

۱- سه فیلسوف مورد نظر در این تحقیق در مبحث صدق به نظریه‌ی مطابقت اشاره کرده؛ آن را پذیرفته‌اند. پیشینه‌ی نظریه‌ی «مطابقت» به آثار افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. (ارسطو ۱۳۶۷: ۱۹۹؛ افلاطون ۱۳۶۷: ج ۳، ۱۵۰۸) در این نظریه، صدق بدین شکل توضیح داده می‌شود: گزاره‌ای صادق است اگر مطابق با واقع باشد. (فارابی، بی‌تا: ۲۵)

این نظریه این نکته را مفروض می‌گیرد که واقعیتی فراسوی ذهن آدمی یافت می‌شود و باورهایی در ذهن ما درباره‌ی این واقعیت‌ها وجود دارد، لکن این باورها با این واقعیت‌ها یکی نیستند. میان باورها با واقعیت‌ها نسبتی برقرار است که این نسبت همان مطابقت است. نظریه‌ی مطابقت، صدق را به امری فراسوی باور که همان واقعیت است ارتباط می‌دهد.

بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های منطقی ۲۱۷

واقع‌گرایی متافیزیکی (واقعیتی مستقل از ذهن و باورهای ذهنی وجود دارد)، واقع‌گرایی شناخت‌شناسانه (ذهن انسان توانایی دستیابی به واقعیت یا شناخت واقعیت آن‌گونه که هست را دارد) و واقع‌گرایی معناشناختی یا زبانی (زبان و الفاظ توانایی بازنمایی واقعیت را دارند) از جمله پیش‌فرض‌های این نظریه می‌باشد. لذا پذیرش این نظریه نیز از لوازم پذیرش ثنویت ذهن و عین است.

۲- تصدیق به عنوان یکی از اقسام علم حصولی (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۴) صورت ذهنی همراه با حکم است (عارفی، ۱۳۸۹: ۵۲) که خود آن را می‌توان به دو قسم تصدیق یقینی یا ظنی تقسیم کرد.^۱ تصدیق یقینی یکی از مهم‌ترین انواع تصدیق است که مباحث در باب یقین و چستی آن را به دنبال دارد. در معنای یقین «اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت» (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۱) را ذکر کرده‌اند. توجه به عبارت فوق لازم است تا روشن گردد که در بحث از تصدیق و اقسام آن پذیرش نظریه‌ی مطابقت به عنوان نظریه‌ی صدق و هم‌چنین واقع‌گرایی به معنای وجود واقعیتی عینی، جدای از ذهن انسان فرض گرفته شده است. لزوم دستیابی به علمی یقینی به معنای دست یافتن به اعتقادی که واقعیت را آن‌گونه که هست نمایان سازد مهم‌ترین تلاشی است که فیلسوف مسلمان در مسیر تفلسف خویش کمر به انجام آن بسته است.

برای اندیشمندان مسلمان یقین به عنوان اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت، تعیین‌کننده‌ی مسیر حرکت فکری بوده است و به نظر می‌رسد این مسأله هم‌چنان نیز از جایگاه ویژه‌ای در این سنت فکری برخوردار است.

۳- از دیگر محورهای بحث که می‌توان به کمک آن بار دیگر و از زاویه‌ای تازه فرض ثنویت ذهن و عین را مورد توجه قرار داد آن‌جا است که فیلسوف مسلمان در باب ملاک

۱. اقوال سه‌گانه‌ای در باب چستی تصدیق ذکر گشته است که بنا بر آن برخی تصدیق را مجموع تصورات چهارگانه که شامل محکوم به، محکوم علیه، نسبت حکمی و حکم می‌گردد، دانسته‌اند. برخی تصدیق را تصور همراه حکم و برخی آن را مطلق حکم می‌دانند. پس چنان‌چه در ذهن صورت ذهنی‌ای وجود داشته باشد که به همراه حکم، اذعان، اعتقاد، قضاوت و یا داوری باشد آن را تصدیق می‌نامند. هرچند چستی حکم و به تبع آن وجه تمایز دقیق میان تصور از تصدیق، خود به یکی از مباحث مهم و پرمانقشه تبدیل گشته است که از ورود به آن پرهیز می‌کنیم.

۲۱۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بدهات تصدیقات بدیهی ایده‌پردازی می‌کند. فلاسفه‌ی مسلمان پس از بحث از این تصدیقات و ذکر موارد آن (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۱۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ همان، ۱۳۸۵: ۵۴۰-۵۴۱؛ همان، ۱۳۴۴: ج ۱، ۶۹-۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۷۱۸) به بررسی ملاک بدهات آن‌ها پرداخته‌اند. در اولیات ملاک بدهات صرف حکم عقل است چرا که تصور طرفین و فهم رابطه‌ی میان اجزاء قضیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) جزم به صدق آن را به دنبال دارد. مشاهدات از آن‌رو بدیهی‌اند که عقل به استناد حواس ظاهری حکم به بدیهی بودن آن‌ها می‌کند. در وجدانیات نیز عقل به استناد حس باطن چنین حکم می‌کند. در تجربیات، تجربه و تکرار منجر به بدهات می‌گردد. در مورد فطریات وجود قیاس حاضر در ذهن و در حدسیات حدس قوی مستند به مشاهده یقین‌آور و در متواترات تواتر خبری تأمین‌کننده‌ی بدهات می‌باشد. در همه‌ی موارد فوق آن‌چه اهمیت دارد مطابقت یقینی با واقعیت است. از میان تصدیقات بدیهی فوق، اولیات و وجدانیات بیش از سایر موارد مورد توجه فلاسفه قرار گرفته‌اند.

با گره خوردن ملاک بدهات به علم حضوری (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۲۱۰) به دلیل مطابقت قطعی اولیات و وجدانیات با واقع، آن‌ها به عنوان بدیهیات پایه قلمداد شده، از آن‌ها تحت عنوان مبادی حقیقی تصدیقات نام برده شده است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۲۵۲)

از دید بسیاری از اندیشمندان مسلمان، وجدانیات صادق‌اند چون گزاره‌های حاکی از معلومات حضوری ما هستند. وجه صدق اولیات نیز به علم حضوری بازگردانده شده توضیح داده می‌شود که مفاهیم تصویری گزاره‌های اولی از علم حضوری اتخاذ می‌گردند. لذا روشن است که در تبیین وجه صدق نیز پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین حضور دارد.

۴- در سنت فلسفه‌ی اسلامی روشی که بتواند دستیابی به شناخت و رسیدن از گزاره‌های بدیهی به سایر گزاره‌ها را توجیه کند روش استنتاجی است که فرآیند استنتاج نیز در قیاس منحصر شده است. (فرامرزق‌راملکی، ۱۳۹۱: ۹۵) مبنای گرایان کلاسیک با آغاز از گزاره‌های پایه، سیر دستیابی به سایر گزاره‌های یقینی را به کمک قیاس طی می‌کنند. آنان از روش برهانی برای دستیابی به مجهولات تصدیقی بهره می‌گیرند. این روش همان روش استنتاجی ارسطو است که در سنت اسلامی توسط ابن‌سینا بازسازی شده و تبدیل به پارادایم حاکم

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۹

شده است. منطق سینوی هم مبادی شناخت و هم الگوی دستیابی به شناخت را ارائه می‌دهد که این الگو همان روش استنتاج قیاسی است.

مسأله‌ی دستیابی به حقیقت برای برهان و روش برهانی مسأله‌ای اساسی است. بنابراین وجود واسطه بین ذهن و واقع در این موضع نیز امری مسلم است.

۵- مبنایگرایان مسلمان، ذیل مباحث خود در بحث از علم و معرفت، پس از پرداختن به تعریف علم، به بررسی اقسام علم می‌پردازند. (یثربی، ۱۳۸۲: ۱۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۱) در نگاه آنان مفهوم علم به معنی‌الاعم که همه‌ی انواع علوم را شامل می‌شود به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌گردد. تفاوت‌های میان علم حضوری و حصولی به ویژه تأکید فلاسفه بر وجود وسائط میان عالم و معلوم در علم حصولی و در نتیجه امکان عدم مطابقت این علم با واقعیت فی‌نفسه و هم‌چنین عدم وجود امکان خطا در رابطه با علم حضوری به دلیل مطابقت قطعی با واقعیت، بار دیگر به پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین اشاره دارد.

با وجود تفاوت رویکرد و زاویه‌ی نگاه میان ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، اما می‌توان دلایلی را برای جانبداری آنان از این ثنویت مهیا ساخت. ابن‌سینا و سهروردی تلاش کرده‌اند تا با برقراری نسبت مطابقت میان ذهن و عین، تقابل و ثنویت میان این دو جهان را توضیح داده و در ضمن بر اساس این نسبت حکایتگری و کاشفیت علم را حفظ و ضمانت کنند. ابن‌سینا عقل فعال را ضامن صحت مفاهیم می‌شناسد. به زعم او فرآیند شناخت از عقل هیولانی آغاز و به عقل مستفاد ختم می‌شود. پیدایش صور کلی در نفس انسان به یاری عقل فعال صورت می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۱) لذا می‌توان گفت ابن‌سینا بر ثنویت ذهن و عین مهر تأیید زده، تلاش می‌کند تا به کمک عقل فعال به عنوان علت فاعلی ایجاد، این ثنویت را تبیین کند. علاوه بر تأکید بر ثنویت در اندیشه‌ی ابن‌سینا وجود سلسله مراتب، چه در ساحت هستی و چه در ساحت ادراک در مباحث او به چشم می‌خورد. مراتب عقل و مراتب قوس صعود و نزول بر اساس میزان افضلیت یک مرتبه بر مرتبه‌ی دیگر، و آن نیز بر مبنای یک معیار مشخص هم‌چون شدت وجود یا میزان مطابقت، تبیین می‌گردد.

سهروردی نیز ثنویت را بر اساس نظام نوری خود تبیین می‌کند. او برای انوار مراتبی

طولی قائل است و بر این باور است که نفس انسانی در موقعیتی انفعالی پس از کنار رفتن موانع، به ادراک نائل می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۹۹) سهروردی نیز هم‌چون ابن‌سینا تلاش می‌کند تا به توضیح این ثنویت و تقابل پردازد. او از طریق شهود مراتب نوری به این مهم پرداخته است اما می‌توان اندیشه‌ی او را نیز بر اساس دو گانه‌انگاری میان ذهن و عین توضیح و تفصیل داد. در نظر او انسان هنگام ادراک، حقیقت اشیاء را در عالم مثال می‌بیند و آن ذوات و حقایق برای او ظاهر می‌گردند. نکته‌ی حایز اهمیت این جاست که در اندیشه‌ی سهروردی نیز علاوه بر این ثنویت، وجود سلسله مراتب نیز به قوت خود باقی است. به نظر می‌رسد هر جا رد پای ثنویت وجود داشته باشد توضیح و تبیین آن بدون توسل به سلسله مراتب غیرممکن است. چرا که همواره در میان دو گانه‌ها یکی از دو طرف بر دیگری ارجحیت داشته و طرف دیگر لازم است تا با مطابقت و بازنمایی صحیح طرف ارجح، خود را به آن نزدیک سازد.

در نظر صدرا علم از سنخ وجود است و نفس آدمی با ممارست روحانی، خود را به ساحت وجود نزدیک می‌سازد و به درک مستقیم حقیقت نائل می‌شود. (اکبریان و قاسمی، ۱۳۹۰: ۳۰) بنابراین صدرا مشابه سهروردی علم به حقایق را از طریق مشاهده‌ی حضوری و علم به لوازم وجود را به کمک استدلال و برهان ممکن می‌داند. به زعم صدرا نفس انسان با حرکت اشتدادی خود مراتب وجود را طی می‌کند. در هر مرتبه، عین آن مرتبه شده و صور مناسب همان مرتبه را خلق کرده و به ادراک می‌رسد. او با تأکید بر تشکیکی بودن وجود، ثنویت را به مجاز و اعتبار تقلیل می‌دهد. بر این اساس برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که ملاصدرا تلاش کرده است تا از ثنویت ذهن و عین عبور کند. رضا اکبریان و حسین قاسمی در مقاله‌ی «رفع چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا» می‌نویسند:

نباید تصور کرد که برای تبیین رابطه‌ی ذهن و عین ابتدا باید عالم خارج را در یک طرف و عالم ذهن و صور را در طرف دیگر قرار داد و سپس میان آن دو عالم نحوه‌ای از سنخیت و مناسبت را جست و جو کرد... این نحوه از تبیین در فلسفه‌های پیش از ملاصدرا مطرح بوده است اما در فلسفه‌ی ملاصدرا اساساً ماهیت اعتباری و ثانوی است... در نتیجه در خارج وجود اصل است؛ چنان‌چه در ذهن نیز وجود اصل است. بنابراین هر دو (خارج و ذهن) از سنخ وجودند... در نتیجه ثنویتی میان آن‌ها نیست. (اکبریان و قاسمی، ۱۳۹۰: ۱۹)

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های مفهومی ۲۲۱

اما آیا می‌توان فرض فوق را پذیرفت و بدین نتیجه رسید که ملاصدرا از ثنویت ذهن و عین عبور کرده قول تازه‌ای را طرح کرده است؟ با بررسی متن ملاصدرا می‌توان بدین نتیجه رسید که برخلاف ادعای فوق، ملاصدرا نیز بر ثنویت میان ذهن و عین مهر تأیید زده است. او می‌نویسد:

حصول وجود در ذهن حقیقتاً محال است. لذا هر چه از وجود در نفس ارتسام می‌یابد و کلیت و عموم عارض آن می‌شود، حقیقت وجود نیست بلکه وجهی از وجوه آن و حیثیتی از حیثیات آن و عنوانی از عناوین آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۷-۳۸)

غلامرضا فیاضی بر اساس مبانی صدرایی می‌نویسد: «ان الوجود الذهنی هو مطلق المفهوم الموجود فی الذهن بما أنه حاک و مرآة للخارج» (فیاضی، ۱۳۷۸: ۲۷۶)

حتی اگر برخلاف متن ملاصدرا، فرض آن دسته از اندیشمندان را که معتقدند ملاصدرا میان ذهن و عین ثنویتی نمی‌شناسد بپذیریم، نکته‌ی مهم آن است که آیا ملاصدرا توانسته است به کمک زبان‌واره‌ای هماهنگ با نبود ثنویت میان ذهن و عین به ارائه‌ی مباحث خود پردازد؟ در بخش مربوط به استعاره‌ی «شناخت به مثابه یک ساختمان» در همین تحقیق نشان داده شد که چگونه بکارگیری عبارات و واژگان در متون سه فیلسوف در بحث توجیه شناخت، نظر هر سه را به شکل ساختاری از مبناگرایی نزدیک می‌سازد. هم‌چنین نشان داده شد که این استعاره چگونه به فرض ثنویت ذهن و عین ارتباط می‌یابد. لذا بررسی زبان ملاصدرا و نحوه‌ی به کارگیری واژگان و عبارت او روشن می‌سازد که ثنویت ذهن و عین نه تنها در اندیشه‌ی فیلسوفان سابق بر ملاصدرا بلکه در اندیشه‌ی صدرا و پس از او نیز امتداد یافته و مورد پذیرش بوده است.

لذا ثنویت ذهن و عین فرضی است که از گذشته در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان مورد پذیرش و تأیید بوده و هیچ یک آن را به چشم چالشی نیازمند رفع در نظر نمی‌آورده‌اند. بدین ترتیب سایر مباحث از قبیل استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» نیز از دل آن بر آمده و مبناگرایی نیز به عنوان لازمه‌ی آن در بحث توجیه شناخت مورد پذیرش قرار گرفته است؛ که هیچ یک از موارد از نظر خود فیلسوف مسلمان (ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا) دارای اشکال نبوده است. اما نظر به عدم وجود تعدد آرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی و مقایسه‌ی این وضعیت با طرح نظریات جدید و متفاوت در سنت غربی، می‌توان این خط مشی ثابت را

مورد سؤال قرار داده؛ تلاش برای کشف انگیزه‌های غیر معرفتی گرایش به مبنائگرایی را موجه ساخت. لذا تا زمانی که زبان برای تغییرنگرش مبتنی بر ثنویت ذهن و عین دستخوش تحول واقع نشود، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» به قوت خود باقی و در نتیجه غلبه‌ی مبنائگرایی در توجیه شناخت الزامی است.

۷. نتیجه‌گیری

با مقایسه‌ی تشتم نظریات شناخت‌شناسانه در سنت غربی و اسلامی و در موضوع توجیه شناخت، این پرسش قابل طرح است که: «چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی با غلبه‌ی مبنائگرایی مواجهیم؟» هرچند می‌توان گرایش فیلسوفان مسلمان به این نظریه را بر آمده از براهین و ادله‌ی عقلی دانست اما با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی در دوران جدید، می‌توان توصیفات دیگری را برای این گرایش فیلسوفان مسلمان ارائه کرد. یافتن یک استعاره‌ی مهم در پس‌پشت کلمات و عبارات فیلسوفان مسلمان می‌تواند به طرح این ایده که گرایش به مبنائگرایی متأثر از نوع زبان‌واره‌ای است که بدان انس گرفته‌اند منجر شود. با بررسی متون سه فیلسوف مورد نظر، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» قابل طرح است. بنا بر این استعاره، فیلسوف مسلمان آن‌گاه که در باب توجیه شناخت ایده‌پردازی می‌کند به دنبال مبادی و آجرهای زیرین بنای معرفت می‌گردد. چنین تلقی‌ای مبنائگرایی فلاسفه‌ی مسلمان را به مبنائگرایی ساختاری فیلسوفان غربی نزدیک می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که سه فیلسوف مورد نظر در این تحلیل، از یک بازی زبانی مشترک در جهت بیان مباحث مربوط به توجیه شناخت استفاده کرده‌اند. واژگانی که تجسمی از ساختمان برای توصیف شناخت به ذهن می‌آورند. تطبیق الگو و ساختار یک بنا که برای افزایش استحکام به پایه‌ها و آجرهایی پر قوت نیازمند است؛ با الگوی شناخت و معرفت و از طرفی پذیرش سلسله‌مراتب برای حرکت از پایه‌ها به سمت سایر بخش‌های این بنا در زبان‌واره‌ی سه فیلسوف به چشم می‌خورد. زبان‌واره‌ای که در آن، نبود هیچ تصویری از امکان ساخت یک بنا بر محوری بی‌میانجی، امکان شکل‌گیری تصویری از شناخت با مبنای بی‌واسطه را ناممکن می‌کند.

۲۲۳ بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی

انتخاب مبدأ برای شناخت و ضرورت برقراری اتصال ادراکات غیرپایه به ادراکات پایه برای یافتن توجیه شناخت‌شناسانه مبتنی بر فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین فرض وجود سلسله‌مراتب در هستی و شناخت است که هر دو فرض فوق‌الذکر استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» را پرورانده و خود نیز در دل آن رشد و نضج پیدا می‌کنند.

چنانچه ضرورت طرح نظریات تازه در بحث توجیه شناخت پذیرفته شود؛ به نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان به استعاره‌ای تازه در باب دانش نیازمندند که دانش را تنها به مثابه یک ساختمان که بر پایه و بنیاد ساخته می‌شود در نظر نگیرند. شکل‌گیری زبان‌واره‌ای نو برای دست یافتن به این مهم ضروری است که آن نیز تنها از طریق عبور از دو فرض ۱- ثنویت ذهن و عین و ۲- سلسله‌مراتبی دیدن امور، میسر می‌گردد. شکل‌گیری استعاره‌های تازه، می‌تواند فضا را برای طرح ایده‌هایی نو در بحث توجیه، آماده ساخته؛ تلقی نسبت به ادراک و معرفت را نیز دستخوش تغییر قرار دهد. به نظر می‌رسد تا فرا رسیدن آن روز هم‌چنان با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (المنطق)*. ج ۳، قم: مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی (ره).
- همو. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- همو. (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن زاده‌ی آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۳). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- ارسطو. (۱۳۶۷). *متافیزیک*، ترجمه‌ی ش. خراسانی. تهران: گفتار.
- اصغری، محمد. (۱۳۸۹). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*. تهران: نشر علم.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه م. لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- اکبریان، رضا؛ قاسمی، حسین. (۱۳۹۰). حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا، *معرفت فلسفی* (صص ۱۱-۳۶)، (۳).
- تفتازانی، سعدالدین مسعود. (۱۳۸۸). *مختصر المعانی*. قم: دارالفکر، چاپ نهم.
- خادم‌زاده، وحید. (۱۴۰۲). استعاره‌ی‌های مفهومی مبتنی بر جهت‌کنه - وجه در فلسفه‌ی صدرای. *ذهن* (صص ۱۰۱-۱۲۹)، دوره ۲۴، شماره ۹۳.
- روولی، کارلو. (۱۳۹۸). *نظم زمان*، ترجمه‌ی م. موحد (۱۳۹۸). تهران: نشر نو.
- زبیدی، مرتضی. (۱۳۰۶ ق). *تاج العروس من الجواهر القاموس*، بیروت: دارمکتبه الحیاة.
- سکاکی، یعقوب یوسف. (۱۴۰۷ ق). *مفتاح العلوم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. تهران: حق‌یاوران.
- همو. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- همو. (۱۳۴۴). *التلویحات اللوحیه و العرشیه*. ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- عارفی، عباس. (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی. بی‌تا. *الجمع بین رای‌الحکیمین*. قم: بیدار.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۱). منطق ملاصدرا، در گفتگو با دکتر احد فرامرز قراملکی. *کتاب ماه فلسفه* (صص ۹۲-۹۵)، (۶۶).

۲۲۵ بناکارانی شناخت‌شنازدر فلسفی اسلامی: بانظریه بحث استعاره‌های مفهومی

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۷۸). **تصحیح و تعلیق بر نه‌ایة الحکمه**. ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ مرعشلی، محمد عبدالرحمن. (۱۴۲۰ق). **قاموس المحيط**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قوام‌صفری، مهدی. (۱۳۸۴). **وجوه مبناگرایی سینوی، ذهن** (صص ۲۹-۴۴)، دوره ۲۴.

لویس، معلوف. (۱۳۷۳). **المنجد فی اللغة**. بیروت: دارالمشرق.

مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). **آموزش فلسفه**. ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

همو. (۱۳۷۵). **شرح اسفار کتاب النفس**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ملاصدرا، صدرالدین محمد ابن ابراهیم. (۱۳۸۶). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

همو. (۱۳۶۸). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. ج ۱، قم: مکتبه المصطفوی.

همو. (۱۳۸۸). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. قم: بوستان کتاب.

همو. بی تا. **المشاعر**. اصفهان، مهدوی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **شرح الإشارات و التنبیها**. جلد ۲ و ۳، قم: بوستان کتاب.

همو. (۱۴۲۹ق). **اخلاق ناصری**. بیروت: دارالهادی.

همو. (۱۴۰۸ق). **تجرید المنطق**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

هاشمی، زهره. (۱۳۹۳). **نظریه استعاره مفهومی از دیگاه لیکاف و جانسون، نشریه ادب-پژوهی** (صص ۱۱۹-۱۴۰)، دوره ۱۲.

یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۲). **نقد آراء معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری. ذهن** (صص ۱۳۹-۱۵۲)، دوره ۱۵.

یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). **الحاشیه علی تهذیب المنطق**. قم: مؤسسه اسلامی التابعه لجماعة المدرسين.

Lakoff, George (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor*, In *Metaphor and Thought* (P 202-251), Cambridge University Press.

Lakoff, George & Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر

امید بابائی^۱

چکیده

فهم واقعیت اجتماعی، فهم شکلی از هستی‌شناسی اجتماعی است که مشخصات ساختارهای اساسی حیات اجتماعی را بیان می‌کند. هدف مقاله حاضر، فهم واقعیت اجتماعی از دیدگاه درک لایدر است. لایدر به عنوان یکی از متفکران حوزه نظریه اجتماعی با بحثی در مورد دوگانگی‌ها در جامعه‌شناسی سعی می‌کند دوگانگی عاملیت - ساختار را به حوزه‌های تحلیلی کوچکتر تقلیل دهد و نشان دهد که چگونه این حوزه‌های زندگی اجتماعی بوسیله قدرت در زمان و فضا گسترده شده‌اند. از نظر وی، هر چند ساختار و عاملیت از جهت تجربی بهم وابسته‌اند اما هر کدام حوزه‌های مستقل و جداگانه‌ای به شمار می‌روند و واقعیت اجتماعی با شناخت این حوزه‌ها و تفکیک آنها از یکدیگر قابل شناسایی است. پژوهش نشان می‌دهد، نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر، گرچه به طور صریح نظریه‌ای درباره واقعیت اجتماعی به معنای برخی روایت‌های کلان نیست، اما چارچوبی قدرتمند برای درک چگونگی شکل‌گیری واقعیت اجتماعی از طریق شناخت و معرفت است.

کلیدواژه‌ها: واقعیت اجتماعی، نظریه حوزه‌های اجتماعی، رئالیسم انتقادی، لایدر.

۱. مربی گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (نویسنده مسئول). omidbabaci@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹

مقدمه

فهم واقعیت اجتماعی، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی اندیشمندان و محققان علوم اجتماعی بوده است. از زمان شکل‌گیری جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی مستقل، تلاش‌های متعددی برای تبیین و درک چگونگی ساختار، عملکرد و تغییرات جوامع بشری صورت گرفته است. «واقعیت اجتماعی»^۱ نه امری بدیهی و ثابت، بلکه ساختاری پیچیده و چند لایه است که در تعاملات اجتماعی، کنش‌ها و باورهای افراد شکل می‌گیرد (Berger & Luckmann, 1966).

در این میان، نظریه‌های جامعه‌شناسی متنوعی برای فهم این واقعیت ارائه شده است. نظریه‌های کارکردگرایی، با تأکید بر نظم و انسجام اجتماعی، به دنبال تبیین چگونگی حفظ تعادل و ثبات در جوامع هستند (Parsons, 1951). در مقابل، نظریه‌های مارکسیستی، با تمرکز بر تضاد و نابرابری‌های اجتماعی، به دنبال تحلیل ساختارهای قدرت و استثمار در جوامع هستند (Marx, 1867). همچنین، نظریه‌های تفسیری، با تمرکز بر معانی و تفاسیر ذهنی افراد، به دنبال درک چگونگی شکل‌گیری واقعیت اجتماعی از طریق تعاملات نمادین هستند (Weber, 1922).

با وجود تلاش‌های گسترده صورت گرفته، هنوز ابهامات و چالش‌های متعددی در زمینه فهم واقعیت اجتماعی وجود دارد. به عنوان مثال، چگونگی ادغام سطوح خرد و کلان تحلیل، نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌دهی به کنش‌های فردی و تأثیر فرهنگ و ایدئولوژی بر فهم ما از واقعیت، همگی مسائلی هستند که نیازمند بررسی و تحقیق بیشتر هستند.

در این میان، نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر، رویکردی نوظهور و کارآمد برای فهم پیچیدگی‌های واقعیت اجتماعی ارائه می‌دهد. لایدر با طرح مفهوم «حوزه‌ها»^۲ تلاش می‌کند تا نشان دهد که واقعیت اجتماعی در سطوح مختلفی از انتزاع و انضمام شکل می‌گیرد و این سطوح با هم در تعامل هستند (Layder, 2006).

1. Social Reality
2. Domains

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لیدر ۲۲۹

این مقاله با هدف بررسی و نقد نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لیدر و کاربرد آن در فهم واقعیت اجتماعی به رشته تحریر درآمده است و هدف اصلی آن، نشان دادن این است که چگونه با استفاده از چارچوب نظری لیدر می‌توان به درک جامع‌تری از پیچیدگی‌های واقعیت اجتماعی دست یافت.

مبانی نظری

جامعه‌شناسان مختلف تلقی متفاوتی از مفهوم واقعیت اجتماعی دارند. از دورکیم گرفته تا وبر، شوتز، برگر، لاکمن و غیره، همگی به موضوع واقعیت اجتماعی از زوایای مختلف پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت امیل دورکیم اولین بار به طور موشکافانه به بررسی واقعیت اجتماعی پرداخته است. دورکیم به خاطر اینکه جامعه‌شناسی را از فلسفه جدا کرده و آن را یک نظام مجزا بداند، موضوع و قلمرو جامعه‌شناسی را امر اجتماعی یا واقعیت اجتماعی می‌خواند. دورکیم واقعیت اجتماعی را چون شیء می‌بیند: «واقعۀ اجتماعی هر گونه شیوه عملی ثابت شده یا ثابت نشده‌ای است که بتواند از خارج فرد را مجبور سازد؛ یا واقعۀ اجتماعی آن است که در عین داشتن وجود مخصوص و مستقل از تظاهرات فردی، در سراسر جامعه معینی عام باشد» (دورکیم، ۱۳۷۳: ۳۷).

در اندیشه وبر، واقعیت اجتماعی در هماهنگی با کنش فرد وجود دارد: «واقعیت‌های اجتماعی در معنای نهایی‌شان واقعیت‌های معقول‌اند. ما تنها در صورتی می‌توانیم به فهم کنش انسانی برسیم که به درون آن معانی ذهنی‌ای راه بریم که کنشگران به رفتارشان و نیز رفتار دیگران باز می‌بندند» (کوزر، ۱۳۷۸: ۳۰۳).

در اندیشه شوتز، واقعیت اجتماعی در هماهنگی با زندگی روزمره شناخته می‌شود. شوتز در کتاب مسئله واقعیت اجتماعی مقصود خود را از این اصطلاح توضیح می‌دهد: «مقصود من از اصطلاح واقعیت اجتماعی مجموع تمام اشیاء و رویدادهای جهان اجتماعی و فرهنگی است که با تفکر عقل متعارف انسانهایی تجربه می‌شود که زندگی روزمره خود را در میان هم‌نوعان‌شان می‌گذرانند و با روابط چند جانبه کنش متقابل در پیوند با آنان‌اند» (Shutz, 1962: 53).

در سال ۱۹۶۶، پیتر برگر و توماس لاکمن کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» که کتابی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت است را انتشار دادند. آنها در این کتاب بیان می‌کنند: «نظر ما درباره ماهیت واقعیت اجتماعی بسیار مدیون دورکیم و مکتب او در جامعه‌شناسی فرانسوی است؛ با این حال ما نظریه دورکیم در مورد جامعه را با وارد کردن چشم‌اندازی دیالکتیکی که از مارکس اقتباس گردیده و تأکید بر ساختمان واقعیت اجتماعی از طریق معانی ذهنی مآخوذ از وبر تغییر داده‌ایم» (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵: ۲۷). به عبارتی، برگر و لاکمن قصد داشتند آراء وبر در رابطه با کنش اجتماعی را با تفکرات دورکیم درباره امور اجتماعی به عنوان واقعیت‌های اجتماعی ادغام کنند. از منظر آنان افراد هستند که جامعه را می‌سازند و جامعه یک واقعیت عینی پیدا می‌کند و به نوبه خود افراد را خلق می‌کند (ریترز، ۱۳۸۳: ۳۵۸-۳۵۹).

در سه دهه آخر قرن بیستم نیز برخی جامعه‌شناسان، واقعیت اجتماعی را در سایه دوگانگی‌هایی چون ذهنیت‌گرایی^۱ - عینیت‌گرایی^۲، خرد^۳ - کلان^۴، ساختار^۵ - عاملیت^۶ مورد بررسی قرار دادند. از جمله مهمترین آنها می‌توان به گیدنز^۷، هابرماس^۸، بوردیو^۹ و لایدر^{۱۰} اشاره کرد.

گیدنز در نظریه «ساختاربندی»^{۱۱} معتقد است، عوامل انسانی هر چند در چارچوب ساختارها و تا اندازه‌ای تحت الزام قواعد ساختاری عمل می‌کنند، اما در تغییر، تکمیل و حتی ساخت ساختارهای نو می‌توانند نقش داشته باشند. در واقع، بر اساس این نظریه، میان ساختارها و عوامل انسانی رابطه متقابل و دیالکتیکی برقرار است. به عبارتی گیدنز بیان می‌کند که ساختار و عاملیت در عملکرد جاری اجتماعی هیچگونه جدایی از هم ندارند و این دو در واقع دو بعد تفکیک‌ناپذیر واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند و دو روی سکه این واقعیت به شمار می‌آیند (استونز، ۱۳۷۹: ۴۲۹).

-
1. Subjectivism
 2. Objectivism
 3. Micro
 4. Macro
 5. Agency
 6. Structure
 7. Giddens
 8. Habermas
 9. Bourdieu
 10. Layder
 11. Structuration Theory

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی دک لیدر ۲۳۱

هابرماس در نظریه «کنش ارتباطی»^۱، برداشتی دو سطحی از واقعیت اجتماعی ارائه می‌کند که یک سطح آن مبتنی بر «زیست جهان»^۲ و سطح دیگر آن مبتنی بر «نظام»^۳ است. این دو سطح با یکدیگر در ارتباط مداوم هستند. هابرماس با تمایز قائل شدن بین عقلانیت نظام اجتماعی و عقلانیت زیست جهان، به این استدلال روی می‌آورد که در جهان معاصر، عقلانیت به صورت برابر و متعادل در هر دو سطح نظام و زیست جهان رشد نکرده است و نظام اجتماعی سریع‌تر از زیست جهان، عقلانی شده است. در نتیجه زیست جهان تحت چیرگی نظام اجتماعی عقلانی شده درآمده و عقلانیت فرهنگی را مقهور و مغلوب ساخته است. به نظر او راه حل این قضیه در رهایی زیست جهان از چنگ استعمار نظام نهفته است تا از این طریق زیست جهان نیز بتواند به شیوه مناسب خود عقلانی گردد (مهدوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۱۹).

بوردیو در نظریه «ساختارگرایی تکوینی»^۴، با ترکیب «عادت‌واره»^۵ و «میدان»^۶ به دنبال برطرف کردن ضدیت میان عینیت و ذهنیت است. وی به رابطه دیالکتیک میان ساختار عینی و ذهنی توجه دارد. از منظر بوردیو ساختارهای عینی از یک طرف کنشگران را شکل می‌دهند و بر آنها فشارهای ساختاری وارد می‌کنند، اما از طرف دیگر کنشگران باید در نظر گرفته شوند؛ چرا که کنش‌ها و اعمال آنهاست که نگاه‌دارنده ساختارها است. بنابراین واقعیت اجتماعی از نظر بوردیو در ارتباط بین عینیت و ذهنیت و بر اساس مفاهیم ساختار ذهنی و روابط عینی و روابط دیالکتیکی میان آنها شکل گرفته است (ریترز، ۱۳۸۳: ۷۱۵-۷۲۰).

سوالات پژوهش

با توجه به اینکه واقعیت اجتماعی به عنوان یکی از موضوعات اساسی در جامعه‌شناسی، دیدگاه‌های متمایزی را رقم زده، محقق در پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- ماهیت واقعیت اجتماعی چیست؟

1. Communication Action Theory
2. Life world
3. System
4. Genetic structuralism Theory
5. Habitus
6. Field

- واقعیت اجتماعی را چگونه می‌توان شناخت؟

- سطوح تحلیل واقعیت اجتماعی کدامند؟

- درک لایدر در نظریه حوزه‌های اجتماعی، واقعیت اجتماعی را چگونه تبیین می‌کند؟

روش‌شناسی

پژوهش حاضر با تکیه بر روش «رنالیسم انتقادی»^۱ تلاش می‌کند دیدگاه لایدر را در مورد واقعیت اجتماعی مورد تحلیل و نقد قرار دهد. رنالیسم انتقادی یک رویکرد فلسفی است که سعی می‌کند رابطه عاملیت انسانی (انتخاب کنشگران، تلاش‌های خلاقانه، نیت‌ها و انگیزه‌ها) را با اثرات محدودکننده و توانمندکننده ساختار اجتماعی (الگوهای بادوام و پایدار، قوانین اجتماعی، هنجارها و ارزشها) بررسی کند و پیشنهاد می‌کند که برای فهم واقعیت اجتماعی باید تعامل این دو حوزه را درک کرد.

از دیدگاه رنالیسم انتقادی و در رأس آن رویکرد باسکار، پوزیتیویسم به مثابه یکی از نظریه‌های رنالیستی در باب علم و فلسفه علم، موضعی فروکاست‌گرایانه دارد؛ زیرا سطوح متعدد واقعیت را از یک سو به سطح رویدادهای علی و از سوی دیگر تنها به یک سطح (سطح تجربی) تقلیل می‌دهد و بنابراین درگیر نوعی «فعلیت‌گرایی»^۲ است، حال آن که ماهیت واقعیت، بسیار پیچیده‌تر از معرفت ما به آن است؛ و علاوه بر این مسئله، یعنی پیچیدگی و لایه لایه بودن واقعیت، ذهن آدمی هم برخلاف نظر پوزیتیویست‌ها، همچون یک آینه ساده و روشن و به عبارت دیگر یک لوح سفید نیست؛ بنابراین نمی‌توان به تناظر نعل به نعل مؤلفه‌های ذهن و زبان و واقعیت باور داشت.

به عقیده باسکار، می‌توان با ملاحظه‌ای انتقادی و با توجه به تقلیل‌ناپذیری لایه‌های متعدد واقعیت به لایه رویدادهای علی و پیوستگی‌های بادوام آن‌ها، که متناسب با لایه معرفتی ما از آن است، معرفتی صحیح از واقعیت به دست آورد (باسکار، ۱۳۹۰: ۶۲). وی معتقد است، واقعیت سه سطح دارد که عبارتند از: ۱- سطح «تجربی»^۳، شامل رویدادهایی

1. Critical Realism
2. Actualism
3. Empirical

نم و اقصیت اجتماعی با تاکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی دك ليدر ۲۳۳

است كه می‌توان آنها را مشاهده كرد ۲- سطح «بالفعل»^۱، شامل رویدادهایی است كه ممكن است مشاهده شوند و یا نشوند ۳- سطح «علی»^۲، شامل ساختارها و مكانیسم‌هایی است كه این رویدادها را ایجاد می‌كنند. سطح سوم اهمیتی منحصر به فرد و اساسی در رئالیسم انتقادی دارد؛ اگرچه ممكن است این سطح از واقعیت بطور مستقیم درك نشود اما واقعی است چرا كه اثرات قابل فهمی را تولید می‌كند (Bhaskar, 1975:56).

هستی‌شناسی واقعیت اجتماعی

«هستی‌شناسی»^۳، شاخه‌ای از فلسفه است كه به ماهیت هستی می‌پردازد. در علوم اجتماعی، هستی‌شناسی به این پرسش پاسخ می‌دهد: ماهیت واقعیت اجتماعی چیست؟ فهم ماهیت واقعیت اجتماعی در سه پارادایم غالب جامعه‌شناسی متفاوت است كه بصورت مجزا بررسی می‌كنیم:

الف - «پارادایم اثبات‌گرایی»^۴: در تعریف واقعیت به هر چیزی كه از طریق حواس قابل درك باشد، رجوع می‌كند. در این پارادایم واقعیت اجتماعی، امری واقعی است كه در خارج از انسان قرار دارد. واقعیت مستقل از آگاهی انسان است كه كاملاً عینی و منظم است و به وسیله قوانین طبیعی و تغییر ناپذیر اداره می‌شود. واقعیت الگویافته و منظم است و انسان تحت آن اداره می‌شود. علم اثباتی سعی دارد تا در طول زمان، شناخت خود از واقعیت را كامل كند. به همین خاطر است كه نظریه در پارادایم اثبات‌گرایی در قالب مجموعه گفتارهای منطقی كه مبین بخشی از واقعیت است تعریف می‌شود؛ به عبارتی شناخت واقعیت به لحاظ تراكمی انجام شده و راه فهم بیشتر از واقعیت، همچنان باز است (ایمان، ۱۳۹۶:۷۸).

ب - «پارادایم تفسیری»^۵: واقعیت در پارادایم تفسیری بر خلاف پارادایم اثباتی به لحاظ ذهنی و درونی تجربه می‌شود، به لحاظ اجتماعی از طریق تعاملات انسانی ساخته

1. Actual
2. Causal
3. Ontology
4. Positivism Paradigm
5. Interpretative Paradigm

می‌شود و کنشگران اجتماعی آن را تفسیر می‌کنند. در پارادایم تفسیری، واقعیت عینی نیست بلکه ذهنی است و صرفاً از طریق نگاه مردم قابل تشخیص است (همان: ۷۸، به نقل از Hughea, 1990: 89-114). واقعیت در پارادایم تفسیری منتظر کشف نمی‌ماند، بلکه در هر لحظه ساخته می‌شود و خصیصه فرایندی واقعیت و نقش انسان در خلق آن، محصول همین ویژگی است. اگر چه در این پارادایم بحث اصالت انسان مطرح است، ولی به این معنا نیست که به اندازه هر فرد یک واقعیت داریم؛ بلکه واقعیت محصول تعاملات اجتماعی میان انسانهاست که در قالب سیستم معانی مشترک آنها ظهور می‌یابد. از طرفی هر کنش اجتماعی به ساخت اجتماعی واقعیت نمی‌انجامد؛ بلکه فقط کنش اجتماعی با معنا، در خدمت ساخت‌بندی اجتماعی واقعیت قرار می‌گیرد (همان: ۷۹).

ج - «پارادایم انتقادی»: واقعیت در رویکرد انتقادی، خصیصه تاریخی دارد که بصورت مداوم و پیوسته از سوی عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شکل داده می‌شود. به همین لحاظ واقعیت اجتماعی همواره در حال تغییر و تحول است که ریشه در نقش‌ها، تضادها و تناقضات موجود در روابط یا نهادهای اجتماعی دارد. بنابراین واقعیت به وسیله طبیعت ساخته نمی‌شود، بلکه مردم هستند که در ساخت آن دخالت دارند (همان: ۸۰).

بر اساس این پارادایم، واقعیت اجتماعی از لایه‌های چندگانه برخوردار است که محقق باید ضمن آگاهی از این لایه‌ها، بتواند با مهارت شخصی و تفکر انتقادی، به لایه‌ای عمیق که ساختارها و مکانیزم‌های غیر قابل مشاهده در آن پنهان شده، دست یابد. شرط ورود به لایه‌های عمیق و دستیابی به این مکانیزم‌ها، برخورداری محقق از مهارت پرسیدن سوالات عمیق، اتکا بر نظریه مناسب برای ملاحظه واقعیت، برخورداری از موقعیت ارزشی روشن و واضح و توسل به یک رویکرد تاریخی است (همان: ۸۳، به نقل از Numan, 1997: 75).

معرفت‌شناسی واقعیت اجتماعی

«معرفت‌شناسی»^۱، نظریه‌ای درباره چگونگی کسب معرفت توسط انسان در مورد جهان اطراف خود است. در علوم اجتماعی، معرفت‌شناسی‌ها پاسخ‌هایی را برای پرسش در مورد

1. Critical paradigm
2. Epistemology

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر ۲۳۵

چگونگی شناخت واقعیت اجتماعی در اختیار ما قرار می‌دهند (بلیکی، ۱۳۹۴: ۳۷).
بر اساس معرفت‌شناسی پارادایم اثبات‌گرایی، شناخت واقعیت اجتماعی از طریق اصول تجربی امکان‌پذیر است. منظور از اصول تجربی، کسب اطلاعات یا دسترسی به مدارکی است که از طریق حواس پنجگانه انسان به دست آمده باشند. وظیفه علم در این پارادایم نمایش روابط علی است که از طریق کمی‌سازی الگوها و نظم‌های موجود در رفتار انسان امکان‌پذیر باشند (ایمان، ۱۳۹۶: ۵۶).

بر اساس معرفت‌شناسی پارادایم تفسیر‌گرایی، شناخت واقعیت اجتماعی از طریق بررسی مستقیم ساختار خودِ تفکر و ساختار مشترک ذهن تمام انسانها امکان‌پذیر است (بلیکی، ۱۳۹۴: ۳۹). هدف علم در پارادایم تفسیر‌گرایی، تلاش در جهت معرفی و نمایش روابط علی جهان اجتماعی نیست، بلکه علم به دنبال درک این امر است که مردم چگونه و چرا دنیا را به طرق مختلف، تفسیر می‌کنند (ایمان، ۱۳۹۶: ۵۶).

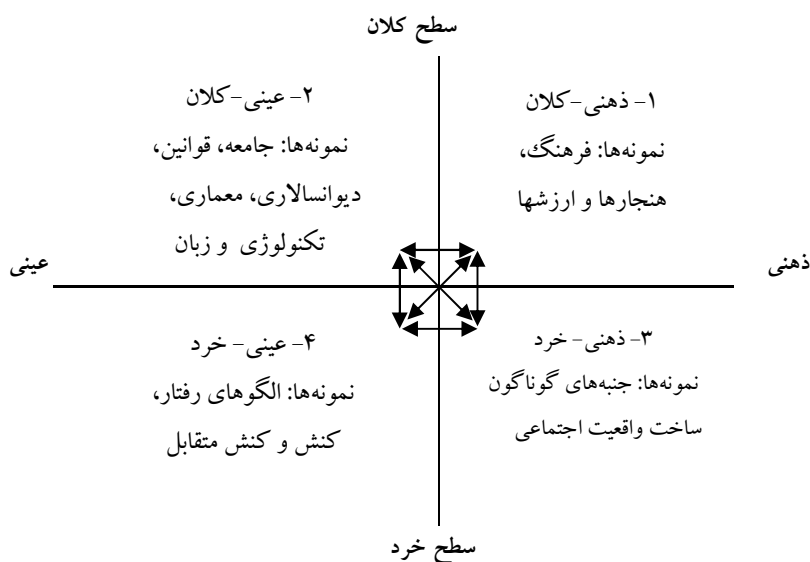
بر اساس معرفت‌شناسی پارادایم انتقادی، شناخت واقعیت اجتماعی از طریق فهم روابط غیر تجربی که بنیان و ستون فقرات جهان اجتماعی قابل مشاهده را ساخته، امکان‌پذیر است. بر اساس این پارادایم، وظیفه علم آشکارسازی مکانیزم‌های غیر قابل مشاهده است که رفتار مردم تحت آن اداره می‌شود (همان، ۵۷).

سطوح واقعیت اجتماعی

مهمترین اندیشمند مبحث سطوح واقعیت اجتماعی، جامعه‌شناس فرانسوی، ژرژ گورویچ است. گورویچ با این که از این اصطلاح استفاده نکرد، ولی هم پیوستار خرد - کلان و هم پیوستار ذهنی - عینی را درک می‌کرد. از این مهمتر، او درکی عمیق از چگونگی ارتباط این دو پیوستار داشت. یکی از شایستگی‌های گورویچ این است که از پرداختن به این دو پیوستار و روابط متقابل‌شان به عنوان ابزارهای ایستا پیوسته خودداری می‌کرد و آنها را برای مشخص ساختن خصلت پویای زندگی اجتماعی بکار می‌برد (ریتزر، ۱۳۸۳: ۶۴۲).

گورویچ بر این باور بود که جهان اجتماعی را می‌توان برحسب پنج سطح «افقی» یا خرد و کلان بررسی کرد. او این سطوح را به صورت صعودی، از خرد تا کلان نشان

می‌دهد: اشکال اجتماعیت، گروه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی اجتماعی، ساختار اجتماعی و ساختار جهانی. گورویچ همچنین برای تکمیل این سلسله مراتب ده سطح «عمودی» یا عمقی عرضه می‌کند که از عینی‌ترین پدیده‌های اجتماعی (عوامل بوم‌شناختی و سازمان‌ها) آغاز می‌شود و با ذهنی‌ترین پدیده‌های اجتماعی (ارزش‌ها و عقاید جمعی) پایان می‌پذیرد. گورویچ با تقاطع دادن این ابعاد افقی و عمودی، سطوح زیادی برای واقعیت اجتماعی به دست می‌دهد. طرح تحلیلی گورویچ بسیار پیچیده و دست و پاگیر است. بر این اساس ریتزر درصدد است تا الگوی ساده‌تری را از تقاطع دو پیوستار مربوط به سطوح واقعیت اجتماعی ارائه دهد. مدل پیشنهادی ریتزر با پیوستار خرد - کلان (سطوح افقی گورویچ) آغاز می‌شود، پیوستاری که از اندیشه و کنش فردی شروع شده و تا نظام‌های جهانی امتداد می‌یابد؛ به این پیوستار، یک پیوستار عینی - ذهنی (سطوح عمودی گورویچ) نیز اضافه می‌شود که دامنه آن از پدیده‌های مادی همچون کنش فردی و ساختارهای دیوان‌سالارانه تا پدیده‌های غیر مادی مانند آگاهی و هنجارها و ارزش‌ها نوسان دارد. ریتزر نیز همانند گورویچ این دو پیوستار را بر هم عمود می‌کند، اما برون‌داد این تلاقی، به جای سطوح متعدد واقعیت اجتماعی، چهار سطح بسیار کنترل‌پذیرتر است (نگاه کنید به: ریتزر، ۱۳۸۳: ۶۴۴).



شکل شماره ۱. سطوح واقعیت اجتماعی از دیدگاه ریتزر (ریتزر، ۱۳۸۳: ۶۴۴)

نم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر ۲۳۷

از دیگر جامعه‌شناسانی که به سطوح واقعیت اجتماعی اشاره کرده‌اند، جاناتان ترنر است. از نظر ترنر واقعیت اجتماعی در سه سطح خرد، میانه و کلان آشکار می‌شود و هر یک از این سطوح نیروهای جهت‌دهنده خاص خود را دارند. نیازهای پنج‌گانه (نیاز به تأیید، نیاز به پاداش‌های مفید مبادله‌ای، نیاز به عضویت گروهی، نیاز به اعتماد و نیاز به واقع‌بودگی)، نیروهای جهت‌دهنده در سطح خرد هستند، چرا که هر یک از آنها آنچه را که در جریان تعامل رخ می‌دهد، جهت می‌دهند. نیروی دیگر در سطح خرد، عواطف و احساسات است؛ چرا که آنها نیز به جریان تعامل کمک می‌کنند. این نیروها انتظارات را تنظیم و بسته به اینکه تا چه حد این انتظارات برآورده شوند، واکنش‌های عاطفی افراد متفاوت خواهند بود (Turner, 2003: 448). در سطح خرد، در کنار نیازها و نیروهای عاطفی، نیروهای نمادین، منزلتی و جمعیتی - زیستی نیز وجود دارند که جریان تعامل را در رویارویی‌ها شکل می‌دهند. در سطح میانه، نیروهای بخشی‌شدن، متمایز شدن و یکپارچگی جهت‌دهنده هستند. این نیروها صورت‌بندی واحدهای مشارکتی (مشخص نمودن تقسیم کار برای رسیدن به هدف) و دسته‌بندی (مشخص کردن تفاوت‌ها و تمایزات اجتماعی) را جهت می‌دهند. و در سطح کلان، نیروهای جمعیت، تولید، بازتولید، تنظیم و توزیع، جهت‌دهنده می‌باشند که صورت‌بندی عرصه‌های نهادی (ترکیبی از واحدهای مشارکتی)، نظام قشربندی (ترکیبی از واحدهای دسته‌بندی) و همچنین جوامع و نظام‌های اجتماعی را می‌سازند (Turner & Stets, 2006: 283).

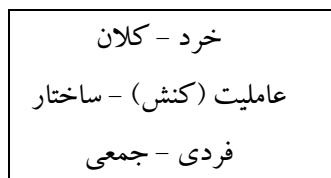
دیدگاه درک لایدر در مورد واقعیت اجتماعی

لایدر^۱ معتقد است که تفکر ما در مورد چگونگی روبرو شدن با واقعیت اجتماعی تحت

۱. درک لایدر (Derek Layder) استاد بازنشسته دانشگاه لستر انگلستان است و در حوزه نظریه اجتماعی علاقه‌مند به تلفیق عاملیت و ساختار در زندگی اجتماعی است. وی در این زمینه، نظریه حوزه‌های اجتماعی (social domains theory) که تلاشی در رابطه با مسئله عاملیت - ساختار است را مطرح کرد و در این راستا رویکردی روش‌شناسی بنام نظریه سازگاری (adaptive theory) را بیان نمود. وی همچنین مطالعاتی را در زمینه احساسات، صمیمیت، قدرت و کنترل در زندگی اجتماعی انجام داده است (<https://www.le.ac.uk/departments/sociology/people/dlayder>).

تأثیر محیط اجتماعی گسترده‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم. وی سعی می‌کند این موضوع را از لحاظ سه «دوگانگی»^۱ اصلی در جامعه‌شناسی (فردی^۲ - جمعی^۳، عاملیت^۴ - ساختار^۵، خرد^۶ - کلان^۷) بررسی کند. لایدر بیان می‌کند، برخی معتقدند که دوگانگی‌ها در جامعه‌شناسی بیانگر نوعی تقسیم‌بندی بین وجودهای جداگانه و مخالف‌اند که در کشاکش و ستیز با هم می‌باشند. به عبارتی، دوگانگی‌ها از منظر این دیدگاه یک امر ساختگی هستند که منجر به تمایزاتی گمراه‌کننده و غیر مفید می‌شوند و اصلاً در عالم خارج هم وجود ندارند. از سوی دیگر، برخی اندیشمندان دوگانگی‌ها را عواملی می‌دانند که به جنبه‌های مختلف زندگی اشاره می‌کنند و بطور اجتناب‌ناپذیری با هم ارتباط دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و در مبارزه برای غالب شدن، مخالف یکدیگر نمی‌باشند (Layder, 2006:2).

لایدر در تصویری (شکل شماره ۲)، دوگانگی فردی - جمعی را در پایین، دوگانگی عاملیت - ساختار را روی آن و دوگانگی خرد - کلان را در بالا قرار می‌دهد و بیان می‌کند که این ترتیب عمداً صورت گرفته و بیانگر آن است که هر چه از پایین به بالا حرکت می‌کنیم، دوگانگی‌ای را می‌بینیم که بیشتر با آن درگیر هستیم و به عبارتی دوگانگی خرد - کلان سایر دوگانگی‌ها را نیز در بر می‌گیرد.



شکل شماره ۲. دوگانگی‌های کلیدی در جامعه‌شناسی از دیدگاه درک لایدر (Layder, 2006:13).

به تعبیر لایدر، دوگانگی فردی - جمعی، قدیمی‌ترین دوگانگی است که یک معمای غیر قابل حل و دائمی را در هماهنگی بین نیازهای فردی - جمعی نشان می‌دهد. وی معتقد است این دوگانگی به علت اینکه افراد را جدای از تأثیرات اجتماعی در نظر می‌گیرد مورد

-
1. Duality
 2. Individual
 3. Society
 4. Agency
 5. Structure
 6. Micro
 7. Macro

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی دک لایدر ۲۳۹

نقد قرار گرفته و لذا بهتر است که آن را به دلیل اینکه افراد را جدای از جامعه در نظر می‌گیرد کنار بگذاریم. به عبارتی فرد هرگز از دخالت‌ها و تعهدات اجتماعی آزاد نیست و این عاقلانه نیست که فرد را بعنوان شخصی که دارای تجربه ذهنی از جامعه است، از جامعه جدا کنیم (Ibid:3).

از دیدگاه لایدر، دوگانگی عاملیت - ساختار، خاستگاه جدیدتری دارد و بیشتر از خود جامعه‌شناسی نشأت می‌گیرد، هر چند که بطور خاص مفهوم «عاملیت» ریشه فلسفی دارد. در شکل شماره ۲، کلمه «کنش»^۱ در پرانتز و رو به روی مفهوم عاملیت قرار گرفته و بیان می‌کند که این دو کلمه توسط جامعه‌شناسان غالباً به جای هم استفاده می‌شوند. در بسیاری موارد کلمه کنش بر کلمه عاملیت برتری دارد چرا که آن بطور جامع‌تری توجه ما را به ماهیت فعال اجتماعی انسانها جلب می‌کند. عاملیت نیز به این امر اشاره دارد که انسانها کارگزارانی در دنیای اجتماعی‌اند و قادر به انجام کارهایی می‌باشند که بر ساختار اجتماعی که آنها را در بر گرفته، تاثیر می‌گذارد^۲ (Ibid:3).

1. Action

۲. جامعه‌شناسان، تعاریف متفاوتی از عاملیت و ساختار دارند و ماهیت پیوند بین آنها را نیز به روش‌های متفاوتی درک می‌کنند. برخی، عاملیت را به عنوان یک ویژگی از شکل‌های مختلف سازمان اجتماعی می‌دانند و معتقدند که سازمان‌های اجتماعی به روش‌های گوناگونی عمل می‌کنند - سازمانها بازیگران اجتماعی‌اند - به عبارتی مفهوم عاملیت صرفاً به افراد یا تعاملات چهره به چهره محدود نمی‌شود و در برخی موارد منطقی است که از عاملیت کنشگران جمعی صحبت کنیم. برخی نیز عاملیت را به عنوان توانایی انسان برای ایجاد تفاوت در جهان می‌دانند (Layder, 2006:4). ساختار نیز معانی متفاوتی دارد و در معنای متعارف آن به الگوهای اجتماعی اشاره می‌کند که زمینه اجتماعی‌ای را فراهم می‌کنند که مردم در آن دست به کنش می‌زنند. در این تعریف، سازمانها و نهادهای اجتماعی و تولیدات فرهنگی (زبان، دانش و ...) مرجع اصلی اصطلاح ساختار هستند. در این معنا، ساختار اشاره به ویژگی‌های عینی زندگی اجتماعی دارد و مجموعه‌ای از توافقات از پیش تعریف شده اجتماعی می‌باشد که مردم در هنگام تولد در آن وارد می‌شوند و آن را در طول زندگی تحمل می‌کنند. البته ساختارها یک مولفه ذهنی هم دارند و آن اینست که توافقات اجتماعی از پیش تعریف شده تا حدی اجرا می‌شوند که مردم آنها را تایید نمایند. در این معنا، ساختارها با انگیزه‌ها و دلایل مردم برای کنش‌هایشان ارتباط برقرار می‌کنند و به این ترتیب ساختار و عاملیت بهم پیوند می‌خورند. بنابراین، دوگانگی عاملیت - ساختار بر روی روشی متمرکز است که انسانها زندگی اجتماعی خود را خلق و تحت تاثیر الگوهای اجتماعی قرار می‌گیرند (Ibid:5).

لایدر معتقد است، دوگانگی خرد - کلان که نسبت به دوگانگی‌های دیگر در حوزه جامعه‌شناسی از جامعیت بیشتری برخوردار است به سطح تحلیل توجه دارد. این دوگانگی بین تحلیل چهره به چهره (فعالیت‌های روزمره) و تحلیل پدیده‌های کلان و غیر شخصی (نهادهای منابع و توزیع قدرت) تمایز قایل می‌شود. به این ترتیب دوگانگی خرد - کلان بر سطوح واقعیت اجتماعی اشاره دارد. برای مثال پدیده‌های سطح خرد با صمیمیت و جنبه‌های جزئی مواجهه چهره به چهره همراه است در حالیکه پدیده‌های سطح کلان با جنبه‌های غیر شخصی در مقیاس بزرگ همراه است (Ibid:5).

با این توضیحات مقدماتی متوجه می‌شویم که دوگانگی‌های فردی - جمعی و عاملیت (کنش) - ساختار در دوگانگی خرد - کلان در هم تنیده می‌شوند و با هم ارتباط دارند. یعنی همانطور که تحلیل خرد با برخوردهای چهره به چهره و فردی مرتبط است، با هویت فردی، تجربه ذهنی و این ایده نیز که مردم کارگزاران اجتماعی هستند که می‌توانند شرایط اجتماعی خودشان را تولید و بازتولید کنند، هم‌پوشانی دارد. همچنین همانطور که تحلیل کلان بر ویژگی‌های الگومند و کلی جامعه متمرکز است، با مفهوم ساختار به عنوان رفتارهای الگومند و منظم که زمینه‌های اجتماعی رفتار را شکل می‌دهند نیز هم‌پوشانی دارد. بنابراین نتیجه آن است که این دوگانگی‌های مختلف با یکدیگر هم‌پوشانی دارند و دوگانگی خرد - کلان مسائل دیگر دوگانگی‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

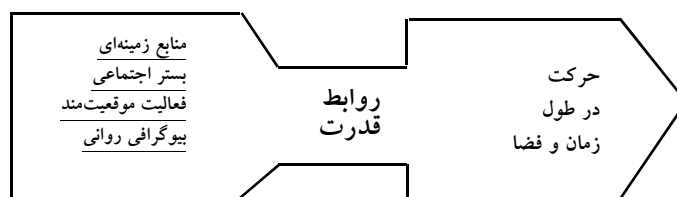
لایدر موضوع واقعیت اجتماعی را در «نظریه حوزه‌ها»^۱ مطرح می‌کند. این نظریه پیشنهاد می‌کند بجای پرداختن به یک دوگانگی ساده (عاملیت - ساختار)، باید دنیای اجتماعی را چند بعدی (چهار بعد در هم تنیده) ببینیم. لایدر، پیچیدگی، عمق و غنای دنیای اجتماعی را تایید می‌کند و معتقد است که برخی نظریه‌ها، دوگانگی عاملیت - ساختار را رد می‌کنند و برای آن پدیده‌های واحدی را جایگزین می‌کنند؛ مثلاً فوکو از «عمل استدلالی»^۲، بوردیو از «عمل اجتماعی»^۳، گیدنز از «دوسویگی ساختار»^۴، الیاس از «پیکربندی»^۵، نظریه پردازان

1. Domain Theory
2. Discursive Practice
3. Social Practice
4. The Duality of Structure
5. Figuration

نم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی دک لایدر ۲۴۱

کنش متقابل نمادین از «فعالیت مشترک»^۱ و پدیدارشناسان از مفهوم «بین‌الذهانیت»^۲ استفاده می‌کنند. به تعبیر لایدر، گرچه چنین فرآیندهای واحدی بطور ساختگی توصیف واقعیت اجتماعی را کامل می‌کند اما عمق، غنا و پیچیدگی آن را از بین می‌برد. وی معتقد است که ما نیاز به یک رویکرد چند بعدی داریم که ماهیت متنوع واقعیت اجتماعی را برای ما آشکار کند.

لایدر نظریه حوزه‌ها را در قالب شکل شماره ۳ به نمایش می‌گذارد. در سمت چپ این شکل، چهار حوزه اجتماعی (بیوگرافی روانی، فعالیت موقعیت‌مند، بستر اجتماعی و منابع زمینه‌ای) ارائه می‌دهد که می‌توان به عنوان لایه‌های واقعیت اجتماعی از آنها یاد کرد. لایه‌های پائین‌تر جنبه‌های شخصی و درونی واقعیت اجتماعی را ارائه می‌دهند در حالیکه لایه‌های بالاتر نسبتاً غیر شخصی و بیرونی‌تر هستند. این ابعاد عمودی، «عمق هستی‌شناختی»^۳ و تضاد مستقیم با آن نظریه‌هایی را بیان می‌کنند که برای ارائه یک تصویر ساده از واقعیت اجتماعی، عاملیت و ساختار را از هم جدا می‌کنند و پویایی فعالیت اجتماعی را نشان نمی‌دهند. فرآیندهای اجتماعی هرگز ایستا نیستند بلکه در طول «زمان و فضا»^۴ حرکت می‌کنند. بر این اساس این ابعاد و لایه‌ها در طول یک محور افقی کشیده می‌شوند تا ماهیت شناور فرآیندهای اجتماعی و فعالیت‌های انسانی را نشان دهند. بنابراین حوزه‌ها در دو بعد عمودی (عمق هستی‌شناختی) و افقی (زمان و فضا) گسترده شده‌اند. مرکز شکل نیز بیان می‌کند که حوزه‌ها از طریق «روابط اجتماعی قدرت»^۵ که در طول زمان و فضا گسترده شده‌اند، بهم مرتبط می‌شوند (نگاه کنید به: Layder, 2006: 273).



شکل شماره ۳. روابط قدرت و حوزه‌های اجتماعی در گستره زمان و فضا از دیدگاه لایدر (Layder, 2006: 273)

1. Joint Activity
2. Intersubjectivity
3. Depth Ontology
4. Time And Space
5. Social Relation of Power

بیوگرافی روانی^۱

حوزه بیوگرافی روانی موجودیت فرد را نشان می‌دهد، به این دلیل که مسیر زندگی او را از طریق زمان و فضا در جهان اجتماعی دنبال می‌کند. این حوزه، تجارب منحصر به فرد شخص را از زمان تولد تا کنون ترسیم می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که چگونه روابط فرد با حامیان اصلی و محیط اولیه‌اش، نگرش‌ها، ایده‌ها، ارزش‌ها و تمایلات وی را شکل می‌دهد. علاوه بر این بیانگر تأثیر تجربیات اصلی فرد (مانند بیماری یا آسیب‌های روانی) بر شیوه‌ای است که فرد به لحاظ روان‌شناختی زندگی شخصی و اجتماعی‌اش را مدیریت می‌کند. مسیر زندگی هر شخصی، منحصر به فرد است، زیرا زندگی هر فرد در زمینه یک پیکربندی خاص از روابط با دیگران توسعه می‌یابد. این دو واقعیت (یعنی روابط اجتماعی و تجربیات هر فرد) به شدت در هم آمیخته است. این امر، سلیقه‌های افراد را در پاسخ‌های اجتماعی و روان‌شناختی تقویت می‌کند. روابط اجتماعی و تجربیات هر فرد توأمأ بر شخصیت افراد تأثیر می‌گذارند، چنانکه باعث می‌شوند که ما خودمختاری و استقلال‌مان را در زمینه‌های اجتماعی گسترده‌تر کشف کنیم (Ibid:274).

فعالیت موقعیت‌مند^۲

حوزه فعالیت موقعیت‌مند، تجربه انسان در مواجهه‌های چهره به چهره و تعاملات اجتماعی با دیگران است. فعالیت موقعیت‌مند ارتباط متقابلی با معنا دارد و از جهاتی با بیوگرافی روانی متفاوت است: اولاً، فعالیت موقعیت‌مند به واسطه مفهوم نسبتاً متفاوتی از زمان اداره می‌شود، در حالی که بیوگرافی روانی دوره‌های زندگی و هویت شخصی افراد را به صورت زندگی اجتماعی و شخصی تشریح می‌کند، ثانیاً، فعالیت موقعیت‌مند آغاز و پایان مواجهه‌ها و رویاروی‌ها را نشان می‌دهد و این به طور مستقیم ماهیت اپیزودیک فعالیت موقعیت‌مند را برجسته می‌کند (Ibid:277).

1. Psychobiography
2. Situated Activity

بستر اجتماعی^۱

حوزه بستر اجتماعی، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی باز تولید شده، اعمال و موقعیت‌هاست که افراد بر اساس آنها تصمیم می‌گیرند که چگونه در محیط‌های اجتماعی حاضر شوند. محیط‌ها در شکل سازمانی‌شان متفاوت هستند، در بعضی از آنها روابط رسمی است مانند مدارس، دانشگاه‌ها، بیمارستان‌ها، شرکت‌های صنعتی و تجاری و بوروکراسی‌های دولتی و در بعضی دیگر روابط غیر رسمی و بدون الگو می‌باشد مانند دوستی‌ها و شبکه‌های خانوادگی. بستر اجتماعی جنبه‌های ساختاری زندگی اجتماعی را باز تولید می‌کنند که نتیجه آن باز تولید فعالیت‌های اجتماعی گذشته است که بر رفتار اکنون ما تاثیر می‌گذارند. در محیط‌های رسمی، روابط اجتماعی به وضوح تعریف شده و معمولاً سلسله مراتبی‌اند و غالباً درجه‌بندی‌ای از موقعیت‌ها و وضعیت‌ها وجود دارد. تعامل از طریق این موقعیت‌ها و اعمال مرتبط با آنها تعریف می‌شود و تعهد از طریق مجازات‌ها و انگیزه‌های شغلی ایجاد می‌شود. در محیط‌های غیررسمی، اعمال و موقعیت‌ها به طور دقیق تعریف نشده و تعهد به صورت سازمانی اجرا نمی‌شود (Ibid:280).

منابع زمینه‌ای^۲

حوزه منابع زمینه‌ای، اصلی‌ترین ویژگی واقعیت اجتماعی را ارائه می‌کند و شامل دو عنصر مرتبط است: عنصر اول، جنبه توزیعی است که در آن منابع مادی به صورت ناهمگن و با گروه‌بندی‌هایی مانند طبقه، قومیت، سن، جنس، پایگاه اجتماعی و... تنظیم می‌شود. اینها زمینه اقتصادی - اجتماعی خاصی از محیط اجتماعی (مانند منطقه تحصیلی، شغلی، خانوادگی، همسایگی و...) را فراهم می‌کنند و اثرات‌شان در فعالیت‌های اجتماعی و زندگی ذهنی افراد احساس و تجربه می‌شود. عنصر دوم، از انباشت تاریخی منابع فرهنگی مانند دانش، آداب و رسوم، مصنوعات، رسانه‌ها، سبک‌های خرده فرهنگی، مد و فرهنگ عامه اقتباس می‌شود. این عنصر، منبع نهایی ارزش‌های اجتماعی است که نه تنها بستر فرهنگی محیط‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهد، بلکه آگاهی افرادی که تحت تاثیر آنها

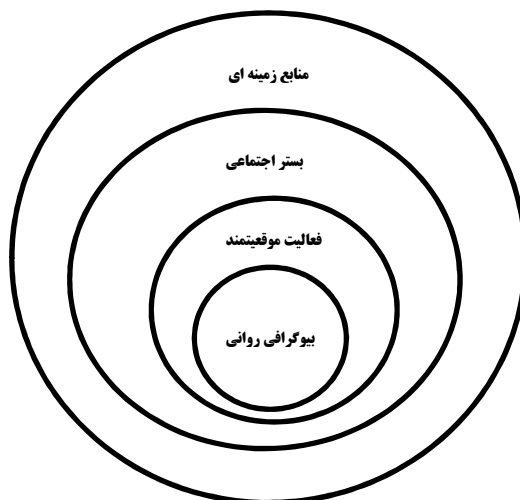
1. Social Setting
2. Contextual Resources

۲۴۴ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

قرار گرفته‌اند را نیز شکل می‌دهد. این عنصر چیزی شبیه به مفهوم سیستم فرهنگی پارسونز است، با این تفاوت که مفهوم پارسونز فقط شامل ارزش‌های مشروع است و ارزش‌های مخالف را کنار می‌گذارد (Ibid:281).

بر اساس این چهار حوزه، دیدگاه لایدر در مورد واقعیت اجتماعی را می‌توان بصورت

شکل شماره ۴ ترسیم کرد:



شکل شماره ۴. لایه‌های واقعیت اجتماعی از دیدگاه درک لایدر (محقق، ۱۴۰۳)

از دیدگاه لایدر این حوزه‌ها دارای سه ویژگی اساسی می‌باشند: اول اینکه، این حوزه‌ها پیوستگی و وابستگی متقابلی با یکدیگر دارند. دوم اینکه، به رغم اینکه این حوزه‌ها بطور همزمان لایه‌های درونی یک بخش را تشکیل می‌دهند در طول زمان و فضا نیز گسترده شده‌اند و سوم اینکه این حوزه‌ها، بسته به اندازه استقلال‌شان از یکدیگر قابل تفکیک هستند.

دو حوزه اولی یعنی بیوگرافی روانی و فعالیت موقعیت‌مند در حالیکه بر ذهنیت و عناصر بین‌الذهانی تاکید دارند، عمدتاً تحت تاثیر حوزه‌های عینی‌تر یعنی حوزه بستر اجتماعی و منابع زمینه‌ای هستند. از سویی این دو حوزه نیز اگر چه بر روی ابعاد ذهنی تجربه افراد تمرکزی ندارند ولی تحت تاثیر تعامل و کنش افراد هستند. بر این اساس، عناصر ساختاری از دو حوزه اول جدا نیستند و نمی‌توان صرفاً آنها را به پدیده‌های ذهنی تقلیل داد.

لایدر همچنین با اقتباس از گیدنز، هابرماس و فوکو بیان می‌کند که هر حوزه، شکل

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر ۲۴۵

متفاوتی از قدرت را در بر می‌گیرد. بر این اساس شکل‌های ذهنی و فردی قدرت در دو حوزه اول قرار می‌گیرد در حالیکه قدرت سیستماتیک در دو حوزه دیگر یعنی جایی که روابط، موقعیت‌ها و اعمال بازتولید شده قرار دارند آشکار می‌شود. بنابراین لایدر قدرت را به عنوان یک امر همه جا حاضر در واقعیت اجتماعی می‌داند و به آن به عنوان ترکیبی چند بعدی از نیروهای فردی و سیستماتیک نگاه می‌کند.

نظریه حوزه‌های اجتماعی لایدر، اگرچه به طور صریح «نظریه‌ای درباره واقعیت اجتماعی» به معنای برخی روایت‌های کلان نیست، اما چارچوبی قدرتمند برای درک چگونگی شکل‌گیری واقعیت اجتماعی از طریق شناخت و معرفت ارائه می‌دهد. ثمرات و نتایج این نظریه درباره واقعیت اجتماعی را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱- **فروپاشی عینیت**: لایدر مفهوم معرفت عینی و بدون ارزش را به چالش می‌کشد. نظریه او نشان می‌دهد که شناخت و معرفت همیشه در بسترهای اجتماعی و تاریخی خاص قرار دارد، تحت تأثیر روابط قدرت است و تحت تأثیر دیدگاه‌های کنشگران اجتماعی مختلف قرار می‌گیرد. این امر، ایده درک واحد و جهانی از واقعیت اجتماعی را به چالش می‌کشد.

۲- **تحلیل چند سطحی**: این نظریه فراتر از بحث‌های ساده ساختار - عاملیت می‌رود و در شکل‌دهی به معرفت و در نتیجه، درک ما از واقعیت اجتماعی، به تعامل ساختارهای اجتماعی در سطح کلان، زمینه‌های نهادی در سطح میانی و تعاملات فردی در سطح خرد می‌پردازد. این امر، تحلیل دقیق‌تر و جامع‌تری نسبت به رویکردهایی که فقط بر یک سطح تمرکز دارند، ارائه می‌دهد.

۳- **تأکید بر پویایی قدرت**: نظریه لایدر بر این موضوع تأکید می‌کند که تولید دانش و معرفت ذاتاً با قدرت مرتبط است. گروه‌های مسلط اغلب تولید و انتشار دانش و معرفت را کنترل می‌کنند و واقعیت اجتماعی را به گونه‌ای شکل می‌دهند که به نفع آنهاست و دیگران را به حاشیه می‌رانند. نظریه او ابزارهایی برای تحلیل این پویایی‌های قدرت و تأثیر آنها بر درک ما از جهان اجتماعی ارائه می‌دهد.

۴- **واقعیت اجتماعی سیال و مورد مناقشه**: این نظریه، واقعیت اجتماعی را نه به عنوان یک موجودیت ثابت، بلکه به عنوان فضایی سیال و مورد مناقشه نشان می‌دهد.

گروه‌های مختلف درک‌های متفاوتی از واقعیت اجتماعی دارند و این درک‌ها تحت تأثیر موقعیت آنها در ساختار اجتماعی و دسترسی آنها به منابع و قدرت است.

۵- **پیامدهای روش شناختی:** نظریه لایدر رویکرد چند روشی را در تحقیقات جامعه‌شناسی معرفت تشویق می‌کند و روش‌های کیفی و کمی را برای درک پیچیدگی‌های معرفت و رابطه آن با واقعیت اجتماعی ترکیب می‌کند. این امر فراتر از توضیحات علی ساده به تفسیرهای ظریف‌تر می‌رود.

در واقع، سهم لایدر ادعای خاصی در مورد اینکه واقعیت اجتماعی چیست نیست، بلکه مجموعه‌ای از ابزارهای پیچیده برای تحلیل چگونگی درک و شکل‌گیری آن از طریق تعامل معرفت، قدرت و زمینه اجتماعی است. این چارچوب، ابزاری قوی برای تحقیقات اجتماعی انتقادی فراهم می‌کند و درک دقیق‌تر و جامع‌تری از پیچیدگی‌های جهان اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد.

با وجود ویژگی‌هایی که در نظریه حوزه‌های لایدر وجود دارد می‌توان دو نقد اساسی نیز به این نظریه وارد کرد: اول اینکه هیچ‌حسی از کنشگر تصویر شده در دیدگاه لایدر در این نظریه وجود ندارد؛ به عبارتی یک ارزیابی محکم و متقاعدکننده از کنشگر در این نظریه دیده نمی‌شود در صورتی که باید در کنار توجه به اثرات روانی افراد به اثرات زیست‌شناسی، فیزیکی و ژنتیکی آنها نیز توجه شود. دوم اینکه، ترکیب فرهنگ و اقتصاد در حوزه زمینه‌ای به نظر می‌رسد که منطقی نباشد چرا که فرهنگ و اقتصاد دو مقوله جدا هستند و دارای ویژگیها و اثرات متفاوتی می‌باشند. همسو با دیدگاه آرچر (1995)، اقتصاد مربوط به علایق، ساختارها و پدیده‌های مادی است در حالیکه فرهنگ، ایده‌ها و پدیده‌های غیر مادی را در بر می‌گیرد. بنابراین فهم ساختارهای اجتماعی اقتصاد و ایده‌های مربوط به فرهنگ نباید در یک حوزه مفهومی به یکدیگر پیوند داده شوند. با توجه به این انتقادات می‌توان طبقه‌بندی لایدر از حوزه‌های زندگی اجتماعی را به طبقات زیر تغییر داد:

۱- حوزه شخص^۱ - ۲- حوزه فعالیت موقعیت‌مند^۲ - ۳- حوزه بستر اجتماعی^۳ - ۴- حوزه

1. Domain of The Person
2. Domain of Situated Activity
3. Domain of Social Setting

فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لایدر ۲۴۷

فرهنگ^۱ - حوزه اقتصاد^۲؛ که هر یک از این حوزه‌ها بر پایه برخی مکانیسم‌ها که آنها را به وجود می‌آورند، استوار هستند (Houston, 2010: 78).

جدول ۱. حوزه‌های واقعیت اجتماعی (بسط نظریه حوزه‌های اجتماعی لایدر) (Houston, 2010: 79).

ویژگی‌ها	حوزه
این حوزه، با مکانیسم‌های فیزیکی، روانشناختی، ژنتیکی، وجودی و انسان شناختی فرد در ارتباط است.	حوزه شخص
این حوزه، مکانی است که کنشهای اجتماعی چهره به چهره در آن اتفاق می‌افتد، معانی بوجود می‌آیند و واکنش افراد بر اساس این معانی شکل می‌گیرند.	حوزه فعالیت موقعیت‌مند
این حوزه، محیط‌های رسمی مثل محل کار و محیط‌های غیر رسمی مثل محیط خانواده را در بر می‌گیرد. در این محیط‌ها، مکانیسم‌ها به اعمال، موقعیت‌ها و روابط اجتماعی بازتولید شده می‌پردازند.	حوزه بستر اجتماعی
این حوزه آداب و رسوم، مناسک، سلايق و هنجارهای اجتماعی را در بر می‌گیرد و با مکانیسم‌های مولد که همبستگی اجتماعی و معنا را تولید می‌کنند همراه است.	حوزه فرهنگ
این حوزه، الزامات سیستمی اقتصاد است که بر حوزه‌های قبلی تاثیر می‌گذارد.	حوزه اقتصاد

تحلیل و بررسی نظریه حوزه‌های اجتماعی لایدر

درک لایدر در آثار خود، نظریه‌ای منسجم و کامل تحت عنوان «نظریه حوزه‌های اجتماعی» ارائه نمی‌دهد. بلکه، در آثار خود، به ویژه در کتاب «فهم واقعیت اجتماعی» از مفهوم حوزه‌های اجتماعی به عنوان چارچوبی تحلیلی برای درک تعامل بین ساختار و کنشگری در شکل دهی به واقعیت اجتماعی استفاده می‌کند. این مفهوم بیشتر ابزاری اکتشافی است تا یک مدل نظری کاملاً تدوین شده. لذا تحلیل محقق بر نحوه استفاده لایدر از این مفهوم و پیامدهای آن برای درک واقعیت اجتماعی متمرکز می‌شود:

1. Domain of Culture
2. Domain of Economy

لایدر واقعیت اجتماعی را به عنوان مجموعه‌ای از حوزه‌های اجتماعی به هم پیوسته می‌بیند. این حوزه‌ها، بخش‌های نسبتاً محدودی از زندگی اجتماعی هستند که با مجموعه مشخصی از قوانین، هنجارها، روابط قدرت و تعاملات تعریف می‌شوند. مثال‌هایی از این حوزه‌ها عبارتند از: خانواده، محیط کار، نهادهای آموزشی و سازمان‌های سیاسی که هر کدام منطق درونی و بازیگران خاص خود را دارند. نکته مهم این است که لایدر تأکید می‌کند که این حوزه‌ها موجودیت‌های منزوی نیستند. آن‌ها به هم پیوسته و همپوشانی دارند و دائماً یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند و شکل می‌دهند. تجارب و اعمال فرد در یک حوزه اغلب پیامدهایی در حوزه‌های دیگر دارد. اقدامات و انتخاب‌های افراد در این حوزه‌ها به ساخت و بازتولید مستمر واقعیت اجتماعی کمک می‌کند، اما در عین حال توسط ساختارهای از پیش موجود و پویایی‌های قدرت ذاتی در آن حوزه‌ها محدود و تسهیل می‌شوند.

رویکرد لایدر سعی دارد از محدودیت‌های دیدگاه‌های صرفاً ساختارگرا و صرفاً فردگرا اجتناب کند. او تأثیر ساختارهای اجتماعی (قوانین، هنجارها، روابط قدرت) را در شکل دهی به اعمال و تجارب افراد مهم می‌داند. با این حال، او همزمان بر توانایی افراد در عمل، انتخاب و حتی تغییر ساختارهای اجتماعی که در آن‌ها فعالیت می‌کنند، تأکید دارد. دیدگاه او پل ارتباطی بین بحث ساختار و کنشگری است و به رابطه متقابل بین آن‌ها اذعان دارد.

مفهوم سازی لایدر شباهت‌هایی با نظریه میدان پیر بوردیو دارد. هر دو به وجود فضاهای اجتماعی ساختاریافته با قوانین و پویایی‌های قدرت خاص اشاره دارند. با این حال، بورودیو چارچوب نظری توسعه یافته تری ارائه می‌دهد و بر مفاهیمی مانند هیبتاس و سرمایه برای توضیح چگونگی حرکت و بازتولید این میدان‌ها توسط کنشگران تأکید می‌کند. اما رویکرد لایدر کمتر رسمی است و بیشتر به عنوان ابزار توصیفی و تحلیلی عمل می‌کند. نظریه ساخت یابی آنتونی گیدنز نیز با تأکید لایدر بر دوگانگی ساختار و کنشگری همخوانی دارد. هر دو بر رابطه بازگشتی بین ساختارهای اجتماعی و اعمال فردی تأکید دارند. با این حال، گیدنز بیشتر بر مکانیسم‌های انتزاعی ساخت یابی تمرکز می‌کند، در حالی که لایدر بر ماهیت ملموس و محدود حوزه‌های اجتماعی تأکید دارد.

فهم واقعیت اجتماعی با تکیه بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لیدر ۲۴۹

از جمله نقاط قوت رویکرد لایدر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱- درک زمینه‌ای: چارچوب لایدر امکان درک عمیق‌تری از واقعیت اجتماعی را با بررسی زمینه‌ها و پویایی‌های قدرت خاص در حوزه‌های مختلف فراهم می‌کند. ۲- انعطاف‌پذیری: مفهوم حوزه‌های اجتماعی را می‌توان در طیف وسیعی از پدیده‌های اجتماعی و در چشم‌اندازهای نظری مختلف به کار برد. ۳- ادغام ساختار و کنشگری: رویکرد لایدر، ساختارهای محدودکننده و کنشگری فردی را با موفقیت در تحلیل واقعیت اجتماعی ادغام می‌کند. و از جمله نقاط ضعف رویکرد لایدر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱- فقدان نظریه رسمی: فقدان یک مدل نظری دقیقاً تعریف شده، آزمایش تجربی آن و ارائه پیش‌بینی‌های قوی را دشوار می‌کند. این رویکرد، بیشتر یک ابزار اکتشافی ارزشمند است تا یک نظریه دقیقاً تدوین شده. ۲- مسائل مرزبندی: تعریف و تعیین محدوده حوزه‌های اجتماعی می‌تواند ذهنی و مشکل‌ساز باشد و منجر به ابهام در تحلیل شود. ۳- پویایی قدرت: با وجود اذعان به پویایی قدرت، پرداختن صریح‌تر و نظام‌مندتر به روابط قدرت در درون و بین حوزه‌ها، قدرت تحلیلی این چارچوب را افزایش می‌دهد.

به طور کلی استفاده لایدر از حوزه‌های اجتماعی، چارچوبی مفید برای تحلیل واقعیت اجتماعی ارائه می‌دهد که بر پیوستگی حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی و تعامل مستمر بین ساختار و کنشگری تأکید دارد. این رویکرد، راهی ظریف برای درک چگونگی کمک اقدامات فردی به ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر و در عین حال شکل‌گیری این اقدامات توسط همین ساختارها ارائه می‌دهد. با وجود فقدان دقت رسمی برخی نظریه‌های دیگر، انعطاف‌پذیری و ظرفیت آن برای تحلیل زمینه‌ای، آن را به ابزاری ارزشمند برای تحقیقات جامعه‌شناسی تبدیل می‌کند. توسعه بیشتر آن می‌تواند با پرداختن نظام‌مندتر به روابط قدرت و تعریف واضح‌تر مرزها و پویایی‌های حوزه‌های اجتماعی بهبود یابد.

نتیجه‌گیری

همه محققان و نظریه‌پردازان اجتماعی با یک هستی‌شناسی اجتماعی خاص مسایل را دنبال می‌کنند و لذا این امکان برای ما وجود ندارد که بدون توجه به هستی‌شناسی‌های دیگر به

سوالات مربوط به واقعیت اجتماعی پاسخ دهیم. از مهمترین نظریه پردازان جامعه‌شناسی که این هستی‌های اجتماعی را به نحو آشکاری در نظریه‌های خود مطرح کرده‌اند می‌توان به دورکیم، مارکس، وبر، پارسونز، شوترز، برگر و لاکمن، گیدنز، هابرماس، بوردیو، لایدر و... اشاره کرد. این هستی‌شناسی‌ها سه نوع‌اند:

هستی‌شناسی‌های نوع اول که صرفاً به نظریه‌های کنش (عاملیت) می‌پردازند. از منظر این هستی‌شناسی، واقعیت در ذهن افراد وجود دارد و در تعامل آن‌ها با یکدیگر شکل گرفته، ساخته شده و تثبیت می‌گردد. این افرادند که در تعامل با یکدیگر به واقعیت بیرونی معنا می‌بخشند. واقعیت، بیرون از فرد نیست و نمی‌توان آن را مشاهده کرد، بلکه باید دید که مردم چه تعریفی از آن دارند.

هستی‌شناسی‌های نوع دوم که به نظریه‌های ساختار، سیستم و یا نهادها می‌پردازند. این هستی‌شناسی بر عینی بودن واقعیت اجتماعی تأکید کرده و کنش‌گران را نادیده می‌گیرد و بیان می‌کند که برای تبیین یک واقعیت اجتماعی باید عملکرد آن را در شبکه نظام اجتماعی آشکار سازیم. واقعیت اجتماعی از نظر این هستی‌شناسی، همان ساختارهای حاکم بر جامعه‌اند که رفتار انسان را نیز هدایت می‌کنند. در واقع مبنای اصلی تفاوت بین هستی‌شناسی نوع اول و هستی‌شناسی نوع دوم، تفاوت در رابطه‌ای است که بین علوم طبیعی و علوم انسانی در نظر می‌گیرند. بر اساس هستی‌شناسی نوع اول، واقعیت اجتماعی از آنجا که توسط انسان ساخته شده و با انسان سر و کار دارد، با پدیده‌های طبیعی عینی متفاوت است؛ ما در علوم طبیعی با واقعیت اجتماعی عینی و در علوم اجتماعی با واقعیت معنادار ذهنی سر و کار داریم.

هستی‌شناسی‌های نوع سوم، ترکیبی از نظریه‌های کنش (عاملیت) و ساختار هستند. این هستی‌شناسی بین نظریات ذهن‌گرا و عین‌گرا قرار گرفته و دیدگاهی میان‌ذهنی را اتخاذ می‌کند و بیان می‌کند که جهان زندگی یک جهان بین‌الذهانی است که افراد هم واقعیت اجتماعی را می‌سازند و هم تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی قرار می‌گیرند.

با این توصیف، درک لایدر بعنوان یکی از جامعه‌شناسانی که به هستی‌شناسی نوع سوم تعلق دارد، برای فهم واقعیت اجتماعی زندگی روزمره در نظریه حوزه‌ها، بیان می‌کند که ما

نم و اقییت اجتماعی با تاکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی درک لیدر ۲۵۱

باید تفاوت‌های هستی‌شناختی که در داخل مفاهیم عاملیت از یکسو و ساختار از سوی دیگر پنهان شده‌اند را بررسی کنیم. با در نظر گرفتن لایه‌های مختلف واقعیت اجتماعی - بیوگرافی روانی، فعالیت موقعیت‌مند، بستر اجتماعی و منابع زمینه‌ای - است که ما می‌توانیم به جنبه‌های عمیق واقعیت اجتماعی، یعنی همان چیزی که آنرا جامعه می‌نامیم، پی ببریم. بنابراین نظریه حوزه‌های اجتماعی نشان می‌دهد که ما باید پیوندهای عاملیت - ساختار را که در درون ساختارهای متمایز هستی‌شناختی واقعیت اجتماعی تعبیه شده است را شناسایی کنیم و این صرفاً یک مساله در مورد حرکت بین سطوح مختلف تحلیل نیست، بلکه مساله این است که ماهیت کلی واقعیت اجتماعی را که توسط حوزه‌های مختلف تشکیل شده است را هر کدام با خواص و ابعاد خاص خود (در زمان و فضا) درک کنیم.

منابع

- استونز، راب. (۱۳۷۹). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۶). *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باسکار، روی. (۱۳۹۰). سه سنت در فلسفه علم. ترجمه رضا ماحوزی، *ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۶۲، ص ۱۳-۱۵.
- برگر، پیتر و لاکمن، توماس. (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلیکی، نورمن. (۱۳۹۴). *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*. ترجمه هاشم آقا بیگ‌پوری، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- دورکیم، امیل. (۱۳۷۳). *قواعد روش جامعه‌شناسی*. ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۳). *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- کوزر، لوئیس. (۱۳۷۸). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- مهدوی، محمدصادق و مبارکی، محمد. (۱۳۸۵). تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس. *فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی*، دوره ۲، شماره ۸، ص ۱-۲۱.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. (1966). *The social construction of reality*. In Social theory re-wired (pp. 110-122). Routledge.
- Bhaskar, Roy. (1975). *A realist theory of science*, hassocks: harvester press.
- Houston, Stan. (2010). Critical realism, action research and social work, *qualitative social work*, 9 (1), 73-91.
- Layder, Derek. (2006). *Understanding social theory*: London.
- Marx, Karl. (1867). *Capital: Critique of Political Economy*, Volume 1. Princeton University Press.
- Parsons, Talcott. (1951). *The social system*. Routledge.

۲۵۳ فهم واقعیت اجتماعی با تأکید بر نظریه حوزه‌های اجتماعی دک لایدر

Shutz, Alfred. (1962). Collected papers: *The problem of social reality*, volume 1, publisher by M. Nijhoff.

Turner, Jonathan. (2003). *The structure of sociological theory*, Publisher: Wadsworth.

Turner, Jonathan & Jan Stets. (2006). *Moral emotions*, In handbook of the sociology of emotions, Edited by stets, Jan & Jonathan Turner, New York.

Weber, Max. (1922). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (Vol. 1). University of California press.

بررسی انتقادی دیدگاه ماریا آلوآرز در باب مثال‌های نقض فرانتفورتی

محمدامین خدامرادی^۱

کرامت ورزدار^۲

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش گزارش دیدگاه ماریا آلوآرز در باب مثال‌های نقض فرانتفورتی و هدف از آن تحلیل انتقادی این دیدگاه بر اساس نقد نظر وی در باب سرشت کنش است. مطابق با «اصل امکان‌های بدیل»، کنشگر الف در قبال یک کنش به لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر کنشگر الف می‌توانست به گونه‌ای دیگر عمل کند. هدف از مثال‌های نقض فرانتفورتی، نشان دادن کذب این اصل است. در این مثال‌ها، کنشگری به تصویر کشیده می‌شود که با اینکه نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند، اما همچنان در قبال کنش خود مسئولیت اخلاقی دارد. آلوآرز که یکی از حامیان «اصل امکان‌های بدیل» است، با تکیه بر ضرورت وجود شرط «اجتناب‌پذیری» در ساختار «کنش»، مثال‌های نقض فرانتفورتی را به دلیل عدم رعایت این شرط به چالش می‌کشد. این رویکرد مورد انتقاد برخی از فیلسوفان معاصر همچون جاستین کیپس قرار گرفته است. کیپس با ذکر مثال نقض، «اجتناب‌پذیری» را عنصر ذاتی «کنش» نمی‌داند و بر همین اساس معتقد است که می‌توان مثال نقض فرانتفورتی را به گونه‌ای بازسازی کرد که در برابر اشکال آلوآرز مقاوم باشد. بر اساس نتایج این پژوهش، موضع کیپس از حمایت شهودی قوی‌تری برخوردار است و در نتیجه باور به آن معقول‌تر است.

کلیدواژه‌ها: اصل امکان‌های بدیل، سرشت کنشگری، قدرت علی دو سویه، ماریا آلوآرز، جاستین کیپس.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

amin.khodamoradi@ut.ac.ir

keramat.varzdar@ut.ac.ir

۲. مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۸

مقدمه

بحث از مسئولیت اخلاقی انسان در قبال کنش‌هایش و تعیین شروط لازم و کافی آن، یکی از جدی‌ترین مباحث فلسفی در گفتمان فلسفه تحلیلی در دوره معاصر است. یکی از شروط لازم پیشنهادی برای مسئولیت اخلاقی، که موافقان و مخالفان برجسته‌ای دارد، «توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن» یا «توانایی اجتناب کردن» است که آن را در قالب «اصل امکان‌های بدیل»^۱ بیان می‌کنند^۱ (McKenna & Pereboom, 2016, pp. 102-123). بر اساس این اصل: کنشگر الف در قبال کنش x به لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر کنشگر الف می‌توانست کنشی غیر از x انجام دهد یا می‌توانست که x را انجام ندهد (Stump, 1996, p. 73). هری فرانکفورت^۲ در مقاله جریان‌ساز^۳ «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی» با ارائه مثال نقضی (Frankfurt, 1969, pp. 835-836) که از آن پس به مثال‌های نقض فرانکفورتی^۴ معروف شدند مدعی شد که «امکان‌های بدیل»، شرط لازم مسئولیت اخلاقی نیست. الگوی واحدی که در این مثال‌های نقض پیاده می‌شود، ترسیم کنشگری است که با اینکه نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر عمل کند، همچنان در قبال کنش خود مسئولیت اخلاقی دارد و سزاوار ستایش یا سرزنش است (Fischer & Ravizza, 1991, pp. 258-259).

یکی از نقدهای حامیان «اصل امکان‌های بدیل» در برابر مثال‌های نقض فرانکفورتی، متمرکز بر «سرشت کنشگری» است. این دسته از حامیان اصل امکان‌های بدیل به تحلیل مفهوم «کنشگری» می‌پردازند و معتقدند که «داشتن امکان‌های بدیل» یکی از شروط لازم برای «کنشگری» است (-Steward, 2020, pp. 342; Alvarez, 2013, pp. 101-121; Steward, 2022, pp. 1167-1184). راهکار مبتنی بر «سرشت کنشگری» هم می‌تواند به عنوان استدلالی مستقل به نفع «اصل امکان‌های بدیل» اقامه شود و هم می‌تواند به مثابه اشکالی علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی به کار رود. ماریا آلوارز^۴، استاد فلسفه در کالج کینگ لندن، از افرادی است که این راهکار را علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی به کار

1. The principle of alternative possibilities (PAP)
 2. Harry Gordon Frankfurt
 3. Frankfurt-style counterexamples
 4. Maria Alvarez

۲۵۷ بررسی انتقادی دیدگاه‌های آوارز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی

می‌گیرد.ⁱⁱⁱ در دیدگاه آوارز، «توانایی اجتناب کردن» نه تنها از شروط لازم برای کنشی است که کنشگر در قبال آن به لحاظ اخلاقی مسئول است، بلکه از شروط لازم برای مطلق کنش به حساب می‌آید. وی معتقد است که کارآمدی مثال‌های نقض فرانکفورتی مستلزم تحقق «کنش اجتناب‌ناپذیر»^۱ است؛ در حالی که از نظر آوارز، اجتناب‌پذیری جزء لاینفک کنش به شمار می‌آید و مفهوم «کنش اجتناب‌ناپذیر» حاوی تناقض است (Alvarez, 2009, pp. 61-81).

جاستین کیپس^۲، یکی از منتقدان رویکرد آوارز در باب سرشت کنشگری است.^{iv} وی معتقد است که مفهوم «کنش اجتناب‌ناپذیر» دارای انسجام مفهومی و نیز دارای مصداق است. اگرچه کیپس خود از منتقدان جدی مثال‌های نقض فرانکفورتی است، اما بر این باور است که مثال‌های مذکور گزندی از انتقاد آوارز نمی‌بینند (Capes, 2024, pp. 57-73).

هدف نگارندگان در این مقاله، تبیین و نقد استدلال آوارز علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی به روش توصیفی-تحلیلی است. بر این اساس، این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا انتقاد آوارز به مثال‌های فرانکفورتی وارد است یا خیر. فرضیه پژوهش حاضر این است که موضع آوارز در باب سرشت کنشگری نادرست است و در نتیجه، انتقاد وی به مثال‌های نقض فرانکفورتی وارد نیست. در این پژوهش نشان داده می‌شود که اختلاف آوارز و کیپس به این مسئله مربوط می‌شود که آیا «داشتن حداقل یک انگیزه برای اجتناب کنشگر الف از کنش x»، برای «اجتناب کنشگر الف از کنش x» شرط لازم است یا خیر و سعی می‌شود از این ایده که باور به شرط مذکور از عدم باور به آن معقول‌تر است، دفاع شود. بدین منظور، پژوهش حاضر در پنج بخش تنظیم شده است. بخش اول به معرفی مثال‌های نقض فرانکفورتی، اصل امکان‌های بدیل و تفسیر آوارز از این اصل اختصاص دارد. در بخش دوم، تحلیل آوارز از «کنشگری» و ارتباطش با «داشتن امکان‌های بدیل» بررسی می‌شود. بخش سوم، به تشریح استدلال آوارز علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی اختصاص می‌یابد. در بخش چهارم، به انتقاد مطرح شده از سوی جاستین کیپس بر استدلال آوارز و تبیین مثال نقض فرانکفورتی بازسازی شده کیپس پرداخته

1. Unavoidable action
2. Justin Capes

می‌شود. در بخش پنجم و پایانی، سعی می‌شود که پاسخی مبتنی بر دیدگاه آلوآرز به این مثال نقض بازسازی شده ارائه، پیش فرض محل مناقشه آلوآرز و کیس روشن، و در نهایت میزان معقولیت باور به هر کدام از این دو پیش فرض سنجیده شود.

پیشینه پژوهش

در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی و انتقادات وارد بر آنها، چندین پژوهش در زبان فارسی نگاشته شده است، اما در هیچ یک از آنها به نقد آلوآرز بر این مثال‌ها پرداخته نشده است. جواد دانش در مقاله «دفاع دوحدی و راه‌حل‌های فرانکفورتی مقابل آن» به بررسی یکی دیگر از اشکالات مطرح شده بر مثال‌های نقض فرانکفورتی، موسوم به «دفاع دوحدی^۱»، پرداخته و سعی کرده از آن دفاع کند (دانش، ۱۴۰۰، صص ۱۳۱-۱۵۳). همچنین وی و توکل کوهی در مقاله‌ای با عنوان «کورسوی آزادی در دفاع از اصل امکان‌های بدیل» به طرح و دفاع از یکی دیگر از اشکالات اقامه شده علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی، موسوم به «دفاع کورسوی آزادی^۲» پرداخته‌اند (دانش و کوهی، ۱۴۰۰، صص ۱۶۱-۱۷۵). در ارتباط با پژوهش‌های انجام شده پیرامون اصل امکان‌های بدیل نیز، برای مثال، می‌توان به مقاله فخرالسادات علوی اشاره کرد که نویسنده در آن به رهیافت‌های گوناگون سازگار گروان^۳ و ناسازگار گروان^۴ پیرامون این اصل می‌پردازد (علوی، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۳۴). در هیچ یک از مقالات یاد شده، اثری از راهکار مبتنی بر «سرشت کنشگری» - چه در مقام استدلالی به نفع اصل امکان‌های بدیل و چه در مقام نقد مثال‌های نقض فرانکفورتی - به چشم نمی‌خورد. همچنین اثری در باب آرای آلوآرز پیرامون تحلیل «کنشگری» یافت نمی‌شود. در پژوهش حاضر سعی می‌شود استدلال مبتنی بر «سرشت کنشگری» آلوآرز، در مقام نقد مثال‌های نقض فرانکفورتی، طرح و نقد شود.

1. Dilemma defense
2. Flicker of freedom defense

۳. قائلین به سازگاری اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی با تعیین گروهی

۴. قائلین به ناسازگاری اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی با تعیین گروهی

۱. اصل امکان‌های بدیل و مثال‌های نقض فرانکفورتی

۱-۱. تفسیر آلوآرز از اصل امکان‌های بدیل

بحث در باب «اصل امکان‌های بدیل» به قبل و بعد از انتشار مقاله امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی در سال ۱۹۶۹ تقسیم می‌شود. تا پیش از انتشار مقاله فرانکفورت، هم سازگار گروان و هم ناسازگار گروان، صدق این اصل را بدیهی می‌دانستند^v (Blumenfeld, 1971, p. 339). فرانکفورت با زیر سؤال بردن صدق اصل امکان‌های بدیل بحث را وارد مرحله‌ی جدیدی کرد.^{vi} صورت‌بندی مشهور وی از این اصل چنین است:

«کنشگر الف در انجام کنش x دارای مسئولیت اخلاقی است، تنها اگر کنشگر الف می‌توانست به گونه‌ای دیگر عمل کند» (Frankfurt, 1969, p. 829).

آلوآرز معتقد است که دو تفسیر^{vii} از این اصل وجود دارد که عبارتند از:

الف) کنشگر الف در قبال انجام کنش x دارای مسئولیت اخلاقی است، تنها اگر کنشگر الف می‌توانست از انجام کنش x اجتناب کند.

ب) کنشگر الف در قبال انجام کنش x دارای مسئولیت اخلاقی است، تنها اگر کنشگر الف می‌توانست کنش دیگری، مانند y، به جای کنش x انجام دهد. (Alvarez, 2009, p. 63).

از نظر آلوآرز نکته مهم در تفسیر الف این است که اجتناب کردن کنشگر الف از انجام کنش x مستلزم انجام کنشی از سوی الف نیست، بلکه صرفاً بدین معناست که اولاً کنشگر الف کنش x را انجام ندهد و ثانیاً انجام ندادن کنش x بر عهده کنشگر الف باشد^{viii}. بنابراین تفسیر الف از اصل امکان‌های بدیل مستلزم انجام کنش دیگری از سوی کنشگر نیست، در حالی که تفسیر ب مستلزم انجام دادن کنش دیگری از سوی کنشگر است. آلوآرز تفسیر صحیح از اصل امکان‌های بدیل را تفسیر الف (که از تفسیر ب ضعیف‌تر است) می‌داند و معتقد است که نه دلیلی به نفع تفسیر ب یافته است و نه تفسیر سستی از اصل امکان‌های بدیل چنین بوده است (Alvarez, 2009, p. 63). به منظور سهولت در ادامه بحث، تفسیر آلوآرز از اصل امکان‌های بدیل را با مفهوم جهان‌های ممکن بیان می‌کنیم. بر این اساس، تفسیر آلوآرز از اصل امکان‌های بدیل چنین صورتی پیدا می‌کند:

«کنشگر الف در قبال انجام کنش x در جهان W1 به لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر جهان ممکنی مانند W2 وجود داشته باشد که کنشگر الف در W2 از انجام کنش x اجتناب کند.»

۱-۲. مثال‌های نقضِ فرانکفورتی

از نظر فرانکفورت، می‌توان با مثال نقضی نشان داد که یک کنشگر با وجود فقدان امکان‌های بدیل^۱ باز هم به لحاظ اخلاقی مسئول است و بنابراین، اصل امکان‌های بدیل شرط لازم مسئولیت اخلاقی نیست. الگوی مشترک مثال‌های نقضِ فرانکفورتی این است که کنشگر الف در دو جهان وجود دارد که یکی از این جهان‌ها، جهان واقع^۱ و دیگری جهان خلاف واقع^۲ است. کنشگر در جهان واقع و خلاف واقع کنش واحدی را انجام می‌دهد؛ با این تفاوت که در جهان واقع به خاطر دلایل^۳ خود و در جهان خلاف واقع به خاطر فعالیت مداخله‌گر خلاف واقع^۴ کنش مذکور را انجام می‌دهد.^۵ آزمایش فکری فرانکفورت، به این شرح است:

«بابک به دنبال آن است که عرفان دست به کنش خاصی مانند قتل احسان بزند. وی تمام اقدامات لازم در جهت اینکه عرفان را مجبور به کشتن احسان کند فراهم کرده است؛ برای مثال، تهدید عرفان در صورت سرپیچی از قتل احسان یا حتی دستکاری مغز عرفان و ایجاد یک سلسله فعالیت‌های نوروئی خاص که قتل احسان توسط عرفان را متعین کنند. با این حال، بابک تصمیم گرفته است زمانی از این اقدامات استفاده کند که عرفان با دلایل خودش، احسان را نکشد. از این رو، بابک تصمیم می‌گیرد چنانچه عرفان به خاطر دلایل خودش تصمیم به قتل احسان گرفت^x، هیچ اقدامی انجام ندهد و تنها در صورتی که عرفان می‌خواست تصمیم دیگری اتخاذ کند، وارد عمل شده و بابک را از طریق تهدید یا دستکاری مغزی وادار به کشتن احسان کند.^{xi} روز موعود فرا می‌رسد و عرفان - که تحت نظارت بابک است - به خاطر دلایل خودش و بدون دخالت بابک احسان را می‌کشد (Frankfurt, 1969, pp. 835-836).^o

فرانکفورت معتقد است که اگرچه عرفان نمی‌توانست کنشی به جز قتل احسان را انجام دهد، اما شهود قوی ما تأیید می‌کند که عرفان در قبال این قتل به لحاظ اخلاقی مسئول است و در نتیجه، اصل امکان‌های بدیل شرط لازم مسئولیت اخلاقی نیست.

1. Actual world

2. Counterfactual world

۳. منظور از دلایل (Reasons) مجموعه باورها، امیال و عواطف کنشگر است.

4. Counterfactual intervener

۵. البته فرانکفورت کنش خاصی را مطرح نمی‌کند. از آنجایی که در ادبیات بحث از مثال‌های نقضِ فرانکفورتی، استفاده از مثال به قتل رساندن بسیار شایع است، ما نیز از همین مثال پیروی کردیم.

۲. سرشت کنشگری و امکان‌های بدیل

دو رویداد^۱ «ریزش موی سر» و «خواندن کتاب» را در نظر بگیرید. ریزش موی سر صرفاً یک رویداد است، در حالی که کتاب خواندن رویدادی است که به منزله کنش یک کنشگر محسوب می‌شود. هیچ‌گاه نمی‌گوییم: «این کامران است که دارد موی سرش را می‌ریزند»^۲، درحالی که می‌گوییم: «این کامران است که دارد کتاب می‌خواند». یکی از اهداف نظریه کنش، ترسیم مرز میان کنش و رویداد صرف است (Davidson, 1980, ch. 3). به تعبیر دقیق‌تر، هر کنشی رویداد است، اما هر رویدادی کنش نیست. سؤال اینجاست که چه چیزی سبب می‌شود که رویدادی را کنش به حساب آوریم؟

آلوارز معتقد است «کنشگری» هنگامی پدید می‌آید که پای اعمال نوعی قدرت علی از سوی کنشگر در میان باشد؛ قدرتی علی که وی آن را «قدرت علی دو سویه»^۳ می‌نامد (Alvarez, 2013, p. 101). وی برای شرح نظریه خود-که آن را «نظریه قدرت علی دو سویه» در باب کنش می‌نامیم- از دو اصطلاح توانایی^۴ و فرصت^۵ استفاده می‌کند. منظور از توانایی، علم و مهارت نسبت به انجام یک کنش است؛ درحالی که فرصت، شرایط و بستری است که اجازه می‌دهد توانایی کنشگر اعمال شود. به دیگر سخن، «فرصت» نسبت به کنشگر، امری بیرونی و توانایی نسبت به کنشگر، امری درونی محسوب می‌شود (Kenny, 1975, p. 133). برای فهم دقیق‌تر می‌توان به مثال اُملت پختن-با اندکی تغییر- از آلوارز توجه کرد.

بر اساس این مثال، فرض می‌کنیم که من به آشپزخانه می‌روم و شروع به درست کردن اُملت می‌کنم. اگر این رویداد- درست کردن اُملت- یکی از کنش‌های من محسوب شود (که می‌شود) من باید درباره آن دارای «قدرت علی دو سویه» باشم. برای اینکه من در رابطه با درست کردن اُملت دارای قدرت علی دو سویه باشم، باید:

1. Event

۲. منظور ریزش طبیعی مو است، نه اینکه کسی موی سر خود را بکند که قطعاً دومی، بر خلاف اولی، مصداقی از کنش است.

3. Two-way causal power

4. Ability

5. Opportunity

۱) توانایی درست کردن اُملت را داشته باشم؛ یعنی مهارت لازم برای اُملت درست کردن را داشته باشم.

۲) فرصت درست کردن اُملت برای من مهیا باشد. برای مثال، حداقل یک تخم مرغ داشته باشم و وسایل ضروری برای پخت و پز حاضر باشد.

۳) اینکه توانایی خود را در جهت درست کردن یا درست نکردن اُملت اعمال می‌کنم، بر عهده خودم باشد؛ یعنی^{xii} اینکه در صورت مهیا بودن فرصت، بر عهده‌ی من باشد که اُملت درست کنم یا نکنم (Alvarez, 2013, p. 109).

از نظر آلوارز، شرط سوم - یعنی اینکه بر عهده من باشد که اُملت درست کنم یا نکنم - بدین معناست که من در درست کردن اُملت دارای امکان‌های بدیل هستم. اگر رویدادی برای من اجتناب‌ناپذیر باشد، آن رویداد کنش من به شمار نمی‌آید. آلوارز با به‌کارگرفتن اصطلاح ظرفیت^۱ به تفاوت میان رویداد اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر می‌پردازد. در رویدادهای اجتناب‌ناپذیری که برای من رخ می‌دهد - در صورت مهیا بودن شرایط - ظرفیت من اعمال می‌شود؛ اما اعمال یا عدم اعمال ظرفیت مذکور بر عهده من نیست. مثال آلوارز در اینجا، رویداد «شنیدن صدا» است. من ظرفیتی برای شنیدن صدا دارم. اگر فرصت شنیدن صدا برای من مهیا باشد - برای مثال، مسافت بین من و منشأ صدا زیاد نباشد، یعنی نظام شنوایی من سالم باشد، مانعی میان گوش من و صدا حائل نشده باشد و ... ظرفیت من برای شنیدن صدا اعمال می‌شود و من صدا را می‌شنوم، اما اعمال این ظرفیت بر عهده من نیست. آلوارز، به تبعیت از ارسطو^۲، این ظرفیت‌ها را «قدرت یک سویه^۳» می‌نامد^{xiii} (Alvarez, 2013, p. 109).

آلوارز داشتن قدرت یک‌سویه را برای تبدیل یک «رویداد» به «کنش» کافی نمی‌داند. به دیگر سخن، وی معتقد است که وجود «اجتناب‌پذیری» در «اعمال ظرفیت» یکی از ویژگی‌های ضروری «کنش» است و در نتیجه، «کنش اجتناب‌ناپذیر» عبارتی متناقض است. از این رو برخی افراد، این نظریه را «نظریه اجتناب‌پذیری» در باب کنش نامیده‌اند (Shabo, 2011, p. 506).

1. Capacity
2. Aristotle
3. One-way power

۲۶۳ بررسی انتقادی دیدگاه‌های آلوارز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی

تفاوت کنش و رویداد صرف در «یک سویه» یا «دو سویه» بودن قدرت است. اگر فرصت به وقوع پیوستن رویداد X فراهم باشد و این بر عهده کنشگر باشد که X به وقوع بپیوندد یا نپیوندد؛ آنگاه اگر X به وقوع بپیوندد، X کنش کنشگر محسوب می‌شود. در طرف مقابل، اگر فرصت به وقوع پیوستن رویداد X فراهم باشد و این بر عهده کنشگر نباشد که X به وقوع بپیوندد یا نپیوندد (یعنی به محض فراهم شدن فرصت برای تحقق X، X به نحو اجتناب‌ناپذیری به وقوع می‌پیوندد)؛ آنگاه وقوع X یک رویداد صرف است و نه مصداقی از کنش‌های کنشگر.

بخش سوم) انتقاد آلوارز به مثال‌های نقض فرانکفورتی

در بخش نخست مشخص شد که تفسیر آلوارز از اصل امکان‌های بدیل عبارت است از: «کنشگر الف در قبال انجام کنش X در جهان W1 به لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر جهان ممکن‌مانند W2 وجود داشته باشد که کنشگر الف در W2 از انجام کنش X اجتناب کند». با جای‌گذاری عرفان در مقام کنشگر و قتل احسان در جایگاه کنش، خواهیم داشت: «عرفان در قبال قتل احسان در W1 به لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر جهان ممکن‌مانند W2 وجود داشته باشد که عرفان در W2 از قتل احسان اجتناب کند».

W1 و W2، به ترتیب، جهان‌های واقع و خلاف واقع هستند. موفقیت مثال نقض فرانکفورتی در گرو این است که اولاً، عرفان در جهان واقع (W1) در قبال قتل احسان دارای مسئولیت اخلاقی باشد و ثانیاً، عرفان در جهان خلاف واقع (W2) - جهانی که در آن مداخله‌گر خلاف واقع فعال است - از قتل احسان اجتناب نکند؛ زیرا اجتناب‌پذیری عرفان به معنای وجود امکان بدیل است. راهبرد فرانکفورت برای اینکه نشان دهد عرفان در جهان خلاف واقع از قتل احسان اجتناب نمی‌کند، روشن است. وی معتقد است با دخالت عامل بیرونی، عرفان در جهان خلاف واقع قطعاً احسان را می‌کشد و در نتیجه، از کشتن احسان در جهان خلاف واقع اجتناب نمی‌کند.

آلوارز در انتقاد از مثال‌های نقض فرانکفورتی بر روی همین مطلب دست می‌گذارد. وی معتقد است که در جهان خلاف واقع، «قتل احسان» را نمی‌توان به‌مثابه «کنش عرفان»

در نظر گرفت و در نتیجه نمی‌توان گفت که عرفان در جهانِ خلاف واقع از قتل احسان اجتناب نمی‌کند.

در ابتدا باید به نقشی که مداخله‌گرِ خلاف واقع ایفا می‌کند، توجه کرد. آلوآرز اعتقاد دارد که قدرتِ مداخله‌گرِ خلاف واقع باید به قدری باشد که عرفان نتواند در برابر آن مقاومت کند. (Alvarez, 2009, p. 67). به عبارت دیگر، فعال شدن مداخله‌گرِ خلاف واقع باید شرط کافی برای «قتل احسان به دست عرفان» باشد. اگر فعال شدن مداخله‌گرِ خلاف واقع شرط کافی برای «قتل احسان به دست عرفان» نباشد، پس جهان ممکن W3 وجود دارد که در آن با وجودِ فعال شدن مداخله‌گرِ خلاف واقع، عرفان احسان را نمی‌کشد و این یعنی به معنای شکستِ مثال نقض فرانکفورتی است؛ چرا که فرض مثال‌های نقضِ فرانکفورتی بر این است که یا مداخله‌گرِ خلاف واقع خاموش باقی می‌ماند و عرفان برای خاطرِ دلایل خودش احسان را می‌کشد (جهان واقع) یا اینکه مداخله‌گرِ خلاف واقع فعال می‌شود و عرفان برای خاطرِ فعالیت مداخله‌گرِ خلاف واقع احسان را می‌کشد و هیچ جهان سومی هم وجود ندارد. بنابراین آلوآرز نتیجه می‌گیرد که فعالیت مداخله‌گرِ خلاف واقع باید «قتل احسان به دست عرفان» را متعین سازد^۱ (Alvarez, 2009, p. 67)؛ به نحوی که هیچ جهان ممکن وجود نداشته باشد که در آن مداخله‌گرِ خلاف واقع شروع به فعالیت می‌کند، اما عرفان احسان را به قتل نمی‌رساند.

آلوآرز پس از تبیین نقشِ مداخله‌گرِ خلاف واقع، در گام دوم، به نامزدهای پیشنهادی فرانکفورت برای ایفای این نقش می‌پردازد. یکی از گزینه‌ها، تهدیدِ رعب‌آور عرفان توسط بابک است. آلوآرز معتقد است که یک تهدید، هر چه قدر هم که پر قدرت و مهیب باشد، باز هم احتمال سرپیچی از تهدید را به صفر نمی‌رساند. کارِ تهدید این است که سرپیچی از کار خواسته شده را به شدت ناخوشایند می‌سازد، نه اینکه امکان سرپیچی را حذف کند (Alvarez, 2009, p. 72). بنابراین، گزینه تهدید نمی‌تواند نقشِ مداخله‌گرِ خلاف واقع را ایفا کند. گزینه دیگر، تحریک مستقیم مغز عرفان توسط بابک است. آلوآرز می‌پذیرد که این گزینه، احتمال «عدم قتل احسان» را به صفر می‌رساند؛ یعنی هیچ جهان

1. Determine

۲۶۵ بررسی انتقادی دیدگاه‌های آلوارز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی

ممکنی وجود ندارد که بابک، مغز عرفان را در جهت کشتن احسان دستکاری کند و با این حال، احسان به قتل نرسد.

پس از شفاف‌سازی نقش مداخله‌گرِ خلاف واقع، آلوارز استدلال خود را علیه مثال‌های نقض فرانکفورتی مطرح می‌کند. از نظر او، «تعیین بخشی مداخله‌گرِ خلاف واقع» با «کنشگری عرفان در جهانِ خلاف واقع» ناسازگارند. در بخش دوم از همین مقاله مشخص شد که آلوارز معتقد است که یکی از شروط لازم برای اینکه رویداد x ، کنش کنشگر الف محسوب شود این است که کنشگر الف بتواند از x اجتناب کند. بنابراین، طبق «نظریه قدرت علی دو سویه» آلوارز در باب کنش: عرفان احسان را می‌کشد، تنها اگر عرفان می‌توانست از کشتن احسان اجتناب کند. در مثال‌های نقض فرانکفورتی، جهانِ خلاف واقع جهانی است که در آن، مداخله‌گرِ خلاف واقع فعال می‌شود و احتمالاً «به قتل نرسیدن احسان» را صفر می‌کند. بنابراین، از یک سو مطابق با تحلیل آلوارز از کنشگری، شرط لازم برای اینکه عرفان در جهانِ خلاف واقع احسان را بکشد این است که جهان سومی وجود داشته باشد که علی‌رغم فعالیت مداخله‌گرِ خلاف واقع عرفان از «قتل احسان» اجتناب کند؛ و از سوی دیگر مطابق با نقش مداخله‌گرِ خلاف واقع در مثال‌های نقض فرانکفورتی، شرط لازم برای موفقیت مثال‌های نقض فرانکفورتی این است که هیچ جهان سومی وجود نداشته باشد که در آن-با وجود فعالیت مداخله‌گرِ خلاف واقع عرفان از «قتل احسان» اجتناب کند و این چیزی جز تناقض نیست (Alvarez, 2009, pp. 78-79). نقد آلوارز را می‌توان به زبانی دیگر نیز بیان کرد. همانطور که در ابتدای همین بخش اشاره کردیم، به باور آلوارز، موفقیت مثال نقض فرانکفورتی در گرو این است که:

- (۱) عرفان در جهان واقع (W1) در قبال قتل احسان دارای مسئولیت اخلاقی باشد.
- (۲) عرفان در جهانِ خلاف واقع (W2) - جهانی که در آن مداخله‌گرِ خلاف واقع فعال است - از قتل احسان اجتناب نکند. حال خود (۲) مستلزم این است:
- (۳) عرفان در جهانِ خلاف واقع (W2) - جهانی که در آن مداخله‌گرِ خلاف واقع فعال است - احسان را به قتل برساند. (۳) از دیدگاه آلوارز مستلزم دو گزاره زیر است:
- (۴) جهان ممکن W3 - جهانی که در آن مداخله‌گرِ خلاف واقع فعال است - وجود دارد

که در آن، عرفان از قتل احسان اجتناب می‌کند (تحلیل آلواریز از سرشت کنشگری).
(۵) هیچ جهان ممکن جهانی که در آن مداخله‌گر خلاف واقع فعال است - وجود ندارد که در آن، عرفان از قتل احسان اجتناب می‌کند (تحلیل آلواریز از نقش مداخله‌گر خلاف واقع).
واضح است که ترکیب عطفی (۴) و (۵)، مشتمل بر تناقض است. اینکه آلواریز (۴) را از لوازم (۳) می‌داند، مبتنی بر «نظریه قدرت علی دو سویه» او در باب کنش است. اگر رویداد «قتل احسان» بخواهد کنش عرفان محسوب شود، عرفان باید بتواند از «قتل احسان» اجتناب کند. طبق دیدگاه آلواریز، اگر (۴) کاذب و (۵) صادق باشد، اگرچه رویداد «قتل احسان» در W2 رخ می‌دهد؛ اما این رویداد دیگر «کنش عرفان» نیست (Alvarez, 2009, p. 78)، بلکه کنش بابک (مداخله‌گر خلاف واقع) است. این در حالی است که طبق (۳)، این عرفان است که باید کنشگر «قتل احسان» باشد. مثال‌های نقض فرانکفورتی مستلزم صدق این گزاره هستند: «فعالیت مداخله‌گر خلاف واقع، کنش عرفان را اجتناب‌ناپذیر می‌کند»؛ حال آنکه آلواریز این جمله را خودشکن می‌داند، چرا که «کنش» ذاتاً «اجتناب‌پذیر» است. بنابراین باید گفت از آنجایی که موفقیت مثال‌های نقض فرانکفورتی وابسته به صدق (۴) و (۵) است و (۴) و (۵) با یکدیگر ناسازگارند؛ در نتیجه، مثال‌های نقض فرانکفورتی از انسجام درونی برخوردار نیستند.

۴) کیپس و کنش‌های اجتناب‌ناپذیر

جاستین کیپس یکی از اندیشمندان است که به‌طور مفصل در باب اصل امکان‌های بدیل و مثال‌های نقض فرانکفورتی قلم زده است. با وجود اینکه کیپس از منتقدان مثال‌های نقض فرانکفورتی به‌شمار می‌رود (Capes, 2023, pp. 132-136)، معتقد است که استدلال آلواریز علیه این مثال‌ها ناکارآمد است. به باور کیپس «کنش اجتناب‌ناپذیر» نه تنها ممکن، بلکه محقق هم است. در همین راستا، کیپس معتقد است که می‌توان مثال نقض فرانکفورت را به‌گونه‌ای بازسازی کرد که هم این خود عرفان باشد که در جهان خلاف واقع احسان را به قتل می‌رساند و هم قتل احسان به دست عرفان، اجتناب‌ناپذیر شود. مثال نقض فرانکفورتی بازسازی‌شده کیپس - با اندکی تغییر - چنین است:

۲۶۷ بررسی انتقادی دیدگاه‌های آلوارز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی

«فرض کنید که عرفان - مستقل از اینکه بابک کاری انجام دهد- قصد دارد احسان را به قتل برساند. از آنجایی که بابک می‌خواهد از قتل احسان به دست عرفان اطمینان حاصل کند، تراشه‌ای را - بدون اطلاع عرفان- در مغز وی تعبیه و تمام فعالیت‌های مغزی عرفان را رصد می‌کند. اگر هنگامی که عرفان و احسان با یکدیگر رو به رو شدند، عرفان بی‌معطلی به احسان حمله ور شد؛ بابک هیچ کاری انجام نمی‌دهد و تراشه خاموش باقی می‌ماند؛ اما اگر عرفان و احسان با یکدیگر رو به رو شدند و عرفان در عملی کردن قصد خود دو دل شد، بابک از طریق تراشه از این موضوع آگاه می‌شود. در این صورت، تنها کاری که بابک لازم است انجام دهد این است که وضعیتی ذهنی برای عرفان ایجاد کند که کشتن احسان برایش اجتناب‌ناپذیر شود. برای این کار، بابک باید انگیزه‌های اجتناب از کشتن احسان را از دسترس عرفان خارج کند. بدین منظور، بابک تمام مسیرهای نورونی در مغز عرفان را که متناظر با انگیزه‌های اجتناب از کشتن احسان هستند، از کار می‌اندازد. با همه این تفاسیر، عرفان و احسان یکدیگر را می‌بینند و عرفان بلافاصله به احسان حمله ور شده و وی را به قتل می‌رساند.» (Capes, 2024, pp. 57-73).

در مثال نقضی که بیان شد، کیپس معتقد است که اولاً این خودِ عرفان است که در جهانِ خلاف واقع احسان را به قتل می‌رساند و نه بابک (کنشگری عرفان در جهانِ خلاف واقع) و ثانیاً قتل احسان به دست عرفان اجتناب‌ناپذیر بوده است (تعیین‌بخشیِ مداخله‌گرِ خلاف واقع)^۱. دلیل کیپس برای اینکه قتل احسان کنش عرفان بوده است و نه کنش مداخله‌گرِ خلاف واقع یعنی بابک، این است که عرفان حتی در جهانِ خلاف واقع هم این قصد را دارد که احسان را به قتل برساند و بابک هیچ نقشی در ایجاد این قصد ایفا نکرده است. در مثال نقض مذکور، عرفان هم در جهان واقع (جهانی که در آن مداخله‌گر خاموش باقی می‌ماند) و هم در جهانِ خلاف واقع (جهانی که در آن مداخله‌گر شروع به فعالیت می‌کند) انگیزه و قصد دارد که احسان را به قتل برساند و فعالیت مداخله‌گر هیچ نقشی در به وجود آمدن این انگیزه و قصد نداشته است. به عبارت دیگر، بابک عرفان را به

۱. در بخش سوم بیان شد که انتقاد آلوارز به مثال‌های نقض فرانکفورتی این بود که همین دو مؤلفه، یعنی «کنشگری عرفان در جهانِ خلاف واقع» و «تعیین‌بخشیِ مداخله‌گرِ خلاف واقع» با یکدیگر ناسازگارند.

هیچ کنشی مجبور و ترغیب نمی‌کند که خودِ عرفان قبلاً آن کنش را قصد نکرده باشد. بنابراین از آنجایی که عرفان در جهانِ خلاف واقع - از روی همین انگیزه و قصد است که احسان را به قتل می‌رساند، قتل احسان کنش عرفان محسوب می‌شود. تنها دخالتی که بابک در جهانِ خلاف واقع می‌کند این است که وضعیتِ ذهنی‌ای برای عرفان ایجاد کند که هیچ انگیزه‌ای برای اجتناب کردن نداشته باشد و بدین طریق از عملی کردن قصدش اطمینان حاصل کند. (Capes, 2024, pp. 57-73). از اینجا می‌توان به دلیل کیپس برای اینکه «قتل احسان» برای عرفان اجتناب‌ناپذیر است، پی برد. از نظر کیپس، اگر مُحال باشد که عرفان دلیلی برای اجتناب کردن از قتل احسان داشته باشد، آنگاه مُحال است که از قتل احسان اجتناب کند. یکی از نکاتی که موفقیت مثال‌های نقضِ فرانکفورتی به آن وابسته بود - که آلوآرز هم بر آن تأکید داشت و کیپس نیز آن را تأیید می‌کند (Capes, 2024, pp. 57-73) - این بود که فعالیت این مداخله‌گرِ خلاف واقع اجتناب کردن از کنش را برای کنشگر مُحال کند؛ و این دقیقاً همان کاری است که در مثال نقضِ بازسازی‌شده‌ی کیپس رخ می‌دهد. فعالیت مداخله‌گرِ خلاف واقع به گونه‌ای است که تمام انگیزه‌های لازم برای اجتناب کردن عرفان از قتل را به صفر می‌رساند؛ به نحوی که هیچ جهان ممکن نیست که در آن مداخله‌گرِ خلاف واقع شروع به فعالیت کند و عرفان حتی دارای یک انگیزه برای اجتناب کردن از قتل باشد. این بدین معناست که مُحال است که عرفان انگیزه‌ای برای اجتناب کردن از قتل داشته باشد و همین امر موجب می‌شود که در تمام جهان‌های ممکن که مداخله‌گرِ خلاف واقع شروع به فعالیت می‌کند، عرفان احسان را قتل برساند که این مساوی است با اجتناب‌ناپذیری قتل احسان به دست عرفان.

بخش پنجم) ارزیابی

در این بخش سعی می‌کنیم با توجه به دیدگاه آلوآرز در باب اجتناب‌پذیری و اجتناب‌ناپذیری، پاسخی به مثال نقضِ فرانکفورتی کیپس مطرح کرده و سپس به تحلیل و نقد آن پردازیم. کیپس، پیش از طرح مثال نقضِ فرانکفورتی خود، مثالی را در راستای نشان دادن امکان «کنش اجتناب‌ناپذیر» مطرح می‌کند - مثالی که پیش از کیپس، آلوآرز نیز به آن پرداخته است - مثال کیپس، با تغییرات جزئی، از این قرار است:

۲۶۹ بررسی انتقادی دیدگاه‌های آلوارز در باب مثال‌های نقض فراگفورتی

«ساختمانی را در نظر بگیرید که در آتش می‌سوزد. تعدادی کودک در این ساختمان گرفتار شده و نمی‌توانند خود را نجات دهند. مادر این کودکان خارج از ساختمان است و انگیزه‌ی بسیار زیادی برای دویدن به سمت ساختمان و نجات فرزندانش دارد. فرض کنید که این مادر هیچ انگیزه‌ای برای اجتناب از دویدن به سمت خانه و نجات فرزندانش ندارد (یک انگیزه می‌توانست این باشد که یکی از آتش‌نشان‌ها به مادر اطلاع می‌داد که در صورت ورود وی به خانه، احتمال خرابی و در نتیجه مرگ کودکان افزایش می‌یابد؛ اما در حال حاضر چنین دلیلی در اختیار مادر نیست). به عبارت دیگر، از یک طرف، مادر دارای انگیزه‌هایی به نفع دویدن و وارد ساختمان شدن است که هم از لحاظ کمی زیاد و هم از لحاظ کیفی قوی هستند و از طرف دیگر، هیچ انگیزه‌ای به نفع اجتناب از ورود به ساختمان ندارد؛ یعنی حتی فکر اجتناب کردن از ورود به ساختمان به ذهن مادر هم خطور نکرده است. حاصل آنکه مادر بلافاصله به سمت ساختمان می‌دود و برای نجات جان فرزندانش وارد ساختمان می‌شود» (Capes, 2024, pp. 57-73).

همچنین کیپس از ما می‌خواهد که فرض کنیم، وضعیت ذهنی مادر به گونه‌ای است که امکان کسب انگیزه برای اجتناب کردن یا امکان از دست دادن انگیزه برای ورود به ساختمان برایش مهیا نیست؛ یعنی هیچ جهان ممکن نیست که مادر در آن جهان ممکن، انگیزه‌ای برای اجتناب کردن از ورود به ساختمان داشته باشد یا اینکه انگیزه‌های ورود به ساختمانش را از دست بدهد. کیپس معتقد است که در این صورت، مادر نمی‌تواند^{xiv} از دویدن به سمت ساختمان اجتناب کند (Capes, 2024, pp. 57-73).

دلیل کیپس بر عدم توانایی مادر از اجتناب کردن را می‌توان در پرتو اصطلاح جهان‌های ممکن به‌خوبی توضیح داد. اگر مادر دارای توانایی بر اجتناب کردن (منظور توانایی در لحظه است) باشد، آنگاه جهان ممکن وجود دارد که در آن مادر از دویدن به سمت ساختمان اجتناب می‌کند. سخن کیپس این است که شرط لازم برای اجتناب کردن مادر در جهان ممکن W این است که مادر در W یا باید انگیزه‌ای برای اجتناب کردن کسب کند یا اینکه باید حداقل برخی از انگیزه‌های موجود برای دویدن را از دست بدهد (Capes, 2024, pp. 57-73). حال اگر رخ دادن هر کدام از این دو حالت برای مادر

مُحال باشد؛ یعنی هیچ جهان ممکن وجود نداشته باشد که در آن مادر انگیزه‌ای برای اجتناب کردن کسب کند یا انگیزه‌ای برای دویدن را از دست بدهد، بنابراین هیچ جهان ممکن نیست که مادر در آن از دویدن اجتناب کند، زیرا شرط لازم برای اجتناب کردن از دویدن وقوع یکی از دو حالت یاد شده است. اینکه هیچ جهان ممکن نیست که مادر در آن از دویدن اجتناب می‌کند، به معنای عدم توانایی مادر بر اجتناب کردن است.

کیپس معتقد است که نمونه مادر و دویدنش به سوی ساختمان در حال سوختن، مثال نقضی بر شرط لازم بودن «اجتناب‌پذیری» برای کنش است. نکته جالب توجه اینجاست که آلوارز-در مقام پاسخ‌گویی به برخی اشکالاتی که ممکن است بر «نظریه قدرت علی دو سویه» اش مطرح شود- دقیقاً همین مثال را ذکر و سعی می‌کند آن را تحلیل کند (Alvarez, 2013, pp. 117-118). از نظر آلوارز، اگر وضعیت ذهنی مادر به گونه‌ای باشد که کسب انگیزه برای اجتناب از دویدن و نیز از دست دادن انگیزه برای دویدن برایش مُحال باشد؛ باز هم می‌تواند از این کار اجتناب کند^{xv}؛ یعنی جهان ممکن وجود دارد که در آن مادر-با وضعیت ذهنی کنونی- از دویدن اجتناب می‌کند.

با دقت در تحلیل‌های متفاوت آلوارز و کیپس از این نمونه واحد، می‌توان دیدگاه آنان را به‌طور کلی بدین صورت بیان کرد:

● آلوارز: جهان ممکن W وجود دارد که در آن، کنشگر الف از کنش x اجتناب می‌کند؛ درحالی که کنشگر الف هیچ انگیزه‌ای برای اجتناب از x در W ندارد و نیز انگیزه‌های بسیاری برای انجام دادن x دارد.

● کیپس: هیچ جهان ممکن W وجود ندارد که در آن، کنشگر الف از کنش x اجتناب کند؛ درحالی که کنشگر الف هیچ انگیزه‌ای برای اجتناب از x در W نداشته باشد و نیز انگیزه‌های بسیاری برای انجام دادن x داشته باشد.

به دیگر سخن، کیپس معتقد است که «داشتن حداقل یک انگیزه برای اجتناب کنشگر الف از کنش x یا از دست دادن برخی از انگیزه‌های انجام دادن کنش x »^۱ شرط لازم برای «اجتناب کنشگر الف از کنش x » است؛ حال آنکه آلوارز چنین شرطی را قبول ندارد. از

۱. به‌نحو مانعه‌الخلو.

بررسی انتقادی دیدگاه‌های آلوآرز در باب مثال‌های نقض فرانکفورتی ۲۷۱

همین جا می‌توان پی برد که پاسخ آلوآرز به مثال نقض فرانکفورتی مطرح شده از سوی کیپس چه می‌تواند باشد. آلوآرز ممکن است در پاسخ بگوید که اگرچه این خود عرفان است که در جهان خلاف واقع احسان را به قتل می‌رساند، اما هیچ ضرورتی وجود ندارد که این کنش را انجام دهد و همچنان گزینه‌ی اجتناب کردن از این کنش به رویش گشوده است. به عبارت دیگر، کنشگری عرفان در جهان خلاف واقع به قیمت عدم ایفای نقش مورد نیاز مداخله‌گر خلاف واقع تمام می‌شود. فعالیت مداخله‌گر خلاف واقع در مثال کیپس - که عبارت است از دسترس خارج کردن تمام انگیزه‌هایی که به نفع اجتناب کردن از قتل احسان هستند - برای اینکه عرفان احسان را به قتل برساند، شرط کافی نیست؛ یعنی جهان ممکن وجود دارد که در آن، علی‌رغم از دسترس خارج شدن تمام انگیزه‌های مؤید اجتناب کردن، عرفان باز هم از قتل احسان اجتناب می‌کند.

بنابراین محلّ نزاع اصلی به این باز می‌گردد که «داشتن حداقل یک انگیزه برای اجتناب کنشگر الف از کنش x یا از دست دادن برخی از انگیزه‌های انجام دادن کنش x» شرط لازم برای اجتناب از کنش x است یا خیر؟ به اعتقاد نگارندگان، باور به این شرط از عدم باور به آن معقول‌تر است. برای توضیح مطلب، فرض کنید که شرط مذکور برقرار نیست و تحلیل آلوآرز از مثال مادر و مثال نقض فرانکفورتی مطرح شده از جانب کیپس صحیح است. توجه خود را به مثال مادر معطوف می‌کنیم. از نظر آلوآرز، جهان ممکن وجود دارد که در آن، مادر علی‌رغم اینکه هیچ دلیلی به نفع اجتناب ندارد و تمام دلایلی که دارد مؤید نجات جان کودکان است، کودکانش را نجات نمی‌دهد. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا ما می‌توانیم تبیینی درباره‌ی این اجتناب کردن ارائه دهیم؟ ظاهراً پاسخ منفی است. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که مادر صرفاً به سمت ساختمان نمی‌دود و کودکانش را نجات نمی‌دهد. از آنجایی که اجتناب کردن نیز از روی قصد انجام می‌شود^۱، این امر بسیار عجیب خواهد بود که در موردی شاهد قصد باشیم، اما هیچ دلیلی را در ارتباط با آن قصد نیابیم. شهود قوی ما حکم می‌کند که در انجام یک کنش یا

۱. بیان شد که از نظر آلوآرز، «اجتناب کنشگر الف از کنش x» بدین معناست که اولاً کنشگر الف کنش x را انجام ندهد و ثانیاً عدم انجام کنش x بر عهده کنشگر باشد. واضح است که قید دوم دالّ بر قصدی بودن اجتناب کردن است.

اجتناب از یک کنش، همواره پای دلایل در میان است و اگر جایی هیچ دلیلی در میان نباشد، فهم ما از انجام دادن یا اجتناب ورزیدن عاجز است. شاید کسی اشکال کند که همین خواستِ مادر برای اجتناب کردن، اجتناب کردن وی را برای ما قابل فهم می‌کند. به نظر می‌رسد که چنین دفاعی نیز کارساز نیست، چرا که پرسشی که مجدداً مطرح می‌شود این است که آیا ممکن است که «خواست کنشگر» به x تعلق بگیرد و در عین حال، کنشگر نه تنها انگیزه‌ای به نفع x نداشته باشد، بلکه دارای انگیزه‌های فراوانی به نفع $\sim x$ هم باشد.

نتیجه‌گیری

ما ریا آلوآرز از اندیشمندانی است که به انتقاد از مثال‌های نقضِ فرانکفورتی پرداخته است. استدلال وی علیه این مثال‌ها، مبتنی بر «نظریه قدرت علی دو سویه» در باب سرشت کنشگری است. بر اساس این نظریه، یکی از شروط لازم برای اینکه رویداد x از کنش‌های کنشگر الف به شمار آید، این است که کنشگر الف بتواند از کنش x اجتناب کند. بر این مبنای آلوآرز معتقد است که کنشگر حاضر در مثال‌های نقضِ فرانکفورتی نمی‌تواند در جهان خلاف واقع کنشی انجام دهد؛ و از آنجایی که کارآمدی این مثال‌ها علیه اصل امکان‌های بدیل وابسته به کنشگری کنشگر در جهان خلاف واقع است، پس این مثال‌ها نمی‌توانند این اصل را نقض کنند. جاستین کیپس از کسانی است که معتقد است ما در مواردی با «کنش اجتناب‌ناپذیر» رو به رو هستیم؛ مواردی که در آنها وضعیت ذهنی کنشگر هیچ انگیزه‌ای به نفع اجتناب کردن نداشته، همه دلایل حاضر مؤید انجام دادن کنش بوده و تغییر این وضعیت ذهنی ناممکن است. وی معتقد است که می‌توان مثال نقضِ فرانکفورتی را به گونه‌ای طراحی کرد که از اشکال آلوآرز مصون بماند. در این پژوهش مشخص شد که اختلاف اساسی، بر سر پاسخ به یک پرسش در باب شروط لازم «اجتناب کردن از کنش» نهفته است و آن این است که آیا «داشتن حداقل یک انگیزه برای اجتناب کنشگر الف از کنش x یا از دست دادن برخی از انگیزه‌های انجام دادن کنش x »، برای «اجتناب کنشگر الف از کنش x » شرط لازم است یا خیر؟ در این پژوهش بیان شد که باور به برقراری چنین شرطی از عدم باور به آن معقول‌تر و در نتیجه، موضع کیپس از حمایت شهودی قوی‌تری نسبت به موضع آلوآرز برخوردار است.

منابع

- دانش، جواد. (۱۴۰۰). دفاع دوحدی و راه‌حل‌های فرانکفورتی مقابل آن. پژوهش‌های عقلی نوین، دوره ۶، شماره ۱۱، صفحات ۱۳۱-۱۵۳.
- دانش، جواد؛ کوهی، توکل. (۱۴۰۰). کورسوی آزادی در دفاع از اصل امکان‌های بدیل. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، دوره ۱۹، شماره ۲، صفحات ۱۶۱-۱۷۵.
- علوی، فخرالسادات. (۱۳۹۸). آیا اختیار بمعنای برخورداری از امکانهای بدیل است؟ تحلیل و بررسی تلقی سلبی فیلسوفان از اختیار. متافیزیک، دوره ۱۱، شماره ۲۸، صفحات ۱۳-۳۴.
- Alavi, F. (2020). *Does Free Will Having Alternative Possibilities?*. *Metaphysic*, 11(28), 13-34. (in Persian)
- Alvarez, M. (2009). *Actions, thought-experiments and the 'Principle of alternate possibilities'*. *Australasian Journal of Philosophy*, 87(1), 61-81.
- Alvarez, M. (2013). *Agency and Two-Way Powers*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 113(1pt1), 101-121.
- Blumenfeld, D. (1971). *The Principle of Alternate Possibilities*. *The Journal of Philosophy*, 68(11), 339-345.
- Capes, Justin A. (2023). *Moral Responsibility and the Flicker of Freedom*. Oxford University Press
- Capes, J.A. (2024). *Unavoidable actions*. *Philosophical Explorations*, 27(1), 57-73.
- Danesh, J. (2021). *Dilemma Defense and the Frankfurt's Solutions to it*. *New Intellectual Research*, 6(11), 131-153.
- Danesh, J; Kouhi, T. (2022). *The Flicker of Freedom in Defense of the Principle of Alternative Possibilities*. *Philosophy of Religion Research*, 19(2), 161-175. (in Persian)
- Davidson, Donald. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- ischer, J.M; Ravizza, M. (1991). *Responsibility and Inevitability*. *Ethics*, 101(2), 258-278.
- Frankfurt, H.G. (1969). *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829-839.
- Kenny, A. (1975). *Will, Freedom and Power*, Oxford: Blackwell.
- McKenna, M & Pereboom, D. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
- Shabo, S. (2011). *Agency without Avoidability: Defusing a New Threat to Frankfurt's Counterexample Strategy*. *Canadian Journal of Philosophy*, 41(4), 505-522.
- Steward, H. (2020). *Agency as a Two-Way Power: A Defence*. *The Monist*, 103(3), 342-355.
- Steward, H. (2022). *Frankfurt cases, alternative possibilities and agency as a two-way powers*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 65(9), 1167-1184.
- Stump, E. (1996). *Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities*. In Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today. edited by Jeff Jordan & Daniel Howard-Snyder, Lanham: Rowman & Littlefield, 73-88.

پی‌نوشت‌ها

i. اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم، اکثر فلاسفه دو شرط را به‌مثابه شرط لازم برای مسئولیت اخلاقی ذکر می‌کنند که با یکدیگر شرط کافی برای مسئولیت اخلاقی خواهند بود: شرط آزادی (Freedom condition) و شرط معرفتی (Epistemic condition). بر اساس شرط آزادی، کنشگر الف در قبال کنش x به‌لحاظ اخلاقی مسئول است، تنها اگر کنشگر الف کنش x را آزادانه انجام داده باشد. حال سؤال اینجاست که آزادانه انجام دادن یک کنش به چه معناست؟ به عبارت دیگر، شروط لازم و کافی برای «آزادی» کدامند؟ یکی از شروط لازم پیشنهادی برای آزادی، «توانایی به‌گونه‌ای دیگر عمل کردن» یا «توانایی اجتناب کردن» است که آن را در قالب «اصل امکان‌های بدیل» بیان می‌کنند. از آنجایی که اگر a شرط لازم برای b باشد و b هم شرط لازم برای c باشد، آنگاه a شرط لازم برای c است؛ می‌توان از شرط لازم بودن امکان‌های بدیل برای مسئولیت اخلاقی سخن گفت. در سرتاسر این مقاله، این اصل-اصل امکان‌های بدیل-را در ارتباط با مسئولیت اخلاقی مطرح خواهیم کرد.

ii. مکتب نیمه‌سازگارگروی (Semicompatibilism) با الهام از مثال نقض فرانکفورت بر «اصل امکان‌های بدیل» پدید آمد. ادعای نیمه‌سازگارگروان این است که مسئولیت اخلاقی، هم با تعیین‌گرایی (determinism) سازگار است و هم با ناتعیّن‌گرایی (indeterminism). جان مارتین فیشر، که نام نیمه‌سازگارگروی ابداع اوست، مهم‌ترین اندیشمندی است که به تقویت مثال‌های نقض فرانکفورتی پرداخته و سعی کرده است که سازگاری مسئولیت اخلاقی با تعیین‌گرایی و ناتعیّن‌گرایی را نشان دهد.

iii. ماریا آلوارز از فیلسوفان تحلیلی نامدار در «فلسفه کنش» به‌شمار می‌رود. آثار وی بر موضوعاتی مانند «سرشت کنش»، «متافیزیک کنش»، «تبیین کنش» و «دلایل کنش‌ورزی» متمرکزند. مشهورترین اثر آلوارز، کتاب *انواع دلایل: جستاری در فلسفه کنش* (Alvarez, M. (2010). *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford University Press) است که در آن سعی دارد به پرسش‌هایی از قبیل «دلایلی که برای خاطر آنها کنش‌ورزی می‌کنیم، چه هستند؟»، «آیا این دلایل، به چند نوع متفاوت تقسیم می‌شوند؟» و ... پاسخ دهد. نظریه‌ای که آلوارز در این کتاب درباره «دلایل کنش‌ورزی و نقش آنها» مطرح می‌کند، برخلاف جریان غالب دیویدسونی در فلسفه کنش معاصر است.

iv. جاستین کیپس فیلسوف تحلیلی جوانی است که در دهه اخیر مقالات متعددی در حوزه «اراده آزاد» و «مسئولیت اخلاقی» منتشر کرده است. به نظر می‌رسد که اصلی‌ترین دلمشغولی کیپس در بحث از اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی، که پایان‌نامه دکتری وی نیز در همین باب بوده است، «اصل امکان‌های بدیل» و استدلال‌های له و علیه آن است. کیپس در تک‌نگاشت خود با عنوان *مسئولیت اخلاقی و روزنه آزادی* (Capes, Justin A. (2023). *Moral Responsibility and the Flicker of Freedom*, Oxford University Press) سعی می‌کند که از این اصل در برابر «مثال‌های نقض فرانکفورتی» دفاع کند.

v. ذکر این نکته ضروری است که اگرچه هر دو «توانایی به‌گونه‌ای دیگر عمل کردن» را شرط لازم برای آزادی و مسئولیت اخلاقی می‌دانستند، اما تحلیل واحدی از این توانایی نداشتند. سازگارگروان قائل به تحلیل شرطی (Conditional analysis) و ناسازگارگروان قائل به تحلیل نامشروط/غیرشرطی (Categorical analysis) هستند.

analysis) از «توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن» بوده‌اند. بر اساس این دو تحلیل، سازگار گروان حکم به سازگاری «توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن» با «تعیین گروهی» و ناسازگار گوان حکم به ناسازگاری میان این دو می‌کردند. مطابق با تحلیل شرطی: کنشگر الف در انجام کنش x دارای توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن است، اگر و تنها اگر، اگر کنشگر الف می‌خواست چیزی غیر از x را انتخاب کند، آنگاه کنشگر الف غیر از x را انتخاب می‌کرد. مطابق با تحلیل نامشروط/غیرشرطی: کنشگر الف در انجام کنش x دارای توانایی به گونه‌ای دیگر عمل کردن است، اگر و تنها اگر، علی‌رغم ثابت بودن همه چیز تا پیش از تصمیم به انجام x ، این امر ممکن باشد که کنشگر الف چیزی غیر از x را انتخاب کند (فرض کنید که کنشگر الف در لحظه‌ی t در جهان بالفعل W کنش x را انجام داده است. طبق تحلیل نامشروط/غیرشرطی از امکان‌های بدیل، کنشگر الف تنها در صورتی در انجام x از امکان‌های بدیل برخوردار است که جهان ممکن به نام W' وجود داشته باشد که تا لحظه‌ی t با W این همان است و با این حال، کنشگر الف در W' کنش x را انجام نمی‌دهد).

vi. به معنای دقیق کلمه، هدف از مثال‌های نقض فرانکفورتی این است که نشان دهند تحلیل نامشروط/غیرشرطی از اصل امکان‌های بدیل - که با تعیین گروهی ناسازگار است - کاذب است. بنابراین، حامیان مثال‌های نقض فرانکفورتی با تحلیلی از اصل امکان‌های بدیل که با تعیین گروهی سازگار باشد، مانند تحلیل شرطی، مشکلی ندارند. به عبارت دیگر، نوآوری فرانکفورت ارائه مثال نقضی بر تحلیل نامشروط/غیرشرطی از اصل امکان‌های بدیل بود.

vii. این دو تفسیر در طول دو تحلیل شرطی و نامشروط/غیرشرطی قرار دارند و نه در عرض آنها؛ بدین صورت که می‌توان هر یک از تحلیل‌های شرطی و نامشروط/غیرشرطی را به دو نحو تفسیر کرد.

viii. شاید ایشکال شود که «اجتناب از کنش x مستلزم «تصمیم به اجتناب کردن از x » است که نوعی کنش ذهنی (mental action) به شمار می‌آید. آلوارز خود این ایشکال را مطرح و به آن پاسخ می‌دهد. وی معتقد است که چنین استلزامی برقرار نیست. به باور وی، ایشکال مذکور مبتنی بر این آموزه است: «به ازای هر کنشی مانند x که از روی قصد (intentionally) انجام می‌دهیم یا نمی‌دهیم، انجام یا عدم انجام x معلول یک کنش ذهنی مانند تصمیم گرفتن یا انتخاب کردن انجام یا عدم انجام x است». آلوارز معتقد است که چنین دیدگاهی مستلزم تسلسل باطل است (Alvarez, 2009, p. 64). در اینجا از قضاوت در باب درستی یا نادرستی ادعای آلوارز صرف نظر می‌کنیم.

ix. جان مارتین فیشر، از حامیان فرانکفورت و مبدع مکتب نیمه‌سازگار گروهی، نوع جدیدی از مثال‌ها را علیه اصل امکان‌های بدیل طراحی کرده است که تفاوت اندکی با مثال‌های نقض فرانکفورتی دارد و از این رو گاهی - و نه همواره - برای نشان دادن تمایز آنها با مثال‌های فرانکفورتی، آنها را مثال‌های نقض فیشری (Fischer-style counterexamples) می‌نامند. آلوارز معتقد است که اگرچه ایشکال مبتنی بر سرشت کنشگری به مثال‌های نقض فیشری وارد نیست، اما مشکل این مثال‌ها این است که تنها نقض‌کننده تفسیر ب (تفسیر قوی) از اصل امکان‌های بدیل هستند و نه تفسیر الف (تفسیر ضعیف)؛ حال آنکه تفسیر صحیح از اصل امکان‌های بدیل تفسیر الف است و نه ب (Alvarez, 2009, pp. 68-70). ما در این مقاله تنها به انتقاد آلوارز بر مثال‌های نقض فرانکفورتی - و نه فیشری - می‌پردازیم.

x. برای مثال فرض کنید که عرفان و احسان دو شریک تجاری هستند. از آنجایی عرفان به فریب کاری‌های طولانی مدّت احسان در دوران شراکتشان پی برده است و عرفان نیز شخصی به شدّت زودجوش و احساسی

است، عرفان انگیزه زیادی برای کشتن احسان دارد.

xi. شاید این سؤال در ذهن پیش بیاید که بابک چگونه، پیش از تصمیم عرفان، می‌خواهد تصمیم وی را تشخیص دهد. فرانکفورت این راه را پیشنهاد می‌دهد: فرض کنید تا پیش از این، هربار که عرفان می‌خواسته از بین x و $\sim x$ تصمیم به انجام یکی بگیرد، به‌طور یکنواخت، پیش از تصمیم به انجام x عضلاتش صورتش منقبض می‌شده و پیش از تصمیم به انجام $\sim x$ عضلات صورتش منقبض نمی‌شده است. بابک از این موضوع آگاه است و با داشتن این الگو می‌تواند تشخیص دهد که در این دفعه عرفان می‌خواهد چه تصمیمی بگیرد (Frankfurt, 1969, p. 835).

xii. آلوارز با این آموزه که «به ازای هر کنشی مانند x که از روی قصد انجام می‌دهیم یا نمی‌دهیم، انجام یا عدم انجام x معلول یک کنش ذهنی مانند تصمیم گرفتن یا انتخاب کردن انجام یا عدم انجام x است» مخالف است (Alvarez, 2009, p. 64). بنابراین، وقتی می‌گوید «اینکه توانایی خود را برای درست کردن املت اعمال می‌کنم یا نه، بر عهده من است» یعنی «اینکه املت درست می‌کنم یا نمی‌کنم، بر عهده من است»؛ می‌خواهد از این پنداشت که «اعمال قدرت بر انجام x »، کنشی متمایز از «انجام x » است، جلوگیری کند.

xiii. آلوارز معتقد است که «نظریه قدرت علی دو سویه» در باب کنشگری، ریشه در آرای ارسطو دارد (Alvarez, 2013, p. 108). ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید «جایی که در قدرت ما است که عمل کنیم، همچنین در قدرت ما است که عمل نکنیم». (Aristotle, 1984, 113b6). هلن استوارد (Helen Steward)، یکی دیگر از حامیان «نظریه قدرت علی دو سویه»، نیز معتقد است که این نظریه به ارسطو باز می‌گردد (Steward, 2022, p. 1173). ارسطو نه تنها در اخلاق نیکوماخوس، بلکه در اخلاق ادیموسی نیز چنین عقیده‌ای را ابراز می‌کند (Aristotle, 1984, 1223a2-7).

xiv. کیپس میان دو نوع توانایی تفاوت قائل می‌شود: توانایی عمومی (general ability) و توانایی در لحظه (in-the-moment ability). کیپس توانایی عمومی را از سنخ علم و مهارت لازم برای انجام یک کنش می‌داند (که معادل با توانایی مورد نظر آلوارز در بخش ۲ از همین مقاله است). توانایی در لحظه عبارت است از بودن در موقعیتی که کنشگر بتواند آن علم و مهارت لازم را در انجام آن کنش، به منصفه ظهور برساند. کیپس معتقد است که اگرچه مادر توانایی عمومی برای اجتناب از دویدن و نجات دادن کودکان را دارد (یعنی می‌داند که چگونه باید از این کار اجتناب کند، برای مثال با ایستادن سر جای خود)، اما در صورتی که کسب انگیزه برای اجتناب کردن یا از دست دادن انگیزه برای دویدن، برایش ناممکن باشد-مادر فاقد توانایی در لحظه برای اجتناب از کنش است (Capes, 2024, pp. 57-73). در ادامه مشخص می‌شود که آلوارز معتقد است که جهان ممکن وجود دارد که مادر علی‌رغم فقدان هر گونه انگیزه برای اجتناب از دویدن به سوی ساختمان-باز هم از دویدن اجتناب می‌کند که این به معنای داشتن توانایی در لحظه است.

xv. اگرچه آلوارز از عبارت «توانایی در لحظه» استفاده نمی‌کند، از عبارات او مشخص است که علاوه بر «توانایی عمومی»، معتقد است که مادر «توانایی در لحظه» هم برای اجتناب از دویدن به سوی ساختمان دارد (Alvarez, 2013, pp. 117-118).

فهم بدنمندی زبان در بستر درک پدیدارشناسانه و شناخت شناسانه بدنمندی

عیسی موسی‌زاده^۱

چکیده

با نگاهی به تاریخ اندیشه بشری، ملاحظه خواهد شد که موانع جدی‌ای اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و دینی توجه به بدن و جایگاه واقعی آن را از دستور کار اندیشمندان خارج کرده. این در حالی است که در اندیشه معاصر، بدن دیگر مانعی بر سر راه اندیشه و آگاهی نیست، در عوض بدنمندی ذهن و شناخت و زبان مورد تأکید است. به این ترتیب شاهد توجه به بدن و جایگاه آن در عرصه‌های مختلفی هستیم. مقاله حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، در صدد است تا ابتدا نگاه فلسفی به مفهوم بدنمندی داشته و سپس به توضیحات علمی دانشمندان علوم شناختی در خصوص بدنمندی ذهن و ... بپردازد و به این ترتیب با شروع از سرچشمه‌های فلسفی بحث، امکان درکی عمیق از بحث علمی بدنمندی ذهن و ... را فراهم آورد. نهایتاً نشان داده شد که تجارب ناشی از حضور بدنمند انسان در جهان، در قالب الگوهای تکرارشونده و پویا بوده و از رهگذر عملکردهای ذهنی به مفهوم‌سازی منتهی می‌شوند و در زبان بازنمود می‌یابند. بنابر این نظام‌های مفهومی انسان بر پایه حمایت از فعالیت بدنی در محیط تکامل یافته‌اند و چنین فعالیت‌های بدنی‌ای برای دانستن و معنادار ساختن جهان بنیادی است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، علوم شناختی، بدنمندی، شناخت، زبان.

مقدمه

با نگاهی به تاریخ اندیشه بشری، ملاحظه خواهد شد که چه موانع جدی‌ای اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و دینی توجه به بدن و جایگاه واقعی آن را از دستور کار اندیشمندان خارج کرده. توضیح اینکه به عنوان مثال افلاطون معرفت را اساساً متعلق به امور کلی و ضروری (مقل) می‌داند که متعلق عقل هستند نه امور جزئی و امکانی که متعلق حس می‌باشند و با توجه به اینکه فعالیت عقلانی امری ذهنی و غیر جسمانی در نظر گرفته می‌شود، بدن در کسب معرفت نه تنها نقش مثبتی ندارد، بلکه مانعی جدی است. در ادامه، عقل‌گرایانی چون دکارت، حتی بر مستقل و غیر جسمانی بودن ادراکات تأکید کردند. کانت معتقد بود ادراکات با اطلاق مقولات و حکم وارد حوزه شناخت می‌شوند، در غیر اینصورت با مجموعه‌ای از داده‌هایی پراکنده مواجه هستیم که اطلاق شناخت بر آنها درست نیست. بنابر این ادراکات و احساسات بعد از تعیین پیدا کردن توسط عقل عنوان شناخت را دریافت می‌کنند و شناخت محصول داده‌های حسی و تعینات عقلی است.

این در حالی است که در اندیشه معاصر، بدن دیگر مانعی بر سر راه اندیشه و آگاهی نیست و ما شاهد توجه به بدن و جایگاه آن در عرصه‌های مختلفی چون اندیشه و زبان هستیم. البته باید توجه کرد که نحوه مواجهه با بدن نیز در این دوران تفاوت کرده است. برای مثال برخی بدن را به عنوان امری که همزمان سوژه و ابژه است، درک می‌کند و درک می‌شود و لذا زنده و آگاه است (موریس مرلوپونتی) مورد توجه قرار داده‌اند نه به عنوان جسم و ابژه، به طوری که اگر ادراک متفاوتی وجود داشت، بدن به گونه دیگری می‌بود. بدن در اینجا تمامی نظام‌های حسی و حرکتی‌مان و تعاملاتمان با جهان و اندامی زنده برای درک حسی و فعالسازی خود به شیوه‌های سازمان‌یافته است.^۱ برای مثال پدیدارشناسان عمدتاً به دنبال درک بدن به مثابه بدنمندی سوژه هستند نه بدن به مثابه عینیتی مستقل و در برابر ادراک و اندیشه و بر تجربه و مواجهه بدنی با امور تأکید دارند (نه

۱. البته با توجه به اینکه جهان (محیط) جسمانی مملو از فرهنگ بوده و در واقع پدیده‌ای فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی است، لذا درک نظام بدن نهایتاً خود منتهی به درک نظام فرهنگی نیز خواهد شد.

فهم بدنمندی زبان در بستر دک‌پدیدارشناسانه و شناخت‌شناسانه بدنمندی ۲۷۹

مواجهه استدلالی یا عقلی محض). برای مثال به نظر هوسرل (پدر پدیدارشناسی معاصر)، بدن (مانند قرمزی) آیدایی است که آگاهی آن را قصد می‌کند، در مقابل آیدوس (قرمز) که نمونه و موردی از آیدیا (قرمزی) در خارج است. مطابق ادعای او، اینگونه نیست که ابتدا آیدوس‌ها (قرمزها) درک شوند و سپس آیدیا (قرمزی) انتزاع یا استقرا شود. بنابر این نخست آیدیا قصد شده و در سایه آن آیدوس‌ها درک می‌شوند. به این معنا بدن مرد، بدن زن، بدن پاک و ... همگی نمونه‌ها و آیدوس‌های یک آیدیا هستند.

برخی دیگر بدن را به مثابه امری نشانه‌ای در نظر گرفته‌اند نه امری جوهری. نشانه کلی و قابل صدق بر کثیرین است در مقابل امر نفسی که امری متشخص است و لذا قابل صدق بر چیزی نیست. هر امری اولاً و بالذات خود را می‌نمایاند و در ادامه و به اعتبار آگاهی ما می‌تواند غیر را آشکار و حاضر کند (در اصل ما انسانها از این توانایی برخورداریم که به امور از این حیث توجه کنیم که غیر را می‌نمایاند) و در این حالت ما با یک نشانه، واسطه و امر کلی مواجه هستیم که غیر خود را می‌نمایاند. به همین ترتیب بدن نیز مانند سایر امور به دو گونه می‌تواند ملاحظه شود: نفسی و نشانه‌ای. بدن به عنوان امری نشانه‌شناختی می‌تواند نشانه ورزشکار بودن، پرخور بودن، قوی بودن، مذهبی بودن و ... باشد. در اینجا بدن دیگر امری ثابت و ذاتی نیست، بلکه امری کاملاً برساختی و تاریخی است، به گونه‌ای که علوم و دستگاه‌های فکری مختلف و حتی فعالیت‌های پزشکی متفاوت در فرهنگ‌های مختلف برداشت کاملاً متفاوتی از بدن دارند. می‌توان آن را قدسی یا ناقده، خوب یا بد، نهانگاه یا زندان، مادی یا معنوی ... دانست. چنین بدنی برساختی به اصطلاح نشانه‌شناختی است و مفهومش را از گفتمانهای مختلفی که آن را برمی‌سازد دریافت می‌کند.^۱

ماهیت نشانه‌ای (در مقابل جوهری) بدن باعث می‌شود که بدن مانند هر نشانه‌ای در فرایند ادراک خودش را کنار بکشد، ساکت و غایب شود به گونه‌ای که مورد توجه نباشد تا بدین ترتیب امکان آشکار شدن پدیده‌ها را برای آگاهی فراهم کند و رسانه‌ای عام برای

۱. کسانی که مدعی هستند بدن مفهوم فرهنگی برساخته‌ای است و برای هر فرد معنایی خاص دارد و به تعداد افراد شیوه‌های برساختن بدن وجود دارد، در واقع به بدن به مثابه نشانه توجه دارند نه مصداق و نمونه خارجی بدن.

فهم جهان (محیط) باشد. چنین بدنی که ماهیت نشانه‌ای دارد را نمی‌توان خارج از فعالیت‌ها، گفتمان‌ها و فرهنگ‌های مختلفی که بر سازنده و معرف آن هستند دید و هرگز به خودی خود وجود ندارد (ویولی، ۲۰۰۸، ۵۵).

برخی هم با تکیه بر علوم شناختی مسیری مشابه را طی کرده‌اند. آنها با اِبتِنای بر مفروضاتی چون؛ مبنای بدنی داشتن فرایندهای شناختی، ممکن نبودن درک ماهیت فرایندهای پردازشی ذهن بدون توجه به عملکرد دستگاه عصبی (مغز) و اینکه عملکرد بدن در مکان و زمان واقعی محدودیت‌هایی را بر شناخت اعمال می‌کند بر بدنمندی ذهن و زبان تاکید کرده‌اند. بدنمندی در علوم شناختی را می‌توان از نتایج توجه و تاکید بر بدن و نفوذ و تاثیرش بر ذهن دانست که اخیراً مورد توجه جدی اندیشمندان قرار گرفته است. این تاثیر تا جایی است که نظریه پردازان علوم شناختی، شناخت و زبان را حتی متاثر از شکل و ساختار بدن و مغز و عملکرد و موقعیت بدن در محیط می‌دانند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۳۰) و معتقدند که سیستم حسی و حرکتی، نظام ادراکی و تعاملات بدنی با محیط از جمله جنبه‌های مختلف جسم هستند که نقش بنیادینی در شکل‌گیری شناخت در انسان دارند. در ادامه تلاش خواهد شد ابتدا نگاه فلسفی به مفهوم بدنمندی مورد توجه قرار گیرد و سپس به توضیحات علمی دانشمندان علوم شناختی در خصوص آن پرداخته شود و به این ترتیب با شروع از سرچشمه‌های فلسفی بحث، امکان درکی عمیق از بحث علمی مفهوم بدنمندی فراهم آید.

آثار متعددی مخصوصاً به انگلیسی (کتاب و مقاله) در خصوص بدنمندی وجود دارد، ولی هیچ کدام هر دو جنبه فلسفی و علمی بحث را تحت پوشش قرار نداده‌اند، آن هم به شکلی که در یک سیر منطقی از بحث فلسفی شروع شده و پس از شناخت، زبان را مورد توجه قرار دهد تا درکی عمیق از موضوع را به خواننده بدهد.

بدنمندی حضور ما در جهان و با دیگری

ریشه‌های فکری ایده بدنمندی به اوایل قرن بیستم باز می‌گردد که در دهه‌های اخیر به صورت تجربی مورد توجه قرار گرفته و دیدگاه‌های فلسفی درباره ذهن را به چالش کشیده

فهم بدنمندی زبان در بشر درک پدیدارشناسانه و شناخت‌شناسانه بدنمندی ۲۸۱

است. پدیدارشناسان، از اولین اندیشمندانی هستند که نقش کنش‌های حسی و حرکتی را در ادراک و شناخت مورد تاکید قرار دادند. خواهیم دید که بدن در رویکرد پدیدارشناسانه پدیداری است که سوژه را در مواجهه با جهان تجربی قرار می‌دهد و لذا نسبت سوژه با بدن و جهان بر مبنای تجربه و مجاورت او با جهان است نه بر اساس شناخت او از جهان. پدیدارشناسان معتقد به تاثیر تجربه بدنمند بر ادراک و شناخت بوده (شاپیرو،...) و بر نفوذ کنش‌های حسی و حرکتی در ذهن تاکید دارند (برای مطالعه بیشتر نک: Robbins & Aydede, 2009). بنابر این برای درک و مواجهه درست با مفهوم بدنمندی، قبل از هر چیز باید خواستگاه این مفهوم را در ایده «حضور بدنمند ما در جهان و با دیگری» را که توسط پدیدارشناسان مطرح شده است را مورد مطالعه قرار دهیم.

اکثر پدیدارشناسان^۱ به طور کلی بر پیوستگی سوژه با بدن و بدنمندی سوژه در درک از جهان و دیگری برای پر کردن فاصله سوژه با جهان و دیگری تاکید دارند. آنها معتقدند که بدن از سوژه جدایی‌ناپذیر است و سوژه در آمیختگی با حسیت و بدنمندی با جهان مواجه می‌شود (برای مطالعه بیشتر در این خصوص نک: خبازی کناری و سبطی، ۱۳۹۵).

هوسرل به عنوان پدر پدیدارشناسی، بدن را واسطه و پیش شرط درک و تجربه جهان می‌داند و از مفهوم روان - تنی در این خصوص استفاده می‌کند. او درک دیگری را نیز بر پایه درک همدلانه و شبیه‌انگاری بدن دیگری با بدن من توصیف می‌کند. توضیح اینکه به نظر هوسرل، بدن به عنوان وسیله، ابزار و واسطه دسترسی ابژه به جهان، غیر از آگاهی محض است. سوژه از خود به عنوان داده محض خود و به طور مستقیم و در بداهت آگاه می‌شود؛ ولی سایر پدیده‌ها، حتی بدن، در حوزه قصدیت آگاهی تقویم می‌شوند. آگاهی به واسطه ذهنیت محض تکوین می‌شود و پس از آن بدن اولین تقویم آگاهی است. ما آن را بی‌واسطه تصاحب می‌کنم و سایر ابژه‌ها را به واسطه آن تصاحب و تجربه می‌کنیم (رشیدیان، ۱۳۸۴، صص ۳۷۴-۳۷۸). سوژه به واسطه امکانات حسی و حرکتی بدن جهان را تقویم و از آن آگاه می‌شود. به عبارت دیگر سوژه استعلایی به بدن و به واسطه بدن و

۱. برای مثال این اندیشه درباره بدن مورد توجه هوسرل نیست.

۲. قصدیت از نظر هوسرل امری یک سویه و سلطه جویانه و در جهت تثبیت و بنیاد نهادن سوژه در جهان است.

امکانات آن به جهان معطوف می‌شود و به این ترتیب بدن و جهان در قصدیت ذهنیت استعلایی (آگاهی و ذهنیت محض) تقویم می‌شود (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۱۹).^۱ در همین راستا دیگری نیز همانند هر پدیده‌ای در جهان، به واسطه رابطه قصدی آگاهی محض با امور عینی و پس از تقویم روان-تنی من شکل گرفته و درک می‌شود. تقویم و درک دیگری به واسطه شبیه‌سازی بدن دیگری با بدن من ممکن می‌شود. بدن دیگری به مثابه تجلی سوژکتیویته دیگری برای من حاضر می‌شود و در ادامه دیگری از طریق درک غیر مستقیم و همدلانه سوژه با آن درک می‌شود. اما تا زمانی که بدن به عنوان واسطه‌ای برای آگاهی سوژه از جهان و زیر سلطه سوژه استعلایی باشد نمیتوان از تمایز ذهن و جهان عبور کرد.

اما مرلوپونتی، یکی از مهمترین پدیدارشناسان نظریه‌پرداز در حوزه بدن، از وضعیت بدنمند سوژه و در هم تنیدگی حسیت او با جهان سخن می‌گوید و آن را علت آمیختگی آگاهی به تجربه ادراکی و بدنمندی و در نتیجه پیوستگی‌اش به جهان می‌داند و لذا تفکیک بدن از ذهنیت و داده‌های حسی، دوگانه‌انگاری درون و بیرون، تمایز بین داده‌های محض و واقعیت‌های تجربی جهان به عنوان اموری قصدی در آگاهی، ابتدای درک جهان بر شناخت عقلانی و داشتن تصورات ذهنی از چیزها را درست نمی‌داند.

مرلوپونتی خاستگاه آگاهی را از ذهنیت محض سوژه استعلایی به پس از دریافت بدنمندان و پیشاشناختی از جهان انتقال می‌دهد. او با ایده درک بدنمندان جهان به بجای آگاهی از آن به دنبال پر کردن شکافی برآمد که پدیدارشناسی هوسرل نتوانسته بود پر کند، یعنی شکاف بین من و جهان. توضیح اینکه او بدن را دارای نقش اولیه و اساسی در تجربه و ادراک می‌داند و سوژه و جهان را با استخدام مفهوم بدنمندی، درهم تنیده می‌داند و به عبارتی از در-جهان-بودن بدنمند صحبت می‌کند. به نظر او بدن هرگز ابزار و وسیله‌ای برای سوژه و جدای از او نیست. ما ابژه‌ها را با بدن مشاهده و دریافت می‌کنیم. قصدیت از نظر او التفات بدنمند ما به جهان است و بدنمندی شیوه دریافت جسمانی ما از جهان و چیزهاست. سوژه در میان چیزها و جهان است و با جهان نه رابطه یک سویه و

۱. قصدیت نزد هوسرل اساساً آگاهی از جهان و اشیاء بواسطه بدنی است که متمایز از من و اولین تقویم انضمامی ذهنیت محض من است.

فهم بدنمندی زبان در بستر دک‌پدیدارشناسی و شناخت‌شناسی بدنمندی ۲۸۳

سلطه‌جویانه که رابطه‌ای دوسویه دارد. ما، پیش از آگاهی و تفکر، بدنی هستیم که جهان را دریافت و شکل می‌دهد (مرلوپونتی، ۱۳۹۱، ص ۱۷). بدن از آنجا که هرگز در برابر ما و قابل مشاهده نیست، دسترسی به جهان را برای ما ممکن می‌کند. آن مسیر قصد^۱ جهان برای ماست، امری پیشاشناختی برای ادراک پیشاشناختی جهان. به عبارت دیگر بدنمندی نحوه گشودگی و نظرگاه ادراکی ما به جهان است. انسان موجودی بدنمند است که جدایی بین ذهن و بدنش ممکن نیست و بدن و جهان نه تنها از هم جدایی ناپذیرند، بلکه متقابلاً در نسبت با یکدیگر قابل فهم هستند.

ادراک حسی اساساً امری پیش‌آگاهانه است. قبل از آنکه ادراک حسی به عنوان محتوایی برای تعقل برای ذهن باشد، تاثرات ادراک حسی قابل درک است. آنها شیوه مواجهه و دسترسی بدنی ما به چیزها هستند نه دریافت منفعلانه کیفیات حسی چیزها. بنابراین این ادراک دریافتی بدنمند، پیش‌آگانه، پیشاتاملی و قبل از حکم و اندیشه است و لذا دانستن به شیوه‌ای غیرذهنی (بدنی) است نه به شیوه حکم و استدلال و قوای عقلی. بنابر این می‌توان گفت که ادراک پدیداری بدنی است و ما جهان را بر اساس حالات بدنمان تجربه می‌کنیم نه حالات ذهن. جهان امتداد بدنمان است. بدن و جهان دو سطح از یک واقعیت هستند (Merleau-Ponty, 2005, p. 236) و ادراک تجربه‌ای جسمانی و در هم تنیده با جهان است و آشکارکننده در هم تنیدگی بدن با جهان است نه تجربه‌ای درونی و سوژکتیو که جدای از جهان باشد. بنابر این ادراک حسی دریافت و سردرآوردن از جهان است نه صرف احساس و ثبت آن.

همینطور تجربه آغازین من از دیگری کاملاً پیشاشناختی و مبتنی بر همبودی بدنمندمان در جهان است. سوژه و دیگری بطور همزمان در قلمور قصدیت ادراکی (نه قصدیت آگاهی) همدیگر قرار دارند. ما به طریقی پیشاشناختی وجود بدنمند هم را در جهانی واحد درک می‌کنیم (Merleau-Ponty, 1962, p. 212). توضیح اینکه از نظر مرلوپونتی حضور و تجربه بدنمندانه ما از همدیگر به تجربه سوژه پیشاشخصی می‌انجامد که تجربه‌ای مشترک از جهانی واحد است. تلفیق نظرگاه‌های ما جهان واحدی را برمی‌سازد، جهانی که

۱. قصدی بودن تجربه به سوی جهان و دریافت آن.

در آن هر کدام از ما خود را به عنوان فردی که در میان دیگران است تجربه می‌کند. ما دیگری را به نحو پیشاشناختی و همچون خودی غیر شخصی و نامتعین درک می‌کنیم. آمیختگی قصدیت من و دیگری و امتداد بدن من در بدن دیگری، حاصل مجاورت و همبودی بدنمندان ما و در هم تنیدگی من با دیگری به شیوه بدنمندان در جهانی مشترک است که منجر به تجربه‌ای پیشاشخصی از من و دیگری می‌شود.

اما به نظر لویناس بدن نه ابزاری برای تجربه است و نه واسطه‌ای برای درک، بلکه وضعیت مواجهه ما با جهان و گشودگی مان به جهان است. در واقع، بدن ما امکان فعالیت، دسترسی، بهره‌مندی، تملک و تسلط بر جهان و زندگی یافتن از آن را فراهم می‌کند (Levinas, 1969, p. 117).^۱ ما از طریق بدنمندی در نسبتی خاص با جهان هستیم. سوژه در این نوع نسبت با جهان نه آن را می‌شناسد و نه به واسطه رابطه قصدی آن را تقویم می‌کند، بلکه به آن نیازمند و وابسته بوده و از آن بهره‌مند گشته و زندگی می‌یابد. این نوع حضور بدنمند سوژه در جهان پیشاشناختی است. سوژه پیش از هر آگاهی و ادراکی در میان جهانی است که به آن وابسته است، از آن بهره‌مند است و زندگی می‌یابد و خواهیم دید که در آن چگونه به واسطه دیگری تعالی می‌یابد.

ابژه‌ها نیز نه ابزارهای زندگی هستند نه هدف آن و نه امور بازنمایی شده (مربوط به گذشته) در ذهن؛ بلکه ما از آنها بهره‌مند هستیم (مربوط به حال) و زندگی می‌یابیم. به بیان دیگر ابژه‌ها در ادراک بدنمند، اموری منفعل و متعلق اندیشه نیستند، بلکه موضوع لذت، بهره‌مندی و علاقه ما هستند که همگی ناشی از بدن و حضور بدنمندان ما در جهان هستند^۲ و لذا ابژه‌هایی در خود نیستند که توسط تفکر بازنمایی شده می‌شوند (Levinas, 1969, pp. 126-128). ما به واسطه رابطه بهره‌مندی با ابژه‌ها و زندگی یافتن از آنها، در ارتباطی فعال و بدنمند با آنها قرار داریم.

۱. زنده بودن از ... و زندگی یافتن از ... گویای آمیختگی سوژه با بدن و لذا بدنمندی آن است (Levinas, 1969, p. 165).

۲. بازنماینده، امری فرازمانی و کلی است.

۳. امور بدنی، همچون خود بدن، هنگامی که درباره ابژه‌ها تامل می‌کنیم خاموش و پنهان می‌شوند تا از این طریق امکان حضور و آشکار شدن ابژه را فراهم کنند.

فهم بدنمندی زبان در بستر دکوپیدارشناسی و شناخت‌شناسی بدنمندی ۲۸۵

توضیح اینکه لویناس بین نیاز و میل به عنوان دو جنبه متفاوت مواجهه بدنمند و پیشاتاملی ما با جهان فرق می‌گذارد. از طریق بدنی که بهره‌مند از جهان و در برابر دیگری است خود را نشان می‌دهد و پیش از هر اندیشه و شناختی، ما را به جهان (هر چیز جز من مادی) و دیگری مرتبط می‌کند و لذا قابل تقلیل به اندیشیدن نیستند و اساساً اندیشیدن آنها را پنهان می‌کند (Levinas, 1969, p129-130). به عبارت دیگر نیاز و بهره‌مندی از جهان ارتباط بنیادین و آغازین ما با جهان به مثابه منبع رفع نیاز و محافظت غریزی خود در برابر تهدیدهای بی‌نام و نشان است نه امری پدیداری که مورد دریافت و تأمل باشد. نیازها، احساساتی چون گرسنگی و تشنگی هستند که در درون داریم و حاکی از حضور بدنمندان در جهان هستند. بنابر این بدنمندی وابستگی به جهانی است که در نسبت با نیازهای سوژه است، او را در برمان گرفته و محافظت می‌کند بدون اینکه درباره آن تفکر و تأملی داشته باشیم. منظور از اینکه بدنمندی آگاهی‌نهایی از محتواهایی است که زندگی ما را پر کرده‌اند، اشاره به همین امر است و نشان می‌دهد که مواجهه اولیه ما با جهان بهره‌مندی از آن است نه شناخت آن.

در مقابل مواجهه نیازمندان با جهان که در آن سوژه بدنمند تلاش می‌کند چیزها (ابژه‌ها) را تصاحب و با خود تلفیق کند، مواجهه با دیگری بر پایه تمایل است. در اینجا دیگری قابل تصاحب، تملک، تقلیل و سازش با من نیست و هر نوع همسان‌سازی دیگری با من چه با شیوه شناخت و چه با شیوه تشابه و همانند‌سازی، امری سلطه‌جویانه در جهت عمومیت بخشیدن به «دیگری» و تملک بر او بوده و وجه غیریت و تفاوت را در مواجهه با دیگری نادیده می‌گیرد. در واقع دیگری سوژه محبوس در خود را فرامی‌خواند و او را می‌گشاید (لویناس، ۱۳۹۱، ص ۷۴). سوژه، در مواجهه با دیگری، به واسطه در هم تنیدگی با بدن و درک ناامنی^۱ ناشی از وابستگی به جهانی که آینده نامعلومی دارد، از نیاز و تملک عبور کرده و با گشودگی به دیگری تعالی می‌یابد. بدن در مواجهه با دیگری، امکان انتقال

۱. وابستگی و نیاز سوژه به جهان آشکارکننده محدودیت سلطه و حاکمیت اوست که در کنار آینده نامعلومی که بی‌انتهایی عناصر طبیعی را زیر سوال می‌برد، موجبات احساس ناامنی را برای او فراهم می‌کند. این نوع ناامنی به طور پیشاشناختی برای بدن آشکار می‌شود (Levinas, 1969, pp. 136-137).

از نیاز به میل و عبور اراده تملک و لذت از جهان به سوژه متمایل (اخلاقی) و لذا آگاهی را فراهم می‌کند. بنابر این مواجهه سوژه با دیگری بنیاد و آغاز گذر از لذت به آگاهی و گشودگی من به تعالی و گرایش اخلاقی به دیگری است. سوژه با چیزی مواجه می‌گردد که از او زندگی نیافته و میل به دگرگونی و تعالی را برای او بیدار می‌کند؛ چرا که در مواجهه با دیگری به مسئولیت و پاسخگویی فراخوانده می‌شود که به نوبه خود باعث خارج شدن از محدوده خود و تعالی است (Altez-Albela, 2011, p. 36). در نتیجه می‌توان گفت مسئولیت و پاسخگویی که ناشی از بدنمندی و اموری پیشاشناختی و مقدم بر آگاهی هستند، عامل اصلی انتقال سوژه از تملک دیگری به کنش اخلاقی است.

بدنمندی شناخت

اکنون و بعد از اینکه ریشه‌های فکری و خواستگاه مفهوم بدنمندی مورد توجه قرار گرفت، می‌توان بدنمندی ذهن، شناخت و زبان را که چند دهه بیشتر از تولدشان در علوم شناختی نمی‌گذرد را مورد مطالعه قرار داد.

همانطور که می‌دانیم، نگاه دکارت به شناخت و پردازش حالت‌های ذهنی مبتنی بر تمایز جوهری بین ذهن و بدن بود که خود بنیانگذار آن بود. مطابق دو گانه انگاری جوهری دکارت، ذهن و بدن هر کدام قوانین و ویژگی‌های خود را دارند، ویژگی ذهن اندیشیدن و ویژگی بدن امتداد است. در اینجا اندیشه و فرایندهای ذهنی نسبتی با بدن ندارند و مستقل از آن انجام می‌شود. چنین رویکردی به همراه رویکرد رایانشی به شناخت^۱، در مقابل رویکرد بدنمند علوم شناختی قرار دارد. در علوم شناختی با ابتنا به حضور بدنمند ما در جهان، ایده ذهن و شناخت بدنمند مطرح می‌شود که بر تاثیر بدن و محیط فیزیکی، زبانی، اجتماعی و فرهنگی در ذهن و شناخت تاکید دارد. ادعای اصلی در اینجا این است که شناخت امری نمادین، محاسباتی و درونی (آنگونه که در شناخت رایانشی مطرح است) نیست، بلکه نتیجه تعامل بدن با جهان فیزیکی و فرهنگی است. بنابر این تعامل و کنش‌های

۱. مطابق شناخت رایانشی، نظام‌های پردازشی نظام‌های بازنمایی رایانشی هستند که بروندهای متناسب را با پردازش‌های دورنی اطلاعات ورودی تولید می‌کنند.

فهم بدنمندی زبان در بستر دک‌پدیدارشناسی و شناخت‌شناسی بدنمندی ۲۸۷

بدنمندی، از نظر اندیشمندان علوم شناختی، بنیاد شناخت و لذا بنیاد اندیشه و زبان را تشکیل می‌دهند (برای مطالعه بیشتر نک: Robbins & Aydede, 2009 و همچنین شفیعی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۹). ارتباط بدن با ذهن در محیط (جهان) شکل می‌گیرد. که خود پدیده‌ای فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی است و لذا همانطور که داروین در کتاب معروف منشأ انواع (۱۸۹۵) اشاره می‌کند، ذهن صورتی جهان‌شمول ندارد و در نسبت با فرهنگ است. بدن فیزیکی (درک بدن، ادراک حسی حرکتی که به وسیله حواس ایجاد می‌گردد، تجربه حضور بدن و تعامل آن با محیط) عملکرد ذهن را جهت می‌بخشد و مبنای استدلال و معناست. به عبارت دیگر آنچه در شناخت و اندیشه اتفاق می‌افتد، دریافت جسمانی جهان است که بر پایه بدن رخ می‌دهد نه باور یا دانش انتزاعی صرف درباره جهان، همانطور که مرلوپونتی اندیشه را حرکت بدن و حاصل الگوهای تکراری تجارب و کنش‌های بدنی دانست.

شکل‌گیری بدنمندی شناخت مبتنی بر مفروضاتی است که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. فرایندهای شناختی از بدن سرچشمه می‌گیرند؛ ۲. درک ماهیت فرایندهای پردازشی ذهن بدون توجه به عملکرد دستگاه عصبی (مغز) ممکن نیست و ۳. عملکرد بدن در مکان و زمان واقعی محدودیت‌هایی را بر شناخت اعمال می‌کند (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۳۰).

فرض اول و دوم، همان طور که گذشت، اشاره به این مطلب دارد که شناخت منعکس‌کننده ویژگی‌های جسمانی ماست و فرایندهای ذهنی کاملاً مبتنی بر پردازش‌های مغزی و به عبارت کلی‌تر پردازش‌های جسمی هستند، به طوری که اگر ما جسمی با توانایی‌های ادراکی متفاوت می‌داشتیم، با دریافت و شناخت کاملاً متفاوتی نیز مواجه بودیم.

اما فرض سوم بر این نکته تأکید دارد که علاوه بر پردازش‌های جسمی، پردازش‌های محیطی نیز در فرایندهای ذهنی دخیل هستند و لذا ماهیت واقعی شناخت در تعاملی که بین جسم (مغز) و محیط اتفاق می‌افتد آشکار می‌شود (برای مطالعه بیشتر در این خصوص نک: Rowlands, 2010).

کارایی، فرایندها و توانایی‌های شناختی ما در نسبت با ویژگی‌های محیطی شکل گرفته و قابل فهم هستند. ایده تأثیر‌پذیری فرایندهای شناختی از فعالیت بدنمندی ما در جهان، توضیح می‌دهد که چگونه دستکاری‌های محیط توسط ما و به منظور بهره‌مندی از آن، اطلاعات شناختی مربوط به فرایندهای شناختی فاعلان چنین فعالیت‌هایی را منعکس می‌کند. تأکید دارد.

خلاصه اینکه شناخت و فرایندهای شناختی مبتنی بر عمل، رفتار و فعالیت‌های بدنمند ما در بستر و بافت فیزیکی، زبانی، فرهنگی و اجتماعی هستند و مبتنی بر حضور بدنمندان ما در جهان و محیط است. بنابر این همواره باید در جهت رفتار و کنش موثر تلاش کنیم؛ چرا که ما اساساً شناخت، ذهن و خودمان را با چنین کنش‌های بدنمندی محقق می‌کنیم.

بدنمندی زبان

فعالیت ارتباطی غیر کلامی انسان مقدم بر نوع کلامی آن است. ارتباط کلامی در ادامه ارتباط غیر کلامی بوده و به نوعی ارتباط پیشاکلامی را همراهی و کامل می‌کند. به عبارت دقیقتر ارتباط پیشاکلامی در مسیر رشد ارتباط کلامی را به خدمت می‌گیرد. نکته مهم این است که پژوهش‌های اخیر نشان دادند حرکات بدنی به عنوان فعالیت ارتباطی غیر کلامی، به صورت بخشی از بازنمایی‌های معنایی عبارات زبانی در اذهان ما رمزگذاری و ذخیره می‌شوند. در واقع فعالیت کلامی و غیر کلامی در نهایت به عنوان یک مجموعه واحد توسط ما به خاطر سپرده می‌شوند و لذا وجود رابطه‌ای دوسویه بین حرکات بدنی‌ای که نوعی فعالیت ارتباطی غیر کلامی محسوب می‌شوند با فعالیت کلامی را شاهد هستیم. از این بالاتر، بررسی‌ها نشان دادند کنش‌های بدنی خود زبانی، تفکر، عبادت و ... هستند نه حرکاتی که صرفاً با زبان، تفکر، عبادت و ... همراه هستند (گیبیز، ۱۴۰۳، صص ۲۴۷-۲۵۵)^۱ و لذا بدون بدن و کنش بدنی هیچ کدام محقق نمی‌شدند.

زبان‌شناسان شناختی مدعی هستند که برای داشتن یک توصیف درست از ساختار و رفتار زبانی باید ارتباط‌های بین ذهن (دانش مفهومی)، بدن (تجربه‌های بدنی) و کارکردهای ارتباطی گفتمان مورد مطالعه قرار گیرند.^۲ بدن فیزیکی (درک بدن، ادراک حسی حرکتی که به وسیله حواس ایجاد می‌گردد، تجربه حضور بدن و تعامل آن با محیط) مبنای عملکرد ذهن و اندیشه انتزاعی و بنیاد معنای عبارات زبانی و گفتگو درباره انواع

۱. به همین دلیل تغییر موقعیت ما می‌تواند با تغییری که در روابط ما با جهان ایجاد می‌کند، تغییر موضوع بحث و ایده‌هایی که به ذهن‌خاطر می‌کنند را به همراه داشته باشد.

۲. برخلاف دیدگاه زبان‌شناسی زایشی که ساختار و رفتار زبانی را تنها در زبان جستجو می‌کند.

فهم بدنمندی زبان در بستر دک‌دیدارشناسانه و شناخت‌شناسانه بدنمندی ۲۸۹

مفاهیم انتزاعی است. ما موقعیت‌های بدن خود را برای تولید طبیعی و بیان انواع مختلف معنا به کار می‌بریم، نه این که صرفاً بازنمایی‌های مفهومی انتزاعی و از پیش موجود را فعال سازیم (گیبز، ۱۴۰۳، ص ۲۹۹). مفاهیم از الگوهای فراگیر فعالیت جسمانی پدیدار شده و ساختار خود را به دست آورده‌اند.^۱ این موضوع اساس ماهیت بدنمند زبان و ذهن را برای ما آشکار و نگاهمان به زبان و معنا را کاملاً متحول کرد. مطابق این دیدگاه:

«الگوی اصلی ادراک و مفهوم‌سازی و وجه مشترک رویکردهای شناختی به معنا، مبنای بدنمندی شناخت است. ساخت‌های مفهومی ریشه در تجربه حسی حرکتی و عملکردهای عصبی مسئول آنها دارند. الگوهای اصلی استنتاج حاصل تجربه حسی حرکتی و تعامل بدن با محیط است. استعاره‌های مفهومی^۲ از رهگذر نگاشت تجربه‌های حسی حرکتی به حوزه‌های انتزاعی، امکان استدلال را فراهم می‌کنند.» (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۲۹).

ایده‌ها و رویدادهای انتزاعی ماهیتی جسمانی دارند؛ چرا که بین کنش جسمانی افراد و مفاهیم (فیزیکی و غیر فیزیکی) آنها ارتباط بنیادینی وجود دارد. یافته‌های تجربی زبانشناسان شناختی حاکی از آن است که بسیاری از مفاهیم ما ریشه در الگوهای مختلف تعاملات حسی - حرکتی و دستکاریهای اجسام دارند و توسط آنها ساخت‌مند میشوند (برای مطالعه بیشتر نک: Lakoff, 1987 & Johnson, 1987 & Lakoff & Johnson, 1999 & Talmy, 2000). ابتدا تجربیات ادراکی حسی - حرکتی بر فرایندهای شناختی نگاشته می‌شوند و در ادامه بر ایده‌های مرتبط با عبارات‌های زبانی. در واقع افراد با کنش موقعیت‌مند و بدنمند خود در نسبت با جهان به شناختی از آن دست می‌یابند که این

۱. برای مثال تجربه بدنی ما از توازن و ادراک توازن به فهم ما از معادلات متوازن، دیدگاه‌های متوازن، شخصیت‌های متوازن، نظام‌های متوازن و ... می‌انجامد. مفاهیم سیاسی توازن به توازن نیرو و قدرت، جذب به اتحاد، فشار به استفاده از زور نظامی و سیاسی، انسداد فیزیکی به مانع تراشی و ... تعبیر می‌شود.

۲. استعاره مفهومی اصطلاحی در زبان‌شناسی شناختی است که به فهمیدن یک ایده یا حوزه مفهومی بر مبنای ایده یا حوزه مفهومی دیگر اشاره می‌کند. به عنوان مثال، هنگامی که می‌گوییم «قیمت‌ها بالا می‌رود»، از مفهوم «بالا رفتن» در حوزه مفهومی «جهت‌ها» برای درک «کمیت‌ها» استفاده می‌کنیم. در یکی از فصول آینده به این موضوع پرداخته خواهد شد.

دریافت‌ها در مفاهیم آنها نمود یافته و مقوله‌بندی‌هایشان رامتاثیر می‌سازد.

اندیشمندان معاصران، مفاهیم و مقوله‌ها را با ویژگی‌های کاملاً متفاوت با نگاه کلاسیک معرفی می‌کنند. در نظریه‌های کلاسیک مفاهیم انباشته‌ای از بازنمایی‌های ذهنی، نمادهایی انتزاعی، ناجسمانی و ثابت‌اند که بازتاب جهان بوده و امکان شناسایی آن را برای ما فراهم می‌کنند. فرض بر این بود که آنها می‌توانند امور را در مقوله‌هایی مستقل از موقعیتها به تصویر بکشند، اما اندیشمندان معاصر با وجود اینکه مفاهیم و مقوله‌ها را به واسطه ارتباطشان با جهان تعریف می‌شوند اما دیگر بازنمایی‌های مستقیم جهان خارج نیستند. آنها بازنمایی‌های موقعیتی، پویا و موقت هستند که ریشه در کنشهای جسمانی ما در جهان و با دیگران دارند (ماهیت حسی - حرکتی پردازش مفهومی). مفاهیم در واقع الگوهای تکرار شوند و پویا از تعاملات حسی - حرکتی هستند که تجربیات ما را منسجم و ساختمند می‌کنند. پویایی و موقتی بودن تعریف مفاهیم و مقولات از طرفی هم ناشی از بازیابی دانش از حافظه بلند مدت است، به این صورت که افراد با توجه به موقعیت خود مجموعه‌های کاملاً متفاوتی از ویژگی‌های مربوط به مفاهیم و مقولات را از حافظه خود بازیابی می‌کنند و لذا کاملاً محتمل است که افراد مختلف با توجه به موقعیت خاص خود جنبه‌های متفاوتی از دانش خود درباره مقوله را بازیابی کنند (گیبوز، ۱۴۰۳، صص ۱۲۳-۱۳۱). بنابراین جسمانیت نقش مهمی در تغییر زبان دارد. این موضوع از تغییر معنایی‌ای که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف در زبان‌ها رخ می‌دهد نیز قابل دریافت است.

نکته آخر اینکه ما از توانایی‌های جسمانی خود برای تعبیر توصیف‌ها، دیدگاه‌ها و کنش‌های ارتباطی بهره می‌گیریم (برای مطالعه بیشتر نک: Mac Whinney, 1998). در واقع توضیح پردازش و بازنمایی عبارات زبانی با بدنمندی زبان ممکن است. پردازش و بازنمایی عبارات زبانی با تعبیر و ترجمه آنها به رویدادهایی که با تجارب ادراکی قابل مقایسه هستند صورت می‌گیرد.

نتیجه

همانطور که دیدیم، خواستگاه مفهوم بدنمندی را باید در ایده «حضور بدنمند ما در جهان و با دیگری» که توسط پدیدارشناسان مطرح شده است دانست. بدن در رویکرد فیلسوفان پدیدارشناس، نهایتاً پدیداری است که سوژه را در مواجهه با جهان تجربی قرار می‌دهد. پدیدارشناسان به طور کلی بر پیوستگی سوژه با بدن و بدنمندی سوژه در درک از جهان و دیگری برای پر کردن فاصله سوژه با جهان و دیگری تاکید دارند. آنها معتقدند که بدن از سوژه جدایی‌ناپذیر است و سوژه در آمیختگی با حسیت و بدنمندی با جهان مواجه می‌شود. آنها معتقد به تاثیر تجربه بدنمند بر ادراک و شناخت و نفوذ کنش‌های حسی و حرکتی در ذهن هستند. برای مثال لویناس بدن را نه ابزاری برای تجربه می‌داند و نه واسطه‌ای برای درک، بلکه آن را وضعیت مواجهه ما با جهان و گشودگی مان به جهان تعریف می‌کند. بدن ما امکان فعالیت، دسترسی، بهره‌مندی، تملک و تسلط بر جهان و زندگی یافتن از آن را فراهم می‌کند. سوژه در این نوع نسبت با جهان نه آن را میشناسد و نه به واسطه رابطه قصدی آن را تقویم می‌کند، بلکه به آن نیازمند و وابسته بوده و از آن بهره‌مند گشته و زندگی می‌یابد. این نوع حضور بدنمند سوژه در جهان پیشاشناختی است و سوژه پیش از هر آگاهی و ادراکی در میان جهانی است که به آن وابسته است، از آن بهره‌مند است و زندگی می‌یابد و در آن به واسطه دیگری تعالی می‌یابد. بنابر این بودن بدنمند ما در جهان و در نسبت با دیگری، به لحاظ فلسفی، بنیاد وجود ماست و ما ذاتاً اینگونه وجودی هستیم و تمام شناخت‌ها، استنباط‌ها و مفاهیم ما مبتنی بر چنین وجودی هستند. وجودی که حضوری پیشاتاملی و تنانه در جهان دارد. نکته مهمی که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، فاعلیت بدنی ماست به عنوان منشاء تمام دانش کلامی و غیر کلامی. دانش در معنای عام خود مبتنی بر فعالیت‌های حسی-حرکتی است. و لذا ما نهایتاً چیزهایی را می‌دانیم که با وجود بدنمندان آنها را می‌سازیم. حرکت و فاعلیت بدنی برای دانستن و معنادار ساختن جهان امری بنیادی است و دقیقاً به همین دلیل نیز ما شاهد این هستیم که

۲۹۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

دانش و نظام‌های مفهومی مان در راستای حمایت از فعالیت بدنمندان در محیط تکامل یافته‌اند. خلاصه اینکه، تجارب ناشی از حضور بدنمندان انسان در جهان، در قالب الگوهای تکرار شونده و پویا بوده و از رهگذر عملکردهای ذهنی به مفهوم‌سازی منتهی می‌شوند و نهایتاً در زبان باز نمود می‌یابند و لذا نظام مفهومی و زبانی ریشه در بدنمندی فیزیکی، اجتماعی و شناختی دارد و آنچه افراد از برهم کنش با چیزها یاد می‌گیرند در مفاهیم آنها تبلور پیدا می‌کند و در ادامه در مقوله بندی اثر می‌گذارد.

منابع

- افراشی، آریتا. (۱۳۹۵). *مبانی معناشناسی شناختی*. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خبازی کناری، مهدی؛ سبطی، صفا. (۱۳۹۵). «بدنمندی» در پدیدارشناسی هوسرل، *مرلپونتی و لویناس*. حکمت و فلسفه، ۱۲(۳)، صص ۷۵-۹۸.
- داروین، چارلز. (۱۴۰۳). *منشاء انواع*. مترجم: نورالدین فرهیخته (چاپ سوم). تهران: انتشارات نگارستان کتاب.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی.
- شفیعی، فاطمه؛ قاسم‌زاده، حبیب‌الله. (۱۳۹۹). *مروری بر رویکردهای نوخاسته در مطالعه شناخت*. مجله روانشناسی و روان پزشکی شناخت، ۷(۶)، صص ۱۲۶-۱۳۹.
- گیز، ریموند دبلیو. (۱۴۰۳). *جسمانیت و علوم شناختی*. مترجم: جهان‌شاه میرزابیگی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- لویناس، امانوئل. (۱۳۹۱). *زمان و دیگری*. ترجمه مریم حیاط‌شاهی. تهران: شرکت نشر نقد افکار.
- مرلپونتی، موریس. (۱۳۹۱). *جهان ادراک*. ترجمه فرزاد جابر الانصار. تهران: نشر ققنوس.
- هوسرل، ادmond. (۱۳۷۲). *آیده پدیده شناسی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Altez-Albela, Fleurdeliz R. (2011). "The Body and Transcendence in Levinas' Phenomenological Ethics". KRITIKE. Volume 5, Number 1, PP. 36-50.
- Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: University of Chicago Press
- Levinas, Emmanuel. (1969). *Totality and Infinity*. Translated by Alphonos Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania, United States: Duquesne University Press.
- Lakoff, G. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things, What Categories Reveal about the Mind*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Lakoff, G. and Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenges to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Mac Whinney, B. (1998). *The emergence of language from embodiment*. In B. MacWhinney (Ed.), *The emergence of language* (pp. 213-56). Mahwah, NJ: Erlbaum.

- Merleau-Ponty, M.(1962). *Phenomenology of Perception*. Translated by c. smith, London: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2005). *Phenomenology of Perception* ,Translated by Colin Smith. (first published 1962), New York and London: Routledge.
- Talmy, L. 2000a. *Toward a cognitive semantics*, Vol. 1. Cambridge: MIT Press.
- Talmy, L. 2000b. *Toward a cognitive semantics*, Vol. 2. Cambridge: MIT Press.
- Robbins P, Aydede M. (2009). *A short primer on situated cognition*. In the Cambridge Handbook of Situated Cognition. Cambridge University Press.
- Rowlands M. (2010). *The mind embedded*. In The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology. MIT press.

Understanding the Embodiment of language in the Context of a Phenomenological Understanding and Cognitive Epistemology of the Embodiment of Language

Isa Mousazadeh¹

Abstract

Throughout the history of human thought, significant obstacles—ontological, epistemological, ethical, and religious—have led thinkers to overlook the body and its fundamental role in shaping knowledge and consciousness. However, contemporary thought has shifted perspectives, now recognizing the body as an essential component of cognition, language, and thought. This article seeks to provide a deep understanding of the corporeality of language within the framework of phenomenology and cognitive epistemology. Using a descriptive-analytical approach, it explores how human experiences, arising from our physical presence in the world, take the form of dynamic, repetitive patterns that contribute to conceptualization. These mental functions are then represented in language. The article argues that human conceptual systems evolve through physical engagement with the environment, highlighting the centrality of bodily activity in both knowing and creating meaning in the world.

Keywords: Phenomenology, Cognitive Science, Embodiment, Cognition, Language.

1. Official Researcher of Philosophy and Kalam Research Institute (mousazadeh@isca.ac.ir).
<https://orcid.org/0000-0002-8664-3933>

Critical Review of Maria Alvarez's Viewpoint on the Frankfurt-Style Counterexamples

Mohammadamin Khodamoradi¹
Keramat Varzdar²

Abstract

The central issue of this research is a critical analysis of Maria Alvarez's viewpoint on Frankfurt-style counterexamples, particularly her criticism regarding the nature of action. The "Principle of Alternative Possibilities" (PAP) asserts that an agent is morally responsible for their actions only if they could have done otherwise. Frankfurt-style counterexamples are designed to challenge this principle by presenting scenarios where an agent is morally responsible despite not having alternative possibilities. Alvarez, a proponent of PAP, argues that the condition of 'avoidability' is crucial to defining "action," and she critiques the Frankfurt-style counterexamples for failing to meet this condition. This paper engages with Alvarez's viewpoint by evaluating contemporary critiques, particularly Justin Capes' counterexample, which disputes the necessity of avoidability as a fundamental element of action. Capes suggests that Frankfurt-style cases can be reconstructed in a manner that counters Alvarez's objections, and his position is supported by stronger intuitive appeal. Ultimately, the research concludes that Capes' position offers a more compelling framework for understanding agency and moral responsibility.

Keywords: Frankfurt-style counterexamples, Justin Capes, Maria Alvarez, nature of agency, two-way causal power, moral responsibility, alternative possibilities.

1. MA Student, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author). (amin.khodamoradi@ut.ac.ir).

2. Lecturer, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. (keramat.varzdar@ut.ac.ir).

Understanding Social Reality with an Emphasis on Derek Layder's Theory of Social Domains

Omid Babaei¹

Abstract

Understanding social reality is integral to grasping a form of social ontology that articulates the foundational structures of social life. This article explores social reality from the perspective of Derek Layder, a prominent thinker in social theory. Layder, in his discussion of dualities in sociology, seeks to deconstruct the agency-structure dichotomy into more granular analytical domains, illustrating how these domains of social life are shaped and disseminated by power across time and space. According to Layder, while structure and agency are empirically interconnected, they represent distinct and independent domains. Social reality, therefore, can be comprehensively understood by delineating and examining these separate fields. This research reveals that while Layder's theory of social domains is not explicitly framed as a grand narrative theory of social reality, it offers a robust framework for comprehending how social reality is constructed through cognition and knowledge.

keywords: Social Reality, Theory of Social Domains, Critical Realism, Layder.

1. Instructor of Sociology, Payame Noor University, Tehran, Iran. (omidbabaei@pnu.ac.ir).

Redescription of Epistemological Foundationalism in Islamic Philosophy: Considering the Discussion of Conceptual Metaphors

Atiyeh Zandieh ¹
Raziyeh Saber ²

Abstract

Foundationalism, as a theory of the justification of knowledge, holds a central place in the epistemology of many Muslim philosophers, particularly in the works of Ibn Sina (Avicenna), Suhrawardi, and Mulla Sadra. The question arises: why does this tradition predominantly adhere to foundationalism? In examining this question, the concept of conceptual metaphors offers an insightful lens. Specifically, the metaphor of "knowledge as a building" may shed light on why Muslim philosophers have sought a foundation for knowledge when contemplating its justification. The metaphor of knowledge as a building suggests that knowledge must rest on firm, foundational principles. This idea is deeply embedded in the philosophical tradition, where the mind-object duality—the separation between the knower and the known—is assumed, alongside the hierarchical ordering of beings in the realm of existence and perception. These assumptions, both epistemological and ontological, have shaped the foundationalist approach in the Islamic philosophical tradition. By analyzing the texts of Ibn Sina, Suhrawardi, and Mulla Sadra, it becomes clear that their foundationalism is not merely an abstract or theoretical stance but is rooted in specific metaphysical and cognitive assumptions. The duality between mind and object leads philosophers to search for an objective basis for knowledge that justifies the relationship between the knower and the known. Similarly, the belief in a hierarchy of existence—where beings are ordered from the most abstract and universal to the most concrete and particular—further supports the need for a firm epistemic foundation. Despite their efforts to overcome dualistic thinking and address the challenges of foundationalism, these philosophers did not fully develop a language that transcends the hierarchical structure of knowledge. Their attempts to bridge the gap between subject and object remained limited by the very metaphors and structures they used to think about knowledge. This tension between seeking a foundation and striving to eliminate duality presents a paradox in their work, one that has yet to be fully resolved. Revisiting and critically examining this situation can provide a fresh perspective on the justification of knowledge in Islamic philosophy. The introduction of new metaphors could offer a more fluid, non-dualistic way of thinking about knowledge, moving beyond the constraints of traditional foundationalism. By reconsidering these metaphors, Muslim philosophers may open new avenues for addressing the complexities of epistemic justification, thus advancing our understanding of knowledge in both philosophical and cognitive terms.

Keywords: Foundationalism, Justification, Conceptual Metaphor, Duality, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra.

1. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid Motahari University, (Zandieh2007@yahoo.com).

2. Master of Philosophy and Islamic Wisdom, Shahid Motahari University (Corresponding Author), (Shsaber.1999@gmail.com).

A Comparative Study of the Philosophy of Art in Augustine and Mulla Sadra

Mohammad Tamerkari ¹
Mehdi Monfared ²

Abstract

The philosophy of art explores the fundamental principles and sources of artistic knowledge. Islamic philosophers, such as Mulla Sadra, have primarily focused on the principles and sources of aesthetics, rather than the "knowledge of art" itself. According to Sadra, both art and the artist must be understood as transcendental. He argues that the artist possesses an epistemological framework where the first source of art lies in humanity's role as successors of God. For Sadra, the human soul is divine, acting as a vessel for the manifestation of divine attributes. These divine qualities are the driving forces behind human artistic creation. Additionally, the imagination, as a faculty of the soul, serves as a secondary source of creative actions in art. On the other hand, Augustine is regarded as a philosopher who independently engages with the principles and knowledge of art. In his work *The City of God*, Augustine asserts that the ultimate purpose of life is rooted in Christian doctrine and faith in the absolute beauty of God, which should be reflected in the actions of the artist. Augustine also offers a comprehensive evaluation of various art forms such as music, drama, architecture, and poetry, distinguishing their value and significance in relation to the divine. Both Augustine and Sadra share a theistic perspective on art, where they view the source of beauty in the world as emanating from absolute beauty. According to their philosophies, the true artist is one who embodies and manifests this divine beauty.

Keywords: Mulla Sadra, Augustine, Philosophy of Art, Aesthetics, Imagination, Theism, Divine Beauty.

1. PhD Student, Qom University, Department of Comparative Philosophy. (Corresponding Author) (m.tam744@gmail.com).

2. Associate Professor and Faculty Member, Qom University. (mmonfared86@gmail.com).

The Role of Ethics and Rationality in Critiquing Social and Economic Systems: A Kantian-Marxist Perspective

Jahangir Jahangiri ¹
Sahar Hojati Far ²

Abstract

This article explores the integration of Immanuel Kant's ethical and rational principles with Karl Marx's social and economic analyses, offering a novel perspective known as Kantian Marxism. Unlike traditional Marxism, which focuses primarily on material and historical transformations, Kantian Marxism emphasizes the importance of ethics, rationality, and individual consciousness in driving social change. This approach posits that social and economic transformations are not solely dependent on material changes but are also deeply connected to the elevation of individual awareness and moral responsibility. By examining the core tenets of Kantian philosophy and their influence on Marxism, this article investigates how ethics and reason play critical roles in critiquing social and economic systems. It also assesses how Kantian Marxism differs from other philosophical currents, such as those of Spinoza and Lenin. Ultimately, the article demonstrates that Kantian Marxism offers a robust framework for critiquing unjust social and economic systems, presenting a valuable approach to guiding social change in pursuit of justice and freedom.

Keywords: Kantian Marxism, Ethics, Rationality, Social Change, Moral Responsibility, Critique of Capitalism.

1. Associate Professor, Department of Sociology, Faculty of Economics, Management and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author) (jjahangiri@rose.shirazu.ac.ir)

2. PhD Student in Sociology, Department of Sociology, Faculty of Economics, Management and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Sahar.hojatifar@gmail.com)

Rereading and Criticizing Allameh Tabataba'i's View on Present and Acquired Knowledge

Fahime Thara¹
Mohammad Reza Asadi²

Abstract

Reflections by Muslim philosophers on complex theoretical issues have created a rich intellectual tradition that continues to offer valuable insights for addressing contemporary questions. However, a deeper understanding of traditional Islamic philosophy requires a reevaluation of how we interpret its teachings today. This article aims to critically reassess Allameh Tabataba'i's views on acquired and present knowledge through an analytical and philosophical lens, seeking to provide answers to some long-standing questions from a fresh perspective. Allameh Tabataba'i asserts that before acquiring knowledge about an object, we encounter its essence in the realm of imagination, having what he calls present knowledge of it. This raises a fundamental question: *Given the present knowledge of the cause that produces the known, why is acquired knowledge necessary?* In this paper, it is argued that the division between acquired and present knowledge is not simply a conceptual classification based on external evidence or proof, as is often assumed. Rather, these two forms of knowledge represent inherent hierarchies connected to the very essence of knowledge itself. These hierarchies are not separate entities but rather interdependent levels, with acquired knowledge playing a crucial role as a mediator for elevating present knowledge. Even though this present knowledge may initially be "unconscious," Allameh describes it as "observation from afar." This perspective reveals the nuanced interplay between acquired and present knowledge, highlighting the mediating role of the latter in enhancing our awareness, even when that awareness is not yet fully conscious.

Key words: Attending science, Acquired science, Degrees of science, Types of science, Allameh Tabataba'i.

1 . PhD Student in Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, ALLAMEH Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author).(fahime.thara@gmail.com).

2. Member of the Academic Board and Associate Professor of the Philosophy Department, Faculty of Literature and Foreign Languages, ALLAMEH Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Asadi63256325@gmail.com).

Criticism of Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony

Seyed Mahdi Keshmiri¹
Mohammadreza Amini²
Mansoor Nasiri³

Abstract

In the literature on the epistemology of testimony, two competing perspectives dominate the discussion: reductionism and non-reductionism. According to the reductionist view, testimony is not an independent source of knowledge in itself but rather can be understood as a combination of other sources, such as reason, memory, sensory experience, and inductive reasoning. From this perspective, testimony is justified only if there are non-testimonial reasons supporting it. In other words, before we accept someone's testimony, we must have strong reasons to believe that the testifier is truthful and has credible evidence to back their claims. On the other hand, non-reductionists argue that testimony is, in fact, an independent source of knowledge. They maintain that accepting testimony does not require verifying the speaker's truthfulness or relying on prior reasons to trust the speaker. According to this view, testimony can stand alone as a legitimate basis for justification without the need for external validation from other epistemic sources. Non-reductionists contend that reducing testimony to other forms of knowledge leads to significant epistemic costs, such as undermining the social and communicative aspects of knowing. In contrast, reductionists believe that accepting testimony without verification can lead to problematic consequences, including intellectual laziness, gullibility, and irrational deference to authority. These dangers, they argue, undermine critical thinking and the integrity of the knowledge-building process. This article critically examines both perspectives and ultimately finds the non-reductionist position more defensible. Through a library-based method of gathering information and an analytical approach to evaluation, this study engages with the strengths and weaknesses of both views to offer a balanced critique of the epistemology of testimony.

Keywords: Reductionism, Non-reductionism, Epistemology of Testimony, Testimonial Authority, Authenticity of Authority

1. PhD Candidate in Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran (Corresponding Author). (keshmiri.mahdi@ut.ac.ir).

2. PhD Candidate in philosophy of Ethics, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations (mr.amini@Urd.ac.ir).

3. Associate Professor in Philosophy of Religion, Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran. (nasirimansour@ut.ac.ir).

A Comparative Investigation of Common Nature and its Epistemological and Linguistic Realizations in Avicenna's and Scotus's Philosophy of Language

Parisa Najafi¹
Fatemeh Kookaram²
Mahmood Reza Moradian³

Abstract

This paper undertakes a comparative investigation of the concept of *common nature* and its epistemological and linguistic realizations in the philosophies of language of Avicenna and Duns Scotus. Drawing on both primary and secondary sources, it is shown that both thinkers regard common nature as a neutral ontological category—neither universal nor particular in itself, but rather prior to and independent of such determinations. Common nature is first realized in concrete or physical existence, and subsequently in mental existence, where it becomes conditioned by concepts such as universality, particularity, unity, and plurality. For both philosophers, these latter notions are features of mental, not real, existence. Scotus even maintains that common nature is ontologically prior to unity itself. Mental existence, in their respective systems, encompasses both individual phantasms and universal concepts, which are synthesized into various forms of definition. Avicenna distinguishes between complete and incomplete essential definitions, complete and incomplete descriptive definitions, and several types of nominal definitions. Scotus, by contrast, distinguishes between intuitive and abstractive cognition, which inform his understanding of definitions. Avicenna's system, however, offers a more nuanced and elaborated account of classificatory logic. Finally, the paper examines how mental concepts are projected into linguistic expressions—ranging from simple and compound terms to propositions of varying complexity. The linguistic realization of these concepts, along with their structural and functional roles in the formulation of knowledge, forms the concluding focus of the analysis.

Keywords: Avicenna, Duns Scotus, Common Nature, Epistemology, Philosophy of Language, Linguistic Realization.

1. Assistant Professor, Department of English Language, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University of Lorestan, Khorramabad, Iran (Corresponding Author). (Najafi.p@lu.ac.ir).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University. (F.kookaram@umz.ac.ir).

3. Associate Professor, Department of English Language, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University of Lorestan, Khorramabad, Iran. (Moradian.m@lu.ac.ir).

The Difference between Islamic and Humanistic Anthropological Models in Terms of Perceptions of Human Dignity: A Perspective from Morteza Motahhari

Aliasghar Torkashvand¹
Abbas Gohari²
Mohsen Gharavian³

Abstract

Although the theory of “perceptions of validity” originates as an epistemological framework, it extends beyond theory into a foundational approach for developing robust models in the human sciences. By offering a deeper understanding of human identity, social relationships, needs, and goals, this theory lays the groundwork for rethinking Islamic sciences. One of the key steps in this reformulation is a renewed engagement with “Islamic anthropology.” Professor Morteza Motahhari approaches this task by exploring human nature, existential questions, and ultimate aims through the lens of validity perception. This research employs a philosophical-comparative method to examine how Motahhari’s interpretation of the theory of perceptions of validity can reshape Islamic anthropology and distinguish it from humanistic models. Using a tripartite model—insight, tendency, and action—the article explores fundamental differences between Islamic and humanistic anthropologies. It argues that while humanism often reduces human identity to material or purely psychological dimensions, Islamic anthropology, as understood by Motahhari, is rooted in a spiritual ontology that affirms transcendence, divine purpose, and moral responsibility. As such, humanism falls short of addressing the epistemological and existential needs of Islamic human sciences. The findings of this study offer a valuable contribution to both the theoretical foundations of Islamic anthropology and the broader project of reconstructing Islamic humanities.

Keywords: Epistemology, Perceptions of Validity, Positivism, Islamic Anthropology, Humanism.

1. Ph.D. Student, Yadegar Imam Khomeini Branch, Shahr-e Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (tvtorkashvand@yahoo.com).

2. Associate Professor, Academic Board, Islamic Azad University, Central Tehran, (gohari@gmail.com). (Corresponding Author).

3. Assistant Professor, (Level 4 Seminary), Academic Board, Al-Mustafa Al-Alamiyah University. (info@gharavian.ir).

**An Analytical Study of Epistemic and Non-Epistemic Factors
Contributing to Religious Alienation and Strategies for Its
Resolution: Emphasizing the Views of Morteza Motahhari**

Najm al-Sadat Al-Hosseini¹
Tayebeh Ebrahimi²
Alaa Tourani³

Abstract

Understanding the factors that influence religious belief—both epistemic and non-epistemic—is essential for explaining the dynamics of religious inclination and alienation. This study, based on the thought of Morteza Motahhari, explores the multifaceted nature of these influences. On the epistemic side, religion’s ability to provide rational answers to fundamental human questions, satisfy intellectual needs, and maintain internal coherence plays a central role in fostering belief. In contrast, non-epistemic obstacles—such as excessive rigidity in religious practice, unfavorable moral and social environments, ineffective religious communication, and outdated educational methods—can contribute significantly to religious estrangement. Using a descriptive-analytical approach, this research examines Motahhari’s writings and argues that preserving and strengthening religious belief requires not only a firm rational foundation but also sensitivity to broader social, cultural, and psychological conditions. Motahhari highlights key strategies for countering religious alienation, including piety-centered education, encouragement of independent thought, respect for reason, and the nurturing of truth-seeking attitudes. The findings underscore the need for an integrated approach to understanding religiosity—one that accounts for the complex interaction between epistemic reasoning and lived experience.

Keywords: Epistemology, Religious Alienation, Epistemic and Non-Epistemic Factors, Morteza Motahhari, Religious Belief, Materialism.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author). n.alhosseini@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran. Ebrahimi.t@cfu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran. torani@alzahra.ac.ir

Exploring the Problem of Evil: A Comparative Study of John Hick and Alvin Plantinga's Perspectives

Arash Rostami¹
Mohammad Akvan²

Abstract

The problem of evil has long been a central theme in philosophical, theological, and logical debates, extending from antiquity to the present day. Attempts to reconcile the existence of evil with a fundamentally good and ordered system have engaged not only theologians of the Abrahamic religions but also ancient Greek philosophers. One of the most complex and sensitive aspects of this discussion is the need to explain the nature of evil and its relation to the goodness of the divine order—a topic that has consistently sparked deep controversy. This article adopts a descriptive-analytical method and a comparative approach to examine the views of two influential contemporary religious philosophers, John Hick and Alvin Plantinga. Its primary aim is to analyze their respective understandings of the concept, nature, and role of evil within a theistic framework. The theoretical exploration of their ideas reveals that, despite differing viewpoints, their structural approaches to the problem of evil sometimes share notable similarities. John Hick argues that evil, as an existential reality, is not merely the negation of a good system nor a challenge to the core attributes of God—namely omniscience, omnipotence, and perfect goodness. Rather, he sees evil as a necessary condition for the spiritual and intellectual development of human beings.

Keywords: Evil, Best (Optimal) System, Analytical Philosophy, John Hick, Alvin Plantinga, Existential Aspect.

1. PhD student, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding author) arash02151@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran). Mo_Akvan2007@yahoo.com

Content (English Abstracts)

Exploring the Problem of Evil: A Comparative Study of John Hick and Alvin Plantinga's Perspectives	4
<i>Arash Rostami, Mohammad Akvan</i>	
An Analytical Study of Epistemic and Non-Epistemic Factors Contributing to Religious Alienation and Strategies for Its Resolution: Emphasizing the Views of Morteza Motahhari	5
<i>Najm al-Sadat Al-Hosseini, Tayebeh Ebrahimi, Alaa Tourani</i>	
The Difference between Islamic and Humanistic Anthropological Models in Terms of Perceptions of Human Dignity: A Perspective from Morteza Motahhari	6
<i>Aliasghar Torkashvand, Abbas Gohari, Mohsen Gharavian</i>	
A Comparative Investigation of Common Nature and its Epistemological and Linguistic Realizations in Avicenna's and Scotus's Philosophy of Language	7
<i>Parisa Najafi, Fatemeh Kookaram, Mahmood Reza Moradian</i>	
Criticism of Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony	8
<i>Seyed Mahdi Keshmiri, Mohammadreza Amini, Mansoor Nasiri</i>	
Rereading and Criticizing Allameh Tabataba'i's View on Present and Acquired Knowledge	9
<i>Fahime Thara, Mohammad Reza Asadi</i>	
The Role of Ethics and Rationality in Critiquing Social and Economic Systems: A Kantian-Marxist Perspective	10
<i>Jahangir Jahangiri, Sahar Hojati Far</i>	
A Comparative Study of the Philosophy of Art in Augustine and Mulla Sadra	11
<i>Mohammad Tamerkari, Mehdi Monfared</i>	
Redescription of Epistemological Foundationalism in Islamic Philosophy: Considering the Discussion of Conceptual Metaphors	12
<i>Atiyeh Zandieh, Raziye Sabar</i>	
Understanding Social Reality with an Emphasis on Derek Layder's Theory of Social Domains	13
<i>Omid Babaei</i>	
Critical Review of Maria Alvarez's Viewpoint on the Frankfurt-Style Counterexamples	14
<i>Mohammadamin Khodamoradi, Keramat Varzdar</i>	
Understanding the Embodiment of language in the Context of a Phenomenological Understanding and Cognitive Epistemology of the Embodiment of Language	15
<i>Isa Mousazadeh</i>	

Content (English Abstracts)

The Epistemological Research

Vol. 13, No. 28, Autumn & Winter 2024/2025

Concessionaire: Central Tehran Branch, Islamic Azad University (IAUCTB)

Director-in-Charge: Dr. Mohammad Akvan

Translator: Qodratullo Qorbani

Managing Director: Dr. Azizollah Afshar Kermani

Editor: Azizallah Afshar Kermani

Technical Supervisor: Reza Ghasemi

Cover: Publishers of ayne ahmad

Editor-in-Chief: Dr. Mehdi Najafiafra

Publisher: Islamic Azad University Press

Editorial Board

Musa Akrami	<i>Professor, Islamic Azad University, Science and Research branch</i>
Einollah Khademi	<i>Professor, Shahid Rajaee Teacher Training University</i>
Mehdi Najafiafra	<i>Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
Azizollah Afshar Kermani	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
Mohammad Akvan	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
Jalal Peykani	<i>Associate Professor, Payam Noor University of Tabriz</i>
A'la Tourani	<i>Associate Professor, Al-Zahra University</i>
Insha-allah Rahmati	<i>Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch</i>
Morteza Shajari	<i>Associate Professor, University of Tabriz</i>
Seyyed Mostafa Sharaeeni	<i>Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies</i>

The Epistemological Research is indexing in: ISC (www.isc.gov.ir), SID (www.sid.ir).

Address: 6th Floor, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Sadrzadeh University Complex, Opposite Shemiran Turn, Islamic Revolution St., Tehran, Iran.

Tel & Fax: 02177528726

Email: a.hekmat90@yahoo.com

Web Site: <http://aadab.iauctb.ac.ir>

Note:

- For sending paper or reading author's guide please visit: aadab.iauctb.ac.ir

- Opinions Expressed in this journal do not necessarily reflect the views of the journal and university.

In The Name Of God

The Epistemological Research

**Biannual Journal of
Islamic Azad University, Central Tehran Branch**

Literature & Humanity Faculty
Islamic Philosophy and Theology Department

ISSN: 2423-4982
Vol. 13, No. 28, Autumn & Winter 2024/2025