

معرفت فلسفه

سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، تابستان ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبائی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلام رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ع) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۸۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بنیاد علم حضوری به اشیای محسوس در نگاه علامه طباطبائی / ۷

کتاب ابراهیم شیرعلی نیا / رضا اکبریان / محمد سعیدی مهر

تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی / ۲۳

سید محمود نبویان / محمد فولادی‌وندا / کشته نورعلیزاده

برتری رویکرد نوارسطویی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در ارزیابی اخلاقی باور / ۴۱

سعیده فخار نوغانی

ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و ابراهام مزلو / ۵۵

کتاب اسماعیل نجاتی / علی مصباح

بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی / ۷۹

کتاب حمید امامی‌فر / علی مصباح

نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدرالمألهین / ۱۰۱

سمیه مرجبا / کشته نجمه و کیلی / محسن ایمانی

پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین / ۱۱۵

کتاب احد گنجعلیخانی / یارعلی کردفیروزجایی

تحلیل و نقد پساییدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه / ۱۳۳

کتاب حمید احمدی هدایت / محسن فرمهینی فراهانی / سعید ضرغامی / رقیه موسوی

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال هفدهم (شماره‌های ۶۵-۶۸) / ۱۵۵

165 / ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

بنیاد علم حضوری به اشیای محسوس در نگاه علامه طباطبائی

ebrahim.shiralinia@gmail.com

akbarian@modares.ac.ir

saeedi@modares.ac.ir

کلیه ابراهیم شیرعلی نیا / دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس تهران

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۰

دریافت: ۹۸/۰۶/۲۵

چکیده

از نظر علامه طباطبائی بنیاد علم حضوری به جهان محسوس بر پایه دو نظریه حرکت و عالم مثال قرار دارد. در تبیین نظام معرفت، این دو نظریه نه تنها هماهنگ، بلکه دو جنبه حقیقت واحد هستند. جهان محسوس، جهان حرکت است و حرکت، چیزی غیر از وجود سیال نیست. وجود مساوق فعلیت، وحدت و ثبات است. بر این پایه وجود سیال هم در ظرف واقعیت و به لحاظ وجودش، در عین تدریجی بودن، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است. نشان خواهیم داد که ظهور وجود سیال در ظرف زمان، حرکت قطعی و در ظرف آن، حرکت توسیعی است. وجود سیال (حرکت) از وجهه وحدت و ثبات به موجودات مجرد و ثابت متصل می شود و بنیاد علم حضوری به جهان محسوس را فراهم می آورد. با اثبات جهان مثال و در نظر آوردن نسبت علی و معلولی آن با جهان محسوس و مطابقت وجودی این دو جهان موازی، طیف وجودی واحد و پیوسته ای از این دو جهان پدید می آید. در این طیف وجودی، جهان مثال باطن و حقیقت و جهان محسوس، ظاهر و رقیقت است. تفسیر نظام علی بر پایه وحدت حقیقت و رقیقت این امکان را فراهم می آورد که علم حضوری به جهان محسوس، از طریق علم حضوری به جهان مثال به عنوان علت، باطن و حقیقت جهان محسوس فراهم آید. وجود سیال (جهان محسوس)، ظهور جهان ثابت (جهان مثال) در زمان است.

کلیدواژه ها: علامه طباطبائی، علم حضوری، وجود سیال، جهان حسی.

مقدمه

جهان محسوس را با علم حضوری درمی‌یابیم. این سخن شگفت، از نظر علامه طباطبائی، مبنای معرفت به جهان محسوس است. واقعیت، نمودهایی در ذهن ما پدید می‌آورد. علم ما به «وجود و واقعیت»، علم حضوری و علم به «نمود و ماهیت»، علم حصولی است. علم پدیده‌های مادی نیست و ویژگی‌های بنیادی ماده، یعنی «قوه و تغییر» را ندارد. جهان مادی که جهان حرکت است و وجود سیال آن، هر آن جلوه‌ای متفاوت دارد، به‌خودی‌خود نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد. پس چگونه جهان محسوس را می‌شناسیم و فراتر از آن، بر پایه نظریه معرفت علامه طباطبائی، چگونه علم حضوری به جهان محسوس ممکن است؟

پاسخ بنیادین به مسئله، بر این حقیقت استوار است که وجود سیال (جهان محسوس)، ظهور جهان ثابت (جهان مثال) در ظرف زمان است. جهان مثال با جهان محسوس رابطه علی و معلولی دارد. از آنجاکه علت، حقیقت و معلول، رقیقت آن است و میان حقیقت و رقیقت وحدت برقرار است، علت، تمام حقیقت معلول را در خود دارد و علم حضوری به علت، علم حضوری به معلول است و بعکس. به این ترتیب جهان محسوس، که حقیقت آن وجود سیال است، ظهور جهان مثال است و با علم به جهان مثال، حقیقت و باطن وجود سیال نزد عالم حاضر می‌شود. جهان محسوس، جهان حرکت است و حرکت، چیزی غیر از وجود سیال نیست. وجود مساوق فعلیت، وحدت و ثبات است. بر این پایه وجود سیال هم در ظرف واقعیت و به لحاظ وجودش، در عین تدریجی بودن، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است و علم حضوری به همین جنبه ثبات تعلق می‌گیرد.

صدرالمتألهین در تحلیل حرکت، از مفاهیم طبیعی و اجزای مقداری اشیای مادی آغاز کرده و در نهایت برای توجیه پیوستگی و وحدت حرکت جوهری، مفهوم فلسفی «وجود سیال» را مطرح می‌کند. ایشان معرفت به حرکت را ناظر به وجود واحد جمعی حرکت قطعی و ظهور ماهیت و تمثل آن در ذهن تبیین می‌کند و سخنی از علم حضوری به جهان محسوس به میان نمی‌آورد. برخی فیلسوفان مکتب صدرایی، در همین راستا، سخنان علامه را مورد انتقاد قرار می‌دهند و ثباتی را که علامه در حرکت و وجود سیال سراغ داده، برای توجیه علم حضوری به جهان محسوس کافی ندانسته‌اند.

ما در این مقاله از منظر علامه طباطبائی، بر پایه نظریه حرکت و نظریه جهان مثال، بنیاد علم حضوری به جهان محسوس را اثبات می‌کنیم و نشان می‌دهیم که نقدها ریشه در تفاوت مبانی دارد.

۱. پایه‌های هستی‌شناختی علم حضوری به اشیای محسوس

۱-۱. ماهیت و وجود

«ماهیت، ظهور وجود برای ذهن است» (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۵). این حکم مهم‌ترین وجه تمایز نگاه فلسفی علامه طباطبائی با فیلسوفان مکتب صدرایی است. برای حکایت از شیء واحد، از دو مفهوم وجود و ماهیت استفاده می‌کنیم: «انسان هست»، «درخت هست»، «سنگ هست»؛ مفهوم «هستی» (وجود)، به ازای همان واقعییتی است که ادعای اهل سفسطه را کنار می‌زند و مفهوم «چیستی» (ماهیت)، به ازای

وجهی از واقعیت است که شیئی را از شیء دیگر جدا می‌کند.

از این دو، وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری. اصیل بودن وجود به آن است که بالذات موجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۱۰)، آثار بر او مرتب است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰) و هر حکم حقیقی نیز از آن اوست (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۵). در برابر اصیل بودن وجود، اعتباری بودن ماهیت به آن است که واقعیت، بالعرض به آن نسبت داده می‌شود و با اینکه گونه‌ای حکایت از اشیا دارد، اما آثار آنها را ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۹).

«ماهیات، حدود و قیودند و اندازه‌های وجودند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۳)؛ «به حسب حقیقت، ماهیت حدّ وجود و مرزی است که وجود خود را از وجود دیگران جدا می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰). حد هر چیزی، غیر از خود اوست، پس حد وجود هم غیر از وجود است؛ اما از آنجاکه غیر وجود، باطل‌الذات است، پس حد وجود باطل‌الذات و امری عدمی است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴). به عبارت دیگر، «هر قیدی به عدم، تحلیل می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۴) و لازمه حد داشتن و مقید بودن، همراهی با سلب و قیود و اعدام است. به لحاظ معرفت‌شناختی، دستگاه معرفتی انسان به گونه‌ای است که در مواجهه با وجود مقید و محدود، از حیثیت حدی و سلبی این موجود، ماهیت در ذهن پیدا می‌شود. از این رو ماهیت‌ها «... جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن هستند... جلوه‌ها و نمودهایی که واقعیت‌های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۵۴ و ۴۱؛ نقل با جابه‌جایی). اما با این حال، از نظر علامه طباطبائی، ماهیت به گونه‌ای نیست که صرفاً امری انتزاعی و ذهنی باشد و هیچ خارجیتی نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۲۶). شأن وجودشناختی ماهیت، قیود و سلب همراه با وجود است که موجودات گوناگون با آن از هم جدا می‌شوند و جهان را شکل می‌دهند. البته این سخن به معنای ترکیب وجود، با نقیض خود، یعنی عدم نیست. عدم چیزی نیست تا با وجود ترکیب شود. ترکیب یا بساطت نسبت به حدود، قیود و اعدام، نوع خاصی از ترکیب و بساطت است که درباره وجود و مراتب آن مطرح می‌شود و ناظر به تفاوت مراتب تشکیکی وجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

اختلاف تشکیکی به گونه‌ای است که در عین کثرت و اختلاف، اتحاد، حمل و هوویت همچنان برقرار می‌ماند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰). هر چیزی که دارای واقعیت هستی است، نمی‌تواند از واقعیت هستی کنار بیفتد. از این روی اختلافات واقعی که در خارج است، به خود واقعیت بازمی‌گردد. از آنجاکه ما واقعیت را برای همه اشیا واقعیت‌دار به یک معنا اثبات می‌کنیم، پس واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون و مختلف می‌باشد یکی و واحد هم هست (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۰). مراتب مختلف حقیقت تشکیکی وجود، از نظر کمال و نقص، با هم تفاوت دارند. هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، غیر از بالاترین مرتبه، حدی دارد و آمیزه‌ای از کمال و نقص است. البته از آنجاکه وجود امری بسیط و صرف است، در هر کثرت و ترکیب آن، ناگزیر مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۸ و ۲۰). از این رو باید گفت که مراتب تشکیکی، در اصل حقیقت، واحد و در وصف کمال، مختلف هستند (طباطبائی، ۱۸۹۱، ج ۱، ص ۲۵۹). به سبب همین اشتراک در حقیقت و اختلاف در کمال، در کنار کثرت، امکان وحدت، حمل و هوویت حفظ می‌شود. این وحدت تشکیکی، هم رابطه‌ای وجودی و هم رابطه‌ای احاطی و علمی میان مراتب تشکیکی برپا می‌دارد.

۲. علم و دوگانه حضوری و حصولی

از نظر علامه طباطبائی، علم در تقسیمی بنیادین، بر دو گونه است: حضوری و حصولی. از آنجاکه دوگانه تقسیم علم، مبتنی بر دوگانه وجود و ماهیت است، تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیم مبتنی بر حصر عقلی است. «حضور معلوم نزد عالم، یا به ماهیت آن است که می‌شود علم حصولی یا به وجود آن است که می‌شود علم حضوری» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹). آنچه از اهمیت بسیار برخوردار است اینکه علامه برای بیان اقسام علم، «حضور» را به دو نوع تقسیم می‌کند و می‌گوید: «حضور معلوم نزد عالم...» دو گونه است. این امر نشان می‌دهد که از نظر علامه، حقیقت علم، «حضور برای...» است: «حضور شیء لشیء» («حضور... ل...») (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۳۰، ج ۱۷، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۴). هنگامی که چیزی برای چیز دیگر حاضر می‌شود، «لـ العالم» بودن تحقق می‌یابد و آن شیء حاضر، «معلوم» می‌شود.

صدرالمتألهین علم را مساوق با وجود دانسته، می‌گوید: «صورت‌های جرمی (و مادی)، بر پایه اندیشه ما، یکی از مراتب علم و ادراک هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۱). به اقتضای مساوقت وجود و علم، سریان علم در تمام مراتب وجود، با یک شدت نیست، بلکه در هر مرتبه متناسب با همان مرتبه از وجود است. به لحاظ ضعف مرتبه، ماده جسمانی چنان ضعیف است که وجودش با عدم آمیخته و ظهورش با پنهانی و حضورش با پوشیدگی همراه است. به تعبیر دیگر، وجودش مانند عدم و علمش به مثابه «لاعلم» است (همان، ج ۶ ص ۲۳۴). به‌رغم نظر صدرالمتألهین، علامه طباطبائی علم را مساوق با وجود مجرد و «حضور چیزی برای چیز دیگر» را فقط درباره امور مجرد امکان‌پذیر می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰): «فالعلم یساوق الوجود المجرد و الوجودات المادیة لا یتعلق بها علم و لا لها علم بشیء» (طباطبائی، ۱۳۳۰، ج ۱۷، ص ۳۸۳). «حضور چیزی برای چیز دیگر»، همان «حصول» آن است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۴) و «حصول شیء»، همان وجودش است و وجود شیء هم، خود آن است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۱). پس برای آنکه «خود چیزی» بتواند برای شیء دیگر حاصل و حاضر شود، باید از یک سو «خود»ی در میان بوده، وجودی فی نفسه و بالفعل در کار باشد و از سوی دیگر موجود، وجودی پراکنده نداشته و جمع باشد؛ یعنی باید وجودی جمعی، خودش برای خودش حاصل و حاضر باشد، تا بتواند نزد دیگری هم حاضر شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

در علم حضوری، واقعیت علم و واقعیت معلوم یکی هستند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۴) و عالم هم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸). از نظر علامه (۱) ماهیت در خارج به سلوب و قیود و اعدام و در ذهن به ظهور وجود مقید بازمی‌گردد و (۲) شیء، چیزی غیر از واقعیت و وجودش نیست و (۳) افزون بر این، علم حضوری هم فقط حضور وجود و واقعیت معلوم نزد عالم است؛ بنابراین در علم حضوری با گونه‌ای تداخل وجودی مواجه‌ایم و متعلق علم حضوری که همان واقعیت معلوم است، بیرون از واقعیت عالم نیست؛ از این رو ناگزیر معلوم حضوری، یا عین وجود عالم یا از مراتب ملحقه وجود عالم است (همان). البته لازمه این سخن، این نیست که مراتب مذکور، صرفاً مراتب پایین‌تر و «درونی‌شده» عالم باشد، بلکه این مراتب می‌تواند مراتب بالاتر از عالم باشد که وجود عالم را در خود گرفته و بر آن احاطه دارد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۴). در نظام فلسفی علامه طباطبائی، نحوه درونی‌یابی و علم حضوری به موجودات در مرتبه بالاتر، بر پایه حقیقت تشکیکی وجود و نظریه علیت و معلولیت تبیین می‌شود.

۳. نقش علیت در تبیین پدیده علم

بنا به حقیقت تشکیکی وجود، مراتب طولانی این حقیقت اصل، از حیث شدت و ضعف با هم متفاوت هستند. مرتبه ضعیف، در ذات خود با مرتبه شدید رابطه دارد و به حسب وجود به آن وابسته است. این وابستگی وجودی در ذات، همان معلول بودن است. از نظر علامه طباطبائی، تبیین مفهوم علیت و معلولیت بر پایه نظام تشکیکی وجود، هنگامی درست و تمام خواهد بود که مرتبه ضعیف، تنزیل مرتبه شدید و مسانخ با آن باشد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ج ۳، ص ۲۱۴). مسانخت در اینجا به معنای وحدت در اصل حقیقت و اختلاف در وصف کمال است که از ویژگی‌های مراتب تشکیکی است.

به اقتضای عینیت و وحدت در مراتب طولی وجود، «معلول، مرتبه دانی برای وجود علت و علت، مرتبه عالی برای وجود معلول» است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳). اتحاد بین علت و معلول، با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹). حمل حقیقت و رقیقت، اتحاد مفهومی (حمل اولی) یا اتحاد وجودی در یک مرتبه (حمل شایع صناعی) نیست، بلکه اتحاد وجودی در مراتب است.

استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است؛ زیرا معلول در وجود ضروری خود که به واسطه وی، صفت واقعیت به خود گرفته و لاواقعیت را از خود می‌راند، متکی به علت (به استقلال وجود ضروری علت) می‌باشد؛ پس معلول با استقلال علت، مستقل است نه با استقلالی دیگر؛ یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۱۲).

بنابراین علت حضور قیومی و احاطی در مرتبه معلول دارد و وجودش به گونه‌ای گسترده (منبسط و شامل) است که وجود معلول، از حیطه وجودی او بیرون نیست. از آنجاکه تمام حقیقت معلول در خارج، همان وجود و واقعیت اوست و ماهیت در خارج به سلب و قیود و اعدام و در ذهن به ظهور وجود مقید بازمی‌گردد، احاطه وجودی علت نسبت به معلول، احاطه به تمام حقیقت معلول بوده و معلول با تمام حقیقت خود پیش علت حاضر است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۷). «وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته قائم به غیر مستقل عنه بوجه فهو أعمى المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غیر محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰).

وجود معلول در نسبت با علت، وجودی فی‌غیره و ربطی است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷ و ۳۰) و علت، اصل حقیقت و باطن معلول است. هر ویژگی وجودی و کمالی‌ای که معلول دارد، علت در آن، نسبت به خود معلول مقدم است و وجود و کمال، اولاً و بالذات متعلق به علت است و به تبع او به معلول می‌رسد. حاکمیت این اصل چنان است که حتی در علم به معلول، آگاهی به علت بر علم به معلول تقدم دارد و علم به معلول به نحوی به علم به علت بازمی‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۲ و ۳۳۱).

علامه طباطبائی جهان‌های غیرمادی را بر پایه اصل علیت («هر موجود ممکن، وجود و وجوب بالغیر دارد») و با تکیه بر محدودیت‌ها و ویژگی بنیادین ماده (قوه و تغییر) اثبات می‌کند (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۶۹). از نظر علامه با تأمل در «وجوب وجود ممکن» (هرچند بالغیر)، می‌توان اثبات کرد که «ثبوت هر موجود مادی، مستلزم ثبوت موجودی مجرد و مسانخ با آن است، یعنی موجودی که کمالات موجود مادی را داشته و هیمنه او بر سر موجود مادی گسترده است» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹). تقریر برهان مذکور به این شرح است: موجود ممکن، به

سبب نسبت با واقع مطلق، از ناحیه او وجوب و وجود یافته است، از این رو دیگر در وجودِ وجوبی او عدمی راه نمی‌یابد. از آنجاکه تغییر و تبدل، هرگونه که فرض شود، گونه‌ای معدوم شدن (عدم ما) در خود دارد، با نظر به وجودِ وجوبی موجود ممکن باید گفت نه تنها عدم، که تغییر و تبدل هم نمی‌تواند در آن راه یابد. اما از سوی دیگر ما با ممکنات بسیاری روبه‌رویم که اموری مادی هستند و از جهت مادیت، حامل قوه بوده و امتناعی از پذیرش تغییر و تبدل ندارند. برای اینکه مادیت و تغییرپذیری، معقول و با وجوب وجود سازگار باشد، ناگزیر باید موجودی واحد و ذی‌مراتب در نظر گرفته شود که در یک مرتبه از آن ثبات و در مرتبه‌ای دیگر تغییر راه دارد؛ نتیجه آنکه در مرتبه‌ای از مراتب موجودات مادی، موجودی مجرد قرار دارد که زوال و تغییر نمی‌پذیرد (همان).

بر این پایه، اگر وجود را با ملاک تجرد از ماده بسنجیم، سه جهان متمایز قابل تصور است:

جهان ماده، که جهان آمیختگی قوه و فعل و جهان حرکت و تغییر است؛

جهان مثال، که برخی آثار ماده را دارد، اما از خود ماده و ویژگی‌های بنیادین آن (قوه و تغییر) مجرد است؛

جهان عقل، که از ماده و تمام آثار آن مجرد است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۶؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۱۴۳).

به تعبیر دیگر، «جهان آفرینش مرکب از سه مرتبه است که به ترتیب از بالا به پایین روی هم چیده شده: جهان عقل، جهان مثال، جهان ماده» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۸۹). افزون بر نسبت علی و معلولی، میان جهان‌های سه‌گانه ماده، مثال و عقل، نوعی مطابقت هم میان آنها برقرار است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۹). جهان عقل، با نظام خود، از نظام ربوبی که از بالاترین کمال برخوردار بوده و برترین نظام است، حکایت می‌کند و جهان مثال، با نظام خود از نظام جهان عقلی حکایت می‌کند که کامل‌ترین موجودات امکانی و برترین نظام‌مندی آنها را در خود جای داده است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۵). البته از نظر علامه، جهان مثال و جهان عقل هریک می‌توانند در وجودی واحد و کلی هم جمع آمده باشند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۰). جهان ماده هم که به لحاظ کمال، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد، نظام‌های جزئی و کلی شگفت‌انگیزی را در خود گرفته که آنچه عقل بشر به کشف آن نائل آمده، فقط گوشه‌ای از دریای عمیق شگفتی‌های آن است (همان، ج ۷، ص ۱۰۹).

مطابقت و حکایتی که میان جهان‌های سه‌گانه مطرح است، مطابقت و حکایت «ماهوی» نیست. تحقق وجودهای «انواع» مادی، حکایت از وجودهایی مجرد، پیش‌تر و برتر از خود دارد که بین آنها مسانخت در کمال برقرار است. مسانخت در کمال به این است که موجود بالاتر، همه کمالات موجود پایین‌تر را داشته باشد؛ اما صرف تحقق کمال وجودی ماهیتی در موجود دیگر، لازم‌اش، اندراج موجود بالاتر تحت ماهیت نوع مادی (موجود پایین‌تر) نیست؛ چه اینکه موجودات عقلانی که کمالات انواع مادی را در خود گرفته‌اند، از نظر ماهوی با آنها تفاوت دارند و یا واجب‌تعالی که همه کمالات در او تحقق دارد، اصلاً ماهیتی ندارد (همان، ج ۲، ص ۵۷). حکایت و مطابقت وجودی و مسانخت در کمال، همان رابطه علی و معلولی است که اتحاد آنها با «حمل حقیقت و رقیقت» بیان می‌شود.

از نظر علامه طباطبائی، نظام حکایی وجودی، پایه تبیین معرفت است. علم به جهان ماده، از طریق علم به جهان‌های غیرمادی تحقق می‌یابد؛ جهان‌هایی که به نحوی متحد با جهان مادی هستند. به عبارتی، «انسان در موقع حصول یک سلسله آثار مادی با شرایط مخصوص، پدیده‌های غیر مادی برایش ظهور می‌کند که با ماده

مطابقت مخصوصی دارند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۳۳). این پدیده‌های غیرمادی «در حقیقت موجوداتی مجرد هستند که با وجودهای خارجی خود برای نفس ظهور یافته و نفس نوعی اتحاد با آنها می‌یابد...» (طباطبائی، ۱۳۵۰، ص ۱۵۳). «... بنابراین در علم حصولی به اشیایی که نوعی تعلق به ماده دارند... موجود مجرد (مثالی یا عقلی) که مبدأ فاعلی امر مادی بوده و کمالات آن را دارد، با وجود خارجی خود برای مدرک حاضر شده و به ادراک او درمی‌آید، اگرچه این ادراک، ادراکی از راه دور است» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸-۲۳۹). با این حال، «علمی حضوری است که نفس در آن خود معلوم موجود در خارج را می‌یابد» (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۶).

۴. علم به حرکت، بنیاد تبیین علم حضوری به جهان محسوس

جهان محسوس، جهان حرکت است؛ جهانی که وجود آن سیال و هویش تجدد و تغییر است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰ و ۲۳۳). برای تبیین علم حضوری به این جهان محسوس، ناگزیر باید چگونگی «معرفت به حرکت» بررسی شود. بر پایه فهم چگونگی معرفت به حرکت، اصل اساسی معرفت‌شناسی علامه طباطبائی، یعنی بازگشت «علم حصولی به حضوری» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۵، همو، ۱۳۷۷، ص ۲۳۷، همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۵، همو، ۱۳۵۰، ص ۱۴۰) و «بنیاد علم حضوری به جهان محسوس» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۶) تبیین می‌شود.

۵. پرسش درباره امکان علم به حرکت

حرکت، مفهومی فلسفی است که از نحوه‌ای وجود، یعنی وجود سیال انتزاع می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۸ و ۹۱). حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است؛ یعنی وجود سیال، به تدریج، در یک وحدت اتصالی، از مرتبه ضعیف (قوه) به سوی مرتبه قوی (فعلیت) می‌رود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۸ و ۵۳). حرکت به سبب اتصال و امتدادی که دارد، قابل قسمت است، اما این تقسیم، تقسیم حرکت به اجزای بالفعل نیست؛ چراکه با تقسیم بالفعل، حرکت از هم گسسته و وحدت آن از هم می‌پاشد. حرکت از جهت سیلان و بی‌قراری ذاتی، «بالقوه» تا بی‌نهایت قابل قسمت است. اجزای مفروض حرکت (اجزای بالقوه)، «هم‌بود» نیستند و هیچ‌گاه با یکدیگر جمع نمی‌شوند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۶۳). با مقایسه امتداد زمانی و مکانی و دقت در تفاوت آنها این نکته بیشتر روشن می‌شود. در کشیدگی مکانی، اجزای بالقوه با هم جمع هستند و هر سه بعد مکانی (طول و عرض و ارتفاع) در هم تنیده و با هم‌اند و هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دو بعد دیگر باشد؛ اما در کشیدگی زمانی، اجتماع اجزا معنا ندارد؛ هیچ جزئی از حرکت پدید نمی‌آید، مگر اینکه جزء پیشین رفته و جزء پسین هنوز نیامده باشد. آنچه تبیین علم به حرکت را دشوار می‌کند، همین پراکندگی اجزاست (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱). مسئله معرفت به حرکت، ریشه در این «پراکندگی اجزاء» دارد. علم، حضور است؛ اما در اجزای پراکنده، هر جزء از دیگری و مجموعه اجزاء نزد کل، غایب هستند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۸). حضور (گشودگی و آشکارگی)، با غیبت (پوشیدگی و پنهان‌بودگی) ناسازگار است؛ پس چگونه می‌توان به حرکت معرفت داشت و فراتر از آن، معرفت به حرکت را بنیاد تبیین علم حضوری به جهان محسوس قرار داد؟

«پراکندگی اجزای جهان محسوس» را می‌توان بر پایه امتداد مکانی یا امتداد زمانی بیان کرد. امتداد مکانی مبتنی بر معیاری طبیعی و متکی به کشیدگی ابعاد سه‌گانه جسمانی در مکان است. امتداد زمانی خود بر دو گونه

است، یا مبتنی بر معیاری ماهوی است که حرکت جوهری و تبدل صورت‌های نوعیه و سلسله ماهیت‌های نوشونده را در بعد زمان، به عنوان بعد چهارم موجود جسمانی، ملاک تبیین پراکندگی اجزای جهان محسوس می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۰) یا مبتنی بر معیاری وجودی است که کشیدگی ذاتی وجود سیال را اصل قرار داده و حرکت جوهری، بر بنیاد تغییر وجودی و تبدل صورت خارجی شیء استوار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۸) و حرکت و زمان را دو مفهوم انتزاعی فلسفی برای آن می‌داند.

صدرالمتألهین هر سه گام را به‌مثابه سه مرحله از مسیری واحد پیموده است. کشیدگی مکانی، در موجود جسمانی اجزای مقداری پدید می‌آورد که خواه‌ناخواه هر جزء آن از جزء دیگر و تمام اجزاء نزد کل پوشیده و پنهان (غایب) می‌ماند و بنابراین واقعیت جسم نمی‌تواند متعلق علم قرار گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰؛ ج ۲، ص ۲۵۹). علامه طباطبائی این معیار طبیعی را کافی نمی‌داند. از نظر وی بر این پایه نمی‌توان موجود مادی و مجرد را از هم جدا کرد؛ چراکه مجردات مثالی برخی ویژگی‌های ماده، از جمله کشیدگی مکانی را دارند؛ اما چون عاری از ماده و ویژگی‌های بنیادین آن (قوه و تغییر) هستند، می‌توانند متعلق علم قرار گیرند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۹ و ۳۴۲). گذشته از این رویکرد امتداد مکانی، مبتنی بر فرض یکپارچگی و اتصال جسمانی جهان محسوس است؛ درحالی‌که اگر مثلاً پیشرفت‌های علوم طبیعی، با تحویل ماده و کشیدگی جسمانی به بسته‌های بدون بُعد انرژی (فوتون) (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ج ۴، ص ۵۸)، جایی برای امتداد مکانی و یکپارچگی باقی نگذارد و جهان ماده را اجزای منفصل مجتمع‌الوجود بداند، معیار امتداد مکانی برای تبیین پراکندگی اجزای جهان مادی از دست می‌رود.

صدرالمتألهین با در نظر گرفتن زمان به عنوان بعد چهارم موجود جسمانی، کشیدگی و امتداد را به ذات و درون اشیای مادی راه می‌دهد. کشیدگی زمانی، نشان می‌دهد که موجود مادی در ذات و جوهر خود امری متدرج و «ماهیتی نوشونده» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۲). طبیعت یا جوهر صوری که مبدأ مباشر حرکت در موجود جسمانی است، خود امری سیال و ذاتی نوشونده است. وجود طبیعت سیال به افاضه فاعل محض، در ماده پدید می‌آید. بدون گسستگی و انقطاع، فاعل صورت‌ها را در ماده می‌نشانند، در همان دم ماده آن را از دست می‌دهد و فاعل دوباره، بدون فاصله با صورتی نو جای آن را پر می‌کند و پیوسته این کار ادامه دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۸۵). حال پرسش این است که چگونه به این صورت‌های نوعی آن به آن نوشونده علم تعلق می‌گیرد.

در گام سوم، صدرالمتألهین برای آنکه ماهیت نوشونده را تحت ماهیت واحدی قرار دهد و به نوعی انحفاظ ماهیت را در جریان نوشندگی صورت‌های نوعی توضیح دهد، پای وجود سیال را به میان می‌کشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۹۷؛ و نیز، ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۰).

علامه طباطبائی نقطه پایان گفتار صدرالمتألهین را آغاز سخن قرار می‌دهد و با کنار زدن معیارهای طبیعی و ماهوی، از همان ابتدا بنای اندیشه درباره حرکت را بر پایه تقسیم فلسفی موجود به ثابت و سیال قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). از آنجاکه از نظر علامه ماهیت ظهور وجود مقید در ذهن است، بحث‌های ماهوی شأن معرفت‌شناختی می‌یابد و برای تبیین واقعیت، به معیارهای وجودی اکتفا می‌کند. از نظر علامه طباطبائی، جوهر ماهیتی است که وجود آن بر پای خود ایستاده و نیاز به وجود دیگری ندارد و عرض ماهیتی است که وجود آن به وجودی دیگر

اتکا دارد و با او و در او بر پا ایستاده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۰۳). حرکت جوهری، بازتاب ذهنی حرکت و سیلان وجودی است که بر پای خود ایستاده و حرکت عرضی، بازتاب ذهنی حرکت و سیلان وجودی است که در «بودن» متکی به دیگری است و حرکت آن، حرکت در حرکت است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۳۵). وجود سیال، متناسب با حدود مفروض خود، آن به آن صورت‌هایی نوپدید در ذهن بازمی‌تابد. این صورت‌های نوشونده نمی‌تواند به‌خودی‌خود تحت ماهیتی گرد آمده و متعلق علم قرار گیرد. پس معرفت به حرکت چگونه ممکن است؟

۶. جست‌وجوی ثبات در حرکت از منظر زمان و آن سیال

واقعیت همان وجود است و جهان مادی هم به عنوان بخشی از واقعیت، وجود است؛ اما وجودی سیال یا همان حرکت (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۸۶). وجود سیال در ظرف زمان، حرکت قطعی، در ظرف آن، حرکت توسطی و در ظرف واقعیت، وجودی بالفعل، واحد و دارای نوعی ثبات است. حرکت قطعی و توسطی، دو اعتبار عقلی، با منشأ انتزاع واقعی، از وجود سیال هستند. حرکت به هر دو اعتبار، در خارج موجود است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۵). به خلاف این دو، ذهن از جمع میان دو اعتبار، تصویری از حرکت به صورت اجزای جدای از هم، اما همراه هم (مجتمع‌الاجزاء) پدید می‌آورد که پندار و مجاز است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۴).

حرکت قطعی، بودن شیء بین مبدأ و منتهاست؛ به‌گونه‌ای که تمام حدود حرکت، بر تمام حدود زمان تطبیق کند و دو امتداد، یعنی امتداد حرکت و امتداد زمان بر هم بیفتد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۵). لازمه تطبیق حدود حرکت با زمان، امتداد، ترکیب و انقسام است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲). حرکت توسطی، بودن شیء بین مبدأ و منتهاست؛ به‌گونه‌ای که در هر آن، متحرک حدی دارد که در آن قبل و بعد آن حد را نداشته باشد. حرکت توسطی، در آن است و با حدود زمان مطابقت ندارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۷۸۱). نتیجه آنکه حرکت به این معنا، دیگر امتداد ندارد و حالتی بسیط، ثابت و بدون اجزا می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳؛ ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۴۴).

به تعبیر وجودی، اگر وجود سیال را با مرتبه شدید و ضعیفش، در پیوستگی قوه و فعل، به صورت یک واحد متصل و ممتد در نظر بگیریم، حرکت، حرکت قطعی است و اگر همان وجود سیال را در برشی زمانی، در هر آن به گونه‌ای در نظر آوریم که با تمامیت خود حاضر است و امتداد و کشش نداشته باشد، حرکت، حرکت توسطی است. حرکت قطعی، در ظرف زمان روی می‌دهد و حرکت توسطی در آن.

مقصود از «آن» به عنوان ظرف حرکت توسطی، «آن بالقوه» است. آن بالقوه، با آن بالفعل متفاوت است؛ آن بالفعل ظرف گسستن و پیوستن (فصل و وصل) است، اما آن بالقوه، واسطه فهم پیوستگی (اتصال) و کشیدگی (امتداد) در حرکت و زمان است. آن بالقوه، آن تحلیلی عقلی است و بنا به تحلیل، از آنات دیگر جدا می‌شود؛ اما نمی‌تواند واقعاً از آن قبل و آن بعد جدا باشد. اگر یک حرکت محدود را با ابتدا و انتهای آن در نظر بگیریم، یک اتصال و دو انفصال خواهیم داشت. انفصال‌ها، نقاط شروع و پایان حرکت و اتصال، متن حرکت است. آن بالقوه یا آن مشترک، طرفین یک تقسیم تحلیلی را به هم می‌پیوندد؛ به‌گونه‌ای که اگر این حد مشترک به هریک از طرفین داده شود، ضرری به طرف دیگر نمی‌رسد. آن بالفعل، آغاز و پایان زمان (و حرکت) است، اما آن بالقوه، راسم زمان (و حرکت) است. آن بالقوه

حرکت کرده و با امتداد، زمان را رسم می‌کند، مانند نسبتی که میان خط و نقطه برقرار است. نقطه بالفعل، بی‌بعد است؛ اما نقطه بالقوه، قابلیت انبساط دارد. کشش زمان، ظرف حرکت قطعی، آن بالفعل، ظرف وصل و فصل و آن بالقوه، ظرف حرکت توسطی است. آنچه این امکان را فراهم آورده که بتوان در زمان، آن بالقوه در نظر گرفت، پیوستگی و اتصال زمان است. به دلیل انطباق حدود حرکت قطعی با حدود زمان، حرکت قطعی مانند زمان، پیوستگی و اتصال دارد؛ از این رو می‌تواند مانند زمان، به بی‌نهایت اجزای بالقوه تقسیم شود و به تعبیری دیگر حرکت توسطی را در خود جای دهد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۵). حرکت توسطی، راسم حرکت قطعی است. برای آنکه بتوان اتصال وجودی حرکت و تقسیم‌پذیری آن را تا بی‌نهایت (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۸) نشان داد، از مفهوم حرکت توسطی استفاده می‌شود؛ اما خود حرکت توسطی، امتداد و کشش ندارد و حالتی بسیط، ثابت، بدون انقسام و اجزاست.

۷. علم حضوری به اشیای محسوس (حرکت) از جنبه ثبات

از نظر علامه طباطبائی متعلق معرفت ناگزیر امری مجرد از ماده است که هر گونه تغییر و دگرگونی از آن دور است. پس اگر برای پاسخی به مسئله معرفت به حرکت، باید پی‌جوی وجهه ثبات و تجرد در حرکت باشیم.

از نظر صدرالمتألهین اجسام طبیعی و صورت‌های مادی آنها نمی‌توانند «حضور جمعی» نزد شیئی داشته و بالذات ادراک شوند و ناگزیر اگر علمی به آنها تعلق بگیرد فقط از راه تمثیل حسی یا عقلی آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۹). علامه طباطبائی، با نقد این سخن می‌گوید اگر جهان جسمانی را از منظر حرکت توسطی در نظر بگیریم، مانع علم حضوری ما به جهان محسوس از میان برداشته می‌شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۹). حرکت توسطی، بسیط و ثابت است؛ بساطت و ثبات، ویژگی موجود مجرد از ماده است، بنابراین جهان محسوس به لحاظ حرکت توسطی و حرکت توسطی به لحاظ تجرد، بالذات متعلق علم قرار می‌گیرد (همان، ص ۱۶۴).

از نظر صدرالمتألهین وجود ملاک تحقق حرکت قطعی و ماهیت ملاک تحقق حرکت توسطی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۱۵۵)؛ حرکت جوهری، تبدیل تدریجی صورت‌های نوعی است. طبیعت یا جوهر صوری، در هر آن از واهب‌الصور افزوده می‌شود و در ماده می‌نشیند و در آن بعد جای خود را به صورتی دیگر می‌دهد که هم‌بسته و پیوسته با اوست «الحرکه هی موافه حدود بالقوة علی الاتصال» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱). این توصیف، تصویر توسطی از حرکت جوهری است که در هر برهه از آن ماهیتی ظهور می‌کند که با ماهیت آن پس و پیش خود متفاوت است. از نظر صدرالمتألهین اگر حرکت را از منظر توسطی در نظر بگیریم، با کثرتی از ماهیات مواجه خواهیم بود که تغییر دَما دم، مانع از معرفت به آنهاست؛ اما اگر حرکت جوهری را از منظر حرکت قطعی و وجود سیالی که نقطه اتکای آن است، در نظر آوریم، با وجودی واحد و منبسط مواجه خواهیم بود که سراسر حرکت را فراگرفته و شخصیت و هویت حرکت را حفظ می‌کند. ظهور این وجود واحد، ماهیتی واحد است که ماهیت‌های آن به آن نوشونده را در خود گرفته و ذیل مفهوم واحدی قرار می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹۸). معرفت به حرکت از طریق معرفت به همین تمثیل مفهومی واحد پدید می‌آید. بنابراین ملاک معرفت، حرکت قطعی است، نه حرکت توسطی.

علامه طباطبائی درباره معرفت به حرکت سخن دیگری دارد. وجود سیال حقیقت واحد متصلی است که دو گونه بساطت و ثبات برای آن مطرح است: یکی در ظرف زمان و دیگری در ظرف آن. وجود سیال در ظرف زمان وحدت جمعی دارد و با لحاظ وحدت، امری بسیط و ثابت است. از سوی دیگر، وجود سیال در ظرف آن، با تمامیت خود و بدون ترکیب از اجزا و تغییر حاضر بوده، امری بسیط و ثابت است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۰). از آنجاکه بساطت و ثبات نشانه تجردند، ناگزیر وجود سیال مرتبه‌ای ثابت، بسیط و در نتیجه مجرد دارد. این مرتبه مجرد، بسیط و ثابت ملاک ربط وجود سیال با موجودهای ثابت است. معرفت به حرکت هم به همین مرتبه تجرد و ثبات حرکت تعلق می‌گیرد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۴). بنابراین نظر به دو گونه تجرد، در دو ظرف مختلف، دو گونه علم به حرکت ممکن است: یکی علم به وجود واحد جمعی در ظرف زمان و دیگری علم به وجود واحد بسیط در آن سیال.

از نظر علامه طباطبائی جهان مادی، یا همان جهان حرکت، معلول جهان مثال است. جهان مثال، حقیقت و جهان مادی رقیقت آن است. رقیقت وجودی جدا و مستقل از حقیقت نداشته و به نحوی میان آنها وحدت برقرار است؛ وحدتی که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود. بر این پایه، در یک پیوستگی وجودی، وجود سیال، یعنی جهان مادی، ظهور وجود ثابت، یعنی جهان مثال است. وجود سیال، تنزل وجودی وجود ثابت است و وجود سیال، وحدت اتصالی خود را از وجود ثابت می‌گیرد. بنا بر این تحلیل، شهود وجود ثابت، شهود وجود سیال در مرتبه ثبات و تجرد است. ظهور وجود ثابت در ظرف زمان، حرکت قطعی و در ظرف آن سیال، حرکت توسطی است. معرفت به جهان محسوس، با اتصال اندام‌های حسی به اشیای مادی آغاز می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۸)، این اتصال تابع وجهه متغیر اشیاست. پس از کنش و واکنش‌های طبیعی میان شیء مادی و بدن، نفس آمادگی و استعداد می‌یابد تا وجهه ثابت اشیا یا همان مرتبه مثالی یا عقلی آنها را مشاهده کند. در علم به اشیای مادی، معلوم خیالی (حسی) و عقلی، موجوداتی بالفعل و مجرد از ماده هستند که بر پای خود ایستاده و به‌منزله مبادی و علل اشیای مادی می‌باشند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸-۲۳۹).

به تعبیری که هماهنگی نظریه حرکت و نظریه رابطه علی جهان مثال با جهان محسوس را بیشتر نشان دهد، باید گفت جهان مثال، به عنوان مرتبه حقیقت و باطن جهان مادی، در آن سیال و در قالب حرکت توسطی به مشاهده ما درمی‌آید که بنا بر وحدت حقیقت و رقیقت، این شهود، همان مشاهده حضوری جهان محسوس است. این وحدت را نمی‌توان بر مبنای دوگانه معلوم بالذات و معلوم بالعرض تبیین کرد. تبیین رابطه جهان مثال با جهان محسوس، بر اساس دوگانه مذکور، نگاهی تقلیل‌گرایانه است که با غفلت از رابطه علی و تطابقی جهان‌های سه‌گانه موازی نشئت می‌گیرد.

۷-۱. تحلیل و بررسی

با اینکه جنبه نوآورانه هر دو دیدگاه علامه، یعنی هم نظریه ایشان درباره حرکت و هم نظریه علم حضوری به جهان محسوس، مورد توجه اهل نظر قرار گرفته، اما عموماً به رابطه بنیادین آنها التفات نشده است. این دو نظریه، معمولاً جدای از هم، به گونه‌ای تشریح شده و مورد انتقاد قرار گرفته که کارایی خود را از دست داده و هماهنگی آن با نظام فلسفی علامه از کف رفته است. بنا بر آنچه گفتیم، از نظر ما نظریه حرکت و به‌ویژه دیدگاه علامه درباره حرکت

توسطی، بنیاد نظر ایشان درباره علم حضوری به جهان محسوس است. لذا برخی نقدهایی را که از این جهت درباره نظریه ایشان گفته شده، مطرح و بررسی خواهیم نمود.

از نظر علامه طباطبائی، بر پایه یک تقسیم فلسفی، موجود دو گونه است: ثابت و سیال. جهان مادی، جهان حرکت است و حرکت همان «وجود سیال» است. وجود سیال، تمام حقیقت اشیای متحرک است که در ذهن منشأ انتزاع مفهوم حرکت به دو معنای توسطی و قطعی می‌شود. «ویژگی حرکت توسطی ثبات، بساطت و تقسیم‌ناپذیری و ویژگی حرکت قطعی گذار، تدریج و انقسام به اجزاست» (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۷). از نظر علامه، سیلان و تغییر، ذاتی وجود سیال است. «تغییر، در تغییر خود ثابت است و علم هم به همین وجهه ثبات تعلق می‌گیرد» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷).

آیت‌الله مصباح در نقد سخن علامه طباطبائی درباره جنبه ثبات حرکت می‌گوید اگرچه وجود سیال، وجودی واحد، متصل و ممتد است که اجزای بالفعل و حدود متمایز ندارد، اما نمی‌توان برای این وحدت اتصالی جنبه بساطت و ثبات در نظر گرفت؛ وجهه ثباتی که در آن سیال تحقق داشته و تقسیم‌ناپذیر باشد. با اینکه حرکت، امری واحد و متصل است، اما تدریجی و تا بی‌نهایت قابل انقسام هم هست؛ این توصیف حرکت به معنای حرکت قطعی است که نحوه وجود خارجی حرکت را حکایت می‌کند و انکار آن، انکار حقیقت حرکت است. «بین مبدأ و منتها» یا «در میانه» بودن (توسط)، به عنوان امری خارجی و به حمل شایع، ناگزیر تدریجی و قابل انقسام است و مفهوم بسیط و ثابت آن صرفاً امری انتزاعی و عقلی است که فقط به حمل اولی حرکت است. تفاوت معنای حرکت قطعی و توسطی، به تفاوتی اعتباری بازمی‌گردد؛ اگر «بین مبدأ و منتها» بودن را یک بار بدون در نظر گرفتن نسبت آن با حدود مسافت و بار دیگر با در نظر گرفتن نسبت آن به حدود مسافت اعتبار کنیم، اعتبار نخست، حرکت توسطی و اعتبار دوم، حرکت قطعی خواهد بود؛ اما این تفاوت اعتباری، یک تقسیم ذهنی است و ارزش وجودشناختی چندانی ندارد و نمی‌توان با اتکا به آن برای حرکت جنبه ثبات واقعی در نظر گرفت (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۸-۲۹۶).

آیت‌الله مصباح علاوه بر این سخن، که بر پایه تفاوت نظر ایشان با علامه طباطبائی درباره «حقیقت و اعتبار» و نیز نحوه «واقعی بودن وجود و ذهنی بودن ماهیت» استوار است، به نکته‌ای اشاره می‌کند که جنبه دیگری از نظریه علامه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ایشان می‌گویند: «در نظر گرفتن نسبت حرکت با موجودات ثابت در عالم دهر هم برای اثبات جنبه ثبات در حرکت فایده‌ای ندارد؛ چه اینکه حرکت به این اعتبار، دیگر راسم زمان نخواهد بود» (همان، ص ۲۹۹).

استاد مطهری هم اگرچه سخن علامه درباره حرکت قطعی و توسطی را نوآورانه می‌داند، اما به نحوی آن را خروج از مسئله به‌شمار آورده، می‌گوید: «[ایشان] از باب اینکه دیده‌اند حرکت توسطی قوم غیرقابل توجیه است نظر دیگری داده‌اند. به هر حال مطلب، مطلب درستی است ولی اینکه حرف قوم این باشد محل اشکال است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۹۹). «... مطلبی که آقای طباطبائی می‌فرمایند، صحیح است ولی چاره‌ای برای ما درست نمی‌کند» (همان، ص ۱۵۴).

از نظر پیشینیان حرکت توسطی امری بسیط است؛ مانند نقطه که هیچ بعد و امتدادی ندارد و به هیچ اعتباری هم نمی‌توان برای آن امتداد و قابلیت انقسام در نظر گرفت. از نظر آنان حرکت قطعی هم، امری مرکب است مانند خط که دارای امتداد و اجزای بالقوه است و نمی‌تواند این قابلیت انقسام را از دست بدهد. درباره این دو، نزاع بر سر آن است که آیا واقعیت

خارجی، واقعیتهای «نقطه‌ای» است که ذهن آن را به صورت «خط» خیال می‌کند یا واقعیتهای «خطی» است که ذهن از حدود آن نقطه را انتزاع کرده است. تفاوت نقطه و خط، و به تبع آن، تفاوت حرکت قطعی و توسی، تفاوتی نیست که بتوان با اختلاف اعتبار آنها را از هم جدا کرد. نمی‌توان گفت یک شیء به یک اعتبار خط و به اعتبار دیگر نقطه است (همان).

شهید مطهری (۱۳۸۴) می‌گوید از نظر علامه طباطبائی، در واقعیت، حقیقت واحدی هست که امری ممتد و تدریجی‌الوجود بوده (ص ۸۲) و حرکت توسی و قطعی، دو اعتبار متفاوت از همان شیء واحد هستند (ص ۷۴). اگر شیء ممتد واحد را به اعتبار امتداد و اجزای متناظر با زمانش در نظر بگیریم حرکت قطعی و اگر بدون اجزا و مقایسه آنها، به اعتبار وحدت و کلیتش در نظر بگیریم در ذهن خود مفهوم حرکت توسی را خواهیم داشت. از این دو اعتبار، آنچه «قطعاً وجود دارد» (ص ۴۳)، حرکت قطعی است. شهید مطهری می‌گوید مقصود علامه طباطبائی از حرکت توسی، «یک قطعه از حرکت قطعیه می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳) که البته چون در آن، تمام فاصله مبدأ تا انتها به عنوان یک مکان و اوسع از متمکن در نظر گرفته شده (همان)، «بودن بین مبدأ و انتها» به صورت امری واحد و بسیط درآمده است. پس حرکت در این اعتبار، نه حدوث تدریجی دارد و نه فنای تدریجی، بلکه «امری است که در آن حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۹۶).

چکیده آنچه در نقد علامه گفته شد آن است که با اتکا به وحدت اتصالی حرکت و یا نسبتی که حرکت با جهان ثوابت (عالم دهر) دارد، نمی‌توان وجهه ثابتی در حرکت سراغ گرفت که در عین حال راسم زمان هم باشد. دو معنای قطعی و توسی حرکت، صرفاً اختلاف اعتباری داشته و حرکت، حقیقتی ممتد، تدریجی‌الوجود و تا بی‌نهایت قابل انقسام است که با این حساب دیگر نمی‌تواند مبنایی برای تبیین علم حضوری به جهان محسوس قرار گیرد.

مستقلان هنگام سخن گفتن از نسبت حرکت با علت اجدادی خود، نکاتی را بیان می‌دارند که با در نظر گرفتن آن در کنار نظریه علامه طباطبائی درباره نسبت علی جهان مثال با جهان محسوس، می‌تواند پاسخ برخی از انتقادات باشد. شهید مطهری ثبات و تغیر را از تقسیم‌های نسبی وجود می‌داند، بیان ایشان در این باره به نحوی جنبه ثبات را در تغیر و حرکت اثبات می‌کند. ایشان می‌گویند «مسئله هر تغیری در تغیر خودش ثبات دارد»، چنان که در دیگر تقسیم‌های نسبی وجود هم چنین است: هر کثیری در کثرت خود واحد است، هر بالقوهای در بودن خود بالفعل است و هر وجودی ذهنی، به نحوی عینی است. شیء متغیر هم در مقایسه اجزای آن با هم یا با اجزای تغیری دیگر، متغیر است، اما در عین حال دارای نحوه‌ای ثبات هم می‌باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۸۳). اگر طرف تقسیم‌های نسبی وجود را در نسبت با فاعل افاضه‌کننده وجود در نظر بگیریم، مسلماً فاعل مُفیض، افاضه‌کننده وجود مطلق و فی‌نفسه است، نه وجود نسبی و مقایسه‌ای. فاعل، درباره وجود ذهنی، نوعی وجود خارجی را ایجاد می‌کند که در مقایسه با وجود دیگری، وجود ذهنی است و نیز درباره کثرت، وحدت، درباره قوه، فعلیت و درباره تغیر هم ثبات را افاضه می‌کند. «اما ثابت بر دو قسم است: یکی ثابتی که از آن تغیر انتزاع نمی‌شود، و دیگر ثابتی که ثباتش عین ثبات تغیر است. پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است و این نکته بسیار اساسی و عمیقی است. عالم نسبت به ما متغیر است ولی

نسبت به ماورای خودش که محیط بر آن است تغییر معنی ندارد. یک حقیقت است دارای دو رویه» (همان، ص ۲۸۵).
 آیت‌الله مصباح هم این جنبه ثبات در حرکت را پذیرفته و می‌گوید: «از آنجاکه در حرکت جوهری، حرکت عین وجود جوهر است، فقط به فاعلی الهی [و نه طبیعی] نیاز دارد که وجودش را افاضه کند» (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۸)؛ اما با این حال چنین ثباتی را در توجیه نظریه علامه طباطبائی کافی نمی‌داند.

راز مسئله در همان جمله کلیدی نهفته است که شهید مطهری می‌گوید: «رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است»؛ یعنی اگر حرکت و تغییر در ساحت علت و نسبت علی ملاحظه شود، ناگزیر پای ثبات، بساطت و تجرد به میان می‌آید. علامه طباطبائی هم بر همین پایه، ثبات و بساطت را ملاک ربط وجود سیال به علت مجرد، ثابت و قدیم (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲) گرفته و آن را معیار تبیین معرفت به حرکت قرار داده است (همان، ج ۶ ص ۱۶۴). از نظر علامه طباطبائی، (۱) ماهیت ظهور وجود در ذهن است و تمام حقیقت وجود سیال به وجود آن است، (۲) وجود سیال ظهور حقیقت مثالی شیء است، (۳) جهان مثال علت، باطن و حقیقت وجود سیال است و (۴) میان علت و معلول اتحادی برقرار است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود؛ بر پایه این احکام چهارگانه، افزون بر آنچه دیگران در ساحت وجودی و درباره وحدت جمعی حرکت قطعی در ظرف زمان مطرح کرده‌اند، علامه طباطبائی سخنی مشابه آن را درباره بساطت و ثبات حرکت توسطی در ظرف آن بیان نموده و بر این اساس علم حضوری به حرکت و جهان محسوس را تبیین کرده‌اند.

نظریه علامه طباطبائی، مقتضی «تفسیر حرکت بر اساس کون و فساد» نیست. فاعلی الهی، وجود ربطی سیال را در هر آن، و آن به آن افاضه می‌کند و وجود سیال، از منظر حرکت توسطی، در هر آن به تمام حقیقت خود هست. افاضه آن به آن وجود سیال به این معنا نیست که در آن اول وجودی پیدا می‌شود و در آن بعد، آن وجود بکلی نابود شده و وجود دیگری از ابتدا پدیدار می‌شود. وحدت اتصالی وجود سیال را پیوستگی وجودی قوه و فعل فراهم می‌آورد. قوه و فعل مرتبه ضعیف و شدید وجود واحدی هستند که یکی پس از دیگری آمده و طیف پیوسته‌ای از زنجیره قوه و فعل را به عنوان حرکت پدید می‌آورند. طیفی که در هر آن فعلیتی از آن وجود دارد و مرتبه پیشین نسبت به آن بالقوه و مرتبه بعد نسبت به آن بالفعل است.

نظریه علامه طباطبائی، با آنچه قاعده «المترقات فی الزمان مجتمعات فی الدهر» بیان داشته و آیت‌الله مصباح، نظریه علامه را به آن ارجاع داده هم متفاوت است. محتوای این قاعده بر اساس کثرت ماهوی در زمان و وحدت وجودی در دهر استوار است و جنبه بساطت و ثبات را به جایی بیرون از جهان محسوس، یعنی عالم دهر (مثال) می‌برد، یعنی «همین وجودات که به اصطلاح وجود فردی دارند در یک جای دیگر وجود جمعی داشته، معیت دارند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۸۵)؛ درحالی که از نظر علامه طباطبائی، کثرت ماهوی در ذهن است و جهان مثال هم بیرون از جهان مادی نیست، بلکه علت، باطن و حقیقت آن است. با این سخن، نه علت از مرتبه عالی خود فرو می‌افتد و نه معلول از جایگاه‌اش خارج شده و در مرتبه علت قرار می‌گیرد، بلکه میان علت و معلول اتحادی وجودی برقرار است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود.

نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبائی چنان که وجود جهان محسوس، با صرف اتکای به خودش توجیه‌پذیر نیست و فقط با به میان کشیدن پای علت تبیین می‌شود، معرفت به جهان محسوس هم با اکتفا به کنش‌گری‌های مادی و ارتباط با جهان محسوس ممکن نیست و ناگزیر علم به جهان محسوس هم متکی به علت آن، یعنی جهان مثال و عقل است. از نظر علامه، واقعیت همان وجود است و علم حضوری، چیزی جز حضور واقعیت و وجود شیئی نزد شیء دیگر نیست. از آنجاکه ماهیت ظهور وجود مقید در ذهن است، فقط جنبه معرفت‌شناختی دارد و جنبه وجودشناختی آن، به سلوب و قیود و اعدام بازمی‌گردد. علم حضوری به وجود شیء، علم به تمام حقیقت آن است و چیزی در این علم فروگذار نمی‌شود. رابطه جهان‌های سه‌گانه ماده، مثال و عقل، رابطه‌ای وجودی است. شیء مادی، یک طیف گسترده وجودی است که یک سوی آن در زمان ظاهر می‌شود و جهان محسوس را پدید می‌آورد و سوی دیگر آن، در فوق زمان حاضر است که جنبه ثبات و بساطت شیء است. میان دو سر طیف بینونت و افتراق نیست، بلکه همواره با یک شیء واحد روبه‌رویم که جنبه‌ای متغیر و جنبه‌ای ثابت و بسیط دارد. جهان مثال به مثابه علت جهان محسوس، حقیقت و باطن آن است؛ نسبت باطن و ظاهر، وحدتی است که با حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود. بر پایه این وحدت، علم حضوری به جهان مثال که رابطه علی و مطابقت وجودی با جهان محسوس دارد، علم به تمام حقیقت جهان محسوس است. هنگام اتصال با جهان محسوس، جهان مثال به شهود ما درمی‌آید و همین حضور مبنای معرفت به جهان محسوس است. طرح نوی که علامه طباطبائی در تبیین علم حضوری به جهان محسوس در انداخته می‌تواند زمینه تحول در تحقیقات رابطه نفس و بدن را فراهم آورده و افقی تازه در پژوهش‌های معرفت به جهان حسی باشد.

منابع.....

- صدرالمآلین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۳۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- ____، ۱۳۵۰، *بداية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ____، ۱۳۶۱ق، رساله اسماءالله، در: *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه نعمان.
- ____، ۱۳۶۳، *رساله العلم*، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- ____، ۱۳۷۷، *نهایة الحکمه*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- ____، ۱۴۲۶ق، رساله الولایه، در: *الانسان والعقیده*، چ دوم، قم، باقیات.
- ____، ۱۴۲۸ق، رساله القوة و الفعل، در: *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات.
- ____، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۹۸۱م، *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۴، *النهایة الحکمة* (تعلیقات)، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی النهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، ج ۱۱ (درس های اسفار)، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، ج ۱۲ (درس های اسفار)، تهران، صدرا.

تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی

nabaviyan@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

nouralizadeh.f@gmail.com

سید محمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فولادی‌وندا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

فرشته نورعلیزاده / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۴

دریافت: ۹۸/۰۷/۰۳

چکیده

یکی از مبانی مهم فلسفی در تولید علم دینی، مبانی معرفت‌شناختی است. پرسش‌های اصلی در معرفت‌شناسی عبارت‌اند از: چیستی و امکان؛ ابزار و منابع؛ قلمرو و انواع؛ ارزش و اعتبار شناخت. این پژوهش، با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، به واکاوی نقش مبانی فلسفی در تولید علم دینی، با تأکید بر مبانی معرفت‌شناسی از منظر علامه طباطبائی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش از سویی حاکی از این است که از منظر علامه، مراد از شناخت، مطلق علم و آگاهی است؛ امکان شناخت و تحقق معرفت، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ ابزار شناخت متناسب با قلمرو و انواع شناخت، حواس پنج‌گانه، عقل، قلب، وحی و نقل است. در قلمرو شناخت، امور نامحسوس و غیرمادی نیز در قلمرو شناخت قرار دارند. بالاترین ارزش شناخت، مربوط به شناخت یقینی است. از سوی دیگر، امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، ممکن است. راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست؛ چراکه همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم‌کاری دارند و در تولید علم، می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی، و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها کمک گرفت.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، معرفت یقینی، ابزار شناخت، مبانی فلسفی، علامه طباطبائی.

بحث از علم و دین و تعامل آن دو، و امکان و یا عدم امکان تولید علم دینی و نقش مبانی فلسفی در تولید آن، از جمله مباحث مهم فلسفی است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است. برخی براساس تلقی جدید از علم به معنای مجموعه نظریه‌های برگرفته از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید، علم و دین را متعارض یکدیگر می‌دانند. این تعریف از علم بر مبانی معرفت‌شناسی خاصی است که ملاک صدق و کذب گزاره‌های علمی را آزمون و تجربه می‌داند و لذا رابطه علم و دین را متعارض و در نتیجه، امکان تولید علم دینی را رد می‌کند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). در مقابل این نظریه دیدگاه‌های تمایز، تکمیل و تعامل علم و دین مطرح شده است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱-۱۸۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶-۳۷۸؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱۰-۳۳۶). قائلان به تعامل علم و دین، امکان تولید علم دینی بر مبانی معارف دینی را مطرح می‌کنند و معتقدند: می‌توان با پایه‌ریزی علوم، بخصوص علوم انسانی بر مبانی متون و مبانی دینی در مراحل تولید؛ اعم از پیش‌فرض‌ها، استخراج فرضیه و ابداع نظریه‌ها، بر فرایند سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی و تولید علم تأثیرگذار بود (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۵). بنابراین برای دینی‌سازی علم باید از مبانی آن آغاز کرد. به نظر می‌رسد ضعف مبانی فلسفی، عدم ابتدا یا عدم کاربست آن مبانی در علوم موجود به نحوی که نتوان تفسیر و تحلیل کافی از هستی و معرفت به آن، انسان و ارزش‌ها ارائه داد، موجب ناکارآمدی علوم و اهداف متوقع از آن است.

از سوی دیگر، هدف از هر علمی اثبات محمولات آن علم برای موضوع خود است و برای اثبات این محمولات، نیازمند مقدماتی است که یا بدیهی‌اند و یا در علم دیگری اثبات شده‌اند بنابراین هر علمی به معنای مجموعه‌ای از مسائل متشکل از گزاره‌هایی است که این گزاره‌ها مبتنی بر اصول موضوعه و اصول متعارفه است و این اصول، مبانی آن علم را تشکیل می‌دهند. از آنجاکه مبانی معرفت‌شناسانه مقدم بر سایر مبانی است، در این مقاله به بررسی مبانی معرفت‌شناسانه علم می‌پردازیم.

معنای «معرفت» در مبحث معرفت‌شناسی، مساوی با معنای لغوی و به معنای مطلق آگاهی است و معرفت‌شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۳). بنابراین برای فهم و ارائه معنای صحیح از علم دینی و به طور خاص اسلامی و تولید و تدوین آن، نیازمند مبانی فلسفی هستیم که بدون ابتدا به این مبانی، تولید علم دینی ممکن نیست. از آنجاکه علوم تابع مبانی نظری خود هستند، با تغییر مبانی علم، می‌توان در خود علم نیز تغییر ایجاد کرد و از این جهت در تولید علم دینی نیز مؤثر بود. براین اساس نخستین گام در تولید علم دینی پرداختن به مبانی فلسفی آن، اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی آن است. این پژوهش، از میان مبانی چهارگانه به مبانی معرفت‌شناسی در تولید علم دینی می‌پردازد. در این راستا، بررسی دیدگاه‌های بزرگان و اندیشمندان مطرح در حوزه معارف دینی و فلسفی ضروری است. از میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، بررسی دیدگاه علامه طباطبائی، به عنوان فیلسوف و مفسر بزرگ قرآن کریم در عصر حاضر، و آرا و نظریات ایشان ضروری می‌نماید.

این پژوهش، با رویکرد تحلیلی و اسنادی، با هدف تبیین نقش مبانی معرفت‌شناختی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی تدوین یافته است.

۱. مبانی معرفت‌شناختی

۱-۱. امکان معرفت

از مهم‌ترین ویژگی‌های رویکرد معرفت‌شناسانه حکمای اسلامی این است که دستیابی به معرفت یقینی را ممکن و بلکه متحقق می‌دانند. در میان فلاسفه اسلامی، امکان شناخت واقع مفروض گرفته شده و اصل واقعیت و علم انسان به آن را تردیدناپذیر دانسته‌اند. به عبارت دیگر، حکمای اسلامی اتفاق نظر دارند که اولاً جهان واقعی است؛ ثانیاً حقیقت (ادراک مطابق با واقع) ممکن است؛ یعنی جهان هستی علاوه بر اینکه واقعیت دارد، می‌تواند تحت علم و آگاهی انسان درآید؛ ثالثاً حقیقت در نظر آنان ثابت و دائمی است؛ یعنی مطابقت مفهوم و محتوای ذهنی با واقع و نفس‌الامر خود نمی‌تواند موقت باشد، بلکه دائمی است. البته در پاسخ به شبهات شک‌گرایان، مباحثی در خصوص امکان شناخت مطرح کرده‌اند که بیشتر جنبه تنبیهی و یا جدلی دارد و استدلال حقیقی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۲).

علامه طباطبائی در اثبات عالم خارج و معرفت به آن، از علم حضوری و تأثیر و تأثر ما از اشیای خارج از ما کمک گرفته است. به بیان علامه:

ما فعل و انفعالمان را از اشیای خارج از خود درک می‌کنیم. هرچند ممکن است در ادراک حسی خطا کنیم، اما نفس ادراک و انفعال امری وجدانی و غیرقابل شک است و از آنجا که انفعال از امر عدمی محال است، پس یقین می‌کنیم که خارج از ما چیزی هست (طباطبائی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳-۱۶).

این مسئله را علامه در حاشیه خود بر *اسفار* هم بیان کرده است: اصل «واقعیتی موجود است»، معرفتی انکارناپذیر است که از انکار آن لازم می‌آید که معرفتی متحقق باشد؛ زیرا اگر کل واقعیت زوال پذیرد، باز هم واقعیتی واقعاً زوال پذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۷-۸۶). علامه در پاسخ به کسانی که معرفت به واقع را انکار می‌کنند، می‌گوید:

همین که وجود فکری را در مغز ما قبول کرده و پس از آن صحتش را نفی می‌کند به وجود حقیقی مطلق اعتراف می‌کنند و اگر این‌گونه نبود، نباید با کسی بحث می‌کردند؛ به عبارتی لازمه بحث علمی، پذیرش معرفت و فهم افکار طرف مقابل است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

یا در جایی دیگر می‌گوید: «اگر علم بالذات واقع‌نما نیست، ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است» (همان، ص ۴۲).

بنابراین از نظر علامه طباطبائی علم به واقع ممکن، بلکه متحقق است و اصلاً علم یعنی کاشفیت از واقع. در غیر این صورت، علم نیست.

۱-۲. ابزار شناخت و معرفت

فلاسفه اسلامی تقریباً اتفاق نظر دارند که راه‌های ادراک و کسب معرفت عبارت‌اند از: حس، خیال، عقل و براهین عقلی و کشف و شهود درونی. آنچه مورد اختلاف است، نحوه حصول معرفت از طریق این ابزارها و میزان اعتبار و ارزش این ابزار در هریک از رویکردهای فلسفی است. گاهی هم خود این ابزار نیز منبعی برای معرفت قرار

می‌گیرند. از جمله گزاره‌های بدیهی که پایه‌ها و زیرساخت‌های بنای معرفت بشری هستند و معرفت‌شناسی با آنها آغاز می‌شود، محصولات عقل و گزاره‌های وجدانی هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۸۸-۹۴). در اینجا با بیان هریک از ابزار و منابع معرفت، به بررسی میزان اعتبار و ارزش و واقع‌نمایی آنها خواهیم پرداخت:

۱-۲-۱. حس

حس و ابزار حسی در نزد فلاسفه اسلامی، از مهم‌ترین ابزار شناخت به‌شمار می‌رود؛ زیرا نقطه آغازین شکل‌گیری فرایند شناخت انسان نسبت به طبیعت است. حواس انسان آنچه را که با ماده مرتبط است، به صورت جزئی باز می‌شناسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴). از نظر علامه طباطبائی از آنجاکه علم، حضور مجرد نزد مجرد است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۴۰) و هر موجود مادی یک نحوه وجود مثالی نیز دارد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۵۷)، هنگام علم نفس به شیء محسوس، نفس در مرتبه مثالی خود، صورت مثالی آن را درک می‌کند. به ازای هر فرد مادی، یک فرد مثالی در عالم مثال وجود دارد که در حقیقت، آن جوهر مثالی نزد نفس حاضر است و معلوم حقیقی و بالذات است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴). در این صورت، علم حصولی به معنای واسطه شدن صور علمی برای علم نفس به اشیاء، بی‌معناست؛ ولی هنگام علم حضوری نفس به موجودات مثالی، عقل به اضطرار از همین علم حضوری، علم حصولی را انتزاع می‌کند (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۹). ایشان، تأثیر محسوس بر اندام حسی و فعل و انفعالات مادی به وجود آمده در آن را علت معد حضور صورت‌های حسی و خیالی نزد نفس می‌داند (همان، ص ۲۳۸).

۱-۲-۲. خیال

یکی دیگر از ابزارهای معرفت، خیال است. پس از آنکه ادراک حسی از بین رفت، اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد و به عبارت قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را «خیال» یا «حافظه» می‌نامیم پیدا می‌شود و پس از آنکه صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به اصطلاح، به این وسیله آن شیء خارجی را تصور می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۱۲). علامه طباطبائی مفیض صور مثالی را جوهر مثالی خارج از نفس می‌داند که به حسب استعداد نفس این صور را به او افاضه می‌کند. بعد از اینکه صور به نفس افاضه شد و او نسبت به آنها عالم شد، یعنی نسبت به آن صور بالقوه نبود، می‌توان نفس را فاعل آنها دانست و این عین اسناد صور به علت افاضه‌کننده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۰).

۱-۲-۳. عقل

یکی دیگر از مهم‌ترین ابزارهای معرفت و شناخت، عقل است. گاهی انسان معانی کلی را که بر صور خیالی و یا حسی حمل می‌شوند، ادراک می‌کند. این گونه معانی کلیه، همان معانی معقولی هستند که با عقل ادراک می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱).

ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی، قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد. به این ترتیب، پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هریک از افراد، به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل می‌شود؛ یعنی یک معنا را که در یک فرد دیده، دومرتبه متوجه می‌شود که عین همین معنا در فرد دوم نیز هست. همچنین در سوم و چهارم و...؛ این مکرر دیدن یک معنا در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنا یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می‌نامند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۱۱۳).

از دیدگاه علامه طباطبائی، صورت‌های علمی خواه حسی، خیالی و یا عقلی مجرد و خالی از قوه است (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۲۴۷). از این رو فعلیت محض بوده و قوه تبدیل به صورت علمی دیگری را ندارد. از سویی، علم منطبق در ماده هم نیست (همان، ص ۲۳۷). صورت‌های علمی از آنجاکه مجرد هستند، باید توسط علتی به نفس اضافه شوند و این علت نمی‌تواند خود نفس باشد؛ چراکه در این صورت نفس هم فاعل و هم قابل صورت‌ها خواهد بود. علامه، مفیض صور کلی عقلی را جوهر عقلی مفارِق از ماده؛ یعنی همان عقل فعال می‌داند (همان، ص ۲۴۹).

از نگاه علامه، عقل به عنوان ابزار محکم و عمومی برای همه انسان‌ها در دستیابی به حقیقت است. البته عقلانیت، هماهنگی با فطرت است. وی معتقد است: عقل سالم در فطرت سالم است (طباطبائی، بی تا - ج، ص ۲۳۷) و در اثر انحراف فطرت از مجرای طبیعی، عقل هم تنگ‌تر می‌شود. در واقع مراد از تعقلی که آدمی را به سوی رستگاری رهنمون می‌سازد، ادراک توأم با سلامت فطرت است. لذا عقل زمانی می‌تواند چراغ راه بشر در رسیدن به کمال باشد که همراه با سلامت و تعادل فطرت باشد و اگر عقل انسان در چنین سیری قرار نگیرد و قلمرو علمش به خیر و شرهای دنیوی محدود گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود. همچنان که قرآن کریم از قول چنین انسان‌هایی حکایت می‌کند که در قیامت می‌گویند: «لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۵).

۴-۲-۱. شهود

یکی دیگر از راه‌های کسب معرفت و ابزار شناخت، «شهود» است که گاهی به جای آن، لفظ «مشاهده» به کار می‌رود. در فلسفه منظور از «شهود»، همان علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۹؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲). علامه طباطبائی شهود را ادراکی بی‌واسطه چشم و گوش و سایر حواس ظاهری و باطنی و نیز خیال و عقل دانسته، می‌گوید: «اینکه ما موجودی هستیم که می‌بینیم که می‌شنویم و می‌بینیم که خیال می‌کنیم، یا فکر می‌کنیم، اینها ادراک‌های شهودی هستند. در هیچ‌یک از ادراک‌های شهودی، حواس ظاهری و باطنی درگیر نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶). علاوه بر این، علامه علم نفس به خود قوا و ابزارهایی که با آنها افعال خود را انجام می‌دهیم و علم به آنچه در را قوای ما منطبق می‌شود، علم حضوری می‌داند.

واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است؛ یعنی با علم حضوری معلوم می‌باشد. همچنین قوا و ابزاری که به وسیله آنها این کارهای معلوم بالذات را انجام می‌دهیم و هنگام استعمال به کار می‌اندازیم، دانسته به کار می‌اندازیم، نه اینکه با وسایل و قوای دیگر کشف کرده و سپس به کار انداخته باشیم (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۹).

ایشان وحی را نیز یکی از انواع شهود می‌داند و در تفسیر آیه «ما کذب الفؤاد ما رأى» معتقد است: اینکه رؤیت به قلب پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده شده، به جهت آن است که مراد از دیدن در اینجا ادراک شهودی و مافوق حواس ظاهری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۶).

ابزار معرفت حضوری، قلب است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴) که در قرآن نیز به کار رفته و کلمه «فؤاد» معادل آن است. در واقع مراد از قلب در کلام خدای تعالی، هر جا که به کار رفته، آن حقیقتی است از انسان که ادراک و شعور را به آن نسبت می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۴۹). این مفهوم در آثار علامه معادل نفس انسانی است. وی چشم و گوش و فؤاد را وسیله تحصیل علم دانسته، می‌گوید: «کلمه «فؤاد»، به معنای قلب است و مراد از آن چیزی است که انسان با آن اشیا را درک می‌کند و آن همان نفس انسان است» (همان، ج ۱۵، ص ۲۹۰). شاید به دلیل اینکه در علم حضوری، قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمی‌کند، بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۲۷۳). در حکمت متعالیه از آنجاکه جهان را سراسر وجود می‌دانند، راه درک حقیقت وجود را ادراک شهودی و حضوری می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹). نکته دیگر اینکه منظور از «وحی»، فراورده‌ها و محصول وحی به عنوان یک راه شناخت در اختیار همه قرار دارد؛ هر چند وحی به عنوان ابزار شناخت مخصوص انبیای الهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۴-۱۰۰). از این رو وحی برای غیر پیامبر، به عنوان یکی از منابع شناخت مطرح می‌شود، نه ابزار شناخت.

براساس مباحث فوق می‌توان گفت: در اسلام و نزد متفکران و فیلسوفان مسلمان، قلمرو و انواع شناخت، منحصر به امور محسوس و مادی نیست. امور نامحسوس و غیرمادی نیز جزو قلمرو شناخت انسان قرار می‌گیرند. به همین دلیل، بخشی از منابع و ابزار شناخت، مربوط به امور مادی و برخی نیز مربوط به امور نامحسوس و غیرمادی است.

۱-۳. قلمرو و انواع شناخت

یکی از تقسیمات رایج و مشهور علم بین فیلسوفان مسلمان، تقسیم علم به دو نوع حضوری و حصولی است. این تقسیم علم و شناخت، به لحاظ معلوم است؛ زیرا معلوم یا وجود است، یا مفهوم به معنای عام که شامل ماهیت نیز می‌شود. اگر معلوم وجود باشد، چنین علمی «حضوری» است، ولی اگر معلوم، مفهوم به معنای عام باشد، چنین علمی «حصولی» است؛ یعنی صورتی از معلوم نزد عالم حاصل گردد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۴)؛ زیرا در علم حضوری، وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم توسط عالم به واسطه حضور خود معلوم در نزد عالم است؛ به خلاف علم حصولی، که انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد. به عبارت دیگر، به واسطه حصول صورتی از معلوم در نزد عالم است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۸۰). علامه طباطبائی ضمن تقسیم علم به حصولی و حضوری، علم نفس به قوا و ابزارهایی که افعال خود را به وسیله آنها انجام می‌دهد، علم به آنچه در قوای حسی منطبق می‌شود، علم علت ایجادی به معلول خودش و علم معلول به علت ایجادی خودش را از مصادیق «علم حضوری» می‌داند (طباطبائی، بی تا - د، ص ۱۹۶؛ همو، بی تا - الف، ص ۲۶۰). البته ایشان علم حصولی را اعتباری عقلی تلقی کرده است (همان، ص ۲۳۹). شاید بتوان گفت: منظور علامه از اعتباری

بودن علم حصولی، به این معنا باشد که ایشان علم را مساوق وجود می‌دانند و هر علمی حضوری است و آنچه علم حصولی تلقی می‌شود، به لحاظ حیثیتی است که در آنها منظور می‌گردد و صور ذهنی که معرفت ما به آنها حضوری است، از این جهت که حاکی از اشیای خارج از ذهن ما هستند، معرفت‌هایی حصولی‌اند. بدین‌سان تقسیم معرفت به حضوری و حصولی، تقسیمی نسبی و به تعبیر روشن‌تر قیاسی است (حسین‌زاده، ۱۳۸۶).

۱-۳-۱. اقسام علم حصولی

معرفت‌های بشری به صورت قضیه بیان می‌شود و قضایا وسیله یا ابزار بیان معرفت‌های حصولی انسان هستند و قضایا از مفاهیم تشکیل یافته‌اند و پیش از درک قضیه‌ای، مفاهیم آن را تصور و درک می‌کنیم. از این‌رو منطق‌دانان اسلامی علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۱). علامه طباطبائی تصور را «صورة ذهنية حاصله من معلوم واحد من غير ايجاب و سلب» و تصدیق را «صورة ذهنية من علوم معها ايجاب و سلب» تعریف کرده است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۵۰). بنابراین وی دو ویژگی برای تصدیق ذکر می‌کند که در تصور نیست: یکی اینکه از معلوم واحد نیست و دیگر اینکه، همراه با سلب و ايجاب است.

از سوی دیگر، در یک تقسیم‌بندی تصور و تصدیق، به نوبه خود به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم می‌شوند. نظری در حصول متوقف بر کسب و نظر است و بدیهی بی‌نیاز از کسب و نظر برای عقل حاصل است (طباطبائی، بی‌تا - الف، ص ۲۳۶). تصدیقات بدیهی، خود بر دو قسم بدیهیات اولیه و ثانویه‌اند. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول به تنهایی برای پذیرش و تصدیق آنها کافی است. این قضایا «اولیات» نامیده می‌شوند. بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصدیق آنها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسی و یا چیزهای دیگر غیر از تصور موضوع و محمول است (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۷). این بدیهیات، شامل قضایای شش‌گانه حسیات، وجدانیات، حدسیات، تجربیات، فطریات و متواترات است. برخی از میان قضایای بدیهی، فقط اولیات و وجدانیات را بدیهی به معنای واقعی کلمه می‌دانند؛ زیرا وجدانیات حکایت از علوم حضوری دارند و اولیات نیز قضایای تحلیلی هستند که از تحلیل موضوعاتشان استنباط می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

۱-۴. ارزش شناخت و معرفت

۱-۴-۱. معنای صدق

در بحث از ارزش معرفت و شناخت، دو مسئله بررسی می‌شود: تعریف صدق که تحلیل ماهوی و معنایی صدق است و معیار صدق که ارائه ابزار و ملاکی برای تشخیص صدق و کذب و حقیقت از خطاست. ابتدا به بررسی مفهوم صدق می‌پردازیم. «صدق» در اصطلاح منطق، عبارت از مطابقت یک قضیه با خارج و در مقابل کذب؛ یعنی عدم مطابقت قضیه با خارج است. ولی واقع و نفس‌الامر محدود به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد نیست، بلکه قضیه باید با آنچه که خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۲۶).

علامه طباطبائی در تعریف صدق به مطابقت با نفس الامر، برای نفس الامر معنای عامی که هم شامل ثبوت خارجی و هم ثبوت ذهنی است، بیان می‌کند (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵). این نظر علامه، توسط شاگردان ایشان مورد تأیید و تبیین قرار گرفته است. شهید مطهری در تعریف حقیقت می‌نویسد: «صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی واقع و نفس الامر محدود نیست به وجود عینی و خارجی که بالفعل وجود داشته باشد. قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند، مطابقت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۳۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۴۷).

۲-۴-۱. معیار صدق در علم حضوری و حصولی

مطابقت با واقع شرط معرفت حقیقی است. علامه طباطبائی مطابقت علم با معلوم را از خواص ذاتی علم دانسته، معتقد است: «فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی محال است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۳). از این‌رو به بررسی مسئله مطابقت و صدق در اقسام علم می‌پردازیم. مدرکات علم حضوری، از قلمرو صدق خارج است و به آن متصف نمی‌شود. در علم حضوری، حیثیت حکایت نه به صورت فعلی و نه به صورت شأنی مطرح نیست؛ زیرا صدق در جایی مطرح است که میان عالم و معلوم، صورت ذهنی واسطه باشد. در این صورت لازم است میان حاکمی و محکی مطابقت وجود داشته باشد، تا صادق باشد. اما در علم حضوری، خود واقیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۵). بنابراین علم حضوری، همان‌گونه که خطاپذیر نیست، صدق‌پذیر هم نیست.

تصورات نیز به صدق و کذب متصف نمی‌شوند؛ زیرا با اینکه تصورات می‌توانند از واقع حکایت کنند، اما این حکایت از واقع بالفعل نیست، بلکه شأنی است (همان، ص ۲۳۴). به عبارت دیگر، تصورات فقط از محکی خود حکایت می‌کنند، اما از تحقق یا عدم تحقق محکی خود حکایتی ندارند. به همین دلیل، مفاهیم همیشه با محکی بالذات خود تطابق دارند و خطا در آنها راه ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۸).

صدق و مطابقت، فقط در تصدیقات مطرح است و قضیه است که به صدق یا کذب متصف می‌شود؛ بدین معنا که انسان درک می‌کند که نسبت خبری با نفس الامر مطابقت دارد. ابن‌سینا می‌گوید: «التصدیق هو أن يحصل فی الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷).

مطابقت در بدیهیات و علوم نظری از هم متفاوت‌اند. فلاسفه احراز صدق گزاره‌های نظری را ارجاع به گزاره‌های پایه و بدیهی می‌دانند. معرفت حقیقی، معرفتی است که مطابق با واقع و ثابت باشد. طبق این تعریف، بدیهیات اولیه حقیقی‌ترین معرفت هستند و هر معلوم نظری به واسطه تألیف از بدیهیات یا نظریات منتهی به بدیهیات ثابت و احراز صدق می‌شود. در تبیین وجه صدق اولیات، دو دیدگاه مطرح است:

یکی نظریه غالب فلاسفه اسلامی است و وجه صدق اولیات را ویژگی مفهومی این قضایا می‌دانند؛ به این معنا که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت، برای جزم به صدق کافی است و نیازمند عوامل بیرون از خود نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳). بنابراین ملاک صدق و بدهات قضایای اولی، در تصور صحیح اجزای قضیه و ارتباط آنها با یکدیگر است.

اما در نظریه دوم، برخی فیلسوفان کوشیده‌اند تا صدق برخی تصدیقات را به عنوان گزاره‌های پایه بر اساس انتزاع از علم حضوری تبیین کنند. از آنجاکه در علم حضوری، معلوم با واقعیت خود نزد عالم حاضر است و عالم نیز با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد؛ چنانچه نفس از دریافت حضوری خود تصویری حصولی بسازد، در این صورت هم بر آن واقعیت عینی و هم بر آن تصور ذهنی احاطه و اشراف دارد. لذا می‌تواند آنها را با هم مقایسه کند و مطابقت آن دو را ادراک نماید. یا اینکه نفس می‌تواند با بررسی دو مدرک شهودی و حضوری و رابطه آنها، تصدیقی حصولی بسازد و مطابقت آنها را احراز کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰). این دسته از قضایا «وجدانیات» نام دارند طبق این دیدگاه اولیات هم نوعی از وجدانیات است؛ زیرا وجه صدق اولیات هم به علم حضوری باز گردانده می‌شود؛ بدین معنا که مفاهیم تصویری بسیاری از گزاره‌های اولی برگرفته از علم حضوری است و علاوه بر آن، نفس با اشراف حضوری به ساحت ذهنی خود، که از مراتب نفس است، همه قضایای اولی را بدون نیاز به استدلال و تجربه احراز صدق می‌کند. این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل شده‌اند که مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را حضوراً می‌یابیم. همین‌طور اتحاد محمول با موضوع در این قضایا، به علم حضوری درک می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۵۱).

بدین ترتیب انتزاع مفاهیم فلسفی، گزاره‌های بدیهی از علوم حضوری ضامن عینیت آنها و شکل‌گیری قضایای اولی از آن مفاهیم و نحوه حکم بر اتحاد موضوع و محمول براساس علم حضوری، ضامن صدق آن قضایاست. بالاخره، صدق قضایای اولی به شرط رعایت اصول و قواعد منطقی در استنتاج تصدیقات نظری از آنها، ضامن صدق تصدیقات نظری و مطابقت آنها با واقع است.

از نظر *آیت‌الله مصباح*، آموزه ارجاع علم حصولی به علم حضوری، مربوط به علامه است که در اصول فلسفه بیان شده است؛ زیرا علم حصولی هیچ‌گاه از خود ضمانتی برای صحت ندارد، مگر اینکه به علمی بینجامد که ذاتاً خطاناپذیر است و آن علم حضوری است و این همان نکته‌ای است که علامه *طباطبائی* طرح کرده است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

۲. ابتکار علامه طباطبائی در معرفت‌شناسی

۲-۱. ارجاع علم حصولی به علم حضوری

مهم‌ترین دستاورد علامه در حوزه معرفت‌شناسی، تأکید بر اهمیت علم حضوری و ارجاع علم حصولی به حضوری است که نقش بسزایی در حل مسئله مطابقت با واقع و احراز صدق دارد؛ زیرا در این بحث بزرگ‌ترین مانع عدم دسترسی به واقع است و به اعتقاد *آیت‌الله مصباح*، می‌توان این مشکل را با ارجاع علم حصولی به حضوری، حل کرد. ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهوم ذهنی هستند، هیچ‌گاه از ناحیه خودشان ضمانتی برای صحت ندارند و هر قضیه‌ای از آن جهت که ادراکی حصولی و ذهنی است، طبعاً در آن جای این پرسش هست که چگونه می‌توان مطابقت این مفهوم و ادراک حصولی را با ماورای خودش کشف کرد. مفاهیم عقلی نیز بین ما و حقایق خارجی واسطه‌اند. در اینجا جای این پرسش است که این مفاهیم از کجا کشف کامل از وقایع و واقعیات دارند. از بیانات علامه، چنین استنباط می‌شود که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و حصولی را با هم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد (همان، ص ۲۶۶).

علامه معتقد است: هر علم حصولی یک علم حضوری در خود دارد. ما به نفس خود، قوا و افعال ادراکی خود و محسوسات علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوری سرچشمه می‌گیرد. ایشان نظام معرفتی خود را بر علم حضوری بنا کرده و بر این عقیده است که چون هر علمی کشف از واقع است، باید رابطه با واقع را در خود داشته باشد و درست به همین دلیل واقع را باید به علم حضوری درک کرد و پس از این مرحله است که علم حصولی راه یا بلاواسطه و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام می‌دهد، واجد می‌شویم؛ چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت آن است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد و مصداق این، گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

به عبارت دیگر، عقل در تمام شهودهای درونی حاضر است و ادراک مختص به خود دارد و از هر امر شهودی و حضوری مفهومی را به نحو کلی انتزاع می‌کند (سربخشی، ۱۳۹۵). از این رو بدیهیات اولیه از سنخ قضایای حقیقه هستند بنابراین بر مصداق خارجی خاص نظر ندارند و هر جا مصداقی برای این قضایا پیدا شود، صادق خواهند بود (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). طبق این بیان علامه، بازگشت همه تصورات به علم حضوری است، اما از آنجا که ایشان این مطالب را در مقاله مربوط به کثرت در ادراکات مطرح می‌کنند، معتقد است: اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده و ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم (همان)، شاید بتوان ارجاع بدیهیات تصدیقی به علم حضوری را نیز نتیجه گرفت. در این صورت، تمام قضایای وجدانی و بدیهیات اولیه، به دلیل بازگشتشان به علم حضوری صادق و بدون خطا خواهند بود و تصدیقات نظری نیز با صناعت برهان به تصدیقات بدیهی بازگشت می‌کنند (سربخشی، ۱۳۹۵).

۲-۲. مفاهیم اعتباری

از دیگر ابتکارات علامه در حوزه معرفت‌شناسی، نظریه ادراکات اعتباری است. او علاوه بر مفاهیم حقیقی که متشکل از مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی است، مفاهیم کلی دیگری به نام مفاهیم اعتباری مطرح می‌کند و به تبع آن، گزاره‌ها نیز به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. اعتبار در این بحث به معنای اعطای حد حقیقی چیزی به چیز دیگری است که این حد را ندارد (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱).

از دیدگاه علامه ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات اعتباری زاینده احساسات و تمایلات انسان هستند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۳۷۱) و آنها نیز به نوبه خود، مولود نیازهای طبیعی انسان هستند. به عبارت دیگر، میان طبیعت انسانی و آثار طبیعی و تکوینی آن، ادراکات و افکاری واسطه‌اند که طبیعت انسانی نخست آنها را ساخته و به واسطه آنها آثار خود را بروز می‌دهد.

طبیعت انسان برای انجام هر فعلی و رفع هر نیازی یا دستیابی به هر نتیجه‌ای از بعد نفسانی کمک می‌گیرد و بعد نفسانی ضمن تصور آن هدف و نیاز و ادراک لذت ملائم با آن، تمایلات خاص و اندیشه اعتباری خاصی را به وجود می‌آورد؛ به این معنا که بعد نفسانی با ادراک نیاز و ادراک ضرورت تأمین آن و لذت ملائم با آن، احساس لزوم و ضرورت تأمین نیاز توسط بعد طبیعی را تصدیق می‌کند که از آن، تعبیر به «باید» می‌شود. این از نظر علامه نخستین ادراک اعتباری انسان است که منجر به ایجاد عزم و اراده در انسان و به کار افتادن قوه فعاله در جهت تحریک عضلات می‌شود. به تعبیر علامه، ساختمان طبیعی انسان برای رسیدن به اهداف خود، اندیشه‌ها و احساساتی را در انسان پدید می‌آورد تا فعالی از آن صادر شود که نتیجه‌اش دستیابی جنبه طبیعی وجود ایشان به تمایلاتشان است. در میان این اندیشه‌ها، اندیشه‌های اعتباری قرار دارد که بدون آن، هیچ فعلی از انسان و حیوان صادر نخواهد شد (همان، ص ۴۴۳).

ضابطه اعتباری بودن این ادراکات، آن است که وابسته به قوای فعاله انسان باشند و بتوان در آنها مفهوم «باید» یا «ضرورت» را لحاظ کرد. در عالم تکوین، بین قوه فعاله انسان و اثر تکوینی فعل او برقرار است و ما آن ضرورت را بین انسان و حالت با احساس خود نسبت به آن اثر فعل فرض و اعتبار می‌کنیم (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳). از نظر علامه از آنجاکه ادراکات اعتباری معانی هستند که رابط میان انسان و افعال اویند، خارج از اقسام علم حصولی هستند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۴) و حقیقتاً ماباها ندارند و متعلق آنها ظرف توهم است و معانی وهمی مطابقی ندارند. با این همه، معانی اعتباری محکی دارد و حکایت این معانی اعتباری از محکی خویش در عالم توهم، ذاتی و از معلوم خارجی مجازی است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

هر مفهوم اعتباری، بر مصداقی حقیقی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. «هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیة لابد ان تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیة، سواء كانت تصویریة او تصدیقیة» (طباطبائی، بی تا - د، ص ۳۴۶)؛ اما در عین حال، این قضایا بدون اثر و فایده خارجی نیستند و اگر دارای این اثر نباشند، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهند بود (همان، ص ۱۱۶).

اعتباریات به دو قسم اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات پیش از اجتماع، به این معناست که بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و قائم به شخص‌اند؛ مانند اعتبار وجوب، حسن و قبح و... (همان، ص ۱۲۶). اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریاتی هستند که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیستند و قائم به جامعه‌اند. برخی از آنها، ریشه اعتباریات بعد الاجتماع دیگرند؛ مانند اصل ملکیت، امر و نهی و جزا و... (همان، ص ۱۴۴).

در هر اعتباری، یک اعتبارکننده لازم است؛ زیرا اعتبار دایر مدار اغراض اعتبارکننده است. این معتبر باید در مقامی باشد که اعتبار او نافذ بوده و سبب شود اعتبار منشأ اثر شود. علامه طباطبائی، معتقد است: هر موجود زنده دیگری غیر از انسان (به اندازه شعور غریزی خود)، در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان و پیکار می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و اصول و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود (همان، ص ۱۱۶).

بنابراین اعتبار‌کننده براساس اینکه عقل یا وهم باشد، می‌تواند انسان و یا حیوان باشد؛ اما به نظر می‌رسد اعتبار‌کننده منحصر در این دو نیست؛ زیرا علامه، در مقاله ادراکات اعتباری، وهم و عقل را به عنوان معتبر مطرح کرده است، به همین دلیل است که بحث در این مقاله، درباره علم حصولی و ادراکات مربوط به انسان است؛ اما با بررسی آثار دیگر علامه به دست می‌آید که خداوند هم می‌تواند معتبر باشد؛ چراکه به عقیده علامه قانون‌گذار و اعتبار‌کننده باید و نبایدهای دینی انسان، خداوند است؛ چراکه حق تشریع از آن اوست. ایشان این حق را بر اساس مالکیت تکوینی خداوند می‌داند. حق در این بیان برگرفته از اختصاص و به معنای اختصاص چیزی برای یک موجود است و اختصاص همان گونه که قبلاً بیان شد، از مفاهیم اعتباری قبل از اجتماع است که به بیان علامه، در اجتماع به صورت ملک بیان می‌شود و دارای اثر خاصی است که جواز همه‌گونه تصرفات است (همان، ص ۱۴۵). بنابراین عنصر اصلی در مفهوم مالکیت، امکان تصرف است. این تصرف در مالکیت حقیقی، که ملک قائم به مالک است، هم به صورت تکوینی و هم به صورت تشریعی است. ایشان در توضیح این مطلب، در تفسیر آیه «و له الدین واصبا» می‌نویسد:

آنچه میان زمین و آسمان است به حقیقت ملک خداست و آنچه در عالم محسوس و مشهود است، قائم به ذات اوست. پس اشیا قائم به او هستند... وقتی قضیه بدین قرار باشد خداوند مدبر عالم خواهد بود. پس چون مالک عالم است، رب عالم است و لازمه آن این است که خداوند متصدی وضع و جعل قوانین و سنت‌های خود گردد و اوست که طریقه سعادت انسان را تشریح می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۹۲).

پس به حکم مالکیت مطلق، خداوند صاحب حق تشریع است. بنابراین تشریع که دربردارنده وجوب و حرمت و باید و نباید و همه از نوع مفاهیم اعتباری است، حق خداوند سبحان است و اعتبار‌کننده آنهاست.

۳-۲. معرفت‌شناسی علامه طباطبائی و علم دینی

از آرای علامه در معرفت‌شناسی می‌توان نتیجه گرفت که امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، برای انسان میسر است و راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست. همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی استفاده کرد و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها و ابزارها کمک گرفت؛ زیرا گاهی موضوع واحد، امکان بررسی از زوایای مختلف را دارد. در این صورت، امکان درک بهتر مسائل را فراهم می‌کند.

یکی از دلایل مخالفان علم دینی، انحصار معرفت در روش تجربی است. این گروه که شامل تجربه‌گرایان، اعم از اثبات‌گرایان و انحصارگرایان هستند، بر این باورند که تنها روش کسب معرفت، روش تجربی است. روش تجربی نیز به معنای روشی است که از تجربه و مشاهده آغاز می‌شود و به اثبات و تأیید و یا ابطال تجربی ختم می‌شود. پایبندی به این روش علمی، منجر به استقلال علم از پیش فرض‌های دینی و در نهایت، عدم امکان علم دینی می‌شود (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). با توجه به اینکه تلقی پوزیتیویستی که علم را منحصر در معرفت تجربی می‌داندست دیگر اعتباری ندارد؛ در فضای علمی کشور نیز طرفدار ندارد؛ اما تلقی دیگری از تجربه‌گرایی وجود دارد که با تفکیک مقام گردآوری علم از مقام دآوری آن، روش علمی و سنجش گزاره‌های علمی را تجربه می‌داند (ر.ک: چالمرز، ۱۳۹۶).

مخالفان علم دینی با تأکید بر اینکه معیار وحدت علوم روش است و معرفت‌های دینی به روش نقلی به دست می‌آیند، معتقدند سخن از علم دینی ناممکن است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۵۸) و مفهوم علم دینی مفهومی متناقض است؛ چراکه روش علمی، تجربی است، درحالی‌که روش دین وحیانی و تعبدی است. بنابراین لازمه علمی بودن، این است که تجربی باشد و لازمه دینی بودن آن است که تعبدی باشد (همان). در این صورت، استفاده از آموزه‌های دینی هیچ ویژگی خاصی برای علم ایجاد نمی‌کند و فقط در صورتی که گزاره‌های دینی توسط تجربه دآوری شوند، نه به اعتبار وحیانی بودن، بلکه به اعتبار تجربی، می‌توان وارد علم کرد.

اما همان‌گونه که قبلاً گفته شد، براساس دیدگاه فلاسفه اسلامی و به تبع علامه طباطبائی، ابزار ادراکی بشر متنوع است و هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر، به درک محدوده‌ای از عالم واقع دست می‌یابند.

علاوه بر آنکه شهود و وحی نیز به عنوان منبعی برای معرفت ذکر شده و معرفت انسان محدود و محصور به محسوسات نیست. برخی شناخت‌های انسان به امور غیرمادی نیز تعلق می‌گیرد. از این‌رو مدرکات انسان به تبع ابزار آن متفاوت و متنوع می‌شود. در نتیجه استفاده از ابزار و تفسیر پدیده‌ها نگاه صرفاً مادی نخواهد بود. چه‌بسا با تکیه بر مشاهده یا تجربه صرف، قوانین و علمی از پدیده‌ها به دست آید که تحت تأثیر اوضاع و شرایط خاص باشد و از سویی، گزاره حاصل از این ابزار، به تنهایی یقینی نبوده، در معرض خطا و اشتباه باشد؛ از این‌رو استفاده از دیگر ابزار در کنار آن لازم باشد. وحی که به اعتقاد علامه، هم ابزار و هم منبع شناخت است، با بیان مجموعه‌ای از قواعد و قوانین کلی در مورد انسان و جهان، به تولید علم دینی کمک می‌کند و علم را از خطا و انحراف بازدارد؛ زیرا وحی می‌تواند اطلاعاتی را در اختیار انسان قرار دهد که در دسترس عقل و تجربه نیست. وحی در دریافت و فهم مسائل ماورایی و کشف قوانین الهی، که عقل و تجربه در فهم آن عاجز یا محدودند، پشتوانه آنهاست. برای مثال، آموزه‌های دینی تأثیرات عوامل غیرمادی از جمله دعا و استغفار و یا معصیت و حسد و... در زندگی و روان انسان و حتی طبیعت سخن می‌گوید؛ چیزی که با عقل و تجربه صرف، قابل درک و اثبات نیست.

علامه طباطبائی، در توضیح آیه «عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ»، این‌گونه بیان می‌کند که خدای تعالی از طریق وحی، به پیامبر نوعی علم داد که اگر نمی‌داد، اسباب عادی که در تعلیم هر انسانی دست در کارند و علوم عادی را به انسان‌ها تعلیم می‌دهند، در کسب آن علم برای او کافی نمی‌بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۸۰). علامه معتقد است:

انسان در محیط زندگی تنگ و محدودی که دارد جز اندکی از اسباب و علل و حوادث که از راه حواس ضعیف و فکر کوتاه خود به دست می‌آورد احاطه پیدا نمی‌کند. این معلومات محدود انسان با مجهولات نامحدودی که دارد به هیچ وجه قابل مقایسه نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۲).

بنابراین وحی به عنوان منبعی خطاناپذیر می‌تواند در تولید علم مؤثر باشد. علاوه بر آن، تنافی بین ابزارهای چهارگانه معرفت انسان وجود ندارد؛ می‌توان بین آنها جمع کرد؛ زیرا علمی وجود دارند که با بیش از یک روش به سامان می‌رسند و حتی علوم تجربی نیز بدون قضایای کلی و مدد گرفتن از روش‌های دیگر به علم تبدیل نمی‌شوند و

اساساً این سؤال در مورد این نظریه مطرح است که آیا علم تجربی صرف و بدون آمیختگی به باورهای غیرتجربی وجود دارد و آیا این ادعا که فقط تجربه راه شناخت واقعیت و داوری درباره گزاره‌های علمی است، با تجربه قابل اثبات و داوری است؟ به نظر می‌رسد ادعای کفایت روش تجربی، ادعایی بدون دلیل است و حتی خود علم را هم غیرمعتبر می‌کند؛ چراکه تئوری‌های کلی و نظریه‌ها، همگی مبنای قیاسی و استدلالی دارند و اصولاً در علوم که محوریت به روش تجربی است، دست‌کم در دو مرحله از استدلال استفاده می‌شود: نخست در مرحله تدوین نظریه که در این مرحله، پژوهشگر چندین پژوهش و نظریه را در کنار هم به عنوان مقدمات یک قیاس قرار داده و یک فرضیه از آنها استنتاج می‌کند و سپس، در مرحله تفسیر نتایج، با کمک یافته‌های خود و نظریه‌های موجود، استدلال می‌کند و از پژوهش خود قضایای کلی جدید استخراج می‌کند. بنابراین بدون استفاده از ابزار دیگر، نظریه‌های تجربی اصلاً ایجاد نمی‌شوند و در حد گزاره‌های شخصی باقی می‌مانند.

همچنین در بررسی یک موضوع، ممکن است ابعاد وسیع و علت‌های فرامادی آن از دید علوم تجربی مخفی باشد و منابع دینی آن ابعاد را در اختیار پژوهشگر قرار دهد که با ضمیمه علل، مقدمات و اطلاعات پیشین زوایای بیشتری از مسئله روشن شود. بنابراین ابزار معرفت در عقل و ابزار حسی خلاصه نمی‌شود و برای کسب معرفت با منابع و ابزار گوناگونی مواجهیم که به تناسب موضوع و مسائل علم، از تنوع برخوردارند؛ اعم از وحی، عقل، کشف و شهود و حس و تجربه و به تبع آنها، روش علوم نیز متنوع می‌شود.

همچنین از نظر تجربه‌گرایان، معرفت یقینی هیچ‌گاه حاصل نمی‌شود و آزمون‌های موافق نظریه، هر چند تعدادشان زیاد باشد، هیچ‌گاه نظریه را اثبات نمی‌کند؛ زیرا فقط در موارد آزمون شده صحت دارد، ولی ممکن است هزاران و میلیون‌ها مورد دیگری که هنوز در دسترس نیست، آزمون نشده باشد (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹-۱۳۵)؛ اما همان‌گونه که گفته شد، علامه به اعتقاد به وجود جهان خارج و توانمندی انسان در شناخت آن، در زمره قائلان به امکان شناخت قرار دارد و برای کسب آن راه‌حل ارائه می‌کند. اگر تنها روش کسب معرفت را تجربه بدانیم، شاید حصول معرفت یقینی ممکن نباشد؛ اما اگر از ابزارهای معرفتی دیگر کمک بگیریم، این امر امکان‌پذیر خواهد بود و آن ابتدای معارف بشری بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی؛ یعنی گزاره‌های یقینی بی‌نیاز از اثبات و استدلال است. در این روش، دسترسی به یقین و حصول قطع امری ممکن است؛ چراکه گزاره‌های بدیهی نیز مبتنی بر علم حضوری است. هر علم حصولی‌ای یک علم حضوری در خود دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. بدیهیات، شامل اولیات و وجدانیات به عنوان بخشی از علم حصولی، از علم حضوری به دست می‌آیند و گزاره‌های نظری به عنوان بخشی از علم حصولی، از تألیف گزاره‌های بدیهی به دست می‌آیند در غیر این صورت، منجر به تسلسل و یا عدم معرفت خواهد شد:

فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق می‌شود. پس اگر یک معلوم تصدیقی فرض نماییم باید سلسله تصدیقی مولد آن در جایی وقوف کند؛ یعنی به تصدیقی برسد که خود به خود بی‌استعانت به تصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی) (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

همین روش در حصول معرفت دینی هم به کار می‌رود؛ زیرا معرفت دینی هم یکی از مصادیق و انواع علم حصولی است. گزاره‌های دینی نیز گزاره‌های ناظر به واقع‌اند و دین به عنوان معلوم بالعرض واقعیتی است که خارج از ذهن ما وجود دارد و رابطه دین و فهم از آن، مانند رابطه علم و معلوم است. از آنجاکه ملاک صدق قضایا مطابقت با واقع است، اگر علم، مطابق با معلوم (دین) باشد، این فهم، یقینی است. بنابراین آموزه‌های دینی نیز به عنوان گزاره‌های ناظر به واقع می‌تواند در عرصه شناخت و تولید علم مورد توجه قرار گیرد.

از سوی دیگر، این ادعای تجربه‌گرایان که هیچ معرفتی یقینی نیست، ادعایی خودشکن است؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که آیا خود این ادعا معرفتی یقینی است، یا خیر؟ هر گونه پاسخ مثبت و یا منفی مفاد خود گزاره را نقض خواهد کرد. همچنین براساس ادعای تجربه‌گرایان که ملاک علمی بودن گزاره‌ای را، آزمون‌پذیری تجربی آن گزاره می‌دانستند، مسلم است که اثبات چنین گزاره‌ای به روش تجربی میسر نیست.

یکی دیگر از دلایل مخالفان علم دینی، تفکیک حوزه دانش از ارزش است. آنها معتقدند: از آنجاکه هدف دین، کمال و سعادت انسان است، دین متعلق به حوزه ارزش است و ارزش‌ها نیز در حوزه مفاهیم اعتباری هستند؛ درحالی‌که علم توصیف‌کننده جهان خارج است و با مفاهیم حقیقی سروکار دارد و نسبت به ارزش‌ها بی‌طرف است. بنابراین علم و دین دو مقوله جدا از هم هستند؛ علم از مقوله هست و نیست‌ها و دین در مقوله باید‌ها و نیاید‌هاست و از هست و نیست باید تولید نمی‌شود (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۳۰۱).

در پاسخ باید گفت: این تصور از دین که فقط بیانگر ارزش‌هاست، صحیح نیست؛ چراکه دین از هست‌ها و است‌ها سخن به میان آورده است. طبق تعریف علامه، دین بیانگر تمام گزاره‌های هدایتی بشر است. در این صورت، هم شامل گزاره‌های ارزشی و هم گزاره‌های توصیفی خواهد بود. گزاره‌هایی که شامل توصیف جهان و انسان و وجود خدا و غایت خلقت و... است، همگی گزاره‌هایی است توصیفی که دین شامل آنها می‌شود.

علاوه بر این، ارزش‌های دینی تابع مصالح و مفاسد واقعی و مبتنی بر حقایق‌اند؛ از این رو بیانگر نوعی «هست» و «است» می‌باشند؛ یعنی اگر خداوند متعال امر به نماز می‌کند، این نماز اثر تکوینی مثل بازدارندگی از فحشا و منکر دارد. بنابراین باید و نیاید‌های شرعی انشای محض نبوده، بلکه مبتنی بر واقع است. بنا بر اعتقاد علامه، مفاهیم اعتباری اثر واقعی دارند و شخص را به انجام کار وامی دارند و یا از انجام کاری باز می‌دارند. بین انسان و افعال اختیاری او رابطه امکانی است و فعل ضرورت صدور ندارد و تا به ضرورت نرسد، فعل از او صادر نمی‌شود. انسان با عمل اعتبار، بین فعل و نتیجه و اثر آن، رابطه ضرورت ایجاد می‌کند که این کار منجر به انجام فعل می‌شود و این ضرورت، بین فعل و نتایج مترتب بر آن برقرار است. بنابراین مفاهیم اعتباری و ارزشی ارتباط وثیق با واقع دارند و صرف اعتباری بودن این مفاهیم، رابطه آنها را با واقع قطع نمی‌کند. مفاهیم اعتباری حکایت از مصلحت و مفسده‌ای دارد که پشتوانه این مفاهیم است. این مصالح و مفاسد، گاهی براساس نیازهای متغیر و گاهی ثابت انسان است که در کمال جسمی یا کمال روحی و سعادت اخروی انسان تأثیر دارند. از این رو مستلزم قوانین کلی و عام و غیرمتغیر هستند. گاهی عقل انسان قادر به درک این مصلحت است؛ اما گاهی آن را درک نمی‌کند و فوق ادراک عقل است. در این صورت، انسان به دین و قانون‌گذاری که به این مصالح و مفاسد علم دارند، نیازمند است.

نتیجه‌گیری

۱. علم صرفاً به معنای مجموعه نظریه‌های برگرفته از یافته‌های تجربی نیست که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید، تا ملاک صدق و کذب گزاره‌های علمی، آزمون و تجربه باشد؛ از این‌رو امکان تعامل علم و دین و تولید علم دینی فراهم است؛
۲. هدف هر علمی، اثبات محمولات آن علم برای موضوع خود است. برای اثبات این محمولات، نیازمند مقدماتی است که یا بدیهی‌اند و یا در علم دیگری اثبات شده‌اند. بنابراین هر علمی به معنای مجموعه‌ای از مسائل، مشکل از گزاره‌هایی است که مبتنی بر اصول موضوعه و اصول متعارفه است. این اصول، مبانی آن علم را تشکیل می‌دهند. در میان اصول موضوعه هر علم، مبانی معرفت‌شناسانه، مقدم بر سایر مبانی است؛
۳. معنای «معرفت»، به معنای مطلق آگاهی است. معرفت‌شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند؛
۴. ابزار معرفت شامل حس، خیال، عقل و شهود است. منظور از معرفت شهودی، معرفت حضوری است و بنا بر نظر علامه، وحی نیز نوعی معرفت شهودی است. همه ابزارهای شناخت، در همه رویکردهای فلسفه اسلامی مورد قبول و اتفاق است. اختلاف در میزان اعتبار و ارزش هر یک از آنهاست؛
۵. قلمرو شناخت انسان، منحصر به امور محسوس و مادی نیست. امور نامحسوس و غیرمادی نیز جزو قلمرو شناخت انسان قرار می‌گیرند. از این‌رو بخشی از منابع و ابزار شناخت، مربوط به امور مادی و برخی نیز مربوط به امور نامحسوس و غیرمادی می‌باشد؛
۶. شناخت و علم انسان، به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. این تقسیم، به لحاظ معلوم است؛ زیرا معلوم یا وجود است، یا مفهوم به معنای عام که شامل ماهیت نیز می‌شود. اگر معلوم وجود باشد، چنین علمی «حضور» است، ولی اگر معلوم، مفهوم به معنای عام باشد، چنین علمی «حصولی» است؛
۷. مطابقت با واقع شرط معرفت حقیقی است. مدرکات علم حضوری، از قلمرو صدق خارج است و به آن متصف نمی‌شود؛ زیرا حیثیت حکایت نه به صورت فعلی و نه به صورت شأنی است؛ زیرا صدق در جایی مطرح است که میان عالم و معلوم، صورت ذهنی واسطه باشد تا لازم باشد میان حاکی و محکی مطابقت وجود داشته باشد؛ تا صادق باشد. در علم حضوری، خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد؛
۸. مهم‌ترین دستاورد علامه در حوزه معرفت‌شناسی، تأکید بر اهمیت علم حضوری و ارجاع علم حصولی به حضوری است که نقش بسزایی در حل مسئله مطابقت با واقع و احراز صدق دارد؛
۹. دستیابی به معرفت یقینی، ممکن است و تحقق این معرفت نیز بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد؛ چراکه هر کس با کسی بحث می‌کند یا چیزی می‌نویسد، در وجود آن شخص یا کاغذی که می‌نویسد، یا قلمی که در دست گرفته است، تردیدی ندارد؛

۱۰. با تحقق معرفت‌های خطاناپذیر و یقینی، می‌توان به معرفت‌های دیگری دست یافت و احراز صدق قضایای نظری به عنوان بخشی از علم حصولی از طریق ارجاع به بدیهیات و توالد بین آنها و ارجاع مفاهیم این قضایا به علم حضوری انجام می‌شود؛

۱۱. به اعتقاد علامه، وحی هم ابزار و هم منبع شناخت است، با بیان مجموعه‌ای از قواعد و قوانین کلی در مورد انسان و جهان، به تولید علم دینی کمک می‌کند و علم را از خطا و انحراف بازدارد؛ زیرا وحی می‌تواند اطلاعاتی را در اختیار انسان قرار دهد که در دسترس عقل و تجربه نیست. وحی در دریافت و فهم مسائل ماورائی و کشف قوانین الهی، که عقل و تجربه در فهم آن عاجز یا محدودند، پشتوانه آنهاست. بنابراین وحی به عنوان منبعی خطاناپذیر می‌تواند در تولید علم مؤثر باشد؛

۱۲. از آرای علامه در معرفت‌شناسی می‌توان نتیجه گرفت که امکان تولید علم و معرفت یقینی به طور عام و تولید معرفت دینی به طور خاص، ممکن است و راه دستیابی به معرفت دینی برای انسان مسدود نیست؛ چراکه همه ابزارهای متعارف معرفت بشری برای تولید علم کارایی دارند و در تولید علم، می‌توان به تناسب موضوع از هر روشی استفاده کرد و یا به صورت تلفیق از همه روش‌ها و ابزارها کمک گرفت؛ زیرا گاهی موضوع واحد، امکان بررسی از زوایای مختلف را دارد.

منابع.....

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- پوپر، کارل، ۱۳۷۴، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه صدر*، تحقیق محمدکاظم بادیا، قم، اسراء.
- چالمرز، آلن اف، ۱۳۹۶، *چیستی علم*، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۸، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، «معرفت حصولی، ویژگی‌ها، اقسام و تمایزها»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۸، ص ۹۲-۴۲.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت، چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خسروپناه، عبدالحمین، ۱۳۸۸، «تئوری‌های صدق»، *ذهن*، ش ۱، ص ۳۰-۴۴.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۵، «بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»، *حکمت اسلامی*، ش ۱، ص ۷۴-۵۳.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *دانش و ارزش*، تهران، یاران.
- _____، ۱۳۷۶، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا - الف، *نهایة الحکمه*، قم، جامعهٔ مدرسین.
- _____، بی‌تا - ب، *بداية الحکمه*، قم، جامعهٔ مدرسین.
- _____، بی‌تا - ج، *نقدهای علامه بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، بی‌تا - د، *مجموعه الرسائل*، تحقیق صباح الربیعی، قم، باقیات.
- _____، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعهٔ مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۴، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، *فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۸۱، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران، سمت.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۸، *راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، چ سوم، تهران، نگاه معاصر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *ارزش‌شناخت*، در: دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۱، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.
- نبویان، سیدمحمد، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

برتری رویکرد نوارسطویی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در ارزیابی اخلاقی باور

سعیده فخار نوغانی / استادیار گروه فلسفه و کلام جامعة المصطفی العالمیه مجتمع آموزش عالی مشهد مقدس

Fakharsa8@gmail.com

پذیرش: ۹۹/۰۳/۰۱

دریافت: ۹۸/۰۸/۲۶

چکیده

ارزیابی اخلاقی باور یکی از موضوعات مورد گفت‌وگو در معرفت‌شناسی است. پذیرش این مسئله مبتنی بر یک رویکرد مناسب در معرفت‌شناسی است که قابلیت ارزیابی اخلاقی باور را فراهم کند. رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور که در حال حاضر با زاگربسکی شهرت یافته است، دلایلی را برای امتیاز این رویکرد در تبیین این مسئله ارائه کرده است. این دلایل عبارت‌اند از برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر سایر رویکردهای معرفت‌شناسی، مشکلات معرفت‌شناسی معاصر به دلیل تمرکز بر مسئله شکاکیت و غفلت از مسئله فهم و در نهایت دلایل مربوط به فلسفه ذهن که به بحث رابطه باور و احساس می‌پردازد. وی در ادامه به رابطه باور و اخلاق اشاره می‌کند و با در نظر گرفتن معنایی عام از اختیارگرایی امکان ارزیابی اخلاقی تمامی سطوح معرفت را مطرح می‌سازد. نقد اصلی این نوشتار نیز به تعمیم اختیار به تمامی انواع معرفت است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، رویکرد نوارسطویی، ارزیابی اخلاقی باور، اختیارگرایی، زاگربسکی.

مقدمه

یکی از مباحثی که بر اثر تعامل میان دو علم اخلاق و معرفت‌شناسی صورت گرفته، اخلاق باور است. این بحث که در اکثر موارد با نام کلیفورد تداعی می‌شود، درصدد تبیین مسئولیت‌پذیری معرفتی (Epistemic responsibility) انسان در مواجهه با باور است. مسئله محوری‌ای که معرفت‌شناسان در این بحث با آن مواجه هستند، این است که آیا می‌توانیم باورها را مورد ارزیابی اخلاقی قرار دهیم یا خیر؟ برای توضیح بیشتر این مسئله می‌توان این دو گزاره را در مواجهه با باور الف با هم مقایسه کرد:

– آیا به لحاظ معرفتی باور به گزاره الف معقول است؟

– آیا به لحاظ اخلاقی باور به گزاره الف صحیح است؟

بدیهی است که قید معرفتی و اخلاقی نشان‌دهنده دو منظر متفاوت از الف خواهد بود، اما معرفت‌شناسان درصدد پاسخ به این مسئله هستند که آیا می‌توانیم به نحوی میان این دو گزاره ارتباط دهیم که ارزیابی اخلاقی در معیارهای معرفت‌شناختی ما مؤثر باشد؟ در این صورت می‌توان پرسش‌هایی از این قبیل را در هر باوری مطرح ساخت: «آیا اخلاقاً صحیح است که به گزاره الف بر مبنای قرائن ناکافی باور داشته باشیم؟»

پاسخ مثبت به مسئله فوق، در گرو پذیرش اختیارگرایی باور است. بدیهی است زمانی می‌توانیم صاحب باور را مورد ارزیابی اخلاقی قرار دهیم که باورهای او ارادی و یا تحت کنترل او باشند؛ هرچند این کنترل می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در نظر گرفته شود (برای اطلاع از اختلاف دیدگاه‌ها، رک: پویمن، ۱۳۸۷، ص ۵۷۵-۶۰۰).

معرفت‌شناسی فضیلت‌محور با محوریت دادن به مفهوم فضایل معرفتی بستر مناسبی برای پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان باورها را در پس‌زمینه اخلاقی یعنی به همان معنایی که رفتارها را تحسین و یا نقد می‌کنیم ارزیابی کنیم یا خیر؟ در اینجا مفهوم خوب بودن معرفتی (Epistemic goodness) مورد تجزیه و تحلیل‌های اخلاقی قرار می‌گیرد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.

رویکردهای فضیلت‌محور به دلیل تنوع موجود، پاسخ‌های متفاوتی را عرضه کرده‌اند. از میان این رویکردها رویکرد نوارسطویی خانم لیندا زاگربسکی است که مدعی برتری رویکرد پیشنهادی خود نسبت به سایر رویکردهای معرفت‌شناسی است. از نظر ایشان فضیلت‌محوری با سبک ارسطویی که البته تقریر جدیدی یافته است می‌تواند بستر مناسبی برای حضور اخلاق در معرفت‌شناسی باشد. استفاده از واژه‌های مدح و ذم اخلاقی باور، تقسیم‌بندی نظریه‌های معرفت‌شناسی براساس تقسیم‌بندی نظریه‌های اخلاقی و در نهایت دفاع سرسختانه از اختیارگرایی در باور حکایت از تلاش این فیلسوف در اخلاقی‌سازی معرفت‌شناسی دارد.

این نوشتار ضمن تبیین مختصری از رویکرد زاگربسکی، به ذکر ادله سه‌گانه ناظر بر برتری رویکرد نوارسطویی پرداخته و در نهایت با تأملی تحلیلی بر مدل ارائه‌شده، ابعاد آن را واکاوی خواهد کرد.

۱. رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و مفهوم خوب بودن معرفتی

یکی از رسالت‌های معرفت‌شناسی، تعریف معرفت است. داستان تعریف سه‌جزئی معرفت و اشکالات گتیه در معرفت‌شناسی و تلاش‌های معرفت‌شناسان در برخورد آن، بخش مهمی از معرفت‌شناسی را به خود اختصاص داده است. معرفت‌شناسی

فضیلت‌محور در فضای پاسخ‌گویی به این مسئله رویکردی متفاوت در پیش گرفته است. این تفاوت تغییر تمرکز از باور به فاعل شناساست و به جای تأکید بر مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده معرفت، از فاعل شناسایی سخن می‌گوید که ویژگی او نقش سرنوشت‌سازی در شکل‌گیری معرفت دارد (فخار نوغانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۳۴). معرفت‌شناسان فضیلت‌محور به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند: وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور که با نام *ارنست سوسا*، گرکو و گاه پلاتینیگ مشهور است و رویکرد اخلاق‌گرایی فضیلت‌محور که عمدتاً با آثار *زاگربسکی* شناخته می‌شود (فخارنوغانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳-۱۹۳).

از آنجا که این نوشتار به رویکرد اخلاقی فضیلت‌محور و به‌ویژه اندیشه‌های *زاگربسکی* اختصاص یافته، گذری اجمالی به تعریف معرفت در این رویکرد خواهیم داشت. از دیدگاه *زاگربسکی* «معرفت یک تماس شناختاری با واقعیت است که از رفتارهای بر مبنای فضیلت عقلانی حاصل شده است» (زاگربسکی، ۱۹۹۹، ص ۱۰۹). مؤلفه کلیدی این تعریف فضیلت عقلانی است که برای تبیین آن باید به این چهار فرض برای یک عمل توجه کرد:

۱. یک عمل صحیح باشد، ولی بدون انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود؛
۲. یک عمل نادرست باشد، ولی با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود؛
۳. یک عمل صحیح باشد و با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود، اما در رسیدن به هدف آن فضیلت موفق نباشد؛
۴. یک عمل صحیح باشد و با انگیزه فضیلت‌مندانه انجام شود و در رسیدن به آن هدف موفق گردد، اما نه به خاطر به‌کارگیری آن فضیلت، بلکه از روی خوش‌شانسی صورت گیرد. مثلاً یک قاضی دارای فضیلت عدالت است و همه کارهای لازم برای تشخیص مجرم را داشته، اما در تشخیص خطا کرده و فرد بی‌گناهی را مجرم اعلام کرده، اما از روی خوش‌شانسی، گناهکار اصلی با متهم موردنظر جابه‌جا شده و در نهایت مجازات به گناهکار تعلق گرفته است. بدیهی است که هیچ‌یک از چهار حالت فوق نمی‌تواند مفهوم فضیلت را تأمین کند. در نتیجه می‌توان رفتار بر مبنای فضیلت را چنین تعریف کرد: «در بحث حاضر مقصود از رفتار، معرفت و مقصود از فضیلت، فضیلت عقلانی است».

رفتار بر مبنای فضیلت عقلانی رفتاری است که برخاسته از انگیزه فضیلت عقلانی A باشد... در عین حال در رسیدن به صدق (هدف) به خاطر به‌کارگیری این فضیلت موفق شده است (همان، ص ۱۰۸).

براساس این تعریف زمانی می‌توان یک باور را معرفت نامید که از فضیلت‌های معرفتی عقلانی حاصل شده باشد و این فضیلت همراه با یک انگیزه خوب باشد و در نهایت ما را به صدق برساند.

تعریف فوق با مفهوم خوب بودن تکمیل می‌شود. همه معرفت‌شناسان معرفت را شکلی از باور به گزاره صادق می‌دانند. همچنین همه نظریات در این امر اتفاق نظر دارند که معرفت یک حالت خوب است. برای خوب بودن به معنای قابل تحسین سه احتمال می‌توان تصور کرد:

۱. اموری که در صورت داشتن آن، فرد را تحسین می‌کنیم، ولی در صورت فقدان سرزنش نمی‌کنیم؛ مثل زیبایی و هوش (خوبی‌های طبیعی)؛
۲. اموری که فرد را به خاطر داشتن آن تحسین و به خاطر فقدان آن سرزنش می‌کنیم مثل مهربانی و انصاف (خوبی اخلاقی)؛

۳. اموری که مانند فرض دوم است، با این تفاوت که در صورت نداشتن آن فرد را سرزنش نمی‌کنیم؛ زیرا از امور عالی اخلاقی است مثل مقدس بودن یا پرهیزگاری (خوبی‌های اصیل و عالی). از نظر زاگربسکی باید معرفت را به گونه‌ای تعریف کرد که شامل هر سه معنا باشد: معرفت حسی و حافظه‌ای، خوبی طبیعی دارند نه اخلاقی. اما مراتب عالی معرفت انسانی از خوبی اخلاقی برخوردارند؛ زیرا با صفاتی مثل انصاف معرفتی همراه است که قابل ارزیابی اخلاقی است (همان، ص ۹۴-۹۵). تأکید زاگربسکی بر پیوند میان معرفت و خوبی معرفتی به این دلیل است که تعریف جدید خود را در مواجهه با اشکالات گتیه ایمن سازد. از نظر او این تعریف برای معرفت می‌تواند از اشکالات گتیه خلاصی یابد؛ زیرا هدف اشکال گتیه که به شیوه‌های مختلفی تکرار شده، این است که میان جواز و صدق فاصله انداخته است. اشکالات گتیه به تعریف معرفت وقتی وارد است که میان مؤلفه صدق و مؤلفه سوم معرفت فاصله باشد. در این تعریف از معرفت که میان صدق و خوبی رابطه ضروری برقرار شده، تعریف در بستر یک تئوری اخلاقی صورت گرفته است. این رابطه ضروری در اندیشه زاگربسکی با استفاده از مفهوم فضیلت انجام شده. فضیلت عقلانی است که خوب بودن معرفت را تضمین می‌کند؛ به همین دلیل لازم است که در تعریف معرفت به جای ویژگی باور به ویژگی فاعل شناسا بپردازیم؛ زیرا قرار است ویژگی هنجارین باور یعنی آنچه موجب خوبی باور می‌شود، مستلزم صدق باور باشد. هیچ ویژگی‌ای درباره خود باور نمی‌تواند چنین نتیجه‌ای داشته باشد. اما خوب بودن درونی فاعل شناسا می‌تواند موجب صدق شود. برخی مثال‌هایی که زاگربسکی در این زمینه مطرح کرده، چنین است:

همچنان که فضیلت شفقت و دلسوزی، ویژگی اخلاقی‌ای است که واجد آن استعداد آرامش‌بخشی به دیگران را دارد و موفقیت قابل قبولی هم در انجام آن دارد، فضیلت ذهن گشوده داشتن، یک فضیلت عقلانی است که فرد واجد آن دارای استعدادی می‌شود که نسبت به دیدگاه‌های دیگران حتی زمانی که مخالف او باشند، آغوش باز داشته باشد و در انجام آن کار نیز موفق است.

به‌طور کلی می‌توان دیدگاه زاگربسکی را در بحث معرفت چنین خلاصه کرد: یک فرد دارای فضیلت، استعدادی دارد که از روشی خاص برانگیخته می‌شود و در شرایط متناسب عمل می‌کند و به شکل قابل قبولی در تحقق هدف آن فضیلت موردنظر موفق است (زاگربسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۴-۲۱۶).

۲. وجه تمایز معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در به‌کارگیری تئوری‌های اخلاقی

از آنجاکه همه رویکردهای معرفت‌شناسی در معرفت، «حالت شناختاری خوب» (Good epistemic status) را پذیرفته‌اند، پس هر شناسنده‌ای گونه‌ای احساس مسئولیت نسبت به باورهای خود را درک می‌کند؛ اما در اینکه این مسئولیت را دقیقاً در چه معنایی به کار گیرد، اختلاف‌نظرها ظهور پیدا می‌کند. ریشه این اختلاف به تفاوت رویکردهای درون‌گرا و برون‌گرا در معرفت‌شناسی بازمی‌گردد. از نظر درون‌گرایان خوب بودن معرفتی در بحث «توجیه» عبارت است از قابل دسترس بودن مؤلفه‌های توجیه برای فاعل شناسا (آئودی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۷). این حالت معرفتی در بحث «معرفت» عبارت است از نوعی خوبی اخلاقی به همان معنایی که درباره عمل، انگیزه یا شخص مطرح می‌شود. در این معنا معرفت را می‌توان قابل مدح و ذم دانست.

اما برون‌گرایان، خوب بودن معرفتی در بحث «توجیه» را همراه با بی‌نیازی فاعل شناسا از دسترسی به مؤلفه‌های توجیهی باور خود می‌دانند و در بحث «معرفت» این معنا را به گونه‌ای که درباره فرایندها مطرح می‌شود تبیین می‌کنند (پریچارد، ۱۹۹۸، ص ۴۴۳-۴۵۹). از نظر زاگزیسکی این معنا از خوبی مانند خوب بودن قوه بینایی یا هوش یا یک قطعه موسیقی است که قابل مدح است؛ اما همیشه قابل سرزنش نیست؛ زیرا هیچ‌گاه یک فرد را به خاطر ناتوانی قوه بینایی مورد سرزنش قرار نمی‌دهیم (زاگزیسکی، ۱۹۹۶، ص ۵۳).

بر همین اساس می‌توان تئوری‌های معرفت‌شناسی را بر مبنای مدل اخلاقی آنها طبقه‌بندی کرد. دو مدل اصلی تئوری‌های اخلاقی عبارت‌اند از تئوری‌های عمل‌محور و تئوری‌های فضیلت‌محور. به همین نحو دو مدل در تئوری‌های معرفت‌شناسی وجود دارد؛ تئوری‌های باور‌محور و تئوری‌های فضیلت‌محور. معرفت‌شناسی معاصر که باور‌محور است، در عمل از تئوری‌های اخلاقی عمل‌محور (اعم از وظیفه‌گرایانه یا غایت‌گرایانه) مدل‌سازی کرده است. مثلاً نظریه وثاقت‌گرایی به دنبال کسب باور صادق و اجتناب از باورهای کاذب است. این نظریه معادل با اخلاق غایت‌گراست که هدف آن رسیدن به بهترین وضعیت امور و اجتناب از وضعیت بد است (همان، ص ۸).

اما معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در این مسئله موضع متفاوتی را اتخاذ می‌کند؛ زیرا به دنبال مدل‌سازی از اخلاق فضیلت‌محور است و این همان وجه عمده تفاوت میان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور با رویکردهای دیگر معرفت‌شناسی است. زاگزیسکی که از نظریه‌پردازان رویکرد اخلاقی در معرفت‌شناسی است، اعتقاد دارد معرفت‌شناسی‌هایی که اکنون با عنوان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور مطرح‌اند، حقیقتاً با اخلاق فضیلت معادل نیستند. لذا برای تبیین این مسئله به تفصیل هریک از رویکردهای معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را تجزیه و تحلیل می‌کند (همان، ص ۹۴). از نظر ایشان معرفت‌شناسی فضیلت‌محور باید دارای ویژگی‌هایی باشد که رویکردهای موجود فاقد آن است. این ویژگی‌ها به طور خلاصه عبارت‌اند از: مرتبط بودن مفاهیم هنجارین معرفت‌شناسی با اخلاق فضیلت‌محور، تأکید بر ارزیابی فرد و ویژگی‌های درونی او نه بر عمل و باور او، تأکید بر اینکه فضیلت نه خود عمل است و نه قوه و استعداد انجام آن عمل (همان، ص ۱۵).

براساس محورهای فوق می‌توان نزدیک‌ترین تقریر از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را در حال حاضر تقریر زاگزیسکی دانست که به رویکرد نوارسطویی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور مشهور است و این نوشتار به طور خاص به معرفی و تحلیل و بررسی آن اهتمام دارد. این رویکرد به این دلیل ارسطویی نامیده می‌شود که از تلقی ارسطو در خصوص فضایل اخلاقی استفاده می‌کند؛ اما برخلاف ارسطو فضایل عقلانی را با همان ساختار و معنای فضایل اخلاقی تبیین می‌نماید. به همین دلیل به نوارسطویی مشهور شده است (گرکو، ۲۰۱۷، ص ۱۵).

۳. امتیازات معرفت‌شناسی فضیلت‌محور برای به‌کارگیری رویکرد اخلاقی

زاگزیسکی در سه محور به وجوه برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر سایر معرفت‌شناسی‌ها اشاره می‌کند. این سه محور عبارت‌اند از: دلایلی که برتری اخلاق فضیلت را بر اخلاق عمل‌محور نشان می‌دهد. این بحث در مرحله بعد در معرفت‌شناسی تطبیق می‌یابد. مشکلاتی که در معرفت‌شناسی معاصر وجود دارد دلیل دیگری است که باید به رویکرد فضیلت‌محور فکر کرد و در نهایت دلایلی که به فلسفه ذهن مربوط می‌شود.

۳-۱. برتری اخلاق فضیلت بر اخلاق عمل‌محور و معادل‌سازی آن در معرفت‌شناسی

اخلاق فضیلت‌محور چهار امتیاز نسبت به اخلاق عمل‌محور دارد. این چهار دلیل بر معرفت‌شناسی هم تطبیق دارند که عبارت‌اند از:

(الف) از میان دو دسته مفاهیم صحیح، غلط، وظیفه اخلاقی و مفاهیمی مثل عدالت، شجاعت و پاکدامنی، مفاهیم دسته اول بی‌معنا و مفاهیم دسته دوم معنا دارند؛

(ب) اخلاق نمی‌تواند تحت حاکمیت قانون درآید؛ زیرا هیچ قانونی وجود ندارد که توضیح دهد چرا یک فرد باید یک انتخاب اخلاقی داشته باشد؛

(ج) برخی ارزش‌های اخلاقی فردی مثل عشق و دوستی با تئوری‌های عمل‌محور تبیین نمی‌شوند ولی اخلاق فضیلت چون می‌تواند از منظر عامل شخصی به مسئله نگاه کند، می‌تواند آنها را تحلیل کند؛

(د) برخی فضایل هیچ ارتباطی به عمل یا قوه آن عمل ندارند؛ مثلاً ارزیابی خود فرد از اعمال اخلاقی خودش یا احساساتی که به درست شکل گرفته‌اند (همان، ص ۱۹).

این موارد را می‌توان به شرح ذیل در معرفت‌شناسی نیز تطبیق داد:

(الف) عموم افراد در ارزیابی باورها از مفاهیم درست یا غلط یا موجه و ناموجه استفاده نمی‌کنند؛ بلکه معتقدند صاحب باور بی‌دقت بود، یا تیزهوش نبود، متعصب بود یا زود قضاوت کرد (پس عموماً این فضایل معنادارتر هستند)؛

(ب) ارزش‌های معرفتی نیز تحت قانون در نمی‌آیند. مثلاً بصیرت قانونمند نمی‌شود، بلکه این فضیلت از یک فرد نسبت به فرد دیگر متفاوت است. مثال‌های دیگری که در این زمینه می‌توان مطرح کرد عبارت است از: سازگاری با عقل، حساسیت نسبت به جزئیات، توانایی فکر کردن درباره مجموعه پیچیده‌ای از اطلاعات، توانایی اندیشیدن درباره فرض‌های علمی و احتیاط و دقت؛

(ج) معرفت‌شناسی به مفاهیم غیرشخصی می‌پردازد؛ مثل ارزش دستیابی به صدق، ارزش عقلانیت و باور موجه. اما مفاهیم معرفتی بسیار مهم دیگری نیز وجود دارند که شخصی است؛ مثل حکمت. حکمت را نمی‌توان مانند عقلانیت تبیین کرد؛ زیرا این مفهوم در افراد متفاوت است. علم افراد در طول عمرشان زیاد می‌شود؛ اما لزوماً حکمت آنها تغییر نمی‌کند. علم به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد و در یک بازه زمانی کوتاه حاصل می‌شود، اما حکمت کل تجارب و فهم آن انسان است. علم فراموش می‌شود، ولی حکمت فراموش نمی‌گردد. حکمت نه تنها علوم یک فرد را به صورت یکپارچه درمی‌آورد، بلکه تمایلات و آرزوهای او را نیز در یک راستا قرار می‌دهد. عالم بدون اخلاق امر عجیبی نیست، اما حکیم غیراخلاقی عجیب یا حداقل ناسازگار است. نتیجه اینکه رویکرد باورمحور یا عمل‌محور نمی‌تواند درباره مفاهیمی مثل حکمت سخنی داشته باشد و آن را تحلیل کند؛

(د) برخی فضایل معرفتی در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بهتر تبیین می‌شوند. مثلاً این فضیلت که فرد به لحاظ شناختاری یک‌دست باشد؛ یعنی یک نگرش سطح بالا یا از منظر بالا نسبت به ویژگی‌های خودش یا کیفیت باورهای خودش یا سطح فهم خود دارد (همان، ص ۲۴).

زنگریسکی در نهایت برای نقد نهایی تئوری‌های عمل‌محور از تحلیل ذیل بهره می‌گیرد:

در صورتی که وثاقت‌گرایی را برگزینیم، مدل معرفت‌شناسی ما مدل غایت‌گرا خواهد بود؛ زیرا وثاقت‌گرایی در معرفت‌شناسی معادل با غایت‌گرایی در اخلاق است. توضیح اینکه غایت‌گرایی در اخلاق به دنبال حداکثر کردن تعادل لذت بر الم است و این دقیقاً مشابه هدف وثاقت‌گرایی است که به دنبال حداکثر کردن باورهای صادق نسبت به باورهای کاذب است. در این صورت قوا و توانایی‌های انسان تا جایی که باور صادق تولید می‌کند ارزشمند هستند و ارزش معرفتی ذاتی ندارند. مثلاً یک ذهن بسته هم می‌تواند به باور صادق منتهی شود. همچنین آگاهی فاعل شناسا از کیفیت باورهای خود نیز در این مدل لازم نیست. مثل اخلاق غایت‌گرا که در آن روشی که یک فرد به وسیله آن به کسب ارزش‌های اخلاقی می‌رسد، مهم نیست و او می‌تواند با انگیزه‌هایی مثل کینه یا ظلم، موجب به وجود آمدن خیر شود.

وی در نقد وثاقت‌گرایی مفصلاً از نقدهای اخلاق فضیلت بر اخلاق غایت‌گرا استفاده می‌کند و با استناد به یک مثال که در آن دو فرد که هر دو نسبت به موضوعی علم دارند، اما یکی علم خود را از دیگری دریافت کرده است، توضیح می‌دهد که مدل وثاقت‌گرایی نمی‌تواند مدل کاملی باشد.

در نهایت اینکه اخلاق عمل‌محور به عمل صحیح می‌پردازد و تمرکز آن بیشتر بر روی سرزنش نشدن است تا مورد مدح قرار گرفتن درحالی که اخلاق فضیلت به سطوح عالی اخلاقی می‌اندیشد. به همین نحو معرفت‌شناسی باورمحور بر کسب باور صادق موجه و اجتناب از سرزنش معرفتی تأکید می‌کند؛ درحالی که معرفت‌شناسی فضیلت به حداکثر حالات ارزشی معرفتی می‌اندیشد و دامنه‌ای از سطوح مختلف حالات ارزشی را ترسیم می‌کند (همان، ص ۲۴).

۳-۲. مشکلات معرفت‌شناسی موجود و عدم وجود این مشکلات در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

زاگربسکی به دو مسئله در این حوزه اشاره دارد: اول اینکه مشکلات ناظر به بحث توجیه مربوط به نظریه باور صادق موجه است. این مباحث در کتاب‌های معرفت‌شناسی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. مسئله دوم غفلت از مسئله «فهم» در معرفت‌شناسی معاصر است و چون فهم با معرفت ارتباطی عمیق دارد و این امر تنها در پرتو معرفت‌شناسی فضیلت صورت می‌گیرد، لذا برای احیای فهم لازم است که از رویکرد فضیلت استفاده کنیم (همان، ص ۴۸). در ادامه به توضیح مسئله فهم خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. احیای مسئله فهم در معرفت‌شناسی

در تاریخ معرفت‌شناسی مهم‌ترین هدف معرفت‌شناسی اثبات امکان معرفت تلقی شده است؛ به همین دلیل که وقتی شکاکیت رادیکال بتواند این هدف را نفی کند، مرگ معرفت‌شناسی رخ خواهد داد. اما از دیدگاه زاگربسکی این باور نادرست است؛ زیرا می‌توان به دوره‌هایی اشاره کرد که پرسش‌های فلاسفه متفاوت بوده و فلاسفه بیشترین توجه خود را بر ارزش فهم متمرکز کردند و به جای توجیه باور، به تبیین آن تأکید داشتند نکته قابل توجه این است که معرفت‌شناسی فضیلت‌محور است که روشی جدید و سودمند را برای رویکردی که به دنبال ارزش فهم است، فراهم می‌آورد (زاگربسکی، ۲۰۰۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

و اما مراد از فهم چیست؟ از نظر *فلاطون* فهم یا *episteme* با *تخنه* (Techne) مرتبط است. تخنه به معنای هنر یا مهارت عملی بشری است؛ مانند فعالیت‌های پیچیده‌ای مثل پزشکی تیراندازی و کشتی‌سازی و

همین‌طور شامل مهارت‌های خاص‌تر مثل آشپزی یا شیرینی‌پزی، فهم، یک حالت شناختی است که از مهارت برمی‌خیزد و فردی که در آن تسلط دارد، ماهیت و ذات محصول را می‌فهمد و قادر است آن را تبیین کند.

این مسئله در خصوص مهارت‌های علمی نیز مطرح می‌شود. برای اینکه فرد از معرفت برخوردار باشد باید بر تمام آن حوزه مسلط باشد. مثلاً نمی‌توان از فهم نسبت به مسائل نجوم برخوردار بود، بدون اینکه رابطه آن را با سایر مباحث نجومی تبیین و مرتبط کنیم؛ و این کار زمانی محقق می‌شود که بر مهارت منجم بودن تسلط داشته باشیم. به عبارت دیگر نمی‌توان بخشی از یک حوزه یا زمینه را بدون توانایی بر تبیین جایگاه آن در یک چارچوب وسیع‌تر فهمید و این امر در سایه تسلط بر یک مهارت حاصل می‌شود.

به همین نحو نمی‌توان واجد معرفت نسبت به برخی ویژگی‌های روان‌شناسی انسانی شد بدون توانایی بر تبیین اینکه چگونه این ویژگی با چارچوب روان‌شناسی انسانی سازگار است و این مستلزم تسلط بر مهارت روان‌شناسی است. با این پیش‌فرض معرفت‌شناسی نیز یک مهارت است؛ به این نحو که نمی‌توان واجد معرفت نسبت به موضوعات معرفت‌شناسی شد، بدون توانایی بر تبیین اینکه چگونه معرفت با دیگر مباحث مورد مطالعه در این حوزه سازگار است و این بدون تسلط بر مهارت‌های یک معرفت‌شناس حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱).

نتیجه اینکه اولاً فهم حالتی است که با آموزش یک هنر یا مهارت حاصل می‌شود. انسان از طریق «معرفت به چگونگی» (Knowing how) نسبت به خوب انجام دادن کارها صاحب معرفت می‌شود و این امر سبب می‌شود که بتوانیم آن فرد را یک فرد قابل اعتماد برای مشورت در مسائل مربوط به مهارت مذکور در نظر بگیریم. پس فهم فقط با استدلال به دست نمی‌آید، بلکه فرایند پیچیده فوق‌ارداست و احتمالاً شامل فرایندهای غیرشناختاری نیز می‌شود؛ دوم اینکه فهم به امور از هم جدا و ناپیوسته تعلق نمی‌گیرد، بلکه شامل مشاهده ارتباط اجزا با دیگر اجزا و حتی ارتباط جزء با کل می‌شود. نتیجه این امر این است که متعلق فهم، یک گزاره مجزا نیست. نمود ذهنی یک فرد نسبت به آنچه می‌فهمد، مثل اموری مانند نقشه گراف (نمودار)، دیاگرام (جدول، طرح‌واره) و مدل‌های سه‌بعدی است (همان، ص ۲۴۱).

نکته دیگر اینکه فهم یک حالت ادراک ساختار غیر گزاره‌ای از واقعیت است. در این معنا از فهم می‌توانیم اموری نظیر موتور اتومبیل، یک قطعه از موزیک، اثر هنری، شخصیت یک انسان، منظره یک شهر، پیوستگی‌های علمی، ساختار غایت‌شناختی یا خود واقعیت را که موضوع متافیزیک است، بفهمیم. این امور منحصر ساختار گزاره‌ای ندارند. به عبارت دیگر چنین نیست که گزاره تنها شکلی است که در آن واقعیت برای ذهن بشر فهمیدنی شود. مثلاً ساختارهای موسیقی و ترکیب همزمان سازهای متفاوت در خلق یک نوت واحد در یک تصنیف موسیقی کاملاً غیر گزاره‌ای است و به همین دلیل مفسران آثار هنری برای ترجمه فهم خود از آن ساختار به قالب گزاره‌ای، دچار مشکل می‌شوند (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳).

براین‌اساس رابطه فهم و معرفت مشخص می‌شود. از نظر زاگزیسکی نباید فکر کنیم که معرفت گزاره‌ای تنها نوع معرفت است. ما می‌توانیم نسبت به یک بخش از واقعیت هم معرفت داشته باشیم و هم فهم. فهم دریافت شناختی ما را از آنچه که قبلاً شناخته بودیم عمیق می‌کند. لذا یک فرد می‌تواند به گزاره‌های شخصی فردی معرفت داشته باشد (یعنی گزاره‌هایی که بخشی از بدنه معرفت او را تشکیل می‌دهد)، اما آنها را نفهمد در واقع فهم این است که دراییم چگونه اجزای بدنه معرفت با یکدیگر تناسب پیدا می‌کنند؛ درحالی‌که تناسب داشتن فی‌نفسه، قالب گزاره‌ای ندارد (همان، ص ۲۴۳).

نکته دیگری که باید درباره مسئله فهم بیان کرد این است که به دست آوردن صدق، یک هدف ضعیف معرفتی است و باور صادق جزئی از معرفت داشتن است. اما فهم یک هدف قوی‌تر است و ارتباطش با صدق غالباً غیرمستقیم است. وقتی ما طالب مهارت در یک مسئله هستیم، با کسی مشورت می‌کنیم که درباره آن مسئله فهمی دارد. چنین فردی احتمالاً یک فرد قابل اعتماد برای حل مسئله است. چنین فردی عادتاً منبع قابل اعتمادی برای اطلاعات گزاره‌ای است، اما قابل اعتماد بودن او به این محدود نمی‌شود که او یک حامل صدق قابل اعتماد است. فردی که مسئله‌ای را حل می‌کند ممکن است از فرایند پیچیده‌ای از استدلال استفاده کند، اما این فرد چه این نوع استدلال را به کار گیرد یا نگیرد، آنچه او را قادر به حل مسئله می‌کند، فهم او از یک بخش پیچیده از جهان می‌باشد نه صرفاً معرفت یا باورهای صادق او درباره آن بخش از واقعیت.

۲-۳. امتیاز معرفت‌شناسی فضیلت‌محور برای احیای مفهوم فهم

زاکربسکی در اینجا به بیان ویژگی‌هایی از معرفت‌شناسی فضیلت‌محور می‌پردازد که براساس آن امکان احیای مسئله فهم در معرفت‌شناسی را ممکن و هموار می‌سازد. وی به سه مسئله اشاره می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. تمام تئوری‌های معرفت به دنبال مؤلفه سومی برای افزودن به شرط باور صادق‌اند. در همه این تئوری‌ها، این مؤلفه سوم مربوط به امری گزاره‌ای است. اگر قرار است درباره حالات غیر گزاره‌ای سخن بگوییم، این تئوری‌ها سودمند نیست؛
۲. تئوری‌های فضیلت‌محور معتقدند که این ویژگی عامل معرفت است که موجب ایجاد ارزش معرفتی می‌شود (ویژگی فاعل شناسا نه ویژگی باور یا فرایند تولید باور). در این صورت با بحث توجه و معرفت که حالات گزاره‌ها هستند درگیر نمی‌شود و این همان چیزی است که در بحث فهم مطلوب است. پس تئوری فضیلت نسبت به تئوری‌هایی که به ویژگی‌های باورهای گزاره‌ای یا فرایندها می‌پردازند بهتر است؛
- زمانی که به فردی مهارت می‌آموزیم، فضیلت‌هایی را در او ایجاد کرده‌ایم. در این صورت نوعی فهم را در او ایجاد کرده‌ایم (همان، ص ۲۴۷-۲۴۹).

نتیجه اینکه تنها معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بستر مناسب برای احیای مسئله فهم است.

۳-۳. دلایل مربوط به فلسفه ذهن (رابطه باور و احساس)

در این بحث ابتدا بر ارتباط میان باور و حواس (Feeling) و احساس (Emotion) تأکید می‌شود. زاکربسکی در ابتدا به مؤیداتی از دیگر فلاسفه که به رابطه میان باور و احساسات اذعان دارند اشاره می‌کند. ویلیام جیمز معتقد است حالات احساسی مثل ترس و دلهره بر باور تأثیرگذار است. مثلاً کسی که به روح اعتقاد ندارد، اما در شب تاریک متوجه وجود موجود عجیبی می‌شود که نمی‌تواند آن را تشخیص دهد، باور پیدا می‌کند که روح وجود دارد. زاکربسکی در تحلیل دیدگاه جیمز معتقد است که جیمز در این مسئله رویکردی قوی را در پیش گرفته است و احساس نسبت به یک عقیده را چیزی بیشتر از یک عامل علی در فرایند شکل‌گیری باور می‌داند؛ یعنی باور را همان حالت عاطفی و احساسی می‌داند. وی معتقد است ما بدون اینکه لازم باشد از این رویکرد استفاده کنیم،

می‌توانیم قرائن دیگری را در تأثیرگذاری احساس بر باور ارائه نماییم. مثلاً می‌توان به برخی از فیلم‌ها اشاره کرد که با استفاده از ترکیب تصاویر زنده به همراه سرعت موجب می‌شود که بیننده آن را باور کند. سرعت سبب می‌شود که بیننده قدرت تفکر انتقادی نداشته باشد (زاگربسکی، ۱۹۹۶، ص ۵۵).

این مثال نشان می‌دهد که احساس هم جزء باور است و هم علت آن. پس علل به وجود آمدن یک باور همان عللی است که عواطف را به وجود آورده است. در این میان ممکن است ویژگی‌های شخصیتی فرد که عواطف او را شکل می‌دهند نیز در باور مؤثر باشند.

ایشان بیان می‌کند من معتقد نیستم که تأثیر عواطف بر باورها موجه است؛ بلکه می‌خواهم تأثیر عواطف بر باورها را نشان دهم و اینکه حالات عاطفی کاملاً از حالات باوری قابل تفکیک نیست و فرایندها و عادت‌هایی که در ما عواطف و آرزوها را مدیریت می‌کنند مستقل از فرایندها و عادت‌هایی که باورهای ما را مدیریت می‌کنند نیست؛ پس چون اولی مربوط به فضایل اخلاقی است و دومی مربوط به فضایل عقلانی، در نتیجه معرفت‌شناسی باید به فضایل اخلاقی توجه داشته باشد (همان، ص ۵۶).

۱-۳-۳. ادله عدم رابطه باور و احساس و نقد آن

زاگربسکی به دو نقد که در این بحث مطرح است اشاره می‌کند:

نقد اول مربوط به سوئین‌برن است که معتقد است عقلانیت و ارزش شناختی یک باور مستلزم آن است که باور، مستقل از آرزوها و عواطف فاعل شناسا شکل گرفته باشد.

نقد دوم نیز از جانب پیرس مطرح شده است. او می‌گوید اگر باوری ریشه در احساس داشته باشد، باید به آن شک کرد؛ چون توسط چیزی خارج از واقعیت ایجاد شده است.

زاگربسکی این دو دلیل را چنین نقد می‌کند:

اول اینکه تأثیر آرزوها و احساسات بر باور چیزی غیر از آرزو برای یک باور خاص است. توضیح اینکه آرزوهای من به طور کلی در شکل‌گیری باور من مؤثر است، اما این امر غیر از این است که من نسبت به یک باور خاص احساس و آرزوی خاصی داشته باشم و این امر سبب شود که باوری غیرواقعی در من شکل گیرد. مثال جیمز اتفاقاً درباره موردی است که برخلاف آرزوی فرد است. مثلاً فردی که ترسیده آرزو می‌کند که روح وجود نداشته باشد، درحالی که بر اثر ترس باور پیدا می‌کند که روح وجود دارد؛

نکته دوم اینکه این عقیده که باورهای متأثر از آرزو و احساس غیرواقعی هستند، غلط است. مثلاً کسی که به موضوع یک سخنرانی اعتقاد دارد، بهتر گوش می‌دهد یا کسی که می‌ترسد، تصاویر و باورها در ذهنش بیشتر نقش می‌بندد. در نتیجه احساسات چیزی خارج از واقعیت نیست. درست است که اگر باور به شیوه‌ای غیر از واقعیت شکل بگیرد غیرعقلانی است؛ اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که اگر باورها از طریق احساس یا آرزو شکل بگیرد غیرعقلانی است.

۴. رابطه باور و اخلاق در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور

پس از بیان وجوه برتری معرفت‌شناسی فضیلت‌محور نسبت به سایر رویکردها در ارزیابی اخلاقی باور، لازم است به تبیین این ارزیابی بپردازیم. یکی از مسائلی که لازم است قبل از ورود تفصیلی به بحث معرفت‌شناسی فضیلت با رویکرد اخلاقی مورد توجه قرار گیرد، امکان ارزیابی باورها براساس اخلاق است. دیدگاه‌هایی وجود دارند که ارزیابی در معرفت‌شناسی را براساس اخلاق صحیح نمی‌دانند. عمده دلایل این دیدگاه‌ها استناد به غیراختیاری بودن باور است. از نظر وی باور تحت کنترل نیست؛ در نتیجه نمی‌توان اخلاق را درباره آن پیاده کرد.

زاگزیسکی از مخالفان این رویکرد است و دلیل غیراختیاری بودن را نقد می‌کند. از نظر او این نقد به تئوری فضیلت‌محور وارد نیست؛ زیرا در تئوری فضیلت، تمرکز ارزیابی و سنجش، از باور و عمل به فضایل و رذایل و دیگر ویژگی‌های کیفی درونی فاعل شناسا منتقل می‌شود. متعلق ارزیابی ویژگی‌های درونی افراد است و ارزیابی عمل یا باور متفرع بر آن می‌باشد. هیچ‌کس مدعی نیست که فضایل اخلاقی ما تحت کنترل کامل ما قرار دارند؛ اما به اندازه کافی اختیاری هستند که بتوانیم آنها را تحت ارزیابی اخلاقی درآوریم؛ به این معنا که آنها را مورد مدح یا ذم قرار دهیم. اما مسئله مورد بحث در اینجا این است که آیا فضایل و رذایل عقلانی به اندازه فضایل و رذایل اخلاقی، اختیاری هستند یا خیر؟

کسانی که میان عمل و باور در اختیاری بودن یا غیراختیاری بودن آن تفاوت قائل‌اند، معتقدند که ما افراد را به خاطر اعمالشان سرزنش می‌کنیم، ولی به خاطر باورهایشان سرزنش نمی‌کنیم؛ زیرا در عمل امر افزوده‌ای وجود دارد. مثلاً اگر استادی نسبت به سطح علمی فلسفی دانشجوی خود از روی بی‌انصافی قضاوت کند و باور غیرمنصفانه داشته باشد با استادی که از روی بی‌انصافی به این دانشجو نمره کمی می‌دهد متفاوت است؛ زیرا استاد می‌تواند عمل غیرمنصفانه خود را متوقف کند ولی باور غیرمنصفانه خود را نمی‌تواند.

زاگزیسکی در اینجا تلاش می‌کند تا نشان دهد که اگر معنای گسترده‌تری از اختیاری بودن را لحاظ کنیم می‌توانیم باورها را نیز مانند اعمال، اختیاری بدانیم. در نتیجه می‌توان همان نوع ارزیابی اخلاقی را درباره باورها به کار گرفت (همان، ص ۵۸-۶۳).

او بیان می‌کند که شکل‌های معتدل‌تری از اختیاری بودن باور را می‌توان تصور کرد؛ زیرا همه باورها در مراتبی از اختیارگرایی هستند. یکی از مضامین عمده در مقایسه میان اختیاری بودن عمل و باور این است که میان باور و اعمال درباره بالاترین عضو این سلسله و پایین‌ترین عضو آن شباهتی وجود ندارد و این عدم شباهت، موجب سردرگمی شده است. در مباحث مربوط به اختیاری بودن عمل، مثالی که ارائه می‌شود مثالی است که بالاترین حد اختیاری بودن را داراست؛ درحالی‌که در بحث باور مصداقی انتخاب می‌شود که در پایین‌ترین حد اختیاری بودن است؛ مثلاً باورهای حسی. لذا باید باور و عمل را از بالاترین حد تا پایین‌ترین حد در بحث اختیاری بودن مورد بررسی قرار دهیم.

آیا همه اعمال اختیاری‌اند؟ پاسخ این است که اختیاری بودن اعمال هم دارای درجات است. بالاترین حالت اختیاری بودن، انتخاب یک غذا از فهرست غذاهاست و پایین‌ترین حالت آن عطسه زدن، عقب کشیدن هنگام ضربه و خاراندن است. فلسفه اخلاق از دسته دوم غفلت کرده و سعی در پررنگ کردن افعال مقوله اول داشته است.

از نظر زاگزیسکی باور کردن حداقل به اندازه اعمالی که ناشی از احساسات است می‌تواند اختیاری باشد؛ مثل عمل نوشیدن و ما نسبت به آن مسئول هستیم. در اینجا مثال‌هایی بیان می‌شود که مصداق عمل غیرانتخابی ولی خطاست و ما به خاطر آن مورد سرزنش قرار می‌گیریم. مثلاً توجه به اینکه کسی را اذیت نکنیم؛ در هنگام عصبانیت، ناخودآگاه به فرد دیگری که بی‌گناه است پرخاش کنیم؛ به بدشانسی یک نفر بخندیم؛ یک موقعیت مهم را فراموش کنیم؛ در حضور یک مهمان مهم در اثر خستگی زیاد به خواب برویم. با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت که باورهای ما می‌توانند در حد این افعال اختیاری باشند (همان، ص ۶۸).

نتیجه اینکه تنها عنصر اختیاری بودن عمل، انتخاب مستقیم آن قبل از عمل نیست. افعال انتخابی، اختیاری هستند ولی اگر فقط این افعال تحت ارزیابی اخلاقی قرار گیرند پس بسیاری از افعال شامل اخلاق نمی‌شوند؛ اما اینکه بخش کمی از باورها متعلق اختیار ما قرار می‌گیرند سبب نمی‌شود ادعا کنیم که بیشتر باورهای ما اختیاری نیستند و نمی‌توانند مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیرند.

ضمن اینکه باید توجه داشته باشیم که افعال ما از نظر اختیاری بودن بین حداقل (مثل لم دادن و یک‌ه خوردن) و حداکثر (سخن گفتن) هستند، باورها نیز چنین هستند که در سمت حداقلی آن می‌توان باورهای حسی و حافظه‌ای را مثال زد. نکته مهم این است که نباید باورهای حسی و حافظه‌ای را معیار قرار داد؛ همان‌طور که افعال غیراختیاری معیار قرار نمی‌گیرند (همان، ص ۶۹).

پس از اینکه نکات مقدماتی لازم برای تبیین معرفت‌شناسی فضیلت با رویکرد اخلاقی بیان شد، زاگزیسکی در پاسخ به این پرسش که چرا باید معرفت‌شناسی بر معرفت‌شناسی فضیلت‌محور تأکید داشته باشد، بیان می‌کند که دغدغه اصلی معرفت‌شناسی معاصر تحلیل جنبه‌های هنجارین حالات معرفتی یا باور است که با اصطلاحاتی مثل توجیه، عقلانیت یا جواز عنوان می‌شود. پیشنهاد این است که تئوری‌ها و دلایل درباره این مسائل باید براساس اخلاق و مباحث اخلاقی مطرح شود. البته به صورت ناخودآگاه این جریان اتفاق افتاده است؛ اما بهتر است این کار آگاهانه صورت پذیرد. تئوری‌های فضیلت‌محور به چند دلیل می‌توانند زمینه خوبی برای این هدف باشند:

- بسیاری از مباحث اخلاق فضیلت معادل‌های خوبی در معرفت‌شناسی فضیلت خواهند داشت؛
- بسیاری از مشکلاتی که در معرفت‌شناسی وجود دارد در تئوری‌های فضیلت آسان‌تر می‌شود. مثل مفهوم توجیه، رابطه باور و احساس، فهم، حکمت؛

- هیچ تئوری‌ای مانند تئوری فضیلت نمی‌تواند معرفت‌شناسی هنجارین را بیان کند. وقتی فضایل اخلاقی در زندگی ما این قدر مهم هستند، چرا باید اهمیت فضایل معرفتی را در زندگی نادید بگیریم؟ (همان، ص ۷۳-۹۷).

۵. تحلیل و بررسی

زاگزیسکی در بیان نظریه خود مبنی بر بی‌بدیل بودن معرفت‌شناسی فضیلت‌محور (با تقریر ارسطویی) در استفاده از رویکردهای اخلاقی ساختار منسجمی را طراحی کرده است. مسئولیت‌پذیری معرفت‌شناختی در صورتی می‌تواند به گونه‌ای اخلاقی مورد ارزیابی قرار گیرد که مؤلفه‌های ذیل در کنار هم چیده شوند:

از سویی ارزیابی اخلاقی به فاعل یک فعل تعلق گیرد؛ پس چرخش معرفت‌شناسی فضیلت‌محور از باور به صاحب باور این هدف را تأمین کرده است.

از سوی دیگر وجود مفاهیم هنجارین در تعریف فضیلت زمینه ارزیابی اخلاقی را مساعد می‌کند؛ علاوه بر اینکه رویکرد فضیلت‌محور در اخلاق، طرفداران خود را دارد و تا حدی از اشکالات سایر رویکردهای اخلاقی مثل غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی موجه‌تر است. همچنین زاکرِبسکی با پیشنهاد مفهوم جدید فهم به جای یقین، معرفت‌شناسی را به عرصه کاربردهای عملی زندگی نزدیک‌تر می‌کند و این امر مخاطب او را در پیوند نزدیک‌تری با معرفت‌شناسی قرار می‌دهد. زیرا ارزیابی فهم به مراتب سهل‌تر از ارزیابی معرفت است. لذا به نظر می‌رسد زاکرِبسکی به دلایل ذیل موفق بوده است:

۱. نظریه او شامل مفاهیم هنجارین است؛
 ۲. متعلق ارزیابی را به‌درستی معرفی کرده است؛
 ۳. به فهم عرفی عموم مردم نزدیک است؛
 ۴. تأثیر و تأثر باور و احساس را می‌تواند تبیین کند؛
 ۵. به دلیل طرح بحث فهم و مؤلفه‌های آن از جمله مهارت، رابطه میان معرفت و واقعیت را عینی‌تر کرده است؛
 ۶. مسئولیت‌پذیری فاعل شناسا به دلیل بهره‌مند بودن او از اختیار را به خوبی توجیه کرده است.
- اما نکاتی را می‌توان در نقد این دیدگاه در نظر گرفت:

نکته اول مسئله اختیارگرایی باور است؛ زیرا مسئولیت‌پذیری تنها در پرتو اثبات اختیار معنا می‌یابد. تلاش زاکرِبسکی برای تبیین اختیار در همه سطوح ادراک حسی قابل تقدیر است، اما باید در نظر گرفت که آیا موفق هم بوده است یا خیر؟ مقایسه باور و رفتار و بیان طیفی از اختیارگرایی بین حداقل و حداکثر اگرچه که ابهام مسئله را تا حدی می‌زداید، اما مؤیدی برای اختیار در همه انواع باورها نیست. شهود عرفی تأیید می‌کند که ما نسبت به همه باورهایی خود دارای قدرت انتخاب نیستیم و دست‌کم در بخشی از فرایند کسب باور منفعل از محیط هستیم. اختیاری بودن مبادی فعل هم نمی‌تواند توجیه قابل قبولی برای اختیاری بودن خود فعل شود. لذا نمی‌توان مسئولیت‌پذیری اخلاقی را به همان معنایی که در کسب باورهای عالی‌تر داریم به کار ببریم. انتظار می‌رود در این نظریه با احتیاط بیشتری از ارزیابی اخلاقی نسبت به همه انواع معرفت سخن گفته شود.

نکته دوم جواز به‌کارگیری ارزیابی اخلاقی در معرفت است. در مقاله به بحث‌های اختلافی موجود در این زمینه اشاره شد. اما این امر نیاز به تأمل جدی دارد که آیا می‌توان خوبی در معنای اخلاقی را به جای خوبی معرفتی قرار داد؟ آنچه در معرفت اهمیت دارد دستیابی به واقعیت و توجیه است؛ لذا حالت خوب معرفتی ناظر به این هدف آزموده می‌شود؛ اما حالت خوب اخلاقی ناظر به نوعی وظیفه است که باید توسط فاعل فعل اخلاقی تحقق یابد. به عبارت دیگر اخلاق به باید‌ها و نبایدها و معرفت به هست‌ها و نیست‌ها تعلق دارد و این دو حوزه دو بعد متفاوت از یک مسئله هستند. این بدان معناست که ما در معرفت‌شناسی به نتیجه فرایند کسب معرفت توجه داریم؛ درحالی‌که در اخلاق به

مقدمات فرایند فعل اخلاقی و یا خود فرایند فعل اخلاقی نظارت می‌کنیم. بدیهی است که یک شاخص واحد را نمی‌توان در ارزیابی این دو بعد متفاوت به کار گرفت. البته این صحیح است که برای دستیابی به واقعیت باید به وظایف معرفتی خود عمل کنیم، اما این امر چیزی غیر از خود معرفت است و به مقدمات معرفت مربوط می‌شود. خلاصه اینکه باید میان ارزیابی اخلاقی مقدمات معرفت و ارزیابی اخلاقی خود معرفت تفاوت قائل شویم و به لوازم آن پایبند باشیم. به نظر می‌رسد رویکرد حاضر باید تبیین شفاف‌تری نسبت به این مسئله ارائه نماید.

منابع.....

- پویمن، لوئیس، ۱۳۸۷، *معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- زاگزیسکی، لیندا، ۱۳۹۲، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- فخارنوغانی، سعیده، ۱۳۹۲، «عقلانیت فضیلت‌محور و ارزیابی باورهای دینی»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۱، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- ____، ۱۳۹۳، «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور و مسئله توجیه»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۸۳-۱۹۳.
- Audi, Robert, 1998, *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*, London and New York, Rutledge
- Pritchard, Fumerton, 1998, "The internalism and externalism Controversy", *philosophical perspective*, v. 2, p. 443_459.
- Greco, john, 2017, "Virtue Epistemology", *Stanford incyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis>.
- Zagzebski, linda, 1991, "what is knowledge", john, Greco& ernest Sosa (eds), *the Blackwell guide to epistemology*, Oxford, Blackwell.
- ____, 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, United kingdom, Cambridge University Press.
- ____, 2001, "Recovering Understanding", in *Knowledge, Truth, and Obligation*, edited by Matthias Steup, United kingdom, Oxford University Press.

ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و آبراهام مزلو

nejati@qabas.net

a-mesbah@qabas.net

✍️ اسماعیل نجاتی / دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۱

دریافت: ۹۸/۰۳/۰۸

چکیده

در حوزه انسان‌شناسی، دو رویکرد عمده «انسان‌شناسی فلسفی» و «انسان‌شناسی تجربی» دنبال می‌شود. این پژوهش به دنبال آن است که آرای دو انسان‌شناس معاصر را به نمایندگی از این دو رویکرد درباره ذاتیات انسانی مقایسه کرده، آثار اشتراکات و اختلافات مبانی آنها را در علوم انسانی بررسی کند. از این‌رو از میان فیلسوفان مسلمان آرای آیت‌الله محمدتقی مصباح متکی بر منابع اسلامی و حکمت متعالیه، و از میان روان‌شناسان انسان‌گرا آرای آبراهام هارولد مزلو متکی بر فلسفه رمانتیک، فلسفه اگزیستانسیالیسم و دیدگاه تجربه‌گرایی را مدنظر قرار داده است. این پژوهش در نتیجه‌گیری، متوجه اشتراکات محدود و ظاهری و اختلافات بسیار و ریشه‌ای این دو متفکر درباره این مسائل اساسی شده است؛ به گونه‌ای که اختلافات یادشده موجب شده تا ایشان در مقام توصیف پدیده‌های انسانی، تبیین روابط میان آنها، تعیین موضوعات و مسائل تحقیق، و انتخاب ابزار و منابع شناخت، به گونه متفاوت بیندیشند، و در مقام دستور و تعیین هنجارهای رفتاری نیز در ارزش‌گذاری، سیاست‌گذاری، و توصیه نسبت به رفتارها و مسائل انسانی، داوریهایی متعارض داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح، آبراهام مزلو، روان‌شناسی، علم‌النفس فلسفی، علوم انسانی، انسان‌شناسی، اسلام، ماهیت انسان.

مقدمه

اهمیت علوم انسانی و جایگاه علم روان‌شناسی در میان این علوم و تأثیر درخور توجه دیدگاه‌های روان‌شناختی بر رفتار فردی و اجتماعی، موجب می‌شود تا نقد نظریه‌های سکولار در روان‌شناسی و مقایسه آنها با دیدگاه‌های برخاسته از جهان‌بینی اسلامی در این علوم ضرورت یابد. برای نقد و تغییر گفتمان حاکم در علوم انسانی، می‌باید در مبانی فلسفی این علوم مذاقه کرد. یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی نظریات روان‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی آنهاست. در این راستا مباحث مزلو، از بنیان‌گذاران مکتب انسان‌گرایی در روان‌شناسی، و دیدگاه‌های انسان‌شناختی *آیت‌الله مصباح*، از صاحب‌نظران فلسفه علوم انسانی اسلامی، درخور توجه است. این مقاله درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه‌های این دو صاحب‌نظر درباره ماهیت انسان چه تفاوت‌هایی با هم دارند، و این تفاوت‌ها فی‌الجمله چه تأثیری بر علوم انسانی به طور عام، و روان‌شناسی به طور خاص می‌گذارد. در راستای پاسخ به پرسش یادشده، این پرسش‌ها نیز مطرح می‌شوند: آیا انسان موجودی چندبعدی است؟ کیفیت ابعاد انسان چگونه است؟ رابطه میان این ابعاد به چه صورت است؟ آیا فطرت انسان شرارت ذاتی دارد؟

برای مطالعه ماهیت انسان و پاسخ به پرسش‌های فوق، نخست به دیدگاه *آیت‌الله مصباح* در این موضوع خواهیم پرداخت و سپس نظرات *آبر/ه‌ام مزلو* را در این باره بررسی خواهیم کرد و پس از آن موارد اشتراک و اختلاف میان این دو را مقایسه می‌کنیم و تأثیر تفاوت‌های یادشده را بر علم، علوم انسانی و روان‌شناسی تحلیل خواهیم کرد و به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح

۱-۱. ترکیب انسان از روح و بدن

آیت‌الله مصباح در میان موجودات جهان، انسان را دارای قابلیت‌های خاص و به بیان دقیق‌تر از نوعی «تکریم تکوینی الهی» برخوردار می‌داند؛ همچون «ظرافت‌هایی که در ارگان‌های ظاهری و درونی و به‌ویژه در مغز و سیستم عصبی او به کار برده شده و توانش‌های روانی ویژه‌ای که در سایر موجودات زنده یافت نمی‌شود» (مصباح، ۱۳۹۲).

ایشان ابتدا به قرآن کریم استناد کرده و از دیدگاه دین مبین اسلام انسان را مرکب از روح و جسم می‌داند (ر.ک: حجر: ۲۹). از سوی دیگر اندیشمندان بسیاری را با این عقیده همراه می‌داند؛ اندیشمندانی که به دوبعدی بودن انسان اشاره کرده‌اند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴). وی نیز پیرو همین دیدگاه معتقد است انسان تنها یک «ارگانیسم محسوس» نیست، بلکه موجودی مرکب از «روح و بدن» است؛ ازاین‌رو درباره بدن و جایگاه آن در وجود انسانی این‌گونه توضیح می‌دهد:

[...] بدن به‌منزله ابزاری برای فعالیت یا مرکبی برای سیر و حرکت است که البته می‌بایست در همین حد به آن، بها داد و

در حفظ سلامت و نیرومندی آن کوشید آن‌چنان‌که می‌بایست به سلامت و نیرومندی ابزار و مرکب، اهتمام شود (همان).

از دیدگاه وی وجود بدن جسمانی برای بشر امری بدیهی است، ولی وجود روح (نفس) نیازمند اثبات و توجه بیشتر است که بدان اشاره خواهد شد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵). از سوی دیگر ایشان میان نفس و عقل، به معنای موجود مجرد تام، تفاوت گذاشته و بر این عقیده است «در حاق وجود نفس، اضافه به بدن (جسم) نهفته است و در مورد عقل این چنین نیست» (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲).

۱-۲. غیرمادی و جاودانه بودن و اصالت روح

نظریه‌های اندیشمندان درباره ماهیت انسان به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: «مادی و الهی» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۱) و در میان ایشان *آیت‌الله مصباح*، علاوه بر براهین عقلی، از آیات قرآن کریم بهره می‌جوید و ملاک ارزشمندی انسان نسبت به موجودات دیگر را روح الهی او می‌داند و در دسته دوم جای می‌دهد. از نظر ایشان «روح» و «نفس» در فلسفه اسلامی تقریباً مترادف هستند و فقط گاهی روح صرفاً در مورد «روح بخاری» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۵۸) استعمال می‌شود؛ ولی نفس واجد همه مراتب، اعم از روح بخاری و مراتب بالاتر عقلانی است و به‌کارگیری آن در این حوزه شایع‌تر است (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸).

به عقیده وی پذیرش وجود روح و بحث درباره آن مستلزم قبول برخی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است؛ این مبانی عبارت‌اند از هستی با ماده مساوی نیست و راه شناخت به «حس» منحصر نبوده، «عقل، معرفت حضوری و شهود باطنی» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۱) طرق دیگر کسب معرفت هستند. ایشان در هستی‌شناسی پیرو فلاسفه اسلامی پذیرفته است که برخی موجودات عالم فرامادی‌اند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). ادله‌ای که وجود روح انسان را اثبات می‌کنند، آن را از دسته موجودات غیرمادی (مجرد) می‌داند. شواهد قرآنی و ادله فراوانی از سوی اندیشمندان مختلف غربی و شرقی بر غیرمادی بودن روح اقامه شده که مورد توجه وی قرار گرفته است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸).

در یکی از آیات قرآن کریم در بیان مراحل آفرینش انسان، این‌گونه آورده شده است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). در میان مراحل خلق انسان، دمیدن روح در آخرین مرحله و بسیار متفاوت بیان شده است که به تفاوتی اساسی با مراحل پیشین اشاره دارد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶).

از نظر *آیت‌الله مصباح* اثبات وجود روح صرف‌نظر از تعبد از سه طریق ممکن است: عقل، تجربه درونی یا شهود و توجه به آثار. به عقیده ایشان از طریق عقلی و فلسفی بیش از ده برهان بر اثبات و تجرد روح اقامه شده که برخی عبارت‌اند از: «برهان درک کلیات، امتناع انطباق کبیر در صغیر، رؤیاهای صادق، احضار ارواح و خواب‌های مغناطیسی» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۳). به عقیده ایشان فرد محقق در شیوه دوم با تلاش درونی خود را می‌یابد که این «یافتن» (به علم حضوری) غیر از «دانستن» (همان، ص ۴۴) و معلومات حصولی است و *شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا* نیز در «برهان هوای طلق» (همان، ص ۴۵) از این طریق به اثبات روح و تجردش می‌پردازد؛ و حاصل از شیوه سوم بر بهانی تلفیق شده از «مقدمات حسی به‌ضمیمه کبریات عقلی» (همان، ص ۴۷) می‌داند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۸۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

در استدلال به شیوه اخیر موجودات جسمانی با واسطه یا بدون واسطه تقسیم‌پذیرند؛ مانند چوب و رنگ در قطعه چوب رنگ زده‌شده که با دو نیم کردن آن قطعه چوب، آن دو نیز تقسیم می‌شوند؛ ولی روح یا «من» به واسطه قطعه شدن بدن یا بدون واسطه و به طور مستقیم به دو «نیمه من» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۹) قسمت نمی‌شود. با این نگاه فعالیت‌های روحی نیز اموری تقسیم‌ناپذیر و غیرمادی‌اند. در این باره ایشان در توضیح تقسیم تصویر در ذهن (مانند تصویر سیب)، این تقسیم را ناظر به تصویر کامل سیب مضبوط در ذهن دانسته و آن دو نیمه را در حقیقت تصاویر

جدیدی غیر از تصویر کامل یادشده می‌داند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). وی در میان شیوه‌های یادشده، ادله اقامه‌شده از طریق شهود (شیوه دوم) را ترجیح می‌دهد و در میان این ادله، برهان یادشده از/بن‌سینا را به‌دقت تفسیر کرده، می‌پسندد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵-۴۶ و ۶۱-۶۲).

آیت‌الله مصباح پس از استدلال و اثبات تجرد برای روح، درباره لوازم آن معتقد است موجود مجرد برخلاف موجودات مادی از «امتداد، یعنی طول، عرض و ضخامت» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۷۲) برخوردار نبوده، غیرقابل تجزیه است. خواص عمده دیگر روح عبارت‌اند از: «خودآگاهی» و داشتن درک و شعور که در بدن مادی انسان نبوده و از خواص ویژه روح است؛ «تمایلات و رغبت‌ها» که در مقابل، اجسام مادی واجد هیچ گرایش و علاقه یا تنفری نیستند؛ «قدرت تصمیم‌گیری و اراده» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۵۸-۴۵۶) که به موجب آن هیچ عاملی قدرت تصمیم‌گیری انسان را سلب نمی‌کند.

آیت‌الله مصباح معتقد است روح، برخلاف بدن، جوهری زوال‌ناپذیر است که «مستقل از ماده» (همان، ص ۴۴۷) باقی می‌ماند و غیرمادی بودن روح مستلزم بقا و فناپذیری اوست (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳) و دلیل این مطلب را این‌گونه عنوان می‌کند: لازمه ملاک بودن بدن، ترکیب و وابسته بودن هویت انسان به بیش از یک چیز (مثلاً روح و بدن) است و با از بین رفتن یک جزء، آن هویت از بین خواهد رفت؛ ولی زوال و تغییرات تدریجی بدن هویت فردی و انسانی شخص را تغییر نمی‌دهد و باید وابسته به امری غیرمادی باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۴۷-۴۵۰). علاوه بر این ادله عقلی بر صفات حکمت و عدالت پروردگار متعال و منابع نقلی اسلامی و همچنین وجود امیال فطری انسان که دلیلی شهودی و حضوری محسوب می‌شود، همگی بر فرجام نیک جهان، ثواب و عقاب درستکاران و بدکاران و بر پذیرش جاودانگی روح استوار هستند. از این‌رو وی تلاشی جسم انسان را موجب پایان زندگی او ندانسته، معتقد است انسان با پایان عمر بدن مادی خود، در عالمی دیگر با صورت باطنی کردارهای خود روبه‌رو می‌شود و زندگی او در «عالم برزخ» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۲) تداوم می‌یابد (ر.ک: عنکبوت: ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷۸؛ ج ۷۰، ص ۱۳۰؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷-۱۶۸).

ایشان پس از اثبات وجود روح و غیرمادی و فناپذیر بودن آن و پذیرش اینکه فعالیت‌های ذهنی و مقومات وجود انسان اعم از احساس، اراده، تفکر و تعقل از روح سرچشمه می‌گیرند، از اصل فلسفی «شیئیه‌الشیء بصورته لا بمادته» این مطلب را استنباط کرده است که «بخش اصیل وجود انسان روح اوست و انسانیت او درگرو همان است» (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳). ایشان «ساحت مجردی به نام روح» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۱) را «هویت واقعی انسان» (همان، ص ۱۲۲) و عنصر اساسی وجود انسان و ملاک «انسانیت انسان» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۴۹) می‌داند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۸-۳۹؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷).

۱-۳. مراتب طولی و شؤون عرضی روح انسان و ارتباط آن دو

از آنچه گذشت دانستیم که به عقیده آیت‌الله مصباح هر انسان صرفاً دارای یک روح است. از این‌رو تعددی که بسیاری فیلسوفان اسلامی بر آن اتفاق دارند (سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی) و از روایات معصومان علیهم‌السلام استفاده می‌شود (ارواح پنج‌گانه) به مراتب طولی و قوای نفس اشاره دارند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۵۲-۵۴؛

گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). از نظر ایشان احساس و درک نیاز و به طور کل ادراک در انسان امری روحی و مربوط به روح است و بدن و اندام انسان در پیدایش ادراک «نقش مقدمی» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۲۵) دارند. از سوی دیگر نفس انسان به جهت توانایی‌های پرداختن به امور مختلف دارای ابعاد نباتی (مانند تغذیه)، حیوانی و انسانی است که اکثر انسان‌ها از مرتبه حیوانی عبور نکرده و به اموری همچون «تغذیه [...] دیدن، شنیدن، خشم و خشنودی» مشغول هستند. از این‌روست که از نظر ایشان در بین این مراتب طولی (نباتی، حیوانی و انسانی) عده کمی به مرتبه بعد انسانی می‌رسند و آن را درک می‌کنند. این بعد نیز دارای مراتبی است و نفس در هر مرتبه از این مراتب طولی، از «شئونی عرضی» برخوردار است (مانند دو بخش ادراکی - اعم از ظاهری و باطنی - و تحریکی در مرتبه حیوانی) و رسیدن به کمالات مراتب بالاتر، منوط به عدم توجه بیش از اندازه به مراتب و شئون عرضی مراتب پایین‌تر است که بالاترین این مراتب طولی و کمالات آن‌ها از آن اولیای الهی و پیشوایان معصوم است (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹-۱۴۲؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).

بنا بر آنچه گذشت، از دیدگاه آیت‌الله مصباح دو خاصیت اساسی هر موجود زنده که مجموع آنها فصل و امتیاز جوهری حیوان است، «ادراک و حرکت ارادی» است. این دو در انسان پیچیده‌تر و عمیق‌تر بوده، دو دستگاه مشترک روان‌تنی به نام‌های «دستگاه ادراک» و «دستگاه اراده» (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۹۳) را تشکیل می‌دهند.

۱-۴. تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری روح انسان از علایق و بدن خود

همان‌طور که دانستیم روح انسان امری غیرمادی (مجرد) بوده، تغییرناپذیر است؛ ولی موجودات مجرد در صورتی که به جسم وابستگی داشته باشند، همچون موجودات مادی وجودی تدریجی دارند و از این‌رو تغییرپذیرند. بنابراین ویژگی‌های روحی و جسمی انسان تغییرپذیر و این تغییر امری تدریجی و زمان‌بر است و ممکن است دارای جهت مثبت یا منفی باشد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰-۱۷۱).

از نظر آیت‌الله مصباح نحوه ارتباط روح و بدن در دو مرحله است: یکی در حال خواب و دیگری در حال بیداری و همچنین قطع ارتباط نیز در دو مرحله است: «در حال خواب و دیگری در حال مرگ» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۷۴). بدین‌صورت که در حال خواب «فقط قوای ادراکی و حسی او ضعیف می‌شود» (همان، ص ۶۹) ولی از بین نمی‌رود، ولی در حال بیداری همه قوای درک حسی از قوت برخوردار است و در حال مرگ نیز ارتباط آن قوا با روح کاملاً قطع می‌شود. از نظر ایشان در هنگام برقراری ارتباط میان روح و بدن انگیزش هر «میل و اراده یا نفرت و اشمئزاز» (مصباح، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۰۳) مسبوق به احساس هم‌سنخ خاصی بوده، از بعضی ادراکات به‌ویژه «ادراکات حسی» (همان، ص ۴۰۴) نیز متأثر است. همچنین ارضا و اشباع امیال و خواست‌های غریزی نیز متوقف بر «ادراکات متناسب» (همان، ص ۴۰۳) است. وی درباره تأثیر بدن انسان بر روح او، این تأثیر را از سه جهت وارد می‌داند که عبارت‌اند از: افعال او؛ اعضا و جهازهای وسیله این افعال؛ و اشیای گوناگون خارجی متعلق افعال یادشده. او برای نمونه با نگاهی قرآنی «خوردن و آشامیدن» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵) و تأثیر حدود آن بر روح انسان را بررسی می‌کند و با همین رویکرد در جای دیگر میان اعمالی که در خارج انجام می‌دهیم و انگیزه انسان (نیت) از انجام آنها «ربطه تکوینی» (همان، ص ۵۸) و حقیقی قائل بوده، ارزش آن عمل جسمانی را تابع وجود نیت صحیح یا عدم آن می‌داند (همان، ص ۲۵۵-۲۵۸).

از سوی دیگر به عقیده وی میل و علاقه نیز متقابلاً می‌تواند بر ادراکات اعم از حسی، تخیلات و افکار، حتی بر استنتاج‌های عقلی تأثیر بگذارد و در حوزه علم حضوری نیز از توجه فرد به علم خود بکاهد و به موجب آن در صورت مزاحمت دچار عدم توجه و ناآگاهانه شدن، و در صورت موافقت دچار توجه ویژه گردد؛ و در معلومات حصولی نیز موجب جهت‌دهی مطابق آن میل بشود. البته می‌توان از تأثیر سوء این ارتباط متقابل جلوگیری کرد (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۰۶-۴۱۰).

۱-۵. فطرت انسان: نه خیر و نه شر

از نظر آیت‌الله مصباح، فطرت در لغت و در اصطلاح فلسفی و دینی «غریزه» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱) را شامل می‌شود و اعم از انسان و حیوان است؛ ولی در کاربرد عرفی و در مقام فرق‌گذاری میان انسان و حیوان مخصوص انسان و در برابر غریزه استعمال می‌شود. ایشان سه اصطلاح «فطرت» را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. هر نوع گرایشی که در «ت نهاد انسان» (همان، ص ۱۰۰) باشد و از سه ویژگی «عمومیت» (همان، ص ۹۲) برای همه انسان‌ها، «ذاتی و خدادادی» (همان، ص ۹۳) بودن (خلقت) و ثبات و تغییرناپذیر بودن، برخوردار باشد (اعم از غرایز و غیر غرایز)؛

۲. فقط بر «گرایش‌های مخصوص انسان» اطلاق می‌شود؛

۳. تمایلی است که «ت‌نهایت آن به خدا» (همان، ص ۱۰۰) می‌رسد.

در فلسفه اسلامی «ریشه شر به عدم و ریشه خیر به وجود» برمی‌گردد و موجودی که دارای «جهت کمالی» (همان، ص ۱۰۳) باشد خیر و اگر فاقد آن باشد شر شمرده می‌شود. به عقیده آیت‌الله مصباح سرشت انسان به معنای فلسفی و حقیقی آن شامل «وجود انسان و تمامی قوا و نیروها و ترکیبات او» است و «خیر محض» (همان، ص ۱۱۶) است؛ و به معنای نسبی آن برای بعضی موجودات شر و برای بعضی دیگر خیر است، ولی مجموعه وجودی او خیر است. از نظر ایشان این سرشت به معنای ارزشی فقط بعد از «گزینش و اعمال اختیار» (همان، ص ۱۱۷) مشخص می‌شود و بدون رفتار اختیاری به لحاظ اخلاقی خنثا است. به عبارت دیگر ضابطه کلی درباره واژه خیر و شر این است که هنگامی که «صفت فعل اختیاری انسان» باشد، دارای «مفهوم اخلاقی» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۹) خواهد بود.

۲. ماهیت انسان از دیدگاه ابراهام مزلو

۲-۱. ترکیب انسان از دو بعد جسمی و روانی

ابراهام مزلو به این نکته اذعان دارد که تعیین نوعیت انسان نسبت به دیگر موجودات بسیار مشکل است و آنچه از ابتدای ایجاد علم روان‌شناسی تا کنون بیشترین تأثیر را بر این رشته گذاشته، نقص‌های نظریات جامعی است که درباره طبیعت و ماهیت انسان ارائه شده که شامل رویکرد فرویدی‌ها (روانکاوی) و رفتارگراها (اثبات‌گرایی) می‌شود (ر.ک: مزلو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۸۵؛ همو، ۱۹۶۸، ix). ایرادات مزلو از این دست هستند؛ بی‌توجهی گرایش اخیر به تفاوت میان سه موضوع انسان، اشیا و ذاتی انسان و همچنین تصویر ناقصی که فروید از انسان ارائه داد که در آن تصویر ویژگی‌های خداگونه بشر، آرزوها و امیدهای ممکن او نادیده انگاشته شد (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲). وی در جای دیگر به نقد نگاه هگل و مارکس و برخی فلاسفه اگزیستانسیالیست اروپایی (مانند سارتر و پیروان او) نشسته است.

از نظر مزلو اگر تلقی هگل از «روح» و تلقی مارکس از «طبیعت» را بپذیریم و این فرض را که این دو دیدگاه، سلسله‌مراتبی از یک پیوستار هستند نیز قبول کنیم، طبق این دو مطلب ابعاد «حیوانی، طبیعی و مادی» انسان در قالب «نیازهای پست‌تر» بر ابعاد دیگر انسان، همچون «روح، آرمان‌ها و ارزش‌ها» (که در زمره «فوق‌نیازها» محسوب می‌شوند) غلبه خواهند داشت. این دیدگاه موجب می‌شود «شرایط مادی زندگی» به گونه‌ای معنادار بر «آرمان‌های والا» مانند «ایدئولوژی، فلسفه، دین، فرهنگ» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۶) غلبه یابد. وی در نقد سارتر تصور او از انسان را دچار افراط و ساده‌اندیشی و در تضاد با واقعیات زیست‌شناسی (همچون علم وراثت و روان‌شناسی سرشتی) و منجر به انکار زیست‌شناسانه انسان، «پوچی تجربی» و «عدم وجود ندهای تکانشی از درون» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۹) می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶).

مزلو خلا فکری ناشی از نداشتن تصور درست از انسان و روابط او با غیر خود را با تلاش روان‌شناسان در آگاه کردن مردم از چگونگی طبیعت خود و بایسته‌های رابطه خود با خود، دیگران، کل جامعه و کل جهان قابل جبران می‌داند. در این باره وی اقتباس از مردم‌شناسی فلسفی مورد تأیید نویسندگان اروپایی را توصیه می‌کند. در این مردم‌شناسی در جهت رفع این نقص‌ها و کشف ذات انسان کوشش شده است (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۲۶۶).

او از منظر یک روان‌شناس انسان‌گرا، نگرش درباره انسان و نوع رابطه او با عالم را نیازمند تغییر می‌داند و دلیل این تغییر را عدم قدرت و تسلط بشر بر زندگی خود می‌داند؛ زندگی در جهانی که به طور دائم در حال تغییر است و لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ایستد. از نظر وی، این دگرگونی به جهت شتاب عظیم در رشد داده‌ها، دانش و فن و اختراعات و پیشرفت فناوری در نیمه دوم قرن بیستم محسوس‌تر است. از این‌رو وی به نوعی جدید و متفاوت از انسان که با رویکرد فلسفی «هراکلیتوس، وایتهد و برگسون» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۵۶) تعریف می‌شود، دعوت می‌کند و نام آن را انسان «هراکلیایی» (همان، ص ۵۷) می‌گذارد.

از این‌رو مزلو در کنار گروه‌های دیگر و در قالب نیروی سوم، «روان‌شناسی نوع سوم» را ارائه می‌کند و معتقد است مهم‌ترین ویژگی این روان‌شناسی طرح «نظریه سوم و جامع‌تر از طبیعت انسان» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ix) و نمایش «طبیعت والا تر انسان» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۵۱) است.

وی در تحقیقاتش به این برداشت رسیده است که افراد بشر از آنچه تصور می‌شود، به هم شبیه‌ترند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۲۳). از این‌رو می‌توان مشترکاتی بین آنها پیدا کرد. وی معتقد است انسان به «واقعیات و امکانات بالقوه» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۰) خود (آنچه هست، آنچه دوست دارد باشد و آنچه می‌تواند باشد) وابسته است. مزلو طبیعت درونی انسان را اساساً زیست‌شناختی تصور کرده و معتقد است: «او دارای نیازها، استعدادها و گرایش‌هایی است که تا حدودی مبنای ژنتیک دارند، برخی از آنها مشخصه تمامی نوع بشر هستند و همه خطوط فرهنگی را شامل می‌شوند، برخی منحصر به فردند» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۳۵۶).

او در جای دیگر نیز انسان را دارای دو دسته صفات می‌داند که عبارت‌اند از: صفات ویژه نوع و مشترک میان همه افراد بشر؛ و صفات ویژه فرد خاص خود شخص (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳ و ۱۹۱).

وی پیرو وجودگرایان در نگاهی جامع به طبیعت انسان معتقد است فرد انسانی دارای «یک سرشت، یک ساختار و یک استخوان‌بندی سایه‌وار» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳) و «کلی یکپارچه و سازمان‌یافته» (همان، ص ۱۹) با دو بُعد با نام‌های «طبیعت والاتر» و «طبیعت پست‌تر» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۷۳) است. بُعد اخیر، شالوده و مبنای حیاتی بُعد دیگر است و بدون وجود و ارضای آن، بُعد دیگر در اکثر افراد بشر متصور نخواهد بود (ر.ک: همان، ص ۱۷۳).

مزلو مسئله دوگانگی مشهور میان روح و جسم انسان را بر آشتی میان دو بعد یادشده بشر تطبیق داده و برای حل این مسئله تبیینی ارائه داده و آن را «خودمختاری کنشی زندگی در سطح نیاز عالی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) می‌نامد. وی در این تبیین معتقد است نیازهای انسان دو دسته هستند: «نیازهای ابتدایی» (نیازهای پست) که در آن با حیوانات مشترک بوده و جسمی و مادی محسوب می‌شوند، و «نیازهای والاتر» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) که مختص انسان است و تنها بر پایه نیازهای پست گسترش می‌یابند، اما سرانجام هنگامی که کاملاً تثبیت شدند، ممکن است به طور نسبی از آن نیازهای پایه مستقل شوند و کمال یابند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۲-۲. بعد فیزیولوژیک و پست بشر

مزلو در بررسی بُعد پست‌تر طبیعت هر فرد انسان، آن را بُعد حیوانی و واضح‌ترین خصیصه نوعی بشر می‌داند. از این رو «جنبه ابتدایی و ناخودآگاه سرشت انسان» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۳) به‌شمار می‌آید و ممکن است موجب صدور عمل مطلوب (خوب) یا نامطلوب (بد) شود. وی معتقد است این بُعد انسان از این موارد تشکیل یافته است: «خلق و خو»، «اندام‌شناسی» (اعم از فیزیولوژی، عصب‌شناسی، غددشناسی)، «نیازهای اساسی شبه غریزی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴)، «هیجان‌های اساسی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳)، «سبک زیستی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴) یا «استعدادهای اساسی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳).

مزلو از میان اجزای تشکیل‌دهنده مرتبه پست‌تر طبیعت انسان نیازهای اساسی و همه توانایی‌ها و استعدادهای درونی فرد را «ذاتی طبیعت انسان» (همان، ص ۱۷۶) می‌داند و برای تشخیص ذاتی بودن آنها چهار علامت ذکر می‌کند:

۱. ناکام گذاشتنشان موجب بیماری افراد می‌شود؛

۲. برخلاف نیازهای روان‌نژندی، ارضایشان موجب پرورش و سلامت روان است؛

۳. در شرایط آزاد به طور انتخابی و خودانگیخته خود را نشان می‌دهند؛

۴. در افراد نسبتاً سالم قابل مشاهده‌اند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۵۶-۵۷ و ۲۷۳-۲۷۴).

مزلو نیازهای طبیعی و ذاتی را شالوده نظریه خود قرار می‌دهد و برای آن سلسله‌مراتبی قائل است. عناوین این نیازها عبارت‌اند از: «نیازهای فیزیولوژیک، امنیت، عشق و تعلق‌خاطر، احترام، خودشکوفایی». وی آنها را در قالب دو دسته «نیازهای کمبود و نیازهای رشد» تقسیم می‌کند و نیازهای اخیر را شامل نیاز به خودشکوفایی به همراه فرا نیازها که شامل «یکپارچگی، کمال، عدالت، توانگری، سادگی، سرزندگی، زیبایی، خوبی، بی‌همتایی، صداقت» (شجاعی، ۱۳۹۱، ص ۵۵-۵۶) است، می‌داند؛ نیازهای کمبود که با نام نیازهای اساسی نیز نام‌برده می‌شوند باقی نیازهای فطری نام‌برده را شامل می‌شود. این سلسله نیازها به صورت یک هرم ترسیم می‌شود که در شکل ذیل ملاحظه می‌کنید.



از نظر وی ذاتی بودن نیازهای اساسی موجب می‌شود که به میزان قابل توجهی نیازهای اساسی هر فرد متأثر از عامل «سرشتی یا وراثتی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۸) باشد. از این رو مزلو نظریه نیازهای اساسی خود را «نظریه گزینه» نیز می‌نامد، ولی در آن به مطالعه «نیازها، کشش‌ها و امیال» و «ارزش‌های اصیل، باطنی و تا حدودی تعیین شده توسط وراثت» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۶۲) می‌پردازد و از ویژگی‌هایی چون «قوی، نامطلوب، غیرقابل تغییر» که پیش از این رفتارگرایان نشان‌دهنده غریزی بودن فرض می‌کردند، برخوردار نیستند؛ بلکه نیازهایی «ضعیف» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) و نیازمند پرورش‌اند.

وی در برابر رفتارگراها (که تمامی نیازهای انسان را غریزی و حیوانی می‌دانند) قرار می‌گیرد و موضعی معتدل اخذ می‌کند و تعدادی از نیازهای انسان را فطری، تعیین شده و به تعبیر خود «نیازهای مرتبط با گزینه» (همان، ص ۸۲) می‌داند و ملاک تشخیص آنها را «آسیب روانی» بر اثر ناکامی از ارضای آنها و عکس آن در سلامت روانی معرفی می‌کند. نیازهای یادشده عبارت‌اند از: «نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، احترام و خودشکوفایی». وی نمونه‌های نیازهای مقابل این دسته را «نیاز به صحبت به زبان بومی» (شجاعی، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۵۷) می‌داند.

به عقیده مزلو، انسان به دلیل داشتن نیازهای اساسی غریزی به حیوانات شبیه است؛ ولی این نیازها در انسان از ویژگی‌هایی چون ضعف، قابلیت تغییر، مطلوبیت و ارزشمندی (و یا حداقل متوسط بودن) برخوردارند؛ از این رو «شبه غریزی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) نامیده می‌شوند و با نیازهای موجود در حیوان متفاوت‌اند (رک: همان، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۲۷۶-۲۷۷). او درباره نیازهای اساسی معتقد است اغلب عمدتاً «ناخودآگاه» (همان، ص ۵۴) هستند (البته با روش‌هایی می‌توانند خودآگاه شوند) و در مقایسه با تمایلات آگاهانه ظاهری و رفتارهای ظاهری، نیازهای اساسی در میان افراد بشر از وحدت نهایی‌تر، کلی‌تر و اساسی‌تر برخوردار هستند و بدین جهت از «وجه اشتراک انسانی» (همان، ص ۵۵-۵۴) بیشتری برخوردارند.

از نظر مزلو میان نیازهای اساسی انسان سلسله‌مراتبی برقرار است که در اکثر افراد آزموده شده محقق است. البته «موارد استثنا» (همان، ص ۵۱) هم وجود دارد و این الگو از انعطاف لازم برخوردار است. در باور مزلو نیازهای

اساسی فیزیولوژیک (طبیعت پست بشر) شرارت‌آمیز و گناه‌آلود نیستند و از دید علمی محتاطانه این نیازها «خنثا» (همان، ص ۱۱۷) هستند و حتی می‌توان آنها را خوب و خیر تلقی کرد (ر.ک: همان، ص ۲۶۹-۲۷۰ و ۳۱۷).

علی‌رغم مخالفت مزلو با رفتارگرایی در سرایت ویژگی‌های حیوانی به انسان و همچنین اعتقاد به توانایی‌های فوق حیوانی انسان، ولی در آثار وی نشانه‌های باورهای خلاف آنچه ادعا کرده است، دیده می‌شود؛ باورهایی چون اصل تکامل انواع داروین. وی انسان را «جزئی از طبیعت» می‌داند و علاوه بر آن هر گونه «تضاد مطلق با طبیعت غیرانسانی» را نفی می‌کند و «نظریه تکامل زیستی انسان» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۲۱-۳۲۲) را شهادی بر لزوم این تشابه می‌آورد و در جای دیگر نیز برای تبیین پیامدهای رشد انسان، «سبک داروینی بقا» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶) را بر سبک‌های دیگر ترجیح می‌دهد. او انکار اصل تکامل داروین را اشتباهی بزرگ خوانده و با اشتباهاتی چون اعتقاد به حق الهی پادشاهان و مسطح بودن زمین برابر می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۶).

مزلو معتقد است: «استدلال حیوان به انسان [تعمیم ویژگی‌های حیوان به انسان] همیشه امر حساسی است که باید با احتیاط کامل انجام گیرد» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۲۰). از این رو «اگر مجبوریم برای شناخت انسان حیوانات را مبنای استدلال قرار دهیم» (همان، ص ۸۳) و او دارای «میراثی حیوانی» فرض شود، باید در میان موجودات زنجیره تکامل انواع نزدیک‌ترین موجود به انسان را انتخاب کنیم. از این رو «این میراث بایستی عمدتاً از تیره حیوانات انسان‌نما باشد و میمون‌های انسان‌نما» - مانند «شامپانزه» - نزدیک‌ترین بستگان انسان در میان همه حیوانات هستند.

از نظر وی این نوع میمون‌ها «بیشتر اهل تعاون و همکاری‌اند تا پرخاشگری» و در این زمینه با ذکر آزمایشی معتقد است پرخاشگری در آنها، آن گونه که ادعا می‌شود نیست و «هرگونه بحث تکاملی در این‌باره که سرشت حیوانی انسان، او را مجبور به پرخاشگری و ویرانگری می‌کند، باید مورد تردید قرار گیرد یا مردود دانسته شود» (همان، ص ۱۱۹-۱۲۱). او در جای دیگر نیز آزمایش‌های گوناگونی را که هارلو و همکارانش در دانشگاه ویسکانسین بر روی حیوانات انجام داده‌اند، با اهمیت می‌نامد و از آنها نیاز به محبت را در آن حیوانات نتیجه گرفته، برای اثبات بر انسان زمینه‌سازی می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۰).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، وی به اصل تکامل اعتقاد دارد و در توضیح رابطه این اصل و انسان، بشر را عضوی از یک نوع موجودات تکامل‌یافته زیستی معرفی می‌کند. او در سیر تکاملی اصل مذکور، طبیعت والا تر و متعالی او را بخشی از گوهر انسانی یا به تعبیر دیگر بخشی از «طبیعت زیست‌شناسانه» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶) تکامل‌یافته او می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۳۷).

۲-۳. بعد درونی، روانی و مادی بشر

از دیدگاه مزلو در تعریف انسان از عبارت‌هایی چون خلق و خوی خود و تعادل‌های بیوشیمیایی خود استفاده می‌شود و طرح خودشکوفایی به عنوان هدف و نیاز نهایی اوست؛ لذا این گزاره که «خودی وجود دارد که باید خودشکופا شود» پیش‌فرض تعریف فوق است. وی در توصیه به «گوش دادن به ندهای تکناشی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۴۴) نیز به خود و ندهای درونی‌اش اشاره می‌کند؛ از این رو به عقیده وی مهم‌ترین ویژگی انسان برخورداری از سرشتی خاص است

که آن سرشت «کالبد یا ساختاری روانی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۶۹) دارد که می‌توان آن را همانند ساختار جسمی‌اش مورد بحث و بررسی قرار داد. وی برای ویژگی‌های شخصیتی انسان مرکزی قائل است و شخص را یک کل وحدتمند در نظر می‌گیرد و این نگاه را با مثال این‌گونه توضیح می‌دهد:

در یک نظریه خوب، موجودی به‌عنوان نیاز معده‌ای، دهانی یا نیاز جنسی وجود ندارد. تنها یک نیاز برای فرد وجود دارد. این جان اسمیت است که غذا می‌خورد نه معده وی. از این گذشته ارضا برای کل فرد حاصل می‌شود نه فقط برای بخشی از او. غذا گرسنگی جان اسمیت را ارضا می‌کند، نه گرسنگی معده را [...] هنگامی جان اسمیت گرسنه است، او بکلی گرسنه است (همان، ص ۱۹-۲۰).

او طبیعت درونی را ذاتی، طبیعی، نامتغیر، غالباً ماندگار (که در اوایل زندگی پدیدار نیست، ولی پس‌از آن در افراد معمولی به‌ندرت ناپدید می‌شود) و بسیار پیچیده، پنهان، دقیق و ضعیف و ظریف می‌داند؛ همچنین دارای نیرویی پویا که به دنبال هویت، سلامت و رشد است و از ندایی نجواگونه (که سست و ضعیف است) برخوردار است که می‌خواهد به‌صراحت ابراز شود. البته او تصریح می‌کند که این طبیعت درونی ممکن است به خاطر عادت، فشار فرهنگی، نگرش‌های غلط، به‌راحتی مغلوب و خاموش شود (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۷۶-۲۷۷؛ همو، ۱۹۶۸، ص ۳-۴ و ۱۹۳-۱۹۴).

وی به ابعاد ساختار روانی مورد اشاره انسان پرداخته، معتقد است همان‌گونه که فروید کشف کرده، اگر شخصیت انسان را مطالعه کنیم این حقیقت را می‌یابیم که شخصیت انسان دارای لایه‌هایی در کنار هم است و به دو طیف خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شوند (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۲-۲۷۳). از نظر او این دو بخش ناخودآگاه و خودآگاه می‌توانند هم منبع خصایص والا و ویژه انسانی و هم منبع خصایص نامطلوب و شرارت‌آمیز باشند. از این‌رو ما دارای «هشیاری خوب و هشیاری بد و ناهشیاری خوب و ناهشیاری بد» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۱۶۷) هستیم.

مازلو در توضیح بُعد والاتر طبیعت انسانی، از «ارزش‌های بودن او» (همان، ص ۳۰۴) نام می‌برد و تقویت و شکوفا کردن این ارزش‌ها، «ارزش‌های B» (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴) را توصیه می‌کند. وی این ارزش‌ها را صفات تمایزدهنده عمیق‌ترین، اساسی‌ترین و ذاتی‌ترین مراتب انسانی معرفی می‌کند و آنها را ارزش‌های متعالی و رکن اساسی وجوه مفهوم انسان دانسته، معتقد است نسبت میان آنها و انسان همچون رابطه قضایای اقلیدسی در نظام اقلیدسی «همان‌گویانه» (مازلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) است. از نظر او «باید در هر تعریف نهایی از انسان [...] ارزش‌های بودن را که ارزش‌های بودن او نیز به‌شمار می‌روند در تعریف خودمان بگنجانیم» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴-۳۰۵)؛ چراکه هر انسانی به‌صورت بالقوه دارای این عناصر است.

او این بُعد را دربرگیرنده نیازهای رشد، نیازهایی غیر از نیازهای اساسی (مانند نیاز به کار معنادار، مسئولیت، خلاقیت، منصف و عادل بودن، انجام کار ارزشمند و ترجیح انجام آن) می‌داند و به اعتقاد وی خصیصه مختص بشر، برجسته‌ترین نیاز این بُعد، یعنی «تیز به خودشکوفایی» است و هیچ موجود دیگری حتی «میمون‌های تیره عالی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۹۸) در داشتن این نیاز با انسان شریک نیستند. از این‌رو در باور وی میل به خودشکوفایی ویژگی تعیین‌کننده «انسانیت ذاتی» و «هستی فرد» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۱۴۵) است (ر.ک: همان، ص ۳-۴؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۴۴-۴۵ و ۲۲۷-۲۲۸).

وی حیات والایتر انسانی را ناشی از خصیصه‌های مختص انسانی (نیازهای رشد) دانسته، از این رو معتقد است:

زندگی معنوی جزئی از ذات انسان است. نوعی ویژگی معرف طبیعت انسان است که طبیعت انسان بدون آن، طبیعت انسانی کاملی نیست. بخشی از خود واقعی، از هویت فرد، از هسته درونی فرد، از تعلق فرد به نوع بشر و از کمال انسانی است (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۴).

۲-۴. دو نوع ادراک انسان: متأثر از علایق و غیرمتأثر از آنها

مزلو مقوله ادراک انسان را تا حدی حاصل ادراک او از اشیای خارجی و تا حدی مخلوق خود او می‌داند و از این رو ادراک اشیای خارجی در انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: «به‌منزله پدیده‌ای مرتبط با علایق انسان و بی‌ارتباط با علایق انسان» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۷۶).

وی در توضیح دسته اول از ادراکات اشیای خارجی نمونه‌های شناخت انسان را توجه کردن‌ها، ادراک کردن‌ها، به یادآوردن‌ها، فکر کردن‌ها و یادگرفتن‌ها نام برده و به این می‌رسد که اکثر شناخت‌های ما عینی نیستند، بلکه انتزاعی و مجردند. وی برای تعریف انتزاع از دیدگاه برگسون و وایتهد بهره برده و آن را ذاتاً نوعی انتخاب از میان تنها جنبه‌های خاص موضوع (مانند سودمند، تهدیدکننده، آشنا و از همه مهم‌تر منطبق با مقولات زبانی) می‌داند و در نهایت معتقد است درک مجرد و انتزاعی موضوع یعنی ادراک نکردن بعضی جنبه‌های آن و این یعنی طرد برخی صفات و خلقیات و تحریف برخی صفات دیگر.

وی از آنچه ذکر شد نتیجه می‌گیرد که انسان طبیعت جهان را چنان که واقعاً هست، نمی‌شناسد و در عوض به «سازمان‌بندی جهان‌بینی درونی خود» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۸۹-۹۰) وقوف بیشتری دارد؛ چراکه معیار مهم در انتخاب صفات انطباق بر الگوی زبانی است و «زبان به مفهوم فروید یک فرایند ثانویه است [...] و با واقعیت خارجی و ضمیر آگاه سروکار دارد نه با واقعیت روانی و ضمیر [...] ناخودآگاه» (همان، ص ۹۰).

وی در جای دیگر و در توضیح نوع دوم ادراک انسان نسبت به خارج از خود، ادراک فی‌نفسه و بدون زمان و مکان را مطرح می‌کند؛ ادراکی ذوقی که «نه تنها نسبتاً نا برانگیخته و رها از منافع» و علایق انسان است، بلکه ادراک موضوعات مختلف و واکنش ادراک‌کننده به گونه‌ای است که گویی ادراکات از «واقعیتی مستقل از انسان و پایدار در ورای زندگی او» (همان، ص ۸۵) برخوردارند.

۲-۵. اختیار: امری طبیعی (غریزی یا شبه‌غریزی)

مزلو معتقد است عده‌ای به گناه نخستین یا شرارت ذاتی انسان اعتقاد دارند و تنها راه نجات بشر را «نیروهای فوق انسانی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۶۵) می‌دانند؛ ولی او به شدت با این اصل که اعماق سرشت انسان، «خطرناک، شرارت‌آمیز، غارتگر و درنده» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۹) است مخالف می‌کند. در این باره هنری گایگر (Henry Geiger؛ ۱۹۰۸-۱۹۸۹) در مقدمه کتاب *افق‌های والایتر انسان* می‌گوید: مزلو با سقراط هم‌نظر است که اکثر شرارت‌ها، اگر نه همه آن، در زندگی بشر معلول «نادانی» (مازلو، ۱۹۷۱، ص xvii) است.

وی در تعریف گناه و شرارت بر این عقیده است که گناه «تشخیص مذمت توسط دیگران» است و گناه ذاتی پیامد «فریب طبیعت یا خود درونی خود فرد» است و نوعی انحراف از جاده خودشکوفایی است؛ البته رهنمودی درونی برای رشد به سوی شکوفایی خود واقعی و توانایی‌های بالقوه نیز است که برای شخصی که مستحق رشد است، «مطلوب و حتی ضروری» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۱۹۴) است.

او طبیعت انسان را برخلاف دیدگاه عمومی تمدن غرب، به خاطر مراتب پست بشر (که از بعضی ویژگی‌های حیوانی برخوردار است) شر نمی‌داند و آن را شهرتی سوء می‌شمرد (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۸۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۳۱۷). وی اظهار می‌دارد به این مطلب یقین دارم که سرشت آدمی از نظر بیولوژیک، ذاتی و ضروری، شرارت‌آمیز، گناه‌آلود، رذالت‌بار، درنده، ظالم و جنایتکار نیست؛ بلکه خوب و یا حداقل خنثا است و «در بعضی فرهنگ‌ها چنین بوده و هست» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۷؛ ر.ک: همو، ۱۹۶۸، ص ۳-۴). البته از نظر او ممکن است گرایشی شبه غریزی به رفتار بد در او وجود داشته باشد و اعتنا به این گرایش که موجب بسیاری شرارت‌هاست، به جهت نادانی، حماقت، ترس، سوءروابط و بی‌ملاحظگی اوست (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۱۱۷-۱۱۹ و ۲۵۶-۲۵۷).

از این رو به عقیده وی مفهوم بهنجاری با «سلامت ایدئال» برابر است و لازمه آن تغییر نظری در «روان‌شناسی فردی» و تعریف «جامعه» مطلوب است. وی مفاهیم آرمانی ناشی از این تغییر درباره «جامعه، قانون، تعلیم و تربیت و خانواده» را موجب تغییر در مفاهیم کلیدی مانده از گذشته از قبیل «کنترل، بازداری، انضباط، تربیت و شکل دادن» می‌داند و مفاهیمی که او پیرو روان‌شناسان پویا پیشنهاد می‌کند، از این قبیل‌اند: «خودانگیزگی، رهایش، طبیعی بودن» و «رضایت‌مندی از نیازهای اساسی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۹-۲۸۰).

۳. اختلاف و اشتراک در مبانی انسان‌شناختی و تأثیر آنها بر علوم انسانی

۳-۱. انسان موجودی مادی یا دوساختی

همان‌طور که گذشت، هر دو صاحب‌نظر مورد مطالعه به بعد جسمانی برای انسان اذعان دارند. بدین‌صورت که *آیت‌الله مصباح* وجود این بعد (بدن انسان) را امری بدیهی می‌شمرد و نیازمند اثبات و اقامه ادله حصولی (اعم از تجربی و غیرتجربی) نمی‌داند. از سوی دیگر *آبراهام مزلو* نیز وجود بدن را پیش‌فرض تمامی مباحث خود دانسته و درباره دلیل وجود آن سخنی نمی‌گوید.

همچنین همان‌طور که دانستیم *آیت‌الله مصباح* با نگاهی فلسفی و اسلامی وجود موجودات غیرمادی را پذیرفت و برای انسان کرامت تکوینی و جایگاهی ویژه در میان موجودات قائل است و او را دارای قابلیت‌های خاصی می‌داند (اعم از ظاهری، درونی و روانی) که قابلیت روانی ویژه او به جهت وجود بعد غیرمادی اوست که روح یا نفس انسانی نامیده می‌شود. *آبراهام مزلو* نیز برای انسان دو بعد قائل است؛ ولی توصیف او از این دو بعد با ابهام‌هایی همراه است. وی برای بشر علاوه بر جسم انسان، فطرتی درونی نیز قائل است و در توضیح این فطرت، آن را سرشتی سایه‌وار و کلی یکپارچه معرفی می‌کند که از استعدادها و گرایش‌هایی با مبنای ژنتیکی تشکیل شده است و البته تصریح می‌کند که اساساً این بعد درونی انسان جنبه‌ای زیست‌شناختی و قابل تحقیق تجربی است. وی در توصیف بیشتر

این بعد درونی انسان، آن را متشکل از دو جنبه معرفی می‌کند که یکی بر دیگر تقدم دارد: فطرت والا تر و فطرت پست‌تر. مزلو درباره تعارض میان دو بعد جسمی و روحی انسان و چگونگی ارتباط این دو بعد، راه‌حل را در آشتی دادن دو بعد یادشده از فطرت درونی انسان می‌داند و معتقد است این آشتی در اشباع بعد پست‌تر و پس‌از آن ارضا، تثبیت و استقلال نیازهای والا تر از مرتبه مادون خود است.

مقایسه این دو دیدگاه نشان می‌دهد که هرچند مزلو خود را از رویکرد اثباتی رفتارگرا دور کرده و برای انسان بعدی درونی قائل است، ولی روش تحقیق این بعد درونی را همچون اثبات‌گرایان تجربی و زیست‌شناختی می‌داند. از این رو حتی می‌توان گفت تصور دقیقی از تعارض میان جسم و روح و چگونگی ارتباط این دو را نداشته و راه‌حلی را که پیشنهاد می‌کند نحوه سازش میان دو بعد درونی انسان است و نه جسم و درون انسان؛ لذا نادرست است. در مقابل *آیت‌الله مصباح* ابتدا اصل وجود غیرمادی را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مرتبط آن می‌پذیرد و سپس برای ترکیب انسان از جسم و غیر جسم ادله اقامه می‌کند و این جنبه غیرتجربی انسانی (روح یا نفس انسان) را اثبات می‌کند.

آیا انسان موجودی چندبعدی است؟ از دیدگاه *آیت‌الله مصباح* و *آبراهام مزلو* انسان موجودی دوبعدی است، ولی این دو شخصیت فکری در یکسان بودن یا متفاوت بودن این دو بعد باهم اختلاف دارند. پیامد این اتفاق نظر در یکسان دانستن نظریات علوم انسانی دستوری و توصیفی در توصیه‌ها و توصیفات خود در ارتباط با این دو بعد از بشر است.

آیت‌الله مصباح این دو بعد را مرکب از بعد مادی و غیرمادی می‌داند و مزلو دو بعد را مادی و به دو بخش درونی و ظاهری (تک‌تک عضوهای بدن) تقسیم می‌کند. پذیرش بعد غیرمادی توسط *آیت‌الله مصباح* برای انسان افق‌های جدیدی را در تحلیل انسان و علوم درباره انسان، به‌ویژه روان‌شناسی، به روی محققان می‌گشاید.

تغییر در اهداف و راهبردها، ورود مسائل جدید، تبیین‌های جدید مسائل گذشته و تحقیق‌های جدید درباره علل فرامادی موضوعات و مسائل علوم انسانی از جمله پیامدهایی است که پذیرش یادشده به همراه دارد و همچنین به تلاش برای راه‌های جدید شناخت برای امور غیرمادی در وادی علم (علم مطلق) می‌انجامد.

علم، علوم انسانی و روان‌شناسی متأثر از این نگاه این‌گونه خواهند بود: علم و رشته روان‌شناسی در برابر تعریف پوزیتیویستی از آنها قرار گرفته و همان‌طور که اشاره شد، برای علوم فلسفی تعریفی صورت می‌گیرد که شامل «روان‌شناسی نظری (= غیرتجربی)» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۵) می‌شود و در همین راستا در کنار علوم حصولی، علوم حضوری نیز جایگاهی خاص می‌یابند.

در مقام تعریف نیز علمی که «روح و ارزش‌های انسانی نه‌تنها در فهم آن‌ها بلکه در موضوعشان اخذشده باشد و مسائلشان با مسائل انسانی مرتبط باشند» علوم انسانی شمرده می‌شوند و علمی که «روح انسانی در موضوعات آنها دخالتی ندارد، علوم غیرانسانی» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۹) خواهند بود. در میان این علوم، مباحث «انسان‌شناسی برای سایر علوم انسانی، پایه» (همان، ص ۲۴) خواهد بود. برای نمونه از مباحث انسان‌شناسی اختیار انسان است که به عنوان اصل موضوعه در علم اخلاق باید در «علم النفس فلسفی» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۸) که از ویژگی‌های روح انسان با روش عقلی بحث می‌کند، اثبات شود.

می‌توان تقسیم بعد مادی توسط مزلو به دو بخش درونی و ظاهری عضوی، را گام نخست برای تفاوت ابعاد وجودی انسان دانست و با رویکرد روان‌شناسی تک‌بعدی به سبک پوزیتیویستی رفتارگرایی متفاوت و روبه‌جلو ارزیابی کرد. در تأیید این مطلب همان‌طور که گذشت (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۳۲-۱۳۳)، مزلو بر تقابل با رفتارگرایان و ساختن روان‌شناسی و فلسفه کلی با مبانی تجربی، نظام‌مند و جامع به‌عنوان آرمان تأکید می‌کند. از سویی دیگر نیز اعتقاد به مادی بودن دو بعد بشر موجب می‌شود مزلو به رد نظریه ارسطویی (عدم توان درک چستی انسان به دلیل ناتوانی عقل) بپردازد و تأکید کند که ما توان درک مستقیم چستی انسان - اعم از وضعیت بالفعل و استعدادهای بالقوه او - را داریم و در این زمینه نیازی به عقل نداریم (ر.ک: همان، ص ۲۷۱).

۳-۲. بعد غیر جسمانی انسان: جاودانه یا فناپذیر

همان‌طور که گذشت، آیت‌الله مصباح با اثبات عدم تساوی هستی با ماده و منحصر ندانستن راه شناخت به شیوه تجربی و مادی مبانی پذیرش وجود روح را پی‌ریزی کردند و برای اثبات آن نیز ادله تبعیدی، عقلی، شهودی و توجه به آثار (برهان تلفیق از مقدمات حسی به‌ضمیمه کبریات عقلی) اقامه کردند. در آن‌سو نیز مزلو با بیان‌های گوناگون بر اینکه در کنار ساختار جسمانی انسان این کالبد روانی و خود اوست که مهم‌ترین ویژگی و سرشت خاص انسانی اوست؛ در مرحله اقامه دلیل نیز صرفاً به تعریف انسان و همچنین در نظر گرفتن هدفی به نام خودشکوفایی اشاره می‌کند و لازمه این تعاریف را پیش‌فرض بودن خودی برای انسان می‌داند؛ ولی هنگامی که درباره این بعد توضیح می‌دهد، آن را جان انسان و یک کل یکپارچه می‌داند که در کنار اعضای دیگر (مانند معده و...) وجود دارد. برخلاف صراحت آیت‌الله مصباح، مزلو بر اصل غیرمادی بودن و تجرد روان انسان تصریح ندارد و ادله متقنی نیز اقامه نمی‌کند.

آیت‌الله مصباح لوازم تجرد روح را نیز برمی‌شمرد و بقا و فناپذیری این بعد را موجب برتری این بعد از بشر بر بعد جسمانی او می‌داند. از این‌رو ایشان لازمه ملاک بودن و اصالت دادن به بدن انسان را مخدوش شدن هویت انسانی برشمرده و در گام نهایی با تمسک به اصل فلسفی «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» هویت واقعی و عنصر اساسی انسانیت را ساحتی مجرد به نام روح معرفی می‌کند که منشأ تمایلات و رغبت‌ها و پس‌از آن تعقل و اراده است. در مقابل مزلو نیز به این اصالت روان انسان در برابر تک‌تک اعضای جسمانی او تصریح دارد و مرکزیت شخصیت انسانی را کلی وحدتمند می‌داند و درک‌کننده نیاز در انسان، نه یک عضو جسمانی جزء (مانند معده) بلکه آن جان و کل است. به جهت این مرکزیت و اصالت این بعد درونی انسانی است که وی وجود دولایه درونی انسان را از فروید می‌پذیرد و آن لایه‌ها را منبع خصائص خوب و بد انسانی می‌داند. همچنین بدین جهت است که ارزش‌های بودن، نیازهای رشد و زندگی معنوی را نیز از عناصر ممیزه ماهیت انسان و ارکان مهم مفهوم و تعریف انسان معرفی می‌کند؛ چراکه منشأ این عناصر نه عضو جسمانی او بلکه بعد والایتر، درون و روان انسان است. وی با آیت‌الله مصباح متفق است که منشأ تمایلات به خیر یا شر همین بعد انسان است.

کیفیت ابعاد انسان چگونه است؟ هر دو متفکر وجود بعد جسمانی و بدن انسان را مورد قبول دانستند و بعد باطنی انسان (در نظر مزلو درونی و غیرعضوی، و در نظر آیت‌الله مصباح مجرد و روحانی) را برتر از بعد جسمانی و

منشأ تمایلات به خیر و شر می‌دانند. ویژگی‌های مورد اتفاق بعد پست باطن بشر از این قرار است: یکی از مراتب وجود انسان است؛ خوی حیوانی انسان است؛ پایین‌ترین مرتبه روح (از نظر آیت‌الله مصباح) و طبیعت درون (از نظر مزلو) است؛ مورد ابتلای اکثر انسان‌هاست؛ راه رها شدن از این بعد بی‌توجه شدن به آن است؛ و تغییرپذیر است. نتایج این اتفاق نظرات از این قرار است: همه علوم که به بدن انسان مرتبط هستند باید موردتوجه قرار بگیرند، ولی علوم انسانی مرتبط با بعد غیرجسمانی از اهمیت بیشتری برخوردارند و باید بیش از علوم فیزیولوژیک انسانی مورد اعتنا باشند. در علوم انسانی دستوری تدابیری برای رشد مثبت بعد غیرجسمانی انسان صورت پذیرد؛ ریشه شرارت‌های انسان را باید در امری غیرجسمانی و نه در کیفیت و کمیت اعضای بدن او جست‌وجو کرد. محققان علوم انسانی به‌ویژه شاخه دستوری این علوم پایین‌ترین مرتبه انسانی (بعد پست) را در نظر گرفته، با توصیف‌ها و توصیه‌های لازم، به ارتقای اکثر انسان‌ها از آن مرتبه به مراتب بالاتر پرداخته‌اند، و طریقی‌هایی از این مرتبه پست‌تر در توصیه‌ها و تدابیری است که او را به زندگی حیوانی خود بی‌توجه کند، و تغییرپذیر بودن این بعد بشر بر امکان تربیت و هدایت او در روان‌شناسی و علوم انسانی تأثیر بسیار مثبتی دارد.

آیت‌الله مصباح درباره بعد غیرجسمانی (روح) انسان به تجرد، بقا و فناپذیری، و اصالت آن اذعان دارد و این بعد را منشأ امیال، تعقل و اراده می‌داند. لوازم این نگاه در علوم از این قرار است: ابزارهای تحقیق حقیقت انسان ابزاری تجربی و مادی نباید باشد، بلکه باید از طرق و شیوه‌های غیرمادی و غیرتجربی استفاده کرد. برنامه‌ریزی، توصیف و توصیه برای روح انسان باید با افقی ابدی باشد و برای رشد تعقل بشر باید به رشد روحی او پرداخت و در تربیت انسان برای تقویت اراده انسان باید به تقویت و گسترش وجودی روح او پرداخت. این نگاه آیت‌الله مصباح به بعد غیرجسمانی بشر ظرفیت لازم را برای تقسیم علم به باواسطه ابزار شناخت و بدون واسطه آن ابزار و همچنین تقسیم سه‌گانه روش‌های تحقیق (عقلی، تجربی و نقل و وحی) و لزوم روش عقلی در همه آنها فراهم می‌کند. نظر ایشان در بی‌توجهی به مراتب پست از روی اراده و ریاضت نفس (پس از ارضای نسبی و اولیه) به توصیه‌های علوم دستوری در رشد انسان و توزیع امکانات مادی تعادل می‌دهد.

مزلو انسانیت و اصالت او را به روان که مرکز شخصیت و ادراک نیاز است می‌دهد که نگاه تجربی علوم انسانی به انسانیت انسان را به همراه دارد و اینکه می‌توان با ابزار تجربه نحوه ادراک انسان و شخصیت انسان را توصیف، ارزیابی و هدایت کرد. وی حتی مدعی است که برای مطالعه هر نظریه علمی و درک آن لازم است موضوعاتی را بدانیم که ریشه در شخصیت دانشمند صاحب نظریه دارند و روان آن فرد نیز امری تجربی است که ناشی از اصالت دادن وی به روان در مقابل اعضای بدن است (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۶۵). لازمه قبول یا عدم قبول غیرمادی بودن بخش اصیل انسان این است که حقیقت انسان توسط علوم انسانی با ابزار تجربی قابل درک یا غیرقابل درک است.

۳-۳. بعد جسمانی

درباره بعد پست‌تر و حیوانی انسان در دیدگاه‌های دو شخصیت اتفاقات و اختلافاتی وجود دارد. در ابتدا به اتفاق نظرهای می‌پردازیم و سپس اختلاف نظرها را بررسی می‌کنیم.

هر دو معتقدند که بعد پست‌تر انسانی که خوی حیوانی را به همراه خود دارد، یکی از مراتب وجود انسان است و مرتبه‌ای بدوی و ابتدایی است. هر دو این بعد را تغییرپذیر می‌دانند و بر این باورند که اکثر انسان‌ها در این مرتبه غوطه‌ورند و از صعود به مرتبه والاتر بازمانده‌اند و راه جدا شدن از این بعد پست‌تر و تکامل در بی‌توجه شدن به مرتبه پایین‌تر و پست‌تر است.

اما این دو صاحب‌نظر در مبانی به صورتی اختلاف‌نظر دارند که در اتفاق نظرانشان تأثیرگذار است. *آیت‌الله مصباح* مرتبه حیوانی را یکی از مراتب وجود روح انسان می‌داند، ولی *آبراهام مزلو* آن مرتبه حیوانی را یکی از مراتب وجود درونی جسمانی می‌پندارد که زیست تجربی دارد و مسائل اندام‌شناسی را از اجزای تشکیل‌دهنده مباحث شناخت این بعد می‌داند. *آیت‌الله مصباح* پیرو مکتب صدرایی پیش از مرتبه حیوانی مرتبه‌ای نباتی و پس از مرتبه حیوانی مرتبه انسانی قائل است که هر انسان معمولی مرتبه نباتی را طی می‌کند و به مرتبه حیوانی می‌رسد؛ ولی *مزلو* مرتبه حیوانی را اولین مرحله درونی انسان می‌داند. *آیت‌الله مصباح* تغییرپذیر بودن این مرتبه را به جهت وابستگی این وجود غیرمادی انسان به بدن جسمانی می‌داند و بدین جهت در بعد حیوانی که مرتبه‌ای از روح مجرد اوست، تغییر رخ می‌دهد؛ ولی *مزلو* تغییرپذیر بودن بعد حیوانی را برای تقابل با رفتارگراها می‌پذیرد و نیازهای اساسی بعد حیوانی انسان را علی‌رغم قبول قوت و ظهور و وضوح ابتدایی با خوی حیوانات برابر ندانسته و برخلاف رفتارگرایان نیازهای این بعد را کاملاً غریزی و تثبیت‌شده نمی‌داند و در تحلیل خود با نام شبه غریزی بودن به این امکان تغییر اشاره می‌کند. در توصیه بی‌توجه شدن به مرتبه حیوانی نیز *مزلو* راه بی‌توجه شدن را اشباع و ارضای کامل نیازهای اساسی این بعد پست‌تر می‌داند و بی‌توجهی ریاضتی را در اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها آسیب‌رسان به سلامت روانی معرفی می‌کند. در مقابل *آیت‌الله مصباح* برای هر مرتبه از مراتب روح انسانی شئونی قائل است و ارتقا به مرتبه والاتر انسانی را در بی‌توجهی به شئون مرتبه پایین‌تر می‌داند و این بی‌توجهی لزوماً ناشی از ارضای کامل نیست؛ بلکه چه‌بسا ناشی از عدم توجه ارادی و ریاضتی باشد. ایشان معتقد است به جهت تدریجی بودن و تغییرپذیر بودن وجود روح انسانی توجه کردن وی به مرتبه پایین‌تر (حیوانی) برای اشباع کامل این مرتبه پست، موجب گسترش و وسعت بعد حیوانی او (حیوانی‌تر شدن) شود و خود مانع تکامل و صعود به مرتبه بالاتر شود.

۳-۴. ادراکات انسانی واقع‌نما یا غیرواقع‌نما

درباره ادراکات انسانی و نحوه حصول آن نیز نزد *آیت‌الله مصباح* و *آبراهام مزلو* با دو رویکرد متفاوت مواجه هستیم؛ ولی در برخی موضوعات اتفاق نظرهایی هم دیده می‌شود.

هر دو نظریه‌پرداز ادراک انسان را امری پیچیده‌تر از حیوان می‌دانند و ادراک را امری مرتبط با بعد درونی و روانی انسان معرفی می‌کنند و برای انسان دو گونه ادراکی قائل‌اند. هر دو معتقدند علایق انسان می‌تواند بر ادراک او تأثیر بگذارد و همچنین در مواردی انسان طبیعت جهان را چنانچه هست، نمی‌شناسد. این دو شخصیت فرد انسان را بر جهان‌بینی درون خود واقف می‌دانند و معتقدند ادراک فارغ از علایق و احساسات که واقع‌نما باشد، وجود دارد.

رویکرد متفاوت این دو شخصیت که بدان اشاره‌هایی شده است، موجب اختلاف در دیدگاه‌ها و نظرات درباره مقوله ادراک در انسان شده است. *آبراهام مزلو* برای اعضای بدن انسان نقشی در ادراک قائل نیست بلکه معتقد است این کل فرد انسانی است که مستقیماً درکی تجربی و آزمایشگاهی دارد، ولی در مقابل *آیت‌الله مصباح* در فرایند ادراک حسی برای هریک از عضوهای بدن انسان نقش ابتدایی و مقدمی قائل است و روح غیرمادی و مجرد را درک‌کننده اصیل و باواسطه می‌داند و بدین ترتیب اعضای بدن واسطه‌هایی میان خارج و نفس انسانی هستند.

مزلو ادراک انسان را به دو دسته مرتبط با علایق و بی‌ارتباط با علایق تقسیم می‌کند و اکثر ادراکات انسانی را مرتبط با علایق و مخلوق مشترک خود و اشیای خارجی معرفی می‌کند که از غیرعینی بودن و انتزاعی بودن (به معنای شناخت تک‌بعدی و انتخابی موضوع شناخت) رنج می‌برند و همگی به نحو تجربی و حصولی حاصل می‌شوند و برای اجتناب از این تأثیر و محدود شدن شناخت راهی معرفی نمی‌کند. در مقابل *آیت‌الله مصباح* پس از تقسیم مدرکات و معلومات انسان به حصولی و حضوری علاقه و میل انسان را بر اکثر معلومات دسته اول تأثیرگذار و بر دسته دوم موجب غفلت یا توجه بیشتر در علم یافتن می‌داند.

مزلو نتیجه می‌گیرد که انسان جهان طبیعت را آنچنان که هست نمی‌شناسد و بر جهان‌بینی درون ذهن خود واقف‌تر است و به نوع دوم ادراک می‌پردازد که به دلیل برخورداری بودن از نوعی استقلال از محیط و شرایط که بیان آن گذشت، آسیب‌های نوع اول ادراک را ندارد و البته در خلال درک تجربه‌های خاصی رخ می‌دهد؛ اما از دیدگاه *آیت‌الله مصباح* اگر موضوعات هستی‌شناختی را شامل وجودهای ذهنی بدانیم، فرقی میان هست‌های درونی و بیرونی نیست و دانش‌های حصولی بشر که مبتنی بر دانش‌های حضوری نیستند قابل خدشه خواهند بود؛ ولی دانش‌های حضوری به گونه‌ای دیگر قابل اختلال‌اند؛ بدین معنا که در علم‌یابی حضوری خطای محتوایی راه ندارد، بلکه ممکن است توجه و ارتباط با واقعیت کمرنگ گردد و از آن غفلت شود. اگر بتوانیم دسته دوم ادراک از نظر *مزلو* را متناظر با ادراک حضوری بدانیم، *آیت‌الله مصباح* معتقد است ادراک حضوری همچون ادراک حصولی نبوده و خطا‌بردار نیست؛ چراکه انسان برخی موضوعات را بدون واسطه و مستقیم درک می‌کند؛ از جمله وجدانیات و وجودات ذهنی. آنچه موجب اختلال در علم‌یابی حضوری می‌شود، غفلت از این معلومات حاضر در نزد انسان است؛ بنابراین می‌توان با توجه بیشتر و جلوگیری از عوامل غفلت به ادراکی فارغ از علایق و واقع‌نما یافت. واقع‌نما بودن معلومات حضوری به جهت ادراک غیرمادی آنها توسط روح است که البته مراتب پایین آن مشروط به حالات تجربی روحی خاصی نیست ولی مراتب بالای آن، شرایط خاص روحی لازم دارد.

رابطه میان این ابعاد چگونه است؟ نحوه ادراک انسان نمونه تعامل دو بعد انسان با هم و با عالم خارج است؛ آنچه هر دو بدان اتفاق دارند این است که ادراک انسان دارای این ویژگی‌هاست: پیچیده‌تر از حیوان، مرتبط با بعد درونی، وجود دو گونه ادراک، قابل تأثیرپذیری از علایق، در مواردی عدم توان شناخت طبیعت جهان، واقف‌تر بر وجودات ذهنی و حالات روحی انسان، دارای مرتبه‌ای فارغ از علایق و واقع‌نما.

پیامدهای این ویژگی‌ها بر روان‌شناسی چنین است: ما نیاز به نوعی روان‌شناسی غیر از روان‌شناسی پوزیتیویستی و رفتارگرا داریم که نحوه ادراک حیوان و انسان را یکسان می‌پندارد و هر دو شخصیت به این پیامد

اشاره کرده‌اند؛ اهمیت یافتن بعد درونی بر بعد ظاهری بدن انسان در توصیف و توصیه علوم انسانی؛ لزوم دو نوع پژوهش در روان‌شناسی برای ادراک انسان و همچنین در روش‌شناسی علم و علوم انسانی؛ نیاز به تدوین محدودیت‌های علوم انسان در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علم و علوم انسانی با کمک روان‌شناسی؛ بی‌اعتبار شدن برخی از علوم انسان و لزوم توجه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم برای تعیین آنها؛ ارزش بالاتر علوم ناظر به وجودات ذهنی و حالات روحی انسان؛ توجه ویژه به ارزشمندترین علمی که کاملاً واقع‌نما هستند، و دقت معرفت‌شناسی در تعیین میزانی برای تمییز واقع‌نمایی از غیرواقع‌نمایی.

مزلو درباره تعارض مشهور میان دو بعد جسمی و روحی انسان (دوگانگی عین و ذهن) با تفسیر خودش از بعد غیرجسمانی، به رضامندی و اشیاع بعد جسمانی توصیه می‌کند که به نظر می‌رسد تصور درستی از تعارض ندارد و یا می‌توان گفت از دریچه نگاه او تعارضی وجود ندارد. وی اعتقاداتی درباره چگونگی ادراک انسانی دارد که بدین قرار است: درک‌کننده کل فرد انسانی بوده و بدن او نیست؛ به دو دسته ادراک قائل است: ادراک مرتبط با علایق (اکثر ادراکات انسانی، غیرعینی، تجربی و متأثر) و ادراک بی‌ارتباط با علایق (مستقل و غیر متأثر)؛ عدم معرفی راهی برای عدم تأثیرپذیری در نوع اول؛ عدم شناخت جهان چنان که هست، برخلاف شناخت درون خود که کاملاً ممکن است؛ نوع دوم ادراک مستقل و بدون تأثیرپذیری و آسیب؛ واقع‌نمایی نوع دوم ادراک همراه با مادی بودن ادراک و شرایط حالات اوج.

نتایج دیدگاه یادشده در علم موجب علمی دانستن علمی شود که از رویکرد مادی برخوردار است و در مقابل غیرعلمی دانستن علمی که این رویکرد را ندارد؛ البته بخشی از علوم تجربی و مادی برای تحقیق درباره انسان به مطالعه تجربی باطن مادی انسان می‌پردازد. در علوم انسانی برای توصیف کامل ادراک انسان باید علایق تأثیرگذار بر ادراک و انواع ادراکات تأثیرپذیر لحاظ شود و مزلو بر این توصیف و تعیین میزان فهم هر فرد جامعه و به‌ویژه محقق علوم انسانی و اجتماعی از مسائل انسانی تأکید ویژه دارد و در تقابل با دیدگاه خود درباره اهمیت روش علمی و تجربی، شناخت عینی جهان را غیرممکن دانسته و روش درون‌نگری را واقع‌نما می‌انگارد. از این‌رو نتایج این نگاه در علوم انسانی دستوری و همچنین تحلیل توصیفی مسائل اجتماعی کاملاً مشخص نیست.

ویژگی‌های مخصوص نظر *آیت‌الله مصباح* درباره ادراک از این قرار است: در ادراک حسی، روح با واسطه بدن درک می‌کند نه بدن؛ پس از تقسیم به حصولی و حضوری، علاقه بر هر دو جز در برخی از علوم حصولی مبتنی بر علوم حضوری و معلومات حضوری تأثیرگذار است؛ واقع‌نمایی علم حضوری به دلیل ادراک بی‌واسطه (مادی و مفهومی) توسط روح است. نتایج آرای وی بر علم و علوم انسانی و روان‌شناسی از این قرار است: پذیرش این نکته در علم (به طور کلی) که دایره معرفت یقینی محدود به امور حسی و تجربی نیست (تقابل با پوزیتیویست‌ها)؛ ارزش‌گذاری دقیق علوم بر مبنای واقع‌نمایی در علم معرفت‌شناسی؛ استفاده از روان‌شناسی برای مطالعه بی‌واسطه بودن برخی ادراکات و تأیید واقع‌نمایی ادراک حضوری.

۳-۵. خیر و شر و ماهیت انسان

شر از دیدگاه این دو شخصیت ریشه در نبود چیزی دارد و هریک به بیانی به این مطلب اشاره دارند. *آیت‌الله مصباح* ریشه شر را به عدم و در مقابل خیر را به وجود استناد می‌دهد. *آبراهام مزلو* نیز خود را هم‌صدا با *سقراط* دانسته، اکثر شرارت‌ها را

به جهت نبود علم و دانایی در نزد بشر می‌داند و حتی وجود گرایش شبه غریزی انسان را به نبود این دانش مستند می‌کند. در ادامه نیز در اتصاف موجودی به خیر و شر *آیت‌الله مصباح* به جهت وجود جهت خیر در یک موجود، آن را خیر و نبود آن را موجب شر دانستن آن موجود معرفی می‌کند. *آبراهام مزلو* نیز مفهوم بهنجاری و نیکوکاری را با سلامت ایدئال برابر می‌داند و هم‌نظر با فروید، خوبی انسان را به جهت وجود لایه‌ای در درون انسان که منشأ خوبی است می‌داند. *مزلو* و *آیت‌الله مصباح* در اینکه در نهایت طبیعت انسان (در بیان *مزلو*) و فطرت انسان (در بیان *آیت‌الله مصباح*) شر نیست، هم‌نظر هستند و گناه ذاتی بشر و شرارت ابتدایی و اولیه بشر (به جهت مراتب پست) را دیدگاهی غلط می‌دانند.

در گام دوم و پس از بیان اشتراکات و تشابهات فکری این دو متفکر، به موارد اختلاف‌نظر می‌پردازیم. *آیت‌الله مصباح* در ریشه‌یابی معنای شر به نظری عمیق و فلسفی اشاره دارد، ولی *مزلو* صرفاً نبود یک آگاهی و جهل را موجب آن می‌داند. *آیت‌الله مصباح* برخلاف دیدگاه *مزلو* برای درون انسان دولا به منشأ بدی‌ها و منشأ خوبی‌ها قائل نیست و منشأ هر دو را یک روح و نفس واحد انسانی معرفی می‌کند. سرشت و فطرت انسانی از دید *آیت‌الله مصباح*، پس از اعمال اختیار است که قابل ارزش‌گذاری خیر و شر است و قبل از آن به لحاظ اخلاقی خنثاست و همچنین معتقد است مبدأ الهی و متعالی منشأ خلق و خیر انسانی است؛ ولی *مزلو* به این تفکیک معانی فلسفی، نسبی و ارزشی توجهی ندارد، به طور کل طبیعت بشر را خیر یا خنثا می‌داند و از سوی دیگر فرض نیروهای فوق انسانی را نیز در یاری‌رساندن بشر در برابر شرور تصویری غلط می‌داند.

در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت انسان شرارت ذاتی دارد، دو متفکر باهم در موارد زیر اتفاق‌نظر دارند: شر ریشه در نبود چیزی دارد؛ موجود خیر دارای جهت خیر در درون انسان و موجود شر نبود آن جهت خیر است؛ غیر شرور بودن طبیعت انسان و نادرست بودن اعتقاد بر این شرارت ذاتی. نتایج این دیدگاه مشترک بر علوم از این قبیل است: در تبیین‌های علوم انسانی و روان‌شناسی توصیفی و هنجاری درباره پدیده‌های انسانی نباید از علت فعالیت‌ها و رفتارهای شرارت‌آمیز انسان جست‌وجو کرد، بلکه صرفاً باید به تحقیق درباره موانع علل خیر آن رفتار پرداخت.

آیت‌الله مصباح نظرات ویژه‌ای در برابر این پرسش دارند که عبارت‌اند از: معنای شر، ریشه‌ای هستی‌شناختی (وجود و عدم) دارد؛ منشأ خیر و شر نفس واحد انسانی است؛ ارزش‌گذاری اخلاقی هر انسان بعد از فعل اخلاقی ممکن است و قبل از آن از نظر اخلاقی خنثاست؛ منبع خیر و خلق انسان مبدأ الهی و متعالی است. آثار این دیدگاه‌های *آیت‌الله مصباح* در علوم بدین شرح است: صرفاً نبود آگاهی به چیزی علت بروز رفتار در انسان نیست و باید مبانی هستی‌شناختی خاصی برای تحلیل کامل شرور در رفتار انسانی در علوم انسانی توصیفی در نظر گرفت؛ ملاک ارزش‌گذاری رفتار انسان باید کاملاً مشخص شود و علوم انسانی دستوری بر مبنای آن ملاک می‌تواند نظریه‌پردازی کند؛ اگر منبع خیرات مبدأ وجود انسان و الهی و متعالی باشد، افق نظریه‌پردازی برای سوق و هدایت بشر به سمت هدف زندگی برای علوم انسانی دستوری بسیار وسیع است و این توسعه در علوم انسانی توصیفی نیز پیش‌بینی‌پذیر است.

دیدگاه‌های ویژه *مزلو* در پاسخ‌گویی به پرسش یادشده از این قرار است: ریشه شر نبود آگاهی است؛ منشأ خوبی و بدی در انسان دولا به درون اوست؛ عدم توجه به انواع ارزش‌گذاری درباره امور انسانی و به طور کل خیر یا خنثا دانستن طبیعت انسان؛ نفی مبدأ یاری‌رسان فوق طبیعی برای انسان در مقابل شرور. این نگاه *مزلو* موجب

آثاری اینچنین در علوم می‌شود: در علوم انسانی دستوری و علوم توصیفی (به‌ویژه در علوم تربیتی و روان‌شناسی) آگاهی‌بخشی به انسان یا جلوگیری از آگاهی او موجب رفتار قابل پیش‌بینی خیر و شر می‌شود و نیاز به محاسبه عامل دیگری ندارد و جای سؤال درباره چیستی علم مضر و مفید باقی می‌ماند. این نگاه موجب لزوم بینش مقدمی و رهاسازی بیولوژیک می‌شود که پیش از این گذشت.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اصلی این مقاله باید گفت: نخستین دسته تفاوت‌های این دو متفکر در حوزه انسان‌شناسی، درباره ماهیت انسان بوده، اولین موضوع در نوع ابعاد وجودی بشر است. *آیت‌الله مصباح* علاوه بر بعد جسمانی معتقد به وجود بعد غیرمادی، مجرد و روحانی برای بشر است، ولی *آبراهام مزلو* هر دو بعد جسمانی و باطنی را مادی و قابل تجربه حسی می‌داند. دومین موضوع ویژگی برجسته بعد غیرجسمانی وجود انسان است که *آیت‌الله مصباح* معتقد است روح مجرد انسان از جاودانگی و فناپذیری برخوردار است و تعقل و اراده از او ناشی می‌شود. برخلاف این عقیده، *مزلو* روان مادی انسان را فناپذیر و اراده را ناشی از امیال می‌داند. سومین موضوع در ارتباط میان دو بعد یادشده انسان است که *آیت‌الله مصباح* مرکز درک‌کننده ادراک حسی در انسان را روح همراه با واسطه بدن می‌داند و معتقد است شناخت‌های متأثر از علایق تحت شرایط و مراقبت‌هایی واقع‌نما هستند؛ ولی *مزلو* مرکز ادراک انسان را روان مادی انسان (کلی فرد) دانسته، بر این باور است که ادراک همیشه متأثر از علایق است و در هیچ شرایطی واقع‌نما نیست و ما واقعیت جهان خارج از خود را نمی‌شناسیم. چهارمین موضوع چیستی ریشه شرارت و خیر در انسان و جایگاه مبدأ فوق طبیعی در ارتباط با آن است که *آیت‌الله مصباح* شرارت را نبود خوبی و منشأ آن را نفس واحد ناقص انسانی و منشأ خوبی را نفس کامل (به نسبت آن نقص) می‌داند و مبدأ الهی را منبع همه خوبی‌ها و یاری‌رسان انسان در انجام آنها می‌انگارد؛ ولی *مزلو* منشأ شرارت را جهل انسان به خوبی و لایه درونی بدی‌های انسان و منشأ و منبع خوبی را لایه درونی خوبی‌های انسان می‌داند و وجود مبدأ یاری‌رسان فوق طبیعی برای انسان در مقابل شرور را نفی می‌کند.

این اختلاف نظرات در ماهیت انسان موجب می‌شود طبق دیدگاه *آیت‌الله مصباح* برای تحقیقات علمی نیازمند منابع و ابزار جدید برای پژوهش بعد غیرمادی بشر باشیم و روش تجربی را برای شناخت کامل انسان ناکارآمد بدانیم و بدین‌وسیله زمینه برای تقسیم سه‌گانه روش علم و تقسیم دوگانه علم به حضوری و حصولی و همچنین برای تعیین دخیل بودن روح به عنوان ملاک انسانی بودن علوم انسانی فراهم می‌شود. در ادامه و در تقابل با پوزیتیویست‌ها، دایره معرفت یقینی محدود به امور حسی و تجربی نخواهد بود و علوم فلسفی هویت می‌یابد و روان‌شناسی نظری (غیرتجربی) را شامل می‌شود و از این روان‌شناسی در مطالعه بی‌واسطه بودن و تأیید واقع‌نمایی ادراک حضوری استفاده می‌کند. در علم معرفت‌شناسی نیز بررسی دقیق علوم بر مبنای واقع‌نمایی انجام خواهد شد (مبنا برای ارزش‌گذاری شناخت در علوم انسانی قرار خواهد گرفت). بر این مبنا در علوم انسانی توصیفی با ورود موضوعات و مسائل جدید (مانند روح مجرد انسان) و با توجه به جاودانگی روح انسان افق مطالعات درباره بشر ابدی خواهد بود و تبیین‌های جدید درباره پدیده‌های انسانی (با توجه به علل فرامادی) صورت می‌گیرد و در تبیین

پدیده‌های فردی و اجتماعی انسان جنبه الهی و مخلوقی انسان در نظر گرفته می‌شود و صرف نبود آگاهی به چیزی موجب نادیده گرفتن انحراف و بروز رفتار ناهنجار در انسان نخواهد بود. این نگاه در علوم انسانی دستوری موجب می‌شود که توصیه‌ها متوجه رشد روح شده و توجه به بعد مادی جایگاه خود را پیدا کند؛ از این‌رو هر انسانی که از قوای روحی نوع انسانی برخوردار است (حتی اگر نقص جسمانی داشته باشد)، مخاطب توصیه‌های این شاخه از علوم (به‌ویژه علم اخلاق) قرار می‌گیرد. الهی و متعالی بودن مبدأ خیرات و مخلوق او بودن انسان، افق نظریه‌پردازی برای سوق و هدایت بشر به سمت هدف زندگی برای علوم انسانی دستوری را بسیار وسیع خواهد کرد و در تدوین قواعد و برنامه‌ها باید از منابع علمی لازم برای این جنبه انسان استفاده شود و هر کمال ممکن که به حفظ حقیقت انسان منجر می‌شود، و بالاترین و عمیق‌ترین لذت ممکن را تضمین می‌کند، توصیه شود.

لازمه دیدگاه مزلو تعارضی در مبانی معرفت‌شناختی علم است و آن اینکه از سویی امکان شناخت تجربی باطن انسان را می‌پذیرد و از سوی دیگر به دلیل تأثیرپذیری ادراکات از علایق، شناخت هستی را، آن گونه که هست، ممکن نمی‌داند. همچنین در جای دیگر دو شناخت را واقع‌نما می‌داند: شناخت هر کس از درون مادی خود، و شناخت حاصل از خارج در حین تجربه اوج. علم، علوم انسانی و روان‌شناسی طبق دیدگاه مزلو جز برداشتن گامی ابتدایی در جدایی از نگاه کاملاً تک‌بعدی و پوزیتیویستی (جسمانی و عضوی صرف) تغییر چندانی نمی‌کند و شیوه تجربی به‌عنوان تنها ابزار شناخت علمی درباره انسان پذیرفته می‌شود. وی طبق همین گام ناقص و روبه‌جلو و با اتخاذ مبانی معرفت‌شناختی یادشده، در نظریه‌پردازی و تحقیقات علمی به یافته‌های روانی محقق بسیار اهمیت داده و برای مطالعه هر نظریه علمی و درک آن نظریه، لازم می‌داند که روان و شخصیت نظریه‌پرداز مطالعه شود؛ این نگاه موجب تعریفی کثرت‌گرا و نسبی‌گرا در ماهیت علم می‌شود. از نظر وی در شاخه علوم انسانی توصیفی، وجود آگاهی برای فرد یا نبود آگاهی او موجب رفتار قابل پیش‌بینی خیر و شر می‌شود و می‌توان از این امر در تبیین پدیده‌های انسانی استفاده کرد؛ در شاخه دستوری آن نیز صرفاً با وضع قوانین و توصیه‌هایی در جهت آگاهی بخشی، به اصلاح رفتار انسان پرداخته خواهد شد و در این اصلاح، انسان تنهاست و یاری‌رسان فوق طبیعی قابل تصور نیست.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیهات*، قم، البلاغه.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۹۱، *انگیزش و هیجان؛ نظریه‌های روان‌شناختی و دینی*، زیر نظر سیدمحمد غروی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات والتنبیهات*، قم، البلاغه.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح، تهران، مدرسه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت. دارالاحیاء التراث العربی.
- مزلو، ابراهام ایچ، ۱۳۸۶، *مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا*، ترجمه علی اکبر شاملو، تهران، آگه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، چ دوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح [جلد هشتم] اسفار (کتاب نفس، جزء اول)*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷الف، *به‌سوی خودسازی*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷ب، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *نقشه راه برای تولید علوم انسانی اسلامی*، در: گفت‌وگو با همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، «مبانی و اصول تعلیم و تربیت»، در: mesbahyazdi.ir
- Maslow, Abraham H., 1954, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers.
- _____, 1968, *Toward a Psychology of Bing*, New York, Van Nostrand Reinhold Company Inc.
- _____, 1971, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, Viking Press.

بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی

Hamidemami95@yahoo.com

a-mesbah@qabas.net

✍ حمید امامی فر / دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۰

دریافت: ۹۸/۰۴/۱۲

چکیده

نظریه تکامل را چارلز داروین نخست به صورت نظریه‌ای زیست‌شناسانه مطرح کرد. این نوع نگاه به عالم، خالی از نتایج متافیزیکی و تأثیر بسزا بر علوم انسانی نبود، بلکه تأثیرش در علوم انسانی اگر بیشتر از علوم زیستی نباشد کمتر نیست. در این پژوهش با ارائه گزارشی از نظریه تکامل، تأثیر آن بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی در پنج حوزه حقیقت انسان، جایگاه انسان در نظام هستی، اراده و اختیار انسان، کمال‌نهایی انسان و خلقت انسان را بیان کرده و به بررسی آن می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی که برآمده از نگاه تکاملی به عالم‌اند با مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی اسلامی که مورد تأیید ما هستند، سازگاری ندارند.

کلیدواژه‌ها: نظریه تکامل، داروین، علوم انسانی، مبانی انسان‌شناختی، داروینیسم.

چارلز رابرت داروین (Charles Robert Darwin) با کتاب *منشأ انواع* (*On the origin of species*) بخش‌های مهمی از نگاه سنتی و دینی درباره حیات و موجودات زنده را به چالش کشید. شیوع و تأثیر نظریه وی به صورت جدی بر حقیقت وجود انسان، زمانی رخ داد که وی کتاب *تبار انسان* (*The descent on man*) را منتشر کرد. در این کتاب او همان بحث تکامل خود را که تاکنون درباره باقی موجودات مطرح ساخته بود، درباره انسان مطرح کرد. وی با این نگاه، تلقی سنتی و دینی از انسان را به شدت متأثر ساخت.

تأثیر نظریه تکامل تنها به اینجا ختم نشد و سرانجام، امواج خروشان آن، از حوزه انسان‌شناختی زیستی به حوزه علوم انسانی رسید. نوع تلقی‌ای که تا کنون از انسان و حقیقت وی به دست داده شده بود، تقریباً به صورت تمام‌عیاری با آنچه نظریه تکامل ارائه کرد، متفاوت بود. طبعاً با توجه به تعریف جدید و نوع نگاه متفاوت به انسان، شیوه اندیشیدن و ابزارهای بررسی چنین موجودی متفاوت شد. این مسئله تا جایی پیش رفت که به نوعی اکثر مبانی علوم انسانی و خود علوم انسانی را فرا گرفت و متحول ساخت.

۱. تکامل در لغت و اصطلاح

تکامل، ترجمه واژه (Evolution) است. معنای لغوی واژه انگلیسی، نوعی تغییر از ساده به پیچیده و رشد کردن است (هورنبای، ۱۹۷۴). در معنای فارسی لغوی آن نیز نوعی پیشرفت و کامل شدن و رشد کردن وجود دارد (معین، ۱۳۹۲، ذیل واژه تکامل). از آنجاکه در معنای اصطلاحی تکامل، همان‌طور که خواهد آمد، کامل شدن به معنای بهتر شدن و رشد کردن وجود ندارد، همان‌طور که *ارنست مایر* در این زمینه می‌گوید: «همان‌گونه که قبلاً *داروین* تصریح کرده است، انتخاب طبیعی به کمال نمی‌انجامد، بلکه تنها سازگاری با شرایط موجود را فراهم می‌کند» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۴۳۹). مارک ریدلی زیست‌شناس تکاملی مطرح معاصر، تکامل را چنین معنای می‌کند: «تکامل یعنی تغییر موجودات زنده از طریق انشقاق انواع به وسیله تحولات آرام که به نسل بعد منتقل می‌شود» (ریدلی، ۲۰۰۴، ص ۴).

۲. تقریر تکامل داروینی به صورت خلاصه

این نظریه به صورت جدید و قرائت کنونی آن براساس طرح ژنتیکی موجودات، به صورت زیر بیان می‌شود. در ابتدا، هیچ موجود زنده‌ای در عالم نبوده است. نخستین واحد دارای حیات، به علت ترکیبات شیمیایی‌ای که روی داد، براساس اتفاق، در گل و لای کف اقیانوس‌ها به وجود آمد. این واحد حیات‌مند، اصل مشترک تمامی موجودات زنده امروزی به‌شمار می‌آید. این واحد حیات‌مند که دارای قدرت تکثیر و تولیدمثل بود، شروع به تقسیم و تولیدمثل کرد. موجودات بسیاری به صورت درختی و انشعابی از یکدیگر به وجود آمدند. براساس انتخاب طبیعی، موجودات بهتر و کامل‌تر توانستند به بقای خود ادامه دهند و ضعیف‌ها حذف شدند. برخی مولودهایی که به وسیله انتخاب طبیعی متمایز شده بودند، صفت برتری خود را با توارث به نسل‌های بعد خود منتقل کردند. شرایط مناسب‌تر برای انطباق با محیط و در نتیجه، تولیدمثل بیشتر مولودهای تکامل‌یافته، موجب شد که تعداد افراد آنها رو به ازدیاد

بگذارد و در درازمدت، گونه‌های مختلف گیاهی - جانوری ایجاد شود. انسان هم نمونه نهایی و تکامل‌یافته همان حقیقت جاندار تک‌سلولی اولیه در دریاست. نتیجه بحث اینکه تکامل، علت به وجود آمدن گونه‌ها شده است. /رست مایر می‌گوید: «شکی نیست که ایده اصلی تکامل این است که تکامل باعث به وجود آمدن گونه‌ها شده است» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۲-۱. توضیح نظریه در قالب مثال

به اعتقاد تکامل‌باوران، برای مثال تفاوت‌های موجود در اندازه و شکل پرندگان، حاصل مستقیم انتخاب طبیعی است. نمونه‌ای که غالباً ذکر می‌شود شامل نمونه‌ای از سهره‌های دانه‌خوار است. به دنبال فصول پربار، دانه‌های کوچک و نرم در سراسر محل اسکان سهره‌ها فراوان هستند و پرندگان کوتاه‌نوک به آسانی می‌توانند غذا تهیه کنند. با این حال در طول دوره‌های خشکسالی، تنها دانه‌های موجود، در درون پوسته‌های سخت و محکم‌اند. این دانه‌ها، از سال پیش بر روی زمین باقی مانده‌اند. در چنین شرایطی تنها پرندگان دارای نوک‌های بلندتر و تیزتر می‌توانند پوسته‌ها را بشکنند و دانه‌ها را بخورند. در نتیجه پرندگانی که نوک‌های بلندتری دارند، می‌توانند به غذا دسترسی داشته باشند، درحالی که سایر پرندگان چنین قابلیت‌ای ندارند. لذا این نوک بلند چیزی را به پرندگان می‌دهد که امروز، زیست‌شناسان به آن مزیت عملکردی می‌گویند. متأسفانه سهره‌های دارای نوک‌های کوچک‌تر به علت گرسنگی می‌میرند؛ چون نمی‌توانند به این منابع غذایی دسترسی پیدا کنند. اگر شرایط خشکسالی ادامه یابد، محیط، تغییری در ویژگی‌های کل جمعیت سهره‌ها ایجاد می‌کند. در طول زمان، نوک‌های بلند به نسل‌های متوالی منتقل می‌شوند و سهره‌های نوک‌بلند تنها سهره‌هایی می‌شوند که آن منطقه را به خود اختصاص می‌دهند؛ چراکه این نوک‌ها سهره‌ها را قادر به ادامه حیات می‌کنند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

در نگاه تکاملی، ضرورتی ندارد که اصل انتخاب طبیعی، همه موجودات را تحت تأثیر خود قرار دهد؛ بلکه اگر شرایط برای زندگی به همان شکل ساده موجودی وجود داشته باشد، به همان شکل، یعنی بدون تکامل، به زندگی خود ادامه می‌دهد. /اروین می‌گوید:

هنگامی که تحولات سودمندی در ارگانیسم جاندار پدید آمد، افراد واجد آن، در تنازع بقا و دوام، بخت بیشتری خواهند داشت و بر طبق قوانین توارث، افرادی با همان ویژگی‌ها از آنها زاده می‌شود. من همین اصول حراست از تغییرات مفید و بقای اصلح را انتخاب طبیعی نامیده‌ام. انتخاب طبیعی در شرایط زیستی ارگانیک و غیرارگانیک برای ارگانیسم، نقش‌هایی را دارد؛ در نتیجه آن را به سوی کمال و ارتقا می‌راند. با این حال، شکل‌های پست و ساده هم اگر با شرایط زیستی کمتر پیچیده خود سازش و تطابق کاملی یافته باشند می‌توانند مدت‌های مدید به موجودیت خود به همان شکل پست ادامه دهند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

۲-۲. دو عنصر اصلی نگاه تکاملی داروینی

دو عنصر اصلی در نگاه داروینی وجود دارد که از خصیصه‌های آن به‌شمار می‌رود و به نوعی آن را از دیگر نگاه‌های تکاملی قبل متمایزتر می‌کند: ۱. تغییرات تصادفی (random variation)؛ ۲. انتخاب طبیعی (natural selection).

۲-۲-۱. تغییرات تصادفی

مقصود از تغییرات تصادفی این است که هیچ طرح و نقشه سابق و ازپیش تعیین شده‌ای برای تغییر یک گونه به گونه دیگر وجود ندارد. صرفاً بر اساس جهش‌های اتفاقی‌ای که در افرادی از یک گونه رخ می‌دهد، عده‌ای از آن افراد، شایستگی بهتری برای بقا پیدا می‌کنند. بعد از این شایستگی، طبیعت دست به کار می‌شود و از میان آنها دست به انتخاب مبتنی بر سازگاری می‌زند (مایر، ۲۰۰۲، ص ۹۲-۹۳).

۲-۲-۲. انتخاب طبیعی

انتخاب طبیعی از مفاهیمی است که خود داروین برای توضیح و کارکرد نظریه فرگشت ابداع کرد. در ساختارهای طبیعی با توجه به شرایطی خاص، تغییراتی در برخی جانداران به وجود می‌آید. افرادی که تغییرات مفیدی در ایشان به وجود آمده است، از بخت بقای بهتری نسبت به دیگران برخوردارند. به بیان داروین، این موجودات با تغییرات بهتر را، طبیعت انتخاب می‌کند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰). داروین در توضیح آن می‌گوید:

در جامعه‌ای مفروض از جانداران بی‌دری تغییراتی پدید می‌آید که یا به حال افراد مضر است یا مفید یا بی‌تفاوت؛ افرادی که دستخوش تغییرات مفید می‌شوند برای باقی ماندن و تکثیر یافتن، شانس بیشتری دارند؛ درحالی‌که افراد صاحب تغییرات مضر نابود خواهند شد. در این کش‌وقوس است که انتخاب طبیعی با مکانیسم‌های متفاوت از بطن هر جامعه، جامعه دیگری بیرون می‌کشد (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

در نگاه تکاملی، انتخاب طبیعی، نوعی فرایند بقاست که طبیعت به صورت بی‌رحمانه‌ای در تنازع بقا از این روش استفاده می‌کند و بهترین‌ها که شایستگی بقا دارند می‌مانند و ضعیف‌ها به‌ناچار حذف می‌شوند؛ چراکه بختی برای تولیدمثل پیدا نمی‌کنند. به بیان دیگر در میان یک جمعیت، تنها عده‌ای که تغییراتی خاص پیدا کرده‌اند که آنها را در برابر بلایای طبیعی و غیرطبیعی صیانت می‌کند می‌توانند زنده بمانند؛ همین عده تولیدمثل می‌کنند و نسل بعدی از این‌ها شکل می‌گیرد و افراد ضعیف که این توانایی‌ها را نداشته‌اند به صورت طبیعی حذف می‌شوند. نکته دیگر در انتخاب طبیعی این است که تغییرات به‌وجودآمده در افراد یک گونه به صورت موروثی به نسل بعد انتقال می‌یابد و این نسل بعد از چندی، جای دیگران را در طبیعت اشغال می‌کند. این فرایند را هربرت اسپنسر، جامعه‌شناس معاصر داروین «بقای اصلح» (Survival of the fittest) نامید که خود داروین هم این واژه را مناسب‌تر از انتخاب طبیعی دانست.

داروین در توضیح انتخاب طبیعی و اینکه چرا آن را این گونه نام‌گذاری کرده می‌گوید:

هر تغییر کوچک و بی‌اهمیت در هر جای ارگانیسم که بوده باشد و هر چه که موجب برانگیخته شدن آن باشد، حتی اگر به میزان مختصر در روابط پیچیده جانداران و در شرایط فیزیکی‌ای که موجود در آن به سر می‌برد از طریق تنازع بقا به حال موجود مفید افتد، برای حفظ بقای او وارد عمل می‌شود و گرایش به موروثی شدن در اخلاف را دارد. عقبه چنین جاندارانی برای موفقیت از بخت بیشتری برخوردارند؛ چراکه از افراد و احاد نوعی مفروض که به طور ادواری متولد می‌شوند، فقط معدودی قادر به حفظ موجودیت خویش‌اند. برای اجتناب از

اشتباه با روابطی که ناشی از انتخاب توسط آدمی است من این اصل را که در لوای آن تمام تغییرات مفید حراست و نگهداری می‌شوند، انتخاب طبیعی نامیده‌ام. با این حال اصطلاح «بقای اصلح» که معمولاً توسط هربرت اسپنسر به کار می‌رود، ممکن است صحیح‌تر و مناسب‌تر باشد (داروین، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱).

از نظر زیست‌شناسان تکاملی، انسان هم از دایره تکامل جدا نیست و به اصطلاح ایشان تکامل یافته از نخست‌ها (Primate) است (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۳۸). نخست‌ها یعنی «جانوران برتر»، جزو راسته پستانداران هستند که نیمه میمون‌ها (لمورها و لوریس‌ها)، تارسی‌ها، میمون‌های دنیای جدید (قاره آمریکا) و دنیای قدیم (قاره آفریقا و آسیا) را در برمی‌گیرد (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۵۸). این ایده به صورت جدی ابتدا از طرف داروین مطرح شد. اگرچه وی در ابتدا کمی احتیاط در بیان خود داشت و با صراحت نظر خود را مطرح نمی‌ساخت، ولی به وسیله تأکید برخی دوستان خود نظیر هاکسلی (Huxley) و هکل (Haeckel)، شدیداً مورد تشویق قرار گرفت و در نهایت در سال ۱۸۷۱ کتاب خود با عنوان *تبار انسان* را در این باره منتشر ساخت (مایر، ۲۰۰۲، ص ۲۵۷). پذیرش اینکه انسان گونه‌ای از نخستینیان در قلمرو حیوانات بوده است، گامی انقلابی در نظریه تکامل محسوب می‌شود (مایر، ۲۰۰۲، ص ۹۵).

نگاه تکاملی به موجودات زنده، تأثیرات خود را نه فقط در دنیای زیست‌شناسی می‌گذارد، بلکه امواج بلند آن از حوزه انسان‌شناختی زیستی به حوزه‌های دیگر علوم از جمله علوم انسانی رسید. نوع نگاه تکاملی به انسان به صورتی بنیادین با نگاه رایجی که در میان متفکران دینی و غیردینی بود، تفاوت داشت. به صورت طبیعی شیوه اندیشیدن و ابزارهای بررسی انسان هم با توجه به این نگاه تغییر می‌کرد و تفسیر کارکردها و عملکردهای آن نیز متفاوت می‌شد. این تأثیر به صورت شگرفی همچنان ادامه دارد.

باربور می‌گوید: «انتشار کتاب *چارلز داروین*، با نام *منشأ انواع* در ۱۸۵۹ آغاز یک انقلاب فکری بود که تأثیر آن بر بسیاری از حوزه‌های اندیشه همچنان ادامه دارد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۹۵).

نگاه داروین به انسان، جایگاه محوری او را در طرح کیهانی بیشتر تنزل داد و نگاه کتاب مقدس به اهمیت انسان و حیات وی در عالم هستی را به چالش کشید (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۸۰). در حوزه علوم انسانی تأثیرات نظریه تکامل شگرف بود؛ عمده این تأثیرات به تغییر باورها در نوع نگاه به مبانی انسان‌شناختی بازمی‌گردد، که پایه علوم انسانی محسوب می‌شوند.

به صورت کلی یک پرسش اساسی این است که چرا با اینکه تئوری تکامل، نظریه‌ای در باب زیست‌شناسی است، برای دیگر شاخه‌های علوم، مثل فلسفه و علوم انسانی و یا حتی ادیان الهی، به چالشی جدی تبدیل شده است و همگی به نوعی در صدد اعلام موضع در مقابل این نگاه زیست‌شناختی به انسان و موجودات زنده هستند؟ در پاسخ باید گفت اگرچه نظریه تکامل در نگاه ساده‌اندیشانه، نگاهی کاملاً زیست‌شناختی است، ولی با اندکی دقت، به‌ویژه در بحث تکامل انسان، چیزی فراتر از یک نظریه صرفاً زیست‌شناختی به صورت واضح و روشن قابل رؤیت است. به بیان دیگر، هر نظریه‌ای که درباره منشأ به وجود آمدن موجودات زنده و انسان و حیات و عالم هستی سخنی بگوید، نمی‌تواند آثار هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی نداشته باشد. اتفاقاً نظریه تکامل به نوعی در همه این موارد ورود یافته و اساساً از بودن در سطح یک تئوری علمی زیست‌شناختی، پای خود را فراتر نهاده و

به تعبیر برخی تکامل‌گرایان، به یک جهان‌بینی تبدیل شده است؛ جهان‌بینی‌ای که در تضاد با جهان‌بینی مقابل خود قرار دارد؛ آن هم نه تضاد سطحی که حاصل از سوءتفاهم‌ها باشد، بلکه تضادی بنیادین.

لیونتین که خود از تکامل‌گرایان قرن بیستم است، می‌گوید: «گریزی از تضاد بنیادین میان تئوری تکامل و دکتین خلقت نیست. آنها جهان‌بینی‌های سازش‌ناپذیر هستند» (لونتین، ۱۹۸۳، XXVI).

دوئینسکی یکی از پیشگامان و اثرگذاران در بسط نظریه تکامل، در اینکه تکامل تقریباً در تمامی عرصه‌ها نفوذ کرده است می‌گوید:

تکامل تمام مراحل توسعه جهان را دربر می‌گیرد: توسعه گیهان، توسعه بیولوژیک، توسعه انسان و توسعه فرهنگی. تمامی تلاش‌ها برای محدود نمودن مفهوم تکامل به بیولوژی، نادرست است. حیات محصول تکامل مواد غیرارگانیک (غیرآلی) و انسان محصول تکامل حیات است (دوئینسکی، ۱۹۶۷، ص ۴۰۹).

۳. تأثیرات نظریه تکامل بر علوم انسانی

آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد، تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی است. اگرچه ممکن است مبانی انسان‌شناختی دیگری نیز از نظریه تکامل اثر پذیرفته باشند، ولی عمده‌اثرپذیری و اثرگذاری در علوم انسانی که موردنظر ماست، در این پنج مبناست: ۱. حقیقت انسان؛ ۲. جایگاه انسان در نظام هستی؛ ۳. اراده و اختیار داشتن انسان؛ ۴. کمال‌نهایی انسان و ۵. خلقت انسان. درعین‌حال مدعی نیستیم که غیر از این موارد، نمی‌توان موارد دیگری نیز پیدا کرد و یا اینکه این موارد به صورت برهانی ثابت شده‌اند و منحصر در همین موارد ادعا شده هستند؛ بلکه آنچه را به نظر ما در این زمینه از اهمیت برخوردار بوده بررسی می‌کنیم.

۳-۱. حقیقت انسان

عموماً قائلان به نظریه تکامل، به نفی ساحت فراجسمانی معتقدند و منکر وجود آن حقیقت در سازمان انسانی انسان هستند. دنیل دنت در کتاب *ایده خطرناک داروین*، نفس انسانی را به بیت‌های کامپیوتر تشبیه می‌کند. وی می‌گوید که هیچ امر معجزه‌آسایی در حقیقت انسان وجود ندارد. همان‌طور که اجزای کامپیوتر به صورت جزئی کنار هم قرار گرفته‌اند و محاسبات و فعالیت‌های یک کامپیوتر را ساماندهی می‌کنند، مغز انسان نیز همان‌گونه است و چیز دیگری در کار نیست. حقیقت نفس انسان ترکیبی از ماشین‌آلات کوچک‌تر است که در بستر تاریخ به آرامی پدید آمده‌اند و هر کدام نقش خود را در حقیقت وجود انسانی بازی می‌کنند؛ چیزی شبیه به هوش مصنوعی (دنت، ۱۹۹۶، ص ۲۰۸-۲۰۶). وی می‌گوید: «البته نفس‌های ما همان مغزهای ما هستند، و فوق‌العاده و به شکل شگفت‌آوری ماشین‌های پیچیده‌ای می‌باشند. تفاوت بین ما و دیگر حیوانات، درجات همین مغز است و نه تفاوت متافیزیکی» (دنت، ۱۹۹۶، ص ۳۷۰).

از نگاه وی ما باید با استدلال‌های فیزیولوژیکی و مادی‌گرایانه به یاد برادری خود با دیگر حیوانات بیفتیم، نه اینکه در دام قدیمی‌ای که شباهت زیادی بین نفوس ما و نفوس فرشتگان قائل است اسیر شویم (دنت، ۱۹۹۶، ص ۳۸۳). از نگاه وی، همان‌طور که نقل شد، بدن مانند جامعه‌ای است که متشکل از سلول‌هایی ربات‌مانند است که هیچ آگاهی‌ای از حقیقت ما ندارند و کار خود را به صورت منظم انجام می‌دهند. از نظر وی تکامل ثابت کرده است که چنین چیز فرامادی‌ای در حقیقت انسان نیست:

هیچ‌کدام از اجزای تشکیل‌دهنده تو نمی‌دانند که تو کیستی و اهمیتی هم نمی‌دهند... این مسئله که ما یک بعد ماورایی (روح) در وجودمان داریم که در مرکز فرماندهی بدن قرار دارد، سال‌ها اغواکننده بوده است. اما الآن این را می‌دانیم که این ایده با تمام جذابیتش، دیگر به وسیله علم زیست‌شناسی، به صورت عام و مغز شناسی به صورت خاص، حتی کوچک‌ترین حمایتی هم نمی‌شود (دنت، ۲۰۰۳، ص ۲).

وی تمام اختلاف‌های شخصیتی افراد را به اختلافی که افراد در گروه ربائیک اعضای بدن خود دارند تفسیر می‌کند و نه چیزی بیشتر. برای مثال حتی تفاوت‌های در صحبت کردن به دو زبان فرانسوی و چینی هم محصول همین تفاوت‌های ارگانیک بدنی است. خلاصه اینکه تمام ویژگی‌های شناختی و شخصیتی افراد وابسته به گروه ربائیک سلولی آنهاست (دنت، ۲۰۰۳، ص ۳).

۱-۳. دلیل‌های اختصاصی تکامل‌گرایان در نفی بعد فرامادی انسان

به صورت اختصاصی، می‌توان با استقرا در آثار تکامل‌گرایان دو دلیل عمده بر فیزیکیالیسم و تک‌ساختی بودن انسان ارائه کرد.

الف) پیوستگی انسان و حیوان

نگاه تکاملی، هیچ انفکاک و گسستی را در تبیین خود نسبت به موجودات زنده در عالم هستی برنمی‌تابد. هر آنچه به وجود آمده، به صورت تکاملی از یک باکتری تا انسان ادامه یافته است. تکامل‌های دفعی از یک گونه به گونه‌ای دیگر در این سیستم راه ندارد. هر آنچه رخ داده است در بستر زمانی طولانی و پیوسته است. انسان هم در همین فرایند تکاملی، چیزی جز یک حیوان پیشرفته و ابزار ساز و با فرهنگی غنی‌تر نیست. از نگاه ایشان همین پیوستگی میان انسان و حیوان یکی از دلیل‌های محکم بر مادی بودن حقیقت انسان و نفی بعد مجرد و فرامادی اوست؛ یعنی همان‌طور که در حیوانات چنین حقیقتی وجود ندارد، نباید انسان را هم موجود جدایی از آن حیوانات دانست. پس همان‌طور که خود حیوانات در مراتب عقل و هوش و داشتن نوعی از فرهنگ با همدیگر متفاوت هستند و برای مثال گوریل‌ها با فیل‌ها متفاوت‌اند، انسان‌ها هم از این قافله جدا نیستند و کمی جلوتر هستند. از نگاه ایشان، معتقد شدن به بعد فرامادی، ایده‌ای تحکم‌آمیز است (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۷۰).

بررسی

اولاً این ادعا که حیوانات نفس مجرد ندارند پیش‌فرضی است که خود باید اثبات شود؛ چراکه امکان دارد حیوانات یا دست‌کم برخی از آنها از نفس برخوردار باشند؛ کما اینکه صدرالمألهین در حکمت متعالیه چنین عقیده‌ای دارد. از نظر وی هر موجودی که کارهایش به صورت غیریکنواخت از او صادر شود، دارای نفس است. همچنین است اگر کارهایش را با ابزار انجام دهد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶-۱۷).

ثانیاً صرف پیوستگی موجودات دلیل بر نبود یک حقیقت متعالی در موجود متکامل‌تر نمی‌شود؛ چراکه ممکن است شرایطی برای موجود کامل‌تر یا پیچیده‌تر به وجود آید که وی را جهت محل واقع شدن برای وجود برتری به نام نفس مجرد آماده سازد، درحالی‌که چنین آمادگی‌ای در موجودات پیشین وجود نداشته است. همان‌طور که در فلسفه اسلامی این بحث درباره انسان صادق است. به بیان دیگر در حکمت متعالیه بیان شده است که حدوث بدن مقدمه و مرجع برای

حدوث نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶) و درعین حال نفس با زوال بدن زایل نمی‌شود؛ یعنی در بقا از بدن بی‌نیاز است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۶۶۶-۶۶۷، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۵-۳۹۰). البته به نظر وی این طور نیست که هر بدنی در هر شرایطی استعداد حصول نفس انسانی را داشته باشد، بلکه استعداد وجود نفس در جسم یا به تعبیر رایج، حدوث بدن، مشروط است به حدوث مزاج مناسب نفس در آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۳۴-۳۳۵).

در اینجا قصد نداریم مباحث نفس‌شناسی در فلسفه اسلامی و نحوه تجرد نفس و گونه‌های تجرد را توضیح دهیم. غرض از بحث اینجا تنها بیان این نکته بود که اینکه دو موجود پیوستگی دارند، کفایت نمی‌کند که حتماً از حیث مرتبه وجودی هم یکسان باشند؛ بلکه همان طور که در مورد انسان در حکمت متعالیه بیان شده است، نفس در اصطلاح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست؛ یعنی واقعیتهای که آن را نفس انسانی می‌نامیم در مراحل ابتدایی وجود خود، مباشر با ماده و قائم به بدن است و امکان بقا بدون آن را نداشته و سپس به سمت تجرد پیش رفته و در نهایت مجرد شده است؛ یعنی دیگر قائم به بدن نیست و می‌تواند با از بین رفتن بدن باقی بماند. به بیان دیگر در نگاه صدرالمتألهین نفس مجرد سابقه جسمانیت دارد و در حقیقت نفس مجرد، همان تبدیل یافته امری جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸، ۱۴۸، ۳۲۶، ۳۲۹).

ب) عدم نیاز به فرض بعد مجرد در انسان

در قرائت‌های جدید نگاه تکاملی، ایشان معتقدند که اصلاً نیاز نیست حتماً نفس مجردی وجود داشته باشد تا به امال و آرزوهایی که داریم جامه عمل بپوشانیم. برای اینکه زندگی اخلاقی داشته باشیم هرگز نیازی به فرض کردن یک روح، که از قوانین دیگری غیر از قوانین دیگر موجودات طبیعی پیروی کند نیست. به بیان دیگر، امکان توجیه تمامی ویژگی‌های انسان، از قبیل آگاهی، دین و اخلاق از طریق عملکرد زن و خواص بدن وجود دارد؛ به این معنا که هیچ عملکرد و ویژگی فردی و اجتماعی‌ای را نمی‌توان پیدا کرد که به نوعی با بعد مادی و مغزی و سلولی انسان مرتبط نباشد؛ اگر موردی هم پیدا شود که هنوز علم برای آن توجیهی نداشته باشد، در آینده پیدا خواهد شد و حوصله علم در این سنخ موارد زیاد است. بر این اساس دلیلی برای وجود چنین بعد مجردی در انسان نیست؛ چراکه همه کارکردهای انسان با همین ابعاد مادی قابل توجیه است (دنت، ۲۰۰۳، ص ۲-۱؛ فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰؛ دیویس، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

بررسی

استدلال تکامل‌گرایان در اینجا شبیه استدلال فیزیکیست‌ها در نفی بعد مجرد و تقلیل همه شئون انسانی به امور جسمانی است. به اختصار باید گفت که فیزیکیسم نظریه‌ای است که نفس و حالات نفسانی را یا غیرواقعی و توهم محض می‌داند (فیزیکیسم حذف‌گرا) و یا آنها را به امور صرفاً مادی فرومی‌کاهد (فیزیکیسم فروکاهش‌گرا) (کشفی، ۱۳۸۹).

در حقیقت ادعای اصلی ایشان همان این همانی حالات ذهنی و نفسانی با مغز است؛ یعنی اگرچه حالات مغزی و حالات ذهنی به لحاظ مفهومی متفاوت‌اند، ولی در مصداق دقیقاً این دو یک چیزند. به بیان دیگر و دقیق‌تر، حالات مغزی نه تنها شرط لازم برای حالات ذهنی، بلکه شرط کافی آنها هستند و این دو دقیقاً در عالم خارج یکی‌اند (خاتمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ نبویان و کردفیروزجایی، ۱۳۹۲).

این مسئله شامل تمام حالات نفسانی از جمله آگاهی، درد، میل و عشق می‌شود و هرچه علم بیشتر پیشرفت کند، چنین چیزی بیشتر آشکار می‌شود. از نظر ایشان هر حالت ذهنی‌ای ضرورتاً همراه یک حالت مغزی و فیزیکی است و محال است که حالت ذهنی بدون آن حالت فیزیکی رخ دهد (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

استدلال تکاملی‌ای که در این بحث از تکامل‌گرایان نقل کردیم، تقریباً برگرفته از *ولیبام/اوکامی* (William of Ockham) است که مشهور به تیغ اکام است. در نگاه وی زمانی که تفسیر پدیده‌ای به صورت فیزیکی ممکن باشد، نیازی به تحلیل متافیزیکی پدیده‌ها نیست و بهتر است از شلوع کردن بی‌جهت عالم با موجودات و مخلوقات متافیزیکی و فرض ایشان در جایی که نیاز نیست پرهیز شود (اسمارت، ۱۹۵۹).

در نقد این نگاه باید گفت درست است که برخی آزمایش‌ها نشان می‌دهد که می‌توان با تحریک الکتریکی مغز موجب یادآوری یا فراموشی برخی خاطره‌ها شد، اما از سوی دیگر برخی آزمایش‌ها نشان می‌دهند که می‌توان قسمت‌های فراوانی از مغز را برداشت بدون آنکه به حافظه آسیبی برسد و اساساً بعضی دانشمندان معتقدند که خاطرات در جای خاصی از مغز متمرکز نیستند (جودیت و ترسی، ۱۳۷۲، ص ۸).

اقوال دیگری در تحلیل یادگیری در این زمینه وجود دارد (برای مثال، ر.ک: معظمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۳). این اختلاف نگاه در میان دانشمندان عصب‌شناسی مغز ما را به این نتیجه می‌رساند که علم عصب‌شناسی با تمام پیشرفت‌های چشمگیری که داشته، ولی در عین حال نتوانسته است تحلیلی صحیح، جامع و فیزیکی - شیمیایی از اوصاف ذهنی ارائه دهد (نبویان و کردفیروزجایی، ۱۳۹۲).

آنچه در نظریه تکامل شاهدش بودیم، این بود که به فرض اگر ما علت قریب و مادی یک پدیده را کشف کنیم، دیگر جایی برای وجود خدا و یا امور ماورای ماده در دخالت در آن پدیده نیست و علت مادی به جای علت ماورایی در نظر گرفته می‌شود. به بیان دیگر علت مادی در سطح ماده و به صورت مستقیم، در عرض علت ماورایی قرار می‌گیرد؛ یعنی در نگاه تکاملی در مورد یک پدیده، تنها می‌توانیم یکی از این دو علت را در نظر بگیریم و فرض علت دیگر ممکن نیست.

وجود علل مادی دلیل بر نبودن علت‌های ماورایی نیست. برای نمونه اگر ما بتوانیم کشف کنیم که علت به وجود آمدن باران از لحاظ مادی، مثلاً حرارت دیدن آب دریاها و بعد صعود آنها به صورت بخار و در مرحله بعد متراکم شدن آنها در هوا و سپس باریدن باران است، این کلام هرگز منافاتی با این آیات قرآن که باریدن و نازل کردن آب را به خدا نسبت می‌دهند، ندارد:

«و از آسمان، آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم، و آن را در زمین جای دادیم، و ما برای از بین بردن آن مسلماً توانائیم» (مؤمنون: ۱۸). «و اوست آن کس که بادها را نویدی پیشاپیش رحمت خویش [= باران] فرستاد و از آسمان، آبی پاک فرود آوردیم» (فرقان: ۴۸).

توضیح اینکه علت‌های مادی و فرامادی در طول یکدیگرند و اثبات یکی به معنای نفی دیگری نیست؛ یعنی اگر گفتیم که خداوند کاری انجام داد، بدان معنا نیست که این کار لزوماً بدون دخالت امور مادی صورت گرفته است؛ بلکه می‌تواند به این معنا باشد که خداوند با اسباب خاص مادی این کار را انجام داد.

همچنین برعکس اگر اسباب مادی پدیده‌ای خاص را پیدا کنیم، نمی‌توانیم بگوییم سبب فرا مادی در این مسئله وجود ندارد. برای مثال اگر با تحقیقات فهمیده شد که علت وجود مرگ‌های ناگهانی در جامعه عواملی همچون مصرف فست‌فود، تصادفات موتوری درون شهری و برون شهری، تک‌چرخ زدن، عدم استفاده از کلام ایمنی و سرعت غیرمجاز است، منافاتی با این روایت ندارد که «زمانی که زنا بعد از من زیاد شود، مرگ ناگهانی زیاد می‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۴۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۸). در این روایت، علت مرگ ناگهانی به امری که اصلاً در یافته‌های مادی به آن توجه نمی‌شود (وجود یک گناه خاص) نسبت داده شده است. در نتیجه وجود علت مادی دلیل بر نفی سنخ دیگری از علیت در وقایع نیست؛ یعنی این امکان وجود دارد که هم علت مادی و هم ماورایی در پدید آمدن موت ناگهانی دخیل باشند؛ اگرچه ما ابزاری برای اندازه‌گیری آن نداریم، ولی درعین حال نمی‌توان به هیچ وجه آن را نفی کرد (رک: مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، درس‌های ۴۰، ۴۱، ۶۸).

۳-۲. جایگاه انسان در نظام هستی و نبود سرشت مشترک

واقعاً اینکه شأن و جایگاه انسان چیست، مطلبی است که همگی از آن حرف می‌زنند و به آن می‌پردازند، ولی به ادعای عده‌ای، هیچ کس نتوانسته آن را توضیح دهد یا توصیف کند (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲). داروینیست‌ها هم چاره‌ای ندارند که از این قافله عقب نمانند؛ چراکه نگاه ایشان به موجودات زنده در نهایت به انسان و جایگاه او کشیده شده است. البته باید توجه داشت که به صورت کلی، نگاه تکامل‌گرایان نه بالا بردن شأن انسانی بلکه به عکس به تقلیل جایگاه و شخصیت انسان در سطح حیوانات می‌انجامد. دلالی که معمولاً به منظور مجزا ساختن نوع انسان و امتیازدار کردن وی از دیگر جانوران اقامه شده، در درجه اول مربوط به ساختمان جسمی و در درجه دوم مربوط به امتیازاتی است که انسان به لحاظ ذهنی و نفسانی بر دیگر جانداران دارد. به نظر داروین و تابعین وی، برای اثبات حیوان بودن اصل انسان و نبود تمایز جدی میان انسان‌ها و حیوانات، باید مدلل ساخت که اولاً انسان از لحاظ اختصاصات جسمی، هیچ گونه صفت مخصوص به خود ندارد؛ ثانیاً نفسانیات انسان با وجود نمو و تکامل فوق‌العاده، از خصایص قاطع انسانیت نیستند و دیگر حیوانات در آنها شریک‌اند. حاصل آنکه باید نشان داده شود بین انسان و جانوران نه فقط از نظر نفسانیات تفاوت اساسی نیست، بلکه در کمیت و نه در کیفیت قوای نفسانی، مورد اختلاف آنهاست.

داروین، انسان را چیزی بیشتر از یک میمون ابزارساز نمی‌دانست. او معتقد بود در دنیا، حیوانات بسیاری به حال توحش زندگی می‌کنند و حال انسان هم جدا از حال آنها نیست و گونه انسان هم، زمانی خاص در حال توحش می‌زیسته است. داروین دقیقاً روی همان دو نکته فوق دست می‌گذارد و فرق انسان و حیوانات را بیشتر ناشی از دو چیز می‌داند: یکی ساختمان جسمانی و دیگر حالات نفسانی. به نظر وی هیچ کدام از این دو ویژگی دلیلی برای جدایی انسان از دیگر جانداران را فراهم نمی‌کند. انسان نه از لحاظ اندام هیچ گونه صفت مشخصی دارد که نتوان شبیه آن و یا بهتر از آن را در حیوانات پیدا کرد و نه چنین صفات نفسانی‌ای با وجود تکامل فوق‌العاده، از صفات متمایزکننده انسان است. این صفات در حیوانات هم وجود دارند؛ حال با درجه کمتر و رقیق‌تر که نهایتاً همان‌طور که گذشت، چیزی جز تفاوت کمی ایجاد نمی‌کند (داروین، ۱۸۸۹، ص ۱۲۱).

لذا آنچه تا کنون درباره مقدس بودن و آفرینش خاص انسان و هدف بودن وی برای آفرینش مطرح بوده، همه و همه با نظریه تکامل به محاق می‌رود. باربرو می‌گوید:

داروین تأکید کرد توانایی‌های اخلاقی و ذهنی انسان در مقایسه با قابلیت‌های حیوانات - که در میان آنها اشکال ابتدایی احساس و ارتباط وجود داشت - نه به لحاظ نوع، بلکه از نظر درجه متفاوت‌اند. بدین سان، وجود انسان که تا کنون مقدس تلقی می‌شد، به قلمروی قانون طبیعی برده شد و با همان مقوله‌هایی مورد تحلیل قرار گرفت که بر دیگر صورت‌های حیات اعمال می‌شد (باربرو، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶).

شاید یکی از دلایل اساسی‌ای که در روان‌شناسی امروز، درمان‌های روان‌شناسی ابتدا بر روی حیواناتی که نزدیک به انسان هستند، امتحان می‌شوند و بعد بر روی انسان اعمال می‌شوند، همین نگاه تکاملی به انسان است. برای نمونه می‌توان به نظریات یادگیری روان‌شناسان رفتارگرا مانند پاولوف، واتسون و اسکینر اشاره کرد (رک: جوکار و ایزدی، ۱۳۹۳؛ لوتر، ۱۹۹۴، ص ۳۱-۴۵؛ گی، آر، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

در ادامه نگاه تکاملی به انسان که حاصل تفکر جمعیتی به انسان است یک نتیجه دیگر گرفته می‌شود و آن، نبود سرشت مشترک در انسان‌هاست؛ یعنی چنین نیست که بتوان صفتی عمومی در انسان‌ها پیدا کرد که همه در آن مشترک باشند. به بیان دیگر، سرشت و طبیعت مشترک در انسان‌ها وجود ندارد.

ایشان بر این باورند که آنچه در میان انسان‌ها به عیان دیده می‌شود، این است که نمی‌توان هیچ صفت عمومی انسانی‌ای پیدا کرد که به یک طبیعت مشترک بازگردد و صفات مشترکی که وجود دارند بسیار ناچیز و جزئی‌اند (مثل این واقعیت که تمامی فرهنگ‌ها سلامتی را به بیماری ترجیح می‌دهند). دیوید هال (David Hull) اخلاق‌شناس تکاملی معتقد است:

بسیاری از الگوهایی که گفته می‌شود جزو رفتار عمومی انسان و خصوصیت منحصربه‌فرد گونه ماست، در واقع چنین نیست. این مسئله شامل زبان نیز می‌شود؛ زبان در میان انسان‌ها از عمومیت برخوردار نیست. نوع حرف زدن یا درک برخی انسان‌ها به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را زبان نامید. از برخی لحاظ‌ها شاید بتوان این افراد را کاملاً انسان دانست، اما با این همه آنها نیز مثل همه ما به همین گونه زیست‌شناختی تعلق دارند (به نقل از: فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

از نگاه تکامل‌گرایان، اگر این حیوانات در شرایط مناسب ژنتیکی و محیطی قرار می‌گرفتند می‌توانستند مانند ما زبان بیاموزند و این مسئله را در مورد شامپانزه‌ها صادق است. دیوید هال معتقد است که آنها می‌توانند زبان بیاموزند. هال همچنین به موضوع تفاوت‌های گروه خونی در میان انسان‌ها اشاره می‌کند که نمی‌توان آنها را با واژگانی نظیر یک میانه و انحراف استاندارد توصیف کرد. همین مسئله در مورد رنگ پوست نیز صادق است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰-۲۰۱).

۱-۲-۳. بررسی

این مطلب پذیرفتنی است که نمی‌توان گروه خونی مشترک و یا رنگ پوست مشترک را برای انسان‌ها به عنوان معیار نوع بودن قرار داد؛ چراکه گروه‌های خونی در دسته‌های غیرمنظم و مجزا قرار می‌گیرند. اما بسیاری از ویژگی‌های دیگر از جمله قد و توانایی جسمی همراه با نشانه‌های روان‌شناختی از قبیل هوش، پرخاشگری و اعتماد به نفس، از نوعی پیوستگی برخوردارند و در تمام جمعیت‌ها به گونه‌ای متعادل حول یک میانه پراکنده‌اند. در علم

آمار این گوناگونی در یک جمعیت انحراف معیار خوانده می‌شود که به نوعی معیاری است برای نشان دادن اینکه یک میانه تا چه اندازه نوعی است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱).

به این نکته در مورد صفت‌های مشترک و عمومی انسان‌ها نیز باید توجه کرد. لازم نیست که یک ویژگی برای اینکه عمومی محسوب شود از انحراف معیار صفر برخوردار باشد؛ زیرا اساساً به ادعای برخی کارشناسان چنین چیزی ناممکن است (روزنبرگ، ۲۰۰۰، ص ۱۲۱). برای مثال درست است که برخی کانگوروهای ماده بدون کیسه و برخی گاوهای نر با سه شاخ به دنیا آمده‌اند، ولی این مطلب منافاتی با این ندارد که گفته شود کیسه‌دار بودن لازمه کانگورو بودن و دوشاخ داشتن در گاوهای نر، ویژگی نوعی آنها محسوب می‌شود (روس، ۱۹۸۷).

۳-۳. اراده و اختیار انسان

یکی از بحث‌های جنجال‌انگیز در نظریه تکامل که در ادامه تکامل زیستی انسان پا به عرصه وجود نهاده، مبحث اراده است. اراده و آگاهی دو حقیقتی هستند که تکاملی‌ها تلاش فراوان در توجیه آن‌ها با نگاه تکاملی داشته و دارند. دنیل دنت در کتاب جدید خود، از باکتری تا باخ شدیداً در پی این است که این دو حقیقت را کاملاً به صورت مادی و تکاملی توضیح دهد. وی در فصل یازدهم تحت عنوان «مشکل میم‌ها چیست؟ اعتراض‌ها و پاسخ‌ها»، زمانی که این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اراده آزاد و آگاهی وجود دارند، ابتدا پاسخ می‌دهد بله وجود دارند؛ همان‌طور که در مورد رنگ‌ها، از هر کس پرسید که آیا رنگ‌ها در خارج از ذهن من وجود دارند، مردم می‌گویند بله وجود دارند؛ چراکه آنها را می‌بینیم که هستند. از نظر وی بهترین توجیه برای اینکه اراده آزاد وجود دارد همین است که ما حس می‌کنیم اراده آزاد داریم. همان‌طور که دلار وجود دارد؛ چراکه من دلار را حس می‌کنم و می‌بینم.

اما وی در ادامه این کلام را فهم عوامانه و تحلیل عامه‌پسند می‌داند و به نوعی آن را به استهزا می‌گیرد و می‌گوید: «بله آگاهی و اراده وجود دارد، ولی نه به آن معنای که مردم فکر می‌کنند» (دنت، ۲۰۱۷، ص ۱۹۷-۱۹۸).

اما غائله به اینجا ختم نمی‌شود و دنت با صراحت تمام حرف نهایی خود را بیان می‌کند و آن اینکه براساس نظریه تکامل واقعاً نمی‌توان به اراده آزاد و آگاهی باور داشت و در حقیقت آنها وجود ندارند (دنت، ۲۰۱۷، ص ۱۹۸).

براساس نگاه مادی‌گرایانه که بر فکر اکثر دانشمندان علوم طبیعی حاکم است، مبحث اراده آزاد و اختیار امری موهوم است و آنچه اتفاق می‌افتد این است که دسته‌ای از نورون‌های مغزی من در قبال عده‌ای دیگر فعال می‌شوند و من وادار می‌شوم که فلان تصمیم را بگیرم و چیزی غیر از این نیست. اگر شرایط مادی و مغزی من به شکل دیگری می‌بود من به شکل دیگری تصمیم می‌گرفتم. این نوع تصمیم‌گیری همان است که در حیوانات وجود دارد و مرزی در این زمینه بین ما و حیوانات وجود ندارد، مگر اینکه کمی پیچیدگی بیشتری بر آن حاکم است (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵).

از نگاه دنت حق با همان فلاسفه و دانشمندانی است که اراده آزاد را نوعی خیال یا توهم می‌دانند: «حق با دانشمندان و فلاسفه‌ای است که اعلام می‌کنند اراده آزاد خیال و توهم است» (دنت، ۲۰۱۷، ص ۳۱۶). انکار وی نسبت به اراده و آگاهی در حالی است که خود وی این دو مسئله را از مسائلی معرفی می‌کند که به قول خودش رازآلودند که حتی کسانی مثل چامسکی آنها را در بالای فهرست معماهای خود قرار داده‌اند (دنت، ۲۰۱۷، ص ۳۲۰).

۱-۳-۳. بررسی

در بررسی تنها به ذکر یک نکته و یک برهان در اینجا اکتفا می‌کنیم.

نکته: باید دانست که اراده هم یک از حالات نفسانی است که داروین‌یست‌ها به سبب گرایش فیزیکیستی خود تمام این حالات را به حالات جسمانی تقلیل می‌دهند. بر این اساس نقدهایی که در بحث تجرد نفس و فیزیکیسم به این نگاه داشتیم در همین جا هم وارد است؛ ولی در اینجا به صورت خصوصی برهانی در خصوص تجرد اراده و منشأ جوهری آن بیان می‌کنیم که تکمیل‌کننده بحث‌هایی است که در بحث تجرد نفس ارائه کردیم.

برهان تجرد اراده و تجرد منشأ جوهری آن: می‌توان درباره خود اراده بیان کرد که این همانی این حالت ذهنی با حالات جسمانی و مغزی امری خطاست؛ چراکه می‌توان از اختلاف در ویژگی‌های دو چیز، اختلاف جوهری آنها را کشف کرد. زمانی که ما اراده کاری را می‌کنیم، در خود حالتی می‌یابیم که فاقد امتداد و بعد است، و این حالت غیر از نورون‌ها و عصب‌های مغزی است که همگی مادی و دارای امتدادند. همچنین اراده در انسان حالتی درونی و شخصی است که به اصطلاح فلسفه اسلامی تنها با علم حضوری قابل درک است اما تحریک عصب‌های مغز امری است که قابلیت عرضه بر دیگران را داراست. به بیان دیگر حالت اراده قابل عرضه بر فرد دیگری نیست و کاملاً شخصی است؛ ولی تحریک عصب‌ها چنین خصوصیتی را دارا هستند. از آنجاکه این دو ویژگی ناقض هم هستند، یعنی یکی نفی دیگری است، نمی‌توانند از منشأ واحد صادر شده باشند؛ چراکه لازمه‌اش اجتماع نقیضین در شیء واحد است؛ بنابراین باید دو منشأ برای این دو امر متضاد هم‌زمان وجود داشته باشد.

استدلال فوق را می‌توان به شکل منطقی در مقدمات زیر بیان کرد:

- مقدمه ۱. بنا بر بحثی که ارائه شد، دو ویژگی (فاقد بعد و امتداد بودن) A و (امتداد و بعد داشتن) B، در انسان وجود دارد؛
- مقدمه ۲. این دو حالت، عرض یا ویژگی می‌باشند، که برای تحققشان نیاز به موضوع یا جوهر دارند (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۹۱)؛

- نتیجه ۱. بنا بر مقدمه ۱ و ۲، دو ویژگی A و B، قطعاً نیاز به جوهر دارند (صرف‌نظر از نیاز به یک جوهر یا دو جوهر)؛
- مقدمه ۳. بنا بر فرض، دو ویژگی A و B، متناقضان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸-۲۵۹)؛
- مقدمه ۴. اگر دو ویژگی متناقضان باشند، طارد هم هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸-۲۵۹)؛
- نتیجه ۲. بنا بر مقدمه‌های ۳ و ۴، دو ویژگی A و B چون طارد هم هستند؛ در یک موضوع یا جوهر قابل جمع نیستند (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۹-۲۹۱)؛

- نتیجه ۳. بنا بر نتیجه ۱ و ۲؛ یعنی بنابراین که دو ویژگی A و B قطعاً نیاز به جوهر دارند و نیز بنابراین که چون A و B، طارد هستند و در یک جوهر امکان جمع شدن ندارد، پس هر کدام از A و B که دو ویژگی متناقض محقق هستند، هر کدام به صورت مجزا، جوهر مجزا خواهند داشت؛

نتیجه نهایی: اگر A و B دو ویژگی متناقض محقق باشند (دوگانه‌انگاری ویژگی) لازمه‌اش این است که دو جوهر مستقل داشته باشیم (دوگانه‌انگاری جوهری)؛ زیرا اگرچه این امکان وجود دارد که یک جوهر ویژگی‌های متعددی داشته باشد، ولی محال است که یک جوهر دو ویژگی متناقض هم‌زمان داشته باشد؛ چراکه لازمه‌اش

اجتماع نقیضان است؛ در نتیجه جوهر مفروض، فقط پذیرای یکی از دو ویژگی متناقض خواهد بود؛ بنا بر این که هیچ ویژگی یا عرضی بدون جوهر حامل آن ویژگی، قابل تصور نیست، ویژگی‌ای که جوهر مذکور پذیرای حمل آن نشده است، نیاز به جوهری دیگر خواهد داشت و در نهایت به دو جوهر مستقل خواهیم رسید. عملاً دوگانه‌انگاری ویژگی، به دوگانه‌انگاری جوهری ختم می‌شود؛ یعنی از دو ویژگی امتداد و بعدپذیری و عدم آن، به دو جوهر مستقل که منشأ این دو ویژگی هستند می‌رسیم که قاعداً باید این دو منشأ باهم از حیث سنخی و جوهری متباین باشند؛ چراکه دارای دو اثر کاملاً متباین‌اند. در نتیجه باید حقیقتی مجرد را در انسان پذیرفت.

۳-۴. کمال نهایی انسان

حقیقت این است که در فرایند تکاملی که معتقدان به آن ترسیم می‌کنند، انسان هیچ کمال نهایی‌ای ندارد. معنای جمله فوق این است که با عدول از نگاه خلقت‌محور و غایت‌انگاره و هوشمندانه به عالم هستی، دیگر جایی برای هدف انسان و کمال‌یابی او، به معنایی که در الهیات اسلامی داریم، وجود ندارد. تنها رشد ابعاد مادی و تلذذ بیشتر ابعاد جسمانی انسان است که تعیین‌کننده کمال انسانی است. این نگاه در نهایت بی‌تکلیفی او در مقابل هر امر ماورایی را در پی خواهد داشت. در این باره، دو عبارت از دو تکامل‌گرای معاصر را نقل می‌کنیم: مُنداد می‌نویسد: «سرانجام، انسان می‌داند که او در جهانی که صرفاً در اثر اتفاق برآمده (تکامل‌یافته) تنها است، مقصد او هیچ کجا نیست و تکلیفی ندارد» (منداد، ۱۹۷۱، ص ۱۸۰). پروواین نیز معتقد است:

مفاهیم علوم مدرن به گونه‌ای مشهود با اغلب سنت‌های مذهبی متناقض‌اند. قوانین اخلاقی فطری (تغییرناپذیر) و اصول مطلق (تغییرناپذیر) برای هدایت جامعه وجود ندارد. جهان عنایتی به ما ندارد و در زندگانی انسان معنای و هدف نهایی نهفته نیست. (پروواین، ۱۹۸۸، ص ۱۰).

از عبارات فوق مشهود است که پیروان دیدگاه تکامل مادی، چون وجود خالق را انکار می‌کنند و جهان را محصول فرایندهای مادی تصور می‌کنند، برای زندگانی انسان هیچ‌گونه هدف و معنای غایی معتقد نیستند. حقیقت این است که می‌توان ادامه نظریه تکامل را به صورت منطقی در اخلاق به نوعی توجیه‌کننده ظلم و نابودکننده هر نوع منش دینی و الهی در زندگی انسانی دانست که البته این نگاه به انسان، از خود داروین آغاز شده و می‌توان گفت که داروین خودش در این مسئله به صورت جدی سهیم است. داروین در کتاب *تبار انسان* می‌گوید:

در حیوانات وحشی این گونه است که خیلی زود ضعیفان بدنی یا ذهنی حذف می‌شوند و آنهایی که زنده می‌مانند، معمولاً از سلامت جدی برخوردار هستند. از طرف دیگر ما انسان‌ها را متمدن کردیم؛ حداکثر تلاش خود را برای کنترل روند حذف انجام دادیم؛ ما بیمارستان‌هایی برای انسان‌های کندذهن، معلول و بیمار ساختیم؛ در نتیجه اعضای ضعیف جامعه خودشان را تکثیر می‌کنند؛ هیچ‌یک از کسانی که به تولید مثل حیوانات خانگی توجه کرده‌اند به ضرر آن برای نژاد انسانی شک نمی‌کنند؛ به‌سختی کسی هست که آن قدر ابله باشد که به بدترین حیواناتش اجازه تولید مثل بدهد (داروین، ۱۸۸۹، ص ۱۳۳-۱۳۴).

یکی از بحث‌هایی که حاصل نظریه تکامل در بحث‌های اجتماعی است، تعیین کمال نهایی و هدف نهایی در ارزش‌ها و فعل اخلاقی است. مکتب اخلاقی فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، فردریک نیچه مکتب اخلاقی‌ای که

مبنایش خواست قدرت است و بس، به‌شدت متأثر از مبانی فکری تکاملی داروینی است و می‌توان از جهات متعددی وی را متأثر از نظریه تکامل دانست (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۸۱-۱۸۳)؛ یعنی عناصر اصلی قدرت‌گرایی وی، چیزی جز مبانی داروینی نیست. اگر کسی اندک آشنایی با نظریه تکامل داشته باشد و نگاهی منصفانه به نظریه قدرت‌گرایی نیچه در اخلاق ببیند، تردیدی نمی‌کند که این مبانی از نگاه داروین به نیچه رسوخ کرده است. به بیان دیگر نگاه تکاملی براساس انتخاب طبیعی بر مبنای بقا اصلح به خلقت انسان، منطقی به چنین مکتب اخلاقی‌ای می‌رسد. برای نمونه دو مبنای اصلی نیچه در اخلاق را که متأثر از نگاه تکاملی است در ذیل بیان می‌کنیم:

الف) تکیه بر نابرابری انسان‌ها، و استناد به اینکه طبیعت از برابری نفرت دارد و اینکه تساوی انسان‌ها در حقوق، مخالف طبیعت و اخلاق است و اساساً خرافه، زیان‌بار و یاوه‌گویی است (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۷۳۴، ۸۶۴ و ۸۷۱ و ۸۷۴)؛
ب) تکیه بر تنازع بقا و نابود شدن دیگران برای ادامه حیات من.
وی می‌گوید:

هیچ نفس‌پرستی به هیچ روی وجود ندارد که درون خویش بماند و از حد خود تجاوز ننماید. آدمی همواره نفس خویش را به هزینه دیگران پیش می‌برد: زندگی همواره به هزینه زندگی دیگر زندگی می‌کند؛ آن‌کس که این را در نمی‌یابد حتی نخستین گام را در راه روراستی با خویشتن برداشته است (نیچه، ۱۳۷۷، الف، ص ۳۶۹).

دلیل دنت، که قطعاً یکی از ایده‌پردازان اصلی تکامل در عصر حاضر است، در کتاب *ایده خطرناک داروین* از تأثیرپذیری شدید نیچه از داروین سخن می‌گوید. وی حتی بر این باور است که ایده «خدا مرده است» نیچه از داروین اتخاذ شده است. او معتقد است اگر نیچه پدر اگزیستانسیالیسم است، داروین پدر بزرگ آن است (دنت، ۱۹۹۶، ص ۶۲). دنت بر این باور است که نیچه مجذوب تفکر داروین بوده، ولی به این مطلب اذعان نکرده است (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۳۸). دنت در صفحات ۱۸۱-۱۸۳ به نقل عبارات فلاسفه و زیست‌شناسانی می‌پردازد که نیچه و مکتب وی را متأثر از داروین می‌دانسته‌اند که تعداد کمی نیستند.

دنت در نحوه تأثیرپذیری نیچه از داروین می‌گوید: «نیچه اگرچه یک داروینیست نبود، ولی همان‌طور که کانت به وسیله هیوم از خواب بیدار شد، داروین هم نیچه را بیدار کرد» (دنت، ۱۹۹۶، ص ۱۸۲). نتیجه طبیعی این نگاه برآمدن و ظهور جنایت‌کاران و سلطه‌جویانی مانند هیتلر است. خود نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق* جستار دوم می‌گوید:

هیچ آسیب رساندن و بهره کشیدن و نابود کردنی البته به‌خودی‌خود ناحق نتواند بود؛ زیرا کار زندگی در اساس، یعنی در کارکردهای بنیادی خویش، با آسیب رساندن و تجاوز کردن و بهره کشیدن و نابود کردن می‌گردد (نیچه، ۱۳۷۷، ب، جستار دوم، قطعه ۱۱).

۳-۵. خلقت انسان

مسئله خلقت در ادیان توحیدی، پس از طرح نظریه تکامل با چالش جدی مواجه شد؛ یعنی اصل خلقت و هستی را که روزگاری یک راز برای بشر محسوب می‌شد، و به‌ناچار آن را به امری ماورائی نسبت می‌دادند، با مطرح‌شدن

نظریه تکامل به‌زعم تکامل‌گرایان دیگر این راز حل شده انگاشته شد. ریچارد داوکینز می‌گوید: «روزگاری، هستی خود ما از بزرگ‌ترین رازها به حساب می‌آمد؛ اما دیگر این هستی، یک راز محسوب نمی‌شود؛ زیرا این راز حل شده است. داروین و والاس این راز را حل کرده‌اند» (داوکینز، ۲۰۰۶، i).

داوکینز، پا را فراتر از این عالم می‌گذارد و نظریه تکامل را توجیه‌کننده کل عالم هستی می‌داند و می‌گوید: قصد دارم خواننده را نه‌تنها به این موضوع ترغیب کنم که اتفاقاً دیدگاه جهانی داروین حقیقت دارد، بلکه می‌خواهم نشان بدهم که اصولاً این تنها تئوری شناخته‌شده‌ای است که می‌تواند راز هستی ما را حل کند. این موضوع موجب می‌شود که این تئوری به شکل مضاعفی رضایت‌بخش باشد. یک مورد خوب می‌تواند نشان دهد که داروینیسم نه‌تنها در مورد این سیاره، بلکه در مورد کل کائنات حقیقت دارد (داوکینز، ۲۰۰۶، xiv).

جورج گیل‌ورد سیمپسون، دیرین‌شناس آمریکایی که شاید مؤثرترین دیرینه‌شناس قرن بیستم دانسته می‌شود و یکی از شکل‌دهندگان ترکیب مدرن و نئوداروینیسم است، می‌گوید: «انسان نتیجه یک‌روند بی‌هدف و طبیعی است که هرگز انسان را در نظر نداشته است» (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵). خود او در جای دیگری به وجود آمدن انسان از یک فرایند شانس طبیعی و بی‌هدفی و بی‌غایتی او اشاره می‌کند که بیان‌کننده نگاه تکاملی در خلقت است. انسان سر برآورده است و نه اینکه از بالا آمده باشد. او می‌تواند انتخاب کند که توانایی خود را به‌عنوان بالاترین حیوان ارتقا بخشد و تلاش کند که حتی بالاتر رود یا اینکه خلاف آن را انتخاب کند. هیچ انگیزه‌ای پشت تکامل وجود ندارد، انسان باید آن را برای خود فراهم کند (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵).

۱-۵-۳. تکامل و خلقت خداوند

آنچه شاید در اینجا اهمیت دارد و می‌تواند در علوم انسانی اثرگذار باشد و به غائله اختلاف بین دین و نظریه تکامل خاتمه دهد، این است که آیا می‌توان اعتقاد دینی به خدا را با نظریه تکامل جمع کرد؛ به گونه‌ای که این دو با هم تنافی نداشته باشند؟ به بیان دیگر آیا می‌توان آنچه را در نظریه تکامل درباره تکامل یافتن موجود تک‌یاخته‌ای تا انسان بیان شده است، همان روند خلقت خداوند دانست و این دو را هم جمع کرد؟ به بیان سوم آیا خلقت تکاملی توجیه‌پذیر است یا خیر؟

بسیاری از متدینان پذیرفته‌اند که تکامل در طی مراحل بسیار طولانی می‌تواند روش خداوند در خلقت باشد. همین سبب شده که عده‌ای از مسیحیان و بعضاً مسلمانان و حتی برخی علمای آنها نظریه تکامل را در عین اعتقاد به خداوند، بپذیرند. مایکل روس در کتاب *اولین چهار میلیون سال*، بخش تکامل و دین، مقاله‌ای مستقل از فردی به نام دیوید لیونینگ استون آورده است. وی پس از نقل حرف/اقبال که معتقد است ایده تکاملی در اسلام، از اسلام زمان قرون وسطا نشئت گرفته است، از کسی به نام/حمد/افضل نام می‌برد که معتقد است اساساً ایده تکامل داروین از خود قرآن سرچشمه گرفته و تکامل کاملاً با نظریه خلقت در نگاه قرآنی آن سازگار است. در ذیل ترجمه خود عبارت کتاب را نقل می‌کنیم:

تئوری تکامل از خود قرآن نشئت گرفته است. تئوری تکامل، به صورت تمام در نگاه کلی خلقت خداوند در کتاب قرآن توصیف شده است. افضل در نگاه خود، تحقق روند مادی را به فرایندهای طبیعی و ظهور خودآگاهی را به

خلقت خداوندی نسبت می‌دهد. در این نگاه انسان‌نماها - هومو هابیلیس‌ها و هومو اریکتوس‌ها، بعد از تکامل به نقطه‌ای رسیدند که دیگر، الله سبحانه و تعالی یک جفت از مذکر و مؤنث ایشان را برگزید و روح انسانی در آن‌ها دمید (روس و تراویس، ۲۰۰۹، ص ۳۶۱).

چنین نگاهی به قرآن و تکامل در میان متفکران خودمان هم وجود داشت که وارد این بحث نمی‌شویم. چیزی که نباید از آن غفلت کرد و اکثر کسانی که در این زمینه، چه در اسلام و چه مسیحیت تا آنجا که اطلاع داریم، از آن غفلت کرده‌اند و یا آن را نادیده گرفته‌اند، این است که اساس تبیین فرایندهای تکاملی و خود نظریه تکامل بر گونه‌زایی اتفاقی (Random Variation) و گزینش‌های غیر هدایت‌شده (Natural selection) استوار است. به بیان دیگر همان‌طور که دنت بیان کرده، جهل مطلق در نظریه تکامل جایگزین خالق حکیم شده است. وی می‌گوید:

در نگاه سستی، تمامی موجودات عالم ماده، از شریف‌ترین آنان (انسان) تا زبون‌ترین این موجودات (مورچه، سنگریزه و قطرات باران) حاصل شریف‌ترین موجودات، خالق متعالی و هوشمند که علمی لایتهای داشت بودند؛ خالق که شباهتی قریب به شریف‌ترین موجود پس از خود داشت. ولی در نظریه داروین جهل مطلق خالق است: جهل مطلق می‌تواند جای بصیرت مطلق را در توضیح همه دستاوردهای مهارت خلاقانه بگیرد (دنت، ۲۰۱۷، ص ۵۷).

در نظریه تکامل به طور کامل خدا از خلقت در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا شده است؛ چراکه تئوری تکامل جایگزین آن است و این یعنی به وجود آمدن مفهوم جدیدی برای دین. ارنست مایر می‌گوید:

علل طبیعی ارائه‌شده توسط تکامل‌گرایان به طور کامل، خدا را از خلقت در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا می‌کند. این مدل توصیفی جدید (مدل تکاملی) با (مکانیسم) انتخاب طبیعی، جایگزین خلقت حکیمانه شده است. این جایگزین، مفهوم جدیدی را برای خدا و مبنای جدیدی را برای دین ضروری می‌سازد (مایر، ۱۹۷۲، ص ۹۸۸).

فرانسیس فوکویاما نیز هدفمند نبودن و نداشتن هیچ‌گونه علت هدایت‌کننده را در نظریه تکامل، تصدیق می‌کند. وی تأکید می‌کند که وجود پدیده ماورایی در هدایت عالم، با داروینیسم، سازگاری ندارد و جهان از نگاه تکامل‌گرایان حاصل امری تصادفی است: «از آنجاکه داروینیسم معتقد است که هیچ فرایندی از جهان هستی روند تکامل را هدایت نمی‌کند، آنچه به نظر جوهره یک گونه می‌آید، تنها محصول فرعی و تصادفی یک جریان تکاملی اتفاقی است» (فوکویاما، ۱۳۹۰، ص ۲۲۶).

اینکه واقعاً نگاه تکاملی با خلقت خداوند سازگار نیست؛ چراکه آنچه تکاملی‌ها در به وجود آمدن انسان می‌گویند بسیار ناکارآمد و مضحک است و نمی‌توان چنین فرایندی ناکارآمدی را به خدای حکیم ادیان نسبت داد. دکتر هنری موریس یکی از بنیان‌گذاران انجمن تحقیقات خلقت‌محور می‌گوید: «برای آفرینش انسان، تکامل پرریخت‌وپاش‌ترین، ناکارآمدترین و ظالمانه‌ترین فرایندی است که می‌تواند به ذهن خطور کند. منتسب کردن چنین روشی به خداوند علیم حکیم، مضحک و نامعقول است (خداوند منزّه از آن است)» (موریس، ۱۹۸۹، ص ۱۰۰).

بررسی

عبارات تکامل‌گراها را در بحث خلقت به صورت مختصر بیان کردیم. بی‌غایتی و بی‌هدفی و بی‌خالقی در نگاه تکامل‌گرایان در حالی است که در نظام تفکر دینی، موضوع خلقت حکیمانه و غایت‌محورانه مطرح است. زمانی که به

ادبیات دینی مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که نظام عالم براساس تدبیر حکیمانه و دقیق از طرف شخصی حکیم با غایتی از قبل تعیین شده، خلق و طراحی شده است. هرگز این‌طور نبوده که این سیستم بر اثر تغییرات و جهش‌ها و اتفاقات‌های غیرهدفمند جلو آمده باشد و در نهایت به این شکل برسد؛ یعنی برخلاف نگاه تکاملی‌ها، عالم هستی و موجودات زنده از اول قرار بوده است که به شکل فعلی درآید و اگر این روند مجدداً تکرار شود دوباره به همین سیستم فعلی می‌انجامد. هدفمندی و طراحی موجودات که شامل انسان هم می‌شود، به‌وضوح از آیات قرآن قابل فهم و مشاهده است؛ یعنی برخلاف نگاه تکامل‌باورانه که روند تحقق موجودات را براساس شانس تلقی می‌کند، نگاه دینی، نگاهی از پیش طراحی‌شده و هدفمند به خلقت موجودات است و آن را بهترین شکل ممکن می‌داند. برای نمونه چند آیه از قرآن کریم را نقل می‌کنیم: «او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید» (سجده: ۷). یا آیاتی که دلالت می‌کند که خلقت همه‌چیز با تقدیر انجام گرفته است نه براساس شانس: «گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!» (طه: ۵۰).

همچنین آیاتی که ناظر به این هستند که آسمان و زمین و هر آنچه در آنها است برای بازی آفریده نشده‌اند و هدف دارند. «آسمان‌ها و زمین و هرچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم» (انبیاء: ۱۶)؛ «و خورشید که به قرارگاه خود روان است، این نظم خدای عزیز داناست» (یس: ۳۸).

این آیات و نظیر آنها نشان می‌دهد که تمام عالم از ابتدا توسط شخصی عالم و حکیم و براساس هدفمندی غایی، و نه از روی بازی آفریده شده است. این در حالی است که از نگاه تکامل‌گرایان عالم هستی، حاصل اتفاق و جهش‌های غیرهدایت‌شده است. این نگاه هرگز با نگاه خلقت‌انگاران قابل جمع نیست. به بیان دیگر جمع منطقی اعتقاد به وجود خداوند حکیم، علیم و قادر مطلق به عنوان خالق هستی و اعتقاد به جریان‌های اتفاقی غیرهدایت‌شده و براساس شانس و انتخاب طبیعی کور غیرممکن به نظر می‌رسد.

در این بحث تلاش بر این بود که با نگاه غایت‌محورانه دینی تناقض نگاه دینی و تکامل را نشان دهیم و از بحث آیات مربوط به خلقت مستقیم اولین انسان از خاک در قرآن صرف‌نظر کردیم که خود مقاله‌ای جدا می‌طلبد. به صورت کلی باور ما بر این است که ظهور آیات قرآن در خلقت دو انسان اولیه که پدر و مادر انسان‌های کنونی هستند به صورت مستقیم از خاک دارد و از این حیث هم نگاه تکاملی با نگاه دینی متفاوت است (ر.ک: دهقان‌پور، ۱۳۹۴؛ برای بحث آفرینش انسان، نیز، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰).

ممکن است این پرسش در ذهن خواننده جولان کند که افرادی که به آنها استناد شده است تکاملی‌های ملحدند و شاید همه کسانی که به نظریه تکامل باور دارند، چنین دیدگاهی نداشته باشند. به صورت کلی در اینجا ذکر این نکته بجاست که وارثان حقیقی زیست‌شناسی تکاملی داروین، به صورت منطقی امثال دنت و داوکینز می‌باشند. به بیان دیگر آنچه امثال دنت و داوکینز به آن معتقدند همان چیزی است که داروین به صورت تمام و کمال ارائه کرده است به اضافه کمک‌هایی که ژنتیک و علم جدید به این نظریه کرده است. اگر تکامل را به صورت یک بسته کامل در نظر بگیریم که اجزایش با هم یک مجموعه صفر تا صدی را تشکیل دهند، انتخاب طبیعی به صورت کور و بدون غایت و روش‌شناسی انحصاراً مادی اجزای اساسی آن هستند. با این حساب هیچ

جایگاهی برای موجودات مجرد به‌عنوان خالق در عالم ماده و یا تأثیرگذار در رفتار و کنترل انسان که اساساً خارج از دسترس ماده و مادیات و آزمایشگاه‌های مادی است وجود ندارد. ممکن است گفته شود که شاید خود *داروین* چنین باوری نداشته است و نه حتی خود وی، بلکه نظریه‌ای که وی مطرح ساخت به‌خودی‌خود نسبت به خداباوری و خدا‌ناباوری یکسان است. البته این مهم نیست که خود *داروین* در نهایت چه باوری داشته است؛ چراکه نظریه تکامل با انتخاب طبیعی به صورت منطقی موجب تقابل با مبانی دینی و خداباوری خواهد بود؛ یعنی اگر عنصر انتخاب طبیعی را آن‌گونه که *داروین* در کتاب خود قرار داده و از آن دفاع کرده و اساساً عنوان کتاب *داروین* هم تکامل به وسیله انتخاب طبیعی است، به صورت جدی مورد لحاظ قرار دهیم، این نظریه نمی‌تواند چنین لوازمی نداشته باشد.

نکته: ممکن است نگاه تکاملی با دیدگاه‌های خاصی در باب خداباوری همراه باشد؛ مثلاً باور به همه‌خدایی یا خدایی که هیچ کاری به امور عالم ماده ندارد و تنها هنرش آفرینش ماده اولیه و به حرکت درآوردن آن بوده است. ولی با نگاه اسلامی و خدایی که در عالم اسلام به آن باور دارند و در فلسفه و کلام اسلامی از آن بحث می‌شود، نظریه تکامل قطعاً ناسازگار است که در ادامه به نکاتی در این زمینه اشاره می‌کنیم.

ذکر نقل قولی از خود *داروین* مفید است که نشان می‌دهد نظریه تکاملی که وی مطرح ساخته چنین لازمه‌ای در الهیات دارد و برهان نظم را که به نظر وی شاید بهترین برهان برای وجود خداوند بوده است، مخدوش کرده است. وی می‌گوید:

ناممکن بودن تصور اینکه این جهان بزرگ و شگفت‌انگیز به همراه جان‌های ذی‌شعور ما از یک تصادف پدید آمده است، از دید من برهان اصلی برای وجود خداوند است؛ ولی اینکه آیا این برهانی بالرش واقعی است، امری است که هرگز قادر نبوده‌ام درباره آن حکمی صادر کنم (به نقل از: *داروین*، ۲۰۱۰، ص ۳۰۶).

اگرچه وی خود را لادری‌گرا وصف می‌کند، ولی لادری‌گری‌گرایی در حقیقت همان خدا‌ناباوری و شکاکیت نسبت به خدا است. *داروین* می‌گوید:

من در سهمگین‌ترین افت‌وخیزهایی که در اثنای زندگی خود داشته‌ام هرگز یک ملحد به معنای منکر وجود خداوند نبوده‌ام. من تصور می‌کنم به طور کلی البته نه در تمام مقاطع زندگی، «ندانم‌گو» خواندن من توصیفی بایسته‌تر باشد و این امر باگذشت عمرم شدیدتر شده است (باربور، ۱۹۹۷، ص ۵۹؛ کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

نقل این عبارات نه به خاطر تحقیر *داروین* به وسیله کفر است؛ چراکه اساساً کافر بودن و یا نبودن وی برای ما اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد تأثیر نظریه وی و لازمه این نگاه در به وجود آوردن چنین اعتقادی در خداباوری است که در مرحله اول روی خود وی تأثیرگذار بوده و چنین گرایشی در وی به وجود آورده است و در مراحل بعدی ابزاری برای بی‌دینی در عصر فعلی شده است. نظریه تکامل نظریه‌ای است مانند دیگر نظریات که باید بررسی شود، اما بحث در این است که خود این نظریه، در ابعاد ماورای طبیعی هم رسوخ کرده است و نمونه‌اش، بی‌دین کردن خود *داروین* با نظریه‌اش است؛ یعنی *داروینی* که در ابتدا یک مسیحی معتقد بود، بعدها به اعتراف خودش با همین نظریه اعتقادش به خداباوری فروکش می‌کند و تحلیل می‌رود؛ ثانیاً هدف از نقل این عبارت نشان دادن این نکته بود که بهترین و نزدیک‌ترین دیدگاه به خود نظریه *داروین* که بنیان‌گذار این مکتب است همین قرائت‌های الحادی

آن است. به بیان دیگر نمی‌توان نظریه تکاملی را به صورت شیر بی‌یال و دم اشکم تبدیل کرد و تمام اجزای آن را پذیرفت و در عین حال انتخاب طبیعی کور را که رکن اساسی آن است کنار بگذاریم و بگوییم که نظریه تکامل با خداباوری و ابعاد مجرد در آسمان زمین مشکلی ندارد؛ چراکه مفهوم انتخاب طبیعی به معنای بی‌غایتی و بی‌هدفی در روند تکامل موجودات زنده است و اساساً این نگاه منکر هر طراح و هدایتگر هدفمند است که قطعاً با نگاه فلسفی و کلامی اسلامی سازگار نیست. هنر داروین از نگاه زیست‌شناسان این است که توانسته است به وسیله انتخاب طبیعی، تکامل را نظام‌مند کند و انتخاب طبیعی رکن اساسی این نظریه است.

در اینجا ممکن است گفته شود که این ادعا خلاف چیزی است که ما مشاهده می‌کنیم؛ یعنی ما در دنیا افراد بسیاری داریم که در عین حال که به زیست‌شناسی تکاملی باور دارند، اهل دیانت هم هستند و مسلمانان ایشان اهل عبادات و مناسک نیز هستند و در اطراف خود اگر بنگریم تعدادی از ایشان را می‌شناسیم که به خدا معتقدند و مناسک را نیز به جا می‌آورند.

باید دانست که نظریه تکامل به صورت جامع همان است که توضیح داده شد و هر طرح و طراحی و هر خالق هوشمند و هر گونه جهان هدفمندی را کنار می‌گذارد. این زیست‌شناسان خداباور یا به ابعاد متافیزیکی این نظریه توجه نمی‌کنند و غرق در مسائل علمی آن هستند و شاید اساساً مهلت فکر درباره این لوازم متافیزیکی را پیدا نمی‌کنند و یا در عین حال که به این تناقض آشکار در ابعاد متافیزیکی این نظریه بالیمان خود آگاهی پیدا می‌کنند، آن را چندان جدی نمی‌گیرند و همچون خیلی از مسائل علمی که برای ایشان حل نشده است این را هم کناری می‌گذارند، به این امید که شاید روزی بتوان پاسخی برای این تناقض اعتقادی و این نگاه علمی پیدا کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به صورت مختصر مبانی انسان‌شناختی نظریه تکامل در علوم انسان را استخراج کردیم و در مواردی به نقد و بررسی آن پرداختیم.

درباره حقیقت انسان بیان کردیم که نگاه تکاملی بر این باور است که هیچ بعد مجردی در انسان وجود ندارد و انسان مانند یک ربات است که نشان دادیم این ادعا با دلیل‌ها ایشان ثابت نمی‌شود. همچنین بیان کردیم جایگاه انسان از نگاه تکامل‌گرایان، در حد یک حیوان ابزارساز است و هیچ سرشت مشترکی در بین انسان‌ها وجود ندارد و تفاوت بین انسان و حیوان چه در ابعاد جسمانی چه نفسانی تفاوت چندانی نیست. از طرف دیگر اراده و اختیار انسان در نگاه تکاملی مورد انکار قرار گرفت که به نقد و بررسی آن پرداختیم و بیان کردیم که علاوه بر اینکه اراده وجود دارد و توهم نیست، از حالات غیرمادی انسان است و در نتیجه جوهر مجرد منشأ آن با وجود اراده ثابت می‌شود. در نهایت در بحث خلقت انسان، به این نتیجه رسیدیم که به سبب مبانی تکاملی که همان انتخاب طبیعی و گونه‌زایی تصادفی‌اند، نمی‌توان این نگاه را با نگاه قرآنی و دینی خود همسو دانست؛ چراکه در نگاه اسلامی هدایت هدفمند و خلقت هدفمند از ارکان خداباوری است. در نتیجه برای اسلامی‌سازی علوم انسانی، گام اساسی، زدودن این نگاه به انسان و جایگزین کردن آن با مبانی انسان‌شناختی اسلامی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جودیت، هوپر، و دیک ترسی، ۱۳۷۲، *جهان‌شگفت‌انگیز مغز*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، قلم.
- جوکار، رضا و منیره ایزدی، ۱۳۹۳، «تبیین نظریه شرطی شدن در تبلیغات فرهنگی و تجاری»، *چیدمان*، سال سوم، ش ۸، ص ۱۰۸-۹۸.
- چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران، نشر مرکز.
- حراعلی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البت.
- حلی، حسن بن یوسف، ۴۱۲ق، *القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۱، *آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن*، تهران، جهاد دانشگاهی.
- داروین، ریچارد، ۱۳۸۰، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، اهل قلم.
- دهقانپور، علیرضا، ۱۳۹۴، «قرآن، خلقت انسان و فرگشت»، *کلام اسلامی*، ش ۹۴، ص ۹-۳۴.
- دیویس، مریل وین، ۱۳۸۵، *داروین و بنیادگرایی مسیحی*، ترجمه شعله آذر، تهران، چشمه.
- صدرا، شهاب‌الدین، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۲ق، *نهاية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- فوکویاما، فرانسیس، ۱۳۹۰، *آینده فرا انسانی ما، (پیامدهای انقلاب بیوتکنولوژی)*، ترجمه ترانه قطب، تهران، وزارت امور خارجه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کشفی، عبدالرسول، ۱۳۸۹، «بررسی نظریه این‌همان ذهن و مغز»، *فلسفه دین*، ش ۵، ص ۱۹-۴۰.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گی، آر، لفرانسوا، ۱۳۸۹، *نظریه‌های یادگیری انسان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، روان.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست*، ترجمه سلامت رنجبر، تهران، فروغ آلمان و خاوران فرانسه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معظمی، داوود، ۱۳۸۵، *مقدمات نور و سایکولوژی*، تهران، سمت.
- معین، محمد، ۱۳۹۲، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مورفی، نانسی، ۱۳۹۱، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نوبیان، سیداباذر و یارعلی کردفیروزجایی، ۱۳۹۲، «بررسی انتقادی نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۰، ص ۹۵-۱۱۱.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۷الف، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، آگاه.
- ____، ۱۳۷۷ب، *اراده قدرت*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، جامی.

Barbour, Jan G., 1997, *Religion and Science, Historical and Contemporary Issues*, New York, Harper Collins Publishers.

Darwin, Charles, 1889, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York, Appleton and Company.

- Darwin, Francis, 2010, *Life and letters of Charles Darwin*, London, Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard, 2006, *The Blind Watchmaker*, New York, Norton & Company.
- Dennett, D. C., 1996, *Darwin's dangerous idea*, London, Penguin Books.
- Dennett, Daniel C, 2017, *From Bacteria to Bach and Back The Evolution of Minds*, Norton & Company, New York.
- , 2003, *Freedom Evolves*, New York, Penguin Putnam Inc.
- Dobzhansky, J., 1967, "Science", *Changing Man*, V. 155, N. 3761, p. 409.
- Hornby, Albert Sydney, Anthony Paul Cowie, Alfred Charles Gimson, and Albert Sydney Hornby, 1974, *Oxford advanced learner's dictionary of current English*, Oxford, Oxford University Press.
- Lewontin, R. C., 1983, *Introductionw*, Scientists Confront Creationism Ed. Godfrey, New York, Norton & Company.
- Lutz, John, 1994, *An Introduction to Learning and Memory*, California, Cole Publishing Company.
- Mayer, Ernst, 1972, "The Nature of the Darwinian Revolution", *Science*, N. 176, p. 981-989.
- Mondad, Jacques, 1971, *Chance and Necessity an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York, Knopfer.
- Morris, M, 1989, *the long war against God*, Baker Bo, Michigan, Baker Book House.
- Myre, Ernst, 2002, *What Evolution Is*, London, Phoenix.
- Provine, B., 1988, "Scientists face it! Science and Religion are Incompatible", *the scientist*, N. 2.
- Ridley, Mark, 2004, *Evolution*, Blackwell Scientific Publishing, Malden MA.
- Rosenberg, Alexander, 2000, *Darwinism in philosophy, Social science and policy*, Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Ruse, Michael & Joseph Travis, 2009, *Evolution, The First Four Billion Years*, London, Englan, The Belknap Press of Harvard University Press.
- , 1987, "Biological Species, Natural Kinds, Individuals, or What?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, V. 38, P. 225-242.
- Simpson, George Gaylord, 1967, *The Meaning of Evolution, A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*, Yale University Press.
- Smart, J.J., 1959, "Sensations and brain processes", *Philosophical Review*, V. 68, N. 2, p. 141_156.

نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدرالم‌تألهین

s.marhaba@iau-astara.ac.ir

سمیه مر حبا / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

Najmeh vakili@yahoo.com

نجمه وکیلی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران

eimanim@modares.ac.ir

محسن ایمانی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۳

دریافت: ۹۸/۰۵/۰۹

چکیده

«تعلیم و تربیت انسان» از یک سلسله مبانی انسان‌شناسی برخوردار است که بیانگر پیوند مسئله تعلیم و تربیت با سلسله مباحث نفس‌شناسی فلسفی است و همواره مورد توجه اندیشوران حوزه تعلیم و تربیت از یک‌سو و پژوهشگران حوزه انسان‌شناسی از سوی دیگر بوده است. در این میان، اندیشه‌های مارتین هایدگر، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب، و صدرالم‌تألهین، بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که از سویی نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است؛ از سوی دیگر، هر دو اندیشمند با نگرش وجودی به نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» پرداخته‌اند. اندیشه‌های این دو فیلسوف در کنار اشتراکات، نقاط افتراقی نیز دارد که در نوشتار حاضر به آنها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تعلیم و تربیت، انسان‌شناسی، دازاین، مارتین هایدگر، صدرالم‌تألهین.

در سنت فلسفی، تعلیم و تربیت تنها راه شکل‌گیری انسان حقیقی است. انسان نیز موضوع اصلی تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهد. «تعلیم و تربیت انسان» از یک سلسله مبانی انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی برخوردار است که در این میان، مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت، بیانگر پیوند مسئله تعلیم و تربیت با سلسله مباحث نفس‌شناسی فلسفی است و همواره مورد توجه اندیشوران حوزه تعلیم و تربیت از یک سو و پژوهشگران حوزه انسان‌شناسی از سوی دیگر قرار داشته است. در این میان، اندیشه‌های مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب، و صدرالمتألهین (درگذشته ۱۰۴۵ق) بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هایدگر هستی انسان و نحوه بودنش در جهان را مهم‌ترین مسئله فلسفی خود می‌داند و بر این باور است که هستنده‌ای که تحلیلیش وظیفه ماست، همواره خود ماییم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). گلدامر به یاد می‌آورد که هایدگر در واپسین سال زندگی‌اش عبارتی از کرکگور را با این مضمون برای او بازگو کرده بود که مشکل فلسفه این است که از مسائل انسان دور مانده و به همین دلیل در دام متافیزیک گرفتار آمده است (احمدی ۱۳۸۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). صدرالمتألهین نیز به تبیین وجودی و هستی‌شناسانه انسان پرداخته و اهتمام ویژه‌ای به مباحث انسان‌شناسی دارد و بخش بزرگی از کتاب *اسفار* را به این مبحث اختصاص داده است. در اهمیت مباحث انسان‌شناسی در حکمت متعالیه همین بس که او در حکمت متعالیه سلوک عقلی در حوزه هستی‌شناسی را بر مبنای چهار سفر معنوی انسان مرتب کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). در جستار حاضر کوشیده‌ایم با روش توصیفی - تحلیلی، مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه این دو اندیشمند را کانون بررسی قرار دهیم.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. تعلیم

واژه «تعلیم» از ریشه «ع ل م»، مصدر باب تفعیل و به معنای آموزش دادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰). درباره حقیقت آموزش از منظر فلسفی، اختلافاتی میان فیلسوفان وجود دارد: *فلاطون* حقیقت آموزش را «تذکر» می‌داند و نقش معلم را همسان نقش «ماما» می‌داند. مطابق دیدگاه عقل‌گرایانه *فلاطون*، تمامی دستمایه‌های ما در شناخت، خاطره‌ای است از جهانی پیشین که با خدایان می‌زیسته‌ایم و نظری مستقیم و بدون واسطه از ایده‌ها «مَثُل» داشته‌ایم. تذکر در فلسفه *فلاطون* بر دو رکن مهم استوار است: یکی آنکه اساس معرفت یادآوری است و دیگر آنکه روح جاودانه است و از اینجاست که وجود عالم مَثُل یا ایده‌ها ضرورت می‌یابد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۷؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۶). این در حالی است که به باور غالب فیلسوفان اسلامی، نفس انسان در آغاز آفرینش فاقد هر گونه علم حصولی است و ضمن تعلیم، تکامل علمی می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

۱-۲. تربیت

واژه «تربیت»، مصدر باب تفعیل و به معنای پرورش دادن در جهت رشد و کمال است. ربوبیت، سوق دادن شیء به سمت کمال آن است و ربّ کسی است که شأن او سوق دادن اشیا به سوی کمال و تربیت آنها باشد و این صفت به صورتی ثابت در او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۰).

۱-۳. انسان‌شناسی

«انسان‌شناسی» (Antropologie) از ریشه یونانی (Antropos) به معنای انسان است و نخستین بار توسط/ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و منظور او علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش می‌کند (فرید، ۱۳۸۰، ص ۳). پیدایش دانشی به نام انسان‌شناسی تنها بر این زمینه متکی نیست که بخواهیم به آرای گوناگون درباره انسان قالبی یگانه نظام‌یافته و منسجم ببخشیم؛ بلکه پدید آمدن این رشته حاصل توجه جدید انسان به خویش است. این علم دانش انسان متناهی درباره خویش است و آنچه در این علم مطرح می‌شود در قالب شناخت خود (به صورت نظری) و تحقق بخشیدن به خود (به صورت عملی) در آدمی معنا می‌یابد (دیرکسی، ۱۳۸۰، ص ۲). هایدگر در پیوست دهم از رساله دوران تصویر جهان چنین اظهار می‌دارد که انسان‌شناسی آن تأویلی از انسان است که پیشاپیش به طور بنیادین می‌داند که انسان چیست و در نتیجه دیگر نمی‌پرسد که انسان چه کسی می‌تواند باشد؛ زیرا با چنین پرسشی باید اعتراف کند که مبهور و مغلوب مانده است. هایدگر دشواری کار انسان‌شناس را باور به سوژه (Subjectum) دکارتی دانسته است (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷).

۲. مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه مارتین هایدگر

از آنجاکه هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد و بر این باور است که در پرسش از هستی، آن که پیش از همه مرجع پرس‌وجو قرار می‌گیرد، هستنده‌ای با خصلت دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۵)، نمی‌توان بدون پرداختن به مباحث هستی‌شناسانه فلسفه هایدگر، تصور درستی از انسان در فلسفه وی به دست آورد. بنابراین نخست به مسئله متافیزیک و فلسفه وجودی هایدگر و سپس به بررسی مبانی انسان‌شناسانه و دلالت‌های تربیتی فلسفه وی خواهیم پرداخت.

۲-۱. هایدگر و مسئله متافیزیک

هایدگر تاریخ فلسفه را از یونان آغاز می‌کند؛ به باور وی، وقتی به تاریخ فلسفه نظر می‌کنیم و به ارسطو می‌رسیم، متوجه می‌شویم که ارسطو «وجود» را به «موجود» تقلیل می‌دهد. این تقلیل «وجود» به «موجود» یک نوع غفلت از اصل وجود و هستی است. متافیزیک اساساً برای نگاشته‌های ارسطو به کار می‌رفت که پس از درس‌های فیزیک او عرضه می‌شد. به باور هایدگر، سلطه متافیزیک بر تاریخ فلسفه غرب زبانی را به وجود آورده که نمی‌توان به وسیله آن به هستی پرداخت. این زبان همواره به هستندگان می‌پردازد و اساساً قابلیت پرداختن به هستی را ندارد و به این جهت فلسفه غربی در دامی تاریخی گیر افتاده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶).

فلسفه هایدگر درباره متافیزیک با مسئله هستی آغاز می‌شود. وی در رساله **متافیزیک چیست** این پرسش اساسی را مطرح می‌نماید که «چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟ چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستنده را سابق و داعی بر هر گونه هستی می‌بینیم؟» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸-۱۵۹). در اندیشه هایدگر در سلسله مباحث مابعدالطبیعه غربی، توجهی به وجود موجود و کمتر از آن به وجود به خودی خود و مطلق موجود از آن جهت که وجود است، نمی‌شود؛ به نحوی که فکر غربی نسبت به وجود به یک فراموشی کامل گرفتار آمده و از ده هزار سال پیش همچنان در آن مانده است. به باور وی هرچند فلسفه غرب پذیرش دوباره متافیزیک را پیشرفت می‌شمارد، اما خود را از تلاش برای بازافروزی معاف می‌داند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵؛ ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۱۷-۲۱۸).

در نظام فلسفی هایدگر آنچه به وجود تعلق دارد «وجودشناسی» (اتولوژی) و آنچه موجودات را توضیح می‌دهد «آنیتیک» (موجودشناختی) نامیده می‌شود. هایدگر برای امکان طرح این پرسش بنیادین به سه پیش‌داوری رایج که همان دلایل عبث بودن چنین پرسشی را بیان می‌کند، فائق می‌آید؛ چراکه اندیشه فلسفی در باب وجود همواره موضعی مشابه داشته است. این موضع‌گیری متافیزیک در برابر وجود را می‌توان در همه نحله‌ها به طرق گوناگون مشاهده نمود. هایدگر در مقدمه «وجود و زمان» از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند:

یکم: «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛

دوم: مفهوم «هستی» غیرقابل تعریف است؛

سوم: مفهوم «هستی» بدیهی است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸؛ جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۷-۱۲۶).

در اندیشه هایدگر فهمی از هستی در هر مورد پیشاپیش همراه است با درک هر چیزی که به عنوان هستنده دریافت می‌کنیم؛ اما کلیت هستی، کلیت جنسی نیست؛ هستی بالاترین منطقه هستنده را اگر بر طبق مفاهیم جنس و نوع مفصل‌بندی شده باشد، حصر نمی‌کند؛ کلیت هستی فراتر می‌رود (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷-۶).

۲-۲. مؤلفه‌های انسان‌شناسی هایدگر

اکنون در سایه نگرش متافیزیکی هایدگر به تقریر مؤلفه‌های انسان‌شناسانه هایدگر می‌پردازیم.

۲-۲-۱. وانهادن مفهوم سنتی انسان

در اندیشه هایدگر انسان‌شناسی سنتی حامل این مؤلفه مهم است که انسان را «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» تعریف می‌نماید (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۶)؛ در فلسفه ارسطویی مفهوم انسان معادل با «حیوان ناطق» است؛ اما به باور هایدگر، تعریف انسان به «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» با اینکه کذب نیست، اما تعریف قابل‌پذیرشی نیست و اساس پدیداری تعریف اصیل دازاین را نهفته فرو می‌دارد؛ اینکه انسان دقیقاً همان حیوان ناطق است و نه بیش، در بهترین وضعیت، تنها ماهیت انسان را برملا می‌کند و نه وجود او را؛ ازاین‌رو این تلقی ارسطویی اصالت وجودی انسان را نشان نمی‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۷؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). به باور هایدگر، همچنین اینکه در تعریف انسان می‌گویند: جاننداری است از جانداران اما جدا از گیاهان و جانوران و از خدا؛ در این تعریف، انسان را جزو موجودات قرار می‌دهند و بدین

نحو انسان در قلمرو ذاتی حیوانیت قرار گرفته است؛ هرچند برای احتراز از یکی شمردن آن با حیوان، فصل ممیزی برایش ذکر شده است، اما انسانیت انسان در طاق نسیان افکنده شده است (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۳۴).

در تفکر هایدگر از سوژکتیویسم و ثنویت دکارتی خبری نیست و انسان با جهان خود دوگانگی ندارد، بلکه هستی انسان همان «در جهان بودن» اوست و «در جهان هستن» به‌مثابه تقویم بنیادی دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۰). در فلسفه هایدگر انسان دارای تعریف ماهوی نیست، بلکه چیستی دازاین در وجودش نهفته است. از نظر هایدگر شکاف میان درون و برون یا سوژه و اژه محصول سنت فلسفی است که از دکارت آغاز شده و تا زمان وی ادامه داشته است؛ گرچه بعید است نگاه یک فیلسوف بتواند تأثیر گسترده‌ای در مردم بگذارد مگر اینکه آن را بازتاب چیزی بداندیم که بسیاری از مردم احساس می‌کنند ولی بر زبان نمی‌آورند. البته تمایل به جدا نمودن وجوه مختلف موجود از یکدیگر به مبادی یونانی اندیشه غربی بازمی‌گردد و می‌توان رد آن را در افلاطون و ارسطو جست‌وجو کرد (جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳).

۲-۲-۲. تعریف انسان به دازاین

واژه «دازاین» (Dasein) که در زبان متعارف آلمانی برای وجود انواع مختلف موجودات اعم از انسان و خدا درخت فرسته و غیره استفاده شده، نزد هایدگر فقط به وجود متمثل در انسان محدود می‌شود. به سخن دقیق‌تر «دازاین» مترادف با انسان نیست. «دازاین» اصطلاحی هستی‌شناختی (وجود شناختی) است؛ این اصطلاح با توجه به وجود انسان بر او دلالت می‌کند و اگر این نوع هستی در جای دیگری غیر از انسان نیز یافت شود، اصطلاح «دازاین» را می‌توان به گونه مناسبی به کار برد. این کلمه از دو جزء da به معنای اینجا - آنجا و sein به معنای وجود ترکیب یافته است که به وجود بینایی و برزخی اشاره دارد. هایدگر خود در رساله **متافیزیک چیست** در باب «دازاین» نوشته است: «ما نام دازاین را به‌مثابه آن ساحت بنیادین که عرصه (رواق) قیام انسان بما هو انسان است برگزیدیم تا با تک‌واژه‌ای هم نسبت وجود با ذات انسان و هم نسبت ذاتی با گشودگی یا (آنجا)ی وجود بما هو وجود را بیان کنیم» (هایدگر، ۱۹۹۶، ص ۱۶۳).

واژه «دازاین» قبل از هایدگر به معنای وجود عام به کار می‌رفت و شامل همه موجودات می‌شد، اما در فلسفه هایدگر به معنای وجود خاص انسان به کار رفت. «دازاین» واژه‌ای رایج در زبان آلمانی است و هایدگر نیز در اولین آثار خود آن را به کار برده، ولی در «هستی و زمان» به صورت اصلی و اساسی و به تعبیر خودش، به عنوان کلیدواژه‌ای با معنایی خاص از آن استفاده کرده است. به نظر فون هرمان به کارگیری اصطلاح «دازاین» آن گونه که در متافیزیک رایج است، تعریف جدیدی برای انسان نیست بلکه در مسیر کوشش برای توجه دادن به جایی است که هر گونه تعریف دیگر از انسان مثل سوژه ریشه در آن دارد.

در فلسفه هایدگر انسان دارای تعریف ماهوی نیست، بلکه چیستی «دازاین» در وجود او نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). انسان آن گونه که هایدگر معرفی می‌کند و آن را با اصطلاح «دازاین» نشان می‌دهد موجودی یگانه و متمایز از دیگر موجودات است؛ نه به دلیل داشتن تنها صفت کیفی که او را از دیگر حیوانات جدا می‌کند، بلکه به نظر هایدگر اساساً حقیقت اولیه و اصلی انسان حضور در جهان به عنوان موجودی مثل دیگر موجودات یا حیواناتی

مثل دیگر حیوانات که هریک پاره‌ای از این جهان هستند، نیست بلکه وضعیت اولیه و اساسی انسان همان وجود در جهان است. انسان مانند حیوانات دیگر در جهان وجود ندارد. هایدگر با قرار دادن عنوان «دازاین» برای انسان و استفاده نکردن از عنوان معمول و رایج انسان می‌خواهد افق کشف کرده خود را معرفی کند؛ او با جعل این اصطلاح نشان می‌دهد مراد از بحث درباره انسان نه بحث اخلاقی یا ارزشی یا اجتماعی است، بلکه می‌خواهد به چیزی بپردازد که اساس همه این بحث‌هاست؛ چیزی که همه شئون دیگر انسان را دربر می‌گیرد. جعل اصطلاح جدید برای ذات انسان و طرح نسبت وجود و ذات انسان به عنوان اساس در تفسیر و فهم از انسان، اصالت نداشتن تعریف‌هایی از انسان در تاریخ متافیزیک را هم اعلام کرده است.

دازاین در اندیشه هایدگر به معنای «در - جهان - بودن» است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۱)؛ یعنی موجودی که فقط درباره او می‌توان گفت: آنجاست. به این معنا دازاین یک واحد است، اما در مفهوم سنتی که از انسان ارائه شده دو بعد روان و تن برای انسان قائل شده و آن دو را مجزا از هم تلقی کرده‌اند. تلقی هایدگر برخلاف این نگرش است؛ زیرا از سویی تن و روان از هم جدا نیستند، بلکه آن دو را باید یکی گرفت؛ از سوی دیگر، هستی تن و روان با هستی اجسام نظیر میز و صندلی کاملاً متفاوت است. هستمندی که تن دارد هستمندی است که جهان دارد؛ یعنی هستمندی که ما نهایتاً آن را انسان می‌خوانیم صرفاً براساس معنای حضور - که همان جهان هایدگری است - تحقق دارد و در این معنا تمایز تن و روان و اصولاً هر تمایزی که در مفهوم سنتی انسان قائل شده‌اند از میان می‌رود (جباری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰-۱۱۱). دازاین صرفاً به معنای آنجاست (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۷۱؛ سولومون، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴).

۲-۲-۳. خصوصیت‌های وجود خاص انسانی

هایدگر بحث از وجودشناسی را ضمن بررسی احوال کسی که از وجودش سؤال می‌کند (انسان یا دازاین) نشان می‌دهد؛ زیرا انسان از نظر وی تنها موجودی است که از مسئله وجود پرسش می‌کند و دارای سه خصوصیت است: یکم: انسان شیء نیست؛ یعنی قابل تعریف و قابل پیش‌بینی نیست؛

دوم: انسان جوهر ثابت نیست و مدام در حال تحول است و سکون ندارد. من بودن عبارت از توجه به امکانات خویش است. انسان توانایی - بودن است؛

سوم: انسان آزاد است و چگونگی هستی خود را از میان امکانات موجود انتخاب می‌کند. هایدگر یادآوری می‌کند که این خصوصیات انسان وقتی خوب فهمیده می‌شود که بر پایه یک نحوه هستی در جهان است (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۹-۱۰). هایدگر برای رسیدن به هستی محض به وجود انسان یا وجود «در جهانی او» بازمی‌گردد و سه خصوصیت دیگر هستی خاص انسان را مطرح می‌نماید که با آنها انسان می‌تواند با وجود ارتباط یابد و به همین جهت این خصوصیات را ویژگی‌های «اگزیستانسیال» می‌نامد؛ یعنی خصوصیتی که ما را با وجود و نه با موجود مرتبط می‌سازد. به باور وی، عنوان «اگزیستانس» به‌نحو صوری نشان می‌دهد که دازاین به‌مثابه «هستن» توانستن فهمنده‌ای است که در چنین هستی هم هستی خویش دارد و هستنده‌ای که این‌گونه است، همواره خود منم (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

یکم: حالت انفعالی یا حالت ماقبل شناخت نظری که عبارت است از حالت انفعالی انسان در برابر عالم؛ در برابر دیگران و در برابر وجود خودش؛

دوم: فهمیدن ادراک و اکتشاف امکانات جدیدی است که بالطبع در قلمرو امکانات به حرکت درمی‌آید و آرزومند کشف امکانات تازه است؛

سوم: هستی تنزل یافته و سقوط کرده در جهان، انسان در جهان انداخته شده است. او بدون قبول باطنی در چنین احوالی گرفتار آمده است و علی‌رغم نظر خود بر چنین موقعیت تاریخی سوار شده است (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۳-۱۵). به باور هایدگر، انسان علاوه بر همه این ویژگی‌ها، زمان‌مند است و تنها بر پایه زمان‌مندی است که کل ساختی به هم پیوسته هستی دازاین به مثابه پروا به نحو اگزیستانسیال قابل فهم است. دازاین اشیا را نیز زمان‌مند می‌کند؛ یعنی معانی تازه‌ای به آنها اطلاق می‌کند یا معانی تازه‌ای از آنها استخراج می‌کند و امکاناتی که در برابر انسان قرار دارند، شرایط زمان‌مندی و زمان‌مند کردن را فراهم می‌کنند. زمان افق ممکن هر ادراکی از وجود است و برای رفتن به سوی هستی باید خود را در نظرگاهی قرار داد که نظرگاه زمان است؛ بدین ترتیب زمان به عنوان «اسم کوچک اسرارآمیز هستی» برای ما ظاهر می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳).

۳. مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه به نظام فلسفی جامعی دست یافت که از سویی در حوزه «روش»، میان قرآن، برهان و عرفان جمع نموده و از سوی دیگر در حوزه دستاوردهای محتوایی، اندیشه‌های نظام‌مند و جدیدی در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ارائه کرده است. اندیشه‌های انسان‌شناسانه صدرالمتألهین نیز همچون هایدگر، در پرتو اندیشه‌های هستی‌شناسانه وی قابل بررسی است و به نوعی، از آثار اندیشه‌های هستی‌شناسانه ایشان قلمداد می‌شود؛ ازاین‌رو به‌طور مختصر به مبانی هستی‌شناسانه او اشاره می‌نماییم؛ سپس اندیشه‌های انسان‌شناسانه وی را بررسی می‌کنیم.

۳-۱. مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین حکمت متعالیه را بر پایه یک سلسله مبانی هستی‌شناختی پی‌ریزی نمود که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱-۳-۱. اصالت وجود

صدرالمتألهین حکمت متعالیه را براساس ایده اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بنا نهاد. مطابق این دیدگاه، از سویی پیوند دو امر اصیل، فی‌نفسه محال است؛ چون همواره متحصل با لامتحصل متحد می‌شود نه با متحصل دیگر. بنابراین نمی‌توان وجود و ماهیت را با هم اصیل قلمداد نمود. علاوه بر اینکه، اصالت هر دو مستلزم این است که هر واقعیتی در عین وحدت، کثیر باشد. از سوی دیگر، آنچه متن واقع را پر کرده و اصل در تحقق است، «وجود» است و هر چیز دیگری با وجود تحقق می‌یابد؛ بنابراین وجود اصیل، و ماهیت امری اعتباری است. به باور صدرالمتألهین هر چیز در صورتی واقعیت‌دار است که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد و این نشان می‌دهد که آنچه در ازای واقعیت اشیاست و واقعیت اشیا مصداق بالذات اوست، وجود است. ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد، بلکه به عرض وجود دارای اصالت و واقعیت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱).

۳-۱-۲. تشکیک وجود

صدرالمتألهین در سایه اصالت وجود به تبیین تشکیک وجود پرداخت. تشکیک در فلسفه به این معناست که وجودات خارجی دارای وحدت و کثرتی باشند؛ به گونه‌ای که وحدت و کثرت آنها به یک حقیقت برگردد. در تحقق تشکیک، چهار امر شرط است: اول، وحدت حقیقی؛ دوم، کثرت حقیقی؛ سوم، سریان و ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت و چهارم، بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت. اگر از وحدت و کثرت به اتفاق و اختلاف تعبیر کنیم، دو شرط اخیر تشکیک را به این صورت می‌توانیم بیان کنیم که در تشکیک، مابه‌الاتفاق به مابه‌الاختلاف و مابه‌الاختلاف به مابه‌الاتفاق بازگشت می‌نماید. بنابراین هر گاه یک یا چند شرط از شروط چهار گانه فوق حاصل نباشد تشکیک محقق نخواهد شد. مطابق نظریه تشکیک، میان مراتب وجود، جهت وحدتی هست که این کثرت به آن رجوع می‌نماید، بدون آنکه به واسطه این رجوع، آن جهت کثرت از میان برود. مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها به گونه‌ای نیستند که موجب ترکیب در ذات وجود عینی بشود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنس و فصل بنماید؛ بلکه بازگشت آنها به شدت و ضعف است. از یک سو به وجودی می‌رسد که در نهایت شدت و تقدم قرار دارد، که همان ذات الهی است که سعه وجودی‌اش در نهایت بی‌حدی و بی‌قیدی قرار دارد و دارای تمام کمالات است و هرچه در سلسله طولی موجودات، به طرف دیگر می‌رود، کمالاتش کمتر و حدود و قبودش بیشتر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۷).

۳-۱-۳. بساطت وجود

به باور صدرالمتألهین حقیقت وجود بسیط است و جزء ندارد؛ حقیقت وجود جزء عقلی ندارد؛ زیرا اگر جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است یا غیر وجود؛ در صورت نخست، لازم می‌آید فصل، که مقسم جنس است، مقوم آن باشد؛ چراکه فصل، تحصیل و تحقق ذات جنس را افاده می‌کند نه اصل ذات آن را؛ حال آنکه ذات وجود، چیزی جز تحصیل و تحقق آن نیست و این بر خلاف فرض است. غیر وجود را نیز نمی‌توان به عنوان جنس در نظر گرفت؛ زیرا وجود «غیر» ندارد جزء خارجی (یعنی ماده و صورت) نیز ندارد؛ زیرا ماده و صورت همان جنس و فصل است که «بشرط لا» در نظر گرفته شده؛ و چون جنس و فصل ندارد، ماده و صورت نیز نخواهد داشت. جزء مقداری نیز ندارد؛ زیرا مقدار از عوارض جسم است و جسم، مرکب از ماده و صورت است و چون وجود، ماده و صورت ندارد، نمی‌تواند جسم باشد؛ و چون جسم نیست، فاقد مقدار خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰-۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۹).

۳-۱-۴. حرکت جوهری

حرکت جوهری از جمله مهم‌ترین بنیان‌های حکمت متعالیه است. به باور صدرالمتألهین، حرکت نحوه وجود است؛ بنابراین مفهوم حرکت در شمار مفاهیم وجودی است نه داخل در مفاهیم ماهوی؛ چنان که حرکت و سکون از عوارض موجود بما هو موجود قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰). صدرالمتألهین حرکت و تبدل جوهر را با وجود شیء مرتبط دانسته نه با مقوله ماهوی؛ زیرا از نظر او صورت نوعیه نحوه وجود شیء است نه ماهیت آن. در واقع جوهری که در حرکت اشتدادی است وجود و صورت خارجی‌اش متبدل می‌شود و در وجودش اشتداد رخ می‌دهد، اما ماهیت نوعی و مفهوم

مشترک ذاتی آن چه بسا محفوظ بماند؛ چنان که از جنبه‌ای دیگر می‌توان گفت جوهری که در حرکت اشتدادی است، نوعش باقی نیست، اما چون وجود متصل واحدی دارد که بالفعل است، مقاطع ماهیت را در مسافت حرکت به هم پیوند می‌زند؛ پس وجود، اصل ثبات و وحدت شخصی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۷۶۲-۸۳۸۶).

۳-۲. مؤلفه‌های انسان‌شناسی صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه بالا، اندیشه‌های انسان‌شناسانه خویش را ارائه نموده که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۳-۲-۱. تعریف نوین انسان

انسان مطابق تعریف مشهور، «حیوان ناطق» و نوع اخیر است؛ اما صدرالمتألهین با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، بر این باور است که انسان برخلاف سایر ممکنات، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در وعای طبیعت در حرکت جوهری دائمی بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). صدرالمتألهین در پرتو این مبنا، فهم حقیقت انسان را دشوار دانسته است؛ به باور وی، پیشینیان بدون لحاظ تمایز انسان با سایر حیوانات، عموماً با محوریت عوارض و حالات نفس به شناخت انسان پرداخته‌اند، ولی توجه نکرده‌اند که به دلیل انحصار این مباحث در دو محور ادراکات و تحرکات که عموماً مشترک میان انسان و حیوانات است، آنچه را بیان داشته‌اند نمی‌تواند بیانگر حقیقت انسان باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳-۳۴۴).

۳-۲-۲. ساحت‌های وجودی انسان براساس حرکت جوهری

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه پیش گفته، انسان را دارای چند ساحت وجودی می‌داند. به باور وی، انسان از یکسو، مرکب از روح و بدن است و دارای دو ساحت وجودی مادی و فرامادی است؛ از سوی دیگر، روح انسان نیز مراتب وجودی متعددی دارد. صدرالمتألهین با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» را ترسیم نموده است. بر این مبنا، نفس انسان در آغاز پیدایش، جسمانی است و در ادامه مراحل تجرد را طی نموده، از نفس نباتی برخوردار می‌شود و از آثار نفس نباتی نظیر رشد و نمو و تولیدمثل برخوردار می‌شود. در ادامه دارای نفس حیوانی می‌گردد و از آثارش بهره‌مند می‌شود و پس از مرحله نفس حیوانی، دارای نفس انسانی گردیده و از آثار ویژه نفس انسانی (ادراک کلیات) برخوردار می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶). به باور وی، نفس انسان به حدوث بدن حادث می‌شود و از پایین‌ترین درجه هستی، مراتب وجود استکمالی‌اش را آغاز می‌کند تا به سوی فعلیت و تجرد حرکت نماید و به بالاترین مرتبه کمالی‌اش برسد. به باور وی، چون نفس از سنخ ملکوت است، از این رو دارای وحدتی به نام وحدت جمعیه است؛ یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت، جامع تمام مقامات و مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است. بنابراین نفس انسان در مرتبه ذات، هم عاقل، هم متخیل و هم حساس است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۷). نفس از یکسو از مقام و مرتبه رفیع خویش به درجه و مرتبه حواس ظاهری تنزل می‌کند و از سوی دیگر، تا عالم علوی و نشئه عقلانی صعود می‌نماید. نفس، هم محسوسات این عالم، هم

وهمیات، هم متخیلات و هم معقولات را ادراک می‌کند و بر این اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در نظام حکمت متعالیه شکل می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱، ۲۲۱).

انسان براساس اصل حرکت جوهری به عنوان «کون جامع» به سوی بالا ارتقای وجودی می‌یابد. در محدوده وجود انسان، مراتب مختلف کمالات هستی از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه قابل تحقق است. صدرالمآلهین در تبیین شکل‌گیری ماهیت انسان در دو حوزه نظر و عمل از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌کند و حرکت انسان را از مبدأ تا معاد توضیح می‌دهد. به این ترتیب، حرکت جوهری و نوشدن لحظه به لحظه هستی، تمام وجود آدمی را در معرض تحول و دگرگونی مدام قرار می‌دهد. این حرکت تا تجرد خالص نفس آدمی و رسیدن به غایت هستی ادامه خواهد یافت؛ یعنی در کل عمر آدمی در زندگی وی جاری خواهد بود. از این‌رو انسان برای سیر در این جریان بالارونده و بالیدن در این حرکت باید از سطح زندگی زیستی خویش فراتر رود، تا بتواند پا به عرصه‌های وجودی والا‌تری نهد. حرکت جوهری در جوهر هر چیز این اجازه را به انسان می‌دهد تا در هر لحظه به بازآفرینی وجود خویش دست زند و مسیر اشتباه گذشته را تغییر دهد. فعلیت لحظه بعد آدمی ادامه فعلیت این زمان اوست و برای اصلاح و بازگشت، هیچ وقت دیر نیست. بنابراین حرکت جوهری نفس سبب می‌شود که وجود و ماهیت انسان را امری ثابت و از پیش تعیین شده ندانیم، بلکه آن را همچون امری متحرک و سیال در نظر بگیریم. وی سه مرحله برای انسان در سیر وجودی بیان می‌کند: مرحله انسان طبیعی، انسان نفسانی و انسان عقلی انسان از آغاز طفولیت تا زمانی که تخیلات در او شکل می‌گیرد انسان طبیعی یا به بیان دیگر انسان اول است. در این مرحله قوای ادراکی او در حد محسوسات فعال است تا این که رفته‌رفته ادراکات خیالی در او شکل می‌گیرد و وارد مرحله انسان نفسانی یا انسان دوم می‌شود و قوای حسی او که به صورت متفرق و محتاج به موضوع مختلف بود به صورت قوایی واحد و مشترک وحدت و اجتماع می‌یابد تا اینکه به مرحله ادراک معقولات رسیده و کم‌کم عقل بالفعل یا انسان عقلی می‌شود. البته انسان‌های کمی به این مرحله می‌رسند؛ صدرالمآلهین انسان را در این مرحله انسان سوم می‌نامد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۷).

۳-۲-۳. رابطه نفس و بدن

از نظر صدرالمآلهین، هویت وجودی هر فردی، نفس اوست؛ مثلاً زید به نفس ناطقه انسانی‌اش زید است نه به بدن مادی‌اش؛ از این‌رو تا وقتی نفس او باقی است، هویت شخصی‌اش پایرجاست اگرچه اجزای بدن او از جهت کمی و کیفی در طول عمرش تغییر و تحول پیدا کند، حتی اگر صورت طبیعی او به صورت مثالی، دگرگون شود، هویت انسان در همه این تحولات و دگرگونی‌ها، واحد و ثابت است؛ چراکه همه این تحولات در مسیر یک تحول تدریجی است. از سوی دیگر، در نظام حکمت صدرایی، انسان، جسم یا روح تنها نیست. حتی مرکب از روح و جسم به نحو ترکیب انضمامی هم نیست. نفس «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» است که با کسب معارف و حقایق و تحصیل ملکات و اعمال فاضله انسانی، اشتداد وجودی و سعه مظهری پیدا می‌کند و به سوی کمال مطلق ارتقا می‌یابد (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۷۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹؛ خواجوی ۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

ترسیم رابطه نفس با بدن در حکمت صدرایی تنها در پرتو حرکت جوهری نفس ممکن است. به باور صدرالمآلهین، انسان دارای حقیقتی به نام نفس است و نفس او نیز دارای مقامات و ساحت‌های وجودی از ابتدای

تکون تا مرتبه نهایی است. در آغاز، جوهری جسمانی است که با توجه به ساختار کمال‌یابش رو به اشتداد وجودی می‌رود و پیوسته در مراتب خلقت در تحول است تا از عالم دنیا به عالم آخرت و به پروردگارش پیوندند. بنابراین نفس در آغاز، حدوث جسمانی دارد و در تداوم وجودی و بقایش روحانی است. از این‌رو نخستین مرحله شکل‌گیری نفس، نیروی جسمی «صورت طبیعی» نفس حساسه با مراتب گوناگونش و پس از آن نفس مفکره «ناطقه» سپس عقل نظری با مراتب گوناگونش که پس از عقل عملی حاصل می‌گردد. از عقل بالقوه تا عقل بالفعل و پس از آن عقل فعال که همان روح است و از عالم امر سرچشمه گرفته و با خدای متعال نسبت دارد: «قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) و این جان در همه کس نیست؛ بلکه در عده‌ای اندک وجود دارد و اگر کسی بخواهد به آن دست یابد، باید از جذبه‌های ربانی برخوردار باشد و صرف عمل و تلاش در دستیابی به این حقیقت کافی نیست. در جهان‌شناسی صدرالمآلهین جهان مجموعه‌ای از اشیا و موجودات نیست؛ بلکه اساساً شیئی به عنوان «مجموعه» به جز خود موجودات وجود ندارد و جهان (آحاد موجودات) در آموزه حکمت متعالیه جهان و عالم مظاهر و اطوار وجود هستند که در عالی‌ترین مرتبه آن وجود لایشرط قسیمی یا فیض منبسط قرار گرفته است. این مرتبه از وجود که حقیقتی بسیط و بدون تعین و تقید است، گرچه از حیثیت تعلیلی برخوردار است، مظهر قیومیت حق است؛ یعنی قوام تمام موجودات به او وابسته است. در فلسفه و عرفان اسلامی با اسامی و عناوین مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، صادر نخستین، حق مخلوق، قلم، رق منشور، نفس رحمانی و فیض مقدس به آن اشاره شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴). جهان هستی در تفکر صدرایی، دارای لایه‌ها و طبقات متعددی در طول هم است. در بالاترین مرتبه بعد از وجود منبسط عالم جبروت است که عالم عقول و مجردات تام است و در مرتبه بعد، عالم نفوس و ملکوت قرار دارد و عالم طبیعت آخرین مرتبه نظام هستی است. انسان نیز که نمونه مختصری از عالم کبیر است از همه این مراتب و عوالم برخوردار است به این صورت که بدن مادی او جزئی از عالم طبیعت است و نفس و روحش از سنخ عالم مثال و قوای عقلی او از سنخ عالم عقول است؛ به گونه‌ای که با ادراک حقایق اشیا و موجودات عالم قوه عقلی او با عقل فعال متحد شده و عالمی عقلی و مشابه با عالمی عینی می‌شود که در تعریف فلسفه به این واقعیت اشاره شده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

۴. مقایسه دیدگاه‌های دیگر و صدرالمآلهین

مبانی انسان‌شناسانه‌های دیگر و صدرالمآلهین با یکدیگر اشتراکات و افتراقاتی دارد که مقایسه آنها ضمن نکات زیر ارائه می‌شود: یکم: نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است؛ مطابق آنچه گذشت، هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد و بر این باور است که در پرسش از هستی، آنکه پیش از همه مرجع پرس‌وجو قرار می‌گیرد، هستنده‌ای با خصلت دازاین است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۵)؛ بنابراین نمی‌توان بدون پرداختن به مباحث هستی‌شناسانه فلسفه هایدگر، تصور درستی از انسان در فلسفه وی به دست آورد. صدرالمآلهین نیز نخست یک سلسله مبانی هستی‌شناسانه را پی‌ریزی می‌کند و در قدم بعدی با بهره‌گیری از آنها به تبیین و توجیه دیدگاه‌های انسان‌شناسانه خویش می‌پردازد؛

دوم: نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» نیز از دیگر موارد مشترک میان اندیشه‌های هایدگر و صدرالمتألهین است؛ در این میان به نظر می‌رسد نقطه محوری این دو فیلسوف در نقد تعریف مشهور انسان نیز نزدیک به یکدیگر است. مطابق آنچه گذشت، هر دو فیلسوف، تعریف انسان به حیوان ناطق را با نگرش وجودی به انسان ناسازگار می‌دانند. به باور هایدگر، تعریف انسان به «حیوان ناطق» یا «حیوان دارای عقل» با اینکه کذب نیست، اما تعریف قابل‌پذیرشی نیست و اساس پدیداری تعریف اصیل دازاین را نهفته فرو می‌دارد؛ زیرا این تعریف در بهترین وضعیت، تنها ماهیت انسان را بر ملا می‌کند و نه وجود او را؛ ازاین‌رو این تلقی ارسطویی اصالت وجودی انسان را نشان نمی‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۶۷؛ خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). همچنین به باور وی، انسان دارای تعریف ماهوی نیست بلکه چیستی «دازاین» در وجود او نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۷). صدرالمتألهین نیز با بهره‌گیری از اصل حرکت جوهری، بر این باور است که انسان بر خلاف سایر ممکنات، هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه در وعای طبیعت در حرکت جوهری دائمی بوده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و از هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳)؛

سوم: هایدگر در راستای شناخت انسان بر این واقعیت تأکید دارد که انسان را نباید چیزی جدای از جهان تصور کرد؛ پیوند انسان با جهان و حضورش در جهان که همواره مورد تأکید ایشان است، به نوعی در فلسفه صدرایی نیز پذیرفتنی است و هویت انسان مرتبط با هویت جهان است؛ بلکه هویت جهان را انسان می‌سازد و اوست که براساس حرکت جوهری و در سایه اعتقادات و افعالش به خود و جهان پیرامونش شکل الهی یا شیطانی می‌دهد؛ چهارم: هایدگر به سه پیش‌داوری رایج درباره هستی اشاره می‌نماید که اندیشه فلسفی در باب وجود همواره آنها را مطرح می‌سازد و این موضع‌گیری متافیزیک در برابر وجود را می‌توان در همه نحله‌ها به طرق گوناگون مشاهده نمود. هایدگر در مقدمه وجود و زمان از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند: ۱. «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛ ۲. مفهوم «هستی» غیرقابل تعریف است؛ ۳. مفهوم «هستی» بدیهی است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۸۶). این در حالی است که صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه، همین سه اصل را پذیرفته و آنها را در آغاز مباحث هستی‌شناسانه خویش مدلل نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)؛

پنجم: ویژگی زمان‌مندی انسان در اندیشه هایدگر و اینکه تنها بر پایه زمان‌مندی است که کل ساختی به هم پیوسته هستی دازاین به مثابه پروا به نحو اگزیستانسیال قابل فهم است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). در پرتو مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین تصویر دقیق‌تری دارد. صدرالمتألهین براساس قرار دادن زمان به مثابه بعد چهارم اشیای مادی، هویت زمان را چیزی جدا از هویت مادیات نمی‌داند، بلکه زمان را مفهومی انتزاعی از نحوه وجود اشیای مادی می‌داند؛ چنان‌که از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت قلمداد می‌شود؛ بنابراین زمان و حرکت با یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵؛ اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳)؛

ششم: هایدگر و صدرالمتألهین با دو روش متفاوت به بررسی سلسله مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند؛ روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به وجود به کار می‌گیرد، راه برهان نیست؛ بلکه به باور وی، وجود را از آن حیث که وجود است نمی‌توان با برهان ثابت کرد بلکه فقط می‌توان آن را نشان داد؛ پس

تحصیل اگزیستانسیال فقط با روش پدیدارشناختی است. این در حالی است که صدرالمتألهین غالباً با روش برهانی به بررسی مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌پردازد و حتی می‌کوشد داده‌های شهودی و وحیانی را نیز برهانی و مدلل سازد. بدیهی است که این اختلاف در روش، اختلاف در دستاوردها را نیز در پی خواهد داشت؛ هفتم: در سایه اختلاف روشی بالا، صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه خویش به یک سلسله اندیشه‌های جدید انسان‌شناسانه دست یافت که ارائه تعریف وجودی از انسان، ساحت‌های وجودی انسان و رابطه نفس و بدن در پرتو قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» از جمله آنهاست که این دستاوردها به این شکل در منظومه انسان‌شناسی هایدگر دیده نمی‌شود و از برجستگی‌های حکمت صدرایی است.

نتیجه‌گیری

۱. نقطه آغازین مباحث انسان‌شناسی در اندیشه هر دو شخصیت، سلسله مباحث هستی‌شناسی است. هایدگر از مدخل مباحث هستی‌شناسانه به دازاین (انسان) می‌نگرد. صدرالمتألهین نیز نخست یک سلسله مبانی هستی‌شناسانه را پی‌ریزی نموده و در قدم بعدی با بهره‌گیری از آنها به تبیین و توجیه دیدگاه‌های انسان‌شناسانه خویش پرداخته است؛
۲. نقد تعریف مشهور انسان به «حیوان ناطق» نیز از دیگر موارد مشترک میان اندیشه‌های هایدگر و صدرالمتألهین است؛ در این میان به‌نظر می‌رسد نقطه محوری این دو فیلسوف در نقد تعریف مشهور انسان نیز نزدیک به یکدیگر است؛ زیرا هر دو فیلسوف، تعریف انسان به حیوان ناطق را با نگرش وجودی به انسان ناسازگار می‌دانند؛
۳. هایدگر در راستای شناخت انسان بر این واقعیت تأکید دارد که انسان را نباید چیزی جدای از جهان تصور کرد؛ پیوند انسان با جهان و حضورش در جهان که همواره مورد تأکید ایشان است، به‌نوعی در فلسفه صدرایی نیز پذیرفتنی است و هویت انسان مرتبط با هویت جهان است بلکه هویت جهان را انسان می‌سازد؛
۴. هایدگر به سه پیش‌داوری رایج درباره هستی اشاره می‌کند و در مقدمه وجود و زمان از این سه پیش‌داوری چنین یاد می‌کند: یکم: «هستی» کلی‌ترین مفهوم است؛ دوم: مفهوم «هستی» تعریف‌ناپذیری است؛ سوم: مفهوم «هستی» بدیهی است. این در حالی است که صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه، همین سه اصل را پذیرفته و آنها را در آغاز مباحث هستی‌شناسانه خویش مدلل نموده است؛
۵. ویژگی زمان‌مندی انسان در اندیشه هایدگر، در پرتو مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین تصویر دقیق‌تری دارد؛ صدرالمتألهین براساس قراردادن زمان به‌مثابه بعد چهارم اشیای مادی، هویت زمان را چیزی جدا از هویت مادیات نمی‌داند؛
۶. هایدگر و صدرالمتألهین با دو روش متفاوت به بررسی سلسله مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند؛ روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به وجود به کار می‌گیرد، راه برهان نیست؛ درحالی‌که صدرالمتألهین غالباً با روش برهانی به بررسی مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌پردازد. در سایه این اختلاف روشی، صدرالمتألهین با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناسانه خویش به یک سلسله اندیشه‌های جدید انسان‌شناسانه دست یافت که ارائه تعریف وجودی از انسان، ساحت‌های وجودی انسان و رابطه نفس و بدن در پرتو قاعده «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» از جمله آنهاست که این دستاوردها به این شکل در منظومه انسان‌شناسی هایدگر دیده نمی‌شود و از برجستگی‌های حکمت صدرایی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۱، *هایدگر و پرسش‌نیادین*، تهران، نشر مرکز.
- اسماعیلی، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۶، «پژوهشی تطبیقی در حرکت و زمان در اندیشه صدرالمتألهین و آلبرت آینشتاین»، *حکمت اسلامی*، پیاپی ۱۳، ص ۱۴۹-۱۲۵.
- جباری، اکبر، ۱۳۹۴، *پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر*، تهران، کویر.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ چهارم، قم، اسراء.
- خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خواجوی، محمد، ۱۳۶۰، *تفسیر قرآن*، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات*، بیروت، دارالفکر.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سولومون، رابرت، ۱۳۷۹، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هیجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *التعلیقات لصدور المتألهین علی الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *بداية الحکمة*، تحقیق عباسعلی سبزواری، چ بیستم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرید، محمدصادق، ۱۳۸۰، *مبانی انسان‌شناسی*، تهران، پشتون.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، چ سوم، تهران، سروش.
- کوروز، موریس، ۱۳۷۹، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، چ دوم، تهران، حکمت.
- ورنو، روژه و ژان وال، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Hidegger, Martin, 1996, *Letter On Humanism*, Basic Writings, New York, Harper and Row.

پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین

ahad.ganj@gmail.com

Firouzjaei@bou.ac.ir

احمد گنجعلیخانی / دکتری فلسفه فیزیک دانشگاه باقرالعلوم ع

یار علی کرد فیروزجایی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ع

پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۷

دریافت: ۹۷/۰۵/۲۷

چکیده

سکولاریسم نوعی انحصارگرایی در حوزه شناخت وجود است که با ورود به هریک از حوزه های علمی، تعریفی متفاوت از موضوع، روش و هدف را برای آن علم به ارمغان آورده است و براساس جهان‌بینی خود، مبانی و پیش‌فرض‌های علوم را تعریف می‌کند. این نوشتار درصدد اثبات این است که اگر تعریف انسان و ارزش‌های او در قرون اخیر بسیار به تعریف و ماهیت جهان مادی و مکانیکی نزدیک شد، هیچ دلیلی را نباید جست مگر تأثیر علوم طبیعی بر علوم انسانی و بازتعریف مؤلفه‌های اساسی این علوم (همچون نگرش به انسان، جهان و خدا)، به تبع تعریف این مؤلفه‌ها در علوم طبیعی. در همین راستا از تحویل‌گرایی، نگرش مکانیستی، کمیت‌گرایی، مشاهده‌پذیری، اصالت طبیعت، اتمیسم، طرد علت‌های غایی و نگاه غیرمجموعی به عالم، به منزله مبانی سکولاریستی علم بحث به میان خواهد آمد. در نهایت نگرش تک‌بعدی حاکم بر این علوم نقادی خواهد شد. روش بحث تحلیلی، و نتیجه این پژوهش، تأکید بر لزوم بازنگری در بسیاری از مبانی علوم طبیعی جدید است.

کلیدواژه‌ها: سکولاریسم، علوم طبیعی نوین، تحویل‌گرایی، نگرش مکانیستی، کمیت‌گرایی.

بسیاری از مورخان و فیلسوفان علم، برآمدن و بالا گرفتن علم جدید را محصول پدیده‌های اجتماعی و نه صرف نگاه علم‌اندیشانه می‌دانند. عواملی چون منافع اقتصادی، افزونی ثروت و رفاه و به‌طور کلی، امان نظر مردمان مغرب زمین در طبیعت بوده است که فیلسوفان علم را متقاعد کرده تا در پاسخ این پرسش که «چرا علم جدید در میان همه فرهنگ‌ها، فقط در تمدن غرب بوده که به معنای امروزینش درآمده است»، این عوامل را زمینه و بستر شکل‌گیری علم جدید بدانند. ایشان راز این تغییر نگرش را در این می‌دانند که:

علاقه به طبیعت به خاطر خود طبیعت، در قرن‌های سابق تا حدودی حاکی از واکنش در برابر اندیشه‌ی قرون وسطایی بود. مردان رنسانس با تن زدن از آخرت‌اندیشی، با شور و شوق تازه‌ای به امکانات زندگی در همین دنیا می‌نگریستند. ابتدا انظارشان به فرهنگ‌های کلاسیک باستان، به هنر و ادبیات، و به تعبیر دیگر دانش «دنیوی» ولی غیر علمی جلب شده بود... اکتشاف سرزمین‌های دور دست و پدیده‌های طبیعی، هرچه بیشتر کنج‌کاوی ماجراجویان را دامن می‌زد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۵۵).

بی‌شک از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری علم نوین و هدایت آن به چنین جایگاهی، علاقه به طبیعت به خاطر خود طبیعت است که در ادبیات دینی از آن به «دنیاگرایی» تعبیر می‌شود؛ چنان‌که هولباخ، از این علاقه چنین پرده‌برداری می‌کند: «فقط طبیعت سزاوار پرستش است» و «ای طبیعت، ای فرمانروای همه هستی، و شما ای فضیلت و عقل و حقیقت که گرمی‌ترین پروردگان دامن اوید، تا ابد خدایان ما باشید» (همان، ص ۷۷).

چنین نگاهی مقدمه‌ای بود تا علت غایی از مسیر علم‌ورزی حذف شود و در بررسی اجزای عالم، نگاه فردی و مستقل به هر جزء، بدون ارتباط با نظام کلی عالم و هدف مورد انتظار از آن سلطه یابد. از این پس می‌توان به تحقیق هر گوشه‌ای از عالم پرداخت و آن را تمام تفسیر و تبیین ممکن از عالم دانست. نتیجه‌ی منطقی چنین نگرشی، پیدایش علوم تخصصی و بسیار جزئی، بدون ارتباط با نظام آفرینش و هدف مورد انتظار از هر جزء آن است.

بنابراین نباید عواملی چون تغییر نگرش، جهان‌بینی جدید و تغییر غرض‌ها و هدف‌ها را در مسیر پیدایش و تطور علم طبیعی نادیده گرفت. از این‌روست که علم از فلسفه و مکاتب فکری، چارچوب فکری و جهان‌بینی می‌آموزد و برای آن فلسفه، مسئله می‌آفریند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

قانون علمی، قضیه‌ای کلی است که یک نظم مکرر را در طبیعت توصیف می‌کند؛ زیرا از سویی تفسیرهای علمی مرهون نظریات و قانون‌های علمی است و از سوی دیگر، نظریات علمی برای اینکه علمی باشند باید تجربه‌پذیر باشند و برای تجربه‌پذیر بودن نیز باید تکرارپذیر باشند. نتیجه‌ی این تفکر چنین می‌شود که حوادث منحصر به فرد، مشمول تفسیرهای علمی قرار نمی‌گیرند؛ چراکه حوادثی که یک بار روی دهند، تجربه‌پذیر نیستند و نمی‌توان برای آنها قانونی وضع کرد؛ لذا در علم بدون تفسیر می‌مانند.

بنابراین طبق این مبنا و قید «تکرارپذیری» آن، اگرچه تفسیر و علمی بودن بسیاری از نظریه‌های مطرح و جهانی علوم طبیعی، زیر سؤال می‌رود (نظریه‌هایی چون تکامل طبیعی، مهبانگ و نظریه‌های کوانتومی که به هیچ‌روی تکرارپذیری کنترل‌شده‌ای ندارند)، اما بی‌شک رخدادهایی که بر اثر علل غیرمحسوس و تجربی رخ

دهند، به دلیل عدم تکرارپذیری، متصف به وصف غیرعلمی می‌شوند و از حیطة علم، خارج می‌گردند؛ درحالی‌که «دایرة درست و نادرست، بزرگ‌تر از علمی و غیرعلمی است» (همان، ص ۱۸).

برخی گفته‌های نیوتن و راسل (به‌عنوان دو اندیشمند مطرح تاریخ علم و فلسفه) مبانی سکولار دخیل در علم جدید و تفاوت‌های آن با مبادی غیرسکولار علم را به وضوح بیان می‌کند. نیوتن می‌گفت:

کار اصلی فلسفه طبیعی این است که بدون جعل فرضیات، از پدیدارها بی‌اغازد و علل را از معلومات نتیجه بگیرد و همچنان بالا رود تا به علت اولی برسد که به قطع و یقین، نمی‌تواند علتی مکانیکی باشد، و نه تنها از مکانیزم جهان پرده برگیرد، بلکه بیشتر، معضلاتی از این دست را حل کند... چرا طبیعت کار پیچیده نمی‌کند؟ و خاستگاه این همه زیبایی و سامان‌مندی جهان چیست؟... این همه هماهنگی و هنر در پیکر جانوران چگونه پدید آمده و اندام‌های گونه‌گوشان را چه غایاتی است؟... و اگر این معانی درست است، آیا پدیدارها دلالت بر این ندارند که موجودی غیرمادی، حی، حکیم و حاضر در همه جا، وجود دارد که همه اشیاء را در فضای نامحدود، یعنی در مُدرک خویش، مابستر تا و حضوراً می‌بیند و من جمیع الجهات آنها را ادراک می‌کند و با همین حضور بی‌واسطه آنها نزد خویش، بر آنها احاطه تام می‌یابد؟... این وجود، بر همه چیز حاکم است، نه چون روح عالم، بلکه چون خواجه عالم؛ و به دلیل قهر و سلطنتش، شایسته آن است که به نام رب الارباب، مبدأ کل یا حاکم کل نامیده شود... لکن اگر موجودی در رفیع‌ترین مرتبه کمال هم باشد، ولی فاقد سلطنت باشد، او را رب الارباب نمی‌توان خواند... موجود روحانی وقتی سلطنت هم یافت، خدا می‌شود. سلطنت اگر واقعی، عالی و یا وهمی باشد، خدا هم به تبع، واقعی، عالی و یا وهمی خواهد شد؛ و خدا که سلطنت واقعی و مُلک حقیقی دارد، خدایی است حی، عالم و قادر... ما او را از دیدن مصنوعات بسیار حکیمانه و عالی او، و از روی علل غایی [اغراض او] می‌شناسیم... و خدایی که مشیت، علل غایی و سلطنت نداشته باشد، با طبیعت یا تقدیر فرقی نخواهد داشت (برت، ۱۳۶۷، ص ۲۸۵ و ۲۹۰).

همچنین راسل می‌گوید:

اجمالاً وضع دنیا همین‌طور است؛ بلکه جهانی که علم امروزه بر فاهمه ما عرضه می‌دارد از این هم بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر است. از این پس، برای آرمان‌های خود اگر جایی می‌جوییم، باید در همین جهان باشد. آدمی فرزند علل کوری است که نسبت به غایت خویش هیچ آگهی ندارند. تکون آدمی، رشد‌هایش، امیدها و هراس‌هایش، عشق و اعتقادش، همه محصول برخورد اتفاقی اتم‌هایند... ماده قدر قدرت، چشم‌پسته بر خیر و شر، و بی‌پروا در ویرانگری، سنگدلانه در راه خویش به پیش می‌تازد. آدمی... این برده سرنوازش، که از وحشت‌های جبون‌منشانه عار دارد، به دست خود معبدی می‌سازد تا در آن به عبادت پردازد، و با کسب جرئت از سلطان اتفاق... همچون اطلسی خسته اما سرافراز، تنها و غریب، بار جهانی را که خود ساخته بر دوش کشد، و به لگدمال شدن در زیر قدم وحشی قدرت بی‌شعور ماده نیندیشد (همان، ص ۱۴).

بنابراین ضروری است به مبادی دخیل در علم جدید که به سه دسته تقسیم می‌شوند پردازیم: ۱. مبادی معرفت‌شناختی؛ ۲. هستی‌شناختی؛ ۳. انسان‌شناختی.

۱. مبادی معرفت‌شناختی

اگر تا پیش از رنسانس، عقیده اهل کتاب به آفرینش خداوندی و اخلاق مسیحی در زمینه کار و پیشه، به بالیدن علم مدد می‌رساند و محرکی برای کار علمی به‌شمار می‌آمد، اما اینک فروغلتیدن در طبیعت و علاقه به طبیعت بود که راهبرد علم شمرده می‌شد. اینک برای درک صحیح طبیعت و کشف شبکه ترتب حوادث عالم، تنها روش درست این است که به سیر در عالم بپردازیم و حقایق طبیعت را از خود طبیعت بپرسیم، که البته بیان این شبکه حوادث فقط به زبان ریاضی و کمی میسر است (جینز، ۱۳۹۲، ص ۹۷).

براساس این طبیعت‌گرایی، معرفت‌شناسی علم، باید چهره‌ای سکولار از معرفت علمی ترسیم می‌کرد تا بتواند به اهداف خود دست یابد. اگر طبیعت و تسلط بدون حد و مرز بر آن در مسیر همه خواسته‌های بشر مدرن و سکولار، هدف نهایی است، دیگر هر خصلت مزاحم و منافی چنین نگرشی، باید از مسیر علم‌ورزی و مراحل تحقق اندیشه علمی حذف گردد. از این پس امور کیفی عالم طبیعت، نگاه مجموعه‌ای به هستی، علت‌های غیرحسی و تجربی، روش غیرتجربی، علت‌های غایی و به‌طور کلی، هر نوع ارتباط با عالم ماورا و فراحسی و معارف کلامی باید حذف و انکار شود؛ و در مقابل، روش صرفاً تجربی، نگاه کمی و ریاضی به عالم، طرد مقوله «علیت»، برداشت مکانیکی و ماشینی از عالم، «نگاه جزئی و غیرمجموعی به هستی» (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱)، جایگزینی علت‌های کور و تصادفی و صرفاً مادی، مادی دیدن کل هستی و در نهایت ترسیم هر نوع هدف خادم به نگاه سکولار بشر مدرن، به‌عنوان نقشه راه و چشم‌انداز علم طبیعی، اموری هستند ضروری و زیربنای علم جدید.

لذا «دنیوی کردن (دین‌زدایی) معرفت علمی و معارف دیگر، به این معنا بود که مفاهیم کلامی [الهیاتی] با هر نقشی که در سایر حوزه‌ها دارند، باید از حوزه شناخت جهان، کنار گذاشته شوند» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۷۳). بنابراین ضروری است تا در مرحله نخست، فهمی دقیق از زبان علمی و ارتباط آن با جهان و داده‌های برگرفته از طبیعت به دست بیاوریم. اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که به اذعان فیلسوفان علم، می‌تواند پای واژگان نظری را از علوم طبیعی (مانند فیزیک و زیست) به بحث انسان و ارزش‌های انسانی باز کند و اعتراض و امید را در عرصه‌های دیگر علم برانگیزاند (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴).

۱-۱. نسبت مفاهیم علمی به واقعیت

اکنون در دستگاه معرفت‌شناسی جدید، بعضی از مفاهیم فیزیک قرن بیستم، فقط ربط غیرمستقیمی با مشاهدات دارند و نمی‌توان آنها را بازنمود حقیقی اشیا (چنان که درواقع یا نفس‌الامر هستند) برشمرد؛ درحالی که در گذشته، مفاهیم علمی بازنمود حقیقی و المثنای متن واقع طبیعت به‌شمار می‌رفتند.

در این مسئله (ربط مفاهیم علمی با واقعیت)، چهار نظریه فلسفی وجود دارد که با یکدیگر تفاوت دارند و استنباط و تصویری که هر کس برای خود از آنها دارد، بر نگرش او «نسبت به تبیین در علوم زیستی و رابطه علم با اخلاقیات و دین تأثیر می‌گذارد» (همان).

در اصالت واقع، نظریه عبارت است از بازنمود جهان خارج. در ایدئالیسم، نظریه به‌عنوان صورت و فراافکنده ذهنی بر هیولای بی‌شکل داده‌های حسی است؛ در پوزیتیویسم، نظریه را ملخص داده‌ها می‌دانند و در وسیله‌انگاری، نظریه همچون وسیله‌ای سودمند پذیرفته شده است.

سنت اصالت تجربه از زمان بیکن و هیوم و میل، تا مایخ و راسل و دیگران بر جنبهٔ مشاهداتی علم تأکید ورزیده است و مفاهیم و نظریه‌ها را ملخص داده‌ها و تسهیل و تعبیه‌ای روانی برای رده‌بندی مشاهدات می‌دانند. پوزیتیویسم در روایت اول، که روایت اصالت ظاهریان است، داده‌ها و یافته‌ها را یافتهٔ حسی می‌داند و می‌گوید همهٔ قضایای تحقیق‌پذیر، باید قابل تحویل به گزاره‌های برخاسته از داده‌ها و تأثرات حسی باشند؛ و در روایت دوم (که به اصالت فیزیک مشهور است) تحویل و ترجمهٔ گزاره‌های مفهومی به زبان شیء را مدنظر دارد؛ بدین معنا که همهٔ مفاهیم باید توصیف و تعریف عملی داشته باشند و با رویه‌های آزمایشگاهی دقیق سنجیده شوند. این گزاره‌ها، گزاره‌هایی مربوط به اتفاقات و رویدادهای جهان خارج یا نتایج تجربی مستقیم هستند.

اما به باور فیلسوفان علم، این نگرش، در تلاش در راه تحویل همهٔ گزاره‌ها یا قضایای علمی به زبان حسیات، هرگز سرانجام موفق نداشته است؛ زیرا انسان از داده‌های حسی پرانده و محض و مجرد آغاز نمی‌کند، بلکه با انگاره‌هایی از روابط تجربی آغاز می‌کند که در آنها «تعبیر» نفوذ و حضور دارد. گزارش‌هایی که از داده‌های علمی به عمل می‌آید، همواره «گرانبار از نظریه» است... زبان «مشاهدهٔ خنثا» یعنی خالی از تعبیر، به هیچ وجه وجود ندارد. پوزیتیویسم هم مانند روایت‌های قدیمی‌تر اصالت تجربه، از ارائهٔ نقش مهم و کارساز مفاهیم و نظریه‌ها در تاریخ علم ناتوان است (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸).

بنابراین علم فیزیک به تنهایی نمی‌تواند به این علایم ریاضی که در بیان حوادث به کار می‌روند لباس فیزیکی واقعی ببوشاند؛ بلکه فلاسفه و دانشمندان فیزیک می‌توانند دربارهٔ معنایی که می‌توان برای این علایم قایل شد و محتمل‌ترین تعبیری که برای شبکهٔ حوادث میسر است، وارد بحث شوند؛ هرچند برای چنین بحثی مشکلات متعددی وجود دارد (جینز، ۱۳۹۲، ص ۹۹).

امروزه رایج‌ترین تعبیر در میان فیلسوفان علم، برداشت وسیله‌انگارانه از نظریه‌های علمی است که نسبت به پوزیتیویست‌ها نقش بیشتری برای «داننده» علم قایل‌اند. آنان باور دارند که داننده، کاری بیش از ثبت و ضبط انجام می‌دهد. در این نگرش، مفاهیم علمی، ربط کارکردی به مشاهدات دارند، ولی لازم نیست خودشان به مشاهده تحویل‌پذیر باشند. چنین برداشتی، تلاش پوزیتیویست‌ها را در بازگرداندن همهٔ مفاهیم به مجموعه‌ای از گزاره‌های داده‌ای، نافرجام می‌داند و به مفاهیمی چون «سطوح بی‌اصطکاک» و مفاهیمی بدون قواعد مستقیم تناظر (مانند توابع موجی اتمی) استناد می‌کند که نه به اشبای واقعی جهان خارج بازگشتی دارند و نه به مشاهدات بازمی‌گردند. از این رو گفته می‌شود که پرسش از وجود داشتن الکترون، سودمند نیست و باید به پرسش از معنا و منزلت مفهوم الکترون در ساختمان نظریه‌ها تعبیر یابد. لذا قوانین و نظریه‌ها، اختراع می‌شوند و نه کشف.

این نظریه هم، با اشکالات فراوانی روبه‌رو شده است؛ از جمله اینکه به‌ندرت به این پرسش پاسخ شفاف می‌دهند که چرا بعضی نظریه‌ها کارآمد هستند و بعضی دیگر نیستند؟ همچنین دانشمندان از شواهدی سخن می‌گویند که له یا علیه اعتبار یک نظریه باشند، نه فقط له یا علیه کاربرد آن. دیگر اینکه این نظریه نمی‌تواند به پذیرفتن دو نظریهٔ متناقض - بر فرض سودمند بودن هر دو - اعتراض داشته باشد، درحالی که روش کار دانشمندان این نیست، و بسیاری از کشفیات جدید حاصل کوشش‌هایی است که برای حل آرای متعارض به عمل آمده است.

رویکرد سوم متعلق به ایدئالیست‌هاست که بر این باورند که صورت و ساخت نظریه‌ها، فراافکنده ذهن بر داده‌های حسی بی‌شکل است. این نگرش، در تأکیدش بر سهم «داننده» در علم، حتی از وسیله‌انگاری هم فراتر می‌رود، اگرچه امروزه طرفداران معدودی دارد.

در نهایت برخلاف پوزیتیویست‌ها، رئالیست‌ها به این معتقدند که آنچه واقعی است (در واقع هست)، لزوماً مشاهده‌پذیر نیست. وجود مقدم بر دانستن است و با توجه به اینکه توصیفات ما از جهان خارج بعضاً آفریده خود ماست، جهان چنان است که از بعضی جهات توصیف‌بردار است و از بعضی جهات نیست. از این رو رئالیست‌ها سختگیری پوزیتیویست‌ها را در انحصار توجه به محسوسات بر نمی‌تابند و برخلاف ایدئالیست‌ها، مدعی‌اند که مفاهیم، ماهیت حوادث واقع در جهان را بازگو می‌کنند، و برخلاف وسیله‌انگاران، بر آن‌اند که مفاهیم معتبر، همان قدر که سودمندند، صادق و حقیقی‌اند.

مفاهیم برخاسته از داده‌ها، فراافکنده ذهن ما نیستند، بلکه تا حد فراوانی ریشه در روابط عینی متن طبیعت دارند، و آنچه در تکوین دانش یا معرفت ما سهمی تعیین‌کننده دارد، عین معلوم است نه ذهن عالیم. لذا علم، کشف و اکتشاف است و نه صرف جعل و اختراع. از جمله طرف‌داران این نگرش، پلانک، اینشتین، وایتهد، کمبل، ناگل و نوتوماسی‌اندیشان هستند (باربور، ۱۳۸۸، ص ۲۰۴).

همچنین رئالیست‌ها با این باور پوزیتیویست‌ها که می‌گویند «واقعی (حقیقی)، آن است که ادراک‌پذیر باشد» درمی‌افتند و به این واقعیت استناد می‌کنند که امروزه بسیاری از حقایق و «هست»‌های علمی، به‌ویژه در قلمرو اتم وجود دارند که به‌هیچ‌وجه مستقیماً ادراک نمی‌شوند. ایشان بر این عقیده‌اند که «وجود»، مقدم بر «دانستن» است، و علی‌رغم این واقعیت که توصیفات ما از جهان خارج، بعضاً آفریده خود ماست، جهان چنان است که از بعضی جهات توصیف‌بردار است و از بعضی جهات نیست. از این رو سختگیری پوزیتیویست‌ها در انحصار توجه به محسوسات، و نظر ایدئالیست‌ها که واقعیت را بر ساخته ذهن انسانی می‌دانند، برای آنان راضی‌کننده نیست.

کسانی همچون باربور، هسه و کمبل، کوشش‌هایی برای ارائه تصویر جدیدی از علم و معرفت‌شناسی مربوط به علم کرده‌اند. باربور معتقد است که درواقع انگاره فهم‌پذیری که در یک نظریه، مطلوب و مورد جست‌وجوست، همواره با شواهد تجربی ربط دارد، اما لزوماً نباید بر مشاهده‌پذیر بودن دلالت داشته باشد، یا حتی در زبان روزمره توصیف‌پذیر باشد.

با این حال و به‌رغم عدم تصریح ایشان به داده‌های غیرحسی و عقب‌نشینی از دایره تنگ پوزیتیویستی و «مشاهده‌پذیری» هر داده علمی، راه ورود هر نوع داده غیرحسی به علم بازمی‌گردد و نمی‌توان دلیل متقنی برای جایگزینی ملاک «ارتباط با شواهد تجربی» و انحصار داده‌ها در دارا بودن چنین ملاکی آورد؛ چنان‌که باربور و هسه اذعان می‌کنند که «نظریه‌هایی که به این ترتیب و با این تفصیل حاصل می‌شود هیچ تضمینی ندارد که آخر کلام و حقیقت غایی باشند. هریک از آنها ممکن است در آینده تصحیح یا تعدیل، یا در موارد نادر در یک انقلاب علمی بزرگ منسوخ شود» (همان، ص ۲۱۰).

در اینجا، اساسی‌ترین وجه تمایز بین اندیشه سکولار و غیرسکولار پیش می‌آید و آن این است که مسیر علوم طبیعی، طبق مبانی معرفتی تغییر می‌یابد. اگر نظریه‌ها و قوانین را فقط رونوشتی از داده‌های حسی بدانیم، بی‌شک راه علم از مسیری صرفاً تجربی می‌گذرد و داده‌های غیرحسی و طرق دریافت داده‌های غیرحسی، اساساً خارج از

دایره علم قرار می‌گیرند و ابزار و روش کشف داده‌ها، در امور خاص منحصر می‌گردد. اینکه داده‌ها و یافته‌های علم، انحصاراً باید حسی باشند، از این نگرش معرفتی برمی‌خیزد که جهان پیرامون، چیزی فراتر از داده‌های حسی نیست و علم وظیفه‌ای ندارد جز درک این داده‌ها و روابط بین این داده‌ها. چنین نگرشی اگر هم ابعاد دیگری برای جهان قائل باشد، جایی برای آن در عالم علم نمی‌بیند. بنابراین «قوانین علمی، گزینشی‌اند؛ یعنی به چهره‌ای از حوادث و موجودات نظر دارند، نه به کل آنها و به طبیعت آنها» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۳).

گویی این نظر در بین رئالیست‌ها و اصالت واقعی‌ها، جایگاهی دارد و ویتهد از پیشروان این نگرش به‌شمار می‌آید؛ زیرا بعضی از اصالت واقعی‌ها می‌گویند برای تبیین انطباق یا «تقارب» یافته‌های علمی، مسلم انگاشتن جهانی که هم از داده‌های حسی و هم ساخته‌های ذهنی فراتر باشد، ضرورت دارد. با این نگرش اصیل، حریم علوم طبیعی گسترش می‌یابد و فراتر از قوانین و نظریه‌های برخاسته از داده‌های حسی ترسیم می‌گردد. دیگر، «مشاهده‌پذیر» بودن، تنها دلیل واقعی بودن نیست و پای داده‌های غیرحسی نیز می‌تواند به عرصه علم بازگردد. اگر بتوان تأثیر فراخس را بر پدیده‌های حسی و مادی اثبات کرد، دیگر نمی‌توان به واسطه «مشاهده‌پذیر» نبودن و یا «تکرارپذیر» نبودن، آن را غیرعلمی و یا غیرواقعی و خارج از علم قلمداد کرد تا در پی آن، ضرورت و اهمیتش هم زیرسؤال برود. دیگر فعل و انفعالات حوزه انسانی (مایین انسان و طبیعت مادی خود، و طبیعت بیرون از وی)، تفسیری صرفاً مادی و تجربی نمی‌یابد. از این‌پس حالات و رفتارها، اراده و گرایش‌ها، ادراکات و عواطف انسانی، ذیل فعل و انفعالات زیستی - شیمیایی تعریف و جست‌وجو نمی‌شوند.

لذا تردیدی نیست که حاکم شدن روش تجربی بر علم روان‌شناسی و تفسیر رفتارهای برخاسته از انسان به رفتارهای برخاسته از روان (psycho) و نه روح (soul)، و همچنین جست‌وجوی علت رفتارها و گرایش‌ها و اراده انسانی در لابه‌لای ژن‌ها و سلول‌ها، ریشه در نگرشی دارد که پیش‌فرض آن، انحصار واقعیت و یافته‌ها و علت‌های حقیقی در یافته‌های حسی و شواهد تجربی است و وظیفه علم، شناخت صرف فعل و انفعالات مادی و حسی است. ویتهد این پیش‌فرض را مغالطه «واقعیت بدجافتاده» نامید و معتقد بود که دانشمندان قرون جدید و دوره روشنگری، قربانی آن بوده‌اند. ایشان «کنه و تمامیت شیئی را با وجه و چهره‌ای از آن شیء به جای هم می‌گرفته‌اند و واقعیت خارجی را به‌درستی در جای خود نمی‌نشانده‌اند. شیء خارجی را چه چرم تنها، چه انرژی تنها، چه موج تنها، چه الکتریسیته تنها و چه... بدانیم، در هر حال آن را در موضع واقعی و شایسته خود نشانده‌ایم و هویت حقیقی‌اش را در بُعدی از ابعادش محبوس کرده‌ایم» (همان، ص ۲۸).

بعضی دیگر از رئالیست‌ها برآن‌اند که با تجربه‌های بی‌واسطه یا علم حضوری خود، به نوعی از مواجهه با طبیعت آگاهی داریم؛ یعنی طبیعت برای خود تامل دارد. ویتهد که از طرفداران چنین نگرشی به‌شمار می‌آید، درصدد بود یک نظام از مفاهیمی را که علایق استحسانی، اخلاقی و دینی دارند، با جهان‌نگری‌هایی که ریشه در علوم طبیعی دارند، ارتباط دهد. وی با تمهیم تجربه بی‌واسطه، درصدد پرورش طرح مفهوم جامع برآمده بود و مقولات آن را چنان کلی می‌دید که بتواند همه هستی‌های جهان را بنمایاند. وی معتقد بود که متافیزیک باید چنان منسجم باشد که نه تنها مبادی و مفاهیمش بی‌تناقض باشند، بلکه بتواند جزئی از یک نظام یگانه‌وار مفاهیم مرتبط و

متلازم قرار گیرد و در نهایت خورند تجربی داشته باشد؛ زیرا باید قابل اطلاق به تجربه باشد. وی پیشنهاد می‌دهد که هم تجربه دینی و هم تجربه علمی، از داده‌هایی هستند که متافیزیک باید بررسی کند (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸). از این رو بسیاری از رئالیست‌ها معتقدند که مارک اطمینان و یقین، برای «واقعی» بودن یک چیز، بیشتر مربوط به فهم‌پذیری و قابلیت ادراک آن است تا مشاهده‌پذیری‌اش (همان، ص ۲۰۶؛ گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۱). به هر صورت دانشمندان در کار علمی خویش معمولاً قائل به رئالیسم‌اند. زیست‌شناسان، فیزیک‌دانان، اخترشناسان، شیمی‌دانان و زمین‌شناسان تقریباً همیشه نظریه را نمایانگر رویدادهای جهان خارج می‌انگارند و هنوز از کشف و نه اختراع الکترون، سخن به میان می‌آید. اینان علم را راهی به سوی درک و شناخت می‌بینند، نه فقط ابزاری برای تصرف و پیش‌بینی و مهار. بنابراین نوع موضع‌گیری نسبت به مفاهیم و داده‌های علمی و نسبت آنها با واقعیت، بر محدوده، موضوع و حتی روش علم، تأثیری بنیادین و عمیق خواهد گذاشت.

۲. مبانی هستی‌شناختی

گرچه زمانی جهان طبیعت را «سلسله‌مراتب هستی» می‌پنداشتند که هریک از موجودات جایگاه تعریف‌شده‌ای در آن داشته است، اما از رنسانس به بعد، دیگر جهان چیزی نبود مگر «ذرات متحرک» که همچون «دستگاهی قانونمند»، قابل پیش‌بینی باشد و همه پدیده‌های فیزیکی آن بر حسب قوانین مکانیکی تبیین‌پذیر باشند (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹). این نگاهی بود برخاسته از جهان‌بینی و نگرش سکولار به عالم و نه برداشتی برخاسته از علم صرف. «بحث ما این است که جهان‌بینی مکانیستی‌ای که در اتمیسم [اصالت اتم] مطرح است، باید به‌عنوان یک تفسیر فلسفی ارزیابی شود، نه یک استنباط علمی» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

در ادامه، یکی از انگیزه‌هایی را که در نگرش نوین به طبیعت مستتر است بررسی می‌کنیم:

اگر در این قضاوت برحق باشیم که آرزواندیشی در جهت رستگاری دینی، سهم مهمی در تدوین سلسله‌مراتب حقیقت در قرون وسطا داشته، فرضیه دیگرمان همان‌قدر محتمل‌الصدق نیست که بگوییم نوع دیگری از آرزواندیشی در طلیعه فیزیک جدید نهفته بوده است؛ به این شرح که چون تحویل طبیعت به مجموعه‌ای از معادلات ریاضی - بدین تصور که هیچ چیز خارج از ذهن بشر نیست که قابل تحویل به ریاضیات نباشد - موجب پیشرفت شده و لذا اصالت طبیعیان یک‌شبه ره صدساله را رفته‌اند (همان).

۲-۱. تحویل‌گرایی

تعارضی که در نسبت دین و علم، احساس می‌شد نه با خود علم، بلکه با مبانی متافیزیکی و سکولاری بود که توانسته است علم را به سمتی سوق دهد تا بتوان بعضی از مفاهیم علمی را با کل حقیقت همسان گرفت. می‌توان یکی از این مبانی مهم را «اصالت تحویل» یا «واگشت‌گرایی» دانست.

در واگشت‌گرایی متافیزیکی، حقیقت فقط به کوچک‌ترین اجزای سازنده جهان (ماده متحرک) نسبت داده شده، تمایلی به تعبیر و تفسیر سطوح اعلائی یک نظام بر وفق سطوح ادانی آن پیدا می‌شود. بنابراین تحویل انسان به مجموعه‌ای از مولکول‌ها و تحویل جهان به ماده بی‌جان و متحرک دکارتی، بر طبق این اصل صورت پذیرفت.

«دینگتون فرض می‌کند چون جهان کبیر بر حسب جهان صغیر (پدیده‌های زیراتمی) تبیین شده است و چون جهان صغیر آماری است، پس باید جهان کبیر نیز آماری باشد» (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۷).

در واگشت‌گرایی معرفتی نیز به این مسئله اشاره می‌شود که همه پدیده‌ها نهایتاً با قوانین فیزیکی تبیین می‌گردند. همچنین در واگشت‌گرایی زمانی یا ژنتیک، اهمیت و اعتبار یک موجود نه در کوچک‌ترین اجزای آن - چنان‌که رسم ماتریالیستی قرن هجدهمی بود - بلکه در بدوی‌ترین سرآغاز آن، جست‌وجو می‌شود. گویی سابقه فروتر از انسانی داشتن انسان، بر این دلالت دارد که انسان کنونی کاملاً انسان نیست. این برداشتی فلسفی است که هم به شأن و حرمت انسان صدمه می‌زند، و هم غیرمستند است؛ یعنی نتیجه‌ای نیست که از داده‌ها برآمده باشد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶).

البته با آغاز قرن هجدهم بود که تفسیر مکانیستی طبیعت، افراطی‌تر شد و به فلسفه‌های جبرانگاران، مادی (ماتریالیستی) و الحادی روشنگرانه فرانسه انجامید. ریچارد داوکینز، زیست‌شناس آکسفوردی (معروف‌ترین ملحد معاصر)، در کتاب *ساعت‌سازی بی‌هدف* می‌نویسد:

انتخاب طبیعی، فرایند بی‌هدف ناآگاه خودکار که داروین کشف کرد... هدفی در ذهن ندارد. آن نه ذهن دارد و نه چشم ذهنی. آن برای آینده برنامه‌ریزی نمی‌کند... اگر بتوانیم بگوییم که آن نقش یک ساعت‌ساز را در طبیعت ایفا می‌کند، آن یک ساعت‌ساز بی‌هدف است» (گلشنی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸).

نقش اصلی خداوند در طبیعت، از «خیر اعلا» به «علت اولی» و سپس به «ساعت‌ساز لاهوتی» تقلیل یافت و بدین‌سان بود که برداشت مکانیکی یا ماشینی از طبیعت، بر شناخت رایج پیشین از خداوند تأثیر نهاد. دیگر نقش خداوند به‌عنوان مدبر عالم، تا حدود فراوانی نادیده گرفته شد و فعالیت او را فقط محدوده به آفرینشگری انگاشتند و سرانجام این تصور از خداوند، تفاوتی با خداپرستی طبیعی (دئیسم) نداشت. خداوند دستگاه ماشین‌وار آفرینش را به کار انداخته و آن را به امان خود رها کرده بود؛ درحالی‌که یک دین زنده و فعال، مستلزم ایمان به خدایی است که با زندگی بشر ارتباط داشته باشد.

نگرش جدید به طبیعت، جبرانگاران (اصالت تعینی) و واگشت‌گرایانه (اصالت تحویلی) بود. اگرچه در ابتدا نگرش غالب درباره خداوند، طبیعی (دئیستی) بود، ولی گروه روزافزونی از شکاکان، همه مفاهیم مربوط به خداوند را تخطئه، و از فلسفه‌های الحادی و مادی دفاع می‌کردند. لاپلاس شارح نگرش نوینی بود که طبیعت را دستگاه مکانیستی بی‌جان و بی‌تشخصی می‌دانست. دیگر جهان همچون نمایش هدفداری که در قرون پیشین انگاشته می‌شد نمی‌نمود و حتی موضوع و معروض عنایت و خواست خداوند نبود، بلکه مجموعه‌ای از نیروهای هم‌کنش طبیعی بود.

۲-۲. نگرش کمی و ریاضی به عالم و بیان مکانیکی آن

دکارت موفق شد تمامی طبیعت را ماده ساده در حال حرکت نشان دهد و تمام کیفیت را در کمیت خلاصه کند. اگرچه تلاش‌های برخاسته از نگرش سکولار دکارت بر آن بود که براساس دستگاه مکانیکی، طبیعت را به مدد حرکات و گرداب بیان کند، اما بویل و «نیوتن و هویگنس و دیگران معتقد بودند که تنها بیانی که ممکن است برای طرز کار طبیعت وجود داشته باشد بیان مکانیکی است. چنان‌که در ۱۶۹۰ هویگنس نوشت: در فلسفه صحیح، علل تمام رویدادهای طبیعی به مدد اجزای مکانیکی فهمیده می‌شود. به عقیده من یا باید چنین کرد یا از فهم فیزیک یک‌سره امید برداشت» (جینز، ۱۳۹۲، ص ۲۱).

در بسیاری از جاها، بویل نام این فلسفه را فلسفه مکانیکی می‌گذارد؛ چراکه اوصاف و ویژگی‌های آن، بهتر و چشمگیرتر از همه جا در موتورهای مکانیکی ظاهر می‌گردد. از اینجا نقش مهم وی در نظام‌دهی فلسفه تمام مکانیکی علم و همچنین اکتشافات بزرگ مؤید، آغاز می‌گردد. بویل خود را موظف به تحقیق تجربی در حوزه موضوع علم شیمی و تبیین ذرّی آن کرد و به نظریه اتمی رسید. وی اگرچه ریاضی‌دان متضلعی نبود، اما به‌خوبی دریافته بود که در تفکر حاکم عصر وی و برای تبیین ذرّی اشیا، ریاضیات نقش مهمی دارد (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷).

از این‌پس اگر فقط علل طبیعی و مادی بر همه حوادث حکم فرمایند، در این صورت همه رخنه‌ها و علل بازمانده در توصیف و تبیین علمی، باید از طریق جست‌وجوی بیشتر در طلب تبیین‌های طبیعی مورد تفسیر و توضیح قرار بگیرند و نه به واسطه امدادگران غیبی و نه آنچنان که نیوتن می‌پنداشت و فرضیه «خدای رخنه‌پوش» را وارد علم کرده بود. همچنین اگر در نظر نسل‌های پیشین، قوانین علمی بیانگر حکمت و سنت خداوند و اسباب برآورده ساختن قصد و اراده او بودند، هم‌اکنون این قوانین همچون کارکرد مکانیکی و خودگردان نیروهای ناب‌خرد انگاشته می‌شدند. دیگر هم قانون و هم اتفاق، کور و بدون قصد و غرض به نظر می‌آمدند.

بویل با نگرش ریاضی به طبیعت، فعل طبیعت را هم مکانیکی دید و چنین تبیینی را از طبیعت و افعال آن بیان کرد:

عمده مقصود من این است که به مدد تجربه، قبول این نظر را برای شما ممکن سازم که جمیع اوصاف ماده را می‌توان

به روش مکانیکی، تولید [و لذا تبیین] کرد. منظور من از فاعل‌های جسمانی، آن چیزهایی است که فقط به مدد عوارض

مکانیکی ماده، یعنی حرکت، عظم، شکل و تألیف اجزا، فاعلیت خود را ظاهر می‌سازد (برت، ۱۳۱۷، ص ۱۶۶).

وی در نهایت معتقد می‌شود که این اجزا به آنها منقسم می‌شوند و فقط دارای اوصاف اولیه‌اند که اهم این اوصاف اولیه، وصف حرکت است؛ زیرا بویل در این مقام پیرو دکارت بوده، معتقد است که امر ممتد و متشابه‌الاجزای اولیه، طی فرایندی تنوع یافته و به اجزای مختلف متجزی شده است و این روند، مدیون حرکت میان این اجزاست. در نتیجه برگرداندن تنوع و تحول به حرکات مکانیکی، ناگزیر آدمی را به تئوری اتمی می‌رساند. رفته‌رفته پایه‌های علم جدید کامل می‌گردد؛ زیرا نگاه مکانیکی به طبیعت، راه خود را در مسیر ذرات بنیادین و اتمی به پیش برده و علت اولیه تمام تفاعلات عالم طبیعت را پیدا کرده است و این علت اولیه، چیزی نیست جز حرکات بین آنها.

از این‌پس نیوتن عالم را مرکب از مجموعه‌ای از ذرات یا قطعات ماده می‌داند که هریک از آنها ممکن است در فضا ساکن یا متحرک باشند. لذا اگر ذره‌ای ساکن باشد، ساکن می‌ماند و اگر متحرک باشد، در همان امتداد و جهت و با همان سرعت متحرک می‌ماند، مگر اینکه نیرویی برای تغییر حالت سکون یا حرکت دخالتی کند (قانون اول). لذا «حرکت ابدی»، حالت عادی اشیای متحرک است، مگر اینکه مانعی دخالت کند. بنابراین در مکانیک کلاسیک نیوتنی، «اگر کسی وضع و سرعت (در اینجا نقطه - جرم نامیده می‌شود) یک جسم را در نقطه اولیه در زمان بداند و اگر از قوانین حرکت آگاهی داشته باشد، نظراً می‌تواند وضع و سرعت آن جسم را در هر زمان دیگر پیش‌بینی (یا معین) کند» (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۳).

این دستگاه نیوتنی، «مسئله حتمیت» را به وجه برجسته و روشنی به عرصه عالم علم می‌کشاند؛ زیرا بنا بر قوانین نیوتن، بر هر ذره نیرویی از یک ذره دیگر یا سایر ذرات عالم وارد می‌شود و این نیروها می‌توانند ناشی از

ذرات مجاور و یا از جاذبه ذرات دور باشند (مانند جاذبه خورشید). در هر حال، شدت نیرویی که در هر لحظه بر ذره اعمال می‌شود، فقط بستگی به موقعیت ذرات عالم در آن لحظه دارد. بنابراین تغییرات عالم در هر لحظه، فقط بستگی به حالت عالم در آن لحظه دارد و غرض از حالت عالم، همان موقعیت‌ها و سرعت‌های ذرات است؛ بدین معنا که تغییرات موقعیت ذرات، به وسیله سرعت‌ها و تغییرات سرعت‌ها به وسیله نیروها معین می‌شوند.

چنین بود که ادعا شد اگر ما وضعیت عالم را در یک لحظه بدانیم، طبیعتاً می‌توانیم نحوه و شدت تغییرات عالم را در آن بُعد، تا آخرین جزئیاتش حساب کنیم؛ سپس با دانستن حالت عالم در آن بُعد، می‌توانیم حالت عالم را در لحظه بعد از آن و به همین قیاس تا بی‌نهایت محاسبه کنیم.

با پذیرش این عقیده انقلابی، بحث درباره «علیت» چیزی جز بحث درباره الفاظ نبود و آن اهمیت قبلی را از دست می‌داد؛ زیرا اگر علت حقیقی همه چیز، طرز انتظام ذرات عالم در ابتدای زمان باشد، صحیح است که به لسان علم بگویند علت هر چیز را باید در طرز انتظام ذرات عالم در هر لحظه منتخب از لحظات گذشته تاریخ جست‌وجو کرد. در این بیان، همه لحظات گذشته از این نظر مانند لحظه آفرینش عالم‌اند، و آنچه اصلی و اساسی است، طرز انتظام ذرات است، نه خدایی که آنها را منتظم ساخت.

اینک زمینه ظهور و ترسیم دستگاه مکانیکی لاپلاس مهیا شده بود تا تمام قطعات این نگرش مکانیکی کامل شود و نقیصه دستگاه مکانیکی نیوتن از میان برود. اگرچه کسانی همچون لایبنیتس به خدای رخنه‌پوش نیوتن حمله کرده بودند، اما نظام پیشنهادی لاپلاس بود که ترمیم‌کننده دستگاه نیوتنی شد و تا اوایل قرن بیستم، مورد پذیرش عالم فیزیک قرار گرفت. وی در رساله احتمالات خود چنین نوشت:

حالت فعلی عالم ممکن است معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی تلقی شود؛ و اگر حالت عالم در لحظه آفرینش آن با تمام جزئیاتش برای یک ریاضیدان بی‌نهایت دانشمند و کاری مشخص می‌بود، چنین موجودی می‌توانست همه سرنوشت جهان را تماماً بخواند و همه چیز برای وی نامعین نمی‌بود و آینده و گذشته جهان در برابر چشم وی حاضر بود (جینز، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲؛ کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۳).

بنابراین اگرچه دکارت گفته بود: «به من امتداد و حرکت بدهید، جهان را می‌سازم»،/رنست ماخ می‌گفت: «به من خط‌کش و ساعت بدهید، همه چیز را اندازه می‌گیرم» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۴).

از این‌رو در تعریف ماهیت طبیعت و چگونگی کارکردش، آن را یک ماشین عظیم تعبیر می‌کردند که مجموعه‌ای از چرخ‌دنده و محور و... است و هریک حرکتی را که دریافت کرده، به قطعه دیگری منتقل می‌سازند و در انتظار ضربه محرک جدیدی هستند. این فکر موجب سهولت فراوان در تبیین طبیعت بی‌جان شد، اما پیامدهای خطرناکی همچون تسری یافتن به تبیین و ماهیت حقیقت انسانی داشت. در ادامه، این اثر را گذاشته بود که در برخی از اذهان، موجبیت و مکانیسم برابر انگاشته شوند. لذا از این پس، هر نظریه موجبیت‌گرایانه را نظریه‌های مکانیکی نیز می‌دانستند (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴).

همچنین به دنبال این طرز تعبیر از طبیعت بود که فلسفه‌ای کاملاً مادی به پیشوایی هاینریش هکگل شکل گرفت و مدعی شد که تمام جهان را می‌توان به مدد ماده و حرکت ساخت (جینز، ۱۳۹۲، ص ۲۸)؛ زیرا از سویی، دید جهانی مکانیکی،

منحصرأً با اجسامی سروکار داشت که در حرکت بودند (زیرا اینها تنها چیزهایی بودند که می‌شد به طریق ریاضی اندازه‌گیری‌شان کرد)، و از سوی دیگر وقتی تمام کیفیت‌های حیات از کمیت‌هایی که خود بخشی از آن‌اند جدا و حذف شدند، ساخت‌های طرح ماشینی با جهانی سرد و بی‌روح باقی ماندند که تماماً از ماده‌ی بی‌جان ساخته شده بودند. از این‌رو طولی نکشید که جهان به صورت ماده‌ی محض، به جهانی مرکب از ماده‌گرایی محض تبدیل شد. بنابراین این نگرش جهت‌دار، به‌منزله‌ی تعهدات مابعدالطبیعی به دانشمندان می‌گفت که جهان از چه نوع «هست‌هایی» تشکیل شده یا نشده است. آنچه وجود داشت، فقط ماده‌ی ممتد در حال حرکت بود و به‌منزله‌ی تعهدات روش‌شناختی به آن‌ها می‌گفت قوانین نهایی و تبیین‌های بنیانی باید چگونه باشند. قوانین باید حرکت و تعامل میان ذرات را تعیین کنند و تبیین باید هر پدیدار طبیعی خاص را به عمل یا کنش ذرّی تحت این قوانین تحویل کند. از این مهم‌تر، تلقی ذرّی از جهان به دانشمندان می‌گفت که بسیاری از مسائل پژوهشی‌شان باید چه باشد (کوهن، ۱۳۹۱، ص ۷۳). بدین ترتیب نگرش کیفی به نگرش کمی تبدیل شد و نگرش کمی نتیجه‌ای جز دید جهانی ریاضی به عالم نداشته است. در نهایت همین نگرش جهانی ریاضی‌وار بود که به نگرش جهانی مکانیکی به عالم طبیعت و انسانی انجامید.

با ظهور تکامل داروینی، هندسه‌ی نظام‌مند و هدفمند هستی‌حیات‌دار، به سلسله موجودات بدون نظام و بی‌هدفی تبدیل شده بود که اتفاق کور و نزاع برای بقا، تنها قانون حاکم بر آن بود. اتفاق به صورت نقیض طرح و تدبیر جلوه‌گر شده بود. داروین بر این رأی بود که «تحول آلی، فرآورد تعداد بسیار زیادی از تغییرات اتفاقی خودبه‌خود است که به کلی مستقل از یکدیگر رخ می‌دهند؛ به‌طوری‌که نتیجه‌ی نهایی اتفاقی و ناپسندیده است» (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

اگرچه تا پیش از ظهور تکامل داروینی، غالباً فعل و فعالیت خداوند، به سادگی نظیر یک انسان کاردان انگاشته می‌شد، اما با تکامل طبیعی داروینی، این تمثیل ساده، یعنی «سازنده» دانستن خداوند نیز غیرمنطقی و دفاع‌ناپذیر به نظر آمد. اسپنسر «لادریگری تکامل‌اندیشانه» را در ترکیب یک نظام جامع به کار می‌برد و می‌گوید وجود خدا، نقشی در شناخت ما از جهان ندارد و «این مفهوم همانا ناشناختنی ابدی است که جز تصدیق وجودش چیزی نمی‌توان درباره‌ی او گفت» (همان، ص ۱۳۴).

از این‌پس مفهوم تکامل، نقش عمده‌ای در تمامی زمینه‌های علم و دین بازی می‌کند. انتخاب تصادفی طبیعت، جای هر نوع اندیشه و طرح هدفمند را می‌گیرد و نه تنها تفسیر معقول سرشت و ماهیت موجودات زنده را مدعی می‌شود، بلکه بسیاری از کیهان‌شناسان را بر این باور گرد هم می‌آورد که حقیقت جهان کیهانی نیز بر همین مبنا توضیح می‌یابد و باید به دنبال نظامی تصادفی از کیهان بگردیم و نه آفرینشی هدفمند؛ نظامی که در میان بی‌نهایت نظام‌های غیربارور و غیرمنتج، نتیجه‌بخش باشد.

لذا اگر در این قرن، مدل تکنیکی، انقلابی را در عالم فیزیک به وجود می‌آورد، نگرش مادی‌گرا و بعضاً سکولار، برای دوری از هر نوع نتیجه‌گیری به سود خلقت‌گرایان، به نظریات متعددی برای نفی این نتیجه روی می‌آورند که هیچ هدفی جز پذیرش مبانی سکولار ندارند. بنا به شهادت هاوکینگ:

خیلی ها از اینکه زمان آغازی داشته باشد، خوششان نمی آید؛ شاید به خاطر آنکه دخالت ماورای طبیعت را تداعی می کند (از سوی دیگر، انفجار بزرگ، فرصتی مناسب برای کلیسای کاتولیک فراهم آورد و در سال ۱۹۵۱، کلیسا این نظریه را موافق با تعالیم انجیل اعلام کرد). بنابراین برخی ها کوشیدند تا از نتیجه گرفتن انفجار بزرگ اجتناب کنند. پیشنهادی که از بیشترین پشتیبانی برخوردار شد، نظریه «حالت پاپا» بود (هاوکینگ، ۱۳۹۲، ص ۶۹).

آرتور ادینگتون (Arthur Eddington)، فیزیکدان برجسته که با انجام آزمایشی در ۱۹۱۹، نظریه نسبیت عام/یشتین را تأیید کرده بود چند سال پس از آن اظهار داشت که «از نظر فلسفی، انگاشتن آغازی برای نظم کنونی جهان به نظرم ناهمساز است و من مایلیم یک حلقه واقعی و اصیل پیدا کنم». سپس افزود «زمان نامتناهی لازم بود تا تکامل آغاز شود» (همان، ص ۳۳۵).

این نگرش ادینگتون و رویکرد منفی برخی از اندیشمندان همچون هاوکینگ و هارتل به مدل تکینگی (و نتیجتاً فرار از فرض آغازی برای جهان ستارگان و عالم کیهانی)، نشان از تأثیر باورهای سکولار و یا ماتریالیستی ایشان در مسیر علم‌ورزی شان دارد که سال ها رنج نظریه پردازی را برای رد این فرض بر خود تحمیل می کنند و از تحقیق بیشتر بر روی مدل های دیگری چون «طرح هوشمند» و یا «اصل انسانی ضعیف» خودداری می ورزند.

هاوکینگ فردی دئیست و لادری است و در کتاب *تاریخچه زمان* خود، بی انگیزگی خود را در پرداختن به نقش خداوند می پذیرد. وی اگرچه با همکاری راجر پنروز نشان داد که هر پاسخی به معادله نسبیت عام، متضمن وجود یک «مرز تکینه» برای زمان و فضا در گذشته است، اما با روی گردانی از آن، به سمت مدل هایی همچون «سطح بسته بی کرانه» می رود و می پذیرد که چنین اندیشه ای، دلالت های ضمنی عمیقی نسبت به نقش خداوند خواهد داشت (همان، ص ۱۷۹).

به رغم اینکه مشاهدات ماهواره COBE (ماهواره پژوهشگر زمینه کیهانی متعلق به ناسا) در سال ۱۹۹۲، به نفع آغاز تکینگی (نقطه ای در فضا - زمان، که انحنای فضا - زمان در آن بی نهایت می شود. بنابراین تمام قوانین فیزیک، در آن باطل می شوند) در سراسر جهان منتشر شد، و بسیاری را به اعتراف واداشت که «گویی به خداوند می نگریم» و یا به رغم اظهار نظرهای فیلسوفان علمی چون فردریک برنهام، که معترف شد «اینک این یافته ها، اندیشه آفرینش جهان توسط خداوند را بیش از هر زمان دیگر در صد سال گذشته مورد توجه قرار داده است» (همان، ص ۲۳۷)، بسیاری، با انکار چنین شواهدی و اصرار بر نظرات مخالف مدل تکینگی، سرچشمه چنین آزمون های جدیدی را در کلیسای مسیحی می پنداشتند. از این رو کوشش های علمی دانشمندانی همچون یوگنی لیف شیتز (Evgenii Lifshits)، ایزاک خالاتنیکوف (Isaac Khalatnikov)، فرد هوپل (Fred Hoyle) ستاره شناس بریتانیایی و جفری بریج (Jeffrey Burbidge) اختر فیزیکدان معروف و همچنین نظریه «زمان موهومی» در رد آغاز تکینگی و عدم نیاز به آن در آغاز جهان مادی را می توان در همین راستا برشمرد. همچنین تلاش های علمی اخیر خود/ستین هاوکینگ (۱۹۸۵ به بعد)، و ارائه مدل «خود گنجا» (Self Contained) که براساس نظریه کوانتومی گرانش ترسیم شده است، نمونه ای از تأثیر مبانی سکولار بر علم طبیعی نوین به شمار می آید. وی تلاش خود در رد تکینگی را چنین توضیح می دهد:

مادامی که جهان آغازی داشته باشد، می توان فرض کرد که آفریدگاری دارد؛ اما اگر جهان به راستی کاملاً خود گنجاست و مرز و کرانه ای نداشته باشد، آن گاه نه آغازی خواهد داشت و نه پایانی؛ جهان صرفاً هست. آن گاه چه جایگاهی برای آفریننده می توان متصور شد؟» (همان، ص ۲۴۵)

همچنین وی معترف است که ارائه نظریه کوانتوم گرانشی‌اش و مفاد آن که مبتنی بر متناهی و بی‌کرانه بودن زمان و فضا است، صرفاً پیشنهادی است برگرفته از مبانی فلسفی‌اش:

میل دارم تأکید کنم که این اندیشه که زمان و فضا باید متناهی و بیکرانه باشند، صرفاً یک پیشنهاد است: این فکر را از هیچ اصل دیگری نمی‌توان استنتاج کرد. همانند هر نظریه علمی دیگر، می‌توان آن را به دلیل زیباشناختی یا متافیزیکی مطرح ساخت، اما آزمون واقعی این فکر آن است که پیش‌بینی‌هایش با مشاهده سازگار است یا نه (همان، ص ۱۷۴).

وی همچنین در استفاده زمان موهومی در نظریه خود و اثبات طرح «بیکرانگی» و «بی‌مرزی» و رد نظریه تکینگی، با این پرسش روبه‌رو می‌شود که کدامیک از این دو زمان، یعنی «زمان واقعی» و «زمان موهومی»، حقیقی و بنیادی‌تر است که در پاسخ، با نگرشی وسیله‌انگارانه چنین توضیح می‌دهد:

نظریه علمی صرفاً یک مدل ریاضی است که به منظور توصیف مشاهدات خویش می‌سازیم. این نظریه تنها در ذهن ما وجود دارد. پس پرسیدن این سؤال بی‌معناست: کدامیک حقیقی است؟ زمان حقیقی یا زمان موهومی؟ مهم آن است که کدامیک توصیف سودمندتری ارائه می‌کند (همان، ص ۱۷۸).

۳. مبانی انسان‌شناختی

جهانی که علم، از عصر گالیله به بعد در چشم‌انداز انسان گشود، بسیار کمتر از جهان سلسله‌مراتبی پیشین پذیرای غایات انسانی بود. اگرچه جهان هستی، مکانیکی تعبیر می‌شد، ولی انسان فراتر از جهان، نظاره‌گری هوشمند قلمداد می‌شد که وظیفه شناخت جهان طبیعی به او محول شده بود. در قرن هفدهم، شأن و حرمت بشر در قدرت عقلش نهفته بود. قلمرو آگاهی و ذهن بشری، از شمول قوانین مکانیکی مستثنا انگاشته می‌شد. انسان هنوز در طبیعت منحل نشده بود، یا از نظر متافیزیکی، همدوش روندهای طبیعت - چنان‌که بسیاری از پژوهندگان قرن نوزدهمی تصور می‌کردند - شمرده نمی‌شد. منزلت ذهن و رابطه ذهن با ماده، همچنان بحث‌انگیز بود و از آن پس هم اساسی‌ترین مبحث در فلسفه باقی مانده است. تأثیری که برداشت‌های جدید از موقع و مقام انسان در طبیعت، بر نگرش‌های متحول مربوط به سرنوشت انسان و اهداف زندگی فردی داشته، باید در قرن‌های بعد ردگیری و ارزیابی شود.

دیگر نقش سایر مخلوقات و موجودات سلسله وجود، عمدتاً با نقشی که در برآوردن اهداف و آمال انسان داشتند، برآورده و تبیین نمی‌شود. زین پس جهان را به چشم خادم و آفریده شده برای بشر و خدمت به وی نمی‌بینند. دیگر به چنین باوری اهمیت داده نمی‌شود که چون هدف انسان پیوستن به خداوند است، پس غایات خویش را با اراده و فرمان او منطبق سازد و از اسبابی که خداوند برای برخورداری از عنایت خویش مقرر داشته، استفاده کند. از این‌رو نمی‌توان پذیرفت که انسان علاوه بر بدن فانی، از روحی عاقل و مختار و جاویدان برخوردار بوده که وظیفه و وفای به عهد آن، پیروی از عقل و اطاعت از اراده خداوند است و هرچیز را باید با معنا یا اهمیتی که در این سلوک انسان، یا نقش و غایتی که در طرح ازلی خداوندی دارد، و سرانجام بازگشت همه به اوست، ستجید. دیگر خبری از سلسله‌مراتب وجودی نیست که در آن هر چیزی در ارتباط با این کل به دنبال غایت قصوای خود می‌رود.

ظهور تکامل داروینی، بزرگ‌ترین تهدید و ضربه‌ای بود که جایگاه انسانی را پس از رنسانس به خطر می‌انداخت. علاوه بر اینکه جایگاه او در نظام هستی تهدید شده بود، و معلول علت‌های کور و بی‌هدفی شده بود، جوهره و شرافت وی در بین موجودات نیز زیرسؤال رفته بود. دیگر تفاوت بنیادینی بین انسان و حیوان نمانده بود و ذهن انسانی هم منشأ حیوانی یافته بود؛ زیرا سیری از دانی به عالی را پیموده بود؛ چنان‌که داروین در این باره چنین می‌گوید:

درک این جهان عظیم و شگفتی‌آفرین، از جمله انسان با دورپروازی‌های ذهنش در گذشته‌اندیشی و آینده‌نگری عمیق، یعنی حمل هستی این جهان بر وجود بخت و اتفاق یا ضرورت کور، امکان‌ناپذیر می‌نماید. وقتی که به این شیوه تأمل می‌کنم، احساس می‌کنم ناچارم قائل به وجود یک علت اولی باشم که ذهن هوشیاری کمابیش شسیه به انسان داشته باشد و سزاوارم که خداشناس نامیده شوم... ولی سپس این شک در خاطرم خلجان می‌کند، آیا به ذهن انسان که به اعتقاد راسخ از وضعی نظیر ذهن نازل‌ترین حیوانات ارتقا و تکامل یافته است، اعتماد هست که چنین استنباط‌های شکوهمندی به عمل آورد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

اگر زمانی انسان، تنها موجود عاقل و عقل او نوعاً متفاوت با هر نوع هوشی که دیگر حیوانات دارند، دانسته می‌شد و فقط انسان بود که روح جاوید داشت و همین موهبت بود که حد هستی حقیقی انسان و نمایانگر رابطه‌اش با خداوند بود، اما اکنون به نظر می‌آمد که نظریهٔ تکامل، این بی‌همتایی مقام بشر را نقض کرده است. در واقع داروین و پیروانش تفاوت‌های بین صفات متمیزهٔ انسان و حیوان را ناچیز یافته بودند.

هاکسلی ادعا کرد که بین انسان و عالی‌ترین میمون‌ها، تفاوت کمتری هست تا بین عالی‌ترین و پست‌ترین میمون‌ها. انسان که در طبیعت جذب شده بود، محصول تغییرات اتفاقی و تنازع بقا، و زادهٔ بخت و اتفاق کور و قانون به نظر می‌آمد. حس اخلاقی انسان، همواره یکی از متمایزترین قوه‌های او به‌شمار می‌آمد، ولی داروین ادعا می‌کرد آن نیز از انتخاب طبیعی نشأت گرفته است... به همین ترتیب او ردّ یکایک صفات عاطفی و عقلی انسان را تا منشأش در مراحل پیشین سیر تکاملی انسانی و فروتر از انسانی بازمی‌جست (همان، ص ۱۱۴).

از این‌پس، دوباره انسان به نقطهٔ تاریک و دورافتاده‌ای از هستی پرت شد که نه‌تنها محصول فکر هوشمند نبود، بلکه محصول نیروهای بی‌هدف و نابخرد دانسته می‌شد. دیگر خبری از جایگاه ازپیش تعریف‌شدهٔ انسان نبود و تمدن انسانی، گلستانی بود که در دل جنگل ساخته شده است و همواره باید آن را هرس و حراست کند. در «اصالت طبیعت» هاکسلی، انسان در متن و در برابر یک طبیعت دژخوی استیلاطلب قرار دارد.

بنا بر مبانی ماتریالیستی، هرگز ممکن نیست «توع» واقعاً تازه‌ای از هستی پدید آید؛ چراکه هر پدیدهٔ نوینی، معادل است با بازآرایی موجودات موجود؛ و از سوی دیگر، اگر تکامل را محصول عوامل صرفاً مادی تعبیر کنند، دیگر، حیات را باید محصول تصادفی یا اتفاقی ماده و نیرو دانست که از جنبش و گردشی که در لای و لجن اولیه رخ داده، پدیدار شده است. این نمایشی از تکوین انسان است که براساس مبانی سکولار «واگشت‌گرایی»، قابل ترسیم است. بنا بر این اصل، طبیعت شاهد یک تغییرپذیری خودانگیخته و مستقیماً به‌ارث رسیده است که منجر به جایگزین کردن دنیایی ثابت و مخلوق خدا با دنیایی در حال شدن و تکوین و بدون مقصود کیهانی غایتمند می‌شود. بنابراین دوران حاکمیت انسان محوری نامحدود به پایان می‌رسد. تمامی ارجاع‌ها به «طرح ازلی»، با دورنمایی از جمعیت‌شناسی عوض شد که

یک‌سَر بر پایهٔ فرایندهای مادی انتخاب طبیعی قرار داشت و شامل تعامل تغییرات غیرهدایت‌شده و موفقیت تولیدمثل فرصت‌طلبانه و به‌واقع تثبیت بی‌نقشه، اتفاقی و تصادفی آنها می‌شد (شانزو و ریکور، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸).

در نتیجه، سرنوشت آدمی دیگر از عالم بالا و به دست خرد و ارادهٔ مافوق بشری تعیین نمی‌شد، بلکه «از زیر» یعنی از بر اثر فعل و انفعالات غدد و ژن‌ها و اتم‌ها و یا امواج تعیین می‌شود (کوستلر، ۱۳۹۰، ص ۶۵۲). فرانسسیس کریک (یکی از کاشفان مولکول DNA و مصرّ در الحاد)، در کتاب *فرضیهٔ حیرت‌انگیز* می‌گوید:

فرضیهٔ حیرت‌انگیز، این است که شما، شادی‌ها و غم‌های شما، خاطرات و جاه‌طلبی‌های شما، احساس هویت و اختیار شما در واقع چیزی جز رفتار مجموعه‌ای وسیع از سلول‌های عصبی و مولکول‌های آنها نیست (گلشنی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷).

از این‌رو بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان علم، پذیرفته‌اند که نه‌تنها مبانی ایدئولوژیک و ارزش‌های برخاسته از آن، در روند علم‌ورزی تأثیرگذار است، بلکه تعیین نکردن نوع و مرز ارزش‌های ایدئولوژیک و یک‌سره به سراغ علم رفتن، کاری خطا و عبث است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۷۳). بنابراین علت اینکه «شگردهای علمی نوین به انسان همان قدر قابل اطلاق‌اند که به سیارگان و گلوله‌های توبی که در حال فرو افتادن‌اند» (کاپالیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸)، نگاه واحد مادی، کمی، ریاضی‌محور و سکولاری است که بر علم سایه انداخته است.

و این بدین نحو صورت پذیرفت که تا پیش از *گالیله*، تلقی عموم این بود که آدمی و طبیعت، بر روی هم اجزای یک عالم بزرگ‌ترند و در این میان، آدمی موضوعی رفیع‌تر و خطرتر دارد. عموم متفکران آدمی را عالمی صغیر می‌دانستند و معتقد بودند که در آدمی، اشیای اصیل و تبعی چنان جمع شده‌اند که او را نمونه‌ای راستین از نسبت واقعی آنها در عالم کبیر ساخته‌اند، اعم از اینکه تقدم و اصالت در عالم خارج، با مُثُل باشد یا با اعیان عنصری مادی؛ اما زمانی که تمیز میان مقدم و مؤخّر را به نحوی درآوردند که با تفسیر ریاضی طبیعت مناسبت داشته باشد، مقدمات اخراج آدمی از جهان محصّل و مقدم فراهم آمد. معلوم بود که آدمی موضوع مناسبی برای کاوش‌های ریاضی نیست و افعال او را جز به گونه‌ای بسیار ضعیف نمی‌توان با روش‌های ریاضی بررسی کرد. حیات آدمی با بانگ و رنگ، اندوه و خوشحالی، عشق و تلاش عجین است و لذا قهراً جهان واقعی، جهان بیرون است و نه جهان درون آدمی. چنین بود که جهان نجوم در ابتدا و جهان اشیای ساکن و متحرک زمینی در ادامه، تحصیل و تأصل یافتند. البته نقطهٔ پیوند میان آدمی و جهان واقعی باقی مانده بود و آن هم توانایی در شناخت و کشف جهان توسط انسان بود که آن هم به‌آسانی فراموش شد.

گالیله و تابعین وی، وجوهی از جهان را که با آدمی قرب و مناسبت بیشتری داشت، همان اوصاف غیرواقعی و پست می‌دانستند که محصول خطا و فریبندگی حواس است و فقط کاوش‌های عقلانی بشر را، آن هم وقتی صرفاً و منحصرأ با روش‌های ریاضی عجین شود، از این حکم مستثنا می‌دانستند (که همان اوصاف اصیل هستند). بنابراین از آدمی چیزی نمانده جز اوصاف ثانوی مؤخّر. بنابراین وضع برای ظهور ثنویت دکارتی کاملاً آماده شده بود: یک طرف عالم ریاضیات را داریم که مقدم و متأصل است و در طرف دیگر عالم انسانی. در این میان، اهمیت و عظمت و فضیلت و وجود مستقل، همه از آن عالم ریاضی است. پس از رنسانس، آدمی بدل به ناظری حقیر شده بود که خود اثری است کوچک از آثار یک نظام ریاضی بزرگ که تحقق و تأصل، از آن اوست.

نتیجه‌گیری

بی‌شک مبانی و پیش فرض‌های علوم طبیعی نوین، نه برگرفته از متن طبیعت، بلکه برخاسته از جهان‌بینی و نگرش سکولار و بعضاً مادی‌گرای انسان پس از رنسانس بوده است؛ نگرشی که علوم طبیعی را در فضایی تک‌بعدی نگاه داشته و مکاتب فکری متعددی همچون تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم، ماتریالیسم، مکانیسم، تکامل طبیعی و اتمیسم را مدافع خود یافته است.

از این رو اگر دانشمند علم، به تحویل‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تن در ندهد، در این صورت می‌تواند برای انواع معرفت نیز ارزش قائل شود و اینجاست که پای جهان‌بینی دینی و وحی به میان می‌آید. از این پس، جهان‌بینی دینی می‌تواند در پیش فرض‌های متافیزیکی علم و در جهت‌گیری‌های کاربردی علم، مؤثر واقع شود. دیگر هیچ دلیلی برای محدود کردن موضوع و روش علم در قضایای تحقیقی و داده‌های حسی - مشاهدی و همچنین نادیده انگاشتن فرضیه‌ها و علل غایی در حریم علم نیست.

بنابراین در نظریه‌پردازی و تلاش برای ساختن نظریه‌های کلان (همچون پیدایش هستی، واقعیت‌های مرتبط به انسان و پیدایش جهان کیهانی)، اگر دانشمند در جانی دور از ارتباط با عالم ماورا بایستد، بی‌شک نه از سر موضع بی‌طرف، بلکه تحت تأثیر مبانی سکولاریستی است. بی‌تردید اگر فی‌الجمله بپذیریم که جهان هستی دارای ابعاد مادی و روحانی است و این دو بُعد، در کنار یکدیگر دارای نوعی زیست و زندگی‌اند و همچنین بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و با هم در تعامل‌اند، آن‌گاه لازمه آن سخن این است که اختصاص علوم به شناخت یک بُعد هستی و انحصار حقیقت و واقعیت در همان بُعد، و بی‌توجهی به بُعد دیگر و عدم نیاز و التفات به شناخت تعامل و تأثیرات متقابل بر یکدیگر، برخاسته از مبانی سکولار و ماتریالیستی حاکم بر روح علم و بعضاً دانشمندان علوم است.

در نتیجه، نگرش حاکم بر علوم در تسری دادن نگاه کمی و ریاضی، مکانیکی و ماشینی، و سرانجام آماری و احتمالی به سراسر گیتی و هستی، امری است با پشتوانه‌های فکری سکولار. اگر جهان و انسان، بیش از پیش پوچ، بی‌هدف، بدون حاکمیت اخلاق و تصادفی ترسیم شده است، نتیجه مستقیم نگرش کمی - ریاضی به عالم، بینش خالی از ابعاد مجرد و امور کیفی، طرد علل غایی و بی‌توجهی به تأثیرات متقابل ابعاد مادی و مجرد بر یکدیگر برای فهم درست و کامل طبیعت و انسان است.

منابع.....

- باربور، ایان، ۱۳۸۸، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ششم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- برت، ادوین آرتور، ۱۳۶۷، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جینز، جیمز هاپوود، ۱۳۹۲، *فیزیک و فلسفه*، ترجمه علی‌قلی بیانی، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، چ هفدهم، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- شانزو، ژان پیر، و پل ریکور، ۱۳۸۷، *طبیعت و قاعده (آنچه سبب می‌شود تا فکر کنیم)*، ترجمه عبدالرحمن نجل رحیم و بابک احمدی، تهران، نشر مرکز.
- کاپالدی، نیکلاس، ۱۳۹۰، *فلسفه علم (تکامل تاریخی مفاهیم علمی و پیامدهای فلسفی آنها)*، ترجمه علی حقی، چ سوم، تهران، سروش.
- کوستلر، آرتور، ۱۳۹۰، *خواب‌گردها*، ترجمه منوچهر روحانی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کوهن، تامس، ۱۳۹۱، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، چ سوم، تهران، سمت.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۲، *از علم سکولار تا علم دینی*، چ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۴، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، چ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هاو کینگ، استیون ویلیام، ۱۳۹۲، *تاریخچه زمان*، ترجمه محمدرضا محبوب، چ هجدهم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

تحلیل و نقد پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه

h.hedayat@cfu.ac.ir

farmahinifan@yahoo.com

zarghamii2005@yahoo.com

mousavi@shahed.ac.ir

ک. حمید احمدی هدایت / دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد

محسن فرمیهنی فراهانی / دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد

سعید ضرغامی / دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی

رقیه موسوی / دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد

دریافت: ۹۸/۰۴/۱۶ پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۷

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل و نقد پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه می‌باشد. این پژوهش، به دنبال پاسخ‌گویی به دو پرسش اساسی است؛ نخست اینکه چه تحلیلی از پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه می‌توان ارائه نمود؟ دوم، چه انتقاداتی بر پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه می‌توان وارد ساخت؟ برای دستیابی به این اهداف از روش‌های تحلیل مفهومی به صورت «تفسیر مفهوم» و «ارزیابی ساختار مفهومی» استفاده شده است. یافته‌های پژوهش در ارتباط با پرسش نخست نشان می‌دهد پساپدیدارشناسی ناشی از تفوق عمل بر نظر در تاریخ تفلسف به وجود آمده و همین سبب تأملات نظری در باب فناوری شده است. این رویکرد با آثار آیدی در فلسفه آغاز و با مطالعات موردی فناوری‌های نو در آثار فربیک، روزنبرگر و دیگر شارحان در حال گسترش است. مهم‌ترین مفاهیم توسعه یافته در این سنت فلسفی شامل هستی‌شناسی رابطه‌ای، التفات واسطه‌ای، روابط تکنیکی، التفات فناوریانه، شفافیت، روش تغییر، چندگانگی، تغییر استراتژی است. یافته‌های پژوهش در خصوص پرسش دوم بیانگر آن است که از مهم‌ترین نقدهای وارد بر این دیدگاه می‌توان به ضعف نظریه اخلاق پساپدیدارشناسانه در تبیین برخی مسائل، ناتوانی در تشخیص پایداری غالب در ایده چندگانگی، محدود شدن به روابط خاص و مادی‌گرایی فناوریانه، و عدم توجه به اختیار انسان در انتخاب وساطت فناوریانه اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل، نقد، پساپدیدارشناسی، پژوهش‌های موردی، فناوری.

اگر فلسفه، چنان که ویلفرد سلارز (Wilferd Sellars) (۱۹۶۲) می‌گوید، تلاشی باشد «برای فهم آنکه چیزها به وسیع‌ترین معنای ممکن کلمه چگونه به وسیع‌ترین معنای ممکن به هم پیوسته‌اند»، آن‌گاه فلسفه نباید از فناوری چشم‌پوشد. پیوستگی جامعه معاصر تا حد زیادی به واسطه فناوری است. در سرتاسر تاریخ، فلسفه و فناوری در فرایند ارتباطی دوسویه‌ای قرار داشته‌اند و در حوزه مطالعات علم و فناوری مشاهده می‌شود که از یک‌سو، فلسفه به اشکال مختلف، الهام‌بخش و منشأ اثر در این حوزه بوده و از سوی دیگر، فلسفه نیز به نوبه خود متأثر از مطالعات علم و فناوری شده است (عاملی، ۱۳۹۶، ص ۲۹). در میان فیلسوفان انگشت‌شماری که تاکنون مسئله فناوری را جدی گرفته و به آن پرداخته‌اند، مارتین هایدگر بدون شک در زمره پیشگامان به‌شمار می‌آید. دیدگاه‌های هایدگر به‌ویژه در مورد فناوری بر نسل بعدی فلاسفه‌ای مؤثر واقع گشته است که به طور خاص فلسفه خود را بر فناوری متمرکز ساخته‌اند. به‌گونه‌ای که فلاسفه پسا‌هایدگری با تأثیر از آرای هایدگر تأملات خویش را در نسبتی مستقیم با آرای او و در امتداد نگرش او مطرح می‌سازند (علیزاده مقفانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲). در این میان دون/آیدی (Don Ihde) از جمله فیلسوفان شاخص فناوری است که درصدد ارائه نسخه‌ای متفاوت از فلسفه فناوری هایدگر، در عین بهره‌گیری از آرای اوست. آیدی کسی است که هایدگر را از راه پدیدارشناسی مطالعه کرد و البته زیر نفوذ پراگماتیسم بود. او در کتاب خود با عنوان **تکنولوژی و زیست‌جهان** (۱۹۹۰) بر نسبت‌های تکنولوژی و انسان و تجسدهای فرهنگی تکنولوژی تأکید کرد و به پیروی از یک هستی‌شناسی نسبتی (Relativistic Ontology)، تمایزی میان تجربیات جسمی و ادراکی دیگران و محیط بی‌واسطه و تجربیات باواسطه تکنولوژیک به وجود آورد. او پیشنهاد کرد که ما به دنبال درجه‌ها و سطوح ارتباط در جهانی که بستر آن تکنولوژیک است، باشیم (رامرت، ۱۳۸۷، ص ۹۴). این تصویر از پدیدارشناسی که در آن نسبت شیء / جهان (ارگانیسم/ محیط) مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر مؤلفه‌های خاص پدیدارشناسی (تحقق‌های چندگانه، جهات چندگانه، نظریه تغییر و بررسی‌های موردی) تأکید و بر عمل‌گرایی در مقابل نظر‌گرایی تکیه بیشتری دارد، سبب شد آیدی از مفهوم جدیدی به نام پساپدیدارشناسی (Postphenomenology) سخن گوید. پس از آیدی، فریبک و روزنبرگر کسانی بوده‌اند که در زمینه پساپدیدارشناسی بیشترین آثار را داشته و به نوعی این رویکرد را گسترش و شاخ و برگ داده‌اند. پساپدیدارشناسی رابطه بین کاربران با انسان‌ها و فناوری‌ها را بررسی می‌کند؛ اینکه فناوری چگونه اعمال و تجربه ما را از جهان شکل می‌دهد؟ و هم‌زمان که مورد استفاده قرار می‌گیرد، در همان حال بر ما اثر می‌گذارد؟ (فریبک و روزنبرگر، ۲۰۱۵، ص ۱). بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی درباره مطالعه حاضر صورت نگرفته و به نظر می‌رسد انجام این پژوهش ابعاد تازه‌ای در این باب فراوری ما خواهد گشود. بر این اساس و بر بنیاد آنچه گفته شد، این پژوهش درصدد است ابتدا به تحلیل پساپدیدارشناسی پردازد و مفاهیم آن را برای کسانی که پساپدیدارشناسی (پژوهش‌های موردی فناوریانه) انجام می‌دهند، روشن سازد و سپس به ارزیابی ساختار مفهومی پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه به‌منزله نقد آن پردازد و مهم‌ترین نقدهای وارد بر آن را بررسی کند.

برای نیل به هدف پژوهش، باید به دو پرسش اساسی پاسخ داده شود: از آنجاکه هریک از این پرسش‌ها به جنبه‌ای از جنبه‌های پژوهش می‌پردازد و برای ناآل شدن به پاسخ هر کدام از آنها باید روشی متناسب با اقتضائات هر پرسش و پاسخ احتمالی آن، به کار گرفت، از این رو در این قسمت، روش‌های پژوهش تحلیل مفهومی به صورت تفسیر مفهوم و ارزیابی ساختار مفهومی متناسب با دو پرسش پژوهشی معرفی خواهند شد. روشی که در این پژوهش برای پاسخ‌گویی به پرسش نخست پژوهش (تحلیل پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناورانه) مورد استفاده قرار می‌گیرد، روش تحلیل مفهومی (تفسیر مفهوم) است. «تفسیر مفهوم ناظر بر فراهم آوردن تفسیرهای عینی شایسته از مفاهیم است که برای صورت‌بندی مطالعات مورد استفاده قرار می‌گیرد» (کومبز و دنیلز، ۱۳۸۸، ص ۴۴). همچنین در پاسخ به پرسش دوم پژوهش که مشتمل بر مهم‌ترین نقدهای وارد بر پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناورانه است از روش ارزیابی ساختار مفهومی به‌منزله نقد پساپدیدارشناسی استفاده شده است. این روش توسط کومبز و دنیلز (۱۳۸۸) نخستین بار در مطالعات برنامه درسی مورد استفاده قرار گرفته است که می‌توان در این پژوهش نیز جهت نقد پساپدیدارشناسی از آن بهره برد. مقصود از «ارزیابی ساختار مفهومی» فقط فهم ساختار مفهومی زیرساز یک نظریه، الگو یا استدلال نیست، بلکه تعیین کفایت مفهوم برای کاربرد در پژوهش‌ها را نیز دربرمی‌گیرد. باید دقت داشت که به طور اساسی این‌گونه ارزیابی‌ها، مقایسه‌ای است و بنا دارد تعیین کند آیا ساختار مفهوم موردنظر نسبت به شیوه‌های «پیش‌انظریه‌ای» تفکر و نیز نسبت به ساختار مفهوم قبلی پیشرفتی فراهم می‌کند یا این‌گونه نیست (همان، ص ۵۶).

پرسش‌های پژوهش از این قرارند: ۱. چه تحلیلی از پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناورانه می‌توان ارائه داد؟ ۲. مهم‌ترین نقدهای وارد بر پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناورانه چیست؟

۱. پساپدیدارشناسی

آیدی پساپدیدارشناسی را ناشی از چرخشی در تاریخ فلسفه و ظهور عمل‌گرایی می‌داند. فرض او این است که در هر دوره‌ای از تاریخ یک سنت فکری نسبت به بقیه سنت‌ها برجسته است. گویی تاریخ تفکر و تفلسف هم مانند تاریخ علم از گونه‌ای سرمشق و پارادایم پیروی می‌کند و متناسب با این سرمشق، هنجارها و منش‌ها و آرا سامان می‌یابد. در این میان، ما میراث‌دار سنتی معنوی - معرفتی در تاریخ بشر بوده‌ایم که معتقد بوده است بدن و جسم و عمل در برابر ذهن و نفس و نظر شاخص‌های مهمی به حساب نمی‌آیند. این میراث با چرخش عمل‌گرایی در قرن بیستم شکاف جدی به خود دیده است. با عمل‌گرایی شاهد توجه به بدن و جسم و عمل به جای ذهن و نظر هستیم و همین عمل‌گرایی شرط و علت اصلی به وجود آمدن تأملات نظری در مورد تکنولوژی (فلسفه تکنولوژی) بوده است (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴).

فلسفه تکنولوژی به دلیل عمر کوتاهش و نرسیدن به بلوغ کامل با یک پرسش مهم روبه‌رو بوده است: چرا فلسفه تکنولوژی این‌قدر دیر و صرفاً در سده بیستم به صورت مدون و جدی پا به عرصه وجود گذاشته است؟ صاحب‌نظران به این پرسش پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. پاسخ آیدی نیز در این مورد شنیدنی است. او معتقد است سنتی فربه و متعصب در

تفکر و تفلسف غربی وجود داشته که بر طبق آن، نظر بر عمل تفوق داشته است (البریسالند، ۲۰۰۳؛ آیدی، ۱۹۹۱، ص ۳-۴)؛ یعنی توجه به ایده‌ها به جای عمل و کنش انسانی در تفکر یونان تا انتهای قرون وسطا ادامه می‌یابد و همچنین معرفت‌شناسی دکارتی به ما این اجازه را نداده است که عمل و کنش را موضوع بحث‌های نظری قرار دهیم.

فیلسوفان در تاریخ فلسفه به‌ندرت چیزی درباره تکنولوژی گفته‌اند و آنچه گفته شده بسیار اتفاقی بوده است؛ مانند تحلیل‌هایی که بیکن و مارکس در این زمینه داشته‌اند. به نظر برخی پژوهشگران، یکی از دلایل آن بوده است که عموماً تکنولوژی علم کاربردی تعریف شده است (دوسک، ۲۰۰۶، ص ۱)؛ یعنی بر طبق این دیدگاه با سخن گفتن در مورد علم پیشاپیش از تکنولوژی هم سخن به میان آورده‌ایم و دیگر نیازی به مستقلاً سخن گفتن از تکنولوژی نیست. این حرف روی دیگر موضع آیدی است که معتقد است عمل در تاریخ فلسفه تحت‌الشعاع نظر و معرفت واقع شده است. گویی با سخن گفتن از معرفت نظری معرفت عملی را هم داریم و چون صد آمد نود هم پیش ماست (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۴۴). این در حالی است که تاریخ تکنولوژی هم از علم و هم از تاریخ فلسفه طولانی‌تر است و کمتر تمدن و فرهنگی را در تاریخ بشر می‌توان در نظر گرفت که با نمونه‌هایی از ابزار و تکنولوژی سروکار نداشته باشد. با توجه به این اولویت و سلسله‌مراتب غلط - به‌زعم آیدی - آن نسبت نزدیکی که بخصوص در جهان جدید میان علم و فلسفه وجود داشته میان تکنولوژی و فلسفه برقرار نبوده است.

در جهان جدید فلسفه به علم بسیار توجه داشته است و بسیاری از فیلسوفان جهان جدید چون دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس، بارکلی و هیوم، یا خود دانشمند و ریاضی‌دان بوده یا با مبانی و مبادی آن آشنا بوده‌اند. فلسفه‌ای که هریک از این متفکران ایجاد کرده‌اند و دو شقی که با آن شناخته می‌شوند؛ یعنی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی بدون فهم و توجهی که به دستاوردهای علمی داشته‌اند قابل توجیه نیست. این سنت عاقبت به کانت می‌رسد که با وی کار فلسفه شناختن شرایط امکان علم لقب می‌گیرد (آیدی، ۱۹۹۱، ص ۱۳-۱۴). اما توجه فلسفی به تکنولوژی به دلیل غالب بودن سنت نظرمحوری نسبت به عمل‌محوری و همچنین تعریف تکنولوژی به علم کاربردی زیاد نبوده است. ما آن نسبت نزدیک و تنگاتنگی را که میان فیلسوفان و عالمان در جهان جدید مشاهده می‌کنیم میان فیلسوفان و مهندسان و تکنسین‌ها نمی‌بینیم. در کنار این معرفت‌محوری و نظرمحوری مستولی بر تاریخ تفکر غرب و همچنین تعریف تکنولوژی به علم کاربردی، می‌توان از تقسیم‌بندی حاد میان تکنولوژی جهان جدید و تکنولوژی جهان قدیم به عنوان علتی بر فقدان تأمل جدی در مورد مبادی تکنولوژی نام برد. در اینجا تاریخ طولانی تکنولوژی نادیده گرفته می‌شود و حتی برخی می‌گویند تکنولوژی برتر معاصر تنها نوع تکنولوژی است (همان، ص ۲۰).

اگر چنین نگاهی به تکنولوژی داشته باشیم، تاریخ طولانی تکنولوژی که خود می‌تواند منبعی برای تأمل‌های نظری و فلسفی باشد رنگ می‌یابد. به نظر آیدی این اتفاق دقیقاً افتاده است. نیندیشیدن به مبانی نظری تکنولوژی با این شکاف بزرگ میان تکنولوژی‌های جدید و قدیم بی‌ارتباط نیست. این شکاف می‌تواند این ظن را تقویت کند که تکنولوژی جدید محصول و فرزند علم جدید است (آیدی، ۱۹۹۱ الف، ص ۵؛ آیدی، ۲۰۰۹).

آیدی در فصل اول کتاب *پساپدیدارشناسی و تکنوساینس* با عنوان «پساپدیدارشناسی چیست؟» (۲۰۰۹) به نحوه شکل‌گیری پساپدیدارشناسی می‌پردازد و بیان می‌کند من باور دارم فلسفه نیز همراه با زمینه‌های تاریخی خود تغییر می‌کند یا باید تغییر کند. این همان چیزی است که تلاش من را برای اصلاح پدیدارشناسی کلاسیک به پساپدیدارشناسی معاصر را نشان می‌دهد. آیدی با طرح رویکرد پساپدیدارشناسی در فناوری، نسخه اصلاح‌شده‌ای از پدیدارشناسی ارائه می‌دهد که در آن بر شاخص‌های مهمی چون نظریه تغییر، تجسد و زیست جهان تکیه و بر عمل‌گرایی در مقابل نظرگرایی تأکید بیشتری دارد و با این رویکرد می‌خواهد ابزارهای لازم برای بسط و بررسی نسبت‌های میان انسان و فناوری و جهان را در اختیار ما قرار دهد.

به بیان دیگر می‌توان گفت پساپدیدارشناسی رویکردی از تحلیل تجربه است که با استفاده از روش تغییر به نسبت‌های بین انسان - فناوری - جهان در دو سطح خرد (تجسد، هرمنوتیک، غیریت، زمینه و...) و کلان (چندفرهنگی) پرداخته و بررسی‌های موردی (تحقق‌های چندگانه) را سبب شده و مشخص می‌کند که فناوری چگونه اعمال و تجارب ما را از جهان شکل داده و دگرگون می‌کند.

۲. مفاهیم اصلی پساپدیدارشناسی

پژوهشگرانی که پژوهش‌های موردی پساپدیدارشناسانه در حوزه فناوری را انجام می‌دهد، غالباً بر مفاهیمی از روابط بین انسان - فناوری - جهان تأکید و تکیه دارند. این مفاهیم ابتدا توسط آیدی مطرح و با پژوهش‌های فریبک، روزنبرگر و دیگر شارحان توسعه یافته است. در ادامه به برخی از این مفاهیم خواهیم پرداخت.

۲-۱. هستی‌شناسی رابطه‌ای

آن‌طور که پساپدیدارشناسی بیان می‌کند، فناوری‌ها باید به لحاظ روابطی که نوع بشر با آنها دارند، نه به‌عنوان ماهیت‌هایی «به ذات خود»، درک شوند. وقتی فناوری‌ها استفاده می‌شوند، به ایجاد رابطه‌ای بین کاربر و محیط آنها کمک می‌کنند: یک تلسکوپ رابطه‌ای را بین یک مینجم و یک جسم بزرگ سازماندهی می‌کند؛ درست همان‌طور که یک سونوگرافی به شکل دادن رابطه‌ای بین مادر باردار و فرزند متولد نشده آنها کمک می‌کند. با انجام این کار، فناوری‌ها به شکل دادن «ذهنیت» کاربرها و «عینیت» دنیای آنها کمک می‌کنند؛ همان‌طور که یک سونوگرافی فرزند متولد نشده را به عنوان یک بیمار بالقوه و والدین باردار را به عنوان افرادی که مسئول سلامتی کودکشان هستند، در نظر می‌گیرد. در واقع ذهنیت و عینیت یک ماهیت از پیش تعیین شده نیستند، بلکه در روابط واسطه شده فناورانه که بین آنها وجود دارد، شکل می‌گیرند (روزنبرگر و فریبک، ۲۰۱۵، ص ۱۹).

۲-۲. التفات واسطه‌ای

التفاتی بودن، در سنت پدیدارشناسی، به‌ویژه در ابعاد تجسدشده و وجودی که در آثار کارل یاسپرس (Karl Jaspers)، مارتین هایدگر (Martin Heidegger)، و موریس مرلوبوتی (Maurice Merleau-Ponty) وجود دارد، مفهوم مرکزی برای درک روابط بین انسان‌ها و دنیای آنهاست. به جای جداسازی انسان از دنیا، مفهوم التفاتی بودن، ارتباطات غیرقابل انکار

بین آنها را آشکار می‌سازد. به سبب ساختار التفاتی تجارب انسانی، انسان‌ها هرگز نمی‌توانند جدا از واقعیتی که در آن زندگی می‌کنند، درک شوند. انسان‌ها همیشه به سمت واقعیت هدایت شده‌اند. آنان نمی‌توانند «فکر کنند»، بلکه همیشه به چیز(هایی) فکر می‌کنند؛ آنان نمی‌توانند «بینند»، بلکه همیشه چیزی را می‌بینند؛ آنها نمی‌توانند «حس کنند»، بلکه همیشه «چیزی» را حس می‌کنند. انسان به عنوان موجود تجربه‌کننده قادر به این افعال نیست، مگر اینکه به سمت ماهیت‌هایی هدایت شود که دنیای او را می‌سازد. برعکس، این نیز معنایی ندارد که بخواهیم از «دنیا به‌تنهایی» صحبت کنیم. همان‌گونه که انسان‌ها تنها از روابط خود با واقعیت درک می‌شوند، واقعیت نیز تنها از ارتباطاتی که انسان‌ها با آن دارند، درک می‌شود. «دنیا به خودی خود» نمی‌تواند تعریف شود؛ چراکه هر تلاشی برای درک تعریفی از دنیا، آن را تبدیل به دنیایی از دیدگاه ما و «دنیایی برای ما می‌سازد» و به روش‌های ویژه‌ای که ما با آن سروکار داریم و آن را درک می‌کنیم محدود می‌شود. دون/آیدی، یک بعد فناورانه در این سنت پدیدارشناسی برای درک روابط انسان - فناوری ارائه می‌دهد. در فرهنگ فناوری ما، بسیاری از روابطی که ما با دنیای پیرامون خود داریم، یا توسط ابزارهای فناورانه وساطت شده یا به سمت آنها هدایت شده‌اند که این روابط از نگاه کردن به وسیله عینک برای خواندن دماسنج، از دریافت پول از دستگاه خودپرداز، تا داشتن یک مکالمه تلفنی، و از شنیدن صدای تهویه هوا تا ایجاد یک اسکن MRI می‌تواند متغیر باشد. آنالیز آیدی نخستین تظاهر ساده از التفاتی بودن سایبورگ را به دست می‌دهد که می‌تواند التفات واسطه شده خوانده شود (فرییک، ۲۰۰۸، ص ۳۸۸-۳۸۹).

۳. روابط تکنیکی

یکی از مهم‌ترین تأثیرات آیدی در فلسفه فناوری، توصیف شکل‌های متفاوتی است که روابط انسان - فناوری و جهان می‌تواند داشته باشد. آیدی (۱۹۹۰) چهار رابطه را که انسان می‌تواند با مصنوعات فناورانه داشته باشد از هم تمیز می‌دهد و بعدها شاگرد او فرییک (۲۰۰۸) این روابط را توسعه می‌دهد و روابط سایبورگی را به آن اضافه می‌نماید. در زیر به این روابط اشاره می‌شود.

۳-۱. رابطه تجسد (بدنمندشده) (Embodiment Relations)

اگر بخش اعظم مراحل اولیه علم مدرن به واسطه تکنولوژی‌های اپتیکی به دیدگاه تازه‌اش راجع به جهان دست یافت، باید گفت خود فرایند تن‌یابی، هم دیرینه‌تر است و هم فراگیرتر. تن‌بخشیدن به عمل خویش از طریق تکنولوژی‌ها در نهایت رابطه‌ای وجودی با جهان است. این کاری است که آدمیان همواره - از زمانی که ادراک‌های حسی بی‌واسطه باغ عدن را وانهادند - انجام داده‌اند. بینایی از طریق این گونه لوازم اپتیکی، دستخوش دگرگونی‌های تکنولوژیک می‌شود. اما گرچه این واقعیت شاید واضح باشد که لوازم اپتیکی، بینایی را دگرگون می‌کنند، اما ثابت‌ها و متغیرهای این قسم دگرگونی هنوز دقیقاً مشخص نیست. این وظیفه بر عهده قسمی پدیدارشناسی ساختاری و مشخص‌تر تن‌یابی است. در چارچوب نسبیت پدیدارشناسانه، تکنیک‌های بصری را ابتدا می‌توان در متن قصدیت یا حیث التفاتی دیدن بررسی کرد.

من می‌بینم (از طریق لوازم اپتیکی) جهان را؛

این دیدن، به میزانی اندک، متمایز است از دیدن مستقیم یا دیدن با چشم غیرمسلح؛

من می‌بینم - جهان را.

آیدی (۱۹۷۹) این مجموعه روابط نخستین تکنولوژیک وجودی با جهان را روابط تن‌یابی می‌نامد و معتقد است در این بستر کاربردی، تکنولوژی‌ها را به طریقی خاص، درون ساخت تجربه‌ورزی خویش جای می‌دهیم، هم از راه ادراک جهان از طریق تکنولوژی‌ها هم از راه دگرگونی انعکاسی شعور ادراکی و جسمانی.

گالیه هنگام استفاده از تلسکوپ، دیدن خویش را از طریق تلسکوپ به قرار ذیل تن می‌بخشد:

گالیه - تلسکوپ - ماه

به همین قیاس، کسی که عینک به چشم می‌زند، تکنولوژی عینک را بدین ترتیب تن می‌بخشد:

من - عینک - جهان

تکنولوژی عملاً بین بیننده و آنچه دیده می‌شود، در گونه‌ای موقعیت وساطت قرار می‌گیرد (آیدی، ۱۹۹۰، ص ۷۲-۷۳).

(انسان - فناوری) ← جهان

در رابطه تجسد، ابزار در جهت گسترش قوای ادراکی انسان عمل می‌کند؛ گویی ابزار بخشی از ادراک انسان می‌شود. ادراک انسانی و ابزار با هم مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که در مقابل جهان قرار می‌گیرد. مدادی را برمی داریم و با آن می‌نویسیم یا از گچ برای نوشتن تخته سیاه استفاده می‌کنیم، از طریق تلفن سخن می‌گوییم و از ابزار برای سوراخ کردن دیوار استفاده می‌کنیم. در همه این موارد، رابطه تجسد پیداست. هنگامی که از گچ برای نوشتن بر تخته سیاه استفاده می‌کنیم با تخته سیاه رابطه مستقیمی نداریم و رابطه از طریق گچ صورت می‌گیرد، گویی گچ بخشی از دست ما شده است. ابزار در این رابطه نادیده گرفته می‌شود و به تعبیر آیدی شفاف است؛ یعنی همان‌طور که در هنگام نوشتن با گچ یا مداد حضور دست خود را حس نمی‌کنیم حضور ابزار را نیز حس نمی‌کنیم (آیدی، ۱۹۷۹، ص ۷۶).

۲-۳. رابطه هرمنوتیکی (Hermeneutic Relations)

در این رابطه جهان و ابزار مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که انسان در مقابل مجموعه است. این رابطه‌ای است که در آن از طریق ابزار ارتباط برقرار نمی‌کنیم، بلکه با ابزار ارتباط برقرار می‌کنیم. دلیل این هم آن است که جهان و ابزار با هم کلی را به وجود می‌آورند که در برابر انسان قرار دارد. همان‌طور که فردی متنی را می‌خواند، ابزار را هم می‌خواند. در این رابطه، ابزار به چیزی ارجاع می‌دهد و بدین‌گونه رابطه هرمنوتیکی شکل می‌گیرد. برخلاف رابطه تجسد که از طریق ابزار جهان را می‌بینیم، در این نسبت، ابزار خود دیگری یا شبه دیگری است (آیدی، ۱۹۷۹، ص ۱۱-۱۳).

انسان - (جهان - تکنولوژی)

برخلاف رابطه تجسد که در آن انسان و ابزار در پرتو قرار می‌گیرند و در برابر جهان قرار دارند. در این مورد آنچه انسان تجربه می‌کند تکنولوژی و جهان باهم است. در رابطه هرمنوتیکی نسبت میان ابزار و ارجاعی که ابزار به جهانی می‌دهد محل

بحث و معماست، برخلاف رابطه تجسد که در آن ابزار بخشی از تجربه ادراکی ماست. پرسش درباره نسبت تجسد پرسش از نسبت ما با ابزار است، اما پرسش درباره نسبت هرمنوتیکی پرسش از نسبت ابزار با جهان است (آیدی، ۱۹۷۹، ص ۱۱-۱۳).

انسان ← (فناوری - جهان)

به عنوان مثال کاربر به ساعت نگاه می کند، نمایش دیجیتال یا موقعیت عقربه‌ها را تفسیر می کند، و از طریق این رابطه هرمنوتیک یک دسترسی تغییر یافته را به زمان دقیق روز تجربه می کند.

۳-۳. رابطه غیریت (Alterity Relations)

آنچه شبه دیگربودگی روابط غیریت نشان می دهد این است که آدمیان می توانند روابطی مثبت یا فرانمودی با تکنولوژی‌ها برقرار کنند. بدان لحاظ و تا آن درجه، تکنولوژی‌ها موجودیت‌هایی کانونی به شمار می آیند که می توانند به شیوه‌های گوناگونی که آدمیان به دیگری توجه می کنند، مورد توجه واقع شوند. بدین جهت، می توان از صورت‌بندی سومی برای متمایز ساختن این مجموعه روابط استفاده کرد (آیدی، ۱۹۹۰، ص ۹۷-۱۰۸):

انسان - تکنولوژی - (جهان)

این نکته ممکن است عجیب به نظر برسد که تکنولوژی نه شیء بلکه یک شخص و غیر باشد. به نظر آیدی غیریت تکنولوژیک با غیریت انسان تفاوت‌های عمده‌ای دارد، با این همه به نظر او می توان غیریتی خاص را برای ابزار در نظر گرفت. به تعبیر پدیدارشناختی، قصدیت این دو با هم متفاوت است، اما ابزار در نقش غیر یا شبه غیر هم ظاهر می شود. آیدی هوش مصنوعی، بت، ماشین مسابقه و اسباب بازی را نمونه‌هایی از این غیریت تکنولوژیک می داند که در جهان قدیم و جدید موجود بوده‌اند. در همه این موارد، ابزارها چنان در مقابل ما قرار می گیرند که گویی غیر و دیگری محسوب می شوند. رایانه‌ای که با ما مسابقه می دهد، بتی که انسان با او سخن می گوید یا آن را می پرستد، خودرویی که با خودروهای دیگر در مسابقه شرکت می کند، و اسباب بازی که کودک با آن ارتباط برقرار می کند غیر یا شبه غیر هستند (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۸۴-۸۵).

انسان ← فناوری - (جهان)

با پیشرفت ابزارهای کامپیوتری و با افزایش توانایی‌های ما برای خلق برنامه‌های کامپیوتری که شبیه‌سازی حالت بر همکنش انسانی را افزایش می دهند می توان پیش‌بینی کرد که ما وسایل بیشتری که با یک رابط‌های غیریتی طراحی شده‌اند خواهیم دید.

۳-۴. رابطه زمینه (Background Relations)

در رابطه زمینه، تکنولوژی که در روبه‌روی ما قرار دارد به عنوان بستر مطرح می شود. در منزلی که پر از لوازم گرمایشی، سرمایشی، نورپردازی و پخت‌وپز است این رابطه زمینه خود را نشان می دهد. در این نسبت، تکنولوژی شفاف یا کدر نیست، در مرکز توجه ما حضور ندارد و غایب است. در رابطه زمینه، تکنولوژی بخشی از محیط می شود؛ ما با ماشین‌هایی نیمه‌خودکار مواجهیم؛ مانند ماشین لباسشویی و ظرفشویی یا دستگاه گرم کننده غذا که در بستر و زمینه وجود دارند (آیدی، ۱۹۹۰، ص ۱۰۸-۱۱۲).

انسان - (تکنولوژی) - (جهان)

در این رابطه نیز حضور ابزار و ماشین محسوس نیست و ابزار در بستر حضور دارد. تکنولوژی در این رابطه در مرکز توجه ما قرار ندارد. ترموستاتی که در اتاق است یا هواکشی که هوا را جابجا می‌کند مثال‌هایی از این رابطه زمینه هستند. حضور ابزارهایی که رابطه زمینه را به وجود می‌آورند در زندگی ما همیشگی و دایمی است مانند سیستم گرمایش و سرمایش ساختمان. در این نسبت، تکنولوژی فضا و بستر است. فردی را محسوم کنید که با اتوبوسی که همه امکانات یک خانه را دارد به سفر می‌رود. چنین فضایی برای فرد رابطه زمینه به وجود می‌آورد (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۸۶).

انسان ← (فناوری) - جهان

فناوری‌هایی که ما با آن‌ها روابط پیش‌زمینه‌ای داریم در گوشه‌ای از آگاهی ما قرار می‌گیرند، نه به سبب اینکه ما به استفاده از آنها عادت کرده‌ایم، بلکه به این دلیل که آنها به معنای کلمه پشت پرده تجارب ما را تشکیل می‌دهند.

۴. التفات فناوریانه

از آنجاکه تمرکز ابتدایی/ییدی بر روابط بین انسان‌ها و فناوری‌ها (و نه التفاتی بودن‌های دخیل در آن‌ها) بود، آنالیزهای او تمایل دارند تا شکل‌های مختلفی از التفاتی بودن‌های دخیل در این رابطه‌ها را در جعبه سیاه قرار دهد. جلب توجه به این التفاتی بودن‌ها، این امکان را فراهم می‌سازد تا بعدها بتوان تحلیل‌ها را افزایش داد. نمای شماتیک/ییدی از روابط انسان - فناوری نه تنها دارای پیکان‌هایی است (که بیانگر التفاتی بودن هستند)، بلکه خط‌هایی نیز دارد که رابطه‌ای بین این ماهیت‌ها را نشان می‌دهد که به میزان بیشتری مشخص نشده‌اند. اگر ما خودمان را به رابطه تجسد شده و رابطه هرمنوتیک محدود سازیم - که رایج‌ترین روابط در زمینه التفاتی هستند (زیرا آنها در نهایت روابطی را با دنیا برقرار می‌کنند) - این خط‌ها رابطه‌ای را بین انسان‌ها و فناوری، یا بین فناوری و دنیا، بیان می‌کنند. تنها با بررسی طبیعت این خط‌هاست که یک توصیف نزدیک‌تر می‌تواند از آن چیزی که «تلفاتی بودن سایبورگ» خوانده می‌شود، توسعه یابد. اول، خط بین انسان و فناوری در رابطه تجسد شده (انسان - فناوری) دنیا، طبیعت ویژه روابط متعددی را در جعبه سیاه قرار می‌دهد که می‌توانند در اینجا بین انسان‌ها و فناوری وجود داشته باشند، و به شدت به زمینه التفاتی بودن سایبورگ مرتبط هستند. دوم، خط بین فناوری و دنیا در رابطه هرمنوتیک انسان (فناوری - دنیا)، روابط ویژه‌ای را در جعبه سیاه قرار می‌دهد که می‌توانند بین فناوری‌های واسطه‌کننده و دنیا وجود داشته باشند (فرییک، ۲۰۰۸، ص ۳۹۰). فرییک برای گسترش روابط انسان و فناوری با طرح سایبورگ‌ها التفات فناوریانه را مطرح می‌کند.

۵. روابط سایبورگی (یک موجود با هر دو اجزای ارگانیک و مکانیکی)

پژوهش‌های اخیر در پساپدیدارشناسی دامنه روابط انسان - فناوری را که در کارهای/ییدی بررسی شده‌اند توسعه داده است. فرییک (۲۰۰۸) استدلال کرده که پساپدیدارشناسی باید قادر باشد تا فناوری‌هایی مانند پیوندهای مغزی، خانه‌های هوشمند، دستگاه‌های واقعیت افزوده (Augmented Reality)، و روابطی را که در آنها فناوری‌ها شروع به ادغام

با بدن انسان یا با محیط او کرده‌اند نیز پوشش دهد (فریبک، ۲۰۰۸، ص ۳۹۰). اساساً طیف چهار رابطه انسان - فناوری شناسایی شده توسط آیدی، با بررسی پیکربندی انسان - فناوری ارتباط دارد، که در آنها فناوری‌ها مورد استفاده هستند. اما در آخرین حدود این طیف، دیگر پیکربندی‌ها نیز آشکار می‌شوند. فریبک به دو نوع رابطه سایبوری اشاره می‌کند و به چهار رابطه آیدی در توصیف روابط انسان - فناوری و جهان، اضافه می‌کند.

فریبک (۲۰۰۸) معتقد است آیدی در کارهای خود التفاتی بودن انسان را در روابط بین انسان و فناوری بررسی کرده و چهار رابطه را به تصویر کشیده است؛ درحالی‌که توسعه فناوری به مرحله‌ای رسیده است که در آن فناوری شروع به دخالت صریح در طبیعت نوع بشری کرده‌اند. التفاتی بودن، یکی از این مفاهیم بوده است که به قلمرو انحصاری انسان تعلق داشته، اما اکنون مشخص شده است که نیاز است التفاتی بودن به قلمرو فناوری وارد شود. فریبک دو نوع از روابط التفاتی را که در آن التفاتی بودن مصنوعات در محور آن قرار دارد را تشریح می‌کند.

۱-۵. رابطه پیوندی (Hybrid Relation)

تحلیل ماهیت رابطه‌های بین انسان و فناوری در رابطه تجسد شده آشکار می‌سازد که در واقعیت، پنجمین رابطه می‌تواند به بررسی‌های آیدی از روابط انسان - فناوری اضافه شود. در دسته‌بندی آیدی از روابط انسان - فناوری، فناوری‌ها به میزان بیشتری از انسان دور می‌شوند: از تجسد شدن به «قرائت شدن»، به «برهمکنش داشتن» و حتی به قرار گرفتن در پیش زمینه حرکت داده شده‌اند. با این حال، قبل از رابطه تجسدشده، روابط انسان - فناوری وجود دارند که در آنها، انسان و فناوری به طور واقعی در یکدیگر ادغام می‌شوند، و «تنها» تجسدشده نیستند. این روابط انسان - فناوری، همان‌هایی هستند که معمولاً با موجودات بیونیک (وابسته به کار گذاشتن اعضای ساختگی در بدن)، یا سایبورگ‌ها، که نیمی ارگانیک و نیمی دیگر فناوری هستند، مرتبط است. وقتی که میکروچیپ‌ها به منظور بهبود بینایی افراد کم‌بینا پیونده زده می‌شوند، یا وقتی داروهای ضدافسردگی به تغییر حال افراد کمک می‌کنند، یا وقتی دریچه‌های مصنوعی و نبض سازهای قلبی به تپش قلب افراد کمک می‌کنند، دیگر هیچ‌گونه رابطه تجسدشده وجود ندارد - دست‌کم این رابطه، رابطه‌ای نیست که بتوان آن را با عینک زدن یا استفاده از تلفن مقایسه کرد. در هر دوی این موارد، این مجموعه مصنوعات فناوری و انسان است که واقعیت را تجربه می‌کند، اما در مجموعه «سایبورگ» یا «بیونیک»، در واقع هیچ ارتباطی بین یک انسان و یک فناوری دیگر وجود ندارد. به جای آن، یک ماهیت جدید ایجاد شده است. به جای سازماندهی یک برهمکنش، بین یک انسان و یک ماهیت غیرانسانی، این اجتماع به طور فیزیکی انسان را تغییر می‌دهد. این رابطه انسان - فناوری، پایه‌ای برای آن چیزی است که می‌تواند التفاتی بودن پیوندی خوانده شود. این شکل از التفاتی بودن به جای اینکه یک شکل از التفاتی بودن انسانی به واسطه فناوری باشد، «ماورای انسان» است (فریبک، ۲۰۰۸، ص ۳۹۰-۳۹۱).

۵-۲. رابطه مرکب (Composite Relation)

در این رابطه، التفاتی بودن‌های مصنوعات فناوریانه نقش مرکزی را ایفا می‌کند و با التفاتی بودن انسانی‌هایی که از این مصنوعات استفاده می‌کنند، همکاری دارند. به عبارتی «تلفات فناوریانه» باید به عنوان روش‌های ویژه‌ای درک شود که فناوری‌های ویژه در آن می‌توانند به سمت جنبه ویژه‌ای از واقعیت جهت داده شوند. در این زمینه، *دون آیدی* مثالی از دستگاه ضبط صوت ارائه می‌دهد که التفاتی متفاوت از انسان‌ها در برابر صوت دارد و صداهای پیش‌زمینه را با قدرت بیشتری نسبت به آنچه توسط انسان‌ها دریافت می‌شود، دریافت می‌کند؛ درحالی‌که انسان‌ها تنها بر اصواتی متمرکز می‌شوند که در آن موقعیت خاص برای آن‌ها معنادار هستند (آیدی، ۱۹۷۹، ص ۷۷-۷۸؛ آیدی، ۱۹۸۳، ص ۵۶؛ آیدی، ۱۹۹۰، ص ۱۰۲-۱۰۳). وقتی این «جهت‌دهی» ابزارهای فناوریانه به تلفات انسان اضافه می‌شود، التفاتی بودن مرکب ایجاد می‌شود؛ شکلی از التفاتی بودن که از افزودن تلفات فناوریانه به تلفات انسان ایجاد شده است. تلفات مرکب در آنچه *آیدی* ارتباط هرمنوتیک می‌خواند نقش ایفا می‌کند. با این وجود، روابط هرمنوتیک همیشه نمایش تولیدشده توسط فناوری از دنیا را دربرمی‌گیرند که به طور غیرقابل اجتنابی محصولی از جهت‌دار بودن ویژه فناوری به دنیا است؛ به عنوان مثال دماسنج‌ها بر دما، طیف‌نگارها بر فرکانس‌های نور، و سونوگرام‌ها بر چگونگی انعکاس امواج فراصوت توسط اجسام متمرکزند. با این حال، این تلفات نمایش داده‌شده از درک‌کننده‌های «غیرانسانی» تنها یک شکل از تلفات مرکب است. تمامی تلفات‌های فناوریانه در جهت نمایش واقعی یک پدیده در دنیا جهت‌دار نشده‌اند. برای مثال، برخی از آنها واقعیت را می‌سازند؛ مانند رادیوتلسکوپ‌ها، که تصویر قابل مشاهده‌ای از یک ستاره را براساس «دیدن» تابش‌های آن تولید می‌کنند. این تابش‌ها برای چشم انسان قابل مشاهده نیستند. در این مورد، فرد می‌تواند بگوید که ترکیب تلفات انسان و تلفات فناوریانه به سمت تولید روش‌های قابل دسترس هدایت شده است که در این روش‌ها، دنیا توسط فناوری‌ها «تجربه می‌گردد». بنابراین مفهوم تلفات مرکب، ما را وادار به افزایش تحلیل *آیدی* از روابط هرمنوتیک می‌سازد. در اینجا چندین التفاتی بودن وجود دارند؛ یکی برای فناوری سمت دنیای آن و یکی برای انسان به سمت نتایج این تلفات فناوریانه. به عبارتی دیگر در اینجا انسان به سمت روش‌هایی جهت داده شده است که در آنها یک فناوری به سمت دنیا جهت داده شده است (فربیک، ۲۰۰۸، ص ۳۹۲-۳۹۳).

(انسان - فناوری) ← جهان

↗ (فناوری - جهان)

عینک گوگل، مثال خوبی از این گونه فناوری‌هاست. مردمی که از آنها استفاده می‌کنند، اطلاعاتی از اشیا و ساختمان‌هایی که می‌بینند به دست می‌آورند، و به طور بالقوه، وقتی که فناوری بتواند با فناوری تشخیص چهره مجهز شود می‌تواند اطلاعاتی در مورد افراد نیز بدهد؛ و در پیش‌زمینه این فعالیت‌ها آنان می‌توانند پیام‌هایی را مبادله کنند، عکس بگیرند، تصویربرداری کنند و در اینترنت بگردند. وقتی از عینک گوگل استفاده می‌کنید، افراد هم یک رابطه تجسدشده با عینک دارند، و هم یک رابطه هرمنوتیک با نمایشگر آن دارند که نمایشی از جهان را نشان می‌دهد. بنابراین این نه یک، بلکه دو رابطه موازی را با جهان ارائه می‌دهد (روزنبرگر و فربیک، ۲۰۱۵، ص ۲۲).

جدول ۱: روابط انسان و تکنولوژی از نظر دین آیدی و فربیک

رابطه تجسد	انسان - فناوری) جهان
رابطه هرمنوتیک	انسان) (فناوری - جهان
رابطه غیریت	انسان) فناوری - (جهان
رابطه زمینه	انسان) (فناوری-جهان
رابطه پیوندی	انسان/فناوری) جهان
رابطه مرکب	انسان) (فناوری جهان

۶. شفافیت

روزنبرگر ایده شفافیت در آرای آیدی را دوباره بررسی کرده و توسعه داده است. در اندیشه آیدی شفافیت زمانی رخ می دهد که در رابطه انسان و فناوری و جهان ابزار نادیده گرفته می شود و به تعبیر آیدی شفاف است. به عبارت دیگر وسیله با کاربرد، در پیش زمینه آگاهی فرد استفاده کننده، قرار می گیرد.

روزنبرگر معتقد است که این ایده تنها یکی از روش های بالقوه ای است که وساطت فناورانه تصویر تجربه کلی کاربر را شکل می دهد. پسapidارشناسان می توانند علاوه بر آنچه نادیده گرفته می شود، آنچه را توجه می طلبد، آنچه در حاشیه ها باقی می ماند و آنچه را در جلو مانده است نیز مورد پژوهش قرار دهد. او معتقد است که شفافیت باید به عنوان یک صفت در میان بقیه صفاتی درک شود که می تواند تجربه کاربر را در یک رابطه انسان - فناوری شناسایی کنند (روزنبرگر و فربیک، ۲۰۱۵، ص ۲۳). روزنبرگر دو متغیر دیگر توسعه داده که همانند ایده شفافیت، می توانند زمینه آگاهی وساطت شده توسط فناوری برای کاربر را مشخص کنند: این متغیرها را «ترکیب زمینه»، و «تنه نشینی» می نامد (ر.ک: روزنبرگر، ۲۰۱۲؛ همو، ۲۰۱۴، ب).

۶.۱. ترکیب میدانی

روزنبرگر این متغیر را از کار پدیدارشناس کلاسیک، آرون گارویچ (۱۹۶۴) «که تلاش کرد یک نظریه میدانی (زمینه ای) را برای پدیدارشناسی توسعه دهد» الهام گرفته است. روزنبرگر می کوشد روش هایی را توصیف کند که شکل دهنده وساطت فناورانه در زمینه آگاهی یک کاربر است.

برای مثال یک جفت دوربین را می توان در نظر گرفت؛ نه تنها ظرفیت ادراک جسمانی کاربر برای دیدن در طول یک مسافت به شدت تغییر می کند، و نه تنها ممکن است خود دوربین ها در دست های کاربر که به آنها عادت کرده اند، شفافیت یابند، بلکه کل میدان دید کاربر تغییر یافته است. وقتی کاربر از طریق دوربین نگاه می کند، میدان

آگاهی او توسط محتویاتی که با وسیله به جلو آورده شده‌اند، پر می‌شود و کلیت دید کاربر توسط یک حلقه تیره چارچوب‌بندی می‌شود. تجربه تماشای یک فیلم در یک تئاتر، مثال دقیق‌تری از رابطه انسان - فناوری است که به طور شاخص و به شدت توسط ترکیب میدانی مشخص می‌شود. در این حین که تئاتر تاریک می‌شود و فیلم آغاز می‌شود و در همین حین که تماشاچیان جذب داستان می‌شوند، توجه کلی تماشاکنندگان تقریباً به طور کامل توسط محتویات فیلم اشغال می‌شود. می‌توان گفت اطراف تئاتر، و صندلی‌های پایین‌تر، و فاصله بین تماشاچیان و پرده، همه درجه‌ای از شفافیت می‌گیرند. یا می‌توان گفت که محتویات فیلم به طور مثبتی به جلو ایستاده‌اند، و محتویات صوتی و تصویری آن زمینه آگاهی تماشاچیان را اشغال می‌کند. به بیان دیگر، از طریق وساطت فناوریانه تئاتر، فیلم، تماشاگران، به نحوی همراه با یکدیگر شکل می‌گیرند که (دست‌کم در بسیاری از صحنه‌های جذب‌کننده) خود محتویات فیلم، تمام دنیایی که تجربه می‌شود را می‌سازد؛ بدین معنا که تجربه تماشای فیلم یک رابطه انسان - فناوری است که به شدت توسط ترکیب میدانی شناخته می‌شود (روزنبرگر و فریبیک، ۲۰۱۵، ص ۲۳-۲۴).

۶.۲. رسوب (ته‌نشینی)

ایده رسوب در پدیدارشناسی کلاسیک برای اشاره به تجارب قدیمی‌ای استفاده می‌شود که در ذهن یک فرد تکمیل شده بوده و به طور فعالی تجارب کنونی او را زمینه‌سازی می‌کند. برای مثال، مرلوپوتی می‌نویسد که «دنیایی از تفکرات» یا رسوب برجامانده از فرایندهای ذهنی وجود دارد که ما را قادر می‌سازد تا بر مفاهیم خودمان و قضاوت‌های کسب‌شده، همان‌طور که ممکن است بر چیزهایی که در جلو ما وجود دارند، و به طور عمومی ارائه شده‌اند، تکیه کنیم؛ بدون اینکه نیاز داشته باشیم تا آنها را دوباره بسازیم (مرلوپوتی، ۱۹۶۲، ص ۱۳۰). البته این استعاره، برای سنگ‌بناهایی است که به مرور زمان و از طریق تجمع ته‌نشست‌های کوچک ساخته شده‌اند؛ اما برخلاف سنگ بناها، این دنیای تفکرات ثابت نیستند. اینها به طور فعالی در تجارب پیش‌رونده ما دخیل‌اند. رسوب زمینه پیش - ادراکی را فراهم می‌کند که ادراکات کنونی ما را برای رخ دادن با معنای آنی، امکان‌پذیر می‌سازند. روزنبرگر از ایده رسوب استفاده می‌کند تا به نیرویی از عادت در ارتباط با یک رابطه انسان فناوری اشاره کند. به این معنا که رابطه‌ای که به میزان زیادی رسوب می‌کند، یکی از آنهایی است که در عادات ادراک حسی توسعه‌یافته در طولانی‌مدت اشباع شده است. برای بازگشت دوباره به مثال رابطه تجسد شده در مورد عینک‌ها، برای کاربران عادت یافته، عینک‌ها با درجه بالایی از شفافیت مورد تجربه واقع می‌شوند؛ اما می‌توان گفت که این رابطه شفاف به‌شدت رسوب یافته است، و آن صفت شفاف با فوریت و پافشاری گرفته شده است که منعکس‌کننده قدرت عادات‌های جسمانی تقویت‌شده کاربر هستند. مثال دیگر، فرد حرفه‌ای است که یک رابطه هرمنوتیک با خوانش‌های fMRI دارد. در این حین که این فرد متخصص به تصویر زل می‌زند، به سبب زمینه ادراکی معنای توسعه داده شده و رسوب‌شده طی سال‌های آموزش و تجربه خواندن این نوع نمایش‌ها، معنا و مفهوم تصاویر همه با هم در یک گشتالت ادراکی ظاهر می‌شود (روزنبرگر و فریبیک، ۲۰۱۵، ص ۲۵).

۷. روش تغییر

این روش که *آیدی* در آثار خود به کار برده و به واسطه آن به چندانگی رسیده، مدعی است از مفهوم تغییر تخیلی *هوسرل* تأثیر پذیرفته است، چنان که هویت پساپدیدارشناسی را به این مفهوم و روش متکی می‌داند.

مفهوم تغییر تخیلی در آثار *هوسرل* به طور خلاصه این گونه است که در تغییر تخیلی با تأکید بر دو عنصر تخیل (تعدیل کلی نحوه‌های مختلف اعمال آگاهی) و تکرار (امکان تأمل مکرر بر ساخت‌های تکرارشونده آگاهی) به ماهیات دست می‌یابیم. در واقع، تغییر خیالی از هر ارجاعی به جهان واقعی دور می‌شود و لذا نتایج آن نه به اشیا و واقعیت‌ها، بلکه به نواقیعت مربوط می‌شود. با این حال، *هوسرل* این مسئله را مزیت علوم ماهوی، نظیر هندسه و ریاضیات می‌داند که به کشف ماهیات کمک می‌کند. پدیدارشناس، همچون هندسه‌دان، با این روش، با دسترس داشتن به داده‌های اولیه پدیداری، می‌تواند شمار نامتناهی از اشکال و صورت‌های جدید را بسازد. «این آزادی، بیش از هر چیز دیگر، دستیابی او به میدان عظیم امکان‌های ماهوی (آیدتیک) را که افقی نامتناهی می‌سازد، فراهم می‌کند. بنابراین تخیل، عنصر حیاتی پدیدارشناسی و سایر علوم ماهوی را تشکیل می‌دهد. تخیل، سرچشمه و منبعی است که شناخت حقایق ابدی از آن سیراب می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰).

آیدی در کتاب *پساپدیدارشناسی و تکنوساینس* (۲۰۰۹) در این باره توضیح می‌دهد: در استفاده‌های قبلی *هوسرل*، تغییرات (مشتق شده از نظریه تغییر در ریاضیات) برای تعیین ساختارهای اساسی، یا «ذات‌ها» مورد نیاز بودند. تغییرات می‌توانستند برای تعیین آنچه متغیر و ثابت بود استفاده شوند. *آیدی* (۲۰۰۹) عنوان می‌کند این روش ارزش فراوانی در هر تحلیل پدیدارشناختی دارد - اما از آنجاکه من به این تکنیک نیاز داشتم، چیزی به جز «ذات‌های» *هوسرلی* به عنوان نتیجه کشف کردم. آنچه ظاهر می‌شود یا «خود را نشان می‌دهد» ساختارهای پیچیده‌ای از چندانگی است (*آیدی*، ۲۰۰۹، ص ۱۲).

به نظر *آیدی* روش تغییر با تکیه بر نگاه متعارف و رایج به دست نمی‌آید. پدیدارشناسی با تجربه‌گرایی متفاوت است. آنچه در تجربه‌گرایی داده‌ها قلمداد می‌شود در پدیدارشناسی تغییر حالت می‌دهد و به عنوان شهادهای تجربی مطرح می‌شود. مسئله‌ای که پدیدارشناسی یا به تعبیر بهتر پساپدیدارشناسی با آن روبه‌روست این است که با توجه به بسترهای مختلفی که فرض می‌شوند، شهادهای متفاوتی را می‌توان در نظر گرفت. بسترها و افق‌ها در ذات خود نامتعین هستند و همین امکان تصور و تجسم اجسام و حالت‌های مختلف را با تکیه بر روش تغییر به وجود می‌آورد (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۶۵).

۸. چندانگی

آیدی (۱۹۹۹) بیان می‌کند «هیچ فناوری‌ای تنها یک چیز نیست، و این گونه نیست که قادر به تعلق به چندین زمینه نباشد» (*آیدی*، ۱۹۹۹، ص ۴۷). به نوعی *آیدی* نخستین کسی بود که ایده چندانگی را در کارهای اولیه‌اش بر روی ادراک بصری توسعه داد. او در کتابش با عنوان *پدیدارشناسی تجربی* (۱۹۷۷)، تجربه فردی را که با دامنه‌ای از توهمات تصویری ساده روبه‌رو شده و آنها را تفسیر کرده است، در نظر گرفته است. چندانگی به این ایده اشاره دارد که هر فناوری می‌تواند برای چندین هدف استفاده شود و می‌تواند به روش‌های مختلف و برای کاربران مختلف معنادار باشد.

چکش‌هایگر، مثالی ساده است: یک چکش برای انجام کارهای مشخصی «طراحی شده» است؛ میخ زدن به کفش‌ها توسط کفش، یا تخته کوبی تخت خواب من، یا میخ کوبیدن بر روی کف اتاق. اما این طرح نمی‌تواند مانع از این شود که چکش (A) به یک پیکان تبدیل شود، (B) یک سلاح قتل شود (C) وزنه‌ای بر روی کاغذها شود، و الی آخر. بینش‌هایگر این بود که ببیند که یک وسیله همان چیزی است که در زمینه‌ای از وظایف انجام می‌دهد اما او به‌دقت شرح نداده است که استفاده‌های چندگانه از هر فناوری می‌تواند با تغییرات مرتبط در مجموعه‌ای از وظایف نیز قرار گیرد (آیدی، ۱۹۹۹، ص ۴۶-۴۷).

اشیا در بسترهای مختلف با توجه به بستر خاص خود معانی گوناگونی پیدا می‌کنند و این تحقق چندگانه اشیا را سبب می‌شود (آیدی، ۱۹۸۶، ص ۷۰؛ آیدی، ۲۰۰۹، ص ۱۰-۱۷). ما با ظهورهای قصدی چندگانه پدیدارها روبه‌رویم. این وظیفه تحلیل پدیدارشناسانه است که با تأثیرات بشری که اشکال و صداها و دیگر پدیدارها برای ما ایجاد می‌کنند مواجهه داشته باشد و با آنچه مفروض گرفته می‌شود به صورت تحلیلی روبه‌رو شود. به طور خاص در مورد تصاویر می‌توان گفت چندین تفسیر از آنها صورت می‌گیرد که در برخی موارد، دشوار است که تشخیص دهیم کدام تفسیر متعارف‌تر است. با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که چندین جلوه وجودی دارد. نسبت پس‌پدیدارشناسانه نسبت میان شکل و بستر است و نسبت‌های مختلفی که می‌تواند میان این دو برقرار شود تجلی‌های چندگانه را سبب می‌شود. شکلی با یک پیش‌زمینه ویژه، ممکن است کبوتری در آسمان تصور شود یا هواپیمایی بر فراز زمین. در این حال هرچند ممکن است دو یا سه چشم‌انداز بیش از بقیه متعارف و رایج باشد، این بدان معنا نیست که مجالی برای بروز ظهور قابلیت‌های دیگر نباشد. تحلیل پدیدارشناختی تأکید دارد که باید قضاوت نهایی را درباره هر ادراک بصری از این نوع به تأخیر انداخت. به نظر آیدی پس‌پدیدارشناسی بیش از پدیدارشناسی این تحقیق‌های چندگانه و جهت داشتن‌های چندگانه را جدی می‌گیرد و به آنها بها می‌دهد (آلبرسلند، ۲۰۰۳؛ آیدی، ۱۹۷۷، ص ۶۷-۷۹).

کاجی (۱۳۹۲) معتقد است اگر از آیدی پیرسیم ارزش‌های کلان وی از کجا آمده‌اند، او پاسخ می‌دهد که با تکیه بر بحث تحقیق‌های چندگانه پدیدارشناسی به این ارزش‌ها رسیده است؛ یعنی همان‌طور که هر شکل در بسترهای مختلف معانی مختلفی دارد، ارزش‌های مختلفی هم در بسترهای گوناگون فرهنگی قابل استخراج هستند و نمی‌توان آنها را به یک نوع ارزش هم تقلیل داد (کاجی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹). با تکیه بر چندگانگی می‌توان گفت در هریک از این تحقیق‌ها، نوع خاصی از هنجارهای اخلاقی نمود دارد.

اخلاق در پس‌پدیدارشناسی با آرای فریبک گسترش می‌یابد. فریبک در کتاب *اخلاقی‌سازی فناوری* با توسل به پس‌پدیدارشناسی و آرای آیدی نشان می‌دهد نقش‌هایی را که مصنوعات در زندگی انسان‌ها ایفا می‌کنند می‌توان «خوب» یا «بد» دانست. به عقیده فریبک، مصنوعات در اخلاق سنتی فناوری، ابزاری نگرسته می‌شوند. گویی آنها صرفاً کارکردی دارند که تنها اگر این کارکرد را به طریقی اخلاقی انجام ندهند باید علم اخلاق را وارد عمل و از این اقدام جلوگیری کرد. او این رویکرد را رویکرد بیرونی‌گرا می‌نامد که در آن درهم‌تنیدگی انسان و فناوری نادیده انگاشته شده است. او تأکید دارد که با توجه به اینکه فناوری بر درک و عمل انسان تأثیر دارد، باید میانجیگری فناوری

را از بعد اخلاقی ارزیابی کرد. در واقع، فریبک تلاش دارد مصنوعات را نیز وارد حوزه اخلاق کند تا نه تنها انسان‌ها که مصنوعات هم براساس ارزش‌های اخلاق ارزیابی شوند (فریبک، ۲۰۱۱، ص ۴-۶).

۹. تغییر استراتژی

با تکیه بر مفاهیم چندگانگی (چندپایداری) این پرسش برای ما پیش می‌آید که یک فرد چگونه می‌تواند با یک پایداری نسبت به پایداری دیگر ارتباط داشته باشد؟ برای بدنمند کردن یک فناوری، فرد باید آن را به روش‌های معینی دریافت کند؛ نیت‌های مشخصی داشته باشد و بدن فرد را به روش‌های مشخصی دربرگیرد. روزنبرگر (۲۰۰۹) از واژه استراتژی ارتباطی برای اشاره به پیکربندی‌های مشخصی از عادات پیکری، نیت‌ها، و دریافت‌ها استفاده می‌کند که این امکان را برای فرد فراهم می‌آورد تا یک رابطه پایدار مشخص را برگزیند. برای مثال، برای اینکه یک فرد از ذره‌بین‌ها برای بزرگ کردن متن روی تصویر استفاده کند، باید استراتژی رابطه‌ای مشخصی برای بدنمندی این وسیله داشته باشد. او باید بداند که این وسیله چه کاری می‌تواند انجام دهد و با استفاده‌ها و کاربردهای آن آشنا باشد.

این استراتژی رابطه‌ای شامل مفاهیم مشخصی از ذره‌بین‌ها، و جاسازی‌های بدنی معین و عادت‌های مرتبط با نحوه عملکرد آن است. یک ذره‌بین چندگانه نیز می‌تواند به روش‌های مختلفی بدنمند شود. یک دوست می‌تواند به این فرد نشان دهد که ذره‌بین می‌تواند برای متمرکز کردن نور خورشید و تولید آتش استفاده شود. این دوست ثابت می‌کند که یک استراتژی رابطه‌ای جایگزین برای بدنمندی ذره‌بین وجود دارد. برای پذیرش این استراتژی جایگزین، فرد باید یاد بگیرد که چگونه این ابزار را به روش جدید دریافت کند و باید استفاده از آن به این روش جدید را تمرین کند. حتی اگر دو فرد متفاوت به یک صورت با یک فناوری ارتباط برقرار کنند، استراتژی‌های رابطه‌ای که آنها به کار می‌گیرند می‌تواند به نحوی متفاوت باشد (روزنبرگر، ۲۰۰۹، ص ۱۷۶).

مهم است که بتوان به طور واضحی بین دو نوع تغییراتی که می‌توانند در تجربه ما از فناوری رخ دهند، تمایز قائل شد. اولین تغییر، تغییر از بدنمندی یک فناوری به لحاظ استراتژی رابطه‌ای به بدنمندی آن در یک استراتژی رابطه‌ای دیگر است. این تغییری است که در آنچه توسط فناوری انجام می‌شود، در چگونگی دریافت آن، و در اینکه کدام عادات بدنی در استفاده از آن دخالت دارند، وجود دارد.

روزنبرگر (۲۰۰۹) از این نوع تغییرات به عنوان تغییر استراتژی یاد می‌کند. دومین تغییر در تجربه‌های ما از فناوری، تغییر از یک سطح شفافیت به سطحی دیگر است. این نوع تغییر را تغییر شفافیت می‌نامند. این در واقع تغییری از درجه محو شدن فناوری است در پیش‌زمینه آنچه در حین بدنمند شدن تجربه می‌شود.

به مرور زمان، برخی استراتژی‌ها ریشه‌های عمیق‌تری نسبت به بقیه پیدا می‌کنند و فناوری‌ها عمدتاً به لحاظ استراتژی‌های غالب فرد ظاهر می‌شوند: برای کسی که معمولاً با مداد می‌نویسد، مداد به طور مستقیم به عنوان یک ابزار نوشتن، و نه، برای مثال، به عنوان یک وسیله برای خاراندن کمر، درک می‌شود (روزنبرگر، ۲۰۱۷).

جدول ۲. خلاصه مفاهیم توسعه‌یافته در پساپدیدارشناسی

مفهوم	فیلسوف	شرح مختصر
۱ هستی‌شناسی رابطه‌ای	آیدی، روزنبرگر و فربیک	شکل‌گیری ذهنیت و عینیت در رابطه بین انسان و فناوری
۲ التفات واسطه‌ای	آیدی	روابط ما با جهان با فناوری وساطت یا به سمت آنها هدایت‌شده
۳ روابط تکنیکی	آیدی و فربیک	تجسد، هرمنوتیک، غیریت، زمینه، مرکب، پیوندی
۴ التفات فناوریانه	فربیک	گسترش التفات از انسان به فناوری و سایبورگ‌ها
۵ شفافیت	آیدی، روزنبرگر	قرار گرفتن فناوری با کاربرد در پیش‌زمینه آگاهی
۶ روش تغییر	آیدی	روشی برای تحقق چندگانگی
۷ چندگانگی	آیدی	کاربردهای چندگانه یک فناوری در بسترهای مختلف
۸ تغییر استراتژی	روزنبرگر	گزینش یک رابطه فناوریانه مشخص از میان روابط

۱۰. نقش پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه

پساپدیدارشناسی به نظر/آیدی گونه‌ای انجام دادن پدیدارشناسی به جای صحبت کردن درباره آن است و از این‌رو به مطالعات موردی در زمینه فناوری‌ها روی می‌آورد. آیدی بر آن است که رویکرد وی به بررسی موردی بسیار بها دهد. پدیدارشناسی وی نه‌تنها با تحلیل پدیده‌ای چون صدا و موسیقی پیش می‌رود، که بررسی‌های موردی فراوان دیگری در آشپزی، نجوم و عکسبرداری پزشکی، کشتی‌رانی، سبک‌های مختلف موسیقی، وجوه مختلف صدا و... نیز انجام می‌دهد. به تعبیر دیگر، احکام پساپدیدارشناسی به نظر/آیدی همگی با توجه به شاخص‌های موردی ارائه می‌شود و صرفاً بر تأملات نظری استوار نیست (آیدی و سلینگر، ۲۰۰۳، ص ۱۱۷-۱۱۸). رویکرد پساپدیدارشناسی در فلسفه فناوری، از سویی از گفت و شنود حیاتی با سنت پدیدارشناسی، و از سوی دیگر با تحقیق در زمینه تجربی مطالعات علم و فناوری توسعه یافته است. همه پژوهش‌های پساپدیدارشناسانه بر دو نکته تأکید دارند: نخست همه آنها فناوری را به لحاظ ارتباطات بین انسان‌ها و مصنوعات فناوریانه مطالعه می‌کنند و بر روش‌های مختلفی تمرکز دارند که در آنها فناوری‌ها به شکل دادن به روابط بین انسان‌ها و دنیا کمک می‌کنند و فناوری‌ها را به عنوان اشیای صرفاً ابزاری مورد بررسی قرار نمی‌دهند، بلکه به عنوان واسطه‌هایی به آنها نگاه می‌کنند که بین تجارب انسانی و فعالیت‌ها قرار دارند؛ دوم، همه آنها تحلیل فلسفی را با تحقیقات

تجربی ترکیب می‌کنند. به جای «به‌کارگیری» نظریه‌های فلسفی بر روی فناوری‌ها، رویکرد پساپدیدارشناسی فناوری‌های واقعی و توسعه‌های فناورانه را به عنوان نقطه آغازی برای تحلیل‌های فلسفی می‌گیرد.

۱.۱. بررسی انتقادی پساپدیدارشناسی در پژوهش‌های فناورانه

در روش ارزیابی ساختار مفهومی کومیز و دنیلز (۱۳۸۸) رهنمودهای چهارگانه‌ای در نظر گرفته‌اند که مشتمل بر موارد زیر است. می‌توان با توجه به این رهنمودها به نقد پساپدیدارشناسی پرداخت.

رهنمود ۱. در نظر گرفتن جنبه اخلاقی نگرستن به جهان آن گونه که ساختار مفهومی موردنظر ما را به نگرستن به آن وامی‌دارد؛

رهنمود ۲. از آنجاکه یک ساختار مفهومی ارزشمند باید در نیل به مقاصد مفید واقع شود؛

رهنمود ۳. اگر یک ساختار مفهومی، قدرت‌ها و فرایندهای اسرارآمیز یا به لحاظ تجربی مشکل‌آفرین را اصل موضوع قرار دهد یا مستلزم آنها باشد، در این صورت نامحتمل به نظر می‌رسد که بتواند به اندازه رقبای خود ما را در رسیدن به مقاصدمان یاری دهد؛

رهنمود ۴. اگر قرار است یک ساختار مفهومی ثمربخش باشد باید از انسجام کافی برخوردار باشد.

در ارزیابی ساختار مفهومی پساپدیدارشناسی سعی خواهد شد با در نظر داشتن این رهنمودها به ارزیابی پرداخته شود. البته این روش بیشتر در حوزه مطالعات فلسفی - تربیتی به کار برده شده، اما به نظر می‌رسد در ارزیابی این رویکرد فلسفی نوظهور نیز مفید است.

۱. ضعف نظریه اخلاق پساپدیدارشناسانه در تبیین برخی مسائل: فناوری برای فریبک همواره در حال واسطه‌گری فعال بین انسان - جهان است و نظریه اخلاقی پیشنهادی او نیز تلاش دارد بر هدایت و شکل‌دهی به این واسطه‌گری تمرکز نماید؛ اما فریبک در بسط نظریه اخلاق پساپدیدارشناسانه خود نقشی برای امور طبیعی در این میانجیگری قائل نیست.

جامعه اخلاقی انسانی از دو جهت قابل توسعه است؛ هم از سمت روابطی که با نا - انسان‌ها یا مصنوعات تکنیکی برقرار می‌کند و هم از سمت روابطی که با غیرانسان‌ها، حیوانات و طبیعت برقرار می‌کند (عسگری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۶۶-۶۷). حد و مرزی برای تفکیک امور مصنوعی و طبیعی در اخلاق پساپدیدارشناسانه دیده نمی‌شود از این جهت ممکن است این دو یکی در نظر گرفته شوند و این خطای بزرگی است. از طرف دیگر پدیده‌هایی مانند کاشتنی‌های مغزی (Brain implant) یا فناوری‌هایی که اعمال ما را بالاجبار متعین می‌کنند با اخلاق واسطه‌گرانه پساپدیدارشناسانه فریبک قابل توجیه نیستند. دلیل این امر آن است که امکان فاصله گرفتن از این فناوری‌ها و برقراری یک رابطه آزاد با آن وجود ندارد. نورو ایمپلنت‌ها بین انسان و جهان یک واسطه‌گری جدید انجام نمی‌دهد، بلکه انسان را به وجودی جدید تبدیل می‌کند.

فریبک از اشیا به عنوان عاملان اخلاقی نیز یاد می‌کند که این نیز اشکالاتی در حوزه اخلاق دارد و آن اینکه مسئولیت یک امر اخلاقی تنها متوجه انسان خواهد بود و اشیا در این زمینه مسئولیتی ندارند. گرچه مصنوعات در کنار

عامل‌های انسانی فاکتورهای مؤثر بر موقعیت اخلاقی هستند و با تحلیل نقش هریک از آنها می‌توان به تحلیلی جامع از موقعیت اخلاقی دست یافت، ولی مسئولیت‌های اخلاقی صرفاً متوجه عامل‌های انسانی می‌شود (خلیلی، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

۲. ناتوانی در تشخیص پایداری غالب در ایده چندگانگی: یکی از اصول اساسی در پساپدیدارشناسی، مفهوم چندگانگی است که به نمایش‌های تا حدودی متفاوت مصنوعات در زمینه‌های متفاوت اشاره دارد (روزنبرگر، ۲۰۱۷). این اصل جایگزینی برای ذات‌گرایی هوسرلی بوده است. به عبارت دیگر حتی ساده‌ترین فناوری‌ها نیز هیچ ذات منفرد و پایدار ندارند، بلکه می‌توانند برای چندین هدف یا «پایداری‌ها» در زمینه‌های مختلف مورد استفاده قرار گیرند. برای مثال، یک فندک معمولاً برای روشن کردن چیزهایی مثل شمع یا سیگار استفاده می‌شود، اما می‌تواند برای باز کردن بطری‌ها نیز استفاده شود. بنابراین هیچ استفاده «اساسی» از فندک وجود ندارد. فناوری‌های جدید مانند لپ‌تاپ‌ها، تبلت‌ها و گوشی‌های هوشمند نیز به نحوی طراحی شده‌اند تا این گونه چندسطحی بودن‌ها را در خود جای دهند (آیدی، ۲۰۱۲).

اگر در بسترهای متفاوت برای هر فناوری استفاده متفاوتی در نظر بگیریم تشخیص اینکه کدام استفاده ارجحیت دارد و کاربرد غالب آن فناوری محسوب می‌شود را دشوار کرده است. البته روزنبرگر (۲۰۰۹) در پژوهشی برای برطرف کردن این اشکال از استراتژی رابطه‌ها سخن می‌گوید و معتقد است فرد با گذر زمان، عادات و نیاتی در خود رسوب می‌کند که پایداری غالب را مشخص می‌کند؛ اما این اشکال هنوز باقی است برای فردی که اولین بار با یک فناوری چندگانه برخورد می‌کند که هیچ نوع اطلاعات قبلی از آن ندارد، کدام استفاده را غالب بداند و به کار ببرد؟ و یا اینکه تکلیف استفاده‌های نادرست از یک فناوری که در ایده چندگانگی راه دارند چیست؟ اگر فردی استفاده غالب یک فناوری را نداند ممکن است با استفاده از پایداری خاص یک فناوری آسیبی به خود وارد کند. بنابراین نباید ایده چندگانگی ما را به سمتی پیش ببرد که استفاده ناصحیح و آسیب‌زا از آن به عنوان یک پایداری مطرح شود؛

۳. محدود شدن به روابط خاص و مادی‌گرایی فناوریانه: آیدی (۱۹۹۰) و فربیک (۲۰۰۸) رویارویی انسان با فناوری‌ها را در غالب روابطی به تصویر کشیده و توصیف کرده‌اند. در همه این روابط دو نکته قابل توجه است: نخست اینکه ابزارهای تکنولوژیکی با انسان‌ها در ارتباط هستند که در هیچ‌کدام از این روابط نمی‌گنجد. رابطه یک بیمار با تیغ یا سوزن جراح را زمانی که پزشک در حال عمل شکافتن یا بخیه زدن زخم اوست (طباطبائی و توکلی، ۱۳۹۷، ص ۴۱) می‌توان از این نوع دانست. در این رابطه، بیمار صرفاً در حال اثرپذیری از تکنولوژی است. دوم اینکه فناوری‌های جدید منحصراً حوزه سخت‌افزاری را دربر نمی‌گیرد، بلکه نرم‌افزارها و تکنولوژی‌های جدید نرم نیز با انسان رویارویی و بده بستان دارند و تشخیص روابط بین انسان و فناوری در تکنولوژی‌های نرم دشوار و شاید غیرممکن باشد. در آینده می‌توان از ظهور فراانسان سخن گفت که فناوری و انسان در هم ادغام و ماهیتی واحد شکل دهند. پساپدیدارشناسی بیشتر تجربی و مادی‌گرا است تا متافیزیکی و ایدئال‌گرا (اسکارف، ۲۰۱۲، ص ۳۹۷-۳۰۶). در روابط ترسیم‌شده گرایش به سمت مادی بودن در فناوری‌ها غالب است؛

۴. عدم توجه به اختیار انسان در انتخاب وساطت فناوریانه: آیدی (۱۹۹۰) در مهم‌ترین اثر خود، تکنولوژی و زیست‌جهان اشاره می‌کند فناوری‌ها به طور فعالی حضور روزمره ما را در دنیا وساطت می‌کنند. اساساً

پسapidارشناسی با این ایده که در رابطه بین انسان و جهان، فناوری‌ها به عنوان واسطه دخیل هستند و باید به توصیف آنها پرداخت و انسان‌ها ناگزیر از این وساطت هستند، شکل گرفته است. یکی از مهم‌ترین ایرادهایی که وجود دارد این است که در روابط بین انسان - فناوری - جهان، به اختیار انسان توجهی نشده است. اینکه انسان‌ها مختار به استفاده از فناوری‌ها در ارتباطات خود با جهان هستند و به راحتی می‌توانند آن را کنار بگذارند و رویارویی مستقیم با جهان داشته باشند. هرچند این رویارویی دشوار باشد، اما انتخابی است، همان‌گونه که هایدگر، بودن در جهان را مطرح می‌کند و قوس وجودی (دازاین - بودن در - جهان) را برمی‌گزیند. برای مثال انسان در استفاده از عینک که واسطه‌ای جهت افزایش ادراک اوست می‌تواند دست به انتخاب بزند و حتی با ضعف بینایی یا نابینایی استفاده‌ای از آن نکند و با جهان ارتباطی مستقیم هرچند ناقص و معیوب برقرار کند.

باهم‌نگری و پیشنهاد

با عنایت به مباحث یادشده، می‌توان گفت پسapidارشناسی با آثار *دون‌آیدی* شکل گرفت و با آثار افرادی همچون فریبک و روزنبرگر و دیگر شارحان در حال گسترش در حوزه‌های مختلفی است که با تکنولوژی سروکار دارند. *آیدی* به عنوان شارح اصلی این رویکرد فلسفی معتقد است پسapidارشناسی ناشی از چرخشی در تاریخ فلسفه و برتری عمل نسبت به نظر است. از دید *آیدی* معرفت‌شناسی دکارتی این فرصت را به ما نداده است تا عمل و کنش را موضوع بحث‌های نظری قرار دهیم. *آیدی* نسخه اصلاح‌شده‌ای از پدیدارشناسی ارائه می‌دهد که در آن بر شاخص‌های مهمی چون نظریه تغییر، تجسد و زیست‌جهان تکیه و بر عمل‌گرایی در مقابل نظرگرایی تأکید بیشتری دارد و با این رویکرد می‌خواهد ابزارهای لازم برای بسط و بررسی نسبت‌های میان انسان و فناوری و جهان را در اختیار ما قرار دهد. در هستی‌شناسی رابطه‌ای، *روزنبرگر* و فریبک معتقدند ذهنیت و عینیت یک ماهیت از پیش تعیین شده نیستند، بلکه در روابط واسطه‌شده به طور فناورانه که بین آنها وجود دارد شکل می‌گیرند. *آیدی* در التفات واسطه‌ای معتقد است بسیاری از روابطی که ما با دنیای پیرامون خود داریم، یا توسط ابزارهای فناورانه وساطت‌شده یا به سمت آنها هدایت شده‌اند و بدین شکل روابط چهارگانه تجسد، هرمنوتیک، غیریت و زمینه را صورت‌بندی می‌کند. فریبک التفاتی بودن را فراتر از وساطت می‌داند. او معتقد است التفاتی بودن که پیشتر به قلمرو انحصاری انسان تعلق داشته است با روابط جدید پیوندی و مرکب به قلمرو فناوری و همچنین قلمرو ادغام‌های انسان - فناوری، توسعه‌یافته و در سایبورگ‌ها ما شاهد آن هستیم. *روزنبرگر* ایده شفافیت در آرای *آیدی* را توسعه داده و معتقد است علاوه بر آنچه که نادیده گرفته می‌شود، آنچه که توجه می‌طلبد، و آنچه که در حاشیه‌ها باقی می‌ماند و در نهایت آنچه را در جلو مانده است نیز باید مورد پژوهش قرار داد. از این‌رو ترکیب میدانی و ته‌نیشی را مطرح می‌کند. از مفاهیم دیگری که در اندیشه *آیدی* محوری است، روش تغییر و چندگانگی می‌باشد. از دید *آیدی* اشیا در بسترهای مختلف با توجه به بستر خاص خود معناهای مختلفی پیدا می‌کنند و این تحقق چندگانه اشیا را سبب می‌شود و دلیل ظهور این چندگانگی‌ها روش تغییر است که آن را از روش تغییر خیالی *هوسرل* تأثیر پذیرفته است.

تغییر استراتژی امکانی را برای کاربران فراهم می‌آورد تا یک رابطه پایدار مشخص را برگزیند و با شیفت به رابطه‌ای دیگر شفافیت را تغییر یا ثابت نگه دارند. از مفاهیم مورد اشاره می‌توان در پژوهش‌های پساپدیدارشناسانه موردی فناورانه و در توصیف روابط انسان - فناوری و جهان استفاده نمود. با در نظر گرفتن نقاط قوت رویکرد پساپدیدارشناسی می‌توان ایرادات و اشکالاتی نیز بر این رویکرد وارد ساخت که در قسمت نقد به آنها اشاره شد، از جمله اینکه نظریه اخلاق پساپدیدارشناسانه در تبیین برخی مسائل فناورانه نوپدید ضعف‌هایی دارد همچنین در ایده چندگانگی نمی‌توان پایداری غالب را مشخص کرد یا اینکه نباید به روابط خاص و مادی‌گرایی تکنولوژیکی محدود و از پیشرفت‌های فناورانه در حوزه نرم‌افزارها غفلت ورزید و در نهایت نباید حق انتخاب فناوری که مبنای اختیار انسان است به دست فراموشی سپرده شود.

پیشنهاد می‌شود مطالعات موردی فناورانه با استفاده از مفاهیم این رویکرد نوپدید مورد کنکاش و تفسیر قرار گرفته و در سطوح عمیق‌تر دگرگونی تجربه افرادی که از فناوری‌های گوناگون بهره می‌برند مورد واکاوی قرار گیرد. مفاهیم این رویکرد در توصیف روابط بین انسان به عنوان کاربران فناوری می‌تواند ابعاد و دریچه‌های پنهان کاریست فناوری را هویدا می‌سازد. مفاهیم پساپدیدارشناسی ممکن است در گذر زمان و با ظهور فناوری‌های نو توسعه یابند. لذا این پژوهش دریچه‌ای به سوی این رویکرد نوپدید می‌باشد.

منابع.....

- خلیلی، مهدی، ۱۳۹۷، «آیا مصنوعات فناورانه می‌توانند خوب یا بد باشند؟»، *سیاست علم و فناوری*، سال دهم، ش ۳، ص ۲۸-۱۷.
- رامرت، ورنر، ۱۳۸۷، «نگاهی به نسبت فلسفه تکنولوژی و فلسفه رسانه؛ تکنولوژی به مثابه رسانه»، ترجمه حسین کاجی، *رادیوتلوویزیون*، ش ۶ ص ۱۰۵-۸۸.
- رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی.
- طباطبایی، مرتضی و غلامحسین توکلی، ۱۳۹۷، «تقسیم‌پسapidارشناسانه روابط انسان و تکنولوژی از نظر دون‌آیدی و ظرفیت‌های آن برای اخلاق کاربری تکنولوژی»، *پژوهش‌های فلسفی*، دوره دوازدهم، ش ۲۳، ص ۳۱-۴۳.
- عاملی، سیدسعیدرضا، ۱۳۹۶، *فلسفه فضای مجازی*، تهران، امیرکبیر.
- عسگری‌نیا، هاله و همکاران، ۱۳۹۷، «شیء طبیعی و مصنوعات تکنولوژیک: از دوگانه‌انگاری تا این‌همانی (بررسی و نقد چند دیدگاه)»، *فلسفه علم*، سال هفتم، ش ۱، ص ۴۷-۷۴.
- علیزاده مققانی، رضا، ۱۳۹۱، «خط مفاهیم علم و فناوری در سنت پدیدارشناسی هرمنوتیک از هایدگر تا آیدی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال هجدهم، ش ۷۳، ص ۱۱۱-۱۳۵.
- کاجی، حسین، ۱۳۹۲، *فلسفه تکنولوژی دون‌آیدی (پاسخی به دترمینیسم تکنولوژیک)*، تهران، هرمس.
- کومبز، جرال آر و لو روی بی دینلز، ۱۳۸۸، «پژوهش فلسفی: تحلیل مفهومی»، ترجمه خسرو باقری، در: *روش‌شناسی مطالعات برنامه‌دستی*، ترجمه محمود مهرمحمدی و همکاران، تهران، سمت.
- Albrechtslund, Anders, 2003, *Interview With Don Ihde*, Stony Brook, NY.
- Dusek, Val, 2006, *Philosophy of technology: An introduction*, Malden, Mx, Blackwell publishing.
- Ihde, Don & Evan, S., 2003, *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1977, *Experimental Phenomenology*, Albany, state University of New York Press.
- , 1979, *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland.
- , 1983, *Existential technics*, Albany, State University of New York Press.
- , 1986, *Consequences of phenomenology*, Albany, state University of New York Press.
- , 1990, *Technology and The Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1991a, *Instrumental Realism: the interface between philosophy of science and philosophy of technology*, Bloomington, Indiana University Press.
- , 1991b, *Philosophy of technology: An introduction*, New York, ny, paragon house.
- , 1999, "Technology and Prognostic Predicaments", *AI & Society*, N. 13, p. 44-51.
- , 2009, *Post-phenomenology and Technoscience*, Published by State University of New York Press, Albany.
- , 2012, "Can continental philosophy deal with new technologies?", *Journal of Speculative Philosophy*, N. 26, p. 321-332.
- Merleau-Ponty, M., 1962, *Phenomenology of Perception*, tr. Colin Smith, London, Routledge & Kegan Paul.
- Rosenberger, R & Verbeek, P. P., 2015, *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations: Postphenomenology and the Philosophy of Technology*, Lexington Books.
- Rosenberger, R., 2009, "The sudden experience of the computer", *AI & society*, N. 24(2), p. 173-180.
- , 2012, "Embodied Technology and the Problem of Using the Phone While Driving", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, N. 11 (1), p. 79-94.
- , 2017, *Notes on a nonfoundational phenomenology of technology*, Foundations of Science, Advance.
- Scharff, R., 2012, "Ihde's Postphenomenological Heidegger", *Continental Philosophy Review*, N. 45, p. 297-306.
- Verbeek, P.-P., 2008, "Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human-Technology Relations", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, N. 7(3), p. 387-395.
- , 2011, *Moralizing technology: Understanding and designing the Morality of things*, University of Chicago Press.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال هفدهم (شماره‌های ۶۵-۶۸)

الف. نمایه مقالات

- ارزش اختیار از دیدگاه اسلام و انگریستانسیالیسم، محمود نمازی اصفهانی، ش ۶۶ ص ۹۸-۸۳.
- اصطلاح‌شناسی مفهوم علم در فلسفه اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، عبدالحسین خسروپناه، احمد امامی، ش ۶۷ ص ۵۲-۳۵.
- اصل علیت، عبدالرسول عبودیت، ش ۶۵ ص ۲۶-۱۱.
- اعتبارات از نگاه المیزان، مهدی برهان مهریزی، ش ۶۷ ص ۸۶-۶۹.
- بدن مثالی در تطورات خلقت انسان براساس فراز آیه شریفه «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، محمدرضا کریمی‌والا، روح‌الله نصیری‌اطهر، ش ۶۶ ص ۵۴-۴۳.
- برتری رویکرد نوارسطویی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در ارزیابی اخلاقی باور، سعیده فخارنوغانی، ش ۶۸ ص ۵۴-۴۱.
- بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی، حمید امامی‌فر، علی مصباح، ش ۶۸ ص ۱۰۰-۷۹.
- بررسی آرای معرفت‌شناختی ویلفرد سلرز، عباسعلی امیری، محمد حسین‌زاده یزدی، ش ۶۵ ص ۱۱۳-۱۲۸.
- بررسی تأثیر مبانی صدرالمتألهین در حل اشکالات حرکت جوهری، محمدجواد نصر آزادانی، مهری چنگی آشتیانی، ش ۶۵ ص ۵۲-۴۱.
- بررسی تطبیقی فطرت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبائی، ساسان زرانی، علی قائمی‌امیری، نجمه وکیلی، ش ۶۶ ص ۸۲-۶۷.
- بررسی چهارمین قضیه جدلی‌الطرفین کانت براساس فلسفه صدرایی، علی زمانیان، مهدی منفرد، سیداحمد فاضلی، ش ۶۵ ص ۴۰-۲۷.
- بررسی و نقد براهین فیلسوفان اسلامی بر ابطال مذهب ذره‌گرایی، محمدمهدی کامالی، محمدمحسن کامالی، ش ۶۵ ص ۸۰-۶۵.
- بررسی و نقد دو راه حل صدرالمتألهین در تطابق نظریه جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی، حسین سعادت، رضا اکبریان، ش ۶۷ ص ۲۲-۷.
- برنامه فلسفه برای کودکان: تبیین و بررسی دیدگاه لیپمن با نگاهی به آموزه‌های حکمت اسلامی، فرشته شیخی، ابوالفضل ساجدی، لیلا شیخی، ش ۶۷ ص ۸۷-۱۰۴.
- بنیاد علم حضوری به اشیا محسوس در نگاه علامه طباطبائی، ابراهیم شیرعلی‌نیا، رضا اکبریان، محمد سعیدی‌مهر، ش ۶۸ ص ۲۲-۷.
- پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین، احد گنجعلیخانی، یارعلی کردفروزجایی، ش ۶۸ ص ۱۳۲-۱۱۵.
- تأیید و بارادکس آن از دیدگاه همپل، محمدباقر ملکیان، ش ۶۷ ص ۱۱۹-۱۳۰.
- تحلیل و بررسی چیستی باور، محمدحسن یعقوبیان، قاسم پورحسن، ش ۶۵ ص ۱۱۲-۹۹.
- تحلیل و نقد پسایندارشناسی در پژوهش‌های موردی فناورانه، حمید احمدی‌هدایت، محسن فرمیهینی فراهانی، سعید ضرغامی، رقیه موسوی، ش ۶۸ ص ۱۳۳-۱۵۴.
- تحلیلی بر مفهوم روش و بازتعریف آن، محمدصادق علی‌پور، ش ۶۶ ص ۱۱۰-۹۹.
- تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی، فرشته نورعلیزاده، سیدمحمود نبویان، محمد فولادی‌وند، ش ۶۸ ص ۴۰-۲۳.
- تحلیلی فلسفی از جهان‌های اعتباری؛ جهان - ذهن و جهان - ساخت، عبدالله فتحی، ش ۶۶ ص ۳۰-۱۳.

تکامل نفس در اندیشه صدر المتألهین و نوصدرا بیان، محسن فکوری، محسن فهیم، مجتبی جعفری، ش ۶۶ ص ۴۲-۳۱.
جایگاه حمل در بحث اصالت وجود و ماهیت، عباس نیکزاد، ش ۶۶ ص ۶۶-۵۵.
جبر فلسفی در اندیشه محقق اصفهانی، علیرضا کاوند، محمدعلی اسماعیلی، حسن رضایی هفتادر، ش ۶۵ ص ۶۴-۵۳.
چیستی فلسفه، مهدی مشکى، ش ۶۷ ص ۳۴-۲۳.

حق تکوینی و مبانی فلسفی آن از منظر حکمت متعالیه، محمدحسین طالبی، نصیرالله حسنلو، ش ۶۷ ص ۶۸-۵۳.
حل معضل ادعای اعتبار همگانی در نقد سوم کانت، سهند خیرآبادی، محمد شکری، ش ۶۷ ص ۱۱۸-۱۰۵.
ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله مصباح و آبراهام مزلو، اسماعیل نجاتی، علی مصباح، ش ۶۸ ص ۷۸-۵۵.

معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح، زینب درویشی، محمدحسین ایراندوست، حسن معلمی، ش ۶۵ ص ۹۸-۸۱.

نقش کانت در ترویج نژادگرایی افراطی در اروپا، رضا صادقی، ش ۶۶ ص ۱۲۵-۱۱۱.
نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدر المتألهین، سمیه مرجبا، نجمه وکیلی، محسن ایمانی، ش ۶۸ ص ۱۱۴-۱۰۱.

ب. نمایه پدیدآورندگان

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، عبدالحسین خسروپناه، احمد امامی، اصطلاح‌شناسی مفهوم علم در فلسفه اسلامی، ش ۶۷ ص ۵۲-۳۵.
احمدی هدایت، حمید، محسن فرمپینی فراهانی، سعید ضرغامی، رقیه موسوی، تحلیل و نقد پساییدارشناسی در پژوهش‌های موردی فناوریانه، ش ۶۸ ص ۱۵۴-۱۳۳.

امامی فر، حمید، علی مصباح، بررسی انتقادی تأثیر نظریه تکامل بر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی، ش ۶۸ ص ۱۰۰-۷۹.
امیری، عباسعلی، محمد حسین زاده یزدی، بررسی آرای معرفت‌شناختی ویلفرد سلرز، ش ۶۵ ص ۱۲۸-۱۱۳.
برهان مهریزی مهدی، اعتباریات از نگاه میزان، ش ۶۷ ص ۱۶-۶۹.

خیرآبادی، سهند، محمد شکری، حل معضل ادعای اعتبار همگانی در نقد سوم کانت، ش ۶۷ ص ۱۱۸-۱۰۵.
درویشی، زینب، محمدحسین ایراندوست، حسن معلمی، معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی در اندیشه علامه طباطبائی و آیت الله مصباح، ش ۶۵ ص ۹۸-۸۱.

زرانی، ساسان، علی قائمی امیری، نجمه وکیلی، بررسی تطبیقی فطرت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبائی، ش ۶۶ ص ۸۲-۶۷.
زمانیان، علی، مهدی منفرد، سیداحمد فاضلی، بررسی چهارمین قضیه جدلی الطرفین کانت بر اساس فلسفه صدرایی، ش ۶۵ ص ۴۰-۲۷.
سعادت، حسین، رضا اکبریان، بررسی و نقد دو راه حل صدر المتألهین در تطابق نظریه جسمانی بودن حدوث نفس انسانی با متون دینی، ش ۶۷ ص ۲۲-۷.

شیخی، فرشته، ابوالفضل ساجدی، لیلا شیخی، برنامه فلسفه برای کودکان؛ تبیین و بررسی دیدگاه لیپمن با نگاهی به آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۶۷ ص ۱۰۴-۸۷.

شیرعلی‌نیا، ابراهیم، رضا اکبریان، محمد سعیدی‌مهر، بنیاد علم حضوری به اشیای محسوس در نگاه علامه طباطبائی، ش ۶۸ ص ۳۲-۷.
صادقی، رضا، نقش کانت در ترویج نژادگرایی افراطی در اروپا، ش ۶۶ ص ۱۲۵-۱۱۱.

- طالبی، محمدحسین، نصیرالله حسلو، حق تکوینی و مبانی فلسفی آن از منظر حکمت متعالیه، ش ۶۷ ص ۶۸-۵۳.
- عبودیت، عبدالرسول، اصل علیت، ش ۶۵ ص ۲۶-۱۱.
- علی‌پور، محمدصادق، تحلیلی بر مفهوم روش و بازتعریف آن، ش ۶۶ ص ۱۱۰-۹۹.
- فتحی، عبدالله، تحلیلی فلسفی از جهان‌های اعتباری؛ جهان - ذهن و جهان - ساخت، ش ۶۶ ص ۳۰-۱۳.
- فخارنوغانی، سعیده، برتری رویکرد نوارسطویی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور در ارزیابی اخلاقی باور، ش ۶۸ ص ۵۴-۴۱.
- فکوری، محسن، محسن فهیم، مجتبی جعفری، تکامل نفس در اندیشه صدرالمتألهین و نوصدربیان، ش ۶۶ ص ۴۲-۳۱.
- کاوند، علیرضا، محمدعلی اسماعیلی، حسن رضایی هفتادر، جبر فلسفی در اندیشه محقق اصفهانی، ش ۶۵ ص ۶۴-۵۳.
- کریمی‌والا، محمدرضا، روح‌الله نصیری‌اطهر، بدن مثالی در تطورات خلقت انسان براساس فراز آیه تشریفه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، ش ۶۶ ص ۵۴-۴۳.
- کمالی، محمد مهدی، محمد محسن کمالی، بررسی و نقد براهین فیلسوفان اسلامی بر ابطال مذهب ذره‌گرایی، ش ۶۵ ص ۸۰-۶۵.
- گنجعلیخانی، احد، یارعلی کردفیروزجایی، پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین، ش ۶۸ ص ۱۳۲-۱۱۵.
- مرحبا، سمیه، نجمه و کیلی، محسن ایمانی، نگرشی تطبیقی بر مبانی انسان‌شناسی تعلیم و تربیت از دیدگاه هایدگر و صدرالمتألهین، ش ۶۸ ص ۱۱۴-۱۰۱.
- مشکی، مهدی، چیستی فلسفه، ش ۶۷ ص ۳۴-۲۳.
- ملکیان، محمدباقر، تأیید و یارادوکس آن از دیدگاه همپل، ش ۶۷ ص ۱۳۰-۱۱۹.
- نجاتی، اسماعیل، علی مصباح، ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و آبراهام مزلو، ش ۶۸ ص ۷۸-۵۵.
- نصر آزادانی، محمدجواد، مهری چنگی آشتیانی، بررسی تأثیر مبانی صدرالمتألهین در حل اشکالات حرکت جوهری، ش ۶۵ ص ۵۲-۴۱.
- نمازی اصفهانی، محمود، ارزش اختیار از دیدگاه اسلام و انگریستانسیالیسم، ش ۶۶ ص ۹۸-۸۳.
- نورعلیزاده، فرشته، سید محمود نبویان، محمد فولادی‌وندا، تحلیلی بر نقش معرفت‌شناسی در تولید علم دینی از منظر علامه طباطبائی، ش ۶۸ ص ۴۰-۲۳.
- نیکزاد، عباس، جایگاه حمل در مبحث اصالت وجود و ماهیت، ش ۶۶ ص ۶۶-۵۵.
- یعقوبیان، محمدحسن، قاسم پورحسن، تحلیل و بررسی چیستی باور، ش ۶۵ ص ۱۱۲-۹۹.

The Analysis and Critique of Post-phenomenology in Technological Case Studies

✉ **Hamid Ahmadi Hedayat** / PhD in Philosophy of Education Shahed University h.hedayat@cfu.ac.ir
Muhsen Farmahini Farahani / Associate Professor in Department of Educational Sciences Shahed University farmahinifar@yahoo.com
Sa'id Zarghami / Associate Professor in Department of Philosophy of Education Khwarazmi University zarghamii2005@yahoo.com
Roqayya Musawi / Assistant Professor in Department of Educational Sciences Shahed University mousavi@shahed.ac.ir
Received: 2019/07/07 - **Accepted:** 2020/02/06

ABSTRACT

The main goal of this study is an analysis and critique of post-phenomenology in technological case studies. It seeks to answer two basic questions: first, 'what analysis of post-phenomenology can be offered in technological case studies?' and second, 'what objections to post-phenomenology are posed in technological case studies?' To this end, we used methods of conceptual analysis and evaluation of conceptual structure. The findings of the study regarding the first question show that post-phenomenology has originated from superiority of practice over theory in history of philosophy, and this has led to theoretical reflections on technology. This approach began with Don Ihde's works in philosophy and is being developed with case studies on new technologies in works of Ferbake, Rosenberger and other expositors. The most important concepts developed in this philosophical tradition include relational ontology, mediatory concern, human-technology relations, technological concern, mediated awareness ground, alteration method, multiplicity, relations strategy, and alteration in transparency. The findings of the study in regard to the second question show that the most important critiques on this view are weakness of the theory of post-phenomenological morality in explaining some issues, inability in recognizing dominant stability in the multiplicity idea, being limited to specific relations and technological materialism, and no attention to human's liberty in choosing technological mediation.

KEY WORDS: analysis, critique, post-phenomenology, case studies, technology.

The Secularist Presuppositions and Foundations of the Modern Natural Sciences

✉ **Ahad Ganj-Ali Khani** / PhD in Philosophy of Physics Baqer al-Uloom University ahad.ganj@gmail.com
Yar-Ali Kur Firooz-Jaee / Associate Professor in Department of Philosophy Baqer al-Uloom University
Received: 2019/08/18 - **Accepted:** 2020/02/06 Firouzjaei@bou.ac.ir

ABSTRACT

Secularism is a kind of exclusivism in the sphere of knowing the existence. It brought a new definition for the subject matter, the method and the goal of any scientific sphere wherein it entered. It defines the foundations and presuppositions of sciences according to its own worldview. This article seeks to prove that if the definition of the man and his values has approached the definition and the nature of the material and mechanical world in the recent centuries, it is just because of the effect of natural sciences on humanities and redefinition of the basic parameters of those sciences (such as viewing the man, the universe and God) following the definition of those parameters in natural sciences. Accordingly, we will discuss reductionism, mechanical view, quantitative view, observability, naturalism, atomism, rejecting the ultimate causes and non-totalist view of the universe as the secularist bases of science. And finally, we will criticize the one-dimensional attitude governing those sciences. The discussion method is analytical and the result of the study emphasizes the necessity of revising many of the foundations of the modern natural sciences.

KEY WORDS: secularism, modern natural sciences, reductionism, mechanical attitude, quantitative view.

A Comparative Attitude towards the Anthropological

Foundations of Education in Heidegger's and Mullah Sadra's Views

Somayya Marhaba / PhD Student in Department of Philosophy Islamic Azad University
Tehran Branch of Research and Sciences s.marhaba@iau-astara.ac.ir

✉ **Najma Wakili** / Assistant Professor in Department of Philosophy of Islamic Education Islamic
Azad University Central Tehran Branch Najmeh vakili@yahoo.com

Muhsen Imani / Assistant Professor in Department of Philosophy of Education Tarbiat
Modarres University eimanim@modares.ac.ir

Received: 2019/07/31 - **Accepted:** 2020/02/02

ABSTRACT

‘Human education’ enjoys a series of anthropological foundations that show the link between education and the discussions on philosophical psychology, and have always been considered by the thinkers in the sphere of education in the one hand, and the researchers in the sphere of anthropology on the other hand. Here, the views presented by Martin Heidegger (1889-1976), the famous and influential philosopher of the twentieth century in the sphere of the western philosophy, and Mulla Sadra (d. 1045 AH), the founder of transcendental philosophy in the sphere of Islamic philosophy, enjoy a special status. In the present study, it is clarified that, on the one hand, the starting point of anthropological discussions in both of those philosophers’ thoughts is the series of ontological discussions; and on the other hand, both thinkers have an existential attitude towards critique of the famous definition of the man as the ‘thinking animal’. The thoughts of those philosophers, while having common points, have differences which are dealt with in the present study.

KEY WORDS: education, anthropology, Dasein, Martin Heidegger, Mulla Sadra.

Critical Investigation of the Effect of Evolution Theory on the Anthropological Foundations of Humanities

✍ **Hamid Imami-far** / PhD in Philosophy of Social Sciences IKI

Hamidemami95@yahoo.com

Ali Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI

a-mesbah@qabas.net

Received: 2019/07/03 - **Accepted:** 2020/01/10

ABSTRACT

Initially, Charles Darwin put forward the ‘evolution theory’ as a biological theory in the scientific world. This sort of viewing the universe was not void of metaphysical results and had a great impact on humanities. Indeed, its effect on humanities was even more than its effect on biology. This study presents a report of evolution theory, its effect on anthropological foundations of humanities in five spheres, human’s truth, human’s status in the existence system, human’s will and liberty, human’s ultimate perfection and human’s creation to investigate them and show that the anthropological foundations of humanities emerged from the evolutionary view of the universe is not consistent with the anthropological foundations of Islamic humanities we support.

KEY WORDS: evolution theory, Darwin, humanities, anthropological foundations, Darwinism.

Human Nature and its Role in Humanities; Comparative Study of Ayatollah Mesbah's View and That of Abraham Maslow

✉ **Isma'il Nejadi** / PhD of Transcendental Philosophy IKI

nejati@qabas.net

Ali Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI

a-mesbah@qabas.net

Received: 2019/05/29 - **Accepted:** 2020/01/01

ABSTRACT

In the sphere of anthropology, there are two major approaches: philosophical anthropology and empirical anthropology. This study seeks to compare the views of two contemporary anthropologists representing those approaches regarding human essentials and investigate the consequences of their basic common points and differences in humanities. Therefore, we consider the views presented by Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah on the basis of Islamic sources and transcendental philosophy, and among the humanist psychologists, Abraham Harold Maslow's views on the basis of romantic philosophy, existentialist philosophy and empiricism. This study, in the concluding section, considers the limited and formal common points and many deeply-rooted differences between those two thinkers regarding those fundamental issues. This is in a way that the aforementioned differences have caused think differently regarding the description of human phenomena, explanation of human relations, determining the research issues and subject matters, and choosing the tools and sources of recognition; they even have contradicting judgments on determining behavioral norms as well as in valuing, policy-making, and recommending human behaviors and issues.

KEY WORDS: Ayatollah Mesbah, Abraham Maslow, psychology, philosophical psychology, humanities, anthropology, Islam, human nature.

Superiority of Neo-Aristotelian Virtue-centered Epistemology in Moral Evaluation of Belief

Sa'ida Fakhkhar Noghani / Assistant Professor in Department of Philosophy al-Mustafa International University Mashhad Branch
Fakharsa8@gmail.com

Received: 2019/11/17 - **Accepted:** 2020/05/21

ABSTRACT

The moral evaluation of belief is one of the issues of discussion in epistemology. Accepting this fact is based on a proper approach in epistemology that allows the moral evaluation of belief. The Neo-Aristotelian approach in virtue-centered epistemology, now well-known with Mrs. Linda Zagzebski, has put forward some reasons for the superiority of that approach in explanation of aforementioned issue. These reasons are as follows: superiority of virtue-centered epistemology over other related approaches, problems of contemporary epistemology due to focus on the issue of skepticism and neglecting understanding and, finally, reasons related to philosophy of mind which deals with the relationship between belief and emotion. She continues her discussion with the relationship between belief and morality and considers a general meaning for libertarianism to pose the possibility of moral evaluation of all levels of knowledge. The main critique of this writing is on expanding liberty to all varieties of knowledge.

KEY WORDS: virtue-centered epistemology, Neo-Aristotelian approach, moral evaluation of belief, libertarianism, Zagzebski.

An Analysis of the Role of Epistemology in Producing Religious Knowledge in Allama Tabatabai's View

Sayyid Mahmood Nabawian / Associate Professor of Department of Philosophy IKI nabaviyan@gmail.com

Muhammad Fooladi-wanda / Associate Professor of Sociology IKI fooladi@iki.ac.ir

✉ **Fereshte NoorAli-zade** / PD Student of Philosophy in Islamic Azad University Qom Branch

Received: 2019/09/25 - **Accepted:** 2020/04/23 nouralizadeh.f@gmail.com

ABSTRACT

One of the important philosophical foundations in producing religious knowledge is the epistemological foundation. The main questions in epistemology are related to the nature and possibility of cognition, its domain and types, its value and validity. The present study uses an analytical approach to studying documents to explore the role of philosophical foundations in producing religious knowledge with an emphasis on epistemological foundations in Allama Tabatabai's view. The findings of the study, on the one hand, show that in Allama's view, by cognition, we mean the knowledge and awareness in general. The possibility of cognition and realization of knowledge is axiomatic and needless of reasoning. The cognition tool is, in proportion to the domain of cognition, either the five sense, the intellect, the heart, the revelation, or the traditions. In the cognition domain, the non-sensible and immaterial things are there as well. The highest value of cognition is related to the certain cognition. On the other hand, it is possible to produce certain knowledge in general and religious knowledge in particular. Access to religious knowledge is not a dead end for the man. This is because all conventional tools of human knowledge are working for producing science, and in producing science, one can use any method in proportion to the subject, or even use various methods eclectically.

KEY WORDS: epistemology, certain knowledge, cognition tool, philosophical foundations, Allama Tabatabai.

ABSTRACTS

The Foundation of Knowledge by Presence of Sensible Things in Allama Tabatabai's View

✉ **Ibrahim Shir Ali-nia** / PhD of Transcendental Philosophy Tarbiat Modarres University Tehran
ebrahim.shiralinia@gmail.com

Reza Akbarian / Professor in Department of Philosophy Tarbiat Modarres University Tehran akbarian@modares.ac.ir

Muhammad Sa'idi Mehr / Professor of Department of Philosophy Tarbiat Modarres University Tehran saeedi@modares.ac.ir

Received: 2019/09/16 - **Accepted:** 2020/02/29

ABSTRACT

In Allama Tabatabai's view, the foundation of knowledge by presence of the sensible world is based on two theories of 'motion' and 'ideal world'. In explaining the knowledge system, these two theories are not only in harmony but also are two aspects of one single truth. The sensible world is the world of motion and motion is nothing but the existence of a mobile entity. The existence concomitant to actuality is unity and constancy. Accordingly, the mobile existent is both in reality and in its existence, while being gradual, single and having some constancy. We will show that the manifestation of mobile existence in time is a definite motion, and in the moment a mediating motion. The mobile existence (motion) is connected to the abstract and constant beings in unity and constancy, and creates the foundation of intuitive knowledge of sensible world. By proving the ideal world and considering its cause and effect relationship with the sensible world, as well as the existential conformity of those two worlds, a single and continuous existential spectrum of those worlds is created. In this existential spectrum, the ideal world is the inner state and the truth, and the sensible world is the outer state and the rarity. Interpretation of the causal system on the basis of the unity of truth and rarity makes it possible that the intuitive knowledge of the sensible world is obtained through the intuitive knowledge of the ideal world as the cause, the inner state and the truth of the sensible world. The mobile existence (sensible world) is the manifestation of the constant world (ideal world) in time.

KEY WORDS: Allama Tabatabai, knowledge by presence, mobile existence, sensible world.

Table of Contents

The Foundation of Knowledge by Presence of Sensible Things in Allama Tabatabai's View	7
<i>Ibrahim Shir Ali-nia, Reza Akbarian, Muhammad Sa'idi Mehr</i>	
An Analysis of the Role of Epistemology in Producing Religious Knowledge in Allama Tabatabai's View	23
<i>Sayyid Mahmood Nabawian, Muhammad Fooladi-wanda, Fereshte NoorAli-zade</i>	
Superiority of Neo-Aristotelian Virtue-centered Epistemology in Moral Evaluation of Belief	41
<i>Sa'ida Fakhkhar Noghani</i>	
Human Nature and its Role in Humanities; Comparative Study of Ayatollah Mesbah's View and That of Abraham Maslow	55
<i>Isma'il Nejati, Ali Mesbah</i>	
Critical Investigation of the Effect of Evolution Theory on the Anthropological Foundations of Humanities	79
<i>Hamid Imami-far, Ali Mesbah</i>	
A Comparative Attitude towards the Anthropological Foundations of Education in Heidegger's and Mullah Sadra's Views	101
<i>Somayya Marhaba, Najma Wakili, Muhsen Imani</i>	
The Secularist Presuppositions and Foundations of the Modern Natural Sciences	115
<i>Ahad Ganj-Ali Khani, Yar-Ali Kur Firooz-Jaee</i>	
The Analysis and Critique of Post-phenomenology in Technological Case Studies	133
<i>Hamid Ahmadi Hedayat, Muhsen Farmahini Farahani, Sa'id Zarghami, Roqayya Musawi</i>	
Indexes of Articles and Authors of Volume 17	155
English Abstracts	4
<i>Sayyed Rahim Rastitabar</i>	

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 220000 Rls., and yearly subscription is 880000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 17, No. 4
Summer 2020

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'ī Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādī

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muḥammad Fanā'ī: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma‘rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,

Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468

Subscribers: (25)32113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net