

معرفت فلسفه

سال بیستم، شماره سوم، پیاپی ۷۹، بهار ۱۴۰۲



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

سرمدیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سرمدیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبائی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۲۹۴ - ۲۹۸۰

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام محمد حسین زاده‌یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی‌مهر

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

حجت‌الاسلام غلام‌رضا 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 - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

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

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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 پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۶۳۸۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۵۵۲۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، 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 تارنمای 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 با 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 ماخذ 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: نتیجه بیانگر 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 استنادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ 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

تحلیل فلسفی «حُب» از منظر علامه مصباح یزدی / ۷

کهر سیدحجت‌الله فقیهی / مجتبی مصباح

معنای زندگی از دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۲۳

عباس عارفی

نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی / ۴۱

سیدعلی حسنی آملی

تحلیلی بر واقع‌گرایی دینی از منظر علامه مصباح یزدی / ۶۳

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن

گستره اعتبار خبر واحد در ساماندهی علوم انسانی با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۷۷

محمد حسین‌زاده (یزدی)

تحلیل نقش خداباوری در کارکردهای علوم انسانی توصیفی از منظر علامه مصباح یزدی / ۹۷

کهر علیرضا رجبی / محمدعلی محیطی اردکان

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در نظریه علم دینی علامه مصباح یزدی / ۱۱۳

سیدمصطفی میرباباپور

بررسی معنای کنش از منظر آلفرد شوتز و علامه مصباح یزدی / ۱۲۹

کهر امین معظمی گودرزی / علی مصباح / مجتبی مصباح

بررسی انتقادی دیدگاه پایا درباره علوم انسانی دینی با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی / ۱۴۷

کهر عباس گرائی / محمدعلی محیطی اردکان / علی مصباح


۱۵۳/ ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل فلسفی «حُب» از منظر علامه مصباح یزدی*


ک سیدحجت‌الله فقیهی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Amiryamir232@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-6518-9289

M-mesbah@Qabas.net

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

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵

چکیده

مفهوم «حُب» نشان‌دهنده نوعی میل و گرایش به چیزی است که محب آن را ملائم با خود می‌داند. مفهوم حب، مفهوم کلی از نوع معقول ثانی فلسفی است. درواقع این مفهوم از مقایسه میان وجود محب با امر یا اموری که با آن وجود ملائم است، انتزاع می‌گردد. بنابراین مفهوم حب، صرفاً بیانگر نوعی رابطه وجودی و نحوه آن است و برای خود وجودی مستقل از دو طرف مقایسه ندارد. البته گاهی ممکن است حب را از حیث مصداقی یا از جهت منشأ انتزاعش در نظر گرفت و از این جهت مفهومی ماهوی از آن انتزاع کرد و از همین روست که شماری از حکما، مفهوم حب را از این قبیل مفاهیم ماهوی برشمرده‌اند. ملاک انتزاع حب، درک ملائمت است. ادراک ملائمت از دو طریق علم حضوری و یا حصولی محقق می‌شود. با توجه به ابتدای مفهوم حب بر درک ملائمت، ضمن تحلیل فلسفی حب و بررسی نحوه انتزاع آن، با بررسی انحای گوناگون درک ملائمت، به بررسی تمایز میان بعد بیشی و گرایشی می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: حب، علم، انتزاع، ملائمت، علامه مصباح یزدی.

یکی از حقایقی که ما آن را در درون خودمان احساس می‌کنیم، حب و دوستی است. حب به مال، حب به مقام، حب به همسر، حب به فرزند، حب به غذا، حب به کمال، حب به بقا، حب به سعادت و... اینکه من این امور را دوست دارم و می‌پسندم به چه معناست؟ درباره «حب» پرسش‌هایی به ذهن‌خاطر می‌کند. به فضل الهی با واکاوی پرسش‌های ذیل و ارائه پاسخی مناسب به این سوالات، تحلیلی جامع از حب ارائه دهیم. در بررسی مسئله «حب» می‌توان این سوالات را مطرح کرد.

۱. آیا حب مفهومی بدیهی است یا نظری؟

۲. آیا معنای حب در همه مصادیق آن واحد است یا متعدد و به عبارت دیگر مفهوم حب، مشترک معنوی است

یا لفظی؟

۳. مفهوم حب چگونه انتزاع می‌شود؟ ملاک انتزاع مفهوم «حب» چیست؟

۴. آیا حب، مفهومی ماهوی است یا فلسفی؟ به عبارت دیگر سؤال این است که آیا حب، وجودی مغایر وجود

محب و محبوب دارد یا از رابطه میان محب و محبوب انتزاع می‌شود؟

۵. بنا بر فرض که حُب وجودی مغایر داشته باشد آیا حب، انفعال نفسانی است یا فعل نفس؟ به عبارت دیگر آیا

نفس، قابل حب است یا فاعل حب؟

۶. ادراک حب به نحو حضوری است یا حصولی؟ یا هر دو؟

۷. آیا حب از سنخ بینشی است یا گرایشی؟

قبل از اینکه به دنبال پاسخی مناسب برای پرسش‌های مطرح شده باشیم سزاوار است اجمالاً با معانی لغوی

«حب» آشنا شویم.

۱. حب در لغت

(به ضَمَّ حاء و بَاءِ مُشَدَّد) در عربی، «حَبَّ يَحِبُّ» است که به معنای لزوم و ثبات و نیز دوستی و کشش به سوی

چیزی خواستنی است و این معنا از همان لزوم و ثبات اخذ شده است. در مقابل، به معنای دشمنی و از چیزی است

که مورد پسند نباشد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۷؛ راغب

اصفهانی، ۱۳۳۲، ص ۵۳؛ طریحی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۸).

حُب در لغت‌نامه‌های فارسی به معنای دوستی، عشق، مهر، محبت، مودت در مقابل دشمنی و بغض آمده است

(معین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۳۷؛ عمید، ۱۳۶۳، ص ۷۳۴؛ دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۱۴۵۵؛ قیم، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

محبت (به فتح اول و دوم و سوم) مصدر میمی از «حُب» است و آن، اراده یا خواستن چیزی است که آن را

خیر و نیکو بباند و یا چنین گمان کنند («المحبه: اراده ما تراه أو تظنه خیرا»؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۳). محبت به هر

چیزی، همان میل و رغبت به آن چیز است (جبران، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵۱).

آنچه از معانی لغوی حُب و مشتقاتش به دست می‌آید، آن است که مفهوم حُب، حاکی از نوعی میل، گرایش، خواستن و ارادهٔ چیزی است. اکنون به دنبال پاسخ به نخستین سؤال می‌رویم که آیا حُب، مفهومی بدیهی یا نظری است؟

۲. بداهت مفهوم حُب

مفهوم بدیهی به صورت‌های زیر تعریف شده است:

الف) تصویری است که نیازمند به تعریف نیست؛

ب) تصویری است که نیاز به فکر و نظر ندارد یا از ترکیب مفاهیم دیگر به دست نیامده باشد (دوانی، بی‌تا، ص ۲۲۶؛ رازی، ۴۱۶ق، ص ۴۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۲ و ۴۳۵). اگر نگوئیم که این دو تعریف یک معنا را انتقال می‌دهند، باید بپذیریم که با یکدیگر تلازم معنایی دارند. در مقابل تصور نظری نیز به صورت‌های زیر تعریف شده است:

الف) تصویری است که نیازمند به تعریف است (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۹ و ۲۱۰)؛

ب) تصویری است که فکر و نظر نیاز دارد یا از ترکیب مفاهیم دیگر به دست آمده باشد.

با توجه به این توضیحات می‌گوییم:

مفهوم حُب، مفهومی کلی از نوع معقول ثانی فلسفی است. در واقع این مفهوم از مقایسه میان وجود محب با امر یا اموری که با آن وجود ملائم است، انتزاع می‌گردد. بنابراین مفهوم حُب، صرفاً بیانگر نوعی رابطه وجودی و نحوه آن است و برای خود وجودی مستقل از دو طرف مقایسه ندارد. در ازای مفاهیم فلسفی، هیچ مفهوم جزئی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۰) و این‌گونه مفاهیم برای نخستین بار از علوم حضوری به نحو مستقیم (بدون نیاز به ترکیب از مفاهیم دیگر) انتزاع می‌گردند. از این رو تمامی مفاهیم مزبور مفاهیم بدیهی اند. حال مفهوم حُب نیز از قاعده مزبور مستثنا نیست. این مفهوم صرفاً از درکی حضوری مبنی بر ملائمت ذات با خود ذات یا با امری دیگر برای اولین بار انتزاع می‌گردد. بنابراین حُب، مفهومی بدیهی است و برای شناخت آن نیاز به واسطه‌گری هیچ مفهومی نداریم (همان، ج ۲، ص ۱۰۴). پس از تبیین بداهت مفهوم حُب به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که آیا مفهوم حُب، مشترک لفظی است یا معنوی؟

۳. اشتراک معنوی یا لفظی

آیا حُب دارای وحدت مفهومی است؟ به عبارت دیگر آیا حُب از حیث مفهومی، مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟ در صورت اشتراک معنوی، معنای جامع میان مصادیق آن چیست؟ ویژگی اصلی اشتراک معنوی این است که آن مفهوم دارای معنایی جامع و واحد است؛ به‌گونه‌ای که دربردارنده تمامی مصادیق اش می‌باشد. روشن است که مفهوم حُب، مشترک معنوی است. حال پرسش این است که آن معنای جامع و واحد در میان همه مصادیق حُب کدام است؟

وقتی می‌گوییم چیزی را دوست داریم، بدین معناست که آن شیء را می‌خواهیم. وقتی به کسی می‌گوییم: دوستت دارم، مرادمان این است که آن شخص مطلوبمان واقع شده است. وقتی بیان می‌دارم که فلان میوه یا لباس را دوست دارم درواقع مراد این است که آن میوه یا لباس را می‌خواهم. بنابراین در همه مصادیق حب، نوعی معنای «خواستن» نهفته است. وقتی من چیزی را می‌خواهم یعنی به آن شیء میل و گرایش مثبت دارم. پس حب به چیزی، درواقع خواستن آن شیء و میل و گرایش به آن است. بنابراین حب امری بینشی و از سنخ شناخت و علم نیست، بلکه از سنخ گرایش و میل است. در همه مصادیق حب، معنای گرویدن و خواستن نهفته است؛ ولی پرسش اساسی این است که نحوه انتزاع مفهوم حب چگونه است و چه فرایند عقلی - فلسفی‌ای را در ذهن انسان طی می‌کند؟ بنابراین لازم است تبیینی درباره نحوه انتزاع مفهوم حب بدهیم. این تبیین می‌تواند راهگشای ما در پاسخ به پرسش‌های دیگر نیز باشد.

۴. نحوه انتزاع مفهوم حب

مفهوم حب نشان‌دهنده نوعی میل و گرایش به چیزی است که محب آن را ملائم با خود می‌داند؛ خواه حب، عین ذات باشد یا زائد بر ذات؛ و در صورت اول خواه اصیل باشد یا بالتبع و در صورت دوم (زائد بر ذات)؛ خواه لازم ذات باشد یا عرضی انفکاک‌پذیر از ذات. اختلاف میان انواع حب به اختلاف انواع ذات محب بازمی‌گردد. برای مثال، خداوند سبحان خودش را و مخلوقات خودش را دوست دارد. میل و گرایش خداوند متعال به خودش و به مخلوقات عین ذات است (ر.ک: مصباح و عبودیت، ۱۳۹۸، ص ۲۱۵-۲۲۰). لکن حب به ذات، اصیل و به مخلوقات بالتبع است. به عبارت دیگر حب خداوند به مخلوقات به تبع حب به ذات است؛ یعنی خداوند متعال چون خودش را دوست دارد مخلوقات خودش را نیز دوست دارد. بر طبق میانی عقلی - فلسفی چیزی بر خداوند عارض نمی‌شود. ولی حب در انسان هم می‌تواند عین ذات محب و هم عارض بر ذات محب باشد که در این صورت از حیث مصداقی کیف نفسانی (در مقابل کراهت) شناخته می‌شود.

با توجه به این توضیحات می‌گوییم: ملاک حب و دوست داشتن، درک ملائمت و کمال محبوب و به بیانی دیگر ملاک حب، درک مطلوبیت است. محب، هنگامی چیزی را دوست دارد و به آن میل پیدا می‌کند که آن را ملائم و سازگار با خود بیابد و آن را مطلوب خودش بداند. اساساً دوست داشتن چیزی در گرو آن است که آن را با خود سازگار بباییم. از همین روست که گاهی چیزی را دوست می‌داریم و گاهی دیگر همان چیز را نمی‌پسندیم و دوست نداریم؛ بدان جهت که در برخی شرایط آن را با خود سازگار و ملائم و در برخی شرایط ناسازگار و ناملائم می‌پنداریم. برای مثال اینکه گاهی در دوستی و رفاقت با افراد تجدیدنظر می‌کنیم، به همین جهت است؛ زیرا در ابتدای دوستی روحیات خود را با فرد موردنظر سازگار می‌باییم، ولی به مرور زمان با شناخت و آگاهی بیشتر نسبت به آن فرد، به فاصله روحی و شخصیتی خود با وی پی می‌بریم، ناسازگاری‌ها هویدا می‌شود و در دوستی خویش تجدیدنظر می‌کنیم و یا بالعکس در ابتدا خود را با فردی متفاوت و ناسازگار می‌باییم، ولی به مرور زمان با شناخت

بیشتر و آگاهی کامل‌تر، آن شخص را از لحاظ روحی و رفتاری ملائم و سازگار با خود می‌یابیم. با توجه به توضیحات ارائه‌شده، به سه مطلب کلیدی در مراحل انتزاع مفهوم حب پی می‌بریم.

۱. ملاک در انتزاع مفهوم حب، ملائمت امری با ذات است؛

۲. مبادی انتزاع حب، علم و آگاهی و به عبارت دیگر، درک ملائمت است خواه این امر، عین ذات باشد یا عارض بر ذات و خواه این درک ملائمت به ادراک حضوری باشد یا حصولی و خواه مطابق با واقع باشد یا نباشد. به عبارتی دیگر خواه امر ملائم، درواقع نیز ملائم باشد یا اینکه صرفاً در تصور یا ادراک محب، مطلوب باشد هرچند درواقع مطلوب نباشد؛

۳. انتزاع مفهوم حب، متوقف بر مقایسه عقل میان محب و محبوب یا به عبارتی دیگر متوقف بر مقایسه میان ذات و کمال ذات یا مطلوب ذات است. این ویژگی ملاک و نشانه‌ای برای چیستی و چگونگی مفهوم حب در تقسیمات سه‌گانه مفاهیم کلی خواهد بود.

حاصل آنکه، هیچ میل و گرایشی نیست که بدون علم و آگاهی تحقق پذیرد؛ خواه این علم، عین ذات مدرک باشد یا زائد بر ذات. و خواه منشأ انتزاع علم و حب مصداقاً واحد باشد یا متعدد. به بیانی رساتر، خواه تمایز میان بُعد بینشی و گرایشی، خارجی باشد یا تحلیلی. با توجه به این مطالب، لازم است برای تبیین دقیق و عقلانی نحوه انتزاع مفهوم حب و نحوه تحقق آن به بررسی مبدأ حب پردازیم.

۵. علم: مبدأ تحقق حب

روشن است که ملاک حب در موجودات ذی‌شعور، وجود صفت کمالی (اگرچه در تخیل محب کمال باشد) است که مبتنی بر درک ملائمت آن صفت کمالی با خودش است خواه این درک ملائمت، آگاهانه باشد یا نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه. در هر صورت علم به ملائمت از مبادی حب است. در این رابطه پرسش‌های مهمی به ذهن خطور می‌کند:

۱. انحای گوناگون درک ملائمت چیست؟

۲. تغایر علم و حب در چیست؟ تغایر مفهومی یا مصداقی؟ یا هر دو؟ به عبارت دیگر آیا تغایر میان بعد بینشی و گرایشی، همواره خارجی است؟ یا همواره تحلیلی است؟ یا اینکه در مواردی خارجی و عینی و در مواردی تحلیلی و عقلی است؟

۶. ادراک ملائمت به نحو حضوری

علم به ملائمت یا به نحو حضوری و بدون واسطه است یا به نحو حصولی و باواسطه. علم به ملائمت به نحو حضوری به صور مختلفی قابل فرض است:

۱. امر ملائم عین ذات و علم به آن نیز عین ذات باشد؛

۲. امر ملائم لازمه ذات و علم به آن عین ذات باشد؛

۳. امر ملائمت عین ذات و علم به آن زائد بر ذات باشد؛

۴. امر ملائمت زائد بر ذات و علم به آن لازم ذات باشد؛

۵. امر ملائمت زائد بر ذات و علم به آن مفارق ذات باشد.

۱-۶. صورت اول: امر ملائمت عین ذات و علم به آن نیز عین ذات

مانند ملائمت و سازگاری ذات حق تعالی با خودش و درک ملائمت ذات با خودش. خداوند متعال، ذات کمالی خودش را ملائمت با خود به علم حضوری درک می‌کند. همچنین مانند سازگاری هر کس با خودش و درک ملائمت ذات با خود. روشن است که در این دو مثال، علم و عالم و معلوم تغایر مفهومی، لکن وحدت وجودی دارند، با توجه به اینکه در علم حضوری علم (ادراک) و معلوم (مدرک) عین یکدیگرند و به عبارت دیگر یک واقعیت‌اند، نه دو واقعیت مغایر از هم و در مثال مورد بحث نیز معلوم عین عالم است نتیجه می‌شود که اولاً علم به ملائمت، عین ذات عالم است و ثانیاً: مفهوم علم به ملائمت از رابطه و مقایسه ذات ملائمت با خودش از آن جهت که این ملائمت نزدش حضور دارد انتزاع می‌شود و این یعنی مفهوم علم به ملائمت، معقول ثانی فلسفی است. مفهوم حب نیز دقیقاً همین‌گونه است؛ یعنی با توجه به اینکه تغایر میان حب و محب و محبوب تحلیلی است که از یک واقعیت انتزاع می‌شود در نتیجه حب نیز عین ذات محب است که از مقایسه ذات محب با خودش از آن جهت که کمالی وجودی است انتزاع می‌شود و این یعنی مفهوم «حُبُّ ذات» یک مفهوم ثانی فلسفی است.

پرسشی که در اینجا ذهن را به خود مشغول می‌سازد این است: تفاوت میان علم (به ملائمت) و حب (ذات) در چیست؟ این پرسش را با بیانی دیگر تبیین می‌کنیم. بدیهی و واضح است که آگاهی و درک ملائمت و سازگاری، مفهومی بینشی و حب، مفهومی گرایشی است. حال این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که تفاوت میان این دو حیثیت، خارجی است یا صرفاً تحلیلی است. پاسخ به این پرسش در گرو تحلیلی دوباره در نحوه انتزاع مفهوم حب است.

مفهوم حب در مثال اول، از رابطه و مقایسه ذات حق تعالی با خودش از آن جهت که کامل مطلق است انتزاع می‌شود. یعنی اینکه می‌گوییم خداوند خودش را دوست دارد و حب ذات دارد بدین معناست که کامل مطلق، کمالات خودش را ملائمت با ذات خود می‌یابد و ملاک در انتزاع مفهوم حب نیز، درک ملائمت است. در مورد مثال دوم، مفهوم حب از رابطه و مقایسه ذات وجودی هر کسی با خودش از آن جهت که وجودش را در مقابل فقدان وجودش، کمال می‌داند انتزاع می‌شود. به عبارتی دیگر، هر کسی خودش را دوست دارد بدین معناست که خودش را با وجودش سازگار می‌یابد. با توجه به این توضیحات روشن می‌گردد که اولاً انتزاع مفهوم حب متوقف بر درک ملائمت است؛ ثانیاً تغایر میان حب با علم در محل بحث، تغایری مفهومی و تحلیلی است نه خارجی. به بیانی دیگر در محل بحث، ما با یک حقیقت خارجی و عینی بیشتر سروکار نداریم و آن ذات وجودی خداوند یا ذات وجودی شخص است، لکن عقل، ابتداً از آن جهت که ذات ملائمت نزدش حضور دارد، ملائمت را درک، و مفهوم علم را انتزاع می‌کند و سپس از آن جهت که ذات وجودی‌اش، کمال و مطلوب اوست، مفهوم «حب» را انتزاع می‌کند.

نتایجی که از بررسی صورت اول حاصل شد از این قرار است:

۱. علم و حب هر دو عین ذات عالم و عین ذات محب می‌باشند و به عبارتی ذاتی‌اند؛
 ۲. هر دو مفهوم از مقایسه میان ذات عالم و ذات محب با خودشان انتزاع می‌گردد و از این جهت هر دو معقول ثانی فلسفی هستند؛
 ۳. در این فرض تمایز علم با حب از این حیث است که مفهوم علم از مقایسه ذات عالم با خودش از آن جهت که نزد خودش حضور دارد انتزاع می‌شود؛ لکن مفهوم حب ذات از مقایسه ذات محب با خودش از آن جهت که کمال مطلوب است انتزاع می‌گردد؛
 ۴. در این فرض تمایز میان بعد بینشی و گرایشی صرفاً تحلیلی است نه خارجی و عینی.
- ممکن است در اینجا پرسشی به ذهن خطور کند که اگر بنا بر آنچه ادعا شده، هر انسانی با خودش سازگار است و به بیانی دیگر، خودش را دوست دارد و این حب ذات در انسان، ذاتی است پس چرا همه انسان‌ها به این امر ذاتی درونی خود، علم و آگاهی ندارند و به عبارتی دیگر آن را نمی‌یابند؟
- در پاسخ به این پرسش، توجه به چند نکته ضروری است:
- اولاً همان‌طور که بیان شد حب ذات در خداوند و انسان عین ذات است؛ و مفهوم حب ذات همانند علم به خود، از این جهت، مفهوم ثانی فلسفی است که از مقایسه نفس با خودش انتزاع می‌شود، لکن آگاهی از حب ذات یا به عبارتی درک این ملائمت، در خداوند و در نفس انسانی از جهتی با یکدیگر تفاوت دارند.
- تفاوت میان درک ملائمت در خداوند و درک ملائمت در انسان به شدت و ضعف در علم حضوری برمی‌گردد. در علم حضوری، اولاً نحوه ادراک، تابع نحوه وجود مدرک است؛ چراکه در علم حضوری، علم (ادراک) و معلوم (مدرک) عین یکدیگرند؛ ثانیاً همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف، یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری، از قوت و شدت کافی، برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی‌آید.
- اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک‌کننده است؛ یعنی هر اندازه نفس از نظر مرتبه وجودی، ضعیف‌تر باشد علوم حضوری اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی اش کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد. تبیین این مطلب، متوقف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که در این رساله نمی‌گنجد.
- حاصل این مطالب آنکه، آگاهی خداوند به ملائمت ذات با خودش یا به عبارتی حب ذات، علمی حضوری و در نهایت شدت و قوت است و این بدین معناست که تمام اوصاف و ویژگی‌های درونی و ذاتی اش را نیز در نهایت وضوح و روشنی و بدون نیاز به وساطت مفهوم و استدلال می‌یابد.
- اما آگاهی انسان از ویژگی‌های ذاتی و درونی اش و از جمله، حب ذات، به علت ضعف علم حضوری، گاهی نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه می‌باشد.

نکته قابل توجه در راه دوم این است که اولاً درک ملائمت، زائد بر ذات و به نحو آگاهانه و به نحو علم حصولی است؛ ثانیاً این علم مانند دیگر علوم حصولی، عرضی است که عارض بر نفس می‌گردد. بنا بر مبنای تغایر وجودی جوهر و عرض، علم حصولی، کیف نفسانی و عرض خارجی است و یا بنا بر اتحاد جوهر و عرض، شأنی از شئون جوهر، و عرضی تحلیلی است. در هر صورت، مفهوم علم، مفهومی فلسفی است، لکن مصداق آن در اینجا امری ماهوی و عرضی از اعراض است.

۲-۶. صورت دوم: امر ملائم. لازمه ذات و علم به آن عین ذات

در این فرض علم خداوند به مخلوقات، ناشی و بالتبع از علم خداوند به ذات خودش است؛ یعنی از آنجاکه خداوند به خودش کاملاً آگاه است، به افعال خودش (مخلوقات) به تبع علم به ذات، آگاهی و شناخت حضوری دارد. درباره حب خداوند به مخلوقات نیز این‌گونه است؛ یعنی همان‌طور که خداوند ذات خودش را ملائم با خود یافته و در نتیجه خودش را دوست دارد، افعال خودش را نیز در همان مرتبه ذات، ملائم با خودش می‌یابد و آنها را نیز دوست می‌دارد. این حب ناشی از حب ذات است که صفتی ذاتی است. در این صورت نیز مفهوم حب، مفهوم ثانی فلسفی است که از مقایسه ذات با افعالش از آن جهت که ملائم با ذاتش می‌باشد انتزاع می‌گردد.

۳-۶. صورت سوم: امر ملائم عین ذات و علم به آن زائد بر ذات

این حالت در فرضی است که شخص به دلیل نهایت ضعف علم حضوری، در تشخیص ویژگی‌های درونی خودش و اینکه چه مفاهیمی از این ویژگی‌ها حکایت می‌کند، ناتوان است. از این‌رو برای پذیرش حقیقت درونی، ملزم به ارائه استدلال عقلی هستیم. مانند علم ضعیف انسان به خودش که حتی تجرد یا مادی بودن خودش را نیز درک نمی‌کند. ممکن است این پرسش در ذهن مخاطب خطور کند که اگر در این فرض، علم زائد بر ذات و به نحو حصولی است، از محل بحث ادراک ملائمت به نحو حضوری خارج است.

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: هرچند علم به ملائمت یا به عبارتی دیگر، علم به حب ذات از طریق علم حصولی و آگاهانه می‌باشد لکن این علم آگاهانه، نافی علم نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه نخواهد بود؛ زیرا همان‌طور که گذشت، در علم حضوری ادراک تابع مدرک است یا به عبارت دیگر در علم حضوری، علم، همان معلوم است و در فرض مذکور، ذات نزد خودش حضور دارد و در نتیجه علم به ملائمت و ادراک حب ذات نیز موجود است؛ لکن به علت ضعف مرتبه وجودی عالم به نحو نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه درآمده و نیاز به تنبه و تذکر برای فهم حقیقت درونی خویش دارد. خلاصه آنکه در این فرض ادراک ملائمت ناآگاهانه به نحو حضوری و ادراک ملائمت آگاهانه به نحو حصولی است.

نتایجی که از صورت سوم به دست می‌آید از این قرار است:

۱. در این فرض، از آن حیث که معلوم حضوری خود ذات است، پس علم (به ملائمت) عین ذات عالم می‌باشد و قطعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست. اما علم (به ملائمت) دیگری که از طریق علم حصولی حاصل شد، به عنوان کیفیتی نفسانی عارض بر ذات محسوب می‌گردد؛

۲. در فرض مزبور، ادراک ملائمتِ حضوری به نحو ناآگاهانه ولی ادراک ملائمتِ حصولی به نحو آگاهانه است؛
۳. در این فرض حب ذات، عین ذات محب است که از مقایسه ذهنی انتزاع می‌گردد لکن علم آگاهانه به حب ذات که به نحو حصولی حاصل می‌شود، کیفیت نفسانی است که عارض بر نفس می‌شود؛
۴. در این فرض، تمایز میان بعد بینشی و گرایشی بستگی به حیثیت حضوری یا حصولی بودن درکِ ملائمت دارد. در صورت ادراکِ حضوری ملائمت، تمایز این دو بعد، تحلیلی و در صورت ادراکِ حصولی ملائمت، تمایز آنها عینی و خارجی است.

۴-۶. صورت چهارم: امر ملائم زائد بر ذات و علم به آن، لازم ذات

در این فرض امر ملائم، خارج از ذات است و علم به آن امر ملائم، عارض بر ذات، لکن به نحو عرضی لازم. مثال این صورت را می‌توان در نوعی از انواع فاعلیت که مشائین به آن معتقدند یافت. مشائین در فاعلیت بالعنایه معتقدند که صور مخلوقات خارج از ذات خداوند است و خداوند به آنها علم دارد و این علم عرضی لازم ذات خداوند است و توجه و عنایت خداوند به این صور، کافی برای خلق ممکنات است و دیگر نیازی به انگیزه زائد بر ذات نیست. در این فرض علی‌رغم اینکه فعل خداوند خارج از ذات است لکن علم به آنها به عنوان عرضی لازم است. روشن است که در این فرض نیز هرچند مفهوم علم مفهومی فلسفی است، لکن می‌توان از مصداق آن مفهومی ماهوی انتزاع کرد.

۴-۷. صورت پنجم: امر ملائم زائد بر ذات و علم به آن مفارق ذات

در این فرض، امر ملائم، زائد بر ذات است. برای مثال حالت «شادی» بر من عارض می‌شود و نفس آن را ملائم با ذات خود می‌یابد. آیا در این موارد، تغایر میان علم و حب، یا به عبارتی دیگر، تغایر میان بعد بینشی و گرایشی خارجی است یا تحلیلی؟

برای پاسخ مناسب به این پرسش، باید آن را در طی مراحل تحلیل کنیم و در ضمن بررسی نشان دهیم که هر مرحله، احکام ویژه‌ای متفاوت با مراحل دیگر دارد و عدم التفات به آنها ما را دچار خلط در فهم حقیقت مسئله و صدور احکام اشتباه خواهد کرد.

۱-۷.۱. مرحله اول

اینکه نفس انسان، در نگاه نخست و ابتدایی، یک علم حضوری مبهمی می‌یابد؛ بدین معنا که امری نزد نفس حاضر است و واقعیتی نزد او حضور دارد، ولی اینکه آن واقعیت چیست و چگونه است، مبهم است؛ شبیه آنچه در فطری بودن خدانشناسی معنا می‌شود و این‌گونه تفسیر می‌شود که انسان در درون خود درک حضوری مبهمی دارد از اینکه وابسته به موجودی است که نیاز او را برطرف می‌کند، گرچه ممکن است نتواند بگوید که این چه موجودی است، اما در نهاد او، احساس وابستگی و نیاز به شکل مبهم نهفته است.

در محل بحث نیز همین‌گونه است. نفس یک علم حضوری مبهمی دارد؛ اگرچه نتواند بگوید که این چیست. ولی در عین حال، دارای یک علم و گرایش مبهم و ناآگاهانه است. نفس صرفاً یک احساس ادراکی (که نوعی گرایش است) پیدا می‌کند که از حیث مصداقی عین یکدیگرند. پس اینجا ما دو چیز نداریم، بلکه احساسی است که عین ادراک است. مانند اینکه انسان یک حالت ملائم با وجود خود را به علم حضوری می‌یابد، اما نمی‌داند که این حالت لذت، شادی، ازدیاد علم یا ... است. در اینجا علم حضوری مبهمی به حالت مزبور دارد. در اینجا علم و حب منشأ انتزاع واحدی دارند. منتهی عقل حیثیت‌های مختلفی را از این حقیقت واحد انتزاع و آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند. از این حیث که این واقعیت، منشأ نوعی کشش و گرایش است، مفهوم حب یا ملائمت و از آن حیث که این واقعیت برای نفس انکشاف دارد و نزد نفس حضور دارد مفهوم علم انتزاع می‌شود. روشن است که در اینجا علم و حب از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیستند. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه در علم حضوری، علم عین معلوم است و ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر است عالم، وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن از شئون وجود اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۰).

در این مرحله، حیثیتی بینشی داریم که در عین حال، حیثیت‌گرایشی نیز است. این در جایی است که عقل صرفاً حیثیت علم حضوری را از آن جهت که امری نزد او حاضر است در نظر می‌گیرد. در این مرحله علم حضوری نفس به شادی بما هو حضوری، ناآگاهانه یا به تعبیری «ناهایسار» یا نیمه‌آگاهانه است. به بیانی دیگر در این مرحله، نفس به حضوری بودن علمش التفات ندارد.

۲-۶. مرحله دوم

در این مرحله عقل نگاهی دوباره به امر عارضی می‌کند و یا اینکه علم حضوری شدت می‌یابد؛ بدین نحو که مثلاً به خود شادی توجه می‌کند که این شادی چیست؟ وجودش فی‌نفسه است یا فی‌غیره؟ جوهر است یا عرض و ...

از جمله مواردی که در این مرحله مورد توجه نفس قرار می‌گیرد این است که من به این شادی علم حضوری دارم؛ یعنی آگاهی به این حقیقت، که شادی را بدون واسطه می‌یابم و خود حقیقت شادی نزد نفس حاضر است. در اینجا با یک نگاه و اعتبار جدیدی روبه‌رو هستیم. در مرحله اول، یک احساسی برای نفس حاصل شد که عین ادراک است؛ اما در مرحله بعد به این احساس نفس، توجه نیز دارم و به عبارتی از آن غافل نیستیم.

در مرحله اخیر نیز روشن است که حیثیت بینشی و گرایشی مانند مرحله نخست از حیث مصداقی عین یکدیگرند؛ لکن با این تفاوت که در مرحله نخست، علم و گرایشی مبهم تحقق داشت و به عبارت دیگر، علم و گرایشی ناآگاهانه تحقق داشت لکن در دومین مرحله علم و گرایشی آگاهانه محقق است.

۳-۶. مرحله سوم

ذهن همواره مانند دستگاهی خودکار از یافته‌های حضوری، عکس‌برداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را از آنها انتزاع می‌کند. در اینجا نیز ذهن از حالتی که درون نفس ایجاد شده و به علم حضوری نزد نفس حاضر است

عکس‌برداری می‌کند که پس از رفع شدن آن حالت، می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی «شادی» را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله «من به شادی علم حضوری دارم» یا «شادی نزد من حاضر است» یا «شادی در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. این قضیه حاصله در ذهن، علم و آگاهی جدید دیگری به شادی است که سنخ آن متفاوت از سنخ آگاهی و علم در مرحله اول و دوم است. در اینجا، آگاهی حاصل‌شده، علمی حصولی است؛ برخلاف علم و آگاهی در مرحله اول و دوم که علمی حضوری بود. به عبارت دیگر در این مرحله امری جدید ورای شادی (به عنوان امری عرضی) بر نفس عارض می‌گردد که طبق مبانی فلسفی، کیف نفسانی و عرض خارجی و یا جلوه‌ای از مراتب نفس و شئون مختلف نفس است و در نتیجه مفهوم حاصله، مفهومی ماهوی خواهد بود. در محل بحث نفس با تحلیلی عقلانی و اینکه این شادی چه فوایدی برای او خواهد داشت، میل و گرایشی نسبت به این شادی برایش حاصل می‌شود، ولی این میل و حب به شادی، محبوب بالذات نیست؛ بلکه از آن جهت که مقدمه‌ای برای رسیدن به محبوب بالذات (غایت نهایی) است مورد پسند محب می‌باشد. به عبارت دیگر در اینجا گرایشی در نفس نسبت به این امر عارضی پدید می‌آید که این گرایش ناشی از گرایشی اصیل است که بالتبع به این امر عارضی، تعلق می‌گیرد. نتایج حاصل از این سه مرحله به طور خلاصه چنین است:

۱. در مرحله اول، علم و حب اولاً به صورت ناآگاهانه یا به عبارتی ناهشیار برای نفس حاصل شده‌اند؛ ثانیاً تمایز میان بعد بینشی و گرایشی یا به عبارتی دیگر تمایز میان علم و حب به نحو تحلیلی است نه عینی و خارجی؛
۲. در مرحله دوم، هرچند علم و حب با توجه به تشدید علم حضوری، به صورت آگاهانه نزد نفس حاضرند در عین حال تمایز میان بعد بینشی و گرایشی تحلیلی خواهد بود نه خارجی و عینی؛
۳. در مرحله سوم، اولاً علم (علم حصولی جدید) و حُب (گرایش جدید) هر دو کیفیتی نفسانی به شمار می‌روند که عارض بر نفس می‌شوند؛ ثانیاً برخلاف مرحله اول و دوم، تمایز میان بعد بینشی و گرایشی یا به عبارتی تمایز میان علم و حب، خارجی و عینی بوده نه تحلیلی.

۷. ادراک ملائمت به نحو حصولی

در فرض قبلی، صور مختلف ادراک ملائمت به نحو حضوری مورد بررسی قرار گرفت؛ اما گاهی درک ملائمت و سازگاری به نحو حصولی است. بدین نحو که ادراک حضوری ملائمت (به نحو آگاهانه) یا ممکن نیست، یا برای شخص به دلایلی از جمله ضعف علم حضوری مقدور نیست. بدین معنا که خود امر ملائمت نزد ذات نفس حاضر نیست، بلکه به واسطه صور ذهنیه مثالی یا عقلی، نزد نفس حاضر است. در این فرض، منشأ درک ملائمت از سه حالت (مانعة‌الخلو نه مانعة‌الجمع) خارج نیست:

۱. منشأ درک ملائمت، حس یا تجربه است؛
۲. منشأ درک ملائمت، نقلی و تبعدی است؛
۳. منشأ درک ملائمت، عقلی است.

۷-۱. صورت اول

گاهی منشأ درک ملائمت با چیزی، از طریق ابزارهای حسی است. یعنی با واسطهٔ یکی از ابزارهای حسی، ابتدا به امر ملائمت پی برده و سپس به آن، میل یا گرایش پیدا می‌کنیم. برای مثال، شخصی با مشاهدهٔ چهره‌ای از یک شخص، از زیبایی آن آگاه شده و بدان گرایش می‌یابد و آن را دوست دارد و مورد پسندش واقع می‌شود. در اینجا منشأ علم و گرایش به این چهرهٔ زیبا (به عنوان یک کمال مفقود حقیقی یا پنداری از جهت لذتی که با مشاهده آن برایش حاصل می‌شود) ادراک حسی است. یا اینکه به روش تجربی و تکرار، به امر ملائمت پی می‌برد و در نتیجه آن را دوست می‌دارد و به عبارتی مورد پسندش واقع می‌شود. در بررسی این حالت، به روشنی می‌یابیم:

میان حیثیت بینشی و گرایشی تغایر خارجی است. به بیانی دیگر برخلاف ادراک ملائمت به نحو حضوری (آگاهانه)، در این فرض ابتدا، علم به ملائمت برای شخص به نحو حصولی بر نفس عارض و سپس میل و گرایش به آن شیء درون نفس ایجاد می‌گردد. به عبارتی دیگر در این صورت، حب خارجی متوقف بر علم خارجی و عینی است نه تحلیلی و انتزاعی. به عبارتی دیگر دو عرض جداگانه تحت عنوان کیف نفسانی درون نفس حاصل می‌گردد.

۷-۲. صورت دوم

گاهی نیز منشأ درک ملائمت و گرایش به چیزی، نقلی (البته ممکن است منشأ علم، نقل و البته اعتماد به دیگری غیر از شارع باشد) و تعبدی است. یعنی بشریت و نوع انسان به خاطر محدودیت‌های عقلانی و حسی بدون امداد الهی و وحیانی به امور ملائمت پی نمی‌برند و آگاه نمی‌شوند. برای مثال، منشأ علم به ملائمت نفس با نماز یا روزه، تعبدی است، اینکه اقامه دو رکعت نماز صبح با شرایط خاص یا سی ماه روزه‌داری با قیود خاص موجب رشد و کمال‌یابی می‌شود و به وجود من فزونی می‌بخشد و مرتبه وجودی من را تعالی می‌دهد نه قابل ادراک حسی و نه در قالب ادراک عقلانی می‌گنجد؛ بلکه نفس انسانی تعبداً می‌پذیرد که انجام این فعل با این آداب و خصوصیات خاص، کمالی برای وجودم می‌باشد. سپس با درک ملائمت، بدان میل و گرایش پیدا می‌کند و آن را دوست دارد. در این فرض نیز اولاً تغایر میان علم و گرایش، خارجی است و ثانیاً مفاهیم برگرفته از این دو کیف نفسانی از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند.

۷-۳. صورت سوم

گاهی نیز منشأ علم به ملائمت ادراک عقلی محض است. برای مثال، با دلیل عقلی محض می‌توان تقرب الهی را کمال دانست. توضیح اینکه همان‌گونه که در عبارات قبلی بیان شد، ملاک حب، درک ملائمت با کمال وجودی یا درک مطلوبیت است و کمال در فلسفه، هر آن چیزی است که بر مرتبه وجودی فرد بیفزاید و مرتبه وجودی فرد را فزونی بخشد و از طرفی با دلایل عقلی می‌توان به کامل مطلق بودن خداوند متعال پی برد. نتیجه این مقدمات به انضمام برخی مقدمات عقلی دیگر این آگاهی و شناخت را به فرد می‌دهد که ارتباط وجودی هر

فردی با خداوند متعال به عنوان کامل مطلق موجب رشد و ترقی وجودی یا به عبارتی باعث ارتقای درجه وجودی شخص خواهد شد. به بیانی دیگر می‌توان با بیانی عقلانی برای عده‌ای اثبات نمود که کمال اختیاری هر فردی، در رابطه وجودی با باری تعالی است. سپس با درک عقلانی این ملائمت، میل و گرایش به کامل مطلق نیز عارض بر نفس می‌گردد. در این مثال نیز تغایر علم با حب تغایر خارجی است و مفاهیم برگرفته از این دو نیز از کیفیات نفسانی و جزء مفاهیم ماهوی‌اند.

نتایج حاصله از تحلیل فلسفی حب:

یکی از نتایج مهم و قابل توجه که ذهن انسان در طی مراحل تحلیل فلسفی «حب» بدان دست می‌یابد، تبیین و تحلیل علم و حب از حیث ماهوی و فلسفی بودن آن است؛ نکته‌ای بسیار حائز اهمیت و مهم که غفلت از آن موجب اشتباهات خطیر و بزرگی در تبیین مفهوم علم و حب شده است؛ اینکه مفهوم علم و حب همیشه از معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار می‌آیند که از مقایسه میان ذات نفس و معلوم و مقایسه میان ذات نفس (محب) و محبوب انتزاع می‌شود، البته گاهی ممکن است علم یا حب را از حیث مصداقی یا از جهت منشأ انتزاعش در نظر گرفته و از این جهت مفهومی ماهوی از آن انتزاع کرد و از همین روست که عده‌ای از حکما مفهوم علم یا حب و ماهیمی از این قبیل را جزء مفاهیم ماهوی برشمرده‌اند. لذا باید توجه داشت که میان احکام مفهوم و مصداق خلط نشود. این مطلب در بیانات صدرالمتألهین در بیان حقیقت اراده نیز بدان اشاره شده است. در نگاه صدر، اشکال اساسی دیدگاه‌های متعارض در باب تبیین حقیقت اراده، متواپی دانستن این حقیقت، انحصار توجه به یک مرتبه خاص و سرایت حکم ویژه آن مرتبه به دیگر مراتب و غفلت از گستردگی وجودی اراده است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۹-۳۴۰). با توجه به قرابت فلسفی مفهوم علم (از آن جهت که ملاک انتزاع حب، درک ملائمت است) و حب این مسئله را با طرح پرسشی درباره تبیین مفهومی «علم» پیش می‌بریم. در بررسی فلسفی - تحلیلی مفهوم علم بسیاری از حکما آن را از قبیل مفاهیم ماهوی آورده‌اند. برای مثال در کتاب *آموزش فلسفه* آمده است که در میان مقولات عرضی، کیف نفسانی از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای ماب‌ازای عینی و خارجی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۲۱۲).

در کلام علامه مصباح یزدی تصریح شده که کیف نفسانی که یکی از مصادیق آن علم و حب است، از قبیل مفاهیم ماهوی است. حال آنکه از طرفی دیگر طبق معیارهایی که برای تفکیک ماهوی و فلسفی بودن معقولات داده شد، مفهوم علم باید جزء مفاهیم فلسفی قرار گرفته شود. همچنان که در عباراتی دیگری به غیر ماهوی بودن مفهوم علم تصریح شده است (ر.ک: همان، ص ۲۲۱).

در این عبارت به‌طور صریح بیان شده که علم حضوری، از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست و در نتیجه نمی‌تواند مفهوم ماهوی به حساب آید. آیا این عبارات در تناقض با یکدیگرند یا از حیثیات مختلفی مورد بحث و نظر قرار گرفته است؟

پاسخ این است که باید میان مفهوم علم و مصداق و مرتبه خاص آن یا منشأ انتزاع آن تفکیک قائل شد. شکی نیست که مفهوم علم بدون مقایسه و تحلیل ذهنی انتزاع نمی‌شود و از معقولات فلسفی به شمار می‌آید؛ لکن از آن جهت که حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست و بدون مقایسه میان عالم و معلوم انتزاع نمی‌گردد؛ دقیقاً همان‌گونه که بدون مقایسه میان آتش و حرارت، مفهوم علت و معلول انتزاع نمی‌گردد. اما گاهی مراد از علم و ماهوی شماردن آن، ماهیت داشتن حالتی است که هنگام اشراف عالم بر معلوم احیاناً بر نفس عارض می‌شود و به آن نیز علم می‌گویند. برای مثال علم به معنای اعتقاد جزمی از کیفیات نفسانی به شمار می‌آید و جزء مفاهیم ماهوی به شمار می‌آید.

در بحث تحلیل فلسفی حب نیز دقیقاً همین‌گونه است. مفهوم حب همیشه یک معقول ثانی فلسفی است که از مقایسه ذهنی و فعالیت عقلی به دست می‌آید، مفهوم حب بدون مقایسه میان محب و محبوب انتزاع نمی‌گردد؛ لکن گاهی مراد از حب، مصداق حب یا منشأ انتزاع حب است که مفهوم ماهوی از این حیث از آن انتزاع می‌شود. برای مثال در هنگامی که حالتی نفسانی مانند شادی بر نفس عارض می‌شود و نفس آن شادی را دوست دارد از دو جهت می‌توان مفهوم حب را بررسی نمود. یکی از این جهت که مفهوم حب از مقایسه میان محب و محبوب انتزاع می‌گردد و بدون این مقایسه قابل انتزاع نیست؛ جهت دیگر اینکه حالتی که از گرایش به شادی برای نفس پیدا می‌شود و احساسی که از دوست داشتن آن دارم را به عنوان محبوب و مصداق حب در نظر گرفته و آن را کیف نفسانی لحاظ کرده و آن را جزء مفاهیم ماهوی قرار بدهم.

نتیجه‌گیری

«حب» مفهومی است که از مقایسه و تحلیل عقل میان محب و محبوب انتزاع می‌گردد. مفهوم حب، معقول ثانی فلسفی است؛ اما گاهی در کلمات فلاسفه، مراد از مفهوم «حب» توجه به مرتبه‌ای از مراتب آن یا مصداقی از مصادیق آن یا منشأ انتزاع آن باشد که در این صورت می‌توان از مصداق حب مفهومی ماهوی اخذ کرد. با توجه به این مطلب می‌توان به منشأ اختلافات فلاسفه در تبیین چیستی مفهوم «حب» پی برد. اینکه عده‌ای از فیلسوفان حقیقت حب را کیف نفسانی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴؛ همو، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۳؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۵) و در مقابل عده‌ای آن را از سنخ وجود و حقیقت وجودی، و حب را همانند حقیقت وجود مفهومی عقلی - انتزاعی یا به عبارتی فلسفی به شمار آورده‌اند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۳۵؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۷۶). ریشه در همین مطلبی دارد که در عبارات فوق بدان اشاره گردید. یکی دیگر از نتایج این بحث توجه به بعد بینشی و گرایشی در علم حضوری و حصولی و تمایز حقیقی یا تحلیلی این دو حیثیت بود. عنایت به این مطلب علاوه بر اینکه نقش مهمی در تبیین رابطه میان علم و حب و تأثیر و تأثر میان آنها دارد این مطلب را نیز آشکارا می‌سازد که لازمه تغایر مفهومی علم و حب، لزوماً تغایر مصداقی نیست؛ یعنی هرچند علم از سنخ بینشی و حب از سنخ گرایشی است و دومفهوم متغایر از یکدیگرند لکن در برخی موارد با یکدیگر وحدت

وجودی دارند؛ درک ملائمت به دو طریق حاصل میشود: از طریق علم حضوری و حصولی. درک ملائمت در علم حضوری، نحوه وجودی عالیم است؛ زیرا در تمامی اقسام علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالیم حاضر بوده و عالیم وجود عینی معلوم را می‌یابد و این شهود و یافتن از شئون وجود اوست. مفهوم علم از رابطه میان نفس و معلوم از آن جهت که نزدش حضور دارد انتزاع می‌شود. در همین حال مفهوم حب نیز از رابطه ذات محب با محبوب انتزاع می‌شود. در نتیجه در علم حضوری تمایز میان حیثیت بینشی از گرایشی تمایزی تحلیلی است نه عینی و خارجی.

اما سخن در علم حصولی متفاوت است. در علم حصولی پس از آنکه علم به امر ملائم با ذات حاصل شد، حب و گرایشی از آن امر ملائم نیز عارض بر شخص می‌شود. به عبارت دیگر تمایز میان بعد بینشی و گرایشی تمایزی خارجی و عینی است.

در تمامی موارد بررسی شده، علم، علت (اگرچه در مقام تحلیل) ایجاد میل و گرایش به متعلق آن است. به عبارت دیگر با تحقق علم، ضرورتاً میل و گرایش ایجاد می‌شود. البته منظور این نیست که علم، علت تامه شوق می‌شود؛ چراکه شوق از مقوله دیگری است و خود، منشأ مستقلی در نفس دارد؛ بلکه منظور این است که شوق بدون علم، حاصل نمی‌شود؛ چراکه انسان تا چیزی را نشناسد، نمی‌تواند به آن شوق پیدا کند. پس در واقع علم، متمم علت شوق است.

با توجه به تبیین نحوه انتزاع مفهوم حب و همچنین با توجه به ذات محب، روشن گردید که در همه اقسام علم حضوری، حُب از شئون وجودی محب می‌باشد (اعم از حب اصیل یا تبعی) خواه محبوب جوهر باشد یا عرض؛ در همه اقسام علم حصولی حب حالتی است انفعالی و کیف نفسانی که در اثر علم و آگاهی به چیزی بر ذات عارض می‌شود؛ اعم از اینکه این عروض، به نحو اتحاد جوهر و عرض باشد یا تعایر آنها.

یکی از فواید و ثمرات این نوشتار اثبات و تبیین صفت ذاتی حب برای خداوند متعال است. در تحلیل فلسفی «حب» به این نتیجه رسیدیم که ملاک انتزاع مفهوم «حب»، درک ملائمت و کمال مطلوب است و این ملاک از ذات خداوند متعال نیز انتزاع می‌گردد. هرچند گاهی این صفت در مورد انسان به عنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود.

این مقاله می‌تواند راهگشای خوبی برای تبیین جایگاه علم و حب در افعال اختیاری باشد. با بررسی رابطه میان بعد بینشی و گرایشی می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که هرچند علم، مبدأ تحقق حب است لکن علت غایی افعال اختیاری، حُب فاعل به غایت می‌باشد و علم، شرط تحقق افعال اختیاری می‌باشد. البته گاهی حب به «کمال موجود» منشأ انجام فعل اختیاری می‌شود و گاهی حب به «کمال مفقود» و شوق به دست آوردن آن، منشأ فعالیت می‌گردد.

منابع


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، تحقیق وضبط عبدالسلام محمدهارون، قم، دار احیاء الکتب العربیه.
- جبران، مسعود، ۱۳۷۶، *فرهنگ الفبایی عربی - فارسی الراء*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، چاپ افست.
- دوانی، جلال‌الدین، بی تا، *تعلیق بر شرح شمسیه*، بیروت، شمس المشرق.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، قطب‌الدین محمد، ۱۴۱۶ق، *الرساله المعموله فی التصور و التصدیق*، تصحیح مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۳۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، چاپ محمد سیدکیلانی.
- زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، چاپ علی شیری.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *دره‌التاج*، تصحیح محمد مشکاة، چ سوم، تهران، حکمت.
- صدرالمطالین، ۱۴۲۱ق، *شرح الهدایة الاثریه*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ، بی تا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، دائرةالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۲، *مجمع البحرین*، تهران، چاپ احمد حسینی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، تحقیق سیدعبدالله انوار تهران، نشر مرکز.
- عمید، حسن، ۱۳۶۳، *فرهنگ عمید*، تهران، کتابت.
- قیم، عبدالنبی، ۱۳۹۴، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، چ دوازدهم، تهران، فرهنگ معاصر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، مجتبی و عبدالرسول عبودیت، ۱۳۹۸، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- معین، محمد، ۱۳۷۹، *فرهنگ معین*، چ پانزدهم، تهران، امیرکبیر.

نوع مقاله: پژوهشی

معنای زندگی از دیدگاه علامه مصباح یزدی*

عباس عارفی / عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

abbas.arefi@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4965-3311<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۹

چکیده

چیستی معنای زندگی، یعنی هدفمندی و عبث نبودن حیات، از موضوعاتی است که اندیشه بشری را به خود مشغول داشته است. این مسئله از مسائلی است که شکست در پاسخ بدان موجب پیدایش بحران‌های فکری و اجتماعی در جوامع مختلف، به‌ویژه در جوامع غربی شده است. در این راستا، علامه محمدتقی مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر، چیستی معنای زندگی را به ژرفی کاویده و در نهایت معناداری زندگی را که استعاره از هدف زندگی است، مصداقاً با قرب الهی قرین دانسته‌اند. قرب الهی، یعنی نزدیک شدن به خدا، مقام حقیقی است که در سایه‌سار اعمال اختیاری در مسیر عبودیت الهی برای انسان حاصل می‌شود. این مقاله، پس از طرح مسئله و مفهوم‌شناسی معنای زندگی و اشاره به نگرش‌ها و چالش‌هایی که در این باره وجود دارد، به نقد و بررسی آنها به نحو تطبیقی می‌پردازد و در ادامه، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را باره معنای زندگی تبیین کرده و ارتباط آن را با قرب الهی تشریح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زندگی، معنای زندگی، پوچی، عبث، خودکشی، هدف، علامه مصباح یزدی.

«چپستی معنای زندگی» از موضوعات مهم، ضروری، جدی و سرنوشت‌ساز حیات بشری است که همواره خردمندان را به اندیشه واداشته است؛ ولی هرچند اندیشه‌ورزی درباره این موضوع مخصوص دانشمندان یا عالمان رشته خاصی نیست، و همه انسان‌ها در هر سطحی از معلومات می‌توانند در این امر مشارکت داشته باشند؛ اما فلاسفه به دلیل سختی این قبیل مسائل با رشته تخصصی آنها غالباً بیشتر و عمیق‌تر در این باره اندیشیده‌اند؛ گرچه تفاوت کیفی اندیشه‌ها در این زمینه، تفاوت نگرش‌هایی را درباره معنای زندگی در پی داشته است. علامه مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر نیز چپستی معنای زندگی را به ژرفی کاویده‌اند که در این مقاله بدان خواهیم پرداخت. گفتنی است از آنجا که درباره دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی راجع به معنای زندگی قبلاً پژوهشی انجام نگرفته است، پس این مسئله پیشینه خاص ندارد، بلکه پیشینه پژوهشی عام دارد؛ زیرا راجع به معنای زندگی پژوهش‌های بی‌شماری انجام گرفته است، ولی با آن همه تلاش‌های کمی انجام گرفته در این زمینه، هنوز مسئله را هاله‌ای از ابهام فراگرفته است. از این رو ما در این مقاله، پس از طرح مسئله و مفهوم‌شناسی اصطلاح معنای زندگی و اشاره به نگرش‌هایی که درباره معنای زندگی، به‌ویژه از سوی فلاسفه غرب ارائه شده و نیز پس از بیان کاستی‌هایی که در این زمینه وجود دارد، به تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره معنای زندگی به روش تحلیلی - تطبیقی خواهیم پرداخت.

۱. کاربردهای واژه معنا

واژه معنا (Meaning) به معانی مختلفی به کار می‌رود. معنای رایج این واژه مربوط به معانی الفاظ است. اما کاربرد این واژه، به‌ویژه در فلسفه غرب، منحصر به این مورد نیست، بلکه در موارد دیگر هم به کار می‌رود. به‌طور کلی می‌توان گفت واژه معنا دو نوع کاربرد دارد:

الف) کاربرد زبانی: کاربرد زبانی واژه معنا بدین معناست که از این واژه در یک نظام زبانی چه چیزی (معنایی) مراد می‌شود؛

ب) کاربرد غیرزبانی: مراد از کاربرد غیرزبانی واژه معنا این است که مقصود از آن امری است که زبانی نیست و از سنخ معنای الفاظ نمی‌باشد (ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۳۷). مثلاً از هدف زندگی تعبیر به معنا می‌شود که در این صورت واژه «معنا» استعاره از هدف زندگی خواهد بود. گفتنی است، این کاربرد از معنا، یعنی معنای استعاری فرازبانی، در بحث از معنای زندگی موردنظر است.

۲. مراد از معنای زندگی

دانستیم که واژه «معنا» کاربردهای مختلف دارد که می‌توان آنها را ذیل دو عنوان کلی مندرج ساخت: کاربرد زبانی و کاربرد غیرزبانی. اکنون به بررسی مراد از معنا در ترکیب معنای زندگی می‌پردازیم.

روشن است اگر «معناداری» و «بی‌معنایی» را به «زندگی» اضافه کنیم و مثلاً بگوییم زندگی معنای خود را از دست داده است، مراد این نیست که «واژه زندگی» مفاد زبانی خود را از دست داده است، بلکه مقصود این است که زندگی تهی از هدف شده است و چونان واژه‌ای می‌ماند که از معنای زبانی تهی گشته است. در واقع آنچه در بحث از معنای زندگی ما را به فکر وامی دارد «واژه زندگی» نیست، بلکه «واقع زندگی» است. به عبارت دیگر، آنگاه که کسی می‌گوید: «زندگی بی‌معناست» مرادش این نیست که واژه «زندگی» معنا ندارد، بلکه مرادش این است که زندگی مقصودش را از دست داده است و «مقصود» (significance) به معنای: آرمان (point)، گوهر (substance)، هدف (purpose)، کیفیت (quality)، ارزش (value)، و جهت (direction) می‌باشد. در مقابل معناداری زندگی، بی‌معنایی آن است که به معنای «تهی بودگی» (emptiness) است (همان، ص ۳۸). گزاره «زندگی او بی‌معناست» در واقع یک گزاره وجودی (existential) است؛ زیرا کسی که در خود احساس پوچی می‌کند، چونان واژه‌ای می‌ماند که معنای خود را از دست داده است (همان). برای توضیح مطلب، می‌توان قهرمان داستان شکسپیر در رمان مکبث را مثال آورد که نسبت به دو چیز زندگی دل‌نگران است: یکی بی‌ثباتی (transience) و دیگری پوچی (vacuousness). البته بین این دو مفهوم ارتباط نیز قابل فرض است (همان). بنابراین می‌توان گفت برای معنا، دو معنا وجود دارد: الف) معنای وجودی (existential)؛ ب) معنای معناشناختی (semantical). پس اگر بگوییم هستی انسانی تهی و پوچ است، در اینجا پوچی و بی‌معنایی وجودی مراد می‌شود، نه بی‌معنایی معناشناختی (همان، ص ۴۳). در واقع چنان‌که قبلاً اشاره شد، معنای زندگی استعاره از هدف زندگی است، چون این تعبیر متفرع بر این تشبیه است که «هدف زندگی مانند معنای واژه است» و وجه شبه آن در عدم پوچی است. سپس مشبّه و ادات تشبیه حذف شده و مشبّه‌به به جای مشبّه نشست است. مانند اینکه نخست می‌گوییم: «آن مرد مانند شیر است»، سپس می‌گوییم «شیر آمد» که کلمه شیر استعاره از مرد شجاع است. در اینجا نیز «معنا» به جای «هدف» نشسته و از آن استعاره شده است. مخاطب این را می‌فهمد که اگر لفظی معنا نداشته باشد، لفظ پوچ و بی‌معناست. زندگی نیز اگر فاقد هدف باشد، بی‌محتوا و پوچ است. مراد از هدف زندگی غایت شایسته زندگی است که شخص باید بکوشد تا بدان دست یابد. گاه نیز از هدف زندگی به غرض زندگی تعبیر می‌شود. از سوی دیگر، اگر هدف زندگی برای شخص ایجاد انگیزه کند تا برای رسیدن به آن تلاش کند، در اینجا هدف زندگی در شخص متصف به علت‌غایی نیز خواهد شد؛ ولی توجه به این نکته لازم است که آنچه اصیل است در اینجا هدف درست و شایسته نفس‌الامری زندگی است که غرض بودن برای شخص و علت‌غایی شدن برای او منطقاً تابع آن خواهد بود. بدین ترتیب، می‌توان گفت: چنان‌که تعیین نوع به فصل است، تعیین زندگی نیز به هدفی است که آن را تعیین می‌بخشد. اما زندگی انسانی در صورتی تعیین شایسته خواهد داشت که دارای هدفی شایسته باشد؛ وگرنه تهی و پوچ خواهد بود.

۳. رابطه معناداری و هدف زندگی

با توجه به دو نوع کاربرد واژه معنا، یعنی کاربرد زبانی و معناشناختی و کاربرد وجودی و غیرزبانی، و با عنایت به اینکه مراد از «معنا» در سیاق مرکب معنای زندگی با «هدف زندگی» پیوند دارد، پس می‌توان گفت: معنای زندگی

تابع «هدف زندگی» است؛ یعنی اگر زندگی فاقد هدف باشد، فاقد معنا نیز خواهد بود؛ زیرا اگر زندگی «هدف» نداشته باشد، آرمان ندارد، در نتیجه معنا هم نخواهد داشت.

۴. گونه‌شناسی هدف زندگی

دانستیم که معنای زندگی تابع «هدف زندگی» است. اکنون پرسشی که بجد مطرح است، این است که: آیا هر هدفی زندگی را معنادار می‌کند؟ و یا اهداف خاصی است که می‌تواند زندگی را معنادار کند؟ برخی در پاسخ به این پرسش، به تساهل گراییدند و هرهدفی را مستلزم معناداری زندگی دانستند. کسانی هم به این نظر گراییدند که تنها اهداف خاصی است که موجب معناداری زیست آدمی می‌شود؛ زیرا آنچه موجب معناداری زندگی به معنای واقعی می‌شود، معنای واقعی است، نه معنای توهمی و پنداری. البته، این نظر نیز ارائه شده است که زندگی درصورتی معنادار است که علاوه بر اهداف متوسط، دارای هدف غایی هم باشد که اهداف متوسط در سایه‌سار آن در معناداری زندگی نقش ایفا می‌کنند. اما اینکه «هدف غایی زندگی چیست؟» پرسشی است که به پاسخ آن می‌پردازیم.

۵. تعالی معنا به تبع تعالی هدف

از آنجاکه معنای زندگی تابع «هدف زندگی» است، پس تعالی معنای زندگی نیز تابع تعالی هدف زندگی است. بنابراین زندگی در صورتی معنای متعالی و برتر خواهد داشت که هدف متعالی و برتر داشته باشد. بدین ترتیب روشن شد که «معناداری زندگی» تابع «هدف زندگی» است و آنچه حقیقتاً موجب معناداری زندگی می‌شود، داشتن هدف متعالی است. حال باید در این باره بحث کنیم که آیا زندگی دارای هدف متعالی است یا نه؟ و اگر دارای هدف متعالی است، آن هدف متعالی کدام است؟

در پاسخ به این پرسش، نظریات مختلفی ارائه شده است؛ ولی این پاسخ نیز وجود دارد که زندگی در صورتی معنادار و هدفمند است که دارای هدف متعالی باشد که وجه تعالی آن با خدای متعال پیوند دارد، چراکه کل هستی انسانی، به دلیل اینکه هستی امکانی است، فی حد ذاته فاقد استقلال وجودی است. پس همه چیز هستی امکانی، از جمله هستی و زیست‌انسانی و معناداری زیست او، تابع هدفمندی اختیاری او است که به خدای متعال پیوند دارد؛ اما اینکه چگونه می‌توان چنین معناداری متعالی را تحقق بخشید؟ در ادامه، پاسخ آن را از نظر آیت‌الله مصباح یزدی پی خواهیم گرفت.

۶. تبیین تعالی معنا

«زندگی هدفمند» معنادار است. اما هر هدفی زندگی را معنادار نمی‌کند، بلکه آن هدفی موجب معناداری زندگی می‌شود که ارزش متعالی داشته باشد و بتواند زیست متعالی را در پی داشته باشد، و به گونه‌ای باشد که ما را در فرایند حیات و در کشاکش زندگی، با همه رنج‌ها و مشقت‌هایی که دارد، به هدف متعالی برساند. البته، در اینجا دو

هدف قابل تصور است: هدف خدا از خلقت و هدف انسان از زیست انسانی خودش. البته روشن است، تنها هدفی زندگی انسان را معنادار می‌کند که در جهت و همسو و در راستای هدف الهی از خلقت باشد. بنابراین اگر زندگی هدفمند است و دارای هدف متعالی است، پس زندگی پوچ نیست و چونان زندگی سیزیف تکرار مکررات نیست. سیزیف در این افسانه، سنگی را از پایین کوه به قله کوه می‌رساند و چون سنگ از قله به پایین می‌غلتد، او باید تلاش کند دوباره همان سنگ را به بالای کوه ببرد و این امر تا ابد ادامه می‌یابد (کامو، ۱۹۷۹، ص ۵۱-۹).

۷. نگرش‌ها درباره معنای زندگی

درباره معنای زندگی، نگرش‌های گوناگون و گاه متضاد مطرح شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: الف) نظریه نفی معناداری زندگی: برخی از نظر فکری و از نظر وجودی (عملی) نافی معنا برای زندگی شده‌اند و به این گرایش یافته‌اند که زندگی فاقد معناست و اصلاً «زندگی» ارزش زیستن ندارد و چیزی جز تکرار مکررات نیست. بعضی حتی در این زمینه راه افراط پوییده و به خودکشی توصیه کرده‌اند و حتی کسانی همچون آلبر کامو خود به این توصیه نیز عمل کرده‌اند (همان؛ ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۷۷-۵۶)؛

ب) نظریه معناداری مادی و نفی معنای فراطبیعی برای زندگی: برخی به این نظر گراییده‌اند که زندگی معنای فرامادی ندارد، بلکه باید معنای آن را در امور مادی باز جست. براساس این نظریه، اگر کسی از سلامت جسمی برخوردار باشد و دارای شغل مناسب باشد و امنیت شغلی داشته باشد و از همه لوازم رفاه مادی نیز برخوردار باشد، زندگی او معنادار است و درباره معناداری زندگی خویش نباید به دنبال چیزی غیر از این امور بگردد (ایگلتون، ۲۰۰۸، ص ۱۵-۱)؛ ج) نظریه معنای فراطبیعی غیرالهی برای زندگی: بعضی از افرادی که قائل به معناداری زندگی هستند، معناداری را در امور طبیعی منحصر نمی‌دانند، بلکه معناداری را از سطح امور مادی و طبیعی فراتر می‌برند، لیکن برای امور فراطبیعی تفسیری دارند که وجه الهی ندارد، بلکه معنای‌ای است که فراتر از امور مادی متعارف است. مثلاً آنها معنای زندگی را به نام نیک، شهرت، محبوبیت و اموری مانند آن تقلیل می‌دهند و به هیچ وجه معنای زندگی را به حیث الهی و به اصطلاح «وجه الهی» مربوط نمی‌دانند و در حقیقت از عالم طبیعت فراتر رفته و در زمین باقی مانده است (همان، ص ۳۳-۵۵)؛

د) نظریه معنای فراطبیعی و الهی برای زندگی: دیدگاه دیگری که درباره معنای زندگی مطرح است، این است که معنای زندگی را باید در سطح عالی فرامادی و فراطبیعی باز جست که این درجه متعالی از معنای زندگی جز با پیوند زدن معنای زندگی به «موجود برین» ممکن نیست که آن ذات برین مستمع جمیع صفات کمالی است؛ زیرا او کمال مطلق و کل کمال است و آن خدای متعال است. روشن است که فلاسفه و اندشمندان الهی چنین نگرشی راجع به معنای زندگی دارند. بدین ترتیب درباره معنای زندگی دو نظر اساسی وجود دارد: یکی این نظر که زندگی بدون خدا «بی‌معنا»، «پوچ» و «تهی» است؛ و دیگر این پندار که بدون لحاظ خدا هم زندگی می‌تواند معنادار باشد؛ چنان که مارکسیست‌ها معناداری زندگی را براساس ماتریالیسم ممکن می‌دانستند (همان، ص ۴۳-۴۵). اما به نظر

خدا باوران، این پنداری بیش نیست و کافران در پوچی کامل به سر می‌برند؛ زیرا آنها با «پندار معنا» سروکار دارند و از «معنای واقعی» برای حیات غافل‌اند و سر آن این است که تنها با وجود الهی است که زندگی معنا پیدا می‌کند، و ملحدان بی‌نهایت از خدا دوراند (همان، ص ۴۵)؛ زیرا آنها در حقیقت با پرسش‌های دشوار فلسفی مواجه‌اند که مثلاً «چرا اشیاء به جای اینکه نباشند، هستند؟» یا این پرسش که «جهان چگونه به وجود آمده است؟»، یا اینکه «اشیا از کجا آمده‌اند؟»، که اینها پرسش‌هایی درباره‌ی علیت است. اما پاسخ به این قبیل پرسش‌ها از طریق اشیایی که در جهان ممکنات قرار دارند، ممکن نیست؛ بلکه آنها تنها با خدا، یعنی واجب‌الوجود، به پاسخ می‌رسند. پس خداوند حق‌الحقایق و معنی‌المعانی است (همان، ص ۲-۱).

۸. معنای زندگی و پاسخ‌های متضاد

اگر نیک بنگریم، پرسش از معنای زندگی، بزرگ‌ترین پرسش از پرسش‌های بزرگ است که در مورد زندگی و حیات قابل طرح است (بناتار، ۲۰۱۶، ص ۶)؛ ولی به این پرسش مهم دوگونه پاسخ متضاد (سلبی و ایجابی) داده شده است: الف) پاسخ سلبی: ریچارد تیلور معتقد است افسانه سیزیف مثلِ اعلائی بی‌معنایی است؛ زیرا وی به این محکوم است که هر روز سنگی را از پایین کوه تا قله آن بالا ببرد و چون سنگ به پایین می‌افتد، دوباره باید این کار را از سر بگیرد. تیلور در عین حال بر این باور است که گرچه زندگی چیزی جز تکرار مکررات نیست، ولی آن را می‌توان معنادار کرد؛ زیرا معنای زندگی از درون ما می‌جوشد (همان، ص ۲۱-۳۳). از سوی دیگر، توماس نیگل بر این باور است که گرچه انتظار ما این است که زندگی معنا داشته باشد، ولی زندگی معنا ندارد و ما با پوچی دست در گریبانیم، ولی در عین حال بی‌معنایی یک مسئله (problem) نیست و باید با آن کنار بیاییم (همان، ص ۳۱-۴۲)؛

ب) پاسخ ایجابی: ولی رابرت نوریک در مقاله «فلسفه و معنای زندگی» پس از بیان هشت معنا برای معناداری به تبیین معناداری زندگی می‌پردازد (نوریک، ۱۹۸۱، ص ۵۷۱-۶۴۷). وی معتقد است مسئله معنای زندگی از آنجا پدید می‌آید که زندگی با «محدودیت» مواجه است که حل آن از طریق پیوند با خداوند که موجود نامتناهی است، ممکن می‌شود؛ زیرا با فهمیدن این نکته که ما همواره در فرایند کلی تدبیر الهی هستیم، خواهیم توانست به زندگی خود معنا ببخشیم (بناتار، ۲۰۱۶، ص ۶۵-۹۲). نوریک سپس تصریح می‌کند که زندگی با تکامل روحی معنا خواهد یافت (همان، ص ۲۷). سوزان ولف نیز معتقد است اگر خدا نباشد، زندگی بی‌معناست (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

درواقع پرسش از معنای زندگی، یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که همه اندیشمندان را درگیر خود ساخته است (کلمکی و استیون کهن، ۲۰۱۸، ص ۱). مثلاً تولستوی، رمان‌نویس معروف روسی، در نوشته‌ای تحت عنوان «اعتراف» به درگیر بودنش با مسئله معنای زندگی اعتراف کرده است (بلشواو، ۲۰۰۱، ص ۱۶۰-۱۶۱). آلبر کامو نه‌تنها معنای زندگی را یک مسئله می‌داند بلکه آن را از ضروری‌ترین مسائل به شمار می‌آورد؛ زیرا به نظر او، یکی از جدی‌ترین مسائل فلسفی «مسئله خودکشی» است که تلاشی است در جهت پاسخ نظری و سپس عملی به این پرسش که: «آیا زندگی ارزش دارد؟ یا ندارد؟». او برای اثبات اینکه مسئله معنای زندگی از ضروری‌ترین مسائل

فلسفه است، می‌گوید: کسانی به سبب شکست در حل مسئله معنای زندگی خودکشی می‌کنند، درحالی‌که آنها حاضر نیستند برای بسیاری از مسائل فلسفی دست به چنین کاری بزنند و این حاکی از آن است که پرسش از معنای زندگی از ضروری‌ترین و مهم‌ترین پرسش از پرسش‌های فلسفی است که پرسش‌های مهم دیگر زندگی نیز از این پرسش نشئت می‌گیرد (همان، ص ۲). بنابراین وجهی ندارد که مسئله معنای زندگی را «شبه مسئله» یا «مسئله جعلی» (pseudo Problem) بدانیم (بگینی، ۲۰۰۵، ص ۱۵۹). به نظر می‌رسد مسئله معنای زندگی برای بشر، به‌ویژه برای انسان معاصر، یک مسئله است که شکست او در پاسخ به این مسئله با پوچی قرین است؛ زیرا حتی نیچه که مفهوم مرگ خدا را در فرهنگ غرب مطرح می‌کرد، آن را با پوچی زندگی مربوط دانست. از این رو فلاسفه غرب را دو دسته دانسته‌اند: فلاسفه قبل از مرگ خدا، و فلاسفه پس از مرگ خدا. غالباً دسته دوم از فلاسفه غرب به بی‌معنایی زندگی گرایش دارند؛ زیرا در محیطی دورافتاده از یاد خدا پرورش یافته‌اند؛ زیرا چنان‌که گفته‌اند، مراد از اندیشه مرگ خدا عبارت است از افول توجه به خدا و یاد او در فرهنگ غرب (یانگ، ۲۰۰۳، ص ۸۰-۲۱۲). بدین ترتیب نیست‌انگاری (Nihilism) در فرهنگ غرب، به تدریج به یک پدیده رایج اجتماعی تبدیل شده است؛ پدیده‌ای که حاکی از آن است که از قرن بیستم به بعد در تمدن غرب، پوچی (emptiness) یک مسئله بغرنج شده است و آنها نه تنها نمی‌دانند چه می‌خواهند، بلکه تصویری واضح از آنچه احساس می‌کنند نیز ندارند (فروس، ۲۰۱۶، ص ۴۲-۴۳). پس معنای زندگی موضوع مهم فلسفی به شمار می‌رود (آدامز، ۲۰۰۲، ص ۷۱).

درواقع مسئله معنای زندگی، مسئله‌ای نیست که بتوان آن را به دست فراموشی سپرد. این مسئله از گذشته برای فلاسفه مطرح بوده و هم‌اکنون نیز مطرح است. به نظر می‌رسد هایدگر در آنجا که می‌گوید: انسان تنها موجودی است که درباره وجود خودش پرسش می‌کند (کاتینگهام، ۲۰۰۳، ص ۴-۱)، به این نکته اشاره می‌کند. اما درباره اینکه چگونه می‌توان به این پرسش پاسخ داد، راه‌های مختلف ارائه شده است. گفتنی است اندیشه پیوند زدن معنای زندگی به هستی مطلق و نامتناهی، یعنی خدای متعال، اندیشه‌ای است که سابقه دیرینه در تاریخ اندیشه بشر دارد (همان)، ولی برای توضیح چنین رابطه‌ای تقریرهای متنوع ارائه شده است. به عنوان نمونه، رابرت نوزیک از فلاسفه تحلیلی معاصر، در این باره بیان خاصی دارد (نوزیک، ۱۹۸۹، ص ۱۶۷-۱۶۹)؛ چنان‌که علامه مصباح یزدی، از فلاسفه اسلامی معاصر، نیز در این زمینه تقریر دیگری دارند که به آن خواهیم پرداخت.

۹. چالش نگرش‌ها درباره معنای زندگی

دانستیم که درباره معنای زندگی، دیدگاه‌ها و چالش‌هایی وجود دارد که بعضی از آنها مربوط به معنای زندگی است، و برخی مربوط به رابطه معنای زندگی و هدف زندگی است، و چنان‌که بیان شد، تنها زندگی‌ای معنادار است که دارای «هدف» باشد. پس معناداری زندگی بدون هدفمندی آن امکان‌پذیر نیست؛

ولی نکته‌ای که عنایت بدان لازم است، این است که: «معناداری زندگی» مقوم به هدف والا و هدف متعالی است، نه اهداف مادی و متنزل (تیچمن، ۱۹۹۳، ص ۱۵۵). بر این اساس تنها کسانی که زندگی را معطوف به هدف

متعالی می‌دانند، به معنادراری زندگی قائل‌اند، و کسانی که فاقد چنین نگرشی باشند، به پوچی گراییده و از معنادراری به معنای حقیقی کلمه دور افتاده‌اند، هرچند خود به این امر تصریح نکرده، و یا ادعایی برخلاف داشته باشند. به عنوان نمونه، آیر (Ayer) در مناظره‌ای مدعی می‌شود که ما به زندگی معنا می‌دهیم، و چون طرف بحث او می‌گوید: اگر چنین باشد، زندگی معنای غایی (Ultimate) نخواهد داشت؛ آیر براساس مبنای پوزیتیویستی خود می‌گوید: «من نمی‌فهمم معنای غایی چه معنایی دارد» (بگینی، ۲۰۰۵، ص ۱۶۵). در واقع وی با این بیان، معنای عالی و فرامادی برای زندگی را انکار می‌کند، هرچند وی رسماً معنادراری به معنای منتزل آن را می‌پذیرد، ولی این، آن معنایی نیست که زندگی را حقیقتاً معنادار کند و مأیوسان از حیات را از «خودکشی» بازدارد.

۱۰. نگرش علامه مصباح یزدی درباره معنای زندگی

معنای زندگی در اندیشه علامه مصباح یزدی به هدف زندگی پیوند دارد، اما نه هر هدفی، بلکه هدفی متعالی و نامتناهی که با کمال نامتناهی مرتبط است. ایشان بر این باورند که گزینه کمال‌جویی انسان او را به کمال نامتناهی فرامی‌خواند و اندیشه دینی و فلسفی نیز او را در رسیدن به چنین کمالی رهنمون می‌شود. همچنین تعقل و خردورزی به او جهت می‌دهد تا زندگی او معنادار شود. بنابراین چون زیستن انسانی او در سیر به سوی کمال نامتناهی حاصل می‌شود، پس باید با تمام توان خود در جهت استحصال چنین هدفی در تلاش باشد. اما پرسشی که وجود دارد، این است که اگر زندگی انسان در سیر به سوی کمال مطلق معنادار می‌شود، پس «کمال مطلق» یا «کمال نامتناهی» چیست؟ و چگونه آدمی می‌تواند به چنین کمالی دست یابد؟ پاسخ اجمالی به این دو پرسش این است که مراد از «کمال مطلق» یا «کمال نامتناهی» خدای متعال است و راه رسیدن به او «عبادت» است و نتیجه‌ای که از این فرایند حاصل می‌شود، «تقرب الی الله» یا «قرب به خدا» است. اما اینکه مراد از این مفهوم چیست؟ و چگونه می‌توان آن را تبیین فلسفی کرد؟ پرسش مهم و اساسی است که پاسخ بدان از ابتکارات اندیشه‌ورزی علامه مصباح یزدی است که بدان خواهیم پرداخت.

۱۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره معنای زندگی

دانستیم که آیت‌الله مصباح یزدی معنای زندگی را به هدف متعالی زندگی پیوند می‌زند که چیزی جز رسیدن به کمال مطلق و بی‌نهایت نیست. ایشان فرایند معنادراری حیات بشری را در گام سپاری در این مسیر می‌دانند اما چرا؟ و چگونه؟ ایشان در بسیاری از آثار خود به پاسخ این مسائل پرداخته‌اند، ولی در کتاب *خودشناسی برای خودسازی* و نیز *فلسفه اخلاق* به تبیین مبادی بحث پرداخته‌اند که به آن اشاره می‌کنیم.

استاد انسان را موجودی کمال طلب می‌دانند که در جست‌وجوی کمال است و کمال صفتی وجودی است که موجود کمال طلب به آن متصف می‌شود. اما کمال حقیقی هر موجود عبارت است از رسیدن به آخرین مرتبه از فضیلتی است که ذات آن موجود مقتضی رسیدن بدان است. چنان که می‌دانیم، کمال بر دو قسم است: کمال اصلی و حقیقی و کمال نسبی و ابزاری. طبیعی است که مطلوب نهایی از کمال هر موجودی آخرین درجه از کمال حقیقی

اوست. تکامل یا حرکت استکمالی نیز عبارت است از تغییرات تدریجی که در یک موجود حاصل می‌شود و سبب می‌شود تا استعدادی که در یک موجود برای رسیدن به یک صفت وجودی (کمال) وجود دارد، به فعلیت برسد؛ ولی هر کمالی لزوماً از راه حرکت حاصل نمی‌شود و هر حرکتی تکاملی نخواهد بود. حرکت استکمالی نیز دو قسم است: حرکت علمی (ادراکی) و حرکت غیرعلمی (طبیعی)، چون ادراکی که شرط حرکت استکمالی است دو قسم است: غریزی و غیرغریزی. حرکت استکمالی نیز در تقسیمی دیگر به دو قسم تقسیم می‌شود: اختیاری و غیراختیاری. طبیعی است که رسیدن به کمال در «موجودات مختار» تابع اختیار و اراده پوینده راه کمال است. اعمال اختیار نیز متوقف بر علم و آگاهی است و چون تکامل انسان اختیاری است، پس آگاهی در این زمینه نیز بسیار نقش‌آفرین است. بنابراین انسان برای رسیدن به کمال حقیقی خودش که از راه اعمال اختیار او حاصل می‌شود، نیاز به آگاهی دارد، یعنی نیاز دارد که «کمال حقیقی» خودش را بشناسد. اما پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که شناخت «کمال حقیقی انسان» چگونه ممکن است؟ روشن است که شناخت کمال حقیقی انسان از راه تجربه حسی ممکن نیست؛ زیرا کمال حقیقی انسان امر غیرحسی و غیرتجربی است و حدّ و نهایی ندارد و مربوط به درون انسان است که شناخت حقیقت آن از قلمروی تجربه حسی خارج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹-۲۰). عدم توجه به این نکته موجب انحراف بسیاری از کسانی شده است که درباره معنای زندگی به بن‌بست رسیده‌اند. اما در پاسخ به اینکه «کمال انسان» چیست؟ پاسخ‌های مختلف ارائه شده است:

۱. برخی کمال انسان را در برخورداری فردی از مواهب و لذایذ مادی دانسته‌اند؛
۲. بعضی کمال انسان را در برخورداری جمعی و گروهی از مواهب و لذایذ مادی دانسته‌اند؛
۳. برخی برخلاف نظریه اول و دوم، کمال انسان را در ارتقای روحی و معنوی دانسته‌اند که محصول دوری از مواهب و لذایذ مادی است؛
۴. بعضی کمال انسان را در رشد عقلی دانسته‌اند که از راه علم و فلسفه برای بشر حاصل می‌شود؛
۵. برخی کمال انسان را در رشد عقلانی و اخلاقی دانسته‌اند که از راه تحصیل علوم و کسب ملکات فاضله برای او حاصل می‌شود (همان، ص ۲۱-۲۲)؛ ولی کمال نهایی و حقیقی انسان فراتر از آن چیزی است که در دیدگاه‌های مذکور بیان شده است. لذا *آیت‌الله مصباح یزدی* کشف کمال حقیقی انسان را از طریق کشف جهت‌یابی امیال فطری انسان پی‌گرفته و به این نتیجه رسیده‌اند که کشش‌های فطری و غریزی انسان به سمت بی‌نهایت میل می‌کند و همگی به «خدا» منتهی می‌شود: «و الی ربِّک المنتهی». البته این مدعا پشتوانه استدلالی نیز دارد؛ زیرا شناخت کامل یک موجود بدون شناخت علل وجودی آن میسر نیست، و چون وجود سلسلهٔ علل منتهی به خدای متعال می‌شود، پس می‌توان نتیجه گرفت که سیر عقلانی انسان به خداوند که موجودی نامتناهی است، منتهی می‌شود. روشن است که این نوع معرفت از سنخ علم حصولی است که در نهایت به خداوند که اصل‌الکمال و کل‌الکمال منتهی می‌شود؛ ولی آنچه فطرت حقیقت‌جوی ما را سیراب می‌کند، علم حضوری به حقایق عینی است که با درک مقومّات و ارتباطات وجودی آنها ملازم است. حال، اگر همه موجودات امکانی به صورت تعلّقات و

ارتباطات با خدای متعال حضوراً مشاهده شود، پس در واقع همه معلومات عینی در نهایت به یک حقیقت مستقل و اصیل، از سویی و علم به مظاهر و جلوه‌های او، از سوی دیگر، بازگشت پیدا می‌کند (همان، ص ۲۳-۲۷). بنابراین منتهی‌الآمال و غایت‌الغایات همه علوم، اعم از حصولی و حضوری، خدای متعال است. این امر درباره گرایش‌های فطری دیگر، از قبیل میل به قدرت، زیبایی و غیره نیز صادق است. بنابراین مثلاً جهت میل فطری به زیبایی، در نهایت به سوی عشقی هستی‌سوز نسبت به معشوقی بی‌نهایت زیبا و بی‌نهایت کامل است که شدیدترین رابطه وجودی را با انسان دارد و انسان وجود خود را قائم به او و فانی در او و متعلق و مرتبط به او مشاهده می‌کند. در واقع در این نوع شناخت از کمال وجودی است که وصول حقیقی به کمال حقیقی برای انسان حاصل می‌شود، کمالی که با نامتناهی گره خورده و با هجران به ناکامی نمی‌رسد (همان، ص ۲۷-۳۲). پس شعاع امیال انسان تا بی‌نهایت امتداد دارد و برای آن حد و مرزی نمی‌توان تعیین کرد، و به قول *راسل*، این نیز از خصایص انسانی است که تمینات او حد و مرزی ندارد (همان، ص ۳۹). استاد سپس به این نکته اشاره می‌فرماید که همه امیال سرانجام به هم می‌پیوندند و در سرچشمه بی‌نهایت علم، قدرت، جمال و کمال الهی سیراب می‌شوند (همان، ص ۳۹-۴۱). بدین ترتیب از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، کمال حقیقی انسان که مقوم انسانیت اوست، با قرب الهی حاصل می‌شود و تنها فقط از این طریق است که زندگی او معنادار می‌شود (همان، ص ۴۱). استاد سپس فرموده‌اند: «حقیقتی که کمال نهایی انسان محسوب می‌شود و آن را قرب خدا می‌نامیم، مرتبه‌ای از وجود است که در آن، استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری خودش به فعلیت می‌رسد» (همان، ص ۶۸-۷۰).

آیت‌الله مصباح یزدی مبنای درک فلسفی چنین رابطه وجودی را این می‌دانند که وجود دارای مراتب طولی است که مراتب نازله آن به ترتیب شعاعی از مرتبه عالی و معلول آن و قائم بدان است و علت حقیقی به معنای ربط وجودی بین یک شیء مستقل و یک شیء غیرمستقل است که وجودش عین ربط و تعلق به علت است. بدین ترتیب وجود معلول نسبت به علت حقیقی عین‌الربط است، پس هرکس آن را از این حیث مشاهده کند، آن را قائم به علت و پرتوی از آن خواهد یافت (همان، ص ۴۶)؛ زیرا درک ربط وجود غیرمستقل بدون درک وجود مستقل ممکن نیست، و هر قدر دایره وجودی مُدرک وسیع‌تر و مشاهده آن عمیق‌تر باشد، درک او به وجود مستقل که همه چیر قائم بدان است، بیشتر خواهد بود (همان، ص ۴۴-۴۷).

استاد با توضیح اینکه کمال انسانی از سنخ علم است؛ یعنی از حیثیت علم است که می‌گوییم انسان کامل شده است. آنچه بیشتر در کمال انسان دخیل است، علم حضوری (شهودی) و علم بی‌واسطه است. براین اساس استاد «یافت فقر وجودی» در خویشتن را ملازم با «یافت کمال» در کامل مطلق دانسته‌اند که یافتن چنین فقری در خویشتن با گام‌سپاری در مدارج کمال مساوق است و انسان تنها از این طریق به قرب الهی می‌رسد و قرب الهی حقیقتی است که راه رسیدن به آن عبادت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ الف، ص ۴۹-۶۸) پس بین بنده و خدا رابطه‌ای الهی وجود دارد که بنده باید برای درک این رابطه وجودی، سلوک معنوی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۷-۱۷۹)، ولی حرکت در مسیر درک عظمت الهی و پیدایش حالت خشیت در آدمی در اثر درک دو

طرف معادله، یعنی درک عظمت بی‌نهایت الهی و فهم فقر و نیاز ذاتی خود، به‌ویژه طرف مربوط به بنده، حاصل می‌شود (همان، ص ۱۷۶). آدمی باید بفهمد که کمال نهایی او در رسیدن به قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۷۳-۹۶)؛ زیرا آمال و آرزوهای انسان نامحدود است و در مخلوقات چنین اطلاق و عدم تناهی وجود ندارد. پس عبد برای رسیدن به آرزوهای نامتناهی و بیکران خود باید به خداوند که غیرمتناهی است، تقرّب جوید که البته راه رسیدن به آن تنها و تنها عبادت است. قرب در لغت به معنای نزدیک شدن است. روشن است که مراد از قرب در اینجا قرب مکانی و زمانی نیست؛ چراکه خداوند محیط بر همه زمان‌ها و مکان‌هاست و دوری از این جهت فرض ندارد؛ بلکه مراد قرب فرامکانی و فرازمانی است. در قرآن مجید آمده است که آسیه، همسر فرعون، از خداوند چنین درخواست کرد: «رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» (تحریم: ۱۱): پروردگارا در بهشت پیش خود خانه‌ای برایم بساز. پس رسیدن به مرحله‌ای از کمال وجودی «قرب الهی» نام دارد (همان، ص ۷۵-۹۰).

بنده‌ای که به این مرحله رسیده است، هرچه از خدا بخواهد اجابت می‌شود. البته، مستجاب‌الدعوه شدن، اثر قرب الهی است نه خود آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۴۴). به عبارت دیگر، نسبت بین «قرب الهی» و «اجابت دعا» عموم و خصوص من‌وجه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۷-۳۲۴). پس کمال نهایی انسان قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۳-۳۵۱) کسی که به مراتب عالی معرفت برسد، درمی‌یابد که معلول عین ربط به علت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۷۱) آدمی باید دریابد که زندگی عبث آفریده نشده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون: ۱۱۵). براساس بینش توحیدی، انسان بیهوده و بی‌هدف آفریده نشده است و هدف از آفرینش انسان رسیدن به مقام قرب و رضوان الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵ ب، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۵). چنان‌که دانستیم، مراد از قرب الهی قرب معنوی است؛ اما درباره اینکه مراد از قرب معنوی که بین خدا و بنده چیست، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی مراد از قرب معنوی به خداوند را نزدیکی از حیث علم، قدرت و کمال دانسته‌اند. اما این تفسیر از قرب الهی نادرست است؛ چراکه هیچ موجودی کمال مستقل ندارد و هیچ کمالی با کمال بی‌نهایت خداوند قابل مقایسه نیست. بعضی نیز قرب معنوی به خداوند را به این تفسیر کرده‌اند که بنده به جایی برسد که هرچه از خداوند بخواهد، به او داده می‌شود. اما این تفسیر نیز صحیح نیست؛ زیرا این نوع قرب مصداقی از قرب اعتباری است که نسبت آن با قرب الهی تساوی نیست؛ زیرا این‌طور نیست که هر کس دعایش مستجاب شود، به خدا نزدیک تر است و کسی که بنا به مصالحی دعایش مستجاب نشود، از خدا دور شده است. البته گاه کمال اعتباری مستجاب‌الدعوه بودن حاکی از قرب حقیقی به خداوند است که از سنخ علم حضوری و بی‌واسطه است که فراتر از کمال و قرب اعتباری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴) در واقع قرب الهی مرتبه‌ای از کمال حقیقی است که آدمی باید در پی به دست آوردن آن در تکاپو باشد (همان، ج ۲، ص ۳۲-۵۱). گونه‌ای دیگر از قرب معنوی متصور است که وجه فلسفی دارد و آن این است که بگوییم خداوند به عنوان خالق هستی به مخلوقات نزدیک است و هیچ موجودی از او دور نیست: «وَوَسَّخْنَا أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). این آیه بیانگر رابطه مستحکم بین خالق و مخلوق است؛ ولی همه مخلوقات چنین قربی با خدای متعال دارند، و این قرب همیشه

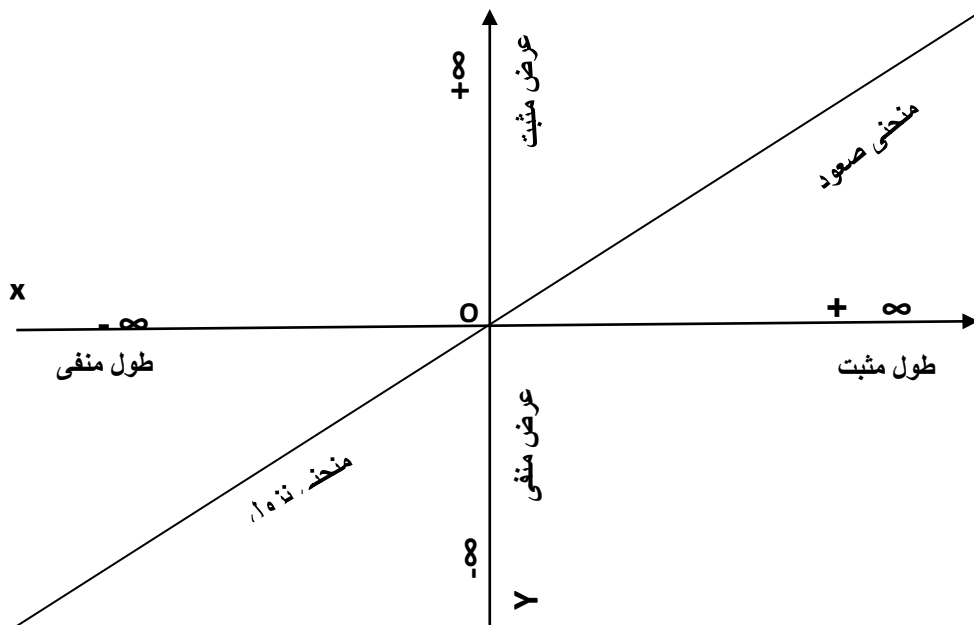
حاصل است و قریبی نیست که موجب تکامل انسان شود؛ زیرا آن قریبی موجب تکامل انسان می‌شود که از راه علم و اراده آدمی حاصل شود. از این رو وقتی می‌گوییم انسان به خدا نزدیک می‌شود، مقصود نزدیک شدن روح انسان به خداست و راه کمال او از راه علم و آگاهی است. اما علم حقیقی که موجب قرب حقیقی به خداوند است، تنها زمانی حاصل می‌شود که بنده خود را عین ارتباط با خداوند بیابد؛ زیرا تکامل روح رهایی از تیرگی و رسیدن به مرحله یافتن چنین امری به علم حضوری است و این همان چیزی است که «قرب الی الله» نام دارد؛ زیرا آدمی هرچه فقر ذاتی خودش را بهتر درک کند و بیابد هرچه دارد از خدای متعال است، کامل‌تر خواهد شد و این از عجائب خلقت است و معمایی است که حل آن آسان نیست. کامل‌تر و فقیرتر! و این همان قرب حقیقی است که در عین اینکه فناست ولی عین وجود است. در این مقام، انسان سالک که از راه علم و اراده راهی را برگزیده است که به خدا برسد، به خدا یعنی به کمال نامتناهی می‌رسد ولی در عین حال به این آگاهی و معرفت خواهد رسید که او و همه مخلوقات هرچه دارند از اوست؛ زیرا هیچ کس هیچ استقلال وجودی از خودش ندارد. روشن است که رسیدن به چنین مقامی همان قرب الهی است که کمال نهایی انسان به شمار می‌رود. البته قرب الهی دارای مراتبی است که هر کس به قدر همت خود به درجه‌ای از آن خواهد رسید و استمداد از اولیای الهی و حضرات معصومان علیهم‌السلام در این راه بسیار راهگشاست. اما انسان در سیر وجودی خودش به خداوند در حقیقت فانی نمی‌شود؛ چراکه فنا به معنای عدم کمال است و در اینجا چنین فنایی مورد نظر نیست؛ بلکه مراد از فنا در اینجا عبارت است از رفع کدورت و حصول شفافیت؛ به این معنا که بنده برای خودش استقلالی نمی‌بیند، نه اینکه واقعاً هیچ می‌شود، چون کمالی که نهایت آن هیچ است، کمال حقیقی نیست. بر این اساس بنده مقرب الهی نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه از بهره وجودی بیشتر و کامل‌تر نیز برخوردار خواهد شد. بدین ترتیب حل معمایی که به آن اشاره شد، این است که کمال انسان مربوط به روان انسان است نه به بدن و جسم او، و روح انسان مجرد است و از سنخ علم و آگاهی است. حال هر قدر انسان کامل‌تر شود، آگاهی او نیز کامل‌تر می‌شود، و این آگاهی به خودآگاهی و خودیابی روح مربوط است. پس به هر میزان که معرفت انسان به خودش بیشتر شود، درک تعلقش به خدا بیشتر می‌شود. برعکس، آدمی هرچه بیشتر نسبت به خود جهل داشته باشد، یعنی اگر خود را چنان که هست نشناخته باشد، خود را به گزاف مستقل می‌بیند و در نتیجه از خدا دور می‌شود. پس اگر انسانی خود را مستقل بینداند، حتی اگر به هر درجه‌ای از علم رسیده باشد، از خدا دور خواهد شد؛ زیرا علمی که کمال نهایی انسان به شمار می‌رود، علم به فقر ذاتی خود است که خودآگاهی کامل بدان عین فنا فی الله و فقر الی الله است. پس راه جمع بین کمال نهایی انسان که امر وجودی است و یافتن فقر ذاتی که عدمی است، این است که انسان کامل، استقلال در تمام ابعاد را منحصر به خدای متعال بداند. در واقع کمال نهایی انسان در این است که فقر، نیاز، وابستگی و عدم استقلال خودش را با علم حضوری بیابد. به تعبیر دیگر، علم حقیقی در اینجا یافتن فقر است؛ زیرا در نسبت بنده با خدا، احساس استقلال، جهل و ناشی از جهل است. در واقع علم واقعی در اینجا این است که انسان بیابد که هیچ ندارد، و هرچه دارد، از او، قائم به او و اراده او و عین تعلق به اوست. حال روشن می‌شود که چرا عبادت مستلزم کمال است؛ زیرا روح عبادت در توجه به خداست و لازمه توجه به خدا قطع تعلق از خود است.

پس در این راستا، انواع عبادات به انسان کمک می‌کند که به عین‌الربط بودن خود نسبت به خدای متعال نایل شود و اگر عملی چنین نباشد، درواقع عبادت نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸-۱۸۳) البته، تکامل حقیقی انسان که قرب الهی است، مشروط به شرایط ایجابی و سلبی است. شرایط ایجابی آن واجبات است که بدون انجام آنها چنین کمالی حاصل نمی‌شود، و شرایط سلبی آن محرمات است که موانع تکامل به شمار می‌روند. براساس دیدگاه اسلامی، انسان موجودی است که باید با اراده خود هرگونه استقلال را از خود نفی کند تا به مقامی برسد که از آن به قرب الهی یاد می‌شود؛ زیرا در اسلام همه ارزش‌ها در بندگی خدا خلاصه می‌شود و هر چیزی آنگاه ارزش دارد که در مسیر بندگی خدا قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸-۱۷).

۱۲. ترسیم سیر کمال بر محور مختصات

اینک برای نشان دادن منحنی صعودی سیر وجود آدمی که در برابر سیر نزولی آن قرار دارد، به ترسیم آن بر محور مختصات می‌پردازیم:

خط افقی، «محور طول‌ها» و خط عمودی، «محور عرض‌ها» نام دارد. به محل برخورد دو محور نیز مبدأ مختصات می‌گویند. منظور از مختصات نقطه در صفحه بیان طول و عرض آن نقطه در صفحه مختصاتی است. صفحه مختصاتی به کمک محورهای مختصات به چهار ناحیه تقسیم می‌شود: ناحیه اول متشکل از طول مثبت و عرض مثبت است. ناحیه دوم متشکل از عرض مثبت و طول منفی است. ناحیه سوم متشکل از طول منفی و عرض منفی است. ناحیه چهارم نیز عبارت است از طول مثبت و عرض منفی است.



توضیح آنکه: انسان چنان آفریده شده که به اختیار خود می‌تواند سیر صعودی و یا نزولی داشته باشد. این مطلب در نمودار منحنی حرکت که جهت صعودی و نزولی دارد، به خوبی نشان داده شده است. البته در تکامل یا تناقص انسان دو نکته قابل توجه است: یکی اینکه آدمی به گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند هم سیر مثبت و هم سیر منفی داشته باشد، و دیگر اینکه، برای سیر صعودی و سیر نزولی انسان، حد پایانی وجود ندارد و آدمی می‌تواند آن را ادامه داده تا به اعلا علیین عروج و یا به اسفل السافلین سقوط کند (همان، ص ۳۷۱). البته اموری که موجب صعود یا سقوط انسان می‌شود، بی‌شمار است و ترکیب مختلف آنها با هم بر کثرت آنها می‌افزاید که محاسبه آن چندان آسان نیست (همان، ص ۳۷۲). آدمی با تلاش اختیاری خویش با رنج و مشقت به سوی خدا حرکت می‌کند تا سرانجام به لقای الهی نایل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۰) در حقیقت، سراسر زندگی انسان سیر به سوی خداست و این سیر کمالی به لقای الهی ختم می‌شود (همان، ص ۵۸-۶). «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» (کهف: ۱۱۰). اما منظور از لقای الهی در اینجا لقای مطلوب است که برای مؤمنان در قیامت حاصل می‌شود که ناشی از پرستش و انجام تکالیف الهی است (همان، ص ۹۸) بعضی مفسران واژه «لقای خداوند» را به لقای رحمت الهی تأویل کرده‌اند، ولی معنایی فراتر از این وجود دارد و آن «لقای محضر الهی» است (همان، ص ۹۹). بنابراین دو معنا برای لقای الهی مطرح است: یکی دریافت رحمت الهی در آخرت و دیگر درک محضر الهی که البته کافران از هر دوی آنها محرومانند (همان، ص ۱۰۳). در واقع لقای حقیقی برداشته شدن فاصله میان عاشق و معشوق، و عبد و معبود است. حال اگر کسی خواهان چنین لقایی است، باید زیست خدایی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). به عبارت دیگر، هدف برین و متعالی برای انسان، رسیدن به قرب و رضوان الهی است که از طریق عبادت حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۹ و ۷۱؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸)؛ زیرا «عبادت» کاری است که بنده خدا با انجام آن به مقام قرب الهی دست می‌یابد. اگر بنده‌ای به این مقام باریابد، به بالاترین مرتبه وجودی که برای یک مخلوق ممکن است، یعنی قرب الهی، رسیده‌است. تنها راه رسیدن به این مرتبه وجودی این است که انسان، بنده بودن خود را درک کند و نگاه به لوازم آن نیز پاییند باشد. البته، این امری پیچیده و دشوار است که فهم آن برای هر کس میسر نیست؛ زیرا فهم رابطه «بندگی» با «کمال وجودی» متوقف بر معرفت والایی است که نیل بدان نیازمند تعالی معرفتی است. تأکید قرآن کریم و بیانات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}، حتی در دعاها و مناجات‌ها، بر آموختن این مسائل به ما برای این بوده است که بتوانیم به گوشه‌ای از آن اسرار و رموز دست یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱). گفتمنی است، پرستش و عبادت جنبه طریقت دارد و هدف متوسط است برای رسیدن به هدف نهایی که قرب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۰۲). اما سرّ سویدا یا رازی که در اینجا وجود دارد، این است که پرستش اکسیری است تحول‌آفرین که عبد را به پیشگاه الهی نزدیک می‌سازد، و وصالی را موجب می‌شود که فراق بر نمی‌تابد و با کمند عبودیت به بند کشیده شده است:

براساس فرهنگ اسلامی، کمال انسانی مرتبه‌ای از کمال وجودی است که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود، و تنها کارهایی برای کمال و سعادت انسان مفید است که در جهت تقرب به خداوند باشد. از این رو تعبیر «قرباً الی الله» در بین مسلمانان رایج است؛ ولی براساس آنچه قبلاً بیان شد، مراد از نزدیک شدن به خدا، تقرب فیزیکی و جسمانی و حرکت از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر نیست، بلکه منظور قرب روحانی و معنوی است؛ زیرا این روح است که باید به خدا نزدیک شود. روح نیز از سنخ علم و آگاهی است که ویژگی ذاتی آن درک، فهم و شناخت است. در تعریف جسم می‌گوییم: جسم چیزی است که دارای طول، عرض و عمق است؛ ولی در تعریف روح می‌گوییم: روح موجودی است که دارای درک و شعور است. پس فصل ممیز روح درک است و حقیقت آن با فهم توأم است، و تکامل روح نیز در گرو علم و آگاهی و توجه است. بنابراین چنین موجودی اگر بخواهد به سوی خدا سیر کند و به او نزدیک شود، باید توجه‌اش به خداوند افزایش یابد، بلکه دائمی شود. از این رو می‌توان گفت: بین «توجه روح به خدا» و «تقرب به خدا» و از سوی دیگر، بین «فراموشی خدا» و «دوری از خدا» ملازمه طرفینی برقرار است. پس هرچه توجه روح به خداوند، کمتر و ضعیف‌تر شود، از خداوند دورتر می‌گردد، چون ذکر و یاد خدا وسیله‌ای است که حجاب‌های بین بنده و خدا را برطرف می‌کند و او را به خداوند نزدیک می‌سازد که در این زمینه باید به کمیّت و کیفیت ذکر هر دو توجه شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۶۰). البته آنچه از مجموع معارف اسلامی استفاده می‌شود، این است که مهم‌ترین و بهترین کارها نزد خدای متعال برای رسیدن به مراتب قرب الهی «نماز» است. لذا فرموده‌اند: «الصلاة معراج المؤمن» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۰۳، باب ۴، ح ۲). ولی متأسفانه ما از نماز چندان بهره‌ای نمی‌بریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۴۹).

اما گره‌ای که در مسئله وجود دارد، این است که منطقی چه رابطه واقعی و نفس‌الامری بین «درک فقر وجودی» و بین «کمال حقیقی» وجود دارد؟ به عبارت دیگر، بین «علم به ناداری» و «دارایی» چه ملازمه‌ای وجود دارد؟ ولی پاسخ این پرسش را در اندیشه‌ورزی *آیت‌الله مصباح یزدی* در این باره خواهیم یافت. ایشان با توضیح اینکه کمال انسانی از سنخ علم و آگاهی است؛ یعنی از حیث علم است که می‌گوییم انسان کامل شده است، ولی علم به حصر عقلی دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی علم به شیء از طریق صور حاکی است و علم حضوری علم به شیء بدون واسطه حاکی است. اما آنچه بیشتر در کمال انسان دخیل است علم حضوری (شهودی) است. استاد «یافت فقر وجودی» در خویش‌نا را ملازم با «یافت کمال» در کامل مطلق دانسته و چنین ادراکی را مستلزم کمال دانسته‌اند؛ زیرا فهم وجود فقری خویش‌نا از فهم غنای وجودی خداوند جدا نیست و کسی که به این درجه از فهم رسیده به کمال ادراکی رسیده و هویت خویش را تکامل بخشیده است. البته این فرایند، یعنی فرایند تکامل، تدریجی و مدرج است که تابع مقدار فهم، انقیاد و بندگی و عبودیت است. درواقع بنده‌ای که به چنین فهمی رسیده حقیقتاً، نه اعتباراً، در وادی کمال گام زده و به اندازه درجه ارتقای وجودی خود مظهری از مظاهر اسمای الهی شده است؛ البته فهمی که با انقیاد و ایمان قرین شده و

از وجود و انکار به دور باشد؛ زیرا انکاری که از سر تَمَرُّد و لجبازی باشد، از انکاری که از روی جهل صورت گرفته باشد، بدتر و برای تکامل زیان بارتر است (همان، ص ۷۹-۸۶). البته پس از شناخت راه تکامل، آدمی باید ایمان داشته باشد و ایمان عبارت است از اینکه دل، چیزی را که عقل تصدیق کرده، بپذیرد و به همه لوازم آن ملتزم شود و نیز بر انجام لوازم عملی آن تصمیم داشته باشد. ایمان مشروط به شناخت است ولی عین آن و لازمه دائمی آن نیست. ایمان مقتضی علم است و حسن فاعلی فعل به ایمان نیاز دارد؛ زیرا اگر عملی از ایمان به خدا سرچشمه نگیرد، در سعادت حقیقی انسان نقشی نخواهد داشت، هر چند که آن فعل «حَسَن فعلی» داشته باشد. افزون بر ایمان، «تفکر» و «یاد خدا» نیز در این باره بسیار نقش آفرین است و هر چه این توجه قوی‌تر باشد، در رشد انسان مؤثرتر است؛ زیرا لحظه‌ای توجه قلبی به خداوند از سال‌ها عبادت بدنی مؤثرتر است (همان، ص ۸۳-۸۶)؛ زیرا سیر و حرکتی که انسان از اعماق درون خود برای رسیدن به قرب الهی و رسیدن به فهم شهودی تعلق و وابستگی وجودی خود با خدای متعال انجام می‌دهد، اصیل‌ترین عبادت خواهد بود. البته، سایر فعالیت‌های زندگی را نیز می‌توان از طریق قصد و نیت به عبادت تبدیل کرد تا در مسیر تکامل قرار گیرند و موجب فلاح و رستگاری، یعنی معناداری زندگی، شوند. استاد در این باره می‌فرماید:

از قرآن و روایات و همچنین برهان‌های عقلی استفاده می‌شود که هدف نهایی از آفرینش انسان تکامل روحی و معنوی و رسیدن به مقامی است که قرب به خداوند متعال نامیده می‌شود، و انسان با انجام دادن اعمال اختیاری می‌تواند به این مقام والا برسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳).

پس قرب الهی که مراد از آن قرب معنوی، اختیاری و حقیقی (غیراعتباری) است، در جایی برای انسان حاصل می‌شود که آدمی از حیث معرفت و شهود، به‌ویژه از طریق علم حضوری، مدارجی را بپیماید که بفهمد و بیابد که درعالم هستی هیچ موجودی مستقل جز خدای متعال وجود ندارد و ماسوی‌الله جز فقر و ربط و وابستگی و نیاز وجودی به او چیزی نمی‌باشند، و سپس با عزم و اراده خود به لوازم چنین معرفتی ملتزم شود. چنین انسانی در سیر باطنی خود به درجه‌ای از معرفت و شهود می‌رسد که فقط خدا را می‌بیند و غیر خدا برای او جلوه‌ای نخواهد داشت؛ چراکه هرچه می‌بیند درواقع جلوه خداست.

بدین ترتیب با فرایند سلوکی و گام سپاری در مسیر قرب الهی، مرحله‌ای از رابطه بین «بنده» و «خدا» حاصل می‌شود که می‌توان از آن به «وصال» تعبیر کرد. اما اینکه حقیقت آن چیست؟ فهم حقیقت آسان نیست و درخور فهم هرکسی نیز نیست. «وما تدری ما اخفی لهم من قره‌اعین»؛ ولی شاید به اجمال بتوان آن را جذب و انجذابی دانست که بین خدای متعال که «کمال مطلق» و «غنائی محض» است، و بین بنده‌ای که به درجه‌ای از معرفت رسیده که برای خود هویتی جز «وابستگی» نمی‌بیند، حاصل می‌شود و با حصول چنین جذب و انجذابی آدمی به کمال حقیقی خود خواهد رسید و از عبث و بی‌معنایی و خُسران در زندگی رهایی خواهد جُست؛ چنین بنده‌ای به اذن الهی، هرچه بخواهد می‌داند و هرچه اراده کند، تحقق خواهد یافت.

نتیجه گیری

براساس آنچه بیان شده، دانستیم که پرسش معنای زندگی چیست؟ یکی از پرسش‌های مهم است که برای هر انسانی، به هر درجه‌ای از معرفت و شناخت رسیده باشد، مطرح است. اما در پاسخ آن دیدگاه‌های گوناگون و مختلف ارائه شده است. بعضی به این پرسش پاسخ منفی داده و بعضی پاسخ مثبت؛ آنهایی هم که به این مسئله پاسخ مثبت داده‌اند، در این باره متنوع اندیشیده‌اند. نخستین چالشی که این مسئله با آن مواجه بود، راجع به معنای معنای زندگی بود. بعضی از فلاسفه غرب از «معنا» مدلول زبانی را فهم کرده‌اند، و براین اساس به انکار معنای زندگی پرداخته‌اند، تنها به این دلیل که «زندگی» زبان نیست که معنا داشته باشد؛ ولی این نظر از این طریق مورد نقد قرار گیرد که مراد از معنا در ترکیب معنای زندگی هدف زندگی است؛ زیرا کسانی زندگی را بی‌معنا می‌دانند که برای آن هدفی قائل نیستند. البته، درباره نوع هدف از زندگی نیز چالش‌هایی مطرح است. غالب اندیشه‌ورزان درباره معنای زندگی به این مطلب اذعان دارند که چالش بحث درباره معنای زندگی راجع به معنای والا و متعالی آن است، نه معانی کهنین و منزل از آن. برای تمهید بحث، نخست دیدگاه‌های مختلف که درباره معنای زندگی مطرح شده بود، مورد بحث قرار گرفت و سپس به بیان و تبیین دیدگاه علامه مصباح یزدی درباره معنای زندگی پرداخته شد.

آیت‌الله مصباح یزدی با عناوینی نظیر «هدف نهایی انسان» از معنای زندگی بحث کرده‌اند. ایشان هدف غایی زندگی انسان را رسیدن به مرحله‌ای از وجود دانسته‌اند که از آن به «قرب الهی» تعبیر می‌شود، و تنها راه رسیدن به آن عبادت و بندگی خداست؛ زیرا آدمی با سیر روانی و اختیاری خودش از طریق علم و آگاهی، به‌ویژه علم حضوری، به مرحله‌ای می‌رسد که می‌یابد که هویتی جز فقر و وابستگی ندارد، ولی درعین حال خود را در جوار ذات نامتناهی و بیکران الهی می‌یابد که همه چیز از اوست، و او همه چیز اوست و وی نیز با او همه چیز دارد؛ مقارنه‌ای که وجود فقری را به هستی مطلق پیوند می‌دهد و عاشق‌واله را به سرمنزل مقصود خواهد رساند.

- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۳، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۲الف، *به سوی او*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۲ب، *شکوه نجوا*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۲ج، *به سوی تو*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۴، *یاد او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵الف، *بندهای الهی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵ب، *رستگاران*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵ج، *سیمای سرافرازان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۷، *در جستجوی عرفان اسلامی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۸، *لقای الهی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۰، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱الف، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱ب، *صهباي حضور*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱ج، *عروج تا بی‌نهایت*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۲، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۳، *جرعه‌ای از دریای راز*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۴، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۹، *آیین پرواز*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- Adams, E. M, 2002, "the Meaning of life", *International journal for philosophy of Religion*, N.51, p. 71-81.
- Baggini, Tulian, 2005, *What's it all about? (Philosophy and the meaning of life)*, London, Oxford University Press.
- Belshaw, Christopher, 2001, *the Value and Meaning of Life*, London, Routledge.
- Benatar, David, ed., 2016, *life, Death and Meaning: Key Philosophical Readings on the Questions*, London, Rownam & littlefield.
- Camus, Albert, 1979, *the Myth of Sisyphus*, Translated from the French by Justin O' Brien, Great Britain, Penguin Books.
- Cattingham, John, 2003, *On the Meaning of life*, London, Routledge.
- Eagleton, Terry, 2008, *The meaning of life: A very short introduction*, London, Oxford University Press.
- Froese, Paul, 2016, *On Purpose: How We Create the Meaning of life*, London, Oxford University Press.
- Klemke, E.D. & Steven M. Cahn, eds., 2018, *the Meaning of life*, London, Oxford University Press.
- Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Belknap Press.
- , 1989, *Examined life: Philosophical Meditations*, New York, Touchstone.
- Teichman, Jenny, 1993, "Humanism and the meaning of life", *Ratio*, V. 6, N. 2, p. 155-164.
- Young, Julian, 2003, *The Death of God and the Meaning of life*, London, Routledge.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی*

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sa.hasani@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-2293-9951



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فرا گرفته است، علم مدرن غربی است. علم مدرن که از جمله آن علوم انسانی است؛ دارای بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص به‌خود است و در آن ریشه دارد. لازمه پذیرش این علوم، تن دادن به این مبانی و پیش‌فرض‌هاست. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است در مرحله نخست به شناسایی این مبانی و در مرحله دوم بر اساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی به نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی علم مدرن بپردازد. نتایج حاصله حکایت از آن دارد که علم مدرن دارای مبانی هستی‌شناختی چون طبیعت‌گرایی، تسلط بر طبیعت، طبیعت منبع ابزار و وسایل، قدرت‌آفرینی طبیعت، تلقی مکانیکی از طبیعت، نفی حکمت و غایت از طبیعت است و تمامی این پیش‌فرض‌ها از دیدگاه علامه مصباح یزدی دچار اشکالات متعدد و در نتیجه ناپذیرفتنی است.

کلیدواژه‌ها: نقد و بررسی، علم مدرن، مبانی، هستی‌شناختی، علامه مصباح یزدی.

در جای خود مبرهن است که یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فراگرفته، علم مدرن (از جمله علوم انسانی جدید) غربی است. از سوی دیگر، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی لازم است حداقل به تولید علوم انسانی اسلامی دست یابیم. اما پرسش مهمی در این زمینه مطرح می‌شود این است که چرا باید به تولید علوم انسانی دست بزنیم و چرا نباید علم مدرن را با همه تأثیر و تأثراتش بپذیریم. در پاسخ به این پرسش به صورت کلی این پاسخ داده می‌شود که علم مدرن غربی علاوه بر نقص و اشکالات روبنایی، دارای بنیان‌های غیرقابل پذیرش است؛ یعنی علم مدرن (از جمله علوم انسانی) دارای پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است که از نظر علمی قابلیت پذیرش ندارند. معمولاً در آثار اندیشمندان به نقد و بررسی مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی علم مدرن پرداخته شده است، اما اثری پیدا نشد که به مبانی هستی‌شناختی علم مدرن بپردازد و آن را نقد و بررسی کند. این تحقیق درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی علم مدرن را مشخص کند و در مرحله بعد از منظر علامه مصباح یزدی به نقد و بررسی آن می‌پردازد. براین اساس سؤال اصلی این تحقیق این است که دیدگاه علامه مصباح یزدی نسبت به مبانی هستی‌شناختی علم مدرن چیست؟ برای دستیابی به پاسخ، علاوه بر توضیح واژگان اصلی، لازم است به دو پرسش فرعی پاسخ داده شود: الف) مبانی هستی‌شناختی علم مدرن کدام است؟ ب) آیا براساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی، این مبانی قابل پذیرش‌اند؟ براین اساس این تحقیق علاوه بر مقدمه دارای دو قسمت اصلی است.

۱. علم مدرن

واژه مدرن و مشتقات آن از کلمه لاتین «Modus» به معنای «اندازه‌گیری» و در مقام سنجش زمان به معنای «هم‌اینک» گرفته شده است. همه اشکال بعدی واژه مدرن از همین کلمه و کلمه متأخر و مشتق لاتین «Mondernus» اخذ شده‌اند (کهنون، ۱۳۸۱، ص ۱۱؛ گیلسی، ۱۳۹۸، ص ۴۴).

کاسیدوروس (Cassidorus) این واژه را در قرن ششم به کار گرفت تا دوران خود را از دوران نویسندگان متقدم رومی یا دوران متألهان دوره آبا تمیز دهد. واژه «Modernitas» در قرن دوازدهم برای متمایز کردن دوران‌های معاصر از دوران‌های گذشته استفاده شد. کمی بعد این کلمه رفته‌رفته به گفتار عمومی راه یافت. دانته کلمه ایتالیایی «Modern» را در حدود سال ۱۳۰۰ به کار برد و نیکولاس اهل اُرشم (Nicolas of Oreme) به سال ۱۳۶۱م از واژه فرانسوی «Moderne» استفاده کرد؛ اما این کلمه تا پیش از سال ۱۴۶۰م برای متمایز کردن «دوران باستان» از «دوران مدرن» استفاده نمی‌شد و تا پیش از قرن شانزدهم آن را در معنای معاصر کلمه، یعنی برای متمایز کردن قسمتی از دوره تاریخی مشخص به کار نمی‌بردند. کلمه انگلیسی «Modern» در ارجاع به دوران‌های مدرن، نخستین بار در سال ۱۵۸۵م استفاده شد و واژه «مدرنیته» تا پیش از سال ۱۶۲۷ به کار برده نمی‌شد (گیلسی،

۱۳۹۸، ص ۴۴). همان‌طور که بیان شد کلمه «مدرن» در معنایی امروزی عملاً تا پیش از قرن شانزدهم کاربردی نداشت و از آن زمان به بعد صرفاً نوعی سبک هنری بود. در واقع تنها در قرن هفدهم بود که نخستین بار گئورگ هورن (George Horn) (۱۶۶۶م) و سپس مهم‌تر از او کریستوفوس سالاریوس (Christophus callarius) (۱۶۹۶م)، تاریخ جهانی را در قالب سه‌بخشی توصیف کردند که بر طبق آن دوران باستان تا زمان کنستانتین، و قرون وسطا تا زمان امپراتوری روم شرقی ادامه یافت و تاریخ جدید (Historia Nova) در قرن شانزدهم آغاز می‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۷).

مدرن خواندن علم به این سبب است که هنگام تکون علم مدرن، در علوم رایج قرون وسطا و پیش از آن، به لحاظ روش، غایت و شاخصه‌های مهم، دگرگونی‌هایی رخ داد که ماهیت این علم را از آنچه در گذشته بود متمایز کرد. به همین جهت، علمی که تفاوت اساسی با علوم پیش از خود داشت، علم مدرن نامیده شد. در غرب از این علم با اصطلاح Science یا Modern Science یاد می‌شود.

در نهایت علم مدرن را می‌توان بدین صورت تعریف کرد: «معرفت در مورد ساختار و رفتار جهان طبیعی و فیزیکی براساس حقایقی که می‌توانید اثبات کنید» (آکسفورد، ۲۰۰۲، ص ۱۱۴۲). مراد از اثبات کردن، اثبات در بوته آزمایش است. شناخت علمی شناختی است که از بوته آزمایش گذشته است و نظریه‌های علمی از واقعیت‌هایی به دست می‌آید که از مشاهده و تجربه حاصل شده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹).

بدون شک تبلور علم مدرن از قرن هفدهم میلادی همراه با انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لایبنیتس و نیوتن بوده است (کهن، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

۲. نگاه علم مدرن به هستی

از آنجاکه علم مدرن برآمده از یک جهان‌بینی خاص به خود است، دارای دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌هایی در زمینه معرفت، هستی، انسان و ارزش است. فهم درست علم مدرن و رد یا پذیرش آن بدون شناخت این مبانی و پیش‌فرض‌ها غیرعلمی و غیرمنطقی خواهد بود. با توجه به موضوع تحقیق در ادامه به پیش‌فرض‌ها و مبانی هستی‌شناسانه علم مدرن می‌پردازیم.

۲-۱. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی ابرپارادایم دستیابی به علم مدرن است. از نظرگاه علم مدرن، دستیابی به معرفت از غیر این روش، غیرعلمی است. بر همین اساس در شناخت طبیعت از این پارادایم استفاده می‌کند. این نوع روش معرفتی در واقع منجر به محصور شدن هستی در امور طبیعی و نفی امور ماورای طبیعی شده است.

طبیعت‌گرایی به دو نوع طبیعت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism) و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Naturalism) تقسیم می‌شود. طبیعت‌گرایی متافیزیکی دارای ادعای هستی‌شناسانه است و

توجه خود را به آنچه در طبیعت موجود است، معطوف می‌کند و با قاطعیت حکم می‌کند که موجودات طبیعی تمام آن چیزهایی‌اند که وجود دارند (دوز، ۲۰۰۹، ص ۴). مطابق این دیدگاه خدایی که معتقدان ادیان الهی به آن باور دارند و هر موجود متافیزیکی‌ای، دیگر وجود نخواهد داشت (روس، ۱۹۹۵، ص ۴).

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هیچ ادعایی درباره هستی ندارد، بلکه دیدگاهی است که شرایط و الزامات یک علم مناسب را بیان می‌کند که براساس آن باید در علم به‌گونه‌ای مشی کرد که گویی هیچ موجود فراطبیعی‌ای وجود ندارد. به همین سبب در تبیین پدیده‌های طبیعی نباید به خدا، فرشته و دیگر موجودات فراطبیعی متمسک شد؛ بلکه تبیین علمی باید براساس خود طبیعت صورت گیرد (میرباباپور، ۱۳۹۶).

به تعبیر چالمرز:

معرفت علمی، معرفتی اثبات شده است. نظریه‌های علمی، به شیوه‌ای دقیق، از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند. علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد بنا شده است. عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات نظری هیچ جایی در علم ندارند. علم، عینی است. معرفت علمی، معرفت قابل اطمینانی است؛ زیرا به طور عینی اثبات شده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹).

مایکل روس در این باره می‌گوید:

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اصرار دارد کسی که پژوهش علمی می‌کند باید از همه ارجاعات دینی و الهیاتی اجتناب کند و بخصوص، نقش خدا را در خلقت انکار کند، لیکن این سخن به این معنا نیست که خداوند در خلقت نقشی ندارد، بلکه به این معناست که در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که فضای حاکم بر علم است، جایی برای برای سخن گفتن از وجود خدا باقی نمی‌ماند (روس، ۲۰۰۱، ص ۳۶۵).

در اینکه پارادایم علم جدید علاوه بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی هم است، اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی چون مایکل روس بر این باورند که ابر پارادایم علم مدرن، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است (میرباباپور، ۱۳۹۶)؛ چون معتقدند استلزامی بین آن دو وجود ندارد؛ اما این دیدگاه مخالفان سرسختی هم دارد. فیلیپ جانسون یکی از آنهاست که می‌گوید حامیان سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با فراطبیعت‌گرایی، به واقع خویش را می‌فریبند؛ زیرا یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی سرانجام ناگزیر است به خدا‌باوری تن در دهد. استدلال وی چنین است که اگر تنها راه درست دستیابی به باورهای صادق درباره جهان، به‌کارگیری روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه است و اگر ارائه تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از جهان با کامیابی‌های پی‌درپی و فزاینده همراه بوده است، و چنانچه خدا‌باور افزون بر این بپذیرد که کوشش برای تبیین علمی جهان بر پایه مقدمات خدا‌باورانه راه به جایی نمی‌برد، منطقاً باید نتیجه بگیرید که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی درست است (داوس، ۲۰۰۹، ص ۵۴). به همین دلیل برخی چون آرتور استرالر زمین‌شناس، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را از پیش‌فرض‌ها و بنیان‌های علم جدید می‌داند. «دیدگاه طبیعت‌گرایانه این است که بدانیم جهان کنونی در همه زمان‌ها و با همه اجزایش بدون محرکی یا هدایت هیچ

فاعل فراطبیعی کار کرده است. علم از دیدگاه طبیعت‌گرایانه چونان فرض بنیادین خویش، پشتیبانی کرده است» (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲).

ما قصد داوری در این زمینه را نداریم، ولی می‌دانیم که حتی اگر منطقاً قائل باشیم که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به معنای طبیعت‌گرایی متافیزیکی نیست، اما عملاً و در واقعیت به آن منتج شده است و هستی‌خالصه در طبیعت مادی شد و فراتر از آن، هر آنچه در تور عقل ابزاری قرار نگیرد، قابلیت پذیرش ندارد و باید با عنوان خرافه یا اسطوره با آن برخورد شود. به تعبیر دیگر از خصایص بارز علم مدرن فقدان اعتقاد مؤثر به خداست (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱). براین اساس خداوند از صدرنشینی در جامعه خلع شد و انسان جای آن را گرفت (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷ و ۲۹-۳) و به صورت کلی باورهای دینی با ارفاق به درون زندگی شخصی تبعید شد (تورن، ۱۳۸۰، ص ۳۰؛ گیلپی، ۱۳۹۸، ص ۳۶).

۲-۲. تسلط بر طبیعت

اندیشمندان در قرون وسطا در پژوهش‌های خود هم به جنبه نظری علم و هم به جنبه عملی آن توجه داشتند؛ هم به فواید مادی و طبیعی می‌اندیشیدند و هم به فواید معنوی و اخروی آن توجه داشتند. اما با آغاز دوره جدید، در غایت و هدف علم بازنگری جدی صورت گرفت. *فرانسسیس بیکن* به عنوان اولین نظریه پرداز علم نوین در پی اصلاح علوم بود. از منظر او علوم رایج زمان او که از روش ارسطویی پیروی می‌کرد، دارای اشکال بود (لازی، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۳). او بر این باور بود که باید هدف و غایت علم تغییر پیدا کند. از نظر او انسان سلطه خود را بر طبیعت که به هنگام هبوط از دست داده باید مجدداً به دست آورد. به همین سبب او هدف علوم را «تسلط بر طبیعت» قرار داد و بیشتر بر جنبه عملی علم تأکید داشت تا بر جنبه نظری آن (همان، ص ۷۸؛ پارکینسون، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۶۲) و همین هدف‌گذاری مورد پذیرش قرار گرفت و ادامه یافت.

۲-۳. طبیعت، منبع ابزار و وسایل

علم مدرن با به‌کارگیری روش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و به هدف تسلط بر طبیعت، جهان و طبیعت را به عنوان منبع ذخیره انرژی تلقی می‌کند و درصدد است تا همه ظرفیت‌های بالقوه جهان را جهت اغراض مادی بالفعل سازد. *راسل* می‌گوید:

ذهنی که مظهر عصر جدید ماست، هیچ چیز را چنان که هست جالب و قابل توجه نمی‌یابد، بلکه می‌خواهد بداند که آن را به چه شکلی می‌توان درآورد. از این نقطه نظر، ویژگی‌های مهم انشیا از کیفیت ذاتی آنها نشئت نمی‌گیرند، بلکه از چگونگی کاربرد آنها ناشی می‌شوند. آنچه هست، وسیله است و اگر بپرسید وسیله برای چه؟ باید گفت وسیله برای ساختن وسایلی که به نوبه خود وسایل قدرتمندتری خواهد ساخت (راسل، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰).

این امر از دید منتقدان علم جدید هم پنهان نمانده است. هایدگر در این رابطه می‌گوید:

روش علم جدید بر تعقیب طبیعت و به دام‌اندازی [و تسلط بر] آن به عنوان مجموعه‌ای از نیروهای قابل محاسبه دلالت می‌کند. فیزیک جدید نه به این دلیل که برای پرسش از طبیعت از ابزارآلات آزمایشگاهی استفاده می‌کند، فیزیک «تجربی و آزمایشگاهی» نامیده شده است، بلکه عکس مطلب درست است؛ چراکه فیزیک به طور «نظری محض» طبیعت را به گونه‌ای طرح می‌کند که طبیعت خودش را به صورت مجموعه نظم‌یافته‌ای از نیروهای از پیش قابل محاسبه جلوه می‌دهد و در همین راستا آزمایش‌های خود را دقیقاً برای این سؤال تنظیم می‌کند که طبیعت خود را - درحالی‌که به این ترتیب طرح و بنیان نموده است - چگونه نشان می‌دهد؟ (هایدگر، ۱۳۷۵، ص ۴۶).

مارکوزه در تبیین ماهیت علوم جدید می‌نویسد: «دانش طبیعی به طبیعت مانند مجموعه‌ای از ابزار و وسایل بالقوه می‌نگرد، اعمال هرگونه دخالت و ایجاد و توسعه هر زمانی را در این جهان با راهنمایی تکنولوژی انجام می‌دهد» (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴).

شرط نخستین تملک طبیعت، امید استفاده احتمالی از آن در راه توسعه تکنولوژی است (همان، ص ۱۶۰). مبدأ فعالیت و تصرفات انسان در جهان، امید به در کنترل گرفتن و نگاه منبع ذخیره‌ای به طبیعت است. در دوران مدرن آنچه بیشترین اهمیت را دارد، گرفتن بیشترین استفاده از هر چیزی است. در این منظر، ارزش هر چیزی به میزان تراکم ذخیره انرژی است و میزان اهمیت انسان براساس تأمین این هدف است. این نگاه فرودستانه به انسان نیز سرایت کرده است. حقیقت انسان در این نگرش به ابزارسازی، قدرت تصرف و ساخت او در جهان خلاصه شده است. ما نه تنها اشیای عالم را براساس چارچوب تکنولوژیک می‌فهمیم، بلکه درک ما از خودمان نیز در این چارچوب قرار می‌گیرد. این نگرش سبب شده است که ما خودمان را به منبعی برای انرژی و قدرت یا به‌منزله نیروی کار درک کنیم. ما انرژی آدمیان را استخراج کرده و آن را در اشیایی که تولید کرده یا در سرمایه‌هایی که انباشت می‌کنیم، ذخیره می‌سازیم (هایدگر، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۵۶).

۴-۲. قدرت‌آفرینی طبیعت

با ایجاد تغییر در غایت علم مدرن به تدریج جنبه معرفتی علم تحت‌الشعاع جنبه عملی آن قرار گرفت و کسب قدرت به عنوان هدف آن در نظر گرفته شد (راسل، ۱۳۶۰، ص ۲۳۳). در این راستا طبیعت به عنوان منبعی برای کسب قدرت تلقی می‌شود که با تسلط بر آن به توسط تکنولوژی می‌توان به قدرت دست یافت.

جوهر علم در این سخن قصار فرانسویس بیکن نمایان است که می‌گفت کسب علم برای تحصیل قدرت بر تصرف کردن در طبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام (فروغی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۸). به تعبیر راسل:

علم، چنان‌که واژه آن می‌رساند، مقدماً نوعی معرفت است و به اصطلاح چنان معرفتی که به وسیله ربط دادن چند فاکت جزئی درصدد کشف قانون‌های کلی است. با این حال، به تدریج جنبه معرفتی علم تحت‌الشعاع جنبه دیگر آن، که به کسب قدرت در برابر طبیعت نظر دارد، قرار می‌گیرد (راسل، ۱۳۶۰، ص ۳۰).

اما در دوران مدرن، همه چیز و از جمله علم در خدمت اهداف دنیوی و کسب قدرت قرار گرفت. طبیعی است وقتی علم منحصر به علوم تجربی بشود و به طبیعت به عنوان منبع انرژی نگاه شود، علم نیز در خدمت اهداف دنیایی و کسب قدرت به کار گرفته می‌شود.

۲-۵. تلقی مکانیکی از طبیعت

یکی از نگاه‌های هستی‌شناسانه تفکر و علم مدرن، تلقی ماشینی داشتن از طبیعت است. بر طبق این تصویر، جهان طبیعت مانند ماشینی است که از ماشین‌های کوچک‌تر بی‌شماری تشکیل شده است. فهمیدن طبیعت یا هر بخش آن، همانند فهمیدن مکانیسم یک ساعت است. فهم مکانیسم چیزی ما را قادر می‌سازد تا علت‌هایی را بیابیم که تعیین‌کننده کار آن چیزند. تنها علت حقیقی همان علت مباشر است، مانند زمانی که چرخ‌دنده، چرخ‌دنده دیگری را به حرکت درآورد. شناخت براساس این نوع علتیت ما را قادر می‌سازد تا درک کنیم که چگونه آن حادثه نتیجه قطعی شرایط پیشین است (برنر، ۱۳۹۲، ص ۳۱۳).

در این نگرش، عالم به‌مثابه ماشین تلقی می‌شود که از حیات و شعور و آگاهی خالی است و اجزای جهان صرفاً رابطه‌ای مکانیکی با یکدیگر دارند؛ یعنی جهان به صورت یک ماشین پیچیده می‌نماید که از قوانین لایتغیری پیروی می‌کند که هر جزئی دقیقاً پیش‌بینی‌پذیر است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۳).

فیلسوفان مکانیکی به طور کلی کوشش کردند تا از فلسفه طبیعی هرگونه اثر ابهام را بزداوند و ثابت کنند که پدیده‌های طبیعی معلول سازوکارهای نامرئی نیستند، بلکه کاملاً شبیه همان سازوکارهای آشنای زندگی روزمره‌اند (وستفال، ۱۳۷۹، ص ۸).

نیوتن چنین اعتقاد داشت که هر حادثه‌ای در طبیعت، می‌باید با کمک اصول مکانیکی توضیح داده شود. برنامه کلی علم این است که از پدیده‌ها حرکت به سوی تحقیق در نیروهای طبیعت پیش رود. آنگاه از این نیروها برای پدیده‌های دیگر دلیل بیاورد. جهان دستگاه وسیعی است که پیوسته در حرکت است و هریک از حوادث آن را می‌توان به صورت ریاضی از اصول اساسی عمل مکانیکی آن برون آورد. هدف علم، کشف این روابط ریاضی است. جهان سازمانی بزرگ و هماهنگ است، ولی چنان‌که توماس آکوئیناس و الهی‌دانان قرون وسطا معتقد بودند، طبقه‌بندی غایی ندارد، بلکه یک نظام ریاضی هماهنگ است (رندال، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸-۲۸۷).

تا قبل از این تلقی، جهان به‌عنوان ارگانسمی تصویر می‌شد که سرشار از رنگ و صدا، آکنده از عطر شادی و عشق و زیبایی بود که در هر گوشه و کنارش سخنی از هماهنگی آگاهانه و آرمان‌های آفرینش‌گرایانه می‌رفت؛ اما در نگاه ماشین‌انگارانه جهان خارج که اهمیت یافته بود، جهانی بود سرد، بی‌رنگ، بی‌صدا و بی‌جان، جهان کمیت، جهانی حرکتی که نظم ماشینی‌اش قابل محاسبه ریاضی بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۴).

این تفکر محصول کارنامه افرادی چون گالیله، فرانسیس بیکن، رنه دکارت، اسحاق نیوتن، بویل و هیوم است. هیوم در این زمینه گوید: «به‌دور تا دور دنیا نظر بیفکنید چیزی بجز یک ماشین عظیم نخواهید دید که به تعداد بی‌شماری از ماشین‌های کوچک تقسیم شده است» (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

لاپلاس طبیعت را یک دستگاه (مکانیسم) بی‌جان و نابخود (بی‌تخصص) می‌شمرد. دیگر جهان‌بسان نمایش هدف‌داری که در قرون وسطا انگاشته می‌شد، نمی‌نمود یا حتی موضوع و معروض مشیت و عنایت - چنان‌که نیوتون عقیده داشت - نبود بلکه مجموعه‌ای از نیروهای همکنش طبیعی بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۲). لاپلاس جبرانگاری مستتر در این نظر را که واقعیت همانا «ماده متحرک» است، به‌روشنی تنسیق کرد. قوانین مکانیک که حاکم بر حرکت همه اشیاء، از خردترین ذره تا کلان‌ترین ستاره، انگاشته می‌شد، علی‌الاصول پیش‌بینی مسیر هر ذره را با توجه به نیروهای عامل برآن ممکن ساخت (همان، ص ۷۳). در اینجا طبیعت، نظام ماشین‌وار کامل علت و معلولی انگاشته شده، که مقهور قوانین دقیق و مطلق است؛ به طوری که همه حوادث آینده‌اش به نحو لایتغیری تعیین یافته است. به‌علاوه نظر لاپلاس صریح و تقلیل‌گرایانه (تحویل‌گرایانه) است. تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی‌اش در این عقیده ظاهر شده که همه پدیده‌ها، نهایتاً با قوانین فیزیکی تبیین می‌شوند. تقلیل‌گرایی متافیزیکی‌اش از این اعتقاد برمی‌آید که واقعیت صرفاً از ترکیب کوچک‌ترین اجزایش یعنی «ذرات متحرک» ساخته شده است. یکی از پیوندهای بین این دو تصور این اعتقاد است که منشأیت اثر علی در تأثیر خارجی یک ذره بر ذره دیگر نهفته است؛ به‌نحوی که در نهایت می‌توان همه تبیین‌های علت و معلول را بر وفق نیروهای مکانیکی بین اجرام متحرک انجام داد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸).

این دیدگاه رفته‌رفته در مورد انسان نیز به‌کار گرفته شد و جسم انسان نیز همانند یک ماشین، فاقد هر نوع درک و احساسی قلمداد شد که اجزایش به صورت مکانیکی فعالیت می‌کند (باترفیلد، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۲۰). لامتری در کتاب *انسان - ماشین* خود، این نظر را مطرح کرده که خودآگاهی انسان، محصول فرعی و وهم‌آمیز حرکات اتم‌هاست. شاید از مجموع این‌گونه نظرها این تصور پیدا شده بود که مفاهیم مکانیک، با سابقه درخشانش می‌تواند تحلیل مستوفایی از همه رویدادها به دست دهد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۴).

۲-۶. نفی حکمت از جهان

از آنچه بیان شد، به دست می‌آید که جهان از منظر علم مدرن خالی از حکمت است؛ یعنی لازمه طبیعت‌گرایی و تلقی مکانیکی و ماشینی از هستی داشتن این است که جهان مبتنی بر یک نظم و حکمت بنیادین الهی نباشد. در این صورت ترتیب و نظم و ساختار فعلی را نه‌تنها مبتنی بر حکمت بالغه نیست، بلکه در مواردی ناقص نیز است. لذا انسان حق دارد این عالم را از ریشه عوض کند. هیچ چیز را نمی‌شود تعیین شده و تقدیرشده فرض کرد، همه چیز می‌تواند محل تجدیدنظر ما و اعتراض ما قرار بگیرد و همه چیز را ما باید از نو آغاز کنیم (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۷۵).

این نحو مواجهه با جهان سبب می‌شود تا انسان درک درستی از طبیعت و حقیقت اشیا نداشته باشد و بیش از آنکه درصدد شناخت ماهیت آن باشد، درصدد است تا آن را برای پاسخ‌گویی به نیازهای خود مصادره کند. در این صورت نوع مواجهه انسان با اشیای جهان تجاوزگرایانه خواهد بود.

۲-۷. نفی غایت از طبیعت

با توجه به نفی حکمت از جهان و رویکرد مکانیکی به عالم، تبیین غایی از عالم نفی می‌شود؛ چون اگر بتوان آنچه در عالم روی می‌دهد را به طور ماشینی تبیین کرد، دیگر تبیین غایی داشتن آن معنا نخواهد داشت (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). به جهت فقدان تلقی حکیمانه از خلقت اشیا، تحلیل غایی از پدیده‌ها رنگ باخت و تفکر جست‌وجوی علت غایی که مبتنی بر هدف‌داری اشیا و هدف‌داری نیز فرع بر خلقت حکیمانه جهان است، به حاشیه رفت و حتی نفی شد. در این صورت جهان هیچ هدفی ندارد و کاملاً بی‌شعور و بی‌معناست (همان، ص ۱۳۰).

به تعبیر دیگر از لوازم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، حذف علت غایی از تبیین علمی است. علم به دنبال چرایی پدیده نیست؛ بلکه چگونگی روابط میان پدیده‌ها را بررسی می‌کند؛ از این‌رو تبیین غایی و استفاده از علت غایی در نظریه علمی مقبول نیست، چنان‌که باربور می‌گوید: «علم به بررسی هدف الهی نمی‌پردازد، زیرا این مفهوم، مفهومی نیست که در بسط نظریه‌های علمی ثمربخش باشد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸). بویلی نیز تأکید دارد: «اگرچه تبیین چرایی، تبیین کامل‌تری درباره اشیاء به ما می‌دهد، ولی وظیفه علم تجربی پرداختن به چرایی نیست» (همان، ص ۷۸).

علم مدرن، هرگونه غایت‌گرایی را به کنار می‌نهد. غایت‌گرایی که همواره به یک غایت تاریخی یعنی تحقق کامل برنامه الهی یا محو بشریتی گمراه که به رسالت خود پشت‌پازده است، فرا می‌خواند، با تجدد سر ناسازگاری دارد (تورن، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۳۰).

برخلاف قرون وسطا که در آن بر غایت‌گرایی تأکید می‌شد، در دوره مدرن از این نوع نگاه به جهان به‌شدت پرهیز می‌شود. در قرون وسطا، کندوکاو در تبیین یک چیز یا یک امر، بر وفق صورت حقیقی یا ذات معقول آن و غایتی که داشت و هدفی که برمی‌آورد، انجام می‌شد. غایت حرکت (غایت به هر دو معنا، هم به معنای نهایت و هم به معنای غرض و هدف) بیشتر مورد توجه بود تا جریان‌هایی که در آن میان و پیش از آن غایت، اتفاق می‌افتادند و آن چیز با توجه به هدف‌های آینده (علل غایی) و تمایلات ذاتی (علل صوری) توصیف می‌شد و نه صرفاً با آثار و رویدادهای گذشته (علل فاعلی) که بر مواد منفعل و مستعد (علل مادی) عمل می‌کند. باری همه توجه معطوف به غرض غایی بود، نه روند جزء به جزء و لحظه به لحظه. این جست‌وجوی غایات تا حدی نتیجه این تصور بود که هر چیز برای خود جایی در سلسله‌مراتب هستی دارد؛ چراکه آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد. حکمت و هدف‌های خداوند در آفرینش اشیا هرچند همیشه آشکار نیست، ولی تبیین نهایی رفتار و عملکرد آنهاست (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۲۰).

با تغییر رویکردی که در علم مدرن روی داد، بشر توجه خود را صرف رسیدن به چگونگی کرد. این تغییر سؤال، ذهن‌ها را از توجه به غایت منصرف کرد و حرکت علمی به سمت تبیین‌های علی از پدیده‌ها منحرف شد و همین تبیین علی که ناظر به شناخت علل طبیعی بود (برت، ۱۳۶۹، ص ۳۰۱). به عنوان تبیین علمی واجد ارزش دانسته شد و هر آنچه در مقابل آن بود، به اتهام غیرعلمی بودن از گردونه حقیقت خارج شد.

به تعبیر دیگر علت‌گرایی به نفی تبیین‌های فرجام‌گرایانه از علم به این خاطر بوده که بنیان‌گذاران علم جدید بر این اعتقاد بودند که اغراض خدا اسرارآمیز است و شناخت آن اغراض برای هدف‌های خاص علم بی‌فایده‌اند (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳). دکارت در این زمینه گوید:

به همین دلیل می‌بینم که تحقیق‌های مرسوم درباره علت‌های غایی هیچ‌گونه کاربردی در علم فیزیک ندارد. چون گمان می‌کنم که تحقیق درباره غایت‌های خداوند، جز با گستاخی نسبت به ذات او، برای من مقدور نباشد (برنر، ۱۳۹۲، ص ۴۳).

دکارت معتقد بود تبیین غایی جهان طبیعت از حد فهم آدمی فراتر می‌رود و ذهن انسان نمی‌تواند به حصول آن امیدوار باشد و علم فیزیک فقط باید به توضیح این امر بسنده کند که مثلاً چگونه سیاره‌ها حرکت می‌کنند، ولی این فیزیک نباید و نمی‌تواند امیدوار به تبیین چرایی حرکت سیاره‌ها باشد (همان، ص ۴۳-۴۴).

غالباً گفته می‌شود که وظیفه علم پیشگویی پدیده‌هاست به طوری که ما را قادر می‌سازد در حد امکان آینده را به نفع خودمان ضبط و مهار کنیم. برای پیشگویی پدیده‌ها، آنچه باید بدانیم نه هدف‌هایشان، بلکه علت‌هایشان و قوانین فیزیکی حاکم بر آنهاست. اگر انسان‌ها علت‌های خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی و قوانین حرکت و گرانش را بدانند، تنها در این صورت است که می‌توانند آنها را پیشگویی کنند. درباره همه پدیده‌های دیگر نیز قضیه بر همین منوال است. به همین دلیل، علم جدید بر علت‌ها و تبیین‌های افزاری تأکید می‌کند و فرجام‌گرایی را نادیده می‌گیرد (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳-۱۹۴).

نتیجه آنکه براساس مجموع پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی علم مدرن، هستی و انسان تک‌ساختی شده، صرفاً ابعاد کمی و مادی‌اش ملاحظه می‌شود. ارزش اشیا نیز در ارتباط با بعد مادی سنجیده می‌شود و صنایع و حرفه‌ها نیز بر اساس میزان بهره‌گیری مادی اهمیت می‌یابند. در نتیجه علوم و صنایعی که بیشترین تأثیر را در قدرت‌آفرینی و ثروت‌اندوزی و رفاه ایجاد می‌کنند، از ارزش بیشتری برخوردار می‌شوند.

۳. نقد و بررسی

آنچه بیان شد اجمالی بود از دیدگاه هستی‌شناسانه علم مدرن. در ادامه این نظرات را از منظر اندیشه علامه مصباح یزدی بررسی می‌کنیم.

علامه مصباح یزدی ضمن وقوف به تأثیرگذاری دیدگاه هستی‌شناسانه اندیشمندان بر معرفت علمی‌شان، اولاً این تأثیرگذاری را با بی‌طرفی در علوم هم سازگار می‌داند؛ چون هستی‌شناسی از مقوله شناخت است، و استفاده از

آن (مانند استفاده از دستاوردهای دیگر علوم) برای اثبات مسائل علمی بلامانع است؛ و مراد از بی‌طرفی در علم را نیز مشخص می‌کند:

روشن است که مقصود از بی‌طرفی علوم این نیست که استفاده از نتایج علوم دیگر ممنوع است، چراکه به عنوان مثال در فیزیک از ریاضیات استفاده می‌شود... بی‌طرفی علمی به این معناست که یک محقق نباید پیش از تحقیق و بررسی دلایل و شواهد، نسبت به نتیجه تحقیق پیش‌داوری کند، یا باورهای سنتی و اثبات نشده یا خواسته‌های خویش را در نتیجه‌گیری دخالت دهد. اما اینکه دلیل از چه سنجی است و روش صحیح تحقیق چیست، باید در معرفت‌شناسی بررسی و اثبات گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

ثانیاً ایشان در توضیح چگونگی تأثیرگذاری دیدگاه هستی‌شناسانه بر معرفت‌های علمی اندیشمندان، ضمن تفکیک دو حیثیت توصیفی و دستوری علوم، بر آن است که جهان‌بینی اندیشمندان (از جمله نگاه آن به هستی) در قسمت دستوری علوم کاملاً تأثیرگذار است و تجویزهای علمی در چارچوب جهان‌بینی مورد پذیرش صورت می‌گیرد (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴). دستورها و تجویزهای علوم بر نظام ارزشی حاکم بر آن علم مبتنی است و نظام ارزشی نیز برآمده از جهان‌بینی (از جمله هستی‌شناسی) مورد پذیرش است. اگر جهان‌بینی مورد پذیرش، مادی باشد، نظام ارزشی متناسب با خود را به همراه خواهد داشت و پژوهشگری که بر اساس اینچنین بینشی به تولید علوم دستوری دست می‌زند، در برنامه‌های و دستورالعمل‌ها از این چارچوب فراتر نخواهد رفت. همچنین پژوهشگری که جهان‌بینی الهی را پذیرفته باشد، نظام ارزشی دینی را می‌پذیرد و در تجویز راه‌حل‌ها و دستورالعمل‌های خویش رابطه رفتارها با اهداف اخروی را در نظر می‌گیرد (همان، ص ۲۸۲-۲۸۳).

۳-۱. نقد طبیعت‌گرایی

چنان‌که بیان شد، طبیعت‌گرایی به دو شاخه روش‌شناختی و متافیزیکی تقسیم می‌شود. از دیدگاه علامه مصباح یزدی هر دو شاخه طبیعت‌گرایی دچار اشکالات متعدد و در نتیجه ناپذیرفتنی است.

الف) نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

۱. معرفت درست، نسبت به امور مادی و متافیزیکی شرایط یکسان ندارد:

همچنان‌که بیان شد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی درصدد بیان شرایط و الزامات معرفت درست است. علامه مصباح یزدی با اشاره به اینکه معرفت درست نسبت به امور مادی و امور متافیزیکی نمی‌تواند شرایط یکسان داشته باشد «علمی نبودن» امور فلسفی و متافیزیکی را موجب محکوم کردن یا بی‌ارزش بودن یا غیرقابل اثبات بودن آن نمی‌داند؛ بلکه مدعی است که نباید با روش تجربی به سراغ این‌گونه امور رفت:

همچنان‌که «علمی» انگاشتن مسائل فلسفی، ناشی از ناآگاهی و یا عوام‌فریبی است، همچنین محکوم کردن این‌گونه مسائل به بهانه «علمی نبودن» نیز نوعی مغالطه و سوءاستفاده از حسن شهرت عنوان «علمی» است. همان‌گونه که صفت «علمی» نمی‌تواند امتیازی برای مسائل متافیزیکی به‌شمار آید و بر قدر و قیمت آن

بپذیرد، همچنین نفی «علمی» بودن از آنها به هیچ وجه از ارزش شان نمی‌کاهد و موجب محکوم کردن آنها نمی‌گردد؛ زیرا معنای «علمی» بودن این است که موضوعی قابل تجربه حسی باشد و تجربی نبودن مسائل عقلی، خاصیت ذاتی آنهاست و نه عیب و نقصی برای آنها. بنابراین صرف اینکه مسئله‌ای از قلمرو حس و تجربه انسانی خارج بود و با روش‌های تجربی و به اصطلاح «علمی» قابل اثبات نبود، دلیل بی‌ارزش بودن و یا غیرقابل اثبات بودن آنها نخواهد بود؛ بلکه این گونه مسائل را باید با متد «تعلقی» و با استفاده از بدیهیات عقلی، حل و فصل کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۵-۲۶).

به تعبیر دیگر در شناخت طبیعت سخن بر سر روابط پدیده‌ها و وابستگی آنها با یکدیگر یا نفی آن و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت است، که شاید علم مناسب به این گونه امور علم تجربی باشد؛ یعنی علمی که از طریق تجربه به دست می‌آید؛ اما ارتباط پدیده‌ها مادی با موجودی و رای ماده و وابستگی به آن، بحث بر سر اثبات یا نفی روابط پدیده‌ها و کیفیت وابستگی آنها به یکدیگر و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت نیست، بلکه بر سر این مسئله است که آیا جهان ماده با همه پیوندهایی که میان پدیده‌های آن برقرار است چه آنهایی که تاکنون شناخته شده و چه آنهایی که هنوز هم ناشناخته مانده است، وابسته به موجودی و رای طبیعت ماده هست یا نه؟

بدیهی است در صورتی که چنین وابستگی وجود داشته باشد مشابه و همسرخ وابستگی پدیده‌های مادی به یکدیگر نخواهد بود که با روش تجربی مود مطالعه قرار گیرد؛ زیرا همان گونه که خود موجود غیرمادی را با تجربه نمی‌توان شناخت، وابستگی پدیده‌های مادی را هم با آن نمی‌توان بوسیله‌ی ابزار و ادوات آزمایشگاهی مورد بررسی قرار داد (همان، ص ۱۸). در نتیجه علم مناسب برای امور ماورای طبیعت علم تجربی نیست.

با پذیرش طبیعت‌گرایی روش شناختی در علم نمی‌توان نتیجه گرفت که جایی برای سخن گفتن از خدا باقی نمی‌ماند. حاصل این روش کشف علت‌های مادی برای پدیده‌های این جهان است؛ اما مسئله آفریدگار مسئله علتی برای کل جهان هستی با همه‌ی علت‌ها و معلول‌هایش و با همه‌ی حرکات و فعل و انفعالاتش می‌باشد. به عبارت دیگر مسئله‌ای است متافیزیکی که حل مسائل علمی تجربی هیچ گونه تأثیری در حل آن ندارد و به هیچ وجه شناخت علت‌های مادی برای پدیده‌های گوناگون، دلیلی بر نفی آفریننده جهان نمی‌شود (همان، ص ۳۱۳).

۲. نمی‌توان بدون در نظر داشتن علوم متافیزیکی به علوم تجربی دست یافت:

در تبیین طبیعت‌گرایی روش شناختی بیان شد که «در تبیین پدیده‌های طبیعی نباید به خدا، فرشته و دیگر موجودات فراطبیعی متمسک شد»؛ اما از نظر علامه مصباح یزدی شرط دستیابی به علوم تجربی، در نظر داشت و پذیرش امور متافیزیکی و فراطبیعی است و بدون آن نمی‌توان به علوم تجربی دست یافت؛ چون نه تنها دانستی‌های انسان منحصر به مدرکات حسی و تجربی نیست و قلمرو معلومات بشر، محدود به چارچوبه حسیات نیست، بلکه قوانین علوم تجربی نیز به نوبه خود نیازمند به معلومات غیرحسی و اصول متافیزیکی است؛ مثلاً قضایای کلی که از ادراکات جزئی سرچشمه می‌گیرند و از آنها «انتزاع» می‌شوند با فعالیت‌های ذهنی خاصی به صورت احکام و قوانین قطعی و ضروری درمی‌آیند؛ ولی سخن در اینجاست که ذهن چگونه و طبق چه موازینی

ادراکات جزئی را توسعه می‌دهد و آنها را به صورت قضایای کلی درمی‌آورد، آن هم به صورت قطعی و خالی از شائبه شک و تردید.

این «فهمیدن‌ها» کار اندام‌های حسی و نیروهای ادراکی مربوط به آنها نیست؛ بلکه کار نیروی باطنی دیگری به نام «عقل» است که حقایق ثابتی را بدون قیدهای زمانی و مکانی درک می‌کند و از جمله اصل علیت و فروع آن است که کلیت و قطعیت تمام قوانین علمی مرهون آنهاست؛ و چون این ادراکات (حقایق عقلی) از راه حس و تجربه به دست نیامده است و هیچ‌یک از علوم تجربی نمی‌توانند آنها را اثبات کنند، بنابراین این حقایق اموری متافیزیکی‌اند (همان، ص ۲۵-۳۲). براین اساس امکان انکار امور متافیزیکی وجود ندارد؛ چون همان‌طور که بیان شد منجر به انکار ادراک‌های حسی و تجربی می‌شود که طبیعت‌گرایی‌روش‌شناختی بر آن تکیه دارد.

۳. اعتقاد به امور ماورای طبیعت و تئوری آفرینش برآمده از جهل بشر نیست:

از نظر علامه مصباح یزدی علت اینکه عده‌ای امور ماورای طبیعت مخصوصاً وجود خدا و تئوری آفرینش را رد می‌کنند، این است که آنها معتقدند باور به خلق تمام موجودات طبیعی توسط خالق و رای ماده، برآمده از نشناختن علل و اسباب مادی است؛ اما ایشان می‌گویند:

علت طرح این نظریات، نشناختن علل و اسباب مادی نبوده و نیست تا با شناخت نظام اسباب و مسببات مادی در اثر پیشرفت علوم تجربی دیگر جایی برای نظریه «خلق» پدیده‌ها و وابستگی آنها به اراده الهی باقی نماند؛ بلکه بحث بر سر این است که جهان ماده با همه پیوندهایی که میان پدیده‌های آن برقرار است چه آنهایی که تاکنون شناخته شده و چه آنهایی که هنوز هم ناشناخته مانده است، وابسته به موجودی و رای طبیعت ماده هست یا نه؟ یعنی چه ما به نظام اسباب و مسببات دست پیدا بکنیم و بتوئیم روابط بین موجودات را به صورتی مادی تحلیل و تبیین بکنیم و چه نکنیم، این سؤال مطرح است که آیا تمام امور و موجودات مادی وابسته به موجودی و رای ماده هست یا نه؟ و دانستن یا ندانستن علل و عوامل و روابط بین پدیده‌های مادی ربطی به این سؤال پیدا نمی‌کند تا بتوان مدعی شد که قائل شدن به تئوری آفرینش و معتقد شدن به امور ماورای طبیعت زائیده جهل بشر به علل و اسباب مادی است (همان، ص ۱۷).

۴. این روش یقین‌آور نیست:

همان‌طور که بیان شد، طبیعت‌گرایان روش‌شناختی علت تأکید بر این رویکرد را در شناخت جهان و طبیعت این می‌دانند که معرفت علمی، معرفتی اثبات شده و معرفتی قابل اطمینان است. اما از نظر علامه مصباح یزدی راه شناختن علت و معلول‌های مادی براساس طبیعت‌گرایی‌روش‌شناختی دچار مشکل است چون یقین‌آور نیست؛ زیرا راه شناختن علت و معلول‌های مادی منحصر به برهان تجربی است، یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی استفاده شده باشد. از سوی دیگر گاهی چنین تصور می‌شود که این مقدمه تجربی از مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب به دست می‌آید؛ یعنی دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم، متعاقب بود آن دو است؛ یعنی برای اثبات علیت یک موجود مادی برای موجود دیگر، مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود، به این شکل: «این پدیده، مکرراً متعاقب

پدیده دیگر به وجود می‌آید؛ «انگه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند، اولی علت دومی است» و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده، پدیده اول علت پدیده دوم است. اما این سخن دچار مشکل است؛ چون تقارن یا تقارب اعم از علیت است و نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر علیت دانست؛ یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این رو نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی دانست.

عده‌ای دیگر این مقدمه تجربی را از تلازم دو پدید به صورت دائمی یا حداکثری به دست می‌آورند و اعتبار قضایای تجربی را به تلازم دو پدیده به صورت دائمی یا در اکثر موارد منتسب می‌کنند و این تلازم را نشانه علیت و معلولیت آن دو پدیده می‌دانند؛ چون تقارن دائمی یا اکثری به طور اتفاق را ممکن نمی‌دانند. ولی این ادعا هم درست نیست؛ زیرا اولاً این قضیه که امر اتفاقی دائمی و حداکثری نمی‌شود و به اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است، احتیاج به اثبات دارد؛ ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا حداکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.

برخی نیز برای متمیم برهان از قاعده دیگری استفاده کردند که دو چیز همانند، آثار همانند خواهند داشت (حکم الامثال فی ما یجوز و ما لایجوز واحد). بنابراین هنگامی که در موارد آزمایش شده، پیدایش پدیده‌ای را در شرایط خاصی دیدیم، خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً همین شرایط موجود است، پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می‌شود. ولی این قاعده هم چندان کارایی عملی ندارد؛ چون اثبات همانندی کامل در دو وضعیت کار آسانی نیست. با این توضیحات مشخص می‌شود نمی‌توان به مقدمه‌ای تجربی و یقین‌آور دست یافت. در نتیجه برهان تجربی مبتنی بر این مقدمه هم یقین‌آور نیست.

علاوه بر این، اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده، همان عوامل شناخته‌شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته‌ای وجود ندارد، بسیار مشکل است. مشکل‌تر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین‌ناپذیر است؛ چون همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده موردنظر، به وسیله عوامل دیگری تحقق یابد؛ چنان که اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. به همین دلیل است که نتایج تجربه هیچ‌گاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت؛ بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد) را نیز به بار نمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۰-۷۲)؛ درحالی که طبیعت‌گرایان روش‌شناختی معرفت برآمده از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را معرفتی اثبات‌شده می‌دانستند؛

۵. براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نباید هیچ موجود جدیدی در جهان پدید آید:

براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در تبیین پدیده‌های طبیعی، باید تبیین علمی براساس خود طبیعت صورت بپذیرد، لازمه این سخن این است که در تبیین پدیده‌های طبیعی، علیت موجود در بین پدیده‌های مادی را منحصر به روابط مادی کنیم؛ اما از نظر علامه مصباح یزدی منحصر دانستن علیت در روابط مادی پدیده‌ها اشکالات بسیاری دارد که یکی از مهم‌ترین آنها این است که طبق این اصل نباید هیچ‌گاه موجود جدیدی به وجود بیاید،

در صورتی که ما همواره شاهد پیدایش موجودات نوینی بخصوص در عالم حیوانات و انسان هستیم که مهم‌ترین آنها حیات و شعور و عواطف و احساسات و فکر و ابتکار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

شاید در پاسخ به این اشکال برخی بگویند که این پدیده‌های جدید هم چیزی جز خواص ماده نیستند، در نتیجه خارج از علیت مادی نیستند. اما ایشان در پاسخ می‌گویند: اولاً ویژگی تفکیک‌ناپذیر ماده و مادیات، امتداد و قسمت‌پذیری است و این ویژگی در پدیده‌های یادشده یافت نمی‌شود؛ ثانیاً این پدیده‌ها را که به نام «خواص ماده» می‌نامید، بی‌شک در ماده بی‌جان موجود نبوده است و به دیگر سخن، زمانی ماده، فاقد این خواص است و بعداً واجد آنها می‌شود. پس پدید آمدن موجوداتی که به نام خواص ماده نامیده می‌شود، نیاز به پدیدآورنده‌ای دارد که آنها را در ماده به وجود آورد و این همان علت ایجادی و هستی‌بخش است (همان، ص ۱۱۶). به تعبیر دیگر، این پدیده‌های جدید که زمانی نبود و بعد موجود شد، نمی‌تواند توسط خود ماده به وجود آمده باشد؛ چراکه این پدیده‌ها دارای خواص و ویژگی‌هایی هستند که ماده دارای آن خواص نیست و طبق اصل فلسفی که می‌گوید «معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد»؛ پس ماده علت پدید آمدن آن پدیده‌های جدید نمی‌تواند باشد؛ بلکه علت ایجادی و هستی‌بخشی خارج از ماده آن را به وجود آورده است؛

۶ همه پدیده‌های جهان جبری نیستند:

یکی دیگر از اشکالاتی که بر منحصر دانستن علیت در روابط مادی پدیده‌ها وارد می‌باشد، این است که براساس آن باید همه پدیده‌های جهان جبری باشد؛ زیرا در تأثیر و تأثرات ماده، جا برای اختیار و انتخاب وجود ندارد. انکار اختیار، علاوه بر اینکه خلاف بدهت و وجدان است، مستلزم انکار هرگونه ارزش اخلاقی و معنوی است و ناگفته پیداست که انکار مسئولیت و ارزش‌ها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت (همان).

(ب) نقد طبیعت‌گرایی متافیزیکی

ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی این است که به صراحت حکم می‌کند که تمام هستی در ماده خلاصه می‌شود و هیچ‌گونه موجودات متافیزیکی وجود نخواهد داشت. در نتیجه موجوداتی چون خدای متعال، روح مجرد، فرشتگان، ذهن و امثال آن وجود نخواهند داشت.

از دیدگاه علامه مصباح یزدی این ادعا از جهات مختلف باطل است. علاوه بر این، ایشان در مواضع مختلف، هریک از این امور متافیزیکی را با ارائه دلیل و شواهد متعدد اثبات می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷-۳۴۵؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۱؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷-۲۶ و ۳۱۷-۲۸۳ و ۴۵۸-۴۴۵) که پرداختن به همه این استدلال‌ها و شواهد که در حقیقت رد ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی است، مجال فراوان می‌طلبد که پرداختن به آنها فرصت دیگری می‌طلبد؛ اما ایشان درباره اصل ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی که تمام هستی را خلاصه در طبیعت می‌کند می‌گوید این ادعایی گزاف است و هیچ برهانی بر نفی

ماورای طبیعت نمی‌توان اقامه کرد، مخصوصاً براساس معیارهای معرفت‌شناختی‌ای (یعنی اصالت حس و تجربه) که مورد پذیرش طبیعت‌گرایان متافیزیکی است؛ چون روشن است که هیچ تجربه حسی نمی‌تواند در ماورای قلمرو خودش که ماده و مادیات است سخن بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند و حداکثر چیزی که براساس منطقی حس‌گرایی می‌توان اظهار داشت این است که بر طبق آن نمی‌توان وجود ماورای طبیعت را اثبات کرد. پس دست کم باید احتمال وجود آن را بپذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). ایشان معتقد است که هیوم به این نکته پی برده بود و به همین دلیل هیوم اموری را که مستقیماً مورد تجربه واقع نمی‌شد، مشکوک تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۱۴).

۳-۲. نفی تملک طبیعت

از تبعات هستی‌شناسی علم مدرن، نگاه مالکانه داشتن به طبیعت و هستی است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰) که لازمه آن مجاز بودن هرگونه تصرف و دخالتی در طبیعت در جهت منافع شخصی و گروهی و اجتماعی است که یکی از نتایج این نوع نگاه بحران‌های محیط‌زیستی است که کره زمین را تهدید می‌کند.

این نگاه در منظومه اندیشه‌های علامه مصباح یزدی مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

اولاً ایشان براساس استدلال‌های عقلی و قرآنی، مالک هستی و جهان را خدای متعال می‌دانند و هیچ‌کسی را در این مالکیت شریک خدا نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۲۰۳-۲۰۴ و ۲۹۴؛ ج ۲، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۸۴ ج، ص ۱۶۶-۱۶۹). او برخلاف علم مدرن، اصل چنین حقی را برای انسان‌ها از هر گروه و طایفه‌ای باشد را مردود می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۱۶-۲۱۸)؛ در نتیجه استفاده از طبیعت را منوط به اجازه صاحب آن یعنی خدای متعال می‌داند؛

ثانیاً اگرچه ایشان خلقت آسمان و زمین را برای انتفاع انسان‌ها می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۱۷۰-۱۷۹) و حقوقی را برای انسان‌ها در استفاده از طبیعت قائل است، اما معتقد است که باید این استفاده در راستای سعادت و کمال انسان (قرب الهی) باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۳-۱۶۵) نه اینکه انسان بتواند براساس هوا و هوس بر هستی و طبیعت حکم براند و از آن بهره‌کشی کند. امکانات دنیا چندصباحی در اختیار انسان قرار گرفته تا انسان بتواند به کمالش برسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۹۵)؛

ثالثاً از فقرات قبل به دست می‌آید، از آنجاکه منشأ حق تصرف انسان در طبیعت، برآمده از خود انسان نیست، بلکه برآمده از اراده تکوینی الهی است که در اراده تشریحی الهی تبلور یافته است، در نتیجه دایره حق تصرف انسان در طبیعت منوط به اجازه الهی خواهد بود و انسان مجاز نیست که در خارج از آن محدوده تصرفی داشته باشد. براین‌اساس انسان آزادی بی‌حد و حصر در استفاده از طبیعت ندارد. برای دستیابی اراده تشریحی الهی در این رابطه باید به دین مراجعه کرد:

دین از آن نظر که همه مسائل فردی و اجتماعی انسان را دربرمی‌گیرد شامل روابط انسان با خدا، روابط انسان با انسان‌های دیگر در تمام عرصه‌های اجتماعی، تربیتی، مدیریتی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و بین‌المللی، و روابط انسان با طبیعت و محیط‌زیست می‌شود و درباره ارزش‌ها و باید و نبایدهای مربوط به آنها حکم و داوری می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛

رابعاً ایشان نه تنها انسان را مالک مطلق بر طبیعت و هستی نمی‌داند، بلکه انسان را نسبت به آنها مسئول هم می‌داند و در این رابطه می‌گوید:

یکی دیگر از مهم‌ترین انواع مسئولیت اخلاقی انسان که در اسلام بسیار بر آن تأکید شده است، مسئولیت در برابر طبیعت و سایر موجودات، اعم از گیاهان و حیوانات است. انسان حق هرگونه تصرفی را در محیط‌زیست ندارد. همچنین نمی‌تواند هرگونه که بخواهد با حیوانات رفتار نماید؛ بلکه حیوانات نیز حقوقی بر عهده صاحبانشان دارند که در روایات به خوبی بیان شده است حتی در روایتی از امام علیؑ نقل شده است که حیوانات را ناسزا نگویند؛ چراکه خداوند سبحان، ناسزاگوینده حیوانات را لعنت می‌فرستد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸).

۳-۳. نفی تلقی مکانیکی از طبیعت

تلقی مکانیکی و ماشینی از طبیعت داشتن، برآمده از نفی سازوکارهای ماورای طبیعی از هستی و طبیعت است و به دنبال خود نفی حیات، شعور و آگاهی از طبیعت را به همراه دارد.

در اندیشه‌های علامه مصباح یزدی هر دوی این امور غیرقابل پذیرش می‌باشد؛ چون اولاً در بحث طبیعت‌گرایی گذشت که نمی‌توان سازوکارها و عوامل مافوق طبیعی را نفی کرد، بلکه ادله و شواهد بر اثبات آنها وجود دارد. در نتیجه این بنیان تلقی ماشینی از طبیعت، غیرقابل پذیرش است؛ علاوه بر اینکه ایشان خاطرنشان می‌کند که پذیرش سازوکارهای مکانیکی در تعبیر و تحولات طبیعت، نمی‌تواند نافی سازوکارهای ماورای طبیعی باشد؛ چون حرکت مکانیکی ازلی موجود در طبیعت، مستلزم محرکی ازلی است، نه بی‌نیازی از نیروی محرک (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). پس بپرس پذیرش سازوکارهای طبیعی، نمی‌تواند قائل به نفی سازوکارهای ماورای طبیعی شد؛

ثانیاً ایشان در موارد مختلف با پرداختن به آیات و روایاتی که دلالت بر تسبیح موجودات عالم دارند، معتقد به شعور عالم و طبیعت هستند و در شرح فراز «تعرفت لکل شیءٍ فما جهلک شیءٍ» در دعای عرفه می‌گویند:

حضرت در جمله فوق به معرفت عمومی در عالم تکوین اشاره می‌کند که در قرآن و روایات و ادعیه نیز مورد اشاره قرار گرفته و بیان شده است که همه موجودات از مرتبه‌ای از شعور برخوردارند و براساس آن به خداوند معرفت دارند و به تسبیح او می‌پردازند... (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۶-۳۰۷).

ایشان در ضمن رد معانی غیرقابل پذیرشی که از آیاتی که دلالت بر تسبیح موجودات دارند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳-۱، ص ۲۶۰-۲۶۱)، تأکید می‌کنند:

بی‌تردید... درک این معانی برای ما دشوار است و تنها با توفیق و عنایت خاص خداوند، بر فهم آنها توان می‌یابیم، اما نباید این واقعیات را انکار کنیم و چون درک آنها از شعاع فهم و درک ما دورند، تصور کنیم که دلیلی برای اثبات آنها وجود ندارد و از روی خودخواهی آنها را دروغ بپنداریم. بی‌تردید برای وجود آن واقعیات و حقائق، قرائن و شواهد بسیاری وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷).

ایشان در تبیین اینکه چگونه موجودات شعور و آگاهی به خدا دارند که به تسبیح او می‌پردازند، به اقسام سه‌گانه علوم حضوری می‌پردازند و معتقدند که شعور و آگاهی موجودات به خدای متعال از سنخ علم حضوری معلول باشعور به علت خود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۸).

پرواضح است که شعور بدون حیات معنا ندارد. براین‌اساس موجودات هم دارای حیات و هم شعور و آگاهی هستند و نمی‌توان آنها را ماشین‌های بی‌جان و بی‌شعور و بی‌حیات دانست.

۳-۴. نقد نفی حکمت از جهان

نفی حکمت از جهان از یک‌سو ریشه در طبیعت‌گرایی و نفی علت فاعلی ماورای طبیعی دارد و از سوی دیگر برآمده از تلقی ماشینی از هستی است. همان‌طور که گذشت هر دوی این ادعا و نگاه از منظر علامه مصباح یزدی نادرست و مردود است. علاوه بر این، انتقاداتی دیگر نیز بر نفی حکمت از جهان براساس اندیشه‌های ایشان وارد است:

۱. علامه مصباح یزدی علاوه بر اثبات وجود خدای متعال، صفت حکمت را نیز برای خدای متعال اثبات می‌کند و استدلال می‌کند که خدای متعال این جهان را براساس حکمت خود آفریده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۵).

لازمه خلقت جهان براساس حکمت این است که نظامی کامل و احسن را خدای متعال در این علم و در طبیعت استوار سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۵). براین‌اساس:

حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد، یعنی سلسله‌های علل و معلومات مادی به‌گونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند، و این همان است که در لسان فلاسفه «نظام احسن» نامیده می‌شود، چنان‌که صفت اقتضاکنده آن را «عنایت» می‌نامند (همان، ص ۴۸۶-۴۸۵).

ایشان همسو با دیگر حکمای الهی، در اثبات احسن بودن نظام آفرینش به راه لمّی تمسک می‌کنند و می‌گویند:

یکی از راه‌های لمّی و اینکه حب الهی به کمال و خیر، اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراحم موجودات جسمانی است به حداقل برسد. به بیانی دیگر می‌توان گفت: اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، یا به خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشت، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشت، یا از ایجاد آن بخل ورزیده است، و هیچ‌کدام از این فرض‌ها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست، پس ثابت می‌شود که عالم دارای بهترین نظام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۶):

۲. از لوازم نفی حکمت بر جهان، ناقص بودن نظم و ساختار فعلی بر جهان است، درحالی‌که ایشان در نوشته‌های مختلف با تمسک به ایده نظام احسن، نظام کامل و جامعی را بر جهان و هستی قائل‌اند و معتقدند هر چیزی در جای خود قرار گرفته و همه مخلوقات در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر هستند و به یکدیگر بهره می‌رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۱۱۶) و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش بیشتر آگاهی پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۶). از این رو ایشان ناقص بودن نظم و ساختار فعلی بر جهان را رد می‌کند؛

۳. همان‌طور که گذشت از لوازم نفی حکمت از جهان، نفی قضا و قدر الهی در عالم است؛ اما علامه مصباح یزدی بر اساس استدلال‌ها و شواهد، قائل به قضا و قدر الهی است و بر این اساس حکمت و هدفداری جهان را قبول دارد. ایشان در این رابطه خاطر نشان می‌کند که از جمله مباحثی که اثبات‌کننده حکمت و هدف در جهان و تغییر و تحولات عالم است، مسئله قضا و قدر است. بر اساس این حقیقت هیچ تغییر و تحولی در عالم ایجاد نمی‌شود مگر اینکه به قضا و قدر الهی باشد و هیچ امری از این دایره خارج نخواهد بود. بر این اساس همه تغییر و تحولات (چه مثبت و چه منفی) که در عالم اتفاق می‌افتد بر اساس طرح و هدفی است و در نتیجه همراه با حکمت است. ایشان در این رابطه می‌گوید: «از فواید قضا و قدر این است که انسان بداند آنچه می‌شود از روی تدبیر حکیمانه است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۳۴۴).

با توجه به این اشکالات نمی‌توان حکمت را از جهان و طبیعت نفی کرد.

۳-۵. نقد نفی غایت از طبیعت

نفی غایت برآمده از نفی یا نادیده انگاشتن ماورای طبیعت است؛ چون در این صورت علت فاعلی در کار نخواهد بود تا بتوان برای او غایت و در نهایت علت غایی در نظر گرفت. در نتیجه هستی و طبیعت به یک ماشینی بزرگ تبدیل می‌شود که بر اساس سازوکارهای مکانیکی عمل می‌کند و دیگر جایی برای غایت و علت‌غایی نخواهد بود.

اما چنان‌که گذشت بر اساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی طبیعت‌گرایی و ماشین‌انگاری جهان غیرقابل پذیرش و مردود است. بر این اساس عالم و هستی دارای علت فاعلی خواهد بود و در نتیجه دارای غایت و علت‌غایی خواهد بود.

انکار هدفمندی جهان نتیجه انکار آفریدگار است و طبعاً با اثبات وجود خدای حکیم، این اصل هم ابطال می‌شود. علاوه بر اینکه جای این سؤال است که چگونه هر انسان عاقلی با مشاهده نظام شگفت‌انگیز جهان و هماهنگی پدیده‌های آن و فواید مصالح بی‌شماری که بر آن مترتب می‌شود، بی‌به هدفمندی جهان نمی‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

علم مدرن براساس بنیادهای هستی‌شناختی چون طبیعت‌گرایی، تسلط بر طبیعت، طبیعت منبع ابزار و وسایل، قدرت‌آفرینی طبیعت، تلقی مکانیکی از طبیعت و نفی غایت از طبیعت، شکل گرفته است؛ اما براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی همه این بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها دچار اشکالات متعدد و غیرقابل رفع‌اند و در نتیجه قابلیت پذیرش ندارند؛ و از این منظر علم مدرن دچار تردید می‌شود و دارای بنیان‌های غیرقابل قبول خواهد بود.

منابع

- اسپنسر، هربرت و دیگران، ۱۳۸۱، *جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ویراسته مالکوم واترز، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۹۰، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت.
- باترفیلد، هربرت، ۱۳۷۹، *مبانی علم نوین*، ترجمه یحیی نقاش صبحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برت، ادوین آرتور، ۱۳۶۹، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- برنز، ویلیام اچ، ۱۳۹۲، *مبانی فلسفه جدید از دکارت تا کانت*، ترجمه حسین سلیمانی آملی، تهران، حکمت.
- پارکینسون، ج. اچ. آر، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه راتلج (رئسانس و عقل‌باوری سده هفدهم)*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، چشمه.
- تورن، آلن، ۱۳۸۰، *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیپا، تهران، گام نو.
- چالمرز، آلن اف، ۱۳۷۴، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند، ۱۳۶۰، *جهان‌بینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران، آگاه.
- رنдал، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- فتیح‌زاده، مرتضی، ۱۳۹۲، «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی»، *پژوهش‌های علم و دین*، سال چهارم، ش ۲، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- کهن، لارنس، ۱۳۸۱، *از مدرنیسم تا بیست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- گنون، رنه، ۱۳۷۲، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیر کبیر.
- گیلسپی، مایکل آلن، ۱۳۹۸، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه رانیا ابراهیمی، تهران، نگاه روزگارانو.
- لازی، جان، ۱۳۹۰، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، سمت.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۶۲، *انسان تک‌ساختی*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۱، *یاسداری از سنگرهای ایدئولوژی*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۸۲، *آموزش عقاید*، تهران، امیرکبیر.
- ، ۱۳۸۴ الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۴ ب، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۴ ج، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۷، *به سوی خودسازی*، تدوین کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۸ الف، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۰، *سجاده سلوک*، تدوین کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۱ الف، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۱ ب، *صهباي حضور*، تدوین و نگارش اسدالله طوسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۲ الف، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.


- ، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میرباباپور، سیدمصطفی، ۱۳۹۶، «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه ابر پارادایم برای علم مدرن»، *تأملات فلسفی*، سال هفتم، ش ۱۹، ص ۲۱۳-۲۴۲.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میاندری، ویراستار احمدرضا جلیلی، قم، طه.
- وستفال، ریچارد، ۱۳۷۹، *تکوین علم جدید*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی، تهران، طرح نو.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۷۵، *پرسشی در باب تکنولوژی*، ترجمه و شرح محمدرضا اسدی، تهران، اندیشه.
- Dawes, Gergory W, 2009, *Theism and Explanation*, New York & London.
- Oxford Advanced Learners Dictionary*, 2002, New York, Oxford University Press.
- Ruse, Michael, 2001, "Methodological Naturalism under Attack", in Robert T. Pennock, *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, London, The MIT Press.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر واقع‌گرایی دینی از منظر علامه مصباح یزدی*

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

Akbar.hosseini37@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5823-5211



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۵

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

چکیده

واقع‌گرایی دینی، بی‌تردید یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین موضوعات مورد بررسی در عرصه الهیات و فلسفه دین معاصر است. آیا حقایق دینی در عالم وجودی عینی و مستقل از آدمیان و اذهان آنان دارند؟ آیا این حقایق آن‌گونه که هستند و بدون دخالت اذهان آدمیان در این شناخت، قابل شناخت از جانب ما به عنوان فاعل‌های شناسا هستند؟ در صورت قابل شناخت بودن، آیا این معارف قابل انتقال به دیگران می‌باشند؟ هدف از این نوشتار، پاسخ دادن با این پرسش‌ها از دیدگاه مرحوم علامه مصباح یزدی است. روش تحقیق در این نوشتار، کتابخانه‌ای و اسنادی و در ادامه تحلیل محتوایی است. علامه مصباح یزدی، برای حقایق دینی وجود عینی و مستقل قائل است و آنان را وابسته به اذهان و ساخته و پرداخته آنان نمی‌داند. همچنین آن حقایق را قابل شناخت می‌داند و با تقریری خاص از واقع‌گرایی معرفت‌شناختی (واقع‌گرایی تقریبی) امکان انتقال آگاهی از حقایق دینی را نیز می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی دینی، غیرواقع‌گرایی دینی، واقع‌گرایی خام، واقع‌گرایی انتقادی، واقع‌گرایی تقریبی.

عرصه فلسفه دین، عرصه تضارب آرا و افکار گوناگون و اندیشه‌های فلسفی در حوزه دین است. این شاخه علمی در قرن بیستم با موضوعات و مباحث مختلفی رونق یافته و محلی برای ارائه رویکردهای گوناگون راجع به موضوعات دینی شده است. بی‌تردید یکی از مبنایی‌ترین مباحثاتی که زمینه پیدایش اختلافات فراوان و چالش‌های جدی شده، موضوع واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی است. نوشتار حاضر، در مقام بررسی این موضوع از منظر علامه مصباح یزدی است.

در ابتدا لازم به یادآوری است که در حال حاضر، الهیات (به‌ویژه خداباوری) با دو چالش بسیار اساسی روبه‌رو بوده است:

الف) چالشی که منکران و ملحدان مطرح می‌کنند و با آن، اصل وجود خدا و دین انکار می‌نمایند. هنگام رویارویی با این چالش، تکلیف الهی‌دان خداپاور روشن است. او باید ضمن اقامه ادله مناسب بر اثبات وجود خداوند، به اعتراضات و انتقادات منکران نیز توجه کند و پاسخی در خور بدان‌ها ارائه دهد؛

ب) چالش ناشی از تفسیرهایی خاص که اندیشمندان - چه خداپاور و چه ملحد - از امر الوهی و حقایق دینی ارائه می‌کنند. توضیح اینکه متفکران در تفسیرهایی که از امر الوهی و حقایق دینی (همانند خدا، بهشت، دوزخ، وحی و...) ارائه می‌دهند، گاه یک هستی مستقل از انسان و جهان برای خدا و حقایق دینی لحاظ می‌کنند؛ بدین ترتیب به اصطلاح واقع‌گرا می‌شوند. گاهی نیز چنین معنایی را در نظر نمی‌گیرند و خدا و حقایق دینی را به نوعی وابسته به انسان و اذهان آدمیان می‌شمرند؛ اینان به اصطلاح به وادی غیرواقع‌گرایی سوق داده می‌شوند. این دو نوع تفسیر از خدا و امر الوهی، و نیز تفسیری که از دیگر آموزه‌های دینی ارائه می‌شود، در عرصه فلسفه دین موضوعی بس حیاتی است؛ به طوری که چالشی اساسی در عرصه الهیات ایجاد کرده و سرچشمه بسیاری از منازعات شده است.

جان هیک به‌عنوان یکی از بانفوذترین فیلسوفان دین قرن بیستم و دوران معاصر، در بیان اهمیت بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی و نقطه آغازین مطرح شدن آن می‌گوید:

بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در زبان دینی که در دهه‌های اخیر مطرح شده، امروزه مبنایی‌ترین جایگاه را در مباحث فلسفه دین به خود اختصاص داده است. این حرکت و مبحث، از زمان انتشار اثر پیشگامانه فویرباخ آغاز گردیده است (هیک، ۱۹۹۳، ص ۳).

البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که در قرن‌های گذشته، درک دینی و تفسیر امر الوهی، به‌روشنی تفسیر و درکی واقع‌گرایانه بود و شاید تنها استثنای مشهور در این باب، برخی از تقریرات بودیسم (تفسیر تراوادا بودیسم) تلقی می‌شد؛ اما امروزه تفسیرهای غیرواقع‌گرایانه‌ای از مسیحیت و یهودیت - علاوه بر بودیسم - رواج یافته است (همان). همچنین باید به این موضوع نیز اشاره کنیم که برای واقع‌گرایی نیز، تفسیرهای گوناگونی ارائه شده که نگرش‌های گوناگونی از حقایق دینی (حتی در میان اندیشمندان مسلمان) را پدید آورده است.

علامه مصباح یزدی، از جمله اندیشمندان معاصر است که در این حوزه نظرات ارزشمندی برجای گذاشته است که سزاوار است در این فرصت به قدر امکان به آن نظرات بپردازیم. بدین جهت ضروری است با بررسی دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی، تفسیر و نگرش‌ها ایشان از امر الوهی و موضوعات مرتبط با آن را دریابیم و به این وسیله بتوانیم در مقام دفاع از نگرش درست در این وادی قرار گیریم.

در آغاز این نوشتار، به تبیین موضوع مورد چالش (اصل واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در عرصه دین) پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم با ارائه شمایی کلی از واقع‌گرایی و واقع‌گرایی دینی، تصویری روشن از مسئله در ذهن مخاطب ایجاد کنیم.

۱. تعریف واقع‌گرایی

واژه «رتالیسم» (realism) که در زبان فارسی اغلب به واقع‌گرایی ترجمه می‌شود، از ریشه لاتینی RĒS گرفته شده است. *چالتون تی. لوئیس*، در فرهنگ لغت لاتین در توضیح معنای لغوی این واژه آورده:

این لغت به یک شیء بالفعل، خود شیء، واقعیت، حقیقت و صدق اشاره دارد که در برابر نمود، سخن محض و صرف نام یک شیء قرار می‌گیرد (چالتون، واژه RĒS؛ همچنین، رک: پارتیج، ص ۵۵۳).

آنچه از ترکیب رئال و ایسم به دست می‌آید، یکی از گسترده‌ترین مباحث و پرکشش‌ترین عرصه‌ها را در ساحت اندیشه بشری ایجاد کرده است. محور تلاش ما در این نوشتار نیز، همین مسئله می‌باشد.

۲. واقع‌گرایی دینی

منظور از واقع‌گرایی دینی چیست؟ شاید در نخستین گام اشاره به این نکته جا دارد که بحث میان واقع‌گرایان و غیرواقع‌گرایان در صحنه دین، بحثی است که در حوزه‌های هستی‌شناسی حقایق دینی، یا معرفت‌شناسی آن حقایق و گزاره‌های دینی و یا معناشناسی مفاهیم و گزاره‌های دینی ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه اگر ما در این مسئله درصددیم که وجود واقعی و هستی مستقل از اذهان برخی موجودات و حقایق دینی را بررسی کنیم، تلاش ما به واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی هستی‌شناختی ارجاع داده می‌شود، اگر در مقام بررسی معرفت‌شناختی حقایق و گزاره‌های دینی هستیم و می‌خواهیم امکان شناخت آن حقایق و نیز صدق و توجیه گزاره‌های دینی را - با توجه به استقلال یا عدم استقلالشان از ذهن - مدنظر قرار دهیم، در این صورت مباحث ما به واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی معرفت‌شناختی بازمی‌گردد، و اگر درصددیم که معناداری مفاهیم دینی و حقیقت داشتن زبان دینی را اثبات کنیم، مباحث ما رنگ و بوی واقع‌گرایی معناشناختی به خود می‌گیرند.

بنابراین در مباحثه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی، با سه محور مهم بحث روبه‌رویم: ۱. هستی‌شناختی؛ ۲. معرفت‌شناختی؛ ۳. معناشناختی. از میان این سه فراز نیز همان‌طور که پیش‌تر از این هم خاطر نشان ساختیم، مباحث هستی‌شناختی به لحاظ ثبوتی، مبنایی‌ترند و به دنبال آن، مباحث معرفت‌شناختی راجع به امکان معرفت، صدق و توجیه و در مرحله سوم مباحث معناشناختی مفاهیم و گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند.

پیتر برن در این زمینه کتاب *خدا و واقع‌گرایی* را به منظور بررسی دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و غیرواقع‌گرایانه تألیف کرد؛ وی می‌نویسد:

در این بحث، ما رو به سوی مبنایی‌ترین پرسش‌ها راجع به مباحثات خداپاوارانه‌ای می‌کنیم که می‌توانیم تحت لوای واقع‌گرایی در برابر غیرواقع‌گرایی قرار دهیم. پرسش اصلی در این مباحث این است: آیا غرض آشکاری ورای صحبت از خدا وجود دارد تا به یک واقعیتهایی اشاره کند که به یک معنا وجودش، فراتر از ما و عالم است؟ و آیا آن هدف می‌تواند جدی گرفته شود؟ در این زمینه واقع‌گرا پاسخ «آری» و مثبت می‌دهد و غیرواقع‌گرا پاسخ «نه» و منفی (برن، ۲۰۰۳، ص ۴).

اکنون و در این مقام، لازم است نخست به طور واضح واقع‌گرایی دینی را تحلیل کنیم و در ادامه واقع‌گرا بودن استاد مصباح یزدی را به تصویر بکشیم. براین اساس در گام نخست ادعاهای یک واقع‌گرای دینی را استخراج و بیان می‌کنیم.

۳. ادعاهای واقع‌گرایی دینی

در تحلیل واقع‌گرایی دینی در برابر غیرواقع‌گرایی دینی، دست کم سه ادعای اصلی را می‌توان از هم تفکیک کرد:

۱. حقایق دینی همانند خدا، بهشت، جهنم و... در عالم مستقل از ما آدمیان وجود دارند؛

۲. این حقایق به راه‌های مختلف قابل شناسایی از سوی ما آدمیان هستند؛

۳. گزاره‌های حاکی از این حقایق معنادار و قابل صدق و کذب‌اند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهم، ۱۳۹۰، ص ۵۸).

اکنون و برای تفکیک واقع‌گرایان از غیرواقع‌گرایان دینی، لازم است به این سه ادعا توجه کنیم و براساس این سه ادعا آنان را از هم بازشناسیم.

۴. علامه مصباح یزدی و واقع‌گرایی دینی

علامه مصباح یزدی، یک واقع‌گرای دینی است و این مهم از دیدگاه‌های ایشان در باب ادعاهای سه‌گانه ایشان قابل مشاهده است. در این مسیر، نخست هستی‌شناسی حقایق دینی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۴-۱. علامه مصباح یزدی و حقایق دینی

دین و معارف دینی، از حقایق و واقعیتهای گوناگونی حکایت دارد که ما با عنوان حقایق دینی نام می‌بریم. حقایقی همچون خدا، بهشت و دوزخ، وحی و نبوت و فرشتگان از جمله مهم‌ترین این حقایق در نظر گرفته می‌شوند. در این فراز، این چهار حقیقت دینی را به‌اختصار از منظر *استاد مصباح یزدی* بررسی می‌کنیم و نگرش واقع‌گرایانه ایشان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۴-۲. خدا از منظر علامه مصباح یزدی

بی‌تردید خدا، مهم‌ترین حقیقت دینی است؛ تأنجاکه در ادیان مختلف با عنوان حقیقت غایی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ادیان عالم در باب وجود مستقل ذات باری تعالی تردیدی به خود راه نداده و این حقیقت را عالی‌ترین واقعیت عالم در نظر می‌گیرند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهم، ۱۳۹۷، ص ۲۶). علامه مصباح یزدی نیز درباره خداوند

متعال از چنین ایده‌ای حمایت می‌کنند و این مسئله را به قدری روشن می‌دانند که جایی برای گفت‌وگو درباره‌اش در نظر نمی‌گیرند. با این حال برای اثبات وجود خدا، خدایی که عینیت داشته و در عالم خارج وجودی مستقل از آدمیان دارد، ادله مختلفی را ارائه نموده‌اند. به باور ایشان، دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعالی اقامه شده فراوان و دارای اسلوب‌های گوناگونی است. به طور کلی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول، دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود، مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و هم‌بستگی و تناسب پدیده‌ها، وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه، کشف، و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد. این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسندکننده است، پاسخگوی همه شبهات و وسوس نیست، و درواقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفا می‌کند؛ دسته دوم، دلایلی است که از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی‌نیاز را اثبات می‌کند؛ مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی، نیازمندی ذاتی آنها اثبات می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل، آفریننده بی‌نیاز، اثبات می‌گردد؛ یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک، و محال بودن تسلسل حرکات تا بی‌نهایت، وجود خدا به‌عنوان نخستین پدیدآورنده حرکت در جهان اثبات می‌شود، یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعل‌های طبیعی و مادی، وجود علت هستی‌بخش و بی‌نیاز اثبات می‌گردد. این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی است؛ دسته سوم، دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود، مانند برهان امکان و

برهان صدیقین (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۲۱)؛

به دیگر سخن، نوع براهین و استدلال‌هایی که ایشان در اثبات وجود خدا آورده‌اند، ما را به این واقعیت هدایت می‌نمایند که ایشان اساساً در پی اثبات وجود خدایی است که مستقل از عالم مخلوقات است تا چه رسد به آدمیان و انسان‌ها. بنابراین به‌راحتی می‌توان ایشان را در هستی‌شناسی حقیقت‌خدا، واقع‌گرا در نظر گرفت. توضیح اینکه در برهان نظم، سخن از یک ناظم واقعی در عالم است که حکیم، مدبر و عالم به شمار می‌آید و برهان حدوث، نشان می‌دهد که پدیده‌های عالم هستی، مسبوق به وجود موجودی تلقی می‌شوند که نیاز آنها را مرتفع می‌گرداند و برهان حرکت، وجود حقیقتی را نشان می‌دهد که نخستین حرکت را شکل بخشیده است و نیز سایر براهین اثبات وجود خدا.

۳-۴. بهشت و دوزخ از منظر علامه مصباح یزدی

وجود عینی داشتن بهشت و دوزخ و به تعبیری جهان آخرت نیز از باورهای راسخ علامه مصباح یزدی دانسته می‌شود. ایشان با نکوش کسانی که باور به وجود عینی جهان آخرت ندارند، وظیفه اندیشمندان و عالمان دینی را در برطرف کردن این‌گونه دیدگاه‌ها و شبهات می‌دانند. به بیان ایشان حتی برخی، از ده‌ها سال قبل در کتاب‌هایشان نوشته‌اند که اصلاً دنیا و آخرت وجود عینی خارجی ندارد؛ دنیا به معنای خودخواهی است، و آخرت به معنای ارزش‌خواهی؛ اصلاً دنیا و آخرت دو اصطلاح دینی در مقابل اصطلاح عرفی سود و ارزش است. اینکه اسلام

می‌فرماید دنیا پست و لهو و لعب است و ارزشی ندارد، در جایی است که قصد شما از به دست آوردن دنیا، سودتان باشد؛ اما اگر قصدتان ارزش‌ها باشد و چون کار خوبی است آن را انجام بدهید، شما ارزشی را آفریده‌اید، و بهشت همان ارزشی است که شما آفریده‌اید؛ بنابراین بهشت همین جاست. یا اینکه می‌گویند بعد از مرگ عالم دیگری وجود دارد و در آن زنده می‌شوید، نقاشی‌هایی ذهنی است برای اینکه ما حقیقت را بفهمیم؛ وگرنه حقیقت دنیا و آخرت همان سود و ارزش است؛ کسی که به دنبال سود باشد، دنیاطلب و کسی که به دنبال ارزش کارها باشد، آخرت‌طلب است. بهشت و جهنم و آتش و حورالعین هم نقاشی ذهنی و رمان نویسی است؛ در مقام بیان این‌گونه گفته‌اند تا اثر کند؛ وگرنه حقیقتی علمی، عقلانی و فلسفی نیست؛ یک نوع بیان تبلیغی و تربیتی است! (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، جلسه ۲۲).

روشن است که با بهره‌گیری از راز آفرینش انسان و هدف خلقت آدمی می‌توانیم به وجود جهان آخرت به صورت عینی دست یابیم و ایده وجود ذهنی داشتن بهشت و دوزخ را منتفی بدانیم (همان) و البته اختیار و انتخاب لازمه رسیدن به کمالی است که در آخرت نصیب آدمی می‌گردد (همان). به دیگر سخن، کمال یک حقیقت واقعی است که انسان برای تحقق آن تلاش می‌کند و اختیار در حقیقت انتخاب راه واقعی به سوی یک مقصد واقعی است. آدمی در درونش گرایش به هر دو دارد؛ به درجات مختلف. در هریک از این درجات، دو گرایش متضاد برای انسان وجود دارد: از سویی لذت‌های نامطلوب و از سوی دیگر لذت‌های خوبی انسان را دعوت می‌کنند. شیاطین انسان را به یک سو می‌کشند و ملائکه نیز او را به طرف دیگر (همان). نکته اساسی در این مسئله قرار دارد که خداوند حکیم گرایش‌های بدون متعلق را در درون انسان قرار نمی‌دهد و تا زمانی که برای آن گرایش‌ها متعلق وجود نداشته باشد، وجود آنها لغو و بیهوده تلقی گردیده و وجود آنها بیهوده و عبث تفسیر می‌گردد که با حکمت خدا سازگار نیست و تمام این امور یعنی سوق داده شدن انسان به سوی بهشت و دوزخ حقیقی و واقعی که در عالم خارج تحقق مستقل از آدمی دارد.

۴-۴. عینیت وحی و نبوت

وحی و نبوت نیز یکی از مواردی است که دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و نیز غیرواقع‌گرایانه در آن به چشم می‌آید. برای نمونه، دیدگاهی که نبوت و وحی را عبارت از تجربه شخص پیامبر در نظر می‌گیرد که در آن نه پیامی از عالم بالا به زمین آمده و نه فرشته وحی‌ای حامل آن است، رویکردی غیرواقع‌گرایانه نسبت به وحی و نبوت است (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

استاد مصباح یزدی، در این باب رویکردی واقع‌گرایانه اتخاذ کرده است. توضیح اینکه حضرت زهرا^ع برای انتخاب پیغمبر و بعثت پیغمبر به دو مرحله اشاره می‌فرمایند:

مرحله اول را با تعابیر *إصطفی، إجتبی* و *سمّاه بیان* می‌کنند و مرحله دوم را با تعابیر *أرسل، إبتعث* و ... مرحله اول مرحله علم است. این معنا را نسبت به کار خدا «تقدیر علمی» گویند. یعنی خدای متعال هم در عالم علم خود، اشیا را اندازه‌گیری می‌کند که چه چیزی باید در چه جایی واقع شود، چقدر زمان می‌خواهد، حجمش باید چقدر باشد، باید با چه چیزهایی ارتباط داشته باشد و ... این نوعی اندازه‌گیری است، اما در عالم علم، وقتی نقشه

اجرائی تهیه و عمل آغاز شد، این بخش کار هم مراحل دارد که آن را «تقدیر عینی» گویند. حضرت زهرا^{علیها السلام} فرمودند: «علماً من الله تعالى بمآل الأمور، وإحاطة بحوادث الدهور، و معرفة بمواقع المشدور»؛ چون خدا عواقب امور را می‌دانست و بر همه حوادث احاطه داشت و جایگاه این مقدرات را می‌شناخت، در همان عالم جایگاه پیغمبر را به عنوان خاتم انبیاء تعیین کرد. تا اینجا صحبت علم و معرفت است که بر تقدیر علمی منطبق می‌شود. اما وقتی جبرئیل بر پیغمبر نازل می‌شود و می‌گوید: «أقرأ باسم ربك»، اینجا دیگر صحبت علم نیست؛ بلکه اینجا مرحله اجرا، پیاده کردن نقشه و عینیت بخشیدن به طرح است... خدا پیغمبر را مبعوث کرد برای اینکه کار را تمام کند، چون عزم جدی داشت که آن حکمی را که در عالم علم کرده بود امضا و در عالم عین پیاده کند: «وَأَنفِذْهُ لِمَقَادِرِ حَتْمِهِ»؛ مقدرات تا به آن مرحله‌هایی نرسیده قابل تغییر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، جلسه ۱۷).

با این تفسیر، هم وحی یک واقعیت عینی دیده می‌شود و هم وجود فرشته وحی به این لحاظ نگرش واقع‌گرایانه ایشان در باب وحی و نبوت کاملاً مشهود و قابل تبیین تلقی می‌گردد.

۴-۵. وجود عینی داشتن فرشتگان از منظر علامه مصباح یزدی

وجود فرشتگان و حتی ابلیس و شیاطین، از جمله مواردی است که درباره عینیت آنها اختلاف نظر دیده می‌شود. علامه مصباح یزدی در این زمینه نیز براساس آیات قرآن کریم، رویکردی واقع‌گرایانه داشته و آنها را دارای عینیت در نظر می‌گیرد.

به بیان استاد، جهان‌شناسی در قرآن، منحصر به موجودات محسوس نیست؛ چراکه در دیدگاه قرآن کریم، در میان آفریده‌های الهی، که همه جزئی از جهان هستند، موجوداتی هم هستند که ما از طریق حواس ظاهری نمی‌توانیم آنها را درک کنیم. دسته‌ای از این موجودات، مالئکه یا فرشتگان‌اند. اکنون، از آنجاکه آدمی با حواس خود نمی‌تواند آن موجودات را درک کند، از فهم ویژگی‌های وجودی آنان و ماهیتشان نیز عاجز است؛ مگر آن مقدار که آفریننده آنان در قرآن کریم به انسان‌ها معرفی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵).

استاد در ادامه به بررسی آیات قرآن کریم راجع به فرشتگان می‌پردازد و برای وجود عینی آنان و چگونگی وجودشان و افعالی که آنها از خود بروز می‌دهند به آیات قرآن کریم استناد می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۵-۲۳۰) که به جهت کمی مجال بررسی بیان ایشان را به موقعیتی دیگر واگذار می‌کنیم.

۴-۶. علامه مصباح یزدی و امکان معرفت به حقایق و گزاره‌های دینی

پس از پذیرش وجود عینی حقایق دینی، واقع‌گرایان با مسئله‌ای تازه مواجه می‌شوند؛ آیا امکان معرفت و آگاهی به این حقایق برای آدمیان وجود دارد؟ در میان کسانی که وجود حقایق دینی را پذیرفته‌اند، سه ایده قابل توجه وجود دارد: ایده واقع‌گرایی خام (Naïve Realism)، ایده واقع‌گرایی انتقادی (Critical Realism) و ایده واقع‌گرایی تقریبی (Approximate realism).

یک واقع‌گرای محض و خام معتقد است عالم (و عالم الوهی در واقع‌گرایی دینی) صرفاً همانی است که ما ادراک می‌کنیم. واقع‌گرایی خام در یک مقیاس کلی و عام، مدعی است که جهان واقع دقیقاً همان‌گونه است که ما

بدان معرفت داریم و شناخت ما از عالم، با جهان خارج از ذهن انطباق دارد. در این تفسیر، حقایق عالم (چه آنهایی که از راه مشاهده حسی برای ما مکشوف می‌شوند و چه اموری که ما از راه کشف حضوری یا دیگر ابزار معرفت از آنها آگاه می‌شویم) همگی دقیقاً به همان شکلی که هستند بر ما آشکار شده‌اند؛ از این رو ذهن ما به عنوان فاعل شناسایی هیچ‌گونه دخل و تصرفی در نحوه ادراک آنها انجام نمی‌دهد. به بیانی ساده‌تر، عالم همانی است که در ذهن ما منعکس شده و آنچه در ذهن ما نقش بسته است، به طور خالص عالم بیرون را به تصویر می‌کشد (دنسی و سوسا، ۱۹۹۲، ص ۱۰۶). به دیگر سخن، اگر آدمی راجع به خدا و حقیقت غایی معرفتی کسب می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که در عالم خارج محقق شده و نه چیزی بیشتر و یا کمتر.

در برابر واقع‌گرایی محض و خام، واقع‌گرایی انتقادی بر آن است در ادراک عالم، یک مشارکت ذهنی مهمی بین انسان‌ها و حقایق عالم وجود دارد؛ به طوری که تجربه ما از عالم، آشکارا یک تفسیر انسانی است. این تفسیر و ساخت انسانی، از تأثرات یک محیط واقعی بر اندام‌های حسی ما پدید می‌آید و در آگاهی و زبان ما که در شکل‌های گوناگون فرهنگی عرضه شده، مفهومی گردیده است (هیگ، ۱۹۹۳، ص ۵۴). به بیانی دیگر، علاوه بر وجود امر مورد ادراک، ذهنیت‌های ما نیز در فهم یک حقیقت موجود در عالم دخیل است. بنا بر این نگرش، آدمی هیچ‌گاه به معرفتی دقیق از حقایق عالم دست نمی‌یابد. اگر خدا و یا امور دیگر را بخواهد مورد معرفت قرار دهد، همیشه با ذهنیات خود آن آگاهی را مخلوط و ممزوج می‌یابد و شناختی ناب هرگز برای او حاصل نمی‌گردد. به اعتقاد واقع‌گرایان انتقادی، تمام معارف بشری ناخالص بوده و ذهنیت‌های آدمیان در شکل‌گیری معرفت‌های آنان نقش دارد.

اما به نظر می‌رسد هر دو راه و هر دو تفسیر، مشکلات خاص خود را دارند که در این فرصت در مقام بیان آنها نیستیم (برای بررسی مشکلات دو دیدگاه بالا، ر. ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱-۲۶۲ و ۲۷۹-۲۹۸)؛ اما بهترین راه، بیان دیدگاهی ترکیبی است؛ یعنی «واقع‌گرایی تقریبی». در این دیدگاه، ذهنیت‌های انسان در بسیاری از معارف حصولی وی مؤثر است؛ ولی این امکان هست که شخص با کنار گذاردن ذهنیت‌ها، اندک‌اندک به معرفتی خالص «تقرب» یابد و سرانجام معرفتی کاملاً مطابق با عالم خارج از ذهن به دست آورد. به دیگر سخن، نوعی تقرب به واقعیت در این نوع از واقع‌گرایی مشاهده می‌شود. این رویکرد، علاوه بر اینکه با وجود استدلال‌ها و شواهد فراوانی که آن را تأیید می‌کنند، همراه است، مشکلات دو راه و ایده قبل را با خود ندارد و راه‌حلی برای لحاظ کردن ذهنیت‌های آدمی در نیل به معرفت حقیقی در نظر می‌گیرد (برای بررسی مزیت‌های واقع‌گرایی تقریبی، ر. ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۳۲۵).

آیت‌الله مصباح یزدی هرچند هیچ‌گاه از واژه «واقع‌گرایی تقریبی» استفاده نکرده، اما باین حال از جمله اندیشمندیانی است که به صورت ضمنی، واقع‌گرایی تقریبی را مورد حمایت قرار داده است. استاد مصباح یزدی، نسبت به تحقق عالم عینی مستقل از ذهن، یک واقع‌گراست. او در بیان این موضوع می‌آورد که وجود هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی مانند علم است و همچنان که مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی

و بی‌نیاز از اثبات است و هیچ انسانی عاقلی چنین توهمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند، دست‌کم وجود خود انسان را قبول دارند. تنها یک جمله از گرگیاس که افراطی‌ترین سوفیست‌ها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن انکار مطلق هر وجودی است؛ ولی گمان نمی‌رود که مراد وی به فرض صحت نقل همین ظاهر کلام باشد؛ به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود؛ مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلا شده بوده یا در اظهار این کلام غرضی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۶۲).

ایشان بر ادعای خود این استدلال را می‌آورند که ادعای عدم امکان شناخت حقایق عالم به طور کلی و تمام، متضمن علم به این مطلب و ناقض خودش می‌باشد. ایشان در نفی دلیل منکران امکان وقوع علم به حقایق عالم به خطاپذیری ادراکات عقلی و حسی می‌آورد و معتقد است استدلال برای این ادعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است؛ علمی که علی‌الفرض از این دلیل حاصل می‌شود علم به خطا بودن بعضی ادراکات حسی و عقلی علم به واقعیتی که ادراک خطایی با آن مطابق نیست علم به وجود خود ادراک خطایی علم به خطاکننده علم به اعتبار این استدلال که از شناخت‌های عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض (همان، ص ۱۴۸).

آیت‌الله مصباح یزدی، همانند اغلب اندیشمندان مسلمان معاصر، علم را بر دو گونه تقسیم می‌نماید: حصولی و حضوری. در این اندیشه، تقسیم علم به این دو قسم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین جهت حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم فرض کرد؛ یعنی علم از این دو قسم خارج نیست یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی به وسیله آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود (ر.ک: همان، ص ۱۵۳).

اما راز خطاناپذیری علوم حضوری چیست؟ با توضیحی که درباره علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد، آشکار گردید علم به نفس و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری اساساً خطاناپذیرند؛ زیرا در این موارد خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشند. به دیگر سخن خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد؛ در چنین صورتی جای این پرسش هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده هست یقین به صحت ادراک حاصل نمی‌شود؛ اما در صورتی که شیء با شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای

نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؛ زیرا در این صورت علم عین معلوم است (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

اکنون با این تحلیلی که از آیت‌الله مصباح یزدی ارائه شد، به دست می‌آید که ایشان، برخلاف غیرواقع‌گرایان و واقع‌گرایان انتقادی، حصول معرفت نسبت به برخی حقایق را به طور مستقیم و بدون وساطت مفاهیم برخی حقایق می‌پذیرند.

نکته مهم این است که علم حضوری نیز برای خود مراتبی دارد و همه علم‌های حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند؛ بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه‌آگاهانه و حتی ناآگاهانه درمی‌آید. این اختلاف مراتب در علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک‌کننده است؛ یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری‌اش ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر شود، علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد.

همچنین علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است؛ مثلاً بیماری که از درد رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد، هنگامی که دوست عزیزش را می‌بیند و توجهش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدت درد را درک نمی‌کند. علت ضعف این ادراک، ضعف توجه است؛ برعکس در هنگام تنها بودن و به‌ویژه در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد، درد خود را با شدت بیشتری درک می‌کند که علت آن شدت توجه است.

اکنون اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد. مثلاً نفس در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خوشتن دارد، ممکن است بر اثر ضعف این علم ارتباط خود را با بدن به صورت رابطه عینیت تصور کند و در نتیجه بیندازد که حقیقت نفس همین بدن مادی یا پدیده‌های مربوط به آن است؛ ولی هنگامی که مراتب کامل‌تری از علم حضوری برایش حاصل شد و به عبارت دیگر هنگامی که جوهر نفس تکامل یافت، دیگر چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد.

اکنون با در نظر گرفتن این مطلب، به اعتقاد علامه مصباح یزدی، آدمی می‌تواند نسبت به حقایق دینی همانند ذات باری تعالی، آگاهی بی‌واسطه و حضوری یابد و به این شکل، نوعی از آگاهی واقع‌گرایانه را در این وادی به منصفه ظهور رسانده است. توضیح اینکه انسان به مقتضای آفرینش خود، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد؛ یعنی چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش، یک رابطه وجودی با خدا دارد و هنگامی که به عمق دل خود توجه کند، چنین رابطه‌ای خواهد یافت؛ نه اینکه می‌داند خدایی هست، بلکه رابطه خود را با خدا می‌بیند و شهود می‌کند؛ این، علم حضوری است؛ یافتن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۵)، ولی این یافتن حضوری در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز بر اثر توجه به بدن و امور مادی این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید؛ اما با تکامل نفس و کاهش توجه به

بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد؛ تا آنجا که می‌گوید: «بكون لغیرک من الظهور ما لیس لک» (دعای حضرت سیدالشهداء^ع در روز عرفه) (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸).

با توجه به این مطالب، آشکار می‌گردد که در یافت‌های حضوری، علم ما می‌تواند نسبت به ذات باری تعالی، حالتی تکاملی یابد و به صورتی تدریجی به واقعیتی که قابل دسترسی شناختی است، نزدیک‌تر گردد. این تحلیل با عنوان واقع‌گرایی تقریبی کاملاً منطبق می‌گردد.

درباره امکان معرفت نسبت به وحی و پیام الهی نیز علامه مصباح یزدی یک واقع‌گراست. در دیدگاه ایشان، پیامبران الهی با فرشته وحی ملاقات کرده و پیام الهی را بتمامه از ایشان دریافت می‌کردند و در راه انتقال این پیام مصون از خطا بودند. آموزه عصمت پیامبران و نیز فرشته وحی در این زمینه معنا یافته و راه را برای امکان معرفت به محتوای وحی را تضمین نموده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰).

همچنین معصوم بودن انبیا در دریافت وحی و امکان معرفت آنان نسبت به این حقیقت دینی نیز از جمله مطالبی است که علامه مصباح یزدی بدان توجه کرده است (همان، ص ۲۸۷). با این نگاه، استاد در زمره واقع‌گرایان در امکان نیل به حقیقت وحی از جانب پیامبران الهی وجود دارد و شناخت این حقیقت دور از دسترس آنان نیست.

۴-۷. علامه مصباح یزدی و معناداری گزاره‌های دینی

با ظهور پوزیتیویست‌های منطقی، مسئله معناداری گزاره‌های دینی شکل گرفت و مورد توجه اندیشوران گوناگون قرار گرفت. در نگاه پوزیتیویست‌ها، پیش از آنکه سخن از صدق و کاذب بودن یک گزاره به میان بیاید، لازم است درباره معناداری و یا بی‌معنایی آن گزاره‌ها گفت‌وگو شود. گزاره‌ای معنادار است که یا قابل مشاهده تجربی باشد و یا از سنخ گزاره‌های تحلیلی یا تعریفات صوری همان‌گویی (توتولوژی) دیده شود. گزاره‌ای که خارج از دایره تجربه باشد و مشاهده‌ناپذیر و از گزاره‌های تحلیلی هم نباشد، پوچ و بی‌معنا در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: همپل، ۱۹۵۰، ص ۴۱-۶۳).

مسئله‌ای که اکنون در این فراز رخ می‌نماید، معناداری گزاره‌های دینی است. با معیاری که پوزیتیویست‌های منطقی ارائه نموده‌اند، آیا این گزاره‌ها معنادارند یا اینکه پوچ و خالی از واقعیت تلقی می‌گردند؟

توضیح اینکه پوزیتیویست‌های منطقی هیچ راه تجربی‌ای برای اثبات و یا ابطال و یا تأیید قوانین متافیزیکی معرفی نکردند و به این سبب، قوانینی همچون اصل علیت، سختیت علت و معلول و مانند‌های این امور را پوچ و فاقد مضمون معرفتی دانستند. آنان همچنین گزاره‌های اخلاقی را غیرقابل مشاهده دانستند و بر این اساس، آنها را نیز بی‌معنا در نظر گرفتند و در پی یافتن توجیهی برای اعتبار بخشیدن به آن گزاره‌ها برآمدند. امرگرایی، احساس‌گرایی و توصیه‌گرایی از جمله تلاش‌های آنان در عرصه اخلاق به شمار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۵۷). این نحله فکری، همچنین درباب گزاره‌های الهیاتی و ناظر به حقایق دینی، به جهت تجربه حسی نشدن، قائل به بی‌معنایی و پوچ بودن شده‌اند (ر.ک: ابنتی و لنفورد، ۱۹۶۲، ص ۳۴۰-۳۶۰). آیر، دیدگاه پوزیتیویسم را درباره گزاره‌های ماورای طبیعی چنین بیان می‌کند:

مدعی هستیم که هیچ قضیه یا خبری که مربوط به یک «حقیقت» متعالی یعنی ماورای حدود کل تجربه حسی باشد، دارای معنای حقیقی نیست و از این به ضرورت لازم می‌آید که زحمات کسانی که در راه وصف چنین حقیقتی کوشیده‌اند، مصروف حصول مهمات بوده باشد (آبر، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۷).

با این رویکرد، نگرشی نوین در عرصه گزاره‌های دینی شکل یافت که با عنوان مؤلفه‌ای از غیرواقع‌گرایی دینی مورد شناسایی قرار گرفت. در این مجال باید دید که استاد مصباح یزدی چه نگرشی به مسئله دارد و آیا وی در زمره واقع‌گرایان قرار می‌گیرد و یا غیرواقع‌گرایان.

اندیشمندان مختلف در مواجهه با پوزیتیویست‌ها، دو مسیر مختلف را برگزیده‌اند. عده‌ای از اساس ایده معناداری آنان را مورد نقد و انتقاد قرار داده و آن را ناپذیرفتنی قلمداد کرده‌اند و به این جهت، از اساس صحبت از معناداری گزاره‌های دینی را بی‌دلیل دانستند و البته عده‌ای نیز ایده مذکور را مطلوب دیده و راه پوزیتیویست‌ها را معتبر دانسته‌اند. البته این گروه، در باب معناداری گزاره‌های دینی خود به دو دسته کوچک‌تر تقسیم شده‌اند. عده‌ای آنها را معنادار معرفی کردند و گروهی بی‌معنا. سمپزیوم و مناظره معروفی که میان سه اندیشمند قرن بیستم یعنی آنتلوی فلو، بازل میچل و آر. ام. هیر انجام پذیرفت، نمونه بارزی از این تقابل محسوب می‌گردد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۲۶۱-۲۶۹). البته روشن است افرادی همانند جان هیک، با پذیرش ملاک معناداری، ایده اثبات در جهان آخرت را مطرح ساخته و به نوعی گزاره‌های دینی را قابل اثبات تجربی در نظر گرفته‌اند (همان).

علامه مصباح یزدی به طور کلی دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی را در ملاک معناداری نادرست دانسته و معتقد است گزاره‌های واقعی و با معنایی در عالم وجود دارد که اساساً تجربی نیستند. به دیگر سخن، برای با محتوا بودن یک معرفت، ایشان برخاسته از تجربه بودن را لازم نمی‌داند و شناخت‌هایی را مطرح می‌سازد که خارج از حیطه مشاهده و تجربه حسی برای آدمیان به شکل معنادار و با محتوا حاصل شده است.

توضیح اینکه استاد مصباح یزدی علم را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند و این تقسیم را یک تقسیم عقلی و دایر بین نفی و اثبات دانسته‌اند و به همین جهت، حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم فرض کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). استاد پس از این تقسیم، موضوع خطاپذیری و خطاناپذیری این دو نوع علم را پیش کشیده‌اند که در حقیقت سخن گفتن از صدق و کذب آنهاست و به این شکل، بدون اشاره به موضوع معناداری و بی‌معنایی، به سوی تحلیل صدق و کذب آنها رفته است. به دیگر سخن، با این مسیر، از اساس راه را بر صحبت از معناداری و یا بی‌معنایی گزاره‌ها مسدود می‌کند و به هیچ وجهی در میدان کارزار با پوزیتیویست‌ها وارد نمی‌شود. استاد، خطای در معرفت را در جایی مطرح می‌سازد که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد. در چنین صورتی جای این پرسش هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ اما در صورتی که شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد، و یا با آن وحدت یا اتحادی

داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰).

با این نگاه، از آنجاکه علم حضوری، علمی است که با واسطه مشاهده حسی شکل نگرفته و بلکه، از راه شهود که ابزاری ورای حس است، حاصل آمده است؛ و از آنجاکه یافته‌های شهود و مکاشفه، به طور قطع قابل مشاهده و تجربه حسی نخواهند بود، به این ترتیب، براساس دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی، فاقد ملاک معناداری خواهند بود. اما در جانب مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی علاوه بر اینکه این علوم را معنادار و با محتوا می‌داند، آنها را نیز عاری از خطا و یقینی معرفی می‌نماید. به عبارت دیگر، موضوع معناداری را صرفاً در حیطة علوم حصولی نداسته و علوم حضوری را نیز در این جریان وارد می‌سازند.

با این نگاه، استاد هنگامی که وارد عرصه گزاره‌های دینی می‌شود، با این معیار، ایشان از آغاز زیر پرچم پوزیتیویست‌ها نرفته و ملاک معناداری آنان را مورد تأیید قرار نمی‌دهد. با توجه به این موضوع، ایشان گزاره‌های دینی را معنادار دانسته و تلاش خود را در تعیین صدق و کذب آنها متمرکز می‌دارد. ایشان در باب آگاهی حضوری به ذات الهی آورده‌اند:

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان نسبت به آفریدگار خویش علم حضوری دارد، ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی، این علم به صورت ناآگاهانه درمی‌آید، اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعالی، همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجاکه می‌گوید: «أبکون لغيرک من الظهور ما لیس لک؟» (دعای عرفه) (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳).

به این ترتیب، آیت‌الله مصباح یزدی در سومین ادعای واقع‌گرایان دینی نیز، هم‌نوا با آنان شده و در زمره آنان قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

اشاره شد که در مباحثه واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی دینی، با سه محور مهم بحث روبه‌رویم: الف) هستی‌شناختی؛ ب) معرفت‌شناختی؛ ج) معناشناختی. از میان این سه فراز نیز مباحث هستی‌شناختی به لحاظ ثبوتی، مبنایی‌ترند و به دنبال آن، مباحث معرفت‌شناختی درباره امکان معرفت، صدق و توجیه و در مرحله سوم مباحث معناشناختی مفاهیم و گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند.

با در نظر گرفتن مطالبی که در نوشتار حاضر ارائه گردید، آیت‌الله مصباح یزدی، در هر سه مقام رویکردی مشخص داشته و هم به لحاظ هستی‌شناختی وجود حقایق دینی را مورد تأیید قرار می‌دهد و هم به لحاظ معرفت‌شناختی آنها را قابل شناخت می‌داند و هم مفاهیم و گزاره‌های ناظر به آن حقایق را معنادار و با محتوا در نظر می‌گیرد. آیت‌الله مصباح یزدی با این تفسیر، یک واقع‌گرای دینی کامل عیار در نظر گرفته می‌شود.

منابع


- آیر، الفرد جولز، ۱۳۸۴، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شفیعی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۷، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۰، *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۷، *الهیات تطبیقی؛ حقیقت‌غایی در ادیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- سروش، عبد‌الکریم، ۱۳۸۲، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۶، *فلسفه اخلاق*، نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۸۹، «شرح خطبه فدکیه»، جلسه هفدهم (فلسفه نوت)، در: mesbaheyazdi.ir
- _____، ۱۳۸۹، *خدائشناسی*، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۱، *جهان‌شناسی*، تحقیق، تصحیح و بازنگری حمید آریان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۳، *راه و راهنمائشناسی*، بازنگری و تصحیح مصطفی کریمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۸، «سخنرانی شرح دعای مکارم الاخلاق»، جلسه بیست و دوم (دوراهی بهشت و دوزخ)، در: mesbaheyazdi.ir
- Abenethy, G.L. and Thomas A. Langford (ed), 1962, *Philosophy of Religion*, London, The Macmillan Company.
- Byrne, Peter, 2003, *God and Realism*, Aldershot, Ashgate.
- Charlton, T. Lewis; 2002, *A Latin Dictionary*, Harper and Brothers, Oxford University Pres, Oxford.
- Dancy, Jonathan and Sosa Ernest (ed. By), 1992, *A Companion to Epistemology*, Blackwell.
- Hempel, Carl G., 1950, "Problems and changes in the empiricist criterion of meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, N. 41, p. 41-63.
- Hick, John, 1993, "Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue", in *Is God Real*, Joseph Runzo (ed. By), London, Palgrave Macmillan.
- Partridge, Eric; 1959, *origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, London, Macmillan.

نوع مقاله: پژوهشی

گستره اعتبار خبر واحد در ساماندهی علوم انسانی با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی*

محمد حسین زاده (یزدی) / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mohammad_h@qabas.net

 orcid.org/0009-0004-8961-876X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

چکیده

از مهم‌ترین مسائل معرفتی و روش‌شناختی در قلمرو دلیل و روش نقلی، مسئله گستره اعتبار خبر واحد و مقدار و ملاک محدودیت آن است. در مقاله پیش‌رو، این مسئله چالشی و مشحون از اختلاف‌نظر با تمرکز بر نظریه علامه مصباح یزدی مورد بررسی قرار می‌گیرد. حل این مسئله نقشی بسیار گسترده و تأثیرگذار در ساحت‌های گوناگون معرفتی، از جمله در فهم عقاید و احکام دین، دارد. در علوم انسانی و اجتماعی نیز می‌توان نقش آن را به‌روشنی دریافت. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش با الهام از راه‌حل استاد مصباح یزدی و قرائت ویژه ایشان از حجیت و نیز براساس نظریه برگزیده، این است که می‌تواند مشکل کارآمدی روایات تفسیری را مرتفع سازد. افزون بر اینکه این راه‌حل یا نظریه در دیگر حوزه‌ها و دانش‌های بشری، به‌ویژه علوم انسانی و تدوین و ساماندهی علوم انسانی اسلامی، می‌تواند نقش‌آفرین باشد؛ برخلاف برخی از نظریاتی که اعتبار خبر واحد را مستند به ظن می‌دانند، نه اطمینان، که در این صورت، قلمرو آن صرفاً به حوزه احکام عملی محدود می‌شود و برای بازسازی علوم انسانی تمسک بدان ممکن نیست.

کلیدواژه‌ها: خبر واحد، روش پژوهش نقلی، حجیت، اثر شرعی، اثر تکوینی، علوم انسانی، منجزیت، معرفت‌های پسین.

از جمله منابع یا راه‌های متعارف برای دستیابی به معرفت، دلیل نقلی است. دلیل نقلی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: ۱. دلیل نقلی یا خبر متواتر؛ ۲. دلیل نقلی یا خبر واحد. مباحث معرفت‌شناختی و روش‌شناختی بسیاری درباره روش و دلیل نقلی، اعم از متواتر و واحد، قابل طرح است. از میان آنها در نوشتار کنونی، گستره و مهم‌ترین محدودیت‌های دلیل یا روش پژوهش نقلی را از نگاه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بررسی کرده، ملاک محدودیت آن را می‌کاویم و از پی آن، گستره اعتبار خبر واحد را کانون بحث قرار می‌دهیم.

پیشاپیش توجه بدین نکته ضروری است که مبحث قلمرو و گستره دلیل و روش نقلی با مسئله محدودیت آن ارتباطی تنگاتنگ دارد و چه‌بسا بتوان آن دو را از وجوه مسئله‌ای واحد به‌شمار آورد.

بدین‌سان مسئله اصلی پژوهش کنونی این است: گستره و محدوده اعتبار دلیل و روش نقلی تا کجاست؟ آیا روش نقلی و نقل در همه حوزه‌های معرفت بشری کارایی دارد یا اعتبار آن به قلمرو ویژه‌ای محدود است؟ اگر دلیل و روش نقلی محدودیت‌هایی دارد و در همه حوزه‌های معرفت بشری کارآمد نیست، حوزه‌ها و ساحت‌هایی که نقل نمی‌تواند در آنها دخالت کند و باید از داوری در آن قلمرو بپرهیزد، کدام‌اند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ افزون بر آن، در صورتی که اعتبار دلیل و روش نقلی به حوزه ویژه‌ای محدود است و تنها در قلمرو ویژه‌ای، و نه در دیگر حوزه‌ها، اعتبار دارد، سرّش چیست؟ بر پایه چه ملاکی، دلیل و روش نقلی در آن قلمرو ویژه معتبر است؟ از سویی، آن قلمرو چه ویژگی‌ها و خصوصیتی دارد که با دلیل و روش نقلی می‌توان در آن به معرفت دست یافت؟ و از سوی دیگر، دلیل و روش نقلی چه ویژگی‌ها و خصوصیت‌هایی دارد که اعتبار آن به حوزه‌ای ویژه محدود است و نمی‌توان از آن محدوده پای فراتر نهاد و دلیل نقلی در آن مرحله ناکاراست؟ بدین ترتیب معرفت‌های گزاره‌ای بشری، چه ویژگی‌ای دارند که با دلیل و روش نقلی درباره دسته‌ای از آنها می‌توان به معرفت دست یافت و دسته دیگری این‌گونه نیستند؟ سرانجام به این مسئله چالشی می‌پردازیم که گستره اعتبار خبر واحد تا کجاست؟ در مبحث گستره اعتبار خبر واحد بخصوص، با این پرسش بنیادی روبه‌رو می‌شویم که آیا حجیت یا اعتبار خبر واحد به احکام تبدی و شرعی اختصاص دارد یا شامل غیر آنها نیز می‌شود و عقاید و دیگر معرفت‌های بشری به‌ویژه دانش‌های اجتماعی و انسانی را دربر می‌گیرد؟ بدین ترتیب نقش اعتبار خبر واحد در علوم انسانی و تدوین و ساماندهی آنها روشن می‌شود. بحث را با بیان چستی خبر و کاربردها یا اصطلاحات گوناگون آن آغاز، و اصطلاح موردنظر را در این مسئله مشخص می‌کنیم.

۱. چستی خبر یا دلیل نقلی

خبر کاربردها یا اصطلاحات گوناگون و متفاوتی در دانش‌های منطق، تفسیر، اصول، معرفت‌شناسی و منطق فهم یا معرفت‌شناسی گفتمان عقلایی، و نیز تاریخ، جغرافیا، دانش‌های ادبی و به‌گونه‌ی قاعده‌ای فراگیر، در دانش‌های نقلی و بلکه هر مسئله‌ای که شیوه تحقیق در آن روش نقلی است، دارد. کاربرد خبر در منطق با کاربرد آن در اصول و دانش‌های نقلی متفاوت است. پیش از هر بحثی لازم است ابتدا کاربرد یا اصطلاح موردنظر را مشخص سازیم.

خبر، افزون بر اصطلاح منطقی، دارای اصطلاح دیگری است که در گفتمان متعارف و نیز در دانش‌های بسیاری همچون تاریخ، علوم حدیث، فقه، اصول، منطقی فهم یا معرفت‌شناسی گفتمان عقلایی، معرفت‌شناسی دینی و معرفت‌شناسی مطلق، مبحث منابع معرفت، رایج و شایع است. خبر طبق این کاربرد با دلیل نقلی همسان و هم‌معنا است و با روش نقلی مساوقت (همپوشانی) دارد. با نگاهی گذرا به کاربرد اصطلاح اخیر بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که گستره یا قلمرو آن از اصطلاح منطقی‌اش محدودتر است و این اصطلاح برخلاف اصطلاح منطقی، شامل همه قضایا نمی‌شود، بلکه فقط قضایایی را دربر می‌گیرد که نقلی‌اند و حکایت می‌شوند. از این جهت، اصطلاح اخیر، جملات انشایی نقل شده را به لحاظ نقل و حکایت شدن دربر می‌گیرد. بدین‌سان این دسته قضایا که دلیل‌های نقلی‌اند، قلمرو محدودتری دارند و تنها شامل دسته‌ای از خبرهای منطقی می‌شوند و نه همه آنها. لیکن از منظر دیگری گسترده‌اند و دلیل‌های حاکی از انشائیات را نیز دربر می‌گیرند. بیشتر احادیث در مجامع روایی این‌گونه‌اند و در واقع اخبارهایی‌اند که از انشا خبر می‌دهند.

اکنون براساس آنچه گذشت، می‌توان اصطلاح موردنظر را در این نوشتار مشخص ساخت و آن خبر به معنای دلیل نقلی است که با روش نقلی مساوق است و قلمرو یکسانی دارد و نه خبر به معنای هر قضیه یا هر مرکب تام اخباری. بدین ترتیب منظور از دلیل نقلی، که در دانش‌های فقه و اصول «خبر» و در فرهنگ ما «دلیل نقلی» و در معرفت‌شناسی معاصر «گواهی» (testimony) نامیده شده است (لکی، ۲۰۱۰، ص ۷۶۳-۷۶۷؛ همو، ۲۰۰۸)، اخبار دیگران و گفته‌ها یا نوشته‌هایشان است که بدان‌ها استناد می‌کنیم. بدین‌سان از طریق این منبع، بسیاری از معرفت‌های نقلی خود را موجه می‌سازیم و بر مفادشان صحه می‌گذاریم.

۲. گستره دلیل نقلی

رخدادهای تاریخی همچون روز تولد پیامبر اکرم ﷺ و زمان و چگونگی هجرت آن حضرت، سیره پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ معرفت ما به رویدادهای جغرافیایی مانند ارتفاع قلّه دماوند، و بیشتر حقایق مربوط به دانش‌های ادبی و واژه‌شناسی و بلکه بخش چشمگیری از احکام عملی در فقه اسلامی و نیز دسته‌ای از عقاید اسلامی حتی عقاید بنیادی همچون نبوت خاصه، ویژگی‌های معاد و امامت خاصه، از راه اخبار به دست می‌آیند و از این راه، به بسیاری از جریان‌ها و حوادث دیروز و امروز معرفت می‌یابیم. افزون بر آنها، می‌توان اصل اساسی تحقق معاد را افزون بر منبع عقل، با منبع دلیل نقلی یا خبر اثبات کرد. با توجه به نمونه‌ها و موارد مزبور و کارایی اخبار در حوزه‌های علمی و عملی بسیار، درمی‌یابیم که قلمرو و نقش این منبع معرفتی یا شیوه پژوهش، بسیار گسترده‌تر از آن است که در بادی امر به نظر می‌آید. بسیاری از افعال، تصمیم‌ها، معرفت‌ها، عقاید و باورهای ما بر خبرهایی مبتنی است که از دیگران کسب می‌کنیم. بدین ترتیب افزون بر بُعد معرفتی، بسیاری از این خبرها منشأ تصمیم‌گیری می‌شوند و زمینه تصمیم، رفتار و عمل را فراهم می‌سازند. با نگاهی هرچند گذرا به آموزه‌های اعتقادی و منابع معرفتی آنها (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰-۲۷۳) و نیز با جست‌وجویی هرچند سریع در کتاب‌ها و باب‌های فقه اسلامی می‌توان نقش ویژه دلیل نقلی را به روشنی در این قلمرو گسترده دریافت.

بدین ترتیب با نگاهی هرچند گذرا به معرفت‌های بشری بدین نتیجه رهنمون می‌شویم: ادله نقلی در گستره معرفت بشری، اعم از دینی و غیردینی، نقشی برجسته دارند. در معارف بشری، اصلی‌ترین منبع معرفت در دانش‌هایی همچون تاریخ، ادبیات، واژه‌شناسی و رجال، و نیز فرهنگنامه‌ها دلیل نقلی است.

۲-۱. دلیل نقلی و دانش‌های طبیعی

در بررسی نقش بسیار دلیل نقلی در معرفت‌های بشری و گستره آن می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت: به طور معمول نظریه‌ها، تجربه‌ها و کشفیات در علوم تجربی از باب نمونه پزشکی، بهداشت، شیمی، فیزیک، اخترشناسی و بلکه علوم عقلی مانند ریاضیات و فلسفه و همچنین تجربه‌های عرفانی یا مکاشفات از راه دلیل نقلی و با روش پژوهش نقلی به دیگران انتقال می‌یابند و با این روش و از راه این منبع اطلاع‌رسانی می‌شوند. بسیاری از کسانی که در دانش‌های تجربی متخصص قلمداد می‌شوند معمولاً در نظریه‌های علمی مستقیماً خود به آزمایش نپرداخته‌اند، بلکه به نتایج آزمایش‌ها که از طریق اخبار در آثار علمی انتشار یافته‌اند استناد و تکیه می‌کنند. در دانش‌هایی مانند جغرافیا و هیئت این رویه یا سنت علمی آشکارتر است و به روشی چنین شیوه‌ای به کار گرفته می‌شود. آیا همه جغرافی‌دانان یا اخترشناسان ارتفاع قلّه دماوند و سهند یا مسافت ماه از زمین و ماه را از خورشید اندازه‌گیری کرده‌اند؟ آیا همه داروشناسان و پزشکیانی که داروهایی را تجویز می‌کنند در آزمایشگاه‌ها خواص آنها را آزموده‌اند؟ مرسوم و متعارف این است که شمار محدودی از پژوهشگران آزمایش می‌کنند و سپس از راه منبع نقلی نتایج آزمایش‌های خود را گزارش کرده، یافته‌های خود را به دیگران انتقال می‌دهند. ویژگی خبر یا دلیل نقلی که انتقال معرفت است و نه تولید آن (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴ب، ص ۴۲۳-۴۲۵)، در اینجا نمایان می‌شود.

۲-۲. دلیل نقلی و معرفت‌های دینی

افزون بر آنچه ارائه شد، با نگاهی هرچند گذرا به معرفت‌های دینی بدین نتیجه رهنمون می‌شویم: خبر و روش پژوهش نقلی در بخش‌های گسترده‌ای از معرفت‌های دینی نقشی اساسی و بی‌بدیل دارد. از آنجاکه در این عصر با گفته‌ها و آرای پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ ارتباط مستقیم نداریم؛ از زبان آنان نمی‌شنویم و سیره و اعمال آنان را مشاهده نمی‌کنیم، سروکارمان تنها با واسطه‌ها و ادله نقلی است. اشخاص بسیاری میان ما و گفته‌های آنان واسطه‌اند. اینجاست که باید مطالب نقل شده از پیامبر ﷺ یا امامان ﷺ را با روش‌های نقلی بررسی کنیم و میزان اعتبار ادله نقلی، یعنی ارزش اخبار، را مشخص سازیم.

از سوی دیگر، خبر یا دلیل نقلی از جهت دیگری در دستیابی به معرفت‌های دینی نقش دارند؛ و آن اخبار پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ از منبع معرفتی اختصاصی‌شان، وحی و الهام، است. این اخبار، خبری هستند از اموری که برای عموم مردم، نامتعارف‌اند و چنین خبرهایی، خبرهای نامتعارف، نامعتبرند. مشکل مزبور را می‌توان از این راه مرتفع ساخت که استناد به دلیل‌های نقلی در معرفت‌های دینی و تمسک به گفته‌های پیامبر اکرم ﷺ و

امامان معصوم^ع به منابع دیگری نیز وابسته است. بدین سان دستیابی به معرفت‌های دینی از راه منبع خبر یا دلیل نقلی مبتنی بر مرجعیت است؛ اعتبار مرجعیت نیز به منابع دیگری وابسته است که پشتوانه و تکیه‌گاه این منبع هستند. با کمک عقل، و انضمام وحی یا الهام به مرجعیت، مجموعه گسترده و انبوهی از معارف معتبر در دسترس انسان قرار می‌گیرد. در نتیجه با تلفیق مرجعیت، وحی یا الهام، حواس ظاهری، عقل و دلیل نقلی می‌توان به ابزار یا منبعی ویژه در معرفت دینی دست یافت؛ منبعی مرکب که ما آن را «منبع تلفیقی» نام نهاده‌ایم. این منبع ویژه معرفت دینی ما را قادر می‌سازد تا به انبوهی از معرفت‌های دینی دست یابیم. هریک از منابع مزبور برای تحقق این منبع ویژه معرفت دینی نقش دارد و فقدان آن ما را از رسیدن به دسته‌ای از معرفت‌های دینی محروم می‌سازد. از آنجاکه اعتبار گفته پیامبر و امام از راه عقل اثبات می‌شود، در نتیجه، اخبار آنان از محتوای وحی و الهام و گفته‌ها و نقل‌هایشان از خدا و ملائکه و... برای دیگران، اعم از کسانی که به طور مستقیم گفته پیامبر یا امام را می‌شنوند یا کسانی که به گونه‌ای غیرمستقیم به آن دسترس دارند، مرجعیت می‌یابد. گرچه در مباحث کلامی، اعتقادی، فقهی و مانند آنها عموماً به صراحت از منبع تلفیقی سخنی به میان نمی‌آید و معمولاً به جای آن از اصطلاح خبر یا دلیل نقلی استفاده می‌شود، روشن است منظور از دلیل نقلی در آن موارد، چنین منبعی است. به جای نام بردن از این مجموعه منابع معرفت، تنها به بیان جزء اخیر آن که دلیل نقلی است، بسنده می‌شود. بنابراین معمولاً در دانش‌ها و معرفت‌های دینی از دلیل نقلی چنین کاربردی در نظر است.

از تحلیلی که عرضه شد بدین نتیجه می‌رسیم کسانی که به طور مستقیم گفته پیامبر یا امام را نمی‌شنوند و رفتارهای او را نمی‌بینند، باید افزون بر منابعی که گذشت، به منبع یا راه دیگری استناد جویند، و آن این است که اخبار پیامبر یا امام از محتوای وحی یا الهام از راه دلیل نقلی معتبر برای آنان نقل شود. در نتیجه در این عصر راه دستیابی به گفته‌ها و آرای پیامبر اکرم^ع و امامان معصوم^ع ادله نقلی است؛ چراکه اکنون گفته‌های آن حضرات را نمی‌شنویم و سیره و اعمال آنان را مشاهده نمی‌کنیم. اینجاست که در دستیابی به معرفت دینی، بار دیگر پای دلیل نقلی به میان می‌آید. این نوع دلیل، نقش بسیار مهمی در انتقال گفته پیامبر و امام (نقل وحی و الهام) به دیگران دارد و از این رو دارای بیشترین نقش در کسب معرفت دینی است. به هر روی، نقش خبر یا دلیل نقلی برای دستیابی به بخش بسیار گسترده‌ای از معرفت‌های دینی در این عصر که به پیامبر و امام دسترسی نداریم، پوشیده نیست و روشن است که اگر در مسئله‌ای دینی که روش پژوهش آن نقلی و منبعش خبر یا دلیل نقلی است، به دلیل نقلی معتبری دست نیابیم یا اگر اصولاً دلیل نقلی موجود نباشد، از معرفت محروم می‌شویم.

۳. چستی اعتبار یا حجیت

اکنون این پرسش فراروی ما مطرح می‌شود که حجیت یا اعتبار به چه معناست؟ آیا حجیت یا اعتبار اصولی مانند منجزیت و معذرت (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۷) یا تتمیم کشف (ر.ک: کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۱) یا وجوب جری عملی (ر.ک: طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۷۹) یا... در نظر است یا حجیت یا اعتبار به

معنای معرفت‌شناختی؟ روشن است که مراد از حجیت یا اعتبار، ارزش معرفت‌شناختی است. لیکن حجیت یا اعتبار یا ارزش معرفت‌شناختی به چه معناست؟ در معرفت‌شناسی مشغله اصلی، دستیابی به پاسخ این مسئله است که از چه راهی می‌توان واقع‌نمایی هر تصدیق یا معرفت گزاره‌ای را احراز کرد و در نتیجه به واقعیت دست یافت؟ براساس این گفته، منظور از اعتبار یا ارزش یا حجیت معرفت‌شناختی یک گزاره، میزان کاشفیت آن گزاره یا تصدیق از واقعیت است. از این‌رو ارزش واقع‌نمایی یک گزاره یا تصدیق را حجیت یا اعتبار معرفت‌شناختی آن گزاره یا تصدیق می‌توان نامید. پس یک گزاره یا تصدیق معتبر یا حجت از نگاه معرفت‌شناختی، معرفتی است که با آن می‌توان واقعیت را کشف کرد.

آشکار است که واقع‌نمایی گزاره‌ها، که از آن به ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی تعبیر می‌شود، یکسان نیست، بلکه درجات گوناگونی دارد. گزاره یا تصدیقی که کاملاً کاشف از واقع است و به قطع و یقین واقع‌نمایی آن از واقع احراز شده، ارزش، حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی‌اش صد درصد است؛ اما گزاره یا تصدیقی که کاشفیتش از واقع کاملاً احراز نشده، لیکن تا حدی احراز شده است که می‌توان واژه معرفت را بر آن اطلاق کرد، به همان میزان یا درجه اعتبار دارد. درباره درجات اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی، در نوشتاری دیگر به تفصیل سخن گفته‌ایم (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴ الف، فصل هشتم).

حاصل اینکه از حجیت خبر در تفسیر، تاریخ، کلام و دیگر دانش‌هایی که می‌توان به روش یا دلیل نقلی استناد جست، حجیت یا اعتبار به معنای معرفت‌شناختی در نظر است. حجیت در این کاربرد یا اصطلاح، معرفتی است که از جهت معرفت‌شناسی موجه است و این‌گونه معرفت طیفی گسترده از مراتب را دربر می‌گیرد: از ظن ضعیف، ظن قوی یا اطمینان، علم متعارف تا یقین بالمعنی الاخص که بالاترین مرتبه معرفت است. پس اعتبار یا حجیت خبر واحد و دیگر امارات مانند آنها، حتی اگر آنها را مفید ظن ضعیف بدانیم (چنان که مشهور، از جمله / استاد مصباح یزدی قائل‌اند) و نه اطمینان یا علم متعارف، بدین‌گونه است که عاملی تکوینی است برای پیدایش معرفت ظنی و البته اگر قراین و روایات دیگر وجود داشته باشد، چنین ظنی به علم متعارف یا یقین تبدیل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف).

۴. ملاک محدودیت قلمرو دلیل نقلی

با راهنمایی / استاد مصباح یزدی در درس گفتارهایشان بدین نتیجه می‌رسیم: محدودیت قلمرو دلیل نقلی و روش نقلی در ساحت‌هایی از معرفت‌های بشری به ماهیت موضوع و محمول (یا مقدم و تالی) قضیه برمی‌گردد. بر پایه منبعی که در شناخت موضوع و محمول به کار می‌آید، می‌توان راه‌حل مسئله مزبور را یافت. موضوع و محمول قضیه به لحاظ منابع معرفت اقسامی دارند:

۱. دسته‌ای از آنها از راه حواس ظاهری همراه با عقل، فهم‌پذیرند و بدون استفاده از حواس، فهم مستقیم آنها

ممکن نیست؛

۲. معرفت به دسته‌ای دیگر از راه علم حضوری و شهودی ممکن است و بدون استفاده از علم حضوری، فهم مستقیم آنها ممکن نیست؛
 ۳. معرفت به دسته دیگری، تنها از راه نقل یا دلیل نقلی امکان‌پذیر است و بدون استفاده از ادله نقلی، دستیابی به شناخت در این ساحت ممکن نیست؛
 ۴. شناخت گروهی از آنها صرفاً از راه منبع معرفتی عقل امکان‌پذیر است.
برای توضیح راه‌حل ارائه‌شده، به مثال‌های زیر توجه کنید:
 ۱. اکنون من می‌ترسم؛
 ۲. این اسب ۲۸ دندان دارد؛
 ۳. ویژگی‌های قیامت از این قرار است؛...
 ۴. نماز صبح دو رکعت و نماز مغرب سه رکعت است؛
 ۵. در جنگ جهانی اول، انگلیس مناطقی از ایران را اشغال و در این سرزمین قحطی ایجاد کرد؛
 ۶. مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است؛
 ۷. شیرین بیان در بهبود بیماری‌های گوارشی تأثیری بسیار دارد.
- موضوع و محمول در قضیه شماره ۱ به گونه‌ای است که جز از راه علم حضوری نمی‌توان بدان معرفت یافت. اگر نیرو یا منبعی جز شهود یا علم حضوری برای شناخت این دسته از قضایا به کار گرفته شود، معرفت صحیحی به‌دست نخواهد آمد.
- موضوع و محمول در قضیه شماره ۲ از راه حواس ظاهری معلوم می‌شود. عقل به کمک حواس ظاهری این گزاره را فهم می‌کند و اگر جز حواس ظاهری به منبع دیگری همچون حدس یا عقل به‌تنهایی استناد یابد، معرفت حاصل از آن معتبر نخواهد بود. اگر به‌جای به‌کارگیری حواس ظاهری، از راه دلیل عقلی یا عقل حکم کنیم که شمار دندان‌های این اسب ۲۸ است، داوری نابخردانه‌ای کرده‌ایم. عقل و عقلاً ما را به سبب این حکم سرزنش خواهند کرد. قضیه شماره ۷ نیز این‌گونه است. عقل به کمک حواس ظاهری، آن را فهم می‌کند و اگر جز حواس ظاهری و استقراء، به منبع دیگری همچون حدس یا عقل به‌تنهایی استناد کند، معرفت حاصل از آن معتبر نخواهد بود.
- تنها منبع معتبر برای شناخت قضایای شماره ۳ و ۴ و ۵، دلیل نقلی است. البته قضیه شماره ۵ تمایزی آشکار با قضایای شماره ۳ و ۴ دارد و آن تمایز این است که برای کسب معرفت به قضیه شماره ۵، دلیل نقلی به‌تنهایی کافی است، درحالی‌که در قضایای شماره ۳ و ۴ برای دستیابی به معرفت، لازم است به منبع دیگری تمسک کرد. از این‌رو در دو قضیه ذکرشده باید نقل در نهایت از کسی باشد که بتوان به گفته او در این ساحت استناد کرد، و او کسی است که مرجعیت داشته، گفتار و رفتار او اعتبار و ارزش معرفتی دارد؛ پیامبر و امام معصوم. پس برای دستیابی به شناخت این‌گونه امور، منبع دیگری افزون بر دلیل نقلی بایسته است و آن منبع معرفت، مرجعیت معصوم است.

از آنچه گذشت بدین نتیجه می‌رسیم که صرفاً از راه‌های دیگری همچون عقل، حواس ظاهری و علم حضوری یا شهود همگانی نمی‌توان به قضایای ۳ و ۴ و ۵ و مانند آنها معرفت یافت و معرفت بدانها از این‌گونه راه‌ها ممکن نیست. چه بسا مرتاضی برای معرفت بدین گزاره‌ها به مکاشفه تمسک، و از آن استفاده کند؛ لیکن استناد به مکاشفه غیرهمگانی در این ساحت از نگاه عقلا مردود است و به لحاظ معرفت‌شناسی فراگیر یا مطلق اعتبار ندارد. حتی اگر بتوان پذیرفت که برای شخص تجربه‌کننده معتبر است، ولی نقل آن برای دیگران معتبر نیست. بدین‌سان می‌توان چنین گزاره‌هایی را فراعقل به شمار آورد؛ چراکه عقل به خودی خود و به تنهایی راهی برای داوری درباره آنها ندارد. معرفت به قضیه شماره ۶ و مانند آنها تنها از راه منبع عقل و دلیل عقلی معتبر است. البته در این موارد می‌توان به دلیل نقلی نیز استناد کرد، لیکن معرفتی که از راه دلیل نقلی حاصل می‌شود، با معرفت استنتاجی حاصل از عقل و دلیل عقلی تمایزی آشکار دارد. معرفت نقلی به این‌گونه امور، حافظه‌ای است و معرفت عقلی بدانها استنتاجی. آیا کسی که به پاسخ معادله‌ای ریاضی از راه دلیل عقلی و با استنتاج دست می‌یازد، همسان است با کسی که پاسخ آن معادله را در جایی ببیند یا از کسی بشنود بدون آنکه شیوه استنتاج آن را بداند؟ و

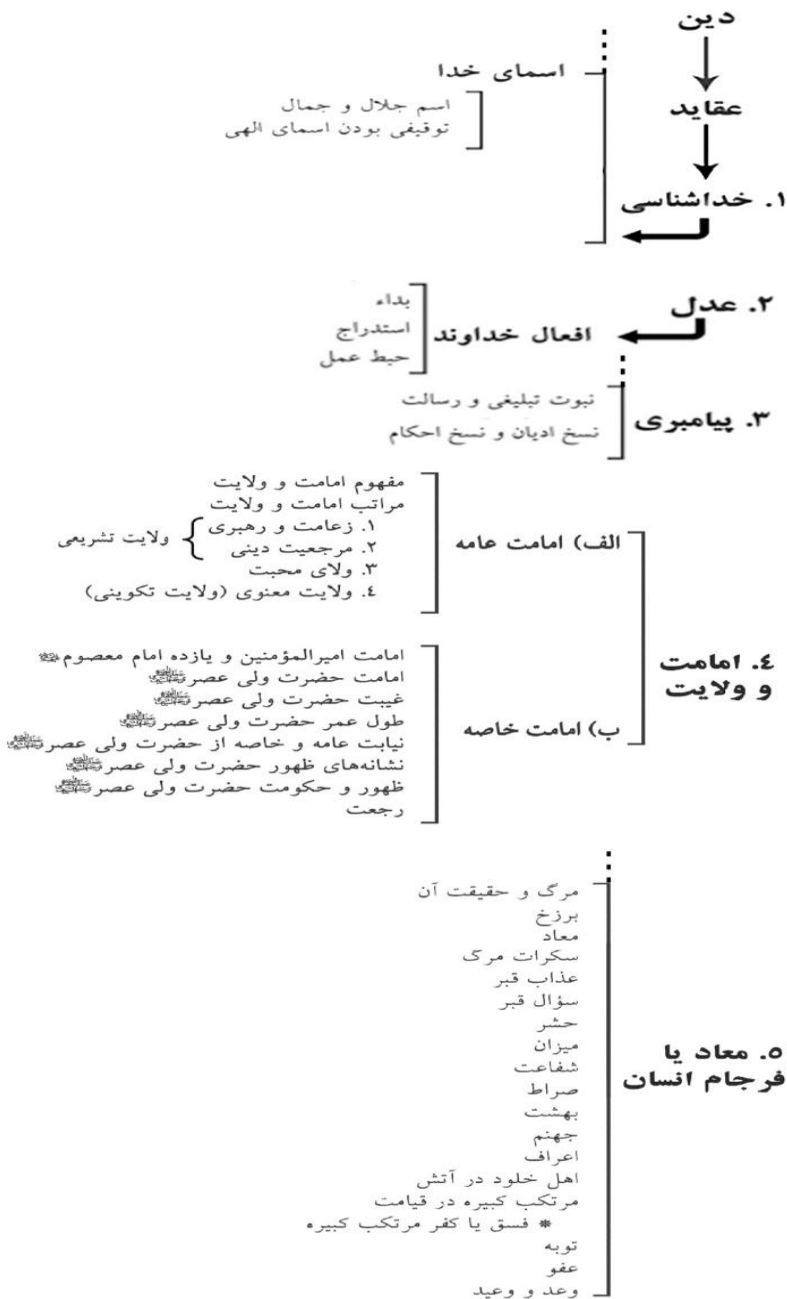
از آنچه گذشت بدین نتیجه دست می‌یابیم که معرفت به برخی قضایا از راه چند منبع امکان‌پذیر است؛ هرچند میان معرفت‌های حاصل از منابع، تمایزی آشکار وجود دارد. از باب نمونه، شناخت ارتفاع کوه دماوند از راه تجربه حسی و با ابزارهای اندازه‌گیری امکان‌پذیر است؛ چنان‌که اخبار کارشناسانی که پیش‌تر آن را اندازه‌گیری کرده‌اند و در گفته خود موثق‌اند و مهارت لازم را برای انجام دادن این کار دارند نیز معرفت‌زا است و اعتبار معرفت‌شناختی دارد؛ هرچند اعتبار معرفتی که از این راه حاصل می‌شود، با معرفت برآمده از راه آزمایش و اندازه‌گیری خود شخص تمایز بسیار دارد. امکان‌پذیری معرفت به یک قضیه از راه دو یا چند منبع، به گونه‌ای که ترسیم شد، ماهیت قضیه، حقیقت موضوع و محمولش را از آنچه هست، تغییر نمی‌دهد، بلکه هریک در نخستین مرحله، با منبع ویژه‌ای صورت می‌پذیرد. در نمونه مزبور (معرفت به ارتفاع کوه دماوند)، طبیعت موضوع و محمول به گونه‌ای است که دستیابی به شناخت، تنها از راه تجربه حسی و اندازه‌گیری با ابزارهای متعارف امکان‌پذیر است. در مرحله بعد، دیگران می‌توانند با اعتماد به اندازه‌گیری آنها و اخبارشان، به معرفت دست یابند؛ معرفتی که غیر از معرفت از راه ابزارهای اندازه‌گیری است؛ چنان‌که می‌توانند خود به اندازه‌گیری بپردازند و ارتفاع کوه مزبور را اندازه‌گیری کنند. بدین‌سان محدودیت منابع متعارف معرفت، همچون دلیل نقلی، عقل، حواس ظاهری و علوم حضوری همگانی ریشه در ماهیت قضیه و موضوع و محمول آن دارد.

از آنچه گذشت بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که دلیل نقلی یا روش پژوهش نقلی در ساحت‌ها و حوزه‌های ویژه‌ای کارایی دارد. در ساحت دین و گستره معرفت‌های دینی، مهم‌ترین ساحت‌هایی را که دلیل نقلی یا روش پژوهش نقلی در آنها کارآمد است، می‌توان این‌گونه طبقه‌بندی کرد:

۱. معارف تعبدی در ساحت اعتقادات؛ مانند بدها و چگونگی آن، رجعت و چگونگی آن، چگونگی قیامت، برزخ، حشر و دیگر حقایق جهان آخرت؛
۲. احکام تعبدی دین در ساحت یا حوزه عمل؛ همچون شمار رکعات نمازهای یومیه.

۵. نمودار کارآمدی دلیل نقلی در ساحت عقاید

معرفت‌های دینی تعبدی در ساحت اعتقادات بسیارند. مهم‌ترین آنها را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد:



گرچه معرفت‌تفصیلی به عقایدی که برشمردیم لازم نیست و می‌توان به اعتقاد اجمالی بسنده کرد، برای دستیابی به معرفت و اعتقاد اجمالی، باید توجه داشت که در فهرست ذکر شده، باید تنها با شیوه و دلیل نقلی (آیات و روایات) پژوهش کرد و از دیگر منابع پرهیخت. این حکم ویژه مواردی است که فراعقلی‌اند؛ بدین معنا که در قلمرو فهم عقل نیستند و همه نمونه‌های ذکر شده در این نمودار، فراعقلی‌اند. موارد دیگری در ساحت اعتقادات دین که شمار آنها نیز بسیار است، می‌توان یافت که عقلی‌اند و با عقل و شیوه عقلی پژوهش می‌شوند. آن موارد را نیز به تفصیل در نموداری آورده‌ایم؛ نمودار کامل در کتاب *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع* (ص ۲۷۰-۲۷۴) ترسیم شده است. گفتمنی است معمولاً آنگاه که دلیل نقلی به کار می‌رود، از آن خبر منظور می‌شود؛ لیکن چنان که پیشتر گذشت، از کاربرد دلیل نقلی در دین، معنای ویژه‌ای قصد می‌شود که ما آن را منبع تلفیقی نامیده‌ایم و آن مرکب از چند منبع است که از جمله آنها دلیل نقلی است. در واقع منبعی ترکیبی را به اعتبار اسم بخشی از آن به کل سرایت داده‌ایم.

۶. ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی

محدودیت‌های طرح‌شده برای دلیل و روش پژوهش نقلی چه در ساحت معرفت‌شناسی و چه در قلمرو دانش اصول از منزلت و اعتبار این‌گونه دلیل و روش پژوهش نمی‌کاهد؛ بلکه توجه به آن محدودیت‌ها ما را از کاربرد نادرست و نابجای آن باز می‌دارد. به‌رغم محدودیت‌های دلیل و روش نقلی، کارایی و قلمروش بسیار گسترده است و نمی‌توان نقش آن را در معرفت‌های بشری، به‌ویژه علوم انسانی و دانش‌های اجتماعی نادیده انگاشت.

آنچه از محدودیت‌ها به درستی نتیجه می‌گیریم این است که نباید دلیل و روش پژوهش نقلی را در غیر محدوده آن به‌کاربرد و از حوزه‌ای که دلیل و روش پژوهش نقلی در آن کارا است، فراتر رفت؛ نه اینکه معرفت‌های حاصل از دلیل یا روش نقلی مطلقاً معتبر نیست. بدین‌سان پیامد این محدودیت‌ها این است که دلیل یا روش نقلی در قلمرو ویژه خود معتبر است و از راه آن می‌توان به معرفت‌های معتبر، سودمند و کارایی بسیاری دست یافت؛ معرفت‌هایی که با بی‌اعتبار دانستنشان و نفی ارزش معرفت‌شناختی منبع دستیابی به آنها به پیدایش گسل یا شکافی ژرف در نظام معرفتی انسان و دانش‌های بشری بسیار، حتی دانش‌های طبیعی می‌انجامد.

گاه عدم دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی الاخص از راه دلیل و روش پژوهش نقلی به بی‌اعتباری و نفی ارزش معرفت‌شناختی آن تفسیر می‌شود؛ در صورتی که چنین برداشتی درست نیست و با دلیل یا روش نقلی به‌رغم ناتوانی در دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی الاخص به حجم گسترده‌ای از معارف می‌توان دست یافت؛ معرفت‌هایی اعم از ظن ضعیف، ظن قوی یا اطمینان، علم متعارف و حتی یقین فروتر از یقین بالمعنی الاخص.

۷. آسیب‌شناسی دلیل نقلی

با نگاهی دیگر می‌توان آسیب‌ها یا محدودیت‌های روش و دلیل نقلی را کاوید و آسیب‌های آن را کانون توجه و پژوهش قرار داد. از جمله محدودیت‌های روش و دلیل نقلی خطای حافظه است. روش یا دلیل نقلی بر حافظه متکی است و حافظه منبعی خطاپذیر بوده، و خطاهای بسیاری در آن روی می‌دهد.

آیا می‌توان برای رفع این مشکل، خطای حافظه، راه‌حلی یافت و آن را مرتفع ساخت؟ در بای امر به ذهن می‌رسد که برای حل این مشکل بایسته است از کتابت یا نگارش بهره گرفت و با نگارش و گردآوری اخبار آن را زدود.

به‌رغم راه‌حل ارائه‌شده، محدودیت دلیل و روش نقلی به آنچه گذشت، پایان نمی‌پذیرد، بلکه دلیل و روش نقلی با معضل دیگری مواجه است و آن اینکه نگارش نیز مشکلات و دشواری‌های ویژه خود را دارد و افزون بر اغلاط عمدی و تحریف‌های عمدانه، دستخوش غلط‌های سهوی نیز می‌شود. از این رو مشکل تنها به ضابط نبودن راوی منحصر نیست، بلکه نگارش نیز دشواری‌های ویژه خود مانند درج، سقط و... را دارد که در دانش‌های مربوط حدیث‌شناسی استقرا شده و کانون بحث قرار گرفته است (ر.ک: حسین زاده، منتشر نشده، پیوست فصل ۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹؛ رجبی، ۱۳۸۳؛ بابایی و دیگران، ۱۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰؛ مسعودی، ۱۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۶).

افزون بر آسیب‌ها یا محدودیت‌های پیش‌گفته، محدودیت‌هایی که برای دلیل و روش پژوهش عقلی از نگاه روان‌شناسی در نوشتاری دیگر برشمردیم، در مورد دلیل و روش نقلی نیز جریان دارد. تأثیر آرزوها و علاقه‌ها، گرایش‌ها و پیش‌داوری‌های دلخواهی و خودخواسته بر فهم و ادراک متون روشن است. باید کوشید از گرداب آن رهایی یافت و خود را از سلطه آنها رهایی بخشید (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۸، فصل سوم).

۸. گستره اعتبار خبر واحد

اکنون (پس از نگاهی گذرا به قلمرو گسترده یا نقش برجسته ادله نقلی در معرفت بشری، اعم از دینی و غیردینی، محدودیت‌های دلیل نقلی و ملاک آن) در مبحث گستره اعتبار خبر واحد بخصوص، با این پرسش بنیادی روبه‌رو می‌شویم که آیا حجیت یا اعتبار خبر واحد به احکام تبعیدی احکام شرعی اختصاص دارد یا شامل غیر آنها نیز می‌شود و عقاید و دیگر معرفت‌های بشری به‌ویژه دانش‌های اجتماعی و انسانی را دربر می‌گیرد؟

نظریه‌ها یا راه‌حل‌هایی که در واکنش بدین مسئله طرح شده، مبتنی است بر دیدگاه‌هایی که درباره خبر واحد و دلیل اعتبار آن عرضه شده است. در مورد اعتبار امارات عقلایی از جمله خبر واحد، در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دلیل نقلی، مبانی گوناگونی متصور است، بلکه نظریه‌های متعددی دیده می‌شود.

عموم متفکران دانش اصول معتقدند: خبر واحد مفید ظن است و این منبع معرفتی در صورتی معتبر است که اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود. در برابر آن نگرش، دیدگاه برگزیده این است که اعتبار خبر واحد و دیگر امارات عقلایی همچون قطع بر جعل مبتنی نیست و به اثبات نیازی ندارد. بدین ترتیب دیدگاه مزبور در باب حجیت خبر واحد و دیگر امارات عقلایی نه تنها نگرشی بنیادی را درباره اعتبار خبر واحد، ظواهر و مانند آنها ارائه می‌کند، رویکرد دیگری را به معرفت‌شناسی گزاره‌های پسین، اعم از گزاره‌های دینی و غیردینی می‌گشاید. بر این اساس امارات عقلایی، علم‌آور یا دست‌کم اطمینان‌بخش‌اند و فی‌نفسه منبعی برای شناخت به شمار می‌آیند. در نتیجه، خبر واحد ثقه از این نظر منبعی معرفت‌بخش تلقی می‌شود که احتمال خلاف در آن یا ناچیز است و یا نادیده

انگاشته می‌شود. در این صورت، با صرف‌نظر از ضرورت منتهی شدن هر دلیل نقلی، عموماً، و خبر واحد، خصوصاً، به منابع اولیه، همچون حواس، خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، از نظر عقلا، به‌خودی‌خود، معتبر شناخته می‌شوند. پیامد این دیدگاه در مبحث گستره اعتبار خبر واحد این است که خبر واحد در هر حوزه‌ای که استناد به آن امکان‌پذیر باشد و به لحاظ روش‌شناسی استناد بدان معقول باشد، جریان دارد و می‌توان بدان تمسک جست. بنابراین اعتبار خبر واحد، از سویی ساحت‌هایی چون عقاید و معرفت‌های دینی، تاریخ، تفسیر و دیگر معرفت‌های بشری به‌ویژه دانش‌های اجتماعی و انسانی و از سویی دیگر احکام و موضوعات را دربر می‌گیرد (برای توضیح بیشتر ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ب، فصل هشتم).

براساس نظریه مشهور که اعتبار خبر واحد بر دلیلی معتبر و یقینی، مبتنی و بدان دلیل وابسته است، در مسئله گستره اعتبار خبر واحد آرا یکی نیست، بلکه اختلاف‌نظری آشکار و ژرف دیده می‌شود. گروهی بر اعتبار آن در قلمرو غیر احکام، همچون تفسیر و قصص، پافشاری دارند و در برابر آنها گروهی دیگر خبر واحد را تنها در حوزه احکام شرع معتبر می‌دانند و به شدت اعتبار آن را در ساحت غیر احکام نفی می‌کنند (برای آشنایی بیشتر با نظریه‌ها؛ ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۵-۲۹). هر دسته برای دیدگاه خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند.

۹. ادله اختصاص اعتبار خبر واحد به احکام شرع

در این نوشتار تنها به مهم‌ترین ادله مخالفان استناد به خبر واحد در غیر احکام شرعی نگاهی گذرا می‌افکنیم و سپس به ارزیابی و بررسی آن ادله می‌پردازیم.

۹-۱. دلیل نخست

حجیت و اعتبار خبر واحد در هر ساحتی به اثر عملی داشتن منوط است. با عدم تحقق اثر عملی در موردی حجیت خبر واحد منتفی می‌شود. حجیت شرعی بر آثار شرعی مترتب است. از آنجاکه آثار شرعی در احکام شرعی متصور است، پس حجیت شرعی به آنها اختصاص دارد؛ اما بر خبرهای واحد در قلمرو غیر احکام همچون تفسیر و قصص، نه آثار شرعی مترتب و متحقق است و نه متصور. از این‌رو حجیت خبر واحد به قلمرو احکام شرعی محدود است و دیگر حوزه‌ها را دربر نمی‌گیرد. علامه طباطبائی این استدلال یا اشکال را در *المیزان* تقریر کرده و آن را پذیرفته است:

... ولا معنى لجعل حجیة أخبار الأحاد فی غیر الأحكام الشرعیة فإن حقیقة الجعل التشریعی إيجاب ترتیب أثر الواقع علی الحجیة الظاهریة وهو متوقف علی وجود أثر عملی للحجة كما فی الأحكام، وأما غیرها فلا أثر فیها حتی یترتب علی جعل الحجیة مثلاً إذا وردت الروایة بكون البسملة جزءاً من السورة كان معنى جعل حجیةها وجوب الإتيان بالبسملة فی القراءة وأما إذا ورد مثلاً أن السامری كان رجلاً من کرمان وهو خبر واحد ظنی كان معنى جعل حجیةه أن يجعل الظن بمضمونه قطعاً وهو حکم تکوینی ممتنع ولیس من التشریح فی شيء وتمام الکلام فی علم الأصول (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰۵-۲۰۶ و نیز ر.ک: همان، ج ۹، ص ۲۱۱؛ ج ۸، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ ج ۵، ص ۲۶۵).

۲-۹. دلیل دوم

استدلال پیش گفته را به بیانی دیگر بدین شرح می توان تقریر کرد: حجیت یا اعتبار خبر واحد و دیگر امارات به معنای منجزیت و معذرت است؛ آنچنان که محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۷) و بسیاری دیگر (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۳) تعریف کرده اند. بر پایه چنین تعریفی از حجیت یا اعتبار، خبر واحد، جز حوزه فقه، در ساحت های دیگر حجت نیست؛ چراکه در آنها خبر واحد قابل اتصاف به منجزیت و معذرت نیست. حجیت بر پایه چنین تعریفی، به حوزه عمل و رفتار اختصاص دارد و شامل قلمرو دانش های علوم انسانی، عقاید و مانند آنها نمی شود. منجزیت و معذرت مربوط به مقام عمل است و منظور از عمل، عمل جوارحی است و نه قلبی یا جوارحی. براساس چنین استدلالی، حجیت خبر واحد در دانش های ذکر شده سالیبه به انتفای موضوع است. اعتبار خبر واحد در جایی قابل طرح است که مربوط به عمل باشد و چون دانش های پیش گفته به عمل مربوط نیستند، پس طرح حجیت خبر واحد به معنای مزبور بی وجه است و بلکه نامعقول و نادرست است؛ زیرا تعبد در این گونه امور معقول نیست. تعبد در آثار قابل جعل، عقلانی و معقول است و نه در آثار تکوینی که به لحاظ تعین قابل جعل نیستند. پس حجیت خبر واحد در غیر احکام فقهی که غیر قابل جعل اند معقول نیست؛ چراکه آثارشان تکوینی بوده و به لحاظ شرع قابل جعل نیستند.

بدین ترتیب عموم اندیشمندی که به این مسئله پرداخته اند، چنین اصطلاحی از حجیت، منجزیت و معذرت، را ملازم با اثر شرعی و امکان تعبد دانسته اند و از آنجا که امکان تعبد مربوط به مقام عمل است و منظور از عمل، عمل جوارحی است و نه قلبی یا جوارحی، شامل آثار تکوینی و احکام در حوزه علمی و نظری نمی شود. از راه این گونه استدلال بدین نتیجه می رسیم که خبرهای واحد در تدوین و ساماندهی علوم انسانی نقش یا دست کم نقشی بنیادی و سازنده ندارند.

۳-۹. دلیل سوم

در دانش ها یا حوزه هایی همانند عقاید دینی، تاریخ، تفسیر و دیگر علوم اجتماعی و انسانی فقط به دلیلی می توان استناد جست که مفید علم باشد. خبر واحد و امارات دیگری مانند آن، مفید علم نیستند. از این رو در دانش های پیش گفته نمی توان به خبر واحد و امارات همانند آن تمسک کرد و با آنها به استدلال پرداخت. چنین دلیل یا استدلالی را می توان در آثار تفسیری علامه طباطبائی یافت؛ به رغم اینکه در اثر اصولی خود (طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۸۵ و ۱۸۶) نظریه دیگری برگزیده و بر آن نیز استدلال اقامه کرده است:

... ان الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعنى الوثوق التام الشخصی، سواء كانت فی أصول الدین أو التاریخ أو الفضائل أو غیرها إلا فی الفقه فإن الوثوق النوعی كاف فی حجة الروایة کل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب (طباطبائی، بی تا، ج ۸، ص ۱۴۱، و نیز، رک: همان، ج ۹، ص

۱۰. نقد و بررسی

بر ادله مذکور نقدهایی وارد است. اما از آنجاکه بردلیل اول و دوم نقدهای مشترک وارد است، نخست به نقد آنها پرداخته و سپس به نقد دلیل سوم خواهیم پرداخت:

۱-۱۰. نقد دلیل اول و دوم

بر دلیل اول و دوم، نقدهای چهارگانه زیر وارد است:

اولاً حتی اگر تفسیر حجیت به منجزیت و معذرت و لزوم دارای اثر جعل‌پذیر و شرعی بودن را بپذیریم، در ساحت عقاید دینی نیز اثر شرعی متصور است؛ چراکه عقاید متعلق تکلیف قرار گرفته، لازم است هرکس بدان اصول ایمان بیاورد. ایمان، فعلی جوانحی و قلبی است که از اختیار ناشی می‌شود. افعال قلبی همچون ایمان، تصدیق قلبی، پذیرش، تمرکز، تصمیم و... افعالی اختیاری‌اند و متعلق تکلیف قرار می‌گیرند. از این‌رو در پاسخ به نقد مزبور می‌توان گفت: از آنجاکه عقاید دینی، افعالی قلبی و اختیاری‌اند و متعلق تکلیف قرار می‌گیرند، با امکان تعلق تکلیف به آنها تعبد هم ممکن است و هم لغو نیست. بدین‌سان ایمان عمل قلبی است، عمل قلبی یا جوانحی را همچون عمل جوارحی می‌توان اثر شرعی به شمار آورد و از این‌رو تعبد در آن امکان‌پذیر است؛

ثانیاً بر فرض تفسیر حجیت به منجزیت و معذرت و دارای اثر جعل‌پذیر و شرعی بودن را بپذیریم، لزوم اثر شرعی داشتن و امکان تعبد بر پایه همه مبانی لازم نیست. احراز چنین شرطی تنها در صورتی لازم است که خبر واحد از باب جعل اعتبار شرعی برای آن از راه آیات و روایات اثبات شود؛ اما اگر عمده دلیل اعتبار خبر واحد را بنای عقلا بدانیم، از نگاه عقلا اثر شرعی داشتن شرط نیست. عقلا میان آثار تفکیک نمی‌کند و همه آنها را در خبر واحد معتبر می‌دانند. مشهور اصول‌دانانی که این نظریه، ظنی بودن خبر واحد و اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی، برای اعتبار خبر واحد پذیرفته‌اند، دلیل اصلی اعتبار خبر واحد را بنای عقلا می‌دانند. بدین‌سان، از نگاه عقلا، میان آثار شرعی و غیرشرعی تفاوتی نیست و هرگاه عقلا به خبر واحد معتبری دست یابند، هر اثری که داشته باشد بر آن مترتب می‌کنند.

بدین‌سان بنا بر مبنای مشهور که خبر واحد ثقة به‌خودی‌خود واحد مفید ظن است و نه اطمینان، از آنجاکه دلیل اصلی اعتبار خبر واحد بنای عقلاست، از نگاه عقلا و به لحاظ سیره عملی آنان میان آثار شرعی و غیرشرعی تفاوتی نیست. از نگاه عقلا اگر خبر واحد دربردارنده آثار غیرشرعی باشد، چنین خبری نیز معتبر است. بدین‌سان اگر خبر واحد دارای اثر تعبدی نیز نباشد، عقلا به آن ترتیب اثر می‌دهند و آن را معتبر می‌دانند؛ هرچند این‌گونه خبر، مفید معرفت ظنی باشد.

افزون بر آن، حجیت به معانی دیگری نیز تفسیر شده است که براساس برخی از آن تفسیرها می‌توان به خبر واحد مفید ظن در غیر احکام شرع نیز تمسک کرد. از جمله آنها تعریف حجیت به تتمیم کشف و الحاق فرد تعبدی به وجدانی است:

وهذا الإنسانكلا خلاف التحقيق، فإننا قد أوضحنا في مباحث علم الأصول» أن معنى الحجية في الامارة الناظرة إلى الواقع هو جعلها علما تعديدا في حكم الشارع، فيكون الطريق المعبر فردا من أفراد العلم، ولكنه فرد تعبدى لا وجدانى فيترب عليه كلما يترتب على القطع من الآثار، فيصح الاخبار على طبقة كما يصح أن يخبر على طبق العلم الوجدانى، ولا يكون من القول بغير علم. ويدلنا على ذلك سيره العقلاء، فإنهم يعاملون الطريق المعبر معاملة العلم الوجدانى من غير فرق بين الآثار... ولم يثبت من الشارع ردع لهذه السيره العقلانية المستمرة (خوئى، ۱۴۳۰ق، ص ۳۸۸-۳۹۹؛ ر.ک: کاظمى، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۴-۱۹۵).

گفتنى است صرف نظر از درستی یا کارایی دیگر معانی یا اصطلاحات، نباید فقط یک اصطلاح مورد توجه واقع شود و تنها بر طبق آن معنا بحث صورت گیرد و به دیگر اصطلاحات توجه نشود؛

ثالثاً تفسیر حجیت خبر واحد در غیر احکام فقه به منجزیت و معذرت از اساس باطل است؛ زیرا از نگاه عقلا خبر واحد همچون دیگر امارات عقلایی - حتی بنا بر ظنی دانستن آنها - راهایی به سوی واقعاند و اعتبار آنها از این نظر است که معرفت‌اند و به واقعیت نگاه دارند؛ هرچند واقع‌نمایی آنها ظنی است و همانند معرفت یقینی بالمعنی الاخص تام و کامل نیست. در نتیجه حجیت خبر واحد در ساحت عقاید دینی و دانش‌های انسانی به معنای راهی معتبر برای حصول معرفت و دستیابی به واقع است و نه اعمال تعبد و...؛

رابعاً مبنای مشهور نادرست است. خبر واحد همانند دیگر امارات عقلایی در صورتی که شرایط اعتبارش فراهم باشد، همچون قطع معتبر است و اعتبار آن به جعل نیازی ندارد. بر اساس مبنای برگزیده، به لحاظ معرفت‌شناختی، از راه‌های دستیابی به واقع، خبر واحد است؛ چنان که دیگر منابع معرفت‌بخش راهایی برای دستیابی به واقعیت‌اند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۴ب، فصل هشتم).

۲-۱۰. نقد دلیل سوم

عقاید به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند: در اصول عقاید، دستیابی به یقین و البته یقین متعارف، لازم است. در این دسته عقاید نمی‌توان به اخبار ظنی و دیگر امارات مفید ظن، حتی ظن اطمینانی استناد جست؛ بلکه تمسک به ادله یقینی و منبع یقین آور لازم است. بنابراین در اصول عقاید مانند امامت و نبوت باید با روش تحقیق یقین آور و ادله مفید یقین به پژوهش پرداخت. در مسئله امامت خاصه با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه قطعی باید به پژوهش پرداخت و استدلال کرد. لیکن در عقاید فرعی مانند ویژگی‌های برزخ، معاد و... تمسک به دلیل یا منبعی که مفید یقین باشد لازم نیست؛ می‌توان به خبر واحد معتبر نیز استناد کرد. بنای عقلا بر صحت تمسک به اخبار معتبر گواهی می‌دهد.

از عبارات‌های اصول‌دانانی همانند امام خمینی^ع و برخی دیگر استفاده می‌شود که آنها تمسک به خبر واحد معتبر را در ساحت فروع اعتقادی جایز شمرده‌اند و فقط تمسک به آن را در قلمرو عقاید اصلی یا اصول عقاید نفی کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰). برای نمونه امام خمینی^ع در تعلیقه بر

كفاية الاصول چنین نگاشته است: «ومعلوم أنّ خبر الثقة لا يعتمد عليه في الأصول الاعتقاديّة، بل لا بدّ من العلم فيه...» (همان).

به‌هرروی، باید میان معرفت‌ها تفکیک کرد و میان آنها تمایز نهاد. در دسته‌ای از معرفت‌ها مانند اصول اعتقادی خبر واحد کارایی ندارد و آن به دلیل این است که در آن دسته گزاره‌ها لازم است به منبع یا دلیل مفید علم یا به یقین متعارف دست یافت.

افزون بر آن، هنگام بررسی نقدهای مخالفان اعتبار خبر واحد در عقاید، تفسیر و دیگر معرفت‌ها یا دانش‌های بشری لازم است بدین نکته توجه کنیم که گزاره‌های آنها به دو دسته پیشین و پسین تقسیم می‌شوند. در گزاره‌های پیشین، روش تحقیق و منبع معرفت، عقل و دلیل عقلی است و این دسته گزاره‌ها از راه دلیل نقلی یقینی نیز اثبات نمی‌شوند؛ مسائلی نظیر وجود خداوند و یکتایی او، و احکام ریاضی از راه برهان عقلی یقینی اثبات می‌شوند و روش و دلیل عقلی تنها مستند است؛ هرچند وجود خداوند متعال را می‌توان با علم حضوری شناخت. بنابراین نه‌تنها دلیل یا روش نقلی در این ساحت کارآ نیست، بلکه روش‌های دیگری همچون روش حسی در این قلمرو راه ندارد. چنان‌که در ابتدای بحث گذشت، این محدودیت به دلیل ماهیت موضوع و محمول مسئله است. حتی به دلیل‌هایی یقینی همانند خبر متواتر یا مشاهدات حسی یقین‌آور در این‌گونه موارد از جمله احکام ریاضی و وجود خدا نباید استناد جست. در برابر آن، روش تحقیق و دلیل یا منبع دستیابی به معرفت در گزاره‌های پسین اعم از احکام و ارزش‌ها و عقاید پسین، عمدتاً دلیل نقلی است. نمودار مجموعه عقاید، اعم از اصول و فروع، را در نوشتاری دیگر ترسیم کرده‌ایم (ر.ک: محمد حسین زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰-۱۳۳). در این ساحت نیز نباید به دلیل‌ها و روش‌های دیگر تمسک جست.

۱۱. گستره اعتبار خبر واحد از نگاه علامه مصباح یزدی

از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، دلیل نقلی یا خبر واحد به خودی خود منهای قراین، مفید ظن است و اعتبار آن در صورت فراهم شدن شرایط اعتبار به دلیلی معتبر وابسته است. از نگاه استاد چنین دلیلی، بنای عقلاست و دیگر ادله، سیره عقلا را تأیید و امضا می‌کنند. از این‌رو گستره اعتبار خبر واحد ثقه از نگاه استاد مصباح بر سیره عقلا مبتنی است و به لحاظ گستره، این سیره هر موردی را که دربرگیرد خبر واحد در آن قلمرو معتبر است.

بدین‌سان استاد در مبحث حجیت یا اعتبار خبر واحد، نظریه مشهور را پذیرفته و خبر واحد را مفید ظن دانسته و اعتبار آن را بر دلیلی یقینی که سیره یا بنای عقلاست، مبتنی می‌داند. استاد بارها در نوشتارها یا گفتارهای خویش بر این نظریه تأکید کرده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۹).

استاد براساس این نظریه که خبر واحد معتبر، مفید ظن است و حجیت آن بر دلیلی بیرونی (بنای عقلا) مبتنی است، تفسیر ویژه‌ای از حجیت عرضه می‌کند و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که خبر واحد ثقه در غیر احکام شرعی، همچون تفسیر و تاریخ و مانند آنها کارایی دارد.

۱۲. تبیین دیدگاه علامه مصباح یزدی در باره گستره اعتبار خبر واحد

حاصل دیدگاه استاد را می‌توان در گام‌های زیر تبیین و ترسیم کرد:

گام اول: استاد ابتدا مفاهیم یا مبادی تصویری بحث را کانون بحث قرار می‌دهد و کاربرد حجیت و یقین را می‌کاود. از آنجاکه این مفاهیم، اصطلاحات متعددی دارد، لازم است اصطلاح‌های به کار رفته در این مبحث مشخص شود.

از نگاه اصول‌دانان، اصطلاح حجیت در دانش اصول یا به معنای معذرت و منجزیت است یا متمیم کشف [یا وجوب جری عملی یا لزوم ترتیب آثار]. استاد در این پژوهش به این نتیجه می‌رسد که حجیت بدین معانی در دانش تفسیر [و دیگر دانش‌های مانند آن] کاربرد ندارد. آیا می‌توان گفت: حجیت خبر واحد در تفسیر بدین معناست که شارع ما را به اعتقاد به محتوای روایت، مکلف و متعبد ساخته است و...؟

گام دوم: در ادامه کاوش درباره مبادی تصویری یا مفاهیم، استاد به کاوش درباره واژه یقین می‌پردازد و پس از بیان اینکه یقین کاربردها یا اصطلاحات گوناگونی دارد، بدین نتیجه رهنمون می‌شود که مراد از یقین، در این گونه موارد، یقین بالمعنی الاخص یا منطقی نیست. در نتیجه، مراد از لزوم دستیابی به یقین در عقاید، وجوب کسب یقین متعارف است و نه لزوم دستیابی به یقین بالمعنی الاخص. پیامد اعتبار یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص و لزوم تحصیل آن در ساحت‌های مورد بحث این است که همه آن دسته از مباحث کلامی را که مستند به ادله نقلی و وابسته به ادله شرعی و تعبدی‌اند باید کنار نهاد؛ زیرا این دسته ادله، مفید یقین بالمعنی الاخص نیستند. اگر یقین‌های فروتر از یقین بالمعنی الاخص بی‌اعتبار باشند، ادله پیش‌گفته و یقین‌های حاصل از آنها نامعتبر خواهند بود؛

گام سوم: در گام سوم استاد رابطه علم و ایمان را کانون توجه قرار می‌دهد. از نگاه استاد، علم و ایمان متمایزند. ایمان از سنخ علم نیست. ایمان پدیده‌ای اختیاری است لیکن علم پدیده‌ای غیراختیاری. اگر زمینه‌ها و عوامل تحقق علم ایجاد شود. علم به وجود می‌آید. اگر علم تحقق یابد، می‌داند و اگر متحقق نشود، نمی‌داند. از آنجاکه حصول علم غیراختیاری است، نمی‌توان کسی را به علم متعبد ساخت، لیکن تکلیف به ایمان و متعبد به ایمان ساختن ممکن است. استاد برای اثبات این دیدگاه به شواهدی از قرآن تمسک می‌کند؛

گام چهارم: در این مرحله استاد بدین مهم می‌پردازد که در مبحث حجیت یا عدم حجیت روایات یا خبرهای واحد غیرفقهی، حجیت به معنای منجزیت و معذرت نیست؛ زیرا منجزیت و معذرت مربوط به عمل است و مراد از عمل، عمل جوارحی است و نه جوانجی. هر روایتی، هر چند ضعیف، اثری تکوینی بر انسان دارد. در تمسک و اعتقاد به خبرهای واحد غیرفقهی تعبدی متحقق نیست و خبر واحد در قلمرو غیرفقه، زمینه اعتقاد را فراهم می‌کند و گردآمدن دسته‌ای از آنها زمینه علم را فراهم می‌سازد. در نتیجه روایات تفسیری

گرچه به معنای فقهی حجت نیستند، لیکن این روایات برای این بیان شده‌اند که با انباشته شدن احتمالات، برای ما علم حاصل شود و تکویناً به علم دست یابیم. پس معنای حجیت این روایات، حجیت به معنای اصولی نیست، بلکه بدین معناست که از انباشت و تراکم احتمالات برای ما علم متعارف حاصل شود و البته پیدایش علم، زمینه پیدایش ایمان را فراهم می‌سازد؛

گام پنجم: از آنچه گذشت استاد بدین نتیجه رهون می‌شود که خبر واحد در احکام غیرفقهی، همانند تفسیر، نیز نقشی بسیار مهم دارد. این گونه روایات با انباشت احتمالات در ما زمینه پیدایش علم را فراهم می‌سازند. روند دستیابی به علم در این گونه موارد این گونه است که با روایتی هرچند ضعیف احتمالی پیدا می‌شود و سپس با اقامه شواهد، ظن و با فراهم آمدن قراین بیشتر تدریجاً برای انسان از تراکم احتمالات علم حاصل می‌شود.

بدین سان حجیت روایات غیرفقهی همچون روایات تفسیری به معنای اعمال تعبد (اینکه شخص از روی تعبد به محتوای خبر واحدی معتقد شود) نیست و عدم حجیت آن بدین معنا نیست که این گونه روایات هیچ اثری ندارند؛ بلکه حجیت این روایات، اثری تکوینی بر انسان دارد. تراکم احتمالات ضعیف به ظن و سپس با افزوده شدن احتمالات ناشی از قراین بیشتر، ظن ایجاد شده به علم تبدیل می‌شود و چنین نقشی برای این دسته روایات کم نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۹).

با راه حل استاد، مشکل کارآمدی روایات تفسیری مرتفع می‌شود؛ چنان که می‌توان علاوه بر دانش تفسیر، آن راه حل را به دیگر حوزه‌ها و دانش‌های بشری نیز تعمیم داد؛ چراکه تبیین پیش گفته به دیگر ساحت‌های معرفت بشری، به‌ویژه حوزه علوم انسانی، قابل تعمیم است؛ هرچند با انتخاب نظریه برگزیده (که براساس آن خبر واحد و دیگر امارات عقلایی به‌خودی‌خود مفید اطمینان است و نه ظن) چنین پیامدی آشکارتر است.

نکته بنیادی و بسیار ژرف دیگری که این تبیین به دست می‌دهد اینکه اعتبار یا حجیت خبر واحد ثقه بر نظریه احتمال مبتنی است و بلکه اعتبار یا حجیت آن بر پایه نظریه مزبور تفسیر می‌شود. گرچه استاد بارها به صراحت، قرائت شهید صدر را نقد کرده است (برای نمونه، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۸۲)، لیکن تبیین بیان شده به روشنی گواهی می‌دهد که استاد قرائت دیگری از آن نظریه را پذیرفته است و از آن دفاع می‌کند. براساس شواهدی، از جمله راهنمایی‌های شفاهی استاد در جلسه با کارگروه معرفت‌شناسی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۷) به این نتیجه رهنمون می‌شود که وی قرائت ویژه‌ای از نظریه احتمال را پذیرفته است. آشکار است که نظریه احتمال نقطه عطفی است در حل معضل معرفت‌شناختی گزاره‌های پسین و بلکه بیشتر گزاره‌های پیشین. با این نظریه می‌توان به معیار صدق یا ارزش معرفت‌شناختی آنها دست یافت (برای توضیح، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴ الف، فصل هشتم).

نتیجه گیری

در نوشتار کنونی، مسئله اصلی پژوهش از سویی این بود: گستره و محدوده اعتبار دلیل و روش نقلی تا کجاست؟ آیا دلیل و روش نقلی در همه حوزه‌های معرفت بشری کارایی دارد یا اعتبار آن به قلمرو ویژه‌ای محدود است؟ از سوی دیگر، گستره اعتبار خبر واحد تا کجاست؟ آیا حجیت یا اعتبار خبر واحد به احکام تبعیدی احکام شرعی اختصاص دارد یا شامل غیر آنها نیز می‌شود و عقاید و دیگر معرفت‌های بشری به‌ویژه دانش‌های اجتماعی و انسانی را دربر می‌گیرد؟

در مسئله گستره و محدوده اعتبار دلیل و روش نقلی بدین نتیجه رهنمون شدیم که دلیل و روش نقلی محدودیت دارد و محدودیت دلیل نقلی همچون دیگر گزاره‌های مستند به منابع متعارف معرفت مانند عقل، حواس ظاهری و علوم حضوری همگانی، در ماهیت قضیه و موضوع و محمول آن ریشه دارد. این واقعیت است که منبع معرفت و روش پژوهش را در گزاره‌ای مشخص می‌سازد.

همچنین از محدودیت‌های دلیل و روش نقلی نتیجه گرفتیم که نباید دلیل و روش پژوهش نقلی را در غیرمحدوده آن به کاربرد و از حوزه‌ای که دلیل و روش پژوهش نقلی در آن کارآست، فراتر رفت. پیامد محدودیت‌های دلیل یا روش نقلی این است که دلیل یا روش نقلی در قلمرو ویژه خود معتبر است و از راه آن می‌توان به معرفت‌های معتبر، سودمند و کارایی بسیاری دست یافت.

در مبحث اختصاص حجیت یا اعتبار خبر واحد به احکام تبعیدی احکام شرعی یا شمول آن عقاید و دیگر معرفت‌های بشری به‌ویژه دانش‌های اجتماعی و انسانی دیدیم: نظریه‌ها یا راه‌حل‌هایی که در واکنش بدین مسئله طرح شده، مبتنی‌اند بر دیدگاه‌هایی که درباره خبر واحد و دلیل اعتبار آن عرضه شده‌اند. درباره اعتبار امارات عقلایی از جمله خبر واحد، در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دلیل نقلی، مبانی گوناگونی متصور است، بلکه نظریه‌های متعددی دیده می‌شود. عموم متفکران دانش اصول معتقدند: خبر واحد مفید ظن است و این منبع معرفتی در صورتی معتبر است که اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود. در برابر آن نگرش، دیدگاه برگزیده این است که اعتبار خبر واحد و دیگر امارات عقلایی همچون قطع بر جعل مبتنی نیست و به اثبات نیازی ندارد.

آیت‌الله مصباح یزدی با پذیرش نظریه مشهور براساس تفسیر ویژه‌ای که از حجیت ظن، ظنی که خبر واحد معتبر به دست می‌دهد، تفسیر ویژه‌ای از حجیت عرضه می‌کند و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که خبر واحد ثقه در غیر احکام شرعی، همچون تفسیر و تاریخ و مانند آنها کارایی دارد. حاصل دیدگاه استاد را در چند گام ترسیم کردیم و بدین نتیجه رسیدیم که با راه‌حل استاد، نه تنها مشکل کارآمدی روایات تفسیری مرتفع می‌شود، بلکه می‌توان افزون بر دانش تفسیر، آن راه‌حل را به دیگر حوزه‌ها و دانش‌های بشری تعمیم داد. بدین سان نقش اعتبار خبر واحد براساس نظریه استاد در علوم انسانی و تدوین و ساماندهی آنها، مانند راه‌حل یا نظریه برگزیده، آشکار می‌شود.

منابع

- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۷، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، تهران، سمت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۹، *معرفت‌دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ الف، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۴ ب، *منابع معرفت، ویراست جدید، چ دوم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۸، *عقل و روش پژوهش عقلی؛ گستره و محدودیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، (منتشر نشده)، *معرفت‌شناسی گفت‌مان عقلایی یا منطق فهم متون*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- خراسانی، ملامحمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت ☞
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۳۰ ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا - الف، *حاشیة علی کفایة الاصول*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، بی‌تا - ب، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۹۰، *منطق فهم حدیث*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- کاظمی، محمدعلی، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول* (درس اصول محقق نائینی)، قم، انتشارات اسلامی.
- مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۶، *روش فهم حدیث*، چ سوم، تهران و قم، سمت و دانشکده علوم حدیث.
- _____، ۱۳۹۲، *آسیب‌شناسی حدیث*، تهران و قم، سمت و دانشگاه قرآن و حدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ الف، «حجیت خبر واحد در قرآن»، *معرفت*، ش ۱۵۲، ص ۱۴-۱۵.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۹۷، *سلسله نشست‌های کارگروه معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۴۰۵ ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۸، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۵ ق، *انوار الهدایة*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞
- Lackey, Jennifer, 2008, *Learning From Words, Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford University Press, New York.
- , 2010, "Testimony", in Jonathan Dancy & Ernest Sosa & Matthias Steup (eds.), *A Companion to Epistemology*, Willey Blackwell, USA.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل نقش خداباوری در کارکردهای علوم انسانی توصیفی از منظر علامه مصباح یزدی*

*علیرضا رجبی / دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

alireza.rajabi2466@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5001-4430

mohiti@iki.ac.ir

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

چکیده

علوم انسانی، که ابعاد انسانی پدیده‌ها و کنش‌های انسان را می‌کاوند، دارای دو بعد توصیفی و دستوری هستند که هرکدام کارکردهایی دارند. علوم انسانی در بعد توصیفی برخلاف بعد دستوری، به تعریف، توصیف، تفسیر، تبیین و پیش‌بینی کنش‌های انسانی می‌پردازند. نوشتار حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، در صدد است با توجه به مبنای آرای آیت‌الله مصباح یزدی از نقش خداباوری در کارکردهای علوم انسانی اسلامی بحث کند. نتایج پژوهش حاضر حاکی از آن است که از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، خداباوری که یکی از مبانی و اصول موضوعه علوم انسانی محسوب می‌شود دست‌کم در چهار کارکرد از کارکردهای علوم انسانی توصیفی می‌تواند تأثیرگذار باشد. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است خداباوری می‌تواند در تعریف مفاهیم کلیدی علوم انسانی مثل تعریف انسان و سیاست، جهت‌دهی توصیف‌ها و ارائه نظریات توسط محقق علوم انسانی مؤثر واقع شود. پذیرش صفاتی مثل توحید افعالی تبیین‌های محقق علوم انسانی را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، چراکه مؤثر نهایی و حقیقی پدیده‌ها و کنش‌های انسانی را خدا می‌داند. از نظر علامه مصباح یزدی، پیش‌بینی قطعی و یقینی کنش‌های انسان، با توجه به ویژگی اختیارش غیرممکن است، اما پیش‌بینی ظنی و احتمالی براساس قرائن و شواهد، از جمله خداباوری - براساس دیدگاه برگزیده - امکان دارد.

کلیدواژه‌ها: خداباوری، علوم انسانی توصیفی، مبانی علوم انسانی اسلامی، علم دینی، علامه مصباح یزدی.

با توجه به کارکردهای علوم انسانی، به صورت کلی، می‌توان این دسته از علوم را دارای دو بعد توصیفی و دستوری دانست که براساس آن، نه تنها به تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر و پیش‌بینی کنش‌های انسان می‌پردازند، بلکه ارزشیابی و جهت‌دهی آنها را نیز به عهده دارند. یکی از وجوه توصیف علوم انسانی به «اسلامی» آن است که بر مبانی هماهنگ با دیدگاه‌های اسلامی مبتنی هستند. علوم انسانی اسلامی بر مبانی گوناگونی استوار است که می‌توان آنها را در شش دسته طبقه‌بندی کرد: مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی.

یکی از مبانی فکری که نقشی جدی در نوع نگاه ما به علوم انسانی و تعیین انتظارات و توقع‌های ما از آنها دارد، مبانی الهیاتی است. در این میان، مهم‌ترین نقش در علوم انسانی اسلامی از آن اعتقاد به وجود خداوند و صفات اوست که در کارکردهای گوناگون علوم انسانی اسلامی نقش‌آفرینی می‌کند. هرچند بحث از هستی خداوند در زمره مبانی هستی‌شناختی علوم انسانی به حساب می‌آید، اما با توجه به معنای ویژه خداباوری در پژوهش حاضر می‌توان آن را از مبانی الهیاتی علوم انسانی به حساب آورد.

براین‌اساس در پژوهش حاضر می‌کوشیم با توجه به مبنای آرای آیت‌الله مصباح یزدی به این سؤال پاسخ گوئیم که چگونه و تا چه میزان اعتقاد به وجود خداوند و صفاتش در کارکردهای علوم انسانی توصیفی، یعنی تعریف، توصیف، تبیین، پیش‌بینی، تأثیرگذار است؟ البته بحث درباره تأثیر خداباوری در کارکرد «تفسیر کنش‌های انسان» را با توجه به اهمیت آن از یک سو، و ضرورت ارائه توضیح کافی درباره آن از سوی دیگر، درخور پژوهشی مستقل می‌دانیم و آن را در مقاله‌ای دیگر بررسی خواهیم کرد. در پژوهش حاضر به منظور دستیابی به پاسخ این سؤال، با استفاده از روش کتابخانه‌ای، داده‌های لازم گردآوری و در قدم بعدی، با روش توصیفی - تحلیلی، نقش خداباوری در کارکردهای علوم انسانی توصیفی بررسی شده است.

اگر اعتقاد به خدا در کارکردهای علوم انسانی اثرگذار نباشد، اسلامی‌سازی علوم انسانی متوقف شده، علوم انسانی منحصر در علوم انسانی سکولار خواهد شد. در این صورت، علوم انسانی سکولار مبنای تصمیم‌گیری مدیران و کارگزاران جامعه خواهد شد و به تدریج جامعه دینی را هم به سمت یک جامعه سکولار سوق خواهد داد. هرچند در سال‌های اخیر، کوشش‌های شایسته‌ی تقدیری از سوی پژوهشگران عرصه‌ی دین و علوم انسانی مثل *مبانی علوم انسانی اسلامی* (شریفی، ۱۳۹۳)، *فلسفه علوم انسانی* (مصباح، ۱۳۹۷) و *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی* (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷) صورت پذیرفته، ولی آنان علاوه بر اینکه به‌اجمال از اصل تأثیر اعتقاد به خدا در علوم انسانی سخن گفته‌اند، به تأثیر اعتقاد به خدا در کارکردهای گوناگون علوم انسانی نپرداخته‌اند. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «سکولار نبودن گزاره‌های علوم توصیفی» (عشاقی، ۱۳۹۴) از نقش اعتقاد به خدا در گزاره‌های توصیفی علوم انسانی سخن به میان آورده است، اما چندان به دیدگاه آیت‌الله مصباح

یزدی در این باره نپرداخته است. پژوهش‌هایی مانند مقاله «انقلاب فرهنگی و اسلامی شدن رشته‌های علمی» (میرسپاه، ۱۳۷۲)، نیز در پیگیری سابقه علمی این بحث شایسته توجه است.

گفتنی است که در تقریر شارحان نظریه علم دینی *آیت‌الله مصباح یزدی*، بر تأثیرگذاری در جنبه دستوری و هنجاری تأکید شده است، در حالی که این مقاله از تأثیر یک باور دینی در عرصه علوم انسانی توصیفی از منظر *آیت‌الله مصباح یزدی* سخن می‌گوید و این مطلب مهم‌ترین وجه تمایز پژوهش حاضر از دیگر کارهای پژوهشی در این حوزه است. براین اساس این اثر در قلمرو موضوعی‌اش جدید است.

پیش‌فرض این مقاله آن است که اولاً دین و مبانی دینی صرف‌نظر از کم یا زیادی تأثیری که در علوم انسانی دارند در آن تأثیرگذارند؛ ثانیاً کارکردهای علوم انسانی توصیفی در کارکردهای پنج‌گانه‌ای که در این نوشتار ذکر می‌گردد، خلاصه می‌شود. بحث تفصیلی درباره پیش‌فرض‌های مزبور را به پژوهش‌های دیگر واگذار می‌کنیم و اینک، به توضیح برخی مبادی تصویری بحث می‌پردازیم.

۱. تعریف علوم انسانی

از زمان پیدایش علوم انسانی تا امروز همواره تعریف علوم انسانی همانند روش، موضوع و هدفش مورد اختلاف اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۳). صرف‌نظر از تعاریف گوناگون علوم انسانی و بررسی نقاط قوت و ضعف آنها، منظور از علوم انسانی در پژوهش حاضر، آن دسته علمی است که به «تعریف، توصیف، تفسیر، تبیین، پیش‌بینی، ارزشیابی و جهت‌دهی کنش‌های اختیاری انسان می‌پردازند» (شریفی، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵). بدیهی است که این تعریف به نوعی یک تعریف کارکردی از علوم انسانی محسوب می‌شود؛ چراکه هریک از علوم انسانی دست‌کم هفت کار در رابطه با کنش‌های اختیاری انسان انجام می‌دهند. *آیت‌الله مصباح یزدی* نیز در تعریفی شبیه به این تعریف، علوم انسانی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «علوم انسانی (در مقابل علوم طبیعی و ریاضی) به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی (از آن جهت که انسانی‌اند، نه از جهت فیزیکی و زیستی)، و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازند» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۲۳).

در این تعریف، ایشان به برخی از کارکردها مثل تعریف و پیش‌بینی اشاره نکرده‌اند. این مطلب شاید بدین جهت باشد: از آنجاکه پیش‌بینی ثمره و نتیجه تبیین است، به گونه‌ای که تبیین دقیق‌تر، واقع‌بینانه‌تر و فراگیرتر، پیش‌بینی دقیق‌تر و محتمل‌الوقوع‌تر را در پی خواهد داشت (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶). همچنین از آنجاکه ایشان از جمله فیلسوفانی است که به تعریف الفاظ در مقام عمل اهمیت فراوانی می‌دهد تا از مغالطه جلوگیری شود، به نظر می‌رسد این کارکرد «تعریف» نیز در علوم انسانی موردپذیرش ایشان باشد. اهمیت قائل شدن برای تعریف الفاظ خصوصاً الفاظی که دارای اشتراک لفظی هستند، در آثار گوناگون او همچون *رابطه علم و دین* (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، فصل ۵ و ۲)، نمایان است.

اکنون با توجه به تعریف پذیرفته‌شده، نخستین کاری که اندیشمندان علوم انسانی در تحقیقات مربوط انجام می‌دهند تعریف اصطلاحات و مفاهیم کلیدی به‌کاررفته در این دسته از علوم است. در گام بعدی، به توصیف پدیده‌ها و ارائه گزارش از واقعیت‌های مربوط می‌پردازند. در تفسیر به دنبال فهم انگیزه‌ها و نیت‌ها و مراودات و مقاصد کنشگران هستند، اما در تبیین، صحبت از عوامل شکل‌گیری پدیده انسانی به میان می‌آید (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۵الف، ص ۴۴-۴۵). هرچند وقتی از عوامل شکل‌گیری یک پدیده انسانی سخن می‌گوییم علت غایی نیز یکی از علل می‌باشد، اما تبیین مدنظر ما در این مقاله تنها علت فاعلی را شامل می‌شود. علت غایی پدیده‌های انسانی نیز با کارکردی با عنوان تفسیر از جانب محقق علوم انسانی پیگیری می‌شود. پیش‌بینی نیز از دیگر کارکردهای توصیفی علوم انسانی است و به معنای خبر و گزارشی از وضعیت دیده‌نشده آینده است که مبتنی بر تبیین است؛ هرچقدر تبیین ما دقیق‌تر باشد، طبیعتاً پیش‌بینی بهتری از آینده خواهیم داشت (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۵الف، ص ۴۵).

ارزشیابی به معنای به دست آوردن ارزش کنش‌های اختیاری انسان است و براساس آن، کنش‌ها به صفاتی مانند خوب، بد، شایسته و ناشایست متصف می‌شوند. جهت‌دهی هم بیان توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی با توجه به ارزش‌های کشف‌شده در ارزشیابی است. از میان کارکردهای هفت‌گانه علوم انسانی، پنج کارکرد اول ناظر به بعد توصیفی علوم انسانی و دو کارکرد آخر، ناظر به بعد توصیه‌ای و دستوری علوم انسانی هستند (شریفی، ۱۳۹۵الف، ص ۴۲ و ۴۶). بنابراین می‌توان دو بعد توصیفی و دستوری را در علوم انسانی از یکدیگر تفکیک و آن را به شرح زیر به دو دسته تقسیم کرد:

۱-۱. علوم انسانی توصیفی و دستوری

در میان علوم انسانی، کارکرد اصلی برخی علوم مانند تاریخ، توصیف کنش‌های انسانی است. انتظار ما نیز از عالمان این علم صرفاً توصیف پدیده‌های تاریخی است. هرچند توصیه‌ها و دستورهایی در آن وجود دارد، محوریت اصلی علم تاریخ با توصیف است. از طرف دیگر، کارکرد اصلی برخی علوم انسانی مثل حقوق و اخلاق توصیه و دستور است. با اینکه علم اخلاق و حقوق به توصیف کنش‌های انسانی نیز می‌پردازند، محوریت اصلی اخلاق و حقوق با توصیه و دستور است؛ دسته دیگری از علوم انسانی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد مشتمل بر هر دو بعد توصیفی و دستوری هستند؛ یعنی انتظاری که از آنها می‌رود این است که به توصیف و توصیه کنش‌های انسانی بپردازند (شریفی، ۱۳۹۸).

۱-۲. چیستی خداباوری

حال که منظور از علوم انسانی توصیفی و علوم انسانی دستوری روشن شد، مقصود از خداباوری را نیز شرح می‌دهیم تا در ادامه، به نقش آن در کارکردهای علوم انسانی توصیفی بپردازیم.

منظور از خداابوری در این مقاله، اعتقاد به خدایی است که کامل مطلق است، یعنی موجودی که نه تنها هیچ نقصی ندارد، بلکه کامل تر از آن قابل فرض نیست. خدای کامل مطلق، نه تنها دارای کمالات بیشتری در قیاس با مخلوقات خودش است، بلکه کمالاتش نامحدود است و هیچ قیدی ندارد؛ به عبارت دیگر، وجود خداوند به گونه‌ای است که از تمام اوصاف کمالی موجودات مجرد و مادی برخوردار است، بدون اینکه ذره‌ای نقص و ضعف در او وجود داشته باشد و بدون اینکه صفاتش محدود به حدی باشد (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۸۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۷۳؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶).

۲. تأثیر خداابوری بر کارکردهای علوم انسانی

مدعای مقاله حاضر آن است که از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، اعتقاد به خدای کامل مطلق می‌تواند در کارکردهای علوم انسانی توصیفی، مثل تعریف، توصیف، تبیین و پیش‌بینی، اجمالاً تأثیرگذار باشد. مدعای اثر حاضر آن نیست که خداابوری در همه کارکردها به شکل بی‌واسطه مؤثر است، بلکه در برخی از کارکردها به شکل باواسطه مؤثر است، هرچند تأثیر بی‌واسطه در آنها تصور نشود. برای اثبات و تبیین این مدعا از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، ابتدا علم دینی توصیفی و نیز نقش مبانی علوم انسانی را در اسلامی‌سازی آنها از دیدگاه ایشان توضیح داده، سپس تأثیر یکی از مهم‌ترین مبانی الهیاتی علوم انسانی، یعنی خداابوری را بر هر کدام از کارکردهای توصیفی علوم انسانی توضیح خواهیم داد:

۲-۱. علم دینی توصیفی

آیت‌الله مصباح یزدی با اشاره به برخی از کارکردهای علوم انسانی توصیفی، علوم انسانی توصیفی را چنین تعریف می‌کند: علوم توصیفی، علمی هستند که مسئولیت شناختن حقایق و پدیده‌های مادی و نیز شناختن روابط علی و معلولی میان این حقایق و پدیده‌ها را به عهده دارند. برای مثال، مطالعه اجسام و بررسی چگونگی شکل‌گیری برخی از پدیده‌های مادی و نیز ارائه آثار فیزیکی و شیمیایی آن پدیده‌ها از جمله اهداف بعضی از علوم طبیعی محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵). از سوی دیگر، بیان چگونگی به‌کارگیری آن پدیده‌ها به جهت رسیدن به سعادت واقعی انسان، در دایره موضوع و هدف علم نمی‌گنجد. این دین است که این وظیفه سنگین را به عهده دارد و رابطه بین پدیده‌ها با کمال روح انسان که در قرب به خداست را بیان کرده، به ارزش‌گذاری آنها پرداخته و در نهایت وظیفه انسان را در قبال آنها مشخص می‌کند (همان؛ همو، ۱۳۹۱، الف، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

بنا بر تقریر مشهور، از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در علوم انسانی نیز تا زمانی که صحبت صرفاً از چیستی یک پدیده انسانی یا اجتماعی و تبیین رابطه علی و معلولی میان پدیده‌ها باشد با علم محض روبه‌رو هستیم. این علوم که تنها به نوعی به حکایت پدیده‌های انسانی و اجتماعی اقدام می‌کنند، در بین همه انسان‌ها مشترک‌اند و تمایزات دینی و مذهبی، تفاوتی در توصیف پدیده‌ها ایجاد نمی‌کنند. تفاوت در جایی ایجاد می‌شود که علوم انسانی

درصد توصیه یا دادن دستورالعمل‌هایی برای تحقق اهدافی برمی‌آیند؛ این توصیه‌ها و دستورالعمل‌ها ممکن است اقتصادی، حقوقی، تربیتی و... باشد. در اینجاست که علم و دین ممکن است تعارضاتی میانشان اتفاق بیفتد، چراکه ممکن است علم اقتصاد، اقدام به توصیه و دستورالعمل‌هایی کند که با توصیه و دستورالعمل‌های دین سازگار نباشد. چنین علمی که توصیه و دستورالعمل‌های آن، مطابق با ارزش‌گذاری اسلامی نمی‌باشد، علمی غیردینی به شمار می‌آید و علمی که توصیه‌هایش متناسب با ارزش‌گذاری اسلامی باشد، علمی دینی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، بنا بر تقریر مشهور، *آیت‌الله مصباح یزدی* بر این باور است که دینی بودن یا غیردینی بودن در علوم انسانی توصیفی چندان مطرح نیست، دینی یا غیردینی بودن علوم بیشتر در بعد توصیه‌ای علوم انسانی مطرح می‌باشد. برای مثال، مطالعه و تبیین چرایی برخی وقایع اقتصادی در کشور جزء علم اقتصاد است که در اینجا دینی بودن یا غیردینی بودن مطرح نمی‌باشد؛ اما زمانی که بحث‌های اقتصادی، در حوزه توصیه و دستورالعمل قدم برمی‌دارند مثل قیمت‌گذاری کالاها، نوع کالاها، کمیت و کیفیت تولید و... دینی بودن یا غیردینی بودن مطرح می‌شود. در اینجاست که باورها، اخلاقیات و احکام اجرایی دین، جواب‌ها و توصیه‌های اقتصادی را تحت تأثیر قرار می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵-۲۰۶).

درعین حال به نظر می‌رسد که نمی‌توان از دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* نقش دین در ابعاد توصیفی علوم انسانی را به طور کلی انکار کرد. اساساً ایشان نه تنها انکار نکرده‌اند، بلکه اثبات کرده‌اند؛ زیرا ایشان در موارد متعددی به این مطلب اذعان و تصریح دارند که علم دینی، علمی است که با مبانی عقیدتی و ارزشی دین، مطابقت دارد یا حداقل با آنها تعارضی ندارد. از جمله این موارد عبارت‌اند از:

اقتصاد دینی (اسلامی) علمی است که مبانی عقیدتی و ارزشی دین را در سطوح مختلف این علم مدنظر قرار می‌دهد و با آن مطابقت دارد، یا دست‌کم با آنها تنافی ندارد. در مقابل، نظریاتی علمی که بر مبانی ضددینی مانند ماتریالیسم، انکار مجردات و انکار روح مستقل از بدن مبتنی‌اند، یا روش‌ها و رفتارهایی را پیشنهاد می‌کنند که با باورها و ارزش‌های دینی ناسازگار یا در تضادند، مصادیق علم غیردینی یا ضددینی به شمار می‌آیند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷).

همچنین او معتقد است:

علم انسان‌شناسی غربی که بر تعریفی ناقص از انسان و تصویری مادی و «بشرطلا» از حقیقت مجرد او بنا شده است، با علم انسان‌شناسی دینی و اسلامی که موضوعش موجودی دُوْبعَدی است تفاوت‌هایی فاحش دارد و همین تفاوت، توصیف آن به دینی و اسلامی را توجیه می‌کند (همان، ص ۲۲۰).

با توجه به نقش مبانی در اسلامی‌سازی علوم، ایشان معتقد است یکی از گام‌هایی که در جهت اسلامی‌سازی علوم انسانی باید برداشته شود آن است که مبانی صحیح علوم انسانی را به اثبات رسانده و نظریات مطرح در علوم انسانی مختلف را نیز با آن مبانی، هماهنگ و منطبق سازیم. از نظر او اصول موضوعه و مبانی مشترک تمام علوم در چهار دسته خلاصه می‌شود که یکی از مهم‌ترین این مبانی که نقش بسزایی در جهت‌بخشی به نوع نگاه فرد در نسبت با

علوم ایفا می‌کند، مبانی الهیاتی یعنی مبانی اعتقادی و باورهای دینی است که حاوی مهم‌ترین اعتقادات در دین اسلام می‌باشد. برای اسلامی‌سازی علوم لازم است که موضع خود در قبال چنین مبانی‌ای را مشخص کنیم (همان، ص ۲۴۱ و ۲۵۱).

تا اینجا بدین نتیجه دست یافتیم که از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، علم دینی توصیفی علمی است که با مبانی دینی هماهنگ باشد یا حداقل با آن تعارضی نداشته باشد. از نظر او مبانی در اسلامی‌سازی علوم تأثیرگذارند، به گونه‌ای که سبب می‌شوند علوم انسانی گوناگون به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم شوند. در صورتی که مبانی علوم انسانی مطابق با آموزه‌های دینی و اسلامی باشد، بالطبع نظریاتی هم که موافق با چنین مبانی‌ای ارائه می‌شود، اسلامی خواهند بود. در ادامه از تأثیر یا عدم تأثیر یکی از مبانی دینی، یعنی خداابوری، در هر کدام از کارکردهای علوم انسانی توصیفی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی بحث خواهیم کرد.

۲-۲. نقش خداابوری در تعریف

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی، مبانی دینی و غیردینی می‌توانند در تعاریفی که در علوم انسانی به کار می‌رود، مؤثر واقع شوند. ایشان در کتاب *رابطه علم و دین* می‌فرماید:

برای موضوعاتی مانند انسان و دیگر حقایق عینی، ماهیت مشخصی وجود دارد که تعریف آن براساس مبانی مختلف متفاوت است، و نیاز به اثبات دارد. روشن است که هر مکتب فلسفی مطابق با اصول موضوعه خود تعریفی برای انسان ارائه می‌کند که اگر این تعریف با مبانی اسلامی و دینی سازگار باشد، تعریفی غیردینی و غیراسلامی خواهد بود. در مقابل، تعریفی که مطابق با اصول و مبانی اسلامی باشد، به یک معنا، تعریفی اسلامی خواهد بود... مثلاً مادی‌گرایان می‌پندارند که حقیقت انسان در جسم او خلاصه می‌شود، درحالی‌که ما معتقدیم انسان علاوه بر بدن بخش دیگری نیز به نام روح دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد. بنابراین در تعریف انسان اختلاف نظر است و تعریف دوم با مبانی و آموزه‌های اسلامی سازگار است درحالی‌که تعریف اول با بسیاری از مبانی و دیدگاه‌های اسلام در تضاد است. از این رو می‌توان تعریف دوم را تعریفی اسلامی از انسان دانست (همان، ص ۲۲۱-۲۲۳).

یکی از مبانی دینی، اعتقاد به خدا و صفات خداست که می‌تواند در تعاریفی که در علوم انسانی به کار می‌رود، مؤثر واقع شود. همان‌گونه که مبانی انسان‌شناختی نظیر روح داشتن انسان، می‌تواند در تعریف انسان به‌عنوان موجودی که منحصر در همین بدن مادی نمی‌باشد، مؤثر واقع شود، اعتقاد به خدا و صفاتش نیز می‌تواند در تعریف آن اثرگذار باشند. مثلاً از جمله اوصاف خداوند متعال، «توحید افعالی» است. این صفت بدین معناست که هر کدام از پدیده‌ها و افعال انسانی که در جهان خارج اتفاق می‌افتند، در نهایت با اراده و خواست خدای متعال تحقق یافته و چنین نیست که امری بدون اراده الهی محقق شود (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۱۵). چنین مطلبی مستلزم آن است که انسان موجودی مستقل در فعالش نبوده، بلکه موجودی وابسته و عین‌الربط به حق تعالی است که بدون وجود آن قادر به انجام کاری نیست. با توجه به این مطلب، تعریف انسان به موجودی که وابسته و عین‌الربط به خدای خویش

است از تعاریفی که انسان را چنین تعریف نمی‌کنند، متمایز بوده و از آنجاکه چنین تعریفی با مبانی و آموزه‌های اسلامی سازگار است، چنین تعریفی نیز می‌تواند تعریف دینی و اسلامی از انسان تلقی گردد. علاوه بر واژه انسان، واژه سیاست نیز از دیگر اصطلاحاتی است که در علوم انسانی به کار رفته و متأثر از خداباوری محقق علوم انسانی است. مثلاً *آیت‌الله مصباح یزدی* کلیدواژه سیاست را که یکی از اصطلاحات علم سیاست است چنین تعریف کرده است: «سیاست به معنای اداره امور جامعه به صورتی است که مصالح جامعه - اعم از مادی و معنوی - را تأمین می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷). چنین تعریفی، مورد قبول امام خمینی^ع نیز می‌باشد. حضرت امام معتقد است سیاست در اصطلاح عامش سه‌گونه است:

۱. سیاست شیطانی: سیاستی است که به هرگونه کاری اعم از خدعه و نیرنگ دست می‌زنند تا به هدفی که مدنظرشان است، دست یابند؛

۲. سیاست حیوانی: سیاستی است که تنها به بعد مادی انسان‌ها توجه دارد و برای رفع نیازهای مادی آنان تلاش می‌کند؛

۳. سیاست اسلامی: سیاستی است که انسان را خلاصه در همین بدن مادی نمی‌بیند و برای ارضای نیازهایی که مربوط به بعد معنوی او می‌شود نیز تلاش می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۳۱-۴۳۳).

بنابراین سیاست در تفکر اسلامی، عبارت است از هدایتگری آحاد جامعه در جهت تحقق مصالح مادی و معنوی. به نظر می‌رسد در این تعریف، خداباوری و اعتقاد به خدا در اندیشه *آیت‌الله مصباح یزدی* خاستگاه توجه به امور معنوی و اخروی در تعریف سیاست است؛ چراکه وقتی ایشان درصدد اقامه برهان و استدلال بر وجود معاد و جهان آخرت برمی‌آیند، آنها را به واسطه صفات خدا به اثبات رسانده و وجود صفاتی خاص در حق تعالی را مستلزم وجود معاد و جهان آخرت می‌دانند. این صفات، صفاتی نظیر حکمت و عدالت خداوند متعال است که از آنها با عنوان برهان حکمت و برهان عدالت یاد کرده و بدین واسطه ایشان وجود معاد را به اثبات می‌رسانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۶۴-۳۶۶). افراد دیگری نیز بر وجود معاد از چنین برهان‌هایی استفاده کرده‌اند که نشان‌دهنده مقبولیت این‌گونه براهین نزد دیگران است (ر.ک: خرازی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۴۷).

۲-۳. نقش خداباوری در توصیف

کارکرد دیگر علوم انسانی توصیفی، توصیف به معنای خاص است که مقدمه‌ای برای تبیین و تفسیر به حساب می‌آید؛ به گونه‌ای که توصیف دقیق از کنش‌های انسانی سبب تفسیر و تبیین کارآمد و واقع‌بینانه از آنها خواهد بود. منظور از توصیف به معنای خاص، گزارش وضعیت موجود به شکل دقیق و عالمانه است. پژوهشگری که در مقام توصیف فعلی از افعال انسانی است تنها به گزارش اجمالی وضع موجود اکتفا نمی‌کند، بلکه به تجزیه و تحلیل بخش‌های مختلف آن و نیز به گزارش و توصیفی جامع از آن پدیده انسانی اقدام می‌کند. در توصیف دقیق و عالمانه به وقایع مرتبط با چنین پدیده‌ای که از پیامدهای آن محسوب می‌شود نیز پرداخته می‌شود (شریفی، ۱۳۹۵ الف، ص

۱۶۳-۱۶۵) توصیف به روش‌های گوناگونی مثل روش تجربی، تاریخی، تحلیلی و... صورت می‌پذیرد، اما نوع مسئله است که نوع توصیف را مشخص می‌کند و این‌گونه نیست که در هر مسئله‌ای هر نوع توصیفی مجاز باشد (همان، ص ۱۶۸ و ۱۷۳).

با توجه به این تعریف از توصیف، مبانی همان‌طور که می‌توانند در تعریف تأثیرگذار باشند و آن را به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم کنند، می‌توانند در توصیف نیز اثرگذار باشند و آن را به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم کنند. از باب نمونه، یکی از مبانی‌ای که می‌تواند در توصیف‌های علوم انسانی مؤثر واقع شود، داشتن اراده آزاد و اختیار انسان است. خداابوری با تأثیر بر پذیرش نظریهٔ اختیار انسان می‌تواند به نوعی در توصیف اندیشمندان از انسان و کنش‌های او تأثیرگذار باشد. *آیت‌الله مصباح یزدی* در تأثیر خداابوری بر قبول نظریهٔ اختیار چنین می‌گوید:

دین، با ارائه مبادی تصدیقی و اصول موضوعهٔ خاصی که متناسب با جهان‌بینی الهی است در نظریه‌های علوم، اثر می‌گذارد. مثلاً دانشمندی که معتقد به خدا و تدبیر حکیمانهٔ اوست و اعتقاد به جهان غیب و ماورای طبیعت و روح مجرد و حیات ابدی و مختار انسان دارد، نظریه‌های ماتریالیستی و جبرگرایانه را در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سایر علوم انسانی را نمی‌پذیرد و به جای آنها نظریه‌های موافق با جهان‌بینی و انسان‌شناسی دینی را برمی‌گزیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴).

افزون بر این، حکمت بالغه الهی نیز چنین اقتضا می‌کند که انسان دارای اختیار باشد؛ چراکه در غیر این صورت افعال الهی نظیر ارسال پیامبران و خلقت بهشت و دوزخ، بیهوده محسوب می‌شد، درحالی‌که فرد حکیم کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۰۱). روشن است که جبر یا اختیار انسان از جمله مبانی‌ای است که هر مکتبی ناگزیر به پذیرش یکی از آنهاست. پذیرش هر کدام از دیدگاه‌های مربوط به جبر و اختیار، مقتضی پذیرش نظریاتی موافق با آن دیدگاه‌ها در توصیف کنش‌های انسانی است. از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، اعتقاد انسان خداآور به اینکه انسان آزاد است و می‌تواند از روی اختیار هرگونه کار خوب یا بدی را انجام دهد، می‌تواند توصیف کنش‌های انسانی را به دینی و غیردینی تقسیم کند. براساس دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی*، در علوم انسانی توصیفی آنجا که می‌خواهیم وضعیت موجود روابط انسانی را تبیین و توصیف کنیم، خدای متعال به واسطه دینی که برای ما می‌فرستد در شناخت ابعادی از انسان که ورای تجربه است کمک می‌کند؛ اینکه انسان دارای چند بعد است، حقیقت انسان چیست، گستره زندگی بشر تا کجاست، کمال نهایی انسان چیست و انسان تا کجا می‌تواند رشد کند و به تعالی برسد. دین می‌تواند در حصول این معارف که مبنای بسیاری از توصیف‌ها در علوم انسانی هستند راهگشا باشد (مصباح، ۱۳۹۹).

برای مثال در توصیف پدیده‌ای از واقعیات تجربی مانند اینکه وقتی عده‌ای از مردم در انتخابات پای صندوق‌های رأی می‌روند و فرد موردنظرشان را انتخاب می‌کنند، فردی که خداآور است برای توصیف دقیق و عالمانه این کنش انسانی اولاً با توجه به اعتقادی که به اختیار انسان دارد، سعی می‌کند در توصیف و تحلیل آن،

اختیار انسان را پررنگ کند و از توصیف آن به گونه‌ای که جبر را در این کنش انسانی به مخاطب القا کند، اجتناب می‌کند؛ ثانیاً برای توصیف دقیق و عالمانهٔ چنین کنش اختیاری‌ای باید به اثرات و نتایج چنین کنشی و همچنین به مبادی آن نیز توجه داشت. مثلاً از جمله ثمرات حضور مردم در انتخابات، اقتدار و امنیت هرچه بیشتر کشور است. همچنین باید به مبادی فعل اختیاری نیز توجه شود. از دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* هر فعل اختیاری علاوه بر مبادی بینشی دارای مبادی گرایشی نیز می‌باشد. او معتقد است برای تحقق یک فعل اختیاری شروطی لازم است: اول آنکه انسان نسبت به شیء مورد تکلیف شناخت و آگاهی داشته باشد. دوم آنکه گرایش‌های متعارض با یکدیگر در درون او وجود داشته باشد تا زمینه برای تحقق مفهوم انتخاب در او به وجود آید و سوم آنکه قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب یکی از این گرایش‌های متعارض را داشته باشد. منظور از امیال و گرایش‌هایی که گاهی در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند غرایز، عواطف، انفعالات و احساسات هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۲۲ و ۱۴۵). بنابراین یک محقق علوم انسانی که درصدد توصیف کنش‌های انسانی برمی‌آید و قائل به اختیار انسان است، علاوه بر توصیف فعل ظاهری‌ای که در خارج اتفاق می‌افتد باید به ثمرات و نتایج و همچنین مبادی بینشی و گرایشی آن نیز توجه کند. در این صورت است که چنین توصیفی، توصیف دینی دقیق و عالمانه تلقی می‌گردد.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که بدیهی است که تأثیر خدااباوری در اینجا تأثیری باواسطه است چراکه اعتقاد به خدای حکیم سبب پذیرش اختیار و پذیرش اختیار سبب عدم‌پذیرش نظریات جبرانگارانه است. اما تأثیر باواسطه مشکلی در دینی بودن یا دینی نبودن توصیف کنش‌های انسانی ایجاد نمی‌کند. چراکه از دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* ملاک دینی بودن علم یا نظریه‌ای به آن است که با مبانی دینی هماهنگ باشد یا حداقل تعارضی با آن نداشته باشد. چنان‌که ایشان می‌گویند:

علوم توصیفی که در مبانی، ارزش‌ها یا روش‌هایشان با یکی از مؤلفه‌های دین (باورها، ارزش‌ها و احکام) دارای مرز مشترک باشند، می‌توانند دینی یا غیردینی باشند. این گونه علوم، در صورتی دینی خواهند بود که در آنها نظریاتی را مبنا قرار دهیم که مورد تأیید دین باشند، یا دست‌کم دین آنها را نفی نکند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۸).

۲-۴. نقش خدااباوری در تبیین

سومین کارکرد علوم انسانی توصیفی، تبیین، یعنی کشف علل خارجی پدیده‌های انسانی است. *آیت‌الله مصباح یزدی* در برخی موارد از تأثیر جهان‌بینی الهی در تبیین علوم انسانی سخن می‌گوید. از نظر او گرایش ماتریالیستی در برخی انسان‌ها سبب آن شده است که تنها علل و عوامل پدیده‌ها را در علل و عوامل مادی خلاصه کنند؛ به گونه‌ای که آنها بر خود لازم می‌دانند که هر آنچه که در این عالم اتفاق می‌افتد را با علل و عوامل مستقیم مادی توجیه کنند؛ اما جهان‌بینی الهی سبب آن می‌شود که حوزه دید انسان محدود به عالم ماده نباشد و عامل پدیده‌ها را در عالم ماوراءطبیعت نیز جست‌وجو کند. او معتقد است:

کسی که جهان‌بینی مادی دارد نمی‌تواند بپذیرد که در پدیده‌های طبیعت هیچ‌گونه عامل دیگری ممکن است مؤثر باشد، بنابراین هر پدیده‌ای که در این عالم واقع بشود بر عهده خودش می‌داند که حتماً عامل مستقیم مادی برای آن کشف بکند. ولی با جهان‌بینی الهی آن وقتی که همه علوم عاجز می‌شوند از اینکه روابط پدیده‌های ماده را کشف کنند جای این احتمال برای خودش باقی است که ممکن است عاملی ورای محسوسات نیز وجود داشته باشد. او با پذیرفتن همه عوامل طبیعی باز هم جایی برای تأثیر مافوق طبیعت در طبیعت می‌تواند قائل بشود. پس این خواهناخواه اثر مهمی است که بینش الهی می‌تواند در تفسیر و تحلیل پدیده‌ها و روابط این جهان باقی بگذارد» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲).

افزون بر این، با توجه به مبانی کلی الهیاتی اندیشه‌های علامه مصباح یزدی نیز می‌توان به نقش خداپاوری در تبیین از دیدگاه ایشان پی برد. از جمله مبانی الهیاتی‌ای که به نوعی تبیین علوم انسانی را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد، قائل شدن به «توحید افعالی» در خداوند متعال است. صفت الهی «توحید افعالی» - همان‌گونه که بیان شد - بدین معناست که هرکدام از پدیده‌ها و افعال انسانی که در جهان خارج اتفاق می‌افتند، در نهایت با اراده و خواست خدای متعال تحقق می‌یابند و چنین نیست که بعضی از آنها برخلاف اراده و خواست خدا یا بدون اراده الهی محقق شوند. به همین جهت است که قرآن مجید آثاری را که از فاعل‌های طبیعی و غیرطبیعی ظهور و بروز پیدا می‌کند، به خداوند متعال استناد می‌دهد و پدیده‌هایی نظیر بارش باران، رویش گیاهان و ثمره دادن درختان را از ذات حق تعالی می‌داند. انسان خداپاور در پشت تمامی تغییرات و تحولاتی که در عالم به وجود می‌آید، دست خدا را مشاهده می‌کند. چنین فردی روزی، مرض، شفا، هدایت، ضلالت و هر فعل دیگری را از خدا می‌بیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۱۵؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹-۳۲۱؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳).

البته لازمه چنین صفتی برای ذات حق، نافی اراده و اختیار و همچنین نافی مسئولیت از دیگر موجودات خصوصاً انسان نیست؛ چراکه از نظر آیت‌الله مصباح یزدی اراده دیگر موجودات در طول اراده خداوند متعال می‌باشد، به گونه‌ای که وقتی انسان با اراده و اختیارش کاری را انجام می‌دهد، چنین کاری با اراده انسان و همچنین با اراده خداوند انجام می‌شود و تا خدا اراده نکند اراده انسان نیز به جایی نمی‌رسد. در توضیح این مطلب باید گفت که چنین چیزی شبیه باز کردن قفل در است. وقتی فردی قفل دری را باز می‌کند، فاعل‌های بسیاری در طول یکدیگر وجود دارند. هم گردش کلید، در قفل و همچنین کسی که کلید را می‌چرخاند هر دوی آنها سبب باز شدن قفل در می‌باشند، در نتیجه می‌توان چنین فعلی را به هریک از آنها استناد داد. اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت آن است که در اینجا چنین نیست که چرخاننده قفل در، نیمی از قفل را باز کرده و کلید نیمی دیگر را باز کند، بلکه هر دو در طول یکدیگر چنین عملی را به انجام می‌رسانند. در عالم خارج نیز وقتی انسان تصمیم به انجام کاری می‌گیرد و آن را به انجام می‌رساند، اراده خدا در طول اراده انسان

است؛ به گونه‌ای که تحقق چنین کاری بدون خواست و اراده خدا در عالم خارج تحقق پیدا نمی‌کند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸).

با توجه به آنچه گذشت از باب نمونه وقتی مربیانی به تربیت آحاد جامعه اقدام می‌کنند، علی‌رغم اینکه انسان‌هایی در شکل‌گیری تربیت صحیح افراد نقش ایفا می‌کنند، مؤثر نهایی برای شکل‌گیری یک تربیت صحیح، خداوند متعال است. بنابراین طبق این مبنای الهیاتی تنها موجود مستقل خداوند است و دیگر موجودات، وجود و همه کمالات وجودی خودشان را از او دارند. در نتیجه، مخلوقات عالم علاوه بر اینکه در خلقتشان نیازمند خدایند، در بقا و ادامه زندگی‌شان نیز نیازمند اویند. همچنین طبق این مبنا، مؤثر نهایی افعال و پدیده‌های انسانی در عالم خارج فقط وجود حق تعالی است و دیگر موجودات تنها بدین واسطه که قدرت، علم، اراده و سایر کمالات وجودی خویش را از او اخذ می‌کنند، مسبب تأثیراتی می‌باشند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴).

۲-۵. نقش خدا باوری در پیش‌بینی

یکی دیگر از کارکردهای علوم انسانی توصیفی، پیش‌بینی است. *آیت‌الله مصباح یزدی* معتقد است آینده‌دانی همواره از آغازین روز خلقت بشر مورد علاقه بشر بوده است. انسان دوست دارد نسبت به حوادث آینده‌ای که قرار است اتفاق بیفتد، آگاهی پیدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۵). حال با وجود علاقه بشر به پیش‌بینی آینده، آیا خدا باوری در آخرین کارکرد علوم انسانی توصیفی نیز اثرگذار است؟ *آیت‌الله مصباح یزدی*، تأثیر این مبنای الهیاتی در پیش‌بینی را نیز می‌پذیرد؟ آنچه مسلم است این است که ایشان با توجه به اراده و اختیاری که انسان‌ها دارند، آینده موجودات مختار خصوصاً انسان را «غیرقابل پیش‌بینی قطعی» می‌داند. او می‌گوید اگر در جمادات، نباتات و حیوانات هم پیش‌بینی‌ای اتفاق می‌افتد و بشر دست به پیش‌بینی درباره آینده آنان می‌زند به این دلیل است که اراده و اختیاری ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵-۱۶۷).

اگرچه *آیت‌الله مصباح یزدی* پیش‌بینی دقیق و قطعی از وضعیت مشاهده‌نشده آینده را غیرممکن می‌داند، اما مخالف پیش‌بینی آینده به طور کلی نیست و آن را ممکن می‌داند. از نظر او انسان‌های عادی می‌توانند با توجه به قرائن و شواهدی به پیش‌بینی‌های ظنی و احتمالی دست یابند و این پیش‌بینی‌ها نیز می‌توانند در زندگی انسان مؤثر واقع شوند. او معتقد است بیشتر افعال و حرکاتی که انسان‌ها انجام می‌دهند، مبتنی بر شناخت‌های ظنی و احتمالی است و چنین نیست که تمام حرکات ما مبتنی بر شناخت و معلومات یقینی باشد. از نظر او معلومات یقینی‌ای که بشر دارد کم و نادرند و باید بشر برای دوام زندگی‌اش به ظن اعتماد کند. به همین دلیل او مخالف پیش‌بینی ظنی و احتمالی که با توجه به قرائن و شواهدی صورت می‌گیرد، نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹۱)؛ اما با وجود پذیرش پیش‌بینی ظنی و احتمالی از سوی ایشان، به نظر می‌رسد خدا باوری می‌تواند به نوعی در این پیش‌بینی ظنی و احتمالی که با توجه به قرائن و شواهدی صورت می‌گیرد نیز مؤثر واقع شود. استدلال بر این مدعا بدین شرح است:

آیت‌الله مصباح یزدی از طرفی بر این باور است که عالم ماده، عالم اسباب و مسببات است، یعنی هر چیزی در عالم ماده معلول علتی است و تصادفی اتفاق نمی‌افتد، مثلاً حرارت سبب بخار شدن آب می‌شود، منبع نور سبب ایجاد روشنایی در محیط اطرافش می‌شود، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها با خوردن آب و غذا به زندگی خود ادامه می‌دهند و... این رابطه تأثیر و تأثری یا به تعبیری علی و معلولی، موهوم و باطل نیست بلکه یک امر حقیقی محسوب می‌شود (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲)؛ اما علی‌رغم اینکه تأثیر و تأثری در میان موجودات عالم ماده وجود دارد، مؤثر نهایی برای تحقق تأثیراتی که علت در معلول به وجود می‌آورد، خداست. تحقق هر چیزی در عالم ماده وابسته به خواست و اراده خداست و تا خدا نخواهد امری اتفاق نمی‌افتد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷)، چنین خدایی حکیم و افعالش هدفمند است؛ زیرا غیرحکیمانه بودن فعل یا به عدم آگاهی فاعل از کمال حقیقی خویش یا به میل و گرایش او به مراتب پست‌تر و ناقص‌تر وجود خود برمی‌گردد و خداوند متعال به دلیل اینکه کامل مطلق است، از هرگونه جهلی و نیز از هرگونه پستی و نقصی در وجودش منزّه است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸-۱۴۹). با توجه به این مقدمات می‌گوئیم چنین خدای حکیمی دارای سنت‌ها و روش‌هایی در تدبیر و اداره جهان می‌باشد که یکی از آن سنت‌ها عبارت است از: «پیروزی نهایی مؤمنان و اهل حق بر دشمنان». این سنت الهی از جمله قرائن و شواهدی است که به انسان در جهت پیش‌بینی ظنی و احتمالی کمک می‌کند. حکمت بالغه الهی و همچنین اراده تکوینی خدا بر این امر تعلق گرفته است که در نهایت جبهه حق بر جبهه باطل پیروز شود. در قرآن مجید نیز خدای متعال علاوه بر اینکه با نعمت‌های دنیوی و اخروی مردم را تشویق به جنگ و جهاد می‌کند، از پیروزی و غلبه آنها بر دشمن در جنگ نیز خبر می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱). در آیات فراوانی به این مطلب اشاره شده است که برای نمونه خدای متعال خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹)؛ سست مشوید و اندوهگین مباشید که شما اگر [واقعاً] مؤمن باشید، برترید (نیز، ر.ک: حج: ۳۸-۴۱؛ نور: ۵۵-۵۶؛ قصص: ۵-۶؛ توبه: ۳۲-۳۳).

اما در اینجا پرسشی که پیش می‌آید آن است که اگر مؤمنان در هر جنگی که در مقابل کفار قرار می‌گیرند، پیروز می‌شوند پس چرا در برخی جنگ‌ها شکست خوردند؟ آیا خداوند متعال در هر صورتی پیروزی اهل حق را تضمین کرده یا اینکه چنین وعده‌ای مقید به شروطی می‌باشد؟ آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است اینکه مؤمنان بدانند در جنگ آینده علیه کفار پیروز می‌شوند، اقدام به جهاد و ایثارشان چندان ارزشی نخواهد داشت، به همین دلیل این آیه حکایتگر سنتی از سنت‌های الهی است که در اصطلاح از آن با عنوان «سنت‌های مقید و مشروط» تعبیر می‌شود. او بر این باور است پیروزی اهل حق در صورتی محقق می‌شود که اولاً به تکالیف دینی و الهی خود عمل کنند؛ ثانیاً در انجام وظایف و تکالیفی که به عهده دارند کوتاهی نکنند و از همه امکانات مادی و طبیعی بهره ببرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۹-۲۱۲).

بنابراین با توجه به این سنت الهی که خداوند متعال در تدبیر و اداره جهان به کار می‌گیرد، می‌توان یک پیش‌بینی ظنی و احتمالی از نتیجه جنگی که میان اهل حق و اهل باطل شکل می‌گیرد، انجام داد؛ چراکه به طور قطع نمی‌دانیم که آیا اهل حق چنین شروطی را رعایت کردند یا خیر. اما در صورتی که بدانیم اهل حق چنین شروطی را رعایت کردند و به آن پایبند بودند، می‌شود پیش‌بینی‌ای قطعی و یقینی از پیروزی اهل حق بر جبهه باطل انجام داد. پس خداآوری از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* در پیش‌بینی آینده نیز به نوعی مؤثر است.

نتیجه‌گیری

از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی*، خداآوری می‌تواند به نحوی در هریک از کارکردهای تعریف، توصیف، تبیین و پیش‌بینی مؤثر واقع شود؛ چراکه از نظر ایشان مبانی و اصول موضوعه‌ای که در ورای تعریف انسان و دیگر حقایق عینی وجود دارد، آن را به دو قسم دینی و غیردینی تقسیم می‌کند. از جمله این مبانی خداآوری است که تأثیر خود را در تعاریف اصطلاحات و مفاهیم کلیدی علوم انسانی نظیر واژه انسان و سیاست نشان می‌دهد. مبانی همان‌طور که در تعریف مفاهیم کلیدی علوم انسانی اثرگذارند، در توصیف چنین علومی نیز اثرگذارند. مبانی دینی مثل خداآوری سبب می‌شوند که محقق علوم انسانی از ارائه نظریاتی که در تضاد با چنین مبانی‌ای می‌باشد اجتناب کند و تنها نظریات موافق با آنها را ارائه کند. اختیار انسان از جمله مبانی انسان‌شناختی است که متأثر از مبانی خداشناسی مثل حکمت خدا بوده که به نوعی در توصیف کنش‌های اختیاری انسان نقش ایفا می‌کند و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ اما تأثیر خداآوری در تبیین واضح‌تر است، چراکه از جمله مبانی الهیاتی که مورد قبول *آیت‌الله مصباح یزدی* نیز می‌باشد توحید افعالی در خداوند متعال است. انسان خداآور که به توحید افعالی در خدا قائل است، مؤثر نهایی پدیده‌ها و کنش‌های انسانی را خدا می‌بیند. از نظر او تمامی تغییر و تحولاتی که در عالم به وجود می‌آید با اراده و خواست خدا تحقق می‌یابد و چنین نیست که بعضی امور بدون خواست خدا یا حتی برخلاف اراده و خواست او محقق شوند. البته اراده خدا نیز در طول اراده انسان است که نافی اراده و اختیار انسان و همچنین مسئولیتش نمی‌باشد. در نهایت خداآوری در پیش‌بینی که آخرین کارکرد علوم انسانی توصیفی محسوب می‌شود نیز به نوعی اثرگذار است. *آیت‌الله مصباح یزدی* پیش‌بینی قطعی درباره آینده را برای انسان‌های عادی غیرممکن می‌داند، ولی مخالف پیش‌بینی ظنی و احتمالی که با توجه به قرائن و شواهدی صورت می‌گیرد، نمی‌باشد. در این پیش‌بینی ظنی و احتمالی نیز خداآوری به نوعی مؤثر است؛ چراکه او عالم ماده را عالم اسباب و مسببات یا به تعبیری علی و معلولی می‌داند که مؤثر نهایی در پدیده‌های عالم ماده را نیز

خدا می‌داند. چنین خدایی از نظر او حکیم است که در ورای افعالی که انجام می‌دهد، هدفی معقول را دنبال می‌کند. خدای حکیم برای تدبیر و اداره جهان سنت‌ها و روش‌هایی دارد که یکی از آن سنت‌ها «پیروزی اهل حق بر دشمنان» است. البته چنین سنتی جزء سنت‌های مقید و مشروط محسوب می‌شود و پیروزی اهل حق در صورتی است که اولاً به تکالیف دینی و الهی خود عمل کنند؛ ثانیاً در انجام وظایف و تکالیفی که به عهده دارند کوتاهی نکنند و از همه امکانات مادی و طبیعی بهره ببرند. طبق چنین مبانی‌ای در صورتی که اهل حق چنین شروطی را رعایت کنند و ما نیز از آن مطلع باشیم می‌توان پیش‌بینی‌ای قطعی و یقینی از پیروزی اهل حق انجام داد. اما در صورتی که مطلع از رعایت چنین شروطی نباشیم تنها می‌توان پیش‌بینی‌ای ظنی و احتمالی از نتیجه چنین جنگی انجام داد.

منابع

- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۳۲ق، *بدایة المعارف الهیه*، چ بیستم، قم، جامعه مدرسین.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، بی‌تا، *جزوه روان‌شناسی: رابطه روان‌شناسی با جهان‌بینی و ایدئولوژی و انسان‌شناسی*، ش ۳.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- _____، ۱۳۹۵الف، *روشن‌شناسی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- _____، ۱۳۹۵ب، «ویژگی‌های موضوع علوم انسانی و دلالت‌های روش‌شناسانه و غایت‌شناسانه آنها»، *معرفت‌فلسفی*، سال سیزدهم، ش ۳، ص ۸۳-۱۰۶.
- _____، ۱۳۹۸، «روش‌های کاربست دین در علوم انسانی»، در: *نشست تخصصی گروه علمی فلسفه علوم انسانی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- عشاقی، حسین، ۱۳۹۴، «سکولار نبودن گزاره‌های علوم توصیفی»، *کتاب نقد*، سال هفدهم، ش ۷۶، ص ۶۳-۸۷.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مدرسه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، *تعاون*، ش ۴۸، ص ۳۸-۴۱.
- _____، ۱۳۸۳، *به سوی تو*، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۸الف، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۸ب، *آموزش عقاید*، چ سی‌وهفتم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۰الف، *انسان‌شناسی در قرآن*، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰ب، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱الف، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱ب، «اسلام و پیش‌گویی آینده؛ فرصت‌ها و تهدیدها»، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، سال اول، ش ۴، ص ۵-۱۷.
- _____، ۱۳۹۴الف، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴ب، *جنگ و جهاد در قرآن*، تدوین و نگارش محمدحسین اسکندری و محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۷، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۸، *سخنرانی در جمع طلاب مدرسه رسد*، در: mesbaheyazdi.ir
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه علوم انسانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۹، *نشست علمی بررسی دیدگاه حضرت آیت‌الله مصباح یزدی در باب تحول علوم انسانی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۷۲، «انقلاب فرهنگی و اسلامی‌شدن رشته‌های علمی»، *نور علم*، ش ۵۴، ص ۳۰۵-۳۲۰.

نوع مقاله: پژوهشی

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در نظریه علم دینی علامه مصباح یزدی*

سیدمصطفی میرباباپور / دکترای فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

mirbabapoor@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-9328-5358



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

چکیده

بنا بر «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی»، در علم صرفاً باید به عوامل طبیعی بسنده کرد. طبق این اصل روشی، معرفت معتبر از طبیعت تنها با روش طبیعت‌گرایانه به دست می‌آید و در این روش عوامل فراطبیعی در هیچ سطحی، حتی در مبانی و اصول موضوعه نباید حضور داشته باشند، با تحلیل بیانات علامه مصباح یزدی، می‌توان مخالفت جدی ایشان با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را استنباط کرد. محدودیت‌های روش تجربی، امکان تأثیر امور ماورایی در امور خارق‌العاده، ضرورت ارتباط علم و متافیزیک و دادوستد معرفت‌ها از مواردی در دیدگاه ایشان است که مانع پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌شود؛ اما ایشان راه شناخت امور عادی طبیعت را تجربه می‌دانند و نوعی خودبسندگی تبیینی برای طبیعت قائل هستند، چون می‌توان با تجربه روابط اعدادی میان امور مادی را شناخت و می‌توان تأثیرات امور ماورایی را از متن تبیین حذف نمود. البته تجربه هم نباید از قلمرو خود فراتر رود و در مورد امور ماوراءالطبیعی و ارزش‌ها اظهارنظر نماید. معجزات نیز از پدیده‌های طبیعی هستند که قابل تبیین صرفاً طبیعی نیستند.

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، خودبسندگی تبیینی، علم و فلسفه، علم و دین، علم دینی، طبیعت، ماوراءالطبیعه.

چند سالی است که مباحث مربوط به علم و دین و نیز علم دینی در فضای فکری ما رونق قابل توجهی پیدا کرده است. آنچه تاکنون مغفول واقع شده است، جایگاه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Naturalism) در ارائه دیدگاه‌ها و بررسی آنهاست، درحالی که مهم‌ترین مانع برای تحقق علم دینی، همین اصل روش‌شناختی است. عالمان تجربی و فلاسفه علم تجربی در سیاق مدرن آن معتقدند نخستین و مهم‌ترین ویژگی علم، اتکا به قوانین طبیعی و فرایندهای طبیعی است (پناک و روس، ۲۰۰۹، ص ۲۶۵)؛ یعنی علم به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مقید است و باید این‌گونه باشد؛ یعنی هم در مقام توصیف علم جدید و هم در مقام توصیه به علم مطلوب، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی قید و ویژگی ضروری علم است. بنابراین طبیعت‌گرایی روش‌شناختی عبارت است از «کنفا به علل طبیعی برای تبیین پدیده‌های طبیعی». روی دیگر این تعریف عبارت است از «حذف علل ماورائی در تبیین طبیعت» (کمبل، ۲۰۰۵، ص ۴۹۲). این اصطلاح در مقابل طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی قرار دارد که براساس آن، هیچ امر ماورائی تحقق ندارد و هستی به امور طبیعی منحصر است؛ درحالی که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مقام انکار ماورای طبیعت قرار ندارد، بلکه بنا بر ادعای خودش صرفاً یک اصل روش‌شناختی برای علم است (روس، ۲۰۰۸، ص ۱۱). علم با این ویژگی، فعالیت‌های خود را به تحقیق درباره طبیعت از طریق علل طبیعی محدود می‌کند از دخالت دادن امور ماورائی در این تحقیقات می‌پرهیزد.

در فضای غربی مباحث مختلفی در این موضوع مطرح شده است. اغلب متفکران، مدافع طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هستند، اما معدود متفکرانی نیز یافت می‌شوند که با این اصل روشی مخالفت نمایند. در این میان یکی از مهم‌ترین شخصیت‌ها آلون پلاتینیگا است که در آثار متعددی مخالفت خود را به طور جدی اظهار کرده، مدافعان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را به چالش کشیده و نظریه خاصی را در حوزه علم دینی ارائه داده است.

فیلسوف و متفکر اسلامی علامه مصباح یزدی از جمله نظریه‌پردازان علم دینی است که جا دارد نظریه ایشان از جنبه‌های مختلف مورد توجه قرار گیرد. یک جنبه بسیار مهم در هر نظریه علم دینی توجه به موضع آن نظریه نسبت به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. تاکنون در هیچ اثری به این جهت در نظریه علم دینی/استاد مصباح یزدی توجه نشده است. در این مقاله برآنیم تا با استناد به آثار ایشان، موضعی را نسبت به این اصل، استخراج و بررسی نماییم. بنابراین مسئله‌ای که این پژوهش در مقام پاسخ‌گویی به آن قرار دارد، این است که آیا آیت‌الله مصباح یزدی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را می‌پذیرد؟ بر فرض پذیرش، آیا به نحو مطلق قبول می‌کند یا به نحو مقید؟ مبانی و دلایل ایشان برای قبول یا رد این اصل چیست؟ گفتنی است که تأکید این مقاله بر علوم طبیعی است و علوم انسانی از آن جهت که بخش توصیفی‌شان تا حدی به طبیعت مربوط می‌شوند، می‌توانند مشمول یافته‌های این پژوهش باشند.

۱. چیستی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، مترادفات و عناوین مشابهی دارد که عبارت‌اند از: ماده‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Materialism)، الحاد روش‌شناختی (Methodological Atheism) و الحاد موقت (Provisional Atheism). این عناوین به یک چیز اشاره دارند؛ اما برخی نویسندگان به دلایلی یکی را بر دیگری ترجیح داده‌اند و برخی از نویسندگان نیز با برخی از این عناوین مخالف هستند. عنوان این اصل هرچه باشد، مفاد آن اکثفاً به علل طبیعی در تبیین علمی و عدم ارجاع به امور فراطبیعی است.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک پارادایم و یا بهتر است بگوییم یک ابرپارادایم برای علم امروز است؛ چون تقریباً همه پارادایم‌های دیگر ذیل آن تعریف می‌شوند؛ گاهی چنین بیان می‌شود که: «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تقریباً بر همه علم سایه افکنده است» (منوژ، ۲۰۰۴، ص ۳۲). قدرت این پارادایم به گونه‌ای است که جامعه علمی هیچ گزاره یا نظریه‌ای را که مشتمل بر ارجاع به امور ماورائی باشد، بر نمی‌تابد. برطبق این ابرپارادایم امور ماورائی، از جمله خدا، فرشته و روح، در علم هیچ جایگاهی ندارند.

در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی آنچه مورد بحث واقع شده و نزاع جدی در مورد آن وجود دارد، دخالت باورها و اعتقادات دینی است و البته در رأس آنها، باور به خدا و دخالت او در عالم است. طرفداران طبیعت‌گرایی روش‌شناختی معتقدند خدا و فعل او، به عنوان یک امر ماورائی، نباید در علم دخالت داشته باشد. دانسته‌هایمان از متون دینی نیز نباید بخشی از علم باشد. مک‌مولین که یک فیلسوف علم کاتولیک مذهب است، می‌گوید: «روش علوم طبیعی ارزشی برای این ادعا قائل نیست که یک پدیده خاص یا یک نوع پدیده خاص را باید با توسل به فعل خلاق خداوند تبیین کرد» (مک‌مولین، ۲۰۰۱، ص ۱۶۸)؛ اما مخالفان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، مانند پلانستینگا، معتقدند حذف امور ماورائی و باورهای دینی از تبیین علمی، دلیل موجهی ندارد.

از لوازم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، حذف علت غایی از تبیین علمی است. علم به دنبال چرایی پدیده‌ها نیست؛ بلکه چگونگی روابط میان پدیده‌ها را بررسی می‌کند؛ از این رو تبیین غایی و استفاده از علت غایی در نظریه علمی مقبول نیست؛ چنان‌که باربور می‌گوید: «علم به بررسی هدف الهی نمی‌پردازد؛ زیرا این مفهوم، مفهومی نیست که در بسط نظریه‌های علمی ثمربخش باشد». بویل نیز می‌گفت: «اگرچه تبیین چرایی، تبیین کامل‌تری درباره اشیاء به ما می‌دهد، ولی وظیفه علم تجربی پرداختن به چرایی نیست».

یکی دیگر از لوازم روش طبیعت‌گرایانه این است که ارزش‌های اخلاقی و دینی را از علم خارج می‌کند و می‌گوید علم نباید با داورهای اخلاقی درگیر شود (پلانستینگا، ۲۰۱۰). ارزش‌ها و داورهای اخلاقی امور ذهنی‌اند و برای عینیت علم مشکل درست می‌کنند.

طبیعت‌گرایان روش‌شناختی بر این باورند که علم باید در همه مراتبش، حتی مبانی و پیش‌فرض‌ها، فارغ از امور ماورائی باشد. بنا بر این اصل، تنها معرفت معتبر در مورد طبیعت فقط علم تجربی با قید طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

است؛ با این توضیح که در این نگاه، علاوه بر حذف عوامل فراطبیعی از متن تبیین، اعم از داده‌ها و نظریه‌ها باید از هر گونه توجه به عوامل فراطبیعی در مبانی و پیش‌فرض‌ها نیز اجتناب شود. همچنین هر معرفت دیگری که از غیر روش طبیعت‌گرایانه به دست آمده باشد، توانایی هم‌عرضی و رویارویی با معرفت حاصل از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را ندارد. پلاتینیگا در گزارش خود از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی سه مؤلفه را برای آن ذکر می‌کند: ۱. مجموعه داده‌های نظریه علمی را نمی‌توان به خدا، امور ماورائی یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم، ارجاع داد؛ ۲. نظریه علمی مناسب نباید به خدا، امور ماورائی یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم، ارجاع دهد؛ ۳. اطلاعات پایه و زمینه‌ای یک نظریه علمی نباید شامل خدا، امور ماورائی و یا آنچه از طریق وحی می‌دانیم، شود (پلاتینیگا، ۲۰۱۰).

پس می‌توان گفت اقتضای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این است که هر آنچه طبیعی و مادی نباشد، در هیچ سطحی از تبیین علمی جایی ندارد. در کار علمی باید به گونه‌ای عمل کرد که گویی هیچ امر ماورائی وجود ندارد و بر همین اساس برخی مانند *نانسی مورفی* و *باسیل ویلی* از این ویژگی علم با عنوان «الحاد موقت» یاد کرده‌اند (مورفی، ۲۰۰۱، ص ۴۶۴). البته برخی نیز لازمه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی دانسته‌اند (فارست، ۲۰۰۰) که می‌توان چنین دیدگاهی را قرائت افراطی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی دانست.

گذشته از دئیست‌ها که به خاطر مبانی هستی‌شناسانه‌شان باید حامی روش طبیعت‌گرایانه باشند، بسیاری و بلکه اغلب خداباوران کلاسیک نیز به خاطر باوری که در باب رابطه خدا و جهان دارند، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را می‌پذیرند. معمولاً از منظر آنها خداوند علت اولی است و علل ثانویه‌ای نیز در کار هستند تا یک پدیده طبیعی محقق شود. علت اولی دیگر دخالت مستقیم در طبیعت ندارد و هر آنچه اتفاق می‌افتد، از تأثیرات علل ثانویه است. مطالعه علل ثانویه می‌تواند برای تبیین طبیعت کفایت کند و نیازی به ارجاع به علت اولی نیست. در غرب و در قرن سیزدهم، *توماس آکوئیناس* و *پیروان* او چنین دیدگاهی را ارائه می‌کردند و در قرون جدید نیز نوتوماسی‌ها نماینده این نوع تفکر هستند. برخی مانند *ون‌تیل* نیز به گونه‌ای دیگر علل ثانویه را برای تبیین طبیعت کافی می‌دانند. *ون‌تیل* یکپارچگی کارکردی جهان را دلیلی می‌داند بر نفی دخالت خدا در تبیین طبیعی. *ون‌تیل* می‌گوید در جهان، خداوند به طور مستقیم عملی را انجام نمی‌دهد، بلکه اجزای طبیعت هستند که میان یکدیگر روابط علی دارند.

خداوند جهانی را خلق کرده که به یکپارچگی کارکردی شناخته می‌شود. هیچ خللی در نظام جهان نیست که لازم باشد خداوند بلاواسطه عملی انجام دهد. به طور موقت این آفریده‌ها هستند که در نظام جهان خلق شده، ایفای نقش می‌کنند. فرضیات علمی نمی‌توانند به درستی ادعا کنند که خداوند کاری را فوراً و یا مستقیماً انجام می‌دهد؛ فقط آفریدگان هستند که هر کاری را خود مستقیماً انجام می‌دهند (ون‌تیل، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸).

حال باید به مسئله اصلی بازگردیم که دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی* در مورد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی چیست. البته اصطلاح طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در آثار ایشان یافت نمی‌شود. بنابراین باید با مراجعه به مطالب ایشان، دیدگاهشان را استخراج و استنباط کرد.

۲. مخالفت با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

از آثار *آیت‌الله مصباح یزدی* به وضوح برمی‌آید که مخالف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی‌اند. روش فعلی علم اگرچه عناصر درستی دارد، ولی در مجموع روشی ناقص و نادرست است و بر یک سلسله اصول موضوعه‌ای مبتنی است که یا اثبات نشده‌اند و یا حتی ابطال شده‌اند. چنین دیدگاهی از یک فیلسوف متأله کاملاً طبیعی و مطابق انتظار است، ولی خوب است برای ایضاح مطلب به توضیحات ایشان توجه نماییم.

۲-۱. محدودیت روش تجربی

پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با پذیرش روش تجربی ملازم است، لکن در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هیچ منبعی غیر از تجربه حق اظهارنظر در مورد طبیعت را ندارد. درحالی‌که از نظر *استاد مصباح یزدی* هیچ عقلی و منطقی وجود ندارد که ضرورت انحصار روش یک علم را اثبات کند. درعین‌حال ایشان ضمن اینکه تعلق ذاتی یک مسئله را به روش خاص نمی‌پذیرند، اعتبار و قرارداد برای تعیین یک روش در علم را قبول دارند.

بنابراین می‌توان به نحو اعتباری روش تجربی را برای علوم طبیعی تعیین کرد و اساساً یکی از راه‌های مرزبندی میان علوم تعیین روش آنهاست. در میان فلاسفه اسلامی نمی‌توان کسی را نشان کرد که مخالف روش تجربی باشد؛ اما همه آنها ضمن پذیرش اعتبار روش تجربی، به محدودیت‌های آن نیز توجه کرده‌اند.

الف) محدودیت در اعتبار معرفتی: روش تجربی در بهترین حالتش مفید اطمینان عقلانی است و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند یقین منطقی و مضاعف را حاصل نماید. در معرفت حسی هیچ ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل صورت‌ها با مصادیق خارجی وجود ندارد. در معرفت تجربی نیز برهان عقلی برای حکم عام و کلی ضروری است، اما درعین‌حال به خاطر ابتدای تجربه بر تصورات حسی، انتظار یقین مضاعف از روش تجربی، انتظار نابجایی است. یقینی نبودن معرفت تجربی علاوه بر دلیل معرفت‌شناختی، دلایل هستی‌شناختی هم دارد که ذیل دو عنوان دیگر بررسی می‌شود:

ب) محدودیت در نفی تأثیر علل ماورائی: بسیاری از طرفداران طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مدعی هستند در صورت کشف علل طبیعی یک پدیده، دیگر جایی برای فرض تأثیر علل فراطبیعی مانند خدا وجود ندارد؛ اما روش تجربی توان اثبات یا نفی ماوراءالطبیعه را ندارد، چون اساساً قلمرو حس و تجربه به محسوسات محدود می‌شود (دوّم، ۱۹۰۴، ص ۱۰). بر همین اساس تجربه نمی‌تواند در مورد تأثیر امور ماورائی بر امور طبیعی نفیاً یا اثباتاً سخنی بگوید. چون در بسیاری موارد احتمال تأثیر یک امر ماورائی وجود دارد که تجربه از درک آن عاجز است. بسیاری از موارد ظاهری تعارض علم و دین نیز از همین جا نشئت می‌گیرد که تجربه در موارد غیر مناسب با این روش به کار گرفته می‌شود؛

ج) محدودیت در کشف رابطه علی انحصاری: محدودیت دیگر روش تجربی این است که صرفاً می‌تواند تأثیر یک علت مادی را بر یک پدیده مادی اثبات کند، ولی توان نفی همه تأثیرات دیگر را ندارد. این ادعا نه‌تنها شامل

امور ماورائی می‌شود، بلکه شامل امور مادی نیز می‌گردد. یک دانشمند می‌تواند با آزمایش‌هایی نشان دهد که پدیده خاصی معلول علت مشخصی است، ولی نمی‌تواند نشان دهد که هیچ عامل دیگری به کمک آن علت مشخص نرفته است و نیز نمی‌تواند اثبات کند که تنها علت این پدیده خاص این علت مشخص است.

۲-۲. امکان امور خارق‌العاده

از منظر طبیعت‌گرایان روش‌شناختی همه پدیده‌های طبیعی قابل تبیین طبیعی‌اند و هر اتفاقی در طبیعت صرفاً علت طبیعی دارد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی چه زمینه طبیعت‌گرایانه داشته باشد و چه دئیستی، هیچ تأثیری از ماورا را در جهان طبیعی نمی‌پذیرد. از این رو جهان را سیستمی بسته یا اصطلاحاً یک بستار فیزیکی (Physical closure) می‌داند. بنا بر اصل بستار فیزیکی، هر پدیده فیزیکی علت فیزیکی کافی دارد (پاپینیو، ۲۰۰۹، ص ۵۳)، اما فلاسفه الهی معتقدند امور ماورائی موجودند و می‌توانند در طبیعت مؤثر باشند و این تأثیر هم هیچ منافاتی با اصل علیت ندارد. اصل علیت، بیش از این، اقتضایی ندارد که برای هر موجود وابسته و معلولی، علتی اثبات شود و اما اینکه هر علتی باید لزوماً قابل شناخت به وسیله آزمایش‌های علمی باشد، به هیچ‌وجه لازمه اصل علیت نیست و دلیلی هم بر آن نمی‌توان یافت.

آیت‌الله مصباح یزدی اصرار دارند که وجه خارق عادت بودن اموری مانند معجزه حفظ شود و نباید این امور را به گونه‌ای سازگار با جریان عادی طبیعت تبیین نمود. چنین نگاهی کاملاً با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مخالف است؛ چون برای تبیین خوارق عادات از جمله معجزات روش تجربی و طبیعت‌گرایانه نمی‌تواند سودمند باشد و بلکه اظهارنظر در مورد امور ماورائی و تأثیراتشان در صلاحیت روش تجربی نیست. در این موارد متافیزیک امکان تأثیر امور مجرد را به طور کلی اثبات می‌کند و معرفت دینی می‌تواند خبر از وقوع یک پدیده خارق‌العاده دهد؛ اما علم توانایی تبیین چنین پدیده‌هایی را ندارد.

۲-۳. ضرورت ارتباط علم و متافیزیک

هر علمی بر اصولی بدیهی (متعارفه) یا نظری (موضوعه) مبتنی است که بدون آنها نمی‌تواند سامان یابد. اگر علمی به اصولی نظری نیاز داشته باشد، طبیعتاً باید در علم دیگری اثبات شوند و بر همین اساس به آنها اصول موضوعه گفته می‌شود. علوم طبیعی نیز از قاعده مستثنا نیستند و دست‌کم به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نیاز دارند. درباره مبانی معرفت‌شناختی اشاراتی در قسمت قبل داشتیم. مبانی هستی‌شناختی نیز - خواه صحیح و خواه غلط، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه - فی‌الجمله می‌تواند در معرفت علمی دانشمند تأثیرگذار باشد. تأثیر مبانی متافیزیکی در علم در فلسفه علم حاضر، امری مقبول و مفروض است و اساساً در عصر پساپوزیتیویسم دیگر نمی‌توان از علم تجربی خالص و بدون دخالت مبانی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی سخن گفت. بلکه متافیزیک چارچوب علم محسوب می‌شود.

متافیزیک بخشی از خانه دانش را تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه چارچوبی است که بدون آن، ساختن بیشتر میسر نیست (شرودینگر، ۱۹۶۴، ص ۵).

وظیفه متافیزیک این است که اصول موضوعه و مبانی کلی هستی‌شناختی علم را با دلایل عقلی متقن اثبات نماید؛ اما متافیزیک شامل چه چیزهایی است؟ متافیزیک علاوه بر بحث از قواعد کلی حاکم بر هستی مانند اصل علیت، ماوراء طبیعت را اثبات می‌کند و رابطه طبیعت و ماورا را به نحوی تصویر می‌کند که طبیعت بدون ماوراء امکان وجود ندارد. در فلسفه اولی اثبات می‌شود که هر ممکن‌الوجودی اعم از مجرد و مادی به علت فاعلی هستی‌بخش نیاز دارد که ضرورتاً مجرد و ماورائی است. اساساً موجود مادی نمی‌تواند نقش هستی‌بخشی داشته باشد و تنها اثری که می‌توان از موجود مادی انتظار داشت، تحریک و اعداد است. همچنین در فلسفه جواهر نفسانی اثبات می‌شوند که ذاتاً مجردند، ولی فعلشان به واسطه ماده است. نفوس به دلیل ارتباطشان با ماده می‌توانند در طبیعت تأثیرگذار باشند. فلاسفه اسلامی، بالاتفاق امور خارق‌العاده را نتیجه فعل نفس می‌دانند. امکان تأثیرگذاری نفس بر طبیعت در فلسفه اثبات می‌شود و وقوع آن با ادله نقلی، تاریخی و تجربی پذیرفتنی است.

هستی‌بخشی فاعل مجرد و تأثیرات نفوس، فقط دو نمونه از روابطی است که میان طبیعت و ماورای طبیعت برقرار است. روابط دیگری نیز مانند علت غایی، تطابق عوالم و مواردی دیگری در فلسفه مطرح می‌شود که به دلیل پرهیز از اطاله کلام، به آنها نمی‌پردازیم. همه این موارد نشان می‌دهد که متافیزیک صحیح علاوه بر عالم ماده، عوالم فرامادی را نیز اثبات می‌کند و میان این عوالم ارتباطات بسیار نزدیکی وجود دارد. این در حالی است که علوم طبیعی نوین و رایج بر مبانی هستی‌شناختی ماتریالیستی مبتنی هستند.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مدعی است هیچ مبنای متافیزیکی ندارد و نباید داشته باشد و گاهی این‌گونه استدلال می‌کند که فعالیت مشترک دانشمندان مستلزم کنار گذاشتن دیدگاه‌های متافیزیکی است. اگر بنا باشد دانشمندان با دیدگاه‌های متافیزیکی و هستی‌شناسانه خود وارد علم شوند، اختلافات متافیزیکی به ساحت علم سرایت می‌کند و امکان همکاری علمی سلب می‌شود. این ادعای طبیعت‌گرایان روش‌شناختی عملاً به نفع متافیزیک طبیعت‌گرایانه تمام شد. چون هر نظریه‌ای که طبیعت‌گرایانه نباشد، مردود اعلام می‌کنند. با توجه به اینکه بناست در روش طبیعت‌گرا باشند، هر نظریه‌ای که مبنای متافیزیکی غیرطبیعت‌گرایانه داشته باشد، از دور خارج می‌شود. به عنوان نمونه‌هایی از این اتفاق می‌توان به طرد نظریه طراحی هوشمند در برابر نظریه تکامل (پلاتینینگ، ۱۹۹۱؛ همو، ۱۹۹۶) یا انتخاب نظریه تصادفی بودن تنظیم ظریف (fine-tuning) اشاره کرد (استارد، ۱۹۹۸، ص ۳۴).

اما آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند هستی‌شناسی دانشمند (خواه صحیح و خواه غلط، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه) می‌تواند فی‌الجمله در معرفت علمی‌اش اثرگذار باشد. دانشمندان مادی در حل مسائل علمی متأثر از بینش مادی‌اند، و علمای الهی متأثر از بینش الهی. اما هستی‌شناسی از مقوله‌شناخت است، و استفاده از آن (مانند استفاده از دستاوردهای دیگر علوم) برای اثبات مسائل علمی بلامانع می‌باشد. روشن است که مقصود از بی‌طرفی علوم این

نیست که استفاده از نتایج علوم دیگر ممنوع است... بی‌طرفی علمی به این معناست که یک محقق نباید پیش از تحقیق و بررسی دلایل و شواهد، نسبت به نتیجه تحقیق پیش‌داوری کند، یا باورهای سنتی و اثبات‌نشده یا خواسته‌های خویش را در نتیجه‌گیری دخالت دهد.

۴-۲. ضرورت ارتباط علم و دین

علوم رایج در دانشگاه‌ها علاوه بر اینکه بر مبانی نادرست ماتریالیستی شکل گرفته‌اند، در نسبت با دین نیز سکولار و بلکه ضد دین هستند؛ اما از منظر *استاد مصباح یزدی* دین می‌تواند با علم مناسباتی داشته باشد. با پذیرش نقش دین در هر ساحتی از علم، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی رد می‌شود. حال باید بررسی کنیم که از نظر *استاد مصباح یزدی* دین در چه ساحت‌هایی از علم می‌تواند حضور داشته باشد:

الف) حضور دین در مبانی علوم: براساس بیان فوق، وصف سکولار در مورد علوم طبیعی از جهت مبانی آنها و نه یافته‌ها و دستاوردهایشان است. آنچه از نظر *استاد مصباح یزدی* مسلم است، ضرورت حضور دین در مبانی و پیش‌فرض‌های آنهاست. دین می‌تواند تأمین‌کننده اصول موضوعه علم باشد و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی علم را تأمین نماید و بنابر حقانیت و واقع‌نما بودن دین اسلامی هیچ منع معرفت‌شناختی در این زمینه وجود ندارد. دین می‌تواند مصادیق عالم ماورای ماده مانند برزخ و قیامت را مشخص کند یا می‌تواند حقیقت انسان و کمال حقیقی او و همچنین ارزش‌هایی را که موجب نیل سعادت می‌شود بیان نماید. حضور دین یا متافیزیک در مبانی علم منافاتی با بی‌طرفی و عینیت علم ندارد؛ زیرا «مقصود از بی‌طرفی علوم این نیست که استفاده از نتایج علوم دیگر ممنوع است... بلکه بی‌طرفی علمی به این معناست که یک محقق نباید پیش از تحقیق و بررسی دلایل و شواهد، نسبت به نتیجه تحقیق پیش‌داوری کند، یا باورهای سنتی و اثبات‌نشده یا خواسته‌های خویش را در نتیجه‌گیری دخالت دهد»؛ درحالی‌که منظور از دین یا متافیزیکی که می‌تواند مبانی علم باشند، آنهايي هستند که براساس دلیل و منطق و با روش صحیح به‌صورت یقینی اثبات شده باشند. دانشمندان غیرمعتقد نیز باید بدون تعصب به بررسی حقانیت مدعیات اسلام بپردازند؛

ب) حضور دین در امور توصیفی علوم: اگرچه دین وظیفه‌ای در مورد توصیف طبیعت ندارد ولی ممکن است کتاب و سنت تفضلاً مطالبی را در مورد طبیعت بیان کنند. این مطالب قطعاً حق و مطابق با واقع هستند، ولی به این معنا نیست که بخشی از معارف دینی محسوب می‌شوند. توضیح اینکه از منظر *استاد مصباح یزدی* دین آن چیزی است که برای سعادت و شقاوت انسان تأثیرگذار باشد. همه آنچه به رفتارهای اختیاری انسان مربوط می‌شود، در قلمرو دین جای می‌گیرند، از میان توصیفات فقط آن دسته از معارف که باور به آنها در رفتارهای اختیاری تأثیر گذارند، می‌توانند در قلمرو دین باشند. براساس همین اصطلاح، دین اصالتاً هیچ تعهدی برای تبیین حقائق خارجی و عینی ندارد؛ اما درعین‌حال اگر دین حق (اسلام) به هر دلیل پیدایش یک پدیده و کیفیت تحولش را بیان کند، یک نظریه علمی ابراز داشته است. حتی مواردی که ارتباطی به سعادت و شقاوت انسان ندارند و در کتاب و

سنت بیان شده‌اند، می‌توانند بالعرض جزء دین باشند و ما باید آنها را باور کنیم. این مطالب نقلی در مورد طبیعت بر غنای مسائل تجربی می‌افزاید.

نمونه بارز حضور دین در امور توصیفی علوم، نحوه پیدایش حیات و به‌ویژه انسان است. قرآن و روایات اسلامی از خلقت اولین انسان‌ها یعنی حضرت آدم و همسرش از خاک سخن می‌گویند و نسل همه انسان‌ها به آنها بازمی‌گردد؛ درحالی‌که بنا بر نظریه تکامل داروینی در زیست‌شناسی معاصر پیدایش موجودات زنده در اثر جهش‌های ژنتیکی رخ داده است. خلقت آسمان‌ها از دود، آسمان‌های هفتگانه و امور خارق‌العاده از جمله امور توصیفی است که در قرآن به آنها اشاره شده است. البته باید در استنباط نظریات علمی از متون دینی نهایت دقت و وسواس را به کار بست و تا دلیل یقینی بر نظریه‌ای وجود نداشته باشد، نباید آن را به دین منتسب نمود. در غیر این صورت، باید به عنوان یک احتمال به آن توجه کرد و احتمال اشتباه بودن آن را در نظر گرفت؛ اما اگر توصیف در مورد طبیعت از دین به نحو روشمندی فهمیده شود، حتماً می‌تواند معرفتی علمی باشد. بنابراین از منظر استاد مصباح یزدی یکی دیگر از مؤلفه‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مردود تلقی می‌شود؛

ج) حضور دین در امور هنجاری علوم: مؤلفه دیگر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نفی دخالت ارزش‌های اخلاقی و دینی در علم است. اما از منظر آیت‌الله مصباح یزدی همه افعال اختیاری انسان از آن جهت که در سعادت حقیقی‌اش تأثیر گذارند در قلمرو دین قرار می‌گیرد. بنابراین دین می‌تواند و بلکه لازم است که در مورد جواز تعلیم و تعلم یک علم، نحوه یادگیری یا نحوه استفاده از دستاوردهای آن اظهار نظر و ارزش‌گذاری نماید.

شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارند، بلکه این نحوه استفاده از آنها در زندگی انسان و چگونگی تعامل با آنهاست که ما را وارد حیطه افعال اختیاری و ارزش‌ها می‌کند و در نتیجه به قلمرو دین وارد می‌شود.

حضور امور هنجاری دین بیشتر به علوم انسانی و آن هم بخش دستوری این علوم مربوط می‌شود و از آنجا که علم به معنای کشف واقعیت‌ها خودبه‌خود عمل خاصی را تجویز یا منع نمی‌کند، باید احکام دینی تعیین‌کننده عمل انسان باشد، چون بیان رابطه فعل و سعادت حقیقی انسان بر عهده دین است.

۲-۵. ارتباط و تعاطی معرفت‌ها

بنا بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تنها معرفت معتبر درباره جهان و طبیعت، روش تجربی است و هیچ روش عقلی یا نقلی یا شهودی نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. اما همه معرفت‌های عقلی، نقلی و تجربی با رعایت روش‌شناسی خاص خودشان معتبرند و باید معرفت‌ها را در نسبت با یکدیگر ملاحظه کرد. نگاه تک‌بعدی به معرفت، ما را از قلمرو وسیعی از ابعاد دیگر معرفت‌ها محروم می‌کند. اگر نقل معتبر مانند قرآن در مورد نحوه پیدایش موجودی مانند انسان، حقیقتی را بیان کند، می‌توان منبع مطمئنی برای شناخت واقعیتی در مورد انسان باشد. البته آیت‌الله مصباح یزدی در مورد اینکه این نقل جزء دین محسوب می‌شود یا نه، ملاحظاتی دارند، لکن از نظر ایشان، نقل جزء دین باشد یا نباشد، اعتبار معرفتی‌اش یکسان است.

بنابراین استاد مصباح یزدی مانند دیگر فلاسفه اسلامی، اگرچه راه‌های معرفتی را به‌لحاظ روش علوم متعدد و مختلف می‌داند، اما مرز معرفتی میان آنها قائل نیستند. معرفت‌ها باید در ترابط، تعامل و تعاطی باشند و از این طریق به تکمیل و متمیم یکدیگر کمک نمایند. این رابطه در موضوعاتی که قابلیت بررسی از چند روش را دارند، اهمیت بیشتری دارد. در این‌گونه موضوعات هیچ دلیل عقلی و منطقی وجود ندارد که ضرورت انحصار روش هر علم در یک روش را اثبات کند، بلکه این مسئله امری اعتباری و قراردادی است که مطابق اصطلاح و قراردادهای زبانی قابل جعل و تغییر است.

مسئله‌ای که در اینجا رخ می‌نماید، این است که اگر در بررسی یک موضوع از چند روش، به نتایج مختلف و بلکه متعارض رسیدیم، چه باید کرد. پاسخ این است که در این‌گونه موارد باید به روش عقلا عمل کرد؛ یعنی باید معرفت یقینی را بر معرفت ظنی و معرفت‌های ظنی معتبرتر را بر معرفت ظنی کم‌اعتبارتر مقدم نمود. روشن است که معرفتی یقینی با معرفت دیگری تعارض نمی‌کند.

برای اختلاف و تعارض نتایج علوم، به‌ویژه میان علم و دین مصادیقی قابل ذکر است که مهم‌ترین آنها نحوه پیدایش حیات و انسان است. چنانچه در بخش‌های قبلی بیان شد، از نظر آیت‌الله مصباح یزدی نظریه تکامل قطعاً با دین متعارض است. اما آنچه قرآن و روایات بیان می‌کنند، قریب به نص است و اطمینان‌آور است درحالی‌که نظریه تکامل یک نظریه علمی ظنی است که شواهد کافی ندارد. حتی اگر نظریه تکامل شواهد بیشتری پیدا کند و یقینی گردد، باز بنا بر ظاهر قرآن، انسان استثناست. بنابراین در اینجا باید معرفت دینی را بر معرفت تجربی ترجیح داد و نظریه تکامل را دست‌کم در مورد انسان مردود دانست.

۳. پذیرش خودبستگی تبیینی

بنا بر ادله‌ای که در قسمت قبل ذکر شد، طبیعت‌گرایی روش شناختی نمی‌تواند مورد قبول علامه مصباح یزدی باشد. اما این بدان معنا نیست که ایشان مخالف شناخت عوامل طبیعی از طریق روش تجربی هستند. طبق مبانی فکری و بیانات صریح ایشان، می‌توان گفت نوعی خودبستگی تبیینی طبیعت مقبول ایشان است. به بیان دیگر بنا بر نگاهی که در فلسفه اسلامی در مورد علیت حقیقی و اعدادی وجود دارد و همچنین اعتبار معرفت‌شناختی روش تجربی می‌توان گفت طبیعت‌گرایی روش شناختی با قیود و شرایطی قابل پذیرش است که می‌توان نام آن را «خودبستگی تبیینی» گذاشت.

۳-۱. رابطه اعدادی میان موجودات مادی

برای امور مادی علاوه بر علل حقیقی، باید اموری هم باشند که اگرچه معلول به آنها وابستگی وجودی ندارد، ولی حدوث معلول به آنها وابسته است. چون ماده که حیثیت قوه اجسام است، قابلیت تبدیل به هر چیزی را دارد، ولی برای تبدیل به شیء خاصی، باید قوه قریب یا استعداد در ماده فراهم شود. این استعداد از طریق تحریکاتی که موجودات مادی نسبت به یکدیگر دارند، فراهم می‌شود. یعنی جسم باید دچار تغییراتی شود تا استعداد لازم پدید

بیاید و این تغییر فقط از طریق حرکت ایجاد می‌گردد. بنابراین هر امر مادی به محرک یا محرک‌هایی نیاز دارد که ماده را آماده دریافت فیض می‌کند. به این محرک در نسبت با اثری که پدید می‌آید، معد یا علت اعدادی می‌گویند. بنابراین برای هر امر مادی معد و اعداد ضرورت دارد.

اما معد یا فاعل حرکت چیست؟ صدرالمتألهین در یک تقسیم فاعل را به مبدأ وجود و مبدأ حرکت تقسیم می‌کند و مبدأ حرکت را در حوزه کار طبیعت‌شناسان می‌داند.

أن القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفیده والطبیعیون یعنون مبدأ الحركة علی أقسامها... أما القوى التي هي مبادئ الحركات علی سبیل المباشرة فلیست من شأنها إلا الإعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة والإيجاد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۱۵).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در شرح همین عبارت بیان می‌کنند:

فاعل به معنای مبدأ حرکت در واقع چیزی را ایجاد نمی‌کند و تنها نقش اعدادی دارد؛ یعنی منفعل را برای دریافت فعلیت جدید از واهب‌الصور آماده می‌کند. بنابراین فاعل طبیعی همان معد است.

معدات علاوه بر تحریک اجسام، برخی موانع را برطرف می‌کنند تا زمینه افاضه فراهم گردد.

روشن است که رفع مانع نیز از طریق تحریک انجام می‌شود. در واقع معد نسبت به مانع فاعل حرکت است و نسبت به مستعدله رافع مانع محسوب می‌شود. فاعل حرکت هم ضرورتاً مادی است؛ چون یا شی بر مقتضای طبیعت خود حرکت می‌کند که در این صورت به آن حرکت طبیعی گفته می‌شود و یا در اثر عامل خارجی تغییر می‌کند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست: یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می‌یابد، و یا ذات موجود متحرک اقتضایی برای حرکت ندارد، بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می‌یابد، و اگر آن عامل خارجی هم ذاتاً اقتضایی نسبت به حرکت نداشته باشد، عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد. این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید به نام «انرژی» نامیده می‌شود، و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می‌گردد؛ ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است؛ اما وجود عامل طبیعی که ذاتاً اقتضای حرکت داشته باشد، نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی، تعبیری در آن پدید نمی‌آورد.

به حرکتی که قاصر بدون اراده ایجاد می‌کند، حرکت قسری و به حرکتی که با اراده انجام شود، حرکت ارادی گفته می‌شود. نکته قابل توجه این است که حتی در حرکات ارادی نیز با اینکه اراده معلول نفس مجرد است، فاعل مستقیم حرکت امری مادی است. به این صورت که نفس با اراده خود اعضا و جوارح را به حرکت درمی‌آورد و این اعضا و جوارح موجب حرکت در اشیای خارجی می‌شوند. خوارق عادات نیز از همین طریق انجام می‌شوند. آنچه در قسمت قبل مبنی بر «محدودیت روش تجربی در نفی تأثیر علل ماورائی» بیان شد، ناظر به تأثیر نفس است نه تأثیر مستقیم خدا یا عقول در طبیعت.

تبیین اصل علیت و ضرورت سنخیت میان علت و معلول، بر عهده فلسفه است؛ اما علت خاص امور ممکن نه بر عهده فلسفه است و نه اساساً چنین قابلیت‌ای دارد. دین هم رسالتی برای بیان چنین روابطی ندارد، چون خدا ابزار لازم برای شناخت این امور را در اختیار بشر قرار داده است. اصولاً راه شناخت پدیده‌ها طبیعی، خواص فیزیکی و شیمیایی و علت‌های خاص آنها معمولاً از طریق تجربه و از راه وضع و رفع عوامل و شرایط ممکن است. علم دینی هم به این معنا نیست که به جای به کار گرفتن مشاهده، فرضیه‌پردازی، آزمایش فرضیه، و نظریه‌پردازی، آزمایشگاه‌ها تعطیل و روش تحقیق در پدیده‌های مادی نقلی شود؛ چون مقتضای امور طبیعی چنین روشی است.

نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه تجربه حسی به دست می‌آید، استفاده شود؛ زیرا مفاهیمی که در این علوم به کار می‌رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می‌دهد، مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می‌شود و طبعاً اثبات آنها هم نیاز به تجارب حسی دارد.

این سخن تعارضی با قراردادی بودن روش علوم و عدم تعلق ذاتی روش به موضوع ندارد. چون از میان روش‌هایی که مقتضای موضوع است می‌توان روش خاصی را قرارداد نمود.

ابهامی که این مورد نظر می‌رسد این است که در کتاب *راه و راهنماشناسی* می‌گویند:

شناخت علت یا علل خاص هر یک از پدیده‌ها، معمولاً از راه تجربه به دست می‌آید، درحالی‌که در کتاب آموزش فلسفه این‌گونه بیان می‌کنند که «راه شناختن علت و معلول‌های مادی، منحصر به برهان تجربی است.

ظاهراً این دو عبارت با یکدیگر سازگاری ندارند و به نظر می‌آید قید «معمولاً» با دیگر دیدگاه‌های ایشان سازگارتر باشد؛ چون اولاً در خوارق عادات تأثیر عوامل غیرعادی را می‌پذیرند و ثانیاً معتقدند دین اگرچه وظیفه‌ای در قبال بیان امور توصیفی جهان ندارد، اما ممکن است، تفصلاً اظهاراتی داشته باشد که با توجه به عصمت خطاناپذیری منابع دین، حتماً حق و مطابق با واقع هستند. بنابراین شناخت طبیعت به روش تجربی منحصر نمی‌شود.

اگر بخواهیم به نحوی این عبارت را توجیه نماییم، می‌توانیم انحصار شناخت طبیعت در روش تجربی را به امور عادی محدود کنیم. در این محدوده اگر ویژگی یا رابطه‌ای از طریق نقل بیان شود، با روش تجربی هم قابل کشف است، هر چند دشواری‌هایی داشته باشد. به عبارت دیگر، احتمالاً منظور استاد از قید انحصار این است که با توجه به جایگاه و وظیفه دین، نمی‌توان از آن توقع داشت به توصیف و تبیین پدیده‌های طبیعی بپردازد، ولی از روش تجربی می‌توان چنین انتظاری داشت، چون کار تجربه شناخت امور مادی است. چنانچه خود ایشان بیان می‌کنند: «مسائل علوم طبیعی ماهیتی تجربی دارند و راه کشف روابط و حل مسائل آنها تجربه حسی است. دین وظیفه‌ای برای تبیین پدیده‌های طبیعی از راه کشف روابط علی و معلولی میان آنها برعهده ندارد.»

۳-۳. امکان حذف عوامل ماورائی از متن تبیین طبیعی

متن تبیین طبیعی که از روش تجربی به دست می‌آید می‌توان خودبسته باشد و هیچ عنصر ماورائی در آن نباشد و تنها به علل اعدادی بپردازد. اصولاً رسالت علم، بیان علت غایی و حتی علت فاعلی نیست، بلکه علم فقط درصد

شناختی چگونگی پیدایش یک پدیده است... اگر بخواهیم به زبان فلسفی این نکته را بیان کنیم باید بگوییم: علم از علل معده پدیده‌ها بحث می‌کند نه از علت فاعلی و غایی آنها.

عدم ملاحظه فعل الهی در طبیعت، هیچ مشکلی در محتوای علم ایجاد نمی‌کند. باورها و ارزش‌های مقبول دانشمند نیز در محتوای علم تأثیری ندارد.

اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا و دیگر آموزه‌های دینی تأثیری در کشف کردن رابطه میان دو پدیده محسوس از راه تجربه ندارد، همان‌گونه که دیگر گرایش‌ها و نگرش‌های پژوهشگر ربطی به علم نخواهد داشت... علت این حقیقت آن است که با صرف‌نظر از بینش و نگرش دانشمند، علم تجربی در محدوده‌ای که برای آن تعریف شده است عمل می‌کند و راه خود را می‌رود. اختلاف نگرش‌های هستی‌شناسانه یا قضاوت‌های ارزشی عالمان در محتوای علم دخالتی ندارد.

سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که آیا آنچه در اینجا بیان شد، با چیزی که در قسمت قبل مبنی بر ضرورت ارتباط علم با متافیزیک و دین گفته شد، ناسازگاری ندارد. پاسخ این است که آنچه استاد مصباح یزدی در اینجا گفته‌اند مربوط به متن تبیین است و نه مبانی و اصول موضوعه آن. دین و متافیزیک می‌توانند و باید اثبات و تبیین مبانی و اصول موضوعه را برعهده داشته باشند، ولی حضور آنها در متن تبیین علمی کمک‌کننده نیست و باعث تورم تبیین می‌شود. همین‌طور یافته‌های علمی می‌توانند لوازم متافیزیکی و دینی داشته باشند. مثلاً یک دانشمند می‌تواند از کشفیات و مسائل علوم تجربی فاعلیت و تدبیر خدا را نتیجه بگیرد، لکن این نتیجه‌گیری نیز ربطی به متن تبیین ندارد.

۳-۴. اعتبار روش تجربی

روش تجربی که راه شناخت روابط میان امور مادی است، می‌تواند معرفت‌بخش باشد. طبیعتاً از نظر علامه مصباح یزدی که در معرفت‌شناسی یک مبنای سخت هستند، شناخت‌های حسی و تجربی نمی‌توانند در حد بدیهیات باشند، لکن می‌توان آنها را معرفت‌هایی اطمینانی یا ظنی دانست. معرفت اطمینانی یا ظنی هم در صورتی معتبر است که با رعایت روش‌شناسی تجربی باشد و از دخالت دادن پیش‌فرض‌ها در تجربه پرهیز شود.

هر پژوهشگری با هر پیشینه اعتقادی، ارزشی، و فرهنگی، اگر براساس اصول بدیهی، طبق قواعد منطقی، و با رعایت متدولوژی صحیح یک علم به پیش رود، به همان نتیجه‌ای می‌رسد که دیگران ممکن است با رعایت این اصول و قواعد بدان دست یابند.

هیچ اشکالی ندارد که روش دسته‌ای از علوم، صرفاً تجربی باشد، ولی باید به محدودیت‌های روش تجربی که بیان آن گذشت توجه داشت و مراقب بود نتایج متافیزیکی از تجربه گرفته نشود. اگر علم تجربی در محدوده مجاز خودش فعالیت نماید، می‌تواند معرفت نسبتاً معتبری حاصل نماید، اما اگر بخواهد پا از این محدوده مجاز فراتر بگذارد و در مورد ماورای طبیعت اظهار نظر کند، مشکلات جدی در نظام معرفتی پدید می‌آورد. اغلب موارد تعارض میان علم و دین نیز به تعدی علوم تجربی از محدوده مجاز خود برمی‌گردد. در مواردی نیز معرفت‌های نقلی غیر

یقینی در مقابل یافته‌های تجربی واقع شده‌اند. از نظر استاد مصباح یزدی در مسائلی که از قلمرو موضوع و هدف دین خارج باشد، معرفتی که از منابع دینی به دست می‌آید، قادر نخواهد بود درباره ظن حاصل از تجربه داوری کند. اما گذشت که معرفت‌های نقلی درباره طبیعت اگرچه در قلمرو دین نیستند، ولی با توجه به عصمت منبع معرفتی باید آنها را پذیرفت و در صورت تعارض میان معرفت‌ها باید معرفتی که اعتبار بیشتر دارد، مقدم گردد. به نظر این مطلب با آنچه در بند قبل آمده تعارض دارد، ولی این‌گونه نیست. مقصود استاد مصباح یزدی از اینکه معرفت نقلی ظنی نمی‌تواند درباره معرفت ظنی تجربی داوری کند، این است که ظنون مشابه و با اعتبار معرفتی یکسان نمی‌توانند یکدیگر را اصلاح کنند.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نمی‌تواند مقبول حکمایی مانند علامه مصباح یزدی باشد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مدعی است تنها روش معتبر برای شناخت طبیعت، محدود شدن در علل طبیعی است و هیچ معرفت دیگری توان هم‌اوردی با شناخت طبیعت‌گرایانه را ندارد که عوامل ماورائی در هیچ سطحی از آن حضور ندارند. طبیعتاً با محدودیت‌هایی که روش تجربی در شناخت علل ماورائی و تأثیر آنها دارد، نمی‌تواند مفید یقین مضاعف باشد ولی در عین حال اعتبار نسبی دارد. روش تجربی می‌تواند در محدوده خود به شناخت روابط اعدادی میان پدیده‌ها پردازد و از دخالت هرگونه پیش‌فرض‌های ناصحیح پرهیز نماید. در تعارض معرفت نسبتاً معتبر تجربی با معرفت فلسفی یا نقلی (اعم از دینی یا غیر دینی) باشد، باید از اصول عقلائی مبنی بر تقدم معرفت معتبرتر استفاده کرد؛ چون اولاً اصول موضوعه علوم تجربی در متافیزیک یا دین اثبات می‌شوند؛ ثانیاً بنا بر مبانی هستی‌شناختی عوامل ماورائی می‌توانند در طبیعت تأثیرگذار باشند؛ ثالثاً نقل معتبر از منبع معصوم می‌تواند معارف معتبری را در توصیف طبیعت حاصل نماید و رابعاً دین می‌تواند و باید در امور هنجاری علوم دخالت کند.

با این توضیحات قرائت مقید از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با عنوان «خودبستگی تبیینی» قابل پذیرش است که بنا بر آن می‌توان در متن تبیین طبیعت، حضور عوامل ماورائی را نادیده گرفت. روشن است که با محدودیت‌هایی که برای روش تجربی ذکر شد، معرفت نقلی معتبر که هم خودش ماورائی است و هم ممکن است راوی تأثیر عوامل ماورائی باشد، می‌تواند موجب تصحیح یا توسعه علوم طبیعی گردد. پیشنهاد نگارنده در این موارد این است که در مرحله اول معرفت‌های نقلی در مورد طبیعت با قید رعایت روش‌شناسی استنباط از نقل، مورد باور قرار گیرد. واضح است که با اعتبار روش تجربی برای علوم طبیعی نمی‌توان این معرفت را علمی (تجربی) محسوب کرد. از این رو این معرفت نقلی معتبر می‌تواند برای علم تجربی نقش فرضیه را ایفا نماید تا با مشاهده و وضع و رفع عوامل و شرایط این فرضیه تأیید گردد و به یک نظریه یا قانون علمی تبدیل شود. در این صورت می‌توان از آن به عنوان یک شناخت عینی و قابل اشتراک برای همه حتی غیرمسلمانان دفاع نمود. نوع اثبات و تبیین فرضیه نیز می‌تواند قدرت پیش‌بینی و کنترل طبیعت را تضمین نماید. همه اینها در مورد خوارق عادات و معجزات است. امور خارق‌العاده در محدوده روش تجربی جای نمی‌گیرند و قابل تبیین صرفاً طبیعی نیستند.

منابع

- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *جزوه درس‌های نهایة الحکمة*، قم، کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
- _____، ۱۳۷۲، «سلسله‌گفت‌و‌شنودهایی در مورد مباحث بنیادی علوم انسانی»، *مصباح*، ش ۸ (۲)، ص ۹-۲۴.
- _____، ۱۳۷۷، *آموزش عقاید*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۷۸الف، «رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی»، در: *مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۷۸ب، «علم و دین (رابطه، مرزهای دلالت و انتظارات)»، در: *مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۸۲الف، *بر درگاه دوست*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۲ب، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۹الف، *جستارهایی در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه حضرت علامه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۹ب، *گفت‌و‌گو با حضرت آیت‌الله مصباح در مباحث فلسفه علوم انسانی: گفت‌و‌گوها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۱، «سخنرانی جستاری در ماهیت اسلامی‌سازی علوم در اولین کنگره بین‌المللی علوم انسانی - اسلامی»، در: mesbaheyazdi.ir
- _____، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۴، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۶، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۷، *شرح اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- میرباباپور، سیدمصطفی، ۱۳۹۶، «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن»، *تأمّلات فلسفی*، ش ۱۹ (۷)، ص ۲۱۳-۲۴۲.
- میرباباپور، سیدمصطفی و یوسف دانشور، ۱۳۹۶، «رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا»، *معرفت کلامی*، ش ۱۸، ص ۲۳-۴۲.
- _____، ۱۳۹۸، «فرایند تکون طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در تاریخ تفکر غرب»، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۳۴ (۱۷)، ص ۱-۲۵.
- هسی، مری، ۱۳۷۸، *فرانسویس بیکن*، ترجمه خشیار دیهمی، تهران، کوچک.
- Campbell, Keith, 2005, "Naturalism", Edited by Donald M. Borchert, *Encyclopedia Of Philosophy*, Detroit, Macmillan Reference USA.
- Duhem, Pierre Maurice Marie, 1904, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, Princeton University Press.

- Forrest, Barbara, 2000, "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection", *Philo*, N. 3 (2), p. 7-29.
- McMullin, Ernan, 2001, "Plantinga's Defense of Special Creation", in *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, edited by Robert Penoock, London, England, A Bradford Book.
- Menuge, Angus, 2004, "Who's Afraid of ID?", in *Debating Design: From Darwin to DNA*, edited by William A. Dembski and Michael Ruse, Cambridge University Press.
- Murphy, Nancey, 2001, "Phillip Johnson On Trial: A Critique Of His Critique Of Darwin", in *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, edited by Robert Penoock, London, England, A Bradford Book.
- Papineau, David, 2009, "The Causal Closure of the Physical and Naturalism", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, edited by Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann, and Sven Walter, New York, Oxford University Press.
- Penoock, Robert, and Michael Ruse (eds), 2009, *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Updated Edition, Amherst, N.Y, Prometheus Books.
- Plantinga, Alvin, 1991, "Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability: A Reply to VanTill and McMullin", *Christian Scholar's Review*, N. 21 (1), p. 80–109.
- , 1996, "Science: Augustinian or Duhemian", *Faith and Philosophy*, N. 13 (3), p. 368–394.
- , 2010, "Religion and Science", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta.
- Ruse, Michael, 2008, *Evolution and Religion: A Dialogue*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield Publishers.
- Schafersman, Steven, 1999, "Naturalism is Today An Essential Part of Science", in *Conference "Naturalism, Theism and the Scientific Enterprise"*, Department of Geology Miami University.
- Schrodinger, Erwin, 1964, *My View of the World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stannard, Russell, 1998, *Science and Wonders: Conversations About Science and Belief*, Faber & Faber.
- VanTill, Howard J., 2001, "When Faith and Reason Cooperate", in *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, edited by Robert Penoock, London, England, A Bradford Book.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی معنای کنش از منظر آلفرد شوترز و علامه مصباح یزدی*

کرامت‌آمین معظمی گودرزی / دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

aminmoazami242@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2836-0932

a-mesbah@qabas.net

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

m-mesbah@qabas.net

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



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۹

چکیده

از منظر وبر، کنش رفتاری است که کنشگر به آن، معنایی ذهنی ضمیمه نماید. آلفرد شوترز بر این باور است که مقوله «معنا» در این تعریف، مبهم بوده و نیازمند تحلیلی فلسفی است. او با استمداد از «دیوره» برگسون و «زمان آگاهی درونی» هوسرل تلاش می‌کند که از حقیقت «معنا» پرده بردارد. در این راستا با رویکردی پدیدارشناختی به این نتیجه می‌رسد که تجارب زیسته آگو ذاتاً معنادار نیستند، بلکه با نگرش و توجه آگو به آنها معنادار می‌شوند. در واقع، این اعمال آگاهی آگو هستند که به تجارب سپری شده او معنا می‌بخشند. بر این اساس کنشگر، معنایی به رفتار خود ضمیمه نمی‌کند، بلکه با تخیل و تجسم یک عمل پایان یافته، آن را به عنوان طرح یا غایت کنش در نظر می‌گیرد تا آنکه از طریق اجرای کنش در آینده به آن دست یابد. پس، معنای کنش چیزی جز همان عمل طراحی شده نیست. در این مقاله ما در ابتدا با رویکردی توصیفی به تبیین نظریه شوترز در باب معنای کنش مبادرت می‌ورزیم، سپس در گام بعدی با رویکردی تحلیلی و انتقادی به بیان اشکالات آن از منظر حکمت اسلامی می‌پردازیم و در نهایت، در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی به بازخوانی مسائل آن براساس مبانی حکمت اسلامی روی می‌آوریم. یافته‌های پژوهش از این قرار است که از منظر حکمت اسلامی، «معنا» در معنای عامش همان چیزی است که صور ذهنی ما در علم حصولی از آن حکایت می‌کنند و «معنای کنش» همان عنوانی است که عقل از رابطه میان «حرکات و سکنتای معین» و «غایتی معین» انتزاع می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: معنا، کنش، رفتار، معنای کنش، دیرند یا دیوره، زمان آگاهی درونی، آلفرد شوترز.

ماکس وبر در ابتدای *اقتصاد و جامعه* خویش، کنش را به رفتاری تعریف می‌کند که کنشگر به آن، معنایی ذهنی ضمیمه نماید (وبر، ۱۹۴۷، ص ۸۸). از منظر وی، وجه تمایز «کنش» از «رفتار» همین خصیصه معناداری است. به این معنا که رفتار واکنشی صرف، فاقد معنای ذهنی و ضمیمه‌شده از جانب فاعل است؛ اما کنش، رفتاری است که همواره توسط کنشگر به آن، معنایی ذهنی و قصدشده ضمیمه می‌گردد (همان، ص ۹۰). از دیدگاه *آلفرد شوترز*، تعریف وبر از کنش دارای ابهاماتی است که وی به حل و فصل آنها نپرداخته و با بی‌اعتنایی از کنار آنها گذر کرده است. یکی از ابهامات در مفهوم «معنا» است؛ زیرا وبر مشخص نکرده که مقصود از «معنا» چیست؟ منشأ و خاستگاه آن کجاست؟ ضمیمه کردن معنای ذهنی به کنش توسط کنشگر به چه معناست؟ آیا معنا مقوله‌ای متمایز و مستقل از رفتار است که به آن ضمیمه می‌شود یا نه؟ (شوترز، ۱۹۶۷، ص ۱۲).

شوترز بر این باور است که مسئله معنای کنش مربوط به قلمرو علوم اجتماعی نبوده و بدون اطلاعات وسیع فلسفی نمی‌توان به تحلیل دقیق آن پرداخت. از این رو به سراغ آثار دو فیلسوف برجسته مدرنیته، یعنی هانری برگسون (Henri Bergson) و *ادموند هوسرل* (Edmund Husserl) می‌رود و تلاش می‌کند که از دستاوردهای فلسفی آنها برای حل این مسئله مهم بهره گیرد. ویژگی مشترک دو فیلسوف نامبرده در این است که هر دو، مسئله معنای درونی زمان را که از نگاه شوترز مرتبط با بحث معناست، محور اصلی مطالعات فلسفی خویش قرار داده‌اند. به اعتقاد شوترز، فلسفه «دیوره یا دیرند» برگسون و «زمان آگاهی درونی» هوسرل، سرانجام حل معمای معنا را ممکن می‌سازند (همان، ص ۱۳)؛ زیرا با استمداد از آموزه‌های فلسفی آنها در باب چگونگی قوام‌بخشی و شکل‌گیری معنای یک تجربه زیسته در دیوره یا زمان آگاهی درونی می‌توان مسئله معنای کنش را حل و فصل کرد و تصویری شایسته و دقیق از آن به دست آورد (برای توضیح بیشتر در باب قوام‌بخشی معنا، تجربه زیسته رک: خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۳۴-۴۵؛ پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷؛ عمادی، ۱۳۹۳). بنا بر آنچه گذشت، در اثر حاضر تلاش می‌کنیم برای نخستین بار با استناد به اثر برجسته شوترز، یعنی *پدیدارشناسی جهان اجتماعی (Phenomenology of the Social World)* به توصیف و تبیین راهکار شوترز برای حل مسئله معنای کنش بپردازیم، سپس در مرحله بعد با نگاهی تحلیلی و انتقادی به ارزیابی و در ادامه به بازخوانی آن از منظر حکمت اسلامی مبادرت ورزیم. امید است که این مقاله گامی رو به جلو در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی باشد.

۱. دیوره یا دیرند برگسون

برگسون با ابزار شهود و درون‌بینی به این نتیجه نائل گردید که برداشت فیلسوفان و دانشمندان فیزیک و ریاضیات از «زمان»، برداشتی فیزیکی (Physical Time)، مکانی‌شده و ساختگی می‌باشد که بر فضا قابل انطباق است. از منظر او، اوصافی چون کمیت، قابلیت انقسام، و قابلیت اندازه‌گیری که آنها به زمان نسبت می‌دهند، به طور کلی با زمان حقیقی و تاریخی (Historical Time) که وی آن را «دیوره» یا «دیرند» می‌نامد ناسازگارند. آنچه برگسون از

زمان حقیقی یا دیرند می‌فهمید به توالی خاصی از حالات مستمر آگاهی برمی‌گشت که اساساً مستقل از انسان و ناظر خودآگاه معنا و مفهومی ندارد. او در زمان و اراده آزاد نشان داد که زمان حقیقی و تاریخی هیچ نسبتی با اعداد قابل شمارش و فضای قابل انقسام ندارد. او مدعی بود که از راه شهود درونی و وجدان می‌توان دریافت که دیرند ناب یا زمان حقیقی چیزی جز توالی دگرگونی‌های کیفی، درهم‌دوب‌شده و درهم‌نمود کرده نیست که هیچ میلی به بیرون شدن از هم و هیچ ارتباط و نسبتی با عدد ندارند (ر.ک: برگسون، ۱۹۱۳، ص ۹۸-۱۱۲؛ ابراهیمی دینانی و دیگران، ۱۳۷۹).

او براساس تقسیم زمان به زمان حقیقی (دیوره) و زمان غیرحقیقی (مکانی‌شده)، به دو نوع حیات و زندگی برای انسان قائل می‌شود که در حقیقت هریک از آن دو، سطوح مختلفی از آگاهی هستند:

۱. زندگی در جریان تجربه زیسته (زندگی در جریان دیوره و زمان حقیقی)؛

۲. زندگی در جهان مکانی و زمانی (زندگی در زمان غیرحقیقی و مکانی‌شده).

بنا بر آنچه گذشت، دیوره یا زمان حقیقی، سیلان و رفت و آمد کیفیات ناهمگن، متباین، تقسیم‌ناپذیر و پیوسته؛ به تعبیر دیگر، جریان مستمر حالات آگاهانه است. آنچه ما در دیوره تجربه می‌کنیم، وجودی مجزا و به خوبی معین شده نیست، بلکه انتقالی مستمر از اکنونی به اکنونی جدیدتر است. جریان آگاهی در ذات خود نمی‌تواند به چنگ و تور تأمل و بازتاب درآید. تأمل و بازتاب که یکی از کارکردهای عقل و خرد است، اساساً به جهان مکانی – زمانی زندگی روزمره تعلق دارد. ساختار تجربه ما بسته به اینکه ما خودمان را به جریان دیوره واگذار کنیم یا برای اندیشه و تأمل بر آن توقف کنیم و بکوشیم که آن را براساس مفاهیم مکانی – زمانی طبقه‌بندی نماییم متفاوت خواهد بود (ر.ک: برگسون، ۱۹۱۳، ص ۷۵-۱۲۰).

به باور شوتز، این امکان هست که ما با همین دو نحوه نگرش، به افعال انسانی نیز نظر بیفکنیم و آنها را از سویی به‌عنوان «فرایندهای مستمر آگاهانه» و از سویی دیگر به‌عنوان «عملی ثابت، مکانی‌شده و از پیش تکمیل‌شده» مورد ملاحظه قرار دهیم. افزون بر این، او معتقد است که این دو نحوه نگرش، تنها در اعیان زمانمند بیرونی (Transcendent Temporal Object) ظاهر نمی‌شوند، بلکه در تمامی تجارب به طور کلی قابل تحقق هستند. وی مینا و اساس این ادعا را در مطالعات هوسرل در باب «زمان آگاهی درونی» می‌داند (شوتز، ۱۹۶۷، ص ۴۵-۴۶).

۲. زمان آگاهی درونی هوسرل

از منظر هوسرل، درست همان‌گونه که نمودهای (Appearance) رنگ و مکان که ذهنی و سوپزکتیوند، رنگ و مکان عینی را بر ما آشکار می‌سازند، چیزی به نام زمان ذهنی، درونی، حلولی (Immanent) یا پدیدارشناختی نیز در سوپزکتیویته و ذهنیت ما هست که زمان جهانی، عینی یا متعالی (Transcendent) را بر ما ظاهر می‌سازد. البته با این تفاوت که نمود زمان از این حیث هم‌تراز با سایر نمودها نیست، زیرا زمانمندی درونی افزون بر اینکه زمان عینی

را بر ما آشکار می‌سازد، ساختار اساسی تمامی تجارب دیگر ما نیز هست؛ به عبارت دیگر، همه تجارب یا زیسته‌های دیرند یا دیوره، ذاتاً زمانمند بوده و بدون چنین خصلتی، هیچ تجربه‌ای امکان‌پذیر نخواهد بود (سوکولوسکی، ۱۹۶۴، ص ۵۳۳؛ حسن‌پور، ۱۳۹۵).

با توجه به توضیحاتی که در باب زمان حلولی یا درونی گذشت، هوسرل صراحتاً به دو نحوه «قصدمندی یا حیث التفاتی Intentionality» نسبت به جریان آگاهی اشاره می‌کند (برای توضیح بیشتر در باب حیث التفاتی ر.ک: رائی، ۱۳۹۰؛ خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۴۴):

ما یا محتوای این سیلان را با [همان] قالب سیلانی‌اش مورد ملاحظه قرار می‌دهیم...؛ یا [اینکه] توجه‌مان را به واحدهای قصدی [Intentional Unities] معطوف می‌نماییم، [یعنی] به آن اموری که ما به طور قصدی از آنها به عنوان اموری مشابه و همگن در جریان این سیلان آگاه هستیم (هوسرل، ۱۹۶۶، ص ۱۵۷).

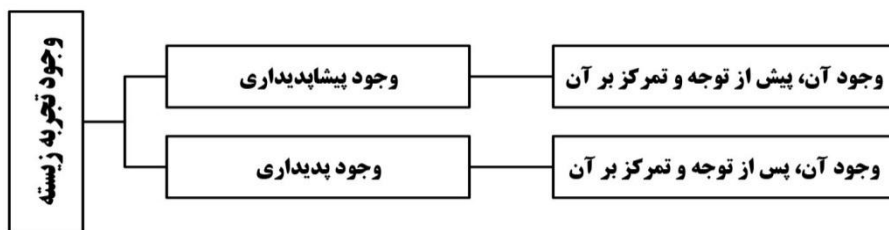
محتوای دیوره یا جریان آگاهی بذاته پیوسته و یکپارچه و درحال سیلان است؛ اما هنگامی که من با یکی از اعمال قصدی آگاهی مانند تأمل، یادآوری و... به برخی از تجارب آن توجه می‌نمایم، آن بخش از دیوره یا جریان آگاهی به‌عنوان یک واحد قصدی از این سیلان جدا شده، تقویم و معنادار می‌شود. مجموعه این واحدهای قصدی برخلاف تجارب یکپارچه و پیوسته دیوره که متباین و ناهمگن هستند، مشابه و همگن می‌باشند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه تجارب زیسته فردی در جریان آگاهی در قالب واحدهای قصدی، قوام‌یافته و معنادار می‌شوند؟ شوتر، برای پاسخ به این پرسش، نخست از دیوره برگسون و سپس از آموزه‌های هوسرل در باب زمان آگاهی درونی بهره می‌برد:

۳. معنابخشی به تجارب زیسته

از منظر شوتر، آگو، در زندگی روزمره همان‌گونه که فکر و عمل می‌کند، در سطح آگاهی از جهان زمانی و مکانی زندگی می‌کند (برای توضیحات بیشتر در باب مفهوم «آگو» ر.ک: فولادی، ۱۳۹۳؛ خاتمی، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۶۱). توجهش به چنین جهانی، او را از فرورفتن و غرق شدن در شهود دیوره محض بازمی‌دارد. اما اگر فشار و تنش روانی، به هر دلیلی آرام گیرد، آگو کشف خواهد کرد که آنچه را که قبلاً مجزا و کاملاً متمایز از هم می‌دید، اکنون کیفیاتی هستند که در انتقال و جریان مستمر غوطه‌وراند. از این‌رو تمامی متمایزسازی‌ها و تلاش برای جداسازی تجارب فردی از یکپارچگی و وحدت دیوره، مصنوعی و ساختگی بوده و درحقیقت، بیگانه و ناسازگار با دیوره محض‌اند. به تعبیر دیگر، هنگامی که من خودم را در جریان آگاهی، یعنی دیوره خودم غوطه‌ور می‌سازم، به طور کلی تجارب متمایز و جداساده‌ای را نمی‌یابم. در هر لحظه یک تجربه می‌آید و سپس افول می‌کند و تجربه جدید دیگری جای آن را می‌گیرد. من نمی‌توانم میان تجربه کنونی و تجربه قبلی و تجربه کنونی بعدی و تجربه‌ای که اندکی پیش رخ داده است تمایز بگذارم؛ زیرا من، دیوره خودم را به‌عنوان یک جریان یک‌سویه و برگشت‌ناپذیر تجربه می‌نمایم و می‌یابم که میان اکنون قبل‌تر و اکنون همان دم، بزرگ‌تر شده‌ام. تا زمانی که کل جریان آگاهی من، به لحاظ

زمانی یکسویه و برگشتناپذیر است، من نه از بزرگ‌تر شدنم و نه از تمایز میان حال و گذشته آگاه نیستم. آگاهی واقعی از جریان دیوره، یک بازگشت برخلاف جهت جریان آن، نوع خاصی از نگاه به آن جریان و به تعبیر دقیق‌تر، «یک تأمل یا بازتاب» را پیش فرض می‌گیرد. تنها به این دلیل که مرحله و لحظه قبل بر مرحله و لحظه فعلی مقدم است و همین سبب می‌شود که لحظه فعلی را بدین نحو کنونی بسازد و آن مرحله قبلی که این لحظه فعلی را تقویم می‌کند، در این اکنون فعلی به شیوه «یادآوری» (Remembrance) به من داده می‌شود. بنابراین همین عمل یادآوری است که تجربه را از جریان برگشتناپذیر دیوره محض جدا می‌سازد و سپس آگاهی را به یادآوری مبدل می‌سازد (ر.ک: شوتز، ۱۹۶۷، ص ۴۷).

از سویی دیگر، هوسرل، دو وجود متمایز برای تجربه زیسته قائل است که در جدول زیر به آن اشاره می‌نماییم:



درواقع از منظر وی، توجه یا عدم توجه ما به تجارب زیسته، منشأ تمایز میان تجارب زیسته می‌شود. بنابراین باید میان دو دسته تجربه تمایز قائل شویم:

۱. تجاربی که در جریان و سیلان‌شان، از یکدیگر متمایز نبوده و در سایه یکدیگر پنهان می‌شوند؛

۲. تجاربی که مجزا و متمایز بوده و قبلاً پایان یافته و سپری شده‌اند (ر.ک: هوسرل، ۱۹۶۴، ص ۱۷۸-۱۷۹).

تفاوت این دو دسته در آن است که دسته دوم، همانند دسته نخست توسط ما زیسته نمی‌شوند، بلکه با توجه ما درک می‌شوند.

از نگاه شوتز، تمایز مزبور برای موضوع مورد تحقیق ما، یعنی حقیقت «معنا»، اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا مفهوم تجربه معنادار، همواره مجزا و متمایز بودن تجربه‌ای را که بر آن صدق می‌کند پیش فرض می‌گیرد. اکنون کاملاً روشن می‌شود که تنها یک تجربه پایان یافته می‌تواند معنادار نامیده شود، به تعبیر دیگر، تجربه‌ای به نگاه پس‌نگرانه عرضه می‌شود که سابقاً پایان یافته و به انجام رسیده باشد، نه اینکه در حال جریان و زیسته شدن باشد. براین اساس «معنا» در مفهوم عام آن، عبارت است از یک نگاه متوجه آگاهی به سوی تجارب سپری شده، نه تجارب درحال جریان (ر.ک: شوتز، ۱۹۶۷، ص ۵۲).

درواقع، زمانی که تجارب به فاصله اندکی در گذشته به عقب رفته‌اند، یعنی هنگامی که آنها سپری و منقضی شده‌اند، این امکان وجود دارد که ما برگردیم و یکی از اعمال آگاهی، مانند تأمل، شناسایی (Identification)، بازشناسایی (Recognition) و غیره را در مورد آنها به کار گیریم. درست هنگامی که آنها در «مخروطی از نور»

ساطع شده از «اگو» گرفتار می‌شوند، یک تجربه از جریان زمان خارج شده، تمایز و وضوح می‌یابد، یک هستی مجزا. در این لحظه و به موجب رفتارِ «چرخش به سمتِ Act of Turning-Toward»، تجربه، با معنا می‌شود. از منظر والش (George Walsh)، فرایند اعطای معنا، ممکن است که با ساخت یک اسلاید میکروسکوپی، مقایسه شود. درست همان‌طور که برای نمونه در ساخت یک اسلاید، برخی چیزها از دست می‌رود، یعنی خود زندگی و زیستن، بنابراین در معنایی هم، تجربه برخی از زندگی خود، یعنی انضمامیت غوطه‌ور شده در دیوره را از دست می‌دهد (همان، ص ۲۳۳). بنا بر آموزه‌های برگسون، هوسرل و شوتر به این نتیجه می‌رسد که هنگامی من می‌توانم یکی از تجارب زیسته‌ام را معنادار بخوانم که با التفات و توجه به آن تجربه، آن را از تجارب بسیاری که یا با آن هم‌زیست و هم‌زمان هستند، یا پیش از آن و یا بعد از آن هستند متمایز سازم. از این پس، تجربه‌ای را که بدین شیوه انتخاب و متمایز شده است، تجربه‌ای «مجزا یا گسسته» می‌نامیم (همان، ص ۴۱-۴۲).

بنا بر آنچه درباره «معنا» به معنای عام آن گذشت، از نگاه شوتر، گونه‌های تقابل و تنش میان «اندیشه» و «زندگی» وجود دارد. اندیشه و تفکر بر اعیان جهان مکانی - زمانی متمرکز می‌شود؛ اما زندگی با دیوره مرتبط است. تنش میان این دو، ذات و جوهر معناداری تجربه است. بنابراین این یک سخن مغلطه‌آمیز است که تجارب بذاته معنا دارند. معنا در تجربه واقع نمی‌شود، بلکه آن تجاربی معنادارند که به نحو بازتابی و تأملی مورد اندیشه و درک واقع شوند. معنا در نگرش اگو به سوی آن بخشی از جریان آگاهی‌اش واقع می‌شود که قبلاً به واسطه آن سیلان و جریان داشته است، به تعبیر دیگر، به سوی دیوره منقضی شده‌اش. به بیان دقیق‌تر، این نظر تأملی و توجه اگو به تجارب است که موجب معناداری آنها می‌شود. آیا از نظر شوتر در اینجا یک تجربه جدا شده و به خوبی مشخص شده را به‌عنوان یک تجربه معنادار قصد می‌نماییم؟ بله از منظر او، دو عبارت «تجربه الف معنادار است» و «تجربه الف مورد ملاحظه و نظر واقع شده است»، به یک معنا و جانشین‌پذیر هستند. بنابراین این سخن صحیح نیست که تجارب زیسته من صرفاً به جهت تجربه‌بودنشان یا زیسته‌شدنشان معنادار هستند. این چنین دیدگاهی، تنش میان «تجربه درحال زیستن در دیوره» و «تأمل بر همین تجربه» که بدین نحو زیسته شده است را برطرف می‌سازد (همان، ص ۶۹-۷۰).

شوتر، پس از ارائه مفهومی عام از «معنا»، به این پرسش مهم می‌پردازد که منظور از «ضمیمه‌کردن معنا به رفتار» در تعریف وبر از کنش چیست؟ از منظر وی، کاربرد واژه «ضمیمه‌کردن» در اینجا یک استعمال مجازی و استعاری است؛ زیرا معنای یک تجربه، نه یک تجربه ثانوی و جدید است که به نحوی به اولی ضمیمه شده باشد و نه محمول یک تجربه فردی است که به واسطه چنین استعمالاتی مانند «دارای معنا» و «معنادار» اظهار شود. براین اساس «معنا» شیوه‌ای معین از هدایت نگاه فرد به فقره‌ای از تجارب گذشته خویش است که به واسطه این عمل تأملی، آن تجربه انتخاب و متمایز می‌شود؛ به تعبیر دیگر، «معنا» از نگرش خاص اگو به سمت جریان دیوره‌اش خبر می‌دهد (همان، ص ۱۲ و ۴۲).

۴. رفتار

چنان که در مقدمه آمد، وبر، رفتار صرف را برخلاف کنش فاقد معنای ضمیمه شده از جانب فاعل دانست و همین خصیصه را به عنوان وجه تمایز آن دو در نظر گرفت. اما شوتر، تمایز مزبور را سطحی دانسته و تلاش می کند که براساس تبیین ارائه شده در باب معنا، به تمایز ژرف تری میان آن دو اشاره نماید: همان گونه که گذشت، تجارب زیسته ما توسط اعمال آگاهی از قبیل توجه، تأمل، یادآوری و... نخست، از جریان آگاهی و دیوره، گزینش و سپس معنادار می شوند. هوسرل، این اعمال آگاهی را «تجارب معنا بخش آگاهی» به دیگر تجارب زیسته دانسته و با عنوان «رفتار» از آنها یاد می کند. شوتر نیز به پیروی از هوسرل، واژه «رفتار» را برای چنین تجربیات «خودجوش و خودانگیخته ای Spontaneous» به کار می گیرد که به تجارب دیگر ما معنا بخشی می کنند. برای درک بهتر ادعای شوتر، بحث را با یک مثال کاربردی و ساده از وی پیش می بریم:

به «درد» یا «تکان دادن یکی از اعضای بدن من توسط دیگری»، رفتار گفته نمی شود. اما نوع نگرش و رویکرد من به این امور، رفتار نامیده می شود، مانند اینکه در مقابل درد یا حرکت دادن اعضای بدنم توسط دیگری، مقاومت نمایم یا تسلیم شوم. بنابراین در اینجا ما با دو نوع متفاوت از تجارب زیسته مواجه ایم:

– تجارب منفعل، مانند «درد و رنج کشیدن» یا «احساس یک شی قرمز»؛

– تجارب فعال، مانند نگرش و رویکردهای اخذ شده نسبت به دسته اول، از قبیل: تسلیم شدن یا استقامت ورزیدن در مقابل درد یا عطف توجه به احساس یک شیء قرمز یا یادآوری آن به عنوان یک تجربه سپری شده.

بنا بر اصطلاحات هوسرل، دسته نخست، یعنی انفعالات اولیه مانند تداعی معانی نمی توانند رفتار نامیده شوند، زیرا به اعتقاد وی، رفتار عبارت است از «تجارب معنا بخش آگاهی». بدین ترتیب یک تجربه معنا بخش باید یکی از اعمال آگاهی و نگرشی آگو به دیگر تجارب زیسته باشد. هوسرل، اصطلاح «تجارب معنا بخش آگاهی» را برای اشاره به تمامی تجاربی که در قصدمندی در قالب فعالیت های خودانگیخته ارائه می شوند استعمال می کند. بنابراین از نظر شوتر به پیروی از هوسرل، رفتار به عنوان تجربه ای از آگاهی تعریف می شود که معنا را از طریق فعالیت خودانگیخته و خودجوش (Spontaneous Activity) ارائه می دهد. فعالیت خودانگیخته، تجربه ای است که در مراحل، در انتقال از یک اکنون فعلی به یک اکنون بعدی [بدون طرح قبلی] تقویم و تشکیل می شود. به تعبیر دیگر، رفتار از مابقی تجارب من به واسطه این واقعیت متمایز می شود که به احساس یا انطباع اولیه (Primal Impression) من از فعالیت خودانگیخته بازمی گردد. در واقع، رفتار فعالیت خودانگیخته ای است که تنها در لحظه قبل از آن، یک تجربه منفعل ورای آن وجود دارد (ر.ک: همان، ص ۵۴-۵۷).

۵. کنش

از نگاه شوتر، همان گونه که ما با نگاه پس نگرانه می توانیم به تجارب گذشته مان معنا بخشیم، قادریم به طور آینده نگرانه نیز به تجربیات آینده معنا نسبت دهیم. این نگاه به سوی آینده، برای مفهوم کنش،

ضروری و اساسی است. کنش، رفتاری است معطوف به تحقق هدفی یا طرحی معین در آینده. اما آنچه که به‌عنوان معین، یعنی به خوبی و کاملاً شناخته‌شده مجسم می‌شود، باید دارای مؤلفه‌ای از گذشته نیز باشد. بنابراین هدف از انجام یک کنش، باید دارای دو عنصر آینده و گذشته باشد. می‌توانیم از اصطلاحات دستور زبان برای اظهار این موقعیت پیچیده مدد بگیریم. در واقع، ما هدف از کنش را با «زمان آینده کامل» به تصویر می‌کشیم. زمانی که دال بر این است که اتفاقی در آینده رخ خواهد داد و به پایان خواهد رسید. یعنی، هدف و طرح از کنش که یک عمل ازپیش تحقق یافته و تکمیل شده است؛ درست هنگامی که هنوز انتظار کشیده می‌شود در خیال کنشگر مجسم می‌شود. برای مثال، علی خانه را برای ملاقات دوستش ترک می‌کند. ملاقات دوست، به‌عنوان یک عمل تکمیل شده، درست هنگامی که علی در مسیر خانه اوست، در ذهن او مجسم می‌شود. شوتز، ملاقات چنین مجسم شده را Handlung یعنی «طرح یا پروژه Project» می‌نامد. وی با اقتباس اصطلاح «طرح» از هایدگر، از عمل تکمیل شده که در زمان آینده کامل مجسم شده با عنوان «طرح یا پروژه» کنش یاد می‌کند و در پاسخ به این پرسش که «طرح چیست؟» می‌گوید: عمل از پیش تکمیل شده‌ای است که هدف و غایت کنش بوده و به واسطه کنش، هستی و وجود می‌یابد. اما طرح‌ریزی (Projection) یک کنش اساساً مستقل از همه کنش‌های واقعی انجام می‌شود؛ چراکه هر طرح‌ریزی کنش تقریباً یک تصور خیالی از کنش است (ر.ک: همان، ص ۵۷-۶۱).

شوتز با توجه به اینکه در بند گذشته از تصور و تجسم خیالی کنش سخن گفت، این پرسش را مطرح می‌سازد که کدام یک از این دو، یعنی «کنش در حال جریان» و «عمل از پیش تکمیل شده»، در ذهن کنشگر طراحی و تخیل می‌شوند؟ وی این چنین پاسخ می‌دهد:

پاسخ به این پرسش چندان مشکل نیست. آنچه که طرح‌ریزی می‌شود عمل تکمیل شده است، همان چیزی که هدف کنش بوده و به واسطه کنش به عرصه هستی آورده می‌شود... در واقع تنها عمل تکمیل شده می‌تواند در خیال به تصویر کشیده شود؛ زیرا اگر عمل تکمیل شده، هدف کنش است و اگر عمل تکمیل شده طرح‌ریزی نشود، آنگاه به تصویر کشیدن کنش ضرورتاً انتزاعی خواهد شد و در این صورت کنش یک امتداد رو به پیش تهی بدون هر محتوای خاص، بدون هر نوع پُرشوندگی شهودی خواهد بود (همان، ص ۶۰).

بدین ترتیب تجسم و تخیل حرکات مجزایی که مراحل اجرای یک کنش را شکل می‌دهند، بدون تخیل طرح کنش امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر، آنچه که در مورد یادآوری گذشته صادق است درباره پیش‌بینی آینده نیز صادق است. در هر دو، آنچه که برای ذهن مشهود است، طرح کنش یا عمل تکمیل شده است، نه فرایند در جریانی که آن طرح را محقق می‌سازد. از این رو این عمل تکمیل شده است که در ذهن کنشگر طراحی و تجسم می‌شود، نه خود کنش.

با توجه به مطالبی که گذشت، در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که از منظر شوتز، «معنای هر کنش، عمل طراحی شده متناظر با آن است». بدین سان، «آنچه که کنش را از رفتار متمایز می‌سازد این است که کنش برخلاف رفتار، اجرا و تحقق یک عمل طراحی شده است» (همان، ص ۶۱).

۶. ارزیابی نظریه شوتز در باب معنای کنش از منظر حکمت اسلامی

فلاسفه علوم اجتماعی بر این باورند که هیچ نظریه‌پردازی در حوزه علوم اجتماعی نمی‌تواند بدون موضع‌گیری (آگاهانه یا ناآگاهانه) در باب مسائل کلان فلسفی، اعم از معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و... به نظریه‌پردازی بپردازد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۹؛ رزنبرگ، ۲۰۱۲، ص ۱). توجه به این نکته به ما اجازه نمی‌دهد که نظریات موجود در عرصه علوم انسانی را پیش از ارزیابی مبنایی و بنایی، به طور عجولانه و کورکورانه برای مطالعه مسائل بومی خود، چه در حوزه فردی و چه در قلمرو اجتماعی به کار گیریم؛ زیرا نظریه‌ای در عرصه علوم انسانی قابل پذیرش است که بر مبنایی صحیح و مطابق با واقع‌پی‌ریزی شده باشد. مواجهه انتقادی با نظریات مزبور، از دوحال خارج نیست: یا چنین نظریاتی با مبنایی و ارزش‌های حقیقی در تعارض‌اند که باید کنار گذاشته شوند؛ یا اینکه با مبنایی مزبور تعارضی ندارند که می‌توان آنها را تلقی به قبول کرده و در مطالعات فردی و اجتماعی خودمان به کارگیریم. البته در حالت نخست، علاوه بر اینکه ما از نادرستی چنین نظریاتی آگاه می‌شویم، این فایده را نیز برای ما دارد که با مسئله این نظریه‌پردازان آشنا می‌شویم و می‌توانیم با عرضه این مسائل به مبنایی صحیح و متقن اسلامی، به این مسائل پاسخ درست داده و به تولید نظریه اسلامی در آن زمینه مفتخر شویم. همان‌طور که در بخش پیشین ملاحظه کردیم، نظریه شوتز در باب معنای کنش نیز از این قاعده مستثنا نبوده و بر برخی از مبنایی و آرای فیلسوفانی چون برگسون و هوسرل مبتنی است. به نظر می‌رسد که نظریه مزبور براساس مبنایی متقن حکمت اسلامی دارای اشکالاتی است که به برخی از آنها اشاره می‌نماییم و در ادامه می‌کوشیم که براساس مبنایی مزبور به مسئله موردنظر، یعنی معنای کنش پاسخی درخور دهیم.

۱. همان‌طور که گذشت، تقسیم حیات به دو نوع «حیات در دیوره» و «حیات در جهان مکانی - زمانی» توسط برگسون بر تحلیل و نگاه خاص وی از زمان مبتنی است. زمان حقیقی از منظر او، همان سیلان و جریان کیفیات ناهمگن و حالات مستمر آگاهی است؛ و برداشت متداول و رایج از زمان، برداشتی کمی، مکانی شده و جعلی از زمان است که قابل تطبیق بر فضا است. بنا بر توضیحاتی که در باب دیوره یا زمان حقیقی برگسون گذشت و همچنین برخی از عبارات صریح برگسون، این نکته به دست می‌آید که زمان حقیقی یا دیوره از دیدگاه وی، سوژکتیو و وابسته به فاعل شناسا بوده و وجودی مستقل از آگاهی او ندارد. برای نمونه، او در کتاب *ماده و یاد* می‌گوید:

در واقعیت [ورای تجربه انسانی] هیچ ریتمی از دیرند وجود ندارد. شاید بتوان ریتم‌های متفاوتی را که سریع‌تر و کندترند، تصور کرد تا درجه شدت و وقفه انواع متفاوت آگاهی را سنجد (برگسون، ۱۹۹۱، ص ۲۰۷ و ۳۴۲).

اما بنا بر دستاوردهای بدیع و دقیق حکمت صدرایی در باب مقوله «زمان» می‌توان تحلیل برگسون در باب زمان حقیقی را مورد نقد و خدشه قرار داد. از منظر حکمت صدرایی، با اثبات حرکت در جواهر مادی، زمان، امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیات بوده و رابطه‌ای ناگسستگی با حرکت دارد. زمان از اعراض خارجی موجودات مادی نیست، بلکه از عوارض تحلیلی آن‌هاست که تنها به لحاظ مفهومی و در ظرف ذهن قابل انفکاک از جواهر مادی است. در واقع زمان، بُعد و امتدادی گذراست که هر جسمی در ذات خود افزون بر امتدادهای ناگذرا (طول، عرض و ضخامت) از آن برخوردار است. وی وجود زمان و حرکت را غیرقابل تفکیک از هم دانسته و آن دو را از قبیل ماهیات و مقولات به شمار نمی‌آورد، بلکه آنها را در زمره مقولات ثانی فلسفی می‌داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شوند. از منظر وی، هر پدیده مادی زمان مخصوص به خودش را دارد که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵-۱۵۸). در نتیجه زمان، اختصاصی به تجارب انسانی و حالات آگاهی او ندارند و از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌گردد و در حقیقت، اندازه امتداد سیال موجودات مادی است؛

۲. نکته دیگر آنکه آگاهی و حالات مختلف آن بذاته زمانمند نیستند و مقوله زمان در ماهیت آن مدخلیتی ندارد که بخواهیم مسئله «معنا» را براساس زمانمند بودن آن حل و فصل نماییم. البته آگاهی انسان به جهت تعلق نفس بشری در این جهان به کالبد مادی، بالعرض دستخوش تغییر و تحول می‌باشد و شاید همین امر موجب گردیده است که برگسون و هوسرل به خطا مسئله معنا را به زمانمند بودن آگاهی انسان ارتباط دهند. به هر حال، باید توجه داشت که تحلیل معنا به طور کلی ربطی به زمان و زمانمندی ندارد و نمی‌توان زمانمندی را از مؤلفه‌های معنا دانست. این ادعا مانند این است که ما در تعریف «میز»، به جهت آنکه تمامی میزهای تجربه‌شده توسط ما چوبی هستند، قید «چوبی بودن» را لحاظ نماییم، حال آنکه این امکان وجود دارد که میزی از جنس چوب نباشد؛

۳. از نگاه برگسون، اگر فشار و تنش روانی، به هر دلیلی آرام گیرد، آگو کشف خواهد کرد که آنچه را قبلاً مجزا و کاملاً متمایز از هم می‌دید، اکنون مواردی هستند که در انتقال مستمر غوطه‌وراند. اما این پرسش قابل طرح است که به چه دلیل این امر صرفاً مربوط به فشار و تنش روانی است؟ ما بالوجدان چه در شرایط عادی و چه در شرایط غیرعادی می‌توانیم جریان و سیلان دائمی عوارض ماده و به تبع آن ماده را مورد تجربه و درک قرار دهیم و این امر نیازی به برطرف‌شدن فشار و تنش‌های روانی ندارد؛

۴. با نگاه انتقادی می‌توان از برگسون پرسید اگر این چنین است که «جریان آگاهی در ذات خود نمی‌تواند به چنگ و تور تأمل و بازتاب درآید؛ بدان دلیل که اساساً تأمل و اندیشه به جهان مکانی - زمانی زندگی روزمره تعلق دارد»، پس چگونه ایشان در این عبارت، بر جریان آگاهی یا دیرند توقف کرده، درباره آن اندیشه می‌کند و حتی محمولاتی را بر آن بار می‌کند! آیا اساساً چیزی که به تور تأمل و اندیشه در نمی‌آید، می‌توان درباره آن سخن گفت و تصور و مفهومی از آن در ذهن داشت؟ ممکن است بگوییم وجه صحیح این است که گفته شود هم «جریان

دیوره» و هم «آگاهی مفهومی از آن»، هر دو از انواع و سطوح مختلف آگاهی هستند، با این تفاوت که اولی از نوع علم حضوری است و عین وجود عینی معلوم است و دومی علمی حصولی است و به وجود عینی معلوم تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، اینچنین نیست که آگاهی همواره با وجود عینی دوگانگی و تمایز داشته باشد، در علم حضوری، آگاهی عین وجود عینی است؛ اما در علم حصولی، آگاهی متمایز از وجود عینی بوده و در واقع، میان «علم و آگاهی» و «وجود عینی معلوم» تغایر و تعدد وجود دارد. در بخش پایانی به طور مفصل به تمایز میان این دو سطح آگاهی از یکدیگر خواهیم پرداخت؛

۵. تمرکز بر روی فنومن‌ها (پدیدارها) به جای نومن‌ها (پدیده‌ها)؛ یا به تعبیر دیگر، بر تجارب انسانی به جای متعلقات تجارب انسانی، نگاهی سوپزکتیویستی است که از تمایز کانتی میان نومن و فنومن نشئت می‌گیرد. توضیح آنکه تا پیش از کانت و پیروان وی، حقیقت یا صدق عبارت بود از مطابقت ذهن با واقع؛ چراکه از نظر قدما، نومن یا ذات اشیاء مستقل از ما در عالم واقع وجود دارد و ما می‌توانیم به آن دست یابیم. اما از منظر کانت، به دلیل مشکلات فراروی این اصل و دشواری تطبیق آن بر خارج، باید این اصل را وارونه سازیم و بگوییم که حقیقت یا صدق عبارت است از مطابقت واقع با ذهن. براین اساس جهان، بازتاب ذهن است، نه اینکه ذهن بازتاب جهان باشد. کانت، ذات یا وجود نومن (شیء فی‌نفسه) را انکار نمی‌کرد، ولی دسترسی به آن را ناممکن می‌دانست و بر این باور بود که ما تنها به فنومن‌ها یا پدیدارها دسترسی داریم (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۴). پس از وی، هوسرل و پدیدارشناسان، حکم به وجود یا عدم وجود نومن را تعلیق نمودند و متعلق شناخت و آگاهی را فنومن یا پدیدارها قرار دادند، زیرا از منظر آنها، تجارب پدیداری انسان دارای ذات هستند، ولی ذات آنها مستقل از آگاهی بشر نیست. درواقع، این آگاهی انسان است که ذات را قوام بخشیده و نمایان می‌سازد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۸۰).

اما در جای خود به اثبات رسیده که سوپزکتیویسم، نگاهی نامعقول و خودمتناقض است و نهایتاً منجر به شکاکیت فراگیر و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی می‌شود. چراکه انسان فی‌الجمله به واقعیت و نومن‌ها دسترسی دارد و راه شناخت واقعیات به طور مطلق بر او مسدود نیست. برای نمونه، در شناخت‌های حضوری، میان عالم و معلوم، واسطه‌ای همچون مفاهیم ذهنی وجود نداشته و عالم می‌تواند بدون امکان هیچ‌گونه خطایی به معلوم و نومن‌ها دست یابد، و همچنین آن دسته از علوم حصولی که مستقیماً یا با واسطه به علوم حضوری بازگشت می‌کنند، معرفت ما را به خود واقع تضمین می‌کنند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۸-۲۵)؛

۶. شوتر در برخی از عبارات خود، طرح و هدف کنش را معادل «انگیزه تا آن که In-Order-To Motive» کنش قرار می‌دهد (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۸۷-۸۹)، از این معادل‌سازی می‌توان فهمید که او «تصور غایت کنش» را با «علت غایی کنش» یا همان «حبّ به غایت کنش» خلط کرده است. تصور غایت کنش از مقوله بینش و شناخت است، حال آنکه حبّ به غایت کنش از مقوله گرایش است. در واقع، اولی از علل اعدادی کنش بوده و دومی از علل حقیقی تحقق آن می‌باشد (ر.ک: عبودیت و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۹-۵۵)؛

۷. نکته دیگر آنکه غایت و هدف کنش لزوماً در آینده و پس از کنش محقق نمی‌شود و ممکن است که قبل از تحقق کنش موجود باشد، یعنی در مواردی که هدف از انجام یک کنش، تحصیل کمال مفقود نباشد، بلکه تحقق آثار و لوازم کمال موجود باشد. برای نمونه، ممکن است کسی که دارای مهارت خطاطی است، بدان جهت که خط نوشتن نتیجه داشتن این مهارت و از آثار و لوازم خطاط بودن است، این کار را دوست داشته باشد و انجام دهد. همچنین است هدف و غایت افعال الهی که کمال موجود در ذات الهی است، نه هدفی که پس از تحقق فعل برای او حاصل می‌شود؛

۸. لزومی ندارد که غایت، هدف یا طرح کنش، عمل تکمیل‌شده و بعینه در گذشته تحقق یافته باشد. این امکان وجود دارد که فاعل مختار، غایت یا تحقق عملی را در ذهن خود تصور کند که تابحال بعینه سابقه تحقق نداشته باشد. البته تجارب گذشته قطعاً زمینه‌ساز تصور چنین عمل بدیع و جدیدی خواهند بود، ولی لزومی ندارد که غایت کنش، عملی باشد که بعینه در گذشته تجربه شده باشد. ابتکارات و نوآوری‌هایی که در تاریخ بشریت ثبت گردیده‌اند، همگی ناقض این ادعای هوسرل و شوتر هستند. نکته دیگر این است که به گمان ایشان تجارب آگاهی، مانند تأمل منحصر به مواردی است که در گذشته تجربه شده‌اند، و پیش‌فرض آن این است که آگاهی صرفاً نسبت به اموری تعلق می‌گیرد که واقعیت خود آن تجربه شده باشد، درحالی که اگر مقصود از این آگاهی معنادار را همان علم حصولی بدانیم، لازم نیست مربوط به تجارب گذشته باشد. علم حصولی اعم از تصور و تصدیق است، و تصور هم اعم است از جزئی و کلی، و جزئی هم اعم است از حسی و خیالی، و کلی نیز اعم از ماهوی، منطقی و فلسفی است. همچنین تصدیق هم اقسامی دارد و ممکن است ناظر به واقع عینی یا مفروض باشد یا مربوط به گذشته یا حال یا آینده باشد و تنها بخشی از آنها مستقیماً متعلق به تجارب گذشته است. مثلاً مفهوم کلی آب ناظر به تجربه گذشته فرد از آب نیست که صرفاً متمایز از مابقی تجارب در نظر گرفته شده باشد. همچنین سه مفهوم عدم و محال و اینکه «اگر فاصله زمین تا خورشید بیشتر از این بود، موجود زنده‌ای روی آن امکان وجود نداشت»، هیچ‌کدام از تجارب گذشته و صرفاً متمایز لحاظ شده حکایت ندارند. فرایند مفهوم‌سازی ذهن بسی پیچیده‌تر از آن است که ایشان گمان کرده‌اند.

۷. بازخوانی نظریه شوتر در باب معنای کنش از منظر حکمت اسلامی

چنان که گذشت، در بخش‌های پیشین به توصیف نظریه شوتر در باب معنای کنش پرداختیم و در ادامه آن را مورد ارزیابی قرار دادیم، اکنون زمان آن فرارسیده که در راستای تولید علوم انسانی اسلامی به بازخوانی نظریه مزبور براساس مبانی و آموزه‌های حکمت اسلامی مبادرت ورزیم. فلاسفه اسلامی، شناخت و آگاهی را به دو قلمرو حضوری و حصولی تقسیم می‌نمایند. علم حضوری، علمی است که در آن میان عالم و معلوم، واسطه‌ای مفهومی وجود ندارد و عالم مستقیماً به واقعیت و وجود معلوم دست می‌یابد، مانند علم ما به حالت شادی‌مان در حین شاد بودن؛ اما علم حصولی، علمی است که میان عالم و معلوم، واسطه‌ای مفهومی وجود داشته و عالم به واسطه آن

مفهوم و تصویر ذهنی به معلوم علم پیدا می‌کند، مانند علم ما به شادی‌مان از طریق مفهوم و تصویری که از آن حالت شادی در ذهن‌مان ایجاد شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۴۴). با توجه به اینکه لغت (Meaning) در زبان انگلیسی، ریشه در واژه آلمانی (Meinen) به معنای «در ذهن داشتن» دارد، با اندکی تأمل روشن می‌شود که مقوله «معنا» در حیطه علم حضوری قابل طرح نیست؛ زیرا در این قلمرو خبری از ذهن و مفاهیم آن در کار نیست که بتوان در آن سخنی از معنا به میان آورد. در واقع، پدیده «معنا»، زمانی مطرح می‌شود که عالم، از وادی علم حضوری و یافت بی‌واسطه معلوم گذر نماید و به قلمرو علم حصولی، یعنی ذهن و یافت تصویر ذهنی معلوم وارد شود. برگسون و هوسرل با طرح دیوره و جریان مستمر تجارب زیسته، تا حدود بسیاری به علم حضوری و یافت بی‌واسطه معلوم نزدیک شده‌اند؛ اما ایشان نیز به تبع کانت با تفکیک مطلق آگاهی از نومن و ایجاد دوگانه‌ای کاذب میان این دو، راه را برای فهم واقع و نومن بسته دانسته‌اند، درحالی‌که خود به وجود نومن و در این مباحث نیز به تجربه مستقیم دیوره اذعان دارند. به عبارت دیگر، بنا بر دیدگاه پیروان کانت و پدیدارشناسان، فاعل شناسا یا به واقعیت و نومن دسترس ندارد، یا اینکه حکم به وجود یا عدم وجود نومن را در پراتز قرار داده و تعلیق می‌نماید، این در حالی است که بنا بر تعریف علم حضوری از دیدگاه فلاسفه اسلامی، فاعل شناسا در این نوع از علم به خود واقع و نومن بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای دست می‌یابد. در حقیقت، می‌توان تمایز اصلی و بنیادین فلسفه اسلامی از فلسفه کانت و پدیدارشناسی را در همین علم حضوری و دستیابی به خود واقعیت و نومن دانست. با اندکی تأمل روشن می‌گردد که پاشنه آشیل مکاتب فلسفی مزبور همین جاست؛ جایی که آگاهی و علم را منحصر در علم حصولی کرده و دسترسی به خود واقعیت را انکار می‌نمایند. حال آنکه زیربنای تمامی علوم حصولی، علم حضوری بوده و بدون آن نمی‌توان از گرداب شکاکیت و نسبیت معرفت‌شناختی جان سالم به در برد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۴).

بحث را در پرتو تقسیم علم به حضوری و حصولی پی می‌گیریم. پس از اینکه عالم از طریق علم حضوری، معلومی را یافت، ذهن او هم‌زمان و به طور خودکار، تصویری از آن معلوم حضوری در خود ایجاد می‌نماید. این تصاویر همان مفاهیم یا وساطتی هستند که فاعل شناسا در قلمرو علم حصولی با آنها سروکار دارد. صور مزبور از آن حیث که موجودی ذهنی هستند و در موطن ذهن (که مرتبه‌ای از نفس ماست) حضور دارند، معرفت ما به آنها حضوری است؛ اما همین صور از آن نظر که حاکی از محکی خود هستند، معرفت‌هایی حصولی‌اند (همان، ص ۱۷۴). با توجه به تعریف علم حصولی و اقسام آن، اخذ مفهوم از علوم حضوری و از محسوسات متوقف بر گذشت زمان از لحظه درک آنها نیست، بلکه افزون بر مفاهیم مزبور، مفاهیم خیالی نیز دقیقاً هم‌زمان با حضور معلوم نزد عالم به واسطه ذهن ساخته می‌شوند. البته مفاهیم خیالی این قابلیت را دارند که پس از قطع ارتباط مستقیم عالم با معلوم نیز قابل یادآوری باشند. بنابراین برخلاف ادعای شوتر برای درک مفهومی معلوم نیازی به سپری‌شدن زمان درک حضوری و مستقیم آن نیست.

همان‌طور که گذشت، ما در علم حصولی با سه مؤلفه عالم، معلوم و علم (صورت ذهنی) سروکار داریم. فلاسفه اسلامی، صورت ذهنی را «معلوم بالذات» و خود معلوم یا شیء مورد شناخت را «معلوم بالعرض» می‌نامند؛ زیرا در علوم حصولی، آنچه که مستقیماً و به نحو حضوری مورد شناخت عالم واقع می‌شود، صورت ذهنی شیء بوده و خود معلوم یا شیء، با واسطه و بالعرض مورد درک و شناخت قرار می‌گیرد. اصطلاحاً به صورت ذهنی، «حاکی» و به معلوم یا شیء مورد شناخت، «محکی» می‌گویند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹-۲۵). بنا بر مطالبی که گذشت، اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که از منظر حکمت اسلامی، مقصود از «معنا» به معنای عامش چیست؟ آیا «معنا» همان حاکی و صورت ذهنی است یا اینکه «معنا» عبارت است از محکی؟ پیش از آنکه به این پرسش مهم پاسخ دهیم، لازم است که به این نکته اشاره نماییم که گاهی میان دو اصطلاح «مفهوم» و «معنا» خلط و اشتباهی صورت می‌گیرد که باید از آن پرده برداریم. گاهی مراد ما از مفهوم، همان حاکی یا صورت ذهنی است، از آن جهت که خودش به علم حضوری فهم و درک شده و به اصطلاح معلوم بالذات است و درواقع ناظر به فهم چیز دیگری است، باید توجه داشته باشیم که از این حیث به آن معنا گفته نمی‌شود؛ اما گاهی مقصود ما از مفهوم، معلوم بالعرض و محکی است، در این حالت، صورت ذهنی که حاکی است مفهوم نیست، بلکه همان چیزی که این صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند، مفهوم است و به این معنا، مفهوم همان معناست. براین اساس «معنا» به معنای عام آن عبارت است از همان محکی که صورت ذهنی (حاکی) از آن حکایت می‌کند. توضیح آنکه بنا بر نظر دقیق که استاد مصباح یزدی مطرح فرموده‌اند حکایت مراحل دارد. پس از اینکه صورتی در ذهن شکل گرفت، برای آنکه بتواند حکایت داشته باشد، باید نفس به آن از همین جهت توجه و التفات پیدا کند، یعنی با توجه نفس، صورت ذهنی شأنیت حکایت پیدا می‌کند، نه اینکه خود آن صورت نقش بسته در ذهن حکایت دارد. اما شأنیت حکایت به این معناست که با توجه نفس، نفس آن را حاکی فرض می‌کند، و به عبارتی برایش محکی فرض می‌کند و در ذهن به آن محکی فرضی اشاره می‌کند. پس در این مرحله هم نمی‌توان گفت که صورت ذهنی حقیقتاً محکی دارد. شاید مقصود شوتر از معنابخشی اعمال آگاهی، مانند توجه و تأمل به تجارب زیسته سپری‌شده، همین نکته باشد، اما نقاط افتراقی در این‌جا وجود دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد. مرحله بعد این است که این صورت ذهنی را در ضمن یک قضیه یا تصدیق فرضی قرار می‌دهد، یعنی فرض می‌کند که حکمی بر آن محکی فرضی بار شود، حکمی اعم از وجود و عدم آن محکی یا چیزی دیگر، مثل اینکه فرض می‌کند قلم موجود است. مرحله بعد این است که تصدیق می‌کند که این قضیه صادق است، یعنی به حکایت این قلم فرضی از واقع معتقد می‌شود. مرحله بعد این است که این تصدیق صادق باشد، یعنی بازای آن قلمی که فرض کردیم وجود دارد و به وجود آن هم باور کردیم، حقیقتاً قلمی وجود داشته باشد. در این مرحله است که می‌توان گفت آن صورت ذهنی از این قلم واقعی حکایت دارد. پس حکایت مربوط به خود صورت ذهنی نیست و تنها می‌توان گفت هر مرحله‌ای شأنیت حکایت را نسبت به مرحله بعد دارد و حکایت حقیقی برای تصدیق صادق است (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸). اما معنا همان چیزی

است که با توجه نفس برای صورت نقش بسته در ذهن فرض شده است. این فرض هم دلخواهی نیست، یعنی چنین نیست که با هر صورتی بتوان هر چیزی را فرض کرد، بلکه شائبه حکایت برای صورت ذهنی ذاتی است، یعنی هر صورتی تنها می‌تواند حاکی از معنای خاصی باشد، پس تعیین معنا تابع قصد فاعل شناسا نیست، مثلاً نمی‌تواند تصور انسان را حاکی از اسب قرار دهد، برخلاف لفظ که دلالتش وضعی و قراردادی است و هر لفظی را می‌توانیم دال بر هر معنایی که خواستیم قرار دهیم و از این جهت است که زبان وضعی و قراردادی است، اما معنا چنین نیست. علت این امر آن است که صور ذهنی ما، منشأ واقعی داشته و این چنین نیست که محکی آنها تابع قصد، قرارداد و اراده ما باشد.

اکنون که «معنا» به معنای عامش از منظر حکمت اسلامی روشن گردید، باید به سراغ تحلیل «معنای کنش» برویم و مشخص نماییم که معنای کنش از منظر حکمت اسلامی چیست. پیش از ورود به بحث ضروری است که در وهله نخست، تمایزگذاری هوسرل میان «رفتار» و «کنش» را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که آیا چنین تمایزی را می‌شود میان افعال بشری قائل شد یا نه. از منظر حکمت اسلامی، انسان دارای یک سری انفعالات و افعال است. در انفعالات به معنای فلسفی آن که شامل هرگونه تأثیرپذیری نفس انسانی می‌شود، اراده انسان علت حقیقی ایجاد آنها نبوده و انسان در حکم یک قابل و اثرپذیر صرف است (برای توضیحات بیشتر در باب علل حقیقی و اعدادی ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱). با توجه به این نکته شاید بتوان انفعالات انسان در فلسفه اسلامی را معادل تجارب منفعل هوسرل دانست. اما در افعال به طور مطلق، انسان نقش دارد. منتها در افعال غیرارادی، مانند گردش خون و ضربان قلب نفس انسان نقشی نداشته و این بدن آدمی است که فاعل و اثرگذار است. اما در افعال ارادی، نفس انسان که دارای شعور و اراده است فاعل آنهاست. به عبارت دیگر، در تمامی افعال ارادی، اعم از درونی و بیرونی، فردی و اجتماعی، دو مؤلفه آگاهی و اراده وجود داشته و نفس انسان نقش آفرینی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۳-۲۵). درواقع، هیچ‌گونه فعل ارادی از انسان صادر نمی‌شود مگر اینکه انسان به آن فعل و هدف از انجام آن، علم و آگاهی داشته باشد و برای وصول به هدفش، آن را طلب و اراده کند. براساس آموزه‌های حکمت اسلامی، همان‌گونه که گذشت، افعال ارادی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. افعالی که هدف از انجام آنها، تحقق آثار و لوازم کمال موجود در ذات فاعل باشد و انگیزه‌های زائد بر ذات نداشته باشد، مانند اینکه کسی دارای مهارت خطاطی است و بدان جهت که خط نوشتن نتیجه داشتن این مهارت و از آثار و لوازم خطاط بودن است، این کار را دوست داشته باشد و انجام دهد؛

۲. افعالی که هدف از انجام آنها، تحصیل کمال مفقود (حقیقی یا موهوم) در ذات فاعل باشد و انگیزه‌های زائد بر ذات داشته باشند، مانند اینکه کسی مهارت خطاطی ندارد، به همین دلیل تمرین خطاطی می‌کند تا خطاط شود.

براساس تقسیم مزبور، شاید بتوان رفتار به اصطلاح هوسرل و شوتز را که نوعی فعالیت خودانگیخته است، معادل فعل ارادی از نوع نخست دانست؛ زیرا در چنین افعالی، منشأ صدور فعل، کمالات موجود در ذات فاعل است که بدون

هیچ‌گونه بررسی و طرح‌ریزی پیشین صورت می‌پذیرند. انسان به‌عنوان یک موجود ذاتاً مختار، باشعور، اراده‌مند و متفکر، افعالی مانند اراده، توجه، تأمل، تشخیص، حکم، قصد و... را بدون بررسی و طراحی قبلی به طور خودکار انجام می‌دهد. البته باید به این نکته توجه داشت که از منظر حکمت اسلامی برخلاف هوسرل، تمامی افعال ارادی انسان هدفمند هستند، چه آن هدف گاه کمال درونی موجود باشد، خواه کمال درونی مفقود. از سویی دیگر، شاید بتوان کنش به اصطلاح شوترز را معادل فعل ارادی از نوع دوم دانست که در آنها، کنشگر (به‌عنوان فاعل بالقصد) به ترتیب مراحل زیر را طی می‌نماید: تصور فعل و نتیجه آن، مقایسه نتیجه فعل با هدف موردنظر، حکم به مطلوب‌بودن فعل و اینکه ما را به هدف موردنظر می‌رساند، شوق به فایده فعل، شوق به خود فعل و در پایان اراده فعل و صدور آن از سوی فاعل، البته در صورت فراهم‌بودن شرایط و فقدان موانع (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۳۱). با توجه به تحلیل ارائه‌شده از فعل ارادی انسان به معنای دوم، در افعال مزبور، کنشگر انسانی به‌عنوان یک موجود ناقص و نیازمند، برای رفع نواقص و نیازهای خود به بررسی گزینه‌ها و راه‌کارهای مختلف در ذهن خود می‌پردازد. از میان آنها به گزینش بهترین راهکار از منظر خود پرداخته و آن را به‌عنوان غایت و هدف فعل خود گزینش نموده و قصد می‌نماید. البته ممکن است که ملاک گزینش بهترین گزینه، عقل باشد که در آن صورت، کنش مزبور کنشی عقلانی است و یا اینکه ملاکی غیرعقلانی داشته باشد که در این حالت، کنشی غیرعقلانی تحقق خواهد یافت. غایت موردنظر جزء ذات وی نبوده و در حقیقت، کنشگر برای دستیابی به آن این فعل را انجام می‌دهد. درواقع، قبل از فعل، مفهوم ذهنی غایت در ذهن کنشگر شکل می‌گیرد و وی به وسیله آن، غایت خارجی را که مرتب بر فعل می‌شود لحاظ می‌کند و آنگاه آن را می‌خواهد و به تبع، مقدمات آن، یعنی خود فعل را لحاظ می‌کند و آن را هم بالتبع می‌خواهد. کنش همان فعل هدفمند است و معنای آن چیزی جز لحاظ خود فعل ناظر به هدفی که از آن موردنظر است نیست. پس معنای کنش مربوط به خود کنش است با توجه به رابطه‌ای که با هدف دارد، نه خود هدف و غایت. به تعبیری دقیق‌تر، کنشگر، از رابطه میان «حرکات و سکنتای معین» و «هدف موردنظر خود»، مفهومی را انتزاع می‌کند که به اعتبار او حاکی از این رابطه واقعی است و آن را به‌عنوان معنای کنش خود در نظر می‌گیرد. چنین مفاهیمی از راه مقایسه به دست می‌آیند و از مفاهیم فلسفی هستند. برای نمونه، ما از فردی که برای رفع گرسنگی و سیرشدن، در حال انجام مجموعه‌ای از حرکات معین است، عنوان «غذاخوردن» را انتزاع می‌نماییم و این عنوان را از راه مقایسه میان «حرکات و سکنتای معین» و «غایت معین» به دست می‌آوریم. عنوان مزبور، همان معنایی است که کنشگر از چنین کنشی قصد نموده است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، شوترز به جهت رفع ابهام موجود در یکی از مؤلفه‌های تعریف وبر از کنش، یعنی «معنا» به سراغ دیوره برگسون و زمان‌آگاهی درونی هوسرل رفت تا از این طریق بتواند تحلیلی ژرف از حقیقت و ماهیت معنا ارائه نماید. در این راستا، به این نتیجه رسید که «معنا» در معنای عام‌اش، چیزی جز «توجه آگو به تجارب گذشته و سپری‌شده‌اش نیست». درواقع، این تجارب زیسته نیستند که معنادارند، بلکه نگرش و توجه آگو به تجارب

سپری شده‌اش، آنها را معنادار کرده و از مابقی تجارب متمایز می‌سازد. براین اساس همین اعمال آگاهی آگو، مانند توجه، تأمل، شناسایی و... هستند که یک تجربه سپری شده را از جریان دیوره جدا ساخته و به آن معنا می‌بخشند. وی به پیروی از هوسرل، این اعمال معنابخش آگاهی را «رفتار» نام نهاد. در ادامه، براساس همین معنای عام از «معنا» به سراغ «معنای کنش» رفت تا بتواند ابهام موجود در تعریف ویر از کنش را برطرف سازد. در این راستا به این نتیجه رسید که کنش دارای دو عنصر آینده و گذشته است، یعنی کنشگر با توجه به اعمال گذشته و تکمیل شده خویش، قبل از تحقق کنش، تصویری از آن عمل تکمیل شده در ذهن خود مجسم می‌نماید تا آنکه در آینده و پس از انجام کنش به آن دست یابد. بنابراین کنش، اجرا و تحقق بخشی به یک عمل طراحی شده است. از منظر وی، این عمل طراحی شده، همان طرح یا هدف کنش است که «معنای کنش» نامیده می‌شود. بدین سان، از منظر شوترز معنای هر کنش همان عمل طراحی شده در ذهن کنشگر است.

در ادامه از منظر حکمت اسلامی انتقاداتی را بر نظریه شوترز و مبانی فلسفی آن وارد ساختیم و نشان دادیم که برداشت برگسون از مقوله «زمان»، برداشتی نادرست بوده و با دیدگاه حکمت صدرایی در باب زمان به‌عنوان یکی از اعراض تحلیلی جواهر مادی در تعارض است. همچنین به این نکته اشاره نمودیم که زمان بذاته هیچ‌گونه مدخلیتی در حقیقت «معنا» ندارد و نمی‌توان «معنا» را بذاته امری مرتبط با زمان دانست. در کنار انتقادات دیگر، به این نتیجه رسیدیم که نظریه مزبور از آبخوری (یعنی پدیدارشناسی) بهره می‌برد که دسترسی به واقع را ناممکن دانسته و دغدغه وصول به آن را ندارد. اگر ما آگاهی را منحصر در علم حصولی بدانیم و راهی برای تطابق این علم با واقع نداشته باشیم، سرانجامی جز نسبی‌گرایی و شکاکیت فراگیر نخواهیم داشت؛ زیرا زمانی می‌توانیم از این چالش‌های معرفت‌شناختی جان سالم به در ببریم که امکان دسترسی بشر به واقع، چه به نحو مستقیم یا غیرمستقیم را اثبات نماییم.

برای دستیابی به این آرمان تلاش نمودیم که براساس مبانی متقن حکمت اسلامی به پرسش‌های مطروحه در باب حقیقت «معنا» و «معنای کنش» پاسخ دهیم. با تقسیم علم و آگاهی به دو بخش حضوری و حصولی به این نتیجه رسیدیم که مقوله «معنا» مربوط به علم حصولی بوده و ارتباطی به علم حضوری و یافت بی‌واسطه واقعیت ندارد. همان‌طور که گذشت، در علم حصولی ما با دو مقوله «حاکمی یا همان صورت ذهنی» و «محکمی یا همان معلوم بالعرض» روبه‌رو هستیم. براساس تحلیلی که از مراحل حکایت در علم حصولی ارائه کردیم به این نتیجه رسیدیم که «معنا» همان مقصود ما از حاکمی یا صورت ذهنی است؛ به تعبیر صریح‌تر، «معنا» همان محکمی مفروض است، زیرا همان‌طور که حکایت مراحل دارد، محکمی هم به‌تبع مراحل دارد و معنا، محکمی مفروض است، نه محکمی بالفعل. البته با توجه به مراحل حکایت، معنای تصور، محکمی مفروض برای تصور است و معنای تصدیق، محکمی مفروض برای قضیه منطقی است، صرف‌نظر از حکمی که ممکن است فاعل شناسا به نحو بالفعل درباره آن داشته باشد. پس از این تحلیل به سراغ معنای کنش رفتیم و نشان دادیم که معنای کنش، عنوانی است که از رابطه میان «حرکات و سکنتاتی معین» و «غایتی معین» انتزاع می‌گردد. درواقع، کنش همان فعل هدفمند است و معنای آن چیزی جز لحاظ خود فعل ناظر به هدفی که از آن موردنظر است نیست.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و دیگران، ۱۳۷۹، «مفهوم زمان در فلسفه برگسن»، *مدرس علوم انسانی*، ش ۱۷، ص ۹۵-۱۰۸.
- برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح، ۱۳۸۸، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۱۱-۵۰.
- پارسائیا، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، قم، کتاب فردا.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۷۷، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید خنایی، تهران، هرمس.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسن‌پور، علیرضا، ۱۳۹۵، «زمانمندی آگاهی و تاریخمندی آگاهی گذر هوسرل از پروژه استعلایی»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۸، ص ۲۱-۳۶.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خاتمی، محمود، ۱۳۹۱، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، ویراست دوم، تهران، علم.
- _____، ۱۳۹۷، *مدخل فلسفه هوسرل*، تهران، تمدن علمی.
- رائی، فاطمه، ۱۳۹۰، «زمان‌اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، *جستارهای فلسفی*، ش ۲۰، ص ۶۳-۹۰.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۴، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ سوم، تهران، سمت.
- عبودیت، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۹۲، *خداشناسی فلسفی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عمادی، عباس، ۱۳۹۳، «هرمنوتیک علوم انسانی»، در: pajoohe.ir.
- فولادی، عقیل، ۱۳۹۳، «گو (Ego)»، در: pajoohe.ir.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- Bergson, Henri, 1913, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Translated by R. L. Pogson, New York, Macmillan.
- , 1991, *Matter and Memory*, Nancy Margaret Paul and W. Translated by Scott Palmer. Zone -Books, New York.
- Husserl, Edmund, 1964, *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Translated by James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press.
- Rosenberg, Alexander, 2012, *Philosophy of Social Science*, Colorado: Westview Press.
- Schutz, A, 1967, *Phenomenology of the Social World*, Translated by G. Walsh and F. Lehnert. Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Sokolowski, Robert, 1964, "Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, V. 24, N. 4, p. 530-551.
- Weber, Max, 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A. M. Henderson and Talcott parsons, New York, Oxford University Perss.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی دیدگاه پایا درباره علوم انسانی دینی با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی*

عباس گرائی / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

geraei2144@qabas.net

 orcid.org/0000-0003-3803-6335

hekmatquestion@chmail.ir

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

a-mesbah@qabas.net

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



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

چکیده

ایده علوم انسانی اسلامی در میان اندیشمندان اسلامی موافقان و مخالفانی دارد که هرکدام به طیف‌های گوناگونی تقسیم‌پذیر است. دیدگاه دکتر علی پایا در مخالفت با علم دینی و البته موافقت با تکنولوژی دینی و در نتیجه، گونه‌ای انکار علوم انسانی دینی شایسته تأمل است. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی، این دیدگاه را متکی بر اندیشه علامه مصباح یزدی که از موافقان علوم انسانی اسلامی به شمار می‌آید بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته است که ادعای پایا در این حوزه با مبانی معناشناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی صحیح ناسازگار است. به نظر می‌رسد علوم انسانی دینی نه تنها ممکن، بلکه محقق است. این دسته از علوم، کنش‌های فردی و اجتماعی انسانی را به منظور توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و جهت‌بخشی آنها مورد مطالعه قرار می‌دهند و در مرحله مسئله‌سازی، برای گزینش مسئله تحقیق، طرح مسائل تازه، یا طرح استدلال‌های نو، متأثر از آموزه‌های اسلام‌اند و در پاسخ به مسئله، متناسب با مسئله از آموزه‌های اسلام فی‌الجمله به‌عنوان اصول موضوعه یا پاسخ مسئله استفاده می‌کنند و آموزه‌های اسلام را در ارزیابی دستاوردهای خود، معتبر می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی اسلامی، دکتر علی پایا، تکنولوژی دینی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، علامه مصباح یزدی.

امروزه ایده تولید علوم انسانی اسلامی مورد توجه اندیشمندان بسیاری قرار گرفته است؛ اما درباره امکان و چگونگی تولید چنین دانشی اختلاف نظر قابل توجهی وجود دارد (ر.ک: حسنی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱-۵). به نظر می‌رسد مسئله امکان و چگونگی علم دینی که در دهه‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته بیشتر متأثر از رخدادهای قرون اخیر در جهان غرب و ظهور عصر روشنگری است که موجب گسترش مکاتب فلسفی تجربه‌گرا گردید. حاصل گسترش این مکاتب، ارائه تعریفی جدید از علم، و انحصار روش تحقیق، در روش حسی و تجربی و بی‌معنا خواندن آموزه‌های اخلاقی، دینی و الهیاتی بود (آیر، ۱۹۵۲، ص ۷۸-۶۴). این فرایند تا جایی پیش رفت که اساساً فضای دانشگاهی در تقابل با دین قرار گرفت و سخن گفتن از آموزه‌های دینی در دانشگاه‌ها نوعی خرافه‌گویی محسوب می‌گردید و در برابر آن واکنش نشان داده می‌شد (پلنتینگا، ۱۹۸۴). علوم انسانی نوین نیز در این فضا متولد شدند و طبیعی بود که نظریه‌پردازان علوم انسانی نیز تنها راه ممکن برای رشد و بالندگی این علوم نارس را در پیروی از مکتب تجربه‌گرایی بدانند.

از حدود دویست سال پیش که علم غربی وارد جهان اسلام شد واکنش‌های متعدد و متفاوتی در برابر آن در جهان اسلام نشان داده شد. از جمله این واکنش‌ها شکل‌گیری جریانی است که به سبب نقایص و تنافی این علوم با مبانی اسلامی تلاش داشت علمی اسلامی از جمله علوم انسانی اسلامی تولید کند و جوامع اسلامی را به دوران شکوفایی تمدن اسلامی بازگرداند. این رویکرد به دنبال نهضت‌های اصلاحی در جهان اسلام که پس از افول تمدن اسلامی شکل گرفتند، اندیشه اسلامی کردن علوم انسانی و حتی علوم طبیعی را دنبال کرده است. *ابراهیم عبدالرحمن رجب*، در اثر خویش *التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعیه* برخی از این اقدامات را فهرست کرده و معتقد است. هر کدام از این امور را می‌توان به مثابه نقطه شروع حرکت تولید علوم انسانی اسلامی دانست (رجب، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲-۲۳). به تدریج با طرح مبحث علم دینی که عمدتاً در حوزه علوم انسانی مطرح بود، محققان ایرانی نیز در این حوزه وارد شدند و تلاش کردند تحلیلی از ماهیت و مدل علم دینی ارائه دهند.

به نظر می‌رسد دو پرسش اساسی هنوز محور مباحث اندیشمندان حوزه علوم انسانی اسلامی را شکل می‌دهند: نخست اینکه آیا اساساً تولید چنین دانشی امکان دارد؟ و پرسش دوم که در میان باورمندان به امکان علوم انسانی اسلامی مطرح است این است که چگونه می‌توان بدین علوم دست یافت؟ پرسش اول، کانون بحث مقاله حاضر است.

دسته‌ای اساساً امکان تولید علوم انسانی اسلامی را نفی می‌کنند و معتقدند علم، اسلامی و غیراسلامی ندارد. *عبدالکریم سروش* و *مصطفی ملکیان* در این دسته جای دارند. دسته‌ای دیگر با تفکیک بین مسائل توصیفی و تجویزی، در قلمرو مسائل تجویزی این علوم که گاه تکنولوژی نام گذاشته می‌شود، داشتن علوم انسانی اسلامی یا تکنولوژی اسلامی را ممکن و در حوزه مسائل توصیفی، این امر را ممتنع می‌دانند. این دسته با تفکیک مرحله

اکتشاف نظریه‌ها و مرحله داوری نظریه‌های علوم انسانی از لزوم داوری تجربی و تحلیلی دفاع کرده و این امر را ناسازگار با استفاده از آموزه‌های دینی در این مرحله می‌دانند. در برابر، دسته سوم به امکان علوم انسانی اسلامی در هر دو حوزه توصیف و تجویز معتقدند.

محور بحث در این پژوهش، دیدگاه دکتر علی پایا است که در دسته دوم از مخالفان علوم انسانی اسلامی قرار دارد. این دیدگاه را می‌توان با تمرکز بر مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علامه مصباح یزدی با رویکردی انتقادی بررسی و تحلیل کرد. این پژوهش که به حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم مربوط است، از روش توصیفی تحلیلی، در بخش تحلیل مفاهیم و در نقد و بررسی دیدگاه موردنظر از روش تحلیلی - منطقی بهره برده است. گرچه پیش از این، دیدگاه پایا مورد نقد قرار گرفته (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۵۰۶؛ پایا، ۱۳۹۳) این تحقیق با رویکردی متفاوت به نقد این دیدگاه پرداخته و همچنین نقدهایی بر برخی پاسخ‌های پایا به نقدهای پیشین ارائه داده است.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، ضروری است مفاهیم کلیدی را تعریف کرده، مقصود خویش از آنها را معین نماییم:

۱-۱. علم

مفهوم علم با مراجعه به مصداق عینی‌اش که به‌گونه حضوری یافت می‌گردد شناخته می‌شود (مصباح‌یزدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۹۳). علاوه بر معنای لغوی علم، معانی اصطلاحی متعددی برای علم ارائه شده که بررسی آنها خارج از هدف این تحقیق است و در اینجا تنها به اصطلاح مختار اکتفا می‌شود.

گاه علم به مجموعه قضایای متناسب، اطلاق می‌شود. براساس این اصطلاح، به مجموعه‌ای از گزاره‌های (جزئی یا کلی، اعتباری یا حقیقی) نظم‌یافته بر محوری واحد، علم یا رشته‌ای علمی (Discipline) اطلاق می‌شود. به نظر می‌رسد شایع‌ترین کاربرد واژه علم در بحث اسلامی کردن علوم همین معناست و در این تحقیق نیز همین معنا موردنظر است.

۱-۲. اسلام

مقصود از اسلام، آموزه‌هایی است که از طریق متن قرآن و روایات معتبر به دست ما رسیده است. حقایق و مطابقت با واقع، جامعیت، جهانی بودن، جاودانگی، و سازواری با طبیعت انسان از ویژگی‌های اساسی دین اسلام است که از اصول موضوعه این تحقیق محسوب می‌شوند. براین اساس می‌توان گفت: آموزه‌های اسلام ناب، شناخت‌هایی واقع‌نما هستند و می‌توان آن را به‌عنوان منبعی واقع‌نما در کنار سایر منابع معرفت، برای تولید علوم انسانی مورد بهره‌برداری قرار داد.

۱-۳. علم اسلامی

مقصود از علم اسلامی، دانشی است که بتوان آن را به اسلام منسوب نمود. با توجه به معنای برگزیده برای علم، می‌توان گفت: در مجموعه‌ها و رشته‌های علمی موجود تحت عنوان علوم انسانی، در مقایسه با آموزه‌های اسلام، جهت یا جهاتی وجود دارند که براساس آنها می‌توان این علوم را به اسلام یا غیر اسلام منسوب کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱-۱۶۴). براین اساس وصف اسلامی در ترکیب وصفی علم اسلامی، وصفی احترازی است. تلاش برای تعیین حیثیتی که این انتساب را مجاز سازد و تعریف چنین دانشی از قرن‌ها پیش در میان آثار اندیشمندان اسلامی قابل پیگیری است، نظیر طبقه‌بندی‌ای که غزالی برای علوم مطرح کرده (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷) یا تعریفی که *اخوان‌الصفاء* (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹) برای علوم شرعی بیان کرده‌اند، اما با جدی شدن بحث تولید علوم انسانی اسلامی در دهه‌های اخیر در جهان اسلام، به‌ویژه در ایران پس از انقلاب اسلامی نیز تعاریفی برای علم اسلامی شکل گرفته است، مانند علوم مستند به وحی (فرهنگستان علوم اسلامی) (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳)، علوم حاصل از پارادایم اجتهادی (پاد) (همان، ص ۱۸)، علوم مستند به دین در سطح فراتجربی (بستان، ۱۳۹۰، ص ۴۸)، علوم حاصل از پیش‌فرض‌های دینی (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰)، علوم مفسر فعل یا قول خداوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰)، علوم متأثر از مبانی سازگار با دین (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۸)، علوم متأثر از جهان‌بینی و ایدئولوژی دینی (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۳-۲؛ مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۶).

براساس تعریف برگزیده، علم اسلامی علمی است که در مرحله مسئله‌سازی، برای گزینش مسئله تحقیق، طرح مسائل تازه، یا طرح استدلال‌های نو، متأثر از آموزه‌های اسلام است و برای پاسخ به مسئله، متناسب با مسئله، فی‌الجمله از آموزه‌های اسلام به‌عنوان اصول موضوعه یا پاسخ مسئله استفاده می‌کند و در ارزیابی دستاوردهای خود، آموزه‌های اسلام را معتبر می‌داند. مقصود از متناسب بودن آموزه‌های اسلام با مسئله، امکان ارتباط تولیدی این دو امر است به این معنا که برای پاسخ به مسئله، منطقی‌آموزه یا آموزه‌های موردنظر از اسلام را بتوان در مقدمات استدلال مربوطه به‌کار برد و امری منطقی‌بی‌ربط با مسئله به‌حساب نیاید.

۱-۴. علوم انسانی

مطالعه پدیده‌های انسانی در طول تاریخ به شکل‌های گوناگون وجود داشته و اندیشمندی این قبیل موضوعات را مورد مطالعه قرار می‌داده‌اند، اما با ظهور مبانی معرفت‌شناختی فرهنگ مدرن، مطالعات انسانی، صورت این مطالعات، از صور قبلی بسیار متمایز گشت.

با صرف‌نظر از بررسی تعاریف گوناگونی که برای علوم انسانی ارائه شده (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۷۷؛ دبیرخانه همایش، ۱۳۸۹، ص ۲۰-۲۱؛ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۳۳ به نقل از: دایرة‌المعارف بریتانیکا؛ فرنر، ۱۹۷۳، ص ۷؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۴؛ علی‌پور و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۵۵؛ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۲۵؛ شریفی،

۱۳۹۴، ص ۱۱۵؛ رفیعی آتانی، ۱۳۹۶، ص ۲۱؛ خسروپناه، ۱۳۹۰). با توجه به اصطلاح مختار «علم» در این تحقیق، می‌توان گفت هریک از رشته‌های علمی باید محوری داشته باشند که همه مسائل آنها در آن محور، مشترک باشند. این محور مشترک می‌تواند موضوع، روش، هدف، مسائل یا ترکیبی از این امور باشد. از این‌رو در تعریف هریک از رشته‌های علمی ممکن است موضوع، روش، هدف، مسائل یا ترکیبی از اینها ملاک تعریف قرار گیرد؛ اما در بحث تعریف علوم انسانی، با یک علم مواجه نیستیم، بلکه با تعریف طبقه‌ای از علوم روبه‌رو هستیم که ابعاد گوناگونی از کنش انسانی انسان را بررسی می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که مسائل گوناگونی با اقتضائات روشی متعدد در این علوم شکل گرفته و نمی‌توان تنها روشی خاص را برای حل آنان در پیش گرفت (ر.ک: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۷).

به همین سبب، معرفی روشی خاص به‌عنوان محور مشترک این علوم توجیه منطقی ندارد؛ اما موضوع مشترک این مجموعه علوم، پدیده‌های انسانی عالم انسان است؛ علوم انسانی کنش‌هایی که به اراده و آگاهی انسان وابسته‌اند بررسی می‌کنند، نظیر تولید، توزیع، نهاد خانواده و... و فعالیت‌های غیرارادی انسان نظیر فعالیت‌های دستگاه گوارش و دستگاه گردش خون از دایره موضوع این علوم خارج‌اند و در علمی همچون پزشکی، فیزیولوژی مورد بحث قرار می‌گیرند.

اما برای مشخص کردن اهداف علوم انسانی، تفکیک دو جنبه از مسائل علوم انسانی ضروری به نظر می‌رسد. مسائل علوم انسانی را می‌توان به دو دسته توصیفی و توصیه‌ای تقسیم کرد. مسائل توصیفی به «آنچه هست» و «چرا هست» می‌پردازد و مسائل توصیه‌ای به «آنچه باید باشد». اهدافی که در بخش توصیفی دنبال می‌شوند، عبارت‌اند از توصیف، تبیین و تفسیر کنش‌های انسانی تحقق‌یافته، و پیش‌بینی کنش‌هایی انسانی که تحقق خواهند یافت، و هدف محقق در بخش توصیه‌ای، جهت‌بخشی به کنش‌های انسانی به سمت کنش‌هایی مطلوب است که مقدمه آن ارزش‌دآوری این کنش‌ها خواهد بود. مقصود از توصیف، صرفاً ارائه گزارش از کنش انسانی و مقصود از تبیین، بیان چرایی کنش انسانی است و از آنجاکه کنش انسانی، حاوی معنایی است که کنش‌گر آن را قصد کرده، مقصود از تفسیر، کشف معنای نهفته در کنش انسانی است. آنچه در توضیح پیش‌بینی می‌توان گفت این است که پیش‌بینی در حقیقت توصیف وضعیت مشاهده‌نشده آینده است. بر این اساس می‌توان تعریفی بر محور موضوع و اهداف علوم انسانی ارائه داد و گفت: «علوم انسانی علمی هستند که به مطالعه کنش‌های فردی و اجتماعی انسانی به منظور توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و جهت‌بخشی آنها می‌پردازند».

۱-۵. علوم انسانی اسلامی

محققانی که برای علم اسلامی، به‌صورت عام، تعریف ارائه داده‌اند در حقیقت موضع خویش در خصوص علوم انسانی اسلامی را هم مشخص نموده‌اند. از این‌رو براساس تعریف مختار در علم اسلامی و علوم انسانی، می‌توان علوم انسانی اسلامی را این‌گونه تعریف کرد: علوم انسانی اسلامی، علمی هستند که کنش‌های فردی و اجتماعی

انسانی را به منظور توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و جهت‌بخشی آنها مورد مطالعه قرار می‌دهند و در مرحله مسئله‌سازی، برای گزینش مسئله تحقیق، طرح مسائل تازه، یا طرح استدلال‌های نو، متأثر از آموزه‌های اسلام‌اند و در پاسخ به مسئله، متناسب با مسئله از آموزه‌های اسلام فی‌الجمله به‌عنوان اصول موضوعه یا پاسخ مسئله استفاده می‌کنند و آموزه‌های اسلام را در ارزیابی دستاوردهای خود، معتبر می‌دانند.

در ادامه به بررسی و نقد دیدگاه علی‌پایا می‌پردازیم.

۲. علم دینی، نه؛ تکنولوژی دینی، آری

علی‌پایا با بیان مقصود خود از علم از یک‌سو و تفاوت علم و تکنولوژی از سوی دیگر، ابتدا امکان علم دینی به‌طور عام و سپس علوم انسانی دینی به‌طور خاص را نفی می‌کند، اما تکنولوژی دینی را ممکن می‌داند. این دیدگاه را می‌توان در قالب دو مقدمه و نتایج این دو مقدمه، تقریر کرد:

مقدمه اول: هدف علم شناخت واقعیت است که این شناخت باید در قالب گزاره‌هایی که در حیطه عمومی «تقدپذیر» باشند ارائه شود. مقصود از حیطه عمومی عرصه‌ای است که انبای بشر می‌توانند بدان دسترسی داشته باشند و غرض از تقدپذیر بودن نیز، امکان واری دعاوی مطروحه با محک تجربه عملی و تحلیل نظری است (پایا، ۱۳۸۶). در این دیدگاه، اصطلاح علم معادلی برای science به‌کار می‌رود و مقصود از آن، خواه طبیعی و خواه زیستی و خواه انسانی، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از حدس‌ها و فرض‌های تقویت‌شده برای فهم جنبه‌هایی از واقعیت که به‌زعم پژوهشگران در قلمروهایی جای دارند که با مرزهای مذکور (جنبه‌های طبیعی، زیستی، انسانی و اجتماعی) از یکدیگر جدا می‌شوند. مرزبندی‌ها و مقوله‌سازی‌ها، اعتبارهایی برخاسته از محدودیت‌های ادراک آدمی برای شناخت واقعیتی هستند که مستقل از آدمی فرض می‌شود. از آنجا که این مرزها و مقوله‌ها نیز به‌نوبه خود حدس‌ها و فرض‌هایی هستند که برای فراچنگ آوردن آنچه در واقعیت مفروض گرفته شده برساخته شده‌اند، موقعیت آنها نیز نظیر موقعیت کل واقعیت (که در برگیرنده ذهن آدمیان و یافته‌های آنان نیز هست) ثابت و لایتغیر نیست و دائماً دستخوش تغییر و تبدیل است. همین تغییر و تحول کل واقعیت (که از فرض‌های اصلی نظام متافیزیکی رئالیست‌های نقاد است) منجر به آن می‌شود که شناخت ما از امور مستمراً نیاز به تصحیح و نو شدن داشته باشد (همان، ص ۴۳).

مقدمه دوم: به منظور بالا بردن دقت ارزیابی‌ها باید حوزه علم و تکنولوژی به‌عنوان دو محصول نبوغ و استعداد آدمی به شیوه تحلیلی از هم تفکیک شوند. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. تفاوت در هدف؛ برساختن هر یک از علم و تکنولوژی اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند. هدف علوم، شناخت واقعیتی است که مستقل از آدمی (یا کم و بیش مستقل از فاعل شناسایی) فرض می‌شود؛ اما هدف تکنولوژی‌ها از هر سنخ که باشند اساساً کسب شناخت و معرفت نیست، بلکه رفع نیازهای عمدتاً غیرمعرفتی انسان‌هاست (همان، ص ۴۹):

۲. تفاوت در معیار ارزیابی: هدف از علم، شناخت واقعیت است و به همین اعتبار معیار علم مقبول، انطباق با واقعیتی است که علی‌الغرض از آن خبر می‌دهد (معیاری معناشناسانه). درحالی‌که هدف از تکنولوژی رفع حاجات عملی انسان است و به همین جهت، معیار قابلیت پذیرش، کارآمدی ماشین موردنظر برای رفع حاجتی است که به‌واسطه آن، ماشین مورد اشاره خلق شده است (معیاری عمل‌گرایانه) (همان، ص ۵۰):

۳. تفاوت در معیار پیشرفت؛ معیار اصلی پیشرفت در علم، نزدیک شدن به روایتی حقیقی از واقعیت است، اما در فناوری، معیار اصلی پیشرفت، موفقیت در حل مسائل عملی است (همان، ص ۵۱):

۴. وابستگی تکنولوژی به زمینه‌های خاص: درحالی‌که گزاره‌های علمی، به فرض صادق بودن، کلی و عام‌اند و به محض احراز مقدم، تالی آنها برقرار می‌شود، فناوری‌ها و ماشین‌ها کاملاً به ظرف و زمینه‌ها حساس‌اند و نمی‌توان دستگاهی که برای یک ظرف و زمینه خاص ساخته شده را بدون انجام تنظیمات مناسب، در ظرف و زمینه دیگری استفاده کرد (همان، ص ۵۳):

۵. ارتباط علم و تکنولوژی با ارزش‌ها: ارزش‌ها ربطی نزدیک با سپهرهای معنایی آدمیان دارند و از یک منظر رئالیستی، که به عینیت ارزش‌ها قائل است، می‌توان آنها را به منزله هستارهای موجود در سپهرهای ارزشی افراد و جوامع در نظر گرفت. فناوری‌ها بجز آنها که مستقیماً با نیازهای زیستی ارتباط دارند، محصول تلاش برای پاسخ‌گویی به نیازهایی هستند که در سپهرهای معنایی و فرهنگی آدمیان پدید می‌آید. هر نوع برساخته آدمی که به نیت رفع نیازی ابداع شود و یا به‌کار گرفته شود خواه ناخواه حامل ارزش‌هایی است که سازنده و ابداع‌کننده و یا بهره‌گیرنده هوشمند با خود به همراه دارد (همان).

اما درباره علم، هرچند نظریه‌ها و فرضیه‌ها برساخته آدمی و به همین اعتبار دربردارنده پیش‌فرض‌ها و تعصبات و جنبه‌های ارزشی پیشنهاددهندگان آن هستند، اما برخلاف فناوری‌ها که مرجع مقایسه آنها نیازهای درونی افراد و جوامع و معیار مناسب بودن آنها نیز درجه پاسخ‌گویی به این نیازهاست و بنابراین سروکارشان صرفاً با موازینی پراگماتیستی و انسان‌محور است، مرجع ارزیابی گزاره‌های علمی فارغ از خواست و جنبه‌های ارزشی و باورها و خیالات و آرزوهای اشخاص است. این مرجع بنا به فرض رئالیست‌ها، واقعیتی است که برساخته آدمیان و یا دست‌کم فاعل شناسایی نیست. معیار واقعی بودن نیز منشأ اثر بودن آن و داشتن توان علی برای تغییر و تأثیرگذاری است. واقعیت بیرونی به مدد همین توان علی، حدس‌ها و فرض‌هایی را که از سوی محقق برای شناخت آن برساخته شده، تصحیح می‌کند. به این ترتیب مستقل از آنکه چه درصدی از جنبه‌های ارزشی یا تعصبات فکری یا معرفت‌های پیشینی یا تجربه‌های شخصی فرد در شکل دادن به باورهایش نقش داشته، از آنجاکه واقعیت، داور نهایی است، همه این جنبه‌های ذهنی و فردی و ارزشی و فرهنگی و تاریخی و... اگر و فقط اگر در مسیر صحیح شناخت امور واقع مدرسان بودند، مورد تقویت تجربی قرار می‌گیرند؛ وگرنه تیغ تیز واقعیت آنها را مورد نقادی قرار می‌دهد (همان).

پایا با تأکید بر دیدگاه رئالیست‌ها معتقد است در تکاپو برای بالا بردن بهره‌های معرفتی، دو جنبه اهمیت دارد: یکی کثرت‌گرایی و دیگری نقادی. کثرت‌گرایی به این معناست که چون ما برای شناخت واقعیت ابزار دیگری جز حدس‌ها و فرض‌هایی که ابداع می‌کنیم در اختیار نداریم، بنابراین به منظور بالا بردن شانس به چنگ آوردن واقع، حکم عقل آن است که تا آنجا که می‌توانیم بر تعدد و تنوع فرض‌ها و حدس‌های خود بیفزاییم. شرط دوم، نقادی است. کثرت فرض‌ها و منابعی که بتوان از آنها به حدس‌ها و گمانه‌های تازه دست یافت، در غیاب مکانیسمی برای پالایش و صافی کردن، به جای کمک به رشد معرفت، راه را بر آن سد می‌کند؛ زیرا در فضایی که آن نقادی حضور نداشته باشد، کثرت آرای پیشنهادشده مانع از شناسایی بهترین گزینه‌ها می‌شود (همان، ص ۵۴).

پایا پس از بیان مقصود خویش از علم و تفاوت‌های آن با تکنولوژی، به نقد علم دینی پرداخته، معتقد است در حوزه تولید علم همه نظام‌های باور (ادیان، سنت‌های تاریخی، عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و...) از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه‌سازی برای برساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند. آنچه میان این محصولات تفاوت ایجاد می‌کند، موفق بیرون آمدن یا نیامدن از مرحله نقادی و ارزیابی است. فلاسفه علم رئالیست به همین اعتبار، میان دو مقام که از آنها با عنوان زمینه اکتشاف و داوری یاد می‌کنند تفاوت قائل می‌شوند. محصول نهایی باید به وسیله خود واقعیت ارزیابی شود و داور نهایی چیزی جز واقعیت نیست و با توجه به ضرورت بهره‌گیری از رویکردهای پلورالیستیک، می‌توان گفت که اولاً، الزام محققان به آنکه صرفاً منبع الهام و اکتشاف خود را در آموزه‌های دینی جست‌وجو کنند، خلاف رویه روش‌شناسانه است و این امر می‌تواند در راه رشد معرفت مانع ایجاد کند؛ ثانیاً حتی اگر باورهای دینی یک فرد به وی در شکل دادن به یک فرضیه کمک کنند از آنجا که فرضیه برساخته شده در نهایت باید از آزمون معیارهای عینی ارزیابی (محک تجربه و تحلیل نظری) سربلند بیرون آید تا به‌عنوان یک نظریه علمی پذیرفته شود، در آن صورت منشأ دینی نظریه، نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی مفهومی نظریه علمی داشته باشد (همان، ص ۵۵).

پایا پس از این نتیجه‌گیری، هشدار می‌دهد که اگر کسی مدعی شود آموزه‌های دینی می‌توانند در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی تأثیر بگذارند، در آن صورت با توجه به آنکه همه نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی برساخته‌هایی استعجالی هستند که دیر یا زود در مصاف با نقادی تجربی یا تحلیلی باید جای خود را به فرضیه‌ای جامع‌تر بدهد، باید در نظر داشته باشد که با ابطال نظریه علمی چه بر سر پیش‌آموزه‌ها و باورهایی خواهد آمد که ادعا می‌شد کمک کار ظهور و بروز نظریه‌های علمی بوده است. ضربه‌ای که کلیسای کاتولیک از آزمایش ابطال‌کننده نیوتن خورد، ضربه‌ای کمرشکن بود؛ اما این سرنوشتی است که در انتظار هر باور دینی خواهد بود که مدعای کلیسای کاتولیک یا مشابه آن را تکرار کند (همان، ص ۵۶).

همچنین معتقد است درباره آنچه در تاریخ به‌عنوان علم اسلامی یا علم دینی ثبت شده است باید گفت با اندکی دقت، دقیق نبودن این نسبت آشکار می‌شود. این مجموعه گزاره‌ها را نمی‌توان علم اسلامی به شمار آورد. به این

دلیل ساده که علم، مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است درباره واقعیتی که مستقل از فاعل شناسایی فرض می‌شود، که در زمان مورد بحث هنوز مشمول ابطال (تجربی یا تحلیلی) واقع نشده‌اند و برعکس در مسیر تلاش محققان برای نقد آنها موقعیتشان تقویت شده است؛ اما همه آن دسته از گزاره‌هایی که در جریان این نقادی ابطال شده‌اند از دایره دعوی علمی کنار گذارده شده‌اند، و اگر هنوز اعتبارشان محفوظ باشد در آن صورت جزو مجموعه دانش بشری به شمار آورده می‌شوند که به یکسان برای مسلمانان و مسیحیان و بوداییان و بی‌خدایان و... از اعتبار برخوردارند. همین نکته عیناً در مورد گزاره‌های علمی که به‌وسیله دانشمندان مسیحی یا بودایی یا بی‌خدا ارائه شده نیز صادق است (همان، ص ۵۷).

۳. عدم امکان علوم انسانی دینی

دکتر علی پایا پس از بیان دیدگاه خود درباره علم دینی به طور عام، به علوم انسانی دینی پرداخته، قضاوت خویش درباره علوم انسانی را این‌گونه بیان می‌کند که علوم اجتماعی (و بعضاً علوم انسانی) برخلاف علوم طبیعی و زیستی واجد دو وجه هستند؛ از جنبه‌ای علم به شمار می‌آیند و از جنبه‌ای دیگر فناوری. در حوزه علوم اجتماعی (و بعضاً علوم انسانی) یکی از اهداف محققان آن است که به شناخت قوانین حاکم بر رفتارهای کنشگران انسانی دست یابند. وی با تأکید بر دیدگاه فلاسفه رئالیست بر این نظر است که انسان‌ها، صرف‌نظر از لایه‌های هویتی متنوعی که از رهگذر حضور در فرهنگ‌ها، سنت‌ها و جغرافیاهای متفاوت اخذ می‌کنند، در یک هسته حداقلی از ویژگی‌هایی که مختص آدمی و فارق او از دیگر موجودات است مشترک‌اند. هسته حداقلی مشتمل بر مشخصه‌هایی است که بیان‌گر توانایی‌ها و قابلیت‌های بالقوه‌ای نظیر توانایی معناسازی، خودآگاهی و توانایی برای تأملات مرتبه دومی از جمله قابلیت نقادی، قدرت استفاده از زبان، استعداد توجه به ملاحظات اخلاقی و قادر بودن بر تولید برساخته‌های هنجاری است. همین هسته مشترک امکان تعامل میان کنشگران از فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف را فراهم می‌آورد و همچنین منجر به آن می‌شود که رفتارهای کنشگرانی که انسان نامیده می‌شوند تابع قوانین و ضوابطی عینی شود که علی‌الاصول امکان کشف و شناخت آنها وجود دارد. همچنین اصول و ارزش‌های اخلاقی عام برای همه کنشگران انسانی را توجیه‌پذیر می‌کند (همان، ص ۵۸).

علوم انسانی - اجتماعی در وجه علمی خود کوشش می‌کنند به شناخت واقعیت مرتبط با عالم انسانی، یعنی واقعیتی که از تعامل آدمیان با محیط پیرامون خود شکل می‌گیرد، نائل شوند. کوشش علوم انسانی - اجتماعی این است که به شناختی عینی از این واقعیت دست یابند. اهمیت عینی بودن شناخت در آن است که فاعلان شناسایی را به خود واقعیت، و نه به تصویرهای تحریف‌شده از آن، رهنمون می‌شود. شناخت عینی، چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، مستقل از اشخاص و ذهنیات آنان و یا تأثیرات محیطی و فرهنگی است. به میزانی که «شناخت» به این قبیل عوامل «آلوده» باشد، از «عینیت» آن کاسته می‌شود. معرفت عینی، به توضیحی که داده شد، اسلامی و غیراسلامی، غربی و شرقی، و... ندارد. معرفت عینی، معرفت نسبت به واقعیت است. ملاک سنجش صحت چنین

معرفتی نیز صرفاً خود واقعیت است، و نه معیارهای دیگر نظیر توافق و اجماع افراد، تبلیغات و فضا‌سازی، اعمال قدرت و نفوذ، و... نظایر آن. دانش و معرفت عینی در معنای دقیق کلمه از تولیدکنندگان آن، ظرف و زمینه و خاستگاه تولید، مستقل است. این دانش، نشان‌دهنده گرایش ذهنی و ایدئولوژیک مولد آن یا تأثیرات محیطی و فرهنگی که بر مولد آن مؤثر بوده، نیست؛ بلکه تا حد بسیاری (به میزانی که عینی است) نشان‌دهنده و بازتابنده خود واقعیت است (پایا، ۱۳۹۳).

اما کشف هر قانون مربوط به چگونگی رفتار آدمیان در عین حال، این امکان را پدید می‌آورد که از آن به منظور پیش‌بینی رفتارهای آتی و نیز کنترل آنها بهره گرفته شود. پیش‌بینی و کنترل در زمره اهداف تکنولوژی‌ها هستند و از آنجاکه علوم اجتماعی کنشگران را به این امر توانا می‌سازند، به این دسته از علوم، نام تکنولوژی‌های اجتماعی نیز اطلاق می‌شود و در زمره ویژگی‌های تکنولوژی‌ها، حساسیت آنها به ظرف و زمینه مورد تأکید قرار گرفت. از آنجاکه جوامع مختلف به واسطه برخورداری از فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی متفاوت و تجربه‌های زیسته متنوع و نیز حضور در جغرافیاهای غیریکسان با هم تفاوت‌هایی دارند تا آنجاکه به تنظیم روابط میان آنان و اعمال کنترل مناسب بر این روابط مربوط می‌شود می‌توان و باید از تکنولوژی بومی (و یا دینی، بسته به موقعیت نظام‌های ارزشی) بهره گرفت. تکنولوژی‌ها برخلاف علوم این قابلیت را دارند که در زیست‌بوم‌های مختلف ظرفیت‌ها و کارکردهای تازه‌ای از خود بروز دهند (پایا، ۱۳۸۶).

۴. نقد و بررسی

۴-۱. نقد اول

نخستین نکته این است که در این دیدگاه، اصطلاحاتی کلیدی به کار رفته و به سبب عدم ارائه تعریفی روشن از آنها، ابهامات و گاه مغالطاتی پدید آمده است. ارائه تعریف روشن از مفاهیم کلید برای پیشگیری از مغالطه، نکته‌ای است که علامه مصباح یزدی بسیار بر آن تأکید دارند (برای مثال، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۲). در کلام پایا برای مثال، ابتدا اصطلاح علم معادلی برای science به کار گرفته شده و مقصود از آن، حدس‌ها و فرض‌های تقویت‌شده برای فهم جنبه‌هایی از واقعیت بیان شده و هدف از علم نیز شناخت واقعیت مستقل از فاعل شناسا معرفی شده است. از نکات مبهم در این بیان، عدم تعیین قلمرو واقعیتی است که شناخت آن، هدف علم بیان شده است.

اصطلاح science براساس مبنای معرفت‌شناختی خاص ارائه شده و بر اثبات گزاره از راه تجربه حسی مستقیم تأکید دارد. لازمه اتخاذ چنین مبنایی معرفت‌شناختی، قرار گرفتن در زمره تجربه‌گرایان است که پایا آن را انکار می‌کند. از طرفی دیگر، واقعیت مستقل از فاعل شناسا، تنها امری نیست که به چنگ تجربه حسی مستقیم درآید و اگر هدف از علم، شناخت واقعیت مستقل از آدمی باشد یا باید واقعیت را محدود به

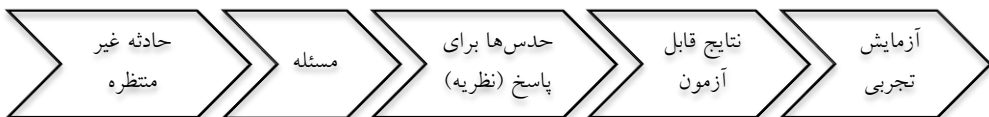
عالم طبیعت دانست که لازمه آن طبیعت‌گرایی و اتخاذ مبانی غلط در هستی‌شناسی است یا باید اصطلاح علم را امری فراتر از science معرفی کرد.

همچنین اظهارنظر درباره علم دینی، مستلزم ارائه تعریفی روشن از دین است که جای آن در دیدگاه پایا خالی است. البته در بیان دیدگاه پایا، در مقام تولید علم، دین هم رتبه سنت‌های تاریخی و اندیشه‌های اسطوره‌ای قرار داده شده که لازمه این امر ارائه تصویری ناصواب از دین و عدم تفکیک دین حق از سایر ادیان و اندیشه‌های باطل خواهد بود که در جای خود به نقد آن اشاره خواهد شد.

اصطلاح علم دینی، از دیگر واژگانی است که در این دیدگاه تعریفی روشن از آن ارائه نشده است. پایا بدون روشن ساختن مفهوم علم دینی، ملزم کردن محققان به آنکه صرفاً منبع الهام و اکتشاف خود را در آموزه‌های دینی جست‌وجو کنند محکوم می‌نماید. گویا علم دینی بدین معناست که محقق صرفاً ملزم به استفاده از آموزه‌های دینی باشد. اگر مقصود وی از علم دینی چنین تصویری باشد باید گفت، پیگیری علوم انسانی اسلامی به معنای الزام محققان به آنکه صرفاً منبع الهام و اکتشاف خود را در آموزه‌های دینی جست‌وجو کنند نیست، بلکه معتقدیم چون ابعاد و احوال موضوعات علوم انسانی به گونه‌ای هستند که تنها به چنگ تجربه در نمی‌آیند نباید در مرحله داوری، محقق را تنها ملزم به انحصار داوری روش تجربی نمود؛ باید اجازه داد موضوع تحقیق، منابع و روش تحقیق را برگزیند و چنانچه موضوعی ظرفیت استفاده از منابع وحیانی را دارد آن را از این امتیاز محروم نسازیم؛ زیرا منابع وحیانی به سبب برخورداری از پشتوانه منطقی متقن، ظرفیت بیشتری را برای محقق در رسیدن یا تقرب به حقیقت ایجاد می‌کنند.

۲-۴. نقد دوم

نکته دیگر، درباره دیدگاه تلقی ایشان از «علم» است که به تصریح خود ایشان برگرفته از مکتب عقل‌گرایان نقاد است و براساس همین مبنا با علوم انسانی اسلامی مخالفت کرده است. عقل‌گرایان نقاد، تحت تأثیر کارل پوپر، برای تمایز علم از شبه‌علم در برابر دیدگاه پوزیتیویست‌ها نظریه «ابطال‌پذیری» را مطرح می‌کنند. این دیدگاه گرچه در برابر تلقی اثبات‌گرایان ارائه شد، خود نوعی دیگر از تجربه‌گرایی را ارائه داد. پوپر برخلاف پوزیتیویست‌ها که مشاهده را آغاز علم می‌دانند معتقد است علم با مشاهده آغاز نمی‌شود، بلکه علم با مسئله آغاز می‌شود و مسئله‌ها خود مولود برخورد با حوادث غیرمنتظره هستند. محقق برای حل مسئله پاسخی را حدس می‌زند، و بر طبق آن پاسخ، نتایج قابل آزمون تجربی را پیش‌بینی می‌کند و آن نتایج را به بوته آزمایش و تجربه می‌برد (پوپر، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳). پس در حقیقت براساس دیدگاه عقل‌گرایان نقاد برای تولید علم چنین نموداری را خواهیم داشت:



پوپر معتقد است با مشاهده جزئی نمی‌توان یک گزاره کلی را اثبات کرد، اما می‌توان آن را ابطال کرد. به بیان دیگر، تنها کارکرد مشاهده در حوزه علم، کشف خطاست (همان، ص ۳۰۶). اگر بخواهیم این دیدگاه را به شکل منطقی بیان کنیم می‌توان گفت نتایج قابل آزمون در حقیقت، لوازم حدس محقق‌اند و محقق با بیان لوازم نظریه خود در حقیقت چنین استدلالی را شکل داده است:

$$P \longrightarrow Q$$

که P نماد حدس‌ها و نظریه‌ها و Q نماد نتایج قابل آزمون است. براساس منطوق گزاره‌های شرطی، با اثبات تالی (آزمایش نتایج قابل آزمون) نمی‌توان مقدم را اثبات کرد؛ اما با منفی بودن پاسخ آزمایش می‌توان باطل بودن نظریه را نتیجه گرفت، زیرا رفع تالی می‌تواند رفع مقدم را نتیجه دهد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۴) و این یعنی نظریات علمی، ابطال‌پذیرند، ولی اثبات‌پذیر نیستند و با روشن شدن عدم اثبات‌پذیری نظریه‌ها، آنچه در علم به عنوان قوانین و نظریه‌ها وجود دارد، هم موقت‌اند و هم ظنی؛ به این معنا که این احتمال وجود دارد که در آینده حادثه‌ای اتفاق بیفتد که این قوانین و نظریات را باطل کند و هم ممکن است این قوانین و نظریات به همین صورت نخست باقی بمانند. از این رو در علم نمی‌توان هیچ سخن کلی قطعی اثبات‌شده‌ای داشت و هر آنچه در دنیای علم وجود دارد، موقت و ظنی است.

آنچه از دیدگاه پوپر نقل شد، گرچه در مخالفت با اثبات‌گرایان بیان شده است، در حقیقت به نوعی تجربه‌گرایی دامن می‌زند که تنها معیار داوری را آزمایش تجربی می‌داند، اما کسانی چون علی پایا که تحت تأثیر مکتب ابطال‌گرایی پوپر، علم دینی را رد می‌کنند تقریری از این دیدگاه ارائه می‌دهند که مدعی است منجر به تجربه‌گرایی نمی‌شود. علی پایا معتقد است روش حدس و خطا، حتی در مرحله داوری منحصر به روشی تجربی نیست. توضیح اینکه بر ساختن حدس‌ها محصول عمل خلاقانه ذهن آدمی در مواجهه با مسائل واقعی است. برای این فعالیت خلاقانه هیچ دستورالعمل تجربی و یا الگوریتم نظری نمی‌توان تعریف کرد. کیفیت ظهور این حدس و گمانه‌ها بر دانشمندان آشکار نیست. این اندازه روشن است که ظهور حدس‌ها و گمانه‌ها تحت «فشار» مسائل، و طی یک فرایند پیچیده و ناشناخته که بخشی از آن در ذهن و ضمیر ناخودآگاه شخص و بخشی در حوزه آگاهی‌های فرد تداوم می‌یابد در قالب پدیدارهایی مانند «شهود» «بارقه بصیرت»، «تجربه شخصی»، «تجربه وحیانی» و نظایر آن تحقق می‌یابد؛ اما ارزیابی نقادانه حدس‌ها، گمانه‌ها و مدل‌ها به دو صورت کلی صورت می‌پذیرد؛ در خصوص دعاوی‌ای که واجد جنبه تجربی هستند، هم از روش تحلیل‌های نظری، نقادانه و هم از روش‌های تجربی بهره گرفته می‌شود و در مورد دعاوی غیرتجربی (فلسفی) صرفاً از روش نخست استفاده می‌شود. به این ترتیب مشاهده می‌شود که سهم جنبه تجربی در روش حدس و خطا، سهم تام و تمام نیست (پایا، ۱۳۹۳)؛ چنان که در تقریر دیدگاه خود و بیان مقصود از نقدپذیر بودن دعاوی، می‌نویسد: «مقصود از نقدپذیر بودن، امکان واری آنها با محک تجربه عملی و تحلیل نظری است» (پایا، ۱۳۸۶).

این تقریر گرچه بتواند دیدگاه محقق را از اتهام تجربه‌گرایی تبرئه کند، اما پارادوکس‌هایی را در دل خود دارد که مانع از پذیرش آن می‌شود:

نخست اینکه قاعده رفع تالی، قاعده‌ای عقلی منطقی و یقینی است، اما در صورتی می‌توان از نقیض تالی به نقیض مقدم رسید که نقیض تالی اثبات گردد (دبیرخانه همایش، ۱۳۸۹، ص ۸۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۸۴). بدون اثبات یقینی تالی، چگونه می‌توان مقدم (نظریه) را ابطال کرد؟ دانش برآمده از حادثه‌ای که طبق این ادعا، باطل‌کننده نظریه است باید اثبات شود تا بتوان ابطال داشته باشد و اگر چنان‌که عقل‌گرایان نقاد مدعی‌اند، نمی‌توان هیچ علم کلی قطعی اثبات‌شده‌ای داشت در حقیقت نمی‌توان هیچ نظریه‌ای را هم ابطال کرد. از این جهت، نظریه ابطال‌گرایی دچار تناقض است (برای آگاه از نقدهای بیشتر بر ابطال‌گرایی، رک: صادقی، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۰).

پارادوکس دیگری که در این تقریر دیده می‌شود، این است که از سویی ادعای رئالیسم و واقع‌گرایی دارد؛ به این معنا که تحقق علم مطابق با واقع را باور دارد و از سویی دیگر بر این باور است که در علم نمی‌توان هیچ سخنی کلی قطعی اثبات‌شده داشت و هر آنچه در دنیای علم وجود دارد، موقت و ظنی است (پایا، ۱۳۸۶). پایا در پاسخ به این اشکال می‌نویسد:

دستیابی به شناختی حقیقی (در حد توان انسانی) از واقعیت، به دو صورت تحقق می‌یابد. این دو صورت مکمل یکدیگرند. از یک سو با حذف مستمر خطاهای مدل‌ها، گمانه‌ها و حدس‌ها در هر حیطه عمومی، راه برای برساختن مدل‌های دقیق‌تر و کم‌خط‌تر (لااقل فاقد خطاهای پیشین) هموار می‌شود. معرفتی که در پرتو این مدل‌های تازه حاصل می‌شود، به همین اندازه، در قیاس با معرفت‌های پیشینی به حقیقت نزدیک‌تر است. از سویی دیگر، آن دسته از حدس‌ها و گمانه‌هایی که علی‌رغم بهترین تلاش ما برای آشکار ساختن نقاط ضعف‌شان، هیچ نوع ضعف و فتوری از خود بروز نمی‌دهند، موقتاً به عنوان بهترین کوشش برای فهم واقعیت، در نظر گرفته می‌شوند. تا زمانی که این گمانه‌ها به وسیله گمانه‌های بهتری از میدان خارج نشده‌اند و تا زمانی که خطایشان، علی‌رغم همه کوشش‌های ما، آشکار نشده است، ما عقلاً مجازیم که آنها را به منزله حد دانش خود از واقعیت (در حد توان انسانی خویش) بپذیرا شویم. البته در همان حال می‌باید کوشش برای آشکار ساختن خطاهای آنها را ادامه دهیم؛ زیرا این نکته، یک اکسیوم اصلی نظام معرفتی عقل‌گرایان نقاد است که همه برساخته‌های بشری، در قیاس با واقعیت، مدل‌های ناقص و ناتمام‌اند و دیر یا زود، در مواجهه با واقعیت و جنبه‌های نامتناهی آن، نقص‌ها و کاستی‌های‌شان آشکار می‌شود (پایا، ۱۳۹۳).

اما در حقیقت این پاسخ، چیزی جز تکرار ادعا نیست، بلکه به طور واضح‌تری نشان می‌دهد که اصل بنیادین این نظریه این است که همه علوم بشری در قیاس با واقعیت خالی از خطا نیستند. این ادعا، علاوه بر اینکه خودپروانگر است و شامل خود نیز می‌شود، دوباره پارادوکس نخست را پیش می‌آورد که چگونه بدون دانشی یقینی و ثابت، می‌توان نظریه‌ای را نقد کرد؟! در این پاسخ صرفاً ادعا می‌شود که ما عقلاً مجازیم حدس‌ها و گمانه‌هایی را که به وسیله گمانه‌های بهتری از میدان خارج نشده‌اند به منزله حد دانش خود از واقعیت بپذیریم، ولی توضیح داده

نمی‌شود که دلیل این جواز چیست. براساس این نظریه حتی نمی‌توان گفت با آزمون یک نظریه به حقیقت نزدیک شده‌ایم یا از آن دور شده‌ایم؛ زیرا وقتی می‌توان به‌صورت یقینی از دور شدن یا نزدیک شدن به حقیقت سخن گفت که معیاری یقینی برای شناخت حقیقت وجود داشته باشد، ولی اگر همه علوم بشری ظنی و غیرثابت باشند چنین امکانی وجود نخواهد داشت.

۴-۳. نقد سوم

در بخشی از این نظریه آمد که در حوزه تولید علم همه نظام‌های باور (ادیان، سنت‌های تاریخی، عقاید و اندیشه‌های اسطوره‌ای و...) از یک وزن و رتبه در عرصه زمینه‌سازی برای برساختن نظریه‌ها و فرضیه‌ها برخوردارند. آنچه که میان این محصولات تفاوت ایجاد می‌کند، موفق بیرون آمدن یا نیامدن از مرحله نقادی و ارزیابی است. فلاسفه علم رئالیست به همین اعتبار، میان دو مقام که از آنها با عنوان زمینه اکتشاف و داوری یاد می‌کنند تفاوت قائل می‌شوند. محصول نهایی باید به وسیله خود واقعیت ارزیابی شود و داور نهایی چیزی جز واقعیت نیست.

اما براساس کدام منطق در مرحله زمینه اکتشاف یا به تعبیر دیگر در مرحله گردآوری تمامی نظام‌های باور یکسان‌اند؟ چرا در این مرحله دین و اسطوره از یک وزن و رتبه برخوردارند؟ براساس این دیدگاه مرحله گردآوری، زمینه‌ساز حدس‌ها و نظریه‌هاست و چنان که خود مقرر این دیدگاه معتقد است، هدف علم شناخت واقعیت است و محقق با هدف کشف واقعیت این حدس‌ها و نظریه‌ها را برمی‌سازد تا در مرحله داوری مورد آزمون قرار گیرد. براین اساس منطقاً می‌توان زمینه‌سازان حدس‌ها و نظریه‌ها را براساس پشتوانه منطقی آنها، رتبه‌بندی کرد؛ زیرا احتمال موفقیت نظریه‌ای که زمینه‌ساز آن از پشتوانه منطقی قوی‌تر برخوردار باشد در مرحله داوری بیشتر است. براین اساس هرگز نمی‌توان آموزه‌های قابل انتساب به دینی که مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی یقینی دارد را با اسطوره‌ها هم‌رتبه دانست. در میان ادیان نیز باید تفکیک قائل شد و نباید الهام از آموزه‌های ادیانی را که تحریف به‌صورت یقینی در آنها رخ داده است، با الهام از آموزه‌های دین حقی چون اسلام یکی دانست (دبیرخانه همایش، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹-۱۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۸). گرچه احتمال خطا در حدس‌ها و نظریات محقق از آموزه‌های اسلام وجود دارد، اما این امر مانع برتری الهام‌بخشی آموزه‌های دین حق نسبت به سایر زمینه‌سازان نمی‌شود، زیرا این احتمال به میزان توانایی محقق بازمی‌گردد که در سایر زمینه‌سازان هم وجود دارد. قرائنی در کلام خود مقرر می‌توان برای تأیید این پاسخ مشاهده کرد؛ از جمله اینکه می‌نویسد:

هر اندازه متافیزیکی که جهان‌های ممکن را برای یک علم خاص مشخص می‌سازد غنی‌تر باشد، امکان کسب دستاوردهای معرفتی پربرتر برای محققانی که در درون آن چارچوب متافیزیکی کاوش‌های علمی خویش را پیش می‌برند، بیشتر خواهد بود. متافیزیک حقیر خود پوزیتیویست‌ها، موانع جدی برای پیشرفت علم به وجود آورده است (پایا، ۱۳۸۶).

همچنین وی در خصوص ارتباط علم و تکنولوژی می‌نویسد:

تکنولوژی‌ها، برای کارکرد بهینه، در نهایت به علم و شناخت حقیقی از واقعیت، اتکا دارند. عدم توجه به واقعیت، موجب ناکامی در بهره‌گیری از تکنولوژی می‌شود. قرن‌های متمایز کسانی سودای تولید ماشین‌های با حرکت دائم، در سر می‌پروراندند و عمر و هزینه گزافی بر سر این کار گذارند. کیمیاگران نیز قرن‌ها در آرزوی تبدیل فلزات دانی به فلزات عالی بودند؛ اما از آنجاکه این تلاش‌ها بدون در نظر گرفتن الزامات واقعیت به انجام می‌رسید، با توفیق همراه نبود (پایا، ۱۳۹۳).

همین سخن را می‌توان در ارتباط با حدس‌ها و زمینه‌های اکتشاف بیان کرد؛ محققانی که برای حدس‌های خود از زمینه‌هایی سست و بی‌منطق بهره‌گیرند احتمال موفقیتشان نسبت به دیگرانی که از زمینه‌هایی با پشتوانه منطقی و مطابق با واقعیت استفاده می‌کنند بسیار کمتر خواهد بود.

در حقیقت شواهدی که از کلام پایا نقل شد پارادوکس دیگری را در دیدگاه وی نشان می‌دهد؛ زیرا از سوی نظام‌های باور را هم‌رتبه و هم‌وزن می‌خواند و از سوی دیگر متافیزیک‌های پربار از استدلال‌های فلسفی را مؤثر در رشد علم می‌داند. البته نهایت چیزی که در زمینه تأثیر متافیزیک یا دین در علوم می‌پذیرد، نقش انگیزشی برای محقق است و معتقد است گزاره‌های علمی، نباید رنگ انگیزاننده و منبع الهام خود را به‌خود بگیرند (پایا، ۱۳۸۶) که نقد این بخش آخر در ضمن نقد بعدی خواهد آمد.

۴-۴. نقد چهارم

پایا پس از بیان تفاوت‌های علم و تکنولوژی تأکید داشت که الزام محققان به آنکه صرفاً منبع الهام و اکتشاف خود را در آموزه‌های دینی جست‌وجو کنند، خلاف رویه روش‌شناسانه است و این امر می‌تواند در راه رشد معرفت مانع ایجاد کند و حتی با وجود کمک باورهای دینی به یک فرضیه، منتظر آزمون با معیارهای عینی ارزیابی ماند و منشأ دینی نظریه، نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی مفهومی نظریه علمی داشته باشد.

اما اولاً تأکید نویسنده بر روش تجربی برای نظریات علمی، تقویت‌کننده نسبت تجربه‌گرایی به ایشان است که سعی در رد آن دارد. اجمالاً باید به این نکته توجه کرد که آنچه منطقاً منابع و روش تحقیق را مشخص می‌کند، موضوع تحقیق است و در حقیقت، منابع و روش تحقیق، تابعی از موضوع تحقیق‌اند. از این رو ملزم کردن محقق به روش تجربی برای موضوعی که دارای ابعاد غیرتجربی نیز هست به گونه‌ای که بدون شناخت ابعاد غیرتجربی آن، نمی‌توان شناخت صحیح و تامی از آن داشت خلاف رویه روش‌شناسانه است و این امر می‌تواند در راه رشد معرفت مانع ایجاد کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۳؛ همو، بی‌تا، ص ۸۷-۸۹؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ برای آگاهی درباره نقد تجربه‌گرایی، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۱۲)؛

ثانیاً در خصوص این بیان که باورهای دینی نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده در محتوای تجربی مفهومی نظریه علمی داشته باشند باید گفت: اگر محقق در موضوعی که ابعاد تجربی و فراتجربی دارد خود را در چارچوب ضیق

تجربه‌گرایی محصور نکند، سهم تعیین‌کننده باورهای دینی را می‌تواند حتی در مرحله داوری نظریات علمی ببیند. توضیح آنکه در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آموزه‌های دینی را به دو دسته تقسیم نمود؛ آموزه‌های توصیه‌ای و آموزه‌های توصیفی. آموزه‌های توصیه‌ای باید بر بُعد توصیه‌ای علوم انسانی تأثیرگذار باشند و توصیه‌های علوم انسانی باید تحت نظارت این آموزه‌ها تولید شوند و آموزه‌های توصیفی اسلام باید در غنی‌سازی مبانی توصیفی علوم انسانی، نظیر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی علوم انسانی و همچنین حل مسائل توصیفی علوم انسانی، نقش ایفا کنند (ر.ک: دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹ب، فصل دوم و سوم).

گزاره‌های توصیفی اسلام، خود به دو دسته گزاره‌های توصیفی پایه و گزاره‌های توصیفی غیرپایه قابل تقسیم‌اند. مقصود از گزاره‌های توصیفی پایه، آموزه‌هایی هستند که با برهان عقلی یقینی قابل اثبات‌اند، نظیر گزاره‌هایی که بیان‌گر اصل وجود خدا، صفات خدا (یگانگی، کمال مطلق، علم، حکمت و...)، اصل نبوت، عصمت نبی، اصل معاد، اصل وجود ابعاد غیرمادی انسان و... و مقصود از گزاره‌های توصیفی غیرپایه، آموزه‌هایی است که منطقاً امکان اثبات یقینی مفاد آنها وجود ندارد، اما اعتبار آنها به صورت یقینی قابل اثبات است که می‌توان از آنها به عنوان ظنون معتبر یاد کرد، نظیر دلالت آیاتی از قرآن بر وجود رابطه بین میل داشتن انسان به کارهای دل‌خواه و انکار برخی حقایق (قیامت: ۵)، یا رفتار انسان براساس شاکله وجودی (اسراء: ۸۴)، وجود عنصر حرص در خلقت انسان (معارج: ۱۹)، و... یا دلالت روایاتی بر وجود رابطه بین قوت انگیزه و قوت بدن (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۸)، و... این دو دسته توصیفات می‌توانند به عنوان اصول موضوعه یا پاسخ مسائل علوم انسانی توصیفی نقش ایفا کنند و به میزان اعتبار معرفت‌شناختی خود به مسائل علوم انسانی اعتبار ببخشند.

برای مثال، قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴)؛ بگو هر کس بر طبق ساختار خود عمل می‌کند. محقق روان‌شناسی می‌تواند در تبیین کنش‌های انسانی از این آموزه استفاده کند و اولاً مفهوم شاکله را وارد روان‌شناسی سازد و ثانیاً با مفهوم‌پردازی و تحلیل‌های نظری به توسعه این مسئله در روان‌شناسی بپردازد.

۴-۵. نقد پنجم

دکتر علی پایا در ضمن هشدار به کسانی که مدعی تأثیر آموزه‌های دینی در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی هستند، می‌نویسد امکان ابطال نظریه‌های علمی می‌تواند ضربه‌ای بر آموزه‌های دینی‌ای وارد آورد که ادعا می‌شد کمک کار ظهور نظریه‌های علمی بوده‌اند.

در نقد این ادعا باید به این نکته توجه داشت که اگر محقق تنها حدس و گمانی را با تأییدپذیری از آموزه‌های دین حق مطرح کرده و آن را به بوته آزمایش‌های تجربی یا تحلیل‌های عقلی سپرده، ابطال آن نظریه صرفاً ابطال حدس و گمان محقق خواهد بود و ربطی به آموزه‌های دین حق نخواهد داشت و وظیفه منطقی محقق نیز این است که حدس‌های خود را به صورت یقینی به دین حق منسوب نکند تا در صورت ابطال، توهم ابطال آموزه دین حق به اذهان خطور نکند؛ اما اگر نظریه‌ای براساس داوری آموزه‌های دین حق شکل گرفته باشد وظیفه منطقی

محقق این است که ارزش معرفت‌شناختی آموزه‌های دین حق را که در مقام داوری به خدمت گرفته است لحاظ کند و به همان میزان نظریه خویش را به دین نسبت دهد. به این معنا که اگر آموزه‌های مذکور در دسته آموزه‌های ظنی دین حق هستند نظریه خویش را به‌صورت ظنی (که احتمال ابطال دارد) به دین منسوب کند که در این صورت، ابطال آن، ضربه‌ای به دین نخواهد بود، بلکه خطای محقق آشکار شده است و اگر آموزه‌های مذکور در دسته آموزه‌های یقینی دین حق جای داشتند، محقق می‌تواند بدون داشتن چنین نگرانی‌هایی آن را به دین منسوب کند. موقتی و غیریقینی دانستن همه نظریه‌های علمی، نقضی است که در این دیدگاه وجود دارد که نقد آن گذشت و از نگاه صحیح، آموزه‌های یقینی دین حق یا آموزه‌های غیر منسوب به دین وجود دارند که محقق می‌تواند از آنها بهره گیرد. شاهد برای اینکه چنین انتساباتی ضربه به دین محسوب نمی‌شود و از ارزش دین نمی‌کاهد اختلافاتی است که در آرای فقهی فقها وجود دارد؛ با آنکه فقه یکی از روشن‌ترین مصادیق علوم اسلامی محسوب می‌شود، اختلافاتی در نظرات فقهی محققان این عرصه دیده می‌شود که گاه خطای یک دیدگاه نیز به طور قطع مشخص می‌شود، اما این امر چیزی از ارزش دین حق اسلام نمی‌کاهد.

۴-۶. نقد ششم

پایا علوم انسانی اسلامی را ممکن نمی‌داند؛ زیرا معتقد است علوم انسانی در وجه علمی خود کوشش می‌کنند به شناخت واقعیت مرتبط با عالم انسانی نایل شوند و برای دسترسی به این هدف نباید به عواملی چون تأثیرات محیطی و فرهنگی «آلوده» شوند (پایا، ۱۳۹۳).

اما باید توجه داشت که دستیابی به علم مطابق با واقع از اهداف علوم انسانی اسلامی است و محققان این عرصه بر این باورند که نه تنها تأثیرپذیری علم از آموزه‌های اسلامی چه در مرحله گردآوری و چه در مرحله داوری، منافاتی با مطابقت آن با واقع ندارد، بلکه دانشی که منبع وحی را در کنار سایر منابع معرفت پذیرفته است، احتمال اصابت آن با واقع بسیار بیشتر است و اساساً می‌توان منابع اسلام را معیاری برای عینی بودن و مطابقت تولیدات محققان با واقع دانست (ر.ک: مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۸۷-۸۹) و به سبب همین بهره، آن تولیدات را منسوب به اسلام دانست. محققان علوم انسانی اسلامی، وحی را در کنار سایر منابع معرفت، پذیرفته‌اند و به شکل‌های گوناگون از آن بهره می‌برند.

خطایی که در این بخش از این دیدگاه وجود دارد، این است که به طور مطلق تأثیرپذیری از محیط، فرهنگ و این قبیل امور را مانع دستیابی به واقعیت عینی دانسته است. درحالی‌که عوامل معرفتی محیط و فرهنگ و این قبیل امور قابل ارزیابی است و در صورت صحت این امور نمی‌توان تأثیرپذیری از آنها را تخطئه کرد. در حقیقت باید بین مبانی صحیح و مبانی غلط مؤثر در کار محقق، تفکیک قائل شد، چنان‌که باید بین تأثیرپذیری از آموزه‌های ادیان غیرحق و آموزه‌های دین حق تفکیک قائل شد. با این تفکیک می‌توان گفت تأثیرپذیری از آموزه‌های دین حق امری مطلوب ارزیابی می‌شود و محصول تولیدشده می‌تواند به دین حق منسوب گردد.

نتیجه‌گیری

نظریه دکتر علی پایا در معناشناسی واژه‌هایی مانند علم و علم دینی در دیدگاه ایشان و پیامدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن با اشکال و ابهام روبه‌روست و هرچند تحت تأثیر ابطال‌گرایی پوپر، علم دینی را رد کرده، تقریری از این دیدگاه ارائه می‌دهد که مدعی است منجر به تجربه‌گرایی نمی‌شود. این تقریر گرچه بتواند دیدگاه محقق را از اتهام تجربه‌گرایی تبرئه کند، اما پارادوکس‌هایی را در دل خود دارد که مانع از پذیرش آن می‌شود. دیدگاه مورد بحث، از سویی ادعای واقع‌گرایی دارد و از سویی دیگر بر این باور است که در علم نمی‌توان هیچ سخنی کلی قطعی اثبات‌شده داشت! این ادعا، علاوه بر اینکه خودپرانگ است و شامل خود نیز می‌شود، این پارادوکس را پیش می‌آورد که چگونه بدون دانشی یقینی و ثابت، می‌توان نظریه‌ای را نقد کرد؟!

نکته دیگر آنکه هرگز نمی‌توان آموزه‌های قابل انتساب به دینی که مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی یقینی دارد را با اسطوره‌ها هم‌رتبه دانست، همچنان که در میان ادیان نیز باید تفکیک قائل شد و آموزه‌های ادیان تحریف شده را نباید با آموزه‌های دین حق یکی دانست.

ملزم کردن محقق به روش تجربی برای موضوعی که دارای ابعاد غیرتجربی نیز هست به گونه‌ای که بدون شناخت ابعاد غیرتجربی آن، نمی‌توان شناخت صحیح و تامی از آن داشت خلاف رویه روش‌شناسانه است. این ادعا درست نیست که «امکان ابطال نظریه‌های علمی می‌تواند ضربه‌ای بر آموزه‌های دینی‌ای وارد آورد که ادعا می‌شد کمک کار ظهور نظریه‌های علمی بوده‌اند». وظیفه منطقی محقق این است که ارزش معرفت‌شناختی آموزه‌های دین حق را که در مقام داوری به خدمت گرفته است لحاظ کند و به همان میزان نظریه خویش را به دین نسبت دهد.

نکته آخر آنکه نباید به طور مطلق تأثیرپذیری از محیط، فرهنگ و این قبیل امور را مانع دستیابی به واقعیت عینی دانست. این امور قابل ارزیابی‌اند و در صورت درستی، نمی‌توان تأثیرپذیری از آنها را تخطئه کرد. بنابراین، باید بین مبانی صحیح و مبانی غلط مؤثر در کار محقق، تفکیک قائل شد.

حاصل آنکه دیدگاه انتقادی مورد بحث، توان نفی امکان علوم انسانی اسلامی توصیفی را ندارد، بلکه این دیدگاه تنها در حد یک توصیه است که تولیدات علمی متأثر از آموزه‌های اسلامی را تنها علم بنامید و از انتساب آنها به اسلام خودداری کنید که با توضیحات ارائه شده روشن شد وجهی منطقی برای این توصیه نیز وجود ندارد.

منابع

- اخوان الصفا، ۱۴۱۵ق، *رسائل اخوان الصفا*، تحقیق عارف نامر، بیروت و پاریس، منشورات عویدات.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بستان، حسین، ۱۳۹۰، *گامی به سوی علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی، ۱۳۸۶، «ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *حکمت و فلسفه*، سال سوم، ش ۳ و ۲، ص ۳۹-۷۶.
- _____، ۱۳۹۳، «مناظره مکتوب دکتر علی پایا و حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسین سوزنجی درباره علم دینی»، *علوم انسانی اسلامی*، شماره ۹، ص ۳۶۳-۴۱۶.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۷۹، *اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تدوین احمد واعظی، قم، اسراء.
- حسینی، سیدحمیدرضا و دیگران، ۱۳۸۶، *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، «الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، ش ۱۹، ص ۲۹-۶۶.
- _____، ۱۳۹۷، «درآمدی بر الگوی حکمی و اجتهادی علوم اجتماعی اسلامی»، *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ش ۱۳، ص ۷-۲۵.
- دبیرخانه همایش میانی فلسفی علوم انسانی، ۱۳۸۹، *جستاری در مبانی فلسفی علوم انسانی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رجب، ابراهیم‌بن عبدالرحمن، ۱۴۱۶ق، *التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعیه*، ریاض، دار عالم الکتب.
- رفیعی آتانی، عطاءالله، ۱۳۹۶، *واقعیت و روش تبیین «کنش انسانی» در چهارچوب فلسفه اسلامی*، تهران، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی، شماره ۱.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفریح صنع (گفتارهایی در اخلاق، صنعت، و علم انسانی)*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۴، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، چ دوم، تهران، آفتاب توسعه.
- صادقی، رضا، ۱۳۸۹، «نقد‌های پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری»، *معرفت فلسفی*، سال هشتم، ش ۲، ص ۱۲۵-۱۵۰.
- _____، ۱۳۹۰، «عناصر اصلی دیدگاه ابطال‌پذیری و ناسازگاری‌های درونی آن»، *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دوره دوازدهم، ش ۴، ص ۵-۲۲.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- علی‌پور، مهدی و دیگران، ۱۳۹۰، *پارادایم اجتهادی دانش دینی "پاد"*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۰۶ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۷۷، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، *علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها*، قم، حکمت اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، «رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی»، در: *مجموعه مقالات وحدت حوزه و دانشگاه و بسوی و اسلامی کردن علوم انسانی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، بی‌تا، *درباره پژوهش*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۵، هم/اندیشی معرفت‌شناسی، تدوین محمد سربخشی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

مصباح، علی، ۱۳۹۷، فلسفه علوم انسانی در اسلام، قم، مرکز آموزش مجازی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

Ayer, Alfred Jules, 1952, *Language, truth and logic*, New York, Dover.

Freund, Julien, 1973, *Les théories des sciences humaines*, Presses Universitaires de France.

Plantinga, Alvin, 1984, "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, V. 1, p. 253-269.

The Critical Investigation of Dr. Paya's View About Religious Humanities with an Emphasis on Allameh Mesbah Yazdi's Thought

✉ **Abbas Gera'ie** / PhD in Transcendental Philosophy IKI geraei2144@qabas.net

Muhammad Ali Mohiti Ardekan / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI

Ali Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI

Received: 2023/01/15 - **Accepted:** 2023/04/27

ABSTRACT

The idea of Islamic humanities has opponents and proponents among Islamic thinkers, and each of them can be divided into various groups. Dr. Ali Paya's view in opposing religious knowledge and, of course, agreeing with religious technology and – consequently – a type of denial of religious humanities deserves some reflections. The present study uses a descriptive-analytical method with a critical approach to investigate this view based on Allameh Mesbah Yazdi's thought – as one of the proponents of Islamic humanities – and concludes that Dr. Paya's claim in this sphere is inconsistent with the proper semantic, epistemological and methodological foundations. It seems that religious humanities are not only possible but also realizable. This category of sciences studies human's individual and social actions to describe, explain, interpret, predicate and direct them. And in the stage of selecting the problem for the study, proposing new problems, or posing new arguments, they are affected by Islamic teachings; and in answering problems, they make use of Islamic doctrines, in proportion to the issue, in general as axioms or as response to the problem, considering Islamic doctrines reliable in evaluating their own achievements.

KEY WORDS: Islamic humanities, Dr. Ali Paya, religious technology, epistemology, methodology, Allameh Mesbah Yazdi.

Investigation of the Meaning of Action from the Viewpoint of Alfred Schutz and Allameh Mesbah

✉ **Amin Moazzami Gudarzi** / PhD Student in Philosophy of Social Sciences IKI

aminmoazzami242@yahoo.com

Ali Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI

Mojtaba Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI

Received: 2023/01/07 - **Accepted:** 2023/05/09

ABSTRACT

In Weber's view, action is a behavior to which the actor attaches a mental meaning. Alfred Schutz believes that 'meaning' in this definition is ambiguous and requires a philosophical analysis. Getting help from Bergson's "durée" and Husserl's "internal time consciousness", he tries to reveal the truth of "meaning". Accordingly, he concludes, through a phenomenological approach, that the lived experiences of ego are not essentially meaningful; rather, they become meaningful with the ego's attention to them. indeed, these are conscious actions of ego that give meaning to its past experiences. Accordingly, the actor does not add a meaning to his behavior; rather, by imagining and visualizing a finished action, he considers it as the plan or goal of the action so that he can achieve it by performing the action in the future. Thus, the meaning of the action is nothing except the designed action. In this article, we initially deal with an explanation of Schutz's theory on the meaning of action with a descriptive approach. Then, in the next step, we use an analytical and critical approach to state its drawbacks from the viewpoint of the Islamic philosophy. And finally, in line with Islamicization of humanities, we reread its issues on the basis of the foundations of Islamic wisdom. The findings of the study are as follows: from the viewpoint of Islamic wisdom, 'meaning' in its general sense is the very thing that our mental forms suggest in the acquired knowledge, and the 'meaning of action' is the very title that the intellect abstracts from the relationship between 'certain motions' and a 'certain end'.

KEY WORDS: meaning, action, behavior, meaning of action, time lapse or duration, internal time consciousness, Alfred Schutz.

Methodological Naturalism in Allameh Mesbah's Theory of Religious Knowledge

Sayyid Mustafa Mir-Baba-pur / PhD in Philosophy of Religion IKI mirbabapoor@gmail.com

Received: 2023/01/01 - **Accepted:** 2023/05/05

ABSTRACT

Based on the “methodological naturalism”, we must be satisfied, in science, just with natural factors. This methodological principle of valid knowledge of the nature just comes with naturalistic method, and in this method, the super-natural factors must not be present in any level, even in the foundations and axiomatic principles. By analyzing Ayatollah Mesbah's statements, we can infer his serious opposition to methodological naturalism. The limitations of empirical method, possibility of the influence of metaphysical affairs on extraordinary affairs, necessity of the relationship between science, metaphysics, and transaction of items of knowledge are among facts in Ayatollah Mesbah's view that hinder acceptance of methodological naturalism. However, he considers experiment as the way to know the normal affairs of the nature and maintains that there is an explanatory self-sufficiency in the nature, because we can recognize the preparatory relations among material affairs through experience and can omit the effects of metaphysical affairs from the text of explanation. Of course, experience must not go beyond its realm and must not comment on supernatural affairs and values. Miracles also are natural phenomena that cannot be explained just naturally.

KEY WORDS: methodological naturalism, explanatory self-sufficiency, science and philosophy, science and religion, religious science, nature, supernatural.

Analysis of the Role of Theism in Functions of Descriptive Humanities in Allameh Mesbah's View

✉ **Alireza Rajabi** / PhD Student in Philosophy of Religion IKI alireza.rajabi2466@gmail.com

Muhammad Ali Mohiti Ardakan / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI

Received: 2023/01/05 - **Accepted:** 2023/04/07

ABSTRACT

Humanities, which explore the human dimensions of phenomena and human actions, have descriptive and prescriptive dimensions, each of which with some functions. In their descriptive dimension, the humanities – unlike the prescriptive dimension – deal with defining, describing, interpreting, explaining, and predicting human actions. The present article uses a descriptive-analytical method to discuss the role of theism in the functions of Islamic humanities by considering the foundation of Ayatollah Mesbah's views. The results of the present study suggest that in Ayatollah Mesbah's view, theism – as one of the foundations and axiomatic principles of Islamic humanities – can be influential in at least four functions of the humanities. Ayatollah Mesbah believes that theism can be influential in defining the key concepts of humanities such as definition of human and politics, directing the descriptions and presenting theories by the researchers of humanities. Accepting attributes such as Unity of Divine Action also affects the explanations of the researchers of humanities, because it believes that the ultimate and true influencer on the human phenomena and actions is God. In Ayatollah Mesbah's opinion, definite and certain prediction of human actions is impossible in view of his free will. But the presumptive and probable prediction is possible based on the evidence, including theism – according to the selected view.

KEY WORDS: theism, descriptive humanities, the foundations of Islamic humanities, religious knowledge, Ayatollah Mesbah.

The Scope of Validity of Single Narration in Organizing Humanities, with an Emphasis on Allameh Mesbah's View

Muhammad Hussein-Zada (Yazdi) / Professor in Department of Philosophy IKI

mohammad_h@qabas.net

Received: 2023/01/31 - **Accepted:** 2023/05/09

ABSTRACT

Among the most important epistemic and methodological issues in the sphere of transmitted reason and method is the scope of validity of single narration (i.e. hadith) and the amount and criterion for its limitation. In the present article, this challenging issue full of disagreements is investigated with a focus on Ayatollah Mesbah's theory. Resolution of this issue has a considerable and influential role in various epistemic spheres, including understating religious beliefs and laws. In humanities and social sciences, we may find its role clearly. The most important achievement of this study – inspired by Ayatollah Mesbah's resolution and his certain reading of proof (ḥujjiyat) and also based on the selected theory – is that it can resolve the problem of efficacy of the interpretive traditions. Besides, this resolution or theory can play a role in other spheres of human knowledge, especially humanities, and designing and organizing the Islamic humanities. This is unlike some theories that consider the validity of a single hadith to be based on suspicion, not certainty, in which case, its scope is merely limited to practical laws, and it is not possible to resort to it for rebuilding humanities.

KEY WORDS: single hadith, the method of transmitted research, proof, religious effect, genetic effect, humanities, certainty, a posteriori knowledge.

An Analysis of Religious Realism in Allameh Mesbah Yazdi's View

Sayyid Akbar Husseini Qala Bahman / Associate Professor in Department of Religions IKI
Akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2023/01/09 - **Accepted:** 2023/04/14

ABSTRACT

Religious realism is undoubtedly one of the most important and most fundamental subjects under investigation in theology and philosophy of the modern religion. Do religious truths have an objective existence independent of human beings and their minds in the universe? Are those truths – as they are and without interference from humans' minds – recognizable by us as subjects? If so, is this knowledge transferable to others? This article aims at answering these questions from the late Allameh Mesbah Yazdi's viewpoint. The research method here is library and documentary, and goes on with content analysis. Allameh Mesbah Yazdi maintains that religious truths have objective and independent existences and they are not dependent on humans' minds or constructed by them. Besides, he maintains that those truths are recognizable and offers a certain explanation of epistemological realism (proximal realism), accepting the possibility of transferring awareness from religious truths.

KEY WORDS: religious realism, religious non-realism, raw realism, critical realism, proximal realism

A Critique on the Ontological View of the Modern Science from Allameh Mesbah Yazdi's Viewpoint

Sayyid Ali Hassani Amoli / Associate Professor in Department of Religions IKI

sa.hasani@iki.ac.ir

Received: 2023/01/29 - **Accepted:** 2023/05/02

ABSTRACT

One of the main elements of the modern western civilization that has engulfed the whole world and all people is the modern western science. The modern science, including humanities, has epistemological, ontological, anthropological, and its special value-based foundations, and has its roots in them. the prerequisite for accepting those sciences is yielding to those foundations and presuppositions. The present study uses a descriptive-analytical method firstly to identify those foundations and secondly to investigate and criticize the ontological foundations of the modern science based on Allameh Mesbah Yazdi's thoughts. The results suggest that the modern science has ontological foundations such as naturalism, dominance over nature, nature as the source of tools and means, power creation of the nature, mechanical perception of the nature, negation of wisdom and end of the nature; and all these presuppositions are, in Allameh Mesbah Yazdi's view problematic and unacceptable.

KEY WORDS: critique and investigation, modern science, foundations, ontological, Mesbah Yazdi.

The Meaning of Life in Allameh Mesbah Yazdi’s View

Abbas Arefi / theFaculty Member of the IKI

abbas.arefi@gmail.com

Received: 2023/02/09 - Accepted: 2023/04/29

ABSTRACT

The ‘meaning of life’, i.e. the purposefulness and non-absurdity of life, is among issues that has occupied the human’s mind. This is among the issues that failure in proper response to it has caused intellectual and social crises in various societies, especially in western societies. In this regard, Allameh Muhammad Taqi Mesbah Yazdi, one of the contemporary Islamic philosophers, has deeply explored the meaning of life and maintains that the meaningfulness of life – as a metaphor for its being purposeful – is an instance of proximity to God. Proximity or nearness to God is a true status that the man achieves in the light of his volitional actions in the path of servitude to God. After proposing the issue of meaning of life, studying its concept, and referring to the attitudes and challenges in this regard, the present article reviews and investigates them in a comparative manner and explains Allameh Mesbah Yazdi’s view about the meaning of life to exposit its relationship with proximity to God.

KEY WORDS: life, meaning of life, vanity, absurdity, suicide, goal, Allameh Mesbah Yazdi.

ABSTRACTS

Philosophical Analysis of ‘Love’ in Allameh Mesbah Yazdi’s View

✉ Sayyid Hujjatullah Faqihi / PhD Student of Comparative Philosophy IKI

Amiryamir232@gmail.com

Mujtaba Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy / IKI

Received: 2023/01/15 - Accepted: 2023/04/27

ABSTRACT

The concept of ‘love’ shows a tendency and leaning towards something the lover considers as appropriate with himself/ herself. The concept of love is a general concept of the type of philosophical secondary intelligible. Indeed, this concept is abstracted from a comparison between the lover and what he/ she is appropriate with. Thus, the concept of ‘love’ just suggests a kind of existential relationship, with no independent existence from the two parties. Nevertheless, we may sometimes consider ‘love’ from the perspective of its instances or the origin of its abstraction; and in this way, we may abstract an essential concept from it. Accordingly, some philosophers have enumerated the concept of ‘love’ among the essential concepts. The criterion for abstraction of ‘love’ is perceiving its appropriateness. Perceiving the appropriateness is realized through intuitive (ḥudūrī) knowledge or acquired (ḥuṣūlī) knowledge. Considering the foundation of the concept of ‘love’ on perceiving appropriateness, while philosophically analyzing ‘love’ and investigating the way it is abstracted, we deal with the distinction between the dimensions of insight and tendency by investigating various ways of perceiving appropriateness.

KEY WORDS: love, knowledge, abstraction, appropriateness, Mesbah Yazdi.

Table of Contents

Philosophical Analysis of ‘Love’ in Allameh Mesbah Yazdi’s View... 7
Sayyid Hujjatullah Faqihi / Mujtaba Mesbah

The Meaning of Life in Allameh Mesbah Yazdi’s View23
Abbas Arefi

A Critique on the Ontological View of the Modern Science from Allameh Mesbah Yazdi’s Viewpoint..... 41
Sayyid Ali Hassani Amoli

An Analysis of Religious Realism in Allameh Mesbah Yazdi’s View63
Sayyid Akbar Husseini Qala Bahman

The Scope of Validity of Single Narration in Organizing Humanities, with an Emphasis on Allameh Mesbah’s View.....77
Muhammad Hussein-Zada (Yazdi)

Analysis of the Role of Theism in Functions of Descriptive Humanities in Allameh Mesbah’s View97
Alireza Rajabi / Muhammad Ali Mohiti Ardakan

Methodological Naturalism in Allameh Mesbah’s Theory of Religious Knowledge 113
Sayyid Mustafa Mir-Baba-pur

Investigation of the Meaning of Action from the Viewpoint of Alfred Schutz and Allameh Mesbah..... 129
Amin Moazzami Gudarzi / Ali Mesbah / Mojtaba Mesbah

The Critical Investigation of Dr. Paya’s View About Religious Humanities with an Emphasis on Allameh Mesbah Yazdi’s Thought 147
Abbas Gera’ie / Muhammad Ali Mohiti Ardekan / Ali Mesbah

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.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 20, No. 3

Spring 2023

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muḥammad Fanā'i: 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)32113471
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net