

آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی علوم انسانی (نسبیت‌گرایی آسیب‌بنیادین علوم انسانی)

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱

عبدالحسین خسروپناه*

۱۷۹

کتاب نقد / سال دوازدهم / شماره ۵۵-۵۶ / تابستان و پاییز ۱۳۸۹

چکیده

علوم انسانی، نامی است که امروزه به یک رشته از معارف بشری اطلاق می‌شود و می‌خواهد با روش تجربی به مطالعه انسان بپردازد. مترادف با انسان‌شناسی تجربی است. موضوع آن انسان متعرف است، نه انسان کلی و نامعین. علوم انسانی تحقق‌یافته، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش تجربی و میانی غیرتجربی، به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تحقق‌یافته می‌پردازد و با بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب و ایده‌آل در نظر گرفته‌شده، راهنمایی می‌کند. دیدگاه‌های گوناگون علوم انسانی در حوزه‌های مختلف، بر مبنای نسبی‌گرایی معرفتی استوار است. نسبیت معرفتی نیز به کشف معرفت انسانی منجر نمی‌شود.

* استاد حوزه علمیه و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (akhosropanah@yahoo.com).

معرفت صادق و حقیقی در علوم انسانی باید با مبنای رئالیسم معرفتی و با وجود معیارشناخت باشد تا به شناخت انسان شایسته، بایسته و تحقق یافته رهنمون شود.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی، نسبی‌گرایی، معرفت، علوم انسانی.

مقدمه

علوم انسانی از مهم‌ترین ضرورت‌های حیات آدمی به شمار می‌رود و از زوایای گوناگون تاریخی، اجتماعی، کلامی و فلسفی قابل توجه است. گزاره‌های علوم انسانی نظری و عملی، متعلق کاوش پژوهشگران و روشنفکران قرار گرفته، تحقیقات علمی را در جامعه اسلامی به ارمغان آورده است. هرچند برخی از این پژوهش‌ها از قوت بالایی برخوردارند و نهادهای اجتماعی و رفتارهای فردی را به سمت کمال و قرب الاهی سوق می‌دهند و به مقصد و مقصود حق تعالی نزدیک می‌سازند؛ ولی برخی دیگر، گرفتار آفت‌ها، آسیب‌ها و بحران‌های نظری و عملی‌اند؛ بحران‌های نظری که در بردارنده چالش‌های معرفت‌شناختی، فلسفی و کلامی‌اند و بحران‌های عملی که شامل آسیب‌های اجتماعی و رفتاری‌اند. آسیب‌های علوم انسانی را می‌توان به پنج دسته آسیب‌های «هستی‌شناختی»، «معرفت‌شناختی»، «هرمنوتیکی»، «دین‌شناختی» و «انسان‌شناختی» تقسیم کرد که این نوشتار فقط به آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی پرداخته است.

۱. چیستی آسیب‌شناسی

واژه آسیب‌شناسی (Pathology) از ریشه یونانی «path = patho» به معنای رنج، محنت، احساسات و غضب و «Logy» به معنای دانش و شناخت، ترکیب شده

است. آسیب‌شناسی در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مطالعه و شناخت عوامل بی‌نظمی‌ها در ارگانیسم انسانی برای درمان بیماری‌های جسمانی است (آریان پور، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۸۲۱). علوم اجتماعی در اثر مشابهت‌سازی (در قرن نوزدهم) میان کالبد انسانی و کالبد جامعه و بیماری‌های عضوی و بحران‌های اجتماعی، دانش جدیدی به نام آسیب‌شناسی اجتماعی (Social Pathology) به منظور مطالعه عوامل و ریشه‌های بی‌نظمی‌ها و بیماری‌های اجتماعی پدید آورد (فرجاد، ۱۳۸۳، ص ۵۴). آسیب‌شناسی اجتماعی، مفهوم جدیدی است که از علوم زیستی به امانت گرفته شده است و مبتنی بر تشابهی است که دانشمندان میان بیماری‌های عضوی و انحرافات اجتماعی قائل می‌شوند. در واقع با شکل‌گیری و رشد جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم میلادی، بهره‌گیری از علوم گوناگون برای بیان فرایندهای اجتماعی معمول گردید و در نتیجه بسیاری از اصطلاحات و واژه‌های رایج در علوم دیگر مانند زیست‌شناسی، علوم پزشکی، زمین‌شناسی و مانند آن، در جامعه‌شناسی نیز به کار گرفته شد (ر.ک: سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، فرجاد، ۱۳۸۳) مقاصد و وظایف آسیب‌شناسی در علوم انسانی عبارت است از کشف مبانی و بنیادهای تئوریک علوم انسانی تحقق‌یافته برای شناسایی بنیادهای بایسته علوم انسانی اسلامی.

۲. تعریف علوم انسانی

علوم انسانی، نامی است که امروزه به یک رشته از معارف بشری اطلاق می‌شود. این رشته همانند علوم طبیعی می‌خواهد با روش تجربی به مطالعه انسان بپردازد؛ به همین دلیل علوم انسانی با انسان‌شناسی تجربی مترادف شناخته

می‌شود و به هیچ وجه با انسان‌شناسی به معنای اعم، هم‌معنا نیست. انسان‌شناسی تجربی مانند طبیعت‌شناسی تجربی، تجربه‌پذیر و تکرارپذیر است؛ به عنوان مثال، در علوم اجتماعی تجربی، ادعای رابطه میان دو پدیده اجتماعی، کاملاً با آزمون‌پذیری تجربی اثبات یا ابطال می‌شود؛ ولی شاید همیشه نتوان با روش تجربی رابطه تقوا و ایمان را با برکات و رفاه مادی اثبات کرد، گرچه عقلاً و نقلاً ثابت و مقبول باشد: «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم» (اعراف: ۹۶).

موضوع علوم انسانی، انسان کلی و نامعین نیست، بلکه انسان متعارف است. انسانی که در دسترس تجربه و آزمون قرار دارد؛ بنابراین نمی‌توان علوم انسانی را به «علمی که با انسان سروکار دارند» تعریف کرد؛ زیرا فلسفه، عرفان، مذهب، اخلاق، طب و فیزیولوژی نیز با انسان ارتباط دارند.

به هر حال، اصطلاح علوم انسانی همانند اصطلاح علوم طبیعی، بحث‌انگیز است. نویسندگان زیادی ترجیح داده‌اند این علوم را علوم اخلاقی به معنای علم به خُلقیات، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان و علوم دستوری یا هنجاری بنامند و گاهی علوم انسانی را با علوم روحی، علوم توصیف افکار و... مترادف گرفته‌اند و عده‌ای آن را با علوم اجتماعی و علوم تاریخی هم‌معنا دانسته‌اند. برخی نیز علوم انسانی را مجموعه‌ای از معارف (مانند: علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ «تاریخ سیاسی، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ هنر و...»، دانش آموزش و پرورش، سیاست‌شناسی، باستان‌شناسی، فقه‌اللغه، شناخت فنون، جنگ‌شناسی و اسطوره‌شناسی) تعریف کرده‌اند.

ژولین فروند در تعریف علوم انسانی می‌نویسد: «علوم انسانی به معارفی اطلاق می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های مختلف بشر است؛ یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست» (فروند، ۱۳۷۲، ۲۰-۳۰ / کاردان، ۱۳۸۱، ص ۴-۳).

این تعریف، هم علوم انسانیِ تئوریک و مولد و هم علوم انسانیِ مصرف‌کننده را شامل می‌شود؛ یعنی هم علمی مانند: جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی را که بیانگر تئوری‌هایی درباره روابط میان انسان‌ها و رفتارهای آدمی است و هم علمی مانند: بانکداری، مدیریت، تاریخ و... را که مصرف‌کننده آن تئوری‌ها هستند.

برخی از نویسندگان در تعریف علوم انسانی گفته‌اند: «علوم انسانی، علمی هستند که رفتارهای جمعی، فردی، ارادی، غیرارادی، آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزد. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، سیاسی، روانشناسی و روانکاوی، همه وارد شده‌اند» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۴). با این تعریف روشن می‌شود که اولاً، علوم انسانیِ تئوریک و مولد مورد نظر است، نه علوم انسانیِ مصرف‌کننده تئوری‌ها مانند بانکداری، مدیریت و...؛ ثانیاً، فلسفه و الهیات و دانش‌های اعتباری مانند حقوق، اخلاق، زبان و ادبیات نیز از علوم انسانی خارج می‌شوند (همان، ص ۱۷).

به نظر نگارنده، تاریخ علوم انسانی در دوران جدید و معاصر نشان می‌دهد علوم انسانی تحقق یافته، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های تجربی و مبانی غیرتجربی به تبیین و تفسیر رفتارهای فردی و

اجتماعی انسان تحقق یافته می‌پردازد و با بیان توصیه‌های اخلاقی و حقوقی، انسان تحقق یافته را به انسان مطلوب و ایده‌آل در نظر گرفته شده، راهنمایی می‌کند؛ پس انحصار روش در علوم انسانی به روش تجربی ناتمام است و باید با روش ترکیبی‌ای که در بحث روش‌شناسی علوم انسانی گفته می‌شود، به تحقیق علوم انسانی پرداخت.

۳. نسبی‌گرایی در علوم انسانی معاصر

آدمی از زمانی که چشم به جهان می‌گشاید و جهان اطراف خود را بررسی می‌کند، درمی‌یابد که نسبت به بخش‌هایی از عالم، اشراف دارد و اشیائی را مشاهده می‌کند و علوم می‌یابد که در دست می‌آورد و می‌یابد که در اطراف او موجوداتی هستند و این عالم دربردارنده کائیناتی است که او نیز جزء آنهاست. فعالیت‌ها، حرکات و تغییراتی در عالم هست که از راه صور ذهنی قابل دسترسی است و بالوجدان حقایقی را ورای خود و ذهن خود می‌یابد که صور ذهنی وی از آنها حکایت می‌کنند. این اعتراف به واقعیات ورای خود و ذهنیات، به معنای تصویب مطلق نیست؛ زیرا گاهی ذهن در خود خطاهایی را می‌یابد؛ همچنان‌که بیشتر زمان‌ها معارف خود را مصیب به واقع می‌بیند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۸-۲۹۹)؛ ولی به رغم یافتن خطا، شناخت واقع را ممکن می‌داند و این خطای موردی، باعث افتادن او به ورطه انکار واقعیت نمی‌شود و همچنان واقع‌گر می‌ماند. این مطلب شیوه اکثری بشر است که بدان واقع‌گرایی یا رئالیسم (Realism) گفته می‌شود؛ ولی در مقابل، گروه‌هایی با این اصل مخالف‌اند و منکر واقعیت و مطابقت اندیشه با آن هستند و به شکاکیت، نسبی‌گرایی و...

گرویده‌اند و صور ذهنی را خیال می‌دانند و حکایت از ماوراء را از آن منتفی دانسته‌اند و یا اگر واقعیت را پذیرفته‌اند، انطباق صور ذهنی را با واقعیت خارج منکر شده‌اند. این عده طرفدار مکتبی به نام ایده‌آلیسم‌اند. سوفسطائیان شدیدترین مخالفت را با امکان معرفت دارند؛ تا اندازه‌ای که برخی از آنان وجود عالم و حتی وجود خود را انکار می‌کنند و وجودهای جهان را پندار و توهم می‌شمارند. انکار برخی از اینان، هستی‌شناسانه و برخی دیگر، معرفت‌شناسانه است. ریشه این گرایش را می‌توان در عصر رواج فعالیت سوفیست‌ها و اوج بهره‌برداری آنان از مهارت سخنوری در منطقه یونان یافت. شکاکان، گروه دیگری از منکران معرفت‌اند که از عصر یونان باستان وجود داشته‌اند؛ ولی در مقاطع گوناگون تاریخ فلسفه غرب، با چهره‌های گوناگون بروز یافته‌اند. شکاکیت از جهات متعدد تقسیماتی دارد:

- از جهت ادوار تاریخی: به شکاکیت دوران یونان باستان، شکاکیت قرون وسطی، شکاکیت عصر جدید و شکاکیت دوران معاصر؛
- از جهت قلمرو شکاکیت: به شکاکیت منطقه‌ای و شکاکیت جهان‌شمول؛
- از جهت منشأ شکاکیت: به شک روانشناختی، شک استفهامی و شک استدلالی؛
- از جهت عملکرد مدرک: به شکاکیت در فهم و شکاکیت در علم (معرفت)؛
- از جهت متعلق: به هستی (شکاکیت هستی‌شناسانه) و معرفت (معرفت‌شناسانه)

- از جهت غایت: به شکاکیت طریقی (دکارتی) و شکاکیت هیوم.

نسبی‌گرایی، جریان دیگری از انکارشناخت است که یکی از مبانی علوم انسانی معاصر به شمار می‌آید. نسبی‌گرایی به معنای نفی معیارشناخت است. بنا به گفته

پروتاگوراس، انسان معیار همه چیز است و هیچ معیاری بالاتر از شخص نیست. دموکریت هم معتقد بود هر چیزی که بر هر یک از افراد انسان نمودار می‌شود، حقیقت است؛ گرچه چیزی به مذاق یکی تلخ و به مذاق دیگری شیرین باشد. نسبی‌گرایی تقسیمات متعدد دارد: نسبی‌گرایی به لحاظ علت یا دلیل به مزاجی، استفهامی و استدلالی و به لحاظ ادوار تاریخی به یونان باستان، نوین، معاصر و پُست‌مدرن و به لحاظ متعلق، به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و فهم‌شناختی و به لحاظ گستره، به منطقه‌ای و جهان‌شمول و نیز به لحاظ رویکردهای ذیل تقسیم می‌شود:

۱. نسبی‌گرایی معناشناختی، با تفسیرهای ذیل بیان شده است:

تفسیر اول: هر زبانی، سازنده بافت فرهنگی منحصر به فردی است که در معنای کلمات مؤثر است، به گونه‌ای که اگر زمینه تغییر کند، معنا نیز تغییر می‌کند؛

تفسیر دوم: هر متنی با توجه به خواسته‌ها و پیش‌فرض‌های خواننده، معانی گوناگونی دارد.
۲. نسبی‌گرایی روش‌شناختی، مستند به روش است و می‌گوید استدلال اساساً نسبی است.
۳. نسبی‌گرایی هستی‌شناختی می‌گوید: آنچه برای هر انسان وجود دارد، بر حسب مفاهیم و شیوه‌های پژوهشی در اختیار اوست.
۴. نسبی‌گرایی اخلاقی معتقد است: ارزش‌های اخلاقی و اخلاقیات، نسبت به جوامع مختلف و ادوار گوناگون نسبی است.
۵. نسبی‌گرایی زیباشناختی، به نسبت ارزش‌گذاری و زیباشناختی بر اثر فرهنگ‌ها و جوامع معتقد است.

۶. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، معرفت و اندیشه را تابع شرایط گوناگون زمانی، مکانی و... می‌داند و منکر معیار ثابت برای معرفت است.

۷. نسبی‌گرایی گفتمانی از انواع نسبی‌گرایی معرفتی مطرح در عصر حاضر است که تقریرها و مهندسی‌های گوناگونی دارد و مدعی است جهان قابل شناختی وجود ندارد و اعتقاد به جهان خارج و امکان شناخت آن، پنداری باطل است. این‌گرایش در دیدگاه سیاسی و ارائه نظریه‌های حکومتی و اداره اجتماع تأثیر دارد.

۸. نسبی‌گرایی فمینیستی، رویکرد مهم دیگری است که در بستر تحولات و خیزش‌های اجتماعی، علیه تبعیض‌های طبقاتی و اجتماعی صورت گرفته است. جریان معرفت‌شناسی فمینیستی معتقد است باید معرفت را از دو دیدگاه مردانه و زنانه سنجید؛ بر این اساس، معرفت از جنسیت متأثر است و دیدگاه زنانه بر دیدگاه مردانه در کسب معرفت برتری دارد.

۴. نسبی‌گرایی کانت

مهم‌ترین فیلسوفی که نسبی‌گرایی را در غرب معاصر پدید آورد، کانت بود. وی برای خروج از شکاکیت هیومی به این معرکه افتاد. کانت در فلسفه خود، گرفتار نوعی نسبت تجربی و عقلی شده است؛ زیرا وی همانند بارکلی اصل ماده را موضوع ادراک و تجربه نمی‌داند و فقط پدیدارها و فنومن‌ها آن را قابل شناخت حسی معرفی می‌کند. اختلاف وی با بارکلی در این است که بارکلی اصل وجود ماده را انکار می‌کرد؛ ولی کانت وجود آن را می‌پذیرفت. کانت احکام را بر دو نوع تحلیلی و ترکیبی و هر یک از آنها را به پیش از تجربه و پس از تجربه

تقسیم می‌کرد. احکام تحلیلی، احکامی‌اند که با تحلیل موضوع آن به دست می‌آید؛ مثلاً جسم دارای بُعد است یا مثلث دارای سه ضلع است و احکام ترکیبی عبارت‌اند از احکامی که در آنها محمول، دارای صفتی زاید بر موضوع باشد؛ مانند «جسم سنگین است» یا «حرارت در فلزات انبساط تولید می‌کند».

کانت احکام ترکیبی مابعدتجربه را از دو عنصر تجربی و عقلی یعنی از ماده خارجی و صورت ذهنی به دست می‌آورد؛ مثلاً «فلزات با حرارت انبساط می‌یابند» از دو حقیقت تشکیل شده است: ۱. مواد خام، که عبارت‌اند از پدیده انبساط فلزات؛ ۲. پدیده حرارت، که از راه تجربه وارد ذهن می‌شوند؛ به گونه‌ای که اگر حس و تجربه‌ای در میان نباشد، قابل شناخت نخواهد بود. قالب آن؛ یعنی علیت پدیده‌ای نسبت به پدیده دیگر، تجربی نبوده، بلکه از مقوله‌های فطری عقلانی است که اگر این قالب‌ها نباشد، این حکم و قضیه تحقق نمی‌یابد. توضیح اینکه کانت یک سلسله مفاهیم و قالب‌های پیش از تجربه را به ذهن نسبت می‌داد؛ مفهوم زمان و مکان را به مرتبه حساسیت و مقولات دوازده‌گانه را به مرتبه فاهمه مربوط می‌دانست که محصول ماده خارجی و صورت یا مقوله ذهنی یکی از احکام دوازده‌گانه را نتیجه می‌داد. این مقولات عبارت‌اند از: وحدت، کثرت، تمامیت، اثبات، نفی، حصر، جوهر، علت، تبادل، امکان، وجود و ضرورت؛ پس همان‌گونه که نجار، قطعات چوب را می‌برد و به شکل‌های گوناگونی درمی‌آورد، ذهن آدمی نیز در احکام ترکیبی تجربی، مواد خام را از خارج گرفته، آنها را با مقولات فطری و ذهنی صورت‌دهی می‌کند؛ بنابراین از دیدگاه کانت، میان مسائل علوم طبیعی و ریاضی تمایز وجود دارد. در احکام ریاضی میان شیء فی ذاته و شیء نزد ذهن فرقی نیست؛ زیرا موطن هر دو ذهن

است؛ ولی در علوم طبیعی چون مقولات دوازده‌گانه ذهنی بر مواد خارجی اثر می‌گذارند، پس میان اشیاء خارجی و پدیده آنها باید فرق گذاشت. نتیجه سخن کانت این است که احکام علوم ریاضی، از نوع احکام ماتقدم از تجربه‌اند و دارای ارزش مطلق‌اند. احکام علوم تجربی و طبیعی از نوع احکام ترکیبی متأخر از تجربه‌اند و دارای ارزش نسبی‌اند. وی به لحاظ اینکه عنصر زمان و مکان را نخستین محل برای عبور ادراکات در عقل نظری می‌شمارد، حقایق متافیزیکی را غیرقابل شناخت به وسیله عقل نظری می‌داند؛ زیرا موضوعات آنها زمانی و مکانی نیستند و چنان‌که خواهد آمد، وی با عقل عملی به اثبات حقایق متافیزیکی می‌پردازد (ر.ک: صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴-۱۵۰ / مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹ / کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۷۹-۱۸۶).

شهید صدر دو اشکال اساسی به معرفت‌شناسی کانت دارد:

اشکال نخست اینکه علوم و حقایق ریاضی به هیچ‌وجه مخلوق نفس و ذهن آدمی نیستند، بلکه این دسته از علوم نیز از دنیای بیرون و حقایق عینی حکایت می‌کنند. اگر گفته می‌شود $(2+2=4)$ ، معنایش این است که این حقیقت در عالم خارج وجود دارد؛ خواه متفکر ریاضی در جهان باشد یا نباشد، خواه کسی این حقیقت را درک کند یا نکند، پس حقایق ریاضی از جهان ذهن و ادراک آدمی مستقل‌اند؛ بنابراین در درستی و نادرستی آنها و انطباقشان با خارج همانند علوم طبیعی باید مورد بحث و گفتگو قرار گیرند. از این رو، قطعی بودن مسائل ریاضی از آن جهت نیست که ما آفریننده آنها هستیم، بلکه از این جهت است که انعکاس و حکایت آنها از خارج به طور ضروری و فطری ثابت است. اشکال دوم اینکه کانت، معلومات و احکام عقلی را قوانین فکر دانست،

نه قوانین حاکی از جهان خارج؛ یعنی آنها فقط روابطی هستند که ادراکات حسی را تنظیم می‌کنند و نتیجه این سخن، نسبیت حقایق و ادراکات مربوط به عالم طبیعت است. علاوه بر اینکه امکان تحقیق در مسائل متافیزیکی را نیز از ما می‌گیرد.

نتیجه آنکه ایمان به مکتب انتقادی کانت، به ایده‌آلیسم منتهی می‌گردد؛ زیرا ادراکات اولیه عقلی فقط روابط خالصی هستند که میان موضوعات برگرفته از طبیعت، ایجاد ارتباط می‌کنند و در این صورت حتی اثبات واقعیت خارجی که فقط از راه اصل علیت امکان‌پذیر است، از دست ما گرفته می‌شود؛ چون اصل علیت است که حکم می‌کند بر اینکه هر ادراک و بازتاب حسی نیازمند به علت مؤثر است و علیت از نظر کانت فقط میان پدیدارها و فنومن‌هاست و اثبات‌کننده واقعیت عینی اشیاء نیست (صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰-۱۵۲). به عبارت دیگر، رئالیسم دو شرط دارد: نخست آنکه واقعیت خارجی را پذیرا باشد؛ دوم اینکه مطابقت حداقل برخی از معرفت‌ها با خارج را باور داشته باشد و طبق دیدگاه کانت، شرط دوم تحقق نمی‌یابد و همچنین با این رویکرد، شرط اول یعنی واقعیت خارجی نیز اثبات‌شدنی نیست.

۵. پنج نوع نسبی‌گرایی

استاد جوادی آملی در تقسیم‌بندی که برای نسبیت بیان کرده‌اند، پنج نوع نسبیت را طرح کرده، برخی از آنها را طرد می‌کنند:

۱. **نسبیت حقایق خارجی:** براساس آن هیچ موجود ثابت و منطقی در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه هر موجودی، متغیر و سیال است. فلسفه الهی که

عهد‌دار اثبات موجود مجرد و غیرمادی است، وجود ثابت و مطلق را محرز می‌داند؛ زیرا در عالم ماده و طبیعت که همه اجزای آن در تحول‌اند، اصل قانون حرکت و خطوط کلی آن پذیرفتنی است؛ پس نسبت و تغیر برخی حقایق خارجی یعنی مادیات، قابل دفاع است.

۲. **نسبیت علوم بشری:** بدین معنا که هرکس هرچه فهمیده، صواب و حق است. این مطلب مورد پذیرش اهل تصویب بوده که ناتمام است. اهل تصویب، گروهی از اهل سنت‌اند که هر فتوایی را حق می‌دانند، هرچند با فتوای دیگری متناقض باشد؛ زیرا اگر واقع مطلق و ثابت موجود است، هرگز نمی‌توان به هر رأی و فکری فتوا داد.

۳. **نسبیت علوم بشری به معنای تناسب نتیجه با مقدمات استدلال:** این مطلب کاملاً حق است و دلیل حق‌بودن، قسم مزبور آن است که میان دلیل و مدلول، پیوند تکوینی و ربط ضروری برقرار است، خواه دلیل، علت معلوم باشد یا علامت آن؛ زیرا به فرض علامت‌بودن مقدمات نسبت به نتیجه، منظور نشانه قراردادی و علامت اعتباری نیست که میان اقوام و ملل گوناگون متفاوت است، بلکه نشانه‌ای تکوینی و غیرجعلی است و قهراً رابطه‌ای ناگسستنی میان آنها برقرار است. حکم این قسم از نسبیت آن است که هر نتیجه‌ای را نمی‌توان از هر مقدمه‌ای توقع داشت و هر مقدمه‌ای نیز زمینه ظهور هر نتیجه‌ای را فراهم نمی‌کند.

۴. **نسبیت به معنای تناسب پرسش و پاسخ:** بدین معنا که با تحول در یک علم، زمینه پرسش از علم دیگر فراهم می‌شود و آن علم دیگر برای ارائه پاسخ، شاهد تحول خود خواهد بود. این مطلب نیز در عین حال که معقول و مقبول است؛

ولی نتیجه‌ای جز پیوند برخی از علوم - نه همه آنها - در برخی از مسائل - نه همه آنها - و در بعضی از حالت‌ها - نه در همه حالات - نخواهد داد.

۵. نسبت علوم بشری: اگرچه واقعیت‌های مطلق و ثابت در جهان خارج وجود دارند؛ ولی در دایره علم بشر قرار نمی‌گیرند، مگر به طور نسبی؛ زیرا اندیشه، چیزی جز حاصل تأثیر و تأثر عین و ذهن نبوده و نیست و هر پدیده خارجی که از راه حواس به مجاری ادراکی راه می‌یابد، در سلسله اعصاب اثر می‌گذارد و طبیعتاً دستگاه عصبی نیز بر آن اثر خواهد گذاشت. مجموع تأثیر و تأثر متقابل این دو، علم نامیده می‌شود. طبیعتاً هیچ‌کس به واقع آن‌گونه که هست، دسترسی ندارد، مگر به نسبت دستگاه عصبی خاص خود. نسبت بدین معنا از مباحث علوم درجه اول است که بخشی از آن را شناخت‌شناسی و جزئی از آن را هستی‌شناسی علم به عهده دارد ... با چنین مبنایی به هیچ مطلبی خواه از طبیعت و خواه از ماوراء طبیعت نمی‌توان یقین یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۶۲).

ایشان چهار بیان دیگر برای نسبت معرفت را تبیین و تحلیل می‌کنند:

بیان اول: انسان موجودی مادی است و اندیشه او نیز یک واقعیت مادی است که از راه ابزارهای مادی خاص در یک دادوستد متقابل با جهان خارج حاصل می‌شود. بر این اساس، با صرف نظر از مطلق یا نسبی بودن حقیقت، فهم و ادراک بشری امری نسبی و عصری خواهد بود؛ زیرا در نقش هرکس، نه دریافت بی‌واسطه واقعیت خارجی و نه فهم مستقیم مقصود متکلم است؛ بلکه برآیندی از کنش‌های ما در مغز پدیده‌های خارجی است. هر پدیده در مسیر انتقال خود به مغز، با صدها تأثیر و تأثر متقابل درگیر می‌شود. نسبی بودن شناخت، لازمه حتمی این مبنای فلسفی است. اگر برخی از مادیون براساس این

مبنا به نسبیت حقیقت نیز حکم داده‌اند، از آن روست که آنها حقیقت را چیزی جز شناخت هرکس ندانسته‌اند و بدین جهت، شناخت نسبی را نسبیت در حقیقت نیز خوانده‌اند.

بیان دوم: این بیان به مادی و یا غیرمادی بودن اندیشه توجهی ندارد و نسبیت را در چهارچوب کنش‌های مادی مغز تحلیل نمی‌کند، بلکه بر این باور است که اندیشه بشری چیزی جز بسط و گسترش فرضیه‌های گذشته نیست؛ بدین معنا که هر دریافت علمی جدید، قبل از آنکه در ظرف فهم درآید، در قالب پیش‌فرض‌های گذشته شکل و سازمان می‌یابد، بلکه ظرف فهم، چیزی جز ظرف بازسازی یافته‌های جدید نیست؛ پس یافته‌های علمی هرگز متن حقیقت خارجی نیستند و به عبارت دیگر، هرگز حقیقت خارجی آن‌چنان‌که هست و بدون آنکه در پوشش و لباس ذهنیت سابق افراد درآید، عریان به حضور ذهن نمی‌رسد. علم هرکس نتیجه ترکیب دوگانه‌ای است که میان داشته‌های درونی و داده‌های بیرونی واقع می‌شود؛ بنابراین شناخت هرکس نسبت به حقایق خارجی با پیش‌فرض‌های او متناسب است، در نتیجه اشیاء خارجی آن‌چنان‌که در نزد خود هستند، هرگز به ذهن آدمی نمی‌آیند، بلکه همواره به صورت نسبی پس از ترکیب با قالب‌های ذهنی، نزد ما حاضر می‌شوند. در این نظر، با تأکید بر برخی انگیزه‌های اجتماعی و یا روانی که زمینه بسط و توسعه نظرهای متناسب علمی را فراهم می‌آورند، تعقیب می‌شود.

بیان سوم: علوم گذشته بشری همواره با دریافت دانش‌های جدید در معرض دگرگونی قرار می‌گیرند؛ بنابراین شناخت هرکس متناسب با مجهولات فراوانی است که در پیش دارد؛ زیرا تبیین هر مجهول، دانش‌های پیشین را در معرض

تبدیل و تغییر قرار می‌دهند. فهم مطلق هر واقعیت خارجی فقط زمانی میسر است که همه اسرار جهان آشکار شده باشند؛ از این رو، تا زمانی که جمیع مجهولات برطرف نشده است، به هیچ‌یک از علوم به طور مطلق نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه همیشه باید با احتمال پیدایش دانش‌های نوین، در انتظار دگرگونی و تغییر علوم پیشین بود.

بیان چهارم: تلفیقی از بیان دوم و سوم است؛ بدین معنا که معلومات پیشین و دانش‌های پسین را مانع از دریافت مستقیم حقیقت و واقعیت می‌داند. براساس مبنای این گروه، معرفت، فاقد هویت فردی است، بلکه یک حقیقت و واقعیت جمعی است؛ یعنی مفاهیم جزئی در یک ارتباط جمعی با مفاهیم دیگر، معنای خود را بازمی‌یابند. این پیوند و انسجام ارگانیک، هر تغییری را که در مجموعه معرفت بشری پیش می‌آید، به جمیع عناصر آن منتقل می‌سازد. آنچه تغییر می‌یابد، ساخت و سازمان این منظومه موقتی است. بر این اساس، دریافت ساده و عریان حقیقت و واقعیت خارجی، پنداری خام و باوری ساده‌لوحانه است. وجه مشترک نظرات چهارگانه مذکور، قبول نسبیت فهم و شناخت بشری است (همان، ص ۲۷۶-۲۷۰).

استاد جوادی آملی پس از بیان چهارگانه نسبی‌گرایی به تحلیل، نقد و داوری پرداخته است و هیچ‌یک از مدل‌های نسبیت شناخت را نمی‌پذیرد. چکیده برخی از نقدهای ایشان به شرح ذیل است:

۱. طرفدار نسبی‌بودن فهم بشر هرگز نمی‌تواند به ارائه و حکایت قضیه‌ای از قضایای علمی خود، نسبت به حقیقت و واقعیت خارجی اعتماد کند. از این دیدگاه، نه هیچ سرّی از اسرار طبیعت آن‌گونه که هست آشکار می‌شود و نه

هیچ حکمی از احکام شریعت فهمیده می‌شود.

۲. نسبی بودن فهم بشر، همه قضایایی را که بنیان اندیشه‌های مدعیان نسبیت را مانند پذیرش اصل واقعیت خارجی شکل می‌دهد، در معرض تزلزل و شک قرار می‌دهد؛ زیرا این قضایا نیز در شرایط متناسب شکل گرفته، احتمال دگرگونی و تغییر در آنها می‌رود؛ بنابراین طرفداران نسبیت در فهم، به رغم اصراری که می‌ورزند، گریزی از نسبی‌دانستن حقیقت ندارند.

۳. نسبیت در فهم، اثبات اصل واقعیت را نیز متزلزل می‌کند و قائلان به آن را به پرتگاه سفسطه می‌اندازد و حتی وجود گوینده و شنونده، وجود بحث و استدلال، وجود شک و شک را نیز از این دام خارج نمی‌سازد و این امری واضح‌البطلان است.

۴. حکایت و کاشفیت از خصایص ذاتی علم است و در غیر این صورت، جهل است، نه علم. به عبارت دیگر، علم هرگز نسبت‌بردار یا زمان‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت علم به یک واقعیت خاص، نسبت به یک شرایط و در یک زمان، به یک گونه است و در شرایط و زمانی دیگر، به گونه دیگری است، مگر اینکه آن واقعیت دارای ابعاد و مراتب گوناگونی باشد و هر علمی به یک مرتبه خاص واقعی دلالت داشته باشد و یا اینکه علمی به جهل تبدیل شود.

۵. همه دلایل فلسفی بر تجربی و غیرمادی بودن علم بر ثبات و نسبی نبودن علم دلالت دارند؛ زیرا مجردات از حرکت و تدریج منزّه بوده، ثابت و دائمی‌اند، گرچه رابطه نفس با معرفت قبلی دگرگونی می‌یابد.

۶. اگر همه معارف بشری مهمان پیش‌فرض‌های قبلی‌اند، در این صورت هر اندیشه نوین باید با اندیشه‌های گذشته متناسب شود و حرکت‌های علمی باید

حرکت‌های تدریجی باشند و هرگز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته باشد، در حالی که اندیشمندانی وجود دارند که با اندیشه‌های جدید خود به هدم و نابودی همه پیش‌فرض‌های قبلی منجر می‌شوند.

۷. هرگز هیچ منظومه‌ای را نمی‌توان یافت که همه عناصر آن از هویتی نسبی برخوردار باشند، بلکه در میان هر مجموعه، عنصر یا عناصری هستند که از وجود مطلق برخوردارند؛ زیرا هر نسبت که بخواهد تحقق یابد، یا نسبت اشراقی است که در بود خود نیازمند به یک حقیقت مطلق است و یا نسبت مقولی است که بر دو ماهیت غیرنسبی متکی است؛ بدین ترتیب معرفت بشری نیز آنگاه که مجموعه‌ای مرتبط و منسجم باشد، چنان نیست که همه عناصر آن در نسبت با عناصر دیگر تفسیر و تفهیم شوند، بلکه این معرفت اگر معرفت شهودی باشد، دریافت‌های مربوط به آن در پرتو یک حقیقت مطلق، معنا بلکه ثبات، دوام و قرار می‌یابد و اگر معرفت حصولی باشد، به طور یقین در درون آن مجموعه مفاهیم و معقولاتی هست که فهم نفسی داشته، مستقلاً ادراک می‌شوند و مفاهیم نسبی آن نیز در پرتو ربطی که با معانی نفسی دارند، از ثبات و قرار برخوردار می‌شوند.

۸. دلیل دیگر بر بطلان ادعای ترابط همه علوم، نیافتن ارتباط میان برخی علوم است؛ یعنی پس از بررسی و مقایسه بسیاری از معارف درمی‌یابیم که بود و یا نبود برخی از آنها نسبت به بعضی دیگر، بی‌تأثیر است (ر.ک: همان، ص ۲۷۰-۳۰۸).

۶. عوامل گرایش به نسبی‌انگاری معرفتی

نسبی‌گرایان دو عامل اساسی را در نسبیت شناخت، مطرح می‌کنند:

۱-۶. عامل اول: ظروف زمانی و مکانی

برخی معتقدند زمان و مکان در تبلور و حصول صور اشیاء، به صورت‌های گوناگون در ذهن تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که شیء واحد در ظرف خاصی زیبا و همان شیء در ظرف دیگر، زشت متجلی می‌شود و این محقق نمی‌شود مگر آنکه ظروف در چگونگی ادراک انسان تأثیر می‌گذارد و چون زمان و مکان پدیده‌ای متغیر و مختلف‌اند، ادراک حاصل از آن نیز گوناگون خواهد بود.

۲-۶. عامل دوم: جهاز عصبی

چنین مطرح می‌کنند که سیستم عصبی انسان نقش عظیمی را در حصول صور علمیه در قالب‌های گوناگون ایفا می‌کند؛ مثلاً اشیای خارج در ذهن انسان با رنگ‌های گوناگون تجلی می‌کند. چه بسا فردی یک شیء را در حالت‌های گوناگون به رنگ‌های گوناگون ببیند و یا برخی حیوانات از میان رنگ‌ها فقط دو رنگ را تشخیص می‌دهند و این بدان معناست که جهاز عصبی انسان در نقش‌بندی صورت‌های ذهنی مؤثر است؛ بنابراین جمیع مسائل و حقایقی که برای انسان حاصل می‌شود، چه در مجال تصور و چه در تصدیق، هیچ‌یک مطلق نیستند، بلکه این مجموع، ممزوجی است از تأثیر اوضاع زمانی و مکانی و دستگاه عصبی که نه معادل خارجی است و نه معادل ذهن. این تفکر پس از دکارت، رواج گسترده‌ای داشته است و ریشه سخنان طرفداران آن را در کلمات

شکاکان یونان باستان و در عصر جدید در سخنان دکارت می‌توان یافت، به طوری که دکارت در این باره می‌گوید: «مناسبت و مشابهت میان احساس (صورت ذهنی) و امر خارجی که آن را برمی‌انگیزد، بیش از مناسبت و مشابهت میان لفظ و معنای آن نیست. تصورات حسی ما از عالم خارج با تمام صداها و رنگ‌های آن فقط برای ما معتبر است و علایمی است پُرارزش برای راهنمایی ما در این جهان؛ لکن به هیچ وجه برای ما معرفتی که دارای قدر و اعتبار مطلق باشد، تحصیل نمی‌کند» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

حق مطلب اینکه تأثیر عوامل پیش‌گفته بر برخی معرفت‌ها غیرقابل انکار است؛ ولی کلیت این تأثیرگذاری، گرفتار مشکلات ذیل است:

اشکال اول: اصحاب این نظریه هرچند شعار حقیقت و جزم‌گرایی سر می‌دهند؛ ولی با این استدلال خود را به شک‌گرایی و سوفسطایی الحاق می‌کنند؛ زیرا با این مسئله مواجه اند که وقتی صور ذهنیه و قضایای برهانی فقط رموزی هستند که هیچ حکایتی از واقع ندارند، از کجا صحت قوانین علمی و طبیعی را می‌توان کشف کرد؟ (سبحانی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۴) و علاوه بر این، نسبت در قضایای تصدیقیه، فسادهش از نسبت در تصورات، بیشتر خواهد بود؛ زیرا لازمه نسبت در تصدیقات این است که قضایای قطعی‌ای مانند: امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو و اصل علیت که از امهات قضایای قطعیه است، از اطلاق بیافتند و اگر انسان چنین پایگاه محکم و راسخی را در قلمرو معرفتش از دست بدهد، دیگر هیچ مجالی برای شناخت باقی نمی‌ماند.

پل فولکیه به اشکال مذکور توجه داشته، خواسته است به گونه‌ای خلاصی یابد؛ بنابراین می‌گوید:

نظریه نسبیت هرچند نوعی از مذهب شک است؛ ولی مذهب شک، مطلق نیست؛ زیرا صاحبان این نظریه قائل نیستند که ما هیچ چیزی را به یقین نمی‌توانیم بشناسیم، بلکه معتقدند از ظواهری که از جهان می‌شناسیم، می‌توانیم علمی بسازیم که اجزای آن هرچه بهتر با هم ربط و نظم داشته باشند (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۸۷).

پاسخ نظریه فولکیه این است که: بحث ما در این نیست که آیا حالت یقین به انسان دست می‌دهد یا خیر که گفته شود صاحبان این نظریه می‌گویند دارای یقین و جزم هستیم، بلکه بحث در این است که آیا پس از پیدایش حالت یقین، می‌توان گفت جهان خارج همان‌گونه که در خارج است، برای ما منعکس است؟ طبق نظریه نسبیت باید گفت: خیر؛ زیرا هر ادراک - حتی اینکه ارسطو شاگرد افلاطون است - تابع دستگاه ادراکی ماست و این ادراک فقط برای کسانی معتبر است که ساختمان ادراکی آنان مانند ساختمان ادراکی ما ساخته شده باشد، وگرنه ممکن است حقیقت را به گونه‌ای دیگر بفهمند. این نوع قضاوت درباره ارزش معلومات، از نظر نتیجه با قضاوت شکاکان تفاوتی ندارد.

اشکال دوم: اینکه این نظریه نه تنها اصول عقلی و منطقی را متزلزل می‌سازد، بلکه خود مکتب را نیز نابود می‌کند؛ زیرا اصل مکتب که می‌گوید «همه استدلال‌ها و تفکرات عقلی به ساختمان فکری انسان‌ها بستگی دارد»، خود نمی‌تواند به طور مطلق صحیح باشد؛ بنابراین خود این فکر از نظر صدق و انطباق با واقع، نسبی است؛ پس لازمه نسبیت‌انگاری تمام افکار این است که اطلاق خود این عقیده به دست خودش از میان برود؛ این بدین معناست که برخی از قضایای مطلقه وجود دارد (همان، ص ۸۸).

نتیجه

نظریه‌های علوم انسانی معاصر در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی، اقتصاد، حقوق، علوم تربیتی و... بر مبنای نسبی‌گرایی معرفتی مبتنی است و نسبت معرفتی به دلیل نفی معیارشناخت و نفی معیار تشخیص شناخت حقیقی و غیرحقیقی نمی‌تواند به کشف معرفت انسانی دست یابد. اگر بخواهیم معرفت صادق و حقیقی در حوزه علوم انسانی داشته باشیم، باید با مبنای رئالیسم معرفتی و با وجود معیارشناخت به شناخت انسان شایسته، بایسته و تحقق‌یافته پردازیم. رئالیسم معرفتی معتقد است: «واقعیت هست»، «واقعیت قابل شناخت است» و «واقعیت قابل شناساندن است». بدیهیات اولیه و ثانویه در کشف حقیقت، نقش مؤثری دارد. (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آریان پور، منوچهر؛ فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی؛ ج ۴، تهران: جهان رایانه، ۱۳۷۷.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، حسن پناهی؛ نظام معرفت‌شناسی صدرایی؛ تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۵. سبحانی، جعفر؛ شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: برهان، ۱۳۷۵.
۶. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید؛ ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۷. سبحانی، جعفر؛ نظریه‌المعرفه؛ قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱.
۸. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: صراط، ۱۳۷۳.
۹. سلیمی، علی و محمد داوری؛ جامعه‌شناسی کجروی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۱۰. صدر، سید محمدباقر، فلسفتنا؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.
۱۱. فرجاد، محمد؛ آسیب‌شناسی و کجرویهای اجتماعی تهران: قوه قضاییه، مرکز مطبوعات و انتشارات، ۱۳۸۳.

۱۲. فروند، ژولین؛ نظریه‌های مربوط به علوم انسانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۳. کاردان، علی محمد؛ سیر آراء تربیتی در غرب تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۱.
۱۴. کورنر، اشتفان؛ فلسفه کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.

