

Epistemological Orientation and its Foundations; Criticism of the View of the Qom Academy of Islamic Sciences

Seyed Ruhollah Noorafshan*
Mahmoud Namazi Esfahani**
Mohammad Jafari Harandi***

Abstract

Introduction: Qom Academy of Islamic Sciences was founded by Seyyed Muniruddin Hosseini, and after his death, it is managed by Hojat al-Islam Seyyed Mohammad Mahdi Mirbaghri. This collection has unique ideas. What differentiates the theory of the academy in various subjects such as humanities, religious science, Islamic civilization, western studies, etc., is more than anything rooted in the epistemological opinions of this collection. On the other hand, the theory of orientation of science can be introduced as the main result and product of this type of epistemology.

This article consists of three parts. First, the term orientation is conceptualized and its three meanings are examined from the perspective of the academy. In the next part, the foundations and epistemological principles governing the orientation of sciences (the third meaning) are explained. And in the final part, these principles will be criticized and evaluated. The method of this research is descriptive-analytical and library type. The findings show that from the perspective of the Academy of Islamic Sciences, the direction of science has three meanings: efficiency, methodology and epistemology. Farhangistan

*Ph.D. student of Theoretical Foundations of Islam, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran (corresponding author).

E-mail: s.r.noorafshan@ut.ac.ir

**Associate professor at “The Philosophy Department” of Imam Khomeini Educational and Research Institute.

E-mail: namazi@qabas.net

***Assistant professor at “The Theology Department” of Imam Khomeini Educational and Research Institute. Ph.D at McGill University & Elmyah Seminary of Qum.

E-mail: mjafari125@yahoo.com

Received date: 2022.12.17

Accepted date: 2023.03.16

claims that the first and second meanings can be proven even on the common epistemological basis, but the third meaning is based only on the epistemological foundations of this collection.

Findings: The direction of science in the epistemological sense has five foundations:

First: the principle of effectiveness instead of the principle of causality; That is, when a person enters the operation of understanding, it is not only chemical interactions that determine the fate of knowledge. Rather, a more important role is played by the originality of a person's agency and will.

Second: the fit of the face with the exterior instead of the matching of the two; That is, according to the process of effectiveness and the effect of wills in understanding and on the other hand, the unreasonableness of matching the face and the outside, the matching of the mental face with the outside is bound and becomes "proportion". That is, the perception or perceptual form is proportional to reality, evidence and other things.

Third, evaluation of knowledge by measuring truth and falsehood instead of truth and falsehood; That is, the evaluation of human knowledge should use the criteria of "right" and "false". in the process of understanding before the discovery of reality occurs; An optional operation has been performed. If the conscious agent's will in the process of understanding is in accordance with God's servitude and obedience, his understanding will be right, and if it is based on rebellion and disobedience to God, his understanding will be invalid.

Fourth: Relativity in understanding and worship; The difference in understanding is rooted in the relativity of worship. Where there is infallibility in worship, there will be no difference in understanding.

Fifth: the combination of motivation and motivation; To the extent that the motivations are incorrect, the motivations and the content will be inherently affected, and the motivations cannot be separated from the motivation and used for other purposes.

Conclusion: Since all these foundations face serious criticism, this theory is also unacceptable. Other theories of the academy, which are based on this type of epistemology, will become indefensible. Among others, we can mention the theory of "direction of science", "religious science" and 'philosophizing'.

Keywords: Orientation of Science, Epistemological Orientation, Academy of Islamic Sciences, Mir Bagheri, Principle of Agency.



جهت‌داری معرفت‌شناختی و مبانی آن؛ نقد دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی

سیدروح‌الله نورافشان*

محمود نمازی**

محمد جعفری***

چکیده

هدف این پژوهش معرفی و نقد نظریه فرهنگستان علوم اسلامی درباره جهت‌داری معرفت‌شناختی علوم است و روش آن توصیفی-تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد از منظر فرهنگستان علوم اسلامی، جهت‌داری علوم به سه معنای کارآمدی، متدولوژی و معرفت‌شناختی است. فرهنگستان مدعی است معنای اول و دوم حتی بر مبنای معرفت‌شناختی رایج قابل اثبات است؛ ولی معنای سوم صرفاً مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی این مجموعه است. جهت‌داری علوم به معنای معرفت‌شناختی دارای پنج مبناست: اصل فاعلیت به جای اصل علیت؛ تناسب صورت با خارج به جای تطابق آن در؛ ارزیابی معرفت با سنجه حق و باطل به جای صدق و کذب؛ نسبت در فهم و آمیختگی انگیزه و انگیزه. از آنجا که همه این مبانی با نقد جدی مواجه هستند، این نظریه نیز غیرقابل پذیرش است.

واژگان کلیدی: جهت‌داری علم، جهت‌داری معرفت‌شناختی، فرهنگستان علوم اسلامی، میرباقی، اصل فاعلیت.

* دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

s.r.noorafshan@ut.ac.ir

namazi@qabas.net

mjafari125@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

*** دانشیار گروه کلام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

مقدمه

فرهنگستان علوم اسلامی* به وسیله سیدمنیرالدین حسینی در سال ۱۳۵۸ تأسیس شد و پس از رحلت ایشان از سال ۱۳۷۹ تا کنون به وسیله حجت‌الاسلام سیدمحمد مهدی میرباقری اداره می‌شود. این مجموعه در گذشته با موضوعات تمدنی و غرب‌شناختی منحصر به فرد خود شناخته می‌شد و در سالیان اخیر نیز نظریات متمایزی در باب علم دینی و جهت‌داری علوم ارائه کرده است. فرهنگستان بیش از هر کس تحت تأثیر مؤسس آن یعنی سیدمنیرالدین حسینی بوده است؛ اما آثار علمی قابل ملاحظه‌ای از ایشان در دسترس پژوهشگران نیست؛ ولی می‌توان شاگرد ایشان یعنی جناب میرباقری را مهم‌ترین شارح او تلقی کرد. به همین جهت در این نوشتار بر آرای جناب میرباقری تأکید ویژه خواهد رفت.

می‌توان گفت آنچه نظریه فرهنگستان را در موضوعات مختلف از جمله علوم انسانی، علم دینی، تمدن اسلامی، غرب‌شناسی و... متمایز می‌کند، بیش از هر چیز ریشه در آرای معرفت‌شناختی این مجموعه دارد. از طرف دیگر نظریه جهت‌داری علوم را می‌توان به عنوان نتیجه و محصول اصلی این نوع معرفت‌شناسی معرفی کرد. اهمیت معرفی و ارزیابی این نظریه از دو جهت است: نخست آنکه با معرفی این نظریه تقریباً شاکله فکری و مبانی اندیشه فرهنگستان شناخته خواهد شد. دوم آنکه با نقد و ارزیابی آن، دیگر نظریات فرهنگستان از جمله فلسفه شدن، نظریه علم دینی و غرب‌شناسی این مجموعه نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. از طرف دیگر فرهنگستان علوم اسلامی قم با اصطلاحات نامفهوم و ادبیات پیچیده شناخته می‌شود؛ اما نگارنده کوشیده است با بیانی کوتاه و روان، نظریه فرهنگستان را تبیین و نقد نماید.

* در ادامه از این مجموعه صرفاً با عنوان «فرهنگستان» یاد می‌شود.

نوشتار حاضر شامل سه بخش است. ابتدا اصطلاح «جهت‌داری» مفهوم‌شناسی شده و معانی سه‌گانه آن از منظر فرهنگستان بررسی می‌شود. در بخش بعدی مبانی و اصول معرفت‌شناختی حاکم بر جهت‌داری علوم (معنای سوم) تبیین می‌شود. در بخش پایانی نیز این اصول نقد و ارزیابی خواهد شد.

الف) مفهوم‌شناسی

جهت‌داری در ادبیات فرهنگستان سه کاربرد و معنای متفاوت دارد. برای آنکه این نظریه به‌خوبی تشریح شود، لازم است ابتدا عبارت «جهت‌داری علوم» مفهوم‌شناسی شود، سپس دلایل هر یک جداگانه بررسی گردد:

مراد از علم در این دیدگاه تک‌گزاره‌ها نیست؛ بلکه علم به معنای مجموعه مسائلی است که یک دانش را تشکیل می‌دهند؛ همچنین مراد از علم صرفاً علوم تجربی (Science) نیست، بلکه کلیه علوم را در بر می‌گیرد. این نظریه معتقد است همه علوم اعم از علوم پایه، تجربی، انسانی، منطقی‌ها و فلسفه‌ها و حتی ریاضیات محض جهت‌دارند (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۲۵/ حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷)؛ اما واژه «جهت‌داری» با توجه به رویکردهای مختلف، معانی متفاوتی دارد.

رویکرد اول: جهت‌داری به معنای کارکرد و کارآمدی است؛ یعنی علوم مختلف فقط در آن آرمانی کارایی دارند که برای آن تولید شده‌اند. به بیان دیگر اینکه گفته می‌شود علوم جهت‌دارند، بدین معناست که دارای کارآمدی مطلق نیستند، بلکه هر علمی برای برآورده‌شدن اهداف و ارضای نیازهای یک جامعه خاص تولید شده است و این علم به درد جامعه دیگر نمی‌خورد. علومی که در جامعه مادی الحادی تولید شده است، نمی‌تواند نیازهای جامعه معنوی مؤمنان را برآورده کند (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱-۷/ میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰-۱۲۴).

رویکرد دوم: جهت‌داری به معنای منطق و متدولوژی است. وقتی گفته می‌شود علوم جهت‌دارند، یعنی اصول موضوعه متفاوتی دارند و متأثر از پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و غایات مختلف‌اند (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۲۵-۲۸).

رویکرد سوم: جهت‌داری از منظر معرفت‌شناسی است. این رویکرد ناظر به «چگونگی و شدن فهم» است و بدین معناست که علوم مختلف با توجه به اختیار و گرایش‌های دانشمندان تولید می‌شوند. به طور کلی دو نوع جهت‌گیری برای علوم متصور است. اگر جریان تکامل یک علم و جهت‌گیری حاکم بر آن متأثر از تولی به ولایت الهیه باشد، آن علم حق است و اگر متأثر از عصیان الهی و تولی به ولایت شیطان باشد، آن علم باطل است (همان، ص ۱۸۷ / میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۴).

از نگاه فرهنگستان دو معنای اول حتی بر مبنای معرفت‌شناسی رایج نیز قابل اثبات است؛ اما اثبات جهت‌داری علوم به معنای سوم صرفاً مبتنی بر مبنای معرفت‌شناختی فرهنگستان خواهد بود (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱). اینک دلایل «جهت‌داری علوم» با توجه به معانی سه‌گانه آن بررسی می‌شود

ب) دلایل «جهت‌داری علوم» با توجه به معانی سه‌گانه آن

۱. جهت‌داری علوم به معنای کارآمدی

مدعا این است که هر علمی برای برآورده‌شدن اهداف و ارضای نیازهای یک جامعه خاص تولید شده و برای جامعه دیگر کارایی ندارد. علمی که با انگیزه الحادی توسط مادی‌گرایان تولید شده است، برای جامعه مسلمان کارآمدی ندارد؛ حتی اگر این علم از سنخ علوم پایه و ریاضی باشد. این ادعا مبتنی بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: آمیختگی انگیزه‌ها و انگیزه است. همان‌طور که خواهد آمد، بر خلاف دیدگاه رایج، عقلانیت و روش‌های عقلانی توأم با انگیزه‌اند و انگیزه‌ها در انگیزه‌ها

اثر مستقیم دارند (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

مقدمه دوم رابطه نیاز با علم و تکنولوژی است. انسان برای ادامه حیات خود به تولید محصولاتی می‌پردازد که نیازهای او را بر طرف کند. به همان نسبت که نیازهای بشر روز به روز در حال تغییر و تکامل است، ابزارهای تولید محصولات نیز متناسب با آن در حال پیشرفت‌اند؛ همچنین محصولات و ابزارهای جدید، نیازهای جدید با خود به همراه دارند. وقتی اتومبیل تولید می‌شود، نیاز به سوخت و جاده را به دنبال خود می‌آورد. به طور خلاصه نیازها موجب تولید محصولات می‌شود و پیشرفت و تکامل نیازها تکنولوژی را به دنبال دارد. از طرف دیگر با نبودن پشتوانه علمی و اطلاعات وسیع، تکنولوژی محقق نمی‌شود. این گونه است که علم و تکنولوژی کاملاً مبتنی و وابسته به نیازهای خاص تولید می‌شود. پس جریان پیچیده تکامل نظام نیاز و ارضا در جامعه مسلمانان و کفار تفاوت جدی با هم دارند. یکی رنگ و بوی الهی و دیگری کاملاً رنگ و بوی دنیاپرستی می‌دهد (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰-۱۲۴ / همو، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

مقدمه سوم نظام‌داری نیازها بر محور واحد است. یک شخص در زندگی فردی خود نیازهای فراوان ولی قدرت و وقت محدودی در اختیار دارد. چنین شخصی با تعیین اولویت، وقت و قدرت خود را صرف نیازهای اهم و مهم می‌کند؛ لذا یک نفر بیشتر به تجارت می‌پردازد ولی دیگری بیشتر به تحصیل علم اهمیت می‌دهد و... این مسئله در امور اجتماعی نیز حاکم است. جوامع مختلف نیز با توجه به اهمیتی که برای نیازمندی‌های مختلف خود قایل‌اند، برنامه‌ریزی اجتماعی متفاوتی دارند. میزان اهمیت و توجه به نیازهای اقتصادی، معیشتی، فرهنگی، تعلیم و تربیت، مبارزه با فساد و فحشا، اخلاق و معنویت و... در جوامع مختلف کاملاً متفاوت است. به دنبال این مسئله علم و تکنولوژی برآمده از این جوامع نیز کاملاً متفاوت خواهد بود؛ لذا هرچند دو شخص و

دو جامعه ممکن است نیازهای ظاهراً مشترکی داشته باشند، این نیازها در دو سیستم پیچیده و دو نظام کاملاً متفاوت قرار گرفته است (همان منابع).

نتیجه آنکه انگیزه مسلمانان به طور ناخودآگاه با کفّار متفاوت است؛ پس دو علم متفاوت با کاربردهای متفاوت تولید می‌شود. علم و تکنولوژی برآمده از جامعه الحادی فقط در نظام نیاز و ارضای الحادی کارایی دارد و مسلمانان نمی‌توانند این علوم و تکنولوژی‌ها را در جهت نظام نیاز و ارضای الهی به کار ببرند و بر عکس. این بیان نیز عام است و شامل همه علوم پایه و تجربی و انسانی می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ص ۹۳).

۲. جهت‌داری علوم به معنای منطق و متدولوژی

سیدمنیرالدین حسینی معتقد بود علوم تولیدشده در قرون اخیر را باید به شکل منظومه ملاحظه کرد. این علوم گرچه کامل و مدوّن نشده باشند، از انسجام نسبی برخوردارند. حلقه اول در این منظومه علوم پایه است که علوم تجربی بر اساس آن پی‌ریزی شده است. سپس نتاج حاصل از حلقه اول و دوم به عنوان پیش‌فرض در حلقه سوم که علوم انسانی است، به کار گرفته می‌شود؛ از طرف دیگر روش‌شناسی حاکم بر فلسفه علوم پایه (فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه حیات) چیزی جز مطلق‌گرایی حسی نیست؛ لذا این منطق در علوم تجربی و علوم انسانی هم جاری شده است؛ مثلاً آنچه در فلسفه فیزیک درباره تحلیل ماده گفته می‌شود و بر اساس آن، فعل و انفعالات مادی و از جمله رفتار انسانی را تحلیل می‌کند، در علوم انسانی هم نقش خود را نشان داده، رفتار فرد و اجتماع را در عرصه اقتصاد و فرهنگ و سیاست و... جهت‌دهی می‌کند. با توجه به این دو مسئله و همچنین تأثیرپذیری دانش از ارزش، نه‌تنها علوم انسانی بلکه علوم تجربی نیز از ارزش‌ها و اصول موضوعه تأثیر می‌پذیرند و جهت‌دارند (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳ / جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).

۳. جهت‌داری علوم به معنای معرفت‌شناختی

طبق مبانی معرفت‌شناختی فرهنگستان (نورافشان، ۱۴۰۱، ص ۷۲-۸۳):

۱. اصل علیت در تحلیل فرایند فهم کارآمدی ندارد و به جای آن باید اصل فاعلیت جایگزین شود.
 ۲. تطابق صورت ذهنی و خارج قابل دفاع نیست و باید از تناسب سخن گفت.
 ۳. بر اساس اصل فاعلیت، اراده و اختیار شخص در چگونگی فهم او تأثیر مستقیم دارد.
 ۴. معیار ارزیابی گزاره‌ها حق و باطل است و صدق و کذب وصفی تبعی است.
 ۵. معیار حق و باطل نیز با وحی (اطاعت و عصیان الهی) مشخص می‌شود.
نتیجه: اگر اراده شخص در فرایند فهم مطابق با اطاعت الهی باشد، فهم او حق است و الا باطل است.
- تا اینجا جهت‌داری علم به معنای گزاره‌ها اثبات شده و از آنجا که علوم به معنای جامع و کلی آن، چیزی جز مجموعه‌ای از همین گزاره‌ها نیستند، جهت‌داری علوم مختلف نیز ثابت می‌شود. برای روشن‌تر شدن مسئله می‌توان این دو مقدمه را افزود:
- علوم به صورت اجتماعی تولید می‌شوند و یک علم نتیجه برآیند اراده‌های یک جامعه است (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۳ / جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).
- در جبهه حق اراده نبی اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام اراده‌های مادون را هدایت می‌کند و در جبهه باطل شیاطین جن و انس و طواغیت نقش محوری را دارند (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

ج) مبانی جهت‌داری معرفت‌شناختی

مبنای اول: اصل فاعلیت و تأثیر اراده در شکل‌گیری فهم

اگر بنا باشد فرایند ادراک و فهم بر اساس اصل علیت تبیین شود، نمی‌توان ادعا کرد که

فاعل شناسا مُدرک شده است؛ زیرا بر اساس جریان علیت و جبر علت و معلولی، صورتی در یک فاعل ادراکی به مثابه یک آینه منعکس شده است. اما سؤال این است که فاعل چرا باید صورت را بفهمد؟ برای مثال چرا نرم‌افزارهای رایانه‌ای، ضبط صوت و سی دی عالم دانسته نمی‌شوند و متصف به صدق و کذب نمی‌شوند؟ مگر انسان چه می‌کند که این اشیا نمی‌کنند؟ اصولاً در علیت محض، معرفت تفسیرشدنی نیست. بنابراین باید به جای علیت، «فاعلیت» و تأثیرگذاری فاعل در پایگاه فهم حضور پیدا کند تا بتوان ادعا کرد فاعل ادراکی، مُدرک هم شده است. اختیار نیز دارای جهت است که همین، کیف فهم را عوض و جهت‌دار می‌کند (بی‌نام، ۱۳۸۹، صص ۳۷ و ۱۰۹).

توضیح بیشتر آنکه وقتی شخص وارد عملیات فهم واقع می‌شود، صرفاً فعل و انفعالات شیمیایی نیست که سرنوشت دانش را تعیین می‌کند؛ بلکه نقش مهم‌تر را اصالت فاعلیت و اراده شخص ایفا می‌کند. پیش از آنکه کشف واقع رخ دهد، عملی اختیاری انجام گرفته است؛ چراکه شخص در فرایند فهم کاملاً مختار و آزاد است و فهم او بسته به تعاملش با خداوند متعال و جایگاهی که در دستگاه نبی اکرم ﷺ یا شیطان انتخاب می‌کند، متفاوت است. پس عمل او (فرایند ادراک) ممکن است اطاعت الهی یا عصیان حق باشد:

یعنی خود فعل فهم، پیش از آنکه به صدق و کذب متصل شود، به عبادت و طغیان و به حق و باطل متصل می‌شود و منطقی که ما باید بر عمل فهم حاکم کنیم، منطق حجیت و منطق حقانیت می‌باشد (میرباقری، ۱۳۹۰، صص ۸۰-۸۱).

البته تأثیر اراده و اختیار (عبادت و طغیان) در همه ادراکات انسانی به یک اندازه نیست؛ برای مثال در گزاره «این آب خنک است» یا در گزاره‌های بین‌الذهانی مثل «محال بودن تناقض» این سهم بسیار ناچیز است، هرچند صفر نمی‌شود؛ اما در مواردی

چون فرضیه‌سازی، مدل‌سازی و نظریه‌پردازی، این سهم بسیار بیشتر است (همو، ۱۳۹۵، ص ۴۷-۵۰/ بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶).

در مکتب فکری فرهنگستان اصولاً علم کشف نیست، بلکه حاصل یک نوع فعالیت است و جنبه ابزاری دارد. در نتیجه فرهنگستان، فهم را این گونه تعریف می‌کند: «حضور در نسبت بین تولی و ولایت» (حسینی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶/ بی‌نام، ۱۳۸۹، صص ۱۴۰ و ۱۴۵).

مبنای دوم: نقد دیدگاه «تطابق» و جایگزینی «تناسب»

از منظر فرهنگستان نظریه مشهور فلاسفه که قایل به تطابق صورت‌های ذهنی با خارج‌اند، هم خلاف برهان و هم خلاف وجدان است (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). ایشان به جای تطابق و کاشفیت، تناسب را مطرح می‌کنند. ابتدا دلایل سه‌گانه فرهنگستان بر رد دیدگاه تطابق بررسی می‌شود؛ سپس دیدگاه تناسب تبیین خواهد شد.

دلیل اول

تطابق بین دو چیز که به لحاظ وجودی و ماهوی دو تا هستند، به ویژه بر اساس اصالت وجود بی‌معناست؛ زیرا مرتبه ذهن و عین دو مرتبه یا دو مظهر از عالم وجودی‌اند. پس معقول نیست که صورت ذهنی که مربوط به عالم ذهن است، با وجود خارجی که مربوط به عالم عین و خارج است، با هم مطابق باشند (همان، ص ۱۰۸). «اگر صورت و مابازای خودش به برابری محض برسند که دیگر صورت و خارجی نیست و اگر دوگانگی هست، این تطابق دوگانگی به چه معناست؟»

ایشان پاسخ‌های فلاسفه به این اشکال را قانع‌کننده نمی‌دانند و معتقدند «حمل اولی و حمل شایع» که صدرالمتألهین (ره) برای پاسخ به این مسئله ارائه می‌دهند، مبتلی به توتولوژی است؛ همچنین راه حل «بدهت» پذیرفتنی نیست؛ زیرا سؤال می‌شود که

«چگونه تطابق بین دو چیز مخالف هم می‌تواند بدیهی باشد؟» (همان، ص ۳۲-۳۴).

دلیل دوم

نظریه تطابق خلاف برهان علیت است؛ زیرا همان گونه که مدرک در چگونگی ادراک تأثیر می‌گذارد، مثلاً وقتی حس لامسه انسان با دو موضوع متفاوت برخورد می‌کند، دو اثر متفاوت در آن منعکس می‌شود، خصوصیات فاعل ادراک (مدرک) نیز در چگونگی ادراک تأثیرگذار است؛ به ویژه بر اساس اصالت وجود که هر موجودی تعیین وجودی خاصی دارد، پس این تعیین باید در همه ادراکات او اثرگذار باشد (همان).

دلیل سوم

زمانی می‌توان از تطابق و صدق و کذب سخن گفت که ارتباط انسان با خارج مستقیم باشد؛ حال آنکه این گونه نیست؛ زیرا نظام حساسیت‌ها بین انسان و خارج حائل ایجاد می‌کند. «بر خلاف آنچه ظاهر امر نشان می‌دهد، ارتباط ذهن با خارج بلاواسطه و مستقیم نیست. انسان تا عینک نظام حساسیت‌ها را بر چشم خود نزند، قادر به شناخت هیچ موضوعی نیست... عینک سالمی که شناخت صحیح از واقعیت را نتیجه می‌دهد، نظام حساسیتی است که در دامان معارف حقه الهی تربیت یافته نه در دامان اوهام شیطانی جنی و انسی» (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۷-۱۸).

۱. دیدگاه تناسب

از یک سو با توجه به فرایند فاعلیت و تأثیر اراده‌ها در فهم و از سوی دیگر نامعقول بودن تطابق صورت و خارج، تطابق صورت ذهنی با خارج مقید و تبدیل به «تناسب» می‌شود؛ یعنی ادراک یا صورت ادراکی با واقع، مدرک و چیزهای دیگر تناسب دارد (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). جناب میردآقوی تناسب را این گونه تعریف می‌کنند:

تناسب یعنی چه؟ یعنی زمانی که من لیوان را می‌بینم، غیر از آنی است که میز را می‌بینم. به عبارتی ما تناسب را به حضور فاعل در مفعول تعریف می‌کنیم. به هر میزان

که ظرفیت فاعلیت شما در شیء بسط پیدا کند، نسبت به آن عالم‌تر می‌شوید. این جهان در من اثر می‌گذارد، از سوی دیگر من هم می‌توانم در او حضور پیدا کنم و تا من اراده‌ام جاری و حاضر نشود، آگاهی حاصل نمی‌شود (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳).

مبنای سوم: «حق و باطل» معیار سنجش گزاره‌ها نه «صدق و کذب»

بر اساس معرفت‌شناسی رایج در میان فیلسوفان اسلامی، معیار ارزیابی معرفت‌های بشری، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است و بر اساس آن گزاره‌ها به صادق و کاذب، تقسیم می‌شوند. معرفت‌شناسان معاصر این موضوع را ذیل عناوین «حقیقت صدق» یا «معیار صدق» تحلیل و بررسی می‌کنند (حسین‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۲۹۹-۳۰۸ / عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۲-۵۴ / مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۳). اما دستگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان با تحلیل جدیدی که از «هستی‌شناسی فهم» ارائه می‌دهد، معیار ارزیابی جدیدی نیز ارائه می‌کند. از منظر ایشان برای ارزیابی معرفت‌های بشری باید از معیار «حق» و «باطل» استفاده کرد. همان‌طور که گذشت، در فرایند فهم پیش از آنکه کشف واقع رخ دهد؛ عملی اختیاری انجام گرفته است. اگر اراده فاعل شناسا در فرایند فهم، مطابق بندگی و اطاعت الهی باشد، فهم او هم حق می‌شود و اگر بر اساس طغیان و نافرمانی خداوند باشد، فهم او باطل می‌شود. اگر تقوای در فهم باشد، فهم نورانی و مطابق با واقع خواهد بود؛ پس به علم واقعی رسیده است؛ در غیر این صورت فهم ظلمانی خواهد بود و جهل است نه علم (میرباقری، ۱۳۹۰، صص ۲۰ و ۹۲ / همو، ۱۳۹۵، ص ۴۶). از این تبیین چند نتیجه می‌توان گرفت:

اول: در ارزیابی فهم انسان آنچه اصالت دارد، حق و باطل است و صدق و کذب

وصف تبعی است (همو، ۱۳۹۰، صص ۲۱ و ۸۱).

دوم: بر خلاف دستگاه معرفت‌شناسی رایج که منطق حجیت را تابع منطق اکتشاف

می‌پندارد و قایل است فلان گزاره حجّت است، چون کشف از واقع می‌کند و یقینی است، بر اساس دستگاه معرفت‌شناسی فرهنگستان، منطق کشف تابع منطق حجیت است. اول باید عبودیت و حجیت عمل مکلف در عملیات فهم احراز شود، سپس نوبت به این می‌سد که آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ (همان، ص ۸۵).

سوم: بر مبنای معرفت‌شناسی رایج صحبت از علم دینی بی‌معناست. با قاطعیت می‌توان گفت: علم در ذات خود، دینی و غیر دینی ندارد، بلکه علم اکتشاف واقع است؛ چه به وسیله مؤمن صورت بگیرد یا کافر؛ حسن نیت در کار باشد یا نباشد؛ اما بنا بر مبنای فرهنگستان همه ابعاد علم و فناوری و حتی علوم پایه و ریاضیات به دینی و غیر دینی تقسیم می‌شود (آذربایجانی و موحد ابطحی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵ / میرباقری، ۱۳۹۵، صص ۳۶-۳۸ و ۵۲ / باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴).

جناب میرباقری این نظریه را به مرحوم سیدمیرالدین حسینی نسبت می‌دهند و از قول ایشان این گونه نقل می‌کنند: باید ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام بر همه عرصه‌های حیات و اراده و مسئولیت انسان جاری شود و معیار حقانیت تسلیم اراده در حوزه قلب، فکر و رفتار ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ «علی مع الحق والحق مع علی یدور حیثما دار (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۴۳۲)؛ حتی در اندیشه نظری، اگر تولی به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نبود، هرچه محصول آن اندیشه باشد، باطل است؛ سخن درباره «صدق و کذب» نیست، بلکه معیار حقانیت حتی در امر معرفت، ولایت امیرالمؤمنین است؛ چگونه می‌توانیم اندیشه و تجربه مستقل با معیار صحت مستقل تعریف کنیم و سپس بگوییم: الحمدلله که ولایت حضرت امیر را هم قبول داریم. این شرک خفی در ولایت است که همان شرک خفی در توحید است (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۵۲). دیگر محققان فرهنگستان نیز معتقدند معیار حقانیت گزاره‌ها را نمی‌توان مطابقت با واقع دانست، بلکه ملاک

حقانیت، هماهنگی با جهت خلقت و کارایی در جهت بندگی است؛ یعنی امری که صرفاً از طریق هماهنگی با وحی قابل احراز است (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶).

مبنای چهارم: نسبیّت در فهم

در نظام معرفت‌شناختی فرهنگستان، اختلاف فهم، ریشه در نسبیّت عبادت دارد. آنجا که عصمت در عبادت باشد، اختلافی در فهم وجود نخواهد داشت. تنها مصداق این امر معصومان علیهم‌السلام هستند؛ ولی در غیر معصومان اختلاف در فهم ناگزیر محقق می‌شود؛ چرا که عبادت‌ها مختلف است. از منظر فرهنگستان اگر دو اندیشمند با همه این ابزارها یعنی با انگیزه صالح و روش و شیوه صحیح برای اندیشه و استنتاج حرکت کنند، ضرورت ندارد به یک نتیجه برسند؛ چون اختلاف در اراده‌های انسانی منتهی به اختلاف در فهم می‌شود. روش‌ها به نسبت زیادی فهم‌ها را هماهنگ می‌کنند، ولی فهم‌ها را به برابری محض نمی‌رسانند (میرباقری، ۱۳۹۰، صص ۹۵ و ۲۰۳).

جناب میرباقری نتیجه این اختلاف را تا اینجا می‌داند که حتی هیچ فهم مشترکی بین معصوم و غیر معصوم باقی نمی‌ماند: «به اعتقاد بنده الی الابد محال است که ما یک حرف قرآن حتی یک واو آن را مانند ذات مقدّس ائمه معصومین علیهم‌السلام که مخاطب قرآن‌اند، بفهمیم؛ چون تناسب فهم ما تابع درجات ایمان ماست» (بی‌نام، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵).

ایشان اختلاف بین منطق صوری و دستگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان را در این می‌دانند که منطق صوری صفر و صدی عمل می‌کند؛ یک فهم را یا کاشف از واقع می‌داند یا نمی‌داند. اگر فهم کاشف از واقع باشد، نمره صد می‌دهد و الا نمره صفر است. اما در دستگاه معرفت‌شناختی فرهنگستان، معصومان نمره صد می‌گیرند. فقط کسانی که محور جنود کفر در عالم هستند نمره صفر دارند. به دیگران هم به نسبت حقانیت باید نمره داد (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

از نگاه جناب میرباقری اختلاف دستگاه معرفت‌شناسی فرهنگستان با مبنای مشهور، به اصل تناقض هم کشانده می‌شود: در مبنای صدق و کذب [معرفت‌شناسی مشهور]، تناقض محال است؛ نسبت در ادراک هم محال است. اگر دو ادراک متناقض وجود داشته باشند، حتماً یکی از آن دو صادق است و دیگری کاذب؛ اما در مبنای حق و باطل [فرهنگستان] این گونه نیست، بلکه ممکن است دو فکر هر دو به نسبت حقانی باشند که نسبت آنها تابع نسبت در اخلاص است. این اختلاف بنیادی بحث است (همان، ص ۹۶-۹۷).

مبنای پنجم: انگیزه و انگیزه‌ناهی

از منظر جناب میرباقری انگیزه و انگیزه‌ناهی گرچه دو چیزند، رابطه وثیقی با یکدیگر دارند و انگیزه‌ناهی هویتاً تابع انگیزه است. به همان نسبت که انگیزه‌ها نادرست باشد، انگیزه‌ها و محتوا نیز ذاتاً تحت تأثیر قرار خواهد گرفت و نمی‌توان انگیزه‌ها را جدای از انگیزه کرد و در غایات دیگر به کار بست (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵). جناب میرباقری در این باره معتقدند:

می‌گویند می‌توانید چاقو را برای اهداف مختلف به کار بگیرید؛ مثلاً می‌توانید با آن انسان را به قتل برسانید یا استفاده‌های حلال کنید. به نظر می‌رسد که این نگاه باطل است. هر وقت می‌خواهند به ما اشکال کنند، می‌گویند شما بین انگیزه و انگیزه‌ناهی خلط کرده‌اید. ما هم دقیقاً می‌خواهیم بگوییم نقطه نزاع همین جاست؛ ما خلط نکرده‌ایم؛ ما می‌فهمیم که انگیزه و انگیزه‌ناهی دو تاست، اما رابطه دارند. در یک نگاه دقیق، انگیزه‌ناهی هویتاً تابع انگیزه است. ابزارها وقتی بهینه‌سازی می‌شوند، جهت‌داری آنها هویدا می‌شود. همین که شما می‌گویید چاقو را می‌توان در جراحی به کار برد و در آدم‌کشتن هم می‌توان از آن بهره گرفت، به این دلیل است که بهینه آن ابزار را ملاحظه نمی‌کنید، اما وقتی آن را بهینه کنید، چاقوی جراحی به اشعه و چاقوی سلاح‌خانه هم به شوک الکتریکی تبدیل می‌شود (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

د) نقد و ارزیابی

ارزیابی مبنای اول: اصل فاعلیت

جناب میرباقری اراده را بر فهم مقدم می‌کنند؛ حال آنکه خود اراده انسان مشروط به فهم سابق است. آدمی تا زمانی که هیچ گونه علمی به یک موضوع نداشته باشد، نمی‌تواند آن را متعلق اراده خود قرار دهد. مقدم کردن اراده بر فهم مستلزم دور است. اما چه می‌توان گفت؟ فرهنگستان وقتی اصل تناقض را نمی‌پذیرد، باطل بودن دور را نیز نخواهد پذیرفت. بر خلاف ادعای جناب میرباقری فیلسوفان مسلمان فرایند ادراک و فهم را صرفاً بر اساس اصل علیت و جبر علی-معلولی تشریح نمی‌کنند. نسبت دادن فهم به فاعل شناسا اولاً به دلیل خاصیت ذاتی و حکایت‌گری صورت ذهنی است. ثانیاً حاضر بودن علم برای عالم و غایب نبودنش باعث می‌شود که این ادراک برای او حاصل شود و همین علت فرق بین شخص مدرک و وسایلی مثل ضبط صوت و سی دی است. پس اصالت علیت در سایه اموریاد شده توجیه‌کننده فهم است نه به‌تنهایی. پس نیازی به تقدم اراده بر علم برای توجیه فرایند فهم نیست (گرایی و مصباح، ۱۳۹۹، ص ۱۱۱).

بر فرض که دستگاه معرفت‌شناسی رایج از توجیه فرایند ادراک ناتوان باشد، «اصالت فاعلیت و اراده» نیز نمی‌تواند این مسئله را حل کند. در نظریه فرهنگستان این سؤال بدون پاسخ مانده است که اراده و خواست انسان چگونه باعث می‌شود او بفهمد ولی رایانه و ضبط از فهم محتوای درونی خود ناتوان‌اند؟

همچنین در نگاه فرهنگستان تعریف فهم با آنچه متفاهم عرفی است، متفاوت است. ایشان فهم را به «حضور در نسبت تولی و ولایت» تعریف می‌کنند. باید گفت منشأ این تعریف چیست؟ آیا همین تعریف، تفاهم را پیچیده‌تر نخواهد کرد؟

ارزیابی مبنای دوم: رد تطابق و جایگزینی تناسب بررسی دلیل اول

همان گونه که از سخنان جناب میرباقری فهمیده می‌شود، برداشت ایشان از تطابق صورت ذهنی با خارج و کاشفیت حاکی از محکی، «عینیت و وحدت» است. ایشان در عبارت‌های مختلف از جمله عبارت زیر به این برداشت تصریح می‌کنند؛ حال آنکه هیچ گاه مراد این نبوده است. اساساً عینیت صورت ذهنی (حاکی) با خارج (محکی) به دلیل آنکه ظرف تحقق کاملاً متفاوت است، محال است. نه تنها فلاسفه چنین ادعایی نکرده‌اند، بلکه در بحث وجود ذهنی بر خلاف آن تصریح کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۴۵). اتفاقاً همین تمایز و اختلاف منشأ تقسیم وجود به ذهنی و خارجی بوده است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسند: «فقد تحصل ان للماهیات وجوداً ذهنیاً لاترتب علیها فیه الآثار، کما ان لها وجوداً خارجياً تترتب علیها فیه الآثار. و تبین انقسام الموجود الی خارجی و ذهنی» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۵۱).

باید بین دو مسئله تفکیک کرد: مسئله اول مربوط به حوزه تصورات و حکایت‌گری آنهاست. در اینجا سؤال این است که آیا حکایت ذاتی و مقوم تصورات است یا خیر؟ فرق حکایت بالفعل و حکایت شأنی تصورات چیست؟ مسئله دوم مربوط به تطابق و کاشفیت گزاره‌ها و تصدیقات با واقع است. در اینجا سؤال این است که چگونه می‌توان صدق و کذب گزاره‌ها را تشخیص داد؟ به عبارت دیگر از کجا معلوم گزاره‌ها مطابق با واقع‌اند (صادق‌اند) یا مطابق با واقع نیستند (کاذب‌اند)؟ این مسئله به عنوان «ارزش معرفت» شناخته می‌شود (Barnes, 1984, p.22).

مسئله اول (حکایت‌گری) اولاً و بالذات مربوط به حوزه تصورات است؛ ولی ثانیاً و بالعرض وارد حوزه تصدیقات نیز می‌شود؛ چراکه تصدیقات مشتمل بر تصورات‌اند. اما مسئله دوم (تطابق با خارج یا کاشفیت از واقع) صرفاً مربوط به تصدیقات می‌شود؛ زیرا

تصورات مفاهیم ذهنی‌اند که قضاوت و حکمی درباره واقع ندارند و هر گاه چنین باشد، ادعای کشف از واقع هم منتفی است.

به طور خلاصه می‌توان گفت پاسخ سؤال اول آن است که حکایت‌گری ذاتی تصورات است. اساساً وجود تصورات در ذهن به گونه‌ای است که چیز دیگری را مانند آینه نشان می‌دهند؛ خصوصیتی که در دیگر حالات نفسانی مانند غم، شادی، گرسنگی، ترس و... وجود ندارد. این مسئله آن‌چنان بدیهی است که با اندک تأمل و مراجعه به وجدان روشن می‌شود.

نکته مهم این است که حکایت‌گری صور ذهنی از مصادیق خارجی چگونه است؟ آیا تصورات دلالت بر وجود خارجی محکی خود دارند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تصورات صرفاً شأنیت حکایت از مصداق - یا واقع خارجی - دارند؛ یعنی تا زمانی که در ضمن تصدیقات واقع نشوند، ادعایی از کاشفیت و تحقق وجود خارجی اشیا ندارند. پس باید میان دو حیثیت حکایت از معنا و حکایت از مصداق تمایز نهاد. مفهوم شأنیت حکایت از وجود مصداق دارد؛ ولی بالفعل از آن حکایت نمی‌کند. در حالی که حکایت‌گری همین مفهوم به لحاظ حکایت از معنا، ذاتی و بالفعل بوده، از آن قابل انفکاک نیست. پس مفهوم بالفعل از تحقق خارجی مصداق حکایت نمی‌کند؛ اما گزاره یا تصدیق، بالفعل از وجود مصداق در خارج حکایت می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۶۷).
اما در مورد سؤال دوم؛ معیار صدق و کذب گزاره‌های مختلف، متفاوت است. برخی گزاره‌ها مانند بدیهیات اولیه با صرف تصور اجزای جمله، حکم به صدق آنها داده می‌شود. برخی گزاره‌ها نیز مانند وجدانیات (بدیهیات ثانویه) علاوه بر تصور اجزای جمله نیاز به ادراک حضوری نیز دارند. صدق گزاره نظری نیز زمانی مشخص می‌شود که با استدلال به گزاره‌های بدیهی برگردانده شود (مصباح و محمدی، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

در کلام جناب میرباقری مسئله «صدق و کذب» به تصورات نسبت داده شده، حال آنکه این مسئله صرفاً در مورد تصدیقات قابل طرح است. تصورات صرفاً دارای شأنیت حکایت‌گری‌اند و تا زمانی که در ضمن تصدیقات قرار نگیرند، هیچ ادعایی درباره تطابق با واقع ندارند. پس تطابق یا تناسب با خارج مربوط به تصدیقات - یا گزاره‌ها- است نه تصورات.

بررسی دلیل دوم

جناب میرباقری معتقدند بنا بر اصل علیت باید همان گونه که موضوع ادراک (مُدْرَک) در چگونگی ادراک تأثیر می‌گذارد، شخص مُدرک نیز در چگونگی ادراک تأثیرگذار باشد و به همین دلیل صورت ذهنی هیچ‌گاه نمی‌تواند مطابقت با محکی یا مصداق خود داشته باشد؛ زیرا تعیین افراد مختلف متفاوت است؛ پس فهم آنها نیز متفاوت خواهد بود. پس این بار آنچه مانع از مطابقت است و موجب می‌شود «اصل تناسب» مطرح شود، اختلافات اشخاص مختلف است که در فرایند فهم آنها تأثیر مستقیم دارد.

اما این مدعا را طبق دو مبنا می‌توان پاسخ داد. مبنای اول نظر مشهور فلاسفه قبل از ملاصدرا است رابطه «عالم و علم» را مانند رابطه «موضوع و عرض» می‌دانستند. مبنای دوم نظر ملاصدرا و تابعین اوست که مسئله «اتحاد عالم و علم» را مطرح می‌کنند.

بنا بر مبنای مشهور فلاسفه قبل از ملاصدرا سه عامل در تحقق ادراک نقش ایفا می‌کنند: (۱) نفس انسان (یا همان عالم). (۲) قوای ادراکی نفس که همگی قوای انفعالی‌اند که شامل قوای حسی، خیالی و عقل می‌شود. (۳) صورت ادراکی - یا همان معلوم بالذات. آنان معتقد بودند در جریان ادراک نوعی انفعال از قبیل انفعال موضوع از عرض اتفاق می‌افتد؛ یعنی قبل از اینکه صورت ادراکی در قوای نفس حلول کند، هم نفس موجود است و هم قوه ادراکی را دارد. فقط قبل از اینکه حلول اتفاق بیفتد،

احساس و تخیل و تعقل برای او بالقوه است و بعد از آن بالفعل می‌شود؛ مانند جسمی که قبل از حلول سفیدی در آن، بالقوه سفید بود است و بعد از آنکه رنگ‌آمیزی می‌شود، بالفعل سفید می‌شود. طبق این نظر، عالم و معلوم (صورت ادراکی) اولاً دو واقعیت مغایرند؛ ثانیاً رابطه آنان مانند رابطه موضوع و عرض است؛ یعنی نفس به واسطه قوای ادراکی از صورت، منفعل می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲-۸۵).

اما ملاصدرا^۱ و تابعین او معتقدند در فرایند ادراک دو چیز نقش ایفا می‌کنند: (۱) نفس انسان (یا همان عالم). (۲) واقعیت دیگری که به یک اعتبار قوای نفس است و به اعتبار دیگر صورت ادراکی است. در این تحلیل قوای نفس قبل از تحقق صورت برای نفس، بالقوه موجودند و بعد از تحقق آن بالفعل می‌شوند. همچنین ایشان معتقدند رابطه نفس با معلوم (قوه ادراکی یا صورت) رابطه ماده و صورت در ترکیب اتحادی است؛ یعنی نفس فاعل شناسا با صورت ادراکی که مرتبه‌ای از نفس است، متحد می‌شود. به همین دلیل است که مسئله اتحاد عالم و معلوم را مطرح کرده، آن مغایرت ابتدایی بین نفس و صورت ادراکی را نیز اعتباری می‌انگارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۷/همو، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷).

همان گونه که از این دو تقریر مشخص است، در هیچ کدام نفس مدرک فعال نیست تا صورت ادراکی را منفعل کرده، در نتیجه فرایند فهم را تغییر دهد. در تقریر اول فاعل شناسا کاملاً در برابر صورت ادراکی منفعل عمل می‌کند و آن که فعال است، صرفاً صورت ادراکی است. در تقریر دوم همین مقدار از انفعال نیز مطرح نیست؛ چراکه دوگانگی به نظرآمده اعتباری بوده، حکم به اتحاد نفس و صورت ادراکی می‌شود. میردآقوی باید به این پرسش پاسخ دهد: رابطه نفس و صورت ادراکی را چگونه تبیین می‌کنند که انفعال صورت ادراکی از نفس و قوای ادراکی را نتیجه می‌دهد؟

همچنین باید توجه داشت که تقریر جناب میربناوی از جریان ادراک کاملاً خلاف وجدان است؛ چراکه بسیاری از افراد بشر با تمامی تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در فهم بسیاری از واقعیت‌ها مشترک‌اند؛ برای مثال همه ما فهم مشترکی از مفهوم آب، سیاهی، مادر، ترس و... داریم. همچنین گزاره‌های «هر پدری فرزندی دارد»، «مربع، چهار ضلع دارد» و... را همه افراد بشر مثل هم می‌فهمند. اما طبق آنچه جناب میربناوی ادعا می‌کنند، هیچ یک از این مفاهیم و گزاره‌ها را هیچ دو نفری در عالم نباید مثل هم بفهمند، زیرا تعینات آنها متفاوت است. همچنین این سؤال مطرح می‌شود که اگر تعینات فاعل شناسا در فهم او نقش فعال دارد و تا این اندازه در فهم اثرگذار است، چه دلیلی بر «تناسب» می‌توان اقامه کرد؟ چرا این اثر موجب تباین کلی حاکمی و محکی نمی‌شود؟

بررسی دلیل سوم

فرهنگستان در این دلیل از نظام حساسیت‌ها سخن به میان می‌آورد و معتقد است این نظام میان فاعل شناسا و خارج حایل ایجاد می‌کند و به همین دلیل صورت ذهنی با محکی نمی‌تواند مطابق باشد؛ اما توضیح بیشتری درباره این نظام و ویژگی‌های آن نمی‌دهد. باید گفت این نظریه، مقولات دوازده‌گانه کانت را تداعی می‌کند. کانت معتقد بود بعد از آنکه تأثرات پراکنده در دستگاه ادراکی ما زمان‌مند و مکان‌مند شد، وارد حوزه فاهمه می‌شوند. در آنجا فاهمه ما مقولات دوازده‌گانه را که از جمله آنها علیت است، بر آنچه دریافت، اعمال می‌کند. با تبدیل نومن (Noumenon) به فنومن است که تازه شناخت حاصل می‌شود (kant, 1988, B46). اما مقولات کانتی مشترک بین‌الذهانی است؛ ولی نظام حساسیت‌هایی که فرهنگستان مطرح می‌کند، فردی و شخصی است و این فرایند ادراک و مسئله صدق را مشکل‌تر می‌کند.

یکی از پیامدهای ناگوار این نظریه فروغلطیدن در ورطه لادری‌گری است؛ چراکه

اگر نتوانیم اشیا را آن گونه که فی نفسه هستند و صفات واقعی این اشیا را به درستی بشناسیم، گرفتار لادری‌گری خواهیم شد (نصیری، ۱۳۸۷، ص ۸۹).

مسئله دیگر خودشکن‌بودن این ادعاست؛ زیرا سؤال می‌شود اگر بین ذهن و عالم واقع چیزی به نام نظام حساسیت‌ها یا مقولات دوازده‌گانه حایل است و دسترسی به واقع را ناممکن می‌کند، صاحبان این نظریه خود چگونه حکم به مغایرت می‌کنند؟ آیا بدون اینکه به واقع دست یابند، این حکم را می‌دهند؟

ارزیابی مبنای سوم: حق و باطل

نکته اول: این مبنا مبتنی بر اصالت فاعلیت است و با نقد زیر بنا، روبنا مخدوش می‌شود. نکته دوم: «حق و باطل» (اطاعت و عصیان) می‌تواند ملاکی برای ارزیابی فعل و قوانین حاکم بر آن باشد، یعنی آنجا که امر و نهی در کار است؛ اما گزاره‌ها و معرفت‌های بشری حتی بدون درمیان‌بودن امر و نهی هم با این سؤال روبه‌رویند که آیا آنچه را گزاره حکایت می‌کند، با محکی مطابقت دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، از آن به صدق و الا به کذب یاد می‌شود. اگرچه فرایند فهم را به لحاظ‌های گوناگون می‌توان به حق و باطل، عدل و ظلم، مصلحت و مفسده و... تقسیم‌بندی کرد، هیچ یک از این دو گانه‌ها، پاسخ سؤال مذکور (صدق و کذب) را نمی‌دهد. نکته سوم: این مسئله که صدق و کذب تابع حق و باطل است، معنای مشخصی ندارد؛ بلکه باید گفت این دو ناظر به موضوع متفاوت‌اند.

نکته چهارم: فرهنگستان مدعی است «اگر تولی به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نبود، هرچه محصول آن اندیشه باشد، باطل است» (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۵۲). اما سؤال اینجاست که قبل از اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام ملاک ارزیابی اندیشه چیست؟ آیا مبنای معرفتی فرهنگستان، منجر به بسته‌شدن باب گفت‌وگوی معصومان با مخالفان

خود نمی‌شود؟ آیا مبنای ارزیابی فهم، قبل از پذیرفتن ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و بعد از آن متفاوت است؟

ارزیابی مبنای چهارم: نسبیّت

گرچه نسبیّت در عبادت یا تکلیف به لحاظ‌هایی از جمله شرایط مختلف مکلفان قابل قبول باشد، نسبیّت در صدق و کذب و همچنین نسبی دانستن مطلق معرفت، ادعاهایی است که در جای خود پاسخ گرفته است (موحد ابطحی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰). این مسئله پیامدهای خطرناکی دارد که شکاکیت و پلورالیسم اخلاقی از جمله آن موارد است. همچنین اثبات اعتبار همه نظریات علمی از جمله خود این نظریه غیرممکن می‌شود. تعجب آنجاست که فرهنگستان تعینات فردی را مستقیماً در فهم و ادراک مؤثر می‌داند؛ در عین حال به دنبال فهماندن نظریات خود به مخاطبان است. باید گفت نظریات علمی این مجموعه با آنچه در عمل رفتار می‌کنند، کاملاً در تناقض است؛ زیرا نسبیّت که فرهنگستان از آن دفاع می‌کند، راه تفاهم را غیرممکن می‌کند.

در این باره فرهنگستان مدعی است که فهم‌ها هیچ‌گاه به برابری محض نمی‌رسد؛ زیرا اراده‌های انسانی متفاوت است. باید گفت بسیاری از دانش‌ها و علوم هست که میان همه افراد بشر مشترک است. نمونه بارز آن، مسائل ریاضی و هندسی است. جای تعجب دارد که فرهنگستان چگونه حکم به فاسدبودن همه علوم غربی حتی ریاضیات می‌دهد؟ (باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸). همچنین جناب میرباقری در یک جا گزاره‌های بین‌الذهانی را یادآور می‌شوند؛ ولی در جای دیگر معتقدند تعینات هر شخص در همه ادراکات او تغییر ایجاد می‌کند. همچنین تأثیر اراده را در همه ادراکات به یک اندازه نمی‌داند؛ ولی ملاکی برای آن ارائه نمی‌کنند.

ارزیابی مبنای پنجم: انگیزه و انگیزه‌ناختن

فرهنگستان به صراحت ادعا می‌کند انگیزه تأثیر مستقیمی بر انگیزه‌ناختن دارد و به همان نسبت که

انگیزه‌ها نادرست باشد، انگیزه‌ها و محتوا نیز ذاتاً تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. همین نگاه است که نه تنها علوم انسانی و علوم تجربی غربی را بلکه هر آنچه را محصول غرب باشد، غیرقابل استفاده می‌انگارد (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵ / میرباقری و ملکیان، [بی‌تا]، ص ۱). در این باره می‌توان چند نکته را یادآور شد:

۱۱۷

اول: طبق مبانی فرهنگستان، آمیختگی انگیزه و انگیزه صرفاً درباره علوم و دانش‌ها امری پذیرفتنی است؛ اما این مبانی مورد نقد است و پذیرفتنی نیست.

ذهن

دوم: فرهنگستان آمیختگی انگیزه و انگیزه را هم در مورد دانش‌ها مطرح می‌کند و هم درباره صنعت و ابزار. اما باید گفت جهت‌داری معرفت‌شناختی از اثبات جهت‌داری ابزار ناتوان است. مگر اینکه جهت‌داری ابزار و صنایع به واسطه علوم و دانش‌های مبتنی بر آن اثبات شود. ناگفته پیداست همه ابزار و صنایع مبتنی بر علوم و دانش‌های خاصی نیستند. نمونه آن، ساختن چاقوست که در مثال‌های جناب میرباقری نیز بدان اشاره شده است. سوم: فرهنگستان مدعی است علوم و ابزارهای مختلف چون بهینه نشده‌اند، اختلاف انگیزه در آنها قابل تشخیص نیست؛ اما معنای روشنی از بهینگی ارائه نمی‌دهد.

نتیجه

نگرش معرفت‌شناختی فرهنگستان را می‌توان نظریه‌ای جدید در کنار عمل‌گرایی، انسجام‌گرایی، فهم متعارف و نسبی‌گرایی به شمار آورد که هر یک به دنبال نشان‌دادن تعریف جدیدی از صدق و معیار ارزش‌گذاری آن بوده‌اند. نظریه فرهنگستان تا حدود زیادی منجر به نسبی‌ت می‌شود؛ امری که فرهنگستان از ابزار و دفاع از آن هرگز ابا ندارد. اما این نظریه مبتنی بر اصول پنج‌گانه‌ای است که هر یک با نقد جدی روبه‌روست که آن را غیر قابل پذیرش می‌کند. در نتیجه نظریات فرهنگستان نیز که مبتنی بر این نوع معرفت‌شناسی‌اند غیر قابل دفاع خواهند شد. می‌توان به نظریه «جهت‌داری علم»، «علم دینی» و «فلسفه شدن» اشاره کرد.

منابع و مأخذ

۱. آذربایجانی، مسعود و سید محمدتقی موحد ابطحی؛ علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها؛ قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۲. باقری، خسرو؛ مناظره‌هایی در باب علم دینی؛ ویراستار مهرنوش اکبرخان‌زاده؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
۳. [بی‌نام]؛ جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی؛ چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۴. پیروزمند، علیرضا؛ رابطه منطقی دین و علوم کاربردی از سه نظرگاه راهبرد توسعه اجتماعی رابطه علم و دین روش تولید علوم کاربردی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۵. جمالی، مصطفی؛ «مهندسی تمدن اسلامی از منظر سیدمنیرالدین حسینی»، نقد و نظر؛ س ۱۹، ش ۲، تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۷۴-۱۹۷.
۶. حسنی، سیدحمیدرضا، مهدی علیپور و سیدمحمدتقی محود ابطحی؛ علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات؛ ویراستار محمدجواد شریفی؛ چ ۴، قم: پژوهشگاه خوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۷. حسین‌زاده، محمد؛ جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۷.
۸. —؛ معرفت بشری زیرساخت‌ها: کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۹. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی؛ بررسی مقدماتی پیرامون جهت‌داری علوم؛ [بی‌جا]، ۱۳۷۲.

۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شواهد الربوبیه؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۱. —؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار تعلیقه الاربعه؛ ج ۱ و ۳، ط ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایه الحکمه؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، چ ۳، قم: سمت، ۱۳۸۷.
۱۴. گرای، عباس و علی مصباح؛ «نقد و بررسی فرهنگستان علوم اسلامی در علم دینی»، دو فصلنامه حکمت اسراء، ش ۱ (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۹۳-۱۲۷.
۱۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ترجمه محمدباقر بهبودی؛ ج ۱۰، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۶. مصباح، مجتبی؛ محمدی و عبدالله؛ سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱: معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۷. مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۸. موحد ابطحی، محمدتقی؛ «نسبت نظریه فرهنگستان علوم اسلامی در علم دینی با واقع‌گرایی»، راهبرد فرهنگ؛ ش ۳۲، زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۲۵-۱۴۶.
۱۹. میرباقری، سیدمحمد مهدی؛ اندیشه تمدن نوین اسلامی: گفتارهایی در تبیین

رویکرد فکری سیدمنیرالدین حسینی؛ ویرایش حسن نوروزی؛ قم: تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۴.

۲۰. —؛ ارکان فلسفه تاریخ شیعی و جایگاه ظهور در آن؛ ویرایش حسن نوروزی؛ چ ۴، [بی جا]: تمدن نوین، ۱۳۹۲.

۲۱. —؛ مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری: گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی؛ چ ۵، [بی جا]: کتاب فردا، ۱۳۸۷.

۲۲. —؛ نسبت اخلاق و فن‌آوری اطلاعات؛ قم: تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۳.

۲۳. —؛ نسبت دین با علم و فن‌آوری: مبانی مفهومی نظریه علم دینی؛ تدوین محمدحسین طاهری؛ قم: تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۵.

۲۴. —؛ نظام فکری؛ چ ۵، قم: فجر ولایت، ۱۳۹۰.

۲۵. —؛ گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی؛ چ ۳، قم: فجر ولایت کتاب قم، ۱۳۹۱.

۲۶. میرباقری، مهدی و مصطفی ملکیان؛ «مناظره امکان علم دینی»، [بی تا،] در: <https://3danet.ir>.

۲۷. نصیری، منصور؛ «نومن و فنومن در فلسفه کانت»، نقد و نظر؛ ش ۴۹-۵۰، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ص ۷۵-۹۸.

۲۸. نورافشان، سیدروح الله؛ بررسی تطبیقی نحوه مواجهه با علوم انسانی غربی از منظر علامه مصباح و فرهنگستان علوم اسلامی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۴۰۱.

29. Kant, Immanuel; **Critique of Pure Reason**; London: Macmillan, 1993.

30. Barnes, Jonathan; "Metaphysics", **The complete Works of Aristotle**; Princeton: Princeton University Press, 1984.