

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI  
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب  
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، پاییز ۱۴۰۲

فصلنامه علمی فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</sup> - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</sup> - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیرمسئول: دکتر علی فتح طاهری

سردبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر علی نقی باقرشاهی (ویراستار انگلیسی)؛ مهدی سلطانی گازار (ویراستار فارسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ره)</sup>، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه،

صندوق پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: Email: [ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir](mailto:ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir)

تلفکس: ۰۲۸-۳۳۹۰۱۶۳۴-۹۸+

## اعضای هیئت تحریریه فصلنامه علمی فلسفه غرب

- احمدی افرمجانی، علی اکبر؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
- اصغری، محمد؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
- باقرشاهی، علی نقی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- پایا، علی؛ استاد فلسفه کالج اسلامی، لندن، انگلستان؛ استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران
- حسامی فر، عبدالرزاق؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- حاکا قزوینی، سیدمحمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- کاوندی، سحر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران
- مصلح، علی اصغر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

## مشاوران علمی این شماره

ابوالحسنی نیارکی، فرشته؛ باقرشاهی، علی نقی؛ پیک حرفه، شیرزاد؛ تقوایی، ساره؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ رحیم نصیریان، ایمان؛ رضایی، مهران؛ رعایت جهرمی، محمد؛ صمدیه، مریم؛ قربانی، هاشم؛ قنبرلو، زینب؛ ملایوسفی، مجید؛ نمایندگی، زهرا (سارا)؛ نوظهور، یوسف

## محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (اگزیزستان سیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

## شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه علمی فلسفه غرب

### ۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی است؛ چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی ترجمه خواهد شد.

### ۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.

د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

### ۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیئت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

### ۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.

- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.

- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و

وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و

تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه

منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.

- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.

- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.

- ارجاعات مقاله‌ها به صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).

- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).

- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸) (1994a).

- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام

مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.  
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

#### ۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.  
- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا هم زمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر این صورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

## فهرست مطالب

- ۱..... بررسی دیدگاه جان اف هات و علامه جعفری درباره علم و دین.....  
آدینه، روح‌اله
- ۱۹..... تربیت مبتنی بر عقلانیت پسامدرنی با تأکید بر اندیشه‌های میشل فوکو.....  
افتخاری، جابر؛ رضاعلی نوروژی، مهین حصاری
- ۴۳..... واکاوی حق اخلاقی؛ مطالعه موردی دیدگاه هیلل استاینر و علامه طباطبایی.....  
حمله‌داری سعیده؛ احمد فاضلی
- ۶۱..... تحلیل استنتاج قانون اخلاقی در فلسفه کانت.....  
کاظمی‌زاده، محمد؛ حسین کلباسی اشتری
- ۷۷..... الحاد در فلسفه غرب معاصر: نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ.....  
مهدوی آزادبنی، رمضان؛ روح‌الله عشریه
- ۹۱..... آنارشی منطقی-فلسفی: چیستی پادفلسفه.....  
ویسی، محمدجواد؛ علی‌نقی باقرشاهی؛ عبدالرزاق حسامی‌فر؛ علی فتح طاهری







## Examining the Views of John F. Haught and Allamah Jafari on Science and Religion

Rohollah Adineh\*

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.

---

---

**Article Info****ABSTRACT**

**Article type:**  
**Research**  
**Article**

**Received:**  
**2023/10/17**  
**Accepted:**  
**2024/06/24**

The relationship between science and religion and their connections, which are the real elements of human rational life and bring man to salvation through their coordination, are important issues in theology. In the present article, we use the views of John F. Haught in the book *Science and Religion: From Conflict to Conversation* and examine the views of Allamah Mohammad-Taqi Ja'fari on the relationship between science and religion. We also explore some aspects of the conflicts that have formed between science and religion over the centuries and comparatively examine the views of Allamah Ja'fari and John F. Haught on this issue through an analytical-descriptive method, and we will explore the commonalities and differences between them and explain the relationship between science and religion from their point of view. Allamah Ja'fari and John F. Haught agree with the confirmation approach and believe that science and religion are both affirmative and complementary. Although Haught travels between the approaches of intersection and confirmation and sometimes combines them, he insists that the findings of science can be used in theological research, and finally, according to the two philosophers, we will conclude that there is a coordination between science and religion.

**Keywords:** Science, Religion, Allamah Ja'fari, John F. Haught.

---

---

**Cite this article:** Adineh, Rohollah (2023). Examining the Views of John F. Haught and Allamah Jafari on Science and Religion. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 1-17.

DOI: 10.30479/WP.2024.19518.1056

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir



## بررسی دیدگاه جان اف هات و علامه جعفری درباره علم و دین

روح اله آدینه\*

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	علم و دین و مناسبات میان آنها که عناصر حقیقی در حیات معقول بشر هستند و با هم‌گرایی خویش، انسان را به رستگاری می‌رسانند، از مسائل مهم فلسفی هستند. بحث از رابطه علم و دین سابقه‌ای طولانی در غرب و جهان اسلام دارد. در مقاله حاضر، ضمن گزارش گوشه‌هایی از منازعاتی که طی قرن‌های متمادی، میان علم و دین شکل گرفته، با استفاده از نظر جان اف هات در کتاب علم و دین: از تعارض تا گفتگو، و بررسی دیدگاه علامه محمدتقی جعفری، رابطه علم و دین را بررسی می‌کنیم.
مقاله پژوهشی	همچنین با روش تحلیلی-توصیفی و تطبیق دیدگاه این دو متفکر، وجوه اشتراک و تمایز آنها روشن می‌شود. علامه جعفری و جان اف هات، هر دو با رویکرد تأیید موافق‌اند و معتقدند علم و دین، مؤید و مکمل هم‌اند؛ اگرچه هات میان رویکردهای تلاقی و تأیید، در تردد است و گاهی آنها را تلفیق می‌کند، ولی با اصرار می‌خواهد نشان دهد که یافته‌های علم را می‌توان در پژوهش‌های فلسفی و کلامی به‌کار برد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهند که با توجه به اندیشه این دو فیلسوف، می‌توان به هم‌گرایی دین و دانش حکم داد.
دریافت:	
۱۴۰۲/۱۰/۱۱	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۴/۴	

کلمات کلیدی: فلسفه، علم، دین، رابطه علم و دین، جان اف هات، علامه جعفری.

استناد: آدینه، روح اله (۱۴۰۲). «بررسی دیدگاه جان اف هات و علامه جعفری درباره علم و دین». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۱۷-۱.

DOI: 10.30479/WP.2024.19518.1056



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان

\* نشانی پست الکترونیک: dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir

## مقدمه

از جمله مسائلی که همیشه برای فیلسوفان غرب و مسلمان مطرح بوده، فهم و درک خدا، جهان و انسان و بررسی ارتباط هر یک از آنها با یکدیگر است. بر این اساس و با توجه به نوع نگاه اندیشمندان به این سه، هندسه معرفت کلی آنها متفاوت خواهد بود. بنابراین، وقتی در گذر تاریخ، نگاه انسان‌ها به جهان و انسان عوض شد، خدا نیز معنای دیگری یافت؛ به عبارت دیگر، این سه مفهوم به هم پیوسته‌اند. هرگاه یک ضلع از مثلث خدا، جهان، انسان، دستخوش تحول شوند، دو ضلع دیگر نیز به ناچار، متحول می‌شوند و چالش‌هایی در این زمینه به وجود می‌آید.

فیلسوفان غرب و مسلمان، در حل چنین چالش‌هایی، گاه به تضاد و تعارض علم و دین، و زمانی به تباین کلی آن دو حکم داده‌اند. برخی به این نتیجه رسیده‌اند که این دو نمی‌توانند نسبت به هم بی‌تفاوت باشند، بلکه می‌توانند با یکدیگر بر سر میز معرفت نشسته و رخنه‌های یکدیگر را کامل نمایند. بعضی دیگر، بر این باورند که باید علم و دین را از یکدیگر جدا کرد و چون علم برتر از باورهای دینی است، باید دین با آن مطابق شود، و گرنه دین به زاغه احساسات شخصی عقب‌نشینی می‌کند (کروفورد، ۱۳۹۴: ۹ و ۱۲).  
دو واژه علم و دین، هر کدام دارای معانی لغوی و اصطلاحی متعدد هستند. برای اینکه در دام بسیاری از مغالطات ناشی از اشتراک لفظ گرفتار نشویم، با بیان معانی لغوی و اصطلاحی علم و دین، منظور خود را از این دو مفهوم روشن می‌سازیم.

## تعریف علم

کلمه «علم» به معنای متفاوت به کار برده می‌شود. گاهی علم به معنای مطلق دانایی، دانش و معرفت است. علم بدین معنا، مجموعه یافته‌های انسان درباره خود و جهان اطراف است که شامل علوم نظری، عملی، حضوری و حصولی، و از میان علوم حصولی، شامل علوم مفهومی و علوم گزاره‌ای، اعم از حقیقی و اعتباری، می‌شود. مطابق این معنا، علوم عقلی-استدلالی (منطق، ریاضیات، فلسفه و شاخه‌های مختلف آن)، علوم حسی-تجربی، اعم از علوم تجربی طبیعی (فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی) و علوم تجربی انسانی (روانشناسی تجربی، جامعه‌شناسی و اقتصاد)، علوم نقلی تاریخی (تاریخ، علم لغت)، علوم کشفی شهودی (عرفان و روان‌شناسی شهودی)، علوم تعبدی (فقه دینی، اخلاق دینی و بخشی از علم کلام) و درحقیقت هر آنچه مربوط به معرفت بشری به معنای عام کلمه است، همه به‌طور یکسان، علم خوانده می‌شوند. در این کاربرد، علم معادل «Knowledge» است و در برابر جهل قرار می‌گیرد. در فرهنگ سنتی و ادبیات قدیم، غالباً علم را به این معنای وسیع به کار می‌بردند.

گاهی نیز علم به دانش و معرفتی خاص اطلاق می‌شود که از طریق تجربه حسی (مستقیم یا غیرمستقیم) به دست می‌آید. در این معنا، علم در برابر دانستنی‌هایی به کار می‌رود که از آزمون حسی بهره می‌جوید و با

روش تجربی دآوری می‌شود. در این کاربرد، علم معادل «science» است؛ یعنی آنچه بر روش علمی تکیه می‌کند. این اصطلاح بعد از رنسانس رایج شد، به‌گونه‌ای که گروهی اساساً علم را معادل علوم تجربی به‌حساب آوردند (سروش، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۱).

البته علم به‌معنای دیگری، ازقبیل یقین به‌عنوان یکی از حالات فاعل شناسایی در نسبت با گزاره ادراک‌شده و نیز به‌معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها و تعاریفی استعمال می‌شود که حول محور وحدت‌بخشی سامان یافته‌اند، اما بیان دو معنای نخست، برای تبیین مراد ما از علم در این نوشتار، وافی به مقصود است (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴).

### تعریف دین

#### - دین در لغت

دین در لغت به‌معنای انقیاد، خضوع، پیروی، اطاعت، تسلیم، جزا و مکافات، شریعت، ملک، اسلام، توحید، ورع، حکم و سیره، عادت و شأن، ذلت، قهر و غلبه و استعلا، حساب، معصیت، رسم و قانون آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۱۳ / ۱۶۶-۱۷۱). در تعریف دیگری از دین، «اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان، و دستورات عملی متناسب با این عقاید» (مصباح، ۱۳۶۵: ۲۸)، کسانی که دین را شامل طریقت و شریعت دانسته‌اند، همین معنا را اراده کرده‌اند، زیرا منظور ایشان از شریعت، هرگونه نظام عملی نیست، بلکه تنها شامل احکامی است که خداوند وضع کرده، بر پیامبر وحی نموده و توسط وی، صاحبان خرد را به پذیرش و عمل به آن احکام فراخوانده است.

علامه طباطبایی در تعریفی اخص از دین، آن را مجموعه‌ای می‌داند که از راه وحی و نبوت به دست انسان‌ها می‌رسد و شامل آموزه‌هایی درباره‌ی مبدأ و معاد از یک‌سو، و قوانین عبادات و ارتباطات اجتماعی، از سوی دیگر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷). حال اگر مطالعه‌ی طبیعت، جامعه و انسان، در چهارچوب جهان‌بینی دینی (اسلامی) انجام گیرد، آن را علم دینی (اسلامی) می‌خوانیم، و اگر فارغ از جهان‌بینی دینی صورت گیرد، آن را علم سکولار می‌نامیم. می‌توان از کلمه‌ی دین به‌طور عام، برای انواع مشرب‌های اعتقادی بهره گرفت. در تمامی متون انگلیسی و فارسی، کلمه‌ی «دین» و «Religion» هم‌معنا به‌کار رفته و دامنه‌ی شمول آن گسترده در نظر گرفته شده است (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۵).

#### - دین در قرآن

از منظر قرآن دین عبارت است از: مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین که برای پرورش انسان‌ها و اداره‌ی امور جامعه است. درواقع، دین زبان گویای آفرینش است که بخش بنیادین آن، شامل علم به انسان و جهان هستی و آگاهی از شیوه‌ی سلوک و طریق وصول آدمی به سعادت ابدی می‌شود، و در صورتی حق است که

فقط از طرف خدا تنظیم شود، زیرا تنها او از جهان و انسان، شناخت کافی دارد و مقرراتش را بر اساس شناخت صحیح از توانایی‌ها و ظرفیت‌های وجودی انسان وضع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۷).  
کلمه دین در قرآن گاه به معنای عام آمده، مانند «لِيُطَهِّرَ عَلَى الدِّينِ كَلِمَةً» (فتح/ ۲۸، توبه/ ۳۳، صف/ ۹) و گاه به معنای خاص، یعنی «اسلام» آمده است، مانند «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون/ ۶). بنابراین، در تعبیر قرآن، نظام‌های اعتقادی، اعم از درست یا نادرست، الهی یا غیرالهی، اسلام یا غیر اسلام، «دین» نامیده شده است (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۲۵).

### – دین از منظر جان اف هات

وقتی جان اف هات از دین سخن می‌گوید، منظورش اعتقاد خداوآوران به یک خدای شخصی است که مرتبط با ادیان ابراهیمی است؛ یهود، مسیحیت و اسلام. همچنین، او تحت مقوله دین، نوعی تفکر در مورد ایمان دینی که معمولاً الهیات نامیده می‌شود را وارد می‌کند. در واقع، درباره تأیید فلسفی و کلامی خداوندی که بین یهود، مسیحیت و اسلام مشترک است، صحبت می‌کند، نه تدینی عام که تقریباً هر کسی تاحدی دارد. از نظر هات، شاید بی‌معنا نباشد که دین را به‌عنوان «هدف نهایی» یا «احساس راز» تلقی کنیم. بسیاری از دانشمندان قادرند خودشان را با دین آشتی دهند، بدین طریق که دین را به اسلوبی غیر خداوآوران بفهمند. معدودی از آنها، متوجه شرق و جاهای دیگر شده‌اند که نوعی زمینه عرفانی بیابند که در چارچوب آن، علم خود را با یک دید وسیع‌تر از اشیا ارتباط دهند، به‌ویژه دینی که مستلزم در نظر گرفتن اندیشه رنج‌آور خدای شخصی نباشد. در این تعریف، ما به طرف بیرون و به طرف شرق حرکت می‌کنیم، اما به جای آنکه در جهت یافتن راه‌هایی برای استوار ساختن دیدگاه‌های علمی مان بر یک مبنای متوجه تائوئیسم، بودیسم، هندوئیسم و... باشیم، درباره رابطه علم با دینی پرسش خواهیم کرد که به غالب ما آموخته شده که به آن متدین باشیم، یا دست‌کم به‌طور عمده، تاریخ غرب را شکل داده است. پس از نظر هات، دین به معنای خداوآوری خواهد بود، مگر آنکه خلاف آن ذکر شود (هات، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۷).

### – دین از منظر علامه جعفری

از نظر علامه جعفری، دین یعنی آن دسته از عقاید و تکالیف و اخلاقیاتی که بدون آنها، زندگی هیچ مبنایی جز خودخواهی مزاحم، ندارد؛ همان خودخواهی که به‌جهت ناتوانی شرم‌آور بشر در تعدیل آن، تاریخ سرگذشت او را غیر قابل توجیه ساخته است. دین یعنی یک مصاحبه عالی در زندگی و شناخت آن و حرکت بر مبنای وابستگی به کمال مطلق و قرار گرفتن در جاذبه آن و عمل بر آن، طبق این آگاهی (جعفری، ۱۳۷۸: ۳۴۶).

### پیشینه بحث از تعارض علم و دین در غرب و جهان اسلام

بحث از رابطه علم و دین، سابقه‌ای طولانی در غرب دارد. معمولاً این موضوع از دوران یونان باستان

پیگیری می‌شود، اما که در این نوشتار، برای رعایت اختصار، فقط به چند مقطع اشاره می‌کنیم. برخی مسیحیان اولیه، تعالیم دینی خود را علم می‌دانستند و معتقد بودند با توجه به اینکه هدف از دانش پژوهی، رسیدن به حقیقت است، با داشتن آموزه‌های مسیحی که آدمی را به حقیقت می‌رساند، نیازی به علم - به‌ویژه اگر با دین در تعارض باشد - ندارد. بنابراین، در این دوره از تفکر، حتی اگر میان علم و دین تعارضی دیده می‌شد، چندان اهمیت نداشت و انگیزه لازم برای پرداختن به این موضوعات را مسیحیان نمی‌داد (ربانی گلبایگانی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

جهان غرب، با گذر از دوران آشتی میان علم (علوم طبیعی) و دین در قرون وسطی، بین قرن‌های هفدهم تا نوزدهم، گرفتار تعارض میان دستاوردهای نوین علوم طبیعی و دین مسیحیت شد که در قرن هجدهم نوزدهم، خود را در قالب تعارض عقل و دین جلوه‌گر ساخت. همواره در غرب، تلاش‌هایی برای حل این‌گونه تعارض‌ها صورت گرفته است.

**دوران قرون وسطایی علم:** در دوره قرون وسطی، به‌سبب ویژگی‌هایی که این دوره داشت، برتری با دین بود و علم نمی‌توانست دایره حکومت خود را وسعت بخشیده و چالش جدی با دین پیدا کند.

**قرن هفدهم:** آنچه باعث شد علم جدید قرن هفدهمی با علم قرون وسطایی متفاوت باشد، ترکیب جدید استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود که اقدام‌های کپرنیک، کپلر، گالیله، بویل، تیکو براهه و فرانسیس بیکن بر آن مهر تأیید زد و جهان، از آن پس، با روابط کمی تبیین می‌شد (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷). با آشکار شدن رموز طبیعت توسط علم جدید و نارسایی مفهومی که کلیسا از خدا ارائه می‌داد، روزبه‌روز احساس نیاز به خدای حاضر در صحنه کم‌رنگ‌تر می‌شد و بدین‌گونه، نخستین جرقه‌های تعارض علم و دین زده شد. گالیله بین عقاید دینی و علمی‌اش تعارضی نمی‌دید، زیرا معتقد بود یافته‌های علمی از دل طبیعت، نمی‌تواند با دینی که خدایش نگارنده کتاب طبیعت است، تعارض داشته باشد. در تفکر گالیله خیر اعلی به علت اولی تنزل یافت. دکارت و اسپینوزا در این اندیشه هم‌نظر گالیله بودند. وارد شدن ضربه به قداست قلمرو ابدی آسمانی و تنزل یافتن مقام انسان با مشاهده‌های نجومی گالیله، باعث موضع‌گیری کلیسای نص‌گرا در مقابل وی شد. به‌رحال، دانشمندان در قرن هفدهم تلاش می‌کردند با روی آوردن به الهیات طبیعی، همچنان در دنیای علم برای خدا جایگاهی قائل شوند (همان، ۳۶).

**قرن هجدهم:** در قرن هجدهم پای عقل افراطی به سایر حوزه‌های اندیشه نیز باز شد و حقانیت دین و وحیانی بودن نصوص مقدس را هدف قرار داد. تفسیر شدن طبیعت به‌مثابه سازوکاری جبری، مطرح بودن خدا در حد فرضیه‌ای قابل بحث، و والا بودن منزلت و کارایی عقل داشتن در تمام شئون زندگی برای به کمال رساندن انسان به‌کمک فناوری، از آثار این نگرش است؛ نگرشی که واکنش نهضت رومانتیک را بر ضد جفایی که در حق انسان شده بود، برانگیخت و راه را برای واکنش‌های فلسفی‌ای نظیر اصالت تجربه هیوم و مکتب فکری کانت که به‌شدت تحت تأثیر رشد علم بودند باز کرد (همان، ۹۸-۹۹).

**قرن نوزدهم:** گونه‌های مختلف تعارض علم و دین را در این قرن به وضوح می‌توان مشاهده کرد. آگوست کنت در قرن غرور علمی، از گذار از دوره‌های الهیاتی و فلسفی به دوره تحصیلی سخن راند تا علم پوزیتیویستی، خدای جهان شود. این در حالی بود که حاکمیت دین روزه‌روز با پیشرفت علوم طبیعی، کم‌رنگ‌تر می‌شد و به صورت بدیهی، اذهان را به سمت مانع بودن دین برای پیشرفت علم در قرون گذشته، سوق می‌داد. از جمله نظریه‌هایی که در این قرن، با تدبیر، حکمت و دخالت الهی در خلقت جهان معارضه پیدا کرد و به پایین آمدن شأن و مقام سنتی انسان و ارزش‌های اخلاقی انجامید، نظریه «تبدل انواع» داروین در مقابل نظریه «ثبات انواع» ارسطو- بود. با مطرح شدن این نظریه، اعتبار عقاید دینی و کتاب مقدس زیر سؤال رفت و آتش اختلاف و تعارض علم و دین، برافروخته‌تر شد. دانستنی است که در همین سده، صدای مرگ خدا از دهان نیچه به گوش رسید و کارل مارکس، دین را افیون توده‌ها معرفی کرد (همان، ۱۰۱-۱۲۱).

**قرن بیستم:** در نیمه اول قرن بیستم، فروید دین را نوعی روان‌رنجوری و جدی‌ترین دشمن علم دانست و پوزیتیویسم منطقی با بی‌معنا خواندن گزاره‌های متافیزیکی، پا به عرصه‌ی منازعه گذاشت (گلشنی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). پس از شروع رنسانس و نقد تفکرات قرون وسطی، بسیاری از فلاسفه در صدد احیای تفکر خدا باوری و تفکیک آن از مسیحیت برآمدند. ابتدا دکارت به احیای برهان آنسلم پرداخت، اما مسیحیت قرون وسطایی را به چالش کشید. پس از دکارت این لایب‌نیتس بود که به تفسیر ناتورالیستی از دین پرداخت. وی جهان را به‌مانند یک ماشین مکانیکی با قوانین خاص خودش تفسیر کرد. نزاع بین علم و دین بزرگ‌ترین نزاع عصر جدید است. بسیاری تلاش کرده‌اند این دو را با هم آشتی دهند. بسیاری از هواداران دین در تلاش برای رهایی دین از حمله عقل، آن را مقوله‌ای غیرعقلانی و شهودی تبیین کردند؛ یعنی راه استدلال بر آن بسته است (ویلنبرگ، ۱۳۹۴: ۶). همان‌طور که گرلینگ می‌گوید، «ایمان انکار منطق است. منطق، توانایی متناسب کردن قضاوت با شواهد پس از سنجیدن شواهد است. ایمان باور کردن، حتی در مواجهه با شواهد مغایر است». سورن کی‌یرگگارد ایمان را به صورت جهشی به‌رغم همه چیز، به‌رغم پوچی و بی‌معنایی که از فرد خواسته شده آن را باور کند، تعریف می‌کند (همان، ۲۰۲).

### آیا علم و دین با هم تعارض دارند؟ (آیا دین مخالف علم است؟)

جان اف هات می‌گوید: تاریخ مواجهه دین با علم، به‌هیچ‌وجه تنها یک تاریخ جنگ نیست، در سرتاسر این صفحات، دست‌کم چهار راه متمایز وجود دارد که به‌وسیله آنها علم و دین می‌توانند با هم مربوط باشند. درک این چهار رویکرد به ما کمک می‌کند موضوعات مربوط را بهتر تحلیل و بررسی کنیم. ابتدا هر کدام از این رویکردها را که جان اف هات در کتاب علم و دین، از تعارض تا گفتگو، آورده، تبیین می‌کنیم، سپس دیدگاه علامه جعفری را در مخالفت یا موافقت آن خواهیم آورد.

## ۱- تعارض

شایع‌ترین و درعین‌حال، نزاع‌برانگیزترین نگاه، رویکرد تعارض بین علم و دین است، که زمینه هر نوع گفتگو، وحدت و تعامل را نفی و طرد می‌کند. این رویکرد، اساساً درگیری علم و دین را اساسی و بنیادی تلقی می‌کند و به‌هیچ نحوی امکان سازگاری و هم‌زیستی آنها، حتی در دو قلمرو متفاوت، را برنمی‌تابد. آنها اساساً مدعی حاکمیت و برتری خود بر دیگری‌اند، بلکه بعضی جریان‌ها، نگاه حذفی به جریان مقابل خود دارند. به‌این ترتیب، هر دو مشروعیت و معقولیت همدیگر را نفی می‌کنند.

این شدت تعارض می‌تواند به‌لحاظ روش، موضوع، غایت و زبان قابل پیگیری باشد. بسیاری از متفکران علمی کاملاً مطمئن‌اند که دین را هرگز نمی‌توان با علم آشتی داد و با اطمینان، دلایلی بر این باور خود اقامه می‌کنند. دلیل آنها آن است که دین ظاهراً نمی‌تواند آرائش را به‌طور صریح نشان دهد، درحالی‌که علم می‌تواند. دین سعی می‌کند رازگونه عمل کند، بدون آنکه هیچ دلیل ملموسی بر وجود خدا ارائه دهد. همچنین عقاید دینی از لحاظ تجربی، آزمون‌ناپذیرند، درحالی‌که علم مایل است همه فرضیات و نظریه‌هایش را با تجربه بیازماید. شکاکان مدعی‌اند دین نمی‌تواند این کار را به‌طریقی که برای یک شاهد بی‌طرف رضایت‌بخش باشد، انجام دهد و بنابراین، باید «تعارض» بین راه‌های شناخت علم و شناخت دینی را پذیرفت. جان اف هات معتقد است ملاحظات تاریخی و فلسفی نیز مؤید این نگاه هستند. او برای اثبات این ادعا، به مجازات گالیله توسط کلیسا، یا مخالفت دین با نظریه تکامل داروین اشاره می‌کند.

معتقدین به این تعارض، تنها شکاکان نیستند، بلکه بسیاری از مسیحیان نیز بر این باورند که علم واقعی را کتاب مقدس می‌آموزد، و علم در صورت عدم مطابقت با کتاب مقدس، باید کنار گذاشته شود (هات، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۴). کارل پوپر، از فلاسفه مشهور قرن بیستم، شاخص و معیار علمی بودن یک فرضیه را ابطال‌پذیری آن در آزمون‌های تجربی، می‌داند. بر این اساس، آموزه‌های متافیزیکی و دینی، چون نمی‌توانند تن به ابطال‌پذیری دهند یعنی ابطال‌ناپذیرند- پس نمی‌توان آنها را علمی تلقی کرد (Popper, 1965: 33-39). نص‌گرایان نیز استدلال می‌کنند که علم اشتباه می‌کند و دین بر حق است. بسیاری از مسیحیان در آمریکا و دیگر مناطق، بر این باورند که کتاب مقدس علم واقعی را آموزش می‌دهد و علم سکولار باید در صورت عدم تطابق با نص کتاب مقدس، طرد شود.

علاوه بر طرف‌داران اصالت نص کتاب مقدس، منتقدان دیگری نیز هستند که فکر می‌کنند علم دشمن دین است. آنها استدلال می‌کنند که آمدن علم بود که عمده‌تأ باعث خلأ و بی‌معنایی زندگی و فرهنگ عصر جدید شد (هات، ۱۳۸۲: ۳۵). بریان آپلیارد، روزنامه‌نگار انگلیسی، در یک کتاب بحث‌انگیز جدید، با احساسات استدلال می‌کند که علم از لحاظ روحی، فرساینده است و مراجع و سنت‌های قدیمی را از بین می‌برد و در نتیجه تجارب جدید را فاقد معنا به مفهوم سنتی آن- می‌سازد. پس، علم ذاتاً نمی‌تواند با دین هم‌زیستی داشته باشد. علم به‌هیچ‌وجه، یک راه خنثی برای معرفت نیست، بلکه یک نیروی ویرانگر و شیطانی



است که فرهنگ ما را از جوهر معنوی خالی کرده است. اپلارد در ادامه می‌گوید: غیرممکن است کسی، صادقانه و صریح، هم متدین باشد و هم دانشمند (Appleyard, 1993: 8؛ هالوی، ۱۳۹۴: ۴۵ و ۱۰۸).

**علامه جعفری** در مصاحبه با پروفیسور محمد عبدالسلام (برنده جایزه نوبل فیزیک)، در پاسخ به عقیده بالا، می‌گوید: معرفت بشری سه مرحله دارد. مرحله اول، مرحله دانش است که مستند به حواس و ابزار دیگر و تعقل و اندیشه‌هاست. همان‌طور که تاکنون مورد عمل بوده و در آینده هم باز انسان در ارتباط با واقعیات از این مسیر به‌عنوان علم استفاده خواهد کرد. همه می‌دانیم که کوشش ما برای به‌دست آوردن معرفت‌های بالاتر، به دانش‌هایی که موضوعاتی محدود را از طرق محدود دربرمی‌گیرند، منحصر نمی‌شود. ما مباحث نظری داریم. مثلاً، در مقابل فیزیک علمی محض، که هیچ‌گونه احتمال خلاف در آن متصور نیست، فیزیک نظری هم داریم.

فیزیک نظری در مرحله دوم قرار می‌گیرد، یعنی بعد از مرحله فیزیک علمی محض. فیزیک نظری یعنی قضایایی که به‌عنوان فرض و تئوری مطرح می‌شوند و هنوز جنبه علمی و قطعی به خود نگرفته و از نظر آزمایشگاهی، از نظر مطالعات و تتبعات، احتیاج به فعالیت‌ها و تکاپوهای فکری دارد، که گاه بطلان آن آشکار می‌شود و گاهی تأیید می‌شود و وارد میدان علم می‌گردد. ما در همه علوم انسانی و علوم تحقیقی طبیعی، با این مسائل سروکار داشته‌ایم: حقوق علمی، حقوق نظری، فیزیک علمی، فیزیک نظری، تشریح علمی، تشریح نظری و... یعنی معلومات ما درباره تشریح بدن انسان، مطلقاً علمی نیست و همچنین معلومات ما درباره حقوق نیز علمی محض نیست. ما در این علوم، مسائل نظری داریم که در مقدمات مسائل علمی، یا در گزینش اصول بدیهی، یا در اصول موضوعه مطرح می‌کنیم و بعدها ممکن است علم و تجربه آنها را تأیید کند یا تأیید نکند. پس ما دوشادوش مسائل علمی محض، یکسری مسائل نظری داریم که دائماً مخلوطی از تاریکی‌ها و روشنایی‌هاست و در معرض دید محققان و دانشمندان قرار می‌گیرد و به تدریج، تکلیف آنها روشن می‌شود.

مرحله سوم، مرحله معرفت کلی است. در این مرحله، همه مسائل علمی و نظری، و موضوعاتی که علم به ما آموخته، و روابط علمی‌ای که بین اشیا وجود دارد و همچنین برداشت‌های نظری خود را به‌طور کلی، در مرحله بالا و با دید کلی‌تر، برای تحصیل معارف عالی‌تر، مورد بررسی قرار می‌دهیم. محال است که بشر شناخت ارتباط چهارگانه خود یعنی ارتباط انسان با خویشتن، با خدا، با جهان هستی و با هم‌نوعان را بتواند تنها از راه آزمایش‌های تجربی قابل مشاهده و حس، تأمین کند. این یک راه باریک و محدود است؛ ما از راه علمی به دریافت و شناخت اشياء نزدیک می‌شویم و به نتایج محدود و نسبی خود می‌رسیم، درعین حال، درون آدمی از یک عشق جوشان و اشتیاق خروشان پر است که می‌خواهد در جهان هستی، کلیاتی را بفهمد که آن کلیات مانند آئینه روشن، حقایق واقعیات را نشان دهد، نه بازیگری‌های مغزی خود را. پس، همان‌گونه که مسائل نظری، همراه و هم‌زبان با مسائل علمی محض، از ضرورت برخوردارند، مسائل

جهان‌بینی کلی هم برای ما ضرورت بسیار دارند و اگر واقعیات، ضرورت شناخت خود را برای ما اثبات کردند، ما مجبوریم دنبال آن واقعیات را بگیریم، چه به اسم دین باشد و چه به نام مسائل نظری و یا مسائل علمی (جعفری، ۱۳۷۳: ۳۷۵-۳۷۳).

## ۲- تمایز

در کنار پیروان نظریهٔ تعارض، بسیاری از دانشمندان و متکلمان، چنان ضدیتی میان علم و دین نمی‌بینند و معتقدند مسئولیت علم و دین چنان از یکدیگر مجزا است که هرگز نباید هیچ‌یک را با معیاری دیگر سنجید، و مقایسهٔ این دو با یکدیگر کاملاً بی‌محتوا و بی‌معنا است، زیرا پرسش‌هایی که هر یک می‌پرسند و محتوای پاسخ‌های آنها، آن قدر متمایزند که مقایسهٔ آنها با یکدیگر بی‌معناست. در واقع، راه‌های آنها برای شناخت واقعیت، کاملاً مستقل است و چون علم و دین به یک حوزهٔ واحد تعلق ندارند، هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها را در تعارض با هم بدانیم. علم با چگونگی رخداد حوادث سروکار دارد و دین با چرایی آنها. علم به علل می‌پردازد و دین به معنا. پس، اولاً، علم و دین حق ندارند در امور یکدیگر دخالت کنند، ثانیاً، برای جلوگیری از تنازع محتمل، باید با دقت علم را از دین متمایز کنیم. علم و دین راه‌هایی کاملاً مستقل برای شناخت واقعیت هستند، آنچنان که معنا ندارد آنها را در تضاد با یکدیگر قرار دهیم (Barbour, 1990: 10).

باید به خاطر بیاوریم که ناتوانی الهیات قرون وسطی در تمییز دادن دین از علم بود که عقاید گالیله را به نظر مؤمنان قرن هفدهم، چنان خصمانه جلوه می‌داد. ناتوانی کلیسا در اذعان به تمایز حوزه‌های علم و دین، اصحاب آن را بر آن داشت که عقاید بدیع گالیله را محکوم کنند، چنانکه گویی عقاید او به قلمرو آنان تجاوز کرده است. البته این یکی از نامیمون‌ترین سوء تفاهم‌هایی بود که بخش عمده‌ای از خصوصیتی که هنوز دانشمندان نسبت به دین احساس می‌کنند، از آن ناشی شده است (هات، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۶).

اما **علامه جعفری** می‌پرسد: آنان که بین دین و فلسفه تمایز مصنوعی می‌گذارند، وجود شخصیت‌های ذیل را چگونه تفسیر می‌کنند؟ سقراط، افلاطون، ارسطو، ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین محمد مولوی، دکارت، لایبنیتس، آلبرت انیشتین و صدها امثال آنان. به قول ماکس پلانک در کتاب *علم به کجا می‌رود*: «متفکران بزرگ همهٔ اعصار، مردان مذهبی بوده‌اند، گرچه تظاهر به مذهب نمی‌نمودند» (پلانک، ۱۳۹۲: ۲۳۵). آیا این انسان‌های بزرگ، چندشخصیتی بوده‌اند؟ آیا آنان که بشریت را در مسیر علم و حکمت پیش برده‌اند، با اینکه می‌دانستند علم و دین از هم متمایزند، به وسیلهٔ خیالات، آنها را در شخصیت خود هماهنگ ساخته بودند؟ (جعفری، ۱۳۷۸: ۳۷۲).

آلفرد نورث وایتهد در مقالهٔ «نامهٔ فرهنگ» برای دین و علم، دو جنبهٔ ثابت و متغیر قائل است. اجتماع این دو جنبه در دین و علم، بدان سبب که متعلق هر یک از دیگری جداست، موجب تضاد نمی‌گردد. این دو بُعد عبارت‌اند از: اصول کلی و مبانی بنیادین دین و علم، که حقایق ثابت‌اند، و مصادیق و جلوه‌گاه‌های آن

حقایق ثابت و کمیت و کیفیت و برداشت از آنها. اصول ثابت و کلی در دین، که ناشی از نیازهای ثابت بشری است، هرگز تغییر پیدا نمی‌کنند، مانند حفظ حیات شایسته، برقرار ساختن ارتباط با خدا و... در صورتی که تغییرات و تحولات عارض بر علوم، موجب دگرگونی خود علوم نیز می‌گردد، زیرا هویت علمی عبارت است از برداشت و واقعیات عینی به وسیله حواس و فعالیت‌های مغزی و دستگاه‌های آزمایشی و دیگر ابزار گسترش و تعمیق ارتباط با واقعیات. بدیهی است که خود این برداشت و کشف و اثبات و نفی، در مجرای تحولات قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که هویت واقعی دین، غیر از برداشت و پیشرفت دین از منابع و مأخذ آن است (همان، ۳۷۷).

بشر از دو راه می‌تواند خدا را بشناسد: یکی، راه برونی که همان جهان هستی عینی است، یعنی از راه مشاهده قانون‌مندی جهان و شگفت‌انگیزی آن؛ به عبارت دیگر، از طریق مشاهده ملکوت جهان که با یک تفکر عالی برای هر انسانی امکان‌پذیر است. دیگری، راه درونی که عبارت است از فطرت ناب و شهود روشن او. امتیازی که راه درونی بر راه برونی دارد، این است که این راه، تجلی خدا را درون آدمی عملی می‌سازد. اگر ابن‌سینا و امثال وی، به مشاهدات خود درباره چهار ماده (آب، آتش، خاک و باد) قناعت نموده و می‌گفتند عناصر اصلی و ریشه‌ای طبیعت همین عناصر چهارگانه‌اند که ما آنها را مشاهده می‌کنیم، نوبت به شناخت آن‌همه عناصر اصلی که در جدول مندلیف فهرست شده، می‌رسید؟ آیا آن‌همه حقایق خیره‌کننده در قلمرو ذرات بنیادین و دانش‌های مربوط به آنها، به وسیله اندیشه‌های بزرگ ظهور می‌کرد؟ پس دین در تطبیق زندگی با اموری که معلول گسترش معلومات و تصرفات بشر در عالم طبیعت‌اند، و در آماده کردن وسایل زندگی سالم (حیات معقول) و کیفیت آن، نقش دارد، و در مورد اموری که به ضرر مادی و معنوی انسان هستند، دخالت کرده و بر آن اثر می‌گذارد. پس نمی‌توان گفت این دو از هم متمایز بوده و تأثیری بر یکدیگر ندارند (همان، ۳۸۰ و ۳۸۳).

### ۳- تلاقی

پیروان این نظریه بر این باورند که به‌رغم آنکه علم و دین از لحاظ زبانی و منطقی متمایزند، نمی‌توانند در دنیای واقعی، به آن سهولتی که رویکرد تمایز فرض می‌کند، از یکدیگر مجزا شوند. این امر بر کسی پوشیده نیست که دین در تاریخ علم مؤثر بوده و همچنین، کیهان‌شناسی علمی نیز بر الهیات بی‌تأثیر نبوده است؛ بنابراین، جایز نیست که این دو را به‌طور کامل از یکدیگر جدا کنیم. متکلمان چه آگاه باشند و چه نباشند، همواره بعضی مفروضات کیهان‌شناسی را به‌طور ضمنی در سخنانشان در مورد خدا، به کار می‌برند، و صداقت ایجاب می‌کند که به این حقیقت اعتراف داشته باشند. اما بسیار اتفاق می‌افتد که این مفروضات از لحاظ علمی کهنه شده باشند. پس رویکرد تلاقی همواره متوجه آن است که الهیات، همساز با کیهان‌شناسی باقی بماند.

الهیات نمی‌تواند چندان متکی به علم باشد، اما باید به آنچه در دنیای دانشمندان می‌گذرد توجه کند و ایده‌هایش را به زبانی بیان کند که بهترین ره‌آورد علم را در نظر بگیرد تا از لحاظ عقلانی نامناسب نباشد. این دلایل، علم و دین را در کنار هم جمع می‌کنند، بدون آنکه ادغامی در آنها صورت گیرد. رویکرد تلاقی اجازه تعامل، گفتگو و تأثیر متقابل را می‌دهد، ولی هم تلفیق را منع می‌کند و هم جدایی را. این نظریه اصرار بر حفظ تفاوت‌ها دارد، اما داشتن ارتباط را گرامی می‌دارد. این رویکرد معتقد است دانش علمی می‌تواند افق ایمانی را وسعت بخشد و دیدگاه ایمان دینی نیز می‌تواند شناخت ما از جهان را عمیق‌تر سازد. مکتب تلاقی به‌جای اثبات وجود خدا از طریق علم، به تفسیر کشفیات علمی در چارچوب معنای دینی می‌پردازد، و راه‌هایی ارائه می‌دهد که مطابق آنها، شعور دینی با علم هماهنگ است، و وضعیتی را ایجاد می‌کند که در آن، نتایج اکتشافات علمی جای دارد، بدون آنکه اطلاعات تجربی تغییر کند (هات، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۴)؛ چنانچه دکارت نیز می‌گوید.

نه علم، دین را در تنگنا قرار می‌دهد و نه دین، علم را. استقلال هر دو مقوله، قابل پذیرش یکدیگر می‌باشد، زیرا میدان علم، طبیعت است و وسایل آن ریاضیات است و تجربه، و میدان دین، سرنوشت‌های روح انسانی است که به‌سوی ابدیت سرازیر می‌شود. (بوترو، ۱۳۴۰: ۱۹)

#### ۴- تأیید

نظریه تأیید، نه‌تنها از کوشش علمی برای معنادار ساختن جهان، به‌طور کامل حمایت می‌کند، بلکه آن را تقویت نیز می‌کند. بسیاری از متقدمان، به مصیبت‌بار بودن علم در دنیای جدید اعتقاد دارند و ادعا می‌کنند که اگر علم نبود، جهان در معرض تهدیدهای هسته‌ای، یا آلودگی هوا و خاک و آب نبود. درحالی‌که اگر علم ذاتاً با این شرور در ارتباط بود، دین از علم حمایت نمی‌کرد. این امر گویای آن است که علم بدون ایمان نمی‌تواند رشد کند و از این رو، همواره دانشمندان به ایمان اتکا می‌کنند؛ ایمانی که به‌ندرت درباره آن، هوشیارانه تأمل می‌ورزند، ایمان به اینکه ورای این جهان، جایگاهی هست که اجزایش با جهان واقعی هماهنگ است و ذهن انسان این ظرفیت را دارد که دست‌کم بخشی از آن جهان را درک کند. پس ایمان، به‌معنای یک اطمینان اساسی به معقولیت نامحدود واقعیت، مخالف علم نیست، بلکه سرچشمه واقعی آن است.

هات معتقد است دین، ما را دعوت می‌کند که به قابلیت درک نهایی اشیاء اطمینان کنیم، و سپس استدلال می‌کند که تسلیم به چنین اطمینانی، ما را در تعارض با علم قرار نمی‌دهد، بلکه ذهن ما را برای کشف علمی آماده می‌کند. رویکرد تأیید از رویکرد ارتباط فراتر می‌رود؛ از این طریق که به‌طور مستقیم، به ایمانی که دانشمندان باید در آغاز تلاش خود برای فهم‌پذیری بی‌انتهای جهان داشته باشند، متوسل می‌شود (هات، ۱۳۸۲: ۵۰ و ۵۵). پس موضع دین در مورد گفتمان علمی، این نیست که به پرسش‌های علمی خاص پاسخ

گوید (زیرا این تلفیق است)، بلکه کار دین پاسخ به این پرسش ریشه‌ای است که چرا باید به کار مهم جستجوی حقیقت بپردازیم؟ کار دین این نیست که خود را به‌عنوان رقیبی در کنار علم، برای پاسخ به پرسش‌های علمی، مطرح سازد، بلکه کارش این است که اطمینان دانشمندان به انسجام واقعیت را تأیید کند (Tracy, 1975: 91).

دیدگاه علامه جعفری در میان این چهار رویکرد، با رویکرد تأیید هماهنگی بیشتری دارد. انسان ذاتاً جستجوگر، و به دنبال چرایی حوادث و وقایع است. اگر انسان روحیه کنجکاوی و جستجوگری نداشت، بسیاری از علوم سرنوشت‌ساز، گسترش نمی‌یافت و این چنین شاهد تحولات عظیم در تمدن بشری نبودیم. البته به نظر علامه جعفری، علم همانند شمشیر دو لبه‌ای است که به‌همان اندازه که می‌تواند در خدمت حقیقت، عدالت، حکمت و انسانیت قرار گیرد، بیش از آن، می‌تواند در خدمت خیانت قرار بگیرد و راه انسانیت و تعقل را ببندد (جعفری، ۱۳۸۳: ۹). او در تفسیر نهج‌البلاغه می‌گوید:

ما باید این اصل را بپذیریم که علم بدون ایمان (تعهد)، اگر به اغراض غیرعلمی هم آلوده نباشد، صرفاً در حد یک چراغ است، بدون اینکه راه و مقصدی را روشن نموده و برای بشریت نشان دهد. (همو، ۱۳۸۰: ۸/۱۱۹)

خالص‌ترین چشمه‌های حقیقت و عدالت و انسانیت، از بستر دین و مذاهب واقعی جاری می‌شود؛ وقتی این دو جریان علم و دین، در کنار هم قرار گیرند، انسان را به حیات واقعی رهنمون می‌شوند. زلال‌ترین صورت تعهد و وجدان‌گرایی، از چشمه‌های دین الهی و شریان‌های آسمانی مذاهب واقعی جوشیده و بر ریگزار خاک جاری شده است. علم در جولان خویش، از آغوش دین به گهواره انسان امروز انتقال یافته و روا نیست در تاریخ علم، دستی را که از آستین دین برآمده و نوزاد علم را که از کودکی به جوانی و از جوانی به تکامل و بالندگی انتقال یافته، نادیده انگاریم.

### حقیقت دین

دین عبارت است از نیاز به باور داشتن مبدأ و خاستگاه و نخستینی که جهان را آن هنگام پی افکند که هستی در کار نبود. بر این پایه، پذیرفتن تکلیف و وظیفه و ایمان به بازگشت و رستاخیز، گریزناپذیر بوده و سرانجام روزی خواهد دید که فرمانروایی آن، جز ذات پروردگار نیست. این رویکرد، برداشت بسیاری از اندیشمندان دین‌مدار است که ما درباره‌اش ژرف‌اندیشی نموده و تأمل می‌کنیم. این برداشت، سه حقیقت را در برمی‌گیرد که ناگزیر از درک و دریافت درست آن، بر اساس داده‌های مرتبط با آن هستیم، و سپس ناچاریم آنچه را که برخی از مردم درباره‌ی رواج مناقشه‌ای میان دین و فلسفه و علم باور داشته و بی‌ریزی کرده‌اند، مورد بازنگری قرار دهیم تا ببینیم آیا میان این سه رویکرد، منازعه‌ای بنیادین وجود دارد یا خیر؟ (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

### علل به وجود آمدن شبهه تعارض دین و علم

دو موضوع اساسی سبب طرح تعارض علم و دین شده است: ۱) وجود برخی احکام تعبدی، مانند کیفیت نماز، روزه، حج و... که فلسفه آنها برای همه قابل درک نیست. ۲) برخورد نادرست ارباب کلیسا با علم، که برای حفظ موقعیت خود، برای نخستین بار، جنگی ساختگی اما تمام‌عیار، میان علم و دین به راه انداختند.

اما چه شد که این موضوع به جهان اسلام سرایت کرد و عده‌ای بدون هیچ‌گونه اطلاعی از اسلام، که پهنه بسیار وسیعی از کره زمین را با علم و اندیشه به تصرف خود درآورده است، چنین نظریه‌ای را ارائه دادند؟ شاید یکی از مهم‌ترین دلایل در گذشته این بود که پرچم‌داران دین‌مداری، برای مواجهه با علم، به کتاب‌هایی استناد نمودند که مشتمل بر نکاتی در مخالفت با مشهودات و مسائل حسی بود. چنین شد که انکار فراگیر گشت و آنچه در حوزه دین‌داری راستین قرار می‌گرفت، پذیرفته نشد و دستاوردهای دانش نادیده گرفته شد. این مسئله به حدی گسترش یافت که واقعیت وجود و هستی، انکار شد و باوری پی‌ریزی گردید که بر اساس آن، حتی اجزاء شکل‌دهنده هستی را امواجی فاقد ماده و نمادی پایدار شمرند (همو، ۱۳۸۳: ۹).

**علامه جعفری** در مورد اینکه بعضی مسائل، از جمله وجود تکلیف در احکام اسلام و آشکار نبودن فلسفه آن تکلیف، که باعث به وجود آمدن شبهه تعارض علم و دین شده است، می‌گوید: برخی از مردم پنداشته‌اند که ناآشنایی با تکالیف دینی، یا فارغ بودن چنین وظایفی از علت و دلیل، باعث موهوم بودن آن شده است. در چنین مواقعی، این‌گونه افراد، از دین‌داری آن را برمی‌گیرند که با رویکرد واقعی اجتماعی همگن باشد و آنچه را در چنین چرخه‌ای قرار نگیرد، بازمی‌گذارند. اینکه می‌گویند «تکلیف برگرفته شده از رویدادهای دین، خالی از علت و دلیل است»، یک گزاره‌گویی ساده‌انگارانه است؛ حتی اگر دین‌مداران آن را بازگویند (همو، ۱۳۸۵: ۱۸۹).

می‌توان تکالیف و وظایف دینی را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

- ۱- مواردی که با اقتصاد، تجارت، کشاورزی، صنعت و نمادهایی این‌چنین، پیوند دارند و در گردونه تلاش معاش قرار می‌گیرند، بیشتر تبیین‌کننده داشته‌های فرد و جامعه است. اندیشمندان و خردورزان، به استثنای مواردی اندک، به علت و انگیزه مصلحت‌خواهی و بازداشتن از مفاسد، که پیامبر آنها را بیان کرده، پی برده‌اند. تعداد نادانسته‌ها نسبت به دانسته‌ها، از پنج درصد فراتر نمی‌رود. گمان می‌رود که آینده پرده از چهره علل این مقررات ناشناخته نیز بردارد؛ همان‌گونه که گذشته، علل صدها ناشناخته را بازنمایاند (همانجا).
- ۲- تکالیف‌هایی که در عرصه حدود و دیات جاری‌اند و طی سده‌های اخیر، به‌عنوان قوانین و مقررات جزایی شناخته شده‌اند. اگر محققان این موارد را بازنگری کنند و شرایط آن را در نظر آورند و در این نگرش، تعصب کور را کنار نهند، درخواهند یافت که تشریح یا رویکردهای برآمده از شرع، علل و انگیزه‌هایی روشن

دارد (همان: ۱۹۰).

۳- احکام تشریحی خانواده، که به‌طور کلی، روی به تکلیف و وظیفه‌ای دارد که برخاسته از خرد و منطق است و نیاز به تشریح و تفضیل ندارد (همانجا).

۴- در زمینه قوانین و مقررات موجود درباره پیوندهای فرد و جامعه، هیچ رویکرد فاقد دلیلی روشن، وجود ندارد، زیرا دین که ما را با حقیقت انسانی آشنا ساخته و آدمی را برگزیده آفریدگان شمرده است، هم ما را با ارزش والای صلاح آدمی آشنا کرده و هم بی‌ارزشی او را در رویکردهای فسادبرانگیز را نمایانده است. بر این اساس، حقوق افراد نسبت به یکدیگر، یا در برابر جامعه، از نخستین نمادهایی است که مورد توجه دین قرار دارد؛ ضمن آنکه جامعه در رویکردهای کتاب آسمانی، برخوردار از اصالتی است که فرد فاقد آن است، به‌همین دلیل، مصلحت‌های فردی در برابر مصالح اجتماعی، رنگ می‌بازند و در تراجمی از این نوع، غیرمشروع و ناروا شمرده می‌شوند (همان، ۱۹۱).

۵- عبادات و آیین‌های پرستش که به‌واسطه آنها، قرب به ذات پروردگار تحقق می‌یابد و این‌گونه وظایف بر اساس آن رقم می‌خورد، نمی‌توانند بر اساس خردورزی‌های ساده‌انگارانه علت‌گذاری شوند، زیرا خرد ما را پرده‌ای از گرایش‌های مادی فروپوشانده است. بهتر آن است که بدانیم رویکردهای آیینی، نگاهی به قرب انسان به ذات پروردگار دارند تا وی را از فرو رفتن در سیاه‌چاله‌ها بازدارند و میان فرودست مادی و فرادست روحی، تعادل برقرار سازند (همانجا).

۶- اگر بنا باشد همه افراد بشر، فلسفه و چون‌وچرای آنچه را که می‌بینند و می‌شنوند، بدانند، اولاً، همه افراد جامعه نواغ خواهند بود که امری غیرممکن است. ثانیاً، حتی نواغ و نوادر جهان نیز از درک علل و مبادی و فلسفه و پاسخ دادن به همه چون‌وچراهای این قلمروها، آشکارا اظهار ناتوانی می‌کنند. ثالثاً، چون انسان دارای بُعدی معنوی است، پس برای به‌دست آوردن این بُعد، باید احساس و وابستگی به کمال مطلق که از آن خداست، داشته باشد و برای وصول به آن کمال مطلق، راه‌هایی معین به‌وسیله پیامبران الهی ارائه شده است. این راه‌ها در هر زمانی، درست مانند ابزار و وسایل حرکت است به‌سوی مقصد نهایی (همو، ۱۳۸۳: ۱۸).

این یک نگاه مجمل به مسئله وظیفه‌مداری و تکلیف بود و می‌توان دریافت که علل برخی از رویکردهای وظیفه‌مدارانه دین، طی سده‌های اخیر آشکار شده و آینده‌دار بازنمایاندن سره از ناسره و حق از باطل، در چنین تکلیف‌گذاری‌هایی خواهد شد. به‌علاوه، بسیاری از محققان فلسفه تشریح و قانون‌گذاری‌های الهی و بشری، بر این باورند که پنهان ماندن دلایل تشریح، نه‌تنها در رویکردهای مقررات الهی، بلکه در قانون‌گذاری‌های بشری نیز رواج دارد (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۱).

**دین و علم، مؤید یکدیگرند.**

جان اف هات پس از بیان چهار رویکرد، ترجیح می‌دهد بحث درباره علم و دین را در مرحله تلاقی رها

کند و پیش‌تر برود. او رابطه‌ای بسیار نزدیک‌تر از سه رویکرد، بین علم و دین می‌بیند. او در سراسر سخنانش اذعان می‌کند که دین عمیقاً مؤید تمام فعالیت‌های علمی است. البته از دین نباید خواست روش‌های خطرناکی که دانش علمی غالباً در عمل پیش گرفته است را تقویت کند. هات صرفاً بر این باور است که دین اساساً تمایل متواضعانه به دانستن را تقویت می‌کند. دین آنگاه که به‌دقت از ملزومات بت‌پرستانه پیراسته شود، از کوشش علمی برای معنادار ساختن جهان، به‌طور کامل حمایت، و حتی آن را تقویت می‌کند (هات، ۱۳۸۲: ۵۰).

**علامه جعفری** نیز می‌گوید: علم و دین هیچ‌گاه با هم جنگی نداشته‌اند، بلکه اگر جنگی بوده، بین دانشمند و متدین بوده است. این دو قشر بودند که بدون هیچ دلیلی، با هم جنگیدند، غافل از اینکه این دو حقیقت، مکمل و مؤید یکدیگر بوده و هستند. نزاع موجود میان علم و دین را عده‌ای سودجو به راه انداخته و قرن‌های متمادی از آن سود برده‌اند. اما اکنون بشر در برهه‌ای از تاریخ قرار دارد که لزوماً باید این سوءتفاهم را رد کند؛ همان‌گونه که گردانندگان علمی تاریخ، اشخاصی با گرایش‌های معنوی بوده‌اند. به‌روایت تاریخ علم، یوهانس کپلر، دانشمند آلمانی (۱۶۳۰-۱۵۷۱م) وقتی علم هیئت جدید را کشف کرد، گفت: «خدایا تو را سپاس می‌گذارم، تو بودی که توفیق دادی تا چند آیه از آیات تو را در این دنیا بخوانم. توفیق دیگری عنایت فرما، تا آنچه از آیات تو خواندم، در خدمت بندگان به‌کار گیرم». اینان افرادی بودند که با ایمان، وارد دنیای «آنچه هست»‌ها شدند و در قافله و کاروان دانش، معبد علم را بنیان‌گذاری کردند (جعفری، ۱۳۸۳: ۱۴).

### نتیجه

علامه جعفری و جان اف هات، هر دو با رویکرد تأیید موافق‌اند و معتقدند علم و دین، مؤید و مکمل هم‌اند. اگرچه هات میان رویکردهای تلاقی و تأیید، در تردد است و گاهی آنها را تلفیق می‌کند، ولی با اصرار، می‌خواهد نشان دهد که یافته‌های علم را می‌توان در تفحصات فلسفی و کلامی به‌کار برد؛ البته اگر در الهیات به‌طور مناسب تجدید نظر شود. دین، انگیزه‌ای را که به دانش علمی منتهی می‌شود، تأیید می‌کند و از کوشش علمی برای معنادار ساختن جهان، به‌طور کامل حمایت و حتی آن را تقویت می‌کند. دین مؤید اعتمادی است که ضرورتاً زیربنای علم است. علامه جعفری نیز می‌گوید: غرض‌ورزان یا اشخاص بی‌اطلاع، بین این دو حقیقت (علم و دین) تضادی مصنوعی انداخته و از این آب گل‌آلود، چه ماهی‌ها برای اشباع خودخواهی‌های خود، نگرفته‌اند، درحالی‌که تضاد و گلاویزی جدی، محال است. دستورات و آموزه‌ها و گزاره‌های معتبر و قطعی دین، هیچ‌گونه تعارض و تنافی با علوم قطعی و برهانی ندارد، و علوم برهانی نیز در حیطه علوم تجربی، حجت خداوند هستند. پس بر اساس دیدگاه این دو فیلسوف، می‌توان به هم‌گرایی دین و دانش حکم نمود.

### منابع

قرآن کریم.



- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق) *لسان العرب*، قم: ادب حوزه.
- باربور، ايان (۱۳۶۲) *علم و دين*، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- بوترو، اميل (۱۳۴۰) *علم و دين*، ترجمه احمد فؤاد، بی‌نا.
- پلانک، ماکس (۱۳۹۲) *علم به کجا می‌رود؟*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳) *تکاپوی اندیشه‌ها*، تنظیم و تدوین علی رافعی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۷۸) *فلسفه دين*، تدوین عبدالله نصری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۳۸۰) *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- (۱۳۸۳) *علم و دين در حیات معقول*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- (۱۳۸۵) *همگرایی دين و دانش*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) *شریعت در آینه معرفت*، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۴) «رابطه علم و دين در مسیحیت»، *کیهان/اندیشه*، شماره ۶۴، ص ۱۴۱-۱۲۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱) *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*، تهران: پیام آزادی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کروفورد، رابرت (۱۳۹۴) *مثلث خدا، انسان، جهان*، ترجمه حمیدرضا عبدلی مهرجردی، قم: مركز نشر ادیان.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۷) *آیا علم می‌تواند دين را نادیده بگیرد؟*، ترجمه بتول نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵) *آموزش عقاید*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۸۴) *دين و دانش، بررسی انتقادی مسئله تعارض علم و دين*، تهران: انتشارات امام صادق (ع).
- هات، جان اف (۱۳۸۲) *علم و دين، از تعارض تا گفتگو*، ترجمه بتول نجفی، قم: کتاب طه.
- هالوی، ایوا اتزیونی (۱۳۹۴) *روشنفکران و شکست در پیامبری*، ترجمه حسین کچویان، قم: کتاب فردا.
- ویلنبرگ، اریک جی. (۱۳۹۴) *خدا و محدوده عقل*، ترجمه امیر سلطانزاده، تهران: علم.
- Appleyard, Bryan (1964) *Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man*, New York: Macmillan.
- Barbour, Ian (1990) *Religion in an Age of Science*, New York: Harper and Row.
- Popper, Karl (1965) *Conjectures and Refutations*, 2<sup>nd</sup> edition, London: Routledge and Kegan Paul.
- Tracy, David (1975) *Blessed Rage for Order*, New York: The Seabury Press.





## Education Based on Postmodern Rationality with Emphasis on the Thoughts of Michel Foucault

Jaber Eftekhari<sup>1</sup>, Reza Ali Nowrozi<sup>2</sup>, Mahin Hesari<sup>3\*</sup>

- 1 Ph.D. Student in Philosophy of Education, Department of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Iran.  
2 Associate Professor, Educational Sciences Department, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Iran.  
3 Ph.D. Student in Philosophy of Education, Department of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Iran.

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2023/10/17**  
**Accepted:**  
**2024/06/24**

The development of rational faculties that distinguish humans from other living beings is a topic of interest to scientists and philosophers from various perspectives. It is also a challenging topic in Foucault's intellectual and philosophical system. Therefore, this study examines the rationality in Foucault's thought using a descriptive-analytical method. In this context, relevant documents and sources related to postmodernism and Foucault's views were specifically selected and analyzed to achieve theoretical saturation. The research suggests that Foucault views rationality and knowledge as products of power. He criticizes partial, superficial, and local rationalities and instead focuses on comprehensive and universal rationality and truth. In addition, he views educational spaces, institutions, and organizations as reproductions and instruments of power. Based on this perspective, it can be said that, from Foucault's point of view, the ultimate goal of education is to cultivate critical, active, and creative students who can recognize power relations through deconstruction and analysis of texts and social practices and discover new meanings and interpretations.

**Keywords:** education, postmodernism, rationality, Foucault, knowledge.

**Cite this article:** Eftekhari, Jaber; Nowrozi, Reza Ali & Hesari, Mahin (2023). Education Based on Postmodern Rationality with Emphasis on the Thoughts of Michel Foucault. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 19-41.

DOI: 10.30479/WP.2024.19464.1052

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** hesari.mah@yahoo.com



## تربیت مبتنی بر عقلانیت پسامدرن؛ با تأکید بر اندیشه‌های میشل فوکو

جابر افتخاری<sup>۱</sup>، رضاعلی نوروژی<sup>۲</sup>، مهین حصاری<sup>۳\*</sup>

۱ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۲ دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۳ دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

پرورش قوای عقلانی، به‌عنوان صفت متمایز انسان از سایر موجودات، از زوایای مختلف مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه بوده است. یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در نظام فکری و فلسفی میشل فوکو نیز همین موضوع است. بنابراین، هدف پژوهش حاضر بررسی عقلانیت در اندیشه فوکو است. برای دستیابی به این هدف از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. در این راستا، اسناد و منابع مرتبط با پست‌مدرنیسم و آراء فوکو، به‌صورت هدفمند و گزینشی تا رسیدن به اشباع نظری، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج پژوهش بیانگر این است که فوکو عقلانیت و دانش را برآمده از قدرت می‌داند، از عقلانیت‌های جزئی، سطحی و محلی سخن می‌گوید، و با عقلانیت و حقیقت کلی و جهان‌شمول به مخالفت برخاسته است. او همچنین فضای آموزشی، نهادها و سازمان‌ها را بازتولیدکننده و پژواکی از قدرت می‌داند. بر این اساس، می‌توان گفت از منظر فوکو، غایت تربیت، پرورش دانش‌آموزانی نقاد، فعال و خلاق است که با ساخت‌شکنی و تحلیل متون و کردارهای اجتماعی، روابط قدرت را شناسایی، و معانی و تفاسیر جدید را کشف نمایند.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۷/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۴

**کلمات کلیدی:** تعلیم و تربیت، پست‌مدرنیسم، عقلانیت، دانش، فوکو.

استناد: افتخاری، جابر؛ نوروژی، رضاعلی؛ حصاری، مهین (۱۴۰۲). «تربیت مبتنی بر عقلانیت پسامدرن؛ با تأکید بر

اندیشه‌های میشل فوکو». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۴۱-۱۹.

DOI: 10.30479/WP.2024.19464.1052



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

## مقدمه

عقل و خرد<sup>۱</sup> از موهبت‌های اعطاشده به انسان و متمایزکننده او از سایر موجودات است که به‌کار بستن اصولی آن، نقشی مهم در زندگی سالم و سعادت‌مندانه انسان به‌دنبال خواهد داشت. اما باید در نظر داشت که دارا بودن عقل، به‌معنای عقلانیت<sup>۲</sup> نیست. عقل یک توانایی شخصی است که انسان می‌تواند به‌واسطه آن، نیازهای خود را مدیریت کند، اما عقلانیت یک پدیده اجتماعی و تاریخی است و تنها در یک نظام اجتماعی و در بستر اجتماع شکل می‌گیرد (الستر، ۱۳۹۸: ۳). از این رو، مفهوم عقل و عقلانیت از موضوعات مورد توجه مکتب‌های فکری و فلسفی گوناگون بوده و برای آن، انواع و معانی متفاوت قائل شده‌اند. در چند سده گذشته، با تغییر و تحولات اروپا بعد از رنسانس، ظهور اندیشه اومانیسم و تمرکز آن بر انسان، نقش کلیدی عقل در رشد تکنولوژی و پیدایش دنیای مدرن، و پیامدهایی که در رهگذر این تغییرات ایجاد شد، توجه فلاسفه و اندیشمندان را بر این مفهوم متمرکز نمود.

اما پست‌مدرنیسم<sup>۳</sup> در تقابل با دیدگاه‌های فلاسفه عصر مدرن، نقش و تعریفی متفاوت برای عقل و عقلانیت قائل است. در این راستا، میشل فوکو<sup>۴</sup> در مقام یک فیلسوف پست‌مدرن، در بحث گفتمان دیوانگی و تقابل آن با عقلانیت رایج روزگار خود، آن را به‌عنوان طرحی از قاعده‌گریزی و یک بازی زبانی در فضای تفکر پست‌مدرن مطرح نمود. از منظر فوکو، مرگ سوژه<sup>۵</sup> (انسان مدرن) به‌نوعی درهم‌شکستن سطوت و عظمت کلیت و اطلاق تجدد و کلان‌روایت‌های عقلانی و علمی دوران مدرن است (معتمدی، ۱۳۹۵: ۴۱) و پیش‌فرض‌های عام او را می‌توان برآمده از تفکر پسامدرن وی دانست. این تفکر که به مطلق بودن عقلانیت و فراروایت‌گشتن اندیشه مدرن معترض است، در تلاش است با ساختارشکنی مفاهیم و ساختارهای مدرن، همانند زبان، حقیقت، دانش و قدرت- تعارض‌های موجود در آنها را آشکار سازد، نسبی بودن امور را مشخص کند و گاه ظلم‌های روا شده در پس یگانگی‌های ساختگی مدرنیسم را افشا نماید (باقری، ۱۳۹۹: ۳۲۳).

فوکو نظام دانایی غرب را از دوره رنسانس به چهار لایه یا سامان تقسیم می‌کند که در هر یک از ادوار چهارگانه، زبانی خاص و وجهی از آگاهی حاکمیت دارد و گفتمانی خاص بر رفتار و کردار آدمیان حاکم است و در هر عصر، یک سلسله راهبردهای گفتمانی رواج می‌یابند و با فروپاشی هر سامان، راهبردهای مزبور نیز کارایی خود را از دست می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۱: ۹۲). او مدعی بود که بر هر یک از سامان‌های دانایی، روابطی معرفت‌شناختی حاکم است که در چارچوب آن، اشکال مختلف علم و دانایی ماهیت خود را به‌دست می‌آورند، یعنی در هر سامان دانایی (اپیستمه)<sup>۶</sup>، وجهی از عقلانیت و گفتمان سازگار با آن حاکمیت دارد که آن را از سایر اعصار و سامان‌های متعلق به آنها، متمایز می‌سازد (همان، ۲۱).

## پیشینه پژوهش

پیش‌تر پژوهش‌هایی درباره اندیشه‌های فوکو و پست‌مدرنیسم انجام شده که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

- روح الهی او جاکی (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان بررسی آرای فلسفی میشل فوکو و دلالت‌های تربیتی آن، می‌گوید: این اندیشمند علاوه بر بداعت در روش، و فتح بابی جدید و واژگونه به مسائل اجتماعی، معتقد است حقیقت‌ها همواره درون بازی‌های معطوف به حقیقت تکوین می‌یابند. او و تصور دانش بی‌طرف را توهمی بیش نمی‌داند. به عقیده وی، نظام تعلیم و تربیت نیز نوعی شیوه سیاسی برای حفظ یا تغییر وجوه تملک گفتارها، همراه با دانش‌ها و قدرت‌های برخاسته از آنها است.

- طاهری (۱۳۸۸) در پژوهشی با عنوان بررسی و نقد مسئله عقلانیت در پست‌مدرنیسم و نقد دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت، نشان می‌دهد که فوکو در مقام یک متفکر پست‌مدرن، مشروعیت عقل را رد نموده و پست‌مدرنیسم در مخالفت با مدرن‌ها، جهان‌گستری عقل و اُبژه‌سازی<sup>۷</sup> و سوژه‌سازی متأثر از ساختارگرایان و پدیدارشناسان را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

- حقیقت و نوروزی (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «جایگاه حقیقت و عقلانیت در تبارشناسی میشل فوکو»، به بررسی مفاهیم قدرت، دانش، حقیقت و عقلانیت پرداخته و نشان داده‌اند که این مفاهیم در قالب شبکه پیچیده‌ای از روابط گفتمانی، سازنده و بازتولیدکننده یکدیگرند و قدرت برای حیات خویش، راهی جز ایجاد فضایی برای تولید دانش و حقیقت و عقلانیت ندارد.

- مهرجو (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «مطالعه و تحلیل اندیشه‌های تربیتی میشل فوکو با تأکید بر هدف، روش و محتوا» نشان داد که فوکو هدف آموزش و پرورش را آزادسازی قدرت و خودآفرینی معرفی می‌کند و به روش تدریس فعال و پویا و تربیت دانش‌آموزان نقاد معتقد است.

- مصباحی جمشید و همکارانش (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست‌مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه» نشان داده‌اند که رویارویی انسان پست‌مدرن با مقوله معنویت، فارغ از اتصال و اتکای معرفتی و وجودی به این مفاهیم است، زیرا انسان‌شناسی پست‌مدرن ماهیتی برای انسان در نظر می‌گیرد که طبق آن، غایت و روش معنویت نیز همچون ذات انسان، ماهیت سیال دارد و تناقض‌پذیر است.

- پژوهش هیندز (Hindes, 2005) با عنوان «سیاست به مثابه حکومت؛ تحلیل میشل فوکو از عقل سیاسی» نقدی است بر تحلیل فوکو از عقل سیاسی در رابطه با اهمیت حاکمیت سیاست انتخاباتی، تعهدات لیبرالی به ارتقای آزادی فردی، و تمرکز بر حکومت درون دولت‌ها، که به دلیل بی‌توجهی به نظام بین‌الملل و حاکمیت مشکل ایجاد می‌کند. سیاست حکومت ایالتی به دنبال ارتقای منافع مشترک است و عقل سیاسی فوکو به این می‌پردازد که چگونه می‌توان این هدف را به بهترین نحو دنبال نمود. فوکو در نوشته‌های خود درباره دولت، واژه «سیاسی» را دقیقاً به معنای اشاره به جنبه‌هایی از حاکمیت یک دولت به کار می‌برد. اصطلاحات سیاسی و مرتبط با آن، اغلب برای اشاره به کار حکومت بر جمعیت و قلمرو یک ایالت، استفاده می‌شود و به نظر می‌رسد استفاده فوکو با این رویه مرسوم، مطابقت دارد.

- مارتا موآری مدرانو (Medrano, 2018) در پژوهشی با عنوان «فوکو و آموزش و پرورش؛ برخی از جنبه‌های کلیدی کاربرد تفکر فوکویی در آموزش» به بررسی چارچوب‌های نظری فوکو در راستای درک وضعیت آموزشی پرداخته و به مفاهیم نظم، انضباط و قدرت اشاره کرده که پیوندهایی روشن با سه موضوع اصلی کار فوکو، یعنی دانش، ذهنیت و قدرت دارند. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که فوکو نظم و انضباط مدرسه را در شکل‌دهی ذهنیت افراد مؤثر دانسته که موجب هدایت افراد به شناخت خود می‌شود تا بتوانند توانایی‌های بالقوه خود را مشخص نمایند و در نهایت، قادر به توسعه و کسب منافع خود باشند. به همین دلیل است که نظم و انضباط شکلی از اعمال قدرت و تأثیرگذاری بر روابط قدرت است. بنابراین، نظم و انضباط به عنوان یک نوع قدرت برای هدایت و جهت‌دهی فرد به کار می‌رود.

- دیکون (Deacon, 2006) در پژوهشی با عنوان «(دیدگاه) میشل فوکو در مورد آموزش و پرورش: یک مرور نظری مقدماتی»، به سه مضمون فوکویی: تاریخ «تکنیکی-سیاسی» مدرسه، مکانیسم روزمره مدرسه به عنوان «سامان‌دهی اخلاقی» و مدل‌سازی آموزش به عنوان «بلوک ظرفیت ارتباطات-قدرت»، پرداخته و عملکرد و تأثیر روزمره روابط قدرت، اشکال دانش و راه‌های ارتباط اخلاقی با خود و دیگران را بررسی نموده است.

### ضرورت پژوهش

با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده می‌توان تأثیر قدرت و ایدئولوژی حاکم در سامان‌دهی و تولید دانش و حقیقت را در آثار فوکو یافت. از طرف دیگر، اعتقاد به آموزش و پرورش پویا و آزاد، از طریق خودآفرینی و نقادی را می‌توان از اهداف آموزشی مورد نظر وی برشمرد. همچنین، با نظر به پژوهش‌های صورت گرفته، می‌توان گفت از آنجاکه عقلانیت توسط کنش‌های اجتماعی انسان‌ها و در ارتباط میان پدیده‌های اجتماعی موضوعیت پیدا می‌کند و پدیده‌ای اکتسابی و آموختنی است، استفاده از ابزار و شیوه‌های مناسب و قرار دادن آن در مسیر صحیح، منجر به رشد و توسعه جوامع انسانی می‌گردد. بنابراین، مطالعه دیدگاه‌های مکاتب مختلف در مورد این مفهوم، از جمله نظریات میشل فوکو، می‌تواند راهگشای کسب تجربیاتی ارزشمند در این زمینه باشد. در نوشتار پیش رو، به تبیین و بررسی اندیشه‌های فلسفی فوکو در باب عقلانیت و تربیت عقلانی پرداخته شده است.

### روش پژوهش

پژوهش حاضر در زمره پژوهش‌های کیفی<sup>۱</sup> قرار می‌گیرد و از نوع توصیفی-تحلیلی است که با هدف بررسی تربیت مبتنی بر عقلانیت در اندیشه فوکو انجام شده است. در پژوهش کیفی تمرکز بر فرایند، فهم و درک معناست، پژوهشگر ابزار اصلی جمع‌آوری و تحلیل داده‌هاست، فرایند مورد نظر استقرایی، و محصول و نتیجه، کاملاً توصیفی است. از این رو، در پژوهش حاضر، پژوهشگر به عنوان ابزار پژوهش و گردآورنده

داده‌ها ایفای نقش می‌کند. قلمرو پژوهش شامل منابعی است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، با موضوع پژوهش مربوط‌اند. گردآوری اطلاعات در این پژوهش هدفمند بوده و به‌صورت کتابخانه‌ای و بررسی اسنادی تا رسیدن به اشباع نظری، صورت پذیرفته است. در نمونه‌گیری هدفمند، افراد یا موارد به‌گونه‌ای انتخاب می‌شوند که اطلاعات لازم برای بررسی هدف پژوهش را فراهم آورند (جانسون و کریستنسن، ۱۳۹۵: ۳۹۰). همچنین روش اعتباریابی داده‌ها در پژوهش حاضر، روش کار با گروه پژوهش است.

## یافته‌های پژوهش

### ۱- عقلانیت در اندیشه فوکو

فوکو کتابی مستقل درباره عقل یا تاریخ عقلانیت ندارد، اما می‌توان در میان نوشته‌های مختلفش، از تاریخ جنون تا تاریخ جنسیت، رد پای نقد عقلانیت‌ها را مشاهده کرد؛ چه در شیوه باستان‌شناسی و چه در شیوه تبارشناسی که در نیمه دوم زندگی فلسفی‌اش بدان پرداخت، همواره نقد رژیم‌های عقلانیت، پنهان و آشکار، موجود است. فلسفه مدرن اساساً با پرسش درباره امکانات و اختیارات عقلانیت‌ها گره خورده است. دانش‌ها، نهادهای اجتماعی و پیشرفت تکنولوژی، همگی بارقه‌های روشن و دقیق عقلانیت جدید و علم‌گرایی در دوران جدید است که فوکو بدان به‌گونه‌ای ویژه و منحصربه‌فرد پرداخته است (معمدی، ۱۳۹۵: ۴۱). بررسی وجوه اشتراک و افتراق اندیشه فوکو با دیگر فیلسوفانی که در باب عقلانیت سخن رانده‌اند، نشان می‌دهد که مستقیم‌ترین و مهم‌ترین نقطه تلاقی آثار فوکو و مطالعات جامعه‌شناختی، به مسئله کلی صور مدرن عقلانیت و آثار و نتایج آنها مربوط می‌شود، هرچند تصویری نسبتاً متفاوت از این مفهوم، در این دو برداشت وجود دارد.

در آثار ماکس وبر<sup>۹</sup>، مکتب فرانکفورت<sup>۱۰</sup> و هابرماس<sup>۱۱</sup> این مسئله به‌صورت تلقی و تحلیل عقلانیت به‌عنوان فرایندی عام و جهانی یا عقلانی شدن جامعه مطرح است. از طرفی، فوکو متوجه عقلانیت‌های خاص و جزئی و آثار و نتایج آنها در حوزه‌های دیوانگی، بیماری، جرم و امور جنسی است، نه عقلانی شدن کل جامعه یا فرهنگ. منظور فوکو از اندیشه، منحصراً فلسفه یا اندیشه نظری یا شناخت علمی نیست. او می‌گوید:

نمی‌خواهم آنچه را انسان‌ها می‌اندیشند مغایر با آنچه عمل می‌کنند، تحلیل کنم، بلکه می‌خواهم آنچه را به‌هنگام عمل کردن می‌اندیشند، تحلیل کنم. آنچه می‌خواهم تحلیل کنم، معنایی است که انسان‌ها به رفتارشان می‌دهند، شیوه‌ای که رفتارشان را در استراتژی‌های کلی ادغام می‌کنند، نوع عقلانیتی که در کردارها و نهادها و الگوها و رفتارهای متفاوتشان بازمی‌شناسند. (فوکو، ۱۳۹۷: ۱۱۹)

فوکو تلاش مکتب انتقادی را برای بررسی شکل غالب عقلانیت، به‌زیر کشیدن آن از سریر عقلانیت



محض، و طرح آن به عنوان تنها یکی از گونه‌های ممکن عقلانیت، تأیید می‌کند و معتقد است این پروژه باید به صورت یک پروژه بی‌پایان، دنبال شود. به اعتقاد وی، امری به نام خودآفرینی عقل وجود دارد که باید بدان پرداخت و تلاش کرد مسیر این خودآفرینی هموار گردد. او معتقد است تلاش وی برای تحلیل عقلانیت‌های مختلف و چگونگی تکوین بنیادهای متفاوت، در حقیقت پرداختن به آفرینش‌های متنوع و تغییراتی بوده است که از خلال آنها، عقلانیت‌های مختلف یکدیگر را به وجود می‌آورند، در تقابل قرار می‌گیرند یا هم را پس می‌زنند (سجادیه، ۱۳۹۴: ۶۱). او از دوشاخگی چندگانه و بی‌وقفه (یگانه عقل) سخن می‌راند و از لحظه‌ای سخن نمی‌گوید که در آن، عقل به عقل تکنیکی بدل می‌شود (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۲۱).

از سوی دیگر، بررسی صور مختلف عقلانیت و چندشاخگی‌های بی‌شمار عقل، افراد را نسبت به مطلق‌انگاری در مورد شکل غالب عقلانیت زمان خویش، به تردید می‌افکند و سبب می‌شود عقلانیت و حقیقت‌های ذیل آن، در مقام اموری صلب، سخت و قطعی قرار نگیرند. از این رو ادعاهای عقلانی، اطلاق و سلطه خویش را از دست می‌دهند و فضا برای خلق یا کشف گونه‌های جدید عقلانیت و نظام‌های بدیل معطوف به حقیقت، گشوده می‌شود (سجادیه، ۱۳۹۴: ۶۲). نکته تعیین‌کننده در این میان، آن است که فوکو شکل‌های عقلانیت را به مثابه محصول مناسبات نیروها مطالعه می‌کند، یعنی هر شکلی از عقلانیت تنها در نسبت با مناسبات نیروهای تاریخی، فصل‌بندی می‌شود. اگر در فضازمان‌های مختلف، با عقلانیت‌های متفاوت مواجهیم، به این دلیل نیست که در هر یک از این فضازمان‌ها با نیروهایی متفاوت سروکار داریم. عقلانیت‌ها به موازات هم شکل می‌گیرند، از کنار هم رد می‌شوند، در هم نفوذ می‌کنند، یکدیگر را تغییر می‌دهند و همدیگر را منحرف یا تقویت می‌کنند. بنابراین، عقلانیت‌ها پیوسته در حال ساخته شدن، دگرگون شدن و منحل شدن هستند (سلامت، ۱۳۹۳: ۸).

## ۲- عقلانیت سیاسی

عقل سیاسی به تعبیر فوکو، به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان بر جمعیت و قلمرو ایالت، حکومت کرد، اما محاسباتی که در کنش‌های سیاسی جهت‌گیری می‌کنند، به مسئله‌ای متفاوت مربوط می‌شوند؛ یعنی بهترین روش برای تأثیرگذاری بر نحوه انجام کار دولت (Hindes, 2005). فوکو معتقد است رفتارهای اجتماعی و شرایط حیات افراد، به شدت و برای مدتی مدید، زیر نفوذ سازمان نظام سیاسی است. او همین اعمال نفوذ را مشکل بزرگ عصر حاضر می‌داند. از نظر وی، حیات ما محصور در سیاست ناشی از قدرت است و این قدرت، محل منازعه است. شک‌گرایی فوکو بر نقادی صریح و گاه شدید اللحن اسطوره‌هایی که اذهان ما را به خود مشغول کرده‌اند، مبتنی است. از نظر وی، نظام‌های فکری، بیش از جهان را تحت التزام و انقیاد خود دارند (فوکو و آرون، ۱۳۹۷: ۶۲). او قائل به یک برداشت مشخص از عقل در تاریخ نیست و همواره به عقلانیت‌های جزئی و خاص و تاریخ‌مندی عقلانیت‌ها توجه دارد.

برای نمونه، برخورد جامعه عقل‌باور عصر کلاسیک با دیوانگان، و عقلانیت جامعه پیشرفته عصر مدرن با فقر و بیکاری و مسائل جنسی، نشان‌دهنده گونه‌های مختلف برخورد عقلانیت‌ها در پژوهش‌های تاریخی-فلسفی فوکو است (معمدی، ۱۳۹۵: ۴۲).

مطالعه پدیدارهای نامعقول و غیرمعمول قدرت و نظریه‌های اعمال قدرت، می‌تواند بیانگر صور عقلانیت مختلف در دوره‌های گوناگون باشد. نگاه فوکو به عقلانیت، با نگاه دیگرانی مانند آدورنو<sup>۱۲</sup> و ماکس وبر، و حتی پست‌مدرن‌های هم‌فکر خودش، متفاوت است. قدرت در اندیشه فوکو به‌ویژه در دوره دوم فکر فلسفی او نقش ویژه‌ای دارد (همان، ۴۳). از نظر فوکو، عقلانیت به‌شدت با مناسبات حاصل از قدرت گره خورده و عقلانیت‌ها را باید در محصولات قدرت، یعنی دانش‌های جدید، ساختارها و نهادهای اجتماعی یافت (همان، ۴۴). او درباره ارتباط قدرت با عقلانیت، به این نکته اشاره می‌کند که وقتی از مناسبات قدرت و از شکل‌های عقلانیت قادر به اداره و تنظیم این مناسبات، صحبت می‌کنم، به یک قدرت اعظم ارجاع نمی‌کنم که بر کل پیکر اجتماع حاکم باشد و عقلانیتش را بر آن تحمیل کند. وی تصریح می‌کند که بحث او از قدرت با مباحث دیگرانی که از مدخل علوم سیاسی و جامعه‌شناسی وارد شده‌اند، کاملاً متمایز است. عقلانیت و قدرت در کنار یکدیگر، هسته نظام ساختارهای دنیای پس از قرون وسطی را ایجاد کرده‌اند (همان، ۴۵).

پرسش فوکو در تدوین اولین کتابش، *تاریخ دیوانگی*، با بررسی اثر نیچه از منظر تاریخ دانش و تاریخ عقل، این بود که چگونه می‌توان تاریخ عقلانیت را نگاشت؟ همان که مسئله سده نوزدهم بود. او می‌گوید: همان‌گونه که تاریخ عقل وجود دارد، تاریخ سوژه نیز وجود دارد و نباید تاریخ عقل را در عمل بنیان‌گذارانه و اولیه سوژه عقل‌باور، نمایش داد (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

### ۳- عقلانیت معرفتی

فوکو از چهار اصل مهم یاد می‌کند: واژگونی، گسست و انقطاع، ویژگی یا دگرسانی، برون‌بودگی (همان، ۳۸). او معتقد است وضع اجتماعی انسان‌ها همواره دست‌خوش تغییرات بنیادینی است که خبر از بی‌ارتباطی میان دوران‌های مختلف تاریخی می‌دهد. بنابراین، نه معرفت، نه ارزش‌های جمعی و نه کردارهای انسان، وضعی تکاملی نیستند و ضرورت طبیعی ندارند. با نگاهی تاریخی به معرفت انسان، می‌توان دریافت که معرفت دوران‌ساز نیست بلکه دوران، معرفت انسان را می‌سازد. دوره‌ها به‌نحو غیرقابل شناخت، در حال رقم زدن انحاء گوناگون تعینات انسان هستند. درعین‌حال، نمی‌توان هیچ ارتباط علی-معلولی قطعی میان دوره‌های مختلف تاریخ برقرار ساخت، بلکه بررسی بی‌طرفانه تاریخ به ما نشان می‌دهد که تاریخ همواره در گسست، رقم خورده است. فوکو با کشف خاستگاه علم در *باستان‌شناسی علوم انسانی*، به بررسی اپیستم‌های سه‌گانه در سه دوران مختلف تاریخ می‌پردازد و از این طریق، به‌نحو مستند عقلانیت را امری اعتباری قلمداد می‌کند (دریاب، ۱۴۰۰).

او با به‌کارگیری اصل واژگونی، درصدد است در فرض معقولیت اندیشه‌آدمی تردید کند. به نظر وی، نباید اندیشه و گفتمان متکی بر آن را امری عقلی و مثبت بدانیم. هدف فوکو از به‌کارگیری این اصل، در نظر گرفتن گفتمان، صرف‌نظر از پدیدآورنده آن است (فوکو، ۱۳۸۰: ۳۹).

فوکو با استناد به اصل گسست، بر این باور تکیه دارد که هر دورانی، انگاره و سامان دانایی خاص خود را دارد و از عقلانیتی خاص پیروی می‌کند. بنابراین، هر انگاره دانایی در عصری خاص را باید برحسب معیارهای منطقی خاص همان عصر تبیین کرد. به نظر وی، تأویل هر دوره تاریخی باید همساز با داده‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی همان عصر باشد و ابزار خود را از عقلانیت ناشی از همان دوره استخراج کند. نظام نشانه‌شناسی و دلالت‌های حاکم بر هر دوره با دوره‌های دیگر تفاوتی اساسی دارد. بنابراین، دیرینه‌شناسی دانش بر اصل عدم تداوم تکیه می‌کند و در پی آن است که دوره‌های مستقل و متمایز در تاریخ را بشناسد و عناصر همسوی یک نظام زبانی و معرفتی را گرد آورد و قواعد حاکم بر آنها را معین نماید (همان، ۴۸). او می‌گوید: شاید چندان بخردانه نباشد که عقلانی شدن جامعه یا فرهنگ را به‌مثابه یک کل در نظر بگیریم؛ بهتر است چنین فرایندی را در حوزه‌های مختلف، که هر یک به تجربه‌ای بنیادین اشاره دارند، تحلیل کنیم. آنچه باید به‌جای استناد به فرایند عقلانی شدن به‌مثابه فرایندی عمومی انجام دهیم، تحلیل عقلانیت‌های خاص است.

آنچه را سازوکار معطوف به شناخت می‌نامم، یک مورد بسیار کلی‌تر از مفهوم اییستمه است. به تعبیری روشن‌تر، اییستمه سازوکار معطوف به شناخت مشخصاً گفتاری است، برخلاف سازوکار معطوف به شناخت که فی‌نفسه هم گفتاری است و هم ناگفتاری، ضمن آنکه عناصر آن بسیار نامتجانس و ناهمگون‌ترند. (فوکو و آرون، ۱۳۹۷: ۵۹)

از نظر فوکو عقل به‌معنای کلیت و تمامیت صوری از عقلانیت نبوده و هیچ جلوه‌ای معین از عقلانیت، فی‌نفسه مترادف با عقل نیست، بنابراین، برنامه وی تحلیل صور عقلانیت و شرایط تاریخی سوژه انسانی و اُبژه‌ساز او برای صور معرفت است. دستاورد این امر، نسبت‌بخشی به عقلانیت است و نشان می‌دهد که نه فقط صور گذشته، که صور کنونی عقلانیت نیز تاریخ پیچیده و ناهمواری دارند و روابط قدرت یکی از عناصر اصلی فرایندهایی است که سوژه انسانی را قادر می‌سازد حقیقت نفس خویش را در صور معرفت تدوین و تقریر نماید (محمدی اصل، ۱۳۹۲: ۳۱).

#### ۴- عقلانیت تاریخی

فوکو بیش از هر چیز، شیفته آن است که چنگ‌گانی‌ها و شکل‌یابی‌های عقل را از رهگذر تحلیل مناسبات تاریخی نیروهای دانش و قدرت ترسیم کند. در اندیشه فوکو، فقط کثرت‌ها، شکل‌ها و قلمروهای

عقل وجود دارند. عقل نزد فوکو از اساس چندپاره است و در لحظه‌های مختلف تاریخی و در قلمروهای مختلف جغرافیایی، شکل‌های خاصی به خود گرفته و از منطقی مشخص پیروی کرده است. بنابراین، ما همواره با فضا-زمان‌های متکثر عقل روبه‌رو هستیم. از این رو، فوکو علاقه‌ای ندارد از شرایط استعلایی عقل یا جوهری که معرف عقلانیت عقل است، سخن بگوید (سلامت، ۱۳۹۳: ۷). او در پاسخ به این پرسش که آیا در کارتان به دنبال احیای نوعی عقل غنی‌تر هستید، می‌گوید:

بله. اما فکر نمی‌کنم نوعی عمل بنیان‌گذارانه وجود داشته باشد که جوهر عقل را کشف یا تأسیس کرده باشد و سپس فلان رویداد توانسته باشد عقل را از این عمل بنیان‌گذارانه منحرف کند. به نظر من، نوعی خودآفرینی عقل وجود دارد. از همین رو تلاش کرده‌ام شکل‌های عقلانیت را چنین تحلیل کنم؛ بنیان‌گذاری‌های متفاوت، آفرینش‌های متفاوت و تغییرهای متفاوتی که از رهگذر آنها، عقلانیت‌ها یکدیگر را تولید می‌کنند و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را پس می‌زنند، بی‌آنکه بر مبنای آنها بتوان لحظه‌ای را تعیین کرد که عقل پروژه بنیادی خود را از دست داده باشد یا حتی لحظه‌ای را تعیین کرد که گذاری از عقلانیت به عقل‌گریزی انجام گرفته باشد. (فوکو، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

فوکو معتقد است عقل از چنان توان‌سازندگی درونی برخوردار است که نمی‌توان فرضاً با انتقاد از عقلانیت دوره کلاسیک، آن را به گوشه‌ای نهاد و کار آن را تمام‌شده تلقی نمود. در واقع، انتقاد از عقلانیت نزد فوکو، صورتی تاریخ‌مندانه و کاربستی در پیوند با زمان در مراتب و مکان‌های مشخص دارد. شکل‌های دیگر عقلانیت بی‌وقفه خلق می‌شوند؛ پس این گزاره که عقل روایتی است طولانی که اینک به پایان رسیده و روایت دیگری آغاز می‌شود، گزاره‌ای بی‌معناست. اصل عقلانیت و اومانیسیم همواره چونان پایه واحد تحکیم‌یافته‌ای در تاریخ ۲۵۰۰ ساله تفکر غرب، از یونان افلاطون و ارسطو تا امروز، قابل مطالعه و تحقیق است (معمدی، ۱۳۹۵: ۱۴۷). فوکو در مصاحبه‌ای از ارتباط مستقیم عقلانیت با خشونت و البته خشونت‌های گاهی نهفته و پنهان است و گاهی آشکار، سخن می‌گوید و در کتاب *تاریخ جنون*، در بیشتر تفسیرها و تأویل‌ها به اقتصادی شدن اعمال محدودیت‌ها بر دیوانگی و دیوانگان اشاره دارد. حتی در خشن‌ترین شکل‌ها، عقلانیتی وجود دارد و خطرناک‌ترین چیز در خشونت، عقلانیت آن است. از نظر او، میان خشونت و عقلانیت ناسازگاری و مغایرت وجود ندارد و مسئله، محکوم کردن عقل نیست بلکه تعیین سرشت آن عقلانیتی است که بسیار با خشونت سازگار است.

فوکو در کتاب *دیوانگی* که به ضد خرد معروف است، نشان داد که خردباوری و ایمان به خردورزی

انسان، و در به‌طور کلی، باور به سوژه، در حکم سیماچه‌هایی هستند بر چهره اقتدار. بنیان نقد فوکو نیز پژوهش درباره مفهوم سوژه متعالی و فلسفه استعلایی است. فوکو نیز می‌خواهد بداند که حدود مرز اندیشه و خردورزی کجاست؟ خرد که مدرنیته آن را مقدس دانسته، از کجا دیگر کار نمی‌کند؟ یا به شکل تازه‌ای کار می‌کند که ناگزیر مفهوم قدیمی خردورزی را زیر سؤال می‌برد؟ (احمدی، ۱۴۰۱: ۲۱۳).

بنابراین، با توجه به نظریات فوکو، می‌توان گفت او به حقیقت و عقلانیت کلی، ثابت و جهان‌شمول، اعتقادی نداشته و آنچه مدنظر وی است، پرداختن به امور ملموس‌تر و عقلانیت‌های جزئی است. فوکو دانش‌ها را برخاسته از عقلانیت و قدرت حاکم بر هر دوره می‌داند؛ از نظر او دانش بی‌طرف نیست. او از تأثیر شرایط تاریخی و بافت هر دوره بر تولید دانش، حقیقت و قدرت سخن به میان می‌آورد؛ ضمن اینکه منتقد عقلانیت ایزاری عصر مدرن است. او همانند دیگر اندیشمندان پست‌مدرن، فراواقعیت‌ها را نفی می‌کند. ارزش‌ها از منظر آنان، نسبی بوده و حقیقت توسط خود افراد، با توجه به شرایط تاریخی و کنش‌هایشان، ایجاد می‌گردد. به نظر وی، برای ارزیابی گفتمان‌ها، حقایق و دانش، باید آنها را با توجه به انگاره حاکم بر همان عصر، نقد و تبیین نمود. بنابراین، می‌توان گفت فوکو جهان‌های اجتماعی یا فرهنگ‌ها یا دوره‌های تاریخی را در عرض هم می‌بیند که عقلانیت و انگار، خاص خود را شکل می‌دهند؛ توجه به چندفرهنگی، برابری و عقول‌متکثر، از اصول مورد تأکید وی بوده است.

## ۵- قدرت و عقلانیت

در نظر فوکو، قدرت امری رابطه‌ای و اعمال‌پذیر از نقاط گوناگون پیکر اجتماعی است، نه چیزی به‌دست‌آمدنی و تصاحب‌شدنی یا تقسیم‌پذیر و تحمیلی از سطوح فوقانی سلسله‌مراتب اجتماعی. قدرت از منظر وی، برخلاف آراء ساخت‌گرایان و پساساخت‌گرایان، همچون هر گفتمان دیگر، نظامی قاعده‌مند نبوده و خودمختار و خودمرجع نمی‌نماید (محمدی اصل، ۱۳۹۲: ۳۲). قدرت یک ساختار اجتماعی و چندلایه است. همچنین محصول روابط اجتماعی است و به‌صورت فرهنگی، اجتماعی و نمادین ایجاد می‌شود. فوکو ادعا می‌کند که گفتمان می‌تواند قدرت را انتقال دهد، تولید کند و تقویت نماید، و در عین حال، می‌تواند قدرت را تضعیف و افشا کند، ناپایدار سازد و امکان خنثی کردن آن را فراهم آورد (Pitso & Letseka, 2013). قدرت است که تعیین می‌کند چه چیزی دانش به حساب بیاید، چه نوع تفسیری به‌عنوان تفسیر غالب بر دیگر تفاسیر چیره شود. قدرت، دانشی که مدافع اهدافش باشد را از آن خود می‌کند و دانشی را که در خدمتش نباشد، سرکوب می‌سازد.

علاوه بر آن، مناسبات میان دانش و قدرت برای کسی که در پی درک انواع فرایندهایی است که بر پویایی سیاست، مدیریت و برنامه‌ریزی تأثیر می‌گذارند، حائز اهمیت است. دغدغه قدرت، تعریف واقعیت است، نه کشف چستی واقعیت، آن‌طور که واقعاً هست. این مهم‌ترین ویژگی عقلانیت قدرت است؛ یعنی عقلانیت

استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی که قدرت در رابطه با عقلانیت به کار می‌گیرد. تعریف واقعیت از طریق تعریف عقلانیت، ابزاری اصلی است که قدرت از طریق آن اعمال می‌گردد. این بدان معنا نیست که قدرت به دنبال عقلانیت و دانش است، به سبب اینکه عقلانیت و دانش، قدرت‌اند، بلکه قدرت تعیین می‌کند که چه چیزی عقلانیت و دانش به حساب آید و در نتیجه، چه چیزی واقعیت شمرده شود (فلویر، ۱۳۹۹: ۲).

بر اساس دیدگاه فوکو، قدرت یک جوهر و ویژگی اسرارآمیز نیست که باید در جستجو منشأ آن بود، بلکه فقط نوعی خاص از روابط میان افراد است. در مورد همه روابط بین افراد، عوامل بسیاری تعیین‌کننده قدرت هستند. باین حال، عقلانی‌سازی نیز مدام در حال فعالیت است. حکومت افراد بر یکدیگر - خواه قدرتی باشد که مردان بر زنان اعمال می‌کنند، یا بزرگسالان بر کودکان، یا طبقه‌ای بر طبقه دیگر، یا بوروکراسی بر یک جمعیت - شامل نوعی خاص از عقلانیت است و خشونت ابزاری نیست. بنابراین، کسانی که در برابر نوعی از قدرت مقاومت می‌کنند، نمی‌توانند صرفاً به تقبیح خشونت یا انتقاد از یک نهاد بسنده کنند. تقصیر را به گردن عقل انداختن، کافی نیست و آنچه باید مورد تردید قرار گیرد، شکل عقلانیت در خطر است. به طور مثال، انتقاد از قدرتی که بر بیماران روانی اعمال می‌شود را نمی‌توان به مؤسسات روان‌پزشکی محدود کرد. فوکو می‌گوید: پرسش این است که چگونه این گونه روابط قدرت، عقلانی می‌شود (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۱).

عقلانیت گفتمانی است از قدرت، وابسته به زمینه، و زمینه اغلب، قدرت است. قدرت در عقلانیت نفوذ کرده و کار کردن با مفهومی از عقلانیت که در آن قدرت غایب باشد، برای سیاست‌مداران، مدیران و محققان به یک اندازه بی‌معناست (فلویر، ۱۳۹۹: ۳). از نظر فوکو، از طریق گفتمان (از طریق دانش) است که ما خلق می‌شویم و آن گفتمان به قدرت و دانش می‌پیوندد و قدرت آن، ناشی از پذیرش اتفاقی ما از واقعیتی است که با آن عرضه می‌شویم. گفتمان به عنوان یک سازه اجتماعی توسط کسانی ایجاد و تداوم می‌یابد که دارای قدرت و وسایل ارتباطی هستند. برای مثال، کسانی که کنترل را در دست دارند، با تصمیم‌گیری درباره آنچه درباره آن بحث می‌کنیم، تصمیم می‌گیرند که ما چه کسی هستیم (Pitso & Letseka, 2013).

فوکو مناسبات قدرت را پویا و دوسویه می‌داند. نهادها و مفاهیم مدرنی نظیر دموکراسی و عقلانیت، تا حد زیادی به شکل آرمان یا امید باقی می‌مانند. مدرنیته و دموکراسی را باید به عنوان اجزای قدرت دانست، نه نقاط پایان قدرت. به زعم فوکو، مدرنیته و دموکراسی، مذهب و سنت را کم‌اهمیت می‌دانند و انسان را وادار می‌کنند که با وظیفه تولید خودش و با کاربست حکومت، که نه مانع کار ناتمام و توقف‌ناپذیر آزادی، بلکه بسط‌دهنده آن خواهد بود، رویارو شود. همچنین مناسبات دانش-قدرت و عقلانیت-قدرت، همه‌جا هستند و عقلانیت، دانش و حقیقت، با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و مسئله حقیقت، کلی‌ترین مسئله سیاسی است. مشکل گفتن حقیقت از نظر فوکو انتها ندارد. او می‌افزاید: هیچ قدرتی نمی‌تواند از الزام به رعایت این وظیفه با تمام پیچیدگی آن، اجتناب کند، مگر اینکه سکوت و بندگی را تحمیل کند. قدرت عقلانیت در اینجا نهفته است (فلویر، ۱۳۹۹: ۸).

## ۶- عقلانیت سازمانی

نهادهای آموزشی یا اجتماعی، بخشی از مبارزه قدرت برای ایجاد، گسترش و حفظ یک مفهوم خاص از حقیقت، از طریق کنترل قدرت مشروعیت است. فوکو اشاره می‌کند که حقیقت را باید به‌عنوان نظامی از رویه‌های دستوری برای تولید، تنظیم، توزیع، گردش و عملیات بیانیه‌ها درک کرد. به‌طور برجسته، بوروکراسی ابزار قدرت یک سیستم اجتماعی برای اعمال آن (قدرت) و ابزار هژمونی سیاسی است. سازمان‌ها یا نظام‌های بوروکراتیک، با قوانین، غیرشخصی بودن، تقسیم کار، ساختار سلسله‌مراتبی، ساختار قدرت، تعهد مادام‌العمر و عقلانیت مشخص می‌شوند. کنترل یک عنصر ضروری در مدیریت هر سازمان است (Pitso & Letseka, 2013).

اکثر سازمان‌های مدرن، در محیط‌هایی فیزیکی با یک طراحی ویژه عمل می‌کنند. ساختمانی که یک سازمان را در خود جای می‌دهد، ویژگی‌هایی خاص دارد که با فعالیت‌های این سازمان تطبیق می‌کند. فوکو نشان داده است که معماری یک سازمان، به‌طور مستقیم به سیمای اجتماعی و نظام اقتدار آن سازمان مربوط می‌شود. او به سازمان‌هایی همچون زندان‌ها که در آنها افراد برای مدتی طولانی از دنیای بیرون جدا نگه داشته می‌شوند، توجه زیادی کرده است. او از اصطلاح سازمان‌های حبسی برای اشاره به ساختمان‌ها و تجهیزاتی استفاده می‌کند که مردم را در آنها زندانی می‌کنند و از محیط اجتماعی بیرونی پنهان می‌دارند. به‌گفته فوکو زندان‌ها و حبس کردن، یکی از ویژگی‌های اصلی جامعه انضباطی است. او از این اصطلاح برای توصیف جوامع مدرنی استفاده می‌کند که در آنها انضباط از طریق پائیدن و نظارت، کنترل و مجازات کردن جمعیت بشری به‌وجود می‌آید. فوکو معتقد بود که بسیاری از فنون و روش‌هایی که در زندان‌ها اجرا می‌شوند، در سایر حوزه‌های زندگی مثل مدارس، کارگاه‌ها، کارخانه‌ها و حتی محله‌های مسکونی، نیز به‌کار می‌روند (گیلنز، ۱۳۹۳: ۵۰۹).

از نظر فوکو ترتیب اتاق‌ها، راهروها و فضاهای باز در ساختمان سازمان‌ها، می‌توانند سرنخ‌هایی مهم درباره چگونگی عملکرد نظام اقتدار سازمان به‌دست دهند. درواقع، در معرض دید بودن یا نبودن در محیط‌های ساختمانی سازمان‌های مدرن، نمودی از الگوهای اقتدار است و بر آن اثر می‌گذارد (همان، ۵۱). استوارت کلگ<sup>۱۳</sup> معتقد است تغییر و تحولات در بوروکراسی‌های دوره مدرن، موجب پیدایش سازمان پست‌مدرن می‌شود. از نظر وی، متن و زمینه‌های فرهنگی، سبک‌های زندگی و ارزش‌هایی که در فرهنگ‌های خاص وجود دارند، بر نحوه عملکرد سازمان‌ها تأثیر می‌گذارند و می‌توانند مانع سلطه ساختارهای بزرگ بوروکراتیک شوند؛ بدین معنا که اولویت‌های فرهنگی بر گرایش به عقلانی شدن و بهره‌وری، غلبه می‌کنند. او تمایزهایی را از دیگر ویژگی‌های سازمان‌های پست‌مدرن می‌داند که در آن، وظایف تخصصی محدود کنار گذاشته شده و مهارت‌های متنوع‌تر و پر دامنه‌تر، پرورش می‌یابند (همان، ۵۰۳).

## ۷- تربیت عقلانی از منظر فوکو

اندیشه‌های فوکو بر بسیاری از حوزه‌های علوم اجتماعی و فلسفه تأثیرگذار بوده و نگرش و موضوعات مورد بحث او در جامعه‌شناسی، فلسفه، تاریخ و علوم سیاسی اهمیت بسیار دارند. اما تأثیر دیدگاه‌های او بر تعلیم و تربیت، تأثیری غیرمستقیم است (فرمehینی فراهانی، ۱۳۸۲: ۱۲). در واقع، در سراسر آثار فوکو، ارجاعات زیادی به آموزش و مدرسه وجود دارد، اما هرگز مطالعه‌ای خاص را به این رشته اختصاص نداده است؛ چنانکه برای جنون، سلامتی، دانش، جنایت، جنسیت یا هویت این کار را انجام داد. شناخته‌شده‌ترین بحث‌های او در مورد آموزش و پرورش، در بخش سوم اثر *نظم و تنبیه* صورت گرفته، اما تحلیل او در اینجا با بحث‌های موازی در مورد مظاهر نظامی، رهبانی، اقتصادی، حقوقی، پزشکی و البته جزایی، آمیخته است (Deacon, 2006: 2). اهمیت فوکو در ارتباط با تعلیم و تربیت آن است که برای مطالعه در حوزه تعلیم و تربیت، به‌عنوان بخشی نوظهور از علوم انسانی، ابزاری نظری و روش‌شناختی فراهم می‌کند که بر روابط بین دانش‌قدرت و شرایطی که ذیل آنها، سوژه‌ها به‌صورت اُبژه‌های دانش درمی‌آیند، تأکید می‌کند (پالمر، ۱۳۹۶: ۳۱۹).

دریغوس و رایینو<sup>۱۴</sup> در مطالعه خود درباره افکار فوکو، چهار مرحله را مطرح می‌کنند: مرحله هایدگری<sup>۱۵</sup> (که شاخص آن مطالعه جنون و عقل است)، مرحله دیرینه‌شناسی یا شبه‌ساخت‌گرا (که با دیرینه‌شناسی دانش و نظم اشیاء مشخص می‌شود)، مرحله تبارشناسی، و سرانجام، مرحله اخلاقی. انتقال از مرحله دیرینه‌شناسی به تبارشناسی، در آثار فوکو، به‌خوبی در *تأدیب و مجازات* نمایان است. این اثر، با نظریه تعلیم و تربیت ارتباط مستقیم دارد. تأدیب و مجازات جسم انسان به موضوع فناوری‌های تأدیبی (انضباطی) قدرت مربوط می‌شود و فوکو به تبارشناسی اشکال مجازات و توسعه نهاد جزائی مدرن می‌پردازد (همان، ۳۱۵).

نظر کلی فوکو در باب تعلیم و تربیت آن است که نظام تعلیم و تربیت موجود در توزیع امکانات خویش، چه از حیث امکانات بهره‌مندساز و چه از لحاظ امکانات بازدارنده، از خطوطی تبعیت می‌کند که حدود مرز آنها را فاصله‌ها، تضادها و مبارزه‌های اجتماعی تعیین می‌کنند. هر دستگاه تعلیم و تربیت نوعی شیوه سیاسی است برای حفظ یا تغییر وجوه تملک‌گفتارها، همراه با دانش‌ها و قدرت‌های برخاسته از آنها. (باقری، ۱۳۹۹: ۳۴۸). بنابراین، با استناد به دیدگاه‌های فلسفی فوکو می‌توان به مجموعه‌ای از نتایج تربیتی دست یافت که بدان اشاره می‌گردد.

## ۸- غایت تربیت عقلانی

در دیدگاه فوکو، اساساً طرح‌واره‌های بزرگ، وجود ندارد که بخواهند راهنمای عمل جهانی قرار گیرند. بر این اساس، تصور بنیان‌های ثابت و جهانی و قابل تعمیم برای تعلیم و تربیت نیز قابل تصور نیست. او



در این باره می‌گوید: حقایق از روابط قدرت شکل می‌گیرند، بنابراین، حقایقی ثابت که مبنای تعلیم و تربیت قرار گیرند، وجود ندارند (فرمینی فراهانی، ۱۳۸۲: ۱۲). فوکو در بحث آموزش، به دنبال نشان دادن چستی آموزش نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که چگونه در چارچوب‌های مشخص و تاریخی عمل می‌کند، چه نوع روابطی از قدرت بر این فرایند حاکم است، کدام چارچوب دانشی به وجود می‌آیند، کدام نهادهای مختلف درگیر هستند، تعاملات چه شکلی به خود می‌گیرند و چه تأثیراتی دارند (Deacon, 2006: 6). بنابراین، غایت تربیت عقلانی از نظر فوکو، باید پرورش دانش‌آموزانی فعال، خلاق و نقاد باشد که بتوانند به درستی متون را مورد نقد قرار داده و با ساخت‌شکنی متون، مفاهیم مورد نظر را دریابند. در واقع، تربیت عقلانی از منظر فوکو، پرورش افرادی مسئولیت‌پذیر و منعطف است که اقدامات آنها با شرایط زمانی متناسب باشد. آنها با مطالعه و تحلیل تاریخ جوامع انسانی، باید به شکل‌های مختلف عقلانیت پی برده و تشخیص دهند که عقلانیت از تاریخ و اعمال انسانی نشئت گرفته است (زارعی، ۱۳۸۹).

#### ۹- عقلانیت در مدرسه

فوکو اولین نظریه‌پرداز نیست که درباره نقش مدرسه به عنوان مکانیسمی برای بازتولید انسان‌هایی که زندگی مفید، عملی و مطیعانه داشته باشند، سخن گفته، اما احتمالاً اولین کسی است که مدرسه را در یک ماتریس نظری کلی دیسپلین قرار می‌دهد که در آن، روابط قدرت مشابهی وجود دارد و برای اداره و کنترل نتایج، از آن استفاده می‌شود. او استدلال می‌کند که برخلاف داستان‌های لیبرال و انسانی معمولی، این نهادها نه به دلایل عقلانی و انسانی، بلکه به دلایل منفی یا برای خنثی کردن خطرات (مثلاً کنترل تمایلات جنسی) یا به حداکثر رساندن کارایی (مانند اصلاح نظام‌های مجازات در فرانسه) پدید آمدند، توسعه یافتند و به مفیدترین و مولدترین کارکردهای جامعه پیوستند. از نظر فوکو، مدارس به عنوان محصول شیوه تولید سرمایه‌داری، در آن جذب شده و بهبود یافته‌اند (Marshall, 1989: 10).

از نظر فوکو، مدارس موجود، مؤسسات عادی‌سازی و هنجاری‌بخشی هستند. دانش‌آموزان به طور دقیق، به کلاس و رتبه‌هایی تقسیم شده‌اند و نظام سلسله‌مراتبی حاکم است (فرمینی فراهانی، ۱۳۸۲: ۱۳). از نظر وی، انضباط می‌تواند فردیت را بسازد و این مفهومی جدید از انسان است که از مدرنیته سرچشمه می‌گیرد و از آن حمایت می‌کند و به آن بازخورد می‌دهد. به گفته او، انضباط، فردیتی با چهار خصیصه ایجاد می‌کند:

- ۱- سلولی است (به واسطه توزیع فضاها)،
- ۲- ارگانیک است (با کدگذاری فعالیت‌ها)،
- ۳- ژنتیکی است (با انباشت زمان) و
- ۴- ترکیبی است (بر اساس درآمیختن نیروها) (Mauri Medrano, 2018: 5). فوکو به شرح جزئیات کنترل فعالیت‌ها در مدرسه می‌پردازد؛ از جمله جدول زمانی (برنامه ساعات تدریس)، که آن را تفصیل زمانی عمل (مثل قدمرو رفتن) و همبستگی بین جسم و ژست‌ها می‌خواند (پالمر، ۱۳۹۶: ۳۱۷).

فوکو فقط در مورد قدرت سلطه و شیوه‌های بازتولید انسان به عنوان یک موضوع (اصطلاح کلیدی)

صحبت نمی‌کند، بلکه در مورد این مسائل به‌گونه‌ای صحبت می‌کند که مانع از تلقی ایده‌های او به‌مثابه نظریه مقاومت یا تئوری مقاومت می‌شود. دیدگاه‌های او به‌شدت شیوه‌هایی را که در آن ایده‌ها و موضوعات صورت‌بندی می‌شوند، را تضعیف می‌کنند. ایده‌های او را نمی‌توان برای تکمیل آرمان‌های انسان‌گرای آزادی‌خواه در مورد آموزش به‌عنوان نیروی بالقوه رهایی‌بخش، استفاده کرد. در عوض، آنها تردیدهای شدیدی را در مورد اعتبار چنین رویکردهایی در مدرسه ایجاد می‌کنند (Marshall, 1989: 2).

فوکو در تغییرات آموزشی قرن بیستم، افراد را به سمت آموزش‌های کودک‌محور و مشارکتی‌تر سوق می‌دهد؛ دست‌کم، با توجه به این یافته‌های موجود که روش‌های آموزشی صرفاً تحمیلی نیستند، بلکه از سازگاری خود افراد با کارکردهای مدرسه شکل می‌گیرند. همچنین نشانه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد خانواده که به‌گفته فوکو، چند قرن پیش از جایگاه خود به‌عنوان الگوی حکومت یک دولت و به‌طور ضمنی مدرسه، خلع شده بود، امروز بخشی از اهمیت سابق خود را با مشارکت مستقیم والدین و جامعه در تأمین مالی و اداره مدارس دولتی و پدیده آموزش در منزل، بازمی‌یابد (Deacon, 2006: 7). بر این اساس، می‌توان طبق دیدگاه فوکو، مدرسه را مکانی برای تعامل و گفت‌وگو آزادانه دانش‌آموزان و مشارکت آنان در اداره امور مدرسه در نظر گرفت. ساختار مدرسه به‌شیوه دستوری و از بالا به پایین، اداره نمی‌شود، بلکه به‌شیوه‌ای کاملاً دموکراتیک اداره می‌گردد.

#### ۱۰- عقلانیت در مدیریت کلاس

مفهوم گفتمان فوکو یک مفهوم روش‌شناختی حیاتی در کشف قدرت در دوران پسا‌ساختارگرایی است؛ در گفتمان است که قدرت و دانش به هم پیوند می‌خورند و وظیفه مربی نیز کشف الگوهای توزیع قدرت است. فوکو می‌گوید: هر نظام آموزشی وسیله‌ای برای حفظ یا اصلاح تناسب گفتارها با دانش و قدرتی است که به‌همراه دارد. آموزش ممکن است به‌درستی ابزاری باشد که به‌وسیله آن، هر فرد در جامعه می‌تواند به هر نوع گفتمانی دسترسی پیدا کند. از نظر فوکو، مدیریت کلاس درس ابزاری ایدئولوژیک است که به‌وسیله آن، سیستم آموزشی هژمونی خود را بر دانش‌آموزان گسترش می‌دهد. در نظریه مدیریت کلاس درس ساختارگرا، آموزگار از این امر دفاع می‌کند که همه موضوعات باید منعکس‌کننده باورها و ارزش‌های بوروکراتیک باشند. این امر بر اهداف، محتوای برنامه‌های درسی، آموزش و سایر جنبه‌ها دلالت دارد، زیرا همه کتاب‌های درسی مملو از ارزش‌های اخلاقی فوردیسم، تیلوریسم، رفتارگرایی و بوروکراسی تلقی می‌شوند (Pitso & Letseka, 2013: 4).

طبق نظر فوکو، روش‌های سنتی که به‌وسیله معلمان به‌کار می‌روند، نمی‌تواند به یادگیری واقعی منجر شوند. دروس متعدد و پیچیده، دانش‌آموزان را درون‌گرا می‌کند و آنان پس از گذراندن سال‌های متمادی در کلاس درس، تحت کنترل شدید، مطیع مرجع قدرت می‌شوند، اما به‌زعم فوکو، معلمان می‌توانند با فراهم آوردن زمینه‌هایی برای تعلیم و تربیت انتقادی، تاندازه‌ای از تأثیرات منفی این وضعیت آموزشی بکاهد (فرمهینی

فراهانی، ۱۳۸۲: ۱۳). به عقیده ژيرو، مربيان و متعلمان بايد دريابند كه برنامه‌هاي درسي چه گروه‌هايي در مدرسه عرضه مي‌شود و برنامه درسي کدام گروه‌ها عرضه نمي‌شود؟ اين برنامه‌ها به‌سود چه كساني اعمال مي‌شوند؟ آثار عملكرد اين منافع بر جامعه چيست؟ ميزان مشروعيت اين برنامه‌ها و صور تربيتي مدارس چگونه است؟ معلمان و مربيان بايد به‌عنوان روشنفكران تحول‌آفرين عمل كنند (پالمر، ۱۳۹۶: ۵۲۴).

فوكو مي‌گويد: ابتدا اين تصور وجود دارد كه قدرت توسط كسي كه مالك آن است بر ديگري تحميل مي‌شود، مانند نوع گفتار و ارتباط معلم بر دانش‌آموز. دوم اينكه، اين قدرت به‌نوعي سرکوب‌گر است، به‌گونه‌اي كه تصورات آگاهانه، توافق و برابري خواهي را به حداكثر نمي‌رساند و ترويچ نمي‌كند. سوم، اين تصور وجود دارد كه اين قدرت بر اساس باورهاي دانش‌آموزان شكل گرفته و آن را قبول کرده‌اند (Marshall, 1989: 3). فوكو در نقد كلاس درس مدرن، معتقد است معلمان و دانش‌آموزان در وضعيت يكساني قرار ندارند. فضاي كلاسي كه معلم در آن قرار مي‌گيرد، از پيش طراحی شده است. معلم براي نظارت، بر سكوي بالاتر از صندلي دانش‌آموزان قرار مي‌گيرد كه اين بازتابي در ساخت‌وساز قدرت نظم و انضباط است. در اين الگو، معلم معرف دانش انتخاب‌شده در كتاب درسي و ارزش‌ها و قدرت اصلي جامعه است. نظارت معلم بر عملكرد هر دانش‌آموز در كلاس، فقط تلاشي است براي انضباط دانش‌آموزان به يك بدن مطيع كه الزامات قدرت اجتماعي را برآورده مي‌كند. اين نوع آموزش انضباطي، باعث مي‌شود دانش‌آموزان به‌طور ناخودآگاه، توسط قوانين كنترل شوند و مديريت يكنواخت دانش‌آموزان را براي آنها راحت مي‌كند. به نظر فوكو، نحوه و ميزان نظم و انضباط و احترام به تفاوت‌هاي شخصيتي دانش‌آموزان نيز قابل توجه است. از اين‌رو پيشنهاده مي‌كند كه زماني كه معلمان مجبور به استفاده از تنبيه مي‌شوند، مي‌توانند ابتدا سعي كنند قلب دانش‌آموزان را به‌دست آورند كه بسيار مفيد است.

مدرسه دولتي نظامي كامل از پاداش و تنبيه دارد. دانش‌آموزان مي‌توانند از پاداش براي اجتناب از تنبيه استفاده كنند. مشاهده مي‌شود كه معلمان مي‌توانند هنگام ارزيابي پاداش‌ها يا تنبيه‌ها، به دانش‌آموزان منطقه انتقالی بدهند تا دانش‌آموزان ببينند كه نتيجه تنبيه رفتار اشتباه خودشان، ممكن است از طريق برخي روش‌هاي اصلاحي، به امكان پاداش تبديل شود (Nian, 2021). بنا بر ديده فوكو، مديريت كلاس عقلائي بايد مبتني بر روابط آزادانه و مشاركتي دانش‌آموزان و معلم برقرار شده و معلم در کنار دانش‌آموزان و به‌عنوان راهنما، عمل نمايد. كلاس درس بايد توسط قوانيني كه خود دانش‌آموزان وضع مي‌كنند، اداره گردد و شرايط كلاس به‌گونه‌اي شكل گيرد كه فرصت انديشيدن و تفكر در مورد موضوعات انساني و اجتماعي براي دانش‌آموزان فراهم گردد.

## ۱۱- عقلائييت در فرايند آموزش

فوكو با تقابل دو نوع از برجسته‌ترين شكل آموزش، يعني سخنراني و سمينار، روابط قدرت آموزشي

را بیشتر روشن می‌کند. او استدلال می‌کند که روابط قدرت در سخنرانی، ظاهراً غیرمتقابل و نابرابر، صادقانه‌تر و کمتر از سمینار در مورد روابط قدرت است، که ناگزیر روی هر یک از آنها سرمایه‌گذاری می‌شود. سخنرانی‌ای که تجربه‌ای درباره ادعاهای حقیقت خود است و خود را در معرض انتقاد قرار می‌دهد، ممکن است روابط قدرت را با آشکارتر نشان دادن آنها خنثی کند، درحالی‌که آزادی ظاهری و متقابل بودن سمینار، ممکن است روابط قدرت را تاحدی پنهان کند که دانش‌آموزان به‌شیوه غیرانتقادی، آنچه را که فقط نظر آگاهانه معلم است، جذب کنند. بر این اساس، فوکو احساس می‌کرد سمینارها اگرچه ضروری هستند، ممکن است بیش از توسعه تفکر آزاد و انتقاد، برای آموزش روش‌ها مناسب‌تر باشند. نتیجه این است که آموزش‌های فردی، برنامه‌های تحقیقاتی گروهی و کار گروهی، دست‌کم به‌اندازه روش سنتی، بحث و گفتگوی دانش‌آموزان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. کار گروهی اگرچه کمتر نخبه‌گرایانه است، ممکن است سیاست بین هم‌تایان را با خطر ترویج مشارکت و سلطه نابرابر توسط یک عده، تقویت کند (Deacon, 2006: 8). بنابراین، طبق دیدگاه فوکو، روش‌های تدریسی چون تبارشناسی، انتقادی، مشاهده، استقرایی و قیاسی، بحث گروهی و پرسش و پاسخ، می‌توانند مثمر‌تر واقع شوند.

روش تدریس باید به‌گونه‌ای باشد که دانش‌آموزان به توانایی تجزیه و تحلیل متون رسیده و افرادی منتقد و خلاق، با تفکر و اگر تربیت شوند. از طرفی، به دانش‌آموزان یاد داده شود که به زبان و معانی و تأویل‌های آن، به‌عنوان سازنده هرگونه ارتباط انسان و جهان توجه کنند (زارعی، ۱۳۸۹: ۹۴). به‌گفته میسر، فوکو نقد را یک نگرش یا فضیلت می‌دانست. او توسعه طولانی نقد را به‌عنوان جنبشی که به‌وسیله آن، به سوژه حق کشف حقیقت داده می‌شود، به هنر نافرمانی داوطلبانه متفکرانه تعبیر کرد (Marshall, 2001). روش تدریس باید دانش‌آموزان را به فعالیت و ادار نماید و فعالیت اکتشافی برای درک معنا و فهم رفتارها و کنش‌های اجتماعی و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی انجام شود. درواقع، روش تدریس باید شامل روش‌های تحقیق در مسائل اجتماعی باشد و با توجه به نیازهای حال دانش‌آموزان ترسیم شود و به مسائل جزئی و محلی توجه کند. روش تدریس باید به‌گونه‌ای باشد که باعث خودکاری شاگردان و آزادی اراده آنان شود تا آنان افرادی شوند که متون را نقادانه بخوانند و معانی را کشف نمایند.

در کلاس درس، برقراری ارتباط باید به‌صورت شفاهی باشد تا دانش‌آموزان بدین‌وسیله قدرت گفتار بیابند و با بیان افکار خود، به گفتگو پرداخته و افکار یکدیگر را بررسی و نقد کنند؛ این امر باعث می‌شود افرادی منعطف، با قدرت تجزیه و تحلیل پرورش یابند. در کلاس درس، باید به دانش‌آموزان اجازه داده شود هر متنی را با توجه به تجربیات و دانسته‌های خود، تعبیر، تأویل و تفسیر نمایند تا افکاری تازه و اندیشه‌هایی نو و خلاقانه ایجاد شود. درواقع، روش تدریس باید تساهلی و متناسب با طبیعت فراگیران، و صبورانه باشد (زارعی، ۱۳۸۹: ۹۵). بنابراین، می‌توان چنین استنباط نمود که عقلانیت حاکم بر روش تدریس معلم، طبق نظر فوکو، ایجاب می‌نماید که فضایی باز و دموکراتیک بر کلاس درس حاکم شود و

بحث و گفتگوی آزادانه و تفکر نقادانه در مورد مسائل اجتماعی شکل بگیرد تا به ایجاد تفاسیر و خلق اندیشه‌های جدید، و نیز کشف روابط سلطه، نقد و راهکار رفع آن، منجر شود.

فوکو معتقد است درحقیقت، همه دانش‌ها سیاسی‌اند. کتاب‌های درسی و تولید مواد درسی هر کدام، بیانگر روش‌های سیاسی خاص هستند و عمدتاً از کسانی حمایت می‌کنند که از نظر اقتصادی و سیاسی، باعث شکل‌گیری آنها شده‌اند. قدرت، دانش را تولید می‌کند و قدرت و دانش، به‌طور مستقیم بر یکدیگر دلالت دارند (فرمبینی فراهانی، ۱۳۸۲: ۱۳). پس طبق نظر فوکو، می‌توان دانش‌آموزان را برای زمان حال تربیت نمود که بتوانند به‌صورت مشارکتی و فعال، با هم کار کنند. محتوای کتاب‌های درسی باید شامل تاریخ‌تغییرات و تحولات و شیوه‌تغییرات طبیعت و انسان باشد؛ همچنین شامل بررسی کردارهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی و نظام‌های دانایی. محتوای کتاب‌ها باید شامل آشنایی با زبان و کاربرد آن در محیط‌های مختلف اجتماعی باشد و شامل انواع علوم‌ی که انسان را به فاعل و شناسا تبدیل نماید. کتاب‌های درسی باید شامل اخلاقیاتی باشد که به تخیل و هوشیاری و ظرافت و اندیشه و انضباط و حکمت عملی اهمیت می‌دهد. محتوا باید شامل رشته‌هایی مانند علوم انسانی، علوم اقتصادی، علوم اجتماعی، روان‌شناسی، تربیت‌بدنی... باشد و برنامه‌درسی نیز ادبیات، تاریخ، ورزش، موسیقی، ریاضی، زبان‌شناسی... را در برگیرد (زارعی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). به نظر می‌رسد تأکید بر دروس علوم انسانی نزد فوکو، به‌دلیل اهمیتی است که وی برای نقش مؤثر افراد به‌عنوان فاعل شناسا در تولید معانی و آفرینندگی قائل است؛ بنابراین، تدریس شاخه‌های مختلف علوم انسانی را برای پرورش افرادی نقاد و فعال و خلاق ضروری می‌داند.

همچنین فوکو با توجه به اصول بنیادی خود و نیز انتقاد از سیستم آموزش عصر مدرن، که از طریق سازوکارهای کنترلی و اعمال قواعد انضباط و تنبیه، باعث مطیع بودن افراد می‌شود و با تحمیل برنامه‌درسی مورد نظر صاحبان قدرت، در سازگاری افراد با نظام سلطه دخیل است، عقلانیت حاکم در این عرصه را قدرت سلطه در ارتباط با می‌داند. بنابراین، با اشاره به عقلانیت متکثر در نظام آموزشی، عقلانیت کل و فراروایت‌ها را انکار نموده و برداشت و دریافت شخصی از آثار و متون را جایگزین آن می‌گرداند. تربیت عقلانی مورد نظر فوکو، تفکر آزاد و نقاد و به‌نوعی، ساخت‌شکنی از متون است؛ به‌گونه‌ای که هر روایتی به‌آسانی نباید مورد پذیرش واقع گردد و از آنجایی که قدرت‌ها تولیدکننده دانش هستند و منابع دانش از ایدئولوژی مسلط جامعه نشئت می‌گیرند، دانش‌آموزان موظف‌اند با نقد متون درسی، روابط سلطه را تشخیص داده و آنچه را که خود منطقی و درست می‌دانند، دریافت، تفسیر و نقد کنند. در کلاس درس نیز اولویت با شاگردمحوری است و معلم نقش راهنمای آموزشی دارد، در تدریس به‌کار بردن روش گفتگو اهمیت دارد و شامل سخنرانی و انتقال صرف محتوی کتاب درسی نیست، بلکه دانش‌آموزان می‌توانند با نقادی از متون و محتوای منابع درسی، آنچه را به‌زعم خود عقلانی و حقیقت تصور می‌کنند، دریافت نمایند.

## نتیجه

فوکو کتابی مستقل درباره عقل یا تاریخ عقلانیت ندارد، اما می‌توان در آثار وی -چه در شیوه باستان‌شناسی و چه در شیوه تبارشناسی که در نیمه دوم زندگی فلسفی‌اش بدان پرداخت- نقد رژیم‌های عقلانیت پنهان و آشکار موجود را مشاهده نمود. در این راستا، او از دوشاخگی چندگانه و بی‌وقفه (یگانه عقل) سخن می‌گوید و شکل‌های عقلانیت را به‌مثابه محصول مناسبات نیروها مطالعه می‌کند. فوکو قائل به برداشتی مشخص از عقل در تاریخ نیست و همواره به عقلانیت‌های جزئی و خاص و تاریخ‌مندی عقلانیت‌ها توجه دارد. برای نمونه، برخورد جامعه عقل‌باور عصر کلاسیک با دیوانگان، و عقلانیت جامعه پیشرفته عصر مدرن با فقر و بیکاری و مسائل جنسی، هر کدام نشان‌دهنده گونه‌های مختلف برخورد عقلانیت‌ها در پژوهش‌های تاریخی و فلسفی فوکوست. از نظر او، عقلانیت به‌شدت با مناسبات حاصل از قدرت گره خورده است و عقلانیت‌ها را باید در محصولات قدرت، یعنی دانش‌های جدید، ساختارها و نهادهای اجتماعی پیدا کرد.

فوکو در ارتباط با حصول معرفت، بر این باور تکیه دارد که هر دورانی انگاره و سامان دانایی خاص خود را دارد و از عقلانیتی خاص پیروی می‌کند. بنابراین، هر انگاره دانایی در عصری خاص را باید برحسب معیارهای منطقی خاص همان عصر تبیین کرد. او معتقد است با نگاهی تاریخی به معرفت انسان، می‌توان دریافت که معرفت، دوران‌ساز نیست، بلکه این دوران است که معرفت انسان را می‌سازد. دوره‌ها به‌نحو غیرقابل شناخت، در حال رقم زدن انحاء گوناگون تعینات انسان هستند.

فوکو با کشف خاستگاه علم در باستان‌شناسی علوم انسانی، به بررسی اپیستم‌های سه‌گانه در سه دوران مختلف تاریخ می‌پردازد و از این طریق، به‌نحو مستند عقلانیت را امری اعتباری قلمداد می‌کند. از طرفی دیگر، او در باستان‌شناسی به فرایند تاریخی موضوعات و نحوه شکل گرفتن آن توجه دارد. او در مقام یک تاریخ‌کاو، بیش از هر چیز شیفته آن است که چندگانگی‌ها و شکل‌یابی‌های عقل را از رهگذر تحلیل مناسبات تاریخی نیروهای دانش و قدرت ترسیم کند. به‌عقیده فوکو فقط کثرت‌ها، شکل‌ها و قلمروهای عقل وجود دارند. عقل نزد فوکو، از اساس چندپاره است و در لحظه‌های مختلف تاریخی و در قلمروهای مختلف جغرافیایی، شکل‌هایی خاص به‌خود گرفته و از منطقی مشخص پیروی کرده است. قدرت نیز از دیگر موضوعاتی است که فوکو در مورد آن قلم‌فرسایی نموده است. طبق دیدگاه وی، قدرت یک ویژگی اسرارآمیز نیست که منشأ آن را باید جستجو کرد، بلکه فقط نوعی خاص از رابطه بین افراد است. در مورد همه روابط بین افراد، عوامل بسیاری تعیین‌کننده قدرت هستند. باین‌حال، عقلانی‌سازی نیز دائماً در حال پویایی و فعالیت است. به نظر وی، حکومت افراد بر یکدیگر -خواه قدرتی باشد که مردان بر زنان اعمال می‌کنند، یا بزرگ‌سالان بر کودکان، یا طبقه‌ای بر طبقه دیگر، یا بوروکراسی بر یک جمعیت- شامل نوعی خاص از عقلانیت است. نهادهای آموزشی یا اجتماعی نیز بخشی از مبارزه

قدرت برای ایجاد، گسترش و حفظ یک مفهوم خاص از حقیقت، از طریق کنترل قدرت مشروعیت است. از نظر فوکو، فضاهای آموزشی و نهادها و سازمان‌ها، بازتاب‌کننده و بازتولیدکننده قدرت‌اند. او می‌گوید: حقیقت را باید به‌عنوان نظامی از رویه‌های دستوری برای تولید، تنظیم، توزیع، گردش و عملیات بیابیه‌ها درک کرد. او گرچه در باب تعلیم و تربیت نیز به‌طور مشخص اثری منتشر ننموده، اما در سرتاسر آثار وی، ارجاعات زیادی به آموزش و مدرسه وجود دارد. غایت تربیت عقلانی از نظر فوکو، باید پرورش دانش‌آموزانی فعال، خلاق و نقادی باشد که بتوانند به‌درستی متون را مورد نقد قرار داده و با ساخت‌شکنی متون، مفاهیم مورد نظر را دریابند. آنان با مطالعه و تحلیل تاریخ جوامع انسانی، باید به شکل‌های مختلف عقلانیت پی برده و تشخیص دهند که عقلانیت از تاریخ و اعمال انسانی نشئت گرفته است. به نظر فوکو، اصولاً آموزش و پرورش به‌هیچ‌وجه نباید شامل روابط قدرت باشد. یادگیری یک دانش‌آموز، لزوماً به ضرر دانش‌آموز دیگر نیست و مدارس می‌توانند در آموزش، روابط قدرت را به حداقل برسانند و زمینه را برای روابط آگاهانه، توافقی و برابری طلبانه ترویج کنند.

معلم در روش تدریس در کلاس درس نیز باید دانش‌آموزان را به فعالیت وادار نماید و فعالیت اکتشافی برای درک معنا و فهم رفتارها و کنش‌های اجتماعی و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی انجام شود. درواقع، روش تدریس باید شامل روش‌های تحقیق در مسائل اجتماعی باشد و با توجه به نیازهای حال دانش‌آموزان ترسیم شود و به مسائل جزئی و محلی توجه کند. روش تدریس باید به‌گونه‌ای باشد که باعث خودکاری شاگردان و آزادی اراده آنان شود تا بتوانند متون را نقادانه بخوانند و معانی را کشف نمایند.

به‌طور کلی، نظریات فوکو عکس‌العملی به خردباوری و عقل‌سالاری حاکم بر عصر مدرن است و پیش‌فرض‌های عام او را می‌توان برآمده از تفکر پسامدرن وی دانست. او به مطلق بودن عقلانیت و فراروایت گشتن اندیشه مدرن معترض بود. از طرف دیگر، او فراروایت، حقیقت و عقلانیت کلی را رد می‌کند و بر این باور است که حقیقت را خود فرد با توجه به شرایط و موقعیتش تعیین می‌کند، نه پیروی از یک حقیقت کلی. او عقلانیت و دانش را برآمده از قدرت می‌داند و بنابراین، معتقد به نسبی‌گرایی است.

## یادداشت‌ها

- 1 wisdom
- 2 Rationalist
- 3 Postmodernism
- 4 Michel Foucault
- 5 Subject
- 6 episteme
- 7 objectification
- 8 Qualitative research
- 9 Max Weber
- 10 Frankfurt School
- 11 Jürgen Habermas
- 12 Theodor Adorno

13 Stuart Clegg  
14 Dreyfus and Rabinau  
15 Heidegger

## منابع

- احمدی، بابک (۱۴۰۱) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- الستر، یون (۱۳۹۸) *عقل و عقلانیت*، ترجمه محسن رنانی و عباد تیموری، تهران: نور علم.
- باقری، خسرو (۱۳۹۹) *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پالمر، جوی آ. (۱۳۹۶) *پنجاه اندیشمند نوین علوم تربیتی؛ از پیازه تا عصر حاضر*، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت و جمعی از مترجمان، تهران: سمت.
- جانسون، بورک؛ کریستنسن، لری (۱۳۹۵) *پژوهش آموزشی: رویکردهای کمی، کیفی و ترکیبی*، ترجمه علیرضا کیامنش و همکاران، تهران: علم.
- حقیقت، سیدصادق؛ نوروزی، محمدحسین (۱۳۹۳) «جایگاه حقیقت و عقلانیت در تبارشناسی میشل فوکو»، *فصلنامه مطالعات سیاسی*، شماره ۲۳، ص ۸۰-۵۷.
- دریاب، طاهره (۱۴۰۰) *عقلانیت و قدرت در تفکر فوکو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- روح‌الهی اوجاکی، حسن (۱۳۹۲) *بررسی آرای فلسفی میشل فوکو و دلالت‌های تربیتی آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران.
- زارعی، حسین (۱۳۸۹) *بررسی دیدگاه‌های تربیتی میشل فوکو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه پیام نور همدان.
- سجادیه، نرگس (۱۳۹۴) *تبارشناسی و تعلیم و تربیت*، تهران: دانشگاه تهران.
- سلامت، حسام (۱۳۹۳) «جدال بر سر عقل؛ فوکو در برابر هابرماس»، *فصلنامه جامعه، فرهنگ و رسانه*، شماره ۱۶، ص ۱۲۴-۱۱۶.
- طاهری، صفورا (۱۳۸۸) *بررسی و نقد مسئله عقلانیت در پست‌مدرنیسم و نقد دلالت‌های آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- فرمینی فراهانی، محسن (۱۳۸۲) «بررسی دیدگاه‌های تربیتی پست‌مدرنیسم با تأکید بر اندیشه‌های فوکو و دریدا»، *دوماهنامه دانشور رفتار*، سال ۱۰، شماره ۳، ص ۶۸-۵۱.
- فلویر، بنت (۱۳۹۹) «عقلانیت و قدرت»، ترجمه نریمان جهان‌زاد، *فضا و دیالکتیک*، شماره ۱۶.
- فوکو، میشل (۱۳۸۰) *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.



- (۱۳۸۱) دانش و قدرت، ترجمه محمد ضیمران، تهران: هرمس.
- (۱۳۹۷) نقد چیست و پرورش خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل؛ آرون، رمون (۱۳۹۷) در باب تاریخ اندیشه، ترجمه محسن محسنی، تهران: فرهنگ جاوید.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۳) جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- محمّدی اصل، عباس (۱۳۹۲) جامعه‌شناسی میشل فوکو، تهران: گل‌آذین.
- مصباحی جمشید، پرستو؛ سرمدی، محمدرضا؛ فرج‌اللهی، مهران؛ میردامادی، سیدمحمد؛ اسماعیلی، زهره (۱۳۹۵) «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست‌مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۳۳، ص ۹۵-۱۲۵.
- معمّدی، محمدصادق (۱۳۹۵) زایش جنون در اندیشه فوکو، تهران: علم.
- مهرجو، پروانه (۱۳۹۹) «مطالعه و تحلیل اندیشه‌های میشل فوکو با تأکید بر هدف، روش و محتوا»، رویش روان‌شناسی، سال ۹، شماره ۲، ص ۱۱۷-۱۲۶.

Deacon, R. (2006) "Michel Foucault on Education: a Preliminary Theoretical Overview, *South African Journal of Education*, vol. 26, no. 2, pp. 177-187.

Hindess, B. (2005) "Politics as Government: Michel Foucault's Analysis of Political Reason", *Alternatives Global Local Political*, vol. 30, no. 4, pp. 389-413.

Marshall, J. D. (1989) "Foucault and Education", *Australian Journal of Education*, vol. 33, no. 2, 1989, pp. 99-113.

-----, (2001) "A Critical Theory of the Self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault", *Studies in Philosophy and Education*, vol. 20, no. 1, pp. 75-91

Mauri Medrano, M. (2018). "Foucault and Education; Some Key aspects of Foucaultian Thought applied to Education. *Kultura-Przemiany-Edukacja*, vol. 6, pp. 85-94.

Nian, Z. H. (2021) "A Book Reviews of Foucault's Discipline and Punish with Educational Reflections", *Open Access Library Journal*, vol. 8, pp. 1-5.

Pitsoe, Victor & Letseka, Moeketsi (2013) "Foucault's Discourse and Power: Implications for Instructionist Classroom Management", *Open Journal of Philosophy*, vol. 3, no. 1, pp. 23-28.





## An Analysis of the Moral Right a Case Study of Hill Steiner and Allamah Tabatabai

Saeide Hamledari\*<sup>1</sup>, Ahmad Fazeli<sup>2</sup>

1 Ph.D. Student of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

2 Associate Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2023/05/10**  
**Accepted:**  
**2024/04/20**

Right in general meaning has a broad dimension and ethics is one of its most important and widely used aspects. Despite the importance of this type of right, it is also surrounded by ambiguities. Does moral right have an external existence at all? If it exists in the world, what is its origin? When rights and morals conflict, are rights or morals a priority? What is moral right? Can its conditions be revoked? On the one hand, the mind is busy with such questions, but on the other hand, among the existing works, except for a few, no work coherently deals with moral rights, therefore, there is a need for a brief introduction and the purpose of clearing ambiguities. Existing, concerning some general titles of moral rights, the issue should be examined case by case according to Hill Steiner and Allamah Tabatabai. The research method in this article is descriptive-analytical using text analysis. The findings show that even though both philosophers consider moral right as a real and existing right, there are noticeable differences between the two views in the discussion of "the structure of moral right". Hill Steiner considered the owner of the right to belong to the moral right, and if the owner of the right renounces his claim, the moral right is lost. But the vision of Allamah Tabatabai is completely different. In his eyes, the right is the same as the virtue, and in this case, belonging to the right is a moral act, and it will be impossible to take away the right.

**Keywords:** Law, moral right, Hill Steiner, Allamah Tabatabai.

**Cite this article:** Hamledari, Saeide & Fazeli, Ahmad (2023). An Analysis of the Moral Right, a Case Study of Hill Steiner and Allamah Tabatabai. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 43-60.

DOI: 10.30479/WP.2024.18767.1041

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** hamledari20@gmail.com



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، پاییز ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## واکاوی حق اخلاقی

### مطالعه موردی: دیدگاه هیلل استاینر و علامه طباطبایی

سعیده حمله‌داری<sup>۱\*</sup>، احمد فاضلی<sup>۲</sup>

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران.

#### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۲/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۳/۲/۱

حق در معنای کلان، ابعادی گسترده دارد؛ اخلاق یکی از ابعاد مهم و پرکاربرد آن است. به‌رغم اهمیت این نوع حق، ابهاماتی نیز پیرامون آن وجود دارد. آیا اصلاً حق اخلاقی وجود خارجی دارد؟ اگر در عالم واقع موجود است، خاستگاه آن چیست؟ هنگام تراحم حقوق با اخلاق، اولویت با حقوق است یا اخلاق؟ متعلق حق اخلاقی چیست؟ آیا می‌توان تحت شرایطی، آن را اسقاط نمود؟ در این نوشتار، ضمن بررسی برخی عناوین کلی حق اخلاقی، به‌منظور آشنایی اجمالی و رفع ابهامات موجود، ساختار حق اخلاقی به‌طور موردی از منظر هیلل استاینر و علامه طباطبایی مورد بررسی قرار گرفته است. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از تحلیل متن صورت گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که به‌رغم آنکه هر دو فیلسوف، حق اخلاقی را حقی واقعی و موجود می‌دانند، اما در بحث «ساختار حق اخلاقی»، اختلاف میان دو دیدگاه، محسوس است. هیلل استاینر، صاحب حق را متعلق حق اخلاقی دانسته که اگر از ادعای خود چشم‌پوشد، حق اخلاقی ساقط می‌شود. اما افق دید علامه طباطبایی کاملاً متفاوت است. به‌عقیده علامه، حق همان فضیلت است؛ در این صورت، متعلق حق، فعل اخلاقی است و اسقاط حق، غیرممکن است.

**کلمات کلیدی:** حقوق، حق اخلاقی، هیلل استاینر، علامه طباطبایی.

استناد: حمله‌داری، سعیده؛ فاضلی، احمد (۱۴۰۲). «واکاوی حق اخلاقی؛ مطالعه موردی: دیدگاه هیلل استاینر و علامه طباطبایی ایمان‌گرایی». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۴۰-۴۳.

DOI: 10.30479/WP.2024.18767.1041



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: hamledari20@gmail.com

## مقدمه

واژه‌هایی همچون حق، تکلیف، ادعا، و وظیفه، از جمله واژه‌هایی هستند که وابستگی و ارتباطی وثیق با یکدیگر دارند، تا جایی که با شنیدن هر یک، دیگری خواه‌ناخواه به ذهن انسان متبادر می‌گردد. واژه حق، واژه‌ای کلان است و به‌طور کلی بر انواع حقوق سیاسی، اجتماعی، دینی، اخلاقی و... دلالت می‌کند. از میان انواع حق، اگر ادعا کنیم مهم‌ترین نوع حقوق، حق اخلاقی است، ادعایی گزافی نکرده‌ایم. اما در عین اهمیت، ابهامات بسیاری این نوع حق را فراگرفته است. آیا اصلاً حقی به نام حق اخلاقی وجود دارد؟ اگر چنین حقی در واقع موجود است، متعلق آن دقیقاً کیست؟ آیا صاحب حق، متعلق این حق است؟ یا مخاطب حق؛ یعنی کسی که حق علیه اوست متعلق حق است؟ یا اصلاً خود فعل اخلاقی متعلق حق است؟ آیا حق اخلاقی نیز همانند سایر حقوق، قابلیت اسقاط دارد یا خیر؟ و پرسش‌هایی دیگر از این قبیل. از آنجایی که در میان تألیفات موجود، اثر چشم‌گیری مشاهده نشده که در آن به‌طور اختصاصی این موضوع مورد بررسی قرار گرفته باشد و خلأ چنین نوشته‌ای محسوس است، ضرورت پژوهش حاضر، مسلم است.

در بخش آغازین مقاله، ابتدا بحثی کلی پیرامون موضوعات مرتبط با حق اخلاقی ارائه شده، و سپس، به دلیل گستردگی ابعاد موضوع، «ساختار حق اخلاقی» به صورت موردی و گذرا، از دیدگاه پروفیسور هیلل استاینر و علامه طباطبایی، به نمایندگی از دو تفکر غربی و اسلامی، بررسی و تبیین می‌گردد.

پروفیسور هیلل استاینر در مقاله‌ای با عنوان «حق اخلاقی»، سعی دارد برخی از موضوعات حق اخلاقی را به‌طور گسترده تبیین نماید. ما در اینجا تنها به نظر وی در مورد ساختار حق اخلاقی و ویژگی‌های آن اشاره می‌کنیم. در میان فلاسفه اسلامی، افق دید علامه طباطبایی در این موضوع، کاملاً جدید و متفاوت است. اختلاف‌هایی بین دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد. در نظر استاینر، «صاحب حق»، متعلق حق اخلاقی واقع می‌شود و چنانچه صاحب حق از حق خود بگذرد، وظیفه از گردن مخاطب حق ساقط می‌گردد. استاینر به این موضوع به‌عنوان یک مسئله اجتماعی می‌نگرد و بررسی وی از منظر اجتماعی صورت می‌پذیرد. دقیقاً شروع اختلاف نظر وی با علامه طباطبایی در همنجاست. با استناد به تفسیر علامه از آیات قرآن، می‌توان ادعا کرد که در نظر وی، حق همان فضیلت است. در این صورت، متعلق حق چیزی غیر از همان فعل اخلاقی نمی‌تواند باشد؛ حال اگر حق و فضیلت یکی باشند، پس از منظر علامه، اسقاط حق مساوی با اسقاط فضیلت بوده و بنابراین، اسقاط حق از محالات است.

## پیشینه پژوهش

موضوع «حق اخلاقی» پیشینه پژوهشی محدودی دارد. در میان منابع فارسی، شاید بتوان گفت نزدیک‌ترین و جدیدترین مقاله پیرامون موضوع مد نظر ما، مقاله‌ای با عنوان «حق اخلاقی؛ امکان یا امتناع» (فناپی و همکاران، ۱۳۹۹) است که نویسندگان، ماهیت وجودی حق اخلاقی را به‌طور مفصل و از منظر

دیدگاه‌های مختلف بررسی کرده‌اند. مقاله دیگری با عنوان «چیستی حق از منظر اعتباریات علامه» (محسنی، ۱۴۰۰) نیز نگاشته شده که تمرکز نویسنده بر بررسی ماهیت حق، بر اساس نظریه اعتباریات علامه است. «اثبات ماهیت دوگانه حق از منظر علامه طباطبایی» (موسوی، ۱۳۹۴) عنوان مقاله دیگری است که پیرامون موضوع حق و دیدگاه علامه به رشته تحریر درآمده است. در میان مقالات انگلیسی نیز تنها یک مقاله با عنوان خاص «حقوق اخلاقی»، توسط پروفسور هیلل استاینر (Steiner, 2006) نگاشته شده است. تمایز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین، این است که ضمن کسب آگاهی مقدماتی مخاطب با ابعاد حق اخلاقی، آشنایی با گزیده‌ای از آراء دو فیلسوف غربی و اسلامی برجسته در این حوزه، را نیز در پی خواهد داشت.

### مفهوم‌شناسی

از آنجاکه موضوع حق اخلاقی شاید در دیگر آثار کمتر قابل رؤیت باشد، به نظر می‌رسد اشاره به بحث مفاهیم خالی از لطف نباشد.

### - حق

ابتدا باید دید اصلاً واژه «حق» به چه معناست تا بتوان پس از آن، به معنای یک قسم خاص از آن، که حق اخلاقی باشد، اشاره نمود. در هر نظام قانون‌مند، به منظور حفظ و تأمین رفاه فردی و اجتماعی و نیز جلوگیری از رخداد هرگونه تجاوز و تعرضی، وجود امتیازات و قدرت‌های قانونی خاص لازم و ضروری به نظر می‌رسد؛ هر یک از این لحاظات را اصطلاحاً «حق» نامیده‌اند. حق به این معنا، شامل مجموعه‌ای از امتیازات فردی یا گروهی است که وضعی و قراردادی بوده و از قوانین حاکمه نشئت گرفته است. تقریباً در اکثر تعاریفی که از حق ارائه شده، وجود سه مؤلفه اساسی نمایان است: الف) کسی که حق از آن اوست (من له الحق)؛ ب) کسی که حق علیه اوست (من علیه الحق)؛ ج) آنچه متعلق حق است (انصاری، ۱۳۹۱: ۳۷). در تعریف کلی‌ای که لیف وینر در مقاله «حقوق» (Wenar, 2020) خود، بیان نموده نیز لزوم این مؤلفه‌ها در مفهوم حق، قابل برداشت است:

حقوق عبارت است از استحقاق انجام/ عدم انجام اعمال معین؛ حضور/ عدم حضور در حالات معین؛ استحقاق اینکه دیگران نسبت به من، اعمالی خاص را انجام دهند/ ندهند، یا در حالاتی خاص باشند/ نباشند. حقوق بر درک مدرنی از اینکه چه اعمالی مجاز و کدام نهادها عادلانه هستند، غالب است. حقوق شکل حکومت‌ها، محتوای قوانین و شکل اخلاق را می‌سازد. پذیرش مجموعه‌ای از حقوق به معنای تأیید توزیع آزادی و اختیار

است و بنابراین، تأیید دیدگاهی خاص در مورد آنچه ممکن است، باید و نباید انجام شود. (Ibid, 1)

در این تعریف نیز همانند سایر تعاریف حق، ویژگی‌های خاصی همچون ارتباط دوسویه داشتن معنای حق، اختصاص امتیازات به صاحب حق، وضعی و قراردادی بودن آن، و خصوصیتی از این قبیل، بارز و نمایان است.

بی‌شک هنگامی که بحث از تعریف حق می‌شود، ذهن فیلسوف حقوق، بی‌درنگ به سوی دو نظریه «اراده یا انتخاب» و «سود یا منفعت»، معطوف می‌گردد. این دو نظریه در تعاریف حقوقی از نقش و اهمیتی بسزا برخوردارند. در نظریه اراده، حق به معنای «یک اراده تضمینی» است که می‌تواند اراده‌های دیگر را مقید و محدود سازد. اما در نظریه سود، حق به معنای «منفعت تضمین شده» است، به این معنا که حق برای حفظ و حمایت از یک سود با ضمانت منفعتی بنیادین، تکلیفی را بر گردن طرف مقابل می‌گذارد. البته لازم به ذکر است که این تعاریف خالی از اشکال نیستند. به عنوان مثال، در نظریه اراده، تنها هویت‌هایی می‌توانند صاحب حق باشند که دارای اراده مستقل‌اند و این هویت، همان انسان‌های بالغ‌اند که قدرت تصمیم‌گیری ارزشی دارند. حال پرسش این است که آیا هویت‌هایی که در حال بیهوشی به سر می‌برند، یا کودکانی که قدرت تصمیم‌گیری ندارند، فاقد حق‌اند؟! در مورد نظریه منفعت نیز این پرسش مطرح است که آیا تمامی موجودات کره زمین دارای حق‌اند؟ مدافعین این نظریه، پاسخ مثبت می‌دهند و اشکال نظریه دقیقاً همین جاست که امکان‌پذیر بودن حقی به این گستردگی، محال است و به کارگیری حق در این مقیاس وسیع، آن را بی‌ارزش می‌سازد (Steiner, 2006: 464).

گاه در تعاریفی که از حق ارائه می‌شود، در وهله نخست، به نظر می‌رسد واژه حق مفهومی شبیه «ملک» یا «حکم» داشته باشد، اما اندیشمندان با بیان تمایزهایی میان این دو واژه، خلط مدنظر را رفع نموده‌اند. از جمله تفاوت‌های دو واژه حق و ملک، آن است که واژه «حق» یک امر اضافی است، به این معنا که نسبتی میان «من له الحق» و «من علیه الحق» برقرار است، اما «ملک» این گونه نیست. همچنین واژه «حق» همیشه به نحو موردی و خاص، به کار می‌رود، مانند حق آزادی، حق سکونت و... اما «ملک» همیشه مطلق است، مانند خوردن، نوشیدن، بخشیدن و... (سلیمی، ۱۳۹۴: ۸۰). در تمایز میان واژه حق با حکم نیز بیان شده است که «حکم»، تنها بیانگر وظیفه‌ای است که برای کسی صادر می‌شود؛ خواه مطالبه‌کننده‌ای در خارج برای آن موجود باشد، یا نباشد، اما «حق» برخلاف «حکم»، دارای یک مفهوم اضافه است و همیشه فرض دو طرف، برای آن لازم و ضروری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۸۷).

## – حق اخلاقی

در اکثر منابع حقوقی وجه ممیز حق اخلاقی از سایر حقوق را با قید «ضمانت اجرایی نداشتن حق

اخلاقی» مشخص کرده‌اند. در جوامع و دولت‌ها، به محض آنکه حقی از کسی ضایع گردد، این تزییع حق، پیگرد قانونی داشته و می‌توان به دلیل عدم اجرای آن حق یا اجرای نادرست آن، به مراجع مربوطه شکایت نمود و دولت این اجازه را دارد که فرد متخلف را مجازات نماید. اما برخی دیگر از حقوق، این‌گونه نیستند و در صورت تخلف یا چشم‌پوشی از این حقوق، هیچ مرجعی وجود ندارد که ضمانت اجرای آن را برعهده گرفته و فرد متخلف را توبیخ و مجازات نماید. حقوق دسته دوم را «حقوق اخلاقی» می‌نامند. این حقوق هم می‌توانند توسط واضع قرارداد شوند، هم می‌توانند فاقد قدرت حاکم و وضع‌کننده باشند. تمامی حقوقی که خداوند بر انسان‌ها فرض نموده است، مانند حق پدر، معلم، همسایه و... از جمله حقوق اخلاقی وضع شده به‌شمار می‌روند، اما حقوقی که تنها بر اثر آداب و رسوم فرهنگ‌های مختلف شکل گرفته‌اند، جزو حقوق اخلاقی بدون واضع به‌شمار می‌روند. تجاوز از حقوق اخلاقی، گرچه از منظر فقهی دارای مجازات اخروی بوده و گناه محسوب می‌شود، اما از منظر دولت و دستگاه اجرایی دنیوی، جریمه و پیگرد ندارد. به‌عنوان مثال، رعایت نکردن حق حیوانات و آزار و اذیت آنها، گرچه گناهی بزرگ محسوب می‌شود، اما نمی‌توان این شکایت را در نزد قاضی برد و از قاضی خواست که فرد متخلف را به احترام حیوانات مجبور کند (همان، ۹۲).

اما نگرش ماورایی برخی اندیشمندان دینی به این مسئله، سبب مخالفت با این تمایز میان حق اخلاقی و سایر حقوق شده است. به عقیده آنها، این رویکرد که اخلاق فاقد ضمانت اجرایی است، نسبت به جوامع غیرمذهبی صادق است، درحالی‌که به عقیده حکومت‌های مذهبی، اخلاق نیز می‌تواند دارای ضمانت اجرایی باشد. این ضمانت، همان «ایمان» افراد است. در واقع، این ایمان انسان است که مشوق وی در احترام گذاشتن به حقوق است و عاملی بسیار مؤثر در حسن اجرای قوانین به‌شمار می‌رود (نجومیان، ۱۳۷۶: ۲۱۶). اما چنانکه گذشت، منظور از نداشتن ضامن اجرا در حقوق اخلاقی، ضمانت اجرای دنیوی و حکومتی بوده و بحث ضمانت «ایمان» موضوعی فرامادی است.

از آنجایی‌که تنها تفاوت حق اخلاقی با سایر حقوق، پیرامون ضمانت اجرایی نداشتن حق اخلاقی می‌چرخد، پس می‌توان گفت: حق اخلاقی نیز حقی همانند سایر حقوق است، بنابراین تمامی احکام و حدود و مقرراتی که درباره حق به‌طور کلی مطرح می‌شود را می‌توان در مباحث حق اخلاقی نیز به‌طور خاص جاری نمود.

## ۲- آیا حقوق، حاوی اخلاق‌اند؟

دیدگاه‌ها پیرامون وجود یا عدم وجود حقی به‌نام حق اخلاقی، به‌عنوان یک حق مستقل و جداگانه، متفاوت است. به‌عنوان مثال، جرمی بنتام، از سرسخت‌ترین مخالفان امکان وجود حق اخلاقی است. او مدعی است که اکثر گزارش‌ها نشان می‌دهد که «اخلاق»، اساساً مربوط به کیفیت نیت افراد در عمل، یا



کیفیت پیامدهای اعمال آنهاست و هیچ‌یک از این ملاحظات، لزوماً حاکی از نقش حقوق در تفکر اخلاقی نیست. اقدامات اخلاقی مطلوبی که با انگیزه و نیت خوب انجام می‌شوند، یا اقداماتی که نتایج مطلوبی دارند، به‌هیچ‌وجه دلالت بر این ندارند که چنین اقداماتی شامل «احترام به حقوق دیگران» است. حقوق، اساساً بیانگر آن است که چه کسی مدیون کیست. یعنی حقوق، مربوط به توزیع بین‌فردی است و حضور حداقل دو نفر، لازم است. با وجود این، بر فرض که اخلاق، به‌نحوی بیانگر چنین توزیع بین‌فردی باشد، باز هم دلیل کافی برای این ادعا نخواهد بود که «حقوق، جایگاه اساسی در اخلاق دارد»، زیرا چنین دغدغه‌ای ممکن است کاملاً ابزاری باشد، مثلاً احترام به حقوق دیگران، می‌تواند بهترین وسیله برای تصدیق نیت خوب اخلاقی فرد، یا تضمین نتایج مطلوب برای عملش باشد. بنابراین، توزیع بین‌فردی که توسط مجموعه‌ای از حقوق تعیین می‌شود، ممکن است فاقد هرگونه مطلوبیت اخلاقی ذاتی باشد (Steiner, 2006: 159).

اما در مقابل بنتام، بعضی دیگر از فلاسفه، معتقد به وجود حق اخلاقی<sup>۳</sup> اند و منشأ حق را امری فراقانونی می‌دانند. هیلل استاینر از جمله این فلاسفه است که اذعان دارد قوانین اخلاقی منشأ حقوق اخلاقی اند. دلیل وی بر رد نظریه بنتام این است که قانون موضوعه در صورتی معتبر است که محتوایش عادلانه باشد، و زمانی می‌توان این قانون را عادلانه دانست که مقتضیات و اصول عدالت در آن رعایت گردد. زمانی می‌توان به رعایت اصول عدالت در قانون پایبند بود که به حقوق اخلاقی افراد توجه ویژه شده باشد. پس، بدون شناخت و رعایت حق اخلاقی نمی‌توان به عدالت و در پی آن، به وضع قانون معتبر دست یافت (Ibid, 460). بنابراین، بر اساس نظر استاینر، می‌توان ادعا نمود که یکی از نتایج بحث از حق اخلاقی و حق قانونی، آن است که ارزش و اعتبار حق قانونی، متکی بر رعایت حق اخلاقی است، چراکه حق قانونی مبتنی بر وجود قانون موضوعه معتبره دارای ضمانت اجرای بیرونی است و نیز، این قانون در صورتی اعتبار دارد که عادلانه و مبتنی بر توجه به حق اخلاقی (عدالت) باشد.

مباحث فوق حاکی از اختلاف نظر پیرامون امکان یا عدم امکان وجود حق اخلاقی است، مبنای ما در این مقاله، هم‌سو با فرض اخیر است که حق اخلاقی به‌عنوان یک حق مستقل در کنار سایر حقوق، موجود و حاضر است.

### ۳- خاستگاه حقوق

اولین پرسشی که ممکن است در ابتدای شکل‌گیری هر موضوع مطرح شود، بحث از خاستگاه و منشأ است. بحث حقوق، به‌ویژه حقوق اخلاقی نیز از این پرسش مستثنا نیست. اینکه در واقعیت، حقوقی وجود دارد، یقینی و مورد پذیرش همگان است، آنچه مورد اختلاف است این است که در مباحث ارزشی، همانند بایدونباید‌های مطرح در حوزه حقوق اخلاقی، منبع و منشأ این‌گونه ارزش‌گذاری‌ها کجاست؟ هنگامی که

گفته می‌شود فرد الف حق دارد یا ندارد، درستی یا نادرستی این عبارت را چه کسی و بر اساس چه ملاک و ضابطه‌ای، تعیین می‌کند؟ چهار فرضیه مشهور در باب خاستگاه حق و وظایف اخلاقی، نزد مکاتب حقوقی عبارت‌اند از:

### الف) حقوق بدیهی

حقوق بدیهی حقوقی است که شامل حال همه انسان‌ها می‌گردد که از جمله دارای مؤلفه‌های «بدهات» و بی‌نیاز از دلیل و برهان است. مسائلی که در اینجا مطرح است باید در نهایت، دارای یکسری اصول و قوانین ساده و عادی باشند، تاحدی که برای ساده‌ترین انسان‌ها با پایین‌ترین مراتب فهم نیز به راحتی قابل تشخیص و فهم باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۲۵). رونالد دورکین از جمله مدافعان این نظریه بوده و در کتاب جدی گرفتن حقوق، وجود حقوق را امری بدیهی و مسلم تلقی می‌کند. رابرت نوزیک نیز دیگر فیلسوف سنتی بوده که در کتاب آنارشی، دولت و مدینه فاضله، به بدیهی بودن حقوق انسان اذعان دارد (هینمن، ۱۳۹۸: ۴۱۲).

### ب) مبنای الهی

هر جا صحبت از حقی برای کسی در مورد فعلی یا کسی ثابت شود، مبنی بر آن است که نوعی مالکیت برای او نسبت به آن شیء یا شخص، ایجاد گردد. همه اجزاء هستی مسخر اراده الهی هستند و مالکیت تکوینی خداوند بر موجودات، سبب ایجاد حقوق الهی و زمینه‌ساز تحقق قانون‌گذاری و تشریح از جانب او بر خلاق گشته است. طبق این مقدمه، که کل هستی از آن خدای متعال است، هیچ حقی به خودی خود، برای فردی اثبات نمی‌گردد، بلکه هر جا حقی وجود داشته باشد، اصالتاً از آن خداست و این اوست که آن حق را به آن موجود می‌دهد. تمام موجودات، از جمله انسان‌ها، ملک واقعی خداوند هستند و تنها مجاز به آن مقدار از دخل و تصرفی است که مورد تأیید و به فرمان الهی باشد. اینکه خداوند نسبت به تمامی مصالح و مفاسد عالم آگاه است، سبب شده تا قانون الهی، تنها قانون مورد اطمینان و لازم‌الاتباع انسان‌ها باشد. بنا بر این ارتباط تکوینی میان خالق و مخلوق است که تمام حقوق انسان‌ها، تنها هنگامی به عنوان حق واقعی محسوب می‌گردد که مورد تأیید الهی واقع شود (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۵). جان لاک از جمله فلاسفه پیرو این نظریه است که در کتاب دو رساله در باب دولت، خداوند را منبع نهایی و مبنای اصلی حقوق بشر می‌داند (هینمن، ۱۳۹۸: ۴۱۳).

### ج) مبنای طبیعی

بر اساس این دیدگاه، حقوق انسان‌ها ناشی از فطرت و طبیعت وی بوده و نمی‌تواند از جانب کسی سلب یا وضع شود. حقوق، ریشه در ذات و طبیعت انسان‌ها دارد و تغییر زمان و مکان، در کاهش یا

افزایش آنها تأثیری ندارد. قانون طبیعی مبدأ و واضعی ندارد و تابع تصدیق یا تکذیب بشر واقع نمی‌شود (جوان آراسته، ۱۳۸۹: ۴۷). یکی از صاحب‌نظران این مکتب، سیسرو است. او طبیعت‌محور و عقل‌محور است؛ بنابراین، می‌گوید: عقل انسان می‌تواند قواعد نظام انسانی را از طبیعت استخراج کند. به عقیده وی حقوق یک پدیده عقلانی است و عقل انسان این توانایی را دارد که با نگاه به طبیعت، قواعد حقوقی را استخراج و تفسیر و تبیین نماید. او معتقد بود از آنجاکه طبیعت در همه‌جا یکسان عمل می‌کند، قواعد حقوقی مستخرج از طبیعت نیز بی‌مکان و بی‌زمان هستند و مربوط به جغرافیای خاصی نبوده و در نتیجه، جهان‌شمول هستند. جهان‌شمولی قواعد حقوقی، نه تنها در مکاتب طبیعی، بلکه در مکاتب وحیانی و فطری نیز پذیرفته شده است (Asmis, 2008: 9).

#### د) قرارداد اجتماعی

پوزیتیویست‌ها در مباحث حقوقی، معتقدند حقوق مبتنی بر قواعدی است که «قرارداد» شده و وجود آنها امری اجتماعی و قابل مشاهده است. حقوق و نظام حقوقی، چیزی جز یک واقعیت اجتماعی یا توافق اجتماعی نیست. آنها حقوق را پدیده‌ای مرتبط با یک ارزش یا قاعده حقوقی مطلق نمی‌دانند، بلکه به نظر آنها حقوق، پدیده‌ای اجتماعی و محصول کنش‌ها، مناسبات و تعاملات اجتماعی و برخورد انسان با محیط اجتماعی است. آنها مدعی هستند که مردم زمانی از وجود یک «حق اخلاقی» صحبت می‌کنند که لازم است منافع یک فرد توسط افراد دیگر، حفظ یا تقویت شود. به‌عنوان مثال، «من باید با مادرم مهربان باشم، چون نامهربانی من برای او آزاردهنده خواهد بود»، به‌عبارت‌دیگر، «مادرم حق (اخلاقی) دارد که من با او مهربان باشم، پس من در قبال این حق او، وظیفه دارم» (Campbell, 2008: 470).

#### ۴- تقدم حقوق بر اخلاق یا اخلاق بر حقوق؟

با فرض پذیرش یکی از خاستگاه‌های فوق، صحبت بر سر این است که با فرض ملاحظات حقوقی از یک‌سو، و ملاحظات اخلاقی از سوی دیگر، هنگام تداخل اخلاق و حقوق، کدام‌یک بر دیگری تقدم و اولویت دارد؟ نظر فلاسفه و مکاتب گوناگون در پاسخ به این سؤال، متفاوت است. به‌عقیده آن دسته از فلاسفه که پیرو نظریه حقوق طبیعی هستند، حقوق بر سایر ملاحظات، از جمله اخلاق، برتری دارد. آراء فلاسفه مدافع حق اخلاقی، گویای تقدم اخلاق بر حقوق است. در سنت کانتی و وظیفه‌گراها، حقوق و وظایف با یکدیگر لازم و ملزوم‌اند، اما نزد فایده‌گراها، حقوق از ملاحظات اخلاقی مستقل است (هینمن، ۱۳۹۸: ۴۲۶).

#### - وظیفه‌گرایی

دو رویکرد کانتی متمایز در موضوع حقوق وجود دارد:

۱- رویکرد حقوق و الزام؛ کانت و دیگر وظیفه‌گرایان در مباحث اخلاقی، حقوق و الزام را لازم و

ملزوم می‌دانند. ابتدا وظیفه یا الزام مطرح می‌شود و حقوق، پیامد این وظایف است. برای مثال، من وظیفه دارم به حق خود وفا کنم، به‌دنبال این وظیفه، کسانی که به آنها وعده داده‌ام، حق دارند وفاداری مرا ببینند. پس وظایف، مبنای حقوق است، نه برعکس.

۲- رویکرد حقوق و احترام؛ این جنبه در رویکرد کانتی با مباحث حقوقی پیوندی نزدیک‌تر دارد. بخشی از امر مطلق، بیانگر این عبارت است که «به انسانیت، چه در خودت و چه در دیگری، احترام بگذار». برخی کانتی‌های معاصر معتقدند احترام گذاشتن به انسانیت، به‌معنای احترام به حقوق آنها به‌عنوان موجودات خودمختار و عاقل است. اساسی‌ترین حق در این سنت، عبارت است از اینکه هر فردی می‌تواند برای خود، آزادانه قانون عقلی وضع کند.

به‌عقیده کانت، ما باید به قاعده حقوقی‌ای پایبند باشیم که جهان‌شمول است و آن قاعده اخلاقی قابل تبعیت است که جهان‌شمول باشد. مفهوم جهان‌شمولی از منظر کانت، آن است که همگان بر سر آن قاعده، توافق داشته باشند. قاعده اخلاقی که همه بر آن توافق دارند، قاعده‌ای است که هر آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند. تو حاضر نیستی که به تو دروغ بگویند، پس دروغ‌گویی غیراخلاقی است. قاعده‌ای جهان‌شمول است که در هر زمان، اجرای آن در مورد خود را مجاز بدانی. این قاعده، یک قاعده شکلی است (پویمان، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

### - فایده‌گرایی

یکی از دغدغه‌های اصلی سودگرایی این است که آیا چنین رویکردی، با حقوق سازگار است؟ در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، متفکران افراطی حقوق، همچون جان رالز، رونالد دورکین و...، به این نتیجه رسیدند که فایده‌گرایی با حقوق ناسازگار است. نگرانی آنها این بود که اصل سودگرایانه با هدف تأمین بیشترین میزان سعادت، نمی‌تواند از برنامه‌های توزیعی که با حقوق مرتبط است، و همچنین از تخصیص مزایا و حمایت‌های تضمین‌شده هر فرد و در هر زمینه‌ای، حمایت کند. به‌عنوان مثال، سودگرا می‌تواند مدافع شدید حقوق معلولان باشد، اما تا زمانی که این حقوق، منافع جامعه را به‌صورت کلی افزایش دهد. اما نظریه‌پرداز افراطی حقوق، همیشه از حقوق معلولان دفاع می‌کند، حتی اگر این حقوق نتواند منافع کلی جامعه را تأمین کند.

### ساختار حق اخلاقی از منظر هیلل استاینر

پروفسور هیلل استاینر از جمله فلاسفه حقوقدان معاصر است که در موضوع حق اخلاقی، نظریات قابل تأملی دارد. از موارد مهمی که وی در مقاله‌ای با عنوان «حق اخلاقی» به‌نحو عمیق مورد مذاقه قرار داده، «ساختار حقوق» است. استاینر در بخش ساختار حقوق، با اشاره به برخی از ویژگی‌های مهم حقوقی، ادعا می‌کند که این ویژگی‌ها، بدون استثنا، در تمام قوانین اخلاقی جاری‌اند، یا دست‌کم می‌توان آنها را در

این قوانین فرض نمود (Stiener, 2006: 461). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

- «حقوق از قوانین تشکیل شده است. قواعد تشکیل‌دهنده حقوق اخلاقی، به‌طور معمول، قوانین عدالت تلقی می‌شوند».

استاینر معتقد است قوانین اخلاقی منشأ حقوق اخلاقی‌اند. دلیل وی در رد نظر بنتام، این است که قانون موضوعه در صورتی معتبر است که محتوایش عادلانه باشد و زمانی می‌توان این قانون را عادلانه دانست که مقتضیات و اصول عدالت در آن رعایت گردد. زمانی می‌توان به رعایت اصول عدالت در قانون پایبند بود که به حقوق اخلاقی افراد توجه ویژه شود، پس، بدون شناخت و رعایت حق اخلاقی، نمی‌توان به عدالت و در پی آن، به وضع قانون معتبر دست یافت (Ibid, 460).

با وجود نقش مهم فضیلت اخلاقی (عدالت) و تقدم و قدمت آن در مباحث حقوقی، باید خطاب به آن دسته نظریات شبیه بنتام، که وجود حق اخلاقی را انکار می‌کنند، اشاره کرد. «حق اخلاقی» نه تنها از جمله حقوق ممکن و حیاتی است، بلکه حضور این حق، برای موجودیت سایر حقوق لازم، ضروری و پرکاربرد به‌نظر می‌رسد.

- «حقوق به‌معنای یک رابطه هنجاری دوجانبه بین صاحبان حقوق و مخاطبان آنها است».

استاینر در بیان این ویژگی‌ها، از طرح تحلیلی روابط تکلیفی هوفلد الگو گرفته است. هوفلد هشت رابطه حقوقی اساسی را مشخص کرده که به‌طور ضمنی، دلالت بر زبان حقوق می‌کنند. این عناصر اساسی هوفلدی به‌صورت دو مجموعه چهارتایی بیان می‌شوند:

چهارتایی اول: ادعا - آزادی - وظیفه - عدم ادعا.

چهارتایی دوم: مصونیت - قدرت - مسئولیت - ناتوانی.

هوفلد هر یک از این عناصر را توسط دو رابطه منطقی «همبسته» و «متضاد»، تعریف کرده و خاطر نشان می‌سازد که در هر گفتمان حقوقی، چهار نوع عنصر تحت مباحث حقوقی قرار می‌گیرند.

#### جدول حقوقی اساسی هوفلد

##### چهارتایی اول

عناصر	ادعا <sup>۱</sup>	آزادی <sup>۲</sup>	وظیفه <sup>۳</sup>	عدم ادعا <sup>۴</sup>
همبستگی با	وظیفه	عدم ادعا	ادعا	آزادی
متضاد با	عدم ادعا	عدم وظیفه	عدم آزادی	ادعا

##### چهارتایی دوم

عناصر	مصونیت <sup>۵</sup>	قدرت <sup>۶</sup>	مسئولیت <sup>۷</sup>	ناتوانی <sup>۸</sup>
همبستگی با	ناتوانی	مسئولیت	مصونیت	قدرت
متضاد با	مسئولیت	ناتوانی	قدرت	مصونیت

اولین و رایج‌ترین موضعی که به‌عنوان حق، شناخته می‌شود، همان حقی است که هوفلد آن را «ادعا»

می‌نامد. اگر فرد قرمز «ادعا» کند که فرد آبی باید پنج پوند به او بپردازد، این ادعا به‌طور نسبی، مستلزم آن است که فرد آبی «وظیفه» دارد پنج پوند به فرد قرمز بپردازد. در برابر حق ادعا، حق دیگری است که به‌موجب آن، فرد حق دارد کارهایی را انجام دهد که وظیفه‌ای در قبال انجام ندادن آنها ندارد. از این حق به «آزادی» تعبیر می‌شود. بنابراین، ادعا و وظیفه، لازم و ملزوم یکدیگرند. از سوی دیگر، «حق آزادی» عبارت است از اینکه، اگر فرد قرمز ادعایی نداشته باشد که فرد آبی به او پنج پوند پرداخت کند، فرد آبی این آزادی را دارد که پنج پوند به او نپردازد. فرد قرمز در اینجا «بدون ادعا» است. به‌طور خلاصه، ادعای فرد قرمز و وظیفه فرد آبی نسبت به یک عمل، مستلزم این است که پرداخت نکردن فرد آبی غیرمجاز باشد. برعکس، داشتن آزادی فرد آبی و عدم ادعای فرد قرمز، مستلزم آن است که پرداخت نکردن فرد آبی مجاز باشد (Biasetti, 2015: 142).

از ویژگی دوم به بعد، استاینر به تدریج وارد مهم‌ترین مباحث حقوقی می‌شود؛ اما آنچه در این ویژگی، تبیین و توضیح بیشتری می‌طلبد این است که وقتی بحث حق اخلاقی مطرح می‌شود، متعلق این حق دقیقاً کیست؟ از تأکیدی که استاینر بر حق ادعا دارد و از آن به‌عنوان مهم‌ترین و رایج‌ترین حق، یاد می‌کند، واضح است که محور و متعلق حق، متوجه «صاحب حق» است؛ اجرا یا لغو حقوق، همگی وابسته به اوست و به‌واسطه او تغییر می‌کند یا ثابت می‌ماند.

- «این روابط لازمه بودن نبود قیودی در رفتار مخاطبان حق است که در تکالیف یا ناتوانی آنها متجلی

می‌شود.»

در این ویژگی نیز روی سخن به صاحب حق است، چراکه همه چیز، بستگی به او دارد؛ چنانچه ادعای حق کند، تکلیف متوجه مخاطب حق می‌گردد، و چنانچه از حقش بگذرد، مخاطب حق نیز مسئولیتی ندارد. استاینر در ادامه مباحث هوفلدی، و در اشاره به فصل ممیز وظایف همبسته یا حقوق اخلاقی از سایر وظایف حقوقی، اذعان دارد که شیوه‌های تکلیفی افعال ادعای فرد قرمز و وظیفه فرد آبی نسبت به یک عمل، مستلزم این است که پرداخت نکردن فرد آبی، غیرمجاز باشد؛ برعکس، داشتن آزادی فرد آبی و عدم ادعای فرد قرمز، مستلزم آن است که پرداخت نکردن فرد آبی مجاز باشد. نمی‌تواند تمایز وظایف اخلاقی همبسته با ادعای حقوق اخلاقی را از سایر انواع وظایف اخلاقی که ربطی به حقوق ندارند، به‌وضوح بیان کند، چراکه در هر تکلیف اخلاقی، خودداری از انجام آن جایز نیست. بنابراین، برای نشان دادن تمایز وظایفی که در زبان حقوق مشخص می‌شود، از دیگر تکالیف، مؤلفه قوی‌تری لازم است و آن مؤلفه این است که در قوانین تشکیل‌دهنده وظایف اخلاقی، مزیت انتخاب‌های خاص تعبیه شده است، به‌گونه‌ای که این وظایف، قابلیت تغییر یا قابلیت اجرا دارند.

منظور، همان دو حق «قدرت و مصونیت» است. اگرچه فرد آبی ممکن است هیچ وظیفه‌ای برای پرداخت پنج پوند به فرد قرمز نداشته باشد؛ خواه حق آزادی داشته باشد یا نداشته باشد. فرد قرمز ممکن

است این «قدرت» را داشته باشد که چنین وظیفه‌ای را بر فرد آبی تحمیل کند (ایجاد و در صورت لزوم اجرا) و فرد آبی در این موارد، به‌عنوان فردی که دارای «مسئولیتی» نسبت به این وظیفه است، توصیف می‌شود. اما اگر فرد قرمز، فاقد «قدرت» باشد، فرد آبی در برابر این وظیفه از یک «مصونیت» برخوردار است، و به‌طور متقابل، فرد قرمز «ناتوان» است که فرد آبی را در معرض آن وظیفه قرار دهد. برعکس این حالت نیز امکان دارد، یعنی اگرچه فرد آبی ممکن است وظیفه‌ای در قبال فرد قرمز داشته باشد (یعنی در قبال عدم پرداخت پنج پوند به فرد قرمز، حق آزادی نداشته باشد)، اما فرد قرمز ممکن است این «قدرت» را داشته باشد که از آن وظیفه چشم‌پوشی کند (Steiner, 2006: 462).

نکته مهم و مرتبط دیگر با حقوق اخلاقی، این است که از نظر استاینر، تمایز وظایف اخلاقی حقوقی از سایر وظایف اخلاقی، در دو حق «قدرت و مصونیت» نمود و بروز می‌یابد. اینکه انسان قدرت داشته باشد حق خویش را زنده کند و تکلیفی بر مخاطب حق، تحمیل نماید، یا اینکه ناتوان از مطالبه حق باشد، در این صورت، مخاطب حق، دارای حق مصونیت می‌شود. این‌ها همگی حاکی از آن است که در همه‌جا، حرف اول را صاحب حق می‌زند و همه چیز وابسته و دایرمدار اوست.

- «حقوق، قابل اعمال است، به این معنا که صاحبان حق در تصمیم‌گیری درباره قیود حاکم بر مخاطبان حق، این قدرت را دارند که اجرای آن قیود را الزامی کنند، یا از آنها چشم‌پوشند» (Ibid, 460).  
تأکید ویژه و چهارم نیز بر این است که «صاحب حق» از اهمیت بالایی برخوردار است و همه چیز به اراده او بستگی دارد. چنانچه صاحب حقی ادعای حق کند، مخاطب حق را موظف به تکلیف نموده، و چنانچه از حقتش چشم‌پوشد، این صرف‌نظر کردن وی، به طرف مقابل حق مصونیت اعطا می‌کند. پس به‌طور کلی می‌توان گفت: در هر چهار ویژگی مطرح شده، تقریباً در تمام موارد، منظور از متعلق حق، همان صاحب حق است.

### ساختار حق اخلاقی از منظر علامه طباطبایی

چنانکه در بخش آغازین مقاله اشاره شد، تنها تفاوت حق اخلاقی از سایر حقوق، «نداشتن ضمانت اجرایی» است. بنابراین، حق اخلاقی در سایر موارد، همانند دیگر حقوق است و احکام و مقررات سایر حقوق، در مورد حق اخلاقی نیز جاری و ساری می‌گردد. از جمله این احکام، «اعتباری یا واقعی بودن حقوق» است و در این موضوع، رجوع به نظریه اعتباریات علامه کارگشاست.

#### ۱- حق در نظریه اعتباریات

از منظر علامه، واژه اعتباری همان‌گونه که از ظاهرش نمایان است، در برابر مفهوم واقعی قرار می‌گیرد. از جمله امور اعتباری، اعتباریات در علوم اجتماعی است. منظور از این نوع اعتبار، اموری است که عقلای بشر، به‌منظور جلوگیری از اغتشاش و نابسامانی و هرج‌ومرج، و ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز، وضع و تشریح

نموده‌اند. این نوع قراردادها در اختیار انسان بوده و هنگامی که نسبت به آنها احساس نیاز پیدا شود، دست به تولید و اجرا می‌زند. به‌همین دلیل، اعتباریات نامیده می‌شوند. قوانین جزائی و مدنی، همانند زوجیت و ملکیت، از جمله این اعتباریات به‌شمار می‌روند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۰). با این مقدمه، روشن می‌شود که ساخت و ایجاد علوم اعتباری، معلول اقتضای قوای تکوینی انسان‌اند، اما از طرفی نیز می‌دانیم که برخی از این قوا، محدود و وابسته به اجتماع نیستند؛ مانند اینکه انسان در هر حالتی باشد، گرسنه می‌شود و قوای مربوطه به‌کار می‌افتند، چه انسان در اجتماع باشد چه نباشد. اما در مقابل این‌ها، بعضی از امور اعتباری هستند که در ارتباط مستقیم و وابسته به اجتماع‌اند.

بنابراین، از جمله تقسیماتی که در اینجا قابل طرح است، تقسیم اعتباریات به دو قسم قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع است. آنچه مربوط به قبل‌الاجتماع است، به هر شخص متکی است، اما اعتباریات بعدالاجتماع، تنها با فرض اجتماع قابل درک‌اند. مصادیق اعتباریات قبل‌الاجتماع عبارت‌اند از: وجوب و ضرورت، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اصل متابعت علم. اعتباریات عمومی، منحصر در این پنج مورد نیستند، اما این پنج مورد از جمله اعتباراتی هستند که انسان به‌واسطه هر ارتباطی که با افعال دارد، از فرض این اعتبارات ناگزیر است. به‌عبارتی، اصل ارتباط طبیعت انسان با ماده سبب ایجاد این اعتبارات می‌گردد. بنابراین، این اعتبارات از زوال و تغییر در امان‌اند. «اختصاص (حق)» نیز از جمله اعتباریات عمومی است.

اما اعتباریات بعدالاجتماع، یعنی مجموعه قراردادهایی که بشر، بعد از اجتماع، آنها را وضع و اعتبار می‌دهد. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اصل ملک (ملکیت)، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت، تساوی طرفین (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۲۴). «اصل ملکیت» از جمله اعتباریات بعدالاجتماع است، اما ریشه آن به «اختصاص» برمی‌گردد که از اعتباریات قبل‌الاجتماع است. توضیح آنکه، انسان حتی با فرض نبود اجتماع، هنگامی که مانعی میان وی و تعلقاتش ایجاد گردد، به دفاع از خود برخاسته و در تخصیص آن ماده به خود، تلاش می‌کند؛ این همان مفهوم «اختصاص به‌طور مطلق» قبل از اجتماع است که ریشه اصل ملکیت بعدالاجتماع به‌شمار می‌رود. علامه به‌نحو جزئی توضیح می‌دهد که آنچه مربوط به اختصاصات مالی و امور عینی است، «ملک» نامیده می‌شود و آنچه مربوط به فایده و امور غیرمالی است، عنوان «حق» بر آن صدق می‌کند. اما سرانجام، علامه همه این اختصاص‌ها را «حقوق» می‌نامد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۳۲۷).

مطالب فوق، خلاصه‌ای از استخراج واژه اختصاص (حق)، از نظریه اعتباریات علامه است. علامه در نظریه اعتباریات، «حق» را به‌معنای «اختصاص» دانسته و اختصاص نیز همان‌طور که ذکر شد، از جمله امور اعتباری قبل از اجتماع است؛ به این معنا که برای تحقق حق، وجود اجتماع ضروری نیست، بلکه حق از جمله اموری است که حتی بدون فرض اجتماع نیز قابل دریافت و اجراست. اما اینکه منظور از حق اخلاقی به‌معنای خاص، در نظر علامه چیست، موضوعی است که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.



## ۲- یکسان‌نگاری حق و فضیلت

ایده جدیدی که در مورد ساختار حق اخلاقی، با توجه به بیانات علامه، می‌توان ادعا نمود، این است که در نظر او، دو واژه «حق» و «فضیلت»، شانه‌به‌شانه یکدیگر در حرکت‌اند. بر این اساس، هر آنچه در مورد حق، صادق است، مشتمل بر فضیلت نیز خواهد شد و در واقع، هر آنچه حق است فضیلت نیز خواهد بود. به تعبیر کلی، حق، همان فضیلت است. بنابراین، برخلاف نظر استاینر که صاحب حق را متعلق حق می‌داند، در نظر علامه، چیزی جز فعل اخلاقی نمی‌تواند متعلق حق واقع شود. همچنین سرانجام به این نکته خواهیم رسید که برخلاف نظر استاینر، با توجه به نظر علامه، اگر حق را همان فضیلت بدانیم، پس حق نمی‌تواند اسقاط شود. برای اثبات این ادعا اشاره به مقدمات ذیل لازم است.

**مقدمه اول**، از آنجایی که فعالیت‌های انسان‌ها به هم وابسته است و احتمال تراحم وجود دارد، به‌منظور حفظ نظم و جلوگیری از نابسامانی، هر جامعه‌ای نیازمند حاکمیت مجموعه‌ای از قوانین و مقرراتی است که رعایت آنها منجر به برقراری نظم و آرامش می‌گردد. در این بین، تنها کسی که می‌تواند بهترین قوانین را وضع نماید، خداوند است، چراکه او مالک حقیقی انسان‌ها بوده و از تمامی شرایط وی، کاملاً آگاه است. خداوندی که خالق انسان بوده و از موقعیت انسان‌ها بهتر آگاه است، شرایع و قوانینی بر مبنای توحید، برای آنها ایجاد می‌کند که به‌موجب اجرا و عمل به آن قوانین، اخلاق و رفتار و عقاید انسان اصلاح و بازسازی شده و در مسیر کمال قرار می‌گیرد. هدف اصلی پروردگار از ایجاد این قوانین آن است که به انسان بفهماند غیر از این دنیا، دنیای دیگری نیز در پیش است. زندگانی این دنیا موقتی است، بنابراین باید از این دنیا تنها آن روشی را اتخاذ نمود که برای زندگی جاودان اخروی سودمند و مثمر ثمر باشد (اردشیری لاجیمی، ۱۳۸۶: ۸۹).

**مقدمه دوم**، از سوی دیگر، می‌دانیم که تمامی تعلقات انسان، اعم از قوا و افعال، متکی بر ذات خالق و آفریننده انسان‌هاست. انسان‌ها از هر لحاظ، همواره قائم به خداوند و محتاج و نیازمند اویند. تنها مالکیتی که خداوند برای انسان‌ها اعتبار کرده، ملکیتی صوری و ظاهری، به‌علت زندگی اجتماعی ضروری آنهاست. در واقع، خداوند مالک حقیقی وجود و قوا و افعال آدمی است و انسان هیچ‌گونه اختیار و مالکیت مستقل نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۵۳۲). انسانی که این‌گونه مطیع اوامر پروردگار خویش باشد، به‌منظور اطاعت محض از مولای خود، اراده خویش را تابع اراده مولا می‌سازد و به‌مقدار اطاعت از مولا، از میزان اراده خود سلب می‌نماید. به‌همین نسبت، خداوند نیز که کيفر انسان متخلف و پاداش فرد مطیع، به‌دست اوست. به‌همان میزان که اراده فرد مطیع سلب شده، به وی پاداش می‌دهد. در واقع، بر خداوند لازم است که در عوض آن مقداری که از آزادی بنده‌اش کاسته شده، به وی پاداش دهد و میزان کاستی اراده بنده را جبران نماید، از این‌روست که وفای به وعده، واجب است (همان، ۱۳۸۶: ۵۱۸).

**مقدمه سوم**، حال که بر اساس مقدمه اول، واضح قوانین، خداوند است، و با توجه به مقدمه دوم که

انسان هر چقدر مطیع خداوند باشد، به همان میزان پاداش و ثواب کسب می‌کند، سؤال اینجاست که خداوند میزان اطاعت انسان‌ها را با چه ملاک و معیاری مورد سنجش قرار می‌دهد؟ علامه با استناد به آیه «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (اعراف / ۸) می‌گوید: منظور از معیاری که اعمال انسان‌ها در قیامت، بر اساس آن مورد سنجش و اندازه‌گیری قرار می‌گیرند، چیزی جز «حق» نیست. اما منظور از حق در اینجا چیست؟ واضح و مبرهن است که حق، سختی با رذیلت و بدی ندارد؛ حق نمی‌تواند چیزی غیر از نیکی و فضیلت باشد. هر چه اعمال انسان به نیکی و فضیلت نزدیک‌تر باشد، میزان اطاعت او از خداوند بیشتر، ترازوی اعمال وی سنگین‌تر، به حق نزدیک‌تر و در نتیجه، از پاداش بیشتری برخوردار خواهد بود. اما برعکس، هر چه اعمال انسان به رذایل گرایش داشته باشد، اطاعت او از خداوند کم‌تر، وزن ترازوی اعمال او سبک‌تر، از حق، دورتر و از میزان پاداش کمتری بهره‌مند خواهد بود (همان، ۸ / ۱۲-۱۱).

با توجه به مقدمات فوق، می‌توان ادعا نمود که در اندیشه علامه، حق همان فضیلت، و مهم‌ترین معیار سنجش اعمال در روز قیامت است.

#### نتیجه

با توجه به اثبات یکسان بودن حق و فضیلت، دو اختلاف میان استاینر و علامه هویدا می‌گردد. برخلاف نظر استاینر که متعلق حق اخلاقی را به «صاحب حق» اختصاص می‌دهد، از منظر علامه، مقصود از متعلق حق اخلاقی، چیزی غیر از «فعل اخلاقی» نمی‌تواند باشد. این ادعا را می‌توان در قالب یک مثال این‌گونه بیان نمود: اینکه من باید به شما راست بگویم، این حق خود فعل اخلاقی راست‌گویی است، نه حق شما که من باید به شما راست بگویم، زیرا دروغ‌گویی سبب از دست رفتن فضیلت راست‌گویی می‌شود و در این صورت، آنچه حق واقعی فعل راست‌گویی است، ادا نمی‌گردد. بنابراین، در نظر علامه، متعلق حق اخلاقی، همان فعل اخلاقی است که باید به‌نحو صحیح ادا شود.

با توجه به آنکه استاینر صاحب حق را متعلق حق می‌داند، اختلاف دیگری نیز میان نظر استاینر و علامه وجود دارد و آن اینکه، استاینر معتقد بود هرگاه صاحب حق از ادعای خود صرف‌نظر کند، آن حق ساقط می‌شود و مخاطب وی، دیگر وظیفه‌ای در قبال صاحب حق ندارد. اما در نظر علامه، با یکسان دانستن حق و فضیلت، بحث به کلی متفاوت می‌گردد. اگر حقوق را قابل اسقاط بدانیم، به معنای آن است که خیرات و نیکی‌ها را قابل اسقاط بدانیم، در صورتی که چنین تصویری از محالات است و هیچ‌گاه نمی‌توان از اجرای نیکی‌ها چشم پوشید. پس در نظر علامه، حق اخلاقی غیر قابل اسقاط است.

#### پاداش‌ها

- 1 Claim
- 2 Liberty
- 3 Duty

4 No- claim  
5 Immunity  
6 Power  
7 Liability  
8 Disability

## منابع

- اردشیری لاجیمی، حسن (۱۳۸۶) رهیافت ۶: گزیده‌ای از دیدگاه علامه طباطبایی، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
- انصاری، قدرت‌الله (۱۳۹۱) احکام و حقوق کودکان در اسلام؛ برگرفته از موسوعه احکام و ادلته‌ها. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- پویمان، لویی (۱۳۸۷) درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران: گیل.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۸۹) حقوق سیاسی و اجتماعی در اسلام، قم: معارف.
- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۹۴) درس‌نامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: جامعه المصطفی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۷) تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
- صادقی، محمدرضا (۱۳۸۲) حقوق بشر و آزادی از دیدگاه استاد مطهری، قم: مرکز پژوهش‌های صداوسیما.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- (۱۳۸۷) اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش هادی خسروشاهی، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸) مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر، تهران: مجد.
- فناپی ابوالقاسم؛ حسینی، سیدمحمد؛ حسنخانی طاسکوه، سمیه (۱۳۹۹) «حق اخلاقی: امکان یا امتناع؟»، دوفصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، شماره ۲۹، ص ۴۰-۱۵.
- محسنی، محمدسالم (۱۴۰۰) «چیستی «حق» بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، پرتو خرد، شماره ۲۱، ص ۵-۲۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹) نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه امام خمینی.
- موسوی، سیدعباس (۱۳۹۴) «اثبات ماهیت دوگانه حق از منظر علامه طباطبائی»، معرفت فلسفی، شماره ۵۰، ص ۱۰۱-۱۲۲.
- نجومیان، حسین (۱۳۷۶) مبانی حقوق در ایران، مشهد: آستان قدس رضوی.
- هینمن، لارنس (۱۳۹۸) اخلاق؛ رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریه اخلاق، ترجمه میثم غلامی، تهران: کرگدن.
- Asmis, E. (2008) "Cicero on Natural Law and the Laws of the State", *Classical Antiquity*, vol. 27, No. 1, pp. 1-33.
- Biasetti, P. (2015) "Infinite Regress and Hohfeld: A Comment on Hillel Steiner's 'Directed Duties and Inalienable Rights'", *Ethics*, No. 126, pp. 139-152.
- Campbell, T. (2006) "Rights", *The Routledge Companion To Ethics*, ed. by John Skorupski, London: Routledge, pp. 669-680.

- Steiner, Hillel (2006) "Moral Rights", in David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 459-479.
- Wenar, Leif (2020) "Rights", *Stanford Encyclopedia of philosophy*; <https://plato.stanford.edu/entries/rights>.



## Kant's Deduction of Moral Law: An Analysis

Mohammad Kazemizadeh\*<sup>1</sup>, Hossein Kalbasi Ashtari<sup>2</sup>

1 M.A. Student, Allamah Tabatabai University, Tehran, Iran.

2 Professor, Department of Philosophy, Allamah Tabatabai University, Tehran, Iran.

### Article Info ABSTRACT

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2024/05/15**  
**Accepted:**  
**2024/06/24**

The process of inferring the ethical law in Kantian ethics has been a contentious topic among contemporary Kantian scholars. The central issue revolves around how one can justify the ethical law - the categorical imperative - from the Kantian perspective or, in Kant's terms, influenced by the jurists of his time. In other words, how can we establish the ethical law and the ethical way of living in a world governed by mechanical necessity, which is not illusory? Can the idea of freedom serve as a valid and foundational basis for inferring the ethical law? If freedom lacks any sensory or cognitive basis, can it still be used to infer or justify another concept? The foundation of the ethical law in Kant's two works, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *Critique of Practical Reason*, is the idea of freedom. However, whether we can have cognitive knowledge about freedom independent of the ethical law is another fundamental question. In this essay, in the current essay, an attempt has been made to, after establishing the principles of pure practical reason and the ethical law, provide a clear justification of the idea of freedom by referring to various interpretations in both books, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* and *Critique of Practical Reason*. The fundamental idea of *Groundwork* for inferring the ethical law in the third section of the book is freedom and the transition to the rational world. Kant, in *the Critique of Practical Reason*, presents the idea of the fact of reason or the immediate awareness of the ethical law to explain freedom, thus justifying the possibility of acting by the ethical law and ethical living. After analyzing these two fundamental ideas - the idea of freedom and the idea of fact of reason - based on readings by scholars such as Timmermann, Guyer, Lewis White Beck, and Dieter Henrich, it is concluded that freedom cannot be the basis and cognitive reason for our adherence to the ethical law because freedom cannot be apprehended through any sensory experience, and consequently, one cannot infer the ethical law through freedom. Therefore, the proof of the idea of freedom is temporarily set aside and there will be no "Deduction" here; only explanation remains, and Kant, through the idea of the fact of reason or immediate awareness of the ethical law and accepting that "the ethical law as something given to practical reason is the reason and cognitive basis for our idea of freedom," explains the concept of freedom. Thus, instead of deducting the ethical law based on the idea of freedom the idea of freedom is analyzed based on the ethical law as the fact of reason.

**Keywords:** Ethical law, will, freedom, practical reason, fact of reason, metaphysical deduction, transcendental deduction.

**Cite this article:** Kazemizadeh, Mohammad & Kalbasi Ashtari, Hossein (2023). Kant's Deduction of Moral Law: An Analysis. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 61-75.

DOI: 10.30479/WP.2024.20358.1079

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; E-mail: kazemi709@gmail.com



## تحلیل استنتاج قانون اخلاقی در فلسفه کانت

محمد کاظمی زاده<sup>۱\*</sup>، حسین کلباسی اشتری<sup>۲</sup>

۱ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

۲ استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p>	<p>چگونگی استنتاج قانون اخلاقی در فلسفه اخلاق کانت، موضوعی مناقشه برانگیز میان کانت پژوهان معاصر است. مسئله محوری این است که چگونه می توان قانون اخلاق (امر مطلق) را در دیدگاه کانت، توجیه، یا به اصطلاح کانت متأثر از حقوقدان های عصر او، استنتاج کرد؟ به عبارتی دیگر، چگونه می توان اثبات کرد که قانون اخلاقی و اخلاقی زیستن در جهان تابع ضرورت مکانیکی، موهوم نیست؟ آیا ایده آزادی می تواند مبنایی معتبر و بنیادی استوار برای استنتاج قانون اخلاقی به شمار رود؟ اگر آزادی متعلق هیچ گونه شهود و شناختی نباشد، آیا همچنان می توان از آن در راستای استنتاج یا توجیه مفهومی دیگر استفاده کرد؟ مبنای قانون اخلاقی در دو کتاب <i>بنیانگذاری و نقد عقل عملی</i>، ایده آزادی است؛ ولی اینکه آیا می توان نسبت به آزادی، مستقل از قانون اخلاقی، معرفتی داشته باشیم یا خیر، پرسش اساسی دیگری است. در نوشتار حاضر، تلاش شده است پس از تثبیت اصول عقل محض و قانون اخلاقی، به شیوه ای روشن به توجیه آزادی با استناد به تفاسیر مختلف در هر دو کتاب <i>بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاقی و نقد عقل عملی</i> پردازیم. ایده بنیادین <i>بنیانگذاری</i> برای استنتاج قانون اخلاقی در بخش سوم، آزادی و انتقال به جهان معقول است، درحالی که کانت در <i>نقد عقل عملی</i>، ایده واقعیت عقل یا آگاهی بی واسطه از قانون اخلاقی را مطرح می کند تا بتواند از طریق آن، ایده آزادی را توضیح دهد و بدین ترتیب، امکان عمل به قانون اخلاقی و اخلاقی زیستن را توجیه کند. پس از تحلیل این دو ایده بنیادین (ایده آزادی و ایده واقعیت عقل) بر پایه خوانش های کسانی همچون تیمرمن، گایر، لویس بک و دیتز هنریش، پی می بریم که آزادی نمی تواند مبنا و دلیل معرفتی ما به قانون اخلاقی باشد، زیرا از ایده آزادی هیچ شهودی نمی توان داشت و در نتیجه نمی توان از طریق آزادی، قانون اخلاقی را استنتاج کرد. بنابراین، اثبات ایده آزادی، موقتاً کنار گذاشته می شود و در اینجا خبری از «استنتاج» نیست؛ پس تنها ایضاح باقی خواهد ماند و کانت از طریق ایده واقعیت عقل یا آگاهی بی واسطه از قانون اخلاقی و پذیرفتن این امر که «قانون اخلاقی به عنوان امری داده شده به عقل عملی، دلیل آگاهی و معرفتی ما به ایده آزادی است»، به ایضاح آزادی دست می زند. بدین سان، به جای استنتاج قانون اخلاقی بر مبنای ایده آزادی، در واقع، ایده آزادی را بر مبنای قانون اخلاقی به مثابه واقعیت عقل تحلیل می کند.</p>
<p>دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۶</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۴</p>	<p><b>کلمات کلیدی:</b> قانون اخلاقی، اراده، آزادی، عقل عملی، واقعیت عقل، استنتاج متافیزیکی، استنتاج استعلایی.</p>

استناد: کاظمی زاده، محمد؛ کلباسی اشتری، حسین (۱۴۰۲). «تحلیل استنتاج قانون اخلاقی در فلسفه کانت». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۶۱-۷۵.

DOI: 10.30479/WP.2024.20358.1079



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

## مقدمه

کانت در سال ۱۷۸۵، یعنی سال انتشار یکی از ژرف‌ترین و مهم‌ترین آثارش در حوزه فلسفه عملی، کتاب بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق<sup>۱</sup>، هنوز قصد نداشته رساله‌ای را به عقل عملی محض که باید قبل از مابعدالطبیعه اخلاق<sup>۲</sup> (۱۷۹۷) نوشته شود، اختصاص دهد. در عوض، می‌پنداشت بنیانگذاری به‌عنوان بنیاد و تمهیدی برای مابعدالطبیعه اخلاق، کاملاً کفایت می‌کند. با این حال، کانت پس از آگاهی از اینکه خوانندگان و ناقدان بنیانگذاری، از فهم آن درمی‌مانند و کتاب منجر به خرده‌گیری‌های متعدد شده، بر آن شد تا نقد عقل عملی<sup>۳</sup> را به‌مثابه واسطه‌ای میان بنیانگذاری و آنچه بعدها موسوم به مابعدالطبیعه اخلاق شد، به نگارش درآورد (Klemme, 2010: 11). بدون این خرده‌گیری‌ها که از قضا بعضاً موشکافانه هم مطرح شده بودند، احتمالاً نقد دوم در شکل و شمایل کنونی، نوشته نمی‌شد. کانت می‌نویسد:

در پایان کل این استنتاج، معلوم می‌شود که اصل اخلاق نباید بر هیچ چیزی استوار باشد و هیچ تکیه‌گاهی ندارد و برای کسی که می‌خواهد بداند فلان چیز چرا تکلیف است، فقط این پاسخ نهایی باقی می‌ماند که تکلیف است، چون تکلیف است. حال، این مفهوم از تکلیف که مفهومی ضعیف و فاقد هرگونه تأثیر بر خوشبختی و جذابیت و لطافت است، در نمودی چنین لخت و عریان، چگونه می‌تواند به محرکی اثربخش برای انسان‌ها تبدیل شود. افزون بر این، هنگامی که مفهوم آزادی، آن‌هم نه در مقام فعلیت و واقعیتش، بلکه صرفاً در مقام سایه‌ای واهی با نام ایده، به‌عنوان بنیاد قانون اخلاقی مفروض شود، وضع بدتر است. مفهوم آزادی را از کجا آورده‌ایم؟ [...] آیا این قرار است بنیانگذاری برای اخلاق باشد؟ (کانت، ۱۴۰۱: ۱۷)

بنابراین، شکی نبود که نیاز به تبیین هست، از این‌رو کانت انتشار نقد عقل عملی را تدارک دید. کانت سه نوع قوه بنیادین ذهنی از هم تشخیص می‌دهد: قوه شناخت، قوه احساس (لذت و الم) و قوه میل (عملی) (همان، ۲۲). او برای اولی، در نقد عقل محض<sup>۴</sup> اصول پیشینی قوه شناخت را به‌تفصیل بررسی کرد و اکنون وظیفه نقد دوم، این است که چنین اصولی را برای قوه میل ما (قوه اراده/ انتخاب) اثبات کند (همانجا). اثبات وجود اصول پیشین در قوه میل، به‌معنای این است که اراده ما می‌تواند مستقل از انگیزتارهای حسی، متعین شود. این امر نشان می‌دهد که در واقع، عقل عملی محض وجود دارد و می‌تواند مبنای تعیین‌بخش اراده باشد. بنابراین، امکان تعیین عقلانی اراده با امکان عقل عملی محض، این‌همان است (Klemme, 2010: 12) به‌عبارت دیگر، کانت در نقد عقل عملی، برخلاف بنیانگذاری، دیگر تلاش نمی‌کند پیشی درباره امکان گزاره پیشینی-ترکیبی را برای امری بی‌قیدوشرط بیابد، بلکه صرفاً قصد دارد نشان دهد

که عقل عملی محض، وجود دارد (85: Timmermann, 2010).

لازم است به یاد آوریم که عنوان نقد دوم، *نقد عقل عملی* است، نه *نقد عقل عملی محض*؛ یعنی قرار نیست کانت عقل عملی محض را نقادی کند، بلکه صرفاً درصدد است وجود آن را اثبات کند و گستره کاربردی آن را مشخص نماید. در عین حال، کانت به عقل عملی تجربی یا تجربه‌گرایی اخلاقی، خرده می‌گیرد و به نفی و ابطال آن اهتمام می‌ورزد. بنابراین، کانت در نقد دوم کاملاً عقل‌گراست و نظام نقد دوم، همانند کتاب *اخلاق اسپینوزا*، کاملاً هندسی است؛ کانت با مجموعه‌ای از تعاریف آغاز می‌کند و با ایضاحات و استنتاج، به اتمام می‌رساند (کانت، ۱۴۰۱: ۲۵).

فهرست کتاب *نقد عقل عملی*، مشابه فهرست نقد اول، شامل دو قسمت کلی است: «آموزه عناصر عقل عملی محض» و «آموزه روش عقل عملی محض». واکاوی و بررسی اصول پیشین قوه میل، موضوع بخش نخست تحت عنوان «تحلیل عقل عملی محض» و بخش دوم، آموزه عناصر ناظر به «دیالکتیک عقل عملی محض» است. این شباهت ساختمانی نقد دوم به نقد اول تصادفی نیست، بلکه پیشاپیش اشاره به این دارد که عقل عملی باید وحدتش را با عقل نظری اثبات نماید. این اثبات، به نظر کانت، از طریق مفهوم آزادی توفیق می‌یابد (همان، ۲۴)؛ مفهومی که پیوند آن با قانون اخلاقی، در دو کتاب *بنیانگذاری* و *نقد عقل عملی* برای کانت پژوهان چالش برانگیز شده است.

ساختار بخش «تحلیل عقل عملی محض» نسبت به ساختار بخش تحلیل نقد اول، روندی معکوس دارد (همان، ۱۸۲-۱۸۰). در کتاب *نقد عقل محض*، به دلیل اینکه با شناخت ابژه‌ها سروکار داریم، ابتدا باید ابژه‌ها از طریق شهود حسی به ما داده شوند، بنابراین، لازم بود کانت با «حسیات» شروع کند و چون «شهودها بدون مفاهیم، کورند» (کانت، ۱۴۰۰ الف: ۱۴۸)، شناخت ابژه‌ها منوط به فعالیت اندیشیدن و مفهوم‌سازی و حکم بود که توسط قوه فاهمه ما انجام می‌شود، و در نهایت، به اصول فاهمه محض ختم می‌شد. بنابراین، ترتیب مباحث در قسمت تحلیل *نقد عقل محض*، اولاً، با حسیات آغاز می‌شود، ثانیاً، با مفاهیم بسط می‌یابد، ثالثاً، با اصول پایان می‌یابد. اما در نقد دوم، با اراده و مبانی تعیین‌بخش آن سروکار داریم و باید ابتدا اصول متعین‌سازی اراده را تحلیل و تثبیت کنیم، و از آنجاکه در هر ذاتی خردمند، شناخت پیشینی از این اصول وجود دارد، این فرایند ممکن به نظر می‌رسد (Beck, 1960: 67). همچنین مفاهیم ابژه‌های عقل عملی - که کانت آنها را خیر و شر می‌نامد- مستقل از اصول عملی، یا پیش از تحلیل اصول، نمی‌توانند به ما داده شوند، مگر اینکه به برخورداری از شهود عقلانی حس اخلاقی قائل باشیم، درحالی‌که کانت به صراحت داشتن هرگونه شهود عقلانی را انکار می‌کند (کانت، ۱۴۰۰ الف: ۱۴۲). سرانجام، کانت می‌گوید: اگر مجاز باشیم با اغماض، حسی را «احساس اخلاقی»<sup>۵</sup> بنامیم، تنها پس از مفاهیم ابژه‌های عقل عملی، ممکن خواهد شد<sup>۶</sup> (همو، ۱۴۰۱: ۱۶۱). بنابراین، ترتیب توالی مباحث در بخش تحلیل *نقد عقل عملی*، این گونه است: ابتدا، با اصول آغاز می‌شود، سپس با مفاهیم بسط می‌یابد، و در نهایت، با حسیات به سرانجام می‌رسد.



## اصول عملی

کانت اصول عملی را مبانی تعیین‌بخش اراده می‌داند که قواعد عملی بیشتری را تحت خود دارد. اگر این اصول فقط برای اراده یک سوژه تکین، معتبر تلقی شوند، شماری اصول سوژکتیو یا ماکسیم خواهند بود (Wood, 1999: 40) و اگر برای اراده هر موجود عقلانی معتبر شناخته شوند، به‌مثابه قوانین عملی ابژکتیو تلقی خواهند شد (کانت، ۱۴۰۱: ۸۷). کانت با تحلیل موجود صرفاً عقلانی (عقل محض) - که فرض می‌کند یگانه‌مبنای متعین‌سازی اراده، تنها عقل اوست - نتیجه می‌گیرد که اولاً، چون این مبنای عملی در هر موجود عقلانی، معتبر است (کلیت) و ثانیاً، چون عقل محض به‌طور کامل اراده را متعین می‌کند، کنش به‌طرزی اجتناب‌ناپذیر برحسب این مبنای عقلانی عمل خواهد کرد (ضرورت)؛ پس قوانین<sup>۷</sup> عملی وجود دارند (Beck, 1960: 80). حال برای انسان، در مقام موجودی که نزد او، عقل یگانه‌مبنای متعین‌سازی اراده نیست، قوانین عملی به‌صورت «امر»<sup>۸</sup> - یعنی به‌صورت قاعده‌ای که از طریق نوعی بایستن، الزام ابژکتیو کنش را بیان می‌کند - ظاهر می‌گردند. بنابراین، امرها همانند قوانین عملی، به‌طور ابژکتیو، معتبرند (اترک، ۱۳۸۹: ۱۲).

کانت بس از تعریف و توضیح اصول عملی به‌طور کلی، اصول وابسته به ابژه را «اصول مادی» می‌نامد و در رابطه با آنها، دو قضیه را مطرح و اثبات می‌کند (کانت، ۱۴۰۱: ۹۲).

**قضیه نخست:** همه اصول عملی که یک ابژه (ماده) قوه میل را به‌مثابه مبنای تعیین‌بخش اراده مفروض می‌دارند، همگی تجربی‌اند و نمی‌توانند قوانینی عملی به‌دست دهند<sup>۹</sup> (همان، ۹۰).

توضیح: اگر قوه میل در طلب بالفعل کردن ابژه‌ای (ماده‌ای)، متعین و مصمم باشد تا لذتی حاصل شود یا از المی جلوگیری کند، آنگاه مبنای متعین‌سازی چنین اراده‌ای، لذت یا المی خواهد بود که همواره فقط به‌طور تجربی می‌تواند شناخته شود و نمی‌تواند برای همه موجودات معتبر باشد، پس هیچ‌گونه قانون عملی به‌دست نخواهد داد. به‌عبارت‌دیگر، اگر شرط مبنای متعین‌سازی اراده در ابژه (ماده) قوه میل قرار گرفته باشد، نمی‌تواند واجد قانون عملی باشد (همان، ۹۱).

**قضیه دوم:** تمام اصول عملی مادی، از یک نوع هستند و تحت اصل کلی «خوددوستی» (حب ذات) یا سعادت (خوشبختی) قرار می‌گیرند (همانجا).

توضیح: سعادت یا خوشبختی وابسته به سرشت سوژه و امیال، رانه‌ها و علایق و نیازهاست؛ بنابراین، از حواس نشئت گرفته و موقوف به تجربه است (همان، ۹۳).

**نتیجه:** تمام اصول عملی مادی که در آن، ماده (ابژه) قاعده عملی، مبنای متعین‌سازی اراده است، ناظر به اصل سعادت یا حب ذات‌اند و نمی‌توانند قوانینی عملی به‌دست دهند.

حال، اگر قرار باشد موجودی متعقل ماکسیم‌های (قاعده‌های عملی) خود را قوانین کلی عملی در نظر بگیرد، این‌ها را فقط می‌تواند به‌منزله اصولی تلقی کند که آنها را از هرگونه ماده، به‌منزله بنیاد تعیین‌بخش

اراده، متنوع کند و صرفاً از حیث صورت نوعی قانون‌گذاری کلی، بنیاد متعین‌سازی اراده باشد (Reath, 2010: 33). بنابراین، عقل محض باید بتواند بدون پیش‌فرض گرفتن هیچ احساسی، و در نتیجه، بدون تصورات امر مطبوع (لذت) و امر نامطبوع، به مثابه ماده قوه میل، از طریق صرف صورت قاعده عملی، به طور بی‌واسطه (نه با وساطت حواس یا تمایلات) اراده را متعین سازد (Ibid, 34). پس مبانی تعیین‌بخش تجربی اراده، به کار هیچ‌گونه قانون‌گذاری ابژکتیو کلی نمی‌آیند، هرچند به کار قانون‌گذاری سوژکتیو هم نمی‌آیند (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۱)، زیرا در خود هر سوژه، گاه این تمایل و گاه تمایل دیگری اولویت تأثیر دارد و در نزاع تمایلات برای مصمم شدن سوژه بر سر یک انتخاب، اولویت منوط به این است که یک میل در طولانی‌ترین زمان، چقدر التذاذ فراهم می‌کند، چقدر شدت دارد، چقدر آسان به دست می‌آید و چند بار تکرار می‌شود (همان، ۹۴). همچنین برای کسی که در پی خوشبختی خویش است، به احساس لذت و المی برمی‌گردد که صرف نظر از سوژه‌های گوناگون، حتی در سوژه‌ای واحد، به تنوع نیازها بر حسب تغییرات این احساس‌ها، وابسته است، زیرا در میل داشتن به خوشبختی، نه صورت قانون‌مندی، بلکه منحصراً ماده (ابژه) اهمیت دارد و ماده است که بنیاد متعین‌سازی اراده است. در نتیجه، پیدا کردن قانونی که تحت این شرایط متکثر بتواند بر همه سوژه‌ها حاکم باشد، مطلقاً غیرممکن است (Reath, 2010: 39).

نکته‌ای که لازم است در اینجا متذکر شویم این است که هر اراده‌ای - حتی اراده کاملاً عقلانی - متوجه ابژه‌ای است. اراده نیز در هر دو اصول عملی مادی و صوری، همواره ابژه‌ای (غایتی) دارد (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۹). تفاوت در این است که آیا ابژه، مبانی متعین‌سازی اراده هست یا نیست. در صورتی یک قاعده عملی، قانونی اخلاقی است که توسط ابژه‌ای (ماده‌ای) متعین نشود، بلکه باید از طریق صرف صورت قاعده عملی متعین شود (همان، ۱۰۱). قانون اخلاقی کانتی واجد ابژه (غایت) است، اما بنیاد تعیین‌بخش اراده اخلاقی نیست (همانجا). بنابراین، اخلاق کانتی به دلیل اینکه ناظر به یک ابژه (غایت) است، به یک اعتبار، پیامدگرا است و به دلیل اینکه ابژه (غایت) نباید بنیاد تعیین‌بخش اراده باشد، پیامدگرا نیست (Beck, 1960: 102).

پس به طور خلاصه، می‌توان مبانی تعیین‌بخش اراده یا اصول عملی را به دو دسته تقسیم کرد: اصول عملی مادی و اصول عملی صوری (عقلی). اولی، برخلاف دومی، نمی‌تواند قوانینی عملی به دست دهد. به جدول زیر دقت کنید:

مبانی تعیین‌بخش اراده

پیشینی (پیش از تجربه)	پسینی (پس از تجربه)
صورت ماکسیم	ماده ماکسیم
اخلاقیات	حب ذات یا سعادت
واجد قوانین کلی عملی	فاقد قوانین عملی

خودآیینی اراده (خودقانون گذاری)	دگر قانون گذاری اراده
امر خیر/ امر شر	امر مطبوع/ امر نامطبوع
ضرورت ابژکتیو	ضرورت سوژکتیو
کلیت	عمومیت
اصول عملی صوری (عقلی)	اصول عملی مادی
تعیین اراده به نحو بی واسطه	تعیین اراده با وساطت حس
حس اخلاقی (احترام، عشق و...)	حس خوشبختی
لذت اخلاقی	لذت عاطفی
امر مطلق	امر مقید
(تجلی قانون اخلاقی برای انسان)	(دستور العمل های مهارت)
آزادی از تمایلات (خلوص)	تمایلات حسی
فضیلت	جامعه پذیری غیر اجتماعی
خونسردی اخلاقی	هیجان احساسی (اشتیاق)

کانت در بند پنجم *نقد عقل عملی*، به دنبال یافتن سرشت اراده ای است که صرف صورت قانون گذارانه برای تعیین آن کافی باشد (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۱). او می نویسد: «اراده ای که تنها از صورت قانون گذارانه کلی ماکسیم متعین شده باشد، اراده ای آزاد (اراده عقلانی) است» (همانجا)؛ آزاد به معنای مستقل از قانون علیت طبیعت و مستقل از انگیزه های حسی متعین شده (Alison, 1990: 69). استنتاج کانت بر این بند از *نقد عقل محض* متکی است. چون صرف صورت قانون، نوعی ایده عقل است و منحصرأ به دست عقل می تواند به تصور درآید، پس ابژه حواس و متعلق نموده ها (فنومنال) نیست (Beck, 1960: 109). آنگاه، سرشت چنین اراده ای مستقل از نموده ها و قوانین علیت خواهد بود، یعنی مبنای تعیین بخش چنین اراده ای، رویداد طبیعی ماقبل از خود نیست و در نتیجه، آزادی چنین اراده ای، استعلایی است (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۱)؛ یعنی از میان اراده آزاد و اراده طبیعی، اراده ای که متناسب با صورت قانون گذاری کلی باشد، اراده آزاد است (Wood, 2008: 120).

کانت در بند ششم، صورت مسئله را برعکس بیان می کند: «به فرض که فلان اراده آزاد است، قانونی را بیابید که به تنهایی ضرورتاً قابلیت متعین کردن آن اراده آزاد را دارا باشد» (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۲). البته پاسخ این است که چون اراده آزاد باید مستقل از ماده قانون، مبنایی برای تعیین بخش اراده بیابد و غیر از ماده، چیزی در قانون نیست مگر صورت قانون بخش قواعد عملی (صورت قانون گذارانه ماکسیم) (همانجا)، این دو بند، راهی برای صورت بندی قانون اخلاقی در بند هفتم به دست می دهند؛ «به نحوی کنش کن که ماکسیم اراده ات، همواره بتواند هم زمان، به منزله اصلی در قانون گذاری ای کلی، معتبر باشد» (همان، ۱۰۴). از نظر کانت، استتاجی از دو بند پنجم و ششم، به نفع بند هفتم، صورت نگرفته، بلکه صرفاً توضیح

و شرحی برای قانون اخلاقی ارائه کرده است. کانت بلافاصله پس از بیان این مطالب، به استنتاج اصول بنیادین عقل عملی محض می پردازد که مهم ترین قسمت در کتاب *نقد عقل عملی* است و ممکن است در وهله نخست، گمان شود کانت از استنتاج قانون اخلاقی در کتاب *بنیانگذاری عدول* کرده و دچار یک گردش رادیکال استنتاجی شده است.

### استنتاج متافیزیکی و استنتاج استعلایی قانون اخلاقی

کانت در فصل اول تحلیلات مفاهیم *نقد عقل محض*، تحت عنوان «درباره راهنمای کشف تمام مفاهیم محض فاهمه»، ادعا می کند که جدول احکام، از تعدیل منطق کلاسیک گرفته شده است؛ و جدولی به نام جدول مقولات را فراهم می کند (همو، ۱۴۰۰ الف: ۱۶۱) و برای اینکه شناختی از ابژه‌ها حاصل نماید، باید عمل ترکیب انجام شود. منظور کانت از ترکیب به نحو عام، «عمل کنار هم نهادن بازنمایی‌های مختلف، و فهم کثرت آنها در شناختی واحد است» (همان، ۱۶۶). حال، این عمل ترکیب، ممکن است از طریق قواعد ارتباط روان‌شناختی ایده‌ها انجام گیرد، اما این ترکیب صرفاً برای یک سوژه تکین، معتبر است و برخوردار از کلیت نیست؛ در عوض، این قواعد باید واجد اعتبار کلی برای تمام فاعل‌های شناسا باشد. مقولات یا مفاهیم محض فاهمه، همان قواعد ترکیب هستند (Beck, 1960: 110). کانت در ویرایش دوم همین بخش، به «استنتاج متافیزیکی» اشاره می کند؛ در اینجا، صفت «متافیزیکی» دال بر مفاهیم پیشینی محض شناخت است. از اساس، وظیفه این بخش جستجو و کشف همین مفاهیم است (Ibid).

بنابراین، استنتاج متافیزیکی عبارت است از تلاش کانت برای جستجو و کشف مفاهیم محض فاهمه (مقولات) (Ibid, 112)، درحالی که استنتاج<sup>۱</sup> استعلایی عبارت است از تلاش کانت برای توجیه و اعتباربخشی مقولات (Alison, 2015: 180). این دو استنتاج مستقل از یکدیگرند، هرچند اصل یا نقطه آغاز مشترک آن دو، صورت حکم است (کانت، ۱۴۰۰ الف: ۱۶۹).

کانت در دو بخش اول *بنیانگذاری* و «تحلیل نقد عقل عملی محض» در نقد دوم، ابتدا به جستجو و تثبیت قانون اخلاقی می پردازد یعنی همان استنتاج متافیزیکی (آمریکس، ۱۳۹۹: ۱۰۷) - و سپس سعی می کند نشان دهد که قانون اخلاقی کشف شده، معتبر است و صرفاً مفهومی تهی، پوچ و توهمی نیست (یعنی استنتاج استعلایی). باین حال، مرز بین دو فرایند، یعنی کشف و توجیه، چندان در نقد دوم، برخلاف *بنیانگذاری*، روشن نیست (Beck, 1960: 109). در ادامه به استنتاج استعلایی قانون اخلاقی در دو کتاب *بنیانگذاری* و *نقد عقل عملی* می پردازیم.

### استنتاج استعلایی قانون اخلاقی در کتاب *بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق*

کانت در *بنیانگذاری* می گوید: آزادی، دلیل وجودی<sup>۱۱</sup> و دلیل معرفتی<sup>۱۲</sup> ما به قانون اخلاقی است (Timmermann, 2010: 82)، یعنی اگر قانون اخلاقی‌ای در کار باشد، شرط ضروری و کافی آن این است که

من آزاد باشم (وود، ۱۳۹۶: ۲۳۹). به عبارتی، او در بنیانگذاری معتقد است فرض ضروری و مستقل آزادی، قانون اخلاقی را هم اثبات (استنتاج متافیزیکی) می‌کند و هم توجیه (استنتاج استعلایی) (Beck, 1960: 111). کانت در بخش سوم بنیانگذاری، استدلال می‌کند که هیچ موجود متعلق برخوردار از موهبت اراده، نمی‌تواند کنش کند، مگر اینکه به او ایده آزادی را نسبت دهیم (کانت، ۱۴۰۰: ۱۳۳)؛ ایده‌ای که آن موجود، منحصرأ مطابق آن کنش می‌کند، زیرا در غیر این صورت، مبنای تعیین بخش اراده خود را نه به عقل خویش، بلکه به نوعی انگیختار حسی نسبت می‌داد (همان، ۱۳۴). عقل باید خودش را به چشم پدیدآور اصول خویش، یعنی به چشم موجودی آزاد، بنگرد؛ در آن صورت، این موجود متعلق، نظرگاهی متفاوت از هنگامی که خود را برحسب کنش‌هایش، به منزله معلولی از علت‌های قبلی، بر اساس مکانیسم طبیعت، می‌نگرد، اختیار خواهد کرد و خودش را به جهانی غیر از جهان حسی، به جهانی برتر به منزله بنیاد جهان محسوس، یعنی به جهان فاهمه منتقل می‌کند و خودقانون‌گذاری اراده (اصل خودآیینی) و همراه با آن، قانون اخلاقی را می‌شناسد (همان، ۱۳۷؛ Wolff, 1973: 26). بنابراین، ایده آزادی، مراعضوی از جهان فاهمه می‌سازد و از این طریق، صرفاً مشروط بر اینکه چنین عضوی باشم، همه کنش‌هایم ضرورتاً همواره با خودقانون‌گذاری اراده، مطابق خواهند بود (پیشینی بودن)، ولی چون من خودم را عضوی از جهان حسی شهود می‌کنم، همه کنش‌هایم باید با خودقانون‌گذاری اراده مطابق باشند (ترکیبی بودن) و از این طریق، نوعی بایستن بی‌قیدوشرط پیشینی-ترکیبی را متصور می‌سازم (کانت، ۱۴۰۰: ۱۴۱). اما «ما منشأ مفهوم متعین اخلاقی را به ایده آزادی رساندیم، ولی نتوانستیم آزادی را به منزله چیزی بالفعل، حتی در خودمان و در طبیعت بشری اثبات کنیم» (همان، ۱۳۴). استدلال‌های کانت برای استنتاج قانون اخلاقی و توجیه الزام‌آوری آن برای انسان‌ها در کتاب بنیانگذاری را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد:

مقدمه ۱: میان قوه آزاد اراده (اراده عقلانی محض) با قوه عمل کردن تحت قوانین نامشروط اخلاقی، رابطه این‌همانی برقرار است.

مقدمه ۲: موجودی با قوه عقل عملی محض (موجود مقدس)، ذیل قوه آزاد اراده عمل می‌کند.  
مقدمه ۳: انسان دارای دو نظرگاه حسی و عقلی است؛ از آنجاکه به جهان حس تعلق دارد، تحت قوانین طبیعی (دگرقانون‌گذاری)، و از آن حیث که خودش را مستقل از تعیین بخش‌های جهان حس تصور کند، متعلق به جهان معقول و تحت ایده آزادی (قوه آزاد اراده یا خودقانون‌گذاری اراده) است.  
نتیجه: از آنجاکه جهان معقول از جهان محسوس برتر است، عمل کردن تحت قوانین نامشروط اخلاقی برای انسان‌ها، نه تنها ممکن، بلکه الزام‌آور است (همان، ۱۴۰).

### استنتاج استعلایی قانون اخلاقی در کتاب نقد عقل عملی

کانت در مقابل، در توضیح بند هفتم نقد عقل عملی، این ایده را مطرح می‌کند که شناخت ما، یا دلیل معرفتی ما از امر مطلق، نمی‌تواند از آزادی آغاز شود، به این دلیل که ما آگاهی بی‌واسطه از مفهوم آزادی

نداریم، زیرا نخستین مفهوم، آن سلبی است؛ و نمی توان مفهوم آزادی را از تجربه برکشید (همو، ۱۴۰۱: ۱۰۲). بنابراین، آنچه نخست خود را به ما عرضه می دارد، قانون اخلاق است که به طور بی واسطه از آن آگاه می شویم (همانجا)، یعنی آگاهی ما از قانون اخلاقی است که منجر به مفهوم آزادی می شود. واقعیت عقل،<sup>۱۳</sup> به معنای آگاهی از قانون اخلاق است که به آن شناخت پیشین داریم و یقینی است (همان، ۱۰۵). به عبارتی، این قانون یک واقعیت برآمده از تجربه نیست، بلکه صرفاً از طریق عقل داده می شود (همان، ۱۰۲). آگاهی از قانون اخلاقی، یعنی اینکه من در مقام انسان، از خودم در مقام موجودی که به نحو خودآیین، تأمل اخلاقی می کند، آگاه هستم. پس ما دلیلی برای باور به آزادی خویش داریم (جانسون، ۱۳۹۵: ۷۲).

بنابراین، «واقعیت ابژکتیو قانون اخلاقی را نمی توان از طریق هیچ... استنتاجی توجیه کرد» (کانت، ۱۴۰۱: ۱۲۶). البته اینکه قانون اخلاقی یک واقعیت عقل و امری یقینی است را نباید به مثابه امری مسلم و دگماتیک دانست؛ یعنی این گونه نیست که کانت از استنتاج قانون اخلاقی به واسطه آزادی در بنیانگذاری، به نظریه ای دگماتیک در نقد عقل عملی رو آورده باشد، بلکه خود می پرسد: «چگونه آگاهی از قانون اخلاقی ممکن است؟» (همان، ۱۰۳)، یعنی قصد کانت نه ارائه یک فرضیه دگماتیک، بلکه توضیح و شرح ایده واقعیت عقل است (هوفه، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۰).

شرح کانت درباره این ایده را به طور عمده، به چهار طریق تفسیر کرده اند. دسته اول، مفسرانی هستند که «واقعیت عقل» را به معنای امر بالفعل، امری که وجود بالفعل دارد، تفسیر می کنند و اعتبار و وجود آن، جزمی و مسلم فرض گرفته می شود؛ بنابراین، آن را در فرایند استنتاج قانون اخلاقی، کم اهمیت جلوه می دهند (Kleingeld, 2010: 61). اونورا اُنیل،<sup>۱۴</sup> این ایده را توضیحی درباره چگونگی تثبیت عقل عملی در «زندگی عادی مردمان عادی» می داند، بدون اینکه بخشی از استدلال اصلی نقد عقل عملی باشد (Ibid). در این دیدگاه، استدلال کانت در مورد واقعیت عقل، توجیهی ناموفق محسوب نمی شود، زیرا او اصلاً قصد ندارد توجیهی ارائه دهد (Ibid). سه تفسیر دیگر، با اتخاذ رویکرد متفاوت، بر واژه Faktum تمرکز می کنند.

تفسیر مارکوس ویلاشک<sup>۱۵</sup> و تیمرمن<sup>۱۶</sup> این است که اصطلاح Faktum را نه «امر واقع»،<sup>۱۷</sup> بلکه به معنای عمل و فعالیت<sup>۱۸</sup> باید تلقی کرد. در این رویکرد، واقعیت عقل، عمل و فعالیت عقل است؛ فعالیتی که به آگاهی از الزام اخلاقی منجر می شود (Ibid; Timmermon, 2010: 86). تفسیر ایان پروپس مبتنی بر کاربرد فنی این واژه در حال و هوای قرن هجدهم است (Kleingeld, 2010: 62). دیتر هنریش<sup>۱۹</sup> به استفاده کانت از واژگان با استعاره ای حقوقی، توجه کرده است (Henrich, 1989). از نظر هنریش، واژه Deduction در معنای قرن هجدهمی، اشاره به توجیهاتی مجاز از لحاظ حقوقی برای ادعاهایی محلی دارد؛ این توجیهات اشاره به یک اقدام حقوقی، یا واقعیتی است که ادعا از آن سرچشمه می گرفت (Kleingeld, 2010: 62). پروپس با اتخاذ چنین رویکردی، می گوید: استنتاج آزادی شامل این واقعیت است که قانون اخلاقی منشأیی محض در عقل عملی دارد. این قرائت که بیانگر پیوند واژه Faktum با یک استعاره حقوقی

قرن هجدهمی است، با تفسیر ویلاشک هم سو به نظر نمی آید. کلینگلد پس از نقد تفسیر پروپس و اظهار ضعف‌های آن، قرائتی بهتر پیشنهاد می‌دهد:

معتقدم قرائتی بهتر را با بهره‌گیری از تفسیر دوم (Faktum به‌مثابه فعالیت و عمل) از طریق اصلاح و تعدیل تفسیر اول (Faktum به‌منزله واقعیت و امر واقع بالفعل) می‌توان ارائه داد. (Ibid, 65)

تقریر او چنین است: آگاهی اخلاقی به‌عنوان واقعیت و امر بالفعل، بر اثر فعالیت و عمل عقل عملی محض به‌وجود می‌آید، نه اینکه از پیش موجود بوده باشد (Ibid).

### چرخش کانت از استنتاج قانون اخلاقی به ایضاح

اکنون که اهم عناصر قوام‌بخش استنتاج قانون اخلاقی در دو کتاب بنیانگذاری و نقد عقل عملی را بیان کردیم، در موقعیتی هستیم تا تصمیم بگیریم که آیا کانت از استنتاج قانون اخلاقی در کتاب بنیانگذاری عقب‌نشینی کرده و ایده موجود در نقد عقل عملی را جایگزین کرده است؟ یا می‌توان قرائت دیگری داشت. می‌توان گفت کانت قصد نداشته نقد دوم را جایگزین بنیانگذاری کند (Timmermann, 2010: 89). چنانکه که گایر<sup>۲۰</sup> اظهار نظر کرده، کانت در نقد عقل عملی، رویکرد اتخاذ شده در بنیانگذاری را، هر چند منکر تر اصلی بخش سوم باشد، کنار نهاده (گایر، ۱۴۰۰: ۲۶۲)، بلکه مفهومی جاه‌طلبان از ایده استنتاج در بنیانگذاری داشت؛ کانت قصد داشت استنتاج قانون اخلاقی را به روش استنتاج استعلایی مقولات در نقد عقل محض، انجام دهد. او در استنتاج استعلایی مقولات، بحث شماتیسیم یا شاکله‌سازی را وارد کرد که قوه تخیل عامل مهمی در این فرایند است. شاکله امری است هم معقول (از سنخ مفاهیم) و هم محسوس (از سنخ شهودات)؛ واسطه‌ای است میان حساسیت و فاهمه، و راه را برای عبور شهودات حسی به عالم مفاهیم هموار می‌سازد (حداد عادل، ۱۳۹۳: ۱۱۳). اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه قوه تخیل چنین وساطتی میان شهودات و مفاهیم را انجام می‌دهد؟ به‌عبارت‌دیگر، کدام‌یک از عناصر پیشین ذهن ما می‌تواند این وظیفه دوگانه را ایفا کند؟

پاسخ کانت این است که این عنصر مقدم بر تجربه، زمان است. زمان می‌تواند پلی میان دو رکن فاهمه و حساسیت شود، زیرا زمان، از یکسو با مفاهیم محض فاهمه مشابهت و تجانس دارد به این دلیل که امری پیشینی و در نتیجه، ضروری و کلی است. و از سوی دیگر، با شهودات حسی تجانس دارد؛ از این حیث که زمان در هر تصویر تجربی، چه درونی و چه بیرونی، موجود است. بدین‌سان، شاکله نوعی تعیین استعلایی زمانی است که می‌تواند اطلاق مقوله معینی را بر یک ابژه شهودی امکان‌پذیر سازد (همان، ۱۱۴). حال، اما استنتاج قانون اخلاقی به‌همان طریق مذکور، ممکن نیست، زیرا نمی‌توان شهودی از آزادی یا جهان معقول داشت (Paton, 1948; 244)، چراکه از این نوع علیت خاص (آزادی)، نمی‌توان وجودی

در «زمان» قائل شد و در نتیجه نمی توان هیچ گونه طرح و ارگی یا شماتیسیم یا الگویی خاص از آن داشت (Beck, 1960: 137). به همین دلیل است که کانت دیگر آزادی را نه سرآغاز استنتاج، بلکه پیامد آن قرار داد؛ به این صورت که از اصول عملی عقل محض، شماتیسیم یا الگویی خاص مطابق با صورت قانون اخلاقی، ترسیم کرد و قانون اخلاقی را به مثابه واقعیت داده شده ای که نمی توان آن را از داده های قبلی عقل، بیرون کشید (واقعیت عقل) قلمداد نمود (کانت، ۱۴۰۱: ۱۰۵). بنابراین، به جای استنتاج قانون اخلاقی بر مبنای آزادی، آزادی را بر مبنای قانون اخلاقی توجیه می کند؛ به عبارت بهتر، به جای استنتاج قانون اخلاقی بر مبنای آزادی، آزادی را بر مبنای قانون اخلاقی ایضاح می کند (همان، ۱۲۵).

### نتیجه

مبنای قانون اخلاقی در دو کتاب *بنیانگذاری و نقد عقل عملی*، ایده آزادی است و انسان با فرض این ایده، خود را به جهان معقول، گرچه هیچ گونه شهودی از آن نداریم، منتقل می کند. ایده واقعیت عقل، در کتاب *بنیانگذاری* نیز وجود دارد. درست است که ایده آزادی شرط اخلاق و قانون اخلاقی است، ولی اینکه آیا ما می توانیم به آزادی مستقل از اخلاق معرفت داشته باشیم یا خیر، یک مسئله اساسی است و کانت نسبت به این مسئله، در *بنیانگذاری* موضعی مذدب و دوپهلوی دارد. او آزادی را علت معرفتی و وجودی قانون اخلاقی می داند. ما از آزادی هیچ گونه شهودی نداریم و مشابهت سازی استنتاج مفاهیم فاهمه با استنتاج قانون اخلاقی به کمک آزادی و انتقال به جهان معقول، ناممکن است. پس، به جای استنتاج قانون اخلاقی بر مبنای آزادی، آزادی را بر مبنای قانون اخلاقی ایضاح و توجیه می کند؛ به عبارت دیگر، به جای استنتاج قانون اخلاقی بر مبنای آزادی، آزادی را بر مبنای قانون اخلاقی ایضاح می کند (از استنتاج آزادی در *بنیانگذاری* به ایضاح قانون اخلاقی در *نقد عقل عملی* می رسد). بنابراین، اثبات آزادی کنار گذاشته می شود و دیگر خبری از استنتاج نیست، بلکه ایضاح باقی می ماند و قانون اخلاقی را به عنوان یک واقعیت عقل، می پذیرد؛ این دلیل معرفتی ما به آزادی است. در مقابل، آزادی نمی تواند دلیل معرفتی ما به اخلاق باشد، زیرا از آن هیچ گونه شهودی نداریم. در نتیجه:

(۱) چون از آزادی هیچ گونه شهودی نداریم، پس نمی تواند بنیاد قانون اخلاقی برای استنتاج خود قانون اخلاقی باشد.

(۲) از طریق تأملات هنجاری و واقعیت عقل، ما از حضور آزادی نزد خویش آگاه می شویم، و واقعیت عقل یا آگاهی بی واسطه از قانون اخلاقی به عنوان امر داده شده، دلیل معرفتی ما به ایده آزادی را ایضاح می کند.

### یادداشت ها

1 *Groundwork for the Metaphysics of Morals*

2 *Metaphysics of Morals*

3 *Critique of Practical Reason*



#### 4 Critique of Pure Reason

۵ حس احترام به قانون اخلاقی.

۶ زیرا قانون اخلاقی است که باید منجر به ایجاد حس (احترام) گردد، نه برعکس، زیرا اگر یک «احساس» مبنایی برای تعیین اراده باشد، آنگاه تجربی خواهد بود و امکان وجود عقل عملی محض منتفی خواهد شد.  
۷ قانون باید از دو ویژگی کلیت و ضرورت برخوردار باشد.

#### 8 Imperativ

۹ زیرا از تجربه نمی‌توان کلیت و ضرورت را به‌دست آورد.

۱۰ Deduction. این اصطلاح عمدتاً به‌عنوان روشی در برابر استقراء (induction) مطرح می‌شود و به‌معنای نتیجه‌گیری صرفاً از مقدمات است. نکته قابل توجه این است که کانت در هر دو نقد اول و دوم، صرفاً به جنبه منطقی استنتاج نظر ندارد و در استنتاج استعلایی، وجه حقوقی آن را مد نظر قرار می‌دهد. مثلاً در استنتاج متافیزیکی مقولات در نقد اول، بحث بر سر استخراج مقولات فاهمه از صور احکام منطقی است، اما در استنتاج استعلایی مقولات، بحث بر سر توجیه حق استفاده از آنها برای فاهمه است. بنابراین، استنتاج استعلایی نوعی حکم حقوقی در دفاع از حق استعمال مقولات است.

۱۱ چیزی که به‌واسطه آن، چیز دیگری وجود دارد.

۱۲ چیزی که به‌دلیل آن، معرفت به چیز دیگری ممکن است (ratio cognoscendi).

#### 13 Faktum der Vernunft

۱۴ O'nora O'Neill، متولد ۲۳ اوت ۱۹۴۱، فیلسوف بریتانیایی، یکی از بزرگ‌ترین کانت‌پژوهان محسوب می‌شود. او به‌ویژه آثار بسیار در زمینه فلسفه سیاسی کانت دارد. از جمله کتاب/مقالات او در حوزه فلسفه عملی کانت، می‌توان اشاره کرد به:

- *Constructions of Reason: Explorations of Kants Practical Philosophy*, Cambridge, 1990.
- *Acting on Principle: An Essay on Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, 1989.
- "Instituting Principles: Between Duty and Action", in *Kants Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, ed. by Mark Timmons, Oxford, 2002.

۱۵ Marcus Willashek، استاد فلسفه در دانشگاه فرانکفورت آلمان و نویسنده کتاب‌های زیر:

- *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Metzler, 1992.
  - *Der mentale Zugang Welt: Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Klostermann, 2003.
- او همچنین کمک ویراستار کتاب *نقد عقل عملی کانت* (مجلدهای ۱۷ و ۱۸ نسخه آلمانی آثار وی) بوده است. از

کتاب‌ها/مقالات او در زمینه فلسفه عملی کانت، می‌توان اشاره کرد به:

- "Wich Imperatives of Right? On the Non-Perspective Character of Juridical Laws in Kants Metaphysics of Morals", in *Kants Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, ed. by Mark Timmons, Oxford, 2002.
- "The Non-Derivability of Kantian Right from the Categorical Imperative: A Response to Nance", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 20, no. 4, 2012.

۱۶ Jens Timmermann، مدرس ارشد فلسفه اخلاق در دانشگاه سنت اندروز اسکاتلند. او ویراستاری نسخه آلمانی نقد اول و بنیانگذاری را بر عهده داشته است. از کتاب‌ها/مقالات او در زمینه فلسفه عملی کانت، می‌توان اشاره کرد به:

- *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge, 2007.

#### 17 Fact (Tatsache)

#### 18 Deed (Tat)

۱۹ Dieter Henrich، متولد ۵ ژانویه ۱۹۲۷-درگذشته ۱۷ دسامبر ۲۰۲۲م، فیلسوف آلمانی و متخصص ایدئالیسم آلمانی. کتاب‌های وی از جمله آثار پرارجاع در آلمان امروزی است. متأسفانه آثار او به‌شکل گسترده به زبان انگلیسی

ترجمه نشده و ترجمه فارسی آنها نیز مغفول مانده است. اکثر کتاب‌های وی به زبان آلمانی نگاشته شده‌اند. از جمله آثار او یا درباره وی، می‌توان اشاره کرد به:

- *The Unity of Reason: Essays on Kants Philosophy*, Harvard University Press, 1994.

این کتاب مجموعه مقالاتی درباره فلسفه کانت است، مشتمل بر ۴ فصل، که هر فصل توسط یکی از متخصصان، به انگلیسی ترجمه شده است.

- *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The Return to Subjectivity*, by Dieter Frenundlib, Routledge, 2017.

این کتاب اثر فلسفه دیتر هنریش بر احیای ایدئالیسم آلمانی و نظرگاه‌های او درباره سوپژکتیویته را تشریح می‌کند. برای اطلاع از آثار کامل هنریش به زبان آلمانی، بنگرید به: هنریش، دیتر؛ پاچینی، دیوید اس. (۱۳۹۶) *بین کانت و هگل: تقریراتی درباره ایدئالیسم آلمانی*، ترجمه هومن قاسمی، کتاب رایزن، ۱۳۹۶.

20 Pual Guyer

## منابع

آمریکس، کارل (۱۳۹۹) *ایده‌آلیسم آلمانی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: علمی و فرهنگی.  
اترک، حسین (۱۳۸۹) «نگاهی انتقادی به اخلاق کانت»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال ۴۲، شماره ۲/۸۵، ص ۹-۳۶.

جانسون، رابرت ن. (۱۳۹۵) *دانشنامه فلسفه استنفورد: فلسفه اخلاق کانت*، ترجمه مهدی اخوان، تهران: ققنوس.  
حداد عادل، غلامعلی (۱۳۹۳) *مقالات کانتی*، تهران: هرمس.

کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰ الف) *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.  
----- (۱۴۰۰ ب) *بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه اخلاق کانت*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نشر نی.  
----- (۱۴۰۱) *نقد عقل عملی*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نشر نی.

گایر، پاول (۱۴۰۰) *بنیان‌گذاری مابعدالطبیعه اخلاق کانت: راهنمای خواندن*، ترجمه سیدعلی تقوی‌نسب، تهران: ترجمان علوم انسانی.

هنریش، دیتر؛ پاچینی، دیوید اس. (۱۳۹۶) *بین کانت و هگل: تقریراتی درباره ایدئالیسم آلمانی*، ترجمه هومن قاسمی، کتاب رایزن، ۱۳۹۶.

هوفه، اتفرید (۱۳۹۱) *قانون اخلاقی در درون من*، ترجمه و تألیف رضا مصیبی، تهران: نشر نی.  
وود، الن (۱۳۹۶) *کانت*، ترجمه عقیل فولادی، تهران: نگاه معاصر.

Alison, H. E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.

----- (2015) *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press.

Beck, L. (1960) *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago.

Henrich, D. (1989) "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", in E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46.

- Kleingeld, P. (2010) "Moral Consciousness and the 'Fact of Reason'", in *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, Cambridge University Press.
- Klemme, H. F. (2010) "The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason", in *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, Cambridge University Press.
- Paton, H. J. (1948) *The Categorical Imperative: A study in Kant's Philosophy*, London: Hutchinson.
- Reath, A. (2010) "Formal Principles and the Form of Law", in *Kant's Critique of practical Reason: A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, Cambridge University Press.
- Timmermann, J. (2010) "Reversal or retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality", in *Kant's Critique of Practical Reason, A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, Cambridge University Press.
- Wolff, R. P. (1973) *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York: Harper & Row.
- Wood, A. (1999) *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.
- (2008) *Kantian Ethics*, Cambridge University Press.





## Atheism in Contemporary Western Philosophy A Critique of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument

Ramezan Mahdavi Azadboni<sup>1\*</sup>, Rouhollah Oshrieh<sup>2</sup>

1 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2 MA Student in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

### Article Info ABSTRACT

**Article type:** Research Article  
**Received:** 2024/06/10  
**Accepted:** 2024/06/24

Among the important issues in the philosophy of religion is the investigation of the existence of God and the assessment of its rationality based on various criteria. Philosophers who do not believe in God and criticize the rationality of faith always insist on different reasons. In today's age, thinkers like Schellenberg rely on the idea of divine hiddenness and try to present an argument against the existence of God. The essence of his argument is based on a kind of theistic attitude based on which God is a benevolent and merciful creator who is infinite in knowledge and power. Relying on this attitude towards God, Schellenberg's argument states that if God exists, then he must reveal himself to us because he is both kind enough and powerful enough to do so. The purpose of this article is to examine and evaluate Schellenberg's argument. In the present study, the authors, while presenting a modus tollens version of Schellenberg's argument, have challenged the logical insufficiency and the existence of a necessary relationship between the antecedent and the consequent. As a result, the lack of visual and non-visual manifestation of God cannot be considered as proof against the existence of God. To explain the lack of logical connection between the premises of Schellenberg's argument, the authors rely on the voluntarism view of faith. The present research method is descriptive-analytical with a critical approach. The result of the research showed that the hiddenness of God cannot justify atheism.

**Keywords:** God, divine hiddenness, justification, Schellenberg, argument.

**Cite this article:** Mahdavi Azadboni, Ramezan & Oshrieh, Rouhollah (2023). Atheism in Contemporary Western Philosophy: A Critique of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 77-90.  
DOI: 10.30479/WP.2024.20492.1086

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; E-mail: r.mahdavi@umz.ac.ir



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، پاییز ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



### الحاد در فلسفه غرب معاصر؛ نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ

رمضان مهدوی آزادبنی<sup>۱\*</sup>، روح‌الله عشریه<sup>۲</sup>

۱ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

۲ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

#### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۳/۲۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۴

از جمله مسائل مهم در فلسفه دین، بررسی هستی خداوند و سنجش عقلانیت آن، با تکیه بر معیارهای مختلف است. فیلسوفان خداناباور و منتقد عقلانیت ایمان، همواره به دلایل مختلف تمسک می‌جویند. در عصر حاضر، اندیشمندانی مانند شلنبرگ، با تکیه بر ایده اختفای الهی تلاش می‌کنند استدلالی علیه وجود خداوند ارائه نمایند. جوهر استدلال او مبتنی بر نوعی نگرش خداشناسی است که بر اساس آن، خداوند خالق خیرخواه و مهربان است که از نظر علم و قدرت، بی‌کران است. با تکیه بر این نگرش نسبت به خداوند، استدلال شلنبرگ بیان می‌کند که اگر خداوند وجود دارد، پس باید خود را به ما نشان دهد، چراکه او هم به اندازه کافی مهربان است، هم به اندازه کافی قدرت این کار را دارد. هدف مقاله حاضر، بررسی و سنجش استدلال شلنبرگ است. پژوهش حاضر، ضمن ارائه تقریر شرطی رفع تالی از استدلال شلنبرگ، نارسایی منطقی و وجود رابطه ضروری میان مقدم و تالی را به چالش کشیده و در نتیجه، عدم آشکارگی بصری و غیر بصری خداوند را نمی‌توان قرینه‌ای بر ضد وجود خداوند در نظر گرفت. برای تبیین عدم ارتباط منطقی میان مقدمات استدلال شلنبرگ، بر ایده اختیارگروی ایمان تکیه شده است. روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی، با رویکرد انتقادی است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که اختفای الهی نمی‌تواند الحاد را توجیه نماید.

**کلمات کلیدی:** خدا، مستوریت الهی، توجیه، استدلال، شلنبرگ.

**استناد:** مهدوی آزادبنی، رمضان؛ عشریه، روح‌الله (۱۴۰۲). «الحاد در فلسفه غرب معاصر؛ نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۷۷-۹۰.

DOI: 10.30479/WP.2024.20492.1086



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: r.mahdavi@umz.ac.ir

## مقدمه و بیان مسئله

تاریخ فلسفه غرب نشان می‌دهد که دین‌پژوهی همواره یکی از دل‌مشغولی‌های مهم فیلسوفان بود. از مهم‌ترین پرسش‌های فیلسوفان پیرامون دین، مسئله هستی خداوند است. برهان حرکت به‌عنوان یکی از قدیمی‌ترین استدلال‌ها در نشان دادن مبدأ حرکت جهان هستی، که خود نامتحرک است، شناخته‌شده‌ترین تلاش در این مورد در فلسفه است (Aristotle, 1953: 36). بحث درباره هستی خداوند، همواره در فلسفه اهمیت داشته، چراکه یکی از مهم‌ترین صف‌بندی‌های فلسفی در حوزه دین را شکل داده است. مهم‌ترین مسئله درباره هستی خداوند، ناظر به ارائه براهین اثبات وجود خداوند یا ارائه استدلال بر ضد آن است که در طول تاریخ فلسفه غرب تقریرهایی مختلف از آن ارائه شده است.

بحث درباره توجیه و عقلانیت باور به خداوند، یکی از تقریرهای رایج در دوران معاصر فلسفه غرب است و جی. ال. شلنبرگ<sup>۱</sup> یکی از متفکران برجسته در این زمینه. شلنبرگ در آثار خود تلاش می‌کند با تکیه بر ایده «اختفای الهی»<sup>۲</sup> بر ضد عقلانیت باور به خداوند، و در توجیه الحاد، استدلال نماید (Schellenberg, 2004: 30). به باور او، اختفای الهی الحاد را موجه می‌سازد. مسئله‌ای که در این باره وجود دارد این است آیا اختفای الهی می‌تواند قرینه‌ای بر ضد عقلانیت باور به خداوند و به نفع الحاد باشد؟ در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی، تلاش می‌کنیم ضمن تقریر استدلال شلنبرگ با تکیه بر ایده اختفای الهی، قوت منطقی استدلال او را مورد بررسی قرار دهیم. در این راستا، با تکیه بر ایده اختیارگروری ایمان، نشان خواهیم داد که ایده اختفای الهی نمی‌تواند الحاد را توجیه نماید و در مقابل، اختیارگروری ایمان سبب می‌شود آشکارگی خداوند به نحوی تحقق یابد که سهم و نقش اختیار انسان در حصول ایمان، نادیده انگاشته نشود. در ادامه، نقدی دیگر به استدلال شلنبرگ، در ارتباط با فرض و مقدمه مستوریت خداوند، نیز بیان می‌شود.

درباره اختفای الهی و استدلال به نفع الحاد، آثاری متعدد نگاشته شده است.

در مقاله «نقد و بررسی برهان اختفای الهی مبتنی بر احکام ایجابی و سلبی وجود در حکمت متعالیه صدر» (اسدی، ۱۴۰۲)، نویسنده معنای خفای الهی در اندیشه شلنبرگ را برابر ابهام در وجود خداوند دانسته است؛ ابهامی که ناشی از کمبود شواهد ایجابی مثبت، به‌منظور متمایل نمودن انسان‌ها برای باورمندی به خداوند است. ریشه اصلی اشتباه شلنبرگ، نگاه اصالت ماهیتی، شناخت نادرست از ویژگی‌ها و صفات سلبی و ایجابی خداوند، و انتظارات معرفتی ناصواب مبتنی بر همین شناخت نادرست است.

در مقاله «معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن و اختفای الهی» (الهی اصل و یزدانی، ۱۴۰۰)، بیان شده که دو پیش‌فرض در استدلال مدافعان الحاد با تکیه بر اختفای الهی، وجود دارد که مورد توجه قرار نگرفته، و این پژوهش به بررسی و نقد آنها پرداخته است.

در مقاله «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ» نویسندگان بر مبنای تنهای صفات فعلی و

حکمت الهی، نتیجه گرفته‌اند که برهان اختفا و برهان شر، با وجود شباهت‌های فراوان، از یکدیگر متمایز هستند (اسدی و همکاران، ۱۳۹۹).

در پژوهشی دیگر، «اختفای الهی به‌مثابه مصداقی از شر بی‌وجه»، پژوهشگران به این نتیجه رسیده‌اند که رو و شلنبرگ، گرچه صورت برهان خود را به‌شکلی معتبر و قیاسی مطرح کرده‌اند، اما از آنجا که مقدمه‌ای که بنیان استدلال خود را بر آن نهاده‌اند، ضعیف و بر اساس لغزش‌های معرفت‌شناسانه است، در ارائه برهانی قوی ناتوان بوده‌اند (علیزمانی و زرکنده، ۱۳۹۳).

تمایز پژوهش حاضر با آثار نگاشته شده در این زمینه، در این خصیصه است که نویسندگان در این تحقیق، با رویکرد انتقادی نسبت به دیدگاه شلنبرگ در برقرار نمودن ارتباط میان اختفای الهی و عقلانیت الحاد، به ایده اختیارگروی ایمان تمسک می‌کنند و برای آشکار شدن ضعف استدلال شلنبرگ در توجیه الحاد با تکیه بر ایده اختفای الهی، استدلال او را در قالب شرطی رفع تالی مطرح نموده‌اند تا ناتوانی او در دست یافتن به نتیجه دلخواه آشکار شود.

### مفهوم اختفای الهی

قبل از ارائه استدلال شلنبرگ در توجیه الحاد با تکیه بر ایده اختفای الهی، برای دوری از هرگونه ابهام در روند استدلال و سنجش آن، جا دارد محوری‌ترین مفهومی که در استدلال شلنبرگ بکار رفته، توضیح داده شود. اکثر پژوهشگران، اختفای الهی را معادل اصطلاح لاتین Divine Hiddenness در نظر گرفته‌اند. وضعیتی که شلنبرگ اعتقاد دارد منتقدان درباره آن، واژه لاتین یاد شده را به‌کار می‌برند، وضعیتی است که قرینه‌ای برای توجیه الحاد می‌شود. روندی که شلنبرگ از اختفای الهی به توجیه الحاد می‌رسد، در قسمت بعد بیان خواهد شد.

در حال، به باور شلنبرگ، وجود خداوند برای بسیاری آشکار نیست، چراکه براهین سنتی در دفاع از وجود خداوند، متقاعدکننده نیستند و بدتر از این وضعیت، این است که بسیاری نیز صادقانه در جستجوی خدا هستند اما او را نمی‌یابند. از نظر شلنبرگ، اختفای الهی واژه‌ای است در توصیف چنین وضعیتی (Schellenberg, 2004: 31). لازم به یادآوری است که شلنبرگ معنایی تحت‌اللفظی از اختفای الهی در نظر ندارد، بلکه برای آن دو معنا را در نظر گرفته است: نخست، در معنایی نزدیک‌تر به معنای تحت‌اللفظی آن، اختفای الهی صرفاً عبارت است از فقدان قرائن متقاعدکننده به‌نفع وجود خداوند. در معنای دیگر، مفهوم اختفای الهی به‌نحوی خاص‌تر معنا شده و عبارت است از فقدان نتیجه تجربی ایجابی.<sup>۳</sup> این معنا توصیف‌کننده وضعیتی است که در جستجوی خداوند هستند اما هیچ نتیجه تجربی ایجابی‌ای به‌دست نمی‌آورند (Ibid: 31). شلنبرگ این دو معنا را از یکدیگر متمایز می‌داند و استدلال خود را با تقریری تمثیلی،<sup>۴</sup> بر معنای دوم مبتنی می‌سازد.



افزودن این نکته خالی از فایده نیست که در کلام اسلامی نیز بحثی پیرامون رؤیت خداوند وجود دارد که محل اختلاف متکلمان است. اگرچه رأی فیلسوفان مسلمان بر نفی و محال بودن رؤیت الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸/۲۳۷)، اما برخی متکلمان مسلمان، بر رؤیت الهی تأکید می‌نمایند (اشعری، ۱۴۳۰: ۲۱). از این نظر، پیشینه چنین بحثی در سنت اسلامی نیز به نحوی قابل ردیابی است. اما این بحث در فلسفه غرب معاصر، قرینه‌ای در توجیه الحاد شده است. البته شلنبرگ تمایز میان دو نوع الحاد قاصر و مقصر را می‌پذیرد و الحاد و خدا ناباوری غیرمعمول مقصر را مستحق عذاب می‌داند. او ادعا می‌کند که منظور از «بی‌ایمانی معقول»، بی‌ایمانی بدون تقصیر فرد بی‌ایمان است (Schellenberg, 2005: 201). او در ادامه، توضیح می‌دهد که:

اول از همه، این ادعا وجود دارد که اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که عاشق مطلق باشد، موجوداتی قادر به برقراری ارتباط صریح و معنادار با خدا خواهند بود که آزادانه خود را از خدا دور نکرده‌اند، و فقط با تلاش می‌توانند این کار را انجام دهد. برحسب بروز ظرفیت‌های شناختی و عاطفی مربوطه، شرایط لازم برای اعمال آن ظرفیت‌ها نیز وجود خواهد داشت و باقی می‌ماند، مگر اینکه خود مخلوق تصمیم به از بین بردن آنها داشته باشد. (Ibid, 202)

از سویی، در شکل‌گیری تصور خود از عشق الهی، نمی‌توانیم بهتر از آن چیزی که می‌دانیم که متعلق به بهترین عشق انسانی است، استفاده کنیم. به عنوان مثال، والدین عاشق مطلق، از بدو تولد کودک تا زمانی که مرگ آنها را از هم جدا کند، تا آنجا که می‌توانند به او کمک می‌کنند و مراقب او خواهند بود (Ibid, 202-203).

### استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ در توجیه الحاد

قبل از بیان استدلال تمثیلی شلنبرگ با تکیه بر ایده اختفای الهی در توجیه الحاد و بر ضد وجود خداوند، لازم به یادآوری است که تصویری که او از خداوند در نظر دارد، همان تصویر سنتی از خداوند است که در سنت فلسفی غرب رایج بوده است؛ تصویری که در ادیان ابراهیمی (اسلام، یهود و مسیحیت) مطرح است. مطابق این تصویر، خداوند دارای صفت مهربانی، خیر اخلاقی و قدرت و علم بی‌پایان است. با نظر به چنین وصفی، برخی از افعال را بیه‌ویژه درباره معرفت نسبت به هستی او- می‌توان انتظار داشت. خدای مهربان و خیرخواه و قادر مطلق، شرایط معرفت نسبت به خود را می‌تواند تحقق ببخشد و حاصل جستجوها و تلاش‌های فرد جویای خداوند، باید یافتن او باشد. درحالی‌که اختفای الهی (به معنای یاد شده)، بر ضد این مسئله است؛ پس خدا ناباوری و الحاد، موجه خواهد بود.

باید در نظر داشت که یکی از مفروضات محوری در استدلال مستوریت الهی شلنبرگ، در هر تقریری، این اندیشه است که عشق مطلق خداوند، مستلزم این است که او (حداقل) احتمالاً، به دنبال ارتباط با همه کسانی است که مستعد هستند و در برابر برقراری یک رابطه، مقاومت نمی‌کنند (Idem, 2015: 59-60).

شلنبرگ شکل تمثیلی این استدلال را چنین تقریر می‌نماید:

تصور کنید که در دوران کودکی خود قرار دارید و با مادر خود سرگرم بازی قایم‌موشک هستید. شما پشت درختی قایم می‌شوید و در شرایطی قرار می‌گیرید گرچه پنهان شده‌اید، اما پیدا کردن شما محال نیست و اگر مادر شما تلاش کند، شما را می‌یابد. اما بعد از مدتی که انتظار دارید مادر شما در این بازی به دنبال شما باشد، خبری از او نیست. بعد از گذشت یک ساعت، حتی صدایی از او به گوش شما نمی‌رسد. قرائنی دال بر اینکه او به دنبال شما است، نمی‌یابید و بدتر اینکه، هوا در حال غروب کردن است. در این وضعیت شما به جستجوی مادر خود برمی‌آید، اطراف را جستجو می‌کنید، به خیابان‌ها سر می‌زنید، اما اثری از او نیست. هرچه فریاد می‌زنید، نتیجه‌ای نمی‌گیرید. آیا مادر شما واقعاً در همین اطراف است؟ (Idem, 2004: 31)

شلنبرگ این تمثیل را توصیف وضعیت خدا ناباورانی می‌داند که به دنبال خدا هستند اما نتیجه‌ای نمی‌گیرند. او تمثیل بالا را کمی تغییر داده و به شکل دیگری نیز بیان می‌کند:

فرض کنید شما به هر دلیلی - یک کودک مبتلا به فراموشی هستید، مثلاً به سبب ضربه‌ای به سر (که البته به خاطر نمی‌آورد)، حافظه شما فقط چند روز به عقب برمی‌گردد و حتی نمی‌دانید که آیا مادر دارید یا نه - شما بچه‌های دیگر را با مادرانشان می‌بینید و فکر می‌کنید داشتن یکی از آنها خوب است. بنابراین، شما از هر کسی که ملاقات می‌کنید، می‌پرسید و در هر کجا که می‌توانید، جستجو می‌کنید، اما بدون اینکه به نتیجه برسید. هر روز جستجو را از نو انجام می‌دهید، با جدیت نگاه می‌کنید، حتی اطرافیان و غریبه‌ها می‌گویند احتمالاً مادرت مرده است. ولی فایده‌ای ندارد. آیا اگر شما واقعاً مادری دارید و او در اطراف است و از جستجوی شما آگاه است، باید انتظارش را داشته باشیم؟ اگر واقعاً مادری در کار باشد، آیا نباید جواب شما را بدهد؟ (Ibid)

در این شیوه از تمثیل، شلنبرگ در واقع سعی دارد شرایط ملحدانی که وجود خدا را نفی می‌کنند، همانند شرایطی بداند که کودک مفروض در تصویر خیالی یاد شده، توصیف می‌شود. در این وضعیت، گفته شده که اگر مادر واقعاً وجود دارد، با نظر به وصف مهربانی مادر باید جواب فریاد کودکی که در جستجوی اوست را بدهد. به همین طریق، اگر خداوند وجود دارد، وقتی خداناباوران در جستجوی او هستند، باید او را بیابند؛ اما او از آنها مخفی است. از این وضعیت می‌توان نتیجه گرفت که اگر خدایی وجود می‌داشت، خود را نشان می‌داد و چون خدا خود را نشان نمی‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که خدا وجود ندارد.

استدلال شلنبرگ را می‌توان به شکل شرطی رفع تالی، بدین صورت بیان نمود:

- اگر خدایی مهربان وجود دارد، باید به جستجوی افراد، پاسخ گوید و خود را نشان دهد.
- خدا خود را نشان نمی‌دهد.
- نتیجه: خدا وجود ندارد.

او در توضیح مقدمه استدلال، یعنی مهربانی خداوند، بر رابطه مادر و کودک تکیه می‌کند و تلاش می‌کند با افزودن نکاتی، بر قوت مقدمات استدلال خود را بیفزاید. به عنوان نمونه، او می‌گوید: یک مادر مهربان، آنگاه که کودک او را گم کرده و در حال فریاد زدن است، و مادر او را می‌بیند و می‌تواند پاسخ او را بدهد، قطعاً خود را به کودک نشان می‌دهد.

اما این نکته و نکات توضیحی دیگری که شلنبرگ بیان کرده به اندازه‌ای روشن و عامه‌پسند هستند که در واقع چیزی به اصل مقدمه نمی‌افزایند و کمکی به افزایش قوت استدلال او نمی‌کنند. ما در بخش بعد، استدلال شلنبرگ از دو منظر مورد ارزیابی و نقادی قرار خواهیم داد و نشان می‌دهیم که تالی استدلال و نیز مفهوم اختفای الهی، با چالش‌هایی مهم روبه‌رو است، در نتیجه استدلال او از قوت منطقی و مبنایی محکم برخوردار نیست.

در حال، شلنبرگ آن دسته از مردم که از سر عناد و دشمنی و بدون تحقیق، می‌گویند خدا وجود ندارد، را شایسته عذاب می‌داند (Idem, 1993: 28). یعنی معتقد است توانایی ارتباط با خداوند در هر انسانی وجود دارد و اگر شخصی عامدانه و از روی عناد، چشم به روی این امر ببندد، مستوجب عذاب است. شلنبرگ فرضی دوم را نیز اضافه می‌کند. به گفته او، رابطه شخصی با خدا برای کسی که باور ندارد خدا وجود دارد، منطقیاً غیرممکن است (Ibid, 30). او عشق مطلق را یک صفت اساسی برای خداوند می‌داند (Ibid, 11).

### سنجش اولیه استدلال تمثیلی شلنبرگ

استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ، هم مطابق تقریری تمثیلی که خود وی ارائه کرده، و هم مطابق تقریر شرطی رفع تالی، بیان شد. قبل از هر سنجشی درباره استدلال او، نکته نخست در این باره، شباهتی است که میان استدلال شلنبرگ و استدلال‌هایی از این نوع، با استدلال‌های مختلف مدافعان الحاد با تکیه

بر ایده وجود شر در جهان هستی، وجود دارد (Rowe, 2004: 4). به عنوان نمونه، راسل نیز با تکیه بر شر، بر عدم عقلانیت ایمان و عقلانیت الحاد استدلال می‌نمود. او در رساله چرا من یک مسیحی نیستم،<sup>۵</sup> استدلال کرده که شر قرینه‌ای بر عقلانیت الحاد است (Russell, 1975: 18). آنچه در این قبیل استدلال‌ها بر آن تکیه می‌شود، تمسک بر ایده خدای مهربان و خیرخواه قادر مطلق است. از این نظر، استدلال‌های مبتنی بر اختفای الهی نیز پیامی جدید در دفاع از عقلانیت الحاد، ندارند و از نظر ساختار، چندان از استدلال مبتنی بر شر، متمایز نیستند؛ تنها تمایز محوری در این رابطه، تمسک بر وصف دیگر از اوصاف خداوند، مطابق با سنت ادیان ابراهیمی، یعنی اختفای الهی است.

با نظر به تفسیری که در بالا از خود شلنبرگ نقل شد، این قبیل استدلال‌ها با تمسک به این وصف در مطابقت عقلانیت ایمان، در مقایسه با استدلال‌های مبتنی بر شر، تمایز چندانی ندارد، چراکه در استدلال مبتنی بر شر در نفی عقلانیت ایمان و توجیه الحاد، نخست با نظر به تصویری از خداوند، مطابق سنت ادیان ابراهیمی که دارای اوصاف خیر، علم و قدرت مطلق است، ضرورت نبود شر در عالم استنباط می‌شود و بیان می‌شود اگر خداوند بی‌نهایت مهربان و خیرخواه مطلق است، انتظار می‌رود هر چه شر در عالم وجود دارد را از بین ببرد، چراکه او در کنار مهربانی مطلق، قدرت و علم بی‌اندازه و بی‌نهایت نیز دارد. از آنجاکه وجود شر در عالم کنونی قابل انکار نیست، نمی‌توان به وجود خداوند به طرز معقول و موجه، ایمان پیدا کرد و الحاد و خداناباوری موجه می‌شود. استدلال‌های مبتنی بر اختفای الهی نیز در مقام تمثیل، بیان می‌کنند که چنانچه فرزندی در سخت‌ترین شرایط و رنج‌آورترین لحظات قرار داشته باشد، پدرش اگر مهربان باشد و علم و توانایی از بین بردن مشکلات و رنج‌های فرزند خود را داشته باشد، بی‌گمان دریغ نخواهد کرد، به‌ویژه اینکه فرزند نیز از او کمک بخواهد؛ حال چه می‌شود پدر آسمانی که صدای انسان‌های بی‌شماری را می‌شنود، اما در از بین بردن رنج و مشکلات زندگی آنها، کمکی نمی‌کند. البته نباید فراموش کرد که شلنبرگ خود نیز اشاره کرده که برهان مستوریت الهی غیر از برهان شر است (Schellenberg, 2010: 45). اگرچه روابط جالب گوناگونی بین مستوریت و موضوع شر وجود دارد، اما هیچ‌یک نشان نمی‌دهند که اولی فاقد اهمیت نسبی است، یا ذیل قسم دوم قرار می‌گیرد. مسئله مستوریت الهی، امری مستقل است. بنابراین، با در نظر گرفتن همه چیز، مشکل مستوریت واقعاً سزاوار برخورد متمایز و دقیقی است که در کتاب‌های فلسفه و کلاس‌های درس پیدا می‌شود (Ibid, 60).

استدلال تمثیلی شلنبرگ را می‌توان با نظر به تقریر شرطی رفع تالی، از دو منظر مورد سنجش قرار داد: نخست، با نظر به مقدم، دوم، با نظر به تالی. با نظر به مقدم، پرسش این است که آیا بر فرض صحت مستوریت یا اختفای الهی، می‌توان از آن قرینه‌ای به نفع عقلانیت الحاد فراهم کرد؟ آیا به راستی خداوند در مستوریتی قرار دارد که بتوان از آن، اختفای الهی به معنا و برداشتی که مدافعان الحاد از جمله شلنبرگ از آن بهره‌برداری می‌کنند را فهمید و به نفع عقلانیت الحاد استدلال نمود؟ با نظر به تالی، باید پرسید: آیا

خداوند در وضعیت مستوریت قرار دارد و خداشناسی از چالش عدم آشکارگی رنج می‌برد؟ از نگاه نویسندگان مقاله حاضر، پاسخ هر دو پرسش منفی است. در ادامه بیان خواهد شد که بر فرض پذیرش نوعی مستوریت خداوند، نه عقلانیت الحاد را نمی‌توان از آن استنباط کرد و نه اختفای الهی توصیفی درست از شرایطی است که مباحثات مربوط به ایمان و الحاد، ذیل آن در جریان است. با نظر به ارزیابی اولیه استدلال تمثیلی شلنبرگ، دو نقد و نقص محوری بر/در استدلال یادشده وارد است.

### نقد اول؛ اختیارگروی ایمان

استدلال تمثیلی مبتنی بر اختفای الهی، یا استدلال سایر مدافعان الحاد با تکیه بر ایده شرّ، هر یک ادعا می‌کنند که ایمان فاقد عقلانیت، و الحاد موجه است. نکته‌ای که در این‌باره قابل توجه است این است که بدون شک نوع نگرش‌ها نسبت به چیستی ایمان و رابطه آن با اختیار انسان، سهمی مؤثر در سنجش استدلال‌های یاد شده دارد. بحث از چیستی ایمان و اختیاری بودن آن، پژوهشی مستقل می‌طلبد (Setiawan, 2023: 66-78) و در پژوهش حاضر، نویسندگان اختیاری بودن ایمان را فرض می‌گیرند.

برای سنجش استدلال شلنبرگ، به‌ویژه در تقریر رفع تالی، پیش‌فرض اختیارگروی ایمان، مسئله‌ای مهم است، چراکه با پذیرش فرض اختفای الهی با تکیه بر ایده ایمان اختیاری، می‌توان همچنان از عقلانیت و توجیه ایمان دفاع کرد. همچنین درباره چیستی ایمان نیز گرچه دیدگاه‌هایی متفاوت ارائه شده، اما به‌طور کلی، می‌توان به دیدگاه‌های شناختی و غیرشناختی در این رابطه اشاره کرد (Possemi, 2016: 3-16). در این مورد نیز، پژوهش حاضر مبتنی بر پذیرش رویکردی درباره چیستی ایمان است که ضمن شناختی در نظر گرفتن آن، سهم عناصر غیرشناختی در ایمان نیز نادیده انگاشته نمی‌شود. حال، با نظر به فرض اختیارگروی ایمان و شناختی دانستن آن، استدلال تمثیلی شلنبرگ، با تکیه بر تقریر شرطی رفع تالی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ضعف محوری استدلال یادشده، در این خصیصه قرار دارد که میان اختفای الهی و توجیه و عقلانیت الحاد، پیوند برقرار می‌نماید، درحالی‌که به‌طور منطقی نمی‌توان از چنین نسبتی دفاع کرد. به‌عبارت‌دیگر، مطابق استدلال تمثیلی مبتنی بر اختفای الهی، نمی‌توان هم‌زمان اختفای الهی و خیرخواهی و مهربانی نامحدود خداوند را پذیرفت و پذیرش هم‌زمان این دو، ناسازگار است. چنانکه خود شلنبرگ اشاره کرده، او نخست در کتاب *مستوریت الهی و خرد انسانی* استدلال مبتنی بر اختفای الهی را با تکیه بر مفهوم ناسازگاری تقریر کرده است (Schellenberg, 2005: 201). درواقع، پایه اصلی استدلال شلنبرگ نخست، بر تئوری ناسازگاری بنیان شده است؛ یعنی بر پایه اینکه وجود خدای دوستدار مطلق با وجود عدم عذاب بی‌ایمان، ناسازگار و متناقض است.

اشکال محوری ایده ناسازگاری میان این دو، ریشه در بی‌توجهی نسبت به نقش برخی عناصر دیگر در ایمان دارد. به‌عبارت‌دیگر، بسته به اینکه حصول و کسب ایمان به‌وسیله مؤمنان را چگونه تبیین نماییم،

سرنوشت مسئله مورد بحث نیز تغییر می‌کند. اگر ایمان را مقوله‌ای اختیاری در نظر بگیریم، ناسازگاری اختفای مهندسی‌شده خداوند برای رعایت حریم اختیار انسان و مهربانی و خیرخواهی بی‌اندازه او، ناسازگار نخواهد بود. در واقع، آنچه برای تقویت این تلقی مورد استفاده قرار می‌گیرد، ایده اختیارگروی ایمان است. بر اساس این تلقی، ایمان و عقلانیت آن، و همچنین ارزش آن، در اختیاری بودن آن است. تردیدی نیست که ارزش ایمان بر اختیاری بودن آن است، و چنانچه عملی حاصل‌گزینش اختیاری انسان نباشد، فاقد ارزش بوده و شایسته تحسین و ستایش نیست. بسیاری به‌شرط اختیاری بودن ایمان در ارزش ایمان توجه داشته‌اند (Grönlund, 2012: 47-66)؛ حتی ارزش اختیاری بودن ایمان برای متفکرانی همچون کی‌یرکگارد (Kierkegaard, 1967; Westphal, 2011) و کانت، تا حدی است که آن را با استدلال‌پذیری ناسازگار می‌دانند (Kant, 1997: 321-322).

در هر صورت، با کمک این فرض می‌توان گزاره زیر را بیان کرد: «اختیاری بودن ایمان سبب می‌شود شرایط مقتضی درباره معرفت خداوند، چنان باشد که حریم اختیار انسان رعایت شده و اختیار انسان سلب نشود». بر اساس این گزاره، مهربانی خداوند هر چقدر هم بی‌اندازه باشد، به‌دلیل رعایت حریم اختیار انسان که خود نشانه ارزش آن است، نباید چنان خود را آشکار نماید که انسان بی‌اختیار و اراده، او را بشناسد. حفظ شرایط اختیاری بودن ایمان، شرط عقلانی آن است.

با این توضیح، اکنون می‌توان حتی تمثیلی که شلنبرگ در مورد کودک و مادر او و قایم‌موشک بازی که مطرح نموده را مورد ارزیابی قرار داد. بازی چه به‌عنوان سرگرمی و چه به‌عنوان ابزاری برای تقویت و توسعه رشد کودک، باید چنان باشد که به این غرض خود دست یابد. اگر در قایم‌موشک‌بازی، مادر نقش قایم شدن را ایفا کند و کودک در جستجوی او باشد، برای اینکه بازی برای کودک واقعاً سازنده باشد، لازم است مادر نقش خود را به‌درستی انجام دهد و نه چنان سخت بگیرد و خود را چنان پنهان نماید که پیداشدنی نباشد، و نه به‌گونه‌ای قایم شود که کودک با کم‌ترین جستجو، مادر را پیدا نماید. توصیفی که مدافعان الحاد (از جمله شلنبرگ) ارائه می‌نمایند، توصیفی منطقی نیست و تنها در صورتی توصیف آنها درست خواهد بود که هیچ خداباوری در عالم، از یافتن خداوند سخن نگوید.

در نتیجه، اختیارگروی ایمان سبب می‌شود آشکارگی خداوند و عدم مستوریت او، حریم اختیار انسان را نقض نماید. بر این اساس، مقدمه نخست استدلال که یک گزاره شرطی است، با نظر به‌شرط اختیارگروی ایمان و شکل‌گیری گزاره یادشده بالا، از برقرار کردن پیوند منطقی میان اختفای الهی و توجیه عقلانیت الحاد، قاصر است.

### نقد دوم: نارسایی مفهوم اختفای الهی

ضعف محوری دیگر در استدلال تمثیلی شلنبرگ، چنانکه در بالا بدان اشاره شد، ناظر به مقدمه دوم، یعنی گزاره غیرشرطی آن است. به‌عبارت‌دیگر، نارسایی محوری استدلال شلنبرگ در این ویژگی نهفته

است که اختفای الهی، تصویری درست و موجه از شرایط شناختی‌ای که خداباوران در آن قرار دارند، ترسیم نمی‌نماید، چراکه در مقدمهٔ دوم استدلال، تالی استدلال رفع می‌شود. به عبارت دیگر، عدم توجیه ناکافی در رفع تالی در مقدمهٔ دوم استدلال، ضعف دیگر این استدلال است. همان‌گونه که در نقد مقدمهٔ نخست بیان شد، رعایت لوازم اختیارگروی ایمان سبب می‌شود خداوند به نحوی در شرایط مستورگی قرار گیرد. آنچه در استدلال شلنبرگ به عنوان اختفای الهی بیان شده، توصیف شرایطی است که گویی خداوند وجود دارد و ناپیدایی را قصد کرده است. توجه به محتوای تمثیلی که او در این باره ذکر کرده، بر چنین تصویری دلالت دارد که به سادگی نمی‌توان این تصویر را ترسیم‌گر شرایطی که خداباوران در آن قرار دارند، دانست. به ویژه، در صف خداباوران، جدای از کسانی که استدلال‌هایی متنوع در قرائن آشکارگی خداوند قائل‌اند، کسانی دیگر در حوزهٔ عرفان و کلام نیز وجود دارند که هم سخن از آشکارگی کامل خداوند می‌گویند و هم از تجربهٔ بی‌واسطهٔ حضور او در سراسر زندگی خود، در قالب تجربیات دینی (Hick, 1968: 20-35; Alston, 1991) یا مکاشفات عرفانی (Alston, 1993)، سخن می‌رانند.

در رابطه با نقد دوم نیز می‌گوییم: مدافعان الحاد، در واقع مدعیات خداباورانی را که از یافتن خداوند با تکیه بر براهین و قرائن متعدد سخن می‌گویند، از یاد می‌برند. در این مورد، نقدی که بر شلنبرگ و استدلال او می‌توان مطرح کرد این است آیا دیدگاه شلنبرگ مبنی بر فقدان شواهد متقاعدکننده، خود برای همگان متقاعدکننده است؟ استدلال او مبتنی بر پاسخ مثبت است؛ در این صورت، او دربارهٔ بسیاری از فیلسوفان خداباوری که با تکیه بر قرائن و شواهد فلسفی، در قالب براهین مختلف، به وجود خداوند باور دارند، چه خواهد گفت؟ در واقع استدلال او بر مفهوم مبهم اختفای الهی بنا شده است. معنایی که شلنبرگ از اختفای الهی مد نظر دارد، چنانکه اشاره شد، کمکی به رفع این ابهام نمی‌کند، چراکه آشکارا نقش قرائن و براهین فلسفی در صف دیگر مخاطبان خود که خداباوران فلسفی هستند را نادیده می‌گیرد. افزون بر این، ایدهٔ پنهان‌ناپذیری خداوند، خارج از قلمرو فلسفه، یعنی در عرفان، نیز آشکارا در تعارض با مفهوم اختفای الهی است، چراکه دیدگاه رایج نزد عرفا این است که آشکارتر از خداوند موجودی را نمی‌توان یافت. به تعبیر فروغی بسطامی:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را      کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را  
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور      پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را  
با صد هزار جلوه برون آمدی که من      با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

به نظر می‌رسد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ، دربارهٔ اصل مفهوم اختفای الهی، دیدگاهی کاملاً متفاوت و متضاد با جریانی رایج نزد خداباوران، اتخاذ کرده و مطابق با چنین فرضی، تلاش می‌کند عدم عقلانیت ایمان و توجیه و عقلانیت الحاد را نشان دهد؛ حال آنکه خود این فرض آشکارا خالی از اشکال نیست. فرض اختفای الهی به هر دو معنایی که شلنبرگ بدان اشاره کرده، با آنچه در آموزه‌های دینی اسلامی و مسیحی بیان شده، کاملاً متفاوت است. همچنین، در چنین فرضی -چنانکه در بالا اشاره

شد. براهین و استدلال‌هایی متنوع که خداباوران با تکیه بر آنها از یافتن خدا سخن می‌گویند را نادیده می‌انگارد. در آموزه‌های دینی، از جمله در آیاتی از قرآن کریم، سخن از تردیدناپذیری وجود خداوند است: «... قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (ابراهیم / ۱۰).

با تکیه بر همین آموزه تردیدناپذیری وجود خداوند -یا به تعبیری، آشکارگی خداوند- بسیاری از متفکران و فیلسوفان خداباور، در توجیه و دفاع از عقلانیت ایمان، در کنار ارائه استدلال‌هایی متنوع، ناتوانی در شناخت خداوند و یافتن او را نه معلول اختفای الهی، بلکه معلول اختلال شرایطی می‌دانند که ساخته خود انسان است. گروهی از فیلسوفان دین معاصر، در چهارچوب مکتب معرفت‌شناسی اصلاحی، سخن از این می‌گویند که انسان از نظر شناختی، دارای ظرفیت‌ها و قوای مختلف است؛ یکی از این قوا، قوه حس الهی<sup>۷</sup> است که نتیجه عملکرد آن، در صورتی که در شرایط مناسب و درست قرار داشته باشد، معرفت خداوند است (Plantinga, 2000: 241).

در حال، استدلال شلنبرگ بر مفهومی سطحی بنا شده و مفهوم رقیب اختفای الهی نزد خداباوران -چه در فلسفه و چه در عرفان- یعنی مفهوم آشکارگی خداوند، شک‌ناپذیری و تردیدناپذیری او را به حساب نمی‌آورد؛ مفهومی که مورد توجه فیلسوفان و عرفا بوده، به نحوی که حتی ناپیدایی خدا را معلول شرایطی می‌دانند که انسان خود مسبب آن است.

### نتیجه

در دین‌پژوهی فلسفی معاصر غرب، بعضی، از جمله شلنبرگ، در دفاع از الحاد و توجیه آن، بر ایده اختفای الهی تکیه کرده‌اند. شلنبرگ با تکیه بر ایده اختفای الهی، به شکل تمثیلی در توجیه خدااناواری استدلال کرده است. استدلال تمثیلی مبتنی بر اختفای الهی، تلاش می‌کند با تشبیه مهربانی خداوند به مهربانی مادر و رابطه او با کودکش در بازی قایم‌موشک، نشان دهد که یک مادر مهربان، از هر تلاشی برای اینکه کودکش او را بیابد، فروگذار نمی‌کند. خداوند نیز اگر وجود دارد و مهربان است، انتظار می‌رود که همانند مادر، هر کاری انجام دهد تا انسان‌های جویای او، او را بیابند. این استدلال به شیوه شرطی رفع تالی تقریر شد و ضعف و ناتوانی آن در نشان دادن درستی نتیجه دلخواه، آشکار گردید. سنجش استدلال شلنبرگ دو نتیجه را نشان می‌دهد: نخست اینکه، به طور منطقی نمی‌توان از فرض مستوریت و اختفای الهی، الحاد را استنباط کرد؛ دیگر اینکه، استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ، در توصیف مستورگی خداوند، از شرایطی که خداباوران در آن قرار دارند، ترسیم درست و مناسبی ارائه نداده و در واقع از آشکارگی خداوند نزد بسیاری از خداباوران، غافل است.

### یادداشت‌ها



- 2 divine hiddenness
- 3 positive experiential result
- 4 analogy argument
- 5 *Why I am not a Christian?*
- 6 *Divine Hiddenness and Human Reason*
- 7 divine sense

## منابع

### قرآن کریم.

- اسدی، بهروز (۱۴۰۲) «نقد و بررسی برهان اختفای الهی مبتنی بر احکام ایجابی و سلبی وجود در حکمت متعالیه صدر»، حکمت صدرایی، سال ۱۲، شماره ۱، ص ۶۳-۷۶.
- اسدی، بهروز؛ رحمتی، انشاءالله؛ عباسی، بابک (۱۳۹۹) «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۸۳، ص ۲۶-۵.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۳۰ق) الابانة فی اصول الديانة، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- الهی اصل، محمدجواد؛ یزدانی، عباس (۱۴۰۰) «معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن و اختفای الهی»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۸، ص ۲۰۱-۲۲۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- علیزمانی، امیرعباس؛ زرکنده، بتول (۱۳۹۳) «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه»، جستارهای فلسفه دین، سال ۳، شماره ۲، ص ۵۳-۷۲.
- Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
- (1993) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
- Aristotle (1953) *Metaphysics*, ed. W. D. Ross, Oxford: The Clarendon Press.
- Grönlund, H. (2012) "Religiousness and Volunteering: Searching for Connections in Late Modernity", *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 25, no. 1, pp. 47-66.
- Hick, J. (1968) "Religious Faith as Experiencing", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. 2, pp. 20-35.
- Kant, I. (1997) "Moral Philosophy: Collins's Lecture Notes", in *Immanuel Kant: Lectures on Ethics*, P. Heath (ed. and trans.) and J. B. Schneewind (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1967) *Journals and Papers*, trans. and ed. H. V. Hong, vol. 5, Bloomington: Indiana University Press.
- Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Possenti, V. (2016) "Faith and Reason: what relationship?", *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubel-skiego*, vol. 59, no. 1, pp. 3-16.
- Rowe, W. (2004) "Evil Is Evidence against Theistic Belief", in M. L. Peterson & R. J. Van Arragon (eds.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Malden: Blackwell.
- Russell, B. (1975) *Why I am not a Christian and Other Essay on Religion and Related Subjects*, London: Unwin books.

- Schellenberg J. L. (1993) *Divine Hiddenness and Human Reason*, New York: Cornell University Press.
- (2004) “Does Divine Hiddenness Justify atheism?”, in M. L. Peterson & R. J. Van Arragon (eds.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Malden: Blackwell.
- (2005) “The Hiddenness Argument, revisited (I)”, *Religious Studies*, vol. 41, pp. 201-215, Cambridge University Press.
- (2010) “The Hiddenness Problem and the Problem of Evil”, *Faith and Philosophy*, vol. 27, no. 1, pp. 45-60.
- (2015) *The Hiddenness Argument: Philosophy’s New Challenge to Belief in God*, New York: Oxford University Press.
- Setiawan, C. V. (2023) “The Dialogue between Faith and Reason, according to John Paul II and Thomas Aquinas”, *Forum Filsafat dan Teologi*, vol. 52, no. 2, pp. 66-78.
- Westphal, M. (2011) “Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 28, no. 1, pp. 82-92.



## Logical-Philosophical Anarchy: What Is Antiphilosophy?

Mohammad Javad Veisi<sup>1\*</sup>, Ali Naqi Baqershahi<sup>2</sup>, Abdurrazzaq Hesamifar<sup>3</sup>, Ali Fath Taheri<sup>4</sup>

*1 PhD Student, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.*

*2 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.*

*3 Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.*

*4 Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Gazvin, Iran.*

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
**2024/05/09**  
**Accepted:**  
**2024/06/24**

It has been more than a decade since the term antiphilosophy became popular; A term that Jacques Lacan, a French psychoanalyst, used in one of his seminars, and later Alain Badiou used this term and wrote books about it. Although antiphilosophy may seem to be completely against philosophy, this interpretation is not very accurate. Antiphilosophy is generally against philosophical claims regarding the category of truth. Against such claims that there is a universal truth and it is only in the minds of a few elite philosophers. Therefore, and as the third issue, antiphilosophy considers the lived experience. In addition to these three concepts, other concepts are the focus of antiphilosophy, and this article tries to address the most important of these concepts. Also, the nature of antiphilosophy and its relationship with philosophy are examined. We will also take a look at antiphilosophy in the context of the history of philosophy and see which of the thinkers had antiphilosophical thoughts in this context.

**Keywords:** Antiphilosophy, Philosophy, Anti-Art, Dadaism, Truth, Lived experience.

---

**Cite this article:** Javad Veisi, Mohammad; Baqershahi, Ali Naqi; Hesamifar, Abdurrazzaq & Fath Taheri, Ali (2023). Logical-Philosophical Anarchy: What Is Antiphilosophy?. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 3, pp. 91-112.

DOI: 10.30479/WP.2024.20333.1075

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** mj.veisi@gmail.com



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، پاییز ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## آنا‌رشی منطقی-فلسفی: چیستی پادفلسفه

محمدجواد ویسی<sup>۱\*</sup>، علی نقی باقرشاهی<sup>۲</sup>، عبدالرزاق حسامی‌فر<sup>۳</sup>، علی فتح طاهری<sup>۴</sup>

۱ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳ استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۴ استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**دریافت:** ۱۴۰۳/۲/۲۰

**پذیرش:** ۱۴۰۳/۴/۴

بیش از یک دهه است که اصطلاح «پادفلسفه» رایج شده است؛ اصطلاحی که ژاک لکان، روانکاو فرانسوی، در یکی از سمینارهای خود به‌کار برد و بعدها آلن بدیو، به‌تأسی از او، این اصطلاح را بر سر زبان‌ها انداخت و کتاب‌هایی در این‌باره نوشت. اگرچه پادفلسفه ممکن است با صرف توجه به ظاهر لغت، امری سراسر علیه فلسفه به‌نظر آید، اما این تعبیر چندان دقیق نیست. پادفلسفه عموماً علیه تندروری‌های فلسفی در باب مقوله حقیقت است؛ علیه ادعاهایی از این‌دست که حقیقتی جهان‌شمول وجود دارد که تنها در ید تعداد معدودی فیلسوف نخبه است. پس، پادفلسفه نخبه‌گرایی فلسفی را نیز برنمی‌تابد و بر آن است که حقیقت جهان‌شمول (با فرض وجود)، می‌تواند توسط بسیاری از افراد عادی و ذیل هر موضوع به‌ظاهر ناچیز، نیز یافته شود. بنابراین، و به‌عنوان سومین موضوع، پادفلسفه تجربه زیسته آدمیان را مهم می‌شمارد. در کنار این سه، مفاهیم دیگری نیز هستند که محل توجه پادفلسفه‌اند؛ در این مقاله تلاش می‌شود به اهم این عناوین و مفاهیم پرداخته شود. همچنین، ماهیت پادفلسفه و نسبت آن با فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد و نگاهی نه به پادفلسفه در بستر تاریخ فلسفه خواهیم انداخت و خواهیم دید کدام‌یک از متفکران در این بستر، اندیشه‌هایی پادفلسفی داشته‌اند.

**کلمات کلیدی:** پادفلسفه، فلسفه، پادهنر، داداییسم، حقیقت، تجربه زیسته.

استاد: ویسی، محمدجواد؛ باقرشاهی، علی نقی؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق؛ فتح طاهری، علی (۱۴۰۲). «آنا‌رشی منطقی-فلسفی:

چیستی پادفلسفه». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۷)، ص ۹۱-۱۱۲.

DOI: 10.30479/WP.2024.20333.1075



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: mj.veisi@gmail.com

## مقدمه

فیلسوفان از همان سرآغاز فلسفه در یونان باستان، همواره این ذهنیت را در مخاطبان خود ایجاد کرده‌اند که با تکیه بر ابزارهایی همچون عقل و تجربه، می‌توان به حقیقت دست یافت و از قرار معلوم، وظیفه تاریخی فلسفه نیز همین بوده است. پس از انقلاب صنعتی و در عصر روشنگری، تحت تأثیر پیشرفت‌های سترگ علوم تجربی، این اعتماد و باور به کشف حقیقت، در میان متفکران این عرصه حتی نسبت به دوران پیش از آن، رواج بیشتری پیدا کرد. صرف نظر از سوفسطاییان عصر باستان، چه در عصر روشنگری و چه در دوران معاصر، اندیشمندانی نیز بوده‌اند که به این داعیه فیلسوفان با شک نگرسته‌اند. مخالفت اینان، جنبه‌هایی گوناگون داشته و از شک در اساس وجود حقیقت، تا شک در کلیت و جهان‌شمول بودن آن، متغیر بوده است. می‌توان به نام‌هایی نظیر پاسکال، روسو، کرکه‌گور، نیچه و ویتگنشتاین در دوران جدید و معاصر و به اندیشمندان پست‌مدرنی همچون بنیامین، لکان، لیوتار، فوکو، دریدا و دلوز اشاره کرد که مفهوم حقیقت را در شکل سنتی آن، به‌مثابه امری تکین و جهان‌شمول، همواره مورد شک و تردید قرار داده‌اند.

اصطلاح «پادفلسفه»<sup>۱</sup> جعل ژاک لکان است اما توسط آلن بدیو بسط یافته است. بدیو اندیشمندان مردد در مقوله حقیقت را پادفیلسوف می‌خواند و معتقد است نگاه تردیدآمیز به فضل‌فروشی‌های فلسفه در باب ابرمفهوم حقیقت، خصیصه بارز هر پادفیلسوفی است.

به‌دنبال طرح اصطلاح «پادفلسفه» توسط لکان و بدیو، پژوهشگران دیگری نیز بر آن شدند تا این مفهوم را بیشتر مورد تحلیل قرار دهند. ماحصل این تحلیل، تعیین چارچوب‌هایی برای اندیشه پادفلسفی بوده است. اهمیت دادن به مفهوم «تجربه زیسته» و مقابله با هر نوع نخبه‌گرایی فلسفی، و نیز در کانون توجه قرار دادن بحران علم‌گرایی، در کنار بدگمانی به مفهوم حقیقت، از جمله مواردی است که به‌دید این پژوهشگران، خط فاصل پادفلسفه از فلسفه است. در ادامه تلاش می‌شود به اهم این عناوین پرداخته شود. تلقی بدیو از پادفلسفه را در بخشی جدا از دیدگاه‌های سایر اندیشمندان مورد بحث قرار داده‌ایم؛ هم از این نظر که (به‌معنایی) بدیو خود مبدع این نگرش است، و هم از این نظر که جز بدیو، سایر پادفیلسوفان مورد بحث در این نوشته، به‌صراحت این اصطلاح را در مورد خود به‌کار نمی‌برند.

## ۱- هویت پادفلسفه

پادفلسفه فرزند ناخلف فلسفه است و در نگاه نخست، به شورش فرزند علیه والد می‌ماند. با این‌همه، هر فرزندی، چه خلف چه ناخلف، هویت خود را تا حد زیادی از والد می‌گیرد. پس، نباید به پادفلسفه به‌مثابه پدیده‌ای بیرون از فلسفه نگاه کرد. این مشاجره، مشاجره‌ای خانوادگی است و چستی پادفلسفه، به‌منتها درجه، بسته به چستی فلسفه است. همان‌طور که برونو بوستیلز به‌درستی اشاره کرده، پادفلسفه آن چیزی است که فلسفه نیست، ولی به فلسفه شبیه است و با آن رقابت دارد (Bosteels, 2008: 155).

ناگفته پیداست که این شباهت و رقابت، مهم است و وجود هر دو عنصر برای پادفلسفه خواندن یک اثر، لازم است؛ هرچند گاهی کافی نیست. در واقع، ما هر چیزی که فلسفه نباشد را به‌صرف این‌که چیزی خلاف فلسفه می‌گوید، پادفلسفه نمی‌خوانیم. این درست آن خطایی است که جاستین کلمنز در پادفلسفه خواندن دین، علم، هنر و ادبیات مرتکب شده است (Clemens, 2013: 1-2). طبعاً ما فیزیک را به این خاطر که در فلان یا بهمان گزاره، با فلسفه اختلاف دارد، پادفلسفه نمی‌خوانیم، بلکه برای فیزیک (یا هر علمی دیگر)، هویتی مستقل قائل می‌شویم؛ حتی اگر در یک بخش یا سراسر، علیه فلسفه باشد. به‌واقع، اگر بخواهیم هر آنچه گفتاری غیرفلسفی یا مخالف با ادعاهای فلسفه مطرح کرده است را پادفلسفه بخوانیم، با ردیفی تقریباً بی‌پایان از معارف تولید شده در طول تاریخ مواجه خواهیم شد و سر کلاف را گم می‌کنیم.

بر این اساس، ما با دو حوزهٔ مخالف با فلسفه سروکار داریم؛ حوزه‌ای که معرفت یا گزاره‌هایی خلاف معرفت یا گزاره‌های فلسفه تولید می‌کند ولی هویتی مستقل برای خود دارد، بنابراین، آن را پادفلسفه نمی‌خوانیم، و حوزه‌ای که درون خود قلمرو فلسفه، با فلسفه سر ناسازگاری دارد و بسیاری از یافته‌ها یا استدلال‌های آن را بر نمی‌تابد، که آن را پادفلسفه می‌نامیم. محل توجه ما در اینجا، این حوزهٔ دوم است و به‌همین دلیل، ممکن است بر سر فیلسوف یا پادفیلسوف خواندن بعضی متفکران، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد یا به‌وجود آید.

در گام نخست، باید مراقب باشیم پادفلسفه را به انتقادهای یک فیلسوف از عقاید یا یافته‌های یک فیلسوف دیگر تقلیل ندهیم. خانوادگی بودن این مشاجره به این معنا نیست که بگو مگویی جزئی بین دو یا چند فیلسوف است. پادفلسفه منتقد فلسفه به‌مثابه یک کل است. پیکان پادفلسفه، کلان‌روایت‌های فلسفه همچون ادعاها و فضل‌فروشی‌های دست‌یابی به حقیقت- را نشانه می‌رود. اگر مراقب این نکته نباشیم، خط مرزی فلسفه و پادفلسفه را گم می‌کنیم.

در ترسیم این حدود و ثغور، همواره احساسی آزارنده وجود دارد؛ اینکه ممکن است بخش‌هایی از فلسفهٔ یک فیلسوف، پادفلسفه باشد و بخش‌هایی دیگر از آن نه! و نیز اینکه ممکن است یک متفکر را کسی پادفیلسوف بخواند و دیگری نه! برای نمونه، از سوی بدیو بر آن است که کانت پادفیلسوف نیست، زیرا او (بدیو) تعیین حدود معرفت عقلانی را پادفلسفه به‌حساب نمی‌آورد (Bindeman, 2015: 261). از سوی دیگر، دیدگاه کانت در باب متافیزیک در فلسفهٔ نقدی، به‌تمامه پادفلسفی به‌نظر می‌رسد. اگر پاسخ کانت به پرسش اصلی کتاب نقادی اول را ملاک قرار دهیم، او به‌وضوح نامزد دریافت عنوان یکی از جدی‌ترین پادمتافیزیسی‌های تاریخ فلسفه خواهد بود. دشواری این مسئله دوچندان می‌شود هنگامی که می‌بینیم دیگر دیدگاه‌های کانت در *نقد عقل محض* همچون مقولات محض فاهمه و تعیین تعداد آنها، مسائل عینیت، علیت، جوهر و نیز احکام تحلیلی و ترکیبی و... در متافیزیکی بودن، کم از هیچ اثر

متافیزیکی دیگر ندارند. از این رو، اسلاوی ژیتک برخلاف بدیو، کانت را پادفیلسوف می‌خواند (Ibid) و آن احساس آزارنده دوباره سر برمی‌آورد که آیا اساساً ملاک یا معیاری مشخص برای پادفیلسوف خواندن یک اندیشمند وجود دارد یا نه؟

گام بعدی آن است که اگر پادفلسفه، فلسفه نیست ولی به آن شبیه است، باید ببینیم فلسفه چیست. در وجهی کلی، می‌توانیم عجالتاً فلسفه را به شیوه‌ای از تفکر تعریف کنیم که بنای آن دست‌یابی به معرفت به کمک استدلال عقلی است. در مقابل فلسفه، می‌توانیم از عرفان، علم، هنر و ادبیات نام ببریم که بنایشان به ترتیب، بر ایمان و سیر و سلوک قلبی، مشاهده تجربی، زیبایی و خیال است. بدین ترتیب، پادفلسفه می‌تواند به الگویی از تفکر فلسفی تعریف شود که علیه استدلال‌های فلسفه می‌ایستد. دین و علم نیز گهگاه علیه استدلال‌های فلسفه می‌ایستند، اما همان‌طور که توضیح داده شد، آنها را پادفلسفه محسوب نمی‌کنیم، چراکه مخالفت و انتقادی از بیرون و از ناحیه غیر هستند. پسوند فلسفه در ترکیب «پادفلسفه» گویای این است که پادفلسفه باید حوزه‌ای علیه فلسفه از درون باشد.

بنابراین، پادفلسفه به معنای «نافلسفه»<sup>۲</sup> نیست؛ «پادفیلسوف درصد گریز از فلسفه یا تخریب آن بلکه قصدش نشان دادن آشکالی از معرفت است که فلسفه نمی‌تواند بشناسد، و این کار را با استهزاء فلسفه و برچیدن ادعاهای آن انجام می‌دهد» (Clemens, 2013: 2). بخش معتابهایی از این ادعاها، آن‌هایی است که در مورد حقیقت‌اند. سر ستیز پادفلسفه با فلسفه به ما هو فلسفه نیست، بلکه با سلطه آن در مقام چیزی که مدعی تدارک حقیقت ابدی و غیر قابل تغییر است، مخالفت می‌کند. در این راستا، می‌توانیم به نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و نیز کتاب وضعیت پست‌مدرن لیوتار اشاره کنیم که مسئله هر دوی آنها این بود که هیچ روایت تکین و یگانه‌ای وجود ندارد که بر فراز سایر روایت‌ها بایستد. هیچ دیدگاه، نظام یا نظریه‌ای نیست که حقیقت را یکسره و ملاً از آن خود بدارد. این دیدگاه، جان‌مایه پست‌مدرنیسم است و از این رو پست‌مدرنیسم به میزان زیادی، پادفلسفه است، ولی نافلسفه نیست. پادفیلسوفان پست‌مدرن، در برابر سنگ‌بناهای عظیم متافیزیک غربی زمان، خود، جهان و خدا- با یکدیگر متحد شدند و با استهزاء فیلسوفان کلاسیک، درصد برچیدن دعای آنان برآمدند.

حقیقت از نظر پادفیلسوف «یک انتخاب است، نه یک حقیقت» (Bindeman, 2015: 2). این امر نتیجه بلافصل این نگاه است که هیچ نظامی از معنا، نمی‌تواند در باب حقیقت «تک‌گویی» کند و بدین سان پادفلسفه حوزه‌ای به‌تمامه دمکراتیک است. برای پادفیلسوف، حقیقت چیزی نیست که باید کشف گردد، بلکه چیزی است که در طول یک روند، خلق می‌شود. این نگاه به حقیقت، تقریباً تمام فلسفه‌های امروزی را درنوردیده و درست به همین سبب، اغلب «نگرش‌های غالب فلسفی، امروزه، کاملاً در سرشت خود، پادفلسفی‌اند، ولو اینکه خود این برچسب مورد استفاده قرار نگرفته یا پذیرفته نشده باشد» (Bosteels, 2008: 161). این عبارات حاکی از آن است که اگر امروزه رمقی از فلسفه مانده،

ماحصل تمایلات پادفلسفی آن است. به این معنا، حتی می‌توان گفت پادفلسفه از خود فلسفه به فلسفه وفادارتر است.

بخشی از این وفاداری و زنده نگاه داشتن چراغ فلسفه، نتیجه‌ی توافقی است که پادفلسفه در طرح‌های خود، در قیاس با فلسفه کلاسیک دارد. پرهیز از جاه‌طلبی‌های متافیزیکی فقط یک نمونه از این توافق است. جاه‌طلبی‌هایی که به‌دید پادفلسفه، غیر قابل دفاع بوده‌اند و زمانه آنها پس از شکست‌هایی بی‌پای، به‌سر آمده تا جایی که مثلاً در نیچه، ویتگنشتاین و هایدگر، قسمی تشخیص بالینی بیماری‌های متافیزیک را می‌بینیم که باید درمان شوند. به‌عبارت‌دیگر، «تلاش برای پادفلسفی بودن، تلاش برای رها ساختن فلسفه از شر (بیماری‌های) خودش است» (Clemens, 2013: 5).

## ۲- از پادهنر به پادفلسفه

در سال ۱۹۶۴ میلادی، هانس ریشر،<sup>۳</sup> مورخ هنر و نقاش آلمانی، کتابی با عنوان هنر و پادهنر<sup>۴</sup> منتشر کرد که از همان ابتدا، بسیار مورد توجه قرار گرفت. موضوع کتاب برابر نهادن هنر کلاسیک و آن چیزی بود که داداییست‌ها، «هنر» به‌شمار می‌آوردند. اگر هدف هنر کلاسیک را آفرینش بدانیم، هنر داداییستی تماماً به‌دنبال تخریب بود. نظام دادا، در مقایسه با هنر مرسوم، در بی‌نظامی آن تعریف می‌شد. داداییست‌ها بر آن بودند که ماحصل عقل و منطق و ساختار و نظام، نهایتاً در کشتارها و خرابی‌های جنگ تبلور یافته و هر آینه باید از آنها فاصله گرفت.

داداها هیچ قاعده‌ای را برای کار هنری نمی‌پذیرفتند، حتی اگر برای نام مکتبشان می‌بود. آثار و نوشته‌های آنان، چه در محتوا و چه در انشاء، چون از اساس مفهومی را بیان نمی‌کرد، راهی به فهم نمی‌گشود. صفحات یک کتاب یا روزنامه را تکه‌تکه می‌کردند و سپس به‌طور اتفاقی، سرهم کرده و عباراتی نامفهوم را بدین شیوه تولید و به‌نام اثر هنری منتشر می‌ساختند. «اگر شعر در گذشته برابر با احساس پالایش شده بود، اینان شعر و احساس را از هم جدا نموده و آن را به وراچی و قان‌وقون صرف، تبدیل می‌کردند» (Hopkins, 2004: 7).

داداها هنر را به‌مثابه هنر، تکفیر نمی‌کردند، کما اینکه عمدتاً از خود اسلوب‌های هنری رایج برای هدف قرار دادن هنر سود می‌جستند. اگر به‌طور کلی سخن بگوییم، توصیف کردن داداییسم به‌عنوان مکتبی علیه هنر، خیلی دقیق نیست، بلکه بهتر است آن را نگاهی بدانیم که هدف پیکانش، روش‌هایی بود که در آن روش‌ها، هنر مخدوم شکلی خاص از زندگی بود. آنان مخالف مصادره هنر بودند، نه خود هنر. به‌عقیده آنان نتیجه این مصادره چیزی نشده جز جنگ، نابرابری و تولیدات سخیف.

وجه شبه داداییسم به پادفلسفه، در ابداعی نهفته است که ساخته‌وپرداخته مارسل دوشان<sup>۵</sup> بود؛ یعنی «حاضر آماده»<sup>۶</sup>های هنری. این اصطلاح در آن دوره، برای توصیف کالاهایی به‌کار برده می‌شد که



دست‌ساز نبودند. منظور دوشان از «حاضر آماده»، در عرصه هنر، شیئی کاملاً معمولی و روزمره همچون یک لیوان یا یک جفت کفش- است که به‌صرف نگاه خاص یک هنرمند، شأن یک اثر هنری را پیدا می‌کند. «انزجار دوشان از صنایع دستی مرتبط با هنرهای تجسمی، و باورش به اینکه ایده‌ها باید در مقام مؤلفه‌های ابتدایی هنری، جایگزین مهارت‌های یدی شوند، منجر به خلق حاضر آماده‌های او شد» (Ibid, 7-8).

هنر در معنای کلاسیک آن، امری والا است که دور از دسترس بخش معتناهی از آحاد جامعه است. خلق، عرضه و نمایش چیزی است ویژه که فقط در ید هنرمند است. اما هنر، آن‌گونه که مد نظر دوشان بود، بر هر چیزی می‌توانست اطلاق شود، حتی یک کاسه توالت! فقط کافی است که از نظرگاهی خاص، با دیدی هنرمندانه، به آن نگریست تا بتوان آن را در زمره هنر به‌حساب آورد. هنر وابسته به نگاه است، نه به آن شیء، تصویر یا هر چیزی که به‌طور سنتی اثر هنری نامیده شده است. من می‌توانم از زاویه‌ای خاص به یک صندلی نگاه کنم، معنایی برای این نگاه بیابم و بدین‌سان آن صندلی یک اثر هنری می‌شود. بنابراین، به‌نظر رسید که هر فعالیت هنری‌ای در معنای کلاسیک آن، دست‌کم، حقه‌بازی و دست‌بالا، تجارت است و در پی کسب سود؛ فعالیتی غیرضروری که تظاهر می‌کند «تجربه زیبایی‌شناختی تنها توسط اشیایی خاص که به‌وسیله هنرمندانی نابغه تولید شده‌اند، به‌دست می‌آید» (Groys, 2012: viii). پادفلسفه در سنت فلسفی، قابل‌قیاس با حاضرآماده‌های دوشان در سنت هنری است، یا به‌تعبیر بوریس گرویس، چیزی است که آن را می‌توان «حاضرآماده‌های فلسفی» خواند. فلسفه نه پادفلسفه- در معنای کلاسیک آن، بر اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که بناست حقیقت را روشن سازند. «متانویا»ی فلسفی شباهت زیادی به نبوغ هنری دارد؛ امری است دور از دسترس عوام. فیلسوف با نبوغ خود پرتوهای نور را بر حقیقت می‌افکند و آن را عیان می‌سازد؛ مابقی مردم، در اینجا نقشی ندارند جز مصرف‌کننده‌های متون فلسفی نوشته شده توسط فیلسوفان بزرگ.

اما در دوران مدرن و پس از آن، این نگاه به فلسفه دست‌خوش تغییراتی شده است. متانویا توهم خوانده شده و جایش را کمابیش به این دیدگاه داده که هیچ حقیقت جهان‌شمولی در فراسوی اختلافات محلی قرار ندارد و فیلسوف کسی نیست که می‌تواند بر بام جهان بنشیند و به‌تنهایی حقیقت را نظاره کند. از نظر گرویس، نسبی‌گرایی پست‌مدرن و پادفلسفه، دو دیدگاهی هستند که ادعاهای سنتی فلسفه را به‌چالش می‌کشند.<sup>۷</sup> اولی بر این باور است که درک جهان‌شمول جهان به‌گونه‌ای که فرد بتواند از هویت فرهنگی خویش فراتر رود، غیرممکن است و هر گفتمان، خاص یک وضعیت محلی است و بدین‌سان، نسبی است.

دومی (پادفلسفه) فلسفه‌ای حاضرآماده است و بر آن است که ارزش جهان‌شمول فلسفی باید به تجربیات و امور روزمره قبلاً موجود، نسبت داده شود، درست به‌همان شیوه که حاضرآماده‌های هنری، ارزش هنری را

به اشیاء معمولی نسبت می دهند. (Ibid, xi)

بنابراین، پادفلسفه قسمی پروتستانتیسم فلسفی است. افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت، هگل و... یگانه راویان و مفسران حقیقت نیستند؛ شأن فلسفی تنها در انحصار نخبه‌ها و قهرمانان این عرصه نیست. خواست پادفلسفی در پی پایین کشاندن فلسفه از برج عاج به امور روزمره زندگی است. بدین سان، تولید حقیقت می تواند دربردارنده هر تجربه، شیء یا نگرش شود. ... تجربه حقیقت در اینجا به همان شیوه‌ای تولید می شود که «تجربه زیبایی شناختی» در حاضرآماده‌های هنری؛ می تواند به هر شیء ممکن مرتبط باشد. (Ibid, xii)

جان مایه فلسفه‌های پست مدرن، تلاقی روایت‌هاست، بدین معنا که هیچ نظام، نظریه یا روایت تکین یا برتر، وجود ندارد. پست مدرنیسم سبب شد گروه‌های محلی صاحب صدا شوند و ساختارهای قدرت مورد ارزیابی مجدد قرار گیرند. آنان با باور به اینکه هیچ راهی برای رسیدن به حقیقتی یگانه وجود ندارد، در برابر سنگ بناهای سنگین متافیزیک غربی متحد شدند و ایستادند. برای اندیشمندان پست مدرن حقیقت وابسته به منظرهای فرهنگی و هویتی است و می تواند از جایی به جای دیگر، متفاوت باشد. این درست آن مطلبی است که از پست مدرنیسم اندیشه‌ای پادفلسفی می سازد. فیلسوفان پست مدرن معتقد بودند «از آنجاکه هیچ نظامی از معنا نمی تواند در باب حقیقت، تک‌گویی کند،... به جای کشف حقیقت، آن را خلق خواهیم کرد» (Bindeman, 2015: 2). اما گرویس معتقد است پادفلسفه، چون منکر امر جهان‌شمول نیست، متفاوت از پست مدرنیسم است. از نظر او پادفلسفه بر آن است که ارزش جهان‌شمول، از آن امور روزمره و عادی است. پادفیلسوفان کنشگرانی هستند در جستجوی یافتن امور معمولی‌ای که قابلیت جهان‌شمول بودن دارند. مثلاً، مفهوم دلهره در اندیشه کرکه‌گور نمونه خوبی در این باره است؛ تجربه‌ای مشترک و معمول که قادر است از هر تعین فرهنگی و مکانی فراتر رود. اما چنانکه پیش‌تر هم اشاره شد، به نظر می‌رسد گرویس مرزهای پادفلسفه را بسیار محدود دیده است. خواهیم دید که پادفلسفه خصایص دیگری هم دارد و با مد نظر قرار دادن آن خصایص، فلسفه‌های پست مدرن نیز، دست‌کم بخش وسیعی از آن، پادفلسفی‌اند.

«پادفلسفه، متانوای فلسفی را منهدم نمی‌سازد، بلکه آن را دمکراتیزه می‌کند» (Groys, 2012: xii). حقیقت با کاوش فلسفی کشف و آشکار نمی‌شود، بلکه در جریان کنش پادفلسفی ساخته می‌شود. این کنش همانا عبارت است از اینکه هر اندیشه یا شیء روزمره‌ای را می‌توان از بطن محدود زمینه آن، خارج ساخت و به آن ارزشی جهان‌شمول بخشید.

شاید اکنون قیاس با پادهنر وضوحی بیشتر یافته باشد. پادهنر زیر بار قواعد سنتی هنر نمی‌رود، توجهش معطوف به جهان است، آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که هنرمندان دست‌چین شده و به اصطلاح

نخبه، تصویرش می‌کنند؛ می‌خواهد به خود اشیاء (بخوانید: جهان) برگردد و از این‌روست که پادهنر قسمی آنارشی هنری است. پادفلسفه نیز زیر بار منطق نمی‌رود، توجهش معطوف به جهان است، آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که فیلسوفانی به اصطلاح نابغه، با چفت‌وبست‌های منطق به آن حد می‌زنند، جهان را بکر و دست‌نخورده می‌خواهد؛ پادفلسفه یک آنارشی منطقی-فلسفی است.

### ۳- پادفلسفه و گذار از سنت متافیزیک غرب

استیون بایندمن در کتاب خود، تحت عنوان *پادفیلسوفان*، بر این باور است که استمرار پادفلسفه مدیون، چهار وقوف تاریخی متمایز است:

یکم) وقوف به این امر که یک «بحران واقعی» در تاریخ تمدن رخ داده است. دوم) وقوف به این امر که فلسفه برای زنده ماندن (در اصل، به‌جا و مناسب باقی ماندن) باید بتواند به «واقعیت تجربه زیسته» دست یابد و در آن درگیر شود.

سوم) وقوف به این امر که زیر پای مرجعیت «حقیقت» خالی شده و کاهش ارزش آن بخشی کلیدی از تجربه پسامدرنیته است.

چهارم) وقوف به این امر که مفاهیم سنتی مدرنیست‌ها از «زمان و مکان»، در طول دوره پست‌مدرن، کاملاً شکلی دگر یافته است.

از این چهار، دو مورد را بایندمن اساسی‌تر تلقی می‌کند (واقعیت تجربه زیسته و از بین رفتن مرجعیت حقیقت)، و معتقد است آن‌دو، دو موضع بنیادین پادفلسفه و مظاهر اولیه آن هستند و آن دوی دیگر (بحران و تغییر شکل مفهومی زمان و مکان) مظاهری ثانوی‌اند و نتیجه منطقی دو مورد نخست.

### - بحران

منظور از بحران در اینجا، بحران علم‌گرایی<sup>۱</sup> است، یعنی این نگاه که علم و روش علمی، می‌تواند تمامی مشکلات انسان را حل فصل کند؛ اینکه سهل است، اساساً بهترین و یگانه راه رسیدن به حقیقت و واقعیت جهان، توسط علم به ما نشان داده می‌شود.

طبعاً برای کسی چون کرکه‌گور که حقیقت را ذهنیت می‌دانست و همواره فرد را بر خیل مقدم می‌داشت، علم‌گرایی قسمی بحران به‌شمار می‌آمد. او در پاسخ به این انتقاد که ذهنی دانستن حقیقت یک پارادوکس است، پاسخ می‌داد: «علت این امر آن است که علم جرئت ما را از بین برده است» (Anderson, 2000: 41). علم می‌خواهد از واقعیات عینی که در فراسوی احساسات ماست، پرده بردارد، اما هرچقدر هم علم در این کار موفق باشد، نمی‌تواند از «چگونه زیستن» پرده بردارد. هیچ واقعیت عینی درباره جهان، به هیچ شخصی، دلیلی برای به این شکل یا آن شکل زیستن ارائه نمی‌کند. به‌عکس، باید قبول کنیم که

حقیقت، ذهنیت است و باید تصمیمی بگیریم و هدفی برگزینیم.

شاید هیچ پادفلسوفی به اندازه نیچه خطر نیهیلیسم و بحران پیش‌رو را جدی نگرفته و گوشزد نکرده باشد. مکرر گفته شده که او معتقد بود ارزش‌های کهن، برای دنیای مدرن محتوای خود را از دست داده‌اند و انسان اگر هر آینه فکری برای جایگزین کردن آن ارزش‌ها با ارزش‌هایی نوین ننماید، در ورطه نیهیلیسم سقوط خواهد کرد. از نظر نیچه، عصر طلایی یونانیان آنگاه به سر آمد که تراژدی یونانی مقهور حسابگری‌های عقل و علم شد. او همچنین نوعی بحران را در تلاش برای عینیت‌بخشی و دید بی‌طرفانه به پژوهش‌های تاریخی و دانشگاهی تشخیص داده بود (استرن، ۱۳۸۳: ۷۸). وی در غروب بت‌ها می‌نویسد:

می‌پرسید خصلت‌های ویژه فیلسوفان کدام‌اند؟ یکی نداشتن حس تاریخی است... گمان می‌کنند عزتی بر سر چیزی گذاشته‌اند اگر که از «دید ابدیت» از آن تاریخ‌زدایی کنند و از آن یک مومیایی بسازند. (نیچه، ۱۳۸۸: ۴۳)

نمی‌شود در نوشته‌ای فلسفی از «بحران» سخن گفت و کتاب هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی را به یاد نیاورد. از نظر او، سرمنشأ بحران، در علوم است و بین جهانی که علم می‌سازد و جهانی که ما در زندگی هرروزه تجربه می‌کنیم، تفاوت از زمین تا آسمان است و بدین‌گونه

جهانی واحد دو شاخه می‌شود؛ از سویی جهان افسون‌زدایی شده علم را داریم و از سوی دیگر، جهان پرمعنای تجربه روزمره. و به نظر چنین می‌آید که این دو جهان از یکدیگر جدا می‌شوند. (Matheson, 2006: 181)

این ترک، سرآغاز بحران است. هوسرل، گالیله را متهم می‌کند که با ریاضی‌سازی طبیعت، آن را ایدئال‌سازی کرده و از اشیاء روزمره تهی ساخته است. «ما مسیر پیوند پدیدارشناسانه را میان معرفت خود در فیزیک و تجربه شهودی مان از چیزهای موجود در «زیست-جهان پیرامونی مان» گم کرده‌ایم» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۴۱۳). در وجه کلی، در بحران علوم اروپایی... مشکل از نظر هوسرل این است که قابل درک نیست که چگونه اشیاء موجود در طبیعت هم می‌توانند آن ذاتی را داشته باشند که در برخورد روزمره با آنها می‌بینیم، و هم آنی را که در فیزیک نظری درمی‌یابیم. هوسرل همچنین «علاوه بر گالیله، نقش‌های متوالی دکارت، هابز، لاک و اسپینوزا را در مسئله ثنویت که نهایتاً به تثبیت «عقلانیت فیزیکالیستی» منجر گردید، بررسی می‌کند و سیطره ثنویت فلسفی را دلیل درک‌ناپذیر شدن مسائل مربوط به عقل و پیش‌شرط تخصصی شدن دانش‌ها و حتی بروز روان‌شناسی طبیعت‌گرا می‌داند» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۵۷). برای مثال، در بند ۱۱ بحران، می‌گوید

... به محض اینکه دکارت ایده فلسفه عقلانی و انفکاک طبیعت و روح را اعلام کرد، (ابداع) یک روان‌شناسی نو، نیازی فوری به نظر رسید که تمهیدات آن قبلاً توسط هابز تدارک دیده شده بود. این قسم روان‌شناسی که تا آن روز کاملاً ناشناخته بود، مشخصاً در هیئت یک انسان‌شناسی روان‌شناختی در روح عقل‌گرا طراحی شد. (Husserl, 1970: 62)

ویتگنشتاین بین آنچه از نظر او معنادار بود و آنچه مهمل بود، مرز کشید. معناداری از نظر او، مساوق با واقع‌گویی بود و تنها زبان واقع‌گو، زبان علم است. پس هر گزاره دیگری که از مرزهای زبان واقع‌گو بیرون بماند، گزاره‌ای بی‌معنا و نهایتاً مهمل است. تا اینجا نتیجه همان بود که پوزیتیویست‌های منطقی نیز به آن رسیده بودند. اما ویتگنشتاین با گفتن اینکه اتفاقاً همین گزاره‌های مهمل که در فراسوی زبان‌اند، ارزشمندترین بخش از زندگی ما هستند، راهش را از اعضای حلقه وین جدا کرد. این امر او را به تشخیص این مسئله رهنمون شد که زبان واقع‌گو، یعنی علم، محدودتر از آن است که بتواند این قلمرو فراسو را به چنگ آورد و در نتیجه، امور واقع و ارزش‌ها برای همیشه از یکدیگر جدا خواهند بود.

«برنامه روشنگری، افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود». این یکی از اولین جملات کتاب *دیالکتیک روشنگری*، اثر تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر است (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۱۹). به نظر آنها خرد روشنگری، در عصر حاضر، خود در بحران است. عقل بنا نهاده شده، در عصر روشنگری تبدیل به دیکتاتوری عقلانیت شده، که ابزاری جدید در راستای سلطه است. ریشه‌های این سلطه را می‌توان در این دیدگاه پوزیتیویستی پیدا نمود که عقل، وسیله‌ای است برای تسلط بر طبیعت؛ یعنی آن چیزی که بیماری عقل می‌نامیدند. عقلی که قرار بود در برابر اسطوره بایستد، نهایتاً ابزاری در دست قدرت و نیرویی برای سلطه بر آدمیان شد. بدین‌سان، «بشریت به‌جای ورود به وضعیتی به‌راستی انسانی، در حال سیر در قهقراست» (همان؛ به نقل از باتومور، ۱۳۸۰: ۲۲).

بحران در نظر دریدا عبارت بود از وضعی که در آن، شناخت امری غیرممکن می‌نمود. به عقیده او، کل سنت متافیزیک غربی، انعکاس یک سوگیری «لوگوس‌محور»<sup>۹</sup> است که بر مبنای آن، گفتار بر نوشتار ترجیح داده می‌شود، زیرا گفتار به معنا و مقصود گوینده نزدیک‌تر دانسته شده و برای نوشتار، حداکثر کارکردی دست‌دوم قائل شده‌اند که مشتق از گفتار و نماینده آن است. نوشتار، یتیم است و به‌موجب عدم حضور آفریننده‌اش، آبدستن تفسیرهای متعدد می‌گردد و چه کسی می‌داند که در تعدد این تفاسیر، چه‌ها که بر سر آن نمی‌آید. «نوشتار برساخته‌ای از عدم حضور است؛ عدم حضور خودآگاهی در برابر منظور نویسنده، عدم حضور موضوعات مربوط به آن، عدم حضور معنا» (لوده‌من، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۰). تز کلی کتاب *گراماتولوژی* دریدا این است که نشان دهد گفتار هیچ ارجحیتی بر نوشتار ندارد؛ چه‌بسا، هر

آنچه در این میان حائز اهمیت است و در توهمی تاریخی به گفتار نسبت داده شده، از آن نوشتار است. نوشتار خاستگاه زبان است. نوشتار بر گفتار تقدم دارد. این تقدم در دریدا، معنایش این نیست که ما پیش از سخن گفتن (گفتار)، نوشتن را فرامی‌گیریم. «تقدم داشتن نوشتار بر کلام شفاهی، برعکس، بیان‌کننده تقدم داشتن یک ساختار است» (همان، ۵۰). هر آنچه من می‌گویم (گفتار)، برخلاف این تصور غلط ارسطویی که گفتار را تصور و مابازاء طبیعی شیء می‌پندارد، به نظامی زبانی وابسته است که در آن، معنای یک دال (کلمه/آوا) از طریق روابطش با سایر دال‌ها معین می‌شود. تصورات ذهنی (کلمات)، معنا و مابازاء شیء و بدین‌سان، خاستگاه معنا نیستند، بلکه این زبان (در اینجا نوشتار) است که خاستگاه آن است.

بحران از نظر فوکو، خود دانش‌های مدرن هستند. این دانش‌ها که بنا به فرض، در کار تولید حقیقت‌اند، در اصل، به روابط قدرت گره خورده‌اند. به عبارتی، گفتمان حقیقت در صورتی به‌درستی فهمیده خواهد شد که پیگیر آن شویم که چه کسی از اعمال آن منفعت می‌برد. حقیقت آینه جهان نیست، بلکه شاخصی است که مشخص می‌کند قدرت در دست چه کسی است. بسیاری بر آن‌اند که موضوع محوری پژوهش‌های او، پیدایش عقلانیت‌های خاص در سطح جامعه است. این عقلانیت‌ها انسان را ابژه دانش می‌سازند و بدین‌سان اشکال گوناگون دانش‌ساز روان‌پزشکی، پزشکی و... تا حقوق، علوم انسانی و اجتماعی- حول این محور (انسان ابژه شده) ساخته می‌شود. برای نمونه، فوکو در تاریخ جنون نشان می‌دهد که روان‌پزشکی چگونه با پیدایش عقلانیت عصر روشنگری و ایجاد تمایزی که این عقلانیت بین عقل و بی‌عقلی ایجاد می‌کند، سر برمی‌آورد. مجانین، ابژه‌های قدرت و دانش می‌شوند و روان‌پزشکی از دل تمایز بین عقل و جنون و نهادهای طرد و اخراج، شکل می‌گیرد.

### - تجربه زیسته

تجربه زیسته بر مواجهه، تجربیات و انتخاب‌های مستقیم و دست اول فرد، قطع نظر از نگاه دیگران یا کشفیات و دیدگاه‌های رایج در علم، اطلاق می‌شود. آنچه علم می‌گوید، در این مقوله، منبعی دست‌دوم تلقی می‌گردد، چراکه فرد خود آن را تجربه نکرده و صرفاً با واسطه دریافت شده است. به‌عبارت‌دیگر، تجربه زیسته اصطلاحی است که در مقابل تجربه علمی قرار دارد. پادفیلسوفان برجسته به این امر توجه نشان داده‌اند که فلسفه سنتی با کم‌توجهی به واقعیت تجربه زیسته، خود را از بخش وسیعی از یک منبع معرفتی محروم ساخته است.

کرکه‌گور هستی‌داشتن را در فردیت می‌دید؛ در انتخاب‌های آزادانه فردی، بدین معنا که این‌گزینه‌ها تحت سیطره مقوله‌ای خاص نباشد یا به گروهی خاص تعلق نداشته باشد، بلکه یک تجربه ناب زیسته خود فرد باشد. به‌همین دلیل بود که او نظام هگلی را برنمی‌تابید. از نظر کرکه‌گور، فلسفه هگل فرد را در

کلیت غرق می‌کرد و برای تجربه‌های زیسته شخصی، ارزشی قائل نبود. کرکه‌گور فلسفه را متهم می‌ساخت که همواره فرد را در مقابل خیل، خوار داشته و به غلط پنداشته است که فرد تنها در دامان خیل است که می‌تواند ذات خویش را محقق سازد. اوج اهمیتی که کرکه‌گور برای تجربه زیسته، در برابر عینیت علمی یا فلسفی قائل است را می‌توان در این عبارات دید:

اگر با تمام وجود، خود را به چیزی سپرده باشم، اگر همه زندگی‌ام را بر سر آن قمار کرده باشم، پس آن چیز برای من حقیقت دارد. مهم نیست آن حقیقت چه باشد. حتی اگر باور من به آن از نقطه نظر عینی صادق نباشد، از لحاظ ذهنی صادق است و حقیقت دارد. (Anderson, 2000: 61)

نوشته‌های گزین‌گویی‌نیچه، خود بهترین نمونه از تجربه زیسته است؛ قالبی که نیچه با آن تجربیات خویش را مطرح می‌کرد. او بیش از هر پادفیلسوف دیگر، در خوارداشت توافقی‌های به اصطلاح عالمانه در علم و دانش، قلم زده و این مقدمه‌ای بوده بر اینکه از هر آن‌کس در این راه است، بخواهد خود بیندیشد و فریب زرق و برق ادعاهای به قول او، پوچ این و آن را نخورد.

مفهوم تجربه زیسته در اندیشه هوسرل با مفهوم اپوخه یا تعلیق پدیدارشناختی او هم‌بسته است. هوسرل در تعلیق پدیدارشناختی، از ما می‌خواهد هرگونه ارجاع به جهان یا نظریه‌های علمی و فلسفی را به‌کناری نهیم و به ادراکمان از شیء بپردازیم. «مقصد فروکاست (تعلیق) نزد هوسرل، از یک جهت نوعی بازگشت به صرافت کودکانه، و رهیابی به... آگاهی محض است» (جمادی، ۱۳۸۷: ۱۰۴). هر آن چیزی که بر سر راه این آگاهی باشد، هر پیش‌داوری‌ای که فرهنگ، علم، منطق، فلسفه یا هر حوزه دیگر، برای ما تدارک دیده است، باید به‌سویی نهاده شود. «سلطه علوم طبیعی قسمی «تنگنای طبیعت‌گرایانه» یا «پیش‌داوری» را موجب شده که هر شکلی از پژوهش، جز پژوهش تجربی، را درباره هستی نامشروع قلمداد می‌کند» (Matheson, 2006: 63). اما تعلیق پدیدارشناختی حوزه سوژکتیویته و تجربه زیسته است. از این حیث، هوسرل راهی شبیه به شک دکارتی و شروعی از آغاز را دنبال می‌کند؛ شروعی که دیگر هیچ پیش‌فرضی نداشته و تجربه زیسته ناب باشد.

تمایز معروف ویتگنشتاین بین «گفتن» و «نشان دادن»، پای مفهوم تجربه زیسته را به اندیشه او نیز باز کرده است. امر نشان‌دادنی در فراسوی مرزهای زبان است و از امر گفتنی که تصویر واقعیت است، متمایز می‌گردد. «گفتنی» ابژکتیو است و تنها در ید علوم تجربی است، و چون حکایت از واقعیت می‌کند و آیینه آن است، برای همگان قابل تجربه است. «نشان دادن» هیچ خبری از امر واقع مخابره نمی‌کند و تصویر هیچ چیز نیست، بلکه تجربه زیسته سوژه است و هیچ چیز درباره هیچ چیز نمی‌گوید.

عقل ابزاری را یارای آن نیست که به تجربه زیسته افراد دست یازد. آدورنو و هورکهایمر معتقد بودند

که ایمان مفرط روشنگری به ظرفیت عقل ابزاری، موجب شده در جهان مدرن، اهمیت تجربه زیسته ناچیز شمرده شود. نتیجه جداسازی عقل و تجربه شخصی زیسته، نه آزادی اجتماعی، که سلطه اجتماعی بوده است. طبیعت آلت دست عقل شده و انسان با طبیعت بیگانه گشته است. «آدمیان بهای افزایش قدرت خویش را با بیگانه شدن از چیزی می پردازند که این قدرت را بر آن اعمال می کنند» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۲۷). عقل ابزاری، چنانکه وبر می گفت، «قفسی آهنین» بود که از بروز خلاقیت های فردی و ارزش های شخصی جلوگیری می کرد.

فوکو درست در آخرین صفحه *الفاظ و اشیاء*، از نزدیکی مرگ انسان سخن می گوید: «انسان ابداعی است که باستان شناسی تفکر ما، به راحتی متأخر بودن آن را نشان می دهد، و شاید پایان نزدیک آن را» (فوکو، ۱۴۰۲: ۴۸۷). مضمون این سخن در گستره اندیشه فوکو، چیزی جز این نیست که تحقیقات تجربی جدید در پی آن اند که انسان را از مقام سوژه ای آگاه به شیئی شخصیت زدایی شده تبدیل نمایند. از دید فوکو، صداقت انسانی تجربه زیسته، همواره در دوران اخیر زیر تیغ پژوهش های علمی و پدیدارشناسانه بوده و در نتیجه این پژوهش ها، تجربه زیسته انسان در مقام سوژه آگاه، اولویتش را از دست داده است.

#### - خسوف حقیقت

در خط مرزی میان فلسفه و پادفلسفه، حقیقت بیش از هر مفهوم دیگر، قد علم می کند. پادفلسوفان، عمدتاً منکر حقیقت به آن معنایی بوده اند که فیلسوفان در بستر تاریخ فلسفه مطرح کرده اند. در عوض، سعی کرده اند با مطرح کردن مفاهیمی چون «تجربه زیسته» عینیت حقیقت و امکان دست یابی به حقیقت عینی را به چالش بکشند.

کرکه گور حقیقت و واقعیت را ذهنیت، یعنی عمل کردن به آن چیزی که در ذهن داریم، می دانست. به نظر او، هیچ حقیقتی مطلق، که همه باید بپذیرند و به آن عمل کنند، وجود ندارد. به جای آن، این خود فرد است که تعیین می کند چه چیز برای او حائز اهمیت است و ارزش آن را دارد که زندگی را برای آن به مخاطره بیندازد. پس، حقیقت برای کرکه گور آن چیزی است که من زندگی ام را بر سر آن گذاشته باشم، و اینکه آن چیز چیست، هیچ اهمیتی ندارد. چنانکه خود او می گوید: «حقیقت، به جان خریدن خطر انتخاب یک نایقین عینی با شور نامتناهی است» (Anderson, 2000: 52). اما نباید تصور کرد که «حقیقتی که برای من حقیقت باشد» به معنای آن است که من هرچه را خوش داشته باشم، می توانم حقیقت بخوانم، بلکه «اشاره دارد به عزم و تصمیم باطنی، و «برای من»... یعنی حقیقتی که زندگانی شخص مرا دگرگون می سازد» (کاپوتو، ۱۴۰۰: ۲۶).

نیچه معتقد بود هر سخنی راجع به حقیقت، حاوی یک دروغ است. اندیشه نیچه درباره مفهوم حقیقت،



به منظرگرایی او گره خورده است. مطابق دیدگاه او، به جای یک حقیقت فی نفسه، منظرهایی متفاوت و بسیار از دیدن و شناختن داریم؛ هرچه این منظرها بیشتر باشند، به حقیقت آن نزدیک تر هستیم. اما نتیجه این سخن این است که هر دیدگاه منفردی درباره حقیقت، مفهومی ناقص است و بدین سان، حقایق سراسر قصه، توهم و دروغ اند. روی دیگر این مسئله این است که اراده، پای ثابت هر سخنی درباره حقیقت است؛ منظور از اراده در اینجا، اراده معطوف به قدرت است. «مسئله این نیست که چه چیزی حقیقت یا درست است، مسئله این است که چه کسی از آن سود می برد» (Bindeman, 2015: 13).

مسئله حقیقت در مورد ویتگنشتاین پیچیده تر است. او در *تراکتاتوس* به خوبی واقعیت را چنانکه خود می دید، بازنمایی می کند؛ با گفتن اینکه اگر یک گزاره ابتدایی صادق داشته باشیم که به شیوه صحیح گرامری امری واقع را به تصویر بکشد، ما واقعیت را به کف آورده ایم. پس تمامیت گزاره های صادق برابر با تمامیت امور واقع است. اما به نظر می رسد این تمام حقیقت نیست، زیرا ما می دانیم که او در *تراکتاتوس* بارها از امور نشان دادنی سخن به میان می آورد؛ اموری که برای ویتگنشتاین مهم اند، حتی شاید مهم تر از امور واقع. همین مسئله در دوره دوم فعالیت فلسفی او نیز وجود دارد. در این دوره، او می گوید: واقعیت، داشتن یک زبان ایدئال که جهان را منعکس می کند، نیست، بلکه زبان های مختلف در بافت های مختلف وجود دارند که بسته به قواعد خود کار می کنند؛ همان چیزی که او «بازی های زبانی» می خواند.

آدورنو و هورکهایمر در صفحات پایانی مقاله «صنعت فرهنگ سازی؛ روشنگری به مثابه فریب توده ای»، مسئله حقیقت را به موضوع زبان گره زدند. به باور آنان، سخن، حتی در خصوصی ترین آستانه های آن، تحت تأثیر صنعت تبلیغات رسانه ای از سرمشق هایی پیروی می کند که بسی دور از حقیقت و کارکردهای اصلی و سستی سخن در مقام انتقال معنا است. هورکهایمر و آدورنو در این مقاله نوشته اند:

لحن صدا در گفتگوی تلفنی یا در صمیمی ترین و خصوصی ترین موقعیت ها، انتخاب کلمات در صحبت کردن... جملگی گواه تلاش آدمی است تا خود را به دستگاهی واجد لوازم موفقیت بدل کند، دستگاهی که، حتی در تکانه های ناخودآگاهش، مطابق الگوهایی است که صنعت فرهنگ سازی عرضه می کند. (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۹۹: ۲۳۶)

به عقیده آنان، چون هر کالایی برای موفقیت در نظام بازار، ناچار به تبلیغ است، تکنیک های زبانی تبلیغ به تاروپود زبان در همه عرصه ها، رخنه می کند و آن را از معنا و محتوا تهی می سازد. در نتیجه، زبان که حامل جوهری معناست، تبدیل به نشانه هایی پوچ، یا در خوش بینانه ترین حالت، بی کیفیت می گردد. هر عنصر زبانی ای که به چیزی بیش از ربطی ساده با رخداد توصیف شده اشاره کند، به عدم ایضاح یا

متافیزیک لفظی متهم شده و طرد می‌گردد. نتیجه نهایی آنان از این بحث این بود که رسانه‌هایی چون رادیو، بستر را برای ظهور فاشیسم هموار کرده‌اند، زیرا زبان مورد استفاده در این رسانه‌ها، برخلاف مفهوم باستانی زبان که درگیر تمایز صدق از کذب (مغلطه) بود، متوسل به تشریفات و تکنیک‌هایی برای مسحور ساختن مخاطب است. بدین‌سان،

آنان فکر می‌کردند اگر منطق و خرد از طریق تکنولوژی، مستقیماً به فاشیسم و بی‌خردی منتهی شده‌اند، پس نیازمند یادگیری منطقی جدید هستیم، و احساس کردند که این منطق را در نظریه انتقادی‌شان یافته‌اند.

(Bindeman, 2015: 15)

خوانش ناپخته اندیشه فوکو آستن این برداشت خواهد بود که او ضد دانش یا حقیقت است. ولی واقعیت امر این است که او بر ضد نهادهایی بود که به‌منظور ابژه ساختن انسان، حقیقت را - به‌زعم خود- برمی‌ساختند؛ نهادهایی همچون روان‌پزشکی (تیمارستان)، پزشکی (بیمارستان)، دستگاه قضایی و حقوقی (زندان) و... همه این‌ها برای ازدیاد قدرت خود، از گفتمان علمی در راستای دست‌یابی به حقیقتی که خود می‌خواستند، سود می‌جستند. بنابراین، از نظر فوکو حقیقت در دوران مدرن به‌جای آنکه امری عینی و انضمامی (آبجکتیو) باشد، آلت دست این‌وآن شده است.

موضع دلوز و گتاری نیز کمابیش همان موضع فوکو است. از نظر آنان، نهادهای اجتماعی رژیم‌هایی از حقیقت را برمی‌سازند و آن را برای تحمیل اراده خود، به‌کار می‌گیرند. راه‌حل دلوز و گتاری این بود که این نهادها باید به‌وسیله فلسفه‌ای که تفکر کوچ‌گری را بسط می‌دهد، برچیده شوند. کوچ‌گری

سبکی از تفکر است که از مورد استفاده قرار گرفتن توسط گفتمان‌های کنترل‌گر، اجتناب می‌کند و به‌جای آن، در جستجوی ایجاد سرزمین‌هایی است که در آنجا عادات کهن تفکر و زندگی، به‌نفع ترکیب‌ها و ارتباطات جدید، کنار گذاشته می‌شوند. (Ibid, 17)

تفکر کوچ‌گر با کوچ‌گری، این امکان را از نهادهای کهن سلب می‌کند که با استقرار در یک مکان خاص برای مدتی مدید، رژیم‌های خود از حقیقت و اخلاق را بر ساکنان آن مکان تحمیل نمایند. تفکر کوچ‌گر با جابه‌جایی، هر حقیقتی را که داعیه جهان‌شمول بودن داشته باشد، خلع سلاح می‌سازد. پس، استقرار مکانی، رمز موفقیت نهادهای اجتماعی در اعمال خواست خود به‌مثابه حقیقت جهان‌شمول است و جابه‌جایی کوچ‌گرانه، رمز موفقیت تلاش در راستای تولید حقیقت‌های تازه، متنوع و محلی، در سرزمین‌ها و فضا‌های تازه و هموار.

## – مکان و زمان

برای هیچ‌یک از پادفیلسوفان، مکان و زمان، دیگر موجوداتی مطلق، یا حتی ساختارهایی نظری که برای فهم تجربه بشری ضروری باشند، نیستند. آنان این اصطلاحات را در متن‌هایی اساساً متفاوت به‌کار برده‌اند که سلطه سنت را به‌چالش می‌طلبند و راه‌هایی جدید از تفکر درباره جهان را می‌گشایند. کرکه‌گور دیدگاه سایر فیلسوفان درباره زمان و مکان را توجه بیش از حد به سویه منجمد و صلبی از زمان و مکان می‌داند که در آن، اعیان خارجی نسبت به تجربه درونی، دست بالا را دارند. به‌جای آن، او بر این باور است که محوریت اندیشه باید بر پایه تجربیات سابعکتیوی باشد که در گذر زمان قرار دارند. در جای‌جای تفکر کرکه‌گور می‌توانیم این نگاه را ببینیم که او چگونه در تلاش است نشان دهد که معنا همان آنات گذرای زندگی است. مکان درونی ذهن زمانمند، برای کرکه‌گور بسیار بیش از مکان و زمان خارجی اهمیت دارد.

هوسرل بر این باور بود که ما ساکن «افقی از آینده» هستیم. در این افق، ما حافظه خود از گذشته را به‌کار می‌گیریم تا آینده آن گذشته را پیش‌بینی کنیم و آن را به آینده فرابینفکنیم؛ این همان مفهوم زمانمندی آگاهی نزد هوسرل است. او موضعی نسبتاً مشابه درباره مکان دارد. تجربه ما از مکان، به‌شکل یک وضع مکان‌محور است که جهاتی (راست و چپ، بالا و پایین، عقب و جلو) دارد. بدن ما یک «اینجا»ی مرکزی است و از اینجا هر چیز دیگری «آنجا» محسوب می‌شود؛ اشیاء نسبت به این «اینجا مرکزی» است که دور یا نزدیک خوانده می‌شوند.

بنا به دیدگاه ویتگنشتاین، زمان و مکان در فراسوی زبان معنادار هستند. آنها مهمل‌اند. آنها به آن شکلی که در فلسفه کلاسیک و فیزیک بررسی می‌شوند، اساساً وجود ندارند. وجود نداشتن زمان و مکان، درست مانند وجود نداشتن چشم در میدان دید است. زمان و مکان متعالی هستند، درست همان‌طور که «من» متعالی است، و برای دیدن و فهم آنها، باید بتوانیم از مرزهای زبانمان خارج شویم و چنین چیزی ناممکن است. هورکه‌هایمر و آدورنو متناسب با اندیشه خود در علوم اجتماعی و تفکر انتقادی، مفاهیم مطلق زمان و مکان را نمایانگر اندیشه‌های تک‌گویی عصر روشنگری می‌دانستند. این نگاه تک‌گو،

چارچوبه‌ای است که اصرار دارد هر کس باید مطابق همین ساختار، در همه زمان‌ها عمل و فکر کند. پر و بال دادن به مفهومی از همانندسازی است و آن را بر کثرت و تفاوت رجحان می‌دهد. بدین‌سان، در برابر «دیگری» می‌ایستد و اصرار دارد که این دیگری باید به‌منظور حفظ

یکپارچگی سیستم، پاک‌سازی شود. (Ibid, 19)

اهمیت زمان و مکان نزد فوکو در راستای توضیحی است که برای مفهوم «انضباط»<sup>۱۰</sup> ارائه می‌کند.

مکان یا فضا، بستری است که از طریق آن، کنترل‌گری انضباطی نهادها امکان‌پذیر می‌شود. هدف از این کنترل و انضباط، پرورش بدن‌های رام<sup>۱۱</sup> است. از دید فوکو، «بدن در همه جوامع، آلت دست قدرت بوده است» (اسمارت، ۱۳۹۸: ۱۱۲) و نهادهای قدرت، برای بهنجارسازی و رام کردن این بدن‌ها، دیده‌بانی‌هایی گوناگون را بر اساس الگوی هندسی اردوگاه‌های نظامی که کار نظارت را تسهیل می‌کرد، در مدارس، بیمارستان‌ها، زندان‌ها و کارخانه‌ها طراحی کردند. «برای رسیدن به رؤیای اطاعت و فرمان‌بری کامل و سراسری (و افزایش قدرت همراه با آن) کل ابعاد فضا، زمان و حرکت می‌بایست به قاعده درآیند و بلاوقفه مورد بهره‌برداری واقع شوند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۴: ۲۷۰). مثال معروفی که فوکو در این مورد آورده برج همه‌بین<sup>۱۲</sup> بتنام است. برج همه‌بین، با آرایش مکانی افراد مطابق با الگویی خاص، می‌تواند تمام آنان را در هر لحظه به صورت نامحسوس تحت نظارت و کنترل درآورد.

فوکو در *مراقبت و تنبیه* (۱۳۹۹، فصل ۳) می‌نویسد: تعریف هر عنصری در انضباط وابسته به مکانی است که اشغال می‌کند و نیز وابسته به فاصله‌هایی است که آن عنصر را از سایر عناصر منفک و جدا می‌سازد. انضباط به کمک فضا‌سازی و شگردهای معماری در استفاده از مکان، افراد را «می‌سازد» و آنان را تبدیل به بدن‌هایی رام می‌کند. بدین ترتیب، تمرکز فوکو بر مفاهیم زمان و مکان، مبتنی بر نشان دادن نقش نهادی است که از قدرت انضباطی برای بسط و حفظ نظارت‌ها به منظور کنترل زندانیان، مدارس، بیماران، ارتش، کارخانه‌ها و... استفاده می‌کنند. فوکو معتقد است دانش به دست آمده در این نهادها، به تمام دیگر بخش‌های جامعه هم سرایت داده می‌شود و پهنه رابطه دانش و قدرت، در راستای به انقیاد درآوردن انسان‌ها و ابژه ساختن آنها، همواره در طول سده‌های هفدهم به بعد، گسترش یافته است. موضع دلوز و گتاری در باب زمان و مکان هم‌بسته به دیدگاه آنان در باب اجتماعی بودن است. اجتماعی بودن در دیدگاه آنان،

عبارت است از زیستن در حوزه‌ای معین از تعامل، که شامل طیفی بسیار وسیع از مؤلفه‌هاست، اما عمدتاً در راستای چهار بعد شناخت، مکان، قدرت و تاریخ (زمان) وجود دارد. اجتماعی بودن حالتی از نظم‌دهی (شناخت)، همراه با رابطه‌ای معین با یک محیط (مکان)، شدت بخشیدن، تمرکززدایی یا تغییر شکل دادن گردش قدرت دولت در قلمروی خاص (قدرت) و مشارکت در انواعی از فرآیندهای تاریخی در مقیاس‌های زمانی مختلف (تاریخ) است. (Due, 2007: 125)

به باور آنان، نهادهای مدرن و پست‌مدرن، از قِبَل این مفاهیم (که شامل مکان و زمان هم می‌شود) ما را کنترل می‌کنند و بر ما نظارت دارند؛ یعنی ایدئولوژی‌های آنان به میزان زیادی وابسته به شرایط زمانی مکانی

آنهاست. پس ما می‌باید در راستای مقاومت در برابر کنترل‌گری این نهادها تلاش کنیم و همچون کوچ‌گران، هموار برای خود مکان‌هایی ایجاد کنیم که در آنجا دیگر توسط این نیروها کنترل نشویم.

#### ۴- تلقی بدیو از پادفلسفه

آلن بدیو در پروژه پادفلسفه خود، سه فیلسوف (بخوانید پادفیلسوف) را مورد ارزیابی قرار داده است: نیچه، ویتگنشتاین و لکان. اما چنانکه خود می‌گوید (Badiou, 2011: 69)، کتابش در رابطه با پل قدیس را نیز می‌توان کمابیش در این مجموعه گنجانده. در اینجا نگاهی می‌کنیم به برداشت وی از پادفلسفه؛ چنانکه در اثرش درباره ویتگنشتاین بیان کرده است.

بدیو پیش از هر چیز پادفلسفه را به دیدگاهی در اندیشه خود مرتبط می‌سازد که مطابق آن، فلسفه چهار شرط دارد. این شرطها عبارت‌اند از: سیاست، هنر، علم و عشق. از نظر بدیو «امکان فلسفه مشروط به نوآوری‌هایی است که در حوزه‌هایی غیرفلسفی رخ داده‌اند» (بدیو، ۱۴۰۰: ۷). این حوزه‌ها همان شرطهای فلسفه هستند. به نظر وی، پادفیلسوف کسی است که حلول این شرطها را به فیلسوف گوشزد می‌نماید. برای نمونه، او می‌نویسد:

پادفیلسوف یادآوری می‌کند که فیلسوف مبارزی سیاسی است که اغلب منفور قدرت‌های موجود و خادمان آنهاست؛ فیلسوف زیبایی‌شناسی است که پیشاپیش شگفت‌ترین مخلوقات گام برمی‌دارد؛ عاشقی است که عن‌قرب زنگی‌اش را برای کسی دیگر به گل می‌نشانده؛ دانشمندی است که همواره در بحبوحه ناگهانی‌ترین تغییرات پارادوکسیکال علم، حاضر است؛ و اینکه در این جوش و خروش و ناخوشی و عصیان است که فیلسوف، کلیسای اندیشه خود را برپا می‌کند. (Badiou, 2011: 67)

از نظر بدیو، هر پادفیلسوفی برای بیان دیدگاه‌های خود، ناگزیر است فیلسوف یا فیلسوفانی را برگزیند و متناسب با فلسفه آنان، پادفلسفه خود را ارائه نماید. او برای نمونه، از پاسکال در برابر دکارت، روسو در برابر فیلسوفان دانشنامه، کرکه‌گور علیه هگل، نیچه علیه افلاطون و لکان علیه آلتوسر نام می‌برد. در همین راستا، در عباراتی مطمئن می‌نویسد: «هر پادفیلسوفی، فیلسوفانی را دست‌چین می‌کند که امید دارد بتواند آنان را تبدیل به مثال‌هایی رایج از پوسته پوک و پوچ و اژه فلسفه سازد» (Ibid, 69).

بدیو بر این باور است که پادفلسفه را می‌توانیم با سه عملکردی<sup>۱۳</sup> که دارد، تشخیص دهیم؛ عملکردهایی که به گفته او، به یکدیگر مرتبط‌اند:

(۱) پادفلسفه، انتقادی زبانی، منطقی و تبارشناختی از احکام فلسفی است. پادفلسفه آنجا که فلسفه خود را نظریه می‌خواند، حاضر می‌شود و دست فلسفه را رو می‌کند. پادفلسفه از این حیث، طبق گفته بدیو،

بی شباهت به کارِ سوفیست‌های باستان نیست.

۲) بدیو معتقد است «فلسفه یک پردهٔ نمایش است که افسانه‌سرایی‌هایش دربارهٔ «حقیقت»، بخشی از صحنه‌آرایی‌ها، جوسازی‌ها و حقه‌های آن است» (Ibid, 75). پادفلسفه تشخیص می‌دهد که فلسفه نمی‌تواند در پشت این نمای فریبندهٔ نظری و ظاهری، پنهان شود. «پادفلسفه معنایی و صف‌ناپذیر و متعالی را نشان می‌دهد که در ردِّ فعالانهٔ فضل‌فروشی‌های فلسفی از حقیقت، دریافته می‌شود» (Hallward, 2003: 20).

۳) عملکرد سوم، کنش پادفلسفی است که کنشی کاملاً جدید علیه کنش فلسفی است؛ کنشی زبرفلسفی یا حتی غیرفلسفی. این کنش، کنش فلسفی را در هم می‌شکند، مضرات آن را می‌پالاید و بر آن چیره می‌شود (Badiou, 2011: 76). از نظر بدیو، «فقط کنش یا شهود رهایی‌بخش می‌تواند وراجی‌های عبث نظریه‌پردازی را متوقف سازد» (Hallward, 2003: 21).

بدیو بر پایهٔ دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ اندیشه، آن‌گونه که در *تراکتاتوس* مطرح شده است، می‌گوید: فلسفه یک نالاندیشه<sup>۱۴</sup> است. ویتگنشتاین در فقرهٔ ۴ *تراکتاتوس* گفته بود: «اندیشه، گزاره‌ای بامعناست» (Wittgenstein, 2001, TLP: 4). بدیو با تأیید دیدگاه ویتگنشتاین دربارهٔ مهمل بودن گزاره‌های فلسفی، معتقد است این مهمل بودن به معنای فاقد معنا بودن است و بدین‌سان، نتیجه این می‌شود که فلسفه حتی نمی‌تواند صورتی از اندیشه دانسته شود.

و سرانجام اینکه، به باور بدیو، «خصیصهٔ بارز پادفلسفه این است که هرگز به آراء فلسفی نمی‌پردازد... کاری که پادفیلسوف خواهان انجام آن است، ثبت تمام‌وکمال خواست فلسفی در دفتر اغلاط و مضرات است» (Badiou, 2011: 77).

### نتیجه

آیا پادفلسفه یک فلسفهٔ مطلق است و به معنای پایان فلسفه در شکل کلاسیک آن؟ اگر پادفلسفه، چنانکه آمد، در قیاس با پادهنر، یک فلسفهٔ حاضرآماده است، باید گفت حاضرآماده‌های هنری هرگز هنر در معنای کلاسیک را از میدان به‌در نکردند و بیش از صد سال پس از ظهورشان، هنر در معنای سنتی‌اش، کماکان به حیات خود ادامه می‌دهد. اما لازم است به این موضوع توجه جدی شود که بخش زیادی از آنچه به نام فلسفه تولید و منتشر می‌شود، لزوماً ادعاهایی گزاف در باب کشف حقایق ویژه ندارند و باین‌حال، آنها را فلسفه به حساب می‌آوریم. پادفلسفه دقیقاً در همین راستا، بر آن است که گفتمان‌ها یا تجربیات زیستهٔ مشخص فردی، می‌توانند جایگاهی جهان‌شمول داشته باشند. پادفلسفه حقیقت جهان‌شمول را مکشوف نمی‌سازد، بلکه آن را به کمک امور پیش‌پاافتاده خلق می‌کند و بدین خاطر، شاید بتوان گفت پادفلسفه، همچون پادهنر، نه تنها تخریب‌گر فلسفه نیست، بلکه تنها راه ممکن برای جان به‌در بردن آن است. پادفلسفه با نقادی و چانه زدن کار نمی‌کند؛ فکر را مقدم بر داربست‌های منطقی‌ای می‌داند

که محدودش می‌کنند؛ اولویت را به تفکر نباتی و سویه حیوان بودنمان می‌دهد تا تفکر منطقی و سویه ناطق بودنمان. از این رو روسو، کرکه‌گور و نیچه، نمایندگانی شایسته‌تر برای آن‌اند، تا سقراط.

## یادداشت‌ها

- 1 antiphilosophy
- 2 Non-philosophy
- 3 Hans Richter
- 4 Art and Anti-Art
- 5 Marcel Duchamp
- 6 Readymade

۷ به نظر می‌رسد گرویس پست‌مدرنیسم را پادفلسفه به حساب نمی‌آورد و اگرچه هر دو را علیه فلسفه سنتی می‌بیند، اما قائل به تمایز میان آن‌هاست. این دیدگاه شمول عام ندارد و بسیاری دیگر از نویسندگان این حوزه، پست‌مدرنیسم را نیز قسمی پادفلسفه قلمداد می‌کنند.

- 8 Scientism
- 9 logocentric
- 10 discipline
- 11 docile bodies
- 12 panopticon
- 13 operation
- 14 non-thought

## منابع

آدورنو، تئودور؛ هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۹) *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: هرمس.

استرن، رابرت (۱۳۸۳) *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

اسمارت، بری (۱۳۹۸) *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.

اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۴) *هوسرل*، ترجمه سید محمدتقی شاکری، تهران: حکمت.

باتومور، تام (۱۳۸۰) *مکتب فرانکفورت*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر نی.

بدیو، آلن (۱۴۰۰) *فراسیاست*، ترجمه صالح نجفی و مهدی امیرخانلو، تهران: نشر نی.

جمادی، سیاوش (۱۳۸۷) *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.

دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل (۱۳۹۴) *میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۹) *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.

----- (۱۴۰۲) *الفاظ و اشیاء*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر ماهی.

کاپوتو، جان دی. (۱۴۰۰) *چگونه کی‌یرگور بخوانیم*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر نی.

لوده من، سوزانه (۱۳۹۸) *درآمدی بر آثار ژاک دریدا*، ترجمه پرستو خانبانی، تهران: علمی و فرهنگی.  
نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۸) *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

- Anderson, S. (2000) *On Kierkegaard*, Wadsworth: Wadsworth Philosophers Series.
- Badiou, A. (2011) *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trans. by Bruno Bosteels, London and New York, Verso.
- Bindeman, S. (2015) *The Antiphilosophers*, Forlag: Peter Lang Publishing Inc.
- Bosteels, B. (2008) "Radical Antiphilosophy", *Filozofski Vestnik*, vol. 29, no. 2, pp. 155-187.
- Clemens, J. (2013) *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Due, R. (2007) *Deleuze*, Cambridge: Polity Press.
- Groys, B. (2012) *Introduction to Antiphilosophy*, London and New York: Verso.
- Hallward, P. (2003) *Badiou; A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Hopkins, D. (2004) *Dada and Surrealism*, Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Matheson, R. (2006) *Husserl; A Guide For The Perplexed*, London: Continuum.
- Wittgenstein, L. (2001) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. Pears & B. McGuinness, London: Routledge.