**بسم اله الرحمن الرحیم**

**جامعه شناسی معرفت جلسه 12**

در آغاز بحث باید اول از همه سیر بحث مشخص بشود. باید اول راهای های طی شده درباره مسائل پیش آمده در حوزه علم و معرفت انسان مطرح بشود تا طبق این سیر بتوان نظریاتی در این حوزه بیان داشت.

مسئله ای که مطرح بود، نسبت بین "معرفت، واقعیت، جامعه وانسان" بود . در معرفت شناسی بحث برسر سه گانه «معرفت، واقعیت و انسان» بود. کاری که اینان کردند این بود که جامعه را به اینها اضافه کردند و درآخر همه این چهارتا یکی شدند:

معرفت و انسان در افق کنش یکی شدند. (انسان بوسیله کنش فهمیده می‌شد و و حقیقت انسان به کنش او بود؛ معرفت هم محصول کنش بود، کنش به تعویق افتاده‌ی مید، یا کنش در حال انجام شوتس)

جامعه هم محصول این کنش متقابل شد (فرهنگ عینی زیمل، به جای روح جمعی دورکیم نشست)

واقعیت هم شد برساخته زبانی جامعه (همان فرایند عینی کردن که در برگر و لاکن بیان شد).

آیا ما همین تلقی را قبول داریم؟ برای حل این مسائل باید هر کدم از اینها را یک بازخوانی جدیدی بکنیم. ببینم این واقعیت ها در چه افقی تحلیل می‌شود؟

برای همین منظور سیر بحث به ترتیب زیر می‌باشد :

1. انسان یعنی چی؟ آیا اولا حقیقت انسان را باید در سطح کنش تحلیل کرد و همه ابعاد وجودی او را به سطح کنش فروکاست یا ابعاد متعالی‌تری هم دارد که حتی کنش را هم باید در آن سطح تحلیل کنیم؟ و ثانیا آیا تحلیل ما از کنش همین تحلیلی است که ارائه شد، یا در افق تحلیل کنش می‌توانیم تحلیل دیگری داشته باشیم؟
2. از واقعیت یا واقعی چه معانی مد نظر است؟ که به تبع آن، معرفت (که علم به واقعیت است) و جامعه (که آن را واقعی می‌دانیم) چه معنایی پیدا می‌کند؟
3. معرفت یعنی چه؟ البته معرفت در نسبت با زبان. آیا می‌توان سه حوزه علم حضوری (شهود و تجربه)، علم حصولی (استدلال) و زبان (علم قابل انتقال، نشانه) را از هم متمایز کرد؟ آیا زبان یک قرارداد ساده است؟ اساسا «وضع» و «نشانه غیر طبیعی» چگونه ممکن است؟ جایگاه و حقیقت معنا چیست؟ آیا تحلیلهای غربی از «معنا» واقعا تحلیل است یا صورت مساله را پاک کرده است؟
4. جامعه یعنی چه؟ (به ویژه جامعه در نسبت با معرفت) یعنی واقعیت جامعه از چه سنخ واقعیاتی است؟ و وقتی می‌گوییم معرفت حیثیت اجتماعی دارد، یعنی چه دارد؟ (چگونه من به همان چیزی علم پیدا می‌کنم که دیگری هم به همان علم پیدا می‌کند؟) آیا جامعه یک برساخت محض است؟ اصلا برساخت بودن چه معنایی دارد؟ آن هم برساخت بین‌الاذهانی؟ آیا یعنی در ذهن افراد به نحو جداگانه؟ یا جامعه یک واقعیت برتر ( یا معرفت برتر) که من و دیگری در آن متحد می‌شویم؟

نکته : این چهار محور بحث در واقع افق های نقد است که می‌توان از مجرای آن ورود پیدا کرد به بحث؛ البته چون دراین زمینه ها از منظر ما ندیده‌ام کسی چیزی گفته باشد، اذعان دارم که بحث بشدت خام می‌باشد.

## 1) انسان

### مقدمه

ابتدا ببینید غربی ها چکار کردند؟ در فضای غربی خواستند انسان را تحلیل کنند. این تحلیل از انسان در کشور های اروپایی در فضای تفکر پوزیتویستی بود و در کشورهای آمریکایی در فضای تفکر پراگماتیسم بود که این دو تا نحله یک نگاه رفتارگرایانه از انسان داشتند؛ یعنی انسان همین رفتارها است. درواقع، در انسان ما یک افق داریم به نام رفتار، آنها می‌خواستند که همه حقیقت انسان را در افق رفتار توضیح بدهند. این در مکتب پوزیتویستی خیلی واضح است مثلا در علوم طبیعی، هر امر فیزیکی رفتار دارد، گفتند علوم انسانی هم همین طور است: انسان هم رفتار دارد. پس همانطور که علوم طبیعی را مشاهده می‌کنی باید به همان روش رفتار انسان هم مشاهده کنی.

اینجا به یک معنا وبر و کل جریان تفسیری آمد و سطح بحث را یک پله بالاتر برد. البته کولی و مید هم در این مسئله نقش داشتند. امثال وبر تاکید کردند رفتار انسانی تفاوت جدی با رفتار حیوانات دارد. آنها مفهوم کنش را وارد کردند. کنش یعنی «رفتار + معنا». درواقع عنصر معنا را در رفتار وارد کردند. سطح تحلیل آنها از انسان و رفتارهای انسانی متفاوت شد از رفتار به معنای پوزیتویستی محض. اگرچه وبر به یک معنا پوزیتویست بود اما پوزیتویست تفسیری بود یعنی می‌گفت ما می‌خواهیم رفتار با معنا را تفسیر کنیم نه رفتار خشک و خالی. منتها خود وبر نرفت به سراغ تحلیل حقیقت این عنصر بسیار مهم یعنی «معنا». سئوال اصلی این است که معنا چیست؟ خود وبر این مسئله را باز نکرد. به نظر می‌رسد اولین کسی که در این فضا این مسئله (یعنی معنا چیست) را خوب باز کرد هربرت مید بود . هربرت مید آمد با نظریه کنش متقابل نمادین ( البته کنش متقابل را زیمل هم گفت اما مید نمادین را اضافه کرد) تا حقیقت معنایی که به رفتار اضافه شده را در افق ماتریالیستی تبیین کند. «نمادین» چه مفهومی به «کنش متقابل» اضافه کرد؟ این نمادین آمد معنا را شرح داد. شرح از جنس نظرگاه فلسفی. این گام گام مهمی است (که بعدا خواهم گفت که شاید از همینجا بتوانیم از اینها جدا شویم)

دقت کنید که شما در عرصه کنش و معنا با چه واقعیتی مواجه هستنید؟ با عالمی که ازجنس واقعیت رفتار نیست. از جنس عالم فیزیکال نیست. از جنس عالم فیزیکال نیست یعنی چه؟ تمام عظمت این آدمها (امثال مید و ...) این بود که بگوید معنا هم از جنس عالم فیزیکال است. مید آمد از معرفت بدنی شروع کرد به ژست رسید و از ژست رفت سراغ نماد. در واقع اینها را در ادامه هم قرار داد، و بدین ترتیب توانست معنا را به نوعی پیچیدگی در رفتار فروبکاهد. معرفت بدنی که کاملا از جنس رفتار و فیزیکال است، ژست هم همین طور، لذا محرک و پاسخ در حیوانات هم داریم و به نحو فیزیکال شرح داده می‌شود؛ اما نماد چطور؟ اینجاست که می‌توان مچ اینها را گرفت:

در ژست حضور فیزیکی شرط است اما در نماد حضور فیزیکی شرط نیست . این چالش مهمی است در مقابل اینها. شما آمدید واقعیتی به نام معنا را شرح بدهید: درمعنا قوام آن به این است که بدون حضور شخص قابل رسیدن است (در افق معنا می‌گویم ) یعنی مید فهمید که جنس معنا بیش از جنس ژست است؛ اما سعی کرد بگوید ادامه همان است؛ یعنی شما یک رفتار ساده دارید، رفتاری که تبدیل می‌شود به محرک پاسخ، بعد تبدیل می‌شود به ژست، و بعد این ژست تبدیل می‌شود به نماد. اما مساله همنیجاست: این که تبدیل شد به نماد، در این تبدیل چه اتفاقی افتاد؟ یعنی اینکه در این نماد یک کارکردی وجود دارد که بدون اینکه شما حضور داشته باشید خودش را نشان می‌دهد. در ژست شما با تکان دادن دست باعث ترسیدن دیگری می‌شدی اما در نماد (مثل علائم راهنمای و رانندگی) بدون اینکه شخصی حاضر باشد (دلالت طبیعی‌ای در کار باشد) دارد معنایی را به ما منتقل می‌کند و البته همین فرق مهم انسان و غیرانسان است؛ حیوانات ژست دارند اما نماد ندارند؛ و شما باید این نماد را که ویژگی خاص انسان و متمایز کننده انسان از حیوانات است شرح می‌دادید. پس مسئله حل نشده است، چرا حل نشده است؟ چون شما یک واقعیتی در عالم پیدا کردی که این واقعیت فیزیکال نیست ولی شما می‌خواهید فیزیکال آن را شرح بدهید اما این شرح جواب نمی‌دهد چون در عالم فیزیک حتما باید در مقابل هم باشید تا اثر رخ بدهد (فرق مهم نماد با ژست این است که در ژست حتما باید طرفینی که در حال انتقال پیام هستند به نحوی در قبال هم حضور فیزیکی داشته باشند (ولو در این حد که صوتشان به هم برسد) اما در نماد حضور نیاز نیست؛ مثل خط که من هم حضور نداشته باشم با خواندن خط معنی نوشته من را می‌فهمی بدون اینکه من با حرکات فیزیکال خودم بخواهم معنا را به شما منتقل کنم)

با این مقدمه عرض می‌کنم که ما در دو تا افق می‌توانیم آنها را به چالش و نقد بکشانیم.

تحلیل آنها از انسان ابتدا در سطح رفتار بود بعد به سطح «کنش» ارتقا یافت و عنصر معنای درون رفتار هم جدی گرفته شد. اکنون من دو نقد در این مورد به آنها دارم

1. آیا تحلیل انسان "نهایتا" در افق کنش انجام می‌شود؟

توضیح : فرق دورکیم با وبر و زیمل در این بود که می‌گفت افق تحلیل ما در رفتار تمام می‌شود اما وبر گفت رفتار پایین است، ما از رفتار بالاتر داریم و آن کنش است؛ که کنش، رفتار است به همراه معنا .

مسئله نقد: ما می‌گوییم که آیا حقیقت انسان در ساحت کنش تمام می‌شود یا سطح بالاتری از کنش هم داریم (توجه شود که این نقد از منظر علوم اجتماعی است نه یک بحث فلسفی محض )

1. در تحلیل انسان در همین سطح کنش هم آیا تحلیل ما، همین مدلی است که نهایتا مید و شوتس و لاکمن و حداکثر هابرماس (که البته بحث هابرماس را نرسیدیم مطرح کنیم) ارائه کرد یا می‌توانیم بر اساس میراث فکری‌ای که به ما رسیده است، از همین ساحت کنش تحلیل دیگری نیز داشته باشیم؟ (این الگو هم از منظر انسان شناسی مطرح است)

## الف. تحلیل انسان فراتر از کنش

### نقد مواضع غربی (بحث سلبی)

از اینجا به بعد می‌خواهیم حرفهای خودمان را بزنیم. برای روشن شدن سیر بحث خوب است به نکته ای اشاره کنم. این نکته را از اطلاعات عمومی یا فهم متعارف ما می‌خواهم شروع بکنم تا مطلب با وضوح بهتری مشخص بشود.

در طبقه بندی ارسطویی به این شکل بود که از جسم شروع می‌شد بعد می‌شد نبات (نامی)، حیوان (متحرک بالاراده و حساس)، انسان (ناطق)، که در واقع اینها به ترتیب ذاتیات انسان است (جسم، نمو، تحرک بالاراده و حس، نطق)

شهید مطهری در کتاب هایش تفسیری دیگری از این مسئله می‌کند و این حرف را به یک معنا با بحث های دینی گره می‌زند و به یک معنی با بحث های غربی گره می‌زند. یعنی که یک تفسیری ارائه می‌دهد که کسی که بخواهد از این ادبیات استفاده کند و به نقد ادبیات غربی در این باب برود، یک گام جلو می‌برد؛ یعنی ما را از ادبیات کاملا یونانی در می‌آورد و توانایی ما را در قبال ادبیات علم مدرن هم بیشتر می‌کند.

شهید مطهری در کتاب فطرت یک تقسیم بندی سه گانه انجام می‌دهد طبیعت – غریزه – فطرت. آن مقدار که من می‌دانم غریزه کاملا در فضای غربی به وجود آمده است در فضای سنتی ما وجود نداشته است.

(یک نکته ظریفی اینجا است که مقداری پیچیده است که شاید در زیست شناسی خوانده باشید: واقعا مرز نبات و حیوان چیست؟ ببینید آن طبقه بندی ارسطویی بر این اساس بود که نبات موجودی است که برای رشد خودش نیاز نیست از جایش برود جای دیگر، حرکت نمی‌کند ، در محل خودش نیازهای خودش را تامین می‌کند. اما حیوان نیازهای بدنش تامین نمی‌‌شود مرتب از اینجا به آنجا می‌رود معنی متحرک بالاراده این است. خوب در زیست شناسی این مرز کاملا برداشته شد اولا ما تصور حرکت نکردن در نبات نداریم مخصوصا اگه حرکت جوهری بگیریم که فضای فلسفی هم وارد می‌شود در واقع ما نبات را متحرک بالإراده می‌دانیم. نبات رشد می‌کند و اگر مزاحمی در مسیر داشته باشد به سمتی می‌رود و می‌داند که غذا کجاست ، آن سمتی که نور و غذا کمتر است رشد آن قسمت هم کمتر است. حتی در زیست شناسی جدید که هم بین گیاهان و حیوانات فرق می‌گذاشتند یک چیزی در وسط بود که نمی‌دانستند که به او بگویند گیاه یا حیوان، مثل عروس دریایی و برخی دیگر از حیوانات آبزی که در یک دوره نباتند و در یک دوره حیوان! )

شهید مطهری در ادبیات رایج خودش غالبا کلمه طبیعت را برای این مجموع جسم و نبات به کار می‌برد و کلمه غریزه را برای حیوانات به کار می‌برد. اما برداشت من این است که اگر می‌خواهیم طبیعت را به نبات بزنیم و غریزه را به حیوان، چندان راحت نیست و اگر طبیعت را به جسم برگردانیم و غریزه را به هم نبات و هم حیوان، بحث بهتر پیش می‌رود.

### نقطه ضعف تکامل داروینی در حوزه انسان‌شناسی

اما این طبقه بندی شهید مطهری چه کمکی به ما می‌کند ؟ این طبقه بندی یک دعوای مهم در فضای داروین را برای ما حل می‌کند . در تئوری داروین، داروین شرح می‌دهد که طبیعت چگونه در یک سیر زمانی به انسان می‌رسد؛ اما این مسئله دوتا گیر اساسی دارد؛ دو تا جایش چالش جدی دارد:

1. حرکت از این جسم به تک سلولی، که اولین موجود زنده است، هیچ توجیهی ندارد. در زیست شناسی و شیمی مفهومی داریم به نام آنتروپی. آنتروپی بیانگر بی نظمی یک سیستم است و معتقدند هر سیستمی به صورت خودبخود یعنی بدون صرف انرژی میل دارد تا به سمت بی نظمی بیشتر یا آنتروپی بیشتر میل نماید. آنتروپی در فضای طبیعت (عالم جسم) همواره رو به ازدیاد بود، اما آنتروپی موجود زنده همی‌شود منفی بود. اینها می‌گفتند یعنی چی. اساس عالم بر بی نظمی است اما در موجود زنده اساسش بر نظم است . در طبیعت همه چیز پخش می‌شود در حالی در موجود زنده پخش نمی‌شود جمع می‌شوند و جدا جدا می‌شوند کارکردها مستقل می‌شوند، تقسیم کار می‌شود که این چالشی که حل نشده که از موجودی که آنتروپی آن مثبت است چطور ممکن است موجودی درآید که آنتروپی آن منفی است؟ این همان مرحله‌ای است که ما می‌توانیم نام آن را تفاوت طبیعت و غریزه بنامیم.
2. ازانسان نئوآندرتال به انسان مدرن . در بحثهای آنتروپولوژی، «انسان‌ریخت»ها را به دو دسته میمون‌ها و انسان‌نماها؛ و انسان‌نماها را به دو دسته «بی‌دم‌جنگلی» (مانند گوریل و گیبون) و «خانواده انسان» و دسته اخیر را به دو دسته «انسان‌های منقرض شده» و «انسان کنونی» تقسیم می‌کنند. انسان دوره جدید را انسان مدرن هم می‌گویند ، که سابقه‌اش حدود 15 هزار سال است. پس سیر داروینی به میمون می رسد و بعد به انسان‌نماها و می‌رسند به موجودی که به لحاظ فیزیولوژی او را خانواده انسان می‌نامند. در نوع انسان که بحث می‌کنند، از انسان ماهر شروع می‌کنند که می‌گویند سابقه‌اش تا 2 میلیون سال قبل است و این موجود تا انسان نئوآندرتال (که سابقه‌اش به حدود 35 هزار سال می‌رسد) کاملا در همان افق حیوان و غریزه رفتار می‌کند. آن چالش مهمی که عرض شد که نمی‌توانند حل کنند، این است : بحث نماد، و در واقع بحث تمدن – فرهنگ . مهمترین مسئله آنتوپولوژی این است که چرا جوامع انسانی متفاوت است؟ در حالی در هیچ جوامع حیوانی دیگری متفاوت نیست، البته تفاوتی که ناشی از فرهنگ است. شما در این سیر داروینی به تمام موجودات که نگاه می‌کنید جامعه هر موجودی از اول تا آخرش همچنان یک نواخت باقی مانده است. شما ممکن است در مورچه 10 گونه پیدا کنی اما هر 10 گونه آن کاملا یک شکل و یکنواخت است؛ اما از زمانی که این انسان کنونی پا به عالم می‌گذارد وضعیت فرق می‌کند؛ جوامع انسانی بسیار متفاوت اند، بسیار متغیرند، با رفت وآمد در همدیگر به شکل دیگری در می‌آیند. این مسئله اول آنتوپولوژی هاست.

آنچه که خودشان پرهیاهو جلوه می‌دهند این است که فاصله انسان نئوآندرتال تا انسان کنونی (برای این فاصله 20 هزار سال) توجیه ندارند و هنوز اینان حلقه را پیدا نکردند. اما این فاصله نکته مهمی دارد: اساسا آن دوره ماقبل تاریخ است، و این دوره، دوره تاریخ است.

 تمام موجودات قبل از انسان کنونی، (چه به قول غربی‌ها انسان منقرض شده و چه سایر انسان نماها و حیوانات)، در درجه اول براساس غریزه عمل می‌کنند. غریزه می‌تواند ابزار بسازد، برخلاف تصوری که غربی ها دارند مطرح می‌کنند. ببینید شروع خانواده انسان را از انسان ماهر می‌گذارند؛ یعنی آن مساله‌ای که برای انسان مطرح می‌کنند این است که انسان ابزار ساز است در واقع انسان ماهر، موجود ابزار ساز است. اما آیا فقط انسان، ابزار سازد ؟ آیا سمور سد نمی‌سازد؟ کلاغ لانه های بسیار محکم و پیچیده می‌سازد، و در منزل یکی از اقوام ما، درختی افتاده بود که دیده شد که کلاغ لانه‌اش را با سیم مفتول به درخت محکم کرده بود. موریانه آپارتمان می‌سازد! وقتی سمور سد می‌سازد تا آب را برای خانه‌اش کنترل کند مصداق استفاده از ابزار نیست؟ استفاده از ابزار، خاص انسان نیست. غریزه داشته باشی می‌توانی ابزار ساز هم بشوی.

پس ممیزه انسان چیست؟ (دقت کنید در همین فضای شواهد غربی صحبت می‌کنم، نه بر اساس آموزه‌های دینی). این است که انسان می‌تواند نماد داشته باشد، لذا فرهنگ و تمدن داشته باشد؛ لذا جوامع متفاوت داشته باشد بدون اینکه لزوما فیزیولوژی‌اش تغییر کند. استفاده از نماد، یعنی بدون اینکه حضور داشته باشی می‌توانی مطلب خود را منتقل می‌کند، یعنی زبان.

دقت کنید حیوانات علم دارند، حتی به نظر می‌رسد ذهن هم دارند (وقتی محرک و پاسخ عمل می‌کند یعنی تصور ذهنی از واقعه را نگه داشته) و علم خود را هم می‌تواند منتقل می‌کنند، اما فقط به نحو حضور فیزیکال؛ اما انسان می‌تواند علم خود را بدون حضور فیزیکال منتقل کند. من این طرف جهانم می‌توانم با آن طرف جهان ارتباط برقرار کنم، نه از طریق تلفن یا شبکه های مجازی، که این برای حیوان هم شدنی است؛ بلکه از طریق نوشته. انسان کنونی اولین موجودی است در عالم که با نماد، یعنی بدون اینکه هیچ گونه حضور فیزیکال و ارسال فیزیکال امواج صوتی و تصویری و ... در کار باشد، توانست علم و داشته‌های ذهنی خود را منتقل کند. شروع انسان، با انسان شکارچی نبود؛ حیوان هم شکارچی است. انسان از زمانی انسان شد که تعلیم بالقلم حاصل شد، الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ " نماد حاصل شد، بیان حاصل شد " خَلَقَ الانسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَیانَ ". فرق مهم بیان با ژست دراین است که بیان قراردادی است، بیان معنایی دارد که از لفظ جدا شده است، از ژست جدا شده است، دلالتش طبعی و غریزی نیست، درحیوانات تنها چیزی که داشتند، یا محصول غریزه بود یا تجارب رو در رو؛ حیوان تجارب نسل‌های قبلی را که خودشان را ندیده بود، نمی‌توانست بگیرد. اگر تجربه‌ای مانده بود حداکثر این بود که در ژن او تغییری رخ داده باشد، که باز به فیزیولوژی برمی‌گردد؛ اما انسان تنها موجودی است که نه فقط خودش تجربه می‌کند، بلکه تجارب دیگرانی را که هیچ گونه ارتباط فیزیکال با او ندارند، و اصلا گاه زنده نیستند تا ارتباط فیزیکال برقرار کنند، هم دریافت می‌کند.

دقت کنید: اینکه حیوان ذهن ندارد یا علم و تعلیم و تعلم ذهنی ندارد؛ و ... ممکن است قابل دفاع نباشد. حتی می‌توان با استفاده از فرمول محرک و پاسخ عاداتی را در حیوان نهادینه کرد. اما حتی یک شاهد وجود ندارد که حیوان بتواند بدون حضور فیزیکال بتواند مطلبی را منتقل کند و اصلا مرز تاریخ و ماقبل تاریخ، به همین است. پس آمدن انسان یک پدیده جدید در عالم است که در فضای داروینی قابل توضیح نیست.

نکته مهم این است که چرا انسان می‌تواند نماد بسازد؟ آقای کنوبلاخ نکته‌های قابل تاملی دارد. ایشان در جایی می‌گوید: «این درست نیست که انتقال معرفت از راه نشانه‌ها را مانند «انتقال اطلاعات» [یعنی انتقال دیتا، شبیه آن چیزی که در کامپیوتر رخ می‌دهد] تصور کنیم» (ص224) بعد سه دلیل مهم می‌اورد که دومی محل بحث من است می‌گوید: «انتقال معرفت از راه نشانه‌ها مشروط به معرفت داشتن به نشانه‌ها و معانی آنهاست.» بعد در جای دیگری می‌گوید : «توان موجود در نشانه ها سبب می‌شود تا ارتباطات اجتماعی، از جمله زبان، پدیده‌هایی انتزاعی شوند، یعنی نیاز به وجود آن چیزی نداشته باشند که نشانه‌ها به آن اشاره دارد» (ص255) همین خیلی مهم است. تمام سئوال این است که این توان از کجا آمد ؟ باید به صورت فیزیکال به ما شرح بدهید چون شما ماتریالیسم هستید. شما باید توضیح بدهید که توان موجود در نشانه ها از کجا آمد؟ شما تنها نشانه ای که بر مبنای منطق غربی می‌توانید به نحو فیزیکال توجیه‌کنید، ژست و ادا است. «توان موجود در نشانه» از کجا آمد؟ آیا یک امر فیزیکال درون نشانه‌ها هست؟ نشانه‌ها معنا را بدون ارتباط فیزیکال دارد منتقل می‌کند. یعنی این «معنی» که آقایان زیمل و وبر آورند و آقای مید هم گفت «نمادین» است شاهد اصلی ما در قبال این رویکرد ماتریالیستی داروینی است که انسان را می‌خواهد فقط با غریزه و در حد حیوان شرح دهد. نمادین یعنی چی؟ یعنی بدون اینکه شما باشید معنا منتقل بشود- در واقع این مطلب قرآنی از شاهکارهای قرآن است (الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ) اصلا می‌دانی انسان چرا انسان شد؟ انسان از زمانی انسان شد که قلم وارد شد، بیان وارد شد، بیان به معنای خاص، نه صدا و نه صرف ارتباط صوتی. حیوانات صدا دارند ولی بیان ندارند؛ با صدا همدیگر را متوجه چیزی می‌کنند اما کاملا حضور فیزیکال شرط است (حداکثر این است که فرکانس‌هایی را می‌فرستند که ما نمی‌شنویم، اما هرچه هست یک حضور فیزیکال است)، لذا دلالتش طبعی است. حتی در محرک و پاسخ هم یک دلالت طبعی در حیوان نهادینه می‌شود ولی دلالت وضعی این گونه نیست. به قول کنوبلاخ، نیازمند توان موجود در نشانه است. اینکه لفظ با معنا هیچ ارتباط طبیعی ندارد و فقط با پیوند ما این ارتباط برقرار می‌شود. این ارتباط در کجای آن صوت است؟ نماد، غیر طبیعی است وضعی است. فرق نماد با حوزه جسم این است که جسم، طبیعی است، اما کلماتی که در حال گفتگو هستیم این قرارداد است. قرارداد یعنی چی؟ ظرفیت قرارداد کردن، ظرفیت عظیمی است در انسان " عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" یعنی این. انسان از کی شد انسان؟ از کی انسان جهان‌دار شد؟ (جهان‌دار بودن یعنی همین. حیوانات جهان ندارند، یک جهان برای کل حیوانات بیشتر وجود ندارد اما هر انسانی یک جهان است لذا جوامع انسانی متفاوت می‌شوند، بلکه تک‌تک انسانها با هم متفاوت می‌شوند و این بحث هویت که بخوبی کنوبلاخ به اهمیتش اشاره کرده (ص243)، فقط برای انسان مطرح است نه حیوان.) اززمانی که انسان توان به کار گیری نماد پیدا کرد و توانست با نماد و بدون حضور فیزیکال مسائل خود را به نسلهای دیگر منتقل کند، انسان شد، تاریخ پیدا شد، تمدن و فرهنگ پدید آمد؛ والا حیوانات در اندازه خود جهان را تغییر می‌دهند مثلا سمور سد می‌سازد اما این تغییر تغییر ماندگار در طبیعت نیست چون غریزه دارد به او دستور می‌دهد.

از مطالب بالا این نتیجه گیری بدست می‌آید که انسان را نمی‌توان در افق غریزه تحلیل کرد.

این مقدمات طولانی برای این بود که ما به چیزی داریم به نام معنا؛ شما می‌خواهید آن را در حد طبیعت (جسم) یا حداکثر غریزه (حیوان) تحلیل کنید، ولی ما به او می‌گوییم فطرت. منظور ما از فطرت چنین چیزی است. فطرت فصل انسان است از غیر انسان، آنجایی که انسان دیگر حیوان نیست. شما انسان را بردید ادامه غریزه، و تفاوت ماهوی قائل نشدید؛ ولو اینکه خودتان فهمیدید مهمترین مسئله اش است که انسان با سایر موجودات تفاوت ماهوی دارد. تمام موجودات جوامع آنها یکنواخت است و انسان تنها موجودی است که جوامع آن یکنواخت نیست. این مهمترین مسئله آنتروپولوژی است. این تفاوت ماهوی ایجاد کرد چرا این تفاوت ماهوی است چون انسان یک ظرفیتی داشت که دیگران نداشتند ما می‌خواهیم درباره این ظرفیت ها بحث کنیم.

پس کنش یعنی رفتار با معنا، نهایت انسان نیست؛ همان معنای نهفته در کنش است که نهایت بحث انسان است؛ و حالا باید بحث کرد که اگر افق معنا بالاتر از افق رفتار است، و ما نخواهیم در تحلیل حقیقت معنا در حد رفتار (طبیعت و غریزه) متوقف شویم، چکونه تحلیلی از انسان داشته باشیم. به تعبیر دیگر، حالا که هم ما و هم غربی‌ها حوزه‌ای به نام معنا را در وجود انسان شناسایی کرده‌ایم که عامل اصلی تفاوت انسان و حیوان است، با تحلیل حقیقت این معنا راه ما در انسان‌شناسی از ماتریالیسم فراتر می‌رود. مید خواست نماد را به ژست برگرداند، یعنی معنا را با رفتار توضیح دهد، اما نشان دادیم که توضیحش ناتوان است. پس اگر جنس معنا متعالی‌تر از جنس رفتار است، باید در تحلیل نهایی انسان برویم سراغ آن معنایی که لزوما در کنش نهفته نباشد.

دقت کنید من دارم وارد گفتگو با غربی ها می‌شوم؛ نمی‌خواهم صرفا به آموزه‌های خودمان تکیه کنم. چون آنها نمی‌گویند که انسان نئاندرتال خط داشته، آنها هم قبول دارند که خط برای انسان مدرن است. قلم برای انسان مدرن است البته آنها می‌گویند صوت بوده است اما گفتیم که صوت غیر از بیان است و حیوان هم صوت دارد.

 غربی ها می‌خواهند از فیزیک بروند به زیست شناسی. این یک بحث است که من فعلا نمی‌خواهم به آن بپردازم (همان مساله حرکت از جسم به تک سلولی) اما دعوای فعلی ما بر سر انسان، دعوای حرکت از زیست شناسی به جامعه شناسی است. من می‌گویم بیان و قلم مهم است و این دیگر قابل فروکاستن به افق زیست شناسی کلاسیک نیست. از اشتباهات مهمی که فلاسفه ما کردند این است که انسان را بردیم منحصرا در افق معرفت شهودی. معرفت شهودی در ادامه معرفت تجربی است، از جنس حضور است، و لذا مراتبی از معرفت شهودی در حیوان هم وجود دارد. علم حضوری در حیوان هم وجود دارد. اما اگر افق انسان در زبان و بیان تعقیب می کردیم بحث دیگری می‌شد" علم آدم الاسماء کلها " یعنی خدواند اسم یاد داد. یعنی اسم یعنی نماد.

خلاصه آنچه می‌خواستم بگویم این است که این نماد خودش موضوعیت دارد به عنوان یک امر واقعی غیرفیزیکی در عالم. این مطلبی است که اینها می‌خواهند از زیر آن در بروند، یعنی اینها می‌خواهند این واقعیت را در افق فیزیک توضیح بدهند یا نهایت در افق غریزه توضیح بدهند اما نمی‌توانند توضیح بدهند در این صورت دست ما باز می‌شود که ادعا کنیم آیا تعریف انسان در افق کنش است؟

### بحث ایجابی

وقتی بحث به اینجا ختم شد حالا موقع ورود ادبیات دینی به بحث است. یعنی تا اینجا به غربی‌ها می‌گویم تحلیل شما از معنا و نشانه ناقص است، حالا می‌خواهم برای تحلیل ایجابی از ادبیات دینی کمک بگیرم:

یک بار انسان را در افق صالح و فاسق تحلیل می‌کنید یک بار انسان را در افق ایمان و کفر و نفاق تحلیل می‌کنید، این دو تا دو تا افق بحث است. برای اینکه تفاوت اینها بهتر معلوم شود به این سوالات بیندیشید:

آیا مومن فاسق بدتر است یا کافر صالح ؟

- کافر صالح .

چرا کافر صالح بدتر است؟

جواب به این مسئله خیلی مهم است. در این مسئله کافر بدتر است در فضای دینی نمی‌توان شک کرد؛ چون کافر – کافر واقعی را بحث می‌کنیم که کافر شناسنامه‌ای- بالاخره جهنمی است ولی مومن نهایتا بهشتی. کافر وقتی می‌گوییم کافر حقیقی می‌گوییم نه جاهل قاصر، کافر فقهی نمی‌خواهیم بگوییم. کافر حقیقی جهنم است خالدین فیها. مومن هر چی باشه آخر می‌آید بهشت. حال یک سئوال دیگر: منافق آیا همان مومن فاسق است؟

حالا یک سئوال سخت‌تر: آیا منافق صالح بدتر است یا مومن فاسق؟

نکته این است که افق بحث از منافق، غیر از افق بحث از صالح یا فاسق است. منافق جهنمی است و از کافر بدتر است. مومن آخرش می‌رود بهشت.

شما وقتی صالح و فاسق می‌گویید دارید کنش تحلیل می‌کنید، کنش به معنی رفتار معنی دار را تحلیل می‌کنید. عمل هم حسن فعلی می‌خواهد هم حسن فاعلی؛ اما از طرفی وقتی وارد ادبیات مومن و کافر می‌شوید در واقع چه چیزی را تحلیل می‌کنید؟

برای فهم این مسئله مثال دیگری می‌زنم : شما چرا برای اهل سنت می‌توانی نسبتا نشان بدهی که معاویه مشکل دارد اما برای اهل سنت نمی‌توانی نشان بدهی که عمر مشکل دارد؟ به خاطر اینه که تحلیل شما در افق کنش است. در افق کنش شما نمی‌توانی به عمر انتقاد کنی، اگر چه ما در منابر و خطابه های خود می‌رویم سراغ کنش، اما اصل مشکل ما در کجاست؟ اگر عمر حمله نمی‌کرد به منزل حضرت زهراء سلام الله علیها، آیا دیگر مشکلی نداشت؟

وقتی شما در افق غریزه دارید تحلیل می‌کنید که غالبا کنش همانجا تحلیل می‌شود، چه مفهومی بسیار مهم است؟ مفهوم منفعت طلبی؛ که در حوزه انسان می‌تواند به جاه طلبی هم برسد. حالا بیاییم شخص عمر را بررسی کنیم. آیا عمر منفعت طلب بود؟ می‌گویند نه بابا عمر ساده زیست که بود، شرعیات را آنقدر سخت می‌گرفت، به خودش هم سخت می‌گرفت. آیا عمر جاه طلب بود ؟ نه بابا حکومت را برای بچه اش نگذاشت، گفت از خانواده ما یکی بس است.

شما چطوری می‌خواهید عمر را تحلیل کنید؟ اهل بیت چه توضیحی دادند برای عمر ؟ روایات متعدد گفتند مشکل اینها حسد بود. حسد کاملا از افق های انسانی است اگر چه ما فطرت را مثبت معنی کردیم. فطرت هم زمینه رسیدن به نهایت مثبت است و هم ظرفیتی را ایجاد می‌کند که شخص می‌تواند از غریزه پایین تر ‌رود؛ اینکه قرآن می‌فرماید از حیوان بدترند (اولئک کالانعام بل هم اضل) یا از سنگ قسی‌القلب‌تر است (کالحجارة او اشد قسوة) تعبیر مجازی نیست؛ بیان واقعیت است. حسد غیر از منعفت طلبی است. حسود به خاطر حسادت، حاضر است بمیرد تا به دیگری ضرر برساند. (آن حکایت مثنوی جالب است که شخص به همسایه‌اش حسادت می‌کرد و هر کاری برای زمین زدن وی کرد موفق نشد نهایتا غلامش را خواست و همه اموالش را به او بخشید و آزادش کرد مشروط بر اینکه وی را روی خانه همسایه سر ببرد تا فردا همسایه‌اش به قتل متهم شود ...) حسد حوزه ای است که با منفعت طلبی نمی‌توانی آن را توجیه یا تحلیل کنی چون حسود دارد ضرر می‌کند. چرا جریان غصب خلافت را نمی‌توان با منفعت طلبی توجیه کرد؟ چون افق بحث در افق غریزه نمانده است. ما از اشتباهاتمان این است که وقتی در افق انسان‌شناسی مساله سعه وجودی انسان را مطرح می‌کنیم، یادمان می‌رود که این سعه با اختیار توام است و لذا همان گونه که با این سعه می‌شود از فرشتگان برتر شد، همچنین می‌شود در مقام بد کردن افق غریزه و طبیعت هم پایین‌تر رفت.

حالا جالب اینجاست که درادبیات دینی آیا حسادت، گناه (کنش مذموم) است؟ بحثهای جالبی بین فقها مطرح شده نهایتش این است که مادام که منجر به کنش نشود، گناه نیست. از آن واضح‌تر خود نفاق است: آیا نفاق به خودی خود گناه است؟ نفاق اساسا از جنس کنش نیست، اما گناه از جنس کنش است، با این حال نفاق از گناه به مراتب بدتر است. در واقع باید به ورای افق کنش هم در تحلیل انسان اندیشید. البته نه اینکه افق کنش به درد نمی‌خورد ببین همانگونه که در افق کنش رفتار ها را قبول دارند مثلا رفتار های طبیعی ( محرک و پاسخ) را؛ اما شما می‌گویید برای تحلیل اجتماعی آن افق افق کنش نیست، کنش را در پرتو آن معنا کنی؛ به همین ترتیب هم کنش در حد خود لازم است تحلیل شود اما یک افق بالاتری هم برای انسان‌شناسی لازم است.

جدی گرفتن این نکته در فهم لسان معصومین هم ثمرات جالبی دارد.

مثلا در یک سری از روایات می‌گوید که به کثرت صلاه و صوم نگاه نکن، به صدق و امانت نگاه کن، در یک جای دیگر روایت می‌گوید بعضی می‌آیند پیش امام می‌گویند که شیعیان شما صدق و امانت آنها مشکل دارد اما آنهایی که مخالف شماست صدق و امانت آنها خوب است. امام می‌فرمایند اینان مومن هستند و آنها جهنمی هستند، منافق هستند. آقا صدق وامانت ندارد. عیبی ندارد آنها مومن هستند!

مومن چه شاخص هایی دارد؟ مثلا بحث ولایت مطرح می‌کنند. حالا شما سر مفاهیم یکی یکی دقت کنید: حسد صرفا از جنس معنا است هیچ کنش درونش نیست، ولایت صرفا افق معنا است، اصل حب و بغض از جنس معناست و ... .

#### نکته: چرایی ناتوانی غربی‌ها از تحلیل انقلاب ما

چون اینها این سطح از معرفت را ندارند انقلاب ما سرجایش مانده است! می‌دانیم قوی ترین جامعه شناس های جهان در آمریکا هستند، پول هم می‌گیرند از حکومت. علم مدرن هم اساسا علم سلطه است: اگر توانستی چیزی را تحلیل کنی می‌توانی بر آن سلطه پیدا کنی. اینها اصلا انقلاب اسلامی را نمی‌فهمند چون نمی‌تونند بفهمند پس نمی‌توانند سلطه پیدا کنند. نه اینکه خوب های ما را نمی‌توانند تحلیل کنند بلکه بدهای ما را هم نمی‌توانند تحلیل کنند. در ادبیات قرآن کنش های مومن و کافر در شرایط عادی شناخته نمی‌شود. در چه شرایطی کنش های ایمانی شناسایی میشود؟ در زمان فتنه "اَ حَسِبَ النّاسُ اَنْ یُتْرَکُوا اَنْ یَقُولُوا آمَنّا وَ هُمْ لا یُفْتَنُونَ" (عنکبوت آیه 2) اگه ادعای ایمان کردید شما رابه فتنه می‌آزمایم. در فتنه راست و دروغ ایمان معلوم می‌شود نه در فضای عادی. این یک مدل تحلیل است؛ برای همین نه از فتنه سر در می‌آورند، نه بعد از فتنه ما را می‌توانند بشناسند.

این مدل تحلیل از فضای وبر خیلی بالاتر است چون وبر فقط معنا را در افق کنش معنا می‌کرد اما این مدل تحلیل دنبال معناست بدون اینکه منحصرا در کنش قرار بگیرد. معنای وبر همه اش ناظر به عمل است. من مقدم بر کنش دارم حرف می‌زنم ایمان یعنی هنوز عملی ندارید.

واقعا ایمان مربوط به کدام ساحت آدمی است؟ در برخی از روایات، ایمان را به شهادتین دانسته‌اند اما در برخی از روایات اقرار و عمل را هم شرط آن معرفی کرده‌اند؟ بالاخره آیا ممکن است کسی مومن باشد و گناه هم بکند یا مومن فقط معصوم است؟ ایمان چون برترین سطح وجودی انسان است تا نهایت انسان ریزش می‌کند. ایمان اگر نهایتا تجلی کند می‌شود معصوم و گناه هم نمی‌کند. اما از طرفی داریم که مومن گناه می‌کند؟ روایات می‌گویند زانی مومن نیست. وقتی مومن دست به عمل زنا می‌زند روح ایمان از او برداشته می‌شود اما تا از عمل زنا جدا شد روح ایمان دوباره به او بر می‌گردد. سئوال اینجاست که هنوز این مومن بعد از عمل زنا توبه نکرده است. چگونه روحج ایمان برگشت؟

روایات آنجایی که می‌گوید ولایت دارد یعنی ایمان دارد. مثلا جالب است: ملاک تمایز مومن از کافر، حب علی ( علیه السلام ) است. عرض من این است که حب افقش آن بالاست. اسمش من گذاشتم ایمان؛ شما بگویید حب. اما وقتی این افق را گفتیم این در کل مراتب ریزش می‌کند. برای همین امامان باید جلوی چیزی را بگیرند. امام بشدت مرجئه را تخته می‌کند و می‌فرماید اگر عمل نداشته باشی ایمان نداری. چرا امام این را گفت چون مرجئه فکر می‌کرد که اگر علم حصولی به خداوند داشته باشد و به این علم، تصدیق زبانی کرد، پس ایمان دارد. امام بشدت مرجئه را نفی می‌کند اما از طرفی همین امام که دارد مرجئه را نفی می‌کند، به کسی هم که مومن گناهکار را سرزنش می‌کند می‌گوید: چرا او را سرزنش کردی؟ او ایمان دارد، چرا به او توهین کردی؟ آخر گناهکار ایمان دارد یا ندارد ؟ یک وقت در مقابل مرجئه هستی که مساله را فقط در ساحت ذهن می‌بیند، به او می‌گویند عمل هم در ایمان دخیل است؛ اما یک بار در مقابل کسی است که می‌فهمد ساحت وجودی انسان فقط ذهن و عمل نیست. نکته من این بود بالاترین سطح تحلیل انسان، وقتی بالاترین سطح شد در تمام جاهای دیگه ریزش می‌کند اما اگر به طور کامل ریزش نکرد نمی‌توانی بگویی که هیچی نیست. همانگونه که کنش بالاتر از رفتار است اما ممکن است رفتار غیر کنشی داشته باشید ( محرک پاسخی) اما این رفتارها اساس انسان را رقم نزده است؛ به همین ترتیب آن ساخت بالاتر از کنش است ولو که بسیاری از رفتارهای انسان را در ساحت کنش تحلیل می‌کنند؛ اما نهایت انسان را ایمان و کفر و نفاق است که رقم می‌زند نه فقط کنش‌هایش.

علت اینکه من آمدم سراغ معنا بخاطر این بود که برای شروع باید از جایی آغاز کنم غربی ها قبول دارند. حالا این "ایمان واقعا از جنس معناست یا از جنس دیگر است؟" می‌خواستم بگویم اینها یک چیز توجیه نکرده گذاشتند و این یک واقعیت مستقل دارد.

سوال: کافر صالح داریم یا نداریم؟

به این حدیث دقت کنید: یوم القیامه یک عده می‌آورند علیهم ثیاب کالقباطی . این قباطی از قبط مصریان است. در توضیح آن نوشته اند که یک جور لباسی است که آنقدر شفاف است که مثل اینکه از آن نور بیرون می‌آید. بعد می‌گوید که وقتی آنها را می‌آورند در محشر ندا می‌آید کن هباءا منثورا . همه عمل این «هباء منثور» است. یعنی عملی است که در دنیا صالح قلمداد می‌شده تا حدی که وی تا قیامت هم ظاهرا این عملش همراهش بوده اما در قیامت می‌بینیم که این قباطی، هباء منثوری بیش نیست. اینکه در قیامت می‌بینیم یعنی در همین دنیا اگر کسی چشم قیامت‌بین نداشته باشد حکم به صالح بودن کار وی می‌دهد. یعنی در افقهای رایج تجلیل جامعه‌شناختی که ما داریم، اینها را عمل صالح (کنش دارای حسن فعلی و فاعلی) قلمداد می کنیم.

یا در قرآن تفکیک کرده بین کافرا اعمال و کنش‌هایشان: یک کنش ظلمانی محض دارند" أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ " یک کنش ظاهرا صالح دارند «وَ الَّذينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءا» یعنی این کنششان چنان سرابی است که آدم تشنه آن را آب تلقی می‌کند؛ یعنی شما که در افق تحلیلی نشسته اید عمل صالح برداشت می‌کنید.

بگذارید از منظری دیگر وارد شوم: شما درادبیات دینی سه تا مفهوم دارید صدیق –صادق- صَدَق. به این میگوییم سه مرتبه ذات .یک بار می‌گوییم «فلانٌ صدق» فلانی فعل راستگویی ازش سرزد .یک بار می‌گوییم انسانٌ صادقٌ ترجمه اش میشود" آدم راستگو" .یک بار می‌گوییم «صّدیق» که مثلا به حضرت زهرا که می رسیم می‌گوییم صدیقه کبری. صدیق از شهدا و صالحین بالاتر است: «فَأُولئِكَ مَعَ الَّذينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحينَ» یعنی ذاتش در هیچ جا با حقیقت ناسازگار نیست نه فقط فعلش حقیقت است، صفتش حقیقت است؛ بلکه داتش و همه چیزش را حقیقت است. صدیق در این مرتبه است حضرت زهرا و معصومین. آنوقت اینها چه فرقی باهم دارند؟ آیا ما میتوانیم بگوییم که این صدیق، مقام کنش است؟ البته اینها فعلا جرقه‌ای است در ذهنم که هنوز به پختگی نرسیده است.

## ب. تحلیل انسان در ساحت کنش

اکنون بحث را در همان ساحت کنش تعقیب کنیم که آیا در همین ساحت هم باید در حد بحث غربی‌ها متوقف شویم یا می‌توان افق‌های عمیق‌تری را هم در همین ساحت در توضیح اولم فطرت را در افق بالای کنش بردم، حالا فطرت را در خود تحلیل کنش میتوان وارد کرد.

آن مقدار که من می‌دانم علامه طباطبایی تنها فیلسوف مسلمانی است که کنش انسانی را در حد کنش (نه رفتار) تحلیل کرده است.

در طرح بحث اعتباریات علامه طباطبایی یک مشکل تاریخی وجود دارد؛ بدین معنا که علامه طباطبایی، حدود بیست سال قبل از مهاجرت به قم، رساله‌های متعددی از جمله رساله‌های انسان و اعتباریات را در تبریز نوشت و ایده اصلی بحث خود را آن موقع و در فضای انسان‌شناسی پرورش داد. بعد از آمدن به قم و به خاطر مواجهه با مارکسیستها کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را تألیف کرد. ولی به لحاظ نشر عمومی، ابتدا کتاب اصول فلسفه منتشر شد و در اختیار عموم قرار گرفت و رساله اعتباریات پس از رحلت علامه منتشر شد. در نتیجه، جامعه علمی و بویژه شاگردان علامه، اولین مواجهه‌ای که با این بحث علامه داشتند مواجهه معرفت‌شناسانه بود در حالی که نزد خود علامه، اعتباریات اساساً یک مسئله انسان‌شناسی بود و علامه در اصول فلسفه، از آن، فقط یک استفاده معرفت‌شناسی کرده و یک معضل معرفت‌شناسی خاص را با آن حل کرده بود، اما در نگاه اغلب شاگردان علامه، این اساسا به یک مسئله معرفت‌شناسی قلمداد شد که حیث انسان‌شناسی آن اصلاً مد نظر نبود. و اگر در این مساله از زاویه انسان‌شناسی ورود پیدا کنیم و سپس کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناسی را ببینیم نه‌تنها فهم ما از این مساله متفاوت می‌شود بلکه حوزه کارکردهای بسیار بیشتری از آن را کشف خواهیم کرد.

مساله از این قرار است که علامه در بحث انسان‌شناسی دقیقاً در مقام شرح ماهیت کنش (که از مهمترین مسائل جامعه‌شناسی غربی است) برآمده و در این شرح خود، تاحدودی از کل جریان فلسفه اسلامی فاصله می‌گیرد؛ زیرا هنگامی که در فضای فلسفه اسلامی می‌خواهند صدور فعل از فاعل مختار را شرح بدهند، مراحل تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اراده و تحریک عضلات را ذکر می‌کنند. این، سیری است بر اساس ضرورت علّی، یعنی هر مرتبه‌ای به نحو علّی مرتبه بعد از خود را دارد و آنگاه توجیه اختیار دچار چالش می‌شود. این از اشکالاتی است مخالفان فلسفه اسلامی به آن اشاره می‌کنند.

علامه هنگام شرح مفهوم کنش، این سیر را به هم ریخت. بدین صورت که اعتباریات (با تاکید بر اعتبار وجوب) را قبل از اراده، قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است آن سیر تا شوق موکد طی شود، اما شخص علی‌رغم شوقی که پیدا کرده، به جهات دیگر، وجوب را اعتبار نکند (مثلا گرسنه است و غذای خوبی هم مقابلش هست اما چون روزه است اعتبار «باید بخورم» را انشاء نمی‌کند) و لذا اراده و سپس صدور فعل رخ ندهد و بدین گونه است که این سیر، حالت «ضروری» به خود نمی گیرد؛ یعنی اگر فاعل مختار این اعتبار را نکند، حتی اگر همه مقدمات قبلی هم فراهم آمده باشد، باز خروجی‌ای در کار نخواهد بود و فعل ارادی محقق نمی‌شود. در حالی‌که در حالت قبلی، سیر تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، ارده و ... محصول یک سیر ضرورت علی و لذا لایتخلف بود.

علامه، در رساله‌های مذکور این مسئله را به عنوان یک مساله انسان‌شناسی مطرح کرده و می‌خواهد شرح دهد که کنش انسانی چگونه صادر می‌شود. آنگاه در کتاب اصول فلسفه در بحث معرفت‌شناسی زیرکی فوق‌العاده‌ای به خرج داده و از این مساله انسان‌شناسی یک استفاده خوبی در حوزه معرفت‌شناسی کرده است.

توضیح مطلب این است که یکی از مبناهای مهمی که علامه در اصول فلسفه بدان توجه کرده و در فیلسوفان گذشته – و حتی در میان معرفت‌شناسان غربی- کمتر بدان توجه می‌شد، اذعان به وجود خطا در انسان و سپس تبیین آن است؛ زیرا تمام استدلال شکاک‌ها روی این است که شما خطا می‌کنید و احتمال دارد همین الان که در حال صحبت هستی نیز خطا بکنی؛ و بدین ترتیب احتمال خطا را در کل معرفت وارد می‌کنند و به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌رسند. کسی که می‌خواهد از رئالیسم دفاع کند باید برای این سخن پاسخ مناسبی داشته باشد. علامه طباطبایی برای اینکه جلوی این سیر استدلالی را بگیرد، مقاله چهارم کتاب اصول فلسفه را تحت عنوان «علم و معلوم (ارزش معلومات)» نوشت و درباره کیفیت و چرایی وقوع خطا در ادراکات آدمی بحث کرد.[[1]](#footnote-1) آقای پارسانیا در کتاب علم و فلسفه اش وقتی توضیح می‌دهد فیلسوف کیست؟ فیلسوف واقعیت خارجی را قبول دارد. معرفت خارجی را قبول دارد. خطا در معرفت را قبول دارد. مهم این است که ایشان به این مساله توجه داشت که زمانی می‌توان از رئالیسم دفاع کرد که تبیین مناسبی از وجود خطا در ذهن هم داشته باشیم.

علامه عین این کار را در مقاله ششم، از یک لحاظ دیگر و با یک ملاحظه بسیار دقیق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت انجام می‌دهد ولی –ظاهرا جز شهید مطهری- کسی متوجه آن نشده است. خلاصه حرف طرفداران «ساخت اجتماعی واقعیت» - که امروزه یک جریان قدرتمند در حوزه جامعه‌شناسی معرفت هستند - این است که هم واقعیت برساخته است و هم شناخت ما از واقعیت برساخته است؛ و اگر چنین باشد معرفت معتبری باقی نمی‌ماند. این جریان به صورت کنونی در زمان علامه وجود نداشته اما ریشه‌های سخنان آنها در مارکس هست. مارکس معرفت را محصول طبقه اجتماعی معرفی می‌کرد یعنی معرفت را نوعی برساخته جامعه می‌دانست. از آنجا که علامه طباطبایی و شهید مطهری با مارکس مواجهه جدی داشته‌اند، متوجه این مشکل در اندیشه مارکس شده‌اند؛ بدین معنا که اگر حرف مارکس اثبات شود، کل معرفت و واقعیت برساخته می‌شود و از آنجا که مسئله علامه و شهید مطهری، دفاع از رئالیسم بود، سعی کردند جلوی برساختی بودن کل معرفت را بگیرند. اینجاست که علامه، بحث اعتباریات را که قبلا در حوزه انسان‌شناسی پیرامونش اندیشه کرده بود برای حل یک مساله معرفت‌شناختی استخدام کرد.

اینها فهمیدند تا زمانی که واقعیت برساخته را توضیح ندهند آنها تمام واقعیت را برساخته معرفی می‌کنند. علامه و شهید مطهری در مقاله 6 اصول فلسفه از بحث ادراکات اعتباری استفاده می‌کند برای شرح واقعیت برساخته. می‌فرماید ما اعتبار می‌کنیم و با تصرف ما چیزی ساخته می‌شود. بحث مقاله ششم توضیح واقعیت برساخته است و تفاوت او با واقعیت عینی که ادراکات حقیقی به او تعلق می‌گیرد. برای همین آقای مطهری در مقدمه این مقاله توضیح می‌دهد که ما دو گونه ادراک داریم. ادراک حقیقی و ادراک اعتباری- ادراکات برساخته ای که نسبی گرایی از دل آنها در می‌آید همه اش از جنس ادراکات اعتباری است. ادراکات حقیقی ادراکات واقع نماست و حقیقی هستند. پس مشکل برساخت گراها را حل کردند منتها وقتی این مشکل را حل کردند یک مشکل دیگر به وجود آمد و آن اینکه در حوزه معرفت شناسی مشکلی ایجاد کردند.

اما در حل این مشکل یک مشکل دیگر ایجاد می‌شود و آن این است که علامه مبنای اعتباریات و مهمترین اعتبار را «باید» می‌دانسته؛ یعنی اولین و اصلی‌ترین اعتباریات را «باید» می‌دانسته و با همین ادبیات هم مقاله ششم اعتباریات را می‌نویسد. ایشان در این مقاله اعتباریات (و بویژه «باید» اعتباری) را در افق انسان ابتدایی و در افق حیوان شرح می‌دهند؛ و باید اعتباری در افق رفتارهای حیوانی کاملا ظرفیت نسبی‌گرایانه دارد. اما مشکل این است که این باید اعتباری – که با باید حقیقی که در فلسفه به عنوان ضرورت عینی مطرح است، تفاوت دارد- در حوزه‌های معرفتی مهمی همچون فقه و اخلاق حضور دارد و در نتیجه، شاگردان ایشان مانند شهید مطهری، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی بعدا بر ایشان اعتراض می‌کنند که با نفی «باید»، فقه و اخلاق هم نفی می‌شود و باید برای آن چاره‌ای اندیشید.

تقریبا همه این معترضین - غیر از شهید مطهری- برای حل مشکل «باید» در فقه و اخلاق، عملا از حرف علامه برمی‌گردند و می‌کوشند نظریه اعتباریات علامه را به نحوی توضیح دهند که دیگر تبدیل به ادراک حقیقی شود؛ زیرا مسئله‌ تمام این افراد این است که «باید» را نجات بدهند؛ و مشکلی که در ذهن علامه وجود داشته، در ذهن این‌ افراد نیست. مشکل علامه این است که من معرفت‌های برساخته دارم و باید برای اینها یک توجیه معرفتی مناسب ارائه کنم و اینها را جایی بگذارم که به معرفت اصلی من آسیب نزند؛ ولی ظاهرا این افراد متوجه این مشکل نیستند و می‌گویند شما «باید» را برساخته کردید و «باید» قوام‌بخش حوزه‌های فقه و اخلاق است و نمی‌توان نسبیت را در این دو حوزه پذیرفت لذا «باید» را به حوزه ادراکات حقیقی – که علی‌القاعده جهان‌شمول هستند - برمی‌گردانند. راه حل حضرت آیه الله جوادی این است که وجود دو قسم است : اعتباری – حقیقی. اعتبارات را در ذیل وجود (البته وجود ضعیف‌تر) قرار دادند و مشکل برساختی بودن حل شد. شهید مطهری اصرار دارد که اعتبار در مقابل وجود است. اعتبار وهم محض است. خود علامه اصرار دارد که اعتباریات یعنی وهمیات اصلا می‌خواهد برساخته را بگوید. اما وقتی شما می‌گویید اعتباریات وجود است، یعنی درباره واقعیت سخن می‌گوید ( اصالت وجودی) یعنی برساخته بودن واقعیت در این حوزه را منکر شدید. آیت الله مصباح برای رفع این مشکل گفت: باید از مقوله ضروت بالقیاس الی الغیر است ( ما یک ضرورت بالغیر داریم و یک ضرورت بالقیاس الی الغیر داریم) اما باز هم ضرورت بالقیاس الی الغیر، یک ضرورت منطقی است. یعنی ناظر به واقعیت. مشکل را در خصوص جهان‌شمول شدن باید و نباید حل کرد، اما برساخت را فرستاد به هوا . و آقای لاریجانی هم در بحثهای مفصلی که بعدا مطرح کرد، بشدت می‌کوشند با دفاع از امکان استدلال منطقی در حوزه اعتباریات، اینها را همانند سایر ادراکات حقیقی مربوط به عرصه واقعیت معرفی کنند. همه اینها مشکل «باید» را ظاهرا حل کرده‌اند اما این مشکل که بالاخره مفاهیم برساخته داریم یا نه و اگر داریم چه توجیهی دارد، و نکند تمام مفاهیم ما برساخته باشد، رها کرده‌اند. مدل اینها این بود که اخلاقیات را بردند در متن حقیقت، فقه و اخلاق را بردند در متن واقعیت عینی؛ اما برای برساخت ها تئوری ندارند.

این راه را آقای مطهری در اواخر عمر خود در نقدی بر مارکسیسم در فصل نسبیت اخلاق می‌فرماید که درست است علامه مباحث اعتباریات را گفت اما با این گونه توضیح از اعتباریات مبنای باید های اخلاق را زیر سئوال بردید. اگر اینها برساختی باشد یعنی فرهنگ ها این را درست کردند و ریشه در واقعیت ندارد. یعنی یک فرهنگ دلش خواست اینطوری درست کرد در یک فرهنگ دیگه یک جور دیگر است. پس فقه و اخلاق هم فرهنگ شما را درست کرده است. حالا شهید مطهری چکار می‌کند؟ نمی‌آید اعتبار از اعتباربودن بیندازد بلکه می‌آید برای اعتبار پشتوانه درست می‌کند و ان تئوری " **فطرت**" است

علامه اگر حرفش همین باشد از دلش نسبیت در می‌آید. شهید مطهری می‌گوید: باید تئوری اعتباریات با تئوری فطرت گره بخورد. این یعنی فطرت نمی‌گوید که اعتباریات حقیقی هستند. فطرت می‌گوید گرایش های جهان شمولی در همه انسان ها هست که یک دسته از اعتباریات ما براساس این گرایش است. این گرایش از من به شما عوض نمی‌شود. از سنخ گرایش فرهنگی- اجتماعی نیست که توسط من یا شما عوض بشود- نیاز های قابل تغییر نیست. مبنای فقه و اخلاق شما را درست می‌کند لازم نیست تک تک مقوله های فقه و اخلاق شما را درست کند. ما پشتوانه مطلق درست می‌کنیم برای اعتباریات . شهید مطهری می‌گوید : ما دو دسته برساخته داریم یک برساخته سلیقه‌ای و تابع عوامل فرهنگی و محیطی و .. است و یک برساخته مبتنی بر فطری. چون این برساخته فطری است پس همه انسان ها این اعتبار را انجام می‌دهند. فطرت بعد انسانی است که خداوند در انسان قرار داده است. وقتی ما می‌گویم حرام آل محمد(ص) تا قیامت حرام است. این حرام ابدی از کجا آمده ؟ از فطرت آمده است که با تغییر جوامع تغییر نمی‌کند.[[2]](#footnote-2)

پس، فطرت ما محل وحدت ماست؛ حالا محل اختلاف ما چه می‌شود؟ علی القاعده بر اساس بحث شهید مطهری آنچه اقتضای فطرت است جهان‌شمول است اما محیط‌ها و امور خارجی می‌توانند کثرتی را پدید آورند: من در این محیط از این خوردنی ها خوشم می‌آید، اینجوری می‌شود فرهنگ من – این مدل روابط جنسی داریم – این جور نژاد ما است. آن می‌شود آن یکی پس فرهنگ آن هم متفاوت می‌شود.

اما مطلبی که باید پیش برد این است که آیا ما در افق فطرت هم اختلاف داریم؟ ثمره بحث : الان ما اختلاف در جوامع را با افق طبیعت و غریزه گفتیم و وحدت را در افق فطرت بیان کردیم. این بحث نگاه طولی می‌شود به جوامع – نگاه طولی یعنی چی؟ یعنی اگر تکثری در جوامع هست اختلاف در شئون پایین است والا در مراتب بالا همه با هم اتحاد دارند و نهایتا جامعه واحدی باید پدید آید. ما می‌گوییم که ما یک انسان کامل داریم که همه باید به آن برسند. آیا می‌شود به همین ترتیب بگوییم که ما چون یک انسان کامل داریم پس می‌توانیم یک جامعه کامل داشته باشیم؟ و جوامع متکثر در این نگاه نیست؛ و اگر هم باشد کاملا طولی است؛ یعنی مثلا اوج جامعه جامعه شیعی است، پایین‌تر از آن جامعه اسلامی (اهل سنت) پایین تر از آن جاتمعه اهل کتاب و ... .

اماآیا تنها مدل در نگاه اسلامی است؟ من معتقدم که اسلام ظرفیت تنوع فرهنگی (تنوع عرضی) هم دارد و نیاز نیست همه کثرتها را به کثرت طولی برگردانیم.

اما یک مقدمه‌ای ابتدا عرض کنم. آیا ما فرهنگ اسلامی- ایرانی داریم یا فرهنگ فقط اسلامی داریم؟ این اختلافی جدی بین بسیاری از علماست. امام و رهبری در ادبیاتشان ایرانیت را جدی می‌گیرد، اما حتی شهید مطهری هم که خدمات متقابل اسلام و ایران را نوشت، معلوم است که ایرانیت را جدی نمی‌گرفت و فقط بحث خود را به عنوان پاسخ به شبهه و در افق یک بحث اقناعی مطرح کرد.

در نگاه اول هم حق با ایشان است؛ یعنی همه چیز ما فدای اسلام. اما برای اینکه مساله واضحتر شود سوالی می‌پرسم: آیا اسلام ایرانی با این قالب و ظرفیت عینا در عراق و مالزی باید پیاده بشود؟ این یک سئوال مهمی است. رهبران انقلاب متوجه بودند که این طور نیست. لذا ایشان تعبیر الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت را مطرح می‌کند.

اما چگونه می‌توان در دام نسبی‌گرایی غربی -که بلافاصله از دلش نسبی‌گرایی اخلاقی بیرون می‌کشند- نیفتاد و در عین حال تنوع عرضی جوامع را هم قبول کرد؟

مطلبی که فعلا به ذهن من می‌رسد این است که بتوانیم از اختلافی در افق فطرت دفاع کنیم! ما اگر بتوانیم در افق فطرت اختلاف پیدا کنیم یعنی اینکه می‌توانیم جوامع متکثر در عرض هم داشته باشیم. برداشت من این است که آیه «جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِل» یک ظرفیتی برای این بحث دارد. خود خدا می‌گوید که ما شما را شعوب و قائل جعل کردیم. یعنی این تنوع را خود خدا قرار داده.‏ یک قبائل داریم و یک شعوب داریم . قبائل ظاهرا همان نژاد است که برگشت به غریزه می کند که به نظر می‌رسد مشکل ما را حل نمی‌کند. شعوب چه بود؟ مبنای طبقاتی شعوب چیست؟ زبان است. اختلافاتی که در جامعه ایجاد می‌شود به خاطر زبان . آیا ما تکثر زبان داریم؟ یا باید یک زبان برتر داشته باشیم. آیا می‌توانیم بگوییم زبان انگلیسی برتر است؟ یا تکثر زبان داریم.

زبان، افق فطرت است یا افق غریزه یا طبیعت است؟

بحثهای قبلی ما این بود که این مال افق فطرت است. پس شما در افق فطرت عرصه ای برای اختلاف که برسمیت بشناسید دارید. برای همین، ما اسلام فارسی داریم. همین نکته را شهید مطهری به یک زبانی گفته است. او می‌گوید : وقتی اسلام وارد ایران شد ایرانی ها فارسی خود را کنار نگذاشتند ولی در بعضی از جوامع زبان خود را کنار گذاشتند مثل قبطیان مصر که زبان آنها قبطی بود و به زبان عربی تغییر دادند. اسلام همه جا را عرب کرد ولی ایرانیان عرب نشدند. اصل نکته را شهید مطهری گفته اما احتیاج به تبیین دارد. یعنی شما می‌توانید اسلام ایرانی داشته باشید.

 من الله توفیق

1. . ایشان در این مقاله، خطا را متعلق به حکم می‌داند، نه حس؛ یعنی می‌گویند خطا امری اصیل و متعلق به علم نیست، بلکه متعلق به حکم است. درواقع، مساله این است که به اعتقاد علامه، کاشفیت علم ذاتی است و به هیچ قیمتی از این اعتقاد عقب‌نشینی نمی‌کند؛ آنگاه شکاکان این اشکال را جلوی پای ایشان می‌گذارند که اگر کاشفیت ذاتی علم است، پس چرا گاهی خطا می‌کنیم؛ و ایشان علم را از حکم جدا کرده و بروز خطا را در مرحله صدور حکم می‌داند، نه در مرحله علم. بنابراین، زیرکی علامه در این است که وقتی می‌خواهد معرفت را شرح بدهد، وقوع خطا را جدی می‌گیرد و پدیده خطا را از حیث معرفتی علم جدا می‌کند. [↑](#footnote-ref-1)
2. . علامه طباطبایی هم با اینکه در اصول فلسفه به گونه‌ای سخن گفته بود که ظاهرا اعتبارات همگی نسبی می‌شد اما در المیزان عملا بر اساس همین مبنایی که شهید مطهری توضیح داده مشی کرده که هر جا اعتباریات روی فطرت سوار شود، جهان‌شمول است و نسبی نیست. [↑](#footnote-ref-2)