

جرم، از رئالیسم تا ایده‌آلیسم؛ هستی‌شناسی جرم براساس رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی

مجتبی جاویدی*

چکیده

درخصوص اینکه «جرم» مفهومی رئالیستی است یا ایده‌آلیستی، مکاتب مختلفی شکل گرفته است؛ برخی مکاتب، رویکردی رئالیستی، برخی، رویکردی ایده‌آلیستی و گروهی رویکردی ترکیبی در این خصوص برگزیده‌اند. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی رویکرد حکمت اسلامی به هستی‌شناسی جرم با تأکید بر اندیشه‌ی علامه طباطبایی و مقایسه‌ی آن با سایر رویکردها پرداخته است. در چارچوب رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی می‌توان با استفاده از عقل عملی، اولاً به هویت معنادار کنش‌های مجرمانه پی برد و ثانیاً با توجه به کمال‌شناسایی‌شده توسط عقل نظری، اقدام به تعیین مصادیق افعال مجرمانه کرد. عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود، به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت آن‌ها داوری می‌کند، مفهوم «جرم» را اعتبار می‌کند. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه فهم عرفی نامیده می‌شود، محصور بماند. از طرف دیگر، مفهوم «جرم» نه تنها تحت تأثیر گروه حاکم بر جامعه، بلکه تحت تأثیر منافع گروه انتقادکننده نیز قرار نمی‌گیرد، زیرا این رویکرد به‌گونه‌ای روشمند در پی شناخت حقیقت است.

واژگان کلیدی: ۱. جرم، ۲. رئالیسم، ۳. ایده‌آلیسم، ۴. رئالیسم انتقادی، ۵. حکمت اسلامی.

۱. مقدمه

رئالیسم و ایده‌آلیسم در فلسفه، در دو حوزه مطرح می‌شود: یکی در حوزه‌ی وجودشناسی و دیگری در حوزه‌ی معرفت‌شناسی (۱۴، صص: ۷۶-۷۷). فیلسوفان اسلامی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، رئالیست بودند و چون در گذشته ایده‌آلیسم به‌عنوان دیدگاهی

فلسفی برای ایشان مطرح نبوده است، در نفی آن بحث مستقلى ندارند. آنچه در این زمینه هست، صرفاً انتقاداتی است که بر موضع سوفسطاییان و شکاکان وارد می‌کردند. توجه به ایده‌آلیسم در فلسفه‌ی اسلامی مربوط به قرن حاضر است و اولین اثر در این باب، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، نوشته‌ی علامه‌ی طباطبایی با پانوشته‌های استاد مطهری است. در این کتاب برای اولین بار تفسیری معرفت‌شناختی از فلسفه‌ی اسلامی ارائه و مبانی رئالیستی فلسفه‌ی اسلامی در برابر اندیشه‌های ایده‌آلیستی به تفصیل آورده شده است. برهمن‌اساس، در هنگام بررسی موضوع مقاله در حکمت اسلامی، تأکید نگارنده بر آرای علامه‌ی طباطبایی است. علامه، اندیشمندی است که با ابتدا و اتکای بر آموزه‌های دینی و مبانی فلسفه‌ی اسلامی به‌عنوان یک اسلام‌شناس و فیلسوف اسلامی، به‌نوعی آغازگر فلسفه‌ی علوم انسانی اسلامی است.

درخصوص اینکه «جرم» مفهومی رئالیستی است یا ایده‌آلیستی، مکاتب مختلفی شکل گرفته است؛ برخی مکاتب، رویکردی رئالیستی، برخی رویکردی ایده‌آلیستی و گروهی رویکردی ترکیبی در این خصوص برگزیده‌اند. حال سؤال آن است که رویکرد حکمت اسلامی به «جرم» چگونه است؟ آیا رئالیسم مطرح در حکمت اسلامی ظرفیت استفاده در امور اعتباری و به‌صورت خاص، «جرم» را داراست؟ آیا «جرم» که مفهومی اعتباری است، دارای ماهیتی رئالیستی است؟ در صورت پاسخ مثبت به این سؤال، واقعیت جرم چگونه توجیه می‌شود؟ همچنین تبیین هستی جرم در پرتو رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی چه ثمرات و نتایج دارد؟

با وجود شواهد فراوان در اندیشه‌ی علامه مبنی بر اعتقاد ایشان به رئالیسم، عده‌ای ایشان را به‌خاطر طرح موضوع اعتباریات، ایده‌آلیست دانسته‌اند و معتقدند که علامه با بیان اینکه اعتباریات، مطابق و مابازایی در عالم خارج ندارند و تنها، ساخته‌های ذهنی‌اند که برای رفع احتیاجات انسان وضع شده‌اند، ضوابط گراست (به عنوان مثال ن.ک: ۱۵، صص ۳۵۳-۳۵۴) در این تلقی، با قراردادن جرم در حوزه‌ی اعتباریات، جرم، واجد جنبه‌ای ایده‌آلیستی دانسته می‌شود که واقعیتی در خارج ندارد و کاملاً ساخته‌ی ذهن انسان‌هاست. بنابراین سؤال دیگری که باید به آن پاسخ داد، آن است که آیا چنین تلقی‌ای از حکمت اسلامی و به صورت خاص از بحث اعتباریات علامه، صائب است یا خیر؟

درخصوص رئالیسم و ایده‌آلیسم در فلسفه‌ی غرب و همچنین حکمت اسلامی، کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشته شده است. اما این مقاله بنا دارد که با رویکرد میان‌رشته‌ای و در قالب فلسفه‌ی علوم انسانی به هستی‌شناسی «جرم» براساس رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی پردازد و از این زاویه، تفاوت واقعیت جرم در رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی را با

رئالیسم خام و ایده‌آلیسم تبیین کند. این مقاله از این جهت، کاملاً جدید است و پژوهشی در این خصوص صورت نگرفته است.

۲. اقسام مکاتب در حوزه‌ی هستی‌شناسی

۲.۱. رئالیسم

کلمه «رئالیسم» که از واژه «real» مشتق شده است در طول تاریخ به معانی مختلفی استعمال شده است. استاد مطهری بر این اعتقاد است که این واژه در فلسفه‌ی ارسطویی به کسانی اطلاق می‌شده است که برای وجود «کلی» مانند «انسان»، واقعیت مستقل از افراد قائل بودند. معنای دوم این کلمه عبارت است از «اصالت واقعیت خارجی» (۳۵، ج ۱، ص: ۶۰-۶۱).

در فلسفه، رئالیسم به دو معنی متمایز به کار می‌رود: نخست، رئالیسم وجودی^۱ و دوم، رئالیسم معرفت‌شناسانه^۲. در رئالیسم وجودی اعتقاد بر این است که واقعیت اشیاء به همان صورت ملموس و محسوس آن‌ها اصیل است. اشیاء مادی واقعاً مادی است و نمی‌توان آن‌ها را به واقعیت غیرمادی تحویل کرد. این فلسفه، معادل «اصالت ماده» و در مقابل «اصالت معنی» است. فیلسوفان رئالیست به این معنا، همان فیلسوفان ماتریالیست هستند. این گروه معتقدند واقعیت همان است که ادراک می‌شود. جسم یا ماده را نمی‌توان به یک منشأ غیرمادی مثل خدا یا روح تأویل کرد (۲۱، ص: ۲۸۲) اما رئالیسم معرفت‌شناختی به این معناست که اشیاء و اعیان موجودات، مستقل از ادراک ما وجود دارند و ادراک، فقط عبارت است از انعکاس واقعیت‌های خارجی در ذهن. نمونه‌ی بارز چنین فلسفه‌ای، ارسطوست. وی هر نوع واقعیت ادراک‌شده را قبل از ادراک، مطلقاً مستقل از ادراک می‌داند (۲۱، ص: ۲۸۲).

تلازمی میان رئالیسم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود ندارد. به‌عنوان مثال، افلاطون بزرگ‌ترین فیلسوف ایده‌آلیست در هستی‌شناسی، از لحاظ معرفت‌شناسی رئالیست است، یعنی صور ادراکی را حقایقی مستقل از ادراک می‌داند به نام «مثال» که خارج از ذهن ادراک‌کننده در عالمی به نام «عالم مثال» دارای واقعیت خارجی (اگرچه غیرمادی) است (۲۱، ص: ۲۸۳).

مراد از واژه‌ی رئالیسم در این مقاله، «رئالیسم معرفت‌شناختی» است. رئالیسم معرفت‌شناختی دیدگاهی است که هستی را جدا از ادراک آن می‌داند. افراد درمورد هویت‌های مختلف صحبت کرده، می‌اندیشند؛ اما خود این هویت‌ها واقعیتی دارند که منطقاً، مستقل از زبان و اندیشه است (۴۶، ص: ۷۱۳) جهان معمول که حواس درک

می‌کنند، واقعی است؛ اشیایی نظیر ساعت، اسب و غیره که درک عادی آن‌ها موجود است، به صورت عینی وجود دارند (۴۵).

رنالیسم معرفت‌شناختی، خود در طول تاریخ گرایش‌های مختلفی به خود دیده است: رنالیسم کلاسیک، رنالیسم مدرسی و رنالیسم جدید (۱۹، صص: ۲۸۲-۳۲۷). تمامی این رویکردها به‌رغم داشتن پاره‌ای تفاوت‌ها با یکدیگر، در پذیرش اصل استقلال عالم از معرفت بشری، با یکدیگر مشترک‌اند. براین‌اساس، اصل استقلال عالم از معرفت بشری را می‌توان گوهر رنالیسم معرفت‌شناختی دانست (۳۱، ص: ۲۷ و ۳۸، ص: ۳۵) براین‌اساس، موضوع معرفت، امری است واقعی. هستی اموری که موضوع معرفت ما قرار می‌گیرند وابسته به معرفت نیست. آن‌ها اموری مستقل هستند که موضوع معرفت ما قرار می‌گیرند. البته بعداً رنالیست‌های انتقادی نگرش جدیدی مطرح کردند که در ادامه، مختصراً به آن اشاره خواهد شد.

وجود جهان، مستقل از معرفت به این معناست که حقایق، صرف تصورات و پنداشته‌های ذهنی انسان‌ها نیستند، بلکه با صرف‌نظرکردن از ادراک انسان به حسب نفس خود، حقیقتی وجودی دارد که از آن با عنوان نفس‌الامر یاد می‌شود و ادراک انسان در جهت فهم آن حقیقت اقدام می‌کند (۶، ص: ۱۴۷) هم پدیده‌های اجتماعی و هم پدیده‌های طبیعی موجودیتی دارند که از فعالیت‌های انسان‌ها به‌طورعام و مشاهده‌گر به‌طورخاص، مستقل هستند (۳۴، ص: ۳۵).

فیلسوفان اسلامی در مسئله‌ی وجود جهان خارج و نسبت آن با ادراک انسان، رنالیست‌اند و رنالیسم ایشان مبتنی بر چند اصل بدیهی است:

الف) جهان خارج وجود دارد.

ب) علم و ادراک، کاشف از جهان خارج است.

ج) ادراکات حسی جز درمورد خطاها، مطابق با واقعیت خارجی‌اند.^۳

موضوع رنالیسم معرفت‌شناختی، از زاویه‌ای دیگر دارای نحله‌های مختلفی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از واقع‌گرایی سطحی^۴ که ویژگی اصلی رویکردهای پوزیتیویستی است. براساس این رویکرد، شناخت، حاصل انعکاس ساده و مستقیم جهان طبیعت و مادی در برابر ابزارهای حسی و خیالی انسان است. سایر نحله‌های هستی‌شناسی واقع‌گرا عبارت است از: واقع‌گرایی مفهومی^۵، واقع‌گرایی محتاط^۶، واقع‌گرایی عمیق^۷ و واقع‌گرایی دقیق^{۸، ۹}.

۲.۲. رنالیسم انتقادی

اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم عده‌ای از فیلسوفان ضمن مخالفت با

ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناسانه، با پاره‌ای از نظریات رئالیست‌های جدید نیز روی موافق نشان ندادند و به تشکیل مکتبی به نام رئالیسم انتقادی اقدام کردند (۱۹، ص ۳۲۶). اختلاف عمدۀ رئالیست‌های انتقادی با رئالیست‌های جدید، درباره‌ی معرفت و شیء خارجی است. رئالیست‌های جدید تصور می‌کردند شیء خارجی، همان‌طور که هست در برابر ذهن ظاهر می‌شود، در صورتی‌که این امر برای رئالیست‌های انتقادی پذیرفتنی نبود. از نظر این دسته، اشیاء، بدون واسطه، در ذهن ما ظاهر نمی‌شوند و در نتیجه، ما نمی‌توانیم از آن‌ها درک مستقیم داشته باشیم. آنچه از دنیای خارج درک می‌کنیم، همان امور حسی^{۱۰} یا تصویرهای ذهنی است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت در جریان معرفت سه عامل تأثیر دارند: ۱- ذهن یا شعور درک‌کننده که امور حسی یا تصویرهای ذهنی را درک می‌کند. ۲- امور حسی که ذهن درک‌کننده را با شیء خارجی مربوط می‌سازد. ۳- شیء خارجی که مستقل از ذهن وجود دارد و به صورت امور حسی در نظر ما جلوه‌گر می‌شود (۱۹، صص: ۳۲۶ و ۳۲۷). رئالیسم انتقادی^{۱۱} با آثار روی باسکار^{۱۲} شروع شد. اگرچه وی این فلسفه را بنیان گذاشته، ولی این فلسفه، عمومیت‌یافتن خود را مدیون کارهای اوست (۳۸، ص: ۴۸).

از دیدگاه رئالیسم انتقادی، پوزیتیویسم به‌مثابه‌ی یکی از نظریات رئالیستی، موضعی فروکاست‌گرایانه دارد؛ زیرا هم سطوح متعدد واقعیت را به سطح رویدادهای علی، و هم سطوح متعدد واقعیت را به یک سطح (تجربه) تقلیل می‌دهد و بنابراین درگیر نوعی فعلیت‌گرایی است. حال آنکه ماهیت واقعیت، بسیار بیشتر از معرفت ما به آن است. علاوه‌براین مسئله، یعنی پیچیدگی و لایه‌لایه‌بودن واقعیت، ذهن آدمی برخلاف نظر پوزیتیویست‌ها، همچون یک آینه‌ی ساده و روشن و یک لوح سفید نیست؛ بنابراین نمی‌توان به تناظر نعل‌به‌نعل مؤلفه‌های ذهن و زبان و واقعیت باور داشت. باسکار نتیجه‌ی نادیده‌گرفتن این موارد را مغالطه‌ای معرفتی دانسته است که واقعیت را مساوی با تجربه‌گرایی لحاظ می‌کند. به‌باور باسکار، می‌توان با ملاحظه‌ی انتقادی و با توجه به تقلیل‌ناپذیری لایه‌های متعدد واقعیت به لایه‌ی رویدادهای علی و پیوستگی بادوام آن‌ها که متناسب با لایه معرفتی ما از آن است، معرفت صحیحی به‌دست آورد (۳۰، صص: ۸۸ و ۸۹).

باسکار نخست فلسفه‌ی علم خود را «رئالیسم استعلایی^{۱۳} و فلسفه‌ی علوم انسانی‌اش را طبیعت‌گرایی انتقادی نامید (۳۰، ص: ۹۱). رئالیسم استعلایی به‌جای هستی‌شناسی رئالیسم تجربی، نظریه‌ی واقعیت چندلایه را پیشنهاد می‌کند. سه سطح از قلمرو واقعیت عبارت‌اند از: قلمروی امر واقعی^{۱۴}، قلمروی امر بالفعل^{۱۵} و قلمروی امر تجربی^{۱۶} (۲، ص: ۴۰). اشیاء در لایه‌ی بالفعل و لایه‌ی واقعی (کم‌وبیش) مستقل از علم ما درمورد آن‌ها

وجود دارند و عمل می‌کنند (معنای رئالیسم) و از طرف دیگر، از لحاظ هستی‌شناسی، تحویل‌پذیر به یکدیگر نیستند، پژوهش علمی را نمی‌توان تنها در سطح حوادث بالفعل و مشاهده‌پذیر انجام داد (معنای استعلایی)؛ از این رو، رئالیسم استعلایی، اصل را بر این فرض مسلم قرار می‌دهد که موضوع تحلیل علمی باید همین سازوکارها، ساختارها، نیروها و گرایش‌هایی باشد که در لایه‌ی واقعی عمل می‌کند و از این رو، تبیین پدیده‌های بالفعل نیازمند کوششی است که بر شکاف موجود بین لایه‌ی واقعی و لایه‌ی بالفعل پلی بزند (۱۱)، به نقل از: ۳۸، ص: ۴۹).

به نظر رئالیست‌های انتقادی، مدل رئالیسم استعلایی برای همه‌ی علوم، از جمله علوم طبیعی و انسانی، به صورت یکسان کاربرد دارد؛ اما از آنجا که ماهیت جهان انسانی کاملاً متفاوت از جهان فیزیکی است، برای مطالعه‌ی آن باید راهبرد مناسبی انتخاب نمود؛ بنابراین، با انطباق رئالیسم استعلایی برای علوم انسانی به وسیله‌ی انتخاب راهبرد مناسب برای مطالعه‌ی موضوعات انسانی، «طبیعت‌گرایی انتقادی» پا به صحنه می‌گذارد. این راهبرد در مطالعات علوم اجتماعی جست‌وجو برای شناخت سازوکارهای تولیدکننده‌ی رویدادهای اجتماعی است؛ اما رویدادهای اجتماعی در یک حالت بسیار بزرگ‌تر از تحولات معمول نسبت به آنچه در جهان فیزیکی است و با تغییرات بسیار گسترده‌تری قرار دارند؛ بنابراین رئالیسم انتقادی برخلاف فردگرایی روش‌شناختی، در تحلیل پدیده‌های اجتماعی هم به رفتارهای فردی اهمیت می‌دهد و هم به زمینه‌ی شکل‌دهنده‌ی این رفتارها؛ یعنی ساختار اجتماعی (۳۸، ص: ۵۰).

نگاه هستی‌شناسانه حکمت اسلامی به مفاهیم مطرح در علوم انسانی، مبتنی بر رئالیسم انتقادی است که علی‌رغم پاره‌ای شباهت‌ها با رئالیسم انتقادی در جهان غرب، دارای ویژگی‌های خاص خود است که در ذیل قسمت‌های بعد، به ابعاد آن پرداخته خواهد شد.

۳.۲. ایده‌آلیسم

کلمه‌ی ایده‌آلیسم باید به صورت «ایدئیسیم» (Idea-ism) بیان شود. اضافه کردن حرف «L» در کلمه، به منظور مأنوس ساختن آن به گوش است. ایده‌آلیست‌ها واژه «Idea» را در مفهوم‌های مختلف به کار برده‌اند و بعضی به جای آن، اصطلاحات شعور، فکر، عقل و اراده را استعمال کرده‌اند (۱۹، ص: ۱۸۴). استاد مطهری بر این اعتقاد است که کلمه‌ی «ایده» (idea) واژه‌ای یونانی بوده است و از اصل یونانی «ایده‌ئیو» مشتق شده است که به معنای دیدن است. به اعتقاد ایشان، تا اواخر قرن هفدهم میلادی «ایده‌آلیسم» تنها به مسلکی که معتقد به «مُثُل» بوده‌اند اطلاق می‌شده است، اما بعداً جنبه کاملاً

جدیدی به خود گرفته است. معنایی که امروزه از «ایده» شایع شده، مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) است (۳۵، ج ۱، صص: ۵۸-۶۰).

ایده‌آلیسم نیز به مانند رئالیسم در دو قلمرو به کار می‌رود: ایده‌آلیسم هستی‌شناختی و ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی. در حوزه‌ی هستی‌شناسی، ایده‌آلیسم در مقابل اصالت ماده است؛ به این ترتیب، اگر موجودات مادی و جسمانی (متعلقات یا ایژه‌های شناخت) مقدم بر فاعل شناخت نباشند، در واقع تابع فاعل شناخت، یعنی قابل تحویل یا بازگشت به فاعل شناخت هستند و فاعل شناسایی به عنوان یک موجود روحانی و غیرمادی (خدا، روح) مقدم بر آن‌هاست. در اینجا تقدم سوژه بر ایژه، به معنی تقدم روح (موجود روحانی) بر ماده است. چنان‌که اعتقاد به وجود خداوند به عنوان خالق جهان، آن هم یک خالق غیرمادی، اعتقادی ایده‌آلیستی است (۲۱، صص: ۲۶۱ و ۲۶۲). به عنوان مثال، برکلی بر آن بود تا بر بنیاد نظریه‌ی تجربی لاک، نشان دهد که واقعیت، روحانی است و ماده، هستی مستقلی ندارد. انگیزه‌ی او در این کار ویران کردن بنیاد ماتریالیسم بود (۴۰، ص: ۱۹۹).

در تاریخ فلسفه غرب، پنج نوع فلسفه‌ی ایده‌آلیستی پیدا شده است که به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: افلاطون، لایبنیتس، بارکلی، کانت و هگل. هر یک از این فیلسوفان، عالم مادی را به نحوی تابع عالم روحانی دانسته‌اند و اصل اولیه‌ی جهان در نظر آن‌ها، یک واقعیت غیرمادی است. این واقعیت غیرمادی و روحانی را افلاطون ایده (مثال)، لایبنیتس نفس (مناد)، بارکلی خدا، کانت عقل و هگل روح می‌نامید (۲۱، ص: ۲۶۲).

با این توضیحات روشن می‌شود که مکتب ایده‌آلیسم را با مکتب سوفسطایی مترادف قرار دادن (ن. ک: ۲۲، ج ۱، ص: ۵۰) صحیح نیست. بعضی از سوفسطاییان معروف می‌گفتند چیزی در خارج نیست و اگر باشد، قابل ادراک نمی‌باشد. حال آنکه همه‌ی ایده‌آلیست‌ها منکر واقعیت عالم محسوس یا مادی نیستند. چنان‌که افلاطون وجود عالم محسوس را انکار نمی‌کرد (۱۹، صص: ۱۹۸ و ۱۹۹) برکلی نیز تصریح می‌کرد که چیزهایی که من با چشم‌های خود می‌بینم و آنچه را با دست‌های خود لمس می‌کنم، واقعاً وجود دارند. آنچه را من مورد انکار قرار می‌دهم، چیزی است که فلاسفه ماده یا جوهر جسمانی می‌خوانند (۱۹، ص: ۱۹۵).

در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، ایده‌آلیسم در مقابل اصالت واقع قرار دارد، به این معنا که اگر به وجود اشیاء، قبل از اینکه شناخته شوند، معتقد باشیم و آن‌ها را مستقل از ذهن فاعل شناسایی بدانیم، این نظریه، اصالت واقع نامیده می‌شود، اما اگر در جریان شناسایی، اشیا را تابع شناخت یا تابع ذهن فاعل شناخت بدانیم، این اعتقاد به اصالت معنا اشاره دارد که در مقابل رئالیسم است (۲۱، ص: ۲۶۲).

پس ایده‌آلیسم در حوزه‌ی هستی‌شناسی، به معنی تقدم موجود روحانی بر موجود مادی است و در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، به معنی تقدم ذهن فاعل شناخت بر متعلق شناخت است. مقصود ما از ایده‌آلیسم در این مقاله، ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی است. ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناختی برخلاف رئالیست‌ها معتقدند که واقعیت به‌نحوی به ذهن وابسته است؛ یعنی اشیای واقعی تشکیل‌دهنده‌ی جهان خارج، مستقل از ذهن نیستند، بلکه به‌نحوی با عملیات ذهنی ارتباط دارند (۴۲، ص: ۴۱۲). آنچه ما به‌عنوان جهان بیرونی تلقی می‌کنیم و با آن به اشکال مختلف تعامل داریم، بیش از اشکال و جلوه‌های صوری و ظاهری نیست و موجودیتی مستقل از افکار و ایده‌های ما انسان‌ها ندارند (۳۴، ص: ۳۵). واقعیتی وجود ندارد که براساس آن، حقیقی بودن امور روشن شود. حقیقت، تابع شعور و ادراک انسان است.

هستی‌شناسی ایده‌آلیستی مشخصه‌ی عمومی اکثر پارادایم‌های غیرپوزیتیویستی به‌ویژه پارادایم‌های تأویلی و برساختی-تفسیری است؛ گرچه پارادایم‌های انتقادی، پست‌مدرن و فمینیسم نیز تا اندازه‌ای به این هستی‌شناسی پایبندند (۳۴، ص: ۳۵).

۳. نگاه رئالیستی به جرم درمقابل نگاه ایده‌آلیستی به آن

رویکرد رئالیستی یا ایده‌آلیستی، خود را در شناخت واقعیت جرم نیز نشان داده است و ما شاهد سه نگرش رئالیستی، ایده‌آلیستی و ترکیبی در این خصوص هستیم.

۳.۱. جرم؛ پدیده‌ای رئالیستی

مهم‌ترین مکتب داعیه‌دار نگاه رئالیستی به جرم، مکتب پوزیتیویسم است.

۳.۱.۱. رئالیسم خام و سطحی پوزیتیویست‌ها در شناخت واقعیت جرم: یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه‌های پوزیتیویستی آن است که اصولاً جرم را به چشم پدیده‌ای مفروض و مشخص می‌نگرند؛ بدین معنا که جرم، در جهان وجود «خارجی» دارد. لذا تمامی آنچه محققان باید درخصوص این پدیده انجام دهند، ثبت کردن آن است (۴۱، ص: ۱۷۹) در این نگاه، کلمه‌ی «جرم» دلالت می‌کند که جرم، رویدادی از نظر تجربی قابل اثبات است؛ کلمه‌ی «مجرم» نیز ما را به این فرض سوق می‌دهد که دسته‌ای از مردم وجود دارند که می‌توانند قطعاً از طریق برخی روش‌ها، به‌عنوان مجرم شناسایی شوند (۴۱، ص: ۵۴).

اما رئالیسم پوزیتیویست‌ها در شناخت جرم، نوعی رئالیسم سطحی است (۷، ص: ۸۳) رویکرد آفاقی‌گرایی^{۱۷}، ماتریالیسم، طبیعت‌گرایی^{۱۸} و انکار واقعیت‌های ارزشی و اخلاقی، از نشانه‌های سطحی بودن رئالیسم مدنظر پوزیتیویست‌هاست که متناسب با موضوع مقاله، به توضیح مورد اخیر بسنده می‌کنیم.

پوزیتیویست‌ها اگرچه در حوزه‌ی مفاهیم محسوس، واقع‌گرا هستند، اما باتوجه‌به مبانی معرفت‌شناختی خود و تأکید صرف بر حس و تجربه، در حوزه‌ی مفاهیم اخلاقی و ارزشی که پایه و مبنای شناخت جرم محسوب می‌شود، ناواقع‌گرا^{۱۹} هستند. گاه به‌جای واژه‌های «واقع‌گرا» و «ناواقع‌گرا» از واژه‌های «دیدگاه عینی» و «دیدگاه ذهنی» استفاده شده است (ن.ک: ۱، ص: ۴۰) ناواقع‌گرایان قائل به وجود مفاهیم اخلاقی در عالم خارج و مستقل از اراده مدرک نیستند. از منظر ناواقع‌گرایان، مفاهیم اخلاقی، نه مابازایی در عالم خارج دارند و نه منشأ انتزاعی در آن.

نگرش پوزیتیویستی موجب می‌شود تنها آن دسته از دریافت‌ها و آگاهی‌ها که به‌گونه‌ای آزمون‌پذیر سازمان یافته‌اند، از ارزش علمی برخوردار باشند. این مسئله افزون‌بر آنکه قضایای متافیزیکی را فاقد اعتبار علمی می‌کند، گزاره‌های اخلاقی و ارزشی را نیز با چشم‌پوشی از اینکه به گزاره‌های متافیزیکی و معقولات ثانیه‌ی فلسفی، چون ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، بازگردند، یا آنکه قابل‌بازگشت به آن‌ها نباشند، از اعتبار علمی ساقط می‌گرداند؛ زیرا قضایای ارزشی، دارای مصداق و میزانی محسوس و آزمون‌پذیر نیستند تا از آن طریق، درستی یا نادرستی آن‌ها بررسی شود (۴، ص: ۱۳۰) مثلاً به‌عقیده‌ی آنان، در گزاره‌ی «کشتن انسان، بد است»، اسناد وصف «بد» به «کشتن انسان» جز بیان احساسات و عواطف انسان‌ها چیز دیگری نیست (۲۹، صص: ۳۳-۳۴) یا به‌عنوان مثالی دیگر، عفت و فحشا، تنها در جوامعی مفهوم و مصداق دارند که در آن‌ها زناشویی و اختصاص دو همسر به یکدیگر معنا داشته باشد، در غیر این صورت، نه پاک‌دامنی و نه روسپیگری هیچ‌یک از دیگری تمایز نمی‌یابند و به صفات خوب یا بد نیز موصوف نمی‌شوند (۱۶، صص: ۴۱ و ۴۲) دیوید هیوم از بزرگان تجربه‌گرای غرب، در مورد قتل عمد چنین می‌گوید: «فعلی را انگاریم که ردیلتش می‌شمرند؛ برای نمونه قتل عمدی. در همه‌ی رویه‌ها و ارسایش کنید و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که ردیلت می‌نامید، بیابید. به هرنحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواست‌ها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقعی دیگری در کار نیست... هرگز نمی‌توانید ردیلت را بیابید، مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان برگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجوید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا یک امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس هست و نه عقل، در خود شما نهفته است، نه در شیء موضوع» (۳۲، ج ۵، ص: ۳۴۵ و ۳۹، صص: ۳۳۹ و ۳۴۰). به‌این‌ترتیب، از دیدگاه پوزیتیویست‌ها، قضایای ارزشی و به تبع جرایم دارای نفس‌الامر، یعنی میزان و معیار حقیقی نیستند، بلکه تنها در ظرف اعتبار انسان و به تناسب احساسات و گرایش‌های مختلف افراد ایجاد می‌شوند (۴، ص: ۱۳۰) استناد رفتار افراد و گروه‌های

اجتماعی به گرایش‌ها و احساسات آن‌ها، رفتار انسان‌ها را صرفاً چهره‌ای انسانی می‌بخشد و زمینه‌ی داوری درمورد درستی و نادرستی آن را از بین می‌برد.

۲.۱.۳. ریشه‌ی رئالیسم خام پوزیتیویست‌ها به جرم: جرم‌شناسان پوزیتیویست در مقام توصیف جرم، از توصیف آن صرفاً در قالب ملاک قانونی ابا دارند، بلکه ملاک را قواعد پذیرفته‌شده‌ی جامعه قرار می‌دهند و لذا گاهی از تعبیری به نام جرم اجتماعی^{۲۰} استفاده می‌کنند (۴۴، ص: ۶۶۶) اما درعمل، همان ملاک قانونی را می‌پذیرند؛ یعنی هرآنچه که براساس اخلاق موجود در جامعه جرم انگاشته شده و در قانون به آن پرداخته شده است.

ریشه‌ی وفاق اخلاقی موردپذیرش جرم‌شناسی پوزیتیویسم را باید در اخلاق توصیفی دید که خود، ناشی از ناشناخت‌گرایی در عرصه‌ی معرفت‌شناختی است. پوزیتیویست‌ها درخصوص پدیده‌ی اخلاقی بر رویکردی توصیفی تأکید کرده‌اند. فعل اخلاقی از دید آنان عبارت است از فعل رایج و موردپذیرش در جامعه. روشن است که نظریات جرم‌شناسی پوزیتیویستی توانایی به حساب آوردن نقش نابرابری‌های ساختاری را در تبیین جرم ندارند. سبب این ناتوانی هم پذیرفته‌بودن وضعیت موجود در این نظریه است؛ یعنی مضمونی که نظریه‌پردازان فشار، ذیل عنوان «ارزش‌های کانونی»^{۲۱} بدان پرداخته‌اند (۴۱، ص: ۱۷۱).

۲.۳. جرم؛ پدیده‌ای ایده‌آلیستی

درخصوص نگاه ایده‌آلیستی به جرم، دو مکتب تفسیرگرایی و پست‌مدرن را می‌توان نام برد.

۱.۲.۳. مکتب تفسیرگرایی: یکی از مکاتب داعیه‌دار نگاه ایده‌آلیستی به جرم، مکتب تفسیرگرایی است. در دیدگاه این مکتب، اساساً جرم، پدیده‌ای عینی نیست، بلکه پیامد گونه‌هایی خاص از کنش متقابل در میان انسان‌هاست (۴۱، ص: ۱۸۰) اساس مکتب تفسیرگرایی بر دیدگاه کنش متقابل نمادین است. براساس دیدگاه کنش متقابل نمادین، رفتار افراد تابع یک الگوی ثابت کنش متقابل نیست، بلکه حاصل فرایند مستمر کنش متقابل میان اعضای جامعه است. در این دیدگاه، سازمان جامعه و نظم اجتماعی آن، از ماهیتی سیال و در حال تغییر و تحول برخوردار است و این تغییر را گفتگوهای مستمر بین اعضای آن پدید می‌آورد. سیال‌بودن ماهیت جرم سبب می‌شود که مطالعه‌ی جرم در این دیدگاه، از مطالعه‌ی علل ارتکاب رفتار مجرمانه که با هدف شناخت تمایزات این گروه‌ها با دیگر افراد جامعه صورت می‌گیرد، به مطالعه‌ی افرادی بدل شود که از سوی افراد یا گروه‌های خاص، مجرم قلمداد شده و محکوم به نقض قانون شده‌اند (۱۷، صص: ۳۸ و ۳۹) رویکرد تفسیری به دلیل همین نگاه ایده‌آلیستی، گاه مورد ایرادات جدی قرار گرفته است،

چراکه جرایمی مانند تجاوز جنسی و قتل عمد، در تمامی فرهنگ‌ها، بخشی از مفاد قوانین جزایی را به خود اختصاص می‌دهند. بنابراین حداقل در پاره‌ای از جرائم، اگر توجه، صرفاً به واکنش اجتماعی معطوف باشد، حاصل، چیزی جز تحریف واقعیت آن نخواهد بود (۴۱، ص: ۲۰۴).

۳.۲.۲. مکتب پست‌مدرن: نمونه‌ی دیگر نگاه ایده‌آلیستی به جرم را در جرم‌شناسی پست‌مدرن می‌توان دید. در این نگاه، جهان اجتماعی پدیده‌ای محسوب می‌شود که عملاً به واقعیت جمعی زبان^{۲۲} محدود است و به‌وسیله‌ی آن ساخته می‌شود. این دیدگاه مدعی است که میان موارد کاربرد زبان و آنچه زبان مدعی شرح آن است، وجود هیچ‌گونه ارتباط منطقی ضرورت ندارد. این نکته بدان معناست که هیچ «حقیقت عینی»‌ای در کار نیست و آنچه هست، چیزی نیست جز شیوه‌های متفاوت سخن‌گفتن درباره‌ی حیات اجتماعی و شرح و تفسیر آن (۴۱، ص: ۴۰۷). براین‌اساس، یکی از ویژگی‌های اساسی پست‌مدرنیسم، تأکید بر ساختار زبانی حقیقت است؛ بدین معنا که ساختار دانش و حقیقت، در خلال روابط انسان‌ها و به‌گونه‌ای جهت‌دار و غیربی‌طرفانه شکل می‌گیرد. براین‌اساس، اندیشه‌ها و تفکرات ما درخصوص جرم و مجرم، تحت لوای ساختار زبانی^{۲۳} که ما در ارتباطات خود به‌کار می‌گیریم، ساخته می‌شود. بسیاری از جرم‌شناسان پست‌مدرن جزئیات خاصی را درخصوص اینکه کجا و چگونه موضوعات جرم‌شناسانه‌ای چون «زندانیان»، «وکلا» و «قصه مجرمانه» به‌کار گرفته می‌شوند، یا درمورد آن‌ها سکوت می‌شود، بیان داشته‌اند (۴۳، صص: ۱۴-۱۵).

نفی هرگونه حقیقت عینی و جدای از ذهن و زبان، منجر به نسبت‌گرایی خواهد شد؛ چراکه اگر واقعاً هیچ واقعیتی در ورای پویایی زبان وجود نداشته باشد، تمامی انواع معرفت، از ماهیتی غیرقطعی و نسبی برخوردار خواهد بود، نتیجه آن است که هیچ نقطه‌ی پایانی برای فرایند ساخت‌شکنی پست‌مدرنیسم متصور نیست. درنتیجه، پذیرش این دیدگاه، مانع خواهد شد که بتوان در مرحله‌ی عمل، ضرورت عمل کردن براساس فهم‌های موجود یا حتی امکان آن را پذیرفت؛ زیرا این فهم‌ها و تفسیرها پیوسته در حال تغییر است و همواره در معرض ساخت‌شکنی‌های بیشتری قرار دارد (۴۱، ص: ۴۲۶).

۳.۳. جرم؛ پدیده‌ای رئالیستی و ایده‌آلیستی

رویکرد روش انتقادی را می‌توان ترکیبی از هستی‌شناسی رئالیستی در کنار هستی‌شناسی ایده‌آلیستی دانست. روش انتقادی از این جهت شبیه به رویکرد پوزیتیویستی است که اغلب به واقعیتی عینی در خارج که قابل‌شناسایی باشد، معترف است. اما تفاوت آن با پوزیتیویست‌ها در آن است که معتقدند این واقعیت عینی، از شرایط اجتماعی،

سیاسی، فرهنگی و غیره تأثیر می‌پذیرد. طرفداران رویکرد انتقادی مدعی هستند که شرایط مادی مستقل از ادراکات ذهنی، به‌مثابه‌ی حقایق وجود دارند، اما این حقایق رها از نظریه نیستند. فهم آن حقایق به تفسیری در چارچوب ارزش‌ها و نظریه‌ها نیاز دارد. همچنان که در علوم طبیعی، پژوهشگر براساس نظریه‌ی مدنظر خود، به آزمایش فرضیه‌ها می‌پردازد و نتایج را تفسیر می‌کند، در علوم اجتماعی نیز پژوهشگر براساس نظریه‌ی خود، حقایق را تفسیر می‌کند. به‌این‌ترتیب، رویکرد انتقادی سعی در پرکردن شکاف میان واقعیت عینی و ذهنی می‌کند و در کنار رویکرد رئالیستی، به دلیل قبول واقعیت اجتماعی جرم و عینیت آن، به دلیل اعتقاد به تأثیرپذیری این واقعیت از شرایط مختلف، رویکردی ایده‌آلیستی به این پدیده دارد.

دیدگاه انتقادی، میان سطح ظاهر و سطح حقیقی واقعیت، تمایز می‌گذارد. سطح ظاهر، واقعیت را متمایل به نیرنگ و فهم نادرست از واقعیت معرفی می‌کند؛ درحالی‌که سطح حقیقی واقعیت، سطح زیرین آن است که مکانیزم‌های تغییر و تحولات اجتماعی در آن نهفته است. توجه به سطح ظاهر و عینی واقعیت و تمرکز بر سطح پنهان و ذهنی واقعیت، این دیدگاه را حد فاصل اصالت عینیت و ذهنیت قرار داده است. درحالی‌که پوزیتیویست‌ها به معرفی واقعیت مبتنی بر ساخت عینی می‌پردازند و تفسیرگرایان آن را ذهنی تعریف می‌کنند، انتقادیون معتقدند توجه به معانی ذهنی، در شناخت واقعیت مهم است، ولی نمی‌توان روابط عینی واقعیت را انکار کرد (۳، ص: ۸۱).

این رویکرد، این نظر را می‌پذیرد که جرم «فرایندی اجتماعی» است. درعین‌حال توجه خود را به شیوه‌ی عملی برخورد با موارد و افراد مشکوک در نهادهای رسمی کنترل جرم معطوف می‌سازد. شیوه‌ای که براساس آن، افرادی خاص، «مجرم» تلقی شده و برخی گونه‌های رفتار «مجرمانه» تعریف می‌شوند. بدین‌ترتیب می‌توان گفت که کانون تأکید این رویکرد، مشکل سوگیری است و به‌دیگرسخن، نشان‌دادن اینکه چگونه نظام جزایی، نام «جرم» و «مجرم» را صرفاً برای افراد و وقایعی خاص برمی‌گزیند (۴۱، صص: ۵۴ و ۵۵) درمجموع می‌توان گفت که در این دیدگاه، جرم عبارت است از گونه‌های ساختاری ستم. برخی گروه‌ها از آسیب‌پذیری ویژه‌ای در برابر ستم برخوردارند: اعضای طبقه‌ی کارگر، زنان، گروه‌های اقلیت قومی و سرانجام، بومیان (۴۱، صص: ۴۰۱-۴۰۲).

۴. رویکرد رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی به جرم

۴.۱. چیستی رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی

روش رئالیستی حکمت اسلامی بدان‌سان که علامه‌ی طباطبایی آن را در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* تبیین نموده، یک رئالیسم خام پوزیتیویستی نیست که شناخت را حاصل انعکاس ساده و مستقیم جهان طبیعت و مادی در برابر ابزارهای حسی و خیالی انسان بداند.

این روش بر اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی استوار است. رئالیسم حکمت اسلامی با مرجعیت و اعتباری که برای سه منبع معرفتی «حس»، «عقل» و «وحی» قائل است، ضمن پذیرفتن و قبول ابعاد تجربی دانش اجتماعی، آن را به معانی و گزاره‌های آزمون‌پذیر محدود نمی‌کند. از سوی دیگر، با حفظ هویت جهان‌شناختی دانش اجتماعی، رویکرد انتقادی آن را نه به استناد فهم عرفی که هویتی تاریخی و صرفاً فرهنگی دارد، بلکه با استفاده از دو منبع، یعنی عقل عملی و وحی، حفظ می‌نماید (۵، صص: ۲۸ و ۲۹).

عقل عملی درباره‌ی هستی‌هایی داوری می‌کند که با آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها پدید می‌آیند. حضور عقل عملی با معانی و گزاره‌های بدیهی و نظری‌ای که دارد، موجب می‌شود تا علوم اجتماعی، علاوه بر توصیف و تبیین موضوعات خود، قدرت داوری و ارزیابی آن‌ها را نیز داشته باشد. داوری‌های انتقادی در حوزه‌ی علوم اجتماعی، نظیر داوری‌های متافیزیکی با معیارها و موازین حسی و تجربی تأمین نمی‌شوند و به‌همین دلیل، علوم انسانی با محدودشدن به روش‌های پوزیتیویستی، ابعاد انتقادی خود را از دست می‌دهد. رئالیسم حکمت اسلامی با دفاع از جایگاه عقل عملی، رویکرد انتقادی را به‌گونه‌ای به حوزه‌ی علوم انسانی باز می‌گرداند که از آسیب‌های مکتب انتقادی نیز مصون باشد (۵، ص: ۲۶).

عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود، به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت آن‌ها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات که علامه‌ی طباطبایی با عنوان اعتبارات اجتماعی از آن‌ها یاد می‌کند، الگوی زیست انسانی را ترسیم می‌کند. این مدل، مبنا و اساسی را برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی در اغلب موارد، ریشه در اعتباراتی دارند که انسان‌ها براساس تمایلات، تعاملات و مناسبات اجتماعی خود ابداع می‌نمایند. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه فهم عرفی نامیده می‌شود، محصور بماند (۵، ص: ۲۶).

۲.۴. جرم، زیرمجموعه اعتباریات اجتماعی

در اندیشه‌ی علامه طباطبایی، جرم زیرمجموعه‌ی اعتباریات اجتماعی قرار می‌گیرد. استاد مطهری بحث اعتباریات را از ابداعات علامه‌ی طباطبایی می‌داند، چراکه تقریباً تمامی بحث‌هایی که توسط فیلسوفان مشرق‌زمین و مغرب‌زمین در خصوص ادراکات انسان و رابطه‌ی آن با عقل و اصول عقلانی شده است، مربوط به «ادراکات حقیقی» بوده است و این، علامه‌ی طباطبایی است که برای اولین بار «ادراکات اعتباری» را مطرح کرده و سیر پیدایش و مراحل تکامل آن را کاملاً بیان می‌دارد (۹، ص: ۹۶) براین‌اساس برای بازشناسی ماهیت جرم، بایستی موضوع را در ادراکات اعتباری علامه دنبال کرد.

در دیدگاه علامه، «اعتباری» عبارت است از معنای تصویری یا تصدیقی که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد و چیزی جز استعاره‌ی مفاهیم نفس‌الامری و استعمال آن در مورد انواع اعمال نیست (۲۷، ج ۳، صص: ۱۵۲ و ۱۵۳) به عبارت دیگر، مقصود از «حقیقی، یعنی آنچه عقل نظری ناچار است بدان اذعان نماید ... و در مقابل آن، اعتباری یعنی آنچه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد ... که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیچ‌گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه، برای آن‌ها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری، آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید» (۲۸، ص: ۱۴۴).

ممکن است تصور شود که علامه با قراردادن مفاهیم ساخته‌ی انسان، چون جرم، در دایره‌ی اعتباریات، آن را تنها، ساخته‌ی ذهن انسان می‌داند و لذا دیدگاه او ایده‌آلیستی است. خصوصاً آنکه اداراکات اعتباری در خارج مطابقی ندارند؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم «علی مجرم است»، مجرمیت مفهومی اعتباری است که در خارج وجود ندارد. در خارج، تنها «علی» وجود دارد. اما اعتباریات مدنظر علامه، ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از اعتباریات محض خارج می‌کند:

نخست، تکیه‌داشتن بر حقایق: مفاهیم اعتباری هرچند قراردادی هستند، اما این‌گونه نیست که براساس احساسات درونی انسان‌ها اعتبار شده باشد و در ورای آن هیچ حقیقت ثابتی نباشد که به آن مستند باشد، بلکه هریک از مفاهیم اعتباری بر روی حقیقتی استوار است (۲۳، ج ۲، صص: ۱۶۵ و ۱۶۶). اعتبار جرم در هر جامعه‌ای باتوجه‌به «امور خارجی که اعتبار جهت تصرف در آن‌ها صورت می‌گیرد» و همچنین «غایت» صورت می‌گیرد و این دو، اموری حقیقی هستند.

دوم، اثر واقعی داشتن: مفاهیم اعتباری گرچه خود غیرواقعی هستند، اما دارای آثار واقعی هستند و این آثار نه‌تنها در عالم ذهن، بلکه در عالم خارج نیز سبب نتایجی واقعی

می‌شود (۳۶، ج ۲، صص: ۱۶۶ و ۱۶۷) مثلاً در اثر اعتبار «مجرمیت»، فرد، در جامعه، تحت تعقیب و به تبع، مورد مجازات قرار می‌گیرد و بدین ترتیب آثار واقعی مجرمیت بر او بار می‌شود.

براین اساس، مقصود از اعتبارات مدنظر علامه در این قسمت، «اعتبارات محضه» که در ملاعبات و بازی‌های خیال انجام می‌شود، نیست. همچنین مقصود، اعتبارات عقل نظری یعنی معقولات ثانیه‌ی فلسفی یا منطقی نیز نیست. اعتبارات عقل نظری توسط عزم و اراده انسان پدید نمی‌آید و آدمی خلاق و وضع‌کننده‌ی آنها نیست، حال آنکه در قلمرو اعتبارات عقل عملی، انسان، خلاق و سازنده است (۸، ص: ۹۵).

۳.۴. چگونگی اعتبار جرم در بشر

انسان برای حفظ بقای خود، به نحوی از جهان خارج استفاده می‌کند. به واسطه‌ی غریزه‌ی استخدام، افرادی که توانایی جسمی و ارادی بیشتری داشته‌اند، همچنان‌که طبیعت را به استخدام خود درمی‌آوردند، افراد دیگر جامعه را نیز استخدام کرده و اراده خود را بر آنان تحمیل نموده‌اند و بدین‌گونه، اعتبار ریاست شکل گرفته است. اما چون اراده هر فرد، تنها به فعل خود تعلق می‌گیرد و فعل دیگری نیز جز به اراده‌ی خودش محقق نمی‌شود، بشر برای اینکه اراده‌ی خود را بر اراده‌ی دیگری تحمیل کند، «امر» و «نهی» را اعتبار کرده است. به‌وسیله‌ی امر، «خواست انجام فعلی» و به‌وسیله‌ی نهی، «خواست عدم انجام فعل» را اعتبار کرده است. پس از آنکه امر و نهی شکل گرفت، چون وجوب موجود در امر و نهی، اعتباری است و از جهت قوت و ضعف، تفاوت زیادی با وجوب حقیقی دارد، برای جبران ضعف در وجوب اعتباری، بشر مجبور به اعتبار «جزا» یعنی «پاداش»، در صورت اطاعت و «مجازات»، در صورت مخالفت و تمرد از امر و نهی شده است. البته در این مرحله، بشر بیشتر متمایل به مجازات است تا پاداش؛ چراکه لازمه‌ی آمریت امر، اطاعت از اوست و لذا پاداش موافقت، واجب نیست، اما مجازات مأمور، به جهت تمرد از دستور امر لازم و واجب است (۲۳، ج ۲، ص: ۲۲۱). اعتبار جرم به تبع اعتبار امر و نهی ریاست جامعه، خود، تابع اعتبار حسن و قبح است. ریاست جامعه متناسب با حسن و قبح اعتقادی، دست به اعتبار امر و نهی و به تبع، جرم می‌زند.

۴.۴. وجود اعتباری جرم، دارای درجه‌ای از واقعیت

نکته‌ی مهمی که توجه به آن در خصوص نفس‌الامر جرم لازم می‌نماید، این است که وجود اعتباری نیز دارای درجه‌ای از وجود است. موجود، یا حقیقی است که وجود یا عدم آن به اعتبار انسان معتبر نیست، یا اعتباری است که وجود یا عدم آن بدون اعتبار معتبر نخواهد بود. ادراک قسم اول، موضوع مطالعه‌ی حکمت نظری است و ادراک قسم دوم،

موضوع حکمت عملی است. بنابراین امور اعتباری، امور واقعی هستند، ولی واقعیتی اعتباری دارند که خود، موضوع مطالعه حکمت عملی قرار می‌گیرند (۱۲، ص: ۴۵ و ۸، ص: ۱۰۱) بنابراین می‌توان گفت که حقایق، عینیتی ذاتی و حقیقی دارند، اما اعتباریات، عینیتی عرضی و تبعی دارند. به عبارت دیگر، پاره‌ای از ادراکات «یافتنی»، پاره‌ای از آن‌ها «بافتنی» و پاره‌ای از آن‌ها «ساختنی» است. ادراکات حقیقی و علم به اعتبارات اجتماعی در زمره‌ی ادراکات یافتنی به‌شمار می‌روند. ادراکات اموری صرفاً ذهنی چون «اژدها» و «غول» ادراکاتی بافتنی است که ساخته‌ی ذهن و خیال انسان است و هیچ واقعیتی در خارج ندارد. اما اعتبارات اجتماعی چون «اعتبار جرم»، در زمره‌ی ادراکات ساختنی به‌شمار می‌روند. اعتبار جرم گرچه ساخته‌ی انسان است، اما این ساختن براساس «دو یافتن» صورت می‌گیرد؛ یافته‌ی اول، امور خارجی هستند که اعتبار، جهت تصرف در آن‌ها صورت می‌گیرد. یافته دوم، غایت و هدفی است که از آن اعتبار دنبال می‌شود. کشف ارتباط بین امور بیرونی و هدف و غایت آن نیز امری یافتنی است.

۴. ۵. منشأ واقعیت جرم

چنانکه گفته شد، درنهایت بازگشت اعتبار جرم، به اعتبار حسن و قبح است، لذا روشن‌شدن کیفیت واقعیت «جرم» منوط به روشن‌شدن واقعیت «حسن و قبح» است. در میان اندیشمندان شیعی، درخصوص ریشه‌ی «حسن و قبح افعال» دو نظر وجود دارد:

۱. ضرورت بالقیاس الی‌الغیر: اصطلاح «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» به رابطه‌ی طرفینی علت و معلول اشاره دارد. برخی بر این اعتقادند که باید اخلاقی تفاوتی با بایدهای دیگر ندارد و در تمامی موارد، اشاره به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر دارد. به نظر این گروه، اگر یک سوی رابطه‌ی بایستی، فعل اختیاری آدمی و سوی دیگر آن، کمال مطلوب انسانی و غایت او باشد و بین این دو رابطه، ضروری وجود داشته باشد، رابطه‌ی موجود، یک رابطه‌ی اخلاقی خواهد بود (۱۳، صص: ۶۹-۷۰) و به تبع آن، اعتبار حسن خواهد شد. براین‌اساس، باید به شناخت مطلوب‌ها و غایات اساسی انسان بپردازیم و سپس با بررسی رابطه‌ی افعال آدمی با آن‌ها، درخصوص حسن و قبح آن‌ها اظهارنظر کنیم.

۲. ملایمت (سازگاری) چیزی با قوه‌ی عاقله: به اعتقاد برخی چون آخوند خراسانی، «حُسن» از ملایمت فعل با قوه‌ی عاقله‌ی انسان انتزاع می‌شود. باتوجه به اینکه ادراک عقلی چیزی، جز ادراک مفاهیم کلی نیست و ملایمت و منافرت با چیزی ندارد، برخی چون شهید مطهری، این نظر را اصلاح کرده و معتقدند که حسن چیزی، از ملایمت آن با «مَنْ عِلوی» انسان یا مرتبه‌ی عالی نفس انتزاع می‌شود (۱۳، صص: ۷۲-۷۳). براین‌اساس، احکام

اخلاقی را هنگامی می‌توانیم متصف به حسن و قبح کنیم که من علوی را شناخته و باتوجه به آن، افعال ملایم یا منافر با آن را معلوم نماییم.^{۲۴}

به‌نظر نگارنده، این دو نگاه، قابل‌جمع هستند و دیدگاه علامه‌ی طباطبایی را نیز می‌توان در راستای جمع بین این دو نظر دید. از دیدگاه علامه، ریشه‌ی «حسن» هر امری در «تناسب آن با فطرت» و «در راستای غایت قرار گرفتن آن» است. شاید علت جمع این دو نظر در نگاه علامه به آن باشد که باتوجه به مبانی فلسفه‌ی صدرایی، غایت موجود، چیزی جدای از وجود آن نیست. علامه بیان می‌دارد که «حسن، همواره امری است وجودی و قبح، امری است عدمی و عبارت است از نبودن یا نداشتن موجود، آن صفت و حالتی را که ملایم طبع [متناسب با فطرت] و موافق آرزویش [در راستای غایت] است، و گرنه، خود موجود یا فعل، با قطع‌نظر از موافقت و مخالفت مذکور، نه حسن است و نه قبیح، بلکه فقط «خودش» می‌باشد» (۲۵، ج ۵، ص: ۱۲). بر همین اساس، علامه معتقد است زنا و ازدواج که دو فعل شبیه به هم‌اند، هیچ‌گونه اختلافی در اصل، حقیقت و وجود نوعی ندارند و اگر یکی را زشت و مذموم و دیگری را ممدوح می‌دانیم، به‌خاطر موافقت و مخالفتی است که با شرع الهی یا سنت اجتماعی یا مصلحتی از مصالح اجتماع دارند. و این‌گونه امور، جهاتی اعتباری‌اند که ربطی به خلقت و ایجاد ندارند، و قابل خلق و ایجاد نیستند، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی و شعور اجتماعی حکم به اعتبار آن‌ها می‌کند، و ظرف اعتبار آن‌ها، همان ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج، جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است، دیده نمی‌شود (۲۵، ج ۷، ص: ۴۱۰).^{۲۵} بنابراین این عبارت علامه که از نظر صرف فعل، تفاوتی بین زنا و نکاح وجود ندارد، با عبارات هیوم که قبلاً به آن پرداخته شد، هیچ‌سختی ندارد. علامه معتقد است که از لحاظ شکل، تفاوتی بین زنا و نکاح وجود ندارد، ولی آثار و نتایج آن در جهان هستی و مصالحی که به دنبال معرفی یک فعل به‌عنوان زنا و یا نکاح بر آن مترتب می‌شود و عقاب یا ثواب اخروی آن، یا ملکه‌ی ایجادشده در اثر هریک از آن‌ها در نفس را منکر نیست.

براین اساس، می‌توان گفت که منشأ حسن و قبح در جهان هستی، در تلفیق «قوانین حاکم بر اشیاء و افعال در جهان هستی» با «هدف غایی» آن‌هاست و قوانین حاکم و غایت افعال، امری حقیقی هستند و نه اعتباری. در کنار ضوابط حاکم بر فطرت که نوعی قانون به‌حساب می‌آیند، هر فعلی از افعال نیز آثار خاص خود را دارد و این امر را می‌توان قانون دیگر حاکم بر رفتارهای انسانی دانست (۲۵، ج ۲، صص: ۵۴۵-۵۴۶) از دیگر قوانین حاکم بر جهان هستی، سنت‌های الهی در نظام خلقت است. در خصوص اهمیت غایت نیز باید دانست که «نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و

سعادتش سازگار باشد» (۲۵، ج ۱، ص: ۵۶۹) بنابراین افعال، فی‌نفسه و فارغ از سازگاری یا ناسازگاری آن با غایت، نه حسن هستند و نه قبیح. بنابراین غایت و هدف مطلوب است که سبب ایجاد حسن و قبح می‌شود. با ضمیمه کردن این قوانین ثابت با اهداف غایی مدنظر، ریشه‌ی حسن و قبح و نحوه‌ی اعتبار جرم مشخص می‌شود. براین اساس، خاستگاه اختلاف در مصادیق جرائم در کشورهای مختلف دنیا، اختلاف امیال و سلیق شخصی و اجتماعی نیست؛ بلکه منشأ اصلی آن‌ها، اختلاف در تشخیص هدف است و این نوع نسبت هیچ منافاتی با واقع‌گرایی ندارد. آنچه با واقع‌گرایی منافات دارد، نسبت ناظر به سلیق و امیال شخصی، گروهی و اجتماعی است، نه نسبت ناظر به اوضاع واقعی و عینی که اقتضای پذیرش واقع‌گرایی است.

بنابراین جرم‌انگاری که امری اعتباری است، واسطه‌ای است بین نقص انسان و کمال او و تابع مصالح اوست و این امور، یعنی حوائج انسان و مصالح او، امری حقیقی هستند. در نظر همه‌ی قانون‌گذاران، «خوب» کاری است که باتوجه‌به ویژگی‌های عالم خلقت و رفتار انسان‌ها (قوانین حاکم)، آن‌ها را به هدفشان (غایت) می‌رساند و «بد» کاری است که باتوجه‌به ویژگی‌های عالم خلقت و رفتار انسان‌ها (قوانین حاکم) آن‌ها را از هدفشان (غایت) دور می‌سازد. آنچه باعث تفاوت جرائم در نقاط مختلف دنیا می‌شود، در تشخیص آن مصالح و مفساد و در تشخیص راه‌ها، وسائل و چگونگی نیل به آن مصالح و مفساد است: «حسن و قبح مطلق، به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه‌ی اجتماعات و در همه‌ی زمان‌هایی که اجتماع دائر است حسن و قبحش، قبح باشد، داریم و نمی‌شود نداشته باشیم... اما [اختلاف نظر در خصوص فضایل]... اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلاً تواضع نمی‌دانند و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله‌ای می‌پندارند» (۲۵، ج ۱، صص: ۵۷۱ و ۵۷۲).

باتوجه‌به امکان اشتباه در تشخیص، انسان نیازمند هدایت شرع مقدس است، چراکه عقل انسان به‌تنهایی توان تشخیص مصالح و مفساد حقیقی را ندارد. به‌همین دلیل است که علامه در کنار اینکه تشکیل حکومت و وضع جرائم و مجازات‌ها در جوامع را امری عقلانی می‌داند که فطرت بشری بر آن حکم می‌کند، به این امر اشاره می‌کند که همین براهین عقلی به وضع این جرائم و مجازات‌ها توسط خداوند متعال حکم می‌کند (۲۵، ج ۱، صص: ۴۶۱ و ۴۶۲)؛ اعتباریات شارع در این زمینه، براساس مصالح و مفساد حقیقی است (۲۵، ج ۲، ص: ۶۳۹).

بنابراین دیدگاه حکمای اسلامی و ازجمله علامه‌ی طباطبایی، از جهت هستی‌شناسی، بر حسن و قبح ذاتی است و از جهت معرفت‌شناسی، این حسن و قبح می‌تواند عقلی،

شرعی، یا هر دو باشد. مقصود از حسن و قبح عقلی این نیست که عقل در شناخت حسن و قبح، در جمیع افعال مستقل باشد، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و قبح و عقل توانایی معرفت به آن جهات را یا مستقلاً یا با کمک شرع دارد؛ زیرا عقل بعد از ورود شرع به آن‌ها، می‌داند که اگر جهات حسن و قبح در آن‌ها نبود، هرآینه تکلیف به آن از حکیم، قبیح می‌بود (۳۳، ص: ۳۴۵ به نقل از: ۲۰، صص: ۲۳۳ و ۲۳۴) بدیهی است که باتوجه به اینکه پایه‌ی اعتبار جرم، اعتبار قبح است، دیدگاه حسن و قبح ذاتی از جهت هستی‌شناسی و حسن و قبح عقلی از جهت معرفت‌شناسی، به مفهوم «جرم» نیز سرایت پیدا می‌کند.

۴.۶. لزوم تفکیک سه ساحت نفس‌الامر، ذهن انسان و فرهنگ اجتماع

برای هر پدیده، دست‌کم سه ساحت می‌توان تصور کرد: اول، ساحت فرهنگ که هویت بین‌الذنهانی دارد. دوم، عرصه‌ی ذهن فرد که در محدوده‌ی معرفت فردی و شخصی قرار می‌گیرد و سوم، عرصه‌ی واقعیت نفس‌الامر شیء. هر پدیده در هر یک از ساحت‌های سه‌گانه‌ی فوق، از احکام ویژه‌ی مربوط به خود برخوردار است (۶، ص: ۴۳). درخصوص جرم نیز همین سه ساحت قابل تصور است.

چنان‌که قبلاً گذشت، برای شناخت نفس‌الامر جرم، توجه به قوانین حاکم بر عالم و غایت و کمال انسان، امری اساسی است. نظریه‌ی فطرت نیز مصداق بحث غائیت در وجود آدمی است (ن.ک: ۱۸، صص: ۸۳-۸۵ و ۱۱۴-۱۱۵) به‌طور کلی برای تمام احکام اخلاقی دو کبرای کلی وجود دارد که هر موضوعی وقتی تحت یکی از آن‌ها قرار گیرد، حکم واقعی خود را می‌یابد و واجد شرایط برهان می‌شود. کبرای اول اینکه «هر چیزی که برای هدف مطلوب ما مفید باشد، خوب است» و دوم اینکه «هرچه برای هدف مطلوب ما زیان‌آور باشد، بد است» (۱۰، صص: ۷۴ و ۷۵) به‌این ترتیب، گزاره‌های مربوط به چیستی جرم نیز باتوجه به نسبت آن با هدف مطلوب، در حوزه‌ی علم و معرفت قرار خواهد گرفت و از هرگونه نسبی‌گرایی در این حوزه جلوگیری خواهد شد. اعتباریات شارع نیز در مقام شناخت نفس‌الامر، یعنی شناخت جهان اول است. در مقام ثبوت، نفس‌الامری فارغ از بیان شارع وجود دارد. اعتبار شارع در مقام اثبات و کشف آن نفس‌الامر به‌کار می‌آید.

جهان دوم، جهان ذهن انسان است. لذا لازمه‌ی آن، حضور آدمی و درک او از جرم و غیرجرم است. جهان سوم، جهان فرهنگ است که هویت آن، در خلال فهم انسان‌های مختلف شکل می‌گیرد. گاه علامه بیان می‌کند که در غالب انسان‌ها «خود دانی» بر «خود عالی» برتری می‌گیرد و لذا غالب انسان‌ها باید و نباید خود را در جهت آن تعریف می‌کنند. در این هنگام، سخن از حسن و قبح در جهان دوم و سوم است. در جهان دوم و سوم، مهم

آن است که بدانیم که کدام انسان امری را اعتبار می‌کند؟ نحوه‌ی اعتبار حسن و قبح بین انسان‌های معمولی که براساس غرایز خود عمل می‌کنند، با انسان‌های متعالی که براساس فطرت خود عمل می‌کنند، تفاوت دارد. علامه‌ی طباطبایی در این خصوص صراحتاً بین انسان فطری و انسان طبعی قائل به تفکیک می‌شود (۲۵، ج ۲، ص: ۵۱) در واقع، در جهان دوم و سوم، سخن از حسن و قبح فاعلی و نحوه‌ی حکم به حسن و قبح توسط فاعل انسانی است و نه حسن و قبح فعلی (نفس‌الامر). بنابراین در مبحث اعتباریات، نباید اعتباریات عرفی انسان‌ها را که در جهان دوم و سوم شکل می‌گیرد، با حسن و قبح نفس‌الامری آن که در جهان اول شکل می‌گیرد، خلط کرد.

هنگامی که معرفت علمی، از نفس‌الامر خود به افق ذهن و معرفت دانشمند وارد گردیده و از طریق آن به عرصه‌ی فرهنگ وارد می‌شود، ورود آن به عرصه فرهنگ، بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست. از سوی دیگر، ورود حقایق علمی به عرصه‌ی ذهنی افراد، مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولیکن تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است. شرایط و روابط اجتماعی با زمینه‌های تربیتی یا نیازها و فرصت‌های اجتماعی که به وجود می‌آورند، زاویه‌ی خاصی را برای ذهن افراد، در جهت دریافت حقایق علمی از مبادی آسمانی معرفت یا در جهت تصرفات و اعتبارات عملی، نسبت به آن مفاهیم فراهم می‌آورد. این زاویه با آنکه محدوده‌ی علم را به تناسب کارکردها و آثار اجتماعی مفاهیم و معانی مشخص می‌گرداند، در محتوای درونی معرفت، از جهت ارزش معرفتی و جنبه‌ی کاشفیت آن‌ها اثر نمی‌گذارد. صحت و سقم یک معرفت، از زاویه‌ی گرایش، عواطف، منافع فردی یا جمعی افرادی که به آن روی می‌آورند، رقم نمی‌خورد (۵، صص: ۲۰ و ۲۱).

۵. نتیجه‌گیری

در چارچوب رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی می‌توان با استفاده از عقل عملی، اولاً به هویت معنادار کنش‌های مجرمانه پی برد و ثانیاً باتوجه به کمال شناسایی شده توسط عقل نظری، اقدام به تعیین مصادیق افعال مجرمانه باتوجه به آن کرد. بدین ترتیب، علم مبتنی بر رئالیسم انتقادی حکمت اسلامی، قدرت دآوری ارزشی نسبت به افعال مختلف را پیدا کرده و می‌تواند به تعیین مصادیق جرم، باتوجه به مبنایی عقلانی اقدام نماید. به این ترتیب، این رویکرد از آسیب‌های رویکرد صرفاً تجربی به جرم‌شناسی مصون می‌ماند و خود را از هرگونه محافظه‌کاری در این روند، به دور می‌دارد. این رویکرد به دلیل اینکه عقل نظری و عملی را به شناخت عمومی تقلیل نمی‌دهد، جنبه‌ی واقع‌گرایانه و رئالیستی خود را حفظ می‌کند و

در نتیجه، ارزش معرفت علمی را مستقل از فرهنگ‌ها و جوامع مختلف در نظر می‌گیرد و در دام شکاکیت و نسبی‌بودن گرفتار نمی‌شود.

رویکرد انتقادی رئالیسم حکمت اسلامی، به واقعیت موجود اکتفا نمی‌کند و سعی در رساندن واقعیت به افق حقیقت می‌کند و لذا به‌مانند رویکرد پوزیتیویستی، گرایشی محافظه‌کارانه در تعریف جرم نخواهد داشت، زیرا براساس آن، مشروعیت فعل انسان‌ها تابع اقتدار حاکم بر جامعه نیست، بلکه امری است که به شیوه‌ای روشمند، از طریق آگاهی و معرفت عقلانی و وحیانی وارد زندگی انسان‌ها می‌شود و نقد نیز براساس همین مبانی صورت می‌گیرد. در این رویکرد انتقادی، به گونه‌ای قاعده‌مند، تمامی ابعاد مجرمانه و تمامی اقشار جامعه در تحت پوشش قرار می‌گیرند و در پی آن، عده‌ای نمی‌توانند به نام قدرت یا با سوءاستفاده از ثروت یا جنسیت خود، اعمال مجرمانه خویش را مشروع جلوه دهند. بنابراین جرم‌شناس باید به‌عنوان کسی که مطالعه‌ای مقایسه‌ای میان حالت مورد مطالعه و شیوه‌ی مطلوب انجام می‌دهد، به ارزش‌ها بپردازد. وی در پرتو این مقایسه، خود را ناچار از طرح جایگزینی سودمند می‌بیند و وظیفه‌ی خود را تغییر به سوی وضعیت بهتر می‌بیند. از طرف دیگر، نقدهای ارائه‌شده از مصادیق جرم، نه‌تنها تحت‌تأثیر گروه حاکم بر جامعه، بلکه تحت‌تأثیر منافع گروه انتقادکننده نیز قرار نمی‌گیرد، زیرا چنین رویکرد انتقادی‌ای به‌گونه‌ای روشمند و با صرف‌نظر از دغدغه‌های وجودی ناقدان، در پی شناخت حقیقت است و از هرگونه دغدغه و سلیقه‌های شخصی به دور است. نکته‌ی مهم دیگر آنکه در روش انتقادی موردنظر، تأکید بر تغییر وضع موجود، ضرورتاً به معنای رد کردن نگرش محافظه‌کارانه‌ی موجود نیست؛ بلکه حالت‌هایی است که مستلزم تغییر است و حالت‌هایی است که حفظ وضع موجود را می‌طلبد. بنابراین آن هنگام که به حفظ وضع موجود می‌پردازد، به توجیه وضع اجتماعی فاسد و منافع طبقاتی یک طبقه در مقابل طبقات دیگر نمی‌پردازد و آنگاه که به تغییر نظر دارد، این تغییر کاملاً در راستای غایت جامعه‌ی مطلوب است و نه در راستای منافع خود. الگوی عقلانی و وحیانی مورد اشاره صرفاً غایت‌انگارانه و دارای وجودی گسسته از واقعیت نیست؛ بلکه واقع‌بینانه نیز هست؛ چراکه این الگو متناسب با آن وجود فطری است که خداوند در طبیعت انسانی قرار داده و باید در عمل به فعلیت برسد.

یادداشت‌ها

1. Ontological Realism
2. Epistemological Realism

۳. برای مطالعه‌ی بیشتر درخصوص دیدگاه رئالیستی علامه‌ی طباطبایی، مراجعه کنید به ۲۴، ج ۳، صص: ۳۱ و ۳۲ و ۲۶، ج ۱، ص: ۲۴.

4. shallow realism.

5. conceptual realism.

6. cautious realism.

7. depth realism.

8. subtle realism.

۹. برای مطالعه‌ی بیشتر دراین خصوص، بنگرید به: ۳۴، صص: ۳۷-۴۲.

10. Sense Data.

11. Critical realism.

12. Roy Bhaskar.

13. transendent realism.

14. domain of real.

15. domain of actual.

16. domain of empirical.

17. objectivism.

18. naturalism.

19. non- realism.

20. social crime.

21. core values.

22. collective reality of language.

23. linguistic structure.

۲۴. دراین خصوص مراجعه کنید به: ۳۷، ج ۱۳، مقاله‌ی «جاودانگی اصول اخلاق»

۲۵. برای مطالعه‌ی بیشتر دراین خصوص، مراجعه کنید به ۲۵، ج ۱، صص: ۱۵۶ و ۱۵۷ و ج ۱۶، صص: ۱۱۹، ۱۲۱ و ۳۷۳ و ج ۱۵، صص: ۳۳۶ و ۳۳۷.

منابع

۱. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا، (۱۳۸۹)، *اخلاق و سیاست (رویکردی اسلامی و تطبیقی)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

۲. اسدپور، فروغ، (۱۳۹۰)، *رئالیسم انتقادی*، بی‌جا: نشر آترناتیو.

۳. ایمان، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۹)، *حدیث پیمانه (پژوهشی در انقلاب اسلامی)*، چاپ اول، قم: نشر معارف.
۵. _____، (۱۳۸۷)، «رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی»، *نشریه‌ی علوم سیاسی*، شماره ۴۲، (صص ۹-۳۰).
۶. _____، (۱۳۹۰-الف)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، چاپ اول، قم: انتشارات کتاب فردا.
۷. _____، (۱۳۹۰-ب)، *سنت، ایدئولوژی، علم، چاپ سوم، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.*
۸. _____، (۱۳۹۱-الف)، *جهان‌های اجتماعی*، چاپ اول، قم: انتشارات کتاب فردا.
۹. _____، (۱۳۹۱-ب)، *گفتگو با عنوان: «علوم انسانی با اراده انسان سروکار دارد، نه با علوم و امور انتزاعی»*، *فصلنامه‌ی پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی*، شماره دوم، ویژه‌نامه، جلد دوم.
۱۰. پارسانیا، حمید و الیاسی، محمدقاسم، (۱۳۹۱)، «میانی نظری حکمت سیاسی متعالیه»، *مجله‌ی علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)*، سال پانزدهم، شماره‌ی ۵۷.
۱۱. پیتر، فابین، (۱۳۸۱)، «خطابه و واقع‌گرایی در روش‌شناسی اقتصادی: ارزیابی نقادانه دستاوردهای اخیر»، *ترجمه بایزید مردوخی، مجله برنامه و بودجه*، شماره‌ی ۱.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۱۳. جوادی، محسن، (۱۳۷۵)، *مسأله باید و هست*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. حسامی‌فر، عبدالرزاق، (۱۳۸۴)، «فلسفه اسلامی و ایده‌آلیسم»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۴۸، شماره‌ی مسلسل ۱۹۴، (صص ۷۵-۱۱۶).
۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۶۶)، *تفرج صنع (گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علم انسانی)*، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
۱۶. _____، (۱۳۵۹)، *دانش و ارزش (پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق)*، چاپ سوم، بی‌جا: انتشارات یاران.
۱۷. سلیمی، علی و داوری، محمد، (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی کجروی (مجموعه مطالعات کجروی و کنترل اجتماعی، کتاب اول)*، چاپ اول، قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.

۷۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۸. سوزنجی، حسین، (۱۳۸۹)، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۹. شریعتمداری، علی، (۱۳۴۷)، *فلسفه*، چاپ اول، اصفهان: انتشارات کتابفروشی تأیید اصفهان.
۲۰. شریفی، احمد حسین، (۱۳۸۸)، *خوب چیست؟ بد کدام/است؟*، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۱. صناعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی توسط مرتضی مطهری، جلد اول، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. _____، (۱۳۹۱)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی توسط مرتضی مطهری، جلد دوم، چاپ بیست‌ویکم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. _____، (۱۳۹۱)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی توسط مرتضی مطهری، جلد سوم، چاپ بیست‌ویکم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. _____، (۱۳۸۶)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ بیست‌وچهارم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۲۶. _____، (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح بدایة الحکمة*، ۴ جلد، ترجمه و شرح توسط علی شیروانی، جلد اول، چاپ یازدهم، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۲۷. _____، (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح نهایه الحکمة*، ۳ جلد، ترجمه و شرح توسط علی شیروانی، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۲۸. _____، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل*، جلد دوم (رسالة الولاية، علم، برهان و علم امام)، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۹. فرحبخش، مجتبی، (۱۳۸۹)، *تأثیر فایده‌گرایی بر جرم‌انگاری*، رساله‌ی دکتری در حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران.
۳۰. فرهمند، مهناز، (۱۳۹۴)، «از رئالیسم علمی لاتور تا رئالیسم انتقادی باسکار»، *فلسفه علم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره دوم، (صص ۸۷-۱۰۲).
۳۱. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۲)، «دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی»، *ذهن*، شماره ۱۴.

جرم، از رئالیسم تا ایده‌آلیسم؛ ... ۷۳

۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (از هابز تا هیوم)*، جلد پنجم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۳. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (بی‌تا)، *گوهر مراد*، مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، بی‌جا، بی‌نا.

۳۴. محمدپور، احمدف (۱۳۸۹)، *روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.

۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، *مقدمه و پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا.

۳۶. _____، (۱۳۹۱)، *مقدمه و پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، چاپ بیست‌ویکم، تهران: انتشارات صدرا.

۳۷. _____، (۱۳۷۷)، *نقدی بر مارکسیسم، مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

۳۸. مقدم، وحید و واعظ بزرانی، محمد، (۱۳۸۸) «جایگاه رئالیسم و ابزارگرایی در روش‌شناسی علم اقتصاد»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۵، شماره ۵۸، (صص ۳۳-۶۲).

۳۹. مک‌این‌تایر، السدیر، (۱۳۷۹)، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۴۰. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، (۱۳۷۲)، *درآمدی به فلسفه*، چاپ دوم، بی‌جا: انتشارات طهوری.

۴۱. وایت، راب، هینز، فیونا، (۱۳۹۰)، *جرم و جرم‌شناسی*، ترجمه علی سلیمی، چاپ چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

42. Audi, Robert, (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

43. Bruce A.Arigo and Christopher R.Williams, (2006), *The Philosophy, Crime and Criminology*, USA: University of Illinois Press.

44. Clarence R. Jeffery, (1956), "The Structure of American Criminological Thinking", *The Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science*, Vol. 46, No. 5 (Jan-Feb, 1956), pp. 658-672. Published by: Northwestern University.

45. Maki, Uskali, (1998), "Realism", *The Handbook of Economic Methodology*, J.B. Davis & D.Hands & U.Maki(eds), Cheltenham, Edward Elgar .

46. Trigg, Roger, (2003), "Realism", *Encyclopedia of Science and Religion*, J.Wentzel Vrede van Huyssteen (ed), Macmillan Reference USA.