

بررسی نظریه‌ی «معرفت‌ناگرایی سیاسی» از منظر فیلسوفان غربی و متفکران مسلمان

احمد واعظی*

چکیده

فضای فلسفه‌ی سیاسی نظیر دیگر شاخه‌های حکمت عملی، مشتمل بر قضایای ارزشی و هنجاری است. تحلیل‌های شکاکانه نسبت به ماهیت قضایای هنجاری و ارزشی عده‌ای را به «معرفت‌ناگرایی» و روی‌کردی غیر شناخت‌گرایانه نسبت به حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کشانده است که بر اساس آن، گزاره‌های الزامی و ارزشی و اخلاقی مربوط به اندیشه‌ی سیاسی را از سنخ باور و تصدیق و معرفت ندانند. در مقاله‌ی حاضر، ضمن بررسی و نقد ادله‌ی مهم «معرفت‌ناگرایی سیاسی» به پی‌آمدها و نتایج این معرفت‌ناگرایی در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی اشاره شده است. همچنین مقاله کوشیده است در فضای تفکر سیاسی اسلامی نیز از احتمال گرایش به «معرفت‌ناگرایی» بر اساس تحلیل ادراکات اعتباری و عدم امکان اقامه‌ی استدلال در قضایای هنجاری و ارزشی بحث نماید.

از نتایج این تحقیق، اثبات این نکته است که وجود عدم توافق در پاره‌ای از داوری‌ها و گزاره‌های حوزه‌ی سیاست، هرگز دلیلی بر «معرفت‌ناگرایی» نخواهد بود، همچنان که نشان خواهد داد که دست‌کم برخی از داوری‌های ارزشی ما راجع به موضوعات سیاسی به «معتبر» و «نامعتبر» و «درست» و «نادرست» تقسیم می‌شوند و بسیاری از گزاره‌های حوزه‌ی سیاست استدلال‌پذیر است.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت‌ناگرایی، ۲- شکاکیت معرفتی، ۳- فلسفه‌ی سیاسی، ۴- قضایای هنجاری و ارزشی، ۵- مبنای‌گرایی، ۶- متفکران مسلمان، ۷- فیلسوفان غربی.

۱. طرح مسأله

فیلسوف سیاسی از یک سو با پاره‌ای پرسش‌های کلی و بنیادین درباره‌ی جامعه‌ی سیاسی، منشأ مشروعیت حکومت و قدرت سیاسی، وجود یا عدم وجود حقوق سیاسی عام و غیر مشروط برای آحاد جامعه و مانند آن رو به رو است که جانب توصیفی فلسفه‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر، درباره‌ی درستی سیاسی و خیر سیاسی تأمل می‌کند و ضمن ترسیم مطلوبیت‌های جامعه‌ی سیاسی، توصیه‌ها و الزاماتی را درباره‌ی بهینه‌سازی حیات سیاسی بشر و تحقق صورت وضعیت مطلوب مناسبت‌ها و روابط سیاسی حاکم بر جامعه‌ی بشری ارائه می‌دهد. بخش اخیر طبعاً فیلسوف سیاسی را با «نظریه‌ی خیر سیاسی»، یعنی غایات و مطلوبیت‌های جامعه‌ی سیاسی و نیز «نظریه‌ی درستی سیاسی»، یعنی آنچه در فضای سیاست و روابط و مناسبت‌های سیاسی، درست و بایسته است، درگیر می‌کند که هر دو از سنخ تأمل در ارزش‌ها و غایات و خیرات جامعه‌ی سیاسی است. به طور طبیعی، این فضای هنجاری و ارزشی مولد این پرسش معرفت‌شناسانه است که آیا اساساً ارزش‌ها و خیرات و مطلوبیت‌های سیاسی موضوع معرفت و شناخت قرار می‌گیرند و می‌توان از چیزی به نام دانستن و معرفت به ارزش‌ها و خیرات سیاسی یاد کرد؟ آیا این شناخت‌ها و باورها در زمینه‌ی فضایل و غایات و خیرات و مطلوبیت‌های جامعه‌ی سیاسی، اموری نسبی و وابسته به فرهنگ‌ها و واقعیت‌های عینی هر جامعه است یا آن که وصول به باورهای عام و مطلق و فرافرنگی و غیر وابسته به شرایط عینی هر جامعه میسر است؟ همچنان که در جانب توصیفی فلسفه‌ی سیاسی و پرسش‌های غیر هنجاری مربوط به حوزه‌ی سیاست نیز بحث در امکان حصول معرفت و نحوه‌ی وصول به معرفت را می‌توان طرح کرد.

فارغ از سطح فلسفی و نظری، این مسأله در سطح عمومی و متن جامعه‌ی سیاسی نیز مطرح می‌شود. بی‌شک فضای سیاست مشحون از داوریه‌ها و قضاوت‌های ارزشی است. تصمیمات و عمل کرده‌های سیاسی به بد یا خوب، عادلانه و ناعادلانه موسوم و موصوف می‌شوند، همچنان که در سطح کلان، به اصول، الزامات و توصیه‌های عام و کلی ملتزم و معتقدیم. برای نمونه، لزوم احترام به آزادی‌های فردی، مالکیت خصوصی، بازار آزاد و دموکراسی از اصول و الزامات سیاسی عام حاکم بر جوامع لیبرال دموکراتیک معاصر است. همچنان که لزوم حفظ کرامت انسان، بایستنی بودن اهتمام به عدالت و دیگر ارزش‌های اسلامی و الزامی بودن تحفظ بر شریعت اسلامی و لزوم رعایت اخلاق و

آداب اسلامی در تعامل میان کارگزاران و مردم، از اصول و الزامات حاکم بر جامعه‌ی اسلامی مطلوب است.

پرسش مهم آن است که آیا ما از باب «معرفت» به این اصول و شناخت و «دانستن»، این الزامات و داوری‌ها را صورت می‌دهیم یا آن‌که این قضاوت‌ها و باورها جنبه‌ی سوبژکتیو و یا فرهنگی^۱ دارد، یعنی به علت آن‌که افراد در درون فرهنگ لیبرالی رشد یافته و بالیده‌اند طبعاً متمایل به داوری‌ها و الزامات سیاسی خاصی هستند و افرادی که در فرهنگی متفاوت، تربیت شده‌اند به اصول و ارزش‌ها و داوری‌های سیاسی دیگری تمایل نشان می‌دهند. به تعبیر دیگر، تفاوت آن‌ها در شناخت و فهم حقایق سیاسی نیست، بلکه در گرایش‌ها و تمایل‌ها و پسندهای مختلف است. از این رو، پرسش اساسی آن است که آیا در فضای سیاست و تفکر سیاسی، «علم و معرفت» و باور موجه امکان‌پذیر است یا آن‌که این‌گونه قضاوت‌ها و باورها و اصول از سنخ معرفت و علم نبوده، ریشه در امور دیگری غیر از آگاهی و معرفت دارد، مثلاً برخاسته از «بافت اجتماعی» و فرهنگی است که اشخاص به آن تعلق دارند و آن را بر زندگی اجتماعی خویش مستولی کرده‌اند.

مراد از «معرفت‌گرایی»^۲ یا «شناخت‌گرایی» در قلمرو حکمت عملی و مباحث ارزشی و هنجاری آن است که جملات و گزاره‌هایی که ما در حوزه‌ی اخلاق و دیگر عرصه‌های مشتمل بر ارزش‌ها و الزامات و باید‌ها و نبایدها و خوب و بد‌ها بیان می‌کنیم از جنس باور و شناخت است، یعنی حالت ذهنی ما نسبت به محتوای این گزاره‌ها از نوع باور و تصدیق و شناخت است و از این رو صدق و کذب بردار است و می‌توان راجع به صادق بودن یا کاذب بودن آن‌ها تحقیق و مباحثه و مناقشه کرد. در نقطه‌ی مقابل، «معرفت‌ناگرایی» یا «شناخت‌ناگرایی»^۳ بر آن است که حالت ذهنی ما نسبت به این گزاره‌ها از نوع باور و تصدیق و آگاهی نیست، بلکه از سنخ تمایل و گرایش و احساس (مثبت یا منفی) است (۱۱، صص: ۲۰۱ - ۲۰۳ و ۲۱، صص: ۳ - ۸).

شایان ذکر است که «واقع‌گرایی»^۴ ارزشی و اخلاقی غیر از «معرفت‌گرایی» ارزشی و اخلاقی است. البته هر معتقد به واقع‌گرایی در حوزه‌ی حکمت عملی ضرورتاً شناخت‌گرا و معرفت‌گرا است اما عکس آن صحیح نیست. واقع‌گرایی تفاسیر مختلفی دارد، ولی جامع آن‌ها آن است که واقع‌گرایان ریشه‌ی گزاره‌های ارزشی و اخلاقی را در واقع می‌دانند و برای این گزاره‌های هنجاری و ارزشی به وجهی واقعیت مستقل از ذهن و خواست و میل ما را در نظر می‌گیرند، یعنی به استقلال این گزاره‌ها از تمایلات و قراردادهای انسانی معتقدند (۱۱، صص: ۱۵ - ۱۶؛ ۲۷، صص: ۱۳ - ۱۸).

همچنین باید گفت که «معرفت‌ناگرایی»^۵ در این مقاله، غیر از شکاکیت معرفت‌شناختی عام و مطلق است که امکان حصول معرفت و شناخت را برای آدمی به طور عام و مطلق انکار می‌کند. مقاله‌ی حاضر معطوف به آن دسته دیدگاه‌هایی است که امکان معرفت را در خصوص قضایای مربوط به حکمت عملی انکار می‌کنند، یعنی قضایای مشتمل بر خوب و بد و باید و نباید و درست و نادرست را که قضایایی از سنخ ارزش‌داوری و هنجاری^۶ هستند از جنس معرفت و شناخت نمی‌دانند.^۷

مقاله‌ی حاضر دو هدف اصلی را دنبال می‌کند؛ در گام نخست، بر آن است که مروری انتقادی و تحلیلی داشته باشد به اهم استدلال‌ها در دفاع از معرفت‌ناگرایی در قبال قضایای ارزشی و هنجاری، و در گام دوم، پی‌آمدها و بازتاب‌های معرفت‌ناگرایی را در فضای تفکر سیاسی بررسی نماید.

۲. معرفت‌ناگرایی مبتنی بر شکاکیت

مدافعین این دیدگاه برآن‌اند که باورها و داوری‌های سیاسی و اخلاقی را به جای عقل و خرد یا تجربه و مشاهده^۸ و یا شهود^۹ باید در منابع غیر معرفتی نظیر فرهنگ یا «سنت»^{۱۰} ریشه‌یابی کرد. این گروه به دو دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شوند:

دسته‌ی اول کسانی هستند که اساساً این قبیل باورها و داوری‌ها را فاقد «ارزش صدق»^{۱۱} دانسته، مفاد این گزاره‌ها را دربردارنده‌ی هیچ حکایتی از واقع نمی‌دانند و پیوندی میان آن‌ها و بیان «حقیقت» نمی‌بینند. اینان به شکاکان معرفت‌شناختی^{۱۲} در حوزه‌ی قضایای هنجاری و ارزشی موسوم می‌شوند.

دسته‌ی دوم نسبی‌گرایانی هستند که این گزاره‌های هنجاری و ارزشی را به طور محدود و مقید، معرفت‌بخش می‌دانند، به این معنا که معتقدند این قبیل قضایا تنها برای آن دسته از کسانی که تعلق خاطر به سنت و فرهنگی خاص دارند دارای ارزش صدق است و برای دیگر افراد و گروه‌هایی که با منشأ و منبع فرهنگی و سنتی این گزاره‌ها پیوندی ندارند معرفت‌بخش نیست.

در این‌جا بر اهم استدلال‌های دسته‌ی اول، که از موضعی شکاکانه اصل معرفت‌بخش بودن این قبیل قضایا و باورها را ناممکن می‌دانند متمرکز می‌شویم:

۲.۱. دلیل اول

«عدم توافق» خصیصه‌ی عام باورها و داوری‌های سیاسی است. از گذشته‌های دور، درباه‌ی نظام سیاسی مطلوب و نحوه‌ی سامان سیاسی جوامع بشری اختلاف نظر جدی وجود داشته که هنوز ادامه دارد و صاحب‌نظران و متفکران سیاسی در طول تاریخ

اندیشه‌ی سیاسی، منازعات فکری حلّ نشده‌ای را به نمایش گذاشته‌اند. حتی در درون معتقدان به یک نظریه‌ی سیاسی، مثلاً دموکراسی، اختلاف نظر جدّی مشاهده می‌شود و مدل‌های متفاوتی از دموکراسی مورد حمایت و دفاع قرار می‌گیرد.

از نظر یک شکاک سیاسی، بهترین تبیین برای این منازعات و عدم توافق‌ها آن است که این نظرگاه‌ها و دیدگاه‌های مختلف سیاسی را به جای آن‌که ناشی از عدم درک حقایق عینی سیاسی و اختلاف در فهم و شناخت حقیقت و واقعیت امر بدانیم، ناشی از اختلاف در جهت‌گیری‌های سیاسی و بازتاب تعلق به جوامع فرهنگی مختلف و یا محیط‌های تربیتی متفاوت تفسیر کنیم.^{۱۳}

بنابراین داوری‌ها و اصول سیاسی ارائه‌شده به منزله‌ی قضایای معرفت‌بخش، در خور اعتماد نیستند و می‌توانیم مدّعی شویم که منشأ این منازعات حلّ نشده آن است که اساساً آنچه آنان ابراز می‌کنند از سنخ علم و معرفت نیست.

۲.۲. پاسخ به دلیل اول

اولاً در کنار اختلاف نظرها، موارد اشتراک نظر نیز وجود دارد. این‌که تمامی قدرت‌های سیاسی و سیاستمداران به‌رغم تفاوت زیاد، در خصوصیات و سبک اداره‌ی جامعه بر شعارهای خاصی تکیه می‌کنند - گرچه در عمل، به بسیاری از آن‌ها ملتزم نیستند - نشان‌دهنده‌ی وجود توافق و اشتراک نظر است. برقراری عدالت، رفع تبعیض، حفظ کرامت آحاد جامعه، حکومت قانون و احترام به حقوق شهروندی را می‌توان از مصادیق اشتراک نظر شمرد.

ثانیاً صرف اختلاف نظر موجب اعتقاد به عدم وجود معرفت سیاسی نمی‌شود، زیرا باید دید که منشأ اختلاف نظرها و منازعات سیاسی چیست. برای نمونه، اگر چند نفر در مورد یک ادراک حسی اختلاف نظر دارند ممکن است منشأ این اختلاف نظر فقدان نور کافی یا تفاوت در منظر رؤیت و یا غبارآلودگی هوا و یا آسیبی در قوه‌ی بینایی برخی از آن‌ها باشد. اگر منشأهای معقولی برای اختلاف نظر وجود دارد، هرگز حق نداریم که از پایه و اساس، منکر معرفت‌زایی ادراک حسی شویم.

اختلاف نظر و حتی منازعات حل‌ناشده در بسیاری از شاخه‌های شناخته‌شده‌ی معرفتی وجود دارد. در شاخه‌های مختلف علوم طبیعی و انسانی و نیز در شاخه‌های دانش اسلامی نظیر فقه و اصول و فلسفه و کلام، شاهد منازعات و اختلاف آرای جدّی در طول تاریخ این علوم هستیم، اما باتوجه به این‌که تکاپوی علمی در تمامی این علوم به طور روشمند و استدلالی صورت می‌پذیرد، اختلافات موجود به سبب خطا در

استدلال و یا اختلاف در منابع و روش تقرّب به حلّ مسأله است، اما این همه موجب آن نیست که معرفت بودن این شاخه‌های علمی را مخدوش کنیم.

در فضای تفکر سیاسی نیز وضع به همین منوال است. نوع متفکران و فیلسوفان سیاسی برای توجیه نظریه‌های سیاسی خود، اقدام به اقامه‌ی استدلال می‌نمایند و در مقام اقناع دیگران برمی‌آیند. البته خطا در استدلال در این جا نیز مثل دیگر شاخه‌های معرفتی، مجال واسعی دارد.

لازمه‌ی منطقی این خطاها انکار معرفت‌بخشی این تلاش‌های نظری نیست؛ بلکه، همان طور که لموس می‌گوید به یک «نظریه‌ی خطا»^{۱۴} نیازمندیم که ریشه‌ها و منشأهای خطاهای استدلالی در این حوزه را مدوّن و بررسی نماید (۱۷، ص: ۴۸۱).

باید به این حقیقت اعتراف کرد که بر خلاف بسیاری از علوم که در تنفیح روش و استانداردهای تحقیق جهت کاهش و محدود کردن دایره‌ی عدم توافق در آن‌ها تلاش‌های مستمری صورت می‌پذیرد، در حوزه‌ی مطالعات سیاسی، این امر رونق چندانی ندارد و این خلأ کاملاً محسوس است. اما همان‌طور که اشاره شد، این قسم کمبودها موجب آن نیست که باب کسب معرفت را در این حوزه مسدود بدانیم و گزاره‌های موجود در آن را از جنس شناخت و معرفت بشماریم.

ثالثاً این نکته کاملاً صحیح است که فرهنگ و تعلیم و تربیت عاملی مؤثر در تسهیل باور و اعتقاد افراد نسبت به امور ارزشی و هنجاری و اخلاقی است، اما این امر باعث نمی‌شود که در مورد معرفت بودن یا نبودن این امور خلط مبحث کنیم و تأثیرگذاری تعلیم و تربیت و فرهنگ را در رواج و شیوع باور به آن‌ها به معنای عدم موجه بودن و عدم علم و معرفت بودن این گزاره‌ها بدانیم، زیرا واضح است که «مبنای موجه بودن» یک قضیه می‌تواند غیر از «مبنای پذیرش» آن قضیه باشد. چه بسا قضیه‌ای از صدق و حقانیت برخوردار باشد و دلایل و شواهد مستند و معقولی دالّ بر موجه بودن آن قضیه وجود داشته باشد، اما باور به آن قضیه برای عده‌ای از افراد، نه براساس التفات و تأمل در آن شواهد موجه‌کننده، بلکه بر مبنای تعلیم و تربیت و تأثیرگذاری عوامل فرهنگی و تبلیغی باشد، نظیر بسیاری از معلومات تاریخی، جغرافیایی و علوم تجربی که در مدارس براساس تعلیم و تربیت، و نه براساس رجوع به مستندات و دلایل حقانیت و صدق آن‌ها به باور و پذیرش دانش‌آموزان درمی‌آید. بنابراین عوامل دخیل در پذیرش و باور به یک قضیه نمی‌توانند تعیین‌کننده‌ی ماهیت آن قضیه از جهت علم و معرفت و موجه بودن یا نبودن آن قضیه باشند (۹، ص: ۲۶۲).

۲.۳.۲. دلیل دوم

قضایا و گزاره‌های ارزشی و هنجاری مورد اشاره و استفاده در مباحث و

نظریه‌پردازی‌های سیاسی، فاقد «ارزش صدق»^{۱۵} هستند و از این رو نه صادق‌اند و نه کاذب؛ پس اساساً نمی‌توانند معرفتی را به دست دهند، زیرا ویژگی مسلم یک قضیه‌ی معرفت‌بخش آن است که صدق و کذب‌بردار باشد. بنابراین مفاد این اظهارات ارزشی و هنجاری یا بیان و اظهار ترجیحات فردی و احساس و تمایل درونی گوینده است و یا این‌که به غرض تأثیرگذاری در مخاطب و جهت‌دهی و هدایت رفتار و سلوک مخاطبان ارائه شده است و فاقد جنبه‌ی معرفت‌بخشی و حکایت از واقع می‌باشد.

مایکل والترز در توجیه این‌که چرا گزاره‌های ارزشی غیر معرفت‌بخش هستند به اثبات ناپذیر بودن صدق یا کذب آن‌ها و تحلیل ناپذیر بودن «ارزش» استدلال می‌کند و این‌که انتخاب و گزینش ارزش‌ها بی‌مبنا و فاقد معیار و نامعقول است.

وی می‌نویسد: «اظهارات و گزاره‌های ارزشی، به سبب آن‌که صدق و کذب آن‌ها قابل اثبات نیست، ابتدا نمی‌توانند موضوع بررسی و مطالعه قرار گیرند. ارزش نمی‌تواند مورد تحلیل قرار گیرد... آن‌ها نمی‌توانند گزینش و انتخاب شوند و انتخاب آن‌ها امری غیر عقلانی^{۱۶}، غیر قابل مدیریت^{۱۷} و فاقد معیار^{۱۸} است (۲۸، ص: ۱۲).

۴.۲. پاسخ به دلیل دوم

برخلاف این ادعای ناشناخت‌گرایانه، شواهدی دال بر آن است که قضایای ارزشی و هنجاری می‌توانند صدق و کذب‌بردار بوده، به لحاظ معرفت‌شناختی موجه و معرفت‌بخش باشند. برخی از این شواهد به قرار ذیل است:

الف) داوری‌های ارزشی ما در باب موضوعات سیاسی، به «معتبر» و «نامعتبر» و «درست» و «نادرست» تقسیم می‌شوند، مثلاً تشویق استبداد و خودکامگی، رواداری تبعیض و نژادپرستی، محروم کردن برخی شهروندان از حقوق سیاسی، اظهارات و داوری‌های نامعتبر و نادرست تلقی می‌شود و در مقابل، پاره‌ای از داوری‌های ارزشی و هنجاری، نظیر نیک شمرده شدن عدالت‌ورزی، تحسین و تشویق به جلوگیری از سواستفاده‌ی مالی و غیر مالی صاحبان قدرت و تقبیح خیانت در امانت و سواستفاده از قدرت، داوری‌ها و اظهارات معتبر و درست تلقی می‌شوند. نکته‌ی در خور توجه آن است که معمولاً ما برای این داوری‌ها و توجیه آن‌ها دست به استدلال می‌زنیم، یعنی از مقدماتی استفاده کرده، به این نتایج ارزشی می‌رسیم و به اصطلاح، به طور قیاسی^{۱۹} درباره‌ی درستی و نادرستی و معتبر و نامعتبر بودن این ارزش‌داوری‌ها اظهار نظر می‌کنیم. اگر ادعای شکاکان و معرفت‌ناگرایان صحیح باشد، هرگز چنین اعتبارسنجی مبتنی بر استدلال در قبال این داوری‌های ارزشی اتفاق نمی‌افتد.

ب) به طور وجدانی، زمانی که در مورد موضوعات مهم سیاسی به داوری می‌پردازیم و یا متفکری در باب مطلوبیت‌های جامعه‌ی سیاسی یا الزامات نظام و جامعه‌ی سیاسی توصیه‌هایی ارائه می‌دهد و نظریه‌پردازی می‌کند، وضعیت کاملاً متفاوت با اوقاتی است که ما یا هر متفکر سیاسی، ذوقیات و سلائق و ترجیحات فردی خویش را در مورد غذاها و پوشاک‌ها و تفریحات ابراز می‌کند. معنا ندارد که انسان درباره‌ی ترجیحات فردی و تمایلات شخصی و احساس درونی خویش، حاضر به مذاکره و مباحثه‌ی جدی و چالش با دیگران باشد، اما در مورد داوری‌ها و هنجارهای سیاسی خویش، مجدثانه به گفت‌وگو و بحث و استدلال می‌پردازیم و این شاهد روشنی بر آن است که نمی‌توانیم این داوری‌ها و توصیه‌ها و الزامات سیاسی را به صرف بیان ذوق و میل احساس درونی فرد گوینده فروکاهیم.

۲.۵. دلیل سوّم

قیاس قضایای ارزشی و هنجاری با قضایای علمی و معرفت‌بخش، مع الفارق است، زیرا قضایای علمی و معرفت‌بخش به وسیله‌ی شواهد تجربی و حقایق مشاهده‌پذیر و به واسطه‌ی کاربری عقل و منطق قیاسی، قابل آزمون و بررسی و راستی‌سنجی است، بر خلاف قضایای ارزشی و اخلاقی که فاقد معیارهای سنجش درستی و نادرستی‌اند. بنابراین با عنایت به این که تجربه یا منطق و خرد را نمی‌توان پایه‌ی داوری‌های ارزشی و هنجاری قرار داد، این داوری‌ها نمی‌توانند اظهارکننده‌ی دانش و معرفت باشند.

۲.۶. پاسخ دلیل سوّم

در مقابل این استدلال شکاکان معرفت‌شناختی در حوزه‌ی اخلاق و سیاست، که مطلق قضایای ارزشی (صرف نظر از کاربری آن‌ها در حوزه‌ی اخلاق، سیاست و حقوق) را در بر می‌گیرد، واکنش‌های متفاوتی در دفاع از معرفت‌بخش بودن این قضایا ابراز شده است و با راه‌های بسیار متنوع و متفاوتی به نتیجه‌ی واحدی که همانا انکار شکاکیت معرفت‌شناختی باشد رهنمون شده‌اند. برای نمونه، امانوئل کانت و پیروان وی با استناد قضایای ارزشی و اخلاقی (که شامل اصول عدالت و وظایف حقوقی نیز می‌شود) به «خرد ناب» و «ما تقدم»^{۲۰} دانستن آن‌ها، از معرفت‌بخشی این قضایا دفاع می‌کنند، همچنان که جان استوارت میل و نفع‌انگاران متأخر با تأکید بر این که فقط «لذت» و رهایی از درد اموری هستند که «ذاتاً خوب»^{۲۱} محسوب می‌شوند، معتقدند این امکان وجود دارد که داوری‌های ارزشی و هنجاری ما در حوزه‌ی اخلاق و سیاست و حقوق، معرفت‌بخش و شناخت‌آفرین تلقی شوند، زیرا این نکته که عمل ما بر طبق این اصول هنجاری و داوری‌های ارزشی، چه میزان از «خیرذاتی» (لذت و یا رهایی از درد)

را برای ما به ارمغان می‌آورد امری در دسترس و قابل فهم و شناخت است. بنابراین درستی و صدق و صحت داوری‌ها و اصول اخلاقی و ارزشی در خور شناخت است. همچنین به اعتقاد برخی دیگر از متفکران، این که قضایای ارزشی و اخلاقی به طور قیاسی از واقعیات^{۲۲} استنتاج نشده‌اند، منطقاً این نتیجه را در پی ندارد که نمی‌توان به کمک واقعیات، این قضایا را موجه کرد، همان طور که در قضایای علمی، کاملاً متصور است که یک قضیه‌ی علمی مؤید به استقرائات جزئی و موردی باشد، بی آن که به طور قیاسی، ناشی از آن موارد جزئی، و مستنتج از آن‌ها تلقی شود. در مورد قضایای ارزشی و اخلاقی نیز می‌توان این قضایا را به طور استقرایی توسط موارد و مشاهدات جزئی تأیید و موجه کرد (۸).

به گمان نگارنده، برخی قضایای ارزشی و اخلاقی، نظیر حسن عدالت و قبح ظلم و دیگر امتهات قضایای اخلاقی به طور شهودی مورد تصدیق عقل ما است و همان طور که در حوزه‌ی معلومات نظری، برخی از آن‌ها بدیهی‌اند، در حوزه‌ی معلومات ارزشی و اخلاقی نیز برخی قضایا برای عقل، بدیهی است. اما در غیر از امتهات قضایای ارزشی و در بسیاری از موارد، داوری ارزشی در مورد صحت و سقم و عادلانه بودن و نبودن و بایسته و نبایسته بودن برخی قضایای کلی مربوط به امور سیاسی و غیر سیاسی، به «تأمل» نیاز داریم تا به تصدیق این داوری‌ها و قضایا برسیم؛ یعنی در عین بدیهی بودن و غیر مستنتج بودن (استقرایی یا قیاسی نبودن) قضایای اصلی اخلاقی، برای کثیری از موارد، نیازمند تأمل هستیم.

این تحلیل و روی کرد با «مبناگرایی» مورد تصدیق نوع فیلسوفان و عالمان مسلمان منافاتی ندارد، زیرا مبناگرایی کاملاً مجاز می‌داند که برخی قضایا را از باب بداهت و شهودی بودن و بدون استنتاج از قضایای مقدماتی، مورد تصدیق قرار دهیم. اساساً در معرفت‌شناسی، موجه بودن یک معرفت به معنای ارائه‌ی دلیل بر درستی و صحت آن نیست، بلکه به معنای پی بردن به صدق و دستیابی به حقیقت یک گزاره‌ی معرفتی است و از این رو قضایای اولی و بدیهی که مستنتج از قضایای دیگر نیستند کاملاً موجه و از مصادیق بارز علم و معرفت به شمار می‌آیند.

در آثار متفکران مسلمان، عمدتاً مبناگرایی در حوزه‌ی مباحث نظری مورد تأکید قرار گرفته است، اما «مبناگرایی اخلاقی»^{۲۳} نیز کاملاً تصویرپذیر است. مراد از این مبناگرایی آن است که برای امور ارزشی و اخلاقی نیز اصول و پایه‌هایی وجود دارد که چون و چرابردار نبوده، اعتبار آن‌ها مرهون اعتبار قضایای دیگر نیست. این اصول و پایه‌ها می‌توانند مبنای «توجیه اخلاقی»^{۲۴} دیگر گزاره‌های ارزشی و اخلاقی قرار گیرند. بنابراین

اصول و پایه‌های اخلاق قضایایی بدیهی و مستغنی از استدلال بوده، بر دیگر قضایای معرفتی تکیه زده‌اند.

در میان متفکران غربی، برخی نظیر راس (۲۵، ص: ۲۹) بر وجود معرفت‌های اخلاقی پایه و بدیهی اصرار می‌ورزند. وی بر آن است که برخی قضایای اخلاقی بدیهی است، به این معنا که گرچه از آغاز خلقت با ما نیستند، زمانی که به بلوغ ذهنی کافی رسیدیم، بدون نیاز به استدلال^{۲۵}، صدقشان برای ما آشکار می‌شود، درست نظیر آکسیوم‌های ریاضی یا اعتبار و حجیت یک قالب قیاس (نظیر شکل اول قیاس در منطق).

۳. پی‌آمدهای معرفت‌ناگرایی در حوزه تفکر سیاسی

متفکران وفادار به معرفت‌ناگرایی در عرصه‌هایی نظیر داوری‌های ارزشی، غایات و اهداف انسانی و خیرات بشری، این شکاکیت و انکار معرفت‌شناختی را مبنای وصول به نتایج مشخص در عرصه تفکر سیاسی قرار داده‌اند و گاه از آن برای توجیه کلان نظریه‌ی سیاسی خاصی سود جست‌ه‌اند و زمانی از آن برای دفاع و تثبیت ارزش خاصی بهره برده‌اند.

ضدیت با میناگرایی^{۲۶} شاید مستقیم‌ترین و عام‌ترین نتیجه‌ای است که بر معرفت‌ناگرایی استوار شده است. «میناگرایی»، که ریشه‌ای عمیق در تاریخ تفکر سیاسی دارد و بسیاری از فیلسوفان بزرگ سیاسی، از افلاطون تا زمان حاضر، به آن وفادار بوده‌اند، بر این نکته‌ی کلیدی استوار است که موجه شدن نظریه‌ها و باورهای سیاسی در گرو «حقانیت» و شناخت صادق مبانی و پیش‌فرض‌های آن‌هاست. بر همین اساس است که فیلسوفان کلاسیکی مانند افلاطون و ارسطو و فارابی آرای سیاسی خویش را در قالب یک منظومه‌ی فلسفی جامع و مبتنی بر تنقیح و استدلال بر پایه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی متناسب، عرضه می‌کردند (۶، فصل دوم).

اما از سوی دیگر، روی کردهای پراگماتیستی و ضد میناگرایانه به حوزه‌ی سیاست، پیوندی میان موجه بودن یک باور و نظریه با «حقیقت» نمی‌بینند و بر آن‌اند که اساساً در مواجهه با هر نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی، پرسش از این‌که «آیا این نظریه از حقانیت و صدق برخوردار است؟» پرسشی نامربوط می‌باشد (۲۰، ص: ۲۸۰ - ۲۸۱). یکی از سردمداران روی کرد ضد میناگرایانه در عصر حاضر، فیلسوف آمریکایی، ریچارد رورتی، است که بر پایه‌ی اعتقاد عمیق به شکاکیت و معرفت‌ناگرایی، از روی کرد پراگماتیستی به سیاست حمایت می‌کند. از نظر وی، اگرچه نظریه‌های سیاسی و

اجتماعی گاه نیازمند تبیین و مفصل‌بندی فلسفی‌اند، هرگز نیازی به پشتوانه‌ی فلسفی ندارند و کاملاً متصور و ممکن است که بسیاری از موضوعات استاندارد پژوهش فلسفی را در پرانتز قرار دهیم و آن‌ها را به سیاست و نظریه‌پردازی اجتماعی و سیاسی بی‌ارتباط بدانیم. از نظر وی، اموری نظیر انسان‌شناسی فلسفی، بحث در معنای زندگی و دیگر مباحث نظری و فلسفی، هرگز مقدمه‌ای لازم برای نظریه‌پردازی سیاسی نیست، بلکه آنچه لازم است تاریخ و جامعه‌شناسی است (۳، صص: ۲۳ و ۲۶ و ۲۹).

در حوزه‌ی سیاست، رورتی به قول یورگن هابرماس، یک «زمینه‌گرا»^{۲۷} است (۱۲، ص: ۱۲۰)، به این معنا که از نگاه وی، اعتبار و معقولیت لیبرالیسم، به منزله‌ی یک کلان‌نظریه‌ی سیاسی، نه به سبب آن است که پشتوانه‌های استدلالی و فلسفی درون‌مایه‌ی آن را مدلل و موجه می‌کند، بلکه از آنجاست که فرهنگ سیاسی امروز غرب به هر دلیلی اصول و ارزش‌های لیبرالی را پذیرفته است و نفس هم‌سازی و هماهنگی لیبرالیسم با فرهنگ عمومی و فرهنگ سیاسی غربیان برای موجه‌سازی لیبرالیسم کفایت می‌کند، بی آن‌که به پایه‌های فلسفی برای توجیه ارزش‌های اخلاقی و سیاسی آن نیاز باشد.

برخی از مدافعان لیبرالیسم، معرفت‌ناگرایی را مبنای توجیه نظم سیاسی لیبرالی قرار می‌دهند. از نگاه شکاکانه‌ی آنان، نه‌تنها اهداف و ارزش‌های انسانی متنوع و متفاوت‌اند، بلکه دلایل عینی و بین‌الذهانی قانع‌کننده برای تقدّم بخشیدن به تلقی خاصی از خیر و خوبی وجود ندارد. پس یک نظم سیاسی لیبرال پاسخی مناسب به شکّ و ترجیح سوژکتیو و بی‌مبنا برای تلقی‌های مختلف از خیر است که در جامعه‌ی لیبرالی وجود دارد (۱۶، ص: ۱۲۲).

بوروس آکرمن در کتاب *عدالت اجتماعی و دولت لیبرال* به صراحت شکاکیت نسبت به وجود هر معنای متعالی و عدم امکان تحصیل معرفت نسبت به «خیر» را یکی از چهارراه‌های منتهی به لیبرالیسم معرفی می‌کند و در دفاع از معرفت‌ناگرایی چنین می‌نویسد: «اما آیا ما می‌توانیم چیزی راجع به خوبی و خیر^{۲۸} بدانیم؟ مطمئناً همه‌ی ما باورهایی در این زمینه داریم، اما آیا چنین نیست که این باورها صرفاً لاف‌زنی هر کس راجع به معرفت و دانش وی راجع به این موضوع است؟ ... حقیقت سخت این است که هیچ معنای اخلاقی‌ای در بطن دنیای ما وجود ندارد.» (۷، ص: ۳۶۸).

البته در نقطه‌ی مقابل این دیدگاه، گروهی از لیبرال‌ها برآن‌اند که جامعه‌ی لیبرال تلقی خاص خویش از خیر و ارزش‌های حیات جمعی را دنبال می‌کند نه آن‌که معروض تنوع تکثر اخلاقی و تکثر تصور از خیر باشد. آن‌ها با نفی معرفت‌ناگرایی ارزشی و اخلاقی، برآن‌اند

که لیبرالیسم کمال‌گرا^{۲۹} است، زیرا در جست‌وجوی تحقق نظم لیبرالی به منظور پی‌جویی و دست‌رسی به خیرهای خاصی نظیر استقلال و خودمختاری فردی^{۳۰} است (۲۴، ص: ۱۰).

یکی دیگر از پی‌آمدهای پذیرش معرفت‌ناگرایی در قلمرو قضایای ارزشی و هنجاری تمسک به آن جهت توجیه و دفاع منطقی از ارزش‌هایی خاص است. آزادی‌های فردی آن هم به تقریر لیبرالی آن و نیز تسامح و تساهل^{۳۱} بیشترین سهم از این‌گونه استدلال‌ها را به خود اختصاص داده است. برای نمونه، فردریک هایک شکاکیت عقلانی و قصور عقل در تشخیص اهداف و ارزش‌های قطعی و متعین را مجوز میدان دادن به آزادی و استقلال فردی قرار می‌دهد. از نظر وی، عقل از تشخیص و تعیین غایات ناتوان است و از این رو نمی‌تواند به ما بگوید که به لحاظ اخلاقی چه باید انجام دهیم. این ناتوانی از آن رو است که عقل نمی‌تواند در مقوله‌ی ارزش‌ها داور نهایی باشد و در باب تقدّم و تأخّر اخلاقی ارزش‌ها و هدف‌ها، به تنازعات خاتمه دهد. وی به دیوید هیوم حق می‌دهد که عقل را خادم شهوات و غرایز بشر می‌دانست. هایک تأکید می‌کند که در تنظیم و سامان دادن جامعه‌ی سیاسی، هرگز نباید به پیروی از غایات اجتماعی و مشترک تعیین‌شده از جانب عقل روی آورد، بلکه کاملاً برعکس، باید به هر فرد اجازه داد که در پی تحقق «غایات شخصی» که خود تعریف می‌کند باشد، صرفاً به این دلیل که اساساً چنان غایات مشترکی وجود ندارد (۱۴، صص: ۳۲ - ۳۴).

آیزایا برلین نیز به گونه‌ای آشکار، با نفی عینی‌گرایی اخلاقی^{۳۲} معرفت‌ناگرایی ارزشی را مبنای دفاع از آزادی فردی قرار می‌دهد. برلین معتقد است «ارزش‌ها» خصلتی ذهن‌گرا و سوپژکتیو دارند و هم‌صدا با هایک، بر آن است که هیچ ارزشی عینی با اعتبار ابدی وجود ندارد (۱۰، ص: ۱۷۲)؛ به همین دلیل، آزادی فردی اهمیت می‌یابد. افراد باید آزاد باشند تا هرگونه که خود می‌خواهند و تشخیص می‌دهند رفتار کنند، زیرا هیچ نظام ارزشی و تصویری از خیر و زندگی خوب وجود ندارد که به سبب برخورداری از ارزش واقعی و عینی بتواند آزادی فرد را مقهور خود سازد. به بیان دیگر، هیچ خیر و ارزش برتری وجود ندارد و همه‌ی ارزش‌ها نسبی و وابسته به پسند و ترجیح و گرایش و تشخیص فردی آحاد جامعه است؛ پس باید افراد آزاد باشند و هیچ قدرت و مرجعی حق ندارد به سبب ترجیح تصویری از خیر و سعادت و زندگی خوب، مانع و محدودیتی در راه آزادی افراد قرار دهد.

برای توجیه منطقی تساهل و تسامح نیز معمولاً به تقریری نظیر آنچه در توجیه آزادی فردی ذکر شد تمسک می‌شود و از معرفت‌ناگرایی راجع به خیرات و اهداف زندگی به لزوم تساهل استدلال می‌شود (۲۲، ص: ۱۳۲).

به اذعان بسیاری از منتقدان، استدلال از معرفت‌ناگرایی، شکاکیت یا نسبی‌گرایی برای توجیه یک ارزش خاص، نظیر تساهل و تسامح با ایهام و نقصان منطقی روبه‌رو است و این‌گونه استدلال‌ها فاقد مقدمه‌ای است که بتواند دیدگاه اخلاقی و ارزشی خاصی را (ارزش بودن آزادی یا ارزش بودن تساهل) را نتیجه دهد (۱۳؛ ۲۲؛ ۲۹).

مشکل دیگر این‌گونه استدلال‌ها آن است که «معرفت‌ناگرایی»، چه در شکل عام و کلی آن، نظیر کسانی که به شکاکیت عام و یا نسبی‌گرایی عام در همه‌ی حوزه‌های معرفتی معتقدند، و چه در شکل موضعی و ناحیه‌ای آن، نظیر آنچه در مقاله‌ی حاضر محل بحث است، اساساً نمی‌تواند مبنای تکوین یک استدلال برای قبولاندن چیزی که از جنس معرفت و باور است قرار گیرد. در «معرفت‌ناگرایی عام» که معتقد است «همه‌ی گزاره‌ها در همه‌ی حوزه‌های معرفتی مشکوک و یا نسبی است» به وضوح روشن است که نمی‌توان براساس آن به درستی و صحت نتیجه‌ای معرفتی درباره‌ی چیزی رسید. در هر استدلالی ما باید به صحت و درستی مقدمات آن اعتماد و باور داشته باشیم تا بتوانیم نتیجه‌ی آن استدلال را تصدیق و باور کنیم، حال آن‌که «معرفت‌ناگرایی عام» ما را به تردید و عدم پذیرش قضایا و گزاره‌ها دعوت می‌کند. در «معرفت‌ناگرایی موضعی» نیز وضع بر همین روال است. لازمه‌ی منطقی موضع شکاکانه نسبت به قضایای ارزشی و هنجاری آن است که باور به هیچ قضیه‌ی ارزشی و اخلاقی نمی‌تواند از جنس معرفت باشد، لذا حقانیت و صدق این‌گونه قضایا را نمی‌توان تصدیق کرد. پس چگونه می‌توان با چنین روی‌کردی بر ارزش بودن و اعتبار اموری مانند آزادی و تساهل استدلال کرد و آن‌ها را به منزله‌ی ارزش‌ها و اصول معتبر و ضروری حاکم بر جامعه معرفتی کرده، همگان را به احترام و رعایت آن‌ها دعوت نمود؟ این خطای منطقی آشکاری است که گروهی از لیبرال‌های معاصر مرتکب می‌شوند و معرفت‌ناگرایی ارزشی و اخلاقی را پلی به سوی تثبیت و تحکیم ارزش‌های لیبرالی قرار می‌دهند.

تأکید برخی از «معرفت‌ناگرایان ارزشی» بر فقدان خیر مشترک و ارزش‌ها و غایات مشترک انسانی بر نگرش‌های انسان‌شناسانه‌ی افراطی و نامعتدلی بنا شده که یا از پایه و اساس، وجود چیزی به نام «سرشت مشترک انسانی» را نفی می‌کنند و یا اگر وجود ذات و سرشت انسانی^{۳۳} را بپذیرند، برای این ذات «خیرات معین»^{۳۴} به مثابه‌ی فضایل و غایات مشترک دست‌یافتنی را به رسمیت نمی‌شناسند. بنابراین نمی‌توان از مقولاتی نظیر «خیرات انسانی»، «سعادت بشر»، «مصلح و منافع انسانی»^{۳۵} و مانند آن سخن گفت (۲۳، ص: ۴۲). این روی‌کرد در عین حال که در غرب مخالفین جدّی دارد، در

تقابل آشکار با مبانی فلسفی و انسان‌شناختی اسلامی قرار دارد که ورود در آن از حوصله‌ی مقال حاضر بیرون است.

۴. معرفت‌ناگرایی از طریق حضور اعتباریات در تفکر سیاسی

تاکنون در این مقاله «معرفت‌ناگرایی سیاسی» را در چارچوب تفکر معرفت‌ناگرایان غربی مرور کردیم. پیروان این روی‌کرد غالباً معرفت‌ناگرایی سیاسی را یا بر پایه‌ی پذیرش شکاکیت معرفت‌شناختی استوار می‌کنند و یا بر پایه‌ی «نسبی‌گرایی»^{۳۶}، که در این مقاله بر معرفت‌ناگرایی مبتنی بر شکاکیت متمرکز شدیم. اما در فضای متفکران مسلمان، زمینه‌های «معرفت‌ناگرایی» در حوزه‌ی حکمت عملی به شکاکیت و نسبی‌گرایی مصطلح و استدلال‌های شناخته‌شده‌ی این دو باز نمی‌گردد؛ بلکه خاستگاه احتمالی «معرفت‌ناگرایی» به دو مبحث مهم مربوط است: نخست پذیرش یا عدم پذیرش توانایی عقل آدمی در درک خوب و بد (حسن و قبح) و دیگری نحوه‌ی پیوند میان مفاهیم اعتباری و بنائات و اعتبارات عقلایی با گزاره‌های ارزشی و هنجاری. مراد از قضایای ارزشی و هنجاری گزاره‌های مشتمل بر الزامات و باید و نبایدها و نیز گزاره‌های مشتمل بر محمولاتی نظیر خوب و بد و درست و نادرست است.

پرداختن به این دو خاستگاه و بررسی لوازم تقریرها و روی‌کردهای موجود در این دو بحث محوری در مسأله‌ی «معرفت‌ناگرایی» مقاله‌ی مفصل دیگری را طلب می‌کند. اما از باب نمونه، تنها به یکی از تقریرها و استدلال‌های منتهی به معرفت‌ناگرایی متمرکز می‌شویم.

در دهه‌های اخیر، به لطف دقت‌های مرحوم محقق اصفهانی و شاگرد برجسته‌ی ایشان علامه طباطبایی و نیز مساعی شارحانه‌ی شهید مطهری، مبحث اعتباریات و نسبت مفاهیم اعتباری با مفاهیم حقیقی و نحوه‌ی حضور و کارکردهای مفاهیم اعتباری در ظرف اجتماع و مناسبات انسانی به یکی از مباحث فلسفی در فضای تفکر فلسفی اسلامی بدل شده است. گرچه این نظریه‌پردازان برجسته این مبحث نظری و فلسفی را بر مباحث حوزه‌ی سیاست، به ویژه مبحث معرفت‌ناگرایی سیاسی، تطبیق نکرده‌اند، این ظرفیت وجود دارد که از برخی اشارات علامه طباطبایی و به ویژه از نظرهایی که مرحوم مطهری درباره‌ی وضعیت مفاهیم اعتباری در فرآیند حرکت عقلانی و فکری دارد، در بحث «معرفت‌ناگرایی سیاسی» و عدم امکان وصول به معرفت استدلالی در عرصه‌ی حکمت عملی و تفکر سیاسی بهره برد.

از آن‌جا که نظریه‌های مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری درباره‌ی ادراکات اعتباری در مقالات و کتب متعددی به بحث گذاشته شده است از اطلاعاتی کلام در توضیح مفاهیم اعتباری و نسبت آن با مفاهیم حقیقی پرهیز کرده، فقط به طور اجمال، استدلالی را که برخی با استناد به دیدگاه‌های این دو، بر عدم امکان اقامه‌ی برهان و استدلال و عدم امکان استفاده از قواعد فلسفه و منطق در تفکر سیاسی سود جست‌اند و گونه‌ای «معرفت‌ناگرایی» در فضای تأمل و نظریه‌پردازی سیاسی را رقم زده‌اند، ذکر می‌کنم:

۱- مفاهیم معرفت سیاسی مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و همتایی خارج از ذهن ندارند؛ یعنی مفاهیمی اعتباری محسوب می‌شوند. معرفت سیاسی عبارت از احکامی وضعی است که ذهن به منظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگی وضع می‌کند. دو اصل کوشش برای حیات و انطباق با محیط یا احتیاجات، عوامل ایجادکننده‌ی ادراکات فلسفه‌ی سیاسی هستند (۲، ص: ۲۷۶ و ۲۷۸).

۲- تفاوت میان معرفت سیاسی و معارف حقیقی موجب تفاوت در استدلال و استنتاج معرفت سیاسی است. مفاهیم و ادراکات اعتباری نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباط منطقی پیدا کنند. بنابراین در معرفت سیاسی نمی‌توان روابط تولیدی ایجاد کرد (۲، ص: ۲۷۹).

همان‌طور که مرحوم مطهری توضیح می‌دهد، در قلمرو مفاهیم و ادراکات حقیقی، رابطه‌ی تولیدی میان معلومات و مفاهیم، تصویرشدنی است و ذهن از طریق تجزیه و تحلیل و تألیف و ترکیب معلومات و مفاهیم خویش، به ادراکات و مفاهیم جدیدی می‌رسد و مجهولاتی را بر خود معلوم می‌کند، یعنی معلومات جدیدی را از سنخ ادراکات و معلومات پیشین تولید می‌کند، حال آن‌که این امر در ادراکات و مفاهیم اعتباری امکان‌پذیر نیست (۵، ص: ۳۰۷).

۳- در مطالعات سیاسی، زمینه‌ی تکاپو و جنبش عقلانی ذهن فراهم نیست، زیرا همواره روابط موضوعات و محمولات، قراردادی و فرضی هستند و هیچ مفهوم قراردادی با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم قراردادی دیگر، رابطه‌ی واقعی و نفس‌الامری ندارد و لذا در مطالعات سیاسی نمی‌توان به معنای دقیق فلسفی، «برهان» تشکیل داد. رابطه‌ی میان دو طرف گزاره‌های معرفت سیاسی، همواره قراردادی است و نظریه‌پردازان سیاسی این قراردادها را برای رسیدن به هدف خاصی منظور می‌دارند (۲، ص: ۲۷۹).

۴- هیچ‌یک از قواعد فلسفه و منطق در نظریه‌پردازی معرفت سیاسی کاربرد ندارد و تنها قاعده‌ی منطقی معتبر در نظریه‌پردازی سیاسی معیار لغویت یا عدم لغویت است. نظریه‌های سیاسی به لحاظ ماهیت معرفت‌شناختی، جزو اعتباریات خیالی و وهمی - به معنی فلسفی - هستند و بر مبنای وجود منافع و مصالح در نظر گرفته می‌شوند (۲، ص: ۲۸۰).

ملاحظه می‌شود که بر اساس این تقریر، آنچه نظریه‌پردازی سیاسی و مطالعات سیاسی خوانده می‌شود به تسامح «معرفت سیاسی» نامیده می‌شود، زیرا محتوای نظریه‌های سیاسی از جنس معرفت و دانش نبوده، بلکه به لحاظ معرفت‌شناختی، از سنخ اعتبارات خیالی و وهمی محسوب می‌شود که نظریه‌پرداز به سبب مصالح و منافی که بر آن در ظرف اجتماع متصور می‌بیند جعل می‌کند. شاهد معرفت نبودن - طبق این تقریر - آن است که این نظریه‌ها هرگز برآمده از تفکر و حرکت ذهن و استنتاج نتیجه از دل معلومات و ادراکات پیشین نیستند. در مورد این تقریر از «معرفت‌ناگرایی» در حوزه‌ی مطالعات سیاسی، ملاحظات زیر به نظر می‌رسد:

الف) این که حوزه‌ی مطالعات سیاسی و گزاره‌های موجود در آن را یک‌سره مربوط به مفاهیم اعتباری و مضامین فرضی و قراردادی بدانیم، چنان که در مقدمه‌ی اول تصریح شده است، ناصواب و ناپذیرفتنی است. بخشی از مباحث حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی به مباحث «توصیفی»^{۳۷} اختصاص دارد، همچون بحث در ماهیت جامعه‌ی سیاسی، منشأ تکوین جامعه‌ی سیاسی، مباحث انسان‌شناختی^{۳۸} و... که پشتوانه‌ی بسیاری از نظریه‌های سیاسی قرار می‌گیرد. موضوع پژوهش و تحقیق در این بخش از مطالعات، پاره‌ای «واقعیات» است و ابدأ ارتباطی با مفاهیم و گزاره‌های اعتباری ندارد. برای نمونه، این بحث انسان‌شناختی در حوزه‌ی سیاست که آیا آدمیان دارای غایات و اهداف مشترک‌اند و آیا می‌توان از اموری تحت عنوان «خیرات مشترک انسانی» یاد کرد یا خیر، در حریم اعتباریات نمی‌گنجد.

از سوی دیگر، باید توجه کرد که مترادف قرار دادن گزاره‌های هنجاری و ارزشی با قضایای اعتباری خطایی نابخشودنی است. در جانب هنجاری^{۳۹} فلسفه‌ی سیاسی، در ترسیم جامعه‌ی مطلوب سیاسی و نحوه‌ی چینش مناسبات اجتماعی و سیاسی، با پاره‌ای «الزامات» و توصیه‌ها و داوری‌های ارزشی و گزاره‌هایی مشتمل بر خوب و بد و درست و نادرست روبه‌رو هستیم. اگر اعتبار را «اعطای حدّ شیء به شیء آخر» تعریف کنیم، بسیاری از گزاره‌ها و احکام عقلی حوزه‌ی حکمت عملی از سنخ اعتبار نیست. در

حسن و قبح عقلی، الزامات عقلی و برخی از باید و نبایدها و امر و نهی‌هایی که صورت می‌دهیم، مرتکب «اعتبار» نمی‌شویم و مضمونی حقیقی را به طور ادعایی به غیر مصداق آن انتساب نمی‌دهیم (۱، صص: ۲ و ۶). بدیهی است که در تحلیل ماهیت گزاره‌های مشتمل بر الزام و تحسین و تقبیح (چه اخلاقی و چه در سایر حوزه‌های حکمت عملی) مسالک و نگرش‌های مختلفی وجود دارد و بر اساس نگرش‌های «واقع‌گرا»^{۴۰} که یا واقعیتی برای این الزامات عقلی قائل‌اند و یا این‌که الزامات و ارزش‌ها را ریشه‌دار در واقع می‌دانند، بسیاری از الزامات و احکام ارزشی حوزه‌ی حکمت عملی ربطی به اعتباریات و اعتبار کردن نخواهد داشت.

ب) با توضیحات فوق، ضعف دعاوی مندرج در مقدمه‌ی سوم نیز آشکار می‌شود. در آن‌جا ادعا شده است که نظریه‌های سیاسی مشتمل بر روابط قراردادی و فرضی میان موضوع و محمول خود هستند و نظریه‌ی سیاسی قراردادی است که به منظور رسیدن به غایت و هدفی خاص طراحی شده است. اما باید توجه کرد درباره‌ی کسانی که برای آدمی حقوقی طبیعی از قبیل حق آزادی قائل‌اند و نیز کسانی که خوبی عدالت و لزوم التزام به عدالت‌ورزی و پرهیز از ظلم و بی‌عدالتی را یک حکم عقلی شهودی یا منتزع و فهم‌شده‌ی از رابطه‌ی واقعی میان عدالت‌ورزی و کمال آدمی می‌دانند، چگونه می‌توان مختار آنان را فرضیات و قراردادهایی جهت وصول به منافع و مصالح خاص دانست.

ج) در این استدلال به تبع مرحوم مطهری (۴، صص: ۲۹۱ و ۲۹۳) ادعا شده است جنبش عقلی و تکاپوی استدلالی در مورد گزاره‌های اعتباری راهی ندارد، زیرا هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی رابطه‌ی واقعی و نفس‌الامری ندارد و نیز گزاره‌های بدیهی نظیر استحاله‌ی تقدّم شیء بر نفس و امتناع اجتماع نقیضین، که مبنای استدلال‌های عقلی است، در اعتباریات راه ندارد و تنها معیار و مقیاس واحد و جاری در اعتباریات، «عدم لغویت» است.

حق آن است که در استدلال‌های منطقی، وجود ارتباط نفس‌الامری و واقعی میان مفاهیم، شرط نیست. مبنای استدلال منطقی وجود یا عدم وجود ارتباط میان مقدمات و نتیجه است. به همین دلیل است که در برهان خلف، از کذب نتیجه کذب مقدمات را نتیجه می‌گیریم، یعنی نشان می‌دهیم که کذب نتیجه مستلزم کذب مقدماتی است که به صدق آن‌ها تصدیق کرده‌ایم (۱، ص: ۱۱). همان‌طور که زیمرمن ادعا می‌کند: «مسئلاً در فضای مفاهیم موجّهات^{۴۱} نظیر ضرورت و امکان، استنتاج هست کما این‌که در فضای مفاهیم الزامی و وظیفه‌ای^{۴۲} مانند بایستنی بودن و مجاز بودن، امکان استنتاج

وجود دارد. ما می‌توانیم از سرشت ضروری و الزامی بودن یک فعل، غیر مجاز بودن ترک و عدم انجام آن را استنتاج کنیم» (۳۰، ص: ۱۱۳).

در بحث معروف «باید و هست»، اگر چه از نظر برخی در «ارزش معرفت‌شناختی»^{۴۳} استنتاج یک قضیه‌ی ارزشی از مقدمات از جنس هست‌ها تردید وجود دارد، در اعتبار صوری و منطقی چنین استدلال و استنتاجی تردید بسیار کمتری وجود دارد. به تعبیر دیگر، برخی میان «استدلال معتبر»^{۴۴} و استدلال دارای «ارزش معرفت‌شناختی» تفکیک قائل شده و امکان ارائه‌ی استدلال و استنتاج معتبر در استدلال‌های منجر به استنتاج باید از هست را می‌پذیرند (۳۰، ص: ۱۱۱). پس چنین نیست که استدلال و استنتاج منطقی تنها در جایی راه داشته باشد که رابطه‌ی نفس الامری میان مفاهیم حقیقی برقرار باشد.

د) تألیف قیاسی و استنتاج عقلی از مقدمات مرکب از فضایای ارزشی و غیر ارزشی بلامانع و در مواردی که تصدیق به مقدمات به لحاظ منطق صورت و منطق ماده بدون اشکال باشد، معرفت‌بخش و موجب شناخت و معرفت به قضیه‌ای جدید است. البته در قیاسی که یک مقدمه‌ی آن از سنخ حکمت نظری (هست‌ها) و مقدمه‌ی دیگر از زمره‌ی حکمت عملی باشد، نتیجه تابع اُخسّ مقدمات، یعنی حکم عملی خواهد بود. برای نمونه، به دو استدلال ذیل توجه کنید که از مقدمات مرکب از حکمت عملی و نظری نتیجه‌ای از سنخ حکمت عملی و مشتمل بر الزام و یا حکم اخلاقی گرفته شده است:

۱- صدام در حلبچه علیه کردها سلاح شیمیایی به کار برد و عده‌ای زیاد از زنان و کودکان و افراد غیر نظامی را کشت بی آن‌که جان او و سربازانش از ناحیه‌ی آنان در خطر باشد و بی آن‌که با این کار، رنج انسان‌های دیگر را کاسته باشد. اگر این کشتار غیر نظامیان برای نجات جان خود و سربازانش نبوده و نیز برای رفع رنج و آلام انسان‌ها نبوده است، صدام کاری غیر اخلاقی کرده است.

نتیجه: کار صدام بد و غیر اخلاقی بوده است.

۲- مضمون آیات ۴۹ تا ۵۱ سوره‌ی مبارک نحل را می‌توان در قالب این استدلال

مرتب کرد:

تمام موجودات در آسمان‌ها و زمین و همه‌ی ملائکه بر خدا سجده کرده و از او می‌ترسند و او را اطاعت می‌کنند (قضیه‌ای از سنخ هست).

انسان باید با کاری که همه‌ی دیگر موجودات عالم می‌کنند هماهنگ باشد (قضیه‌ای هنجاری).

پس انسان باید خداپرست باشد و خشیت و خوف خداوند را داشته باشد (فایای فارهبون).

نکته‌ی آخر آن که واضح است که هر جا استدلالی رقم می‌خورد قطعاً از قضیه‌ی اولی (امتناع اجتماع نقیضین) سود برده می‌شود، زیرا امکان ندارد که مقدمات و نتیجه هم صادق و هم کاذب باشند؛ پس بدون پذیرش این امتناع، نمی‌توان راه اقامه‌ی استدلال را ادامه داد. بنابراین تأکید بر این که در گزاره‌های مربوط به مضامین اعتباری (باید و خوب و بد) از قضایای بدیهی شایع در استدلال‌های عقلی نمی‌توان استفاده کرد، وجهی ندارد و در استدلال‌های مربوط به حکمت عملی نیز از قضیه‌ی اولی استفاده می‌شود.

یادداشت‌ها

1. culture 2. cognitivism 3. non-cognitivism
4. realism 5. non-cognitivism 6. normative

۷. در میان آثار غربیان، این زاویه‌ی از بحث عمدتاً در حوزه‌ی اخلاق و به ویژه «معرفت‌شناسی اخلاق» (moralepistemology) دنبال می‌شود و کمتر ذیل عنوان مباحث سیاسی مطرح می‌شود. سرّ این نکته شاید به عام بودن این مباحث برای کلّ حکمت عملی و عدم اختصاص استدلال‌ها و رویکردها به خصوص حوزه‌ی سیاست بازگردد.

8. perception 9. intuition 10. truth-value
۱۲. از شکاکیت عام و مطلق که بگذریم، شکاکیت ناحیه‌ای و موضعی (local) انواع گوناگونی دارد و حوزه‌های مختلف دانشی و معرفتی را شامل می‌شود. برای نمونه، به مطلب ذیل از راس (ROSS) توجه شود که بر شکاکیت و نامعرفت‌بخشی باورها و داوری‌های حوزه‌ی عدالت پژوهشی متمرکز است:

«این قبیل پرسش‌های مربوط به عدالت را نمی‌توان به وسیله‌ی «معرفت عقلی» پاسخ گفت. پاسخ به این پرسش‌ها از سنخ ارزش‌داوری است که از عناصر احساسی نشأت می‌گیرد و بنابراین خصلت ذهنی و انفسی دارد، لذا فقط برای شخص داوری‌کننده معتبر خواهد بود» (ص: ۲۵، ۲۷۴). همچنین همین نگاه شکاکانه به امکان معرفت در خصوص مباحث حقوقی طرفدارانی دارد. هانس کلسن به نسل اول این شکاکان در منبع ذیل اشاره می‌کند (ص: ۱۵، ۶).

۱۳. نظیر همین استدلال را جی ال مکی در دفاع از «شکاکیت اخلاقی» اقامه می‌کند و بر آن است که قضایا و معرفت‌های اخلاقی که فراتر از فرهنگ خاص و دیدگاه‌های اخلاقی خاص بتوانند مورد توافق همگان باشد وجود ندارد. بنابراین نفس وجود منازعات اخلاقی حلّ نشده شاهد بر معرفت نبودن این قضایا است. (ص: ۳۶-۳۸).

14. error theory 15. truth-value 16. irrational
17. ungovernable 18. criteria 19. deductive
20. a prior 21. intrinsically good 22. facts
23. moral foundationalism 24. moral justification 24. proof

26. anti-foundationalism	27. contextual
28. good	29. perfectionist
30. autonomy individual	31. tolerance
32. moral objectivism	33. human nature
34. determinate goods	35. human interests
36. relativism	37. descriptive
38. theory of self	39. normative
40. realistic	41. modal concept
42. deontic concepts	43. value epistemic
44. valid argument	

منابع

۱. آملی لاریجانی، صادق، ()، «استدلال در اعتباریات»، *مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره‌ی ۲۴.
۲. پزشکی، محمد، (۱۳۸۶)، «روش و سیاست در فلسفه‌ی اسلامی»، چاپ شده در *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، علی‌اکبر علیخانی و همکاران، دانشگاه امام صادق (ع).
۳. رورتی، ریچارد، (۱۳۸۲)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۴. طباطبایی، محمدحسین، (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و تعلیقات مرتضی مطهری، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، جلد ۷، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
۶. واعظی، احمد، (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
7. Ackerman Bruce, (1980), *Social Justice and the Liberal State*, New Haven: Yale University Press.
8. Armstrong, W.S and Timmons, Mark(ed), (1996), *Moral Knowledge*, Oxford University Press.
9. Audi, Robert,(1998), *Epistemology*, New York: Routledge.

10. Berlin, Isaiah, (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
11. Gensler. H, (2004), *Ethics: A contemporary Introduction*, New York: Routledge.
12. Habermas, Jurgen, (1995), *The Journal of Philosophy*, No 92.
13. Harrison, Geoffry, (1979), "Relativism and Tolerance" in *Philosophy, Politics and Society*, Edited by Peter Lasslett and James Fishkin, New Haven: Yale University Press.
14. Hayek, Friderich,(1973), *Law, Legislation and Liberty*, Volume I University of Chicago.
15. Kelson, Hans, (1945), *General Theory of Law and Staten*, Harvard: Harvard University Press.
16. Lamore, Charles, (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press.
17. Lemos, Noah, (2002), "Epistemology ang Ethics", in *The oxford hand book of Epistemology*, Edited by Paul Moser, Oxford University Prees.
- 18 – Maccord, Geoffrysayre(ed), (1988), *Essays in Moral Realism*, Cornell University Press.
19. Mackie J. L., (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books.
20. Malachowski, Alan, (1990), *Reading Rorty*, Basil Blackwell.
21. Miller .M, (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge Polity Press.
22. Newey, Glen, (1969), *Virtue, Reason and Toleration*, Edinburgh University Press.
23. Perry, Michael, (1988), *Morality, Politics and Law*, Oxford University Press.
24. Pland, Raymond, (2003), *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press.
25. Ross, Alf, (1959), *On Law and Justice*, University of California Press.
26. Roos. W.D, (1930), *The Right and the Good*, Oxford University Press.

27. Shafer, Landua. R.,(2005), *Moral Realism*, Oxford University Press.
28. Walzer, Michael, (1987), *Teaching Morality*, New Republic, June 12.
29. Williams, Bernard, (1972), *Morality: an Introduction to Ethics*, New York: Harper and Row.
30. Zimmerman, Aaron, (2010), *Moral Epistemology*, Routledge.