

A Comparative Analysis of Allameh Tabataba'i's Theory of *I'tibari* Perceptions and Rorty's Pragmatism

Iman Rahim Nasirian¹ *

1. PhD of Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran. (corresponding author). (I.R.Nasirian@Edu.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Reception: 2024/01/01
Revision: 2024/05/09
Acceptance: 2024/05/11
Releases: 2024/05/14

Cite this article:

RahimNasirian,I.(2024).
"A Comparative Analysis of Allameh Tabataba'i's Theory of I'tibari Perceptions and Rorty's Pragmatism".*Ayeneh Marefat*, 24(78),1-18 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234208.1496>

Criticizing and rejecting the Western metaphysical tradition, which searches for an absolute notion of Truth, Rorty describes the truth of beliefs as relative and dependent on the context of their origin. On the other hand, Allameh Tabataba'i, with a fundamentally metaphysical background, presents an innovative theory within the tradition of Islamic philosophy with similar consequences. This theory considers some valid perceptions in the sphere of action, namely, '*I'tibari* perceptions,' which, he specifies, play a central role in the historical evolution of human life. Unlike true perceptions, *I'tibari* perceptions are relative and constantly evolving depending on environmental and social conditions. In this paper, with a comparative-analytical approach, we will show that Tabataba'i's theory of *I'tibari* perceptions has a significant affinity with Rorty's view on relative truths. Although Rorty, unlike Tabataba'i, does not leave room for the absolute notion of Truth, we will investigate this difference to explore the possibility of congruence and compatibility between the thoughts of these two philosophers.

Keywords: Rorty, pragmatism, Allameh Tabataba'i, *i'tibari* perceptions.

* Corresponding Author Email Address: I.R.Nasirian@Edu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234208.1496>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Allameh Tabataba'i (1902-1981), with an innovative idea in the tradition of Islamic philosophy, explains the plurality of cultures, beliefs, and values in different human societies based on the theory of i'tibārī perceptions. While acknowledging the possibility of having True, absolute, and fixed perceptions, he also acknowledges that some perceptions could be relative and variable, and not absolute and fixed. These perceptions can be valid depending on the environment, time, and different societies to which humans belong. Allameh's theory of i'tibārī perceptions is closely associated with the pragmatism of Richard Rorty (1931-2007). In Rorty's opinion, the difference between cultures cannot be explained based on the absolute notion of Truth. He believes in a multitude of perceptions that are considered valid depending on the context of their origin. Nevertheless, there is a fundamental difference in the foundations of these two philosophers' thoughts. Rorty does not leave room for what is called in Allameh's system of thought the 'True' and 'absolute' perceptions. This is why, according to the tradition of Islamic philosophy, pragmatism, as one of the examples of sophistry, is opposed to philosophy. In this paper, based on Allameh's theory of i'tibārī perceptions, which is proposed in the framework of Islamic philosophy, we try to understand Rorty's approach to valid relative perceptions. We will explore the possibility of congruence and compatibility of the thoughts of these two philosophers.

Discussion

According to Allameh, mere human recognition of beings, by itself, does not lead to action. To take action in the face of different and variable environmental needs and requirements, it is necessary to acknowledge certain 'ought'-statements. Allameh interprets these acknowledgments as 'I'tibārī perceptions.' They do not refer to the representation of reality. Therefore, they cannot be called true or false, but they can be valid. The criterion of the validity of these perceptions is their practical usefulness in achieving the goals for which they have been set. Allameh considers the formation of these perceptions to be a poetic, metaphorical process. According to him, creating new perceptions in the face of new intentions is typically similar to what a poet does. The poet uses the usual meanings in a new place. He changes their usage and creates new meanings. According to Allameh, poetry is an excellent example of using metaphor to create new meanings, concepts, and perceptions.

On the other hand, Rorty also believes that when we are engaged in practical activity, we 'ought to' have a certain view of the world, which inevitably reflects our interests and values. 'Ought'-statements are not intended to tell us how objects are. Therefore, according to the traditional theory of Truth, these statements are neither true nor false; Rorty thinks they can be considered 'valid' depending on their practical usefulness in fulfilling what we want. Another essential element of Rorty's pragmatism is the role of poetry and metaphor in forming new beliefs. According to him, the philosophizing of the previous philosophers should be considered not the discovery of fixed objective truths, but the metaphorical inventions of creative minds in facing new issues raised in different historical, local conditions. Rorty seeks to replace 'philosopher' with 'poet.' 'Poet' means someone who creates new things, such as new ideas, new meanings, new language, and new perceptions, new things that are more useful than their previous versions for new problems. This broad meaning is similar to the meaning of the poet that Allameh develops in the theory of i'tibārī perceptions.

The main difference is that Rorty denies any absolute notion of Truth. Contrary to Rorty, although Allameh accepts the relative validity of practical perceptions, he believes denying the absolute notion of Truth leads to sophistry. Nevertheless, the analysis of the theory of i'tibārī perception itself provides a possibility for the congruence and compatibility of the thoughts of these two philosophers. Allameh considers 'conformity to knowledge' an i'tibārī perception. That is, the fact that we consider knowledge to be correspondence with reality is a practical validity. We inevitably ought to validate knowledge as realistic, because action based on something that we do not really consider to exist is pointless.

On the other hand, Allameh's theory of 'substantial motion' posits that everything in the natural world is a matter of motion. From this perspective, even what Allameh categorizes as 'True perceptions' can be seen as human motion and activity. This suggests that 'True' perceptions are deemed true based on their practical validity. This interpretation might seem to lead to a form of sophism within the theory of i'tibārī perceptions. However, a deeper examination of Allameh's viewpoint reveals that the validity of 'conformity to knowledge' is consistent with realism. In Allameh's view, realism encompasses the recognition of the existence of reality. Yet, no matter how much we strive for reality, we can only attain knowledge of reality, not reality itself.

Rorty shares a similar view. He does not consider the negation of independent truth as the negation of independent reality. He says that we must distinguish between the claim that "the world is out there" and the claim that "the truth is out there". Rorty accepts a minimally realistic view. His anti-realism is a negative position in which representationalism is rejected. It simply means that there is an independent 'reality,' but 'truth' cannot be independent of us. This is close to the interpretation we proposed about Allameh's theory.

Conclusion

Rorty considers revolutionary theorists as 'strong poets.' Their role is not to discover truth, but to provide metaphorical explanations and compose unprecedented poetry that can respond to new issues. In line with this notion, Allameh can be seen as an example of a 'strong poet.' He did not consider it possible to explain the plurality of beliefs in different human societies and cultures by simply resorting to previous ideas. To respond to this problem, Allameh embarks on an innovation, a kind of poetry that has no precedents in the tradition of Islamic philosophy. In other words, the theory of i'tibārī perceptions, not only prescribed poetry in the sphere of 'action,' but in a broader view, it is a kind of poetics in the sphere of 'theory.'



پژوهشی مقایسه‌ای - تحلیلی در باب نظریه «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی و پراگماتیسم رورتی

ایمان رحیم نصیریان^{۱*}

۱. دکترای فلسفه از گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.
(I.R.Nasirian@Edu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>رورتی با نقد و رد سنت متافیزیکی غرب، که در پی مفهوم مطلق حقیقت است، حقیقت باورها را امری نسبی و وابسته به زمینه پیدایش‌شان توصیف می‌کند. در سوی دیگر، علامه طباطبائی، با تفکری اساساً متافیزیکی، با طرح نظریه‌ای بدیع در سنت فلسفه اسلامی، به قسمی از ادراکات معتبر در حوزه «عمل»، موسوم به «ادراکات اعتباری»، قائل می‌شود که به تصریح او، نقش اصلی در تکامل حیات انسان بر عهده دارند. این ادراکات، بر خلاف ادراکات حقیقی، اموری نسبی، و بسته به اقتضات محیطی و اجتماعی، دائم در تطورند. در این مقاله، با رویکردی مقایسه‌ای-تحلیلی، نشان خواهیم داد که نظریه «ادراکات اعتباری» علامه قرابت زیادی با دیدگاه رورتی در باب «حقایق نسبی» دارد. هرچند رورتی، بر خلاف علامه، هیچ جایگاهی برای مفهوم مطلق حقیقت قائل نیست، با تحلیل این اختلاف درصددیم امکانی برای هم خوانی اندیشه این دو فیلسوف مطرح کنیم.</p> <p>کلید واژه‌ها: رورتی، پراگماتیسم، علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵</p> <p>استناد به این مقاله: رحیم نصیریان، ایمان. (۱۴۰۳). «پژوهشی مقایسه‌ای-تحلیلی در باب نظریه «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی و پراگماتیسم رورتی». <i>آینه معرفت</i>, ۷۸(۲۴), ۱-۱۸. https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234208.1496</p>

* رایانامه نویسنده مسئول: I.R.Nasirian@Edu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234208.1496>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

نظریه «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)، از بدیع‌ترین نظریات مطرح در فلسفه معاصر اسلامی است. علامه در برخی از آثار خود، یعنی اعتباریات، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انسان از آغاز تا انجام، و نهایتاً الحکمه، نظریه خود را در باب اعتباریات مطرح کرده است. ابداع این نظریه از سوی علامه با توجه ویژه او، به اندیشه‌های مطرح در دیگر مکاتب فلسفی مرتبط است. یکی از مسائل مهم در اندیشه معاصر غرب، تکثر فرهنگ‌ها، باورها، و ارزش‌ها در جوامع گوناگون انسانی است. طبق تصریح علامه در پایان مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، نظریه ادراکات اعتباری پاسخی به همین مسئله است (Tabataba'i, 2011: 367). علامه این کثرت را بر اساس نظریه ادراکات اعتباری توضیح می‌دهد. او ضمن در نظر داشتن ادراکات حقیقی، مطلق، و ثابت، قسمی از ادراکات را بر می‌شمارد که نه مطلق و ثابت، بلکه نسبی و متغیرند و بسته به محیط، زمان، و جامعه متفاوتی که انسان به آن تعلق دارد، می‌توانند معتبر باشند. این مقاله، نظریه ادراکات اعتباری علامه را در مقایسه با اندیشه ریچارد رورتی (Rorty; 1931-2007)، فیلسوفی با رویکرد پست‌مدرن و پراگماتیستی، تحلیل و ارزیابی می‌کند. پاسخی که در اندیشه رورتی برای پاسخ به مسئله ذکر شده مطرح می‌شود، قرابت چشمگیری با نظریه علامه دارد. رورتی کثرت فرهنگ‌ها را بر اساس مفهوم مطلق حقیقت (Absolute Notion of Truth) قابل توضیح نمی‌داند. از نظر او، حقیقت، به عنوان چنین مفهومی، در جمله‌هایی مانند «حقیقی برای من، اما نه برای تو»، «حقیقی در فرهنگ من، اما نه در فرهنگ تو»، عبارتی متناقض و بی‌معناست (Rorty, 1998: 2). حال آنکه در بررسی روابط میان «ما» و «دیگران» این مقایسه‌ها ناگزیر است. طبق اندیشه رورتی، معنای پراگماتیستی حقیقت، تناقض ذکر شده را رفع می‌کند. حقیقت آن چیزی است که باورش برای ما «خوب» است. امر «خوب» معنایی متعین و مطلق ندارد؛ بلکه بر اساس نیازها و اقتضات مختلف محیطی، زمانی (تاریخی)، و اجتماعی می‌تواند متفاوت تعریف شود. با چنین معنایی از حقیقت، جملات نامفهوم فوق به جملات معنا دار «خوب برای من، اما نه برای تو»، «خوب در فرهنگ من، اما نه در فرهنگ تو» تفسیر می‌شوند. در واقع رورتی حقیقت را امری وابسته به زمینه (context-dependent) می‌داند. بدین معنا که، طبق واژگان علامه، او به کثرتی از ادراکات قائل است که بسته به زمینه پیدایش‌شان، حقیقی اعتبار می‌شوند.

نیاز ضروری فلسفه اسلامی و نیز هر مکتب فلسفی، بهره‌گیری از امکانات و استعدادهای خویش در جهت گفتگو با مکاتب دیگر است. می‌توان گفت که اهمیت کار علامه در ابداع نظریه ادراکات اعتباری، گسترده‌ترین مبانی فلسفه اسلامی به منظور فهم عالم مدرن و معاصر و مناسبات حاکم بر آن است. او سعی کرده است بر مبنای سنتی که بدان تعلق خاطر داشت، زمینه گشوده شدن و درک دیگران را فراهم کند (Mosleh, 2014: 28). در همین خصوص، این مقاله، با بکارگیری ظرفیت بی‌ظرفیتی که اندیشه بدیع علامه برای فلسفه اسلامی، در جهت برقراری گفتگو و مفاهمه با دیگر مکاتب فکری ایجاد کرده است، به مقایسه تطبیقی نظریه اعتباریات علامه و پراگماتیسم رورتی می‌پردازد. برای این منظور، ابتدا نشان خواهیم داد که رورتی و علامه، آرائی قابل مقایسه و تقریب در حوزه عمل مطرح می‌سازند. پس از آن، به تفاوتی اساسی در مبانی اندیشه این دو فیلسوف می‌پردازیم. رورتی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین مدافعان رویکرد پسماتافیزیکی به مفهوم «حقیقت»، هیچ جایگاهی برای «ادراکات حقیقی» و «مطلق» قائل نیست. بر همین اساس است که پراگماتیسم، طبق سنت فلسفه اسلامی، به عنوان یکی از مصادیق سفسطه، در مقابل فلسفه قرار می‌گیرد (Mutahhari, 2011: 100). با وجود این، مقاله حاضر، با تحلیل نظریه ادراکات اعتباری، و با تأکید بر «اصل متابعت علم»، امکانی برای هم‌خوانی آرای این دو اندیشمند مطرح می‌سازد.

طبق بررسی انجام شده دربارهٔ پیشینهٔ این پژوهش، مقالات مختلفی که در باب مقایسهٔ اندیشهٔ علامه طباطبایی و ریچارد رورتی، تهیه و تدوین شده‌اند، عموماً به نقد یا رد پراگماتیسم رورتی از دیدگاه علامه می‌پردازند. از آن جمله می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «تحلیل مبانی اخلاق و تربیت اخلاقی در دیدگاه ریچارد رورتی و نقد آن از منظر علامه طباطبایی(ره)» (Ahmad Abadi Arani and et al., 2018) اشاره کرد. با وجود این، هیچ کتاب، مقاله، یا پژوهشی که ویژگی عمل‌گرایی در نظریهٔ ادراکات اعتباری را در جهت مفاهمه و هم‌اندیشی با پراگماتیسم رورتی مورد بحث قرار داده باشد، به نظر نگارنده نرسیده است. مقالهٔ پیش رو، از این جهت دارای نوآوری است.

طرحی کلی از اندیشهٔ ریچارد رورتی

رورتی متفکری نظام‌مند نیست و نمی‌توان به یافتن نقطه‌ای آغازین، میانی، و پایانی در اندیشهٔ او امید بست که خواننده را در راه یافتن به نگرش او یاری دهد. او مطابق با موضعی که در برابر سنت متافیزیکی غرب برگزیده است، آگاهانه می‌کوشد خود را از هر گونه نظام‌سازی فلسفی بر حذر دارد. با وجود این، برای مقایسهٔ پراگماتیسم رورتی با نظریهٔ اعتباریات علامه، لازم است طرحی کلی از اندیشهٔ او را در نظر داشته باشیم. جزئیات بیشتری از اندیشهٔ رورتی، به فراخور هدف این مقاله، ضمن پرداختن به نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه، بحث خواهد شد.

رورتی در نقد سنت متافیزیکی غرب، ویژگی‌هایی برای آن قائل است که آنها را یکسره غیر قابل قبول می‌داند. یکی از این ویژگی‌ها، تاریخ‌گریزی است. او می‌گوید فیلسوفان معمولاً خود را مشغول به حرفه‌ای می‌پندارند که مسائل همیشگی و ابدی (eternal) را بررسی می‌کند (Rorty, 1979: 3). و برای پاسخ به این مسائل ابدی، حقیقتی عینی و ابدی را جستجو می‌کنند که در ورای تاریخ و بستر طرح آن، هویتی ثابت، و جاودان دارد. از نظر رورتی جستجوی حقیقت عینی، ریشه در تمایز میان بود و نمود دارد؛ تمایز میان آنچه هست و آنچه به نظر می‌آید. این امر پرده از ویژگی دیگری از سنت متافیزیکی غرب برمی‌دارد و آن تلقی ذهن به مثابه آینه است. آینه‌ای بزرگ که گاه درست و گاه نادرست، حقیقت را باز می‌نمایاند. از این منظر، معرفت «حقیقی» به معنای بازنمایی «دقیق» (accurate) واقعیت امور است (Rorty, 1979: 3). یکی دیگر از ویژگی‌هایی که رورتی به سنت متافیزیکی نسبت می‌دهد، عقل‌گرایی است. «عقل»، کاشف حقایق عینی و پاسخ‌گوی مسائل ابدی است. عقل است که، حقیقت ابدی و عینی بازنمایی شده در آینهٔ ذهن را داوری می‌کند.

رورتی با نگاهی زمینه‌گرا (contextualist) و تاریخی‌نگر (historicist)، فراروی از تاریخی را که مسائل، درون آن و وابسته به آن طرح شده‌اند ناممکن می‌داند. طبق این دیدگاه، هرگونه تلاشی برای فراروی از تاریخ و زمینه، خود در دل تاریخ و زمینه‌ای بخصوص انجام می‌گیرد؛ مسائل فلسفی «محصول» (product) برهه‌های تاریخی‌اند. نمی‌توان حقیقت عقاید برهه‌های مختلف تاریخ را با هم مقایسه کرد، زیرا ما هیچ ملاک و مقیاس فراتاریخی برای چنین مقایسه‌ای در اختیار نداریم. بر این اساس، فیلسوفان باید از جستجوی بی‌حاصل برای تبیین‌های نهایی و حقایق نهایی دست بردارند. «ما نمی‌توانیم لحظه‌ای را تصور کنیم که نژاد بشر توانسته لم بدهد و بگوید "خب! حال که بالاخره به حقیقت دست یافته‌ایم، می‌توانیم آرام بگیریم"» (Rorty, 1991: 39). رورتی فرایند تحقیق را امری بی‌پایان می‌داند که استمرار آن دقیقاً به جهت تجدید مسائل و نیازهای بشر است (Rorty and Vattimo, 2005: 77). وی می‌گوید:

ما پراگماتیست‌ها نمی‌توانیم معنای این ایده که باید «حقیقت» را به خاطر خودش دنبال کنیم، دریابیم. ما نمی‌توانیم «حقیقت» را «هدف تحقیق» (Goal of inquiry) بدانیم. [از نظر ما] منظور از تحقیق، دستیابی به توافق بین انسان‌ها است در مورد آنچه باید انجام شود (Rorty, 1999: xxv).

حقیقت نهایی از نظر رورتی قابل تحقیق نیست، زیرا هیچ راهی وجود ندارد که فاصله خود را از حقیقت درک کنیم. حتی نمی‌توانیم بگوییم نسبت به پیشینیان خود به آن نزدیک‌تر هستیم یا دورتر (Rorty, 1998: 3-4). به عنوان مثال «شبکه‌ای [از عقاید] که در اواخر سده هفدهم و سده هجدهم به وجود آمد، در اوایل سده هفدهم ... قابل استناد نبود» (Rorty, 1979: 330). اگر کسی در اوایل سده هفدهم، عقاید خود را مطلق، یا به حقیقت نزدیک‌تر، می‌انگاشت، همان قدر بر خطا بود که اگر اکنون کسی چنین کند به خطا رفته است.

طبق این دیدگاه، باید فلسفه‌ورزی فیلسوفان پیشین را، نه کشف حقایق عینی ثابت، بلکه ابداعات ذهن‌هایی خلاق در مواجهه با مسائل جدید مطرح در برهه‌های تاریخی مختلف دانست. هیچ دلیلی در دست نیست که بخواهیم آن‌ها را حقایق عینی و تبیین‌هایی نهایی در نظر بگیریم. رورتی با رد حقایق ثابت و عینی، عقل را، به عنوان قوه کاشف این حقایق، به مفهومی بی‌مصدق بدل می‌کند.

زمینه‌مند دانستن مسائل و ابتکارات فلسفی، رورتی را به سوی پراگماتیسم سوق می‌دهد. پراگماتیسم، به معنایی وسیع، دیدگاهی درباره حقیقت است (James, 1959, p.55). طبق اندیشه رورتی، از آنجا که مسائل فلسفی، ابدی، جاودان، و ثابت نیستند، حقیقت نیز چنین نخواهد بود. اعتبار (validity) ابتکارات فلسفی، یا به عبارت دیگر، حقیقت این ابتکارات، بسته به کارآمدی شان در قبال حل مسائل است. بر این اساس، از نظر رورتی، حقیقت صرفاً «چیزی است که باورش برای ما خوب است» (Rorty, 1979: 176).

تعریف واژه «اعتباری»

در فلسفه اسلامی، واژه «اعتباری» ذیل اصطلاحات مختلفی مطرح است. طبق یک اصطلاح، ادراکات، به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. در این تقسیم‌بندی، ادراکات حقیقی همان معقولات اولیه، و اعتباریات همان معقولات ثانیه‌اند. در اصطلاحی دیگر، اعتباریت در برابر اصالت است؛ اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است، در برابر اصیل، به معنای آنچه که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است؛ مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت. اعتباری در یک اصطلاح دیگر، به معنای چیزی است که وجود منحاز و مستقل از غیر ندارد، در برابر حقیقی که وجود منحاز و مستقل از غیر دارد. و در نهایت اصطلاح اعتباری، بر معانی تصویری و تصدیقی اطلاق می‌شود که ورای ظرف «عمل» تحقق ندارند (Tabataba'i, 2012: 137). این قسم از اعتباریات، که علامه آن را «اعتباریات بالمعنی‌الخاص» یا «اعتباریات عملی» می‌نامد (Tabataba'i, 2011: 428)، همان قسمی است که مورد نظر این مقاله، است و ازین پس به آن خواهیم پرداخت. «اعتبار» در این اصطلاح را می‌توان به معنای «وضع» و «قرارداد» عملی دانست.

«اعتبار» (validity) به لحاظ لغوی معنای دیگری نیز دارد. و آن «صحت»، «درستی»، «موجه بودن»، یا «ارزش» مند بودن است. در این مقاله، هرگاه از ادراکات یا باورهای «معتبر» (valid)، نیز «اعتبار» ادراکات یا باورها، از دید رورتی بحث می‌شود، این معنا مد نظر است. می‌توان این معنا را به نوعی مرتبط با معنای اصطلاحی مورد نظر علامه فهمید. یعنی علامه «اعتباریات عملی» را به عنوان اموری معتبر (درست/موجه) معرفی می‌کند که اعتبارشان (درستی و موجه بودنشان) بر حسب «وضع» و «قرارداد» است.

حوزه کارکرد ادراکات اعتباری

نخستین موضوعی که در باب مقایسه پراگماتیسم رورتی و نظریه ادراکات اعتباری می‌توان به آن پرداخت، اختصاص آنها

به حوزه «فعل» و «عمل» است. همان‌طور که از عنوان «اعتباریات عملی» بر می‌آید، تمام آنچه به اندیشه‌های عملی مرتبط می‌شود، به عالم ادراکات اعتباری اختصاص دارد (Mutahhari, 1981: 386). طبق استدلال علامه، عمل یا فعل ارادی نیازمند اراده است؛ اراده نیازمند اذعان و تصدیق است و از آن تکون می‌یابد؛ تصدیق‌های حقیقی به تنهایی برای پیدایش اراده کافی نیستند؛ زیرا صرف تصدیق به برقراری نسبتی حقیقی میان دو چیز، انسان را به عمل وا نمی‌دارد. بنابراین، برای پیدایش اراده باید تصدیق‌های غیرحقیقی هم وجود داشته باشند؛ تصدیق‌های غیرحقیقی همان اعتبارهای ذهنی هستند؛ پس فعل یا عمل ارادی نیازمند اعتبار است (Tabataba'i, 1983: 127-128). در واقع علامه به تفاوت «اذعان به هست» و «اذعان به باید» اشاره می‌کند. برای تحقق فعل و عمل، نیازمند اعتبار نمودن مفهوم «باید» هستیم. مفهومی که نمی‌توان در «واقعیت» اثری از آن جست. اصولاً علامه ضابطه کلی در اعتباری بودن مفهوم را چنین می‌داند که بتوان یک «باید» را در آن «فرض» کرد (Tabataba'i, 2011: 428). علامه تمام اقسام اعتباریات را ذیل همین اعتبار «باید» توضیح می‌دهد. اعتبار «باید»، «همچون ماده اولی نسبت به همه اعتباریات بعدی است و بنا به حوائج انسان و نواقصی که با آن روبه‌رو می‌شود متکثر می‌شود و اقسام گوناگونی به خود می‌گیرد.» (Tabataba'i, 1990: 45).

از سوی دیگر، پراگماتیسم رورتنی نیز کوششی است برای اینکه رابطه جهان و کنش‌گری، رابطه واقعیت و عمل، را بدون میراث افلاطونی سنت متافیزیکی غرب (حقیقت عینی) تبیین کند. او هم خویش را صرف پرداختن به مباحثی می‌کند که بتوان با تکیه بر آنها، تفاوت در عمل را توضیح داد (Rorty, 1995: 281). طبق دیدگاه او، پراگماتیسم «اصرار بر برتری دیدگاه عامل» است. بدین معنا که حین اشتغال به عمل، ناچار «باید» دیدگاه خاصی نسبت به جهان داشته باشیم؛ دیدگاهی که ناگزیر، منعکس‌کننده علایق و ارزش‌های ماست. در این وضعیت، دیگر نمی‌توان این ادعا را مطرح کرد که آن دیدگاه، واقعاً منطبق بر «شیوه‌ای است که چیزها به خودی خود هستند» (Rorty, 1993: 443). رورتنی می‌گوید که «گزاره‌های "باید" ("ought"-statements) برای نشان دادن وضعیت چیزها نیستند» (Rorty, 2020: 185). به عبارت دیگر، او نیز این ادعا را تأیید می‌کند که نمی‌توان برای تعیین «باید» از «هست» آغاز کرد. برعکس، رورتنی عقیده دارد که می‌توان از «باید» ها «هست» ها را نتیجه گرفت (Rorty, 2020: 21). بدین معنا که «باید»ها در حوزه عمل، می‌توانند «حقیقی» (هست) اعتبار شوند.

معیار نسبی سنجش ادراکات اعتباری

علامه برای سنجش ادراکات اعتباری معیاری عملگرایانه در نظر دارد. او تصریح می‌کند که لزوم «فایده» در عمل یکی از اعتباریات است (Tabataba'i, 2011: 441). وی می‌گوید:

اگر یکی از این معانی وهمیه [= اعتباریات] فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی و دروغ حقیقی خواهد بود (لغو، بی اثر)، (Tabataba'i, 2011: 394-395).

چنین معیاری باعث نسبیت و تغییرپذیری ادراکات اعتباری می‌شود. از آنجا که مقاصد متغیرند، قهراً احکام نیز متغیر خواهند بود (Mutahhari, 1981: 402).

رورتنی بیان مشابهی درباره معیار اعتبار باورها دارد. او می‌گوید سؤال پراگماتیست، به جای «آیا واقعی است؟»، باید این باشد که «چه فایده‌ای دارد؟» (Rorty, 1993: 445). بنابراین در نوشته‌هایش معمولاً به جای استفاده از واژه «Representation» (بازنمایی) از واژه «Cope» (از عهده چیزی برآمدن-تعامل موفق) استفاده می‌کند. از نظر او می‌توان

مطالعه «ماهیت دانش بشری» را دقیقاً به عنوان مطالعه روش‌های خاصی در تعامل انسان‌ها در نظر گرفت. تعامل موفق، بر اساس شناخت «هست»ها توضیح داده نمی‌شود؛ بلکه بر مبنای کارایی یا مفید بودنش، در خصوص مقاصدی که برای تحقق آن وضع شده است، سنجیده می‌شود.

منشأ طبیعی اعتباریات

آنچه نظریه ادراکات اعتباری علامه را به پراگماتیسم رورتی نزدیک‌تر می‌سازد، غایات یا اهدافی هستند که او به عنوان منشأ پیدایش اعتباریات مطرح می‌کند. اعتباریات برای رفع نیازهای انسان وضع می‌شوند (Mutahhari, 1981: 388). نیازهایی که اگر «با سیر قهقری به عقب برگشته و به سرچشمه این زاینده رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیک شویم» (Tabataba'i, 2011: 430)، آنها را همان نیازهای زیستی و طبیعی خواهیم یافت. علامه تصریح دارد که ادراکات اعتباری طفیلی و متبوع سازمان طبیعت و تکوین است (Tabataba'i, 2011: 412). در واقع از نظر علامه آنچه «باید» بخواهیم (و خوب در ادراکات اعتباری) به این بازمی‌گردد که ما بر حسب طبیعت چه هستیم. او در این مورد حتی معنای دیگری از اعتباریت را بر ادراکات اعتباری حمل می‌کند. و آن، اعتباریت در برابر اصالت است. از نظر علامه، در رابطه میان «سازمان طبیعت و تکوین» و «ادراکات اعتباری»، اولی اصیل، و دومی اعتباری است (Tabataba'i, 2011: 412). مطهری موضع علامه را، به عنوان «صورت محترمانه‌ای» از تنازع بقاء (Mutahhari, 1981: 401)، در قالب دو اصل داروینیستی توضیح می‌دهد:

۱. اصل کوشش برای ادامه و تکمیل حیات؛ که بر اساس آن، موجود زنده در یک کوشش دائمی در جهت جلب نفع و دفع زیان است.

۲. اصل انطباق با محیط، یا به معنای عام‌تر، اصل انطباق با احتیاجات؛ که بنا بر این اصل، موجود زنده در کوششی که برای ادامه حیات یا تکمیل آن (اصل اول) می‌کند ناچار است خود را طوری مجهز بسازد که بتواند در محیطی که در آن حضور دارد به حیات خود ادامه دهد (Mutahhari, 2011: 374).

البته نمی‌توان به سادگی دیدگاه علامه در طرح نظریه اعتباریات را صورتی از داروینیسم و طبیعت‌گرایی تلقی نمود (Tabataba'i and Samadi, 2021). اما تبیین او از منشأ طبیعی مقاصد عملی انسان، نزدیک به پراگماتیسم رورتی است که به صراحت ویژگی طبیعت‌گرایانه و داروینیستی دارد. رورتی با کنار گذاشتن حقیقت «فراطبیعی» افلاطونی، در تبیین تکاملی بودن معیارها و هنجارها، رویکرد «طبیعی‌شده» (naturalized) داروینیسم را پیش می‌گیرد. داروینیسم، نه به عنوان حقیقتی نهایی، بلکه از این جهت مورد استفاده رورتی قرار می‌گیرد که متضمن واژگان کارآمدی برای تبیین دیدگاه اوست. منظور رورتی از «داروینیسم»، دیدگاهی درباره انسان‌ها، به عنوان حیواناتی با اندام‌ها و توانایی‌های خاص است. طبق این دیدگاه، این اندام‌ها و توانایی‌ها، و اعمالی که آنها ممکن ساخته‌اند، ارتباط زیادی دارند با اینکه ما «چه هستیم» و «چه می‌خواهیم» (Rorty, 1993: 447-448).

خیال به جای عقل

ادراکات اعتباری حاصل سازندگی قوه تخیل اند، نه کشف عقل. «بر خلاف مفاهیم حقیقی که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری است» (Mutahhari, 2011: 393)، ادراکات اعتباری، ابتکار و ابداعاتی هستند که هیچ حکایتی از جهان واقع ندارند. به تعبیر علامه «این معانی وهمیه در ظرف "توهم" [تخیل] مطابق [مصادق] دارند» (Tabataba'i,

391: 2011). همین ویژگی باعث می‌شود که ادراکات اعتباری قابل استدلال عقلی و برهانی نباشند (Mutahhari, 2011: 388). زیرا در استدلال عقلی و برهانی، ذهن در پی کشف رابطه‌ای واقعی میان دو یا چند مفهوم است. این ارتباط آن گاه ممکن خواهد بود که از قبل بین ادراکات ارتباطی واقعی و نفس‌الامری وجود داشته باشد. ارتباطی که صرفاً در خصوص مفاهیم حقیقی مطرح است. طبق تصریح علامه، اصولاً «برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مانند بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن، جاری نخواهد بود» (Tabataba'i, 2011: 396). البته می‌توان همین معانی وهمیه را اصل قرار داد و معانی وهمیه دیگری را از آنها استنتاج نمود. اما این استنتاج، دیگر مبتنی بر قواعد عقلی و اصول قیاس برهانی نیست. علامه قیاس جاری در اعتباریات را «جدل» می‌داند که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلم فراهم می‌گردد (Tabataba'i, 2012: 138). در چنین قیاسی، طبق تعریف، مطابقت با واقع لحاظ نشده است. در اندیشه رورتی نیز نفی عقل (Reason) در اعتبارسنجی باورها نقشی محوری دارد. از نظر او تخیل (Imagination)، توانایی و قوه (faculty) ویژه انسان است (Rorty, 1989: 7). رورتی در پی مقدم ساختن تخیل بر عقل استدلالی (argumentative intellect) است (Rorty, 1998: 11). از نظر او، سعی برای تأیید یا رد ارزش‌های عملی، از طریق استدلال عقلی ممکن نیست؛ حقیقت پراگماتیستی چیزی نیست که مکشوف «قوه حقیقت-یاب» (Truth-tracking faculty)، یعنی عقل، واقع شود. بلکه محصول سازندگی تخیل انسان است. پراگماتیست به جای نگرانی درباره اینکه آیا باور او مبتنی بر یقین عقلانی است باید در پی آن باشد که آیا تخیل کافی برای فکر کردن به گزینه‌های بهتر دارد یا نه (Rorty, 1999: 34).

زبان و استعاره

علامه در توضیح اعتبار به معنی اخص، بازگشت این معنا از اعتبار را به «استعاره» می‌داند. اعتباریات عملی، مفاهیمی هستند (اعم از تصویری و تصدیقی) که «به قصد دستیابی به یک سلسله اهداف مطلوب در زندگی "استعاره" می‌شوند» (Tabataba'i, 2012: 137). در استعاره، ما حدود معنایی چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم (Tabataba'i, 2011: 395). یعنی معانی را در جایگاهی جدید به خدمت می‌گیریم. مثلاً حد «ماه» را به «یار» می‌دهیم، و به جای اینکه بگوییم «یار آمد» می‌گوییم «ماه آمد». به عنوان مثالی دیگر، وقتی «وجوب» (باید) فعلی را اعتبار می‌کنیم، حد «وجوب» را، که همان صورت «اقتضاء ذات نسبت به امری» است (Tabataba'i, 1990: 44)، برای آن فعل در ظرف تخیل و توهم اعتبار می‌کنیم. از سوی دیگر، علامه زبان (کلام) را، به عنوان قسمی از امور اعتباری، محصول نیازمندی افراد به فهماندن و فهمیدن مقاصد و منویات یکدیگر می‌داند (Tabataba'i, 2011: 446). زبان چیزی جز نحوی ملازمه میان صدا و «معنا» (مقصود) نیست. الفاظ، صداهایی تکامل یافته هستند که به منظور انتقال «معنا» وضع می‌شوند. وضع الفاظ برای اشاره به معنا، عملی استعاری است. به عبارت دقیق‌تر، در وضع لفظ، ما حدود معنا را برای لفظ اعتبار می‌کنیم و لفظ نماینده «معنا»، و حتی عین آن می‌شود (Tabataba'i, 2011: 447). احتیاجات تازه، وضع الفاظ تازه‌ای را اقتضاء می‌کنند. این احتیاجات ممکن است به واسطه مهاجرت، انشعابات قومی، تفاوت محیطی، یا تکامل زندگی اجتماعی ایجاد شوند (Tabataba'i, 2011: 447). چنین اموری «موجب اشتقاق لغت‌های متنوعه از یک لغت اصلی و بروز تهجی‌های گوناگون در محیط‌های مختلف شده و تکلمات کامله صورت می‌پذیرد» (Tabataba'i, 2011: 447). طبق این دیدگاه، زبان و لفظ، نه تنها در بدو شکل‌گیری، بلکه در سیر تکاملی خود، ماهیتی استعاری دارند. ما در مواجهه با مقاصد جدید، حدود الفاظ و معانی پیشین را بر هم می‌زنیم و از این طریق الفاظ و معانی جدید می‌سازیم.

چنین اقدامی، نوعاً همان کاری است که «شاعر» می‌کند. شاعر کلمات را، با معانی معمول‌شان به خدمت می‌گیرد. ولی در شعر او، حدود الفاظ تغییر می‌کنند؛ حد چیزی به چیز دیگر داده می‌شود و الفاظ و معانی جدید پدید می‌آیند. علامه همین کارکرد استعاری شاعرانه را در توضیح نظریه اعتباریات توسعه می‌دهد. وی بر همین اساس، بحث ادراکات اعتباری را در اصول فلسفه و روش رئالیسم با بیان اشعاری از حافظ و فردوسی شروع می‌کند. آوردن این اشعار در واقع بیان نمونه‌ای از کاربرد استعاره در شکل‌گیری معانی، مفاهیم، و ادراکات جدید است.

این وجه شاعرانگی اعتباریات، مشابه با دیدگاه رورتی در باب زبان، استعاره، و اهمیت شاعر در سازندگی مفاهیم جدید زبانی است. یکی از ویژگی‌های پراگماتیسم رورتی، پذیرش چرخش زبانی مطرح در اندیشه معاصر غرب است. چرخش زبانی در این چارچوب شکل گرفته است که «زبان» را، به عنوان رسانه/واسطه (medium) میان «ما» و «واقعیت»، به جای «ذهن» یا «آگاهی» بنشانند. رورتی نشان‌دهنده زبان به جای ذهن یا آگاهی را می‌پذیرد، اما عقیده دارد اگر چرخش زبانی را تا نهایت آن پیش ببریم ناچار باید بپذیریم که چون زبان برساخته‌ای انسانی است، پس به حقیقتی مستقل از انسان دلالت ندارد. از نظر رورتی، زبان محصول ویژگی‌های خاصی از گلو، دست و مغز انسان‌هاست که او را قادر می‌سازد تا با ایجاد صداها پیچیده، شروع به توسعه فعالیت‌های اجتماعی پیچیده‌تر کند (Rorty, 1993: 447-448). زبان، ما را در رابطه‌ای بازنمایاننده با حقیقت اشیاء قرار نمی‌دهد، بلکه صرفاً ابزاری است که انسان برای تعامل با محیط و برای نیل به یک سری مقاصد، از آن بهره می‌برد (Rorty, 1999: xxiii). او به جای این تلقی سنتی، که زبان «واسطه»‌ای است که «واقعیت» را برای «ما» «بازنمایی» می‌کند، ترجیح می‌دهد زبان را به عنوان ابزاری برای «تعامل موفق با» (cope with) انواع بخصوصی از موجودات در نظر بگیرد (Rorty, 1989: 15). زبان به جای آنکه دال بر جهانی عینی و مستقل از فرد باشد، ناظر به یک فرایند ارتباطی است. به عبارت دیگر، طبق واژگان علامه، زبان در اندیشه رورتی برساخته‌ای اعتباری است که حقیقتی ورای ظرف عمل ندارد.

از سوی دیگر، رورتی تاریخ زبان را به عنوان تاریخ استعاره (metaphor) در نظر می‌گیرد (Rorty, 1989: 16). او تکوین و تکامل تاریخی زبان را بر اساس خلق مدام استعاره، به عنوان خلق مدام لفظ و معنا توضیح می‌دهد. از نظر او خلق معنا، اصولاً چیزی جز استعاره نیست. استعاره‌های قدیمی همواره با تبدیل شدن به امور تحت‌اللفظی (literalness) از بین می‌روند و سپس به عنوان زمینه و بستر مساعدی برای ساخت استعاره‌های جدید به کار می‌روند (Rorty, 1989: 16). زیرا معانی تحت‌اللفظی، پاسخ‌گوی تعاملات شکل گرفته حول نیازهای جدید نیستند. با تغییر اهداف و مقاصد انسان‌ها، زبان نیز پذیرای تغییرات استعاری خواهد شد. تمایز امور لفظی و امور استعاری، تمایز میان کاربردهای آشنا و ناآشنای اصوات و علائم است (Rorty, 1989: 17).

رورتی در پی جایگزین کردن «کشف» با «ساختن»، «عقل» با «تخیل»، و در نهایت، «فلسوف» با «شاعر» است. رورتی از «شاعر»، معنای وسیعی در نظر دارد. «شاعر» یعنی کسی که چیزهای جدید می‌سازد (Rorty, 1989: 12-13). چیزهایی چون ایده‌های جدید، معانی جدید، و زبان جدید. چیزهای جدیدی که در قبال مسائل جدید کاراتر از پیشینیان‌شان باشند. به نظر می‌رسد این معنای وسیع، مشابه همان معنایی از شاعرانگی است که علامه در طرح نظریه اعتباریات توسعه می‌دهد.

رابطه اعتباریات و ادراکات حقیقی

به رغم مشابهت‌های ذکر شده میان اصول نظریه ادراکات اعتباری علامه و پراگماتیسم رورتی، تفاوتی اساسی در مبانی

اندیشه این دو فیلسوف وجود دارد. رورتی پس از نقد سنت متافیزیکی غرب، نهایتاً هر گونه حقیقت و عقل افلاطونی را نفی می‌کند. پراگماتیسم رورتی، در امتداد نفی آنچه که در نظام فکری علامه می‌توان «ادراکات حقیقی» نامید دنبال می‌شود. این در حالی است که علامه فیلسوفی است با اندیشه متافیزیکی و ریشه‌دار در سنت فلسفه اسلامی. او نظریه ادراکات اعتباری را در راستای بحث کثرت ادراکات طرح کرده است. به این معنا که ادراکات اعتباری صرفاً بخشی از ادراکات ما را تشکیل می‌دهند. بخشی دیگر از ادراکات، همان ادراکات حقیقی ثابت مطابق با واقع (حقایق افلاطونی در اندیشه رورتی) است.

از نظر علامه، هر ادراک اعتباری بر ادراکی حقیقی استوار است (Tabataba'i, 2011: 393). عمل ذهن در اعتباریات عبارت است از تصرفاتی که در جهت رفع نیازهای انسان در ادراکات حقیقی می‌نماید. اعتباریات واسطه‌هایی بین ادراکات حقیقی و عمل انسان هستند (Tabataba'i, 1990: 47). واسطه‌هایی که از روابط حقیقی در قضایای حقیقی «انتزاع» می‌شوند. علامه درباره نحوه شکل‌گیری مفهوم «وجوب» یا «باید»، که نخستین اعتباریات است، توضیح می‌دهد: وقتی می‌گوییم «این فعل واجب است» مراد از «وجوب فعل» همان صورت «اقتضاء ذات نسبت به امری» است که نفس این صورت را از «ضرورت» در قضایای خارجیه انتزاع می‌کند و همین‌طور وقتی می‌گوییم «این فعل حرام است» یا «ترک این فعل واجب است» مراد از «حرمت» یا «وجوب ترک» همان صورت «عدم اقتضاء» یا «باء» ذات نسبت به شیئی است که این صورت را نفس از نسبت «امتناع» واقع در قضایای حقیقیه خارجیه انتزاع نموده است (Tabataba'i, 1990: 45).

بنابراین، وقتی علامه از استعاری بودن ادراکات اعتباری سخن می‌گوید، منظورش بکار بردن حد مفهوم «حقیقی» یک مصداق «واقعی» برای چیزی دیگر است (Tabataba'i, 2012: 137). این در حالی است که از نظر رورتی تمایز میان زبان (ادراک) استعاری و غیر استعاری، تمایز زبان جدید و زبان قدیمی است، نه تمایز بین کلماتی که ارتباطی حقیقی با جهان دارند و کلماتی که چنین نیستند (Rorty, 1989: 28). هر چند علامه نسبت را در ادراکات عملی می‌پذیرد، اما انکار اطلاق ادراکات حقیقی را منجر به سفسطه می‌داند (Tabataba'i, 2012: 119). در ادامه سعی خواهیم کرد امکان هم‌نوایی پراگماتیسم رورتی و نظریه ادراکات اعتباری را، با وجود این تفاوت اساسی تحلیل و بررسی کنیم. این امر بر اساس یکی از مفاد خود نظریه ادراکات اعتباری انجام خواهد شد.

اصل متابعت علم

طبق نظر علامه، انسان به عنوان یک موجود طبیعی، تعلق «تام» به ادراکات اعتباری دارد (Tabataba'i, 1990: 47) و نمی‌تواند جز از دریچه مفاهیم اعتباری، جهان را مشاهده کند.

انسان نظام طبیعی خویش را جز از مجری و حجاب این معانی رؤیت نمی‌کند و بنابراین انسان در زندگی خویش مدام همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آنها را می‌جوید و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد (Tabataba'i, 1990: 46-47).

علامه اهمیت و ضرورت قهری این اعتبارات را تا بدانجا می‌داند که انسان را به ماهی تشبیه می‌کند که در دریای اعتبارات زندگی می‌کند و «اگر احیاناً در خارج از این حیطة واقع گردد به تباهی و نیستی کشیده می‌شود» (Tabataba'i, 1990: 47).

اما اگر انسان نمی‌تواند جهان را جز از دریچه اعتبارات مشاهده کند، علم به جهان نیز از صافی اعتباریات عبور خواهد

کرد. توضیح اینکه، علامه «متابعت علم» را قسمی از ادراکات اعتباری برمی‌شمارد. یعنی ما در مقام عمل، ناگزیر «باید» صورت علم را «واقع‌نما» (رتالیستی) اعتبار کنیم. ما در صحنهٔ فعالیت خود با واقعیت سروکار داریم. اگر با کسی گفتگو می‌کنیم، اگر دست به سوی آبی می‌بریم، اگر چیزی را ملائم یا غیر ملائم می‌دانیم، اگر و اگر... «موجودی که پیش ماست به حسب دقت موجود نیست بلکه معلوم‌الوجود است یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی» (Tabataba'i, 2011: 438). اما در همهٔ این موارد،

«ناچار» به علم اعتبار واقعیت داده‌ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم... [زیرا] موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوک یا موهوم است نمی‌توان گفت موجود است... (Tabataba'i, 2011: 438).

علامه عقیده دارد که ما معلوم بالذات را معلوم بالعرض «اعتبار» می‌کنیم. یعنی حد واقعیت را به ادراکات ذهنی خود می‌دهیم. زیرا عمل بر اساس چیزی که «واقعاً» آن را موجود نمی‌دانیم بی‌وجه است. اما بر این اساس، آیا نمی‌توان گفت ما ادراکات حقیقی را اعتباراً «حقیقی» می‌خوانیم؟ به این معنا که، ادراکات حقیقی هم، به عبارتی، حقیقی «اعتبار» می‌شوند. به نظر می‌رسد، «اصل متابعت علم»، اعتبار را نه تنها در حوزهٔ عمل (ادراکات اعتباری)، بلکه در حوزهٔ نظر (ادراکات حقیقی) نیز جاری می‌سازد. در این نگاه، انسان، بنیاد نظر و عمل می‌شود (Talebzadeh, 2011: 45). با چنین تفسیری از نظریهٔ اعتباریات، تفاوت اساسی ذکر شده میان اندیشهٔ علامه و رورتنی کمرنگ می‌شود. چرا که گویی طبق «اصل متابعت علم» در نظریهٔ اعتباریات، ادراکات حقیقی، تلویحاً به نفع ادراکات اعتباری مصادره می‌شوند.

شاید به نظر برسد که این تفسیر از نظریهٔ علامه، حامل طنینی «ایدئالیستی» است که می‌تواند با کل پروسهٔ نگارش اصول فلسفه و روش «رتالیسم» در تعارض باشد (Talebzadeh and Morvarid, 2016: 162-163). ممکن است در مخالفت با این تفسیر گفته شود باید میان کاشفیت علم و حجیت علم تفکیک کنیم؛ چه اینکه علامه پس از بحث دربارهٔ «اصل متابعت علم» تصریح می‌کند «از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که یکی از اعتباریات "حجیت علم" است» (Tabataba'i, 2011: 439). بنابراین، گویی آنچه به حوزهٔ عمل ربط دارد حجیت علم و متابعت از آن است که امری اعتباری است. اما در حوزهٔ نظر و کاشفیت علم، هیچ اعتباری در کار نیست. به عبارت دیگر، ما در وادی عمل، حجیت علم را ضرورتاً اعتبار می‌کنیم؛ اما این ربطی به کاشفیت علم ندارد. کاشفیت، ذاتی و حقیقت علم است (Talebzadeh and Morvarid, 2016: 164).

اما تفکیک میان «کاشفیت علم» و «حجیت علم»، تفسیر ذکر شده را باطل نمی‌کند. علامه در بحث «کیفیت ارتباط علوم مجعولهٔ انسان با خواص واقعی وی» می‌گوید هر موجودی در دایرهٔ هستی خود دارای فعالیت است و موجود غیر فعال نداریم؛ فعالیت هر موجودی مناسب و ملائم وجود خودش (هستی و بقای خود) است؛ این فعالیت به واسطهٔ حرکتی است (و حتی وجود نیز از این قاعده مستثنی نبوده و متحرک به «حرکت جوهری» است)؛ گروهی از موجودات این فعالیت و «حرکت» را از راه علم (فکر) انجام می‌دهند و قدر متیقن انسان از این گروه است؛ علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیلهٔ استكمال فعلی انسان است، علم اعتباری است (Tabataba'i, 2011: 452-453). علامه حرکت را، به وسیع‌ترین معنای آن، یعنی حرکت جوهری، در نظر دارد. از این منظر، هر اندیشه‌ای، حتی اندیشهٔ نظری و آنچه علامه ادراکات حقیقی می‌داند، جز حرکت، فعل، و عمل آدمی نیست و از این جهت، متابعت آن نیز جزو اعتباریات است. به عبارت دیگر، آنچه ما در «فعل» اندیشه و ساحت نظر، کشف می‌دانیم هم اعتباراً کشف است.

چنین تفسیری از انطباق میان ساحت نظر و عمل، همسو با این بیان رورتنی است که می‌گوید:

هیچ شکاف عمیقی بین نظریه و عمل وجود ندارد، زیرا از دیدگاهی پراگماتیستی، تمام آنچه «نظریه» خوانده می‌شود، از پیش [خود، نوعی] فعالیت است (Rorty, 1999: xxv).

اما آیا این تفسیر از اعتباریت «متابعت علم»، واقعاً حامل طنینی ایده‌آلیستی است که منافای دیدگاه رئالیستی علامه است؟ در کلام علامه، برای این پرسش پاسخ روشن و مشخصی وجود ندارد. این شاید به دلیل بدیع بودن نظریه اعتباریات باشد. چنین مبحثی در حوزه‌های رسمی درس فلسفه که در حوزه‌های علمی آن زمان تشکیل می‌شد، زمینه طرح و بسط نداشت (Mosleh, 2014: 140-141). بنابراین علامه مخاطبی برای طرح جزئیات بیشتر دریافت‌های خود نداشته است. با وجود این، برای پاسخ به سؤال فوق، می‌توان تفاوت رئالیسم و ایده‌آلیسم (سفسطه) را، در دیدگاه علامه، بر اساس خود کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم تحلیل و ارزیابی کرد. آنچه از عنوان کتاب در بدو امر به نظر می‌رسد این است که فلسفه و رئالیسم دو چیز اند. به عبارت دیگر، گویی فلسفه به رئالیسم و غیر رئالیسم (ایده-آلیسم) تقسیم می‌شود. خطای این پنداشت، از همان آغاز کتاب آشکار می‌شود. علامه با قرار دادن فلسفه در مقابل سفسطه (یا ایده‌آلیسم، به معنای وسیعی که علامه در نظر دارد، یعنی انکار جهان واقع) تأکید می‌کند که در نگاه او فلسفه معنایی جز رئالیسم ندارد. یعنی فلسفه مَقَسَم رئالیسم و ایده‌آلیسم نیست (Yazdani Muqaddam, 2014: 11). تمام کتاب در واقع در حال تبیین معنای فلسفه یا، به عبارت دیگر، رئالیسم است. حال باید دید رئالیسم از نگاه علامه دقیقاً به چه معناست. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید:

دعوی فلسفه [بخوانید رئالیسم] این است که ما واقعیتی خارج از خودمان «فی‌الجمله» داریم (Tabataba'i, 2011: 91)؛

ما می‌گوییم ما پیوسته معلوم می‌خواهیم و علم به دست ما می‌آید... انطباق علم به معلوم «فی‌الجمله»، از خواص ضروری علم خواهد بود (Tabataba'i, 2011: 197)؛

به واقعیت خارج از خود «فی‌الجمله» می‌توانیم نایل شویم (Tabataba'i, 2011: 201)؛

ما به ماهیات اشیاء «فی‌الجمله» نایل می‌شویم (Tabataba'i, 2011: 234).

به نظر می‌رسد رئالیسم از دیدگاه علامه معنای بسیار وسیعی دارد که عبارت است از اذعان به واقعیت «فی‌الجمله» (اجمالی). و علم به این واقعیت فی‌الجمله نیز، هرچند بریده از آن و بی ارتباط با آن نیست، اما دقیقاً «عین» واقعیت نخواهد بود. زیرا در این صورت ما به واقعیت به طور «دقیق» اذعان می‌داشتیم. هرچند ملاک علم در نظر علامه «مطابقت» است. اما این مطابقت از طریق تعامل قوای ادراکی ما با خارج به دست می‌آید. یعنی در عمل، مطابقت ذهن با «خارج»، همان مطابقت ذهن با «علم به خارج» اعتبار می‌شود. ما هرگز واقعیت را «آنچنان که هست» احراز نمی‌کنیم. علم انسان هرگز واقع‌نمای محض نیست. به معنایی دقیق‌تر، ما هرگز راهی به خارج از ذهن نداریم (Yazdani Muqaddam, 2014: 11-13).

بر این اساس، اذعان به واقعیت و امکان علم به آن «فی‌الجمه» (رئالیسم علامه)، منافاتی با اعتباری دانستن حقیقت (یعنی اینکه علم ما «عین» واقعیت نیست؛ عینیت علم امری اعتباری است) ندارد. می‌توان رئالیست بود و همچنان علم به واقعیت را «عین» واقعیت ندانست. طبق دیدگاه صدرایی علامه، علم چیزی جز حضور نیست و آنچه بالذات نزد ما حاضر است، صورت علمی است، نه وجود اشیاء. هرچند فلسفه اسلامی تطابق ماهوی معلوم بالذات و معلوم بالعرض را تبیین می‌کند، اما این تبیین باب «امکان» خطا را نمی‌بندد. یعنی همواره امکان خطا، در مطابقت داشتن صورت علمی و معلوم بالعرض وجود دارد و این امکان خطا، دقیقاً از این جهت است که علم ما «عین» واقعیت نیست و نمی‌تواند باشد.

طنین ایدئالیستی اشاره شده در تفسیر نظریه علامه، در پراگماتیسم رورتی نیز مورد بحث قرار گرفته است. واتیمو در انتقاد از رورتی می‌گوید:

نمی‌دانم عنصر ایده‌آلیستی در پراگماتیسم تا کجا پیش می‌رود، زیرا حتی زمانی که شما از «توصیف نحوه‌ای که چیزها هستند» صحبت می‌کنید، این اصلاً یک توصیف نیست. این در واقع چیزی است که بیشتر به عمل و روابط بین انسانی مربوط می‌شود تا با توصیف حتی یک فرایند. بنابراین مشکل این است که تا کجا می‌توانیم تصور کنیم که این نگرش جدید پسامتافیزیکی، دنیای کاملاً واقعی (ideal real world) را به طور کامل «آن بیرون» (Out there) باقی گذاشته است؟ (Rorty and Vattimo, 2005: 57)

واتیمو این اشکال را مطرح می‌کند که در اندیشه رورتی، از آنجایی که هر حقیقتی امری زبانی و وابسته به انسان است، صحبت از «آن بیرون» و «اشیای فی‌نفسه» نیز، چون در قالب زبان صورت می‌گیرد، ناگزیر امری انسانی است. گویی انسانی دانستن «حقیقت» جایی برای در نظر گرفتن «واقعیتی» غیر انسانی (کاملاً واقعی) باقی نمی‌گذارد. موضع پراگماتیستی رورتی در برابر «ایده‌آلیسم»، نزدیک به تحلیلی است که درباره «رنالیسم دیدگاه علامه» مطرح شد. رورتی می‌گوید ایده‌آلیسم به خطا، نفی «حقیقت» مستقل را، به معنای نفی «واقعیت» مستقل می‌انگارد. در حالی که

ما باید بین این ادعا که «جهان آن بیرون است» و این ادعا که «حقیقت آن بیرون است»، تمایز قائل شویم. اینکه بگوییم جهان آنجا بیرون است، که مخلوق ما نیست، معادل گفتن این است که، به معنای عرفی، اکثر چیزها در مکان و زمان، آثار عللی هستند که شامل حالات ذهنی انسان نمی‌شوند. گفتن اینکه حقیقت آن بیرون نیست، صرفاً به این معناست که بگوییم جایی که جملاتی وجود ندارد، حقیقتی وجود ندارد، جملات، عناصری از زبان‌های انسانی هستند، و زبان‌های انسانی مخلوقات انسانی هستند (Rorty, 1989: 4-5).

رورتی سعی دارد تمایز تلقی خود را از ایده‌آلیسم تبیین کند. او وجود واقعیت (فی-الجمله) را نفی نمی‌کند. او برداشتی حداقلی (minimally) از رنالیسم را می‌پذیرد. به این معنا که جهانی مستقل وجود دارد. ضدرنالیسم رورتی موضعی سلبی است که طبق آن باز نمودگرایی (representationalism) رد می‌شود (Rorty, 1999: 43). اگر ایده‌آلیسم به معنای نفی «واقعیت» مستقل از ماست، او خود را ایده‌آلیست نمی‌داند. او فقط ایده مطابقت با واقعیت را انکار می‌کند (Rorty, 1991: 132)؛ صرفاً به این معنی که می‌گوید «حقیقت» نمی‌تواند مستقل از ما باشد و این نزدیک به تفسیری است که از نظریه علامه مطرح شد؛ هر چند طبق رنالیسم علامه، ما به واقعیتی «فی‌الجمله» اذعان داریم، اما «مطابقت» علم، اعتباری انسانی است.

برای توضیح دیدگاه رورتی، می‌توان به گفته‌ای از جیمز استناد کرد:

[بنابر نظریه مطابقت (correspondence)] به فرض هم یک تصور یا عقیده حقیقی باشد، حقیقی بودن آنچه تفاوت عینی در زندگی عملی شخص ایجاد می‌کند؟ حقیقت [آن] چگونه فهمیده می‌شود؟ چه تجربیاتی، با تجربیاتی که در صورت کاذب بودن این باور به دست می‌آیند متفاوت خواهد بود؟ به طور خلاصه، ارزش نقدی (cash-value) حقیقت از نظر تجربی چیست؟ وقتی پراگماتیسم این سؤال [ها] را مطرح می‌کند، پاسخ را می‌یابد: ...تفاوت‌های عملی که یک تصور برای ما دارد باعث می‌شود عقیده‌ای را حقیقی بدانیم. پس معنای حقیقت این

است، زیرا این تمامی آن چیزی است که به عنوان حقیقت شناخته می‌شود (James, 1959: 200-201).

از این جهت، پراگماتیسم، منکر ایده «حقیقت» نیست، بلکه با تحلیل آن، نتایج پراگماتیستی را از دل نظریه

«مطابقت» بیرون می‌کشد. اگر به تحلیل تعریف سنتی از حقیقت به مثابه مطابقت با واقع بپردازیم و از معنی کلمهٔ «حقیقی» یا «صادق»، در اطلاق آن به یک باور یا گزاره، بپرسیم، بدون اشاره به پیامدهای عملی گزارهٔ مورد بحث، و بدون اشاره به آنچه در صورت حقیقی بودن یک باور یا صدق یک گزاره محقق می‌شود، نمی‌توان منظور از مطابقت با واقع را توضیح داد. ما نمی‌توانیم از ذهن یا زبان خارج شویم و مطابقت باورهای مان با واقع را بسنجیم. ما نمی‌توانیم با «ذات» واقعیت مواجه شویم (Rorty, 1998: 80). تنها معیار ما برای سنجش، نتایج باورهای مان است. به همین دلیل رورتی حقیقت و مطابقت را، تنها به معنای پراگماتیستی آن می‌پذیرد.

نتیجه

نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه، قرابت قابل تأملی با پراگماتیسم رورتی دارد. هر دو فیلسوف در مواجهه با مسئلهٔ تکثر باورها و ارزش‌ها در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، به کثرتی از ادراکات معتبر یا حقایق نسبی قائل می‌شوند که با فرایندی استعاری، و در یک تطور دائم، در خدمت رفع نیازهای طبیعی انسان‌ها ساخته می‌شوند. ظاهراً اساسی‌ترین اختلاف این است که رورتی، بر خلاف علامه، که شاعرانگی (به معنای ذکر شده، یعنی ساختن به جای یافتن) را در حوزهٔ ادراکات عملی در کار می‌انگارد، شاعرانگی را به تمام حوزه‌های دانش تسری می‌دهد. با وجود این، طبق تحلیلی که از «اصل متابعت علم» در نظریهٔ ادراکات اعتباری مطرح شد، این اختلاف تا حد چشمگیری رفع می‌شود. رورتی، نظریه‌پردازان بزرگ و انقلابی را «شاعرانی توانا» می‌داند. کار آنها، نه کشف حقیقت، بلکه ارائهٔ تبیین‌هایی استعاری، و سرودن اشعاری بی سابقه است که می‌توانند پاسخگوی مسائل جدید باشند. طبق استنباط این مقاله، طرح نظریهٔ ادراکات اعتباری از سوی علامه نیز نوعی شاعرانگی و سرودن اشعاری است که سابقه‌ای در سنت فلسفهٔ اسلامی نداشته‌است. این کار علامه، دقیقاً بدان جهت است که تبیین کثرت باورها در جوامع و فرهنگ‌های متفاوت انسانی، مسئله‌ای است که او حل آن را با توسل صرف به اندیشه‌های پیشین ممکن نمی‌دانست. او برای حل این مسئله دست به ابداع، ابتکار، یا نوعی شاعرانگی، می‌زند. علامه از این جهت مصداقی برای «شاعر توانا» ست. به بیان دیگر، نظریهٔ اعتباریات، نه تنها شاعرانگی را در حوزهٔ «عمل» تجویز می‌کند، بلکه در نگاهی وسیع‌تر، خود نوعی شاعرانگی و اعتبار در ساحت «نظر» است. این مقاله، برای نخستین بار سعی کرده است بر اساس نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه، که در چارچوب فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است، روی آوری رورتی به حقایق نسبی معتبر را به فهم آورد. طبق استنباط این مقاله، این روی آوری، لزوماً به معنای سفسطه نیست. بلکه می‌توان دلیل آن را نابسندگی «خود» مطلق‌بینی در مواجهه با مسئلهٔ کثرت باورها در فرهنگ‌های جوامع «دیگر» تلقی نمود. همان دلیلی که علامه را به طرح نظریهٔ بدیع ادراکات اعتباری کشاند.

یادداشت‌ها

۱. مطهری این تعبیر را به عنوان نقدی بر نظریهٔ علامه مطرح می‌کند.
۲. باید در نظر داشت که هرچند علامه بنا بر ظاهر متون دینی، که حکایت از خلقت دفعی انسان دارد، نظریهٔ تکامل انواع را نمی‌پذیرد، اما در نفی این نظریه از واژگان «رد» و «ابطال» استفاده نمی‌کند. بلکه از «عدم تأیید»، «قانع‌کننده نبودن»، یا «نبودن دلایل قاطع» سخن می‌گوید که مواضعی متواضعانه‌تر است (Tabataba'i and Samadi, 2021: 79).
۳. و این متفاوت است با ایده‌آلیسم (به معنایی که علامه در نظر دارد؛ یعنی انکار «وجود واقعیت و امکان علم به آن "فی‌الجملة"»)

۴. (Gianni Vattimo; 1936-2023) نویسنده، فیلسوف، و سیاستمدار اهل ایتالیا بود.
۵. عبارتی است که رورتی معمولاً برای اشاره به «واقعیت»، در مقابل «حقیقت»، بکار می‌برد.
۶. (William James; 1910-1842) یکی از بنیان‌پراگماتیسم کلاسیک است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

References

- Ahmad Abadi Arani, Najmeh., Ahmadi Hidayat, Hamid., and Rahnama, Akbar. (2018). "Analysis of the Foundations of Ethics and Moral Education in the Perspective of Richard Rorty and its Critique from the Perspective of Allameh Tabataba'i". *New Thoughts on Education*, 13(4): 145-172. (DOI: 10.22051/jontoe.2018.11215.1405). (In Persian)
- James, William. (1959). *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans Green.
- Mosleh, Ali Asghar. (2014). "Allameh Tabataba'i's Contingents: A Basis for a Philosophical Design for Culture". *Wisdom and Philosophy*, 9(4): 27-46. (In Persian)
- Mutahhari, Murtiza. (1981). "Immortality and Morality". In *The Commemorative Publication of Professor Shahid Murtiza Mutahhari*, Vol. 1. Tehran: Sazeman-i Intisharat va Amuzish-i Inqilab-i Islami. (In Persian)
- Mutahhari, Murtiza. (2011). *Collection of Works*, Vol. 6. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1993). "Putnam and the Relativist Menace". *The Journal of Philosophy*, 90(9): 443-461. (<http://www.jstor.org/stable/2940859>).
- Rorty, Richard. (1995). "Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright". *The Philosophical Quarterly*, 45(180): 281-300.
- Rorty, Richard. (1998). *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books Publishing.
- Rorty, Richard. (2020). *On Philosophy and Philosophers: Unpublished Papers: 1960–2000*. Edited by W. P. Małeckki and C. Voparil. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard, and Vattimo, Gianni. (2005). *The Future of Religion*. Edited by S. Zabala. New York: Columbia University Press.
- Tabataba'i, Bibi Mahdiyyih, and Samadi, Hadi. (2021). "The Approach of Some Iranian Authors toward Verification or Falsification of the Theory of Evolution". *The Mirror of Knowledge*, 21(3): 71-98. (DOI: 10.52547/jipt.2022.222969.1126). (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Hussein. (1983). *Al-I'tibariyyat. In Rasa'il-i Sab'ah*. Qom: Bonyad-i 'Ilmi wa Fikri-i Ustad Allameh Seyyed Muhaamad Hussein Tabataba'i. (In Arabic)
- Tabataba'i, Muhammad Hussein. (1990). *Human Beings from the Beginning to the End*. Translated by S. Amuli Larijani. Tehran: Al-Zahra. (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Hussein. (2011). "Principles of Philosophy and The Method of Realism". In *Murtiza Mutahhari's Collection of Works*, Vol. 6. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Hussein. (2012). *Nahayat Al-Hekmah*, Vol. 3. Translated by Ali Shiravani. Qom: Bustan-i Kitab. (In Persian)

- Talebzadeh, Hamid. (2011). "Another Look at I'tibari Perceptions: A Possibility for Humanities". *Sophia Perennis*, 07(17): 29-63. (doi: 20.1001.1.22518932.1389.07.17.2.6). (In Persian)
- Talebzadeh, Hamid, and Morvarid, Mahmoud. (2016). "Two Views on the Theory of I'tibari Perceptions of Allameh Tabataba'i". *Sadra Islamic Humanities*, 18: 150-167. (In Persian)
- Yazdani Muqaddam, Ahmad Reza. (2014). "Social Validities: A Realistic Interpretation". *Social Cultural Knowledge*, 2(18): 5-20. (In Persian)