

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه ریزی و سیاست گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

**کمیسیون تخصصی فلسفه و روش شناسی
علوم انسانی اسلامی**

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی

۹	بررسی و تحلیل نظریه فلسفه‌های مضاف به مثابه رویکردی روش‌شناختی در تحول علوم انسانی محمد رضا خاکی قراملکی
۳۵	تولید مفاهیم پایه: گامی اساسی برای تأسیس روان‌شناسی اسلامی سید محمد رضا تقوی
۵۹	نقد هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی با تکیه بر مبانی نوصدراییان علی جعفری، حسن عبدی
۸۱	بررسی خصوصیات متمایزکننده علم اسلامی از علم غربی و تأثیر آن بر ساختار نظریات علمی حسن شیخ‌العراقین‌زاده، سید مهدی رضوی
۱۰۷	نظریه شبکه مسائل؛ گام اول مدل تحول در علوم انسانی از منظر روش‌شناسی ایمان کاظمی مقدم
۱۳۱	بررسی رویکردهای پنج‌گانه در مواجهه با علم رضا غلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «فلسفه و روش شناسی علوم انسانی اسلامی»
رئیس کمیسیون: دکتر عطاء الله رفیعی آتانی

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- مصطفی جمالی: استادیار فرهنگستان علوم اسلامی و عضو هیئت علمی مرکز پژوهشی منیر - قم
- مهران رضایی: عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه مازندران
- عطاء الله رفیعی آتانی: استادیار دانشگاه علم و صنعت
- امیر سیاهپوش: استادیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی
- احمد حسین شریفی: استاد گروه فلسفه موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
- مرتضی عابدینی: دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
- مهدی عبداللہی: مدیر گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی و سرپرست شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- رضا عبدی: دکترای فلسفه
- محمد کاویانی آرائی: دانشیار گروه روان شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- سید محمدتقی موحد ابطحی: دکتری فلسفه علوم و فناوری

نقد هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی با تکیه بر مبانی نوصدراییان

علی جعفری

کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ایران، قم

jafarali80@yahoo.com

حسن عبدی

استادیار دانشکده فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ایران، قم

jafarali80@yahoo.com

چکیده

یکی از آسیب‌های اندیشه دینی در جامعه اسلامی، طرح علوم انسانی مبتنی بر مبانی فلسفی غربی است. راه مقابله با این آسیب نیز فراهم کردن زمینه‌های لازم به منظور ارائه مبانی نظری علوم انسانی بر پایه فلسفه و حکمت اسلامی معاصر است. یکی از این موارد، طرح مسائل بنیادین اندیشه اسلامی و مقایسه تطبیقی آن با اندیشه‌های معاصر و تأثیرگذار در جوامع غربی است. بدین منظور در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا ضمن معرفی مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی، مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی بر اساس حکمت متعالیه و از نگاه نوصدراییان ارزیابی گردد و به این پرسش پاسخ داده شود که آیا رئالیسم انتقادی می‌تواند با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی خود، تبیین صحیحی از واقعیت و هستی داشته باشد یا نه؟ در این پژوهش با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از شیوه تحقیق توصیفی-تحلیلی، نهایتاً این نتیجه به دست آمده *

* این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دانشی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره ششم تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

که رئالیسم انتقادی روی بسکار با طرح نظریه سطوح سه‌گانه واقعیت در کنار نظریه معرفت‌شناسی اش، همچنان از تبیین واقعیت بازمانده است؛ درحالی‌که صدرالمتهلین با طرح مبانی هستی‌شناسانه خویش و عینی دانستن حقیقت وجود و با گذر از حس و عقل و به‌کارگیری شهود، دستیابی به واقعیت و تبیین آن را آشکار می‌سازد.

کلیدواژگان: رئالیسم انتقادی، حکمت صدرایی، بسکار، نوصدراییان، هستی‌شناسی.

۱. مقدمه

امروزه یکی از آسیب‌های اندیشه دینی در جامعه ما، طرح علوم انسانی مبتنی بر مبانی فلسفی غرب است. علوم انسانی غربی از طریق نظریه‌ها و کاربردها، اندیشه دینی را به چالش می‌گیرند. از جمله شیوه‌های مقابله با این آسیب، تحقیق و تدوین پژوهش‌های تطبیقی میان فلسفه و حکمت اسلامی و نیز مکاتب فلسفی غربی است. از جمله مکاتب فلسفی غربی که امروزه در علوم انسانی بسط و گسترش فراوان یافته و آثار پرشماری درباره‌اش تألیف شده، مکتب «رئالیسم انتقادی»^۱ است. این مکتب که نخستین بار، روی بسکار^۲ آن را مطرح ساخت و در ادامه متفکرانی چون آندرو سائر^۳ پیگیری‌اش کردند، تلاش دارد با ارائه یک نظام معرفتی ویژه و با گذر از روش‌های تحقیق اثبات‌گرایانه، راهی برای رسیدن به «واقعیت» و «عینیت» فراروی محققان قرار دهد.

با توجه به جایگاه مکتب «رئالیسم انتقادی» به منزله مبنای متافیزیکی بخشی از نظریه‌های علوم انسانی، و از سوی دیگر با توجه به نقش و جایگاه حکمت صدرایی در فلسفه و کلام اسلامی، انجام پژوهش در این زمینه لازم و ضروری است و مقایسه میان رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی می‌تواند مسیر روشن‌تری در شناخت واقع پیش روی ما قرار دهد. درباره مقایسه این دو مکتب می‌توان به مقالاتی نظیر «رئالیسم انتقادی، حکمت صدرایی» (پارسانیا، ۱۳۸۷) و «همچنین دو نوع رئالیسم خام و انتقادی» (قائمی نیا، ۱۳۸۲) اشاره کرد.

فرضیه این تحقیق عبارت است از اینکه مکتب رئالیسم انتقادی با طرح سطح‌های سه‌گانه

1. Critical Realism
2. Roy Bhaskar
3. Andrew Sayer

واقعیت در صدد است تا یکی از این سطح‌ها را به منزله «واقع» مطرح سازد؛ درحالی‌که این سطح از واقعیت وابسته به فاعل شناساست و ابعاد عینی ندارد. بر خلاف آن، حکمت صدرایی با طرح اصالت وجود و عینی دانستن حقیقت وجود، راه دستیابی به آن را شهود می‌داند. در این نوشتار تلاش می‌شود تا با تبیین هستی‌شناسی در رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی، مبانی هستی‌شناختی هر دو مکتب در موضوعات چیستی واقعیت، سطوح واقعیت و چیستی ربط و علت تحلیل شود و در نهایت مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی بر مبنای حکمت متعالیه نوصدرایی ارزیابی گردد.

۱-۱. رئالیسم انتقادی

اصطلاح «رئالیسم انتقادی» به نگرش گروهی از فلاسفه اطلاق می‌شود که «روی بسکار» تأثیرگذارترین و اصلی‌ترین آنهاست (کلیر، ۱۹۹۴، ص ۴). به عبارت دیگر می‌توان گفت: رئالیسم انتقادی عنوانی است که بر فلسفه علم روی بسکار اطلاق کرده‌اند؛ اندیشه‌ای که با هدف حل مشکلاتی در فلسفه علم ایجاد شده است. به دنبال وی، متفکران دیگری چون اندرو سایر، مارگارت آرچر، اندرو کلیر و تدنتون جزو تبیین‌کنندگان مکتب رئالیسم انتقادی بوده‌اند. درباره نام‌گذاری این مکتب به رئالیسم انتقادی، گفته شده است که خود روی بسکار واضع این تعبیر و اصطلاح نیست؛ بلکه پیش‌تر لوکاج^۱ این عنوان را برای الگویی زیبایی‌شناسی مارکسیستی خود به کار برده بود (کلیر، ۱۹۹۴، ص ۱۰). بسکار در ابتدا رویکرد خود را «رئالیسم استعلایی»^۲ نامید، ولی بعدها در بین متفکران به نام «رئالیسم انتقادی» معروف شد. در واقع بسکار رئالیسم استعلایی را برای فلسفه علم خود و طبیعت‌گرایی انتقادی^۳ را برای فلسفه علوم انسانی خویش برگزیده بود (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۱۹۰). به تدریج این دو اصطلاح در هم ادغام شدند (کلیر، ۱۹۹۴، ص ۱۰) و امروزه اصطلاح ترکیبی «رئالیسم انتقادی» درباره نظریات روی بسکار به کار می‌رود.

۱-۲. مکتب نوصدرایی

مراد از مکتب نوصدرایی، مکتبی است که در پرتو تلاش‌های علامه طباطبائی و شاگردانش از جمله

1. Lukacs
2. Transcendental realism
3. Critical Naturalism

شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی شکل گرفته است. وجه تسمیه این مکتب به نوصدرایی، آن است که بزرگان این مکتب، همگی در چارچوب مکتب فلسفی صدرالمآلهین فلسفه‌ورزی می‌کنند؛ یعنی اصول اساسی مکتب او را همچون «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «اشتداد وجود» و «اتحاد عالم و معلوم» پذیرفته‌اند و در عین حال نوآوری‌های ایشان و حتی نقد و مخالفت‌های آنها با خود صدرالمآلهین به اندازه‌ای است که بتوان مجموعه نظریات آنها و ادبیات ویژه‌ای را که در ضمن آثار متعددشان پدید آورده‌اند، یک مکتب فلسفی دانست (علیزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۳-۳۷).

۲. مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی

رئالیسم در سه حوزه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی طرح شده است. از این میان، رویکرد هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی در این نوشتار مورد تأکید است. واقع‌گرایی از این حیث که ناظر به جهان خارج است و درصدد اثبات عینیت، خارجیت و مستقل بودن عالم خارج از فاعل شناساست، با بحث هستی‌شناسی مرتبط می‌گردد. برای توضیح مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی، نخست به تعریف بسکار از واقعیت می‌پردازیم؛ سپس نظریه ابتکاری وی را درباره سطوح واقعیت واکاوی می‌کنیم و در نهایت چپستی ربط را از دیدگاه او برمی‌رسیم. در فلسفه علم رایج، از ورود به حوزه‌های هستی‌شناختی پرهیز می‌کردند و جهانی را ورای آنچه ما تجربه می‌کنیم دسترس‌ناپذیر می‌دانستند؛ درحالی‌که بسکار با این اندیشه به مخالفت برخاست و هستی‌شناسی خود را نگرشی جدید و بنیادی نسبت به جهان هستی معرفی کرد. در هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی، جهان هستی پدیده‌ای مستقل از اندیشه و پندار آدمی است؛ بدین معنا که جهان پیش از انسان وجود داشته است، چه ما آن را بشناسیم و چه نشناسیم. به عبارت دیگر مراد از استقلال جهان مستقل از معرفت، که از آن به واقعیت یاد می‌شود، این است که حقایق، صرف تصورات و پنداشت‌های ذهنی انسان‌ها نیستند، بلکه با صرف نظر از ادراک انسان، حقیقتی وجود دارد و ادراک و فهم انسان در واقع به دنبال کشف آن حقیقت است. با اتکا به همین اصل است که این مکتب متصف به واقع‌گرایی شده و خود را از ذهن‌گرایی جدا کرده است (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۱۹). به طور کلی بسکار هستی‌شناسی را برای واقع‌گرایی ضروری می‌داند و هستی‌شناسی خود را نقطه تمایز رئالیسم استعلایی از ایدئالیسم استعلایی کانت به شمار می‌آورد (بسکار، ۱۹۹۴، ص ۸).

۲-۱. رئالیسم انتقادی و تبیین واقعیت

واژه «رئالیسم»^۱ به معنای واقع‌گرایی است. بحث رئالیسم از آن جهت که درصدد اثبات جهان مستقل از ذهن است، با هستی‌شناسی ارتباط دارد و در اصطلاح فلسفی، دیدگاهی است که بر اساس آن موجودات، مستقل از ادراکات ما یا مستقل از نظریات ما درباره‌شان وجود دارند (فیلیس، ۱۹۸۷، ص ۲۰۵). مکتب رئالیسم انتقادی از آن لحاظ که معرفت به جهان خارج را آن‌گونه که هست امکان‌پذیر می‌داند، دیدگاهی رئالیستی به شمار می‌آید (قائم‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۳۴). هدف اولیه رئالیسم انتقادی این است که نگاهی واقعی را از «وجود و بودن»^۲ در سطح هستی‌شناسی آن، در عین پذیرش نسبیت علم به عنوان شرایط تاریخی و اجتماعی در سطح معرفت‌شناسی آن، بازسازی کند (مینگرز، ۲۰۰۲، ۲۹۸). بازتولید هستی‌شناسی به فلسفه نقطه کلیدی رئالیسم بسکار است (جاد، ۲۰۰۳: ۶). آنچه کار بسکار را مهم جلوه داده، تمایز نهادن بین «جهان عینی» و «شناخت آن» است؛ به این صورت که وی معرفت‌شناسی را که معمولاً در مباحث فلسفی مطرح می‌شود، وارد مباحث هستی‌شناختی و واقعیت بیرونی می‌کند. رئالیسم انتقادی به این نکته اذعان دارد که بعد معرفت‌شناسی نیز باید در چارچوب هستی‌شناسی کانون توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر اگر کسی در چارچوب هستی‌شناسی تحقیق می‌کند، نمی‌تواند معضل معرفت‌شناسی آن را نادیده بگیرد. فرضیه رئالیسم انتقادی این است که یک نظریه هستی‌شناسانه متضمن نظریه معرفت‌شناسانه است (اسکات، ۲۰۰۶، ص ۶۳۳). رابطه فلسفه اجتماعی بسکار با معرفت‌شناسی در این است که وی به علم اجتماعی مدرن انتقاد کرده، آن را حاوی «مغالطه معرفتی» می‌داند؛ مغالطه‌ای که ناشی از خلط بین طبیعت هستی‌شناسانه اشیا با معرفت اجتماعی از آنهاست (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۱۷).

رئالیسم انتقادی را می‌توان ترکیبی از واقع‌گرایی هستی‌شناسانه و ساختارگرایی معرفت‌شناسانه دانست؛ بدین بیان که نه تنها هستی‌شناسی با ساختار معرفت‌شناسانه سازگار است، بلکه هستی‌شناسی دلالت ضمنی مهمی برای پژوهش‌هایی دارد که مستقل از معرفت‌شناسی اند (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۱۰). بسکار معتقد است عدم تشخیص این دو حوزه از شناخت موجب درافتادن به «مغالطه معرفتی» می‌شود. به نظر «سایر»، مباحث اخیر در پست‌مدرنیسم مربوط به بحث مغالطه معرفتی است. نکته اصلی در این بحث عبارت است از تلفیق آنچه وابسته به

1. Realism
2. being

هستی‌شناسی است با آنچه وابسته به معرفت‌شناسی است؛ به این معنا که مسائلی را درباره آنچه وجود دارد به مسائلی درباره آنچه می‌توانیم بدانیم، فرومی‌کاهیم (بسکار، ۱۹۸۹، ص ۱۳). بسکار معتقد است که این تلفیق نمی‌تواند به‌سادگی شکل بگیرد و لذا برای حل مشکل، سطوح سه‌گانه هستی‌شناسی را مطرح می‌کند. سطح سومی که بسکار آن را رئال می‌نامد، شامل سازوکارهای علی مولد است؛ سازوکارهایی مستقل از معرفت ما یا ادراک ما نسبت به آنها.

بسکار معتقد است که ما به‌سادگی می‌توانیم جهانی شبیه به خود را تصور کنیم که شامل چنین متعلقاتی از معرفت علمی باشد. از آنجاکه سازوکارهای مولد، مستقل از انسان عمل می‌کنند، ایده‌های ما درباره واقعیت در طول زمان تغییر می‌کند؛ درحالی‌که خود واقعیت ثابت است و با افکار در حال تغییر ما تغییر نمی‌یابد. به عبارت دیگر، قلمرو هستی‌شناسی واقع نباید به قلمرو معرفت‌شناسی علم تقلیل یابد (جاد، ۲۰۰۳، ص ۶).

واقعیت مستقل از ما وجود دارد، ولی ناشناختنی نیست؛ زیرا در واقع ما شناختی اجمالی از آن داریم. حال نکته این است که اگر بتوانیم جهانی از متعلقات لازم را بدون علم تصور کنیم، نمی‌توانیم علم بدون متعلقات متعدی را تصور کنیم. در این صورت، اگر نتوانیم علم بدون متعلقات متعدی را تصور کنیم، آیا می‌توانیم علم بدون متعلقات لازم آن را تصور کنیم؟ اگر پاسخ منفی باشد، بنابراین مطالعه فلسفی درباره متعلقات لازم علم، ممکن خواهد شد (بسکار، ۲۰۰۸، ص ۱۲). به نظر بسکار «حقیقت» در دامنه متعدی علم یافت می‌شود که در آن تجربه‌ها و شرایط رخدادها به عنوان تولیدات اجتماعی بررسی می‌شوند؛ به سبب اینکه «واقعیت» همواره زمینه اثبات، بازبینی، تحریف یا تعدیل را دارد (بسکار، ۱۹۹۷، ص ۲۴۲). با توجه به آنچه گفته شد، رئالیسم انتقادی بر طبیعت عینی واقعیت، تأکید جدی دارد و واقعیت را متمایز از ادراکات ما از آن می‌داند.

به نظر بسکار دانشمندی که در آزمایشگاه تحقیق می‌کند، حقیقتی را مفروض گرفته و آن تلاش علمی برای یافتن جهانی مستقل از خود اوست (بسکار، ۲۰۰۸، ص ۱۷). زمانی که در فعالیتی شرکت می‌کنیم، مفهومی خاص از واقعیت در ذهنمان به صورت پیش‌فرض وجود دارد که ما را به موفقیت در کار و رسیدن به هدف راهنمایی می‌کند (جاد، ۲۰۰۳، ص ۶). بسکار پس از اثبات بعد لازم شناخت، تولید علم را کار و فعالیت انسان می‌داند و به نظر او تولید علم در حوزه متعدی شناخت صورت می‌گیرد (بسکار، ۱۹۸۹، ص ۱۸). بنا بر یافته‌های جامعه‌شناسان، علم فرایندی اجتماعی است و به نوعی کشف نظریات، نتایج و حدس‌های موجود است که نتیجه آن، تولید علم بهبودیافته است.

دلیل اینکه بسکار نظریه هستی‌شناسی خود را در کنار نظریه معرفت‌شناسی اش مطرح می‌کند، این است که می‌خواهد از تنگناهای شناختی بگریزد. از نظر بسکار علم یک فعالیت اجتماعی مداوم است. علم فرایند در حرکت است (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۱۳۶) و هدف از آن، تولید سازوکارهای مستقل و فعال است. برای کشف قوانین طبیعی لازم نیست علوم اجتماعی را به علوم طبیعی فروبکاهیم (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۱۰۶). وی با تقلیل محتوای درونی معرفت به ابعاد اجتماعی می‌کوشد تا معرفت علمی را از انزوایی که در نگرش پوزیتیویستی دچارش شده‌ رهایی بخشد و ظرفیتی برای انتقاد از علم ایجاد کند. از دیدگاه بسکار واقعیتی مستقل از مفاهیم ذهنی ما وجود دارد که مشاهده‌ناپذیر است (پاتنم، ۱۹۹۹، ص ۸۹). رئالیسم انتقادی بر طبیعت عینی واقعیت تأکید جدی دارد و واقعیت را متمایز از ادراکات ما از آن می‌داند. بسکار برای توضیح واقعیت، سطوح‌های سه‌گانه واقعیت را مطرح می‌کند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۲. سطوح واقعیت

یکی از مباحث مهم و اساسی در رئالیسم انتقادی، طرح نظریه سطوح واقعیت است. رئالیسم انتقادی به سطوح مختلف برای واقعیت قائل است. به عبارت دیگر ایده مرکزی رئالیسم انتقادی این است که واقعیت طبیعی و اجتماعی باید به عنوان یک نظام باز طبقه‌ای و لایه‌ای، از اشیائی که قدرت‌های علی هستند، فهمیده شود. طبق این نظریه سه سطح و لایه برای واقعیت شناخته شده است: ۱. واقعی، ۲. بالفعل یا عینی، ۳. تجربی.^۳

سطح تجربی شامل تجربه‌های قابل مشاهده یا پدیده‌هایی است که عملاً تجربه و مشاهده شده‌اند. سطح بالفعل در بردارنده رویدادهای واقعی است که به وسیله مکانیسم‌ها ایجاد می‌شوند و در نهایت سطح واقعی شامل مکانیسم‌ها و ساختارهای بادوامی است که حوادث واقعی را تولید کرده‌اند (آرچر، ۱۹۹۸، ص ۲۳). توضیح آنکه ابتدا در سطح اول، که سطح تجربی است، تجربیات قابل مشاهده مطرح است. از آنجاکه برخی رخدادها قابل تجربه نیستند، سطح دیگری به نام سطح بالفعل مطرح می‌شود که علاوه بر تجربیات، این‌گونه رخدادها مشاهده‌ناپذیر را نیز دربر می‌گیرد. سطح آخر که عمیق‌ترین لایه را تشکیل می‌دهد، در بردارنده مکانیسم‌ها و علل است

-
1. real
 2. actual
 3. empirical

که بسکار آن را سطح واقعی می‌نامد (لاوسن، ۱۹۹۸، ص ۴۱).

روش استعلایی بسکار با این پرسش آغاز می‌شود که چگونه آزمایش‌های آگاهی‌بخش ممکن هستند؟ این پرسش در بردارنده پرسش دیگری است و آن اینکه چرا این آزمایش‌ها لازم و ضروری‌اند و چرا ما نمی‌توانیم بر مشاهدات طبیعی و ارتجالی تکیه کنیم، و مجبور به فراهم کردن موقعیت‌های ساختگی آزمایش هستیم؟ از آن مهم‌تر اینکه چگونه این آزمایش‌های ساختگی می‌توانند آنچه را به طور طبیعی در طبیعت رخ می‌دهد آشکار سازند. بسکار معتقد است آزمایش‌ها «نظام‌های بسته‌ای» هستند که در آنها چیزی مانند علیت هیوم عمل می‌کند: هر گاه الف رخ دهد، ب رخ خواهد داد. آنچه در نظام‌های بسته رخ می‌دهد این است که می‌توان در آنها مکانیسم‌های ویژه‌ای را از طبیعت جدا کرد و به مطالعه دقیق آنها پرداخت. این نظام‌های بسته برای علم ارزش فوق‌العاده‌ای دارند؛ زیرا سازوکارهای طبیعت را آشکار می‌سازند؛ بدین گونه که در نظام‌های باز هم، که جهان متشکل از آنهاست، عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، بسکار امور تجربی را که همان محتویات آزمایشگاهی است از امر بالفعل که همان جریان بالفعل حوادث است تفکیک می‌کند و «سازوکارهای مولد» یا مکانیسم‌های موجود در طبیعت را که اموری واقعی هستند تمیز می‌دهد، حتی اگر بالفعل نباشند. برای مثال نیروی جاذبه واقعی است؛ حتی اگر بالفعل سقف خانه فرو نریخته باشد (کلیر، ۱۹۹۸، ص ۷۲۰). به عبارت دیگر بسکار برای یافتن قوانین در سطح امر بالفعل، یعنی همان روابط ثابتی که به طور طبیعی تحقق می‌یابند، متوقف نمی‌گردد و به دنبال کشف سازوکارهای مولد از طریق امور آزمایشگاهی است.

در اینجا پرسش مهم این است که حد و مرز واقعی از غیر واقعی چگونه قابل بازشناسی است؟ از دیدگاه بسکار سطح «رنال» واقعی‌تر از سطح بالفعل است و سطح بالفعل واقعی‌تر از سطح تجربی است. دلیل بسکار این است که سطح تجربی شامل آن چیزی است که ما می‌توانیم مشاهده کنیم. بنابراین به مشاهدات محدود می‌شود؛ در حالی که سطح بالفعل عریض‌تر است و به آن چیزی اشاره دارد که مستقل از پژوهشگر یا هر مشاهده‌کننده‌ای که باید آن را ثبت کند، رخ می‌دهد. در نهایت حوزه واقعی شامل مکانیسم‌هایی است که تولیدی از رخداد‌های مختلف و دیگر پدیده‌های ظاهری هستند. از نظر وی سطح تجربی بسیار باریک و محدود است و تنها می‌تواند محل تجلی و تبیین دو سطح دیگر باشد. در مقابل، بحث از مکانیسم‌ها به عنوان عمیق‌ترین سطح است. بر اساس رئالیسم انتقادی، وظیفه علم کشف حوزه واقعیت و نحوه ارتباط آن با سطوح دیگر است و فعالیت علمی عبارت است از تشخیص ارتباط داشتن یا نداشتن آنچه ما تجربه می‌کنیم با آنچه

واقعاً رخ می‌دهد و مکانیسم‌های زیرینی که رخدادها را در جهان تولید می‌کنند (مینگرز، ۲۰۰۲، ص ۲۹۸). بسکار سطوح واقعیت را به شکل زیر به وضوح بیان می‌دارد:

سطوح	سطوح تجربی	سطوح بالفعل	سطوح واقعی
مکانیسم‌ها			✓
حوادث		✓	✓
تجربیات	✓	✓	✓

همان‌گونه که در جدول نیز می‌بینیم، سطح تجربی شامل تجربیات قابل مشاهده است و سطح بالفعل در بردارنده امور قابل مشاهده و نیز اموری است که ممکن است قابل مشاهده آزمایشگاهی نباشند، ولی بالفعل محقق می‌گردند. در نهایت در سطح واقعی علاوه بر این دو، مکانیسم‌ها و سازوکارهای مولد نیز جای می‌گیرند.

البته رئالیسم انتقادی، تصور «واقعیت‌های چندگانه» را رد می‌کند. ادراک جهان‌های مستقل که به طور اجتماعی به وسیله افراد و جوامع مختلف ساخته شده‌اند، با تصور اینکه چشم‌اندازهای مختلف معتبری از واقعیت قابل تصور است، منافاتی ندارد. رئالیسم انتقادی این مفاهیم و چشم‌اندازها را بخشی از جهانی می‌داند که ما می‌خواهیم آن را بفهمیم، و فهم ما از این چشم‌اندازها می‌تواند درست یا نادرست باشد (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۹) و در واقع فعالیت‌های اجتماعی علم است که این لایه‌ها را ایجاد می‌کند (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۴۷). لایه‌های سه‌گانه در پی پرسش استعلایی بسکار مطرح می‌شوند؛ اینکه هستی چگونه باید باشد که علم به آن تعلق گیرد؟ برای مثال سطح زیرکوانتومی یا متغیرهای پنهان در مکانیک کوانتوم غیررسمی را در نظر بگیرید که چگونه روابط دترمینیستی بین آنها روابط احتمالاتی در سطح کوانتومی را ایجاد می‌کند. به نظر بسکار، می‌توان با این نظام‌های بسته، سازوکارهای طبیعت را آشکار ساخت. اگرچه باید بین واقعیت عینی و نظریه‌هایی که به دنبال کشف و تبیین صحیح آن واقعیت هستند فرق گذاشت. روی بسکار از گونه‌ای هستی‌شناسی بحث می‌کند که در آن جهان به صورت ترکیب یافته و متمایز و در حال تغییر دیده می‌شود. همچنین در این هستی‌شناسی، علم به عنوان فرایندی در حال حرکت دیده می‌شود که می‌کوشد تا لایه‌های اساسی و عمیق‌تر واقعیت را، در هر لحظه‌ای از زمان که برای ما مجهول است و شاید هرگز قابل تجربه نباشد، به دست آورد (بسکار، ۱۹۹۴، ص ۸).

رنالیسم انتقادی در هستی‌شناسی منحصرأ سطوح بالفعل و تجربی را با هم ترکیب نمی‌کند، بلکه سطح دیگری را به آنها می‌افزاید و آن را به طور استعاری سطح عمیق هستی‌شناسی می‌نامد (فلیتوود، ۲۰۰۶، ص ۵۹-۹۰). همان‌گونه که گفته شد، بسکار هستی‌شناسی خود را نگرشی جدید و بنیادی نسبت به جهان هستی می‌داند و با طرح سطوح واقعیت، هستی‌شناسی تجربه‌گرایانه را ناقص و تقلیل‌گرایانه می‌خواند (بسکار، ۲۰۰۸، ص هفدهم).

رنالیسم انتقادی به این نکته اذعان دارد که در چارچوب هستی‌شناسی، باید به بُعد معرفت‌شناسی نیز توجه شود. فرضیه رنالیسم انتقادی این است که یک نظریه هستی‌شناسانه متضمن نظریه معرفت‌شناسانه است (اسکات، ۲۰۰۶، ص ۶۴۵). بسکار معتقد است که تجربه‌گرایان و بیشتر ایدئالیست‌ها دچار نوعی مغالطه با عنوان «مغالطه معرفت‌شناختی» شده‌اند. نکته اصلی در این مغالطه عبارت است از تلفیق آنچه وابسته به هستی‌شناسی است با آنچه وابسته به معرفت‌شناسی است؛ به این معنا که مسائلی را درباره آنچه وجود دارد به مسائلی درباره آنچه می‌توانیم بدانیم، فرومی‌کاهیم (بسکار، ۱۹۸۹، ص ۱۳). به عبارت ساده‌تر این مغالطه هنگامی رخ می‌دهد که فکر کنیم آنچه می‌دانیم، به آنچه هست قابل تسری است؛ درحالی‌که آنچه می‌دانیم الزاماً مطابق با آنچه هست نیست و گرایش به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و خلط بین این موضوع که چه چیزی به همراه آگاهی و معرفت ما در خارج موجود است، باید از هم جدا شوند (بسکار، ۱۹۹۸، ص دوازدهم). بنابراین بسکار مدعی است که جهان مستقل از مجاهدت‌های انسانی برای توصیف آن، «وجود دارد» و برای فرار از مغالطه معرفتی، باید مراقب باشیم که بین طبیعت هستی‌شناسانه اشیا با معرفت اجتماعی آنها خلطی صورت نگیرد.

بسکار در توضیح این مغالطه، اشتباه اصلی تجربه‌گرایان و بیشتر ایدئالیست‌ها را در کاهش دادن سطح هستی‌شناسانه وجود به سطح معرفت‌شناسانه از معرفت می‌داند (آرچر، ۱۹۹۸، ص ۴۱). از نظر وی هستی‌شناسی نه تنها با ساختار معرفت‌شناسانه سازگار است، بلکه دلالت ضمنی مهمی برای پژوهش‌هایی دارد که مستقل از معرفت‌شناسی هستند (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۹). از نظر بسکار شناخت تجربه‌گرا از قوانین علی با قواعد تجربی، به تنزیل و تعریف تقلیل‌گرایانه از علت خواهد انجامید (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۹). لذا وی قوانین علی را به ساختارهای اجتماعی و عقول بشری اسناد می‌دهد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۳. علیت و ربط از دیدگاه رئالیسم انتقادی

در هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی، مفهوم «علت» هم در علوم اجتماعی و هم در علوم طبیعی تصدیق می‌شود؛ مفهومی که یکی از اهداف مشخص پوزیتویسم و انتقادات ضدپوزیتویستی است؛ زیرا اثبات‌گرایان معتقدند که علیت مفهومی متافیزیکی است (راسل، ۱۹۱۲، ص ۱۲۹) و بنابراین نمی‌تواند نقشی در علم داشته باشد؛ در حالی که بیشتر رئالیست‌ها علیت را به عنوان پدیده‌ای واقعی و مفهومی قابل توصیف که به طور ذاتی و حقیقی، هم برای طبیعت جهان و هم برای فهم ما از آن است، قبول دارند (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۹).

به نظر بسکار معرفت ما به اشیا تنها از طریق حوادث و پدیده‌ها به دست می‌آید. همچنین معرفت ما نسبت به پدیده‌ها نیز مطلق نیست، بلکه نسبی است. ما معرفتی نسبت به ماهیت واقعیات خارجی نداریم، بلکه فقط در شناخت روابط آن با واقعیت‌های دیگر موفق بوده‌ایم. از سوی دیگر، این روابط در شرایط یکسان ثابت و همیشگی است؛ توالی ثابت بین پدیده‌ها و روابط آنها با یکدیگر در حالات و شرایط متفاوت نتیجه به وجود آمدن قوانین خواهد بود و ما به قوانین حاصل از پدیده‌ها احترام می‌گذاریم؛ ولی ماهیت واقعی و علل نهایی آنها برای ما ناشناختنی است. ادامه حیات یک قانون علی به پایداری شرایط و یا وجود تأثیرات خارجی بستگی خواهد داشت. نکته دیگر اینکه بسکار به وجود یک سیستم باز در قوانین علی اشاره می‌کند و معتقد است برای پدید آمدن یک معلول، نمی‌توانیم به یک علت منحصر به فرد قائل باشیم. وی با تأکید بر بی‌ثباتی در روابط تجربی، ضرورت در روابط علی را نفی می‌کند (بسکار، ۱۹۷۵، ص ۶۳).

پرسشی مهم که در این بحث رخ می‌نماید، عبارت است از اینکه قوانین علی در واقع چیستند؟ به تعبیر دیگر، معیار علی برای وجود چیست؟ آیا معیار ادراکی بودن آن است یا تأثیر علی آن در جهان؟ برای یک تجربه گرا، فقط آنچه ادراک‌شدنی است می‌تواند موجود باشد، در حالی که برای یک رئالیست انتقادی، داشتن یک تأثیر علی در جهان، بر وجود دلالت می‌کند، بدون در نظر گرفتن قابل درک بودن آن (بسکار، ۱۹۷۷، ص ۱۳۹-۱۴۷). برای مثال الف می‌تواند علت ب باشد، با آنکه در شرایطی الف باشد و ب تحقق نیابد.

بنا بر آنچه ذکر شد می‌توان گفت رئالیسم انتقادی به نظریه قانونمندی علیت اشاره دارد و آن را شامل ارتباط و پیوندهای قانونمند بین حوادث و متغیرها می‌داند. همچنین این نکته را که ما می‌توانیم هر چیزی را درباره مکانیسم‌های مخفی فرضی، که این قواعد را تولید می‌کنند، بشناسیم رد می‌کند. برای رئالیسم انتقادی مفهوم مکانیسم مفهومی مرکزی است و این مکانیسم‌ها و فرایندها

پدیده‌ای واقعی به شمار می‌رود (ماکسول، ۱۹۴۱، ص ۹). بسکار ادعا می‌کند که قوانین علی غیرتجربی اند و وی شیء فی نفسه را از پدیده تولیدشده از آن متمایز می‌کند. در مقابل مادی‌گرایی ادعا می‌کند که شیء فی نفسه و خواص آن محصول ارتباط بین شیء فی نفسه و محیط آن است (بسکار، ۱۹۹۸، ص ۷۵۶).

اگر الگوی رئالیست تجربی را بپذیریم، کشف واقعیت منحصر در روش‌های خاص آزمایشگاهی خواهد بود. اگر کشف واقعیت به شرایط خاص قابل مشاهده تقلیل یابد، همه قوانین علی فقط در اشیای اتمی و تعاملات بیرونی اتمیک قابل پیاده شدن خواهند بود؛ درحالی‌که طبیعت منحصر در اشیای اتمی نیست، بلکه مکانیسم‌های مشاهده‌ناپذیری وجود دارند که در این الگو قابل کشف نخواهند بود (جاد، ۲۰۰۳، ص ۱۹). از دیدگاه بسکار، ما قوانین علی در آزمایشگاه‌ها را کشف می‌کنیم نه «تولید»، و این قوانین نه تنها در سیستم‌های بسته آزمایشگاهی بلکه در سیستم‌های باز، یعنی جایی که اتصال ثابت و دائمی رویدادها مشاهده نمی‌شوند، عمل می‌کنند. از دیدگاه رئالیسم انتقادی، مکانیسم‌های علی کاملاً مستقل از ذهن و فعل افراد عمل می‌کنند (دنرمارکت، ۲۰۰۲، ص ۲۶).

۳. مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه

۳-۱. اصالت وجود

یکی از عناصر کلیدی در حکمت متعالیه، بحث اصالت وجود است که صدرالمتألهین آن را مطرح ساخته و نوصدراییان نیز با توجه ویژه‌ای به تبیین آن پرداخته‌اند. بنا بر هستی‌شناسی صدرالمتألهین اصل واقعیت خارجی بدیهی و انکارناپذیر است و از هر واقعیت خارجی، دو مفهوم یکی به نام ماهیت و دیگری به نام هستی انتزاع می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۸۸). حال در این مسئله اختلاف است که واقعیت مصداق حقیقی مفهوم وجود است یا مفهوم ماهیت؟ بر مبنای اصالت وجود واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهیت تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کند و بالعرض و بالتبع بر آن حمل می‌شود؛ بر خلاف اصالت ماهیت که بر اساس آن واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم ماهیت است و مفهوم وجود بالعرض و بالتبع به آن نسبت داده می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳).

علامه طباطبائی با قبول نظریه اصالت وجود، معتقد است از دیدگاه صدرا اتصاف هر واحد واقعیت‌دار خارجی به واقعیت، در سایه خود واقعیت محقق می‌شود و فرض عدم واقعیت برای شیء

خارجی موجود دارای واقعیت عینی، پنداری پوچ بیش نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص ۳۸-۴۱). به نظر صدرا وجود به ذهن نمی‌آید؛ زیرا خارجیت عین ذات اوست. از این رو نمی‌توان حقیقت و کنه وجود را تصور کرد. مراد از اصالت وجود این است که ماهیت نزد او حد و نفاد وجود است. اصالت در اینجا به معنای تحقق و منشائیت اثر است؛ بر خلاف قائلان به اصالت ماهیت که واقعیت را به ماهیت اختصاص می‌دهند و برای وجود تحقیقی قائل نیستند. به عبارت دیگر در بحث اصالت وجود یا ماهیت، مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت‌دار که حکم به واقعیتش می‌کنیم، دو تصور و دو مفهوم داریم. حال پرسش این است که کدام یک جنبه عینی و خارجی دارد و کدام یک جنبه ذهنی و اعتباری؟ (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۹۶).

آیت‌الله جوادی آملی دلیل بر اصالت وجود را این‌گونه بیان می‌دارد:

شکی نیست که هستی و یا نیستی هیچ‌کدام در ذات و ذاتیات ماهیت و در محدوده جنس و فصل آن مأخوذ نیستند. بنابراین تا امری ضمیمه ماهیت نشود، هستی و واقعیت به ماهیت نسبت داده نمی‌شود؛ زیرا در غیر این صورت صدفه و ترجیح بلامرجح که حتی مورد انکار اشعری است لازم می‌آید. آن امر زائدی که منضم به ماهیت می‌شود یقیناً مفهوم اعتباری و انتزاعی وجود نمی‌تواند باشد؛ زیرا هرگز از انضمام دو امر اعتباری به یکدیگر، امری حقیقی حاصل نمی‌شود. بنابراین تنها چیزی که می‌تواند ماهیت را از حد استوا خارج نموده و واقعیت‌دار نماید، همان مصداق حقیقی و خارجی وجود می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۷).

درباره اینکه این وجود و حقیقت عالم چگونه قابل درک است، باید به بحث شهود از دیدگاه صدرا اشاره‌ای کرد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه صدرایی تکیه بر شهود و کشف در ادراک حقایق جهان، و ارتباط با جهان ماورای ماده و حس است. صدرا بر خلاف عقل‌گرایانی چون کانت که معتقدند آنچه قابل دسترسی است، ظواهر و عوارض اشیا و یا ظهور و پدیدار آنهاست و کنه و حقیقت اشیا قابل درک نیست، شناخت و رسیدن به واقعیت را در پدیدارها محصور نمی‌کند و رسیدن به کنه و حقیقت اشیا را قابل درک می‌داند (خسر و پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). صدرا المتألهین با تقسیم‌بندی راه‌های ادراک به روش تجربی، روش عقلی و روش شهودی، جهان را در عالم مادی منحصر نمی‌داند، بلکه برای دستیابی به حقایق برتر، پا را از حس و تجربه فراتر می‌نهد و حقایق دیگری را به کمک عقل و شهود ادراک می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۵۹). به عبارت دیگر چون هستی در نظر صدرا فراتر از عالم ماده است، برای ادراک حقایق هستی به ابزاری فراتر از حس و

تجربه نیاز است. به نظر صدرالمتألهین نفس، ارتباطی مستقیم با حقیقت هستی دارد و از طریق علم حضوری و شهود می‌تواند واقعیت و حقیقت وجود را درک کند و از نظر وی، شهود تنها راه ادراک واقعیت است (شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). تجربه عرفانی وجود، در مقام «واقعیت مطلق»، در قلب کل نظام فلسفی صدرایی قرار دارد. صدرالمتألهین با دستیابی به بینشی شهودی، کل وجود (نه موجودات) را همچون واقعیتی منفرد و متفرد می‌داند که در قالب ماهیات مختلف متعین شده است (نصر، ۱۴۲۸، ص ۱۹۶).

۲-۳. تشکیک وجود

یکی از مباحث مهم پس از اصالت وجود در حکمت صدرای، بحث «تشکیکی بودن وجود» است. البته مشکک بودن وجود نیز مبتنی بر اصالت وجود است، اگرچه به عنوان یک اصل در حکمت صدرایی مطرح می‌شود. مطابق نظریه تشکیک، وجود در عین حال که دارای حقیقتی واحد است، دارای مراتب شدید و ضعیف است؛ یعنی از سویی یک حقیقت واحد بیشتر نیست و از سوی دیگر به صورت حقایق متعدد خارجی تحقق یافته است. صدرالمتألهین معتقد است که وجود در همه ماهیات تجلی کرده است. اگرچه به تبع تنوع ماهیات و قالب‌ها با تنوع در وجود روبه‌رو می‌شویم، ولی وجود در همه آنها مشترک است.

درباره معیار تشخیص رابطه تشکیکی میان دو واقعیت، از دو نوع تشکیک سخن گفته می‌شود: تشکیک تفاضلی و تشکیک غیرتفاضلی. در تشکیک تفاضلی یک مفهوم به نحو تشکیکی بر موارد متعدد اطلاق می‌شود و حملش بر آن مصادیق به نحو اولویت و اقدمیت و اتمیت است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱). در حاشیه حکیم سبزواری بر اسفار عبارت «ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز» به عنوان معیار تشکیکی بودن آمده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱). علامه طباطبائی در شرح عبارت صدرالمتألهین، ملاکی دیگر را برای تشخیص و تعیین رابطه تشکیکی میان واقعیت‌ها مطرح می‌کند و آن هم اینکه اگر ما به الاختلاف و ما به الاتحاد در مصادیق یک مفهوم یک‌سان باشند، آن‌گاه آن مفهوم به نحوه تشکیکی بر آن مصادیق اطلاق می‌شود و رابطه آنها با یکدیگر مشکک است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱). صدرالمتألهین هر دو نوع تشکیک را تأیید می‌کند. در این میان، آیت‌الله مصباح یزدی تشکیک تفاضلی علی را مطرح می‌کند و رابطه علی-معلولی را معیار رابطه تشکیکی می‌داند و معتقد است رابطه میان علت و معلول رابطه‌ای تشکیکی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۴).

بنا بر نظر صدرالمতألهین، ممکن است در خارج واقعیات متکثر متحدالحقیقه‌ای باشند که تمایز آنها فقط به درجات متفاوت شدت و ضعف و کمال و نقص باشد. حتی کثرت عرضی بین موجودات نیز بنا بر دیدگاه علامه طباطبائی و برخی شاگردانش چون آیت‌الله جوادی آملی می‌تواند با تشکیک در وجود توجیه گردد (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۹).

بنابراین به تعبیر صدرالمتألهین، مراد از تشکیک در وجود این است که حقیقت وجود، هم مابه‌الامتیاز امور متفاضل است و هم مابه‌الإشترک آنها؛ به این معنا که حقیقت خارجی وجود، در افراد متفاضل حقیقت واحدی است، منتها این حقیقت در فرد کامل به نحو قوی و در فرد ناقص به نحو ضعیف یافت می‌شود؛ فرد کامل بهره بیشتری از آن دارد و فرد ناقص بهره کمتری. صدرالمتألهین از این رهگذر نتیجه می‌گیرد که هرگاه بین دو شیء رابطه علی-معلولی برقرار باشد، آنها متفاضل‌اند و مابه‌الامتیازشان از همان سنخ مابه‌الإشترک آنهاست؛ زیرا به نظر صدرا واقعیت هر علتی (علت فاعلی وجودبخش) از واقعیت معلولش کامل‌تر است. یکی از قوانین فرعی که از قانون علت و معلول منشعب می‌شود، سنخیت بین علت و معلول است.

نکته مهم از نظر صدرا این است که محال است بین واقعیت معلول و واقعیت علت خود تباین باشد، بلکه هر دو از سنخ یک نوع حقیقت هستند. بنابراین واقعیت علت و معلول واقعیات متکثر متحدالحقیقه‌ای هستند که تمایز آنها تنها به میزان محدودیت و عدم محدودیت آنهاست؛ و وی کثرت حاصل از رابطه علی و معلولی را کثرت تشکیکی می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۲۵). بنا بر آنچه ذکر شد، از دیدگاه صدرا علت و معلول، واقعیات متحدالحقیقه هستند، درحالی‌که در رئالیسم انتقادی، واقعیت علت، داشتن تأثیر علی در جهان است؛ اگرچه در مواردی ممکن است علت موجود باشد، ولی معلول تحقق نیابد. آن‌گونه که بسکار می‌گوید، در نظام‌های بسته آزمایشگاهی، هرگاه الف رخ دهد، ب نیز رخ خواهد داد؛ ولی آیا در نظام‌های باز نیز چنین است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا آنچه در نظام‌های بسته به دست می‌آید لزوماً در طبیعت و نظام‌های باز رخ نمی‌دهد؛ یعنی ممکن است الف باشد، ولی ب تحقق نیابد. بدین‌سان در لایه‌های تجربی و بالفعل هرگاه الف محقق باشد، لزوماً ب نیز تحقق می‌یابد؛ ولی در لایه واقعی لزوماً این‌گونه نیست. به عبارت دیگر در نظام علی صدرایی علیت تامه حاکم است، ولی در نظام علی رئالیسم انتقادی علیت عامه مطرح می‌گردد. لذا با اینکه علیت برقرار است، ولی چون ما همه قوانین طبیعت را نمی‌دانیم و از تمامی شرایط اولیه آگاه نیستیم، نمی‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم.

۳-۳. علیت از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین حقیقت معلول را عین اضافه به علت می‌داند و معتقد است که معلول، عین اضافه است. البته وی این اضافه را از نوع اضافه اشراقی می‌داند، نه اضافه مقولی؛ یعنی اضافه‌ای که در آن اشراق شده عین اشراق خواهد بود. از آنجا که صدرا حقیقت معلول را عین اضافه به علت می‌داند، در نتیجه معلول جلوه‌ای از علت و شأنی از شئون آن خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸-۵۴). با توجه به مبنای صدرا در علیت و اصالت الوجود، حقیقت وجود شئون مختلفی دارد که همگی آنها شئون تجلیات یک حقیقت واحده‌اند، و آن حقیقت واحد، علت‌العلل خواهد بود. به عبارت ساده‌تر، اگر موجودات را به صورت طولی در نظر بگیریم، موجودات مختلف از عالی و دانی، محسوس و غیر محسوس، همه به عنوان معلول، شأنی از شئون ذاتیه علت و جلوه‌ای از جلوه‌های نازله آن علت هستند. صدرالمتألهین مناط نیاز ممکن به علت را فقر وجودی آن می‌داند که آن را معلولیت می‌نامیم (همان، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۹۵).

با توجه به این نوع نگرش به علت و معلول در دستگاه فلسفی صدرالمتألهین، این نتیجه به دست می‌آید که پیوستگی و ارتباط، عین هویت موجودات است و از سوی دیگر این اتصال و وحدت بین علل و معالیل به صورت طولی است و اختلاف بین موجودات، اختلاف در شدت و ضعف و کمال و نقص خواهد بود. از دیدگاه علامه طباطبائی، با توجه به نظریه فقر وجودی، ما معلول را با این وصف می‌شناسیم که هویتش عین ایجاد و احتیاج و عین وابستگی است. در نتیجه پیوستگی و ارتباط، عین هویت موجودات خواهد بود و جهان را باید به منزله یک خط متصل یا به منزله حقیقتی متموج تعقل کنیم و تنها اختلافی که بین اجزای آن فرض می‌شود، اختلافات شدت و وضعی و کمال و نقصی است (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۶).

صدرالمتألهین از این رهگذر نتیجه می‌گیرد که هر گاه بین دو شیء رابطه علی-معلولی برقرار باشد، آنها متفاضل‌اند و مابه‌الامتیازشان از همان سنخ مابه‌الاشتراک آنهاست؛ زیرا به نظر صدرا واقعیت هر علتی (علت فاعلی وجودبخش) از واقعیت معلولش کامل‌تر است (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

یکی از قوانین فرعی که از قانون علت و معلول منشعب می‌شود، سنخیت بین علت و معلول است؛ یعنی محال است که بین واقعیت معلول و واقعیت علت خود تباین باشد؛ بلکه هر دو از سنخ یک نوع حقیقت هستند. بنابراین علت و معلول واقعیات متکثر متحدالحقیقه‌ای هستند که تمایز آنها تنها به میزان محدودیت و عدم محدودیت آنهاست و صدرا کثرت حاصل از رابطه علی و

معلولی را کثرت تشکیکی می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

صدرالمتألهین صرفاً به این حد بسنده نمی‌کند که واقعیت معلول ناقص‌تر از واقعیت علت است، بلکه به نظر او اساساً واقعیت علت است که درجه کمال و نقص و میزان محدودیت واقعیت معلول را تعیین می‌کند؛ یعنی واقعیت معلول محدود به واقعیت علت اوست و به تعبیر رایج، وجود معلول مرتبه نازل وجود علت است. به عبارت دیگر آن حقیقت چنان تنزل یافته و ناقص‌تر و محدودتر گشته است که اگر یک درجه کامل‌تر و نامحدودتر فرض شود، در حقیقت، واقعیت علت را فرض کرده‌ایم نه واقعیت معلول را (عبودیت، ۱۳۸۶، ص ۲۶).

۴. نقد و بررسی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی

نکته مشترک بین رئالیسم انتقادی و واقع‌گرایی از دیدگاه نوصدراییان آن است که هر دوی آنها در مستقل بودن عالم خارج از معرفت بشری اتفاق نظر دارند. به عبارت دیگر هر دوی آنها از لحاظ هستی‌شناختی در واقع‌گرا بودن با هم مشترک‌اند. با توجه به این نکته، جهان هستی از دیدگاه هر دو مکتب، پدیده‌ای مستقل از اندیشه و پندار آدمی است؛ بدین معنا که جهان پیش از انسان وجود داشته است؛ چه ما آن را بشناسیم و چه نشناسیم. هستی واقعیت دارد و صرف پندارهایی در ذهن انسان نیست. همچنین از آنجاکه برای یک واقع‌گرا، وجودهای ذهنی و عینی به طور یکسان از واقعیت بهره می‌برند، اگرچه به وسیله مفاهیم گوناگون مورد اندیشه قرار می‌گیرند، بنابراین هر دو مکتب، واقعیت را شامل هم وجودهای خارجی و هم وجودهای ذهنی می‌دانند.

اما درباره تفاوت دیدگاه هستی‌شناختی این دو مکتب، باید گفت بسکار شناختی طبقه‌ای از جهان ارائه می‌دهد و ایده مرکزی رئالیسم انتقادی این است که واقعیت طبیعی و اجتماعی باید به عنوان یک سیستم باز طبقه‌ای و لایه‌ای، از اشیا‌یی که قدرت‌های علی هستند، فهمیده شود و همچنین یکی از این لایه‌ها واقعی‌تر از لایه‌های دیگر قلمداد می‌شود؛ درحالی‌که نوصدراییان با تکیه بر اصالت وجود و تشکیکی بودن آن در حکمت متعالیه، به عنوان یک نگرش هستی‌شناسانه نوین، پایه مسائل و مباحث خود را بر این دو اصل بنا می‌نهند. از نظر نوصدراییان، با توجه به دو اصل مذکور، اشیا‌یی که ما می‌بینیم و در اطراف ما هستند، پاره‌هایی از وجودند که حدود و ثغورشان با هم متفاوت است و اختلاف آنها به درجات وجودی آنهاست. به عبارت دیگر از نظر صدرالمتألهین حقیقت واحده وجود که همان واقعیت مطلق است، تجلیات و شئون مختلفی دارد. همچنین باید به این نکته توجه شود که صدرالمتألهین اصل واقعیت را اجمالاً می‌پذیرد،

ولی هر آنچه ما می‌یابیم، لزوماً واقعیت نیست و چه بسا موجودی وهمی و پنداری باشد. به تعبیر دیگر، پس از قبول اصل واقعیت هستی و به دنبال یافتن مظاهر این واقعیت، گاه به سلسله‌ای از حقایق بدیهی می‌رسیم که خطایی در آنها راه ندارد؛ مانند علم حضوری نفس به ذات خویش و یا حقایقی که از علم احساسی بدیهی سرچشمه می‌گیرند (مانند علم به اینکه «زمین یا خورشید هست»)، و گاهی با اغلاط و اشتباهاتی در دستگاه ادراکی خود روبه‌رو می‌شویم و چیزی را که نیست، هست می‌پنداریم و نمی‌توانیم موجودات واقعی را از امور پنداری و حقایق را از اوهام تمییز دهیم. راه حل فرار از این اشتباهات در حکمت متعالیه، آشنایی با فن وجودشناسی است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۴۸۴).

برخلاف کانت که شناخت نومن را انکار می‌کند و به وجود آن در چارچوب استعلایی باور دارد، بسکار وجود فی نفسه اشیا را می‌پذیرد و آن را شناختنی می‌داند؛ با این حال ادعا می‌کند که ساختارها و مکانیسم‌هایی در ورای واقعیت تجربی وجود دارند که نه به روش تجربی، بلکه با روش‌هایی دیگر شناختنی‌اند. به عبارت دیگر مکتب رئالیسم انتقادی با طرح سطوح سه‌گانه شناخت از اشیا، در صدد است یکی از این سطوح را به منزله «رنال» مطرح سازد؛ درحالی که این سطح از واقعیت وابسته به فاعل شناساس و فاقد ابعاد عینی است. تفاوت سطح رنال با بالفعل در این است که مکانیسم‌های مولد واقعیت دارند؛ حتی اگر بالفعل نباشند. برای مثال نیروی جاذبه واقعی است، حتی اگر بالفعل سقف خانه فرو نریخته باشد. رئالیسم انتقادی بین واقعیت عینی که مستقل از هر نظریه‌ای است و نظریه‌ای که می‌کوشد آن را به شکل صحیح تبیین کند فرق می‌گذارد، و معتقد است که اگر نتوان نتایج به‌دست‌آمده از آزمایش‌ها را با واقعیتی عینی تطبیق داد، باید به نظریاتی که نتایجشان با مشاهدات عینی تطبیق می‌کنند، قناعت کرد. برعکس، حکمت صدرایی با طرح اصالت وجود و عینی دانستن حقیقت وجود، راه دستیابی به آن را شهود می‌داند.

رئالیسم انتقادی با طرح نظریه هستی‌شناختی خود در کنار نظریه معرفت‌شناسی اش هنوز هم دچار تنگناهای شناختی است. یکی از دلایل گرفتاری در این تنگناها این است که بسکار علم را فعالیت اجتماعی می‌داند و به وسیله تقلیل محتوای درونی معرفت به ابعاد اجتماعی و ارتباط معرفت با گرایش‌های اجتماعی، می‌کوشد تا معرفت علمی را از انزوایی که در نگرش پوزیتیویستی به آن گرفتار آمده‌رهایی بخشد و ظرفیتی برای انتقاد از علم ایجاد می‌کند؛ درحالی که صدرالمতأللهین در حکمت متعالیه خویش، بر خلاف رئالیسم انتقادی، تعینات معرفت را تماماً به ابعاد اجتماعی آن باز نمی‌گرداند، بلکه از تعینات و ابعاد وجودی علم نیز بحث می‌کند. حکمت متعالیه حقایق

عالم را اموری عقلی می‌داند و می‌گوید آنچه در خارج به ادراک حسی درمی‌آید، مرتبه نازل‌های از آن حقایق درک‌شده توسط عقل است.

از دیدگاه نوسدرا بیان رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتی به واقعیت دیگر و ارتباط و وابستگی وجودی واقعیت‌ها به یکدیگر. لذا تقارن اتفاقی نفی می‌شود و تنها بر تقارن ضروری تأکید می‌رود. به نظر بسکار ما هیچ علمی از هیچ چیزی به جز حوادث و پدیده‌ها نداریم و از طرفی معرفت ما نسبت به پدیده‌ها نیز نه مطلق، بلکه نسبی است. بنابراین از آنجاکه ما معرفتی به ماهیت واقعیات خارجی نداریم، بلکه فقط در شناخت روابط آن با واقعیت‌های دیگر موفق بوده‌ایم، این روابط در همه حالات و شرایط ثابت‌اند. این شباهت ثابت، پدیده‌ها را به هم مرتبط می‌سازد و توالی ثابت آنها، نتیجه به وجود آمدن قوانین خواهد بود.

آنچه هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی را به کلی از حکمت متعالیه متمایز می‌کند، پذیرفتن علیت عامه و موجبت در رئالیسم انتقادی (در سطح واقعی از سطوح واقعیت) است. در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، علت و معلول واقعیات متحدالحقیقه هستند و محال است بین واقعیت معلول و واقعیت علت خود تباین باشد؛ درحالی‌که در رئالیسم انتقادی با وجود واقعیت علت، لزومی بر تحقق واقعیت معلول در سطح واقعی نیست.

نتیجه‌گیری

۱. به رغم شباهت‌های رئالیسم انتقادی و حکمت متعالیه در واقع‌گرایی و مستقل دانستن عالم خارج از معرفت بشری، تفاوت‌هایی اساسی در مبانی هستی‌شناختی این دو دیدگاه وجود دارد؛
۲. رئالیسم انتقادی به نوعی دارای نقدی درونی است و آن اینکه نمی‌تواند یقینی معرفت‌شناسانه درباره صحت و درستی چارچوب هستی‌شناسانه ارائه دهد؛
۳. روی بسکار با طرح نظریه هستی‌شناسی خویش در کنار نظریه معرفت‌شناسی‌اش، همچنان از تبیین واقعیت و ارزش معرفت بازمانده است؛ درحالی‌که صدرالمآلهین به کمک مبانی هستی‌شناسانه خویش و عینی دانستن حقیقت وجود، برای دستیابی به واقعیت از شهود کمک می‌گیرد.

منابع

۱. پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی، علوم سیاسی. ۴۲. ۹ تا ۳۰
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۳. خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۳). حکمت متعالیه و ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت ملاصدرا.
۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). شرح منظومه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱). حاشیه اسفار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الاسفار العقلیة الأربعة فی الحکمة المتعالیة. حاشیه سید محمد حسین طباطبائی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۰). الشواهد الربوبیة. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. پاورقی مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۹۸۱). حاشیه اسفار صدرالدین شیرازی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). نظام معرفت صدرایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. علیزاده، بیوک (۱۳۸۵). علامه طباطبائی، فیلسوفی نو صدرایی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام. ۲۹.
۱۳. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲). دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی، فصلنامه ذهن. ۱۴.
۱۴. کلیر، اندرو (۱۳۸۸). رئالیسم انتقادی، فصلنامه پژوهشی ذهن. ترجمه یار علی کرد فیروزجایی. ۱۴. ۱۴۱ تا ۱۴۵
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵). تعلیقة علی نهایة الحکمة. تهران: الزهراء.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم:

انتشارات صدرا.

۱۷. نصر، سیدحسین، ولیم، اولیور (۱۴۲۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از اساتید. تهران: حکمت.

18. Archer, M. S. (1998). *Critical realism interventions*. London: Routledge.
19. Bhaskar, Roy (1994). *The WSCR archive: Roy Bhaskar interviewed*, London: The Philosophers Magazine (TPM) issue 8.
20. Bhaskar, Roy (1975). *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books,.
21. Bhaskar, Roy (1998). *Critical Realism Essential Readings*. Ed. M. E. A. Archer. p.xvi. London: Routledge,.
22. Bhaskar, Roy (2008). *Dialectic the Pluse of Freedom*. New York: Routledge.
23. Bhaskar, Roy (2000). *From east to West*. London: Routledge,.
24. Bhaskar, Roy (1977). *One the Ontological Status of Ideas, Journal for the Theory of Social Behavior*. 27: 2/3.
25. Bhaskar, Roy (1986). *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Routledge.
26. Bhaskar, Roy (1998). *The Possibility of Naturalism*. London: Routledge.
27. Bhaskar, Roy (1979). *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton: Harvester.
28. Collier, Andrew (1994). *Critical Realism an Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso
29. Danermarket, Berth & Ekstrom, Mats (2002), *Explaining Society: An Introduction to Critical Realism in the Social Sciences*, London: Routledge.
30. Fleetwood, S. (2006) "Rethinking Labour Markets: A Critical-Realist-Socioeconomic Perspective", *Capital and Class*, 89, pp. 59-89. : a – -Perspective..
31. Judd, Donald (2003). *Critical Realism and Compositin Theory*. London: Routledge.
32. Lawson, T. (1997). *Economics and Reality*. London: Routledge.

33. Maxwell, Joseph Alex (1941). *A Realist Approach for Qualitative Research*, Los Angeles, Sage publications.
34. Mingers, John (2002). *Real-izing Information system, Critical Realism as an Underpinning Philosophy for Information System*, ICIS 2002 proceeding, paper 27(295- 303).
35. Phillips, D. C. (1987). *Philosophy, Science and Social Inquiry*. Oxford: Pergamon,.
36. Putnam, Hilary (1999). *Repräsentation und Realität*. Massachusetts Cambridge, .
37. Russell, Bertrand (1912). *The Problems of Philosophy*. New York Oxford University Press.