

متاتئوری سازه‌انگاری در محک نقد الهیات حکمی

سیدباقر سیدنژاد*

چکیده

سازه‌انگاری از رهیافت‌های متأخر در حوزه مطالعات علوم اجتماعی است که در تطوّر پیش‌رونده به نظریه‌ای «متمايز از تئوری‌های جریان اصلی در دانش روابط بین‌الملل» تبدیل شده است. از آن‌جا که این نظریه در نگاه کلان، به‌منابۀ پارادایمی است که با فرضیات عمدتاً پست‌مدرنیستی^۱ معرفت‌بینش خاصی از جهان و مناسبات آن است، در این مطالعه انتقادی، ارزش شناخت‌شناسی^۲ سازه‌انگاری و متدلوژی آن در قیاس با متاتئوری الهیات حکمی در محک ارزیابی نو، قرار می‌گیرد. بدیهی است شأن پژوهش در این باب از نوع شأن فلسفی و معرفت‌نوع دوم است که از رهگذر ارزیابی دعاوی متاتئوریک، تأکید می‌نماید «عالم سازه‌انگاری و حیثیت شناخت‌شناسی آن»، عالم اعتباریات و نسبی‌گرایی است که با مطلق‌انگاری برساختگی و خلط آن با «اعتباریات ما قبل‌التعامل» و «ادراکات حقیقی» به تحاشی «حقیقت» روی آورده است. طرفه آن‌که این نظریه با تحدید مرز آگاهی در فهم بین‌الأذهانی، نظریه‌غرف مدارانه‌ای را تجویز می‌نماید. اما در الهیات حکمی، به دلالت هستی‌شناسی متناظر با تفصیل و تقسیم در ادراکات اعتبارپذیر و ادراکات اعتبارناپذیر، حقیقت از آن حیث که حقیقت است نه‌تنها موقوف به اعتبار اشخاص یا جامعه نیست، بلکه اساساً عقل کل با نفی تکثر برداری حقیقت نفس‌الأمری، درباره آن یک حکم بیش‌تر ندارد که از طریق موازین فراساختی و «منطق چندروشی» قابل احتجاج است.

کلیدواژه‌ها: الهیات حکمی، سازه‌انگاری، بین‌ذهنیتی، برساختگی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی.

* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه تهران sb_sayyed@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۰

۱. مقدمه

در میان نظریه‌های روابط بین‌الملل نظریه سازه‌نگاری (constructivism) به واسطه فرانشاندن ابعاد معنایی و رویکرد فراماتریالیستی^۳ در تحلیل سیاست بین‌الملل و «تأکید بر مرکزیت عوامل غیر مادی به عنوان تعیین‌کننده نهایی پدیدارها در سیاست جهانی» (Griffiths, 2007: 73) با متافیزیک قربت‌هایی یافته است. مدلول این رویکرد موضع متفاوت هستی‌شناختی است که مآلاً روند فزاینده گرایش به امر معنایی را در فرایند «ساخت اجتماعی واقعیت» تئوریزه می‌کند و با تمرکز بر نیروهای معنایی یا اجتماعی (Rengger, 2006: 428)، محیط روابط بین‌الملل را به‌مثابه یک نظام سازه‌ای و دائم‌التکوینی تصویر می‌نماید که تابعی از شأن متغیر اعتباریات مختلف و احیاناً متعارض است. سازه‌نگاران با اتخاذ این رویکرد، «نوفایده‌گرایی» (neo-utilitarianism) را وجه مشترک دو گرایش نئورالیستی و نئولیبرالیستی دانسته (Ruggie, 1998: 3) و بر آنند که جریان اصلی با ارائه تحلیل بسیار ساده و دم‌دستی، صحنه روابط بین‌الملل را بسیار خشونت‌بار وانمود می‌کنند، (Griffiths, 1999: 199). آن‌ها با نفی اصالت عوامل مادی، استدلال می‌کنند که تلقی نئورالیست‌ها از ذات آنارشیک روابط بین‌الملل و این‌که «دولت - ملت‌ها برای بقا در این ساختار به رقابت‌های پایان‌ناپذیر فارغ از اخلاق روی می‌آورند»، فقط یک فهم از محیط بین‌الملل است (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۳۳۶). مبنا و پیش‌فرض چنین نگره‌ای ریشه در مطلق‌نگاری اعتباریات و متغیر برساختگی (construction) سازه‌ها دارد که گویی این خصلت خودستیز، در مدعای سازه‌نگاری، وجهه «دائمی و فراتاریخی» می‌یابد. مدلول این سخن مفروضات اصلی سازه‌نگاری است که پیش‌قراولان و متفکران اخیر این نظریه در آن‌باره اتفاق نظر نشان داده‌اند. یکی از این مفروضات مشترک آن است که کنش‌گران در سطوح مختلف عمدتاً به صورت ناخودآگاه در بستری از ذهنیات تاریخی، عُرُفیات، عادات، فرهنگ و به طور کلی عناصر سازه‌ای واقع شده‌اند که واژگان و وقایع را برای آن‌ها معنادار می‌سازد. گویی این متن در معنای موسع‌اش «چیزی جز سازه‌های زبانی، تاریخی، و فرهنگی نیست» (Foucault, 1966: 46). «اونف» به عنوان «سازه‌نگاری معتدل» (Palan: 2000, 258) و سرشناس‌ترین پیش‌تاز بین‌المللی این رهیافت در کتاب *جهان ساخته ما* با تأکید بر این‌که نمی‌توانیم خارج از جهان برساخته‌هایمان باشیم، فرایند انجام آن را به نظریه اجتماعی واگذار می‌کند (Onuf, 1989: 43). در همین راستا الکساندر ونت (Alexander Wendt) هرگونه تغییر و دگرگونی را در چهارچوب فرهنگ و دگرگونی‌های ساختاری آن تحلیل کرده است و فرهنگ روابط بین‌الملل را در سه

گرایش «هابزی، لاکسی، و کانتی» خلاصه می‌کند (ونت، ۱۳۸۴: شانزده). در چنین چشم‌اندازی، حداکثر جایگاه و منزلت ادیان در «نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل»، نقش تبعی در قالب دو رویکرد اخیر است. بدین ترتیب با احتساب دیگر نظریه‌های مضبوط در روابط بین‌الملل، می‌توان گفت که دین و دعاوی متاتئوریک آن همچنان وارد محاسبات نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل نشده است و به‌رغم قرابت‌های متافیزیکی و تأکید سازه‌انگاری بر اصالت امر معنایی، در سطحی که این نظریه ترسیم می‌کند نقش دین حداکثر به واسطه آموزه‌های اخلاقی آن، در قالب محدودیت‌هایی برای «جنگ همه علیه همه»ی هابز، قابل بررسی بوده و یا به گسترش «نوع‌دوستی» از نوع کانتی کمک می‌کند. نادیده‌گرفتن دعاوی متاتئوریک الهیات و سلب مبدأ فاعلی دین (اراده بالفعل و بی‌وقفه خدا) و تقلیل ساده‌انگارانه آن به «مبدأ قابل» (انسان اجتماعی)، مسئله بسیار جدی و غیرقابل انکاری است که هرچند ریشه در تمنای اومانیستی برای نشانیدن انسان در مصدر ربوبیت دارد، اما به عنوان دغدغه حل‌نشده پژوهش‌گران این حوزه مطالعاتی موضوع تحقیق حاضر واقع شده است. با این تفاوت یا مشخصه که برای نخستین‌بار نظریه سازه‌انگاری در محک نقد متاتئوری الهیات حکمی قرار می‌گیرد؛ به‌خصوص که سازه‌انگاری در عین حال که بنا بر تعریف خود، پارادایمی بیش نیست اما از نگاه فلسفی، مبین گرایش‌ها و تلقی خاصی درباره هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی است و دعاوی آن بینش خاصی را از جهان و مناسبات آن ترسیم می‌کند. از این رو، سازه‌انگاری بیش از آن‌که به عنوان یک نظریه محتوایی در روابط بین‌الملل مطرح باشد، نوعی فرانظریه است که تمرکز آن بر بحث‌های هستی‌شناختی و شناخت‌شناسی است (مشیرزاده، ۱۳۸۳: ۱۱۳). به همین دلالت، معنایی که سازه‌انگاری به هستی‌شناسی نسبت داده یا از آن اراده می‌کند تفاوت فاحش و احیاناً متعارضی با متاتئوری الهیاتی دارد؛ هم‌چنان که دین و پیام انبیای الهی (ع) در فرضیات سازه‌انگاری به‌مثابه یک نظام سازه‌ای و اعتباریاتی محض قلمداد می‌شود که فقط در چهارچوب ساخت اجتماعی واقعیت و فرایند فهم بینادهمنی، قابل مطالعه است و از همین منظر می‌تواند موضوع جالب و عالمانه‌ای برای تحقیق سازه‌انگارانه واقع شود. به تعبیر برخی از جامعه‌شناسان با نفوذ این حوزه مطالعاتی، دین صرفاً به عنوان «یک مقوله پرداخته‌شده توسط انسان» است که انسان‌ها برای معنابخشی به خود و جهان آن را می‌آفرینند تا زندگی‌شان را معنادار سازند (علمی و حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۶۷). با در نظر گرفتن این ملاحظات، در این مطالعه، معیارهای قابل احتجاج و فراپارادایمی الهیات حکمی ارائه می‌شود تا ضمن این‌که ارزش شناخت‌شناسی

سازه‌نگاری و متدلوژی آن در ارزیابی نو قرار می‌گیرد، تذکری هم برای اهمیت مضاعف آن در شرایط کنونی باشد زیرا هم اکنون به موازات «تردید در مبانی روابط بین‌الملل مضبوط» و «آینده پرچالش سیاست بین‌الملل به‌خصوص با رویکرد فراستفالیایی هزاره جدید میلادی» و نیز تأکید بر «مطالبات فزاینده برای عدالت» (Sutch and Elias, 2007: 159)، گفتمان‌های مختلف دینی پس از تبعید «وستفالیایی» و تحمیل حاشیه‌نشینی چندین قرنی در روندها و دانش مضبوط روابط بین‌الملل، دوباره با جذابیت وارد سپهر مناسبات اجتماعی و روابط بین‌الملل شده و در کانون فضای ذهنی بسیاری از پژوهش‌گران قرار گرفته‌اند.

از آن‌جا که شأن پژوهش در این تحقیق از نوع شأن فلسفی و معرفت نوع دوم (second-order) است، در قیاس با روش جامعه‌شناختی و تجربی شناخت در سازه‌نگاری، متفاوت ارزیابی شده و فراعتهاری به شمار می‌آید. در عین حال، ادعای احصا و تطبیق کامل و یا انسجام بی‌چون و چرا وجود ندارد به ویژه که مؤلفه‌های مورد نظر، کم و بیش در پیوند با نظریه‌ها و شاخص‌هایی پیگیری شده‌اند که بسیار دشوار است تعریف جامعی از آن‌ها ارائه شود که در عین حال، مورد نقض قرار نگیرد. این نکته رهنمون مفروضه‌های دیگری است که نگارنده در نظر دارد و شایسته است که پیش از تقریر و ارزیابی، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شود:

الف) سازه‌نگاری از جمله رهیافت‌های نظری در روابط بین‌الملل است که با توجه به کثرت دیدگاه‌های موجود، تعیین حدود و ثغور آن همواره قابل مناقشه است. لذا مطالعه حاضر با در نظر گرفتن این تکثر و یک‌دست نبودن نظام معنایی آن (سیدنژاد، ۱۳۸۹: ۱۶۷)، صرف نظر از اختلافات درون‌گفتمانی، مخرج مشترک سازه‌نگاری در متاتئوری را مبنای بحث قرار داده است.

ب) در تحقیق حاضر چنانچه احیاناً تداخل یا اشتراک ادبیاتی بین «پساساختارگرایان»، «سازه‌نگاران» و «پست مدرنیست‌ها»، ملاحظه شود از این بابت است که پاسا ساختارگرایان (نظیر دریدا و فوکو) و پست مدرنیست‌ها (مانند لیوتار و بودریار) در معنای عام، سازه‌نگارند؛ یعنی هرچند نسبت «پست مدرنیسم» به «پساساختارگرایی» به زبان منطق، عموم و خصوص مطلق است اما در هر دو سنت فکری، گرایش عمیق و انکارناپذیری وجود دارد مبنی بر این که هیچ چیزی «پیش ساخته» نیست بلکه همه چیز «ساخته» می‌شود. به عنوان مثال از نظر همه این رهیافت‌ها «حاکمیت» (sovereignty) از آن حیث حاکمیت است که کنش‌گران در رویه‌های جمعی، آن را ساخته‌اند و به این معنا، همه آن‌ها سازه‌نگار به شمار می‌آیند.

ج) از منظر تحقیق حاضر، اعتبار همه نظریه‌های سازه‌انگار و نیز گزاره‌ها و یافته‌های آن، یک‌دست یا مطلق و جامع ارزیابی نمی‌شود، لذا از یک‌سو ضمن فاصله‌گیری از دوانگاری‌های پوزیتیویستی و ساختارگرایی پست‌مدرنیستی، با تکیه بر اعتباریات پسینی (اعتباریات بعد الاجتماع) دلالت روشنی از پویایی و دائم‌التکوینی بودن حیات اجتماعی و مسئولیت‌های ناشی از اصالت هنجارها و ساخت نرم‌افزاری نظام ذهنی، تصویر می‌کند که رهنمون روش‌های تفسیری و تحلیل‌های تبارشناسانه، هویت‌گرایانه، شالوده‌شکنانه، دیرینه‌شناسی، جامعه‌شناسانه، زبان‌شناسی و گفتمانی است (Pouliot: 2007). از سوی دیگر، با فاصله‌گیری از نفس‌الامر و نادیده‌گرفتن اعتباریات پیشینی (اعتباریات قبل الاجتماع) منکر هرگونه هویت «ما قبل تعاملی» و «ما قبل اجتماعی» است، اما حقیقت آن است که ظرف «فطرت» و حتی «طبیعت» انسان خالی نیست و اساساً بدون داشتن «هویت» نمی‌توان به «تعامل» پرداخت. به تعبیر اسمیت، بخشی از هویت به جای این‌که بر اساس تعامل به وجود آید، پیش از هرگونه تعاملی وجود دارد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۵۴).

د) منظور ما از «الهیات» در عنوان این متن، نه مطلق‌الهیات بلکه الهیات حکمی اسلام است. بر مبنای این تعریف از الهیات، مرزبندی سستی و جافتاده بین «معرفت عقلی و معرفت علمی و معرفت دینی» محل تأمل بوده و قابل دفاع نیست. در واقع، جدایی «علم و دین»، «دین و عقل» تفکیک کاذبی یا ناصوابی است که الهیات حکمی با تأکید بر آن، مرزبندی روشنی بین اعتباریات پیشینی و پسینی و نیز ادراکات حقیقی قائل شده است و مطالعه تجدیدنظرطلبانه سازه‌انگاری را تداعی می‌کند.

۲. سازه‌انگاری؛ پارادایم ذهن‌گرا

سازه‌انگاری به‌موازات فرانشاندن اعتباریات پسینی و فهم بین‌الذهانی واجد مهم‌ترین دلالت‌های شناخت‌شناسی است که به‌رغم ریشه‌های فلسفی دیرینه با تمهیدات تاریخی‌گرایی فیلسوفان آلمانی هگل و نیچه، در نیمه دوم دهه پایانی قرن بیستم و نیمه اول دهه نخستین قرن بیست‌ویکم سر برافراشت. «نیکلاس اونف» با تأکید بر «اجتماعی‌بودن جهان بر ساخته ما»، نخستین دانشمندی است که اصطلاح سازه‌انگاری را به دانش روابط بین‌الملل وارد کرد (Weber, 2005: 77) و از آن معنایی را اراده کرد که بر اساس آن، همه کنش‌های انسانی در فضای اجتماعی شکل گرفته‌اند و معنا پیدا می‌کنند و این معناسازی است که کم و بیش به واقعیت جهان شکل می‌دهد (Onuf, 1989: 36). در ادامه «الکساندر

ونت» در مقاله‌ای تاریخی^۴ با تمرکز بر «آنارشی حاکم بر مناسبات بین‌المللی» آن را نتیجه تفسیر دولت‌ها از رفتار یک‌دیگر دانسته و در کتاب *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل* استدلال کرد که چیزی در ذات ساختار آنارشیک نظام بین‌الملل وجود ندارد که جنگ یا تعارض دائمی را به سرنوشت محتوم سیاست جهانی تبدیل کند (ونت، ۱۳۸۴: پانزده). این گزاره‌های تعریف‌آمیز که نافی مدعای «واقع‌گرایی سیاسی» مبنی بر ذات آنارشیک سیاست جهانی است، به نوعی دایره مدار مسئله دامنه‌دار «ذهن و عین» یا به تعبیر دقیق‌تر سوژه و اُبژه (subject-object) است که صورتی از آن در فلسفه دکارت به شکل دو جوهر به‌کلی متفاوت و قابل تفکیک مبنای مناقشه فلسفی قرار گرفت در ادامه کانت هم با تمایزگذاری بین «بود» و «نمود» استدلال کرد که شناخت ما فقط به پدیدارها تعلق می‌گیرد و نومن‌ها تا ابد برای ما مجهول خواهد ماند (هاتناک، ۱۳۷۶: ۱۱). بدین ترتیب «ذهن‌محوری» یا سوژکتیویسم به عنوان نقطه مشترک در دیدگاه‌های اعتبار‌گرا در عقل نظری کانت، خود را در شکل سازه‌ها و صور «پیشینی» (a priori) نشان داده و بر اساس آن، کانت مدعی می‌شود که ادراکات حسی به واسطه فاهمه، فهمیده می‌شوند و مفاهیم نیز از مفاهمه نشئت می‌گیرند (Kant, 1965: 33; Smith, 1929: 65).

آشفته‌گی شناخت‌شناسی ناشی از این بحث و دو قطب دیدگاه‌های شناخت‌شناسی قیاس‌ناپذیر در رشته روابط بین‌الملل یعنی اکثریت پوزیتیویستی از یک‌سو و اقلیت چشم‌گیری از پساپوزیتیویست‌ها از سوی دیگر، نظریه‌پردازان متأخر روابط بین‌الملل را به بازسازی نظریه «سازه‌انگاری» رهنمون کرد که «نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل» معرف رهیافت متعارف و اجتماعی آن است و طی آن ضمن تلاش برای تقلیل اهمیت شناخت‌شناسی نظریه ارتدوکسی سازه‌انگاری، ابعاد هستی‌شناسی آن برجسته شد. بدین ترتیب، سازه‌انگاری در موضعی میانه کوشید به نوعی برخی بنیان‌های فلسفی علم را از تعرض اندیشه‌های پست‌مدرنیستی مصون نگه دارد و در عین حال با رد استقلال «امر عینی» از «ذهنیت» امکان دست‌یابی به «حقیقت عینی، ذاتی و از پیش موجود» را نفی کرده و معتقد است که جهان در ما بر ساخته می‌شود و شناخت نیز نه در انفعال ذهن که در مشارکت فعالانه آن در جهان به دست می‌آید. در این فرایند خود ذهن نیز فی‌نفسه امری تکوین‌یافته به شمار می‌رود که در چهارچوب جامعه، تاریخ، و هویت خود جهان را می‌سازد و به شناخت دست می‌یابد همچنین است مسئله «ابتناء اجتماعی دانش» که رهنمون حوزه‌های جدید مطالعاتی است (Lesser, 2000: 24-48).

۳. اصول چهارگانه یا انگاره‌های شناخت‌شناسی سازه‌انگاری

۱. شناخت به صورت انفعالی انباشته نمی‌شود بلکه نتیجه ادراک فعال فرد است.
۲. ادراک فرایندی انطباقی (adaptive) است که کارکرد آن، پایدارساختن رفتار فرد در محیط زندگی خاص است.
۳. ادراک تجربیات فرد را سازمان‌دهی می‌کند و به آن معنا می‌بخشد. ادراک فرایندی نیست که حاصل آن بازنمایی دقیق «واقعیت بیرونی» باشد.
۴. شناخت هم در ساخت‌های بیولوژیکی / نورولوژیکی و هم در تعاملات اجتماعی، فرهنگی و زبان‌محور ریشه دارد.

این اصول و میزان اعتقاد به آن‌ها مبنای شکل‌گیری انواعی از سازه‌انگاری قلمداد می‌شود. به طوری که بر اساس آن گفته می‌شود «سازه‌انگاری شناختی» با الهام از اصل چهارم، فقط دو اصل اول را به صراحت قبول دارد (Doolittle, 1999: 2). این تأکید شناخت‌شناسانه مستلزم قبول «ماهیت خارجی شناخت» بوده و بر این باور باقی می‌ماند که واقعیت مستقل از فاعل شناسا برای او قابل شناسایی است. این موقف هرچند سازه‌انگاری شناختی را از انواع دیگر متمایز می‌کند، اما آن را به شکل ضعیفی از سازه‌انگاری تقلیل می‌دهد که فقط دو اصل از چهار اصل مذکور را می‌پذیرد. در قطب مقابل، شکل قوی و افراطی سازه‌انگاری قرار می‌گیرد که با التزام کامل به سه انگاره نخستین و قبول نسبی انگاره چهارم، متضمن نوعی جبر یا تعیین در برساختگی شناخت است که در فرایندی انطباقی از شناخت فعال فراگیرنده منتج می‌شود. در نتیجه ذهن (فاعل شناسا) نه بازتاب واقعیت بیرونی، بلکه قائم بر تجربه تصور می‌شود که به طور مطلق نافی هرگونه امکان شناخت واقعیت و نفس‌الامر است. اتخاذ موقفی میان «سرایت واقعیت معرفت‌پذیر» (پیام سازه‌انگاران شناختی) و «برساختگی واقعیت شخصی و منسجم» (ایده سازه‌انگاران افراطی) رهنمون «سازه‌انگاری اجتماعی» است که نه کاملاً مرجعیت واقعیت را می‌پذیرد و نه آن را بی‌نهایت شخصی می‌کند. در عین حال مدلول آن در قبول چهار انگاره معرفت‌شناختی پیش‌گفته «تعیین اجتماعی شناخت» است که بر اساس آن قائل به ماهیت اجتماعی شناخت شده و آن را نتیجه تعامل اجتماعی و کاربست زبان قلمداد می‌کند. لذا حقیقت نه واقعیت عینی سازه‌انگاران شناختی و نه واقعیت تجربی سازه‌انگاران افراطی است، بلکه تابعی از اعتبار اجتماعی است که از مشارکت همگانی در رویه‌های فرهنگی حاصل می‌شود (Cobb and Yackel, 1996: 37). با وجود این، اولاً قید

«اجتماعی» در سازه‌انگاری اجتماعی به گونه‌ای بر اعتباریات پسینی یا برساختگی جمعی معنا دلالت می‌کند که برساختگی ذهنی شناخت در حاشیه قرار گیرد؛ ثانیاً درباره ماهیت «واقعیت اجتماعی» نیز نظریات مختلفی وجود دارد: برخی از صاحب‌نظران، در رأس آن‌ها دورکیم، بر عینی‌بودن آن تأکید کرده و کنش‌گران را نادیده می‌گیرد. در مقابل، ذهن‌گرایان آن را امری ذهنی تلقی می‌کنند که در تعامل با یک‌دیگر شکل گرفته، ساخته شده، و تثبیت می‌شود؛ لذا با نادیده‌گرفتن ساختارهای عینی گفته می‌شود که ما در عالم، واقعیت محض نداریم بلکه همواره توأم با ارزش است. نظریات بینابین، به رابطه دیالکتیک میان ساختار عینی و ذهنی قائل‌اند (Pierre Bourdieu: 1930-2002) این دیدگاه مشخصاً در آرای برگر و لاکمن منعکس شده است (Thomas and Peter Ludwig Berger: 1929 Luckmann: 1927). بر اساس این نوع دیدگاه پدیدارشناسانه جهان زندگی جهانی بینادذهنی است که در آن افراد هم واقعیت اجتماعی را می‌سازند و هم تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی و فرهنگی‌اند. بنابر دیدگاه سازه‌انگاری اجتماعی، مسئله اجتماعی، مستقل از ذهن (mind-independence) و فهم بینادذهنی وجود ندارد، بلکه چیزی است که ساخته می‌شود، اما تا مادامی که دیگران آن را باور نکنند هیچ اتفاقی نمی‌افتد (لوزیک، ۱۳۸۳: ۱۷) و در مجموع، برای این که چیزی به عنوان واقعیت یا اثره قرار گرفته و موجب تأثیرگذاری در علم شود، حداقل باید سه فرایند را طی کند؛ نخست، کسب اعتبار تحت یک فرایند اجتماعی توسط کسی که ادعای علمی می‌کند، دوم طرح ابژه علمی در افق اخلاقیات جامعه مورد نظر و سوم، توجه و متقاعدشدن مخاطبان. در بستر چنین تفسیر است که سازه‌انگاران با تأکید بر ساختار و پویایی زندگی بین‌المللی، منافع بازیگران و دولت‌ها را اموری متغیر و در حال تکوین ترسیم می‌کنند که بر اساس آن‌ها دولت‌ها منافع خود را در روند تعاملات، و موقعیت‌ها و ایفای نقش‌ها تعریف می‌کنند.

۴. ماهیت اعتباری و متافیزیکی سازه‌انگاری

در فرایند «ساخت اجتماعی واقعیت» آنچه متافیزیک و روح حیات جمعی را توضیح می‌دهد، نه اعتباریات پیشینی یا هویت ماقبل اجتماعی و یا گزاره‌های عقلانی فلسفی، بلکه پارادایمی است که به تفسیر و نوع نگاه انسان‌ها معنی می‌دهد. از این رو، به‌رغم این که در سازه‌انگاری، ذهنیت جامعه‌شناختی، جانشین عینیت متافیزیکی شده است و تفکر متافیزیک کلاسیک به عنوان فراروایت جهان‌شمول، رد می‌شود اما این انکار، خود در قالب فراروایت

دیگر پدیدار می‌شود که می‌توان آن را از جنس نظام اعتباریاتی در قالب صورت‌بندی‌ای الهیاتی ۵ دانست و هرچند شالوده‌شکنی (deconstruction) دریدا «با یک بی‌طرفی مسلحانه‌ای وارد منازعه دیرپای ایمان و کفر می‌شود» (Caputo, 1993: 463)؛ اما واقعیت این است که در جهان‌سازمانگاری «امر مقدس» به طرز متفاوت از جهان‌های پیشین بازنمایی می‌شود و این همان دقیقه‌ای است که می‌تواند لحظه جامعه‌شناختی دین پست‌مدرنیته‌ای محسوب شود. در این صورت‌بندی متافیزیکی حتی «انسان» سازمانگاری نیز ماهیتی اعتباری می‌یابد که ریشه در «ساخت اجتماعی واقعیت» دارد؛ زیرا در این منطق، انسان، بنا بر تعریف، فراورده اجتماعی است (Berger & Luckmann, 1967: 79). به همین جهت هرچند می‌توان آن را متافیزیک اعتباری تقلیل‌گرانه نام‌گذاری کرد تا مرزبندی آن از حوزه مابه‌التفاوت متافیزیک و حیانی و دینی معلوم شود؛ اما در عین حال، الهیات سازمانگاری دیدگاهی کاملاً فراگیر و بی‌طرف نیست، بلکه بی‌طرفی ادعایی آن بی‌طرفی فریبنده‌ای است؛ چراکه دیدگاه جانب‌دارانه‌ای را راجع به جهان، انسان و امر مقدس ارائه می‌کند و واقعیت‌ها را تابع نظامی اعتباریاتی در فرایند «ساخت اجتماعی» می‌انگارد. از این گذشته، در عصر مادی مَشْرَب ما، سوء ظن شدید ساخت‌شکنی، نسبت به ساخت‌مندی (constructedness) گفتمان ما بیش‌تر به زیان امور غیرمادی تمام می‌شود تا به زیان قائلان مادی‌گرا و فروکاهندگان امور انسانی به پدیده‌های فیزیولوژیک (اسمیت، ۱۳۷۷: ۱۸۴). ماحصل این فرایند ساخت متکثر و تحول‌پذیر سازه‌های الهیاتی و متافیزیکی است که دین هم مشمول این قاعده است و بدین ترتیب سازه‌انگاری با موضع بلاشرطی درباره آن، سیالیت بی‌حد و مرز دین با مفروضات ساختی را، بدیهی می‌انگارد. اما به تعبیر مارک سی تیلور ناآرامی در کادوی ارزش‌های متافیزیکال پیچیده و به انسان پست‌مدرن هدیه می‌شود (کهن، ۱۳۸۸: ۵۵۳). این نگره با پیش‌فرض‌هایی از تفاسیر پارادایم نگران‌نقل‌گرا تداخل دارد که طی آن کاربرد عقل و موازین عقلی در فهم و استنباط دینی، موضوعیت‌اش را از دست داده است و اعتبار نص مستغنی از امضای عقل فراساختی قلمداد می‌شود؛ در نتیجه، در تعلیل این معنا‌گویی هر گونه اتحاد و قدر جامع میان عقول را نفی شده و عقل در هریک از افراد آدمی مابین با عقل در فرد دیگری در نظر گرفته می‌شود. این نظریه به لحاظ فلسفی مستلزم آن است که تفاهم بین افراد در مقام ادراک عقلی امکان‌پذیر نباشد و از طرف دیگر هرگاه دو فرد یا دو گروه در یک مسئله عقلی با یک‌دیگر اختلاف داشته باشند، هیچ‌گونه داوری و ترجیح نظر یک طرف به طرف دیگر وجود نداشته باشد.

فرضیات فوق، اختصاص به پارادایم علوم اجتماعی حاکم و سکولار در جهان امروزی ندارد و کسانی که با تاریخ ادیان آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که گرایش‌ها بسیار قوی در مسیحیت و دیگر ادیان وجود دارد که به موازین فرا اعتباری عقلی، اعتماد و اعتنایی ندارند و ایمان را بر عقل مقدم می‌دارند. اصولاً ایمان‌گرایی و تقدم ایمان به فهم، در تفکر غالب مسیحی است و زمینه‌ساز فرضیات جدید بوده و می‌دانیم که دنیای اسکولاستیک در همه دوران قرون وسطی به شعار «ایمان می‌آورم تا درک کنم» پای‌بند بود و در امتداد آن، ایمان‌گرایی معاصر با صورت‌بندی جدیدش از کی‌یر کگار آغاز شد که استدلال می‌کرد کسی که سعی دارد تا ایمان دینی خود را بر تعقل مبتنی سازد اساساً بر خطاست. این کار هم بیهوده است و هم امری نامطلوب (کی‌یر کگار، ۱۳۷۴: ۶۲). بعد از او ویتگنشتاین دومین ایمان‌گرای معروفی است که ایمان دینی را به مثابه «بازی مستقلی» قلمداد کرد که از اثبات عقلانی، بی‌نیاز و مستغنی است. منطقاً این تفکر تمهیدی برای اعتبار‌گرایی فراهم می‌کند که مآلاً با محدود کردن شناخت دین و معرفت دینی در حصار ایمان بی‌نظم و غیرعقلانی، دستاوردهای عقل را معرفتی کاملاً اعتباری تلقی می‌کند. بنابراین هرچند سازه‌نگاری در جایگاه نقد پارادایم نقل‌گرا در نظر گرفته می‌شود به خصوص که پارادایم نگران نقل‌گرا برخلاف پارادایم نگران ذهن‌گرا، بر واقعیات خارج از ذهن تأکید دارند و امکان شناخت آن را میسر می‌دانند، اما سازه‌نگاران عمدتاً با چشم‌پوشی از مدلول به موازات تمرکز بر دال‌ها اساساً امکان علم قطعی و عام؛ اعم از دینی و غیر دینی را نفی می‌کنند، اما به‌رغم این تفاوت‌های ماهوی، وجوه اشتراکی هم بین این دو پارادایم قابل تصور است که بر اساس آن، هر دو پارادایم، باوری غیر موجه به شمار می‌آیند که قابل تأیید یا تکذیب از طریق موازین عقلی نیستند. طرفه آن‌که آن سوی بی‌میلی برخی متألهان برای دفاع عقلانی و یا تلاش برای توجیه آموزه‌های دینی، تسلی خاطر است که سازه‌نگاری به متألهان ایمان‌گرا در بی‌میلی برای تلاش جهت معقول نشان‌دادن معتقدات می‌دهد و توجیهات یا بهانه‌هایی را فراهم می‌نماید که در دفاع عقلانی از حقانیت دین درگیر نشود. در نتیجه دین در عرصه اجتماعی چیزی جز در قالب الهیات رهایی‌بخش (liberation theology) و یا التزامی از سر احساس به نهادها و شعائر دینی نمی‌شود که مفهوم کانونی آن، اعم از «ایمان» یا «باور ذهنیتی»، اصل بی‌نظمی خواهد بود که راهنمای انسان در گفتمان است و به لحاظ روش‌شناسی تقلیل‌گرا است.

۵. متاتئوری الهیات حکمی و دلالت‌های انتقادی آن

تفاوت نگرش الهیات حکمی با دیدگاه سازه‌نگاری در چهار محور پیش‌فرض‌ها، مبانی نظری، مبانی هستی‌شناسی، و معرفت‌شناسی و متدولوژیک قابل بررسی است. در محور پیش‌فرض‌ها (تعریف دین)، همان‌طوری که پیش از این استدلال شد، سازه‌نگاری فلسفه وجودی دین را در جامعه دنبال می‌کند که پیشینه تاریخی آن در مکتوبات موجود به یونان باستان برمی‌گردد (الیاده، ۱۳۷۵: ۴۹-۱۳۷). در ذیل چنین نگاهی دین به مثابه همه نظام‌های سازه‌ای دیگر، امری اعتباری، برساخته و برآیند اجتماعی به شمار آمده و این جامعه است که الزام‌های اخلاقی و اجتماعی را به وجود می‌آورد. اما از منظر الهیات حکمی، دین مبدأ فاعلی (اراده بالفعل و بی‌وقفه خدا) دارد که قابل تقلیل به «مبدأ قابلی» (انسان اجتماعی) نیست و از لحاظ هستی‌شناسی هم همه عوالم و اعیان در نظام تکوین، به‌رغم تفاوت‌ها و مراتب در هستی، ظرف متناهی‌ها و ممکن‌الوجود به شمار می‌آیند که به مشیت الهی و در چهارچوب علل و اسباب لباس هستی پوشیده‌اند و بالطبع بیهوده آفریده نشده‌اند و غایتی را دنبال می‌کنند. مدلول این هستی‌شناختی نفی مانع‌الجمعی «واقع‌گرایی و اعتبارگرایی» در روایت‌های ارتدوکسی سازه‌نگاری است؛ به این معنا که بر اساس تفصیل و تقسیمی که علامه طباطبایی پیش از سازه‌نگاران در افکار و معلومات انسان قائل می‌شود، اهم مدعیات شناخت‌شناسی سازه‌نگاری اجتماعی در باب برساختگی و نسبی‌گرایی ناشی از آن، قابل تحویل به یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آن‌ها اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماع ایجاد می‌دهیم، ادراکات ویژه آن‌ها تغییر می‌پذیرند. اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آن‌ها خارج از ظرف اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع، به وصف تحقق و وجود، موصوف‌اند، یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آن‌ها مؤثر نیست و آن‌ها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۳۸، ۱۳۹). در این چشم‌انداز، با محوریت مسئله اعتباریات و ادراک ثابت و متغیر، مرزبندی روشنی با «واقع‌گرایی خام» (naive-realism) و «اعتبارگرایی خام» تصویر می‌شود که در عین نفی مابه‌ازای خارجی اعتباریات پسینی، ضد واقع‌گرا نشده و با تأکید بر وجود ذهنی، معرفت‌شناسی هم معنای واقعی خود را از دست نمی‌دهد. بر این مبنا می‌توان گفت که در الهیات حکمی، امکان هم‌خوانی مفهوم پیچیده‌ای از واقع‌گرایی و نیز نظریه مطابقتی صدق، با اعتبارگرایی سازه‌نگاری وجود دارد.

در الهیات حکمی با قبول واقع، مناط صدق را تقریر خاصی از «اصل مطابقت با واقع» (correspondence theory) معرفی کرده‌اند. هرچند قبول این اصل به معنای آن نیست که هرگونه مطابقت ساده میان نظریه‌ها و واقعیت درست باشد. در همین راستا، بسیاری از حکمای اسلامی معیار صدق و کذب اندیشه‌ها را از جنس اندیشه‌های بدیهی «خودمعیار» دانسته و صدق و کذب آن‌ها را به بدهات عقل ارجاع می‌دهند. مانند اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین». بر مبنای این ملاک، هر مفهومی از ویژگی «حکایت» برخوردار است و نفس الامر هرچند مرادف با خارج به کار می‌رود اما خارج، اعم از مراتب ذهن و عوالم وجودی مادی و مجرد و عوالم عدمی است. از این رو، واقعیت داشتن به هیچ وجه به معنای عینیت داشتن نیست.

این در حالی است که حتی سازه‌نگاری متعارف و میانه‌رو که با حفظ مرزبندی خود با منکران واقعیت (سوفسطائیان یا هیچ‌انگاران) قائل به واقعیت حوزه مورد نظر است در هم‌گرایی با دیگر گرایش‌ها مدعی می‌شوند که واقعیت مورد نظر، برساخته مواضع ذهنی، اعمال، پاسخ‌ها یا منظر جامعه است. این اصل یعنی اصل برساختگی در سازه‌نگاری، در حکم قاعده آمره‌ای می‌ماند که به لحاظ نظری، قیدپذیر و یا مقید به شرایط و اصولی نیست؛ هر چند نحله‌ای از سازه‌نگاران معروف به سازه‌نگاری سیاسی، فرهنگ دموکراتیک را از مفروضات پیشینی ذکر کرده‌اند که هیچ وجه موجهی به لحاظ متاتئوری سازه‌نگاری ندارد (Roberts, 2007, 138). بر اساس این نوع هستی‌شناسی، همه چیز برساخته است، بدون آن که مرجعی غیر از ذهن اجتماعی داشته باشد. این موضع ضمن این که برای همیشه سازه‌نگاران را با مسئله بسیار جدی یعنی امکان تعارض بین مفاهیم برساخته اجتماعی و واقعیت نفس‌الامری مواجه می‌سازد، به نحو قابل توجهی پارادکسیکال و خودستیز است. چطور می‌توان با نفی هر اصل فراساختی، عدم شمولیت برساختگی و اعتباری را درباره خودش القا کرد و به مثابه اصلی فراگیر و حاکم از آن یاد کرد؟ چطور می‌شود که در سازه‌نگاری افراطی از مرگ واقعیت، مرگ سوژه و انسان، مرگ مؤلف، مرگ ایدئولوژی، پایان مدرنیته، پایان هنر و نقاشی، مرگ الهیات و دانش‌ها، سخن گفت اما به نحو دیگری همه این‌ها را احیا کرد؟ اگر هیچ تعریفی از معرفت درست نباشد مگر این که فهم بین‌الذهانی ملاک و دایر مدار همه چیز باشد باز جای طرح این سؤال هست که اگر همین تعریف سازه‌نگاران درست و دقیق باشد، پس تعریفی از معرفت درست ارائه شده است و این نقض غرض و مدعای سازه‌نگاری است.

حقیقت آن است که اساساً سخن از سازه‌نگاری و اعتباریات از مهم‌ترین مسائل فلسفی

و امری غیر اعتباری است و سازه‌انگاری بر پایه همین مبنایگریزی و جوهرستیزی به عنوان خصلت پست‌مدرنیستی (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۹۱) خود را در معرض انتقادهایی قرار داده است که از منظر شناخت‌شناسی متوجه نسبی‌گرایی است؛ زیرا به طور طبیعی هر نظام شناختی متأثر از بستر تاریخی - فرهنگی و اجتماعی است و فی‌الجمله انکارشدنی نیست که شرایط و چگونگی محیط و جامعه به آگاهی ما خصوصاً به داوری‌ها شکل و جهت می‌دهد و داوری‌های بشر در هر محیط و جامعه‌ای با محیط و جامعه دیگر فرق می‌کند. اما سازه‌انگاری با تأکید بر «ساخت اجتماعی شناخت» معرفت را یک‌سره تخته‌بند اجتماع قلمداد می‌کند. تبعات شناخت‌شناسی ناشی از این موضع برخی از سازه‌انگاران متأخر را به اتخاذ «رویکرد حداقلی در ساخت اجتماعی واقعیت» رهنمون شده است و حد فاصلی را بین سازه‌انگاری مانند ونت و اشلی (Ashley) ترسیم کرده است؛ زیرا ونت برساختگی را به همه اجزای یک پدیده تسری نمی‌دهد، اما اشلی تحت تأثیر ایده‌های ذات‌گرایانه پست‌مدرنیستی آن را به همه پدیده‌ها نسبت می‌دهد. بر مبنای دیدگاه اخیر آنچه ذات تصور می‌شود چیزی جز انگاره ذهنی نیست، اما ونت بر آن است که نظام بین‌الملل تا حدی مادی است و کاملاً اجتماعی نیست (قهرمانپور، ۱۳۸۴: ۱۵۹). اما به‌رغم این تطورات، «جامعه‌شناسی معرفت» به عنوان دانش برآمده از تفکر ارتدوکس سازه‌انگاری، بر آن است که کل اندیشه اجتماعی، همه انواع اندیشه خارج از قلمرو علوم دقیقه، با موقعیت اجتماعی خاصی نسبت دارد یا از منظر خاص رنگ پذیرفته است یا در انطباق با منافع اجتماعی معینی تنظیم شده است. پس در این قلمرو به نظر می‌رسد که هیچ معیار عام قابل کاربرد برای داوری در خصوص اعتبار هر حکم خاص وجود ندارد و جامعه‌شناسی معرفت نیز آشکارا بخشی از این قلمرو فکری است. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که راهی برای ارزیابی اعتبار ادعاهای خود این رشته نیز وجود ندارد، از جمله این ادعای اصلی که همه انواع معرفت اجتماعی از لحاظ وجودی، تعیین می‌پذیرند (مولکی، ۱۳۸۴: ۳۰). اما برخلاف آنچه نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه می‌گوید، اندیشه‌های ما جهان را بر نمی‌سازند و جهان پس از ۱۵۴۳م به واسطه انتشار کتاب کوپرنیک درباره «گردش افلاک آسمانی» به‌ناگهان تغییر شکل نداد (فی، ۱۳۸۶: ۱۵۱).

این دشواری‌های شناخت‌شناسی سازه‌انگاری را می‌توان یکی از مصادیق خلط ادراکات حقیقی و اعتباری به شمار آورد که مهم‌ترین آسیب آن نسبی‌گرایی و محدودساختن آگاهی انسان است؛ به طوری که اجتماع مرز این آگاهی را تعریف می‌کند. در حالی که عوامل

تأثیرگذار بر معرفت قابل دسته‌بندی در چندین دسته ماورائی، محیطی، فردی و اجتماعی — فرهنگی است که با تفکیک هر کدام می‌توان گفت جامعه بر محتوای معرفت تأثیرگذار است؛ اما تنها تعیین‌کننده محتوای معرفت نبوده است و هیچ‌گاه هم به جبر اجتماعی منجر نمی‌شود؛ زیرا بعضی از معرفت‌ها هیچ ارتباطی با جامعه ندارد و جامعه هیچ‌گونه تأثیری بر آن‌ها نمی‌گذارد مثل اعتباریات پیشینی (اعتباریات قبل‌الاجتماع) در تقریر علامه طباطبایی؛ در حالی که بعضی دیگر از معرفت‌ها و اندیشه‌ها اساساً منشأ اجتماعی دارند و پس از پدیدآمدن جامعه (اعتباریات پسینی)، امکان تحقق می‌یابند. این دسته از اعتباریات محور «معرفت‌شناسی اجتماعی» حکمت اسلامی است و از نظر علامه، ماهیت این‌گونه معرفت‌ها اقتضا می‌کند که عوامل اجتماعی بیش‌ترین تأثیر را بر آن‌ها داشته باشد و از جامعه‌ای و تمدنی به جوامع یا تمدن‌های دیگر متفاوت باشد. ایشان سطح این نسبت معرفتی را حتی به جوامع کوچک‌تر و خانواده‌ها تنزل داده و معتقد است که این تفاوت را می‌توان در مقایسه دو خانواده نیز مشاهده کرد. همان‌طوری که از تحلیل علامه طباطبایی به دست می‌آید همه اعتباریات اجتماعی در اساس و بنیاد متغیر بوده است و در معرض تحول و دگرگونی‌اند و این دسته از معرفت‌ها به تبعیت از احتیاجات زیستی لزوماً «دائمی» نبوده بلکه «مادامی»‌اند. برخلاف معرفت‌های حقیقی که بر اثر ارتباط با پدیده‌های دیگر هیچ‌گونه تغییر ماهوی نمی‌پذیرند؛ همچنان که اصل تناقض که تا این پایه از اهمیت قرار دارد که وقوع آن در هر سخنی دلیل بطلان و خطاآلودگی آن است بازتاب هیچ‌گونه معرفت اجتماعی در ذهن قلمداد نمی‌شود و تئوری سازه‌انگاری از تفسیر آن و دیگر شناخت‌های کلی ناتوان است. بنابراین هرچند یکی از مزایای مهم سازه‌انگاری گذر از پوزیتیویسم است و نسبت به نظریه‌های مادی‌گرا دنیای فراخی را برای فهم آدمی می‌گشاید؛ اما این نظریه در قیاس با متاتئوری الهیات حکمی رویکردی کاملاً تقلیل‌گرا به شمار می‌آید؛ زیرا تمام حرف و حدیث آن در حصار شناخت‌های حصولی، آن هم محدود به اعتباریات پسینی، است و این شناخت علاوه بر نارسایی مربوط به بازنمایی، که لازمه شناخت است و نه خود شناخت، ابداً شامل آگاهی متمایز و مهم‌تر معرفت‌های حقیقی و معرفت حضوری نمی‌شود و این حوزه‌ها در جایگاه مهم‌ترین حوزه معرفتی، بر اساس قبول سازه‌انگاری، بی‌توضیح یا بی‌تفسیر می‌ماند.

در سوژه‌گرایی سازه‌انگاری انسان همواره بخشی از یک خاستگاه جامعه‌شناختی بزرگ‌تر محسوب می‌شود که شامل تاریخ، فرهنگ، اقتصاد، مذهب، سیاست و جهان‌بینی‌های فلسفی است. لذا در دیدگاه سازه‌انگاری «انسان بما هو انسان» جای خود را

به «انسان بما هو اجتماع» می‌دهد؛ گویی انسان سازه‌انگاری، انسان اجتماعی الحدوث و اجتماعی البقاست. از لوازم برداشت سازه‌انگاری آن است که سخن گفتن از حقوق طبیعی هم در کانستراکتیویسم بی‌معنی شده است و با از دست دادن مرجعیت واقعی خود، هر چقدر جوامع شبیه به هم باشند، حقوق‌شان شبیه هم خواهد شد و بالعکس. با این نگاه، انسان صرفاً ماهیت تجربی و اجتماعی گرفته و هویت فرااجتماعی انبیا و انسان‌های کامل نفی می‌شود. همچنین در چهارچوب فهم کانستراکتیویستی وحی به عنوان خاص‌ترین مسئله دین و دینداری، حداکثر توجیهی غیر از یک فرایند پیچیده اجتماعی - فرهنگی، نیافته و هرگز معنای واقعی، نمی‌یابد. این‌گونه اعتباریات برساخته و نسبی‌گرایی ناشی از آن در مغایرت با عقلانیت دینی قرار می‌گیرد. در الهیات حکمی انسان جزئی با فضیلت هستی و دارای هویتی پیش از تعامل اجتماعی هم هست اما نه به این معنی که موجودیتی کاملاً در خود بسته باشد؛ بلکه در مقام فکر و علم حصولی، حتی در خلوت خودش، اجتماعی می‌شود. بر این مبنا می‌توان گفت که انسان بالذات اجتماعی است. یعنی بدون جامعه نمی‌تواند بیندیشد. در عین حال انسان واجد مقام حضور است که مقام حصول، قائم به آن است و اگر ذات انسان حضوری نبود هرگز آگاهی پیدا نمی‌کرد. در این مقام، من من انسان، تنهاست البته به محض تصور (علم حصولی) می‌گریزد و در مقام حصول، اجتماعی می‌شود. از این رو، هر چند انسان هر لحظه دارای خود جدید است اما این خود متغیر و متکثر از تعینات همان خود مطلق (من من) است. به این معنا می‌توان گفت که در الهیات حکمی «انسان، اجتماعی الحدوث و فردانیت البقاست». در این نگاه، انسان علی‌الاطلاق، استقلال خود را در اجتماع از دست نداده و دسترسی به واقع دارد. از این رو، هر کسی که به حوزه تفکر دینی وارد می‌شود می‌پذیرد که به قدر طاقت می‌تواند به واقع دین برسد ولو این‌که امکان خطا هست و معرفت دینی انسان ممکن است که با آنچه مقصود و منظور دین است هم‌خوان نباشد اما دست انسان نیز کاملاً از واقع و دین کوتاه نیست. از این رو، احتمال خطا فی‌الجمله است نه بالجمله؛ زیرا اگر بالجمله باشد هیچ‌یک از فهم‌های بشری از دین صائب نخواهد بود و لازمه چنین فرضی این است که دین حقیقتاً به بشر ابلاغ نشده است که با حکمت شارع و فلسفه دین سازگاری ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۱۴). این نوع معرفت‌شناسی، حیاتی به بلندای حیات دین و انسان دیندار دارد و گویای آن است که با شناخت دین و آگاهی از آن می‌توان به شناخت حقیقی و موجه درباره هستی (انسان، طبیعت، خداوند و غیره) دست یافت.

۶. روش‌شناسی الهیات حکمی

حریم معرفت دینی ادله‌ای هستند که با روش الهیات حکمی به دست می‌آید؛ همچنان که «معرفت‌شناسی اجتماعی» تابعی از روش عقلی و فلسفی ارزیابی می‌شود که در نگاه کلان از روش سازه‌انگاری مبنی بر رویکرد زمینه‌مند (contextualist) و مبتنی بر روش جامعه‌شناختی و تجربی متمایز می‌شود. دکارت با به‌کارگیری اصلی بنیادینی مبنی بر «شک می‌کنم (یا می‌اندیشم)، پس هستم» عقل را همان متد و روش تعریف کرد. بدین ترتیب با اصالت دادن و رسمیت‌بخشیدن به متدولوژی چهره‌دنیای عوض شد و این تعریف از عقل با تأکید بر مرجعیت انسان، روح عصر جدید به شمار آمد؛ اما عقل مورد نظر نزد حکمای اسلامی با عقل سوپراکتیوی که ماسوا الانسان را ابژه قرار می‌دهد متمایز است و با مختصات برهانی و شهودی‌اش واجد معیارهای فراساختی است که با حذف آن، نه‌تنها معیار و ملاکی برای ارزیابی حق و باطل و بررسی امکان برتری نظامات متعدد گفتمانی نخواهد بود، بلکه امکان مفاهمه بین‌الذهانی در درون گفتمان‌ها هم از بین می‌رود. در عقلانیت الهیاتی، نقش عقل دست کم در دو مرحله «قبل از وحی» (از قبیل؛ اثبات حقانیت دین و مبادی آن) و «بعد از وحی» (از جمله در فهم و تفسیر معارف دینی و احیاناً استخراج حقایق دینی)، مجمع‌علیه است و برخی از متفکران ادراکات آن را در ذیل عناوین «معیار» و «مصباح» و «مفتاح» توضیح می‌دهند؛ به این معنا که عقل در اثبات مبادی و اصول دین معیار و مقیاس است و در فهم کتاب و سنت و دریافت احکام شرعی نقش چراغ را دارد و در موافقت با جزئیات شرعی و درک خصوصیات احکام و اسرار غیبی آن‌ها نقش مفتاح را متعهد است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۳-۲۱۴). برخلاف تصور پارادایم‌نگران نقل‌گرا، عقل در هندسه معرفت دینی، هم‌سطح با نقل در درون دین است نه در مقابل و برون از آن. از این منظر، اگر نقل معتبر «ما أنزلهُ اللهُ» است عقل برهانی نیز «ما ألهمهُ اللهُ» است و این هر دو منبع معرفت دینی و هر کدام بال وصول بشر به شناخت دینی‌اند. به تعبیر دیگر، عقل و نقل، هر دو پرده‌دار حریم معرفت دینی‌اند و هیچ‌کدام از دیگری پرده‌داری نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵). در چنین فرایندی، روش‌شناسی الهیات حکمی از منطق چندروشی (polymethodic) پیروی می‌کند که روش‌های تجربی، تاریخی، عقلانی، شهودی، یا وحیانی هرکدام ویژگی‌های خاص خود را دارد و در فرایند فهم حقیقت، نقش و جایگاه مخصوص به خود را دارند؛ برپایه این دیدگاه، عقل غیر تجربیدی عهده‌دار شناخت تجربی طبیعت است در صورتی که معرفتی توأم با قطع یا طمأنینه باشد هرچند به سر حد یقین و قطع منطقی و برهانی نرسد در چهارچوب

معرفت دینی خواهد بود و نقاب از «چهره خلقت و فعل خداوند» برمی‌کشد. همچنان که نقل معتبر (کتاب و سنت)، در غالب موارد، پرده از چهره قول و گفته خداوند باز می‌گیرد. در واقع، از این دیدگاه، علم محصول عقل است و عقل در برابر حس و تجربه نیست لذا عنوان عقل همه علوم تجربی، ریاضیات، علوم فلسفی، کلامی، و عرفانی را فرا می‌گیرد. این موضوع درباره معرفت دینی، به این معنا خواهد بود که محصولات عقلی به معنای وسیع آن (شامل علوم مختلف) مطالب دینی را می‌رسانند نه آن‌که بیگانه و متمایز از دین باشند. لذا در اندیشه اسلامی، عقل در سطوح مختلف خود از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجربیدی و تجربیدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه بخش به ارمغان بیاورد می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

نظریه سازه‌انگاری نتیجه تحول در فرانظریه جریان اصلی روابط بین‌الملل است که در دهه‌های اخیر به شکل پارادایم جدید در علوم اجتماعی، ادبیات مطالعات بین‌المللی را تحت تأثیر قرار داده است. مطالعه حاضر از رهگذر تأملاتی در دعاوی متاتئوریک سازه‌انگاری نشان می‌دهد که این رهیافت به‌رغم ارجمندی و کمک شایانش به تبیین چگونگی و فرایند انجام تحول مفاهیم اصلی روابط بین‌الملل، تمایز و مرزبندی روشنی با متاتئوری الهیات عقلی دارد. در واقع، سازه‌انگاری به تبع موضع هستی‌شناسی، نه تنها با معیار اجتماعی حقیقت، گرفتار «نسبیت فهم» که قائل به «نسبیت حقیقت» است که با قرارگرفتن در چرخه «دنیوی یا عرفی شدن» (secularization)، فهم بین‌الذهانی را دایر مدار همه چیز قلمداد می‌کند. در چنین فرایندی، همواره امکان تعارض بین مفاهیم برساخته اجتماعی و واقعیت نفس‌الامری وجود خواهد داشت. علاوه بر این، اساساً مفهوم «عقل» و «عقلانیت»، هم به‌مثابه همه مفاهیم دیگر یک برساخته گفتمانی - اجتماعی به شمار می‌آید، بلکه هیچ‌گاه با معنا یا مصداق واحد و ثابتی ظاهر نمی‌شود. این در حالی است که عالم الهیات، عالم اعتباریات و قراردادی نبوده و واجد «نظام دانایی» جهت‌داری است که متکی بر موازین «فرا ساخت اجتماعی» است. در این چهارچوب و به لحاظ روش‌شناختی، هرچند حقیقت برای انسان و عقول متعدد، متکثر جلوه کرده و به مقتضای تعینات محیطی، فرهنگی، تربیتی، شخصی و غیره اعتباری می‌نماید، ولی از این لازم نمی‌آید که حقیقت متکثر شده و کل معرفت بشری، نسبی باشد.

پی‌نوشت

۱. با این‌که به لحاظ شناخت‌شناسی، قریب به اتفاق یا بسیاری از متفکران سازه‌انگار دارای گرایش‌ات پست‌مدرنیستی هستند (Wendt, 2003: 68-69)، اما همان‌طوری که در متن اشاره شده سازه‌انگاری در بعضی از سطوح و مبانی و یا رویکردهای خود، بر فراروایت مدرنیستی استوار است؛ به همین دلیل، نمی‌توان از سازه‌انگاری کاملاً پست‌مدرنی سخن راند.
۲. در این نوشتار، آگاهانه از اطلاق و انتساب «معرفت‌شناسی» به سازه‌انگاری پرهیز شده است و نگارنده بر آن است که ترجمهٔ ایپستمولوژی به «معرفت‌شناسی» تا حد زیادی گمراه‌کننده است چون «معرفت» در ادبیات فارسی از ریشهٔ «عَرَفَ»ی عربی، بار حکمی، عرفانی و کمال‌خواهانهٔ الهیاتی دارد که «شناخت» فاقد آن است. از آن‌جا که مرجع «شناخت» ذهن بوده است و مرجع «معرفت» در ادبیات دینی، عقل و حکمت است، لذا کاربست «ایپستمولوژی» در متون سازه‌انگاری و مانند آن عمدتاً ناظر به نحوهٔ شناسایی و شناخت‌شناسی است، اما در حوزهٔ دینی معرفت‌شناسی موضوعیتی فراتر از معنایی شناخت‌شناسی دارد.
۳. آشنایان با نظریه‌های روابط بین‌الملل می‌دانند که تأکید بر اهمیت ایده، هویت‌ها، هنجارها و فرهنگ در جهان سیاست، اختصاص به سازه‌انگاری ندارد و دیدگاه‌های ایده‌آلیستی و حتی واقع‌گرایی نیز کم و بیش بر آن تأکید دارند. اما آنچه سازه‌انگاری را در این‌باره متمایز می‌سازد، تأکید ویژهٔ آن به «فرایند انجام آن» است که در تحقیق حاضر هم به آن توجه شده است.
- بر این اساس به طور مثال، نشان داده می‌شود که چگونه جهانی شدن یا جهان‌بودگی (globality) به نحو متمایزی از تغییر باورهای کیهان‌شناختی دربارهٔ ترکیب سطح کرهٔ زمین در طول دورهٔ رنسانس حاصل شده و این باورهای رنسانسی، امکان پیدایش رویه‌های جدید مرزبندی ارضی و هویت ملی را ساخته است (Bartelson, 2010, 219). علاوه بر این، عموماً توجه به قدرت ایده‌ها، نرم‌ها، ارزش‌ها و به طور کلی قرار گرفتن امر معنایی، هنجاری، تاریخی و اجتماعی در کانون مناظرات و مطالعات رشتهٔ روابط بین‌الملل، به یمن تلاش سازه‌انگاران ارزیابی می‌شود (Reus-Smit, 2005, 205).
4. Anarchy is what states make of it: the social Construction of power.
۵. اساساً اطلاق الهیات بر عناوینی همچون سازه‌انگاری، و قیاس این دو، خالی از تسامح نیست اما مناقشه در اصطلاح را به نفع تقریب ذهنی و تبعیت مدعیات اصلی سازه‌انگاری از منطقی صورت‌بندی‌های الهیاتی کنار می‌گذاریم. به ویژه که آموزه‌های اعتباری و سازه‌های اله‌گونهٔ سازه‌انگاری، دور از دسترس واقع، تصور شده و کارویژه‌هایی دارند که در متن بدان پرداخته شده است.

منابع

- اسمیت، استیو (۱۳۸۳). *رویکردهای واکنش‌گرا و سازه‌انگاری در نظریه‌های بین‌الملل جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین*، تهران: ابرار معاصر.
- اسمیت، هیوستون (۱۳۷۷). «اهمیت دینی پساتجددگرایی: جوابیه»، *فصل‌نامه نقد و نظر*، ش ۳ و ۴.
- الباده، میرچا (۱۳۷۵). *دین‌پژوهی*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). *معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- سیدنژاد، سیدباقر (۱۳۸۹). «مطالعه تحلیلی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با نظریه سازه‌انگاری»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی*، س ۱۳، ش ۴۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، پاورقی مطهری، تهران: صدرا.
- علمی، قربان و مهدی حسن‌زاده (۱۳۸۶). «منشأ دین از دیدگاه پیتر ال. برگر»، *مقالات و بررسی‌ها*، دوره چهارم، ش ۸۳.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.
- فی، برایان (۱۳۸۶). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- قهرمانپور، رحمان (۱۳۸۴). «نظریه اجتماعی سیاست بین‌المللی»، *فصل‌نامه مطالعات راهبردی*، س ۸، ش ۲۷.
- کهون، لارنس (۱۳۸۸). *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- کی‌یر کگار، سورن (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، *فصل‌نامه نقد و نظر*، ش ۲ و ۳.
- لوزیک، دانیلین (۱۳۸۳). *نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی*، ترجمه سعید معیدفر، تهران: امیرکبیر.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳). «سازه‌انگاری به عنوان فرانظریه روابط بین‌الملل»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۶۵.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶). *تحول در نظریات روابط بین‌الملل*، تهران: سمت.
- مولکی، مایکل (۱۳۸۴). *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچوئیان، تهران: نشر نی.
- ونت، الکساندر (۱۳۸۴). *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- هاتناک، یوستوس (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.

Berger, P. and T. Luckman (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday Anchor books.

Caputo, John (1993). 'The Good News about Alterity; Derrida and Theology', *Faith and Philosophy*, Vol. 10, No. 4.

- Cobb, P and E. Yackel (1996). 'Constructivist, Emergent, and Sociocultural Perspectives in the Context of Developmental Research', *Educational Psychologist*, Vol. 31, No. 3-4.
- Doolittle, Peter (1999). 'Constructivism and Online Education', *Online Conference on Teaching Online in Higher Education*, <www.trainingshare.com/resources/doo2.htm>.
- Foucault, Michel (1966). *Order of Things*, London and New York: Routledge.
- Griffiths, Martin (1999). *Fifty Key Thinkers in International Relations*, London and New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith, New York: St Martin's Press.
- Lausten, Carsten Bagge and Ole Waever (2000). 'In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization', *Millennium*, Vol. 29, No. 3.
- Lesser Eric, Fontaine Michael and Slusher Jason (2000). 'Knowledge and Communities', *Elsevier Science*, Vol. 4, No. 1.
- Onuf, N. (1989). *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, Colombia: University of South Carolina Press.
- Palan, Ronen (2000). 'A World of their Making: An Evaluation of the Constructivist Sriti Uen in International Relations', *Review of International Studies*, No. 26.
- Pouliot, Vincent (2007). 'Subjectivism: Toward a Constructivist Methodology', *International Studies Quarterly*, Vol. 51, No. 2.
- Rengger, Nikolas (2006). 'Theorizing World Politics for a New Century', *International Affairs*, Vol. 82, No. 3.
- Waever, Ole and Carsten Bagge Lausten (2000). 'In Defence Of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization', *Millennium*, Vol. 29, No. 3.
- Wendt, Alexander (2003). *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartelson, Jens (2010). 'The Social Construction of Globality', *International Political Sociology*, No. 4.
- Christian, Reus-Smit (2005). *Theories of International Relations*, New York: Palgrave Macmillan.
- Griffiths, Martin (2007). *International Relations Theory for the Twenty-First Century*, New York: Routledge.
- Roberts, Peri (2007). *Political Constructivism*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Ruggie, John Gerard (1998). *Constructing the World Polity*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Smith, Norman Kemp (1929). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, London: Macmillan.
- Sutch, Peter and Juanita Elias (2007). *International Relations: The Basics*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Weber, Charles (2005). *International Relations Theory: A critical Introduction*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.