

بررسی تطبیقی طرحواره اسلامی عمل با انسان‌شناسی (پسا) ساختارگرا

دکتر خسرو باقری*

چکیده

انسان به منزله عامل در اندیشه اسلامی، بیانگر آن است که انسانها را می‌توان منشأ اعمالشان در نظر گرفت. در این دیدگاه، مبانی عمل، دست کم دارای سه نوع است: شناخت، گرایش و اراده. گستره عمل، در وجود و موجودیت آدمی بسیار وسیع است به طوری که می‌توان در عرصه‌هایی چون ادراکهای حسی، زبان، رویا و نظامهای اجتماعی، از بروز و ظهور عمل آدمی سخن گفت. دو تفاوت میان انسان‌شناسی اسلامی و ساختارگرا - پساساختارگرا وجود دارد. اول این که انسان‌شناسی اسلامی، حذف سوژه آگاه و دارای قصد سازگار نیست. دوم این که در انسان‌شناسی اسلامی، ویژگیهای فطری آدمی تنها ساختاری نیست چنانکه در ساختارگرایی برآند. به علاوه، شکوفایی یا ظهور برخی از امور فطری، به نحو قابل ملاحظه‌ای در گرو قصد و اراده آدمی قرار دارد. دیدگاه انسان به منزله عامل، دلالتهای مهمی در عرصه تعلیم و تربیت دارد. بر این اساس، ارتباط میان معلم و شاگردان باید به منزله ارتباطی میان انسانهای عامل و بنابراین به صورت تعامل در معنای دقیق آن در نظر گرفته شود.

کلید واژه‌ها: عمل، شناخت، گرایش، اراده، اسلام، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، ویژگیهای فطرت.

مقدمه

علوم انسانی معاصر در فضایی شکل گرفت که علوم طبیعی با موفقیت‌های خیره‌کننده خود، آن را ایجاد کرده بودند. در این فضا، به کمیت‌نگری چون اصل اساسی علم نگریسته می‌شد. با ظهور دیدگاه اثبات‌گرایی، کمیت‌نگری تشدید شد و پیراستن علم از غیرعلم (اندیشه‌های متافیزیکی) نیز بر آن افزوده شد. به این ترتیب، در علوم انسانی معاصر، این جهت‌گیری غالب ظهور نمود که تکوین علم در گرو پشت‌کردن به دیدگاه‌های متافیزیکی به انسان و روی آورد به مشاهده دقیق و کمیت‌پذیر رفتارهای انسانی است. اما از نیمه دوم قرن بیستم، با تحلیل‌ها و بررسی‌های فیلسوفان علم درباره ماهیت و سازوکارهای تکوین علم، تزلزل‌هایی اساسی در نگرش پیشین پدید آمد. در نتیجه این بررسی‌ها، مشخص شد که کنارگذاشتن پیش‌فرضهای فراتجربی و به تعبیری متافیزیکی از کار تجربی علم ممکن نیست (کوهن ۱۹۷۰). از این رو، مفهوم مشاهده محض و مبرا از مفروضات تئوریک، به منزله توهم یا کج‌اندیشی در زمینه عینیت علمی، اعتبار خود را از دست داد (فلک، ترجمه اعتماد ۱۹۸۳). به علاوه، نکته نیز به نحو روزافزونی روشن گردید که فعالیت علمی، به شکلی گریزناپذیر با دیدگاه‌های متافیزیکی و ارزشی دانشمندان مرتبط است، از آنها تأثیر می‌پذیرد و بر آنها تأثیر می‌گذارد (لاودن ۱۹۸۴). بر این اساس، علوم انسانی در فضایی متفاوت تکوین می‌یابد. در این حالت، علم‌ورزی متضمن و حتی مستلزم بهره‌گیری از پشتوانه‌ها و مفروضات متافیزیکی، فرهنگی و دینی غنی و حاصلخیز برای طرح فرضیه‌های علمی و آزمون تجربی آنهاست.

با توجه به چنین زمینه‌ای، نوشته حاضر کوششی برای فراهم آوردن زمینه‌های تکوین علوم انسانی بر حسب اندیشه‌های فرهنگی و دینی این سرزمین است. بررسی حاضر جنبه مقایسه‌ای دارد و بر آن است که برداشتی از انسان‌شناسی اسلامی را با یکی از دیدگاه‌های مؤثر انسان‌شناختی (ساختارگرایی و تعدیلهای آن) بر علوم انسانی معاصر، مورد مقایسه قرار دهد. در ادامه، نخست به توضیح دیدگاه اسلامی عمل، سپس به دیدگاه انسان‌شناختی ساختارگرا و پس‌اساختارگرا و سرانجام، به مقایسه میان آنها خواهیم پرداخت.

انسان به منزله عامل و گستره عمل وی در دیدگاه اسلام

پیشنهاد طحواره انسان به منزله عامل، بر اساس برداشتی از متون اسلامی، به نحو گسترده و با مستندات کافی در اثری دیگر مطرح شده است (باقری ۱۳۸۲). در اینجا، بدون تکرار مطالب مذکور، تنها به ذکر از عمل آدمی و مبانی آن اشاره خواهد شد و بیشتر گستره عمل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

طحواره انسان به منزله عامل، بیانگر آن است که در اندیشه اسلامی، انسان چون عاملی در نظر گرفته شده است که می‌توان "عمل"های صادرشده از وی را به خود او منتسب ساخت و او را منشاء عملش در نظر گرفت. قابل ذکر است که "عمل" مفهومی متفاوت با "رفتار" دارد. تفاوت نخست در این است که رفتار، بیشتر جنبه بیرونی و محسوس دارد، در حالی که عمل، در اندیشه اسلامی، اعم از عمل بیرونی (عمل جوارحی) و عمل درونی (عمل جوانحی) است. تفاوت دوم این است که در رفتارهای بیرونی نیز تنها برخی از آنها عمل محسوب می‌شوند و این امر در گرو آن است که مبانی معینی، زیرساز رفتارهای مذکور باشند تا به اعتبار آنها عمل نامیده شوند. اما کدام مبانی زیرساز، رفتار را به عمل مبدل می‌کنند؟

از بررسی متون اسلامی و به ویژه قرآن، می‌توان نتیجه گرفت که مبانی عمل، دست‌کم در سه نوع مبنای اساسی خلاصه می‌شود که می‌توان آنها را مبانی شناختی، گرایشی و ارادی - اختیاری نامید. بر این اساس، برای آنکه عملی به انسان نسبت داده شود، لازم است وی تصویر و تصویری شناختی از آن بیابد، گرایش و تمایلی برای تحقق یافتن آن داشته باشد و اراده و اختیار وی، به تحقق بخشیدن به آن معطوف گردد. مفاهیمی چون "انگیزه" و "نیت" نیز در خلال مبانی سه‌گانه مذکور قرار می‌گیرند، به طوری که اگر مقصود از "انگیزه" نیروی هیجانی مربوط به عمل باشد، اشاره به همان مبنای گرایشی دارد و اگر متضمن قصد فرد باشد، ذیل مبنای ارادی - اختیاری واقع می‌شود و مفهومی نزدیک به "نیت" خواهد داشت زیرا نیت به معنای خواست نیز مربوط به همین مبنای ارادی - اختیاری است.

در اینجا در مورد مبانی مذکور، تنها به یک استناد در هر مورد از این مبانی اکتفا خواهیم کرد (برای ملاحظه مستندات بیشتر، به منبع پیشین مراجعه شود). در خصوص مبنای شناختی می‌توان به آیه‌ای از قرآن اشاره نمود که در آن، عمل برخی از افراد را چون سرابی در بیابان تصویر می‌کند که آدم تشنه، با تصور اینکه آن آب است، در پی آن می‌دود. به عبارت دیگر،

عمل آنها بر اساس محاسبه‌ای ذهنی شکل گرفته است و این محاسبه (حسبان) هر چند تخمینی ضعیف و سست، اما از جنس شناخت است (اعمالهم کسر اب بقیه بحسبه الظلمان ماء. نور: ۳۹). در مورد مبنای گرایشی، می‌توان به آیه‌ای اشاره نمود که در آن، عمل هر گروه از افراد را چنان معرفی می‌کند که در نظر آنان آراسته و جذاب است. این آراستگی، ناظر به جنبه هیجانی و کششی عمل است به طوری که فردی که به عملی مبادرت می‌کند، آن را زیبا و جذاب می‌یابد و به سوی آن گرایش دارد (کذلک زینا لكل امه عملهم. انعام: ۱۰۸). سرانجام، در خصوص مبنای ارادی و اختیاری عمل، می‌توان به آیه‌ای اشاره نمود که در تبیین عمل کسانی که از حضور در نبرد تن زدند و در توجیه عمل خویش، بی‌پناهی خانه و خانواده خود را مطرح کردند، اراده و خواست فرار از صحنه نبرد را چون ریشه عمل آنان ذکر می‌کند (يقولون ان بيوتنا عورة و ما هي بعورة ان يريدون الا فرارا. احزاب: ۱۳). در برداشتهای مذکور از آیات، از تفسیرالمیزان استفاده شده است (طباطبایی ۱۳۹۱، ذیل آیه).

با توجه به مبانی سه‌گانه عمل، اکنون می‌توان گفت در چه شرایطی یا حالتی از انسان، اعم از درونی و بیرونی که مبتنی بر سه مبنای مذکور باشد، عمل محسوب می‌شود و در غیر اینصورت، نمی‌توان از آن به منزل عمل آدمی سخن گفت. به طور مثال، حالاتی درونی که به صورت ناخواسته (خطورات نفسانی) در ما آشکار می‌شوند، عمل نیستند، مانند بروز ناگهانی حسادت یا بدگمانی نسبت به دیگران. اما حالات درونی که به مبانی سه‌گانه مذکور مبتنی باشند، عمل محسوب خواهند شد، مانند "حسادت‌ورزی" که دیگر شکل بروز ناگهانی ندارد، بلکه مطلوب و خواسته آدمی است و با محاسبه و طراحی نیز همراه می‌شود. همچنین، بدگمانیهایی که دیگر شکل بروز ناگهانی ندارند، بلکه فرد آنها را در خود می‌پذیرد و می‌پروراند، عمل محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در قرآن، اشاره شده است که "برخی" از بدگمانیها گناه محسوب می‌شوند (...ان بعض الظن اثم. حجرات: ۱۲). به عبارت دیگر، همه بدگمانیها را نمی‌توان گناه نامید و مواردی "گناه" نامیده می‌شوند که فرد آنها را در تصور گرفته، به سوی آنها تمایل یافته و از روی اراده و اختیار آنها را پی گرفته است، زیرا گناه، قابل بازخواست است و باید از روی خواست یا مسبوق به آن بوده باشد. بر همین قیاس، حالاتی درونی مانند ایمان و کفر نیز در لسان قرآن، عمل محسوب شده‌اند، زیرا مبتنی بر مبانی سه‌گانه

مذکورند. به طور مثال، برای ایمان آوردن به خدا، آدمی باید شناختی از وی داشته باشد، گرایش به سوی او بیابد و از روی اراده و اختیار به او روی آورد.

در جلوه‌ها یا حالات بیرونی نیز تنها مواردی که مبتنی بر مبانی سه‌گانه شناخت، گرایش و اراده باشند، عمل محسوب خواهند شد. به طور مثال، سرفه کردن، رفتاری فیزیولوژیک است و مبتنی بر مبانی شناختی، گرایش و ارادی نیست و از همین رو نمی‌توان آن را عمل محسوب کرد و باید آن را رفتاری از نوع غیرعمل دانست. در حالی که سرفه کردن عمدی و تصنعی که مبتنی بر مبانی سه‌گانه مذکور شود، عمل محسوب خواهد شد. به طور مثال، معلمی که در کلاس، برای ساکت کردن دانش‌آموزان، سرفه می‌کند، این کار را از روی شناختی معین (مانند این قاعده که سرفه کردن، دانش‌آموزان را متوجه و ساکت می‌کند)، با گرایش مشخص (تمایل برای ساکت کردن کلاس) و همراه با اراده و اختیار (تصمیم برای ساکت کردن کلاس) انجام می‌دهد و به دلیل همین مبانی، رفتار او عمل محسوب می‌شود.

هنگامی که عمل با این مبانی از فرد سر می‌زند، وی در قبال آن، مسئولیت نیز خواهد داشت و می‌توان وی را در خصوص و آن، مورد سوال و مواخذه قرار داد. البته، ظهور این سه نوع مبنا در عمل، می‌تواند به گونه‌های متفاوت رخ دهد، به طوری که به عنوان مثال، ممکن است عملی به صورت اضطراری آشکار شود، اما به نحوی، اراده و اختیار در پیشینه عمل موجود باشد و بر این اساس، در تحلیل نهایی، واجد مبانی اراده و اختیار باشد و ممکن است در فرآیندی پیچیده آشکار شود. از این رو، گستره عمل، وسیع است. به این معنا که انواع و اشکال گوناگون برای عمل وجود دارد که مبانی سه‌گانه مذکور، به انحاء متفاوت، اعم از مستقیم و غیرمستقیم، در آن نقش بازی می‌کنند. هنگامی که از انسان به منزله عامل سخن می‌گوییم و عامل بودن او را در کانون هویت و کیستی او قرار می‌دهیم، انتظار می‌رود که عمل بتواند جایگاهی گسترده در موجودیت او داشته باشد. از این رو، در ادامه به این بحث خواهیم پرداخت که گستره عمل را در وجود و موجودیت آدمی نشان دهیم. به همین منظور، به توضیح جایگاه عمل در ادراکهای حسی، زبان، رویا و نظامهای اجتماعی خواهیم پرداخت، زیرا این امور، ابعادی مهم از موجودیت آدمی را نشان می‌دهند و اگر عمل در آنها جایگاهی داشته باشد، با اطمینانی بیشتر می‌توان از انسان به منزله عامل سخن گفت.

عمل و ادراکهای حسی

یکی از موارد تعیین گستره عمل، مربوط به رابطه آن با ادراکهای حسی است. روشن است که ادراکهای حسی، همچون شنیدن، دیدن، چشیدن و نظیر آن، به مفهومی که مورد بحث نوشتار حاضر بوده است، عمل محسوب نمی‌شوند، زیرا این فعالیتها از آغاز تولد و حتی پیشتر از آن در جریان بوده‌اند و مبتنی بر مبادی معرفتی، میلی و ارادی نیستند.

البته ممکن است در یک بحث فلسفی در مورد ماهیت نفس و رابطه آن با حالاتش که شامل ادراکهای حسی نیز می‌شود، این تعبیر به کار رود که اینها افعال یا اعمال نفس محسوب می‌شوند، به این معنا که در جریان این فعالیتها نفس مجرد در "کار" است. این معنا از عمل، متعلق به عرصه بحث فلسفی از نفس است و نمی‌توان آن را به عرصه علوم انسانی تجربی گسترش داد. روان‌شناسی به منزله یک علم تجربی، در مورد پدیده‌هایی مطالعه می‌کند که به نحوی قابل دسترسی در عالم تجربه باشند، هر چند به صورت غیرمستقیم مانند گزارش فرد از حالات درونی خود، اما روشن است که مطالعه عمل به معنای مذکور، حتی به نحو غیرمستقیم نیز در دسترس تجربه نیست.

بنابراین، ادراکهای حسی، به مفهوم مورد نظر ما عمل محسوب نمی‌شوند. از این رو، عرصه ادراکهای اولیه حسی، در حیطه عمل قرار نمی‌گیرد. اگر هم بتوان در مورد این امور، مطالعه‌ای تجربی انجام داد، این مطالعه به عرصه علوم انسانی مربوط نخواهد شد، بلکه در قلمرو فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی و نظیر آن قرار خواهد گرفت.

با این حال، ادراکهای حسی، هرچند نه در ابتدا، اما در تداوم آن می‌تواند به مفهوم عمل، در معنای مورد بحث ما، مربوط شود. این از هنگامی رخ می‌دهد که در آدمی، "دیدن" به "نگاه کردن" و "شنیدن" به "گوش کردن" تبدیل می‌شود. به زبانی استعاری، در طرحواره انسان به منزله عامل، عاملیت آدمی همچون قله کوهی است که بر فراز دامنه‌ها قرار گرفته است. اما قله‌ها پس از برکشیده شدن دامنه‌ها پیدا می‌شوند و همچنین، تنها هنگامی که قله ظهور کرد، مفهوم "دامنه" نیز در پرتو آن قابل تصور است. به عبارت دیگر، اتفاقات بسیار در حیات نوزاد و کودک رخ می‌دهند که زمینه‌هایی هستند برای ظهور وجه نهایی انسان که همان عامل بودن اوست. هنگامی که مبادی لازم برای عامل بودن تکوین می‌یابد، همان زمینه‌ها تغییر وضعیتی می‌یابند و در منظومه اصلی آدمی یعنی عامل بودن به گردش در می‌آیند.

این نکته، به صورت اشاره در آیات قرآن قابل ملاحظه است. به طور مثال، می توان به این نمونه ارجاع داد: «و خدا شما را از شکم مادرانتان - در حالی که چیزی نمی دانستید - بیرون آورد و برای شما گوشها و چشمها و دلهای قرار داد، باشد که سپاسگزاری کنید». (نحل: ۷۸) در اینجا ملاحظه می کنیم که وسایل ادراک حسی، یعنی گوش و چشم، با نگاهی غایت گرایانه مورد توجه قرار گرفته است. به این معنا که مقصود از اینها و کارکردهایشان این بوده است که انسان به مقام و منزلت سپاسگزاری دست یابد. این انسان سپاسگزار، موجودی عامل است که عامل بودن خود را با سپاسگرای نسبت به خدا آشکار می سازد.

بنابراین، ادراکهای حسی آدمی، زمینه ظهور انسان عامل را فراهم می آورد. در واقع، این ادراکهای حسی، یکی از زمینه های فراهم آورنده مبنای شناختی است که خود در عاملیت آدمی، یکی از مبانی محسوب می شود.

عمل و زبان

دومین عرصه ای که از نظر گستره عمل باید مورد نظر قرار گیرد، زبان است. زبان و گفتار نیز ابتدا به نحوی رخ می دهد که گویی نوزاد به درون آن افکنده شده است و بدون اینکه مبادی عمل، یعنی معرفت، میل و اراده، در وی تحقق یافته باشد، با زبان همراه می شود. انسان پیش از آنکه عامل شود، واجد زبان و گفتار می شود.

اما چنانکه در مورد ادراکهای حسی گفته شد، در اینجا نیز زبان، به منزله زمینه ای است که پس از تحقق یافتن و به موازات فراهم شدن مبادی لازم برای عمل، به عرصه عمل کشانده می شود و باید در دامنه آن مورد توجه قرار گیرد. گویی که آدمی زبان و گفتار می یابد تا راه خود را به منزله عامل با آن هموار سازد. از این رو، نکته ای شبیه به آنچه در مورد ادراک حسی در قرآن مطرح شد، در مورد زبان و در ردیف ادراک حسی مورد نظر قرار گرفته است. نمونه ای از این دیدگاه، در آیه زیر مطرح شده است: «آیا هر دو چشمش نداده ایم؟ و زبانی و دو لب و هر دو راه (خیر و شر) را بدو نمودیم». (بلد ۱۰-۹) در اینجا نیز با اشاره به اندامهای حسی بینائی و گفتاری، رابطه آنها با راهجویی در میانه خیر و شر مورد توجه قرار گرفته است. این انسانی که به راهجویی میان خیر و شر همت می گمارد، همان انسان عامل است و در اینجا کارکرد اندامهای گفتاری در دامنه عمل لحاظ شده است.

هنگامی که انسان، قابلیت عامل بودن را یافت، آنگاه زبان و گفتار به نحوی آشکار در عرصه عمل نقش بازی می‌کند. به همین دلیل، در معنای وسیع عمل در متون اسلامی، گفتار در شمار عمل در نظر گرفته شده است. در متون اسلامی، گاهی عمل در برابر گفتار به کار می‌رود و در این صورت، گفتار، عمل محسوب نشده است. این در صورتی است که عمل، به معنای محدود آن به کار رود. به طور مثال، در آیه زیر، چنین گستره‌ای محدود مورد نظر است: «یا ایها الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که انجام نمی‌دهید؟» (صف: ۲). اما گاهی ممکن است گفتار، خود، عمل محسوب شود و در این صورت، عمل در معنای وسیع آن به کار رفته است. به طور مثال، در این آیه می‌توان به چنین گستره‌ای توجه نمود: «و یبذر الذین قالوا انخذ الله ولداً .. کبرت کلمه تخرج من افواههم ان يقولون الا کذبا» «و تا کسانی را که گفته‌اند: خداوند فرزندی گرفته است، هشدار دهد... بزرگ سخنی است که از دهانشان بر می‌آید. (آنان) جز دروغ نمی‌گویند». (کهف: ۵-۴) این سخن کفرآمیز و دروغ، نه تنها عمل است، بلکه جزایی سهمگین نیز در پی خواهد داشت. بر همین سیاق، در سخن حضرت امیر (ع) آمده است: «و من علم ان کلامه من عمله قل کلامه الا فیما بعنه» «هرکس بداند که گفتارش جز عملش محسوب می‌شود، سخنش اندک خواهد شد و جر در مواردی که از درستی سخن خود مطمئن است سخن نخواهد گفت» (نهج البلاغه: حکمت ۳۴۹).

بنابراین، زبان و گفتار، عرصه‌ای اساسی برای ظهور عمل آدمی است و به یک معنا، گفتار خود می‌تواند عمل محسوب شود.

عمل و رویا

دیگر عرصه‌ای که از نظر گستره عمل باید مورد توجه قرار گیرد، رویاست. رویا نیز در اشکال اولیه آن، با مفهوم عمل و عامل، در ارتباط نیست و چه بسا در دوران نوزادی، بتواند همچون پدیده‌های ادراک حسی، در عرصه‌ای نوروفیزیولوژیک قابل مطالعه و تبیین باشد. رویا در این حالت، می‌تواند شکلی از تخلیه فشارهای عصبی محسوب شود که چه بسا در مورد حیوانات نیز صادق باشد.

اما هنگامی که مبادی عمل در آدمی تحقق می‌یابد، رویا نیز نقش و کارکرد متفاوتی می‌یابد و به عرصه عمل کشانده می‌شود. نکته‌ای که فروید مطرح کرد، به عنوان اینکه «رویا، تشفی آرزو است»، نکته مهمی را دربارهٔ رویا آشکار کرد. البته، التزام به مبادی ناخودآگاهانه وی در اینجا ضروری نیست، بلکه با نگرستن به آن از دیدگاه انسان عامل، می‌توان گفت که رویا جلوه‌گاهی از انسان عامل است و در این جلوه‌گاه، افکار، امیال، آمال و آرزوها، طرح‌ها و تدبیرهای انسان عامل آشکار می‌شود. از این رو، یکی از عرصه‌های مطالعه و بررسی انسان عامل، قلمرو رویاها خواهد بود.

عمل و نظام اجتماعی / تاریخی

سرانجام، عرصه‌ای دیگر که از جهت گسترهٔ عمل قابل توجه است، عرصهٔ نظام اجتماعی / تاریخی است. با توجه به اینکه در روند تحول اجتماعی و تاریخی، نقش افراد به منزله عامل، محدود می‌شود، پرسش از گسترهٔ عمل قابل طرح خواهد بود.

در برخی از دیدگاه‌ها، اهمیت نظام یا ساختار اجتماعی و تاریخی، چنان مورد تأکید قرار می‌گیرد که افراد به منزله عامل، رنگ می‌بازد و ساختار اجتماعی یا تاریخی، بر حسب قوانین مستقل خود، راهی را در پیش می‌گیرد. به طور مثال، هابرماس با اینکه از عمل انسان سخن می‌گوید، هنگامی که به عرصه نظام اجتماعی می‌پردازد، منطق حرکت آن را مستقل از عاملان و بر حسب افتراق‌یابی مبتنی بر پسخوراند، به گونه‌ای عینی، مورد بحث قرار می‌دهد.^۱

در دیدگاه اسلام، عاملیت آدمی، عنصری اساسی و غیرقابل حذف تلقی می‌شود. اگر بخواهیم به تعبیر لاکاتوش (۱۹۷۵)^۲ سخن بگوییم، در صورتی که "برنامه‌ای پژوهشی"^۳ بر اساس دیدگاه اسلام برای علوم انسانی فراهم آید، عاملیت انسان جزء "سخت هسته"^۴ آن خواهد بود و قابل حذف تلقی نخواهد شد. بنابراین، نظام اجتماعی در دیدگاه انسان‌شناختی اسلام، به نحوی قابل تفسیر و فهم نیست که به صورتی مستقل از فعالیت عاملان و بر حسب منطقی مستقل از آنها به سیر و حرکت خود بپردازد. البته، به سبب پیچیدگی روابط اجتماعی، طبیعی است که اوضاع اجتماعی، همواره برای فرد عامل قابل پیش‌بینی نیست، اما به هر روی،

1. Schwinn

2. Lakatos

3. Research program

4. Hard core

شرایط پیچیده اجتماعی، شرایطی برای عمل عاملان است و به طور طبیعی، محدودیتهایی همچون قابل احتساب نبودن قطعی نتایج اعمال افراد، به ظهور خواهد رسید. با این حال، به سبب غیرقابل حذف بودن نقش عاملان، باید تحولات اجتماعی در منطقی سازگارپذیر با نقش عاملیت انسان مورد بررسی قرار گیرد.

در آیه‌ای از قرآن، به این نکته اشارتی رفته است: «ان الله لا یغیر ما یقوم حتی یموتوا ما بانفسهم» «در حقیقت خداوند حال قومی را تغییر ندهد تا آنکه خود حال خود را تغییر دهند» (رعد: ۱۱). این آیه، با توجه به زمینه آن، ناظر به انحطاط اجتماعی است، یعنی تغییر موردنظر، تغییر انحطاطی است نه تغییر به معنای عام کلمه، اما تغییر به معنای عام کلمه نیز همین حکم را خواهد داشت. چنانکه ملاحظه می‌شود، تغییر اجتماعی (قوم) در گرو وضع افراد جامعه است که در آیه به صورت جمع (انفسهم) به کار رفته است. بنابراین، در دیدگاه اسلام، نظام اجتماعی / تاریخی به نحوی لحاظ نمی‌شود که اساس عاملیت آدمی را نفی کند و با منطقی متفاوت و بیگانه با آن پیش برود.

با توجه به مواردی که درباره گستره عمل ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که طرحواره عمل و عاملیت آدمی در دیدگاه اسلام، از گستره‌ای مناسب برخوردار است، به طوری که بسط آن را می‌توان بر عرصه‌های گوناگون علوم انسانی انتظار داشت. در پایان ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از دیدگاه انسان به منزله عامل، همچون پیش فرضی برای علوم انسانی تجربی، حاکی از آن نیست که انتظار داشته باشیم همه ابعاد عمل آدمی، مستقیماً قابل مشاهده تجربی باشد. در علوم انسانی تجربی معاصر نیز چنین اتفاقی نیفتاده است، بلکه واسطه‌هایی چون خودگزارشگری^۱ برای دست یافتن به مبانی عمل می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و این، خصیصه تجربی یافته‌ها را نقض نمی‌کند.

مبنای انسان‌شناختی ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی

به طور کلی، ساختارگرایی^۲ را زبان‌شناس اوایل قرن بیستم، فردینان دوسوسور^۳ شکل داده است. ساختارگرایی در اصل با تصویر آدمی به منزله سوژه آگاه چندان مناسبتی ندارد و در

1. Self report

2. Structuralism

3. D. Saussure

واقع، در آن سعی بر آن بوده است که ساختار جایگزین سوژه آگاه شود. در این قسمت از میان ساختارگرایان، درباره دیدگاه کلود لوی - استروس^۱ و چامسکی^۲ و پیازه^۳ سخن به میان خواهد آمد.

پساساختارگرایی^۴ نیز به گونه‌ای ادامه ساختارگرایی است، اما به سبب مواضع انتقادی نسبت به ساختارگرایی، تفاوت‌هایی قابل توجه با آن دارد. در بحث از صاحب‌نظران این دیدگاه، اشاراتی کوتاه به دلوز^۵، دریدا^۶ و فوکو^۷ خواهد شد.

انسان در دیدگاه ساختارگرایی

کلود لوی - استروس ساختارگرایی سوسور را در عرصه مردم‌شناسی، معروف و مشهور ساخته است. وی در اصل در پی آن بود که فطرت انسان با ساختار کلی ذهن آدمی را بشناسد. بر این اساس، وی با فیلسوف معروف فرانسوی زمان خود، یعنی ژان پل سارتر، به مخالفت جدی می‌پرداخت و انکار وی نسبت به ساختارهای کلی ذهن آدمی را مورد انتقاد قرار می‌داد. لوی - استروس نه تنها با منکران فطرت، بلکه با برخی از فطرت‌گرایان نیز مخالف بود (سولومون، ترجمه حنایی کاشانی، ۱۳۷۹). دو گروه از فطرت‌گرایان، مورد انتقاد وی بوده‌اند: نخست کسانی که به صورت انتزاعی و بدون مطالعه علمی و تجربی وضع انسانها بخواهند، اباعادی برای فطرت انسان قائل شوند. دوم کسانی که با تکیه بر "خود" و "فاعلیت ذهن" می‌کوشند ویژگیهای فطری انسان را مشخص کنند. در شمار گروه دوم، وی به فیلسوفانی همچون دکارت و کانت انتقاد می‌کند که کوشیده‌اند با رجوع به خود یا ویژگیهای پیشینی عقل، خصایص فطری ذهن آدمی را مشخص کنند. از این رو، لوی - استروس می‌کوشد دیدگاه اول شخص را که حاکی از فاعلیت ذهن است کنار بگذارد. به نظر وی، کشف ویژگیهای مهم فطرت انسان، نه در گرو رجوع به آگاهی (اول شخص)، بلکه حاصل توجه به دستاوردهای انسانها، به ویژه زبان و فرهنگ است.

1. Kludloy-Strauss

2. Chomsky

3. Piaget

4. Post- structuralism

5. Deleuze

6. Derrida

7. Foucault

همین طرد دیدگاه اول شخص و فضای آگاهی، منجر به آن می‌شود که حتی "معنا" در فعالیتهای زبانی نیز چندان مورد نظر ساختارگرایی نباشد. آنچه برای ساختارگرا مهم است، نظام زبان است که ساختاری قانونمند است و قابلیت پژوهش عینی دارد.

برخی از اصول مورد نظر ساختارگرایان به قرار زیر است (گیسون ۱۹۸۴): کل از مجموعه اجزای آن بزرگتر است؛ واقعیت اجتماعی نه در اشیاء بلکه در روابط میان آنها تحقق دارد؛ فرد، عنصر فرعی نظامهای گوناگون است؛ نظامها دارای ساز و کارهای خود تنظیم‌کننده‌ای هستند که بقای آنها را تضمین می‌کنند؛ واقعیت اجتماعی را از طریق مطالعات مقاطع خاص بهتر می‌توان فهمید تا از طریق تحلیل تاریخی؛ ساختارها طبق قوانین نظامها در معرض دگرگونی قرار دارند (برای مطالعه بیشتر: گال و همکاران، ترجمه گروه مترجمان، ۱۳۸۳، فصل ۱۵).

به نظر ساختارگرا با مطالعه زبان و دستاوردهای زبانی (کلمات، داستانها، ادبیات و نظیر آن) ویژگیهای اساسی ساختار ذهن آدمی را می‌توان مشخص نمود. بنابراین، ساختارگرایی در عین رد فاعلیت و معنای متقوم به آن، اساساً نظریه‌ای فطرت‌گرا بود و در پی آن بود که ویژگیهای اساسی فطرت انسان را البته در قالب ساختار فرهنگ و زبان، مشخص کند.

نوام چامسکی از جمله صاحب‌نظران علوم انسانی معاصر است که در حیطه سنت عقل‌گرایی^۱ از مفهوم طبیعت آدمی یا فطرت دفاع کرده است. البته وی از ابتدا حامی عقل‌گرایی نبود، بلکه کار خود را در زمینه زبان‌شناسی، در حیطه سنت تجربه‌گرایی و رویکرد استقرایی آغاز کرد اما به سبب کاستیهای این دیدگاه، به عقل‌گرایی روی آورد، زیرا احساس می‌کرد که تبیین زبان‌آموزی آدمی، بدون توسل به عناصر فطری مربوط به زبان ممکن نیست. وی که در عرصه‌های گوناگون همچون زبان‌شناسی، فلسفه و علوم اجتماعی مشغول به کار بوده است، مفهوم طبیعت آدمی یا فطرت را همچون زمینه مشترکی برای ارتباط دادن عرصه‌های مذکور به یکدیگر مورد استفاده قرار داده است (چامسکی، ترجمه صفوی، ۱۳۷۸).

با اینکه چامسکی در سنت عقل‌گرایی قرار دارد، از قبول امور پیشینی^۲ مطلق سرباز می‌زند و بر آن است که نظریه‌های پیشنهاد شده برای تبیین رفتارهای آدمی را باید با انسجام بخشیدن به آنها، از سویی و شواهد تجربی از سوی دیگر سنجید. وی این گرایش خویش به تجربه را که

1. rationalism

2. A priori

در ظاهر با سنت عقل‌گرایی هماهنگ نیست، به منزله نوعی ترفند یا به تعبیر خودش، "طبیعت‌گرایی دستوری"^۱ در نظر گرفته است. وی برای نشان‌دادن اهمیت برخی از مفروضات عقل‌گرایی در جریان تبیین رفتار آدمی، نکته‌ای را تحت عنوان "مسئله افلاطون" مطرح ساخته است. این مسئله به قرار زیر است: با فرض اینکه ما اطلاعاتی پراکنده را دریافت می‌کنیم، چگونه قادر می‌شویم که دانشی درباره جهان کسب کنیم؟ همین مسئله در عرصه زبان‌شناسی که مورد علاقه چامسکی بود، این‌گونه قابل بیان خواهد بود: با فرض دریافت اطلاعات پراکنده، چگونه آدمی در سنن اولیه قادر می‌شود زبان را اکتساب کند (همان منبع).

برای پاسخ گفتن به این سوال، چامسکی به مفهومی که مورد نظر چارلز پیرس^۲ بود متوسل شد، یعنی آنچه وی "قدرت طبیعی فرضیه‌پردازی"^۳ می‌نامید. پیرس خود به این مسئله می‌اندیشید که چرا انسانها در برخی از زمینه‌ها پیشرفت فکری می‌کنند، اما در زمینه‌های دیگر چنین پیشرفتی کسب نمی‌کنند. وی در جستجوی پاسخ به این مسئله، دریافت که انسان قابلیت‌های از پیش تعیین‌شده‌ای دارد تا در مورد برخی عرصه‌های طبیعی و اجتماعی (و نه عرصه‌های دیگر) نظریه‌سازی کند. پیرس از این قابلیت از پیش موجود در آدمی، به عنوان قدرت طبیعی فرضیه‌پردازی نام برده است. چامسکی با پذیرش این قدرت طبیعی، آن را چنین تعریف می‌کند:

«فرایندی که در آن، ذهن فرضیه‌هایی را بر اساس برخی قواعد شکل می‌دهد و با ارجاع به شواهد و احتمالاً سایر عوامل، از میان آنها دست به انتخاب می‌زند» (به نقل از پیرس، ۱۹۹۹، ص ۹).

بر این اساس، چامسکی بر این باور شد که ماهیت آدمی دارای ساختار است و نمی‌توان آن را ناساختمند دانست. وی این ادعا را هم به پشتوانه نوعی هستی‌شناسی و هم به پشتوانه مطالعات خویش در زمینه زبان‌شناسی چنین مطرح می‌کند: «چرا ما باید فرض کنیم که ماهیت انسانی ما ناساختمند است؟ بر اساس آنچه ما از جهان طبیعت می‌دانیم، این جهان به شدت ساختمند است و این به نحوی مشابه در مورد فیزیولوژی انسانی و چیزهای دیگر در جهان به

1. Methodological naturalism
2. C. Peirce
3. Natural power of abduction

کار می‌رود. بر این اساس، آوردن برهان به عهده کسی است که با این دیدگاه به چالش بر می‌خیزد و باید دلایلی استوار بر رد این ایده فراهم آورد که ماهیت آدمی به یک معنا، رشته‌ای از خصایص ثابتی است که توانایی خلق صور اجتماعی به نحو معقول متنوعی را دارد» (همان، ص ۲۰).

هرچند چامسکی از ساختمان‌دهی ماهیت آدمی سخن می‌گوید، اما از ماهیت‌گرایی^۱ تند پرهیز می‌کند. دو ویژگی ماهیت‌گرایی تند، عبارتند از: تحویل‌گرایی و موجییت. بر حسب ویژگی نخست، خصایص سطح بالا یا انتزاعی، قابل کاهش به خصایص نوروفیزیولوژیک یا حتی فیزیکی است و بر حسب ویژگی دوم، رفتارهای موجود، توسط عناصر ماهوی، به طور کامل تعیین می‌یابند. چامسکی از تحویل‌گرایی به این نحو فاصله می‌گیرد که قدرتهای علی طبیعت آدمی را در قالب نظامی باز و در تعامل با دیگر عوامل علی در نظر می‌گیرد. از این جهت، وی اهمیت عوامل محیطی را در تحول و بلوغ نیروهای بالقوه درونی انکار نمی‌کند و از همین جاست که وی به عرصه سیاست نیز گام می‌گذارد و جامعه خوب و عادلانه را زمینه‌ای مناسب برای تحول قدرتهای طبیعی و نیروهای بالقوه لحاظ می‌کند.

همچنین، چامسکی از پذیرش موجییت نیز سرباز می‌زند. وی بر این باور است که نیروهای علی طبیعی ما چنان عمل نمی‌کنند که منجر به الگوهای خطی و ثابت رفتاری شوند، چنانکه در دیدگاه رفتارگرایان ملاحظه می‌شود. در عرصه مطالعات زبان‌شناختی، وی بر این نظر بوده است که ماهیت آدمی، چارچوبی زیبا^۲ فراهم می‌آورد که از آن، محصولات زبانی نامحدود می‌تواند تولید شود. از این رو، وی جایگاهی ویژه را برای ابداع، تخیل و خلاقیت‌های زبانی در نظر می‌گیرد و خلاقیت را به عنوان "عمل آزاد در حیطه چارچوب نظامی از قواعد" تعریف می‌کند (چامسکی ۱۹۶۹). بر این اساس، انسانها با بهره‌گیری از نیروهای زبانی خود می‌توانند گزاره‌های اصیل و بدیعی را فراهم آورند. در خلاقیت، محدودیت و آزادی، هر دو حضور دارند؛ محدودیت‌ها ناشی از ساختارهای درونی است و با توجه به آنها نمی‌توان عمل آدمی را فارغ از هرگونه محدودیت دانست و آزادی حاکی از آن است که ساختارهای مذکور به نحو موجییتی به تعیین رفتارهای آدمی نمی‌پردازند (پیتر ۱۹۹۹، ص ۱۴).

1. essentialism

2. Generative framework

بنابراین، چامسکی در عین حال که یک ثابت زیستی^۱ را در ماهیت آدمی می‌پذیرد که انسانها را در زمان و مکان به هم متصل می‌کند، این ثابت زیستی را چنان تعیین‌کننده نمی‌داند که مانع تنوع در عمل، دانش و اعتقاد انسانها باشد. به عبارت دیگر، وی به تعین مجمل توسط ماهیت آدمی قائل است، زیرا خصایص اساسی طبیعت آدمی را بالقوه می‌داند و هرچند این خصایص را ضروری^۲ در نظر می‌گیرد، اما آنها را در ارتباط با یک رشته از عوامل امکانی^۳ قابل تحقق می‌داند. در واقع، او می‌کوشد از تقابل میان ماهیت‌گرایی تند و ضد ماهیت‌گرایی^۴ مورد نظر کسانی چون فوکو طفره رود و ارتباطی پیچیده را میان خصایص ضروری طبیعت، افراد و جوامع از سویی و عوامل امکانی تاریخی و فرهنگی از سوی دیگر لحاظ کند (پتر ۱۹۹۹، ص ۱۵). به نظر وی، از طریق ارتباط این عوامل ضروری و عوامل امکانی می‌توان به تبیین وضع آدمی پرداخت و به عبارت دیگر، فطرت (عوامل ضروری) در ارتباط با محیط (عوامل امکانی) می‌تواند تبیین‌کننده باشد.

هر چند به نظر چامسکی، شکل روابط اجتماعی و اخلاقی، تحت تأثیر امور فطری است، اما این تأثیر و تعیین‌کنندگی اجمالی است و تعینی قاطع در کار نیست؛ چنانکه به سبب همین امور فطری، شکل‌های روابط اجتماعی و اخلاقی نمی‌تواند بی حد و حصر باشد.

چامسکی در این مورد می‌گوید: «هر مطالعه جدی اخلاق یا نظام‌های اجتماعی در پی همین کار خواهد بود. در چنین مطالعه‌ای این سوال مطرح است که چه نوعی از نظام اجتماعی قابل تصور است. سپس این سوال مطرح می‌شود که کدام انواع عملاً در تاریخ تحقق یافته‌اند و در پی آن این سوال خواهد آمد که با نظر به رشته‌ای از امکانات که در لحظه‌ای معین از تحول اقتصادی و فرهنگی وجود داشته، چگونه انواع مذکور تحقق یافته‌اند. آنگاه با نیل به این نقطه، پرسش بعدی این خواهد بود: رشته نظام‌های اجتماعی که انسانها ساخته‌اند، گسترده است یا محدود؟ دامنه و جنبه‌های بالقوه آن کدام است؟ آیا نوعی از نظام اجتماعی وجود دارد که انسانها احتمالاً نتوانسته‌اند آنها را شکل دهند و پرسشهایی نظیر آنها. ما به واقع چنین پژوهشی را شروع نکرده‌ایم. بنابراین، این تنها یک گمان است که من می‌گویم ممکن است معلوم شود

-
1. Biological constant
 2. Necessary
 3. Contingent
 4. Anti- essentialism

که رشته نظامهای اجتماعی محتمل محدود است. البته، معنا و اعتبار انسانی مهمی در زندگی کردن در یک نظام اجتماعی و نه نظام دیگر، به طور مثال سرمایه‌داری و نه فتودالیسم، وجود دارد.» (چامسکی ۱۹۶۹، ص ۳۲، به نقل از پیتر ۱۹۹۹، پی‌نوشت ۶۲).

چامسکی بر اساس دیدگاه فطرت‌گرایی خود، مفهومی از جامعه خوب را چنین بیان می‌کند: جامعه خوب آن است که نیازهای فطری یا ماهوی انسان را برآورده کند (چامسکی ۱۹۷۵، ص ۲۰۹). دیدگاه چامسکی در باب عدالت، مبتنی بر همین نیازهای فطری است، یعنی جامعه عادلانه، پاسخی است به نیاز فطری انسان به عدالت. به همین دلیل نیز وی با گونه‌های معینی از مهندسی اجتماعی مخالفت می‌ورزد، یعنی آن نوع مهندسی اجتماعی که بدون توجه به نیازهای فطری انسانها، از آنها به منزله وسایلی برای نیل به اهداف مورد نظر استفاده می‌کند (پیتر ۱۹۹۹، ص ۱۷).

ژان پیازه نیز در مرحله‌ای از تحقیقات خود، تحت تأثیر ساختارگرایی قرار گرفت و کوشید اصول آن را در عرصه کار خود یعنی روان‌شناسی وارد سازد. پیازه با کار فردینان دو سوسور در زمینه زبان‌شناسی ساختارگرا آشنا بود و از طریق کار گروه ریاضی‌دانانی که به عنوان "بورباکی" شهرت یافته بودند، با ساختارگرایی ریاضی آشنا شد. آنچه برای پیازه در ساختارگرایی ریاضی و منطق جدید، بسیار جالب بود، ظهور این ساختارها از طریق نوع عملیاتی است که روی اشیاء انجام می‌شود: «طرز فکری که مشخصه منطق و ریاضیات جدید است ... (این است) که ویژگیها را از اشیاء به دست نمی‌آورد، بلکه از طریق عمل ما بر اشیاء و عملیاتی که ما روی آنها اجرا می‌کنیم به چنین چیزی نائل می‌شود. شاید بتوان گفت که آنها را از طریق انواع متفاوتی از شیوه‌های بنیادی هماهنگ کردن این‌گونه اعمال یا عملیات به دست می‌آورد: متحد کردن، ردیف کردن، قراردادن در تناظر یک به یک و نظیر آن» (پیاژه ۱۹۷۰، ص ۱۹).

ساختارگرایی به این معنا، راه پیازه را تا حدی از کانت جدا می‌سازد، زیرا در این‌گونه ساختارگرایی، محتوا اهمیت خود را از دست می‌دهد و صورت هرچه بیشتر اعتبار می‌یابد.

ساختارگرایی ریاضی، به سبب آنکه بسیار صوری و انتزاعی است، معرفت‌شناسی پیاژه را به راهی برد که در آن، برای سوژه به منزله عامل^۱ جایی وجود ندارد؛ عاملی که منشا تصمیم و اراده و عمل است. به یک معنا، ساختار جایگزین سوژه عامل و فاعل شده است. این ساختار شناختی آدمی است که در داد و ستد با اطراف خود قرار دارد و بر حسب قوانینی عمل می‌کند که این داد و ستد را تنظیم می‌کنند. در عین حال که پیاژه از عمل^۲ بسیار سخن می‌گوید و در نقل قول فوق نیز کاملاً مشهود است که ویژگیهای اشیا را بر حسب اعمالی که ما روی آنها انجام می‌دهیم مورد توجه قرار می‌دهد، اما این مفهوم عمل، حاکی از آن نیست که آدمی به منزله عامل در نظر گرفته شود. وی مفاهیمی از عمل را که آدمی در آنها به منزله عامل یا سوژه در نظر گرفته شود، کنار می‌گذارد. به همین دلیل، وقتی که وی از عمل سخن می‌گوید، آن را با واژه عملیات^۳ مترادف قرار می‌دهد. عملیات چیزی است که در یک کامپیوتر هم رخ می‌دهد.

اگر بتوان برای ساختارهای شناختی مورد نظر پیاژه از سوژه سخن گفت، این سوژه تنها می‌تواند سوژه معرفتی^۴ باشد که امری انتزاعی است، یعنی وضعیت یا ساختارهای شناختی که در همه افراد مشترک است: «ساختارگرایی ما را به افتراقی فرا می‌خواند، میان سوژه فردی^۵ که اصلاً وارد معرکه نمی‌شود و سوژه معرفتی یعنی آن هسته شناختی که میان همه افرادی که در سطح یکسانی قرار دارند، مشترک است» (پیاژه، همان، ص ۱۳۸).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت که سوژه معرفتی، مجموعه اصول کلی یا قوانین منطقی ریاضی است که رشد دانش بر اساس آنها صورت می‌پذیرد و در هر مرحله از تحول ذهنی، میان تمام افراد مشترک است. اما اگر مقصود از سوژه، معنای فردی آن باشد که به صورت عاملی در درون فرد در نظر گرفته می‌شود که با آگاهی یا قصد و اراده، فعالیتها را تنظیم می‌کند، پیاژه این معنا را به صراحت نفی می‌کند.

از نظر پیاژه، سوژه معرفتی یا متوسط که در واقع مجموعه قوانین منطقی - ریاضی است، به کمک مدل‌های سبیرنتیکی، یعنی در رابطه‌ای کاملاً ماشینی، توضیح می‌یابد. او در این مورد

-
1. Agent
 2. Action
 3. Operations
 4. Epistemic subject
 5. Individual subject

می‌نویسد: «سازوکارهای مشترک نسبت به همه افراد موجود در سطحی معین، یا ساز و کارهای سوژه "متوسط"؛ در واقع متوسط به این معنا که یکی از آموزنده‌ترین روشها برای تحلیل اعمال آن این است که با توسل به ماشینها یا معادلات، الگویی از هوش مصنوعی بسازیم که شرایط لازم و کافی برای آن را نظریه سبیرنتیکی می‌تواند فراهم آورد» (پیاژه ۱۹۷۰، ص ۶۹).

اعتماد بیش از حد پیاژه به نظریه سبیرنتیکی که "شرایط لازم و کافی" را برای تحلیل اعمال سوژه متوسط، از طریق معرفی الگوی هوش مصنوعی، فراهم می‌آورد، نشانگر آن است که مفهوم عمل و عملیات در دیدگاه وی، متضمن قصد و اراده نیست. اصولاً منطق پسخوراندی^۱ نظریه سبیرنتیکی، منطقی مکانیستی است که از حیث روش شناختی، دیدگاه عامل را در تبیین رفتارهای آدمی کنار می‌گذارد و دیدگاه ناظر (عینیت‌گرایی) را جایگزین آن می‌کند.

در عین حال، تا جایی که مسئله فطرت در آدمی مورد نظر باشد، پیاژه ساختارگرایی حداقلی است. به عبارت دیگر، آنچه را وی در آدمی فطری می‌داند، اولاً ساختارها هستند نه مفاهیم و ثانیاً این ساختارها اندک و اولیه‌اند و به صورت پله‌ای زیستی (مانند چنگ‌زدن و مکیدن) در کودک موجودند. به علاوه، برخی امور دلب‌نیر^۲، دیدگاه پیاژه فطری هستند و آنها عبارتند از قوانینی همچون تعادل‌جویی^۳ و زیرمجموعه‌های آن، یعنی جذب^۴ و انطباق^۵ وی بر این بارو است که مراحل تحول ذهنی و روانی در آدمی بر اثر قوانین مذکور و فعالیت کودک از ابتدای امر، به تدریج تکوین می‌یابد و آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، فعالیت کودک، مشارکت سازنده^۶ دارد، به این معنا که در ترکیب با ساختارهای اولیه زیستی، زمینه تحول آنها را فراهم می‌آورد. از این رو، پیاژه خود را ساختارگرای سازه‌گرا^۷ می‌نامد. براون و دسفورگس^۸ نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که پیاژه بر این باور است که تنها ساختارهای ذهنی فطری هستند و نه مفاهیم و این ساختارها نیز از طریق تجربه و فعالیت یادگیرنده فعال می‌شوند (براون و دسفورگس، ۱۹۷۲، ص ۲۱).

1. Feedback
2. Equilibrium
3. Assimilation
4. Acomodation
5. Constructive
6. Constructive structuralist
7. Brown and Desforges

به همین دلیل، در این مورد پیازه با چامسکی موافق نیست که مقولات یا مفاهیمی، از پیش در ما وجود داشته باشند و یادگیری به معنای فعال شدن این مقولات یا مفاهیم و مطابقت دادن تجربه با آنها باشد. به تعبیر خود چامسکی: «ما تنها برجستگی را می‌آموزیم که با مفهوم از پیش موجود همراه می‌شود» (۱۹۸۸، ص ۱۹۰). براین اساس، به طور مثال، ما مفهوم گربه را از قبل در خود داریم و هنگامی که این مفهوم در ما فعال می‌شود و با کلمه "گربه" ارتباط پیدا می‌کند، ما یاد می‌گیریم که گربه‌ها را تشخیص بدهیم و داوریهایی در مورد آنها انجام دهیم.

انسان در دیدگاه پساساختارگرایی

پساساختارگرایی که به طور عمده در فرانسه شکل گرفته به شدت از اندیشه نیچه متأثر بوده است. برخی (همچون پیترز ۱۹۹۷) بر این باورند که نیچه از طریق تفسیری که ژیل دلوز (۱۹۶۲، ص ۱۹۵) از فلسفه وی فراهم آورده، نقطه عطفی در تفکر پساساختارگرایی فرانسه بوده است. مهمترین نکته در تفسیر دلوز این است که نیچه، دیالکتیک هگلی را بی‌اعتبار ساخته است.

طبق نظر دلوز، دیالکتیک هگلی بر سه مفهوم اساسی مبتنی است: قدرت نفی به منزله اصلی تنویریک که در شکل تضاد و تناقض آشکار می‌شود؛ ارزشمندبودن رنج و اندوه به منزله اصلی عملی که در شکل جدایی و انشقاق ظهور می‌کند؛ و ایده ایجابی^۱ به منزله اصلی تنویریک و محصولی عملی که بر اثر نفی فراهم می‌گردد. به نظر دلوز، دیالکتیک هگلی ناظر به تفاوتهاست اما این کار را با نفی سامان می‌دهد. بنابراین، تأیید خود به معنای نفی دیگری است و تأیید تأیید در اصطلاح معروف هگل به صورت نفی نفی آشکار می‌شود.

دلوز معتقد است که کل فلسفه نیچه، در شکل جدلی آن، تهاجمی بر این سه نکته اساسی است. به عبارت دیگر، نیچه به جای نه، آری می‌گوید و به جای نفی دیگری، تأیید تفاوت^۲ را قرار می‌دهد و به جای نفی نفی، تأیید تأیید را قرار می‌دهد. به این ترتیب، دلوز یکی از مهمترین واژه‌های کلیدی پساساختارگرایی یعنی تفاوت را از تفسیر اندیشه نیچه فراهم می‌آورد و بر شکل‌گیری پساساختارگرایی در فرانسه و جاهای دیگر تأثیر می‌گذارد.

1. Positivity

2. Affirmation of difference

شرف (۱۹۹۵) تأثیر نیچه بر پساساختارگرایی را ناشی از این رگه‌های فکری وی می‌داند: نقد حقیقت کلی و مطلق و جایگزین کردن تفاوت و انشقاق، تأکید بر تفسیر، روابط گوناگون دانش و قدرت، چالش با تفکر دوگانه‌گرا و تضادگرا که یکی از دو قطب را بر دیگری غالب می‌گرداند، زیرسوال بردن تصویر انسان‌گرایانه آدمی به منزله سوژه‌ای مستقل و خودآگاه و جایگزین کردن تصویری که در آن، سوژه حاصل تعاملی پیچیده از نیروهای لیبیدویی، اجتماعی و زبانی است. البته، همه کسانی که به عنوان پساساختارگرا مطرح شده‌اند، به طور یکسان و برابر از نیچه تأثیر پذیرفته‌اند. دریدا به طور عمده از هایدگر و سوسور تأثیر گرفته، هرچند تفسیر هایدگر در مورد نیچه به عنوان آخرین متافیزیسم را سوء تفسیر و نوعی نگرش کاهش‌گرایانه دانسته که ظرائف متن نیچه را تنها به متافیزیک کاهش داده است (بهلر ۱۹۹۱، مقدمه). دریدا از نیچه، به ویژه در نامحدود دانستن تفسیر و نیز نگرش به جهان به منزله بازی^۱ تأثیر گرفته است. فوکو بیشتر تحت تأثیر کانت و هگل بوده و در مورد نیچه، تحت تأثیر شیوه تبارشناسی وی قرار گرفته است. لیوتار بیشتر متأثر از کانت، ویتگنشتاین، لویناس^۲، فروید و مارکس بوده و دلوز از نیچه، اسپینوزا، برگسون، هیوم و فروید یا لاکان بهره گرفته است.

به رغم این تنوع گرایشها در درون پساساختارگرایی، تا جایی که به امر سوژه یا خود^۳ مربوط می‌شود، پساساختارگرایان در تضعیف آن، وجه مشترک بارزی دارند. سولومون (ترجمه حنایی کاشانی ۱۳۷۹) در انتهای کتاب خویش، به هنگام بحث از ساختارگرایی و پساساختارگرایی، از دیدگاه آنان به عنوان "پایان خود" نام برده است. به عبارت دیگر، وی در بررسی طلوع و افول خود در فلسفه اروپایی، این پایان را در پساساختارگرایی یافته است.

به همین دلیل، در میان نسل متأخر متفکران فرانسه، واکنشی در مقابل پساساختارگرایی شکل گرفته که به ویژه ناظر به جنبه‌ای از آن است که به نفی هویت^۴ و سوژه منجر شده است. از جمله می‌توان از شرف، فری و رنو (۱۹۹۰) نام برد. برخی (فری و رنو) از کسانی که اهمیت توجه مجدد به سوژه را مطرح کرده‌اند، خود را حامی نولیبرالیسم می‌دانند و با تأکید بر لیبرالیسم عقلانی و احیای انسان‌گرایی، لیبرالیسم و فردگرایی، در پی آنند که با تأکید مجدد بر

-
1. Play
 2. Levinas
 3. Self
 4. Identity

عاملیت آدمی، هم با ساختارگرایی (لویی آلتوسر، ژاک لاکان، کلود لوی - استروس) و هم با پساساختارگرایی (میشل فوکو، ژاک دریدا، ژان فرانسوا لیوتار، ژیل دلوز و فلیکس گتاری) به چالش برخیزند. مهمترین چالشی که در این زمینه مطرح شده، انحلال سوژه^۱ است، به عبارت دیگر، این مسئله مطرح است که ساختارگرایی و پساساختارگرایی در پی انحلال سوژه بوده‌اند.

دریدا (۱۹۹۵) در مصاحبه با نانسی، تفسیر وی را در مورد انحلال سوژه طی سه دهه اخیر جریان تفکر در فرانسه نمی‌پذیرد. وی معتقد است که در گفتارهای کسانی چون لاکان، آلتوسر و فوکو و کسانی که فروید، مارکس و نیچه را می‌ستایند، همچنان می‌توان ایده سوژه را مورد تفسیر مجدد قرار داد و به نحوی حفظ کرد، زیرا به طور مثال، لاکان می‌خواهد از سوژه، مرکزیت‌زدایی کند و فوکو از تاریخ ذهنیت^۲ سخن می‌گوید و بازگشت به نوعی سوژه اخلاقی را در نظر دارد. به علاوه، طبق نظر دریدا (۱۹۹۰)، مقوله‌بندیهای کلی مانند "پساساختارگرایی" دچار نوعی اختلال طبقه‌بندی است، زیرا کسانی که تحت این عنوان قرار می‌گیرند، همه به طور یکسان مشابه هم نیستند، بلکه به طور متفاوتی از جریانهای فکری پیشین تأثیرپذیرفته‌اند و اجزای متفاوتی از نظریه‌های پیشین را در ساختمان فکری خود وارد کرده‌اند.

هر چند سخن دریدا در باب طبقه‌بندی متفکران قابل قبول است و به واقع تفاوتی وجود دارد میان کسانی که در یک طبقه نهاده می‌شوند و هر چند انحلال سوژه را نتوان به ساختارگرایی و پساساختارگرایی نسبت داد، اما می‌توان گفت که وجه مشترک متفکران این مقوله‌ها این بوده است که سوژه را به نفع ساختار تضعیف کنند و در این میان، وزنی بیشتر برای ساختارها یا سازه‌های اجتماعی و زبانی قائل شوند.

اکنون، لازم است اشاراتی هم به میشل فوکو داشته باشیم. با اینکه فوکو در دامن ساختارگرایی زاده شده، از آن فاصله گرفته و پاره‌ای از ویژگیهای این دیدگاه را مورد انتقاد و انکار قرار داده است. در جهت اشتراک، می‌توان گفت که فوکو نیز همچون ساختارگرایان، کل‌گرا و بر آن است که اجزاء را باید در حیطه کل مورد بررسی و شناخت قرار داد.

اما تفاوت‌های فوکو با ساختارگرایان بسیار است. نخست اینکه وی به خلاف لوی استروس، قائل به پس و پیش‌سازیهایی ممکن اجزاء زبانی و فرهنگی نیست و قوانین عینی و ثابتی را

1. Liquidation of the subject

2. Subjectivity

حاکم بر آن نمی‌داند، بلکه تنها به موقعیتهای محقق شده تاریخی، آن هم بدون قوانین ثابت باور دارد. روش باستان‌شناسی^۱ فوکو به مطالعه موارد محقق‌شده تاریخی در نظامهای اجتماعی می‌پردازد، بدون آنکه به پیوستگی تاریخی اعتقاد داشته باشد. اعتقاد به همین ناپیوستگی تاریخی، مانع از پذیرش دیدگاه ساختارگرایان در مورد ساختارهای کلی زبان است. فوکو دیدگاهی تاریخی دارد و معتقد است که روابط قدرت در هر جامعه و در هر مقطع تاریخی، ویژگیهای خاص خود دارد و بر حسب همین روابط خاص می‌توان به بررسی و تحلیل ویژگیهای انسان پرداخت. وی در کتاب خود تحت عنوان تاریخ جنون در عصر کلاسیک (فوکو، ترجمه ولیانی، ۱۳۸۱) می‌کوشد نشان دهد که تمایز میان عقل و جنون، امری ثابت و دارای پیوستگی تاریخی نیست، بلکه متناسب با روابط قدرت در هر مقطع تاریخی، به گونه‌ای خاص ترسیم می‌شود.

دوم اینکه فوکو، به خلاف ساختارگرایان، معنا را از حیطه بررسی خود حذف نمی‌کند، زیرا از نظر وی کار اساسی علوم اجتماعی این است که تحول گفتمان یا گفتار^۲ها را در ارتباط با نهادهای اجتماعی مورد بررسی قرار دهند. بر اساس همین توجه به گفتمان، فوکو به امر معنا نیز که با آن در ارتباط است توجه دارد، اما معنایی که شأن تاریخی و در نتیجه متغیر دارد (سولومون، ترجمه حنایی کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸).

سرانجام، تفاوت نهایی فوکو با ساختارگرایان در این است که وی به هیچ وجه امکان تدوین نظریه‌ای در باب فطرت انسان را باور ندارد، زیرا منکر چیزی به عنوان ماهیت آدمی است. از نظر فوکو، مفهوم ماهیت آدمی، سازه‌ای است که تحت تأثیر علوم طبیعی فراهم آمده است، یعنی همانگونه که اشیاء مورد مطالعه علوم طبیعی دارای ماهیتی فرض شده هستند، انسان نیز واجد ماهیتی معین در نظر گرفته شده است. ماهیت آدمی، طبق این بیان، نقش علتی را بازی می‌کند که در پس رفتارهای آدمی قرار دارد و به نحو تعیین‌یافته‌ای موجب آنها می‌شود، چنانکه در علوم طبیعی نیز رفتار اشیاء بر حسب ماهیتی درونی تبیین می‌شود. به عبارت دیگر، از نظر فوکو، مفهوم ماهیت آدمی، تحت تأثیر عادات گفتاری^۳ دوره‌ای معین، یعنی مدرنیته فراهم آمده

1. Archaeology

2. Discursive Discourse

3. Discursive practices

است و متناسب با روابط معین قدرت در آن شکل گرفته است. بر این اساس، به نظر وی، سوال اصلی این نیست که آیا آدمی ماهیتی، به منزله مقوله‌ای عینی دارد یا نه، بلکه این است که چگونه مفهوم طبیعت آدمی، تحت تأثیر گفتمانی معین شکل گرفته و چه بدیل‌هایی به این ترتیب، به حاشیه رانده شده است؟

پاسخی که خود فوکو برای این سوال فراهم آورده این است که مفهوم آدمی در علوم انسانی معاصر، تحت تأثیر دوره مدرنیته شکل گرفته، یعنی دوره‌ای که مهمترین ویژگی آن، پیجویی نظم است (فوکو ۱۹۷۷). مدرنیته با این ویژگی، در پی شکل دادن حاکمیتی تمام عیار بر افراد و فراهم آوردن زیست- قدرت^۱ است که توسط آن، جایگاه هر کس و هر گروه در پیکره جامعه مشخص می‌شود تا امکان کنترل آنها و حاکمیت بر آنها میسر شود. از نظر فوکو، سخن گفتن از فطرت و طبیعت آدمی، متناسب با این گفتمان است، زیرا این مفاهیم، زمینه یکسان‌انگاری همه افراد و همگن‌سازی آنها را فراهم می‌آورد. بدیلی را که این گفتمان به حاشیه رانده، از نظر فوکو، تصویری از انسان است که خودآفرینی^۲ و تنوع^۳ از ویژگیهای اصلی آن است. فوکو با توسل به مفهوم "خودآفرینی"، به دیدگاه نیچه در مورد انسان روی آورده است؛ دیدگاهی که انسان را ورای هرگونه محدودیت زیستی قرار می‌دهد (گری ۱۹۹۵، فصل ۱). همچنین، تفاوت و تنوع، یکی از مهمترین ویژگیهای انسان است که به نظر فوکو، مدرنیته و نظام اجتماعی ملت - دولت آن، در پی سرکوب آن است.

فوکو هماهنگ با آنچه در مورد ماهیت آدمی اظهار می‌کند، عدالت را نیز مفهومی ناظر به روابط معین قدرت در نظر می‌گیرد، بدون آنکه ریشه‌ای عمیق و اساسی برای آن در نهاد آدمی قائل باشد. به نظر وی، ایده اصول عدالت، به عنوان اصول استعلایی سیاست، زاده گرایش دوران مدرن به یقین و حقیقت مطلق است که خود، نوعی رژیم حقیقت^۴ است و در نهایت برای کنترل مردم و نه رهایی آنهاست. از این رو، وی منکر آن است که بتوان ریشه جنگهای تاریخ بشر را عدالت‌طلبی دانست. در واقع، به نظر وی، «آدمی جنگ می‌کند تا پیروز شود، نه از این روی که جنگ عادلانه است». (به نقل از پیتر ۱۹۹۹، ص ۷). در اینجا می‌توان گفت که بار

-
1. Bio- power
 2. Self-Creation
 3. Diversity
 4. Regime od truth

دیگر فوکو به نیچه [و شاید به تعبیر پیتر (همان مأخذ) به هابز که انسان را گرگ انسان می‌دانست] باز می‌گردد، زیرا قدرت را منشاء اصلی رفتار آدمی می‌داند.

بررسی و مقایسه

از بررسی دیدگاه‌های ساختارگرایی و پساساختارگرایی در مورد انسان، آشکار شد که این دو دیدگاه در این خصوص اشتراک دارند که آدمی را چون سوژه‌ای آگاه و صاحب اراده در نظر نمی‌گیرند، بلکه می‌کشند ساختار ذهن یا ساختار زبان و فرهنگ را عاملی تبیین‌کننده برای فعالیت‌های آدمی در نظر بگیرند.

نکته دیگر که به وجه اختلاف دو دیدگاه مذکور ناظر است، این است که ساختارگرایان، به امور فطری در انسان قائلند. هرچند آنها را غالباً از نوع ساختار می‌دانند، نه از محتوا (به استثنای چامسکی)، اما پساساختارگرایان، با فرض امور فطری در انسان، سر سازگاری ندارند و چنانکه در مورد فوکو ملاحظه شد، وی ویژگی آدمی را نه در امور مشترک و فطری که در گستره تاریخ دوام می‌آورد، بلکه در تفاوت جستجو می‌کند.

تفاوت انسان‌شناسی ساختارگرا و پساساختارگرا با انسان‌شناسی اسلامی را در دو نکته مذکور می‌توان مورد توجه قرار داد. نکته اول اینکه انسان‌شناسی اسلامی، با حذف سوژه آگاه و دارای قصد، سازگار نیست. چنان که در قسمت اول مقاله مطرح شد، در انسان‌شناسی اسلامی، آدمی به منزله عامل مورد نظر قرار می‌گیرد و آگاهی، قصد و مسئولیت نسبت به اعمال خود، از آن قابل حذف نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان سوژه فردی را از این دیدگاه حذف کرد و آدمی را تنها چون سوژه معرفتی یا سوژه فرهنگی در نظر گرفت. اگر انسان به منزله سوژه معرفتی^۱ در نظر گرفته شود، چنانکه ساختارگرایانی همانند پیازه از آن سخن گفته، این بدان معناست که ساختار ذهن انسان با قوانین معینی که دارد، رفتارهای آدمی را شکل می‌دهد. سوژه معرفتی به قوانین انتزاعی ساختار ذهن، اشاره دارد و در این حالت، نمی‌توان از وجود اراده آزادی برای فرد سخن گفت و در فهم رفتارهای او بتوان به آن توسل جست. در دیدگاه اسلامی انسان به منزله عامل، وجود اراده آزاد قابل حذف نیست و نمی‌توان رفتارهای آدمی را بر حسب قوانین انتزاعی مربوط به ساختار ذهن که خود وی نیز ممکن است از آنها بی‌اطلاع باشد، تبیین

کرد. همچنین، یساختارگرایان نیز از پذیرش سوژه فردی در آدمی امتناع دارند، اما به جای سخن گفتن از سوژه معرفتی، ممکن است از سوژه فرهنگی سخن به میان آورند، یعنی فاعل شناسایی که در محدوده فرهنگ یا نظام اجتماعی معینی به عمل می‌پردازد و نمی‌توان در مورد وی از اراده آزاد سخن گفت، چنان که فوکو و دریدا به آن تمایل دارند. در دیدگاه اسلامی انسان به منزله عامل، فروکاستن آدمی به سوژه فرهنگی نیز قابل قبول نخواهد بود و باید در عین پذیرفتن فرهنگ و حدآفرینی آن برای عمل، امکان سربرداشتن فرد از آن را حفظ کرد.

در مورد نکته دوم، یعنی فطرت و امور فطری چه می‌توان گفت؟ تا جایی که دیدگاه ساختارگرایی در پی دست‌یافتن به ویژگیهای فطری برای نوع بشر است، با دیدگاه اسلام در خصوص انسان، شباهت دارد، زیرا در این دیدگاه نیز از فطرت همچون امری مشترک و ثابت در نوع بشر سخن به میان آمده است. اما تفاوتی نیز وجود دارد. نخست اینکه در دیدگاه ساختارگرا به فطرت، به طور کلی، همچون ساختار و نه محتوا نگریسته شده است. اما در دیدگاه اسلام، برخی از امور فطری (همچون معرفت و میل ربوبی در انسان)، جنبه محتوایی دارند و نمی‌توان امور فطری را تنها به امور ساختاری محدود نمود. دیگر اینکه شکوفایی یا ظهور برخی از امور فطری، به شکلی قابل ملاحظه در گرو قصد و اراده آدمی قرار دارد و چنین نیست که همه امور فطری، به صرف قرارگرفتن فرد در داد و ستد با محیط، آغاز به شکوفایی کنند. گرایش ربوبی به منزله امری فطری، نه خود روست که پا به پای رشد و افزایش سن، به طور کل ظهور یابد و نه به ضرورت، در نتیجه تأثیر محیط تربیتی تحقق می‌یابد، بلکه در عین حال، وابسته به عمل خود فرد نیز هست. بنابراین، در دیدگاه اسلام، باید فطرت را در عرصه عمل فرد در نظر گرفت و آن را چون سرمایه‌ای نگریست که فرد عامل با آن سودا می‌کند.

اشاره‌ای کاربردی

در پایان، جا دارد اشاره‌ای هر چند کوتاه به جنبه کاربردی دیدگاه انسان به منزله عامل در جریان تربیت داشته باشیم. نگریستن به انسان همچون عامل، پیامدهایی خاص و متناسب با خود در تربیت خواهد داشت که در زیر به آنها می‌پردازیم:

نخست اینکه تربیت را نمی‌توان شکل دادن به رفتارها یا منش فرد دانست، زیرا چنین تعریفی با انسان منفعل و نه عامل تناسب دارد. اگر انسان را عامل در نظر بگیریم، فعالیت‌های

معلمان را در رابطه با دانش آموز، باید چون رابطه دو گروه از انسانهای عامل لحاظ نمود که حاصل آن "تعامل" به معنای دقیق کلمه خواهد بود. به عبارت دیگر، از آنجا که تغییرات تربیتی دانش آموز باید درباره عملهای او قرار گیرد، معلمان نمی توانند و نباید خود را تعیین کننده این تغییرات بدانند، بلکه نقش آنان این است که فرد را به عمل برانگیزد تا او خود با عملهای خویش به ظهور تغییراتی در رفتار و منش خود دست یازد.

دوم اینکه نقش والدین در اوان کودکی، بیشتر تمهید است برای آنکه کودک به هنگام بلوغ از قابلیت های لازم برای عامل بودن برخوردار شده باشد. به همین سبب انتظار می رود در فعال کردن مبنای شناختی کودک، از طریق دلیل جویی برای وظایف وی، نقش ایفا کنند. در زمینه مبنای گرایشی نیز باید از سرکوب گرایشهای وی خودداری کنند و به شکل گیری متعادل آنها مدد رسانند. سرانجام اینکه، در مورد مبنای ارادی، والدین نباید مانع تصمیم گیریهای کودک شوند و همواره تصمیم خود را بر وی حاکم کنند، بلکه باید تصمیم گیریهای او را در مسیر مناسب هدایت کنند تا اراده و انتخاب گری در وی مجال بروز یابد.

سوم اینکه بیشترین نقش معلمان در مبنای سه گانه عمل، در مبنای شناختی آشکار می شود، زیرا دیدگاههای غنی معلم می تواند پرتوهای شناختی قدرتمندی را در اختیار دانش آموز قرار دهد، اما مبنای گرایشی و ارادی - اختیاری عمل دانش آموز به طور مستقیم در معرض تأثیر آفرینی معلم قرار ندارند، بلکه تنها از طریق تغییر در مبنای شناختی می توان زمینه را برای تحول آنها فراهم آورد و در این میان، نقش خود دانش آموز بسیار تعیین کننده است.

سرانجام اینکه نقش همسالان در محیط تربیتی در برانگیختن مبنای گرایشی و ارادی، قابل توجه است و به این ترتیب، فرد در فضایی مؤثر از تعامل قرار می گیرد که به تصمیمهای وی دامن می زند. از این رو، انفرادی کردن جریان تربیت، سیاستی نامناسب است، زیرا مانع برو این فضای تعاملی می شد.

با اکتفا کردن به همین اشارات کاربردی، بحث گسترده تر در این زمینه را به مجال دیگری واگذار می نماییم.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۳۷۸). تهران: وزارت آموزش و پرورش.
- هیچ‌الباعه، ترجمه عبدالمحمد آیتی (۱۳۷۸). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). *هریت علم دینی*. تهران: انتشارات سازمان فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- چامسکی، نوآم (۱۳۷۸). *زبان و ذهن*، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس.
- سولومون، رابرت ک (۱۳۷۹). *فلسفه اروپایی: از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، طلوع و افول خود، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی: انتشارات قصیده.
- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات. (نشر اتر اصلی ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۲ م).
- فلک، لودویک (۱۹۸۳). درباره مشاهده علمی.
- شایوری، اعتماد (۱۳۷۵). *دیدگاهها و برهائها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی*، تهران: نشر مرکز.
- فوکو، میشل (۱۳۸۱). *تاریخ جنون در عصر کلاسیک*، ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: انتشارات هرمس.
- گال، م؛ بورگ، و گال، ج. روشای (۱۳۸۳). *تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی*، جلد دوم، ترجمه گروه مترجمان، تهران: انتشارات سمت و دانشگاه شهید بهشتی.
- Behler, E (1991). *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche*, (trans, S. Taubenech), Stanford: Stanford University Press.
- Brown, J.A (1961). *Freud and the Post-Freudians*. Penguin Books.
- Brown G. and Desforjes C. (1979). *Piaget's Theory: A Psychological Critique*. London: Routledge.
- Chomsky, N (1969). Interview with Noam Chomsky: Linguistics and Plitics, *New Left Review*, 57, 21-34.
- Chomsky, N (1975). Towards a humanistic conception of education, in W. Feinberg and H. Rosemont (eds.), *Work Technology and Education*. Champaign: University of Illinois Press.
- Chomsky, N (1988). *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Deleuze, G (1983). *Neitzsche and Philosophy*, (trans. H. Tomlinson), New York: Columbia University Press [originally published 1962].
- Derrida, J (1990). Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms in: D.
- Carroll (ed), *The States of Theory: History, Art, and Critical Discourse*, New York: Columbia University Press.
- Derrida, J (1995). Eating Well, or the caluculation of the subject', in J. Derrida, *Points E*. Wever (ed), (trans. P. Kamuf & others), Stanford: Stanford University Press.
- Ferry, L. & Renaut, A (1990). *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, (trans. M. Cattani), Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M (1972). *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Foucault, M (1977). *Discipline and Punish: Birth of the Prison*. London: Tavistok.
- Gibson, R (1984). *Structuralism and Education*. London: Hodder & Stoughton.s
- Kuhn, T (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*: Second edition, Enlarged. The University of Chicago Press.
- Lakatos, A(1970). Falsification and the methodology of scientific research programmers, in I Lakatos, and A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Laudan, L (1984). *Science and Values*. Berkeley: University of California Press.
- Nancy, J. –I (1991). E. Cadava, P. O'Connor & J. –L. Nancy (eds), *Who Comes After the Subject?* London & New York: Routledge.
- Peter, W (1999). Chomsky and Foucault on human nature and politics: An essential difference? *Social Theory & Practice*, Summer, Vol. 25, 2, pp. 177-211.
- Peters, M (1997). Nietzsche, poststructuralism and education: After the subject? *Educational Philosophy and Theory*, 29, 1, 1-19.
- Piaget, J (1970). *The Principles of Genetic Epistemology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Schrift, A (1996). Nietzsche's French Legacy, in B. Magnus & K. Higgins (eds), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwinn, T (1998). False connections: Systems and action theories in Neofunctionalism and in Jurgen Habermas. *Sociological Theory*, 16: 1, 75-95.