

## اضطراب معرفتی به مثابه اصل بنیادین زندگی اجتماعی

(نوع مقاله، علمی - پژوهشی)

معمد رضا دانش شهرداری<sup>۱</sup>

### چکیده

زندگی اجتماعی در جهان مدرن، مستلزم گونه‌ای گرایش به تفاهم و گفت‌وگوی مداوم و بنیادین است؛ تفاهم و گفت‌وگویی که بیش از یک رویکرد عملی مبنی بر تحمل یکدیگر بلکه بر مبنای صورت‌بندی خاصی از همگرایی معرفتی باشد. به عبارت دیگر، در پس هر قسم تساهل و تسامح در عرصه عمومی، نیاز است مبانی معرفت‌شناختی استواری قرار داشته باشد؛ این مبانی معرفت‌شناختی نه تنها در کارآمدی و تعمیق زندگی اجتماعی صلح‌آمیز مؤثر است، بلکه در مبانی کلامی معرفت دینی نیز تأثیر بسزایی دارد. در واقع نخستین گام در مدارای مدنی و ایمان واقعی، پذیرش ممکن‌الخطا بودن انسان به مثابه رکنی اساسی در ذات وی است. پذیرش این رکن سبب می‌شود انسان همواره در اعتبار ادراکات خود مضطرب باشد. پیامد ناگزیر این اضطراب معرفتی آن است که شخص همواره نسبت به بازمینی و بازسازی معتقدات خود گشوده بوده و هیچ‌گاه خود را معیار داور ندانسته و به تبع آن دیگران را ملزم به تبعیت از باورهای خود نداند.

کلیدواژه‌ها: اضطراب معرفتی، زندگی اجتماعی، حجیت قطع، مدارا، ممکن‌الخطا بودن.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز

فارغ از انتقادات متعدد مطرح شده در ارتباط با لیبرالیسم و قرائت‌های مختلف ارائه شده از آن، که شامل طیف گسترده‌ای از اندیشه‌ها می‌شود که گاه یافتن وجه اشتراک میان آن‌ها به تانی و تدقیق نیازمند است؛ به نظر می‌رسد اگر هم‌داستان با جان گری<sup>۱</sup>، بنیادهای مشترک در طیف سازنده‌ی این اندیشه را در مفاهیم فردگرایی، برابری‌خواهی، بهبودباوری و جهان‌گرایی احصا نموده (Gray, 1995: xii) و این قرائت تأیید گردد که عنصر فردگرایی با این بنیاد اساسی آغاز می‌شود که فرد بشر در تلاش خود برای آزادی دارای اهمیت و اولویت است (Brown, 1993: 20)، عنصر برابری‌خواه، این امتیاز را برای همه افراد شناسایی می‌کند، عنصر بهبودباوری معتقد به بهبود تکاملی نظم اجتماعی در طی اعصار است و عنصر جهان‌گرایی نیز وحدت اخلاقی انسان‌ها را اصل و تفاوت‌های فرهنگی را قابل‌اغماض می‌شمارد (Gray, 1995: xiii)؛ در نهایت می‌توان بر این باور استوار بود که هر اندیشه مبتنی بر موارد یاد شده، تجویزی کارآمد در حل و فصل چالش‌های زیست در جهان مدرنی است که تکثر و تمایز رکن اساسی و غیر قابل انکاری در آن است.

توسعه و تکامل لیبرالیسم در معنای یاد شده، نه به سبب ارائه‌ی یک شیوه‌ی زندگی درون‌سازگار بلکه به علت به رسمیت شناختن کثرت ارزش‌های «درونی» و «بیرونی» و در نتیجه بازتولید گونه‌ای اضطراب است که می‌توان آن را در میانه‌ی نارضایتی یا ناآرامی وجدان یافت. (Macedo, 1992: 215) البته گونه‌ای اضطراب که نه تنها با ایمان دینی در تعارض نیست، بلکه بر تکامل و تعالی آن هم‌افزایی دارد. استیون ماسیدو<sup>۲</sup>، نظریه‌پرداز سیاسی، به یک ویژگی اصلی روان‌شناختی در لیبرالیسم کلاسیک اشاره می‌کند؛ احساس اضطراب معرفتی<sup>۳</sup> دائمی و مولد، به ویژه در رابطه با داوری‌های ارزشی. (Ibid: 247) بر این اساس، لیبرالیسم مستلزم پذیرش گونه‌ای از اضطراب به‌عنوان جنبه‌ای غیرقابل اجتناب از تجربه‌ی معرفتی اصیل انسانی است. به عبارت

- 
1. John Gray
  2. Stephen Macedo
  3. epistemic anxiety

دیگر به لحاظ منطقی، در لیبرالیسم، عدم اطمینان مطلق به ادراکات نوع انسان، مفروض است. پس اگر شخصی در مورد درست بودن باورها، اخلاقیات، سبک زندگی و مانند آن، کاملاً اطمینان داشته باشد و به همین دلیل اضطراب معرفتی نداشته باشد، نمی‌تواند به لیبرالیسم باور داشته باشد.

البته برخی از اصول لیبرالیسم مانند گفت‌وگو با دیگران در راستای تأمین آزادی اراده، ممکن است به عنوان سبک عملی زندگی پذیرفته شوند، لکن چنین تصدیقی منحصر دلالیت بر جنبه عملی لیبرالیسم داشته و در ارتباط با جنبه‌های بنیادین نظری آن ساکت است. به عبارت دیگر لیبرالیسم به معنای دقیق، تنها یک راهبرد سیاست عملی برای زیست مسالمت‌آمیز نیست بلکه باوری متعهدانه به برخی مفروضات اساسی اخلاقی، انسان‌شناختی و حتی مابعدالطبیعی و پیامدهای ناگزیر آنهاست. بنابراین هرچند لیبرالیسم برای ظهور و بروز، به نحو گسترده و چشمگیر، از سیاست عملی بهره می‌برد، اما نباید بدان‌ها فروکاسته شود (Ball, 2004: 21). همچنین باید افزود که برای بازتولید یک قرائت اصیل و معتبر از ارزش‌های لیبرال، به رهیافت معرفتی خاصی نیاز است؛ رهیافتی که شامل اضطراب باشد، نوعی اضطراب که شک و تردید مستمر در جنبه‌های مختلف معرفت شخص پدید آورد. به عبارت دیگر هنگامی که شخص، ولو به نحو ضمنی، تصدیق می‌کند که انسان ممکن‌الخطا است و در نتیجه‌ی آن، تحصیل یقین مطلق را مقدور نداند؛ باید نسبت به وضعیت معرفتی اعتقادات و داوری‌های خود، همواره مضطرب باشد و از آنجا که فرد چنین اضطرابی را احساس می‌کند، به لحاظ هنجاری موظف است اصول اساسی لیبرال دموکراسی را تأیید کند، خصوصاً اصول مرتبط با خودمختاری فردی و حق بر خطا بودن<sup>۱</sup>. به طور دقیق‌تر، اضطراب توصیف شده، نشان دهنده یک ارزش معرفتی است. ارزشی معرفتی که پاسخی بنیادین به واقعیت ممکن‌الخطا بودن انسان است و نه تنها باید در اخلاق لیبرال و هنجارهای اساسی آن پذیرفته شود، که حتی می‌توان آن را از الزامات باور معتبر مذهبی نیز دانست؛ زیرا اضطراب معرفتی مقدمه‌ای بر «پرهیز از تک‌نگری در دین و اجتهاد مستمر ... در اصلاح و احیای اندیشه‌ی دینی» (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۱۶۹) است. در واقع اضطراب معرفتی مبتنی بر «بررسی فعالانه،

1. Right to be Wrong

مستمر و دقیق یک باور است» (Fisher, 2001: 2) که می‌توان آن را «داوری معلق»<sup>۱</sup> یا «بدبینی استوار»<sup>۲</sup> یا نقد سازنده مستمر و داوری همراه با تأمل و تأنی نیز دانست. (مایزر، ۱۳۸۳: ۱۵). در ادامه این نوشتار با مرور و بررسی مختصر زمینه تاریخی مفهوم «اضطراب» و ارتباط آن با لیبرالیسم، با تأکید بر ارتباط میان اندیشه‌های فلسفی و کلامی، تحلیل نویسنده از اضطراب به‌مثابه یک «ارزش معرفتی» بیان شده و استدلال می‌گردد که این مفهوم بنیادی‌ترین ارزش در میان تمام فضایل و ارزش‌های لیبرال حتی در قیاس با مدارا و فروتنی<sup>۳</sup> است؛ سپس، ضمن پدیدارشناسی اضطراب معرفتی و شرح و بسط نقدهای مطرح شده در ارتباط با آن، به تفصیل پیرامون ارتباط اضطراب معرفتی و مدارای اجتماعی و سیاسی، با تمرکز بر پیوند وثیق اضطراب معرفتی و ایمان دینی، بحث خواهد شد.

#### الف. زمینه‌ی اضطراب معرفتی در جهان مدرن

اضطراب معرفتی در معنای گشوده بودن فرد نسبت به امکان تحول و تکامل باورهای شخصی و همچنین پذیرش احتمال ناصواب بودن باورهای فردی و تکامل باورها در بستر گفت‌وگو، یک پدیده روانشناختی است که به‌صورت یک احساس عدم اطمینان بروز می‌یابد. احساس عدم اطمینانی که اعتقاد راسخ به گزاره‌ای معین را در معرض خدشه قرار می‌دهد (Ichikawa, 2018). اضطراب معرفتی، در موقعیت‌های یادگیری ظهور یافته و در صورت درک آن می‌توان یادگیری و تفکر را تسهیل نمود (Rustin, 2019: 7).

مفهوم «اضطراب»<sup>۴</sup> جایگاه مهمی در فلسفه و الهیات مدرن متأخر دارد که با کاوش‌های روان‌شناختی و فلسفی، فیلسوف مسیحی دانمارکی، سورن کیرکگارد<sup>۵</sup> پیرامون انسان آغاز و در انسان‌شناسی فلسفی و کلامی<sup>۶</sup> اوایل تا اواسط قرن بیستم به اوج خود رسید. در هر دو

1. suspend judgement
2. sound suspection
3. Tolerance and Humility
4. Anxiety
5. Søren Kierkegaard (1813 – 1855)

۶. نگارنده معتقد است، فلسفه، صورت‌بندی استدلالی رهیافت‌های عقلانی بشر بوده و کلام، صورت‌بندی فلسفی رهیافت‌های وحیانی.

صورت‌بندی فلسفی و کلامی، اصطلاح «اضطراب» به‌طور کلی نشانگر آگاهی و توجه عمیق به محدودیت‌های انسان و انواع حالات مختلف وجودی وی در رابطه با آن است. یکی از این حالات در مفهوم محدودیت‌های معرفت ریشه دارد؛ از یک طرف، انسان موجودی منطقی است که توانایی کشف جهان پیرامون خود و ارائه تفسیرهایی از ساختار و اهمیت آن دارد. از طرف دیگر، موجودی متناهی و محدود است که به تبع آن ادراکات وی ناقص خواهد بود. از این‌رو، هر چند انسان توانایی کلی کشف حقیقت را دارد لکن برداشت‌های وی از حقیقت، به‌ویژه با توجه به هدف انسان و سرشت داوری‌های اخلاقی، کاملاً قابل اعتماد و متقن نیست و نمی‌تواند باشد (Kierkegaard, 1941: 176).

در غرب مدرن متقدم، نظریات تبیین نظام‌مند تراژدی هبوط<sup>۱</sup> انسان، همراه با ظهور دادارباوری<sup>۲</sup> در سده‌های هفدهم و هجدهم، پدیدار شد و از نقدهای متعدد به مرجعیت کلیسایی که در زمان روشنگری در گفتمان فلسفی و کلامی ریشه دوانده بود، حمایت کرد؛ زیرا این دوران، دوره شکوفایی و اوج عقل‌گرایی و الهیات طبیعی بود. البته در این زمینه ظهور بعضی مکاتب عقل‌گرا که معمولاً رویکردهای ضدکلیسایی نیز داشتند، نیز مؤثر بود. از این‌رو بود که میان مسیحیان ارتدوکس که قایل به سنت و مرجعیت کلیسا و وحی بودند و نواندیشان دینی که در پی ارائه قرائت سازگار با طبیعت عقل از دین بودند، نزاع وجود داشت. ارتدوکس‌ها نیاز به یک اصطلاح به‌مثابه وجه فارغ داشتند تا خود را از نواندیشان دینی متمایز کرده و آزاداندیشان دینی نیز به اصطلاح مشابهی نیازمند بودند تا خود را از خداناباوران متمایز کنند؛ دادارباوری هر دو نیاز را برآورده می‌کرد (Eliade, 1987: V 3&4/ 262). با این حال، در این دوره، ایمان مطلق به اعتبار متون شرعی متعارف کنار گذاشته نشد بلکه برای اکثر متفکران مسیحی، ضمن تأکید بر ضرورت ایمان مطلق، اقتدار و قدرت «عقل» نیز جایگاهی بسزا یافت. البته از اواسط قرن نوزدهم بدین‌سو،

۱. برخی مفسران مسلمان نیز معتقدند هبوط به زمین، به جهت عقوبت نبوده‌است. زیرا ادله‌ای وجود دارد که براساس آن‌ها پیامبران آنچه موجب عذاب و عقاب می‌شود را انجام نمی‌دهند. بنابراین خداوند آن‌ها را از بهشت اخراج کرد؛ زیرا حکمت الهی بر این بود که ایشان هبوط به زمین داشته باشند و تکلیف و مشقت بر عهده آن‌ها باشد تا در نهایت به سعادت برسند. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹: ۳/ ۱۱۰ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۹۷)

هنگامی که توانایی عقل در درک قابل‌اتکا به‌طور فزاینده‌ای مورد پرسش قرار گرفت، مسئله‌ی ممکن‌الخطا بودن انسان به‌نحو چشمگیری پدیدار شد. البته این امر منحصر به جامعه مسیحی نبود؛ بلکه «تلاش برای حل مسئله عقل و وحی و جمع میان «دینداری» و «خردباوری» از نخستین و مهم‌ترین مشغله‌های ذهنی متفکران مسلمان بوده‌است؛ خواه آنان که داوری عقل را در شناخت دین ارج می‌نهادند و خواه کسانی که دین را در فراسوی دریافت‌های عقل می‌نشانند و عقل خویش را در فهم دین یکسره معاف می‌داشتند» (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۵).

با این حال، به نظر می‌رسد، دست‌کم به‌لحاظ تاریخ اندیشه، کیرکگارد احتمالاً نخستین فردی بوده‌است که هم ابعاد فلسفی و کلامی مفهوم مدرن اضطراب را درک کرده و هم چنین نوشته‌های وی در این‌باره باعث گسترش دیدگاه‌های مهم فلسفی و کلامی شده‌است که انسان را به‌عنوان نقطه عزیمت تجزیه و تحلیل خود قرار می‌دهد. در نتیجه به‌نظر می‌رسد، دست‌کم به‌لحاظ تاریخی، اضطراب معرفتی و اگزیستانسیالیسم، همزاد و قرین یکدیگر هستند. به عبارت دیگر، در تداوم این راه، در فلسفه‌های جدید، مسائل گوناگون مرتبط با جنبه‌های مختلف انسان به کانون اصلی یکی از برجسته‌ترین مکاتب تفکر فلسفی قرن بیستم، اگزیستانسیالیسم تبدیل شد. در الهیات اگزیستانس، اضطراب ناشی از آگاهی نسبت به پیامدهای قدرت انسان، توسط متفکرانی مانند رینهولد نیبور<sup>۱</sup> و پل تلیش<sup>۲</sup> به‌نحو برجسته و واضحی، صورت‌بندی و تبیین گردید (Niebuhr, 1996 و Tillich, 1951).

البته پیش از این نیز مفهوم اضطراب، در نظریات مرتبط با ممکن‌الخطا بودن<sup>۳</sup> انسان صورت‌بندی شده‌بود. این اصطلاح که در دوران جدید، اواخر قرن نوزدهم توسط چارلز سندرز پیرس<sup>۴</sup>، فیلسوف آمریکایی، بر اساس پیشینه‌ی آن در ادبیات مسیحی، احیا شد، به معانی مختلفی در معرفت‌شناسی معاصر استفاده شده‌است (Murray, 2004: 351). منظور پیرس از اصطلاح یاد شده این بود که «انسان‌ها نمی‌توانند در پاسخ به پرسش از حقیقت، به اطمینان کامل دست

1. Reinhold Niebuhr (1892 – 1971)
2. Paul Johannes Tillich (1886 – 1965)
3. fallibilism
4. Charles Sanders Peirce (1839 – 1914)

یابند» (Peirce, 1955: 59). البته با توجه به تعابیر سایر نظریه‌پردازان می‌توان این‌گونه برداشت نمود که اصطلاح «ممکن‌الخطا بودن» در معرفت‌شناسی، به صورت جامع بر موارد زیر دلالت دارد:

۱. هیچ اعتقادی را نمی‌توان به‌طور قطعی توجیه نمود (Kompridis, 2006: 46).
۲. دانش به یقین و قطعیت نیاز ندارد (Feldman, 2003: 122).
۳. تقریباً هیچ اعتقاد غیراستنباطی، قطعی یا یقینی نیست (Pojman, 2001: 105).

### ب. مغفول ماندن مفهوم «اضطراب معرفتی»

البته هر چند اصطلاح اضطراب معرفتی، در فلسفه و الهیات متأخر به‌عنوان یک مسئله مهم مطرح شد، اما، مفهوم اضطراب معرفتی به‌مثابه پیامد اصلی آن، تا حد زیادی در گفت‌وگوهای نظری خصوصاً در فلسفه و الهیات سیاسی مغفول مانده‌است. به عبارت دیگر از نظر معرفت‌شناختی، هرگونه تحلیل نظام‌مند به جهت تبیین و تحلیل مفهوم اضطراب در ارتباط با ممکن‌الخطا بودن انسان به‌وسیله توجه به درک منسجم و سازگار از آگاهی و معرفت، جایگزین شده‌است. به همین دلیل از نظر اخلاقی و سیاسی نیز، مفهوم مدارا<sup>۱</sup> که نمایانگر جنبه مثبت اضطراب معرفتی می‌باشد، در ادبیات مرسوم، رایج شده‌است. البته تمایز مهم میان مدارا در تقریر متداول و مفهوم ممکن‌الخطا بودن، آن است که مدارا در این تعبیر بیشتر در قرابت با نظریات ذهنیت‌گرایی اخلاقی تبیین می‌شود؛ حال آن‌که در بحث بین ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی اخلاقی، ممکن‌الخطا بودن، موضع قابل قبول سومی را نشان می‌دهد. ذهن‌گرایی اخلاقی «نظریه‌ای است که احکام اخلاقی درباره انسان‌ها یا رفتارشان را به نحوه‌ی واکنش مردم یا گوینده نسبت به آن‌ها یا اعمال آن‌ها تعریف می‌کند» (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۹۲). اما «رهیافت واقع‌گرایانه تأکید می‌کند که احکام، دارای ارزش صدقی عینی، مستقل از ابزارهای ما برای شناخت آن هستند؛ این احکام، به سبب واقعیتی که مستقل از ما وجود دارد، صادق یا کاذب

1. Tolerance

هستند» (حسین‌خانی، ۱۳۸۹: ۷۱). در میانه‌ی این دو نظریه، مفهوم ممکن‌الخطا بودن بیان می‌کند، معیارهای اخلاقی کاملاً عینی ممکن است وجود داشته‌باشد، اما شناخت آن‌ها توسط انسان، قابل اعتماد یا قاطع نیست. این امر با حفظ این باور که اخلاق صرفاً مسئله‌ای در حوزه‌ی حکمت نظری نیست، ضمن ارائه راهکار برای حل واقعیت تعارض میان اخلاق‌های عینی متفاوت، از مشکلات مرتبط با پذیرش نسبی‌گرایی یا ذهن‌گرایی اخلاقی نیز جلوگیری می‌کند.

البته در دوره مدرن، میان اقشار تحصیل‌کرده‌ی جوامع غربی، نگرانی در مورد پیامدهای مفهوم ممکن‌الخطا بودن نوع بشر، ظاهر شده و به یکی از عناصر مهم در توسعه، تکامل و بقای لیبرالیسم سیاسی بدل شد. این ایده هرچند با ادعای رایج تاریخی مبنی بر اینکه لیبرالیسم از پیامدهای جنگ‌های مذهبی اروپای مسیحی بوده (آربلاستر، ۱۳۹۲: ۱۷۴)، پیوند نزدیکی دارد؛ تا بدان‌جا که «جان راولز صریحاً بنیان و ریشه‌های لیبرالیسم را در نتیجه جنگ‌های مذهبی دانسته است» (2: 1997, weithman) و «دولت‌ها نیز پذیرفتند که بیشتر بی‌نظمی‌ها به جهت تلاش در راستای یکسان کردن اعتقادات دینی ایجاد می‌شود تا مجاز دانستن تنوعات و اختلافات مذهبی» (Bury, 2006: 11). اما قابل فروکاستن بدان‌ها نیست. بی‌تردید، تمام اقشار جامعه از نزاع خونین اروپای مدرن آزرده و خسته بودند اما اضطراب، مستقیماً ناشی از کاهش اقتدار معرفتی نهادهای مذهبی و هنجاری مبتنی بر گزاره‌های وحیانی بود.

البته اگرچه روشنفکران غربی مدت‌هاست، در ارتباط با گذار از دوران تقابل و تنازع دینی و مذهبی و پیامدهای آن، خاطر خود را با افسانه‌ی «دوران سکولار» تسلی می‌دهند، اما شواهد تجربی هرگز از تحقق این گذار تأیید نکرده‌است. اکثریت شهروندان ایالات متحده (بیش از ۷۳ درصد طبق آمار سال ۲۰۱۶)، مانند همیشه، به مسیحیت باور دارند (Newport, 2018)؛ البته این امر موجب نمی‌شود مردم ایالات متحده «یک ملت مسیحی» دانسته شوند، اما نشان می‌دهد، همچنان تنش بالقوه میان ایمان مذهبی و اصول سیاسی، یکی از نگرانی‌های پایدار دولت ایالات متحده است. علاوه بر این، برای کسانی که هم مذهبی هستند و هم به معنای موسع، لیبرال،



تداوم رویکرد جزم‌گرایی<sup>۱</sup> دینی و اخلاقی در گفتمان اجتماعی و سیاسی بیان‌گر آن است که امروز نیز همانند روشنفکران عصر روشنگری، حتی در جوامع لیبرال، مبارزه با جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی ضرورت دارد ولو در چهره‌های جدید آن (مک‌گراث، ۱۳۹۷).

البته، ممکن است گفته شود، ارزش‌های اساسی لیبرال مرتبط با احترام به «کرامت»<sup>۲</sup> فرد انسانی بوده بنابراین ممکن است رهیافت‌های دیگری نیز وجود داشته باشد تا نیازی به مفهوم اضطراب پدیدار نشود. مضاف بر این، از نظر تاریخی، «لیبرالیسم» مفهومی چند وجهی و دارای ظرفیت‌های مختلف بوده، و شامل مفاهیم مختلف مرتبط، اما متفاوت می‌شود. لکن نگارنده معتقد است، تمام رهیافت‌های مؤثر در صیانت از کرامت انسانی، در نهایت خاستگاهی وثیق در مفهوم اضطراب معرفتی دارند.

در این مورد جالب توجه است که با انتشار مقاله «دو مفهوم آزادی» از آیزایا برلین، نظریه‌پردازان سیاسی، تمایز اساسی میان مفهوم لیبرالیسم در فلسفه سیاسی مدرن انگلیسی‌زبان در آثار اندیشمندانی مانند میل‌تون، لاک و میل، و صورت‌بندی کاملاً متفاوت آن که به واسطه آثار روسو و کانت در فرانسه و آلمان پدیدار شد، را درک نمودند. البته به نظر می‌رسد، در این میان، کانت، نمونه کامل یک لیبرال روشنگر را ارائه می‌دهد که با احترام به کرامت انسانی و اصل خودمختاری اخلاقی، به مفهوم اضطراب معرفتی، می‌رسد. در حقیقت، وی، شاید بیش از هر فیلسوف دیگری، با تبیین اضطراب معرفتی سعی در رهایی برخی یقینات از پیامدهای باور به غیرقابل تردید بودن آن‌ها دارد. قرائت برلین از اندیشه کانت در این ارتباط بسیار مفید است زیرا وی با نگاهی غایت‌شناختی، ارتباطات میان منطق درونی لیبرالیسم کانتی و تحولات غیرلیبرال پی در پی در اندیشه سیاسی اروپای قاره‌ای<sup>۳</sup> را بررسی می‌کند. برلین به‌جای ارائه تفاسیر پیچیده، یک دیدگاه کاملاً تکاملی را در رابطه با لیبرالیسم کانتی اتخاذ می‌کند. البته هرچند تحلیل برلین در این خصوص، ارزشمند است اما باید به دو مسئله نیز توجه نمود؛ اول، این مسئله که آیا

1. Dogma
2. Dignity
3. Continental Europe

لیبرالیسم، بر اساس تفاوت مشهور برلین میان برداشت‌های «منفی» (لاک و میل) و «مثبت» (کانت و روسو) از آزادی، بدون توجه به مفهوم ممکن‌الخطا بودن انسان، به نحو شایسته‌ای معنادار و مؤثر است؛ دوم، در نقد او از برداشت مثبت کانت از آزادی، برداشت منفی منحصر به فرد برلین، به‌عنوان تنها بدیل موجه، قابل پذیرش نیست (Larmore, 2004). در واقع کانت، به‌جای ارجاع به ممکن‌الخطا بودن انسان و پذیرش مفهوم اضطراب معرفتی به‌عنوان پیامد آن، به عظمت عقل بشری به‌عنوان قانونگذار اخلاقی و مبنای اعتبارسنجی استقلال فردی استناد می‌کند. از نظر کانت، آزادی واقعی شامل پیروی از قانون اخلاقی است و اگرچه قانون اخلاقی واحد و برای همه یکسان است، اما اطاعت از آن باید داوطلبانه، از طریق اعمال خودمختار داوری عملی فرد و محصول عملکرد خودقانونگذاری عقلانیت باشد. با این حال، مسئله این است که مردم همیشه در مورد آنچه عقلانیت بر آن به‌عنوان یک داوری اخلاقی مناسب در شرایط خاص دلالت می‌کند؛ موافق نیستند. البته این موضوع را می‌توان به عدم تساوی افراد در میزان عقلانیت نیز فروکاست لکن با توجه به ماهیت رابطه میان دانشکده فلسفه<sup>۱</sup> و اعتقاد و رفتار درست از نظر کانت، این عدم سازگاری یک چالش بالقوه برای منطق خودمختاری است. برلین می‌نویسد: «[برای] کانت و خردگرایان مانند او ... حدود آزادی با استفاده از قواعد «عقل» تعیین می‌شود، ... به نام عقل هر آنچه غیرعقلانی باشد ممکن است محکوم شود، بنابراین اهداف مختلف شخصی که افکار و ویژگی‌های خاص آن‌ها موجب می‌شود مردم، به‌دنبال آن بروند ... ممکن است دست‌کم در نظریه، بی‌رحمانه سرکوب شود» (Berlin, 1998: 224).

البته نباید پنداشت که دفاعیه کانت بر هنجارهای لیبرال و آزادی‌خواهانه، تمام‌عیار نبوده‌است؛ به‌عبارت دیگر هرچند محتاطانه، اما برلین می‌پذیرد، هدف کانت، صیانت از فرد در برابر تجاوز غیرقانونی توسط «اقتدار»، چه سیاسی و چه مذهبی بوده است، و نه ارائه توجیهی برای چنین تجاوزهایی. با این حال، همان‌طور که برلین نشان می‌دهد، تصور کانت از عقلانیت و ارتباط آن با قانون (اعم از اخلاقی و مدنی)، کمابیش مستقیماً به برداشت خداپاورانه دولت از رابطه میان

۱. برای آگاهی از مفهوم دانشکده و اقسام آن و ارتباط میان دانشکده‌ها رک. (کانت، ۱۳۹۹)

حق سیاسی و اخلاقی موجود در رمانتیسیسم<sup>۱</sup> فیشته<sup>۲</sup> و هگل<sup>۳</sup>، موضع ضدلیبرال و جبرگرایانه کمونیسم مارکس<sup>۴</sup> و مواضع تمامیت‌خواه<sup>۵</sup> عملی جانشینان سیاسی آن‌ها در آلمان و اتحاد جماهیر شوروی منجر شد. چه چیزی ممکن است منجر به این وارونگی عجیب شود؛ تبدیل فردگرایی کانت به چیزی نزدیک به یک دکترین تمامیت‌خواه ناب از طرف متفکرانی که برخی از آنها ادعا می‌کردند شاگردان او هستند؟» (king, 2016: 140). به نظر می‌رسد، پاسخ دقیقا در عدم توجه کانت در دفاع از استقلال اخلاقی و سیاسی به مفهوم ممکن‌الخطا بودن انسان و پیامدهای آن در رابطه با اقتدار نهفته است. در واقع کانت حمایت از هنجارهای لیبرال را به معرفت‌شناسی پیوند می‌دهد، اما از توجه کافی به محدودیت‌های معرفتی انسان در صورت‌بندی این پیوند غفلت می‌ورزد. تجویز کانت مبنی بر پذیرش فرد به‌عنوان «غایت»، در صورت پذیرش این‌که نجات سیاسی یا معنوی فرد در گرو باور به مجموعه‌ای از اعتقادات و روش‌هاست که باور به آن‌ها منوط به پذیرفتن صدق و اعتبار مطلقشان است، لزوماً به رهیافتی کارآمد و مؤثر در برابر صیانت انسان در برابر تجاوزهای اقتدار غیرلیبرال تبدیل نمی‌شود. به همین ترتیب، به نظر می‌رسد، کانت استفاده از قوه قهریه برای جلوگیری از انتشار عقاید و رویه‌های موجب گمراهی فرد یا جامعه، از مسیر درست را روا می‌داند. روسو مبنای منطقی چنین جباریتی را در اعلامیه‌ی معروف خود بیان می‌دارد که «هر کس از اطاعت از اراده عمومی امتناع ورزد، مجبور به انجام این کار توسط کل ساختار خواهد بود، این بدان معناست که فرد مجبور به آزادی است» (Rousseau, 2000: 412).

در تداوم همین رویکرد، فیشته هنگامی که گذار از جمهوری‌خواهی به تمامیت‌خواهی را صورت‌بندی می‌کند، می‌نویسد؛ «وادار کردن مردم به اتخاذ نوع درست حکومت، تحمیل راستی و درستی به آن‌ها با زور، نه تنها حق، بلکه وظیفه مقدس هر انسانی است که هم بصیرت و هم قدرت آن را دارد» (Fichte, 1988: 223). بنابراین، هرچند کانت و روسو مطمئناً از آنچه اخلاف

۱. Romanticism برای اطلاع بیشتر پیرامون این مکتب در فلسفه و سیاست رک. (بیزر، ۱۳۹۸)

2. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

4. Karl Heinrich Marx (1818 – 1883)

5. Totalitarianism

ایشان ارائه کرده‌اند، وحشت‌زده خواهند شد، اما این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که غفلت آن‌ها از مفهوم ممکن‌الخطا بودن انسان و اضطراب معرفتی به‌مثابه پیامد آن، لیبرالیسم را به سمت توتالیترالیسم سوق داد.

### ج. «اضطراب» به‌عنوان یک فضیلت معرفتی<sup>۱</sup>

معرفت‌شناسی فضیلت، بر دسته‌ای از نظریات جدید معرفتی اطلاق می‌شود که در مقام ارزیابی شناخت، بیشتر بر خصوصیات اشخاص و فاعل شناسا تأکید دارند تا خصوصیات باورها و گزاره‌ها. البته معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت‌علی‌رغم تشابه واژگانی، در محتوا مستقل و متمایز از یکدیگر می‌باشند (خزائی، ۱۳۹۳: ۲۵۴). در این قسم معرفت‌شناسی، فضائل معرفتی توانایی شناختی قابل اعتماد برای فاعل شناسا معرفی می‌شوند (فخار نوغانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸۵). فضیلت معرفتی مفهوم بنیادین این قسم معرفت‌شناسی است که تحلیل معرفت و توجیه بر پایه آن صورت می‌گیرد (خزائی، ۱۳۹۳: ۲۵۴).

علی‌رغم واکنش‌های متفاوت به مسئله اضطراب معرفتی که در طول قرن نوزدهم و بیستم توسط فیلسوفان و متکلمان مسیحی ارائه شده‌بود، تمایل مشترک به پذیرش چنین اضطرابی، به‌عنوان چالشی که باید برای آن راه حل یافت، نیز فراگیر گردیده‌بود. به‌عنوان نمونه، نیبور ضرورت شناسایی اضطراب معرفتی انسان را ناشی از گونه‌ای انگیزه‌ی ایدئولوژیک می‌داند که منجر به مطلق‌گرایی در اعتقادات مذهبی، اخلاقی و سیاسی می‌شود. «انسان چیزی بیشتر از وضعیت طبیعی‌انی که در آن قرار دارد را درک می‌کند و دائماً به دنبال درک شرایط‌انی خود از نظر یک وضعیت کلی است. با این وجود، او قادر به تعریف از وضعیت کلی انسان نیست بدون این‌که تعریف خود را با دیدگاه‌های محدود که از اوضاع و احوال تشکیل شده، بازسازی کند. تحقق نسبیت، دانش او را در معرض خطر بدبینی قرار می‌دهد. ورطه بی‌معنایی در آستانه تمام تلاش‌های معنوی او انتظار می‌کشد. بنابراین انسان وسوسه می‌شود تا محدودیت ادراکات و

1. Epistemic virtues

دیدگاه‌های خود را انکار کند. او وانمود می‌کند که به درجه‌ای از آگاهی دست یافته است که فراتر از میزان کافی برای زیستن می‌باشد. این «عیبی ایدئولوژیک» است که تمام دانش بشری در آن دخیل می‌باشد و همیشه چیزی بیش از نادانی انسانی بوده و تا حدی تلاش برای پنهان کردن آن جهل، با تظاهر است» (Niebuhr, 1996: 182). بنابراین، از نظر وی، اضطراب معرفتی نه تنها پیامد اجتناب‌ناپذیر «تناقض آزادی و محدودیت»<sup>۱</sup> است، بلکه «پیش‌شرط درونی خطا»<sup>۲</sup> نیز هست. با این وجود، همان‌طور که نیبور ادامه می‌دهد: «اضطراب گناه نیست و باید آن را از گناه متمایز دانست، زیرا پیش‌شرط آن است و نه حقیقت آن، و نیز به این دلیل که اضطراب اساس همه خلاقیت‌های بشر نیز هست» (Ibid: 183). به عبارت دیگر، این میل به اضطراب معرفتی نیست که از طریق کنار گذاشتن مسئولیت، آگاهی و آزادی، انسان را بی‌ارزش یا بی‌اصالت می‌کند بلکه تمایل افراطی انسان به نادیده گرفتن اضطراب و پیامدهای آن است که چنین نتیجه‌ای را در پی دارد، بنابراین هرچند «اضطراب توصیف حیثیت درونی وسوسه است» (Ibid: 182). اما وسوسه تنها نتیجه طبیعی و غیرقابل اجتناب آزادی اخلاقی است. آزاد بودن از نظر اخلاقی، طبق تعریف، منجر به وسوسه می‌شود. البته وسوسه در این تعریف، فی حد نفسه شر نیست. به‌عکس، پیش‌شرط همه‌ی رهیافت‌ها و دستاوردهای اخلاقی است که ناشی از انتخاب هستند؛ به همین دلیل نمی‌توان از اعمال صحیح فرشتگان ستایش کرد، زیرا وسوسه در مورد ایشان منتفی بوده و در نتیجه آن‌ها انتخاب‌گر نیستند (kierkegaard, 1980: 40). بر این اساس، نیبور از «ایمان» نه به‌عنوان وسیله‌ای برای انکار اضطراب فرد بلکه به‌عنوان ابزاری برای «پاکسازی اضطراب از گرایش به خودپسندی گناه‌آلود» یاد می‌کند (Niebuhr, 1996: 183). بنابراین، او احتمال بروز یک نوع اضطراب یا وسوسه سودمند و متعالی را مطرح می‌کند. «اضطراب از هیچ چیز، آن اضطراب پربار که به فرار و هدایت شده و یک عنصر بکر در هر انسان است» (keirkegaard, 1980: 42). نیبور این صورت مثبت اضطراب را به‌عنوان زمینه‌ی روانشناختی خلاقیت انسان توصیف می‌کند. وی چنین اضطراب خلاقانه‌ای را «اضطراب معطوف به کمال» می‌نامد و آن را در مقابل

1. the paradox of freedom and finiteness
2. the internal precondition of sin

«اضطراب معطوف به ناامنی» قرار می‌دهد (Niebuhr, 1996: 185). اضطراب معطوف به کمال نه به دلیل ترس از عدم اطمینان فرد بلکه به جهت میل به تحصیل ادراکات جدید و دستاوردهای خلاقانه، برای پیش‌برد مرزهای دانش و آگاهی در برابر احتمالات ظاهراً بی‌حد و حصر ناشی از تجربه انسان پدید می‌آید (Ibid: 181). با این حال وی ادعا می‌کند که «اضطراب معطوف به کمال و ناامنی ... در اعمال انسان به طور ناگسستنی به هم پیوند یافته و خطاهایی که انسان، در جستجوی کمال مرتکب می‌شود، هرگز صرفاً به دلیل جهل نسبت به حدود ارزش‌های مشروط نیست.» (Ibid: 185) البته، در حمل مفهوم اضطراب معرفتی به عنوان مصداقی از حکم آن به مثابه گزاره، نباید پنداشت، اضطراب معرفتی در مودر پذیرش اضطراب معرفتی و این واقعیت که هیچ انسانی نمی‌تواند یک درک کاملاً صحیح از صورت‌بندی غایی اضطراب معطوف به کمال به دست آورد، نباید مانع تشویق فرد برای پرورش فضیلت اضطراب معطوف به کمال شود. همچنین باید توجه داشت که این اضطراب معطوف به ناامنی نیست که خطای مطلق‌گرایی را نمایان می‌کند بلکه، خطای جزم‌اندیشان، اتخاذ آگاهی جزمی در واکنش به چنین اضطرابی است؛ به عبارت دیگر هنگامی که وسوسه در این معنا، به موازات این که می‌تواند معطوف به گناه باشد، این قابلیت را نیز دارد که به سمت تعالی هدایت کند؛ نمی‌توان در قبال آن یک واکنش واحد اتخاذ نمود. بنابراین، همه انسان‌ها به سبب آن که وسوسه به سمت امور خوب یا بد، بخشی از ذات آن‌ها است لزوماً ممکن‌الخطا هستند و به تبع آن ممکن‌الخطا بودن یکی از عناصر معرفتی انسان و وجهی از وسوسه در ساحت نظریه است، از طرف دیگر، اضطراب و وسوسه از عناصر ذاتی انسان است و هم پیامد چنین ذاتی. به عنوان یک رکن، اضطراب عنصر اصلی در چیزی است که زمانی «انسان‌شناسی فلسفی» نامیده می‌شد؛ تبیین عناصر اساسی ذات انسان، هم از حیث هستی‌شناختی و هم معرفت‌شناختی. عنصری که انسان، انسانیت خود را در آن می‌یابد. از این رو ادعای کیرکگارد، در باب مفهوم اضطراب، مبنی بر اینکه فرشتگانی که اراده آن‌ها به شیوه‌ای مطلق با اراده الهی منطبق است، به گونه‌ای که نتوانند «گناه کنند»، نه اضطراب دارند و نه آزادی، و بنابراین «یک فرشته هیچ تاریخی ندارد» (Kierkegaard, 1980: 49)، مشخص می‌کند که اضطراب و آزادی دو روی یک سکه هستند. بنابراین به نظر می‌رسد تا آنجا که اضطراب

معرفتی و باور به ممکن‌الخطا بودن سبب می‌شود، فرد دیدگاه صحیح‌تری را اتخاذ یا در جهت آن تلاش کند، اضطراب یک فضیلت است. زیرا تنها با پذیرش آن است که می‌توان بر وسوسه خداگونه دانستن ادراکات انسان غلبه کرد و فقط به این ترتیب می‌توان طبق برداشت‌های خود شخص، به‌گونه‌ای عمل کرد که به حق دیگران در باور و عمل به برداشت‌های مخالف و متفاوت احترام بگذارد. از این‌رو، اضطراب معرفتی که به‌نحو مناسب تعدیل شده و آگاهانه و پایدار اعمال می‌گردد، باید به‌عنوان نشانه تعالی فکر قلمداد شود. در واقع، چنین اضطرابی نشان دهنده فضیلتی معرفتی بنیادین است که به‌عنوان میراث ناخواسته فیلسوفان قاره‌ای عصر روشنگری، به جامعه و نظریه‌ی مردم‌سالار معاصر منتقل شده و می‌تواند در حمایت و صیانت مؤثر و کارآمد از فضایل اخلاقی، دینی و سیاسی مانند مدارا، جایگاه بسزایی داشته‌باشد.

البته برداشت مناسب، معتدل و منطقی از اضطراب معرفتی، می‌تواند در توسعه سایر فضایل دموکراتیک، نقش‌آفرینی کند. علاوه بر این، اضطراب، به تعبیر متعادل آن، جایگزین مناسب‌تر و از برخی جهات کم‌چالش‌تر، برای مفهوم «مدارا» به‌عنوان فضیلت سامان‌دهنده در مبانی هنجارهای مردم‌سالار است. مفهوم مدارا اغلب مورد انتقاد قرار گرفته‌است که صرف مدارا با دیگری، به‌هیچ وجه شخص را ملزم نمی‌کند که با درکی کامل‌تر با دیدگاه یا عقاید دیگری مواجه شود، و همچنین وی را وادار نمی‌کند که در مفروضات یقینی خود بازاندیشی نماید. دلیل این امر آن است که اضطراب، برخلاف مدارا، مشخصاً مقوله‌ای معرفتی بوده است و منحصرأ یک فضیلت اخلاقی یا سیاسی نیست. به‌عبارت دیگر، مدارا در ساحت فلسفه عملی، بدون پیش‌بینی نهادی متناظر در فلسفه نظری که همان اضطراب معرفتی می‌باشد، نهادی درون‌تهی، بی‌پایه و متزلزل است. تا آنجا که احساس تعدیل‌شده اضطراب در مورد محدودیت‌های معرفتی بشر موجب تأیید موقتی بودن و تجدیدنظر‌پذیری باورها شده، به شخص توصیه می‌کند تا گفتمان مردم‌سالار را جدی گرفته و ممنوعیت‌های مردم‌سالار مطلق‌گرایی را نه یک سیاست عملی که روشی معرفتی قلمداد کند. به‌طور خلاصه، یک سطح متعادل و معقول از اضطراب معرفتی پایدار متقابل میان شهروندان، سبب تحقق حسن‌نیت همگانی در سطح معرفتی و نه صرفاً سیاسی، به‌عنوان پیش‌شرط جامعه مردم‌سالار است.

## د. پدیدارشناسی اضطراب معرفتی

تاکنون، برداشت خاصی از اضطراب معرفتی توصیف شد که اساس آن تأیید آگاهانه ممکن‌الخطا بودن ذاتی انسان و ادراکات وی است. لکن جهت ایضاح مقصود از «اضطراب» مقایسه آن با مفاهیم مشابه و مرتبط و همچنین استنباط ارکان آن سودمند خواهد بود.

صورت‌بندی اضطرابی که در این نوشتار مدنظر است باید از معنای متداول و روزمره واژه که اشاره به اضطراب ذهنی یا تنش همراه با برخی رویدادهای منفی و همچنین معنای بالینی مرتبط با آن که اشاره به نوعی روان رنجور و فکر پریشان دارد، متمایز گردد. هر دوی این نوع اضطراب‌های متداول می‌توانند به‌عنوان واکنشی در برابر احساس عدم اطمینان به نوعی جمود احساس و عقیده منجر شوند. دقیقاً همان‌طور که کیرک‌گارد و جانشینان اگزستانسیالیست او توجه ویژه به ضرورت تمایز و تفکیک اضطراب از ترس (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۱۲) دارند. اضطراب در این معنا معطوف به محدودیت‌های معرفتی انسان به‌عنوان یک موجود است؛ خودآگاهی از وضعیت وجودی انسان. عصبی بودن در مورد این محدودیت‌ها به معنای واکنش جدلی در برابر آن‌ها است به‌گونه‌ای که به‌طور متناقضی، انکارناپذیری آن‌ها را انکار می‌کند، زیرا چنین واکنشی به ناچار باعث می‌شود که فرد در آسایش کاذب یک ذهنیت مطلق‌گرایانه پناه برد. از طرف دیگر، هنگامی که با موضوعی خاص از سیاست‌ها یا نگرانی‌های اجتماعی یا اخلاقی در ارتباط باشد، حالت عادی و غیربالینی اضطراب عاطفی ممکن است، گاهی اوقات افراد را بر آن دارد تا با هدف حل برخی از مشکلات یا برداشت‌ها به تبادل نظر بپردازند. در واقع شهروندان تمایل دارند که طبق پارادایم، رفتار و تفکر کنند، مگر در مواردی که برخی از محرک‌های غیرمنتظره یا جدید، «اضطراب» را در مورد چگونگی تفکر و یا عمل پدید آورد. تنها چنین اضطرابی سبب درگیر شدن ظرفیت‌های عقلانی می‌گردد تا آگاهی مشورتی خود را به کار گرفته و به حل و فصل مسئله موجود بپردازد و در نتیجه اضطراب را تسکین دهد (marcus, 2002: 108).

با این حال، برخی از مشکلات در مورد نقش اضطراب و مشورت در حوزه مردم‌سالار وجود دارد. اول، شهروندان عادی را نباید بیش از حد به نخبگان سیاسی وابسته کرد (Ibid: 140). اگر عموم مردم تعامل دائمی با موضوعات در حال ظهور را حفظ نکنند، آن‌گاه آن‌ها پایبندی



سیاستمداران و رسانه‌ها به نوع گفتمانی که تصمیم‌گیری واقعی مشورتی را ترویج می‌کند، مطالبه نخواهند کرد.

همچنین نباید اضطراب را تنها به‌عنوان یک حالت عاطفی، بدون معنا یا محتوای شناختی منسجم شناسایی کرد زیرا در این صورت به شدت از تفکر آگاهانه به‌مثابه رکن اضطراب غفلت شده‌است (Ibid: 63). با این وجود، به‌عنوان توصیفی از ارتباط روان‌شناختی میان مولفه عاطفی اضطراب و پیامدهای فکری، اخلاقی، دینی و سیاسی آن، دیدگاه پیش‌گفته می‌تواند گام نخست را به سوی پدیدارشناسی اضطراب معرفتی فراهم کند (Ibid: 101). بدیهی است، کسی که موضعی از اضطراب معرفتی را اتخاذ کند، گاهی اوقات رابطه روان‌شناختی اضطراب عاطفی را نیز تجربه خواهد کرد. البته، چنین اضطرابی نباید شرایطی را به‌وجود آورد که با گفت‌وگو مغایرت داشته و به ناامیدی منتهی گردد. در اضطراب، انسان به‌عنوان موجودی خودمختار فرض می‌شود که در مورد باورهای خود انتخاب‌گر است، البته این انتخاب‌گری محدود به حدود وجودی وی است و بنابراین، انسان در این انتخاب‌گری ممکن‌الخطا می‌باشد؛ بنابراین فرد از دچار شدن به دلهره اگزیزتانسیالیستی ناشی از دانستن این امر که «آزادی ما چنان گسترده است که وجود ما را به این شکل برای همیشه ناآرام باقی می‌گذارد» (Luper, 2000: 7)، در امان است و نیاز نیست تا آنجا پیش رود که باور اگزیزتانسیالیستی مبنی بر نبود هیچ منبع ارزشی فراتر از درک انسان‌ها، که چنین درک‌هایی بتوانند به‌طور قاعده‌مند به آن‌ها اشاره کند، را تصدیق نمود. همچنین نیاز نیست ادعای سارتر پذیرفته شود که «هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز، من را به اتخاذ این یا آن ارزش خاص مجاب نمی‌کند» (Sartre, 1966: 76)، تا به حقیقت اضطراب پایبند بود.

اضطراب در این معنا یعنی فرد از صدور حکم در مورد افرادی که با آن مخالف هستند، خودداری کند، یا سعی نکند آن‌ها را مجبور کند که بدون توجه به خواسته‌ها و اعتقادات خود تسلیم برداشت دیگری شوند و از همه مهم‌تر فرد همواره برای بازاندیشی و بازبینی در برداشت‌های کنونی خود، گشوده باشد.

کیرکگارد تجسم اضطراب واقعی را در سقراط می‌بیند (Kierkegaard, 1941: 180)، که دقیقاً به این دلیل دچار اضطراب معرفتی دائمی بود که بی‌وقفه با محدودیت‌های فهم خود روبرو می‌شد. حکمت سقراط در آگاهی مداوم او از جهل خود و تعمیم آن به‌عنوان یک اصل معرفتی است که وی را به تردید نسبت به همه مدعیات علم سوق می‌دهد و حل آن را در گفت‌وگو با دیگران پی‌جویی می‌کند. چنین خرد، یا همان‌طور که کیرکگارد آن را «جهل سقراطی» (کیرکگارد، ۱۳۸۸: ۵۳) می‌نامد، اضطراب معطوف به تعالی و کمال است. در حقیقت، سقراط حاضر است به خاطر اعتقادات خود بمیرد؛ اما آنچه که سقراط احتمالاً تمایلی به انجام آن ندارد، این است که برای تعالی یا ترویج اعتقادات خود، جان شخص دیگری را بگیرد؛ بنابراین اضطراب سقراطی، همراه احتیاط و فروتنی است اما بالاتکلیف نیست.

هیوم مفاهیم کاربردی مرتبط با اضطراب سقراطی را در گفت‌وگوهای خود درباره دین طبیعی، به زیبایی توصیف می‌کند (هیوم، ۱۳۹۷). در یک برهه، شخصیت شکاک نوشتار وی، فیلو، به این پرسش پاسخ می‌دهد که شک و تردید، فلسفه‌ای را نشان می‌دهد که می‌تواند در سطح اندیشه، سرگرم‌کننده باشد، اما زندگی عملی به روش آن، امکان‌پذیر نیست (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۳). به‌عبارت دیگر، انسان می‌تواند ادعای شناخت برخی امور منطبق با حقیقت و مستقل از ساخت‌های ذهنی و زبانی انسان داشته‌باشد. همچنین توانایی بشر بر آگاهی نسبت به برخی از حقایق پیشینی منطقی لازم، مانند «قانون عدم تناقض»، قابل‌پذیرش است<sup>۱</sup>. اما هیچ مجموعه‌ای از مقررات یا داوری‌های اخلاقی بدیهی وجود ندارد، که بتوان به راحتی و صراحت از چنین دانش‌هایی استنباط کرد.

بنابراین با توجه به تصدیق اینکه اصولاً، همیشه این امکان وجود دارد که شخص، کسی باشد که اشتباه می‌کند، حتی در مورد استوارترین اعتقاداتش، نمی‌تواند ادعا کند که حق وادار کردن دیگران به معتقداتش را همانند آنچه او یافته‌است، دارد. همچنین نمی‌تواند، در صورت عدم وجود

۱. هرچند می‌توان اعتبار این قبیل حقایق پیشینی منطقی لازم را نیز مورد بازبینی و بازاندیشی انتقادی قرار داد؛ رک. (شریف‌زاده، ۱۳۹۷)

توافق داوطلبانه بر خلاف آن، مدعی داشتن حق مجبور کردن دیگران به عمل وفق اصول وی به جای اصول خودشان باشد.

همچنین یکی از مسائل اصلی دقیقاً این است که تشخیص خطای انسانی که توسط آموزه اضطراب نشان داده می‌شود، دارای پیامدهای هنجاری است، پیامدهایی مانند استفاده از زور یا قدرت اجباری برای جلوگیری از سلب آزادی دیگران به دلیل برخی برداشتهای معرفتی یا اخلاقی خاص.

البته این آزادی آگاهی و عمل وفق آن را می‌توان مقدمه ضروری مفهوم «حجیت قطع» نیز دانست. «عقلا شبهه‌ای نیست که عمل بر اساس قطع، واجب و حرکت جزمی بر طبق آن لازم است» (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸). بنابراین اهتمام به رعایت حجیت قطع برای خود و دیگران، مستلزم عنایت به اضطراب معرفتی در مواجهه‌ی باورهای قطعی متفاوت یا متعارض افراد است. البته از آنجا که اضطراب معطوف به تعالی سقراطی لزوماً نسبت به عقل بشری بدبین نیست، پس می‌پذیرد که انسان به جهان فرو افتاده در حالی که ادراکات وی محدود است، اما شخص در این جهان تنها نیست؛ وی در این هستن و زیستن با دیگران همراه است. بنابراین هرچند جهان از منظر هر یک از انسان‌ها به نحو محدود درک می‌شود، اما دیدگاه‌های متفاوت انسان‌ها، فرصت‌هایی برای همبستگی و تضاد، برای تأیید و رد یا دست‌کم موافقت یا چالش فراهم می‌کند (Aquinas, 1997: 61). البته هر شخص علاوه بر آن که، می‌تواند و باید از نظرات، باورها و اعمال خود صیانت و حمایت کند؛ کاملاً حق دارد که از طریق تمام روش‌های مسالمت‌آمیز برای اقناع دیگران تلاش کند. اما نمی‌تواند برای خود حقی نسبت به اجبار دیگران شناسایی کند؛ زیرا با این کار، افراد درک‌های غیرمطلق و محدود خود را، خداگونه پنداشته و جلوه می‌دهند؛ و باید به یاد داشت، «ذات بت‌پرستی خالص چیزی جز مطلق دانستن امور مقید و مشروط، کامل انگاشتن جنبه‌های ناقص جهان و تسلیم به آن امور و جنبه‌هایی که به مقام خدایی رسیده، نیست ... شاخص‌ترین مصداق بت‌پرستی که شاید بتوان آن را عل‌العلل سایر مصادیق بت‌پرستی نیز تلقی کرد، عقیده‌پرستی است. در عقیده‌پرستی، آدمی نخست شخص خود را به مقام اطلاق و کمال، یعنی به جایگاه خدایی، فرا می‌برد؛ سپس، ... خود را با آنچه دارد تعریف می‌کند، نه با آنچه انجام

می‌دهد و سرانجام، عقاید خود را جزء داشته‌ها و دارایی‌های خود به حساب می‌آورد» (ملکیان، ۱۳۸۳).

بنابراین در اضطراب معرفتی، گرچه از نظر عملی، اختلاف نظر محترم است؛ لکن اولویت اساسی برای گفت‌وگو به‌عنوان ابزاری برای تصمیم‌گیری در امور مشترک و مصالحه در امور اخلاقی، اجتماعی و سیاسی میان انسان‌ها و شهروندان برابر، به‌رسمیت شناخته شده‌است.

### هـ. اضطراب، مدارا و فروتنی

باید توجه داشت، شناسایی مؤثر ممکن‌الخطا بودن انسان، مستلزم پذیرش امکان گفت‌وگوی آزاد میان باورها و احترام به عقاید دیگران است. البته هنگامی که میل‌تون<sup>۱</sup> این اندیشه را مطرح کرد (Milton, 1911: 31)، به‌مثابه انقلابی در معرفت‌شناسی بود و البته هنگامی که لاک این موضوع را در «نامه‌ای در باب مدارا» تکرار (لاک، ۱۳۹۸) و میل آن را در «رساله‌ی در باب آزادی» (میل، ۱۳۹۵) بیان کرد، دیگر بیش از انقلابی و نوآورانه؛ ایضاحی و روشن‌گر بود. البته میل‌تون، به دلیل تعهدات مذهبی خود، نتوانست، استدلالش را به نتیجه منطقی برساند، اما صورت‌بندی میل در مورد ممکن‌الخطا بودن تا حد زیادی توانست ناکامی میل‌تون و لاک را جبران کند. البته میل نیز به سرعت از مفهوم اضطراب گذر کرده و مفهوم «مدارا» را به‌عنوان فضیلت اخلاقی و سیاسی جایگزین و تبیین می‌کند.

البته چالش مفهوم مدارا، این است که به‌لحاظ نظری به‌عنوان نوعی عمل‌گرایی مطرح می‌شود که باید از تمام دیدگاه‌های مختلف ماهوی فراتر رود، اما عملاً خود را به‌عنوان یک امر بیرونی تحمیل شده نشان می‌دهد که با برخی از دیدگاه‌های بنیادین مغایرت دارد. به عبارت دیگر، این ادعا که مدارا، نمایانگر یک اصل گفتمانی عقلانی از دیدگاه بی‌طرف است، به چالش کشیده می‌شود؛ زیرا مدارا با برخی مفاهیم دینی و اخلاقی که مستلزم پایبندی به بعضی از آموزه‌های برتر معرفتی می‌باشد، ناسازگار است. از این‌رو، این مسئله اغلب به‌عنوان تعارض میان فضیلت

1. John Milton (1608 – 1674)

مدنی مدارا و فضیلت دینی ایمان مطرح می‌گردد؛ تا جایی که گفته شده است «پای‌بندی به عقیده حق، نشانه‌ی ایمان و تساهل درباره آن، علامت نفاق است» و «اگر تساهل در راه ناموس سزاوار یک انسان با فضیلت نیست، تساهل در راه عقیده نیز از منزلت برخوردار نمی‌باشد». (هیئت تحریریه، ۱۳۸۳) اما، همان‌طور که پیرامون اضطراب معرفتی نشان داده‌شد، این دیدگاه کاملاً جدلی درباره رابطه مدارای مدنی و ایمان دینی، بر باورهای غلط بنیادین هر یک از این تصورات استوار است. فیلسوف معاصر دین، جان هیک، در اثر کلاسیک خود درباره رابطه ایمان و دانش در اعتقاد دینی می‌نویسد: «طبق رایج‌ترین دیدگاه در این مورد، ایمان اعتقادی اثبات نشده یا ناکافی است.» وی سپس ادامه می‌دهد: «بنابراین ایمان در اعتقاد به گزاره‌های کاملاً گوناگون، دارای ماهیت کلامی است، که مؤمن درست نمی‌داند و نمی‌تواند درست بداند. دانستن در اینجا به معنای مشاهده مستقیم یا اینکه می‌توان با قاطعیت ثابت کرد، می‌باشد. جایی که این امکان وجود دارد، مجالی برای ایمان باقی نمی‌ماند.<sup>۱</sup> این تنها چیزی است که فراتر از محدوده دانش بشری است که باید به صورت ایمان اتخاذ شود» (Hick, 1966: 11). مطلب قابل نقد این دیدگاه در سطر اول سخن هیک نهفته است: «دارای ماهیت کلامی». این بدان معناست که «ایمان» عنصری در تصمیم‌گیری درباره آنچه باید در سایر عرصه‌ها باور داشت نیست. به عبارت دیگر، این صورت‌بندی فرض می‌کند که در همه حوزه‌های غیرالهیاتی و غیرکلامی تحقیق و اعتقاد انسان، همیشه یا دست‌کم در اغلب موارد، مبتنی بر مشاهده مستقیم یا شیوه‌ای است که بتواند با قاطعیت دقیق ثابت کند. به‌علاوه، این دیدگاه فرض می‌کند که به طور کلی در موارد غیرالهیاتی چنین است که حاصل آنچه مستقیماً مشاهده می‌شود، نتایج بحث‌برانگیز نیست، زیرا اجبار منطقی به تأیید وجود دارد.

در واقع، بعضی اوقات به نظر می‌رسد که شواهد یا استدلال‌های مربوط به برخی از موضوعات، چنان متقن و استوار است که بنابر حکم عقل، هر شخص ناگزیر از پذیرش آن است. با این حال،

۱. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «خدایی شکاف‌ها» (God of the gaps) و «پرستش شکاف‌ها» (Worshipping the gaps) رک. دانشنامه فلسفی استنفورد، مدخل «Teleological Arguments for God's Existence».

تقریباً همواره شخص دیگری وجود دارد که با عقیده مزبور مخالف است؛ شخصی که به راحتی نمی‌توان وی را غیرمنطقی خواند. همین امر سبب می‌شود که علم نیز علی‌رغم مشاهدات و استدلال‌ات، گفتمانی باشد. بنابراین، علم از این حیث، بسیار شبیه به دین، در مواردی که توافق امکان‌پذیر است، با گفت‌وگو پیش می‌رود و این زمینه توافق عمومی است که امکان پیگیری آن نکاتی را که چنین توافقی در مورد آنها وجود ندارد، فراهم می‌کند تا جایی که گاهی اوقات منجر به کشف یا ارائه نظریه‌های جدید می‌شود که اجماع پیشینی را که از آن آغاز شده‌اند، بر هم می‌زنند (رک. کلباسی‌اشتری و حاجی‌زاده، ۱۳۹۷). این ویژگی عملی و تکاملی تحقیق علمی و به‌طور کلی زندگی است. بنابراین، گونه‌ای ایمان به‌مثابه امر غیراستدلالی، در همه جنبه‌های درک انسان وجود دارد (Budziszewski, 1992: 52). در واقع قابل انکار نیست که، تفاوت قابل توجهی در میزان ایمان لازم برای تأیید اصول اساسی نظریه انتخاب طبیعی در برابر صورت‌بندی نیقینی<sup>۱</sup> تئلیث در مورد واقعیت غایی، وجود دارد. بنابراین بدون تردید دلایلی برای اعتقاد به یک موضوع بیش از موضوع دیگر وجود دارد اما چنین دلایلی به ندرت، یا حتی هرگز، موجب می‌شود همه کسانی که با آن‌ها روبرو می‌شوند، آن را به نحو ناگزیر بپذیرند (Hick, 1966: 15). بنابراین هر پرسش تردیدآمیزی دست‌کم برای برخی برداشت‌ها بلحاظ منطقی مجاز است.

همچنین باید توجه داشت، فروتنی در چارچوب درک دینی مطلق‌گرایانه و انحصارطلبانه و رفتار توأم با حسن‌نیت مؤمنان با سایر افراد، هرچند یک فضیلت مهم و تأثیرگذار است لکن نمی‌تواند جایگزین اضطراب شده و کارویژه‌های آن را به نحو مشابه و البته مؤثر ایفا نماید. به عبارت دیگر فروتنی، مانند مدارا، فضیلتی دینی، اخلاقی و سیاسی است، نه معرفتی. فروتنی مطمئناً می‌تواند به صورت حسن‌نیت در مواجهه با سایر افراد مؤثر باشد، لکن، همانند مدارا، نیازی نیست شخص فروتن، نسبت به عقاید و باورهای دیگران، آگاهی کافی یافته یا در باورهای یقینی خود، احتمال خطا دهد. بنابراین هرچند بسیاری از مطلق‌گرایان مذهبی، به درستی یک نگرش فروتنانه از رویکرد خود ارائه می‌دهند، اما چنین تواضع و فروتنی، موجب بازبینی و بازخوانی آگاهی فرد

1. Nicene

نخواهد شد. به عبارت دقیق‌تر در این رویکرد، شخص نسبت به امور فروتنی دارد، نه نسبت به اعتقادات خویش در مورد آن امور. بنابراین در این رویکرد، برای نمونه فرد، نسبت به سایر نگرش‌ها به خدا، فروتن بوده و به آن‌ها احترام می‌گذارد لکن در مورد نگرش خود در خصوص خدا، فروتنی پیشه نمی‌کند و آن را مورد تردید قرار نمی‌دهد.

بنابراین مفهوم اضطراب معرفتی همچنین می‌تواند در اصلاح بنیادین گرایش بسیاری از مؤمنان به نادیده انگاشتن اختیار انسان برای اعتقاد دینی و مذهبی، مؤثر باشد.

### و. در نقد اضطراب معرفتی

البته ممکن است گفته شود؛ که قرائت ارائه شده از اضطراب معرفتی یا اثر نهایی آن یعنی منع تحمیل عقاید، دچار یک تناقض خودویرانگر آشکار است. چنین نقدی ممکن است چندین صورت‌بندی مختلف داشته‌باشد؛

اول. پارادایم موجود از اصل تناقض که به قدمت لیبرالیسم برای مقابله با آن پیشینه دارد، ادعا می‌کند که اصل عدم تحمیل عقاید، در صورت اعمال، خودویرانگر است، زیرا ممکن است در شرایطی برای صیانت و حمایت از خود ملزم به استفاده از ابزارهای قهری و تحمیلی باشد تا از اقدامات مغایر با خود جلوگیری نماید. البته نظریه‌پردازان لیبرال به این اعتراض به‌وسیله‌ی تفکیک و تمایز میان هنجارهای ماهوی و رویه‌ای و با استدلال به رویه‌ای بودن مقررات مدنی و سیاسی لیبرال و در نتیجه بی‌طرفانه بودن آن، پاسخ داده‌اند. بنابراین، مخالفت برداشت‌های مغایر با اضطراب معرفتی و احتمالاً ممانعت از آن‌ها، از نظر ماهیت، کاملاً متفاوت از هرگونه باور بنیادین یا اصل عملی است که برخلاف چنین منعی اعمال می‌شود. این تفاوت، تا حدی از این واقعیت ناشی می‌شود که لیبرالیسم حق و توانایی فرد برای پذیرش و عمل به هر عقیده‌ای که شخص می‌تواند بر اساس شیوه‌های موجه، به‌دست آورد؛ را به رسمیت شناخته است و بدان متعرض نمی‌گردد؛ البته تا بدان‌جا که شخص حق دیگران را در همین آزادی، نقض نکند. موضوعی که در ادبیات فقهی ذیل قاعده لاضرر و لاضرار (حیدری، ۱۳۷۹: ۹۵) و در اصل چهلم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با بیان این‌که «هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله‌ی اضرار به

غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد.» پیش‌بینی شده است. مضاف بر این، همچنان که رالز معتقد است، اعتبار اجرای هنجارهای لیبرال به موارد ضروری و عملی زندگی اجتماعی مرتبط است (رالز، ۱۳۹۷). در واقع انسان‌ها در جامعه، ناگزیر از تعامل و گفت‌وگو در مرزهای باورهای خود هستند و تنها راه تحقق مسالمت‌آمیز این امر، تصویب مقررات رویه‌ای ذاتا بی‌طرفانه، در مورد هر نظام اجتماعی است که حقوق مربوط به آزادی ماهوی همه افراد جامعه را به صورت بیشینه تأمین کند. اما چنین بیشینه‌سازی متقابل حقوق، مستلزم به حداقل رساندن امکان هر دیدگاه بنیادین خاص، برای دخالت در پذیرش و اعمال دیدگاه‌های دیگر است. بنابراین گرچه مقررات لیبرال، سایر دیدگاه‌ها خصوصا دیدگاه‌های مداخله‌گر و محدود کننده آزادی افراد در پذیرش یا عمل به باورهای بدیل، را محدود می‌سازد، اما این امر ناگزیر و ضروری است. بنابراین اگر قوانین، منحصرأ برای کنترل اراده‌ی خودسرانه برای مداخله در امور دیگران باشد، تأثیر آن‌ها در رفتار افراد و منع تحمیل شده از سوی آن‌ها، به‌خودی‌خود به معنای محدودیت آزادی انسان نیست. در واقع با از بین بردن آسیب‌پذیری افراد در مقابل مداخله خودسرانه دیگران، قوانین محدود کننده، قلمرو آزادی را به وجود می‌آورند که در غیر این صورت نمی‌توانست وجود داشته باشند (Larmore, 2008: 168).

دوم. همچنین می‌توان اعتراض کرد که تحلیل ارائه شده از اصل ممکن‌الخطا بودن انسان، که قرائت اضطراب معرفتی بر آن استوار است و بنابراین، صورت‌بندی ارائه شده از اصل عدم اجبار، قابل تردید بوده و استوار نیست. به عبارت دیگر، ادعا مبنی بر ممکن‌الخطا بودن همه ادراکات انسان نیز بر اساس منطق خود، ممکن‌الخطا است و بنابراین قابل تردید است. در واقع اصل اساسی شک و تردید این است که هیچ حکمی نباید صادر نمود و یا این که هیچ چیز را به یقین نمی‌توان شناخت، حال آنکه شکاک با تقریر عقیده خود، دست کم این حکم را یقینی دانسته است که «هیچ چیزی را به یقین نمی‌توان شناخت». دیوید هیوم هر چند که خود شکاک بوده است، بیان می‌دارد؛ «کسانی که رنج رد کردن لطایف‌الحُجج شکاکان مطلق را به خود می‌دهند، در واقع مدافعی در مقابل خود نمی‌یابند» (فولکیه، ۱۳۶۶: ۳۵). در پاسخ به این اعتراض باید توجه داشت که اضطراب معرفتی با شکاکیت، تفاوت و تمایز بنیادین دارد. «از لحاظ فلسفی، مذهب شک



طریقه‌ای است که دستور آن این است: نباید درباره هیچ امری حکم کرد؛ زیرا حکم انسان نمی‌تواند نائل به یقین بشود ... شامل هرگونه تصدیقی می‌شود» (فولکیه، ۱۳۶۶: ۵۱). لکن در اضطراب معرفتی، فرد از تصدیق گزاره‌ها امتناع نمی‌ورزد بلکه در وهله نخست تصدیقات دیگران را محترم دانسته و متعرض آن نمی‌شود و همچنین، تصدیق خود را همواره در معرض بازخوانی و ارزیابی قرار داده و اهتمام جدی بر بهبود آن دارد. مضاف بر این «ممکن‌الخطا بودن» همان «خطا بودن» نیست؛ بنابراین می‌توان به موجه بودن اعتقادات خود باور داشت و در همان حال به ممکن‌الخطا بودن خود نیز معترف بود؛ زیرا ممکن‌الخطا بودن حق باورمندی و عمل به باور را سلب نمی‌کند بلکه آن را به یک میزان، فراگیر و همگانی و قابل بازاندیشی می‌داند.

بنابراین ارائه مفهوم اضطراب معرفتی، در تلاش برای اجبار دیگران به انصراف از دیدگاه‌های مطلق‌گرایانه ایشان نیست؛ بلکه توصیه می‌کند با وجود اعتقاد راسخ به یک مفهوم و باور فعلی به آن، به دلیل امکان خطا در ادراکات بشر، انسان در وهله نخست از اجبار دیگران و نه تشویق به باور خاص، خودداری نموده و همواره نسبت به بهبود دریافت‌های معرفتی گشوده باشد. بنابراین بدیهی است که مفهوم اضطراب معرفتی بدین معنا نیست که افراد نمی‌توانند با روش‌های مناسب و مسالمت‌آمیز، دیگران را متقاعد کنند که عقیده ایشان خطا یا صحیح است؛ فلذا شخص باورمند به اضطراب معرفتی نیز این حق را خواهد داشت. بنابراین از آن جا که در برداشت اضطراب معرفتی، باوری خاص، اثبات و توصیه نشده و صرفاً گشودگی در برابر پذیرش تصورات احتمالی پیشنهاد می‌گردد؛ نمی‌توان آن را در تناقض با خود ارزیابی نمود.

مضاف بر این نباید محتوای قضایای موسوم به خودویرانگر را بر خود آن‌ها گسترش داد، زیرا مبانی صدق چنین گزاره‌هایی تابع صدق گزاره یا گزاره‌های دیگری است و اگر آن گزاره یا گزاره‌ها صادق باشند، این گزاره صادق یا کاذب خواهد بود. و این مسئله، هیچ خودشکنی و ناسازگاری در درون خود ندارد (ماونس، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

در نهایت، می‌توان اعتراض به اضطراب معرفتی را به صورت ماهوی و نه شکلی صورت‌بندی کرد. تصور کنید، شخص به مجموعه‌ای از اعتقادات باور دارد که وفق آن‌ها وی وظیفه دارد با

جلوگیری از اشاعه دیدگاه‌های بدعت‌آمیز، یک ارتدوکس اعتقادی خاص را اعمال کند و در صورت لزوم، چنین کاری را به اجبار انجام دهد. بعلاوه، باید فرض کرد این مجموعه از اعتقادات، دست‌کم از نظر اولیه منطقی است. قرائت پیشین از پیامدهای هنجاری اضطراب معرفتی، به نظر می‌رسد، در این مورد، ایجاب می‌کند که، با توجه به هرگونه تردید در مورد اعتقادات یقینی شخص، وی باید اعتقاد خاصی را که در حال حاضر معتبر می‌داند، رد کند. نتیجه‌ای که به نظر می‌رسد، متناقض باشد.

اما این اعتراض، رابطه اضطراب معرفتی با عقاید ارتدوکس را به‌درستی بیان نمی‌کند. در واقع مفهوم ممکن‌الخطا بودن انسان، رکنی غیرقابل انکار در مجموعه دریافتهایی است که در وهله اول شخص مومن، باید در شکل‌گیری اعتقادات خود در نظر بگیرد. به عبارت دیگر، اضطراب معرفتی ایجاب نمی‌کند که او به‌طور متناقضی عقیده‌ای را که پیش از این بنا به دلایل منطقی، درست می‌دانست، نادرست بداند. بلکه منطق اضطراب معرفتی، عقیده وی مبنی بر حق اجبار دیگران را نفی می‌کند؛ زیرا چنین اعتقادی لزوماً پیامدهای معرفتی مفهوم ممکن‌الخطا بودن انسان و به‌تبع آن ذات او را نادیده می‌گیرد.

همچنین باید توجه داشت، پابندی شخص یاد شده به گزاره‌ی «در صورت لزوم، چنین کاری را به اجبار انجام دهد»، می‌تواند با ارائه‌ی یک تفسیر مناسب، در توافق با اضطراب معرفتی اجرا گردد. در واقع، اجبار مندرج در گزاره‌ی یاد شده را که معمولاً به معنای استفاده از قوه قهریه قلمداد می‌گردد را می‌توان با استفاده از برهان قاطع جایگزین نمود. امری که در ادبیات قرآنی برهان قاطع نامیده شده و در باب آن گفته شده «از آن‌رو که یقینی‌ترین راه و متقن‌ترین شیوه برای احقاق حق یا ابطال باطل است، حجت نامیده می‌شود.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۹/۱۱ و شیرازی، بی‌تا: ۲۰۵/۳)

همان‌طور که بیان شد، ضرورت عملی مدارا به سبب پدیداری منازعات دینی و مذهبی در دوران متأخر، مسئله اساسی اندیشمندان به‌ویژه متألهین و فیلسوفان نواندیش بود. شوربختانه علی‌رغم اهتمام جدی فلاسفه‌ی متأخر خصوصا در اروپای قاره‌ای، اندیشه‌ها و شیوه‌های ارائه شده توسط ایشان در نهایت، به‌گونه‌ای خودویرانگر، به نقض خود تبدیل شده، و اندیشه آزادی، افیونی گردید برای سلب آزادی. در پی این پیامد ناخواسته‌ی نامطلوب بود که ضرورت پیش‌بینی گونه‌ای نگرش معرفتی در پس رویکردهای عملی پدید آمد. به همین دلیل است که در پس فضیلت مدنی مدارا یا فروتنی که بی‌تردید توانسته نظام اجتماعی جوامع متکثر را سامان داده و به سوی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز سوق دهد، باید مفهوم اضطراب معرفتی را به‌مثابه فضیلت و ارزش شناسایی نمود و پذیرفت. پذیرش آگاهانه اضطراب معرفتی، به تعبیری که در این مقاله بیان شد، نمایانگر پذیرش سطح بالاتری از مسئولیت‌پذیری مدنی است. در اضطراب معرفتی، باید تعصب نظری رها شود، تا به این ترتیب تکامل اندیشه‌ی بشری به‌دست آید. اضطراب معرفتی، نشان دهنده بلوغ آگاهی انسان است و بلوغ بشری مانند تمدن وی، چالش‌های ویژه‌ی خود را دارد. اما بدون وجود چنین احساس اضطرابی، انسان همواره در حال انکار یک حقیقت اساسی که در تمام سنت‌های بزرگ حکمت جهان آشکار شده‌است، خواهد بود: انسان‌ها ذاتا کامل نیستند.

مضاف بر این، اضطراب معرفتی، به‌عنوان اصلی نظری، نه‌تنها در تعارض با ایمان دینی و تعالیم آن نیست بلکه همان‌طور که بیان شد، در مواردی متعددی، بنیاد، مکمل یا پیامد آن است. همچنین تأکید می‌گردد که مدارا، ویژگی ممتاز، اصیل و بنیادین لیبرالیسم نیست. زیرا همان‌طور که گفته شد، مدارا از نظر روانشناختی، تاریخی و نظری ناشی از اضطراب معرفتی است و به‌واسطه‌ی آن معنایی روشن و ظهوری مؤثر خواهد داشت. اضطراب در مورد محدودیت‌های درک و فهم انسان شرط واقعی فرهنگ مردم‌سالار است. فلذ جامعه‌ای که اضطراب معرفتی در آن سرکوب شود، نمی‌تواند پذیرای مدارا و آزادی به‌صورت پایدار باشد.

## منابع و مأخذ:

## الف- منابع فارسی:

۱. ادواردز، پل، (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.
۲. آربلاستر، آنتونی، (۱۳۹۲)، لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۳. حسین خانی، علی، (۱۳۸۹)، «واکاوی ضد واقع گرایی و رهیافت تحقیق گرایانه مایکل دامت»، نشریه متافیزیک، پاییز و زمستان، شماره ۷ و ۸
۴. رالز، جان، (۱۳۹۷)، لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: نشر ثالث.
۵. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.
۶. شریف زاده، رحمان، (۱۳۹۷)، خوشامدگویی به تناقض: جستاری در باب پارادوکس، تناقض و تناقض باوری، تهران: نشر کرگدن.
۷. فراستخواه، مقصود، (۱۳۷۴)، سرآغاز نواندیشی دینی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. بیزر، فردریک، (۱۳۹۸)، رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه)، سیدمسعود آذرقام، تهران: انتشارات ققنوس.
۹. فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۹)، نزاع دانشکده‌ها، ترجمه سیده معصومه موسوی، تهران: نشر شبخیز.

۱۱. کلباسی‌اشتری، حسین و حاجی زاده، امیر، (۱۳۹۷)، «نسبیت معقولیت علمی در کوهن و کاسپرر»، پژوهش‌های علم و دین، سال نهم پاییز و زمستان، شماره ۲، پیاپی ۱۸.
۱۲. کیرکگارد، سورن، (۱۳۸۸)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۱۳. لاک، جان، (۱۳۹۷)، نامه‌ای در باب مدارا، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی.
۱۴. ماونس، هاوارد، (۱۳۷۹)، درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: طرح نو.
۱۵. مایزر، چت، (۱۳۸۳)، آموزش تفکر انتقادی، ترجمه خدیار ابیلی، تهران: انتشارات سمت.
۱۶. مک‌گراث، آلیستر، (۱۳۹۷)، نوآئیسیسم (هفت گفتار انتقادی در باب بی‌خدایی)، ترجمه شهاب غدیری، تهران: نشر فلات.
۱۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۳)، «عقیده پرستی، بت‌پرستی است»، نشریه بازتاب اندیشه، شماره ۵۴.
۱۸. میل، جان استوارت، (۱۳۹۵)، رساله‌ای در باب آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۹. هایدگر، مارتین، (۱۳۹۲)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۰. هیئت تحریریه، (۱۳۸۳)، «پای‌بندی به عقیده حق، نشانه ایمان و تساهل درباره آن، علامت نفاق است»، نشریه کلام اسلامی، شماره ۵۱.
۲۱. هیوم، دیوید، (۱۳۹۷)، گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی، مترجم رسول رسولی‌پور، تهران: نشر حکمت.
۲۲. خزائی، زهرا، (۱۳۹۳)، «معرفت‌شناسی فضیلت: ماهیت، خاستگاه و رویکردها»، فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و هفتم، شماره دوم.
۲۳. فخار نوغانی، سعیده و اکبری، رضا و مسعودی، جهانگیر، (۱۳۹۳)، «معرفت‌شناسی فضیلت محور و مسئله توجیه»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، شماره مسلسل ۱۴، سال ۸.

**ب) منابع عربی:**

۲۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، قم: موسسه آل البيت.
۲۵. حسینی شیرازی، محمد، (بی تا). تقریب القرآن الی الازهان، قم: دارالعلم.
۲۶. حیدری، سید کمال، (۱۳۷۹)، قاعده لا ضرر و لا ضرار للشهید الصدر، قم: دارالصادقین.
۲۷. صدر المتألهین شیرازی و محمد، صدرالدین، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح، تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

**ج) منابع لاتین:**

30. Aquinas, Thomas (1997), *On the Government of Rulers*, trans. James M. Blythe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
31. Ball, Terence (2004), *The Federalist, with Letters of Brutus*, Cambridge: Cambridge University Press.
32. Berlin, Isaiah (1998), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, New York, Farrar, Straus, and Giroux.
33. Budziszewski, J. (1992), "Religion and Civic Virtue", American Society for Political and Legal Philosophy, Harvard University Press.
34. Bury, J. B. (2006), *The Idea of Progress*, Teddington, The Echo Library
35. Feldman, Richard (2003), *Epistemology*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
36. Fichte, Johann Gottlieb (1988), *Early Philosophical Writings*, Trans. and ed. Daniel Breazeale, Ithaca, Cornell University Press.

37. Fisher, Alec (2001), *Critical Thinking: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

38. Hick, John (1966), *Faith and Knowledge*, 2nd ed. Ithaca, Cornell University Press.

39. keirkegaard, Soren (1941), *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.

40. keirkegaard, Soren (1980), *The Concept of Anxiety*, Reidar Thomte, with Albert B. Anderson, ed. and trans, Princeton, Princeton University Press.

41. Kierkegaard, soren (1941), *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.

42. King, Preston (2016), *The Study of Politics: A Collection of Inaugural Lectures*, Routledge.

43. Kompridis, Nikolas (2006), *Critique and Disclosure*, Cambridge, MIT Press.

44. LARMORE, Charles (2004), *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*, Ed. by Daniel Weinstock and Christian Nadeau. In: *Republicanism: history, theory and practice*, Frank Cass Publishers, London.

45. LARMORE, Charles (2008), *The autonomy of morality*, Cambridge university press, newyork

46. Luper, Steven (2000), *Existing: An Introduction to Existential Thought*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Co.

47. Macedo, Stephen (1992), "CHARTING LIBERAL VIRTUES", *American Society for Political and Legal Philosophy*, Vol. 34

48. Macedo, Stephen (1992), *Charting Liberal Virtues: In Virtue*, ed. John W. Chapman and William A. Galston, New York: New York University Press.



49. Marcus, George E. (2002), *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, University Park Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

50. Milton, John (1911), *Of Education, Areopagitica, The Commonwealth*, ed. Laura E. Lockwood, Boston, Houghton Mifflin Co.

51. Mircea, Elide (1987), *The Encyclopedia of Religion*, V. 3&4, mac milan publishing company, New York

52. Murray, paul D. (2004), *Fallibilism, Faith and Theology: putting Nicholas Rescher to theological work*, *Modern Theology*, VOL 20, Issue 3

53. Newport, Frank (2016), "Five Key Findings on Religion in the U.S.", Gallup.

54. Niebuhr, Karl Paul Reinhold (1996), *The Nature and Destiny of Man*, Louisville, Westminster John Knox Press.

55. Peirce, Charles Sanders (1955), *The Scientific Attitude and Fallibilism*, in Justus Buchler, ed., *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.

56. Pojman, Louis P. (2001), *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, 2nd ed. Belmont, CA, Wadsworth.

57. Rousseau, Jean-Jacques (2000), *On the Social Contract*, chap. VII (On the Sovereign), in *Classics in Political Philosophy*, 3rd Ed., ed. Jene M. Porter, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

58. Sartre, Jean-Paul (1966), *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes, New York, Washington Square Press.

59. Stanford encyclopedia of philosophy (2019), "Teleological Arguments for God's Existence": First published Fri Jun 10, 2005; substantive revision Wed Jun 19, 2019, available at:

<https://plato.stanford.edu/>

60. Tillich, Paul Johannes (1951), *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press.

61. Weithman, Paul J. (1997), *Religion and contemporary liberalism*, university of notredome press.



62.Gray, John. (1995), Liberalism. Minneapolis, University of Minnesota Press

63.Brown, L. susan (1993), The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism, and Anarchism, Black Rose Books, New York

64.Rustin, Michael (2019), Epistemic Anxiety, The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis, oxford university press

65.Ichikawa, Jonathan Jenkins (2018), FAITH AND EPISTEMOLOGY, Published online by Cambridge University Press, available at [www.cambridge.org](http://www.cambridge.org)

## Epistemic Anxiety as a Fundamental Principle of Social Life

Mohammad reza Danesh shahraki<sup>1</sup>

### Abstract

Social life in the modern world requires a kind of tendency to continuous and fundamental understanding and dialogue; Understanding and dialogue that is more than a practical approach based on tolerance for each other but based on a specific formulation of epistemic convergence. In other words, behind any kind of tolerance and leniency in the public arena, there needs to be solid epistemological foundations; These epistemological foundations are effective not only in the efficiency and deepening of peaceful social life, but also in the theological foundations of religious knowledge. In fact, the first step in civil tolerance and true faith is to accept the possibility of human fallibility as an essential element inherent in him/her. Acceptance of this element causes man to always be anxious about the validity of his perceptions. The inevitable consequence of this epistemological anxiety is that one should always be open to reviewing and reconstructing one's beliefs, never consider oneself as the criterion for judging others and consequently does not expect others to follow one's beliefs.

**KeyWords:** *epistemological anxiety, social life, reliability of certainty, tolerance, fallibility.*

1. Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, (Email: mrezadanesh.sh@ut.ac.ir)

## ابعاد و کاربردهای دانشنامه‌ای مقاله

