



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

۵۵

فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط  
سال چهارم (تابستان ۹۷)



مباحث معرفت‌شناسی، تولید علم دینی، یا تأکید بر کارگزاران عقلی، علی‌الکرانه

ذاتاً متون دینی از نگاه نوانحزاییان/ محمد عرب‌خانی

پایین در فلسفه اشراقی/ مهدی عباس‌زاده

از دیدگاه تطبیقی، جامعه‌شناسی معرفت کارل مایهارد و نظریه پارادایمی فاکس گوهن/

ملا محمد حسن مقدم خداری

علم عامی، راه علمی برای چند مسئله در اولیات اسلامی به نظریه محمد تقی مصباح یزدانی/

امیر حسین رکن‌پوشی، آوا خدایی

اواندیشناسی معاصر قرآنی و فلسفه فقه عرفانی/ ابوالکاسم علی‌نویست، علی‌رضا قاسمی‌راد، محمد حسین رفیعی

تحلیل و آسیب‌شناسی فلسفه زبان معاصر غربی/ محمدرضا آندی، محمدرضا آندی، هوش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی، پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط: شماره ۵۵ - سال چهاردهم - پاییز ۱۳۹۲

نویسنده:

علی اکبر رشاد

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۰	فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط: شماره ۵۵ - سال چهاردهم - پاییز ۱۳۹۲
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۴	فهرست
۱۶	مبنای معرفت شناختی تولید علم دینی، با تأکید بر کارکردهای عقل / علی اکبر رشاد
۱۶	اشاره
۱۶	چکیده
۱۷	درآمد
۱۷	۱. مبنای معرفت شناختی تولید علم دینی
۲۸	۲. نقش و سهم عقل در تولید علم و تحصیل معرفت
۳۲	نتیجه گیری
۳۲	منابع و مأخذ
۳۶	دلالت متون دینی از نگاه نواعترالیان / محمد عرب صالحی
۳۶	اشاره
۳۶	چکیده
۳۷	الف) مقدمه: بیان نظر رقیب
۳۷	اشاره
۳۷	۱. سیالیت دلالت و معنا در هرمنوتیک فلسفی
۳۸	۲. سیالیت دلالت و معنای متن در نگاه اعتزالیان جدید
۴۲	ب) نقد نظریه رقیب
۴۲	۱. هسته های ثابت معنایی، ناقض نظریه سیالیت
۴۲	۲. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و توسعه و تعمیق معرفت
۴۳	۳. موضوع له در اسمهای عام

۴۴	۴. خلط بین شرح اللفظ و مای حقیقیه
۴۵	۵. انتقال دلالی یا انحراف دلالی
۴۶	۶. انکار امر واقع
۴۶	۷. سدّ باب مفاهمه
۴۶	۸. تفکیک بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما»
۴۸	۹. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و ظهور لایه های پنهان معنا
۵۰	نتیجه گیری
۵۱	منابع و مأخذ
۵۴	یقین در فلسفه اشراق / مهدی عباس زاده
۵۴	اشاره
۵۴	چکیده
۵۵	۱. معنای یقین
۶۰	۲. یقین از طریق برهان
۶۹	۳. یقین از طریق شهود
۷۳	نتیجه گیری
۷۹	منابع و مأخذ
۸۳	ارزیابی تطبیقی جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن / غلامحسین مقدم حیدری
۸۳	اشاره
۸۳	چکیده
۸۴	مقدمه
۸۹	۱. متون درسی فلسفی و علمی
۹۳	۲. ادراک گشتالتی در علوم انسانی و تجربی
۹۹	۳. چشم انداز - پارادایم
۱۰۳	۴. چشم اندازهای گوناگون و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها
۱۰۵	۵. مفاهیم و تغییر معنایی
۱۰۸	۶. گسست ارتباطی

۱۱۱	۷. نسبی گرایی یا نسبت گرایی
۱۱۵	نتیجه گیری
۱۱۷	منابع و مأخذ
۱۱۹	علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات نگاهی به نظریه محمدتقی مصباح یزدی / امیرحسین زادیوسفی، داود حسینی
۱۱۹	اشاره
۱۱۹	چکیده
۱۲۰	مقدمه
۱۲۰	۱. نظریه مصباح یزدی درباره اولیات
۱۲۰	اشاره
۱۲۲	۱-۱. گام اول
۱۲۲	اشاره
۱۲۲	۱-۱-۱. مسئله اول
۱۲۶	۱-۱-۲. مسئله دوم
۱۲۸	۱-۲. گام دوم
۱۳۰	۱-۳. گام سوم
۱۳۵	۲. علوم حضوری به کاررفته در نظریه مصباح یزدی
۱۳۵	۲-۱. علم حضوری اول
۱۳۵	۲-۲. علم حضوری دوم
۱۳۶	۲-۳. علم حضوری سوم
۱۳۶	۲-۴. علم حضوری چهارم
۱۳۷	۲-۵. علم حضوری پنجم
۱۳۸	۳. نقدها
۱۳۸	۳-۱. نقد اول
۱۴۰	۳-۲. نقد دوم
۱۴۲	نتیجه گیری
۱۴۲	منابع و مأخذ

۱۴۵	گونه شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی / ابوالقاسم علی دوست، علی رضا قائمی نیا، محمدحسین رفیعی
۱۴۵	اشاره
۱۴۵	چکیده
۱۴۶	مقدمه
۱۴۶	مبحث اول: بررسی و تعریف عرف
۱۴۶	الف) عرف در لغت
۱۴۷	ب) عرف در اصطلاح
۱۴۹	ج) تأملی در تعاریف عرف
۱۵۰	د) تعریف برگزیده
۱۵۱	مبحث دوم: گونه شناسی مفاهیم قرآنی
۱۵۱	اشاره
۱۵۲	۱. اعلام و واژگان پر کاربرد و متعارف
۱۵۳	۲. واژگان بیگانه
۱۵۴	۳. واژگان غریب
۱۵۶	۴. مفاهیم تغییرمعنایافته
۱۶۰	۵. مفاهیم ویژه و بنیادین
۱۶۱	۶. مفاهیم احساسی و حکایت گر ادراکات وجدانی
۱۶۲	۷. مفاهیم شرعی (فقهی فرعی)
۱۶۴	۸. مصادیق و موضوعات
۱۶۴	اشاره
۱۶۵	۸-۱. مصادیق نامحسوس و ذهنی
۱۶۵	۸-۲. مصادیق ثابت عینی
۱۶۶	۸-۳. مصادیق تحول پذیر
۱۶۷	۸-۴. حقایق غیبی
۱۶۹	۸-۵. مفاهیم مرتبط با اوصاف خدا
۱۶۹	۹. حروف



۱۷۰	نتیجه گیری
۱۷۱	منابع و مأخذ
۱۷۷	تحلیل و آسیب‌شناسی فلسفه زبان معاصر غربی / محمد رضا اسدی، محمد رعایت جهرمی
۱۷۷	اشاره
۱۷۷	چکیده
۱۷۸	مقدمه
۱۸۰	۱. سنت های قاره ای و تحلیلی
۱۸۵	۲. فلسفه زبان قاره ای (Continental Philosophy of language)
۱۸۵	اشاره
۱۸۶	۱-۲. تطبیق و تفاوت
۱۸۹	۲-۲. محدوده تاریخی، جغرافیایی، محتوایی
۱۹۰	۳-۲. شاخص
۱۹۴	۴-۲. ملاحظات
۱۹۶	نتیجه گیری
۱۹۹	منابع و مأخذ
۲۰۲	درباره مرکز

## مشخصات کتاب

فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت شناسی و حوزه های مرتبط

سال چهاردهم/ پاییز ۱۳۹۲/ بها: ۶۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مدیرمسئول: علی اکبر رشاد

سردبیر: علیرضا قائمی نیا

مدیر اجرایی: اسلام سواری

ویراستار: محمداسماعیل انصاری

اعضای هیئت تحریریه و پژوهش

احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران) - غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی) محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران) - عبدالله نصری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - سیدیحیی یثربی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - حمیدرضا آیت اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبایی) - مهدی قوام صفری (دانشیار دانشگاه تهران) - علی اکبر رشاد (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - عبدالحسین خسروپناه (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - حسن معلمی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم) حسین عشاقی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) - ابوالفضل کیاشمشکی (استادیار دانشگاه امیرکبیر).

به استناد گواهی شماره ۵۶۵۶/۳۱ مورخ ۱۸/۵/۱۳۹۱، شورای عالی حوزه های علمیه به فصلنامه ذهن رتبه علمی - پژوهشی اعطا نمود.

تهران: خیابان شهید بهشتی، خیابان شهید احمد قصیر (بخارست)، خیابان پژوهشگاه (دوم)، پلاک ۲

تلفن: ۸۸۵۰۱۰۶۴ - ۸۸۷۳۵۴۱۷ صندوق پستی: ۸۷۸۴ - ۱۵۸۷۵

mail: zehn@iict.ac.ir

www.magazines.iict.ac.ir

تلفن های مرکز توزیع و فروش: ۸۸۷۳۰۴۴۶-۸۸۵۰۳۳۴۱

ص: ۱

**اشاره**

- طبق مصوبه مذکور فصلنامه ذهن از شماره ۳۸ (تابستان ۸۸) دارای رتبه علمی علمی - پژوهشی است.

- فصلنامه ذهن در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به نشانی [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) نمایه می شود.

- فصلنامه ذهن از همکاری محققان، استادان و مترجمان استقبال می کند.

- مطالب مندرج در فصلنامه ذهن، مبین آرا و نظریات نویسندگان آنهاست.

- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.

- فصلنامه ذهن در ویرایش مطالب دریافتی آزاد است.

- مطالب دریافت شده، بازگردانده نمی شود.

- استفاده از مطالب ذهن با ذکر مأخذ مجاز است.

راهنمای تنظیم مقالات

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

۱. نام، نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی نویسنده و مترجم، شغل، نشانی، کد پستی، و شماره تلفن خود را قید نمایید.

۲. فایل نهائی مقاله به آدرس پستی و یا ایمیل نشریه ارسال شود.

۳. حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه حروف چینی شده ۳۵۰ کلمه ای نباشد.

۴. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد.

۵. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها درج شود.

۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۷. مقاله ارسالی نباید هم زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

۸. درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پراختن ضروری است.

۹. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود، نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ عنوان کتاب؛ نام مترجم / مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.

لازم است ذکر شود که در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می گردد.

## فهرست

مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی، با تأکید بر کارکردهای عقل / علی اکبر رشاد

دلالت متون دینی از نگاه نواعترالیان / محمد عرب صالحی

یقین در فلسفه اشراق / مهدی عباس زاده

ارزیابی تطبیقی جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن /

غلامحسین مقدم حیدری

علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات؛ نگاهی به نظریه محمدتقی مصباح یزدی / امیرحسن زادیوسفی، داود حسینی

گونه شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی / ابوالقاسم علی دوست، علی رضا قائمی نیا، محمدحسین رفیعی

تحلیل و آسیب‌شناسی فلسفه زبان معاصر غربی / محمدرضا اسدی، محمدرعایت جهرمی



## مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی، با تأکید بر کارکردهای عقل / علی اکبر رشاد

### اشاره

علی اکبر رشاد (۱)

### چکیده

مؤلف مقاله در صدد ارائه ی مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی است؛ ایشان این مدعا را با ارائه ی الگویی خاص در معرفت شناسی علم، تحت عنوان «نظریه ی واقع گرای دینی» که متشکل از دو فرایند «طولی - عمودی» و «عرضی - افقی»، و مبتنی بر هشت اصل است، سامان می دهد؛ محقق محترم در پایان نوشته، کارکردهای عقل در تولید علم دینی را به تفصیل برمی شمارد. مجله ی ذهن و مؤلف محترم از نقد و نظر پیرامون مدعیات این مقاله استقبال می کنند.

واژگان کلیدی: علم دینی، معرفت شناسی واقع گرای دینی، فرایند تکون معرفت، معرفت دینی، کارکردهای عقل.

---

۱- استاد فلسفه، مدرس خارج فقه و اصول حوزه و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تاریخ دریافت:

۲۴/۹/۹۲ تاریخ تأیید: ۱۸/۱۱/۹۲



## درآمد

عنوان «مبانی معرفت شناختی تولید علمدینی»، با نگاه «پیشینی» و تأسیسی به روش تولید علم دینی، به انگیزه‌ی روش گذاری برای فهم بخشی از آورده های دین، در زمره ی مباحث «منطق فهم دین» قلمداد می شود؛ اما کاربرد این عنوان با نگاه پسینی به دین و منطق آن، از مسائل فلسفه ی دین (البته در زمره ی شاخه ی فلسفه ی علم دینی آن) به شمار می رود، و در صورتی که مراد روش شناسی معرفت دینی با نگاه «پسینی» باشد از مباحث «نظریه ی تکون و تحول معرفت دینی» (معرفت دینی به معنای گسترده ی آن که شامل معرفت علمی دینی نیز می گردد) که از فصول اصلی فلسفه ی معرفت دینی است، محسوب می شود.

رویکرد ما در این مقال، نگاه «پیشینی» و تأسیسی به روش تولید علم دینی است؛ از این رو این عنوان را باید در چهارچوب منطق فهم دین، اما ناظر به تولید علم دینی ملحوظ داشت. در این صورت، مبحث «مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی» جزء مبحث منابع علم دینی قرار می گیرد. مبحث مصادر و منابع علم دینی نیز در زمره ی مباحث مبدأ «معرفت شناختی تولید علم دینی» می گنجد، و براساس نظریه ی ابتناء (برای اطلاعات بیشتر درخصوص «نظریه ی ابتناء» ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹)، «مبدأ معرفت شناختی»، یکی از مبادی خمسه ی فهم دین و تکون معرفت دینی است.

یکی از حضرات گفته است: کسانی که از تولید علم دینی یا علوم انسانی اسلامی سخن می رانند، در صدد مقابله با علم عقلانی و جایگزینی علم نقلی (نص بسندونص محور) به جای آن اند! (ر.ک: سروش، به نشانی: [http://www.drSORoush.com/](http://www.drSORoush.com/Persian/by_drSORoush/p-nws-13890712-razvanazooloomensani.html) این بنده نیز

همان زمان در جایی به تفصیل پاسخ این تلقی ناصواب و القاء مغرضانه را دادم؛ مقال حاضر نیز می تواند مکمل پاسخ به این تلقی نادرست و القای ناصواب قلمداد گردد.

## ۱. مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی

نگره ی ما در زمینه ی «مبانی معرفت شناختی تولید علم دینی» مبتنی بر انگاره ی معرفت شناختی ای است که از آن به «نظریه ی معرفت شناسی واقع گرای دینی» تعبیر می کنیم.

این نظریه بر مقدمات و مقوّمات چندی استوار است؛ از این رو شایسته استقبال از بحث از مدعای مقال و برای روشن شدن جایگاه عقل در سامانه ی تکون معرفت بشری، به این مقدمات و مقومات اشاره کنیم؛ این مقدمات و مقومات را در قالب اصول و مبادی زیر می توان تبیین کرد:

اصل یکم) «معرفت» به مثابه یک پدیده، با اضلاع و عناصر ششگانه ی زیر در پیوند است:

۱. فاعل معرفت (شناخت بخش)؛

۲. وسائط معرفت (شناخت افزارها)؛

۳. معدّات معرفت (شناخت یارها)؛

۴. موانع معرفت (شناخت شکن ها)؛

۵. قابل معرفت (شناختگر)؛

۶. متعلق معرفت (شناخته: بالذات و بالعرض).

اصل دوم) تکون معرفت، برآیند دو فرایند «طولی - عمودی» و «عرضی - افقی» می است که در عرصه ی اطراف ششگانه ی پیشگفته صورت می بندد. فرایند «طولی - عمودی» تکون معرفت، از «سپهر ربوبی» آغاز و با طی فرایندی خاص و مناسب هر یک از وسائط، به «ساحت انسانی» منتهی می شود؛ فرایند «عرضی - افقی» نیز در ساحت بشری که نشئه ی مادی ست و در بستر تعامل میان اضلاع و عناصر فرایند عرضی تکون معرفت (عناصر سوم، چهارم، پنجم و ششم) صورت می بندد.

فرایند «طولی - عمودی» تنزل و تکون معرفت، به شرح اصول و بندهای زیر قابل تبیین است:

اصل سوم) حق تعالی، مبدأ و فاعل حقیقی معرفت است، همه ی آگاهی ها (به مثابه پیام های بازوی و ربوبی به عباد) از سپهر حضرت باری و ربّ هستی سرچشمه می گیرد و به ساحت بشری تنزل می کند؛ «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ» (انعام: ۱۰۴)؛ به تعبیر دیگر: عالم در محضر خدا حاضر است و کسب معرفت، نوعی حضور در محضر الهی ست.

اصل چهارم) ترابط معرفتی عبد و ربّ و حضور در حضرت الهی، از رهگذر دوالّ و دلایل گوناگون (به مثابه پیام افزارهای معرفت به حقایق) صورت می بندد؛ به تعبیر دیگر: خداوند تنها از یک دریچه با انسان تماس نمی گیرد، و انسان نیز تنها از یک طریق به حضرت الهی راه نمی یابد؛ به تعبیر سوم: معرفت تام هرگز تک مجری (و به تعبیر رایج: تک منبع) نیست و معرفت کامل و جامع به همه ی حقایق (برای انسان های عادی) تنها از رهگذر بهره مندی از همه ی مجاری و منابع ممکن است.

اصل پنجم) هرچند افاضه ی معرفت از بیرون وجود انسان (که قابل شناساست) صورت می گیرد، اما برخیزاز مجاری (دوالّ و دلایل) درون خیز (انفسی) اند، یعنی پیام افزار آنها در درون وجود آدمی تعبیه شده است؛ مانند «فطرت» و «عقل»؛ برخیزدیگر برونی (آفاقی) اند، یعنی پیام افزار آنها خارج از وجود قابل معرفت قرار دارد؛ مانند «وحی رسالی»، «وحینبوی»، «سنت قولی و فعلی» و «شهود».

نمودار منشورواره ی هرم معرفت

اصل ششم) تنزل معارفاز «سپهرربوبی» به «ساحت بشری»، از رهگذر هر یک از مجاری معرفت، با طی فرایند و طور افاضی مناسب همان مجرا (پیام افزار) انجام می گیرد. طریق فطرت، به طور «ارشاد وجودی» از سوی باری (راهیابی برآمده از نحوه ی وجود انسان ها)

در قالب ادراکات (بینش ها و دانش های) فطری و احساسات و افعال (گرایش ها و کنش ها) فطری در وجود آدمی بروز می کند و حاصل آن می تواند در صورت «حکمت فطری» تکون پیدا کند.

طریق عقل، به طور «الهام عقلانی» (با استخدام قوه ی خرد آدمی) از سوی واجب تعالی، در قالب ادراکات و احساسات عقلی در آدمیان ظهور می کند، و حاصل آن در صورت «حکمت عقلی» (فلسفه ی عقل گرا) سامان می یابد.

طریق اشراق، به طور «اشهاد باطنی» از سوی حق تعالی در قلب انسان های مستعد و در قالب واردات قلبی هم تجلی می شود؛ «حکمت ذوقی» (عرفان نظری) صورت تدوین یافته ی آن است.

طریق وحی نیز به طور «ایحاء» از سوی مبدأ تعالی به یکی از صور سه گانه ی مطرح شده در قرآن (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا- وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا- فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) (شوری: ۵۱) (برای اطلاع بیشتر ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۱۰۶). به رسول صاحب شریعت افاضه می گردد و حاصل آن، بخش اصلی «حکمت نقلی» را تشکیل می دهد.

کما اینکه مراتب نازله ای از وحی نیز به طور «انباء» از جانب خداوند به رسول یانبی یا ولی معصوم افاضه می شود و در قالب «سنتقولی» و «سنتفعلی» در دسترس انسان ها قرار می گیرد، و حاصل واصل آن نیز بخش دیگری از حکمت نقلی را سامان می بخشد.

فرایندهای مجاری معرفت

مجاری

معرفتی

طور

افاضی

مهبط

صورت

مُفاضه

برایند /

دستگاه

حکمی

طریق

فطری

ارشاد

وجودی

وجود

آدمی

ادراکات،

احساسات و افعال فطری

حکمت

فطری

ص: ۱۰

طریق

عقلی

ارشاد

عقلی

عقول

انسان ها

ادراکات و

احساسات عقلی

حکمت

عقلی

طریق

شهودی

إشهاد

باطنی

قلوب

انسان ها

معارف

شهودی

حکمت

ذوقی

طریق

وحيانی

ایحاء

رسول

صاحب شریعت

کلام

وحيانی

حکمت

نقلی

طریق

وحيانی

انباء

رسول /

نبی / ولی معصوم

سنت

معصوم

حکمت

نقلی

چنان که ملاحظه می شود همه ی مجاری، از مراحل و فرایندهای موازی کمابیش مشابهی برخوردارند (۱. سپهر ربوبی، ۲. طور

افاضی، ۳. مهبط معرفت [که ساحت بشری است]، ۴. صورت مُفاضه، ۵. براینند [دستگاه حکمی].

اصل هفتم) آن گاه که سیرفرایند طولی افاضه ی معرفت از سپهر ربوبی به ساحت بشری - که نشئه ی مادی است - می رسد، قهراً با عوامل عرضی دخیل در تکون معرفت، سر و کار پیدا می کند. تعامل اطراف عرضی، «فرایند افقی» تکون معرفت را تشکیل می دهد و برای دستیابی به آگاهی قدسی که معرفت صائب است، باید این عوامل به درستی مدیریت شوند؛ والا معرفت حقیقی و حقیق فراچنگ انسان نمی افتد.

در هر حال به اقتضای محدود و مشروط بودن وجود انسان، همه ی داشته های او از جمله معرفتش محدود و مشروط است (البته توجه داریم که محدود و مشروط بودن ملازم با خطابودن نیست)

اینک توضیح فرایند «عرضی - افقی»:

فرایند «عرضی - افقی» تکون معرفت در ساحت انسانی، در روند تعامل اضلاع اربعه ی: شناختگر (قابل معرفت)، شناخته (متعلق معرفت) و پیراشناخت ها که خود به دودسته ی شناخت یا رها (معدّات) - که تجربه و مشاهده نیز در زمره ی آنهاست - و شناخت شکن ها (موانع)، تقسیم می شوند، تحقق پیدامی کند. مجموعه ی اضلاع «فرایند افقی ساخت



معرفت» را می توان به صورت زیر نمودار کرد:

فرایند «عرضی - افقی» را به شرح بندهای زیر می توان توضیح داد:

۱. افزون بر خصائل ذاتی نوعی موثر بر سطح و سعه ی معرفت آدمی (به مثابه رکن قابل معرفت)، انسان ها ظرفیت و وضعیت واحدی ندارند، بلکه هر کدام از آحاد انسانی دارای خصائص شخصی سلبی و ایجابی گوناگونی هستند و این خصائص کمابیش بر فرایند تکون معرفت آنان تأثیر می گذارند.

۲. اموری که متعلق معرفت قرار می گیرند نیز همگی دارای سرشت و صفات یکسانی نیستند؛ از این رو، عناصر متعلق شناسا، در نوع و نحوه، حد و حیث تعلق معرفت، و شناخت پذیری و شناخت ناپذیری، دیریابی و زودیابی، نمی توانند به یک اندازه باشند.

۳. افزون بر دو رکن شناختگر و شناخته که بازیگران اصلی و رکنی فرایند تکون معرفت

هستند (هر چند یکی فعال و دیگری منفعل)، «پیراشناخت ها»، نیز به صورت ایجابی و سلبی، در فرایند ساخت معرفت، نقش آفرین هستند؛ بنابراین، معرفت، در فرایند تأثیر - تعامل و دادوستد چندسویه ی اضلاع اربعه - به عنوان عوامل و عناصر عرضی مؤثر در تکون شناخت - صورت می بندد.

نکته: هر چند حس در زمره ی معادات به شمار می رود، اما در فرایند عرضی - افقی، خاصه در قلمروی علوم مربوط به نشئه ی مادی، کاربست ابزارهای حسی از جایگاه خاصی برخوردار است. از نظر گاه قرآن، استفاده از حواس، به ویژه مشاهده، حتا در حوزه ی معارف دینی، از نوعی حجیت برخوردار است. (۱)

اصل هشتم) با توجه به فرض های متنوعی که از ترکیب های محتمل و قابل تحقق میان مؤلفه ها و عناصر هر یک از اضلاع اربعه ی فرایند عرضی تکون معرفت، با دیگری پدید می آید، براین فرایند تکون معرفت می تواند یکی از وضعیت های چهارگانه ی زیر باشد:

الف) تبعد از واقع: در ورطه ی انحراف از واقع افتادن و دورشدن از وضعیت اولیه ای (جهل ساده) که شناختگر قبلاً در آن قرار داشت؛ زیرا وقتی به جای واقع، ناواقع (واقع کاذب) بنشیند، آدمی با جهل ساده فاصله گرفته، از واقع دورتر گشته، دچار «جهل پیچیده» خواهد شد.

ب) تحجب از واقع: بقا بر جهل ساده ی نخستینه.

ج) تقرب به واقع: حصول دریافت های نارس و ناقص از واقع (علم مجمل). در این صورت هر چند واقع، کما هو، فراچنگ انسان نیافتاده است، اما او به واقع نزدیک شده است.

د) تعرف به واقع: حصول معرفت صائب به واقع (علم مفصل).

نظریه ی «معرفت شناسی واقع گرای دینی» بیش از این، حاجتمند بحث و تبیین است.

۱- آیات بسیاری مانند آل عمران آیه ۱۳۷، انعام آیات ۱۱ و ۷۶-۷۹، عنکبوت آیه ۲۰ و یونس آیه ۱۰۱ آشکارا از حجیت حس حکایت دارد.

تفصیل، بلکه تکمیل این نظریه، دست کم توضیحاتی به شرح زیر را می‌طلبد:

۱. تعریف کلمات و ترکیب‌های کلیدی به کار رفته در متن نظریه.

۲. اقامه‌ی ادله‌ی عقلی و نقلی لازم و ارائه‌ی شواهد و امثله‌ی کافی برای محورها و مدعیات اصلی نظریه.

۳. تبیین تعادل و تراجیح مجاری معرفت با یکدیگر.

۴. استقرا و استقصای تفصیلی عناصر و اجزای هریک از اضلاع سه یا چهارگانه‌ی فرایند افقی.

۵. تشریح کارکردهای سلبی و ایجابی هریک از اضلاع فرایند افقی و عناصر مرتبط به هر یک از آنها، در فرایند تکون معرفت.

۶. تعیین نسبت و مناسبات اضلاع و احیاناً عناصر هر کدام (به ویژه پیراشناخت‌ها) به یکدیگر.

۷. تبیین انواع ترکیب‌های محتمل عوامل عرضی و وضعیت‌های چهارگانه‌ی معرفتی ممکن و متوقع (تبعّد، تحجّب، تقرّب و تعرّف)

۸. بیان تفاوت این نظریه با نظریه‌های معرفت‌شناسی سنتی و معاصر، و دفع شائبه‌ی ناکارآمدی و نسبیت.

۹. تبیین دستاوردهای نظریه، در باب هر یک از حوزه‌های چهارگانه‌ی هندسه‌ی معرفتی دین.

۱۰. تبیین پیاوردهای نظریه در حل معضلات معرفت‌شناختی معاصر.

تذکار ۱: معرفت، در عنوان نظریه، به «محصل سعی موجه برای دست‌یابی به حقیقت» اطلاق شده؛ به نظر راقم، این تقریر از معرفت‌شناسی می‌تواند در تولید علم دینی - خاصه در حوزه‌ی علوم انسانی - مورد توجه و اعتماد قرار گیرد، و در تولید علم دینی نمی‌توان بر معرفت‌شناسی مبناگرا ابرام ورزید؛ التزام به معرفت‌شناسی مبناگرا، که نظریه‌ی مختار حکمای اسلامی است، در قلمروی علوم حقیقیه‌ی محضه، محسن و ممکن است.

تذکار ۲: اتصاف این نظریه به وصف «دینی»، ناظر به «فرایند طولی - عمودی» مطرح شده،

و اتصاف آن به وصف «واقع گرایی» نیز معطوف به لوازم فرایند «عرضی - افقی» مذکور است.

تذکار ۳: آنچه تا اینجا مذکور افتاد، مقدمه‌ی عام مبحث مبانی معرفت‌شناختی، از جمله کارایی و کارکردهای عقل در تولید علم دینی قلمداد می‌شود. مقدمه‌ی خاص بحث، عبارت از این است که: عقل آدمی به جهت کمیت و «تنوع کارکردها» و نیز از حیث کیفی و «کارکردهای جایگزین ناپذیر»ش، که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد، نقش نمایان و سهم سزاواری در تولید معرفت، معرفت دینی و از جمله علم دینی ایفا می‌کند.

نقش خطیر خرد در زمینه‌ی اثبات حجیت دیگر مدارک و مُدِرک‌ها، و «احراز مصادیق» دیگر مدارک و مُدِرک‌ها و داده‌های هر یک از آنها، همچنین سهم عقل در مقام اجرای دستاوردهای علم دینی، از کارکردهای بی‌بدیل خرد آدمی قلمداد می‌شود، که در تقسیم ارائه شده از سوی بعضی از بزرگان معاصر (به سه بخش: «منبع»، «مصباح»، «معیار») مورد تصریح درخور واقع نشده‌است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸).

## ۲. نقش و سهم عقل در تولید علم و تحصیل معرفت

چون این مقال، به قصد تأکید خاص بر کارایی و کارکردهای عقل در تولید علم دینی و علی‌الخصوص علوم انسانی سامان گرفته، در اینجا فهرست این کارکردها را آورده، در حد میسر راجع به هر یک از موارد، اندک توضیحی نیز ارائه می‌دهیم:

۱. مساهمت گسترده در تولید فلسفه‌ی علم دینی: از آنجا که فلسفه‌ی علم، معرفتی عقلانی است، عقل منبع اصلی آن قلمداد می‌شود و عمده‌ی مباحث آن به مدد عقل تولید می‌شود. برای مثال حتی اثبات مبدا المبادی و ام القضایای عقاید؛ یعنی گزاره‌ی «الله موجود»، و امدار عقل است و عقل است که این قضیه را اثبات می‌کند و بانقل نمی‌توان چنین قضیه‌ای را اثبات کرد؛ زیرا مستلزم دور است. ثبوت چنین قضیه‌ای دستاوردهای بسیاری در همه‌ی حوزه‌های معرفت و معیشت، از جمله عرصه‌ی تولید علم دینی دارد. تعبیر «مساهمت» را به کار بردیم، زیرا دیگر مجاری معرفت نیز در تولید مبانی علم دینی مشارکت دارند. اثبات موضوع علم دینی مانند همه‌ی علوم در گروی کاربرد عقل و به

عهده ی فلسفه است. چنان که از فهرست کارکردها برمی آید «عقل» سهامدار اصلی دیگر مبادی علم دینی است.

۲. اکتشاف و اثبات حجیت و اعتبار بخشی به دیگر مُدِرکات و مدارک: اگر کارکرد عقل نمی بود، بسا حتا راهی برای اثبات حجیت کتاب و سنت - که از منابع اصلی علم دینی اند - وجود نداشت. چنان که پیشتر اشاره شد: پاره ای از قضایایی که حجیت کتاب و سنت بر ساخته بر آنهاست، دستاورد عقل اند.

۳. «احراز مصادیق» دیگر مُدِرک هاومِدارک معتبر: جعل قواعد احراز مصادیق و انواع ادله به طور عمده کار خرد است؛ مثلاً تشخیص اینکه آیا «قیاس» عقلی است یا نه؟ برعهده ی عقل می باشد. هر چند با ادله ی نقلی نیز می توان به رد حجیت قیاس در قلمروی فهم دین پرداخت.

۴. معناگری و گویانندگی (ابراز) مدارک معتبر دیگر: علاوه بر «اثبات حجیت» و «احراز مصادیق»، استنطاق و «ابراز معنا» و نیز شیوه های کار بست مدارک نقلی از خدمات معرفتی مهم خرد است.

۵. سنجشگری و درستی آزمایی معرفت علمی: از جمله کارکردهای عقل آن است که معرفت علمی تولید شده را مورد سنجش قرار داده صواب از ناصواب و سره از ناسره را بازمی شناساند؛ اینکه آیا آنچه از کتاب فهمیده ایم، یا از سنت دریافته ایم، و یا تصویری کنیم مورد دلالت فطرت است، و نیز آنچه شهودش می انگاریم، درست است؟ از کارکردهای بنیادین و بسیار پراهمیت عقل است. خرد نسبت به عملکرد سایر منابع و معرفت فراچنگ آمده از سایر منابع و مدارک نقش داورانه دارد.

۶. مساهمت چشمگیر در آسیب شناسی فرایند تولید علم دینی و فرایند تحول و تکامل آن: آن گاه که درستی آزمایی شد، عقل می تواند علل خطاهای معرفتی را تشخیص دهد؛ البته دیگر مدارک نیز در این زمینه کارآمد اند، اما سهم عقل در این تشخیص افزون تر است.

۷. آسیب زدایی و علاج خطاهای واقع شده در معرفت علمی: پس از آنکه صواب و

ناصواب باز شناخته شد، رخنه های فرایند تولید علم روشن گشت، در اندیشه ی آنیم که چه کنیم که دوباره خطا رخ ندهد؟ طریق جبران و علاج خطاها، از جمله بر عهده ی عقلاست.

۸. چاره جویی برای انواع تقابل های ممکن الوقوع یا واقع شده: میان مدارک و مدرک ها، و مدالیل آنها تقابل هایی متصور یا متوقع است؛ حل و رفع تقابل ها، از جمله بر ذمه ی خرد است. وقوع اختلاف میان منابع حجت در «مقام ثبوت» ممکن نیست، ولی در «مقام اثبات» و نیز در «مقام اجرا»ی آنچه از منابع و مجاری معرفت فراچنگ آمده، ممکن است تقابل اتفاق بیافتد. امکان دارد یافته ای را از یک منبع به دست بیاوریم و یافته ی دیگر را از منبع دیگر و این دو یافته با هم در تعارض باشند و مفروض ما این است که میان منابع / مجاری حجت، تقابل واقعی و ثبوتی وجود ندارد، ولی در افق معرفت اکنون با دو معرفت مواجهیم؛ چگونگی رفع این تقابل کار عقلاست. کما اینکه در افق اجرا نیز اگر دو قضیه ی دستوری سلبی و ایجابی یا دو دستور ایجابی یا دو دستور سلبی با هم در تراحم بیفتند، عقل می تواند نقش مؤثری در حل این تقابل ها ایفاء کند.

۹. مساهمت چشمگیر در قاعده سازی و ضابطه پردازی برای حل مسئله در علم: عقل نقش بی بدیلی در مباحث منطق علوم، با رویکردهای مختلف، ایفا می کند؛ هم در درک فرایند تکون آنها، هم در درک فرایند حل مسئله در متن هر یک از علوم، هم در روش گذاری و روش گزینی برای تولید علم مطلوب و حل مطلوب مسئله ی علم. مراد ما در این سرفصل دو امر اخیر است:

گاه تصور می شود «مطلق روش شناسی های مربوط به هر علمی علی الاطلاق جزء فلسفه ی آن علماست» اما چنین نیست! به تعبیر دیگر: ما اینجا با پنج مسئله مواجهیم:

۱. تحلیل «فرایند محقق برای تکون» یک علم محقق.

۲. تحلیل «فرایند محقق برای حل مسئله» در یک علم محقق، و «روش تکون» و تطور یک علم، بسا غیر از «روش حل مسئله» در آن باشد.

۳. تجویز «فرایند مطلوب برای تکون» یک علم مطلوب.

۴. تجویز «فرایند مطلوب برای حل مطلوب» مسئله در یک علم.

۵. گزارش تاریخی «روش یا روش های به کار رفته برای حل مسئله در یک علم».

آن بخش از روش شناسی که صورت هستی شناختی و معرفت شناختی پیدا می کند، و مطالعه ی سرشت و خصائل وجودی و معرفتی آن قلمداد می شود، جزء فلسفه ی آن به حساب می آید. بدین سان مطلب اول و دوم از مسائل فلسفه ی علم است، مطلب سوم و چهارم از جنس منطق است و مطلب پنجم بر عهده ی تاریخ آن علم است. همچنین «فلسفه ی دین» غیر از «فلسفه ی معرفت دینی» است، و آن دو غیر از «منطق فهم دین» اند، و هر سه جز «تاریخ دین» و «تاریخ معرفت دینی» اند. متأسفانه گاه میان این مباحث خلط شده و همگی از مباحث فلسفه ی مضاف انگاشته می شوند! در حالی که فلسفه غیر از منطق و هر دو جز تاریخ اند.

آنچه اینجا مراد ماست مطلب سوم و چهارم است؛ اینکه یک علم چگونه باید تولید شود؟ و اینکه در درون یک علم مسئله های آن چگونه باید حل شوند؟ پس اینجا حداقل به دو دسته قاعده نیازمندیم که عقل از عهده ی تولید آنها برمی آید:

۱. تولید معظم مبانی بعیده (فراپیش انگاره ها) و نیز عمده ی مبانی وسیطه (پیش انگاره ها) و همچنین مبانی قریبه (انگاره ها) که علم دینی بالواسطه و بلاواسطه بر آنها مبتنی است، بر عهده ی عقل است؛ مثلاً مبانی یی مانند واقع مندی جهان، امکان فهم و کشف حقایق عالم (امکان معرفت)، روش مندی کشف حقایق، و مهم تر از همه، مبدأ مدار بودن هستی و توحید بنیان بودن جهان که اصل الاصول معرفت دینی است، همچنین اصل اصیل احسن انگاری جهان موجود، که خود به افزون برده اصل تقسیم می شود (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: رشاد، پاییز ۱۳۸۳، ص ۱۳-۳۶) و... همگی عقلی اند.

۲. مساهمت چشمگیر در تولید انواع قضایای علمی؛ از جمله کارکردهای خرد، تولید گزاره ی علمی اخباری و گزارشی، الزامی و دستوری، و نیز هنجاری و ارزشی ست.

این همه، بخشی از کارکردهای - البته مهم - عقل در تولید «مبانی»، «منطق» و «قضایای» علم دینی است. عقل در مقام اجرای دستاوردهای علم دینی نیز از کارایی درخور توجهی

برخوردار است که شرح آن را به فرصتی دیگر موکول می کنیم.

### نتیجه گیری

۱. «معرفت» به مثابه یک پدیده، با اضلاع و عناصر ششگانه ی زیر در پیوند است:

یک) فاعل معرفت (شناخت بخش)؛

دو) وسائط معرفت (شناخت افزارها)؛

سه) معدّات معرفت (شناخت یارها)؛

چهار) موانع معرفت (شناخت شکن ها)؛

پنج) قابل معرفت (شناختگر)؛

شش) متعلق معرفت (شناخته).

۲. تکون معرفت، برآیند دو فرایند «طولی - عمودی» و «عرضی - افقی» ای است که در عرصه ی اطراف ششگانه ی بالا صورت می بندد.

۳. فرایند «طولی - عمودی» تکون معرفت، از «سپهر ربوبی» آغاز و با طی فرایند خاص و مناسب هر یک از وسائط، به «ساحت انسانی» منتهی می شود.

۴. فرایند «عرضی - افقی» نیز در ساحت بشری در بستر تعامل میان اضلاع و عناصر این فرایند صورت می بندد.

۵. برای دستیابی به آگاهی قدسی که معرفت صائب است، باید عوامل دخیل در تکون معرفت به درستی مدیریت شوند.

۶. تولید علم دینی نیز از فرایند و سازکارهای مذکور در تبیین نظریه ی معرفت شناسی واقع گرای دینی، تبعیت می کند.

۷. عقل در تولید «مبانی»، «منطق» و «قضایای» علم دینی، و نیز در مقام اجرای دستاوردهای علم دینی دارای کارکردهای مهم و گاه بی بدیلی برخوردار است.

### منابع و مآخذ

\*. قرآن کریم.



۱. جوادی آملی؛ شریعت در آینه معرفت؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۷۸.

۲. رشاد، علی اکبر؛ نظریه ی ابتناء؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۸۹.

۳. -----؛ «فرجام قدسی تاریخ»؛ قبسات، سال نهم، پاییز ۱۳۸۳، ش ۳۳، ص ۱۳-۳۶.

۴۳. سروش، عبدالکریم، «راز و ناز علوم انسانی»، به نشانی:

[http://www.drSORoush.com/persian/by\\_drSORoush/p-nws-۱۳۸۹۰۷۱۲-razvanazooloomensani](http://www.drSORoush.com/persian/by_drSORoush/p-nws-۱۳۸۹۰۷۱۲-razvanazooloomensani)

۵. معرفت، محمدهادی؛ التمهید فی علوم القرآن؛ قم: مؤسسه ی فرهنگی تمهید، ۱۳۸۶.



## دلالت متون دینی از نگاه نواعترالیان / محمد عرب صالحی

### اشاره

محمد عرب صالحی (۱)

### چکیده

نص دینی، (۲) اعم از کتاب و سنت از ابتدا دو منبع اصلی و عمده شناخت دین مبین اسلام بوده است و حجیت کتاب و همچنین حجیت سنت واقعی - در قبال سنت منقول - مورد اجماع علمای فریقین است؛ البته اخباریان فهم کتاب را در معصومان منحصر می دانند؛ اما همین کتاب و سنت واقعی در نگاه بسیاری از نواعترالیان، (۳) هم در کیفیت شکل گیری و هم در بقا به انحای مختلف دارای اشکال بوده، در حجیت بسیاری از آموزه های آن دو، دست کم برای غیر زمان پیامبر تشکیک، بلکه انکار شده است. در این مقاله به دلیل ضیق مجال تنها به نقد و بررسی حیث سیالیت دلالت و معنای نصوص دینی از نگاه اعتزال نو پرداخته شده است؛ آنچه اکنون در اختیار ماست، متن کتاب آسمانی و متون روایی است که حامل و ناقل سنت است. در نظر این گروه دلالت متون و از جمله متون دینی، نه تابع وضع و اراده مؤلف و مولا، بلکه سیال و تابع شرایط زمانه است و معنای متن در طی زمان تغییر یافته، از این رهگذر آموزه های دینی نیز تاریخ مند و زمان مند می گردد؛ مقاله حاضر ضمن بررسی این مسئله در

- 
- ۱- استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تاریخ دریافت: ۲/۱۰/۹۲ تاریخ تأیید: ۱۳/۱۲/۹۲
  - ۲- مراد از نص دینی در کلمات نواعترالیان عبارت است از قرآن و سنت، اعم از اینکه دلالت آن صریح و واضح باشد یا ظهور در معنا داشته باشد. بنابراین مراد از نص، اعم از آن چیزی است که در کلمات فقها مطرح است. در آنجا نص به متنی اطلاق می شود که صریح در معنا بوده، دلالت یقینی داشته باشد؛ درمقابل ظواهر که دلالت ظنی دارند.
  - ۳- نواعترال جریان معاصر کلامی است که از حیث عقلگرایی خود را منتسب به معتزله قدیم می داند؛ اما در ماهیت و مبانی متمایز از آن است (برای آشنایی با این جریان، ر.ک: مؤلفان، ۱۳۹۳، ج ۱/ گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ش ۳).

هرمنوتیک فلسفی به دلیل اثرپذیری برخی از نواعترالیان از آن و پس از بیان گفته های اعتزالیان جدید، به نقد این ایده پرداخته است.

واژگان کلیدی: نص دینی، سیالیت معنا، دلالت متن، تاریخ مندی.

## الف) مقدمه: بیان نظر رقیب

### اشاره

از موضوعات مهمی که در هرمنوتیک فلسفی مطرح شده و بسیاری از اعتزالیان جدید، همچون نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، علی حرب، سلامه موسی، طیب تیزی و عبدالکریم سروش نیز به آن تأسی کرده، نتیجه آن را پذیرفتند و حتی به متون دینی هم سریان داده اند، بحث سیالیت دلالت متن است؛ البته برخی دیگر از اعتزالیان نظیر آرکون مبنای دیگری هم در سیالیت معنای متن دارند که متأثر از نشانه شناسی است. نتیجه این ایده در یک کلمه سیالیت محتوای دین و معنای متون دینی و در نتیجه تاریخ مندی بسیاری از آموزه های دینی است که قائلان به این نظر هم ابایی از پذیرش این مسئله ندارند. این در حالی است که اصولیان تقریباً اتفاق نظر دارند که هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. در اینجا نظر رقیب را مطرح کرده، سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

### ۱. سیالیت دلالت و معنا در هرمنوتیک فلسفی

انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن از جمله اندیشه هایی است که برگرفته از هرمنوتیک و هیستوریسیزم فلسفی در باب فهم و معنای متن است. گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می گوید: نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن، هیچ کدام نمی توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده است، امکان ارتباط تازه، مسدود و منتفی می شود (Gadamer, ۱۹۹۴, p.۳۹۵).

در هرمنوتیک فلسفی گادامر متن، مستقل از نویسنده، نقش اساسی در فهم دارد؛ لکن در نظر او متن، معنای واحدی ندارد که به عنوان ابژه باید دنبال آن بود، بلکه معنای متن، امری سیال و وابسته به زمان و مکان و پرسش هایی است که از سوی مخاطبان به سوی آن

افکنده می‌شود؛ «ما معنای متن را فقط از طریق دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم؛ افقی که فی حدّ ذاته و بالضروره حامل امکان پاسخ‌های دیگر می‌شود. بنابراین معنای هر جمله مربوط به پرسشی است که متن، پاسخ به آن است؛ اما این امر مستلزم آن است که معنای متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی باشد که در آن گفته شده است (Ibid, p.۳۷).

به همین جهت گادامر سنت را هم که بخشی از آن توسط متون به ما منتقل می‌شود، امری سیال و تاریخمند می‌داند، نه ثابت و ایستا؛ سنت فقط چیزی نیست که همچون پسمانده یا بازمانده‌ای از گذشته، بررسی و تفسیر گردد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس مانده نیست، بلکه چیزی است که به ما منتقل شده و به ما گفته شده است که گاه به صورت شفاهی مثل اسطوره، افسانه، آداب و رسوم و گاه به شکل مکتوب است. سنت، قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست، بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیث زبانی است که سنت را نه قطعه‌ای از گذشته، بلکه به نحو تداوم خاطره‌ها (Continuity of Memory) به ما منتقل می‌کند و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم (Ibid, pp.۳۹۰-۳۹۱).

در یک کلام می‌توان گفت که چون سنت، حیث زبانی دارد، در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و زبان آنها را به خود می‌گیرد و به شکل پویا و جدید به نسل بعد منتقل می‌شود. بنابراین نه سنت و نه زبان و نه فهم و نه تجربه، هیچ کدام شکل ایستا و ثابت ندارند، بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. متن، زبان دارد و با زبان خود در فرهنگ و سنت تأثیر می‌گذارد و همزمان از آن تأثیر می‌پذیرد و این تأثیر و تأثرات را به فرهنگ بعدی منتقل می‌کند و در طول زمان ادامه می‌یابد و چه بسا برسد زمانی که متن از معنای اولیه خود که مؤلف اراده کرده بود، منسلخ شده، معنای جدیدی به خود بگیرد.

## ۲. سیالیت دلالت و معنای متن در نگاه اعتزالیان جدید

بسیاری از «اعتزالیان جدید» هم این ایده را پذیرفته‌اند و به گفته محمد عماره جمله‌ای در بین آنها درباره نصوص مطرح است که:

ان هذه كلها اوعيه نضع فيها المضمون الذى نريد؛ نصوص دینی به منزله ظروف و قالب های خالی اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آنها می دهیم و در این ظرف می گذاریم (عمار، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

در همین راستاست که طیب تیزی می نویسد:

ان القرآن يقول كل شيء دون ان يقول شيئاً بعينه على نحو تفصیلی قطعی؛ قرآن در عین اینکه از خود معنی قطعی تفصیلی خاصی ندارد، همه معانی را میپذیرند (تیزی، ۱۹۹۷م، ص ۲۴۳).

دیگری می گوید مخاطب وظیفه ای در اخذ به آنچه خود نص می گوید، ندارد، بلکه برای او مهم این است که از سلطه نص خارج شود تا آنچه را نص نمی گوید، بفهمد؛ او محتاج چشمی است که آنچه را خود مؤلف در متن ندیده و به ذهن او هم خطور نکرده است، ببیند (حرب، ۲۰۰۵م، ص ۲۲). همو می نویسد:

«النَّصُّ يَتَّسَعُ لِلْكَلِّ، وَيَتَّسَعُ لِكُلِّ الْأَوْجِهَةِ وَالْمَسْتَوِيَّاتِ»: نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست (همان، ص ۱۴۵).

به باور سروش می توان معنای واقعی متن و نه معنای مراد را بهتر از متکلم و مؤلف فهمید؛ چراکه معنای واقعی متن در طول زمان متغیر و سیال است (سروش، ۱۳۷۵، صص ۲۹۶-۲۹۷ و ۴۴۲). ابوزید هم به تبعیت از گادامر می نویسد:

زمانی که می گوئیم دلالت متون، تاریخ مند است، به معنای ثابت ماندن معنای دین در مرحله شکل گیری متون نیست؛ زیرا زبان، ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت شکل می گیرد و دگرگون می شود (ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۲۷۹-۲۸۰).

متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنی تاریخی-اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می کند (همان، ص ۱۴۲).

قرآن از جهت الفاظ خود متن دینی ثابتی است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن، از جهت مفهومی ثابت نیست؛ چراکه همان الفاظ و جملات ظاهراً ثابت، همواره در معرض تحول است و از نظر معنایی تغییرپذیر، ... قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته

متغیر و لذا نسبی است». او سپس به طور تلویحی دلالت ذاتی متن را انکار می کند (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

محمد آرکون معتقد است که قرآن نصی است که به روی همه معانی باز است و هیچ تفسیر و تأویلی نمی تواند آن را به روی دیگر معانی ببندد یا معنای نهایی باشد (آرکون، ۱۹۹۶، ص ۱۴۵).

حسن حنفی به محدثان نسبت داده است که می گویند:

مؤلف مرده است، ولی متن و نص در حال زندگی است؛ ما از کجا بدانیم که مؤلف وقتی متنی را می نوشت، تماماً مطابق آنچه در ذهن او می گذشت، نوشته است. او در گذشته و نص او باقی مانده است و این نص است که از این پس با ما سخن می گوید. نص به منزله آینه صامتی است که به خودی خود چیزی را نشان نمی دهد؛ بلکه صرفاً نمایانگر اموری است که در مقابل او نهاده شود؛ نص منعکس کننده قرائت های اعصار تاریخی است که از آن انجام گرفته است (عمار، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

همو می نویسد اینکه مخاطب و مفسر باید نص را احیا کند، به معنای تطبیق آن با مراد مؤلف نیست، بلکه باید با مفسر مطابقت کند؛ مفسر و تأویل کننده، خود، مؤلف دوم متن است، بلکه در حال حاضر همو مؤلف واقعی است. نص گنگ و صامت است و مفسر باید آن را به سخن آورد. در اینجا دیگر معنای موضوعی خاص و معیار خاصی برای تشخیص آن معنا وجود ندارد و سخن از صواب و خطا در میان نیست و در یک کلام عقاید و داشته های ما مستخرج از نصوص نیستند، بلکه این معانی نصوص اند که مستخرج از عقاید ماست (ر.ک: حسن حنفی، ۱۴۲۳، صص ۸۹-۹۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۱۸، و...).

در برابر سیالیت معنا و دلالت نظریه، تعیین معناست که مورد قبول هم اصولیان در دانش اصول فقه و هم داعیه داران هرمنوتیک کلاسیک، همچون شلایر ماخر و دیلتای است. مراد از تعیین معنا، معنای واحد برای متن نیست؛ بلکه تعیین معنا با استعمال لفظ در اکثر از معنا هم سازگار است. با قول به بطون معانی قرآن و روایات هم، حتی اگر از باب دلالت لفظی باشد، سازگار است. از این بالاتر، قول به تعیین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و



سنت واقعی که اخیراً برخی از محققان ابراز و آن را برگزیده اند نیز قابل جمع است؛ گرچه نویسنده در بین هرمنوتیست ها از کسی که قائل به بواطن معنایی متن یا دلالت چندلایه یا نامتناهی متن باشد، ندیده و نشنیده است، ولی در هر صورت هیچ یک از این اقوال، منافاتی با تعیین معنا ندارند و همه غیر از سیالیت معنای متن است که قائلان به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر اختیار کرده اند و اصولاً قائل به دلالت نامتناهی متون الهی، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می داند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶ متن مصاحبه با استاد عابدی شاهرودی).

توضیح اینکه مراد از تعیین معنای یک متن، آن است که متن از ابتدا تا انتهای زمان، معنای مشخصی دارد و آنگونه نیست که آن معنا با عوض شدن شرایط تغییر کند؛ این معنا همانی است که مؤلف و گوینده از ابتدا آن را قصد کرده اند؛ حال اگر از ابتدا یک معنای واحد مراد بوده تا آخر همان معنا برای متن ثابت است و اگر از ابتدا استعمال لفظ در اکثر از معنا داشته تا آخر و در همه شرایط همان معانی کثیر برای متن خواهد بود و اگر معانی متعدد و بطون لایه لایه و مراتب متکثر معنا هم مراد بوده است، همین معنا تا آخر برای متن باقی است. در اینجا متن از ابتدا تا آخر این معانی را با خود دارد؛ در حالی که آنچه در هرمنوتیک فلسفی از آن به سیالیت معنا تعبیر می شود، مراد فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط، اوضاع، احوال و تغییر فرهنگ ها و... است. هر متنی در هر فرهنگی، معنایی غیر از آنچه همین متن در فرهنگ دیگر یا زمانه دیگر داشته است، از خود بروز می دهد و این معانی هرگز یکجا با هم جمع نمی شوند، بلکه چه بسا یکدیگر را تخطئه کرده، با هم تناقض داشته باشند. در اینجا معنای متن، منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است (See: Gadamer, ۱۹۹۴, p. ۳۹۵). به علاوه در نظریه سیالیت دلالت و معنا، دلالت های گوناگون و معانی مختلف برای یک متن به طور یکجا جمع نشده است، بلکه هر کدام در یک فرهنگ خاص و زمان خاصی است و هر فرهنگی معنای مورد نظر خود را صائب دانسته، سایر معانی متن در دیگر فرهنگ ها را نمی پذیرد و چه بسا تخطئه کند؛ در حالی که در دلالت بر بطون معانی اگر از باب دلالت

لفظی باشد، همه معانی یکجا در متن جمع است و دلالت بر این معانی هم همیشگی است و به علاوه هیچ معنایی، معنای دیگر و دلالت دیگر را تخطئه نمی کند.

## (ب) نقد نظریه رقیب

### ۱. هسته های ثابت معنایی، ناقض نظریه سیالیت

به نظر می رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبه روست و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی کند و نشانه آن هم سلب های بیان تهایی است که همواره و طی تاریخ و در فرهنگ های مختلف و زمان و مکان های متفاوت از یک متن به طور یکنواخت انجام می گیرد. این سلب ها خود دلیل آن است که متن یک حیطة معنایی خاصی دارد که همواره با او ثابت می ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهمی هم واقع نخواهد شد. این مطلب را در قالب یک مثال توضیح می دهیم؛ پیامبر(ص) در ابتدای دعوت خود به مردم فرموده اند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا». مطابق نظریه سیالیت معنا این جمله در هر فرهنگ و زمانه ای معنای خاصی پیدا میکند و از خود، جوهره ثابت معنایی ندارد. این عبارت آن معنایی را به خود می گیرد که فرهنگ زمانه به آن بدهد. پرسش ما این است که آیا ممکن است در یک زمان یا یک فرهنگ این جمله، این معنا را به خود بگیرد که: «بگوئید انسان پرید تا رستگار شوید» یا «بگوئید آسمان صاف است تا باران بیاید» یا... قطعاً کسی احتمال این معنا را در هیچ فرهنگ و زمانه ای برای این جمله پیامبر(ص) نمی دهد؛ پس تا بینهایت می توانیم معانی ای را بشماریم که در همه زمان ها و فرهنگ ها از این جمله قابل سلب است؛ چرا همه این امور از معنای جمله سلب می شوند؟ این سلبها نشانه و دلیل آن است که اصل جمله از یک هسته ثابت معنایی برخوردار است که اجازه نمی دهد هر معنایی بر آن بار شود و وجود هسته ثابت معنایی به معنای مرگ نظریه سیالیت معناست.

### ۲. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و توسعه و تعمیق معرفت

نکته مهم دیگر این است که نباید معارف جدیدی را که انسان در باره موضوع مورد بحث در یک متن پیدا می کند، به حساب تغییر معنای متن گذاشت؛ بلکه معرفت های جدیدی هستند در کنار معنای متن و افزون بر آنچه متن به ما می رساند که شناخت ما از یک

موضوع را توسعه می بخشند و چه بسا معنای متن را تخطئه کنند. توضیح اینکه یکی از ادله سیالیت معنای متون، حیث زبانی داشتن معنا بود؛ به این معناکه واژه های به کار برده شده در یک متن در فرهنگ های مختلف و در اثر مرور زمان، معنای جدیدی پیدا می کنند و این تغییر معنا به ترکیب های ادبی هم سرایت می کند. در نتیجه بدون اینکه مخاطب خود متوجه تغییر معنا باشد، متن ناخودآگاه برای او معنای جدیدی پیدا خواهد کرد و سیالیت معنای متن هم به همین معناست. پاسخ این است که امکان تغییر معنای واژه ها فی الجمله پذیرفته شده است؛ اما اینکه این تغییر، لزوماً به تغییر معنای متن هم سرایت کند، اول کلام است؛ امکان سرایت هست، اما ضروری و گریزناپذیر نیست. در بسیاری از موارد مخاطب و مفسر متوجه تغییر معنایی کلمات می شود و پی به معنای اولیه کلمات هم می برد و اصولاً وظیفه مفسر در هرمنوتیک کلاسیک نیز همین است؛ گرچه این امر در هرمنوتیک فلسفی مورد اشکال قرار گرفته است. به علاوه انتقال دلالتی لفظ از یک معنا به معنای دیگر، اصولاً موجب تغییر معنای متن نمی شود، بلکه از زمان انتقال دلالتی هر جا آن لفظ استعمال شد، باید به معنای جدید گرفت و متون قبل از آن باید به همان معنای پیشین معنا شوند. ضمن اینکه نوع معنای جدیدی که وارد علوم می شوند، خود، واژه های جدیدی برای خود دارند و قضایا و گزاره های خاص خود را دارند و اینگونه نیست که با اکتشاف ها و اطلاعات جدید در هر موضوعی لزوماً این معنای جدید جزو «موضوع له» لفظ پیشین قرار گیرند؛ چنانکه همه صفات و خصوصیات پیشین یک موضوع هم لزوماً در معنای «موضوع له» لحاظ نشده بودند.

### ۳. موضوع له در اسمهای عام

در گفته های آقای سروش در تأیید سیالیت معنای کلمات و واژه ها به اسمای عام مثال زده می شود؛ مثلاً گفته شده زمانی کلمه آب برای همین مایع بیرنگ وضع شده بود، بشر اطلاع دیگری از آب نداشت؛ اما به مرور زمان علم او درباره آب افزایش یافت و فهمید که آب از  $H_2O$  دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است و مقدار یکی، دو برابر دیگری است؛ سپس پی برد که آب واجد املاح فراوان دیگری بوده، خواص درمانی دارد و... .

امروز وقتی کلمه آب گفته شود، همه این معانی به ذهن می آید و معنای آب، همه این معانی را می رساند؛ یا مثلاً گفته شده است زمانی بشر، آسمان را بالای خود می دید و آن را سقف زمین می انگاشت. قرآن هم از آسمان به سقف مرفوع یاد می کند؛ اما امروزه دیگر آسمان را سقف زمین نمی داند و از این جمله قرآنی، معنای جدیدی می فهمد.

پاسخ این سخن آن است که اگر بپذیریم در وضع اسمای عام، صفات شیء خارجی در نظر گرفته می شود و لفظ برای آن صفات وضع می شود، اولاً دلیلی ندارد لفظ برای تمام صفاتی که هنگام وضع از آن شیء در نظر واضح است و او علم به آنها دارد، وضع شود، بلکه نوعاً این گونه است که صفات شاخص و ممتاز یک شیء لحاظ شده، لفظ را برای آن وضع می کنند؛ ثانیاً بر فرض برای همه صفات هم وضع شود، دلیلی ندارد که هر وصف دیگری که در آینده از آب ظاهر شود، لفظ دوباره برای آن وضع تعیینی یا تعینی شود؛ مشخصات و اوصاف جدیدی که در آینده متعلق علم و آگاهی ما قرار می گیرد، دانش جدیدی است در باره آب، نه اینکه معنای آب را تغییر دهد. بنابراین پاسخ نهایی این است که وقتی صفاتی که شیء هنگام وضع دارد، همه مورد لحاظ واضح قرار نمی گیرد. صفاتی که پس از وضع به آن علم پیدا می کند، به طریق اولی در معنا داخل نمی گردد.

پاسخ نخست درباره عبارت «السقف المرفوع» این است که امروز نیز مردم، آسمان را سقفی که بر فراز زمین برافراشته شده باشد، می بینند و این یک امر اعتباری است؛ یعنی آنها آسمان را به این عنوان اعتبار کرده اند، نه اینکه واقعاً آسمان سقف زمین باشد. پاسخ دوم نیز این است که از قضا آسمان در واقع هم سقفی حفاظتی بر فراز زمین است و در جای خود اثبات شده است (ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲).

#### ۴. خلط بین شرح اللفظ و مای حقیقه

از پاسخ پیشین روشن شد که آنچه ما در طول زمان درباره آب به آن پی می بریم، در واقع آگاهی ما به حقیقت آب را افزایش می دهد (مای حقیقه)، نه اینکه معنای کلمه آب (= شرح اللفظ) تغییر کند. به عبارت دیگر، به مرور زمان آگاهی ما درباره حقیقت و صفات آب تغییر یا تعمیق و توسعه پیدا می کند، نه اینکه معنای لفظ آب تغییر پیدا کرده باشد. از

ابتدا وضع کلمه آب تا امروز هر جا این کلمه استعمال شود، همین مایع بی رنگ خارجی به ذهن می رسد. امروز هم اگر از معنای کلمه آب پرسیده شود، پاسخ آن، اشاره به همین مایع خارجی خاص است؛ اما اگر از حقیقت و ماهیت آب پرسیده شود، قطعاً با افزایش آگاهی های بشر از آن، پاسخ هم تغییر پیدا خواهد کرد و آنچه موجب تغییر معانی متون می شود، تغییر در معانی الفاظ و مفردات متون است و نه تغییر در دانش ما به حقیقت یک شیء.

## ۵. انتقال دلالی یا انحراف دلالی

آنچه از سیالیت معنا و کلمات اعتزالیان در این زمینه برمی آید، به انحراف دلالی نزدیک تر است تا انتقال دلالی؛ توضیح اینکه تطورات دلالی یک لفظ از معنایی به معنای دیگر صور مختلفی دارد: ۱. یا به تخصیص است؛ مثل اینکه کلمه «حریم» را که به هر محترمی دلالت می کرد، امروزه در خصوص جنس زن استعمال می کنند یا کلمه «حج» که به معنای قصد است و سپس به معنای خاص آهنگ خانه خدا کردن به کار رفته است؛ ۲. یا به تعمیم است؛ مثل کلمه «بأس» که به معنای خصوص جنگ بوده است؛ اما بعد در مطلق شدت و سختی به کار می رود؛ ۳. یا به انتقال دلالت است؛ مثلاً کلمه «عقل» که به معنای بند و نگاهدارنده است، در معنای قوه مفکره به کار رود. همه حقایق شرعیه مثل حج، صیام، صلوات و... از این باب است؛ ۴. همچنین همه موارد استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه، از باب انتقال دلالی است. مهم ترین تطورات دلالی از این چهار دسته بیرون نیست. گرچه موارد دیگری هم ذکر شده است، اما آنچه مورد ادعای هرمنوتیک فلسفی و اعتزالیان جدید است، هیچ کدام از این موارد نیست. به اعتقاد برخی از آنان، الفاظ قرآنی گاهی از دلالت ساقط شده اند و معنای مفهومی برای امروز ندارند و برخی معنای قبلی را از دست داده اند و بدون قرینه ای بر مجاز، معنای جدید گرفته اند. این نظر در واقع به انحراف دلالت می انجامد، نه تطور دلالی؛ زیرا اولاً-علاقه ای بین معنای اول و معنای دوم در میان نیست. ثانیاً در سیالیت معنای متن هیچ قرینه ای بر این استعمال ها در معنای مجازی جدید وجود ندارد و استعمال لفظ در معنای جدید بدون قرینه، چیزی جز انحراف از دلالت لفظ نیست

و هیچ یک از ادیبان و لغت شناسان این امر را در هیچ متنی، چه رسد به متون الهی، جایز نمی دانند. به علاوه هر کدام از موارد دیگر از تطور دلالتی هم اگر در متن یا کلمات پیدا شود، دلیلی بر این نیست که بتوان معنای متون سابق بر این تطورات را هم متناسب با آن تغییر داد. معنای متون سابق، همان معنای سابق است و متون لاحق بر تطور را باید بر حسب تطور معنایی جدید معنا کرد (ر.ک: الشافعی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۴-۱۷۳).

## ۶. انکار امر واقع

نکته دیگر اینکه سیالیت دلالت و معنای متن، بر خلاف آن چیزی است که بالعیان در مورد نوع متون، اعم از دینی و غیردینی، می یابیم؛ نوع متون چنان است که در طول زمان بسیاری از افراد بشر، با مراجعه به آن، همان معنایی را فهمیده اند که مخاطبان اولیه از آن فهمیده اند؛ وجود فهم واحد و معنای یکسان از یک متن در طول زمان نه با سیالیت دلالت سازگار است و نه با سیالیت معنای متن.

## ۷. سدّ باب مفاهمه

طبق این دیدگاه در باب فهم و معنای متن، مفاهمه بین افراد بشر باید امری ناممکن دانسته شود؛ زیرا در این دیدگاه هر کس، متن و سخن دیگری را با توجه به عقل و فهم خود و پیش فرض های خاصی که دارد، دریافت می کند و نباید انتظار داشت همان را که گوینده قصد کرده است، شنونده دریافت کند؛ این در حالی است که انکار وجود مفاهمه واقعی بین افراد بشر در طول تاریخ، حتی در بین کسانی که از دو زبان و فرهنگ متفاوت بوده اند، همچون انکار خورشید به هنگام ظهر است.

## ۸. تفکیک بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما»

نظریه سیالیت معنای متن را در غرب اندیشمندانی چون هیرش در کتاب اعتبار در تفسیر (Validity in Interpretation) و حقوقدان ایتالیایی، امیلیوبتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸) که نقدهایش در کتاب هرمنوتیک معاصر (Contemporary Hermeneutics) از ایتالیایی به انگلیسی، ترجمه و چاپ شده است، بررسی و نقد کرده اند. هیرش برخلاف گادامر، از یک سو مؤلف محور است و از سوی دیگر معتقد است قائلان به تاریخ مندی معنای متن، بین معنای لفظی و اصلی متن و معنای اضافی (Meaning-to) آن خلط کرده اند؛ در نظر

وی متن معنای ثابتی دارد که همان معنای مراد مؤلف است و آن معنا که تاریخ مند است، «معنابرای ما» است. به باور او رشته الفاظ به طور خاص هیچ معنایی ندارند، مگر معنایی که به وسیله‌گویی و مؤلف آن قصد شده است که آن را به دیگران بفهماند؛ و رای آگاهی آدمیان چیزی به نام سرزمین جادویی معانی وجود ندارد.

هر زمان که معنا نسبتی با الفاظ پیدا می‌کند، شخصی این ارتباط را برقرار کرده است (Hirsh, ۱۹۶۸, p.۴).

بنابراین معنای متن، امری متعین و ثابت است و همانی است که مؤلف از آن قصد کرده و این، تغییرناپذیر است و چنین معنای ثابت واحد این قابلیت را دارد که به وسیله اشخاص مختلف در موقعیت‌های مختلف، متعلق آگاهی و التفات انسان قرار گیرد (Ibid, p.۳۹).

از نظر هیرش اندیشه «خودمختاری معنایی» (Semantic Autonomy) در دوره متأخر و به علل مختلفی به وسیله هیدگر و پیروانش پیشرفته است؛ طرفداران این نظریه وقتی نتوانستند اصول کافی و متناسب برای قضاوت و حکم به اعتبار یک تفسیر بیابند، به ناچار به طور ظالمانه ای مؤلف را که عامل تعیین کننده معنای متن بود، از گردونه فهم متن اخراج و عنان اختیار معنا را برگردن متن نهادند؛ درحالی که آنچه در واقع رخ داده است، متن محوری نیست؛ بلکه نتیجه کار آنان این شد که قرائت دیگری یا دیگران از متن را غاصبانه جایگزین معنای مراد مؤلف متن کردند و همین امر موجب درگیری‌های تئوریک کنونی ماشده است. حذف مؤلف اصلی به عنوان تعیین کننده معنا، انکار و رد تنها اصل و معیار ایجابی ای است که می‌توانست به یک تفسیر اعتبار بخشد و در این صورت منجر به هرج و مرج در تفسیر می‌گردد (Ibid, pp.۱-۲).

او همچنین می‌گوید:

اگر معنا بتواند هویتش را تغییر دهد و در واقع تغییر هم می‌دهد، دیگر هیچ معیاری برای داوری اینکه آیا ما وارد حوزه معنای واقعی شده‌ایم یا نه، نداریم. اگر بپذیریم که معنای متن در اوصاف و مشخصه‌های خود تغییرپذیر است، دیگر راهی برای یافتن سیندرلای واقعی از بین این همه نیست؛ بنابراین وقتی من می‌گویم که معنای لفظی متعین است، اولاً منظورم این است که این معنا هویتی است که «به خود متعین و قائم به خویش» (Self - Identical) است و ثانیاً این هویت متعین، پایدار و ثابت

است و از یک لحظه و دوره به لحظه و دوره دیگر تغییر نمی‌کند. معنای لفظی همانی است که هست و نه چیز دیگر و همواره هم همانی است که هست» (Ibid, p.۴۶) برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۸۹، فصل دهم / مختاری، ۱۳۸۸).

## ۹. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و ظهور لایه های پنهان معنا

در خصوص متون دینی باید بین تغییر معنای متن با آنچه اهل معنا در باره درک معانی گوناگون از یک متن بر حسب مراتب هستی و کمال انسان می‌گویند، تمایز قائل شد. این مسئله بیشتر در متون و نصوص دینی مطرح شده است که از ناحیه مبدأ نامحدود نازل شده‌اند. اینجا نیز این معانی از یک دید طبیعی و ظاهری از الفاظ برداشت نمی‌شود، بلکه در اثر ارتباط با باطن هستی درک می‌شوند. آنچه در مورد بطون معانی آیات وارد شده و به عنوان مراتب مختلف شناخت از یک نص دینی مطرح است، امری بیگانه از سیالیت معنای متن و تغییر آن است؛ زیرا در این موارد یک نص می‌تواند در آن واحد متحمل همه معانی باشد و همه هم درست باشد و هر کس به تناسب مراتب روحی خود معنا یا معانی خاصی را از آیه برداشت کند و چه بسا کسی که همه مراتب وجودی کمال را پیموده باشد، همه معانی را یکجا از متن یک آیه یا نص دینی بفهمد؛ در حالی که بنا بر سیالیت معنای متن، وقتی متن معنای جدیدی به خود گرفت، دیگر معنای سابق را ندارد.

البته یک معنی برای «فهم عمیق تر» توسط اهل معنی و عرفان در فهم قرآن مطرح شده است که به نظر می‌رسد نظریه صائب و درستی باشد و آن «شناخت قرآن است به مراتب هستی که معادل است با هستی خود انسان»؛ مثلاً فرض کنید در قرآن تعبیر شده است که «اهل بهشت انگور می‌خورند». ظاهر این جمله درست است، ولی معنای عمیق تری نیز دارد؛ به این دلیل که عنب مادی متناسب با مرحله مادی از وجود انسان است (بدن)؛ اما در مرحله عمیق تر، انسان صرفاً بدن مادی نیست و خداوند که به انسان خطاب کرده است که تو به بهشت می‌روی، ممکن نیست بهشت تنها جهات مادی او را تأمین کند و به بقیه مراتب وجودی او توجهی نشود؛ در حالی که خطاب به انسان با تمام مراتب وجودی اش تعلق گرفته است (یا ایها الانسان)، نه تنها به بدن مادی انسان. این کلام را مرحوم علامه و فیض در مقدمه تفسیر خود و بیشتر عرفا ذکر کرده‌اند. همچنین حکیم در حاشیه کفایه از



یکی از اساتید اهل معنا در نجف گزارش می دهد که آن بزرگ در سی روز یک آیه را سی بار معنی کرد و شاگردان اذعان می کردند که معنی ارائه شده از آن آیه در هر روز عمیق تر از معنای ارائه شده روز قبل بوده است. اکنون ما می خواهیم بفهمیم که این عمیق تر شدن معنی چیست؟ راهی که اهل معنی دارند، پذیرفتنی است، اما مورد بحث ما نیست؛ بحث ما در دید طبیعی و عادی است که همگان از آن برخوردارند. عمیق تر بودن معنی در این دید به چه صورت است؟ چون در فقه ما با همین معنای عادی که همگان از متن استظهار می کنند، سروکار داریم. تعمق اهل معنی در مرتبه ظاهر نیست و خود آنها نیز چنین ادعایی ندارند. آنها با باطن و مراتب هستی تعمیق معنی را تفسیر می کنند (تقریرات درس خارج اصول استاد آملی لاریجانی، جلسه ۱۰۷، ۹/۸/۷۹، جزوه تایپ شده).

مرتبط با همین بحث، محقق و صاحب نظر دیگری چنین می نویسد:

در مبحث دلالت [قرآن] ما در برابر نامحدود قرار گرفته ایم؛ زیرا کتاب خدا از آنجا که حاوی علم خداست، هیچ محدودیت ندارد و احادیث از حیث صدور از معصوم (ع) حاوی علم لدنی می باشند و علم لدنی از خداست. پس احادیث نیز از حیث صدور از معصوم - نه از حیث دیگر - هیچ محدودیت ندارند؛ چنان که متن کتاب خدا حاوی همه معانی ممکن و اکتشاف پذیر از متن می باشد و مراتب معانی را هم پوشش می دهد و حتی مراتب نفس الامر را در مدلول های خود منظور می دارد و بدین جهت هیچ گاه توانایی دلالت آن پایان نمی پذیرد و شگفتی هایش سپری نمی شود. متون صادر شده از معصومین (ع) نیز چون دربردارنده علم لدنی اند، دربردارنده همه معانی ممکن و اکتشاف پذیر و همه مراتب آنها در دلالت و در نفس الامر می باشند؛ اما ما محدود و تدریجی العلم هستیم و افزون بر این در معرض خطا قرار داریم. پس به طور محدود و تدریجی می توانیم معانی متون را از طریق دلالات آنها تحصیل کنیم... بدین گونه می توانیم به اندازه ظرفیت خویش از متون دینی اکتشاف نماییم و سپس به استخراج و آن گاه به استنباط دست یابیم. این روش که استوار شده بر عنصر کاشفیت و دلالت است، در کلیت خود روش اکتشافی

تفسیر متون است که از حیث مشخصه‌ها متمایز است از روش هرمنوتیک معاصر (متن مصاحبه با استاد عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶).

در این نگاه، حتی اگر فی الجمله پذیرفته شود، متون دینی، مراتب معنا یا معانی ثابتی دارند و این معرفت ماست که سیال است و این ما هستیم که به دلیل محدودیت خود به یکباره توان تحمل و درک همه مراتب معانی متون و نصوص دینی را نداریم و چه بسا با رسیدن به معنایی جدید بپنداریم که معنای متن تغییر کرده است؛ در حالی که متن از اول حاوی و حامل همه این معانی یا مراتب معنا بوده است.

محدورات نظریه سیالیت دلالت و معنا در خصوص متون دینی بسیار بیشتر از موارد مذکور در مورد مطلق متون است. امتناع انتقال دین واقعی به انسان، بشری شدن دین و خطاپذیری آن، لزوم تغییر مستمر دین، عصری شدن دین، هرج و مرج دینی، انکار معیارها و آموزه‌های ثابت برای دین از جمله این محدورات است که البته بسیاری از نواعترالیان این محدورات را می‌پذیرند و مورد اعتقاد آنان نیز هست؛ اما نکته اصلی در اینجاست که دینی با چنین خصوصیات، الزامی بر پابندی به آن نیست؛ هیچ عقلی انسان را ملزم نمی‌کند که به آورده بشری مثل خودش که خطاپذیر و تاریخمند است، متعهد باشد (ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱-۳۴۹).

### نتیجه‌گیری

برایند مباحث در این مقاله به اینجا منتهی می‌شود که دیدگاه اعتزال نو در سیال دانستن دلالت و معنای متن نوعاً برگرفته از هرمنوتیک فلسفی است. سیالیت معنای متن فی نفسه دچار اشکالات فراوانی است و در خصوص متون دینی دچار ایرادهای دوچندانی می‌گردد. هسته‌های ثابت معنایی، امری است که با سیالیت معنای متن سازگار نیست. خلط بین تعمیق و توسعه معرفت با سیالیت دلالت و معنا، خلط بین شرح اللفظ با مای حقیقه، وجود معانی ثابت برای متون در طول تاریخ، سد باب مفاهمه و لزوم انحراف دلالتی به جای انتقال دلالتی از دیگر مواردی بود که این نظر در مطلق متون با آن مواجه بود. در ضمن پاسخ‌ها به این نکته هم پرداخته شد که فرق است بین سیالیت معنای متن و ظهور لایه‌های پنهان معنا؛

همچنان که بین سیالیت معنا و بطون معنایی که در روایات برای قرآن قائل شده است، تمایز داده شد.

## منابع و مأخذ

\*. قرآن کریم.

۱. آرکون، محمد؛ تاریخیه الفكر العربی الاسلامی؛ ترجمه هاشم صالح؛ الطبعة الثانية، بیروت: مرکز الانماء القومي و المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
۲. ابوزید، نصر حامد؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام؛ چ دوم، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.
۳. تیزی، طیب؛ النص القرآنی امام اشکالیه البنیة و القراءه؛ دمشق: دارالینایع، ۱۹۹۷م.
۴. حسنی، سیدحمید رضا و دیگران (گردآورندگان)؛ جایگاه شناسی علم اصول: گامی به سوی تحول؛ چ اول، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۵. حنفی، حسن؛ «الهرمنیوطیقا و علوم التأویل»؛ قضایا اسلامیة معاصره؛ ش ۱۹، ۱۴۲۳ق.
۶. -----؛ من العقیده الی الثورة؛ القاهرة، مکتبه مدبولی، [بی تا].
۷. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۸. -----؛ قبض و بسط تنوریک شریعت؛ چ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
۹. -----؛ «اسلام، وحی و نبوت، پیرامون بسط تجربه نبوی»؛ ماهنامه آفتاب، ش ۱۵، ۱۳۸۱.
۱۰. الشافعی، حسنی محمد بهی الدین؛ التیار العلمانی الحدیث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم؛ الطبعة الاولی، القاهرة: دار الیسر، ۱۴۲۹ق.
۱۱. عرب صالحی، محمد؛ فهم در دام تاریخی نگری؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۱۲. ----- (به کوشش)؛ جریان شناسی نواعترال: مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو (جلد اول)؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۳. -----؛ تاریخی نگری و دین؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

۱۴. علی حرب؛ نقد النص؛ الطبعة الرابعة، المغرب: الدار البيضاء، ۲۰۰۵ م.

۱۵. عماره، محمد؛ قراءه النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الاسلامي؛ الطبعة الاولى، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ۱۴۲۷ ق.

۱۶. گلی، جواد و حسن یوسفیان؛ «جریان شناسی نومعتزله»؛ معرفت کلامی، ش ۳، پاییز ۱۳۸۹.

۱۷. لاریجانی، صادق؛ «تقریرات درس خارج اصول»؛ جزوه تاپیی، ۱۳۷۹.

۱۸. مختاری، حمزه علی؛ اعتبار در تفسیر نزد هیرش؛ پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پردیس قم، ۱۳۸۸.

۱۹. Gadamer, Hans-Georg; Truth and Method; Second Revised Edition Translated by

Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal; New York, ۱۹۹۴.

۲۰. Hirsch, E. D.; Validity in Interpretation; New Haven and London, Yale university

.press, ۱۹۶۷.



## اشاره

مهدی عباس زاده (۱)

## چکیده

«یقین» از مسائل بسیار اساسی معرفت شناسی است؛ تا آنجا که شاید هیچ مکتب معرفت شناختی مطرحی را نتوان یافت که اثباتاً یا نفیاً درباره یقین و امکان و شرایط آن، بحثی به میان نیاورده باشد. به طور کلی معرفت شناسی اسلامی - و از جمله معرفت شناسی سهروردی - مکتبی است یقین گرا؛ بدین معنا که شناخت غیر یقینی را معرفت حقیقی تلقی نمی کند. یقین اجمالاً بر دو بخش کلی است: یقین معرفت شناختی و یقین روان شناختی. یقین معرفت شناختی، یقینی است که از نظر گاه منطقی و فلسفی یقین به شمار می رود. یقین معرفت شناختی، به نوبه خود، بر دو بخش اصلی است: عقلی و شهودی. یقین عقلی، حاصل استدلال عقلی و برهان است و یقین شهودی، حاصل تجربه مستقیم انسان از واقعیت برون ذهنی (عینی) یا درون ذهنی، بدون واسطه صورت ذهنی. یقین روان شناختی عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظر گاه منطقی و فلسفی یقین به شمار نمی رود. در این نوشتار به یقین معرفت شناختی و اقسام آن در

---

۱- استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تاریخ دریافت: ۹/۸/۹۲ تاریخ تأیید: ۲۱/۱۰/۹۲

تفکر سهروردی همراه با اشاره ای اجمالی به دیدگاه او درباره یقین روان شناختی پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: سهروردی، یقین، معرفت، برهان، شهود، بدیهی، اشراق.

## ۱. معنای یقین

در یک نگاه کلی، یقین بر دو قسم است: یقین معرفت شناختی و یقین روان شناختی.

سهروردی در التلویحات اللوحیه و العرشیه یقین معرفت شناختی را چنین تعریف می کند: «یقین عبارت است از باور به اینکه چیزی چنان است و تصور نمی شود که آن چیز، مطابق با امر فی نفسه [نفس الأمر]، چنان نیست» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳ و ۱۳۸۵، ص ۶۲۲).

درباره تعریف فوق، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. آنگونه که ابن کّمونه در شرح التلویحات توضیح می دهد، بخش نخست تعریف (باور به اینکه چیزی چنان است) برای این مطرح شده است که «ظن» را از تعریف خارج سازد؛<sup>(۱)</sup> چه اگر انسان به معلوم یا متعلق معرفت خویش باور یا اعتقاد جازم نداشته باشد، در واقع نه در حالت یقین، بلکه در حالت ظن قرار دارد (ابن کّمونه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴).

۲. طبق توضیح ابن کّمونه، بخش دوم تعریف (تصور نمی شود که آن چیز، مطابق با امر فی نفسه، چنان نیست) برای این مطرح شده است که «جهل مرکّب» را از تعریف خارج سازد؛ چه اگر تصور شود که آن چیز در نفس الأمر چنان نیست، اولاً آن علم در واقع عدم علم یا جهل بوده است، چه متضاد آن صحیح بوده است. ثانیاً همین عدم علم یا جهل نیز برای انسان مجهول بوده است و این، به معنای جهل مرکّب است ((ابن کّمونه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴).

۳. یقین معرفت شناختی خود بر دو بخش است: عام و خاص. یقین معرفت شناختی عام

۱- ظن عبارت است از رأی و نظر درباره اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل آن؛ یعنی عدم مطابقت آن با واقع. قابل توجه است که با صِرفِ قید «باور»، شک نیز قبلاً از تعریف خارج شده است؛ چه شک عبارت است از تردید در اینکه آیا یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست و لذا اساساً در نقطه مقابل باور قرار دارد.

عبارت است از این که یک معرفت یا یک گزاره مطابق با نفس الأمر است، همراه با عدم امکان تصور اینکه آن معرفت یا گزاره مطابق با نفس الأمر نیست. یقین معرفت شناختی خاص نیز آنگاه تحقق می یابد که زوال دو مورد پیشین در آینده نیز محال باشد و چنین یقینی از یقین عام، معتبرتر است و مراد از یقین معرفت شناختی در تفکر اسلامی، به معنای دقیق کلمه، همین بخش است (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). ابن سینا اینگونه یقین را «دائم» (همیشگی) نام نهاده است؛ در مقابل یقین غیردائم که خصوصیت همیشگی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

۴. قید «چیزی چنان است»، ممکن است در بدو امر نشان دهد که علم آن گاه پدید می آید که تصدیق یا حکمی صورت گرفته باشد؛ یعنی محمولی بر موضوعی حمل - یا از آن سلب - شده باشد؛ یعنی علم صرفاً بر «معرفت گزاره ای» (propositional knowledge) یا «معرفت اینکه» (knowledgethat) اطلاق می شود؛ چنان که اکثریت قریب به اتفاق معرفت شناسان جدید و معاصر غربی بر این باورند. اما سهروردی تصورات را نیز علم می داند. او درالمشارع و المطارحات توضیح می دهد که برخی تردید دارند که آیا علم صرفاً تصدیق است یا تصور را نیز در بر می گیرد. از یک سو اگر علم صرفاً تصدیق باشد، تصور علم نخواهد بود. اما این سخن، درست نیست؛ چه مسلم است که تصور یا مفهوم اشیا نزد نفس و مانند آن (ذهن یا عقل) علم است. از سوی دیگر، اگر علم صرفاً بر تصور اطلاق شود، تصدیق علم نخواهد بود؛ زیرا تصدیق - اگرچه از تصورات تشکیل شده است - فی نفسه تصور نیست. اما این نیز درست نیست؛ زیرا - چنان که بیان شد - علم [یقینی] عبارت است از رأی و نظر در این باره که چیزی چنان است و اینکه تصور نمی شود که آن چیز، مطابق با امر فی نفسه، چنان نیست و طبق این تعریف، حصول علم به واسطه تصدیق و حکم صورت می گیرد و لذا نمی توان تصدیق را علم ندانست (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۳).

بر این اساس، به باور سهروردی، علم به نحو مشترک بر تصور و تصدیق اطلاق می شود. اگر پرسش شود که تقسیم علم به تصور و تصدیق چگونه درست است، پاسخ



سهروردی این است که علم، مشترک لفظی است؛ اما مفاهیم یا معانی آن بر حسب اصطلاح‌ها مختلف می‌شوند و بدین سان علم هم تصور را در بر می‌گیرد و هم تصدیق را؛ لکن اطلاق علم بر تصور به یک معناست و اطلاق آن بر تصدیق، به معنایی دیگر. بنابراین نباید پنداشت که علم، به معنای واحد، بر تصور و تصدیق اطلاق می‌گردد (همان، ص ۶۲۳).

سهروردی در عین حال توضیح می‌دهد که تقسیم علم به تصور و تصدیق در ابتدای کتب منطقی به نحو تسامحی است؛ چه در این مواضع اساساً جای تدقیق نیست. احتیاط‌آمیزترین تقسیمات علم این است که گفته شود: علم یا تصور صرف است و یا تصویری که تصدیق با آن همراه است. در این صورت، تصور در هر دو قسم لحاظ شده، هر دو قسم در تصور، مشترک‌کاند و تنها بر قسم دوم است که تصدیق افزوده شده و تصدیق همان حکم است. اما باید توجه داشت که به نظر سهروردی در این تعریف نیز در واقع علم صرفاً بر تصور اطلاق شده است، به سه دلیل: اولاً تصور به تصور ساده و تصور همراه با تصدیق تقسیم شده است و لذا برای تصدیق، شأن استقلالی لحاظ نشده است. ثانیاً تصدیق همان حکم است و حکم نیز همان فعل - یعنی وقوع نسبت میان موضوع و محمول یا قطع نسبت میان موضوع و محمول - است؛ اما ادراک فعل، همان فعل نیست. پس ما آن گاه که فعل - که همان حکم است - را تعقل کردیم، آن فعل را تصور کرده ایم. ثالثاً تصور گاه تصور امور خارجی است و گاه تصور احکام نفسانی - یا همان تصدیقات - است (همان، ص ۶۲۳-۶۲۴).

۵. علم یقینی باید «صادق» باشد و با امر فی نفسه (نفس الامر) مطابقت داشته باشد. (۱) اگر معرفتی مطابق با واقع نباشد، صادق نخواهد بود و لذا هیچ یقینی به دست نخواهد داد.

باید توجه داشت که نفس الامر یا واقع صرفاً معادل عالم خارج نیست، بلکه در مورد گزاره‌های مختلف، متفاوت است؛ مثلاً نفس الامر یا واقع در گزاره‌های ذهنیه، خود ذهن است؛ در گزاره‌های خارجیه، عین و خارج است و در گزاره‌های حقیقیه، ظرف بالفعل یا غیر بالفعل تحقق موضوع آنهاست. بنابراین نفس الامر یا واقع، اعم از ذهن و خارج است و

۱- این عبارت نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی سهروردی، مکتبی است واقع‌گرا (Realist). واقع‌گرایی معرفتی (epistemic realism) در یک تعریف کلی و نگاه اجمالی بدین معناست که اشیا و امور خارجی اجمالاً واجد خصوصیات هستند که ما از آنها ادراک می‌کنیم و انسان توانایی دستیابی به واقعیت را دارد. نیز درباره‌ی صدق (Truth) دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. یکی از نظریه‌های مطرح در ماهیت صدق در معرفت‌شناسی، مطابقت (Correspondence) است که طبق آن، معرفت انسان با حفظ شرایط صوری و محتوایی، باید با نفس الامر مطابقت داشته باشد تا صادق به شمار آید. واقع‌گرایی معرفتی از پیش فرض‌های نظریه مطابقت در صدق است

در هر گزاره ای مطابقت با نفس الامر یا واقع خاص همان گزاره مطرح است. (۱)

۶. تعریف یقین نزد سهروردی مجموعاً دارای سه مؤلفه است: باور به مفاد گزاره، باور به انتفای نقیض و صدق. مؤلفه های اول و دوم قابل ادغامند و در این صورت از ادغام آنها جزم (اعتقاد جازم) به دست می آید و لذا یقین دارای دو عنصر جزم و صدق است (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

دو قسم یقین را می توان از سنخ یقین معرفت شناختی در نظر گرفت: عقلی و شهودی. (۲) یقین عقلی، نتیجه استدلال عقلی و به ویژه برهان است و یقین شهودی، حاصل تجربه مستقیم انسان از واقعیت برون ذهنی (عینی) و درون ذهنی، بدون وساطت صورت ذهنی. یقین شهودی، در تفکر سهروردی، دارای چهار قسم یا مرتبه است: یقین حاصل از ادراک ذات یا خودآگاهی، یقین حاصل از شهود حسی، یقین حاصل از شهود امور خیالی یا مثالی و یقین حاصل از شهود قلبی. (۳)

شهود ناظر به ادراک ذات یا خودآگاهی - یعنی علم انسان به واقعیت درون ذهنی، مشتمل بر علم انسان به خود، به قوا و شئون و حالات خود و به وجود بدن خود - و نیز علم انسان به مفاهیم و احکام موجود در ذهن خود به نحو مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی و لذا از سنخ علم حضوری شهودی است. شهود حسی عبارت است از درک حسی مستقیم خود اشیای خارجی (محسوسات)؛ شهود خیالی یا مثالی عبارت است از درک حسی مستقیم امور خیالی یا مثالی و شهود قلبی عبارت است از درک مستقیم و بدون

۱- اقسام گزاره به لحاظ ظرف تحقق موضوع آنها عبارت اند از: گزاره ذهنیه و آن گزاره ای است که موضوعش، ذهنی است و در آن بر امری ذهنی حکم می شود؛ گزاره خارجی که موضوع آن در خارج است و در آن بر امر خارجی حکم می شود و گزاره حقیقیه، که موضوع آن اعم از امر موجود در خارج به صورت بالفعل یا غیر بالفعل است؛ یعنی مطلق مصادیق محققه الوجود یا مقدره الوجود. گزاره های مطرح در علوم، حقیقیه اند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹-۵۹۰). البته در کنار گزاره های ذهنیه، گزاره های نفسانیه نیز وجود دارند؛ مانند این گزاره که «من تشنه ام». در این گزاره ها نفس الامر همان نفس انسان است، لکن نفس و تشنگی را نمی توان ذهنی دانست، بلکه این دو کاملاً عینی اند؛ زیرا نفس فی نفسه مرتبه ای از مراتب واقعیت و عین است، زیرا در درون انسان تحقق و ثبوت دارد. خود نفس فی نفسه یک امر عینی است، همانند دیگر اشیاء خارجی. بنابراین نفس و امور نفسانی اگرچه خارجی نیستند، اما عینی و واقعی اند.

۲- متفکران اسلامی غالباً ادراک حسی و ادراک خیالی را اگر چه تأیید می کنند و آنها را سطوحی از معرفت انسانی می دانند، اما یقین - به معنای دقیق کلمه - را برخی - مانند مشائیان - در ادراک عقلی و برخی دیگر - مانند عرفا - در ادراک شهودی و برخی در هر دو - مانند اشراقیان - جست وجو می کنند. به هر روی، به باور آنان، معرفت حقیقی و یقین آور باید از کلیت (شمول) و ضرورت برخوردار باشد. البته سهروردی ادراک حسی و ادراک خیالی یا مثالی را نیز از سنخ معرفت شهودی و لذا یقینی می داند که در جای خود قابل ملاحظه و تدقیق است.

۳- یقین حاصل از شهود عقلی نیز برای برخی از متفکران، است. شهود عقلی عبارت است از درک مستقیم یا بی واسطه

معقولات؛ اما سهروردی در آثارش به چنین شهودی اشاره نکرده است.

وساطتِ صورتِ ذهنی از انوار و مجردات برین. مراد از یقین شهودی در نوشتار حاضر صرفاً شهود قلبی است که به باور سهروردی، برترین مرتبه شهود به شمار می رود.

یقین روان شناختی نیز به معنای سکون و آرامش قلبی انسان نسبت به مطلق آگاهی خویش - اعم از این که واقعاً صادق باشد یا کاذب - بوده، عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظر منطقی و فلسفی، یقین حقیقی به شمار نمی رود؛ اما سهروردی - چنان که پس از این ملاحظه خواهد شد - به نحو بسیار اجمالی بدان اشاره کرده است.

## ۲. یقین از طریق برهان

سهروردی در دوره مشائی تفکر خویش، در بخش منطق التلویحات، برهان را مهم ترین و محکم ترین قسم قیاس و طبعاً به شرط وجود ماده و صورت صحیح، یقین آور می داند. برهان، طبق تعریف او، عبارت است از قیاسی که از مقدمات یقینی تألیف شده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۱). او توضیح می دهد که قید «یقینی» در تعریف برهان، بهتر از قید «واجبه القبول» است که مشائیان در تعریف برهان به کار برده اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰)؛ چه برهان گاه از مقدماتی تشکیل می شود که نه بذاتها بین اند و نه واجبه القبول، اما یقینی اند. البته اگر مراد از «واجبه القبول»، اعم از بین بذاته و دیگر اقسام یقینات باشد، قید پیش گفته مناسب خواهد بود و اساساً برهان همین گونه است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۷).

سهروردی در بخش منطق حکمه الإشراق نیز آشکارا اذعان می کند که علم و معرفت حقیقی و یقین آور، علمی است که روش برهانی را به کار گیرد: «معرفت حقیقی صرفاً از برهان بهره می برد» (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰). صدرالمتألهین در توضیح دیدگاه سهروردی بیان می دارد که برهان از این جهت مهم ترین بخش قیاس است که آنچه را انسان به واسطه آن عالم و حکیم می شود، به دست می دهد. اما اقسام دیگر قیاس نمی توانند چنین کمالی را به دست دهند، بلکه انسان را در نهایت و در بهترین فرض، جدلی یا خطیب یا سفسطی یا شاعر می سازند. بنابراین قیاس برهانی که مایه یقین است، همانا علم حقیقی، ثابت و دائمی است که با ظن، تخیل و غلط آمیخته نمی شود و تأیید یک فرد یا

اعتراف عموم، اعتباری در آن ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵). صدرالمتألهین همچنین ماده قیاس برهانی را ترتیب یافته از معلومات یقینی می داند:

برهان از آنجا که یقین را به دست می دهد، ضروری است که ماده آن، امور یقینی باشد؛ یعنی همان گزاره های ضروری و دائمه و اینها گزاره هایی هستند که همواره تصدیق آنها برای عقل واجب است، خواه ضروری باشند و خواه ممکن؛ چه امکان نیز برای امر ممکن گاه ضروری و لذا یقینی است و می تواند مبدأ برهان واقع شود (همان، ص ۲۲۶).

توضیح اینکه گروهی گمان کرده اند که چون مقدمات برهان و نتایج آن ضروریاند، برهان نیز باید ضروری- در مقابل ممکن- باشد؛ اما ابن سینا این مطلب را در الشفاء رد کرده و بیان داشته است که مراد از یقینی بودن برهان همانا وجوب قبول مقدمات و نتایج آن است، خواه این مقدمات و نتایج ضروری باشند و خواه ممکن (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۰-۱۵۴). صدرالمتألهین در نهایت مطلب را این گونه جمع بندی کرده است:

۱. متعلق برهان، گزاره های ضروری اند. اساساً در علوم یا معارف حقیقی صرفاً از امور ضروری (واجب) بحث می شود. اگر امور ممکن نیز در برهان وارد شوند، «جهات» گزاره ها نیستند، بلکه صرفاً «اجزای»ی محمول ها هستند؛ یعنی جهت گزاره های حاوی اجزای ممکن باید ضرورت باشد، نه امکان.

۲. صورت برهان، یقینی الانتاج است و لذا برهان از اقسام قیاس است، نه از اقسام استقرا و تمثیل؛ زیرا این دو مورد اخیر یقینی الانتاج نیستند.

۳. فاعل برهان، عقل خالص و ناآمیخته با وهم، تخیل و تقلید است.

۴. غایت برهان، انتاج علوم یقینی و کسب یقین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶).

صدرالمتألهین همچنین توضیح می دهد که درباره ماده قیاس های برهانی- گذشته از دیدگاه سهروردی که معتقد است برهان از گزاره های یقینی ترتیب می یابد- دو دیدگاه دیگر وجود دارند: برخی بر این باورند که برهان از گزاره های واجب تشکیل می شود و برخی دیگر برهان را متشکل از گزاره های صادق می دانند، لکن ابن سینا در الإشارات و التنبیها ت دیدگاه نخست را مناسب تر یافته است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰). طبق توضیح او،

بسیاری دیگر از منطقیان و فیلسوفان نیز همین دیدگاه را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

بیان شد که ماده برهان، امور یقینی یا بدیهیات است. بدیهیات نزد منطقیان و فیلسوفان مشائی بر شش قسم اند: اولیات، فطریات یا گزاره هایی که قیاس های آنها همراه خود آنهاست، (۱) محسوسات، حدسیات، مجربات و متواترات. سهروردی، در برابر، ابتدا بدیهیات شش گانه را به سه دسته کلی فرو می کاهد: اولیات، مشاهدات و حدسیات؛ سپس هر یک از مشاهدات و حدسیات را بر دو قسم جزئی تقسیم می کند: مشاهدات را به محسوسات و وجدائیات و حدسیات را به مجربات و متواترات (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰-۴۲).

قطب الدین شیرازی، بازگشت بدیهیات شش گانه به سه مورد را در قالب این استدلال، توجیه می کند: تصور دو طرف گزاره، اگر به واسطه کسب (اکتسابی) باشد، یا برای تصدیق به نسبت میان آن دو بسنده است و یا برای تصدیق به نسبت میان آن دو بسنده نیست؛ اگر بسنده باشد این، همان اولیات خواهد بود. گزاره هایی که قیاس های آنها همراه خود آنهاست نیز به سبب نزدیکی به اولیات ملحق به اولیات اند- هرچند سهروردی اشاره ای به این مطلب نکرده است؛ اما اگر بسنده نباشد، بلکه تصدیق به نسبت میان دو طرف گزاره متوقف بر امر دیگری باشد، این امر دیگر یا یکی از قوای حسی ظاهری و باطنی است بدون پیوستن چیز دیگری به آن و این قسم مشاهدات است، یا پس از تصور دو طرف گزاره، افزون بر یکی از قوای حسی ظاهری و باطنی، نیاز است که چیز دیگری به آن بیوندد و این «حدسیات نزد جمهور» (نزد عموم منطقیان و مشائیان) است- که باز هم سهروردی اشاره ای به آن نکرده، تنها از «حدسیات طبق قواعد اشراقی» یاد کرده است؛ زیرا قسم نخست هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا، داخل در قسم دوم است. اما این چیز

---

۱- فطریات یا گزاره های مقرون به حدّ وسط عبارت اند از گزاره هایی که قیاس های آنها همراه خودشان است و عقل در آنها سریعاً به نتیجه می رسد؛ زیرا دارای قیاس پنهانی اند که عقل از فرط روشنی آن، گاه در نگاه نخست متوجه آن نمی شود. این گزاره که «دو نصف چهار است»، از سنخ فطریات است. دیگر اقسام بدیهیات پس از این تبیین خواهند شد.

دیگر یا یک قیاس پنهان است و این قسم مجربات است، یا چیز دیگری از قبیل یکسانی گواهی های بسیار است و این، همان متواترات است. نزد سهروردی، این دو از اقسام «حدسیات طبق قواعد اشراقی» اند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

سهروردی بدیهیات سه گانه مورد نظر خود را چنین تبیین می کند:

۱. اولیات: عبارتاند از گزاره هایی که تصدیق آنها صرفاً متوقف بر تصور حدود- یعنی موضوع و محمول- آنهاست. اولیات یقینی ترین نوع گزاره هاینده؛ چه پس از تصور حدود آنها امکان انکار رابطه میان آنها وجود ندارد. اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوویت، نمونه هایی بنیادین از این گزاره هاینده. همچنین گزاره هایی مانند اینکه «چیزهای مساوی با یک چیز عیناً با هم مساویانند» و «سیاهی و سفیدی با هم در یکجا جمع نمی شوند» از سنخ اولیات اند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰-۴۱).

سهروردی در التلویحات، اولیات را گزاره هایی می داند که عقل، لذاته آنها را واجب می سازد و در نسبت برخی از اجزای آنها به برخی دیگر، خود تصور اجزا بسنده است و نیازی به مشاهده یا علتی بیرون از آنها نیست؛ مانند این دو گزاره که «کل بزرگ تر از جزء خودش است» و «یک شخص در یک حالت در دو مکان جای ندارد». به نظر او اگر عقل در تصدیق به اینگونه گزاره ها درنگ کند، این امر صرفاً به سبب درنگ در تصور آنهاست، نه به سبب دیگری (همو، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۲. مشاهدات: آگاهی هایی هستند که از راه قوای حسی ظاهری و باطنی انسان به دست می آیند. البته مشاهدات انسان برای افراد دیگری که عیناً همان آگاهی های مشاهده ای را نداشته اند، حجت نیستند. مشاهدات بر دو قسماند: محسوسات و وجدانیات (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۱).

۱-۲. محسوسات اموری هستند که از طریق حواس ظاهری ادراک می شوند؛ مانند این گزاره که «خورشید نورانی است» (همان).

۲-۲. وجدانیات، اموری هستند که از طریق حواس باطنی ادراک می شوند؛ مانند علم هر انسانی به اینکه دارای شهوت و غضب است (همان).

۳. حدسیات: داده‌هایی هستند که با فهم سریع و بدون نیاز به معلّم و آموزش فهمیده می‌شوند. حدسیات «طبق قواعد اشراقی»، به باور سهروردی، بر دو دسته‌اند: مجربات و متواترات (همان).

۱-۳. مجربات: عبارت‌اند از مشاهداتِ حسیِ مکرری که به واسطه تکرار، پدیدآورنده یقیناند و نفس را از اتفافی پنداشتنِ آنها در امان می‌دارند؛ مانند این گزاره که «زدن با چوب، دردآور است» (همان). باید توجه داشت که انسان در تجربه، نهایتاً به نتیجه‌ای کلی درباره ذات و ماهیت چیزی می‌رسد. پس تجربه عبارت است از مشاهده حسی جزئیات، به علاوه تکرار، به علاوه یک قیاس پنهان (مشمول بر این گزاره کلی که «امر اتفافی نباید اکثری و دائمی باشد») که منتهی به نتیجه‌ای کلی درباره ذات یا ماهیت چیزی می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷).

سهروردی توجه می‌دهد که گزاره «زدن با چوب، دردآور است»، از راه استقرا به دست نیامده است؛ چه استقرا گاه مفید یقین نیست؛ در حالی که مجربات صحیح همواره مفید یقیناند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۱).

۲-۳. متواترات: عبارت‌اند از گزاره‌هایی ممکن که انسان به جهت گواهی‌های بسیار، به یقینی بودن آنها حکم می‌کند. گاهی چیزی فی نفسه «ممکن» است، اما نفس در اثر یکسانی گواهی‌ها بر وجود آن خاطر جمع می‌شود. ملاک فراوانی گواهی‌ها همان یقینی است که در نهایت به دست می‌آید و نمی‌توان برای فراوانی گواهی‌های یقین‌آور کمی را تعیین کرد؛ چه گاه باشد که از گواهی‌های اندک هم یقین به دست آید (همان، ص ۴۱-۴۲)؛ برای نمونه، این گزاره که «سعدی در قرن هفتم می‌زیسته است» از سنخ متواترات است.

سهروردی یادآوری می‌کند که قراین و شواهد نیز در فهم درستی یا نادرستی همه حدسیات - اعم از مجربات و متواترات - مدخلیتی تام دارند؛ چه انسان با کمک آنها اموری را حدس می‌زند، اگرچه حدسیات نیز برای افراد دیگری که عیناً همان آگاهی‌های حدسی را نداشته‌اند، حجت نیستند (همان، ص ۴۲). (۱)

برهان از منظر سهروردی - همان گونه که مشائیان نیز بیان کرده‌اند - بر دو قسم است:

۱- برخی از محققان بر این باورند که حدس جایگاهی ویژه و منحصر به فرد در معرفت‌شناسی سهروردی دارد و عاملی است که سبب می‌شود بسیاری از حکیمان معقولات را بدون نیاز به طول زمان دریابند. نزد سهروردی احکام حدس در نهایت با احکام شناخت یقینی یکسان‌اند؛ چه او حدس را، هم ارز با برهان صحیح و تجارب شخصی حقیقی (شهود)، استنتاجی صادق می‌داند (ضیائی، [بی تا]، ص ۸۳). بدین سان یقین در مرحله تفکر مشائی سهروردی همچنین در گرو برهانی است که ماده آن حدسی است. حدس به نظر این عده در مرحله تفکر اشراقی سهروردی حتی در شهودات قلبی و تجارب وحیانی نیز مؤثر است (محمدعلی محمد، ۱۹۹۹، ص ۱۶-۱۷)؛ چنان که شهودات قلبی و تجارب وحیانی نیز در حدس تأثیر دارند. در مجموع به نظر می‌رسد در تفکر سهروردی اگرچه حدس قسمی قیاس و برهان است و لزوماً همراه با شهود نیست - یعنی بدون شهود نیز می‌توان به حدس رسید - اما شهود نیز می‌تواند از طریق تلطیف باطن، حدس را تقویت کند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۳-۸۲).



برهان «لَمْ» و برهان «أَنَّ». حدّ وسط در یک قیاس برهانی گاه علت نسبتِ دو طرف - یعنی انتساب حدّ اکبر به حدّ اصغر - در ذهن و عین است و این، برهان لَمْ است و گاه علت نسبتِ دو طرف صرفاً در ذهن است؛ یعنی فقط علت تصدیق است و این، برهان أَنَّ است؛ چه تنها بر اثبِتِ حکم (اثبات حکم در ذهن) دلالت می کند، نه بر لمّیتِ فی نفسه (ثبوت حکم در عالم خارج) (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۵-۴۴). طبق توضیح قطب الدین شیرازی برهان لَمْ، هم بر تصدیق ذهنی دلالت می کند هم بر ثبوت عینی؛ مانند این برهان که «این چوب در برخورد با آتش است و هر آنچه در برخورد با آتش باشد، می سوزد؛ پس این چوب می سوزد». در این نمونه، برخورد با آتش، هم علت تصدیق ذهنی سوختنِ چوب است هم علت ثبوت سوختنِ چوب در عین و خارج. برهان أَنَّ، اما، تنها بر تصدیق ذهنی دلالت می کند؛ مانند این برهان که «این چوب سوخته است و هر آنچه سوخته است، در برخورد با آتش بوده است؛ پس این چوب در برخورد با آتش بوده است». در این نمونه، انسان برخورد این چوب سوخته با آتش را در عین و خارج ندیده است، بلکه تنها سوختنِ چوب را دیده است؛ پس در ذهن خویش حکم می کند که این چوب حتماً با آتش برخورد داشته است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). کوتاه سخن اینکه در برهان لَمْ از علت به وجود معلول پی برده می شود و در برهان أَنَّ از معلول به وجود علت. برهان لَمْ، از آنجا که هم بر تصدیق ذهنی دلالت می کند هم بر ثبوت عینی اکبر برای اصغر، محکم تر و معتبرتر از برهان أَنَّ است. صدرالمتألهین می افزاید که استدلال از معلول به علت (برهان أَنَّ) نیز به نوبه خود بر دو قسم است: «دلیل» و «أَنَّ مطلق». این، بدان جهت است که علت دارای دو اعتبار است: اعتبار ذاتش به ذاتش و اعتبار نسبتش با معلول. علت به اعتبار نخست، علت حقیقی است، اما علت به اعتبار دوم به نحوی معلول معلولش است؛ چه اگر معلول وجود نمی داشت، چنین نسبتی میان آن و معلولش برقرار نمی شد. اکنون اگر حدّ وسط در برهان، معلول وجودِ اکبر در اصغر باشد، از دو حال بیرون نیست: یا جوهرِ اکبر را اثبات می کند که در این صورت دلیل نامیده می شود یا اثبِت (وجود) اکبر برای اصغر را اثبات می کند که در این صورت آن مطلق نامیده می شود. روشن است که این دو غیر از

یکدیگرند؛ چه در دلیل، وجود جوهر اکبر فی نفسه مطرح است، اما در آن مطلق، انیت اکبر برای اصغر؛ برای نمونه می توان به این دو مثال توجه کرد:

۱. «این چوب سوخته است و هر چیزی که سوخته است، آتش به آن رسیده است؛ پس به این چوب آتش رسیده است». این، دلیل است؛ زیرا وجود جوهر اکبر (آتش) به صورت معین اثبات شده است؛ یعنی به اعتبار ذات علت - یعنی آتش - به ذاتش.

۲. «این چوب سوخته است و هر چیزی که سوخته است، سوزاننده ای دارد؛ پس این چوب سوزاننده ای دارد». این، آن مطلق است؛ زیرا انیت اکبر (سوزاننده) به صورت مطلق و نامعین برای اصغر (چوب سوخته) اثبات شده است؛ یعنی به اعتبار نسبت علت - یعنی سوزاننده - به معلولش (چوب سوخته) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴-۲۴۵).

سهروردی باز هم تأکید می کند که تنها گزاره ای می تواند ماده برهان لحاظ شود که یقینی باشد و گزاره ای یقینی است که یا فطری (۱) باشد یا در جریان استدلال قیاسی صحیح، به گزاره فطری بینجامد؛ (۲) «در برهان صرفاً باید از امر یقینی بهره بُرد، خواه فطری باشد خواه مبتنی بر امر فطری در یک قیاس صحیح» (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۲).

سهروردی همچنین بر این باور است که ماده برهان باید از گزاره های کلی، ایجابی و ضروری تشکیل شود تا یقین مورد نظر برای انسان پدید آید. معرفت یا علم حقیقی در غایی ترین شکل خود به «گزاره موجه کلیه ضروریه» تعلق می گیرد؛ یعنی رابطه معرفت حقیقی از یک سو و ایجاب، کلیت و ضرورت از سوی دیگر، رابطه ای مستقیم است (همان، صص ۲۴-۲۵، ۲۹-۳۰ و ۳۴-۳۵).

با آنکه سهروردی در مرحله مشائی تفکرش بر لزوم اتکا به برهان و یقین آوری آن تأکید فراوان می کند، اذعان می دارد که نباید همه معارف انسانی را یکسره مبتنی بر برهان ساخت:

۱- در تفکر سهروردی، فطری و غیر فطری از اقسام معرفت یا علماند و معنایی غیر از معنای متعارف در تفکر غربی و حتی سنت متعارف اسلامی دارند: علم فطری همان علم بدیهی و بی نیاز از نظر و استدلال است و علم غیر فطری علم نظری و نیازمند استدلال (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۸).

۲- این مطلب، سهروردی را در مبحث «توجیه» (Justification) در زمره مبناگرایان قرار می دهد. مبناگرایی (Foundationalism) یکی از نظریه های مطرح در ماهیت توجیه در معرفت شناسی است که طبق آن، معرفت دارای ساختاری دو جانبه است: برخی از معارف انسان غیراستنتاجی یا مبنایی یا پایه اند و برخی دیگر استنتاجی یا غیرمبنایی یا غیرپایه. معارف اخیر از معارف نخست استنتاج می شوند یا بر مبنای آنها قرار می گیرند و با آنها توجیه می شوند. سهروردی نیز معارف انسان را به دو دسته فطری (بدیهی) و غیر فطری (نظری) تقسیم می کند و بیان می دارد که برخی از بدیهیات چنان اند که فهم آنها نیازمند معلومی پیشین که از آن به آنها برسیم یا ابزاری که این فرایند را انجام دهد، نیست. این بدیهیات، مبنای علم انسان اند و معارف نظری بر آنها مبتنی می شوند. علم غیر فطری در فرایند استدلال در نهایت باید به علم فطری

بینجامد و اگر چنین نشود، هیچ مجهولی معلوم نخواهد شد و تسلسلِ معرفتی تا بی نهایت پدید خواهد آمد و لذا هیچ معرفتی نخستینی برای انسان حاصل نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۵-۶). مبنای گرای اقسام دیگری نیز دارد.

هرگاه در علوم، مبرهن گردد که بخشنده علم همانا چیزی غیر از برهان و مقدمات آن است و برهان صرفاً بستر ساز (معد) است، بعید نیست که برخی از نفوس [انسانی] را اندک اشاره خطابی بسنده باشد که او را آماده سازد تا امر مفارق [عقل فعال] علمی یقینی به او بخشد و چه بسا برهان مدلل و قاطع به اندازه برخی از اعتبارات اقناعی که جوهر نفس را متبته می سازند، اطمینان بخش نباشد. ضروری است که برای مطالب مهم در علوم حقیقی، دسته ای از استبصارات وجود داشته باشند؛ چه اینها آثاری دارند و سود اینها عام است. گاهی نیز مجموع امور اقناعی همان نقشی را در افاده یقین ایفا میکند که بسیاری گواهی های تواتری ایفا می کند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۹).

سهروردی همچنین برخی دیگر از امور غیر برهانی را نام می برد که گاه نفس انسان را حتی به نحو غیر ارادی تحت تأثیر خود قرار می دهند. این امور می توانند همانند برهان اطمینان بخش و گاه از بسیاری از استدلال ها سودمندتر باشند؛ برای نمونه، خطاب الهی (وحی) و خطاب های متألّهان (پیامبران و حکمای راستین) دارای چنان تأثیر روحانی بر جوهر آدمیاند که نفس را با اشاره ای لطیف از خواب ناآگاهی بیدار می کنند (همان، ص ۵۴۹-۵۵۰).

در واقع سهروردی در مواضع فوق، به نقش معرفت شناختی سه عامل دیگر- غیر از برهان- یعنی عقل فعال، استبصارات و امور اقناعی، خطاب الهی و متألّهان، اشاره می کند. توضیح این که:

۱. همانطور که مشائیان مسلمان و بهویژه ابن سینا اذعان کرده است، آنچه حقیقتاً بخشنده معرفت یقینی (واهب العلم) است، در نهایت عقل فعال است (ابن سینا، ۱۹۵۲، ص ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۴۲۸، ص ۴۰۱) و همین عامل اصلی است که معقولات و در نهایت یقین را به نفس ناطقه انسانی افاضه می کند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۹-۱۰).

۲. مراد از استبصارات، آگاهی های غیر برهانی، اما اطمینان بخش است که عمدتاً از سنخ یقین روان شناختی اند، که پیش تر بدان اشارت رفت.

۳. خطاب های الهی و متألّهان نیز اگرچه از نظر گاه منطقی و فلسفی از سنخ «برهان» به شمار نمی روند، اما اطمینان بخش اند.

### ۳. یقین از طریق شهود

سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، «حدّ نهایی» یقین را نه در برهان، بلکه در شهود قلبی یا مشاهده حقایق یا انوار برین عالم وجود، معرفی می کند؛ اگرچه این مهم، به باور او، در غایی ترین معنای آن از طریق تجرید نفس (از بدن) یا خلع بدن (از نفس) در اثر ریاضت و مجاهدت امکان پذیر است.

سهروردی در التلویحات، حدّ نهایی یقین را منوط به تجرد نفس از بدن می داند و مایه های اشراقی تفکر خویش را در کتابی عمدتاً به سبک مشائی به نمایش می گذارد. او از افلاطون نقل می کند که نفسش را از بدن جدا ساخته، خود را مجرد و بی بدن و عاری از شواغل طبیعی و هیولی (ماده) کرده است و ذات صرف شده، اموری شگفت از قبیل انوار برین را در خویشتن مشاهده کرده و جزئی از اجزای عالم برین شده است. سهروردی بر این باور است که ارسطو نیز این نورها را مشاهده کرده است؛ (۱) هرمس (۲) و دیگر «اصحاب عروج» نیز چنین کرده اند. همه حکمای حقیقی - و البته نه فیلسوف نمایان و روآوردگان به ماده - دارای ملکه تجرید نفس یا خلع بدن بوده اند. صوفیه مسلمان نیز به نظر او به چنین جایگاهی رسیده اند. سهروردی تصریح می کند که این افراد جملگی اعتراف می کنند که هر کس بتواند نفسش را مجرد سازد و جسمش را خلع کند و به طور کلی حواسش را از میان بردارد، خواهد توانست به مشاهده انوار برین دست یابد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱).

سهروردی در المطارحات نیز تحت تأثیر عرفا و بر اساس تجارب شهودی شخصی خویش، شهود قلبی را نتیجه دو عامل «تجرید نفس از بدن یا خلع بدن در اثر مجاهدت و ریاضت» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان» دانسته است (همو،

۱- ارسطو عقل گراست و لذا ارسطویی که سهروردی در این فراز معرفی کرده است، احتمالاً با صاحب کتاب اثولوجیا - یعنی فلوطین - اشتباه شده است. اینکه سهروردی در بیشتر آثارش ارسطو را دارای مقام کشف و شهود می داند، ناشی از همین اشتباه تاریخی است، مگر اینکه نظر سهروردی این باشد که ارسطو پس از مرگ و رفع حجاب های مادی توانسته است انوار برین را مشاهده کند. به باور صدر المتألّهین نیز مشائیان که بهره ای از حکمت اشراقی نبرده اند، مشائیان متأخرند، نه امثال ارسطو؛ چه او در اثولوجیا انوار عقلی را به بهترین و محکم ترین شکل اثبات کرده است، تا آنجا که سهروردی نیز با همه بزرگی جایگاهش نتوانسته است گفتار امثال ارسطو و حتی افلاطون را تمام کند و مرام آنها را به دست آورد؛ همان گونه که فارابی و ابن سینا نیز با همه بزرگی جایگاهشان نتوانستند چنین کنند (صدر المتألّهین، [بی تا]، ص ۳۷۱-۳۷۲). آشکار است که دیدگاه صدر المتألّهین نیز نادرست است؛ زیرا اثولوجیا عمدتاً از آن فلوطین است که فیلسوفی اشراقی است و نه ارسطو.

۲- قطب الدین شیرازی، هرمس را همان ادریس پیامبر (ع) می داند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

۱۳۸۵، ص ۲-۳). عامل نخست، اشاره به این مطلب دارد که هر چقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و در نتیجه در تجرید یا خلع بیشتر باشد، به همان اندازه بهره بیشتری از معرفت شهودی و طبعاً یقین می برد. نیز عامل دوم، شهود را مستقیماً با اشراق و نور پیوند می زند و بر خصوصیت کاملاً اشراقی آن تأکید می کند؛ بدین سان معرفت اشراقی، در غایی ترین معنایش، عبارت است از شهود قلبی. این دو عامل همچنین با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند؛ چه خلع و تجرید نفس و مجاهدت و ریاضت سبب فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت انوار الهی و برین می گردد.

سهروردی در حکمه الإشراق، در مقدمه کتاب، بیان می دارد که این کتاب در طوری و رای طور حجت برهانی و در واقع با روش و رویکرد اشراقی تنظیم شده است:

این [حکمه الإشراق] بر سیاقی دیگر و راهی نزدیک تر از آن راه [مشائی] و نظام یافته تر و ضابطه مند تر است و دستیابی به آن خستگی کمتری دارد و ابداً به واسطه فکر برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [یعنی اشراق] است. سپس برای آن حجت آوردم، تا اینکه مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شک کننده ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۰).

شهرزوری توضیح می دهد که در حکمت اشراقی، یقین در غایی ترین معنای آن، به واسطه حجت و برهان فراچنگ بشر نمی آید، بلکه با کشف و عیان (مشاهده عینی و رودررو) حاصل می شود؛ حجت و برهان، خود باید مبتنی بر کشف و عیان باشد و چنین یقینی قطعاً شک ناپذیر است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

سهروردی در فرازی دیگر، بیان می دارد که همه افراد دارای توان مشاهده و جدا شدن از کالبد، مانند پیامبران و اساطین حکمت یونانی، ایرانی و هندی این نورها را در عالم برین بالعیان مشاهده و بر وجود آنها تصریح کرده اند. او سپس درباره اعتبار و یقین آوری مشاهده عینی، یا به تعبیر او «رصد روحانی»، چنین استدلال می کند: «هرگاه رصد یک شخص یا دو شخص در امور فلکی [از قبیل علم نجوم] معتبر باشد، چگونه گفتار اساطین حکمت و

نبوت درباره چیزی که در ارسادِ روحانی خود مشاهده کرده اند، معتبر نباشد؟» (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۵).

در تفکر اشراقی سهروردی، شهودِ قلبی حکمای بزرگ، یا به تعبیر او «مشاهده حَقّه» می تواند- همانند بدیهیات سه گانه پیش گفته ای که مواد برهان واقع می شوند و حتی در جایگاهی برتر از این بدیهیات- جزء امور بدیهی (فطری) و لذا به مثابه اعطاکننده حدّ نهایی یقین به شمار آید (همان، ص ۱۸).

سهروردی همچنین گاه از شهود قلبی به «برهان پروردگار»<sup>(۱)</sup> تعبیر می کند. او ابتدا به بیان باورهای خویش در گذشته می پردازد؛ هنگامی که از دیدگاه مشائیان درباره عقول ده گانه، انکار حکمت اشراقی و ردّ عالم انوار جانبداری می کرده است. او تصریح می کند که اگر برهان پروردگار را ندیده بود، همچنان بر آن باورها اصرار می ورزید (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ص ۱۵۶). برهان پروردگار چیست؟ شهرزوری پاسخ می دهد که برهان پروردگار چیزی غیر از برهان عقلی است و در واقع معرفتی یقینی از سنخ شهود و اشراق است. مراد از برهان پروردگار همانا مشاهده و معاینه علل مجرد عالم یا همان نورهای عالم برین است، آنگاه که نفس انسانی در اثر مجاهدت و ریاضت فراوان، از بدن و ارتباطات آن تجرد یافته، به انوار برین پیوسته است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۲-۳۹۳).

به نظر سهروردی، مشاهدات نفس انسان در هنگام «عروج»، یعنی حالت انسلاخ شدید نفس از بدن و شواغل جسمانی، حتی یقینی تر از ابصار چشم (دیدنِ رودروی اشیاء مادی و دنیوی) است:

گاه اصحاب عروجِ نفس، در حالت انسلاخ شدید [یا تجرید نفس] از بدن، مشاهده آشکاری را تجربه کرده اند که تمام تر از مشاهده چشم است و آنها در این هنگام یقین داشته اند که اموری که مشاهده کرده اند [از سنخ] نقوش [موجود در] برخی از قوای بدنی [یعنی صورت ذهنی آن امور] نیست [بلکه بدون وساطت صورت ذهنی است]، در حالی که مشاهده بدنی [یا ابصار]

۱- اشاره به آیه شریفه «و لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...» (یوسف: ۲۴) است.

همچنان با نور تدبیرکننده [یعنی نفس ناطقه انسانی] باقی مانده است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۲۱۳).

قطب الدین شیرازی توضیح می دهد که اموری که توسط اهل عروج مشاهده می شوند، ذوات قدسی و قائم به ذاتی هستند که در محل و مکان و زمان وجود ندارند، بلکه متعالی و مجردند و سهروردی بر بقای مشاهده بدنی یا ابصار در این حالت تأکید می ورزد، تا گمان نرود که این امور شهودی، خیالی محضاند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۲). صدرالمتألهین نیز مراد سهروردی را مشاهده صور عقلی به واسطه بصیرت یا بینش یا مشاهده مستقیم انوار عقلی در قالب های مثالی می داند. این حالت طبعاً غیر از تفکر عقلی است و در واقع از سنخ شهود است که، به نوبه خود، نیازمند مجاهدت در راه خدا و سرکوب کردن شهوت است (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۴۷۲).

سهروردی باز هم در همین اثر از ادراک بدون وساطت صورت ذهنی، یعنی ادراک شهودی حضوری یاد می کند. چنین ادراکی به باور او آن گاه تمام می شود که نفس در اثر ریاضت و مجاهدت از بدن، رهایی یابد- یا مجرد شود- و انوار برین را مشاهده کند:

هر کس که آن گونه که شایسته خداست در راه خدا مجاهدت کند و بر تاریکی ها [قوای بدنی و امور مادی] چیره شود، انوار عالم برین را می بیند و [آنها را] به گونه ای تمام تر از دیدنی های اینجا [دنیا] مشاهده می کند. نورالانوار [خدا] و نورهای چیره [که از انوار عالم برین اند] به واسطه رؤیت نور اسپهبد<sup>(۱)</sup> [یعنی نفس ناطقه انسانی] و به واسطه رؤیت یکدیگر، دیدنی اند. انوار مجرد جملگی بیننده اند و رؤیت آنها به علم آنها بازمی گردد، بلکه علم آنها به رؤیت آنها بازمی گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۲۱۳-۲۱۴).

۱- قطب الدین شیرازی در توضیح واژه «اسپهبد» بیان می دارد که این واژه در پارسی پهلوی به معنای فرمانده سپاه است و نام گذاری نفس به آن توسط سهروردی از این جهت است که نفس ناطقه، فرمانده بدن و قوای آن و لذا اسپهبد آن است (ر.ک: قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).



در نهایت به باور سهروردی، برهان اگرچه در سطح عقلی، یقین آور است، اما آنچه حقیقتاً و در برترین سطح یقین آور است، شهود قلبی است که مبتنی بر بدیهی ترین چیز، یعنی نور است. معرفت یقینی حاصل از شهود، بی واسطه صورت ذهنی و از سنخ علم حضوری است (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۲-۱۶۳). همچنین می توان گفت مشاهده، برتر از تعقل است؛ چون تعقل و استدلال عقلی - اعم از استقرا، تمثیل و قیاس و طبعاً برهان - یکسره تابع زمان است؛ در حالی که مشاهده، بی زمان و فرازمان است (دهباشی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶).

### نتیجه گیری

نگارنده درباره دیدگاه سهروردی در بخش یقین از طریق برهان، ملاحظه تازه ای ندارد؛ چه مطالب سهروردی در این بخش با اندکی تغییر نزد منطقیان و فیلسوفان مشائی مسلمان و غربی پیش و پس از او نیز مطرح بوده، در طول تاریخ تفکر، به ویژه نزد فلاسفه غربی با ملاحظات و پاسخ هایی مواجه شده است که عمده‌تاً نزد اهل فلسفه مشهور است و نیازی به تکرار آنها نیست. البته متفکران مسلمان نیز نقدهایی را بر دیدگاه سهروردی مبنی بر لزوم بازگشت همه گزاره ها به گزاره های «موجبه کلیه ضروری» به منظور وصول به حدّ یقین نهایی، وارد ساخته اند که در جای خود، قابل ملاحظه است (برای ملاحظه نقدها به در بحث گزاره های «موجبه کلیه ضروری»، رک: قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، صص ۹۹ و ۱۰۱-۱۰۲ / صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳ / یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱-۲۲۲). اما آنچه غیر از عرفای مسلمان، در میان «فلاسفه» مسلمان به ویژه با سهروردی آغاز می گردد، یقین از طریق شهود است که چند ملاحظه درباره آن قابل طرح است:

الف) سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، یقین برهانی را رد نمی کند یا حتی آن را کنار نمی گذارد، بلکه آن را به مثابه مدخلی و مرحله ای از یقین تلقی می کند که در جای خود بسیار ضروری و کارآمد است؛ لکن به باور او باید بدان رسید و از آن گذر کرد و به مرتبه یقین شهودی ارتقا یافت؛ چه یقین ناشی از مشاهده عینی و بی واسطه در واقع حدّ نهایی یقین است. این مطلب با نظر به متن حکمه‌الاشراق آشکار می شود؛ چه به تصریح

سهروردی، این کتاب هم برای جویای «تالّه»- که با شهود قلبی سروکار دارد- و هم برای جویای «حکمت بحثی»- که با روش عقلی و برهانی سروکار دارد- تألیف شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۲) و این کتاب را کسی درمی یابد که در شیوه مشائیان ورزیده و در عین حال دوستدار نور الهی یا اشراق باشد (همان، ص ۲۵۸). در واقع، حکمت اشراقی سهروردی را باید آمیزه ای از تالّه و بحث دانست، گرچه مرتبه شهود قلبی بسیار برتر از برهان عقلی است.

ب) سهروردی شهود قلبی را ذیل مبحث منطق بحث کرده، آن را جزو بدیهیات (امور فطری) دانسته است. بر این مطلب چهار ایراد اصلی وارد شده است که خلاصه آنها عبارتاند از:

۱. منطق، قواعد فکر است؛ در حالی که شهود اساساً از سنخ تفکر نیست و لذا نباید ذیل منطق قرار گیرد.

۲. قواعد منطق قابل تعمیم اند، یعنی برای همه قابل استفاده اند؛ در حالی که شهود، غیر قابل تعمیم است و حداکثر برای فردی که دارای آن است، قابل استفاده است.

۳. شهود هر فردی بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی تواند صادق و یقینی فرض شود.

۴. شهود، اکتسابی است و نه بدیهی؛ زیرا نیازمند مقدماتی از قبیل سلوک و مجاهدت است (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

در خصوص چهار ایراد فوق، به ترتیب، پاسخ های زیر قابل طرح و تأمل به نظر می رسند:

۱. تنها عبارتی که در بخش منطق حکمه الإشراق وجود دارد و سهروردی در آن از بداهت شهود (مشاهده حقه) سخن گفته، عبارت زیر است:

اگر برای [وصول به] مجهول، «تنبیه و خطوط به دل» کفایت نکند و مجهول از اموری نباشد که وصول به آن به واسطه «مشاهده حقه» انجام می گیرد، مشاهده ای که از آن حکمای بزرگ است، [در این صورت] گزیری نیست از معلوماتی که به آن مجهول می رسند؛ معلوماتی که دارای چنان ترتیبی هستند که [لزوماً] رساننده به آن مجهول اند و در [فرایند] تبیین [یا به

تعبیر

معرفت شناختی آن، «توجیه» [به فطریات [بدیهیات] می انجامند؛ در غیر این صورت هر مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول امور نامتناهی پیشین است و برای انسان هیچ گاه نخستین علم حاصل نمی شود و این محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۸).

با دقت در عبارات فوق می توان این فرض را مطرح کرد که قصد سهروردی اساساً جای دادن مشاهده حقه در ذیل مبحث منطق نیست، بلکه او در این عبارات صرفاً مشاهده حقه را همانند بدیهیات منطقی یا در جایگاهی برتر از آنها لحاظ نموده است. آشکار است که این، به معنای جای دادن شهود ذیل منطق نیست.

شهرزوری مفاهیم و معارف حاصل از تنبیه و خطور به دل را با مهم ترین قسم از بدیهیات سه گانه برابر می گیرد و توضیح می دهد که تنبیه و خطور به دل، حالتی از معرفت بدیهی و یقین آور است که مثلاً در مورد ضروریات یا اولیات برای انسان اتفاق می افتد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰). همچنین قطب الدین شیرازی مشاهده حقه را توانایی مشاهده صحیح و مستقیم نفوس و عقول کلی و دیگر نورهای محض مجرد از طریق ریاضت و مجاهدت می داند (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱). بنابراین می توان چنین اظهار نظر کرد که سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، مفاهیم و معارف فطری (بدیهی) را مجموعاً بر سه دسته می داند: علاوه بر «بدیهیات سه گانه»، مفاهیم و معارف حاصل از «تنبیه و خطور به دل» و مفاهیم و معارف حاصل از «مشاهده حقه» یا توانایی شهود حقیقی نیز فطریاند.

۲. ملاحظه شد که سهروردی مشاهدات و حدسیات یک فرد را برای افراد دیگری که فاقد همان آگاهی های مشاهده ای یا حدسی اند، حجت ندانسته است؛ لذا می توان استنباط کرد که او شهود (قلبی) یک فرد را نیز برای افراد دیگری که فاقد آن اند، حجت نمی داند و لذا مجموعاً شهود را نیز تعمیم ناپذیر می داند. البته باید توجه داشت که این تعمیم ناپذیری اساساً ایرادی بر شهود نیست، به دو دلیل:

اولاً هیچیک از حکما [و عرفاً]ی دیگر نیز شهود را تعمیم پذیر ندانسته اند، بلکه بر آن اند که سالک باید خود در طی مراحل سلوک و ریاضت و تحت نظر راهنمای خویش - قطب یا به تعبیر سهروردی، «قیم بر اشراق» - ظرفیت دریافت ادراکات شهودی را پیدا کند.

ثانیاً با اینحال، سهروردی در مقدمه حکمه الإشراق از گونه ای از امکان انتقال پذیری شهود سخن گفته است:

این [حکمه الإشراق] ... ابدأً به واسطه فکر برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [یعنی اشراق] است. سپس برای آن حجت آوردم، تا اینکه مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شککننده ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۰).

ملاحظه می شود که سهروردی در عبارت فوق صراحتاً از امکان استدلال بر یافته های شهودی شخصی و لذا امکان مفهوم سازی و انتقال آنها به دیگران (افراد شایسته) سخن گفته است؛ ضمن اینکه او در رساله فی اعتقاد الحكماء، اذعان داشته است که شهود می تواند فکر و عقل انسان را هماهنگ و موافق با خود سازد: «اهل ریاضت آن گاه که علوم برایشان حاصل شود و در معلومات خودشان، از مسبب الأسباب و مبدعات فروتر وی، به تفکر لطیف پردازند... فکرشان با قلبشان سازگار می شود» (سهروردی، ۱۳۷۵، «ب»، ص ۲۷۱).

۳. آشکار است که شهود سالک بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی تواند صادق و یقینی فرض شود؛ چنانکه حکما و عرفا نیز همه ادراکات شهودی سالک را درست و یکسره صادق ندانسته اند، بلکه گاه از ورود القائنات شیطانی در تجارب شهودی برخی از افراد نیز سخن گفته اند. اینکه سهروردی از ترکیب وصفی «مشاهده حقه» استفاده می کند، شاید تلویحاً دالّ بر این باشد که گاه مشاهده ناحق نیز ممکن است.

۴. در منطق و معرفت شناسی، بداهت اجمالاً به معنای عدم نیاز به تعریف یا استدلال در ادراک تصویری یا تصدیقی است و نه به معنای عدم نیاز به هر چیز. بنابراین در تفکر سهروردی - چنان که ملاحظه شد - مقدماتی مانند سلوک و مجاهدت - که از مقوله عمل اند

و ربطی به نظر و استدلال ندارند- در شهود مؤثرند، اگرچه هیچ آسیبی به بداهت آن وارد نمی سازند. به عبارت دیگر، ممکن است و می توان از طریق سلوک و مجاهدت، به شهود که به لحاظ معرفت شناختی بدیهی و شاید یقینی تر از دیگر بدیهیات است، رسید. شهود، بدیهی است و بی نیاز از تعریف و استدلال است، اگرچه بی نیاز از سلوک و مجاهدت نیست.



## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیها؛ چاول، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. -----؛ الشفاء - المنطق: البرهان؛ تحقیق سعید زاید و دیگران؛ چاول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. -----؛ الشفاء - الإلهیات؛ تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید؛ چاول، تهران: انتشارات ذویالقربی، ۱۴۲۸ق.
۴. -----؛ رسائل فی احوال النفس؛ تحقیق احمد فؤاد الأهوانی؛ الطبعة الأولى، مصر: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۲م.
۵. ابن کمونه، عزالدوله سعد بن منصور؛ شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چاول، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
۶. امین رضوی، مهدی؛ سهروردی و مکتب اشراق؛ ترجمه مجدالدین کیوانی؛ چاول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۷. دهباشی، مهدی؛ مبانی پدیدارشناسی در فلسفه شیخ اشراق: مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)؛ ج ۳، جمعی از اساتید و نویسندگان؛ [بی نا]، چاول، زنجان: ۱۳۸۰.
۸. رضایی، مرتضی؛ «هویت شناسی یقین»: معرفت فلسفی، سال دوم، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳.
۹. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ علوم فلسفی و کلامی؛ چاول، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵.
۱۰. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ التلویحات اللوحیة و العرشیة؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چاول، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۱۱. -----؛ المشارع و المطارحات - العلم الاوّل؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور؛ چاول، تهران: نشر حق یاوران، ۱۳۸۵.
۱۲. -----؛ حکمة الإشراق: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «الف».
۱۳. -----؛ رسالّة فی اعتقاد الحكماء: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ب».
۱۴. شهرزوری، شمس الدین؛ شرح حکمة الإشراق؛ مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی؛ چاول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱۵. شیرازی، قطب الدین؛ شرح حکمۃ الإِشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ چاول، تهران:



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۶. شیرازی (صدر المتألهین) محمد بن ابراهیم قوام؛ التعليقات على شرح حکمة الإشراق؛ ج ۱، تصحیح و تحقیق سید محمد موسوی؛ چاول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.

۱۷. -----؛ التعليقات على شرح حکمة الإشراق قطب الدین شیرازی: القسم الثانی فی الانوار الاهیة؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].

۱۸. ضیائی، حسین؛ شهاب الدین سهروردی - بنیان گذار مکتب اشراق؛ ترجمه یوسف شاقولو سیما نوربخش: تاریخ فلسفه اسلامی؛ ج ۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از مترجمان؛ چاول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.

۱۹. فعالی، محمد تقی؛ درآمدی بر معرفت شناسی معاصر و دینی؛ چ دوم، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.

۲۰. محمد علی محمد، محمود؛ المنطق الأشراقی عند شهاب الدین السهروردی؛ الطبعة الأولى، القاهرة: مصر العربیة للنشر و الوزیع، ۱۹۹۹ م.

۲۱. یثربی، سیدیحیی؛ حکمت اشراق سهروردی؛ گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الإشراق؛ چ دوم، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

۲۲. یزدان پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی پور؛ چاول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، ۱۳۸۹.



## ارزیابی تطبیقی جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن / غلامحسین مقدم حیدری

### اشاره

غلامحسین مقدم حیدری (۱)

### چکیده

مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا (۱۹۶۳) می‌کوشد مقومات جامعه‌شناسی معرفت را بیان کند. به باور او تمامی معارف، به جز معرفت علمی، دارای خاستگاه و بستر اجتماعی اند. تامس کوهن، فیلسوف علم امریکایی، در سال ۱۹۶۲ با انتشار کتاب معروف ساختار انقلاب‌های علمی، شیوه‌مشابهی را در بررسی معرفت علمی به کار می‌گیرد. او با ارائه نظریه پارادایمی خود چگونگی تأثیر عوامل جامعه‌شناختی در شکل‌گیری و تحول معرفت علمی را نشان می‌دهد. از آنجا که هیچ شاهد تاریخی مبنی بر اقتباس کوهن از مانهایم وجود ندارد، تشابه میان شیوه‌های این دو از اهمیت بسزایی برخوردارند. توازی میان نظریه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و نظریه پارادایمی علم نشان می‌دهد که بنیان‌گذاران ایده اصلی جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی معرفت علمی شیوه یکسانی را برای نشان دادن تأثیر عوامل اجتماعی در شکل‌گیری معرفت / معرفت علمی به کار گرفته‌اند. این مقاله می‌کوشد به ارزیابی تطبیقی مشابهت‌ها و

---

۱- استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تاریخ دریافت: ۱۷/۱۰/۹۲ تاریخ تأیید: ۲۴/۱۲/۹۲

اختلافات میان آرا، شیوه‌های به کار گرفته شده و پی آمدهای آنها میان این دو متفکر پردازد.

واژگان کلیدی: گشتالت، چشم‌انداز، پارادایم، قیاس‌ناپذیری، گسست ارتباطی، نسبی‌گرایی، نسبت‌گرایی.

## مقدمه

ایده اساسی جامعه‌شناسی معرفت بررسی «مسائل اجتماعی درباره گسترش و تعیین تأثیرات گروهی و اجتماعی در زندگی مردم و مبانی فرهنگی و اجتماعی شناخت و ادراک است» (Mc Carthy, ۱۹۹۶, p. ۱۱). گرچه می‌توان در میان متفکران سده‌های هفدهم و هجدهم آرای مشابهی درباره تأثیر عوامل اجتماعی بر معرفت یافت، اما باید اذعان کرد که جامعه‌شناسی معرفت، ریشه در دو سنت مارکسیستی آلمان و دورکیمی فرانسه دارد. گرچه این دو سنت، تفاوت‌های اساسی در مبانی خود دارند، لکن غالب نظریه‌پردازی‌ها در این زمینه از این دو سنت آغاز شدند. روش‌های تحلیلی مارکسیستی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت، مثل بسیاری از حوزه‌های دیگر، تأثیر نیرومندی بر تفکر آلمانی پس از او گذاشت. اگرچه در بسیاری از جامعه‌شناسان اوایل قرن بیستم آلمان رگه‌هایی از آنچه تقریباً می‌توان جامعه‌شناسی معرفت نامید، وجود دارد، اما نقش اصلی در این زمینه از آن کارل مانهایم است که بدنه اصلی نظریه را به صورتی تشکیل داد که به صورت یک رشته تخصصی مطرح شد. گرچه او به سنت مارکسیستی تعلق نداشت، سخت تحت تأثیر آن بود. وی به همان اندازه که تفسیر مارکسیستی را تعمیم داد، آن را از کلیه پیرایه‌های جدال برانگیز - که در آثار بنیانگذاران آن وجود داشت - زدود. او کوشید آنچه را که برای مارکس در ابتدا وسیله‌ای بود برای حمله به اندیشه‌های مخالفان، به صورت یک ابزار کلی‌تر تحلیل درآورد. به قول کوزر «آنچه پیش از این سلاح فکری یک حزب بود، به طور کلی به روش تحقیق در تاریخ اجتماعی فکری در می‌آید... در این رویکرد تفکر هر گروه ناشی از شرایط زندگی آن گروه به شمار می‌آید» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵).

همه تلاش مانهایم در پی‌ریزی بنیادهای جامعه‌شناسی معرفت در کتاب ایدئولوژی و

اتوپیا (۱۹۲۹)، بر این نکته تأکید دارد که اندیشه، مستقل از «وجود» نیست؛ زیرا اندیشه موضوعی فوق اجتماعی، فوق انسانی نیست که در این نوع سنخ‌شناسی خود را در مقولات «منحصر به خودش» بیان کند (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۷۳). او در این کتاب اصول جامعه‌شناسی معرفت را بیان کرده، مفاهیم مهم و شاخه‌های مختلف این رشته و همچنین روش بررسی عملی را در آن توضیح داده و روشن ساخته است. از مهم‌ترین مفاهیمی که او بدان اشاره می‌کند، می‌توان به چشم انداز، تحلیل معنای مفاهیم مورد استفاده، پدیده مفهوم ضد و هستی‌شناسی از پیش فرض شده اشاره کرد.

اما نکته قابل تأمل در پروژه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم این است که از نظر او معرفت علمی و ریاضیات، حسابی جداگانه دارند. مانهایم می‌گوید:

این تصدیق که دو ضرب در دو برابر است با چهار، معلوم نمی‌کند که کی، کجا و توسط چه کسی فرمول‌بندی گردیده است؛ در صورتی که در مورد یک اثر تحقیقی در علوم اجتماعی همیشه می‌توان گفت: آیا از «مکتب تاریخی» ملهم شده است یا از «پوزیتیویسم» یا از «مارکسیسم» و هر یک از اینها در چه مرحله‌ای از سیر تحولش ظاهر شده است؟ در اظهاراتی از این دست می‌توانیم از «نفوذ پایگاه اجتماعی» پژوهشگر در نتایج تحقیقی‌اش و از «نسبت محیطی» یا رابطه این اظهار عقیده‌ها با «واقعیت بنیادین» سخن بگوییم (Ibid, p.۲۴۴)؛ برای مثال «طبیعت خاص معرفت سیاسی» در مقابل علوم «دقیقه» از جدایی‌ناپذیری معرفت از میل و انگیزش ناشی می‌شود (Ibid, p.۱۷۰).

همان‌گونه که از دید گاهمانهایم به دست می‌آید، علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، مستقل از امیال و انگیزه‌های دانشمندان اند؛ از این رو نمی‌توان این علوم را به شرایط زندگانی - به ویژه جایگاه و مقام دانشمندی که به گسترش و توسعه آنها مشغول است - پیوند زد. به بیانی دیگر عوامل اجتماعی نمی‌توانند در نتایج این گونه اندیشه‌ها تأثیرگذار باشند و نشانه‌هایی که نمایان‌گر اصل و منشأ انسانی آنهاست، در این علوم هویدا نیست.

همچنین مانهایم معتقد است ما در بررسی معرفت نباید به دنبال رسیدن از رخدادهای عینی واقعی به حقایق فی‌نفسه باشیم؛ بلکه باید تلاش کنیم معرفت را آن‌گونه که در بستر

اجتماع به وجود می‌آید، درک و فهم کنیم. از نظر وی رسیدن از رخدادهای عینی واقعی به حقایق فی‌نفسه «حداکثر برای آن وجوه اندیشه‌ای، ارزش روشنگرانه دارد که بتوان با مثال آنها را نشان داد» (Ibid, p.۲۶۸).

منظور مانهایم این است که علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، قابلیت دستیابی به حقیقت فی‌نفسه را دارند؛ در حالی که شاخه‌های دیگر معرفت به هیچ روی این توانایی را ندارند. مواضع مانهایمرا درباره اینکه معرفت علمی از هر گونه تبیین جامعه‌شناختی معاف است، می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- معرفت علمی از پایگاه اجتماعی پژوهشگر و امیال و انگیزه‌های او مستقل است.

- معرفت علمی قابلیت رسیدن به حقیقت فی‌نفسه را دارد.

این مواضع توسط تامس کوهن، فیلسوف علم آمریکایی، در سال ۱۹۶۲ با انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (۱) شدیداً به چالش کشیده شد؛ کوهن نشان داد یک جامعه علمی دارای باورها و تعهدات متافیزیکی مختص زمان خویش است؛ به گونه‌ای که هر دانشمند متعلق به آن جامعه، جهان را از منظر پندارها و باورهای جامعه خود می‌بیند. مجموعه این باورها، پندارها و تعهدات متافیزیکی و نظری‌گردهم آمده، پارادایم و سنت علمی جامعه مربوطه را تشکیل می‌دهد. پژوهش محققانی که در جامعه علمی مشغول‌اند، مبتنی بر سنت علمی آن جامعه است.

از نظر کوهن یک جامعه علمی عبارت است از مجموع کسانی که در یک تخصص علمی با یکدیگر شریک‌اند. افراد چنین جامعه‌ای تعلیمات مشابهی را فرا می‌گیرند و به صورت یکسانی ورود به جامعه خود را آغاز می‌کنند. به مرور ایام با ادبیات فنی یکسانی آشنا می‌شوند و نتیجه‌های مشابه را از آن به دست می‌آورند. معمولاً هر جامعه علمی موضوع بحثی مختص به خود دارد. در جوامع علمی، مکاتب متفاوت وجود دارد که هر یک از آنها به موضوع واحد از دیدگاهی ناسازگار با دیدگاه... های دیگر می‌نگرد. این دیدگاه

۱- از این پس کتاب ساختار انقلاب‌های علمی را به اختصار ساختار می‌نامیم.

ها پیوسته با یکدیگر رقابت می‌کنند و رقابت‌ها معمولاً به سرعت پایان می‌پذیرد؛ بنابراین اعضای یک جامعه علمی، خود را به طور انحصاری مسئول دنبال کردن یک رشته هدف‌های مشترک و از جمله تربیت کردن جانشینان خود می‌بینند و دیگران نیز به آنان به همین گونه نظر می‌کنند.

هرازچندی، دانشمندان در پژوهش با اعوجاج‌هایی روبه‌رو می‌شوند که معمولاً با نسبت‌دادن به ابزارهای آزمایش یا خطای آزمایشگر و یا زدن تبصره و استثنا ذیل قانون یا نظریه مورد نظر، آنها را برطرف می‌کنند. زمانی که چنین راهکارهایی مؤثر واقع نشوند، جامعه علمی با بحران مواجه می‌شود. با گذشت زمان، به‌مرور بحران عمیق‌تر می‌شود تا جایی که سبب بروز بحث‌های فلسفی و متافیزیکی درباره اصول حاکم بر پارادایم می‌شود. با وجود این، دانشمندان، پارادایم را به سبب ناکارآمدی کنار نمی‌گذارند، تا زمانی که پارادایم جدیدی ظهور کند. با افزایش طرفداران پارادایم جدید در نهایت پارادایم بحران‌زای پیشین طرد می‌شود. کوهن چنین تحولی را با انقلاب‌های سیاسی مقایسه می‌کند و آن را یک «انقلاب علمی» می‌نامد. پارادایم نو، نویدبخش است و مشکلات ظاهراً حل‌نشده‌ی ندارد و از این پس فعالیت علمی متعارف جدید را هدایت می‌کند. این تلاشها تا وقتی است که این پارادایم هم با مشکلاتی جدی روبه‌رو شود و بحران جدیدی بزاید که به دنبال آن، انقلاب جدیدی ظاهر شود.

درواقع، آنچه با یک انقلاب علمی رُخ می‌نماید، آن است که با جایگزین‌شدن پارادایم جدید، به جای پارادایم قدیم، یک «شکل زندگی» جایگزین «شکل زندگی» دیگر می‌شود. دانشمندانی که با یک شکل زندگی علمی خاصی آشنا بودند و در قالب آن فکر می‌کردند، جهان را می‌دیدند و برای تبیین آن از واژگان خاصی استفاده می‌کردند و کارهای پژوهشی خود را براساس راه و روش‌های آن انجام می‌دادند. پس از انقلاب علمی، «شکل زندگی» دیگری را برای خود برمی‌گزینند؛ از این رو انتخاب بین پارادایم‌های رقیب در عمل، انتخابی بین شیوه‌های متعارض زندگی اجتماعی است (Kuhn, 1970, p.94). آنچه در چنین گزینشی اهمیت خاصی دارد، اقبال جامعه مزبور به «شکل زندگی» جدید است. به

همین سبب، کوهن معتقد است در گزینش میان پارادایم های رقیب «هیچ میزانی بالاتر از توافق جامعه مربوط وجود ندارد» (Ibid).

اکنون اگر بخواهیم عوامل چنین توافقی را بررسی کنیم، نه تنها باید تأثیر طبیعت و استدلال های منطقی را در نظر بگیریم، بلکه لازم است راه و رسم های استدلال های اقناعی مؤثر در گروه خاصی را که جامعه علمی از آنها تشکیل شده است نیز بررسی کنیم؛ بنابراین همان گونه که فهم گزینش هایی که دانشمند خاصی انجام داده است، مستلزم فهم ارزش هایی است که او بدان ها ارج می نهد و خود این امر متضمن پژوهش روان شناختی است، گزینش هایی هم که یک جامعه انجام می دهد به آنچه در آن جامعه گرامی داشته می شود، بستگی دارد و شناخت آن انتخاب ها مستلزم پژوهشی جامعه شناختی است.

در واقع کوهن نشان می دهد که معرفت علمی، همچون همه معارف دیگر، خاستگاهی اجتماعی دارد و تا زمانی که خاستگاه اجتماعی معرفت علمی در پرده ابهام باقی بماند، چنان که باید و شاید قابل فهم و درک نخواهد بود. به عبارت دیگر پروژه جامعه شناسی معرفت تنها به علوم انسانی و اجتماعی منحصر نیست و معرفت علمی را نیز دربر می گیرد. اینکه آیا کوهن آرا و اندیشه های خود را از مانهایم برگرفته است، موضوع بحث این مقاله نیست؛ زیرا این کار متضمن پژوهشی تاریخی در این زمینه است و تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، منبع و مدرک مشخصی وجود ندارد که آگاهی کوهن از آرای مانهایم را نشان دهد؛<sup>(۱)</sup> اما میان انگیزه ها، مفاهیم و شیوه های که مانهایم به یاری آن به تحلیل های جامعه شناختی معرفت می پردازد و انگیزه ها، مفاهیم و شیوه کوهن در بررسی معرفت علمی در کتاب ساختار، مشابهت های قابل تأمل و جدی ای می توان دید که طبق آن می توان این دو شیوه را حاصل رویکرد واحدی به معرفت دانست؛ مثلاً اصطلاح کلیدی نظریه کوهن، یعنی پارادایم، نقش چشم انداز را در تبیین دوره های مختلف معرفت علمی بازی می کند یا

---

۱- کوهن آن گونه که در مقدمه کتاب ساختار بیان می کند، متأثر از تاریخ علم، فلسفه ویتگنشتاین و روان شناسی گشتالت است.



امکان گفت و گو میان چشم‌اندازهای مختلف نزد مانهایم همان مسئله گسست ارتباطی مطرح شده در نظریه کوهن است. همچنین نقشی که تغییر معنای مفاهیم و واژگان در این میان بازی می‌کنند، نکته‌ای است که هم کوهن و هم مانهایم بدان اشاره می‌کنند. البته اختلاف‌های مهمی نیز میان این دو رویکرد وجود دارد که نسبی‌گرایی یا نسبت‌گرایی یکی از مهم‌ترین آنهاست.

در این مقاله خواهیم کوشید به بررسی این مشابهت‌ها و اختلافات پردازیم. در ابتدا به بررسی این موضوع می‌پردازیم که چگونه روایت معوج متون درسی فلسفی و منطقی از معرفت و متون درسی فیزیک و شیمی و... از معرفت علمی سبب شدند کوهن و مانهایم با رویکردی جامعه‌شناختی، معرفت - به طور کلی - و معرفت علمی - به طور خاص - را بررسی کنند.

### ۱. متون درسی فلسفی و علمی

مانهایم در پروژه جامعه‌شناسی معرفت خویش قصد دارد به مسائلی پردازد که در کتب متداول فلسفی و جامعه‌شناختی مطرح نمی‌شوند. به باور او مسائلی وجود دارند که نه در متون درسی و نه در سیستم‌های سازگار دقیق، نمی‌توانند نوشته شوند. آنها پرسش‌هایی هستند که یک عصر در بر دارد که گویی نه کاملاً درک شده و نه کاملاً تأمل بدانها نگریسته شده است (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۴۷). از نظر او مهم‌ترین این پرسش‌ها به این بحث می‌پردازند که «انسان‌ها در عمل چگونه فکر می‌کنند؟». مانهایم معتقد است پاسخ به این پرسش معمولاً از همان سنخ پاسخ‌های متداولی است که در کتب درسی منطق یا فلسفه مطرح می‌شوند که خاستگاه همه افکار و عقاید در ذهن خود فرد است؛ از این رو وقتی می‌خواهیم مکتب فکری خاصی را بررسی کنیم، تنها به بررسی برهان‌ها و مقدمات آنها می‌پردازیم؛ شیوه‌ای که در کتاب‌های فلسفی به روشنی می‌توان یافت. برای اندیشه و فکر چنان ارزشی قائل ایم که فراموش می‌کنیم این فعالیت بشر شاید با فعالیت‌های دیگر او، به ویژه در عرصه زندگی اجتماعی وی ارتباط داشته باشد. حتی زمانی که به چنین ربط و نسبتی اذعان می‌کنیم در واقع میکوشیم، نشان دهیم اندیشه‌ها چگونه سبب تأثیر و تغییر در

سایر وجوه زندگی بشر از جمله زندگی اجتماعی او می‌شوند. تحولات اجتماعی را به گونه‌ای بررسی می‌کنیم که نشان دهیم فکر و اندیشه‌ای خاص سبب آن شده است. به عبارت دیگر در بیان ربط و نسبت میان اندیشه و شرایط اجتماعی، همواره به ارتباطی یک سویه از طرف اندیشه به سوی جامعه، قائل ایم.

مانهایم معتقد است چنین رویکردی به معرفت، بدان سبب است که فیلسوفان، زمان طولانی از طریق پرداختن به فکر کردن خویش، به این پرسش پاسخ گفته‌اند. وقتی آنها درباره تفکر می‌نویسند، در واقع درباره تاریخ خودشان و فلسفه می‌نویسند؛ از این رو تأملات آنها تنها تحت شرایط خاصی قابل به کارگیری است و مستقیماً به حوزه‌های دیگر زندگی بشری قابل اطلاق نیست. نکته مهم این است که در این میان، خود روش‌های تفکر ناشناخته مانده، بدان پرداخته نشده است.

مانهایم می‌کوشد همین شیوه‌های گوناگون تفکر را بررسی و ارزشیابی کند. او در صفحه نخست ایدئولوژی و اتوپیا می‌گوید:

این کتاب با این مسئله مرتبط است که بشر چگونه در عمل فکر می‌کند. هدف این مطالعات، پژوهش درباره اینکه چگونه فکر کردن به شیوه‌ای که در متون درسی منطق ظاهر می‌شوند، نیست؛ بلکه این است که چگونه فکر کردن عملاً در زندگی عمومی و سیاسی به مثابه ابزار عمل جمعی به کار گرفته می‌شود (Ibid, p.۱).

اکنون اگر پرسش‌ها و مسائل مطرح توسط مانهایم را درباره معرفت علمی پیرسیم با این پرسش مواجه می‌شویم که دانشمندان در عمل چگونه فکر می‌کنند؟ همان‌طور که گفتیم از آنجا که مانهایم معرفت علمی را از معارف دیگر مستثنا می‌کند، پاسخی بدین پرسش نمی‌دهد؛ اما تامس کوهن در نیمه دوم قرن بیستم برای پاسخ به این پرسش، پژوهش گسترده‌ای را آغاز می‌کند. به اعتقاد او تلقی ما از نحوه عمل و تفکر دانشمندان معمولاً از متون درسی علمی همچون متون درسی فیزیک، شیمی و... برگرفته شده است؛ متونی که «علم را ناظر بر محتوایی می‌دانند که خاصه با مشاهدات، قوانین و نظریه‌هایی شرح و بسط داده شده است» (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱). مطابق چنین برداشتی، روش علمی با جمع‌آوری

داده‌های مشاهده‌ای آغاز و سپس با به کارگیری روش‌های پژوهشی و قواعد منطق، به نظریه‌ها و قوانین علمی منجر می‌شود. با این حساب اگر علم مجموعه‌ای خوشه‌وار از امور واقع، نظریه‌ها و روش‌های گردآمده در کتب درسی باشد، پس «دانشمندان انسان‌هایی اند که، موفق یا ناموفق، تلاش می‌کنند عنصر دیگری را به این مجموعه خاص بیفزایند» (Ibid).

در واقع، مجموعه مشاهدات دانشمندان، مجموعه‌ای منسجم و سازگار از یافته‌هاست؛ یعنی یافته‌های مشاهده‌ای نو بر یافته‌های مشاهده‌ای پیشین افزوده می‌شود. بنابراین، فرایند تحول علم، رشدی انباشتی دارد و با گذر زمان روزبه‌روز بر وسعت معرفت علمی اضافه می‌شود.

این متون معمولاً مدت زمانی بعد از اینکه کشفی رخ داده یا نظریه‌ای استقرار پیدا کرده است، نوشته می‌شوند و غالباً به منظور برآوردن اهداف آموزشی اند. آنها می‌کوشند به‌طور موجز و مفید، نظریه مورد نظر را به دانشجویان آموزش دهند؛ از این رو اطلاعات درباره اینکه چگونه کشف مورد نظر رخ داده است یا نظریه مورد نظر پذیرفته شده است، جزو توضیحات اضافه‌ای است که ممکن است نویسنده بدان پردازد یا نپردازد.

کوهن معتقد است متون درسی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم دارند. تأثیر مستقیم آنها از این جنبه است که تنها منبع آشنایی دست اول مردم با علوم فیزیکی اند؛ اما این متون دارای تأثیر غیرمستقیم عمیق‌تر نیز می‌باشند. متون درسی یا معادل‌های آنها انبان منحصر به فردی از دست‌آوردهای پایان یافته دانشمندان علوم فیزیکی مدرن اند که با تحلیل و انتشار این دست‌آوردها همراه اند و با بیشتر نوشته‌های فلسفه علم و تفاسیر علم برای غیر دانشمندان مرتبط است. همانطور که برخی زندگی‌نامه نویس‌ها گواهی داده‌اند، حتی دانشمند پژوهشگر هم نمی‌تواند همیشه خود را از تصور حاصل از متون درسی - که در طول مواجهه اولیه او با علم به دست آمده است - رها سازد (Kuhn, ۱۹۷۷, pp. ۱۸۰-۱۸۱)؛ از این رو سبک ارائه متون درسی به طور ناگزیری گمراه‌کننده اند (Ibid, p. ۱۸۱).

بنابراین فیلسوفانی که می‌خواهند به علم‌شناسی فلسفی بپردازند، غالباً تصور خود از علم را از چنین متونی به دست آورده‌اند. این متون می‌توانند محل مناسبی برای فیلسوفان باشند که در آن، به کشف ساختار منطقی نظریه‌های علمی پایان یافته بپردازند؛ از این رو برای کسانی که درباره روش‌های تولید کننده علم می‌پرسند، بیش از آنکه مفید باشد، گمراه کننده است (Ibid, p. ۱۸۶).

علاوه بر همه مواردی که در بالا- درباره متون درسی علمی ذکر شد، باید گفت کسانی که برای پاسخ دادن به این پرسش (دانشمندان در عمل چگونه فکر می‌کنند) تلاش میکنند، فیلسوف اند و آنها نیز به نوبه خود، همان شیوه فیلسوفان را در پاسخ به این پرسش پی می‌گیرند؛ یعنی خاستگاه همه آرا و اندیشه‌ها را تنها در ذهن خود در نظر می‌گیرند. بنابراین وقتی می‌خواهند معرفت علمی را بررسی کنند، آن را صرفاً نظامی از گزاره‌ها در نظر می‌گیرند و به بررسی برهان‌ها و مقدمات آنها می‌پردازند. ما این شیوه تأمل فلسفی را می‌توانیم به وضوح در آرای پوزیتیویست‌ها و پوپر مشاهده کنیم؛ از این رو غالباً مکاتب فلسفه علم از ربط و نسبت نظریه‌های علمی با شرایط اجتماعی شان غافل می‌مانند.

همان‌طور که ملاحظه شد، هم کوهن و هم مانهایم در این نکته متفق‌القول اند که درک ما از معرفت- به طور کلی- یا معرفت علمی- به طور خاص- برگرفته از متون درسی منطقی- فلسفی یا علمی است و آنچه در این میان اهمیت ویژه‌ای دارد، این است که این فهم، معوج است و نمی‌تواند درک درستی از معرفت، آن‌گونه که عالمان یا دانشمندان تولید میکنند، به ما بدهد؛ زیرا این متون فلسفی یا علمی، از جنبه خاصی و به منظور خاص نوشته شده‌اند و همه شرایط تولید معرفت و عوامل دخیل در آن را در نظر نمی‌گیرند. متون فلسفی از منظر فرد خودبسنده که به تأمل می‌پردازد، به چگونگی تولید معرفت نمی‌پردازد. متون علمی هم به منظور آموزش نوشته می‌شوند و به همین دلیل، نخستین مواجهه فرد با معرفت علمی است؛ از این رو تصور دانشمند، مورخ یا فیلسوف علم، خودآگاه یا ناخودآگاه متأثر و برگرفته از این متون است. فهم معوجی که از این متون حاصل می‌شود، مورد تأمل فلسفی فیلسوفانی قرار می‌گیرد که خود آموزش دیده متون فلسفی رایج هستند؛ پس تأمل

فلسفی خودبسنده این فیلسوفان با فهم حاصل از متون علمی همراه شده، فهم معوج مضاعفی از علم به ما میدهد.

مانهایم و کوهن با نشان دادن این بدفهمی تلاش میکنند درک جامع تری از معرفت یا به طور ویژه معرفت علمی، ارائه کنند. مانهایم برای رسیدن به این درک با نوشتن کتاب ایدئولوژی و اتوپیا، پروژه جامعه‌شناسی معرفت را آغاز می‌کند و کوهن با کتاب تاثیرگذار ساختارمیکوشد نشان دهد معرفت علمی در عمل چگونه تولید می‌شود. گرچه کار وی جامعه‌شناسی معرفت علمی نیست، با نشان دادن تأثیر عوامل اجتماعی در چگونگی پیدایش و تکون معرفت علمی، راه را برای آغاز جامعه‌شناسی معرفت علمی، توسط مکاتبی همچون مکتب اجتماعی ادینبورا می‌گشاید. پروژه مانهایم و کوهن هر دو ارکان مشترکی دارند. نگرش گشتالتی از مهم‌ترین مکاتبی است که شکل دهنده نگرش آنها به معرفت است.

## ۲. ادراک گشتالتی در علوم انسانی و تجربی

به اعتقاد مانهایم شیوه رایج تفکر فلسفی سبب شده است معرفت‌شناسی بر دو رکن موضوع‌شناسایی و فاعل‌شناسایی بنا شود. اگر معرفت‌شناسی کار خود را با حوزه موضوعات شناسایی آغاز کند، چنان می‌انگارد که گویی همه آنها آشنا هستند و بر اساس این تصور، به بررسی وضعیت فاعل شناسایی می‌پردازد؛ اما اگر کار خود را بر مبنای فاعل شناسایی آغاز کند، آن را چون داده بی‌واسطه و غیرقابل تردید در نظر می‌گیرد و می‌کوشد امکان شناسایی معتبر را از آن استخراج کند. لازمه این کوشش، اعتقاد به این پیش‌فرض است که فاعل شناسایی به طور بی‌واسطه در دسترس ماست. بر اساس این نگرش، تنها آن چیزی از اعتبار برخوردار است که فرد بتواند در ادراک خود، آن را کنترل کند و در فعالیت تجربی فرد تأیید و تقویت گردد یا فرد بتواند آن را به وجود آورد یا بتواند آن را در ذهن بسازد. از نظر مانهایم تصور فرد ایزوله و خودکفا، پیش‌فرض این نوع معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی با این فرد ایزوله و خودبسنده کار می‌کند؛ گویی او از ابتدا در ذاتش همه توانایی‌های خاص وجودهای بشری از جمله توانایی شناسایی معرفت ناب را دربرداشته

است و گویی معرفتش از جهان را از درون خودش به تنهایی و از راه مجاورتِ صرف با جهان خارجی، تولید کرده است (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۵). این نگرش سبب رویکرد پوزیتیویستی به جهان شده است که طبق آن، ادراک ما به مشاهدات جداگانه و مجزا تجزیه می‌شود. مانهایم معتقد است در برابر این نگرش، نظریه گشتالتی، ادراک ضد حمله‌ای علمی و روش‌شناختی در برابر روش‌شناسی پوزیتیویستی می‌سازد (Ibid, p.۱۴۸). روان‌شناسی گشتالت نشان می‌دهد که کل (گشتالت) بر اجزا مقدم است و فهم اولیه ما از اجزا به واسطه کل رخ می‌دهد (Ibid, p.۱۸۹). مانهایم شیوه فهم تاریخی را از این سنخ می‌داند. او معتقد است معنای زمان تاریخی به عنوان یک کلیت معنادار که به رویدادها نظم می‌بخشد، بر اجزا مقدم است و به واسطه این کلیت، ما در ابتدا مسیر رویدادها و جایگاه خود در آن را می‌فهمیم (Ibid)؛ بر این اساس فرد به ندرت، چیزی را بدون آنکه به برخی از اهداف او مربوط باشد، درک می‌کند. این اهداف را هستی‌شناسی فرد به وی می‌دهد. معنایی که هستی‌شناسی به ما می‌دهد، به کار یگانه ساختن واحدهای رفتار می‌آیند و ما را توانا می‌کنند که در بافتی یک دست و متشکل، تک تک عناصر مشاهده‌ای را که در غیر این صورت جدا از هم می‌ماندند، ببینیم (Ibid, pp.۱۸-۱۹).

فرد هدفدار جنبه‌هایی از محیط را فعالانه جست و جو می‌کند که به او کمک می‌کنند یا مانع او می‌شوند؛ از این رو فرد در برابر آن جنبه‌ها حساس می‌گردد. اگر فرد معنایی را در موضوع شناسایی نیابد، بدان بی‌توجه خواهد بود. اگر هستی‌شناسی بر معرفت تجربی مقدم نباشد، این معرفت به کلی تصورناپذیر می‌گردد؛ زیرا ما معانی عینیت یافته را تنها در صورتی می‌توانیم از واقعیتی داده شده استخراج کنیم که قادر باشیم پرسش‌های هوشمندانه و روشنگرانه مطرح کنیم (Ibid, p.۱۹). باید توجه کرد که موضوع شناسایی - به عنوان رابطه‌ای در میدان روان‌شناختی - ادراک می‌شود که این میدان، شامل موضوع شناسایی و بستر روانی پیچیده‌ای است که اهداف و تجربه‌های پیشین فرد را هماهنگ می‌سازد. پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که این میدان روان‌شناختی و این اهداف و تجربه‌های پیشین فرد را چه عامل‌هایی به وجود می‌آورند؟

مانهایم می گوید این عامل‌ها در گرو شرایط اجتماعی است که فرد در آن زندگی می کند. همه می پذیرند که فرد در جامعه زندگی می کند و معمولاً تصور می شود این زندگی جمعی تنها نیازهای مادی او را برطرف می سازد و هیچ تأثیری بر حوزه روان‌شناختی و به‌ویژه بر شیوه اندیشیدن وی ندارد؛ اما ما به گروه تعلق داریم، نه فقط به دلیل اینکه در آن متولد می شویم، نه تنها برای آنکه به متعلق بودن مان اعتراف می کنیم و در نهایت نه به دلیل آنکه دست وفاداری و بیعت به آن می دهیم، بلکه اساساً به این سبب که جهان و برخی چیزهای آن را به همان شیوه می بینیم که گروه می بیند؛ یعنی بر حسب ارزش‌ها و معانی گروه مزبور (Ibid)؛ گروهی که فرد در بافت و قالب آن می اندیشد و تجربه می کند (Ibid, p.۲۵). گفتن اینکه فرد، واحد می اندیشد نادرست است. درست تر آن است که بگوییم او در اندیشیدن در آنچه دیگر انسان‌های پیش از او اندیشیده‌اند، شرکت دارد. پس با تحلیل‌های صرف منطقی نمی توان به درک کاملی از یک اندیشه دست یافت، بلکه باید توجه کرد که اندیشه، مجموعه پیچیده‌ای را تشکیل می دهد که نه می تواند به راحتی از ریشه‌های روان‌شناختی انگیزه‌های عاطفی و حیاتی آن جدا شود و نه از محیط و موقعیتی که این اندیشه در آن ظهور می کند (Ibid, p.۲).

مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا می کوشد با نگرش گشتالتی، رابطه میان اندیشه فردی و جامعه‌ای را که فرد بدان تعلق دارد، در حوزه علوم انسانی و اجتماعی - به‌ویژه علوم سیاسی - نشان دهد. اما از آنجا که برای ادراک در معرفت علمی شانی جدا قائل است، آن را بررسی و پردازش نمی کند؛ حال آنکه کار اصلی تامس کوهن در کتاب ساختار، بررسی ارتباط میان معرفت علمی و جامعه علمی است؛ اما باید به این نکته اشاره کرد که تامس کوهن نیز همچون مانهایم به شدت تحت تأثیر نگرش گشتالتی به ادراک و معرفت است. او در مقدمه کتاب ساختار اشاره می کند که چگونه به پیشنهاد یکی از همکارانش به مطالعه روان‌شناسی گشتالت می پردازد (Kuhn, ۱۹۷۰, p.viii). او در کتابش بارها از تغییر گشتالتی (Gestalt Switch) در جریان انقلاب علمی صحبت می کند؛ به طوری که می توان آن را یکی از مهم‌ترین مقومات نظریه پارادایمی او درباره علم دانست

(Kuhn, ۱۹۷۰, pp.vi, ۶۳, ۸۵, ۱۱۱-۱۱۴, ۱۵۰).

کوهن از منظر گشتالتی، درباره اساسی‌ترین عنصر معرفت علمی، یعنی ادراک تجربی کاوش و تحقیق می‌کند. از نظر وی مشاهده صرفاً ادراکی نیست که دستگاه عصبی دانشمند آن را ثبت می‌کند؛ بلکه «آنچه فرد می‌بیند، هم به چیزی که بدان می‌نگرد و هم به تجربه مفهومی بصری پیشین او که دیدن را به وی آموخته، وابسته است» (Ibid, p.۳۱۱). این سخن در واقع همان نظر مانهایم است؛ اما کوهن با بیان آن در حوزه معرفت علمی، آن را با دقت و ظرافت فوق‌العاده‌ای بررسی می‌کند. او معتقد است این تجربه مفهومی بصری، برخاسته از سنت علم متعارفی است که حاصل پارادایم حاکم بر جامعه علمی ای است که شخص در آن آموزش دیده است؛ مثلاً در فیزیک ارسطویی، دانشمندان با این تجربه مفهومی بصری آشنا بودند که جسم سنگین، بنا به طبیعت خود از وضع بالاتر به حالت سکون در وضع پایین می‌آید. بنابراین هنگامی که با جسم سنگینی مواجه می‌شدند که به ریسمانی آویخته بود و چندان پس و پیش می‌رفت تا سرانجام به حالت سکون درآید، نوسان آن را افتادن های همراه با دشواری می‌دیدند که بند متصل به جسم سبب آن شده بود؛ حال آنکه دانشمندی که در فیزیک نیوتنی به پژوهش مشغول بود، با نگرستن به جسم آویخته به ریسمان، یک «آونگ» می‌دید؛ زیرا به واسطه تجربه مفهومی بصری پیشین وی که برگرفته از آموزش های گاليله بود، جسمی را می‌دید که در حرکتی متناوب بود. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا مشاهدات ارسطوییان و گاليله ای ها، دو مشاهده کاملاً متمایز از یکدیگر بودند یا اینکه تفسیرهای متفاوتی از بخش ثابت و مشترک مشاهدات آنها بود؟ به عبارت دیگر آیا تنها بخش تجربه مفهومی بصری مشاهده تغییر کرده است و آیا می‌توانیم از بخشی از مشاهده که صرفاً یک ادراک ثابت برای همه مشاهده گرهاست، صحبت کنیم؟

کوهن معتقد است اولاً ادراکات تجربی، خالی از ابهام نیستند و در نتیجه خود ادراکاتی که دانشمندان از پدیده های مختلف دارند با یکدیگر متفاوت است. ثانیاً گرچه مشاهده، هم به آنچه شخص می‌بیند (شیء خارجی) و هم به تجربه مفهومی بصری پیشین او بستگی



دارد، اما مجموع این دو جزء نیست؛ بلکه فرایند واحدی، حاصل تعامل این دو عامل است. وقتی یک انقلاب علمی رُخ می دهد، تجربه مفهومی بصری دانشمند کاملاً دگرگون می شود؛ به طوری که وی پدیدارهای طبیعی را از منظری یکسره متفاوت با گذشته می بیند؛ به عبارت دیگر دانشمندان پیش و پس از انقلاب گرچه به یک چیز می نگرند، اما یک چیز را نمی بینند. هنگامی که دانشمندان پیش و پس از انقلاب به تصویری، ابزاری، تیغه شیشه ای میکروسکوپی یا هر چیز دیگری نگاه می کنند، به لحاظی همگی با همان چیز مواجه اند و به همان چیز نگاه می کنند یا به تعبیری، همان چیز را می بینند؛ ولی نمی توان نتیجه گرفت که آنان تجارب ادراکی همانندی دارند. اینکه آنها همان چیز را نمی بینند، معنای بسیار مهمی دارد و بر همین اساس، آنچه را در طول یک انقلاب علمی رُخ می دهد، نمی توان کاملاً به تفسیر مجددی از داده های ثابت و منفرد ارجاع داد (Ibid, p.۱۲۱).

بنابراین حواس، نماینده مستقیم اشیای مادی در محیط جغرافیایی شان نیستند. آنچه ما ادراک می کنیم مجموعه ای از داده های خام از طبیعت نیست؛ بلکه این ادراکات در میدانی فرا دست می آید که شامل طبیعت، مشاهده گر، ابزارهای اندازه گیری و محیط فرهنگی اجتماعی خاصی است که مشاهده گر در آن به مشاهده می پردازد. پس آنچه اصطلاحاً مشاهدات خالص تجربی می نامیم، به نظریه های موجود در جامعه ای که فرد مشاهده گر در آن آموزش دیده است، بستگی دارد. همان طور که ملاحظه می شود، جامعه نقشی مهم در بنیادین ترین عنصر معرفت علمی، یعنی مشاهدات تجربی دارد. از نظر کوهنعضای یک جامعه علمی - همچون جامعه علمی فیزیکدانان، شیمی دانان یا زیست شناسان - در یک تخصص علمی با یکدیگر شریک اند. افراد چنین جوامعی تعلیمات مشابهی را فرامی گیرند و به صورت یکسانی وارد جامعه علمی خود می شوند. آنها بهمرو با ادبیات علمی مشترکی آشنا می شوند و نتیجه های مشابهی از آن به دست می آورند. هر جامعه علمی عموماً موضوع بحثی خاص خود دارد؛ بنابراین اعضای یک جامعه علمی خود را به طور انحصاری مسئول دنبال کردن یک رشته هدف های مشترک، از جمله تربیت دانشجویان خویش می بینند و دیگران نیز همین انتظار را از آنان دارند. میان افراد چنین گروه هایی ارتباط کامل

برقرار است و داوری حرفه ای درباره ادعاهای جدید علمی به اتفاق آرا صورت می گیرد. در واقع این جوامع تولیدکنندگان و فراهم‌آوردندگان حجیت و اعتبار برای شناخت علمی‌اند (Ibid, p.۸۷۱).

شواهد فوق نشان می‌دهند که مانهایم بنا بر نگرش گشتالتی معتقد است ادراک فرد از جهان به همان شیوه‌ای است که جامعه... ای که بدان تعلق دارد، درک می‌کند. اما او ادراک تجربی را از این امر مستثنا می‌داند؛ حال آنکه کوهن متأثر از روان‌شناسی گشتالت نشان می‌دهد که ادراکات تجربی نیز مجموعه ای از داده‌های خام از طبیعت نیست؛ بلکه این ادراکات به نظریه‌های موجود در جامعه ای که فرد مشاهده گر در آن آموزش دیده است، بستگی دارد. به عبارت دیگر دانشمند متعلق به جامعه شیمی‌دانان، فیزیکدانان، ستاره‌شناسان و... جهان را به گونه‌ای درک می‌کنند که جامعه‌شان آن را می‌بینند. در واقع فرایند ادراک را می‌توان اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر در آرای کوهن و مانهایم دانست. هر دوی آنان تلاش می‌کنند نشان دهند که چگونه معرفت-علمی یا غیرعلمی-ریشه‌های اجتماعی دارند. تشابه میان رویکردهای آنان به قدری است که هنگام بررسی آرای ایشان ملاحظه می‌شود که گویا هر دو سعی داشتند یک پروژه-جامعه‌شناسی معرفت-را اجرا کنند؛ اما یکی در حوزه معرفت انسانی-اجتماعی و دیگری در حوزه معرفت علمی.

در این میان می‌توان مشابهِت‌های غیر قابل انکاری میان چشم‌انداز، مفاهیم، گفت و گوی میان چشم‌اندازها در پروژه مانهایم با پارادایم، تغییر معنایی، قیاس ناپذیری و گسست ارتباطی یافت. از سوی دیگر می‌توان دید که هر دو این پروژه‌ها به سبب دلالت‌های نسبی‌گرایانه‌شان سبب مناقشاتی می‌شوند که رویکرد مانهایم و کوهن در این باره دارای اختلافاتی با هم هستند. در ادامه سعی می‌کنیم با نشان دادن مشابهِت‌ها و اختلافات میان مقومات و نتایج این دو پروژه به مقایسه آنها بپردازیم. (۱)

---

۱- از آنجا که تلاش برای فراگرفتن شیوه منسجم و سازگار درباره رابطه معرفت و جامعه در آثار مانهایم با شکست رو به روست، مؤلف قبلاً در مقاله ای با عنوان «تأملی در نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی کارل مانهایم» کوشیده است نظریه ای منسجم درباره رابطه معرفت و شرایط اجتماعی عرضه کند.

### ۳. چشم انداز - پارادایم

مجموعه باورها، پیش‌پندارها، تعصبات و سنت‌های یک گروه اجتماعی «چشم انداز» آن گروه را تشکیل می‌دهد. از نظر مانهایم چشم‌انداز، بر روشی دلالت دارد که شخص با آن روش به یک موضوع می‌نگرد؛ آنچه در آن درک می‌کند و چگونه آن را در فکرش می‌فهمد؛ بنابراین چشم‌انداز، چیزی بیش از تعیین صورتی محضِ تفکر است. همچنین بر عناصر کیفی در ساختار اندیشه دلالت دارد؛ عناصری که ضرورتاً باید توسط منطق صورتی محض نادیده گرفته شود (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۴۴). هر فرد متعلق به این گروه به شیوه‌ای می‌اندیشد که چشم‌انداز آن گروه معین می‌کند و جهان را به گونه‌ای می‌بیند که چشم‌انداز گروه، آن را ترسیم می‌کند.

از مهم‌ترین مقومات یک چشم‌انداز می‌توان به هستی‌شناسی آن اشاره کرد. هستی‌شناسی یک چشم‌انداز در نحوه اندیشه و ادراک شخصی که جهان را از آن منظر می‌بیند، اهمیت بنیادین دارد؛ به طوری که مانهایم معتقد است اگر هستی‌شناسی بر معرفت تجربی مقدم نباشد، این معرفت به کلی تصورناپذیر می‌شود؛ در واقع شخص جهان را به گونه‌ای درک می‌کند که هستی‌شناسی وی آن را ترسیم می‌کند؛ برای مثال فرد‌گرایی هسته هستی‌شناختی لیبرالیسم است. تعهدات آشنای لیبرالی در برابر آزادی، مدارا و حقوق فردی از همین فرض ناشی می‌شود. این ارزش‌ها منحصراً به سنت لیبرالیسم تعلق ندارند؛ زیرا بسیاری از ارزش‌های اساسی لیبرالیسم را در نحله‌های فکری دیگر نیز می‌توان یافت. آنچه لیبرالیسم را به یک چشم‌انداز تاریخی منحصر به فرد تبدیل می‌کند، اعتقاد به این ارزش‌ها نیست، بلکه چگونگی تعریف و تنظیم مجدد آنها در چهارچوب هستی‌شناسی متأثر از مفهوم فرد‌گرایانه بورژوازی از انسان است. چنین هستی‌شناسی سبب می‌شود لیبرال‌ها برای انسان واحد درجه بالایی از کمال و خودکفایی قائل باشند و در نتیجه جدایی و خودمختاری را کیفیت بنیادین متافیزیک انسان به شمار آورند.

چشم‌انداز یک گروه اجتماعی نه تنها شیوه اندیشیدن، بلکه شیوه عملکرد اعضای آن گروه را در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی و... تعیین می‌کند؛ برای نمونه چشم‌انداز فردگرایی لیبرالی در ربع پایانی قرن شانزدهم در هلند را در نظر بگیرید؛ این چشم‌انداز وعده مدارا، آزادبودن از تفتیش عقاید، مختاربودن در انجام هر مقدار تکالیف مذهبی و آزادی نشر عقاید برای روشنفکران را می‌داد. این ارزش‌های لیبرالی تنها در بحث‌های نظری و فلسفی در باب مدارا و آزادی منحصر نشد، بلکه سبب گسترش تجارت و سیاست خارجی شد که منفعت طلبی اساس آن بود. این سودجویی سبب شد هلندی‌ها با پیش گرفتن مدارای مذهبی، شمار فراوانی از تجار و بازرگانان را از هر دین و عقیده‌ای به هلند جذب کنند. این جامعه تجاری چنان اخلاقیات فردگرایانه‌ای به وجود آورد که به لحاظ نبودن، هر بیننده‌ای را شگفت زده می‌کرد؛ به طوریکه دکارت در توصیف آمستردام می‌گوید: «در این شهر به جز من هیچکس نیست که مشغول تجارت نباشد. همه چنان در پی منافع خویش‌اند که من می‌توانم سراسر عمر خود را در اینجا سپری کنم، بدون آنکه یک موجود فانی بینم» (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴).

کوهن نشان داد که دانشمندان علوم طبیعی نیز همچون همه افراد دیگر، یک شکل زندگی (Form of Life) اجتماعی دارند که ما آنها را جامعه علمی فیزیکدانان، شیمی‌دانان، ستاره‌شناسان و... می‌نامیم. این گروه اجتماعی نیز همچون همه گروه‌های اجتماعی دارای یک چشم‌انداز است که کوهن آن را پارادایم می‌نامد. از نظر وی پارادایم «مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌فرض‌های جامعه علمی است» (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱۷) که شامل مجموعه‌ای از تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری میشود (Kuhn, ۱۹۷۷, p.۲۹۴). کوهن در کتاب ساختار با دقت شگفتانگیزی سازوکار تحقیق پژوهشگران درون یک پارادایم را تشریح می‌کند و آنچه را مانهایم درباره تأثیر چشم‌انداز در شیوه اندیشیدن و عملکرد اعضای یک گروه اجتماعی بیان می‌کند، در مورد یک جامعه علمی نشان می‌دهد. از نظر او پژوهشگران درون یک پارادایم، خواه طرفدار فیزیک نیوتنی باشند یا نجوم بطلمیوسی یا هر چیز دیگر، به کاری مشغول‌اند که کوهن آن را «علم متعارف» می‌نامد. پژوهش دانشمندانی

که در شرایط متعارف و عادی (غیربحرانی) به کار مشغول‌اند، مبتنی بر پارادایم حاکم بر جامعه علمی آنهاست. این پارادایم است که به دانشمند می‌گوید چه چیزی مسئله است و باید برای یافتن پاسخ‌هایی برای آن به جست‌وجو پردازد و این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها تناسب داشته باشد؛ یا هنگامی که به آزمایشگاه پا می‌گذارد، با به کارگیری چه ابزاری به مشاهده پدیده‌ها پردازد و آنها را آزمایش کند یا از مشاهده چه چیزهایی صرف‌نظر کند تا پژوهش وی منجر به رشد ثمربخش علم متعارف شود. به همین جهات دانشمندانی که در جامعه علمی خاصی به کار مشغول‌اند، برای کاوش علمی از قوانین و موازین یکسانی برخوردارند. در واقع تعهدات و اجماع‌های آشکار مولود پارادایم، لازمه توسعه علم متعارف، یعنی پیدایش و ادامه سنت‌های پژوهش علمی است (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱۱).

در اینجا، ذکر این نکته بسیار مهم است که چون کوهن شدیداً تحت تأثیر نگرش گشتالتی است، مفهوم پارادایم در کتاب ساختار، ویژگی‌های یک کل گشتالتی را دارد. این سنت‌های پژوهشی چنان تصویر یکپارچه‌ای از جهان نشان می‌دهند که فهم آن برای کسی که در پارادایم مزبور به پژوهش مشغول نیست، مشکل است. کوهن در ساختار پس از توصیف پارادایم، بلافاصله بر یکپارچه‌بودن این مفهوم تأکید می‌کند:

من با انتخاب [پارادایم] بر این فرض تأکید می‌کنم که بعضی از مثال‌های پذیرفته‌شده به مثابه یک کار علمی واقعی - مثال‌هایی که توأمان قانون، نظریه، کاربرد آنها و ابزار را شامل می‌شوند - الگوهایی از سنت‌های پژوهشی علمی یکپارچه را ارائه می‌کنند (Ibid, p.۱۰).

البته این سخن، بدان معنا نیست که پارادایم نمی‌تواند اجزایی داشته باشد؛ بلکه منظور این است که پارادایم می‌تواند شامل بخش‌هایی همچون قانون، نظریه، کاربرد و ابزار اندازه‌گیری و غیره باشد؛ اما نقش آن در پژوهش‌های علمی مستقل از نقش اجزایش است و حکم یک واحد یکپارچه را دارد؛ همچون هر کل گشتالتی، نقش پارادایم را نمی‌توان با تحویل به اجزای مقوم و سازنده اش دریافت. کوهن در این باره می‌گوید: «یک پارادایم

مشترک میان جامعه علمی برای دانشجوی سیر تحول علمی، حکم یک واحد بنیادی را دارد که نمی توان آن را بهطور منطقی، کاملاً به اجزای اتمی سازنده اش تحویل کرد تا این اجزا بهجای آن عمل کنند» (Ibid, p.۱۱).

این موضع کل گرایانه در نظریه علمی کوهن از چنان اهمیتی برخوردار است که وی فصلی از کتاب ساختار با عنوان «تقدم پارادایم ها» را بدان اختصاص داده است. کوهن در این بخش بر این نکته تأکید دارد که علی رغم اینکه به نظر می رسد برای پژوهش، وجود مجموعه کاملی از قواعد الزامی است، اما پارادایم می تواند در غیاب چنین قواعدی موجبات تحول علم متعارف را فراهم آورد. فیزیکدانی که در پارادایم نیوتنی به تحقیق مشغول است، با قواعد نیوتن درباره حرکت و قانون گرانش وی آشناست؛ اما اینکه وقتی با پدیده ای مواجه می شود، آن را به صورت کمیات عددی و در قالب های ریاضی درمی آورد، چیزی نیست که او از هیچ اصل یا قاعده ای آموخته باشد. هیچ قاعده ای به او نمی گوید زمان کمیتی یکسویه است که از گذشته به سوی حال و آینده روان است و همزمانی امری مطلق است یا اینکه فضا مسطح و همگن است و او باید در حل مسائل فیزیکی آنها را در نظر بگیرد. او این قواعد را از آموزش های خود در کلاس ها، آزمایشگاه ها و هنگامی که در مقام دانشجو یا دستیار محقق ارشدی مشغول به کار بوده، آموخته است. در واقع، پارادایم نیوتنی یک سنت تربیتی به وجود آورده است که پژوهشگر فیزیک این اصول و قواعد را نه به صورت مجرد، بلکه حین آموزش فرا گرفته است؛ از این رو وجود یک پارادایم حتی استعمال مجموعه کاملی از قواعد را ایجاب نمی کند (Ibid, p.۴۴). حتی اگر چنین قواعدی موجود باشند، نقش پارادایم در پژوهش علمی مقدم تر، الزام آورتر و کامل تر از هر مجموعه ای از قواعد است (Ibid, p.۶۴). این تصریحات بیانگر ویژگی کل انگارانه گشتالتی از مفهوم پارادایم است: کل مقدم بر اجزایش است.

گرچه هم مانهایم و هم کوهن چشم انداز و پارادایم را مجموعه باورها، پیش پندارها، تعصبات و سنت های یک گروه اجتماعی می دانند و معتقدند اعضای یک گروه بر اساس این باورها جهان را می بینند، درباره آن می اندیشند و عمل میکنند؛ اما باید توجه کرد که

چشم‌انداز مانهایم درباره همه گروه‌های اجتماعی سخن می‌گوید؛ حال آنکه پارادایم کوهن ویژگی‌های چشم‌انداز جوامع علمی را بررسی می‌کند. از این رو برخی از ویژگی‌هایی که کوهن درباره پارادایم بیان می‌کند - همچون حل معما - تنها خاص جوامع علمی است. از جمله پی آمدهای مشترکی که میان این دو شیوه نگرش به جوامع وجود دارد، این است که بررسی‌های اجتماعی و تاریخی نشان می‌دهند که جوامع مختلف، چشماندازهای گوناگونی دارند. حتی وقتی حوزه پژوهش‌های خود را به علم تجربی محدود می‌کنیم، درمی‌یابیم که جوامع علمی در دوره‌های تاریخی گوناگون دارای پارادایمهای متفاوتی بوده... اند. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که ربط و نسبت میان این چشم‌اندازها و پارادایم‌ها چیست؟

#### ۴. چشم‌اندازهای گوناگون و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها

از نظر مانهایم گروه‌های مختلف، چشم‌اندازهای گوناگونی دارند و جهان را به صورت‌های متفاوت می‌نگرند؛ برای مثال چشم‌انداز لیبرالی جوامع غربی امروزی نسبت به انسان و جامعه با چشم‌انداز مسیحیان قرون وسطی نه تنها به کلی متفاوت است، بلکه در تضاد با آن نیز می‌باشد. مسیحیان قرون وسطی هر یک از افراد را به تنهایی، ناقص و کمال‌نیافته میدانند. از نظر آنان انسان‌ها مانند اعضای بدن، تنها بهسان جزئی از یک کل بزرگ‌تر زنده‌اند. انسان معمولی قائم به ذات نیست. کسی که قائم به ذات و بی‌نیاز از دولت است، مانند خداوند بوده به هیچ‌روی نمی‌تواند بخشی از اجتماع به شمار آید؛ از این رو «خودمختاری فرد، یک آرمان به حساب نمی‌آید؛ زیرا امری تحقق‌ناپذیر و صرفاً آرمانی می‌نمود. تمامیت و کمال به اجتماع یا شهر تعلق داشت و از جمله صفات فرد انسانی به شمار نمی‌آمد؛ زیرا وابستگی فرد به دیگر افراد و جامعه، به رسمیت شناخته و پذیرفته شده بود» (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۳۱). این شیوه نگرش به انسان و جامعه، چشم‌انداز مسیحیان قرون وسطی به انسان و جامعه بود. در چشم‌انداز این دوران، با چنان برداشتی از انسان و رابطه‌اش با جامعه روبه‌رویم که بهروشنی در مقابل فرد‌گرایی قرار می‌گیرد. از نظر چشمانداز مسیحیان قرون وسطی، اجتماع بنا بر ماهیتش بر فرد مقدم است و این، اصلی بدیهی شمرده می‌شود؛ در حالی که برای فرد‌گرایی لیبرالیسم جدید، عکس این قضیه

مصدق دارد. به قول مانهایم آنچه برای یکی شاه بود، برای دیگری حاکم ستمگری بود (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۰). این گفته مانهایم بر این نکته دلالت دارد که میان دو چشم‌انداز، تفاوتی بنیادین وجود دارد. کوهن نیز بر همین نکته تأکید می‌کند و با بهره‌گیری از مفاهیم نگرش گشتالتی، به‌ویژه «تغییر گشتالتی»، نشان می‌دهد که پارادایم‌های علمی قیاس‌ناپذیرند.

طبق نظر کوهن، در زمان‌های بحران، هنگامی که دانشمندان جامعه علمی به نارسایی و عدم کارایی پارادایم‌شان کاملاً آگاه می‌شوند و در برطرف کردن مشکلات و اصلاح آن می‌کوشند، با کل یکپارچه‌ای مواجه می‌شوند که مفاهیم، قوانین و اصول آن در شبکه‌ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری چنان به هم ممزوج شده که همچون تاروپود یک بافته درهم‌تافته شده است و تصویری از جهان ارائه می‌کند که تغییر و اصلاح هیچ بخش از آن امکان‌پذیر نیست؛ مگر آنکه کل این تصویر طرد و تصویر نویی از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله‌ای است که این تغییر رخ می‌دهد. پس از انقلاب، چنان به نظر می‌رسد که «جامعه حرفه‌ای [عالمان] ناگهان به سیاره‌ای دیگر انتقال یافته است که در آن چیزهای آشنا در پرتوی متفاوت دیده می‌شود و نیز چیزهای ناآشنا بدان پیوسته شده است... آنچه در جهان دانشمند قبل از انقلاب، اردک دیده می‌شد، پس از آن خرگوش دیده می‌شود» (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱۱۱).

کوهن معتقد است چنین تغییراتی در جهان دانشمند را تنها می‌توان در قالب یک تغییر گشتالت بصری توصیف کرد. نخستین و بنیادی‌ترین مثالی که حاکی از چنین تغییراتی در جهان دانشمند است، نمایش‌های مشابه در تغییر گشتالت بصری است (Ibid). همان‌طور که در گشتالت بصری، شخص باید بتواند تصویر اولی را کنار نهد و به گونه‌ای دیگر به صفحه تصویر بنگرد تا بتواند تصویر دوم را نیز ببیند؛ در زمان‌های انقلاب نیز هنگامی که سنت علمی متعارف تغییر می‌کند، دریافت دانشمند از محیط خود نیز باید از نو بازسازی شود. او باید بیاموزد در بعضی از وضعیت‌های آشنا، گشتالت تازه‌ای را مشاهده کند. پس از آنکه چنین کاری صورت گرفت، جهان پژوهش وی در اینجا و آنجا جهانی که پیش‌تر



در آن می زیست، قیاس ناپذیر خواهد بود (Ibid, p.۲۱۱). طرفداران پارادایم های رقیب در جهان های متفاوتی به کار مشغول اند (Ibid, p.۵۱).

این گفته مانهایم که «آنچه در چشم یکی شاه جلوه می کرد، برای دیگری سلطان مستبدي بود» و این جمله کوهن که «آنچه در جهان دانشمند قبل از انقلاب، اردک دیده می شد، پس از آن خرگوش دیده می شود»؛ هر دو بر این موضوع دلالت دارند که تفاوت میان چشم اندازها یا پارادایم ها به حدی می تواند باشد که یکی را نتوان اصلاح شده دیگری دانست. چنین تغییری را تنها می توان با تصاویر گشتالت بصری توصیف کرد. از جمله پی آمدهای مهم میان تفاوت میان چشماندازها یا قیاس ناپذیری پارادایم ها، می توان به تغییر مفاهیم میان چشم اندازها یا تغییر معنایی در گذر از یک پارادایم به دیگری اشاره کرد.

### ۵. مفاهیم و تغییر معنایی

از نظر مانهایم یک کلمه به خودی خود معنا ندارد؛ بلکه معنای هر کلمه ای در ارتباط با معنای کلمات دیگر است. معنا به نوبه خود همیشه به معنایی دیگر دلالت میکند (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۶۱)؛ بنابراین ما با شبکه به هم پیوسته ای از معنای سروکار داریم. این شبکه به هم پیوسته حاصل چشم انداز حاکم بر جامعه ای است که کلمات در آن به کار می روند؛ به عبارت دیگر اندیشه در تطابق با آنچه مورد انتظار گروه اجتماعی خاصی است، جهت می گیرد (Ibid, p.۲۴۵). از این رو مفهوم وحدت و همبستگی درونی معنا در یک دوره زمانی همیشه مبنای تعبیر و تفسیر آن دوره است (Ibid, p.۶۱). پس آنچه معنای یک کلمه را تعیین می کند، چشم انداز حاکم بر دوره تاریخی و جامعه ای است که آن کلمه در آن به کار برده شده است. وقتی شخصی کلمه را به کار می برد، مفهوم یا معنایی از آن قصد می کند که مطابق انتظارات گروه اجتماعی خاصی باشد؛ از این رو ورای داده تجربی ممکن، هر مفهومی تنها آن جزئی را درون خود ترکیب می کند که از نظر تمایلات پژوهشگر در ککردن و جذب نمودن آن ضروری باشد (Ibid, p.۲۴۵). بنابراین وقتی کلمه واحدی توسط افرادی با چشم اندازهای مختلف به کار می رود، معانی بسیار گوناگونی می دهد. به همین سبب در دوره های مختلف تاریخی، این سیستم به هم وابسته معناها، هم در تمام

اجزای خود و هم در کلیت خود از یک دوره تاریخی تا دوره‌ای دیگر تغییر می‌کند (Ibid, p.۶۱).

از موارد دیگر در حوزه مفاهیم که می‌تواند از چشم‌اندازهای متفاوت حکایت کند، «مفهوم ضد» است؛ برای نمونه مفهوم محافظهکارانه «روح توده» در قرن نوزدهم، یک مفهوم ضد در مقابل مفهوم «روح عصر» بود. همچنین بسیاری از اوقات فقدان برخی مفاهیم‌ها نه تنها بر فقدان برخی چشم‌اندازها دلالت می‌کند، بلکه نمایش‌گر فقدان تمایل خاصی به درگیر شدن با برخی مسائل زندگانی است؛ برای مثال پیدایش مفهوم نسبتاً جدید «اجتماعی» در تاریخ بر این دلالت دارد که مسائل پنهان در مفهوم کلمه «اجتماعی» قبل از آن هرگز طرح نشده بودند و به همین جهت وجه معینی از تجربه که با مفهوم «اجتماعی» معنا می‌گرفت، پیش از آن وجود نداشت. با اینحال در حوزه زندگانی اجتماعی، هیچ‌جا به اندازه حوزه معنای کلمات، به بستگی متقابل با جامعه که اینچنین آشکار و قابل پی‌جویی و نسبت به تغییر تا این حد حساس باشد، برخورد نمی‌کنیم. در واقع کلمه و معنایی که بدان پیوسته است، واقعیتی جمعی می‌باشد. کوچک‌ترین نوسان در کل سیستم اندیشه، در یک کلمه منفرد و معانی که همراه دارد، منعکس می‌گردد (Ibid, p.۷۴).

رابطه معنای یک واژه و چگونگی به‌کارگیری آن در زندگی اجتماعی، موضوعی است که می‌توان آن را سنگبنای آرای ویتگنشتاین متأخر درباره بازی‌های زبان دانست و کوهن متأثر از او «تغییر معنایی» در جریان انقلاب علمی - که یک پارادایم جای خود را به پارادایم دیگر می‌دهد - را بیان می‌کند. کوهن معتقد است برخلاف تصور متداول، معنای یک واژه از لغت نامه‌ها به دست نمی‌آید، بلکه در حین استعمال آن محقق می‌شود. بچه‌ای که کلمه «مامان» را از میان همه انسان‌ها به همه زنان و سپس به مادرش اطلاق می‌کند، یاد نمی‌گیرد که «مامان» دقیقاً چه معنایی می‌دهد یا چه کسی مادر اوست، بلکه او به‌طور همزمان، همان قدر که تفاوت‌های میان زنان و مردان را می‌آموزد، یاد می‌گیرد که تنها یکی از آن زنان رفتارشان متوجه اوست. مطابق با این ادراک، واکنش‌ها، انتظارات و اعتقاداتش - در واقع بخشی از جهان ادراک شده‌اش - تغییر می‌کند (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱۲۸).

پس فرد، معنای یک واژه را در کاربردهای زبانی جامعه ای که بدان متعلق است، فرا می گیرد؛ یعنی یک واژه در ارتباط با واژگان دیگر معنای واقعی خود را می یابد. به عبارت دیگر، هر واژه در شبکه درهم تنیده ای از واژگان قرار گرفته است. آنچه مفاهیم این شبکه را به یکدیگر مرتبط می سازد، قوانین، نظریه ها و کاربردهای پارادایمی است که این شبکه زبانی بدان متعلق است؛ پارادایمی که سبب به وجود آمدن جامعه ای خاص و شبکه زبانی مختص آن جامعه می شود. شبکه زبانی ای که همه افراد جامعه ای خاص مثل جامعه فیزیکدانان، منجمان یا زیست شناسان در آن مشترک اند، افراد آن جامعه را قادر می سازد که از یک واژه، معنای یکسانی را درک کنند. هر کسی که به این جامعه متعلق و با آن شبکه زبانی آشنا نباشد، نه تنها معنای واژگانی را که افراد آن جامعه به کار می گیرند، به طور کامل نمی فهمد، بلکه بعضی اوقات حتی قادر به درک معنای واژه ها نیست.

در یک انقلاب علمی، با تغییر پارادایم، شبکه زبانی پارادایم پیش از انقلاب، کنار گذاشته شده، شبکه زبانی جدیدی جایگزین آن می شود؛ از این رواصطلاحات قدیمی، مفاهیم و آزمایش ها در ارتباطات جدیدی با یکدیگر قرار می گیرند (Ibid, p. ۱۴۲)؛ گرچه بسیاری از واژگان به کاررفته در پارادایم های پیش و پس از انقلاب یکسان اند، از آنجا که در دو شبکه زبانی متفاوت به کار رفته اند، معانی متفاوت دارند و بنابراین قیاس ناپذیرند. قیاس ناپذیری مفاهیم سنت های علمی قبل و پس از انقلاب، اصطلاحاً «تغییر معنایی» نامیده می شود؛ مثلاً در انقلاب کوپرنیکی، مفهوم «سیاره» تغییر یافت. از نظر ستاره شناسان بطلمیوسی، خورشید، ماه، زهره و مریخ جزو سیارات به شمار می رفتند. یک قرن بعد، خورشید به عنوان مرکز حرکات سیاره ای جایگزین زمین شد. زمین موقعیت منحصر به فرد نجومی خود را از دست داده، یکی از چند سیاره متحرک همچون ماه، زهره و مریخ شده بود؛ یعنی خورشید که در نجوم بطلمیوسی سیاره بود، در پارادایم کوپرنیکی دیگر سیاره به شمار نمی آمد و زمین که در پارادایم بطلمیوسی ساکن بود، در پارادایم کوپرنیکی سیاره محسوب می شد. کوهن معتقد است:

کپرنیکی‌هایی که منکر عنوان سیاره برای خورشید بودند، تنها این را نیاموختند که «سیاره» چه معنایی داشت و خورشید چه بود؛ در عوض، معنای «سیاره» را چنان تغییر می‌دادند که این کلمه بتواند چنان تمایزهای سودمندی در جهان فراهم آورد که نهنها خورشید، بلکه همه اجرام فلکی به صورتی متفاوت با آنچه پیش از آن دیده می‌شد، دیده شوند (Ibid, pp. ۱۲۸-۱۲۹).

انقلاب کپرنیکی با تغییر دادن مفهوم «سیاره» سبب تغییر در مفاهیم بنیادین نجوم شد.

از جمله پی‌آمدهایی که تغییر معنایی میان دو چشم‌انداز یا دو پارادایم سبب می‌شود، این است که به نظر می‌رسد هیچ زبان مشترکی میان دو چشم‌انداز یا پارادایم وجود ندارد که طرفداران آنها با تمسک به آن زبان بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؛ زیرا دو نفر که وضع واحدی را به دو صورت متفاوت ادراک می‌کنند و در عین حال، در بحث‌های خود واژگان یکسانی را به کار می‌برند، ناگزیر الفاظ را به معانی متفاوت به کار می‌گیرند. در این صورت، چگونه می‌توانند امید داشته باشند که حتی کمی همدیگر را متقاعد کنند؟ این مسئله به گسست ارتباطی میان پارادایم‌ها معروف است. گرچه مانهایم به این مسئله تحت عنوان مستقلی نمی‌پردازد؛ اما آن را در مناسبت‌های گوناگون بررسی و تحلیل می‌کند.

## ۶. گسست ارتباطی

مانهایم معتقد است دو شخص که در مبحثی واحد با یکدیگر گفتگو می‌کنند و شرایط تاریخی-اجتماعی یکسانی دارند، به گونه‌ای کاملاً متفاوت از دو شخصی که دارای مقام و پایگاه اجتماعی مختلفی هستند، می‌توانند و باید به گفت و گوی خود ادامه دهند. مانهایم می‌گوید در چنین گفتوگویی، هر شخص نماینده چشم‌انداز گروه خاصی است و ساختار ذهنی او، به طور کلی، به هنگام مباحثه درباره یک مسئله، اغلب به طور کامل، با ساختار ذهنی دیگری متفاوت است. هر کدام چنان سخن می‌گویند که گویی اختلاف‌های آنان به مسئله خاص محدود است؛ موردی که عدم توافق کنونی آنان به گرد آن متبلور شده است. آنها این حقیقت را نادیده می‌گیرند که رقیبشان نه فقط در نظرش درباره نکته مورد بحث، بلکه در کل رویکردش متفاوت از آنهاست (Mannheim, ۱۹۳۶, P. ۲۵۱). برای هر یک از شرکت‌کنندگان در بحث، «موضوع»، معنایی کم و بیش متفاوت دارد؛ زیرا از کل

چهارچوب مرجع مربوط به آنها سر بر می آورد که در نتیجه معنای آن موضوع، در چشم انداز شخص دیگر، دستکم تا حدی مبهم و نامشخص باقی می ماند (Ibid). به باورمانه‌ایم در چنین مواردی نباید به روش معمول، یعنی روشی که طبق آن، دلایل طرف مقابل به طور مستقیم سنجیده و رسیدگی می شود، روبه‌رو شد؛ بلکه شخص باید با تعریف و تعیین چشم انداز شخص مقابل و تلقی آن به عنوان کارکرد یک وضع اجتماعی معین به فهم او نایل گردد؛ به بیان دیگر همراهان ناهمگون می توانند با این نیت به هم نزدیک شوند که از هر نقطه برخورد نظری فرصتی برای رفع سوء تفاهم‌ها با تعیین سرچشمه اختلافات استفاده کنند. این کار پیشفرض‌های گوناگونی را که به منزله نتایج و پی آمدهای دو موقعیت مختلف اجتماعی در دو چشم انداز مربوط نهفته اند، آشکار خواهد ساخت (Ibid, p.۲۵۲). همین وضعیت در عرصه معرفت علمی میان پارادایم‌های رقیب رخ می دهد. کوهن معتقد است طرفداران پارادایم‌های رقیب از برقرار کردن تماس کامل با دیدگاه‌های یکدیگر عاجز می مانند (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۱۴۸). او این مسئله را به گسست ارتباطی میان پارادایم‌های رقیب تعبیر می کند و با موشکافی حیرتانگیزی به بررسی آن می پردازد. او بر آن است که این وضعیت تنها به سبب دشواری‌های زبان شناختی نیست و آن را نمی توان با وضع مقررات و قیدهایی در تعاریف مربوط به واژگانی که تغییر معنایی یافته اند، حل کرد؛ به عبارت دیگر، طرفداران نظریه‌های رقیب نمی توانند به زبان بی طرفی متوسل شوند که هر دو آن را به یک صورت به کار می برند و برای بیان نظریه‌های هر دو طرف یا حتی نتایج تجربی آن نظریه‌ها مناسب است (Ibid, p.۲۰۱).

اکنون با این پرسش مهم روبه روییم که آیا این گسست ارتباطی، کامل است؟ آیا کسانی که با یک گسست ارتباطی مواجه اند در «هیچ موردی» نمی توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؟ ما چگونه می توانیم بر این گسست ارتباطی چیره شویم؟ به نظر کوهن، کسانی که چنین گسست ارتباطی را تجربه می کنند، «هم زبان و جهان روزمره شان و هم بخش عمده زبان و جهان علمی شان مشترک است» (Ibid). بنابراین طرفداران نظریه‌های قیاس ناپذیر

قادر به ارتباط با یکدیگرند، گرچه این ارتباط، پیوندی «کامل» با دیدگاه های یکدیگر نیست. اما این ارتباط چگونه می تواند انجام پذیرد؟ راه و رسم های لازم برای آن چیست؟

بنابر نظر کوهن کسانی که با یک گسست ارتباطی مواجه اند، می توانند همچون مورخان و مترجمان یکدیگر را اعضای جامعه هایی متکلم به زبان های متفاوت تصور کنند که باید به ترجمه دیدگاه های یکدیگر بپردازند؛ اما شرط لازم برای چنین کاری، واقف بودن به تفاوت بحث های «درون گروهی» و «میان گروهی» است؛ یعنی باید به این نکته توجه کرد که اصطلاحات و تغییراتی که در حوزه بحث های درون گروهی، داخل یک جامعه بدون ایجاد اشکال به کار می روند، اگر برای بحث های میان گروهی در دو جامعه متفاوت به کار روند، مایه ایجاد پریشانی و زحمت می شوند. البته اصطلاحاتی که موجب ایجاد چنین دشواری هایی نباشند، به طور کامل قابل ترجمه اند. طرفداران پارادایم های رقیب با توجه به این موضوع می توانند به واژگان هر روزی مشترک متشبث شوند و با تلاشی بیشتر پریشانی های خود را از میان بردارند؛ یعنی هر کس باید تلاش کند بفهمد وقتی با انگیزه یا عملی روبه رو می شود که واکنش وی نسبت بدان با طرف مقابل متفاوت است، چه چیز را خواهد دید و چه خواهد گفت و از تعبیر رفتار ناهنجار دیگری به عنوان نتیجه محض یک خطا و یا دیوانگی خودداری کند. در این صورت، هر کس خواهد آموخت که نظریه شخص دیگر و نتایج آن را به زبان خود ترجمه کند و درعینحال، با زبان خود جهانی که نظریه مذکور را می توان در آن به کار برد، توصیف کند. بدین گونه، «طرف های گسست ارتباطی می توانند از محاسن و معایب دیدگاه های یکدیگر آگاه شوند». (Ibid, p.۲۰۲)

همان طور که ملاحظه میشود، گسست ارتباطی یکی از مهم ترین پی آمدهای نگرش هایی است که اندیشه را محصول چشم انداز یا پارادایمی میدانند که اندیشمند در آن زندگی می کند. از این رو کوهن و مانهایم با آگاهی از این مشکل سعی میکنند به گونه ای از آن دوری کنند. هر دوی آنان در این نکته متفق القول اند که کسانی که در چشم اندازهای مختلف زندگی می کنند، باید بکوشند خود را به فرضها و موقعیت اجتماعی چشم انداز دیگر نزدیک کنند تا شاید بدینگونه بتوانند از سوء تفاهم ها اجتناب کنند و همدیگر را

بفهمند. البته کوهن در این میان با دقت بیشتری مسئله را بررسی می کند و می کوشد با ارائه روش هایی امکان فائق آمدن بر این گسست ارتباطی را نشان دهد. گرچه امکان یک فهم کامل و همه جانبه از چشم انداز رقیب وجود ندارد، اما این، بدان معنا نیست که ما نمی توانیم به هیچ روشی به پارادایم رقیب نزدیک شویم و به درکی از آن نایل شویم.

## ۷. نسبی گرایی یا نسبت گرایی

اکنون که طرفداران پارادایم های رقیب قادر به ارتباط با یکدیگرند و می توانند از محاسن و معایب نظریه های یکدیگر آگاهی یابند، بر مبنای چه معیار و میزانی نظریه های یکدیگر را ارزیابی می کنند؟ کوهن معتقد است معیارهایی همچون «دقت پیش بینی، به ویژه پیشبینی کمی، توازن بین موضوعات روزمره و دشوار و تعداد مسائل مختلف حل شده» و نیز «سادگی، گستردگی و سازگاری با حوزه های دیگر» می توانند در ارزیابی رجحان میان پارادایم های علمی مورد استفاده قرار گیرند. اما باید توجه کرد که معیارهایی از این قبیل ارزشهای جامعه علمی را تشکیل میدهند. شیوه های که این ارزشها به مدد آن تعیین میشود «باید در تحلیل نهایی، روانشناختی یا جامعه شناختی باشد. به عبارت دیگر باید توصیف یک نظام ارزشی یا یک ایدئولوژی باشد همراه با تحلیلی از نهادهایی که به واسطه آنها آن نظام انتقال و استحکام می یابد» (Lakatos, 1970, p.21). به همین سبب، کوهن معتقد است در گزینش میان پارادایم های رقیب «هیچ میزانی بالاتر از توافق جامعه مربوط وجود ندارد» (Kuhn, 1970, p.94). در واقع انتخاب و تصمیم گیری های دانشمندان تابعی هستند از آنچه نزد آنان واجد ارزش اند. در مقام گزینش، هیچ معیار کلی وجود ندارد که بر تصمیمی حکم کند که برای دانشمند «معقول»، منطقاً الزام آور باشد. بنابراین همان گونه که فهم گزینش هایی که دانشمند خاصی انجام داده است، مستلزم فهم ارزش هایی است که او بدان ها ارج می نهد و خود این امر متضمن پژوهش روان شناختی است، گزینش هایی که یک جامعه انجام می دهد به آنچه مورد احترام آن جامعه است، بستگی دارد و شناخت آن انتخاب ها مستلزم پژوهشی جامعه شناختی است.

اینها همه بر نوعی نسبی گرایی دلالت دارند که منکر معیاری کلی و غیر تاریخی برای معقولیت اند؛ معیاری که به اعتبار آن بتوان نظریه ای را برتر از دیگری دانست.

اما مانهایم معتقد است نسبت‌دادن عقاید به ساختار کلی یک بستر تاریخی- اجتماعی معین را نباید با نسبی گرایی فلسفی که منکر اعتبار هر گونه معیاری برای تمیز میان اظهارات درست و نادرست است، اشتباه گرفت. مانهایم معتقد است عقاید را میتوان به وجه معینی از تفسیر جهان مرتبط ساخت که به ساختار اجتماعی خاصی که موقعیت آن تفسیر را تشکیل میدهد، ارتباط یابد. در این صورت نمونه ای از کاری را انجام داده‌ایم که به شیوه نسبت گرایی معروف است. در واقع جامعه شناسی معرفت، تمام نموده ای فکری را در معرض این پرسش قرار میدهد که این نموده‌ها در ارتباط با چه ساختار اجتماعی ظهور میکنند و آیا معتبرند؟ ممکن است گفته شود که اعتبار مطلق یک اظهار نظر هنگامی انکار میشود که ارتباط ساختار آن با یک موقعیت معین اجتماعی نشان داده شده باشد. در مقابل پاسخی دیگر نیز میتوان یافت؛ بدین معنا که نسبت هایی که جامعه شناسی معرفت میان یک گفته و گوینده آن برقرار میکند، درباره حقیقت و ارزش آن سخن نمیگوید؛ زیرا نحوه پیدایش یک گفته تأثیری بر درستی و اعتبار آن نمی گذارد. مانهایم معتقد است دیدگاه اول تنها زمانی درست است که پایگاه اجتماعی خاصی سبب ارائه نظریه ای غرض آلود شده باشد. در این صورت این اظهار عقیده از حیث اعتبار ساقط میشود. از سوی دیگر وی بر این باور است که اگر بپنداریم جامعه شناسی معرفت کاری نمی کند جز تشریح شرایطی که ظهور عقاید تابع آنهاست، به خطا رفته ایم. «هر تحلیل کامل و همه جانبه جامعه شناختی از معرفت نظریه را هم از لحاظ محتوا و هم از لحاظ ساختار به نگرش مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته مقید میکند» (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۵۵). به عبارت دیگر نه تنها می کوشد وجود رابطه میان جامعه و معرفت را نشان دهد، بلکه در عین حال میکوشد حدود و وسعت اعتبار آن را جزء به جزء بیان کند. «فرایند نسبت گرایی در این سطح به فرایندی جزئی‌نگر می ماند؛ زیرا انسان نه تنها اظهار نظری را به یک موضع فکری ارتباط می دهد،



بلکه در انجام این عمل ادعایش را در مورد درست بودن آن عقیده که در آغاز برای یک میدان دید کموسعت تر مطلق به شمار می رفت، محدود می کند» (Ibid).

جامعه شناسی معرفت میکوشد با تحلیل دیدگاه های متعدد حدود و درجه جامعیت هر یک از آنها را بررسی کند. این کار با بررسی و تحلیل مجموعه مقولات تشکیل دهنده آنها و مفاهیمی که هر یک در بر دارند، سنجیده و معین می شوند. توجه به برخی معانی، مفاهیم و ارزش هایی که بخش جدایی ناپذیر یک وضع اجتماعی معین اند، نحوه بینش و روحیه مشروط به مقاصد جمعی گروه و دلایل نظرگاه های گوناگونی که یک موقعیت واحد برای مقام ها و پایگاه های گوناگون موجود در آن موقعیت پیش می آورد، از این راه قابل فهم تر و مشخص تر می شوند. در این صورت جامعه شناسی معرفت از حد حقایق جزئی که نسبتگرایی صرف بدانها محدود می شود، گامی فراتر می گذارد و نقش منتقد را نیز بر عهده می گیرد. «ویژگی تحلیل های جامعه شناسی معرفت در این معنا، به هیچروی با تعیین حقیقت یک گفته بیارتباط نیستند؛ اما این تحلیل ها از سوی دیگر بهتنهایی از روی حقیقت پرده برنمیدارند؛ زیرا صرف تعیین چشم انداز به هیچوجه جای مباحثه مستقیم و بیواسطه میان دیدگاه های گوناگون یا جای واریسی مستقیم حقایق جزئی را نمی گیرد» (Ibid, p. ۲۵۶).

در اینجا این پرسش مهم مطرح می شود که مطابق نظر مانهایم هر پژوهنده ای جهان را مطابق مقام و پایگاه اجتماعی خود میبیند و هر اندیشه ای طبق انتظارات گروه اجتماعی معینی جهت میگیرد؛ پس منظور وی از «واریسی مستقیم حقایق جزئی» چیست؟ مگر نه این است که هر آنچه فرد می بیند و می اندیشد، مطابق انتظارات گروه اجتماعی است که بدان تعلق دارد، پس چگونه می توان حقایق را به طور مستقیم و به دور از تعلقات اجتماعی و گروهی بررسی کرد؟ مانهایم هیچ جا به این پرسشها پاسخ نمی دهد و به شرح و توضیح تعارض پیش آمده در اظهاراتش نمیپردازد.

همچنین مانهایم یادآوری می کند که نسبت دادن عقاید به ساختار کلی یک بستر تاریخی- اجتماعی معین را نباید با نسبی گرایی فلسفی که منکر اعتبار هر گونه معیاری برای تمیز میان اظهارات درست و نادرست است، اشتباه گرفت.

نسبت گرایی اشاره نمیکنند به اینکه در یک بحث، هیچگونه میزان درستی و نادرستی وجود ندارد، لکن بر این باور اصرار دارد که به لحاظ طبیعت، برخی اظهار عقیده ها، نمی توان آنها را به طور مطلق فرمول بندی کرد، بلکه فرمولبندی آنها تنها بر حسب چشم انداز یک موقعیت معین امکان پذیر است» (Mannheim, ۱۹۳۶, p.۲۵۴).

اما مانهایم هیچ جا به این معیار و میزان که می توان با آن، درستی یا نادرستی یک اظهار نظر را سنجید، اشاره نمی کند و نمی گوید که این معیارها کدام اند و ما چگونه می توانیم بدانها دست یابیم. به نظر میرسد مانهایم معتقد است ساحتی از واقعیت- سپهر حقیقت فینفسه- وجود دارد و شرایط اجتماعی- تاریخی تنها آن را متعین می کنند.

ولکر مجا و نیکو استر، دو جامعه شناس معروف معرفت، بر این باورند که:

نگرش های او (مانهایم) طی زمان تغییر کرده اند... این تغییرات هم در مورد آمادگی مانهایم برای در نظر گرفتن امکان یک جامعه شناسی معرفت علمی است- که او در نوشته های اولیه اش به طور جدی نفی کرده است- و هم در مورد تأکید بیش از پیش او بر امکان دستیابی به حقیقت با روش بحث و استدلال (منطق و دلیل) بیش از روش تاریخی (وجودی) است (Meja Stehr, ۱۹۹۰, p.۲۸۶).

مجا و استر در مورد طرح امکان یک جامعه شناسی معرفت علمی توسط مانهایم، شواهدی ارائه نمیکنند؛ اما برای تغییرات یادشده در ادعای دوم خود این جملات مانهایم را از کتاب ایدئولوژی و اتوپیا شاهد می آورند:

... ما ناگزیر خواهیم بود هم جبر محیطی را یک عامل ذاتی در شناسایی به حساب آوریم و هم نظریه نسبت گرایی و نظریه بنیاد متغیر اندیشه را... باید این تصور را مردود بدانیم که یک «سپهر حقیقت فی نفسه»

( "Sphere of Truth in Itself") به منزله فرضیه توجیه‌ناپذیر و قابل شکست وجود دارد. چون نیک بنگریم درمی‌یابیم در علوم طبیعی نیز از بسیاری جهات در موقعیتهای کاملاً همانند قرار دارند (Ibid, p.۳۰۰).

اما باید توجه کرد که منظور مانهایم این نیست که چون علوم طبیعی مانند دیگر شکل‌های معرفت دارای خاستگاه اجتماعی‌اند، سپهر حقیقت فینفسه ندارند، بلکه اگر به ادامه اظهارات مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا توجه کنیم، می‌بینیم که وی برای شرح و بسط نظریه اش به مثال‌هایی از فیزیک کوانتومی متوسل می‌شود و به این نکته اشاره می‌کند که در فیزیک کوانتوم امکان ندارد از نتیجه اندازه‌گیری‌ها سخن بگوییم که بتواند مستقل از ابزار مورد استفاده اندازه‌گیری به ضابطه و فرمول درآید و از اینرو با عدم قطعیت (اصل معروف هایزنبرگ) مواجه ایم. منظور مانهایم از اینکه علوم طبیعی نیز نمی‌تواند ما را به یک سپهر حقیقت فی‌نفسه برسانند، سپهر حقیقت قطعی و متعین است که فیزیک کوانتومی آن را انکار می‌کند؛ از این رو استشهاد مجا و استر در مورد تغییر نظر مانهایم در این زمینه قانع‌کننده نیست.

### نتیجه‌گیری

مک کارتی معتقد است جامعه‌شناسی معرفت دارای دو رویکرد مهم است؛ بنابر رویکرد نخست معرفت توسط شرایط اجتماعی تعین می‌یابد. اینکه "معرفت به طور اجتماعی تعین می‌یابد" از زمان آغاز جامعه‌شناسی معرفت بر آن حاکم بوده است و مانهایم تعین اجتماعی را به عنوان اصل اساسی جامعه‌شناسی معرفت تعیین کرد (MackCarthy, ۱۹۹۶, p.۱۲). البته باید یادآوری کرد که همین تعین اجتماعی واقعیت را مانهایم تنها درباره واقعیت تاریخی، اجتماعی، سیاسی میدانند و در مورد واقعیت تجربی، طبیعی و فیزیکی معتقد است این واقعیت نمی‌تواند توسط شرایط تاریخی و اجتماعی تعین یابد. رویکرد دوم متعلق به پیتر برگر و توماس لاک است که با نوشتن کتاب ساخت اجتماعی واقعیت در سال ۱۹۶۶ ارائه شد. بنابر این رویکرد «معرفت (خود) یک نظم اجتماعی را می‌سازد و این بیان می‌کند که معرفت نه تنها نتیجه یک نظم اجتماعی نیست، بلکه خود عامل کلیدی در خلق و

ارتباطات یک نظم اجتماعی است» (Ibid) به عبارت دیگر «واقعیت به طور اجتماعی ساخته می شود و جامعه شناسی معرفت باید فرایندی را که این ساختن در آن رخ میدهد، تحلیل کند» (Berger, ۱۹۶۶, p.۱۳).

اما نکته جالب این است که کمتر فیلسوف و جامعه شناسی این دو رویکرد را درباره علوم طبیعی به کار گرفتند. رابرت مرتون کوشید به طور محدودی نشان دهد که چگونه شرایط اجتماعی تعیین بخش نظریه های علمی اند؛ اما کوهن سعی کرد خود معرفت علمی را در ابعاد اجتماعی تاریخی بررسی کند و نشان دهد که «معرفت علمی، همچون زبان، ذاتاً مملوک مشترک یک گروه است و در غیر این صورت هیچ نیست. ما برای فهم آن به دانستن ممیزات ویژه گروه هایی که آن را ایجاد و از آن استفاده می کنند، نیاز داریم» (Kuhn, ۱۹۷۰, p.۲۱۰). آنچه اهمیت دارد، این است که تصویر و تلقی جدید از علم رویکرد سنتی جامعه شناسی به معرفت علمی را بی اعتبار می کند و در نتیجه معرفت علمی را مستعد تبیین جامعه شناختی می کند، معرفتی که مثل هر نوع معرفت بشری اساساً به طور اجتماعی هم تعیین میابد و هم ساخته می شود.

همانطور که در این مقاله ملا-حظه کردیم گرچه کار کوهن اساساً کاری در جامعه شناسی معرفت علمی نبود، اما مفاهیم، آموزه ها و شیوه کار او شبیه پروژه جامعه شناسی معرفت مانهایم بود. (۱) توازی میان نظریه جامعه شناسی معرفت مانهایم و نظریه پارادایمی علم نشان می دهد که گویا حداقل بنیانگذاران این شیوه بررسی معرفت، برای نشان دادن خاستگاه اجتماعی معرفت، آن را منتسب به دوره هایی میکنند که زاینده تحولات اجتماعی زمان خویشاند. از آنجا که نمود این دوره های مختلف- پارادایم ها یا چشم اندازها- را میتوان در زبان و مفاهیم به کار گرفته شده در آن دوره به روشنی مشاهده کرد، آنان تلاش می کنند

---

۱- بعدها تلاش های فکری دیوید بلور و بری بارنز در جهت یافتن و بسط مدلولات تلقی جدید کوهن از علم، سبب پیدایش مکتب اجتماعی ادینورا در دهه هفتاد میلادی شد که سرانجام به یک جامعه شناسی تمامعیار معرفت علمی انجامید.

وابستگی اندیشه به بستر اجتماعی دوره خویش را در این تغییر مفاهیم در زبان نشان دهند. می توان گفت که یکی از عواملی که سبب به کارگیری این شیوه شده است، متأثر بودن آنها از نگرش گشتالتی است که طبق آن، فرایند ادراک و فهم ما از کل های یکپارچه- پارادایم یا چشم انداز- متأثر است.

اکنون می توان پرسید که این شیوه تأمل درباره معرفت- علوم طبیعی یا انسانی- خود ناشی از چه شرایط اجتماعی است؟ پاسخ به این پرسش در گرو نوعی به کارگیری شیوه جامعه شناختی معرفت است که خود نیازمند پژوهشی جداگانه بوده، باید در مقاله ای دیگر بدان پرداخت.

### منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی؛ لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

۲. کوزر، لویس؛ «جامعه شناسی معرفت»؛ ترجمه سعید سبزیان؛ نامه علوم اجتماعی، ش ۷، ۱۳۷۳.

۳. Lakatos and Musgrave; Criticism and the Growth of Knowledge; Vol ۴, Cambridge University Press, ۱۹۷۰.

۴. McCarthy,E.Doyle; Knowledge as Culture: The new sociology of Knowledge, .Routledge, ۱۹۹۶.

۵. Mannheim,Karl; Ideology and Utopia; London and Henley, Routledge Kegan Paul, ۱۹۷۵.

۶. Meja,Volker Stehr, Nico; Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge .Dispute; London, Routledge, ۱۹۹۰.

۷. Berger,Peter L. Luckmann, Thomas; The social Construction of Reality; Penguin Books, ۱۹۶۶.

۸. Kuhn, Thomas S.; The Essential Tension; Chicago, University of Chicago Press, ۱۹۷۷.

۹. The Structure of Scientific Revolutions (۲d ed); Chicago: University of Chicago ;----- Press, ۱۹۷۰.



## علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات نگاهی به نظریه محمدتقی مصباح یزدی / امیرحسین زادیوسفی، داود حسینی

### اشاره

امیرحسین زادیوسفی (۱)

داود حسینی (۲)

### چکیده

در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، محمدتقی مصباح یزدی در برخی از آثار خود به مناسبت هایی درباره صدق قضایای اولی سخن گفته است. در این نوشتار اولاً نظریه ای را در باب صدق قضایای اولی از آثار وی استخراج و این نظریه را در سه گام ارائه می کنیم. این سه گام در پاسخ به سه پرسش است: مسئله چیستی قضایای اولی؛ مسئله صدق قضایای اولی و مسئله کلیت قضایای اولی. خواهیم دید که در نظریه وی علم حضوری نقش اصلی را در پاسخ به مسائل فوق ایفا می کند. ثانیاً به بررسی جایگاه علم حضوری در نظریه وی پرداخته، نشان خواهیم داد علوم حضوری مختلفی در نظریه وی به کار رفته است. ثالثاً استدلال خواهیم کرد برای اینکه دیدگاه وی نظریه ای موفق باشد، این علوم حضوری کافی نیستند و باید علوم حضوری دیگری را به نظریه وی افزود.

واژگان کلیدی: اولیات، علم حضوری، صدق، معقولات ثانیه فلسفی.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

۲- استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس. تاریخ دریافت: ۱۶/۷/۹۲ تاریخ تأیید: ۲۲/۱۰/۹۲

فیلسوفان اسلامی قضایا را به دو گروه بدیهی و نظری تقسیم می کنند و معتقدند قضایای نظری به قضایای بدیهی ارجاع می یابند. همچنین بر این باورند که تصدیق به یک قضیه یا به فکر و استدلال نیاز دارد یا نیاز ندارد؛ خواه نیازمند ابزار دیگری مانند حس باشد خواه نباشد. در صورت نخست، قضیه را نظری و در صورت دوم، بدیهی می نامند. آنها قضایای بدیهی را نیز به بخش هایی دیگر تقسیم می کنند که یکی از آنها اولیات است.

تعریف رایج اولیات در میان فیلسوفان اسلامی (ر.ک: خواجه طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵ / این سینا، ۱۴۰۸، ص ۶۴ / علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۲) این است: قضیه ای است که صرف تصور حدود قضیه برای جزم به وجود نسبت یا عدم وجود نسبت میان حدود آن کافی است و به چیز دیگری جز حدود قضیه برای این جزم نیازی نیست. به بیان دیگر: «قضیه P اولی است اگر و تنها اگر صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق به آن کافی باشد».

در میان فیلاسوفان اسلامی معاصر، محمدتقی مصباح یزدی در برخی از آثار خود به مناسبت هایی در مورد صدق قضایای اولی سخن گفته است. در این نوشتار اولاً نظریه ای را در باب صدق قضایای اولی از آثار وی استخراج و این نظریه را در سه گام ارائه می کنیم. این سه گام در پاسخ به سه پرسش است: مسئله چیستی قضایای اولی، مسئله صدق قضایای اولی و مسئله کلیت قضایای اولی. خواهیم دید که در نظریه وی علم حضوری نقش اصلی را در پاسخ به مسائل فوق ایفا می کند. ثانیاً به بررسی جایگاه علم حضوری در نظریه وی پرداخته، نشان خواهیم داد علوم حضوری مختلفی در نظریه وی به کار رفته است. ثالثاً استدلال خواهیم کرد برای اینکه نظریه وی موفق باشد، این علوم حضوری کافی نیستند و باید علوم حضوری دیگری را به نظریه وی افزود.

## ۱. نظریه مصباح یزدی درباره اولیات

### اشاره

نظریه مصباح یزدی از سه گام به شرح زیر تشکیل می شود:

الف) در گام نخست وی می کوشد بیان کند که اولیات چگونه قضایایی هستند؛ از این رو



دو پرسش در مورد این گونه قضایا مطرح می‌کند تا از پاسخ دادن به آنها به ماهیت این گونه قضایا پی برده شود. اول اینکه مفاهیم به کاررفته در این قضایا از چه سنخ اند. دوم اینکه ذهن چگونه اینگونه قضایا را تصدیق می‌کند. به عقیده وی قضایای اولی گزاره‌های حملی‌ای هستند که مفاهیم به کاررفته در این قضایا معقولات ثانیه فلسفی اند و در این گونه قضایا محمول مندرج در موضوع است؛ لذا همه این قضایا، تحلیلی اند و از این طریق می‌توان برای آنها ضرورت منطقی اثبات کرد. وی معتقد است ذهن، اتحاد موضوع و محمول را به صورت حضوری می‌یابد.

ب) در گام دوم وی به مسئله اصلی پاسخ می‌دهد که چرا قضایای اولی صادق اند. در گام اول فقط این مسئله روشن شد که اولیات، قضایایی تحلیلی اند و اجزای تشکیل دهنده آنها معقولات ثانیه فلسفی است؛ ولی این مطلب به هیچ وجه بیان نمی‌کند که چرا این قضایا صادق و مطابق با واقع اند. ممکن است کسی بگوید اینکه قضیه‌ای تحلیلی و محمول آن مندرج در موضوع باشد و اتحاد میان موضوع و محمول را به علم حضوری بباییم، در نهایت رابطه‌ای هرچند ضروری میان مفاهیم موضوع و محمول اثبات شده است، ولی هنوز معلوم نیست رابطه‌ای که میان مفاهیم وجود دارد، در واقعیت خارجی هم وجود داشته باشد. مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش از علم حضوری و اینکه معقولات ثانیه نشان دهنده خارج اند، کمک می‌گیرد. وی می‌کوشد به تبیین این مطلب پردازد که اولیات صرفاً رابطه بین مفاهیم در این گونه قضایا را بیان نمی‌کنند؛ وی تلاش می‌کند با کمک گرفتن از علم حضوری و نقش نشان دهنده خارج بودن معقولات ثانیه، پای این گونه قضایا را به خارج و واقعیت بند کند.

ج) در مرحله سوم و برای دفع یک اشکال، وی به پاسخ این پرسش می‌پردازد که اگر اولیات قضایایی اند که توجیه خود در صدق را از علم حضوری می‌گیرند، کلیت این گونه قضایا را با توجه به اینکه علم حضوری امری شخصی است، چگونه می‌توان توجیه کرد. به اعتقاد وی اگرچه موضوع و محمول این قضایا را از علم حضوری انتزاع می‌کنیم، آنها را از آن جهت که امری شخصی اند، از خارج (علم حضوری) انتزاع نمی‌کنیم، بلکه آنها

را از آن جهت انتزاع می کنیم که دارای یک خاصیتی کلی اند و هر جا آن خاصیت یافت شود، آن مفاهیم آنجا هم انتزاع می شوند.

اکنون با تفصیل بیشتری به این نظریه می پردازیم:

## ۱-۱. گام اول

### اشاره

گفته شد که در گام نخست مصباح یزدی می کوشد این گونه قضایا را محدود کند؛ لذا دو مسئله در مورد این قضایا مطرح می کند. مسئله اول این است که اجزای تشکیل دهنده این قضایا- یا به عبارتی دیگر موضوع و محمول این قضایا- از چه سنخ مفاهیمی هستند؟ مسئله دوم این است که عقل چگونه به اتحاد موضوع و محمول در این قضایا حکم می کند؟ ابتدا به بررسی مسئله اول می پردازیم و سپس مسئله دوم را مطرح می کنیم.

### ۱-۱-۱. مسئله اول

اجزای تشکیل دهنده این قضایا (موضوع و محمول آنها) از چه سنخ مفاهیمی هستند؟

در فلسفه اسلامی و از دیدگاه مشهور، مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می شوند. دسته نخست مفاهیمی اند که هم اتصافشان خارجی است هم عروضشان. به این دسته، مفاهیم ماهوی گفته می شود. قسم دوم مفاهیمی اند که اتصاف و عروضشان ذهنی است. به این قسم، معقولات ثانیه منطقی یا مفاهیم منطقی گفته می شود. قسم سوم مفاهیمی اند که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است. به این قسم، معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی گفته می شود. این مفاهیم مصداقی در خارج ندارند، ولی وصف اشیای خارجی قرار می گیرند. به عبارت دیگر این مفاهیم بر اشیای خارجی حمل می شوند، ولی از ماهیت خاصی حکایت نمی کنند. مفاهیمی همچون «استقلال»، «وجود»، «عدم»، «علت»، «معلول» از این قبیل مفاهیم اند.

از آنجا که این دسته از مفاهیم در بحث های آتی و نظریه مصباح یزدی نقش کلیدی دارند، توصیف ویژگی های این مفاهیم را صرفاً از منظر مصباح یزدی بررسی می کنیم. این مفاهیم را با ذکر مثالی توضیح می دهیم؛ برای نمونه مفاهیم «علت» و «معلول» را بررسی می کنیم.

ما نفس خود و حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی مان مانند اراده مان را با علم

حضور می یابیم و نیز می دانیم که انسان می تواند هر یک از حالات و شئون نفسانی را با خود نفس بسنجد، بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچ یک از آنها داشته باشد، بلکه رابطه وجودی آنها را مورد توجه قرار می دهد و درمی یابد که نفس بدون یک یک آنها می تواند موجود باشد؛ ولی هیچ کدام از آنها بدون نفس تحقق نمی یابد. با توجه به این رابطه، نفس قضاوت می کند که هر یک از این شئون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد؛ ولی نفس نیازی به آنها ندارد؛ بلکه از آنها «غنی»، «بی نیاز» و «مستقل» است. بر این اساس، نفس انسان مفهوم «علت» را از نفس و مفهوم «معلول» را از هر یک از شئون مذکور، انتزاع می کند. به بیان دیگر در پیدایش این مفاهیم دو عامل مهم اند: ۱. پیدایش ادراکات جزئی؛ ۲. مقایسه بین آنها. بعد از اینکه ادراکات جزئی برای ما حاصل شد، با انجام مقایسه بین آنها معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) را می سازیم.

در مورد اینکه ادراکات جزئی در اینجا شامل کدام یک از ادراکات حسی یا حضوری است، میان فیلسوفان محل اختلاف است که در این بین مصباح یزدی معتقد است معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) ریشه در علم حضوری دارند، نه ادراکات حسی: «اما عقل در مورد ادراک معقولات ثانیه فلسفی و منطقی کم و بیش فعالیتی انجام می دهد و ریشه این ادراکات عقلی در علم حضوری است، نه در ادراکات حسی» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۶).

افزون بر اینها مصباح یزدی معتقد است تقسیم تصورات به بدیهی و نظری اختصاص به ماهیات ندارد و معقولات ثانیه فلسفی و منطقی هم به بدیهی و نظری تقسیم می شوند:

روشن است که تقسیم تصورات به بدیهی و نظری اختصاص به ماهیات ندارد، بلکه در همه معقولات علم و جهل مطرح است؛ یعنی ممکن است یک تصور ماهوی برای ما مجهول باشد و آن را با تصورات ماهوی دیگری معلوم کنیم و ممکن است بعضی از تصورات از نوع معقولات ثانیه فلسفی برای ما مجهول باشد و آن را به وسیله معقولات ثانیه دیگری معلوم کنیم (همان، ص ۲۹۹).

از این رو مصباح یزدی معقولات ثانیه فلسفی را به دو بخش تقسیم می کند؛ بخش اول، معقولات ثانیه فلسفی ای هستند که در مرحله اول انتزاع اند و بخش دوم، معقولات ثانیه

فلسفی ای هستند که در مراحل بعد از انتزاع قرار دارند- مثلاً دوم، سوم، چهارم... . معقولات ثانیه ای که در مرحله اول انتزاع می شوند، از طریق مقایسه مستقیم مصادیق و معلومات حضوری، یعنی از طریق مقایسه میان حضور یک شیء و عدم آن یا مقایسه میان دو شیء حاضر انتزاع می شوند. وی معقولات ثانیه فلسفی انتزاع شده در مرحله اول را بدیهی و معقولات انتزاع شده در مراحل بعدی (دوم، سوم، چهارم...) را نظری می داند و معتقد است سایر معقولات ثانیه فلسفی (مراحل دوم به بعد) را باید با تحلیل اجزایشان و بر اساس معقولات ثانیه انتزاع شده در مرحله اول یا همان معقولات ثانیه بدیهی تعریف کرد؛ از این رو معقولات ثانیه در مرحله دوم با معقولات ثانیه مرحله اول تعریف می شوند و معقولات ثانیه در مرحله سوم با معقولات ثانیه در مرحله دوم تعریف می شوند و به طور کلی هر مرحله با مراحل قبلی تعریف می شود.

اما اینکه می گوییم مفاهیم بعدی را باید بر اساس مفاهیم قبلی تعریف کنیم و مفاهیم بعدی برای فهمیده شدن به مفاهیم قبلی نیازمندند، این نیازمندی به دو صورت قابل تصور است: گاهی ترکیب چند مفهوم قبلی، اصطلاح جدیدی می سازند که در این صورت مفاهیم قبلی، اجزای مفهوم جدیدند و گاهی مفاهیم قبلی در متن مفهوم جدید داخل نیستند، بلکه سبب انتزاع مفهوم جدید می شوند. از نظر مصباح یزدی این مطلب هم در معقولات ثانیه منطقی برقرار است و هم در معقولات ثانیه فلسفی. وی برای روشن شدن مطلب یک مثال از معقولات ثانیه منطقی نظری و یک مثال هم از معقولات ثانیه فلسفی نظری ذکر می کند:

«هیئت شکل اول» یک معقول ثانیه منطقی جدیدی است که باید قبل از فهم آن، ابتدا مفهوم «دو قضیه» و برای فهمیدن مفهوم «قضیه» مفهوم «دو تصور» را فهمیده باشیم؛ اما این هیئت، عین موضوع و محمول و عین صغری و کبری نیست، بلکه صغری و کبری ماده قیاس اند و این هیئت، معنای دیگری است که بدون آنها تصور نمی شود. پس آنها منشأ انتزاع این مفهوم اند، نه اجزای این مفهوم.

«امکان» (۱) یک معقول ثانی فلسفی و عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم. برای تصور مفهوم امکان، به تصور مفاهیم «سلب»، «ضرورت»، «وجود» و «عدم» نیاز داریم تا مفهوم «امکان» برای ما معلوم گردد؛ یعنی مفهوم امکان بر این چهار مفهوم متوقف است. بنابراین مفهوم «امکان» یا مرکب از این مفاهیم است یا این مفاهیم سبب انتزاع آن اند.

اکنون می‌گوییم مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی یا بدیهی اند و مستقیماً علم حضوری در انتزاع آنها نقش دارد یا نظری اند که در این صورت باید به واسطه بدیهیات تعریف شوند. همچنین می‌توان گفت معقولات ثانیه فلسفی یا به صورت مستقیم از علم حضوری گرفته می‌شوند یا با واسطه؛ به این معنا که مفاهیمی که اجزا یا منشأ انتزاع معقول ثانیه فلسفی با واسطه اند، به معقولات ثانیه فلسفی ای باز می‌گردند که آنها از علم حضوری گرفته می‌شوند؛ برای مثال مفاهیمی همچون «علت»، «معلول»، «جوهر»، «عرض»، «وجود» و «عدم» در مرحله اول انتزاع قرار دارند و مستقیماً علم حضوری در انتزاع آنها نقش دارد و مفهومی همچون «امکان» در مراحل بعدی انتزاع قرار دارد و علم حضوری با واسطه در انتزاع این مفهوم نقش دارد (همان، صص ۳۱۰-۳۱۳ و ۳۴۸).

بعد از ذکر مقدمات فوق، پاسخ مصباح یزدی به مسئله اول را بیان کنیم. وی می‌گوید:

این قضایا [اولیات] از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌یابند؛ مفاهیمی که به علم حضوری منتهی می‌شوند؛ یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه و وجدانیات، انتزاع می‌کنیم و... و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰).

بنابراین به باور وی مفاهیم تشکیل دهنده اولیات از سنخ مفاهیم نوع سوم، یعنی معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) است و هر دو دسته از معقولات ثانیه فلسفی، یعنی

۱- شایان ذکر است که مصباح یزدی در جای دیگری امکان را مفهومی بدیهی معرفی می‌کند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹). تعارضی که به چشم می‌خورد، در بحث‌های آتی مشکلی ایجاد نخواهد کرد؛ ولی این مسئله قابل طرح است که موضع نهایی وی در مورد بدیهی یا نظری بودن مفهوم امکان چیست.

معقولات ثانیه فلسفی بدیهی و معقولات ثانیه فلسفی نظری، می توانند در اولیات حضور داشته باشند.

### ۱-۱-۲. مسئله دوم

عقل چگونه به اتحاد موضوع و محمول در این قضایا حکم می کند؟

به عقیده مصباح یزدی همه اولیات از قبیل قضایای تحلیلی اند؛ به این معنا که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می آید؛ به عبارتی اگر موضوع را با همه ابعادش تصور کنیم، مفهوم محمول را میساییم. وی در باب تحلیلی بودن اولیات معتقد است در این گونه قضایا موضوع، مستلزم محمول است و منظور از استلزام هم استلزام عقلی است. استلزام عقلی هم به این معناست که لازمه طبیعت عقل این است که تصوراتی را به دنبال هم بیاورد. به عقیده وی این استلزام می تواند انواع مختلف داشته باشد؛ مثلاً استلزام کل برای جزء، استلزام یکی از متضایفان برای دیگری و انواع دیگر استلزام (هم اندیشی معرفت شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۰)؛ برای مثال مفهوم والد، مستلزم مفهوم فرزند و نیز مفهوم کل، مستلزم مفهوم جزء است.

مصباح یزدی در ضمن سه مثال به مسئله دوم پاسخ می دهد. ما در ذیل یکی از آنها را ارائه می کنیم:

مثال اول: «هر معلولی احتیاج به علت دارد».

هنگامی که به تحلیل «معلول» می پردازیم، به این نتیجه می رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به موجود دیگر باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجود دیگر داشته باشد که آن را «علت» می نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می یابیم، به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد»؛ زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی آید و از این رو نمی توان آنها را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

به عقیده مصباح یزدی وقتی مفهوم «معلول» را تحلیل می کنیم «احتیاج به علت» را از آن

به دست می آوریم و چون هم مفهوم «معلول» را در ذهن داریم و به آن حضوراً اشراف داریم و هم مفهوم «احتیاج به علت» را در ذهن خود داریم و به آن هم حضوراً اشراف داریم، با مقایسه آنها اتحاد آن دو را نیز حضوراً می یابیم؛ لذا حکم می کنیم که «هر معلولی احتیاج به علت دارد».

مثال دوم: «کل بزرگ تر از جزء است».

در نگاه ابتدایی این قضیه ترکیبی به نظر می رسد؛ ولی حق آن است که این قضیه تحلیلی است. ابتدا ببینیم که مفهوم «کل» یعنی چه؟ این مفهوم یک مفهوم انتزاعی است و عینی نیست؛ در جایی «کل» گفته می شود که چند چیز را به عنوان جزء تصور کرده باشیم و مجموع اینها را بگوییم «کل» و گرنه اگر جزئی نباشد «کلی» هم نداریم و در جایی که چیزی بسیط باشد، دیگر «کل» و «جزء» معنی ندارد. حال ببینیم مفهوم «جزء» را از کجا آورده ایم؛ برای مثال یک قطره آب را وقتی جزء می گوئیم که آن را با مجموعه ای مثلاً یک لیوان آب سنجیده باشیم؛ مثلاً یک قطره از آب آن لیوان را می گوئیم یک «جزء». خلاصه آنکه این دو مفهوم متضایفان هستند؛ یعنی اینکه «کل» ای بدون «جزء» تصور نمی شود و «جزء» ای بدون «کل» تصور نمی شود. حال ببینیم مفهوم «بزرگ تر» یعنی چه؟ گوئیم A از B بزرگ تر است، در صورتی که A مشتمل بر B و چیزی علاوه و زاید بر آن باشد و این به اینمعناست که برای درک مفهوم «بزرگتر» باید مفهوم «کل» و «جزء» را در درون آن درک کنیم. با توجه به مطالب فوق گوئیم مفاهیم «جزء» و «بزرگ تر» که در محمول قضیه قرار دارند، همگی به مفهوم «کل» که موضوع قضیه است، برمی گردند؛ به این معناکه مفهوم «کل» مستلزم دو مفهوم «جزء» و «بزرگ تر» است و منظور از استلزام هم استلزام عقلی است؛ یعنی طبیعت عقل لازمه اش این است که این تصورات را به دنبال هم می آورد. پس گوئیم مفاهیم موضوع و محمول به نحوی با هم اتحاد دارند؛ چون وقتی یکی را تصور می کنیم، تصور دیگر در آن مندرج است و اتحاد هم به همین معناست و این اتحاد را حضوراً می یابیم. البته باید توجه داشت که دو مفهوم «کل» و «جزء» وحدت ندارند و یکی نیستند، بلکه اتحاد

دارند؛ مثلاً متضایفان با هم اتحاد در تعقل دارند؛ برای مثال پدر را که تصور می‌کنیم، باید پسر را هم تصور کنیم و این دو با هم فهمیده می‌شوند. حال گوییم در قضیه فوق و به طور کل در اولیات عقل اتحاد بین موضوع و محمول را حضوراً می‌یابد؛ چراکه هر دو مفهوم در ذهن حضور دارند و نفس ما بر هر دوی آنها اشرافی حضوری دارد (هم اندیشی معرفت شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۰).

به عقیده مصباح یزدی در قضیه «کل بزرگ تر از جزء است» مفهوم محمول، یعنی «بزرگ تر از جزء» از تحلیل موضوع، یعنی «کل» به دست می‌آید و مفهوم موضوع، مستلزم مفهوم محمول است و نیز اتحاد آن دو را حضوراً می‌یابیم.

در اینجا به پایان گام اول، یعنی تحدید قضایای اولی می‌رسیم. نتیجه آن شد که نزد مصباح یزدی اولیات قضایایی هستند که اولاً مفاهیم تشکیل دهنده آنها از سنخ معقولات ثانیه فلسفی اند؛ مفاهیمی که از علوم حضوری انتزاع می‌شوند و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم. ثانیاً این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی اند؛ به طوری که اتحاد موضوع و محمول را به صورت حضوری می‌یابیم؛ لذا میتوان گفت این قضایا ضرورت منطقی دارند.

## ۱-۲. گام دوم

بعد از اینکه مشخص شد اولیات قضایای تحلیلی اند که در آنها موضوع، مستلزم محمول است و با توجه به عقیده مصباح یزدی درباره استلزام که در اینجا استلزام عقلی است، یعنی طبیعت عقل این مفاهیم را به دنبال هم می‌آورد، طبیعتاً این پرسش سر بر خواهد آورد که اینکه طبیعت عقل، مفاهیمی را به دنبال هم بیاورد و مفهومی مستلزم مفهوم دیگر باشد و نیز اینکه اتحاد بین آن دو مفهوم را حضوراً بیابیم، صرفاً رابطه ای میان مفاهیم اثبات می‌شود، از کجا معلوم در واقعیت خارجی چنین روابطی که میان مفاهیم حاکم است نیز حاکم باشد؟ به بیان دیگر، اشکال کننده میگوید اینکه گفته می‌شود مفهوم «معلول» مستلزم مفهوم «احتیاج به علت» است و این، نوعی استلزام عقلی است، می‌پذیریم؛ ولی این، تنها، رابطهای است میان مفاهیم «معلول» و «احتیاج به علت» و این رابطه میان مفاهیم حتی رابطه



ضروری میان آنها را به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که در واقعیت خارجی نیز چنین روابطی برقرار است.

با طرح اشکال فوق مصباح یزدی گام دوم را برای حل مسئله طی می‌کند. به باور وی اگر بتوانیم بگوییم همه این قضایا از علوم حضوری به دست آمده‌اند، پاسخ این اشکال داده می‌شود. پس در گام دوم وی می‌کوشد پای این قضایا را به واقعیت (علم حضوری) وصل کند.

برای پاسخ به این پرسش مصباح یزدی می‌گوید منشأ انتزاع مفاهیم به کاررفته در اولیات، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، علم حضوری است. از طرف دیگر علم حضوری، به معنای یافت خود واقعیت خارجی است. از آنجا که به عقیده مصباح یزدی معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی‌اند که شأنشان توجه دادن به خارج است - مثل اسمای اشاره مانند هذا - و در واقع جنبه سمبلیک دارند - مثل مفهوم وجود که حکایت از واقعیت خارجی می‌کند - روابطی که میان مفاهیم وجود دارد، نشان از روابطی دارد که در واقعیت (منشأ انتزاع) وجود دارد. در واقع چون ما این مفاهیم را بلاواسطه از واقعیت خارجی، و به بیان دیگر، از علم حضوری خود گرفته‌ایم و ویژگی آنها هم نشان‌دادن خارج است، از این رو این گونه قضایا اشاره به واقعیت خارجی می‌کنند. شاید بتوان بیان وی را اینگونه تشبیه کرد که معقولات ثانیه همچون سایه‌هایی رخدادهای واقعیت را نشان می‌دهند؛ به این معنا که از روابطی که میان معقولات ثانیه فلسفی وجود دارد، می‌توان به روابطی مشابه میان مصادیقشان در واقعیت پی برد (هم اندیشی معرفت‌شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۱).

اما ممکن است سؤال شود که چگونه می‌توان به مطابقت مفهوم با مصداقش پی برد و این مطابقت را بر رسید؟ در پاسخ باید گفت وقتی می‌توان مطابقت را میان دو چیز بررسی کرد که هر دوی آنها در دسترس ما باشند؛ مثلاً وقتی می‌خواهیم مطابقت عکس شخصی را با خود شخص چک کنیم، هم باید عکس در دسترس ما باشد و هم خود شخص در مقابل ما باشد تا بتوانیم با مقایسه میان آن دو به مطابقت میان آن دو پی ببریم. در اینجا نیز هر دو

امری را که می خواهیم مطابقتشان را چک کنیم، در اختیار و به آنها علم داریم؛ یکی خود مفهوم و دیگری مصداق و محکی آن، لذا میتوانیم مطابقت را بیابیم.

پس با این بیان که مفاهیم این قضایا را از واقعیت خارجی (معلومات بلاواسطه و وجدانیات) گرفته ایم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می یابیم و نیز اینکه خصوصیت این مفاهیم نشانگر خارج بودن است، وی می کوشد برای این قضایا ریشه ای در خارج و واقعیت بیابد.

### ۱-۳. گام سوم

بعد از پیمودن گام دوم برای حل مسئله و به میان کشیده شدن علم حضوری در پاسخ به پرسش مطرح شده در گام دوم، طبیعتاً این پرسش به وجود خواهد آمد که از آنجا که علم حضوری امری شخصی و وابسته به شخص است، اگر قرار باشد مفاهیم این قضایا برگرفته از علوم حضوری باشند، کلیت این قضایا چگونه باید توجیه شود؟ به بیان دیگر وقتی در توجیه صدق قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» از علم حضوری استفاده می کنیم، حداکثر می توان گفت این قضیه در مورد معلول و علت شخصی که مدرک به علم حضوری اند، موجه است، نه در همه موارد. به بیان دیگر قضیه «هر معلولی محتاج علت است» دو گونه نمونه جانشین دارد: یکی نمونه جانشین های در محدوده علم حضوری- برای مثال «اراده من محتاج من است» و دیگری نمونه جانشین های غیر آن- مثلاً در محدوده عالم خارج-؛ برای مثال «حرارت محتاج آتش است». اگر نمونه جانشین قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» در محدوده علم حضوری باشد، آنگاه در مورد آن نمونه جانشینها موجه ایم؛ ولی اگر نمونه جانشینها غیر آن باشند، آن گاه در مورد آنها موجه نیستیم؛ چراکه قرار است توجیه ما برای صدق آنها بر اساس علم حضوری شکل بگیرد. از اینرو به طور کلی در مورد قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» موجه نیستیم. مصباح یزدی برای حل نهایی مسئله صدق در بدیهیات باید به پرسش فوق پاسخ دهد؛ از اینرو گام سوم را طی میکند.

مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش میگوید:

هرچند ما از یک پدیده خاصی - مانند اراده خودمان - مفهوم معلول را انتزاع می کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می رود، بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر، نیازمند برهان عقلی است و از این روی این قضیه به تنهایی نمی تواند نیازمندی پدیده های مادی را به علت، اثبات کند، مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها ثابت شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

برای درک بهتر پاسخ مصباح یزدی به اشکال فوق لازم است به دو مقدمه توجه کنیم:

مقدمه اول: جهت چیست؟

بهرتر است ابتدا توضیح دهیم که وقتی میگوییم «مفهومی را از جهتی خاص انتزاع می کنیم» به چه معناست؟ هر پدیده را میتوان با جهت های مختلف در نظر گرفت؛ برای مثال می شود یک انسان را از آن جهت در نظر گرفت که ارتباطی خاص با انسان دیگر دارد و از آن جهت خاص، او را پدر نامید یا اینکه می شود همان انسان را از این جهت در نظر بگیریم که فعلی را انجام میدهد و از این جهت او را فاعل بنامیم یا اینکه همان انسان را از این جهت در نظر بگیریم که بر وی ستم شده است و او را مظلوم بنامیم. آنچه در اینجا سبب می شود مفاهیم متعدد «پدر»، «علت» و «مظلوم» را از یک واقعیت خارجی انتزاع کنیم، در نظر گرفتن جهات مختلف آن است. در مورد انتزاع مفهوم علت و معلول نیز امر به همین منوال است.

مقدمه دوم: کیفیت شکل گیری مفهوم کلی

باید دید که نحوه شکل گیری مفهوم کلی چگونه است. طبق مبنای مصباح یزدی برای ساخت مفهوم کلی، نیازی نیست مصادیق متعدد آن مفهوم را داشته باشیم تا بتوانیم آن را بسازیم، بلکه وجود یک مصداق کافی است. وی با این نظریه خود، کیفیت انتزاع مفاهیم از راه تجرید و تعمیم شماری از مصادیق جزئی را که عدهای از فیلسوفان به آن قائل اند، انکار

میکنند (درس های برهان شفا، جلسه ۶۵، به نقل از: سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۶). (۱)

از طرف دیگر به اعتقاد وی اینکه مفهوم بما هو مفهوم کلی است و اینکه مفهوم را به کلی و جزئی تقسیم می کنیم، به این دلیل نیست که مفهوم را مستقلاً ملاحظه کرده، مصداق آن را در نظر گرفته ایم و بینشان مقایسه و بررسی کنیم که آیا قابل انطباق بر مصادیق متعدد است یا خیر؛ زیرا طبق این لحاظ، مفاهیم جزئی هم، قابلیت صدق بر بیش از یک فرد را دارند، بلکه مفهوم را از آن جهت به کلی و جزئی تقسیم می کنیم که آیا مفهوم از آن جهت که مرآت مصداق است، از شخص معینی حکایت می کند یا خیر که با این لحاظ در صورت اول، مفهوم را متصف به جزئی و در صورت دوم مفهوم را متصف به کلی می کنیم (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۱۴).

از مطالب بالا به دست می آید که به عقیده مصباح یزدی اولاً یک مصداق برای تشکیل مفهوم کافی است. ثانیاً مفهوم ذاتاً کلی است. نتیجه این دو آن است که علم حضوری برای ساخت مفهومی که علی الاصول قابل حمل بر امور دیگر باشد، کافی است.

بعد از ذکر دو مقدمه فوق از گفته های مصباح یزدی در گام سوم به نظر میرسد وی قصد دارد به سه اشکال مختلف پاسخ دهد که به قرار زیرند:

اول: اشکال اول این است که اگر منشأ انتزاع معلول، اراده است و اراده، کیف نفسانی است، آن گاه دایره مصادیق معلول، محدود به دایره مصادیق کیف نفسانی است؛ در حالی که ما معلول را درباره ماهیت های دیگر، غیر از کیف نفسانی هم، به کار می بریم. به بیان دیگر محدود بودن دایره مصادیق معلول به کیف نفسانی مخالف شهود ماست؛ چرا که شهوداً علت و معلول را در مواردی غیر از محدوده کیف نفسانی خود نیز به کار می بریم؛ برای مثال معلول را در مورد حرارت و علت را در مورد آتش به کار می بریم و می گوئیم آتش، علت حرارت و حرارت، معلول آتش است.

پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن است که ما مفهوم معلول را از حیث ماهوی اراده

---

۱- اگرچه این سخن را مصباح یزدی در بحث مفاهیم ماهوی گفته است، اما به نظر میرسد دیدگاه وی در مورد همه مفاهیم اینگونه است.

(کیف نفسانی) انتزاع نمی کنیم؛ از این رو نه تنها می توانیم آن را در مورد ماهیت های مختلف به کار بریم، بلکه می توانیم آن را در مورد اموری که ماهیت هم ندارند به کار بریم. (۱)

دوم: مسئله دوم این است که مجوز حمل معلول بر غیر از آنچه حضوراً میساییم، چیست؟ این پرسش به این معناست که چون منشأ انتزاع مفهوم، معلول امری است که با علم حضوری درک می شود، با چه مجوزی می توانیم معلول را به شکل معنادار در مورد اموری خارج از حیطه علم حضوری به کار ببریم؛ برای مثال نمی شود مفهوم «بینا» را به شکلی معنادار در مورد سنگ به کار برد و مثلاً گفت «سنگ بیناست» یا «سنگ بینا نیست». در این مورد توجیه مان برای اینکه نمی توان بینا را در مورد سنگ به کار برد، این است که بینا را تنها در مورد موجودات زنده می توان به کار برد و سنگ، موجود زنده نیست. اکنون در برابر کسی که ادعا می کند معلول را فقط در مورد اموری که در دایره علم حضور یاند، به شکلی معنادار می توان به کار برد، چه پاسخی باید داد؟

پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن است که ما اراده را از نفس از جهت «وابسته به شخص خاص» انتزاع نمی کنیم تا دیگر نتوانیم آن را در خارج از محدوده علم حضوری به کار بریم.

درست است که ما مفهوم معلول را از اراده خود که خود پدیده ای خاص و مشخص از پدیده های این عالم و نیز امری شخصی است، انتزاع می کنیم؛ ولی باید دقت کرد که این مفهوم را از کدام جهت آن پدیده انتزاع می کنیم؛ برای مثال اگر مفهوم معلول را از آن جهت از اراده انتزاع کنیم که امری است ویژه نفس (امری شخصی)، این مفهوم نمی تواند کلی باشد؛ اما اگر معلول را از اراده از آن حیث که وابسته به صاحب اراده است انتزاع کنیم، دیگر شخصی نخواهد بود.

به این ترتیب وی در پاسخ به دو اشکال اول بر این نکته تأکید می کند که ما معلول را

---

۱- این مطلب در مورد همه معقولات ثانیه برقرار است.

از دو جهت انتزاع نمی کنیم (یکی حیث ماهوی و دیگری حیث شخصی بودن) که در صورت انتزاع مفهوم معلول از یکی از این دو جهت، دیگر حمل آن بر سایر موارد جایز نمی بود.

سوم: اشکال سوم این است که چگونه می توان فهمید که چیزی خارج از حیظه علم حضوری از مصادیق معلول است یا نه؟ مثلاً در مورد عالم خارج چگونه می توان فهمید حرارت معلول آتش است؟

مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش می گوید:

برای شناختن رابطه علیت به طور کلی سه راه وجود دارد: یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده های روانی تحقق می یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علت های ماورای طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلول های مادی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰).

در این بخش نظریه مصباح یزدی در مورد مسئله صدق در اولیات را در سه گام بیان کردیم. در گام نخست بیان شد که از نظر وی مفاهیم تشکیل دهنده اولیات، معقولات ثانیه فلسفی است و این قضایا تحلیلی اند. وی در گام دوم به مسئله اصلی (چرا اولیات صادق اند) با کمک گرفتن از علم حضوری پاسخ می دهد. دلیل وی این است که اولاً مفاهیم تشکیل دهنده این قضایا یعنی معقولات ثانیه فلسفی را از علم حضوری می گیریم. ثانیاً علم حضوری خود واقعیت است. ثالثاً ویژگی معقولات ثانیه فلسفی این است که اشاره کننده به خارج اند. بنابراین روابطی که میان این مفاهیم در این قضایا وجود دارد، در خارج هم وجود دارد. به بیان دیگر وی با استفاده از علم حضوری پای این قضایا را به واقعیت بند می کند. در گام سوم مصباح یزدی به چند اشکال در مورد تئوری خویش پاسخ داد. پاسخ وی به این اشکالات که استفاده از علم حضوری در توجیه صدق اولیات منجر به شخصی شدن این قضایا می شود و اینکه انتزاع این مفاهیم از ماهیاتی خاص، سبب می شود که نتوانیم آن مفاهیم را در مورد سایر ماهیات به کار ببریم، این است که ما مفاهیم این قضایا را از این جهت که اموری وابسته به شخص اند و اینکه دارای ماهیتی خاص اند، انتزاع

نمی‌کنیم.

روشن گردید که مصباح یزدی در نظریه خود که پاسخی است برای مسئله صدق در بدیهیات اولیه، می‌کوشد این مسئله را با کمک گرفتن از علم حضوری حل کند. در اینکه وی در نظریه خود از علم حضوری کمک گرفته است، جای شکی نیست؛ اما به نظر می‌رسد متعلق علم حضوری در این نظریه امر واحدی نیست؛ از این رو علم حضوری به کاررفته در این نظریه نیز امر واحدی نخواهد بود و ما با چند علم حضوری در این نظریه روبه‌رو خواهیم بود. اینک قصد ما این است که علوم حضوری به کاررفته در نظریه وی را شناسایی کنیم. پس بیدرنگ سراغ بخش بعد می‌رویم.

## ۲. علوم حضوری به کاررفته در نظریه مصباح یزدی

### ۱-۲. علم حضوری اول

به عقیده مصباح یزدی مفاهیم تشکیل‌دهنده اولیات، معقولات ثانیه فلسفی اند. همچنین به یاد داریم که بنا بر عقیده وی در مورد معقولات ثانیه فلسفی، این مفاهیم، خود به بدیهی و نظری تقسیم میشوند و معقولات ثانیه فلسفی بدیهی مفاهیمی اند که مستقیماً از خود واقعیات خارجی به همراه مقایسه‌ای که میان آنها انجام می‌شود، به دست می‌آیند. اما در صورتی می‌توان بین واقعیات خارجی مقایسه انجام داد و از طریق این مقایسه مفهومی جدید به دست آورد که ابتدا به آن واقعیات خارجی علم داشت. اما آیا علم ما به واقعیات خارجی در فرایند تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی، علمی حصولی است یا حضوری؟ پاسخ مصباح یزدی این است که علم ما به واقعیات خارجی در فرایند تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی، علمی حضوری و بی‌واسطه است و ما به صورت مستقیم به خود واقعیت خارجی علم داریم و این، نخستین علم حضوری‌ای است که در نظریه وی از آن استفاده می‌شود. پس نخستین علم حضوری در جایی است که ما بدون هیچ واسطه‌ای به واقعیات خارجی علم پیدا می‌کنیم؛ مثلاً برای انتزاع دو مفهوم معلول و علت ابتدا باید به نفس و اراده علم حضوری داشته باشیم.

### ۲-۲. علم حضوری دوم

پس از اینکه به این اشیا علم پیدا کردیم - فرض کنید دو شیء داریم - ذهن (نفس) دست

به کار می شود و بین شیء اول از جهتی با شیء دوم از جهتی مقایسه ای انجام می دهد و به این مقایسه اش هم علم دارد. این دومین علم حضوری ای است که در این نظریه به چشم می خورد. متعلق این علم حضوری، همان مقایسه ذهن (نفس) میان شیء نخست از جهتی و شیء دوم از جهتی دیگر است؛ مثلاً- پس از اینکه به نفس و اراده علم پیدا کردیم (علم حضوری اول)، میان اراده از این جهت که وابسته به نفس است و نفس از این جهت که مستقل از اراده است، مقایسه ای انجام می دهیم و به این مقایسه علم حضوری پیدا می کنیم (علم حضوری دوم).

### ۲-۳. علم حضوری سوم

در ادامه تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی بعد از اینکه به دو شیء و به مقایسه هر کدام از آن دو شیء و جهت خاصی از آن با دیگری علم حضوری پیدا کردیم، آن گاه دو مفهوم را با هم درک می کنیم که یکی را از شیء اول و دیگری را از شیء دوم انتزاع می کنیم و به هر دوی آن مفاهیم علم حضوری داریم. این سومین علم حضوری ای است که در این نظریه از آن استفاده شده است؛ برای مثال وقتی که به نفس و اراده و جهاتی که در هر کدام وجود دارد و نیز مقایسه اراده از این جهت که به نفس وابسته است با نفس از این جهت که مستقل از اراده است، علم حضوری پیدا کردیم، آن گاه مفهوم معلول را از اراده و مفهوم علت را از نفس انتزاع می کنیم و به خود این مفاهیم هم علم حضوری داریم. متعلق این علم حضوری سوم، خود مفاهیمانند.

### ۲-۴. علم حضوری چهارم

همان طور که در فصل قبل دیدیم، مصباح یزدی در گام نخست برای معرفی اولیات به دو ویژگی آنها اشاره می کند. نخستین ویژگی این است که مفاهیم تشکیل دهنده این قضایا معقولات ثانیه فلسفی اند و دومین ویژگی این است که اولیات همگی قضایای تحلیلی اند. تحلیلی هم به این معناست که مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است؛ یعنی اگر در این قضایا موضوع را به جمیع ابعادش تصور و تحلیل کنیم، آن گاه با علم حضوری می یابیم که محمول در درون موضوع مندرج است؛ برای مثال اگر در قضیه «معلول محتاج علت است»، معلول را تحلیل کنیم علم پیدا می کنیم که «محتاج به علت» در آن مندرج است؛ اما



برای اینکه به اندراج محمول تحت موضوع علم پیدا کنیم، ابتدا باید به خود دو مفهوم «معلول» که در طرف موضوع قرار دارد و مفهوم «محتاج» به علت که در طرف محمول قرار دارد، علم داشته باشیم تا سپس بتوانیم به اندراج محمول تحت موضوع علم پیدا کنیم. علم به دو مفهوم همان علمی است که در قسمت قبل، از آن سخن گفتیم؛ یعنی علم حضوری سوم. بعد از اینکه به مفاهیم موضوع و محمول علم یافتیم و موضوع را با همه ابعادش تصور کردیم علم پیدا می‌کنیم که محمول مندرج در موضوع است. این علم ما به اندراج محمول در موضوع علم حضوری چهارمی است که در این نظریه از آن استفاده شده است. متعلق این علم حضوری چهارم، «اندراج محمول تحت موضوع» است.

## ۵-۲. علم حضوری پنجم

به عقیده مصباح یزدی پس از اینکه مفاهیم را درک کرده، و به آنها علم حضوری یافتیم، علم حضوری دیگری خواهیم داشت و آن، علم حضوری به مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان است. این علم ما به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان، پنجمین علم حضوری ای است که در این نظریه به کار رفته است. متعلق این علم حضوری «مطابقت مفهوم با منشأ انتزاع» است؛ مثلاً وقتی مفهوم معلول را از اراده و مفهوم علت را از نفس انتزاع کردیم و به آن مفاهیم علم پیدا کردیم، آنگاه با علم حضوری می‌یابیم که مفهوم معلول، حاکی از اراده و مفهوم علت، حاکی از نفس است.

در جمع بندی دو نکته قابل ذکر است: نخست نکته ای را درباره ترتیب علوم حضوری ای که در بالا به آنها اشاره کردیم، یادآوری می‌کنیم. می‌توان علوم حضوری پنجگانه فوق را در دو مرحله قرار داد. در مرحله نخست، علوم حضوری اول تا سوم در جهتی هستند که ما را از خارج به سمت تشکیل مفهوم و در مرحله دوم علوم حضوری چهارم و پنجم علوم حضوریای هستند که ما را از مفهوم های تشکیل شده در مرحله اول به سمت درک مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان هدایت می‌کنند. به بیان دیگر در این فرایند یک مرحله از واقعیت به سمت تشکیل مفهوم داریم و یک فرایند در جهت عکس آن؛ یعنی فرایندی که از مفهوم به سوی واقعیت به منظور درک مطابقت مفهوم با منشأ

انتزاعش صورت می گیرد. نکته دوم اینکه علم حضوری اول تا چهارم در گام نخست و علم حضوری پنجم در گام دوم از نظریه وی استفاده شده است.

اکنون که انواع علوم حضوری را در نظریه مصباح یزدی مشخص کردیم، به بیان دو مورد از نقدهایی که به این تئوری وارد است، خواهیم پرداخت. نتیجه این نقدها آن خواهد بود که علوم حضوری فوق برای پاسخ به مسئله صدق در اولیات کافی نیست و باید برای تکمیل تئوری، دو علم حضوری دیگر هم افزود.

### ۳. نقدها

#### ۳-۱. نقد اول

گفتیم ابتدا به خود اشیا- فرض کنید دو شیء داریم- مثلاً نفس و اراده علم پیدا می کنیم. برای انتزاع و علم پیدا کردن به مفاهیم «علت» و «معلول» لازم است دو شیء را از جهتی خاص با یکدیگر مقایسه کنیم. اما در صورتی می توان دو شیء را از جهتی خاص با هم مقایسه کرد که آن جهت را بدانیم؛ به بیان دیگر به آن جهت، علم داشته باشیم. بسیار عجیب است که جهتی را ندانیم و دو شیء را از آن جهتی که نمیدانیم با یکدیگر مقایسه کنیم! اما از طرف دیگر مفاهیم علت و معلول ساخته می شوند که آن جهت خاص میان دو شیء- وابستگی اراده به نفس و استقلال نفس از اراده- را به ما نشان دهند. به بیان دیگر از طریق علم به مفاهیم «علت» و «معلول» است که به آن جهت خاص، علم پیدا می کنیم. بنابراین از یک طرف علم به مفاهیم «علت» و «معلول» متوقف است بر علم به جهت میان آن دو شیء و از طرف دیگر علم به جهت میان دو شیء از طریق علم به مفاهیم «علت» و «معلول» امکان پذیر است و این، دور است.

به نظر میرسد می توان راه حلی را برای این اشکال پیشنهاد کرد؛ برای روشن شدن پاسخ، ابتدا دو گزاره را از هم تفکیک می کنیم:

۱. علم به جهت میان دو شیء از طریق علم به مفاهیم امکان پذیر است.

۲. علم به مفاهیم از طریق علم به جهت امکان پذیر است.

با دقت در گزاره نخست درمی یابیم که علم به جهت از طریق مفاهیم به دست می آید. کاملاً آشکار است که اینگونه علم به جهت، علمی حصولی از طریق مفاهیم است؛ در

حالی که در گزاره دوم ادعا شده است علم به مفاهیم، متوقف است بر علم به جهت. اما آیا این علم به جهت در گزاره دوم حصولی است یا حضوری؟ اگر علم به جهت را حصولی فرض کنیم، آن گاه نقد فوق کاملاً بجای و درست خواهد بود و با مشکل دور مواجه خواهیم بود؛ چراکه علم حصولی به جهت از طریق علم به مفاهیم است و علم به مفاهیم وابسته به علم حصولی به جهتی است که از طریق علم به همان مفاهیم حاصل می شود و این، دور است. اما اگر علم به جهت برای علم به مفاهیم، علمی حصولی نباشد تا گفته شود علم به جهت، متوقف است بر علم به مفاهیم، آن گاه دیگر دوری در کار نخواهد بود. به بیان بهتر، برای علم به مفاهیم علم، به جهت نیاز است؛ اما این علم به جهت برای انتزاع مفاهیم، علمی حضوری است، نه حصولی. اما پس از اینکه مفاهیم انتزاع شدند، از طریق همان مفاهیم به جهت علمی حصولی هم پیدا می کنیم. در واقع در اینجا به دو گونه متفاوت به جهت علم پیدا می کنیم؛ یکی علم حضوری قبل از تشکیل مفاهیم و دیگری علم حصولی بعد از تشکیل مفاهیم و از طریق مفاهیم. با این بیان دیگر دوری در کار نخواهد بود. در واقع علم به جهت که در گزاره نخست به آن اشاره شده است، علمی حصولی از طریق مفاهیم است و علم به جهتی که در گزاره دوم به آن اشاره شده است، علمی حضوری است.

باید توجه داشت که پاسخ فوق، پیش فرضی دارد و آن، این است که جهات را اموری عینی و واقعی بدانیم، نه اموری نفسی و وابسته به مدرک؛ چراکه علم حضوری علم بیواسطه به خود شیء است. در صورت فرض جهات واقعی و عینی پاسخ فوق قابل پذیرش خواهد بود. تئوری مصباح یزدی در صورتی می تواند این پاسخ را به اشکال فوق بدهد که یک علم حضوری دیگری را به مجموعه علوم حضوری به کاررفته در این نظریه اضافه کند و آن هم علم حضوری به جهات واقعی است و در صورت عدم اضافه کردن این علم حضوری، پاسخ فوق سودمند نخواهد بود؛ از این رو علوم حضوری پنج گانه به شش علم حضوری افزایش می یابد. به عبارت دیگر باید پیش از علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص، به جهات موجود در دو شیء ابتدا علم حضوری پیدا کنیم، سپس

جهتی خاص را در نظر بگیریم و دو شیء را از آن جهت خاص با هم مقایسه کنیم. پیش از این گفته شد که در تئوری مصباح یزدی پنج علم حضوری وجود دارد که عبارتاند از: ۱. علم حضوری به واقعیت خارجی؛ ۲. علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص؛ ۳. علم حضوری به مفاهیم؛ ۴. علم حضوری به اندراج محمول در موضوع؛ ۵. علم حضوری به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان. اکنون با افزودن علم حضوری جدید، تعداد و ترتیب این علوم حضوری عبارت خواهند بود از: ۱. علم حضوری به واقعیت خارجی؛ ۲. علم حضوری به جهات موجود در دو شیء؛ ۳. علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص؛ ۴. علم حضوری به مفاهیم؛ ۵. علم حضوری به اندراج محمول در موضوع؛ ۶. علم حضوری به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان.

علم حضوری فوق را به شکل زیر معرفی می کنیم:

علم حضوری دوم (جدید): در ادامه تشکیل معقولات ثانیه فلسفی، هنگامی که به خود واقعیات خارجی - فرض کنید دو واقعیت خارجی داریم - علم حضوری اول پیدا شد، آن گاه نفس (ذهن) برای اینکه بتواند معقول ثانیه فلسفی را انتزاع کند، بین آن دو واقعیت خارجی مقایسه ای انجام می دهد و جهاتی را بین آن دو ملاحظه و به آن جهات علم پیدا می کند. این علم نفس (ذهن) به جهات موجود میان آن دو واقعیت خارجی نیز خود، علمی حضوری است. این دومین علم حضوری ای است که در این نظریه به کار رفته است. متعلق این علم حضوری، جهاتی است که میان آن دو واقعیت خارجی وجود دارد؛ مثلاً هنگامی که به نفس و اراده حضوراً علم پیدا کردیم، بین آنها مقایسه ای انجام می دهیم و درمی یابیم که نفس مستقل از اراده است و اراده وابسته به نفس است و این جهاتی را که بین اراده و نفس وجود دارد، نیز به علم حضوری می یابیم. باید گفت در مثال فوق دو علم حضوری از نوع دوم موجود است: یکی، جهتی که در نفس وجود دارد و آن، بی نیازی از اراده است و دیگری، جهتی است که در اراده وجود دارد و آن، نیازمندی و وابستگی به نفس است که به هر دوی اینها علم حضوری از نوع دوم داریم.

مصباح یزدی برای پاسخ دادن به اشکال مطرح شده در گام دوم از خاصیت اشاری بودن و نمایشگر خارج بودن معقولات ثانیه فلسفی و نیز اینکه این معقولات مستقیماً از معلومات حضوری انتزاع شده اند، بهره می گیرد. وی در پاسخ به این پرسش که چه دلیلی وجود دارد بر اینکه روابطی که میان مفاهیم در قضیه اولی برقرار است، در واقعیت نیز همان روابط برقرار باشد، از این بحث کمک می گیرد که اولاً- منشأ انتزاع مفاهیم به کاررفته در قضایای اولی، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، علوم حضوری است که خود واقعیت اند. ثانیاً معقولات ثانیه خاصیت اشاره به خارج را دارند؛ به این معنا که این مفاهیم همچون اسمای اشاره اند، مانند «این» (هم اندیشی معرفت شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۱). سرانجام به نظر می رسد روابطی که میان مفاهیم وجود دارد، در واقعیت نیز وجود دارد.

به این پاسخ اشکالاتی وارد است که به یکی از آنها اشاره میکنیم. برای توضیح مطلب نخست اشکالی را که در گام دوم به نظریه وی وارد شده بود، دوباره یادآوری می کنیم. اشکال کننده میپذیرفت که قضایای اولی قضایایی تحلیلی اند و در قضایای تحلیلی، محمول مندرج در موضوع است و اندراج محمول در موضوع را هم به علم حضوری می یابیم و نیز می پذیرفت که در قضایای تحلیلی، ضرورت منطقی در کار است؛ اما ادعا می کرد که مطالب پیش گفته در نهایت اثبات می کنند که مفاهیمی روابطی با مفاهیم دیگر به صورت ضرورت منطقی دارند و این، صرفاً «رابطه ای» میان مفاهیم است و رابطه میان مفاهیم، حتی رابطه ضروری میان آنها به هیچ وجه اثبات نمی کند که چنین «روابطی» که میان مفاهیم برقرار است، در خارج و واقعیت هم برقرار است. پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن بود که اولاً «مفاهیم» به کاررفته در قضایای اولی را از علوم حضوری که عین واقعیت اند، گرفته ایم. ثانیاً این مفاهیم ارجاع و اشاره به خارج دارند؛ مثلاً مفهوم معلول را که از اراده انتزاع کرده ایم، اولاً- این مفهوم را از یک واقعیت انتزاع کرده ایم. ثانیاً ویژگی این مفهوم آن است که به امور خارج و واقعیت اشاره می کند. از این رو اشکال فوق نمی تواند خللی به این نظریه وارد کند.

پاسخ مصباح یزدی نمیتواند از اشکال مذکور گره گشایی کند. برای روشن شدن مطلب،

خوب است بین دو چیز تمایز بگذاریم: یکی اینکه آیا تک تک مفاهیمی که در قضیه اولی به کار رفته است، خارج و واقع را نشان می دهند یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هر کدام از «مفاهیم» به کاررفته در قضیه اولی، ارتباطی با واقعیت دارد یا نه؟ دوم اینکه آیا «روابطی» که میان مفاهیم به کاررفته در قضیه اولی وجود دارد، در خارج نیز وجود دارد یا نه؟ در واقع در پرسش اول مسئله در خود مفاهیم است، ولی در پرسش دوم مسئله بر سر روابطی است که میان مفاهیم وجود دارد. با مشخص شدن این بحث میگوییم پاسخ مصباح یزدی در واقع پاسخی است به مسئله اول، در حالی که اشکال کننده از مسئله دوم را پرسیده بود؛ از این رو مسئله صدق اولیات در نظریه مصباح همچنان بی پاسخ می ماند.

مصباح یزدی قصد داشت با توسل به علم حضوری، مسئله صدق را حل کند؛ از این رو پنج گونه علم حضوری به کار گرفت که این کار را انجام دهد که ما برای پاسخ به نقد پیشین، علم حضوری ششمی هم به آن افزودیم. اما نظریه مصباح یزدی با اقسام شش گانه علوم حضوری به کاررفته در این نظریه که قبلاً به آنها اشاره کردیم، نظریه ای کامل نخواهد بود و مسئله دوم که آیا روابطی که میان مفاهیم به کاررفته در قضیه اولی وجود دارد، در خارج هم وجود دارد یا نه، بی پاسخ خواهد ماند و علوم حضوری شش گانه قادر نخواهد بود این مسئله را که در واقع پرسش اصلی این نوشتار است، حل کند.

در نگاهی همدلانه به نظر میرسد اگر یک علم حضوری هفتمی را به علوم حضوری شش گانه اضافه کنیم، این تئوری قادر خواهد بود به اشکال مذکور پاسخ دهد؛ یعنی اگر مصباح یزدی بتواند تبیین کند که ما به کمک علم حضوری هفتمی میتوانیم دریابیم که روابط حاکم میان مفاهیم عیناً در خارج هم اتفاق میافتد و از خاصیت انطباق مفاهیم فلسفی بر خارج که در مورد تک تک این مفاهیم استفاده کرده است، در مورد «روابط» میان مفاهیم هم استفاده کند، قادر خواهد بود به اشکال مذکور پاسخ دهد و تنها در این صورت است که تئوری وی مرتبط با مسئله صدق در اولیات خواهد بود.

**نتیجه گیری**

اولاً- علم حضوری ای که مصباح یزدی در نظریه خود به کار برده است، امر واحدی نیست. به بیان دیگر علوم حضوری مختلف، با متعلقات مختلف در این نظریه وجود دارند. نخست این نکته به دست آمد که پنج علم حضوری در این نظریه وجود دارد؛ اما پس از بیان نقد اول به این نتیجه رسیدیم که برای کارکرد تئوری وی، باید علم حضوری به جهات عینی را نیز به علوم حضوری پنجگانه اضافه کنیم. با وجود اضافه کردن علم حضوری مذکور، نقد دوم ما را به این سمت سوق داد که به این نتیجه برسیم که تئوری وی در صورتی پذیرفته خواهد بود که علم حضوری به مطابقت روابط مفهومی و روابط عینی نیز باید به علوم حضوری شش گانه اضافه شود. از این رو نظریه مصباح یزدی در مسئله صدق در اولیات، باید دستکم هفت نوع علم حضوری را فرض کند.

### منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ شرح خواجه نصیر طوسی؛ چ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. -----؛ الشفاء، البرهان؛ قم: مکتبه آیت الله النجفی، ۱۴۰۸ق.
۳. حلی، حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ چ سوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
۴. عسکری، سلیمانی امیری؛ منطق و شناخت شناسی از نظر آیت الله مصباح یزدی؛ چ اول؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۵. مصباح، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱؛ چ پنجم؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۶. -----؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲؛ چ پنجم؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۷. -----؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه؛ قم: مؤسسه فی سبیل الحق، ۱۴۰۵ق.
۸. هم اندیشی معرفت شناسی؛ آرشیو مؤسسه امام خمینی؛ ترک ۴۱۰۰ و ۴۱۰۱.





## گونه شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی / ابوالقاسم علی دوست، علی رضا قائمی نیا، محمدحسین رفیعی

### اشاره

ابوالقاسم علی دوست (۱)

علی رضا قائمی نیا (۲)

محمدحسین رفیعی (۳)

### چکیده

یکی از نظریات رایج در زبان قرآن، زبان عرفی است. فارغ از اینکه آیا زبان قرآن، عرف خاص است یا عام، در نگاه نخست بدیهی به نظر می رسد که صدور حکم واحد برای زبان قرآن و عدم تبیین همه حوزه ها و جوانب موضوع «عرف»، ما را به تعیین معیار در زبان قرآن نزدیک نمی کند. همچنین در این فرایند باید به صورت ها و گونه های مختلف مفاهیم قرآنی توجه نمود؛ چراکه همه مفاهیم قرآنی از یک پهنه و حوزه مفهومی نیستند تا بتوان حکم واحد در مورد زبان عرفی و در نتیجه امکان فهم عرف از زبان قرآن صادر نمود. بنابراین در تعیین زبان قرآن، ابتدا باید گونه های مختلف مفاهیم را شناسایی و سپس اعتبار فهم عرف - چه خاص و چه عام - را در آن گونه ها تعیین کرد. در این

---

۱- مدرس خارج فقه و اصول و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲- دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳- مدیر گروه فرهنگ و معارف قرآن و حدیث معاونت فرهنگی تربیتی جامعه المصطفی العالمیه. تاریخ دریافت: ۲۲/۹/۹۲

تاریخ تأیید: ۲/۱۱/۹۲

نوشتار، مطالب را در دو مبحث پی می‌گیریم: در مبحث اول به تحلیل، بررسی و تعریف «عرف» می‌پردازیم؛ مبحث دوم، گونه‌های متعدد مفاهیم و واژگان قرآنی را شناسایی و میزان اعتبار فهم عرف در هر یک از گونه‌ها را تعیین می‌کنیم. از نگاه ما، قلمرو فهم عرفی شامل برخی از گونه‌های مفاهیم قرآنی می‌شود، نه همه آن. بنابراین در فهم سایر گونه‌های مفاهیم قرآنی باید به منابع دیگر فهم و تفسیر مراجعه نمود.

واژگان کلیدی: عرف، فهم عرفی، مفاهیم قرآنی، قلمرو فهم عرفی.

## مقدمه

همان‌گونه که اشاره شد، نمی‌توان به صورت مطلق و بدون بررسی جزئیات، به اعتبار فهم عرفی از همه مفاهیم قرآنی حکم کرد؛ همچنان که در بیان برخی از اصولیان و اخیراً در برخی نوشته‌ها چنین اتفاق افتاده است. تعیین اعتبار فهم عرفی، مستلزم تبیین دقیق‌تری از تنوع واژگان و شناخت تمایزات مفاهیم قرآنی است. مفاهیم قرآنی جملگی متعلق به یک گروه از واژگان و مفاهیم نیستند. البته به مقتضای نزول قرآن به لسان قوم که در برخی از آیات و روایات به آن اشاره شده است، عرف مخاطب عصر نزول به صورت طبیعی تمام قرآن را در سطح مورد نیاز، می‌فهمد و هیچ آیه یا مفهومی نیست که بیشتر مردم از فهمیدن آن عاجز باشند. به بیان علامه طباطبایی قرآن کلام عربی آشکار است و هیچ عرب یا غیر عربی که آشنایی با لغت عرب داشته باشد، در فهم آن درمانده نمی‌شود و در میان هزاران آیه قرآن کریم، آیه‌ای نیست که در مفهوم آن، اغلاق و گره باشد، به گونه‌ای که ذهن در فهم آن در تحیر بماند. حتی تشابهات قرآن هم در معنا و مفهوم، هیچ‌گونه اغلاق و تعقیدی ندارند؛ بلکه این آیات در «مرادشان» متشابه‌اند، نه در «مفهومشان» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹).

اما اینکه فهم مخاطب در مورد همه مفاهیم قرآنی معتبر باشد یا نه، نیازمند شفاف‌سازی تعریف «عرف» و بررسی و تفکیک انواع مفاهیم قرآنی است.

## مبحث اول: بررسی و تعریف عرف

### الف) عرف در لغت

از عرف در لغت به «تتابع دو چیز»، «سکون و طمأنینه» (ابنفارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۱) و نیز «مکان مرتفع» (سعدی ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۴۹) یاد کرده اند. بیشتر مفسران و مترجمان در ذیل آیه «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا» (مرسلات: ۱)، عرف را به معنای «تتابع دو چیز پشت سر هم» معنا کرده اند و عمدتاً در سایر موارد استعمال در قرآن کریم، به معنای دوم و یا مشابه آن تمایل نشان داده اند. واژه «اعراف» را نیز عموماً به معنای سوم، یعنی «مکان مرتفع» حمل کرده اند.

لغت شناسان فارسی زبان نیز از معانی «شناخته»، «معروف» (لغت نامه دهخدا)، «رسم»، «روش»، «عادت» (فرهنگ عمید)، «نیکی» و «بخشنندگی» (فرهنگ معین) برای تعریف عرف استفاده کرده اند. بدیهی است که این تعدد معانی به تکرار کاربردهای این واژه و مشتقات آن مرتبط است؛ برای مثال «معروف» به معنای نیکی و امر پسندیده است؛ «اعراف» به معنای مکان بلند، «اعتراف» به معنای اقرار و اذعان، «عارف» به معنای شناسا، «متعارف» به معنای پسندیده و... است. اما معنای اصلی «عرف»، قطع نظر از کاربردهای مختلف و مشتقات صرفی این واژه، به همان معانی «تتابع دو چیز» و نیز «سکون و طمأنینه» است.

## ب) عرف در اصطلاح

موطن اصلی استعمال واژه «عرف» دانش های اصول، فقه و حقوق است. در این دانش ها تلقی نسبتاً مشترکی از مفهوم «عرف» وجود دارد؛ در عین حال ناگفته نماند که تعریف عرف در تمام دانش های یادشده کاملاً همسان نیست؛ برای مثال در حقوق بین الملل، عرف معنای متفاوتی پیدا می کند از آنچه در سایر شاخه های دانش حقوق است. اما در نهایت، با قطع نظر از برخی ویژگی های عارضی در تعریف عرف که حسب ضرورت در شاخه های مختلف علوم پیدا می کند، عناصر اصلی و بنیادین عرف، در بیشتر تعاریف مشابه هم است. لذا در ذیل به نمونه هایی از تعاریفی که نزد اهل نظر مقبولیت بیشتری دارد، اشاره می شود:

۱. «العرف ما یغلب علی الناس من قولٍ او فعلٍ او ترکٍ»: عرف، گفتار، فعل یا ترک فعلی است که بین مردم شهرت پیدا می کند (ابن محدودلی قوته، ۱۹۹۷، ص ۹۸).

۲. «العاده و العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقل و تلقته الطبايع السليمة بالقبول»:

عرف و عادت چیزی است که به کمک عقل در نفوس رسوخ یافته و طبایع سالم آن را تلقی به قبول نمایند. (۱).

۳. «العرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن و السیرها الجاریه بینهم بخلاف ما ینکره العقل الاجتماعی من الاعمال النادره الشاذه»: عرف چیزی است که عقلای جامعه آن را از سنت و سیره نیکوی بین خود بدانند؛ بر خلاف چیزی که عقل عمومی و عقلای اجتماع آن را از اعمال شاذّ به شمار می آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۹۷).

۴. «ما جرت علیه عاده الناس فی بیعهم و شرائهم و اجارهم و سایر معاملات هم بحيث یسوغ للمتکلم اذا اراد معنی ان یطلق اللفظ و یتروک القیود اتکالاً- علی فهم العرف»: عرف چیزی است که عادت مردم در خرید و فروش و اجاره و دیگر معاملات، طبق آن باشد، به گونه ای که اگر گوینده معنایی را اراده کرده، آن را به صورت مطلق و بدون قید می آورد؛ در حالی که تکیه بر فهم عرفی از آن لفظ می کند (مغنیه، ۱۹۷۸، ج ۶، ص ۱۲۲).

۵. «شیوه های رفتاری و عادی که مردم بدانها خو گرفته و پذیرفته اند» (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۱۸۰).

۶. عمید زنجانی در تعریف عرف می گوید: «عرف عملی است که اکثریت مردم آن را به طور مکرر و ارادی بدون احساس نفرت و کراهت انجام» (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۴).

۷. «فهم یا بنا یا داوری مستمر و ارادی مردم که صورت قانون مجعول و مشروع نزد آنها به خود نگرفته باشد» (علی دوست، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

۸. در ترمینولوژی حقوق عرف را به «روش مستمر قومی است در گفتار یا رفتار» تعریف کرده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۴۴۷).

به هر حال تعاریف ارائه شده برای «عرف» بسیار متنوع است و از همین جهت برخی از

---

۱- این تعریف به ابوحامد محمد غزالی در المستصفی من علم الاصول نسبت داده شده است و برخی در درستی این انتساب تردید کرده اند (ر.ک: گلباغی ماسوله، ۱۳۷۷، ص ۲۸).

صاحب نظران، این تعریف‌ها را به طوایف مختلف تفکیک نموده، به بررسی هر یک از طوایف پرداخته‌اند (الحسنی، ۱۴۲۷، ص ۴۸-۵۲). اما غور بیش از این در این تعاریف و بیان تمایز هر یک، شاید چندان به کار نوشتار حاضر نیاید. از اینرو در عنوانی جداگانه، به تنقیح تعریف عرف پرداخته، مبنای این نوشتار را در تعریف این واژه تعیین کرده است و همان را مبنای اقدام تا پایان قرار خواهیم داد.

### ج) تأملی در تعاریف عرف

از مجموع تعاریفی که درباره عرف ارائه شده است، بسیاری از تعاریف دیگر که مجال ارائه آن در این نوشتار وجود ندارد، می‌توان این جمع‌بندی را داشت که عرف، امر یا فرایندی است که مردم بدان خو گرفته باشند و جزئی از برنامه‌های زندگی فردی و اجتماعی آنان شده باشد و بر حسب عادت بر آن اساس رفتار کنند. این عرف در اموری مانند گویش‌ها، محاوره‌ها، خورد و خوراک، پوشش، مشاغل و ارتباطات، نمود بیشتری دارد و در این عناصر می‌توان به تمایز عرف‌ها پی برد.

بنابراین یک امر عرفی آن است که در میان مردم- برش‌های خاصی از جامعه یا همه آنها- شیوع داشته، افراد به صورت غیر منسجم و ناشناخته یا اتفاقی بر آن توافق کرده باشند؛ به گونه‌ای که مخالفت و سرپیچی از آن موجب انزجار و نفرت عموم گردد. این احساس انزجار و نفرت، مؤلفه مهمی است که تکالیف قانونی، حقوقی و اخلاقی را برای افرادی که در محدوده شیوع این عرف قرار دارند یا از بیرون با آن مواجه می‌شوند، تعیین می‌کند. به بیان دیگر، موضع‌گیری افراد در مقابل بی‌احترامی به امر عرفی توافق شده خود، موجب ایجاد حق برای آنان و ایجاد تکلیف برای دیگران در مواجهه با آنان می‌شود.

اما، همانگونه که ملاحظه می‌شود، در تعاریف فوق، گاه عرف و عادت در کنار هم قرار می‌گیرد، گاه عقل یا طبع سلیم را مبنای داوری صحت امر عرفی قرار می‌دهند و گاهی نیز به «نیک و پسندیده بودن» امر عرفی تأکید می‌ورزند؛ حال آنکه نه عرف و عادت مساوی همانند، نه در همه اعراف، عقل و طبع سلیم قضاوت می‌کنند و نه رجحان و نیک بودن امر عرفی در اصل تعریف عرف دخالت دارد. مقبولیت امر عرفی در میان مردم لزوماً به معنای

حُسن ذاتی آن فعل نیست؛ همچنان که هیچگونه دلالتی بر رجحان عقلی یا شرعی آن هم ندارد. بنابراین داخل کردن این قیود در تعریف عرف، به محدود کردن بی مورد آن می انجامد.

در برخی از تعاریف نیز، محدوده عرف کاملاً رها گذاشته شده، به هیچ قیدی مانند قید زمان یا قید ارادی و اختیاری مقید نگردیده است.

#### (د) تعریف برگزیده

به سبب کاستی های پیش گفته در تعاریف ارائه شده، بهتر است عرف را این گونه تعریف کنیم: «بنای مستمر و ارادی جمعی از افراد است در گفتار، رفتار- اعم از فعل یا ترک-، خلیات، محاورات و تفاهم، چه موافق با شرایع و طبایع باشد یا خیر».

بررسی عناصر تعریف برگزیده:

۱. مبنا و روش بودن برای تعدادی از افراد: به عبارت دیگر «قانون نانوشته» ای باشد برای اعمال جمعی از افراد.

۲. دوام و استمرار عرف: البته عرف ها تغییرپذیرند، اما استمرار و دوام نسبی که نتوان شروع و پایان آن را تعیین کرد، برای «عرفی» قلمداد کردن یک امر لازم است.

۳. ارادی بودن امر عرفی: لازم است امر عرفی با توافق و اجماع بدون هماهنگی قبلی مردم تحقق یافته باشد؛ چه اینکه اگر غیر از این باشد، حکم قانون، قرارداد یا اجبار را خواهد داشت.

۴. شیوع و اطّراد: امر عرفی زمانی محقق است که شیوع داشته، توسط عده قابل توجهی از افراد صورت گرفته باشد؛ لذا عادات شخصی افراد، عرف تلقی نمی شود؛ چه اینکه شیوع علی الاطلاق و جهانی یک پدیده هم در تحقق عرف لازم نیست. گرچه تا کنون کسی متعرض بیان محدوده شیوع و اطّراد امر عرفی نشده است، اما حق این است که «امر عرفی باید در محدوده زمانی و مکانی که مورد قضاوت و ارزیابی قرار می گیرد، شیوع داشته باشد». بنابراین گاهی لازم است شعاع امر عرفی، شامل جمعیت زیادی از چندین شهر و روستا گردد و گاهی نیز شامل افراد یک قبیله یا روستا و یا یک شهر.

۵. عرف ممکن است در گفتار، رفتار- اعم از فعل یا ترک-، خُلقیات و مفاهمه صورت گیرد.

۶. امر عرفی لازم نیست مقبول شرع یا شرایع باشد؛ همانگونه که لازم نیست موافق طبع سلیم سایر عقلا و افراد خارج از آن عرف باشد، بلکه صرف موافقت افراد حاضر در همان عرف کافی است.

۷. بدون تردید، تصریح به «تساوی موافقت یا عدم موافقت با شرایع و طبایع» در تعریف مطلق عرف، امری معقول و مقبول نیست؛ اما در مقام تأیید یک عرف و استنباط حکم یا شناخت موضوعی توسط آن، ملاحظه موافقت یا عدم موافقت با شرع و طبع سلیم، امری لازم است. بنابراین برخی عناصر و مؤلفه ها که بعضی از محققان در تعریف عرف ذکر کرده اند، خارج از تعریف عرف است؛ چون تعاریف ناظر به مقام واقع و ثبوت است و از این جهت قیودی مانند اعتبار و استناد به عقل و شرع یا فطرت و طبع سلیم و اموری از این دست، در مقام اثبات کارآمد است، نه مقام ثبوت.

## مبحث دوم: گونه شناسی مفاهیم قرآنی

### اشاره

همان گونه که بیان شد، برای تعیین قلمرو فهم عرفی لازم است گونه های متعدد مفاهیم قرآنی از یکدیگر شناسایی و آنگاه بررسی و اعتبارسنجی گردد. اما قبل از ورود به بحث، لازم است درباره چند نکته آگاهی داده شود:

الف) در این نوشتار، تنها فهم عرفی از «مفاهیم» قرآنی را بررسی خواهیم نمود و از ورود به فهم «هیئت ها» و «ترکیبات» خودداری می کنیم. گرچه ناگفته نماند که فهم ترکیب ها و عبارات قرآنی مرهون فهم مفردات آن است. به تعبیر امام خمینی «و لیس للمرکب وضع آخر غیر وضع مفرداته، بل لا- معنی له» (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۳۵). البته این سخنان نافی نقش ترکیبات و عبارات در معناسازی نیست.

ب) اعتبار فهم عرفی در این بحث به معنای محدودیت فهم مفاهیم به همان فهم عرفی و بی اعتباردانستن فهم های تخصصی و عرف خاص نیست.

ج) نکته آخر اینکه حسب وظیفه این نوشتار، تمام مفاهیمی که برای نمونه بیان می گردند،

مفاهیم استفاده شده در قرآن کریم اند، اما به دلیل فراوانی مثال‌ها و جلوگیری از طولانی شدن نوشتار، جز در مواردی اندک، از ذکر کامل آیات خودداری شده است.

در دانش منطق و فلسفه، به صورت متعارف، مفاهیم را در گروه‌های متعددی شناسایی می‌کنند. این گروه بندی به اعتبار روابطی است که میان اشیا و مفاهیم از یک طرف و حسی یا ذهنی بودن آنها از طرف دیگر وجود دارد. این شیوه تفکیک مفاهیم، ناظر به ماهیت وجودی مفاهیم و کیفیت شکل‌گیری آن است و از همین جهت، کمک شایانی به بررسی کیفیت و اعتبار فهم مفاهیم - آنگونه که ما به دنبال آن هستیم - نمی‌کند. بنابراین برای ملاحظه اعتبار فهم عرفی از مفاهیم، لازم است تفکیک عینی تری، البته با نظر داشت مفاهیم قرآنی، ارائه کنیم. این تفکیک به اعتبار کاربرد و اشتها الفاظ میان عرف عصر نزول، اشتها میان عرف عالمان و شعرا و سایر اعراف خاص و نیز به اعتبار گوناگونی مصادیق واژگان، صورت می‌گیرد. این شیوه تفکیک مفاهیم، نقش بهتری در گشودن مسیر تعیین اعتبار یا عدم اعتبار فهم عرفی ایفا می‌کند. البته باید یادآور شد که ممکن است برخی مفاهیم در بیش از یک گروه از واژگان قرار گرفته، از جهات متعددی قابل بررسی باشند.

اینک ضمن شناسایی گونه‌های مختلف مفاهیم قرآنی، قلمرو فهم عرفی را در هر یک از گونه‌ها تعیین خواهیم کرد.

## ۱. اعلام و واژگان پرکاربرد و متعارف

بسیاری از واژگان قرآنی همان واژگان متعارف و پرکاربرد میان مردم عصر نزول است بدون اینکه مردم نسبت به لفظ و یا معنا و مصداق آن بیگانه باشند؛ مانند اسامی برخی حیوانات یا اماکن اطراف مکه و مدینه. عرب عصر نزول با تعبیر مختلف از «جمل»، «جماله»، «ابل»، «ناقه» و مانند آنها که در قرآن کریم آمده است، کاملاً آشناست و هم معانی آن را می‌داند و هم مصادیق بیرونی آن را می‌شناسد. یا معانی و مصادیق عباراتی مانند «یثرب»، «مدینه»، «مشعرالحرام»، «بدر»، «حنین» و مانند این اسامی را به راحتی تشخیص می‌دهد. اکثر قریب به اتفاق اعلام در قرآن کریم با حوزه زندگی مردم مکه و مدینه مرتبط بوده، برای مردم عصر نزول قابل شناخت است. تنها برخی اسامی که مربوط به سایر اقوام



یا اماکن است، نیاز به دقت یا پرسیدن از پیامبر اسلام (ص) دارد؛ مانند مفهوم «رس»، «الایکه» و... غیر از نامهای اشخاص و اماکن، برخی از مفاهیم که اسم برای مصادیق ارزشی، اخلاقی، گفتار، امکانات، نعمت ها، بیماری ها، خوشی ها و... هستند نیز در میان عرف، شناخته شده است. البته امکان تغییر معنا و اراده معنای تازه یا دادن بار معنایی تازه به مفاهیم ارزشی هم وجود دارد که باید با قرینه های لازم معرفی گردد و در صورت عدم وجود قرینه بر اراده معنایی دیگر، همان تلقی متعارف، معتبر است.

بنابراین فهم عرف از معانی واژگانی که به صورت تجربی و ملموس با او مواجه است، فهمی دقیق و مترقی است و مفسر در فرایند تفسیر باید آن را مبنای کار خویش قرار دهد. میزان در شناخت معنا و مصداق این واژگان، عرف زمان نزول است. البته ممکن است میان برخی مخاطبان در فهم این مفاهیم، اختلافاتی نیز وجود داشته باشد، اما این موضوع، مانع از لزوم اخذ به فهم اکثریت نیست.

## ۲. واژگان بیگانه

قرآن کریم برای انتقال برخی پیام ها، در مواردی از واژگان بیگانه بهره گرفته است. عمده این واژگان در سوره های مکی یافت می شوند. مؤلف کتاب واژگان دخیل در قرآن مجید نیز به مکی یا مکی متقدم بودن بسیاری از واژگان بیگانه تصریح می کند (ر.ک: جفری، ۱۳۸۵). البته در مورد وجود واژگان بیگانه در قرآن کریم، اختلاف نظر وجود دارد. علت اصلی پیدایش اختلاف نظر، تصریح قرآن کریم به عربی بودن است و این تصریح، در ظاهر با وجود واژگان دخیل ناسازگار است. اندیشمندانی مانند ابن فارس، شافعی، ابن جریر، قاضی ابوبکر و ابو عبیده معتقدند واژگان غیرعربی در قرآن نیست؛ چراکه قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است؛ اما عمده صاحب نظران تمایل به پذیرش وجود واژگان بیگانه در قرآن دارند (اندرو ریپین، ۱۳۸۲) و عموماً نیز آن را با عربی بودن قرآن ناسازگار نمی دانند. در میان واژگان بیگانه ای که در قرآن به کار گرفته شده است، برخی از واژگان در میان مردم متداول بوده است؛ مانند اسامی برخی پیغمبران. برخی نیز تنها برای تعدادی از قبایل عرب ناآشنا بوده است، نه برای همه آنان (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۵-۴۸).

اما سایر واژگان بیگانه: الف) یا به مقتضای عرف محاوره ای - که معمولاً افراد در زبان خود از واژگان بیگانه هم کمک می گیرند - ولو به صورت محدود، مورد استفاده در عرف محاوره عرب بوده است که در این صورت حس متفاوتی از این واژگان ندارند و همان معانی رایج میان آنان معتبر است، مگر اینکه از قراین، معنای دیگری فهمیده شود؛ مانند واژه «باریق»، «استبرق» و «بیع» که برخی معتقدند این واژگان فارسی، از مدت ها قبل از نزول قرآن، در اشعار عرب مورد استفاده بوده است (فرشچیان و باقری، ۱۳۹۰، صص ۲۰۱-۲۰۳ و ۱۹۷-۲۲۴). به تعبیر برخی، ابتدا این واژگان عربی شده، سپس به استخدام قرآن کریم درآمده اند (ابنعطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۱).<sup>(۱)</sup> برای فهم معنای این واژگان، با توجه به امکان تغییر یافتن معنای آنها در زبان مقصد، باید به عرف زمان نزول قرآن مراجعه کرد. پس فهم متعارف عرب زبانان زمان نزول، مبنای شناخت معنای این واژگان است، نه معنای اصلی این واژگان در زبان اصلی و مبدأ.

ب) یا اینکه مفاهیم جدیدالورودی بوده، تا کنون در عرف محاوره عرب استفاده نشده اند. در این صورت طبیعی است که معنای اراده شده از آن لفظ باید از طریق نشان دادن خصوصیات و قرائن لازم به مخاطب القا گردد. پس فهم این واژگان تنها از بررسی کاربرد آنها در قرآن به دست می آید، نه مراجعه به عرف عصر نزول. همچنین با توجه به اینکه استخدام این واژه در قرآن کریم، حسب ضرورت بوده است، از همینرو ممکن است در معنای اصلی آن تغییراتی ایجاد شده باشد؛ لذا مراجعه به لغت زبان اصلی هم کارساز نیست و تنها باید به کاربرد آن در قرآن توجه شود.

### ۳. واژگان غریب

قرآن کریم دارای برخی الفاظ و واژگان غریب است؛ اما اینکه آیا این واژگان در زمان نزول قرآن نیز برای مخاطبان غریب بوده است یا نه، به نظر می رسد اینگونه نبوده باشد؛ چراکه از لوازم کلام فصیح و بلیغ، دوری گزینی از الفاظ و واژگان نامأنوس در میان مخاطبان است. همچنین استعمال لفظی که مخاطب را در معنای بی آن به دردمس اندازد یا

۱- بعدها نیز افرادی مانند زرکشی و سیوطی نیز همین ادعا را بیان کرده اند.

بخش زیادی از مخاطبان را از فهم آن باز دارد، از شأن یک متن فصیح و بلیغ دور است. ضمن آنکه زمانی یک واژه، «غریب» تلقی می‌گردد که بدون هیچ قرینه‌ای که بتواند معنای آن را آشکار سازد، مورد استفاده قرار گیرد (نکونام، ۱۳۸۱، ص ۱-۱۶). بنابراین واژگانی که امروزه غریب به نظر می‌رسند، برای عرف زمان نزول هیچ گونه غرابتی نداشته است؛ از همین رو در تلقی مفهومی از این واژگان نباید پژوهش لغوی صرف را مبنا قرار داد، بلکه باید به فهم عرفی عصر نزول نیز مراجعه نمود تا تلقی آنان از این واژگان روشن گردد.

برخی از محققان نیز وجود واژگان غریب در قرآن کریم را انکار می‌کنند و معتقدند واژگانی که به نظر ما غریب می‌نماید، در اصل غریب نبوده، برخی از مسائل مانند امتزاج زبان عربی با سایر زبان‌ها و مسلمان شدن بسیاری از غیر عرب‌ها موجب گردید پرده‌ای روی برخی مفاهیم قرآنی کشیده شده، آنها را مبهم و غریب نماید (ابنائیر، ۱۴۲۲، ص ۵). در نقل پیشین از صاحب تفسیر المیزان نیز به همین امر تأکید شده بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴).

اما آنچه تحت عنوان غرایب قرآن توسط برخی از عالمان نقل شده و گفته شده است که اصحاب پیامبر (ص) نیز در مورد معنای این واژگان توقف کرده‌اند (سیوطی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶۸)، سخن درستی نیست. شاهد این ادعا هم آن است که عمده گزارش‌هایی که از عدم شناخت معانی برخی واژگان قرآنی توسط برخی از اصحاب حکایت دارد، به طور عمده به خلیفه دوم ختم می‌شود که در مورد معانی تعدادی از واژگان درمانده بود. از ابن عباس هم نقل شده است که ابهاماتی در مورد برخی مفاهیم قرآنی داشته است (همان) (۱) و روشن است که عدم آشنایی اندکی از افراد عرف مفاهمه، از معانی برخی واژگان، هیچ‌گاه غریب بودن آن واژگان را اثبات نمی‌کند. معیار غریب بودن یک واژه، عدم شناخت

---

۱- بیشتر آنچه از ابن عباس نقل شده است، نشان می‌دهد که وی نه به دنبال معنای بدوی برخی واژگان بوده یا هیچ تصویری از معنای واژگان نداشته باشد، بلکه در جست‌وجوی معانی دقیق و عمیق برخی واژگان است که در فهم متعالی تر از قرآن مؤثر است. این عمل ابن عباس هیچ‌گاه به منزله وجود ابهام در الفاظ قرآنی برای عرب عصر نزول نیست.

بخش زیادی از افراد است، نه تعداد اندکی از آنها.

اما گزارش هایی که نشان می دهد تابعین و پس از آنها معانی برخی واژگان قرآنی را نمی دانستند (همان، ج ۲، ص ۴۱۴ به بعد)، هیچ گاه نمی تواند غریب بودن الفاظ قرآن را اثبات کند؛ چراکه زبان معیار قرآن، زبان عرب عصر نزول است، نه پس از آن. همچنین برخی از نویسندگان معاصر با تقسیم محکم و متشابه به محکم و متشابه به لحاظ «مدلول مفهومی» و به لحاظ «مدلول مصداقی»، معتقدند مراد از تشابه در قرآن کریم، تشابه در مدلول مفهومی نیست؛ چراکه مدلول مفهومی همه واژگان و عبارات قرآنی روشن و آشکار است، اما در مدلول مصداقی برخی از آنها ابهام وجود دارد؛ مانند لفظ «کرسی» که معنای آن نزد هر عرب زبانی روشن است، اما مدلول مصداقی این واژه در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۴) روشن نیست (عبدالساتر، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۵۱).

علامه معرفت نیز با تفکیک تشابه به «تشابه اصلی» و «تشابه عرضی» معتقد است تشابه اصلی به دلیل تعالی و عظمت آموزه و محدودیت الفاظ و عبارات ایجاد شده است؛ اما تشابه عرضی محصول اختلافات کلامی است که در قرون اولیه عصر اسلامی ایجاد شد و هر گروهی با انتساب باورهای دینی خود به قرآن کریم، موجب خروج برخی از آیات و مفاهیم از معانی اصلی خود شده، پرده ابهام بر آنها پوشیده شد (معرفت، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱).

#### ۴. مفاهیم تغییر معنی یافته

برخی مفاهیم که در عرف محاوره عرب متداول بوده است، با ورود به فرهنگ قرآن، یا معنای جدیدی از آن ارائه شده استیا در خصوصیات آن دگرگونی هایی ایجاد شده است یا در مصادیق آن توسعه یا تضيیقی اتفاق افتاده است. قلمرو فهم عرفی در هر یک از این سه رویداد معنایی را به تفکیک بررسی می کنیم:

الف) استعمال لفظ در معنای جدید: با توجه به اصول معتبر لفظی و عنایت به وضع بشری الفاظ و قراردادی بودن امور محاوره و مفاهیم، چنانچه استعمال لفظ در معنای جدید، بدون قرینه صورت پذیرد و در نتیجه آن، مخاطب دچار سوء فهم گردد، معاقب نخواهد بود؛ ضمن اینکه گوینده هم نباید بدون هیچ قرینه ای الفاظ را در معنای مورد نظر

خود استخدام نماید. حقایق شرعیه در قرآن کریم- بر فرض ثبوت- از این گونه مواردند. البته در مورد امکان اراده معنای کاملاً جدید از الفاظ عرب در قرآن کریم، اختلاف نظر است. آنچه عمده لغت شناسان به آن اعتقاد دارند، همان توسعه یا تضییق معناست که در دایره «میدان معنایی» یک لفظ شکل می گیرد.

بنابراین اصل در واژگان، همان معانی متداول در عرف است، مگر آنکه با قرائن ثابت شود که معنای تازه ای از آن لفظ اراده شده است.

ب) تضییق و توسعه در معنا: انقباض و انبساط معنای واژگان گرچه خلاف قواعد محاوره عرفی نیست، لکن لزوم تفهیم معنای مورد نظر به مخاطب، ایجاب می کند که گوینده از قرائن لازم استفاده کند. چنانچه شرایط لازم برای تفهیم معنا به مخاطب در متن تدارک شده باشد، آن گاه ادعای سوء فهم، پذیرفته نیست. پس در بررسی این دست از مفاهیم، نخست باید به فرهنگ زبانی قرآن مراجعه کرد، نه عرف و چنانچه از شواهد و نشانه های موجود در قرآن، معنای تغییر یافته ای به دست آمد، بر معنای عرفی تقدم دارد؛ در غیر این صورت، همان معنا و فهم عرفی مبنای تفسیر خواهد بود.

مراجعه به فرهنگ قرآنی هم از طریق بررسی سیاقی که واژه مورد نظر در آن قرار گرفته است و هم با بررسی تمام کاربردهای یک واژه در کل قرآن، اتفاق می افتد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸).

ج) تضییق و توسعه مصادیق: توسعه در مصادیق یک لفظ نیز اگر با رعایت تناسب میان معنای لفظ و مصداق جدید باشد، خارج از عرف محاوره و مفاهمه نخواهد بود؛ مانند استعمال لفظ «نور» برای «الله» در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) یا «نار» برای «آتش جهنم» در آیه «وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا»

(کهف: ۵۳). در این موارد به علت مشابهتی که میان خصوصیات مصادیق وجود دارد، الفاظ موجود را در مصادیق جدید استعمال می کنند. البته برخی از اندیشمندان معتقدند چون وضع الفاظ برای روح معناست و روح حاکم در مصادیق جدید موجب می شود که آن مصداق داخل در معنای حقیقی الفاظ شود، پس توسعه مصداق اتفاق

نمی افتد، بلکه مصداق جدیدی کشف شده است (غزالی، ۱۴۰۹، ص ۳۶/ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱-۳۲/ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۹). (۱)

بنابراین آنچه علامه طباطبایی در ذیل آیه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲) در تبیین معنای «روح» و مصداق آن بیان کرده است، به صورت مطلق نمی تواند پذیرفته باشد؛ چون با روح همسانی زبان قرآن و قوم هماهنگ نیست. ایشان پس از تبیین معنای مورد نظر خود از واژه «روح» و مصداق آن بیان می دارند که: «... لما بيناه مراراً أن الطريق إلى تشخيص مصاديق الكلمات في كلامه تعالى هو الرجوع إلى سائر ما يصلح من كلامه لتفسيره دون الرجوع إلى العرف و ما يراه في مصاديق الألفاظ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۰۷).

البته بدیهی است که در تبیین مصداق واژه ای مانند «روح» که از امور غیبی و غیر ملموس است، تلقی عرفی از مصداق آن هیچ گاه حجت نیست و در تعیین آن باید به تعبیر علامه، به سایر موارد قرآن یا به تبیین معصوم مراجعه نمود؛ اما تعیین مصادیق سایر الفاظ ملموس و قابل مشاهده در عرف را چرا از دست فهم عرفی جدا سازیم و به تبیین معصوم یا سایر موارد کاربرد در قرآن بسپاریم؟ آیا تعیین تمام مصادیق بیرونی اموری که موضوع گزاره های شرعی و اخلاقی قرار می گیرند؛ مانند «گوسفند»، «شتر»، «خمر»، «باغ»، «حلق رأس» و... باید از عهده عرف بیرون باشد؟ البته شاید منظور علامه طباطبایی مصادیق برخی مفاهیم قرآنی، مانند امور غیبی یا مفاهیم ارزشی و دینی باشد، نه همه آن؛ ولی در هر صورت ظاهر کلام علامه، مطلق است.

برخی از مفاهیمی که در گزاره های شرعی موضوع یا متعلق احکام یا اخبار قرار گرفته اند، عبارتاند از:

الف) اسامی پیامبران الهی و اقوام گذشته، مانند ابراهیم، اسماعیل، نوح، آدم، موسی، عیسی و...؛

۱- اخیراً این دیدگاه در کتاب گوهر معنا بررسی و ارزیابی شده است (خمینی، ۱۳۹۰).

ب) اعضا و جوارح انسان، مانند دست، پا، سر، بینی، چشم، گوش، انگشت، خطوط سرانگشتان، مو، پوست، استخوان، گوشت و...؛<sup>(۱)</sup>

ج) اسامی حیوانات، پرندگان و حشرات، مانند شتر، گاو، گوسفند، مار، زنبور عسل، مورچه، اسب، حمار، شیر، ماهی و...؛

د) نام انواع گیاهان، حبوبات، میوه جات و درختان، مانند انگور، انجیر، انار، بوته ها، درختان سرسبز، باغ، و... .

از این گونه مفاهیم در قرآن کریم فراوان یافت می شود. آیا خداوند متعال می تواند از این موضوعات در قرآن کریم استفاده کند، اما در عین حال بفرماید منظورم از «اعناب» چیزی است که من می گویم؟ یا مثلاً از لفظ ابراهیم شخص دیگر یا مصداق دیگری را اراده کند که مردم نمی شناسند؟ البته قطعاً میان شناختی که خدا و پیغمبر از ابراهیم دارند، با شناختی که مردم از آن حضرت دارند، تفاوت فراوانی وجود دارد، اما تفاوت انظار در جزئیات و خصوصیات یک مصداق، به معنای تفاوت در اصل مصداق نیست. همه از نام «محمد» شخص مورد نظر را تصور می کنند، اما برخی ایشان را به عنوان پیامبر و برخی به عنوان دیگر او را تصور می کنند.

بنابراین چنانچه توسعه در مصادیق ملموس با مناسبت صورت گیرد، آن گاه داوری عرف در معنا و مصداق، حجت و معتبر است، مگر مصادیق غیبی و غیرملموس که به آن اشاره خواهیم کرد.

البته بدیهی است که جزئیات و تصوراتی که عرف از مصداق مورد نظر دارد، نباید در فهم مفسر اثرگذار باشد؛ برای مثال، فهم عرفی در تعیین مصداق کلی «ابراهیم» معتبر است، نه در جزئیات و تصوراتی که از آن شخص دارد. درک این نکته به ویژه در تعیین مصادیق موضوعاتی که شناخت آنها مستلزم دانش وسیعی است، مؤثر است. هیچ گاه تصوراتی که عرف زمان نزول قرآن از «زمین»، «خورشید»، «ستاره»، «رعد و برق» و... داشته است، با

---

۱- خواننده محترم به موارد کاربرد این واژگان در قرآن کریم واقف است و ذکر آیات مورد نظر، بحث را به درازا می کشاند.

تصورات امروزی از این موضوعات هماهنگ نیست. با پیشرفت علوم طبیعی، تلقی های تازه تری از این امور به دست آمده است و جزئیاتی که با شنیدن این واژگان در ذهن مخاطب تداعی می شود، بسیار متفاوت است با آنچه به اذهان عرب عصر نزول تداعی می شد.

همچنین است واژگان و مفاهیم ارزشی، مانند «الله»، «رسول»، «ملائکه» و مانند آن.

## ۵. مفاهیم ویژه و بنیادین

گروهی از مفاهیم به دلیل برخی ملاحظات، در فرهنگ قرآن کریم ویژگی منحصر به فردی پیدا کرده اند. این مفاهیم گرچه از عرف وام گرفته شده اند و گرچه تضییق و توسعه در آنها ایجاد شده و از این حیث به واژگان گروه قبل محلق می شوند، اما به دلیل اینکه قبض و بسط در معنای آنها صرفاً به شناخت معنا یا مصداق محدود نمی شود، بلکه چون این مفاهیم متحمل گستره وسیعی از معارف دین هستند، از آنها به مفاهیم خاص تعبیر کردیم؛ مانند الله، نبی، رسول، امام، امت، ولی، ایمان، اسلام، کفر، شرک، نفاق، جاهلیت، تقوا، فوز، شقاوت، ظلم، عدل، فسق، فجور، تعدی، طغیان، بز، خیر، ذنب، اخلاص، یقین، نفس، روح، ملکوت، رؤیا، خلود، خلیفه، تسیح، شفاعت، حکمت، حلم، حبط، علم، فطرت، قضا، قدر، عهد، قلب، شهید، شهدا، نعمت و سایر مفاهیم از این دست. (۱)

ابهام در اینگونه مفاهیم گاهی ممکن است در معنا و مدلول باشد و گاهی در تعیین مصداق آنها. به عبارت دیگر، اعتبار فهم عرفی گاهی در تعیین معنای امام، نبی، رسول، ایمان، شرک، ظلم، کفر، فسق، طغیان، فجور و... مورد بحث قرار می گیرد و گاهی در تشخیص مصداق خارجی مشرک، ظالم، فاسق، طاغی، فاجر و... .

تعیین معانی این مفاهیم که اساس دین و کتاب را تشکیل می دهند، کار بسیار دشواری است. گرچه این واژگان در میان عرب رایج بوده است، اما از آنجا که دین اسلام بر پایه این مفاهیم بنا شده، بیشتر نوآوری های دین و پیام های قرآن بر محور این مفاهیم است، لذا

---

۱- ایزوتسو در مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید برخی از این واژگان را تحت عنوان «مفاهیم اخلاقی دینی» بررسی کرده است.



در همه موارد استعمال این واژگان در قرآن، معنای واحد و یا معنای مورد نظر عرف، مورد نظر نیست؛ از همین رو در فهم آنها نمی توان معانی رایج در عرف یا حتی لغت را معیار قرار داد. بنابراین تلقی های عرفی از این واژگان، معتبر نیست و برای فهم این مفاهیم باید به کاربردهای آنها در خود قرآن مراجعه کرد.

تعیین مصادیق بیرونی این مفاهیم نیز گرچه به صورت طبیعی در اختیار عرف است، اما باید با ملاحظه تعاریف آنها در شرع باشد. به عبارت دیگر، عرف را در تعیین مصادیق این الفاظ راهی نیست، جز طریقی که شرع تعیین می کند؛ به این ترتیب، نهایتاً این شرع است که مصادیق این واژگان را معرفی می کند.

### ۶. مفاهیم احساسی و حکایت گر ادراکات وجدانی

برخی از مفاهیم قرآنی حکایت گر ادراکات وجدانی اند؛ مانند محبت، عداوت، کراهت، احسان، شهوت، غضب و... برخی از این مفاهیم در قرآن کریم در مورد خداوند متعال استعمال شده است و بسیاری از آنها نیز در مورد افراد انسانی و برخی از موجودات. بنابراین، بررسی اعتبار فهم عرفی از این مفاهیم را به دو حوزه می توان تفکیک کرد:

الف) هرگاه این مفاهیم به خداوند نسبت داده می شوند، شباهت زیادی به مفاهیم اساسی دینی پیدا می کنند؛ لذا باید آنها را در کنار سایر مفاهیم ویژه و بنیادین دینی قرار داد. بنابراین فهم عرفی از آنها معتبر نیست و باید در کنار سایر کاربردهای آن در قرآن مورد فهم قرار گیرد. به برخی از نمونه های کاربرد این مفاهیم اشاره می کنیم:

۱. «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۹۷).

۲. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰).

۳. «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ» (بقره: ۲۰۵).

۴. «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۳).

۵. «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَئِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ» (توبه: ۴۶).

ب) در مواردی که این مفاهیم به انسان ها نسبت داده می شود، به صورت طبیعی باید فهم عرف از آنها صائب باشد، مگر آنکه از این مفاهیم اراده دیگری شود که در این صورت، اراده معنای جدید باید به مخاطب اعلام گردد. برخی از نمونه های انتساب مفاهیم ادراکی به انسان ها عبارت اند از:

۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»

(بقره: ۱۶۵).

۲. «وَ أَحْسَنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قص).

۳. «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا» (احقاف: ۱۵).

۴. «لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ» (انبیاء: ۱۰۲).

۵. «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹).

## ۷. مفاهیم شرعی (فقهی فرعی)

برخی از مفاهیم قرآنی در حوزه امور فقهی فرعی است و از واژگانی استفاده شده است که یا به قول عده ای تأسیسی است یا از گذشته در محاورات زبان عربی رایج بوده است؛ اما در قرآن کریم معنای تازه ای یافته است. البته یافتن معنای جدید لزوماً به معنای قطع ارتباط میان معنای جدید و معنای رایج در زبان عربی نیست. برخی از این مفاهیم عبارتاند از «صلوه»، «زکوه»، «حج» و مانند اینها. از این دست مفاهیم به «حقیقت شرعی» یاد می شود. حقیقت شرعی تعبیر برای الفاظ ویژه ای است که از لسان شارع اراده خاصی از آنها شده باشد (حسینی، ۲۰۰۷، ص ۱۴۶) یا واضح آنها را در معنای مورد نظر وضع کرده باشد (عثمان، ۱۴۲۳، ص ۱۳۸) که گاه این وضع به صورت تعینی و گاهی نیز به صورت تعینی اتفاق افتاده است (حسینی، ۲۰۰۷، ص ۶۸). در مورد ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی در

میان اصولیان دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده، نجفی اصفهانی در هدایه المسترشدين به طبقه بندی مناسبی از این دیدگاه‌ها پرداخته است (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۱۳).

اکنون اگر لفظی دارای معنای عرفی، لغوی و شرعی باشد، مانند لفظ «زکوه» که در عرف و لغت به معنای «پاکی و طهارت» (ابنفارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۷) و «نمّ و زیادت» (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۳۵۳) است، اما در لسان شرع به معنای «صدقه مستحبی» و «نیز پرداخت مالی واجب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۱) آمده است. مرحوم نراقی به صورت کلی در این مورد حکم به اعتبار معنای شرعی و عدم اعتبار معنای عرفی می‌کند (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۱). اما به نظر می‌رسد این حکم کلی در برخی از فرضها صائب نباشد. اکنون فرضهای مختلف مسئله را به تفکیک بررسی می‌کنیم:

۱. در صورتی که دلیل نقلی معتبر بر اعتبار یکی از معانی باشد، همان معتبر است، چه معنای لغوی، چه معنای عرفی و چه معنای شرعی.

۲. اگر یکی از این سه معنا از شیوع و غلبه برخوردار باشد، همان معنا راجح است (لاری شیرازی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۵۳).

۳. اما اگر هیچ معنایی شایع نباشد، در این صورت:

الف) اگر یقین به عدم استقرار حقیقت شرعی حاصل شود، تقدم با معنای عرفی است.

ب) اگر در استقرار حقیقت شرعی در زمان نزول، تردید ایجاد گردد، در این صورت نیز به مقتضای اصل نزول قرآن به زبان قوم و مخاطبان، لفظ حمل بر معنای عرفی می‌شود.

ج) در صورت تردید در اینکه یک لفظ در کنار معانی عرفی و لغوی، معنای شرعی نیز دارد یا نه، در این صورت نیز حسب مقتضای اصل مذکور، معنای عرفی مقدم است؛ چون مردم طبق عادت خود کلمات را معنا می‌کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۴۰۳).

اما به موازات «حقایق شرعی» عده دیگری از مفاهیم هستند که در زبان عربی رایج است؛ لکن در قرآن کریم موضوع احکام شرعی قرار گرفته‌اند؛ مانند واژه «صعید»، «فقیر»، «مسکین»، «ید»، «بنان»، «سنّ»، «دم»، «لحم»، «ضرر» و... از این مفاهیم به حقیقت شرعی یاد نمی‌شود؛ اما در مواردی موضوع احکام شرعی قرار می‌گیرند. غالب اصولیان معتقدند

تحدید این مفاهیم بر عهده عرف است (مغنیه، ۱۹۷۸، ص ۳۴۲ / بدری، ۱۴۲۸، ص ۱۹۲)، مگر آنکه تصریحی در مورد معنای آن واژه در لسان شرع آمده باشد. بنابراین، فهم معنای این واژگان توسط عرف، معتبر است و ارائه تعاریف متعدد از فقها یا لغویان، تنها زمانی صحیح است که مستند به عرف یا نص دینی باشد.

## ۸. مصادیق و موضوعات

### اشاره

تصور و تصدیق برخی مفاهیم، مستلزم تحقق سه فرایند است:

یک: شنیدن یا دیدن واژه ای که بر معنایی دلالت نماید، مانند لفظ «الله»؛

دو: تصور معنا و مفهوم لفظی که شنیده شده یا دیده شده است؛

سه: تصور مُسمّا و مصداق (خارجی یا ذهنی) که آن لفظ و آن معنا بر این مصداق دلالت می کنند.

مصادیق و موضوعات مفاهیم به کاررفته در قرآن کریم بسیار متنوع است و نمی توان حکم کلی برای همه موارد آن صادر کرد. اینک با تفکیک آنها، هر یک را جداگانه بررسی می کنیم.

مصداق در خارج به دو شکل تحقق می یابد:

الف) یا در قالب اشیا بیرونی یا ذهنی، مانند اشیائی که درباره خود می بینیم یا در ذهن خود تصور می کنیم. این اشیا مدلول و مایزای بیرونی و ذهنی واژگانی هستند که برای معرفی آنان وضع شده اند. به عبارت دیگر، این واژگان، اعتباراً جانشین همان معانی هستند و دلالت آنها بر معانی در واقع دلالت شیء بر خودش است (طباطبایی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۹)؛ مانند لفظ «دابه» و مصداق بیرونی آن در آیه «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ»

(سبأ: ۱۴) و مصداق ذهنی آن در آیه «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ» (نمل: ۸۲).

در آیه اول، چون مصداق «دابه» در ظرف خارج قابل مشاهده است، پس مصداق آن بیرونی است و در آیه دوم، چون ابهام کلی در معنای دابه در این آیه وجود دارد و هنوز هم در خارج محقق نشده است، لذا تنها مصداقی ذهنی دارد.

ب) در قالب تحقق یک فعل و امر در ظرف قابل مشاهده یا قابل تصور؛ مانند تحقق فعل زدن، افتادن، قتل، تفأل و مانند آن در ظرف خارج. انواع مصادیق واژگان قرآنی از این قرار است:

### ۸-۱. مصادیق نامحسوس و ذهنی

مفاهیمی که تنها دارای مصادیق ذهنی اند، مانند قیامت، معاد، جهنم، بهشت، ملائکه، آتش جهنم، نعمت های بهشتی، حور، غلمان و... بعید به نظر می رسد فهم عرفی توان برتافتن مقاصد کلام الهی را در تعیین مصادیق چنین مفاهیمی داشته باشد و مشابهت این مفاهیم با مفاهیم محسوس و قابل تجربه، هیچ گاه توجیه گر مقبولیت فهم عرفی از این مفاهیم نخواهد بود. تعیین دقیق معنا و مصداق در این محدوده از توان عرف خارج است و نمی توان تصورات ذهنی مخاطب عصر نزول را در تعیین معانی و مصادیق این مفاهیم معتبر دانست. البته هر آنچه مفسر از قرآن یا از کلمات معصومان هم انتزاع کند، در نهایت چیزی جز تصور ذهنی نخواهد بود. ملاک در تعیین معانی و مصادیق این واژگان، بررسی خصوصیات و جزئیات درباره این واژگان در قرآن کریم و مجموعه متون دینی است، ولی باز هم در هر صورت، هر مصداقی که تصور شود، تنها در خصوصیات و جزئیات کمال بیشتری خواهد یافت و به مصداق حقیقی نزدیک تر خواهد شد.

### ۸-۲. مصادیق ثابت عینی

برخی واژگان به صورت طبیعی در معانی عینی و حسی خود که قابل شناخت و فهم برای مخاطب است، استعمال می شوند؛ مانند واژه نهر، جنات و... از آنجا که برخی از این مصادیق در خارج همواره ثابت می مانند، به مصادیق ثابت تعبیر کردیم. این دست واژگان خود بر دو دسته اند:

الف) مصادیقی که برای همه افراد، ملموس و مشهود است؛ مانند شمس، قمر، ارض، سماء و... .

ب) مصادیقی که تنها برای برخی افراد، محسوس و ملموس است؛ مانند نامبردن از انواع شتر یا نام برخی موجودات و اشیا و نباتات که برخی از مخاطبان یا برخی از قبایل عرب، هنوز با آن مواجه نشده اند و تنها تصویری از آن در ذهن دارند.

با توجه به اینکه تغییر معنا در معرفی مصادیق بیرونی متصور نیست، لذا ظاهراً تردیدی نمی ماند که معرفی مصادیق ثابت و بیرونی توسط عرف عصر نزول، حجت است. به عبارت دیگر، تشخیص موضوعات و مصادیق ثابت و عینی توسط عرف عصر نزول و اولین مخاطبان، معتبر است. اما برخی از مصادیق نیز وجود دارند که نسبت به افراد مختلف متفاوتاند؛ مانند کوه، دریا، رود و... که ممکن است هر کسی که در هر نقطه ای زندگی می کند، گرچه تصور کلی او از کوه مانند سایر افراد باشد، اما تلقی او از جزئیات کوه ممکن است با دیگران متفاوت باشد؛ مانند کوه های کم ارتفاع، کوه های بلند، کوه های همیشه برف گیر، کوه های پوشیده از جنگل و... . وقتی در چنین مواردی در آیه ای سخن از کوه می آید، افراد مختلف تلقی های مختلفی از آن خواهند داشت؛ برای مثال، تصور ساکنان مناطقی که دارای کوه های مملو از درختان جنگلی است، از آیات مربوط به متلاشیدن کوه ها در آستانه قیامت، متفاوت از کسانی است که با کوهستان های خشک و لم یزرع مأنوساند.

در تعیین معنای این گونه مفاهیم نیز باید به «محل نزول» و اراده ساکنان محل نزول از تعیین مصداق آن توجه کرد.

-۲

### ۸-۳. مصادیق تحول پذیر

تردیدی نیست که مصادیق بسیاری از مفاهیم به مرور زمان دستخوش تغییر می شود؛ مانند «سلاح»، «نور»، «سیاره»، «طائر» و مانند اینها. این تغییر ممکن است به دو صورت ایجاد گردد:

الف) تغییر در اصل مصادیق؛ مانند کوه ها، دریاها، رودها، درختان و... که بر اساس شرایط اقلیمی، در گذر زمان تحولاتی در آنها ایجاد می شود یا مانند ابزار آلات نظامی، امکانات روشنایی، امکانات حمل و نقل و... که مصادیق تازه تری از آنها تولید یا کشف می شود. در این مفاهیم با توجه به اینکه غرض و فایده ای که ما را به نام گذاری آن شیء واداشت، در مصادیق فعلی نیز وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰)، گرچه برخی از جزئیات آن

تغییر یافته است، لذا «فهم عرفی حتی اگر متأخر از زمان نزول باشد» نیز در تعیین مصادیق اینگونه مفاهیم، معتبر است.

ب) تغییر در تلقی ها و شناخت ما از مصادیق؛ مانند تلقی انسان امروزی از خورشید و ستاره و زمین و... با تمام جزئیاتی که در علوم جدید از آنها کشف و معرفی شده است. این واژگان گرچه در زمان نزول و پس از آن به یک امر معین اطلاق می گردد و به عبارت دیگر، اراده خداوند از این مصادیق، ماهیت واقعی آنها با تمام جزئیات است، اما طبیعتاً آنچه از ویژگی های مصداق خورشید، ماه، ستاره، زمین و... در عصر نزول فهمیده می شد، با آنچه در زمان حاضر فهم می شود، بسیار متفاوت است. در زمان حاضر، خورشیده به کره ای نورانی، با درجه حرارت بالا، چند برابر زمین، با فاصله مشخص از زمین، نورانی کننده بسیاری از ستاره ها و سیارات و... اطلاق می شود. شاید در آینده نیز جزئیات بیشتری از این سیاره کشف شده، در نتیجه به تعریف «خورشید» افزوده گردد. در اینگونه موارد، با توجه به اینکه وضع الفاظ برای مفهوم کلی است و مصادیق بیرونی آن در دایره مفهوم کلی تحول می پذیرند، لذا این تغییر، آسیبی به فهم های جدید وارد نمی کند. بنابراین، اگر خداوند به خورشید و ماه قسم یاد می کند، این دو واژه اطلاق حقیقی دارند بر همین خورشید و ماهی که در زمان ما نیز وجود دارند، گرچه با نظریات جدید علمی، جزئیات تازه تری از خورشید و ماه برملا شده یا تلقی های جدیدی از حرکت و جایگاه و جرم و سایر ویژگی های آنها مکشوف شده است. ضمن اینکه هیچگاه با کاربرد لفظ خورشید یا ماه، تمام ویژگی های این دو به ذهن تداعی نمی شود تا بگوییم میان نگاه ما و نگاه مخاطبان صدر اسلام به این دو، تفاوت اساسی وجود دارد. به هر حال، مصداق خارجی این واژه همان است که در زمان نزول بوده است. بنابراین نقد برخی از نویسندگان که مفاهیمی مانند خورشید و ماه با تلقی امروزی را مراد خداوند از استعمال آن در قرآن نمی دانند، خالی از اشکال نیست.

#### ۸-۴. حقایق غیبی

برخی از مفاهیم قرآنی، مصادیق عینی ندارند و از آن جهت که مصادیق واقعی خارجی

دارد، ولی از نگاه مخاطب پنهان است، در عداد مفاهیم غیبی قرار می‌دهیم؛ (۱) \*مانند «ملک»، «روح»، «جن»، «بهشت»، «جهنم»، «عواالم گوناگون» و مانند آنها. این دست مفاهیم به دلیل ایجاد ارتباط انسان با امور غیبی و نقش مستقیم آن در ایمان افراد، نقش اساسی در قرآن دارند. از آنجا که استواری این امور به غیب بودن آنان است، هیچ‌گاه تعیین مصداق برای آنها موضوعیت نداشته، تنها با اوصافی که از این امور در نصوص دینی بیان شده است، می‌توان آنها را در ذهن شبیه‌سازی کرد. شناخت مصداق این امور وابسته به تبیین شرع و تصریح در متون دینی است؛ چون بشر راهی برای شناخت آنها جز از طریق وحی ندارد؛ برای مثال برای «ملک» توصیفات زیر در قرآن کریم آمده است:

• «غَلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶).

• «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۷).

• «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴).

• «أُولَىٰ أَعْجِنِحِهٖ مَثْنَىٰ وَثُلَاثٌ وَرُبَاعٌ» (فاطر: ۱).

• «كِرَامًا كَاتِبِينَ» (انفطار: ۱۱).

از اینگونه توصیفات برای ملائکه در قرآن کریم، بسیار فراوان یافت می‌شود. مخاطب از کنارهم قراردادن این اوصاف، به ماهیت و کارکردهای این موجود پی می‌برد و همزمان شبیه آن را در ذهن خود تصور می‌کند؛ اما هیچ‌گاه این تصویر ذهنی - که ممکن است به عدد تصور کنندگان هم مختلف باشد - نمی‌تواند حکایتکننده مصداق واقعی این امر غیبی باشد.

البته شرح آن دسته از مفاهیم غیبی که توسط خود خداوند به مصداق عینی خارجی تشبیه شده یا از اسامی مصداق عینی برای آن امور غیبی بهره گرفته است، مانند برخی از میوه‌های بهشتی، آتش جهنم، شیر، آب، عسل، انهار، باغ‌ها، جنگل، و... در سطور گذشته بیان گردید.

۱- \*البته از نگاه دیگر، این دسته مفاهیم، همان مفاهیم ذهنی اند.



## ۸-۵. مفاهیم مرتبط با اوصاف خدا

بسیاری از مفاهیم قرآنی حکایت گر اوصاف الاهی اند؛ مانند این مفاهیم حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، رضا و غضب، خلق، اراده، مشیت، رزق، کرم، رب، رحیم، رحمان. البته برخی از مفاهیم نیز به گونه دیگری با اوصاف الاهی مرتبطند؛ مانند عرش، لوح، قلم، کرسی، استوای بر عرش.

ظاهراً تردیدی در این نیست که این مفاهیم نیز با توجه به اینکه در ارتباط با اصلی از اصول دین هستند، در دایره مفاهیم بنیادین قرار می گیرند و از این جهت، فهم عرفی در مورد آنها معتبر نیست و تنها راه فهم آنها، بیان وحی و تبیین توسط معصوم است. البته طبیعی است که به دلیل عربی مینبودن قرآن، فهم معانی این واژگان برای عرف غیر ممکن نیست، اما تطبیق و هماهنگ سازی این معانی با مصداق بیرونی که خداوند باشد، محتاج بهره گیری از سایر شیوه های فهم و تفسیر است.

به تعبیر علامه طباطبایی در ذیل بحث خلود در جهنم «آیات قرآنی در مفاهیم کلی خود تابع فهم عرف و اهل لسان است، اما در مقاصد و تشخیص مصداق بیرونی آن مفاهیم، راهی جز تدبر، ارجاع متشابه به محکم و یا عرضه آیات به آیات وجود ندارد. بنابراین نباید مفاهیمی مانند «واحد»، «احد»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و مانند آنها را به همان معنایی که عرف می فهمد، حمل کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۵).

## ۹. حروف

آنچه تا کنون بیان شد، مفاهیم متعلق به گروهی بود که در بیان اصولیان به معانی اسمی شهرت یافته است. این گروه از مفاهیم، شامل هم اسامی و هم افعال است. مفاهیم را در مباحث الفاظ علم اصول به مفاهیم «مستقل» و مفاهیم «ربطی» تقسیم کرده اند. مفاهیم مستقل همان افعال و اسامی اند که دارای متعلق معین بوده، به صورت مشخص بر مدلولشان دلالت می کنند (سعیدی روشن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۳۶). اما مفاهیم ربطی نقش واسط و رابط میان جمله را دارند و به تنهایی دارای معنا نیستند. بنابراین، حروف معانی مستقل ندارند. تردیدی هم نیست که ماتن از همان حروف رایج در زبان بهره می گیرد تا مخاطب را به درد سر نیندازد. رعایت این نکته در فصیح ترین متن عربی که بنای هم زبانی

با قوم دارد، دور از انتظار نیست.

چند نکته مهم:

الف) مبنای فهم عرفی، فهم اکثریت و مشهور در عرف است و تخصیص افراد محدود از دایره عام، امری پذیرفته شده است. بنابراین ممکن است افرادی با برخی از مفاهیم قرآنی یا مصادیق بیرونی آنها مواجه نشده یا آگاهی از معانی آنها نداشته باشند، مانند آنچه از ابنعباس در مورد معنای «فطر» نقل شده است، یا مواردی که از عدم فهم خلیفه دوم از برخی مفاهیم قرآنی گزارش شده است. وجود این گونه نقل ها مبنی بر عدم آگاهی برخی از افراد از معانی برخی مفاهیم، آسیبی به اعتبار فهم عرفی وارد نمی کند؛ چراکه از میان مخاطبان فراوان قرآن کریم، تنها شمار اندکی ادعای عدم شناخت برخی مفاهیم کرده، نقل های فراوانی از عدم فهم قرآن توسط مخاطبان اولیه، گزارش نشده است. به این نکته در میانه مباحث فوق نیز اشاره شد.

ب) ممکن است گاهی یک لفظ در کاربردهای مختلف، معانی مختلفی از آن اراده شده باشد که همه آن معانی، متعارف میان مردم است؛ مانند لفظ «نظر» که به معنای نگاه کردن و یا نظر داشتن و انتظار کشیدن است. در برخی موارد استعمال در قرآن، این لفظ در معنای نگاه کردن استعمال شده است؛ مانند آیه «فَنظَرَ نَظْرَهُ فِي النُّجُومِ» (صافات: ۸۸) و در برخی نیز به معنای انتظار کشیدن است؛ مانند آیه «إِلَى رَبِّهَآ نَظْرَةٌ» (قیامت: ۲۳). عرف عام با ملاحظه کاربرد واژه و دقت در سیاق و سایر قواعد فهم، به معنای مورد نظر در آن کاربرد دست می یابد. در مورد عدم درک معنای «نظر» در این دو آیه از مخاطبان عصر نزول قرآن، هیچ گزارشی نقل نشده، عموماً معنا و مراد آن را به خوبی درک می کردند (معرفت، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱). اختلاف موجود در مورد معنای «نظر» در آیه اخیر نیز محصول منازعات کلامی است که از اواخر قرن اول هجری آغاز شد و موجب گردید بسیاری از مفاهیم قرآنی در زمره مفاهیم متشابه قرآن قرار گیرد (همان).

## نتیجه گیری

همانگونه که ملاحظه شد، قلمرو فهم عرفی از مفاهیم قرآنی نه چندان گسترده است که

شامل همه انواع مفاهیم قرآنی گردد و نه چندان محدود است که ما را از اعتماد به فهم عرفی باز دارد. بر این اساس، با تفکیک مفاهیم قرآنی به گروه‌های مختلف، فی الجمله این نتیجه حاصل شد که فهم عرفی از برخی مفاهیم قرآنی معتبر و از برخی دیگر نامعتبر و برای شناخت معانی و یا تعیین مصادیق آنها باید راه‌های دیگری را برگزید. پس با این نگاه، زبان قرآن زبانی عرفی است، اما نه به این معنا که در تمام گونه‌های مفاهیم و واژگان، فهم عرفی معتبر و «حجت» باشد. این نتیجه در حالی به دست آمد که در مباحث اصولی و نیز در تألیفات جدید که در حوزه زبان‌شناسی قرآن ارائه می‌گردد، به صورت مطلق از اعتبار یا عدم اعتبار فهم عرفی از ظواهر قرآن سخن به میان می‌آید.

### منابع و مأخذ

\*. قرآن کریم.

۱. ابن عطیه اندلسی، عبدالحقبن غالب؛ المحررالوجیزی تفسیرالکتاب العزیز؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن فارس، ابوالحسین؛ معجم مقاییس اللغه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن محدودلی قوته، عادل بن عبدالقادر؛ العرف؛ عربستان - جده: المکتبه المکیه، ۱۹۹۷م / ۱۴۱۸ ق.
۵. ابوجیب، سعدی؛ القاموس الفقهی لغه و اصطلاحاً؛ دمشق: دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۶. الشیبانی الجزری (ابن اثیر)، المبارک بن محمد؛ النهایه فی غریب الحدیث والاثر؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۷. اردبیلی، احمدبن محمد؛ مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۸. آرتور، جفری؛ واژگان دخیل در قرآن مجید؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: طوس، ۱۳۸۵.
۹. اندرو ریپین؛ «واژگان دخیل و تعیین زبان خارجی آنها در تفسیر قرآن»؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ ترجمان وحی، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
۱۰. بدری، تحسین؛ معجم مفردات أصول الفقه المقارن؛ تهران: المشرق للثقافه والنشر، ۱۴۲۸ ق.
۱۱. توشیهیکو ایزوتسو؛ مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران: نشر فرزانه، ۱۳۸۸.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ ترمینولوژی حقوق؛ تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.

۱۳. جوادى آملی، عبدالله؛ تفسير تسنيم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.

۱۴. حسینی، السيد نذیر؛ نظريه العرف بين الشريعه والقانون؛ قم: المركز العالمی للدراسات الاسلاميه، ۱۴۲۷.

۱۵. حسینی، محمد؛ الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیہ لمصطلحات علم الأصول؛ دمشق: مرکز ابن ادریس الحلّی للدارسات الفقہیہ، ۲۰۰۷م.
۱۶. خمینی، سیدحسن؛ گوهر معنا؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۰.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. سعیدی روشن، محمدباقر؛ زبان قرآن و مسائل آن؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ «وضع گروهی و نظریه معنا»؛ پژوهش های اصولی، ش ۱۰، ۱۳۹۰.
۲۰. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ترجمه سیدمهدی حایری قزوینی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۲۱. صدر، محمدباقر؛ بحوث فی علم الأصول؛ تقریر حسن عبدالساتر؛ بیروت: الدارالاسلامیہ، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۳. -----؛ حاشیہ الکفایہ؛ تهران: بنیاد علمی و فکری علامہ طباطبائی، [بی تا].
۲۴. عثمان، محمود حامد؛ القاموس المبین فی اصطلاحات الأصولیین؛ ریاض: دار الزاحم، ۱۴۲۳ق.
۲۵. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا.
۲۶. علی دوست، ابوالقاسم؛ فقه و عرف؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۸. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید.
۲۹. غزالی، محمد؛ جواهرالقرآن و درره؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۳۰. معین، معین؛ فرهنگ معین.
۳۱. فرشچیان، رضا و معصومه باقری؛ «بررسی پاره ای از واژگان پارسی قرآن کریم و پیشینه آن در ادب عربی»؛ ادبیات تطبیقی، ش ۵، زمستان ۱۳۹۰.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی؛ تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.

۳۳. گلباغی ماسوله، سیدجبار؛ درآمدی بر عرف؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۳۴. لاری شیرازی، عبدالحسین؛ التعليقه على فرائد الأصول؛ قم: اللجنة العلميه للموتمر، ۱۴۱۸ق.
۳۵. مسعود، جبران؛ فرهنگ الفبايي الرائد؛ ترجمه رضا انزابی نژاد؛ آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶.
۳۶. مصطفوی، حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ تهران: مرکز الكتاب للترجمه و النشر، ۱۴۰۲ق.
۳۷. معرفت، محمدهادی؛ علوم قرآنی؛ قم: مؤسسه فرهنگي التمهيدي، ۱۳۹۰.
۳۸. مغنيه، محمدجواد؛ علم اصول الفقه في ثوبه الجديد؛ بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۹۷۵م.
۳۹. -----؛ فقه الامام جعفر الصادق؛ بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۹۷۸م.

۴۰. موسوی خمینی، روح الله؛ تنقیح الأصول؛ تقریرات حسین تقوی اشتهاردی؛ تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.

۴۱. نجفی اصفهانی، محمد تقیبن عبدالرحیم؛ هدایه المسترشدین؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹.

۴۲. نراقی، محمد مهدی بنابی ذر؛ انیس المجتهدین فی علم الأصول؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۴۳. نکونام، جعفر؛ «نگاهی انتقادی به علل پیدایش غرابت در الفاظ قرآن»؛ ویژه نامه علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۲۹-۳۰، تابستان و پاییز ۱۳۸۱.





## تحلیل و آسیب‌شناسی فلسفه زبان معاصر غربی / محمدرضا اسدی، محمدرعایت جهرمی

### اشاره

محمدرضا اسدی (۱)

محمدرعایت جهرمی (۲)

### چکیده

فلسفه های قاره ای و تحلیلی دو جریان غالب در تاریخ فلسفه معاصرند که اگر در مقام تطبیق آنها برآییم، از سه منظر جغرافیایی، تاریخی و تئوریک قابل مقایسه اند. اما از حیث زبانی، آنچه اکنون تحت عنوان فلسفه زبان، در متن اندیشه فلسفی معاصر تثبیت شده است، درونمایه ای تحلیلی دارد و در قالب فلسفه زبان تحلیلی مطرح است؛ حال آنکه فلسفه زبان، دغدغه اندیشمندان حوزه قاره ای نیز بوده است. این جهت گیری ها و شاخصه ها در حوزه قاره ای قرن بیستم و حتی کمی پیش از آن، آن قدر نوآوری و تفاوت رویکرد دارند که بتوان داعیه جریانسازی را درباره آنها مطرح کرد؛ جریانی که میتوان از آن به فلسفه زبان قاره ای یاد کرد. گفتار حاضر میکوشد در مقام نوآوری و نظریهپردازی، ضمن برشمردن شاخصه های فلسفه زبان قاره ای و تطبیق با جریان تحلیلی، به آسیب‌شناسی روح حاکم بر فلسفه زبان معاصر غربی پردازد.

واژگان کلیدی: فلسفه زبان، تحلیلی و قاره ای، فرهنگ، علوم انسانی، پروتستانتیزم.

۱- استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. تاریخ دریافت: ۱۵/۷/۹۲ تاریخ تأیید: ۸/۹/۹۲

به لحاظ جغرافیایی و تاریخی هر یک از این دو جریان تحلیلی و قاره ای را می توان در بستر مکانی و بازه زمانی خاص، محدود کرد و از نقطه زایش آنها در سده های اخیر سخن گفت. هرچند در تفسیری خاص می توان خاستگاه هر دو رویکرد را ادوار نخستین تاریخ فلسفه انگاشت، اما از منظر تئوریک و آکادمیک نیز با وجود رویکردهای متفاوت هر یک به مقولاتی چون فلسفه، علم، تاریخ و... که بستر ساز افتراق سنت تحلیلی از قاره ای می شود، می توان با تأکید بر مجموعه ای از دغدغه های مشترک دو رویکرد، به کاربرد اصطلاح تشابه خانوادگی میان آنها خوش بین بود.

نخستین کاربرد اصطلاح فلسفه قاره ای (Continental) به نیمه دوم قرن بیستم بازمی گردد؛ یعنی برهه ای که دیگر جریان غالب، یعنی فلسفه تحلیلی، جای خود را باز کرده بود و فضای ناهمگونی با فلسفه قاره ای مطرح بود. در واقع، شاید بتوان ترویج و تثبیت تعبیر فلسفه قاره ای را واکنشی دانست از سوی تحلیلی هایی که دیگر جریان غالب را برنمی تافتند. این در حالی است که نمی توان در پیشینه تاریخی و محتوایی مباحث مطرح در سنت قاره ای در قیاس با تحلیلی ها، تردید روا داشت. با وجود این، از تفسیرهایی خاص که بر آناند ریشه های فلسفه تحلیلی را حتی در یونان باستان ردیابی کنند نیز نمی توان گذشت. البته در پیش گرفتن چنین رویکردی (ردیابی تاریخی) در مکتب قاره ای نیز امکان پذیر است.

با محدودتر کردن دایره شمول مصادیق جریان قاره ای، می توان از فلسفه قاره ای معاصر سخن گفت که محدوده اروپای قرون نوزدهم و بیستم را در بر میگیرد. فرانسه و آلمان را کانون قاره ای هایی انگاشته اند که از انگلیسی های تحلیلی نگر، منفک میشوند. این در حالی است که منهای لحاظ شاخصه های محتوایی و صرفاً با اتخاذ مبانی تاریخی حاضر، کانت و متعاقب آن، ایدئالیسم آلمانی رایج، بهترین مدخل بر جریان قاره ای اند. اگر کمی به عقب بازگردیم، دکارت نیز در این مجموعه جای می گیرد و حتی میتواند سرسلسله قاره ایها تلقی گردد.

از نظر دور نداریم که موجهترین معیار در تشریح شاخصه های سنت های تحلیلی و قاره ای، همانا درونمایه ها و ویژگیهای محتوایی است، البته اگر قائل به تفکیک پذیری این دو جریان بوده، خط کشی محتوایی و حتی تاریخی تحلیلی و قاره ای را روا و موجه بدانیم؛ چون در غیر این صورت، ضرورت تاریخی نگری و سیالیت آن از یک سو و تفسیر امور در چارچوبی کل گرایانه و نگاه دستگام گونه به مسائل، خط کشی های مرسوم را برنرفته، در برابر هم قرار دادن سنت های قاره ای و تحلیلی با معیارهای محتوایی و تاریخی را ناموجه می داند. چنان که گذشت، به لحاظ تاریخی، دکارت و کانت و متعاقب آن ایدئالیسم آلمانی، آغازگران جریان قاره ای اند. دیگر مکاتب اصلی در حوزه قاره ای عبارت اند از: نوکانتی ها، نوهگلی ها، نوتوماسیها، فلسفه های آگاهی و جسم، فلسفه های سیاست، اخلاق، روان شناسی، علم، هنر، ادبیات و دین، پدیدارشناسی، مارکسیسم، اگزستانسیالیسم، هرمنوتیک، انسان شناسی، ساختارگرایی و ساختارشنکی، فمینیسم و پست مدرنیسم.

به هر روی، اصطلاح قاره ای و مرزبندی یا خط کشی مورد ادعا، تا پیش از ظهور جریان تحلیلی، نمودی نداشت و این گونه به نظر میرسد که این تعبیر، مجعول تحلیلی های متعصب انگلیسی-آمریکایی است که جریان اروپایی یا همان قاره ای عرضه شده در آلمان و فرانسه را برنمی تافتند. تعبیر فلسفه اروپایی، به لحاظ تاریخی، محدوده جزیره بریتانیا را وانهاد، سایر کشورهای اروپایی را در بر میگیرد. با این حال این نکته را که محصول ادعای حاضر است، از نظر دور نمی داریم که استعمال و تثبیت تعبیر قاره ای یا اروپایی، اگرچه در بدو امر، گونه ای استقلال و انفکاک از سنت مجاور را تداعی میکند، اما از وجود گونه ای یکپارچگی و انسجام در کشورهای این حوزه، یعنی اروپا، چه به لحاظ تاریخی و چه از منظر محتوایی، فکری و فلسفی، پرده برمی دارد. پس رویکرد تحلیلی ها در استعمال تعبیر قاره ای، سلبی است؛ این در حالی است که اندیشمندان حوزه قاره ای، بر مبنای همان یکپارچگی که بدان اشاره شد، روایت و چشم اندازی مثبت به این مقوله دارند. علیرغم دعاوی فوق- چنانکه اشاره شد- هرگز نمیتوان بر آن شد که تعریفی نهایی و جامع از فلسفه قاره ای، دست یافتنی است و تنها از معبر تطبیق و مقایسه با جریان تحلیلی- از مناظر

تاریخی و محتوایی- است که تعبیر قاره ای، تعیین و تشخیص مییابد.

اما فلسفه رواج یافته در دانشگاه های حوزه آنگلو ساکسون یا همان کشورهای انگلیسی زبان را تحلیلی (Analytical) نام نهاده و- چنان که گذشت- در برابر جریان قاره ای قرار داده اند. راسل و مور که هر دو متأثر از فرگه ای می باشند که فیلسوفی است آلمانی، پیشگامان جریان حاضرند. برخی از مهم ترین شاخه های کلیدی حوزه تحلیلی که زیر عناوین و دغدغه های اصلی چون منطق و فلسفه زبان، سر بر آوردند، عبارت اند از: پوزیتیویسم منطقی، فلسفه زبان متعارف، تجربه گرایی منطقی، منطق گرایی و اتمیسم منطقی. برخلاف گونه ای ابهام و ایضاح نسبی که در اندیشه متفکران حوزه قاره ای مشهود است، تأکید بر ایضاح و معناداری در کنار نگاه ریاضی وار به حوزه فلسفه، معرف سنت تحلیلی اند.

تحلیلی ها یا با فلسفه سر عناد دارند یا با دیده تردید بدان می نگرند و برآنند در جهت نیل به نتایج مفید، نسخه ای تحلیلی برای فلسفه عرضه نمایند؛ امری که در سطوح افراطی، جایگاه فلسفه را به ابزاری تحلیلی فرو می کاهد. به هر روی، فلسفه تحلیلی پای به عرصه های نونهاد تا در قالب مباحث ذیلیا جریان ساز شود یا در عرصه مسائل و دغدغه های حاکم، ایفای نقش کند: زیبایی شناسی، فلسفه ذهن، اخلاق، فلسفه زبان، فلسفه دین و متافیزیک تحلیلی. پیشینه واژه تحلیلی به درازای یونان باستان است؛ این در حالی است که تاکنون مشمول تطور و تحول شده و در قرن بیستم، در قالب نحله ای متفاوت، مطرح شده است. تحلیل در تعبیر فلسفی، تجزیه و تقلیل عناصر پیچیده و مرکب به امور بسیط و محدود، در جهت نیل به روابط و نسبت های میان اجزاست.

## ۱. سنت های قاره ای و تحلیلی

ویژگی های مشهور و غالب فلسفه های قاره ای (۱) از این قرارند:

۱- در صورت بندی برخی از مسائل مطرح شده در بخش سنت قاره ای از منبع ذیل بهره گرفته شده است: Schroeder, William R; Continental philosophy: A Critical approach; Blackwell Publishing, ۲۰۰۵.

الف) طرد حجیت تمام عیار علم در مفهوم تجربی اش، که در قالب تأکید صرف بر علم گرایی (Scientism) متجلی میشود، نخستین شاخصه نگاه قاره ای است. علم گرایی مدرن، تحلیل پدیدارها و حصول فهم و شناخت از آنها را تنها از منظر تجربه یا علوم طبیعی پیگیری می کند. این امر، یعنی تجربه گرایی محض در قالب علم گرایی، در منش هیوم و متعاقب آن در واکنش پوزیتیویست های منطقی به تقسیم بندی کانت از گزاره ها قابل مشاهده است. براینند این رویکرد، منحصر شدن گزاره ها در قالب های تحلیلی ماتقدم و تألیفی ماتأخر است که همانا ریاضیات، منطق و ساحت علوم طبیعی یا تجربی را شامل شده، پایه های متافیزیک، در آن به سستی می گراید؛ این در حالی است که برخی اندیشمندان حوزه قاره ای، بر عناصر پیشینی در حصول فهم یا معرفت، اصرار ورزیده، تجربه گرایی صرف را برنمی تابند. انقلاب کپرنیکی کانت، در جهت پررنگ جلوه دادن جایگاه مغفول ذهن و مقولاتش، در فرایند معرفت، شاهد این مدعاست. گزاره های تألیفی ماتقدم کانت، مولود بیداری او از خواب جزمی با تلنگر هیوم بوده است. از سوی دیگر، جایگاه والای امور فراتجربی را تبیین ساخته، اعمال صرف روش های تجربی را ناکافی می داند. در کل، قاره ای ها، علوم طبیعی را معبر مناسبی برای فهم و تحلیل پدیده های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی ندانسته، علم گرایی افراطی را به چالش می کشند. گویی آنان، کانت گونه، علوم جدید و در نهایت، جامعه و فرهنگ را متأثر از شرایط امکانی خاصی می پندارند که مغفول گذاشتن آنها نارواست (Ibid, pp. ۲۰-۲۳).

ب) دیگر شاخصه جریان قاره ای این است که بر خلاف نگاه نسبتاً تک بعدی و انحصاری تحلیلی ها به فرایند و چگونگی حصول معرفت و شناخت و در یک کلام دانش و فهم - که پیش از این بدان اشاره گردید - جریان قاره ای، طرقی گوناگون و در عین متفاوت بودن، درهم تنیده را فراروی می نهد. از آن جمله اند زمان و مکان، زمینه ها، زبان، فرهنگ، تاریخ و بازی مندی؛ لذا سنت قاره ای، حصول دانش و تفهم را به شرایط و جوانب گوناگون مربوط می سازد. این امور را می توان زیر عناوین وزین و همه شمول تاریخ و فرهنگ، جای داد. همین مفاهیم تاریخ و فرهنگ است که به پاگرفتن عناصر اجتماعی در قلمرو فلسفه دامن

زده، گونه ای زمینه گرایی را موجب می شوند. زایش فلسفه تاریخ و تاریخ مندی (Historicality) و تاریخی نگری در کانت و هگل و برجستگی سنتها و فرهنگ زیر عنوان نقادی خردمحوری کاذب، در هر در، نخستین شاهدان مدعای حاضر در اوان شکل گیری جریان قاره ای به روایت تاریخی اند. نیچه با تأکید بر فرهنگ و مفهوم چشم انداز، جانی تازه به جریانی می بخشد که زیر عنوان پست مدرنیسم، در حال بالیدن بود (Ibid, pp. ۴۱-۴۴). شاخصه اخیر سنت قاره ای را در هرمنوتیک نسبی انگار نیز می توان واکاوی کرد. در مقام جمع بندی می توان مدعی شد که اندیشمندان حوزه قاره ای، شرایط امکان تجربه یا معرفت را نه واحد، بلکه چندبعدی، تلقی می کنند که در این میان تاریخ و ملحوظ داشتن تلقی تاریخی، جایگاه ویژه ای دارد. شاهد مدعای حاضر نیز دغدغه قاره ای ها در تأکید بر بسترهای تاریخی دعاوی فلسفی در مقام نقد و بررسی یا واکاوی آنهاست.

ج) شاخصه دیگر جریان قاره ای که بیشتر رویکردهای قرن بیستم در حوزه اندیشه فلسفی را دربر می گیرد، سهمی است که آنها برای ساحت آگاهی انسان در دگرگونکردن شرایط نیل به معرفت یا فهم قائل می شوند. در واقع انسان در تعبیر مدرنیستی، پست مدرنیستی و اگزیستانسیالیستی، تعریفی بدیع یافته، واجد شاخصه هایی متمایز گشته است. اگر در رویکرد ارسطویی، نفس ناطقه در قالب تعقل، نمایانگر گفتار ممیز انسان بود و خردورزی، ذاتی جدایی ناپذیر آن تلقی می شد، اکنون در رویکردهای سه گانه مذکور، این اختیار و آزادی است که شاخص اساسی استو با حذف آن از ساحت انسان، او از انسانیت ساقط می شود؛ از این روست که یکی از مدخل های اگزیستانسیالیسم و جریان های پست مدرن، اومانیزم و سوژکتیویسم مدرن است؛ انسان در کانون توجه قرار گرفته، پیش داوری ها و پیش فرض هایش تعیین کننده اند و از سوی دیگر، تبیین های فلسفی به نفع اختیار و آزادی او یا دستکم زیر سایه سنگین آن، نمود می یابند. انسان در عین اثرپذیری از محیط، بسترها و شرایط اجتماعی، مقهور محض آنها نیست و چنان که در جریان های ساختارشکنانه پست مدرن و نیز مارکسیسم (Kearney, ۱۹۹۶, pp. ۳۴۱-۳۴۳) مشهود است، در مقام تفسیر و دگرگونی برمی آید. او زمینه ها، شرایط، سنت ها و فرهنگ ها را از منظر خود، تفهم میکند؛

چنان که زیبایی شناسی مدرن، بر این مدعا صحه می گذارد. این در حالی است که طرح گادامر در امتزاج افقها (Thiselton, ۱۹۷۹, pp.۳۰۷-۳۰۸) تلاشی است در جهت اعاده جایگاه اعیان در برابر سوژکتیویسم حاکم. چنان که مشاهده کردیم، بیشتر شاخصه های جریان قاره ای، در قالب تقابل با علم گرایی، تمرکز بر علوم طبیعی و روش های پسینی تعیین می یابند.

باید گفت قاره ای ها، تجلی مدخلیت آگاهی بشری را در فرایند فلسفه ورزی، در قالب کارکردهای اخلاقی و سیاسی او در دو عرصه فردی و اجتماعی ارزیابی می کنند. اندیشمندان قاره ای و به طور برجسته مارکسیستها (Kearney, pp.۱۶۱-۱۶۵) تا بدانجا پیش می روند که عملکرد فلسفه در تاریخ اندیشه را با این دعوی به نقد می کشند که منحصر در تفسیر عالم است؛ حال آنکه به پندار اینان یا اهالی انگزیستانسیالیسم، این تغییر عالم است که باید در دستور کار قرار گرفته، دنبال شود، تا نقش آگاهی بشری و ظرفیت های آن، خودنمایی کند.

د) آخرین ویژگی سنت قاره ای نیز که اکنون در پی تبیین آن ایم، نمایانگر صورتی دیگر از همین دعوی است. روح فلسفه های قاره ای، بر نتافتن اتهام فلسفه به ناتوانی و ناکارآمدی و افلاس، زیر عنوان تناقض گویی است؛ امری که عالمان علوم طبیعی یا تجربی با استناد به دلیل حاضر و نیز پیشرفت ها و موفقیت های این علوم، مطرح میکنند. این در حالی است که ایدئالیسم آلمانی و از سوی دیگر جنبش پدیدارشناسی، همواره کوشیدند بر این امر اصرار ورزند که مدعای اصیل و سنتی فلسفه، یعنی تعریف آن به عنوان علمی پیشینی (A priori)، بنیادی و اولی، مستحکم است. شناخت هوسرلی در ساحتی بین الازدھانی، یعنی زیست جهانی تجلی می یابد که در فرایند قصدیت و به واسطه آگاهی، در کانون توجه قرار دارد (Ibid, pp.۱۵-۲۰). پس قاره ای ها به فلسفه ورزی اصیل که همانا با کلیات و نه امور جزئی، سروکار دارد و از سوی دیگر به مسائلی میپردازد که متعلق عقل اند و نه قوای نازل، پایبندی انکارناشدنی دارند.

اما در خصوص شاخصه های جریان تحلیلی، موارد ذیل را می توان برشمرد:

۱. تأکید بر مفهوم صدق و معنا به عنوان دغدغه ای محوری در غالب فلسفه های تحلیلی (Martinich, ۲۰۰۱, pp. ۶۱-۷۰)؛

۲. نظام مندی در قالب طرح مسائل منهای پراکندگی و ابهام؛

۳. تاریخ‌گریزی یا دست کم، گرایشِ حداقلی به تاریخ و تاریخی‌نگری؛

۴. توجه به رویکرد معرفت‌شناختی و تسری دست‌آوردهای معرفتی به سایر امور و شاخه‌ها؛

۵. تأکید بر استدلال و مدخلیت مباحث استدلالی در تبیین امور و در نهایت وضوح و عینیتی که به تعبیری شاید گم شده غالب جریان‌های قاره‌ای بوده، مورد توجه تحلیلی‌ها در نظریه‌پردازی و جمع‌بندی مباحث است.

چنان‌که از ویژگی‌های حاضر برمی‌آید، عقلانیت، دغدغه‌ای محوری برای تمام رخداد‌های تحلیلی است. از سوی دیگر با تعمق در این شاخصه‌ها، گونه‌ای وحدت‌رویه در عملکردهایشان مشهود است که در تقابل با گریزهای پراکنده و در عین حال گوناگون‌قاره‌ای‌ها به مباحث محتوایی مختلف، قرار می‌گیرد. اصرار غالب تحلیلی‌ها بر عنصر وضوح است که در قالب نقادانه‌ی پیچیدگی‌های زبانی و فراروی از مرزبندی‌های مشخص، نمایان می‌گردد.

اما برای واکاوی هسته‌های نخستین فلسفه تحلیلی در قالب یک جریان یا مکتب، باید به سال‌های آغازین دهه‌های شصت و هفتاد بازگردیم. در اوان دهه‌های شصت و هفتاد، به ترتیب، جریان‌هایی با محوریت زبان‌متعارف و صورتی، زیر عنوان فلسفه تحلیلی سر برآوردند. این در حالی است که با عبور از دهه هفتاد، زبان از کانون توجه اندیشمندان تحلیلی خارج می‌شود و در دهه هشتاد، دیگر زبان، دغدغه همیشگی و تعیین‌کننده نیست. دهه اخیر و پس از آن را باید غلبه فلسفه ذهن و ملزومات آن دانست. در همین جهت است که با سایر نحله‌های فلسفی پیوند خورده، تنوع موضوعی را در دستور کار قرار می‌دهد و چه بسا تأکید بر تحلیل و ایضاح در کنار بسط موضوعی است که در نهایت بسط معرفت و برطرف شدن بسیاری از ابهامات را در فلسفه‌های تحلیلی در قیاس با سایر



جهت گیری های حوزه اندیشه و نیز مکاتب فلسفی، در پی داشته است.

باهمه این نکات، همچنان از نظر دور نمیداریم که نقادی متافیزیک و تأکید بر زبان و کارایی و شاخصه های آن، دو عنصر و دغدغه کلیدی برای بانیان جریان تحلیلی بوده و هست، اگرچه در مقاطع تاریخی مختلف، این شاخصه ها در خصوص نمود و برجستگی، مشمول شدت و ضعف بوده اند؛ بدین معنا که در برهه ای حاکمیت تام و تمام داشته، در مقطعی دیگر با نمود کمتری مطرح بوده اند یا دست کم دغدغه محوری نبوده اند- البته باید توجه داشت که برخی از اندیشمندان حوزه قاره ای چون کانت و هایدگر نیز به نقادی متافیزیک پرداخته اند.

اما چنانکه گذشت، عده ای نیز- شاید در جهت تقریب جریانهای تحلیلی و قاره ای و برداشتن مرزبندی ها- با اشاره به امثال فرگه ریشه های تفکر تحلیلی را در آلمان و اکاوی می کنند. این افراد حتی قصدیت هوسرل را نیز در این امر دخیل می دانند. این در حالی است که اگر به پیشتر بازگردیم، کانت حتی لایب نیتز نیز- خصوصاً در بحث گزاره ها و اقسام آنها- نباید از جرگه تأثیرگذاران در جریان تحلیلی، خارج شوند. به هر روی، شاید بتوان اینگونه نتیجه گیری کرد که میتوان فیلسوفی قاره ای بود، با تمام شاخصه های محتوایی اش، اما در عین حال با داشتن دغدغه های زبانی و اهمیت دادن به عناصر استدلال (Argument) و موجه بودن (Justification) در متن مباحث و نظریات، تحلیلی نگریست و تحلیلی بود. البته، پیش فرض نخستین و در عین حال اساسی چنین مدعایی، این است که فلسفه تحلیلی را روشی خاص در فلسفیدن و نگاه به مسائل فلسفی بدانیم، نه اینکه با روش یا محوریت مسئله ای خاص، در پی تعریف انحصاری آن برآییم. از همین زاویه نیز میتوان به جریان قاره ای نگریست، تا محدوده انفکاک این دو جریان، تنگتر و زمینه تقریب، فراهم گردد.

## ۲. فلسفه زبان قاره ای (Continental Philosophy of language)

### اشاره

صبغه تحلیلی، نخستین امری است که بر ساحت ذهن مخاطبان یا اندیشمندان، پس از مواجهه با اصطلاح فلسفه زبان، نقش مینماید. گویی، فلسفه زبان را با درونمایه تحلیلی اش

می‌شناسند و رویکرد تحلیلی با فلسفه زبان، عجین شده است. این در حالی است که اگر قائل به نگاهی فرانکر، دستگامی یا کل‌گرایانه، نباشیم و مرزبندی‌های «تاریخی جغرافیایی» و نه «محتوایی» میان جریان‌های قاره‌ای و تحلیلی را لحاظ نماییم، افرادی چون راسل، فرگه و کواین از چارچوب اندیشمندان حوزه فلسفه زبان تحلیلی خارج میشوند، اگرچه به لحاظ تطبیق محتوایی دو جریان قاره‌ای و تحلیلی، همچنان تحلیلی‌اند؛ چراکه دغدغه‌های آنها در پرداختن به مقوله زبان، به این جریان نزدیک‌تر است.

اینکه در پاره‌ای از تعابیر مفسران، فرگه علی‌رغم آلمانی بودن در زمره بانیان فلسفه تحلیلی انگاشته می‌شود، شاهدی بر مدعای حاضر است؛ لذا جهت‌گیری‌های خاص فکری فرگه است که مرزبندی‌های جغرافیایی میان رخدادهای تحلیلی و قاره‌ای را پشت سر گذاشته، او را در سنت تحلیلی، جای می‌دهد. ادعای ما این است که فلسفه زبان، دغدغه اندیشمندان حوزه قاره‌ای نیز بوده است. البته آنان با رویکردهای خاص خود به مقوله زبان پرداخته، جهت‌گیری‌های خاص خودشان را دارند که آنها را از فلسفه زبان تحلیلی جدا می‌کند. فلسفه زبان قاره‌ای بر ایند تلقی خاص اندیشمندان این حوزه به مقوله زبان است.

## ۲-۱. تطبیق و تفاوت

اکنون اگر در مقام مقایسه دو جریان فلسفه زبان تحلیلی و قاره‌ای برآییم، از حیث تطبیق محتوایی، عناصری نمایان خواهند شد که، بیشک، از متن اصلیت‌ترین ویژگی‌های دو فلسفه قاره‌ای و تحلیلی، سر بر آورده‌اند؛ ویژگی‌هایی که پیش از این بدان‌ها پرداختیم. اندیشمندان صاحب نظر در فلسفه زبان قاره‌ای، علم‌گرایی بی‌چون و چرا و محض تحلیلی‌ها و تعمیم آن به قلمرو زبان را برنمی‌تابند. مسئله معنا، به واسطه گزاره‌ها با فلسفه زبان و دغدغه‌های اصیل آن درمی‌آمیزد. الگوی هیومی، جز ریاضیات و منطق و قلمرو تجربه را برنمی‌تافت. تحلیلی‌ها، ریشه این مسئله را در هیوم یافته، بر اساس همان مبانی، نقادی گزاره‌های کانت را در دستور کار قرار دادند تا در نهایت، معیار تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری، محدوده معنا را برای پوزیتیویست‌های منطقی تجربی انگار، به محدوده عالم واقع و تجربی محدود کند.

ابطال پذیری پوپری در چارچوب سنت قاره ای - به لحاظ مرزبندی «جغرافیایی - تاریخی» با سنت تحلیلی - سبب شد بساط منحصر کردن معنا در قالب های تجربی و علمی برجسته شود. او با مقدم دانستن نظریه بر فرضیه و تسری اصول موضوعه به عرصه معناداری و پررنگ تر کردن جایگاه فرد با عناصر و قالبهای ذهنی اش، کانت گونه، جایگاه امور پیشینی را در حصول معناداری گزاره ها اعاده کرد. راهکار او تثبیت نظریه چراغی ذهن به عنوان کانون اصول موضوعه، عناصر پیشینی یا همان نظریات، به جای نظریه کشکولی پوزیتیویست های منطقی است. پس عنصر پیشینی، حلقه مفقوده غالب رویکردهای تحلیلی در حوزه فلسفه زبان و معناداری است.

شاید وجود برخی از رگه های کانت ستیزانه در اندیشه های نخستین ویتگنشتاین و مبانی رساله منطقی - فلسفی در باب ساختار گزاره ها و ملاک معناداری و صدق بود (Wittgenstein, ۱۹۶۱, p.۱۹) که اعضای حلقه وین را مجاب کرد دعاوی خود را ملهم از اندیشه های نخستین ویتگنشتاین تلقی کنند. به هر روی، گزاره ها و معناداریشان، از مباحث محوری فلسفه زبان تحلیلی اند که صبغه تجربه محور آنها که در علم گرایی نمود یافته، غلبه و نمود بیشتری دارد. این در حالی است که اندیشمندان قاره ای - که به لحاظ مرزبندی جغرافیایی با تحلیلی، پوپر را مثال زدیم - به نقش فاعل شناسا، بهای فراوانی میدهند. در حوزه فلسفه زبان، میتوان از گادامر یاد کرد که - هرچند با وجود تفاوت های آشکار و انکارناشدنی در محتوا و خط مشی - طریقی را در اهمیت بخشی به عناصر فراعینی یا پیشینی در قالب پیش داوری ها و پیش فرض های سوژه (Gadamer, ۱۹۹۴, p.۲۷۷) می پیماید که پوپر در رجحان نظریه بر فرضیه و قلمرو تجربی، پیموده بود. در کل، رویکردهای متافیزیکی، اندیشمندان حوزه قاره ای، در برابر دغدغه های کمتر علمی آنها، در حوزه مباحث زبانی و معناداری، راه را برای جولان بیشتر فاعل شناسا که کانون عناصر پیشینی در برابر عناصر علمی و تجربی اعیان است، هموارتر نموده است.

اما دومین زمینه تطبیق فلسفه های زبان تحلیلی و قاره ای را نتیجه مورد نخست، در اختیار می نهد؛ با این مدعا که متافیزیک ستیزی یا دست کم متافیزیک گریزی، نزد تحلیلی ها

نمود بیشتر یا آشکارتری دارد. به طور کلی تأکید تحلیلی‌ها بر اهمیت ایضاح، یکی از عوامل این مسئله است. دیگر اینکه، روحیه علم‌گرایی را با مباحث متافیزیکی سازگاری نیست. دقیقاً به همین دلیل است که از پوزیتیویست‌های منطقی و ویتگنشتاین - در هر دو دوره تفکرش - گرفته تا مباحث جدید فلسفه ذهن و علوم شناختی، هیچیک، روی خوشی به متافیزیک نشان نداده‌اند و همگی در مقام علم محوری، آن را زیر عناوین غیرعلمی بودن، یا بی‌معنا انگاشته یا غیرممکن و مطرود دانسته‌اند یا جایگاهش را به سطوح - به زعم خود - نازل تثبیت مبانی یا در مانگری فرو کاسته‌اند. طبیعت‌گرایی کواین (Martinich, ۲۰۰۱, pp. ۲۲۵-۲۲۷) در حوزه علوم شناختی و تلقی ویتگنشتاین از متافیزیک در ادوار تفکرش، گواهی بر مدعای حاضرند. گویی، شأنیت متافیزیک و فلسفه ورزی، زیر سایه علم‌گرایی، یا رنگ باخته یا محو شده است. این در حالی است که فلسفه زبان قاره‌ای تثبیت مکاتبی چون هرمنوتیک، پدیدارشناسی، فلسفه تاریخ و فلسفه فرهنگ، شأن و جایگاه متافیزیکی زبان را در برابر محصور نمودن آن در قوالب علمی محفوظ داشته‌اند. در ساحت فلسفه تحلیلی زبان، گویی علم و تجربه‌اند که تعیین‌کننده‌هایی در تئوری‌های معناداری به عنوان جریان غالب در فلسفه زبان‌اند؛ به همین دلیل گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی که با محک تجربه قرار است سنجیده شوند، به حاشیه رانده میشوند؛ در حالی که فلسفه زبان قاره‌ای، مباحث اصیل متافیزیکی را در دستور کار قرار می‌دهد که در بسیاری از موارد، اگر نگوییم که جنبه کاملاً غیرعلمی داشته یا ارتباطی بدان ندارند، می‌شود گفت که فراعلمی، مستقل و اصیل‌اند؛ بدین معنا که زبان و معنا، مشمول نگاه‌های تک بعدی علمی قرار نگرفته، درهم تنیدگی شان با مقولاتی چون تاریخ، سنت و فرهنگ، ابعاد بیشتری بدان‌ها می‌بخشد. پلورالیسم دال‌ها یا معانی در دریدا و تفاوت فهم‌ها (Gadamer, ۱۹۹۴, p. ۲۹۷) یا معانی در گادامر، نمونه‌های خوبی برای این مسئله‌اند؛ اما دقیقاً همین شاخصه قاره‌ای هاست که آنان را در معرض اتهام پراکنده گویی و عدم تبیین سیستماتیک از سوی حوزه تحلیلی، قرار داده است. فیلسوفان زبان تحلیلی، به زبان، درون مایه‌ای علمی بخشیدند و طریق حصول معرفت را در پرتو همین نگاه محدود، انحصاری کردند. اما زبان نزد اندیشمندان حوزه

قاره ای با تاریخ، سنت، فرهنگ، هنر و سایر بسترهای مطرح در متافیزیک گره خورد تا از همین رهگذر، طریق انحصاری حصول معرفت از حال و هوای علمی بیرون آمده، گسترش یابد.

در کل باید گفت که اگر- مانند بسیاری از مفسران- فلسفه زبان تحلیلی را عبور از نظام متافیزیکی ای بینگاریم که در هیئت هگلی رخ نمایان ساخته بود، فلسفه زبان قاره ای در قرن بیستم با تأکید بر فرهنگ، سنت و آگاهی تاریخی به عنوان جریان غالب مکاتب حاکم، طریقی زمینه گرایانه پیموده، هر آنچه را فلسفه تحلیلی زیر عنوان مباحث متافیزیکی وانهاده بود، احیا کرد. فلسفه زبان تحلیلی، جز در موارد معدودی چون ویتگنشتاین دوم که با غالب مشخصه های مکاتب حاضر در فلسفه زبان قاره ای در قرن بیستم قرابت محتوایی دارد، با علم گرایی مشهود و تأکید بر تأثیر اعیان و قلمرو تجربه، یا در پی استقلال از متافیزیک بوده یا در جهت عبور از آن و در مواردی حذف آن، گام برمی دارد؛ اما در فلسفه زبان قاره ای، تکثر و تنوع طرق حصول معرفت از یک سو و پررنگ تر شدن جایگاه انسان به واسطه مدخلیت عناصر معرفتی اش در حصول معنا از سوی دیگر، در کنار حفظ استقلال و شأنیت متافیزیک، مجالی برای علم گرایی محض باقی نمیگذارند.

## ۲-۲. محدوده تاریخی، جغرافیایی، محتوایی

زبان، دغدغه مشترک اندیشمندان دو حوزه قاره ای و تحلیلی- البته با جهت گیری ها و شاخصه های متفاوت خاص خود- است. از دو منظر جغرافیایی و محتوایی می توان برای فلسفه زبان قاره ای، محدوده و دایره شمول، تصور کرد؛ امری که در فلسفه زبان تحلیلی نیز صادق است. چنان که گذشت، تعبیر قاره ای، نخستین بار در نیمه دوم قرن بیستم و در مقام انفکاک از جریان همروزگارش، یعنی سنت تحلیلی، مطرح شده و جا افتاده است؛ از این رو، موجه تر آن است که محدوده جغرافیایی فلسفه زبان قاره ای را قرن بیستم تلقی کنیم؛ اگرچه مطابق تفاسیری، زایش این سنت به کانت و ایدئالیسم پس از آن برمی گردانند. اکنون اگر قائل به چنین انعطافی در مرزبندی های جغرافیایی باشیم، حتی میتوان ریشه های مباحث زبانی را در افلاطون، ارسطو و پس از آن آگوستین نیز واکاوی کرد. البته اگر بر

مبنای قرن بیستمی تفکیک سنتهای قاره ای و تحلیلی به مقوله حاضر بنگریم، می توان چنین پرسشی را مطرح کرد که آیا این چنین مباحث زبانی در سنت یونانی، به لحاظ محتوایی، درونمایه ای تحلیلی دارد یا با شاخصه های اندیشمندان فلسفه زبان قاره ای - چنانکه اشاره خواهیم نمود - سازگارترند؟ مسئله ای که پیگیری آن از چاقوب گفتار حاضر بیرون است.

به هرروی مبنای ما در سخن از فلسفه زبان قاره ای، به لحاظ جغرافیایی و تاریخی، سده های هجدهم تا بیستم است که آلمان، فرانسه، آمریکا و در کل قلمرو غیرآنگلوساکسون را در بر می گیرد. هامان و هردر آلمانی در قرن هجدهم پیشگام مباحث زبانی در سنت قاره ای اند. این خط سیر را می توان تا قرن بیست و یکم در گادامر به عنوان آخرین و برجسته ترین حلقه از این زنجیره فلسفه زبانی ردیابی کرد؛ اما به لحاظ محتوایی و آکادمیک، سه قرن مورد ادعا، عرصه تجلی مکاتب و نحله های متنوعی در سنت قاره ای بوده است که هر یک به نوعی به زبان پرداخته اند؛ بدین معنا که برخی از آنها درونمایه ای کاملاً زبانی داشته، برخی دیگر به مباحثی پرداخته اند که بی ارتباط با فلسفه زبان نیست؛ اما اصلی ترین مکاتب و جریان ها و اندیشمندانی که در این محدوده زمانی تعریف شده، درون فلسفه زبان قاره ای، جای می گیرند، عبارت اند از:

- فلسفه تاریخ و فلسفه فرهنگ ( هامان و هردر)؛

- مکتب فرانکفورت (هورکهایمر، مارکوزه، آدورنو و هابرماس)؛

- پست مدرنیسم (نیچه، لیوتار، بودریار و رورتی)؛

- هرمنوتیک (شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر و بتی)؛

- پدیدارشناسی (هوسرل و مرلوپونتی)؛

- اگزیستانسیالیسم (سارتر)؛

- ساختارگرایی (سوسور، لاکان و بارت)؛

- پساساختارگرایی (فوکو، دریدا و دولوز).

بر اساس کدام معیارها می توان از فلسفه زبان قاره ای سخن گفت؟ فارغ از مرزبندی جغرافیایی، چه نوآوری هایی از حیث محتوایی، فرضیه تحقق فلسفه زبان قاره ای را تقویت می کند؟ آیا فلسفه زبان قاره ای، رهیافتی کاملاً بدیع دارد یا جریان سازی اش به دخل و تصرف در مبانی از پیش تثبیت شده فلسفه زبان تحلیلی محدود میشود؟ آیا مبانی ویتگنشتاین متأخر در فلسفه زبان، مثال نقضی، لازم و کافی برای مخدوش کردن داعیه استقلال محتوایی فلسفه زبان قاره ای و نوآوریهای آن است؟ نیل به فلسفه زبان قاره ای، چالش مسائلی از این دست را با خود به همراه دارد.

نحوه مواجهه با مسائل حاضر و اقدام در جهت پاسخ گویی بدان ها، بستگی تام و تمام به نوع زاویه دید و نقطه آغاز مواجهه دارد؛ لذا اینکه نقطه آغاز تاریخی و جغرافیایی فلسفه های زبان قاره ای و به خصوص تحلیلی را از چه قرنی و با محوریت کدام اندیشوران فرض کنیم و چه ویژگی هایی برای این دو سنت بزرگ در نظر گرفته باشیم، همه و همه در محصول نهایی، اثرگذار خواهند بود. شایسته تر آن است که تفکر را شبکه ای یکپارچه انگاشته، با نگاهی تاریخی و فرانگر، از خط کشی های غالباً ناموجه نحل های، زمانی، جغرافیایی و فردی که با نگاه دستگامی منافات دارد، استنکاف کنیم. نیل به تعبیر فلسفه زبان قاره ای، مولود اخذ چنین رویکردی است؛ یعنی غلبه بر مرزبندی ها و دوگانه انگاری ها در قالب نگاه سطحی، خرد و جزئی و ارزیابی افراد و مکاتب بر مبنای همسویی هایی که آنها را در قالب یک کل واحد می نمایاند. کل واحدی که برآمده از نگاهی کلان و فرانگر است. اکنون کدام مقاطع زمانی، مکاتب و اندیشمندان را در قالب شبکه ای واحد انگاشته، می توان با نگاهی فرانگر، فلسفه زبان قاره ای را برابند چنین نگاهی بدانها، دانست؟

چنانکه پیش از این اشاره گردید، در ردیابی این مسئله، حتی میتوان به افلاطون و ارسطو در یونان باستان و آگوستین در قرون وسطی نیز بازگشت؛ اما اگر مبنای تفکیک جغرافیایی و محتوایی قرن بیستم میان جریان های قاره ای و تحلیلی را لحاظ کنیم، می توان هامان و هردر را در قرن هجدهم، نقطه آغاز فلسفه زبان قاره ای و گادامر را یکی از مراحل پایان آن در قرن بیست و یکم انگاشت. پیش از این، در مجموعه ای هشت گانه، به مکاتب و

فیلسوفان حاضر در این محدوده تعریف شده، اشاره کردیم. اکنون در قالب مکاتب و اندیشمندان مذکور، ضمن یادآوری سه مورد پیشین از شاخصه های فلسفه زبان قاره ای که در بخش «تطبیق و تفاوت»، مطرح کرده بودیم، ادامه موارد را ذکر میکنیم:

۱. عدم علم گرایی؛

۲. پایبندی به متافیزیک و مسائل اصیل آن؛

۳. تنوع و تکثر شرایط حصول معرفت؛

۴. اهمیت تاریخ در قالب تاریخی نگری؛

۵. بازی مندی زبان؛

۶. دوری از مطلق انگاری (نسبی گرایی)؛

۷. اهمیت عناصر معرفتی (پیش داوری ها و پیش فرض ها)؛

۸. اهمیت عناصر برون معرفتی (فرهنگ، عرف، سنت و...)

۹. زمینه گرایی؛

۱۰. گرایش به ارتباطات بین رشته ای و ارتباط دوسویه با سایر دانش ها؛

۱۱. اهمیت یافتن مفاهیم «کاربرد، کارکرد و کنش یا عمل»؛

۱۲. غلبه نگاه هستی شناختی؛

۱۳. تطور و دگرگونی تئوری های حقیقت؛

۱۴. کثرت گرایی؛

۱۵. اجتماعی شدن زبان؛

۱۶. اهمیت یافتن مفهوم بین الاذهان؛

۱۷. سیالیت و انعطاف زبان؛



۱۸. تثبیت شاخصه بیانگری زبان در برابر نشانگری آن؛

۱۹. تلقی از زبان در قالب محصولی فرهنگی؛

۲۰. درهم تنیدگی زبان با مفاهیم شکل و طریق زندگی؛

۲۱. تلاقی زبان با مقوله هرمنوتیک و فهم؛

۲۲. تلاقی زبان با مفهوم رخداد؛

۲۳. تلاقی زبان با مفهوم چشم انداز؛

۲۴. رد بنیادگرایی؛

۲۵. تلقی از زبان به عنوان نحوه ای از هستی.

## ۲-۴. ملاحظات

اگر کل تاریخ تفکر، از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، را سناریویی فرض کنیم که در قالب اندیشه های فیلسوفان متبلور شده است، بی شک، یکی از اصلی ترین بازیگران این سناریو که در مقاطع بیشماری از تاریخ تفکر- به ویژه دو قرن اخیر- در قالب بازیگر نقش اصلی، ظاهر شده، سایر جوانب این سناریو را نیز تحت الشعاع خود قرار داده است، مقوله زبان است. مدعای حاضر، به اینکه با نگاهی کل گرایانه و دستگامی، مرزبندی های زمانی و نحله ای در تاریخ فلسفه را برناتافته یا بدان قائل باشیم، ارتباطی ندارد. فلسفه زبان، در متن سنت تحلیلی و قاره ای حضوری پررنگ دارد. در این گفتار کوشیدیم ضمن مقایسه دو سنت تحلیلی و قاره ای از حیث جهت گیری هایشان در فلسفه زبان، شاخصه های سنت قاره ای را در ۲۵ محور، آن قدر برجسته و مهم جلوه دهیم تا بتوان با اتکای بدان، حوزه ای جدید تحت عنوان فلسفه زبان قاره ای تعریف کنیم.

در سده های نوزدهم و بیستم، جریان قاره ای فلسفه زبان، با تمام نوآوری هایش در این حوزه، به دلیل غلبه، حاکمیت و اشاعه سنت تحلیلی، مغفول مانده و کمتر بدان توجه شده است. این مسئله به باور بسیاری از تحلیل گران در ایران نیز مشهود است. از مقوله فلسفه زبان که بگذریم و بر خود سنت های قاره ای و تحلیلی تمرکز کنیم، خواهیم دید که این نادیده انگای، به طریق اولی در باب خود این سنتها، در تمامی ابعادشان، صادق است. شواهد تاریخی گواهی بر این مدعاست؛ چراکه اصطلاح قاره ای یا اروپایی، نخستین بار در نیمه دوم قرن بیستم و در مقام استقلال از جریان تحلیلی که در فضاهای فکری و آکادمیک، تثبیت شده و جولان می داد، مطرح گردید. از اینروست که بعد از این جریان، نوآوری های جریان قاره ای که به استقلال مذکور دامن می زد- و برخی از آنها را در قالب محورهای

۲۵ گانه برشمردیم- در قالب مباحث نو مانند فلسفه علوم اجتماعی قاره ای سر بر آوردند. فلسفه زبان قاره ای نیز تلاشی است در همین جهت، اما از منظری دیگر؛ یعنی تبیین ویژگی های انحصاری سنت قاره ای در حوزه فلسفه زبان. طرح مباحثی از این دست، می تواند این رویداد ناموجه، یعنی متبادر شدن درون مایه و رویکرد تحلیلی در اذهان را، پس از مواجهه با عنوان فلسفه زبان، تعدیل کند.

شایان ذکر است، در صورت بندی و تدوین مکاتب و جریان هایی که در بخش محدوده «جغرافیایی- محتوایی»، در قالبی هشت محوری، برای فلسفه زبان قاره ای برشمردیم، همه نحله های این حوزه (فلسفه قاره ای) از کانت و ایدئالیسم به بعد لحاظ شده اند؛ چراکه مبنای زایش فلسفه قاره ای را از کانت به بعد انگاشتیم و تقریباً در تمامی این مکاتب، فلسفه زبان- با تعبیر و رویکردهای متنوع- در دستور کار فیلسوفان بوده است. اما دلیل تفاوت در کمیت اندیشوران حاضر در این مکاتب- در صورت بندی هشت محوری ارائه شده- میزان محوریت فلسفه زبان نزد آنها و گرایش دانشمندان آن مکتب به فلسفه زبان است؛ برای مثال در سنت اگزیستانسیالیسم تنها به سارتر اشاره شده است؛ در حالی که اندیشمندان دیگری چون یاسپرس و گابریل مارسل نیز در این حوزه حضور دارند؛ اما یا در فلسفه زبان بحثی نداشته اند یا مباحث آنها نمود و گسترده گی سارتر را ندارد. دیگر فیلسوف مطرح این حوزه، یعنی هایدگر را نیز به سبب قرابت بیشتر تأثیر گذاری اش در مباحث زبانی با هرمنوتیک هستی شناختی، در قسمت هرمنوتیک گنجانده ایم.

از سوی دیگر، هر یک از این مکاتب یا جریان های هشتگانه در درون خود و در نسبت با سایر جریانها، تقسیم بندی های خاص خود را دارند که بر همین اساس، مباحث زبانی نیز در آنها متفاوت و متنوع می شود؛ برای نمونه هرمنوتیک به عینی گرا و نسبی گرا تقسیم می شود و اندیشمندان حاضر در این حوزه، بر مبنای جهت گیری فکری در یکی از این دو دسته جای میگیرند.

نکته دیگری که نباید از نظر دور داشت، این است که موارد ۲۵ گانه مذکور، ویژگی های عام فلسفه زبان قاره ای اند؛ یعنی مواردی که به فلسفه زبان قاره ای در قالب یک رویکرد و

جریان منحصر به فرد و مجزا از سایر مکاتب، تشخیص می بخشد؛ لذا اگر این موارد ۲۵ گانه را بر مکاتب و جریان های هشت گانه منطبق کنیم، بر آن صدق می کند؛ یعنی خصایص، معرف شاکیله فلسفه زبان قاره ای در قالب یک کل واحد و منسجم است، نه برخی از اجزا. از این رو ممکن است در مقام تطبیق جزء به جزء، پاره ای از ویژگی ها با برخی از مکاتب، سازگاری بیشتر و با برخی، تقارن کمتری داشته باشد؛ امری که کاملاً موجه و طبیعی می نماید. اما- چنانکه گفتیم- در تطبیق و قیاس کلان، فلسفه زبان قاره ای، یک کل منسجم با ویژگی هایی است که برشمردیم.

### نتیجه گیری

روشن است که نگاه بین رشته ای به شاخه های شایع علوم انسانی از یک سو و کل این علوم با علوم دیگر از جمله علوم تجربی، در زمره کانونی ترین جهت گیری های روش شناختی پژوهش های معاصر است؛ مقوله ای که یکی از مهم ترین پیامدهای آن در حوزه علوم انسانی، زایش فلسفه های مضاف است. محور علوم انسانی، انسان است؛ انسانی که واجد رابطه ای سه گانه با خود، خدا و جهان می باشد. اکنون با محور قرار دادن هر یک از اضلاع مثلث مذکور، می توان تعبیری خاص از علوم انسانی عرضه کرد. چنین به نظر می رسد که علوم انسانی جدید و معاصر غربی، ضلع نخست، یعنی صرف ترابط انسان با خود را مبنا قرار داده است. شاهد این مدعا تلقی غربیان معاصر از فلسفه زبان است. هسته مشترک رویکردهای معاصر به مقوله فلسفه زبان، چه در حوزه تحلیلی و چه قاره ای، تلقی از آن در قالب محصولی فرهنگی و اجتماعی و پدیده ای محاوره ای و بین الاذهان می باشد. فهم معاصران غربی از مقولات زبان و فهم، معطوف به صرف تعابیر انسانی است. نزد آنها زبان، علاوه بر خصیصه فرهنگی، بازی مند، کاربرد مند و تفسیر مند است. معانی در چارچوبی زمینه گرایانه دریافت می شوند و لذا باید از کثرت دال های زبانی، پلورالیزم معانی و در نهایت، نسبییت سخن گفت. فلسفه زبان معاصر غربی بنیاد گرایی را وانهاده، پیش داوری ها و پیش فرض های انسانی را بازیگر اصلی رخداد زبانی و فهم معرفی میکند.

با چنین رویکردی است که علوم انسانی معاصر در حوزه فلسفه زبان، دو ضلع دیگر

مثلث مذکور، یعنی خدا و جهان را یا به طور کامل مغفول می گذارد یا بدان التفات اندکی دارد. آنان مقوله خداوند را رها کرده، تنها تلاش نافرjامی در اعاده سهم جهان در حوزه های زبانی و ثئوری های حقیقت دارند. براینند این تلاش ها را باید در ویتگنشتاین و گادامر جست. بی شک عصاره فلسفه ورزی معاصر غربی در افکار ویتگنشتاین و گادامر قابل ردیابی است؛ چراکه آنها یکی از آخرین حلقه های دو زنجیره بزرگ فلسفی معاصر، یعنی تحلیلی و قاره ای و به تعبیری برجسته ترین آنها هستند. ویتگنشتاین می کوشد در دوره دوم تفکرش در قالب جهت گیری زمینه گرایانه، طریقی هستی شناختی طی کند و گادامر نیز اعاده سهم جهان را در نظریه امتزاج افق ها جست وجو می کند. با این وصف، کلیدواژه های روح حاکم بر فلسفه زبان معاصر، اعم از قاره ای و تحلیلی، در کنار ماهیت فرهنگی و اجتماعی عبارت اند از: زمینه گرایی، پلورالیزم، تاریخ مندی افراطی و نسبیّت؛ نسبیّت که طرد بنیاد گرایی و مطلق گرایی را در پی داشته است.

اما اگر در مقام آسیب شناسی وضع موجود فلسفه زبان غربی برآییم، نخستین ضرورت، ریشه یابی عواملی است که به شرایط فعلی منتهی شده است. ایجاد تحول همه جانبه در ساختار و مبانی کاتولیسیم در قالب پروتستانتیسم، انقلابی بزرگ در غرب مسیحی ایجاد نمود. از منظر روش شناختی، تحول مذکور افزون بر ساحت های اجتماعی، اخلاقی و دینی، پیامدهای فلسفی و معرفت شناختی خاص خود را داشته است. در واقع، پروتستانتیسم دنیای جدی ای فراروی غرب مسیحی ترسیم کرده است. برای تبیین فلسفی و معرفت شناختی مدعای حاضر، بهترین مدخل، رجوع به اندیشه ها و رهیافت توماس آکوئینی و کانت است که در دو سنت مذکور، میراثی متفاوت برای جهان غرب بر جای نهاده اند.

نظر به مبانی کاتولیک و روح حاکم بر تفکر قرون وسطایی و نیز با استناد به براهین توماس در جهت اثبات وجود الهی اقامه کرده است و اختصاص مهمترین و اصلی ترین رساله خویش به این موضوع، باید اذعان کرد که خداوند در دستگاه فکری توماس جایگاه رفیعی داشته، همواره وجودی است ضروری و واجب؛ اما در نظر کانت، تنها فرضی است در قلمرو اخلاق. باید توجه داشت که وحی در نظام توماس اهمیت ویژه ای دارد؛ به

گونه ای که وحی، همواره پلی می سازد به سمت ناشناخته های عقل طبیعی، یعنی اموری که عقل، قادر به نیل بدان ها نیست؛ اما به باور کانت، عقل در تبیین عناصر دینی، ناکارآمد بوده، امکان الهیات عقل محور منتفی است. نکته شایان توجه دیگر اینکه، کانت به کتاب مقدس و مسیحیت، تنها در چارچوب آموزه های اخلاقی اش نظر دارد؛ در حالی که کتاب مقدس، نزد توماس جایگاه ویژه ای دارد که حاوی اصول دین بوده، همه اجزای آن در خور عنایت و توجه اند. افزون بر این روح کلام فلسفی توماس، تبیین و تثبیت آموزه های دینی کاتولیک با محوریت کتاب مقدس، از جانب عقل است. باید توجه داشت که کانت، پروتستانی اخلاق محور است که در خانواده ای پیشتیست بالیده، از فضای روشنگری نیز متأثر شده است و تفکرش معلول عوامل تاریخی و فرهنگی حاکم بر عصر روشنگری است؛ همان گونه که توماس به عنوان یک کاتولیک معتقد به وحی و متفکر قرون وسطایی از اتخاذ رویکرد خاص خود در الهیات عقلانی، در جهت تقویت پایه های آیین کاتولیک، ناگزیر بوده است. کانت چندان شریعت مدار نبود و این مطلب از زندگی شخصی او و نیز اشاراتی که در متن آثارش، به خصوص دین در محدوده عقل تنها مطرح شده است، کاملاً مشهود است که نکته حاضر با پرورش کانت در خانواده ای معتقد به آیین پروتستان، بی ارتباط نیست؛ درست بر عکس توماس که نزد او شعایر و آیین کلیسا اهمیت ویژه ای دارند؛ چراکه از بدیهیات آیین کاتولیک قلمداد می گردند.

مقایسه فوق به خوبی از تبعات دینی و الهیاتی پروتستانتیزم در قیاس با کاتولیسیم برای جامعه غربی پرده برداشت. پروتستانتیزم از مسیحیت، شریعت زدایی کرده، زنجیره ارتباطی انسان غربی را با خاستگاه الهی قطع می کند. به لحاظ دینی در کنار مورد فوق، می توان پلورالیزم دینی را دیگر مولود پروتستانتیزم برای سنت غربی دانست. دیدگاهی که جان هیک با الگوگیری از کانت می پروراند. پروتستانتیزم برای غرب پیامدهای فراوانی داشته و دارد؛ پروتستانتیزم به سان پدر دینی، سیاسی و فلسفی انسان غربی و تفکرش، فرزندان زیادی را در دامان خود پرورش داده است که اکنون بر تمامی جوانب تفکر و زندگی غربی سایه افکنده اند. سکولاریزم و سوپزکتیویسم دو مولود دیگر پروتستانتیزم در حوزه های

سیاست و فلسفه اند که نقش کانت در جافتادن آنها انکارناپذیر است. کانت پروتستانتیزم را در سایر ابعاد، تئوریزه کرد و در اختیار معاصران قرار داد. در بیان اهمیت او در جهت بخشی به سنت غربی همین بس که پوزیتیویست های منطقی، تقسیم قضایایش را برتافته، در شکل گیری جریان تحلیلی مؤثر واقع شدند و انگزستانسیالیست ها نیز وامدار تلقی او از انسان هستند. بنابراین، به تعبیری، ریشه انحراف را باید در کانت جست؛ کانتی که به باور بسیاری آغازگر سنت قاره ای است.

در سازه سه ضلعی علوم انسانی غربی با محوریت انسان که پیش از این بدان اشاره کردیم، همه چیز در انسان خلاصه شده، ترابط او با جهان و خدا مغفول می ماند؛ امری که ریشه در پروتستانتیزم دارد و اکنون در سنت غربی، اخلاقی چون سکولاریزم و پلورالیزم دارد. حوزه فلسفه زبان نیز از فضای مذکور بی تأثر نمانده، در صرف تلقی فرهنگی-اجتماعی، نسبیّت، طرد بنیادگرایی و پلورالیزم در غلته شده است. به این اوصاف باید گرایش های پوزیتیویستی را نیز افزود. این امر اگرچه در سنت قاره ای کم رنگ تر است، اما نمی توان منکر رهیافت پوزیتیویستی آنها به لحاظ روش شناختی شد.

### منابع و مأخذ

۱. Gadamer, Hans Georg; Truth and method; Continuum, ۱۹۹۴.
۲. Harrington, Austin; Hermeneutic dialogue and Social science :A Critique of Gadamer .and Habermas; Routledge, ۲۰۰۱.
۳. Kearney, Richard and Rainwater, Mava; The Continental Philosophy Reader; .Routledge, ۱۹۹۶.
۴. Lepore, Ernest; Truth and Interpretation; Oxford, U-K: Mzclaughlin, ۱۹۸۸.
۵. Martinich, A.P. and Sosa, David; Analytic Philosophy: An Anthology; Blackwell, ۲۰۰۱.
۶. Meredith, Fionola; Experiencing the postmetaphysical self: between hermeneutics .and deconstruction; Palgrave Macmillan, ۲۰۰۵.
۷. Morton, Michael; The critical Turn: Studies in Kant, Herder, Wittgenstein, and .contemporary theory; Wayne State University, ۱۹۹۳.
۸. Schroeder, William R.; Continental philosophy: A Critical approach; Blackwell .publishing, ۲۰۰۵.
۹. Thiselton, Anthony C.; The two horizons: New Testament hermeneutics and .

philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer,  
and Wittgenstein; W. B. Eerdmans Pub. Co., 1979



.Wittgenstein, Ludwig; Philosophical Investigations; Blackwell, ١٩٩٨ .١٠

.Tractatus; Routledge and Kegan Paul, ١٩٦١ ;----- .١١

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

