

هویت طرق داوری در باب حقیقت وحی و خصوصیات آن

رضا حاجی‌ابراهیم*

چکیده

پذیرش نظریه لوح سفید و «اصالةالحس» (به معنایی اعم از حسّ ظاهری و باطنی) در حوزه آگاهی‌های تصویری، و قبول «اصالةالعقل» در محدوده آگاهی‌های تصدیقی - به عنوان دو مبنای مورد پذیرش حکیمان مسلمان - مستلزم ظهور دو مشکل درمورد پدیدارهای نایابی چون تجارب وحیانی است. مشکل اول، مسئله بیان‌ناپذیری است؛ و مشکل دوم، تشخیص روش قابل اعتماد در داوری، نسبت به سرشت و آثار این‌گونه امور خارج از دسترس تجارب مشاع (درونی / بیرونی) می‌باشد. درمورد مشکل دوم، یعنی روش داوری نسبت به پدیدارهایی چون «وحی»، چهار احتمال پیش‌روی ماست:

۱. موضع تعلیق گرفتن و از هرگونه داوری طفره رفتن؛
 ۲. سعی بر دستیابی به تجاربی این‌گونه؛ مشروط بر آنکه چنین امری ممکن باشد؛
 ۳. از تمثیل و مدل‌سازی بهره‌گرفتن؛
 ۴. رجوع به واجدان چنین تجاربی، یعنی انبیا؛ و اتخاذ موضعی درون‌دینی به‌جای منظر برون‌دینی.
- کوشش ما در این مقاله ضمن توضیح معنای مدل، و تشریح مخاطرات معرفتی حاصل از به‌کارگیری مدل‌ها، تبیین این نکته است که تنها راه قابل اعتماد برای داوری درمورد امور تجربه‌گریزی چون وحی، روش چهارم می‌باشد.

واژگان کلیدی

اصالت حس، اصالت عقل، مدل، سرشت وحی، داوری.

haji@aut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۷

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۲۰

طرح مسئله

تعیین سرشت وحی، و تشریح وجوه مفارقت آن از دیگر تجارب باطنی (نظیر تجارب عرفانی)، از مباحث کلامی مهمی است که نتایج و لوازم بسیاری در مباحث الهیاتی در پی دارد؛ «حقیقت نبوت»، «سر خاتمیت»، «بسط‌پذیری / ناپذیری تجارب پیامبرانه»، «حقیقت امامت و تفاوتش با نبوت»، «مهدویت»، و بالاخره «روش‌شناسی فهم کتاب و سنت»، برخی از مباحثی هستند که تحت تأثیر مستقیم دیدگاه وحی‌شناختی ما می‌باشند. پرسش اصلی در این باب آن است که به‌راستی «حقیقت وحی انبیا» چیست؟ آیا وحی، سرشتی زبانی دارد؟ یعنی در بستر تجربه‌ای باطنی، مطالب خاصی در قالب واژگان و ساختار زبانی معین، بر پیامبر القا می‌شود؟ (نظریه فعل گفتاری) (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۷۹ - ۷۶؛ بلانین و منگابادی، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

یا آنکه حقیقت وحی، صرفاً محتویات و مضامینی است که بر قلب پیامبر الهام می‌شود، و این پیامبر است که بر این مطالب جامه زبانی می‌پوشاند؟ (نظریه وحی گزاره‌ای) (همان: ۳۸ - ۳۵)

و یا آنکه در وحی نبوی، نه گفت‌وشنودی در کار است و نه القای پیامی! و آنچه حقیقت وحی را تشکیل می‌دهد، صرفاً تجلی خاصی از تجلیات حق بر پیامبر است، و آنچه به‌عنوان متون مقدس و تعالیم وحیانی مطرح است، صرفاً توصیف و تفسیر پیامبر از این مواجهه، و سفرنامه او از سفر روحانی‌اش می‌باشد؟ (نظریه وحی تجربی) (همان: ۶۸ - ۵۲)

و پرسش اصلی‌تر آن است که روش‌های راهیابی به چنین نتایجی چیست؟ و این طرق، به چه میزان قابل اتکا بوده و نتایج حاصل از آنها تا چه حد قابل اعتماد می‌باشند؟ (پرسش اصلی این مقاله) از این رو، جا دارد که قبل از هرگونه اتخاذ موضعی درباب حقیقت وحی، از چشم‌اندازی معرفت‌شناختی به توصیف توانایی فاهمه آدمی در فهم این قبیل امور اهتمام ورزیده، آنگاه از منظری روش‌شناختی توصیه‌هایی را درمورد روش قابل اعتماد، در استنباط چنین احکامی عرضه نماییم.

مبادی بحث

به برخی از نکات معرفت‌شناسانه که به غرض اتخاذ مبنایی روش‌شناسانه کمک می‌کند، اشاره می‌کنیم:

اول: نظریه «لوح سفید» در حوزه تصورات

اگر نگوییم آدمی، در بدو تولد فاقد هرگونه علم حصولی است، دست‌کم اثبات علم حصولی برای او بسیار مشکل است. علی‌رغم نبود علم حصولی در بدو تولد، علم حضوری و احساس درونی برای کودک نسبت به خود، نه تنها قابل انکار نیست، بلکه قرائن متعددی بر تأیید آن وجود دارد؛ برای مثال احساس درد و گرسنگی، از جمله ادراکات حضوری کودک، از او ان تولد است. به‌همین دلیل فیلسوفان مسلمان، هم از منظری فلسفی و هم از منظری الهیاتی، در زمینه آگاهی‌های حصولی، نظریه «لوح سفید» را مفروض گرفته‌اند؛ هرچند اجماعی

دال بر «لوح سفید» نبودن مطلق آدمی در بین آنها وجود دارد. برای مثال صدرالمتألهین روح انسانی را در بدو تولد خالی از هرگونه علم (حصولی) دانسته و سرآغاز ادراکات آدمی را ادراکات حسی او می‌داند:

انَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الرُّوحَ الْإِنْسَانِيَّ خَالِيًا عَنِ تَحَقُّقِ الْأَشْيَاءِ وَ عَنِ الْعِلْمِ بِهَا ... فَاعْطَى الْحَقَّ لَنَا مِنْ الْحَوَاسِ مَا أَعَانَنَا عَلَى تَحْصِيلِ هَذَا الْغَرَضِ. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷)

این سخن، در حالی است که از نگاه صدرا آدمی برخوردار از فطرتی متفاوت با فطرت حیوان بوده، واجد عقل هیولانی، به صورت قوه‌ای محض است که به ذات و قوای خود، علم فطری دارد. (همو، ۱۳۶۰ الف: ۳ - ۲۰۲) به همین جهت صدرالمتألهین هیچ علم حصولی را فطری و ذاتی بشر ندانسته، در مواردی در پاسخ به «نظریه استذکار» افلاطون، تعقل نفس را نسبت به معقولات، نه ذاتی نفس و نه از لوازم ذات نفس شمرده، بلکه قائل به حدوث بعدی این امور می‌گردد. (همو، بی تا، ۳ / ۴۷۸)

خالی بودن ذهن و ضمیر آدمی از هرگونه ادراک حصولی، قبل از شروع ادراکات حسی، با صراحت بیشتری در کلمات علامه طباطبایی مطرح شده، و ایشان با پذیرش ادراکات حسی، به عنوان نخستین ریشه‌های معرفت (حصولی)، نظریه استذکار افلاطون را رد می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۵۶: ۴۴)

ایشان آیه ۷۸ سوره نحل «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» را دلیلی بر خالی بودن نفس انسانی از هرگونه معرفت حصولی در بدو تولد دانسته، احراز این معلومات را بعد از تولد، و از راه حس و خیال و عقل تصویر می‌کند. (همو، بی تا: ۱۲ / ۳۱۲)

شهید مطهری نیز با استشهاد به همین آیه، نظریه استذکار افلاطون را مردود شمرده، با صراحت تمام اعتقاد به «اصالت حس» را در کیفیت پیدایش مفاهیم (تصورات) اعلام می‌کند. (مطهری، ۱۴۰۴: ۳ / ۲۹۴) شهید مطهری با رد تصورات فطری تصریح می‌کند:

ذهن در ابتدا از هیچ چیزی، هیچ گونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد بلکه به بیانی که بعداً گفته خواهد شد نفس در ابتدای تکون، فاقد ذهن است. علی‌هذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه اروپا قائل شده‌اند، مقبول نیست. (همان: ۲ / ۱۰)^۱

دوم: اصالت حس در تصورات

هرچند شروع ادراکات حصولی با حواسی چون چشایی، شنوایی و بینایی است، و به همین جهت فقدان هریک از حواس پنج‌گانه، مستلزم محرومیت، از جمله مدرکات مربوط به آن حس است؛ لیکن حواس را نمی‌بایست در حواس

۱. برای تفصیل آرا دیگر حکیمان مسلمان درباب لوح سفید دانستن ذهن آدمی نگاه کنید به مقاله «لوح سفید» از دکتر محمدحسن ناصرالدین صاحب الزمانی در مجله مقالات و بررسی‌ها، ش ۲.

پنج‌گانه ظاهری خلاصه نمود، بلکه حواس باطن و علوم حضوری، منشأ دیگری برای دستیابی به مفاهیم و تصورات حصولی‌اند. به‌علاوه درک مفاهیم عقلی نیز با حس تنها حاصل نمی‌گردد؛ چراکه آنچه به حس درمی‌آید، همیشه صورتی واجد یک یا چند خصوصیت است؛ درحالی‌که مفاهیم عقلی و کلی، از همه این خصوصیات معرّاً و خالی‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در محدوده علوم حصولی تصویری، این آگاهی‌ها از حس شروع شده و در ادامه به اسباب دیگری مثل حس باطنی، علوم حضوری و عقل نیازمندند.

مطالب مذکور مدلولی جز این ندارد که در باب ادراکات تصویری نه اصالةالحس (به‌معنای ریشه داشتن همه تصورات در حواس ظاهر) و نه اصالةالعقل (به‌معنای فطری بودن و سابق بر تجربه بودن پاره‌ای مفاهیم) آن‌گونه که در میان فلاسفه غربی مطرح شده، صحیح نبوده، بلکه می‌بایست نظریه ثالثی را برگزینیم که برطبق آن: اولاً هیچ مفهوم و تصوّر فطری در کار نیست؛ ثانیاً جدای از حواس ظاهری، حواس باطنی و یافته‌های حضوری می‌توانند منشأ پیدایش تصوراتی باشند که محسوس به حواس ظاهر نیستند؛ ثالثاً عقل در مرتبه‌ای متأخر از حواس، قدرت بر فعالیت موسوم به «انتزاع» و «اعتبار» دارد که دسته سومی از مفاهیم و تصورات را به‌دست می‌دهد. (همان)

حال اگر حس را به این معنای عام بگیریم، یعنی اعم از حس ظاهر، باطن و علوم حضوری، می‌توان فلاسفه مسلمان را درباب مفاهیم و تصورات، قائل به اصالت حس دانست، و مراد شهید مطهری از اعتقاد به اصالت حس نیز همین معناست.

سوم: سرچشمه‌های معرفتی انسان مدرن

در حوزه گزاره‌ها و آگاهی‌های تصدیقی، سرچشمه‌های معرفتی بشر مدرن را می‌توان چهار منبع دانست: (Edwards, 1967: 3 / 17)

۱. مشاهده، آزمایش و تجربه حسی؛

۲. تفلسف و تأملات عقلانی؛

۳. اخبار و گزارش‌های نقلی - تاریخی؛

۴. شهود درونی و تجربه باطنی.

اگر اخبار و نقل‌های سمعی را (که مبتنی بر استماع یا رؤیت روایات در متون تاریخی است)، به ادراکات حسی ارجاع دهیم، همچنین اگر تجربه را به معنایی عام، اعم از درونی و بیرونی (ظاهری و باطنی) به‌کار ببریم، در این صورت، می‌توانیم منابع معرفتی انسان متجدّد را دو سرچشمه «تجربه» و «تعقل» به‌حساب آوریم.

چهارم: تعریف سه‌جزئی معرفت

به‌گفته مورخان فلسفه، از زمان جان لاک به این سو، تعریفی از معرفت که در آثار افلاطون وجود داشت (هرچند خود افلاطون بر آن تأکید نکرده است)، مورد تأکید قرار گرفت. (کاپلستون، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۷۱)

توضیح آنکه افلاطون در رساله تئتوس (شناسایی) در بحثی که میان سقراط و تئتوس، درباب شناسایی و معرفت درگرفته است، از زبان سقراط احتجاج می‌کند که «معرفت» نه «حکم و باور صرف» به یک گزاره می‌باشد؛ (زیرا ممکن است این حکم، مخالف واقع باشد) و نه حتی حکم حقیقی؛ چراکه گاهی گزاره و حکم مورد باور، حقیقی و مطابق با واقع است، ولی فرد حکم‌کننده به این گزاره، به آن «معرفت» ندارد.

در توضیح این نکته، افلاطون بین «معرفت»^۱ و «حدس صائب»^۲ تمایز قائل شده، برای «معرفت»، جدای از «حکم» و «صدق»، «نشانه و امری معقول» را ضروری می‌شمرد که به‌مثابه توجیه و دلیلی بر پذیرش حکم مزبور به‌حساب آید. (Edwards, 1967: 3 / 11 - 13)

تعریفی از «معرفت» که از زمان جان لاک مورد عنایت واقع شده، و همین تعریف، مبنای تمامی مباحث معرفت‌شناسی معاصر قرار گرفته، تعریف سه‌جزئی معرفت^۳ می‌باشد که برطبق آن «معرفت» عبارت است از «باور صادق موجه»^۴.

بر اساس این تعریف، شرط لازم و کافی برای اینکه فاعل شناسایی (S) بگوید به گزاره P معرفت دارم آن است که:

۱. گزاره P صادق باشد؛

۲. فاعل شناسایی (S) به گزاره P باور داشته باشد؛

۳. S در باور به P موجه باشد (یعنی شاهد کافی قابل عرضه، جهت پذیرش P در اختیار داشته باشد).

(Dancy, 1985: 23)

شرط اول از این شرایط (صدق گزاره P)، درحقیقت میان «معرفت» و «جهل مرکب» فرق می‌گذارد؛ و شرط سوم بین «معرفت» و «حدس صائب» تمایز می‌افکند؛ چراکه حدس یا رأی صائب، مؤید به دلیل نیست، برخلاف معرفت که مؤید به دلیل می‌باشد.

پذیرش تعریف سه‌جزئی معرفت، لااقل دو لازمه اجتناب‌ناپذیر دارد:

۱. برپایه تعریف مزبور، آنچه کانون توجه واقع می‌شود و معرفت‌شناسی جدید حول آن سامان می‌یابد،

گزاره‌ها و تصدیقات می‌باشند؛ به‌همین جهت در معرفت‌شناسی جدید، به‌تصورات و مفاهیم عنایتی نشده، این بحث به حاشیه رانده شده است.

به‌علاوه از آنجا که صدق و کذب، تنها در محدوده عبارات و جملات خبری جریان دارد و در عبارات انشایی و احکام ارزشی - هنجاری، صواب و خطا جا ندارد، تمامی انشائیات و احکام ارزشی / هنجاری، از دایره فحص معرفت‌شناسی بیرون رفته؛ تنها بر مبنای تحویل^۵ احکام انشایی به گزاره‌های اخباری، زمینه‌ای برای

1. Knowledge.
2. Lucky guess.
3. Tripartite definition of knowledge.
4. Justified true belief.
5. Reduction.

بحث از آنها باز می‌شود. به همین علت در قلمرو عبارات ارزشی / هنجاری، معرفت‌شناسی دیگری موسوم به «معرفت‌شناسی ارزشی»^۱ یا «معرفت‌شناسی اخلاقی»^۲ تدوین شده است. (فعال، ۱۳۷۷: ۸۶ - ۸۵)

۲. پذیرش تعریف سه‌جزئی معرفت، مستلزم آن است که تنها باورهای صادقی، «معرفت» محسوب شوند که از استدلالی قابل فهم و پذیرش برای همگان برخوردار بوده، توجیهی بین‌الذهانی^۳ داشته باشند. از این‌رو، عینیت^۴ و آزمون‌پذیری بین‌الذهانی^۵ عنصری است که در ادله و توجیهات معرفتی می‌بایست رعایت شود؛ به همین جهت آنچه به‌عنوان «توجیه» بیان می‌شود می‌بایست امری تکرارپذیر و مشاع بین انسان‌ها بوده، نایاب یا کمیاب نباشد. به‌گفته ارنست گلنر، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی، امروزه اگر عقیده‌ای بخواهد درست و پذیرفتنی تلقی شود، باید براساس چیزی که به تجارب عادی و متعارف ما نزدیک باشد، مورد داوری قرار گیرد. (شوان، ۱۳۸۱: ۲۹)

«تکرارپذیری» و «مشاع و متعارف بودن» توجیهات معرفتی، سبب می‌شود که تجارب نایابی چون وحی انبیا یا حقایق کم‌یابی چون تجارب عرفا، به‌جهت عدم تکرارپذیری همگانی، از محدوده توجیهات معرفتی انسان مدرن بیرون رفته، در نتیجه «وحی» و «مکاشفات عرفانی» منبعی برای معرفت انسان متجدد به‌حساب نیایند.

اضافه کنیم که از نگاه متفکران سنت‌گرا^۶ می‌باید بین دو قسم عقل، یعنی عقل کلی^۷ و عقل جزئی^۸ فرق گذاشت. مراد از عقل جزئی، همان عقل استدلال‌گر است که براساس داده‌های حواس و ساختارهای منطق صوری، نتایجی می‌گیرد و بر مطالب استدلالی اقامه می‌کند. و مقصود از عقل کلی نوعی شهود و بصیرت عقلی است که استدلال‌پذیر نبوده، به‌واسطه نوعی دیدن وصف‌ناپذیر به‌دست می‌آید. این شهود عقلی، که البته با شهود عرفانی متفاوت است و از منابع آگاهی نزد سنت‌گرایان به‌حساب می‌آید، (شوان، ۱۳۸۱: ۳۲ - ۳۰) از منظر معرفت‌شناسی مدرن، در پای «عینیت» و «تکرارپذیری» لازم در مقام توجیه، ذبح شده، سرچشمه‌ای برای معرفت تلقی نمی‌گردد.

سرّ محصور شدن منابع معرفتی انسان مدرن در حس و عقل جزئی، و دلیل محرومیت او از وحی و شهود و عقل کلی، همین نکته است که معرفت مورد پذیرش او، می‌بایست از توجیهی متعارف و بین‌الذهانی برخوردار باشد.

پنجم: اقسام گزاره در دیدگاه هیوم

آرای دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرا و حس‌گرای انگلیسی دو اثر مهم در تاریخ معرفت‌شناسی برجای گذاشت: اول آنکه اندیشه‌های او، سبب بیداری کانت (به‌گفته خود کانت) (کانت، ۱۳۶۷: ۸۹) از خواب جزمیت

1. Virtue Epistemology.
2. Moral Epistemology.
3. Objective.
4. Objectivity.
5. Intersubjectively testability.
6. Traditionalist.
7. Intellect.
8. reason.

شد و زمینه شکل‌گیری فلسفه کانت را فراهم آورد، و دیگر اینکه اندیشه‌های او در شکل‌گیری مکتب پوزیتیویزم منطقی نقشی اساسی داشت.

هیوم معتقد بود ذهن آدمی دارای دو کارکرد اصلی است: یکی ادراک^۱ و دیگری تعقل و استدلال^۲. ادراک حسی از نگاه او به انطباعات^۳ و تصورات^۴ مربوط است، و تعقل و استدلال با گزاره‌ها و قضایا سروکار دارد؛ البته در معرفت‌شناسی او، قضایا نیز در انطباعات و تصورات، ریشه دارند. باری، مقصود هیوم از «انطباع» همان «صور جزئیة حسیه» نزد قدماست. به این معنا که او ادراک حاصل از اتصال حواس با واقع، و به تعبیری ادراک عندالمواجهه را «انطباع» می‌خواند؛ و صور باقیمانده در ذهن را پس از قطع رابطه حسی، «تصورات» می‌نامد. (Hume, 1955: 3ff)

همچنین او قضایا را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی قضایایی که روابط میان تصورات را بازگو می‌کنند، و دیگری گزاره‌هایی که روابط میان امور واقع^۵ را توضیح می‌دهند. (نقیب‌زاده، ۱۳۶۷: ۱۰۸)

قضایای دسته اول، گزاره‌هایی هستند که در آنها، مفهومی بسیط به مفهومی مرکب نسبت داده، یا مفهومی مرکب را به مفهوم مرکب پیچیده‌تری نسبت می‌دهیم؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود: «هر شوهری مرد است» به نظر هیوم از روابط میان تصورات سخن گفته‌ایم، چرا که «شوهر» یعنی «انسان مذکر بالغ ازدواج کرده»، که مفهومی مرکب است. هیوم چنین قضایایی را که محمول از تحلیل و تفصیل موضوع، به دست می‌آید پیشینی^۶ می‌نامد.

قضایای پیشینی (در اصطلاح هیوم) گزاره‌هایی هستند که هیچ محتوایی را در مورد عالم خارج افاده نکرده، صرفاً بیانگر روابط مفاهیم و تصورات می‌باشند. به همین جهت می‌توان با استفاده از یک فرهنگ لغت، تعداد نامحدودی از این‌گونه گزاره‌ها ساخت.

دسته دوم از قضایا، گزاره‌هایی هستند که از روابط عالم واقع سخن می‌گویند؛ مثل اینکه بگوییم «آب خالص در فشار یک اتمسفر و دمای صد درجه سانتی‌گراد می‌جوشد». هیوم این دسته از قضایا را قضایای تجربی^۷ یا قضایای ناظر به واقع می‌نامد؛ در این قضایا به لحاظ مفهومی میان موضوع و محمول، هیچ ارتباطی در کار نیست، ولی این دو در عالم خارج صادق هستند.

نکته‌ای که هیوم بر آن دست می‌گذارد، این است که قضایای قسم اول بدون رجوع به عالم خارج قابل تصدیق‌اند، برخلاف قضایای قسم دوم که بدون رجوع به جهان خارج نمی‌توان در مورد آنها تصدیقی داشت.

1. Perception.
2. Reasoning.
3. Impressions.
4. Ideas.
5. Matters of fact.
6. Apriori.
7. Empirical.

به‌علاوه، به‌نظر هیوم، قضایای دسته اول ضروری‌اند، ولی قضایای دسته دوم امکانی‌اند؛ به این معنا که هیچ قضیه‌ای درباب امور واقع نمی‌توان یافت که انکار آن به تناقض انجامد.

ششم: اقسام گزاره در تحلیل کانت

کانت در کتاب *سنجش خرد ناب* می‌کوشد با تشریح طبیعت تفکر عقلانی، محدودیت‌های تفکر عقلانی را احصا کند. او در این کتاب، درصدد تحلیل این معناست که اولاً طبیعت تفکر عقلانی چیست؟ و ملاک صحت‌وسقم آن کدام است؟ ثانیاً چه محدودیت‌هایی دارد؟ و در چه حوزه‌هایی بُرد ندارد؟

کانت برای نیل به چنین مقصودی تحلیل «حکم» را محور قرار می‌دهد. مراد کانت از حکم^۱ همان قضیه ذهنیه است، و علت چنین رویکردی آن است که به‌نظر کانت شناسایی و معرفت، مجموعه‌ای از تصورات نبوده، بلکه شناسایی، به‌معنای اصیل کلمه در رابطه اسنادی میان تصورات پدید می‌آید. (کانت، ۱۳۶۷: ۱۱)

برای فهم بهتر اندیشه کانت ناچاریم پاره‌ای تقسیمات او را در باب قضایا و احکام مرور کنیم.

کانت با محور قرار دادن احکام، حکم را به دو قسم تحلیلی^۲ و تألیفی^۳ تقسیم می‌کند. احکام تحلیلی، قضایایی هستند که موضوع آنها شامل محمول بوده، محمول از تحلیل مفهومی موضوع به‌دست می‌آید. (کرم، بی‌تا: ۳۴) در این‌گونه قضایا، درحقیقت چیز تازه‌ای به موضوع نسبت داده نمی‌شود، بلکه بُعدی و چهره‌ای از ابعاد و چهره‌های موضوع را تشخیص داده، بر آن حمل می‌کنیم. طبیعی است که چنین احکامی، به‌لحاظ منطقی بدیهی و واضح بوده، نیازمند رجوع به تجربه بیرونی نمی‌باشد؛ به‌علاوه چنین احکامی کلی، ضروری و یقینی هستند. احکام تحلیلی درحقیقت، مبتنی بر اصل امتناع تناقض بوده، جنبه توضیحی دارند. به این معنا که آنچه در موضوع نهفته است، توسط محمول شکافته می‌شود، بی‌آنکه آگاهی جدیدی نسبت به موضوع پدید آید. به‌همین دلیل، احکام تحلیلی قبل از هر تجربه‌ای معلوم‌اند و به‌اصطلاح کانتی «پیشینی»^۴ می‌باشند. (کانت، ۱۳۶۷: ۹۷)

احکام تألیفی، گزاره‌هایی هستند که محمول از تحلیل موضوع به‌دست نیامده، به‌همین جهت محمول، چیز تازه‌ای را بر موضوع اضافه کرده، معرفت ما را نسبت به موضوع افزایش می‌دهد؛ مثل اینکه می‌گوییم «فلز در اثر حرارت منبسط می‌شود.» روشن است که در مثال مذکور، برای تصدیق حکم ناگزیریم به تجربه مراجعه نموده؛ قبل از رجوع به تجربه، صدور چنین حکمی ممکن نیست؛ به‌عبارتی دیگر چنین حکمی، «پسینی»^۵ می‌باشد.

تقسیم قضایا به «پیشینی و پسینی» از یک‌طرف، و به «تحلیلی و تألیفی» از طرف دیگر، چهار فرض

عقلی را برای قضایا مطرح می‌کند: (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۴۴)

1. Judgement.
2. Analytic.
3. Synthetic.
4. Apriori.
5. Aposteriori.

۱. حکم تحلیلی پیشینی؛

۲. حکم تحلیلی پسینی؛

۳. حکم تألیفی پیشینی؛

۴. حکم تألیفی پسینی.

از این چهار فرض، فرض دوم که گزاره‌ای در عین تحلیلی بودن، پسینی و محتاج تجربه باشد. باطل است؛ ولی سه صورت دیگر، تناقضی دربر نداشته و می‌توانند مصادیقی داشته باشند. قضایای تحلیلی پیشینی، عیناً منطبق بر گزاره‌های پیشینی (در اصطلاح هیوم) هستند که تنها حاکی از روابط مفاهیم و تصورات می‌باشند. گزاره‌های تألیفی پسینی نیز، منطبق بر قضایای تجربی و ناظر به واقع (در اصطلاح هیوم) بوده و از روابط اشیای واقع در جهان خارج حکایت دارند.

هفتم: تعریف چهار جزئی «معرفت» در اندیشه کانت

هرچند کانت به صراحت اعتراف می‌کرد که «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سال‌ها پیش مرا از خواب جزمی‌مذهبان بیدار کرد»، (کانت، ۱۳۶۷: ۸۹) ولی در تقسیم قضایا، با هیوم به مخالفت برخاسته، علاوه بر قضایای «تحلیلی پیشینی» و قضایای «تألیفی پسینی»، برای قضایای «تألیفی پیشینی» نیز مصادیقی ذکر می‌کند.

به نظر کانت تمامی احکام ریاضی، قضایای تألیفی و پیشینی هستند. این احکام از سویی تألیفی‌اند؛ زیرا محمولات آنها از تحلیل موضوع به دست نمی‌آید، و از سویی پیشینی‌اند؛ چراکه احکام ریاضی، کلی، یقینی و ضروری‌اند، درحالی که هیچ حکم تجربی، از یقین و ضرورت و کلیت برخوردار نیست. (نقیب‌زاده، ۱۳۶۷: ۹۹) نکته مهم آن است که چون کانت، قضایای تحلیلی را صرفاً حاکی از روابط مفاهیم دانسته، آنها را متضمن حکمی در مورد عالم واقع نمی‌داند. از این رو، اگر بخواهیم از دیدگاه کانت برای «معرفت» تعریفی عرضه کنیم، باید بگوییم: «معرفت» عبارت است از «باور صادق موجه تألیفی».

گویی کانت با تقسیماتی که در باب قضایا انجام داده است، جعل اصطلاح جدیدی در معنای «معرفت» نموده، و بر تعریف سه جزئی معرفت، قید چهارمی (یعنی تألیفی بودن) را اضافه کرده است.

هشتم: اصالت عقل در تصدیقات

پذیرش گزاره‌های تألیفی پیشینی (یعنی قضایایی که در عین حکایت از امور واقع، قبل از هر تجربه‌ای معلوم باشند)، به معنای آن است که در حوزه گزاره‌ها و تصدیقات، نوعی «اصالةالعقل» را بپذیریم. این رأی (اصالةالعقل در حوزه تصدیقات)، مبنایی است که همه فیلسوفان مسلمان در پذیرش آن، با کانت هم‌داستان‌اند. پذیرش بدیهیات، به خصوص اولیات، از سوی فلاسفه مسلمان، به‌عنوان مبنایی برای احتجاجات فلسفی، مدلولی جز این ندارد که صدق گزاره‌هایی پیشینی و ناظر به واقع، در نزد آنها مسلم و مفروض بوده است.

نکته مهم و قابل تأکید در این مقام، آن است که با انکار قضایای تألیفی پیشینی، امکان وجود دانشی به نام فلسفه، انکار می‌شود و سرچشمه همه تصدیقات، «تجربه» محسوب خواهد شد.

بحث کانت در *سنجش خرد ناب* اساساً ناظر به همین مطلب است که آیا می‌توان گزاره‌های تألیفی پیشینی داشت که بر مبنای آن، وجود و اعتبار دانشی به نام متافیزیک را تأیید نمود یا نه؟

تفطن به همین نکته بوده است که بحث از بدیهیات را در اندیشه فلاسفه مسلمان، مهم و مورد اعتنا قرار داده است. برای نمونه، صدرالمآلهین بحث مبسوطی را در باب بدیهیات اولیه مطرح نموده، این سؤال را پیش می‌کشد که آیا می‌توان علمی یقینی و قطعی به دست آورد؟ یا علم قطعی، دست‌نیافتنی است و حتی بدیهیات اولیه هم در معرض تردید و تشکیک قرار دارند؟ (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۶۰: ۱۶۶)

باری، پذیرش اولیات، به‌خصوص پذیرش آن بخش از اولیات که قضایای تألیفی هستند (نه تحلیلی)، این نتیجه‌گیری را در مورد مبنای فلاسفه مسلمان ممکن می‌سازد که: هرچند فلاسفه مسلمان در حوزه تصورات، قائل به اصالت تجربه (به معنای عام تجربه، اعم از تجربه حسی و باطنی) هستند، لیکن در حوزه تصدیقات قائل به اصالت عقل بوده، وجود گزاره‌های تألیفی پیشینی را مفروض گرفته، از این طریق امکان وجود دانشی به نام متافیزیک را مسلم می‌دانند.

دو مشکل اساسی در باب امور خارج از محدوده تجربه مشاع

در مورد واقعیاتی که کمابیش در محدوده تجربه مشاع انسان‌ها (خواه تجربه حسی و خواه تجربه درونی) قرار می‌گیرند، انسان‌ها به سهولت قادرند با بهره‌گیری از تجربه مستقیم (حسی یا باطنی) به تصور و دریافتی از این واقعیات دست یافته، متناظر با این تصورات و مفاهیم، الفاظ و کلماتی را وضع نمایند.

شکل‌گیری این مفاهیم و الفاظ، ابزاری مناسب برای شناختن و شناساندن امور واقع مشاع و قابل دسترس همگان می‌باشد. مشکل در جایی بروز می‌کند که با واقعیاتی مواجهیم که از حیطه تجربه‌های مشترک آدمیان فاصله گرفته، در محدوده تجارب نایاب یا کمیاب بشری قرار می‌گیرند.

در اینجا است که لااقل دو مشکل اساسی خودنمایی می‌کند:

اول آنکه انسان‌های فاقد این‌گونه تجارب، از چه طرق دیگری می‌توانند نسبت به این امور کسب معرفت کنند؟ دوم آنکه افراد برخوردار از این تجارب و دریافت‌های غیرمأنوس، چگونه می‌توانند دریافت خود را به دیگرانی که فاقد این‌گونه تجارب‌اند، منتقل کرده، تصویری صحیح و خالی از اعوجاج برای آنها فراهم نمایند؟ مشکل اخیر، همان معضل بیان‌ناپذیری بسیاری از تجارب وحیانی و عرفانی، در قالب زبان عرفی است؛ چراکه وضع الفاظ و ساختارهای زبانی، در ربط با واقعیات متعارف و مشترک صورت گرفته، و به همین جهت در قبال حوادث نایابی که از امور عادی و مأنوس فاصله می‌گیرند، به تنگی بیان و نارسایی زبان مبتلا می‌شویم، و به کارگیری زبان را بی‌حاصل می‌یابیم.

بیان ناپذیری تجارب عرفانی و ضیق بودن زبان عرفی برای توصیف این تجارب، سخن تمامی عرفا در تمامی ادیان است؛ (استیس، ۱۳۶۱: ۲۸۹) به تعبیر شیخ محمود شبستری:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید
چون ما از حرف خود در تنگنایم چرا چیزی دگر بروی فزائیم
(لاهیجی، بی تا: ۲ - ۴۱)

باری، مشکل بیان ناپذیری تجارب عرفانی و وحیانی اینک مورد بحث ما نبوده، آنچه مورد عنایت است مسئله اول است که برای آگاهی از امور غیرقابل تجربه، چه راههایی را می توان پیمود؟

طرق کسب معرفت نسبت به امور خارج از محدوده تجربه های مشاع

در قبال امور دور از دسترس تجربه (حسی یا باطنی)، چنانچه نتوانیم به واسطه گزاره های تألیفی پیشینی، و از طریق تأملات فلسفی، به معرفتی متعین و یقینی دست یابیم، چهار گزینه پیش روی ما قرار دارد:

۱. اینکه آدمی، حالت تعلیق^۱ به خود گرفته، از هرگونه داوری سلبی یا ایجابی نسبت به این امور اجتناب ورزد. انتخاب این گزینه و خودداری از هر گونه داوری در این نوع امور غیرمأنوس، هرچند مقتضای مسئولیت عقلانی^۲ آدمی است؛ اما از جهت دیگر، پاک کردن صورت مسئله معرفت، و به جهل، قانع گشتن است.
۲. آدمی با ایجاد زمینه هایی، درصدد دستیابی به این تجارب نایاب (یا کمیاب) برآمده، آنچه را که برای او «غیب» محسوب می شود، به «شهود» مبذل سازد و بر این اساس، دریافتی صائب و صادق به چنگ آورد. فی المثل کسی که درصدد دریافت صحیحی از مکاشفات عرفانی و واردات روحانی است، می تواند با تصفیه باطن و تزکیه نفس، برخوردار از این تجارب شده، آنها را فهم کند:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که پرس از این معانی
آنگه که بخواندت بینی وانگه که چو ما شوی بدانی^۳

روشن است که این گزینه برای همه افراد، و نسبت به همه انواع تجارب، قابل استفاده نیست؛ چراکه فرضاً تجارب عرفانی را قابل وصول برای همگان بدانیم، در قابل دسترس بودن تجارب وحیانی، برای انسان های عادی تردید جدی وجود دارد؛ هرچند عارفانی چون خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين*، و عبدالرزاق کاشانی در *شرح منازل*، «وحی نبوی» و «کشف عرفانی» را از یک سنخ شمرده اند، ولی عارفانی چون ابن عربی «وحی و علم شرایع» را علوم وهبی و غیر اکتسابی به شمار آورده اند که از مکاشفات و

1. Withhold.
2. Rational responsibility.

۳. مولوی، دیوان شمس تبریزی، غزل شماره ۳۰۹.

مشاهدات قابل اکتساب عرفانی فاصله می‌گیرد:

فالنَّبَوَاتِ كُلُّهَا عُلُومٌ وَهَيْبَةٌ، لَأَنَّ التَّبَوُّةَ لَيْسَتْ مَكْتَسَبَةً فَالشَّرَائِعُ كُلُّهَا مِنْ عُلُومِ الوَهْبِ.
(ابن عربی، بی تا، ۱ / ۲۵۴)

به‌علاوه، با تفکیک «وحی انبایی» از «وحی تشریحی» می‌توان میان سخن خواجه عبدالله انصاری و عبدالرزاق کاشانی از یک‌سو، و کلام جناب محی‌الدین ازسوی دیگر جمع نمود؛ به این معنا که سخن خواجه عبدالله را بر وحی انبایی حمل نموده، الهامات و واردات قلبی عارفان را از این سنخ شمرد، و کلام جناب ابن عربی را، همچنان که در کلمات او تصریح شده، بر وحی تشریحی حمل نمود. از این‌رو، هرچند بتوان الهامات و «وحی انبایی» را، آن هم به‌نحوی غیراکتسابی، برای برخی انسان‌های عادی، ممکن‌الوصول شمرد، باز هم «وحی تشریحی» برای انسان‌های عادی قابل دسترس نخواهد بود. (حاجی‌ابراهیم، ۱۳۸۱: ۲۸)

بر این اساس استفاده از این گزینه، دست‌کم برای داوری در مورد تجارب وحیانی، قابل توصیه نخواهد بود.
۳. توسل به «تمثیل»^۱ و بهره‌گیری از «مدل»‌سازی در تحصیل آگاهی نسبت به امور دور از دسترس تجربه (حسی یا باطنی).

۴. به سراغ کسانی برویم که از تجربه این امور برخوردار بوده، آنچه برای ما «غیب» به حساب می‌آید، برای آنها «شهود» باشد، تا به‌واسطه توصیف و تفسیرشان از آنچه تجربه کرده‌اند، برای ما نیز معرفتی حاصل آید. ناگفته نماند هرچه قرائن دال بر مصونیت صاحبان چنین تجاربی، از کذب منطقی و کذب روان‌شناختی، بیشتر گردد؛ به بیانی دیگر، هرچه شواهد صدق قولی و قائلی توصیفات انجام شده ازسوی آنان افزون‌تر شود، قوت نظری تصویر حاصل از این‌گونه توصیفات، بالاتر رفته، اعتماد به درستی چنین تصویری بیشتر خواهد گشت. از این‌رو، در مورد توصیفات انبیا از تجارب نایابشان (خاصه تجارب وحیانی)، که وجود معجزات ازسویی، و شهود سیرت و سنت آنان ازسوی دیگر، شاهد گویایی بر عصمت قولی و قایلی آنهاست؛ اگر تصویر حاصل از این توصیفات را برهانی و یقینی ندانیم، لاقلاً ناگزیریم چنین تصویری را بسیار مظنون‌الصدق به حساب آوریم.

معنای «مدل»، و معنای مراد در این نوشتار

فهم بهتر معنای مقصود از «مدل» جز با طرح مفهوم «تمثیل» و سراغ گرفتن از وجوه مماثلت (میان اصل و مدل) میسر نیست؛ از این‌رو، ضمن تعریف «تمثیل»، نکاتی را در مورد فهم امور، از طریق مدل‌سازی متذکر می‌شویم:
۱. «تمثیل» عبارت است از برگرفتن و برجسته نمودن همانندی و شباهت مشهود یا مفروض بین دو موقعیت. توضیح آنکه دو چیز را وقتی مشابه می‌گوییم که در پاره‌ای از خصائص همانند، و در پاره‌ای دیگر متفاوت باشند. این شباهت و همانندی ممکن است به صورت^۲ دو امر برگردد و یا به خاصیت^۳ آنها مربوط

1. Analogy.
2. Form.
3. Property.

باشد و یا به کارکرد^۱ آنها رجوع کند. (لازی، ۱۳۷۷: ۱۷۲ - ۱۶۲)

به هرتقدیر، تمثیل‌ها از این جهت به کار پژوهش می‌آیند که به واسطه آنها می‌توان انگاره‌ها و الگوهای مربوط به روابط پدیدارها را از یک حوزه معرفت، به حوزه دیگر توسعه و تسری داده، از این طریق، داده‌های حوزه جدید را هم‌آرایی کرده، منظم نمود.

نمونه‌ای بارز از به‌کارگیری آنالوژی‌ها در علم، تمثیل میان «بقای انواع جانوری» و «فشار جمعیت انسانی» از سوی داروین است. داروین که کتاب مالتوس (اقتصاددان انگلیسی) را درباب فشار جمعیت انسانی مطالعه کرده بود، هنگام تأمل در مورد چگونگی بقای جانوران، ناگهان به ذهنش رسید که شاید در عالم جانوران، همان اتفاقی روی داده است که به‌گفته مالتوس در جوامع بشری، در صورت بروز فشار جمعیت اتفاق می‌افتد، و بسا که مفهومی مشابه با این مفهوم، کلید تکامل موجودات جاندار را به‌دست دهد؛ به این نحو بود که نظریه داروین درباب انتخاب طبیعی^۲ شکل گرفت. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۷۵)

۲. برپایه آنچه گفته شد، وجه تشابه میان مدل و اصل می‌تواند «مماثلت صوری» باشد؛ یعنی همان روابط و معادلاتی که در مورد سیستم اصلی صادقند، در مورد مدل نیز صادق باشد. درحقیقت، مدل و سیستم اصلی دو تفسیر از ساختار ریاضی واحدی باشند. نمونه‌ای از این دست، تشابه و همانندی حرکت یک پاندول و یک مدار برقی نوسانگر است که هر دو از یک معادله ریاضی تبعیت می‌کنند. چنین همانندی و مماثلتی عمدتاً در «مدل‌های ریاضی» است. جدای از «مماثلت صوری»، ممکن است میان مدل و اصل، همانندی‌های مادی نیز برقرار باشد، یعنی جدای از روابط ریاضی یکسان، از جهات دیگری نیز میان مثال و ممثل اشتراک و همانندی در کار باشد. فرضاً بین بال‌های یک هواپیما با مدل کوچک آن که در تونل باد، تست می‌شود، همانندی وجود دارد. فیلسوفان علم این دست همانندی‌ها را «مماثلت مادی» می‌نامند. (سروش، ۱۳۷۲: ۱۲۹)

در «مدل‌های مکانیکی» معمولاً، علاوه بر مماثلت صوری بین اصل و مدل، مماثلت مادی نیز وجود دارد. ۳. براساس مباحث پیش‌گفته، می‌توانیم معنای «مدل» را این‌گونه بیان کنیم:

مدل^۳ عبارت است از مسلم‌انگاشتن و مفروض گرفتن تمثیلی^۴ سنجیده و نظام‌مند^۵ میان پدیده‌ای که قوانین و روابط آن شناخته شده، با پدیده‌ای دیگر که مورد پژوهش می‌باشد. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۹۲)

این معنا، یکی از معانی چهارگانه «مدل» در عرف فیلسوفان علم است که اصطلاحاً «مدل تئوریک» خوانده می‌شود. برای مثال در مدل اتمی بور، برای تشریح وضعیت الکترون‌ها نسبت به هسته، تمثیلی میان

1. Function.
2. Natural selection.
3. Model.
4. Analogy.
5. Systematic.

مجموعه هسته و الکترون‌ها با منظومه شمسی اتخاذ شده است بر این اساس، الکترون‌ها اجرامی در نظر گرفته می‌شوند که در مدارهایی دائروی به دور هسته می‌چرخند.

اصولاً نقش مدل‌های تئوریک این است که سیستم دیگری را که همه می‌شناسند و می‌فهمند (مثل مدل گوی‌های بیلیارد)، با انتخاب مکانیزم یا تئوری تجربی یا ریاضی موجود در این حوزه، آن را برای تبیین سیستمی که هنوز استقرار کافی نیافته و روابطش نامعلوم است، به کار می‌برند.

۴. مدل‌های تئوریک که برگرفته از حوزه‌های متعارف و شناخته‌شده هستند، متضمن مدلولات و لوازمی هستند که در ابتدا به درستی قابل تشخیص نبوده، به جهت همانندی، از مثال (مدل) به مثل (سیستم مورد پژوهش) راه می‌یابند. به بیانی دیگر مدل‌های تئوریک، معمولاً به لحاظ معرفتی غنی‌تر از دستگاه تفسیرشونده بوده، به آن مفاهیم و نسبت‌هایی را هدیه می‌کنند که در داده‌های تجربی محض یافت نمی‌شوند.

مخاطرات معرفتی استفاده از «مدل‌سازی» در فهم امور

هرچند مدل‌سازی، ابزاری بسیار مفید برای کسب معرفت، به خصوص پردازش نظریه‌های علمی است، به طوری که لرد کلونین حکم می‌کرد «مادامی که شخص مدل مکانیکی از چیزی نداشته باشد، چنان که باید و شاید آن را نمی‌فهمد»، (باربور، ۱۳۶۲: ۱۹۳) لیکن می‌بایست به مخاطرات معرفتی برخاسته از به کارگیری مدل‌ها نیز عنایت داشت.

توضیح آنکه تمثیل‌ها و مدل‌های ساخته شده برپایه آنها، صرفاً حاکی از وجود بعضی شباهت‌ها (میان مثال و ممثّل) بوده، همسانی و همانندی در همه خواص و احکام را ایجاب نمی‌کنند. به بیانی دیگر مدل‌ها، صرفاً به گونه‌ای نمادین^۱ و گزینشی^۲ از واقعیت مورد پژوهش حکایت کرده، از امر واقع به نحوی استعاری (نه تحت‌اللفظی) تصویرگری می‌کنند؛ به عبارتی روشن‌تر تمثیل‌ها و مدل‌های برخاسته از آنها هرگز این‌همانی کامل (بین مثال و ممثّل) برقرار نکرده، توصیفی جامع و مانع به دست نمی‌دهند. بر این اساس، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. در به کارگیری مدل‌ها همواره باید توجه داشت که اولاً تمثیل‌ها^۳ تنها از وجود بعضی شباهت‌ها میان مثال و ممثّل^۴ پرده برمی‌دارند، نه از همسانی و همانندی در همه وجوه؛ ثانیاً مدل‌ها تنها موجب انگیزش ذهن ما به سوی پردازش نظریه‌هایی هستند که صحت و وسقم و قلب و عیار آنها می‌بایست توسط تجربه (بیرونی یا درونی) معلوم شود؛ ثالثاً هرگز نمی‌بایست فراموش کرد که مدل‌ها نیز همچون قوانین و نظریه‌های علمی، گزینشی^۵ بوده، به همین علت تنها باز نمودی^۶ نمادین و گزینشی از واقعیت مورد تحقیق می‌باشند. (همان: ۱۹۴) به همین علت:

1. Symbolic.
2. Selective.
3. Analogies.
4. Analogue.
5. Selective.
6. Representation.

۲. چنانچه به نمادین بودن مدل‌ها توجه نشود و تمثیل‌ها ابزاری تلقی شوند که همه ویژگی‌های امر واقع را استکشاف می‌کنند، بساکه تمثیل‌ها و مدل‌ها راهزنی کرده، به‌جای آنکه ما را به شناختی حقیقی از امر واقع برسانند، تصویری پیچیده و پر اعوجاج از واقعیت به‌دست داده، خود حجاب دریافت صحیحی از واقعیت شوند. نمونه‌ای قابل توجه از این راهزنی مدل‌ها، تمثیل امواج نورانی به امواج صوتی است. این تمثیل هرچند در مراحل بسیار مفید بوده و با استفاده از انگاره‌های شناخته‌شده در حوزه امواج صوتی، شناخت چهره‌هایی از نور را میسر ساخته، لیکن مبالغه در همانندی ویژگی‌های مثال و ممثّل (صوت و نور) باعث این پندار شده که چون «صوت»، محتاج محملی مادی است، برای نور هم محملی مادی ضرورت دارد. همین اندیشه بود که مدت‌ها مایه جستجویی عبث از «اتر»^۱ گشته، (همان) سرانجام در تست‌های مربوط به نظریه نسبیت به بطلان آن فتوا داده شد.

۳. احکام به‌دست‌آمده از مدل‌ها، به‌لحاظ منطقی، از اعتباری در حد تمثیل منطقی برخوردار بوده، به‌همین جهت دریافت و آگاهی حاصل از به‌کارگیری آنها فی‌حدنفسه، ارزش چندانی ندارد، بلکه در مواردی می‌تواند مغالطه‌خیز باشد؛ نمونه‌ای از این دست، تمثیل رابطه روح و بدن به رابطه ظرف و مظروف است که موجب گردیده «تناسخ»، پدیده‌ای ممکن و معقول به‌حساب آید. بنابراین، برای افزایش قوت معرفتی احکام به‌دست‌آمده از مدل‌ها و بالا بردن ارزش معرفتی دریافت‌هایی این‌گونه، ناگزیریم احکام و دریافت‌های ناشی از تمثیل‌ها و مدل‌ها را هرچه بیشتر، بر تجربه (درونی و بیرونی) عرضه کرده، صحت‌وسقم آنها را دریابیم. این سخن، مدلولی جز این ندارد که در مدل‌های ناظر به طبیعت بیرونی، می‌بایست میزان واقع‌نمایی دریافت حاصل از مدل را با عرضه هرچه بیشتر لوازم و نتایج استخراج‌شده از مدل، بر تجربه حسی تخمین زد؛ و در مدل‌های ناظر به امور واقع کمیاب (یا منحصربه‌فرد) انفسی و درونی، با عرضه نتایج حاصل از مدل، بر واجدان این‌گونه تجارب، به‌میزان واقع‌نمایی تصویر به‌دست‌آمده پی برد.

ناکامی تحلیل سرشت وحی بر پایه مدل‌سازی و تمثیل

نمونه‌ای بارز از ناکامی تمثیل و مدل‌سازی در تصویرگری واقعیات کمیاب و غیر مشاع، مدلولات پاره‌ای از مدل‌ها، در مورد «سرشت وحی» است.

اینکه به‌راستی «حقیقت وحی انبیا» چیست؟ آیا وحی سرشتی زبانی داشته، در بستر تجربه‌ای باطنی، مطالب خاصی در قالب واژگان و ساختار زبانی معین بر پیامبر القا می‌شود؟ (نظریه وحی به‌مثابه فعل گفتاری) یا آنکه حقیقت وحی، صرفاً محتویات و مضامینی است که بر قلب پیامبر الهام می‌شود، و این پیامبر است که به این مطالب قالب زبانی می‌دهد؟ (نظریه وحی گزاره‌ای) و یا آنکه در وحی نبوی، نه گفت‌وشنودی در کار است و نه انتقال پیامی؛ و آنچه حقیقت وحی را تشکیل می‌دهد، صرفاً تجلی خاصی از خدا بر پیامبر است، و متون مقدس و تعالیم وحیانی،

1. Ether.

صرفاً تعبیر و تفسیر پیامبر از این مواجهه، و سفرنامه او از سفر روحانی‌اش می‌باشد؟ (نظریه وحی تجربی) برخی متفکران مسلمان با مسلم‌انگاشتن نظریه وحی تجربی از یک‌سو، و با تمثیل تجارب نبوی به تجربه‌های مشاعی چون شاعری و سخنوری از سوی دیگر، بسط و تکامل‌پذیری این‌گونه تجارب عادی را به وحی نبوی تسری داده، مدعی شده‌اند با رحلت پیامبر، هرچند سلسله انبیا به پایان رسیده و دیگر پیامبری با رسالتی جمعی ظهور نخواهد کرد، لیکن باب تجربه دینی بر دیگران بسته نیست، و آدمی می‌تواند با برخورداری از تجارب باطنی و مواجهه عرفانی نه‌تنها به بسط تجربه نبوی بپردازد، (سروش، ۱۳۷۸: ۱۳) بلکه چه‌بسا از ادواق و حالاتی برخوردار شود که احساس کند نیازی به پایبندی دین خاتم نیست و تنها به تکالیفی که بین خود و خدا احساس می‌کند، می‌باید ملتزم گردد. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲)

بی‌آنکه بخواهیم از درستی یا مدلل بودن نظریه وحی تجربی سخن گفته، یا بر مغایرت آن با نصوص قرآنی، احتجاج کنیم (برای بحث مستقل در این زمینه نگاه کنید به: حاجی‌ابراهیم، ۱۳۸۱، ۲۸ به بعد)، تنها درصدد بیان این نکته هستیم که وحی نبوی را تجربه‌ای چون سخنوری قلمداد کردن، چیزی جز کار پاکان را از خود قیاس گرفتن و همسری با انبیا برداشتن نیست:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بسته‌خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	هست فرقی در میان بی‌منها
هر دو صورت گر به هم مانند روانست	آب تلخ و آب شیرین را صفاست
جز که صاحب ذوق کشناسد بیاب	او شناسد آب خوش از شوره آب

(مولوی، ۱۳۸۸: دفتر اول، ابیات ۳۰ - ۱۷)

و البته چنین تمثیلی، معلوم نیست که تصویری قابل اعتماد از حقیقت وحی به‌دست دهد. خصوصاً وقتی چنین نتایجی را با نصوص دینی مقایسه کرده، تعبیری چون آیات سوره شعرا را مشاهده می‌کنیم:

وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. (شعراء / ۱۹۵ - ۱۹۲)

و این قرآن به حقیقت از جانب خدای عالمیان نازل شده. (جبرئیل) روح‌الامین (فرشته بزرگ خدا) آن را نازل گردانیده. و آن را بر قلب تو فرود آورده تا از عقاب خدا بترسانی به زبان عربی فصیح.

حتی اگر این آیات را سخن خدا ندانیم و بنابر نظریه‌فائلین به وحی تجربی، مشی نماییم که این جملات را سخن پیامبر می‌دانند، می‌بایست در مبانی و نتایج نظریه وحی تجربی تردید جدی کنیم.

نتیجه

از منظری معرفت‌شناختی، مطالب پیش‌گفته، معنایی جز این ندارد که اکتساب دریافتی صحیح، و اخذ تصویری قابل اعتماد از امور واقع (خواه این امور، درونی باشند، خواه بیرونی، مشاع باشند یا کیمیا یا نایاب)، جدای از پاره‌ای از داوری‌های تألیفی پیشینی (که از سنخ تأملات فلسفی بوده، معمولاً اندک و غیر وافی‌اند) می‌بایست به تجربه‌ای (درونی یا بیرونی) تکیه زند.

لازمه این سخن، آن است که فهم صائب امور خارج از دسترس تجربه‌های مُشاع، مستلزم رجوع به واجدان این‌گونه تجربه‌های کیمیا (یا نایاب) است. در چنین مواردی می‌بایست آنچه را که برای ما «غیب» محسوب می‌شود، در پرتو «شهود» صاحبان چنین تجاربی دریافته، تنها به تمثیل و مدل‌سازی دل خوش نکرد.

به‌همین جهت در مقام دریافت حقیقت وحی از یک‌طرف، و فهم بسط‌پذیری / ناپذیری آن از طرف دیگر، گریزی نداریم که از انبیا (یعنی واجدان این‌گونه تجارب) استمداد جسته، با عرضه برداشت خود، بر سخنان آنان، دریافت خویش را محک بزنیم.

مدلول سترگ این سخنان، آن است که در حیطة اموری که از حوزه شهود عامه آدمیان فاصله گرفته، نسبت به آنان، «غیب» به حساب می‌آید، تمثیل و مدل‌سازی از کار فروبسته معرفت، گره‌ای نگشوده، کارآمدی و اعتماد‌پذیری نتایج حاصل از آن می‌بایست با معیار دیگری سنجش شود.

به‌بیانی دیگر در این‌گونه امور، منظر بیرون‌دینی (که عمدتاً بر استدلال‌های تمثیلی و نتایجی ظنی استوار است)، تقدّمی منطقی بر منظر درون‌دینی نداشته، می‌بایست دست مسئلهت به‌سوی وحی و متون دینی گشود و در شناخت آنچه که «غیب» به حساب می‌آید، به دستان پر عطای وحی چشم دوخت:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم آه اگر خرّقه پشمین به گرو نستانند

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. استیس، و.ت.، ۱۳۶۱، *فلسفه و عرفان*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۴. باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بلاتیان، محمدرضا و بمانعلی دهقان منگابادی، ۱۳۸۷، «ماهیت وحی و مسئله تساوی ادیان»، *اندیشه نوین دینی*، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۱۳، ص ۱۹۱ - ۱۶۱.

۶. حاجی ابراهیم، رضا، ۱۳۸۱، *نگاهی بر بسط تجربه نبوی*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. _____، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۹. _____، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی و نبوت»، *ماهنامه آفتاب*، ش ۱۵، ص ۸۰-۶۷.
۱۰. شوان، فریتوف، ۱۳۸۱، *گوهر و صدف در عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.
۱۲. _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____، بی تا، *الاسفار الاربعة*، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی.
۱۶. _____، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان، مؤسسة الاعلمی.
۱۷. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*، قم، معاونت امور اساتید معارف اسلامی.
۱۸. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۳، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.
۲۰. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. کرم، یوسف، بی تا، *فلسفه کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چ ۱.
۲۲. کورنر، اشتفان، ۱۳۶۷، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، حبیبی.
۲۳. لازی، جان، ۱۳۷۷، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، سمت.
۲۴. لاهیجی، محمد، بی تا، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، کتابفروشی محمودی.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۴ ق، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
۲۶. _____، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ ج، قم، صدرا.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۳، *کلیات دیوان تبریزی*، تهران، شقایق.
۲۸. _____، ۱۳۸۸، *مثنوی معنوی*، تهران، نشر محمد ﷺ.
۲۹. نقیب‌زاده، عبدالحسین، ۱۳۶۷، *فلسفه کانت*، تهران، آگاه.
30. Dancy, Jonathan, 1985, *An introduction to contemporary epistemology*, NewYork: Basil Black well.
31. Edwards, Paul (ed.), 1967, *Encyclopedia of philosophy*, NewYork, Macmillan.
32. Hume, david, 1955, *A treatise of Human nature*, e. d. L. A. Selby - Bigge Reference USA, Oxford University Press.