بسمه تعالی

جلسه دوم جامعه شناسی معرفت

استاد: حجه الاسلام و المسلمین سوزنچی

ترم دوم 94-95

بسم ا... الرحمن الرحیم

جلسه دوم جامعه شناسی معرفت

استاد: حجه الاسلام و المسلمین سوزنچی

سه سوال اصلی در کتاب کنوبلاخ مطرح شده بود که کنوبلاخ در کتاب خود غیر از سه سوال اصلی مربوط به جامعه شناسی معرفت، چندین سوال فرعی نیز مطرح کرده است (ص27) که می توانیم بگونه ای آنها را به سوالات اصلی و بویژه سوال سوم برگردانیم. نکته اصلی سوال سوم این است که: اگر معرفت امری بین الاذهانی است پس بین الاذهانی بودن است که به معرفت اعتبار می بخشد که در اینصورت کل معرفت تبدیل به یک پدیده اجتماعی می شود نه پدیده ای شخصی. یعنی اعتبار معرفت شناختی آن به آدم هایی است که به آن اعتبار می بخشند. بعنوان مثال برخی از آدم ها مسئله مفید بودن یا مفید نبودن را مبنایی برای معتبر دانستن معرفت تعریف کرده اند. به هر حال اگر اکثر سوالات فرعی را بخوانید می توانید آنها را به سه سوال اصلی برگردانید.

بیان دو نکته تکمیلی قبل از ورود به بحث اصلی

**نکته اول: نسبت جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی**

در دسته بندی مربوط به جدول رشته های مربوط به معرفت، جامعه شناسی معرفت بسیار نزدیک به معرفت شناسی است.

معرفت شناسی در حال بررسی نسبت بین فاعل شناسا و معرفت است درحالیکه جامعه شناسی معرفت بدنبال بررسی خود ذات جامعه و معرفت است. یعنی درصدد بررسی معرفتی است که توسط جامعه در حال انتقال است و از سوی دیگر جامعه نیز ساختار خودش را بر آن اعمال می کند.

همچنانکه می دانید ما لفظ را در ازای معنا و همچنین مفهوم را هم در ازای مصداق داریم. حال این سوال مطرح است که آیا معنا و مفهوم یکی هستند یا دوتا؟ به نظر می‌رسد اگر معرفت را در نسبت با لفظ بنگریم به آن مفهوم گفته می شود اما اگر آنرا در نسبت با واقعیت خارجی بنگریم به آن معنا می گوییم؛ و می‌توان گفت اینها دو زاویه معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت است:

معرفت شناسی بشدت ناظر به رابطه مفهوم و مصداق بحث می کند. یعنی دغدغه معرفت شناسی این است که آیا این معرفتی که در ذهن ماست مطابق با واقع است یا خیر؟ چه نسبتی با خارج برقرار می کند؟

اما جامعه شناسی معرفت در حال مشاهده معرفت از زاویه لفظ و معنا می باشد. زیرا وقتی معنا می خواهد در قالب لفظ یا همان ساختارهای زبانی - بعنوان مهمترین عنصر یا ساختار تحمیل کننده از سوی جامعه به معرفت – قرار بگیرد چگونه این ساختارها، معرفت را دستکاری می کنند؟

با یک مثال می‌توان این اثرگذاری زبان در اصل معرفت را توضیح داد. ظاهرا رنگ «آبی» در زبان فارسی وجود نداشته و دو سه قرن است وارد زبان فارسی شده است (در کل اشعار حافظ و سعدی کلمه »آبی» به معنای «رنگ آبی» وجود ندارد (جستجو از طریق <http://ganjoor.net/>) ظاهرا بر همین اساس است که فیروزه‌ای را هم سبز فیروزه‌ای می‌نامیدند. یعنی رنگ آبی در دل رنگ سبز فهمیده می ش. وقتی شما به چیزی می گویید سبز، درحقیقت دریافت حسی (یا ادراک خودت را ) مقوله بندی کرده ای که با این مقوله بندی ادراک خاصی نسبت به رنگ سبز پیدا می کنید. به گونه ایکه همه سبزها را به یک شکل می بینید و بین آنها با آبی فرق می‌گذارد. اما زمانی که لفظ آبی در یک زبان وجود ندارد افراد آن زبان وقتی مقوله بندی می کردند واقعیت را همه سبزها و آبی‌های ما را یک کاسه می کردند و اگر کسی می خواست چیزی را که مخاطبش ندیده توصیف کند و کلمه سبز را به کار می برد مخاطب به تمایز اشیای آبی و سبز پی نمی برد و از آن مهمتر وقتی ما چیزی را با مفهوم سبز در ذهن خود ثبت می کنیم بعد از گذشت زمان طولانی یادمان می رود کجای طیف سبز بود اما می دانیم قرمز نبود؛ حالا کسی که در زبانش آبی و سبز ما یکی است وقتی زمان طولانی می‌گذرد ببینید چقدر واقعیتها با هم خلط می شود. یعنی این معنا یا معرفتی که ما از واقع بدست می آوریم در این قالب زبانی است که ابعاد اجتماعی بر آن اثرگذاری می کند؛ و اینجاست که نسبت معرفت و جامعه خیلی واضح است و جامعه شناسی معرفت به این مسائل می پردازد. (اینجا از آنجاهایی است که می توان کاربرد اصول فقه را در جامعه شناسی معرفت دید. چرا که مسئله بررسی نسبت لفظ به معنا را در آنجا می توان بخوبی بحث کرد.)

در جلسه قبل هم اشاره شد که جامعه شناسی چهار مطلب را بعنوان پیش فرض های جامعه شناسی معرفت در نظر دارد که عبارتند از:

1. انسان که وارد جامعه می شود شناخت بالفعلش کم است و جامعه دارد آنرا رقم می زند.
2. زمانی معرفت با معنا می شود که بین الاذهانی باشد یعنی دیگران هم بتوانند بفهمند.
3. معرفت را توسط مقوله های اجتماعی از پیش موجود مخصوصا زبان دریافت می کنیم.
4. زمانی ادراک ما تبدیل به معرفت می گردد که قراردادهایی به ازای آن در جامعه وجود داشته باشد.

و اشاره کردیم که ما در آموزه های خود معادل پیشفرض اول بحث نظریه تذکر افلاطون و بحث کاملا اسلامی اش هم بحث عالم ذر را داریم. هردو این بحث ها می گویند که انسان وقتی وارد عالم می شود چیزهایی را از قبل با خود دارد.

به ازای پیش فرض دوم حرف بسیار مهم ما اتحاد عاقل و معقول است. یعنی بین الاذهانی بودن در اتحاد عاقل و معقول فعال ایجاد می شود نه درون متن جامعه.

به ازای پیش فرض سوم نظریه وضع الهی را در اصول داریم که مرحوم نائینی به آن قائل بودند، در اینجا قابل طرح است و بشدت قابل دفاع است. البته مراد این نیست که خدا آمده و تک تک زبان ها را به بشر یاد داده است که اتفاقا این تلقی بهیچ وجه قابل دفاع نیست.

به ازای پیش فرض چهارم همین نظریه وضع الهی قابل طرح است بدینصورت که آیا مقوله های زبانی جعل محض است یا یک گونه مداخله از ماوراء آن رویداد رخ داده است.

خلاصه اینکه جامعه شناسی معرفت دارد بررسی می کند که جامعه چگونه و در کجاها دارد بر معنای درون ذهن من اثر می گذارد و جامعه در جایی که دارد بر معنای ذهنی ما تعینات ایجاد می کند بسیار اثرگذار بر معنا خواهد بود.

جامعه شناسی معرفت این مسئله برایش مهم است که بداند آیا بعد از تحلیل ساختارها آیا نسبتی بین معنا و واقع باقی می ماند؟ از اینجاست که به معرفت شناسی نزدیک می شود. در حقیقت جامعه شناسی معرفت از سمت لفظ به معرفت ورود یافته و از سوی معنا از آن سر در می آورد. اما معرفت شناسی از سمت معنا بسراغ فاعل شناسا می رود که البته این فاعل شناسا، شخصیتی اثرپذیر از جامعه است و از این طریق می توان دریافت که رگه هایی از جامعه شناسی معرفت در معرفت شناسی یافت می شود. در حقیقت جامعه شناسی معرفت در مرز معرفت شناسی و جامعه‌شناسی قرار می گیرد. بعبارت دیگر معرفت شناسی متفاوت و متمایز از جامعه شناسی است و از آن فاصله قابل توجه و مرز مشخصی دارد اما جامعه شناسی معرفت در بین آنها و بسیار نزدیک به هر دو قرار دارد. حتی برخی ها هم معتقدند که جامعه و معرفت یک چیزند لذا از این منظر جامعه شناسی همان معرفت شناسی است.

**نکته دوم: تفکیک تصور و تصدیق در حوزه معرفت‌شناسی، به عنوان الگویی برای تفکیکی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت**

همچنانکه می دانید علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می شود و نوع حصولی اش هم به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می شود. علمی که بین انسانها انتقال می‌یابد، علم حصولی است اما این سوال و مسئله وجود دارد که بالاخره علم تصور است یا تصدیق؟ منطق که هر دو را علم می داند: در بحث هایی که گفته می شود که علم صورت ذهنی است، صورت خیالی است یا صورت عقلی است یا اتحاد عاقل و معقول است و غیره... در این نوع تعاریف درحقیقت مدل تصوری از علم در مد نظر ماست؛ اما در جایی که علم را در مطابقت با واقع تعریف می کنیم یا شرط علم، صادق بودن یا کشف واقع باشد و مواردی از این دست، در این نوع تعاریف در حقیقت مدل تصدیقی از علم در ذهن می باشد.

بعنوان مثال آقای مصباح وقتی از زاویه تصدیقی وارد می شود و آنرا مهم می داند دیگر تصور را اصلا علم نمی داند. اما وقتی از این سمت - که می خواهید ماهیت ادراک را تحلیل کنید- وارد شوید، بشدت رویکردهای تصوری مهم می شود به گونه ای که دیگر تصدیق را هم تصور موضوع، محمول و نسبت میان آندو تعریف می کنید (یعنی گویی تصدیق به تصور فروکاسته می‌شود). اما همینجا هم اختلافات جدی هست: آیا تصدیق مجموع موضوع و محمول است؟ یا عبارت از مجموع موضوع، محمول و نسبت است یا تصدیق، موضوع، محمول، نسبت و حکم است؟ مثلا می‌دانید که علامه طباطبایی حکم را فعل نفسانی می داند و کاری می داند که ما انجامش می دهیم و آنرا بی ارتباط با حقیقت علم می داند.

به نظر می‌رسد در فضای کلی منطق هم تصور و هم تصدیق هر دو علمند بدین صورت که وقتی از سوی بررسی ادراک به آن می نگرید علم تصوری پررنگ تر می شود و وقتی که از سوی مطابقت با واقع بنگرید نوع تصدیقی آن بسیار پررنگ می شود. می‌دانیم که اقسام در عین اینکه قسیم همدیگر (متباین) هستند در مقسم باهم مشترک‌اند، توجه به این نکته در تحلیلها خیلی کمک می‌کند. این نوعی وحدت در عین کثرت است. اقسام از جهت اینکه قسیم همدیگرند متباینند و در عین حال هردو از یک مقسم مشترک صادر شده اند. با این توضیح شاید دیدگاه صحیح این باشد که هم تصور علم است و هم تصدیق و این دو واقعا از جهتی با هم متباینند و نمی‌توان آنها را به هم ارجاع داد؛ اما از این جهت که هر دو علمند و مقسم مشترکی دارند در علم بودن واحدند. با این حال، دانستن اینکه این بحث از سنخ تصوری است یا تصدیقی باعث می شود که راحتتر بتوانید در فهم مطلب پیش برود.

همانطور که میدانید منطق ارسطویی نُه بخشی است و حال آنکه بوعلی در اشارات منطق جدیدی تدوین کرده است که دو بخشی است. (بوعلی منطق شفا را در همان فضای نه بخشی ارائه کرده است و مرحوم مظفر ایندو را با محوریت منطق دوبخشی تلفیق نموده است) که یکی منطق تعریف است و دیگری منطق حجت؛ که هرکدام قواعد مستقل مخصوص به خود با انواع متفاوت را دارند و در واقع از همین دوگانه تصور و تصدیق ریشه می‌گیرند. ضوابط حاکم بر تعریف غیر از ضوابط حاکم بر استدلال است در عین حال هیچکدام ناقض دیگری نیست. از چالش های اساسی اینست که ما بدیهی را در تصدیق تعریف می کنیم و سپس می خواهیم در تصورات هم بدیهی قائل شویم. تصور بدیهی یعنی چی؟ ضابطه‌اش چیست. آیا تصوری که با دیدن حاصل شود، بدیهی است یا تصوری که به هیچ تصور دیگر نتواند ارجاع یابد بدیهی است یا ... ؟

حال با توجه به نکات مطروحه شما وقتی وارد بحث جامعه شناسی معرفت می شوید متوجه خواهدی شده که یک دسته از مسائل و بحث ها از سنخ اولی (شبیه علم به منزله تصور) است و دسته­ی دیگر از بحث ها از سنخ بحث دومی (شبیه علم به منزله تصدیق) است که توجه به این نکته مهم مانع از خلط بحث ها در جامعه شناسی معرفت می شود.

مثلا بحث نسبت معنای ادراک شده با ساختارهای اجتماعی و زبانی در حقیقت توضیح جامعه شناسی معرفت از منظر بحث اول است؛ اما بحث اثرگذاری جامعه در تصدیق و اذعان به یک گزاره (علمی)[[1]](#footnote-2) در حقیقت توضیح جامعه شناسی معرفت از منظر بحث دسته دوم می باشد.

آیا تفاوت جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم از سنخ تفاوت معرفت شناسی با فلسفه علم است؟

می‌دانیم که دو رشته متمایز داریم به نام معرفت‌شناسی و فلسفه علم:

* موضوع معرفت شناسی گزاره ها یا واحدهای معرفتی است. (مانند این گزاره ها: آیا گزاره تجربی معتبراست؟ آیا گزاره نقلی معتبر است؟ آیا درک ما با واقع مطابق است؟)
* موضوع فلسفه علم نظام های معرفتی است.(مانند: فیزیک، شیمی، اقتصاد، فقه و ...)

حال این سوال مطرح است که آیا تفاوت جامعه شناسی معرفت با جامعه شناسی علم از جنس همین تفاوت بین معرفت شناسی و فلسفه علم است؟ پاسخ آنست که خیر این دو دو اصطلاح دیگرند. در واقع آن تقسیم ناشی از این بود که محور تقسیم «خود ادراک» بود که به عنوان واحد معرفتی یا نظام معرفتی ملاحظه می‌شد. اما اینجا محور تقسیم «حیث اجتماعی معرفت است» و لذا دو کلمه «معرفت» و «علم» به عنوان دو امر اجتماعی ملاحظه می‌شوند. البته در جایی ندیدم که کسی به این تفاوت تصریح کند و برخی بحثهای جامعه‌شناسی علم را به عنوان شاخه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت آورده‌اند (مانند همین کنوبلاخ) یا بالعکس؛ اما وقتی انسان نوشته‌های این دو را مقایسه می‌کند می تواند بگوید در جامعه‌شناسی علم خود علم را بعنوان یک پدیده اجتماعی در نظر گرفته‌اند و آن را به لحاظ جامعه شناسی مورد بررسی قرار می‌دهند؛ اما در جامعه شناسی معرفت آنها بدنبال بررسی این موضوع هستند که ذات واقعیتی بنام معرفت با ذات واقعیتی بنام جامعه چیست و این دو چگونه در حال تعامل و ارتباط است؟ در واقع، جامعه‌شناسی علم به تحلیلهای جامعه‌شناختی نزدیکتر است و جامعه‌شناسی معرفت‌شناسی به تحلیلهای فلسفی.

**فضای نسبی‌گرایی، مشکل مهم جامعه‌شناسی معرفت**

جا دارد به این مسئله تأکید شود که ادبیات جامعه شناسی معرفت به گونه‌ای است که بشدت انسان را نسبی گرا می کند. لذا بیان برخی نکات در این درس برای رهایی از افتادن در دام نسبی گرایی و شکاکیت لازم است:

1) تفکیک دلیل و علت

دکتر سروش بحثی را «در باب علت و دلیل» در انتهای کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی و هم در انتهای کتاب فلسفه علم‌الاجتماع آورده است که:

پذیرش مطلب گاهی تابع علت است و گاهی تابع دلیل. یعنی گاهی اوقات پذیرش مطلبی از طرف شما تابع یک دلیل است و گاهی هم بدون دلیل مطلبی را پذیرفته اید. مثلا خرافات را که معمولا کسی آنرا بدون دلیل می پذیرد درحقیقت چیزی باعث می شود که فرد آنرا بپذیرد. سروش نام آنرا علت می گذارد.[[2]](#footnote-3) نکته مهمی که توضیح می‌دهند این است که اگر کسی برای مطلب خود دلیل داشته باشد همان برای پذیرفتن مدعایش کافی است و لو اینکه هر انگیزه دیگری هم داشته باشد؛ اما زمانی موجه است که پای بحث از انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی را در پذیرش یک امر باز کنیم که دلیل گوینده واقعا دلیل نباشد.

نکته قابل استفاده از این مطلب برای جامعه شناسی معرفت اینست که وجود ریشه های غیرمعرفتی برای پذیرش یک معنا منطقا به معنای عدم وجود ریشه های معرفتی برای آن نیست. دانستن این نکته از این جهت مهم است که در جامعه شناسی معرفت - که بشدت بدنبال یافتن ریشه های غیرمعرفتی یک معرفت است - ما از خطر انکار معرفت های درست مصون نگه داشته خواهیم شد. یعنی اگر همه حرف های شما در مورد حقیقتی درست هم باشد منطقا دلیل نمی شود که علاوه بر آنها ریشه های غیرمعرفتی‌ای برای پذیرش آن مطلب در شما وجود ندارد؛ پس تلازمی بین وجود «ریشه‌های غیرمعرفتی یک باور» با عدم «دست‌یابی به حقیقت» در کار نیست. در حقیقت در جامعه شناسی معرفت علت های غیرمعرفتی آنقدر پررنگی می شود که افراد تصور می کنند که معرفت یعنی همین علت های غیرمعرفتی؛ و خطرش اینست که افراد وقتی در باورهای افراد (خصوصا باورهای دینی) عناصر پررنگ و ریشه های غیرمعرفتی فراوان بدست می آورند، کلا آنرا یک پدیده غیرمعرفتی می پندارند.

حالا خود دکتر سروش در همین مقاله ناخودآگاه مرتکب همین اشتباه می‌شود. یعنی اگر بپذیریم که عناصر غیرمعرفتی هم در پذیرش مطلب گاه دخالت دارند (که سخن درستی است) منطقا نتیجه نمی‌شود که «پذیرش مطلب را به دو قسم گذر معرفتی (گذر منطقی) و گذر روان‌شناختی (یا جامعه‌شناختی) تقسیم کنیم و همواره خود را هنگام قضاوت درباره آرای دیگران بین این دو شق محصور ببینیم.

توضیح مطلب اینکه: «گذر منطقی» همان نتیجه منطقی دلیل یا دلایل می باشد. در مقابل «گذر روانشناختی» را داریم. این نکته که فرد باید منطقا یک نتیجه را بگیرد اما در واقع منطقا آن نتیجه را نمی‌گیرد (یا بالعکس، منطقا نتیجه نمی‌شود اما وی نتیجه می‌گیرد) را «گذر روانشناختی» می نامند. (بعنوان مثال اگر کسی از دو دلیل «الف، ب است» و «ب، ج است» اثبات کرد که «خدا هست». حال اگر ما با نشان دادن اینکه «الف، ب نیست» نتیجه بگیریم که «خدا نیست» دچار «گذر روانشناختی» شده ایم. زیرا اگر دلیل شما رد شود فقط مدعای شما مشکوک می شود نه آنکه رد شود. یعنی نتیجه این نمی شود که پس «خدا نیست» بلکه نتیجه فقط اینست که «دلیلتان در اثبات خدا غلط بود.» این همان مغالطه رد دلیل بجای رد مدعاست که یک گذر روانشناختی است زیرا معمولا ما بلحاظ روانشناختی ما از رد دلیل رد مدعا را نتیجه می گیریم.) گذر روانشناختی یعنی آنکه انسان نتیجه غلطی را بر مبنای گذر منطقی بدست نیاورد بلکه بسبب تأثیرات روانشناختی بدست می آورد. (البته گاهی هم تأثیرات جامعه شناخی سبب اتخاذ نتیجه غلط می شود که در آنصورت می‌توان آن را «گذر جامعه شناختی» نامید.)

هرچند این تقسیم بلحاظ منطقی شق سومی ندارد اما در عالم واقع و به لحاظ جامعه شناختی ممکن است به شق سومی برسیم مثلا با بررسی مردم در می یابیم که مردم حقایق و شناخت خود را نه فقط بر مبنای ریشه های غیرمعرفتی و نه فقط بر مبنای ریشه های معرفتی بلکه گاهی بصورت تلفیقی از هر دو (باهم) در خود می یابند. اتفاقا اغلب ما هم یافته هایمان از نوع شق سوم است. یعنی دلیل مسلمان بودن ما یکی پدر و مادر خوب است و دیگر هم علم ماست. لذا اگر شما پنج دلیل برای اثبات خدا داشته باشید و کسی تمام این پنج دلیل شما را رد کند آیا فکر می کنید در وجود خدا شک خواهید نمود؟! شک نخواهید نمود بلکه نهایتش خواهید گفت که باید بررسی بیشتری در این مورد انجام دهم. اما آیا چون چنین هستیم یعنی واقعا هیچ دلیلی دلیل نیست؟ یعنی اگر کسی به چیزی به خاطر تلقین محیطی باور داشت بعد با جستجوی منطقی دلیلی بر آن هم یافت؛ الان این باور فقط محصول تلقین محیط است یا محصول تعامل این دو؛ به نحوی که حتی اگر آن تلقین هم کاملا زدوده شود باز همان دلیل پشتوانه‌ای برای بقای اعتقاد به آن باور خواهد بود؟

خلاصه کلام اینکه در جامعه‌شناسی معرفت به شما نشان می‌دهند که چه‌اندازه عناصر جامعه‌شناختی در باورهای عمومی ما وجود دارد؛ اما اینکه وجود اینها لزوما به معنای بی اعتباری معرفت‌شناختی آن باورها باشد نیازمند دلیل مستقلی است. بله، نشان دادن هر ریشه غیرمعرفتی امکان تزلزل‌آفرینی در باور مربوطه را مهیا می‌کند؛ اما زمانی تزلزل کامل در آن می‌افکند که بتواند نشان دهد هیچ عامل معرفتی هم در کار نبوده است (یعنی همه ادله شخص هم مخدوش است) در حالی که غالبا با همان گام اول (شواهد دخالت عناصر غیرمعرفتی) نتیجه‌ای از جنس گام دوم (عدم وجود عناصر معرفتی)‌را می گیرند و این خودش مصداقی از ارتکاب خلط دلیل و علت است.

چگونگی ورود کم‌آسیب به وادی جامعه شناسی معرفت

هنگامی که ما قصد داریم وارد یک حوزه مطالعاتی یا فضای معرفتی جدید بشویم این ورود دو گونه می‌تواند باشد. یک گونه اینست که فضای کلاسیک آن در مجموع مورد قبول ماست و گونه دیگر آنست که بالعکس فضای کلاسیک آن مورد قبول ما نیست.

اگر نظریه پارادایم های کوهن را در نظر بگیریم نکته فوق ناظر بر فضای علم عادی کوهن است. تمام نظام های آموزشی اعم از دانشگاهی و حوزوی اعم از شیعه، سنی، بودا و ... فرضشان بر این است که فضای کلاسیک خودشان اجمالا قابل قبول است. یعنی مطالبی که گذشتگان تاکنون گفته اند هرچند که اشتباهاتی هم داشته اند اما در مجموع درست بوده است لذا آنها را یاد گرفته و در همین فضا آنها را بعداً مورد نقد قرار می دهیم. اگر هم بعدا بخواهد نقد بقدری باشد که فضای بحرانی ایجاد نموده و علم را بطور کامل متحول نماید باز لازمست که در ابتدا فضای کلاسیک موجود مورد مطالعه قرار گیرد.

در این حالت در گام اول به سنت های پژوهشی موجود عمل می کنیم. یعنی تلمذ نموده و طبق روال موجود تحصیل علم را آغاز می کنیم. در این ادبیات علم کاملا خودجوش بوده و توصیه بردار نیست. به عبارت دیگر هر طور که اساتید بگویند درس می خوانیم. کتاب ها را به ترتیبی که اساتید بفرمایند، می خوانیم. اختلافات اساتید هم در این زمینه جزئی است. در فضای علم عادی شما در فضای یک پارادایم در کسب علم پیشرفت می کنید. البته ممکن است خود شما کسی باشید که قرار است بعدا در علم عادی، بحرانی را ایجاد نماید. یعنی خلاهای برجسته ای یا بقول کوهن معمای حل نشده ای را پیدا کنید و معماها را آنقدر زیاد کنید که بعنوان متفکر برجسته همه چیز را بهم بریزید. ( همانند کاری که ملاصدرا و شیخ اشراق نسبت به قبلی ها کردند.) اما باز شروع کارتان از همراهی با فضای کلاسیک بوده است.

اما در حالت یا گونه دوم یعنی حالتی که فضای کلاسیک حوزه مطالعاتی جدید اجمالاً مورد قبول شما نیست شما باید چه کنید؟ مثلا فرض کنید عده‌ای معتقد به وجود ارواح خبیثه‌ای هستند و تمام معالجات پزشکی را بر این اساس انجام می دهند و شما در حالی که (بر اساس دلیل موجهی) وجود چنین ارواح تاثیرگذاری را منکرید، می‌خواهید از روشهای معالجه آنها سردرآورید. یا مثلا می‌خواهید قصد دارید نزد آتئیست ها (منکران خدا) ادله رد خدا را بخوانید تا از منطق آنها آگاه شوید. خوب فضای علمی کلاسیک آنها در مجموع مورد قبول شما نیست. حتی گاهی اوقات شما یک بعنوان یک فرد صفر کیلومتر و تازه وارد در این فضای علمی جدید، احساس می کنید که لازم بود که کسی مثل ملاصدرا یا شیخ اشراق در آن حوزه علمی می بود. یعنی به بحران‌زا بودن علمی آگاهی اجمالی دارید اما توان بحرانی کردن آنرا ندارید، چه برسد به ایجاد یک علم عادی دیگر. اینجا تکلیف چیست؟ حال که قصد ورود به چنین فضای آسیب زایی دارید چه باید بکنید؟ طبیعی است که هریک از این حوزه ها برای خود برنامه درسی مشخص و مرتبی دارند که باعث استیلای علم خودشان می شود. در واقع از طرفی نگرانیم نکند با تن دادن به برنامه درسی آنها و در فضای آنها نفس کشیدن، کاملا مثل آنها شویم؛ از طرف دیگر، به هر دلیلی ورود جدی و عمیق در آن عرصه را بر خود لازم می‌دانیم

به نظر می‌رسد با توجه به نکاتی که در ابتدا درباره غلبه فضای نسبی‌گرایی در این رشته گفتم (و فرض هم بر این است که نسبی‌گرایی در مجموع یک بیراهه است زیرا حداقل اینکه خودش را نابود می کند) این رشته را این گونه باید دید و لذا در اینجا قصد داریم نکته هایی را جهت ورود بدون آسیب در این حوزه های معرفتی مطرح نماییم.

در این وضعیت ها دو آسیب جدی شما را تهدید می نماید.

* اول آنکه در آن فضا تدریجا هضم می شوید و بطور کامل در آن حوزه فرورفته و معتقد آن می شوید.
* دوم آنکه فعالیت های شما هدر رود. که این خود دو وجه دارد.

1. **انفعال محض:** این وضعیت که بسیار فراوان در میان طلاب رشته های مختلف دیده می شود، فرد در آشفتگی باقی می ماند و همه چیز را بشکل غرولند زیر سوال می برد و به این شیوه خود را اقناع می کنند. فرقش با هضم در اینست که در آن حوزه فرو نمی رود اما عملا هم دست به هیچ کار هم نمی زند. یکی از اساتید از قول حضرت استاد بهجت نقل می کردند که:

***«****در قبال تلاش وهابیت و اهل سنت ما دلمان خوش است که بر حقیم. برای همین کاری انجام نمی دهیم.»*

این فرمایش حضرت آقای بهجت دقیقا یعنی انفعال محض. فقط خود را برحق می دانیم و از آنها بد می گوییم و دست به کاری هم نمی زنیم بلکه فقط دلمان خوش است که آنها بد هستند.

1. **توهم فعال بودن.** در این حالت فرد در حالیکه هنوز مسئله برایشان بخوبی هضم (بمعنای فهم) نشده اقدام به ارائه نظریه می کنند. این مسئله خصوصاً در دوره دکتری و در رساله ها بسیار قابل مشاهده است. سریع وارد یک وادی سنگین می شود و دست به تئوری می زند و از نظر خودش هم درحال کن فیکون کردن است در حالیکه کسی که مطلب را می فهمد، می داند که سخن او نه در حد یک تئوری قابل اعتناست و نه کن فیکون کرده است. نتیجه این می شود که این افراد بسرعت دچار وضعیت توهم توطئه می شوند. زیرا وقتی جامعه علمی به او به جهت سطحی بودن حرف هایش توجه نمی‌کند تصور می کند که جامعه علمی نسبت به او دست به توطئه زده است. او به زعم خود توهم فعال بودن و مورد توطئه دیگران قرار گرفتن را دارد. (البته گاهی هم واقعا در مقابل یک سخن جدید موضع‌گیریهای غیرمنطقی‌ای در جامعه علمی می‌شود که واقعا از جنس توطئه است! و نمی‌خواهم بگویم هرچه جامعه علمی بدان بی‌اعتنایی کرد لزوما بی‌ارزش است – خصوصا در کشور ما که اصلا جامعه علمی‌مان عمدتا جامعه مدرکی است نه جامعه علمی- اما به نظر می‌رسد که بسیاری هم دچار توهم توطئه هستند)

حال سوال اینجاست که چه کنیم که در این وضعیت نیفتیم؟

در این باره حدیثی از حضرت امیرالمومنین (ع) در نامه 31 نهج البلاغه در وصیت به فرزندشان حضرت امام حسن (ع) وجود دارد که اتفاقاً حضرت برخلاف ما که تصور می کنیم دینداری آباء و اجدادی خوب نیست، ظاهرا آنرا مورد تأیید قرار داده‌اند! که تامل در این حدیث برای موضوع بحث ما (ورود در عرصه‌ای که اجمالا آسیب‌زا بودن شدید آن را باور داریم) می‌تواند کمک کند. حضرت می فرمایند:

وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللَّهِ وَ الاِقْتِصَارُ عَلَى مَا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، وَ الْأَخْذُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ الْأَوَّلُونَ مِنْ آبَائِكَ، وَالصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَدَعُوا أَنْ نَظَرُوا لِأَنْفُسِهِمْ كَمَا أَنْتَ نَاظِرٌ، وَ فَكَّرُوا كَمَا أَنْتَ مُفَكِّرٌ، ثُمَّ رَدَّهُمْ آخِرُ ذلِكَ إِلَى الْأَخْذِ بِمَا عَرَفُوا وَ الْإِمْسَاكِ عَمَّا لَمْ يُكَلَّفُوا،

فَإِنْ أَبَتْ نَفْسُكَ أَنْ تَقْبَلَ ذلِكَ دُونَ أَنْ تَعْلَمَ كَمَا عَلِمُوا فَلْيَكُنْ طَلَبُكَ ذلِكَ بِتَفَهُّمٍ وَ تَعَلُّمٍ، لاَ بِتَوَرُّطِ الشُّبُهَاتِ وَ عُلَقِ الْخُصُومَاتِ.

وَ ابْدَأْ قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذلِكَ بِالاِسْتِعَانَةِ بِإِلهِكَ، وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ، وَ تَرْكِ كُلِّ شَائِبَةٍ أَوْلَجَتْكَ فِي شُبْهَةٍ، أَوْ أَسْلَمَتْكَ إِلَى ضَلاَلَةٍ.

فَإِنْ أَيْقَنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعَ، وَ تَمَّ رَأْيُكَ فَاجْتَمَعَ، وَ كَانَ هَمُّكَ فِي ذلِكَ هَمّاً وَاحِداً، فَانْظُرْ فِيَما فَسَّرْتُ لَكَ. وَ إِنْ لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ، وَ فَرَاغِ نَظَرِكَ وَ فِكْرِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّما تَخْبِطُ الْعَشْوَاءَ وَ تَتَوَرَّطُ الظَّلْمَاءَ. وَ لَيْسَ طَالِبُ الدِّينِ مَنْ خَبَطَ أَوْ خَلَطَ، وَ الْإِمْسَاكُ عَنْ ذلِكَ أَمْثَلُ.

*« و بدان پسركم آنچه بيشتر دوست دارم از وصيتم به كار بندى، از خدا ترسيدن است و بر آنچه بر تو واجب داشته، بسنده كردن، و رفتن به راهى كه پدرانت پيمودند و پارسايان خاندانت بر آن راه بودند، چه آنان از نگريستن در كار خويش باز نايستادند چنانكه تو می‌نگری، و نه از انديشيدن چنانكه تو می‌اندیشی، و انجام كار چنانشان كرد كه آنچه را شناختند به كار بستند، و از بند آنچه بر عهده‌شان نبود رستند.*

*و اگر نفس تو پذيرفتن چنين نتواند، و خواهد چنانكه آنان دانستند بداند، پس بكوش تا جستجوى تو از روى دريافتن و دانستن باشد نه به شبهه‌ها در افتادن و جدال را بالا بردن،*

*و پيش از اينكه اين راه را بپويى بايد از خداى خود يارى جويى؛ و براى توفيق خود روى بدو آرى و آنچه تو را به شبهه اى دچار سازد يا به گمراهی‌ات دراندازد، واگذارى؛*

*و چون يقين كردى دلت روشن شد و [در مقابل حق و حقیقت] خاشع گردید، و اندیشه‌ات فراهم شد و به كمال رسيد، و همّ تو بر يك چيز مقصود گرديد، در آنچه برايت روشن ساختم بنگر؛*

*و اگر آنچه دوست دارى تو را دست نداد و آسودگى فكر و اندیشه‌ات ميسر نيفتاد، بدان که در آستانه سرگردانی هستی، و در تاريكى گام می‌گذاری، و آ ن كه در طلب دين است کسی نیست که در مسیر سرگردانی یا التقاط گام بردارد و در چنين حال بازداشتن خويش بهتر است. »*

در این حدیث حضرت در باب تحقیق در دین که مسئله خطیری است به ما راهکار می دهند، که باب بحث ماست.

اول آنکه بی‌خیال به آب نزن و به این راه نرو و اگر افراد مطمئنی سراغ داری به همانها اعتماد کن. یعنی ابتدا مطلب را خیلی جدی بگیر. نگو که گفته‌اند آدم باید اهل تحقیق باشد و سریع به میدان بزنی؛ انسان باید اهل تحقیق باشد اما ابتدا باید بداند اهل تحقیق بودن غیر از گیج شدن است. اگر بلد نیستی وارد نشو. اما اگر هم قصد تحقیق داری ...

فَإِنْ أَبَتْ نَفْسُكَ أَنْ تَقْبَلَ ذلِكَ دُونَ أَنْ تَعْلَمَ كَمَا عَلِمُوا

فَلْيَكُنْ طَلَبُكَ ذلِكَ بِتَفَهُّمٍ وَ تَعَلُّمٍ، لاَ بِتَوَرُّطِ الشُّبُهَاتِ وَ عُلَقِ الْخُصُومَاتِ.

دو کار را انجام بده و دو کار را انجام نده.

در حقیقت حضرت از آنجا که ما تحقیق کردن درست را کاملاً بلد نیستیم، اینچنین می فرماید. ما در تحقیقات‌مان از همان ابتدا یا در شبهات (مطالب مشتبه و شبیه به حق که براحتی نمی‌توان آنها را از حق تشخیص داد) خود را غوطه ور می کنیم یا اینکه به دعواهای طرفین وارد شده و دامن می زنیم. حضرت می فرماید که اینچنین نباید تحقیق انجام داد.

* اول آنکه خود را در ورطه شبهات غوطه ور نکن بلکه بجایش اول بفهم و سپس آموزش بگیر.
* دوم آنکه در دعواهای علمی آب مریز. اینکه از ابتدا و به بهانه باز شدن ذهن برویم دنبال آنکه هر کسی چه چیزی را گفته است را بشنویم، مسیر مناسبی نیست.

برخلاف تصور ما که فکر می کنیم اول باید آموزش بگیریم و سپس بفهمیم حضرت عکس آنرا می‌فرمایند. اما چگونه می‌شود اول فهمید. دقت کنید: ما یک ارتکازات فطری داریم که مقدم بر هر چیزی است. وقتی با مساله‌ای مواجه می‌شوید قبل از اینکه پاسخهای این و آن را بخوانید به درک ارتکازی خود مراجعه کنید ببینید چه می‌فهمید. اول خوب بفمید که دعوا سر چیست؟ آیا اصلا دعوا در محل خود است؟ درست صورت‌بندی شده؟ ابتدا صورت‌بندی را خوب بفهمید. بعد بروید سراغ آموزش.

آموختن هم غیر از بررسی اقوال متشابه و نزاعهاست. یعنی به یادگیری از غیر بپرداز اما نه در فضای هیجانی؛ دقت کن پاسخ در مسیر سوالی که فهمیده‌ای هست یا نیست؛ پاسخ دهنده چه عرصه‌هایی را باز می کند و اینها دارد به فهم تو کمک می‌کند یا بیشتر قاطی می‌کنی؟ ابتدای کار نگو که می‌خواهم از همه اقوال سر در بیاورم (تورط الشبهات)، دعواهای پیرامون مساله هم تو را گیج نکند (علق الخصومات) اصل مساله را خوب بفهم، بعد ببین چه کسی دارد به مساله پاسخ می‌دهد مادام که پاسخ است تعلم کن اما همین که دیدی دارد بیراهه می‌رود رهایش کن. پس زمانی تعلم مفید است که ابتدا تفهم رخ داده باشد

این حدیث ازجمله احادیثی است که رویکرد منطقی فلسفی را با رویکرد جامعه شناختی و تاریخی چنان به هم گره می زند که انسان یقین می کند که فقط امام معصوم است که می تواند این چنین سخن بگوید.

وَ ابْدَأْ قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذلِكَ بِالاِسْتِعَانَةِ بِإِلهِكَ، وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ، وَ تَرْكِ كُلِّ شَائِبَةٍ أَوْلَجَتْكَ فِي شُبْهَةٍ، أَوْ أَسْلَمَتْكَ إِلَى ضَلاَلَةٍ. فَإِنْ أَيْقَنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعَ

به خدا متوسل شو و از او استعانت بجوی، و ... . دقت کنید خدا آن حقیقت مطلق است نه تصوری که فعلا در ذهن من هست. به خدا تکیه کن، یعنی تکیه کن بر آن حقیقتی که او پشتوانه همه چیز است. گاهی خدای ما «بت» شده است. یعنی ما را ساکن می‌کند. خدا اگر حقیقت محض است، پشتوانه هر حقیقتی است. به او اعتماد کن و نترس. ضمنا به سوی حقیقت هم راغب باش. میلت را به سوی حقیقت مطلق قرار بده، نه منفعت و شهرت‌طلبی و ... . علم را از آن جهت که تو را به حقیقت مطلق برساند جدی بگیر، نه از این جهت که الان خیلی سخنم جذاب شد و ... . اگر رغبت به او برای توفیق نباشد چهارتا مطلب جدید به ذهنمان می‌آید همین پای ما را می‌بندد و دیگر به هیچکس گوش نمی‌دهیم. کسی که رغبت به حقیقت دارد در تمام مسیر دائما گوش به زنگ نقدهایی است که می‌شنود. گاهی یک نکته جدید به ذهنمان خطور می‌کند دیگر همین قبله آمالمان می‌شود و همینجا زمین می‌خوریم.

البتهبه شائبه هایی که تو را در شبهه می اندازد یا تسلیم ضلالت می کند، حساس باش و تا یقین نکردی که آمادگی ورود را یافته ای، در آن وارد نشو. یعنی اصالت الاحتیاطی باش در این مسیر، نه بی‌پروا. قدم در مسیر حق و حقیقت برداشتن نیاز به چشم خیلی باز دارد و مسیری کاملا واضح. مطلب مادام که شائبه‌ناک است در حد یک مطلب مشتبه رویش سرمایه‌گذاری کن نه در حد یک مطلب قطعی.

حضرت می‌فرماید اگر اینها حاصل شد فبها؛ وگرنه بدان که هم خودت حیران می‌شوی و هم بقیه را گیج خواهی کرد!

حال با الهام از این حدیث بندها و نکاتی قابل استخراج است که عبارتند از:

1. **مطالعه مجتهدپرور.**

این حالت همچنانکه استادم حاج آقای مفیدی می فرمود بدین صورت است که وقتی با مسئله ای مواجه شدید لازمست که بعد از فهمیدن صورت مسئله ابتدا تفکر کنید و فتوای خودتان را نسبت به پاسخ مسئله بدهید و سپس به خواندن پاسخ اهل فن بپردازید. در این حالت در ابتدای کار معمولاً از هر ده فتوای شما ممکن است نه مورد از آنها رد شود. اما در صورت رد فتوای تان تامل کنید که اساتید فن چگونه فکر می کردند که شما آنطور فکر نمی کردید. چه نکاتی را می دیدند که شما احتمالاً آنرا ندیده­اید. این شیوه بسیار مفید است و به تدریج برای شما رشد می آورد و خواهید فهمید که باید چکار کنید. گاهی هم در این حالت دریچه هایی از معرفت مقابل انسان باز می شود که در آن وادی، احتمالاً هیچ کسی کار نکرده است.

کلاسیک نمودن بحث ها (یعنی همان ترتیب بندی و روشمند نمودن بحث ها که همه بلافاصله آنرا می فهمند و بکار می برند مانند کاری که آقای پارسانیا در روش شناسی بنیادین راه انداخته و بر مبنای آن همه در مورد مبانی انسان شناسی، هستی شناسی و معرفت شناسی مسائل بحث می کنند.) در مجموع یک حسن مهم دارد و همچنین یک عیب مهم. حسنش این است که در مجموع دورنمای حرکت را ترسیم می کند ولذا نیازی به این در و آن در زدن برای مطالعه هر چیز نخواهید داشت و اتفاقاً میدانید که برای جمع کردن یک مسئله می بایست به این شکل مشخص کلاسیک شده عمل نمایید.

عیبش هم دقیقا همین است. چون دور نما را ترسیم می کند ممکن است بیرون از آن یک وادی وجود داشته باشد که در هیچ یک از مباحث کلاسیک شده نگنجد. هرچند که فضای کلاسیک طراحی شده تا حرکت ما را در شناخت واقعیت تسریع کند اما خیلی وقت ها با نوعی ارزش‌گذاری ضمنی روی واقعیت‌های قابل پژوهش، ذهن ما را نسبت به برخی واقعیت­ها می­بندد و در فضای بسته شده خودش قرار می­دهد. بنابراین بهتر آنست که قبل از ورود در هر فضای کلاسیک ابتدا افکار خود را بنویسید چراکه بعد از وارد شدن در فضای کلاسیک آن یادداشت ها بدردتان خواهد خورد.

1. **جدی گرفتن محکمات و اولویت آنها بر متشابهات**

در هر وادی که وارد شوید معمولا درست بودن برخی گزاره ها کاملا معلوم و مشخص است. یکی از اشتباه های بزرگ آنست که قانون، قاعده یا قالب کلاسیک می سازیم و درحالیکه این قالب نمی تواند جای تمام واقعیات بنشیند، تصمیم داریم که محکمات (همان ارتکازات عقلی) را هم در آن بگنجانیم. اما محکمات آنچنان دارای قوتند که نمی توان آنرا چیزی دانست که بتوان از آن دست برداشت ولو اینکه همه در مقابل آن ایستاده باشند.

در حقیقت گاهی وقت ها ارتکازات ما ارتکازات بسیار قوی است اما آنقدر پیرامون آن مشتبهات قرار می گیرد که می ترسید که ارتکازاتتان را نگهدارید. در این گونه موارد باید محکمات را نگه داشته و آنرا از متشابهات متمایز دانست یعنی بپذیریم که محکمات متشابه نیست تا انشاءا... در آینده توفیق رفع مسئله علمی مذکور را بیابید.

البته محکمات غیر از یقینیات است. البته ممکن است یقینیاتی در شما وجود داشته باشد که اشتباه باشند و اتفاقاً شما باید از آنها دست بردارید، اما محکمات این چنین نیستند. هرچند ممکن است شما شواهد کلاسیک خلاف محکمات را پیدا کنید اما صرف یافتن این شواهد نمی تواند باعث دست برداشتن شما از محکمات شود. بعبارت دیگر می­توان محکمات را همان بدیهیات محسوب نمود. اما نه بدیهیات کلاسیک، بلکه بدیهی‌ای که ذهن شما نمی‌تواند از آن دست بردارد. هیچ شاهد واقعی نمی‌تواند با این بدیهیات درگیر شود البته شواهد کلاسیک (قالب‌بندی‌های از پیش طراحی شده) گاه با آنها درگیر می‌شوند. این را انشاءالله در حین بحثهایمان زیاد استفاده خواهیم کرد. به نظرم آزاداندیشی مهمترین عرصه‌اش همینجاست. آزاداندیشی به معنای نداشتن هیچ پشتوانه، بی‌معناست؛ اما پشتوانه‌اش نباید باورهای کلاسیک باشد بلکه باید آن محکماتی باشد که عقل به وضوح می‌فهمد که کنار گذاشتنی نیستند.

1. **پرهیز از تعمیم های ناروا و توجه به حوزه های مرتبط و متفاوت دیگر**

در بسیاری از اوقات شما ساحتی از واقعیت را می بینید که حرفتان در آن ساحت از واقعیات، از سنخ محکمات است بگونه­ایکه خیلی واضح و راحت حرفتان در آن ساحت قابل پیاده است و این حرف را کلاسیک می‌کنید (یا قبلا کلاسیک کرده‌اند). اما اگر بخواهید همان حرفتان را بخاطر فقط یک ارتباط به همه ساحت های واقعیت (کل واقعیت) تعمیم بدهید، این کار صحیح نیست. به نظر من یکی از مثالهایش همین مسئله اصالت وجود است.

مهمترین دلیل اصالت وجود چه بود؟ این بود که یک موجود ممکن‌الوجود را یک «زوج ترکیبی از ماهیت و وجود» می‌دیدید و می گفتید در ممکنات وجود بر ماهیت تقدم دارد. پس محل بحث شما فقط ممکن بود، ان هم ممکنی که موجود است؛ نه کل واقعیات از جمله واجب. ضمنا ممکنات را با لحاظ جوهری یا لااقل جوهر و عرضی می پرداختید و سنخ معقولات ثانی در بحث شما نبود. حصه های دیگری از واقعیت هم وجود داشت ولی اکنون اصالت وجود را بگونه ای می گیرید که می‌خواهید همه حوزه‌های واقعیت را با آن تحلیل کنید و حتی وقتی می­روید سراغ اعتباریات می گویید که اعتباریات هم می تواند وجود داشته باشد!

بهرحال گاهی حرف درستی را می زدید، مثلا می گفتید که در ممکنات وجود بر ماهیت تقدم دارد و واقعا هم تقدم جدی دارد برای آنکه اصالت دارد. اما واقعیت اینست که این حرف ها مربوط به حوزه ممکنات موجود بود نه همه حوزه های واقعیت. آنرا تسری می دهید در همه حوزه ها لذا به مشکل­های متعدد بر خواهید خورد و شروع به تهی کردن کلمه «وجود» از محتوا می کنید.

حاج آقای مفیدی نکته جالبی می‌گفتند که ما مفاهیم را به دو گونه مورد استفاده قرار می دهید:

1. استفاده معرفتی یا همان استفاده توصیفی از یک مفهوم؛
2. استفاده کار راه اندازی یا اشاره ای یک مفهوم.

شما گاهی اوقات یک مفهوم را در معنای خودش بکار می برید و گاهی هم به جهت نبود لفظ مناسب برای یک معنا، با نزدیک ترین لفظ به آن معنا اشاره می‌کنید. مثلاً به بچه می‌گویید «هر چیزی یا زوج است یا فرد؟» بعد بچه می‌پرسد «سفیدی زوج است یا فرد؟» یکبار ذهنش به حدی رشد کرده که توضیح می‌دهید که زوج و فرد مربوط به کمیات است و سفیدی مربوط به کیفیات؛ اما یکبار نمی‌توانید این را توضیح دهید و او شما را ملزم می‌کند یکی را بگویید. کدام را می‌گویید؟ می‌گوییم «فرد است» یعنی اگر مجبور شوم یکی از این دو را انتخاب کنم خلاصه مفهوم «فرد» نزدیکتر است تا مفهوم زوج. در اینجا زوج یا فرد دارد استفاده اشاره ای می شود نه استفاده توصیفی. لذا همچنانکه می دانید احکام بر استفاده توصیفی مترتب می شود نه استفاده اشاره­ای. شما خیلی وقت ها فراموش می کنید که در حال استفاده اشاره ای از الفاظ هستید و لذا اشتباهاً در تعمیمات خود احکام مربوط به الفاظ توصیفی را بر آنها (الفاظ اشاره ای) مترتب می کنید و سپس بر لوازمش هم مترتب می کنید و بعد هم می خواهید به آن لوازم ملتزم بمانید. که این شدنی نیست.

حال این سوال مطرح است که در این مواقع چه چیزی می تواند به ما کمک کند؟

به نظر بنده در این گونه موارد پوپر ابطال گرا می تواند به ما کمک کند. آنجا که می گوید به موارد نقض توجه کن.

از آنجا که شما عموماً تلاش می کنید که فرضیه تان اثبات شود لذا شواهد را خوب می بینید اما متأسفانه به مثال های نقض سعی می کنید که توجه نکنید. درحالیکه برجسته کردن مثال های نقض و قرار دادن آن در دایره فکری خود، برکات بسیاری دارد. یادتان باشد که همواره هم به مثال­های نقض توجه داشته باشید و هم شواهد له و علیه را جمع کنید. کارکرد شواهد علیه این نیست که نظریه شما را رد کند بلکه شما را متوجه حصه دیگری از واقعیت می کند که تئوری شما در آنجا جواب نمی‌دهد.

1. **تقدم تدقیق (نقادی) بر تحقیق**

شما در ادبیات قدما معمولاً دو واژه مدقق و محقق را زیاد می شنوید. تدقیق یعنی کسی که دقیق است و نقادی می کند. اما محقق کسی است که اثبات می کند و تئوری پردازی می نماید و حق را به کرسی می‌نشاند. ما که در این وادی فعلا مبتدی هستیم و فضا برای ما آشفته است زود است که تئوری پردازی نماییم. بلکه فعلا باید در مباحث مختلف دقت نموده و با زیاد شدن نقادی ها خیالمان به حدی از راحتی برسد تا بعدها بتوانیم تئوری بدهیم.

یعنی مطمئن شوید که آنقدر حصه های مختلف واقع را دیده اید و برای حصه های مختلف حرف دارید که میتوانید در مورد آن حرف بزنید. فعلا مدتها باید دقت کرد و فهمید.

1. **آمادگی همیشگی برای نقد شدن**

این نکته بشدت نیازمند به تقوا است. تقریباً عموم انسان ها از نقد شدن بدشان می آید. گاهی اوقات یک استاد دانشگاه شما را مورد نقد قرار می دهد آنرا می پذیرید اما اگر همین نقد را یک دانشجو از شما داشته باشد، آنرا نمی پذیرید. اما واقعیت اینست که اتفاقاً نقد دانشجویان که هنوز ذهنشان آزاد است و اسیر قالب های علمی نیستند و چون از بیرون قالب ها دارد واقعیات را می بیند، اتفاقاً نقدهایی را خواهد نمود که شایسته توجه است.

بین علم حضوری و علم حصولی یقینی فرق وجود دارد. علم حضوری می تواند منتج به علم حصولی یقینی شود حال آنکه عکس آن الزاماً درست نیست. یعنی گاهی اوقات در ذهنتان به چیزی یقین داشته اید در حالیکه علم حضوری نسبت به آن نداشته اید بلکه تحت تأثیر تلقینات و هزار یک عامل مختلف به این یقین رسیده اید. این تفاوت در حقیقت بدین معنی است که حتی اگر یقین هم دارید باز هم مناسب است که حرف ناقض و ناقد را بشنوید.

یکی از ویژگی های فوق العاده علامه طباطبایی از نگاه آقای دکتر دینانی آزاد اندیشی ایشان بود، ایشان می گفتند شما می توانستی هر حرفی را نزد ایشان بزنید. ایشان اول بدقت حرف شما را گوش می داد و سپس به آن پاسخ می داد. که خوب است ما این صفت را در خود تقویت کنیم. آزاد اندیشی یعنی آنکه شما به حرف مخالف بدقت گوش دهید و سپس از دل حرف های خودش موارد نقض را بیابید و برایش برجسته نمایید. حال اگر پاسخش را هم ندانید، اعلام کنید که باید روی این مورد نقض فکر کنیم. هر چند هم که دارای فضائل علمی بالایی باشید اما بتوانید بگونه ای بدقت به حرف مخالف طلبه سطح دوم گوش کنید که تصور کنید دارید با فرد همسطح خود بحث می کنید. این خصلت باعث رشد سریع شما و باز شدن حوزه های جدید معرفت برای شما می شود.

1. **توجه به فازی بودن عمده معرفت ها در ساحت علم حصولی**

اگر چه علم حصولی در مبادی اش بشدت متکی بر علم حضوری و نظام دوارزشی است اما در حرکتش بشدت بسمت فضای فازی سیر می کند. زیرا علم حصولی هم بر تدوین های غیرکلاسیک یا غیر حضوری تکیه فراوان دارد و هم بر زبان و عناصر اجتماعی. علم حصولی در این فضا ساخته شده و در معرض آسیب متقن نبودن قرار دارد. از ویژگی های امام معصوم آنست که این دو فضا برایش چالش ندارد. کلعلمش که به علم حضوری(علم لدنی) وصل است. جالب این است که زبان هم برایش مشکل ایجاد نمی‌کند. یکی از احادیثی که در امام شناسی بسیار مهم است این حدیث است که حضرت علی (ع) می فرمایند که : إِنَّا لَأُمَرَاءُ اَلْكَلاَمِ *وَ* فِینَاتَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ می فرماید که امامان امیر کلام هستیم.

حال آنکه اگر دقتی کنید می یابید که ما انسان ها همه اسیر کلام هستیم یعنی ما اگر بخواهیم علم حضوری را تبدیل به علم حصولی کنیم در زندان کلام گیر افتاده و در این زندان بدنبال چهار حرفی که متناسب با فهم ما باشد می گردیم تا معرفت مان را در این قالب بگذاریم و سپس آنرا بیان کنیم و البته باز هم مدعی می شویم که نتوانسته ام منظورم را برسانم. اما حضرات معصومین این گونه نیستند. خطبه های بی نقطه و بی الف حضرت ع که فی‌البداهه ایراد شدند شاهد خوبی بر مدعای امیر کلام بودن امامان معصوم می باشد. این یعنی آنکه کلام در ذیل ماست و نه آنکه ما در ذیل آن باشیم*.* فِینَاتَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ : یعنی کلام عروقش و ریشه‌هایش را در ما نهاده است نه آنکه ما عروقمان در آن گذاشته باشیم.

وقتی که انسان اینگونه باشد علم حضوری اش بدون کوچکترین اشکالی تبدیل به علم حصولی و ساحت زبان می شود. اما واقعیت اینست که انسانها علم حصولی شان بر اساس ضریبی از علم حضوری شان ساخته می شود یعنی صددرصدی نیستند بهمین دلیل علوم حصولی که ریشه در علوم حضوری شما دارند بصورت فازی می باشند. هرچند که نزد خودتان آنها را صددرصدی می بینید. اما همینکه آنرا صورتبندی و در قالب ادبیات کلاسیک، قالب بندی می کنید برای خودتان هم مثلا هشتاد درصدی می شود زیرا قصد دارید آنرا تعمیم بدهید و لذا اسیر همان اشکالات تعمیمی می شوید که قبلا چگونگی آنرا توضیح داده­ایم. این بدان معنا است که اگر امام زمان (ع) تشریف بیاورند و علم را صددرصدی نمایند باز ما در مرحله شناختن بخواهیم آنرا بفهمیم آنرا دوباره فازی می کنیم. علم معصوم فقط برای معصوم و طایفه مخلَصین غیرفازی خواهد بود.

فایده دانستن این نکته آنست که انسان می­فهمید که حقیقت در دستش هست اما نه حقیقت تام.

1. **بهترین مدل تحقیق، موضوع محوری بر اساس تشابه شواهد (مقابل تجمیع ظنون)**

حاج آقای مفیدی توضیحی می‌دادند که بهترین مدل تحقیق، تحقیق موضوع محور بر اساس تشابک شواهد است. ایشان تشابک شواهد را در مقابل تجمیع ظنون مطرح می‌کنند. تجمیع ظنون منطقاً هیچ فایده ای ندارد زیرا اگر هزار ظن هم بر هم انباشته شود منجر به ایجاد یقین نمی گردد. ظن ملاحظه تک عنصری معرفت هاست حال آنکه شواهد ملاحظه جمعی معرفت هاست. همیشه شاهدها به همدیگر متصل می شوند تا اینکه یک واقعیت را نشان می دهند. مثلاً می گوییم چهار شاهد باید باهم باشند که مورد قبول واقع شوند و یک شاهد قبول نیست. شواهد با هم تشابک ایجاد می کنند و توسط یک شبکه در هم تنیده معرفت را حاصل می کنند.

عمده معرفت شما بدین گونه است که ابتدا یک موضوع خاص را گذاشته، سپس شواهد را پیرامونش جمع می کنید. شاید مهمترین عرصه ای که اینطوری نیست ریاضیات یا هندسه اقلیدسی است. زیرا با تشابه و شباهات نمی رود بلکه بر اساس مبنامحوری پیش می رود. بر مبنای یک اصل استدلال می کند و به اصل دوم می رود. مجددا بر اساس اصل دوم هم استدلال می کند و به اصل سوم می رود و قس علی هذا. ارسطو هم مدل منطق را روی این فضا ریخت لذا ضیق­هایی در منطق ما ایجاد شده است. تابحال از خود سوال کردید که چرا شما نسبت به مسائل چند دلیل می آورید نه یک دلیل؟ چون دلیل مختلف واقعیت­ها را آشکارتر می کند. یعنی اگر کسی که هفت دلیل را بداند اصالت وجود را بسیار بهتر از کسی می داند که آنرا تنها بر اساس یک دلیل می داند. حال آنکه در روش مبنا محور تنها یک دلیل کافیست. لذا غالب تحقیقات بر این استوار است که از زوایای مختلف شواهد له و علیه را جمع کنید و بر اساس این جمع مطلب را پیش ببرید.

خلاصه این روش را می‌توان این گونه توضیح داد که هربحثی تحلیل می‌شود به شئونات مختلفی و آنگاه این شئونات درجه‌بندی می‌شود و منابعی که این شئونات را تایید یا رد می‌کنند گردآوری می‌شود. هریک از این شواهد و منابع یک ارزش نفسی دارند (یعنی به خودی خود چه اندزاه موجه و در مسیر فهم موضوع کمک می‌کند) و یک ارزش جمعی (یعنی در تشابک با سایر شواهد چقدر به فهم و تبیین موضوع کمک می کند). خروجی نهایی مطلب ارزش جمعی آنهاست که کاملا حالت فازی خواهد داشت.

البته لازم به ذکر است که نکات برشمرده شده الزاماً دارای ترتیب منطقی نیستند.

والسلام

1. . گاهی این حرف را علامه طباطبایی بگونه ای می پذیرد که شما تصور می کنید که اصل نسبی گرایی را از آن درآورده است. مثلا علامه در فضای اعتباریات این محور را کاملا باز می کند و آقای مطهری نیز در مقدمه فصل ششم از کتاب اصول فلسفه بیان می دارد که مراد علامه از نسبی دانستن برخی گزاره ها همان اعتباری بودن آنهاست و در اصل علامه این بحث ها را مطرح کرده است تا مرز بین گزاره های حقیقی و اعتباری را بفهماند و همچنین نسبی گرایی را فقط مربوط به حوزه اعتباریات معرفی نماید و نه حقایق. اما آنچه بحث ایشان را یکدفعه پیچیده می‌کند این است که علامه در ادامه علم را هم یکی از اقسام اعتباریات می داند یعنی ما تصویرمان را واقع می دانیم. پیچیدگی‌اش از این جهت است که طبق مبنای علامه، شما وقتی که اذعان یا تصدیقی را انجام می دهید درحقیقت دارید یک فعل نفس را انجام می دهید و فعل نفس هم غیرارادی فرض ندارد. درحقیقت وقتی فعل نفس شد آنگاه اعتبار من هم در آن دخالت دارد یعنی من دارم کاری را انجام می دهم که می توانم آنرا انجام ندهم. خوب این دیگر می شود حرف های فرهنگستان و اینکه اراده در همه باورها موثر است و قس علی هذا. که اگر شد انشاءا... شاید بعدا بتوانیم آنرا حل کنیم. [↑](#footnote-ref-2)
2. . آقای ملکیان برای آندو تعبیر بهتری را بکار می برد. او آنها را علت معرفتی و علت غیرمعرفتی نامیده است. [↑](#footnote-ref-3)