

Constructivism in the Thought of Sadr al-Din Ghunawi¹

Mohammad Keywanfar^{*}

Hasan Ibrahim^{**} **Mohammad Reza Bayat**^{***}

(Received on: 2019-01-31; Accepted on: 2019-06-12)

Abstract

In the field of epistemology, "constructivism" is basically a post-Kantian view as opposed to the traditional view of representationalism. There are different types of epistemological constructivism, but what they have in common is that knowledge is like a commodity made in part or in full by the cognitive agent, and it is not in accordance with the view of representationalists who believe that the cognitive agent's mind merely acts as a mirror and narrator for independent reality outside the mind. The idea of constructivism has also spread to the realm of mystical experience / revelation. Constructivists, in contrast to essentialists, believe that mystical experience / revelation is formed within the framework of the previous conceptual construction of the mind of an individual who had already mystical experience / revelation. In this article, it is examined that a kind of constructivism is seen in the thought of Sadr al-Din Ghunawi, which can be called "nominal constructivism". Defending the validity of intuitive knowledge called *ghorbi* (proximity) or *fanayi* (annihilation), Ghunawi emphasizes the role of the noun governing the cognitive agent in the construction of rational knowledge as well as bound intuitive knowledge, although he excludes proximity intuition from the scope of this constructivism. Accordingly, it can be said that Ghunawi believes in a kind of limited or partial constructivism. Finally, in the view of the authors, this kind of constructivism is neither defensible, nor does it fulfill Ghunawi's ultimate goal in defending intuitive knowledge.

Keywords: Constructivism, Representationalism, Intuitive Knowledge, Rational Knowledge, Sadr al-Din Ghunawi.

1. This article is taken from: Mohammad Keywanfar, "The Epistemological Validity of Mystical Revelation from the Perspective of Sadr al-Din Ghunawi and Its Evaluation ", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Hasan Ibrahim, Mohammad Reza Bayat Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Qom, Iran.

* PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, keivanfar.mohammad@gmail.com.

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), ebrahim@ut.ac.ir.

*** Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, mz.bayat@ut.ac.ir.

پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۹۵-۳۱۵ «مقاله پژوهشی»

ساخت‌گرایی در اندیشه صدرالدین قونوی^۱

محمد کیوان‌فر*

حسن ابراهیمی** محمدرضا بیات***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۲]

چکیده

در حوزه معرفت‌شناسی، «ساخت‌گرایی» دیدگاهی اساساً پساکانتی محسوب می‌شود که در برابر دیدگاه سنتی بازنمایی‌گرایی مطرح شده است. ساخت‌گرایی معرفتی انواع مختلفی دارد، اما وجه مشترک‌شان در این است که معرفت همچون کالایی است که جزئاً یا کاملاً فاعل شناسا آن را می‌سازد، نه اینکه طبق اعتقاد بازنمایی‌گرایان، ذهن فاعل شناسا صرفاً نقش آبنگی و حکایتگری در برابر واقعیت مستقل خارج از ذهن را داشته باشد. اندیشه ساخت‌گرایی در حوزه مباحث مربوط به تجربه/شهود عرفانی نیز تسری یافته است. ساخت‌گرایان، در برابر ذات‌گرایان، معتقدند تجربه/شهود عرفانی در چارچوب ساخت‌پیشین مفهومی ذهن صاحب تجربه/شهود عرفانی شکل می‌گیرد. در این مقاله این موضوع بررسی می‌شود که نوعی ساخت‌گرایی در اندیشه صدرالدین قونوی دیده می‌شود که می‌توان آن را «ساخت‌گرایی اسمایی» نامید. قونوی در دفاع از اعتبار معرفت شهودی موسوم به قربی یا فنایی، بر نقش اسم حاکم بر فاعل شناسا در ساخت معرفت عقلی و نیز معرفت شهودی مقید تأکید می‌کند، البته او شهود قربی را از دایره این ساخت‌گرایی خارج می‌داند. بر این اساس، می‌توان گفت قونوی معتقد به نوعی ساخت‌گرایی محدود یا بخشی است. سرانجام اینکه، از نظر نویسندگان این نوع ساخت‌گرایی نه قابل دفاع است، و نه هدف‌نهایی قونوی در دفاع از معرفت شهودی را برآورده می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ساخت‌گرایی، بازنمایی‌گرایی، معرفت شهودی، معرفت عقلی، صدرالدین قونوی.

۱. برگرفته از: محمد کیوان‌فر، اعتبار معرفت‌شناسی شهود عرفانی از منظر صدرالدین قونوی و ارزیابی آن، رساله دکتری، استاد راهنما: حسن ابراهیمی، محمدرضا بیات، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ۱۳۹۸.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
keivanfar.mohammad@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
(نویسنده مسئول) ebrahim@ut.ac.ir

*** استادیار فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران mz.bayat@ut.ac.ir

مقدمه

یکی از ادعاهای اصلی عارفان طریق ویژه دست‌یابی به معرفت است: یعنی راه کشف و شهود و به تعبیر عمومی‌تر، راه دل. در کنار این ادعا، معمولاً ایشان بر نقصان عقل در دست‌یابی به معرفت نیز پای می‌فشارند. صدرالدین قونوی،^۱ که یکی از بزرگ‌ترین عارفان سنت عرفان‌نظری محسوب می‌شود، درباره هر دو ادعای فوق بحثی نظری را سامان داده است. هدف اصلی‌اش از این بحث نشان‌دادن صحت این ادعا است که شهود عرفانی یکی از منابع اصلی کسب معرفت است. او این هدف را از طریق نشان‌دادن نقص عقل، به عنوان رقیب اصلی شهود در کسب معرفت، پی می‌گیرد. ادله وی در ناتوانی استدلال عقلی، وی را به رویکرد ساخت‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر نزدیک می‌کند. در این مقاله می‌کوشیم ضمن توضیح ادله قونوی، قرابت دیدگاه وی به ساخت‌گرایی را نشان دهیم و راه‌حل وی برای برون‌رفت از آن را بیان و ارزیابی کنیم. پیش از آن اندکی درباره رویکرد ساخت‌گرایی سخن می‌گوییم.

۱. ساخت‌گرایی

امروزه اصطلاح «ساخت‌گرایی» (constructivism) در حوزه‌های مختلف علمی به کار می‌رود.^۲ آنچه ما در اینجا مد نظر داریم وجه فلسفی این مفهوم است. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، «ساخت‌گرایی» عمدتاً مفهومی پساکانتی است و کانت نقش مؤثری در تکوین ایده اصلی مضمیر در این اصطلاح دارد (Rothberg, 1990: 197; Rockmore, 2005: 33). گرچه شاید بتوان از لحاظ تاریخی ریشه‌های ساخت‌گرایی را در یونان باستان، به‌ویژه نزد سوفسطاییان، نیز پی گرفت،^۳ اما معمولاً در نگاه سنتی، معرفت چیزی محسوب می‌شده است که باید آن را یافت و کشف کرد. این دیدگاه در معرفت‌شناسی به بازنمایی‌گرایی (representationalism) مشهور است. بر اساس نگاه بازنمایانه، جهانی مستقل از ذهن وجود دارد که ذهن در صدد کشف آن است و مفاهیم ذهنی در واقع چیزی جز مفاهیم حکایتگر از آنچه در جهان خارج وجود دارد نیست و هدف معرفتی ما رسیدن به بازنمایی دقیق و صحیح است (Putnam, 1981: IX; Rorty, 1979: 10-11). نقشی که ذهن از این منظر در فرآیند کسب معرفت بازی می‌کند نقش انفعالی در خصوص جهان خارج است. به تعبیر دیگر، ذهن آینه طبیعت است (Rorty, 1979: 12). تجلی بارز این نگاه را می‌توان در نظریه مطابقت (theory of correspondence) در صدق ملاحظه کرد (Putnam, 1978: 1).^۴ در حوزه علم تجربی نیز در روزگار نیوتن و تا پیش از کانت چنین انگاشته می‌شد که نظریه‌های علمی بازنمود واقعیت‌های عینی است

(باربور، ۱۳۹۲: ۷۲)، اما در نگاه ساخت‌گرایانه معرفت چیزی است که ما آن را می‌سازیم. این نگاه عمدتاً از دوره جدید فلسفه و به‌ویژه در کسانی مثل هابز، ویکو، برکلی، کانت، فیشته، شلینگ، هگل، مارکس، دیلتای و کاسیرر بروز و ظهور یافته است (Rockmore, 2005: 33). به دلیل نقش تعیین‌کننده کانت^۵ در تکوین ساخت‌گرایی، بهتر است برای ایضاح این مفهوم اندکی به ساخت‌گرایی در اندیشه کانت پردازیم.

ساخت‌گرایی در کانت را می‌توان با استفاده از تعبیر «انقلاب کپرنیکی» وی در کتاب نقد عقل محض توضیح داد. کپرنیک به جای تبیین حرکات سیاره‌ها و نیز خورشید طبق آنچه مشاهده‌کننده ثابت می‌بیند، مشاهده‌کننده را متحرک و خورشید را ثابت در نظر گرفت، خلاف مشاهدات طبیعی انسان. به تعبیر دقیق‌تر، کپرنیک به جای اینکه نظریه‌ها را با جهان بیرون هماهنگ کند، جهان بیرون را با نظریه‌ها هماهنگ کرد. کانت از همین نکته در معرفت‌شناسی بهره گرفت و معتقد شد که در فرآیند کسب معرفت، ذهن مانند آینه منفعل و بازتابنده جهان خارج نیست، بلکه خود نقش فعال و سازنده‌ای دارد (کانت، ۱۳۶۲: ۲۷-۳۱). از نظر کانت، معرفت حاصل تعامل میان داده‌های تجربی و مقولات پیشین فاهمه است، یعنی ذهن همچون لوحی پیشاپیش نوشته شده، و به تعبیر کانت از طریق مقولات فاهمه با جهان یا به تعبیر دقیق‌تر، با فنومن یا پدیدارهای جهان، نه با نومن یا ذات آن مواجه می‌شود و در نتیجه، نه تنها منفعل نیست، بلکه کاملاً فعال و از قبل آماده است (Rockmore, 2005: 38-40). البته نظریه کانت به گونه‌ای بازنمایی را در خود حفظ کرده بود، به این معنا که معتقد بود در نهایت ذاتی و رای همه پدیدارها و مستقل از ذهن انسان وجود دارد که برای او ناشناختنی است.^۶ ولی فیلسوفان ایدئالیست پساکانتی مانند فیخته، شلینگ، هگل و مارکس کاملاً بازنمایی را کنار زدند و هر کدام به تأثیر جنبه‌های دیگر انسان مانند تاریخمندی، به‌ویژه در هگل یا تأثیرات اقتصادی و اجتماعی در مارکس توجه کردند و به ساخت‌گرایی نزدیک شدند (Ibid.: 41-43). دیدگاه‌های بسیاری از فیلسوفان در قرن بیستم را می‌توان در زمره ساخت‌گرایی قرار داد (Ibid.: 50-52). به طور مشخص، دیدگاه ساخت‌گرایی اجتماعی که بر نقش جامعه در ساخت معرفت تأکید می‌کند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵)، ظهور نگرش ضدواقع‌گرا در فلسفه علم در فیلسوفانی مانند کوهن و فایربرد (Boghossian, 2006: 1-10) و شکل‌گیری بحث واقع‌گرایی/ضدواقع‌گرایی در متافیزیک معاصر را (Loux, 2006: ch. 9, 259-295; Putnam, 1987: 3-21) از نمونه‌های بارز رشد و گسترش ساخت‌گرایی می‌توان شمرد.

خلاصه آنکه، ساخت‌گرایی طیف متنوعی را در بر می‌گیرد، اما مؤلفه اصلی‌اش را می‌توان توجه به نقش مهم فاعل شناسا در فرآیند کسب معرفت دانست. این چرخش نقطه مفارقت ساخت‌گرایی از بازنمایی است، هر چه این فاصله بیشتر می‌شود بر غلظت و شدت ساخت‌گرایی نیز افزوده

می‌شود. با توجه به آنچه درباره دیدگاه کانت و متفکران پساکانتی گفتیم شاید بتوان ساخت‌گرایی را به دو نوع کلی تقسیم کرد: ساخت‌گرایی‌ای که همانند کانت بر ساختار ذهن و داشته‌های پیشین آن تأکید دارد و ساخت‌گرایی‌ای که از ذهن آدمی فرا می‌رود و بر ساخت خود ذهن بر اساس مقوله‌هایی مثل زبان، فرهنگ، اقتصاد، جامعه و... تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد اندیشه ساخت‌گرایانه در تفکر قونوی را از سنخ دوم می‌توان دانست که البته نگاهی هستی‌شناسانه، از نوع اسمایی، درباره ساخت و تکوین ذهن انسانی دارد.

یکی از پیامدهای اساسی ساخت‌گرایی تردید در «عینیت»، یعنی تأثیر نداشتن عوامل معرفتی و غیر معرفتی در فرآیند معرفت و «صدق»، یعنی مطابقت کامل میان گزاره‌ها و عالم واقع و ظهور دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه است. در واقع، نسبی‌گرایی مهم‌ترین پیامدی است که ساخت‌گرایی با آن مواجه بوده است (Boghossian, 2006: 81-95). در تقریر رایج از عینیت، با پذیرش مطابقت میان سوژه و ابژه یا ذهن و عین، امکان شناخت مستقل از ذهن جهان بیرون و در نتیجه، واقع‌نمایی گزاره‌ها پذیرفته شده بود. بعد از هیوم و کانت، تقریر رایج از عینیت و صدق با مشکلاتی مواجه شد و تلاش برای مطرح کردن تقریری جدید، به آن، اهمیت و البته، معنای متفاوتی داد. با دیدگاه دیوید هیوم عینیت و صدق محدود به امور تجربی شد (اسکروتن، ۱۳۸۹: ۴۱-۴۳) ولی کانت کوشید با مطرح کردن برداشت متفاوتی از عینیت و صدق معرفت، به‌ویژه علوم طبیعی را از شکاکیت برهاند (همان: ۴۴-۴۸).^۸ بنابراین، هر چه به تأثیر و نقش ذهن یا به تعبیر دقیق‌تر، سوژه و عوامل انسانی مانند تاریخ، جامعه، اقتصاد، فرهنگ در ساخت و شکل‌گیری معرفت توجه شود، از برداشت رایج از عینیت فاصله گرفته خواهد شد و معنای متفاوتی پیدا خواهد کرد تا بدان حد که دیگر تمایز چندانی میان عینیت و نسبی‌گرایی / نفی عینیت باقی نمی‌ماند (پلنتینگا، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۵؛ Boghossian, 2006: Ch. 3 & 4). به تعبیر تامس کوهن، منظر خنثا و بی‌طرف در بیان واقعیات و به تبع آن ارزیابی و گزینش نظریه‌ها وجود ندارد (Kuhn, 1970: 200).^۹ گادامر نیز درباره بی‌طرفی در فهم، همین عقیده را دارد (Gadamer, 2004: 271). این دیدگاه‌ها واکنش برخی از فیلسوفان مانند پلنتینگا را که همچنان از برداشت کلاسیک از عینیت و صدق دفاع می‌کنند، برانگیخته است (پلنتینگا، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۵).

یکی از واکنش‌های مهم به ساخت‌گرایی در حوزه الاهیات مسیحی و از سوی شلایرماخر، الاهی‌دان پروتستان قرن نوزدهمی، بود. طبق تفسیر مشهور^{۱۰} از دیدگاه وی، وی معتقد بود مستقل و ورای الفاظ و علم حصولی می‌توان با واقعیت تماس گرفت (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۹ و ۲۲). از این‌رو، با اینکه تنوعی از تجربه‌های دینی/عرفانی مختلف در زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های مختلفی وجود داشته و دارد، اما همه آنها واجد ذات و گوهر مشترکی هستند. اگرچه وی می‌پذیرد که ممکن

است این تجربه‌ها با الفاظ و مفاهیم متفاوت مطرح شوند، اما این نکته خللی به گوهر و ذات مشترک این تجربه‌ها وارد نمی‌کند. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)، والتر ترنس استیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷)، اولین آندرهیل (۱۸۷۵-۱۹۴۱)، رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) و ... از این دیدگاه که به «ذات‌گرایی» شناخته می‌شود، دفاع می‌کنند (فورمن، ۱۳۸۴: ۶۷). البته ساخت‌گرایانی همچون استیفن کتز در واکنش به دیدگاه امثال شلایرماخر معتقدند ذات‌گرایی تنوع موجود در تجربه‌های عرفانی و تأثیر زمینه و باورهای پیشین عارف در شکل‌دهی به آنها را نادیده می‌گیرد. بر این اساس، تجربه‌عارف مسیحی با تجربه‌عارف بودایی یکی نیست، زیرا اعتقادات پیشین ایشان پیشاپیش به تجربه‌هایشان شکل داده است (کتز، ۱۳۸۳: ۳۸-۴۰). لذا کتز معتقد است تجربه‌چیزی افزون بر مفاهیم و اعتقادات پیشین عرضه نمی‌کند و نمی‌توان هیچ گزاره حقیقت‌گویی را صرفاً بر اساس تجربه عرفانی استنتاج، و بر درستی یا نادرستی موضعی دینی یا فلسفی استدلال کرد (همان: ۳۲).

۲. نگاه ساخت‌گرایانه در اندیشه قونوی^{۱۱}

چنان‌که می‌دانیم، قونوی از عارفان نظری است. عارفان نظری گرچه همانند سایر عارفان علوم خود را ناشی از فیض الهی (کشف و شهود) می‌دانند، نه فکر و عقل (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۲۵۹/۱)، اما به نظورری عقلانی نیز توجه دارند، حداقل از باب تنبیه مستعدان (قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه، ص ۷) یا تأسیس و ترغیب محجوبان (ابن‌فاری، ۱۳۷۴: ۱۰). لذا گاهی فیلسوفانه می‌کوشند صحت یا برتری یافته‌های شهودی خود را برای کسانی که فاقد آند نشان دهند. قونوی نیز در آثار مختلف خود چنین کرده است. از جمله مباحثی که او در برخی از کتاب‌هایش به آن پرداخته راه صحیح کسب معرفت یقینی است. در واقع، هدف از این بحث نشان‌دادن برتری شهود در کسب معرفت یقینی بر عقل استدلالی است. قونوی در قبال این موضوع دو راهبرد را پی می‌گیرد؛ نخست می‌کوشد نشان دهد که برخی از «متعلقات» علم و معرفت بشری به گونه‌ای است که از دسترس عقل فرا می‌روند و به اصطلاح در «طوری‌ورای‌طور عقل» قرار دارند و دسترسی معرفتی به آنها از طریق غیر از عقل، یعنی شهود، صورت می‌گیرد و عقل در نهایت می‌تواند شناختی باواسطه از آنها داشته باشد؛ دوم می‌کوشد نشان دهد که خود عقل در کسب معرفت در حوزه مخصوص به خود نیز دچار کاستی است. رویکرد اول را بسیاری از عارفان دنبال کرده‌اند،^{۱۲} اما رویکرد دوم کمتر در آثار دیگر عارفان به این حد از بسط و تفصیل که در آثار قونوی وجود دارد یافت می‌شود. در پردازش همین رویکرد است که نوعی ساخت‌گرایی را می‌توان مشاهده کرد.

۲. ۱. استدلال‌های قونوی در اعتمادناپذیری عقل

قونوی در دو اثر خود الرسالة المفصحة و اعجاز البيان به فرآیند و نتایج کسب معرفت عقلی توجه نشان می‌دهد و با نشان دادن ضعف‌ها و نقص‌ها در این فرآیند، به زعم خود، برای شهود عرفانی اثبات اعتبار و حجیت می‌کند. ما در اینجا به دلیل او برای اثبات برتری شهود نمی‌پردازیم. هدف ما نشان دادن ساخت‌گرایی در اندیشه او است. لذا مستقیماً به سراغ دلایل او در بیان نارسایی معرفت عقلی و استدلالی می‌رویم. او صراحتاً مدعی است که اقامه دلیل بر مطالب و اثبات آنها از راه استدلال عقلی، به گونه‌ای که خالی از شک و اعتراض باشد، محال است. لذا برای ما که به دنبال یقین معرفتی هستیم راه عقل در خور اعتماد نیست: «أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر»^{۱۳} (قونوی، ۱۴۱۶: ۲۶). گرچه او در ادامه همین متن این ادعا را کمی تعدیل می‌کند و می‌گوید: «فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور» (همان: ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۶). قونوی در اثبات این ادعا یک راهبرد یا استدلال کلی دارد:

۱. میان اهل نظر، و به طور کلی در حوزه علوم عقلی، اختلافات گسترده‌ای وجود دارد.
۲. این اختلافات حل‌شدنی نیست.

پس:

۳. به عقل نمی‌توان اعتماد کرد بالکل (رویکرد معذوریت) یا علی‌الغالب (رویکرد معسوریت).

درباره مقدمه اول باید گفت وجود اختلاف بین اهل نظر تقریباً وجدانی است و به تعبیر قونوی، به استثنای علوم ریاضی هیچ علمی را نمی‌توان یافت که در آن اختلاف وجود نداشته باشد (همو، ۱۴۱۶: ۱۹).^{۱۴} لذا در اینجا بر مقدمه دوم، یعنی حل‌ناشدنی بودن اختلاف از نظر قونوی تمرکز می‌کنیم.

۲. ۲. استدلال‌های قونوی بر حل‌ناشدنی بودن اختلافات اهل نظر

به نظر می‌رسد می‌توان استدلال‌های قونوی برای اثبات رفع‌ناشدنی بودن اختلافات میان اهل نظر را به دو دسته معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه تقسیم کرد. آنچه مد نظر ما است استدلال هستی‌شناسانه او است که زمینه را برای نگاه ساخت‌گرایانه فراهم می‌کند، اما به دلیل پیوند میان این دو استدلال ناگزیر به استدلال معرفت‌شناسانه نیز به اختصار می‌پردازیم.

۱.۲.۲. استدلال معرفت‌شناسانه

این استدلال قونوی در واقع دو مرحله دارد. در مرحله اول، او بر ساز و کار حاکم بر کسب معرفت در علوم عقلی تمرکز می‌کند و نشان می‌دهد که فرآیند عقلی کسب معرفت به گونه‌ای است که اختلافات میان اهل نظر رفع‌ناشدنی است و در مرحله دوم به دفاع از دیدگاه خود در برابر کسانی می‌پردازد که معتقدند منطق به عنوان معیار پذیرفتنی نزد همگان رافع اختلافات میان اهل نظر است و نشان می‌دهد که منطق نیز دچار همان مشکلی است که در دیگر علوم عقلی وجود دارد. در اینجا به بحث او درباره منطق نخواهیم پرداخت، چراکه به بحث ساخت‌گرایی مربوط نمی‌شود.

قونوی می‌کوشد با برجسته‌کردن نشانه‌هایی از ساز و کار واقعی کسب معرفت بشری هر چه بهتر وجود اختلاف و حل‌ناشدنی بودن آن را نشان دهد. ساز و کار کلی حاکم بر علوم عقلی چنین است که شخص مدعی برای درستی دیدگاهش دلیل یا دلایلی اقامه می‌کند و در برابر، مخالفان نیز دلایل او را تضعیف و رد می‌کنند. این فرآیند بارها و بارها تکرار می‌شود. قونوی با تمرکز بر این فرآیند، رفع‌ناشدنی بودن اختلافات میان اهل نظر را نشان می‌دهد، چراکه خطا در معرفت‌های ما کاملاً ممکن است. لذا همان‌طور که بسیاری از اوقات که دلایل قاطعی بر درستی یک مدعا داشته و مطمئن به درستی آنها بوده‌ایم به نادرستی آنها پی برده‌ایم، کاملاً ممکن است بسیاری از باورهایی که همچنان آنها را درست می‌دانیم بعداً متوجه نادرستی‌شان شویم. همچنین، وجود دلایل علیه یک استدلال نشان‌دهنده نادرستی قطعی آن استدلال نیست. افزون بر این، از نادرستی یک استدلال نیز نمی‌توان نادرستی مدعای آن را نتیجه گرفت. لذا به باور قونوی، همچنان که نمی‌توان بین دو یا چند دیدگاه متناقض جمع کرد، نمی‌توان ترجیحی میان ادله‌ای قائل شد که در دفاع از یک دیدگاه اقامه شده است. اگر کسی بخواهد با استناد به استدلال خاصی مدعایی را ترجیح بدهد، همه اشکالات پیش‌گفته درباره این استدلال نیز مطرح می‌شود و اگر بدون استدلال بخواهد دیدگاهی را ترجیح دهد، مرتکب ترجیح بلامرجع شده است. صریح عبارت قونوی چنین است:

و ليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه و صححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه و ترجیح رأيه، والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر بنفيه. فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معا و ترجیح أحدهما على الآخر، إن كان برهان ثابت عند المرجح فالحال فيه والكلام كالكلام والحال فيما مرّ. وإن لم يكن برهان، كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحه. فتعدّر إذا وجد ان اليقين و حصول الجزم التام بنتائج الأدلة والافكار النظرية (قونوی، ۱۴۱۶: ۲۸).

نتیجه‌ای که قونوی از این مباحث می‌گیرد یا نوعی نسبت‌گرایی است: «فالحقّ بالنسبة إلى كلّ ناظر هو ما استصوبه و رجّحه و اطمأنّ به» (قونوی ۱۳۸۱: ۲۳)؛ یا نوعی ندانم‌گری، چنان‌که در جایی از اعجاز البیان از آن به «حیرت» یاد می‌کند که چاره‌ای جز رهایی از آن نیست: «فما لم يتعین للانسان وجهه یرجحها او غایة یتوخاها او مذهب او اعتقاد یتقید به بقی حایرا قلقا؛ ... فلا غنی له عن الركون الی امر یستند الیه و یربط نفسه به و یعول علیه» (همان: ۳۱۳).

این خلاصه استدلال معرفت‌شناسانه قونوی بود. در اینجا درباره دفاع‌پذیر بودن یا نبودن این استدلال بحث نمی‌کنیم، بلکه به دنبال نشان‌دادن نوعی ساخت‌گرایی در اندیشه او هستیم که در استدلال هستی‌شناسانه او بر رفع‌ناشدنی بودن اختلافات میان اهل نظر دیده می‌شود. این استدلال مبتنی بر هستی‌شناسی مقبول در عرفان نظری، یعنی هستی‌شناسی اسمایی، است.

۲.۲.۲. استدلال هستی‌شناسانه: ساخت‌گرایی اسمایی

قونوی بر اساس هستی‌شناسی اسمایی نشان می‌دهد که ساختار هستی‌شناختی عالم به گونه‌ای است که چاره‌ای از این اختلافات نیست و این اختلافات برآمده از واقعیت عالم است و مادام که در این مرتبه وجودی قرار داریم حذف‌شدنی نیست. به بیان او:

فإنّ الأحکام النظریة تختلف بحسب تفاوت مدارک أربابها، والمدارک تابعة لتوجهات المدرکین، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، و جمیعها تابع فی نفس الأمر لاختلاف آثار التجلیات الأسمائیة المتعینة والمتعدّدة فی مراتب القوالب و بحسب استعداداتها. و هی المثیرة للمقاصد والمحکمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها و تتعشق نفوس أهل الفكر والاعتقاد (همان: ۲۱).^{۱۵}

گرچه بنا بر هستی‌شناسی عرفانی همه امور موجود در عالم «تجلی اسمی» حضرت حق هستند و تجلی حضرت حق تجلی «واحد» بسیطی است موسوم به فیض منبسط، که همچون پرده‌ای گشوده همه تجلیات اسمایی را در بر می‌گیرد، اما این تجلی واحد در مرتبه قوالب به حسب استعداد و ظرفیت آن قابل و دریافت‌کننده تجلی مقید می‌شود، این نکته موجب ظهور کثرت و تعدد تجلیات می‌گردد. بر این اساس، احکام نظری عقلی انسان‌ها نیز به عنوان تجلیات اسمایی متناسب با استعداد و ظرفیت انسان‌ها متفاوت خواهد بود. به بیان دیگر، همه این اختلافات فکری در خود انسان ریشه دارد و به نوعی می‌توان آن را تحمیل ضرورت هستی و نفس‌امری دانست، لذا گریزی از این اختلافات نیست. در واقع، به رغم وحدت بنیادین هستی، مراتبی از هستی واجد

کثرت نهادینه‌شده است و این کثرت نهادینه در قالب مزاج‌های مختلف بروز می‌کند و این مزاج‌های مختلف سرمنشأ احکام عقلی مختلف می‌شود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که: بنا بر هستی‌شناسی اسمایی، همه چیز مظهر و مجلای خداوند است، لذا دادن شأنی مستقل به قوایل و جودی و استعداد‌های آنها چگونه خواهد بود؟ منظور، این بخش از عبارت قونوی است: «لاختلاف آثار التجلیات الأسمائية المتعينة والمتعددة فی مراتب القوایل و بحسب استعداداتها» که گویا شأن مستقلی برای قوایل و جودی قائل شده است. ابن‌فناری نیز در شرح این عبارت صراحت بیشتری دارد: «فثبت ان الاحکام النظرية تابعة لاستعداد الناظر و تختلف باختلافه لا لما عليه نفس الامر لتطابقه» (ابن‌فناری، ۱۳۷۴: ۳۳). اشکال از این جهت است که همان‌طور که ابن‌عربی هم گفته است: «و ما بقى إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فیضه الأقدس، فالأمر كله منه، ابتداءً وانتهاءً» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)؛ یعنی استعداد‌های اصلی همه اعیان با فیض اقدس الاهی تحقق پیدا می‌کنند یا به تعبیری از وضعیت اندماجی در مقام ذات به وضعیت تفصیلی در مقام علم الاهی تبدیل وضعیت می‌دهند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳). در واقع، بنا بر هستی‌شناسی عرفانی، همه چیز از ذات الاهی نشئت می‌گیرد، حتی خود قوایل.^{۱۶} اما قونوی در موضع دیگری از اعجاز البیان تقریری در توضیح همان نکته بالا، یعنی اختلاف در احکام، می‌دهد که کلاً حکم را به اسماء برمی‌گرداند تا پاسخی برای این اشکال مقدر باشد:

واعلم، أنّ السرّ فیما ذکرنا هو أنّ الخلق کلّهم مظاهر الأسماء والصفات، و لكلّ اسم و صفة تجلیات، و علوم احکام و آثار تظهر فی کلّ من هو فی دائرته و تحت حکمه و تصریفه كما بینا أنّ کلّ صنف من الموجودات إنّما یستند إلى الحقّ، و یأخذ منه من حیثیة اسم خاصّ هو سلطانه. و لَمَّا كانت الأسماء متقابلة و مختلفة، و كانت احکامها و أذواقها و آثارها و أحوالها یضاً كذلك ظهر للیبیب، و إن لم یکمل کشفه بعد، أنّ سبب الاختلاف هنا هو سبب الاختلاف فی الأصل، فهی فی التعین تابعة للخلق، و الخلق فی الحکم و الحال تابعون لها (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۱۶-۳۱۷؛ نیز نک.: همو، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۹).

خلاصه آنکه، بنا بر هستی‌شناسی اسمایی، هر آنچه وجود دارد چیزی جز تجلیات اسمایی نیست، اسماء مختلف‌اند، لذا تجلیات مختلف‌اند. هر فعلی در جهان نتیجه تجلی اسمایی الاهی است، لذا هر حکم و استدلال عقلی نیز در این چارچوب تابع اسماء مختلف الاهی است و به تبع اختلاف اسمایی احکام و استدلال‌های عقلی نیز مختلف خواهد بود.

بنابراین، چه احکام عقلی را تابع وضعیت قوایل و استعداد‌های آنها بدانیم و چه آنها را در

نهایت تابع اسماء الاهی، به‌وضوح می‌توان نوعی ساخت‌گرایی را از این عبارات برداشت کرد. به این بیان که بنا بر دیدگاه قونوی نحوه وجود یا تکون انسان و به تعبیر دیگر، ساخت پیشین وجودی انسان در چگونگی معرفت او از جهان (احکام عقلی‌ای که صادر می‌کند) نقش تعیین‌کننده دارد. در واقع، این ساخت‌گرایی به قسم دوم ساخت‌گرایی در تقسیم‌بندی‌ای که پیش‌تر مطرح کرده بودیم نزدیک است. می‌توان این ساخت‌گرایی را «ساخت‌گرایی اسمایی» نامید.

نکته قابل توجه دیگر اینکه، قونوی این دیدگاه را برای تبیین علت اختلافات میان اهل نظر بیان می‌کند. در واقع، قونوی نسبی‌گرایی در حوزه علوم عقلی را بر اساس ساخت‌گرایی اسمایی تبیین می‌کند. پس به یکی از پیامدهای مهم ساخت‌گرایی، که خود ساخت‌گرایان به آن اذعان داشته‌اند و هدف حمله مخالفان آنها بوده است، توجه کرده است. البته چنان‌که گفتیم، قونوی نسبی‌گرایی را ضعف عقل و استدلال عقلی تلقی می‌کند و اساساً از همه این مباحث نشان‌دادن برتری شهود بر عقل را مد نظر دارد. از نظر او، عقل و استدلال عقلی نمی‌تواند ما را به یقین معرفتی، که ایدئال معرفتی مد نظر بازنمایی‌گرایی معرفتی است، برساند. لذا توقع می‌رود قونوی نیز همچون ذات‌گرایان راه‌گریز از این نسبی‌گرایی، و بالطبع ساخت‌گرایی، را در شهود عرفانی بداند و می‌داند. برای توضیح این موضوع در ادامه به این پرسش می‌پردازیم که: آیا ساخت‌گرایی در اندیشه قونوی مطلق و فراگیر است یا راه‌گریزی از آن وجود دارد؟

۲.۲.۳. محدودیت دامنه ساخت‌گرایی در قونوی

بنا بر تحلیلی که از ساخت‌گرایی اسمایی مطرح کردیم و بنا بر تصریح خود قونوی ساخت‌گرایی او محدود به عقل و احکام عقلی نیست، بلکه شهودها و مکاشفه‌های عرفانی را نیز در بر می‌گیرد. او می‌گوید:

ولما كان كل اسم من وجه عين المسمى، و من وجه غيره، كما بين من قبل، كان حكمها أيضا
ذا وجهين: فالمحجوبون من أهل العقائد غلب عليهم حكم الوجه الذى به يغاير الاسم
المسمى، وأهل الأذواق المقيدة غلب عليهم حكم الوجه الذى يتحد به الاسم والمسمى، مع
بقاء التمييز والتخصيص الذى تقتضيه مرتبة ذلك الاسم، و... (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۱۷).

در واقع، بسیاری از اهل شهود و به تعبیر قونوی «اهل اذواق مقیده» نیز دچار همان مشکل صاحبان عقاید هستند، البته در مرحله‌ای بالاتر، که این خود سبب حیرت‌ناپذیر است.^{۱۷} در واقع، اقتضای اسماء برای این دسته از اهل ذوق و شهود نیز حاصلی جز اختلاف بین آنها ندارد. گویا هر

مشاهده‌کننده‌ای پیشاپیش بر اساس غلبه اسمی که تحت سلطه آن قرار دارد در مرتبه و محدوده خاصی می‌تواند شهود کند. اساساً میان شهود عارف و نظام اسمایی نوعی تناظر برقرار است و بسته به مرتبه وجودی اسمایی شخص عارف شهودش نیز مقید به همان مرتبه خواهد بود. به همین دلیل صاحبان ادواق مقیده محصولات ادواق دیگران را انکار می‌کنند:

و اما حصول الرسوخ من الصداء فی بعض وجوه القلب دون الاستیعاب، فهو لاهل العقائد النظرية و اهل الأدواق المقيدة من ذوی الأحوال والمقامات المخصوصة، الذین ینکرون ما عدا ما ذاقوا و لا یتشوفون إلى غیر ما هم فیہ، فهم بما حصل لهم من الطهارة والصقال لاحظوا الحق و صار لهم حظّ ما من الشهود والمعرفة، لكن لما لم تعمّ الطهارة کل القلب، حجبتهم ما بقى فیهم من الصداء عن کمال الشهود والمعرفة الصحيحة التامة، فقتنوا بما حصل لهم و ظنوا ان لیس وراء ذلك مرمی، فظفروهم بالحق، و ان کان مقیدا عندهم، هو لطهارتهم، والحصر والتقید والوقوف هو لحکم الصداء الباقی فیهم، المانع من شهود الحق المطلق و معرفته الكاملة، و ذلك مما بقى فیهم من الاحکام الامکانية و آثار الصور الكونية، فافهم (همو، ۱۳۷۴: ۸۷).

اما با همه این اوصاف، ساخت‌گرایی اسمایی مد نظر قونوی، مطلق نیست و راه‌گریز از آن وجود دارد. نوع و مرتبه‌ای از شهود وجود دارد که از نظر قونوی مخصوص «اکابر» است که می‌توان به مدد آن از غلبه اسم خاص و تقید به ذوق خاص و چنبره ساخت پیشین وجودی رها شد. قونوی تصریح می‌کند که:

والأكابر لهم الجمع والاحاطة بالتجلی الذاتي، و حکم حضرة أحدية الجمع، فلا یتقیدون بذوق و لا معتقد، و یقررون ذوق کلّ ذائق، و اعتقاد کلّ معتقد، و يعرفون وجه الصواب فی الجمیع والخطاء النسبی، و ذلك من حيث التجلی الذاتي، الذی هو من وجه عین کلّ معتقد، والظاهر بحکم کلّ موافق و مخالف منتقد، فحکم علمهم و شهودهم یسری فی کلّ حال و مقام، و لهم أصل الأمر المشترك بین الأنام، والسلام (همو، ۱۳۸۱: ۳۱۷؛ نیز نک.: همو، ۱۳۷۵: ۸).

در واقع، اکابر کسانی هستند که به مرتبه فنا و قرب نوافل و فرائض رسیده‌اند، لذا می‌توانند از طریق شهود خاص این مرتبه (شهود «قربی») بدون واسطه و از طریق وجه خاص خود با ذات حق ارتباط برقرار کنند، بلکه به اتحاد با آن نائل شوند. و چون بر اساس هستی‌شناسی عرفانی حقیقت همه اشیا تعین علمی آنها در حضرت علمیه حق، یعنی اعیان ثابته، است عارف از طریق این شهود حقیقت همه اشیا را مشاهده می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۳۳ و ۳۶).

۳. نتیجه

چنان‌که دیدیم، نگاه قونوی به ساخت‌گرایی اصالی نیست. قونوی در واقع، در همان چارچوب سنتی معرفت‌شناختی، یعنی بازنمایی‌گرایی، قرار می‌گیرد و ساخت‌گرایی را به عنوان نقص معرفت عقلی مطرح می‌کند تا از این طریق راه برای نشان‌دادن برتری شهود عقلی فراهم بیاید. از این جهت او با دیگر ساخت‌گرایان تفاوت می‌کند. لذا نسبی‌گرایی برای او به جای اینکه نقص محسوب شود حربه‌ای برای از میان بردن رقیب است. در واقع، چون او با اتکا به شهود قریبی خود را در ساحل امن معرفتی تصور می‌کند از طوفانی شدن دریای عقل‌هراسی ندارد. اما به نظر می‌رسد این اندیشه لواز می‌دارد که قونوی چندان نمی‌پذیرد.

قونوی در صدد است در خور اعتماد بودن شهود به عنوان منبعی معرفتی را برای دیگران، یعنی اهل نظر و استدلال، اثبات کند. لذا حداقل از باب تأنیس با این افراد زبان برهان و استدلال را انتخاب می‌کند، اما اگر ساخت‌گرایی اسمایی به این معنا باشد که هر نوع استدلال عقلی ناشی از وضعیت وجودی اسمی افراد است آنگاه افراد مختلف گرایش‌های عقلی مختلف مطابق با ساخت پیشین وجودی خود خواهند داشت و اساساً در این فضا تأنیس از طریق استدلال معنایی نخواهد داشت. همچنان‌که اصل قانع‌کردن و قانع‌شدن نیز طبق تصویری که قونوی از وضعیت علوم عقلی ترسیم می‌کند وجهی نخواهد داشت؛ و نیز جمع بین برهان و عرفان که در مواضعی به آن تصریح می‌کند (برای نمونه نک: قونوی، ۱۴۱۶: ۴۷، ۷۵ و ۸۲) یا پذیرش وجود برخی از موجودات مثل خدا از طریق عقل (همان: ۱۶-۱۷). لذا است که نسبی‌گرایی مطلق عقلی، حتی برای قونوی که متکی به شهود است، مشکل‌ساز می‌شود.

مشکل دیگر ابهام در ساز و کار ساخت‌گرایی اسمایی است. معلوم نیست چه اسم یا اسمایی مولد چه فکر یا چه نوع فکری هستند. اگر بحث را درباره انسان به عنوان موجود متفکر متمرکز کنیم و طبق هستی‌شناسی اسمایی یکایک انسان‌ها را مولود نکاح اسمایی بدانیم، آنگاه به ازای هر انسانی یک اسم جزئی خواهیم داشت، حال اگر ساخت‌گرایی اسمایی را بپذیریم، طبق آن باید مطابق با هر انسانی حکم عقلی متناظر با آن وجود داشته باشد، اما آیا به تعداد همه این انسان‌ها حکم عقلی متفاوت، از لحاظ ماهوی و محتوایی نه وجودی، وجود دارد؟ در حالی که می‌دانیم تعداد دیدگاه‌هایی که در هر مسئله و موضوع وجود دارد در بسیاری از مواقع به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد. پس این‌گونه نخواهد بود که هر اسم جزئی مولد یک حکم عقلی متفاوت، از لحاظ ماهوی نه وجودی، باشد. اگر در پاسخ، احکام عقلی متفاوت را مولود اسماء کلی متفاوت

بدانیم باز هم مشخص نیست که چرا این اسماء کلی هنگام نکاح اسمایی با یکدیگر بی‌نهایت موجود تولید می‌کنند اما در خصوص تولید احکام عقلی تولیداتشان محدود می‌شود؟ و چرا گاه مولد چند نظریه مختلف در یک مسئله‌اند و گاه، به‌ویژه در جایی که به نفی و اثبات برمی‌گردد، صرفاً دو نظریه متخالف تولید می‌کنند؟ همچنین، این مسئله نیز وجود دارد که: تبدل نظر انسان‌ها در طول زمان آیا معلول تبدل اسمایی است؟

مشکل دیگری که پیش روی انواع ساخت‌گرایی و نیز ساخت‌گرایی اسمایی وجود دارد جبرگرایی است. آیا تولید فکر در انسان و ساز و کار استدلال‌ورزی در او معلول قطعی ساخت وجودی/اسمایی پیشین است یا انسان واجد اختیار است؟ چراکه بدون اختیار تقریباً همه فعالیت‌های خود عارفان نظری برای ترغیب و تأنیس دیگران و جذب آنها به سوی عرفان و سلوک بی‌معنا خواهد بود. چون آنچه نقش تعیین‌کننده دارد اسم حاکم بر آن فرد است.

همه آنچه در بالا گفته شد برآمده از تصویر سخت‌گیرانه از ساخت‌گرایی اسمایی است و اگر روایتی سهل‌گیرانه از این ساخت‌گرایی وجود داشته باشد که در آن تعامل بین اسماء و تأثیر و تأثر متقابل میان آنها پذیرفته شود و سلطه اسم بر فرد سلطه دائمی نباشد و فرد شخصیت مستقل و اراده‌مندی داشته باشد که بتواند از سلطه اسم خاص حاکم بر خود خارج شود که یکی از لوازم آن به رسمیت شناختن استقلال عقل است حتماً ارزیابی متفاوتی می‌توان داشت. اما در این صورت دیگر حمله به عقل به قوت سابق نخواهد بود و استدلالی که قونوی بر مبنای ضعف عقل در رسیدن به معرفت یقینی به نفع برتری شهود عرفانی اقامه می‌کند چندان قوتی نخواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدرالدین قونوی شاگرد و فرزندخوانده محیی‌الدین ابن‌عربی، بنیان‌گذار عرفان نظری، بود. قونوی به اتفاق نظر همه محققان حوزه عرفان اسلامی بزرگ‌ترین شارح عرفان نظری محیی‌الدینی است و بسط و گسترش بعدی عرفان نظری بعد از ابن‌عربی از طریق او و شاگردانش بوده است. در واقع، جایگاه و اهمیت قونوی در عرفان نظری فراتر از آن است که او را شارح صرف افکار ابن‌عربی بدانیم. او در مقایسه با سایر عارفان، شاید به استثنای غزالی، با دیدگاه‌های فلسفی زمانه خود آشنایی عمیق‌تر و نسبت به ابن‌عربی بیان مضبوط‌تری دارد و در مستند کردن دیدگاه‌های عرفانی، به زعم خود و پیروانش، سهم بسزایی دارد. در این باره نک.: جامی، ۱۳۷۵: ۵۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۱-۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳ از ۲: ۴۳۹-۴۴۰.
۲. از جمله در رشته‌هایی مثل روابط بین‌الملل، علوم کامپیوتر و سبیرنتیکی، روان‌شناسی زبان و رشد، روان‌کاوی، زیست‌شناسی، نظریه‌های زیستی درباره شناخت و کارکرد اندام‌واره‌های زنده، ریاضیات، فلسفه علم و حتی در حوزه‌های غیرشناختی مثل هنر و روابط بین‌الملل (Rockmore, 2005: 29-30).
۳. مثلاً در این تعبیر پروتاگوراس که می‌گوید: «انسان مقیاس همه چیزها است. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱۰۶/۱). شاید حتی بتوان این دیدگاه گزنوفانس را که «تصویری که موجودات مختلف از خداوند دارند مبتنی بر تصویری است که از خویششان دارند» ساخت‌گرایانه تلقی کرد (همان: ۶۰).
۴. این نگاه چنان‌که گفتیم نزد فیلسوفان مسلمان نیز غلبه دارد. فیلسوفان مسلمان نیز قائل به نظریه مطابقت در صدق بوده‌اند. شاید یکی از بهترین بحث‌ها در فلسفه اسلامی که هم نشان‌دهنده جایگاه ذهن در این فلسفه است و هم بر نقش آینگی ذهن تأکید دارد بحث وجود ذهنی باشد، نک.: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۲/۱-۲۶۳.
۵. پاتنم می‌گوید: «تقریباً همه فیلسوفان پیش از کانت به این دیدگاه معتقد بودند که صدق نوعی مطابقت میان ایده‌ها و واقعیت است» (Putnam, 1978: 1). همو در جای دیگر درباره یکی از پیامدهای ساخت‌گرایی معرفتی، یعنی دیدگاه ضدواقع‌گرایی متافیزیکی، یادآور می‌شود که: «محال است پیش از کانت بتوان فیلسوفی را پیدا کرد که ضدواقع‌گرا باشد» (Putnam, 1981: 56).
۶. درباره بازنمایی در اندیشه کانت نک.: Dicherson, 2004 (به‌ویژه فصل اول کتاب). همچنین، برای بحثی خلاصه درباره حفظ بازنمایی در تفکر کانت در فارسی نک.: جمادی، ۱۳۸۵: ۱۹۹-۲۰۱.
۷. برای اطلاع از دیدگاه چنین فیلسوفانی باید به آثارشان رجوع کرد که برخی از مهم‌ترین‌شان به فارسی ترجمه شده است؛ نک.: کوهن، ۱۳۸۴: فایراپند، ۱۳۷۵.
۸. بر این اساس، راه برای مطرح کردن نظریه‌های جدید صدق، مثل نظریه انسجام، که صدق را در هماهنگی و سازگاری میان باورهای فاعل شناسا و در چارچوب کارکردهای ذهن پیگیری می‌کند نه در مطابقت میان گزاره و مطابق خارجی آن، باز می‌شود (Staver, 2009: 31-32).

۹. به تعبیر راکمور، درباره برخی از ساخت‌گرایان مثل رورتی، فایریند و گودمن تمیز گذاشتن میان دیدگاه ساخت‌گرایانه آنها و شکاکیت بسیار دشوار است (Rockmore, 2005: 51-52).

۱۰. برخی تفسیر ساخت‌گرایانه از اندیشه شلایر ماخر را درست می‌دانند، نک: Vial, 2013: 60-65.

۱۱. پیش از ورود به بحث شاید تذکر این نکته خالی از فایده نباشد که اساساً یافتن مفاهیم و تصورات مدرن در آثار اندیشمندان پیشامدرن دور از انتظار است و از لحاظ روشی نیز چندان قابل دفاع نیست. البته در اینجا قصد چنین کاری نداریم. در واقع، ما تلقی و تصور مدرن را همچون منشوری در برابر متفکر کلاسیک قرار می‌دهیم و از طریق آن به اندیشه‌های او می‌نگریم.

۱۲. از باب نمونه در این زمینه نک: غزالی، ۱۴۱۶: ۲۸۵؛ ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۶۲/۴؛ القونوی، ۱۴۱۶: ۱۶-۲۰.

۱۳. گرچه برخی «تعذر» را به «دشواری» ترجمه کرده‌اند (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۹۱) اما ظاهراً از مجموع قرائن در متن می‌توان حق را به کسانی داد که آن را «غیر ممکن» و «محل» ترجمه می‌کنند (خواجوی، ۱۴۱۷: ۱۸؛ فتحیه، ۱۳۹۱: ۸۵)، از جمله اینکه قونوی خود در چند صفحه بعد می‌گوید: «فالظفر بمعرفه الأشياء من طریق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو فی أكثر الأمور» (قونوی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۶). از این رو، در نگاه اول دو روایت از بحث قونوی می‌توان مطرح کرد: تعذری و تعسری. به نظر می‌رسد برای تعیین اینکه کدام روایت به سخنان او نزدیک‌تر است باید هم به استدراک او از «تعذر» به «تعسر» و از «مطلق» به «اکثر امور» توجه کنیم و هم این نکته را که مصداق استدراک از نظر قونوی چه بسا علوم ریاضی است و در حوزه علوم عقلی محل بحث ما تفاوت چندانی بین دو روایت وجود نخواهد داشت.

۱۴. تکیه قونوی بر اختلاف و فقدان توافق در علوم عقلی است. توجه به این وجه علوم دست‌کم از زمان شکاکان پیرهونی وجود داشته و یکی از دلایلی که آنها بر شک خود اقامه می‌کردند همین نکته بوده است (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۵۰۹/۱-۵۱۰). در سنت فلسفه اسلامی، فارابی از کسانی است که به «اختلاف» در فلسفه توجه کرده و برای حل اختلاف میان دو فیلسوف بزرگ یونانی، افلاطون و ارسطو، کتاب الجمع بین رأی الحکیمین را نگاشته است (فارابی، ۱۴۰۵).

۱۵. در سخنان ابن عربی نیز سرچشمه این دیدگاه را می‌بینیم، نک: ابن عربی، ۱۹۹۴: ۸۶/۲ و ۸۳/۳ و ۲۵۱.

۱۶. ابن عربی در فص شعبی فصوص الحکم با اشاره به فیض اقدس و مقدس تصریح می‌کند که برخلاف آنچه گفته می‌شود حق به قدر استعداد عبد بر او تجلی می‌کند این عبد است که به قدر صورتی که بر او تجلی شده در برابر خدا ظاهر می‌شود: «وهذا عکس ما یثیر إلیه الطائفة من أن الحق یتجلی علی قدر استعداد العبد. وهذا لیس كذلك، فإن العبد یظهر للحق علی قدر الصورة التي یتجلی له فیها الحق» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۰/۱).

۱۷. ابن عربی نیز می‌گوید علم ذوق بر حسب مزاج متغیر است (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۰۲/۳).

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۴). الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- ابن فناری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، تهران: مولا.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۹). کانت، ترجمه: علی پایا، تهران: طرح نو.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). دین و علم، ترجمه: پیروز فطوریچی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برگر، پیتر؛ لوکمان، توماس (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه: فریبرز معجیدی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ یکم.
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه: عباس یزدانی، قم: طه.
- پلنتینگا، آلوین (۱۳۹۲). «فلسفه مسیحی در پایان قرن بیستم»، ترجمه: روح‌الله محمودی، در: باور فلسفی، ش ۳، ص ۶۹-۸۰.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۵). نفحات الأنس، تصحیح: محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم: شرح جلد دوم اسفار، قم: اسراء.
- خواجوی، محمد (۱۴۱۷). ترجمه إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن صدرالدین قونوی، تهران: مولا.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث.
- الغزالی، ابو حامد (۱۴۱۶). مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الفکر.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵). الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: الزهراء.
- فایراند، پل (۱۳۷۵). بر ضد روش، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- فتحیه، عباس (۱۳۹۱). «تأملی در نگاره‌های برهان‌ستیزانه قونوی»، در: معارف عقلی، ش ۲۵، ص ۸۳-۱۰۶.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری: شرح ثانیه ابن فارض، مقدمه و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فورمن، رابرت (۱۳۸۴). عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه: عطا انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۴۱۶). المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی، بیروت: بی‌نا.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۵). النفحات الالهیة، تهران: مولا، چاپ اول.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
کتر، استیفن (۱۳۸۳). «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»، در: انزلی، سید عطا، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، تهران:
انجمن معارف اسلامی ایران.

کوهن، توماس اس. (۱۳۸۴). *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه: عباس طاهری، تهران: قصه.

Boghossian, Paul (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*,
Oxford: Clarendon Press.

Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*, 2nd edition, Translated by Joel
Weunsheimer & Donald G. Marshall, Continuum Publishing Group.

Kuhn, Thomas (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago
Press.

Loux, Michael (2006). *Metaphysics*, New York: Routledge, Third Edition.

Putnam, Hilary (1978). *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge and Kegan Paul.

Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary (1987). *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, LaSalle: Open
Court.

Rockmore, Tom (2005). *On Constructivist Epistemology*, by Rowman & Littlefield
Publishers, Inc.

Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.

Rothberg, Donald (1990). "Contemporary Epistemology and the Study of
Mysticism" in: *The Problem of Pure Consciousness*, Edited by Robert Forman,
Oxford University Press, pp. 163-210.

Staver, John (2009). "Skepticism, Truth as Coherence, and Constructivist Epistemology:
Grounds for Resolving the Discord between Science and Religion?", in: *Cultural Studies of
Science Education*, 5 (1): 19-39.

Vial, Theodore (2013). *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury T. & T.
Clark.

References

- Al-Farabi, Abunasr. 1984. *Al-Jam bayn Ray al-Hakimayn (Reconciliation of the Views of Two Philosophers)*, Tehran: Al-Zahra. [in Arabic]
- Al-Ghazzali, Abu Hamed. 1995. *Majmuah Rasael al-Imam al-Ghazzali (Collection of al-Imam al-Ghazzali's Treatises)*, Beirut: Thought Institute. [in Arabic]
- Al-Ghunawi, Sadr al-Din Mohammad ibn Ishagh. 1995. *Al-Moraselat bayn Sadr al-Din Ghunawi wa Nasr al-Din Tusi (Correspondence between Sadr al-Din al-Ghunawi and Nasr al-Din Tusi)*, Beirut: n.pub. [in Arabic]
- Al-Ghunawi, Sadr al-Din Mohammad ibn Ishagh. 1996. *Al-Nafahat al-Elahiyah (Divine Scents)*, Tehran: Mola, First Edition. [in Arabic]
- Al-Ghunawi, Sadr al-Din. 2002. *Ejaz al-Bayan fi Tafsir Omm al-Quran (The Miracle of Expression in the Interpretation of the Quran)*, Qom: Islamic Propagation Office. [in Arabic]
- Barbour, Ian. 2013. *Din wa Elam (Religion and Science)*, Translated by Piruz Faturchi, Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas. 1996. *Sakht Ejtemai Wagheiyat: Resaleh-yi dar Jameshenasi Shenakht (The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge)*, Translated by Fariborz Majidi, Tehran: Scientific & Cultural, First Edition. [in Farsi]
- Boghossian, Paul. 2006. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Clarendon Press.
- Copleston, Frederick Charles. 2014. *Tarikh Falsafeh, Yunan wa Rum (History of Philosophy, Greece and Rome)*, Translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabawi, Tehran: Scientific & Cultural, vol. 1. [in Farsi]
- Fanari, Shams al-Din Mohammad. 1995. *Mesbah al-Ons bayn al-Maghul wa al-Mashhud*, Tehran: Mola. [in Arabic]
- Farghani, Said al-Din. 2000. *Masharegh al-Darari: Shrah Taiyeh Ibn Farez*, Foreworded & Annotated by Jalal al-Din Ashtiyani, Qom: Islamic Propagation Office. [in Arabic]
- Fatahiyeh, Abbas. 2012. "Taammoli dar Negareh-hay Borhan Setizaneh Ghunawi (A Reflection on Ghunawi's Anti-argumentative Ideas)", in: *Rational Knowledge*, no. 25, pp. 83-106. [in Farsi]

- Feyerabend, Paul. 1996. *Bar Zed Rawesh (Against Method)*, Translated by Mahdi Ghawwam Safari, Tehran: Thought of Day. [in Farsi]
- Forman, Robert. 2005. *Erfan, Zehn, Agahi (Mysticism, Mind, and Consciousness)*, Translated by Ata Anzali, Qom: Mofid University. [in Farsi]
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*, 2nd Edition, Translated by Joel Weunsheimer & Donald G. Marshall, Continuum Publishing Group.
- Gheysari, Dawud. 1996. *Sharh Fous al-Hekam*, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din. 1991. *Fous al-Hekam*, Annotated by Abu al-Ala Afifi, Tehran: Al-Zahra. [in Arabic]
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din. 1994. *Al-Fotuhah al-Makkiyah (Meccan Openings)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Jamadi, Siyawosh. 2006. *Zamineh wa Zamaneh Padidarshenasi (Phenomenological Context and Time)*, Tehran: Ghoghhus. [in Farsi]
- Jami, Abd al-Rahman. 1996. *Nafahat al-Ons*, Edited by Mahmud Abedi, Tehran: Information.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2007. *Rahigh Makhtum: Sharh Jeld Dowwom Asfar (Commentary of Asfar, Volume II)*, Qom: Esra.
- Kant, Immanuel. 1983. *Sanjesh Kherad Nab (Critique of Pure Reason)*, Translated by Mir Shams al-Din Adib Soltani, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Katz, Stephen. 2004. "Zaban, Marefatshenasi wa Erfan (Language, Epistemology and Mysticism)", in: Anzali, Seyyed Ata, *Sakhtgerayi, Sonnat wa Erfan (Constructivism, Tradition and Mysticism)*, Tehran: Islamic Knowledge Association of Iran. [in Farsi]
- Khajawi, Mohammad. 1996. *Tarjomeh Ejaz al-Bayan fi Tafsir Omm al-Quran Sadr al-Din Ghunawi (Translation of the Book Miracle of Expression in the Interpretation of the Quran)*, Tehran: Mola.
- Kuhn, Thomas S. 2005. *Sakhtar Enghelab-hay Elmi (The Structure of Scientific Revolutions)*, Translated by Abbas Taheri, Tehran: Story. [in Farsi]
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press.
- Loux, Michael. 2006. *Metaphysics*, New York: Routledge, Third Edition.

- Plantinga, Alvin. 2013. "Falsafeh Masihi dar Payan Gharn Bistom (Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century)", Translated by Ruhollah Mahmudi, in: *Philosophical Belief*, no. 3, pp. 69-80. [in Farsi]
- Proudfoot, Wayne. 2004. *Tajrobeh Dini (Religious Experience)*, Translated by Abbas Yazdani, Qom: Taha. [in Farsi]
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary. 1987. *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, LaSalle: Open Court.
- Putnam, Hilary. 1978. *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge and Kegan Paul.
- Rockmore, Tom. 2005. *On Constructivist Epistemology*, by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Rothberg, Donald. 1990. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism" in: *The Problem of Pure Consciousness*, Edited by Robert Forman, Oxford University Press, pp. 163-210.
- Sadr al-Moteallehin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah al-Aghliyah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Heritage Revival House. [in Arabic]
- Scruton, Roger. 2010. *Kant*, Translated by Ali Paya, Tehran: New Design. [in Farsi]
- Staver, John. 2009. "Skepticism, Truth as Coherence, and Constructivist Epistemology: Grounds for Resolving the Discord between Science and Religion?", in: *Cultural Studies of Science Education*, 5 (1): 19-39.
- Vial, Theodore. 2013. *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury T. & T. Clark.