

بررسی انتقادی بر ساخت معانی در تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی

* حسین سوزنجی

** حسن عبدی

*** اصغر اسلامی تنها

**** حسین حاج محمدی

چکیده

در این مقاله، دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره شکل‌گیری معانی از منظر حکمت اسلامی بررسی و نقد شده است. بنابراین، ابتدا توصیفی از دیدگاه تبارشناسی درباره معانی ارائه شده و نقش قدرت و عملکردهای گفتمانی در برساخت معانی تحلیل شده است. در ادامه با بهره‌گیری از مبانی رایج حکمت اسلامی، نقدها و اشکالات رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی در دو بخش؛ نقدهای مبنایی و پیامدها و تبعات معرفت‌شناختی در علوم انسانی تبیین گردیده است. تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی، ذات‌انکاری از معانی، تاریخی‌گری غایت‌انکار، تقدم اراده بر ادراک و نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی از مهم‌ترین نقدهای مبنایی بر این رویکرد هستند. سپس پیامدها و تبعات این دیدگاه در علوم انسانی را برشمردیم. مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: تحویل‌گرایی ناموجه و تسری و یژگی معانی برساخته به تمامی معانی، اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی، نسبی‌گرایی و فقدان معیار و ملاک سنجش و ارزیابی، مرگ حقیقت و نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیاء و قداست‌زدایی از علم. در پایان نیز دیدگاه حکمت اسلامی درباره معانی و انواع آن بیان شده است و امکان برساخته‌بودن معانی از منظر حکمت اسلامی در معانی اعتباری بررسی شده و تمایز این دیدگاه با قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها

معنا، برساختن، تبارشناسی، حکمت اسلامی.

souzanchi@bou.ac.ir

abdi@bou.ac.ir

islamitanha@bou.ac.ir

hajmohamadi@bou.ac.ir

* دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم 7

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم 7

*** استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم 7

**** دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقر العلوم 7 (نویسنده مسئول)

طرح مسئله

یکی از مسائل مهم فلسفه علوم اجتماعی، این است که معنا چگونه شکل می‌گیرد؟ جریان‌های فکری مختلفی تلاش کرده‌اند به این پرسش، پاسخ دهند و نظریه‌های متفاوتی در این باره ارائه کردند. مکاتب متأخر فلسفه علوم اجتماعی، علی‌رغم اختلاف نظر، همگی در این رویکرد اشتراک نظر دارند که معنا، امری «برساخته» (Construction) است و توسط انسان و جامعه انسانی ساخته می‌شود (شرت، ۱۳۹۰: ص ۲۵).

تبارشناسی - از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتب معاصر است، دیدگاه قابل توجهی نسبت به برساخت معانی دارد. در این دیدگاه، معانی، برساخته‌اشکال مختلف قدرت و اموری تاریخی بوده که در جامعه و فرهنگ توسط عملکردهای گفتمانی ساخته می‌شوند (Foucault, 1980: p. 114-115). رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره معانی، مسائل و تبعات مختلفی نظیر: انکار بازنمایی واقعیت فی‌نفسه اشیا، نسبی‌گرایی ناموجه و مانند آن را در ساحت‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی به همراه داشته است. اما به نظر می‌رسد این دیدگاه با تلقی و برداشت رایج از معانی در حکمت اسلامی، تفاوت‌های بسیاری دارد. از دیدگاه حکمت اسلامی، معانی، اموری مجرد بوده و در نفس الامر خود حضوری ازلی و ابدی دارند؛ از این رو، اموری تاریخی و مکان‌مند نیستند. این دیدگاه سبب می‌شود تا پیامدهای مترتب بر دیدگاه تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی قابل تصویر نباشد.

با توجه به اینکه حکمت اسلامی در بستر علوم انسانی، هم دارای ظرفیت انتقادی برای ارزیابی دیدگاه‌های علمی و هم دارای ظرفیت ایجابی برای تولید نظریات جدید و حل مسائل علمی است، بررسی انتقادی دیدگاه تبارشناسی درباره معانی و بیان پیامدها و تبعات این رویکرد در علوم انسانی از دیدگاه حکمت اسلامی و سپس تبیین دیدگاه حکمت اسلامی درباره برساخته‌بودن معانی ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، پرسش اصلی این مقاله، آن است که برساخته‌بودن معانی در سنت تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی چگونه ارزیابی می‌شود؟ ذیل این پرسش، سئوالات دیگری قابل طرح است: از دیدگاه تبارشناسی، معانی چگونه ساخته می‌شوند؟ این دیدگاه بر چه مبانی فلسفی استوار است؟ چه نقدهایی بر دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی درباره معانی وارد است؟ از دیدگاه حکمت اسلامی

برساخته‌بودن معانی چگونه قابل تصویر است؟ در این مقاله تلاش می‌شود با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به سؤالات فوق پاسخ داده شود.

۱. بساخت معانی در تبارشناسی

تبارشناسی، سنت فکری مهمی است که در ابتدا ریشه در آراء فریدریش نیچه داشته و سپس توسط میشل فوکو در علوم انسانی و اجتماعی گسترش و امتداد یافته است. بعد از فوکو نیز پژوهشگران مختلفی از این رویکرد بهره برده‌اند، اما در این مقاله، تمرکز بر روی آرای تبارشناسانه فوکو قرار دارد؛ هر چند در لابه‌لای بررسی آرای فوکو، دیدگاه تبارشناسی نیچه نیز بیان می‌شود.

رویکرد فوکو به معنا، ذیل دیدگاه‌های نوکانتی قرار می‌گیرد. نظریه کانت مبتنی بر تقسیم امور به فنومن و نومن است. نومن (جهان خارج از هستی انسان) از دیدگاه کانت، شیء فی‌نفسه‌ای است که از دسترس فاعل شناسا خارج است که فقط پس از ترکیب با صور و مقولات فاهمه در قالب گزاره یا تصدیق تبدیل به معرفت و علم می‌گردد (اشمیت، ۱۳۷۵: ص ۹-۱۰). در مقابل، کار نوکانتی‌ها به‌طور خلاصه این است: «صُور شهود» و «مقولات فهم» کانت، جایگاهی برای علوم انسانی می‌شوند و مبتنی بر فهم متقابل و فرهنگی مشترک تصور می‌شوند (بتون و کرایب، ۱۳۸۹: ص ۳۰۶ و ضیمران، ۱۳۸۷: ص ۱۴۹). در واقع رویکردهای نوکانتی، مقولات فهم کانت را که اموری پیشینی، مشترک و همگانی میان همه انسان‌ها بودند، به مقولاتی اجتماعی و فرهنگی که در روابط میان انسان‌ها برساخته می‌شوند، تحویل می‌برند. وجه مشترک نظریاتی که ذیل این دیدگاه قرار می‌گیرند، نفی ذات و هویتی مستقل برای ادراکات و تصوراتی است که نسبت به سوژه انسانی ظهور پیدا می‌کند. از این‌رو، صور ادراکی در این رویکرد، بخشی از محصولات و تولیدات انسانی و یا اجتماعی هستند که به سبب کارکردهای این جهانی و تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های فردی و جمعی تولید می‌شوند (پارسا، ۱۳۹۶).

بسیاری از شارحان، آثار فوکو را به دو دوره عمده: دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌کنند و در نتیجه از دو فوکو؛ یکی فوکو نخستین و دیگری فوکو واپسین سخن به میان می‌آورند. علی‌رغم تفاوت میان این دو دوره فکری، او در رساله نظم گفتار اعلام می‌کند

که تبارشناسی به وسیله دیرینه‌شناسی، پشتیبانی و تکمیل می‌شود (فوکو، ۱۳۸۴: ص ۵۲). از این رو، نه تنها گسستی در کار نیست، بلکه می‌توان از تکمیل دیرینه‌شناسی به وسیله تبارشناسی سخن گفت (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۳۲).

رویکرد فوکو به معنا در دوره دیرینه‌شناسی، متأثر از ساختارگرایی است که در مقابل نظریات سوژه‌محور قرار می‌گیرد (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۴۵). ساختارگرایی به گونه‌ای واکنشی بود در مقابل نظریات سوژه‌محور پدیدارشناسی و هرمنوتیک که سوژه، معنابخش و معناساز را در کانون تحلیل‌های زبان‌شناختی خود قرار می‌دادند. ساختارگرایان برای مرکززدایی از سوژه معنابخش، از طریق کشف اصول بنیادین رفتار افراد و قواعد حاکم بر نحوه ترکیب این اصول تلاش می‌کردند تا به مطالعه علمی رفتار بشری دست یابند (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۴۸). لذا رویکرد فوکو نیز مبتنی بر نوعی گذار از گرایش‌های اومانستی و ذهن‌مدار (سوژکتیو) است. فوکو به‌طور مشخص با طرح نظریه مرگ انسان، ضدیت ویژه‌ای با هر نوع سوژه‌گرایی می‌ورزد. از این رو، اگر نیچه از مرگ خدا خبر داده بود، فوکو از پایان انسان خبر داد؛ در آخرین بند مشهور نظم اشیا، آنجا که فوکو از محو انسان، همچون نقشی که بر شن‌های دریا کشیده می‌شود، سخن می‌گوید، همین نکته تایید می‌شود (فوکو، ۱۳۸۹: ص ۶۴۵-۶۴۰).

اما از نظر فوکو مشکلی که در ساختارگرایی وجود دارد، این است که نظام شکل‌گیری معنا را در زبان محدود می‌کند، حال آن‌که فوکو معتقد بود: معانی در دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی ساخته می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۷۶). لذا بر این نظر بود که «گفتمان»، نظام شکل‌گیری معانی است. به عبارت دیگر، از دیدگاه فوکو معنا و عمل معنادار در چارچوب گفتمان ساخته می‌شود (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ص ۱۶۷). از این رو، رهیافت او، بسیاری از عناصر دیگر مرتبط با قاعده‌مندی رفتاری و نهادی - که رهیافت زبان‌محور ساختارگرایی نادیده گرفته بود - را در بر می‌گیرد (رابینو و دریفوس، ۱۳۷۶: ص ۸۳). بر این اساس، معانی، برساخته عملکردهای مادی گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند. این عملکردها به معنای حقیقی و مادی کلمه، «شکلی از حیات» را که به‌طور تاریخی تشکیل شده، باز می‌نمایند (هال، ۱۳۹۱: ص ۲۲).

در نگاه اول، این تصویر که معنا را گفتمان می‌سازد و هیچ چیز معناداری بیرون از

گفتمان وجود ندارد، مطلب دشواری است که برخلاف تصور متعارف به نظر می‌رسد. اما فوکو انکار نمی‌کند که اشیا ممکن است وجود واقعی و مادی در جهان داشته باشند؛ آنچه او می‌گوید این است که بیرون از گفتمان، هیچ چیز معنایی ندارد (فوکو، ۱۳۹۲: ص ۵۶-۵۸). به عبارت دیگر، مفهوم گفتمان درباره وجود داشتن یا نداشتن چیزها نیست، بلکه درباره معانی اشیا و به بیان خودش نظم اشیا است. لذا بیرون از گفتمان، هیچ چیز معناداری وجود ندارد و چیزی که برای انسان معنادار نباشد، مانند آن است اصلاً وجود ندارد!

فوکو در ادامه حیات فکری خود، با خواندن آثار نیچه به‌ویژه اثر مهم او؛ یعنی «تبارشناسی اخلاق» رویکرد تبارشناسی را برگزید و آن را در راستای پروژه دیرینه‌شناسی خود بسط داد و تکمیل کرد (Foucault, 1980: p. 119). اساسی‌ترین ویژگی تبارشناسی، نگاه پساساختارگرایانه به معناست. فوکوی دیرینه‌شناس در جستجوی ساختارهای پنهان قواعد شکل‌گیری معانی بود، اما او در تبارشناسی این افکار را رد می‌کند. از دید تبارشناسی، فقط یک سطح وجود دارد و آن هم سطح ظاهری است. هیچ عمق پنهانی در جهان وجود ندارد و سطح ظاهر در شکل ابتدایی آن، بی‌نظم و بی‌معنا است. از دیدگاه تبارشناسی، نشانه‌ها که عناصر تشکیل‌دهنده معانی هستند، ثابت و پایدار نبوده و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، ارتباطات آن‌ها، دگرگون شده و معانی متفاوتی را بیان می‌کنند. هیچ گزاره یا گفتمانی معنای ثابتی ندارد و معنایش همواره وابسته به رابطه‌اش با سایر گزاره‌ها و گفتمان‌ها است (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۴).

از دیدگاه تبارشناسی، تمام معانی که به چیزهای اطراف خود نسبت می‌دهیم، اعم از این که این چیزها، اشیا فیزیکی نظیر میز، صندلی و... باشند، یا کنش‌ها، عملکردها و کردارهایی باشند که انجام می‌دهیم، نظیر: عادات، رسوم، رویدادها و مانند آن، هیچ خصوصیت ذاتی ندارند که در طول تاریخ بدون تغییر باقی مانده باشد. لذا هیچ‌گونه معانی پایدار، جهانی و غیرقابل‌تغییری در پس واژه‌ها نیست. از نگاه یک تبارشناس، جهان مثل افلاطونی، توهمی بیش نیست و نمی‌توان در پس واژه‌ها و اعمال، معانی ایستایی را قرار داد که فارغ از زمان، مکان و موقعیت به حیات خویش ادامه دهند. معانی و مفاهیم همگی در تاریخ بر ساخته شده‌اند تا ابزاری برای توصیف و تفهیم جهان مادی باشند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳: ص ۱۳-۱۴).

البته این دیدگاه، نوع خاصی از تطور تاریخی را در برساخت معانی پیش فرض می‌گیرد که برخلاف تلقی رایج، تاریخ را بدون غایت نهایی و گسسته فرض می‌کند. او در توضیح این نگرش می‌نویسد: «من می‌خواهم تاریخ را در گسستی تحلیل کنم که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی ویژه‌ای نتواند آن را از پیش فتح نماید و به ضبط آن پردازد؛ می‌خواستم آن چنان مجهول نشان دهم که هیچ بنیاد استعلایی، شکل فاعل شناسایی را بر آن تحمیل نکند؛ می‌خواهم درهای آن را بر روی زمان‌مندی بی‌پایانی باز کنم که بازگشت هیچ آغازی را وعده ندهد» (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۳۵).

از دیدگاه فوکو، منابعی از نظم یا دست کم ثبات وجود دارند؛ نقاطی که در آن‌ها معنا «نسبتاً» پایدار می‌شود. نقاطی که میشل فوکو در تبارشناسی مدنظر دارد، به قدرت مربوط می‌شوند. در واقع فوکو در تبارشناسی، جنبه ثبات گفتمان را کشف می‌کند و به آن عنوانی کاملاً شناخته شده می‌دهد: قدرت. او می‌گوید: معانی درون گفتمان‌ها بر اثر مناسبات قدرتی که در درون آن‌ها قرار دارد «ثبیت» می‌شوند (Foucault, 1980: p. 114-115). لذا گفتمان به مثابه نظام شکل‌گیری معانی، از یک سو نظامی منتظم از عمل تولید، تنظیم، تقسیم و بازسازی گزاره‌هاست و از سوی دیگر، بازتاب مناسبات چرخه‌ای قدرت است که در جریان آن، معانی تولید و حفظ می‌شود. این قدرت است که معانی را تولید می‌کند و گسترش می‌دهد (ibid.: p. 43)؛ البته او معتقد است اگر قدرت، عامل پیش‌برنده و محرک تاریخ باشد، این تصادف است که به قدرت شکل و سامان می‌دهد و اشکال مختلف قدرت را رقم می‌زند. لذا می‌گوید: «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند...» (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۵).

به طور خلاصه می‌توان مدعیات این دیدگاه را در قالب گزاره‌های زیر جمع‌بندی کرد:

۱- معنا، کشف نمی‌شود بلکه درون گفتمان و توسط عملکردهای گفتمانی ساخته

می‌شود؛

۲- معنا، امری تاریخی است، لذا به حسب تغییر زمان، تغیر می‌کند؛

۳- معانی، برساخته اشکال مختلف قدرت هستند؛

۴- نظام‌های معانی، تابع روابط ضروری علی - معلولی نبوده و مبتنی بر اتفاق تکوین

یافته‌اند.

۲- نقد و ارزیابی تبارشناسی معنا از منظر حکمت اسلامی

در ابتدا نقدهای مبنایی تبارشناسی معنا را بررسی کرده و سپس پیامدهای این دیدگاه با استفاده از مبانی حکمت اسلامی نقد می‌شود. البته در استفاده از مبانی حکمت اسلامی درصدد اثبات گزاره‌های فلسفی آن نبوده، بلکه تنها به دنبال ارائه شرحی مختصر و رسا از گزاره‌های مذکور - فارغ از اختلاف نظرهای موجود - هستیم.

۲-۱- نقدهای مبنایی

۲-۱-۱. تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی: دغدغه فوکو، برساخت معانی از طریق گفتمان بود. او معتقد بود همه معانی، برساخته عملکردهای مادی گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند (فوکو، ۱۳۸۹: ص ۱۱۵). این عملکردها به معنای حقیقی و مادی کلمه، «شکلی از حیات» را که به‌طور تاریخی تشکیل شده، باز می‌نمایند (هال، ۱۳۹۱: ص ۲۲). اما بر اساس مبانی حکمت اسلامی، عالم هستی، منحصر در عالم ماده و مادیات یا به تعبیر قرآن کریم عالم «شهادت» نیست. بلکه هستی‌های فرامادی که اساساً قابلیت درک شدن با حواس ظاهری ندارند را نیز شامل می‌شود. از منظر حکمت اسلامی معانی، اموری مجرد و فرامادی بوده و دارای سطوح مختلفی نظیر: حسی، خیالی و عقلی هستند که بر یکدیگر ترتب طولی دارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۳۳۳-۳۳۴). لذا با انکار وجود مادی برای معانی، به‌طور منطقی، نمی‌توان هرگونه وجود و واقعیت برای معنا را انکار کرد.

۲-۱-۲. ذات‌انگاری: هستی‌شناسی ذات‌گرا برای هر چیزی قائل به «خاستگاه» واحد

بوده و برای همه اشیاء، ذات و جوهر ثابت قائل است. اما در تبارشناسی، ذات‌داشتن برای معانی نفی می‌شود و هویت معانی، در مجموعه روابط گفتمانی دانسته می‌شود که درون یک نظام گفتمانی قرار دارند (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۷۶). در مقابل، از منظر حکمت اسلامی معانی به دو قسم اسمی و حرفی (ربطی) تقسیم می‌شوند. معانی اسمی ذواتی هستند که از ثبات برخوردارند و معانی حرفی (ربطی) در نسبت با دیگر معانی ثابت شکل می‌گیرند. از منظر حکمت اسلامی، اعتقاد به هرگونه نسبت ربطی بدون پذیرش وجود معنای مستقل دارای ذات، ناممکن است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۳۷). به عبارت دیگر، بدون وجود معانی مستقل (ذوات) نمی‌توان از وجود معانی ربطی سخن گفت.

۳-۱-۲. تاریخی‌گری غایت‌انگار: بر اساس دیدگاه تبارشناسی تمامی معانی موجود، در تاریخ شکل گرفته‌اند و اگر امروز معنایی وجود دارد، ناشی از تکوین تاریخی آن است؛ البته تبارشناسی قرائت خاصی از تاریخی‌گری دارد. فوکو خود در توضیح این دیدگاه می‌نویسد: «من می‌خواهم تاریخ را در گسستی تحلیل کنم که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی ویژه‌ای نتواند آن را از پیش فتح نماید و به ضبط آن پردازد...» (فوکو، ۱۳۹۱، «الف»: ص ۳۳۵). اما چنین تلقی از تاریخ در تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی پذیرفتنی نیست، از منظر حکمت اسلامی تاریخ ظرف بروز معانی در جامعه است، نه علت و سبب شکل‌گیری معانی. همچنین از دیدگاه حکمت اسلامی معانی اعم از حسی، خیالی و عقلی، ذاتی مجرد هستند و به دلیل تجردشان، زمان‌مند و مکان‌مند نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۴۵۶).

۴-۱-۲. تقدم اراده بر ادراک: فوکو در این امر متأثر از نیچه است. از نظر نیچه، قدرت و خواست قدرت، محرک و پیش‌برنده تاریخ است (نیچه، ۱۳۸۸: ص ۸۰-۸۱). از نظر فوکو قدرت و اراده، معطوف به آن چیزی نیست که با معنا رابطه داشته باشد بلکه در بنیان آن قرار دارد و معانی از درون آن‌ها سر برمی‌آورند. به عبارت دیگر، در سنت تبارشناسی، قدرت و خواست قدرت، عامل برساخته‌شدن تاریخی تمامی معانی است. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، تقدم اراده بر ادراک، امری مردود است؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، معانی حقایقی هستند که در نفس الامر خود فارغ از اراده انسانی و جامعه انسانی حضوری ابدی و ازلی دارند و انسان‌ها با حرکت خود به سوی آن‌ها، معانی را در عرصه حیات انسانی وارد می‌کنند، نه این که اراده انسانی خالق معانی باشد. در کنش‌های انسانی نیز در ابتدا آگاهی و ادراک شکل می‌گیرد و آن‌گاه نسبت به آن ادراک، اراده معطوف می‌گردد. لذا اراده انسانی سبب تولد معنا در عرصه نفس و جان عالم نیست، بلکه زمینه ورود معنا به عرصه زندگی و حیات اجتماعی است و نقشی که اراده انسانی ایفا می‌کند، نقشی اعدادی است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۴۷).

۵-۱-۲. نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی: بر اساس رویکرد تبارشناسی، تکوین معانی و نهادها، تصادفی است و هیچ‌یک از معانی و نظام‌های معنایی بر اساس برنامه‌ریزی عقلانی پدید نمی‌آیند.

بر اساس رویکرد تبارشناسی، اگر قدرت، عامل پیش‌برنده و محرک تاریخ باشد، این

تصادف است که به معانی شکل و سامان می‌دهد و اشکال مختلف معنا را رقم می‌زند. از این رو، تکوین معانی و نهادها تصادفی است و هیچ‌یک از ارزش‌مندترین پدیده‌ها و حقایق بر مبنای اراده واحد یا بر اساس برنامه‌ریزی عقلانی پدید نمی‌آیند. فوکو درباره نقش اتفاق و تصادف می‌نویسد: «تبارشناسی، رویداد را در یکتای‌اش و شدتش از نو ظاهر می‌کند. نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند [و] نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع اتفاق مبارزه‌اند. این نیروها به منزله شکل‌های متوالی یک نیت آغازین ظاهر نمی‌شوند و چهره یک نتیجه را نیز به خود نمی‌گیرند» (فوکو، ۱۳۹۱: ص ۳۷۵).

اما در مقابل با توجه به مبانی حکمت اسلامی نظیر: هدف‌مندی جهان هستی و وجود سنت‌های اجتماعی و تاریخی، ضدغه و اتفاق در همه امور از جمله شکل‌گیری معانی مردود است. همچنین بر اساس این دیدگاه، معانی در مقام نفس‌الامر خویش، نسبت به یکدیگر خنثی و بی‌تفاوت نیستند، بلکه تکویناً دارای روابط، مناسبات و احکام مختلفی همچون تناقض، تضاد، تباین، تلازم، ترادف، علیت و... هستند و هر یک به صورت تکوینی لوازم و آثاری دارند که مربوط به زمان و مکانی خاص نیست. از این رو، شکل‌گیری نظام‌های معنایی مختلف مبتنی بر روابط منطقی و ضروری میان معانی است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۷۵).

۲-۲. پیامدها و تبعات تبارشناسی معنا

۲-۲-۱. تحویل‌گرایی ناموجه: تحویل‌ویژگی معانی برساخته به تمامی معانی و عدم تفکیک و تمایز میان انواع معانی، سبب شده است که تبارشناس امور اعتباری را با حقایق قیاس کرده و یا روش‌هایی که در تولید اعتباریات جریان دارد را به امور حقیقی نیز سرایت داده و نتواند بین آن‌ها تمایزی برقرار کند. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، معانی در دو دسته کلی؛ معانی حقیقی و اعتباری جای می‌گیرند. هر کدام از این نوع معانی، ویژگی‌ها و آثار مربوط به خود را دارند و هر کدام نیز برای خود دارای واقعیت و نفس‌الامری متناسب با خود هستند و نباید آثار و ویژگی‌های اختصاصی هر یک را به دیگری نسبت داد، اما در تبارشناسی، ایده برساخته‌بودن نسبت به مطلق معانی در نظر گرفته می‌شود. همین امر موجب تحویل‌گرایی و نادیده‌انگاشتن ویژگی‌های معانی حقیقی می‌شود. از منظر حکمت اسلامی تکوین این معانی، خارج از اراده انسان و جامعه انسانی بوده و

تنها کاری که انسان می‌تواند انجام دهد این است که دال‌ها (الفاظ و...) متفاوتی را بر حسب اراده فردی یا جمعی جعل کرده و برای اشاره به آن‌ها به کار برد. در مقابل این معانی، معانی اعتباری قرار می‌گیرند که خود دارای اقسام متفاوتی هستند، اما ویژگی مشترکی که در میان آن‌ها وجود دارد این است که تکوین آن‌ها تابع خواست و اراده انسان و جامعه انسانی است و در عالم عینی، دارای مطابق و ما به ازاء نیستند. همین امر اختلاف‌های جدی میان این دسته از معانی و معانی حقیقی برقرار می‌کند. مهم‌ترین پیامد این دسته از معانی آن است که به دلیل مبتنی بودن بر اراده انسانی - برخلاف معانی حقیقی - تبدل و تغییرات معنایی (در انواع مختلفش) در معانی اعتباری امکان‌پذیر است. (این دسته اخیر از معانی تداعی‌کننده آن چیزی است که در سنت تبارشناسی از آن به معانی برساخته یاد می‌شود؛ البته با اختلاف‌های جدی که در انتهای مقاله اشاره خواهد شد).

۲-۲-۲. اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی: فوکو معتقد بود که گفتمان‌های موجود در جامعه و فرهنگ که بر اساس روابط قدرت شکل می‌گیرند، عامل اصلی شکل‌گیری نظام‌های معانی است و از این رو، نقشی اساسی به جامعه و ارتباطات گفتمانی در شکل‌گیری معانی می‌داد. در حالی که از منظر حکمت اسلامی، وجود جامعه انسانی فقط پیش شرط شکل‌گیری برخی از معانی است. از این دسته معانی با عنوان اعتباریات اجتماعی یاد می‌شود؛ یعنی تا اجتماعی در کار نباشد، امکان شکل‌گیری اعتباریات اجتماعی وجود ندارد، اما در مقابل، پیش شرط تحقق معانی دیگر، وجود اجتماع نیست. این دسته شامل معانی حقیقی و اعتباریات قبل‌الاجتماع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۸۵).

۲-۲-۳. نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیا و مرگ حقیقت: فوکو با طرح گفتمان (به‌عنوان مجموعه‌ای از قواعد و عملکردها) و بررسی کارکردهای آن در مواجهه انسان با جهان، گفتمان را جایگزین مقولات پیشینی کانت می‌کند و گفتمان را پیش شرط شکل‌گیری هر ادراکی می‌داند. او ادراک را از معناسازی جدا نمی‌کند و معتقد است معناسازی، درون گفتمان رقم می‌خورد (فوکو، ۱۳۹۱، «ب»: ص ۳۷۵). این امر، به نفی ذات و هویتی مستقل برای ادراکات و تصوراتی که نسبت به سوژه انسانی بروز و ظهور پیدا می‌کند، منجر می‌شود. معانی در این رویکرد، نشان از حقیقتی فراسوی خود ندارد، بلکه بخشی از محصولات و تولیدات انسانی و یا اجتماعی هستند که به سبب کارکردهای

دنیوی و این جهانی خود و یا تحت تأثیر انگیزه‌ها و اراده‌های فردی و جمعی تولید و باز تولید می‌شوند (پارسایا، ۱۳۹۶). در این راستا، یکی از مهم‌ترین معانی که هویت آن نیز بر ساخته تلقی می‌شود، معنای حقیقت است. لذا دیدگاه فوق را می‌توان به‌مثابه نقطه پایانی بر حقیقت دانست؛ هر چند که ممکن است تبارشناس از منظر خود به تعریف حقیقت پردازد، ولی این پرسش مطرح می‌شود که وی از کدام حقیقت سخن می‌گوید؟ حقیقتی که چیزی جز استعاره و مجاز و توهم نیست. حقیقتی که در نهایت خطاهای ابطال‌ناپذیر آدمی است و تابع خواست و اراده‌های معطوف به قدرت است و معنای بر ساخته خود را از درون گفتمان متبوع گرفته است! همچنین این پرسش مطرح است که آیا همین سخنان و ادعا، حقیقت است یا نه؟ اگر این سخنان و ادعاها، به شیوه‌های متعدد قابل تعبیر و تفسیر باشند، چگونه مخاطبان، منظور آن‌ها را در می‌یابند؟ اگر ادعای حقیقت، بهانه کسب مشروعیت و قدرت است، ادعاهای گفته‌شده ابزار توجیه قدرت و مشروعیت چه کسانی است؟ تعقیب منحصر به فرد قدرت نه تنها این ادعاها بلکه تمام تحلیل‌ها و انتقادات دیگر را تخریب خواهد نمود. در نتیجه باید توجه داشت، لازمه این سخنان آن است که نفی مطلق حقیقت امکان‌پذیر نیست و حقایق جزئی و موقتی قابل قبول است.

۲-۲-۴. فقدان معیار و ملاک سنجش و ارزیابی و نسبی‌گرایی افراطی: اعتقاد به بر ساخته بودن تمامی معانی، این نتیجه را در بر خواهد داشت که اندیشه‌ای که مطابق با واقعیت فی‌نفسه باشد، وجود ندارد. مطابق این دیدگاه، معرفت همواره وابسته به چارچوب‌های تاریخی، فرهنگی و مفهومی خاص است و فقط نسبت به شرایط تولید معرفت صحیح یا مشروع است. تبارشناسی با نفی موقعیت‌های عام و جهان‌شمول، هر نوع زمینه را برای شکل‌گیری معرفت‌های عام و فراگیر انکار می‌کند؛ از این رو، نمی‌توان معیاری ثابت، عمومی و نهایی برای همه اعصار و مکان‌ها در نظر گرفت، بلکه معیار و ملاک ارزیابی تحت تأثیر فرهنگ و اجتماع و بینش افراد متعدد شکل می‌گیرد. این امر که از آن با عنوان نسبی‌گرایی افراطی نیز یاد می‌شود، قضاوت‌های هنجاری خارج از یک زمینه، اجتماع یا چارچوب را فاقد مشروعیت می‌داند و هیچ فرامنظری که بتوان تمامی سیاق‌ها یا زمینه‌ها را در آن گنجانید و مورد ارزیابی قرار داد را لحاظ نمی‌کند.

۲-۲-۵. قداست‌زدایی از علم: یکی از دیگر پیامدهای تبارشناسی معانی، گسیختگی

پیوند تبار دانش با تقدس می‌باشد. اساس نگاه الهی، دانش، حاصل بازخوانی اسرار طبیعت و محصول فهم و کشف زبان موجودات عالم تلقی می‌شود؛ از این منظر جهان با تمامی اجزاء و موجودات آن؛ چه نشانه‌ها و چه آنچه نشانه‌ها، نشان می‌دهند، همچون کلام خداوند تلقی می‌شود و فهم آن، فهم کلام خداوندی است. از این رو، هر زمان که نشانه‌ای کشف و دلالت آن روشن می‌گردد، در واقع به‌طور مستقیم سخن خداوندی به انسان منتقل می‌شود؛ بنابراین، از منظر حکمت اسلامی تقدس، خصیصه ماهوی دانش به‌شمار می‌آید، اما هنگامی که نشانه‌ها، تهی از معنا تلقی شدند و معنا امری برساخته دانسته شد، کارکرد نشانه‌ها به‌مثابه آیات الهی انکار می‌شود و علم دیگر فاقد تقدس به حساب می‌آید. در اینجا دیگر علم به صرف این که بازخوانی نشانه‌های مستقیم خداوندی است، مقدس تلقی نمی‌شود، چون ربط بیرونی و خارجی خود را با قدس از دست می‌دهد. از این رو، یکی از پیامدهای کاربرست تبارشناسی این خواهد بود که حتی «امکان» قائل شدن به دانش الهی و قدسی نیز سلب می‌شود.

۳. حکمت اسلامی و ساختن معانی

پس از بررسی و تحلیل انتقادی رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی، اکنون این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان از منظر حکمت اسلامی، نوعی ساختن معانی را تصویر نمود که اشکالات فوق بر آن وارد نباشد. حکمت اسلامی دارای سه دیدگاه عمده: مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه است. نقطه اوج حکمت اسلامی را می‌توان در حکمت متعالیه جستجو کرد. از این رو، عمده استفاده از مفاهیم حکمت متعالیه و امتداد آن در عصر حاضر (آرای علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی) خواهد بود.

۱-۳. انواع معانی از منظر حکمت اسلامی

بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی، معنا آن ادراکی است که مدلول قرار می‌گیرد (واعظی، ۱۳۹۰: ص ۸۳ و فیاضی، ۱۳۹۶: ص ۳۶)، (اعم از اینکه دال گفتاری باشد یا عمل و کنش باشد). بر این اساس، مُدرکات و شناخت‌های انسان در دو دسته کلی: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری جای می‌گیرند. ادراکات حقیقی، ادراکاتی هستند که مطابق

آنها فی نفسه در خارج موجود است (خواه ادراک کننده‌ای باشد یا نباشد). ادراکات اعتباری، نیز عبارت هستند از ادراکاتی که معنا یا صورت ادراکی دریافت شده از طریق آن‌ها جز بر حسب جعل و اعتبار ادراک کننده، مطابق و مابه‌ازایی در خارج ندارند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۲۰۵). به تبع این دو دسته ادراک، انواع معانی نیز در دو دسته کلی جای می‌گیرند: ۱- معانی حقیقی، ۲- معانی اعتباری.

معانی حقیقی مراتبی دارند که عبارتند از: ۱- معنای حسی ۲- معنای خیالی ۳- معنای عقلی. از منظر حکمت اسلامی، انسان بر مبنای حرکت وجودی خود جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و در سیر حرکت خود، صور معدنی، نباتی، حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آن‌که به جهان انسانی وارد می‌شود و از مسیر حرکت جوهری به مرز تجرد رسیده و در آن‌جا با سطوح مختلف معانی که حقایق مجرد و غیرمادی هستند، اتحاد وجودی پیدا می‌کند و در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است، دسترسی پیدا می‌کند. آن‌گاه که انسان با اندام‌های حسی خود، در تماس مستقیم با محسوسات است، ادراکاتی برای او شکل می‌گیرد که متناسب با این ادراکات، معانی حسی برای انسان ایجاد می‌شود. در مرتبه بعد از این سطح از معانی، معانی خیالی شکل می‌گیرند. هنگامی که انسان بدون بهره‌گیری از اندام‌های حسی، صحنه‌ای را در ذهن متمثل کند و بدون ارتباط با ماده خارجی، با شیء مورد نظر خود سروکار داشته باشد و بدین طریق معرفتی برای او حاصل شود یا لذت و دردی را احساس کند، اگر آنچه که در پیشگاه ذهن وی حاضر شده، از سنخ صورت باشد، احضار چنین صورتی تخیل نام دارد و در این مرحله، معنای خیالی شکل می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۲۲).

معانی خیالی متناسب با عالم خیال شکل می‌گیرند. عالم خیال دارای مراتبی است؛ مرتبه‌ای از آن عبارت از «خیال متصل» و مرتبه دیگر، خیال منفصل [است]. خیال متصل، همان ادراک خیالی شیء بدون حضور حسی آن است (تخیل). مرتبه عالی تر خیال، عبارت است از «خیال منفصل». در این مرتبه «صورت‌های ادراکی»، وجودی جدا و منفصل از ساحت ادراکی انسان دارند و به همین سبب به صفت منفصل، موصوف می‌شوند. جایگاه این صور، عالم خاصی است که به نام‌های عالم خیال منفصل، عالم مثال، عالم ملکوت، عالم برزخ و... نامیده می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ص ۲۲۸).

در مرتبه بعد از معانی خیالی، معانی عقلی شکل می‌گیرند. در ارتباط با نحوه شکل‌گیری معانی عقلی از منظر حکمت صدرایی بیان‌های مختلفی ارائه شده است. گاه از اتحاد نفس با حقایق عقلی‌ای سخن گفته شده که از عالم عقل و توسط عقل فعال بر جان انسان افزوده می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۲۸۸)، گاهی نیز ادراکات عقلی از انشائات نفس تلقی شده که نفس فاعل آن‌ها بوده است (همو، ۱۳۸۷: ص ۲۲۱). صدرالمتألهین، خود حکمت تفاوت این دو بیان را تعریف می‌کند: «شکی نیست که نفس، مبدأ فاعلی صور موجود در قوای خویش است. اما پیرامون صور ادراکی عقلی نفس، نفس در ابتدایی که عقلی هیولانی است، تنها قابل و پذیرنده آن صور است و هنگامی که به عقل فعال متصل شد، خودش فاعل و حافظ صور خواهد شد» (همو، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۲۵۹).

عقل از یک منظر دیگر، دسته دیگری از معانی کلی را درک می‌کند. ادراک این معانی کلی به تبع ادراک معانی حقیقی امکان‌پذیر است. از این دسته با عنوان اعتباریات یاد می‌شود. معانی اعتباری نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، معانی اعتباری بمعنی ااعم که شامل انواع معقولات ثانی می‌شود و دوم، معانی اعتباری بمعنی الاخص.

منظور از معانی اعتباری بمعنی ااعم؛ یعنی آن معانی‌ای که از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل، مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند و در قضایای متشکل از این گونه امور، «صدق»؛ یعنی مطابقت با خارج، معتبر است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۱۴۴). این دسته از اعتباریات که عقل مضطر از اعتبار آن‌هاست و انسان چه بخواهد و چه نخواهد، ذهنش به فرض و اعتبار آن‌ها مبادرت می‌ورزد، همان معقولات ثانویه فلسفی و منطقی می‌باشد و چون این سنخ امور حقیقی نیستند، در رتبه اول از تعقل واقع نمی‌شوند و معقول اولی قرار نمی‌گیرند (همان: ص ۱۴۶-۱۴۷) و به آن‌ها معقول ثانی گفته می‌شود.

معقولات ثانیه، خود بر دو دسته هستند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانی فلسفی. معقولات ثانی فلسفی، معانی هستند که ما به‌إزای خارجی عینی ندارند، ولی منشأ انتزاع خارجی دارند و به تعبیر دیگر، ما به‌إزای خارجی عینی منحاز و مستقل ندارند، اما در خارج به وجود موضوعاتشان موجود هستند. معقولات ثانی منطقی اما، نه مابازای خارجی عینی دارند و نه منشأ انتزاع عینی (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۴ - ۴۶؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹: ص ۳۶۴-۳۶۹).

دسته دیگر از معانی اعتباری، معانی اعتباری بمعنی الاخص می‌باشند. اعتباری در این معنا، عبارت است از معانی‌ای که ما انسان‌ها برای رفع احتیاجات خودمان به شیوه‌ای خاص می‌سازیم و به عبارت دیگر، اعتباریات در این کاربرد معانی هستند که فقط در ظرف عمل تحقق می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳). در این دسته از اعتباریات برخلاف اعتباریات بالمعنی الأعم که در تولید آن‌ها منفعل هستیم، ما نقشی فعال داریم (پارسانیا، ۱۳۹۱: ص ۹۵).

۲-۳. امکان‌سنجی بر ساخت معانی از منظر حکمت اسلامی

با توجه به ویژگی‌های ذکر شده، مشخص است که بر ساخته‌بودن معانی بر اساس تعریف تبارشناسی از منظر حکمت اسلامی قابل تصور نیست، اما می‌توان نوعی از بر ساخته‌بودن را در برخی از معانی (و نه همه آن‌ها) تصور کرد. بدین گونه که؛ بر ساخته‌بودن در دسته اول از معانی؛ یعنی معانی حقیقی به هیچ عنوان قابل تصور نیست؛ زیرا از منظر حکمت صدرایی، انسان بر اساس قاعده اتحاد عالم و معلوم، با صور حسی، خیالی و عقلی اتحاد می‌یابد و در فرایند این اتحاد، معانی را کشف می‌کند، نه این که آن‌ها را بسازد و اگر هم تعبیر انشاء و قیام صدوری معانی به نفس در این فرایند ذکر شده است، هدفی متفاوت با آنچه که از ساختن معنا در تبارشناسی وجود دارد، مورد توجه است؛ چرا که از منظر حکمت اسلامی (صدرائی) هر چند نفس، مبدأ فاعلی صور موجود در قوای خویش است، اما پیرامون صور ادراکی خویش در ابتدا تنها قابل و پذیرنده است و فقط هنگامی که به عقل فعال متصل شد، خودش فاعل و حافظ صور خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۲۵۹). در هر صورت، افاضه معانی در همه حال از ناحیه حق (سبحانه و تعالی) است و تلاش‌های انسان، زمینه‌ساز و علل اعدادی شکل‌گیر نظام معانی در نزد اوست. به عبارت دیگر، از منظر حکمت اسلامی، فاعلیت انسانی در طول فاعلیت الهی دیده می‌شود و نفیس آدمی، تجلی‌گاه معانی محسوب می‌شود.

در ارتباط با معانی اعتباری بمعنی‌الاعم باید گفت: این معانی چند ویژگی دارند که سبب می‌شود نتوان آن‌ها را بر ساخته قلمداد کرد: ۱- نخست این که عقل در ساخت آن‌ها مضطر است، لذا همه انسان‌ها قادر به شکل‌دادن چنین معانی هستند و اموری متغیر نمی‌باشند. ۲- انسان چه بخواهد و چه نخواهد، ذهنش به فرض و اعتبار این معانی مبادرت

می‌ورزد. ۳- در قضایای متشکل از این گونه امور، «صدق»؛ یعنی مطابقت با خارج، معتبر است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۱۴۴). ۴- این معانی اگرچه وجود خارج از ذهن ندارند و از این حیث اعتباری‌اند، ولی منشا انتزاع واقعی و تکوینی دارند، نه منشا قراردادی. ۵- در اختیار انسان و وابسته به اراده او نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۱۱۳).

در ارتباط با دسته دیگر از معانی که از آن‌ها تغییر به معانی اعتباری بمعنی‌الخاص می‌شود، ساخته‌شدن به نوعی امکان تصویرشدن دارد؛ زیرا این دسته از معانی را انسان به منظر رفع نیازهای زندگی فردی و اجتماعی خود می‌سازد. با این وجود تفاوت‌های ذیل میان معانی اعتباری و قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی برقرار است:

۱. تمایز در تلقی مادی‌گرایانه و فرامادی‌گرایانه از معانی: دیدگاه تبارشناسی درباره معانی بر این عقیده استوار است که همه معانی، برساخته عملکردهای مادی‌گفتمانی هستند و ورای این عملکردها، هیچ‌گونه ذاتی ندارند. در واقع از منظر تبارشناسی معانی، هیچ هویتی ورای عملکردها (= دال‌ها که دارای هویتی مادی هستند) ندارد. اما بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی معانی، دارای هویتی مستقل از عملکردها (= دال‌ها) هستند که این هویت مستقل نیز چون از سنخ ادراکات است از صنف هستی مجرد محسوب شده و مادی نیستند، لذا از همه احکام موجود مادی مُبراست و به‌عنوان مثال، تجزی و انقسام‌پذیری یا تحول و تغییر و اشتداد و تکامل در آن راه ندارد (همو، ۱۳۹۱: ص ۴۵۶).

۲. تمایز در تاثیر تاریخ بر معانی: بر اساس دیدگاه تبارشناسی، تمامی معانی موجود، در تاریخ شکل گرفته‌اند و اگر امروز معنایی وجود دارد، ناشی از تکوین تاریخی آن است. اما از منظر حکمت اسلامی تاریخ، ظرف ظهور و بروز معانی در جامعه است نه علت و سبب شکل‌گیری معانی. به عبارت دیگر از منظر حکمت اسلامی، انسان به واسطه پای‌بندی در عالم ماده، برای رسیدن به معانی، در بند شرایط مادی و اقتضائات تاریخی - اجتماعی است. از این‌رو، بر اساس دیدگاه حکمت اسلامی، اقتضائات و نیازهای انسان و جامعه انسانی که ریشه در شرایط تاریخی و اجتماعی دارند، بستری می‌شوند تا انسان و جامعه انسانی با بهره‌مندی از ذخایر معانی حقیقی خود، دست به جعل معانی اعتباری جدید بزنند. با توجه به آنچه گفته شد، این مطلب پذیرفته می‌شود که تفاوت میان معانی اعتباری در جوامع مختلف به دلیل تفاوت در نیازهای تاریخی و اجتماعی متفاوت جوامع می‌باشد، اما

این دلیلی نمی‌شود که از منظر حکمت اسلامی تاریخ به‌مثابه روح کلی حاکم بر انسان و جامعه انسانی تلقی شده و نقش خالقیت یا شبه آن در تکوین معانی بدان نسبت داده شود، بلکه در نهایت، نقشی اعدادی برای تاریخ در نظر گرفته می‌شود.

۳. تمایز در جستجو برای خاستگاه معانی: تبارشناسی با قائل شدن به مرگ سوژه معنابخش و پذیرش این که هویت سوژه برساخته تاریخی است (البته با تلقی خاصی که از تاریخ دارد و برخلاف تلقی هگلی که تاریخ را در کلیت و غایت و پیوسته تصور می‌کرد، تاریخ را در گسست و بی‌غایتی تصور می‌کند) از اساس، جستجو برای خاستگاه معانی را امری بیهوده تلقی می‌کند، اما از دیدگاه حکمت اسلامی انسان موجودی ذات‌مند فرض می‌شود که فاعلیت و خالقیت او ذیل فاعلیت الهی تصویر شده و مبتنی بر فطرت مشترک نوع انسانی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۷: ص ۱۷۲)، به اعتباری معانی‌ای که به نوعی «ساختنی» تلقی می‌شوند (معانی اعتباری) دست می‌زند. از منظر حکمت اسلامی، خاستگاه این دسته از معانی در انسان (که دارای فطرت و غریزه مشترک است) و نیازهای او قابل ردیابی است، زیرا هر معنای اعتباری در پاسخ به یک نیاز شکل می‌گیرد (اعم از این که آن نیاز یک نیاز حقیقی باشد و یا یک نیاز کاذب). همچنین در ساخته شدن این دسته از معانی، انسان یا جامعه انسانی از معانی حقیقی بهره‌گیری می‌کند و این چنین نیست که آن معانی را من‌عنده و تنها از روی میل و اراده شخصی یا جمعی بسازد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ص ۱۶۰).

۴. تمایز در امکان تغییر و تبدل در معانی: از دیدگاه تبارشناسی، همه معانی به طریقی تاریخی برساخته می‌شوند و در طول زمان تغییر می‌کنند. اما از دیدگاه حکمت اسلامی، همه معانی اعتباری، اموری متغیر و بی‌ثبات نیستند، بلکه به دو دسته معانی ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: چون اعتباریات، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم «نوعیت انسان» و «ساختمان طبیعی»؛ چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر، از این روی باید گفت، اعتباریات نیز دو قسم هستند: اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر و اعتباریات خصوصی قابل تغییر (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳)؛ البته بیان دقیق‌تر این است که بگوییم، در این دسته از معانی، تبدل معنایی رخ می‌دهد؛

یعنی با توجه به تغییر شرایط و نیازها، انسان دست به اعتبار و جعل معانی جدید می‌زند، نه این که در نفس معانی گذشته تغییری رخ دهد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، معانی از امور مجرد بوده و تابع تغییرات مادی نیستند.

۵. تمایز در نقش انسان در شکل‌گیری معانی: تبارشناسی در مقابل نظریات سوژه‌محوری قرار می‌گیرد که سوژه‌معنابخش و معنا ساز را در کانون شکل‌گیری معانی قرار می‌دهند. از این‌رو، فو کو وجود یک فاعل شناسای خودمختار و معنابخش را رد می‌کند و سوژه را نیز محصول عملکردهای فرهنگی و در پیوند با گفت‌وگو می‌داند. در حالی که از منظر حکمت اسلامی نفس آدمی، ذات و جوهری ثابت دارد (صدرالمطالین، ۱۳۸۲: ص ۲۲۶). بر اساس این دیدگاه، انسان موجودی است که کارهای خود را با ادراک و اندیشه انجام می‌دهد و از این‌رو، باید معنای افعال و اعمال خود را درونش داشته باشد (یعنی مثلاً تصور و ادراکی از خوردن و رفتن و ... داشته باشد). لذا در ساخت معانی اعتباری، انسان موجودی دارای آگاهی و اراده است که کنش‌های اجتماعی‌اش را از روی آگاهی و اراده انجام می‌دهد و در نتیجه، یک موجود منفعل نیست. افزون بر این‌ها، انسان، موجود گزینش‌گر و در برابر سلطه و فشار اهل مقاومت است. از منظر حکمت اسلامی، انسان دارای دو ساحت: جسم و روح است که اولی مادی و دومی مجرد است. از این منظر، افزون بر پذیرش تأثیر علل و عوامل خارجی، فیزیولوژیکی و روانی در رفتار و اعمال انسان، آدمی از اراده و اختیار و آزادی نیز برخوردار است. لذا اگرچه انسان در محدودیت شرایط مادی، زمینه‌های فرهنگی اجتماعی و تاریخی به سر می‌برد اما با توجه به اراده و اختیاری که دارد، توانایی تغییر و تحول در خود و جامعه را دارد.

۶. تمایز در نقش جامعه در شکل‌گیری معانی: از دیدگاه تبارشناسی، گفت‌وگوهای موجود در جامعه و فرهنگ که بر اساس روابط قدرت شکل می‌گیرند، عامل اصلی شکل‌گیری نظام‌های معانی است و از این‌رو، در تبارشناسی نقشی اساسی به جامعه و ارتباطات گفت‌وگومانی در شکل‌گیری معانی داده می‌شود. در مقابل از دیدگاه حکمت اسلامی، فقط پیش شرط شکل‌گیری برخی از معانی اعتباری، وجود جامعه انسانی است؛ یعنی تا اجتماعی در کار نباشد، امکان شکل‌گیری آن معنای اعتباری وجود ندارد. در مقابل، پیش شرط تحقق برخی از معانی اعتباری، وجود اجتماع نیست. مثلاً اعتبار معنای «باید» یک اعتبار قبل‌الاجتماع

است. در مقابل، پیش شرط تحقق برخی معانی اعتباری نظیر «مالکیت» و «ریاست»، وجود یک اجتماع انسانی است. از این رو، معانی اعتباری به معانی اعتباری قبل الاجتماع و معانی اعتباری بعد الاجتماع تقسیم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۵). لذا تمامی معانی اعتباری، نتیجه اجتماع و جامعه انسانی نیستند و صرف بودن یک انسان نیز برای شکل‌گیری آن‌ها کافی است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا رویکرد برساخت‌گرایانه تبارشناسی به معنا بررسی شد و گفته شد بر اساس این دیدگاه: ۱- معانی درون‌گفتمان و توسط عملکردهای گفتمانی ساخته می‌شوند. ۲- معنا، امری تاریخی است، لذا به حسب تغییر زمان، تغییر می‌کند. ۳- معانی، برساخته اشکال مختلف قدرت هستند. ۴- نظام‌های معنایی، تابع روابط ضروری علی - معلولی نبوده و مبتنی بر اتفاق تکوین یافته‌اند.

پس از آن، نقدهای مبنایی بر دیدگاه برساخت‌گرایانه تبارشناسی ذکر شد. مهم‌ترین این نقدها عبارت بودند از: تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی، انکار ذات‌داشتن معانی، تاریخ‌گری غایت‌انکار، تقدم اراده بر ادراک، نفی روابط ضروری در شکل‌گیری نظام‌های معنایی. سپس پیامدهای این دیدگاه در علوم انسانی بیان شد که عبارتند از: تحویل‌گرایی ناموجه و سرایت‌دادن ویژگی معانی برساخته به تمامی معانی، اجتماع‌گرایی نامعقول در شکل‌گیری معانی، نسبی‌گرایی و فقدان معیار سنجش و ارزیابی، مرگ حقیقت و نفی تطابق معانی با واقعیت فی‌نفسه اشیا و قداست‌زدایی از علم.

در ادامه به تبیین دیدگاه حکمت اسلامی پرداخته شد که بر اساس این دیدگاه، دو دسته کلی معانی قابل تصور است: معانی حقیقی و معانی اعتباری. معانی حقیقی، مراتبی دارند که عبارتند از: معنای حسی، معنای خیالی و معنای عقلی. از یک منظر دیگر، دسته دیگری از معانی کلی را درک می‌کند که ادراک آن‌ها به تبع ادراک معانی حقیقی امکان‌پذیر است. از این دسته با عنوان اعتباریات یاد می‌شود.

در پایان این نتیجه به دست آمد که برساخته‌بودن معانی آن‌گونه که تبارشناسی بدان قائل است، از منظر حکمت اسلامی قابل تصور نیست؛ چراکه بر اساس این دیدگاه، معانی

اعم از حقیقی و اعتباری ذواتی مجرد هستند و به دلیل تجردشان، زمان‌مند و مکان‌مند نیستند، اما می‌توان نوعی از ساخته‌شدن را در معانی اعتباری بمعنی‌الاصح تصویر کرد. با این وجود، تفاوت‌های متعددی میان دیدگاه حکمت اسلامی درباره معانی اعتباری و قرائت برساخت‌گرایانه تبارشناسی وجود دارد.

کتابنامه

۱. اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵)، «سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه: شهرام پازوکی، فصلنامه فرهنگ، ش ۱۸.
۲. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای تفکر اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: نشر کتاب فردا.
۴. _____ (۱۳۹۶)، سوژه، ابژه، معنا و جامعه‌شناسان ایرانی، آدرس الکترونیکی: www.mehrnews.com.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان، محقق: محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولایه، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. رایینو، پل و هیوبرت دریفوس (۱۳۷۶)، میشل فوکو فراسوی هرمنوتیک و ساختارگرایی، ترجمه: محمدحسین جلائی پور، تهران: نشر نی.
۹. ریتزر، جرج (۱۳۷۷)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۰. شرت، ایون (۱۳۹۰)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل، قم: بوستان کتاب.
۱۳. ضیمران، محمد (۱۳۷۸)، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: نشر هرمس.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۶. _____ (۱۴۲۸ق.)، مجموعه رسائل الإنسان و العقیده، قم: نشر باقیات.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۸. _____ (۱۳۸۳)، اراده به دانستن، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۱۹. _____ (۱۳۸۴)، نظم گفتار: درس افتتاحی در کلژ دو فرانس، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۲۰. _____ (۱۳۸۹)، مؤلف کیست، ترجمه: افشین جهان‌دیده، در: «سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن»، گزینش و ویرایش: مانی حقیقی، تهران: نشر مرکز.
۲۱. _____ (۱۳۸۹)، نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۲. _____ (۱۳۹۰)، گفتمان و حقیقت، ترجمه: علی فردوسی، تهران: انتشارات دیبایه.
۲۳. _____ (۱۳۹۱ الف)، نیچه، تاریخ، تبارشناسی اخلاق، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در لارنس کوهن (ویراستار)، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، تهران: نشر نی.
۲۴. _____ (۱۳۹۱ ب)، حقیقت و قدرت، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، در: لارنس کوهن (سر ویراستار)، «از مدرنیسم تا پست مدرنیسم»، تهران: نشر نی.
۲۵. _____ (۱۳۹۲)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶)، جستارهایی در فلسفه اسلامی معاصر، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۷. کرایب، یان (۱۳۸۲)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر آگه.
۲۸. کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۴)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه: کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
۲۹. مطهری مرتضی (۱۳۶۴)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۸۶)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات صدرا.

۳۱. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. میلنر، آندرو و براویت جف (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه: جمال محمدی، تهران: نشر ققنوس.
۳۳. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۷۲)، ارادهٔ قدرت، ترجمه: مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
۳۴. _____ (۱۳۹۵)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
۳۵. هال، استوارت (۱۳۹۱)، معنا، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه: احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
۳۶. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
37. Foucault Michel (1973), *the Birth of the Clinic*, London, Tavistock.
38. _____ (1973), *the Order of Things: An Archaeology of the Human Scieinces*, New York, Tavistock.
39. _____ (1980), *Power/Knowledge*, Brington, Harvester.
40. _____ (1984), *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress Foucault Michel*, in: Robhnow Paul, 1984.
41. _____ (1986), *Kant on Enlightenment and Revolution*, C. Gordon, in: *Economy and Society*. 15 (1) (February 1986).
42. _____ (1993), *Kant on Enlightenment and Revolution*, trans. C. Gordon, in: Gane and Johnson.
43. _____ (1996), *What Is Critique*, in: Schmidt James.
44. Hall, Stuart (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Open University Press.
45. Laclau Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso; 1st edition.
46. Rosenberg Alexander (1988), *Philosophy of Social Science*. Clarndon Press. Oxford.
47. William Alston (1967), "Meaning," in: Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*, London, Macmillan.