



Zehn

Home Page: [zehn.iict.ac.ir](http://zehn.iict.ac.ir)

the Research Institute for Islamic Culture and Thought

ISSN: 1735-0743

**Investigating the Effect of the Abstraction of the Soul And Knowledge on the Historicity of Understanding through the Analysis of Levels of Perception with Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i**

**Mohammad Ali Akhavian<sup>✉ 1</sup>  | Mohsen Izadi<sup>2</sup>   
| Mahdi Mousali<sup>3</sup> **

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Qom.

E-mail: [maakhaviyan@yahoo.com](mailto:maakhaviyan@yahoo.com)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom.

E-mail: [mohseneizadi@yahoo.com](mailto:mohseneizadi@yahoo.com)

3. PhD Student in the field of education, Islamic Studies Department, University of Qom.

E-mail: [mahdee1240@gmail.com](mailto:mahdee1240@gmail.com)

---

**Article Info**

**ABSTRACT**

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received 15

November 2024

Received in revised form

10 March 2025

Accepted 15 March 2025

Published online

21 March 2025

**Keywords:**

*Philosophical hermeneutics, historicity of understanding, abstraction of the self, perception*

This article explores the interplay between the theory of the historicity of understanding in philosophical hermeneutics and the impact of the soul's immateriality on it. Philosophical hermeneutics, with its emphasis on phenomenology, considers human beings and all their existential dimensions, including understanding, as temporal and historical. This research, by analyzing the levels of perception and the roles of the body and soul in each level, seeks to answer the question of whether the soul's immateriality contradicts the theory of the historicity of understanding, and whether this theory has been established without considering the immaterial dimension of human beings. The answer to this question was investigated through an analysis of the levels of perception using a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that although the immateriality of the soul is incompatible with the phenomenological basis of the historicity of understanding, the theory of historicity is not entirely incompatible with the soul's immateriality. In some cases, such as presentational knowledge and self-evident propositions, and re-perceived knowledge, historicity is negated, and within the framework of Allameh Tabataba'i's theory of the return of acquired knowledge to presentational knowledge, the historicity of acquired perceptions is negated at the level of presentational perception.

---

**Cite this article:** Akhavian, MA; Mousali, M; Izadi, M (2025). Investigating the Effect of the Abstraction of the Soul And Knowledge on the Historicity of Understanding through the Analysis of Levels of Perception with Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i, *Zehn*,3 (4), 5-30.

<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2045850.2066>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought

DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2045850.2066>

---

### Extended Abstract

**Introduction:** The present article examines the interaction between the theory of “inherent historicity of understanding” within the framework of philosophical hermeneutics (with emphasis on the views of Gadamer and Heidegger) and the abstraction of spirit and science “with emphasis on the theory of Allameh Tabataba’i.” Philosophical hermeneutics considers human understanding to be the product of historical conditions and mental presuppositions derived from tradition, and does not consider understanding to be outside the effects of time and place. According to this view, it is impossible to overcome history and reproduce the author’s intended meaning. In contrast, Islamic philosophers, by emphasizing the concept of “abstraction of soul and science,” propose the possibility of achieving a fixed and non-historical meaning. By analyzing the levels of perception, including sensory, imaginary, and rational perception, as well as the role of the body and soul in each of these levels, the present study examines the question of whether the abstraction of spirit and science contradicts and violates the theory of historicity of understanding.

**Method:** In this study, the foundations of philosophical hermeneutics were analyzed using an analytical-descriptive method. In this analysis, the influence of phenomenology on this theory was especially examined. These foundations were also compared with Islamic cognitive theories. Theories of the separation of the soul and the self and their influence on the levels of perception and the "theory of the return of acquired knowledge to presence" were evaluated in this comparison.

**Findings:** From the perspective of Islamic philosophers, in addition to the material body, man has another dimension called the soul, which is abstract in its essence and does not have time or history, and human perception is carried out by the powers of the soul. According to Allamah, the body also has a purely numerical role in perception and is capable of receiving the soul.





Although the abstractness of the soul contradicts phenomenology, the theory of the historicity of understanding was not based on ignorance and lack of attention to the abstractness of the soul, and the abstractness of the soul does not contradict history in itself, but at the same time, by examining the levels of perception, it was clear that the abstractness of the soul makes it impossible to be historic in some perceptions.

All perceptions are perceived by the powers of the soul, but the role of the body in sensory perception is more prominent, but at the same time, historicity in the sensible is excluded from the body, and the body acts as a medium for receiving sensible forms. In other perceptions, the abstraction of the body and soul does not contradict historicity, but some perceptions, such as perception, are the basics and axioms of other perceptions, and presupposition does not have an effect on them, and historicity is excluded from them, and this issue is due to the abstraction of the soul.

In the division of knowledge into acquired and present knowledge, it was also stated that present knowledge is "the presence of an abstract object near an abstract object" and is perceived immediately, and there is no possibility of historicity in it. Allameh Tabataba'i shows with the theory of "the return of acquired knowledge to presence" that not all perceptions can be historic in the status of present knowledge.

**Conclusion:** A comparative study of the historicity of understanding with the theory of the abstractness of the soul from the perspective of philosophers shows that although the abstractness of the soul is fundamentally incompatible with philosophical hermeneutics and the historicity of understanding, this theory has not been expressed without considering the abstract dimension of man, and it has not been at all a denial of the abstractness of the soul; however, the theory of historicity is not completely compatible with the abstractness of the soul, and the existence of non-historical perceptions that are carried out by the powers of the soul contradicts the theory of historicity. The sciences of presence that originate from

the abstractness of the soul also do not have the possibility of historicity, and according to the theory of the return of acquired sciences to the science of presence, in all sciences, historicity at the level of the perception of the science of presence is also ruled out.

۳۴



Zehn/ Vol.26/ Issu.101/ Spring.2025/ Mohammad Ali Akhavian &...



## بررسی تأثیر تجرد نفس و علم، بر تاریخمندی فهم، از طریق تحلیل مراتب ادراک با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی

محمدعلی اخویان<sup>۱</sup> | محسن ایزدی<sup>۲</sup> | مهدی موسعلی<sup>۳</sup>

[maakhaviyan@yahoo.com](mailto:maakhaviyan@yahoo.com)

[mohseneizadi@yahoo.com](mailto:mohseneizadi@yahoo.com)

[mahdee1240@gmail.com](mailto:mahdee1240@gmail.com)

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

۳. دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف، گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۲۵

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۲۵

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۱/۰۱

#### واژگان کلیدی:

هرمنوتیک فلسفی،

تاریخمندی فهم، تجرد

نفس، ادراک.

مقاله حاضر به بررسی تعامل میان نظریه تاریخمندی فهم در هرمنوتیک فلسفی و تأثیر تجرد روح بر آن می‌پردازد. هرمنوتیک فلسفی، با تأکید بر پدیدارشناسی، انسان و تمام ابعاد وجودی او، من جمله فهم را زمانی و تاریخی می‌داند. در مقابل فلاسفه اسلامی بر بعد مجرد انسان و تجرد علم تأکید دارند، و ادراک انسانی را فعلی از قوای نفس می‌دانند. این پژوهش با تحلیل مراتب ادراک و نقش جسم و روح در هر یک از مراتب، به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا تجرد نفس و روح، ناقض نظریه تاریخمندی فهم است و این نظریه بدون در نظر گرفتن بعد مجرد انسان بنا نهاده شده است یا خیر؟ پاسخ به این سؤال از طریق واکاوی مراتب ادراک به روش تحلیلی توصیفی مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد اگرچه تجرد نفس، با مبنای پدیدارشناسی در تاریخمندی فهم سازگار نیست، اما نظریه تاریخمندی به طور کامل با تجرد روح ناسازگار نیست. در برخی موارد مانند ادراکات حضوری و تصدیقات بدیهی، و بازادراک شده، تاریخمندی منتفی است و در چارچوب نظریه بازگشت علوم حصولی به حضوری علامه طباطبایی، تاریخمندی ادراکات حصولی، در مرتبه ادراک حضوری منتفی است. از این رو تجرد روح، ناقض ذاتی بودن تاریخمندی در فهم است.

**استناد:** اخویان، محمدعلی؛ موسعلی، مهدی؛ ایزدی، محسن (۱۴۰۴). بررسی تأثیر تجرد نفس و علم، بر تاریخمندی فهم، از طریق تحلیل مراتب ادراک با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی، ذهن (۱)، ۲۶-۳۰. <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2045850.2066>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

©نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2045850.2066>



## مقدمه

هرمنوتیک فلسفی با اندیشه‌های هانس گادامر پیوندی ناگسستنی دارد. از اصول اصلی و کلیدی هرمنوتیک فلسفی، نظریه تاریخمندی فهم است که جزء اصلی‌ترین پایه‌های نظریه گادامر است. گادامر، هرمنوتیک فلسفی را براساس اندیشه‌های مارتین هایدگر بنا نهاد. وی تاریخمندی فهم را نیز به تبع هایدگر که انسان و تمام خصایص وجود او را زمانمند و تاریخمند می‌داند، بنا نهاد. به این ترتیب فهم انسان در زمینه تاریخی خود شکل می‌گیرد و قابل جدایی از آن نیست. هرمنوتیک فلسفی و به خصوص تاریخمندی فهم مورد انتقاد اندیشمندان غربی مانند اریک هرش و امیلیو بتی قرار گرفت. و علاوه بر آن به جهت ناسازگاری این نظریه با مبانی اندیشمندان دینی و فلاسفه اسلامی، ایشان نیز از جهات مختلف نظریه تاریخمندی فهم را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند و ادله مختلفی در رد این نظریه بیان کرده‌اند. مجرد علم و نفس انسان، از جمله مسائلی است که در فلسفه اسلامی مطرح است و به شیوه‌های گوناگون در تحلیل‌های نقادانه‌ای که بر نظریه تاریخمندی فهم نگاشته شده است، بحث از آن‌ها نیز به میان آمده است. آنچه به نظر می‌رسد هرمنوتیک فلسفی بدون در نظر گرفتن بعد مجرد و غیرمادی انسان پایه‌ریزی شده است. با توجه به این‌که ادراک از دیدگاه فلاسفه اسلامی توسط قوای نفس یا همان بعد غیرمادی انسان انجام می‌گیرد، این پرسش قابل طرح است که آیا نفی زمان از علم و نفس انسان، در تنافی با نظریه تاریخمندی فهم است و موجب ابطال این نظریه می‌شود یا خیر؟ نگارنده در این مقاله سعی دارد تا با تحلیل انواع ادراک و ارزیابی نقش هر یک از بعد مادی و غیرمادی انسان، رابطه بین مجرد علم و نفس و تاریخمندی فهم را مورد بررسی دقیق قرار دهد. این تحقیق با توجه به این‌که علامه طباطبایی به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان مباحث دقیق و ابداعاتی در رابطه با ادراک انسان دارد، با تأکید بر نظرات ایشان در این زمینه انجام خواهد شد.

مسئله تاریخمندی فهم از دیدگاه اندیشمندان اسلامی به خصوص در دوره‌های اخیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مقالاتی مانند «تاریخمندی فهم و چالش نسبیت‌گرایی» (واعظی و ایزدی نیا) و «گادامر و تاریخمندی فهم» (خداخواست عرب‌صالحی) و «نقد تاریخمندی ذاتی فهم با محوریت آیات قرآن» (محمد عرب‌صالحی) به تحلیل این موضوع از منظر هرمنوتیک فلسفی و چالش‌های ناشی از نسبیت‌گرایی و سایر امور پرداخته‌اند. در آثار استاد جوادی‌آملی با اشاره به مجرد علم، به‌عنوان یکی از ادله نفی تاریخمندی، به نقد این دیدگاه پرداخته شده است و مجرد علم را با تاریخمندی فهم در تعارض می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳). برخی دیگر از اندیشمندان

نیز نظریه تاریخ‌مندی را به دلیل عدم توجه به تجرد روح دانسته‌اند (فیاضی، ۱۴۰۱، ص ۳۲۴)، و آن را با نظریه تاریخ‌مندی ناسازگار می‌دانند. علامه طباطبایی در آثار خود به طور خاص مباحث مربوط به تجرد نفس و علم و مراتب ادراک را مورد دقت نظر قرار داده است. علامه با تبیین مراتب ادراک، ظرفیت‌های گوناگون نفس را برای فهم، نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد این ظرفیت نفس، با مسئله تجرد نفس ارتباط وثیقی دارد. پژوهش حاضر با تمرکز بر این دیدگاه به بررسی تأثیر تجرد نفس و علم بر تاریخ‌مندی فهم خواهد پرداخت، و این امر با تحلیل مراتب ادراک در اندیشه علامه طباطبایی صورت می‌پذیرد.

### الف) مبانی تاریخ‌مندی فهم

درک صحیح هرمنوتیک فلسفی، مبتنی بر شناخت صحیح مبانی این نظریه است. به تبع، تاریخ‌مندی فهم نیز در گروه شناخت این مبانی است. هایدگر به عنوان سرآغاز این نظریه، فلسفه خود را که «فلسفه بنیادین» نام‌گذاری کرده است، براساس مبانی پدیدارشناسی هوسرل بنا نهاد (Hidegger, 2010, p. 50). روش پدیدارشناسی در تمام فلسفه هایدگر و هرمنوتیک گادامر جریان دارد، لذا نه تنها فهم این نظریه در گروه شناخت دقیق پدیدارشناسی است بلکه نقد آن، بدون توجه کافی به مبانی آن، نقد متقن و مستحکمی نخواهد بود.

هوسرل با طرح پدیدارشناسی درصدد حل مسئله عدم تطابق بین عین و ذهن است. پدیدارشناسی کار توضیح و تبیین پدیدارهایی است که در موقعیت‌های خاص برای انسان ظاهر می‌شود (Ibid, p. 33). بر این اساس، اشیاء، خود را برای انسان ظاهر می‌کنند و آنچه که برای انسان قابل درک و فهم است، همان پدیدارها یا فنومن‌ها هستند. تطابق یا عدم تطابق این ظهورها با عالم خارج در پدیدارشناسی مسئله اصلی نیست، و ممکن است ظهور اشیاء، تطابق با واقع خارجی نداشته باشند. آنچه براساس پدیدارشناسی برای انسان ظاهر می‌شود، ذات شیء است و مفهومی در بین نیست تا دوگانگی عین و ذهن و مسئله عدم تطابق این دو مطرح شود.

البته پدیدارشناسی هایدگر و هوسرل در یک مسئله مهم تفاوت اساسی دارند. هوسرل وقتی از فهم یک شیء، صحبت می‌کند، منظور او فهم ماهیت آن شیء است و آنچه که در نزد انسان ظاهر می‌شود، از دید او ماهیت اشیاء است (Ibid, p. 33). اما هایدگر وجودمحور است و ذات شیء را که برای انسان ظاهر می‌شود، وجود آن شیء می‌داند (فیاضی، ۱۴۰۱، ص ۷۳). به تبع او گادامر، نیز اعتقاد دارد خود وجود اشیاء برای دازاین یا انسان ظهور پیدا می‌کنند. با وجود اختلاف نظر هایدگر

با هوسرل اما خط پدیدارشناسی در هرمنوتیک او، برای شناخت دازاین و هستی مطلق حفظ شده است (Schmidt, 2006, p. 50).

مسئله زمان یکی از مسائل مهم در پدیدارشناسی است. هوسرل در پدیدارشناسی در مورد مسئله زمان از کانت تبعیت می‌کند. کانت فاهمه را فقط در حوزه پدیدارها می‌دانست که با صورت‌های به‌دست آمده سروکار دارد (خاتمی، ۱۳۹۹، ص ۲۰). کانت زمان را رکن اصلی و محور دستگاه فکری خود قرار داد و تمام تجربه‌ها را یک امر زمانی می‌دانست. زمان مدنظر هوسرل یک امر تک‌بعدی نیست و در هر زمانی، حال، گذشته و آینده را موجود می‌داند. زمان حال، محصول گذشته است و همیشه پیش‌بینی و انتظار آینده نیز در زمان حال، حاضر است. این حضور گذشته و انتظار آینده در تمامی تجارب انسانی به‌صورت ناخودآگاه است و به عقیده هوسرل با تأمل فلسفی در خواهیم یافت که ساختار هر لحظه را تشکیل می‌دهند (Guignon, 1993, pp. 142-147).

این خط توسط هایدگر برای رسیدن به شناخت هستی مطلق دنبال می‌شود. او پرسش از هستی را زیربنای تمام پرسش‌ها می‌داند و شناخت انسان و ویژگی‌های او، محور اصلی هایدگر برای دستیابی به شناخت هستی مطلق است (Hidegger, 2010, p. 24؛ احمدی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۳). وی تحقیقات خود برای شناخت دازاین را «هستی‌شناسی بنیادی» نامید (Hidegger, 2010, p. 35)؛ مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۴۳). در مسیر شناخت انسان، زمانی بودن و تاریخی بودن که توسط هوسرل مطرح شد، در تمام فلسفه هایدگر نمود ویژه‌ای دارد.

زمانمندی دازاین نزد هایدگر، به‌جهت وقوع دازاین در زمان و قراردادن او در زمان و تاریخ نیست، بلکه هایدگر تلاش دارد تا نشان دهد که این هستی از آن جهت که در بنیان هستی خودش زمانمند است، تاریخمند است (Hidegger, 2010, p. 428). دازاین در کنه ذات هستی خود زمانمند است و زمانمندی امری خارج از وجود او نیست؛ لذا وجودی تاریخمند دارد. هستی دازاین مساوق با زمانمندی اوست. نتیجه زمانمند بودن از دیدگاه وی تاریخمندی است. انسان طبق این دیدگاه فردی است که در این جهان افکنده شده است و خود تصمیمی درباره بودن در این شرایط ندارد (ویس، ۱۳۹۷، ص ۵۱) و این بودن در این جهان بر او تحمیل شده است، و فهم او از خود و جهان تابع این عالم ذهنی، و سنتی است که موقعیت و شرایط او برایش ایجاد کرده است (Hidegger, 2010, p. 82)؛ لذا گذشته را به‌عنوان یک امر سپری شده نمی‌توان تلقی کرد، بلکه گذشته در حال حاضر او وجود دارد و فهم نیز با نگاه به آینده واقع خواهد شد. خارج از چرخه تاریخمندی و بدون تأثیرپذیری از تاریخی که توسط سنت‌های گذشته به ارث رسیده است، فهم

امکان ندارد. تاریخ‌مندی نقش تعیین‌کننده‌ای در تقوم فهم دارد.

هایدگر ساختار دازاین را مورد تحلیل فلسفی قرار داد و گادامر آثار این تحلیل فلسفی را در شناخت فهم به‌کار برد و نمایان کرد. ویژگی‌هایی مانند تاریخ‌مندی فهم، تأثیر واقع‌بودگی فهم در ذات فهم و... آثاری بودند که در هرمنوتیک هایدگر مورد بررسی قرار گرفت و گادامر آن‌ها را در شناخت فهم به‌کار برد. گادامر به پیروی از هایدگر تفکر خود را بر یک پرسش فلسفی متوجه کرد که سؤال از چیستی فهم بود و با اعتقادی مشابه وی مدلل می‌سازد که فهم، فعلی تاریخی است و همواره با زمان حال مرتبط است (Palmer, 1969, p. 46). گادامر تحت تأثیر اندیشه‌های هایدگر انسان را یک هستی‌افکننده شده در جهان می‌بیند، که دارای موقعیت خاص خودش است. این موقعیت و افقی که انسان در آن واقع شده است، محصول تاریخ است و به تعبیر گادامر تاریخ اثرگذار، زمینه‌ساز ایجاد این افق خاص برای او شده است. امکان فهم برای انسان خارج از این موقعیت وجود ندارد. هرمنوتیک گادامر به دنبال روشن ساختن شرایطی است که فهم در آن شرایط رخ می‌دهد و این شرایط از نظر او اعطا کردنی نیستند و در اختیار مفسر نیست (Gadamer, 2004, p. 295). با وجود این شرایط نمی‌توان گذشته را همان‌طور که در گذشته بوده است فهمید؛ ماهیت فهم با دیدن گذشته به‌حسب گذشته، تعارض دارد. این زمانمندی که در درون فهم قرار دارد و این‌که جهان مفسر به‌حسب گذشته و آینده و حال دیده می‌شود، همان تاریخ‌مندی فهم است. در هر فهمی، سنتی که در اثر تاریخ متشکل از پیش‌فرض‌هاست، تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین می‌توان به‌درستی ادعا کرد، تاریخ‌مندی و حضور پیش‌فرض‌ها در فهم، دو روی یک سکه هستند.

### ب) نقد تاریخ‌مندی

در نقد و بررسی تاریخ‌مندی فهم، ادله مختلفی ذکر شده است. نداشتن پشتوانه استدلالی از طرف گادامر، نبود ضابطه و ملاک برای تشخیص پیش‌داوری‌های صحیح، منجر شدن این نظریه به نسبی‌گرایی، نقض نظریه در متونی که سابقه تفسیری ندارند، و خودشکن بودن این نظریه (واعظی، ۱۳۹۳، صص ۳۱۷-۳۲۱)، تعارض بین ماهیت علم و حکایت‌گری آن از واقع، با تبعیت از شرایط عالم (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷) از جمله ادله‌ای است که در رد این نظریه بیان شده است. ادله دیگری نیز در رد تاریخ‌مندی فهم ذکر شده است که در مقاله حاضر این ادله مورد بررسی قرار نخواهد گرفت و صرفاً تمرکز این تحقیق بر بررسی و نقد دلایل تجرد علم و نفس، در رد تاریخ‌مندی خواهد بود.

## ج) تجرد روح

فلاسفه اسلامی برای انسان، علاوه بر بعد جسمانی، بعد غیرمادی و مجردی نیز قائل هستند. تجرد روح یا همان نفس در نزد فلاسفه اسلامی از امور قطعی است و با براهین متعدد ثابت شده است. نفس در نزد فلاسفه اسلامی از امور حادث است (ابن سینا، بی تا، ص ۳۱۹) و مرحوم ملاحادی سبزواری برای تجرد نفس ده دلیل ذکر می‌کنند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۲۵).

به نظر می‌رسد مجرد بودن روح انسانی و همچنین تجرد علم، ممکن است در تنافی با نظریه تاریخمندی باشد. هایدگر انسان و تمام حالات او از جمله فهم را زمانمند و تاریخمند می‌داند. گادامر در این باره می‌گوید: «تو هایدگر این است که هستی خودش زمان است» (Gadamer, 2004, p. 248). زمان از خصوصیات ماده است و تجرد علم و نفس، نفی زمان از آن‌هاست. فلاسفه اسلامی، از علم به «حضور مجرد نزد مجرد» تعبیر می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۸). از آنجایی که بنا به نظر فلاسفه اسلامی، ادراک و فهم توسط قوای این بعد مجرد انسان، انجام می‌شود و علم مجرد با عالم یکی می‌شود، در این صورت چگونه می‌تواند «هستی خودش زمان باشد» و در نهایت تاریخمند؟

گادامر تو هایدگر را این می‌داند که هستی خودش زمان است. با تحلیل دقیق زمانی و تاریخی بودن فهم و بررسی موشکافانه فهم و مراتب آن، می‌توان ابعاد و درستی تعارض مطرح شده بین نظریه گادامر و تجرد روح و علم را روشن کرد. در صورتی که مراد گادامر از تاریخمندی وقوع هستی و فهم در ظرف زمان باشد، این نگاه با تجرد روح و علم، قابل جمع است و به هیچ عنوان ناسازگار نیست. اما خود هایدگر تصریح می‌کند که تاریخمندی دازاین ناشی از قرارگرفتن آن در زمان نیست بلکه زمانمندی‌ای که در بنیان هستی او قرار دارد، وی را تاریخمند ساخته است (Hidegger, 2010, p. 428)، و در صورتی که مراد از تعبیر «زمان بودن هستی»، نفی تجرد از انسان باشد، تنافی و ناسازگاری مطرح شده قابل طرح است. اما این برداشت نیز به نظر صحیح نیست و هایدگر و گادامر در مقام بیان تجرد و یا مادی بودن انسان نیستند؛ پس این گونه تعبیرات به معنای عدم التفات به بعد غیرمادی انسان نیست. در این رابطه در ادامه بحث توضیحات بیشتری ارائه خواهد شد.

با نگاهی عمیق به اقسام ادراک و واکاوی آن‌ها و بررسی دقیق نقش جسم مادی و روح مجرد و همچنین اثر تجرد علم در هر یک از این اقسام، می‌توان تأثیر تجرد علم و نفس در ادراک و رابطه آن با تاریخمندی فهم را دقیق‌تر مورد بررسی قرار داد.

چنان‌که فلاسفه بیان کرده‌اند، ادراک مربوط به روح است و قوای روح عمل ادراک را انجام

می‌دهند و از همین جهت برخی تجرد روح را با تاریخ‌مندی فهم در تنافی می‌دانند و قائل شدن به نظریه تاریخ‌مندی را به‌خاطر عدم توجه به تجرد روح و خلاصه کردن انسان در بعد جسمانی می‌دانند (فیاضی، ۱۴۰۱، ص ۳۲۴). براساس نظریه هایدگر که هستی انسان و تمام حالات مربوط به او را زمانی و تاریخی می‌داند، انسان مساوی به همان بعد مادی است، لذا تمام ابعاد وجودی آن، من جمله فهم و ادراک ویژگی‌های مادی مانند زمان‌دار بودن و تاریخی بودن را دارا هستند.

آنچه که به نظر می‌رسد این است که نظریه گادامر بی‌ارتباط به مسئله تجرد روح و علم است. این نظریه ذاتاً در تنافی با تجرد نفس و علم نیست و تاریخ‌مندی در فرض دارا بودن بعد مجرد و عدم آن برای انسان، قابل طرح است. و در هر دو فرض، انسان می‌تواند تاریخ‌مند باشد و زمان‌مندی نفی تجرد از انسان نیست. اما تجرد روح در برخی موارد ادراک که در این مقاله بحث خواهد شد، مانع از تاریخ‌مندی فهم و ادراک است و با زیر سؤال رفتن کلیت این قاعده، بین این قاعده و تجرد روح فی‌الجمله ناسازگاری اثبات می‌شود. در دیدگاه گادامر مفسر با تاریخ‌مندی خود به‌سراغ متن می‌رود و اساساً بدون توجه به تاریخ‌مندی و دنیای مفسر فهم امکان‌پذیر نیست (Gadamer, 1977, p. xxv). انسان در موقعیتی قرار دارد که ساخته‌شده از پیش‌فرض‌هایی است که تاریخ به او می‌دهد، و زمان‌مندی و تاریخ‌مندی او به این معناست که راه فراری از این پیش‌فرض‌ها ندارد. وقوع در این موقعیت در اختیار او نیست و گادامر قرار داشتن انسان در این موقعیت تاریخی را امری تأیید شده و مسلم می‌داند (Gadamer, 2001, p. 29) انسان نمی‌تواند حکمی فرای تاریخ صادر کند و مقهور سنتی است که از گذشته به ارث رسیده است. ذاتی بودن زمان و مکان برای مفسر و به تبع او برای فهم، به‌معنای مذکور است. به عقیده گادامر شناخت عینی که به‌دنبال مقاصد مؤلف است امکان ندارد و فعل مؤلف مقاصدی دارد که امکان دارد قصد نشده باشند. فهم در بستر تاریخی که فراتر از قصد مؤلف است به‌دست خواهد آمد (Warnke, 1987, p. 42) اما باید در واکاوی اقسام ادراکات انسان، نقش تجرد نفس از جهاتی مورد بررسی قرار گیرد تا نتیجه بررسی به‌صورت دقیق مشخص شود، و پاسخی مناسب به پرسش از تنافی بین تجرد علم و نفس با تاریخ‌مندی ادراک بیان شود و یا لااقل این قاعده را از کلیت و موجه کلیه بودن که مورد ادعای هرمنوتیست‌های فلسفی است، خارج کند.

رابطه پیچیده روح و جسم، همواره یکی از مباحث محوری در فلسفه اسلامی بوده است و دیدگاه‌های مختلفی درباره پیدایش نفس و ماهیت آن مطرح شده است. بررسی دقیق نقش نفس در ادراکات انسان، مستلزم شناخت دقیق از ماهیت روح و رابطه آن با بدن است. البته این بحث در

جای خود نیاز به تفصیل بیشتری دارد و در تحقیق حاضر صرفاً اشاره‌ای به دیدگاه‌های مختلف می‌شود و تمرکز بحث بر نظرات علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران اسلامی است.

فیلسوفانی مانند ابن‌سینا نفس را حادث می‌داند و این حدوث هم‌زمان با حدوث بدن است. نفس برای استکمال، با همان تجرد به بدن ملحق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۳۸) نفس در ذات خود مجرد است و قابلیت بقا دارد. حدوث نفس به سبب حدوث بدن نیست بلکه هم‌زمان با آن است اما برای استکمال خود نیاز به بدن دارد و به آن ملحق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۱). ملاصدرا نیز در این مسئله با مشائون هم‌عقیده است و نفس را حادث می‌داند، با این اختلاف که مشاء آن را روحانیه‌الحدوث و ملاصدرا آن را جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۸). علامه طباطبایی نیز در این مسئله از ملاصدرا پیروی می‌کند و نفس را حیات دیگری می‌داند که خداوند به انسان عطا کرده است و اموری مانند درک و اراده و فکر و تصرف و تدبیر در جهان که اجسام قابلیت انجام آن‌ها را ندارند، توسط نفس انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۲). دوگانگی نفس و بدن در اندیشمندان غربی، نظیر دکارت، نیز طرفدارانی دارد و بحث‌های گوناگون و استدلال‌های متفاوتی در این باره شده است (هرت، ۱۳۹۳، ص ۱۹). دوگانگی بین نفس و بدن، منشأ احکام متفاوت و جداگانه برای آن‌ها است. از دیدگاه علامه، نفس به نحوی ارتباط و اتحاد با بدن مادی دارد و با شعور و اراده و سایر صفات ادراکیه بدن را تدبیر می‌کند و با موت و از بین رفتن بدن، به حیات خود ادامه می‌دهد و فانی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱)؛ بنابراین رابطه‌ای را که بین روح و بدن برقرار است می‌توان ارتباط تدبیری نامید.

فیلسوفان دوگانه‌گرا به‌رغم پذیرش دوگانگی جسم و نفس، در باب چگونگی تعامل این دو، با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند. علامه طباطبایی با تأکید بر نقش فعال جسم در برخی ادراکات مانند ادراک محسوسات، آن را به‌عنوان یک معیّد، در واسطه‌گری بین محسوسات و نفس می‌داند. جسم با این عملیات اعدادی، نفس را مستعد برای ادراک می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۸). نقش این عملیات اعدادی در ادراک و در پذیرش یا عدم پذیرش تاریخمندی در ادراک، در ضمن واکاوی مراتب ادراک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## د) مراتب ادراک

شناخت مراتب ادراک و نقش جسم و روح در هر یک از این مراتب، از مباحث مهم در فلسفه

اسلامی است. از نظر علامه ادراک دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی است. برای شناخت نقش دوگانه جسم و روح در فرایند ادراک نیاز به درک عمیق‌تری است که با تحلیل مکانیسم ادراک در هر مرتبه روشن‌تر خواهد شد. برای شناخت تأثیر جسم مادی و روح مجرد در ادراک، هر مرتبه از ادراک به‌صورت مستقل مورد بررسی و واکاوی قرار خواهد گرفت و نقش نفس و بدن و چگونگی تأثیر آن‌ها در هر مرتبه از ادراک مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

## ۱. ادراک محسوسات

در فلسفه اسلامی گرچه ادراک به‌عنوان فعلی از قوای نفس تلقی می‌شود، اما تأثیر جسم در برخی از انواع ادراک به‌ویژه ادراک‌های حسی، امری غیرقابل‌انکار است. ادراک امور محسوس، که مبتنی بر داده‌های حسی است، نیازمند تعاملی میان بدن با محیط اطراف است. حواس انسان با واسطه‌گری، این داده حسی را به نفس انسان منتقل می‌کنند.

درعین‌حال علامه طباطبایی با تبیین نوع خاصی از ارتباط بین نفس و بدن که ارائه کرده است، دیدگاه متفاوتی در این خصوص ارائه داده است. به اعتقاد علامه جسم مادی، صرفاً به‌عنوان یک عامل برای مستعدسازی نفس عمل می‌کند و نقش اصلی در فرایند ادراک، به‌عهده قوای نفس است. به‌عبارت‌دیگر جسم تنها شرایط لازم برای حضور صورت‌های علمی در نفس را مهیا می‌کند و به‌صورت مباشر در ادراک آن‌ها دخالتی ندارد.

البته باید توجه داشت که جسم صرفاً واسطه‌ای برای ادراک محسوسات است و تصدیقات، ولو این‌که دارای منشأ جسمانی باشند، امری ذهنی هستند و توسط قوای نفس صورت می‌پذیرند، و حواس، نقشی در شکل‌گیری این تصدیقات ندارند. به‌عنوان مثال جسم فقط وسیله برای ادراک سفید بودن یک جسم است، یعنی خود سفیدی را می‌بیند و نفس را مستعد ادراک سفیدی می‌کند. اما این‌که «این جسم سفید است»، چون یک تصدیق است صرفاً کار نفس است، اگرچه حکم نفس به تصدیقات بدون وجود داده‌های حسی، در این‌گونه ادراکات، امکان‌پذیر نیست اما ادراکی مستقل از عملکرد حواس هستند.

## ۲. ادراک خیالی

مرتبه دوم ادراک، ادراک صور خیالی است. صور خیالی عبارت است از صورتی که پس از محو شدن و از بین رفتن صورت حسی در ذهن انسان باقی می‌ماند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۲).

شخص مدرک می‌تواند هر موقع که بخواهد بدون اتصال حسی به معلوم، آن صورت را احضار کند. در این مرتبه از ادراک، تأثیر جسم بر ادراک نهایتاً به اندازه ادراک صور حسی است و همان امکان تأثیر پیش‌فرض‌ها در مقام تطبیق به خارج که در ادراک حسی امکان‌پذیر است، در این نوع از ادراک نیز قابل تصور است.

قوه خیال و بلکه تمام قوای باطنه مجرد هستند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۴) در تصور حسی، بدن مادی نقش معد، در ادراک را دارا بود، اما این مرتبه از ادراک، پس از خلق صورت حسی انجام می‌گیرد و عملیات ادراک توسط قوه خیال که مجرد است انجام می‌پذیرد؛ بنابراین به طریق اولی تأثیر جسم در این نوع ادراک کم‌رنگ‌تر و نقش روح مجرد بیشتر است.

### ۳. ادراک معقولات

مرتبه سوم ادراک، مرتبه عقل است. این مرتبه از ادراک، تعقل و تصور کلی است و صورت کلی منتزع از ادراک‌های جزئی، ادراک می‌شود (همان، ج ۱، ص ۹۳)؛ معقولات اولیه و ثانویه از مدرکات این مرحله هستند. معقولات اولیه در ماده ممتنع‌الوقوع هستند اما قابل انطباق بر ماده‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۰۳). این نوع مدرکات در خارج وجود ندارند اگرچه بر خارج منطبق می‌شوند و عقل آن‌ها را از محسوسات درک می‌کند. به‌طور مثال در خارج، انسانی که بتواند بر سایر انسان‌ها تطبیق پیدا کند وجود ندارد، عقل از محسوساتی که درک شده است، مفهوم انسان را انتزاع می‌کند.

معقولات ثانیه مفاهیم عامه از قبیل وجود و عدم و وحدت و... هستند که مستقیم از محسوس تجرید و تعمیم نشده است، بلکه با یک‌سری فعالیت‌های خاص ذهنی بر روی محسوسات این مفاهیم توسط نفس درک می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۴). بنابر نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی تمام تصورات به نوعی از محسوسات گرفته می‌شوند. علامه طباطبایی و ملاصدرا هر دو قائل به منتهی شدن تمام مفاهیم تصویری به حواس هستند. البته علامه مفاهیم جوهری را از این قاعده استثنا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۶). این دسته از ادراکات که به نوعی منتهی به حواس می‌شوند، از این جهت که بعد مادی در ایجاد آن‌ها نقش دارد، زمینه‌زمانمند بودن ندارند، زیرا همان‌طور که بیان شد علامه در زمینه ادراک این نوع مدرکات، نقش جسم و حواس جسمانی را صرفاً، معد می‌داند. بعد از این‌که واضح شد، در ادراک محسوسات که به‌صورت مستقیم از محسوسات اخذ می‌شدند و نقش حواس در آن‌ها به‌صورت واضح‌تری قابل پذیرش است، جسم تأثیری در تاریخمندی ندارد، به طریق اولی در دو مفهوم یاد شده دخالت جسم در

ادراک، زمینه تاریخ‌مندی ادراک را نمی‌تواند به‌وجود آورد.

اما توجه به این نکته ضروری است که نظریه تاریخ‌مندی فهم، با تفکیک نقش جسم و نفس در این‌گونه ادراکات نقض نمی‌شود، و تجرد روح شخص مدرک، و عدم توان تأثیر جسم مادی در زمانمندی و تاریخ‌مندی ادراک، ناقض تاریخ‌مندی ادراک نیست، بلکه صرفاً سببیت جسم مادی در تاریخ‌مندی ادراک، نقض می‌شود. دلیل عدم نقض نظریه با این تفکیک، این است که ولو این‌که ادراک توسط قوای روح انجام می‌گیرد و زمان در آن راه ندارد اما درعین حال این ادراکات از طریق جسم و با توسط آن به روح می‌رسد. در ثانی برفرضی که به‌درستی پذیرفته شود که جسم تأثیری در زمانمندی و تاریخ‌مندی ادراک ندارد، اما درعین حال روح مجرد، با سنتی که میراث گذشته است، و تحت تأثیر پیش‌فرض‌های برگرفته از تاریخ اثرگذار، ادراک می‌کند؛ بنابراین تجرد روح مانع از تاریخ‌مندی در این‌گونه ادراکات نیست.

از طرفی استدلال به تجرد علم برای نقض تاریخ‌مندی فهم، که برخی از دانشمندان به آن استدلال کرده‌اند، نیز مانع از تاریخ‌مندی ادراک نیست، زیرا همان‌طور که فلاسفه ذکر کرده‌اند، مجردات به تام و ناقص تقسیم می‌شوند، مجرد تام که همان عقول هستند در ذات و فعل مجرد هستند و جواهر نفسانی که همان بعد مجرد انسان است فقط در ذات خود مجرد هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۹۵). نفس انسانی در ابتدای حدوث کاملاً وابسته به ماده است ولی در بقا و ادامه استکمال پیدا می‌کند و می‌تواند منقطع از ماده موجود باشد، بنابراین به صرف این‌که ادراک مربوط به قوای نفس است و نفس و همچنین علم، مجرد است و زمان در آن‌ها راه ندارد، دلیل بر نقض تاریخ‌مندی نمی‌شود.

علامه همه تصورات را منتهی به حواس می‌داند اما مفاهیمی مانند عرض و جوهر را از این قاعده مستثنا می‌داند. شهید مطهری در تبیین این ادراک، منشأ پیدایش این نوع تصورات را شهود باطنی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۰). عرض بودن و جوهر بودن به معنای نیازمندی به محل و بی‌نیازی از محل، توسط حواس درک نمی‌شوند. خود اعراض و جواهر توسط احساس درک می‌شوند. اما این نیازمندی و عدم نیاز و استقلال، به علم حضوری توسط قوای نفس درک می‌شود. در تصور این دسته از مفاهیم، یک مدرک را نفس ادراک می‌کند. این ادراک یک حضور برای امر مجرد در نزد مجرد دیگری است و واسطه‌ای هم در بین نیست تا تأثیری بر روی ادراک بگذارد. از طرفی جسم هم نقشی در این ادراک نداشته است تا تأثیری از جهت جسم بر روی آن به‌وجود بیاید.

بحث در ادراک محسوسات را از دریچه‌ای دیگر می‌توان مورد تأمل قرار داد. علامه در بحث خطای در محسوسات، بیان می‌کند که محسوسات در مرحله حس یعنی مرحله‌ای که اثر طبیعی در حاسه به وجود می‌آید، خطا بردار نیستند. در مرحله بعد که ادراک این اثر است نیز خطا بردار نیستند، بلکه همان اثری که احساس شده است، ادراک می‌شود. مرحله سوم نیز حکم نفس است که مطابق خارجی ندارد، تا خطا در مورد آن معنا پیدا کند. و به تعبیر فلاسفه فعل خارجی است و فعل انسان است و نفس با قوه خلاقیت خود بین موضوع و محمول رابطه ایجاد می‌کند. این حکم به علم حضوری درک می‌شود و نزد مدرک وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۷۴ و ۸۲). حکم، صورت خارجی برگرفته شده از خارج نیست تا قابل تغییر باشد. آنچه تا اینجا می‌توان گفت نه در مرحله حس و پیدایش اثر طبیعی و نه در مرحله ادراک، و نه در مرحله حکم تا قبل از تطبیق، تاریخمندی امکان ندارد. ادراک صورت گرفته تحت تأثیر شرایط مدرک نیست و خطایی در آن‌ها راه ندارد، لذا فرض تأثیر پیش فرض‌ها در ادراک و در نتیجه تاریخمندی این ادراکات، منتهی است. از طرفی همان‌طور که بیان شد، مبنای نظریه تاریخمندی، پدیدارشناسی است و از نظر پدیدارشناسی، پدیدارهای ظهور یافته در نزد مدرک همان واقع هستند، در صورتی که در این سه مرحله از ادراک محسوس، هیچ خطایی راه ندارد و واقع بی‌کم‌وکاست قابل درک است.

محل امکان خطا، مکانی است که دوگانگی در بین باشد و تطابق میان صورت شیء و واقع خارجی آن نباشد؛ بنابراین موضوع و محمول قضیه که مفردند و تطبیقی در کار نیست، خطا بردار نیستند و حکم موجود در این‌گونه قضایا نیز، معلوم به علم حضوری است، لذا نه خطایی در کار است و نه می‌تواند تاریخمند باشد. علامه دو طرف قضیه را منحل به یک قضیه دیگر می‌داند و در تطبیق قضیه فوق به آن قضیه که به حسب تحلیل به دست آمده است خطا رخ می‌دهد. این موضوع و محمول، یا یکی از آن دو در قضیه اشتباه گذاشته است و میان موضوع مفروض و موضوع دیگری برای قضیه‌ای که به حسب تحلیل به دست آمده است اشتباه شده است. یکسان‌انگاری این دو موضوع توسط خیال، اشتباه است (همان، صص ۷۴-۷۵)؛ موضوعی که توسط حس، احساس شده و سپس ادراک شده است، با یک تحلیل ذهنی که توسط خیال انجام می‌شود و بر یک موضوع دیگر که دارای همان مشخصات و ویژگی‌هاست، تطبیق می‌شود. در این مرحله است که تاریخمندی فهم، قابل تصور است. ذهن با پیش فرض‌هایی که از قبل داشته است، حکم به تطبیق این دو موضوع می‌دهد و لذا یک موضوع را به جای دیگری قرار می‌دهد.

مباحث فلاسفه در مورد نقش جسم مادی در ادراک و منشأ پیدایش علم در مورد تصورات است

و این اختلاف در ادراکات تصدیقی جریان ندارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱). از این جهت در مورد تصدیقات، بحث نظریه تاریخ‌مندی از جهت نقش جسم در ادراک، به میان نخواهد آمد، زیرا حکم، که فصل ممیز بین تصورات و تصدیقات است فقط یک فعالیت ذهنی است و نمی‌تواند از مجرای حواس وارد ذهن شده باشد.

در عین حال که تصدیقات، صرفاً فعالیت ذهنی است، اما برخی از این احکام ذهنی، با وساطت عملیات اعدادی توسط حواس، صورت می‌پذیرد. ذهن برای قضاوت و حکم نیاز به مشاهده و تجربه برخی امور دارد که توسط احساس صورت می‌گیرد، و بعد از آن مستعد برای قضاوت و حکم درباره موضوع مورد نظر می‌شود. در مورد این‌گونه ادراکات تصدیقی ذکر شد، که تاریخ‌مندی صرفاً در مقام تطبیق حکم به واقع است والا صرف حکم کردن نفس و ادراک این قضایا قابل تاریخ‌مندی و زمانمندی نیست.

اما حکمای اسلامی قضایایی بدیهی را برمی‌شمارند که شامل محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات، وجدانیات و اولیات هستند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۷). این قضایا، مخصوصاً اولیات و در بین اولیات، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین پایه تمام قضایای عالم هستند و لاجرم تمام قضایا به اینها منتهی می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۶، صص ۲۵۲-۲۵۳) و به جهت منتهی شدن تمام قضایا به این قضیه، آن را در علم منطق «اول‌الاول» و «ام‌القضایا» نامیده‌اند (صلیبا، بی‌تا، ص ۶۸۸). این قضایا را می‌توان مهم‌ترین تصدیقات ادراک شده توسط روح، برای نقض نظریه تاریخ‌مندی دانست؛ زیرا اولاً جسم مادی هیچ‌گونه نقشی در این‌گونه قضایا ندارد. و ثانیاً نفس نیز بدون نیاز به هرگونه پیش‌فرضی این قضایا را ادراک می‌کند. علامه ضمن قبول این‌که این‌گونه قضایا پیش‌فرض برای تمام علوم هستند بیان می‌کند که خود این قضایا هیچ‌گونه پیش‌فرضی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. از این‌روست که ذاتی بودن پیش‌فرض‌ها برای فهم و تأثیر آن‌ها در معنا که اساس نظریه تاریخ‌مندی است، توسط این‌گونه قضایا مورد سؤال و تردید جدی قرار می‌گیرد.

### هـ) علم حصولی و حضوری

علم در یک تقسیم اولی، در نزد فلاسفه به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. معیار جداسازی این دو، حضور معلوم با واقعیت خارجی خود نزد عالم، در علم حضوری و حضور عکس و صورت معلوم، نزد عالم، در علم حصولی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۱). این حضور واقعی یک شیء نزد شیء دیگر در جایی محقق می‌شود که ابعاد و زمان و مکان در کار نباشد تا یک حضور

واقعی محقق شود؛ بنابراین علم به نفس و معلوماتی که وابسته وجودی او هستند مانند علم به احوال نفس، علم حضوری است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۱). از این رو علم حضوری، در جایی محقق می‌شود که پای جسم در میان نباشد و صرفاً حضور مجردی نزد مجرد دیگر است. در این نوع ادراک نه واسطه‌ای هست و نه بعد جسمانی وجود دارد تا بتواند در ادراک آن تأثیرگذاری کند. علم حضوری به جهت مکشوف بودن خود معلوم در نزد عالم، نه خطا بردار است و نه امکان اثرگذاری هرگونه پیش فرضی در آن متصور است؛ لذا تصور تاریخمندی در ادراک حضوری منتفی است. ویژگی بارز علم حضوری، خطاناپذیری آن است. این خطاناپذیری به سبب وجود خود معلوم در نزد عالم است و مطابقت و عدم مطابقت در علم حضوری منتفی است؛ بنابراین خطا یا همان عدم مطابقت با واقع، معنایی ندارد. به خلاف علم حصولی که تصویر معلوم، نزد عالم حاضر است و این تصویر که نقش حکایت‌گری از واقع دارد، قابل اتصاف به خطا است. در واقع در علم حضوری دوگانگی وجود ندارد اما در علم حصولی این دوگانگی بین واقع و تصویر آن، وجود دارد و همین امر، امکان خطاپذیری را ممکن می‌سازد.

نفس مجرد با ماهیت فرازمانی و مکانی خود، امکان شکل‌گیری علم حضوری را فراهم می‌کند. به سبب تجرد نفس، حضور بی‌واسطه معلوم نزد عالم، در علم حضوری ممکن شده است و این حضور بی‌واسطه زمینه‌ساز ویژگی‌هایی مانند عدم وجود دوگانگی، و خطاناپذیری علم حضوری شده است. وجود ویژگی‌های فوق دخالت امری خارج از ادراک را، در این نوع از علم ناممکن می‌سازد، و در نتیجه تاریخمندی علم حضوری به‌طور کلی منتفی می‌شود.

### ۱. بازگشت علم حصولی به حضوری

علامه طباطبایی از جمله نخستین کسانی است که بازگشت علم حصولی به علم حضوری را مطرح کرده‌اند. صورت علمی نزد عالم، به دلیل عدم امکان تغییر و عدم قابلیت انقسام و نداشتن زمان و مکان - که همه این‌ها از خصوصیات ماده هستند - مجرد می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۷). آنچه که نزد عالم حاضر می‌شود صورت‌های موجود مجرد است که یا مجرد مثالی است و یا مجرد عقلی است که در عالم مثال و عالم عقل وجود دارند. در ادراکات حسی و خیالی، تجرد مثالی است و در ادراک امر کلی، تجرد موجود مجرد عقلی است. در واقع این موجود مجرد مثالی یا عقلی است که نزد مدرک حاضر است و از این روست که علامه علم را حضور مجرد نزد مجرد می‌نامد. معلوم مجرد حاضر نزد شخص، همان معلوم بالذات در ادراک است. جسم مادی که معد

حضور این علم است با عملیات اعدادی سبب می‌شود که نفس برای حاضر کردن صورت مجرد مثالی یا عقلی نزد خود، مستعد شود.

نفس مراتبی دارد که اعم از مرتبه مادی و مثالی و عقلی است. نفس با مرتبه مادی خود بدن را تدبیر می‌کند و با مرتبه مثالی خود در عالم مثال وجود دارد و با مرتبه عقلی خود در عالم عقل وجود دارد. جسم مادی، نفس را مستعد می‌کند تا مجرد مثالی و عقلی را که در عالم مثال و عقل به همراه نفس وجود دارد مشاهده کند و به آن علم پیدا کند.

تقارن با زمان، میان زمان و علم - از آن جهت که علم است - نیست اگرچه در بدو امر این چنین به نظر می‌رسد ولیکن در واقع، تقارن، بین زمان و عملیات اعدادی جسم است. عدم تغییر و تحول در ادراک پس از سال‌ها نشان‌دهنده مقید نبودن ادراک به زمان است (همان، ص ۲۳۹). صورت علمی، تغییرناپذیر است و زمان نیز ندارد؛ بنابراین صورت علمی که قبلاً ادراک شده است به همان صورت بعد از ده‌ها سال قابل یادآوری است و در صورت تغییر و زمانمند بودن، امکان یادآوری صورت علمی به همان شکل که بوده است منتفی بود. این مطلب همان روی دیگر تجرد علم است. علم بعد از حصول، مجرد است و زمانمند بودن و تاریخ‌مند بودن در آن جاری نیست. اما اشکال در این باب از جهت دیگری است و تجرد علم از این جهت نقض‌کننده نظریه تاریخ‌مندی نیست. تجرد علم، تجرد تام نیست تا بتواند ناقض نظریه تاریخ‌مندی باشد و در استدلال فوق قرار بگیرد؛ بنابراین علم می‌تواند تحت تأثیر زمینه‌های مختلف حاصل شود. حصول علم با تأثیر از پیش‌فرض‌ها و تاریخ اثرگذار در آن، امری است که با فرض تجرد علم نیز سازگار است.

بله بحث تجرد علم و ویژگی کاشفیت و واقع‌نما بودن آن، مبانی هرمنوتیک فلسفی را مورد سؤال قرار می‌دهد. هرمنوتیک فلسفی بر پایه پدیدارشناسی و متعهد به مبانی آن، پایه‌ریزی شده است. در پدیدارشناسی، حقیقت اشیاء همان پدیدار و ظهور اشیاء است؛ لذا اثبات کاشفیت برای علم و این که علم از واقعیت‌های موجود، حکایت می‌کند، در تنافی با حقیقت‌انگاری پدیدارهاست. اما در عین حال استدلال به تجرد علم برای نفی نظریه تاریخ‌مندی، از این جهت که علم مجرد است و زمان در آن راه ندارد، در استدلال‌های ذکر شده قابل قبول نیست.

### نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بررسی تعامل میان نظریه تاریخ‌مندی فهم و تجرد نفس انسان به انجام رسید. نقش تجرد روح در این رابطه از طریق تحلیل مراتب ادراک صورت گرفت. نظریه

تاریخمندی فهم که ریشه در فلسفه های دیگر و گادامر دارد بر این اصل استوار است که فهم انسان تحت تأثیر زمان، تاریخ و پیش فرض های برگرفته از سنت است، و امکان فهم عینی وجود ندارد. از سوی دیگر فلاسفه اسلامی، به ویژه در اندیشه فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی، بر مجرد علم و نفس تأکید دارد و این دو را از قیود مادی همچون زمان و مکان، عاری می داند.

هرچند که مجرد نفس به جهت این که نظریه تاریخمندی فلسفی بر پدیدارشناسی مبتنی است، به صورت مبنایی با این نظریه در تعارض است، اما در عین حال با گذشتن از کنار این مسئله، می توان گفت با تحلیل دقیق مراتب ادراک و نقش جسم و نفس در آن ها، هر کدام از دو دیدگاه تاریخمندی و مجرد نفس، سهمی در تبیین فرایند شناخت و ادراک انسان دارند. ادراک انسان چه در محسوسات و چه در معقولات، هرچند توسط قوای روح انجام می گیرد اما از تأثیر پذیری از پیش فرض ها و فرهنگ و تجربیات مدرک در امان نیست و مجرد نفس به معنای نفی کامل تاریخمندی فهم نیست. در عین حال، با نفی تاریخمندی از برخی ادراکات، این نظریه باطل خواهد شد؛ زیرا نظریه فوق، تاریخمندی را ذاتی فهم می داند و تخلف برخی مصادیق ناقض نظریه است. تحلیل تطبیقی تاریخمندی فهم و مجرد روح نشان می دهد در حوزه ادراکات حسی و سایر ادراکاتی که منشأ حسی دارند، تاریخمندی فهم، در مرحله ادراک این محسوسات رخ نمی دهد و صرفاً در مرحله تطبیق این تصورات با واقعیت عینی امکان وقوع دارد. اما در حوزه ادراکاتی که مستقل از احساس هستند، امکان تاریخمندی منتفی نیست اما در برخی از این ادراکات مانند علوم حضوری و تصدیقات بدیهی، امکان خطا، تاریخی و زمانی بودن منتفی است. تصورات و تصدیقاتی که قبلاً توسط انسان ادراک شده است و بی کم و کاست دوباره ادراک می شوند، که نشان دهنده عدم تأثیر پیش فرض ها در آن هاست، از همین قبیل ادراکات هستند.

علامه طباطبایی با تأکید بر بازگشت علوم حصولی به علم حضوری، این نکته را تأکید می کند که هر ادراکی در نهایت به یک حضور مجرد نزد مجرد، می انجامد، و این بدان معناست که حتی در علوم حصولی در غیر موارد ذکر شده نیز در سطحی عمیق تر یک عنصر باثبات و غیر متأثر از پیش فرض های زمانی و مکانی، وجود دارد و در این مرحله ی علم حضوری نیز، تاریخمندی راهی ندارد. بنابراین با توجه به نتایج این پژوهش می توان نتیجه گرفت که نظریه تاریخمندی فهم، هرچند ناقض نظریه مجرد روح نیست اما ادراکاتی وجود دارد که با توجه به مجرد نفس و خود آن ادراکات، حداقل در این ادراکات نمی توان نظریه تاریخمندی فهم را پذیرفت و با فرض عدم شمول نظریه بر این ادراکات، نمی توان ذاتی بودن پیش فرض ها برای فهم و در نهایت تاریخمندی را پذیرفت.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳). الإشارات و التنبیہات، ج ۱، بیروت: مؤسسة النعمان.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). النفس من کتاب الشفاء، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۴. احمدی، بابک (۱۳۸۵). ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
۵. پالمر، ریچارد (۱۳۹۸). علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۶. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). شریعت در آئینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. خاتمی، محمود (۱۳۹۹). گادامر و مسئله هرمنوتیک، تهران: نشر علم.
۹. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۹). شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومه (تعليقات حسن زاده)، تهران: نشر ناب.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۱۲. صلیبا، جمیل (بی تا). فرهنگ فلسفی، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم، ج ۱، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، بیروت: الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۴). بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶). نهاية الحکمة، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۷. فیاضی، مسعود (۱۴۰۱). اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۷.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱، تهران: صدرا.
۲۱. مک کواری، جان (۱۳۷۶). مارتین هایدگر، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
۲۲. هرت، ویلیام دی (۱۳۹۳). فلسفه نفس، ترجمه‌ی دیوانی، تهران: سروش و کتاب طه.
۲۳. واعظی، احمد (۱۳۹۳). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. ویس، ژان ماری (۱۳۹۷). واژه نامه هایدگر، ترجمه‌ی شروین اولیایی. تهران: ققنوس.

### Refreances

- Gadamer, Hans-Georg (2004). **Truth and Method**, Trans. Joel Weinsheimer. Second, Revised Edition. london. newyork, Sheed & Ward.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). **Philosophical Hermeneutics**, Trans. David E. Linge. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2001). **The Beginning of Philosophy**, Trans. Rod Coltman. New York, Continuum.
- Guignon, Charles B (1993). **The Cambridge Companion to Heidegger**, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hidegger, Martin (2010). **Being and Time**, Trans. joan Stanbaugh. New York, State University of New York Press.
- Husserl, Edmund (1983). **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy**, The Hague / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers.
- Palmer, Richard E (1969). **Hermeneutics**, Evanston, Northwestern University Press.
- Schmidt, lawrencece k (2006). **Understanding Hermeneutics**, Durham, Acumen Publishing Limited.
- Warnke, Georgia (1987). **Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason**, Cambridge- Oxford, Polity Press-Basil Blackwell.