

نقد سازه معناساختی «مدل ارتباطی منبع معنا» از منظر حکمت متعالیه

The Review of the Semantic Structure of “Communication Model of Meaning Source” from the Perspective of Transcendent Wisdom

Mostafa Hamedani*

مصطفی همدانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

چکیده

مدل منبع معنا که توسط جناب آقای دکتر محسنیان‌راد در حوزه ارتباط‌شناسی تولید شده است، سال‌هاست که مورد استفاده استادان و دانشجویان و نیز مبنای نظری برخی پایان‌نامه‌های تحصیلات تکمیلی است. سازه معناساختی این مدل درباره «چیستی معنا» و «کجایی معنا»، از منظر حکمت متعالیه دچار اشکال فلسفی است. این نوشتار با رویکرد حکمت متعالیه و با نگاهی ضمنی به یافته‌های نوین علوم شناختی، به نقد این سازه به‌عنوان انگاره مبنایی مدل مؤلف پرداخته است. پژوهش پیش رو با شیوه تحلیلی-اسنادی انجام شده و از منظر حکمت متعالیه به نقد خاستگاه روش‌شناختی اندیشه مبتکر محترم مدل یعنی اثبات‌گرایی پرداخته و به این نتیجه رسید که انگاره نوروپسایکوفیزیولوژیک مؤلف در «وجود معنا» به صورت ترکیبات پروتئینی در حوزه‌ای از مغز با نام هیپوکامپوس، از منظر حکمت صدرایی نادرست است، زیرا این رهیافت به معنا، ماده‌انگارانه است که گرچه ممکن است با حکمت مشائیان یونانی سازگار باشد اما با رهیافت حکمت متعالیه که معنا در حیث تجردی وجود انسان جای دارد نه بخشی مادی از مغز، سازگاری ندارد.

Abstract

Meaning source model that was generated by Dr. Mohsenian Rad in the field of communication studies has been used by many professors and students and has been basis of some postgraduate theses. Semantics structure of this model has some problems regarding “essence of meaning” and “place of meaning” from perspective of transcendent wisdom. Using transcendent wisdom approach as well as considering cognitive sciences, this paper aims to criticize this structure that is paradigm basis of the model used by him. The current study is performed by analytical-documentary method and criticizes methodological origin of innovator’s thought (i.e. Positivism) from perspective of transcendent wisdom; consequently, Mohsenian Rad’ sneuropsychophysiologic paradigm, which is about presence of meaning in the form of protein compounds in the part of brain called hippocampus, is considered wrong from perspective of Sadra’s wisdom; Although, this materialistic approach is in line with Greek peripatetic wisdom; but in transcendent wisdom approach, meaning exists in the immaterial aspects of human existence, and it does not exist in material part of human brain.

واژگان کلیدی: سازه معناساختی، مدل منبع معنا، نقد

مدل منبع معنا، حکمت متعالیه، ارتباط‌شناسی.

Keywords: semantics, meaning source model, review of meaning source model, transcendent wisdom, communication studies

مقدمه

آقای دکتر محسنیان راد، استاد دانشگاه امام صادق (ع) و محقق علوم ارتباطات است که در کتاب ارتباط‌شناسی، مدلی از ارتباط انسانی را به نام «مدل ارتباط‌شناختی منبع معنا» ارائه کرده است. تولید طرح اولیه این مدل از سال ۱۳۵۵ آغاز شده و یازده سال به طول انجامیده است. این مدل بنا به ادعای مؤلف، کاندیدای نهایی جایزه کالینگای یونسکو^۱ شده و به عنوان یکی از منابع مطالعاتی در آرشیو یونسکو قرار گرفته است (محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۳۱۸) و در سال ۱۹۹۳ متن کامل آن در شماره تابستان «مجله اروپایی ارتباطات»^۲ به عنوان یک نوآوری جدید منتشر شده است (همان: ۷). همچنین ستایش استاد مؤلف و پدر علم ارتباطات ایران، مرحوم دکتر معتمدنژاد از مدل منبع معنا (معتمدنژاد، ۱۳۹۴: ۳۲) و نیز توجه پرفسور مک کوئیل به این مدل و استفاده علمی و کاربردی از آن توسط دکتر هال فیشر و دکتر ویبرت سی در آمریکا و بالآخره حضور آن در مبانی نظری تحقیقات و پایان‌نامه‌ها در ایران (محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۷)، بخشی از دستاوردهای این مدل در جوامع علمی است.

بر اساس تتبع نگارنده، تاکنون کسی به نقد سازه معناشناختی این مدل پرداخته است؛ نه کسی آن را بر اساس پارادایم‌های منتقد اثبات-گرایی که این سازه متعلق به این پارادایم است، نقد کرده و نه کسی از موضع سنت فلسفی اسلامی در هستی‌شناسی معنا به نقد رویکرد معناشناختی این سازه پرداخته است. تنها یک اثر از آقای کاویانی در حوزه تبلیغ، به شکلی کوتاه به نقد کارکرد مدل ارتباط‌شناختی مؤلف که بخشی از این کتاب است، پرداخته که بحث ایشان نیز ارتباطی با سازه معناشناختی مدل که محور نقد پیش رو است، ندارد.

نگارنده در نوشتاری دیگر نیز کتاب ارتباط‌شناسی را نقد کرده است که آن مقاله به نقد صوری، ساختاری و محتوایی کتاب، به ویژه روش‌های تحقیقی و آماری آن پرداخته (همدانی، ۱۳۹۳: ۱۰۶) و بحث نقد سازه معناشناختی مدل ایشان به مقاله حاضر محول شده است. بنابراین، مقاله پیش رو و آن مقاله دیگر، در نقد کامل کتاب ارتباط‌شناسی مکمل یکدیگر هستند.

این مقاله با هدف نقد سازه معناشناختی مدل یادشده با رویکرد فلسفی و در پارادایم حکمت متعالیه حکیم ملاصدرا و شارحان متأخر وی، و با روش اسنادی نوشته شده است. سؤال اصلی تحقیق این است که رویکرد معناشناختی حکمت متعالیه در ارزیابی سازه معناشناختی مدل ارتباطی منبع معنا چیست؟ مقصود از «سازه» مفهوم نیست، گرچه گاهی این دو را به جای هم به کار می‌برند، بلکه مقصود امری کلی‌تر و انتزاعی‌تر از مفهوم است (شومیکر و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۰). سازه معناشناختی در اینجا ترکیبی است از دو مفهوم «معنا چیست؟» و «معنا کجاست؟». محسنیان راد در پی پاسخ دادن به این دو مفهوم، سازه معناشناختی خود را بنیان نهاده و مدل ارتباط-شناختی منبع معنا را بر اساس آن تبیین می‌کند. پرسش اصلی این تحقیق به سه پرسش فلسفی درباره بنیادهای معناشناختی این مدل از منظر حکمت متعالیه، تقسیم شده است:

- معنا کجا است؟ در درون انسان یا در پیام؟
- اگر معنا درون انسان است، آیا معنا درون سلول‌های مغز است؟
- آیا معنا قابل انتقال است؟

۱. مدل‌های ارتباطی

مدل در علوم انسانی به معنای نمونه، نقشه، طرح و... است و مناقشات مفهومی بسیاری دارد (علی‌اکبری، ۱۳۹۱: ۷۵). از کاربردهای مدل، شیوه زندگی و مدل راهنمای رفتار (ابطحی و منتظر،

1. Kalinga Prize

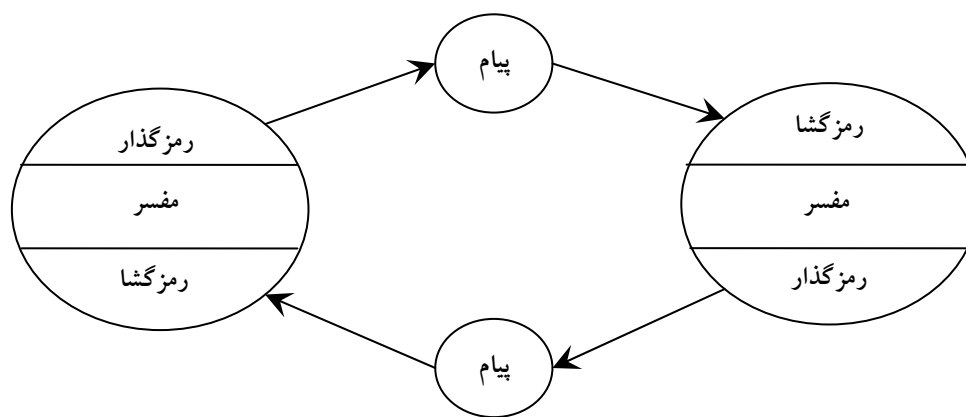
2. The European Journal of Communications

انسانی نبود و در ارتباطات ماشینی کاربرد دارد (سورین و تانکار، ۱۳۸۶: ۸۰). از گود مدل شانون را تکمیل کرد و آن را واحد ارتباطی نامید. از نظر وی هر فرد در یک ارتباط، خود یک سیستم ارتباطی متناظر با مدل شانون است. در مدل وی دو واحد داریم: واحد مبدأ و واحد مقصد. در بین این دو واحد، پیام، آنها را به هم ربط می‌دهد. پیام، درون‌داد یک کل به عنوان فرستنده برای یک مقصد است و نیز برون‌داد یک کل به عنوان واکنش آن کل (همان: ۸۱).

شرام، تمایز شدید ارتباط ماشینی و غیر ماشینی از گود را رد کرده است. او در مدل سوم خود (ر.ک: نمودار شماره ۱) ارتباط را کنش متقابل میان دو طرف معرفی می‌کند و از رمزگذاری و ارسال و رمزگشایی و بازخورد سخن گفته است (همان: ۸۲). شرام را باید از پیشگامان ارائه تبیین تعاملی از ارتباط دانست (مایرز، ۱۳۸۳: ۳۷).

۱۳۹۱: ۹۸-۹۷) و نوعی طبقه‌بندی برای تجرید و مقوله‌بندی اجزای بالقوه‌ذی‌نقش در فرایند در قالب کلمات، اعداد یا تصاویر (میلر، ۱۳۸۹: ۷۳-۷۲) یا همان نظریه یا بازنمایی نظری و ساده‌شده از جهان واقعی است (سورین و تانکار، ۱۳۸۶: ۴۷، ۶۶ و ۶۷). حق این است که این معانی، هر کدام بسته به کاربرد الگو درست هستند و مقصود از مدل در ارتباطات، معمولاً معنای اخیر است (همان: ۴۷).

مدل‌های اولیه در ارتباطات، ساده و خطی هستند، مانند مدل لاسول که ارتباطات را چنین تفسیر می‌کند که چه کسی چه چیزی را در چه مجرای به چه کسی و با چه اثری می‌گوید؟ (همان: ۶۸). مدل شانون و ویور نیز گرچه به عناصر ارتباط، از جمله عناصر اغتشاش‌آور به خوبی توجه کرده است (مایرز، ۱۳۸۳: ۳۲)، اما این مدل نیز خطی است. به علاوه، از گود عقیده داشت مدل شانون و ویور از ابتدا برای ارتباطات



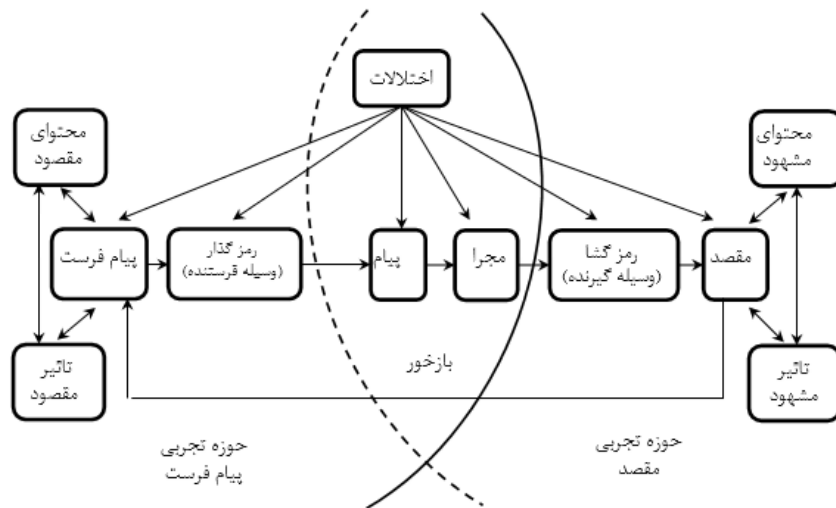
نمودار شماره ۱: مدل شرام

هستند که دو طرف ارتباط در آن فعالند (مایرز، ۱۳۸۳: ۳۹) و تا کنون مدل‌های تعاملی مختلفی که پیشرفته‌تر از مدل شرام هستند، تولید شده است. آخرین مدلی که قبل از مدل آقای محسنیان در این قسمت ارائه می‌شود، مدلی است که دکتر فرهنگی - یکی از بزرگان علوم ارتباطات معاصر -

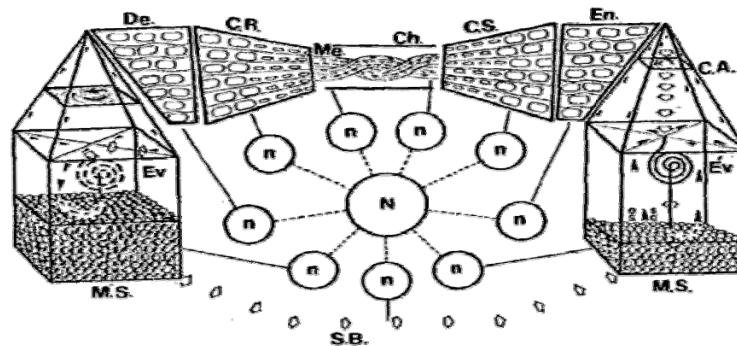
با ظهور نظریات هربرت مید و بلومر در تعامل‌گرایی نمادین، نظریات ارتباط، ساخت‌های اجتماعی و معنا را حاصل تعامل دانستند که در این فرایند زایش می‌یابد و متحول می‌شود (لیتل جان، ۱۳۸۴: ۳۷۲؛ مهدی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۳). این نظریات جدید، بر الگوهای تعاملی و پسرست مبتنی

ارائه شده توسط دکتر محسنیان نیز یک مدل تعاملی است که عناصر، اجزا و ارتباطات جمعی و میان فردی را به تفصیل بیان می کند و در یک نگاه کلی در نمودار شماره ۳ ارائه شده است.

تدوین کرده است (ر.ک: نمودار شماره ۲). ایشان همه عناصر ارتباط و نیز حوزه های خاص تفسیری، اختلالات، پس فرست ها و بازخوردها را در این مدل لحاظ کرده است. مدل ارتباطی



نمودار شماره ۲. مدل ارتباطی تعاملی (منبع: فرهنگي، ۱۳۷۴: ۶۰)

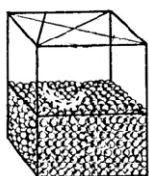


MS meaning source of message sender
 MS meaning source of message receiver
 CA communication ability
 En encoder
 CS code sender
 Ch. channel
 Me message
 CR code receiver
 De decoder
 Ev evaluation of message
 SB send back
 Ev evaluation of send back
 N noise

منبع معنی در فرستنده
 منبع معنی در گیرنده
 توانایی ارتباط
 رمزگذار
 ارسال کننده رمز
 کانال
 پیام
 دریافت کننده رمز
 رمزخوان
 ارزیابی پیام
 پس فرست
 ارزیابی پس فرست
 هارازیت

نمودار شماره ۳. مدل ارتباطی منبع معنا (محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۳۵۷)

هیپوکامپوس است نه در پیام. معنی احتمالاً چیزی است عینی، به صورت ترکیبات پروتئینی در مغز» (همان: ۱۸۶-۱۷۸). او این منبع معنایی را به صورت یک مکعب که در نمودار شماره ۴ ارائه شده نشان داده که معنا را در بر دارند (همان: ۳۲۱).



نمودار شماره ۴. منبع معنا
(محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۳۲۱)

محسنیان راد معنا را نیز چنانکه در نمودار شماره ۵ نشان داده شده است، به شکل یک گوی فرض می‌کند که می‌تواند نماینده سلولی در مغز با فعالیت‌های الکتریکی یا ترکیبات پروتئینی در مغز (طبق دو دیدگاه درباره ماهیت معنی) باشد (همان: ۳۲۱-۳۲۰).



نمودار شماره ۵. مدلی از یک واحد معنا (M)
(محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۳۲۱)

پرفسور دین بارنلوند، استاد فرهنگی و دکتر یونس شکرخواه از اساتید علوم ارتباطات نیز از دیگر افرادی هستند که نظریه برلو در درونی بودن معنا را تأیید کرده‌اند (فرهنگی، ۱۳۷۴: ۷؛ شکرخواه: ۱۳۷۲: ۱۸). شواهد دیگری هم در تأیید این مدعی مؤلف قابل ارائه است که در بخش بعد ارائه و نقد خواهند شد.

۳. نقد پارادایمی؛ اشکال روش‌شناختی در مدل منبع معنا

با توجه به اشکال فلسفی سازه معناشناختی این مدل که در مبحث بعد طرح خواهد شد و نیز

۲. سازه معناشناختی «مدل ارتباطی منبع معنا» و موافقان بنیاد فلسفی آن

رویکرد معناشناختی دکتر محسنیان راد در مدل ارتباطی منبع معنا، در پی پاسخ به این پرسش است که معنا در کجاست؟ محسنیان راد در پاسخ دادن به این پرسش، متأثر از مبانی معناشناختی دیوید برلو است و بر اساس آن، معنا را درون انسان‌ها می‌داند نه در پیام (محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۸۷). او در مرحله بعد افزوده است: «به نظر من شیوه بیان برلو بسیار تازه است، اما نظریات او تازه نیست. هفتصد سال پیش از دیوید برلو، جلال‌الدین مولوی در کتاب مثنوی خود، به زبان آن زمان و به نظم، همان حرف‌ها را زده است. در دفتر سوم از شش دفتر مثنوی مولوی، داستانی است با عنوان «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل»، آنانی که مایلند این ۱۰۲ بیت را با همان سیاق مولوی بخوانند می‌توانند به آن مأخذ مراجعه کنند» (همان: ۸۷). او انصاف داده است که برلو نیز به طور ضمنی اشاره می‌کند که معنا در حافظه انسان است (همان: ۱۷۸).

مؤلف در این کتاب به تحقیقات دامنه‌داری در متون روان‌شناختی با رویکرد فیزیولوژی حافظه و اعصاب پرداخته تا مشخص کند معنا دقیقاً در کجاست؛ از نظریات نرمان ال. مان و گراهام والاس در اهمیت حافظه و تحقیقات هیلگارد در مورد حافظه کوتاه‌مدت (اس.تی.ام) و بلندمدت (ال.تی.ام) گرفته تا تأکید دکتر مهتری و گراستیان بر اهمیت «هیوکامپ» در نگهداری بلندمدت داده‌ها در ذهن و بالاخره نتایج تحقیقات آسرایتان و سیمونوف در سال ۱۹۸۳ درباره نقش فعل و انفعالات شیمیایی مغز و تغییرات متابولیکی در اسیدنئوکلئیک، پروتئین و پپتیدهای نورونی در یادگیری و همچنین ضرایب همبستگی قوی به دست آمده در حکایت از رابطه مستقیم بین فرایندهای حافظه، یادگیری و تغییرات ترکیب‌های پروتئینی مغز، همگی شواهدی هستند که مؤلف آنها را کافی می‌داند تا بتواند این فرضیه را مطرح کند که معنا احتمالاً در حوزه‌ای از مغز با نام

گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۱۰، ۲۱۱ و ۲۲۲) می‌تواند سازه معناساختی مدل آقای محسنیان که متأثر از روان‌شناسان تجربی تولید شده است را در همان فرهنگ مادری این اندیشه یعنی مغرب‌زمین، به چالش بکشد. در عصر ما نیز این مخالفت‌ها در آن دیار ادامه دارد و افرادی مانند جانان‌لو به انتقاد از بی‌مهری به مابعدالطبیعه و اصرار بر یافته‌های تجربی پرداخته‌اند. او در کتاب فلسفه ذهن می‌گوید: «به یقین، چه در فلسفه ذهن و چه در روان‌شناسی تجربی نمی‌توان با طرد متافیزیک و روش‌های آن و اکتفا به روش تجربی به جایی رسید» (Lowe, 2000: 5).

آنچه گفته شد، فقط به معنای جایگاه‌یابی روش‌شناختی نظریه معناساختی ارائه‌شده از مؤلف محترم و از طرف دیگر یادآوری وجود افکار منتقد نسبت به رویکردهای اثبات‌گرایی در غرب و تنها نبودن سنت فلسفی اسلامی در تحلیل متافیزیکی پدیده‌هایی چون «معنا» است، و این مقایسه هرگز به معنای حکم به تعلق آقای دکتر محسنیان یا افکار ایشان به مکتب اثبات‌گرایی نیست، زیرا این دسته‌بندی تنها در صورت علم ایشان به رهیافت‌های فلسفی اسلامی و سپس رد و انکار آن و اصرار بر رویکردهای تجربی قابل انتساب است.

۴. نقد سازه معناساختی «مدل ارتباطی منبع معنا» از منظر حکمت متعالیه

انتقادهای این مقاله بر این بخش بنیادی از مدل، دو محور دارد:

الف) محور اول: این نظریه معنایی، تا آنجا که دلالت بر این دارد که معنا درون انسان است، مورد قبول است اما این سخن، حرف تازه برلو و حتی مولانا نیست که مؤلف آن را به این دو نسبت داده است، بلکه هم در حوزه فلسفه اسلامی و هم در حوزه ادبیات مسلمین سابقه کهن‌تری دارد.

اتکای مؤلف به آزمون‌های تجربی در این زمینه (محسنیان‌راد، ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۶۲)، اشکال روش‌شناختی ایشان عبارت است از استفاده از روش‌های تجربی به جای روش عقلی در جایی که باید از روش عقلی استفاده کند. توضیح اینکه رویکرد عقلی در شناخت ذهن و آگاهی‌های ذهنی در مقابل حس‌گرایان مادی قرار دارد که معتقدند ذهن تفاوتی با طبیعت خارجی ندارد و از این رو مسائل مربوط به علوم ذهنی را هم با همان روش‌های مادی بررسی می‌کنند، یعنی مشاهده، فرضیه، آزمون فرضیه و قانون. اما این سیر افقی در فهم و شناخت ذهن درست نیست و ذهن را باید با روش‌های عقلی مطالعه کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۸۶-۳۸۵).

این رویکرد معناساختی که محسنیان راد در پیش گرفته‌اند، ریشه در پارادایم اثبات‌گرایی^۱ دارد که از هر گونه گزاره ماوراءالطبیعی و قواعد فلسفی فرامادی که با روش تجربی قابل آزمون نباشد اجتناب دارد و با ابتنا بر پدیدارگرایی معتقد است تجربه تنها راه قابل اعتماد برای معرفت علمی است که باید بدون دخالت ذهنیات (فاعل شناسا) حاصل شود (بلیکی، ۱۳۹۳: ۷۳ و ۷۷). این رهیافت که در مباحث فلسفه ذهن نیز انگاره‌ای مسلط است، هیچ اصلیتی به پدیدارهای روحی بشر نمی‌دهد و آنها را حالت ثانوی تن تلقی می‌کند؛ همان طور که دیوید آرمسترانگ فیلسوف استرالیایی به صراحت می‌گوید روان، عین مغز است (لاکوست، ۱۳۸۴: ۱۲۴).

اما منتقدان سرسختی چون پوپر این رویکرد را به چالش کشیده‌اند. از اصرار پوپر بر محوریت دادن به «ابطال‌پذیری» در تحلیل قضایای مابعدالطبیعه که راهی جدا از فلسفه اسلامی دارد که بگذریم، این موضع ثابت او در معناداری مابعدالطبیعه و لزوم استفاده علم از کمک‌های آن

اموری چون دیدن و شنیدن، یک نوع فعالیت ابداعی نفس هستند که عمل طبیعی فیزیکی که توسط اعضا و جوارحی چون گوش، مغز و سلول‌های مغز انجام می‌شود، مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود صورت مماثل شیء محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/ ۹۸). ثانیاً، شیخ‌الرئیس و پیروان او حافظه را دارای وجود مادی می‌دانستند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۶۶-۱۶۷) اما ملاصدرا برای اولین بار، اثبات کرده است که قوای خیالی و ذهنی، از جمله حافظه و به طور کلی هر نوع احساس و ادراک، همگی مجرد از ماده هستند. او همه اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی به عنوان یک حقیقت غیر مادی که فلاسفه مشاء قادر به حل آن نبودند، را برای اولین بار حل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۵-۲۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۳-۲۷۷؛ همان: ۳/ ۴۷۵-۴۸۷ و ۴۹۹). او به صراحت می‌گوید: سخن مشائیان در وجود معنا و مدرکات در بخش مادی مغز نادرست است، زیرا این امور اصلاً مادی نیستند که دنبال حیز و مکان مادی در بخش مادی وجود انسان برای آنها بگردیم (همان: ۸/ ۲۱۱). فلاسفه پس از وی نیز بر همین باور هستند که معانی ذهنی همگی مجردند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵/ ۷۳-۵۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۶-۵۲).

خلاصه‌ای از استدلال فلاسفه متعالیه بر مادی نبودن ادراک به این شرح است: صورت علمی قابلیت تغییر دارد و حال آنکه اگر این صورت در بخش مادی مغز بود تغییرپذیر نبود. همچنین اگر این صورت مادی بود، خواص لازم مادیت، یعنی انقسام، زمان و مکان را داشت و حال آنکه علم را نمی‌شود نصف و ثلث کرد و نیز مقید به زمانی نیست، زیرا در طول زمان‌های مختلف ما صورت ذهنی واحدی از چیزی داریم و نفس گذر زمان آن را تغییر

فلاسفه مشاء از ارسطو تا فارابی، ابن سینا و حتی ملاصدرا معتقدند کلیات در نفس مجرد است، اما معانی جزئی در واهمه است و صورت‌های مادی مثل آنچه با چشم می‌بینیم، در خیال ما قرار دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: الف: ۱۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۷۷) و جای قوه خیال و واهمه که در برخی تعبیر بوعلی، شامل حافظه هم می‌شود، در مغز است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۴۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۴۸-۳۴۵؛ کاتبی، ۱۳۵۳: ۶۷۱). بنابراین، فلاسفه مشاء در درونی بودن معنا با برلو و نیز محسنیان راد موافق هستند یا دست‌کم درباره اینکه بخشی از معنا که همان معانی جزئی است در مغز قرار دارد، با رویکرد خاص آقای محسنیان راد موافقت دارند.

در حوزه ادبیات نیز سال‌ها قبل از مولانا، از قول أخطل^(۱) شاعر چنین نقل شده است:

إن الكلام لفی الفؤاد و إنما

جعل اللسان علی الفؤاد دليلاً

یعنی سخن تنها در دل انسان است و زبان تنها به عنوان رهنمایی به سوی آن است (رازی، ۱۴۲۰: ۱/ ۳۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/ ۱۵۰).

البته این شعر مورد استفاده‌های نادرست کلامی برخی فرقه‌های اهل سنت قرار گرفته است^(۲) که محل بحث ما نیست، اما تفسیر درستی از این بیت نیز وجود دارد که کسی در درستی آن شک ندارد و مقصود ما در این مقاله نیز همین معنا است؛ معانی در نفس انسان هستند و الفاظ بر آن معانی دلالت دارند و نوشتارها هم بر الفاظ دلالت دارند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۹۳).

ب) محور دوم: صدرالمتألهین نیز مانند مشائیان معتقد است معنا درون انسان‌ها است. اما او دو ابتکار در این زمینه دارد: اولاً، او معتقد است معنا هرگز منتقل نمی‌شود و پیام است که منتقل می‌شود، زیرا او در باب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاس و محسوس اثبات کرده که

نمی‌دهد. همچنین این صورت، قابل اشاره کردن در مکان خاصی نیست، زیرا ما صور علمی بزرگی چون آسمان را درک می‌کنیم که روشن است اگر در مکانی چون مغز می‌خواستیم آن را درک کنیم امکان آن وجود نداشت (همان: ۲۹۷-۲۹۴).

ممکن است کسی بگوید امروزه با عکس‌برداری‌های پت^۱ که پوششگری با کمک تزریق نوعی ردیاب رادیواکتیو در خون برای اندازه‌گیری فعالیت مغزی است و ام.آر.آی که همین کار را از طریق قرار دادن مغز در میدان قوی مغناطیسی انجام می‌دهد، اطلاعات وسیعی درباره عملکردهای شناختی مغز به دست آمده و فرایندهای شیمیایی درون مغز و نقش آنها در ادراک و شناخت مورد تحلیل‌های علمی قرار گرفته است که دیدگاه وابستگی ذهن به مغز را تقویت می‌کند (تاگارد، ۱۳۹۳: ۲۰۶ و ۲۲۲؛ پاپینیو، ۱۳۹۰: ۱۶۰).

برخی متفکران علوم شناختی در عصر ما نیز موجودیت ذهن را با استدلال‌هایی چون درمان بسیاری از بیماری‌های روانی با داروهایی که به بازیابی کامل یا تقریبی عملکرد بهنجار فرایندهای شیمیایی-الکتریکی در مغز کمک می‌کنند یا کشف روابط جدید بین هیوکامپ و آلزایمر و آسیب‌های وارده به آن در کودکان، ذهن و فرایندهای آن را مادی انگاشته‌اند (تاگارد، ۱۳۹۳: ۲۰۷؛ بلیک مور و فریث، ۱۳۸۸: ۲۱۶-۲۱۳). در علوم فیزیولوژی و روان‌شناسی تجربی نیز آزمایش‌هایی انجام شده و نشان داده شده است که با اختلال در مغز در ادراک ذهنی و علم هم اختلال ایجاد می‌شود (ایروانی و خداپناهی، ۱۳۸۵: ۱۶-۱۷؛ حائری روحانی، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۰۹) و در اثر سکنه و امراض دیگر، اگر آسیب به برخی از نقاط خاص مغز وارد شود، حافظه از دست می‌رود (بلیک مور و فریث، ۱۳۸۸: ۲۲۰) که این مسئله دلالت بر

وجود مکانی در مغز برای علم دارد.

اگر در زمان نگارش کتاب ارتباط‌شناسی این یافته‌های علوم شناختی و امثال آن شیوع داشت، شاید نویسندگان این شواهد و امثال آن را هم به ادله خود می‌افزود و شاید هم بنا دارند در ویرایش‌های دیگر بیفزایند. اما شارحان حکمت متعالیه، پاسخی فلسفی برای این دست شواهد ارائه کرده‌اند که طبق این پاسخ، این شواهد هرچند خود درست هستند، اما از آنجا که مدعای خود را به شکل غیر منطقی گسترده کرده‌اند، هر چه هم متراکم‌تر شوند، هرگز در برابر استدلال‌های فلسفی حکمت متعالیه توان مقاومت ندارند.

علامه طباطبایی در جواب این دست پرسش‌ها و اشکال‌ها که برخی از آنها در گذشته نیز مطرح بوده‌اند، گفته است: هیچ انکاری بر فعل و انفعال-های مادی مغز و نقش آن در ادراک و تحقیقات دانشمندان طبیعی و... نیست اما سخن بر این است که این امور همگی مُعدّه هستند، یعنی تنها ابزار و زمینه‌ساز نفس برای ادراک هستند تا نفس مجرد بتواند آماده شود و صورت‌های مجرد از ماده و مثالی را درک کند نه اینکه مغز خود درک‌کننده باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۵۱-۵۲ و ۲۹۶-۲۹۵). علامه در تفسیر المیزان نیز از تجرد علم و موجودیت فرامادی آن بحث کرده و این انگاره که محل علم در مغز است را طبق این مبانی نادرست دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۹-۵۱ و ۳۶۴-۳۷۰) و مغز را تنها آلت درک معرفی می‌کند (همان: ۲ / ۲۲۴-۲۲۵). اصولاً مُعدّه بودن مغز و تفکر برای ادراک، از آموزه‌های فلسفه صدرایی است. محقق سبزواری در این زمینه می‌گوید:

و الحق أن فاض من القدسی الصور

و إنما إعداده من الفكر

ترجمه: حق این است که صورت‌های علمی از جهان غیب بر نفس افاضه می‌شود و تفکر تنها نقش زمینه‌ساز برای این افاضه را دارد (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱ / ۲۸۳).

فرهیخته این مدل که همواره دغدغه کشف دقیق ابعاد این مسئله را داشته، به دیدگاه فلسفه اسلامی نیز در این موضوع توجه بیشتر نشان دهد. او می‌نویسد: «آخرین منابعی که من در دست داشتم نگاه کردم. بی‌شک در آینده دانشمندان رشته‌هایی به جز ارتباطات، یعنی فیزیولوژیست‌ها، روان‌پزشکان، روان‌شناسان و... خواهند توانست رابطه پروتئین و معنا را به وضوح بیشتری توضیح دهند» (همان: ۱۸۶)، اما این یافته‌ها در عصر ما یعنی بیش از ده سال از تاریخی که مؤلف محترم به آن تحقیقات دست زدند، دستخوش تغییرات و افزونه‌هایی شده است و تحقیقات نوین غرب در حوزه‌ای تازه و میان‌رشته‌ای به نام علوم شناختی، از پیش فیلسوفان نیز در این زمینه بهره می‌برد (تاگارد، ۱۳۹۳: ۳۲).

در پایان این بخش از مقاله، شایسته است مؤلف محترم و خواننده به سخنی از جان‌اتان لو در کتاب فلسفه ذهن توجه کنند: «شیوه‌ها و یافته‌های روان‌شناسان تجربی و دیگر دانشمندان گرچه به جای خود ارزشمند هستند اما جای متافیزیک را در تحقیقات فلسفی مربوط به ذهن نمی‌گیرند» (Lowe, 2000: 5).

۵. کارکرد تحقیق در اسلامی‌سازی نظریه منبع معنا

نظریات دیوید برلو و روان‌شناسان فیزیولوژیست در معناشناسی که اساس مدل ارتباطی دکتر محسنیان قرار گرفته است، کاملاً ماده‌گرا است و این تحقیق می‌تواند با ربط دادن مدل منبع معنا به مباحث فلسفی و تجدید نظر در بنیادهای معناشناختی آن، این نظریه را در قالبی نو که همان تفسیر غیر مادی از معنا است، بازسازی کند. این مقاله در زمینه نقش و توان خود در اسلامی کردن این نظریه، به نظریه استاد آیت‌الله جوادی آملی در اسلامی‌سازی علوم انسانی متکی است. ایشان بر این باور هستند که چنین نیست که بتوان درباره طبیعت سخن گفت و علوم طبیعی را بنا نهاد

برخی استدلال‌های دیگر بر این مدعا و توضیح ابعاد آن را می‌توان در مقاله سوم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز ملاحظه کرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/۸۸-۱۲۷).

ملاصدرا فرایند نزول معنا از درون به جهان ارتباط را چنین تصویر می‌کند: هر سخنی که انسان بر زبان آورد یا بنویسد، ابتدا صورت کلی آن معنا در نفس ناطقه او نقش می‌بندد و سپس در مقام تفصیل و ذهن او نازل می‌شود و صورت خیالی آن کلام یا نوشته ایجاد شده و بعد با آلات و جوارح آن را بروز می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵/۷). البته این هرگز بدان معنا نیست که تشکیل معنا در درون، متأثر از جهان بیرون و بلکه جهان مادی نیست، بلکه مقصود از نقل کلام ملاصدرا این است که وی منبع معنا را مراتب تجردی وجود انسان می‌دانند نه درون به معنای ساحت مغزی و فیزیولوژیکی.

بنابراین، بر اساس حکمت متعالیه، معنا درون انسان است اما نه در مغز و حافظه او، بلکه معنا در بخش مجرد و غیر مادی وجود انسان است. همچنین با این رویکرد خاص علامه طباطبایی که به انکار و مخاصمه با دستاوردهای علوم زیستی، فیزیولوژیکی و شناختی نیز نینجامید، می‌توان پاسخی به دغدغه فیلسوفانی چون دوئم داد که علی‌رغم اعتقاد به معناداری مابعدالطبیعه، نگران ابتدای فیزیک بر مابعدالطبیعه است که مبدا به سرنوشت تناقض‌بار دیگر نظام‌های پیشین مبتلا شود (گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۲۶). به علاوه، آزمایش جان‌پنداری در ایران که توسط مؤلف انجام شده است نیز به تصدیق ایشان نهایتاً اثبات کرده است که معنا در پیام نیست (محسنیان راد، ۱۳۹۴: ۱۲۴) و روشن است که بر فرض صحت این آزمایش، هرگز نتیجه منطقی این یافته این نیست که «پس در مغز است».

بنابراین، شایسته است مؤلف محترم و مبتکر

غافل از حیث تجردی وجود انسان یا مخالف با حیث تجردی او نضج یافته است. این سازه، یک انگاره کاملاً مادی است و با حکمت متعالیه سازگار نیست، زیرا حکمت متعالیه معتقد است معنا در مغز و سلول‌های مغزی و هر نوع بافت و فضای مادی وجود آدمی نیست بلکه در بعد فرامادی او جریان دارد و تولید و پردازش می‌شود.

نتیجه چیست؟ آیا با این اشکال فلسفی، کل مدل مؤلف زیر سؤال می‌رود؟ آیا هر آنچه فلاسفه حکمت صدرایی گفته‌اند درست و آنچه روان‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها انگاشته‌اند یکسره نادرست است؟ گرچه نگارنده این مقاله در مقایسه دو دیدگاه یادشده، طرفدار نظریه فلاسفه اسلامی است، زیرا فلسفه با روش استدلال عقلی و مبانی برهانی مدعا را اثبات کرده است، اما علوم زیستی هرگز ادعای یقین‌یابی ندارند و فقدان معنا در پیام نیز هرگز بدین معنا نیست که «پس در مغز است».

پاسخ این قلم به هر دو پرسش یادشده منفی است، زیرا چنین نیست که هر آنچه فلاسفه اسلامی عرضه کرده درست است و هر آنچه از غرب آید شوم است و در صورت تأیید رویکرد اسلامی و اثبات نادرستی انگاره مؤلف در وجود معنا در سلول‌های مغز نیز مدل مؤلف آسیب اساسی نمی‌بیند، بلکه با این رویکرد فلسفی اسلامی، سازه‌های نظری مدل اصلاح می‌شود و ارتقا می‌یابد، بدون اینکه ساختار صوری مدل، آسیب اساسی ببیند.

همچنین احتمالاً لازم است مؤلف در استعاره «گوی» که در نمودار شماره ۵ ارائه شد یا دست‌کم در تبیین آن تجدید نظر کنند، زیرا ایشان این شکل را از نظر شباهت به نورون‌های مغزی تصویر کرده‌اند.

مؤلف محترم می‌تواند از هر مکتبی پیروی کند اما پیشنهاد می‌شود مدل خود را در پارادایم تنگ اثبات‌گرایی محصور نکنند و تحقیق خود را از

بی‌آنکه به الهیات و فلسفه کلی توجه کرد... علوم موجود و متعارف و طبعاً دانشگاه‌ها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق و پژوهش مشغولند، از اساس عیناک هستند؛ چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند، نادیده گرفته شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۵). دانشمندان در علوم مادی در یک مسیر افقی حرکت می‌کنند، یعنی هرگز از عالم معنا و فراتر از ماده سخن نمی‌گویند (همو، ۱۳۷۴: ۱۵۷).

آیت‌الله جوادی آملی تأکید دارد که اسلامی کردن علوم در گرو تغییر اساسی در نگاه به علم و طبیعت و تدوین متون درسی سرآمد و صاعد و هماهنگ دیدن حوزه‌های معرفتی و بازگشت طبیعیات به دامن الهیات است. تا هنگامی که علوم و دانشگاه‌ها از سیر محدود و افقی خویش دست برنداشته و در مسیر صعودی گام برندارند، هر گونه کار و اقدام شکلی و ظاهری، تغییر ماهوی در ساختار معیوب علوم ایجاد نمی‌کند... علمی که بخواهد همه هستی و طبیعت و حوادث آن را از دریچه تنگ علل و اسباب مادی قابل مشاهده و تجربه‌پذیر بفهمد و تحلیل کند، کجا خواهد توانست به این نکته بلند و عمیق بار یابد که در کنار تقسیم علوم به لحاظ موضوعات و روش، تقسیم دیگری هست که به لحاظ معلم انجام می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۶). فراز اخیر، به علوم الهی که با وحی و الهام و تعلیم لدنی حاصل می‌شود، اشاره دارد.

بحث و نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان داده است که سازه معناساختی مدل ارتباطی دکتر محسنیان راد در پارادایم اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) و تحت تأثیر نظریات دیوید برلو در معناسناسی شکل گرفته و با تحقیقات روان‌شناسان متمرکز بر ماهیت فیزیولوژیکی انسان و

ایروانی، محمود؛ خدایپناهی، محمدکریم (۱۳۸۵). روان‌شناسی احساس و ادراک. تهران: سمت.

بلیک مور، سارا جین؛ فریث، یوتا (۱۳۸۸). مغز یادگیرنده. ترجمه سید کمال خرازی. تهران: سمت و پژوهشکده علوم شناختی.

بلیکی، نورمن (۱۳۹۳). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پاپینیو، دیوید (۱۳۹۰). درآمدی بر آگاهی. ترجمه سیدکمال خرازی. تهران: سمت و پژوهشکده علوم شناختی.

تاگارد، پاول (۱۳۹۳). ذهن (درآمدی بر علوم شناختی). ترجمه رامین گلشانی. تهران: سمت و پژوهشکده علوم شناختی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴). شناخت‌شناسی در قرآن. قم: انتشارات اسلامی.

_____ (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.

حائری روحانی، سیدعلی (۱۳۸۰). فیزیولوژی اعصاب و غدد درون‌ریز. تهران: سمت.

رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة. به همراه تعلیقات استاد حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.

سورین، ورنر؛ تانکارد جیمز (۱۳۸۶). نظریه‌های ارتباطات. ترجمه علیرضا دهقان. تهران: دانشگاه تهران.

شکرخواه، یونس (۱۳۷۲). «رمز و رازهای معنی و پیام». مجله رسانه شماره ۱۵. ص ۲۱-۱۶.

شومیکر، پاملاجی؛ تانکارد، ویلیام؛ لاسورسا، دومینیک ال. (۱۳۹۰). نظریه‌سازی در علوم اجتماعی. ترجمه محمد عبداللهی. تهران: جامعه‌شناسان.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

دستاورد‌های فلسفی عظیم موجود در حکمت اسلامی صدرایی محروم نکنند و دست کم قطعیت و اصراری را که در انتساب معنا به پروتئین مغز دارند، حذف کنند؛ چنانکه تحقیقات نوین غرب در حوزه‌ای تازه و میان‌رشته‌ای به نام علوم شناختی، از بینش فیلسوفان نیز در این زمینه بهره می‌برد.

پی‌نوشت‌ها

۱. الأخطل، لقب شاعری به نام غیاث بن غوث بن الصلت بن الطارقة از شاعران صاحب نام در قرن اول اسلامی و همتای فرزوق و جریر است (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۸/ ۴۱۷-۴۱۹) که در سال ۱۹ هجری به دنیا آمد و در سال ۹۰ هجری درگذشت (کحاله، بی تا: ۸/ ۴۲).

۲. لازم به ذکر است که در فرقه‌های کلامی بحثی به نام «کلام نفسی» ایجاد شده است و برخی برای اثبات اعتقاد خود در این زمینه، از این شعر استفاده کرده‌اند (رازی، ۱۴۲۰: ۱/ ۳۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/ ۱۵۰)، اما این شعر ربطی به آن بحث ندارد و قرن‌ها قبل از آن مباحث کلامی، سروده شده است (فیاض لاهیجی، ۱۴۳۰: ۵/ ۳۱۹). ثانیاً، مسئله کلام نفسی یک بحث فلسفی است و با استدلال حل می‌شود نه شعر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۲۵۰). بنابراین، استفاده ما نیز از این شعر در اینجا ربطی به تأیید آن نظریه کلامی غیر شیعی ندارد.

منابع

ابطحی، محمدحسین؛ منتظر، راحله (۱۳۹۱). «مفهوم شناسی تعاریف و اصطلاحات الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت». مجموعه مقالات نخستین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. ج ۱. تهران: پیام عدالت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق./ الف). الشفاء (طبیعیات). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

_____ (۱۴۰۴ق/ب). التعلیقات. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق). الأغاني. بیروت: دار احياء التراث العربی.

اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: الدار الاسلامیه.

- _____ (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۰ق). *نهایة الحکمة*. قم: انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.
- علی اکبری، حسن (۱۳۹۱). «تأملی به چیستی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت». *مجموعه مقالات نخستین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت*. ج ۱. تهران: پیام عدالت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). *فصوص الحکمة و شرحه*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۴). *ارتباطات انسانی*. تهران: مؤسسه رسا.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۳۰ق). *شوارق الإلهام*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- کاتبی، نجم‌الدین علی (۱۳۵۳). *حکمة العین و شرحه*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- کحاله، عمر بن رضا (بی تا). *معجم المؤلفین*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- گیلس، دانالد (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. ترجمه حسن میاندراری. تهران: سمت و طه.
- لاکوست، ژان (۱۳۸۴). *فلسفه در قرن بیستم*. ترجمه رضا داوری اردکانی. تهران: سمت.
- لیتل جان، استیفن (۱۳۸۴). *نظریه‌های ارتباطات*. ترجمه سیداکبر میرحسینی و مرتضی نوربخش. تهران: جنگل.
- مایرز، گیل؛ مایرز، میشله (۱۳۸۳). *پویای ارتباطات انسانی*. ترجمه صابر آملی. تهران: دانشکده صدا و سیما.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۴). *ارتباط‌شناسی*. تهران: سروش. چاپ پانزدهم.
- متمدن‌زاد، کاظم (۱۳۹۴). «مقدمه» در *مهدی محسنیان راد، ارتباط‌شناسی*. تهران: سروش.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۹۲). *نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*. تهران: همشهری.
- میلر، جرالد ر. (۱۳۸۹). *ارتباط کلامی*. ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو. تهران: سروش.
- همدانی، مصطفی (۱۳۹۳). «نقد کتاب ارتباط‌شناسی». *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش و نگارش* کتب دانشگاهی. شماره ۳۳، صص ۸۹-۱۱۵.
- Lowe, Edward Jonathan (2000). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.