

مقایسه دو دیدگاه در معرفت‌شناسی

«اصول فلسفه و روش رئالیسم» و «شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن»

مسعود امید

پس از طرح مباحث معرفت‌شناسی جدید در ایران که از طریق ترجمه‌ها و تأثیفات متعدد صورت می‌گرفت، متفکران فلسفی اندیش ایرانی وارد عرصه مباحث جدید معرفت‌شناسی شدند. فلسفی اندیشان ایرانی در صدد آن بودند تا هر یک بهاندازه وسع و سرمایه فکری خویش پاسخهایی را برای مسایلی که از طرف فلاسفه جدید اروپائی یا مارکسیستها مطرح شده بود، فراهم آورند. این جریان فکری و فلسفی جدید در ایران سبب ظهور مکتوبات و آثاری وزین و قابل توجه گردید.

یکی از پرسشهایی که در مورد این جریان معرفت‌شناسی در ایران معاصر قابل طرح است و به نظر می‌رسد که پرسش مهمی نیز باشد این است که آیا عکس العمل فلسفی متفکران ایرانی در برابر مسایل معرفت‌شناسی یکسان بوده است یا دارای تفاوت‌هایی است؟ بعلاوه این تفاوت‌ها سطحی و رو بنایی است یا عمیق و زیربنایی؟

به یقین هنگامی که سخن از متفکران فلسفی اندیش ایرانی می‌رود طیف وسیعی از افراد را می‌توان در نظر گرفت که در ذیل این عنوان قرار می‌گیرند ولی در این نوشتار نظر براین است تا به مقایسه‌هایی در مورد آرای معرفت‌شناسختی «علامه طباطبائی و استاد مطهری» از یک سو با «استاد محمد تقی جعفری» از سوی دیگر پردازیم. این مقایسه در موضعی چند و بطور عمده (ونه کلا) بر اساس دو مکتوب:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم و ۲. شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن^۱، صورت خواهد گرفت؛ اثر اول از آن علامه طباطبائی و استاد مطهری و اثر دوم از آن استاد جعفری است. جهت رعایت اختصار در انتساب آرایه دیدگاهها، از این پس «اصول فلسفه و روش

رئالیسم» با عنوان اختصاری «اصول» و «شناخت از دیدگاه علمی» با عنوان «شناخت» نامیده خواهد شد.

۱. عکس العمل در برابر جریان جدید معرفت‌شناسی

همانگونه که می‌دانیم معرفت‌شناسی جدید با ظهور فلسفه دکارت آغاز شده است. دکارت با طرح «شک دستوری و روشی» و مبنای «می‌اندیشم پس هستم»، نقطه شروع فلسفه جدید را برآورد مطلع معرفت‌شناسی بنیاد نهاد. این اندیشه فلسفی، پس از وی، از طریق عمل‌گرایان Rationalists و تجربه‌گرایان Empirists معرفت «شکل گرفته» بود. آرا و مواضع این جریان فلسفی از طریق ترجمه‌ها – به عربی و فارسی – یا تأثیفات، در اختیار فلسفی‌اندیشان ایرانی – مقیم ایران یا عراق – قرار می‌گرفت. از این طریق بود که متفکران ایرانی در جریان اندیشه‌های فلسفی جدید غربی قرار می‌گرفتند.

مراد از این مقدمه این است که جریان جدید معرفت‌شناسی و شکل‌گیری معرفت‌شناسی به عنوان یک شاخه مستقل فلسفی، محصول فعالیت فلسفی‌اندیشان ایرانی نبوده است و آنچه در میان ایشان ظهور کرده است در اصل واکنشی در قبال این جریان نو بوده است. به بیان دیگر نظریه فلسفی معرفت‌شناسانه‌ای که در اندیشه این دو دیدگاه شکل گرفته است از ماهیت واکنشی و نه ابداعی برخوردار است. معرفت‌شناسی جدید، بذری بود که در سرزمین غرب کاشته شد و روئید و میوه‌های متعددی داد، تلخ و شیرین. اما آنچه در ایران رخ داد واکنشی فلسفی در قبال این رخداد بود، هو چند که این واکنش بر اساس میراث فلسفی شکل گرفت.

نکته: نیک می‌دانیم که جریان و تفکر فلسفی کنشی و ابداعی با تفکر فلسفی واکنشی و غیرابداعی دارای تفاوت‌هایی چند هستند. یکی از این تفاوت‌ها این است که این جریان واکنش فلسفی، در موضعی دیالکتیکی قرار می‌گیرد و بالطبع عناصری از طرف مقابل را در خود جذب و هضم می‌کند و آنها را از آن نظریه، تفکر و جریان خود می‌سازد و از این طریق به نوعی در حوزه همان جریان، تفکر و سنت فلسفی قرار می‌گیرد.

جریان معرفت‌شناسی که در نزد این دو دیدگاه شکل گرفته است، جریان معرفت‌شناسی جدید را پذیرفته و بدان بها داده و در خط و طریق پرسشها، پاسخها و تحلیلهای آن قرار گرفته‌اند. حاصل آنکه معرفت‌شناسی یک پدیده مدرن است و از مخصوصاتی برخوردار است که با دیدگاه سنتی معرفت، عیناً منطبق نیست، اما متفکران فلسفی‌اندیش ما بدنیال اخذ، جذب و واکنش معرفتی (فلسفی) به این جریان مدرن برآمده‌اند.

۲. شکل‌گیری معرفت‌شناسی در سپهر و گفتمان کلامی

در تاریخ تفکر شیعه می‌توان به روشنی به این نکته اذعان داشت که از زمان تدوین و تأثیف کتاب تجرید‌الاعتقاد (خواجه طوسی) و شرح آن (علامه حلی) کلام شیعه وارد حوزه فلسفه گردید و به بیان دیگر کلام رنگ فلسفی به خود گرفت. فلسفی شدن کلام پس از صدرالمتألهین شیرازی کاملاً ثبیت شد و در دوره معاصر ایران نیز فلسفه مهمترین ابزار برای دفاع از آرای دینی قلمداد می‌شود. به نظر می‌رسد که بتوان این نکته را اذعان داشت که هر دو معرفت‌شناسی که در «اصول و شناخت» تألیف یافته‌اند، در فضایی کلامی شکل گرفته‌اند. این دو دیدگاه در عین حال که از زبان، اصول و تحلیلهای انتزاعی و فلسفی سود می‌برند به معنایی خاص از زمینه و چارچوب کلامی نیز برخوردارند؛ به این معنا که اولاً به دنبال سازگاری آرای خود با آرای دینی هستند و بر این اساس دارای جهت‌گیری خاص نیز هستند ثانیاً در مقام دفاع از حوزه دین در برابر متفکران غیردینی یا مخالف دین می‌باشند، مانند مارکسیستها و... به هر حال مواضع دینی و معارف وحیانی برای این معرفت‌شناسان دارای ارزش معرفتی بوده و نسبت به تأثیر آنها در آرای فلسفی خودشان بی‌طرف نیستند. نگاه این فلسفی اندیشان به برخی از دعاوی معرفت‌شناسانه از موضع «شببه» می‌باشد. در واقع، در مجموع، بخشی از انگیزه و غایتی که این معرفت‌شناسان دنبال می‌کنند، عبارت از زدودن شباهات معرفت‌شناختی ناظر به دین اسلام است.

۳. دو بستر و بنای فلسفی متفاوت

کتاب «اصول» بستر و بنای حرکت و سیر فلسفی خود را در بحث المعرفه، به طور عمده بر اساس چهارچوب تفکر صدرایی قرار می‌دهد. از نظر این دیدگاه میراث فلسفی مشایی و اشراقی و بهویژه تفکر فلسفی صدرایی توان و زمینه شکل دهی به یک نظام معرفت‌شناختی را دارد. فلسفه صدرایی که نکته اوج تاریخ فلسفه اسلامی است، می‌تواند با شرح و بسطها و نوآوریها و تفسیرهای خاص پاسخ‌گوی مسایل و بن‌بستهای نظری در معرفت‌شناسی باشد. اما کتاب «شناخت» در عین حال که میراث فلسفه اسلامی را قادر و اوج می‌نهاد و در تحلیل و پردازش و حل مسایل معرفت‌شناختی از آن سود می‌جوید اما از حیث منبع و نیز از جهت نوآوریها، خود را محصور در این میراث نمی‌داند.

۴. به دنبال دو هدف متفاوت

دغدغه اصلی و مهم کتاب «اصول» آن است که امکان و ارزش فلسفه و متافیزیک را به اثبات برساند. این دیدگاه بر این نظر است که با تحلیلهای معرفت‌شناختی موقعیت دانش فلسفه را ثبیت کند و ارزش معرفتی آن را نشان دهد. به همین سبب است که بر این نکته اصرار می‌ورزد که «تا ذهن را نشنناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم». از طرف دیگر، به

طور خاص، این دیدگاه در پی تثبیت و تحکیم متفاوتی کی است که بطور ویژه در تفکر صداری شکل گرفته و توسط شارحان برجسته این حوزه تفسیر و تکمیل شده است. هدف و دغدغه محوری در تفکر و اندیشه مؤلف «شناخت»، همانا نظریه «حیات معقول» است که در اکثر آثار خود بدان اشاره کرده است. در واقع ترسیم و تدوین نظریه شناخت، چیزی جز نشان دادن این نظریه در چارچوب نظریه «حیات معقول» نیست و نیز نقشی که در این چارچوب بازی می‌کند. مسئله شناخت و آگاهی از مقدمات «حیات معقول» است و بر این اساس برای روشن شدن ابعاد حیات معقول باید بدان پرداخت: «هیچ انسانی نمی‌تواند ادعای برخورداری از حیات معقول نماید مگر اینکه از هویت و اصول و ارزش‌های حیات خویش آگاه بوده باشد... حیات معقول بدون آگاهی قابل تحقیق نمی‌باشد^۲.».

۵. معرفت‌شناسی انتزاعی و انضمامی

معرفت‌شناسی شکل گرفته در کتاب «اصول» یک معرفت‌شناسی انتزاعی است بدین معنا که پدیده معرفت را در فضایی انتزاعی و تجربی و صرفاً با تأمل در توانایهای دستگاه ادراکی انسان، در فضایی محصور (ایزوله) مورد تحقیق قرار می‌دهد. انسان مورد نظر این معرفت‌شناسی صرفاً «فاعل شناساً» است. مهمترین عنصر انسان در این دیدگاه، همان دستگاه ادراکی یا ذهن اوست که با وصف غیرمادی از آن برخوردار است. این معرفت‌شناسی به دنبال آن است که معرفت فی نفسه را تحلیل و مورد ارزیابی قرار دهد. در این دیدگاه گویی انسان تافه‌ای جدا بافته و منسلخ از تمام عالم، در گوشه‌ای قرار گرفته است تا معرفت وی مورد ارزیابی و تأمل فلسفی قرار گیرد.^۳

اما به نظر می‌رسد که معرفت‌شناسی در کتاب «شناخت» و با عنایت به دیگر آثار مهم مؤلف، یک معرفت‌شناسی انضمامی است. بدین معنا که این دیدگاه به دنبال نگاه به معرفت انسان در چشم‌انداز «حیات معقول» است. حیات معقول چیست؟ حیات معقول «عبارت است از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیتهاي جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری رشد آزادی‌شکوفان در اختیار، در مسیر هدفهای تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلایی زندگی می‌نماید. این هدف اعلایی شرکت در آهنگ کلی هستی، وابسته به کمال برین است^۴.».

در این دیدگاه بحث المعرفه دارای یک بستر معین و انضمامی است یعنی «حیات معقول» و معرفت‌شناسی را نمی‌توان در فضایی صرفاً انتزاعی مطرح ساخت، چارچوب و بستری که بحث المعرفه در آن انجام می‌پذیرد همانا زیست عقلانی انسان است که در این جهان باید درگیر آن باشد. بعلاوه مهمتر آنکه این معرفت‌شناسی بر اساس یک پیش فرض

انسان‌شناختی شکل گرفته است. این پیش‌فرض عبارت از این است که انسان واقعیتی است که باید متوجه چهار ارتباط کلیدی و مهم خود باشد:

۱. رابطه با خود
۲. رابطه با دیگران (جامعه)
۳. رابطه با هستی و جهان
۴. رابطه با خدا.

در واقع انسان واقعیتی است که در میان این ارتباطات چهارگانه قرار گرفته است. اگر قرار است معرفت‌شناسی انسان مورد تحقیق قرار گرفته و تدوین شود باید بر اساس این ارتباطات چهارگانه و با در نظر گرفتن و لحاظ آنها شکل بگیرد. در نظر گرفتن و تأثیر دادن این پیش‌فرض انسان‌شناختی در معرفت‌شناسی و توجه به اینکه ما معرفت را باید در چارچوبی خاص از روابط واقعی انسان مورد مطالعه قرار دهیم، به این معرفت‌شناسی، حالتی انضمامی می‌دهد.

برای آنکه این وجهه انضمامیت معرفت‌شناسی، روشن‌تر گردد به عباراتی که در این جهت و در این چارچوب قرار می‌گیرند اشاره می‌شود:

«کشف واقعیات [= شناخت] برای اصلاح و تنظیم ارتباطات چهارگانه است: ۱. ارتباط انسان با خود ۲. ارتباط انسان با خدا ۳. ارتباط انسان با جهان و هستی ۴. ارتباط انسان با همنوع خود. این علم نور محض است، به وجود آورنده اصلی این نور خداست که نورانی‌کننده عالم هستی است. نفس آدمی با این علم است که کمال تجردی خود را به فعلیت می‌رساند»^۴.

هدفداری یکی از مقدمات و عناصر مهم در امر شناخت است و شناخت را در چارچوبی خاص قرار می‌دهد و تعین ویژه‌ای بدان می‌بخشد. شناخت باید دارای هدف و جهت مشخص باشد: «هدفی که مارابه تکاپوی معرفتی و اداره کرده است. این قاعده‌کلی رادرباره عامل هدف همواره باید به خاطر بسیاریم که کمیت و کیفیت و موقعیت‌های مربوط به شناخت واپسیت به هدفی است که توجه ما را به خود جلب نموده است. از نظر کمیت ممکن است هدفی را که مورد بی‌جوبی ما است، به صدھا شناخت جزئی و کلی نیازمند بوده باشد. از نظر کیفیت شناختهای هدف‌گیری شده باید بتوانند هدفی را که مورد تعقیب ما است روشن بسازند. برای مثال برای شناخت یک مستله حقوقی موضوعاتی مربوط به روابط انسانها با یکدیگر مطرح می‌شوند، نه پدیده‌های گیاه‌شناسی. هر هدفی را که برای شناخت بر می‌نهیم در واقع حوزه معینی دارد که ما می‌توانیم با ورود به آن حوزه به هدف برسیم»^۵.

از مهمترین ویژگیهای یک معرفت‌شناسی انضمامی، توجه و عنایت به ارتباط معرفت و شناخت با وجود انضمامی واقعیت انسانی است و آنگاه دخالت دادن این ارتباط در تدوین و تشکیل معرفت‌شناسی. برخی از این ارتباطات انضمامی از این قبیل است:

الف – ارتباط با زندگی: «اساسی‌ترین توجیه رکن زندگی، شناخت است، زیرا فقط با شناخت است که ما عوامل مفید و مضر جهان عینی را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم و با همین شناخت است که با نظم جاری در جهان هستی آشنا شده و در صورت قوانین علمی با نظم آن ارتباط برقرار می‌کنیم^۶.».

ب – ارتباط با خودخواهی: «کسیکه خود را در دوران زندگی یک حقیقت هددار می‌خواهد، بدون تردید در تلاشهایی که برای به دست آوردن آن هدف به وسیله شناختها انجام خواهد داد، اثر گذاشته و در تعیین کمیت و کیفیت آن شناخت نقش اساسی خواهد داشت^۷.».

ج – ارتباط با سودجویی و عمل مفید: شناخت برای سودجویی و لذت طلبی محض چیزی جز اسارت نیست بر این اساس بهترین فرمول برای این منظور چنین است: «شناخت برای عمل عمل و فعالیت برای شناختهای عالی تر شناختهای عالی تر برای عمل و فعالیتهای عالی تر این شناختها و عملها مقدمه برای حیات عالی تر است که حیات معقول نامیده می‌شود^۸.».

د - ارتباط با اخلاق: می‌توان عامل اخلاق را عامل انسانی شناخت نیز توصیف نمود. شناخت در پرتو اخلاق ارزش وسیله‌ای پیدا می‌کند بدین معنا که «از وسیله بودن این پدیده برای وصول به واقعیات و برخورداری از آنها در راه تکامل» استفاده می‌شود^۹.

هـ – ارتباط با عشق: «خدمتی که عشق به شناخت انجام می‌دهد، بازیگری ناشی از خودخواهی و محدودیتهای ناشی از موضع گیری ناظر و ارتباط ایستای حواس با محسوسات و سودجویی‌های عقل نظری را مرتفع می‌سازد و شناختهای دیگری را که در حالات عادی امکان پذیر نیست یا ذهن آدمی آشنا می‌سازد^{۱۰}».

و - ارتباط با اعتقاد: «این عامل در تعیین مسیر شناخت و کمیت و کیفیت آن نقش اساسی به عهده می‌گیرد^{۱۱}.».

۶. تقدم و تأخیر معرفت‌شناسی

دیدگاه شکل گرفته در «اصول» بر اساس اصل معروف «تا ذهن را نشناشیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» معتقد به تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی و متفاوتیک و (نه هستی) است. از این نظر ما نخست باید به تأمل در معرفت از جهت ماهیت و حدود و ارزش و اقسام و... آن پردازیم و پس از آن با تحکیم شناخت فلسفی، به متفاوتیک و هستی‌شناسی پردازیم.

از دیدگاه «شناخت» این انسان‌شناسی است که مقدم بر معرفت‌شناسی است. آنچه برای این دیدگاه، بنیادی و اصل است همانا انسان‌شناسی است و بر این اساس است که تمام

اوصاف و ویژگیهای انسان را در ذیل نظریه حیات معقول و روابط چهارگانه، تفسیر و طبقه‌بندی می‌کند. ما در فضایی انتزاعی و بدون پیش‌فرضهای انسان‌شناختی به سراغ معرفت‌شناسی نمی‌رویم. اساساً وقتی که در معرفت‌شناسی فرض را بر این می‌گذارند که دستگاه ادراکی انسان می‌تواند معطوف به خود یا غیر خود باشد، چیزی جز پذیرش وجود روابط در انسان نیست. از این جهت باید نخست این اصل «انسان‌شناختی» را پذیرفت که انسان موجودی است که در میان ارتباطات چهارگانه می‌خواهد به حیات خود ادامه دهد و پس از آن به تحلیل معرفت آدمی پرداخته گردد. انسان باید نخست تصویری از خود، حیات خود، غایت و روابط خود داشته باشد تا بر آن اساس به ضرورت و اهمیت بحث المعرفه اذعان و آنگاه به تأمل در آن بپردازد و آن را در راستای همین تصور و فهم مبنایی از خود شکل دهد.

۷. تفاوت در نوع معرفت‌شناسی: محتوا محوری، زمینه محوری
از جهتی می‌توان با نظر به معرفت‌شناسی‌های موجود، آنها را در سه دسته مورد مطالعه قرار داد:

الف - معرفت‌شناسی ناظر به خود ادراکات و محتوا محوری ادراکی Content - based epistemology در این معرفت‌شناسی نظر عمده معطوف است بر تحقیق در نحوه شکل‌گیری ادراکات، اقسام ادراکات، ارزش ادراکات و تعین حدود علم. در تمام این مباحث آنچه موضوعیت دارد خود ادراکات است و نه بستر و زمینه‌ای که این ادراکات در آنها شکل می‌گیرند.

ب - معرفت‌شناسی ناظر به زمینه‌ها و بسترها ادراکات یا چارچوب محوری Context - based epistemology در این معرفت‌شناسی توجه عمده به چارچوبها، شرایط، فرایندها، بسترها و زمینه‌هایی است که ادراکات بر اساس آنها و در آنها جوانه زده و به تدریج یا به صورت دفعی و آنی شکل می‌گیرند، تحول می‌یابند یا تحت تاثیر قرار می‌گیرند. در این مقام پرسش از ارزش این زمینه‌ها و حدود تصرف و کارایی این مجاری و کanal هامی باشد؛ و حتی پرسش از چگونگی شکل‌گیری این زمینه‌ها و اقسام و انواع این زمینه‌ها نیز مورد توجه می‌باشد. این زمینه‌ها ممکن است در حوزه من (فاعل‌شناسا) یا جز من باشند.

ج - معرفت‌شناسی ناظر به زمینه - محتوا یا زمینه - محتوا محور based epistemology - Context and Content: این نوع معرفت‌شناسی از همان آغاز راه، اهمیت بحث در هر دو مقام زمینه ادراکات و نفس ادراکات را یکسان می‌داند و برای وصول به مواضع معرفت‌شناسی حقیقی و واقع‌بینانه به هر دو مقام اهمیت می‌دهد و سعی بر این دارد که به پرسش‌های مطرح در هر دو حوزه بپردازد.

بر این تقسیم‌بندی می‌توان این نکته را نیز افزود که هر یک از زمینه محوری و محتوا محوری

بر اساس چهار نگاه قابل بررسی و تحقیق است:

۱. نگاه وجود شناختی: پرسش از نحوه وجود زمینه‌ها و ادراکات و رابطه آنها با هم و...
۲. نگاه روان شناختی: پرسش از منشاء، کارکرد، تعداد، اقسام و... در مورد زمینه‌ها و ادراکات.

۳. نگاه معرفت شناختی: پرسش از واقع‌نمایی و ارزش معرفتی زمینه‌ها و ادراکات و در نظر گرفتن مسئله عینیت در باب آنها.

۴. نگاه فیزیولوژیکی: پرسش از جایگاه و شرایط فیزیولوژیکی ظهور زمینه‌ها و ادراکات. حال در مورد دیدگاه‌های موجود در «اصول» و «شناخت» باید گفت که در این آثار به چنین تقسیم‌بندی‌هایی، خواه به تصریح یا به تلویح، اشاره نشده است. اما از طرف دیگر می‌توان با تأمل در مباحث هر یک از این دو منبع، به طبقه‌بندی آنها در یکی از این دسته‌بندی‌ها پرداخت.

در مورد «اصول» باید گفت که آنچه در این معرفت‌شناسی بدان اصالت داده می‌شود و محور تأملات و تدقیقات قرار می‌گیرد ادراکات اند نه زمینه‌ها و بسترها ادراکات. در واقع با مطالعه این اثر با دو مبحث درجه اول و اصلی و درجه دوم و فرعی رو به رو هستیم. پرسش اصلی در این معرفت‌شناسی اساساً از زمینه‌های ادراکات نیست بلکه از محصولات و تولیدات آن زمینه‌ها است. یعنی بحث در مورد مبادی و زمینه‌های ادراکات، بالطبع است نه بالذات، در حاشیه است نه در متن. در «اصول» در حوزه ادراکات سه بحث وجود‌شناسی، روان‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح شده و به انجام خود رسیده است اما این سه نگاه، یا برخی از آن، در حوزه زمینه‌ها و بسترها ادراکات، خالی است. در این معرفت‌شناسی اساس، خود معلومات و ادراکات است و آنها از زوایای مختلف و در زمینه‌هایی چند و محدود از قبیل نظام اعصاب و مغز و بدن و فطریات ادراکی و قوای ادراکی مورد توجه قرار گرفته‌اند. اما نگاه عمیق به خود بسترها مذکور از زوایای مختلف تا حد آشکاری مغفول است. بهترین دلیل بر تمرکز این معرفت‌شناسی بر فرآورده‌های ادراکی و نه بسترها و زمینه‌های ادراکی، تقسیم مباحث کتاب بر سه محور ادراکی است»^{۱۲}.

۱. ارزش معلومات و ادراکات ۲. راه حصول علم ۳. تعیین حدود علم^{۱۲}.

این معرفت‌شناسی متوجه بحث در زمینه‌ها نیز هست و اهمیت آنها را می‌داند ولی تمرکز آن عمدهاً معطوف به فرآورده‌های آن زمینه‌های است تا خود زمینه‌ها. این معرفت‌شناسی زمینه‌هایی که مفروض می‌گیرد تا ادراک در آن ظهور کرده و شکل بگیرد، از یک طرف محدود به نظام بدن و فطریات ادراکی و قوای ادراکی است و از طرف دیگر وقتی که به تأمل و بحث در مورد آنها می‌پردازد از تدقیقات فلسفی از سه زاویه وجود‌شناسی، روان‌شناسی و به ویژه معرفت‌شناسی به اندازه لازم و کافی سود نمی‌جوید.

به نظر می‌رسد که وصول به نتایج مطمئن و مستحکم در حوزه ادراکات انسانی و معلومات

بشری و تعیین ارزش معرفتی آنها نیازمند تدقیقات لازم و کافی فلسفی در حوزه زمینه‌ها و بسترهای این ادراکات است و هر نوع کاستی و خلاعه و تعجیل در گذر از این مقدمه، اسباب کاهش استحکام آرآ در ذی المقدمه را به دنبال خواهد داشت.

در مورد مواضع و دیدگاههای «شناخت» می‌توان گفت که این دیدگاه علاوه بر آنکه در حوزه ادراکات به تحقیق و تفحص دست زده است، گرایش محسوس و معنی دار و عمده‌ای را نسبت به زمینه‌ها و بسترها و چارچوبها و شرایط شناخت از خود نشان می‌دهد و از این رو می‌توان آن را متمایل به زمینه محوری قلمداد کرد.

نگاهی به مباحثی که در کتاب «شناخت» مطرح گشته است، تمايل به تاملات جدی را در حوزه شرایط، فرایندها، زمینه‌ها و بسترها ادراکات و شناخت، آشکار می‌سازد. بخشی از مباحثی که در این رابطه قابل ذکر است، از این قبیل است: شرایط اصلی شناخت، شرایط شناخت با نظر به موضوعی که برای شناخت مطرح گشته است، شرایط با نظر به چگونگی شناختی که مطلوب است، شرایط موقعیتی که ذهن در هنگام یا برای حصول آن دارا می‌باشد، شرط فاصله منطقی میان ذهن و موضوعی که برای شناخت مطرح است، شرایط ذهنی و خصوصیات عقیدتی و منشهای شخصیتی، پذیرشهای محض تربیتی، مسئله تقلید، جاذبه شخصیتها، انواع عمل ذهنی در جریان شناخت با تاثیرات زودگذر، انواع عمل ذهنی در جریان شناخت با تاثرات رسوب شده در درون، زمینه‌های اخلاقی شناخت: پرهیز از تکبر، خودمحوری، خودفریبی، وسوسه‌های درونی، لجاجت، انگیزه‌ها و اهداف فاعل شناسا، شرایط خودآگاهی و نیمه‌آگاهی و ناخودآگاهی در شناخت، فرایندهای شکل دهنده به ادراک مانند چدسر، تصمیم، تصدیق، تحریید، تحلیل، ترکیب، تدبیر، تجسمیم و ...

در نهایت ذکر این نکته لازم است که برای وصول به یک معرفتشناسی جامع، آنهم در حدی مقبول، لازم است تا به طور آگاهانه و با عنایت به تقسیم بنیادین و تفکیک اساسی زمینه‌ها و محتواها در بحث المعرفه، به بحث مستوفا در هر یک پرداخته شود و اضلاع و اطراف هر دو از جوانب مختلف تحلیل گردد. بدین منظور بهترین موضع برای نزدیکشدن و ورود به بحث المعرفه عنایت به «زمینه – محتوا» محوری در حوزه معرفتشناسی است.

۸. معرفتشناسی، پژوهه‌ای تمامشده یا ناقص؟

برخورد دیدگاه «شناخت» با معرفتشناسی نشان از این دارد که بحث المعرفه، دانشی بسیجیه و با توجه به اطلاعات موجود، یک پژوهه ناتمام است و نیازمند گذر زمان و تأملات انبوهی است که باید به تدریج در این حوزه رخ بنماید. این دیدگاه به تصریح در این اثر آمده است: «عمولاً در تفسیر و توضیح پدیده شناخت اهمیتی که به خود این پدیده داده

می شود، به ابعاد و انواع آن، اندازه اهمیت منظور نمی شود. یعنی گروهی از محققان جنبه ذهنی شناخت را و گروهی دیگر جنبه آینه‌ای آن را منعکس‌کننده واقعیت است، در نظر می‌گیرند. عده محدودی هم به عنوان این که شناخت یکی از حالات روانی یا موجب تمحق خاصی در روان می‌گردد، آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. به نظر می‌رسد که تاکنون یک توصیف دقیق و همه‌جانبه در انواع و ابعاد پدیده شناخت مورد توجه محققان قرار نگرفته است، بدین جهت است که می‌توانیم بگوییم ما هنوز در مرحله‌ای از مقدمات علم‌المعرفه (شناخت‌شناسی) حرکت می‌کنیم^{۱۳}.

در کتاب «اصول» تصریحی بر ناتمام بودن بحث‌المعرفه نمی‌توان یافت و حتی گویی با استناد به تحقیقات فلسفی متقدمین و متأخرین و معاصرین، می‌توان از حل امehات مسائل معرفت‌شناسی و یا اکثر آنها سخن گفت: «در این کتاب در عین اینکه از تحقیقات گرانبهای هزارساله فلسفه اسلامی استفاده شده است، به آرا و تحقیقات دانشمندان بزرگ اروپا نیز توجه کامل شده. در این کتاب هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است، مطرح می‌شود. و چنان که در جای خود توضیح می‌دهیم در ضمن این کتاب به قسمتهايی برخورد خواهد شد که در هیچ یک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است^{۱۴}.»

۹. تعریف شناخت

آنچه در تعریف شناخت مورد توجه «اصول» است و نقش محوری را در آن بازی می‌کند مفهوم «حصول» یا «حضور» معلوم برای عالم است: «علم عبارت از حصول امر مجرد از ماده برای موجود دیگر است^{۱۵}.» بر این اساس حصول و حضور یک امر مجرد، عین تحقق شناخت و علم است.

از مقدمات علم برای «شناخت» عبارتند از: «رابطه ذهن و موضوع خارج از ذهن» و «اعتنا» بدان است. در واقع از این دیدگاه عناصری که در تعریف شناخت باید به آنها بها داد و بدان توجه داشت این دو مورد است: «اگر ارتباطی بین ذهن و موضوع خارج از ذهن برقرار نگردد، شناختی به وجود نمی‌آید^{۱۶}» «واقعیت شناخت از موقعی تحقق می‌یابد که موضوع، مورد اعتمنا بوده باشد و به نحوی بتواند خودش را برای منتقل کردن خود به ذهن جلب و آماده نماید^{۱۷}.»

نیز دورکن مهم شناخت که هویت آن بدون توجه به آنها قابل فهم نخواهد بود «دوبعدی بودن پدیده شناخت است، یعنی ۱. تأثیر ذهن از صورت منعکس شده ۲. فعالیت خاص ذهن^{۱۸}.»

مسئله مهمی که از دیدگاه «شناخت» باید در تعریف شناخت بدان توجه داشت این است

که تعریف عمومی و عام از شناخت هیچ‌گاه به حد کفاایت و بسندگی نمی‌رسد و این تعریف را چیزی جز نقطه آغاز حرکت پژوهشی، نباید قلمداد کرد. تنوع و تعدد شناختها چنان است که هرگز ماهیت خود را در قالب تعریف عام از شناخت نشان نمی‌دهند. تعریف عام از شناخت هرگز نمی‌تواند نمودار واقعیت انواع شناختهایی باشد که در انسان وجود دارند: «ما نباید با نظر به مفهوم عمومی که از کلمه شناخت می‌فهمیم، مبنای انواع دانشها و معرفتها را با آن مفهوم عمومی تفسیر نماییم، چنان که اگر در تفسیر معنای لذت به مفهوم بسیار عمومی خواهایند قناعت بورزیم هیچ مسئله قابل توجه علمی را درباره لذت نمی‌توانیم مطرح نماییم. آیا از نظر واقع‌یابی منطقی می‌توان لذت طعم یک دانه سیب را با لذت یک احساس هنری یکی دانست؟ آیا این دو نوع لذت مساوی با لذت آزادی است؟ همچنین شناخت در ذهن‌های معمولی یک مفهوم عمومی است که اغلب حتی در مباحث علم‌المعرفه نیز با همان عمومیت منظور می‌شود ولی با دقت در مباحثی که ما می‌خواهیم مطرح کنیم، خواهیم دید که شناخت دارای مفاهیم بسیار متنوع است و درک و پذیرش این معنی بدون تردید هویت و ارزیابی دانشها و جهان‌بینی‌های ما را بسیار متفاوت می‌نماید^{۱۹}.»

«شناختها با نظر به تنوع انواع موضوعها و روابط، متعدد می‌باشد. مانند لذت والم، اگر کسی با نظر به دو مفهوم کلی که از دو کلمه لذت والم برمنی آید، بگوید که هر یک از این دو کلمه مفهوم کلی متضاد با یکدیگر دارند و همه موارد لذت یک حقیقت است و همه موارد الـ یک حقیقت ضدلذت است، بهتر این است که بگوییم: ما سخن چنین شخصی را نمی‌فهمیم... به همین جهت است که برای تعریف حقیقی شناخت باید برای هر یک شناختها تعریف خاصی در نظر گرفت^{۲۰}».

۱۰. تفاوت در طیف سوبژکتیویسم Subjectivism

دو دیدگاه معرفت‌شناسی که در «اصول» و «شناخت» شکل گرفته‌اند، دارای موضعی سوبژکتیویستی هستند. به بیان دیگر و بهتر، هر دو دیدگاه در حوزه سوبژکتیویسم قرار می‌گیرند. توضیح اینکه از جهتی به طور کلی می‌توان سوبژکتیویسم را «پذیرش فعالیت»، بازیگری، دخالت، تصرف و تأثیر عالم در معلوم خود یا فاعل شناسا در متعلق شناسایی یا مدرک در مدرک و ادراک واقعیت» دانست. سوبژکتیویسم «اصلت دادن به فاعل شناسا و تخصیص جایگاهی ویژه و مؤثر برای آن در فرایند شکل‌گیری ادراک است».

در «اصول» آشکارا بر این موضوع تصریح شده است: «کثرتی که ادراکات به واسطه کثرت مدرکات دارند از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه می‌گیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرتهایی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی می‌شود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است»^{۲۱}. در این اثر در مواردی چند نیز اصطلاحات «مداخله، تصرف و...» در

مورد فاعل شناسی^۱ به کار رفته است: «... اینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد، نیز تشریح می‌شود.^{۲۲}» در «شناخت» نیز با مسئله «بازیگری» «فعالیت» «دخلالت» «تصرف» و... فاعل شناسا در امر ادراک مواجه هستیم: «معرفت ما بقول لائوتسه به نقل نیلز بوهر محصول تماشاگری و بازیگری ما در جهان هستی است.^{۲۳}» «محفویات و شرایط درونی [فاعل شناسا] که تحت تأثیر عامل برونی قرار می‌گیرد، تعیین‌کننده هویت و مشخصات معلولی [ادراکی] است که علت برونی به وجود خواهد آورد.^{۲۴}» «ابزارها به هر درجه از عظمت و دقت هم که بررسند به هیچ وجه نمی‌توانند دخالت حواس و شرایط درونی خاص ما را به کلی حذف نموده ذهن ما را به شکل یک آینه محض درآورند.^{۲۵}...» پدیده درک از موقعی آغاز می‌شود که پس از انتقال امر محسوس به ذهن، فعالیتی برای دریافت هویت یا آن بعد موضوع که برای شناخت منظور می‌شود آغاز می‌گردد.^{۲۶}» «این شرایط ذهنی است که آن واقعیات را مورد تصرف و حذف و انتخاب و مولد و غیرمولد قرار می‌دهند.^{۲۷}».

حال با توجه به تعریف سوبژکتیویسم و با عنایت به مواضعی که در معرفت‌شناسی «اصول» و «شناخت» اشاره شد، می‌توان بین نکته اذعان داشت که معرفت‌شناسی هر دو دیدگاه، معرفت‌شناسی سوبژکتیویستی است.

۱۰- گونه‌های متعدد سوبژکتیویسم

سوبژکتیویسم، مفهومی مشکک است و می‌تواند متصف به شدت و ضعف و یا دارای اقسامی باشد و از این رو شامل طیفی گسترده از مصادیق است که در آن بر اساس نوع و مقدار تصرف و تأثیرگذاری فاعل شناسا در امر شناسایی، هر یک از دیدگاهها و مکاتب، جایگاه ویژه خود را می‌یابند. می‌توان گفت که در نقطه آغاز این طیف، رئالیسم قرار دارد و در میانه طیف، شکگرایی و نسبیگرایی و در آخر طیف نیز می‌توان ایده‌الیسم (Sofiسم) را جای داد.

با این وصف می‌توان افروزد که ما با چندگونه سوبژکتیویسم مواجه هستیم: سوبژکتیویسم رئالیستی، شکگرایانه، نسبیگرایانه و ایده‌الیستی. برای مثال سوبژکتیویسم شکگرایانه نگاه خاصی به مسئله تصرف و دخالت فاعل شناسا در امر شناسایی دارد: «کلیه دانشمندانی که به یک عنوان خاص، از ادراکاتی که مصداق خارجی دارند، نفی اطلاق می‌کنند، و به تأثیر و دخالت اعصاب یا مغز وبالاخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت [و نه کمیت] ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائل‌اند، خواهانخواه، جزو شکاکان قرار می‌گیرند.^{۲۸}».

از طرف دیگر، علاوه بر گوناگونی در اقسام کلی سوبژکتیویسم، هر یک از اقسام و گونه‌های سوبژکتیویسم نیز، از قبیل رئالیسم، شکگرایی و...، می‌توانند اشکال و صور متعددی

داشته باشند. برای مثال در مورد گونه شک‌گرایانه از دیدگاه «اصول» باید گفت: «مسلسل شک یک شکل و صورت معین ندارد. همواره در طول تاریخ فلسفه با اشکال متنوع ظاهر شده و هر کس از یک مخصوص در گرداب شک افتاده است. چنانکه می‌دانیم راهی که مثلاً کانت پیش گرفت با راهی که نسبی‌گرایان با راهی که شکاکان قدیم پیرهونی پیش گرفتند، جدا بود در عین حال همه یک صفت واحد را از لحاظ شکاک‌بودن تشکیل می‌دهند».^{۲۹} یا در مورد گونه رئالیستی می‌توان گفت که «کسانی را که یک نحوه واقعیت خارج را اثبات می‌کنند، نباید در صفت ایده‌آلیستها قرار داده سوفسطی شمرد... چون ارباب این عقاید، جهان با واقعیتی را معتقدند، نمی‌توان آنها را در میان سوفسطائیان و تیپ ضدعلم نام برد».^{۳۰}

۲-۲- سوبژکتیویسم رئالیستی (Realistic subjectivism)

دیدگاههایی را که در «اصول» و «شناخت» شکل گرفته‌اند، می‌توان در گروه سوبژکتیویسم رئالیستی قرار داد. مدعای گونه رئالیستی از سوبژکتیویسم را می‌توان در دو حوزه مورد توجه قرار داد: الف - در حوزه هستی‌شناسی ب - در حوزه معرفت‌شناسی. الف - در حوزه هستی‌شناسی در «اصول» و «شناخت» اصل واقعیت و هستی من و جز من پذیرفته می‌شود: «اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد».^{۳۱} «واقعیت اشیاء و رویدادها، باقطع نظر از درک و تعقل ما وجود دارد، جهان هستی واقعیت دارد».^{۳۲}

ب - در حوزه معرفت‌شناسی نیز هر دو دیدگاه بر امکان و فعلیت‌شناسایی نسبت به جهان و هستی اذعان دارند: «حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات «فی الجمله» بدیهی است. یعنی اینکه همه معلومات بشر صد درصد خطأ و موهم نیست».^{۳۳}

«ما از شیء برای خود و شیء برای ما موفق به شناخت معینی می‌شویم».^{۳۴}

پس بر این اساس سوبژکتیویسم رئالیستی، هم اصل واقعیت را می‌پذیرد و هم بطور کلی شناسایی واقعیات را پذیرا است.

۳- گونه‌های متعدد سوبژکتیویسم رئالیستی

اما پرسش بعدی این است که نوع رئالیسمی که این دو دیدگاه در تحلیل خود از مساله معرفت بیان می‌کنند، چیست؟ به بیان دیگر با تمرکز بر جنبه معرفت‌شناختی مدعای سوبژکتیویسم رئالیستی، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که نقش فاعل شناسا در امر ادراک و متعلق شناسایی تا چه حدی است؟ مقدار تصرف، بازیگری و دخالت فاعل شناسا در شکل‌گیری و تحقق ادراک چقدر است؟ با طرح چنین پرسشی، در واقع، امکان

گونه‌گونی در حوزه رئالیستی را مطرح ساخته‌ایم. از آنجا که طیف نظریه پردازان در حove سوبژکتیویسم رئالیستی متعدد است، این پرسش معقول است که آیا می‌توان نظریات آنها را عیناً در همه موارد و در تمام اصلاح و اطراف بحث المعرفه، مطابق هم دانست؟ یا آنکه – همانطور که پیشتر گذشت – خود دیدگاه رئالیستی واجد طیغی از نظریات است که با هم تفاوت دارند؟ در این مقام به تأمل در دو طیف سوبژکتیویسم رئالیستی که در نزد دو دیدگاه مبتنی بر «اصول» و «شناخت» شکل گرفته است، می‌پردازیم.

الف – «اصول فلسفه» و سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی

به نظر می‌رسد که می‌توان دیدگاه شکل‌گرفته در «اصول» را «سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی» نام نهاد. توضیح اینکه مراد از صفت «حداقلی» در سوبژکتیویسم رئالیستی این است که فاعل شناسایی در امر ادراک و شناسایی حداقل تصرف را به عمل می‌آورد، بگونه‌ای که معلوم و مدرک آن دچار تحول ماهوی و کیفی نشود و گستاخی ماهوی میان عالم و متعلق آن و اشیای مدرک رخ ندهد. فرمولی که این میزان حداقلی را نشان می‌دهد بدین صورت است: «معلوم را (الف) و جزء مغزی را (ب) و اثر مادی مفروض را (ک) و صورت علمیه را (ج) فرض می‌کنیم. فرمول مربوط وقتی می‌تواند درست بوده باشد که (ج = ک) اثبات شود و گرنه ارزشی نخواهد داشت.^{۳۵}».

فرمولی که این دیدگاه از آن پرهیز دارد از این قرار است: «اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است (الف) فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است (ب) فرض کنیم اثر، که فکر و ادراک می‌باشد با (الف + ب) مساوی بوده و هیچگاه مساوی (الف) تنها و یا مساوی (ب) تنها نخواهد بود.^{۳۶}».

از نظر سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی، فاعل شناسایی و عالم، عیناً با همان اثری سروکار دارد که در بدن نقش بسته است. کار نفس به عنوان فاعل شناسا صورت برداری دقیق و بی‌شایه از همان اثری است که در دستگاه مغز و اعصاب نقش بسته است؛ و درک آن، بدون آنکه تأثیری کیفی از ناحیه بدن یانفس، بر آن اثر مادی یا صورت علمی، وارد گردد. در مجموع باید گفت تصرف فاعل شناسا و دخالت آن در امر ادراک و متعلق شناسایی یا همان اثر مادی بدن، از هیچیک از طرق: ۱. نظام اعصاب به طور اخص ۲. نظام فیزیولوژیکی بدن بطور اعم ۳. ادراکات فطری یا تصورات پیش دانسته و غیراکتسابی و ۴. تبدیل تغییرات کمی به کیفی در امر ادراک، نمی‌باشد.^{۳۷} در واقع آنچه در امر ادراک اتفاق می‌افتد این است که اولاً نظام اعصاب و فیزیولوژیکی بدن در حکم علل اعدادی و زمینه‌ساز برای نفس مجرد «فاعل شناسا» عمل می‌کنند و ثانیاً دستگاه ادراکی ما نه واجد تصورات فطری است و نه اصل تبدیل تغییرات کمی و کیفی بر آن حاکم است.^{۳۸} ثالثاً تصرف فاعل شناسا به عنوان نفس مجرد، بطور عمدۀ از ناحیه قوا و استعدادهای اوست

یعنی پس از اتصال با واقعیت است که قوای ادراکی و استعدادهای نفسانی شروع به دخالت و تصرف در ماده ادراکی مذکور کرده و ادراک را شکل می‌دهند، آنهم نه تصرف کیفی بلکه کمی: «بتدربیج در اثر فعالیت دستگاه مجهز به قوا و جنبه‌های مختلف است که عالم ذهن تشکیل می‌شود^{۳۹}». «مادامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می‌نماید از قبیل حکم و تجربید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع^{۴۰}.»

بر این اساس، نخست قوه خیال با واقعیتی اتصال برقرار می‌کند و از آن واقعیت عکس برداری می‌نماید و صورتی تهیه می‌کند و آنگاه به قوه حافظه سپرده و تصرفات دیگری صورت می‌گیرند.^{۴۱}

اگر بخواهیم این دیدگاه از سوبژکتیویسم را در قالب مثال و مدلی نشان دهیم شاید بتوان چنین گفت که: آب در منبع آب شهری بعنوان معلوم (الف) است و لوله‌کشی شهری و خانگی در حکم مغز و اعصاب و قوای نفسانی است و آب در شیر آب خانگی به منزله اثر مادی(ک) و آبی که از شیر آب خانگی بدست می‌آید به عنوان صورت علمی و ادراکی (ج) است. در این مدل، سیستم لوله‌کشی آب و شیر آب، تأثیری کیفی و حداقلی بر هویت آب ندارد و تأثیر آن حداقلی است و سبب تحول بنیادی و ماهوی در آب نمی‌شود؛ تغییرات در حد تغییرات ظاهری و سطحی از قبیل مقدار، رنگ، شکل، املاح و... است نه آنکه فرمول آب را از حالت H₂O خارج سازند. از طرف دیگر مدلی که این دیدگاه آن را تصرف حداقلی نمی‌داند و آن را فراتر می‌انگارد، الگوی «غذا و معده» است که به نظر ایشان در مورد کانت و ماتریالیستها صدق می‌کند: «معلوم را تشبيه می‌کنیم به مواد غذایی که باید به بدنه برسد و بدل ما بتحلل شود. برای این مقصد باید مواد خوراکی از خارج، داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره‌هایی از خود ضمیمه کنند تا خوراکیها غذا شود. پس خوراکیها به منزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان (که به عقیده کانت این دو غیرعینی از مفهومات قبلی ذهن می‌باشند) را دارند. مادیین نیز عین همین تشبيه کانت را تکرار می‌کنند تنها اختلاف نظر در نوع شیوه‌هایی است که ذهن از خود ضمیمه می‌کند به عقیده کانت آن شیوه‌ها عبارت از مفهومهای قبلی ذهن و به عقیده مادیین عبارت است از نوع تأثیر مخصوص سلسله عصبی. بنابراین چه امتیازی در بین است که ما کانت راشکاک و ایده‌آلیست و مادیین را رئالیست بدانیم^{۴۲}.».

نظریه بنیادی این دیدگاه را می‌توان در نظریه وجود ذهنی یافت. براساس این نظریه میان ذهن و عین در عین اختلاف وجودی، وحدت ماهوی برقرار است. صورتی که در ذهن شکل می‌گیرد از جهت ماهیت دارای همان حد ماهوی است که در خارج هست. انسان در

حصول علم (اعم از ماهوی یا غیرماهوی) هیچگونه تصرف کیفی در آن نمی‌کند.

ب. «شناخت» و سویزکتیویسم رئالیستی معتدل

از دیدگاه «شناخت» باید به تقسیم اساسی «من» و «جز من» و «شیء برای خود» و «شیء برای من» توجه داشت. برای تحقق شناخت سه چیز لازم است:

۱. ساختمان مخصوص ذهن و حواس (من)

۲. جهان بیرون از ذهن و حواس

۳. برقرارشدن ارتباط میان دو عنصر سابق.

تحقیق عنصر سوم که رکن شناخت است در قالب و چارچوب خاصی تحقق می‌یابد. بدین معنی که من و فاعل شناسا در معرفت به جهان و واقعیات، هم بازیگر است و هم تماشاگر. به بیان دیگر رابطه شناختاری من با جز من، رابطه بازیگری - تماشاگری است. اینکه انسان نمی‌تواند صرفاً یک تماشاگر (تماشاگر محض) باشد ناشی از هویت و واقعیت «من» است. من انسان از جهات مختلف در امر شناسایی واقعیات، دخالت، تصرف و بازیگری می‌کند که عبارتند از:

۱. بازیگری‌هایی که ناشی از جبر طبیعت و اقتضای طبیعی امور است مانند کوچک دیدن اجسام از مسافت دور، دایره دیدن پنکه برقی در حال حرکت سریع. به بیان دیگر طبیعت و ساختمان خود وسایل و وسایط است که میان من و واقعیات نقش اساسی عامل درک را به عهده دارند.

۲. عوامل فعال و احساسات و عواطف درونی ثابت که موجب رنگ‌آمیزی واقعیات منتقل شده به درون هستند.

۳. هدف‌گیری‌های مخصوص که موجب طرح جنبه‌ای مخصوص از واقعیات می‌گردد.

۴. آرمانها و اصول و ایده‌آل‌هایی که ناظر آنها را پذیرفته است، از قبیل رسوایتی که بتدریج در من انباسته می‌شود یا ایده‌ها و عقایدی که از محیط و اجتماع ناشی می‌شوند.

معرفت بشری چه بخواهد و چه نخواهد، آگاهانه یا ناآگاهانه، ترکیبی از بازیگری و تماشاگری است و ناگزیر از بکاربردن بازیگری‌های غیراکتسابی و اکتسابی است که در او رسوخ و نفوذ دارند.^{۴۳}

باید در نظر داشت که «پدیده‌هایی که وارد قلمرو ذهن می‌گردد، به جایگاهی وارد می‌شوند که کم و بیش دارای تمحولات متنوع فکری، تداعی معانی، تجسیم، رضایت از موقعیت فعلی یا اکراه از موقعیت فعلی و یا دارای تأثیراتی از گذشته و یا وابستگی ذهنی به آینده و...»^{۴۴}. اساساً «تصفیه کامل ذهن برای منعکس ساختن یک پدیده عینی و یادآوردن می‌باشد»^{۴۵}. اساساً «تصفیه کامل ذهن برای حافظه [یا حافظه] بقدرتی دشوار است که شاید یکی از واحدهای بایگانی شده در ضمیر ناآگاه [یا حافظه] باشد»^{۴۶}.

«آیا می‌توان مرز حقیقی واقعیتی را که برای من مطرح شده است، با آن من تعیین نمود؟ به

عبارت دیگر وقتی که جز من برای من مطرح گشت و با همدیگر در ارتباط قرار گرفتند، تا کجا من است و از کجا جز من شروع می شود؟ به عنوان مثال پنکه برقی متحرک در برابر دیدگان من که به شکل یک دایره حقیقی دیده می شود، اگر «من» علم سابق به سه شاخه بودن پنکه نداشته باشد، چگونه می تواند بفهمد که شکل دایره مورد مشاهده در پنکه متحرک از خواص ذهن بوده و در نتیجه جزئی از «من» است؟ فرض کنیم پنکه را در حال سکون مورد مشاهده قرار دادیم، آیا رنگش مربوط به حقیقتی جز خود سه شاخه نیست؟ آیا اگر کمترین تغییر در ساختمان چشم من روی دهد، شکل پنکه برای من عوض خواهد گشت؟ اگر در قوه لامسه من تغییری صورت بگیرد، دگرگونی در ملموس احساس خواهی نمود؟^{۴۶}

حال که تصرف حواس من به صفر نمی رسد و من نمی توانم بازیگری خود را به حد صفر تنزل دهم^{۴۷}، تکلیف شناخت ما چیست؟ شناخت ما آمیزه‌ای از بازیگری و تماشاگری است و هرگز نمی تواند شناختی ناب و محض باشد و هرگز نمی تواند محض خود را حفظ کند و آنچنانکه هست را برای ما به ارمغان بیاورد^{۴۸}. تنها در موقعیتهای نسبی و در حالت نسبی است که بازیگری به تماشاگری تبدیل می شود ولی بطور مطلق چنین چیزی وجود ندارد^{۴۹}. تماشاگری محض نسبت به واقعیات یک مطلوب جدی و اشتیاق درونی برای انسان است. انسان بدنیال شناختی از واقعیات است که هیچ تصرف کمی و کیفی در انطباق آن بر واقع نباشد، ولی این یک میل و کشش است نه آنچه فی الواقع در پدیده شناخت رخ می دهد.^{۵۰}

با این وصف ما می توانیم شناختهای مطلق و نسبی و بدیهی و نظری داشته باشیم اما باید متوجه باشیم که اطلاق و نسبیت و تلاحت و نظری بودن شناختهای در حدود دانش بشری، که آمیزه‌ای از بازیگری و تماشاگری است و شناختی محض در میان نیست، معنی پیدا می کند: «هیچ مساله بدیهی وجود ندارد مگر اینکه با مقداری از قضایای نظری احاطه شده است و هیچ مساله نظری وجود ندارد مگر اینکه در پیرامون آن قضایای روشی وجود دارد». ^{۵۱}

حال ممکن است این سوال مطرح شود که این ادعاه که اطلاق و تلاحت تنها در سیپه‌ی شناختاری که ناخالص است، معنی دار است و انکشاف اطلاق و تلاحت «به نحو مطلق» و نه نسبی (نسبت به همین معرفت بشری و حدود ویژه آن)، تنها به عنوان مطلوب نهایی و شوق درونی بشر در انکشاف واقعیات، معنی دار است، و تتحقق آن ممکن نیست، آیا چنین دیدگاهی لطمه‌ای به دو ساحت «حقیقت طلبی» انسان و نیز «امکان انکشاف حقیقت» برای انسان در زیست معرفتی و عملی او وارد نمی آورد؟

در پاسخ این پرسش، دیدگاه صاحب «شناخت» این است که اولاً لازمه این مدعای این نیست که انسان شوق حقیقت طلبی ندارد. این کشش جزو گرایشهای اصیل انسان است که

در وجود او نهاده شده است: «هیچ جای تردید نیست که با نظر به حکم عقل سليم و دریافت صحیح درونی ما، آنچه که مطلوب جدی ما است، تماشاگری محض بر اقیعات برای دریافت صحیح آنهاست، بدون کمترین اختلافی در کمیت و کیفیت آنها، یعنی واقعاً و به طور جدی ما می خواهیم واقعیات فی نفسه را دریابیم و شئون حیات مادی و معنوی خود را برابر بنای آن واقعیات استوار سازیم». ۵۲

ثانیاً بازیگری و تماشاگری انسان در عرصه شناخت، هیچگاه عرصه آگاهی را چنان برای ما تنگ و تاریک نمی سازد که نتوانیم بر اساس «بسیج امکانات و استعدادهای بشری» و «تلاش معرفتی» و «پرهیز از بازیگری های تصنیعی» و «با تکیه بر عنصر صداقت در ارتباط قطب من با جز من»، به انکشاف حقیقت نائل اییم. در واقع ما مسئول تلاش برای پرهیز از بازیگری های تصنیعی، استفاده خوب از امکانات معرفتی و صداقت خود هستیم تا حقیقت نیز به اندازه ای که در شأن انسان ماست و در حد امکانات بشری ماست، برای ما منکشف گردد. انسان با همین حد از معرفت حاصل شده می تواند به حیات معرفتی، مادی و معنوی خود، حتی در حد عالی نائل آید:

«با این حال، آنچه که قانون معرفت و عمل به ما دستور می دهد، بسیج کردن همه وسایل شناخت و معرفت برای تماس با واقعیات است، به قدر امکانات و استعدادهایی که در اختیار ما قرار گرفته است... این جمله‌ی کاملاً حکیمانه که پلانک بیان می کند و زبان حال همه تکاپوگران میدان معرفت و عمل است: «تملک حقیقت نیست که برای جوینده، خوشبختی و غنا می آورد بلکه کامیابی در وصول به حقیقت، مایه این خوشبختی و غنا است»، می تواند این مشکل دیرینه را که ما می خواهیم به خود واقعیت برسیم، ولی کانال «من» ما را از وصول به واقعیت محروم می دارد، حل نماید. درد و اشکال معرفت بشری در آن نیست که از واقعیتها به کمیت و کیفیتی که کانال «من» اجازه می دهد، در معرفت و عمل بهره برداری می کنیم و گمان نمی روید کسی که از اعتدال مغزی برخوردار باشد، دست از کار معرفت و عمل بردارد و به این نابخردی خود، مطلب مزبور را دلیل بیاورد. معرفت بشری محصولی از واقعیت جهان خارجی و وسایل درک و دریافت او بوده و در این راه به گسترش معرفت خود در سطوح گوناگون هستی موفق و حیات مادی و معنوی خود را در این مسیر خاص اداره کرده است.

درد و اشکال معرفت بشری در بازیگری های تصنیعی است که حواس و ذهن و دیگر ابزار معرفت را در فرمان خود طبیعی تسعید نشده و اصول پیش ساخته آن قرار بدهد و مثلاً برای توجیه قدرت پرستی خود یا نژاد و جامعه اش، طبیعت بشری را به درنگی متهم سازد و بگوید: من به انسان آنچنان که هست «معرفت واقع بینانه» پیدا کرده ام و باید طبق این واقع یابی عمل کنم! اگر ما بیمی از بازیگری های تصنیعی نداشته باشیم هیچ اشکال و مانعی از پذیرش معرفتی که محصول ارتباط صادقانه قطب «من» با قطب «جز من» می باشد،

نadarد ۵۳.

دخلات و تصرف من در جز من یا دخالت ارتباط خاص ما با واقعیت تنها در دو مورد متوقف می‌شود و این قاعده کلی در این دو مورد استثناء بر می‌دارد:
۱. خودهشیاری یا خودآگاهی یا علم حضوری^۲. دریافت خداوند. این دو مورد از دخالت هرگونه وسایل «من» به دور است.^{۵۴}

به طور کلی مدلی را که می‌توان برای بیان این دیدگاه بکار برد عبارت از آینه‌ای است که اکثر قریب به تمام سطح آن بنوعی باشد و ضعف موج دارد. در این حالت تصاویری که بر روی آن شکل می‌گیرند به نحوی از انحصار و صورتهای مختلف از طریق خود آینه تحت تأثیر قرار می‌گیرند. در این مدل آشکار است که تصاویر اکثراً بر یک سطح ختنی و بی‌طرف و بدون جهت و بدون فعلیتها و استعدادهای خاص و بدون تموج، وارد نمی‌شوند.

این دیدگاه از نظریه وجود ذهنی – وحدت ماهوی ذهن و عین – در مساله تحلیل شناخت سود نمی‌برد. نقطه شروع این دیدگاه تفکیک من از جز من و پذیرش زمینه‌ها، چارچوبها و وضعیتهای خاص در من است که بر پدیده ادراک تأثیر آشکاری می‌گذارد و از حد تأثیر حداقلی فراتر می‌رود. بر این اساس اکثر ادراکات ما – حسی، ماهوی و غیرماهوی، تحت تأثیرات فاعل شناساً هستند. در باب نامگذاری این دیدگاه نیز می‌توان آن را، بر اساس تلاش و اشتغال آن بر ارائه سهم واقعی هر یک از من و جز من و رعایت اعتدال در پیدایش ادراکات و سعی در پرهیز از جنبه افراط و تغییر، «سوبرژکتیویسم رئالیستی معتمد» نام نهاد.

پیوست

مرحّلّة تقدّم علم رسلی

دشواریهای «اصول» در پذیرش دیدگاه سوبرژکتیویسم رئالیستی حداقلی در پایان، نظر بر این است تا با تأمل در مبانی و آرای سوبرژکتیویسم رئالیستی حداقلی، از موضوعی خاص، دشواریهای چندی که فراروی آن قرار دارد، بیان گردد. در این نظریه با پرسشها و دشواری‌های متعددی مواجه هستیم، بخشی از این دشواریها و کاستی‌ها و ضعفها را بر اساس نظریه «قوای ادراکی» که این دیدگاه آن را مورد پذیرش قرار داده است، مورد اشاره قرار می‌دهیم:

دشواری‌های ناشی از مساله «قوای ادراکی»

قوای ادراکی، استعدادها و قابلیت‌هایی در نفس – قابلیتها و استعدادهای نفسانی – هستند که پیدایش، شکل‌گیری، تحول و... ادراک با توجه به آنها صورت می‌پذیرد و محقق می‌گردد. تعدد و تنوع این قوای نفسانی زیاد است، برخی از این توانایی‌های نفسانی از این قبیلنده: ۱. قابلیت تهیه صور جزیی^۳. نگاهداری^۴. یادآوری^۵. تجرید^۶. تعمیم.

مقایسه ۷. تجزیه ۸. ترکیب ۹. حکم ۱۰. استدلال ۱۱. تکثیر ادراکات ۱۲. اعتبارسازی ۱۳. انتزاع ۱۴. عدم الحمل ۱۵. تبدیل علم حضوری به حصولی ۱۶. تشکیل نسبت‌های حقیقی و اضطراری ۱۷. قابلیت نگاه استقلالی به روابط و نسب و اضافات ۱۸ ...

این قوا مجموعه قابلیت‌ها و استعدادهایی هستند که معطوف و متوجه به معلومات و ادراکات می‌باشند و مجموعه فعالیتها و دخالتها، تصرفات و تأثیراتی هستند که در مورد ادراکات انجام می‌گیرند. بر اساس تنوع قوا ادراکی، ما با کارکردهای متعدد و متنوعی نیز رو برو هستیم. اما وجه جامع در نگاه کارکردی به این قوا این است که این قوا مبدأ و سازمان‌دهنده یک سلسله عملیات و افعال نفسانی در حوزه ادراکات بوده و زمینه انواع فعالیتها از قبیل شکل‌گیری، تحول و ... ادراک را فراهم می‌آورند. برخی از دشواری‌هایی که در مورد قوا ادراکی به نظر می‌رسد از این قبیل است.

۱. اساساً اصل کلی – کبرای قیاس – سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی در مورد فاعل شناساً این است که: نظریاتی که در مورد فاعل شناساً از طرف معرفت شناسان عرضه می‌شود باید واجد چنان تفسیر و تحلیل از حدود تصرف و دخالت آن باشد که به قلب و تغییر ساختاری معلومات حاصل برای مدرک، منتهی نگردد.

لازم‌هه اصل فوق آن است که ما باید اضلاع و ابعاد متعدد فاعل شناساً - مفروض یا موجود - را مورد بررسی و تأمل قرار دهیم تا این حقیقت آشکار گردد که آیا هر یک از این جنبه‌ها - اعم از آنکه واقعاً در وجود آدمی هست یا آنکه در یک نظریه معرفت‌شناسانه مطرح شده‌اند - چه حدی از تصرف را در امر شناسایی مطرح می‌سازند.

بر این اساس تا موارد مؤثر در امر شناسایی از جهت تصرف و دخالت آنها و مقدار و نوع این دخالت و تأثیر و تعداد دقیق آنها، در یک نظام معرفت‌شناختی مشخص نشود، بحث سوبژکتیویسم ما ناتمام است.

حال پرسش این است که آیا در سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی، تمام موارد و مصاديق دخالت و تصرف و تأثیر در امر شناسایی و نوع و مقدار آنها مورد توجه و عنایت و آنگاه تحلیل و تأمل کافی قرار گرفته است، آیا همان مقدار که برای مثال در مورد فطريات ادراکی تحقیق و تأمل شده است، در موارد دیگر نیز تحقیق شده است؟

در پاسخ باید گفت که در عین حال که در مواردی چند این تحقیق صورت گرفته است اما به دو دلیل این تأملات، ناکافی بوده و می‌ترانند در وصول به مطلوب معرفتی و دیدگاه مورد نظر، آسیب پذیری وارد سازند:

الف - بخش و فصل خاصی برای بحث در عناصر و موارد دخالت‌کننده و متصرف (موجود و ممکن) در امر ادراک، گشوده نشده است. برای مثال باید چنین فصلی در کتب معرفت‌شناختی رئالیستی گشوده گردد و موارد و عناصر مؤثر و مداخله‌گر در امر ادراک و شناسایی، بر اساس ملاک‌هایی از این قبیل دسته‌بندی و آنگاه بررسی گردد: تقسیم موارد و

عناصر دخالت‌کننده: ادراکی و غیرادراکی، نفسانی و جسمانی، طبیعی و ماورای طبیعی، فردی و اجتماعی، پیش داشته (غیراکتسابی و فطری) و پس داشته (غیرفطری) و... ب - غفلت از عناصر دخالت‌کننده و متصرف در امر ادراک، که در متون و آثار خود ایشان آمده است. عناصری در متون معرفت‌شناختی این دیدگاه مطرح شده‌اند که هرگز بطور جدی، عمیق و بنیادی مورد پرسش قرار نگرفته‌اند و از حدود تصرف و نوع دخالت آتها به جد سؤال نشده است مانند «قوای ادراکی» و... .

۲. عدم توجه و اهتمام به احصای دقیق قوا ادراکی.

۳. عدم تفکیک انواع قوا از جهت شدت و ضعف تأثیر در ادراکات. برای مثال آیا تأثیر قوه تجزیه در امر ادراک به همان اندازه و شدت تأثیری است که در قوه حکم وجود دارد؟ آیا بطور کلی نقش قوا از جهت مقدار و نوع و شدت و شکل دادن و تحول بخشی به ادراکات، یکسان است؟ اگر پاسخ منفی است پس چرا چنین تفکیکی به چشم نمی‌خورد؟

۴. حتی اگر نظر این دیدگاه سویژکتیویستی را در مورد نوع و مقدار تصرف قوا ادراکی در امر شناسایی، چنانکه قبل‌گذشت، بپذیریم، باید به این نکته توجه داشته باشیم که اولاً این نظریه بسیار کلی و مبهم است و از طریق یک ادعا و یک تمثیل کلی، بدون ذکر جزئیات، بیان شده است. ثانیاً صرف نظر از ابهام در ادعا، این ادعا نیازمند توضیح کافی مبادی و مقدمات و پایه‌هایی است که منجر به این نتیجه‌گیری شده است. به بیان دیگر بر اساس چه مبادی وجود شناختی، روان‌شناختی، معرفت‌شناختی، فیزیولوژیک و... در مورد قوا، می‌توان به این نتیجه ادعا داشت؟ در آثار مربوط به این دیدگاه این مباحثت مطرح نشده‌اند.

۵. سویژکتیویسم رئالیستی حداقلی در مورد قوا ادراکی از میان سه دسته ممکن از مباحثت مربوط به آنها یعنی وجودشناسی قوا ادراکی (نحوه وجود قوا، رابطه وجودی قوا و نفس و...) و روانشناسی قوا ادراکی (کارکرد هر یک از قوا، تعداد قوا، تفاوت قوا با هم و...) و معرفت‌شناسی قوا (نوع و مقدار تأثیر قوادر امر شناسایی از جهت واقع‌نمایی و...). بطور عمده و اساسی، توجه خود را معطوف به دو جنبه وجودشناسی و روانشناسی قوا آنهم بطور ناکافی - نموده است. در حالی که در بحث از سویژکتیویسم، مهمترین جنبه بحث در قوا و سرزنش‌سازترین آن، بعد معرفت‌شناختی بحث در قوا است.

۶. توجه به جنبه آلتی و ابزاری محض قوا ادراکی و غفلت از جنبه اصلی و مستقل آنها. جنبه اصلی قوا هنگامی بیشتر رخ می‌نماید که اولاً با قوا دیگر مقایسه شود و ثانیاً کارکرد و محصول هر یک از قوا و تفاوت آنها با هم‌دیگر، لحاظ گردد تا از طریق این دو، تعین خاص هر یک آشکار گردد. با آشکارشدن جنبه اصلی قوا ادراکی، باید برای نقش آنها در امر شناسایی جایگاه دیگری تدارک دید، چراکه تا حال فقط بر جنبه آلتی آنها تأکید شده و نقش معرفتی آنها تنها با همین لحاظ، تعریف شده بود.

۷. آیا قوای ادراکی و استعدادهای نفسانی انسان که امر شناسایی را برای انسان ممکن می‌سازند، جهت دارند یا بی‌جهت‌اند، بشرط‌شی هستند یا بشرط‌لا؟ یعنی نسبت به انجام یا عدم انجام فعالیتهای خاص در رابطه با ادراکات، نشانه‌گیری شده‌اند یا نه؟

سوبرژکتیویسم رئالیستی حداقلی، معتقد به جهت‌داری این قواست چراکه برای مثال قوه انتزاع را غیر از قوه استدلال و آنرا غیر از قوه حکم و اعتبارسازی ... می‌داند. هر یک از قوا در این حالت دارای کارکرد خاص و در جهت فعالیت خاصی هستند.

بر این اساس آیا این پرسش به ذهن نمی‌رسد که انسان از طریق قوای خود، فاعلی شناساست که در جهت یا جهات خاصی قالب‌بندی شده است؟ و انسان معلومات و متعلقات شناسایی را در چارچوب‌های تعریف شده‌ای شکل می‌دهد؟ انسان بدون جهت و ختنی به سراغ واقعیت نمی‌آید بلکه با سرمایه خاصی در دستگاه ادراکی خود که کاملاً جهت‌دار و سویه‌مند است، به واقعیت روی می‌کند. و اگر چنین است آیا می‌توان از تصرف و دخالت فاعل شناسا، تصوری ساده و سطحی داشت؟ به نظر می‌رسد که چنین نگاهی به قوا، مساله نوع دخالت فاعل شناسا را دچار تجدیدنظر خواهد ساخت.

۸. از مسائلی که باز می‌توان از جمله غفلتهای این دیدگاه برشمرد عدم اشاره به اندرج قوا و استعدادهای انسانی در ذیل فطریات است. در این دیدگاه عمدۀ مصادیقی که برای فطریات برشمرده شده است از این قرار است. الف - ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند ب - ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است نه بالفعل، بر اساس علم حضوری ج - قضایایی که برهانشان همواره همراه آنهاست د - ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است.^{۵۶}

همانگونه که ملاحظه می‌شود، تصور از فطریات تنها بر محور «ادراکات و معلومات» دور می‌زند و از این میان آنچه به نظر ایشان در بحث سوبرژکتیویسم بسیار مهم است معنای چهارم (د) است که در نهایت معرفت‌شناسی را بسوی شکاکیت و ایده‌آلیسم سوق می‌دهد. غافل از آنکه انحراف فطریات به این اقسام و غفلت از عناصر و موارد غیراکتسابی و پیش داشته‌ی دیگر که از سinx ادراک و معلومات نبوده و در عین حال در مساله شناسایی بسیار با اهمیت و کلیدی هستند، می‌تواند تأثیرات سرنوشت‌سازی در بحث نوع سوبرژکتیویسم بر جا بنهد. مساله قوا و استعدادهای ادراکی از این قبیل است. جا داشت که این عناصر مهم و مؤثر در امر ادراک در ذیل مبحث فطریات مورد تأمل قرار گیرد و شأن معرفت‌شناختی آنها آشکار گردد. این نکته را نیز باید افزود که حتی هنگامی که این تفطن برای برخی حاصل شده است که این استعدادها و قوا... فطری‌اند، توجه لازم برای پی‌گیری و تعمیق این مدعای صورت نگرفته است.^{۵۷}

خلاصه در این دیدگاه پرسش از فطریات و نقش منفی آنها در امر ادراک و در سوبرژکتیویسم، تنها در حوزه محتوای ذهن و ذهنیات (تصورات و تصدیقات) مطرح شده

است در حالی که این پرسش صرفاً معطوف به ذهن یا ذهنیات نیست و می‌تواند در مورد استعدادها و بالقوه‌گی‌های دستگاه ادراکی و فاعل شناساکه معطوف به ادراکات و محتوای ذهن است، مطرح گردد. اینکه ما در آغاز، ذهن نداریم ناقض این نیست که استعداد یا استعدادهایی برای تشکیل ذهن در نفس وجود دارد. مانند وقتی که به بذر درختی اشاره کرده و بگوییم در این حالت اصلاً درختی نیست، این امر مسلم است، ولی استعداد درخت شدن و استعدادهای معینی در این بذر وجود دارد که منجر به تحقق درختی معین می‌گردد.

۹. با توجه به اینکه کانت نیز در نهایت از «قوه» حس و «قوه» فاهمه و مقولات مربوط به آنها سخن می‌گوید، بدین معنا که از نظر کانت انسان از یک سلسله قابلیتها و توانایی‌ها یا به بیان دیگر کارکردهای معین معطوف به صور ادراکی حاصل از شهود حسی یا بالقوه‌گی‌های جهت‌دار، برخورد است که بر اثر ارتباط دستگاه ادراکی، با خارج فعال می‌شوند و به فعالیت می‌رسند، چه تفاوت اساسی میان دیدگاه سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی، در مورد قوای ادراکی، با کانت می‌تواند وجود داشته باشد؟ به بیان دیگر این دیدگاه، کانت را به دلیل باور به مقولات پیشین و فطری در انسان در گروه شکگرایان قرار می‌دهد و سوبژکتیویسم وی را شکاکانه می‌داند و از طرف دیگر در دیدگاه خود از عناصری از قبیل قوای ادراکی فطری برخوردار است که شباهت ساختاری و بنیادی با نظر کانت در مورد مقولات دارد، حال ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا شما نیز دچار همان دشواری‌های کانت نخواهید بود؟ تفاوت اساسی سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی با کانت در چه چیزی خواهد بود؟

۱۰. یکی از دشواری‌هایی که در مساله تصرف و تأثیر قوا در امر شناسای وجود دارد مساله بررسی میزان این تأثیر، با در نظر گرفتن ابعاد پیچیده این مساله است. برای مثال ما با پرسشهایی از این قبیل مواجه هستیم: آیا چیزی بنام تداخل قوا وجود دارد؟ در باب رابطه تداخل قوا با فعالیتهای دیگر نفس و بدن چه باید گفت؟ آیا کار قوا خودکار و خودبسنده است یا اراده فاعل شناسا در آن دخیل است؟ آیا قوا در یک نگاه تحلیلی با هم در تناسب هستند؟ آیا امکان شدت و ضعف در کار قوا وجود دارد؟ این شدت و ضعف – بشرط وجود ناشی از چیست؟ آیا نظام قوا مکانیکی است یا ارگانیکی؟ به چه دلیل؟ قوای ادراکی برای چه حدی از کارکرد طراحی شده‌اند و حدود و دامنه فعالیت آنها چقدر است؟ این حدود را از کجا و چگونه می‌توان تشخیص داد؟ و ...

۱۱. با توجه به اینکه کار قوا به ظهور رساندن، شکل‌دادن و بنوعی متحول ساختن ادراک است، این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان مرز دقیقی میان تصرف کمی یا کیفی قوا تشخیص داده و آنرا ترسیم کرد؟ ملاک این مرز بندی و ضابطه‌ی آن چیست؟

۱۲. قوای ادراکی انسان «مجموعه فرآیندها» هستند و ادراکات انسان «مجموعه فرآورده‌ها». انسان با علم حضوری خود می‌تواند فرآورده‌های – یعنی ادراکات – خود را

نzd خود حاضر ببیند و در این مقام، نوعی اشراف از طریق علم حضوری حاصل است. اما دانش حضوری انسان نسبت به قوا چقدر است؟ این پرسش را می‌توان در دو مقام مطرح ساخت.

الف - علم حضوری به خود قوا از جهت اینکه واقعیاتی از واقعیات نفس است ب - از جهت کارکرد قوا.

الف - به نظر می‌رسد که تا قوا فعالیتی از خود بروز نداده‌اند، علم حضوری به وجود آنها منتفی است چون در این حالت دارای شأن استعدادی هستند و متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرند. در واقع پس از فعالیت و عمل است که این استعدادها برای ما ظهور می‌باشند و ما می‌فهمیم که قوه خاصی را داریم. بنابراین علم به قوا، به معنایی، پسینی است نه پیشینی، حتی در علم حضوری نیز، بیشتر از طریق غیریت قوا با هم است که می‌فهمیم قوه الف غیر از قوه ب است.

ب - دانش حضوری ما از «نحوه‌ی» «عملکرد و «چگونگی» فعالیت قوای ادراکی، اکثراً تهی است. ما اکثراً نمی‌دانیم نفس چگونه و با چه گامهایی این فعالیتها را انجام می‌دهد. برای مثال استدلال چگونه صورت می‌گیرد؟ ممکن است گفته شود که صغیر و کبری چیدن همان استدلال است ولی سخن سر این است که نفس چگونه همین صغیر و کبری چیدن را انجام می‌دهد. مکانیزم درونی نفس، و نه اثار آن، در این فرایند چگونه است؟ یا عمل انتزاع و حکم نیز چنین است.

دانش انسان برای درک عملکرد قوای نفس از نوع حصولی است. بدین بیان که معرفت‌شناسان بر اساس نشانه‌هایی در یافته‌های درونی و آثار بیرونی در فاعل شناسا، تفسیرها و تحلیل‌هایی را انجام می‌دهند و از طریق این نشانه‌ها عملکرد قوای ادراکی را بطور کلی آشکار می‌کنند. اما بواقع باید گفت که عملکرد این قوا - حداقل به نحو جزئیه - برای انسان به نحو دقیق، آشکار نیست. انسان و فاعل شناسا درگیر عملیاتی است که پله‌ها و گامهای آن دقیقاً و مو به مو برای او روش نیستند.

حال پس از تمهید این مقدمه این پرسش قابل طرح است که آیا با این دانش کم از چگونگی عملکرد قوای ادراکی، که پایه اصلی و مبنای دیدگاه سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی است، چگونه می‌توان خطوط و مرزهای دقیق را در میزان و مقدار و نوع تصرف فاعل شناسا در امر ادراک ترسیم کرد و مرزهای میان تصرفِ حداقلی، فراحداقلی و حداکثری یا کمی و کیفی را مشخص ساخت؟

۱۳. پرسش اساسی دیگری که می‌تواند در سرنوشت بحث سوبژکتیویسم مؤثر باشد این است که آیا قوای ادراکی تنها در حوزه علم حصولی قابل طرح است و شامل علم حضوری نمی‌شود؟

اگر علم حضوری و یافت درونی را نیز قوهای از قوای ادراکی بدانیم که فاعل شناسا از آن

برخوردار است، چه لوازمی خواهد داشت؟ رابطه قوه علم حضوری با حصولی چگونه خواهد بود؟ آیا در طول هماند یا در عرض هم؟ آیا میان این دو دسته از قوا، تأثیر و تاثر و تداخل و... وجود دارد یا کاملاً مستقل از هم هستند؟ در امر ادراک، هر دو دسته‌ی از قوا شرکت می‌کنند یا یک دسته از آنها؟ و...

نکته: این سینا در اشارات در مورد یافت درونی که در حوزه علم حضوری قرار می‌گیرد، اصطلاح «قوه» را بکار برده است. پس از آنکه شرط انسان متعلق در فضا را توضیح می‌دهد، می‌پرسد: «... اتری المدرک منک احمد مشارک، ام عقلک، و قوه غیرمشاعرک و مایناسبها؟ فان کان عقلک، و قوه غیر مشاعرک، بها تدرک، افبوسط تدرک، ام غیر وسط؟ ... فبقی ان تدرک ذاتک من غیر افتقار الی قوه اخري والی وسط...»^{۵۸}

۱۴. بر اثر فقدان نگاه معرفت‌شناختی به قوای ادراکی، اهمیت و جایگاه مؤثر آنها در امر شناسایی نادیده گرفته می‌شود. بر اساس یک منظر معرفت‌شناختی می‌توان پرسشهایی را طراحی کرد تا موضع و مقام قوای ادراکی در بحث سوبژکتیویسم آشکارتر گردد، پرسشهایی که در سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی مورد غفلت قرار گرفته‌اند. برخی از این پرسشهای از این قبیل است:

وضعیت ادراک ما از «خود» و «اشیای بیرون از خود» در صورتی که حالات و شقوق زیر تحقق می‌یافتد، چگونه بود؟

الف – برخی از قوای ادراکی حذف می‌شدند و از بین می‌رفتند؟

ب – پاره‌ای دیگر از قوای ادراکی، علاوه بر این قوای موجود، اضافه می‌شدند؟

ج – برخی از قوای ادراکی تغییر ماهیت می‌دادند و بگونه دیگری می‌شدند؟

د – برخی از قوای ادراکی خود را از دست می‌دادند؟

ه – اگر انسانها با قوا و استعدادهای ادراکی دیگری خلق می‌شدند؟

۱۵. این امکان همواره وجود دارد که قوای ادراکی جدیدی کشف شوند و مهمان جدیدی از قوا از راه برسد، یعنی ما می‌توانیم در علم النفس خود مواردی جدید از قوا را کشف نمائیم، مانند آنچه در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم رخ می‌دهد و یکی از فعالیتهای ذهن و قوای دستگاه ادراکی بنام «اعتبارسازی» کشف می‌گردد و مساله اعتبارسازی از سطح یک بحث زبان‌شناختی به یک مبحث ذهن‌شناختی ارتقا می‌یابد. خلاصه، اعتبارسازی به عنوان یک عمل و قوه دستگاه ادراکی، آشکار می‌گردد. سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی امکان چنین رویدادهایی را می‌پذیرد و خود اساساً در نظام خویش از آن بهره می‌برد.

اما اگر از جهت دیگری به این مساله توجه شود، ما با پرسشی معرفت‌شناختی مواجه هستیم و آن اینکه آیا او لاً مکان ظهور این قوا و کشف آنها تا چه حدی ادامه خواهد داشت و ثانیاً تأثیر اکتشافات بعدی در معلومات قبلی چه خواهد بود؟ اگر حداقل، برخی از قوایی

که بعداً کشف می‌شوند تأثیر مهم و حیاتی در کارکرد قوای سابق داشته باشند، تکلیف حقایق و معارف سابق ما چه خواهد شد و ارزش واقع‌نمایی و حقیقی بودن آن تا چه حدی قابل پذیرش خواهد بود؟

برای مثال کشف قوه اعتبارسازی و ویژگی‌های آن توسط ذهن سبب آن شده که تکان شدیدی بر معلومات سابق ما وارد آید و حتی واقع‌نمایی بسیاری از استدلال‌ها و داوری‌ها و معلومات ما زیر سؤال رود، چراکه آنها محصول خلط اعتباریات و حقایق بوده‌اند:

«تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطناک است و همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پای در آورده است که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات در باره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند^{۵۹}». در مورد بی‌سابقه‌بودن و جدیدبودن چنین دیدگاهی نیز گفته شده است:

در مقاله ششم با طرز بی‌سابقه‌ای به نقادی دستگاه ادراکی و تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است، در این مقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده می‌شود و فلسفه از آمیزش با آنها برکnar داشته می‌شود و همین آمیزش نابجاست که بسیاری از فلاسفه را از پا درآورده است^{۶۰}.

اساساً برخورد و تفسیر سوبِرکیویسم رئالیستی از دستگاه ادراکی فاعل شناسا و قوای آن را، با توجه به موارد فوق الذکر، می‌توان چنین تحلیل کرد: قوای دستگاه فاعل شناسا، در مقام ثبوت، دچار تحول نیستند و در مورد تعداد، ماهیت و میزان تصریف آنها فی الواقع، تحولی رخ نمی‌دهد. این قوا چارچوبی ثابت هستند که از آغاز حیات آدمی تا پایان با او همراهند. اما از طرف دیگر در مقام اثبات و شناسایی این قوا – از جهت تعداد، میزان تصرف و... – می‌توان به تحول قائل شد. بدین معناکه در طی تاریخ و در سایه تamlات و پژوهش‌های فلاسفه و محققان، تعداد بیشتری از این قوا و کارکردها و... آنها آشکار می‌گردد و همین، سبب تحول در سپهر شناسایی و فضای علمی و مجموعه معلومات ما خواهد شد.

حال، اگر ما بر اساس همین دیدگاه مبتنی بر تحول اثباتی در شناسایی و نه ثبوتی، به تأمل پردازیم می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که آنچه فاعل شناسا تا حال از طریق قوای ادراکی خود مورد شناسایی قرار داده است، ممکن است منسوب به خلط‌ها و مغالطه‌های اساسی باشد. چراکه هر لحظه امکان کشف و شناسایی قوهای بنیادی که مغفول بوده و عدم درک آن، سبب خلط‌ها و خلالهای خواهد بود، وجود دارد.

۱۶. آیا مقدار و حدود تصرف قوای ادراکی در امر شناسایی آزمون پذیر است؟ این آزمون با چه روشی صورت می‌گیرد: تجربی، عقلی یا شهودی؟ آیا در حین آزمون، از خود قوای

ادراکی سود نمی بریم و این به معنای آن نیست که اولاً گریز و گریزی از قوای ادراکی نداریم و ثانیاً نقطه‌ای ارشمیدسی خارج از قوا وجود ندارد که بتوان از آنجا به مقدار تصرف و... قوا نگریست.

آیا با توجه به موارد شانزده‌گانه فوق، بنچار، خطکشی‌ها و مرزبندی‌های سوبژکتیویسم رئالیستی حداقلی، کم رنگتر و مبهم‌تر نمی‌شود؟



۱. اطلاعات کتاب شناختی این دو اثر بدین ترتیب است:

الف - طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (سه جلدی)، با پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات اسلامی، بی‌تا.

ب - عجفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۶ و ۷، بخش شناخت از دیدگاه علمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۵۹.

۲. عجفری، محمدتقی، حیات معقول (ذکر دفتر دوم)، انتشارات سیما، سال ۶۰، ص ۳۹
۳۷-۳۸.

۳. همان، ص ۳.

۴. عجفری، محمدتقی، تحقیق در فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، سال ۷۲، ص ۳

۵. تفسیر نهج البلاغه، ج ۶ (شناخت)، ص ۲۶۱

۶. همان، ص ۲۳۵

۷. همان، ص ۲۳۶

۸. همان، ص ۲۳۷

۹. همان، ص ۲۴۰

۱۰. همان، ص ۲۴۳

۱۱. همان، ص ۲۴۴

۱۲. اصول فلسفه، ص ۱۷۰

۱۳. تفسیر، ج ۶، ص ۲۳۱-۲۳۰

۱۴. اصول فلسفه، ص ۱۲، مقدمه

۱۵. طباطبائی، محمدحسین، نهایه الحکمه، موسسه النشرالاسلامی، سال ۶۲، ص ۲۴۰

۱۶. تفسیر، ج ۶، ص ۲۵۹

۱۷. همان، ص ۲۶۰

۱۸. همان، ص ۲۸۲

۱۹. همان، ج ۷، ص ۵

۲۰. همان، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴

۲۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۶۹

۲۲. همان، صص ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۲۱

۲۳. تفسیر نهج البلاغه، ج ۶، (شناخت)، ص ۲۱۸

۲۴. همان، ص ۲۲۴

۲۵. همان، ص ۲۲۶



مرکز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی

۲۶. همان، ص ۲۶۹
۲۷. همان، ص ۲۷۵
۲۸. اصول فلسفه، ص ۱۱۸
۲۹. همان، ص ۱۴۲
۳۰. همان، ص ۵۳ – ۵۴
۳۱. اصول فلسفه، ص ۴۶
۳۲. تفسیر نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۷۰، و ج ۶، ص ۲۲۳
۳۳. اصول فلسفه، ص ۱۰۵ – ۱۰۶
۳۴. تفسیر، ج ۶، ص ۲۱۸
۳۵. اصول فلسفه، ص ۹۰
۳۶. همان
۳۷. همان، صص ۲۶، ۷۴، ۸۸، ۹۰، ۷۵
۳۸. همان
۳۹. همان، ص ۲۸۷
۴۰. همان، صص ۲۰۱، ۲۰۰
۴۱. همان، ص ۲۰۰
۴۲. همان، ص ۱۴۵ – ۱۴۶
۴۳. تفسیر، ج ۶، ص ۲۱۷
- واینهد، آفریدنورت، سرگذشت اندیشه‌ها، ج ۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۱، با نقد و بررسی محمدتقی جعفری، ص ۴ – ۴۷۳
۴۴. تفسیر، ج ۶، ص ۲۶۷
۴۵. همان، ص ۲۷۸
۴۶. سرگذشت اندیشه‌ها، ج ۲، ص ۳۷۷
۴۷. همان، ص ۴۶۶
- تفسیر، ج ۶، ص ۲۵۴
۴۸. تفسیر، ج ۶، ص ۲۵۹
۴۹. سرگذشت اندیشه‌ها، ج ۲، ص ۴۶۶
۵۰. همان، ص ۴۶۱
۵۱. تفسیر، ج ۶، ص ۲۴۵
۵۲. سرگذشت اندیشه‌ها، ج ۲، ص ۴۶۸
۵۳. همان، ص ۴۷۰ – ۴۷۱
۵۴. همان، ص ۴۷۴
۵۵. اصول فلسفه، صص ۱۷۳، ۱۸۳، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۷۰، ۲۸۶
۵۶. همان، صص ۴۵، ۴۶، ۱۸۳
۵۷. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، حکمت، سال ۶۶، ص ۶۶ – ۲۸۸
۵۸. نصیرالدین طوسی، فخرالدین رازی، شرحی الاشارات، ج ۱، منشورات المرعشی، سال ۱۴۰۳، ص ۱۲۳
۵۹. اصول فلسفه، ص ۲۶۹ – ۲۷۰
۶۰. همان، ص ۱۲، مقدمه