



استحالی معرفت‌شناسی و تقدم گفت‌وگویی فرهنگی

سیدمهدی ناطق قره‌باغ



معرفت‌شناسی را می‌توان به یک اعتبار، صورت اصلی فلسفه‌ی مدرن دانست. این صورت با دکارت و پرسش از مبنای شناخت آدمی آغاز می‌شود. اگر پیش از این، امر شناختی ورای آدمی (وجود، کیهان و ...) قلمداد می‌شد، با پرسش دکارت و به عبارت بهتر با شک دکارت در هستی چیزها، امر شناختی موقوف به «یقین» آدمی می‌شود. بدان‌سان که انسان از ریاضیات تصویری در «ذهن» خود می‌سازد و به آن ساخته‌ی خود «یقین» دارد؛ حال باید به کل هستی، چنان «یقینی» داشته باشد.

پس از دکارت، در مورد این که امور «یقینی» چه هستند، چون و چرا شد، اما در مورد «یقین» ریاضی سوسی‌کتیو که قوام‌بخش هستی امور قلمداد می‌شد، چون و چرایی وجود نداشت. بشر از این پس پذیرفته بود که هر آن‌چه که هست، می‌تواند و باید متعلق شناخت «یقینی» قرار گیرد. از آن جمله چیزهایی که می‌تواند متعلق شناخت قرار گیرد، خود شناخت یا

مفاهیمی نزدیک به آن مانند ذهن، علم و ... است.

چرا نه؟ زمانی که پایه‌ای محکم و مبنایی ثابت به نام سوژه تصور می‌شود، می‌توان خود شناخت را نیز متعلق شناخت قرار داد. اما اگر کسی گمان می‌کند که «ذهن» یا شناخت، خود هستی قوام یافته‌ای در فلسفه جدید ندارد، بلکه لازم است نخست، وجود آن‌ها تعیین لازم را کسب کند و پس از آن است که می‌توان از شناخت‌شناسی سخن راند، دیگر سخن از معرفت درجه دوم با تردید روبه‌رو می‌شود، چرا که آن سوژه و بالتبع آن ابژه، بدون قوام می‌مانند. به عبارت بهتر، در معرفت‌شناسی سوژکتیو با یک فرض بزرگ مبنایی روبه‌رو هستیم که البته نفی آن کار سختی است. برخی فهم سوژکتیویته و برخی نقد آن را در مراجعه با آراء گذشتگان درک می‌کنند. برخی در اعتراض به این‌گونه مباحث، به آرای فلاسفه‌ی اسلامی ارجاع می‌دهند. بیش‌ترین ارجاعات به ملاصدراست و بحث از این‌که ملاصدرا در مسأله‌ی اتحاد عالم با معلوم و در وجود ذهنی، نحوه‌ی معرفت‌شناسی انجام می‌دهد.

می‌توان با توسع در اصطلاح معرفت‌شناسی، این ادعا را تأیید کرد، ولی از آن شایسته‌تر این است که با دقت در اقوال فلاسفه‌ی اسلامی، دریابیم آیا آن‌ها معرفت‌شناسی به معنای دقیق کلمه داشته‌اند یا نه. به نظر می‌رسد فعالیت فلسفی این‌سینا در تعریف علم، یک فعالیت (به تعبیر امروزی) «وجودشناسانه» است. این‌سینا به راحتی در مواضع مختلف، تعاریف متعددی از علم ارائه می‌دهد؛ امری که باعث تعجب از فیلسوف تیزهوشی چون او می‌شود. اما در واقع این‌سینا به صعوبت بیان تعریفی دقیق از علم آگاه است^۳ و در هر موضعی تعریفی متفاوت از علم ارائه داده و بنابراین باعث اعتراض صدرالمآلهین گردیده است. (صدرالمآلهین: ج ۳، صص ۲۸۵-۲۸۴)

ملاصدرا در برابر، با تأملی شایسته در آرای پیشینیان، علم را امری چون وجود می‌داند که قابل تعریف حقیقی نیست، بنابراین باید به نحوی تعاریف ضمنی در مورد آن، کفایت کرد. (همان، صص ۲۷۹-۲۷۸) همان‌طور که می‌دانیم، ملاصدرا سرانجام به این نتیجه می‌رسد که علم، نحوه‌ی از خلاقیت نفس است که حقیقت شیء را در انطباق با رقیقه‌ی بیرونی آن می‌سازد. علم از نظر ملاصدرا حضوری است و جز با اضافه‌ی اشرافی نمی‌توان نحوه‌ی وجود آن را بیان کرد.

پس می‌توان با احتیاط، از «وجودشناسی علم» در دیدگاه فلاسفه‌ی مسلمان نام برد و نه از معرفت‌شناسی. همین امر را می‌توان تا افلاطون و ارسطو نیز توسعه داد؛ هرچند به گمان نگارنده بین دیدگاه‌های آن‌ها و فلاسفه‌ی مسلمان، تفاوت قابل توجهی وجود دارد. اما با این همه می‌توانیم بگویم فلسفه از زمان دکارت، چرخشی جدی می‌یابد و براساس این چرخش، مباحث از روح «وجودشناسانه»ی خود تخلیه شده و رویکردی معرفت‌شناسانه می‌یابند.

هرچند فلسفه از هگل به بعد، نسبت به معرفت‌شناسی فاطیله پیدا می‌کند، اما هم در او و هم در بسیاری از فلاسفه‌ی مختلف پس از وی، هم‌چنان سوژکتیویته، پایگاه اصلی معرفت باقی می‌ماند.

اگر معرفت‌شناسی را معادل فلسفه‌ی مدرن ندانیم، بی‌شک باید آن را مولود فلسفه‌ی مدرن غرب بدانیم. مولودی که امروزه دیگر از طرفدارانش کاسته شده است؛ چرا که فلسفه‌ی غرب در بسیاری از شاخه‌ها (از جمله شاخه‌های قاره‌ای)، دیگر معرفت‌شناسی را رشته‌ی معتبری نمی‌داند و یا حداقل در محتوای آن، تحولات مبنایی جستجو می‌کند.

معرفت‌شناسی در این اعتبار دوم، یعنی معرفت‌شناسی به مثابه یک رشته‌ی محض که تا حدود زیادی جایگزین فلسفه می‌شود، بیش‌تر در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر غنا پیدا کرد. در فلسفه‌ی تحلیلی، با روند

طبیعی‌سازی معرفت^۴، به مرور معرفت‌شناسی، از ارزیابی منطقی گذر کرد و به سمت فلسفه‌ی زبان حرکت کرد. (Rorty, 2006, pp340-341) اما این معرفت‌شناسی جدید نیز سرانجام با نقدهای ویتگشتاین - که معتقد بود زبان در عرصه‌های عملی زندگی «معنا» می‌یابد، کواپن - که مبنای تجربه‌گرایی را در عین پذیرش طبیعی‌گرایی رد کرد - و تابعان آن‌ها، دوام زیادی نیآورد.

تحولات در فلسفه‌ی قاره‌ای زودتر و ریشه‌ای‌تر آغاز شد.^۵ فلسفه‌های هرمنوتیک با اتکا بر اهمیت زندگی انضمامی و انسجام‌گرایی معارف، فلسفه‌های اگزیستانس با اولویت دادن بر وجود آدمی، فلسفه‌های پدیدارشناختی با توجه به خودبسنده نبودن سوژه و ارتباط باز آن با ابژه، سه ضلعی بودند که با ترکیب در اندیشه‌ی مارتین هایدگر، سرنوشت جدیدی را برای فلسفه‌ی غرب رقم زدند. در این سرنوشت جدید، چند انگیزه‌ی اصلی هایدگر، پرسش از وجود چندان بی‌گرفته نشد، اما با التزامات اندیشه‌ی نیچه‌ای - هایدگری که از آن جمله نقد نگاه سوژکتیو و پذیرش تاریخ و سنت در شکل‌دهی اندیشه‌ی آدمی است، هم‌ساز شده است.^۶

بدین ترتیب در اندیشه‌ی پست‌مدرن به معنای اعم که هر دو سنت تحلیلی و قاره‌ای را در بر می‌گیرد، سخن از معرفت‌شناسی دیگر وجه زیادی ندارد. حوزه‌های مختلف فلسفی و غیر فلسفی با یکدیگر درآمیخته شده‌اند و بنابراین آنچه اولویت اصلی را در اندیشه‌های متفاوت بزرگان معاصر (گادامر، هابرماس، رورتی، دریدا) شکل می‌دهد، گفتگوی تعاملی است.

نگاه درجه دوم به علوم، مادامی که بخواهد در همان بستر دکارتی اندیشه باقی بماند و بستر وجودی خود را متح نسازد، هم‌چنان ناتوان و بی‌رسم خواهد ماند. امروزه به تبع فرهنگ پست‌مدرن، نگاه درجه دوم به معرفت، تا حد قابل توجهی، جای خود را به جامعه‌شناسی معرفت داده است.

تامس کوهن، که می‌توان او را مهم‌ترین فیلسوف علم معاصر دانست، نوعی جامعه‌شناسی تاریخی در علم انجام می‌دهد. روشی که می‌توان آن را در افکار فیلسوفان معاصر به خوبی پی‌گیری کرد. مکتب جامعه‌گرایی^۷ و اندیشمندان پراوازه‌ی آن را نیز می‌توان با همین خصلت معرفی کرد: مقدم دانستن جامعه (به معنای فرهنگ یا سنت‌ها) بر هویت فردی یا طبیعی انسان. بسط فلسفه‌های مضاف و معرفت‌شناسی انضمامی، از یک نگاه متافیزیکی کلاسیک (با اکتفا بر تفکر سوژکتیو) به سمت یک تفکر کنترنومار با سنت‌ها و فرهنگ‌ها، همان گذر از مدرنیسم به پست‌مدرنیسم است. این تحقق عملی فرآیندی جهانی از چیزی است که ما آن را استحالته‌ی معرفت‌شناسی نام نهادیم.

در زمانه‌ی استحالته‌ی معرفت‌شناسی، «معرفت‌شناسان»^۸ ترجیح می‌دهند برای ارزیابی معرفت‌ها، معرفت‌هایی که معمولاً چند قرن قبل ساخته شده‌اند، از بیان ادعاهای کلان بپرهیزند و با نگاهی تعاملی، ببینند معارف چگونه ساخته می‌شوند، قبل از آن‌که به ارائه‌ی معیارهای انتزاعی در باب معارف بپردازند.

فلسفه‌های مضاف، به عنوان نحوه‌ی نگاه درجه دوم، همواره متأخر از مضاف‌الیه خود هستند. هنر، قرن‌ها بود بدون آن‌که فلسفه‌ی هنری باشد. در عالم اسلامی، هنر، هویت خود را داشت ولی جز معدودی از دیدگاه‌های پراکنده در این باب، نظام فلسفه‌ی هنر مخصوص به خودی وجود نداشت. علم مدرن، در غرب به وجود می‌آید، اما سال‌ها بعد فلسفه‌ی علم تحقق می‌یابد. بنابراین بنیانگذاری فلسفه‌ی مضاف، برخلاف آن‌چه که بسیاری از ایرانیان گمان می‌کنند، قبل از تحقق متعلق آن، وجهی ندارد. شاید بتوان گفت اساساً فلسفه‌های



مضاف، تاحدی مربوط به زمانه‌ای هستند که مضاف‌الیه‌ها به تحقق تام نائل شده‌اند.

پس اگر قرار است علوم بومی در ایران قرار داده شوند، باید یکسره سراغ «بومی‌سازی علم» رفت و از مطالعه فلسفه‌ی علوم اجتناب ورزید؟ نه. سخن بر سر نقد دو دیدگاه افراطی و خوش‌بینانه است. خوش‌بینان دسته‌ی اول، معتقدند با مراجعه‌ی صرف به آنچه از فرهنگ بومی و از جمله مظاهر دینی می‌فهمند و با محاولات عادی، می‌توانند به آنچه «بومی‌سازی علوم و معارف» می‌پندارند، نائل شوند. محصول کار این گروه معمولاً آنچنان سطحی است که در حد تألیف برخی آیات و روایات و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، ارائه‌ی برخی فرضیه‌های خام، باقی می‌ماند. اما خوش‌بینانه امروز فعالیت آن‌ها آن قدر نقد شده است که نگارنده‌ی این سطور بیش از این در باب آن‌ها اطاله کلام ندهد.

اما گروه خوش‌بین دوم، که امروزه در دانشگاه‌ها و محافل آکادمیک نیز حضور دارند، گمان می‌برند باید «فلسفه‌ی علمی» را بنا نهاد و سپس براساس آن، علم یا معرفت را بنا کرد. این گروه، علی‌رغم رهایی از عمل‌زدگی عجولانه‌ی گروه اول، خود از تجربه‌ی تاریخی تمدن‌های بزرگ غافل‌اند. دکارت و بوعلی، دو فیلسوف بزرگ و مؤثر در عالم غربی و اسلامی هستند. اما تحقق علوم، هیچ وقت متأخر از نظریه‌های فلسفی آن‌ها نبود، بلکه علوم اسلامی و مدرن تحقق نسبی یافتند و سپس آن بزرگان به قوام معرفتی و بسط منطقی آن‌ها کمک کردند. در واقع، همواره به موازات رشد و تغییرات معارف، فلاسفه و اندیشمندان جدید ظهور می‌کردند. البته پس از ظهور این اندیشمندان بود که به نوعی شاهد بسط و فهم بهتر این معارف می‌شدیم. وجه تسمیه‌ی دنیای غرب به دنیای دکارت و کانت و دنیای امروز به نیچه و ... از این رو است که فلاسفه مدرسان حرکت تاریخی بودند که به وجود می‌آمد و نه

ایجادکننده آن.

مخلص کلام این که نقد عمل‌زدگی رایج در برخی گروه‌ها نباید منجر به این نگاه ساده‌انگارانه شود که می‌توان به راحتی فلسفه‌ی را در جایی تأسیس کرد و با استفاده از مفاهیم انتزاعی آن، مفاهیم تفصیلی بیش‌تری را در علوم و معارف بسط داد. امروزه این نگاه دکارتی-کانتی^۱، سخت نقد شده است.^۲ در مقابل، تلاش بر این است تا فلسفه با توجه به خصلت تاریخی و حیث عالم‌مند آن، به عنوان فعالیت معرفتی شود که بتواند مفاهیمی را از دل فرهنگ پذیرفته شده یک قوم، برای حل معضلات نظری و عملی آن‌ها استنباط کند. این نگاه نسبت به فلسفه، لزوماً نافی شأن مقدس فلسفه - عرفانی نیست که به دنبال بسط دیدگاه‌های حکمی انسان در نسبت با الوهیت است، فلسفه‌ای که البته ممکن است هیچ کاربرد سریعی نداشته باشد و توسط هیچ حکومتی حمایت نشود؛ حتی این نافی تأثیرگذاری یک چنان فلسفه یا عرفانی بر جامعه نیست؛ بلکه بدین معناست که برای تحقق علوم و معارف بومی، در ضمن تبیین دیدگاه‌های انتقادی فلسفه‌های مضاف موجود در باب آن علوم و معارف، هم‌چنین پرهیز از وسوسه‌ی تحقق زودرس بخشیدن به یک ابرفلسفه جامع در باب آن معرفت، باید به شأن گفتگویی و تعاملی بین معارف و فلسفه‌ها توجه کرد.

بسه عبارت بهتر در نظر نگارنده، فلسفه مضاف، باید جای خود را به گفتگوهای تعاملی بدهد. اطراف این گفتگو، همه سنت‌ها و مؤلفه‌های فرهنگی یک جامعه می‌توانند حضور داشته باشند. بی‌شک برخی از این سنت، غرب‌زدگی و تأثیرپذیری جدی فرهنگ این مرزوبوم از فرهنگ و تمدن مدرن نیز هست که باید در تعامل با سرچشمه‌های خود، مورد بازشناسی قرار گیرد. در بستر چنین گفتگوهایی، امید هست تا بتوان سخنی از جنس اندیشه شنید و البته مشروط به آن که شنید.

دو نگاه



نگاه درجه دوم به علوم، مادامی که بخواهد در

همان بستر دکارتی اندیشه باقی بماند و بستر وجودی خود را منتقح نسازد،

هم‌چنان ناتوان و بی‌رمق خواهد ماند. امروزه به تبع فرهنگ پست‌مدرن، نگاه

درجه دوم به معرفت، تا حد قابل توجهی، جای

خود را به جامعه‌شناسی معرفت داده است

پی‌نوشت



- ۱- دانشجوی دکتری فلسفه غرب
- ۲- اما آیا دیگر می‌توان آن را شناخت‌شناسی یا معرفت‌شناسی نام نهاد؟ شاید بتوان گفت پس از این ما با وجودشناسی معرفت روبه‌رو هستیم.
- ۳- دقت داریم که این سنتها، تقریباً مانند هر فیلسوف دیگر دنیای پیشامدرن، نمی‌تواند علم را جدای از وجود و در «ذهن» تصور کند، بنابراین است که ترجیح می‌دهد به علم‌ها توجه کند و نه علم.
- ۴- می‌دانیم که علوم طبیعی، به مرور امکان کیهان‌شناسی و وجودشناسی سنتی را برای فلاسفه سخت و سخت‌تر کردند. کانت تا حدود زیادی این جریان را تقویت کرد. اما علوم طبیعی این روند را ادامه دادند. به نظر می‌رسد یکی از دلایل حرکت به سمت فلسفه‌ی زبان از معرفت‌شناسی، همین امر بود: یافتن حوزه‌های مستقل از تجربه‌پذیری علوم.
- ۵- دیدگاه ویتگنشتاین در تعریف اشیا به کاربرد بیرونی آن‌ها در زندگی، منشاء تحولات فراوانی در فلسفه شد. برای نمونه می‌توان به مناظره بر سر جایگاه بین نام‌های خاص و ارجاع مستقیم، بین طایفه‌های مختلف فلسفه‌ی تحلیلی و پانسخ استرول به آن اشاره کرد (استرول، ۱۳۸۳، صص ۲۸۳-۳۳۱) به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از منتقدان امروزی در سنت تحلیلی، خواه ناخواه از ویتگنشتاین متأثرند. تابعان کواهن نیز، نگرش علم‌گرا و طبیعت‌گرای او را ادامه دادند و بی‌جویی معرفتی خالص و محض را که در کنار سایر معارف، غیر قابل نقد باشد، به محاق بردند.
- ۶- در تاریخ اروپا، تحولات همواره از قاره آغاز می‌شود. جزیره‌های پیش‌تر سنت محافظه‌کاری را در پیش می‌گیرند. زمانی که امپراتوری روم غربی توسط اروپایی‌ها نابود شد، انگلیسی‌ها در جزیره امپراتوری جدیدی به نام روم مقدس تأسیس کردند. حتی تحولات خود فلسفه‌ی تحلیلی مدیون قاره‌ای‌هاست؛ فرقه در آغاز، ویتگنشتاین در میانه!
- ۷- البته در اندیشه‌ی هایدگر مقدم و متأخر می‌تواند اما و اگر داشت، با این همه نحوه‌ی وحدت در روش تفکر او مشاهده می‌شود. برای آگاهی بیش‌تر از این امر ن.ک: (Herman: ۱۹۹۶، pp1۷۱-۱۹۰)

8- Communitarianism

- ۹- از این پس باید «معرفت‌شناسی» را نیز تا درون گویمه بدرقه کرد!
- ۱۰- وقتی می‌گوییم نگاه دکارتی-کانتی، در واقع داریم به یک گرایش مدرن اشاره می‌کنیم که ممکن است در هر دسته و مکتبی یافت شود. مثلاً ممکن است فردی خود را «افلاطون‌گرا» بداند، اما همچنان به چنین الگویی پایبند باشد.
- ۱۱- یکی از بی‌شمار نقدهای جدی که بر این طرز تلقی وارد است، نقد والزر از جامعه‌گرایان بنام است. والزر معتقد است برخلاف دیدگاه فلاسفه کلاسیک، نمی‌توان از مفاهیم نحیف یا کم‌مایه و اجمالی به مفاهیم فخیم یا پرمایه و تفصیلی رسید. بلکه فرایند معکوس است. او در این باب بر عدالت، مفهومی پرمناقبه، تمرکز دارد. برای نمونه ن.ک: (Walzer: 1994, Thick and Thin)

منابع:

- ۱- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی شرح الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، جلد سوم
- ۲- استرول، اورام، (۱۳۸۳) فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم
- 3- Rorty, Richard McKay. (2006) Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language. Charles B. Guignon. The Cambridge Companion To Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press. pp 337-357
- 4- Herman, Friedrich-Wilhelm von. (1996) Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being. Christopher Macann. Critical Heidegger. London. Routledge. pp 171-190
- 5- Walzer, Michael. (1994) Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad (Notre Dame: Notre Dame University Press