

رنالیسم و ایده آلیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری

عبدالله نصری^۱

محمد حیدری فرد^۲

چکیده

علامه جعفری در دو رویکرد متفاوت، در حیطه هستی‌شناسی به رنالیسم و در حیطه معرفت‌شناسی به نوعی ایده آلیسم معتقد است. وی در مقام هستی‌شناسی با ارائه استدلال‌هایی چند، ثبوت جهان خارج را امری مسلم انگاشته، و از این عقیده دفاع می‌نماید. البته بر استدلال‌هایی که وی در این مقام ذکر نموده می‌توان انتقاداتی داشت. در مقابل، در مقام معرفت‌شناسی، با ابداع نظریه بازیگری‌های ذهنی، تطابق عین و ذهن را امری غیر ممکن دانسته و ذهن را از حالت تماشاگری صرف خارج می‌کند؛ به عقیده وی امکان از بین بردن بازیگری‌های ذهنی به طور کامل وجود ندارد. این امر باعث می‌شود تا وی به سمت نظریه ایده‌آلیستی معرفت‌شناسانه سوق پیدا کند. وی در این مسئله تا حدودی به نظریه ایده آلیسم معرفت‌شناسانه کانت نزدیک می‌گردد، هر چند تمایزاتی نیز بین نظر او و کانت وجود دارد. نویسنده در این مقاله به تحلیل و ارزیابی هر دو رویکرد علامه جعفری پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: رنالیسم، ایده آلیسم، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، بازی‌گری‌های ذهنی

1- Nasri_m@atu.ac.ir

۱- استاد دانشگاه علامه طباطبایی (ره) (نویسنده مسئول).

Mheidari114@gmail.com

۲- دانشجوی دکترا دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۵/۲ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۸/۷

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم در حیطه معرفت‌شناسی، تقابل دو دیدگاه رئالیسم و ایده آلیسم است. امروزه رئالیسم به شاخه‌های متعددی تقسیم می‌گردد، تا آنجا که می‌توان به گونه‌های متعدد رئالیسم عرفی، علمی، خام، انتقادی، معنا شناختی، ارزش شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی و ... اشاره نمود (عارفی، ۱۳۸۲: صص ۴۸ - ۴۴). و بر اساس تعاریفی که هریک دارند، برخی از محققان را معتقد به گونه‌ای از انواع آن دانست. آنچه در مقاله حاضر مورد توجه قرار می‌گیرد، بررسی نظرات علامه جعفری بر اساس دیدگاه‌های رئالیستی هستی شناختی و معرفت شناختی است.

سؤالاتی که در این حیطه مطرح می‌گردند از این قبیل اند: آیا خارج از من و ذهنی که از آن برخوردارم، جهان واقعی و عینی وجود دارد و نمودهای ذهنی من بازتابی از این جهان اند؟ یا اینکه این تصورات ذهنی به کمک اصول و قواعد پیشینی در ذهن ساخته شده و نمی‌توان از انطباق آن‌ها با عالم خارج سخن گفت؟ عمده فلاسفه اسلامی در طول تاریخ حیات فکری خود، تابع مسلک رئالیسم، هم در حیطه واقع و هم در حیطه معرفت بوده و به عنوان مثال می‌توان فلاسفه‌ای چون کندی، فارابی، بوعلی، شیخ اشراق، خواجه نصیر الدین طوسی و ملاصدرا را واقع‌گرا و معتقد به امکان کشف واقع دانست (خسروپناه، ۱۳۸۸: ص ۲۲۸). در طرف مقابل، فلاسفه ایده آلیست در نظام فکری غرب شامل افرادی چون بارکلی، هیوم، کانت، شوپنهاور، فیخته، شلینگ، هگل و ... می‌باشند (هاملین، ۱۳۷۴: صص ۹۹ - ۶۵).

به دست دادن تعریفی از رئالیسم و ایده آلیسم هستی شناختی و معرفت شناختی امر دشواری نیست. به طور خلاصه فیلسوفان تابع مکتب رئالیسم هستی شناختی معتقداند فارغ از ذهن آدمی، عالم اشیاء عینی و واقعی وجود داشته و حتی اگر هیچ ذهنی وجود نداشته باشد، جهان خارج وجود خواهد داشت (لاندسمان، ۱۳۹۰: ص ۸۸). بر اساس این عقیده، رئالیسم معرفت شناختی شکل می‌گیرد که معتقد است، شناخت حقایق برون ذهنی امری کاملاً ممکن بوده و با ابزار آلات معرفتی که انسان از آن برخوردار است، توانایی ارتباط و فهم صحیح و مطابق با واقع برای وی فراهم است (دنسی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۰).

درست در نقطه مقابل، ایده آلیسم قرار دارد که وجود جهان خارج را به عنوان جهانی مستقل از تجربه و ادراک انسان انکار می‌نماید. «طبق این دیدگاه، جهان ساخته‌هایی از نمودها است، نه موجودی که این نمودها را پدید می‌آورد و در نتیجه به هیچ معنای مرتبگی «خارجی» نیست.» (پریچارد، ۱۳۹۳: ص ۹۹) و به تبع ایده آلیسم معرفت شناختی شکل می‌گیرد که قائل به عدم امکان شناخت جهان خارج برای ذهن است. گرچه همانند رئالیسم، ایده آلیسم نیز با تقریر هریک از فلاسفه‌ای که به آن معتقد اند، گونه‌هایی متفاوت می‌یابد،

رنالیسم و ایده آلایسم هستی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۴۷

چنانکه بین تقریر بار کلی از ایده آلایسم با تقریر کانت و هگل، اختلافات زیادی را می‌توان مشاهده نمود، با کمی تسامح، وجه مشترک همه آن‌ها را می‌توان در همان تعریفی که ارائه شد دانست. علامه جعفری، از یک سو در زمره فیلسوفان اسلامی قرار می‌گیرد که معتقد به مکتب رنالیسم هستی‌شناختی‌اند و از سوی دیگر، در کتاب «معرفت‌شناسی» و سایر کتب خود، نظریه بدیع «بازیگری‌های ذهن» را مطرح نموده و تا حدودی ذهن را از امکان دسترسی به واقع «آنگونه که هست» ناتوان دانسته و به همین خاطر از رنالیسم معرفت‌شناختی فاصله می‌گیرد.

این نظریه که اختصاص به ایشان داشته و در کتب هیچیک از فلاسفه اسلامی قبل و پس از او نمی‌توان نشانه‌هایی از آن را یافت، در خور تأمل و بررسی فراوان است. لذا در این تحقیق سعی شده تا ضمن موشکافی دقیق این نظریه، ابعاد مختلف آن مورد بررسی و نقد قرار گرفته و مبانی و نتایج آن به درستی تحلیل و تبیین گردد.

علامه جعفری و مسئله ثبوت جهان واقع

برای تحلیل و بررسی نظر علامه جعفری راجع به رنالیسم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به تفکیک، نظریات وی را یادآور می‌گردیم. بدین ترتیب که ابتدا رویکرد رنالیسم واقع‌گرایانه او را واکاوی نموده و سپس به بررسی رنالیسم معرفت‌شناسانه از دیدگاه او خواهیم پرداخت.

با توجه به بیانات علامه جعفری، می‌توان او را یک رنالیست هستی‌شناسانه دانست. وی معتقد است فارغ از اندیشنده و اندیشه او، جهان واقعی وجود داشته و نمی‌توان رویکردهای ایده‌آلیستی را در این باره پذیرفت: «واقعیت اشیا و رویدادها، صرف نظر از درک و تعقل ما وجود دارد؛ بر خلاف ایده‌آلیست‌ها که واقعیت اشیا و رویدادها را، یا معلول درک و تعقل می‌دانند، یا ملاک وجود واقعیت را درک و تعقل تلقی می‌کنند.» (جعفری، ۱۳۹۳: ص ۷۳).

وی اذعان می‌دارد که بر خلاف فیلسوفانی مانند برکلی که واقعیت اشیا «جز من» را مشروط به مدرک بودن آن‌ها دانسته‌اند، حداقل سه دلیل بر اثبات رنالیسم هستی‌شناسانه وجود دارد:

دلیل اول وحدت درک و اختلاف درک شده‌ها است؛ بدین ترتیب که مثلاً قوه بینایی ما با وجود وحدت خود و فعل خود که دیدن است، پیوسته صور گوناگونی از مبصرات را ادراک نموده و تمایزات آشکاری بین آن‌ها می‌بیند. در صورتی که این تمایزات مستند به تمایزات واقعی و خارجی نباشد، از کجا حاصل گردیده است؟ به تعبیر دیگر، کار ذهن منعکس نمودن نموده‌های خارجی است و در صورت غیر متعدد بودن این نموده‌های خارجی، کثرات آن‌ها را با توجه به وحدت قوای ادراکی چگونه می‌توان توجیه نمود؟ الا اینکه این

کثرات در متن واقعیت عینی وجود داشته باشند (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۰۲).

دلیل دوم بر اثبات واقعیت اشیا از طریق محال بودن واقعیت مردد میان خود و غیر خود است. به عنوان مثال اگر ما شیئی را از دور در یک بیابان ببینیم، ممکن است دچار این شک گردیم که آن شیء انسان است یا سنگ؟ اما این شک، تغییری در واقعیت بوجود نیآورده و فی الواقع آن شیء خارجی، یا سنگ است و یا انسان و نمی توان تردید ذهنی بوجود آمده را به مردد بودن هویت واقعی شیء خارجی نسبت داد؛ پس آنچه واقعیت دارد شیء تعین یافته واقعی در خارج است، اگرچه فهمیدن تعین خاص آن در حیطه توانایی ذهنی ما نباشد. و بالأخره دلیل سوم بر اثبات واقعیت خارجی جز من، موضع گیری‌های متفاوتی است که در شرایط گوناگون از انسان سر می زند. به عنوان مثال همه انسان‌ها در مواجهه با هوای سرد، لباس گرم می پوشند، در رویارویی با تاریکی از روشنایی استفاده می کنند، هنگام گرسنگی به دنبال غذا می روند و ... «این موضع گیری‌ها در مقابل واقعیات، بهترین دلیل ثبوت واقعیت «جز من» است. انسان می داند که واقعیات با او سر و کار دارند، خواه آن‌ها را درک کند یا نه.» (همو، ۱۳۸۹: ص ۱۰۳).

همچنین در جایی دیگر روشن ترین دلیل بر اثبات واقعیت اشیا در کارگاه هستی را شعور طبیعی انسانی و احساس اصیل صیانت از ذات در مقابل خطرات در کمین نابودی انسان می داند. به محض اینکه انسان با خطری که حیات او را تهدید می کند مواجه می گردد، بدون کمترین درنگی شروع به گلاویز شدن با عوامل خطر نموده و تا آنجا که می تواند سعی در غلبه بر آن می نماید. این پدیده ثابت می کند که عامل خطر واقعاً وجود داشته و تأثیر آن بر ما حتمی است (جعفری، ۱۳۹۳: ص ۱۳۴).

بنابراین و با توجه به استنادات آورده شده، روشن می گردد که علامه جعفری همانند سایر فلاسفه اسلامی، قائل به واقعیت و ثبوت اشیا در جهان خارج بوده و رویکردهای ایده آلیسم هستی شناسانه را نمی پذیرد.

اشکالات رویکرد علامه جعفری

اشکال اول

مطلبی که اینجا به نظر می رسد آن است که آیا اساساً برای اثبات وجود جهان خارج و رویکرد رئالیسم هستی شناسانه، می توان به دلایلی استناد کرد؟ یا آنکه باید مانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی، این مطلب را بدیهی قلمداد نموده و دلایل اقامه شده بر این امر را تنبیهی دانست؟ آیا غیر از این است که عقیده به وجود جهان خارج از من، فطری و بدیهی بوده و حتی فلاسفه ایده آلیست در مقام هستی شناسی عملاً محکوم به رویکردی رئالیستی در مواجهه با جهان خارج اند؟

آیا با وجود هوایی که آن را استنشاق می کنیم، غذایی که از آن می خوریم، مسکنی که در آن سکونت

رنالیسم و ایده آللیسم حتی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۴۹

داریم و ... شایسته است همچنان در وجود و واقعیت مطلق خارجی شک نموده و آن را انکار نماییم؟ در نتیجه باید گفت کسی که با وجود این معلومات بدیهی، واقعیت مطلق خارجی را انکار می نماید، فقط در حیطه لفظ به این کار مبادرت نموده است.

بنابراین به نظر می رسد حتی افرادی مانند «جی.ای. مور» که در صدد بوده اند با بلند کردن دست راست و چپ و اذعان به اینکه این ها دستان راست و چپ من هستند، نشان دهند واقعیتی جز من اندیشنده وجود دارد (Moore, 1962: P144). جز تفوه به بدیهیات، مطلبی اذعان ننموده اند و اساساً اقامه دلیل بر این امر نادرست است.

اشکال دوم

چنانچه اصل اثبات وجود عالم خارج را با استناد به بدیهیات نپذیرفته و استدلال های علامه جعفری را در این باره مدنظر قرار دهیم، می توان در استدلال های اول و دومی که علامه جعفری بدین منظور آورده است شک نمود. استدلال اول وی در صورتی قابل پذیرش است که ما ذهن را در مواجهه با واقعیت خطاناپذیر بدانیم و حال آنکه این امر خود نیازمند اثباتی جداگانه است، علاوه بر اینکه در ادامه خواهیم دید علامه جعفری با اتخاذ دیدگاه بازیگری های ذهنی، تا حدودی از این نظریه فاصله می گیرد.

اساساً چگونه می توان با استناد به این مطلب که چون منعکس شده های ذهنی اختلاف و تنوع دارند و این اختلاف و تنوع ناشی از خود ذهن نیست، اذعان نمود که این تصورات ذهنی از جهان خارج برگرفته شده و نشانگر واقعیت داشتن جهان خارج اند؟ چه بسا این تنوع ناشی از دخالت عوامل ذهنی باشد، نه آنکه در خارج هم تنوعی حاصل باشد؟ و ثانیاً چنانچه در خارج هم تنوعی باشد، چگونه این تنوع نمایانگر اصیل و واقعی بودن آن ها است؟ حلقه مفقوده و پل ارتباطی میان تنوع تصورات ذهنی و اصیل بودن این تصورات متنوع به همین صورت در خارج چیست؟

اشکال سوم

دلیل دوم علامه جعفری بر اثبات رنالیسم، تنها این نتیجه را می رساند که امری که مورد مشاهده من است، یک هویت تعین یافته است نه اینکه هویت مردد میان الف و ب و ... باشد. یعنی آنچه از دور توسط چشم مورد مشاهده است، امری نیست که در آن واحد ماهیات متعدد داشته باشد، بلکه دارای یک ماهیت واحد است، هر چند فهم آن بر ذهن متعذر یا متعسر باشد. به عبارتی، تردید ذهنی من نمی تواند باعث تردید در تعین واحد ماهیت مورد مشاهده من گردد. حال آنکه امکان ناپذیر بودن هویت متردد امر خارجی با واقعیت داشتن آن تفاوت دارد و نمی توان به راحتی از یکی، دیگری را نتیجه گرفت.

حتی اگر بپذیریم که آن شیئی که مورد مشاهده و ادراک ما است، یک امر تعین یافته است نه امور نامتعین،

چگونه می‌توان از این تعیین خاص، واقعیت و ثبوت خارجی آن را اثبات نمود؟

بنابراین به زعم نگارنده هرچند به طور قطعی می‌توان گفت علامه جعفری در حیطه هستی‌شناسی یک رئالیست به تمام معنی است، اما دلایلی که به منظور اثبات عقیده خود بکار برده خدشه پذیر بوده و بهتر بود ایشان هم مانند روش غالب سایر فلاسفه رئالیست، از راه اتکا به بدیهی بودن عالم خارج از ذهن، به بیان رئالیست بودن خود در عرصه هستی‌شناسی مبادرت می‌ورزید یا آنکه با تکیه به مبانی مستحکم تر از این عقیده دفاع می‌نمود. مانند روشی که شهید مطهری در این باره بکار برده و آن استفاده از خاصیت «کاشفیت از خارج علم» به منظور اثبات عالم واقع است.^۱

اکنون نوبت آن است که موضع او را در باب رئالیسم معرفت‌شناسانه جویا شویم. سؤال اساسی اینجاست که همین رویکرد رئالیستی، در قبال معرفت‌یابی از جهان واقع و خارج نیز وجود دارد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال نظریه بازیگری و تماشاگری ذهن مطرح می‌گردد.

نظریه بازیگری‌های ذهنی

به طور کلی علامه جعفری معرفت حصول یافته نزد اذهان انسانی را ترکیبی از بازیگری و تماشاگری دانسته و با استناد به جمله معروف لائوتسه فیلسوف چینی «ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازیگریم و هم تماشاگر» (۱۳۶۴: ص ۱۰۸) معتقد است علیرغم آنکه خواسته اصلی ما در تحصیل معرفت، تماشاگری محض واقعیت است، بازیگری‌های ذهنی که حاصل دخالت عوامل درون ذهنی و برون ذهنی در شناخت اشیاء هستند امکان معرفت تماشاگرانه محض را از انسان سلب می‌نمایند (۱۳۹۳: ص ۷۴).

تماشاگری ذهن در معرفت که خواسته اساسی هر انسانی است، آن است که معرفتی در ذهن حاصل آید که فارغ از دخالت عوامل درون ذاتی و برون ذاتی که بر واقعیت اضافه یا از آن کم می‌کنند، اشیاء همانگونه که هستند شناخته شده و تحت تأثیر عوامل متعدد، رنگ آمیزی نگردند؛ علیرغم این خواست درونی، مجموعه‌ای از عوامل دست در دست یکدیگر می‌دهند تا این خواست صورت پذیرفته و شناخت ناب و خالص در انسان بوجود نیاید. دخالت این عوامل در حصول شناخت را بازیگری ذهن می‌نامیم.

به منظور توضیح بیشتر نظریه بازیگری‌های ذهن ابتدا باید توجه داشته باشیم که بنابر نظر علامه جعفری، معرفت حصول یافته در ذهن آدمی حاصل تفاعل و ترابط دو منطقه «من» یا قطب ذاتی و «جزمن» یا قطب عینی اشیا است. بر اساس این دو رکن اساسی علم و معرفت است که بازیگری‌های شناختی نیز یا مستند به «من» و

۱- برای اطلاع بیشتر از این نظریه نک: شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۹-۷۲

رئالسم و ایده آلسم حقی و معرفت شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۵۱

قطب ذاتی اند یا مستند به «جزمن» و قطب عینی (جهان خارجی). البته ایشان عمده بازیگری‌ها را در حیطه اول شناخت یعنی «من» و شخصیت انسانی مطرح نموده و هنگامی که به توضیح حیطه دوم شناخت که «جزمن» است می‌پردازد جز به طور معدود، از عوامل بازیگرانه صحبت نمی‌نماید (همان، ۱۳۹۳: صص ۱۳۶-۱۷۳). به هر حال، به طور کلی عوامل نه گانه ای وجود دارند که انسان را در شناخت حاصل یافته از خارج تحت تأثیر قرار می‌دهند که به اختصار به اهم آن‌ها اشاره می‌نمایم.

عوامل بازیگرانه مؤثر بر معرفت

۱- عامل «من» یا شخصیت انسان

عامل نخست در تعیین یابی و شکل‌گیری خاص معرفت، عامل «من» یا شخصیت انسان است. تحت تأثیر عوامل گوناگونی که بر «من» انسانی غالب است، معرفت‌های حصول یافته در ذهن نیز متنوع است. برخی از این عوامل از این قبیل اند: خوش بینی‌ها و بدبینی‌ها، عقل‌گرایی و احساس‌گرایی، شتابزدگی و شکیبایی و ... «این عناصر در حوزه «من» می‌توانند به فعالیت پرداخته، علم و معرفت را خصوصاً در قلمروی واقعیات نظری و دریافتی که در علوم انسانی بسیار فراوان است، رنگ آمیزی کنند» (جعفری، ۱۳۵۹a: صص ۲۲۵-۲۲۴).

۲- منش‌های خاص انسانی

دومین عامل مؤثر بر شکل‌گیری معرفت «منش‌های خاص انسانی» است. منش به عناصر فعال حاکم بر ذهن گفته می‌شود که فعالیت‌های انسان را جهت‌دهی نموده و تعیینی خاص می‌بخشد. انواع منش‌های هنری، علمی، قضایی، نظامی و ... از این قبیل اند. تأثیر منش‌ها بر معرفت‌ها در افراد متغیر است و گاهی ممکن است آنقدر زیاد گردد که مالکیت «من» را بدست گرفته و تأثیر شایان توجهی بر تفسیر و ادراک واقعیات در «من» داشته باشد (همان).

۳- عوامل گوناگون کارگاه مغز

عوامل گوناگون کارگاه مغز سومین عامل تأثیرگذار بازیگرانه ذهنی است. یکی از بارزترین این عوامل را می‌توان تأثیرات ناخودآگاه ذهن بر قسمت خودآگاه دانست. به عنوان مثال هر بیننده‌ای با دیدن یک منظره طبیعی زیبا دچار انبساط خاطر می‌گردد، مگر شخصی که در موقعیتی خاص و در مواجهه با آن منظره طبیعی شاهد جنایتی تلخ و دردناک بوده و به عنوان مثال یکی از عزیزان خود را در آن واقعه از دست داده باشد. در این صورت تداعی صورت زیبای آن منظره همواره با تداعی تلخ آن جنایت برای او همراه بوده و ناخودآگاه ذهن او با غلبه بر خودآگاه آن، باعث تفسیر بدبینانه او از آن منظره طبیعی خوشایند می‌گردد (جعفری، ۱۳۹۳: صص ۱۳۹).

۴- حواس طبیعی پنجگانه

به عنوان چهارمین عامل، حواس طبیعی پنجگانه ما نیز با کیفیت‌های خاص و ارتباط‌های خاصی که با متعلقات مورد ادراک خود برقرار می‌نمایند، بر حصول معرفت و چگونگی آن در ما تأثیر گذارانند. مثال خاص و مشهور این امر در عمل لامسه، هنگام قرارگیری در آب‌های با درجه متفاوت سرد و داغ و ولرم است. در این مثال مواجهه قبلی حاسه و قرارگیری در موقعیت خاص قبلی بر تفسیر او از واقعیت مورد مواجهه در آن بعدی به وضوح نمایان است. در این بین هر نوع بیماری که عارض بر این حواس گردد، تأثیر بسزایی در درک واقعیت خواهد گزارد. «مثلاً اگر کسی به بیماری یکرنگ بینی مبتلا شود، همه رنگ‌های اشیا را که چشم در حالت طبیعی با دخالت نور دریافت می‌کند، بیش از یک رنگ نخواهد دید.» (همو، ۱۳۹۳: ص ۱۴۳).

۵- ابزارهای متعدد آزمایشگاهی

عامل بعدی، ابزارهایی متعددی اند که در محیط آزمایشگاه به منظور گسترش و تعمیق معارف انسانی اختراع گردیده و از آن‌ها به طور روزافزونی استفاده می‌گردد. به عنوان مثال میکروسکوپ و تلسکوپ گرچه به منظور بزرگنمایی آنچه که بوسیله چشم عادی قابل رؤیت نیست ساخته شده و در کشف ابعاد بسیار ریز یا غول پیکر جهان، بسیار کاربردی و مفید اند اما هر اندازه هم دقیق ساخته شده باشند، کیفیت اجزاء، آینه‌ها و سایر موادی که در ساخت این وسایل از آن‌ها استفاده شده، تأثیر خود را در معرفت حصول یافته از این دستگاه‌ها بر ما گذاشته و خلوص واقعی آن معرفت، بدان معنی که واقعاً نمایانگر واقع، همانگونه که هست باشد، مورد تردید است.

مثال واضح دیگری از این امر، اطلاع یابی از حرارت موجود در اتاق بوسیله دماسنج است. می‌دانیم که دماسنج‌ها به دو نوع الکلی و جیوه‌ای قابل تقسیم‌اند و درجه بندی‌های صفر تا صد قرار گرفته بر روی آن‌ها با توجه به میزان واکنشی است که الکل یا جیوه در برابر حرارت و برودت از خود نشان داده و منبسط یا منقبض می‌گردد. حال اگر وسیله مورد اندازه‌گیری در سنجش حرارت یا برودت به جای دماسنج، فرش، شیشه، ظروف سفالی، چوب، سیمان یا هر عامل دیگری باشد، با لمس هریک، میزان حرارت موجود در اتاق به گونه متفاوت با دیگری حس خواهد شد.

این امر بدان خاطر است که:

«هر موجودی اگر در جریان وسیله علم و معرفت قرار بگیرد، کیفیت و خاصیت خود را هم به آنچه ارائه می‌دهد، کم و بیش آمیخته می‌کند، و شما از نظر علمی نمی‌توانید در ارائه واقعیات، هیچیک از آن موجودات را که به عنوان وسیله اطلاع یافتن از حرارت، استفاده کرده اید، بر دیگری ترجیح دهید.» (جعفری، ۱۳۵۹a: ص ۲۲۷).

رأیسم و ایده رأیسم حتمی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۵۳

عوامل دیگری که بر شکل‌گیری خاص معرفت بر ذهن تأثیر گذارند شامل مواردی همچون روش‌ها و هدف‌گیری‌های متنوع در شناخت و همچنین موقعیت‌های متنوع واقعیت‌ها هستند که به منظور جلوگیری از اطاله کلام به توضیح آن‌ها نمی‌پردازیم.

همه عوامل گفته شده ذهن را از ساحت عالی تماشاگرانه به حالت بازیگرانه تنزل داده و خلوص و ناب بودن معرفت حصول یافته از جهان واقع را از بین می‌برند. در تمثیلی جالب، علامه جعفری معرفتی که نزد ذهن و در گذر از عوامل متعدد پیش گفته حاصل می‌گردد را به رودخانه‌ای تشبیه می‌کند که در گذر از جنگلی انبوه تحت تأثیر خاک و گیاهان و عوامل متعدد دیگر، رنگ و طعم و بوی واقعی خود را از دست داده و آنگاه از جنگل خارج می‌گردد (۱۳۹۳: ص ۱۰۲).

با این توصیف نباید علامه جعفری را یک رئالیست معرفت‌شناسانه برشمرده و در مقابل، نظریه بازیگری‌های ذهنی او را مؤیدی بر این مطلب دانست که وی دسترسی به متن واقعیت را آنگونه که هست بر انسان متعذر می‌داند.

علامه جعفری خود متوجه این اشکال بوده و بنابراین در مواضع متعدد از راه‌های از بین بردن بازیگری‌های ذهنی سخن گفته است. اما نکته این جاست که آیا به نظر وی، این توانایی برای انسان وجود دارد که بازیگری‌های ذهنی را به حد صفر رسانده و ذهن را به طور کلی از آن‌ها خالص نموده تا به مرحله تماشاگری صرف برسد؟ یا اینکه این آرزو جامه عمل نخواهد پوشید؟

امکان کاهش بازیگری‌های ذهنی

علامه جعفری در یک موضع ابتدا اذعان می‌کند که: «راه از بین بردن یا تقلیل بازیگری ناشی از جبر طبیعت عبارت است از بکار انداختن عوامل ذهنی و مراعات اصول درست اندیشیدن و تنظیم حواس طبیعی و تصحیح بهره برداری از تماس با اشیا از موضع‌گیری‌های گوناگون» (۱۳۵۹ب: ص ۱۷۴).

در اینجا آنچه که از متن عبارت علامه جعفری بر می‌آید آن است که عوامل نامبرد شده می‌توانند بازیگری ذهن را از بین ببرند یا اینکه تقلیل دهند. اما با دقت در عبارات بعدی علامه جعفری نمایان می‌گردد که امکان از بین رفتن عوامل نامبرده شده به طور کلی وجود نداشته و تنها می‌توان به تقلیل آن‌ها دلخوش بود (همان: ص ۱۷۵).

عوامل دیگری که در تقلیل بازیگری‌ها بکار می‌روند عبارت‌اند از افزایش معلومات در رابطه با موضوع مورد تحقیق، به کار انداختن فعالیت تجریدی صحیح در مغز، تنظیم قطب عینی اشیا در موارد گوناگون، مانند

مطالعه آهن در سرما، هنگام ذوب، هنگام زنگ زدگی و پوسیدگی و... و همچنین تنظیم قطب ناظر مانند دیدن اجسام از نزدیک و دور و... (جعفری، ۱۳۹۳: ص ۷۷-۷۸).

به اذعان خود علامه جعفری هر چند نمی‌توان انکار نمود که عوامل نامبرده شده در تقلیل بازیگری‌های ذهنی مؤثر اند، اما این نکته را نیز نمی‌توان انکار نمود که به هیچ روی امکان از بین بردن این عوامل وجود ندارد. این بیان می‌تواند ما را دچار این یأس و ناامیدی سازد که هیچگاه توانایی دسترسی به متن واقعیت آنگونه که هست وجود ندارد. با این حال عده‌ای اذعان می‌نمایند که چه بسا با پیشرفت تدریجی در علوم، از امکان بازیگری‌ها به تدریج کاسته شده تا جاییکه بتوانیم به معرفت تماشاگرانه محض برسیم.

اما علامه جعفری منکر این امر گردیده و بدلیل آنکه افزایش علوم بشری را از راه وحی یا علم حضوری نمی‌داند (که عوامل بازیگرانه در آن‌ها تأثیر نمی‌گذارند)، این پیشرفت را عامل از بین برنده بازیگری‌های ذهنی نمی‌داند. به تعبیری هر اندازه علوم و معارف ما درباره واقعیات افزوده گردد، باز هم از تأثیر عوامل بازیگرانه مصون نمانده و افزایشی بازیگرانه بر علم حصول یافته از بازیگری، ما را به ساحت تماشاگری راه نخواهد داد (۱۳۹۳: ص ۱۷۳).

در قالب یک تمثیل می‌توان این قضیه را مجسم ساخت و آن اینکه هنگامی که ما به یک پنهان‌داری سه پره نگاه می‌کنیم، بدلیل حرکت بسیار زیاد پره‌ها، آن‌ها را به صورت یک دایره واحد دیده و این سرعت زیاد مانع آن است که توانایی تشخیص سه پره را به صورت تفکیک شده از یکدیگر داشته و نهایتاً اذعان نماییم که آنچه مقابل ما است دایره‌ای واحد است. «به قول بعضی از صاحب‌نظران: حس مشترک ما از تفکیک نقاط عبور پره‌های پنهان‌داری ناتوان است» (همان). حال هر چقدر علم ما درباره واقعیت پنهان و اجزای تشکیل دهنده آن که عبارت از سه پره جداگانه و موتوری با قابلیت چرخش سریع و... است افزایش یابد، تأثیری در بازیگری ذهنی ناشی از ناتوانی در دیدن واقعیت‌های مجزای پره‌های جداگانه از یکدیگر در حال چرخش سریع بر حول یک محور نخواهد گزارد. یعنی هر بار ما پنهان‌داری را روشن نماییم علیرغم علم قبلی، باز آن را به صورت یک دایره حقیقی واحد خواهیم دید. به همین میزان در بسیاری دیگر از علوم حصولی که برای ذهن بوجود می‌آید علیرغم افزایش معلومات، جبراً در دام برخی از بازیگری‌های ذهنی هستیم که توانایی گریز از آن‌ها را نداریم.

اعتماد به معرفت‌های بازیگرانه؛ آری یا خیر؟

یأس نظری از شناخت وقایع فی‌نفسه بنابر نظر علامه جعفری، نباید به یأس عملی منتهی شده و ما را از ادامه زندگی باز دارد. از یک سو به دلیل آنکه همه انسان‌ها در سیستم معرفت‌یابی خود، مقهور عوامل بازیگرانه ذهنی اند، ادراکات بدست آمده از جهان خارج توسط آن‌ها ارزشمند است، به دلیل آن که بین الاذهانی بوده

رنالیسم و ایده آللیسم حتمی و معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۵۵

و همه در آن‌ها توافق دارند! و از سوی دیگر پذیرش این امر که همه انسان‌ها بازیگرانه به عالم هستی نگاه می‌کنند، ما را قادر می‌سازد تا با استفاده از همین معرفت‌های بازیگرانه، دست به وضع اصول و قوانین مشترکی بزنیم تا از پرتو آن‌ها زندگی ما در دو بعد علمی و عملی دچار خدشه نگریده و همچنان ادامه یابد (جعفری، ۱۳۵۹ب: ص ۱۷۶).

در اینجا به وضوح، به دو عامل، که نقش اساسی در پذیرش معرفت‌های حاصل از بازیگری دارند و موجب ارزشمندی آن‌ها می‌گردند پی می‌بریم، اولی اشتراک این عقاید بین همه انسان‌ها یا به تعبیری بین الازدهانی بودن است و دومی کارکرد مفید در زندگی عملی و سوددهی آن‌ها است (جعفری، ۱۳۹۳، ۷۸). به عبارتی اگر برای شخصی سؤالی بوجود آید و آن اینکه در این صورت که از بازیگری‌های ذهنی چاره‌ای نیست، پس علوم و معارف ما چه ارزشی دارند؟ عمومیت و فایده‌مندی در پاسخ به او مطرح می‌گردند.

بنابراین با توجه به استنادات ارائه شده، پیشروی علامه جعفری به سمت ایده‌الیسم معرفت‌شناسی و زاویه گرفتن وی از رئالیسم معرفت‌شناسی واضح می‌گردد. در واقع علامه بدون اینکه خود بخواهد، با اذعان به نظریه بازیگری‌های ذهنی، از رئالیسم واقع‌نمایی که فلاسفه اسلامی در حیطه معرفت‌شناسی به آن معتقد اند فاصله گرفته است. اکنون، قبل از آنکه به اشکالات وارد بر نظریه ایشان بپردازیم، نتایج و تبعات نظریه ایده‌الیسم معرفت‌شناسانه را بررسی می‌نماییم.

تبعات اعتقاد به نظریه ایده‌الیسم معرفت‌شناسانه

۱- اولین نتیجه اذعان به نظریه ایده‌الیسم در حیطه معرفت‌شناسی آن است که ارتباط میان داده‌های ذهنی و آنچه واقعیت خارجی دارد از بین می‌رود. اساساً دغدغه همه فلاسفه اسلامی در بحث وجود ذهنی آن بوده تا میان ماهیت خارجی و ذهنی نوعی این همانی برقرار نموده و با اذعان به این مطلب که ماهیت تعیین یافته خارجی، بعینه به ذهن انتقال می‌یابد، ارزش علم و ادراکات ذهنی را با مطرح نمودن مسئله مطالبقت اثبات نمایند.

۲- دومین نتیجه این نظریه آن است که اساساً انسان به یک نوع خودتنهاگروی دچار خواهد شد. زیرا اگر امکان دسترسی به واقعیت خارج بر ذهن متعذر یا مسدود باشد، چگونه می‌توان امید داشت در همه صحنه‌ها و مواقعی که ما در کی از جهان خارج داریم، به تصویر برداشتی واقعی از جهان خارج دست یافته و بر اساس آن برداشت، عکس‌العمل مناسب بروز داده‌ایم؟ محصور شدن در دام ذهنیات خود بافته و منقطع از خارج عبارتی دیگر از این مسئله است.

۳- بروز یک نوع شکاکیت نسبت به همه علوم و معارف اکتسابی و یأس نظری از شناخت حقایق مشکل بعدی است که رخ می‌نماید. برآستی اگر ذهن امکان واقع‌یابی نداشته باشد، به کدامیک از معارف اکتسابی خود می‌تواند اعتماد کند؟ اگر ذهن در ارتباط خود با جهان خارج مقرون به صواب نیست، پس هیچیک از معارف اکتسابی او از زمانی که قادر بر درک جهان پیرامون شده، قابل اعتماد نیست.

۴- عدم امکان مفاهمه و گفتگوی منطقی و مسدود شدن راه علم آموزی از دیگر تبعات اذعان به نظریه ایده‌الیزم معرفت‌شناسی است. به عنوان مثال هنگامی که من مشغول خواندن یک کتاب هستم یا اینکه به صدای گوینده‌ای گوش فرا می‌دهم، هیچ تضمینی بر آن نیست که دقیقاً مقصود گوینده یا نویسنده را درک کرده باشم، زیرا بر اساس این نظریه میان آنچه گوینده یا نویسنده می‌گوید و میان آنچه من درک می‌کنم دیواری از «عدم واقع‌نمایی» حائل است.

اشکالات نظریه بازیگری‌های ذهنی

پس از آنکه به اختصار از تبعات نظریه ایده‌الیزم معرفت‌شناسی که علامه جعفری آن را در قالب نظریه بازیگری‌های ذهنی مطرح می‌کند سخن رانندیم، نوبت آن است که اشکالات وارد بر نظریه ایشان را مطرح نماییم.

۱- اشکال اول

اشکال اول در آنجا رخ می‌نماید که علامه جعفری اذعان می‌کند که معرفت‌های بازیگرانه به دلیل آنکه از راه وحی یا علوم حضوری گسترش نمی‌یابند، هیچ وقت گسترش کمی آن‌ها منجر به باور پذیری بیشتر آن‌ها نخواهد شد. گویا به طور ضمنی ایشان پذیرفته است که اگر علوم و معارف بشری از طریق وحی یا علوم حضوری گسترش می‌یافت، راهی برای از بین بردن بازیگری‌های ذهنی پیدا می‌شد.

در حالیکه در این خصوص می‌توان گفت، هنگامی که وحی از جانب خدا بر قلب پیامبر افاضه می‌گردد و نیز هنگامیکه از جانب پیامبر به مردم منتقل می‌گردد، خطا و اشتباهی در آن راه ندارد، اما هنگامیکه مورد بهره‌برداری مردم قرار می‌گیرد، امکان هرگونه سوء برداشت و تفسیر به رأی از آن وجود دارد. بنابراین آنچه ما از وحی می‌فهمیم نیز امکان خطا پذیری دارد. اساساً با قائل شدن به نظریه بازیگری‌ها، ما نمی‌توانیم به متن وحی آنچنانکه هست، دسترسی داشته باشیم.

همچنین در خصوص علوم حضوری نیز می‌توان به خطا اذعان نمود. به عنوان مثال احساس درد که یکی از مصادیق علوم حضوری است، گاهی اوقات خطا پذیر است و آن اینکه گاهی شخصی که پا ندارد احساس می‌کند که پاشنه پایش درد می‌کند. در این صورت چگونه و با چه ملاکی می‌توان خطا بودن این علم را اثبات

رأییم و ایده سلیم حتی و معرفت شناختی از دیدگاه علامه جعفری ۵۷

نمود؟ آیا این امر با استناد به علوم حصولی ممکن است؟ پس با فرض پذیرش اینکه علوم ما از راه حضوری هم گسترش یابند، نمی توان تضمین قطعی برای خطا ناپذیری علوم به دست داد. همچنین در شهود های عرفانی نیز که نوعی از علوم حضوری شناخته می گردند، امکان شهود خطا و تفسیر اشتباه از شهود راستین تحت تأثیر عوامل بازیگرانه وجود دارد.

علامه جعفری پاسخی به این اشکالات نداده است.

۲- اشکال دوم

دومین اشکالی که بر نظریه بازیگری ها وارد است آن است که ایشان هنگامی که می خواهند راهی برای اعتماد به معرفت های ناشی از بازیگری بیابند ادعان می کنند که به دلیل آنکه همه اذهان تحت تأثیر عوامل بازیگرانه اند و یک نوع توافق و هماهنگی بین اذهان در معرفت های حصول یافته از بازیگری وجود دارد، می توان به معارف حصول یافته از بازیگری اعتماد نمود.

اشکال این نظر آن است که ما از کجا می دانیم که هر ذهنی دقیقاً تحت تأثیر کدامیک از عوامل بازیگرانه قرار گرفته است؟ ممکن است یک شخص بیشتر تحت تأثیر احساسات و عواطف باشد و دیگری بیشتر تحت تأثیر بینش ها و نگرش های خاص ذهنی و دیگری ... بنابراین تصورات و تصدیقاتی که در ذهن جای گرفته اند، به دلیل گذر از لایه های متفاوت بازیگری، تصورات و تصدیقات متفاوتی خواهند بود و این توافق ادعایی در ادراک امور مورد تردید جدی قرار می گیرد.

۳- اشکال سوم

اشکالی سومی که بر نظریه عمومیت وارد است آن است که اساساً دغدغه انسان را در بحث معرفت شناسی نادیده می انگارد. آیا ما هنگام معرفت یابی به اشیاء، می خواهیم آن ها را آنگونه که هستند بشناسیم؟ یا آنکه به دنبال یک توافق عمومی هر چند نادرست در رابطه با تبیین جهان ایم تا بتوانیم عطش سوزان خود در معرفت واقع را بدین وسیله خاموش نماییم؟ آنچه در طول تاریخ حیات فلسفی همه اندیشمندان مورد توجه بوده، آن بوده که بتوانند معرفتی از واقع داشته باشند که دقیقاً مطابق واقع باشد و صرف اتکا بر این مسئله که همه انسان ها بازیگرانه به عالم هستی نگاه می کنند و تفاسیر بازیگرانه از آن دارند، این عطش و خواست درونی در فهم واقعیت را نادیده گرفته و تلاش همه فیلسوفان برای ارائه راه های مبتنی بر تطابق عین و ذهن را بیهوده می انگارد.

۴- اشکال چهارم

همچنین اشکالی دیگر بر ملاک فایده مندی وارد است و آن این است که علامه جعفری، ملاک ارزشگذاری علوم را از تبیین صحیح واقعیات، به کارکردهای مفید آن ها کاهش داده و بدین وسیله معارف

حاصل یافته از کانال بازیگری‌های ذهنی را بدلیل آنکه مفید فایده است، مورد قبول و پذیرش می‌داند. سؤالی که در این جا بوجود می‌آید آن است که آیا آنچه می‌تواند ارزش یک گزاره علمی و یا تصور ذهنی را نمایانگر سازد صرفاً کارکرد و بازدهی عملی آن است؟ هر چند که بر اساس تبیینی اشتباه از واقعیت باشد؟ یا آنکه زمانی از ارزش یک گزاره علمی می‌توان سخن گفت که مطابق با واقع بوده و در نتیجه حقیقت داشته باشد؟

در این صورت نظریه علامه جعفری چه تفاوتی با نظریه اندیشمندانی چون ویلیام جیمز و برگسون دارد که حقیقت را به معنی سودمندی در حیات انسان‌ها تعریف می‌نمایند؟ (فولکیه، ۱۳۶۶: ص ۳۵۷). گرچه تفاوت ظریفی در این بین موجود است و آن اینکه امثال ویلیام جیمز از هر گونه اندیشه انطباق با واقع در مقام تعریف حقیقت اعراض نموده و به طور کلی سودمندی و کارایی را در تعریف آن جایگزین می‌نمایند و در طرف مقابل علامه جعفری، تغییری در تعریف حقیقت نداده و همان ملاک انطباق با واقع را معتبر می‌داند، اما به دلیل متعذر یا متعسر بودن این امکان، به دلیل بازیگری ذهن، نه در تعریف حقیقت، بلکه در مقام عمل اکتفا به سودمندی را کافی می‌داند. نتیجه هر دو یکی است.

۵ اشکال پنجم

اشکالی دیگر آنکه اگر اساساً هر گونه حکم ذهنی ما بازیگرانه صورت گرفته و از حاق واقعیت فاصله دارد، چگونه می‌توان خود نظریه بازیگری‌های ذهنی علامه را درست و مطابق واقع دانسته و به آن اذعان نمود؟ غیر از اینکه گفت این نظریه نیز، تابع بازیگری‌های ذهنی علامه بوجود آمده و بنابراین نمی‌توان به صحت آن اذعان نمود. به عبارتی، در صورت اذعان به نظریه بازیگری‌های ذهنی، اعتبار خود نظریه از بین خواهد رفت.

به بیان دیگر به دلیل آنکه هر شخصی تحت تأثیر بازیگری‌های ذهنی است، هر نظریه علمی که ابراز می‌دارد نیز در گذر از این بازیگری‌ها، رنگ واقع‌نمایی را از دست داده و از آن فاصله می‌گیرد. حال به سراغ خود نظریه بازیگری‌ها می‌آییم. به چه دلیل باید معتقد شد عواملی که علامه جعفری آن‌ها را جزو عوامل بازیگرانه می‌داند، تحت تأثیر بازیگری‌های ذهنی خود او نیست؟ همچنین از کجا معلوم من که تحت تأثیر بازیگری‌های ذهنی خود هستم، نظریه بازیگری‌های ذهنی را خوب فهمیده باشم؟ و سؤالات بی‌پایان از این دست. بنابراین نظریه بازیگری‌های ذهنی یک نظریه خود متناقض بوده و با اذعان به آن، اعتبار خود نظریه از بین خواهد رفت.

نکته دیگری که در اینجا به نظر می‌رسد آن است که علامه جعفری با اذعان به نظریه بازیگری‌های ذهنی،

رناليسم و ايدۀ آليسم حسي و معرفت شناختي از ديگاه علامه جعفري ۵۹

تا حدودی به نظريه ايدۀ آليستی کانت در باب معرفت به جهان خارج نزدیک گردیده است. به منظور بیان تقارب دیدگاه علامه جعفري با کانت ابتدا به طور خلاصه به نظريه کانت در این باب اشاره نموده و آنگاه هر دو نظر را با یکدیگر مقایسه می نمایم.

نظريه ايدۀ آليستی کانت

برای پی بردن به اندیشه کانت در حیطه ايدۀ آليسم و رناليسم باید ابتدا از نظريه خاصی که وی در باب شناخت دارد شروع نمود. کانت کارکرد قوه شناخت انسان را در دو حیطه حس و فاهمه دانسته و برای هریک از این قوا، عناصر پیشینی بر می شمارد. عناصر پیشینی حس، زمان و مکان اند و عناصر پیشینی فاهمه دوازده مقوله وحدت، کثرت، تمامیت، واقعیت، سلب، حصر، جوهر، و ... اند که به ترتیب در چهار دسته کمیت، کیفیت، نسبت و جهت قرار می گیرند (هارتناک، ۱۳۹۴: ص ۴۷).

به نظر کانت گرچه شناخت با ادراکات حسی و تجربی آغاز می گردد، تا این شناخت توسط شهودهای پیشینی زمان و مکان و سپس مقولات پیشینی فاهمه صورت بندی نگردد، هیچگونه شناختی پدید نمی آید. بدین ترتیب برای آنکه توانایی ادراک و شناخت داشته باشیم، ابتدا باید اعیان توسط قوه حس ما مورد شهود قرار گیرند یعنی زمان مند و مکان مند گردند و سپس توسط فاهمه، وحدت بخشی شده و ضمن قرارگیری در دسته یا مقوله متناظر با خود، بر علوم و معارف ما بیفزایند (kant, 1997: p 51).

نکته مهم آنکه هنگامیکه ما قالب های مکان و زمان را پیشینی دانسته و جزء ساختار ذهن می دانیم، نمی توانیم از وجود زمان و مکان، در عالم خارج از ذهن خود سخن بگوییم:

«طبق نظر او زمان و مکان نه جواهر مستقل و فی نفسه اند و نه امور نسبی ای که روابط موجود بین اعیان و اشیای واقعی را نشان می دهند؛ بلکه در نظر او زمان و مکان دو شهود محض هستند. محض بودن آنها بدین معنی است که پیشینی بوده و از تجربه حسی مأخوذ نیستند و شهود بودن آنها بدین معنی است که آگاهی ما به آنها بی واسطه و غیر مفهومی است.» (سعادت، ۱۳۹۴: ص ۷۲).

در رویکرد رنالستی به واقع، ماهیت اشیاء همانگونه که در خارج هستند به ذهن راه می یابند و ذهن خود را مطابق واقع می نماید، اما در رویکرد اید آليستی کانت، عین خود را مطابق ذهن نموده و اشیاء فی نفسه مجهولاتی می گردند که صرفاً به عنوان یک اصل می توان از آنها سخن گفت، بدون آنکه ماهیت واقعی آنها معلوم و سخن گفتنی باشد (kant, 1992: p 175).

کانت در برخی موارد تصریح به وجود داشتن اشیای فی نفسه می کند و می گوید: «من حقیقتاً ادعان می

۶۰ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹

کنم که در خارج از ما اجسام و اشیایی وجود دارند که گرچه نمی‌دانیم فی‌نفسه چه چیزی هستند، اما آن‌ها را از طریق تأثیراتشان بر حساسیت خود می‌شناسیم» (۱۳۷۰: ص ۱۲۶). همچنین این تصریح به وجود داشتن اشیای فی‌نفسه به عباراتی دیگر در کتب دیگر او مشهود است.^۱

اما از سوی دیگر اذعان می‌دارد:

«همه آنچه که به تجربه ما در می‌آید برای ما چیزی جز نموده‌ها نیست، یعنی تمثلات محض اند، آنگونه که متمثل می‌شوند، یعنی همچون موجودات ممتد یا مجموعه‌هایی از تغییرات، خارج از اندیشه‌های ما از وجود قائم به ذات برخوردار نیستند» (Kant, 1997: p 519).

به این معنی، نموده‌های ذهنی ما چنان با شهودات حسی مکان و زمان آمیخته‌اند که اساساً حکم به وجود آن‌ها در خارج، بدلیل عدم همراهی زمان و مکان با آن‌ها ممتنع است.

به بیان دیگر، ما تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم امری موجود است که صورت‌های حاسه زمانی و مکانی را به خود گرفته و همچنین تحت مقولات دوازده گانه فاهمه قرار گرفته باشد. حال آنکه همه این مفاهیم پیشینی بوده و به طور واضح یکی از این مقولات که «وجود» نام دارد، تنها در ذهن بر اشیاء قابل حمل است، با این حال، چگونه می‌توانیم اذعان نماییم اشیاء فی‌نفسه و خارج از ما که نه مقولات حاسه و نه مقوله وجود ذهنی بر آن‌ها حمل می‌گردد، اساساً وجود دارند؟

بنابراین با توجه به مواضع کانت می‌توان گفت عینیت به معنای کانتی و استعلایی آن، متفاوت با عینیتی است که در عرف شناخته می‌گردد. عینیت عرفی مشیر به اشیایی است که مستقل از فاعل و سوژه شناسا وجود دارند، اما عینیت کانتی به نظر بیش از آنکه خارجی باشد، ذهنی است. به اذعان برخی کانت پژوهان:

«بر خلاف برخی از تصریح‌های کانت، اصلاً نمی‌توان اشیاء فی‌نفسه را موجود دانست. این انتقاد سخن حقی است که از یاکوبی گرفته تا استراوسن بر آن تأکید کرده‌اند؛ زیرا اطلاق مقوله وجود به اشیای فی‌نفسه به معنی به کار بردن مقولات پیشینی فاهمه در مورد چیزی است که صور حساسیت را نپذیرفته و زمانمند و مکانمند نیست.» (سعادت، ۱۳۹۴: ص ۱۳۵).

۱- برای مطالعه بیشتر نک: Kant, Critique A, p 359, 494

مقایسه نظریه علامه جعفری با کانت

از یک سو کانت نه می‌تواند رئالیست هستی‌شناسانه باشد (به دلیل ذهنی دانستن مقوله وجود و مجهول دانستن اشیاء واقعی و فی‌نفسه) و از سوی دیگر به دلیل ترکیب بندی صور ذهنی با مقولات، نمی‌تواند رئالیست معرفت‌شناسانه باشد، پس در ایده آلیست بودن او در هر دو حیطة شکی نیست.

در مقابل علامه جعفری در مقام هستی‌شناسی رئالیست است، اما در مقام معرفت‌شناسی با نظریه بازیگری های ذهنی به سمت ایده آلیسم پیشروی نموده است. گرچه تفاوتی میان کانت و علامه جعفری در این باره مشهود است و آن اینکه علامه جعفری هر چند ذهن را مقهور عوامل بازیگرانه می‌داند اما از امکان کاهش آن ها سخن می‌گوید و در مقابل کانت به هیچ روی هیچ ذهنی را بدون چارچوب های مقولات دوازده گانه مصیب به معرفت ندانسته و به تعبیری ذهن را اسیر و زندانی این مقولات می‌داند. به تعبیری می‌توان گفت سیستم معرفت یابی که کانت ارائه می‌دهد تقریری قوی از ایده آلیسم و سیستم معرفت یابی علامه جعفری تقریری ضعیف از ایده آلیسم است.

نتایج مقاله

علامه جعفری بنابر تصریحاتی که از او نقل شد در مقام هستی‌شناسی مانند سایر فلاسفه رئالیست، به ثبوت جهان واقع فی‌نفسه اذعان داشته و علاوه بر آنکه دلایل ایده آلیست‌ها را در این زمینه نفی می‌نماید، خود دلایل اثباتی بر ثبوت جهان واقع خارج از ذهن می‌آورد. بنابراین قطعاً موضعی رئالیستی در باب هستی‌شناسی دارد.

اما این امر هنگامی که او سعی بر شناسایی جهان خارج دارد اتفاق نیفتاده و با اذعان به نظریه بازیگری‌های ذهنی و عدم توانایی از بین بردن این بازیگری‌ها به طور کامل، در همان مسیر ایده آلیسمی که کانت افتاده بود، می‌غلطد، با این تفاوت که ایده آلیسم کانتی بسیار پررنگ، واضح و متمایز است، اما ایده آلیسم علامه جعفری به آن شدت نیست، زیرا وی قائل به امکان کاهش و تقلیل بازیگری‌ها بوده و به مانند کانت تمایز نمود و بود را به آن اندازه نمی‌داند که به هیچ روی قابل تطبیق بر یکدیگر نباشند.

هر چند ممکن است بگوییم این تقلیل تا اندازه ای پیش می‌رود که تفاوت‌های میان ذهن و عین را بسیار اندک می‌کند، اما به هر حال میان این نظریه، با نظریه تطابق ماهوی صورت عینی و ذهنی که سایر فلاسفه اسلامی در بحث وجود ذهنی به آن اعتقاد دارند تفاوت وجود داشته و بنابراین نمی‌توان علامه جعفری را در

۶۲ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹

زمره فیلسوفان رئالیست معرفت‌گرا نام برد.

بنابراین دو امر قطعی است یکی آنکه کانت مسلماً در حیطه معرفت‌شناسی ایده آلیست است و دوم اینکه علامه جعفری محققاً در مقام هستی‌شناسی رئالیست است. اما یک امر دیگر را نه با قطعیت، بلکه با ظن قریب به یقین می‌توان اذعان نمود و آن ایده آلیست بودن علامه جعفری در مقام معرفت‌شناسی است.



رناليسم وايده آليسم حتمی و معرفت شناختی از ديگاه علامه جعفری ۶۳

کتابشناسی

پریچارد، دانکن. (۱۳۹۳). **چیستی معرفت**. مترجم: یاسر خوشنویس، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جانانان، دنسی. (۱۳۸۲). اصطلاحات. **فصلنامه علمی پژوهشی ذهن**، دوره ۴، شماره ۱۴
جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۹۳). **مجموعه آثار ۴ (معرفت شناسی)**. تدوین و تنظیم: عبدالله نصری، چاپ
اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

همو. (۱۳۸۹). **مولوی و جهان بینی‌ها**. چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

همو. (۱۳۵۹۵). **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. جلد ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

همو. (۱۳۵۹۵). **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. جلد پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

همو. (۱۳۶۴). **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**. جلد هفتم، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خسرویناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). **نظام معرفت شناسی صدرایی**. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی.

رابرت سی سالمون و ... (۱۳۹۵). **تاریخ فلسفه غرب (راتلج) (عصر ایده آلیسم آلمانی)**. جلد ۶، ترجمه سید
مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

سعادت‌تی خمسه، اسماعیل. (۱۳۹۴). **معرفت شناسی و نفس شناسی کانت**. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و
اندیشه اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸). **اصول فلسفه و روش رنالیسم**. جلد اول، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری،
چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.

عارفی، عباس. (۱۳۸۲). **معرفت و گونه‌های رنالیسم**. فصلنامه علمی پژوهشی ذهن، شماره ۱۴

فولکیه، پل. (۱۳۶۶). **فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه**. ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۰). **تمهیدات**. ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لاندسمان، چارلز. (۱۳۹۰). **درآمدی بر معرفت شناسی**. مترجم: مهدی مطهری، چاپ اول، قم: دفتر نشر معارف.

هارت‌ناک، یوستوس. (۱۳۹۴). **نظریه معرفت در فلسفه کانت**. ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ چهارم، تهران:
انتشارات هرمس.

هاملین، دیوید. (۱۳۷۴). **تاریخ معرفت شناسی**. مترجم: شاپور اعتماد، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.

Kant, Immanuel. (1997). **Critique of pure reason**, tr. By ppaul Guyer and Allen wood, Cambridge univ, press

Kant, Immanuel. (1992). **opus postumum**, tr. By Eckant Forster and machale Rosen, Cambridge, Cambridge Univ, press

۶۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹

Moore, G.E..(1962). **Philosophical papers**, new york: Collier Books

