



The Ups and Downs of Object and Subject in the Cycles of Knowledge

Alireza ShojaeeZand  / An associate professor, Dept. of sociology, Tarbiat Modares University

Received: 2024/11/21 - Accepted: 2025/05/13

shojaeez@modares.ac.ir

Abstract

This article makes no claim to originality -neither in terms of content or thesis, nor in proposing a new scientific curiosity or addressing a pressing issue. Rather, it attempts to rearticulate the clear and established principles of one branch of knowledge (namely philosophy) in a simple and minimal wording for the benefit of another branch (namely sociology), which typically lacks such foundations and only engages with them out of necessity or practical demand. This effort is pursued through a periodization and review of epistemological developments, framed around one of the most significant dualities in this field, i.e. object and subject. By tracing their often divergent ups and downs, the article offers a brief account of the major schools of thought and theories, along with a concise comparative analysis. The outcomes can assist sociology and other branches of the humanities in engaging with specialized epistemological debates more thoughtfully and with a commanding view at their deep-seated literature.

Keywords: possibility of science, control of the mind, realism, idealism, subjectivism, constructivism.

نوع مقاله: پژوهشی

فراز و فرود عین و ذهن در ادوار معرفت

Shojaeez@modares.ac.ir

علیرضا شجاعی‌زند  / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

چکیده

این مقاله ادعای هیچ‌گونه بداعتی ندارد، نه از حیث محتوا و مدعا و نه از حیث طرح یک کنجکاوی علمی یا کشف یک مسئله مبتلابه، بلکه کوشیده است تا بدیهیات روشن و رایج یک شاخه از دانش (یعنی فلسفه) را برای شاخه دیگری (یعنی جامعه‌شناسی) که فاقد این مبانی است و جز به ضرورت و اقتضا به آن نمی‌پردازد، به زبانی ساده و حداقلی بازخوانی کند. این کار از طریق دوره‌شناسی و مرور تحولات معرفتی، ذیل یکی از مهم‌ترین دوگانه‌های مطرح در این ساحت (یعنی عین و ذهن) دنبال شده و ضمن نشان دادن فراز و فرودهای ناهم‌سوی آنها، به توضیح مختصر عمده‌ترین مکاتب و نظریات و مقایسه اجمالی آنها پرداخته است. حاصل این بررسی به جامعه‌شناسی و دیگر شاخه‌های علوم انسانی کمک می‌کند تا بحث‌ها و موضوعات تخصصی معرفت را با امعان بیشتر و با اشراف بر ادبیات ریشه‌دار آن طرح و تعقیب نمایند.

کلیدواژه‌ها: امکانیت علم، مهار ذهن، واقع‌گرایی، ایده‌گرایی، ذهن‌گرایی، برساخت‌گرایی.

مقدمه

امکانیت علم (Possibility of Science) و به نحو خاص، امکان‌پذیر شدن جامعه‌شناسی معرفت وابسته به حل مسئله‌ای بنیادین به نام «عینیت» است. این مسئله زمانی قابل حل خواهد بود که پیش از آن، دو موضوع اساسی‌تر، یعنی «معرفت» و «حقیقت» بررسی شده باشند.

ممکن بودن معرفت و نیل به حقیقت، از پیش‌فرض‌های واقع‌گرایانه حاکم بر هر علمی است. این مباحث از دل مباحثات و مجادلات فراوان پیرامون عین و ذهن و تقدم و تأخر هریک بر دیگری شکل گرفته و سهم آنها در سازوکار شناخت همواره محل مناقشه بوده است.

عین و ذهن و نسبت‌شان به یکدیگر، از دیرباز تاکنون از مهم‌ترین موضوعات مورد منازعه فیلسوفان بوده است و یکی از عناصر تعیین‌کننده و شکل‌دهنده رویکردهای معرفتی و مکاتب فلسفی عمده محسوب می‌شود.

این بحث را می‌توان ذیل نظریه‌های «شناخت» و «تعاریف علم» پیگیری کرد و در جای‌جای مسائل معرفت‌شناسی جست‌وجو نمود. این موضوع در مباحث هستی‌شناسانه و دوگانه‌های مرتبط با آن نیز نقش کلیدی دارد. هدف این بررسی مرور و مقایسه مهم‌ترین مکاتب و رهیافت‌های مطرح در این حوزه و نشان دادن روند تحولات

نظری در آن، به‌ویژه سمت و سوی آخرین دیدگاه‌ها و مواضع این مکاتب نسبت به مفهوم عین و ذهن است. این تأمل سریع و مرور کوتاه نمی‌تواند پاسخگوی تمام پیچیدگی‌ها و فراز و فرودهای خردتر این بحث باشد؛ زیرا قصد دارد با عبور از جزئیات و شرح و بسط‌های مرسوم، صورت‌بندی کلی و ساده‌تری از تحولات معرفتی ارائه دهد، در حدی که نیازهای مبنایی یک جامعه‌شناس محض در این شاخه، یعنی «جامعه‌شناسی معرفت» را تأمین کند و او را در مسیر تکمیل و تعمیق بیشتر شناخت موضوع خویش و مسائل ناشی از آن قرار دهد.

۱. عین و ذهن

چیستی «عین» و «ذهن» و بررسی نسبت آنها از مهم‌ترین چالش‌های معرفت‌شناسی بوده و جست‌وجوگر را با این سؤال بنیادین مواجه می‌سازد که آیا راهی به «واقعیت فی‌نفسه» وجود دارد یا آنچه فراچنگ می‌آید «واقعیت برای ما» است؛ واقعیتی که خود بر ساخته‌ایم؟

تأکید و اصراری که دکارت بر «من‌شناسنده» (Cogito) و «خودتنهانگاری» (Solipsism) فاعل شناسا داشت (دکارت، ۱۳۶۹؛ کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲)، به جدایی میان ذهن (سوژه) و عین (اُبژه) دامن زد و آنها را به‌مثابه دو وجود مستقل، در مقابل هم قرار داد. همین امر او را به نقطه عطف مهمی در معرفت‌شناسی غرب بدل ساخت، تا جایی که گمان می‌شد بحث و تأملات مربوط به عین و ذهن اساساً با دکارت متولد شده و فیلسوفان پیش از او هیچ درکی از این موضوع نداشته و هیچ طرح و نظری درباره «شناخت» (Cognition) ابراز نکرده‌اند.

این در حالی بود که مباحث مربوط به «عالم و معلوم»، «مُدْرک و مُدرک» و «معقولات اول و ثانی» که عناوین دیگر همین موضوع هستند، از زمان فارابی مطرح بوده‌اند. تأملات کامل‌تر خواجه نصیرالدین طوسی در باب «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» نیز نشان از توجه فلاسفهٔ مسلمان از دیرباز به این موضوع و درگیر بودن آنها با جوانب این مسئله دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۷۰).

تعمق فیلسوفان متقدم در این موضوع به مراحل رسیده بود که می‌توان ردّی از ایرادات و اصلاحات متأخر برنتانو و هوسرل بر دکارت را نیز در کتب آنان یافت. نسبت و بستگی متقابل میان عین و ذهن را فلاسفهٔ مسلمان قرن‌ها پیش از ایشان، ذیل عنوان «اضافه» و «متضایقان» مورد امان نظر قرار داده بودند (فارابی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۹-۵۴ و ۸۷). مهم‌تر از این اما، تعریض‌ها و تردیدهایی است که علیه اصرار دکارت بر جدانگاری و مقابل‌نشانی عین و ذهن وارد ساخته‌اند. اسپینوزا که در بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفه‌اش تحت تأثیر دکارت بوده، شاید از نخستین کسانی باشد که برای رفع ثنویت (Dualism) دکارتی، راه‌حلی ارائه داد؛ راهکاری هستی‌شناسانه که با فرض ذاتی مقدم بر جسم و روح، آن دو را به هم مرتبط می‌ساخت.

هوسرل این نسبت و پیوند را نه در ریشه، بلکه در شرایط امکان آن دو و در تحققِ متلازم آنها یافت. به همین دلیل، آگاهی برای او به یک امر التفاتی (Intentionality) بدل شد و وجودِ امرِ واقع و اعیان خارجی، به وجودِ همزمانِ ذهنی که متوجه آن است، متکی گردید (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۵۸۹).

همین معنا را بارکلی با این تعبیر بیان کرده است: «شرط وجودِ ادراک شدن است» (To be is to be perceived) (راسل، ۱۳۵۶، ص ۵۷). بنابراین، آگاهی نه نزد فاعل شناسا، بلکه در جایی میانِ او و جهان خارج قرار می‌گرفت؛ همان‌جایی که باید از آن به «بینادهن و عین» (Inter subject-object) تعبیر شود و نه «بینادهنیت» (Intersubjectivity).

مهم‌ترین تجانب از نگرش دوگانه‌گرا و تقابلی دکارت را شاید هایدگر و پیروان او، نظیر گادامر (گادامر، ۲۰۰۴؛ گروندن، ۱۳۹۳، ص ۵۹-۶۰) ابراز داشته‌اند. هایدگر در حالی با ذهن‌گرایی (ساجکتیویسم) و خودبنیادانگاری بشر مخالفت کرد (هایدگر، ۱۹۹۷، ص ۱۵۱-۱۵۰) که جایگاه بس بنیادی‌تری برای انسان و فهم در نسبت با هستی قائل شد. او با تأسی به نگرش وجودی غالب بر فلسفه‌اش، فهم را جوهر بنیادین «دازاین» و شیوهٔ بودن آن معرفی کرد و آن را مؤثر در تحقق‌بخشی به وجود انسان دانست (هوی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۱-۳۴۰).

با توجه به جایگاه رفیعی که هایدگر برای فهم قائل بود، انتظار می‌رفت نظریه‌ای متمایز و مهم در باب معرفت و سازوکار شناسایی ارائه دهد؛ اما او بیش از هر چیز، درگیر وجودشناسی و مسائل وجودی شد و استطراداً به بحث‌های ذهن و آگاهی پرداخت. به همین دلیل، «دازاین» را نه «فاعل شناسا»، بلکه «هستی‌شناسنده» معرفی کرد.

هایدگر با التزام به درک هستی‌شناسانه‌اش از انسان، هم از دوگانه‌سازی و سوزهمجوی دکارتی فاصله گرفت و هم از ذهن استعلایی و مفهوم‌ساز کانتی. به جای هر دو، تأکیدش را بر زبان و زمان قرار داد و همین‌ها او را در بحث «شناخت» به سمت پدیدارشناسی و تفسیرگرایی تأویلی (هرمنوتیک) سوق داد.

در یک جمع‌بندی کلی از نظریه‌های شناخت و سهم‌های متفاوتی که برای هریک از دو پایه اصلی آن، یعنی «عین» و «ذهن»، قائل شده‌اند، می‌توان به روندی دست یافت که از واقع‌گرایی خام (Naïve Realism) آغاز می‌شود و به نقش‌آفرینی‌های هرچه بیشتر ذهن (Subjectivism) می‌رسد و تا آستانه ایده‌گرایی وجودی (Ontological Idealism) و منتفی شدن معرفت پیش می‌رود. از یک ساده‌سازی و خوش‌بینی مفرط درباره معرفت و در دسترس بودن حقیقت، تا مواجه شدن با پیچیدگی‌های بسیار در کار شناسایی و درنهایت، رسیدن به مرحله‌ای که حقیقت از امکان و مطلوبیت ساقط می‌شود؛ روندی که نشانگر تنزل معرفتی انسان و از دست رفتن عینیت (Objectivity) است.

این کلان مسئله مزم با کانت آغاز شد و به هگل رسید و تا پدیدارشناسان، تفسیرگرایان تأویلی، بر ساخت‌گرایان، ایده‌گرایان معرفتی و فرانگرا (پست‌مدرن)‌ها ادامه پیدا کرد.

بدین‌روی، می‌توان ادعا کرد مسئله مشترک میان این دیدگاه‌ها با وجود تمام اختلاف‌هایی که داشته‌اند، تردید در تحصیل مطابقت میان عین و ذهن بوده است؛ همان امری که تا پیش از ایشان، بدیهی و سهل‌الوصول تلقی می‌شد.

رونق گرفتن مجدد معرفت‌شناسی در دوره اخیر و ظهور شاخه‌هایی نظیر جامعه‌شناسی معرفت نیز نتیجه همین تردیدها و تنازلاتی است که در خوش‌بینی‌های پیشین و رویکردهای پدید آمده است.

فاعلیت و استقلالی که دکارت به «من اندیشنده» می‌داد و خوش‌بینی جاری در آن، با آنچه فیلسوفان بعد از کانت برای «فاعل شناسا» قائل شده‌اند، تفاوت داشت. فاعلیت مد نظر فیلسوفان متأخر بیشتر معطوف به افزایش سهم ذهن در سازوکار شناسایی بوده است؛ همان مسئله‌ای که با عنوان «ذهن‌گرایی» شناخته شده و در یک روند معکوس، خوش‌بینی‌های اولیه در دستیابی به حقیقت را نیز از دست داده است. این ذهن‌گرایی مستعد رسیدن به نقطه‌ای است که بارکلی با ایده‌گرایی معرفتی‌اش در آنجا ایستاده است (راسل، ۱۳۵۶، ص ۲۴-۲۷ و ۵۴-۶۴).

شوریدن ذهن علیه عین، بنا بر فلسفه‌های مزبور، لزوماً به معنای ارتقای فاعلیت فردی نیست؛ زیرا فرد از نظر ذهنی فعال، همچنان می‌تواند تحت تأثیر یک ساختار قرار داشته باشد.

الگوواره (پارادایم)‌ها، منظر (پرسپکتیو)‌ها، گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها از همین قبیل ساختارهای ذهنی هستند که ضمن تقویت ذهن‌گرایی، فاعلیت را از فرد سلب می‌کنند. این ساختارها ممکن است کاملاً درونی شده (Internalized) باشند و ظاهری اراده‌گرایانه هم پیدا کنند (آلتوسر، ۱۳۹۹؛ استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۸-۳۰۰؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۲۲۲؛ کرایب، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

پیش از ارائه تصویری ساده‌شده از دوره‌شناسی معرفت، بر اساس نسبت میان عین و ذهن و سهمی که برای هر یک قائل شده‌اند، لازم است اشاره‌ای به برخی نکات مرتبط با بحث داشته باشیم و توضیحاتی درباره آنها ارائه کنیم. این توضیحات پیشینی می‌توانند به فهم بهتر اصطلاحات و تعبیر استفاده‌شده در جداول کمک کنند.

۲. مهار ذهن

برخلاف برداشت‌های اولیه و بسیط که ذهن را خالی، خاموش و منفعل می‌دانستند، ذهن نه ظرفی تهی است، نه خاموش و نه بی‌اقتضا و بی‌نقش و رنگ، بلکه چنان بوده که بسیاری از تلاش‌ها صرف به‌دست گرفتن و رام کردن آن شده است. این تلاش‌ها را می‌توان به‌اجمال در دو راهبرد کاملاً متفاوت از یکدیگر بازشناخت:

– یکی همان سنت و رویه غالب، یعنی منطق و روش درست به‌کار بردن عقل؛

– دیگری متوقف کردن و منع ذهن از هرگونه حرکت و فعالیت.

راهبرد «منع و رهایی» (Abandoning)، غیر از «منضبط‌سازی ذهن» (Disciplining) و از جنسی دیگر است. پس نباید آن را رقیب و جایگزینی برای راهکار اول قلمداد کرد. خاستگاه این راهبرد عجیب در ادیان شرقی است؛ در هند، چین و ژاپن؛ همان‌جا که تائوئیسم، بودیسم، ذن و دیگر شاخه‌های وابسته به آن رواج دارند. از ویژگی‌های دیگر این تفکر آن است که به‌رغم ریشه‌داری در باورهای دینی، هیچ رد و اثری در ساحات واقعی زندگی پیروان آن نداشته است.

ذهنی تهی از خاطره، تهی از اندیشه و تهی از هر التفات. این مبادره مبتنی بر اصل «بی‌کنشی» است که این بار در ساحت ذهن آمده و به «ذن»، به‌معنای «نه‌ذهن» (wu-sin/No mind) رسیده است. این خصلت ادیان این‌دنیایی، نظیر تائوئیسم است؛ به‌ویژه آن دسته که طبیعت‌گرا و در تلاش‌اند انسان را به یک پدیده طبیعی یا قرین با طبیعت تبدیل سازند و هر نوع تشخیص و تمایز با طبیعت را از او بستانند. همانند طبیعت بودن و همانند طبیعت زندگی کردن، انسان را از هرگونه مداخله فکری، اخلاقی و رفتاری نیز بازمی‌دارد.

راهبردهای میانه‌ترِ مهار ذهن و گریز از آگاهی را می‌توان در صورت‌هایی از رجحان بخشی به قلب و اراده، عواطف و ذوقیات، و غرایز و مکاتب برآمده از آنها مشاهده کرد. اقبال به شهود و عرفان در شرق، رواج احساس‌گرایی (رمانتیسیسم) در غرب (روسو، شلینگ)، اراده‌گرایی‌های غلیظ و اولویت‌یابی هنر (نیچه و هایدگر)، و تقدیم ناخودآگاه بر آگاهی (فروید) از این شمارند.

در همین زمینه، می‌توان از جریان‌هایی نام برد که بر ارتباط ساده و مستقیم ذهن با اشیا تأکید می‌کنند و از این طریق، خود را نه از ذهن به‌نحو مطلق، بلکه از مفروضاتی نظیر «مفهوم»، «قیاس» و «منطق» ملازم آنها رها می‌سازند؛ چیزی نظیر رویکردهای پدیدارشناسانه (Phenomenological)، چرخش‌های زبانی (Linguistic turn) و حتی نام‌گرایی (Nominalism).

۳. معرفت و دامنه آن

معرفت از جایی آغاز می‌شود که توجه و تحریکی در ذهن پدید آید و اثری برجای گذارد. همین اثر را در بسیط‌ترین بیان، «ادراک» می‌نامند. ادراک در همین معنای اولیه، مؤخر بر «امعان» و «تأثرات حسی» است و به‌مثابه یک وجود

ذهنی، نسبتی با بیرون و وجود عینی دارد که همان نسبت نیز از شدت و ضعف برخوردار است. بر همین اساس می‌توان انواع آن را تشخیص داد و در سه دسته متفاوت از یکدیگر متمایز ساخت:

نخست. نوع کامل که ادراکی مطابق با واقع است؛

دوم. صورت ناقص که ادراکی از واقع است.

سوم. نوع ساختگی که ادراکی خلاقانه و برساختی از واقع به‌شمار می‌رود.

انواع سه‌گانه، ناقض تعابیر دیگری نیست که ادراکات را به «حسی»، «خیالی»، «وهمی» و «عقلی» تقسیم کرده و پای «ادراکات کلی» و «بدون منشأ خارجی» را هم به میان آورده‌اند؛ بلکه آنها را نیز دربر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۸۵-۸۶ و ص ۱۱۰؛ ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۶۷).

در بیانی جامع‌تر، از شق دیگری هم با عنوان «ادراک کاشف از واقع» می‌توان یاد کرد که تعبیر چندان دقیقی نیست؛ زیرا امعان حاصل از آن تنها در حد «بودشناسی واقعیت» (Ontology of reality) است و صرفاً پی بردن به وجود چیزی در آنجا، نه ادراک و شناخت چپستی (Quiddity) و ماهیت (Essence) آن پدیده. «ادراک» از اجزای لازم علم حصولی است که با ماهیت و اعراض اشیا و رخدادها نسبت پیدا می‌کند، نه با بود و «وجود» آنها. بر این اساس، می‌توان دامنه شمول معرفت را در معنای مورد بحث روشن ساخت و صورت‌های غیرمشمول، نظیر همین «ادراک کاشف» را از آن خارج کرد.

همچنین معرفت‌هایی که با عناوین «حضور»، «شهودی»، «اشراقی»، و «عرفانی» شناخته می‌شوند نیز به خاطر شخصی بودن، غیرقابل تکرار و غیرقابل اشتراک‌گذاری، از دایره معرفت - به معنای خاص آن - خارج مانده‌اند. «معرفت» به معنای خاص، همان «باور صادق موجه» است که افلاطون تعریف کرده بود و «صدق» و «توجه» همان دو شرطی‌اند که معرفت را از یک مقوله دلبخواهی و شخصی جدا ساخته و هستی‌های خارجی و شناسنده‌های دیگر را مفروض می‌گیرند. این تحدید معنایی هنگامی تکمیل می‌شود که وضعیت ذهنیت مطرح در ایده‌گرایی وجودی نیز در اینجا روشن شود. ذهن در ایده‌گرایی، به‌ویژه در معنای هستی‌شناختی آن، اساساً مشغول کار دیگری به‌جز ادراک است و بدین‌روی محصولی به نام «معرفت» به بار نخواهد آورد.

۴. فرایند شناسایی

برای بررسی مناسبات عین و ذهن و تعیین سهم هریک در فرایند شناسایی، لازم است اجزا و مراحل آن تفکیک و معرفی شوند. این مرحله‌شناسی ملهم از آراء استاد مطهری در مقدمه‌ای است که بر مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم (ص ۱۵-۳۸) نگاشته‌اند.

جوهر تمایزبخش نظریه علامه طباطبائی و استاد مطهری، «تقدیم ادراکات حسی بر ادراکات عقلی» است، بی‌آنکه به انتقای تأملات مستقل عقلی بینجامد.

در یک بیان بسیط و کلی، می‌توان از شش مرحله نام برد که نسبت ترتیبی و تجمعی دارند:

۴-۱. حواس

مرحله نخست شناسایی مربوط به همین حواس پنج‌گانه (The sence) است که مشترک میان انسان‌هاست و صرف وجود آن، حاوی چند حقیقت مهم درباره انسان، جهان و زندگی در آن است:

انسان وارد جهانی شده که دارای اقتضاست و لازمه بقا و بهره‌مندی از آن، وجود قابلیت‌هایی در او برای برقراری ارتباط با محیط پیرامون و دیگرانی است که شرایطی مشابه او دارند و در این جهان زندگی می‌کنند.

این امر نشان‌دهنده گشوده بودن جهان به روی انسان است تا بتواند شناخت، تصرف و استخدام آن را پیگیری کند.

وجود حواس، به‌مثابه پنجره‌های رو به بیرون، بیانگر نیازمندی انسان به محیط و دیگران است و همین مسئله موجب شده که انسان ذاتاً به برون‌گرایی سوق پیدا کند.

بررسی مقدمات و محدودیت‌های این حواس نشان می‌دهد که تحقق زندگی و استمرار آن، نیازمند قوای دیگری است که متفاوت از حواس عمل می‌کنند و در عین حال مکمل آنها هستند.

۴-۲. انطباعات حسی

«انطباع» اولین مرحله شکل‌گیری اثر و تصویر در ذهن است. فارابی نیز در بحث از قوای مُدرکه، به مرحله‌ای میان قوای حاسه و ناطقه اشاره کرده و آن را «متخیله» نامیده است. نقش و فعالیت‌های این قوه میانی فراتر از انطباع و تصویرسازی از حواس است و شامل مراحل بعدی اشاره‌شده در این پژوهش، یعنی ادراک و استنتاج نیز می‌شود.

انطباعات حسی (Impression) را می‌توان با «حس مشترک» فارابی که محل تجمع صور محسوسات است، متناظر گرفت (فارابی، ۱۳۶۱، فصل ۲۰).

۴-۳. ادراک

ادراک را می‌توان نخستین مرحله دخالت ذهن در تصاویر خارجی به‌حساب آورد. اگر محصول «انطباع حسی» صرفاً تصاویری آینه‌گون و بدون دخل و تصرف از واقعیت‌های بیرونی باشد، ادراک تصورات پرداخت‌شده ذهن از آن تصاویر است.

اثر این مداخله ذهن را می‌توان در ادراک از «پنجره نیمه‌باز» مشاهده کرد که صورت بازبایی‌شده ما از تصویر یک دوزنقه در قاب مستطیل است. این ناشی از ساختار منظرگون (پرسپکتیوئه) حاکم بر ذهن انسان است که امکان تشخیص حجم و بُعد را در تصاویر مسطح حاصل از مشاهده خام فراهم می‌کند.

تفاوت‌هایی که بین ادراک و انطباع حسی آشکار می‌شود، مؤید افزایش تدریجی سهم ذهن در فرایند شناخت است و تأییدی ابتدایی بر صحت نظریاتی که بر تقدم نظریه و چشم‌انداز بر مشاهده تأکید دارند.

۴-۴. استنتاج

«استنتاج» را با تسامح می‌توان معادل «فاهمه» کانتی در نظر گرفت. «فاهمه» (Understanding) برای کانت عملکردی مشابه قوه «متخیله» در فلسفه فارابی دارد؛ هر دو میان دو نیروی حس و عقل قرار گرفته‌اند.

استنتاج همان کار لازمی است که در مرحله انتهایی هر استقراء (Inductive cognition) انجام می‌شود، به گونه‌ای که هر استقراء بدون استنتاج، نامحصل (Inconclusive) تلقی می‌شود. فعالیت‌هایی را که قوه متخیله یا فاهمه بر روی داده‌های حاصل از استقراء هدفمند واقعیت انجام می‌دهند، می‌توان در سه دسته مجزا طبقه‌بندی کرد: مقایسه (Vomparison)؛ ترکیب (Composition)؛ انتزاع (Abstraction). علاوه بر اینها، لازم است مرحله چهارمی نیز انجام گیرد تا شناخت علمی حاصل شود. این مرحله «تعمیم» (Generalization) نام دارد.

این فرایندها مستلزم مراحل پیشین، یعنی احساس، انطباق حسی و ادراک هستند. «استنتاج» همان گام بلندی است که فرایند شناخت را از مرحله تصورات به مرحله تصدیقات منتقل می‌سازد؛ جایی که فعالیت ذهن به نقطه کمال خود می‌رسد، هرچند همچنان وابسته به اعیان خارجی باقی می‌ماند.

۴-۵. تأملات عقلی

«عقل» سه معنا دارد:

نخست. به مثابه یکی از ابعاد وجودی انسان که در کنار تن و روان قرار می‌گیرد. دوم. مترادف با ذهن است و از ابتدایی‌ترین مرحله دریافت انطباق حسی تا مراحل تخیلات و برساخت‌ها را شامل می‌شود. سوم. همان مفهومی است که فارابی و کانت با عناوین متفاوت، به مثابه سومین قوه مدركه نفس بدان پرداخته‌اند. پایه و ماده خام تأملات عقلی (Intellections) بنا بر معنای اخیر، نه اعیان خارجی، بلکه معقولات اولیه منتزع شده از ادراکات هستند. از این رو آنها را «معقولات ثانیه» نامیده‌اند.

وجود و عدم، ربط و علیت، وحدت و کثرت، وجوب و امکان از مفاهیم فلسفی کلی، و کلیت، ضرورت، جنس و فصل از مصادیق منطقی معقولات ثانیه محسوب می‌شوند. اینها درواقع محصول دو مرحله و دو سطح از انتزاع هستند که توسط عقل و ذهن انجام گرفته است و می‌گیرد.

ادراکات اعتباری (Constructional Perceptions) نیز با شرح و تفصیلی که علامه طباطبائی و استاد مطهری ارائه کرده‌اند، از فعالیت‌های ذهنی قابل درج در این مرحله محسوب می‌شوند. این دسته از تأملات، بی‌آنکه مأخوذ از خارج و حاکی از آن باشند، در خارج نقش آفرین و اثرگذارند و از این جهت، از ادراکات حقیقی متمایز می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۵۳، ۱۶۱-۱۶۰، ۱۶۵-۱۷۴).

این موالید ذهنی که به تسامح با عنوان «ادراکات» خوانده شده، محصول مشترک قوای مدرکه و فعاله انسان هستند. سهم اصلی در آن، ابتدا با اراده و مشخصات وجودی انسان است و سپس با اقتضائات حاکم بر محیط طبیعی و اجتماعی او تنظیم می‌شود. همین عوامل موجب شده تا این ادراکات علاوه بر برخورداری از معقولیت، از وجوب و ثباتی که در دیگر معقولات هست، برخوردار نباشند. درواقع، این عمل فردی و زندگی اجتماعی بوده که انسان را به

سوی ادراکات اعتباری سوق داده؛ همان‌گونه که در مسیر تأمین نیازهای خود، به شناخت واقعیت و صورت‌بخشی به ادراکات حقیقی رهنمون کرده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۹).

۴-۶. برساخت‌های ذهنی

اهمیت و اعتبار یافتن برساخت‌های ذهنی (Mental constructions) یک روآوری متأخر است. بدین‌روی، آن را بیشتر باید در رویکردهای جدید ردیابی کرد، نه در نحله‌های کهنی همچون سوفسطاییان، شکاکان، و ایده‌گرایان وجودی.

ظهور و رواج شاخه‌های متعدد این مفهوم را باید در رشد و گسترش «انسان‌محوری» و «ذهن‌گرایی» جست‌وجو کرد. «ذهن‌گرایی» رویکردی است که با عقل‌گرایی آغاز می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود. درحالی‌که هر دو بر نقش روزافزون ذهن تأکید دارند، یکی آن را به واقع‌گرایی پیوند می‌دهد و در مسیر دستیابی به واقعیت و عینیت به کار می‌برد و دیگری به سوی ایده‌گرایی می‌رود و از واقعیت فاصله و ارتقاء می‌گیرد.

مصادیق بارزی از این تمایز و رویارویی را می‌توان در برخی از انتقاداتی یافت که به دکارت، به‌عنوان آغازگر این حرکت، وارد شده است. با ذهن‌گرایی دکارتی، به دسته قبلی این مرحله‌شناسی، یعنی «تأملات عقلی» منتقل می‌شویم و با ذهن‌گرایی ناقدان دکارت، به دسته برساخت‌گرایان پس‌اساختاری می‌رسیم.

از دیگر عوامل تقویت‌کننده برساخته‌های ذهنی، روآوری‌هایی است که به امور ذوقی هنر و ادبیات صورت گرفته است. مثل میدان دادن بیش از پیش به قدرت تخیل، ورود به عرصه‌های مجاز و رجحان‌بخشی تصاویر به‌جای ادراکات و کلمات. شرایطی که با افول ارزش شناخت و نزول فاعل شناسا همراه بوده است. همان‌گرایشی که در اوایل قرن نوزدهم با حس‌گرایی آغاز شد و پشتوانه‌هایی در شوپنهاور و نیچه پیدا کرد و سپس به هایدگر، رورتی، دریدا و ژیرک رسید.

در یک دسته‌بندی کلی از مرحله‌شناسی معرفت، می‌توان گفت: جریان معروف به «تجربه‌گرایی» تا چهار مرحله مذکور را پذیرفته و پیش آمده است. عقل‌گرایان ضمن حفظ نگاه تجمعی و تکمیلی، مرحله پنجم را نیز که از اعتبار و زاینده‌گی بیشتری برخوردار است، به آن افزوده‌اند.

اما مرحله ششم چنین نسبتی با مراحل و اجزای پیش از خود ندارد، بلکه در انقطاع از آنها ظهور کرده است. این خاستگاه و موقف اصلی جریان متنوع و متکثری است که با عنوان «برساخت‌گرایی» شناخته می‌شود.

جدول ۱: مرحله‌شناسی کلی حسب اجزای تشکیل‌دهنده معرفت

عقل‌گرایی	تجربه‌گرایی	۱	حواس	
		۲	انطباعات حسی	
		۳	ادراک	
		۴	استنتاج	
			۵	تأملات عقلی
برساخت‌گرایی			۶	برساخت‌های ذهنی

در حالی می‌توان از موضعی واقع‌گرایانه و در مقام گزارش واقع، بر وجود هر سه جریان مذکور به‌مثابه واقعیت‌های معرفتی تجربه‌شده و موجود صحه گذاشت که از حیث رویکردی لزوماً مقبول نیستند؛ به‌ویژه مکاتب و نحله‌های قابل درج در جریان سوم؛ زیرا هر دو شرط واقع‌گرایی، یعنی «امکانیت معرفت» و «تحصیل حقیقت» را نقض کرده یا با تردید مواجه ساخته‌اند. اینها همان فروضی هستند که در ابتدای بحث نیز به آنها اشاره شد و از شروط امکان‌پذیری و موضوعیت یافتن جامعه‌شناسی معرفت محسوب شدند.

۵. دوره‌شناسی نظریه‌های معرفت

طرح دوگانه «عین و ذهن» (ابژه و سوژه) را فوکو متعلق به دوره «کلاسیک»، مطابق با عصر روشنگری می‌داند. این مسئله در عصر جدید به «سوژه متقاد» (Subjugated subject) و سپس به «ابژه‌شدن سوژه» رسید و در عصر پسانوگرایی به «مرگ سوژه» (Death of the subject) انجامید.

در دوره‌شناسی فوکو از تحولات معرفتی غرب، به چهار برهه اشاره شده است: عصر نوزایی (رنسانس)، به‌مثابه دوره پیش از کلاسیک؛ کلاسیک که مطابق با عصر روشنگری است؛ نوگرایی (مدرن) و بالاخره پسانوگرایی (فوکو، ۱۳۸۹).

کانت اما پیش از فوکو و در مواجهه با تردیدافکنی‌های هیوم در برخی از بدیهیات و بضاعت‌های عقلی، سه‌گانه دیگری را مطرح و با عناوینی معنادار نام‌گذاری کرده بود: جزمیت، نقادی، شکاکیت. این سه‌گانه که قرابت‌هایی نیز با مرحله‌شناسی فوکو دارد، مبنای دوره‌شناسی تحولات معرفتی ما قرار گرفته است.

«جزمیت» مشخصه ادوار قبل از کمال معرفتی است؛ دوره‌ای که خود فاعل شناسا و فعل شناسایی هنوز چندان محل توجه نیستند و عمده تأملات معرفتی معطوف به موضوعات است. «شکاکیت» عنوان دوره محتملی بود که کانت ظهور آن را پیش‌بینی می‌کرد. همان که برخی در چارچوب یک نگاه خطی و رو به جلو، آن را معرف دوره بالنده‌تر عقل بشری دانسته‌اند.

نظر کانت بنسبته در میانه طیف، اما متفاوت بود. از این‌رو نقد جدی هر دو جریان را در دستور کار خود قرار داد. این جریان میانی بیش از دیگران به معرفت‌شناسی پرداخته و زمینه‌های ظهور شاخه‌های آن را در حوزه‌های دیگر فراهم کرده و به رشد و رواج جامعه‌شناسی معرفت در آستانه قرن بیستم کمک کرده است (واندنبیگ، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۳۱). این دوره‌شناسی را شاید بتوان چنین توصیف کرد:

۱. دوره نخست با تمام ویژگی‌های جزم‌گرایانه آن متعلق به دکارت بوده است.
۲. دوره دوم متعلق به کانت است، با لحاظ تشابهات و تفاوت‌هایی که با دکارت دارد.
۳. دوره سوم زمان ظهور جریان موسوم به «برساخت‌گرایان» است که به‌سبب برخی نقطه‌نظرات مشترک، به هم نزدیک شده‌اند. این جریان در تقابل شدید با دکارت قرار گرفت و انتقاداتی را نیز متوجه کانت کرد. برساخت‌گرایان

محصول انشعاب‌های تدریجی و رو به افزایش از هگل هستند که نقش تاریخی «ایدهٔ مطلق» را برجسته می‌کرد. آنها از هگل به دیلتای و مفهوم «تاریخیت» معرفت رسیدند. سپس با هایدگر، گادامر و رورتی امکان نیل به حقیقت را به چالش کشیدند و در مراحل پیش‌رفته‌تر، از ادوار پیش از خود کاملاً فاصله گرفتند.

جدول (۲) که اجزای آن به تدریج کامل خواهد شد، بر همین دوره‌شناسی سه‌گانه استوار شده است تا نشان دهد که تغییرات پدیدآمده در نظریه‌های شناخت و سهم ذهن و عین در آن، روندی متعکس داشته‌اند:

جدول ۲: دسته‌بندی ادراکات حسب سهم عین و ذهن

ادراک	ادراک مطابق واقع (جزمی)	ادراکی از واقع (نقدی)	ادراک بر ساختی از واقع (شکاکي)
عین	فعال	بینابین	منفعل
ذهن	منفعل	بینابین	فعال

ادراک مطابق با واقع، بر اساس تعبیر کانتی، منتسب به «جزم‌گرایان» است. جریان معروف به «نقدی‌ها» که خود کانت نیز در آن جای می‌گیرد، قائل به امکان کسب ادراکی از واقع است. در مقابل، «شکاکان» معتقدند: نمی‌توان به چیزی فراتر از ادراک بر ساختی از واقع دست یافت.

بر این اساس، شاید بتوان جزم‌گرایی را که نقش و سهم بیشتری در سازوکار شناسایی به عین می‌دهند، «بُجکتیویست» نامید. از سوی دیگر، بر ساختی‌هایی که سهم عین را به کمترین حد خود می‌رسانند و در برخی موارد، تمام سهم را در تحصیل شناخت به ذهن اختصاص می‌دهند، می‌توان با عنوان «سابجکتیویست» نامید.

اگر این سه جریان کلی را قدری تفصیل دهیم، به مکاتب و نظریه‌پردازان بیشتری می‌رسیم که در طول تحولات معرفتی نقش داشته‌اند.

جدول ۳: جداسازی و مرحله‌بندی نظریات شناخت حسب سهم عین و ذهن

عین	ادراک مطابق واقع			ادراکی از واقع			ادراک بر ساختی از واقع		
	کاملاً فعال	بسیار فعال	فعال	کمی فعال	بینابین	کمی منفعل	منفعل	بسیار منفعل	کاملاً منفعل
مکاتب	ادراک آینه‌سان	نظریهٔ کشکولی	نظریهٔ اثبات‌گرایی	نظریهٔ گشتالتی	مقولات فاهمه	نظریه‌مندی مشاهدات	منظر گرایی	انکاره گرایی	ایده‌گرایی معرفتی
ذهن	کاملاً منفعل	بسیار منفعل	منفعل	کمی منفعل	بینابین	کمی فعال	فعال	بسیار فعال	کاملاً فعال

شناخت صرف‌نظر از معنا و اندازهٔ ممکن خود، چیزی نیست جز جمع و ترکیب متغیری از دو عنصر عین و ذهن. روندهای ترسیم‌شده از تغییرات این دو عامل در جدول (۳) نشان می‌دهد که مکاتب و نظریه‌پردازان ستون نخست (ادراک مطابق واقع)، سهم و نقش اصلی را کاملاً یا عمدتاً به عین داده‌اند. فعل و اثر ذهن از نظر ایشان بسیار ناچیز و غیرقابل اعتناست. بدین‌روی، از این دسته به‌مثابهٔ قائلان به استبداد واقعیت و عینیت‌گرایی خام نیز یاد شده است.

هارلند اشاره می‌کند که این قبیل فلسفه‌های عین‌گرایی افراطی را می‌توان بیشتر در تجربه‌گرایی انگلوساکسونی مشاهده کرد (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶-۱۰۵).

دسته دوم، یعنی قائلان به ادراکی از واقع، شامل مکاتب و نظریه‌پردازان غربی است که به لحاظ زمانی متأخر از عین‌گرایان افراطی هستند. این دسته بی‌آنکه منکر استقلال عین و سهم و اثر آن در شناخت باشند، وزن **بیشتر** را به ذهن و پیشینه‌های ذهنی اختصاص می‌دهند.

برساخت‌گرایان نیز با وجود تنوع و تکثر زایدالوصف‌شان، فی‌الجمله در دسته سوم قرار می‌گیرند. این دسته بر رویکردی متفق‌اند که معتقد است: تنها ادراک ممکن از واقع، همان برساخت‌های ذهنی ما از آن است؛ ادراکی که بیش از اعیان خارجی، محصول ذهن فعال ماست، صرف‌نظر از اینکه فاعلیت آن از کجا آمده و محصول چه عوامل یا چه ساختارهایی بوده است.

در ادامه، به معرفی اجمالی مکاتب و رویکردهای مذکور می‌پردازیم، به همان ترتیبی که در جدول آمده است و با سیر تاریخی ظهور و غلبه آنها نیز کمابیش انطباق دارد:

۵-۱. ادراک آینه‌سان

این ادراک مولود یک تجربه ناب از مواجهه ابتدایی حواس با واقعیت‌های عینی خارجی است. محصول آن نیز در بالاترین سطح، همان انطباق حسی است که در مرحله پس از حواس و قبل از ادراک قرار می‌گیرد. بر این اساس، اطلاق ادراک برای آن، چندان دقیق نیست و با نوعی تسامح همراه است.

در ادراک آینه‌سان، عین همه‌کاره است و کاملاً فعال. ذهن نیز لامحاله حضور دارد، اما در نازل‌ترین صورت ممکن و کاملاً منفعل. به همین دلیل، ذهن در این سطح به آینه تشبیه شده است؛ بدین معنا که اگر همچون آینه، بی‌غبار و بدون اعوجاج باشد، مطابق‌ترین تصویر را از واقعیت منعکس می‌سازد.

از این حیث، ادراک آینه‌سان مصداق بی‌نظیری از وفادارترین حالت ذهن نسبت به عین است. در عین حال، دچار نقص است؛ زیرا همانند آینه، فاقد هرگونه امکان ذخیره و حفظ تصاویر ذهنی محسوب می‌شود.

۵-۲. نظریات کشکولی

عنوان «کشکول» (Bucket) در معرفی این دسته از نظریات، به رفع نقیصه‌ای اشاره دارد که در دسته قبل وجود داشت؛ یعنی عدم امکان ذخیره و حفظ تصاویر ذهنی. ذهن در اینجا اندکی از انفعال خارج شده و توانایی حفظ اطلاعات را پیدا کرده است، بی‌آنکه نظم و سامانی به آنها بدهد. داده‌ها ذخیره می‌شوند، اما منفرد و پراکنده؛ همانند اشیایی که به درون چاه ویلی افکنده شده و در قعر و اطراف آن پراکنده شده‌اند.

هیوم را می‌توان تا حدی ذیل این دسته قرار داد؛ نخست به این علت که میان ادراکات قبلی و بعدی هیچ ارتباطی قائل نمی‌شود، و دوم به این علت که از تکرار اقتران‌ها جز ترادف و تداعی نتیجه‌ای نمی‌گیرد.

هیوم در مسیر وفاداری به تجربه‌گرایی ناب، تمایل دارد که ادراکات را مستقل از یکدیگر بدانند. از این‌رو از پذیرش ضرورت و روابط علیّ امتناع دارد. این نمونه‌ای از تجربه‌گرایی محض است که هیچ فعالیتی افزون بر حفظ و بازیابی تصاویر و ادراکات برای ذهن قائل نیست.

۵-۳. اثبات‌گرایی

«اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) را گاه به تسامح، هم‌معنای «تجربه‌گرایی» دانسته‌اند، درحالی‌که تفاوت‌های مهمی میان این دو وجود دارد.

خاستگاه تجربه‌گرایی انگلستان است و ظهور آن به یکی دو قرن پیش از اثبات‌گرایی بازمی‌گردد، درحالی‌که اثبات‌گرایی در قرن نوزدهم و در فرانسه مطرح شد. تجربه‌گرایی بیشتر برای مقابله با عقل‌گرایی شکل گرفت، درحالی‌که اثبات‌گرایی عمدتاً در پی طرد فلسفه و انکار متافیزیک بوده است.

ذهن در اثبات‌گرایی، با وجود اهمیت بالایی که برای واقعیت خارجی قائل است، کاملاً منفعل نیست؛ زیرا انفعال زیاد و کامل، امکان معرفت را متفی می‌سازد و این مسئله با اهداف بلند اثبات‌گرایان در نیل به شناخت مطابق واقع، در تضاد است. در اینجا ذهن از انفعال شدیدی که در دو نظریه پیشین وجود داشت، خارج شده و به مرحله استنتاج رسیده است؛ استنتاجی که شامل مجموعه‌ای از فعالیت‌های عقل بر روی داده‌های تجربی است.

این سه نظریه، با تمام تفاوت‌هایی که در میزان سهم ذهن و عین قائل‌اند، در یک مورد مشترک‌اند: وجود برخی ساده‌انگاری‌ها در باب معرفت و حقیقت. به همین دلیل، مهم‌ترین مشخصه آنها همان اطمینان از امکان نیل به ادراک مطابق با واقع است. پس از این سه دسته، به نظریاتی می‌رسیم که از میزان عینیت مورد انتظار در معرفت کاسته و بر فاعلیت و نقش‌آفرینی ذهن افزوده‌اند.

تعبیر «ادراکی از واقع»، مشیر به همین نظریات و ناظر به دیدگاه کسانی است که قائل به شکاف رفع‌ناشدنی میان واقعیت و ادراک هستند. این دیدگاه از خفیف‌ترین حالت که ناشی از «اثرات گشتالتی ذهن» است، تا فرض «وجود ساختارهای پیشینی پایدار» برای ادراک و «نظریه‌مندی مشاهدات» گسترش دارد.

۵-۴. نظریه گشتالتی

«تشت‌های معرفتی» استعاره‌ای است که علیه نظریه ظرف تهی و چاه ویل ارائه شده و ما را، هم با تأثیر معرفت‌های پیشین بر ادراک جدید آشنا می‌سازند و هم با ساختمان‌دنی ذهن؛ یعنی ارتباط واردات جدید با ادراکات قبلی.

نظریه گشتالت دو پرسش اساسی را مطرح می‌کند:

– معرفت‌های قبلی بر معرفت جدید چه تأثیری دارند؟

– معرفت جدید با معرفت‌های قبلی چه می‌کند؟

پرسش نخست پاسخ خود را در نظریه‌مندی مشاهدات یافته است و بحث‌هایی که در ادامه، ذیل «منظر‌گرایی،

گفتمان و انگاره‌ها» بررسی خواهد شد.

پرسش دوم، اما به بحث‌های اثبات و ابطال معرفت دامن زده است. اثبات‌گرایان که با پذیرش اصل استنتاج بر تعامل میان معرفت‌ها تأکید داشتند، بیشتر بر اثر اثباتی معرفت‌های جدید توجه داشتند. لیکن پوپر آن را از جنبه ابطالی دنبال کرد و بر این باور بود که امکان ابطال معرفت‌های قبلی توسط یافته‌های جدید، بیش از اثبات آنهاست.

پیشینه رویکرد گشتالتی به ذهن را می‌توان در روان‌شناسی گشتالتی، زبان‌شناسی دوسه‌سور و جامعه‌شناسان ساختارگرا یافت. اهمیت نظریه مزبور در این است که نشان می‌دهد نقش ذهن در سازوکار شناخت، به مراتب فراتر از صرف صورت‌بندی و نگهداری ادراکات در حافظه است. ذهن روی داده‌های معرفتی کار می‌کند، به استنتاج می‌رسد، و آنها نیز دائم در معرض نقد، تغییر و ترکیب‌های جدید قرار دارند.

۵-۵. مقولات فاهمه

«مقولات فاهمه» (Categories of Understanding) اصطلاحی است که کانت مطرح کرد؛ با این فرض که ذهن واجد یک ساختار از پیش تعیین‌شده است (Formulated a priori Format) و به کمک آن امکان شناخت فراهم می‌آید. ساختاری که در اینجا به ذهن نسبت داده شده، بسیار فراتر از آن چیزی است که در تحت‌های معرفتی و نظریه گشتالتی مطرح شد. در نظریه پیش‌گفته، این ساختار امری عارضی بود و در نتیجه نقد و اصلاح معرفت‌های پیشین شکل می‌گرفت. به همین دلیل هم از تنوع و تکثر زیادی برخوردار و در حال تغییر و تحول دائم بود.

این ویژگی، تفاوتی اساسی دارد با آنچه کانت تحت عنوان «مقولات پیشینی فاهمه» مطرح کرد. کانت این مقولات را ذاتی، پایدار و مشترک میان تمام انسان‌ها می‌دانست، و حال آنکه ساختار اشاره شده در نظریه گشتالتی، یک امر عارضی بود و از نقض و ابرام بر معرفت‌های پیش‌تر پدید می‌آمد.

فرض وجود چارچوب و قابلیت‌های ویژه برای ذهن و نقش‌آفرینی آن در فرایند شناخت، ادامه همان افزایش تدریجی در سهم ذهن است که پیش‌تر مطرح شد و روند آن تا این مرحله بررسی گردید.

کانت را نقطه عطفی در تاریخ معرفت‌شناسی دانسته‌اند که نظریات مربوط به شناخت را از «غلبه عین» به «تعیین‌کنندگی ذهن» منتقل کرد. این دیدگاه منجر به تمایزگذاری میان «شیئی برای خود» (بود) (Nomen) و «شیئی برای ما» (نمود) (Phenomen) شد.

نظریه «واقع‌گرایی انتقادی» رُی باسکار نیز از آن حیث که میان «آنچه هست» و «آنچه از آن می‌دانیم» تمایز قائل می‌شود، به کانت نزدیک است، در عین حال از تفاوت‌های مهمی نیز برخوردار است. باسکار منشأ این شکاف را نه امری طبیعی، بلکه اجتماعی می‌داند و معتقد است که با رویکرد انتقادی به دستاوردهای معرفت (مفاهیم و نظریه و الگو و روش)، همچنان می‌توان به اعیان خارجی و واقع‌گرایی وفادار ماند (باسکار، ۱۹۷۵؛ کلیر، ۱۹۹۴). مهم‌تر از این تفاوت‌ها، موضع باسکار در برابر همان ذهن‌گرایی است که کانت با طرح نظریه «مقولات فاهمه» بدان دامن زده بود.

۵. نظریه‌مندی مشاهدات

پوپر با استفاده از استعاره «نورافکن» و میسر شدن مشاهدات در پرتو آن، نظریه خود را درباره سازوکار شناسایی و نقش عین و ذهن بیان کرده است. نیاز مشاهدات به نورافکن، از یک سو نشان‌دهنده تاریک بودن جهان و انفعال اعیان خارجی است، و از سوی دیگر مستلزم فاعلیتی بیش از پیش برای شناسنده. این فاعلیت در قصدیت، مسئله‌مندی و پرسش متجلی می‌شود و فراتر از آن، در داشتن یک طرح یا نظریه پیشینی درباره موضوع مورد مشاهده.

نزدیک به نظریه‌مندی مشاهدات (The theory-Laden of observations) پوپر را آلتوسر تحت عنوان «مسئله‌مندی / پرسمان» (Problematic) و اثر آن بر شناسایی‌های جدید مطرح کرده است (استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴). پارسونز نیز با تجربه‌گرایی محض مخالفت و به اثر مفاهیم و نظریات بر مشاهدات تأکید داشت (روشه، ۱۳۷۶، ص ۴۷-۴۶). مقایسه این دسته با نظریات پیشین نشان‌دهنده فعال‌تر شدن بیش از پیش ذهن است؛ زیرا در نظریه گشتالتی، ذهن از پس

شناخت فعال می‌شود، اما در نظریه‌های پوپر، آلتوسر و پارسونز، ذهن حتی در مرحله مشاهده نیز فعال است و نقش دارد. با وجود آنکه این دسته از نظریات از جهت میزان سهم ذهن در شناسایی، در جایگاهی بعد از کانت قرار دارند، اما واقع‌گرایی آنها از جهاتی قوی‌تر از کانت است. با این حال، یک نکته موجب شد تا کانت را همچنان در موقعیت میانی میان عین و ذهن قرار دهیم، و آن مربوط به این بیان منقول از اوست که «با سؤال سراغ طبیعت رفتن، شکنجه کردن آن است.» (کین، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

با عبور از نظریاتی که ذیل دو دسته «ادراک مطابق واقع» و «ادراک از واقع» قرار داشتند، به دسته‌ای می‌رسیم که کمترین نسبت را با اعیان خارجی دارند و بر نقش ذهن تأکید می‌کنند.

۵-۷. منظرگرایی

گشتالتی‌ها ذهن را در ارزیابی یافته‌های جدید دخیل می‌کردند، کانت برای آن قالب و ساختار پیشینی قائل بود، و پوپر و آلتوسر مشاهدات را وابسته به نظریات پیشینی می‌دانستند. منظرگرایی (Perspectivism)، اما سهم ذهن را بیش از اینها افزایش داده و معتقد است که تمام انسان‌ها دارای منظرهای خاص و متفاوت‌اند و هیچ مشاهده‌ای رخ نمی‌دهد، مگر از خلال این مناظر. بر این اساس نباید انتظار داشت که به ادراک یکسانی از مشاهده یک موضوع توسط فاعلان متعدد برسیم. این صرف نظر از آن است که منشأ شکل‌گیری این منظرها چه بوده و چه هستند.

منظرگرایی را بیشتر با مانهایم و تحلیل‌های او درباره ایدئولوژی و اتوپیا می‌شناسند (ر.ک. مانهایم، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۹)، اما دیگران نیز به آن پرداخته‌اند. به‌ویژه کسانی که بحث جهان‌بینی‌ها، گفتمان‌ها و اثرات معرفتی آنها را دنبال کرده‌اند. ماکس شلر به تأسی از دیلتای و آلفرد وبر، پای جهان‌بینی‌ها را به جامعه‌شناسی معرفت باز کرد و فوکو نیز ذیل بحث «اپیستمه» به بررسی اثرات معرفتی گفتمان پرداخت (همیلتون، ۱۳۸۰؛ فی، ۱۳۸۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۳؛ کوزر و دیگران، ۱۳۸۹؛ فوکو، ۱۳۸۹).

۵-۸. انگاره‌گرایی

تفاوت میان منظرگرایان و انگاره‌گرایان را باید در افزایش نقش ذهن در نظریه‌الگوواره‌ها جست‌وجو کرد. در اینجا ذهن با استقلال کامل از واقعیت، معرفت با انقطاع مطلق از معارف پیشین، و حقیقت با نسبیت حاد و غیرقابل رفع مواجه می‌شود. در این زمینه، آلتوسر را که پیش‌تر به‌واسطه‌ی نظریه‌ی «تقدم مسئله و نظریه بر مشاهده» در کنار پوپر قرار داده بودیم، اینک به دلیل نظریه‌ی «گسست معرفت‌شناختی» (Epistemological break)، به انگاره‌گرایان نزدیک‌تر یافته‌ایم. البته در این مشابهت باید احتیاط کرد؛ زیرا گسستی که آلتوسر در اندیشه‌های مارکس یافته، مربوط به مبنای نظری اوست و وجه معرفت‌شناختی ندارد؛ پس از قطع و اطلاق مد نظر انگاره‌گرایان برخوردار نیست (آلتوسر، ۱۳۵۸، ص ۳۱-۳۴؛ استونز، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴؛ فرتز، ۱۳۸۷، ص ۵۳-۵۴).

درحالی‌که تعدد همزمان (Synchronic) منظرها و گفتمان‌ها امکان مقایسه و ترکیب آنها را فراهم می‌کند و راهی برای برون‌رفت از حصار بسته‌شان باقی می‌گذارد (ر.ک. مانهایم، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۹)، موقعیت بی‌رقیب الگوواره‌ها در هر عصر، این امکان را از فاعلان شناسا سلب می‌کند و اجازه‌ی خروج از چتر معرفتی آن دوره را به آنان نمی‌دهد. این یعنی: رسیدن به آستانه‌ی قطع کلی ارتباط معرفت با اعیان خارجی و عدم امکان فهم و رفع این فاصله.

۵-۹. ایده‌گرایی معرفتی

ایده‌گرایی وجودی شناخت را بلاموضوع می‌سازد و آن را از دایره‌ی بررسی نسبت عین و ذهن خارج می‌کند. ایده‌گرایی معرفتی (Cognitive idealism)، اما آخرین منزلگاه تحولات نظری در این حوزه است؛ جایی که سهم ذهن در شناسایی به بالاترین حد خود می‌رسد و عین در انفعال کامل قرار می‌گیرد. این مرحله درواقع مولودِ عبور طرح ایده‌گرایان از چالش‌های «بودشناسانه» و متحیر ماندن در «چیستی» پدیده‌ها و امکان نیل به حقیقت آنهاست.

ایده‌گرایان معرفتی با این پرسش‌ها درگیر هستند:

- با فرض وجود مستقل جهان خارج از ذهن، آیا راهی برای شناخت و کشف چیستی و ماهیت آن وجود دارد؟
- آنچه از این التفات و ادراک اعیان خارجی حاصل می‌شود، تا چه حد منطبق با واقعیت است و تا چه حد بر ساخت ذهن ما؟

- برداشت‌های مختلف ما از واقعیت تا چه حد قابل مقایسه و ارزیابی هستند؟

- چه کسی و بر چه اساسی این امکان و اجازه را می‌یابد؟

- درحالی‌که دیگران فاقد آن قابلیت‌اند و ما بی‌آنکه راهی به حقیقت امور داشته باشیم، چه توجیهی برای رد یا قبول نظر و ارزیابی ایشان داریم؟

کانت با جداسازی «بود» از «نمود»، بنیان ایده‌گرایی معرفتی را گذاشت، اما خود هیچ‌گاه بدان گرفتار نشد؛ زیرا آن را به طبیعت بشر نسبت داده و از این نظر، وضعیت یکسانی برای همه‌ی انسان‌ها قائل بود. دیگران پس از او هم

کمالی‌ش، به رشد و تقویت ایده‌گرایی مدد رساندند. با این وصف، نمی‌توان هیچ‌یک را در زمره ایده‌گرایان معرفتی به حساب آورد؛ زیرا هیچ کدام با تمام تفاوت‌هایی که داشتند، به قیاس‌ناپذیری معرفت نرسیده یا بدان تن نداده بودند. آنچه نظریه «ایده‌گرایی معرفتی» را از دیگر برساخت‌گرایان متمایز می‌سازد، فرض «قیاس‌ناپذیری» (Incommensurable) و عدم امکان سنجش صحت و اعتبار معرفت‌هاست که به یک نسبیت‌گرایی لاینحل منجر شده است. علت جداسازی این دو دسته نیز همان بازافزایی است که در سهم ذهن رخ داده است. این فزونی را ما در این یافته‌ایم که قیاس‌ناپذیری نظریه قبل، «ناهمزمان» و فیما بین الگوواره‌ها بوده، درحالی که قیاس‌ناپذیری دسته اخیر «همزمان» است و دام‌نگیر همه انواع معرفت‌ها.

قیاس‌ناپذیری مطرح فیما بین منظرها و انگاره‌ها، موجب تخصیص و تحدید «حقیقت» بوده و در ایده‌گرایی معرفتی، به انتقای کلی و بلاموضوع شدن آن انجامیده است. معرفت و شناخت بر این اساس، چیزی نخواهد بود جز آنچه ذهن هر فرد، حسب شرایط و سلیقه شخصی خود در آن لحظه، برمی‌سازد و می‌پروراند. محصول نهایی فرایندگی ذهن در آخرین منزل، از دست رفتن «حقیقت» است؛ جایی که در یک گام بعد، به ایده‌گرایی وجودی می‌رسد و «معرفت» را هم بلاموضوع می‌سازد. این بدان معناست که یک‌ه‌تازی‌های بی‌محابای ذهن در نهایت علیه خودش تمام خواهد شد و موجب از دست رفتن آن گوهر ثمینی می‌گردد که تمایزبخش انسان از دیگر موجودات بوده است.

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری این مرور و مقایسه سریع نظریات شناخت که با تمرکز بر تغییرات نسبت عین و ذهن انجام شد، لازم است به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که جایگاه جامعه‌شناسی معرفت در این طیف کجاست و در چه مواردی بلاموضوع می‌شود؟

پیش‌تر در ابتدای بیان مسئله و در بحث «مکانیت علم» اشاره شد که موضوعیت یافتن جامعه‌شناسی معرفت، به مثابه یکی از زیرشاخه‌های دانش علمی، منوط به تحقق دو شرط است: موضوعیت یافتن معرفت؛ ممکن و محصل بودن حقیقت. بنابراین، هر جایی از جدول که معرفت بلاموضوع یا حقیقت غیرقابل حصول باشد جامعه‌شناسی معرفت نیز منتفی خواهد شد. معرفت در تمام ستون‌های این جدول ممکن است، اما در ماقبل و مابعد آن ناممکن و منتفی است. در ماقبل، به این علت که معرفت به سطح «ادراک کاشف از واقع» تنزل می‌یابد. در مابعد، به این علت که نظریات به فراتر از ایده‌گرایی معرفتی رفته و به ایده‌گرایی وجودی می‌رسند.

«ادراک کاشف از واقع» از جنس بودشناسی است و تنها امکان آگاهی از وجود یک چیز را فراهم می‌آورد، بدون اینکه شناخت و درکی از آن حاصل شود. بدین‌رو، در مرحله پیش از شناخت قرار دارد و حتی اطلاق واژه «ادراک» به آن نیز با تسامح همراه است. در ایده‌گرایی وجودی نیز اساساً عینی وجود ندارد و بیرون از ذهن چیزی نیست که بتوان آن را شناخت.

پس معرفت، با وجود تفاوت‌ها، فقط در محدودهٔ خانه‌های این جدول نه‌گانه ممکن است و در فراتر از آن قرار نمی‌گیرد. معرفت، چه در قالب ادراک باشد و چه استنتاج، مشمول بحث مطابقت است. اما این شرط در انطباعات حسی نامحصل باقی می‌ماند؛ به دلایلی که عمدتاً به بضاعت و محدودیت‌های حواس مربوط می‌شود.

همین فرض در خانهٔ پنجم، با طرح نظریهٔ «مقولات فاهمه» و شکافی که میان «بود» و «نمود» ایجاد شد، به‌کلی زیر سؤال می‌رود. در عین حال، با انتساب این وضعیت به سرشت انسانی و شرایط مشترک بشری، امکان وجود حقایق بین‌الذهانی همچنان پابرجاست.

از خانهٔ ششم به بعد، تحصیل مطابقت و کشف حقیقت به‌معنای واقع‌گرایانهٔ آن دشوارتر می‌شود، اما هنوز منتفی و ناممکن نشده است. همین شرایط نامطمئن همراه با فرض تأثیرات بیرونی بر سازوکار شناسایی، موجب رشد و گسترش شاخه‌های مختلف معرفت‌پژوهی، از جمله جامعه‌شناسی معرفت شده است.

خانه‌های ششم، هفتم و هشتم بهترین موقعیت‌ها را برای این شاخه فراهم آورده‌اند. اما خانهٔ نهم به سبب غلبهٔ نسبیت معرفت‌شناختی (Epistemological Relativism) و ناممکن شدن حقیقت، جامعه‌شناسی معرفت را مجدداً بلاموضوع می‌سازد. اگر کسی بخواهد با استفاده از اندازه‌های تخمینی و ارقام فرضی، منحنی امکانیت علم و امکانیت جامعه‌شناسی معرفت را بر روی این طیف ترسیم کند، به یک منحنی با چولگی مثبت خواهد رسید. این منحنی از خانهٔ سوم آغاز می‌شود و در یک خانه مانده به آخر فرود می‌آید.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی شناخت ماکس شلر*. تهران: قطره.
- آلتوسر، لویی (۱۳۹۹). *ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت*. ترجمه روزبه صدرآرا. تهران: چشمه.
- استونز، راب (۱۳۷۹). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی. تهران: مرکز.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند (۱۳۵۶). *مسائل فلسفه*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.
- روشه، گی (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: نییان.
- ریترز، جورج (۱۳۷۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی. تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۴۳۳ق). *المنطقیات*. (ج اول: *النصوص المنطقیه*). تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹). *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمه یحیی امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فی، برایان (۱۳۸۱). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چندفرهنگی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۲). *دکارت*. ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.
- کرایب، یان (۱۳۸۸). *نظریه اجتماعی مدرن*. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
- کوزر، لوئیس آلفرد و دیگران (۱۳۸۹). *جامعه‌شناسی معرفت*. گردآوری و ترجمه جواد افشارکهن. تهران: پژوهاک.
- کین، سم (۱۳۷۵). *گابریل مارسل*. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس.
- گروندن، ژان (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰). *ایدئولوژی و اوتوپیا*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: سمت.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۹). *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: ثالث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *شرح منظومه*. تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- واندنبگ، فردریک (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی جورج زیمل*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
- ورنو، روژه و وال، ژان (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هستی بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰). *ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساخت‌گرایی و پسااست‌گرایی*. ترجمه فرزاد سجودی. تهران: سوره مهر.
- همیلتون، پیتر (۱۳۸۰). *شناخت و ساختار اجتماعی: درآمدی بر مباحث جامعه‌شناسی شناخت*. ترجمه حسن شمس‌آوری. تهران: مرکز.
- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۷۷). *هیگرو چرخش هرمنوتیکی*. هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها. ترجمه بابک احمدی و دیگران. تهران: مرکز.
- Baskar, R. (1975). *A Realist Theory of Science*. London: Routledge.
- Collier, A. (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Baskar's Philosophy*. New York: Verso.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. Trans. & Revised by Joel Weinsheimer and Donald M. Marshal. New York: Continuum Publishing Group.