

سخن نخست فهم ، معرفت و تحلیل فلسفی

بیوک علیزاده*

تبیین مقوله فهم و بررسی عوامل مؤثر در آن ، یعنی متن ، ماتن و مخاطب متن ، نحوه تعامل و تأثیر و تأثر عوامل یاد شده در یکدیگر و تأثیر پذیری آنها از عوامل بیرونی ، در کنار تحلیل معرفت و بررسی وجود شناختی ، روان شناختی و معرفت شناختی آن به اضافه تحلیل فلسفی ، سه حوزه عمده ای هستند که دلمشغولی اصلی فیلسوفان روزگار ما را فراهم کرده اند . از این رو شماره ۴ نامه حکمت گوشه هایی از این دل مشغولی ها را بازتاب داده است .

معرفت شناسی که اکنون به شاخه ای مستقل و محترم و محتشم از شاخه های فلسفه تبدیل شده است ، همچون خود فلسفه گاهی به صورت مطلق استعمال می شود و در این کاربرد ، مطلق علم و ادراک و به تعبیر دقیق تر پدیده معرفت را مورد کاوش قرار می دهد و عوامل مؤثر در فرایند معرفت یعنی فاعل شناسا ، شناخت و متعلق شناسایی و اوصاف نسب موجود میان آنها را مورد بررسی قرار می دهد .

و گاهی به صورت مضاف استعمال می شود و به نام معرفتی از معارف اضافه می شود ؛ همچون معرفت شناسی مفاهیم اخلاقی ، معرفت شناسی دینی ، معرفت شناسی عرفانی و در این کاربرد تک و پوی معرفت شناس آن است که معلوم کند ابزار و منبع شناخت در حوزه مورد بحث چیست^۱ ، حدود و ارزش معرفت در آن حوزه کدام است و مسأله توجیه در آن چگونه سامان می یابد .

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع) و سردبیر مجله نامه حکمت

نخستین مقاله این شماره نامه حکمت با عنوان « معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم الدین کبری » دغدغه های معرفت شناسی مضاف را در حوزه عرفان آن هم از نظر یکی از شخصیت های اثر گذار و نو اندیش در حوزه عرفان نظری کاوش نموده است .

افزون بر مقاله یادشده دو مقاله دیگر این شماره مجله نیز به معرفت شناسی به معنای عام آن پرداخته است . یکی مقاله « پیامد های فلسفی قضایای گودل » است که تأثیر این قضایا را در فلسفه ریاضیات و فلسفه ذهن ، جستجو کرده است ؛ و دیگری « فلسفه تاریخنگاری » است . نویسنده این مقاله کوشیده است از خلال بررسی تعامل فلسفه و پژوهش های تاریخی چند و چون شکل گیری فلسفه تاریخ را گزارش نماید .

نویسنده مقاله « مبانی معرفت شناختی نظریه کثرت گروهی جان هیک » نظریه ای را که جان هیک در باب معرفت و ادراک با وام گیری از کانت و ویتگنشتاین پرورده است ، مورد بررسی قرار داده و چگونگی ابتناء نظریه پلورالیسم دینی او را بر نظریه معرفت شناختی یادشده گزارش کرده است ، آن گاه ضمن نقادی نظریه جان هیک پایه های معرفت شناختی آن را مبهم ارزیابی نموده است .

در مقاله « عناصر فهم در اندیشه گادامر » به موضوع با اهمیت هرمنوتیک پرداخته شده است . تفاوت هرمنوتیک با معرفت آن است که در اولی سرو کار ما با اموری است که وجه دلالی دارند و نوعی معطوف شدگی در آنها هست ولی در دومی سر و کار ما با واقعیاتی است که وجه دلالی ندارند یا وجه دلالی آنها مد نظر نمی باشد . البته باید توجه داشت که واقعیت واجد سه ساحت عمده است :

۱- ساحت عین ،

۲- ساحت ذهن ،

۳- ساحت زبان ؛

بی تردید واقعیات ذهنی و زبانی وجه دلالی و به تعبیر قدما مرآت^۲ دارند و آدمی علی الأغلب در مواجهه ادراکی با آنها طالب مدلول آنهاست و حاصل این مواجهه در صورت

موفقیت «فهم» نامیده می شود. هر چند این نکته نافی آن نیست که گاهی هم خود اشیاء ذهنی و زبانی و نه مدلول آنها، مطلوب ما در مواجهه ادراکی با آنهاست؛ البته حاصل این مواجهه بر خلاف مورد قبل معرفت نامیده می شود. این سخن را در باب واقعیات عینی هم می توان باز گفت. هرمنوتیست های فلسفی این نوع واقعیات را هم واجد وجه دلالی می دانند و از معطوف شدگی آنها سخن به میان می آورند و ضمن کاوش های فلسفی خود در بررسی این واقعیات در پی معنا یابی اند. اساساً آدمی در مواجهه ادراکی با جهان، در بادی امر اشیاء را به دو بخش دال و غیر دال تقسیم می کند در این مواجهه از اشیاء و اموری که وجه دلالی دارند مدلولشان را طلب می کند و از غیر آنها خودشان را. فهم عرفی (commonsense) اشیاء دال را به گفته و نوشته منحصر می کند اما اندیشمندان با فاصله گرفتن از فهم عرفی اموری همچون پدیده های هنری، انسان و طبیعت را هم دارای وجه دلالی معرفی می کنند و به تبع جهان شناسی ها و انسان شناسی های مختلف را تفسیرهای مختلف از امور یادشده تلقی می کنند که اگر مضبوط و روشمند باشند، همه آنها می توانند وجهی از صحت را به خود اختصاص دهند. از همین روست که برخی از مورخان فلسفه و اندیشه تاریخ فلسفه بشر را به سه دوره:

- دلیل یاب

- علت یاب

- معنا یاب

تقسیم می کنند.

در دوره اول اندیشمندان با مفروض گرفتن اینکه پشتوانه همه نظریات و باور ها، عوامل معرفتی و دلایل منطقی اند، برای ارزیابی آنها به دلایل نظریات رجوع می کردند. اما به تدریج با پیدایش نظریات فلسفی جدید و پیشرفت هایی که در حوزه های روانشناسی معرفت و جامعه شناسی معرفت حاصل شد و عوامل غیر معرفتی مؤثر در معرفت را آفتابی کرد، معلوم گشت که در پس باور ها و عقاید با صرف نظر از صدق و کذب آنها می توان از عوامل یادشده هم سراغ گرفت.^۳

بر رنگ شدن عوامل غیر معرفتی دخیل در معرفت توجه اندیشمندان را از دلایل که علل معرفتی اند، به علل و عوامل غیر معرفتی معطوف ساخت. دستاورد های این دوره و موفقیت های چشمگیر کاوشگران آن در کنار لذت فلسفی، نوعی نسبت گرایی دل آزار و یأس معرفتی به بار آورد. ادواریشرفته هرمنوتیک که عنصر تفسیر و تأویل را از انحصار متون خارج می کند و به ساحات دیگر واقعیت توسعه می دهد، اندیشه بشر را وارد مرحله دیگری کرده است که از آن تعبیر به دوره معنا یاب، می کنند.^۴

تحلیل فلسفی در چنین فضایی است که قدر و قیمت خود را می یابد؛ اکنون که سر و کار ما با نظریاتی است که هر یک از آنها تفسیر و تصویری از عالم و آدم ارائه می کنند، مفیدترین کار در ارزیابی آنها، نخست تحلیل آنها و سپس بررسی سازگاری درونی و بیرونی آنهاست.

به نظر می رسد رکن رکن فلسفه ورزی و تفلسف، چیزی جز تحلیل و بررسی سازگاری های یادشده نیست. برای تحلیل یک نظریه فلسفی پس از صورت بندی آن در قالب دست کم یک گزاره خبری، نخست باید:

الف) اصطلاحات محوری آن را ایضاح نمود؛

آنگاه به ترتیب گام های زیر را برداشت:

ب) استخراج مبادی و به روی صحنه آوردن پیشفرضها؛

ج) تعیین پیشفرضهای رقیب؛

د) بدست آوردن لوازم منطقی^۵ مدعا و پیشفرضها و مبادی؛

ه) شاکله سازی و نظام مند کردن مجموعه.

بعد از طی مراحل یادشده هر نظریه فلسفی عبارت است از اصول و مبادی (پیشفرضها و مقدمات) بعلاوه منطقی که صاحب نظریه آن را ساخته و پرداخته و یا پذیرفته است و نتایجی که با این منطق از اصول یاد شده می توان استخراج کرد، اعم از نتایجی که صاحب نظریه بالفعل آنها را استخراج کرده است و نتایجی که بالقوه قابل استخراج اند.

حال اگر در نقد و بررسی یک نظریه فلسفی نتیجه غیر قابل قبولی از مقدمات مقبول در آن، با قواعد استنتاجی منطقی یادشده، بدست آید، می گویند پارادوکس^۶ paradox پدید آمده است (dancy, 1992, 324).

ملاحظه می کنید که تحلیل یادشده چه اندازه راه را برای کشف پارادوکس ها، اگر نظریه بالقوه واجد آن باشد، هموار می کند. کشف پارادوکس ها نقش انکار ناپذیری در پیشرفت دانش بشری ایفا کرده است. بعد از کشف پارادوکس ها صاحبان نظریات غور دوباره ای در عوامل سه گانه ای که پارادوکس را پدید آورده است می کنند و در این غوری رسی هاست که نظریات، تبصره هایی پیدا می کنند؛ این تبصره ها به منزله وصله پینه هایی هستند که صاحبان نظریات در صدد رفو کردن رخنه هایی که منتقدان در ساختمان تئوری های آنها ملاحظه کرده اند، بر آنها می زنند. این فرآیند گاهی منجر به ad hoc شدن نظریات و به تبع کهنگی و افسردگی و مآلاً مرگ آنها می شود. و به این ترتیب زمینه برای پیدایش نظریه ای جدید فراهم می گردد.

نظریات علمی در خلأ به وجود نمی آیند بلکه بر خاک نظریات گذشته می رویند و از نقاط قوت آنها تغذیه می کنند.

به جرأت می توان گفت که دو گروه از انسانها کاروان معرفت بشری را پیش می برند: یک گروه کسانی هستند که نظر پردازی می کنند و خلق تئوری های علمی و فلسفی کار آنهاست.

گروه دیگر کسانی هستند که ذره بین به دست گرفته اند و دنبال یافتن رخنه ها و کشف پارادوکس ها در نظریات یادشده اند.

از همین روست که می توان گفت خدمت غزالی و فخررازی به پیشرفت و توسعه اندیشه فلسفی در حوزه تفکر اسلامی کمتر از ابن سینا، شیخ اشراق و خواجه نصیر نیست.

در این شماره از نامه حکمت یک مقاله به توصیف تحلیل فلسفی و انواع آن اختصاص یافته است. در شماره های آینده باز هم در باره تحلیل فلسفی و ملاک ها و معیار های آن

صحبت خواهیم کرد و افزون بر آن مقاله هایی که از حیث کار بست ضوابط یادشده نمونه باشند عرضه خواهیم نمود.

مقاله های این شماره نامه حکمت محور های بیشتری از مسائل فلسفه مطلق^۷ را پوشش داده است؛ مقاله « وحدت وجود در حکمت متعالیه » به حوزه وجود شناسی مربوط می شود و یکی از احکام حقیقت وجود را که از ابتکارات ملاصدراست شرح کرده است. فیلسوفان پیش از ملاصدرا تشکیک را حکم مفهوم وجود می دانستند و ضمن تقسیم مفاهیم کلی به مشکک و متواطی، مفهوم وجود را از اقسام مفاهیم مشکک به حساب می آوردند. اما صدرا نشان داد که مفاهیم به کلی از دایره تشکیک و تواطی بیرون اند^۸، و به تعبیر حاجی سبزواری:

کَلِّ الْمَفَاهِيمَ عَلَى السَّوَاءِ فَيَنْفِي تَشْكِيقَ عَلَى الْإِنْجَاءِ (سبزواری، ۱۴۱۳، ۱۸۱)

و برهان کرد بر این که تشکیک حکم حقیقت وجود است نه مفهوم آن.

معنای مشکک بودن وجود چیزی جز ذو مراتب بودن حقیقت آن نیست و این امر با وحدت سنخی وجود قابل جمع است. از همین روست که از دو حکم وحدت و تشکیک که هر دو از احکام حقیقت وجود اند، با تعبیر « وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت » یاد می کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۴۲۷). نویسنده مقاله نشان داده است که حکم اخیر رأی نهایی ملاصدرا در این مسأله است و نظریه وحدت شخصی وجود قابل دفاع نیست.

محور معنا شناسی نیز در این شماره از مجله سهم و حظی دارد. مقاله « بررسی معنا شناختی تلقی ابن سینا از موضوع الهیات در الهیات شفا » نظریه ابن سینا در باب موضوع الهیات را با استفاده از متد های معناشناسی مورد بررسی قرار داده است.

پی نوشت ها

۱. برای مثال پاسخ به این پرسش که مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم انتزاعی یا مفاهیم اعتباری نفس الامری _ نامهای مختلفی که فیلسوفان به آنها اطلاق کرده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۸۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۷۴؛

طباطبائی، بی تا، ۲۶۹) - چگونه در ذهن ما پدید می آید و به تعبیر علامه طباطبائی، پیدایش کثرت در ادراکات آدمی (طباطبائی، بی تا، ۱۸۷) چگونه تحقق می یابد، به حوزه معرفت شناسی مفاهیم فلسفی تعلق دارد. پرسش از صدق و کذب گزاره های مشتمل بر مفاهیم فلسفی و چگونگی توجه گزاره های یادشده نیز به حوزه پیشگفته تعلق دارد.

۲. وجه دلالتی، واقعیت مرآتی یا آینه گونی، حیثیت ما به بنظر (در مقابل حیثیت ما فیه بنظر) و امثال آنها اصطلاحاتی هستند که در دانش هایی همچون منطق، اصول فقه، فلسفه و هرمنوتیک، به کار برده می شوند و همه آنها به معنای واحدی اشاره می کنند؛ آن معنای واحد اینست که برخی اشیاء، بلکه همه اشیاء دو حیثیت دارند و یا به تعبیر دیگر ما از دو حیث به آنها نظر می کنیم: از یک حیث، خودشان هستند و ما هم از همین حیث خود آنها را طلب می کنیم و به خود آنها نظر می کنیم. و از حیث دیگر، نشان دهنده چیز دیگرند و ما هم از نظر به آنها، آن چیز دیگر را طلب می کنیم. حیثیت اول را حیثیت «ما فیه بنظر» و حیثیت دوم را «ما به بنظر» می نامند. شاید بهترین مثال برای نشان دادن این دو حیثیت، هم در خود اشیاء و هم در زاویه نگاه ما، مثال آینه باشد. آینه از سویی شیئی است از اشیاء جنس معین، وضع و اندازه خاص و همه ویژگی هایی را که اشیاء مادی دارند، واجد است؛ و از سوی دیگر چیزهای دیگر را که در مقابلش قرار بگیرند نشان می دهد. آدمی گاهی از این حیث به آینه نظر می کند که می خواهد خودش را در او ببیند (حیثیت ما به بنظر) و گاهی به عنوان فروشنده یا کسی که به کار تمیز کردن کالاهای مختلف در یک مغازه فی الثل مشغول است، به خود آینه نگاه می کند که مبادا لکه ای داشته باشد (حیثیت ما فیه بنظر). اصطلاح واقعیت مرآتی را به این اعتبار به حیثیت اول اطلاق می کنند که آدمی غالباً نظرش به آینه ما به بنظر است.

۳. فیلسوفان صاحب نامی که همگی متعلق به دوره جدیدند هر کدام ضربه ای بر پیکر دلیل گرایی وارد کردند و نشان دادند که مجموعه باور های آدمی هر چند معلل به علل مختلف هستند، چرا که هر باوری امری ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی محتاج به علت، اما این علل لزوماً علل معرفت شناختی نیستند. هیوم با تأکید بر اینکه عقل قانع احساسات و عواطف است و تلاش برای متبوع کردن آن، آب در هاون کوبیدن است؛ و کانت با تأکید بر اینکه فاهمه منفعل محض نیست بلکه فعال است و ذهن آینه ای نیست که آدمی آن را در برابر هستی نهاده است بلکه عینکی است که روح، از ورای آن به هستی نظر می کند و همه چیز را به رنگ شیشه عینک خود می بیند؛ و فروید با ارجاع همه رفتارهای جسمانی و ذهنی دوره بلوغ به عقده های دوران کودکی که در ضمیر ناخود آگاه فرآیند تصعید طی کرده اند و در بن همه آنها لیدو خوابیده است؛ و نیچه با معطوف به قدرت دانستن همه رفتارهای آدمی از جمله رفتارهای معرفتی او؛ و مارکس با قرار دادن آدمی در تاریکخانه ایدئولوژی، همگی بر این نکته انگشت تأکید نهادند که همه دلیل ها، دلیل نما هستند و آدمی چون به لحاظ روانی از ارائه باور بدون دلیل گریزان است لذا به دلیل تراشی رو می آورد. از این رو همه استدلال ها چیزی جز دلیل تراشی نیستند.

۴. نظام آیه ای که عارفان مسلمان و فیلسوفان الهی با الهام از آیه «و فی کل شیء له آیه» یعنی در هر چیزی نشانه ای برای خدا هست، بر آن تأکید می کردند، در حقیقت ضمن طبیعت شناسی، انسان شناسی و جهان شناسی، دنبال معنا می گشتند و معتقد بودند که خداوند با آفریدن هر چیزی افزون بر آثار و لوازمی که بر آن شیء مترتب است و منافع فراوانی که برای ما در بر دارد، درسی هم به ما داده است و از این رو اهل معرفت باید آن درس را بجویند. از همین رو

بود که عارفان و فیلسوفان الهی هستی و انسان را هم کتاب تدوینی خداوند میدانستند و معتقد بودند که این دو کتاب متناظر با یکدیگر، با کتاب تدوینی خداوند که قرآن است، سازگار و هماهنگ است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۳۳). و به این اعتبار بود که انسان را عالم صغیر و هستی را انسان کبیر می نامند. در شعر منسوب به حضرت امیر^(ع) به گونه ای ظریف به این معنا اشاره شده است، آنجا که می فرمایند:

أترعم أنک جرم صغیر و فیک أنطوی العالم الأكبر

۵. لوازم منطقی در مقابل لوازم روان شناختی، جامعه شناختی و امثال آن است که از فردی به فردی و جامعه ای به جامعه ای متفاوت است برای مثال از سه گزاره:

۱- الف، ب است؛

۲- ب، ج است؛

۳- الف، ج است.

دو گزاره اول مستلزم منطقی گزاره سوم است و به سخن دیگر:

A مستلزم B است، اگر و تنها اگر B نتیجه منطقی A باشد (موحد، ۱۳۷۳، ۱۱۰). استلزام implication به معنایی که گفتیم استلزام صوری نامیده می شود و در مقابل نوعی دیگر از استلزام است که استلزام معنایی intailment نامیده می شود.

۶. مترجمان در برگردان فارسی paradox معادل هایی از قبیل: تناقض، معما، خارق اجماع، رأی باطل نما، تعارض در اقوال، تضاد، شطح شبهه، تناقض نما، ناسازه و (بریجانیان، ۱۳۷۱، ۱۸-۶۱۷) را جایگزین کردند. اما به نظر می رسد هیچ یک از آنها معنای دقیق paradox را باز نمی تاباند. شاید به همین جهت است که برخی از مترجمان ترجیح می دهند خود آن را بدون ترجمه در زبان فارسی بیاورند. به هر روی هر چند کلمه واحدی را نمی توان یافت که تمام معنای آن را منعکس کند، اما تعریف دقیق آن امکان پذیر است. پارادوکس عبارت است از به دست آوردن یک جمله غیر قابل قبول از مقدمات مقبول و قواعد استنتاجی معتبر (وحید، ۱۳۷۱، ۳۹۶). به همین دلیل نیز، برای حل پارادوکس سعی می شود یا در صدق مقدمات و یا در اعتبار قواعد استنتاج خدشه وارد کرده و یا اینکه نتیجه را پذیرفته و تنها توضیح داده شود که چرا غیر قابل قبول جلوه می کند. تعدادی از پارادوکس های مهم عبارتند از: پارادوکس راسل، پارادوکس کانتور، پارادوکس بورالی - فورتی، پارادوکس بری (Berry)، پارادوکس اپیمینیدس (Epimenides)، پارادوکس های استلزام مادی (paradoxes of material implication) و امثال آنها (موحد، ۱۳۷۴، ۷۲).

۷. محورهای کلی مسائل فلسفه مطلق که در سخن نخست شماره ۲ نامه حکمت، توضیح دادیم عبارتند از: وجود شناسی، جهان شناسی، انسان شناسی، معرفت شناسی، ارزش شناسی و معنا شناسی (علیزاده، ۸۲، ۵).

۸. وجود که مطابق دستگاه فلسفی ملاصدرا از اصالت برخوردار است - یعنی آنچه متن واقع را پر کرده و منشأ آثار است، چیزی جز وجود نیست - به گونه ایست که از سویی ذهن ما در مواجهه با آن مفهوم واحدی را انتزاع می کند (اشتراک معنوی وجود)، و از سوی دیگر منشأ انتزاع ماهیات متعدد و متباین هم چیزی جز وجود نیست. این امر شگفت انگیز و به ظاهر پارادوکسیکال سبب طرح مسأله وحدت و کثرت وجود در فلسفه اسلامی شده است. پیشینه

بحث را باید در آثار عرفا به ویژه ابن عربی جست. البته در ادبیات عرفانی ما وحدت وصف حقیقی وجود است و کثرت مربوط به شئون و جلوه های آن (کاکائی، ۱۳۸۲). به حکم اصالت وجود آنچه عارف «شأن» و «جلوه» می نامد چیزی جز مراتب وجود نیست و بازگشت تجلی شأن هم به علیت و ایجاد است.

فهرست منابع

۱. ابو زید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو
 ۲. بریجانیان، ماری (۱۳۷۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
 ۳. حاجی سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳)، شرح المنظومه ج ۲ غرر الفرائد، تقویم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چاپ اول
 ۴. طباطبائی، محمد حسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی
 ۵. علیزاده، بیوک (۱۳۸۲)، سخن نخست، نامه حکمت، ش ۲
 ۶. کاکائی، قاسم (۱۳۸۲)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمی، چاپ دوم
 ۷. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 ۸. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقیله الاربعه، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی
 ۹. موحد، ضیاء (۱۳۷۴)، واژه نامه توصیفی منطق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 ۱۰. موحد، ضیاء (۱۳۷۳)، درآمدهی به منطق جدید، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم
 ۱۱. واعظی، احمد (۱۳۸۰)، درآمدهی بر هرمنوتیک، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 ۱۲. وحید دستجردی، حمید (۱۳۷۱)، بازآموزی پارادوکس تأیید، ضمیمه چاپ دوم قبض و بسط تئوریک شریعت تألیف دکتر سروش، تهران، انتشارات صراط، چاپ دوم
13. Dancy, Jonathan (1992), A Companion to Epistemology, USA, Blackwell