

مبناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه‌ی اسلامی: با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی

عطیه زندیه^۱

راضیه صابر^۲

چکیده

مبناگرایی، در میان غالب اندیشمندان مسلمان به ویژه سه فیلسوف صاحب مکتب - ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا - به عنوان نظریه‌ی توجیه شناخت پذیرفته شده است. پرسش آن است که: «چرا در این سنت با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم؟» با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی می‌توان گفت وجود استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» می‌تواند بدین منجر شود که فیلسوف مسلمان آن‌گاه که در باب توجیه شناخت نظریه پردازی می‌کند در جستجوی پایه و مبنا برای بنای معرفت باشد. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با بررسی متون سه فیلسوف مورد نظر می‌توان به طرح این توصیف تازه پرداخت که پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین فرض سلسله‌مراتبی بودن امورات در ساحت هستی و ادراک در شکل‌گیری استعاره‌ی فوق مؤثر بوده است. اهمیت پرداختن بدین مسأله از آن رو است که با تغییر نگرش نسبت به رابطه‌ی ذهن و عین، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» نیز دستخوش تغییر گشته و امکان طرح استعاره‌های تازه که بر اساس آن، دانش بدون نیاز به محور، مبنا و پایه تبیین می‌گردد فراهم خواهد شد. در نهایت این نتیجه حاصل می‌گردد که با ورود استعاره‌های تازه در باب دانش، امکان طرح نظریات جدید به موازات مبناگرایی میسر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مبناگرایی، توجیه، استعاره، ثنویت، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری. Zandieh2007@yahoo.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مطهری (نویسنده مسئول). shsaber.1999@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۴

۱. بیان مسأله

در سنت فلسفه‌ی اسلامی مبنایگرایی به عنوان نظریه‌ای بنیادی و ثابت در بحث توجیه شناخت، مورد اجماع فلاسفه‌ی مسلمان قرار گرفته است حال آن‌که این نظریه در سنت فلسفی غرب، سرنوشتی متفاوت با سنت اسلامی را پشت سر گذاشته است. در سنت غربی، نظریه‌های رقیب در برابر مبنایگرایی عرض‌اندام کرده، آن را به چالش کشیده و صحنه‌ی رقابت توان‌فرسایی را رقم زده‌اند. در این سنت، نظریات متعددی در توجیه شناخت به موازات مبنایگرایی طرح و دنبال شده است. تعدّد آراء و تقابل دیدگاه‌ها، تا آن‌جا پیش می‌رود که با بازبینی تعریف سه جزئی از معرفت (باور- صادق - موجه)، توجیه و نسبت آن با سایر مؤلفه‌های شناخت نیز مجدداً مورد بررسی قرار گرفته است.

این در حالی است که در فلسفه اسلامی به دلیل غلبه تفکر سنتی و کلاسیک، و اینکه فلاسفه اسلامی عموماً کار یکدیگر را ادامه می‌دهند و بعضاً تغییراتی در همان سیر فکری ایجاد می‌کنند و منابعی را به آن می‌افزایند، شاهد چنین تعدد آرای نیستیم. در چنین شرایطی طرح پرسش از چرایی این تفاوت (نبود تشت آراء) معقول جلوه می‌کند؛ بدون آن‌که نیاز باشد بار ارزشی ویژه‌ای را برای صرف تَشَت و تعدّد آراء در نظر گیریم. از این رو، جا دارد که این پرسش، مورد تحقیق قرار گیرد که: «چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی توجیه شناخت با غلبه‌ی مبنایگرایی مواجهیم؟»

توجه به زبان در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، انقلابی عظیم در فلسفه به وجود آورد که با انقلاب کپرنیکی قابل قیاس است. چنان‌چه با نگاهی بنیادگرایانه به تاریخ فلسفه نظاره کنیم؛ برخلاف گذشته که در آن نظریات شناخت کانون فلسفه بوده‌اند، بنیاد امروز فلسفه را زبان تشکیل می‌دهد. فیلسوفانی چون ویتگنشتاین، هایدگر، گادامر، رورتی و ... با تأکید بر زبان، اندیشه‌ی کلاسیک را کنار زدند که در آن جهان، ذات و ماهیتی داشت که مستقل از زبان قابل شناسایی بوده و وظیفه‌ی زبان حکایت کردن از تجربه‌ی شهود جهان توسط انسان بوده است. در ادامه‌ی این توجه، یکی از مباحث زبان‌شناختی که سابقاً در فلسفه، موضوعی فرعی تلقی می‌شد به مباحث جدی راه پیدا کرد. این مبحث مهم، استعاره بود.

مبناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های مفهومی ۲۰۵

در چارچوب استعاره‌های مفهومی، حوزه‌ی مقصد که معمولاً انتزاعی‌تر است به واسطه‌ی حوزه‌ی مبداء مفهوم‌سازی می‌گردد. (خادم‌زاده، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۴) استعاره‌ها اندیشه‌ی انسان را تحت تأثیر قرار داده و آن را به گونه‌ای متناسب با اقتضائات خود سامان می‌بخشند. به زعم نظریه‌پردازان در این موضوع، گاه انسان‌ها در موضوعی ایده‌پردازی می‌کنند غافل از آن که تحت تأثیر یک استعاره‌ی ویژه بدین مهم پرداخته‌اند. در نتیجه استعاره‌ها فضای فکری و منطقی انسان را می‌سازند و شخص را بی‌آن که خود بداند به موضع‌گیری به گونه‌ای خاص هدایت می‌کنند. بر این اساس چنانچه گرایش فلاسفه‌ی مسلمان به مبناگرایی را بار دیگر مورد توجه و پرسش قرار دهیم می‌توانیم سؤال خود را بدین گونه بازنویسی کنیم: «وجود چه استعاره‌ای منجر شده است تا اندیشمندان مسلمان در موضوع توجیه شناخت، موضع مبناگرایی را اتخاذ کنند؟» و پرسش مهم دیگر که از دل این پرسش بیرون می‌آید آن است که: «این استعاره با نظر به چه پیش‌فرض‌هایی در اندیشه‌ی فیلسوف مسلمان قوت و دوام می‌یابد؟»

در ادامه‌ی این تحقیق که نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی را مبنای تحلیل خود قرار داده است، پس از بررسی نقش استعاره‌ها در اندیشه‌ی انسان، تلاش شده است تا با بررسی متن سه فیلسوف صاحب مکتب مسلمان – ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا – استعاره‌ی مشترک میان آن‌ها در بحث شناخت به نمایش گذاشته شود. پس از آن نشان داده شده است که این استعاره چگونه با پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین با اندیشه‌ی وجود سلسله‌مراتب در هستی و ادراک تأیید شده و امتداد یافته است. بر این اساس، گذر از مبناگرایی نه از طریق ارائه‌ی نظریات بدیل با ادله‌ی متقن و عقلی بلکه از طریق جای‌گزین شدن استعاره‌های سابق با استعاره‌های نو میسر خواهد بود. بنابراین سوال اصلی این تحقیق این است:

«چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی در حوزه‌ی توجیه شناخت با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم؟»

و سؤالات فرعی نیز از این قرارند:

۱. چه استعاره‌هایی در متون فلسفی مسلمانان وجود دارد که می‌تواند توضیح‌دهنده‌ی

گرایش آنان به مبناگرایی باشد؟

۲. این استعاره‌ها با چه پیش‌فرض‌هایی در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان قوت و دوام یافته‌اند؟

۳. آیا تغییر استعاره‌ها می‌تواند به طرح نظریات جدید در توجیه شناخت منجر شود؟

۲. پیشینه‌ی تحقیق

بررسی استعاره‌های مفهومی در آیات، روایات، اشعار، داستان‌ها و نظریات اندیشمندان در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. سید علی مؤمنی، منصور ایمانی‌پور و رضا اکبری در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی و مسأله‌ی زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه‌ی اسلامی» (۱۳۹۹) حضور دو استعاره‌ی «باربری» و «نور» در به وجود آمدن قرائت‌های مختلف از زیادت وجود بر ماهیت را مورد بررسی قرار داده‌اند. نعمت‌الله پناهی در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربی عرفانی در عقل سرخ سهروردی» (۱۳۹۶) دو کلان استعاره‌ی «تن قفس است» و «روح پرنده است» را در نظام استعاره‌پردازی سهروردی، در تبیین مفهوم تجربه‌ی عرفانی مورد توجه قرار داده است. هم‌چنین در مقاله‌ی «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله‌ی سهروردی بر اساس نظریه‌ی استعاره‌ی شناختی» (۱۳۹۲) زهره هاشمی نیز به بحث از استعاره‌های مفهومی پرداخته است. وحید خادم‌زاده در مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی "دانستن به مثابه دیدن" در نظام فلسفی صدر» (۱۴۰۱) به وجود استعاره‌های مفهومی در مباحث صدر پرداخته است. مقالات دیگری از وحید خادم‌زاده در همین ارتباط موجود است که عبارتند از: «استعاره‌ی مفهومی مبتنی بر جهت دوری- نزدیکی در فلسفه صدر» (۱۴۰۱)، «استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت کنه- وجه در فلسفه‌ی صدر» (۱۴۰۲)، «استعاره‌های جهتی محیط محاط در نظام فلسفی ملاصدر» (۱۴۰۱). در زمینه‌ی مبنای‌گرایی نیز با وجود آن‌که تحقیقات و مقالات گوناگونی تهیه شده است لکن در هیچ‌یک از این مقالات، این نظریه با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی مورد توجه قرار نگرفته است. رضا اکبری در مقاله‌ی «مبنای‌گرایی سنتی از منظری دیگر» (۱۳۸۱) به بررسی این نظریه پرداخته است تا در پایان تحقیق خود روشن کند آیا این نظریه می‌تواند بر مشکل شکاکیت در ناحیه‌ی توجیه فائق آید یا خیر؟ هم‌چنین محمد صادق علی‌پور و مجتبی مصباح در مقاله‌ی «تأملی در استدلال‌های مبنای‌گروی» (۱۳۹۲) با بررسی چالش‌های پیش روی مبنای‌گروی، سعی در پاسخ دادن به آن چالش‌ها داشته‌اند که مقالات فوق همگی از موضوع تحقیق حاضر خارج‌اند.

بنگرانی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۰۷

لذا نوآوری این تحقیق آن است که از استعاره‌های مفهومی در بررسی علل گرایش فلاسفه‌ی مسلمان به مبنایگرایی در توجیه شناخت استفاده کرده است؛ که بر اساس بررسی‌های نویسندگان این مقاله تاکنون هیچ پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته است.

۳. استعاره از منظر لیکاف و جانسون

جورج لیکاف^۱ و مارک جانسون^۲ در کتاب استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم مباحث تازه‌ای را در باب استعاره‌ها طرح کردند. آن‌ها توضیح می‌دهند که نظام ادراکی انسان اساساً سرشتی استعاری دارد. استعاره‌ای که در دیدگاه کلاسیک در نظام بلاغت مورد مطالعه قرار می‌گرفت اینک نقش عمده‌ای در فرایند ادراک انسان بازی می‌کند. به زعم لیکاف و جانسون استعاره‌ها بر چگونگی طبقه‌بندی اطلاعات و هم‌چنین نحوه‌ی استنباط‌های ما تأثیرگذارند. بسیاری از مفاهیم، به خصوص مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه‌ی دیگر نظم می‌یابند. (Lakoff 1993: 222) توجه به استعاره‌ها تبیین جدیدی از کارکرد مغز در برخورد ما با جهان پیرامون در اختیار ما می‌گذارد. (هاشمی ۱۳۸۹: ۱۲۰) به زعم لیکاف تقسیم زبان به زبان حقیقی و مجازی یا ادبی و روزمره منجر به شکل‌گیری دیدگاه کلاسیک در باب استعاره شده است. دیدگاهی که در آن، استعاره موضوعی زینتی و قابل حذف از زبان قلمداد می‌شود. لیکاف و جانسون نظریه‌ای جدید در باب استعاره طرح می‌کنند که بر اساس آن، بخش عظیمی از نظام مفهومی ما استعاری است. نظام استعاری حاکم بر اذهان به هیچ‌وجه انتخابی و اختیاری نبوده بلکه کاملاً تحت تأثیر شرایط زیستی و فرهنگی است. بدین ترتیب این امکان وجود دارد که در موضوعی نظریه‌پردازی کنیم لکن هرگز ندانیم که تحت تأثیر چه نظام استعاری‌ای قرار داشته‌ایم. خطوط ناخودآگاه استعاره‌ها بر سیر اندیشه و رفتار انسان‌ها مؤثراند بی‌آن‌که انسان‌ها به این تأثیرگذاری وقوفی داشته باشند. (Johnson & Lakoff 2003: 3)

به زعم لیکاف و جانسون ما درباره‌ی اشیاء به شیوه‌ای که آن‌ها را تجسم می‌کنیم، سخن می‌گوییم و این امری کاملاً ریشه‌دار در تجربه و فرهنگ ما است. از نظر آن‌ها استعاره،

1. George Lakoff
2. Mark Johnson

۲۰۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مکانیسم مهمی است که از طریق آن مفاهیم انتزاعی را درک و درباره‌ی آن‌ها استدلال می‌کنیم. آن‌ها به این نتیجه رسیدند که مفاهیم انتزاعی در حوزه‌ی نظام مفهومی انسان، با بهره‌گیری از مفاهیم عینی، سازمان‌بندی می‌شود. آن‌ها این نوع استعاره را که ریشه در زبان روزمره و متعارف دارد و اساساً مبتنی بر درک امور انتزاعی بر پایه‌ی امور عینی و مفهومی یا تصویرکردن مفاهیم ذهنی است، استعاره‌ی مفهومی نامیدند. (Lakoff & Johnson 1980: 5)؛ هاشمی (۱۳۸۹: ۱۲۴)

یکی از مثال‌های لیکاف و جانسون در باب نقش استعاره‌ها در شکل‌گیری ذهنیتی خاص؛ استعاره‌ی «بحث کردن به مثابه جنگیدن است»، وجود چنین استعاره‌ای منجر به شکل‌گیری نگاه خاصی به فرآیند مباحثه شده است. استفاده از جملاتی مثل: «من موفق شدم نظرم را بر او غلبه بدهم.» یا «در نهایت او پیروز مباحثه شد.» و یا «نظرات او در برابر نظرات رقیب از قدرت کافی برخوردار نیستند.» و ... همگی نشان از وجود ذهنیتی در باب بحث کردن دارند که مباحثه را نوعی جنگیدن تلقی می‌کند. لیکاف و جانسون این موضوع را نیز طرح می‌کنند که چنان‌چه در فرهنگی استعاره‌ی «بحث کردن به مثابه جنگیدن» با این استعاره‌ی تازه: «بحث کردن به مثابه رقصیدن» جای‌گزین شود، شاهد ایجاد تفاوت چشم‌گیری در جملات و عبارات توصیف‌کننده‌ی فرایند مباحثه خواهیم بود.

بنابراین استعاره می‌تواند شکل قدیمی زیست ما را کنار زده و شکل‌های تازه‌ای را جایگزین کند، استعاره نه در پی کشف حقیقتی درونی یا بیرونی، بلکه ابزاری است که بیشتر از الفاظ سابق به کار می‌آید. لفظ همان استعاره‌ای است که جای خود را در یک زبان یافته و افراد بدان مأنوس شده‌اند. برخی آن را استعاره‌ی مرده نیز می‌دانند. لذا تغییر اندیشه، با گذر از الفاظ و صادر شدن جواز ورود استعاره‌های تازه امکان‌پذیر است.

به عنوان مثالی در این‌باره می‌توان به آغاز جریان سیال‌ذهن در روایت‌پردازی نویسندگان و رمان‌نویسان سده‌ی اخیر اشاره کرد. تکنیک سیال‌ذهن در بیان ذهنیت شخصیت به شیوه‌ای سنتی عمل نمی‌کند. شخصیت‌ها در روایت‌هایی که با زاویه دید سیال‌ذهن روایت‌پردازی شده است به گونه‌ای خطی ماجراها را به یاد نمی‌آورند و حرکت خط فکری در آنان پرنوسان است به گونه‌ای که درک آن توسط مخاطب به سختی انجام

مناکرانی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های منطومی ۲۰۹

می‌شود. ویلیام جیمز برای نخستین بار در کتاب *اصول روانشناسی* خود به سال ۱۸۹۰ از آن نام برد و در سال ۱۹۱۸ می‌سنکُلر^۱ هنگام شرح‌نویسی بر رمان‌های دوروتی ریچاردسن^۲، این عبارت را برای اولین بار در متنی ادبی به کار برد؛ اما پیش از نام‌گیری این تکنیک در بیان ذهنیت شخصیت‌ها، بسیاری از نویسندگان قرن نوزدهم آن را به کار می‌گرفتند. در واقع استعاره‌ای در میان نویسندگان طرح شد که برای آن که بتوانند از آن سخنی به میان بیاورند نیاز داشتند تا شیوه‌ی روایت‌پردازی خود را با زاویه دیدهای تازه تنظیم کنند. آن‌ها به این کار پرداختند تا آن که در سال‌های بعد، این حرکت با نام «سیال‌ذهن» به عنوان تکنیکی شناخته شده به همگان معرفی شد. در شکل‌گیری استعاره‌ی تازه‌ای که منجر به خلق و معرفی جریان سیال‌ذهن در روایت‌پردازی شد نویسندگان تلاش نکردند تا اثبات کنند که شیوه‌های سنتی که در آن، بخش زیادی از مسیر فکری شخصیت به نمایش در نمی‌آید تا چه حد تصنعی است. آن‌ها صرفاً تلاش کردند تا شیوه‌ی جدیدی که آن را کارآمد یافته بودند به کار ببرند و از طریق به نمایش در آوردن آن، فضا را برای طرح چیزی که خود تا پیش از آن؛ حتی نامی برای اشاره به آن در اختیار نداشتند آماده سازند.

در پایان این بخش تذکر این نکته خالی از لطف نیست که مسأله‌ی استعاره‌ها و جایگاه آن در فرآیند تفکر را می‌توان در سنت اسلامی در مباحث سکاکی و تفتازانی نیز یافت. سکاکی در کتاب *مفتاح‌العلوم*، استعاره را به عنوان یکی از ابزارهای بلاغت معرفی می‌کند و در ضمن بررسی استعاره‌ها، آن را به دو نوع تصریحی و تلویحی تقسیم می‌کند. او بر این باور است که استعاره‌ها نه تنها ابزارهایی برای زیبایی متن، بلکه مؤثر در شکل‌گیری تفکر و هم‌چنین درک مفاهیم انتزاعی هستند. (سکاکی ۱۴۰۷: ۳۷۴) این مهم را می‌توان در مباحث تفتازانی نیز یافت. به زعم او نیز رابطه‌ی میان واژه‌ی اصلی و واژه‌ی جای‌گزین شده در استعاره‌ها (به ویژه در نوع تلویحی آن) نیازمند تأمل است و این مطلب می‌تواند نحوه‌ی تفکر در باب یک موضوع را روشن کرده و هم‌چنین تفکر می‌تواند در ارتباط با این نحوه‌های به کارگیری کلمات شکل گیرد. (تفتازانی ۱۳۸۸: ۲۲۲) با وجود توجه به این مطلب در سنت اسلامی توسط اندیشمندان فوق اما لیکاف و جانسون موفق شدند تا برای

1. May Sinclair

2. Dorothy Richardson

اولین بار بحث استعاره‌ها را نه فقط به عنوان یکی از ابزارهای بلاغت بلکه آن‌ها را به عنوان شکل‌دهنده‌ی فرآیند تفکر؛ به صورتی نظام‌مند و علمی مطرح کنند.

۴. نمونه‌ای از یک استعاره؛ چالهی زبان در موضوع زمان

زبان می‌تواند از طریق قواعد ثابت خود با ایجاد موانع در راه ورود استعاره‌های تازه، مانع شکل‌گیری گونه‌های جدید از اندیشه شود. برای روشن‌تر شدن این مطلب، کارلو روولی^۱ در کتاب نظم زمان به طرح نکات قابل تأملی در این باب می‌پردازد. روولی در این کتاب توضیح می‌دهد که چگونه ساختار زبانی ما متناسب با مدل کلاسیک تعریف از زمان طراحی شده است. در نگاه کلاسیک، زمان، خطی تعریف می‌شود که از گذشته به سوی اکنون و از اکنون به سوی آینده در جریان است. به زعم روولی دستور زبان ما متناسب با همین درک، به صرف افعال ماضی، مضارع و مستقبل می‌پردازد. بدین ترتیب ما بدون ورود به مباحثی چون تعریف زمان، ماهیت زمان و ... به واسطه‌ی زبان با این شکل از تعریف زمان آلفت پیدا کرده‌ایم. در حالی که ساختار واقعیت (اگر واقعیت را دارای ساختار فرض کنیم) همانی نیست که پیش فرض این دستور زبان است: «متنی از عهد باستان وجود دارد که این گونه به شکل کروی زمین اشاره می‌کند: «برای کسانی که زیر ایستاده‌اند، چیزهای بالا زیر هستند و چیزهای پایین بالا هستند... و این گرداگرد کل زمین صادق است.»» (روولی ۱۳۹۸: ۱۷۸-۱۸۱)

روولی در نظم زمان متن فوق را مورد بررسی قرار داده می‌نویسد هرچند ممکن است متن در خوانش اولیه گنگ و مبهم به نظر برسد اما در نظر گرفتن وضعیت کروی زمین و خوانش مجدد، ابهام و پیچیدگی آن را رفع می‌کند. نویسنده‌ی این متن باستانی قصد بیان این مطلب را دارد که جهت‌های «بالا» و «پایین» در نقاط مختلف زمین متفاوت‌اند. این متن دو هزار سال پیش نگاشته شده است؛ زمانی که انسان‌ها هیچ تصویری از کروی بودن زمین نداشتند. بنابراین بیان این کشف تازه در قالب دستور زبان آن‌ها به غایت مشکل بوده است. با این وجود نویسنده‌ی متن برای منتقل کردن کشف خود به دیگران همه‌ی تلاش خود را

1. Carlo Rovelli

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نثر به بحث استعاره‌های منطقی ۲۱۱

می‌کند. روولی پس از ارائه‌ی تحلیل فوق می‌نویسد: «ما هم در همان وضعیت هستیم. داریم تلاش می‌کنیم زبان و شهود خود را با کشفی جدید وفق دهیم: این واقعیت که «گذشته» و «آینده» معنایی جهان‌شمول ندارند. معنایی دارند که از مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کند.» (روولی ۱۳۹۸: ۱۷۸-۱۸۱)

بنابراین وجود استعاره‌هایی در باب زمان، بدون آن‌که ما نسبت به آن آگاه باشیم می‌تواند ساختار اندیشه‌ی ما را سامان‌دهی کند. وجود هر استعاره‌ی پنهانی چنین قابلیت‌ای را دارد و طرح استعاره‌های تازه نیز می‌تواند این قابلیت را داشته باشد که ما را به سمت تغییر شرایط سوق دهد. حال با توجه به بحث استعاره‌ها و اهمیت آن در شکل‌گیری اندیشه‌ی انسان به موضوع مناگرایی باز می‌گردیم.

۵. استعاره‌ی «شناخت به مثابه یک ساختمان»

در مناگرایی، باورها به دو دسته‌ی باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌گردند. باورهای غیرپایه برای یافتن توجیه شناخت‌شناسانه نیازمند برقراری ارتباط با باورهای پایه‌اند. باورهای پایه نیز خود توجیه‌گر بوده و به کمک حد یا روش استنتاج قیاسی، توجیه را به سایر باورها منتقل می‌کنند.

چنانچه توجه خود را معطوف به متون سه فیلسوف مورد نظر خود در موضوع مناگرایی سازیم؛ پاره‌ای شباهت‌ها در به کارگیری برخی کلمات خاص میان آن‌ها به چشم می‌خورد که می‌توان با تمرکز بر آن‌ها به وجود یک استعاره‌ی مفهومی در باب شناخت اشاره کرد و بدین ترتیب به توصیف تازه‌ای از چرایی گرانش این فیلسوفان به مناگرایی دست یافت.

بررسی لغوی واژگان مورد استفاده‌ی فیلسوفان مورد نظر، واژگانی چون «مبدأ»، مشتقاتی از ریشه‌ی «بَدَّ»، افعالی چون «يَنْتَهِي إِلَى» و ... و کارکرد دوگانه‌ی این واژگان در ساختار متن آن‌ها، شواهدی را برای این مهم در اختیار قرار می‌دهد.

واژه‌ی «مبادی»، جمع «مبدأ» اسم ظرف از ثلاثی مجرد و در معنای محل گشایش و آغاز شدن و هم‌چنین محل پیدایش، سرآغاز، شروع، پایه، اساس و مبنا ذکر شده است:

۲۱۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بَدَأَ بَدَأً وَابْتَدَأَ وَتَبَدَّأَ الشَّيْءَ وَبِهِ: افْتَتَحَهُ، قَدَّمَهُ فِي الْعَمَلِ. (المنجد في اللغة ۱۳۷۳: ذیل «مبداء»؛ بَدَأَ: شروع کردن، آغاز کردن، آغاز شدن، سرزدن، رخ دادن. (فرهنگ معاصر عربی فارسی ۱۳۸۳: ذیل «بَدَأ»)

هرچند به نظر می‌رسد این واژه برای معانی ملموس و عینی و هم‌چنین موارد انتزاعی وضع شده است لکن طرفداران نظریه‌ی استعاره در زبان، خاستگاه یک واژه را اولاً در امور ملموس و پس از آن در امور انتزاعی در نظر می‌گیرند. لذا ارتباط میان این دو ساحت معنایی به معنای وجود استعاره‌ای در پس شکل‌گیری آن معنای انتزاعی است که امکان انطباق واژه‌ای با معنای لفظی خاص را برای امر انتزاعی مقدور می‌سازد.

ابن‌سینا در موارد بسیاری از واژه‌ی «مبداء»، از ریشه‌ی «بَدَأَ» و سایر مشتقات آن استفاده می‌کند. هر دو ساحت معنایی ملموس و انتزاعی این کلیدواژه در متون ابن‌سینا به کار رفته است. او در بحث از شناخت و نیاز به وجود شناخت‌های پایه با بیان عبارت: «فَجِبَ أَنْ تَكُونَ عِنْدَنَا مَبَادِئُ أُولَى لِلتَّصَوُّرِ، وَ مَبَادِئُ أُولَى لِلتَّصْدِيقِ» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ق: ج. ۳، ۶۰) از واژه‌ی مبادی استفاده می‌کند. هم‌چنین او از همین مشتقات در موارد دیگری که بر وجود سلسله مراتب دلالت می‌کند نیز استفاده می‌کند. او در مبدأ و معاد آن‌جا که نظام هستی را مورد توجه قرار می‌دهد می‌نویسد: «فَيَعُودُ هَذَا التَّرْتِيبُ دَائِرًا عَلَى ذَلِكَ التَّرْتِيبِ الْأَوَّلِ؛ فَهَنَّاكَ ابْتِدَاءً مِنْ أَشْرَفِ إِلَى أَدْنَى حَتَّى وَقَفَ عِنْدَ الْأَسْطَقْسَاتِ، ثُمَّ هُنَا ابْتِدَاءً عَائِدًا مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَشْرَفِ مَعَاكِسًا لِلأَوَّلِ.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۱)

هم‌نشینی واژه‌ی «ترتیب» و مشتقات «بَدَأَ» در متن ابن‌سینا نیز می‌تواند دلالت معنایی ویژه‌ای را برای این مشتقات فراهم آورد. در قاموس المحيط محمد بن یعقوب فیروزآبادی که یکی از معاجم لغت عرب می‌باشد برای واژه‌ی «رَتَبَ» معنای «تَبَّتْ وَ لَمْ يَتَحَرَّكَ» آورده شده است. (قاموس المحيط ۱۴۲۰ ق: ذیل «رَتَبَ») هرچند واژه‌ی «ترتیب» در مواردی که ابن‌سینا در باب شناخت می‌نویسد، هم‌نشین مشتقات «بَدَأَ» نیست اما درک معنای این واژه در کل نظام فکری او از طریق سایر استعمالات در بخش‌های دیگری از متون او امکان‌پذیر خواهد شد. لذا می‌توان این گونه نتیجه گرفت که ابن‌سینا از این واژه، در بسیاری از موارد امور محسوس و عینی را منظور نظر داشته است و به کار بردن همین واژگان در باب شناخت، خالی از استعاره‌های مفهومی نبوده است.

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۳

در کتب سهروردی و ملاصدرا نیز مواردی مشابه آن‌چه در مورد ابن‌سینا بیان شد یافت می‌شود. سهروردی در موارد متعددی از مشتقات بدء استفاده می‌کند. استعمال این واژه در دو ساحت انتزاعی و ملموس در دو عبارت ذیل از شیخ اشراق مشهود است:

۱: «فمنها [التجریّات]، مبدأ الحکم بها تکرر مشاهدات» (سهروردی ۱۳۸۵: ۵۴۰)

۲: «أنَّ الحركات ظاهره، و الحركات لا تقتضيه نفس الجسمیه و إلّا کلّ جسم متحرّک و لکانت الحركات غیر مختلفه، و لیس کذا؛ فلا بدّ للأجسام من مبدأ للحركة.» (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۴، ۵۸)

در عبارات ملاصدرا نیز می‌توان نمونه‌های بسیاری از استعمال مشتقات «بدء» را مورد توجه قرار داد: «إذ المطلوب التصديقي النظرى ممّا يتصورّ أولاً قبل إقامة الحجّة عليها من دون تصور مبادئه و التصديق بها بوجه من الوجوه، ثمّ تحصل النفس بعد تصوّر المطلوب مبادئه التصديقية و تنتقل منها إليه ثانياً بحسب التصديق» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۶۹)

هم‌نشینی مشتقات «بدء» و «تنتقل منها» در نظام فکری صدرا، با توجه به معنای لغوی ریشه‌ی واژه‌ی «تنتقل» که در المنجد فی اللغة، «حوّله من موضع إلى موضع» (المنجد فی اللغة، ۱۳۷۳: ذیل «نقل») و در لغت‌نامه‌های دیگر نیز همین معنا آورده شده است: حَوَّلَهُ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ (تاج العروس من الجواهر القاموس، ۱۳۰۶ق: ذیل «نقل»؛ دلالت بر وجود معنای ملموس و عینی این واژه در نظام فکری صدرا دارد. بدین ترتیب استعمال همین واژه در مواردی که معنای انتزاعی از آن مورد نظر است به همراه استعاره‌ای مفهومی است که با خاستگاهی از امر عینی عجین می‌باشد.

در متون هر سه فیلسوف واژه‌ی «ینتهی إلى»، در توصیف ارتباط ما بین گزاره‌های پایه و غیر پایه به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه یکی از عبارات ملاصدرا در این زمینه آن‌جاست که می‌نویسد: «أن نعلم أن العقل موجود، نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أخرى، و لا محالة تنتهی إلى تصديق لا يتقدّمه تصديق آخر، بل يكون واجبا بنفسه» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۲، ۴۲) این واژه در فرهنگ لغات به معنای پایان یک چیز معنا شده است. با توجه به معنای لغوی برای واژه‌ی «تنتهی إلى» و «إنتهاء» که مورد استعمال سه فیلسوف قرار گرفته است، نمی‌توان مبناگرایی آنان را آن‌گونه از مبناگرایی در نظر گرفت که در آن، رابطه‌ی میان

گزاره‌های پایه و گزاره‌های غیر پایه بدون میانجی و بی‌واسطه در نظر گرفته شده است. واژه‌ی «یقف» از ریشه‌ی «وقف» که مورد استعمال آن‌ها در توصیف وضعیت باورهای غیر پایه در نسبت با باورهای پایه و ضرورت توقف در آن‌ها به کار رفته است نیز چنین دلالتی دارد. مانند این عبارت از ملاصدرا: «فكذلك القول في باب التصوّر، فليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك في كلّ تصوّر، بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّر يقف» (ملاصدرا ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۲)

علاوه بر موارد فوق روش پیگیری مباحث توسط سه فیلسوف از طریق ارائه‌ی اصول و در نهایت نتیجه‌گیری بر اساس اصول ذکر شده نیز اهتمام آنان به کار بست روش استنتاجی در پیشبرد مباحث خویش را نمایان می‌کند. روش استنتاجی که در آن حرکت از سوی مقدمات به سوی نتایج شکل می‌گیرد و این حرکت در ساحت زبان نیز به همان شکل از مبناگرایی که بر اساس آن، بدیهیات پایه‌ها و آجرهای زیرین در بنای معرفت انسانی هستند دلالت دارد. این شکل از مبناگرایی را مبناگرایی ساختاری می‌نامند که در برابر مبناگرایی دلالتی قرار می‌گیرد که در آن، رابطه‌ی میان ادراکات پایه و غیر پایه بی‌میانجی می‌باشد. مبناگرایی مورد نظر فیلسوفان غربی از نوع ساختاری می‌باشد. در میان برخی اندیشمندان مسلمان این اعتقاد وجود دارد که مبناگرایی شناخت‌شناسانه در سنت فلسفه‌ی اسلامی از نوع غربی مبناگرایی متفاوت بوده و در نتیجه مبناگرایی دلالتی است؛ (قوام‌صفری ۱۳۸۴: ۴۲) اما بررسی متون فیلسوفان مورد تحلیل در این بررسی و توجه به زبان آنان، نمی‌تواند بر این باور صحّه بگذارد. بنابراین مبناگرایی در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان نیز به نوع ساختاری نزدیک می‌شود.

بررسی لغوی بسیاری از دیگر واژگان که در دل بازی زبانی این سه فیلسوف مورد استعمال قرار می‌گیرد همگی مؤید وجود استعاره‌هایی پنهان در پس پشت کلمات و ساختار زبانی‌ای است که فیلسوف آن را به کار می‌برد.^۱

۱. مانند واژه‌ی «حق» که ثبت و وجب معنا شده است و در معنای «ثبت»، دام و استقرار ذکر شده است. بنابراین آنچه حق است ثابت و پایدار است و شناخت انسان بازنمایی درست آن است که نظریه‌ی مطابقتی صدق، وظیفه‌ی بررسی صحت این بازنمایی را به عهده دارد.

مناکرایی شناخت‌شناسانه فلسفی اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۵

با توجه به اهمیت خواجه نصیرالدین طوسی در سنت فلسفه‌ی اسلامی، می‌توان مشابه موارد فوق را در آثار او نیز یافت. به کار رفتن واژگانی چون «مبدأ» در دو ساحت معنایی مختلف، نشانه‌ای از وجود استعاره‌ی مورد بحث در متون خواجه نصیرالدین می‌باشد که از میان موارد موجود، به برخی نمونه‌ها به عنوان شواهد اثبات این مطلب اشاره می‌گردد:

۱: «و من تلك الأسرار التنبه لوجود مبدأ قديم، يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات.» (طوسی ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۴۲)

۲: «و لأجل كون الوجود أقرب إلى المبدأ في الترتيب.» (طوسی ۱۳۸۶: ج ۳، ۸۳۵)
۳: «و القوه الحيوانيه ألتى هي مبدأ الادراكات و الأفاعيل الحيوانيه فى الإنسان.» (طوسی، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۰۵۴)

۴: «و علم مابعدالطبیعه هو ذلك العلم الذى تنتهى إليه كل العلوم و لا يمكن أن تكون فيه مبادئ غير واضحة.» (طوسی، ۱۴۲۹: ق ۱۰۱)

۵: «و مبادئه القضايا التى يجب قبولها و هى سته: الأوليات و المحسوسات أما الظاهره أو الباطنه و المجربات و الحدسيات و القضايا الفطريه القياس.» (طوسی، ۱۴۰۸: ق ۵۲)

بنابر آن‌چه ذکر شد به نظر می‌رسد استعاره‌ی «شناخت به مثابه ساختمان» در متن فیلسوفان مسلمان قابل ردیابی است. از آن‌جا که وجود عینی یک ساختمان یا بنا، نیازمند پایه است فیلسوفی که در دل چنین بازی زبانی‌ای تفلسف را آغاز می‌کند آن‌جا که در باب شناخت ایده‌پردازی می‌کند لاجرم در جستجوی یافتن مبنا، مبداء و سرچشمه برای شناخت می‌گردد. اندیشمندانی همچون دلوز^۱ و گاتاری^۲ نیز به وجود استعاره‌ای اشاره می‌کنند که منجر به شکل‌گیری مباحث توجیه در شکل و سیاق مبناگرایی ساختاری در سنت غربی شده است. دلوز و گاتاری در کتاب هزار فلات می‌نویسند که سنت مغرب زمین، یک استعاره‌ی بزرگ دارد و آن استعاره‌ی درخت است. به عنوان مثال ذهن، شناخت‌اش از واقعیت را به صورت آینه‌وار در قالب اصول نظام‌مند و سلسله‌وار (شاخه‌های شناخت) سازمان‌دهی می‌کند که ریشه در شالوده‌های (ریشه‌های) محکم دارد. همین اصول به فرهنگ غرب اجازه داده که نظام‌های مفهومی‌ای را بسازد که دارای مرکز، سلسله‌مراتب، ریشه در سوژه

1. Deleuz

2. Guattari

بازنمایی کننده است. برگ‌های روئیده روی چنین درخت‌هایی اسم‌هایی مانند صورت، ذات، قانون، حقیقت، عدالت، حق و کوژیتو هستند. (اصغری ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹)

۶. ثنویت عین و ذهن، و فرض سلسله مراتب: پیش‌فرض‌های

متقوم «استعاره دانش به مثابه یک ساختمان»

با تحلیل و بررسی مباحث سه فیلسوف مکتب‌ساز مورد نظر در موضوع علم و شناخت، می‌توان عوامل قوام یافتن استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» و در نتیجه ضرورت یافتن ادراکات پایه برای بنای معرفت و در نهایت گرایش به مبناگرایی را یافت. استفاده از واژه‌ی «متقوم» در این موضع از آن رو است که به نظر می‌رسد میان پیش‌فرض‌ها و این استعاره، رابطه‌ای دو سویه برقرار است به طوری که آن پیش‌فرض‌ها باعث قوام یافتن این استعاره می‌شوند و هم‌چنین حضور این استعاره در امتداد یافتن پیش‌فرض‌ها مؤثر می‌باشد. در تعریف فلاسفه‌ی مسلمان از علم و ادراک، تبیین و توضیح آنان از اقسام علم، بررسی ملاک بدهت، انتخاب نظریه‌ی مطابقتی صدق، راه‌های انتقال توجیه از تصدیقات پایه به سایر تصدیقات؛ می‌توان رد پای دو پیش‌فرض فوق را یافت.

در ادامه پس از بررسی هر یک از موارد فوق‌الذکر به مهم‌ترین مبحث که همان تعریف و نگاه فیلسوفان به مسئله‌ی علم و ادراک است پرداخته شده است تا رد پای پیش‌فرض‌های فوق دنبال شده باشد:

۱- سه فیلسوف مورد نظر در این تحقیق در مبحث صدق به نظریه‌ی مطابقت اشاره کرده؛ آن را پذیرفته‌اند. پیشینه‌ی نظریه‌ی «مطابقت» به آثار افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. (ارسطو ۱۳۶۷: ۱۹۹؛ افلاطون ۱۳۶۷: ج ۳، ۱۵۰۸) در این نظریه، صدق بدین شکل توضیح داده می‌شود: گزاره‌ای صادق است اگر مطابق با واقع باشد. (فارابی، بی‌تا: ۲۵)

این نظریه این نکته را مفروض می‌گیرد که واقعیتی فراسوی ذهن آدمی یافت می‌شود و باورهایی در ذهن ما درباره‌ی این واقعیت‌ها وجود دارد، لکن این باورها با این واقعیت‌ها یکی نیستند. میان باورها با واقعیت‌ها نسبتی برقرار است که این نسبت همان مطابقت است. نظریه‌ی مطابقت، صدق را به امری فراسوی باور که همان واقعیت است ارتباط می‌دهد.

بن‌گرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نثر به بحث استعاره‌های مفهومی ۲۱۷

واقع‌گرایی متافیزیکی (واقعیتی مستقل از ذهن و باورهای ذهنی وجود دارد)، واقع‌گرایی شناخت‌شناسانه (ذهن انسان توانایی دست‌یابی به واقعیت یا شناخت واقعیت آن‌گونه که هست را دارد) و واقع‌گرایی معناشناختی یا زبانی (زبان و الفاظ توانایی بازنمایی واقعیت را دارند) از جمله پیش‌فرض‌های این نظریه می‌باشد. لذا پذیرش این نظریه نیز از لوازم پذیرش ثنویت ذهن و عین است.

۲- تصدیق به عنوان یکی از اقسام علم حصولی (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۴) صورت ذهنی همراه با حکم است (عارفی، ۱۳۸۹: ۵۲) که خود آن را می‌توان به دو قسم تصدیق یقینی یا ظنی تقسیم کرد.^۱ تصدیق یقینی یکی از مهم‌ترین انواع تصدیق است که مباحث در باب یقین و چیستی آن را به دنبال دارد. در معنای یقین «اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت» (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۱) را ذکر کرده‌اند. توجه به عبارت فوق لازم است تا روشن گردد که در بحث از تصدیق و اقسام آن پذیرش نظریه‌ی مطابقت به عنوان نظریه‌ی صدق و هم‌چنین واقع‌گرایی به معنای وجود واقعیتی عینی، جدای از ذهن انسان فرض گرفته شده است. لزوم دستیابی به علمی یقینی به معنای دست‌یافتن به اعتقادی که واقعیت را آن‌گونه که هست نمایان سازد مهم‌ترین تلاشی است که فیلسوف مسلمان در مسیر تفلسف خویش کمر به انجام آن بسته است.

برای اندیشمندان مسلمان یقین به عنوان اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت، تعیین‌کننده‌ی مسیر حرکت فکری بوده است و به نظر می‌رسد این مسأله هم‌چنان نیز از جایگاه ویژه‌ای در این سنت فکری برخوردار است.

۳- از دیگر محورهای بحث که می‌توان به کمک آن بار دیگر و از زاویه‌ای تازه فرض ثنویت ذهن و عین را مورد توجه قرار داد آن‌جا است که فیلسوف مسلمان در باب ملاک

۱. اقوال سه‌گانه‌ای در باب چیستی تصدیق ذکر گشته است که بنا بر آن برخی تصدیق را مجموع تصورات چهارگانه که شامل محکوم به، محکوم علیه، نسبت حکمیه و حکم می‌گردد، دانسته‌اند. برخی تصدیق را تصور همراه حکم و برخی آن را مطلق حکم می‌دانند. پس چنان‌چه در ذهن صورت ذهنی‌ای وجود داشته باشد که به همراه حکم، اذعان، اعتقاد، قضاوت و یا داوری باشد آن را تصدیق می‌نامند. هرچند چیستی حکم و به تبع آن وجه تمایز دقیق میان تصور از تصدیق، خود به یکی از مباحث مهم و پرمناقشه تبدیل گشته است که از ورود به آن پرهیز می‌کنیم.

۲۱۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بدهات تصدیقات بدیهی ایده‌پردازی می‌کند. فلاسفه‌ی مسلمان پس از بحث از این تصدیقات و ذکر موارد آن (یزدی، ۱۴۱۵ق: ۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۱۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ همان، ۱۳۸۵: ۵۴۰-۵۴۱؛ همان، ۱۳۴۴: ج ۱، ۶۹-۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۷۱۸) به بررسی ملاک بدهات آن‌ها پرداخته‌اند. در اولیات ملاک بدهات صرف حکم عقل است چرا که تصور طرفین و فهم رابطه‌ی میان اجزاء قضیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) جزم به صدق آن را به دنبال دارد. مشاهدات از آن‌رو بدیهی‌اند که عقل به استناد حواس ظاهری حکم به بدیهی بودن آن‌ها می‌کند. در وجدانیات نیز عقل به استناد حس باطن چنین حکم می‌کند. در تجربیات، تجربه و تکرار منجر به بدهات می‌گردد. در مورد فطریات وجود قیاس حاضر در ذهن و در حدسیات حدس قوی مستند به مشاهده یقین‌آور و در متواترات تواتر خبری تأمین‌کننده‌ی بدهات می‌باشد. در همه‌ی موارد فوق آن‌چه اهمیت دارد مطابقت یقینی با واقعیت است. از میان تصدیقات بدیهی فوق، اولیات و وجدانیات بیش از سایر موارد مورد توجه فلاسفه قرار گرفته‌اند.

با گره خوردن ملاک بدهات به علم حضوری (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۲۱۰) به دلیل مطابقت قطعی اولیات و وجدانیات با واقع، آن‌ها به عنوان بدیهیات پایه قلمداد شده، از آن‌ها تحت عنوان مبادی حقیقی تصدیقات نام برده شده است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۲۵۲)

از دید بسیاری از اندیشمندان مسلمان، وجدانیات صادق‌اند چون گزاره‌های حاکی از معلومات حضوری ما هستند. وجه صدق اولیات نیز به علم حضوری بازگردانده شده توضیح داده می‌شود که مفاهیم تصویری گزاره‌های اولی از علم حضوری اتخاذ می‌گردند. لذا روشن است که در تبیین وجه صدق نیز پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین حضور دارد.

۴- در سنت فلسفه‌ی اسلامی روشی که بتواند دستیابی به شناخت و رسیدن از گزاره‌های بدیهی به سایر گزاره‌ها را توجیه کند روش استنتاجی است که فرآیند استنتاج نیز در قیاس منحصر شده است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۹۵) مبنای گرایان کلاسیک با آغاز از گزاره‌های پایه، سیر دستیابی به سایر گزاره‌های یقینی را به کمک قیاس طی می‌کنند. آنان از روش برهانی برای دستیابی به مجهولات تصدیقی بهره می‌گیرند. این روش همان روش استنتاجی ارسطو است که در سنت اسلامی توسط ابن‌سینا بازسازی شده و تبدیل به پارادایم حاکم

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظر بر بحث استعاره‌های منطومی ۲۱۹

شده است. منطق سینوی هم مبادی شناخت و هم الگوی دستیابی به شناخت را ارائه می‌دهد که این الگو همان روش استنتاج قیاسی است.

مسأله‌ی دستیابی به حقیقت برای برهان و روش برهانی مسأله‌ای اساسی است. بنابراین وجود واسطه بین ذهن و واقع در این موضع نیز امری مسلم است.

۵- مبنایگرایان مسلمان، ذیل مباحث خود در بحث از علم و معرفت، پس از پرداختن به تعریف علم، به بررسی اقسام علم می‌پردازند. (یثربی، ۱۳۸۲: ۱۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۱) در نگاه آنان مفهوم علم به معنی‌الاعم که همه‌ی انواع علوم را شامل می‌شود به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌گردد. تفاوت‌های میان علم حضوری و حصولی به ویژه تأکید فلاسفه بر وجود وسائط میان عالم و معلوم در علم حصولی و در نتیجه امکان عدم مطابقت این علم با واقعیت فی‌نفسه و هم‌چنین عدم وجود امکان خطا در رابطه با علم حضوری به دلیل مطابقت قطعی با واقعیت، بار دیگر به پیش‌فرض ثنویت ذهن و عین اشاره دارد.

با وجود تفاوت رویکرد و زاویه‌ی نگاه میان ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، اما می‌توان دلایلی را برای جانبداری آنان از این ثنویت مهیا ساخت. ابن‌سینا و سهروردی تلاش کرده‌اند تا با برقراری نسبت مطابقت میان ذهن و عین، تقابل و ثنویت میان این دو جهان را توضیح داده و در ضمن بر اساس این نسبت حکایتگری و کاشفیت علم را حفظ و ضمانت کنند. ابن‌سینا عقل فعال را ضامن صحت مفاهیم می‌شناسد. به زعم او فرآیند شناخت از عقل هیولانی آغاز و به عقل مستفاد ختم می‌شود. پیدایش صور کلی در نفس انسان به یاری عقل فعال صورت می‌گیرد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۱) لذا می‌توان گفت ابن‌سینا بر ثنویت ذهن و عین مهر تأیید زده، تلاش می‌کند تا به کمک عقل فعال به عنوان علت فاعلی ایجاد، این ثنویت را تبیین کند. علاوه بر تأکید بر ثنویت در اندیشه‌ی ابن‌سینا وجود سلسله مراتب، چه در ساحت هستی و چه در ساحت ادراک در مباحث او به چشم می‌خورد. مراتب عقل و مراتب قوس صعود و نزول بر اساس میزان افضلیت یک مرتبه بر مرتبه‌ی دیگر، و آن نیز بر مبنای یک معیار مشخص هم‌چون شدت وجود یا میزان مطابقت، تبیین می‌گردد.

سهروردی نیز ثنویت را بر اساس نظام نوری خود تبیین می‌کند. او برای انوار مراتبی

طولی قائل است و بر این باور است که نفس انسانی در موقعیتی انفعالی پس از کنار رفتن موانع، به ادراک نائل می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۹۹) سهروردی نیز هم‌چون ابن‌سینا تلاش می‌کند تا به توضیح این ثنویت و تقابل بپردازد. او از طریق شهود مراتب نوری به این مهم پرداخته است اما می‌توان اندیشه‌ی او را نیز بر اساس دو گانه‌انگاری میان ذهن و عین توضیح و تفصیل داد. در نظر او انسان هنگام ادراک، حقیقت اشیاء را در عالم مثال می‌بیند و آن ذوات و حقایق برای او ظاهر می‌گردند. نکته‌ی حایز اهمیت این جاست که در اندیشه‌ی سهروردی نیز علاوه بر این ثنویت، وجود سلسله مراتب نیز به قوت خود باقی است. به نظر می‌رسد هر جا رد پای ثنویت وجود داشته باشد توضیح و تبیین آن بدون توسل به سلسله مراتب غیرممکن است. چرا که همواره در میان دو گانه‌ها یکی از دو طرف بر دیگری ارجحیت داشته و طرف دیگر لازم است تا با مطابقت و بازنمایی صحیح طرف ارجح، خود را به آن نزدیک سازد.

در نظر صدرای علم از سنخ وجود است و نفس آدمی با ممارست روحانی، خود را به ساحت وجود نزدیک می‌سازد و به درک مستقیم حقیقت نائل می‌شود. (اکبریان و قاسمی، ۱۳۹۰: ۳۰) بنابراین صدرای مشابه سهروردی علم به حقایق را از طریق مشاهده‌ی حضوری و علم به لوازم وجود را به کمک استدلال و برهان ممکن می‌داند. به زعم صدرای نفس انسان با حرکت اشتدادی خود مراتب وجود را طی می‌کند. در هر مرتبه، عین آن مرتبه شده و صور مناسب همان مرتبه را خلق کرده و به ادراک می‌رسد. او با تأکید بر تشکیکی بودن وجود، ثنویت را به مجاز و اعتبار تقلیل می‌دهد. بر این اساس برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که ملاصدرا تلاش کرده است تا از ثنویت ذهن و عین عبور کند. رضا اکبریان و حسین قاسمی در مقاله‌ی «رفع چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا» می‌نویسند:

نباید تصور کرد که برای تبیین رابطه‌ی ذهن و عین ابتدا باید عالم خارج را در یک طرف و عالم ذهن و صور را در طرف دیگر قرار داد و سپس میان آن دو عالم نحوه‌ای از سنخیت و مناسبت را جست و جو کرد... این نحوه از تبیین در فلسفه‌های پیش از ملاصدرا مطرح بوده است اما در فلسفه‌ی ملاصدرا اساساً ماهیت اعتباری و ثانوی است... در نتیجه در خارج وجود اصل است؛ چنان‌چه در ذهن نیز وجود اصل است. بنابراین هر دو (خارج و ذهن) از سنخ وجودند... در نتیجه ثنویتی میان آن‌ها نیست.

(اکبریان و قاسمی، ۱۳۹۰: ۱۹)

مناکرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نثر بر بحث استعاره‌های منطقی ۲۲۱

اما آیا می‌توان فرض فوق را پذیرفت و بدین نتیجه رسید که ملاصدرا از ثنویت ذهن و عین عبور کرده قول تازه‌ای را طرح کرده است؟ با بررسی متن ملاصدرا می‌توان بدین نتیجه رسید که برخلاف ادعای فوق، ملاصدرا نیز بر ثنویت میان ذهن و عین مهر تأیید زده است. او می‌نویسد:

حصول وجود در ذهن حقیقتاً محال است. لذا هر چه از وجود در نفس ارتسام می‌یابد و کلیت و عموم عارض آن می‌شود، حقیقت وجود نیست بلکه وجهی از وجوه آن و حیثیتی از حیثیات آن و عنوانی از عناوین آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۷-۳۸)

غلامرضا فیاضی بر اساس مبانی صدرایی می‌نویسد: «ان الوجود الذهنی هو مطلق المفهوم الموجود فی الذهن بما أنه حاک و مرآة للخارج» (فیاضی، ۱۳۷۸: ۲۷۶) حتی اگر برخلاف متن ملاصدرا، فرض آن دسته از اندیشمندان را که معتقدند ملاصدرا میان ذهن و عین ثنویی نمی‌شناسد بپذیریم، نکته‌ی مهم آن است که آیا ملاصدرا توانسته است به کمک زبان‌واره‌ای هماهنگ با نبود ثنویت میان ذهن و عین به ارائه‌ی مباحث خود بپردازد؟ در بخش مربوط به استعاره‌ی «شناخت به مثابه یک ساختمان» در همین تحقیق نشان داده شد که چگونه بکارگیری عبارات و واژگان در متون سه فیلسوف در بحث توجیه شناخت، نظر هر سه را به شکل ساختاری از مبناگرایی نزدیک می‌سازد. هم‌چنین نشان داده شد که این استعاره چگونه به فرض ثنویت ذهن و عین ارتباط می‌یابد. لذا بررسی زبان ملاصدرا و نحوه‌ی به کارگیری واژگان و عبارت او روشن می‌سازد که ثنویت ذهن و عین نه تنها در اندیشه‌ی فیلسوفان سابق بر ملاصدرا بلکه در اندیشه‌ی صدرا و پس از او نیز امتداد یافته و مورد پذیرش بوده است.

لذا ثنویت ذهن و عین فرضی است که از گذشته در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان مورد پذیرش و تأیید بوده و هیچ یک آن را به چشم چالشی نیازمند رفع در نظر نمی‌آورده‌اند. بدین ترتیب سایر مباحث از قبیل استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» نیز از دل آن برآمده و مبناگرایی نیز به عنوان لازمه‌ی آن در بحث توجیه شناخت مورد پذیرش قرار گرفته است؛ که هیچ یک از موارد از نظر خود فیلسوف مسلمان (ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا) دارای اشکال نبوده است. اما نظر به عدم وجود تعدد آرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی و مقایسه‌ی این وضعیت با طرح نظریات جدید و متفاوت در سنت غربی، می‌توان این خط مشی ثابت را

مورد سؤال قرار داده؛ تلاش برای کشف انگیزه‌های غیر معرفتی گرایش به مبناگرایی را موجه ساخت. لذا تا زمانی که زبان برای تغییرنگرش مبتنی بر ثنویت ذهن و عین دستخوش تحول واقع نشود، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» به قوت خود باقی و در نتیجه غلبه‌ی مبناگرایی در توجیه شناخت الزامی است.

۷. نتیجه‌گیری

با مقایسه‌ی تشّت نظریات شناخت‌شناسانه در سنت غربی و اسلامی و در موضوع توجیه شناخت، این پرسش قابل طرح است که: «چرا در سنت فلسفه‌ی اسلامی با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم؟» هرچند می‌توان گرایش فیلسوفان مسلمان به این نظریه را برآمده از براهین و ادله‌ی عقلی دانست اما با نظر به بحث استعاره‌های مفهومی در دوران جدید، می‌توان توصیفات دیگری را برای این گرایش فیلسوفان مسلمان ارائه کرد. یافتن یک استعاره‌ی مهم در پس‌پشت کلمات و عبارات فیلسوفان مسلمان می‌تواند به طرح این ایده که گرایش به مبناگرایی متأثر از نوع زبان‌واره‌ای است که بدان اُنس گرفته‌اند منجر شود. با بررسی متون سه فیلسوف مورد نظر، استعاره‌ی «دانش به مثابه یک ساختمان» قابل طرح است. بنا بر این استعاره، فیلسوف مسلمان آن‌گاه که در باب توجیه شناخت ایده‌پردازی می‌کند به دنبال مبادی و آجرهای زیرین بنای معرفت می‌گردد. چنین تلقی‌ای مبناگرایی فلاسفه‌ی مسلمان را به مبناگرایی ساختاری فیلسوفان غربی نزدیک می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که سه فیلسوف مورد نظر در این تحلیل، از یک بازی زبانی مشترک در جهت بیان مباحث مربوط به توجیه شناخت استفاده کرده‌اند. واژگانی که تجسمی از ساختمان برای توصیف شناخت به ذهن می‌آورند. تطبیق الگو و ساختار یک بنا که برای افزایش استحکام به پایه‌ها و آجرهایی پرقوت نیازمند است؛ با الگوی شناخت و معرفت و از طرفی پذیرش سلسله‌مراتب برای حرکت از پایه‌ها به سمت سایر بخش‌های این بنا در زبان‌واره‌ی سه فیلسوف به چشم می‌خورد. زبان‌واره‌ای که در آن، نبود هیچ تصویری از امکان ساخت یک بنا بر محوری بی‌میانجی، امکان شکل‌گیری تصویری از شناخت با مبنای بی‌واسطه را ناممکن می‌کند.

بناگرایی شناخت‌شناسانه در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های منسومی ۲۲۳

انتخاب مبدأ برای شناخت و ضرورت برقراری اتصال ادراکات غیرپایه به ادراکات پایه برای یافتن توجیه شناخت‌شناسانه مبتنی بر فرض ثنویت ذهن و عین و هم‌چنین فرض وجود سلسله‌مراتب در هستی و شناخت است که هر دو فرض فوق‌الذکر استعاره‌ی «دانش به مثابه ساختمان» را پرورانده و خود نیز در دل آن رشد و نضج پیدا می‌کنند.

چنان‌چه ضرورت طرح نظریات تازه در بحث توجیه شناخت پذیرفته شود؛ به نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان به استعاره‌ای تازه در باب دانش نیازمندند که دانش را تنها به مثابه یک ساختمان که بر پایه و بنیاد ساخته می‌شود در نظر نگیرند. شکل‌گیری زبان‌واره‌ای نو برای دست یافتن به این مهم ضروری است که آن نیز تنها از طریق عبور از دو فرض ۱- ثنویت ذهن و عین و ۲- سلسله‌مراتبی دیدن امور، میسر می‌گردد. شکل‌گیری استعاره‌های تازه، می‌تواند فضا را برای طرح ایده‌هایی نو در بحث توجیه، آماده ساخته؛ تلقی نسبت به ادراک و معرفت را نیز دستخوش تغییر قرار دهد. به نظر می‌رسد تا فرا رسیدن آن روز هم‌چنان با غلبه‌ی مبناگرایی مواجهیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء (المنطق)*. ج ۳، قم: مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی (ره).
- همو. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- همو. (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۳). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- ارسطو. (۱۳۶۷). *متافیزیک*، ترجمه‌ی ش. خراسانی. تهران: گفتار.
- اصغری، محمد. (۱۳۸۹). *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*. تهران: نشر علم.
- افلاطون. (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه‌ی م. لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- اکبریان، رضا؛ قاسمی، حسین. (۱۳۹۰). حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا، *معرفت فلسفی* (صص ۱۱-۳۶)، (۳).
- تفتازانی، سعدالدین مسعود. (۱۳۸۸). *مختصر المعانی*. قم: دارالفکر، چاپ نهم.
- خادم‌زاده، وحید. (۱۴۰۲). استعاره‌ی‌های مفهومی مبتنی بر جهت‌کنه - وجه در فلسفه‌ی صدرای. *ذهن* (صص ۱۰۱-۱۲۹)، دوره ۲۴، شماره ۹۳.
- روولی، کارلو. (۱۳۹۸). *نظم زمان*، ترجمه‌ی م. موحد (۱۳۹۸). تهران: نشر نو.
- زبیدی، مرتضی. (۱۳۰۶ ق). *تاج العروس من الجواهر القاموس*، بیروت: دارمکتبه الحیاة.
- سکاکی، یعقوب یوسف. (۱۴۰۷ ق). *مفتاح العلوم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. تهران: حق‌یاوران.
- همو. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- همو. (۱۳۴۴). *التلویحات اللوحیه و العرشیه*. ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- عارفی، عباس. (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی. بی‌تا. *الجمع بین رای‌الحکیمین*. قم: بیدار.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۱). منطق ملاصدرا، در گفتگو با دکتر احد فرامرز قراملکی. *کتاب ماه فلسفه* (صص ۹۲-۹۵)، (۶۶).

بنکرانی شناخت‌شناسان در فلسفه اسلامی: با نظریه بحث استعاره‌های مفهومی ۲۲۵

- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۷۸). *تصحیح و تعلیق بر نه‌ایة الحکمه*. ج ۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ مرعشی، محمد عبدالرحمن. (۱۴۲۰ق). *قاموس المحيط*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قوام‌صفری، مهدی. (۱۳۸۴). *وجوه مبناگرایی سینوی، ذهن* (صص ۲۹-۴۴)، دوره ۲۴. لويس، معلوف. (۱۳۷۳). *المنجد فی اللغة*. بیروت: دارالمشرق.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*. ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- همو. (۱۳۷۵). *شرح اسفار کتاب النفس*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملاصدرا، صدرالدین محمد ابن ابراهیم. (۱۳۸۶). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- همو. (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. ج ۱، قم: مکتبه المصطفوی.
- همو. (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. قم: بوستان کتاب.
- همو. بی تا. *المشاعر*. اصفهان، مهدوی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبیّات*. جلد ۲ و ۳، قم: بوستان کتاب.
- همو. (۱۴۲۹ق). *اخلاق ناصری*. بیروت: دارالهادی.
- همو. (۱۴۰۸ق). *تجريد المنطق*. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- هاشمی، زهره. (۱۳۹۳). *نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون، نشریه ادب-پژوهی* (صص ۱۱۹-۱۴۰)، دوره ۱۲.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۲). *نقد آراء معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری. ذهن* (صص ۱۳۹-۱۵۲)، دوره ۱۵.
- یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). *الحاشیه علی تهذیب المنطق*. قم: مؤسسه اسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

Lakoff, George (1993). The Contemporary Theory of Metaphor, *In Metaphor and Thought* (P 202-251), Cambridge University Press.

Lakoff, George & Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.