

سازگاری فهم ملاصدرا از قاعده «امتناع علم به معلول

بدون علم به علت» با مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه

سیدامین میرحسینی^(۱)

علی فتح طاهری^(۲)

چکیده

بر اساس قاعده «امتناع علم به معلول بدون علم به علت»، کسب هرگونه علم یقینی نسبت به معلول پیش از علم به علت آن، امکانپذیر نیست. بر اساس روایت منتقدان از این قاعده، تنها علم ما به علوم حصولی که از طریق برهان حاصل میشود، مشمول این قاعده است اما ملاصدرا تحلیلی بدیع از آن دارد و برخلاف منتقدان، نتیجه میگیرد که همه علوم - اعم از حصولی و حضوری یا بدیهی و نظری - مشمول این قاعده اند. این فهم نوین ملاصدرا از قاعده، بنظر برخی از شارحان او صحیح نیست و اشکالاتی دارد اما مقاله پیش رو نشان میدهد که فهم ملاصدرا با مبانی وجودشناختی او سازگار است و انتقادات شارحان ناشی از عدم توجه آنها به این مبانی است.

کلیدواژگان: علم، علت، معلول، امتناع، مبانی وجودشناختی، ملاصدرا.

مقدمه

قاعده «امتناع علم به معلول بدون علم به علت» از

جمله قواعدی است که در فلسفه اسلامی شکل گرفته و سابقه‌ی در فلسفه یونان ندارد. بر اساس آنچه این قاعده افاده میکند، ما به هیچ معلولی نمیتوانیم علم پیدا کنیم مگر اینکه علم ما به معلول، از طریق علم به علت آن باشد زیرا منظور از علم در این مبحث، نوعی آگاهی یقینی است که هیچ احتمالی برای کذب آن وجود ندارد و بتعبیر منطقیان، علمی است که میتوان درباره آن دو حکم بیان کرد: (۱) قضیه اینگونه نباشد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۷۲). بر این قضیه اینگونه نباشد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۷۲). بر این اساس، علم یقینی بدون علم به علت شیء امکانپذیر نخواهد بود.

بنظر میرسد نخستین بار ابن سینا این اصل را ذیل بحثی منطقی مطرح کرده است. پس از او فخر رازی و دیگران نیز در آثار خود به این مسئله پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۳۶ - ۴۳۴). اما میتوان گفت که ملاصدرا بیش از همه این مسئله را مورد بررسی قرار داده و چنانکه بیان خواهد شد او افق دیگری را برای این مسئله میگشاید؛ به بیان دیگر، او یک بحث صرفاً منطقی را وارد فلسفه

* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۹

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)؛ o.mirhoseini.o@gmail.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

کرده و از وجهه نظر فلسفی به آن مینگرد. از اینرو در بحث تاریخچه مسئله مذکور باید این تمایز را میان روایت منطقی و روایت فلسفی مسئله قائل شویم.

۱. تاریخچه قاعده؛ روایت منطقی قاعده

ابن سینا در برهان شفا ذیل بحثی در باب انواع برهان، قاعده امتناع علم به معلول بدون علم به علت را مطرح میکند. او بدنبال دستیابی به معیاری برای طبقه‌بندی انواع برهان است و این معیار را کیفیت نسبت میان موضوع و محمول در نتیجه یک قیاس میداند؛ به این نحو که اگر نسبت محمول بر موضوع در نتیجه یک قیاس نسبتی ضروری باشد، آن قیاس و قیاسات مشابه آن در یک طبقه قرار میگیرند. همینطور اگر نسبت محمول بر موضوع در نتیجه یک قیاس نسبتی ضروری نباشد، آن قیاس و قیاسات مشابه آن در طبقه‌ی دیگر قرار میگیرند. ابن سینا بر اساس این دو نوع قیاس به ترتیب از «برهان لم» و «برهان إن» نام میبرد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۷۲، ۷۵).

اما چگونه میتوان به ضرورت یا عدم ضرورت محمول بر موضوعی پی برد؟ در چارچوب فلسفه اسلامی تنها موجودی که به ذات خود ضرورت دارد، واجب‌الوجود است و سایر موجودات به ذات خود ممکن هستند. بنابراین، قضایای صادقی که درباره واجب‌الوجود بیان میشود، صدقشان ضروری است؛ در حالیکه ذات ممکن بخودی خود هیچ نوع ضرورتی را افاده نمیکند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۵۶ - ۵۵). اما از سویی میتوان هر یک از موجودات ممکن را نه با نظر به ذات آنها بلکه در نسبت با علتشان در نظر گرفت؛ در اینصورت چیزی که در حد ذات خود

ممکن است، با نظر به علت خود نوعی وجوب از ناحیه غیر دریافت میکند؛ ضرورتی که از آن با اصطلاح ضرورت بالغیر یا ضرورت لاحقه یا ضرورت بشرط محمول یاد میشود.

بر این اساس، اگر محمول بر موضوعی معلول علتی باشد و ما از آن علت آگاهی داشته باشیم، چون تخلف معلول هنگام وجود علت محال است، پس نسبت میان موضوع و محمول نسبتی ضروری خواهد بود. اما اگر محمول بر موضوعی معلول علتی باشد و ما از آن علت آگاهی نداشته باشیم، چون از ناحیه غیر (علت) ضرورتی افاده نشده است، دلیل موجهی برای ضروری دانستن نسبت موضوع و محمول نداشته و بنابراین نسبت آنها امکانی خواهد بود. روشن است که نمیتوانیم مدعی شویم نسبت به این قضیه علم داریم، زیرا نمیتوانیم بگونه‌ی موجه این دو شرط را احراز کنیم: (۱) قضیه چنین است، (۲) محال است که این چنین نباشد.

برای مثال قیاس زیر را در نظر بگیرید:

— هر انسانی ضاحک است.

— هر ضاحکی ناطق است.

پس هر انسانی ناطق است.

در این قیاس علت ثبوت اکبر برای اصغر یا بتعبیر دیگر علت ناطق بودن انسان ضحک است؛ در حالیکه ضحک نه تنها علت نطق نیست بلکه معلول آن است. ناطقیت خود معلول علتی است اما قیاس فوق ما را از این علت آگاه نمیکند.

ابن سینا در پی یافتن معیاری برای طبقه‌بندی براهین، یگانه معیار را علم به علت دانسته و از این معیار به این نتیجه دست یافت که برهان «إن» بعنوان برهانی که علم ما به شیء از طریق علم به

علت آن حاصل نمیشود، مفید یقین نیست. از اینرو به این اصل رسید که علم ما به معلول بدون علم به علت ممکن نخواهد بود. او در برهان شفا در اینباره مینویسد:

هرگاه ضرورت حمل دائمی محمول بر یک موضوع، یا ضرورت سلب دائمی آن از موضوع، یا ضرورت حمل و سلب موقت آن از موضوع علتی داشته باشد نسبت موجود بین موضوع و محمول نسبت ضروری خواهد بود. اما اگر نسبت بین موضوع و محمول بسبب علت نباشد، این نسبت دیگر ضروری نبوده بلکه امکانی است. زیرا معلول بنفسه و بر حسب ذات خود ممکن است و علم حاصل از غیر علت یقینی نخواهد بود؛ به این معنا که نمیتوان درباره آن گفت که چنین است و جز این نمیتواند باشد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۷۳).

ابن سینا در ادامه بحث نوع سومی از برهان را معرفی میکند. در دو نوع برهانی که بیان شد حمل محمول بر موضوع دارای علتی بود و با توجه به اینکه آن علت سبب حمل شده بود یا خیر، این دو برهان از هم متمایز میشدند، اما مواردی وجود دارد که حمل محمول بر موضوع از اساس علتی ندارد تا بواسطه آن علت به قضیه علم پیدا کنیم. در چنین مواردی خود ذات یک موضوع اقتضای حمل محمول را دارد. از اینرو این نوع از برهان نیز افاده یقین میکند، چون خود ذات عامل ضرورت بخش است. ابن سینا این نوع از برهان را نوعی از برهان «إن» میدانند، زیرا همانند برهان «إن» علم ما به قضیه از طریق علت آن نبوده است (همان: ۷۵).

بیدرنگ این سؤال بنظر می آید که اگر ضرورت حمل محمول بر موضوع از خود ذات موضوع افاده

میشود، اساساً چه نیازی به اقامه برهان داریم؟ چنین قضایایی بدیهی هستند و امر بدیهی نیازی به ترتیب دادن مقدمات برای اثبات ندارد. این قضیه را در نظر بگیرید که «چهار نصف پذیر است». برای اینکه به این قضیه بطور یقینی علم پیدا کنیم، صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو کافی است. از اینرو بنظر میرسد اگر ضرورت حمل محمولی بر موضوعی، از ذات موضوع داده شود نیاز به برهان نداریم و بنابراین قائل شدن به نوع سوم برهان بی‌معنا خواهد بود.

این اشکال، همانگونه که بیان خواهد شد، اگرچه از وجهی میتواند راهگشا باشد اما بر سخن ابن سینا وارد نیست، زیرا در برخی از قضایا محمول بر موضوع در نفس الامر بدون علت ثابت است اما این ثبوت برای اذهان بین نیست و باید بوسیله قضایای دیگری مبین شود، با این حال این قضایا برای قضیه نخست در حکم علت نیستند. برای مثال، قضیه «چهار زوج است» را در نظر بگیرید. زوجیت لازمه چهار است ولی این لازم بودن بین نیست. برای اینکه این قضیه مبین شود، از دو قضیه بدیهی بین دیگر استفاده میشود: (۱) چهار نصف پذیر است؛ (۲) هر نصف پذیری زوج است، در نتیجه، چهار زوج است. در این قیاس ثبوت زوجیت برای چهار اگرچه علتی ندارد ولی بین نیست، اما ثبوت نصف پذیری برای چهار علتی نداشته و بین است؛ همچنین ثبوت زوجیت برای امر نصف پذیر نیز علتی نداشته و بین است. این دو مقدمه بین سبب علم یقینی ما به نتیجه میشوند (همانجا).

اما ایراد وارد شده از این لحاظ روشن‌نگر است که نشان میدهد قلمرو موضوع مورد بحث ابن سینا

صرفاً قضایایی را شامل میشود که از طریق برهان بدست می‌آیند. از اینرو وقتی او از این عبارت سخن می‌گوید که علم به معلول بدون علم به علت حاصل نمیشود، منظور این موارد نیست:

الف) ابن سینا از وجود شیء سخن نمی‌گوید؛ عبارت دیگر، دایره بحث مطابق با مصادیق قاعده فرعیه است. یعنی قضایایی که مفاد آنها ثبوت «شیء لشیء» است. اما قضایای وجودی که صرفاً از ثبوت شیء سخن می‌گویند، از دایره بحث خارجند، ب) علوم حضوری که ذاتاً بین هستند و خطا در آنها راه ندارد، نیازی به اثبات نداشته و از دایره بحث خارجند، ج) آن دسته از علوم حصولی که اولاً، بدیهی بوده و ثانیاً، بین نیز هستند نیازی به ترتیب مقدمات نداشته و به همین دلیل آنها نیز مشمول قاعده نمیشوند.

با خارج کردن موارد ذکر شده از قلمرو بحث مورد نظر میتوان بنحو ایجابی دایره بحث را صرفاً دربرگیرنده آن دسته از علوم حصولی دانست که برای یقین به آنها نیاز به ترتیب قیاس است.

۲. دیدگاه ملاصدرا در باب قاعده؛ ورود قاعده به افق فلسفه

ملاصدرا در أسفار اربعه فصلی را به بررسی این مسئله اختصاص داده و آن را «فی أن العلم بذی السبب ممتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه» نامیده است. او از همان آغاز بحث، تفاوت مسئله اش را با مسئله ابن سینا بیان کرده است. چنانکه گفته شد ابن سینا در پی طبقه‌بندی براهین به این معیار دست یافت که نسبت حمل میان مفاهیم، زمانی ضروری است که به علت حمل، علم داشته باشیم، اما ملاصدرا در مقام بحث از

علم بعنوان عارضی از عوارض موجود مطلق است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۰۵). بر این اساس، ملاصدرا صرفاً از نسبت میان مفاهیم سخن نمی‌گوید، بلکه اولاً و بالذات به عالم واقع نظر دارد. او به این معنا در ابتدای بحث خود اشاره میکند: «ضروری است که دانسته شود یقین تام به شیئی تنها زمانی حاصل میشود که صورت عقلیه مطابق با وجود خارجی باشد» (همان: ۴۳۱). سپس میکوشد برای مسئله امتناع علم به معلول بدون علم به علت آن با تمهید چند مقدمه، برهان اقامه کند که در ادامه به آن پرداخته میشود.

هر شیئی که سببی دارد لاجرم ممکن الوجود بالذات است. چنین شیئی مرکب از دو جهت وجود و ماهیت است. با تحلیل هر یک از این دو جهت، نیاز به علت آشکار میشود؛ به این معنا که اگر شیء را بلحاظ ماهیتش در نظر بگیریم، نیازمند اجزاء ماهیت، یعنی جنس و فصل خواهد بود و بدون اجزاء، وجود ماهوی نیز حاصل نخواهد شد اما اگر شیء را بلحاظ وجودش در نظر بگیریم یا موجودیت مطلق شیء را مدنظر قرار دهیم، در این صورت شیء به قید اطلاق نیازمند علتی به قید اطلاق خواهد بود. یا اگر موجودیت یک شیء جزئی و خاص را در نظر آوریم، در این حال این شیء خاص نیازمند علتی خاص خواهد بود که آن را ایجاد کند، زیرا بر اساس قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، شیء معلولی که بحسب ذات ممکن الوجود است، تا از ناحیه علت ضرورتی دریافت نکند، تحقق نمی‌یابد (همان: ۴۳۲).

ملاصدرا بعد از تمهید این مقدمات نتیجه می‌گیرد، همانطور که وجود معلول به هر یک از اعتبارات سه‌گانه فوق بدون علت تحقق نمی‌یابد،

علم به معلول نیز به هر یک از اعتبارات سه‌گانه تحقق نخواهد یافت؛ عبارت دیگر، تصور معلول بدون تصور جنس و فصل ممکن نیست. علم به وجود معلول مطلق بدون علم به وجود علت مطلق ممکن نیست، همچنین علم به وجود معلول خاص بدون علم به وجود علت خاص آن محال خواهد بود زیرا شیء ممکن بحسب ذات غیر موجود و غیر واجب است و هرگونه تغییری در او راه دارد، بنابراین تنها با اضافه به علت است که ضروری و ممتنع‌التغیر میشود (همانجا).

از سوی دیگر، چون توارد دو علت مختلف بر معلول واحد محال است، علم به معلول نیز محال است که از طریقی غیر از علم به علت او حاصل شود، زیرا در این حال شیء واحدی دو علت مختلف خواهد داشت؛ علتی که به شیء در خارج وجود میبخشد و علتی که سبب علم به شیء میشود. بطلان چنین امری بر اساس مبنایی که در ابتدای بحث بیان شد، آشکار میشود. مبنای اینست که علم یقینی تنها زمانی حاصل میشود که صورت عقلی کاملاً مطابق با شیء خارجی و متحد با آن باشد. بر این اساس، میتوان نتیجه گرفت که علم به وجود شیء معلول جز از طریق علم به علت آن بدست نمی‌آید (همانجا).

چنانچه از ظاهر کلام ملاصدرا آشکار است، او نوعی تناظر میان وجود شیء و علم به شیء قائل شده است. بدلیل این تناظر اگر وجود، حکمی داشته باشد میتوان آن حکم را در مورد علم نیز بکار برد؛ به این صورت که اگر وجود معلول علتی میخواید، علم به معلول نیز محتاج علت است؛ اگر وجود معلول تنها یک علت دارد پس علم به معلول نیز لاجرم یک علت خواهد داشت و اگر

علت وجود معلول «الف» باشد، علم به معلول نیز معلول علم به «الف» خواهد بود. تناظری که ملاصدرا میان وجود معلول و علم به معلول یا بطور کلی میان وجود و علم قائل میشود، باعث طرح انتقادهایی از سوی برخی از شارحان او شده است. در ادامه، مهمترین نقدهای مطرح شده در این مورد بیان خواهد شد.

۳. طرح انتقادهای شارحان بر ملاصدرا دربارهٔ مسئلهٔ تناظر

بنظر میرسد مهمترین نقدهای مطرح شده در این مسئله، نقدهایی است که علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی در آثار خود بیان کرده‌اند. البته نقدهای علامه طباطبایی شکلی صریح نداشته و بدون اینکه بطور مشخص نقدی را بر مبنا یا مقدمه‌یی از برهان ملاصدرا مطرح کند، صرفاً بنحو اجمالی مدعای ملاصدرا را مخدوش دانسته است. او در تعلیقه‌اش بر اسفار ذیل عنوان فصل «فی أن العلم بذی السبب ممتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه» ابتداءً روایت منطقی مسئله را با اشاره به برهان شفا مطرح کرده و در انتهای بحث با عبارت زیر، نقد خود بر روایت فلسفی مسئله یعنی آنچه را ملاصدرا بیان کرده است، آشکار میسازد.

و بالتأمل فیما اوردناه یظهر لك مسامحة المصنف (ره) فی ما آورده فی هذا الفصل و جهات الضعف فیه فتدبره (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۹۶).

علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمه نیز که با هدف تدریسی نگاشته شده و در آن عموماً نقدهای خود را در مسائل مختلف بیان نمیکند، بگونه‌یی دیگر سعی میکند سخن ملاصدرا را تصحیح کند. او در

این کتاب فصلی را به تبع ملاصدرا به مسئله مورد بحث اختصاص داده و مسئله را با همان ترتیبی که ملاصدرا در اسفار بیان کرده طرح میکند. مقدمات ملاصدرا و برهان او عیناً تکرار میشوند اما در پایان بحث، فحوای سخن علامه بگونه‌یی است که ادعای ملاصدرا را نپذیرفته و سعی کرده همان نتایجی را که ابن‌سینا در مسئله مورد بحث بدست آورده، از برهان ملاصدرا نیز استخراج کند؛ یعنی با ذکر قرینه‌هایی می‌خواهد بگوید که قلمرو بحث در مسئله علم به معلول صرفاً در علوم حصولی خواهد بود.

قرینه نخست اینست که علامه طباطبایی طرح بحث را کاملاً مطابق با بحث ملاصدرا در اسفار پیش میبرد، بطوریکه حتی اشکالات و پاسخهایی را که ملاصدرا در اسفار بیان کرده، نیز مطرح میکند، اما تنها در یک مورد از اسفار تبعیت نمیکند. ملاصدرا در اسفار علم نفس به خود را نیز مشمول قاعده مورد بحث میداند به همین سبب میکوشد به اشکال مقدری در این مورد، پاسخ دهد. اما علامه طباطبایی این اشکال و پاسخ را که بصراحت علوم حضوری را در دایره بحث قاعده قرار میدهد، در نهایتاً الحکمه مطرح نکرده است. قرینه دوم عبارتی است که علامه طباطبایی در انتهای بحث خود و بعنوان نتیجه‌گیری مطرح میکند. او مینویسد:

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب
إنّما یفید العلم به بالسلوک الیه عن طریق سببه
إن کان ذا سبب (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۶۳).

کلمه «مطلوب» در منطق تعریف خاصی دارد. منطقدانان نتیجه یک برهان را پیش از آنکه از مقدمات برهان بدست آید، مطلوب مینامند؛

عبارت دیگر، مطلوب همان نتیجه برهان است (مظفر، ۱۳۹۲: ۲ / ۲۰). از سوی دیگر، در منطق بیان شده که برهان صرفاً در مورد علوم حصولی جریان دارد؛ یعنی علمی که بواسطه مقدماتی بر ما معلوم خواهند شد (همانجا). بنابراین، اقامه برهان بر علم حضوری که علمی بیواسطه بوده، بیمعنی است.

با علم به این موضوع نتیجه‌یی که علامه طباطبایی از بحث میگیرد اینست که قلمرو بحث قاعده علم به معلول، تنها در علوم حصولی خواهد بود که بوسیله برهان بدست خواهد آمد. البته بنظر میرسد که او بعدها سخن ملاصدرا را پذیرفته، زیرا در اثر خود به نام رساله الولایه در قالب برهانی که خود آن را برهانی تمام و غیر قابل دفع میخواند، به وجهی دیگر کلام او را بیان میکند. علامه در بحثی با عنوان چگونگی شهود خداوند، میان دو ساحت ظاهری و ساحت باطنی تمایز قائل شده و میگوید هر خصوصیتی که در ظاهر وجود دارد واقعاً متعلق به باطن است. بر همین مبنا، حقیقتی که در باطن نفس وجود دارد مقدم بر — و بدیهیتر از — ادراک خود نفس است و باز آنچه در باطن این باطن است، مقدم بر مرحله قبلی است که نسبت به مرحله حاضر خود، ظاهر محسوب میشود. با پیگیری این روند در نهایت به حقیقتی که از همه مقدمتر، شناخته شده‌تر و بدیهیترین بدیهیات است، میرسیم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۴ — ۶۳).

شارح دیگری که بر مدعای ملاصدرا نقد وارد کرده، استاد مصباح یزدی است. او در تعلیقه خود بر نهاییه بر خلاف علامه طباطبایی با صراحت نقدهایش را بیان میکند. او نیز برغم پذیرش روایت منطقی قاعده و نتایج آن معتقد است، وسعتی که

ملاصدرا به قاعده مورد بحث بخشیده چندان موجه نیست. آنچه قاعده میتواند بگوید تنها اینست که در علوم حصولی که از طریق برهان بدست می آید اگر به علت ثبوت اکبر بر اصغر آگاه نباشیم، علم یقینی نخواهیم داشت. ولی اگر علم ما به این ثبوت از طریق علم ما به علت آن باشد، علم یقینی حاصل میشود. اما تعمیم این مسئله به علم حضوری و نیز علوم بدیهی که ذاتاً یقینی هستند، تعمیم بیدلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۳۵).

به بیان دیگر، مصباح یزدی این مبنای ملاصدرا را نمیپذیرد که وجود معلول و علم به معلول احکام یکسانی دارند. سببیت مورد بحث در مسئله بمعنای مطلق هر نوع سببیت نیست، بلکه مراد سبب تامی است که برای ثبوت اکبر بر اصغر در یک برهان بکار میرود (همانجا). یک معلول در خارج علت مشخصی دارد ولی لزوماً علم به معلول، خود معلول آن علت نخواهد بود. ادعای اینکه چون علم مطابق با معلوم است پس حصول آن هم باید از همان ناحیه‌یی باشد که وجود معلول حصول پیدا کرده، ادعای بیدلیلی است. ما بنحو شهودی درمی یابیم که در علوم حضوری بدون علم به علت شیء، به شیء مورد نظر علم یقینی پیدا میکنیم. برای نمونه، ما به نفس خود علم داریم، اما ممکن است به علت خود علم نداشته باشیم. علت وجود ما هر چه که باشد، ما ابتدا وجود خود را می یابیم، سپس به جستجوی علت میپردازیم.

همچنین در امور بدیهی علم ما از ناحیه علت حاصل نمیشود، زیرا امور بدیهی اساساً علتی ندارند تا بتوان از طریق آن به امور بدیهی علم یافت. پس توسعه که ملاصدرا در مسئله علم به ذی السبب قائل شده، نادرست است (همانجا).

بنابراین، هر دو ناقد از اساس با توسعه که ملاصدرا در مسئله علم به معلول قائل میشود، مخالفند. علامه طباطبایی معتقد است ملاصدرا به خطا علوم حضوری را نیز مشمول قاعده میدانند. مصباح یزدی نیز ضمن وارد دانستن این نقد بر این باور است که ملاصدرا امور بدیهی را نیز مشمول قاعده دانسته است. بر این اساس میتوان انتقادهای را در دو نقد ذیل خلاصه کرد:

- ۱) ملاصدرا امور بدیهی را نیز مشمول قاعده علم به معلول میدانند؛ در حالیکه بر اساس تعریف منطقی امور بدیهی اساساً علتی ندارند.
- ۲) ملاصدرا درک علوم حضوری را منوط به علم به علت آنها میدانند که خلاف چیزی است که بنحو شهودی درمی یابیم.

۴. پاسخ به انتقادات

پیش از دفاع از ملاصدرا در مورد انتقادهای مطرح شده، بنظر میرسد اگر اندکی درباره روش نگارش او در آثارش توضیح دهیم راهگشا خواهد بود. همچنانکه ملاصدرا خود در مقدمه أسفار اربعه میگوید، او ابتدا آراء پیشینیان را درباره مسائل مورد بحث بیان نموده، سپس اگر نقدی بر آنها داشته، نظر خود را عنوان کرده است. در مواردی که نظر یکی از پیشینیان را پذیرفته، گاهی همان نظر را بدون اینکه نامی از نظریه پرداز ببرد، بعنوان نظر صائب مطرح کرده است. ملاصدرا حتی در برخی موارد بعد از بیان آراء پیشینیان و طرح نظر خود میکوشد نشان دهد که برغم وجود تفاوت‌های ظاهری، اختلاف بنیادینی میان نظر او و نظریه‌های پیشینیان وجود نداشته و هر دو بیانگر یک حقیقت هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸ - ۱۷). نوع و سبک نگارش

ملاصدرا در آثار خود نیز قابلیت برداشت نادرست از آن را دارد، بگونه‌یی که حتی در یک مسئله نیز گاه او میان اصالت وجود و اصالت ماهوی اندیشی در تردد است. نمونه بارز چنین ترددی وضعیت دوگانه امور بدیهی در قاعده علم به معلول است، زیرا همانطور که ناقدان نیز بیان کرده‌اند ظاهر سخن و فحوای کلام او امور بدیهی را نیز مشمول قاعده میکند؛ در حالیکه ملاصدرا در عبارتی بصراحت امور بدیهی را از شمول قاعده بیرون میداند (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۲).

با توجه به آنچه بیان شد، بنظر میرسد که منتقدان در بیان نقدهای خود زمینه فکری ملاصدرا را در نظر نگرفته و بر اساس زمینه فکری ابن سینا به طرح نقدهای خود پرداخته‌اند؛ این در حالی است که تفاوت دیدگاه ملاصدرا با ابن سینا در مورد قاعده علم به معلول به اندازه تفاوت نظریات فلسفه سینوی با حکمت متعالیه است؛ عبارت دیگر، مبانی مورد بحث دو فیلسوف تفاوت‌های بنیادینی با هم دارند. این تفاوت بنیادین نیز بنوبه خود می‌طلبد که برای نقد او از زمینه فکری خود او بهره جست. کافی است بعنوان فصل بیست و دوم مرحله دهم اسفار توجه شود: «فی أن الشی اذا علم من طریق العلم بعلة و اسبابه علماً انطباعياً فلا یعلم الا کلیاً». ملاصدرا بصراحت بیان میکند که اگر علمی بسبب علتش حاصل شود، علمی انطباعی و از اینرو کلی است. اگر ملاصدرا را فیلسوفی برجسته بدانیم، او نباید در فصل قبل قائل به این باشد که علوم حضوری که نه انطباعی هستند و نه کلی، از طریق علم به علل آنها حاصل شوند. آنچه بوضوح از عبارات ملاصدرا درک میشود، اینست که علوم حضوری نیز مشمول

قاعده علم به معلول هستند. اما پیش از اینکه بگوییم ملاصدرا در فصل بیست و دوم آنچه در فصل قبل گفته را فراموش کرده، بهتر است در جستجوی تفسیری برای سخن او باشیم؛ تفسیری که معتقدیم شواهد کافی نیز برای دفاع از آن در اختیار داریم.

برای پاسخ به نقدهای مذکور لازم است کلام ملاصدرا را در زمینه فکری او بررسی کنیم. او در ابتدای فصلی که مسئله علم به معلول را بررسی میکند، میگوید:

هذه المسألة ایضاً كالمسألة الماضیة لا یمكن تحقیقها الا بتحقیق مباحث الوجود... (همان: ۴۳۱).

با این عبارت آغازین او به مخاطب خود گوشزد میکند که برای درک سخن او لازم است به مباحث وجودشناسی حکمت متعالیه توجه داشته باشد و با این توجه، مسئله مورد بحث را درک کند. بر اساس مبانی فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم از مقوله کیف نفسانی است. شیئی که در خارج موجود است پس از آنکه به ذهن می‌آید تنها مبین ماهیت چیزی است که در خارج بوده و بنابراین اساساً وجودی ندارد یا حداکثر وجودی ذهنی خواهد داشت. اما از نظر ملاصدرا ادراک هر شیئی چیزی جز نحوه وجود آن شیء نیست. علم نشان‌دهنده نحوه وجود موجود است؛ عبارت دیگر، موجود مجرد دارای نحوه وجودی است که بر اساس آن عالم بودن را به او نسبت میدهیم. به همین دلیل علم نه کیف نفسانی است و نه مقوله‌یی از مقولات ماهوی دیگر بلکه علم اساساً از سنخ وجود است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲ / ۴۱).

تفاوت مبنایی دیگر، در مورد ملاک نیازمندی

معلول به علت است. بر اساس دیدگاه حکمای پیشین، از جمله ابن سینا ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است. ممکن بر حسب ذات خود نسبتی مساوی با وجود و عدم دارد، بنابراین نیازمند علتی است تا او را واجب و سپس موجود گرداند؛ در حالیکه از نظر ملاصدرا ملاک نیازمندی و غنا وجودشیء است. وجود برخی موجودات بنحوی است که ذاتاً فقیر بوده و برای موجود شدن نیازمند غیر هستند. در این مورد نیز ملاصدرا عاملیت را از امری ماهوی به امری وجودی بازمیگرداند.

انتقال ملاک نیازمندی از امکان به وجود نتیجه مهم دیگری نیز دارد که ما را از تفاوت مبنایی دیگری آگاه میسازد. طبق نظر مشائیان، ممکن با نظر به ذات خود امری فی نفسه است که دست کم در مقام ذهن وجودی مستقل داشته و به همین دلیل نیازی به غیر ندارد؛ در حالیکه وجود فقری بعنوان وجودی فی غیره عین ربط و وابستگی به وجود مستقل و فی نفسه است؛ عبارت دیگر، حقیقت موجودات رابطی همان ربط به وجود فی نفسه است. یعنی نه تنها وجود رابط در خارج بدون علت آن تحقق نمی یابد بلکه این موجودات بدون وجود فی نفسه معنای محصلی نیز نخواهند داشت، زیرا همانطور که هیچیک از معانی حرفی بدون معانی اسمی فهمیده نمی شوند و از اینرو ارتباط معنای حرفی با معنای اسمی، هویت معنای حرفی را تشکیل میدهد، به همین ترتیب در حمل «موجودیت» در قالب قضیه هلیه بسیطه بر وجودی رابط پیشتر وجودی مستقل دخیل است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۶۳۲/۲).

با توجه به سه مبنای بیان شده یعنی: (۱) علم عبارتست از نحوه وجودشیء، (۲) ملاک نیازمندی

معلول، وجود فقری است و (۳) وجود رابط عین ربط به موجود فی نفسه است، میتوان گفت همه موجودات از جمله موجودات علمی، وجودی فقری داشته که عین ربط به وجود مستقل هستند. هیچ موجود ربطی، به هر نحو که باشد، وجود نمی یابد مگر اینکه پیش از آن وجود مستقل درک شده باشد و بواسطه آن وجود رابط نیز فهمیده شود، زیرا موجودیت هر شیء عین ارتباط آن شیء با وجود حق است. ملاصدرا در ایقاظ النائمین میگوید:

أن إدراك كل شيء ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الإدراك حسيّاً أو خياليّاً وعقليّاً وسواء كان حضورياً أو حصولياً... وأن موجودية كل شيء هونحو ارتباطه بالحق الأول و مصداق الحكم على كل شيء بالوجود هو وجودها النسبي التعلقى بالوجود الحق الإلهي... فإذن إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط و ينتسب بالواجب تعالى من ذلك الوجه الذي هو وجوده و موجوديته و هذا لا يمكن إلا بإدراك الحق... (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۷۵).

بر این اساس بنظر میرسد که ملاصدرا هر نوع ادراکی را اعم از حصولی و حضوری و اعم از بدیهی و نظری مشمول قاعده علم به معلول میدانند اما نتایج بدست آمده را منوط به فهم مبانی فلسفه وجودی خود می شمرد. از اینرو اگر علوم بدیهی و حضوری نیز مشمول قاعده قرار گیرند، با مبانی ملاصدرا سازگاری کامل دارند.

نتیجه گیری

اگر استدلالهای مقاله حاضر صحیح باشد، بنظر

میرسد نقدهای ناقدان که احتمالاً بدلیل عدم توجه به زمینه فکری ملاصدرا طرح شده‌اند، نقدهای موجهی نیستند. با ملاحظه قاعده امتناع علم به معلول بدون علم به علت در تمامیت نظام فلسفی ملاصدرا سازگاری کاملی میان تعمیم قاعده به علوم حضوری و علوم بدیهی وجود دارد.

منابع

ابن سینا (۱۳۷۳) برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) تحریر ایقاز النائین صدرالدین محمد شیرازی، قم: اسراء.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲) نهاية الحکمه، باشراف شیخ میرزا عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
----- (۱۳۸۷) طریق عرفان؛ ترجمه، شرح و متن رساله الولایه، ترجمه صادق حسن زاده، قم: آیت اشراق.
----- (۱۴۲۸) بداية الحکمه، قم: مؤسسه النشر

الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتاب علوم انسانی (سمت).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳) تعلیقه علی نهیة الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مظفر، محمد رضا (۱۳۹۲) منطق، ترجمه علی شیروانی، قم: مؤسسه دارالعلم.

ملاصدرا (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) ایقاز النائین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، بیروت: دارالمعارف الاسلامیة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فردنامه صدرا