

جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی

● دکتر بیوک علیزاده *

چکیده: از زمان کانت به این سو، معرفت‌شناسی در کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته و دل‌مشغولی اصلی آنان به شمار می‌رود. هنر اساسی کانت در عطف توجه فیلسوفان، به نقش فعال فاهمه بود. تا آن زمان، تصور عمومی ذهن را متفعل محض می‌دانست که آینه وار جهان واقع را چنانکه هست به آدمی می‌نمایاند.

اگر دستگاه ادراکی انسان فعال است و معرفت، حاصل فعل و انفعال ذهن است، سهم و حظ هر یک از دو جنبه یاد شده چقدر است؟ و به دنبال آن، باید مشخص کرد که محدوده فاهمه کجاست؟ و ارزش معرفت چیست؟ این سؤالات و نظایر آن امروزه در دانش مستقلی بررسی می‌شود، که یکی از شاخه‌های پایه در فلسفه است. اگر چه فیلسوفان مسلمان دانش مستقلی در معرفت‌شناسی به وجود نیاورده‌اند، اما بسیاری از پرسشهای معرفت‌شناختی را به صورت استطرادی پاسخ داده‌اند. مقاله حاضر، نگاهی گذرا به کارنامه فیلسوفان مسلمان در مسئله معرفت‌شناسی است.

واژه‌های کلیدی: ۱. علم ۲. عالم ۳. معلوم ۴. ادراک ۵. معرفت ۶. معقول ۷. این‌همانی

* عضو هیئت‌علمی و رئیس دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

این نوشتار تلاش دارد به چند سؤال اساسی در خصوص معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان پاسخ دهد. آیا معرفت‌شناسی شاخه‌ای مستقل در فلسفه اسلامی است؟ آیا فیلسوفان مسلمان در معرفت‌شناسی، نظریه مستقلی ارائه کرده‌اند؟ اگر پاسخ سؤال اول منفی است، آیا مسئله علم و معرفت مسئله مستقلی در فلسفه به حساب می‌آید؟ اگر فیلسوفان مسلمان دیدگاه‌های خود را در مسائل معرفت‌شناسی به صورت استطرادی و در ضمن مسائل دیگر بیان کرده‌اند، آن مسائل کدامند؟ با روشن شدن پاسخ این سؤالات، پژوهشگران در فلسفه اسلامی می‌توانند با عرضه سؤالات معرفت‌شناسان بر آثار فیلسوفان مسلمان، پاسخهای آنها را از مطایای مباحث مختلف بیرون کشند و نظریه آنها را در معرفت‌شناسی سامان دهند.

اگر چه معرفت‌شناسی را علم مستقلی تلقی نکرده‌اند و بلکه تا مدت‌ها آن را مسئله مستقلی هم نمی‌دانستند^(۱)، اما در ضمن مباحث دیگر و به طور استطرادی در این باب سخن گفته‌اند. اگر چه این سخنان خاستگاه معین داشت و به منظور گره‌گشایی از معضلات معینی ایراد شده بود، ولی در عین حال با عرضه پرسشهای معرفت‌شناسان بر آنها، پاسخهایی می‌توان به دست آورد. این پاسخها به اندازه‌ای هست که بتوان نظریه معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان را بازسازی کرد، و در عرض نظریات معرفت‌شناختی دیگر ارائه و ارزیابی نمود. مجموع مباحث فیلسوفان مسلمان در این باب، مشتمل بر دوگونه بحث متمایز است:

۱. معرفت‌شناسی پسینی

نوع اول، مباحثی از سنخ بحثهایی است که فیلسوفان علم در معرفت‌های درجه دوم و فلسفه‌های مضاف^(۲) به آنها می‌پردازند. جایگاه این نوع مباحث در آثار اندیشمندان مسلمان، عبارت‌است از: رثوس ثمانیه، «فی احوال العلوم» یا «الخاتمة فی أجزاء العلوم» و رساله‌های مستقلی که به طبقه‌بندی و معرفی علمی پرداخته‌اند که تا زمان نگارش آنها تحقق یافته بود. احصاء العلوم فارابی، اقسام العلوم العقلية ابن سینا، مراتب العلوم و کیفیت طلبها ابن حزم اندلسی، ستینات فخر رازی و مقدمه ابن خلدون، از جمله این رساله‌ها به شمار می‌روند.

در مواضع یاد شده، مسائلی از قبیل: ارکان علوم (موضوع، مسائل ومبادی)، ملاکهای وحدت و تمایز علوم (موضوع، غایت و روش)، طبقه‌بندی علوم و تعیین جایگاه هر یک از آنها، فایده، غایت و مؤسس علم بحث و بررسی شده است. این نوع مباحث را که در باره علوم پس از تحقق آنها گفتگو می‌کند، از این پس معرفت‌شناسی پسینی خواهیم نامید.^(۳)

۲. معرفت‌شناسی پیشینی

نوع دوم بحثها را که در ضمن مسائل متعددی مطرح شده‌اند، می‌توان به ترتیب عنوانهای ذیل خلاصه نمود: ماهیت و طبیعت علم، انواع علم، معلوم بالعرض و معلوم بالذات، قاعلم شناسایی وهویت آن، نقش ذهن در فرایند شناخت، رابطه علم با معلوم بالعرض، رابطه علم با معلوم بالذات، رابطه علم با قاعلم شناسایی، سبب و ملاک خودآگاهی و شناخت غیر، ارزش و اعتبار علم، و راههای حصول علم.

فیلسوفان مسلمان عنوانهای یاد شده را در ضمن چند مبحث فلسفی بحث کرده‌اند، که عبارتند از: وجود ذهنی، معقولات ثانیه، کلی و جزئی، اعتبارات ماهیت، مقولات، عقل و معقول، و علم‌النفس فلسفی. در ذیل، ارتباط این مسائل را با مسئله علم و ادراک بررسی می‌کنیم.

مسائل مربوط به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی

از میان عناوین یاد شده در معرفت‌شناسی پیشینی، ماهیت و طبیعت علم، ارزش و اعتبار شناخت و رابطه علم با معلوم بالعرض، در مبحث وجود^(۴) ذهنی بحث شده است. در این مبحث، فیلسوفان مسلمان اولاً و بالذات به اثبات قسمی از هستی می‌پردازند، که همان هستی ذهنی است. اما از آنجاکه هستیهای ذهنی، ویژگی: تجرد و آگاهی بخشی و حاکویتی از بیرون و ماورای خود دارند، علم ما به جهان خارج محسوب می‌شوند. از این رو، رابطه آنها با معلوم بالعرض، مهمترین مسئله‌ای است که در این مبحث بررسی می‌شود. فیلسوفان مسلمان علی‌العموم رابطه علم با معلوم بالعرض را اتحاد ماهوی دانسته، و از این طریق «این همانی» علم و معلوم و به تبع واقع‌نمایی علم را توجیه کرده‌اند.

روشن است که بدون این همانی علم و معلوم، راه رئالیسم^(۵) و واقعگرایی بسته است و پدیده معرفت سر از سفسطه^(۶) در خواهد آورد. این هم واضح است که علم و معلوم خارجی، این همانی وجودی ندارند. به سخن دیگر، به هنگام علم و ادراک وجود خارجی اشیاء به ذهن آدمی منتقل نمی‌شود. از این‌رو، فیلسوفان مسلمان به جهت وفاق در مسئله رئالیسم و جزمیت^(۷) در واقع نمایی علم، لزوم سفسطه را برای اثبات این همانی ماهوی میان علم و معلوم بالعرض کافی می‌دانستند.^(۸)

مسئله دیگر در فلسفه اسلامی - که قسمتی از مباحث علم و ادراک را در بردارد - «معقولات ثانیه» است. در این مبحث انواع مفاهیم کلی و وجوه تمایز آنها از یکدیگر بررسی می‌شود. بحث معقولات ثانیه همچون بحث وجود ذهنی، در آثار فلسفی مسلمانان قدمت زیادی ندارد، و بعد از خواجه نصیر (۵۹۸-۶۷۲ق) به صورت یک مسئله فلسفی در آمده است.^(۹)

فیلسوفان مسلمان قسمت دیگر از بحث علم و ادراک را در باب مقولات^(۱۰) مطرح می‌کنند. در این مبحث وقتی به مقوله کیف می‌رسند و آن را به کیف جسمانی و کیف نفسانی تقسیم می‌کنند، علم را از مقوله کیف نفسانی^(۱۱) به حساب می‌آورند و برخی از اقسام آن را برمی‌شمارند.

بخش معتناهی از مباحث علم و ادراک، در علم النفس فلسفه مطرح می‌شود. در مباحث مربوط به نفس که درباره قوای نفس و افعال نفسانی بحث می‌شود. درباره علم و ادراک از آن رو که به جنبه فعالیت نفس مربوط است، گفتگو می‌کنند. برای مثال، ابن‌سینا مفصلترین بحث خود را درباره علم و ادراک، در علم النفس شفاء (فن ششم) و اشارات (نمط سوم) آورده است.

بخش دیگری از مباحث علم و ادراک، در مبحث مستقلی با عنوان: «عقل و معقول» مطرح شده است. اختصاص یک مسئله از مسائل فلسفه به عقل و معقول که ظاهراً از ابتکارات فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) به شمار می‌رود، گامی به سوی استقلال مباحث شناخت‌شناسی است؛ امری که به دست معاصران بویژه علامه طباطبائی (ره) و شاگردان او جامعه تحقق پوشید. ملاصدرا بیشترین

بحث خود را درباره علم و ادراک، در مبحث عقل و معقول آورده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۲۷۸-۵۰۷).

قسمت دیگر از مباحث علم و ادراک، در مبحث «کلی و جزئی» مطرح شده است. اگر چه بحث «کلی» و «جزئی» از مباحث ماهیت است - و ماهیت از آن رو که خودش، خودش است، جز خودش و ذاتیاتش چیزی بر آن صدق نمی‌کند. و از این حیث، نه کلی است و نه جزئی. از این رو، اتصاف ماهیت به کلیت و جزئیت نیازمند تبیین است (۱۲) - اما از آنجا که کلیت و جزئیت صفت مفهوم بوده و از امور ذهنی است، قهراً برخی از مباحث مربوط به علم و ادراک در ضمن این مسئله بحث می‌شود.

در مبحث ماهیت، مسئله دیگری وجود دارد که تمام آن می‌تواند از مباحث شناخت‌شناسی محسوب شود. این مسئله، «اعتبارات ماهیت» از قبیل: اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط است. اعتبارات ماهیت از آن حیث که بیانگر نقش و کارکرد ذهن است، از مسائل علم و ادراک به شمار می‌رود.

تا به اینجا ربط و نسبت مسائل مختلف فلسفی، اعم از وجودشناسی و روان‌شناسی، با مسائل معرفت‌شناسی بررسی شد، اکنون نوبت آن است که درباره هر یک از عنوانهای معرفت‌شناسی پیشینی - که پیشتر به آنها اشاره شد - به اختصار توضیحی داده شود.

۱-۲. طبیعت و ماهیت علم

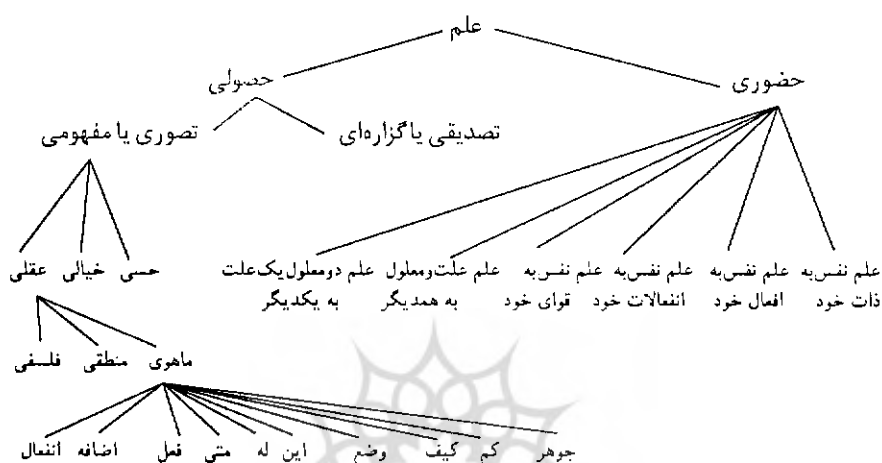
برخی از فیلسوفان در باب مقولات و برخی دیگر در مسئله وجود ذهنی، متعرض طبیعت علم و ادراک شده‌اند. به هر تقدیر، مجموع نظریاتی که فیلسوفان مسلمان در این خصوص دارند، مطابق جمع‌بندی حاجی سبزواری، از پنج قول خارج نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ق، صص ۴۸۵-۴۸۷). قول مشهور و رایج میان حکما تا زمان ملاصدرا آن بود که علم کیف نفسانی است (ابن سینا، ۱۳۸۰ق، صص ۱۴۰-۱۴۴؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۶). این قول با نظریه اتحاد عاقل و

معقول سازگاری ندارد؛ زیرا براساس آن رابطه علم با نفس رابطه عرض و موضوع خواهد بود، نه رابطه ماده و صورت یا علت و معلول. از همین رو، ملاصدرا نظریه رایج را نپذیرفت و علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود دانست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۲۷۸ و ۳۵۴ و ج ۶، ص ۱۵۱).

برخی دیگر علم را از مقوله اضافه دانسته‌اند و معتقدند که علم، اضافه خاصی بین نفس ناطقه و معلوم خارجی است (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۱). فخررازی در شرح نمط سوم از اشارات، ذیل بحث علم و ادراک، تصریح کرده است که علم، عرض و از مقوله اضافه است. وی شبیه همین تصریح را در آخرین کتاب خود، المطالب العالیة، دارد (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، صص ۱۰۳-۱۰۴). خواجه نصیر در برخی از تصنیفات خود، علم را از مقوله انفعال دانسته است (طوسی، ۱۳۴۵، ص ۲۰). و برخی دیگر آن را از مقوله فعل به شمار آورده‌اند (زاهدی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۶). گفتنی است که اگر علم را داخل مقوله بدانیم، خواه آن مقوله کیف باشد و خواه مقوله دیگر، تعریف حقیقی آن امکانپذیر خواهد بود. اما اگر آن را خارج از مقوله بدانیم، تعریف آن به جنس و فصل، ممکن نخواهد بود، و براین اساس بدیهی شمردن مفهوم علم توجیه پذیر می‌شود. فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا با اینکه علم را داخل مقوله دانسته‌اند، در عین حال عمدتاً مفهوم آن را بدیهی شمرده‌اند. صدرا در اسفار پس از نقل سخنان فیلسوفان پیشین در این خصوص، آنها را نقد و بررسی کرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۳۱۹-۳۲۲ و ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۶).

۲-۲. انواع علم

فیلسوفان مسلمان در مواضع متعددی از آثار خود، انواع علم را برشمرده‌اند. طبیعی است که آخرین نظریات در این خصوص نیز متعلق به ملاصدرا و پیروان حکمت او است. در نمودار شماره (۱)، انواع علم مطابق تقسیم بندی ملاصدرا عرضه شده است. در ادامه بحث، به نظرگاههای متفاوت فیلسوفان دیگر اشاره می‌شود.



نمودار شماره (۱)

۱-۲-۲. علم حضوری و حصولی

نظر به نقش محوری «حضور» در تعریف علم که متقسم اقسام یاد شده است، فیلسوفان مسلمان علم حضوری را به «حضور خود معلوم یا وجود خارجی‌اش در نزد عالم» و علم حصولی را به «حضور صورت و ماهیت معلوم نزد عالم» تعریف کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۲۸۸-۲۸۹ و ج ۶، صص ۱۵۶-۱۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق، ص ۴۵۱). در علم حصولی، وجود علمی معلوم غیر از وجود عینی آن است؛ در حالی که در علم حضوری، وجود علمی عین وجود عینی آن است. از همین رو، در علم حضوری خطا و صواب راه ندارد، زیرا خطا و صواب فرع بر دوگانگی علم و معلوم است. یعنی، اگر علم مطابق با معلوم باشد، صواب و اگر مطابق نباشد، خطاست. روشن است که مطابقت و عدم مطابقت، در جایی مطرح می‌شود که دو چیز تحقق داشته باشد. نکته دیگر در خصوص علم حصولی و حضوری آن است که تقسیم به تصور و تصدیق - چنانکه در نمودار شماره (۱) نشان داده شده - مربوط به علم

حصولی است، نه حضوری. اقسامی را که در نمودار شماره (۱) برای علم حضوری برشمردیم، مطابق نظرگاه صدرالمতألهین است. فیلسوفان مشائی علم حضوری را منحصر به علم شیء به خودش دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۶۴). شیخ اشراق و پیروانش علم حضوری را به علت و معلول نیز تعمیم داده‌اند (سهروردی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، صص ۱۵۰-۱۵۳). گفتنی است که حکیمان اشراقی در علم حضوری علت نسبت به معلول، مجرد بودن معلول را شرط نمی‌دانند، و آن را نسبت به معلولهای مادی نیز تعمیم می‌دهند؛ ولی صدرالمتألهین شرط مطلق ادراک را تجرد می‌داند. (۱۳)

۲-۲-۲. علم گزاره‌ای و مفهومی

مراد از «علم گزاره‌ای» در اینجا، همان تصدیق و مراد از «علم مفهومی» همان تصور است. در معرفت‌شناسی جدید، تکیه اصلی بر علم گزاره‌ای است. تعبیرات زبانی دیگر (۱۴) اغلب به تبع گزاره، بحث و بررسی می‌شوند. اوصافی همانند: معرفت، صدق، تبیین، باور و معناداری، اولاً و بالذات به گزاره نسبت داده می‌شوند؛ و هرگاه به غیر گزاره نسبت داده شوند، ثانیاً و بالعرض است. اما در آثار حکمای اسلامی، از بحثهای منطقی درباره گزاره‌ها که بگذریم تنها در یک مبحث در خصوص گزاره‌ها بحث شده است. این مبحث «مناط صدق و کذب قضایا» است. تنها نظریه‌ای که فیلسوفان مسلمان در تبیین مسئله صدق همواره از آن جانبداری کرده‌اند، «نظریه مطابقت» است (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۱۲؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۷؛ طباطبائی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۳). به لحاظ تاریخی، ارسطو اولین کسی است که «نظریه مطابقت صدق» (Truth correspondence Theory) را ارائه کرد. بعد از ارسطو، افزون بر حکمای مسلمان برخی از اندیشمندان با نفوذ غربی همچون: برتراند راسل، کارل پوپر و آلفرد ویتگنشتاین، از این نظریه پیروی کرده‌اند و آن را در میان نظریات دیگر صدق، (۱۵) از همه کم‌اشکالتر یافته‌اند.

تکیه اصلی فیلسوفان مسلمان در مباحث معرفت‌شناختی، بر مفاهیم و تصورات است. غرض آنان از «علم» و «ادراک» در این بحثها، علی‌العموم «تصور» است. از این رو، احکام و نتایج حاصله از بحثهای یاد شده، اولاً و بالذات منسوب به تصورات است و به تبع تصورات به تصدیقات نیز نسبت داده

تفاوت اساسی تصورات حسی و خیالی با تصورات عقلی، در کلیت و جزئیت است. ویژگی معقولات، کلیت و شمول آنهاست؛ حال آنکه محسوسات و متخیلات جزئی هستند. در توجیه کلیات و پاسخ به این سؤال که: آدمی چگونه موفق به درک کلیات می‌شود، حکیمان مسلمان همسخن نیستند. دو نظریه «تجربید» و «تعالی» در تبیین چگونگی ادراک کلیات، از نظریات مشهور مسلمانان است (مطهری، بی تا، ج ۱، [حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم]، صص ۴۴-۴۵).

تمایز تصورات حسی از خیالی به این است که تصورات حسی شفاف، روشن و محفوف به عوارضند و برای تحقق و بقای آنها ارتباط و تماس حسی با محکی عنه آنها شرط لازم است. اما تصورات خیالی نه محفوف به همه عوارض حسی‌اند، و نه شفافیت و روشنی تصورات حسی را دارند. اگر چه تصورات خیالی مسبوق به تصورات حسی‌اند، ولی بقای آنها منوط به بقای ارتباط با خارج نیست.

برای تمایز انواع معقولات از یکدیگر نیز ملاک‌هایی ارائه شده است. معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) با داشتن ویژگی‌هایی که خاص آنهاست، از معقولات ثانیه، اعم از منطقی و فلسفی، متمایز می‌گردند. این ویژگیها عبارتند از:

الف: معقولات اولی صورتهای مستقیم و بلا واسطه اشیا عینی‌اند. به سخن دیگر، هر یک از آنها دارای ما بازای خارجی است.

ب: معقولات اولی مسبوق به احساس و تخیل می‌باشند؛ یعنی صورت جزئی دارند.

ج: هر یک از معقولات اولی به گروه خاصی از اشیا تعلق دارند، و به اصطلاح جنبه اختصاصی دارند؛ برخلاف معقولات ثانیه که همگی از مفاهیم عامه‌اند.

معقولات ثانیه منطقی، حالت و صفت اشیا ذهنی‌اند، و فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل می‌گردند. به سخن دیگر، عروض و اتصاف آنها در ذهن است. اما معقولات ثانیه فلسفی وضعیت متفاوتی دارند. این مفاهیم با اینکه در نداشتن ویژگیهای «الف» تا «ج» با مفاهیم منطقی شریکند، ولی از آن حیث که اشیا عینی خارجی متصف به آنها می‌شوند، از معقولات ثانیه منطقی متمایز می‌گردند. به تعبیر دیگر، مفاهیم فلسفی اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است. (۱۶)

۳-۲. نقش ذهن در فرایند شناخت

از نظر فیلسوفان ذهن آدمی در فرایند شناخت نه منفعل محض است و نه فاعل تام، بلکه هم فاعل است و هم منفعل. آدمی در ابتدای خلقت فاقد هر نوع علم و ادراک و اساساً فاقد ذهن است. فرایند شناخت با به کار افتادن حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی، آغاز می‌شود. بدین ترتیب با پدید آمدن صورحسی، ذهن ساخته می‌شود. پس از تحقق صورتهای حسی، قوه خیال به کار می‌افتد و صورتهای خیالی صور پیشین در مرتبه خیال پدید می‌آید. بعد از این مرحله، نوبت فعالیت قوه عقلانی است. صورتهای عقلی مدرکات، در این مرحله در مرتبه عقل منعکس می‌شود. در طی این سه مرحله، نقش ذهن جز پذیرش صور چیز دیگری نیست. در اینکه آیا این پذیرش از نوع پذیرش ماده نسبت به صورت است یا از نوع پذیرش عرض از سوی جوهر، میان حکیمان مسلمان اختلاف رأی وجود دارد. ملاصدرا و پیروان فلسفه او قول اول را پذیرفته‌اند، و جمهور فلاسفه به رأی دوم نظر داده‌اند.

بعد از طی سه مرحله یاد شده، نفس آدمی - که اینک واجد ذهن و دستگاه ادراکی است - قدرت ایفای نقش فاعلیت را در فرایند شناخت پیدا می‌کند. پدید آمدن معقولات ثانیة منطقی و معقولات ثانیة فلسفی و نیز انواع گزاره‌ها، نتیجه ایفای نقش فاعلیت ذهن است. کارکرد ذهن در این مرحله بویژه در پدید آوردن معقولات ثانیة فلسفی، بیشتر از همه به وسیله علامه طباطبائی (ره) و شاگردان او بررسی شده است (طباطبائی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۱۸۷؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۶). حق آن است که هنوز پرونده این بحث مفتوح است، و پرسشهای معتناهایی منتظر پاسخهای پژوهشگران فلسفه‌اند. استقصای کامل معقولات ثانیة فلسفی، تسفیک انواع مختلف آنها از همدیگر،^(۱۷) بررسی چگونگی آشنایی ذهن با آنها، نقد نظام جنسی و فصلی ارسطویی در پرتو این بررسیها،^(۱۸) نقش این مفاهیم در منطق تعریف، و تجدید نظر در نظام تعریف منطق ارسطو، از جمله مسائل نیازمند به تحقیق و پژوهشند.

۴-۲. معلوم بالذات و معلوم بالعرض

جدا سازی معلوم بالعرض و معلوم بالذات، یکی دیگر از تفکیکها در قلمرو علم حصولی است. به دلیل اینکه در علم حضوری وجود علمی شیء با وجود عینی آن یکی است، چنین تفکیکی در آنجا بی‌معناست. ولی در علم حصولی - چنانکه پیشتر اشاره کردیم - وجود علمی شیء غیر از وجود عینی آن است. به سخن دیگر، در علم حضوری وجود شیء برای خود و وجود آن برای ما یکی است، ولی در علم حصولی وجود شیء برای ما که همان صورت ادراکی آن است متفاوت از وجود آن برای خودش است. این صورت ادراکی که حاکی از وجود عینی شیء است، «معلوم بالذات» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۵۵). قید بالذات برای آن است که آنچه بدون واسطه معلوم ماست خود صور ادراکی است و اشیای عینی به واسطه این صور معلوم می‌شوند. از این رو، «معلوم بالعرض» چیزی است که اتصاف آن به معلومیت نیازمند واسطه است. مراد از واسطه در اینجا، چیزی جز صورتهای علمی نیست. بنابراین، معلوم بالعرض همان محکی‌عنه صور علمی و متعلق ادراکات ماست.

نکته‌ای که باید در اینجا یادآوری شود، آن است که محکی‌عنه علوم ما و واقعیهایی که ادراکات ما از آنها حکایت می‌کنند، متعلق به ساختهای گوناگون هستند. ارسطو و پیروان فلسفه او، این واقعیات را منحصر در ده مقوله می‌دانستند. از این رو، مطابق نظر آنان، متعلق شناسایی ما همواره داخل در یکی از مقولات خواهد بود. ولی - همچنانکه از نمودارهای شماره (۱) و (۲) برمی‌آید - مقولات ثانیة منطقی و مقولات ثانیة فلسفی که نقش بسیار مهمی را در شناخت به عهده دارند، خارج از مقولاتند. به سخن دیگر، قلمروشناسایی از نظرگاه فیلسوفان مسلمان، بسیار وسیعتر از دنیایی است که در محدوده مقولات دهگانه ارسطویی می‌گنجد. (۱۹)

۵-۲. فاعل شناسایی و هویت آن

در اینکه فاعل شناسایی در همه مراحل شناخت، نفس - که جوهری مجرد به شمار می‌رود - است، حکیمان مسلمان اتفاق نظر دارند. اما در نحوه وجود نفس و رابطه نفس با بدن از یک سو و با قوای نفسانی از سوی دیگر، اختلاف نظر است. ابن‌سینا و پیروان فلسفه او، نفس را «روحانیة الحدوث و البقاء» می‌دانند. طبق نظرگاه آنان، نفس به صورت یک جوهر تام و تمام، همزمان با خلقت بدن حادث

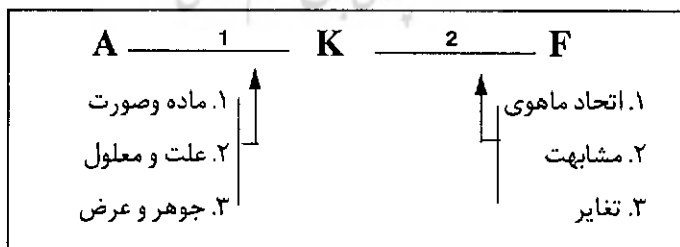
می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. قوای نفس به منزله ابزارهایی‌اند، که نفس برای تدبیر امور بدن و انجام کارهای خود آنها را استخدام می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۸).

نظریه رقیب در مقابل نظریه یاد شده - که مدتی طولانی از روایی و مقبولیت عام برخوردار بود - به وسیله صدرالمتألهین شیرازی اظهار شد. براساس نظریه صدر، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. همچنین به لحاظ نحوه هستی، نفس موجودی ذومراتب است و قوای نفسانی چیزی جز مراتب نفس نیستند. از همین‌رو، ملاصدرا قاعده: «النفس فی وحدتها کل القوی» را تأسیس کرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۵۱).

۲-۶. رابطه فاعل شناسایی با معلوم بالذات

تا به اینجا، درباره فاعل شناسایی، علم (معلوم بالذات) و معلوم بالعرض، که در فرایند شناخت نقش بنیادی دارند، مطالبی گفته شد. نقش عوامل یاد شده تاحدی است که با حذف هر یک از آنها، پدیده شناخت منتفی می‌شود. از این‌رو، می‌توان این عناصر را ارکان شناخت نامید. اکنون، رابطه و نسبت این عوامل با یکدیگر بررسی می‌شود.

با قرار دادن "A" به جای «فاعل شناسایی» و "K" به جای «معلوم بالذات» و "F" به جای «معلوم»، بالعرض، نسبت‌های موجود میان آنها را می‌توان در نمودار شماره (۳) مشاهده کرد.



نمودار شماره (۳)

بحث در این فقره، درباره نسبت شماره (۱) است. در تبیین چگونگی این نسبت، تاکنون حکیمان مسلمان دو نظریه عمده ارائه داده‌اند. یک نظریه که تازمان ملاصدرا در میان حکما از مقبولیت بیشتری برخوردار بود، رابطه میان «A» و «K» را از نوع رابطه عرض و معروض می‌دانست. طبق این نظریه، صور ادراکی اعراضی است که در نفس حلول کرده است. به نظر برخی حکما، این اعراض - چنانکه پیشتر توضیح داده شد - از مقوله کیف، اضافه، فعل و انفعال تلقی می‌شد. ملاصدرا با احیای نظریه اتحاد عاقل و معقول و تعبیه پایه‌های استوار فلسفی برای این نظریه، رابطه یاد شده را «اتحاد وجودی» دانست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۳۱۲-۳۳۵). این رابطه - چنانکه در نمودار شماره (۳) نشان داده شده است - در مرحله‌ای از نوع رابطه ماده و صورت و در مرحله‌ای دیگر از نوع رابطه علت و معلول است. گفتنی است، ملاصدرا پیشتر، اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۵، صص ۲۸۲-۳۰۲) و نوعی اتحاد میان علت و معلول را به اثبات رسانده بود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۱).

۷-۲. رابطه معلوم بالذات با معلوم بالعرض

سخن در این قسمت، درباره نسبت شماره (۲) است. همچنانکه در نمودار شماره (۳) نشان داده شد، اندیشمندان مسلمان در خصوص نسبت یاد شده و در تبیین رابطه علم و معلوم، سه نظریه ارائه کرده‌اند. نظریه «اتحاد ماهوی»، نظریه‌ای است که فیلسوفان مسلمان علی‌العموم از آن طرفداری کرده‌اند، و برای توجیه رئالیسم معرفت‌شناختی پذیرش آن را ضرور دانسته‌اند.

دو نظریه دیگر در این خصوص وجود دارد. نظریه نخست این است که رابطه علم و معلوم، نوعی محاکات و مشابهت است. یعنی، صور علمی تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارند، و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهند. طبق این نظریه آنچه به هنگام علم و ادراک در ذهن ما تحقق پیدا می‌کند «شیخ محاکای اشیای خارجی است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۸۶).

نظریه دیگر، منکر هر نوع مشابهتی میان علم و معلوم است. براساس این نظریه، آنچه به هنگام علم و ادراک به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه مشابهت مورد نظر

اصحاب نظریه شبح محاکمی را هم دارا نیست. این نظریه در کتب فلسفی، مشهور به نظریه «شبح غیر محاکمی» است.

۸-۲. سبب و ملاک خود آگاهی و شناخت غیر

غرض از طرح این بحث، پاسخ به این سؤال است که: «ما چه زمانی به خود و اشیای خارج از خود علم پیدا می‌کنیم؟» از آنجا که حکیمان مسلمان علم به نفس را حضوری می‌دانستند، سؤال یاد شده را عمدتاً در خصوص علم به غیر مطرح کرده‌اند. طبیعی است که پاسخهای این سؤال به تبع تفاوت‌هایی که در نظرگاههای حکیمان نسبت به رابطه علم و معلوم وجود دارد، مختلف خواهد بود. در ذیل، این پاسخها با رعایت قراردادهای «A» (فاعل شناسایی)، «B» (معلوم بالعرض) و «...اگر و تنها...» (شرط لازم و کافی)، به اختصار بیان می‌شود.

الف: A به B علم دارد، اگر و تنها اگر ماهیت B در ذهن A وجود ذهنی بیابد.

این پاسخ، متوقف به یک پیشفرض وجود شناختی است. پیشفرض مورد نظر این است که هر ماهیتی می‌تواند واجد دو نوع وجود شود، و میان تحقق آنها تلازمی در کار نیست. یعنی، تحقق وجود خارجی برای ماهیت مستلزم وجود ذهنی آن نیست؛ همچنانکه تحقق وجود ذهنی برای ماهیت، مستلزم وجود خارجی آن نیست. روشن است که اگر چنین پیشفرضی در میان نباشد، این واقعیت که به برخی موجودات علم داریم و به برخی نه، و اینکه به معدومات علم داریم، توجیه‌پذیر نخواهد بود.

ب: A به B علم دارد، اگر و تنها اگر نوعی اضافه و نسبت میان A و B برقرار باشد.

یعنی وقتی نفس انسان با معلوم بالعرض یک نوع اضافه و نسبت پیدا کرد، علم حاصل می‌شود. قایلان به این نظریه، در حقیقت منکر وجود ذهنی‌اند. این نظریه از توجیه علم حضوری و علم به معدومات عاجز است. طرفداران نظریه وجود ذهنی با انگشت نهادن برضعفهای اشاره شده، این نظریه را باطل می‌کردند.

ج: A به B علم دارد، اگر و تنها اگر شبح محاکمی B در ذهن A تحقق پیدا کند.

د: A به B علم دارد اگر و تنها اگر شیخ غیر محاکمی B در ذهن A تحقق پیدا کند. مضمون «ج» در معرفت‌شناسی جدید، از نظریات دیگر پذیرفته تر است. ملاصدرا بی‌آنکه با پاسخ «الف» مخالفتی داشته باشد، ملاک مطلق آگاهی را - خواه آگاهی به خود باشد و خواه آگاهی به غیر - حضور دانست، و ملاک حضور را مجرد شمرد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۸).

۹-۲. ارزش و اعتبار علم

ارزش و اعتبار علم یا واقع‌نمایی ادراکات، از مباحث بسیار مهم در معرفت‌شناسی است. تبیین واقع‌نمایی علم، یکی از مسائل اساسی این فن است. در معرفت‌شناسی جدید، جایگاه اصلی این بحث در «تئوری‌های صدق» است؛ ولی فیلسوفان مسلمان به جهت رویکرد اصالت مفهومی در مباحث معرفت‌شناختی، این بحث را در ارتباط با مفاهیم و صورتهای علمی مطرح کرده‌اند. براساس این رویکرد و مطابق نظرگاه آنان، واقع‌نمایی اولاً و بالذات صفت تصورات است. واقع‌نمایی گزاره چیزی جز واقع‌نمایی اجزای آن - که همان تصوراتند - نیست. از این رو، با تبیین واقع‌نمایی تصورات که در نظریه وجود ذهنی انجام می‌گیرد، مشکل واقع‌نمایی ادراکات را حل شده تلقی می‌کنند. حقیقت آن است که نظر به دو مشکل اساسی «مبناگرایی» (Fundationalism)، هنوز نیازمند بحث‌های فراوان در این مسئله هستیم. دو مشکل یاد شده عبارتند از:

الف: چگونه می‌توان از «یقین» که یک حالت روان‌شناختی است و اساسی‌ترین ویژگی اصول متعارفه می‌باشد، به «صدق» پل زد؟

ب: مشکل دوم مبناگرایی، ساختن یک نظام معرفتی مبتنی بر گزاره‌های بدیهی است. استخراج مجموعه گزاره‌های علوم به صورت طولی از گزاره‌های بدیهی با بهره‌گیری از منطق ارسطویی، مستلزم آن است که گزاره‌های پایه شده حد وسط مشترک داشته باشند. فقدان حد مشترک در گزاره‌های پایه، مبناگرایی را با مشکل مواجه کرده است.

۱۰-۲. راههای حصول علم

چنانکه در مبحث: «نقش ذهن در فرایند شناخت» توضیح دادیم، فیلسوفان مسلمان به تبعیت از ارسطو معتقدند (مطهری، ۱۳۳۲، ج ۲، [حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم]، صص ۱۷۲-۱۷۳):

«نفس انسان در آغاز در حال قوه و استعداد محض است، و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. و از طرف دیگر، ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند.»

مفاهیم و تصورات عقلی مطابق تصریح آنان، (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۲۵۶)، اموری انتزاعی‌اند، که عقل آنها را از تصورات حسی و خیالی انتزاع می‌کند. در این میان - چنانکه پیشتر گفتیم - انتزاع مفاهیمی از قبیل مفهوم: انسان، درخت و اسب، از انتزاع مفاهیمی از قبیل مفهوم: وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت و امکان، متفاوت است. تفاوت یاد شده را می‌توان این‌گونه توضیح داد (مطهری، ۱۳۳۲، ج ۲، [حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم]، ص ۱۷۳).

«انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم از دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است ... دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن پس از واجد شدن صورحسیه با یک نوع فعالیت خاصی و با یک ترتیب خاصی، این مفاهیم را از آن صورحسیه انتزاع می‌کند.^(۲۰) لہذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه»، و دسته دوم که متکی به دسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده می‌شوند. و همین معقولات ثانیه فلسفی است، که بدیهیات اولیه منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند.»

پس از حصول عناصر بسیط ادراکات - که طی آن نفس بیشتر منفعل است تا فاعل و جنبه انفعالی نفس در این مرحله بر جنبه فاعلیت آن فزونی دارد - نفس با فعالیت خود از بسایط، مرکبات و از مفردات، گزاره‌ها را به وجود می‌آورد. آنگاه با استفاده از رابطه تولیدی و زایشی میان گزاره‌ها و با بهره‌گیری از نظام‌های منطقی و تشکیل و تنظیم استنتاجات و قیاسات، رشته‌های مختلف دانش فراهم می‌شود.

اندیشمندان مسلمان با ارائه تبیین یاد شده در خصوص راههای «حصول علم»، تفسیر روشنی بر این آموزه قرآنی: «وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَتَتَّعَلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۸۰) یافته‌اند (فخررازی، بی‌تا، ص ۸۹).



یادداشت

۱. استقلال مباحث مربوط به علم، عالم و معلوم در قالب یک مسئله فلسفی، اولین بار در آثار صدرالمتألهین شیرازی واقعیت یافت. وی مرحله دهم از جلد سوم اسفار نه جلدی را، به «عقل و معقول» اختصاص داده و در طی ۳۹ فصل، بحث مبسوطی را درباره علم و ادراک عرضه کرده است. ملاصدرا در طبیعه بحث عقل و معقول، به منظور تبیین فلسفی بودن این مسئله، می‌نویسد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۲۷۸):

«از جمله اموری که بر موجود مطلق - بدون آنکه نیازمند آن باشد که در قالب یک نوع طبیعی یا تعلیمی درآید - عارض می‌شود؛ آن است که علم، عالم و معلوم می‌باشد. از این رو، لازم است بحث از علم و احکام و ویژگیهای آن در فلسفه اولی آورده شود. چرا که فلسفه علمی است که از احوال کلی عارض بر موجود مطلق بحث می‌کند.»

صدرا در تنظیم این مبحث و عنوان بندی آن، از فخررازی پیروی کرده است. فخررازی چنین بحثی را در مبحث مقولات، ذیل مقوله کیف آورده است (فخررازی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، صص ۴۳۹-۵۰۱).

۲. فلسفه مضاف در مقابل فلسفه مطلق است. مراد از آن، شاخه‌هایی از دانش فلسفه است که در نامگذاری آنها «فلسفه» به صورت مطلق استعمال نشده، بلکه به چیز دیگری که آن چیز گاهی عنوان یک علم است و گاهی غیر آن، اضافه می‌شود. برای مثال، فلسفه اخلاق، فلسفه منطق و فلسفه فیزیک، از جمله فلسفه‌های مضافی‌اند که در آنها مضاف‌الیه «فلسفه» نام یک علم است. فلسفه هنر، فلسفه دین و فلسفه تاریخ - نه فلسفه علم تاریخ - فلسفه‌های مضافی‌اند که مضاف‌الیه آنها یک علم نیست. آن گروه از فلسفه‌های مضاف که مضاف‌الیه آنها یک علم است، معرفت درجه دوم به شمار می‌روند. به طور کلی، علوم و معارفی که موضوع و متعلق آنها یک علم است، معرفت درجه دوم نامیده می‌شوند. در مقابل، علوم و معارفی که موضوع و متعلق آنها واقعیتی از واقعیت‌های عینی باشد، معرفت درجه اول نامیده می‌شوند. در معرفت‌های درجه دوم، درباره علوم دیگر، وجه حاجت بشر به آنها، روشهای تبیین در آنها و مباحث دیگری از این دست گفتگو می‌شود. ولی در معرفت‌های درجه اول، درباره واقعیت‌های خارجی بحث می‌شود. به این ترتیب، هر معرفت درجه دومی فلسفه مضاف است، ولی هر فلسفه مضافی معرفت درجه دوم نیست.

۳. این نوع بحثها را که در فلسفه غرب از استقلال و توسعه زیادی برخوردار شده است، از حیث تاریخی به

چهار دوره: علم‌شناسی ارسطویی، علم‌شناسی پوزیتیویستی، علم‌شناسی منطقی - دستوری پوپر و لاکاتوش و علم‌شناسی تاریخی - توصیفی تامس کوهن تقسیم کرده‌اند

۴. مسئله وجود ذهنی، یکی از مسائل «وجود» شناسی در فلسفه اسلامی است. تقسیم وجود به ذهنی و عینی، از پیشینه طولانی برخوردار نیست. ظاهراً نخست فخررازی آن را به صورت مسئله مستقلی طرح کرد (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۱۳۰-۱۳۲). البته عمده مباحث آن ضمن مسائل دیگر در آثار فیلسوفان پیشین مطرح شده بود. برای مثال، شیخ‌الرئیس در الهیات ثناء ضمن بحث در حقیقت علم ذیل مقوله کیف، متعرض اشکالات معروف در این مسئله شده، و پس از تقریر اشکالات به آنها پاسخ داده است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق، صص ۱۴۰-۱۴۴) اما از زمان فخررازی به این سو، وجود ذهنی برشمار مسائل وجود افزوده شد. بعد از رازی، خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد، یکی از مسائل امور عامه را به وجود ذهنی اختصاص داد و شارحان تجرید برغناهی مباحث آن افزودند (لاهیجی، بی‌تا، ص ۸۰). صدرا در اسفار، بحث میسوطی را به وجود ذهنی اختصاص داده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۳۲۶-۳۶۳).

۵. «رئالیسم» دومعنای بسیار عمده‌دار دارد؛ یکی رئالیسم وجود شناختی است، و دیگری رئالیسم معرفت‌شناختی. رئالیسم وجودشناختی یعنی اعتقاد به اینکه: «خارج از ذهن من چیزی هست». رئالیسم معرفت‌شناختی یعنی اعتقاد به اینکه: «علم به واقعیات امکان‌پذیر است». فیلسوفان مسلمان، به هر دو معنا اعتقاد دارند.

۶ اصل کلمه «سفسطه» در زبان یونانی، «سوفیسیما» (sophisma) مشتق از «sophos» به معنای حکیم و ماهر است. معنای سفسطه در فلسفه، «حکمت دروغین» یا «قلب حقیقت» است. در اصطلاح منطقیان، سفسطه قیاسی است مرکب از وهمیات که مقصود از آن، در غلط انداختن دشمن واسکات او است. (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۹۲) فیلسوفان ما از این کلمه معنای دیگری قصد کرده‌اند. معنای مورد نظر آنان، «عدم مطابقت علم با معلوم، علی وجه کلی» است. اگر کسی بگوید هیچ علمی از علوم انسان با معلوم مطابقت ندارد، قایل به سفسطه شده است. فیلسوفان مسلمان اغلب از سفسطه، به عنوان حربه‌ای برای کوبیدن مخالفان استفاده کرده‌اند.

۷. موضع جزم‌گرایی عبارت است از پذیرش بدون دلیل رئالیسم معرفت‌شناختی. یعنی، اگر کسی معتقد

باشد که شناخت واقع فی‌الجمله امکانپذیر است ولی نتواند آن را اثبات کند بلکه به صورت اصل موضوع بپذیرد، چنین کسی «جزم‌گرا» (Dogmatist) نامیده می‌شود.

۸. شهید مطهری در این مسئله برخلاف علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۸۶)، جزم‌گرا نیست. وی معتقد است که تطابق ماهوی ذهن و عین را می‌توان با دلیل اثبات کرد. ایشان در شرح مبسوط منظومه، برهانی را برای این منظور اقامه کرده است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۸ به بعد).

۹. عبارت «معقولات ثانیه» در آثار فیلسوفان پیشین، از جمله ابن‌سینا- منطق شفاء - به کار برده شده است. همواره مراد از این عبارت، معقولات ثانیه منطقی بوده که عروض و اتصاف آنها در ذهن است. اطلاق عبارت «معقولات ثانیه» بر مفاهیمی همچون مفهوم: «شیئیت»، «امکان» و «وجوب»، که اتصاف آنها در خارج است و عروض آنها در ذهن، اولین بار به وسیله خواجه نصیر صورت‌گرفت (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۲). یکی از شارحان تجرید برخواجه نصیر اعتراض کرده است که چرا او مفاهیمی را که صفات اشیای خارجی قرار می‌گیرند، معقول ثانی دانسته است (قوشچی، بی‌تا، ص ۲۰). روشن است که مستشکل معقول ثانی را مساوی با مفاهیم منطقی می‌دانسته است. برخی دیگر از شارحان تجرید در پاسخ به این اعتراض، گفته‌اند که معقول ثانی بر دو قسم است (لاهیجی، بی‌تا، صص ۷۰-۷۲). به این ترتیب، تفکیک روشنی میان دو دسته از معقولات ثانیه شده است، که دسته‌ای را معقولات ثانیه منطقی و دسته دیگر را معقولات ثانیه فلسفی نامیده‌اند.

۱۰. «مقوله»، به معنای محمول است. سبب نامگذاری آن، این است که مقولات به حمل ذاتی بر اشیاء حمل می‌شوند و هیچ محمولی بر آنها حمل نمی‌گردد. در خصوص تعداد مقولات، در میان اندیشمندان مسلمان سه نظریه وجود دارد:

نظریه جمهور فلاسفه آن است که تعداد مقولات ده‌تاست؛ یک مقوله جوهر، و نه مقوله عرضی. مقولات عرضی عبارتند از: کم، کیف، وضع، این، له، متی، فعل، اضافه و انفعال.

عمرین سهلان ساوجی در کتاب البصائر با تحویل مقولات مشتمل بر نسبت (هفت مقوله اخیر) به یک مقوله، تعداد مقولات را به چهار عدد فرو کاست. مقولات مورد نظر وی عبارتند از: جوهر، کم، کیف و نسبت.

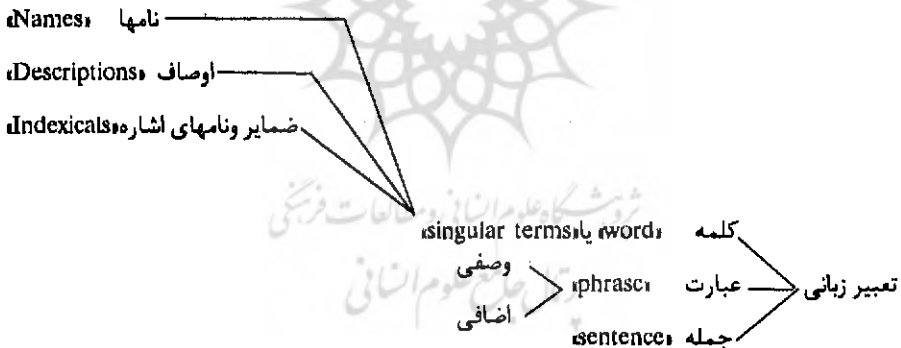
شیخ اشراق پس از آنکه «حرکت» را یک مقوله دانست، شمار مقولات را پنج عدد برشمرد (سهروردی، ۱۳۹۶ق، صص ۲۲۱-۲۹۳).

۱۱. مطابق نظر فیلسوفان مسلمان، کیف نفسانی مشتمل بر انواعی است از قبیل: علم، اراده، لذت و الم. به جهت اشمال کیف نفسانی بر علم بود، که فیلسوفان مسلمان برخی از مباحث علم و ادراک را در ضمن این مسئله می‌آوردند.

۱۲. از همین رو، فیلسوفان مسلمان در آثار فلسفی خود، مسائلی را به احکام عرضی ماهیت همچون: کلیت، جزئیت و تشخص اختصاص داده، و نظریات متعددی را برای تبیین این امور عرضه نموده‌اند.

۱۳. با اینکه ملاصدرا بارها ملاک علم و ادراک را مجرد از ماده دانسته (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۸)، در عین حال در برخی مواضع سخن از سریان علم در جمیع موجودات به میان آورده و علم را مساوق با وجود شمرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۲۳۵-۲۳۹ و ج ۷، صص ۱۴۸-۱۶۸).

۱۴. زبان‌شناسان، «تعبیر زبانی» (Linguistic expressions) را به مفهوم عامی اطلاق می‌کنند که اقسام چندی را شامل می‌شود. در نمودار ذیل، برخی از اقسام تعبیرات زبانی نشان داده شده است.



تعبیر زبانی اگر یک واحد معنایی بسیط بود، کلمه؛ و اگر مرکب تام بود، جمله؛ و در غیر این صورت، عبارت نامیده می‌شود. هر یک از اقسام یاد شده، دارای عرض عریضی است که در کتابهای مفصل بحث شده‌اند (Haack, 1978, pp. 56-79).

۱۵. افزون بر «تنویری مطابقت صدق»، معرفت‌شناسان هفت نظریه دیگر را درباره صدق ارائه کرده‌اند. خانم سوزان هاک گزارش فشرده‌ای از این نظریات را در فصل هفتم کتاب خود به نام فلسفه منطقی ارائه کرده است.

۱۶. افزون بر اقسامی که برای علم شمرده شد، در برخی از کتابهای فلسفی تقسیمات دیگری هم برای علم

آمده است. تقسیم علم به: واجب و ممکن، جوهر و عرض، فعلی و انفعالی، پایه و غیر پایه یا بدیهی و نظری، و حقیقی و اعتباری، از آن جمله‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۳۸۳-۳۸۴؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵)

۱۷. تحقیقات فیلسوفان تحلیل زبان در این خصوص می‌تواند راهگشا باشد.

۱۸. استاد محمدتقی مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه و نیز در تطبیقات نهاية الحکمة، نقد عالمانه‌ای نسبت به مقولات دهگانه ارسطویی به عمل آورده، و در نهایت امر بجز مقوله کیف، باقی مقولات را خارج از مفاهیم ماهوی و از سنخ مقولات ثانیه فلسفی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۱۵۲-۱۹۷ همو، ۱۳۶۳، صص ۱۸۵-۲۸۱).

۱۹. این مسئله تأکید دیگری بر ضرورت تجدید نظر در نظام جنسی و فصلی ارسطویی است.

۲۰. علامه طباطبائی (ره) در مقاله پنجم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، نظریه‌ای را در خصوص کیفیت و ترتیب انتزاع مفاهیم یاد شده در متن، ارائه کرده است. عنوان این مقاله، «پیدایش کثرت در ادراکات» است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۳ ج، تهران: دفتر نشر کتاب، چ ۲، ۱۴۰۳ ق
۲. همو، الشفاء (الالهیات)، به کوشش: ابراهیم مدکور، مصر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط ۱، ۱۳۸۰ ق
۳. برت، ادوین آرتور، مبادئ مابعدالطبیعی علوم نون، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۹
۴. زاهدی، زین‌الدین، شرح منظومه فارسی، قم: انتشارات ایران، چ ۱
۵. سبزواری، ملاهادی، غررالفرائد، ۲ ج، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب، چ ۱، ۱۴۱۳ ق
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲ ج، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، چ ۱، ۱۳۹۶ ق
۷. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی‌دره‌بی‌دی، تهران: انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۶۶
۸. طباطبائی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی: استاد مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۳۲
۹. همو، نهاية الحکمة، تهران: انتشارات الزهراء، چ ۱، ۱۳۶۳
۱۰. طوسی، نصیرالدین محمد، تجرید الاعتقاد (ضمن کشف المراد علامه حلی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق
۱۱. همو، رساله مسئله العلم، تصحیح: عبدا...نورانی، مشهد: دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۳۴۵
۱۲. فخررازی، محمدبن‌عمر، التفسیر الکبیر، ۳۲ ج، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا
۱۳. همو، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله البغدادی، چ ۲، لبنان: دارالکتاب العربی، ط ۱، ۱۴۱۰ ق

۱۴. همو، المطالب العالیة، تحقیق: احمد حجازی، ج ۳، بیروت: منشورات الشریف الرضی، ط ۱، ۱۴۰۷ق
۱۵. قوشچی، ملاعلی، شرح تجرید الاعتقاد، چاپ سنگی رحلی
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، چاپ سنگی رحلی
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۵
۱۸. همو، تعلیقات نهاية الحکمة، تهران: انتشارات الزهراء، چ ۱، ۱۳۶۶
۱۹. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱-۳، تهران: انتشارات حکمت، چ ۴، ۱۳۶۶
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ط ۴، ۱۴۱۰ق
۲۱. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح، تعلیق و مقدمه: جلال الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۳۴۶

22. Haack, Susan, *philosophy of Logics*, Cambridge, 1978



پروفیسر شہناز گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی