

مبنای انسجام گروهی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه^۱

مرتضی حسینزاده*

سحر کاوندی**، محسن جاهد***

چکیده

حقیقت معرفت از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و معرفت شناسان بوده و تعریف رایج از معرفت «باور صادق موجه» بوده است. اغلب معرفت شناسان در باب توجیه، مبنای گروهی یا انسجام گروهی را در پیش گرفتند. حکمای مسلمان، در مؤلفه‌ی صدق، نظریه‌ی مطابقت و در مؤلفه‌ی توجیه، مبنای گروهی را روش خود قرار دادند. ملاصدرا با توجه به وجودی دانستن علم و تأکید بر نقش برهان و کشف در رسیدن به معرفت، به یک نظریه ترکیبی در باب توجیه دست یافته است که صرفاً مبنای گروهی یا انسجام گروهی نیست. در این نظریه برهان و کشف (تزکیه نفس) نقش اعدادی در مواجهه وجودی با وجود مجرد و در نتیجه توجیه باور دارند. مبنای گروهی ملاصدرا در حیطه علم حصولی به معنای وجود دو نوع گزاره پایه و غیرپایه است که گزاره‌های غیرپایه به گزاره پایه متکی است. انسجام گروهی او به معنای این است باید معارف حصولی با معارف حضوری و نیز معارف حضوری با معارف حصولی سازگار باشند. در این نظریه، حقیقت برهان و کشف یک چیز است و آن مواجهه حضوری با معلوم است، که یا محصول برهان و یا تزکیه نفس (کشف) است، به گونه‌ای که هر دو وجود عالم را ارتقاء داده و وی را در حضور معلوم می‌نشانند و اتحاد عالم و معلوم محقق می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، معرفت شناسی، رکن توجیه، مبنای گروهی، انسجام گروهی، مبنای انسجام گروهی وجودی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)، mhoseinzadeh@znu.ac.ir

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، drskavandi@znu.ac.ir

*** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، jahed.mohsen@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۴

۱. مقدمه

مسئله معرفت از گذشته مورد توجه فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی بوده و تعریف رایج آنها از معرفت «باور صادق موجه» است. بسیاری از آنها در باب توجیه، نظریه‌ی مبنای مبنای گروهی را پذیرفتند اما با توجه به اشکالاتی که به این نظریه وارد آمد، برخی در صدد پاسخ به آن اشکالات برآمدند و یا به اصلاح آن نظریه پرداختند. برخی دیگر از معرفت‌شناسان، نظریه‌ی انسجام‌گرویی را در پیش گرفته‌اند. با توجه به اشکالات وارد بر هر دو نظریه از طرف معرفت‌شناسان غربی نظریه مبنای انسجام‌گرویی طرح شد. حکمای مسلمان به مسئله علم توجه ویژه‌ای داشته و علم را به یقین ثابت و مطابق با واقع، تعریف کرده‌اند. می‌توان گفت آنها با توجه به تعریف سه جزئی از معرفت، در مؤلفه صدق، نظریه مطابقت و در مؤلفه توجیه، مبنای گروهی را روش خود قرار دادند. بیشتر شارحان حکمت متعالیه با توجه به روش و آثار منطقی و فلسفی ملاصدرا، او را مبنای دانسته‌اند. اما با توجه به روش متفاوت ارزیابی گزاره‌ها و تأکید بر نقش و جایگاه متفاوت برهان و کشف در رسیدن به معرفت، و از طرف دیگر با وجودی دانستن علم و تحویل علم حصولی به حضوری، مدل معرفت‌شناسی ملاصدرا نسبت به فلاسفه مسلمان متفاوت است. با بررسی نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و روش آن در باب رکن توجیه، نمی‌توان نظریه معرفت‌شناسی ملاصدرا در باب رکن توجیه را همانند سایر معرفت‌شناسان مسلمان دانست. به صورت کلی آنچه امروزه به عنوان تعریف رایج معرفت ذکر می‌شود، همان تعریف سه جزئی است، یعنی باور صادق موجه. در خصوص مؤلفه صدق و توجیه که دو رکن اصلی تعریف معرفت هستند، نظرات مختلفی ارائه شده است که با توجه به مسئله این مقاله، در ادامه به بیان نظریات مطرح شده در باب توجیه پرداخته می‌شود.

۲. نظریه‌های توجیه

توجیه دارای دو شاخه «درون‌گرویی» (introversion) و «برون‌گرویی» (Extraversion) است. بر مبنای دیدگاه درون‌گرویی، فاعل شناسایی s، در باور به گزاره p، آن‌گاه موجه است که واجد بی‌نی یا دلیل یا مبنای سود آن باور باشد. بر مبنای دیدگاه برون‌گرویی، فاعل شناسا در موجه بودنش به یک باور، ملزم به داشتن بی‌نی یا دلیل نیست. توجیه در این دیدگاه به عوامل بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۳). درون‌گرویی دارای دو شکل کلاسیک است: مبنای گروهی (foundation)، انسجام‌گرویی (Coherentism). برخی از

صاحب‌نظران - سوزان هاک (Susan Haack) - شکل سومی را به نام مینا انسجام گروهی (foundherentism) نیز افزوده اند.

۱.۲ میناگروی

در نظریه میناگروی، باورها به باورهای پایه و غیر پایه تقسیم می شوند. باورهای غیر پایه برای موجه شدن باید به باورهای پایه ختم شوند. طبق میناگروی، باورهای انسان مانند یک ساختمان دارای زیربنا و روبنا است.

میناگرایی بر دو اصل تأکید دارد: ۱. وجود باور یا باورهای پایه، ۲. استنتاج باورهای غیر پایه از باور یا باورهای پایه (شمس، ۱۳۹۲: ۱۳۰). در میناگروی، باور پایه به واسطه باورهای دیگر موجه نمی شود، اما باورهای دیگر توجیه خود را از باور پایه به دست می آورند. باورهای پایه یا توجیه ذاتی دارند و بنابراین به گزاره ای دیگر در توجیه نیاز ندارند و یا اینکه باور پایه از چیزی که از سنخ باور نیست، مانند ادراک حسی، به دست آمده است (دنسی، ۱۳۸۵: ۸۷) بنابراین مسیر توجیه، یک طرفه است و از باورهای پایه به باورهای غیر پایه سرایت می کند. به عبارت دیگر نظریه میناگروی با تقسیم باورها به باورهای پایه و غیر پایه، درباره توجیه دو الگوی متفاوت را می پذیرد: این دو الگو عبارت‌اند از توجیه به گونه باوری (doxastically) و توجیه به گونه غیر باوری (nodoxastically). توجیه به گونه غیر باوری درباره باورهای پایه مصداق دارد، چون توجیه از دیگر باورها به دست نیامده است (شمس، ۱۳۹۲: ۱۳۵).

از طرف برخی معرفت شناسان اشکالاتی به میناگروی وارد شده که پاره‌ای از آنها به نقد اصل اول میناگرایان می پردازد و وجود باورهای موجه غیر استنتاجی را نمی پذیرد و یا آنها را باورهای پایه خطا پذیر می داند، و یا به نقد اصل دوم می پردازد و به عدم استنتاج باورهای شهوداً موجه، از باورهای پدیداری حکم می کند؛ یعنی به صورت شهودی باورهایی که مبتنی بر ادراک حسی و حافظه هستند، موجه هستند، اما این باورها نه خطاپذیرند و نه به صورت قیاسی از باورهای خطاناپذیر به دست آمده اند (قاسمی و سعیدی مهر، ۱۳۸۹).

۲.۲ انسجام گروی

در نظریه انسجام گروی، مانند نظریه میناگروی، توجیه لازم است، اما نه به واسطه باورهای پایه، بلکه به واسطه مجموعه باورهای هم عرض دیگر. تفاوت انسجام گرا با مینا گرا در این است که توجیه یک باور به واسطه باور دیگر نیست، بلکه به واسطه مجموعه ای از باورهای هم عرض است. انسجام گرا معتقد است که باورها به صورت متقابل، توسط یکدیگر حمایت می شوند، این باورها متعلق به یک مجموعه منسجم از باورها هستند. در مقابل، مینا گرا اعتقاد دارد که باورهای پایه به صورت یک طرفه، از باورهای غیر پایه و استنتاجی حمایت می کنند، که این حمایت دائماً، از طرف گزاره قبلی به طرف گزاره بعدی است.

به عبارت دیگر انسجام، ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه ای از باور هاست. در انسجام گروی هیچ باوری، خود-موجه نیست، بلکه ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه ای از باور هاست که سبب توجیه آن باور است. شبکه تارهای عنکبوت، مدلی مناسب برای این نظریه است (کشفی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). بر اساس این نظریه یک باور تا حدی موجه است که مجموعه ای که این باور، جزئی از آن است، در کل، متلائم باشد. اگر تلائم این مجموعه با کنار گذاشتن این باور و شاید با افزودن نقیض آن افزایش بیابد، باور ما ناموجه است (دنسی، ۱۳۸۵: ۱۷۶).

ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه ای از باورها به این معناست که فاعل شناسای s آنگاه در باور به گزاره p موجه است، اگر و فقط اگر، باور p با مجموعه ای از باورها، رابطه ای دو سویه داشته باشد. البته در خصوص چستی این ارتباط چهار نظریه ارائه شده است: «استلزام منطقی»، «سازگاری»، «تبیین» و «مغلوب کنندگی یا خشتی سازی» (کشفی، ۱۳۸۳: ۱۳۳). استلزام منطقی به معنای پیوند قطعی میان دو باور است. اگر گزاره ای از گزاره دیگر نتیجه گرفته شود و یا گزاره ای، گزاره دیگر را نتیجه دهد، استلزام منطقی بین آنها برقرار است (شمس، ۱۳۹۲: ۱۱۴). سازگاری یعنی باور به p با مجموعه ای از باورها آن گاه انسجام دارد که با هیچ یک از آن ها در تناقض نباشد. انسجام به معنای تبیین یعنی باور به p آن گاه با مجموعه ای از باورها انسجام دارد که به تنهایی یا به همراه یک یا چند باور، یک یا چند باور دیگر را به بهترین صورت تبیین کند. معنای آخر از انسجام به این صورت تعریف می شود که گزاره p با مجموعه پذیرش های پیشین فاعل شناسای s آن گاه در

انسجام است که p بتواند گزاره های رقیب را مغلوب کند یا ختشی سازد (کشفی، ۱۳۸۵: ۷۶).

بنابراین در انسجام گروهی بر خلاف مبنانگروی، گزاره خود-موجه وجود ندارد و مسیر توجیه، تک سویه نیست؛ بلکه ارتباط دوسویه یا بیشتر بین گزاره ها وجود دارد. یعنی توجیه در یک خط مشخص، از گزاره‌ی پایه به گزاره های غیر پایه سرایت نمی کند.

۳.۲ مبنا انسجام گروهی

مبنا انسجام گروهی، نظریه ای در باب توجیه است، که به جهت اشکالاتی که دو نظریه مبنانگروی و انسجام گروهی داشتند، سوزان هاگ، نظریه مبنانسجام گروهی را در کتاب «شواهد و تحقیقات: به سوی بازسازی معرفت شناسی»^۲ طرح کرد (Haack, 1993: 31).

مبنانسجام گروهی، ترکیبی از عناصر دو نظریه رقیب، یعنی مبنانگروی تجربی و انسجام گروهی است. انسجام گرای معتقد است همه باورها می توانند با حمایت متقابل دیگر باورها، توجیه خود را به دست آورند؛ و مبنانگروی تجربی معتقد است وجود ورودی های تجربی (مانند ادراکات حسی)، برای توجیه باورهای تجربی، ضروری است. نظریه سوزان هاگ از هر دو نظریه متمایز است، چون در این نظریه، بر خلاف مبنانگروی، مسیر توجیه یک طرفه نیست و بر خلاف انسجام گروهی، هر باور ورودی تجربی (باور پایه)، نقش توجیهی دارد (Cain, 2013: 36; Haack, 1993: 19).

در مبنانگروی تجربی به ارتباط باور با جهان خارج توجه می شود و در انسجام گروهی به ارزیابی باور به واسطه سایر باورها. اما در مبنا انسجام گروهی، هم به ارتباط باور با جهان خارج توجه شده است، و هم به ارزیابی آن باور. ارتباط باور با جهان، با تجربه شکل می گیرد و ارزیابی آن، با حمایت دیگر گزاره ها. پس این نظریه، هر دو مزیت نظریه های دیگر را دارد (Haack, 1993: 73).

این نظریه متکی بر دو اصل است: (۱) نقش تجربه‌ی (حسی یا درونی) فاعل شناسا در توجیه باورهای تجربی، (۲) یک طرفه نبودن مسیر توجیه و حمایت متقابل باورها از همدیگر (Haack, 1993: 19).

منبع اولیه برای توجیه تجربی، شواهد هستند. حالت شواهد^۳ (s-evidence) می تواند مشکل تسلسل بی نهایت در مبنانگروی را حل کند. حالت شواهد می تواند باور دیگر را

توجیه کند، بدون اینکه خودش از باور دیگر به وجود آمده باشد (Christias, 2015: 17). بنابراین گزاره های پایه، توجیه خود را از باور دیگر به دست نیاورده اند.

برای تبیین نظریه مبنا انسجام گروهی، می توان آن را به جدول کلمات متقاطع تشبیه کرد. همانگونه که توجیه یک باور واحد در یک بخش، بستگی به ارتباط منسجم با دیگر باورها دارد، معقول بودن ورودی بالقوه در جدول کلمات متقاطع نیز چگونگی تناسب این ورودی با دیگر ورودی ها را مشخص می کند (Cain, 2013: 37)؛ (Haack, 1993: 207,137,81). سوزان هاگ با تشبیه نظریه معرفت شناسی خود به جدول کلمات متقاطع، سعی در تبیین بهتر آن دارد. از نظر او جدول کلمات متقاطع دارای سه عنصر است: جدول با ستونهای عمودی و افقی متقاطع، مطالب و ورودی های ما، سرخ های (در ستونهای عمودی و افقی) به منظور پر کردن مناسب خانه های خالی باقی مانده (haack, 1993: 137). جدول کلمات متقاطع در صورتی یک جدول مطلوب است که خانه های خالی آن با دقت پر شده باشند. در پر کردن جدول کلمات متقاطع، هر خانه ی خالی باید با دقت پر شود، تا اطمینان حاصل شود که پاسخ، صحیح داده شده است یا اینکه پاسخ داده شده، با ورودی های متقاطع پر شده قبلی، سازگار باشد و توسط آنها حمایت شود (Lightbody, 2006: 17). از نظر هاگ، سرخ ها، وابسته به ورودی ها نیستند؛ بلکه ورودی ها در درجات مختلف، وابسته به سرخ هایند. (haack, 1993: 32) در این نظریه در عین پذیرش گزاره های پایه، اعم از تجربی (حسی و باطنی) و بدیهی، به سازگاری آنها توجه شده است (haack, 1993: 74).

مبنا انسجام گروهی، به ارتباط تجربه با توجیه در یک سطح خاص توجه دارد؛ اما تجربه به عنوان تنها وسیله توجیه باور نیست، بلکه نقش تجربه برای کمک به بخشی از توجیه است و بخش دیگر با حمایت و پشتیبانی گزاره توسط دیگر باورها انجام می گیرد (Haack, 1993: 51).

در این نظریه، مسیر توجیه، فقط خطی و تک سویه نیست، همچنین مسیر توجیه، فقط چند سویه نیست. بلکه هر دو با هم در این نظریه دیده می شود. یعنی در یک سطح مسیر توجیه تک سویه است و از گزاره های پایه به گزاره های غیر پایه منتقل می شود. و در سطح بالاتر و گزاره های روین، مسیر توجیه چند سویه می شود. به عبارت دیگر یک گزاره برای توجیه یا باید به گزاره پایه ختم شود و یا در انسجام با سایر گزاره ها باشد. بنابراین مجموعه گزاره های فاعل شناسا در دو سطح، به دو صورت موجه هستند. یک: توجیه تک سویه و خطی که از پایه به غیر پایه است و در خصوص گزاره های زیرین

است. دو: توجیه چند سویه که در مورد گزاره های رویین است. در گزاره های رویین برای توجیه، نیاز به رسیدن به گزاره های پایه نیست؛ بلکه اگر در انسجام با سایر باورها باشند و گزاره ها با هم سازگار باشند و همدیگر را نقض نکنند، موجه خواهد بود (Haack, 1993: 17).

برای تبیین نظر ملاصدرا در باب توجیه، لازم است معرفت شناسی او مورد بررسی قرار گرفته و نگاه او به علم و مؤلفه های معرفت روشن شود.

۳. معرفت شناسی ملاصدرا

معرفت در حکمت متعالیه دارای دو جنبه هستی شناسانه و معرفت شناسانه است و در مقام تعریف آن، باید این دو جنبه از هم جدا شده و تعریف متناسبی با هر مقام ارائه گردد. تعریف رایجی که در بین معرفت شناسان غربی وجود دارد با توجه به جنبه معرفت شناسانه معرفت بوده و نباید این تعریف با تعریف هستی شناسانه از معرفت خلط شود.

۱.۳ جنبه هستی شناسی علم

ملاصدرا علم را از حقایقی می داند که اثبت آن عین ماهیت آن است و این بدان معنی است که علم امری ماهوی نبوده، بلکه وجودی است، لذا نمی توان تعریف مرکب از جنس و فصل برای آن ارائه کرد. علم از اموری است که اعرف از آن چیزی نیست تا بتوان به واسطه آن، علم را تعریف کرد. همچنین هر چیزی نزد عقل با علم روشن و واضح می شود. چطور ممکن است علم با چیزی غیر از خود مشخص و روشن شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲۷۸/۳). علم، وجود مجردی است که دارای هویت شخصی بسیط بوده و مندرج تحت معنای کلی نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳۸۲/۳) بنابراین به لحاظ هستی شناختی نمی توان علم را تعریف کرد؛ چرا که اساسا وجود و آنچه از سنخ وجود است قابل تعریف نیست.

۲.۳ جنبه معرفت شناسی علم

تعریف رایج از معرفت، یعنی باور صادق موجه، تعریف علم به لحاظ معرفت شناختی است و این تعریف محدود به معرفت گزاره ای است که شامل علم حصولی تصدیقی

می‌شود، گزاره‌های بدیهی نیز به دلیل آنکه یقینی، مطابق با واقع و خود-موجه اند در محدوده تعریف قرار می‌گیرند (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹: ۵۱)

در بحث معیار صدق معرفت، ملاصدرا همانند سایر فلاسفه اسلامی نظریه مطابقت را می‌پذیرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/۸۹)؛ اما از نظر برخی، دلیلی که برای مطابقت می‌آورد، وی را از سایر فلاسفه متمایز می‌کند. علم همانند وجود دارای مراتب مترتب بر یکدیگر در سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل است. دلیل بر نظریه مطابقت، ترتب عوالم است و معرفتی صادق است که مرتبه طبیعی آن با مرتبه مثالی و مرتبه مثالی آن با مرتبه عقلی منطبق باشد. بنابراین معرفت، محصول برقراری طولی عالم با مبدأ مثالی یا عقلی است (عبودیت، ۱۳۹۰: ۵۶؛ خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۲۴).

ملاصدرا معرفت را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند (شیرازی، ۱۴۲۵، ص. ۳۸). اما ظاهراً معرفت گزاره‌ای را با توجه به هر سه رکن معرفت، تعریف می‌کند. البته نمی‌توان گفت هر سه رکن باور، صدق و توجیه به صورت مشخص و مستقل در تعریف او آمده است، بلکه می‌توان این ارکان را از تعریف او استخراج کرد. ملاصدرا در تعریف معرفت به جای واژه «باور» از واژه «اعتقاد» استفاده کرده است. به جای جزء دوم معرفت یعنی «صادق»، از واژه «حق» استفاده کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/۸۹). او با تقسیم علم به تصدیق و تصور، تصدیق را اعتقاد جازمی می‌داند که اگر مطابق با واقع باشد، یقین است و الا جهل مرکب (شیرازی، ۱۴۲۰: ۱۹۷). بنابراین دو جزء معرفت در این تعریف مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته است. تصدیق، همان باور و اعتقادی است که ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد. و اگر مطابق با واقع باشد یقین و معرفت شکل می‌گیرد. جزء دوم معرفت که صدق است با واژه مطابقت با واقع نشان داده شده است.

اما جزء سوم معرفت یعنی توجیه، به صورت مشخص در تعریف‌های ملاصدرا از معرفت ذکر نشده است، اما تأکید ملاصدرا به نهی از تقلید و ظن و نیز تصریح بر پذیرش مدعیات مستدل و مبرهن از او، حاکی از توجه وی به جزء سوم معرفت است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/۲۰؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۳۴). بنابراین دو شرط باور و صدق در تعریف به صورت صریح آمده است و شرط توجیه را هم می‌توان از تصریحات فوق به دست آورد.

با مشخص شدن معنای معرفت از نظر ملاصدرا، برای دستیابی به دیدگاه او در باب توجیه، باید روش او نیز در توجیه گزاره‌های فلسفی کشف شود. آیا ملاصدرا در توجیه گزاره‌ها، تک روشی است و فقط بر برهان تکیه می‌کند یا اینکه او برای توجیه از غیر

برهان هم کمک می‌گیرد؟ نقش هر یک از برهان، کشف و شهود و وحی در فرایند موجّه سازی چیست؟ برای پاسخ به این سوالات، باید تمایز حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی دیگر روشن شود.

۳.۳ روش حکمت متعالیه در توجیه

در خصوص هویت فلسفی مکتب ملاصدرا دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. گروهی حکمت متعالیه را مکتبی التقاطی می‌دانند. برخی از آنان معتقدند ملاصدرا ابن سینای اشراقی به سبک سهروردی است، یا نظام فلسفی او تفکر کلامی - فلسفی ای است که در این نظام، کلام به فلسفه نزدیک شده و توانسته معضلات را حل کند (قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۲۷-۱۳۱) دیدگاه دیگر بر نتایج حکمت متعالیه تکیه می‌کند. حکمت متعالیه با نگاهی جمعی، به نتیجه‌ای رسیده که هم متکلمان را راضی نموده است، هم عارفان و هم فیلسوفان را. نظریه سوم، تعالی حکمت متعالیه را به جهت زبان برتر آن می‌داند. دیدگاه دیگر مبتنی بر تفکیک معرفت شناختی است، تفکیک بین مقام داوری و مقام گردآوری (علیزاده، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۷). طبق این دیدگاه در مکتب ملاصدرا علاوه بر عقل، وحی و کشف و شهود هم ابزار گردآوری است. لذا تفاوت این مکتب با سایر مکاتب در مرحله گردآوری است که از همه ابزارها استفاده شده است؛ ولی در مقام داوری، ملاصدرا ملتزم به برهان بوده و برهان ستون اصلی تفکر فلسفی او را شکل می‌دهد (علیزاده، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۷). نظریه دیگر حکمت متعالیه را دارای روی آورد بین رشته‌ای می‌داند. طبق این نظریه ملاصدرا نه التقاط کرده است و نه تلفیق، بلکه وی بر خلاف مکاتب دیگر، حصرگرایی روش شناختی را از میان برداشته است. ملاصدرا از منظری بین رشته‌ای به جستار حقیقت برخاسته است. وی حقیقت را ذو مراتب می‌داند، لذا روی آورد برهانی جای را بر روی آورد شهودی تنگ نمی‌کند و رهیافت کلامی مانع از رهیافت تفسیری نمی‌شود. در نهایت وحدت تجربه‌های گوناگون - به تنوع طولی - به دست می‌آید. بنابراین ملاصدرا با توجه به روی آورد‌های گوناگون، نوعی کثرت‌گرایی روش شناختی را به کار بسته است (علیزاده، ۱۳۷۶: ۱۳۲).

از بین چند نظریه گفته شده، نظریه چهارم یعنی تفکیک بین مقام گردآوری و داوری، مورد توجه برخی از شارحان حکمت متعالیه قرار گرفته و برخی با توجه به آن، هویت مکتب فلسفی ملاصدرا را متمایز از دیگر مکاتب دانسته‌اند (رهبر، سراج، یثربی، ۱۳۹۶:

۱۲۶). طبق این دیدگاه، ملاصدرا در مرحله گردآوری از کشف و شهود، قرآن و روایات نیز استفاده می کند، اما در مرحله داوری راه دستیابی به معرفت را، فقط برهان می داند. از نظر او برهان راهی مطمئن برای رسیدن به حق است (شیرازی، ۱۴۲۵: ۷۸) و در احکام عقلی باید از برهان تبعیت کرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹۱/۵). بنابراین استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست، بلکه فقط استفاده از آنها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره ها ممنوع است. در نتیجه نمی توان وحی و کشف را جانشین برهان یا مقدمه ای برهانی کرد و آنها را روشی برای تعیین صدق گزاره های فلسفی تلقی نمود (عبودیت، ۱۳۹۰: ج ۱ / ۶۴).

اما به نظر می رسد وجه تمایز صحیح بین حکمت متعالیه و سایر مکاتب در تفکیک بین مقام گردآوری و داوری نیست. چون اولاً به تمایز بین مقام گردآوری و مقام داوری در مطالعه دینی نقدهایی وارد شده است: ۱) تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری تدبیری برای گریز از نسبیت گرایی معرفتی برخاسته از زمینه مندی دانش است؛ در حالی که این تدبیر کافی و وافی نیست؛ چون زمینه مند بودن معرفت در مقام گردآوری موجب زمینه مند شدن روش های داوری هم خواهد شد. ۲) این تفکیک با جریان پیشرفت علم منطبق نیست. ۳) منحصر کردن روش های داوری از مقام گردآوری اجازة رشد علم را نمی دهد. ۴) این تفکیک موجب نوعی نسبیت گرایی معرفتی در مقام داوری می شود. ۵) الگوی حل مسأله در دانش های تجربی الگویی مکانیکی است، اما در دانش های دینی الگویی دینامیکی، و این باعث می شود که نتوان حکم دانش تجربی را به دانش دینی سرایت داد (عبادی، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۸).

ثانیاً شواهدی نیز وجود دارد که نمی توان با توجه به آن بین دو مقام، تفکیک قائل شد و در نتیجه روش ملاصدرا در مقام داوری را صرفاً مبتنی بر برهان دانست. ملاصدرا عباراتی دارد که هم برهان و هم کشف را مورد اعتماد می داند. از نظر او به غیر از برهان و کشف به چیز دیگری اعتنا نمی شود^۷ (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۶) و در معارف الهی فقط از برهان و مکاشفه تبعیت می شود^۸ (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۶)؛ (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۲۱۱)؛ (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۴ / ۳۱۶؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۲) ملاصدرا راه فهم وجود را با مشاهده حضوری یا استدلال می داند، اما تذکر می دهد که شناختی که بواسطه استدلال به دست می آید، شناختی ضعیف خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۵۳).

هر چند ملاصدرا سعی دارد تا هیچ مسأله‌ای را بدون برهان طرح نکند، اما این مانع از استفاده وی از روش‌های دیگر در مقام تصدیق و به عنوان معیار داوری نخواهد بود، چنان که در حکمت متعالیه برهان و شهود توأمان مطرح است و هر یک بدون دیگری ناقص و ناتمام بوده و هر دو به عنوان زمینه و معدّ حصول یقین، به عنوان واحد مشکک، از طریق اعلام الهی خواهند بود (صلواتی، ۱۳۹۴: ۳۰). بنابراین با توجه به جایگاه برهان و کشف در نظام صدرایی، نمی‌توان وجه تمایز نظام صدرایی را با نظام‌های دیگر در تفکیک بین مقام گردآوری و داوری دانست. ملاصدرا در موارد متعددی برهان و کشف و حتی نقل را راه رسیدن به معارف یقینی و حقیقی می‌داند.^۹ دأب ملاصدرا این نیست که مطالب بدون برهان ایراد شود و به شکل کلمات شعری و خطابی درآید. چون به غیر از برهان یا کشف به چیز دیگری اعتنا نمی‌شود.^{۱۰} این تمایز بین کلمات شعریه و خطابیّه و معارف برهانی و کشفی نشان می‌دهد که در مقام توجیه به کشف و شهود هم توجه دارد و فقط تکیه بر برهان ندارد.

از نظر ملاصدرا اگر کسی در صدد فهم مطالب، با برهان یقینی است، باید به روش مورد نظر او توجه کند؛ یعنی بین روش حکیمان متأله و عرفا جمع نماید (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۲). در این روش بین ذوق و وجدان و بحث و برهان جمع شده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱/۱۴۳). با توجه به اینکه مسیر رسیدن به معرفت یقینی، برهان یا کشف است، ملاصدرا این دو روش را جمع کرده است. چون از طرفی کشف هم مانند برهان راه توجیه معرفت است و از طرفی ملاصدرا برهان صرف و کشف و شهود صرف را نمی‌پذیرد^{۱۱}، پس باید هر معرفتی با برهان و کشف به دست آمده باشد و اگر با برهان یا کشف سازگار نباشد مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. چون اعتقاد و اذعان یقینی با جمع بین ذوق و برهان به دست می‌آید (شیرازی، ج ۱/۱۷۵) و برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفتی ندارد^{۱۲} (شیرازی، ج ۲/۳۱۵). وی در نظام فلسفی خود بعد از اینکه مکاشفات عرفا را شهود کرده، آنها را مطابق با قوانین برهان قرار داده است^{۱۳} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶/۲۶۳).

اما از آنجا که کشف ممکن است دچار خطا شود، کشفی که با وحی تایید شده باشد و با آن سنجش شود، راه رسیدن به معرفت است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۷۶). این ارتباط بین وحی و کشف، ارتباطی دو سویه است. به این معنا که معارف حاصل از طریق وحی باید مقرون به کشف شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۱) و صحت کشف با وحی سنجیده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۷۶). در نتیجه معرفت حقیقی با کشف به دست می‌آید اما معیار سنجشِ درست

این معرفت، وحی است و برهان طریق معرفت و زبان انتقال معرفت شهودی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۳)^۴. به این معنا که برهان این مزیت را نسبت به کشف دارد که می توان به غیر هم انتقال داد و در مقام تعلیم از آن استفاده کرد. بنابراین در یک چرخه معرفتی سه رکن وحی، کشف و برهان به هم محتاج هستند. از یک طرف برهان و کشف راه رسیدن به معرفت حقیقی هستند و برهان زبان انتقال معرفت شهودی است و از طرف دیگر راه تشخیص کشف صحیح وحی است. بنابراین ملاصدرا راه دست یابی به معرفت را برهان و کشف و شهودی می داند که با وحی تایید شده باشد، اما برای اینکه کشف و شهود قابلیت عرضه داشته باشد، آن را در قالب برهان و استدلال ارائه می کند.

با توجه به نظام صدرایی، نفس فاعل صور حسی، خیالی و عقلی است و این صور را ابداع و انشاء می کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱/ ۲۸۷؛ ج ۸/ ۲۳۶ و ۲۰) و رابطه علی معلولی بین نفس و صور ادراکی برقرار است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸/ ۲۵۱). ادراک با اتحاد صور علمی با نفس به وجود می آید و تا اتحاد بین آنها وجود نداشته باشد نمی توان به حقیقت ادراک رسید (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳/ ۳۱۸). به عبارت دیگر اتحاد بین عاقل و معقول موجب ادراک می شود و این اتحاد و ادراک موجب ارتقای نفس می شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳/ ۳۳۱) در کشف و برهان اتحاد امر مجرد با نفس پدید می آید. در برهان با چینش مقدمات که زمینه را آماده برای مشاهده صور ادراکی مجرد می کنند و در کشف با تزکیه و ریاضت نفس. در نتیجه در نظام صدرایی، راه رسیدن به معرفت حقیقی، برهان و کشف است. برهان و کشف دو راه مواجهه با حقیقت اند که هر کدام با مکانیسمی خاص و از طریق متمایز، به آن حقیقت دست می یابند.

ملاصدرا معرفت و علم را به حضور (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶/ ۱۳۹ و ۱۶۴؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸) و وجود مجرد، نزد مجرد (شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۹) تعریف می کند. بنابراین علم، از طریق شهود وجود مجرد به دست می آید، و به عبارتی بهتر علم، خود شهود و حضور وجود مجرد است و این شهود (منظور حضور وجود مجرد برای مجرد دیگر است) یا به واسطه برهان یا کشف تحقق پیدا می کند و برای اینکه چیزی مورد شهود و کشف انسان قرار گیرد، باید نفس انسان به واسطه برهان یا تزکیه نفس (کشف) ارتقاء یابد تا بتواند وجود مجرد را مشاهده کند. با توجه به اصول معرفت شناختی ملاصدرا، چون معرفت جز با شهود و درک وجود مجرد حاصل نمی شود^۵ (شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۱/ ۱۴؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۹) و در برهان و کشف شهود اتفاق می افتد و معرفت به هر موجودی تنها با مشاهده

عقلی و شهود آن موجود پدید می آید (شیرازی، ۱۴۲۵: ۲۰۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱۰/۲). بنابراین علم همان کشف تام است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶/۱۹۱) آنچه در مشاهده حقیقت مجرد که با برهان و کشف حاصل می شود، مهم است ارتقاء وجودی نفس است که با ارتقاء وجودی آن، مواجهه با حقیقت مجرد شکل می گیرد و مقدمات این مواجهه مانند برهان، و تزکیه نفس و ریاضت، معدّ برای این مواجهه خواهد بود (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۴)، تا علم از طریق علت حقیقی آن اعطاء شود (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۵۱).

با توجه به نگاه ملاصدرا، مقتضای برهان و کشف به لحاظ وجود شناختی دو امر میان از هم نبوده^{۱۶} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲/۳۱۵) و هر دو از یک سنخ هستند؛ چون نفس به واسطه آنها، ارتقاء می یابد و مواجهه حضوری با وجود مجرد شکل می گیرد و نفس امر مجرد را مشاهده عقلانی می کند. از نظر ملاصدرا برای کسب معرفت، به غیر از برهان یا کشف به چیز دیگر اعتنا نمی شود، اما در ادامه تصریح می کند که کشف تام هم در امور عقلی صرف، به دست نمی آید مگر با برهان یا حدس و به کمک ریاضات شرعی و مجاهدات علمی و عملی^{۱۷}. این دو عبارت ظاهراً متناقضند اما برای رفع این تناقض می توان گفت آنچه به واسطه برهان حاصل می شود کشف است و این کشف به معنای مواجهه با حقیقت مجرد است.

ملاصدرا علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می کند اما همانگونه که گفته شد علم از نظر ملاصدرا همان حضور و شهود امر مجرد برای مجرد دیگر است و او علم حصولی را هم به حضوری بر می گرداند^{۱۸} و علم حقیقی را علم حضوری می داند (شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۳). بنابراین نظر نهایی ملاصدرا این است که علم فقط علم حضوری است. چون علم حصولی علمی مجازی و غیر حقیقی است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶/۱۵۱)، و هر امر مجازی و غیر حقیقی باید به امری حقیقی ارجاع داده شود.

۴. دیدگاه حکمت متعالیه در باب توجیه

شاید پاسخ دادن به این سوال که ملاصدرا کدام یک از نظرات معرفت شناسی در خصوص توجیه را پذیرفته، دشوار باشد، زیرا نظریه های معرفت شناسی جدید در باب توجیه، در روزگار وی مطرح نبوده است. بنابراین اگر مؤلفه ها و ملاک های یکی از نظریه های امروزی در سخنان ملاصدرا وجود داشته باشد، می توان آن را بر نظریه مذکور تطبیق داد.

برخی، دیدگاه حکمت متعالیه در باب توجیه را از مقوله مبنا‌گروی و برخی دیگر آن را از مقوله انسجام‌گروی دانسته‌اند.

۱.۴ نظریه مبنا‌گروی

در بدو امر با توجه به روش منطقی و معرفت‌شناختی ملاصدرا و آثار او، آنچه به نظر می‌رسد آن است که او فیلسوفی مبنا‌گراست. از نظر برخی شارحان حکمت متعالیه، مباحث ملاصدرا در آثار منطقی مانند *التنقیح فی المنطق، اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، و *رسالة فی التصور والتصدیق* او را به عنوان یک مبنا‌گرای حداکثری (مبنا‌گرایی سستی) نشان می‌دهد. همچنین وی در آثار فلسفی خود، با روشی مبنا‌گروانه به مسائل فلسفی پرداخته است (گرگین و دیگران، ۱۳۹۵: ۹۱) و در مسائل مختلف فلسفی با چینش مقدمات در صدد اثبات نتیجه است و مقدمات استدلال او یا بدیهی‌اند یا نظری که به بدیهیات ختم می‌شوند. نظریه مبنا‌گروی دیدگاه مورد پذیرش ملاصدرا نیست. همچنانکه که قبلاً اشاره شد ملاصدرا در مقام توجیه فقط از برهان استفاده نمی‌کند تا بتوان او را صرفاً مبنا‌گرا نامید. او در روش‌شناسی خود هم بر برهان و هم بر کشف توجه دارد، پس باید نظریه دیگری را دیدگاه معرفت‌شناسی ملاصدرا قرار داد.

۲.۴ نظریه انسجام‌گروی

برخی با توجه به شواهدی که در حکمت متعالیه وجود دارد، او را انسجام‌گرا می‌دانند. از نظر کیشمشکی شیوه مواجهه صدرالم‌تألهین با مباحث هستی‌شناختی در قلمرو متافیزیک، مبتنی بر نوعی انسجام‌گروی است. زیرا او در کنار تفسیر و فهم داده‌های حسی و غیر حسی، در صورت لزوم به بازسازی و اصلاح دستگاه فلسفی خویش می‌پردازد. به نظر می‌رسد طرح مباحثی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و غیره، مبتنی بر همین رویکرد است (کیشمشکی، ۱۳۸۶: ۱۱۷). در خصوص مسأله معاد جسمانی هم ابن‌سینا، گامی در جهت اصلاح ناسازگاری بین آموزه‌های وحیانی و دستگاه فلسفی بر نمی‌دارد. اما صدرالم‌تألهین تغییرات و اصلاحات لازم را در نظام فلسفی خویش اعمال می‌کند تا با آموزه‌های وحیانی سازگار شود (کیشمشکی، ۱۳۸۶: ۱۱۸).

در نقد این دیدگاه باید گفت توجیه اصالت وجود و سایر مسائل فلسفی به واسطه سایر گزاره های غیر پایه به دست نیامده است که بتوان ملاصدرا را انسجام گرا دانست؛ بلکه با توجه به گزاره های پایه و کشف و شهود آنها اثبات شده است. بنابراین اصلاح و بازسازی نظام فلسفی با توجه به مبنانسجام گروهی وجودی انجام می گیرد که توضیح آن خواهد آمد. در نظام فلسفی حکمت متعالیه همچنانکه گذشت، به سازگاری مسائل فلسفی با وحی توجه می شود، اما این به معنای انسجام گرا بودن ملاصدرا نیست.

۳.۴ مبنا انسجام گروهی کلاسیک

عده ای^{۱۹} روش ملاصدرا را روشی ترکیبی دانسته و قائلند او از هر دو روش مبنانگاری و انسجام گرایی بهره برده است (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۲). از نظر این گروه، حکمای مسلمان در مسأله توجیه از روش واحدی تبعیت نکرده اند. حکمت سینوی و حکمت صدرایی در رابطه با مسأله توجیه شیوه ای ترکیبی دارند. یعنی در هر دو گرایش از دو روش مبنانگاری و انسجام گروهی استفاده شده است. یکی از ملاک های اثباتی برای کشف حقیقت، بداهت قضیه است و قضایای نظری هم در اتصاف به صدق و مطابقت، وام دار بدیهیات هستند. از نظر این گروه اصل انسجام هم، شأنی همانند بدیهیات دارد. بدین معنا که حکمای مسلمان برای اعتبار سنتی گزاره ای، آن را به علوم پایه و بدیهیات ارجاع می دهند و گاه به هماهنگی و سازگاری آن با دیگر گزاره ها، استناد می جویند (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۳). ملاصدرا بعد از بحث اصالت وجود، تقریری که از تشکیک وجود یا اصل علیت یا حرکت جوهری یا سیر نفس ارائه می دهد، کاملاً در ادامه مسأله اصالت وجود بوده، انسجام و سازگاری با آن مبانی دارد و اگر نظر دیگری غیر از آن وجود داشته باشد، به جهت عدم سازگاری با آن اصول رد می شود. روح این تأییدها و ایرادها استفاده از اصل سازگاری و انسجام است. (فعالی، ۱۳۸۰: ص ۱۲۹).

به نظر می رسد این نظریه، چیزی غیر از مبنانگاری نیست. سازگار بودن اصل تشکیک یا حرکت جوهری با اصالت وجود، به معنای پذیرش انسجام گروهی نیست. اصل تشکیک، توجیه خود را به واسطه گزاره های پایه به دست می آورد، نه از گزاره های غیر پایه و منسجم با آن. در هر نظریه ای باید مجموع گزاره ها با هم منسجم باشند تا یک نظام یکپارچه شکل بگیرد و این به معنای انسجام گروهی نیست. آنچه در مبنانگاری مهم است

این است که گزاره‌ها توجیه خود را از گزاره‌های پایه به دست آورند و لزوماً باید گزاره‌های به دست آمده در انسجام با هم باشند.

هر سه نظریه میناگروی و انسجام گروی و مینا انسجام گروی کلاسیک در حیطه علم حصولی طرح شده است. و همانطور که ملاحظه شد انتساب هر یک از این نظریات به ملاصدرا دارای اشکالات قابل توجهی است. از همین روی به نظر می‌آید باید نظریه دیگری را برای تبیین معرفت‌شناسی ملاصدرا جایگزین آنها کرد. به گمان مؤلفان نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا را باید در نظریه‌ای با عنوان مینانسجام گروی وجودی جستجو نمود. در بند بعد این نظریه را با مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن تبیین خواهیم نمود.

۴.۴ مینا انسجام گروی وجودی

برای تبیین نظریه مینانسجام گروی وجودی ملاصدرا توجه به مؤلفه‌های علم از نظر وی لازم است. تتبع آثار ملاصدرا نشان می‌دهد در نظام معرفت‌شناسی وی، علم دارای این ویژگی‌ها و مؤلفه‌هاست:

الف) حضوری و کشفی بودن علم^{۲۰} و تحویل علم حصولی به حضوری^{۲۱} (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۱ و ۱۰۸).

ب) نقش اعدادی کشف (تزکیه نفس) و برهان در مواجهه وجودی با وجود مجرد و در نتیجه توجیه باور (شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۶؛ شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۳۱۶/۴).

ج) میناگرا بودن ملاصدرا و اتکاء بر برهان در حیطه علم حصولی، به این معنا که وی در حیطه علم حصولی به دو نوع گزاره پایه و غیر پایه باور داشته و گزاره‌های غیر پایه را به گزاره پایه متکی می‌کند (شیرازی، ۱۴۲۵: ۷۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۵/۹۱).

د) انسجام گرا بودن او به این معناست که وی معتقد است باید معارف حصولی با معارف حضوری و نیز معارف حضوری با معارف حصولی سازگار باشند. منظور از واژه انسجام و انسجام‌گرایی معنای کلاسیک آن در معرفت‌شناسی نیست، بلکه منظور انسجام معارف حصولی و حضوری است. به عبارت دیگر مبنای معرفت‌شناسی ملاصدرا آن است که اساساً حقیقت برهان و کشف یک چیز است و آن مواجهه با معلوم است، اما این مواجهه به عنوان نتیجه کار می‌تواند محصول برهان بوده و یا محصول تزکیه نفس باشد که

ملاصدرا آن را معدّ کشف می داند، به این معنا که هم برهان و هم تزکیه نفس وجود عالم را - خواه به شکل اعدادی یا علی - ارتقاء داده و وی را در حضور معلوم می نشانند و همین جاست که معلوم برای عالم حاضر شده و اتحاد عالم و معلوم محقق می گردد. با این توضیح معنای انسجام گروهی در معرفت شناسی ملاصدرا آشکار می شود.

البته تفاوتی که بین برهان و کشف وجود دارد این است که برهان قابل ارائه و عرضه به جامعه علمی است از این روی هویتی جمعی دارد و دیگران هم می توانند با این روش به توجیه گزاره ها پرداخته و برهان را ارزیابی نمایند؛ اما روش شهودی قابل ارائه نیست و هر شخصی باید خود، این مسیر را طی کند.

همانطور که پیش تر ذکر شد در نظریه مبنا انسجام گروهی وجودی ملاصدرا، معارف حصولی در انسجام با معارف کشفی قرار می گیرند. از آنجا که ملاصدرا هم معارف حصولی را در معرض خطا می داند و هم معارف کشفی را، از نظر وی لازم است این نقص موجود در این معارف به شکلی ترمیم گردد. شیوه ترمیم از نظر وی آن است که یافته‌های معارف حصولی با محک یافته‌های کشفی آزمون شوند و یافته‌های معارف کشفی با یافته‌های معارف حصولی. اما - همانطور که پیش تر ذکر شد - اساساً این دو از دو مقوله متفاوت نبوده بلکه ماهیت و هویت هر دو یک چیز است و آن حضور معلوم نزد عالم می‌باشد. و به دلیل همین عدم تباین است که این دو می‌توانند یکدیگر را ترمیم کنند:

به تیز هوشی خودت فریب نخوری و مپنداری که مقاصد این بزرگان از عرفا و اصطاحات و کلمات مرموز و پیچیده آنان خالی از برهان بوده و از قبیل گزاره گویی‌های حدسی و یا تخیلات شعری می باشد، هرگز! برای اینکه مطابق نبودن سخنان آنان با قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، از نارسایی نظر و بینش ناظران و کمبود آگاهی‌شان به آن کلمات و ضعف احاطه آنان به آن قوانین ناشی شده است، و گرنه مرتبه مکاشفات آنان - در بخشیدن یقین - فوق مرتبه براهین است، بلکه برهان، عبارت است از راه مشاهده در اشیائی که دارای سبب اند، چون سبب، برهان بر صاحب سبب است، و نزد آنان ثابت است که علم یقینی به ذات اشیاء جز از طریق علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی کند، و چون کار چنین است، چگونه چیزی که موافق مقتضای برهان است مخالف آنچه که موجب مشاهده است می باشد؟

بنابراین برهان نمی تواند با مشاهده مخالفت داشته باشد. چون نتیجه برهان، مشاهده وجود مجرد است و با اقامه برهان آن مشاهده تحقق پیدا می کند. نتیجه برهان، مشاهده و حضور حقیقت مجرد است و نتیجه کشف هم، مشاهده و حضور وجودی است. با این بیان برهان هم از سنخ کشف می شود و هر دو از یک مقوله خواهند بود، یعنی حضور امر مجرد.

تفاوت این نوع انسجام گروهی با انسجام گروهی - به معنای کلاسیک - آن است که در این نظریه، انسجام، میان دو قلمرو - ظاهراً - متفاوت به وقوع می پیوندد، اما در آن نظریه، انسجام و سازگاری صرفاً در قلمرو علوم حصولی بود. این نظریه ترکیبی، هم به نقش برهان توجه دارد، و هم به کشف و شهود. به عبارتی، هر چند ملاصدرا در پاره ای از آثار خود توجیه گزاره ها را منحصرأ از طریق برهان می داند: «إنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية» (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۵ / ۹۱)، اما نظر نهایی او این است که آنچه که باید از آن تبعیت شود برهان یا کشف است «أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشفي» (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۲۱۱)، و مقتضای برهان نمی تواند مخالف با کشف باشد، و برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفتی ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲ / ۳۱۵). لذا در نظام صدرایی بعد از اینکه مکاشفه و شهود عرفانی رخ داد، این کشف و شهود ها در قالب های مفهومی قرار گرفته و برهانی می شوند^{۳۳} (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶ / ۲۶۳).

همانگونه که گفته شد، با توجه به نقش برهان و کشف، نظریه توجیه ملاصدرا نظریه ای ترکیبی است. اما سوال مهمی که به وجود می آید این است که چطور می توان برهان را که در حیطه علوم حصولی است با کشف و شهود که در حیطه علوم حضوری است، منسجم دید؟ انسجام گروهی - به معنای کلاسیک - در حیطه علوم حصولی بوده و به انسجام یک گزاره با گزاره های دیگر حکم می کند، اما انسجام دو مقوله مختلف، یعنی علم حصولی و علم حضوری، چگونه قابل تصور است؟ انسجام گروهی در مورد امور یک مقوله معنا دارد و اگر هر دو از یک مقوله باشند، می توان به انسجام آنها با هم قائل شد، اما برهان و کشف را که دو سنخ معرفتی جداگانه هستند، چگونه می توان منسجم دید؟

در تحلیل نظریه مبنا انسجام گروهی وجودی ملاصدرا، با اذعان به همین مسأله، این عنوان قرار داده شده است و قید وجودی در این نظریه، برای اشاره به همین نکته است. در نظام حکمت صدرایی علم از سنخ وجود مجرد است (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶ / ۱۳۹ و ۱۶۴؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸) و علم به حضور مجرد نزد مجرد (شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۹)، و

مواجهه و مشاهده حقیقت مجرد (شیرازی، ۱۴۲۵: ۲۰۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱۰/۲) تعریف شده است. می توان کشف و شهود را از مقوله حضور و مشاهده حقیقت مجرد دانست (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۱). اما در مورد برهان باید گفت که برهان یا مقدمات یک استدلال به عنوان مقدمه و معده برای آن مواجهه است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۴). بنابراین می توان با برهان و کشف به آن مواجهه وجودی دست یافت. در نتیجه برهان و کشف دو مقوله مجزا نبوده و از یک سنخ هستند. چون ملاصدرا علم حقیقی را علم حضوری دانست، نتیجه برهان و کشف - به عنوان معد- علم حضوری است. پس دو مقوله جدا از هم نبوده و می توان به انسجام برهان و کشف حکم کرد.

با توجه به اینکه علم حقیقتاً، علم حضوری است، لذا مواجهه حضوری هم با برهان شکل می گیرد و هم با کشف. براین اساس نظام صدرایی در نهایت با دو مسیر به ظاهر مختلف برهان و کشف، به مواجهه حضوری می رسد که نتیجه هر دوی آنها یک چیز است. در برهان با کنار هم قرار گرفتن مقدمات که نقش معده برای حصول نتیجه دارند، و افاضه علم از طرف مبادی عالییه؛ و در کشف با تزکیه و ریاضت و مجاهده نفس.



با هم سنخ شدن برهان و کشف و قرار گرفتن هر دو در یک مقوله، می توان از انسجام بین آن دو، به نظریه مبنا انسجام گروهی رسید. لذا از آنجایی که هر دو از مقوله علم حضوری اند، انسجام بین دو مقوله مختلف مطرح نیست.

۵. نتیجه گیری

با توجه به آثار ملاصدرا می توان گفت مولفه های معرفت گزاره ای، مورد توجه وی بوده و می توان هر سه مولفه معرفت را در منابع او یافت. با توجه به روش ملاصدرا در مقام توجیه، نه می توان او را مبنای صرف دانست نه انسجام گرا. ملاصدرا علم را از سنخ وجود دانسته و آن را قابل تعریف نمی داند. در حکمت متعالیه به جنبه هستی شناسی و معرفت شناسی علم توجه شده است. در این نظام فلسفی شهود همانند برهان، جایگاه خاصی دارد و در ارزیابی گزاره ها مورد توجه قرار می گیرد. همانگونه که برهان راه رسیدن به حقیقت و معرفت است، با کشف و شهود هم می توان به آن دست یافت. ملاصدرا نگاه ویژه ای به برهان دارد و با توجه به تحویل علم حصولی به حضوری نتیجه برهان را مانند کشف مواجهه حضوری می داند در نتیجه برهان و کشف از یک سنخ می شوند. با توجه به هم سنخ شدن برهان و کشف، می توان نظریه معرفت شناختی ملاصدرا را نظریه ای ترکیبی دانست: ترکیبی از مبنای گرای و انسجام گرایی؛ بدین معنا که معرفت در حکمت متعالیه باید به گزاره های پایه ختم شود و در انسجام با کشف و شهود باشد. نظریه ملاصدرا در باب توجیه، مبنای انسجام گروی وجودی است. به جهت وجودی بودن علم و انسجام معرفت برهانی با کشف و شهودی که از سنخ وجود و حضور است. در نهایت با دو مسیر مختلف برهان و کشف، مواجهه حضوری شکل می گیرد. در برهان مقدمات نقش معدّ برای حصول نتیجه دارند، و و افاضه علم از طرف خداوند است و در کشف با حضور وجود مجرد و مشاهده حضوری توسط نفس.

پی نوشتها

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

2. Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology

۳. حالت شاهد در مقابل محتوای شاهد قرار می گیرد. از نظر هاک حالت شاهد بدون اینکه خودش باور باشد می تواند باور دیگر را توجیه کند.

۴.

و أما الحق ... قد يفهم عنه حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبتته إلى الأمر و حق باعتبار نسبة الأمر إليه (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹)

٥. و قد يفهمه حالاً لتقولوا العقد من حيث مطابقته مال ما هو واقع في الأعيان في قال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق (شيرازي، ١٩٨١م، ج ١، ص ٨٩).

٦. «العلم إما تصديق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم فإن طابق الواقع فيقين وإلا فجهل مركب» (شيرازي، ١٤٢٠ق، ص ١٩٧)

٧. إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف (شيرازي، ١٣٥٤ش، ص ٢٦٦)؛ فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير (همو، ١٩٨١، ج ٧، ص ٣٢٦)

٨. أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف (همو، ١٩٨١م، ج ١، ص ٢١١)

٩. فان المتبع في الاعتقادات اما البرهان و اما النقل الصحيح القطعي عن أهل العصمة و الولاية (شيرازي، ١٣٦٦ش، ج ٥، ص ٧٦) أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف (همو، ١٩٨١، ج ١، ص ٢١١)

١٠. ليس من دأبنا إيراد الكلمات الشعرية و الموعظة الخطابية مجردة عن البراهين، إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية (شيرازي، ١٣٥٤ش، ص ٢٦٦)

١١. لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير

١٢. فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة ... فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي (شيرازي، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٣١٥)

١٣. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (همو، ١٩٨١م، ج ٦، ص ٢٦٣).

١٤. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (همو، ١٩٨١، ج ٦، ص ٢٦٣)؛ لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم في التعليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يباليوا عدم المحافظة - على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (همان، ج ٦، ص ٢٨٤)

١٥. من لا كشف له لا علم له (شيرازي، ١٣٦٣، ص ٩٩)

١٦. فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة و ما وقع في كلام بعض منهم إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهانا و إلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي (شيرازی، ١٩٨١م، ج ٢، ص. ٣١٥)
١٧. إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية. (همو، ١٣٥٤، ص. ٢٦٦)
١٨. إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نوري إدراكى خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالأعدام و الظلمات (همو، ١٩٨١، ج ٦، ص. ١٥١)
١٩. البته ایشان از عنوان مبنا انسجام گروى استفاده نکرده اند، ولی به جهت شباهت نظریه آنها به مبنا انسجام گروى، از این عنوان استفاده شد.
٢٠. العلم حضور شيء لمجرد أو عدم غيبية شيء عن مجرد (شيرازی، ١٣٦٣: ص ١٠٨) - العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته (شيرازی، ١٩٨١: ج ٣٥٦٣)
٢١. إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نوري إدراكى خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالأعدام و الظلمات (شيرازی، ١٩٨١: ج ١٥١/٦)
- ٢٢.

إياك و أن تظن بفظانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية و المقدمات الحقّة الحكمية ناش عن قصور الناظرين و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة (شيرازی، ١٩٨١: ٣١٥/٢)

٢٣. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (شيرازی، ١٩٨١: ٢٤٣/٦)؛ لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبالوا

عدم المحافظة - علی أسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۶/۶).

کتابنامه

- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد. نظام معرفت شناسی صدرایی. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- هستی شناسی معرفت. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- خواجوی، محمد. ترجمه اسفار اربعه. ج ۲، تهران: مولى، ۱۳۷۸
- دنسی، جانانان. آشنایی با معرفت شناسی معاصر. ترجمه حسن فتحی. تبریز: موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۵.
- رهبر، حسن، شمس الله سراج و سید یحیی یثربی. "نقد روش شناختی جایگاه عرفان در مقام داوری در روش شناسی فلسفه ملاصدرا." آینه معرفت (۱۳۹۶): ۱-۱۹.
- شمس، منصور. آشنایی با معرفت شناسی. تهران: طرح نو، ۱۳۹۲.
- شیرازی، محمد صدر الدین. أسرار الآيات و أنوار البينات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰ ه. ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. الحکمة العرشية. تهران: مولى، ۱۳۶۱ ه. ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ه. ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. الحاشية على الإلهيات الشفاء. قم: بیدار، ۱۴۲۵.
- شیرازی، محمد صدر الدین. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. المشاعر. تهران: طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- شیرازی، محمد صدر الدین. مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت، ۱۴۲۰ ق.
- شیرازی، محمد صدر الدین. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- صلواتی، عبدالله. "تعیّن معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه." حکمت و فلسفه (۱۳۹۴).
- عبادی، احمد. "تأملی بر دوگانه انگاری مقام گردآوری و مقام داری در مطالعه دینی." اندیشه دینی (۱۳۹۳): ۳۳-۵۰.

عبودیت، عبدالرسول. در آمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۹۰.

علیزاده، بیوک. "ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتب های فلسفی دیگر." *خردنامه* (۱۳۷۶ ه ش): ۹۰-۱۰۱.

فعالی، محمد تقی. "توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی." *ذهن* (۱۳۸۰): ۱۲۱-۱۳۲.

فعالی، محمد تقی. "عیار نقد: ارزیابی نقدی بر مقاله توجیه ترکیبی." *ذهن* (۱۳۸۰): ۱۸۱-۱۹۰.

قاسمی، زهرا و محمد سعیدی مهر. "مبناگرایی در بوته نقد." *دو فصلنامه فلسفی شناخت* (۱۳۸۹): ۱۵۷-۱۸۸.

قراملکی، احد فرامرز. "روی آورد بین رشته ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی." *مقالات و بررسیها* (۱۳۷۷): ۱۲۵-۱۳۶.

کشفی، عبد الرسول. "فروکاهش (تحویل) نظریه معرفت شناسی مبناگرایی به تلامذ. *دانشگاه ادبیات و علوم انسانی اصفهان* (۱۳۸۳): ۱۳۱-۱۴۸.

کشفی، عبدالرسول. "تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم." *پژوهشنامه فلسفه دین* (۱۳۸۳): ۹-۲۸.

کشفی، عبدالرسول. "دسته بندی نظریه های توجیه معرفت شناختی." *نامه حکمت* (۱۳۸۵): ۶۵-۸۷.

کیاشمشکی، ابوالفضل. *مجموعه مقالات منتخب دومین همایش جهانی حکیم ملاصدرا*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

گرگین، باقر، نجف یزدانی و علی نصرآبادی. "مبناگرایی حداکثری ملاصدرا و توجیه معرفت." *پژوهش های معرفت شناختی* (۱۳۹۵): ۶۷-۹۵.

Cain, Jonathan L. *Moral Foundherentism*. Mississippi: Honors Teses, 2013.

haack, susan. *Evidence and Inquiry Towards Reconstruction in Epistemology*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993.

Haack, Susan. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Cambridge, Massachusetts : Blackwell, 1993.

Lightbody, Brian. "Virtue Foundherentism." *kriterion* (2006): 14-21.

Christias, Dionysis A *Critical Examination of BonJour's, Haack's, and Dancy's Theory of Empirical Justification*. Logos & Episteme(2015):7-34.