

## نظریه معرفت گزاره‌ای صدرالمتألهین

سید مجید حسینی<sup>۱</sup>

محمد علی عباسیان<sup>۲</sup>

سیدعلی علم الهدی<sup>۳</sup>

ناصر محمدی<sup>۴</sup>

### چکیده

چیستی معرفت گزاره‌ای، در معرفت‌شناسی معاصر از مسائل مهم است. نظریه رایج در میان معرفت‌شناسان، معرفت گزاره‌ای را «باور صادق موجه» می‌شمرد، اما این نظریه با معضلی به نام «مشکل گتیه» مواجه شد. نقد گتیه بر تحلیل سه جزئی معرفت، باعث بازاندیشی بنیادین معرفت‌شناسان معاصر در مفهوم معرفت و پیدایش رویکردهای گوناگون شد. این مقاله می‌کوشد با بازخوانی مسئله «معرفت» در حکمت متعالیه، نظریه

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۸

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۱. استادیار دانشگاه امام حسین علیه السلام، (نویسنده مسئول)، [mhoseini1342@yahoo.com](mailto:mhoseini1342@yahoo.com)

۲. دانشیار دانشگاه پیام نور، [abbasian@pnu.ac.ir](mailto:abbasian@pnu.ac.ir)

۳. دانشیار دانشگاه پیام نور، [alamolhoda53@gmail.com](mailto:alamolhoda53@gmail.com)

۴. دانشیار دانشگاه پیام نور، [naser\\_mohamadi@pnu.ac.ir](mailto:naser_mohamadi@pnu.ac.ir)

معرفت گزاره‌ای صدرالمতألهین را، متناظر با رویکردهای معرفت‌شناسی معاصر، استخراج کند. نظریه معرفت گزاره‌ای صدرا نظریه‌ای چندوجهی است؛ هم بعد معرفتی دارد و هم بعد عمل‌شناختی. وی معرفت را تنها به معرفت گزاره‌ای تحویل نمی‌کند، بلکه آن را دارای وجه عمل‌شناختی هم دانسته است. معرفت به اعتبار اخیر در فاعل اثرگذار است. ملاصدرا راه کسب معرفت گزاره‌ای را نیز به یک راه محدود نمی‌کند، بلکه در نگرش او قوای متعدد، فضایل معرفتی و اخلاقی، قوه قدسی، و حتی خداوند متعال در دستیابی به معرفت مؤثر هستند.

**واژگان کلیدی:** نظریه معرفت، باور، صدق، توجیه، صدرالمتألهین، عمل‌شناسی.



## مقدمه

معرفت‌شناسی<sup>۱</sup> یکی از شاخه‌های فلسفه است که به تحقیق و کاوش دربارهٔ چیستی، دامنه، قلمرو و منابع معرفت می‌پردازد. در معرفت‌شناسی دورهٔ معاصر، مسئلهٔ «ماهیت معرفت گزاره‌ای»<sup>۲</sup> اهمیت ویژه‌ای دارد. معرفت به واقعیات جهان یا مفاد گزاره‌ها، مانند معرفت به گزارهٔ «آسمان آبی است»، در میان معرفت‌شناسان «معرفت گزاره‌ای» نام گرفته است. معرفت‌شناسان پیش و پس از گتیه، برای تبدیل شدن یک باور به معرفت گزاره‌ای، شرایط و ویژگی‌هایی قائل شده‌اند. از طرف دیگر، پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ علم و معرفت در فلسفهٔ اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه، انجام گرفته است؛ اما به کاوش معرفت از منظر معرفت گزاره‌ای معرفت‌شناسی معاصر در فلسفهٔ اسلامی، به‌ندرت پرداخته شده است. این مقاله ضمن بیان رویکردهای معرفت‌شناسی معاصر در این زمینه، تلاش می‌کند با بازخوانی آرای صدر المتألهین دربارهٔ معرفت از منظر معرفت‌شناسی معاصر، به نظریهٔ معرفت گزاره‌ای ملاصدرا دربارهٔ «ماهیت معرفت گزاره‌ای» دست پیدا کند.

## ۱. ماهیت معرفت گزاره‌ای

معرفت‌شناسی، از میان انواع گوناگون معرفت،<sup>۳</sup> به معرفت گزاره‌ای<sup>۴</sup> می‌پردازد. ماهیت معرفت گزاره‌ای یکی از مسائل اساسی معرفت‌شناسی است. ماهیت، به‌عنوان مضاف معرفت، مقابل وجود در معنای هستی‌شناختی<sup>۵</sup> نیست، بلکه به معنای شرایط لازم و کافی چیزی است که با بودن آن انسان به معرفت یقینی<sup>۶</sup> می‌رسد. بنا بر نظریهٔ رایج و سنتی قبل

۱. epistemology

۲. propositional knowledge

۳. knowledge

۴. در این مقاله قضیه با گزاره و علم با معرفت به یک معنا به کار رفته است.

۵. ontological

۶. certain knowledge

از گنیه، معرفت «باور صادق موجه»<sup>۱</sup> تعریف شده است.

### ۱-۱. شرط باور<sup>۲</sup>

گرایش‌های گزاره‌ای<sup>۳</sup> دو بخش هستند: بخش نخست حالت ذهنی یا باور است، و بخش دوم محتوایی<sup>۴</sup> است که همان گزاره است. بخش نخست به علت تعلق گرفتن به گزاره، قابل توصیف به صدق یا کذب است. باور در معرفت‌شناسی عامل ارتباط ذهنی فاعل شناسا با گزاره است، و گرنه هیچ نسبتی بین شخص با گزاره برقرار نخواهد شد و فرد معرفتی به آن چیز نخواهد داشت. پس شرط اول برای تحقق معرفت، وجود باور است.

### ۱-۲. شرط صدق<sup>۵</sup>

گاهی برخی از باورهای انسان کاذب است، اما فرد به خاطر منافع خود تمایل دارد که آن‌ها را صادق و معرفت بنامد؛ در حالی که بنا بر فهم متعارف، معرفت دانستن آن باورها درست نیست. پس باید شرط دیگری، که انسان را از باور کاذب دور و به معرفت نزدیک می‌کند، به باور بیفزاییم و آن شرط صدق است. بر اساس این شرط، تنها باوری که صادق است می‌تواند به معرفت تبدیل بشود.

### ۱-۳. شرط توجیه<sup>۶</sup>

با دقت بیشتر، روشن می‌شود که دو شرط یادشده تنها، شرط‌های لازم برای معرفت هستند نه شرط کافی. بنابراین فرد صرفاً با داشتن باور صادق به گزاره‌ای، هنوز نمی‌تواند دارای

۱. Justified true belief

۲. belief condition

۳. propositional attitudes

۴. content

۵. truth condition

۶. justification condition

معرفت خوانده شود. این فرد باید به صدق باورش اطمینان داشته باشد. هنگامی که فاعل شناسا تنها بر اساس حدس، شانس و تصادف به باوری صادق دست یافته باشد، بنا بر فهم متعارف، نمی‌توان او را صاحب معرفت دانست. بنابراین برای کفایت شروط معرفت، شرط سوم توجه هم به «باور صادق» اضافه شده است. و این به آن معنی است که شخص S بر ای این که به گزاره P معرفت داشته باشد، (۱) باید به گزاره P باور داشته باشد؛ (۲) گزاره P صادق باشد؛ (۳) او در باور داشتن به گزاره صادق P موجه باشد.

با اختلال در یکی از این سه شرط، نمی‌توان گفت که شخص به گزاره P معرفت دارد. بسیاری سه شرط مذکور را برای معرفت لازم و کافی می‌دانند، و تعریف سه جزئی از معرفت را تعریفی جامع و مانع.

## ۲. چالش گتیه<sup>۱</sup>

تا مدت‌ها به نظر می‌رسید که شروط سه گانه معرفت گزاره‌ای، شروط لازم و کافی برای تعریف و سنجش معرفت انسان است، اما این نگرش با مثال‌های نقض /دموند گتیه<sup>۲</sup> مورد تردید واقع شد. او چند مثال نقض آورد که حتی با داشتن باوری صادق و موجه، نمی‌توان گفت که معرفت تحقق یافته است (gettier, 1963).

### ۲-۱. یکی از مثال‌های گتیه

نام همسر اسمیت آنا و نام دخترش سارا است. فرض می‌کنیم امروز سارا به پدرش می‌گوید «من یک تلفن همراه خریده‌ام». اسمیت به دختر خود و این که هرگز به او دروغ نمی‌گوید، اعتماد کامل دارد. یکی از همسایه‌های آقای اسمیت به او می‌گوید «شنیده‌ام که یکی از افراد خانواده او یک تلفن همراه خریده است»، و آقای اسمیت با اطمینان کامل این گزاره را تأیید می‌کند و می‌گوید «می‌دانم که یکی از اعضای

۱. Gettier problem

۲. Gettier, Edmund

خانواده‌ام یک تلفن همراه خریده است». همه چیز در این جا درست به نظر می‌رسد؛ اما آقای اسمیت از دو گزاره بی‌خبر است: (۱) برخلاف همیشه، این بار، سارا به او دروغ گفته است. (۲) آنا امروز یک تلفن همراه - بدون اطلاع همسرش اسمیت - خریده است. در این مثال هر سه شرط تحقق دارد. شرط اول باور است و ما می‌دانیم که آقای اسمیت گزاره مذکور را باور دارد؛ چون آن را اظهار و تأیید می‌کند. شرط دوم صدق است و می‌دانیم که گزاره یادشده صادق است؛ چرا که مطابق با واقعیت است. شرط سوم توجیه است و روشن است که آقای اسمیت در پذیرفتن گزاره مذکور موجه نیز هست؛ چرا که به سارا اطمینان داشته است. پس، بر اساس این سه شرط، باید گفت که اسمیت گزاره مطرح شده را می‌داند؛ اما می‌دانیم که آقای اسمیت در واقع نمی‌داند که یکی از اعضای خانواده‌اش تلفن همراه خریده است. تنها چیزی که آقای اسمیت فکر می‌کند که می‌داند، این است که سارا یک تلفن همراه خریده که البته این طور هم نیست.

نقد گتیه بر تحلیل سه‌جزئی معرفت، باعث واکنش‌های گوناگون و بازاندیشی بنیادین معرفت‌شناسان معاصر او و پس از او در مفهوم معرفت شد. گروهی هم‌چنان تعریف کلاسیک را پذیرفتند و مثال‌های ناقض گتیه را پاسخ گفتند. گروهی کل معرفت گزاره‌ای سه‌جزئی را کنار گذاشتند. گروهی، با اضافه کردن شرطی دیگر به نظریه سه‌جزئی معرفت، آن را اصلاح کردند، و گروهی دیگر با نشانیدن شرط دیگری به جای شرط توجیه، به معضل گتیه پاسخ دادند. ما در ادامه به برخی واکنش‌ها به این معضل و نیز برخی نظریه‌های مهم معرفت پیامد آن، به اختصار خواهیم پرداخت.

### ۳. برخی نظریه‌های معرفت گزاره‌ای در معرفت‌شناسی معاصر

#### ۳-۱. مبناگرایی

مبناگرایی<sup>۱</sup> حدود ده تقریر دارد. اولین و رایج‌ترین آنها مبناگرایی سنتی<sup>۱</sup> است. مبناگرایی

<sup>۱</sup>. foundationalism

معرفت انسان را به یک ساختمان و باورهای آن را به دو بخش پایه و غیرپایه ساختمان تشبیه می‌کند. باورهای متعلق به شالوده، پایه و باورهای متعلق به روبنا، غیرپایه هستند. باورهای غیرپایه بر باورهای پایه<sup>۲</sup> متکی است و توجیه خود را مستقیم یا غیرمستقیم از باورهای پایه می‌گیرد. فرایند استنتاج باورهای غیرپایه از باورهای پایه، با توجه به تقریرهای گوناگون، می‌تواند قیاسی<sup>۳</sup> و غیرقیاسی باشد. آنچه یک باور موجه را باوری پایه می‌کند، این است که چنین باوری توجیه خود را از باورهای دیگر نمی‌آورد. بنابراین باور شخص S به P پایه است اگر و تنها اگر بدون اینکه توجیه خود را مدیون هیچ باور دیگری از S بداند، موجه باشد. باورهای پایه معمولاً خطاناپذیر<sup>۴</sup> هستند و توجیه آنها متکی بر منابع معرفتی، مانند ادراک حسی، عقل و... است (dancy et-al., 2010).

### ۲-۳. انسجام‌گرایی<sup>۵</sup>

این رویکرد راه‌حل مشکل گتیه را در پیوند دادن شبکه‌ای باورها می‌یابد. انسجام‌گرایی همه باورها را یکسان می‌انگارد و تقسیم باورها به پایه و غیرپایه را بر نمی‌تابد و برای همه باورها در توجیه معرفتی نقشی یکسان قائل است. مسیر توجیه باورها در انسجام‌گرایی چندسویه است؛ مانند جدول کلمات متقاطع که برای تکمیل ستون‌ها و سطرها، همه به یکدیگر نیاز دارند و پاسخ هر سطر و ستون بر پاسخ سطر و ستون‌های دیگر مبتنی است. در نظریه انسجام‌گرایی، هر باوری در موجه کردن باور دیگر مؤثر بوده، خود این باور نیز در موجه بودن، نیازمند باور پیشین است. بنا بر این نظریه، هیچ‌گاه یک باور نمی‌تواند جدا

---

۱. classical foundationalism

۲. basic beliefs

۳. deductively

۴. infallible

۵. coherentism

از شبکه باورها تحلیل شود، بلکه یک باور تنها در شبکه‌ای از باورها توجیه معرفتی می‌یابد (Bradley, 1914).

### ۳-۳. نظریه نقض ناپذیری<sup>۱</sup>

برخی از معرفت‌شناسان شرط چهارمی با عنوان «نقض ناپذیری»<sup>۲</sup> را به شروط سه گانه معرفت افزودند. نقض ناپذیری هنگامی رخ می‌دهد که بیرون از قلمرو آگاهی فاعل شناسا، شواهد و دلایلی نباشد که ساقط‌کننده توجیه آن باور باشد. اگر امکان وجود چنین شواهد و دلایلی باشد، توجیه یک باور نقض‌شدنی است و آن باور معرفت شمرده نمی‌شود. تنها در صورتی که چنین امکانی نفی شود، یعنی باور صادق موجب نقض ناشدنی باشد، آن باور قابلیت اتصاف به معرفت را خواهد داشت (Lehrer, 1990; Swain, 1974).

### ۳-۴. وثوق‌گرایی<sup>۳</sup>

تأکید وثوق‌گرایی بر توثیق فرایند باور است که شخص طی آن به باور می‌رسد. اندیشه مهم در این نظریه فرایند کسب معرفت<sup>۴</sup> است. انسان‌ها، در کسب معرفت، از فرایندهای گوناگون، حتی در موضوع واحد، بهره می‌برند؛ مانند استدلال، شهود، تجربه، اعتماد به متخصصین و .... تفاوت این فرایندها در کسب یا عدم کسب معرفت، میزان وثاقتشان در این امر است. وثوق‌گرایی باوری را موجب می‌شمارد که فقط یک فرایند موثق و قابل اعتماد آن را ایجاد کرده باشد. فرایند موثق فرایندی است که اغلب -نه گاهی- باورهای صادق تولید می‌کند (Armstrong, 1973; Dretske, 1981).

۱. defeasibility theory

۲. defeasibility

۳. Reliabilism

۴. Process obtainment of knowledge



### ۳-۵. نظریه علی<sup>۱</sup>

این نظریه صدق و توجیه باور را در آینه ارتباط فاعل شناسا با واقعیت مشاهده می کند؛ ارتباطی که در اثر آن، واقعیت، علت توجیه باور باشد. گلدمن علت موجه بودن باور اسمیت در مثال گتیه را عدم رابطه علی باور او با واقعیت می داند. توجیه نادرست باور آقای اسمیت، از امری غیر از علت واقعی صادق بودن این گزاره نشئت گرفته است؛ یعنی از اعتماد او به دخترش، نه از این واقعیت که همسر او تلفن همراه خریده است (Goldman, 1967).

### ۳-۶. نظریه شرطی<sup>۲</sup>

با مثال های نقض گتیه، میان معرفت با باور صادق و موجه فاصله ایجاد شد؛ به طوری که گاهی با داشتن توجیه درست، باور کاذب است. پس صرف موجه بودن باور، ضرورتاً صدق آن را اثبات نمی کند و با وجود کذب بودن یک باور، هنوز احتمال موجه بودن آن هست. وظیفه اصلی نظریه شرطی در باب معرفت، مسدود کردن چنین راه فرارهایی است، به گونه ای که اگر گزاره ای کاذب بود، هیچ راهی برای موجه پنداشتن آن وجود نداشته باشد. به همین سبب، این گروه شرط توجیه را با شرط دیگری جانشین می کنند. برطبق این شرط، اگر گزاره P صادق نبود، شخص S گزاره P را باور نمی کرد (Notick, 1981).

### ۳-۷. نظریه مقدمه صادق<sup>۳</sup>

برخی از معرفت شناسان مشکل گتیه را استوار کردن معرفت بر پیش فرض<sup>۴</sup> باطل می دانند.

۱. causal theory

۲. conditional theory

۳. true – premise Theory

۴. presupposition

آن پیش فرض این است که یک توجیه می تواند یک مقدمه کاذب داشته باشد، در حالی که یک توجیه نمی تواند بر فرض نادرستی بنا شده باشد. پیش فرض مهم همه مثال های نقض گتیه، رخدادی است که باعث می شود شخص S گزاره کاذب ولی موجه P را باور کند و آن «رخداد» را مقدمه توجیه باورهای دیگر خود قرار دهد (Clark, 1963; Meyers, 1988).

### ۳-۸. معرفت شناسی فضیلت گرا<sup>۱</sup>

معرفت شناسی فضیلت گرا مدعی است فضایل معرفتی و اخلاقی<sup>۲</sup> فاعل شناساست که از باور صادق معرفت می سازد. امروزه در گستره معرفت شناسی فضیلت گرا، به علت تفاوت تبیین فضایل عقلانی و اخلاقی و نقش آنها در معرفت، با دو تقریر شاخص روبرو هستیم. ارنست سوسا<sup>۳</sup> فضایل معرفتی را جانشین شرط توجیه در معرفت کرد. مفهوم فضیلت معرفتی در نزد وی شامل دسته ای از قوا و استعداد های معرفتی است که باعث می شود شخص دارای آن در جستجوی باور صادق به شکل قابل اعتمادی<sup>۴</sup> توفیق یابد و به معرفت نایل شود. این فضایل، فضایل عقلانی<sup>۵</sup> یا شناختاری<sup>۶</sup> نیز تعبیر می شوند (سوسا، ۲۰۱۱). باورهایی که ثمره فضایل عقلانی باشند و به سبب آنها کسب شود، باورهای شایسته<sup>۷</sup> نام می گیرند (Sosa, 2007).

بنابراین در نزد این گروه، انسان فضایل عقلانی ای دارد که تجربه های حسی اش را به سبب وجود آنها کسب می کند؛ یعنی انسان قوای قابل اعتمادی دارد که با داده های

<sup>۱</sup>. virtue epistemology

<sup>۲</sup>. ethical and epistemic virtues

<sup>۳</sup>. Sosa, Ernest

<sup>۴</sup>. reliably

<sup>۵</sup>. intellectual virtues

<sup>۶</sup>. cognitive virtues

<sup>۷</sup>. apt

تجربی<sup>۱</sup> آنها، باورهایی را نسبت به محیط فراهم می کند که دستاورد آن قوا، توجیه باورهای انسان است. این قوای معرفتی، مانند عقل<sup>۲</sup>، حافظه<sup>۳</sup>، بینایی<sup>۴</sup> و شنوایی<sup>۵</sup>، سبب صدق باورهای فاعل شناسا هستند؛ از این جهت، باورهای صادق معرفت شمرده می شوند (Sosa, 1991).

لیندا زاگزیسکی<sup>۶</sup>، در تقریر دوم فضیلت گرایی، بر نقش صاحب باور در کسب معرفت تأکید می کند. در نظریه معرفتی او، راه رسیدن به باورهای صادق، تخلق فاعل شناسا به فضایل معرفتی و عقلانی در راه معرفت جویی است.

زاگزیسکی تفکیک ارسطویی فضایل عقلانی از اخلاقی را نمی پذیرد و آن دو را یک گونه می شمارد که می توانند در یکدیگر اثر متقابل بگذارند (Zagzebski, 1996, p.143-158). او فضایل عقلانی را در منش رفتاری و ویژگی های شخصیتی انسان تعریف می کند. بنابراین رویکرد فضیلت گرای او به معرفت، رویکرد شخصیت-محور<sup>۷</sup> است.

زاگزیسکی در کتاب فضایل ذهن<sup>۸</sup>، در تعریف فضیلت می نویسد: «فضیلت یک حُسن و مزیت اکتسابی پایدار و عمیق شخصی است که شامل انگیزشی ویژه برای ساختن غایت مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به آن غایت است» (Zagzebski, 1996, p.137). این فضایل شامل بصیرت، شجاعت، فروتنی عقلانی<sup>۹</sup>، دقت<sup>۱</sup>،

۱. experimental data

۲. reason

۳. memory

۴. sight

۵. hearing

۶. Zagzebski, Linda

۷. character-based

۸. Virtues of the Mind

۹. intellectual humility

آزادفکری و انصاف<sup>۲</sup>، صداقت<sup>۳</sup>، بی‌طرفی<sup>۴</sup>، عشق به حقیقت<sup>۵</sup>، شجاعت<sup>۶</sup> و هوشمندی<sup>۷</sup> است. فاعل شناسا برای دستیابی به معرفت باید با انگیزه معرفتی خوب و فضایل معرفتی با واقعیت روبرو شود تا به صدق دست یابد. البته او به کارکرد درست قوای عقلانی در کسب معرفت توجه دارد، اما آن را شرط لازم می‌داند نه کافی (Zagzebski, 1996, p. 2009).

حال بعد از آشنایی اجمالی با برخی از نظریه‌های معرفت معاصر، به نظریه معرفت گزاره‌ای مورد نظر ملاحظه می‌پردازیم.

#### ۴. معرفت و صدر المتألهین

در کتب صدر، هیچ بخش جداگانه‌ای به معرفت‌شناسی اختصاص نیافته است، بلکه به اقتضای ضرورت، او در هر بخش از مسائل علم و معرفت نیز بحث کرده است. اصطلاحات ملاحظه‌شده برای معرفت متعدد است؛ مانند «علم»، «معرفت»، «قضیه»، «تصدیق». با این حال برخی از این واژگان کاملاً معادل یکدیگر نیستند و میان آنها تفاوت‌هایی وجود دارد. به عنوان مثال «جمله»، «گزاره»، و «معرفت به گزاره» تفاوت‌هایی با هم دارند. «جمله<sup>۸</sup>»، تعبیری از ماهیت معنایی-معرفت‌شناختی‌ای به نام «گزاره» و توصیف برخی واقعیات و یا گزارش برخی حقایق است که برطبق قواعد یک زبان شکل می‌گیرد؛ مانند این جمله که «جذر (رادیکال) عدد ۱۶ عدد ۴ است». «گزاره» معنایی است که با ادای

۱. accuracy

۲. fairness

۳. honesty

۴. impartiality

۵. epistemic conscientiousness

۶. tenacity

۷. quick-wittedness

۸. sentence

جمله اخباری بر آن دلالت می‌شود و قابلیت صدق و کذب دارد. دو جمله که ساختار زبانی متفاوت دارند، ممکن است از جهت معنایی یکسان باشند. جمله «آسمان آبی است» و جمله «The sky is blue» هم معنی هستند؛ به دلیل آنکه بر یک معنی یا گزاره دلالت می‌کنند.

گزاره‌ها مضمون گرایش‌هایی نفسانی یا روان‌شناختی در انسان، مانند اعتقاد، آرزو، امید، خواسته، پرسش، وعده، امر، نهی، دعا، تهدید و ... هستند. معرفت‌شناسی تنها با گرایش‌های باوری یا اعتقادی سروکار دارد و از آنها سخن می‌گوید. باور حالتی روان‌شناختی است که در آن شخص صدق گزاره‌ای را می‌پذیرد و اصطلاحاً گفته می‌شود به آن باور پیدا می‌کند. «معرفت گزاره‌ای» باور همراه با سایر شروط لازم و کافی معرفت به یک قضیه است (عباسیان، ۱۳۸۶ ص. ۱۱۷). همان‌طور که دیدیم، نظریه رایج در چیستی معرفت گزاره‌ای، تا پیش از طرح مشکل گتیه، معرفت را معادل با «باور صادق موجه» می‌دانست.

صدرا نیز گاهی میان قضیه (گزاره) و تصدیق تفاوت قائل می‌شود. به نظر او قضیه، بدون اذعان و اقرار به مفاد آن، می‌تواند در ذهن باشد، بی آنکه تصدیقی تشکیل شود. اگر انسان به صدق مفاد یک قضیه، به دلیلی، اذعان کرد، آن‌گاه تصدیق شکل می‌گیرد. تقریر صدرا از این مطلب چنین است: ص. «تردیدی نیست که گزاره غیربدیهی پیش از تشکیل قیاس با تمام بخش‌هایش در ذهن وجود دارد و پس از قیاس، تصدیق به مطابقت آن با نفس الامر حاصل می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱ ص. ۳۳۰).

#### ۴-۱. تعریف معرفت نزد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در آثار خود به چند طریق از چیستی معرفت سخن گفته است. یکی از مشهورترین گفته‌های وی این است که معرفت، مانند وجود، غیرقابل تعریف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۸۵). صدرا، در تعریفی دیگر، معرفت را یک حقیقت وجدانی و حضوری می‌داند که هر موجود زنده‌دانی در نخستین توجه به ذات خود،

بی‌هیچ‌گونه ابهام و اشتباهی آن را درمی‌یابد (۱۳۶۳ الف، ص. ۲۶۱). او، در تعریف سوم، علم و معرفت را وجود مجرد معلوم نزد فاعل شناسا به حضور و وجود صدوری نفس، بلکه ارتقای خودنفس، می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۸۲). صدرا، در تعریف چهارم، معرفت را معادل با وجود صدوری مجرد از ماده گرفته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۴۵). در راستای همین تعاریف، وی نقیض معرفت، یعنی جهل، را صورتی علمی از حقیقت خارجی می‌داند که غیرمطابق با واقعیت شیء است (صدرالمآلهین، بی تا الف، ص. ۱۸۹).

با ملاحظه تعاریف بالا و عبارات دیگر صدرا، می‌توان به چند نتیجه مهم رسید: الف- به نظر ملاصدرا، هنگامی که حقیقت وجودی و وجدانی معرفت در انسان تحقق می‌یابد، انسان می‌تواند آن را به وسیله عبارت، لفظ و گزاره به دیگران انتقال و توضیح دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۲۷۸؛ ۱۳۶۳، ص. ۲۶۱)، ب- به نظر ملاصدرا، همراه با تحقق حقیقت وجودی و وجدانی در انسان، او می‌تواند آن را بفهمد و در قالب تصدیق به آن باور پیدا کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۹). بنابراین پس از معرفت شخص به گزاره «هر معلولی دارای علت است»، حالت کمال وجودی و نفسانی‌ای در آن شخص تحقق پیدا می‌کند که در گذشته‌اش وجود نداشته است. این حالت نفسانی بی‌هیچ واسطه و به صورت وجدانی برای وی معلوم و آشکار است. این معرفت وجودی و وجدانی می‌تواند در قالب گزاره برای دیگران بازگو شود، و مورد تصدیق معرفت‌شناختی قرار گیرد.

آشکاراست که هیچ‌یک از تعاریف یک تا سه را نمی‌توانیم معادل تعریف پایه از معرفت، یعنی «باور صادق موجه»، بدانیم. اغلب تعاریف صدرا از معرفت، بیشتر ناظر بر وجودشناسی معرفت هستند تا تعاریف معرفت‌شناختی گزاره‌ای صرف از آن. نظریات معرفت در معرفت‌شناسی معاصر بیشتر بر صدق، حکایتگری و توجیه معرفت‌شناختی باور تأکید دارند تا بر عناصر وجودشناختی یا منشأ اثر بودن معرفت. با این حال این سخن هم درست نیست که بگوییم صدرا نظریه معرفت گزاره‌ای، آن‌گونه که در اول این مقاله

معرفی کردیم، ندارد و با آن بیگانه است. در ادامه تلاش می‌کنیم تا با مطالعه گسترده‌تر اندیشه‌های صدر، یک نظریه معرفت گزاره‌ای در آثار او پیدا کنیم که با تعریف پایه از معرفت در معرفت‌شناسی معاصر، یعنی «باور صادق موجه»، هماهنگی و انطباق داشته باشد.

#### ۴-۲. اقسام معرفت

صدر المتألهین، بنا بر سنت فیلسوفان مسلمان، معرفت را نخست به دو بخش معرفت حصولی و حضوری تقسیم می‌کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۴۰۳).

#### ۴-۲-۱. اقسام معرفت حصولی

از نظر صدر المتألهین، معرفت حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۲۹۱). تصور صورت ذهنی بدون حکم است؛ مانند تصور شکوفه (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۷۶). تصدیق، اقرار و اعتراف انسان به معنی و مفاد گزاره ذهنی است (صدر المتألهین، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۳-۳۱۲). همان‌طور که گفتیم، منظور از معرفت در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت گزاره‌ای است؛ پس باید علم تصویری را از دامنه این معرفت بیرون کنیم و تنها بر تصدیقات، که به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد، تمرکز کنیم. با توجه به آنکه ملاصدرا از تصور موضوع، محمول، و نسبت، هیچ‌یک را همراه با حکم نمی‌داند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۶)، از موضوع بحث خارج می‌شود. پس برای یافتن نظریه معرفت گزاره‌ای ملاصدرا، واژه‌ها و شروط سازنده معرفت، یعنی «باور»، «صدق» و «توجیه» را در حکمت متعالیه جستجو می‌کنیم.

#### ۴-۳. صدر المتألهین و شروط سه‌گانه معرفت گزاره‌ای

#### ۴-۳-۱. شرط باور

نخستین شرط معرفت در معرفت‌شناسی معاصر شرط باور است. یکی از واژه‌های مورد استفاده در «حکمت متعالیه»، که می‌توان آن را معادل با «باور» دانست، «تصدیق»

است. مقصود صدرا از «تصدیق» اقرار نفس به معنای گزاره است؛ اذعان نفس است به این که معنایی که از گزاره در ذهن حاضر است مطابق با نفس الامر است. بنابراین وقتی کسی معرفت تصدیقی پیدا می کند، در واقع، معرفت پیدا می کند که نسبت میان دو طرف موضوعی و محمولی گزاره در خارج تحقق دارد یا ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۱).

«اعتقاد» واژه دیگری است که می توانیم آن را معادل با «باور» بدانیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۹۰؛ ۱۳۷۱، ص. ۲۰۶ و ۳۱۵). «اعتقاد» از ریشه «عقد» به معنای گره زدن است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۵۷۶). بنابراین «اعتقاد» یعنی مفاد و معنای یک گزاره با انسان گره خورده است و پیوندی میان آن گزاره و فاعل شناسا برقرار شده است. بنابراین کاربرد «اعتقاد»، مثل «تصدیق»، تنها در جایی است که پای یک گزاره هم در میان باشد.

#### ۴-۳-۲. شرط صدق

صدرا واژه های «تصدیق» و «اعتقاد» را در افاده معنای معرفت گزاره ای کافی نمی داند؛ زیرا «تصدیق» به معنای اذعان فاعل شناسا به مطابقت مفاد گزاره با واقع است، اما ضرورتی ندارد که واقعاً مفاد گزاره با واقع مطابقت داشته باشد. به همین دلیل است که همه صناعت های پنج گانه، یعنی برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر، در معنای تصدیق مشترکند، با آن که برخی از آنها، مثل سفسطه، به وضوح کاذب هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۴). صدرا همچنین تصریح می کند که تصدیق می تواند یقینی، ظنی، تخیلی، و حتی جهلی (غیر معرفت) باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۷۶).

«اعتقاد» به یک گزاره هم، مثل «تصدیق»، به معنای مطابقت داشتن واقعی مفاد گزاره با واقعیت نیست. برای همین است که صدرا «اعتقاد» را با اوصافی همچون صادق، تقلیدی، وهمی، سخیف، خطا، فاسد، جهلی، خیالی و باطل توصیف می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص. ۳). نتیجه آن که ما می توانیم دو واژه «تصدیق» و «اعتقاد» را،



در کاربرد صدرايي از آنها، معادل با «باور» بدانيم، اما برای رسیدن به معرفت گزاره‌ای، به مؤلفه و شرط دومی هم نیاز داریم، و آن «صدق» است. این مؤلفه، گزاره‌ها را به دو بخش صادق و کاذب تقسیم می‌کند. تنها باور به گزاره‌های صادق است که می‌تواند معرفت شمرده شود. باور به مفاد گزاره‌های کاذب از حوزه معرفت بیرون است. صدر المتألهین، در نظریه صدق، به پیروی از فیلسوفان برجسته یونان (ارسطو، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۵؛ افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۳، ص. ۱۳۶۸، ۱۴۵۲) و فیلسوفان مسلمان (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص. ۳۵۰، ۳۵۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۸؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۳۵؛ رازی، ۱۹۸۶، ص. ۳۱)، به نظریه مطابقت<sup>۱</sup> باور دارد.

نظریه مطابقت صدق را سازگاری مفاد گزاره یا باور با واقعیت محکی می‌داند. اگر یک گزاره یا باور با واقع مطابقت داشته باشد، صادق است و در غیر این صورت کاذب است (Audi, 2011, p. Reese, 1966, p. 783, Zelta, n.10, p. 258). (246).

صدرا اذعان دارد که باید میان باورها و عالم واقع نسبتی وجود داشته باشد. اگر این نسبت تطابق باشد، باورها صادق‌اند و اگر عدم تطابق باشد، باورها کاذب هستند. از همین روست که صدرا واژه‌های «صدق» و «حق» را وصف گزاره و باور می‌داند، با این تفاوت که صدق، وصف گزاره و باور از طرف نسبت آن دو با واقع و نفس الامر است و حق وصف گزاره و باور از طرف نسبت واقع به این دو است. (صدر المتألهین، بی تا الف، ص. ۳۸).

ایشان، در بیان گونه‌های معرفت، گزاره و باور جازم را نسبت به مطابقت و عدم مطابقت با واقعیت، به دو قسم یقین و جهل مرکب تقسیم کرده است (صدر المتألهین، ۱۳۷۵، ص. ۱۹۷). صدرا می‌گوید: صادق و کاذب بودن گزاره بنا بر مطابقت و عدم مطابقت آن معین می‌شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۵۳).

<sup>۱</sup>. The correspondence theory of truth

نتیجه این که، از نظر ملاصدرا، ما برای رسیدن به معرفت گزاره‌ای، باید به گزاره‌ای باور پیدا کنیم و باور ما هم باید صادق باشد.

#### ۴-۳-۳. شرط توجیه

با وجود توضیحاتی که یاد شد، برای این که معنای معرفت کامل شود، واژه‌های «تصدیق صادق» یا «اعتقاد صادق»، و به عبارت دیگر «باور صادق»، کفایت نمی‌کند؛ زیرا ممکن است که باوری صادق ثمره حدس صائب یا تصادف باشد. بنابراین به مؤلفه یا شرط سوم معرفت، یعنی «شرط توجیه»، هم نیاز است. در واقع توجیه همان دلیلی است که فردی بر اساس آن باور خود را استوار می‌کند. توجیه تبیین‌کننده ارتباط متناسب میان باور و صدق است؛ یعنی این که فاعل شناسا دلیل کافی دارد که گزاره موردباور او صادق است. توجیه با تقلید، تعصب و گمان صادق منافات داشته، با برهان، دلیل، حجت، بینه و تحقیق ارتباط مستقیم ایجابی دارد.

صدرا آشکارا نسبت به شرط توجیه و مدلل ساختن باورها اهتمام کامل دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۴۱۲). او هر گونه باور غیرموجه را نکوهش و معرفت مبتنی بر دلایل یقینی را تحسین می‌کند. وی همچنین به شدت ما را از تقلید و تعصب نهی کرده است. صدرا در چند موضع به این نکته مهم تأکید می‌کند: «آگاه باش که فلسفه استکمال نفس انسان است به سبب معرفت موجودات آن گونه که هستند. این معرفت به وجود آنها باید از روی پژوهش و همراه با برهان باشد، نه از روی پیروی کورکورانه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۰). وی پرده تقلید و کوری حاصل از تعصب را از موانع فطرت سالم و معرفت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۱۱). صدرا گمان، یعنی باور راجح، را معتبر نمی‌داند و بارها باورهای سست و غیرقابل پذیرش را با واژه «ظن» توصیف می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۹۵). او در مورد عدم کفایت گمان در حقانیت باورها، به کلام الهی استناد جسته، می‌نویسد: «سرزنش دیگران از روی گمان، پسندیده نیست؛ به جهت سخن خداوند متعال که می‌فرماید: ص. از آن چه

به آن علم نداری، پیروی مکن. همانا گمان هرگز انسان را از معرفت به حقیقت بی نیاز نمی کند» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۳۵۶).

صدرا بر استوار کردن باورها بر برهان، حجت، دلیل و بینه تأکید می ورزد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۴۸۸، ۴۷۹) و پذیرفتن باور بدون دلیل و حجت را خلاف وجدان انسان می داند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۸۳). وی همراه با ابن سینا، هر فردی را که بدون دلیل به اندیشه ای باور پیدا می کند، از فطرت انسانی خارج می داند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۶۴). بنابراین حکمت متعالیه ضرورت مؤلفه «توجیه» را در تعریف معرفت می پذیرد.

نتیجه این که ملاصدرا وجود «باور»، «صدق»، و «توجیه» را برای تحقق معرفت گزاره ای شروط لازم می داند.

#### ۴-۳-۱. معرفت یقینی

ملاصدرا معمولاً اصطلاح «معرفت یقینی» را معادل با واژه «معرفت»، یعنی «باور صادق موجه»، گرفته است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۳۴۷). «یقین» در معرفت شناسی معاصر حداقل دو معنی دارد؛ یقین روان شناختی و یقین معرفت شناختی (dancy et-al., 2010, p. 272).

#### ۴-۳-۱-۱. یقین روان شناختی<sup>۱</sup>

یقین روان شناختی وصف فاعل شناساست و آن باور و اعتقاد فاعل شناسا به صدق یک گزاره است که در اثر آن نوعی آرامش خاطر در او به وجود می آید. ضرورت ندارد که این یقین صادق واقعی داشته باشد و می تواند از راه های گوناگون خردپسند، فراخرد، و حتی خردستیز، مثل ادراک حسی، ادله عقلی، کشف و شهود، خبر متواتر، خرافه، به دست آمده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰).

<sup>۱</sup>. psychological certainty

#### ۴-۳-۱-۲. یقین معرفت‌شناختی<sup>۱</sup>

اگر یقین وصف مفاد خود گزاره باشد، آن وقت یقین معرفت‌شناختی است. اگر گزاره‌ای خودش یقینی باشد، آن گاه گزاره چنان است که منطقیاً احتمال نمی‌رود کاذب باشد. یقین معرفتی، برخلاف یقین روان‌شناختی، به توجیه یا تضمین، به گونه‌ای که جای هیچ گونه تردیدی درباره صدق محتوای گزاره مورد نظر باقی نماند، نیاز دارد (dancy et-al., 2010). گزاره یقینی ممکن است خود توجیه‌گر باشد یا آن که توجیه خود را به سبب دیگری به دست آورده باشد.

صدرا کمال عقل نظری انسان را دستیابی به یقین می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۹۱). او یقین را باور به گزاره‌ای می‌داند که مفاد آن گزاره با محکی‌عنه آن مطابقت داشته (صدرالمتألهین، بی تا ب، ص ۵۸) و دارای توجیه برهانی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸). توضیح اینکه صدرا مفاد گزاره‌ها را به دو گروه بدیهی و نظری تقسیم می‌کند و گزاره‌هایی را که توجیه صدق آنها به استدلال نیاز ندارد، «بدیهی» می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸)؛ مانند گزاره مشتمل بر اصل «هوهویت». او گزاره‌هایی را که توجیه صدق آنها به استدلال نیاز دارد، «نظری» می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۲)؛ مانند «شتاب یک جسم برابر است با مجموع نیروهای وارد بر جسم تقسیم بر جرم آن». او در توجیه منطقی دستیابی به معرفت یقینی در «گزاره نظری» می‌نویسد: «معرفت یقینی در معرض خطر شک و تردید قرار ندارد و باید قابل دسترسی همگان باشد؛ زیرا اگر شواهد و دلایل لازم و کافی دارای وثاقت باشد، دلیلی ندارد تا فردی در آن شک کند. هیچ شبهه و اشکالی نمی‌تواند معرفت یقینی را از بین ببرد، زیرا این معرفت از توجیه برهانی برخوردار است. به عبارت دیگر، علت این معرفت یقینی و توجیه آن موجود است و با وجود علت، تخلف معلول (معرفت یقینی) محال است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۰۱).

<sup>۱</sup>. epistemic certainty

در حقیقت معرفت یقینی خود از دو معرفت ترکیب یافته است: اول معرفت به صدق یک باور و دوم معرفت به کذب نقیض همان باور. برای حصول یقین، وجود معرفت دوم در کنار معرفت نخست ضروری است. معرفت به مفاد گزاره «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است» معرفت یقینی است؛ زیرا هم باور به این گزاره صادق است، هم موجه است و هم این که با معرفت به گزاره «چنین نیست که مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه نباشد» همراه است. به عبارت دیگر، در معرفت یقینی، علاوه بر وجود ارتباط میان باور با فاعل شناسا، بر ارتباط باور با واقعیت و چگونگی دستیابی فاعل شناسا به آن هم تأکید و تصریح می‌شود. علامه طباطبایی، از شارحان معاصر حکمت متعالیه، در همین زمینه می‌نویسد: ص. «یقین اعتقاد جازم مطابق با واقع است که هم‌زمان با دو تصدیق همراه است؛ ص. تصدیق به اصل گزاره و تصدیق به بطلان نقیض آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۰). بنابراین یقین معرفت‌شناختی چهار مؤلفه دارد:

الف- باور به گزاره p (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص. ۳)

ب- صدق گزاره p (صدرالمتألهین، بی‌تاب، ص. ۵۸)

ج- باور به محال بودن نقیض گزاره p (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۱۵۰)

د- توجیه معرفتی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۵۱۸)

از این یقین با عناوین «یقین منطقی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۶، ص. ۳۲۲)، «یقین بالمعنی الاخص» (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۷)، «تصدیق مضاعف» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص. ۵۲) هم نام برده شده است. بر اساس این اصطلاح، باور کاذب و باور صادق بدون توجیه از گستره معرفت کنار گذاشته می‌شود و تنها «باور صادق موجه» باقی می‌ماند.

پس از آن که به بیان چستی معرفت گزاره‌ای و مفاهیم سازنده آن از نظر ملاصدرا پرداختیم و فهمیدیم که منظور او از معرفت گزاره‌ای چه چیزی است، اکنون نوبت آن است تا به نسبت و هماهنگی احتمالی نظریه معرفت صدرا با نظریات معرفت‌شناسی معاصر پردازیم.

## ۴-۴. صدر المتألهین و نظریه‌های معاصر معرفت گزاره‌ای

### ۴-۴-۱. صدر المتألهین و میناگروی

همان‌طور که دیدیم، میناگروی بر سه پایه استوار است:

الف- مجموعه باورهای انسان به دو گروه پایه و غیرپایه تقسیم می‌شود.

ب- باورهای پایه خودتوجیه‌گر هستند و در بسیاری از موارد از شهود عقلی یا تجارب حسی مستقیم انسان گرفته می‌شوند.

ج- باورهای غیرپایه بر باورهای پایه مبتنی هستند.

صدرا نیز سه پایه یادشده میناگروی را، به شرحی که در ادامه می‌آید، می‌پذیرد.

#### پذیرش اصل اول

شرح این مطلب در قسمت‌های قبل ذکر شد و در این جا فقط اشاره‌ای کوتاه به آن می‌کنیم. ص. صدرا، به سبک و سیاق یک میناگرا، گزاره‌ها و باورها را به دو گروه بدیهی، یعنی پایه، و نظری، یعنی غیرپایه، تقسیم می‌کند و صدق و توجیه گزاره‌ها و باورهای نظری را در مجموع به گزاره‌ها و باورهای بدیهی ارجاع می‌دهد.

#### پذیرش اصل دوم

صدرا گزاره‌های بدیهی را به دو گروه تقسیم می‌کند. بدیهی اولی، که تصدیق آنها به چیزی جز تصور موضوع و محمول نیاز ندارد؛ مانند «اجتماع نقیضیان محال است»، و بدیهی ثانوی، که تصدیق آنها به چیزی بیش از تصور موضوع و محمول، مانند حواس ظاهری و باطنی، نیاز دارد؛ مثل «هوا بارانی است». بدیهی اولی، علاوه بر آن که به فکر، استدلال، حد وسط و حواس نیازمند نیست، امکان استدلال بر آن هم وجود ندارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۴۴۵). صدرا اصل تناقض را پایه‌ای‌ترین گزاره‌ها می‌داند و آن را «اول الاوائل» می‌خواند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۹۰). پس صدرا اصل دوم میناگروی را، که گزاره‌های پایه خودتوجیه‌گر هستند و در توجیه نیازمند گزاره دیگری نیستند، قبول دارد.

#### پذیرش اصل سوم

صدرا معتقد است انسان می تواند با کاوش در گزاره های بدیهی و غیر بدیهی و با فهم پیوندهای مناسب میان آنها و با تکیه بر قوانین منطق، گزاره های نظری را کشف و توجیه کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۵۱۶). به نظر او، انسان می تواند با اتخاذ روش درست، قلمرو معرفت یقینی خود را توسعه بدهد و به فراتر از بدیهیات برساند. پس وی، مانند مبنائگرایان، ابتدای گزاره های نظری را بر گزاره های بدیهی می پذیرد و بر پیوند تولیدی میان آنها تأکید می کند. دو جمله زیر از میان ده ها جمله ای که صدرا این مضمون را در آنها بیان کرده انتخاب شده است. «الأولیات التي هي آله لاكتساب النظريات» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۴۲۰): گزاره های بدیهی ابزار کسب گزاره های نظری است. «لا شك انها علوم كسيه مبنیه علی العلوم الاوليّه» (صدر المتألهین، بی تا الف، ص. ۴۰): تردیدی نیست که دانش نظری بر دانش بدیهی استوار است.

صدرا تأکید دارد که برای رسیدن به معرفت یقینی در گزاره ها و باورهای نظری، باید از قیاس و استدلال برهانی یاری و بهره گرفت. به عنوان مثال او گزاره یا باور به این را که خدا وجود دارد، گزاره یا باوری نظری و غیر پایه می داند که می تواند از طریق برهان های عقلی ای که در مقدمات یقینی آنها تردیدی نیست، به یقین و معرفت تبدیل شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۳۰۱). او همچنین راه رسیدن به معرفت یقینی را در باورهای غیر پایه برهانی ای می داند که شروط لازم و کافی را در ماده و صورتشان داشته باشند (صدر المتألهین، بی تا الف، ص. ۶؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۲۹).

به رغم تصریح بر مواردی که به آنها اشاره شد و نیز وجود شواهد بسیار دیگر برای مبنائگرا بودن ملاصدرا در آثارش، نمی توان او را یک مبنائگرای ابتدایی و صرف دانست. در واقع صدرا به نوع پیشرفته تری از مبنائگرایی، که ما آن را «نقض ناپذیری» نامیدیم و برای حل مشکل گتیه پیدا شد، باور دارد.

#### ۴-۲. صدر المتألهین و نظریه نقض ناپذیری

بنا بر نظریه نقض ناپذیری، باور، علاوه بر این که نیاز به توجیه دارد، باید نقض ناپذیر هم

باشد. این نقض ناپذیری هنگامی تحقق می‌یابد که بیرون از قلمرو آگاهی فاعل شناسا، شواهد و دلایل تضعیف‌کننده یا ساقط‌کننده توجیه آن باور وجود نداشته باشد (نقض- ناپذیری حداقلی) و یا هرگونه امکان تحقق شواهد و دلایل ناقض آن باور نفی شده باشد (نقض ناپذیری حداکثری).

در بحث چستی معرفت، گفته شد که مترادف «باور صادق موجه» در حکمت متعالیه «معرفت یقینی» است. منظور صدرا از یقین، باور موجه و برهانی به صدق مفاد یک گزاره و کذب مفاد نقیض همان گزاره است؛ مانند باور به صدق مفاد گزاره  $p$  و کذب نقیض گزاره  $p$ . شارح حکمت متعالیه، حکیم علامه طباطبایی (ره)، در پاورقی اسفار، دائمی بودن و غیرقابل زوال بودن را نیز از جمله شروط تحقق یقین می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۱۵۰).

صدرا، در شرح برهان صدیقین محقق فخری، یقین را با وصف «مضاعف» ذکر می‌کند؛ یعنی باور به صدق وقوع مفاد یک گزاره و باور به کذب عدم وقوع مفاد همان گزاره (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص. ۴۶۲). او، در عبارتی دیگر، معرفت ظنی را ناقص می‌داند و فقط یقین دائمی را معتبر می‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۱۵۰-۱۴۹). با این نگاه به معرفت یقینی، روشن می‌شود که صدرا نظریه نقض ناپذیری حداکثری را پذیرفته است؛ اما درست نیست که او را یک مبنای ناپذیر تمام‌عیار بدانیم. صدرا برای معرفت مقومات یا شروط دیگری هم قائل است. این شروط یا مقومات او را در زمره «وثوق گرایان» یا حتی «فضیلت گرایان» قرار می‌دهد.

#### ۴-۳. صدرالمآلهین و وثوق گرایی

بر اساس نظریه وثوق گرایی، یک باور زمانی موجه است که از طریق فرایندی معتبر و موثق حاصل شود. باورها باید از منابع و ابزارهای موثق و قابل‌اعتمادی که خود، باور نیستند، مانند حافظه، ادراک حسی و درون‌نگری، به دست آیند و موجه شوند. بر مبنای نظریه وثوق گرایی، دسترسی فاعل شناسا به توجیه شرط حصول معرفت نیست و لازم



نیست فاعل شناسا بتواند دلیلی به سود باور خود اقامه کند. شرط حصول معرفت آن است که باور از طریق فرایند و قوای موکد درخور اعتماد پدید آمده باشد.

در آثار صدرا شواهدی وجود دارد که تمایل او را به وثوق گرایی نشان می‌دهد. البته این شواهد به لحاظ کمی آن قدر زیاد و به لحاظ کیفی آن قدر قوی نیستند که با تکیه بر آنها بتوان او را یک وثوق گرای متصلب به شمار آورد. صدرا معرفت حسی‌ای را که از طریق فرایندی قابل اعتماد حاصل شود معتبر می‌شمارد و آن را مقدمه معرفت به مسائل عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۸۰).

فرایند حصول معرفت حسی در «حکمت متعالیه» به شرح زیر است:

نفس انسان دارای دو قوه عالمه و عامله است و قوه عالمه از عقل و حواس تشکیل شده است. حواس ادراکی به دو بخش حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. برای شکل‌گیری معرفت حسی، باید چند مرحله یا فرایند طی شود. نخست باید محسوساتی وجود داشته باشند که بتوانند بر حواس اثر بگذارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۶۱). در مرحله دوم، اندام‌های حسی باید با موجودات محسوس تماس برقرار کنند و از آنها متأثر شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۳۹). سوم این که اندام‌های حسی باید سالم باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۲۳۳). چهارم این که تماس باید در حالت یا وضعیت ویژه‌ای برقرار شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۶۰). پنجم، صور حسی محسوسات باید به قوه مشترک خیال و حافظه سپرده شود. سپس نفس، با به کارگیری قوه متصرفه و عقل، این تصورات را تجزیه و تحلیل و ترکیب می‌کند تا مفاهیم کلی به وسیله عقل ادراک شوند. پس از آن نفس می‌تواند، با بهره‌گیری از این ادراکات، گزاره‌ای بسازد و به آن باور پیدا کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۸۵).

#### ۴-۴-۴. صدرالمتألهین و فضیلت گرایی

در فضیلت گرایی ارنست سوسا، انسان، در کنار سایر قوای خود، از قوایی معرفتی برخوردار است که نقش اصلی آنها تولید باور است. اگر این قوا از فضایل عقلانی

برخوردار باشند و در محیطی که برای آن طراحی شده‌اند درست عمل کنند، آن‌گاه می‌توانند فاعل شناسا را به باور صادق برسانند. در این رویکرد از معرفت‌شناسی فضیلت‌مدار، عقل، حافظه، حس و درون‌نگری<sup>۱</sup> قوای قابل‌اعتماد برای کسب معرفت هستند.

از نظر صدرا نیز انسان قوایی ظاهری و باطنی دارد که در شکل‌گیری و ابقای معرفت نقشی مؤثر ایفا می‌کنند. انسان برای رسیدن به معرفت، نیازمند قوایی بیرونی، مثل بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۵۰۴). به‌طور مثال، شرط وصول انسان به تصویری درست از رنگ‌ها، داشتن چشمی سالم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۴۹۸). حواس باطنی قوای معرفتی، مثل حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه (متفکره و متخیله) و حافظه هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۶۱). برای تأثیرگذار بودن این قوا در شکل‌گیری معرفت، وجود شروط زیر الزامی است:

**الف-** قوه باید سالم باشد و هیچ‌گونه اختلالی در کار آن وجود نداشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص. ۱۳۶). به‌عنوان مثال «ضعف قوه چشایی که در اثر بیماری بولیموس<sup>۲</sup> ایجاد می‌شود، انسان را از معرفت به مزه و شیرینی بازمی‌دارد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۱۲۸).

**ب-** این قوا هر یک کار خود را انجام دهند و از دخالت در دیگر پرهیز کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص. ۱۳۶).

**ج-** هر یک از قوا در محیط مناسب خود به کار گرفته شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص. ۱۳۶).

۱. introspection

۲. بیماری‌ای که در آن فرد مبتلا همواره احساس سیری می‌کند

صدرا قوای مؤثر در معرفت را تنها به موارد یادشده منحصر نمی‌کند. او به قوه معرفتی بسیار مهم دیگری با عنوان «قوه قدسی» باور دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۸۶؛ ۱۳۶۳، ص. ۳).

صدرا با روایت دوم فضیلت‌گرایی نیز موافق است. معرفت، در تقریر زاگزبسیکی، بر فضایل اخلاقی و معرفتی استوار می‌شود. این فضایل ذکاوت، کنجکاو، بصیرت، شجاعت، فروتنی عقلانی، دقت، آزادفکری و انصاف، صداقت، بی‌طرفی، عشق به حقیقت، احتیاط عقلانی، استقلال، انصاف علمی و هوشمندی هستند.

صدرا اصول فضایل اخلاقی انسان را، که مبادی رفتارهای نیک در انسان هستند، شجاعت، عفت و حکمت می‌داند و جمع آن سه را در عدالت می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص. ۱۱۶-۱۱۵). از نظر صدرا فضایل اخلاقی-معرفتی به‌طور مستقیم بر معرفت تأثیر می‌گذارند. او علت حرمان برخی علما از معرفت را نداشتن انصاف می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۴۸) و کسانی را که بدون ژرف‌نگری سرگرم گفتگو و بحث علمی می‌شوند نکوهش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۹۰). او برخی، مانند خواجه طوسی، را به دلیل اتصاف به فضایل معرفتی-اخلاقی، مثل استحکام رأی و دقت نظر در مسائل الهی، می‌ستاید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۹۱).

صدرا وجود نیروی بصیرت در فاعل شناسا را شرط معرفت پیدا کردن او به برخی مسائل می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۸۴) و داشتن فضیلت بصیرت را در پی بردن به باطل بودن برخی آرا امری لازم می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۴۱). او در تأملات معرفتی، برای فضیلت آزاداندیشی جایگاه مهمی قائل است و هرگونه تقید کورکورانه و تعصب را در معرفت نفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۱۵۹). وی همچنین در تحقیق و پژوهش نیز تنها «برهان» را قابل پیروی ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۰).

صدرا بر فضایل درایت، ذکاوت، خُبر، فطنت و فراست، به‌عنوان فضایل اخلاقی- معرفتی‌ای که سهم زیادی در پیدایش معرفت دارند، تأکید می‌کند. ص. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۵۱۹-۵۱۵).

با این همه، نظریه معرفت گزاره‌ای ملاصدرا فقط معرفت‌شناختی نیست و، چنان‌که خواهیم دید، ابعاد عمل‌شناختی هم دارد.

#### ۴-۴-۵. صدرالمتألهین و عمل‌شناختی

صدرا سهم عوامل معرفت‌شناختی در معرفت، توجیه یا توثیق را می‌پذیرفت. او حتی فراتر از آن، برای فضایل و قوای اخلاقی-معرفتی هم سهمی قابل توجه در حصول و ابقای معرفت قائل است. با وجود این، نظریه او به سهیم بودن و نقش داشتن اخلاق (فضایل و قوای اخلاقی-معرفتی) محدود نمی‌شود، بلکه برای عوامل عمل‌شناختی و رفتاری غیر معرفتی هم نقش و تأثیری بسزا در معرفت قائل است. پس نظریه معرفت صدرا نه تنها معرفتی است، بلکه اخلاقی هم هست، و نه تنها اخلاقی، بلکه عمل‌شناختی نیز هست.

باور، به‌عنوان گرایش روان‌شناختی به صدق یک گزاره، می‌تواند از دو جهت ملاحظه شود. الف- باور به‌عنوان یک مؤلفه یا شرطی از معرفت، حکایتگر یک واقعیت است و فاعل شناسا را به صدق و کذب یک گزاره می‌رساند. این جنبه «معرفت‌شناختی» باور است و ویژگی آن این است که به صدق و کذب موصوف می‌شود و موجه یا ناموجه معرفتی است. ب- باور به یک گزاره یک گرایش روان‌شناختی در شخص است که او را از کسی که این گرایش را ندارد متمایز می‌کند و آثار و پیامدهای رفتاری و عملی برای فاعل شناسا دارد. انتظار ما از کسی که به وجود خدا باور دارد این است که حالات روان‌شناختی و حتی رفتار اجتماعی متفاوتی، نسبت به کسی که خدا را باور ندارد، داشته باشد. بنابراین با پیدایش و تغییر باور و معرفت در انسان، گرایش‌های

روان‌شناختی و رفتار او نیز تغییر می‌کند. این جهت از باور، جهت «عمل‌شناختی» نامیده می‌شود.

جریان اصلی و کاملاً غالب در معرفت‌شناسی معاصر، منحصرأ خود را به صدق و کذب، توجیه، دلیل، یا فرایند موصل به صدق و کذب محدود ساخته است و از پیامدها و لوازم عملی باور یا معرفت چشم پوشیده است. معرفت انسان همچنین می‌تواند تحت تأثیر علل و عوامل مختلفی پیدا شود. برخی از این عوامل معرفتی هستند و انسان و باور او را در نسبت مستقیمی با صدق و کذب قرار می‌دهند. این عوامل همان گزاره‌ها، باورها، تصدیقات، یقین‌های معرفتی، دلایل، شواهد، توجیهات، و فرایندهایی هستند که در نظریات معرفت از آن‌ها اسم بردیم و باعث صدق باورهای ما یا نزدیک شدن آنها به صدق می‌شوند. اما گاهی عوامل دیگری غیر از عوامل معرفتی و صدقی و کذبی، مانند آرزوها، نیازها، ترس، امید، پیش‌داوری، تعصب، ملاحظات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، منفعت‌طلبی‌ها و مانند آنها، باعث پیدایش یا استمرار یا حذف باوری در ما می‌شوند. این دسته از عوامل یا فرایندها عوامل یا فرایندهای عمل‌شناختی هستند.

بنابراین توجیه یا فرایند منتهی به باور به دو بخش تقسیم می‌شود؛ توجیه یا فرایند معرفت‌شناختی و توجیه یا فرایند عمل‌شناختی.

توجیه، دلیل یا فرایندی که کارکرد آن اثبات صدق باور در فاعل شناساست، توجیه، دلیل یا فرایند «معرفت‌شناختی» نام گرفته است. از این نگاه، آنچه به یک باور ارزش معرفتی می‌دهد، صدق و حکایتگری آن از واقعیت و موجه و موثق بودن آن است. توجیه یا فرایندی که برای اثبات وجود عملی باور در شخص و یا برای نشان دادن آثار باور در شخص دارای آن باور به کار گرفته می‌شود، و مثلاً نشان می‌دهد که شخص آرزو، امید، ترس، هشدار، خواسته، دعا و طلب بخشش دارد، توجیه، دلیل یا فرایند «عمل‌شناختی» نام گرفته است. هدف از این توجیه، دلیل یا فرایند، اثبات صادق یا کاذب بودن باور نیست، بلکه هدف از آن اتصاف عملی فاعل شناسا به باور و پیامدهای عملی آن است.

در معرفت‌شناسی معاصر، باوری مطلوبیت دارد که بتوان صدق آن را با تکیه بر شواهد یا دلایل یا فرایندی معرفتی نشان داد؛ اما در عمل‌شناسی، چون راه اثبات صدق باورها مسدود است، باوری مطلوبیت دارد که در عمل، زندگی و حیات انسان منافع و مزایای بیشتری را برای شخص فراهم آورد و یا او را از زیان‌ها و ضررهای بیشتری دور سازد.

#### ۴-۴-۵-۱. تفاوت‌های توجیه عمل‌شناختی با توجیه معرفت‌شناختی

**الف-** تنها گرایش‌های روان‌شناختی‌ای که ذیل باور قرار می‌گیرند، مثل حکم، تصدیق، یقین، اخبار و اظهار، موضوع توجیه معرفت‌شناختی هستند؛ در حالی که همه گرایش‌های روان‌شناختی، اعم از باورها و غیر آنها، مثل آرزوها، امیدها، خواسته‌ها، پرسش‌ها، وعده‌ها، اوامر، نواهی، دعاها و تهدیدها، می‌توانند توجیه عمل‌شناختی داشته باشند.

**ب-** تنها قضایای صادق می‌توانند متعلق باور معرفت‌شناختی قرار بگیرند؛ اما قضایای صادق و کاذب می‌توانند به‌طور یکسان متعلق باور و گرایش‌های عمل‌شناختی دیگر قرار بگیرند.

**ج-** فهم معرفت‌فاعل شناسا منوط به دانستن صدق باور و شواهد آن است؛ اما دانستن حالت گرایش معرفتی فاعل شناسا منوط به دانستن صدق یا کذب باور او و دلایلش نیست.

**د-** یک باور، از جهت معرفت‌شناختی، لزوماً همراه با التزام عملی و پایبندی به آن نیست. چه‌بسا کسی برای صدق این باور که خدا وجود دارد، دلیل و توجیه بیان کند، اما خود در عمل به آن پایبند نباشد. از همین روست که معرفت‌شناسان رفتارهای فاعل شناسا را بررسی نمی‌کنند و به‌جای آن به صدق و کذب باور توجه دارند. اما در عمل‌شناسی، یک باور با پذیرش و التزام عملی به پیامدهای آن همراه است. پس کشف و پی بردن به گرایش نسبت به باوری در یک شخص، نیازمند مطالعه و ملاحظه گرایش‌ها و رفتارهای او در عمل است. از منظر عمل‌شناسی، حتی صرف بیان لفظی گزاره یا توجیه معرفتی آن

هم نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که شخصی به آن گزاره باور دارد. ممکن است فاعل شناسا دلیل یا شاهد کافی برای صدق یک گزاره در دست داشته باشد، اما از باور به آن گزاره امتناع کند.

بنابراین یک باور می‌تواند به لحاظ معرفت‌شناختی قابل اثبات، توجیه و تبیین باشد، ولی به لحاظ عمل‌شناختی خیر؛ و برعکس، امکان دارد که باوری توجیه، تبیین و کارکرد عمل‌شناختی داشته باشد، اما توضیح آن با مؤلفه‌ها و توجیه معرفت‌شناسی امکان‌پذیر نباشد (عباسیان، ۱۳۹۲).

#### ۴-۴-۵-۲. دلایل و شواهد عمل‌شناختی در حکمت متعالیه

صدرا هم به دخالت عناصر معرفت‌شناختی در معرفت اعتقاد دارد و هم به دخالت عناصر عمل‌شناختی. او هم به دلایل، شواهد و توجیه معرفتی اهمیت می‌دهد و هم به اتصاف عملی به باور و التزام عملی به پیامدهای باور توجه دارد. دلایل و عبارات زیر این ادعا را آشکار و اثبات می‌کند.

**الف** - صدرا حقیقت معرفت را وجود ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸، ۲۹۱) که با وجود فاعل شناسا اتحادی حقیقی برقرار می‌کند. چون هر وجودی آثار ویژه خودش را آشکار می‌کند، پس معرفت برای فاعل شناسادارای آثار عملی درونی و خارجی است؛ حال آن که یک گزاره ذهنی انتزاعی لزوماً نمی‌تواند چنین اثری داشته باشد. ملاصدرا میان صاحبان معرفت و دیگر انسان‌ها تفاوت نوعی می‌گذارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱)؛ در حالی که معرفت‌شناسی معاصر نمی‌تواند چنین تفاوتی را تنها با تکیه بر صدق و کذب یک گزاره یا باور و نیز دلایل، شواهد و توجیه معرفتی آن توضیح دهد. او حکمت و معرفت را استکمال نفس انسانی به سبب کسب معرفت نظری و عملی و تشبه به خداوند در معرفت و عمل می‌داند و می‌نویسد: «آگاه باش که فلسفه استکمال نفس انسان است به سبب معرفت موجودات آن‌گونه که هستند. این باور به وجود آنها، باید از روی پژوهش و همراه با برهان باشد نه از روی

پیروی کورکورانه. همچنین این معرفت به اندازه استعداد انسان است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۰). وی تأکید می‌کند آنچه عامل کمال نفس است، نمی‌تواند تنها محتوی گزاره‌های ذهنی باشد که در عمل هیچ‌گونه ظهوری ندارد، بلکه حتماً دارای آثار عملی نیز خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۳۶۸).

**ب-** صدرا بارها فلسفه و دستگاه معرفتی خویش را با واژه‌هایی بیان و توصیف می‌کند که بیانگر این است که فهم و دریافت این فلسفه تنها مبتنی بر فهم مقدمات نظری نیست، بلکه نیازمند سیروسلوک، مجاهدت نفسانی، مکاشفه و شهود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۳۸۲، ۳۳۶). صدرا با به‌کارگیری واژه «حکمت» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۹)، که دلالت بر استواری دارد، به جای «فلسفه»، مکتب خود را از دیگر مکاتب فلسفی متمایز می‌نماید. همچنین توصیف حکمت با واژه-های «ربانی»، «الهی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۲۴۱)، «موهوبی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۴۰)، «عرشی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۱۶)، «مشرقی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۱۷۵) و «نوری» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۲۱۱)، نشانه آن است که معرفت نزد صدرا فراتر از معرفت گزاره‌ای صرف بوده، حداقل یکی از وجوه آن عمل است.

**ج-** صدرا یکی از مقدمات فهم و دریافت معرفت را تزکیه نفس بیان می‌کند که دانشجوی معرفت بدون آن صاحب معرفت حقیقی نمی‌شود. این تزکیه نفس از پلیدی‌ها و آراستن آن به خوبی‌ها، تنها با عمل قلبی و جوارحی امکان دارد. این مواجهه با معرفت، با نگرش صرف گزاره‌ای به معرفت سازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص. ۹۶). صدرا به خاطر اهمیت آراسته شدن نفس به فضایل اخلاقی و دینی در کسب معرفت، در آغاز کتاب *اسفار*، دانشجویان مشتاق معرفت را دعوت به تزکیه نفس، که با قوای معرفتی متحد است، می‌کند و می‌نویسد: ص. «ای دوست من، پیش از خواندن این کتاب، نفست را از خواهش‌های شیطانی پاک کن که به‌راستی رستگار شد هر که نفس خود را پاک کرد و زیان کرد هر که آن را آلوده ساخت. نخست پایه‌های معرفت و



حکمت را استوار کن و سپس به قله اش صعود کن» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۱۲). او یکی از اسرار وصول به معرفت حقیقی را انگیزه الهی استاد در پژوهش و راهنمایی دانشجویان پاک نهاد بیان می دارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۶).

با نگاه به حکمت متعالیه صدرایی، می توان فضایل اخلاقی را به اعتباری به دو بخش تقسیم کرد؛ فضایل اخلاقی-معرفتی و فضایل اخلاقی-غیر معرفتی. فضایل اخلاقی-معرفتی، مانند ذکاوت، بصیرت، شجاعت و دقت، فضایی هستند که به طور مستقیم بر معرفت تأثیر می گذارند. فضایل اخلاقی-غیر معرفتی فضایی هستند که تأثیر مستقیم در معرفت ندارند، بلکه نهایتاً به طور غیرمستقیم در معرفت تأثیر می گذارند؛ مانند ایثار، فروتنی، عدالت، زهد و اخلاص. نقش فضایل اخلاقی-غیر معرفتی در تولید باور در نزد صدرا را با یک مثال و یک دلیل توضیح می دهیم. فردی را تصور کنید که نه تنها به زهد آراسته نیست بلکه حُب جاه و مقام دارد؛ به همین دلیل او هنگامی که پذیرش باوری را با این روحیه خود ناسازگار می بیند، از باور به آن سر باز می زند. قرآن کریم می فرماید: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا» (۱۴/۱۶): و با آن که دل هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

صدرا معرفت را تنها تعدادی مفاهیم دارای نسبت، حکم و صدق و توجیه نمی داند، بلکه معرفت نزد او یک حقیقت وجودی از عالم ملکوت است که از هرگونه مادیت و آلودگی های دنیوی پاک است و فقط در جایگاهی هم سنخ خود فرود می آید. نفس فاعل شناسا علاوه بر این که از نظر سرشت، امری ربانی و ملکوتی است که شایسته معرفت به حقیقت موجودات است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۳۷۰)، باید برای دریافت معرفت، خود را از رذایل اخلاقی و شیطانی پاک کند و به فضایل اخلاقی و الهی بیاراید. در این صورت نفس فاعل شناسا به مهمانی معرفت می رود (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۴)، بلکه، به تعبیر امیرالمؤمنین علی (ع)، نفس الهی میزبان معرفت می شود و با وجود معرفت، نفس ارتقای وجودی می یابد. «هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَشَرُوا رَوْحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرَفُونَ وَ اِنْسَا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَ

صَحْبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أرواحها مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۹): معرفت با بینش کامل بر آنها هجوم آورده است. به روح یقین پیوسته‌اند. آنچه بر اهل تنعم دشوار، بر آنها آسان است و آنچه مایه وحشت جاهلان، مایه انس آنان است. دنیا و اهل دنیا را با بدن‌هایی همراهی می‌کنند که روح‌های آن بدن‌ها در جای دیگر است و به عالی‌ترین جایگاه‌ها پیوسته است.

ملاصدرا ناپاکی‌های راسخ در نفس، مانند بخل، ترس، کبر، عجب و رفتارهای ناشایست، مانند ستم، دزدی، غیبت و سخن‌چینی، را سد راه کمال و معرفت عقلی ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۶۱). او اندیشه‌ورزی کامل همراه با سرشت سالم از رذایل اخلاقی را شرط طلوع حقیقت بر آسمان ذهن فاعل شناسا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۰۱-۱۹۷).

۵- صدرا علما را به دو گروه خوب و بد تقسیم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۶۲۲). او از گروه اول با عناوین «علمای دنیا»، «ظاهر»، «رسمی» و «زبانی» یاد و آنان را نکوهش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص. ۴۳، ۱۳۶۶؛ ج ۱، ص. ۴۲۶). از گروه دوم نیز با عناوین «علمای آخرت»، «باطن»، «واقعی»، «کشفی»، «قلبی»، «ربانی»، «راسخ» و «محقق» یاد و آنان را ستایش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۹۶؛ ج ۶، ص. ۶؛ ج ۷، ص. ۳۲). این در حالی است که هر دو گروه معرفت‌های گزاره‌ای یکسان دارند، اما در نیات و اعمال متفاوت هستند.

۵- صدرا معرفت را با عمل همراه می‌داند و با صراحت بیان می‌کند که عمل از معرفت منشأ می‌گیرد و با یقین نسبت مستقیم دارد؛ هرچه یقین بیشتر شود، عمل بیشتر و هرچه یقین کمتر شود، عمل سست‌تر می‌شود. او می‌گوید «باید دانست که کمال انسان، فضیلت و برتری او بر دیگری، مشروط به معرفت و عمل به لوازم آن معرفت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص. ۱۶). صدرا ارتباط میان معرفت و عمل را دوسویه می‌داند: عمل از معرفت تراوش می‌کند و معرفت هم میوه عمل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص. ۲۶۹). به نظر او انگیزه اساسی خداوند متعال از بعث پیامبران و فرستادن کتب

آسمانی، ایمان (معرفت) به مبدأ و معاد و عمل صالح است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۰؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص. ۴۵۴).

ز- یکی از مفاهیمی که در عمل‌شناسی از آن بحث می‌شود، داوری در مورد صداقت و اخلاص<sup>۱</sup> عامل معرفتی نسبت به یک گزاره است. می‌دانیم که صرف ادای یک جمله اخباری نمی‌تواند دلیل و شاهدهی بر باور مخلصانه فاعل شناسا باشد. معرفت‌شناسی نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که کسی دارای باور مخلصانه است. تنها ملاحظاتی که می‌توانند ما را به آن نتیجه برسانند، ملاحظات عمل‌شناختی هستند. پس می‌توان گفت که اخلاص در این مفهوم، مقوله‌ای عمل‌شناختی، و نه معرفت‌شناختی، است. صدرا برای فهم این که فاعل شناسا در باور خود خالص یا ریاکار است، راه عمل-شناختی را پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید یهودیان گزاره «ما دوستان خداوند هستیم» را بیان می‌کردند، اما خداوند متعال می‌فرماید ص. «اگر اینان صدق و اخلاص در این گفتار خود دارند، پس مرگ را آرزو کنند». صدرا آرزوی مرگ را دلیل صدق و اخلاص آنها در دوستی و معرفت به خداوند ذکر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص. ۴۰۰).

## ۵. نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین نظریه‌ای موسوم به معرفت گزاره‌ای دارد که البته نظریه‌ای چندوجهی است. او در نظریه معرفت خود هم قائل به مبنایگرایی از نوع ساده آن است و هم از نوع پیچیده آن، یعنی نقض ناپذیری. صدرا همچنین تا حدی به نظریه وثوق‌گرایانه و بیش از آن به معرفت‌شناسی فضیلت‌مدار گرایش دارد؛ اما این تمام کار نیست. نظریه صدرا بعد عمل‌شناختی هم دارد؛ زیرا مفاهیم، شرایط و مؤلفه‌های معرفتی برای تحلیل و توضیح معرفت کافی نیستند. کسی که باور صادق موجه نقض ناپذیر یا موثق دارد، در گفتار به آن معترف است، برای صدق یا موثق بودن آن هم دلایل کافی ارائه می‌کند، اما در نفس

<sup>۱</sup>. Sincerely

خود تحت تأثیر آن قرار نگرفته است، دارای معرفت نیست. شخص، علاوه بر معرفت نظری، در عمل هم باید واجد باور و پیامدها و لوازم آن باشد تا در زمره اهل معرفت قرار بگیرد. صدرا روش کسب معرفت را هم تنها به یک روش معرفتی و صدق و کذب محور محدود نمی‌کند، بلکه در نگرش او همه قوای معرفتی، فضایل معرفتی-اخلاقی، قوه قدسی و حتی خداوند متعال و نیز عوامل عمل‌شناختی غیر معطوف به صدق و کذب، در دستیابی به معرفت مؤثر هستند.

## منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.
- ابن‌سینا، حسین. (۱۴۰۴ ه. ق). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، تصحیح سعید زاید.
  - ارسطو. (۱۳۷۷). مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
  - افلاطون. (۱۳۵۷). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، چهار جلد. تهران: خوارزمی، چاپ اول.
  - بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). المعترف فی الحکمة. اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
  - جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه (بخش دوم). قم: اسراء.
  - رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶ م). لباب الاشارات و التنبیحات، تحقیق احمد حجازی السقا. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

- راجب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ه ق). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم الدارالشامیه.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تاریخ الف). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (بی تاریخ ب). ایقاظ النائین، تصحیح محسن مؤیدی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰ الف). تعلیقات الهیات شفا، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰ ج). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۱). العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۲). اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی. تهران: آگاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی. قم: بیدار، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). التصور و التصدیق. قم: بیدار، چاپ پنجم.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح و تعلیق جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۲). شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- صدر، محمدباقر. (۱۹۸۶ م). الاسس المنطقیة للاستقراء. لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
- عباسیان، محمدعلی. (۱۳۸۶). اصول عملی معرفت شناسی. فصلنامه حکمت و فلسفه. ۳ (۹): ۲۵-۳۷.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۲). معرفت شناسی متداول و محدودیت های ذاتی آن برای تحلیل و تبیین اندیشه های معرفتی دینی، مثل «ایمان»، «کفر»، «شرک» و «نفاق». فصلنامه حکمت و فلسفه. ۹ (۳۷): ۱۳۶-۱۱۵.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ ه ق). المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پزوه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه، ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). المنطق، ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- هاملین، دیوید والتر. (۱۳۷۳). تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Armstrong, D. M. (1973). *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Audi, Robert. (2011). *contemporary introduction to the theory of knowledge*, Second edition. Taylor & Francis e-Library.
- Bradley, Francis. (1914). *Essays on Truth and Reality*. Oxford Clarendon: Cambridge University Press.
- Clark, Michael. (1963). Knowledge and Grounds. A Comment on Mr. Gettier's Analysis, 24(2): p 46–48.
- Dretske, F. (1981). *Knowledge and the law of Information*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gettier, Edmund. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23 (6): p. 121-123
- Goldman, Alan. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ . (1967). A Causal Theory of Knowing, *The Journal of Philosophy*, 64 (12) p. 357-372.
- Dancy, Jonathan, Ernest Sosa, and Matthias steup, (ed.). (2010). *A Companion to Epistemology*, cm (Blackwell companions to philosophy), Second Edition.
- Lehrer, Keith. (1990). *Theory of Knowledge*. The United States of America: Westview Press.
- Meyers, Robert G. (1988). *The likelihood of knowledge*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic.
- Nozick, Robert. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: Cambridge University Press Prentice-Hall College, University of London.

- Reese, William L. (1996). *Dictionary of philosophy and religion*. Eastern and Western thought ,New York Humanity Books.
- Sosa, Ernest. (1991). *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge.
- ----- (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, Vol. 1.
- ----- (2011). *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press.
- Swain, M. (1974). *Epistemic Defeasibility*. American Philosophical University Press.
- Zagzebski, Linda. (1996). *Virtues of the Mind, an Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- Zalta, Edward N. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP), vol.1.