



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.58002

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۵۷-۸۲

معضلات معرفت‌شناختی الگوی ماهوی علم در حکمت متعالیه*

دکتر عباس جوارشکیان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareski@um.ac.ir

چکیده

در مقاله حاضر تلاش شده است الگوی علم و آراء معرفت‌شناختی حکیمان اسلامی به‌ویژه حکمت صدرایی از دو منظر معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و به برخی از ابهامات و نابسامانی‌ها و ناتوانی‌های آن در تبیین مقوله علم اشاره شود.

بنابه تحلیل ارائه شده، ماهیت از منظر حکمت صدرایی فاقد هرگونه محتوای معرفتی است؛ تلقی وجودشناسانه ملاصدرا از هویت علمی با ابهامات و ناسازگاری‌های چندی در نظام فلسفی او روبروست؛ هیچ ملاک روشنی برای اعتبارسنجی ادراکات علمی و مطابقت آن‌ها با خارج ارائه نگردیده است و سازوکار تحصیل ادراکات عقلی در معرض مناقشات جدی قرار دارد.

در قسمت پایانی مقاله در مقام ارائه راه‌حل به سه اشکال بنیادی در الگوی ماهوی علم اشاره شده است:

۱- انفصال عین و ذهن؛ ۲- ذات‌گرایی؛ ۳- دوگانه‌انگاری مقوله معنا و هستی.

به باور نگارنده در چهارچوب فلسفه صدرایی، نظریه اصالت پدیداری معنا راه‌حل نهایی برون‌شد از معضلات

یاد شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، الگوی علم، ماهیت علم، وجودشناسی معنا، ماهیت، وجود ذهنی، ادراک

عقلی، نظریه مطابقت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۵/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱.

مقدمه

بدون تردید مباحث معرفت‌شناختی از جدی‌ترین و نافذترین مباحث فلسفی است که همه عرصه‌های دانش بشری را از خود متأثر نموده و نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم آدمی از خود و جهان هستی دارد. بر خلاف دریافت اولیه و خام اندیشانه‌ای که معرفت‌شناسی را دانشی متمایز و منحاز از هستی‌شناسی برمی‌شمارد و حتی معرفت‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی و پایه و اساس آن می‌پندارد، بر آشنایان با این عرصه از اندیشه بشر پوشیده نیست که میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، پیوندهای متقابل و مباحث مشترک بسیاری است که انفصال این دو عرصه از دانش فلسفی را از یک‌دیگر کمرنگ می‌سازد.

علیرغم اذعان به تأثیر مواضع معرفت‌شناسانه در فهم هستی و تفسیر آن، بر این واقعیت نیز باید اذعان نمود که هرگونه معرفت‌شناسی به نوبه خود تکیه بر هستی‌شناسی ویژه‌ای در باب هویت انسان، حقیقت علم و معرفت، نسبت میان عین و ذهن، ماهیت عقل و دیگر قوا و مجاری ادراکی انسان و... دارد.

از جمله مباحث هستی‌شناختی که نقش بسیار تعیین‌کننده در عرصه معرفت دارد، وجودشناسی علم است. تحلیل هویت و ماهیت علم، و تبیین نسبت آن با وجود عالم و معلوم در زمره مهم‌ترین مباحث فلسفی است که کمتر فیلسوفی را در طول تاریخ می‌توان سراغ گرفت که اهتمامی بدین عرصه نداشته و موضعی را در این خصوص اتخاذ نموده باشد. علیرغم تلاش‌های فلاسفه بزرگی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، شیخ اشراق و اتباع ایشان بطور قطع باید به نقش تأثیرگذار و بنیادی حکیم عظیم‌الشان جهان اسلام، صدرالمتهلین شیرازی در این عرصه اذعان داشت. ایشان به دلیل مبانی فلسفی بدیعی چون اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، تشکیک وجودی، حرکت جوهری، وحدت قوای نفس با نفس، اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد عقل و عاقل و معقول و... توانست بیش از گذشتگان خویش نسبت به معضلات دیرین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، روشنگری نموده و بتواند به تحلیل وجودشناسانه از علم نائل آید. فرامقوله دانستن علم از جمله اندیشه‌های بلند و عمیق و اختصاصی ملاصدرا است که می‌تواند راهگشای بسیاری از سرگشتگی‌های فیلسوفان در مباحث علم و وجود ذهنی و معرفت نفس باشد. اگر چه به باور نگارنده این رأی بلند و اندیشه قویم، به دلیل آنکه در بیانات ملاصدرا به اجمال و اختصار از آن یاد شده است، مورد تفسیر شایسته و سازگار با دیگر ابعاد اندیشه و نظام فلسفی او قرار نگرفته است و برداشت‌های ناصوابی را دامن زده است که به برخی از آن‌ها در ضمن مقاله اشاره می‌شود.

با همه تلاش‌های عظیم و ارزنده بزرگان فلسفه اسلامی در تبیین حقیقت علم، چنین به نظر می‌رسد که این عرصه از فلسفه اسلامی به استناد آنچه در پی خواهد آمد، بیش از هر عرصه دیگر، درگیر و دار مشکلات پیچیده و عظیم و مواضع مبهم و پر نزاع فلسفه است. اعتقاد نگارنده آنست که با نظر به جایگاه تعیین‌کننده

و بنیادی معرفت‌شناسی، اگر این معضلات و ابهامات سامان قویم و پاسخ‌های شایسته‌ای نیابد، بطور قطع فلسفه اسلامی نمی‌تواند جایگاه مورد قبول و موجهی در دنیای علم و جهان امروز داشته باشد، چه رسد به ایفای نقش بنیادی خویش در شکوفایی علم و هویت بخشی به دانش و تمدن بشری.

تأمل در آنچه به دنبال می‌آید بخوبی نشان خواهد داد که فلسفه ما در عرصه معرفت‌شناسی دچار بحرانی است که بیش از همه ریشه در مدل و الگویی ماهوی از علم دارد که نه می‌تواند پشتوانه دانش عظیم و شتابنده طبیعی و تجربی امروز بشر واقع شود و نه با مبانی وجودشناختی مهم‌ترین دستگاه فلسفی ما یعنی حکمت متعالیه سازگاری دارد.

نگارنده پس از تبیین اجمالی این مدل و معضلات معرفت‌شناختی آن، به آسیب‌شناسی فلسفی این وضعیت پرداخته و در بندهای پایانی مقاله به راهکار تحول در مدل معرفت و علم اشاراتی دارد.

الگوی ماهوی علم

الگوی علم در اندیشه حکمای اسلامی یک الگوی ماهیت محور است. پیشینه بلند این الگو را می‌توان در همه نظام‌های بزرگ فلسفی چون نظام افلاطونی، ارسطویی و نوافلاطونی مشاهده کرد. باور به وجود ذات و حقیقت برای هر شیء در عالم خارج (ذات‌گرایی در متن واقع)، و باور به اینکه قوه عاقله انسان قادر به تعقل و تصور این ذوات و حقایق است، یعنی باور به وجود ذهنی برای ماهیات اشیاء (ذات‌گرایی در عرصه معرفت)، اصل و اساس مدل ماهوی علم را تشکیل می‌دهد. علیرغم تفاوت‌هایی که در تبیین هستی‌شناختی و جایگاه وجودی حقایق و ذوات اشیاء و چگونگی شناخت آن‌ها در نگرش افلاطونی و ارسطویی و بعدها در نگرش‌های مشائی و اشراقی و صدرائی در جهان اسلام مشاهده می‌شود، اما همه این نظام‌ها در این باور اصولی مشترک‌اند که علم حصولی به اشیاء یعنی دریافت حقیقت و ذات آن‌ها در مرتبه عقل، و یا حصول صورت شیء در ذهن. این حقیقت و ذات چه در وعاء مثل و رب‌النوع‌ها (از نظر فلسفه افلاطونی و اشراقی) باشد و چه در عالم طبع و ماده (فلسفه ارسطویی)، و چه در هر دو عالم (حکمت مشاء و متعالیه)؛ چه تحقق آن را در عالم طبع به طریق رشح و فیض از عقل فعال بدانیم (مشاء) و یا به طریق حقیقه و رقیقه از مبادی عقلی (حکمت متعالیه)، در هر صورت، علم حصولی به آن‌ها یعنی تحصیل و تحقق یافتن آن‌ها در مرتبه ذهن و عاقله انسان. براین اساس بدرستی می‌توان گفت مقومه مدل علم در اندیشه ایشان باور به این همانی ماهوی میان واقع و ذهن است و این یعنی یگانگی و انطباق کامل و تمام عیار میان صورت عقلی شیء و ماهیت و ذات خارجی و عینی آن. (همان نظریه مشهور وجود ذهنی در فلسفه اسلامی) از آنجا که علم، انکشاف خارج در نزد عالم است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱/ ۷۷،

۹۶، ۱۲۲-۱۲۳؛ مطهری، ۸۸/۶ - ۸۹)، از نظر باورمندان به علم هرگونه تردید یا تخفیف در این یگانگی و انطباق، به معنای انکار حیث مرآتیی ذهن و نفی اینهمانی و افتادن در وادی نظریه شبح خواهد بود.

ماهیت از اوج وثاقت تا حضيض اعتبار

چنانچه اشاره شد بنابر باور به علم، صورت معقوله هر شیء، همان صورتی است که در خارج، تخته بند ماده است (ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ۲۱۲؛ همو، الاشارات والتنبیها، ۲۴۶ - ۲۴۷). از این رو در تعریف غائی از فلسفه، وجه برتری این دانش بر دیگر علوم را در این دانسته‌اند که فیلسوف، با درک عقلی حقایق اشیاء، رفته رفته به چنان درجه‌ای نائل می‌شود که همه هستی در نزد او حاصل آمده و جهانی عقلی مشابه و متناظر با جهان عینی می‌گردد (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۰/۱). صور معقوله اشیاء در نظر ایشان، یا به افاضه عقل فعال در عقل ما حاصل می‌آید (در حکمت مشاء) (نصیرالدین طوسی، ۳۵۴/۲؛ ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ۲۰۸ - ۲۰۹) و یا از طریق مشاهده مبادی وجودی آن‌ها و دریافت شهودی از مرتبه عقلی هر شیء (در حکمت متعالیه) (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۲ - ۳۳). بر این اساس در نظر حکمای اسلامی، صور معقوله که همان ماهیات و حقایق اشیاء‌اند از حیث واقع‌نمایی از نهایت اعتبار و وثاقت برخوردارند.

این اعتبار و وثاقت اولی و اصولی در مسأله علم، علاوه بر آنکه از نگاه نگارنده علی‌الاصول قابل دفاع نبوده و با چالش‌های اساسی روبروست، در خود فلسفه اسلامی و در منظر حکمای مشائی و اشراقی و صدرائی نیز از جهات مختلف در معرض خرده‌گیری و تردید و تضعیف قرار گرفته و چنان می‌نماید که در مباحث دیگر فلسفی از آن عدول شده است. آنچه در پی می‌آید تبیین برخی از این تضعیف و تردیدها و پیامدهای آنست.

۱- عدم امکان شناخت تجربی ذاتیات و تشخیص مصداق علم: حکما علی‌رغم اینکه به نقش حس و تجربه در إعداد نفس برای دریافت صور علمی از مبادی عالیه آن‌ها باور دارند اما عموماً براین نکته تأکید ورزیده‌اند که به سهولت نمی‌توان ماهیت اشیاء را تشخیص داد بلکه شناخت ماهیات و ذوات آن‌ها را از طریق ادراکات حسی و مطالعات تجربی از اصعب امور دانسته‌اند و حتی با این بیان که ما از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را در نمی‌یابیم (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۹۱ - ۳۹۲؛ ابن سینا، التعليقات، ۸۲)، تحصیل ذاتیات اشیاء را از طریق تجربی غیر ممکن تلقی نموده‌اند. لازم به ذکر است مفاهیمی که در مواجهه با جهان خارج در ذهنمان شکل می‌گیرد و عنوان ذات یا ذاتی شیء را به آن‌ها اطلاق می‌کنیم، عموماً مفاهیمی انتزاعی و تجرید شده از صور حسی و خیالی اشیاء هستند که در محدوده

دریافت‌های حسی و تجربی ما تعیین یافته و مشروط به همان شرایط‌اند. به همین دلیل است که تقریباً همه حکما، فصول اشیا را در تعاریف متعارف علمی و استعمالی، فصل منطقی می‌دانند نه فصل اشتقاقی و حقیقی (ابن سینا، الحاشیه بر الهیات شفا، ۲۱۰). از نظر ایشان آنچه از طریق حس و تجربه حاصل می‌شود تنها معد نفس در تلقی صور عقلی اشیا از عقل فعال است. صرفنظر از ابهامات اساسی سازگار افاضه صور عقلی از عقل فعال، در تشخیص خود همین صور نیز ابهاماتی وجود دارد از جمله اینکه در بیانات ایشان معیار روشنی برای تمیز صورت عقلی از غیر آن در ساحت ذهن ارائه نشده است. اگر سؤال شود کدام یک از مفاهیم کلی‌ای که از اشیا در ذهن داریم، صورت معقوله آن‌ها است؟ و اساساً ملاک تشخیص صورت معقوله - که بیانگر حقیقت شیء است - از دیگر صور کلی ذهنی و معانی انتزاعی چیست؟ پاسخ روشن و ملاک مشخصی وجود ندارد. برای تشخیص مصداق صورت معقوله در ذهن، نه دلیل عقلی داریم و نه از طریق تجربه، راهی برای احراز آن. در پاسخ به اینکه چه فرقی میان کلی خیالی با کلی عقلی است؟ و چه ملاکی برای تمیز این دو نوع کلی وجود دارد؟ از کجا که صور معقوله ادعائی، و بلکه همه مفاهیم کلی موجود در ذهن ما، از طریق انتزاع و تجرید صور خیالی - که بقایای همان صورت حسی است - حاصل نیامده باشند؟

واقعیت این است که در فلسفه ما، علیرغم اینکه به تفاوت این دو کلی اشاره شده است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۸ / ۲۸۴)، ملاکی معرفت‌شناختی برای چنین تمیزی ارائه نشده است. بطور کلی می‌توان گفت حکیمان اسلامی برای تشخیص مصداق ذوات و حقایق اشیا در ذهن راه و مبنائی ارائه نکرده‌اند. لازم به ذکر است که آنچه در منطق تحت عنوان ملاک‌های تشخیص ذاتیات یاد می‌شود، چون تقدم در تعقل، یا معلل نبودن و... همگی ناظر به تشخیص مقومات و اجزای ذاتی صورت و دریافت ذهنی ما از شیء است، نه مقومات و اجزای خود ذات و حقیقت عینی آن. سخن در حقیقت شیء و مقومات آن است نه مقومات مفهوم ذهنی شیء، که البته می‌تواند حقیقت شیء باشد یا نباشد.

۲- **تلقی تمثالی و شبیحی از ماهیت:** عدم وثاقت و اعتبار صور معقوله ذهنی و ادراکی در فلسفه اسلامی در همین حد باقی نمی‌ماند بلکه حکمای اسلامی آنجا که در ببحوجه معضلات وجود ذهنی گرفتار آمده‌اند به ناچار، باز منزلت همین صور معقوله ادعائی را به تمثال شیء خارجی تنزل داده‌اند. حکمای مشائی و اشراقی چون ابن سینا (ابن سینا، اشارات، نمط سوم، فصل هفتم؛ همو، التعليقات، ۷۳، ۸۲ و ۱۴۷ - ۱۴۶) و سهروردی (شیخ اشراق، ۱ / ۷۲ و ۳۳۲؛ همان، ۲ / ۱۵) به صراحت، صور معقوله را تمثال خارج معرفی نموده‌اند و کسانی چون ملاصدرا اساساً ماهیت معقوله را شبیح و عکس خارج در مشاعر و مدارک آدمی دانسته است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱ / ۱۹۸؛ ۲ / ۲۳۶؛ همو، المشاعر، ۷۲)

اگرچه مرحوم ملاصدرا در مقام توجیه نظر خود، باور به تطابق ماهوی را فصل ممیز دیدگاه خود با نظریه شیخ معرفی می‌کند (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۲۹۲)، اما روشن است که وقتی ماهیت، از نظر ایشان امری اعتباری تلقی شود، تطابق ماهوی میان ذهن و عین معنا نخواهد داشت. بدیهی و آشکار است تمثال و شیخ دانستن صور علمی چه در منظر حکمائی که نگرش اصالت ماهوی دارند و چه کسانی که اصالت وجودی می‌اندیشند، اساس باور به علم را که باور به انکشاف خارج برای آدمی است مخدوش می‌سازد و به انکار اعتبار واقع‌نمائی صور ذهنی و علمی می‌انجامد. انکشاف معلوم یعنی حضور معلوم در نزد عالم. این حضور در خصوص دانش حصولی و باواسطه، به معنای حضور صورتی از معلوم در نزد عالم است که کاملاً مطابق و حاکی از آن است و چون همین صورت ذهنی است که همه درک ما را از معلوم خارجی تشکیل می‌دهد، ادعای علم یافتن به خارج، اذعان به آن است که صورت ذهنی معلوم، در بر دارنده حقیقت و ذات شیء خارجی است نه عکس و روگرفت و شبیحی از آن. همین جاست که همه شبهات و معضلات وجود ذهنی رخ می‌نماید. لذا تلقی عکس و تمثال از صور معقوله نسبت به خارج- که چیزی جز همان نظریه شیخ نمی‌تواند باشد- از دیرباز رویکردی برای رهائی از همین مخمصه بوده است.

۳- اعتباری و باطل‌الذات بودن ماهیت: در حکمت متعالیه این سیر نزولی اعتبار ادراکات عقلی

بیش از پیش شدت می‌یابد تا آنجا که همین تلقی شبیحی و تمثالی از ماهیت نیز، چنان‌رنگ باخته و به نازل‌ترین مرتبه از ارتباط با واقع تنزل می‌یابد، که امری اعتباری و باطل‌الذات و فاقد هر گونه مصداق و هویت عینی معرفی می‌شود (همان، ۶۹ و ۱۹۸). از نظر صدرا اساساً در خارج ماهیتی وجود ندارد (همان، ۲۸۷/۲-۲۸۹) و هر نوع خارجیتی که به ماهیت نسبت داده می‌شود به اعتبار وجود و هویت خارجی شیء که امری عینی و از سنخ خارج است می‌باشد. بنابراین وصف وجود و تحقق برای ماهیت، وصفی غیر حقیقی است و اتصاف ماهیت به وجود بدون واسطه در عروض امکان‌پذیر نیست. پس بنابر اصالت وجود، هر امر غیر وجودی از جمله ماهیت، تحقق خارجی اش بالعروض و المجاز خواهد بود. یعنی اگر تحققش هم به آن نسبت داده می‌شود این تحقق اصالتاً و حقیقتاً از آن وجود است و مجازاً و اعتباراً از آن ماهیت^۱ (طباطبائی، نه‌یاه الحکمه، ۱/ ۴۲).

۱. متأسفانه از برخی تعبیر در بیانات ملاصدرا برداشت‌های ناصوابی نیز چون ادعای عینیت وجود و ماهیت شده است که به طور مسلم نادرست است. زیرا نه نظام و مبانی اندیشه صدرائی با آن سازگاری دارد، و نه تصریحات غیر قابل تأویل و بسیار ملاصدرا اجازه چنین برداشتی را می‌دهد. به نظر می‌رسد چنین سوء فهمی از بیانات آخوند ملاصدرا ناشی از عدم تأمل کافی در تعبیر «بالعروض» و تعبیر «واسطه در عروض» است.

الماهیه يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل و افاضه بها، فالمتحقق و الصادر من المبدع الحق و الصانع المطلق انما هو الوجود دون الماهیه، فنسبه المعلولیه الی الماهیه بالمجاز الصرف کنسبه الموجودیه الیها (طباطبائی، نهایه‌الحکمه، ۲/ ۲۸۹؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۹).

وقتی وصف هستی برای ذوات و ماهیات اشیاء وصفی حقیقی و ذاتی نباشد، پس هیچکدام دارای مابه‌ازاء بالذات و عینی نیستند. و نداشتن مابه‌ازاء بالذات یعنی فقدان مصداق و موضوع و محکی در خارج. روشن است که این نتیجه، چیزی جز انکار هر نوع واقع‌نمائی و معرفت‌بخشی، برای ماهیت نیست، و اگر به اعتبار داشتن منشاء انتزاع ربطی میان ماهیت و خارج هنوز باور داریم، باید آنرا نازل‌ترین سطح باور به واقع‌نمائی ماهیت بدانیم.

تهی بودن ماهیت از معرفت

۴- تنها رشته باریک و کم‌مایه‌ای که در حکمت صدرائی برای اعتبار بخشی به ماهیت باقی می‌ماند باور به داشتن منشأ انتزاع خارجی برای ماهیت است تا گمان نشود آنچه در ذهن ما از ماهیات اشیاء پدید می‌آید امری نیش‌غولی یا صد در صد ساخته و پرداخته ذهن انسان است بلکه به نوعی با واقع خارجی ارتباط داشته و از آن حکایت دارد.

اما جالب این است که آخرین تیر خلاص بر واقع‌نمائی ماهیت نیز بر همین اساس و در همین فلسفه زده می‌شود. آنجا که می‌خواهیم کثرت تباینی ماهیات را بر مبنای منشأ انتزاع خارجی آن‌ها تبیین نماییم، باور به وحدت حقیقت وجود و اصالت آن، چاره‌ای جز انکار هر نوع دلالت محتوایی و ایجابی به حاق واقع برای ماهیت را باقی نمی‌گذارد! چون ماهیات با یکدیگر اختلاف و مابینت ذاتی دارند در حالیکه متن واقع عینی، حقیقت واحدی است.

در تحلیل عقلی باید توجه داشت که ماهیت از چه چیزی خبر می‌دهد؟ دلالت خارجی معانی ماهوی چیست؟ ماهیت یا از متن واقع و حاق حقیقت عینی شیء خبر می‌دهد یا از حدود هستی و مرزهای وجودی اش. اگر ماهیت، از متن واقع شیء خبر دهد، اولاً بنابر لزوم تطابق حاکی و محکی، باید خود، نه تنها در ذهن، که در خارج نیز امری محقق و اصیل فرض شود و واقع عینی شیء همین ماهیت باشد و نه چیز دیگر؛ ثانیاً چون ماهیات اشیاء تباین ذاتی با یکدیگر دارند واقع خارجی اشیاء نیز امور متباین و متکثر و فاقد وحدت حقیقت باشد. در حالیکه در حکمت متعالیه، «ماهیت من حیث هی»، نه در ذهن و خارج امری وجودی و اصیل محسوب می‌شود، و نه باور به وحدت حقیقت وجود اجازه می‌دهد، تغایر و تباین معنایی ماهیات، را به خارج سرایت دهیم و نه کثرت تباینی ماهیات، امکان ارجاع آن‌ها را به معنا و حقیقت مشترکی می‌دهد.

پس روشن است که اگر بخواهیم ماهیات اشیاء را واقع‌نما و معرفت‌بخش بدانیم باید این معرفت‌بخشی را ناظر به حاق واقع شیء ندانیم بلکه، بنابر باور به اصالت وجود و وحدت و بساطت حقیقت آن، باید معانی متکثر و متباین ماهوی را مأخوذ از حدود متکثر هستی اشیاء که تنها دلالت بر حیث فقدان و عدمی آن‌ها دارند بدانیم نه حیث وجودی و وجدانی آن‌ها. حدود وجودی، تنها حکایت از آن دارند که شیء چه چیزی ندارد و یا چه چیزی نیست. پس بنا براینکه ماهیات، خبر از حیثیات عدمی اشیاء (اعدام و فقدانات شیء) می‌دهند نه وجود و حیثیات وجودی، پس می‌توانند علیرغم وحدت حقیقت وجود، متکثر باشند.

ان الماهیات حدود الوجود، فذات کل ماهیه موجوده حد لایتعداه وجودها، و یلزمه سلوب بعدد ماهیات الموجوده الخارجه عنها. فماهیه الانسان الموجوده مثلا حد لوجوده لایتعداه وجوده الی غیره، فهو لیس بفرس، و لیس ببقر و لیس بشجر الی آخر الماهیات الموجوده المبیانه للانسان (طباطبائی، نهایه‌الحکمه، ۴۲/۱؛ تعلیقه علامه بر اسفار، ۲۲۷/۷).

حال اگر توجه داشته باشیم که دیگر ماهیات سلب شده نیز هر یک به نوبه خود، از نداری‌ها و سلوب مربوط به هویت شیء خود حکایت دارند، آشکار می‌شود که خبرهای سلبی هر ماهیت، خود مبتنی بر سلوب دیگر است. روشن است که در این صورت در ارجاع سلبی هر ماهیت به ماهیات دیگر، هیچ نوع درک ایجابی از واقعیت خارجی حاصل نخواهد شد. به بیان دیگر، ماهیت هر شیء تنها خبری که می‌دهد خبر از غیریت است بدون اینکه تصویر ایجابی و محصلی از غیر در ظرف نفی، ارائه دهد. چرا که آنچه که سلب می‌شود خود، سلبی دیگر است. وقتی سلب‌های هر ماهیتی به سلب‌های دیگر ماهیات منتهی شود باید گفت حتی خبر از نداری‌ها نیز با مشکل روبروست. چرا که ارجاع سلبی به سلب‌های دیگر، به نحو دوری و اشاره‌ای، به هیچ محتوای ایجابی منتهی نخواهد شد. مثلا در فهم ماهیت میز و صندلی و دیوار باید چنین مفاد و محتوایی را قصد کنیم: «میز چیزی است که صندلی و در و دیوار و آدم... نیست» و در تعریف صندلی، «صندلی چیزی است که میز و در و دیوار و آدم... نیست»! و در تعریف دیوار: «دیوار چیزی است که میز و صندلی و در و آدم... نیست»!

در تأمل دقیق‌تر اذعان خواهیم کرد که نه تنها از انضمام سلب‌ها هیچ فهم ایجابی و محصل پیدا نمی‌شود که حتی همین تعریف دوری و اشاره‌ای نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. وقتی ایجابی قابل فرض نباشد، هیچ فهمی نیز ولو به نحو سلبی در ذهن ما شکل نخواهد گرفت.

وقتی ما هیچ‌گونه امر محصل و ایجابی در طرفین سلب نداریم، در نازل‌ترین سطح شناخت واقع قرار می‌گیریم چراکه اولاً شناخت هر شیء، به نحو قیاسی و اضافی، وابسته به غیر خود می‌شود؛ چون «چیستی

هر شیء، نفی چیستی دیگر اشیا است و لذا اگر به چیستی دیگر اشیا توجه نداشته باشیم و یا اساساً اشیا دیگری در عالم نباشند درکی از چیستی شیء مورد نظر نخواهیم داشت. ثانیه چون چیستی دیگر اشیا نیز امری سلبی است که نهایتاً به سلب چیستی شیء مورد نظر منتهی می‌شوند (دور سلبی) عملاً هیچ گونه شناختی حاصل نخواهد شد.

اگر معنای a ، b باشد و معنای $\sim a$ ، b در اینصورت سؤال از معنای a همچنان باقی است مانند اینکه بگوییم معنای a ، b است و وقتی از b سؤال می‌کنیم بگوییم معنای a است.

$$\left. \begin{array}{l} \\ \\ \end{array} \right\} \Rightarrow \begin{array}{l} A = \sim(\sim a) = a \\ \text{دور سلبی} \end{array} \qquad \begin{array}{l} A = \sim b \\ B = \sim a \end{array}$$

ثالثاً در تعریف دوری، آنهم به نحو سلبی چون هیچ معنای محصلی وجود ندارد، حتی تغایر معنایی نیز توجیه‌پذیر نخواهد بود و اذعان به صرف تغایر نیز با مشکل روبرو می‌شود! زیرا اذعان به تغایر و کثرت، خود بدون درک محتوایی و ایجابی از اشیا امکان‌پذیر نیست. وقتی معلوم نباشد که تغایر در چه چیزی است و وجه تغایر چیست چگونه می‌توان به تغایر و بینونت حکم کرد؟! پس حتی حکم به غیریت و کشف تغایر و بینونت نیز بدون درکی از هویت شیء امکان‌پذیر نیست و به‌درستی می‌توان مدعی شد اساساً نازل‌ترین مرتبه علم و آگاهی از واقع نیز در گرو درکی ایجابی و محتوایی از واقعیت‌ها است.

بر این اساس ملاحظه می‌شود چگونه در فلسفه ما به‌ویژه در فلسفه صدرایی ماهیات اشیا و آنچه از واقع خارجی در ذهن ما نقش می‌بندد اعتبار واقع‌نمایی خود را به کلی از دست داده و از هر گونه دلالت ایجابی نسبت به واقعیت، تهی می‌شود تا آن‌جا که برای ماهیات و صور معقوله و ذهنی هیچ وجه وجود شناختی و واقع‌نمایی اصیل باقی نمی‌ماند.

علاوه بر آن چه بیان شد حکمت متعالیه صدرایی بنابر مبانی خاص خود با معضلات معرفت‌شناسی ویژه‌ای روبروست که در ذیل به اهم آن‌ها اشاره می‌شود.

۵- **ذهنی شدن تباین ماهوی اشیا:** بنابر اصالت وجود، ملاک تشخیص هر موجودی، چیزی جز وجود نیست و وجود بذاته متشخص است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۴۵؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۱۰) و چون هستی از حقیقت واحده‌ای برخوردار است نمی‌توان به کثرت عرضی هیچ دو تشخیصی از وجود قائل شد، لذا چاره‌ای جز اتخاذ مدل تشکیکی برای توجیه کثرات نیست. از طرفی اقتضای وحدت و بساطت حقیقت وجود، آن است که در هر مرتبه از مراتب تشکیکی وجود، جمیع شئون آن را محقق بدانیم

(همو، الشواهد الربوبیه، ۷) و تمایز مراتب و موجودات را نه به وجود و عدم برخی از شؤن و کمالات هستی، بلکه به تمام هستی و کل هویت وجودی موجودات بدانیم. در اینصورت حدود وجودی اشیاء که منشاء انتزاع ماهیات مختلف است نیز باید به نحو تشکیکی با یکدیگر اختلاف داشته باشند و در نتیجه، ماهیات منتزع از آن‌ها نیز تفاوت تشکیکی با یکدیگر داشته باشند. بر این اساس، تباین ماهیات با یکدیگر هیچ توجیه و مبنای وجود شناختی نداشته و قابل تبیین نیست و گریزی از آن نیست که این تباین را به ساحت ذهن و دخالت‌های فاهمه نسبت دهیم نه متن واقع خارجی. روشن است که چنین نتیجه و باوری چیزی جز انکار واقع‌نمایی ماهیات و دست شستن از علم نیست!

بی‌اعتبار شدن وصف کلیت

باور به اصالت وجود در فلسفه صدارایی ملازم باور به این است که هرگونه ملاک و مبنای تشخیصی به هستی بازمی‌گردد و حقیقت هستی هر موجودی عین تشخیص است. حال اگر به مقوله علم باور داشته باشیم بنابر این همانی صور ذهنی با واقع خارجی لازم است بپذیریم که معانی حاکی از خارج باید به طبع واقع خارجی - که من جمیع الجهات متشخص است - جزئی و متشخص باشند بنابراین با برهان واقع‌نمایی مفاهیم کلی روبه‌رو می‌شویم. زیرا مفاهیم کلی از حیث کلیت خود دلالتی بر واقع خارجی نخواهند داشت و از طرفی بنابر مبانی یاد شده پیدایش چنین مفاهیمی در ذهن توجیه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نیز ندارد. این دو اشکال اساسی را در بندهای ذیل مورد تأمل بیشتر قرار می‌دهیم.

۶- ناسازگاری کلیت مفاهیم ذهنی و تشخیص: بنابر اصالت وجود، ویژگی کلیت، با تشخیص وجودی که عین جزئیت است سازگاری ندارد (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۴۹). از این‌رو در حکمت صدارائی وصف کلیت نه در وعاء خارج قابل قبول است و نه در وعاء ذهن. در حالیکه الگوی معرفت‌شناختی متعارف در این حکمت مقتضی اذعان به هر دو است. از آنجا که وصف کلیت برای صور و مفاهیم کلی امری عارضی و بیرونی نیست تا آن را جدای از اصل مفهوم ذهنی لحاظ نماییم، باور عموم حکمای اسلامی به واقع‌نما و معرفت‌بخش بودن ادراکات عقلی و حیث معنایی صور ذهنی مقتضی آن بوده است که وصف کلیت این معانی نیز به خارج سرایت داده شود. چنانچه باور به کلی طبیعی در میان حکمای اسلامی بر همین اساس قوت گرفته است. اما در خصوص توجیه وصف کلیت مفاهیم و ماهیات اشیاء در ذهن نیز غالباً به این تفسیر توسل جسته می‌شود که معانی و صور ذهنی دارای دو حیثیت‌اند، یکی حیث معنایی و حکمائی و دیگری حیث وجودی آن‌ها، کلیت مربوط به حیث معنایی آن‌ها است و تشخیص وجودی مربوط به حیث تحقق و وجود ذهنی آن‌ها. روشن است با این تفسیر مشکل بر جای خود باقی است زیرا سؤال از همان حیث معنایی است. این حیث اگر چیزی غیر از حیث وجودی است پس ما در

ذهن دو چیز داریم نه یک چیز و در این صورت نیز مشکل باقی است و اگر هر دو حیث یکی است چگونه کلیت و جزئیت با هم جمع آمده‌اند؟

جناب ملاصدرا ضمن تأیید صعب بودن این اشکال در پاسخ به آن بر این باور است که تعیین ذهنی و تشخیص عقلی منافی کلیت و متساوی‌النسبه بودن صور عقلی نسبت به اشخاص مادی نیست زیرا موجود عقلی آشد و اوسع از حدود جزئی مادی است لذا به جمیع اوضاع و مقادیر و امکانه نسبت واحد دارد (همان، ۸/ ۲۸۱ - ۲۸۲).

بر این سخن آخوند ملاحظاتی وارد است از جمله: اولاً کلیت و جزئیت به معنای سعه و ضیق وجودی غیر از کلیت و جزئیت به معنای منطقی است. مگر آنکه مقوله معنا و هستی را یگانه بدانیم که در این صورت چون وجود، عین تشخیص است معانی نیز تشخیص پیدا می‌کنند و جایی برای سخن از کلیت باقی نمی‌ماند (چه به طریق نسبی و قیاسی و چه به نحو نفسی). ثانیاً سعه وجودی امر عقلی نسبت به امور مادی از حیث اشمال بر کمالات وجودی آن‌ها است و آنچه بیرون از موجود عقلی می‌ماند جهات نقص و فقر مصادیق مادی آن است نه تشخیصات وجودی آن‌ها. در حالیکه آنچه از کلی نسبت به مصادیق خود بیرون می‌ماند جهات تشخیص بخش افراد است. لذا این پاسخ جناب آخوند نمی‌تواند حلال مشکل صعب مذکور باشد. به‌ویژه که در حکمت صدرانی، تمایزات جوهر و عرضی که مصحح و مبنای رابطه کلی و جزئی است بنا بر اصالت وجود در متن واقع خارجی وجود ندارد (همان، ۱/ ۴۳۳ - ۴۳۴) و هر موجودی - اعم از مادی و غیر مادی - از بساطت و وحدت هستی به نحو تشکیکی برخوردار است (همان، ۶/ ۱۱۷؛ همو، ۹/ ۲۵۷).

خصوصاً بنابر تلقی وجودی ملاصدرا از هویت علمی اگر بخواهیم حیث معنایی مفاهیم و صور ذهنی را تعلیل و تحلیل وجودشناختی کنیم و تعینات معنایی را مرتبط با هستی آن‌ها بدانیم در این صورت برای ویژگی کلیت هیچ توجیه وجودشناختی نداریم.

بنابر اصالت وجود و تلقی وجودی از علم، از آنجا که هستی مساوق با تشخیص است (همان، ۲/ ۱۰) در هیچ مرتبه و وعائی از هستی از جمله در وعاء ادراک و علم، چیزی به نام کلی نمی‌تواند باشد (نه کلی طبیعی و نه کلی عقلی). همچنین با نظر به تشخیص وجودی هر کس و ذهن و ادراکات او، کلی ادراکی هر کس با کلی ادراکی دیگری نیز باید متفاوت باشد، هم به حمل اولی (از حیث معنا) و هم به حمل شایع (از حیث هویت ذهنی).

اساساً تلقی وجودی از علم ملازم با ارجاع تعینات معنایی به تشخیصات وجودی است. همانطور که در متن خارج، تشخیص وجودی، حدود و ثغور هستی شیء را رقم می‌زند و حدود وجودی نیز مبدأ تعینات

ماهوی است، در مرتبه ذهن و وعاء معرفت نیز باید تشخیص وجودی مفاهیم و صور ذهنی، مبدأ تعینات معنایی آن‌ها باشد. براین اساس، هر تشخیصی، معنای ویژه خود را دارد و به تعداد کثرات وجودی کثرت معنایی خواهیم داشت. بنابراین، مفهومی که جامعیت معنایی و قابلیت صدق بر چند موجود داشته باشد قابل فرض نخواهد بود. پس بنابر تلقی وجودی از علم می‌توان گفت میان افراد مختلف، معانی مشترک اساسی وجود ندارد. از آنجا که ما در مقام تعلیم و تعلم و تعاملات اجتماعی، با قراردادهای و مواضع مشترک لفظی سروکار داریم، عموماً چنین گمان می‌شود که معانی قصد شده نیز کاملاً مشترک و یکسان است در حالیکه معانی ادراکی هر کس از حیث تشخیصات معنایی با معانی ادراکی دیگری متفاوت‌اند و تفاهم تنها در محدوده مشترک تجربیات ادراکی اتفاق می‌افتد.

با فرض یگانگی مقوله علم و هستی اساسی تشخیص وجودی معانی، مانع از هر گونه اشتراکی خواهد بود. حتی در سطح انتزاعی‌ترین مفاهیم. زیرا هر چه انتزاع شود باز خود امری وجودی و مشخص و در نتیجه جزئی است.

۷- **عدم واقع‌نمائی وصف کلیت صور عقلی:** ادراک عقلی را آخوند ملاصدرا، ادراک شهودی ذوات عقلی در ساحت عالم جبروت می‌داند لذا کلیت این نوع ادراکات از نظر ایشان ناشی از ضعف شهود، و ابهام در ادراک آن ذوات است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۳؛ همو، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۲۸۸ - ۲۸۹). این باور با دو اشکال اساسی روبرو است: یکی اینکه اگر ادراک عقلی، خود همان ادراک حضوری است، پس باید جزئی و مشخص باشد. ابهام و کلیت در درک شهودی معنا ندارد ولو اینکه به تعبیر ایشان از دور و ضعیف باشد. و اگر درک عقلی صورت‌سازی ذهن از آن ادراک شهودی و حضوری است، باز در این صورت نیز ویژگی کلیت توجیه‌پذیر نیست. چرا که نفوذ در حقایق عقلی، عین ذات آن‌ها بوده و در وعاء مجردات چیزی ضمیمه به ذات، وجود ندارد تا مدعی نوعی انتزاع عقلی در چنان مرتبه‌ای شویم. اشکال دیگر اینکه با این قول، اعتبار واقع‌نمائی ادراکات کلی از حیث کلیت آن‌ها مخدوش گردیده و با نظریه درهم ممسوح تفاوتی نخواهد داشت. بدیهی است چنین تلقی‌ای از ادراکات کلی اساس باور به علم را به لرزه در خواهد آورد.

در برخی مواضع از بیان ملاصدرا استفاده می‌شود که تعقل در واقع همان شهود است و نه «تعقل شهود» و بنابر این، صور معقوله، همان ذوات خارجی عقلی شیء هستند، که به دلیل تجرد عقلانی فاقد تعینات مادی بوده و نسبت یکسانی با معلولات متعین خود دارند. از نظر برخی شارحین، نسبت و سو کلیت صور معقوله در نظر آخوند، نه در ابهام و ضعف شهود که در همین تجرد عقلانی آن‌ها نهفته است (مصباح یزدی، ۹۱/۲ - ۹۲ - سبزواری، اسفار، ۱/ ۲۹۱). از آنجا که حقایق عقلی سعه و اشتمال وجودی

بر رقائقی مادی خود، دارند می‌توان به نحو لابلشراط آن‌ها را در ضمن همه معلولات دانست و آن‌ها را به معلولات مادی‌شان نسبت داد.

چنانچه قبلاً نیز ذکر گردید اگر چه این دیدگاه از حیث هستی‌شناسی پذیرفته می‌نماید اما نباید میان کلیت و اشمال وجودی که همان سعه در هستی است با کلیت منطقی که قابلیت صدق بر کثیرین است خلط نمود. کلیت منطقی با تشخیص وجودی، چه مادی و چه غیر مادی، سازگاری ندارد و امری نسبی نیست که نسبت به چیزی کلی تلقی شود و نسبت به چیز دیگری جزئی. بلکه مفهوم کلی در ذهن، بذاته قابلیت صدق بر افراد کثیر دارد ولذا فرقی نمی‌کند که این فرد را مجرد بدانیم یا مادی.

معضلات تلقی وجودی از علم

۸- ناسازگاری تلقی وجودی از علم و تباین ماهوی: وجودی دانستن علم در عین باور به تباین معنایی مفاهیم ذهنی با یکدیگر، یکی از مشکلات جدی حکمت صدرائی در بحث علم است. حکمت متعالیه از یک طرف، علم را از سنخ هستی تلقی می‌کند، (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۲۹۰) و از طرف دیگر، برای کثرات معنایی و علمی در ساحت ذهن هیچ تعلیل وجود شناختی ندارد. به‌ویژه که ملاک تکثر را در این عرصه از هستی، تشکیک نمی‌داند و یا حداقل، تشکیک وجودی را در این عرصه جاری نمی‌سازد. در حالیکه اگر علم از مقوله هستی است، باید ماهیات و معانی مدوک را اموری وجودی و از سنخ هستی بدانیم، که در این صورت کثرت و تباین ذاتی و ماهوی معنایی آن‌ها توجیه‌پذیر نخواهد بود. چراکه لازمه وجودی دانستن علم بنابر اصالت و وحدت حقیقت وجود، اذعان به سنخیت و وحدت حقیقت معلومات ماست. این سنخیت و وحدت وجودی با تباینات معنایی نمی‌تواند سازگاری داشته باشد. اگر بنا به اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، تباین حقایق خارجی را باید نفی کرد، بنا بر باور به وجودی بودن علم، تباین علمی و معنایی صور ذهنی را نیز باید انکار نمود و و اساس کثرت در عالم معانی را نیز شدت و ضعف در هستی دانست. یعنی الگوی تشکیک را در عالم معانی نیز جاری ساخت!!

اگر نخواهیم به چنین لازمه‌ای تن دهیم، باید روشن سازیم که اساساً تباین معنایی چگونه در ساحت ذهن پیدا می‌شود؟ تباین و تغایر معانی ناشی از چیست؟ و اساساً مبنای کثرت معنایی و مفهومی در ساحت وجود ذهنی چه می‌تواند باشد؟

۹- اتحاد ماهیات اشیاء با نفس: بنابر تلقی وجودی از علم، در اتحاد عالم و معلوم و علم چه اتفاقی می‌افتد؟ چه بر سر ماهیت معلومه و مدوک می‌آید؟ آیا ماهیت عاقل با ماهیت معقوله یگانه می‌شود؟ یا وجود عاقل با وجود ذهنی ماهیت معقوله یکی می‌شود؟ اگر اتحاد را ماهوی بدانیم چطور قابل فرض است که مثلاً ماهیت معقوله اسب با ماهیت عاقل که انسان است یکی شود؟! و اگر به اتحاد وجودی قائل شویم،

چگونه قابل تعقل است که بین ماهیت معقوله و وجود آن فاصله انداخته و یکی را متحد با عاقل و دیگری را غیر متحد بدانیم؟! با تعدد حیثیت در یک وجود واحد (حیث وجودی صورت ذهنی و حیث معنایی آن) نمی‌توان حکم به تعدد هویت هم کرد. معقول، همان معنایی است که به ادراک عاقل در آمده است و در نزد عاقل حاضر شده است. و لذا هویت معنایی معقول جدای از هویت وجودی آن در ساحت ذهن نیست. تمایز و جداانگاری این دو حیث هیچ توجیه وجود شناختی ندارد. نمی‌توان گفت آنچه با نفس عاقل متحد می‌شود، «وجود ذهنی» معقول است، نه «معنا و ماهیتی» که حکایتگر آنست و مورد تعقل قرار گرفته است! زیرا معقول بودن معقول، به همان حیث معنایی آن است و همین حیث است که تکافؤ وجودی با عاقل داشته و باید متحد با آن فرض شود. پس اگر معلومات و معقولات متحد با نفس اند، این اتحاد مربوط به حیث معنایی آن‌ها است، زیرا آنچه معقول بالذات است همان معنایی آن‌ها است. و این معانی هستند که در مرتبه ذات عاقل بوده و ظهور و حضور وجودی برای او دارد، و لذا قطعاً همین معانی هستند که باید متحد با عاقل فرض شوند.

بر این اساس چگونه قابل فرض است که ذات وحدانی و بسیط عالم (عاقل)، با معانی متباین با خودش، متحد گردد و مفاهیم متباین نیز، در مرتبه ذات او به اتحاد و یگانگی با یکدیگر برسند؟! (ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، ۲۱۲ - ۲۱۳).

برخی برای رهائی از این معضل، با الهام از نظریه قوشجی به راه حل تمایز وجود ذهنی و علم متوسل گشته و براین اساس مدعی آن شده‌اند که عاقل و عالم با صورت ذهنی اشیاء متحد نمی‌شود بلکه با علمی که از طریق صورت ذهنی در صقع نفس او پدید می‌آید به یگانگی و اتحاد می‌رسد.^۲ به این ترتیب به گمان ایشان تلقی وجودی از علم نیز با تباینات معنایی سازگار می‌شود. تکرر و تباین ماهوی مربوط به صورت ذهنی می‌شود و وحدت حقیقت و اتحاد با نفس، مربوط به علم.

به باور نگارنده این راه حل از جهات مختلف مخدوش و غیر قابل باور است. نه تنها با مبانی صدرائیه که با تلقی متعارف فلسفی نیز سازگاری ندارد. بلکه توسل به چنین نظریه ضعیفی خود از سنگینی معضل و از سرگشتگی در این عرصه حکایت دارد.

ایشان گمان برده‌اند صورت ذهنی معلوم، چیزی است و علمی که برای نفس از این صورت ذهنی حاصل می‌شود چیز دیگر و بر این اساس مدعی شده‌اند آنچه از سنخ هستی است و مراد آخوند از وجودی بودن علم است؛ همان علمی است که برای نفس حاصل می‌شود، نه صورت ذهنی معلوم که دلالت بر

۲. اصل این نظریه در کتاب رحیق مختوم اثر جوادی آملی، ۴/ ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۶۵، ۱۵۳، آمده است. همچنین در مقاله رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدرالمتألهین از اکبر گلی ملک آبادی (آینه معرفت، پاییز ۸۶، شماره ۱۲) و مقاله تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت شناسی ملاصدرا از مرتضی شجاری (آینه معرفت، بهار ۸۶، شماره ۱۴).

ماهیت‌شناسی می‌کند. اینان صورت ذهنی را معلوم بالعرض دانسته و علم حاصل از آنرا در صقع نفس، معلوم بالذات تلقی کرده‌اند. بطلان این نظر به روشنی آشکار است. زیرا:

اولاً صورت ذهنی اگر چه که دلالت بر ماهیت‌شناسی دارد، اما خود امری وجودی - به وجود ذهنی - بوده و نمی‌توان آنرا فاقد وجود تلقی کرد بنابراین نمی‌توان گفت صورت ذهنی معلوم، صرفاً ماهیت معلوم است و وجود معلوم همان علمی است که در حاق نفس حاصل می‌شود.

ثانیاً آیا خود این صورت ذهنی، معلوم نفس است یا معلوم نفس نیست؟ اگر بذاته معلوم نفس است پس بذاته علم است و تمایزی میان علم حاصل از آن با خودش در ساحت نفس باقی نمی‌ماند و اگر بذاته معلوم نفس نیست پس اساساً عارض بر نفس و بیرون از حقیقت نفس بوده و لذا نمی‌تواند حتی واسطه حصول علم برای نفس باشد زیرا در وساطت علمی، لازم است رابط و واسطه، خود به ادراک نفس در آید و به ادراک نفس در آمدن عین معلومیت و علم واقع شدن است. و به این ترتیب وجهی برای تمایز علم و معلوم باقی نمی‌ماند.

ثالثاً تلقی ثنوی از صورت ذهنی و علم حاصل از آن در صقع نفس، ما را گرفتار تسلسل می‌کند. زیرا از آنجا که علم امری اضافی بوده و متعلقی می‌خواهد و علم بدون معلوم قابل فرض نیست، علم حاصل از صورت ذهنی نیز متعلقی دارد که یا همان صورت ذهنی است یا صورتی دیگر. اگر متعلق علم نفس را همان صورت ذهنی بدانیم، چون عالم و معلوم متحدند لذا نمی‌توان مرتبه وجودی علم را جدای از مرتبه وجودی صورت ذهنی دانست پس علم در همان مرتبه تحقق وجود ذهنی متحقق است و این یعنی یگانگی صورت ذهنی با علم حاصل از آن. و اگر متعلق علم نفس، صورتی غیر از صورت ذهنی است، آنچه که متعلق علم نفس واقع شده است قطعاً باید صورتی کاملاً مشابه با «صورت ذهنی» باشد تا بتوان گفت علم به «صورت ذهنی» تعلق گرفته است. به این ترتیب باز در همان صقع نفس به صورت ذهنی دیگری قائل شده‌ایم که بنا به فرض باید آنرا نیز متمایز از حقیقت علم بدانیم زیرا بنابر فرض، صورت ذهنی حاکی از ماهیت‌شناسی، تلقی شده است و علم نیز امری وجودی و متمایز از این ماهیت.

پس ناچاریم بنابه فرض، باز مرتبه علم نفس را مقدم بر این صورت ثانوی یا معلوم ثانوی تلقی کنیم و چون لزوماً نمی‌توان این علم را نیز بدون متعلق فرض نمود و هر متعلق نیز باید دقیقاً مشابه صورت ذهنی اولی و دومی باشد، بنابر تلقی ثنوی یادشده، در این مرحله نیز باید به تمایز این صورت سوم با حقیقت نفس حکم کرد و به این ترتیب گرفتار تسلسل می‌شویم. این تسلسل تنها در صورتی قابل جلوگیری است که صورت ذهنی را همان معلوم بالذات نفس دانسته و مرتبه آنرا نیز همان صقع نفس یعنی همان مرتبه علم بدانیم یعنی به اتحاد عالم و معلوم و علم که امری گریز ناپذیر است قائل شویم.

پس هیچ چاره‌ای جز این نخواهیم داشت که دریافت ماهوی و معانی ماهوی حاصل از مواجهه با اشیاء را در صقع نفس و از سنخ هستی بدانیم و این همان مساله اساسی و بسیار مهمی است که در فلسفه صدرایی پاسخ روشنی بدان داده نشده است. یعنی نداشتن تحلیل روشنی از تلقی وجودی از ماهیت در ساحت ادراک و علم. آنچه که بیش از همه در فلسفه صدرایی از آن سخن گفته شده است تحلیل وجود شناختی ماهیت، در متن واقع خارجی است، یعنی نسبت ماهیت با وجود در خارج. اما نسبت ماهیت با وجود در وعاء علم و در ساحت وجود ذهنی همچنان مغفول واقع شده و به ابهام و اجمال برگزار شده است.

۱۰- اصالت ماهیت در ذهن: باور به علم ملازم با اذعان به اصالت ماهیت در ذهن است و این با اصل اصالت وجود سازگاری ندارد. بنا بر اصالت وجود، ماهیت در هیچ وعائی از اوعیه واقع نمی‌تواند به نحو بالذات محقق باشد. دار هستی ملک طلق وجود است و ماهیت چه در خارج و چه در ذهن به نحو بالعرض موجود است. روشن است که در جائی که واسطه در عروض هست، وصف مورد نظر، حقیقتاً از آن واسطه است و به نحو مجاز به ذی‌الواسطه نسبت داده می‌شود. در عروض وصف وجود بر ماهیت نیز بنا بر تلقی اصالت وجودی، باید ماهیت را حقیقتاً و بالذات فاقد وجود بدانیم. در این صورت در ذهن نیز که یکی از مراتب واقع و هستی است، باید ماهیت، همین حکم را داشته باشد، در حالیکه بر اساس باور به علم، نمی‌توانیم ماهیت معقوله را محکوم به چنین حکمی نماییم. صرفنظر از اینکه ماهیت در خارج محقق باشد یا نه، اگر متعلق علم را ماهیات بدانیم، بنابر لزوم ثبوت علمی ماهیت، باید به تحقق حقیقی ماهیت در عرصه ذهن و ظرف تعقل اذعان نمائی‌ام، و الا موضوعی برای علم و تعقل وجود نخواهد داشت. علیرغم اینکه جناب ملاصدرا ماهیت «من حیث هی» را، از نوع تجرید توأم با تخلیط می‌داند که ذهن بدون توجه به حیث وجودی و تحقق ذهنی‌اش آنرا لحاظ می‌کند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۹؛ همو، الحکمه المتعالیه، ۲۴۷/۱). در نظر ایشان، ماهیت معقوله تنها در وعاء اعتبار، «من حیث هی» می‌نماید، اما باید توجه داشت که در هر صورت، اعتبار ذهن نیز مرتبه‌ای از مراتب ذهن و واقع است، و امر اعتباری نیز نهایتاً در مرتبه بالاتر و انتزاعی‌تر ادراک، تحقق ذهنی داشته و بدون ثبوت ذهنی قابل تعقل نیست. به ویژه که باور به مخلوطه بودن ماهیت در ذهن، خود اذعان به تحقق ذهنی آن است. از این روست که خود ایشان نیز در بحث مربوطه، صراحتاً به تحقق ذهنی ماهیت اذعان نموده و ماهیات را وجودات خاصه نامیده است (همو، الحکمه المتعالیه، ۲۴۷/۱ - ۲۴۸).

با توجه به اینکه فعل تعقل و خود عاقل اموری وجودی هستند و معقول نیز به نحو بالذات به ادراک عاقل در می‌آید، نمی‌توان معنای معقوله را که همان ماهیت شیء است در وعاء ادراک، از حیث معنای آن

فاقد تحقق بالذات فرض نمود. از اینرو اگر تحقق ماهیت را در خارج بالعرض و المجاز می‌دانیم قابل فرض نیست که در ذهن نیز تحقق بالعرض و المجاز داشته باشد. فرض تحقق بالعرض و المجاز ماهیت در ذهن، ملازم آنست که تعقل آن نیز بالعرض و المجاز باشد که در واقع انکار هر گونه ثبوت عقلی ماهیت و در نتیجه انکار تعقل شیء است. در مقام ادراک یا ماهیت شیء را حقیقت و بالذات (چه با واسطه و چه بی‌واسطه) درک کرده‌ایم، پس به نحو حقیقی و بالذات نیز، در وعاء ادراک ما محقق است، و اگر آنچه حقیقت و بالذات درک شده است، ماهیت شیء نیست، پس اساساً ماهیت شیء، معقول واقع نشده و در ظرف ادراک و ذهن حقیقتاً موجود نیست. کما اینکه چنانچه بیان شد واسطه در عروض بودن وجود برای ماهیت، در خارج، بمعنای آنست که وصف هستی که ماهیت را بدان متصف می‌سازیم حقیقتاً و ذاتاً از آن وجود است نه ماهیت، و اتصاف ماهیت به وجود امری اعتباری و فاقد مابه‌ازاء بالذات است. حال اگر در ذهن نیز چنین باشد باید در عین انکار تحقق بالذات ماهیت در نزد عاقل، آنرا معقول بالذات بدانیم! یعنی موضوع و متعلق ادراک را حتی در مقام ادراک و در عین ثبوت ادراکی، غیر موجود فرض کنیم!! که تناقض صریح است.^۳

به‌ویژه که علی‌الاصول بنا بر باور صدرانی، علم نحوه‌ای از وجود است. و لذا چنانچه در بند پیشین نیز بیان گردید، ماهیت معقوله، از حیث معنای معلومه و معقوله بالذات خود باید امری وجودی تلقی شود. در این صورت، تحقق آن در ذهن نیز به نحو بالذات خواهد بود نه بالعرض. (چون ذاتش از سنخ هستی است) و تحقق بالذات ماهیات در ذهن، حکم به اصالت ماهیت در مرتبه‌ای از مراتب واقع (ذهن) است. اساساً اگر تحقق بالعرض در خارج معنا دارد، در ذهن بی‌معنا و غیر قابل فرض است، زیرا فرض تحقق بالعرض ماهیت در خارج، به پشتوانه تحقق و ثبوت ماهیت در ذهن است، در حالیکه برای تحقق بالعرض ماهیت در ذهن، وعاء وجودی بالاتری قابل فرض نیست تا به پشتوانه ثبوت ماهیت در چنان وعائی مدعی تحقق بالعرض آن در مرتبه ذهن باشیم. تعقل بالعرض معانی و صور معقوله، تنها در صورتی معنا دارد که ذهن در مرتبه انتزاعی‌تر و بالاتر خود به نحو پیشینی، دریافتی بالذات از چنان صور و معانی‌ای داشته باشد.

بنابر این ملاحظه می‌شود بنا بر باور به علم (در نظر عموم حکمای اسلامی)، و بویژه باور به وجودی بودن آن (در نظر ملاصدرا)، ماهیت اشیاء در ساحت ذهن، امری اصیل و به نحو بالذات محقق است در حالیکه بنا بر اصالت وجود، تحقق ماهیت در هیچ وعائی از هستی ولو در ذهن، توجیه پذیر نیست. روشن

۳ باید دقت شود که بالعرض غیر از بالتبع است. ممکن است چیزی بالتبع باشد اما حقیقتاً و بالذات محقق باشد. مانند وصف حرکت در اعراض که به تبع جوهر، حرکت بر آنها نیز عارض شده است.

است که اگر ماهیت بتواند در ذهن اصیل فرض شود دیگر منعی برای قول به اصالت آن در خارج نیز باقی نمی‌ماند.

در پاسخ به این معضل، چنانچه قبلاً بیان شد تفکیک حیث معنایی صور ذهنی، از حیث وجودی آن‌ها پذیرفته نیست و دردی را هم دوا نمی‌کند. بالاخره حیث معنایی صورت ذهنی همان ماهیت معقوله شیء خارجی است و چیزی جز همان علم و ادراک ما از خارج نیست و علم و ادراک نیز امری وجودی و یگانه با هستی ماست.^۴

معضلات نظریه مطابقت ماهوی

۱۱- علاوه بر اشکالات دهگانه یاد شده، معضل اساسی و غیر قابل درمان الگوی ماهوی معرفت در فلسفه اسلامی که اختصاصی به حکمت متعالیه ندارد، نداشتن ملاکی برای تطابق و احراز صحت صورت عقلی و امکان اعتبار سنجی ادراکات عقلی است (مشکل اصلی و عام نظریه مطابقت). وقتی میان عالم و معلوم نسبت حضوری مستقیم و بدون واسطه نباشد و ادراک شیء خارجی فقط از طریق وسائط ذهنی و مفهومی انجام پذیرد، هیچ راهی برای احراز مطابقت ادراک ذهنی با واقع خارجی باقی نمی‌ماند. چراکه حکم به مطابقت میان صورت ذهنی و واقع خارجی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که هر دو طرف در نزد شخص یا قوه حکم‌کننده حاضر باشند، در حالیکه در مدل معرفت‌شناسی حکمای اسلامی، اگر چه صورت ذهنی به عینه در نزد ما حاضر است اما بنا به فرض وساطت، هیچگاه واقع خارجی در نزد ما حاضر نیست. لذا امکان چنین قضاوتی علی‌المبنا منتفی است. چنین وضعیتی در فلسفه اسلامی برای هر نوع معرفت حصولی، اعم از حسی و خیالی و عقلی وجود دارد. اگر چه که در حکمت اشراق مدرکات خیالی، از طریق اضافه اشراقی، و در حکمت متعالیه، مدرکات عقلی از طریق شهود مبادی عقلی موجودات حاصل می‌گردد، اما از آنجا که شهود حقایق عقلی، در نظر ایشان مستمر و دائم و بالفعل نیست، بعد از انقطاع شهود، مفاهیم و صور عقلی، باز از پشتوانه درک حضوری نسبت به معلوم خارجی تهی گشته و قابل انطباق و احراز مطابقت با واقع خارجی معلوم نیستند. اگر چه بنا بر تفسیر دیگری از نظر آخوند، که صور

۴ لازم به ذکر است که در هر مفهوم و صورت ذهنی حداقل سه جنبه و حیثیت قابل تمیز از یکدیگرند:

۱- حیث معنایی و حکائی؛ ۲- حیث وجودی؛ ۳- حیث ماهوی. حیث معنایی صورت ذهنی، همان حیثی است که از خارج حکایت می‌نماید و از ماهیات و حقایق اشیاء خبر می‌دهد. در واقع این حیث همان ماهیت و حقیقت شیء است که در ذهن تحصیل یافته است. حیث وجودی صورت ذهنی، همین تحقق و تحصیل ذهنی معنا و ماهیت شیء است. بنا بر این نمی‌تواند جدای از معنا و ماهیت معقوله فرض شود. بلکه عین آن است. اساساً نحوه هستی وجود ذهنی، نحوه‌ای واقع‌نماست و ذاتاً اضافه به خارج دارد و دقیقاً از همین حیث است که با دیگر موجودات تفاوت دارد. از آنجا که هر موجودیتی (چه ذهنی و چه خارجی) از حیث حدود وجودی خود منشأیت انتزاع مفهومی ماهوی را دارد، صور ذهنی نیز از حیث موجودیت خاصی که دارند تحت عنوان ماهوی ویژه‌ای قرار می‌گیرند. روشن است که این ماهیت انتزاعی غیر از حیث حکائی و معنایی آن‌ها که بیانگر ماهیت شیء خارجی است می‌باشد.

عقلی را نه تصویر و روگرفتی از حقایق عقلی، که همان ادراک شهودی حقایق عقلی در وعاء عالم جبروت تلقی می‌کند با چنین مشکلی روبرو نیستیم (به دلیل دریافت مستقیم حقایق عینی). اما پذیرش این امر، علاوه بر انکار دانش حصولی، بر خلاف تجربه و احساس و درک متعارف و مأنوس ما از ادراکاتمان است. وقتی راهی برای احراز مطابقت معلومات ذهنی با واقعیات خارجی نباشد، علم بودن دانش حصولی بشر در معرض هر گونه تردید قرار گرفته و قابل وثوق نخواهد بود. با توجه به گسست معرفتی که در حکمت اسلامی میان ادراک عقلی با ادراکات حسی و خیالی مطرح است، مستند نمودن مفاهیم عقلی به انواع شواهد تجربی و فراهم آوردن ده‌ها و صدها قرینه و مؤید حسی و تجربی دردی را دوا نخواهد کرد و مشکل معرفت همچنان باقی می‌ماند.

۱۳- بی معنا شدن مطابقت ماهوی با خارج: اشکال دیگر نظریه مطابقت که بطور ویژه در حکمت متعالیه بر مبنای اصالت وجود پیش می‌آید این است که با اعتباری و مجازی دانستن تحقق ذهنی و خارجی ماهیت، جایی برای فرض تطابق حقیقی میان ذهن و عین باقی نمی‌ماند. با نظر به معنای مطابقت، اگر مطابقت را ماهوی بدانیم، فرض دو ماهیت، یکی در ذهن و دیگری در خارج لازم می‌شود. در حالیکه بنابر اعتباری بودن ماهیت ما با یک ماهیت سر و کار داریم. ماهیتی که تنها در ذهن است و انتساب خارجیت به آن، صرفه به اعتبار منشاء انتزاع خارجی داشتن آن است.

و اگر مراد از مطابقت با خارج، همین منشأ انتزاع خارجی داشتن باشد، چنین خصوصیتی از نوع انطباق ماهوی نیست و به دلیل فقدان وجه شباهت ماهوی میان ذهن و منشأ انتزاع خارجی، تعبیر مطابقت اساساً نادرست است و اگر بخواهیم برای حل مشکل، میان منشأ انتزاع و منتزاع عنه وجه شباهتی درست کنیم، علاوه بر گرفتار آمدن به محذور تسلسل، وجه شبه را یا باید امری عینی و خارجی بدانیم که از سنخ هستی می‌شود نه ماهیت؛ و یا از سنخ ماهیت فرض کنیم، که امری ذهنی خواهد بود و نه عینی، و لذا باز مشکل مطابقت با خارج، بجای خود باقی می‌ماند.

ریشه معضلات الگوی ماهوی علم

به نظر می‌رسد ریشه همه مشکلات و معضلات یاد شده، در سه اشکال اساسی دیگر است که با تأمل در پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظریه معرفت حکیمان اسلامی می‌توان آن‌ها را بازشناخت. از منظر نگارنده اگر در این پیش‌فرض‌ها تحولی رخ ندهد معرفت‌شناسی ما همچنان در کشاکش معضلات خویش راه به جایی نخواهد برد و همچنان با عرصه علم و دانش بالنده بشری بیگانه و ناسازگار می‌نشیند. این سه پیش‌فرض اساسی عبارت‌اند از: باور به انفصال عین و ذهن؛ ذات‌گرایی معرفت‌شناختی و دوگانه‌انگاری مقوله معنا و هستی.

توضیح اجمالی این سه اشکال بنیادی به قرار ذیل است:

انفصال عین و ذهن

۱۴- از جمله اشکالات اساسی و بنیادی نظریه معرفت در اندیشه حکمای مسلمان و بسیاری از دیگر فیلسوفانی که باور به علم دارند آنست که از یک سو به انکشاف خارج در نزد نفس باور دارند و از سوی دیگر میان عین و ذهن قائل به انفصال و دوئیت وجودی هستند. در حالیکه علم به واقع، با انفصال وجودی ساحت علم از واقع سازگار نیست.

علم، انکشاف خارج در نزد عالم است و انکشاف خارج یعنی یافتن و حضور واقع خارجی در نزد عالم. این حضور که درکی مستقیم و بی واسطه است بدون فرض اتصال و اتحاد و وحدت دو طرف کشف امکان پذیر نیست.

علم ملازم با باور به این همانی صورت ذهنی و واقعیت خارجی است که تنها با فرض عینیت و وحدت معلوم و علم سازگار است نه با انفصال آن. وقتی میان ذهن و عین جدائی وجودی قائل شویم به ناچار باید دست از اینهمانی و عینیت که مقوم علم بودن هر صورت ذهنی است بکشیم و به نظریه مطابقت رو آوریم که این نیز باز با باور به علم، مآلی جز انکار خود مطابقت ندارد. زیرا از یکسو فرض مطابقت من جمیع الجهات میان صورت ذهنی و شیء خارجی، اذعان به همان عینیت و وحدت است و از سوی دیگر انکار مطابقت همه جانبه نیز - قبول کمترین وجهی از مغایرت و دوئیت صورت ذهنی و واقع خارجی - انکار اینهمانی و در نتیجه انکار علم.

بنابر نگرش انفصالی، به دلیل جداانگاری صورت ذهنی با واقع خارجی، نمی توان پیدایش صورت ذهنی را به ما بازاء خارجی آن نسبت داد و نقش موجود عینی را نسبت به موجودیت ذهنی آن توجیه وجود شناختی نمود. بناچار حکما، پیدایش صور علمی (حسی، خیالی، عقلی) را به عللی نسبت داده اند که یا ربطی با واقع خارجی معلوم ندارد و روشن نیست این صورت ها چگونه و بر چه مبنای وجودی با واقع خارجی شیء، اینهمانی و عینیت دارند (مثل فاعلیت نفس نسبت به صور حسی و خیالی در حکمت متعالیه) و یا اگر ربط دارند (مثل عقل فعال در مشاء یا ارباب انواع در اشراق که نسبت به واقع خارجی مبدئیت نیز دارند) چون در حکم علت یا مرتبه عالیه برای خود شیء هستند (نصیرالدین طوسی، ۳۵۴/۲؛ ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ۲۰۸ - ۲۰۹)، اینهمانی صورت علمی افاضی با واقع خارجی شیء، تبیین وجودی مقبولی ندارد. زیرا از علت واحد، نمی تواند دو معلول هم عرض و یکسان صادر شود و یا اگر معلول ها در طول یکدیگرند به دلیل حدود متفاوت وجودی نمی توانند ماهیت واحده داشته باشند.

در هر صورت با منفصل دانستن عین و ذهن، ربط صورت ذهنی با واقع خارجی و عینی شیء

توجیه‌پذیر نیست. به‌ویژه اینهمانی و عینیت آن‌ها، که مقوم علم بودن است، قابل دفاع نخواهد بود. روشن است که اگر باور به اینهمانی و عینیت صورت ذهنی با واقع خارجی را انکار کنیم هیچ دریافتی از اشیاء را نمی‌توان علم به آن‌ها دانست. وقتی مدعی علم به چیزی هستیم به این معناست که آن شیء را همانطور که هست و در متن واقع متحقق است می‌شناسیم و واقعیت خارجی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرف و تفاوتی بر ما کشف شده است. چنانکه بیان شد انکشاف از خارج، یعنی یافتن خارج و حضور آن در نزد عالم و حضور جز با درک مستقیم و بدون واسطه امکان‌پذیر نیست و درک مستقیم نیز جز با فرض وحدت علم و معلوم امکان ندارد. تصور غالب و مشهور آنست که ذهن از طریق مفاهیم و صور ذهنی به خارج علم پیدا می‌کند، بدون اینکه خود با خارج مرتبط باشد و یا خارج در نزد او حاضر باشد، بلکه حضور همان صورت ذهنی که مطابق با خارج است کافی است که علم به خارج برای نفس حاصل گردد. اشکال اصلی و مهم این تصور و گمان آنست که گویی ما در عرصه ذهن، از شیء خارجی دو دریافت داریم، یکی همان صورت ذهنی و دیگری علمی که از طریق این صورت ذهنی به واقع خارجی پیدا می‌کنیم. صورت ذهنی چون خود در نزد نفس حاضر است معلوم بالذات نامیده می‌شود و واقع خارجی که از طریق این صورت بر ما آشکار می‌شود معلوم بالعرض نام دارد. با قدری تأمل و دقت در محتویات ذهنی بخوبی آشکار می‌شود که چنین تلقی‌ای از اساس باطل است. ما در ذهن خود دو معلوم نداریم که یکی را بالذات بدانیم و دیگری را بالعرض. آنچه در وعاء ذهن ما از اشیاء خارجی نقش می‌بندد، یک معلوم بیشتر نیست که همان صورت ذهنی اشیاء است. این صورت ذهنی که به نحو بالذات در مرتبه نفس ما محقق است، همه آن چیزی است که ما از خارج می‌فهمیم. اینچنین نیست که این صورت ما را به درکی در وراء خود، که معنا و مفهوم و صورت دیگری از شیء خارجی باشد رهنمون شود تا یکی را معلوم بالذات و دیگری را معلوم بالعرض تلقی کنیم. بلکه صورت ذهنی شیء، همان معنا و مفهوم و همه درکی است که ما از هویت خارجی شیء داریم. باید توجه داشت که کاشفیت در علم، از نوع دلالت و حکایت و اشاره نیست که با دو چیز روبرو باشیم یکی دال و دیگری مدلول، یکی حاکی و دیگری محکی، یکی اشاره و دیگری مشیر، بلکه کاشفیت، یافتن خود شیء و حضور خود معلوم در نزد عالم است.

بعبارت دیگر ما در نزد خود دو دریافت از خارج نداریم به این نحو که یکی را صورت ذهنی و معنای خارج بدانیم و دیگری را خارجی که از طریق این معنا به آن پی برده‌ایم، بلکه صورت ذهنی خارج، همان درک نهایی ما از خارج است که آنرا قصد می‌کنیم و خارج حقیقی می‌دانیم و بر همین اساس به این دریافت خود عنوان علم را اطلاق می‌کنیم زیرا آنرا همان چیزی می‌دانیم که در خارج است. پس عینیت و اینهمانی ادراکی (علم)، بر پایه یگانه بودن صورت ذهنی و علمی شیء با واقع ادراکی و خارجیت ذهنی شیء است

و صورت ذهنی شیء همه آن چیزی است که ما آنرا در عرصه احساس و ادراک خود، واقعیت عینی شیء تلقی می‌کنیم. به این ترتیب باید وعاء علم را وعاء یگانگی نفس و خارج دانست (خارجی که بر ما کشف و پدیدار شده است). و هویت صورت ذهنی و علمی را باید امری ذهنی - خارجی تلقی نمود. و الا یا باید دست از ادعای علم به خارج بکشیم و یا در ذهن، بنا به ثنویت مفروض، به تسلسل صور ذهنی خارج تن در دهیم که قطعه باطل است.

ذات‌گرایی معرفت‌شناختی

۱۵- دیگر اشکال اساسی معرفت‌شناسی حکمای مسلمان که خود مصعب بسیاری از اشکالات یاد شده قبلی می‌باشد ذات‌گرایی است. ذات‌گرایی در دو عرصه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح است. ذات‌گرایی در هستی، باور به ذوات و حقایق و صور برای اشیاء در متن خارج است؛ و ذات‌گرایی در معرفت، باور به دریافت کامل و انکشاف تام این ذوات و حقایق خارجی برای انسان در مقام تحصیل علم به خارج است. ذات‌گرایی در متن واقع خارجی، از منظر اصالت وجود، فاقد هر گونه اعتبار هستی‌شناختی است مگر آنکه مراد از ذات را همان هویت عینی اشیاء که صرف هستی آن‌هاست تلقی کنیم. در این صورت حقیقت هر شیء همان واقعیت خارجی آن خواهد بود که عین خارجیت بوده و علم به آن تنها از طریق درک شهودی و حضوری امکان‌پذیر است. از آنجا که حقایق وجودی بذاته، اموری عینی و خارجی‌اند، هرگونه درک مفهومی و حصولی از آن‌ها نمی‌تواند علم به ذات و حاق هستی آن‌ها محسوب شود. درک ماهوی از هویت خارجی نیز بنا به اصالت وجود، نمی‌تواند علم به واقع خارجی محسوب شود. به‌ویژه چنانکه در بند ۴ مذکور گردید، اساس درک ماهوی از اشیاء درکی سلبی از آن‌هاست که هیچگونه دلالت و جویی به حاق هستی اشیاء ندارد.

بر این اساس، ذات‌گرایی معرفت‌شناختی نیز بطریق اولی غیر قابل پذیرش و اعتبار خواهد بود. حتی اگر ذوات و حقایق ماهوی اشیاء را اموری اصیل دانسته و به‌مانند مشائین برای آن‌ها تحقق بالذات و حقیقی در خارج قائل باشیم، باز ذات‌گرایی در عرصه معرفت و علم، با مشکلات عدیده و موانع جدی روبروست. از جمله اینکه، ذات‌گرایی در علم، مقتضی آن است که ماهیات و ذوات اشیاء، به عینه و به نحو تام و تمام محقق در ذهن باشند زیرا درک ناقص و ناتمام از اشیاء، دریافت ذات و حقیقت آن‌ها محسوب نمی‌گردد و لذا عنوان علم بر آن صادق نخواهد بود. با نظر به این که حقیقت هر شیء به فصل اخیر آنست (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۵ - ۳۶؛ همو، ۱۱۶/۷) و فصل نهایی نیز امری بسیط و فاقد اجزاء ماهوی است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۶ - ۷) و از طرفی تشکیک در ذاتیات نیز مورد قبول حکما نیست (همان، ۱۳۴-۱۳۶)، بنابراین درک ناقص یا ضعیف از ذاتیات اشیاء از منظر اصالت ماهیت هرگز قابل حصول

نیست و درک تام و تمام نیز از طریق حس و تجربه برای بشر میسر نیست. از این رو حکماء، تنها راه کسب علم و وصول حقایق اشیاء را از طریق ارتباط با مبادی عالی و علل وجود بخش آن‌ها دانسته‌اند (یا به طریق افاضه از آن مبادی یا بطریق اتحاد و شهود) چنانکه در بند ۱ آمد این راه اگر چه نظراً خالی از اشکال به نظر می‌رسد اما عملاً در متن واقع راهی ابتر و غیر قابل اعتماد است زیرا از حد ادراکات فردی و شخصی فراتر نرفته و فاقد هر گونه ملاک و معیار عامه‌پذیر و قابل وثوق و انتقال به غیر است.

نتیجه اینکه نگرش ذات‌گرایانه علیرغم آنکه در عرصه معرفت‌نگرش آرمانی است و از این حیث همواره در طول تاریخ اندیشه بشر، بالاترین مطلوبیت را برای سرشت علم‌جو یانه آدمی داشته است اما در عمل، پروژه‌ای بی‌اثر و تلاشی ناموفق بوده است.

در عرصه گسترده علوم تجربی و عقلی، نظری و عملی، حقیقتاً کدام یک از دریافت‌های علمی بشر را می‌توانیم ناظر به ذاتیات اشیاء بدانیم؟ یا چند تعریف و گزاره علمی را سراغ داریم که پرده از ذات و حقیقت شیء‌ای برداشته باشد؟ کلیه تعاریف موجود به تصریح خود حکماء تعریف به رسوم و آثار و لوازم اشیاء‌اند (ابن سینا، التعليقات، ۳۴؛ ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۳۹۰ - ۳۸۹) و همه فصل‌ها از نوع فصل منطقی‌اند نه حقیقی (المظفر، ۱۱۷). حقیقتاً جای شگفتی است که علیرغم حجم وسیع مباحث منطقی و فلسفی درباره ذات و ماهیت و مباحث متفرع بر آن‌ها، که قرن‌ها ذهن منطقدانان و فلاسفه را بخود مشغول داشته است با اینهمه، دستیابی انسان به ذاتیات و حقایق اشیاء تا این اندازه ناچیز و کم‌مایه و تهیدستانه باشد، بطوریکه حتی نتوانیم بطور مشخص به یک تعریف دقیق ناظر به ذاتیات حتی یک شیء عینی خارجی اشاره کنیم!!

دانش بشری در درک حقایق اشیاء، نه از تلقی ذات‌گرایانه ارسطویی که کشف حقایق و ماهیات اشیاء را از طریق انتزاع و تجرید می‌داند، طرفی بسته است و نه از تلقی نوافلاطونی حکمای مسلمان که درک ذوات را ناشی از افاضه یا شهود مبادی عقلی اشیاء می‌دانند. وقتی نه از طریق تجربه و مشاهده، راهی به کشف ذوات نهایی و تامه اشیاء داریم و نه از طریق تعقل صرف (افاضه یا شهود عقلی)، پس چرا اینهمه بر طبل ذات‌گرایی بکوبیم و همچنان در عرصه معرفت‌شناسی با الگوی ذات‌باورانه بدنبال کشف حقایق و هویات اشیاء باشیم؟!

حتی اگر مبانی فلسفی چنین باوری نیز مخدوش نباشد، همینکه قرن‌های متمادی چنین الگویی ابتر و بی‌حاصل و خالی از هر رهنمودی نسبت به شناخت حقایق اشیاء بوده است کافی است که اکنون در دوران شکوفایی و گسترش روزافزون و شگفتی‌آفرین دانش تجربی، دست از چنین انگاره‌ای در معرفت‌کشیده و

الگویی را مبنای شناخت‌های نظری و عملی خود قرار دهیم که هم اثر بخش و راهگشا باشد و هم با واقعیت پویا و بالنده و شتابنده دانش بشری سازگاری داشته و مبانی نظری آن را تحکیم نماید. برون‌رفت از این وضعیت در گرو دست کشیدن از تمامیت‌خواهی ذات‌گرایانه و آرمان‌گرایی در شناخت واقعیت است. ذات‌گرایی، از یک سو با تقلیل هویت عینی هر شیء و خلاصه و بسته‌بندی کردن آن در قالب‌هایی محدود، متعین، تمام شده و نهایی به نام ذات و ماهیت، دست به تحریف واقعیت عینی اشیاء می‌زند و از سوی دیگر با ادعای امکان تصاحب ذهنی و درک و دریافت تام از ذوات و ماهیات اشیاء، تصویری آرمانی و نهایی و غیر قابل تغییر و تکامل از علم ترسیم می‌کند. امری که نه تاکنون تحقق یافته است و نه عملاً تحقق‌یافتنی است زیرا هم‌کنه هستی اشیاء در بیرون وجود ماست و احاطه وجودی بر آن‌ها نداریم و هم قوای ادراکی و مجاری فهم ما محدود و ناقص و تک‌ساحتی است و لذا هرگز نمی‌توانیم من جمیع الجهات دریافتی کامل و تام از واقعیت اشیاء داشته باشیم.

از این رو چاره کار آنست که هم در تلقی خویش از اشیاء تجدید نظر نموده و هویت وجودی هر شیء را بسیار فراتر از آن بدانیم که در صفات و آثار و ظهورات محدود و خاصی خلاصه شده و تمام گردد و هم همگام و هم‌نوا با واقعیت عینی کاروان علم و دانش بشری، متواضعانه از ادعاهای غیر واقعی و بی‌حاصل نسبت به شناخت اشیاء دست کشیده و دریافت خود را از حقایق وجودی آن‌ها، شناختی ناقص، محدود، وجهی و ناتمام تلقی کنیم. شناختی که با هر تجربه جدیدی، تازه‌تر می‌شود و در هر منظر نویی که با پیشرفت علم به هستی شیء گشوده می‌شود، بر غنای آن افزوده می‌گردد اما هرگز پایان نمی‌پذیرد.

دو گانه‌نگاری مقوله معنا و هستی

۱۶- به باور نگارنده مهم‌ترین اشکالی که در عرصه معرفت‌شناسی صدرائی وجود دارد و این فلسفه و دستگاه فکری قویم و بسیار توانمند را گرفتار ابهامات عدیده و معضلات مهم معرفتی ساخته است عدم تحلیل و تبیین روشن از هویت وجودی معانی ذهنی و ماهیات معقوله است. علیرغم اینکه به صراحت در حکمت متعالیه از وجودی بودن حقیقت علم سخن گفته شده است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۲۹۰) و علی‌الاصول نیز باید علم و معرفت را از منظر این فلسفه امری وجودی و مساوق با هستی دانست اما از آنجا که این نظر و باور عمیق در بیانات ملاصدرا و شارحین او با تبیین روشن و مستوفائی همراه نیست، تلقی وجودی از علم نتوانسته است جایگاه ویژه خود را در حل شبهات و ابهامات حوزه معرفت بیابد و همچنان به نحو اجمالی و خام، دستمایه برداشت‌های ناصواب و سطحی قرار گرفته است. در فلسفه صدرایی که بر پایه اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود شکل گرفته است نباید عرصه معرفت را تافته جدا بافته‌ای از دیگر عرصه‌های واقعیت دانست و احکام وجودشناختی را در ساحت معانی

جاری ندانست. از این‌رو برای حل معضلات معرفت‌شناختی نباید به ثنویت معنا و وجود معنا در ذهن پناه برد. جدا نمودن حیث معنایی و مفهومی صور ذهنی از حیثیت وجودی آن‌ها در نظام صدرانی توجیه معقول و مقبولی ندارد، چرا که علم بودن صورت ذهنی به همان حیث معنایی و مفهومی و دلالتی صور ذهنی مربوط می‌شود. اساساً از آنجا که وجود ذهنی، هویتی واقع‌نما دارد حیث معنایی و واقع‌نمایی آن عین حیث وجودی‌اش خواهد بود. با اذعان به این معنا است که، معضلات و چالش‌های اساسی از قبیل آنچه در بندهای ۸ و ۹ و ۱۰ بیان گردید گریبان‌گیر فلسفه صدرانی می‌گردد.

باور نگارنده آنست که این چالش‌ها راه حلی جز یگانه دانستن مقوله معنا و هستی ندارد. بدیهی است از آنجا که مدل هستی‌شناسی موجود در فلسفه اسلامی (اعم از مشائی و اشراقی و متعالیه) مدلی دوگانه‌انگار و در عین حال مبتنی بر انفصال عین و ذهن و ماهوی و ذات‌گرایانه است، رمز‌گشایی از عویصات عرصه علم و وجود ذهنی در گرو ارائه مدل جدیدی از معرفت است. مدلی که در عین استظهار به اصول اساسی و بنیادی هستی‌شناسی در فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه، بتواند هم از هویت وجودی ماهیات و ذوات اشیاء پرده بردارد و هم از وحدت ذهن و عین در ساحت علم سخن گوید و نیز جایگاه و پایگاهی رکین برای معنا در متن و حاق هستی بنا نهد و به این ترتیب عرصه معرفت‌شناسی را به هستی‌شناسی ملحق سازد و اساس سیستمی سازمند و جامع از همه ابعاد و ابعاد اندیشه فلسفی را در دستگاه فلسفی شکوهمند صدرانی فراهم آورد. نگارنده به اندازه وسع خویش در نظریه «اصالت پدیداری معنا» کوشیده است به این مدل معرفت‌شناختی نزدیک شده و برای اولین بار از نسبت معنا و هستی پرده بردارد.^۵

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
 _____، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قاهره، المكتبة العربیه، ۱۳۹۲ ق.
 _____، *الشفاء، الطبيعيات، النفس، سعید زاند، الأب قناتی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.*
 جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.

۵ این نظریه بطور مبسوط در مقاله «اجتماع و سازگاری دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا» در *فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام)*، در شماره ۸۱/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، به چاپ رسیده است.

سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، هنری کرین، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیه علی الالهیات*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.

_____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

_____، *الشواهد الربوبیه*، سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۶.

_____، *المبدأ و المعاد*، سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

_____، *المشاعر*، هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، قم: انتشارات مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.

_____، *نهایه الحکمه*، تعلیق محمد تقی مصباح یزدی، قم، الزهراء، ۱۳۶۳.

_____، *نهایه الحکمه*، موسسه نشر اسلامی، قم، بی تا

مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح اسفار*، سعیدی مهر، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۰. مظفر، محمد رضا، *المنطق*، قم: انتشارات چاپخانه علمیه، ۱۳۸۸ ق.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.