

ثبات معرفت در فرایند تغییر

عباس عارفی*

چکیده

این مقاله درباره ثبات معرفت در فرایند تغییر به بحث می‌پردازد و می‌کوشد به مناقشات وارد بر ثبات معرفت در فرایند تغییر عالم، تغییر معلوم و نیز تغییر هر دو پاسخ گوید. درحقیقت این پژوهش در پی حل مسئله‌ای است که نخست آن را هراکلیتوس با بیان اینکه «همه چیز در سیلان است» و «در یک رودخانه نمی‌توان دو بار شنا کرد» مطرح کرد و سپس کراتیلوس، از پیروان او، با این جمله که «در رودخانه حتی یک بار هم نمی‌توان شنا کرد»، بر سخن هراکلیتوس مهر تأیید نهاد. در پی آن، سوفسطاییان و شکاکان از سخن هراکلیتوس عدم ثبات معرفت را نتیجه گرفتند و از آن در جهت ترویج شکاکیت و نسبی‌گرایی بهره گرفتند. دربرابر، سقراط و افلاطون بر ثبات معرفت پای فشردند و در تثبیت آن بجد کوشیدند. گرچه راه حلی که آنها ارائه کردند، مورد قبول ارسطو واقع نشد و سرانجام خود به طریقی دیگر، حل مسئله را پیگیر شد؛ ولی راه حل او و دیگر راه‌هایی که متعاقباً برای حل مسئله ارائه شده است، هم‌اکنون نیز در چالش است. نویسنده، در این مقاله، پس از ارزیابی راه‌های ارائه‌شده، راه حل مسئله را به گونه‌ای دیگر پی می‌گیرد. این راه حل، نخست از طریق بازاندیشی درباره مفهوم «ثبات» آغاز می‌شود و سپس «ثبات معرفت» در همه فروض تغییر در گونه‌های ادراک تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: معرفت، ثبات، حرکت، تغییر، هراکلیتوس، حرکت جوهری، شکاکیت.

۵
دین

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

abbas.arefi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۳۰

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی التزام به «ثبات معرفت» در فرایند تغییر است. این مسئله سابقه کهن دارد و در گذشته نیز مطرح بوده است. سوفسطائیان و شکاکان یونان نیز از سخن هراکلیتوس (Heraclitus) که گفته بود: «همه چیز در سیلان است و در رودخانه نمی‌توان دو بار شنا کرد» و از سخن کراتیلوس (Cratylus)، از پیروان او، که مدعی شده بود: «در رودخانه حتی یک بار هم نمی‌توان شنا کرد» نتیجه گرفتند که «ثبات معرفت» در «فرایند تغییر» قابل اثبات نیست. پس هیچ سخنی مطلق نیست و بر هیچ اندیشه‌ای نمی‌توان با ضرس قاطع پای فشرده. این مسئله یکی از شبهات شکاکانه است که از گذشته در محافل اندیشه مطرح بوده است و فلاسفه نیز در حل آن کوشیده‌اند؛ ولی به جهت اهمیت مسئله و امکان تقریر آن به صورت قوی‌تر و نیز به لحاظ عدم کفایت پاسخ‌های ارائه‌شده برای حل آن، لازم است مجدداً مورد بررسی قرار گیرد و برای حل آن با ملاحظه همه جوانب مسئله در همه فروض تغییر، چه در ناحیه عالم و چه در ناحیه معلوم و چه در ناحیه هر دو کوشش شود. البته این مسئله در گذشته بیشتر ناظر به تغییرات در معلوم و متعلق ادراک بوده است؛ ولی می‌توان بحث را به صورت جامع‌تر هم مطرح کرد که همه فروض تغییر در همه جوانب معرفت را شامل شود. توجه به امکان حرکت جوهری در جوهر عالم و در نهاد معلوم، مسئله را به ژرفا خواهد برد که پاسخی دقیق‌تر را اقتضا خواهد کرد. اکنون با توجه به پیشینه بحث، به طرح مسئله می‌پردازیم. مسئله این است که «آیا می‌توان در فرض وقوع تغییر در فرایند ادراک، اعم از تغییر در معلوم و تغییر در عالم (فاعل شناسا) و تغییر در عالم و معلوم، به چیزی معرفت ثابت، یعنی معرفت حقیقی، حاصل کرد؟ یا چنین چیزی ممکن نیست؟» پاسخ مسئله را به روش تحلیلی و انتقادی پی خواهیم گرفت.

۱. معرفت و ثبات

علم یعنی معرفت و شناسایی، از بدیهی‌ترین مفاهیمی است که انسان با آن آشناست. از این رو علم قابل تعریف نیست و آنچه به عنوان تعریف برای آن ذکر شده است،

همگی تعاریف لفظی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱)؛ یعنی تعریف لفظ است نه تعریف مفهوم؛ زیرا همه انسان‌ها با مفهوم و حقیقت علم در نهاد خود آشنایی دارند، گرچه شناخت عناصر و سازه‌های معرفت نیاز به تحلیل معرفت‌شناختی دارد. از این رو معرفت‌شناسان با دقت در حقیقت علم به این نتیجه رسیدند که «معرفت» متقوم به «ثبات» است. افلاطون مناظره سقراط را در این باره در رساله کراتیلوس به‌ویژه در بندهای ۴۳۷ تا ۴۴۰ چنین گزارش می‌کند:

سقراط: واژه‌ها نمودار ماهیت اشیایند، با این فرض که همه چیز در حال جنبش و سیلان است، چنین نیست؟

کراتیلوس: تردیدی نیست که واژه‌ها نمودار چیستی اشیایند.

سقراط: پس معنایی که از واژه شناسایی (Episteme) بر می‌آید، این است که شناسایی به جای اینکه روح ما را به جنبش درآورد، آن را متوقف می‌سازد. مگر نه؟

کراتیلوس: ولی سقراط، می‌بینی که بیشتر واژه‌ها معنای جنبش را در بر دارند... سقراط: از این سخن چه نتیجه‌ای می‌خواهی بگیری؟ می‌خواهی واژه‌ها را مانند برگه‌های رأی بشماریم و هر معنایی را که بیشتر واژه‌ها در بر داشته باشند، حقیقت بدانیم؟

کراتیلوس: نه، چنین کاری درست نیست... .

سقراط: پس چیزی که دستخوش جنبش و دگرگونی است، قابل شناختن نیست؛ زیرا به محض اینکه کسی قصد شناخت آن کند، دگرگون شده و چیز دیگر می‌شود و قوای ادراکی از شناخت موضوعاتی که ثبات و قرار ندارند، ناتوان‌اند.

کراتیلوس: حقیقت همان است که گفتمی... ولی سقراط، بدان که این موضوع برای من تازه نیست، بلکه درباره آن بسیار اندیشیده‌ام و هرچه بیشتر می‌اندیشم، به نظرم چنان می‌آید که مدعای هرکلیتوس درست است...

(Plato, 1997, pp.152-156)

۲. تحلیل مفهوم ثبات

مفهوم «ثبات» حاکی از استقرار و عدم دگرگونی است؛ از این رو اگر چیزی تغییر و دگرگونی داشته باشد، آن چیز نمی‌تواند مصداق مفهوم ثبات و ثابت باشد. مفاد این مفهوم به تبع مواردی که در آنها به کار می‌رود، بر حسب تناسب حکم و موضوع، تفاوت خواهد کرد. اکنون باید به تأمل پرداخت. وقتی می‌گوییم: «ثبات علم» یا اینکه می‌گوییم: «علم یک امر ثابت است» یا «مقوم علم ثبات است» یا «علم مقوم به ثبات است» و مانند آن، از مفهوم ثبات و مشتقات آن، واقعاً چه مراد می‌شود؟

در زمان‌های گذشته، در عصر سقراط و پیش از آن، از «ثبات علم» این معنا مراد می‌شد که آنچه معلوم علم است، باید غیر متغیر و غیر متحرک باشد؛ زیرا شکاکان و سوفسطائیان از سخن هراکلیتوس که می‌گفت: «همه چیز در سیلان است» یا «همه چیز در سیلان دائمی است»، نتیجه می‌گرفتند که شناخت اشیا از این جهت ممکن نیست که دائماً در تغییر و تحول هستند؛ از این رو سقراط و افلاطون هم که در صدد پاسخ به شکاکان و سوفسطائیان بودند، بر مبنای همین پیش‌فرض به پاسخ آنها می‌پرداختند. ارسطو در متافیزیک، کتاب ۱۳، فصل ۴ در این باره می‌نویسد:

عقیده به مثل از آنجا پدید آمد که کسانی به صدق کلام هراکلیتوس اذعان کردند که چون محسوسات همواره در سیلان‌اند، پس شناخت آنها ممکن نیست. پس معرفت حقیقی را باید در فراسوی محسوسات در حقایق ثابت و پاینده باز جست... (Aristotle, 1991, vol.2, pp.632-633).

نحوه پاسخی هم که سقراط و افلاطون به شبهه شکاکان و سوفسطائیان دادند، حاکی از آن است که آنها نیز چنین برداشتی از ثبات علم داشتند؛ زیرا سقراط و افلاطون در پاسخ آنها می‌گفتند: ما می‌پذیریم علمی ثابت است که دارای معلومی ثابت باشد؛ اما معلوم دو وجه دارد: واقعیت معلوم و نمود واقعیت؛ به عبارت دیگر ما در خارج دو چیز داریم: واقعیت (Reality) و نمود (Appearance) و تنها شناخت «واقعیت» است که حقیقتاً «علم» به شمار می‌رود؛ چراکه درک «نمود»، چیزی جز «پندار» نیست. سپس نتیجه می‌گرفتند که آنچه را ما در عالم طبیعت یعنی عالم تغیر و دگرگونی، با آن مواجه

هستیم، چیزی جز نمودی از واقعیت نیست و واقعیت آنها حقایقی است که در عالم مُثُل (Ideas) وجود دارد؛ بنابراین شناخت آنچه در این عالم است، چیزی جز پندار نیست و علم آن است که به ثابتات، یعنی به مُثُل، تعلق گیرد. به نظر می‌رسد ارسطو نیز همین برداشت را از «ثبات معرفت» داشته است؛ زیرا او نیز بر این باور بوده است که آنچه در عالم طبیعت بستر حرکت است و در آن حقیقتاً حرکت وجود دارد، أعراض است، نه جوهر مادی؛ پس ذوات اشیا دستخوش تغییر و تحول نخواهند شد و از این ناحیه، ثبات علم آسیب نخواهد دید.

اما باز مراد از ثبات معرفت در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و در کفایت راه حل‌های ارائه شده برای حل این مشکل نیز تردید وجود دارد. اما عدم کفایت راه حل سقراط و افلاطون از این جهت است که اولاً مُثُل افلاطونی اثبات قطعی نشده است و پذیرش مُثُل برای مفاهیم نسبی و عدمی نیز غیر معقول است (Ibid). پس «تکثیر عوالم» راه حل مسئله نیست؛ افزون بر اینکه راه حل سقراط و افلاطون در واقع تعویض مسئله است تا حل مشکل؛ همچنین راه حل ارسطو نیز به مقصد نمی‌رسد؛ چراکه ثبات شناخت در أعراض لاینحل باقی می‌ماند و ثبات جوهر مادی نیز با حرکت جوهری ملاصدرا از صحنه خارج می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶۱-۱۱۴).

بنابراین «تحلیل ثبات معرفت» به «عدم دگرگونی در معلوم» با بن‌بست‌هایی در مقام پاسخ، مواجه است؛ زیرا پاسخ سقراط و افلاطون راه به جایی نمی‌برد و عقب‌نشینی ارسطو و اختصاص دادن ثبات به جوهر مادی نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ چراکه معلومات منحصر به أعراض نیست و فرضیه ثبات جوهر مادی نیز با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا از صحنه خارج می‌شود؛ از سوی دیگر فاعل شناسا با حرکت جوهری ملاصدرا خود نیز در سیلان قرار می‌گیرد و ثبات علم از ناحیه عالم هم دچار نوسان می‌شود. بدین ترتیب با حرکت جوهری ملاصدرا چالش مطرح درباره ثبات معرفت تشدید می‌شود و حل مسئله دشوارتر جلوه می‌کند؛ مسئله‌ای که نقطه ثقل مباحث معرفت‌شناختی در گذشته نیز بوده است.

تحلیل دیگری درباره «ثبات معرفت» متصور است و آن این است که بگوییم مراد از ثبات معرفت، این است که معرفت آن نوع شناختی است که یا مستند به بدهات یا مبتنی بر برهان است. در این تحلیل، مقصود از «ثبات معرفت» این است که شناخت ما از واقعیت مبتنی بر مبادی منطقی یقینی و درست باشد؛ به گونه‌ای که به استناد آن مبادی، منطقاً قابل زوال و دگرگونی نباشد؛ به عبارت روشن‌تر مراد از ثبات معرفت، آن است که شناخت ما از واقعیت به گونه‌ای باشد که با تشکیک مشکک از بین نرود؛ یعنی استحکام معرفتی آن به گونه‌ای باشد که همه تردیدهای مطرح درباره آن منطقاً قابل دفع باشد. این تحلیل اشاره به فرضیه‌ای است که برای حل مسئله پیشنهاد می‌شود و تبیین آن در پی خواهد آمد.

۳. حرکت، تغییر و عدم ثبات

بر خلاف مفهوم ثبات، مفهوم تغییر و حرکت با دگرگونی همراه است. حرکت به معنای تغییر تدریجی است. تغییر به معنای غیرشدن است. طبیعی است، فرایندی که هویت آن غیرشدن و دگرگون‌شدن است، نمی‌تواند با ثبات سازش داشته باشد؛ از این رو فلاسفه‌ای که در صدد بودند امور ثابت را به امور متغیر پیوند زنند، در محصه می‌افتادند. سرانجام برخی منکر حرکت شدند و از ثبات دست برداشتند؛ مثلاً پارمنیدس (Parmenides) و زنون (Zeno)، شاگرد پارمنیدس، منکر حرکت شدند و شکاکان و سوفسطائیان از ثبات معرفت قطع نظر کردند و به نسبت معرفتی گرایش یافتند.

بر اساس آنچه درباره رابطه حرکت و ثبات بیان شد، از آنجایی که «هویت حرکت» دگرگونی، غیرشدن و عدم ثبات است، حرکت متقوم به عدم ثبات است. بنابراین حرکت با ثبات تعارض مفهومی دارد؛ از این رو اگر گزاره‌ای تشکیل شود که موضوع آن حرکت و محمول آن ثبات و اوصاف مشتق از آن باشد، بدیهی الکذب است؛ چراکه عقل به صرف تصور چنین گزاره‌ای، به کذب آن حکم خواهد کرد. پس عدم ثبات از مقومات مفهومی حرکت و از ذاتیات آن، ماهوی یا غیر ماهوی، به شمار می‌رود.

۴. رابطه علم و حرکت و سیلان و تغییر

رابطه حرکت و عدم ثبات را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که عدم ثبات از مقومات حرکت است. اکنون به بررسی رابطه علم و حرکت می‌پردازیم. چنان‌که دانستیم، علم متقوم به ثبات است؛ ولی بر خلاف علم، قوام حرکت به عدم ثبات است. اکنون رابطه بین علم و حرکت را بررسی می‌کنیم.

در پاسخ به این پرسش که «علم و حرکت چه نسبتی با هم دارند»، دو گونه پاسخ به نظر می‌رسد: الف) پاسخ بدوی و غیر دقیق؛ ب) دیگر پاسخ نهایی و دقیق.

پاسخ بدوی (الف) به این پرسش آن است که رابطه بین علم و حرکت رابطه تقابلی و تضاد است؛ زیرا هر یک از این دو مفهوم دارای مقوماتی هستند که با هم متعارض‌اند. حال دو مفهومی که هر یک مؤلفه‌های ناسازگار دارند، چگونه می‌توانند با هم سازش داشته باشند، قهراً نتیجه این پاسخ، نفی امکان علم درباره حرکت و نیز نفی امکان هر معرفتی درباره هر چیزی است که با حرکت پیوند دارد. شکاکان و سوفسطائیان از کسانی هستند که بر این روش رفته‌اند.

اما پاسخ نهایی و دقیق (ب) به این پرسش آن است که در ادامه خواهد آمد. این پاسخ منوط به آن است که دقیقاً بررسی شود «ثبات علم» به چه معناست و توضیح داده شود که اگر مراد از «ثبات علم» شالوده‌مند بودن آن باشد، با حرکت در تعارض نیست، بلکه جمع بین آنها عقلاً ممکن است.

۵. شبهه تعارض علم و حرکت

شبهه تعارض علم و حرکت دقیقاً ناشی از این است که اموری که هویت مفهومی علم و حرکت را تشکیل می‌دهند، این نتیجه را به دنبال دارد که هر جا حرکت است، در آنجا تغییر و دگرگونی وجود دارد. پس حرکت ثبات ندارد و در آنجا علم سکونی نمی‌گزیند؛ یعنی علم از حرکت می‌گریزد و حرکت از علم دور می‌شود. این شبهه دو تقریر دارد:

الف) تقریر یکسویه و بسیط: این نوع تقریر از شبهه به این صورت است که چون

معلوم دو قسم است، یعنی معلوم متغیر و معلوم ثابت، در معلومات ثابت به دلیل تناسب علم و معلوم که هر دو ثابت‌اند، مشکلی پدید نمی‌آید؛ ولی در معلومات متغیر، تناسب مذکور از بین می‌رود و حصول معرفت به مشکل دچار می‌شود.

ب) تقریر دوسویه و مرکب: تعریف دوسویه و مرکب از شبهه به این صورت است که مستشکل شبهه عدم ثبات را در عالم، یعنی فاعل شناسا هم مطرح می‌کند؛ از این رو فرایند علم که متقوم به عالم و معلوم است، از دو ناحیه دچار مشکل می‌شود؛ زیرا اگر عالم به‌سان معلوم در حرکت باشد، برای علم، ثباتی متصور نیست؛ چون «ثبات علم» تابع ثبات عالم و ثبات معلوم است و فرض بر این است که آنها هر دو متغیرند. اما اینکه چگونه حرکت و دگرگونی در خود عالم، یعنی فاعل شناسای انسانی راه دارد، به یکی از دو لحاظ است: یکی بر این فرض که عالم، یعنی فاعل شناسای انسانی، مادی و متحرک است و در آن هیچ نوع تجردی وجود ندارد؛ دیگر بر این نظر که عالم، مثلاً نفس انسانی، گرچه ذاتاً مجرد است، به تبع ارتباط و تعلقی که به ماده دارد، متحرک خواهد بود. این تقریر از شبهه، یعنی دو سویه و مرکب، بر مبنای حرکت جوهری در نفس انسانی به‌شدت تقویت می‌شود.

به هر حال این شبهه یکی از مهم‌ترین شبهات شکاکان و سوفسطائیان درباره‌ی امکان معرفت است. اکنون چند گامی با آنها همراه می‌شویم تا دریابیم آنان در چه مخمصه‌ای گرفتار شده‌اند.

معرفت‌ستیزان می‌گویند: چون ما در جهان تغییر و دگرگونی به سر می‌بریم، نمی‌توانیم متغیرات را بشناسیم؛ زیرا معلومات ما متغیرند که چون عبد اَبَق (بندۀ گریزپا) از ما می‌گریزند و ما نمی‌توانیم آنها را با تور علم صید کنیم. اینان آموزه کلی هراکلیتوس را که «همه چیز در سیلان است»،* دستاویز خود قرار داده‌اند؛ همچنین این

* این تعبیر که «همه چیز در سیلان است» (All things are in flux)، عین بیان هراکلیتوس (Heraclitus) نیست، بلکه مفاد کلی سخنان اوست که در کتاب قطعات (Fragments) که مشخصات کامل آن در فهرست منابع آمده، گردآوری شده است. در واقع این تعبیری است از آموزه سیلان

سخن او که «شما نمی‌توانید دو بار در همان رودخانه گام بگذارید، چراکه آب‌های تازه است که بر شما می‌گذرد» (درویشی، ۱۳۹۱، ص ۵۰).

این شبهه به گونه‌ای بود که مبادی و اصول معرفت را نیز در بحران می‌افکند و در آنجا تقویت می‌شد که هراکلیتوس سخنانی می‌گفت که در جهت اهداف معرفت‌ستیزان بود؛ مثلاً این سخن که «دیگر بودن و همان بودن چیزی یکسان است» (همان، ص ۵۳) یا «روز و شب یکی است» (همان، ص ۵۴) یا «خوب و بد یکی است» (همان) و یا «زندگی و مرگ، بیداری و خواب، جوانی و پیری یکی است و هر یک به دیگری مبدل می‌شود» (همان، ص ۵۶).

ارسطو نیز از اصل سیلان هراکلیتوس حمله به اصل تناقض را استنباط می‌کرد که یک اصل منطقی است (همان، ص ۸۲-۸۳). مفاد اصل تضادی که هراکلیتوس مدعی آن است، این است که همان بودن یک چیز مستلزم همان نبودن آن است. اگر یک رودخانه همان رودخانه باشد، آن‌گاه در دو لحظه پیاپی همان رودخانه نیست. به بیان دیگر رودخانه تنها هنگامی همان رودخانه است که همان رودخانه نباشد (همان، ص ۹۲). تفسیر چالش‌برانگیز برای این سخنان آن است که بودن و نبودن را به طور همزمان به یک چیز نسبت دهیم؛ چنان‌که ارسطو در *متافیزیک* چنین تفسیری از کلام هراکلیتوس ارائه کرده است (همان). خوانش پروتاگوراس از سخنان هراکلیتوس نیز در جهت نسبیّت معرفتی بود (همان، ص ۹۵).

هراکلیتوس که افلاطون در رساله *کراتیلوس* بیان داشته است (خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۰-۲۵۱). هراکلیتوس که او را فیلسوف گریان می‌خوانند، اندیشه سیلان و دگرگونی را در چند جا از *قطعات* (Fragments) که در مجموع ۱۳۰ قطعه است، بیان داشته است. وی در قطعات ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۴۱، ۸۱ به بیان اندیشه سیلان پرداخته است. البته شماره قطعات در کتاب‌های مختلف فرق می‌کند. گفتنی است شماره‌های یادشده در اینجا بر اساس متن انگلیسی و لاتین است. قطعات به‌جامانده از هراکلیتوس به فارسی در دو کتاب، همراه با ترجمه و توضیح منتشر شده است؛ یکی در کتاب *فیلسوف تاریک*، نوشته داریوش درویشی و دیگر در کتاب *جهان‌بینی هراکلیتوس افسسی*، نوشته مهدی کهندانی.

البته هرآکلیتیوس با تأکید بر لوگوس (Logos) یا عقل کلی، از لوازم منطقی سخنان خود می‌گریخت؛ چراکه او می‌توانست از طریق لوگوس وحدت متغیرات را محفوظ نگه دارد (Taylor, 1997, vol.1, pp.84-92). شاهد بر آن این است که سکستوس (Sextus) که از سران شکاکان به شمار می‌رفت، معتقد بود هرآکلیتیوس دو چیز را ابزار شناخت می‌دانست: حس و عقل. البته چون حس شایسته اعتماد نیست، تنها عقل از نظر او معیار شناخت است؛ ولی نه هر عقلی، بلکه عقل همگانی و خدایی که بهره‌ای از عقل کلی، یعنی لوگوس، دارد (خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۱-۲۶۳). حتی گفته‌اند هرآکلیتیوس نخستین کسی است که واژه لوگوس را به عنوان یک واژه فلسفی به کار برده است (وکیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۸).

در آموزه سیلان، «ثبات» نمودی بیش نیست؛ زیرا در واقع همه چیز- اشیای مادی- در حال تغییر است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۶). ارسطو آموزه سیلان را مسبوق به سابقه در پیش از هرآکلیتیوس می‌دانست. وی می‌گفت: اورفئوس قبل از هرآکلیتیوس به آموزه سیلان اشاره کرده است (درویشی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳). ارسطو تالی فاسدی را که برای آموزه سیلان بیان می‌کند، این است که این نظریه اصل این‌همانی (Identity) را دچار بحران می‌سازد (همان، ص ۱۶۲). ارسطو معتقد است گرچه سیلان و دگرگونی وجود دارد، این دگرگونی در ذات و جوهر شیء که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد، راه ندارد؛ زیرا اگر جوهر ثابت نباشد، چگونه هرآکلیتیوس و کراتیلوس می‌توانستند بگویند «همان رودخانه» (همان)؛ اما سوفسطائیان دگرگونی در صفات و اعراض را مستلزم تحول در ذات شیء می‌دانستند. ولی ارسطو معتقد است اگر در فرایند حرکت، ذات شیء یعنی جوهر آن، باقی نماند، حرکت، موضوع یعنی بستر حرکت، نخواهد داشت (همان، ص ۱۶۵). از طرف دیگر سقراط و افلاطون معتقد بودند چون سیلان و عدم ثبات مربوط به عالم طبیعت و ثبات و قرار مربوط به عالم مُثُل است، با تمسک به «عالم مُثُل» مسئله قابل حل است.

البته آموزه سیلان دو تقریر دارد: ۱. تقریر حد اقلی؛ ۲. تقریر حد اکثری. تقریر حد

اقلی آن این است که متحرک در هر حرکتی چیزهایی را از دست می‌دهد و تقریر حد اکثری آن این است که متحرک در هر حرکتی نه تنها چیزهایی را از دست می‌دهد، بلکه هویت و این‌همانی خود را نیز از دست خواهد داد. روشن است که تقریر دوم چالش‌زاست که آن را کراتیلوس ارائه کرده است؛ ولی وجهی برای انتساب این تقریر به هراکلیتوس وجود ندارد (Priest, 1995, p.12).

بدین ترتیب شبهه تعارض علم و حرکت به گونه‌ای است که سوفسطائیان را به تشکیک‌کشانده و سقراط و افلاطون را به تکاپو واداشته است به اینکه مسئله را از طریق عالم مثل که عالم حقیقت است نه عالم نمود، حل کنند؛ نیز ارسطو را به این راه حل رسانده است که بگوید مشکل از راه وحدت نوعی که مستند به ثبات جوهر است، قابل حل است (Aristotle, 1991, vol.2, pp.498-499).

ولی شبهه همچنان باقی است و راه حل‌های یادشده، حلال مشکلات نیست؛ زیرا با توجه به نظریه حرکت جوهری نه تنها اعراض و صفات شیء تغییر می‌کنند، بلکه گوهر و نهاد آن نیز تغییر خواهد کرد؛ چراکه عرض از مراتب و شئون جوهر است و وجودی جدا از معروض خود ندارد؛ پس تحول در عرض حاکی از تحول در جوهر است؛ اما مشکلی که ارسطو و مشائیان را مانع می‌شد که به حرکت در جوهر قایل شوند، یعنی لزوم وجود موضوع برای حرکت، به این صورت قابل حل است که بگوییم: حرکت، وجودی است که هویت آن را سیلان تشکیل می‌دهد. پس جوهر مادی وجودی خواهد بود که هویت آن را تصرّم و سیلان تشکیل می‌دهد. حرکت در این جوهر که هویتش عین تصرّم است، نیاز به موضوعی منحاّز و مجزاً از خودش ندارد؛ از این رو می‌توان گفت: جوهر مادی خودش موضوع برای حرکت خودش است؛ به بیان روشن‌تر حرکت جوهری موضوع تحلیلی دارد نه موضوع خارجی و منحاّز از خودش.

بنابراین نمی‌توان جوهر مادی را ثابت نگه داشت و از این طریق به حل مشکل پرداخت؛ افزون بر اینکه بر فرض جوهر ثابت باشد، مشکل در ناحیه اعراض همچنان باقی است؛ مگر اینکه ارسطو و مشائیان بگویند علم به اعراض اصلاً اهمیتی ندارد،

چراکه اعراض هویت شیء را تشکیل نمی‌دهند؛ ولی این پاسخ در واقع فرار از حل مسئله است؛ همچنان که سقراط و افلاطون نیز با تمسک به عالم مثل که وجودش مورد مناقشه است، در واقع از حل مسئله امکان علم به امور متغیر در طبیعت متحول، انفصال حاصل کردند. سوفسطائیان نیز از حل مسئله ناکام شده، به شکاکیت و نسبی‌گرایی روی آوردند.

حاصل آنکه سیلان عالم طبیعت که هر اکتیوس و کراتیلوس، شاگرد او، با مثال رودخانه بر آن تأکید داشتند، به شبهه عدم امکان علم به امور متحول منجر شد. شکاکان و سوفسطائیان از حل مسئله ناامید شده، به نفی معرفت گراییدند و سقراط و افلاطون حل مسئله را به پذیرش عالم مثل گره زدند. متقابلاً ارسطو در متافیزیک کتاب ۴، فصل ۵ کوشید با قول به ثبات در جوهر، یعنی ذوات اشیا که حقیقت آنها را تشکیل می‌دهند، مسئله را حل کند (Ibid)؛ اما ملاصدرا ثابت کرد جوهر اشیاى مادى همواره در سیلان است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۹۵-۱۰۷)؛ بنابراین راه حل ارسطو کافی نیست؛ همچنان که سقراط و افلاطون نیز مسئله را حل نکردند، بلکه به تعویض مسئله پرداختند که خود نوعی مغالطه به شمار می‌رود.

اکنون در اینجا به ذکر نکته‌ای می‌پردازیم که توجه بدان، شبهه را تقویت می‌کند و آن این است که اگر در گذشته شبهه تعارض علم و حرکت ناظر به معلومات متغیر و متحول بود، با پذیرش حرکت جوهری در نفس به عنوان فاعل شناسا، به تبع تعلق آن به ماده و قبول اینکه خود نفس هم متحول است، شبهه تعارض علم و حرکت از ناحیه فاعل شناسا هم قابل طرح است. بیان شبهه این است که شما در مورد علم به جهان طبیعت که عالم تحول، حرکت و سیلان است، از دو ناحیه دچار مشکل می‌شوید: یکی از ناحیه معلوم که دارای سیلان، دگرگونی و گریزپایی است و دیگر از ناحیه عالم که جوهر نفسانی است و به تبع تعلق به ماده یا بر حسب ذات ناقص خودش، اگر حرکت را در مجردات ناقص هم ممکن بدانیم، متحول می‌شود.

بدین ترتیب فرایند دانایی، هم از ناحیه معلوم که متصرّم است و هم از ناحیه عالم

که آن هم متحرک به حرکت جوهری است، آسیب می‌بیند. از این بالاتر شبهه تعارض علم و حرکت، حتی اگر معلوم را هم ثابت و غیر متغیر فرض کنیم، نظیر عالم مُثُل، باز هم از ناحیه فاعل شناسا قابل طرح است.

۶. تلاش برای اثبات علم ثابت

تا اینجا با شبهه‌ای در باب نسبت علم و حرکت آشنا شدیم و دانستیم که *هراکلیتوس* می‌گفت: «در رودخانه نمی‌توان دو بار شنا کرد» و شاگردش *کراتیلوس* حتی مدعی بود «در رودخانه حتی نمی‌توان یک بار هم شنا کرد» (Ibid, p.497). از این رو شکاکان و سوفسطائیان از این سخنان نتیجه گرفتند که معرفت به عالم طبیعت که دائماً در حال تصرّم و سیلان است، امکان‌پذیر نیست. البته غالباً نتیجه‌گیری سوفسطائیان با توجه به آموزه *هراکلیتوس* که «همه چیز در حال سیلان است» به نحو عام بود؛ هرچند وقتی *هراکلیتوس* از *لوگوس* سخن می‌گفت و آن را عامل وحدت و انسجام متغیرات می‌دانست، استثنایی در کلام او بود، گرچه البته مراد وی از *لوگوس* کاملاً روشن نیست (خراسانی، ۱۳۹۵، صص ۲۴۷-۲۵۰ و ۴۲۸-۴۳۱)؛ همچنین دانستیم *سقراط* و *افلاطون* در صدد برآمدن این مشکل را از طریق ارائه «نظریه مُثُل» حل کنند؛ به این بیان که آنچه مهم است، علم به حقایق است و این امر ممکن است؛ چراکه عالم مُثُل، عالم حقیقت (Reality) است و جهان ماده و جهان طبیعت چیزی جز نمود (Appearance) یا پندار (Illusion) نیست؛ ولی این سخن مورد مناقشه *ارسطو* واقع شد؛ چراکه این نظریه در همه جا، به‌ویژه در مفاهیم نسبی و عدمی پاسخگو نبود (Aristotle, 1991, vol.2, pp.461-466). افزون بر اینکه این نظریه علم حقیقی به جهان طبیعت را دست‌نایافته رها می‌کرد و با فروکاستن آن به نمود صرف یعنی با رهاکردن شناسایی این عالم و با پرداختن به «عالم مُثُل»، درواقع، به تعویض مسئله می‌پرداخت.

البته *ارسطو* خود به گونه‌ای دیگر به حل مسئله پرداخت و آن این بود که موضوع معرفت در علم به عالم طبیعت، جوهر مادی است و چون جوهر که حقیقت شیء است، ثابت است، علم حقیقی به امر متغیر امکان‌پذیر است؛ ولی - چنان‌که گفتیم - این

پاسخ اولاً مشکل را در مورد أعراض شیء حل نمی‌کند؛ ثانیاً نظریه او در باب ثبات جوهر مادی نیز با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا از مدار خارج شده است. اکنون ببینیم با توجه به سیر تحولاتی که این مسئله داشته و با توجه به وجود حرکت جوهری در عالم طبیعت و نیز نظر به اینکه فاعل شناسا هم جوهرراً متحول می‌شود، چگونه می‌توان به حل این شبهه پرداخت؟

۷. شناسایی صور پیچیده مسئله

الف) گونه‌شناسی معلوم: لازم است پیش از پرداختن به حل شبهه امکان علم به معلومات متغیر، به تقسیم‌بندی معلوم بپردازیم:

۱) معلوم ثابت: گاه چیزی که متعلق علم قرار می‌گیرد و به اصطلاح معلوم واقع می‌شود، شیء ثابت و غیر متغیر است، مانند علم به خدای متعال. خدای متعال وجودی ثابت، یعنی غیر متغیر و غیر متحرک است؛ زیرا خداوند موجودی مجرد است و در مجردات، بنا بر قول مشهور، حرکت و تغییر وجود ندارد و نیز به این دلیل که خداوند چون موجود کامل است، دستخوش تغییرات قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین خداوند معلومی است که همیشه ثابت است و در او تغییر و دگرگونی راه ندارد. افلاطون نیز «عالم مُثُل» را مصداقی از «معلومات ثابت» به شمار می‌آورد.

۲) معلوم متغیر: گاه معلوم و متعلق ما چیزی است که در آن تغییر و دگرگونی راه دارد. مصداق بارز آن عالم طبیعت است. در این عالم هرچه می‌بینی پایدار نبوده و در آینده هم برقرار نخواهد ماند. عالم طبیعت، عالمی است که عین تصرّم، دگرگونی و سیلان است، اعم از اینکه عالم طبیعت را صرفاً متغیر در أعراض آن بدانیم، چنان‌که ارسطو می‌پنداشت یا آن را جوهرراً نیز متصرّم بدانیم، همچنان‌که ملاصدرا بر آن رفته است. در هر دو صورت، عالم طبیعت، مصداقی از معلومات متغیر و متصرّم است.

ب) گونه‌شناسی عالم: همچنان‌که معلوم دو قسم است - معلوم ثابت و معلوم متغیر - عالم نیز دو قسم است:

۱) عالم ثابت: عالمی یعنی فاعل شناسا گاه ثابت است، یعنی عالمی است که در او

تحول و دگرگونی راه ندارد؛ مانند مجردات تام، یعنی عقول به اصطلاح فلاسفه و فرشتگان به اصطلاح ادیان. البته این منوط به آن است که بپذیریم «تجرد» با «تغییر» ناسازگار است، چنان‌که مشهور بدان قایل‌اند؛ ولی اگر فقط مجرد کامل را مفهوماً با تغییر ناسازگار بدانیم، قهراً عالم ثابت فقط خدای متعال خواهد بود.

۲) **عالم متغیر:** گاه فاعل شناسا هویت تصرمی دارد، یعنی موجودی است که وجودش تدریجی است، اعم از اینکه این تصرم وجودی صرفاً در ناحیه اعراض آن صورت گیرد یا در جوهر آن هم تحول حاصل شود. مصداق بارز عالم متغیر، فاعل شناسای انسانی در عالم طبیعت است؛ زیرا انسان به عنوان یک فاعل شناسا، هم اوصاف عرضی او تحول می‌پذیرد و هم جوهر نفسانی او دگرگون می‌شود.

حکمای مشایی چون علم را عرض می‌دانستند و نیز منکر حرکت جوهری بودند، می‌گفتند انسان‌ها عالمانی هستند که به تدریج دانش فرا می‌گیرند و این تحول صرفاً در اعراض آنها صورت می‌گیرد نه در جوهر و ذوات آنها؛ اما ملاصدرا با پذیرش حرکت جوهری و اینکه عرض از مراتب وجود جوهر است و امکان ندارد کسی عالم شود و صرفاً در اعراض او تحول حاصل شود، نه در جوهر و نهاد او و نیز بر مبنای نظریه اتحاد عاقل و معقول، سرانجام به این نظر گرایید که چون نهاد انسان در سایه‌سار فراگیری علم تحول می‌پذیرد، به لحاظ جوهر نیز متصرم و دگرگون می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۲۱).

۸. علم گونه‌های عالم به گونه‌های معلوم

پس از شناخت گونه‌های معلوم و گونه‌های عالم به بررسی علم گونه‌های عالم به گونه‌های معلوم می‌پردازیم. چنان‌که قبلاً دانستیم، ما دو گونه عالم و دو گونه معلوم داریم؛ پس در نسبت‌سنجی آنها به همدیگر، چهار قسم خواهیم داشت:

الف) علم عالم ثابت به معلوم ثابت: در این قسم، عالم و معلوم هر دو ثابت، یعنی غیر متغیر فرض شده‌اند؛ مانند علم خدای متعال که عالم ثابت است به خودش که موجود غیر متغیر است.

ب) علمِ عالمِ متغیر به معلوم متغیر: در این قسم، عالم و معلوم هر دو متغیر فرض شده‌اند؛ مانند علم انسان که موجودی متغیر است، درباره جهان طبیعت و راجع به حرکت در جهان طبیعت.

ج) علمِ عالمِ ثابت به معلوم متغیر: در این قسم، عالم ثابت فرض شده و معلوم متغیر. اگر بخواهیم برای این قسم مثال بزنیم، بر اساس مبانی مختلف تفاوت خواهد کرد؛ مثلاً حکمای مشایی که معتقد بودند علم حضوری منحصر به علم ذات به ذات است و علم حصولی هم از مقولهٔ کیف و عرض است، پس آنها معتقد بودند خدای متعال به جزئیات به وجه جزئی علم ندارد، بلکه به وجه کلی و از طریق صور قائم به ذات به جزئیات علم دارد؛ مانند علم منجم بر اساس قواعد نجومی به خسوف خورشید و کسوف ماه (همان، ص ۴۰۳-۴۱۷). در این صورت مشائین بر اساس مبنایشان درباره علم حضوری و علم حصولی قهراً نمی‌توانستند بگویند خدای متعال، که عالم ثابت است، به معلوم متغیر از حیث اینکه متغیر است، علم دارد؛ ولی شاید بتوان فرشتگان را مصداقی از سوی مشائین برای علمِ عالمِ ثابت به معلوم متغیر دانست. اما بر مبنای دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا که علم حضوری را اعم از علم ذات به ذات می‌دانند و نیز بر مبنای نظریه حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم و با عنایت به اینکه پذیرش این مبانی موانع قول به وجود علم حصولی در خدای متعال را مرتفع می‌سازد، در این صورت علم حضوری منحصر به علم ذات به ذات نخواهد بود و علم حصولی نیز نقص به شمار نمی‌رود، بلکه شأنی از شئون کمالی ذات فاعل شناسا خواهد بود که موجب ترکب و نقص در ذات واجب تعالی هم نخواهد شد؛ بنابراین با ملاحظات مذکور، علم حضوری و علم حصولی، هر دو، برای خدای متعال، که عالم ثابت است، به معلومات متغیر نیز امکان‌پذیر است.

د) علمِ عالمِ متغیر به معلوم ثابت: در این قسم، بر عکس قسم سابق، عالم متغیر فرض شده است و معلوم امر ثابت و تغییرناپذیر. برای این فرض می‌توان به علم نفس انسانی، اعم از علم حضوری و حصولی، به خدای متعال مثال آورد.

اینها گونه‌های علم بر حسب گونه‌های عالم و گونه‌های معلوم بود. البته دربارهٔ امکان و عدم امکان اقسام مزبور و نیز دربارهٔ مصداق بودن چیزی برای آن اقسام، مناقشاتی وجود دارد؛ اما مهم‌ترین مناقشات مربوط به علم ثابت به معلوم متغیر است که اکنون بدان می‌پردازیم.

۹. چگونگی علم ثابت به معلوم متغیر

دربارهٔ امکان یا عدم امکان علم ثابت به معلوم متغیر شبهه‌ای وجود دارد که می‌توان از آن به پارادوکس علم ثابت به معلوم متغیر تعبیر کرد. شبهه این است که اگر موضوع و متعلق علم، امر متغیر، متصرّم و گریزپا فرض شود، پس اگر ما بخواهیم آن را به علم ثابت بدانیم، طبعاً از ما می‌گریزد. پس معرفت و علم ثابت به معلوم متغیر امکان‌پذیر نیست؛ افزون بر اینکه لزوم تناسب بین گونهٔ علم و گونهٔ معلوم مقتضی آن است که «علم ثابت» به «معلوم متغیر» امکان‌پذیر نباشد. نظیر همین شبهه دربارهٔ علم به خود حرکت هم قابل طرح است؛ چراکه در علم به حرکت نیز خود تصرّم، سیلان و تغیر، موضوع و متعلق معرفت ماست.

حاصل آنکه: در علم به اصل تغیر و امور متغیر و متصرّم دو فرض مطرح است: یا علم ثابت فرض می‌شود یا غیر ثابت. اگر علم ثابت نباشد، علم نیست و اگر علم ثابت فرض شود، به سبب وجود سیلان در ناحیه معلوم، چنین علمی امکان‌پذیر نیست.

الف) راه حل‌های ارائه‌شده: به این شبهه یعنی «شبهه عدم امکان علم ثابت به معلوم متغیر»، پاسخ‌هایی داده شده و پاسخ‌هایی دیگر نیز متصور است. اکنون پاسخ‌های ارائه‌شده را بررسی خواهیم کرد، سپس فرضیه یا پاسخی دیگر را برای حل مسئله پیشنهاد می‌کنیم.

(۱) *سقراط و افلاطون* می‌گفتند: علم مشروط به این است که ثابت باشد، چراکه اگر چنین نباشد، فرقی بین علم و ظن نخواهد بود؛ همچنین علم مشروط به این است که معلوم آن ثابت باشد، چراکه حقایق در عالم ثابت است، نه در عالم متصرّمات و آن عالم ثابت به نظر *سقراط و افلاطون* عالم مثل است.

نقد: مناقشه‌ای که بر این پاسخ وارد است، این است که وجهی ندارد که حقایق را در عالم مُثَل منحصراً کنیم و عالم طبیعت را از اینکه موضوع و متعلق معرفت باشد، خارج کنیم. افرون بر اینکه ادله اثبات عالم مثل تمام نیست و حتی بر فرض اثبات، نمی‌تواند گره مشکل از علم به متغیرات را به درستی بگشاید.

(۲) ارسطو کوشید از طریق حفظ ثبات در جوهر اشیا که به نظر او هویت اشیا بدان است، مشکل علم ثابت به معلوم متغیر را حل کند (Aristotle, 1991, vol.2, pp.498-499).

نقد: ولی تلاش ارسطو نیز نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا اولاً نقل کلام می‌شود در معلوم متغیری که عَرَض است و سؤال می‌شود چگونه می‌توان به این عرض که متغیر است، علم ثابت داشت؟ ثانیاً اگر بپذیریم که أعراض متغیرند، پس از آنجا که عرض مرتبه‌ای از مراتب وجود جوهر و شأنی از شئون آن است، از این طریق می‌توانیم ثابت کنیم جوهر هم متغیر است؛ بنابراین پذیرش حرکت در اعراض با عدم پذیرش حرکت در جوهر، متعارض و ناسازگار است. پس پاسخ ارسطو نیز رفع مشکل نخواهد کرد.

(۳) پاسخ دیگری نیز بر مبنای حرکت جوهری ملاصدرا می‌توان به شبهه داد و آن این است که بگوییم: اگرچه عالم طبیعت جوهراً متحرک و متغیر است و أعراض هم که از شئون جواهرند نیز متغیر و متصرّم‌اند؛ ولی از آنجا که اتصال و پیوستگی حرکت جوهری موجب وحدت شخصیت موضوع می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۱۸)، پس از این طریق در ناحیه معلوم هم ثبات حاصل می‌شود.

نقد: اما این پاسخ نیز قابل مناقشه است؛ زیرا درست است که در حرکت جوهری اتصال محفوظ است و در اینجا یک حرکت است که در طول زمان مستمر و پیوسته است؛ ولی بر حسب کمالاتی که جوهر متصرّم در بستر حرکت به دست می‌آورد، در هر آن (لحظه) ما با موجود خاصی سر و کار داریم که هویتاً متفاوت با موجود سابق است؛ بنابراین نمی‌توان از اتصال حرکت، وحدت معلوم، یعنی موضوع و متعلق علم را

نتیجه گرفت. بدین ترتیب معلوم، با حرکت جوهری، دم به دم تغییر خواهد کرد. در نتیجه آنچه معلوم قبلی است، در لحظه بعد دیگر آن معلوم سابق نخواهد بود؛ به ویژه با توجه به اینکه انسان به عنوان فاعل شناسا، دارای نفسی است که به حرکت جوهری به تدریج متحول می‌شود و هر لحظه غیر از آن چیزی خواهد بود که در لحظه قبل می‌بود؛ بنابراین عالم نیز که نفس انسانی است، به دلیل اینکه جوهراً متصرّم است، ثبات ندارد؛ همچنان که معلوم او که جهان طبیعت است ثبات ندارد. ولی با توجه به تغییراتی که در عالم و معلوم رخ می‌دهد، باز این سؤال مطرح است: چگونه علمی را که وابسته به عالم و معلوم متغیّر است، می‌توان «علم ثبات» به شمار آورد؟

(۴) در اینجا پاسخی داده شده که ناظر به نفس انسان است، از این حیث که دارای حرکت جوهری است و آن این است که حرکت جوهری دو قسم است: ۱- حرکت جوهری امتدادی؛ ۲- حرکت جوهری غیرامتدادی. حرکت جوهری امتدادی حرکتی است که آنچه متحرک بر اثر حرکت به دست می‌آورد، در طول و در امتداد کمالاتی است که آن را سابقاً بر اثر حرکت به دست آورده بود؛ به عبارت دیگر حرکت جوهری امتدادی حرکتی است که کمالاتی را که در متحرک از ناحیه حرکت پدید می‌آید، متعاقب سلب کمالات سابق است که متحرک بر اثر حرکت به دست آورده است. بر خلاف حرکت جوهری غیر امتدادی، یعنی حرکتی که کمالاتی را که در متحرک از ناحیه حرکت به دست می‌آورد، متعاقب سلب کمالات سابق که متحرک قبلاً بر اثر حرکت به دست آورده است، نیست (زندیه، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹-۲۸۰).

حاصل پاسخ مزبور این است که فاعل شناسا که نفس انسانی است، گرچه دارای حرکت جوهری است، نوع حرکت جوهری در نفس انسان موجب نمی‌شود دم به دم کمالات و معرفت‌های سابق خود را از دست بدهد؛ چراکه حرکت جوهری در نفس انسانی از قبیل لبس بعد اللبس - نه لبس بعد الخلع - است. شاهد بر آن علم حضوری به نفس و احوالات نفسانی است.

نقد: پاسخ مذکور، صرف نظر از مناقشاتی که می‌توان بر مفردات آن وارد کرد،* دارای این مزیت است که با توجه به اینکه حرکت جوهری در نفس مستلزم سلب کمالات سابق بر آن نیست، می‌تواند مانع عظیم امکان معرفت را که مستند به وجود تغییر در فاعل شناساست، از سر راه بردارد، ولی در عین حال نمی‌تواند پاسخی جامع برای همه فروض مسئله باشد.

ب) راه حل پیشنهادی: به نظر می‌رسد اگر ما به گونه‌های اصلی علم باز گردیم و در ویژگی‌های هر یک از آنها دقت کنیم، شاید بهتر بتوانیم به حل مسئله بپردازیم. می‌دانیم علم یا حضوری است یا حصولی. علم حضوری، یافت واقع بدون واسطه مفهوم یا صورت حاکی است؛ اما علم حصولی علم به شیء به واسطه مفهوم و صورت حاکی است. علم حصولی نیز دو قسم است: تصور و تصدیق. تصور نیز دو قسم است: تصور مفرد و تصور مرکب. تصور مرکب نیز دو قسم است: مرکب انشایی و مرکب خبری. تصور مرکب تام خبری همان قضیه است که احتمال صدق و کذب دارد و تصدیق نیز حکم به صدق قضیه یا به تعبیر دقیق و روشن‌تر، فهم صدق قضیه است. با این مقدمه به حل شبهه باز می‌گردیم. شبهه در مورد علم ثابت به معلوم متغیر بود. اکنون می‌گوییم: عالم که در اینجا مراد از آن، فاعل شناسای انسانی است که دارای حرکت جوهری است و **أنا فأنأ متغیر و متصرم** می‌باشد، ممکن است دو نوع علم به معلوم متغیر داشته باشد: یکی علم حضوری و دیگر علم حصولی.

* در کتاب **حرکت جوهری و ثبات معرفت** (زندیه، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰-۲۷۹) این پاسخ به استاد فیاضی نسبت داده شده است؛ ولی به نظر می‌رسد اولاً با فرض صحت این انتساب، ظاهراً سهوی در نقل مراد از «حرکت جوهری امتدادی» و «حرکت جوهری غیر امتدادی» صورت گرفته است؛ زیرا آنچه در آن کتاب در این باره بیان شده است، غیر از آن چیزی است که واژه «امتدادی» و «غیر امتدادی» افاده می‌کند، بلکه کاملاً بر عکس است؛ چون حرکت امتدادی مسبوق به سلب کمالات سابق نیست، بلکه کمالی است در طول و در امتداد کمالات سابق؛ ثانیاً حرکت جوهری بر خلاف تجدد امثال، لبس بعد اللبس است، نه لبس بعد الخلع. بنابراین راجع به آنچه در کتاب مذکور به عنوان اقسام حرکت جوهری بیان شده است، این مناقشه وجود دارد که یکی از اقسام آن از مقسم خارج است.

اکنون اگر فرض کنیم، نفس انسانی که فاعل شناساست، به معلوم متغیری علم حضوری داشته باشد، چه محذوری پیش می‌آید؟

پاسخ این است که عقلاً هیچ مشکلی پیش نمی‌آید؛ ولی سخن در امکان وقوعی چنین علمی برای انسان راجع به عالم طبیعت است، گرچه شیخ اشراق علم به محسوسات خارجی به‌ویژه مبصرات را حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۹۹-۱۰۱ و ۱۵۰-۱۵۳). البته انسان می‌تواند به معلومات متغیر نفسانی‌اش، یعنی به احوالات نفسانی خودش، علم حضوری داشته باشد؛ زیرا آدمی با درون‌کاوی خودش در می‌یابد که دم به دم بر دانش او افزوده می‌شود و به تدریج شاد یا غمگین می‌شود و گام به گام به کمالاتی جدید دست می‌یابد که اینها همه از مصادیق علم فاعل شناسای انسانی به معلوم متغیر است. ولی البته این نوع علم در عین تغیر، علمی ثابت است؛ به این معنا که علمی است که مبتنی بر توهم و تخیل نیست، بلکه مستند به وجدان نفس و علم حضوری است؛ زیرا این نوع علم از آن حیث که علم حضوری است، عین معلومی است که بنا به فرض متصرّم است. پس این علم عین تصرّم و تغیر است؛ ولی این امر به ثبات علم که مقوم علم است، صدمه‌ای نخواهد زد؛ چراکه مراد از «ثبات علم» شالوده‌مندی و حقایق آن است؛ همچنان‌که فرایند تغیر در متعلق علم حضوری نیز ربطی به ثبات یا تغیر فاعل شناسای علم حضوری ندارد. بنابراین در هر جایی که علم حضوری ممکن باشد، تغیر معلوم ضربه‌ای به ثبات منطقی چنین علمی نمی‌زند.

حال اگر فرض کنیم نفس انسانی که متغیر به حرکت جوهری است، دارای علم حصولی به معلوم متغیر باشد، چه محذوری پیش می‌آید؟

پاسخ آن است که علم حصولی یا علم تصویری مفرد است، مانند مفهوم حرکت یا علم تصویری مرکب تام خبری (قضیه) است، مانند «علم متغیر است» یا به نحو تصدیق، یعنی فهم صدق قضیه است، مانند تصدیق به قضیه «جهان ماده متغیر است». هر یک از انواع علم حصولی نیز یا جزئی است یا کلی. اکنون با توجه به جوانب بحث می‌گوییم دست‌یابی انسان به گونه‌های علم حصولی نسبت به متغیرات نه تنها محذور منطقی و

معرفتی ندارد، بلکه آدمی، چنین علومی را نیز دارد. کافی است برای احراز گونه‌های علوم، به خودمان مراجعه کنیم. ما در خودمان، هم تصویری از حرکت داریم و هم گزاره‌هایی راجع به حرکت و متغیرات داریم و هم برخی از گزاره‌هایی را که راجع به حرکت و متغیرات است، تصدیق می‌کنیم.

ممکن است مناقشه شود که فاعل شناسای انسانی از دو حال بیرون نیست: یا مادی صرف است و یا مجرد متعلق به ماده، یعنی دارای بدن مادی است. در هر صورت تردیدی نیست که چون جوهر نفسانی متحرک به حرکت جوهری است، پس ثبات ندارد. با این فرض چگونه می‌توان برای این نوع فاعل شناسا که متغیر به تبع ماده و بدن مادی است، علم ثابت در نظر گرفت؟

در پاسخ می‌گوییم: مراد از «ثبات معرفت» شالوده‌مندی و تشکیک‌ناپذیری آن است؛ به گونه‌ای که از حیث منطقی و معرفتی زوال‌ناپذیر باشد. / ابن سینا در این باره می‌نویسد: «علم تصدیقی آن است که باور داشته باشیم که مثلاً الف ب است و تصدیق یقینی آن است که باور داشته باشیم الف ب است و نیز باور کنیم که امکان ندارد الف ب نباشد، باوری که به استناد بدهت یا به پشتوانه دلیل منطقاً امکان زوال ندارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶). همچنین میرسید شریف جرجانی می‌نویسد:

باور یا جازم است یا غیر جازم. باور جازم یا مطابق با واقع است یا چنین نیست و باور جازم مطابق با واقع یا ثابت است یا غیر ثابت. در میان اقسام مذکور «تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت» علم به معنای یقین خواهد بود. گفتنی است هر یک از قیود مذکور برای اخراج چیزی است. قید «جازم» برای اخراج ظن (گمان) است و قید «مطابق» برای اخراج جهل مرکب است و قید «ثابت» که با تشکیک از بین نمی‌رود، برای اخراج باورهای کورکورانه است (جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۷).

پس مراد از «ثبات علم» این نیست که غیر متغیر و غیر متصرم به معنای عام باشد یا فاعل شناسا همیشه این علم را داشته باشد و یا هیچ‌گاه آن را به فراموشی نسپارد؛ زیرا اگر کسی از ثبات علم این معنا را مراد کند، در معرفت‌شناسی گرفتار نوعی ذهن‌گرایی

و روان‌شناسی‌گروی خواهد شد که قهراً لوازم منفی خود را خواهد داشت؛ زیرا در معرفت‌شناسی رابطه قضیه با واقع آن سنجیده می‌شود نه با کسی که آن قضیه را واجد است؛ در صورتی که در این نوع گرایش‌ها تأکید بر رابطه قضیه با فایل و واجد قضیه است تا تأکید بر رابطه‌ای که قضیه با واقع و نفس‌الامر خود دارد.

اکنون می‌گوییم: انسان‌ها هرچند متغیر به حرکت جوهری و حرکت عَرَضی می‌باشند، بدون شک، تصویری از حرکت یا تصوراتی از متغیرات دارند و این تصورات حاکی از معلومات متغیر نیز می‌باشند؛ چون برای داشتن این نوع علم و نیز در حکایت این نوع علم، یعنی علم حکایی، از محکیمات خودشان هیچ مانعی وجود ندارد. همچنین در ناحیه قضیه و تصدیق هم مانعی وجود ندارد. البته آن قضیه و تصدیقی درباره حرکت و متغیرات قابل قبول است که یا بدیهی یا مُبرهن باشد، یعنی درنهایت به بدیهیات ارجاع پیدا کند.

تفصیل پاسخ: گفتیم فاعل شناسا که در پی شناخت امور متغیر است، اعم از آنکه خودش ثابت باشد یا متغیر، به معلوم خودش یا علم حضوری دارد یا علم حصولی. اگر فاعل شناسا به معلومی که متغیر است، علم حضوری داشته باشد، قهراً این علم نیز متغیر است؛ چراکه در علم حضوری عین معلوم بدون واسطه مفهومی دریافت می‌شود، پس این نوع علم در ثبات و تغیر منطقاً تابع معلوم است. بنابراین متغیر بودن عالم در علم حضوری به متغیرات، در ثبات منطقی چنین علمی مشکلی ایجاد نخواهد کرد.

اما اگر فاعل شناسا به «معلوم متغیر» علم حصولی داشته باشد، اعم از آنکه خودش ثابت باشد یا متغیر، علم او به معلوم خودش به یکی از سه صورت خواهد بود: الف) علم حصولی تصویری؛ ب) علم حصولی قضیه‌ای؛ ج) علم حصولی تصدیقی.

اگر علم حصولی به متغیر از قبیل علم حصولی تصویری مفرد، یعنی غیر قضیه‌ای و غیر تصدیقی باشد، در فرایند حصول چنین علمی مشکل معرفتی ایجاد نخواهد شد. در تصورات مفرد، احتمال صدق و کذب وجود ندارد؛ زیرا تصورات صرفاً حاکی از محکیمات خود هستند و درباره تحقق و عدم تحقق محکیمات خودشان در عالم واقع

سخن نمی‌گویند. پس تصویری که ما از متغیرات داریم، به جهت حکایتی که از متغیرات خود دارند، علم حصولی تصویری مفرد راجع به آنها به شمار می‌روند و وجود تغییر و دگرگونی در مصادیق خارجی مفاهیم تصویری نخواهد توانست به اصل حکایت که علم‌بودنشان نیز به همین حکایتگری آنهاست، ضربه‌ای وارد کند؛ زیرا تصور صرفاً مفاد خودشان را نشان می‌دهند و درباره تحقق مصداقی و عدم تحقق مصداقی آن سخنی نمی‌گویند؛ به همین جهت است که در تصورات مفرد، صدق و کذب مطرح نیست.

اما اگر علم حصولی فاعل شناسا به متغیرات از قبیل قضیه و تصدیق باشد، این دو نوع علم اولاً و بالذات احتمال صدق و کذب دارند که احراز صدق و کذب آنها از طریق بدهت یا برهان امکان‌پذیر است. البته قضیه و تصدیق به لحاظ صدق و کذب هم ارزاند، یعنی هر قضیه‌ای که صادق است، تصدیق آن هم صادق است و بر عکس. در اینجا نیز «متغیر بودن معلوم» در اصل حکایت قضایا از متغیرات و نیز در تصدیق به صدق قضایای مربوط به متغیرات که احراز صدق یا کذب آنها قهراً مستند به بدهت یا برهان است، هیچ مانعی ایجاد نخواهد کرد؛ زیرا نفس آدمی آینه‌سان و دارای ویژگی حکایت است؛* یعنی چیزی را نشان می‌دهد. البته اصل حکایتگری صور ذهنی، اعم از صادق و کاذب، بدیهی وجدانی است که مبتنی بر علم حضوری و یافت درونی است.

* گاه در فلسفه و معرفت‌شناسی غرب از حیث ما به‌ی‌نظر صور ذهنی که در فلسفه اسلامی «حکایت» نامیده می‌شود، به حیث التفاتی (Intentionality) تعبیر می‌شود. البته نسبت بین «حکایت» و «حیث التفاتی» عام و خاص مطلق است و در این نسبت «حیث التفاتی» عام و «حکایت» خاص است؛ زیرا حیث التفاتی بیانگر وجه اضافی بعضی از کیفیات نفسانی است و البته یکی از حالات نفسانی ذات الاضافه علم حصولی است که از محکی خود حکایت می‌کند. جان سرل در کتابی که در این باب نگاشته، باور (تصدیق)، ترس، امید و آرزو را اموری می‌داند که حیث التفاتی، یعنی حیث جهت‌داری (Directedness) و درباره چیزی بودن (Aboutness) دارند. بر خلاف حالت نفسانی «اضطراب» و «سرخوشی» که چنین ویژگی را ندارند؛ از این رو حیث التفاتی در علم حصولی با معنا و دلالت قرین است (See: Searle, 1983, pp.1-78/ Chisholm, 1979/ Stamenov, 2001/ Lyons, 2002).

پس آینه‌سانی ذهن، یعنی حکایتگری آن به معنای عام، خواه آن را جوهر ثابت بدانیم یا جوهر متحرک و خواه آن را مادی بدانیم یا مجرد، قابل انکار نیست. اما اینکه ریچارد رورتی منکر بازنمودی ادراکات شده است (Rorty, 1979, pp. 257-311)، پس آنچه را او منکر شده یا درست تصور نکرده یا انکار وی ناظر به امری فراتر از اصل حکایتگری ادراکات بوده است. توجه به این نکته نیز لازم است که تفاوت گونه تغییرات در فاعل شناسا به اینکه مثلاً تغییرات در دستگاه معرفت با معلومات قبلی آن سازگار باشد یا با آنها سازش نداشته باشد (Gardenfors, 1988, pp. 15-18)، مسیر راه معرفت را که همان راه بداهت و برهان است، تغییر نخواهد داد.

بدین ترتیب روشن شد در فرایند تغییر و حرکت «ثبات معرفت» نیز ممکن است؛ زیرا با تنقیح مفهوم «ثبات» در مقام بحث و ارجاع آن به «اتقان منطقی» که در قضایا و تصدیقات مستند به بداهت و برهان است، مانعی برای قول به ثبات معرفت در فرایند تغییر وجود نخواهد داشت؛ زیرا- همچنان‌که توضیح داده شد- در همه گونه‌های معرفت، اعم از حضوری و حصولی، در مقام ثبوت، منطقاً مانعی وجود ندارد و موانع پنداری در مقام اثبات نیز با تحلیل مسئله از میان خواهد رفت. بنابراین این شبهه شکاکان که در واقع مناقشه‌ای است علیه «ثبات معرفت» نیز مندرج است. اما اگر آنها سازی دیگر کوک کنند و مطلق معرفت، حتی معرفت بدیهی را که مبنای برهان است، منکر شوند، مسئله‌ای دیگر است که پاسخ تنبیهی نظری و عملی خاص خود را نیاز دارد که از قلمرو بحث اصلی این مقاله که موضوع آن ثبات معرفت در فرایند تغییر است، بیرون است.

نتیجه

پرسشی اصلی در این مقاله عبارت بود از: آیا می‌توان علم ثابت به معلوم متغیر داشت یا چنین علمی ممکن نیست؟ در پاسخ به این پرسش، ابتدا پاسخ‌های متنوعی را که به سؤال داده شده بود، بررسی و نقد کردیم و سپس فرضیه‌ای را برای پاسخ به این پرسش و حل مسئله در ابعاد مختلف آن ارائه کردیم. حاصل پاسخ به مسئله بر اساس

فرضیه پیشنهادی نیز این بود که علم ثابت به معلوم متغیر نه تنها منطقاً ممکن، بلکه واقعاً متحقق است. نکته‌ای که بر آن پای فشردیم، این بود که مراد از «ثبات علم» به لحاظ معرفت‌شناختی «شالوده‌مندی منطقی» آن است که دست‌کم به یکی از راه‌های زیر حاصل می‌شود: از راه علم حضوری در شناخت‌های حضوری و از راه حکایت و کاشفیت عام در مطلق علوم حصولی اعم از تصویری و تصدیقی و از راه حکایت و کاشفیت خاص مستند به بداهت و برهان در قضایا و تصدیقات منطقاً یقینی.

۳۰

ذهن

پیاورد / شماره ۸۵ / عباس عارفی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ کتاب البرهان؛ مصر: وزارة التربية و التعليم، ۱۳۷۵ق.
۲. جرجانی، میرسید شریف؛ شرح المواقف؛ ج ۲، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۳.
۳. خراسانی، شرف‌الدین؛ نخستین فیلسوفان یونان؛ چ ۵، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۵.
۴. درویشی، داریوش؛ فیلسوف تاریک؛ آبادان: نشر پرسش، ۱۳۹۱.
۵. زندیه، مهدی؛ حرکت جوهری و ثبات معرفت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷. کهندانی، مهدی؛ جهان‌شناسی هراکلیتوس افسسی همراه با متن و ترجمه پاره نوشته‌های برجامانده از او؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
۸. گمپرتس، تئودور؛ متفکران یونانی؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۹. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ط ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۰. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. وکیلی، شروین؛ تاریخ خرد ایونی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵.
12. Aristotle; **Complete Works of Aristotle**; trans. Jonathan Barnes; USA: Princeton University Press, 2014.
13. Chisholm, Roderick; **The first Person: an essay on reference**

- and intentionality; USA: Harvard University Press, 1979
14. Gardenfors, peter; **Knowledge in Flux: Modeling the Dynamics of Epistemic States**; London: The Mit Press, 1988
15. Heraclitus; **Fragments: The Collected Wisdom of Heraclitus**; translated by Brooks Haxton, New York: Viking Penguin, 2001.
16. Lyons, William; **Approaches to Intentionality**; Oxford: Clarendon Press, 2002.
17. Priest, Graham; **Beyond the Limits of Thought**; London: Cambridge University Press, 1995.
18. Plato; **Complete Works**; trans. C.D.C. Reeve and others, & edited by John Cooper; USA: Hackett Publishing Company, 1997.
19. Reale, Giovanni; **A History of Ancient Philosophy: From the Origins to Socrates**; edit & trans. John R. Catan; New York: The State University of New York Press, 1987
20. Rorty, Richard; **Philosophy and the Mirror of Nature**; New Jersey: Princeton University Press, 1979.
21. Searle, John; **Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind**; London: Cambridge University Press, 1983, pp.1-78.
22. Stamenov; Maxim ,(ed.); **Consciousness and Intentionality**; Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2001.
23. Taylor, C. C. W. (ed.); **Routledge History of philosophy**; London: Routledge, 1997.