

فلسفه

آیا

معرفت‌شناسی بدون هستی‌شناسی

ممکن است؟

دکتر غلامعلی حدادعادل

فلسفه جدید اروپایی، چنانکه معروف است با دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) آغاز می‌شود و سر آغاز فلسفه دکارت این عبارت معروف اوست که «من فکر می‌کنم، پس هستم»^۱. دکارت با تمسک به این مبدأ و مبنای متیقن، می‌کوشد تا خود را از شک فراگیری که ذهن او را از همه سو محاصره کرده بود رهائی دهد.

مفسران و مورخان فلسفه از عبارت «من فکر می‌کنم...» نکات فلسفی و منطقی بسیاری دریافته‌اند. از جمله این نکته که در این عبارت که کلید فلسفه دکارت و در واقع کلید فلسفه جدید غرب است، شناسایی مقدم بر هستی قرار گرفته و «هست بودن» از «فکر کردن»، نتیجه گرفته شده و این سنگ اول بنای جدائی «معرفت‌شناسی» از «هستی‌شناسی» و آغاز اصالت بخشیدن به شناسایی در مقابل هستی و متفرع دانستن هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی است.

1- Cogito ergo sum.

فلسفه دکارت و دکارتیان که به «عقل مذهب» موسوم گشته‌اند، چنانکه می‌دانیم به نتایج غریبی انجمنید و مشکلات تازه‌ای پدید آورد. در مقابل «عقلی مذهب» «تجربی مذهب» قد برافراشتند. اینان که غالباً انگلیسی بودند، در بحث معرفت، مفاهیم فطری را که اساس فلسفه‌های دکارتی بود انکار کردند و معتقد شدند که ذهن آدمی در آغاز، به منزله لوح صافی است و بر این لوح جز داده‌های حسی، یعنی آنچه از طریق تجربه حسی عاید می‌شود، هیچ چیز نقش نمی‌بندد. این مذهب فلسفی در انگلستان با جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) شکل گرفت و با جسرک بارکل (۱۷۵۳-۱۶۸۵) پاره‌ای از نتایج شگفت‌انگیز خود را آشکار کرد و سرانجام در فلسفه حسی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) به اوج خود رسید، یعنی همه لوازم و نتایجی را که منطقی در درون خود داشت به ظهور رسانید.

هیوم با صراحت و شجاعت، خود را یک تجربی مذهب تمام عیار معرفی کرد و مدعی شد آدمی در معرفت، قوه‌ای غیر از «حس» ندارد و موارد و مصالح او در ساختن بنای معرفت، چیزی جز داده‌های حسی بیواسطه، که وی آنها را «انطباعات حسی» می‌نامید نیست و جز این هر چه هست یا «تصوراتی» است که بازگشت آنها به همان انطباعات حسی است و یا اموری موهوم و خیالی است که ذهن در درون خود و به اقتضای طبیعت خود، بر حسب قواعدی روانشناختی از قبیل «عادت» و «تداعی معانی» ساخته و ربطی به عالم واقع و خارج از ذهن ندارد. بر این اساس، هر چه در خزانه معرفت ماست می‌باید به حس عرضه گردد و به محک تجربه حسی آزموده شود و اگر بجای حسی ورود آن به ذهن، در نهایت، شناخته نشد، می‌باید بی‌اعتبار و فاقد ارزش واقع نمایی اعلام

شود. نتیجه این رهیافت فلسفی این شد که مفاهیم معقول و مفاهیم کلی و ضروری که در ظرف حس و تجربه حسی نمی‌گنجیدند پایه و اساس و اعتبار خود را از دست دادند و از صحنه معرفت آدمی طرد شدند. از جمله این مفاهیم، «جوهر» بود، اعم از مادی و نفسانی، که چون به عنوان جوهر هیچ‌گاه در آئینه حس نمودار نمی‌گشت و بلکه همواره از طریق اعراض خود بر حواس عرضه می‌شد، انکار شد و آنچه باقی ماند تنها اعراضی بود که به صورت کیفیات محسوس در ذهن پدید می‌آمد، کیفیاتی که با انکار جوهر، دیگر ممکن نبود آنها را حتی «عرض» نامید و «عرض» دانست، زیرا عرض همواره عرض چیزی است که همان جوهر است و با انکار جوهر، عرض نیز مفهومی بلاوجه خواهد شد.

مفهوم فلسفی دیگری که از عرصه معرفت کنار نهاده شد، مفهوم «علیت» بود. علیت به عنوان یک رابطه ضروری و دائمی میان دو طرف علت و معلول، امری نبود که در حس و تجربه حسی بگنجد، زیرا چنانکه اشاره کردیم امر محسوس همواره جزئی و موقت است و حس کلیت و ضرورت را بر نمی‌تابد. داده‌های حسی، صرفاً و حداکثر مشعر بر دو صورت حسی‌اند که معمولاً و عادتاً در پی یکدیگر احساس می‌شوند و به هیچ وجه «رابطه» میان آن دو را نشان نمی‌دهند. علیت، مفهومی است غیر حسی که به رابطه‌ای کلی و ضروری میان علت و معلول اطلاق می‌شود و اصولاً هیچ نوع «رابطه» و «نسبت»ی در حس، به عنوان رابطه و نسبت، در قالب یک صورت و یک داده حسی قابل نمایش نیست و علیت یکی از مصادیق این قاعده کلی است.

مذهب اصالت تجربه به نتایج تکان دهنده‌ای منجر شد. با انکار جوهر، نه تنها وجود مستقل اشیاء و اجسام

اثبات عالم خارج از ذهن، و اعتقاد به اینکه مدرکات

حسی باز نمود اشیاء عالم خارجند مستلزم قبول اصل علیت است که در فلسفه هیوم، جایی ندارد.

نه تنها دانشی به نام «مابعدالطبیعه» بلا موضوع و باطل اعلام شد، بلکه «علم»، یعنی علم تجربی نیز که در زمان ظهور مذهب تجربی در کمال رونق و رواج و درخشندگی بود و حتی تجربی مذهبان در انتخاب مبانی و روشهای فلسفی خود به شدت تحت تأثیر آن قرار داشتند، ناموجه و نامبیین می‌نمود.

از «آمپریسم» دو مولود شگفت‌انگیز و نادلخواه پدید آمد، ایده آلیسم و شکاکیت. ایده آلیسم از آنجا نتیجه شد که تجربی مذهبان در اثبات اینکه داده‌های حسی، ناشی از اشیاء عالم خارج و حاکی از آنها هستند ناتوان بودند. داده‌های حسی، به خودی خود، جز انطباع حسی، هیچ نیستند و هیچ انطباع حسی، به عنوان یک انطباع حسی، نمی‌تواند بر وجود شیئی در عالم خارج از ذهن که آن انطباع را به وجود آورده است، دلالت کند. اثبات عالم خارج از ذهن، و اعتقاد به اینکه مدرکات حسی باز نمود اشیاء عالم خارجند مستلزم قبول اصل علیت است که در فلسفه هیوم، جایی ندارد. از سوی دیگر با انکار مفاهیمی از قبیل «علیت» و «جوهر»، هم در اصل وجود اشیاء تردید حاصل می‌شود و هم در نوع رابطه ثابتی که ممکن است میان اشیاء وجود داشته باشد و این همان «شکاکیت» است.

در خارج از ذهن ما، ناموجه و بی‌اعتبار شد، بلکه وجود جوهری به نام «نفس» یا «روح» نیز، از آن حیث که جوهر است انکار شد و حتی آدمی نتوانست برای اثبات هویت و «این همانی» و تشخیص شخص خود نیز پایه و اساسی معتبر به دست آورد.

با انکار اصل علیت شیرازه ذهن نیز از هم گسیخت و کار بدانجا رسید که هیوم مدعی شد اگر شما تاکنون چیزی به نام نان خوریده‌اید و بر اثر آن سیر شده‌اید، به هیچ وجه نمی‌توانید معتقد شوید که اگر هم اکنون یا فردا نیز نان بخورید سیر خواهید شد، زیرا نه در اثبات اینکه «نان» همیشه خواص ثابت و واحدی خواهد داشت برهان حسی دارید و نه در اثبات اینکه میان «خوردن نان» و «سیر شدن»، رابطه‌ای ضروری و کلی و دائمی وجود دارد موفق خواهید شد.

هیوم خود می‌گوید:

... در مورد تجارب گذشته می‌توان گفت که نسبت به خصوص همان اشیاء و امور و در همان زمان وقوع آنها معرفت قطعی و مستقیم حاصل می‌کنیم. ولی آیا این امر مستلزم آن است که این تجارب را به زمان آینده و امور دیگر نیز تسری دهیم که تا آنجا که ما می‌دانیم با موضوع تجارب گذشته صرفاً شباهت صوری و ظاهری دارند؟ این است مسئله عمده‌ای که من بر آن اصرار دارم. نانی که قبلاً خورده‌ام مرا تغذیه کرده است. یعنی جسمی دارای چنان خواص محسوس معین در آن هنگام دارای چنین قوه نهانی بوده، ولی آیا ما را می‌رسد که از این امر نتیجه بگیریم که کرده نان دیگری در زمان دیگر نیز به همان نحو مغذی است...؟

با بی‌اعتبار شدن مفاهیمی مانند «جوهر» و «علیت»

2- Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Section IV, Part II, The Library of Liberal Arts, New York, 1955,

(ترجمه منوچهر بزرگمهر در جلد دوم فلسفه نظری، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۱۴)

کانت بخوبی و بدرستی دریافته بود که اگر مانند هیوم معتقد شویم که در خزانه معرفت ما، هیچ عنصری غیر از داده‌های حسی وجود ندارد، در آن صورت «علم» ناممکن خواهد شد.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، چنانکه خود گفته است با مشاهده این نتایج تکان دهنده از خواب جزمی بیدار شد و قدم در راه فلسفه نقادی گذاشت.^۳ او با هیوم در مبادی و مبانی اختلافی نداشت، چنانکه خود می‌گفت: در اینکه شناسایی ما بالتمام با تجربه شروع می‌شود شبهه‌ای نمی‌توان داشت.

اما چون نمی‌خواست به نتایج حاصل از فلسفه هیوم، تسلیم شود بلافاصله در پی این عبارت، آورده است که:

اما اینکه هر معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، دلیل بر این نیست که تمام معرفت ما ناشی از تجربه باشد.^۴

کانت بخوبی و بدرستی دریافته بود که اگر مانند هیوم معتقد شویم که در خزانه معرفت ما، هیچ عنصری غیر از داده‌های حسی وجود ندارد، در آن صورت «علم» ناممکن خواهد شد. «علم»، بدان معنی که در قرن هفدهم در فیزیک و مکانیک به دست نیوتن، صورت بندی شده و در قرن هجدهم کمال یافته و الگوی فعالیت همه دانشمندان علوم طبیعی شده بود محتاج یک سلسله قضایای «کلی» و «ضروری» بود و اثبات اعتبار این قضایا در مذهب اصالت تجربه، ناممکن می‌نمود.

کانت برای آنکه عناصر دیگری را، علاوه بر داده‌های حسی، در معرفت داخل کند، ناچار، معتقد شد که «کلیت» و «ضرورت» که لازمه معرفت و خصوصاً معرفت علمی است، برخاسته از ساختار خود ذهن است و آدمی در فرآیند معرفت، از ذهن خود نیز سهمی در میان می‌گذارد و معرفت، حاصل مشارکت و مساهمت توأمان دو چیز است، یکی مدرکات حسی و تجربی ناشی

از تأثیر عالم خارج بر ذهن و دیگری عناصری که از پیش در ذهن موجود است و ذهن آنها را به عنوان «پیشینی» (a Priori) هم در مرحله «احساس» و هم در مرحله «فهم» در کار می‌آورد. چنین است که کانت معتقد می‌شود که ذهن در مرحله «احساس» دو عنصر «زمان» و «مکان» را از خود و به عنوان عناصر پیشینی شهود حسی، اضافه می‌کند و در مرحله «فهم» نیز دوازده مفهوم محض یا غیر تجربی را به عنوان «مقولات پیشینی فاهمه» از جانب ذهن در معرفت وارد می‌کند تا بتواند معرفت را از آفت و آسیب شکاکیت که نتیجه ناگزیر آمپریسم هیومی است نجات دهد. اینجاست که کانت، مفاهیم معقولی مانند «علیت»، «جوهر»، «وحدت»، «کثرت»، «وجود» و «وجوب» را که به صورت داده حسی در ذهن نمودار نمی‌شوند، در جدول مقولات فاهمه جای می‌دهد و آنها را مفاهیم پیشینی یعنی مقدم بر تجربه ذهن می‌داند و از جمله لوازم ذاتی و ساختاری ذهن می‌شمارد و این شیوه نگرش به مسئله معرفت و این نحوه حل مسئله را، شیوه «استعلایی» (transcendental) نام می‌دهد.

بنابه آنچه گفتیم، کانت معتقد است که آنچه به عنوان معرفت در ذهن ما صورت می‌بندد، دیگر تصویری دست نخورده از عالم واقع و خارج نیست، بلکه تصویری است ساخته مشترک ذهن و عالم خارج، که آن را

۳- کانت، ایمانوئل، نهجیات، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران مرکز،

نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷، ص ۸۹.

۴- همان، نقد عقل محض، ب ۱.

هستی مفهومی نیست که بتوان برای آن در عالم پدیدار به یک معنا و در عالم نفس الامر یا نومن به معنای دیگری قائل بود.

هست.

حال باید دید چگونه می‌توان این قول را بالنسبه به «وجود» تصدیق کرد. اگر وجود را مفهوم پیشینی فاهمه و پدیداری بدانیم دیگر نمی‌توانیم آن را بر شیئی فی نفسه که هنوز قدم به عرصه ذهن نهاده، اطلاق کنیم و بنابراین نمی‌توانیم بالنسبه به «نومن» یا «شیئی فی نفسه» سخن از هستی و نیستی به زبان آوریم و بگوئیم که «آن هست» یا «آن نیست». این بدین معنی است که در نظریه معرفتی ما، نه تنها نمی‌توان از «جوهر بودن» و «علت بودن» اشیاء فی نفسه سخن گفت، بلکه حتی از اصل «بودن» آنها نیز نمی‌توان سخن گفت. از یک سو سخن گفتن از پدیدار به معنی اعتقاد به چیزی است که خود «ناپدیدار» است و آنچه بر ذهن ما پدیدار گشته، پدیدار آن ناپدیدار است و ناچار باید قائل شویم که ناپدیدار، که به موجب فلسفه کانت، آن را نمی‌توانیم بشناسیم، هست، یعنی وجود دارد (برای آنکه پدیدار، بتواند منطقاً معنی و مفهوم خود را حفظ کند، باید قائل به وجود نومن یا شیئی فی نفسه، یا «ناپدیدار» که مفهوم متضایف آن است شویم) و از سوی دیگر با این قول، از اصول فلسفه کانت عدول و تخطی کرده‌ایم، زیرا «وجود» را که به زعم کانت، یکی از مقولات فاهمه است و اطلاق آن تنها در سپهر پدیدار جایز و موجه و معنی دار است، به خارج از این سپهر، یعنی به عالم اشیاء فی نفسه و ناپدیدار اطلاق کرده‌ایم و این کاری است که از آن ناگزیریم زیرا اگر نتوانیم حتی به «هستی» شیئی فی نفسه حکم کنیم، دیگر به چه حق می‌توانیم بدان تفوه کنیم و برای آن در فلسفه کانت جانی قائل شویم.

«پدیدار» یا «فنومن» (Phenomenon) می‌نامد و به آنچه مستقل از ذهن و جدا از دخالت عناصر پیشینی زمان و مکان و دوازده مفهوم محض فاهمه است «ذات معقول» یا «نومن» (noumenon) نام می‌دهد و معتقد می‌شود که ما هرگز «نومن» را به عنوان «شیئی فی نفسه»، چنانکه در خارج از ذهن ماست، نمی‌توانیم بشناسیم و شناخت معتبر ما، به شناخت پدیداری منحصر و محدود است و ذهن هرگز نمی‌تواند مدعی شناخت نفس الامر و اشیاء فی نفسه شود.

در میان دوازده مقوله معرفت ساز کانتی یا دوازده مفهوم محض فاهمه که در حکم قالبهای پیش ساخته ذهن در مواجهه با عالم خارج است، آنچه مخصوصاً در این مقاله مورد توجه و منظور نظر ماست، مقوله «وجود» است. در نظر کانت مفهوم «وجود» در نظام معرفتی ما امری پدیداری است و پدیداری بودن آن بدین معنی است که تابع ساختار و شرایط ذهن ماست و به همین سبب نمی‌توان آن را بر نفس الامر و اشیاء فی نفسه، چنانکه هستند، اطلاق کرد و تنها می‌باید آن را از اوصاف اشیاء چنانکه در ذهن ما هستند و بر ما نمودار می‌شوند دانست. می‌توان پدیداری بودن مفهوم وجود را مورد تأمل و تحقیق قرار داد و نتایج حاصل از آن را بررسی کرد. اعتقاد به پدیداری بودن معرفت دقیقاً بدین معنی است که ما هیچ یک از مفاهیم مربوط به اشیاء و روابط و نسب و احکام حاکم بر آنها را، نه بیواسطه، بلکه بواسطه احساس و فهم خودمان، که تابع شرایط ساختاری ذهن ماست درک می‌کنیم و نمی‌توانیم حکم کنیم که آنچه ما در ذهن خویش درک می‌کنیم همان است که در خارج از ذهن ما نیز

اشکال دیگری که بر پدیداری بودن مفهوم وجود می‌توان گرفت این است که اگر از حیث معنی و مفهوم هستی میان هستی پدیداری و هستی نفس‌الامری تفاوتی قائل شویم چگونه می‌توانیم بگوئیم که اشیاء در خارج از ذهن ما وجود دارند و هستند، اما نه به آن معنی که ما در ذهن خویش از مقوله وجود به عنوان یک مقوله فاهمه و مفهومی پدیداری می‌فهمیم، بلکه اشیاء نفس‌الامری به معنای دیگری غیر از این معنا، هستند و وجود دارند. آیا ما می‌توانیم مفهوم وجود را در ذهن خود به اجزائی تجزیه کنیم و به اصطلاح در مفهوم وجود ترکیبی شبیه به «جنس» و «فصل» قائل شویم و وجود را به معنای نفس‌الامری آن، نوعی از وجود و وجود به معنای پدیداری آن را نوع دیگری بدانیم که با هم در جنس واحد شریکند ولی در فصل مختلفند؟ آیا بساطت مفهوم وجود به ما اجازه چنین تجزیه و ترکیبی را می‌دهد؟ اگر ما در مفهومی که از «وجود» داریم دقت و تأمل کنیم، بدهانتاً، تصدیق خواهیم کرد که هستی مفهومی نیست که بتوان برای آن در عالم پدیدار به یک معنا و در عالم نفس‌الامر یا نومن به معنای دیگری قائل بود. مفهوم وجود بستر و تکیه‌گاهی است که همه ترکیب‌ها و تنوع‌ها در آن بستر پدید می‌آیند و بر آن تکیه می‌زنند و خود نمی‌توانند متنوع و مرکب باشد.

اما کانت همه رشته‌های اتصال ذهن به عالم خارج از ذهن را قطع می‌کند. او معتقد است که ما هیچ حقیقت و واقعیتی را به نحو بیواسطه نمی‌توانیم درک کنیم، هر مفهومی که در ذهن ما وجود دارد، بی‌گمان حس و حساسیت ما قبلاً از طریق شاکله‌سازی در تشکیل آن دخالت کرده و عناصر پیشینی ذهن و به ویژه زمان را در آن وارد ساخته است و بنابراین بدان صیغه پدیداری داده است. عالم معرفت در فلسفه کانت به اتاق در بسته‌ای می‌ماند که هیچ پنجره‌ای به بیرون ندارد و هیچ نوری از بیرون بدان

نمی‌تابد و آن را روشن نمی‌کند.

قطع مطلق رابطه میان «معرفت» و «هستی‌شناسی» فلسفه کانت را به ایده‌آلیسم می‌کشاند، زیرا او معتقد است که از هیچ مفهومی و از جمله از مفهوم هستی، نمی‌توان شهود عقلی یعنی درک عقلانی بیواسطه و فارغ از تأثیر احساس داشت تا بتوان آن مفهوم را، بدان گونه که در ذهن است، بر اشیاء فی‌نفسه نیز اطلاق کرد. در فلسفه او مفاهیم «خارج از ذهن» «شیء»، «عینیت» و حتی خود مفهوم «معرفت» همه و همه معنای ذهنی و به اصطلاح سوپرناتیو پیدا می‌کند.

اکنون هنگام آن است که بپرسیم آیا در فلسفه اسلامی راه‌حلی برای این مشکل وجود دارد؟ آیا در نظر حکمای اسلامی، آدمی می‌تواند واقعیت را چنانکه فی‌نفسه هست ملاقات کند و در خود بیابد؟ یا آنکه چنانکه در فلسفه کانت بیان شد آدمی را یارای خروج از سپهر فرو بسته ذهن خود نیست.

معروف است که ارشمیدس، بعد از پی بردن به قانون اهرمها، گفته بود اگر به من یک نقطه اتکاء در خارج از جهان بدهید من به تنهایی کل جهان را حرکت می‌دهم و جابه‌جا می‌کنم! اینک باید پرسید آیا در عالم معرفت چنین نقطه اتکائی پیدا می‌شود؟

پاسخ فلسفه اسلامی، بدان صورت که در حکمت متعالیه ملاصدرا بیان شده، این است که آدمی می‌تواند در یک نوع خاص از معرفت، حقیقت و واقعیت را چنانکه فی‌نفسه هست ملاقات کند و آن «علم حضوری» است. علم حضوری، علم نفس به خود و به ذات خود است و در مقابل «علم حصولی» قرار می‌گیرد. در علم حضوری، نفس هم عالم است و هم معلوم و در علم حصولی نفس عالم است اما معلوم چیزی غیر از خود نفس و قوای نفس است و در خارج از

بر طبق آراء حکمای اسلامی، معرفت نه تنها از وجود جدا نیست، بلکه خود مانند هر حقیقت دیگری نوعی از وجود است که در تقسیمات هستی شناسانه حکمای ما، از آن به «وجود ذهنی» تعبیر شده است.

نفس قرار دارد.

کانت در مواضعی از نقد عقل محض به مفهوم علم حضوری بسیار نزدیک می شود، خصوصاً آنجایی که در تخریر دوم «تیین مفاهیم محض فاهمه» (Deduction of the Pure Concepts of The Understanding) از ملازمت دائمی «من فکر می کنم» (I Think) با کلیه ادراکات ما سخن می گوید و مفاهیم «ادراک نفسانی محض» (Pure Apperception) و «قدرت استعلانی خود آگاهی» (Transcendental Unity of Self-Consciousness) را پیش می کشد بر نقش ویژه و جایگاه استثنائی ادراک «من» نسبت به سایر ادراکات تأکید می کند، اما او همه جا اوصافی را که به «من» نسبت می دهد «استعلانی» می داند و شناخت من را پدیداری محسوب می کند و صریحاً می گوید:

من از خودم چنانکه هستم شناختی ندارم، بلکه صرفاً خود را چنانکه بر خود نمودار می شوم می شناسم. از این قرار، داشتن خود آگاهی نسبت به خود، بسی دور از شناخت خویشین است.^۵

بر طبق آراء حکمای اسلامی، معرفت نه تنها از وجود جدا نیست، بلکه خود مانند هر حقیقت دیگری نوعی از وجود است که در تقسیمات هستی شناسانه حکمای ما، از آن به «وجود ذهنی» تعبیر شده است.

به طور خلاصه باید گفت از آنجا که در فلسفه اسلامی به هستی، اصالت داده شده و درک بیواسطه هستی در علم حضوری ممکن دانسته شده، همین درک بیواسطه مبنای

اصرار کانت بر اینکه همه شناختههای ما چون از مسیر حواس می گذرند ضرورتاً تحت تأثیر ساختار و ساختارحسی ما قرار می گیرند و جامه صورتهای پیشینی حساسیت و مفاهیم پیشینی فاهمه را می پوشند صرفاً به شناخت حصولی مربوط می شود که به تعبیر کانت معرفت نظقی یا discursive است. کانت مدعی است که اگر ما همچنانکه واجد شهود حسی هستیم، واجد شهود عقلی هم می بودیم، می توانستیم مفاهیم معقول را نیز مانند محسوسات، به نحو بیواسطه درک کنیم، اما، ما فاقد شهود عقلی هستیم و بنابراین، مفاهیم موجود در ذهن ما، حکایت از حقایق و واقعیات نفس الامری نمی کند و پدیدار است. در فلسفه اسلامی، خصوصاً بر پایه اصول حکمت متعالیه صدراتی، فیلسوفان معتقدند که شهود عقلی یعنی تماس بیواسطه با حقایق از طریق علم حضوری، یعنی علم نفس به خود و به قوا و احوال و کیفیات خود قابل حصول است و اصولاً در معرفت شناسی این فلسفه، علم حضوری سنگ اول بنای معرفت است.

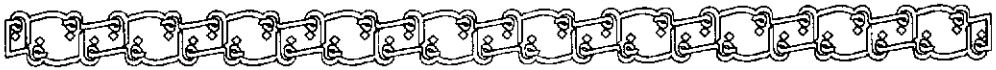
ما حقیقت هستی و وجود را نخستین بار، بی پرده از طریق علم حضوری، در علم خود به ذات خود ملاقات می کنیم. علم حضوری، محل تلاقی معرفت و وجود است. در اینجا معرفت از وجود جدا نیست و دیگر نمی توان مفهوم وجود را که بر پایه مشاهده بیواسطه حقیقت وجود در علم حضوری ساخته می شود؛ یک مفهوم پدیداری دانست.

۵- همان، ب ۱۵۸.

چه مقدار در مباحث مابعدالطبیعه، کلام و اخلاق و فلسفه علم و فلسفه دین و امثال آن تأثیر کرده است. اگر فلسفه اسلامی، خاصه در صورت صدرائی آن، در اثبات امکان دسترسی بیواسطه انسان به حقیقت هستی موفق شود، می تواند راهی برای شناخت اشیاء فی نفسه باز کند و دیگر در زندان ذهن، محبوس نخواهد ماند. شاید بتوان گفت این همان نقطه اتکای ارشمیدسی است که می توان با آن عالم معرفت شناسی را تکان داد.

مبدا معرفت شناسی اختیار شده است و آنگاه بر پایه قواعد و قوانین هستی شناسی صدرائی، و خصوصاً سه فاعده اصلی و مهم، «اصالت وجود» و «وحدت وجود» و «تشکیک وجود»، قواعد معرفت شناسی تبیین شده است.

ناگفته پیدا است که در دویست سال گذشته، فلسفه اروپائی تا چه اندازه تحت تأثیر معرفت شناسی تهی از هستی شناسی کانت بوده است و این نحوه نگرش فلسفی تا



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی