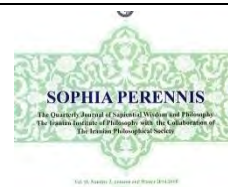




Article history:
Received 05 July 2024
Accepted 12 October 2024
Published online 30 November 2024

Sophia Perennis

Volume 21, Issue 45, pp 127-140



E-ISSN: 6140-2676

Epistemology as an Ideal Norm: A Reflection on Suhrawardi's Criticism of Avicenna's Epistemology

Mostafa. Zali^{1*} 

¹ Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran

* Corresponding author email address: m.zali@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Zali, M. (2024). Epistemology as an Ideal Norm: A Reflection on Suhrawardi's Criticism of Avicenna's Epistemology. *Sophia Perennis*, 21(45), 127-140.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

ABSTRACT

The Peripatetic conception of knowledge is based on essentialism. This strong realist conception of knowledge has faced serious criticisms. One of the most important criticisms of this view has been raised by Suhrawardi. According to Suhrawardi's criticisms of Avicenna, human perception is primarily based on sensory encounters with the external world. Furthermore, one can never be certain that the entirety of an essence is comprehended by human perception. Therefore, it seems that despite the initial conception, accepting an essentialist epistemic realism does not suffice in explaining knowledge. This paper argues that the response to this challenge lies in understanding the nature of classical epistemology: classical epistemology seeks to outline an ideal of knowledge, always assessing actual human knowledge in relation to this ideal. Therefore, although the comprehension of the intelligible essences of objects is considered a difficult task, it remains an epistemic ideal for assessing the actual human knowledge.

Keywords: Suhrawardi, Avicenna, Essentialism, Epistemology.

معرفت‌شناسی به مثابه هنجاری ایدئال: تأملی بر انتقادات سهروردی به معرفت‌شناسی سینوی

مصطفی زالی [Error! Reference source not found.](#)

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

*ایمیل نویسنده مسئول: m.zali@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی/اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

زالی، مصطفی. (۱۴۰۳). معرفت‌شناسی به مثابه هنجاری ایدئال: تأملی بر انتقادات سهروردی به معرفت‌شناسی سینوی. *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۱(۴۵)، ۱۴۰-۱۲۷.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

دریافت کلاسیک مشائی از معرفت در پیوند با ذات‌گرایی است: جهان خارج را ذواتی ساخته‌اند که به درک عقل انسان درمی‌آیند؛ از این رو معرفت عبارتست از درک ذوات معقول. این دریافت واقع‌گرای قوی از معرفت، با انتقاداتی در تاریخ فلسفه و خصوصاً عصر جدید مواجه شده که اصل واقع‌گرایی معرفتی را به چالش می‌کشد. در کنار چالش‌های جدید پیش روی ذات‌گرایی، یکی از مهم‌ترین انتقادات وارد بر این دیدگاه، از جانب سهروردی مطرح شده است؛ مطابق نقدهای سهروردی به ابن‌سینا، ادراک انسان اولاً بر اساس مواجهه حسی با عالم خارج شکل می‌گیرد و از این رو درک ذات نامحسوس اشیاء امکان‌پذیر نیست و ثانیاً نمی‌توان هیچگاه به این یقین دست یافت که تمام ذات به ادراک انسان درمی‌آید؛ از این رو دریافت ذات‌گرا از معرفت امری ناممکن است؛ علاوه بر این خود ابن‌سینا در مواضعی منسوب به او، امکان درک ذات حقیقی اشیاء را امر صعب تلقی می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد که علی‌رغم دریافت اولیه، پذیرش واقع‌گرایی ذات‌گرا از معرفت، توان تبیین معرفت را ندارد. در این مقاله استدلال می‌شود که پاسخ به این چالش در گروهی فهم سرشت معرفت‌شناسی کلاسیک است: معرفت‌شناسی کلاسیک به دنبال ترسیم وضعیتی ایدئال از معرفت است که همواره معرفت بالفعل انسانی را در نسبت با این ایدئال ارزیابی می‌کند. از این رو گرچه درک ذوات معقول اشیاء امری صعب محسوب می‌شود، ولی یک ایدئال معرفتی است که معرفت بالفعل بشری همواره در نسبت با آن سنجیده می‌شود.

کلیدواژگان: سهروردی، ابن‌سینا، ذات‌گرایی، معرفت‌شناسی

مقدمه

معرفت‌شناسی در معنای مدرن آن، عبارتست از تحلیل شروط مقوم معرفت. یعنی شناخت در معنای متعارف آن موضوع تحلیل قرار گرفته و شروط مقوم آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. در رهیافت معاصر معرفت‌شناسی، تعریف کلاسیک معرفت یعنی باور صادق موجه، مبدأ عزیمت قرار گرفته، و مناقشات معرفت‌شناسی معاصر حول نقایص این تعریف و تلاش برای رفع این نقایص در جریان بوده است. اما این مجادله معاصر بر سر سرشت معرفت، گاه کلید فهم تمام منازعات حول معرفت از ابتدای تاریخ فلسفه نیز بوده است و از این‌رو، تلاش شده است ذیل مسائل شکل‌گرفته حول منازعات معاصر، دریافت قدمایی از معرفت نیز ذیل عنوان «معرفت‌شناسی کلاسیک» صورت‌بندی شود. البته در سال‌های اخیر موجی نو از پژوهش شکل گرفته که می‌کوشد معرفت‌شناسی کلاسیک را به عنوان یک ساحت مستقل مورد توجه و مطالعه قرار دهد؛ بر اساس این رهیافت نو، نباید نوع مواجهه قدمایی با معرفت با نوع مواجهه جدید یکسان تلقی کرد.^۱

یکی از مهم‌ترین مواضع فهم معرفت‌شناسی کلاسیک، دریافت مشائی از معرفت است. فلسفه مشاء و به طور خاص صورت‌بندی ارسطویی-سینوی از شناخت و معرفت علمی، بر دریافتی ذات‌گرا مبتنی است. مطابق این دریافت، جهان خارج از ذواتی تشکیل یافته و این ذوات علت آثار صادر از خود می‌باشند؛ از این رو معرفت نیز عبارتست از درک این ذوات خارجی به مثابه علل آثار آنها. بنابراین با یک دریافت واقع‌گرای اکید از شناخت علمی مواجه هستیم: شناخت علمی عبارتست از علم به ذوات جهان خارج. این واقع‌گرایی پس از ابن‌سینا در سنت فلسفه اسلامی به‌ویژه مورد انتقادات سهروردی واقع شده است. سهروردی امکان درک ذوات جهان خارج را منکر شده و از این رو دریافت واقع‌گرایانه مشائی از معرفت را با چالش جدی مواجه می‌سازد؛ او به جای درک ذوات معقول، از درک آثار محسوس آنها سخن می‌گوید و از این رو چالشی تجربه‌گرا را پیش روی ذات‌گرایی مشاء مطرح می‌سازد.

مسئله نسبت میان معرفت‌شناسی سهروردی و ابن‌سینا در ادبیات پژوهش مورد توجه بوده است (Aminrazavi, 2003)؛ به طور خاص درباره انتقادات سهروردی به ابن‌سینا نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است (Abbaszadeh, 2016, 495-505; Kaukua, 2022, 21-33; Yazdanpanah, 2010, 147-154). ولی این متون همگی به شیوه‌های مختلفی استدلال‌های سهروردی را علیه ابن‌سینا صورت‌بندی کرده و رهیافت هیچ‌یک بازسازی پاسخی سینوی در برابر این انتقادات نبوده است. در این نوشتار پس از طرح عناصر کلی ذات‌گرایی سینوی، انتقادات سهروردی به او بازسازی می‌شود. سپس در بخش سوم مقاله، با طرح دریافتی خاص از ماهیت معرفت‌شناسی، از واقع‌گرایی سینوی در مقابل چالش‌های سهروردی دفاع می‌شود. مطابق این دریافت، معرفت‌شناسی کلاسیک، معرفت در معنای متعارف کلمه را تحلیل نمی‌کند؛ بلکه معرفت‌شناسی عبارتست از طرح دریافتی ایدئال از معرفت و صورت‌بندی هنجارهای ایدئال معرفتی. بر اساس چنین دریافتی از سرشت معرفت‌شناسی کلاسیک، طرح معرفت به ذوات معقول به عنوان حقایق سازنده جهان خارج، به معنای طرح معنای متعارف از معرفت نیست، بلکه طرح یک ایدئال معرفتی است که معرفت متعارف باید همواره در نسبت با آن تحلیل و ارزیابی شود.

^۱ برای نمونه می‌توان به این آثار اشاره کرد: (Gerson, 2009; Moss, 2021; Pasnau, 2013; Pasnau, 2017). این جستار به ویژه از تحلیل خاص پازناو در تحلیل معرفت و طرح معرفت‌شناسی کلاسیک به عنوان معرفت‌شناسی ایدئال، متأثر است. برنیت نیز با توضیحی متفاوت به تفاوت میان رویکرد معرفت‌شناسی کلاسیک و معرفت‌شناسی ارسطو تصریح می‌کند؛ او به این منظور، بر تمایز معنایی میان دو واژه یونانی $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ و $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ دست گذاشته - دو اصطلاحی که در معنای متعارف هر دو به معنای دانستن هستند - و دومی را معرفت در معنای متعارف تلقی می‌کند. در حالیکه دانستن در معنای نخستین، دانش در معنای خاص برهانی ارسطوست و متفاوت از معرفت معادل باور صادق به ضمیمه توجیه - معرفت در تلقی معرفت‌شناسی معاصر - است (Burnyeat, 2012). به عبارت دیگر شرط توجیه در ارسطو، قوی‌تر از توجیه در معرفت‌شناسی معاصر است. پژوهشی دیگر نیز این مدعا را که گتیه، ادعای کهن معرفت به مثابه باور صادق موجه را باطل می‌کند، مورد نقادی قرار می‌دهد؛ مطابق ادعای این پژوهش، گرچه استدلال گتیه ثابت می‌کند که توجیه مستلزم صدق نیست، ولی توجیه در معنای کلاسیک آن مستلزم صدق است (Dutant, 2015).

صورت‌بندی ذات‌گرایی سینیوی

از آموزه‌های مشهور حکمت مشاء تصویری ذات‌گرا از جهان است؛ مطابق این آموزه، اشیاء جهان خارج، از ذواتی تشکیل می‌یابند و معرفت عبارتست از درک این ذوات و لوازم آنها از جانب عقل انسان. ابن‌سینا در فصل اول از مقاله اول کتاب برهان شفاء در بیان ذات شیء می‌گوید: «تصور مکتسب [از اشیاء] دارای مراتبی است، که یکی از انواع آن تصور شیء با استفاده از معنای عرضی است که مجموع آن معانی یا اختصاص به شیء دارد یا اعم از آن است، و نوع دیگر آن تصور شیء از طریق معانی ذاتی است که این معانی گاه مختص آن شیء است و گاه شامل شیء دیگر نیز می‌شود، و تصویری که تنها اختصاص به ذاتیات دارد، یا شامل بر تمام حقیقت وجود شیء است به گونه‌ای که صورت معقول موازی صورت موجود شود یا بخشی از حقیقت آن را بدون تمامیت آن شامل می‌شود» (Ibn Sina, 1984a, 52). این تصور اگر شامل تمام ذاتیات باشد حد تام نامیده می‌شود؛ پس ذات شیء عبارتست از تمام حقیقت شیء که تصور آن ذات با خود ذات در خارج مطابقت دارد. ماهیت شیء، کمال حقیقت شیء است که با آن ذات شیء تمامیت می‌یابد (Ibn Sina, 1984a, 52). ذات شیء شامل تمام اجزای مقوم شیء است و تصور این ذات، منشأ علم به حقیقت خارجی شیء است؛ به گونه‌ای که حد حقیقی شیء امری یکتاست و حد حقیقی نیز باید انعکاس همین ذات خارجی باشد (Ibn Sina, 1984a, 272).

این تصویر ذات‌گرایانه از حقیقت اشیاء در بحث از مقدمات برهان، اهمیت خاص خود را پیدا می‌کند. مطابق دریافت مشائی از معرفت، مقصود از علم، امر یقینی است. ابن‌سینا ضمن تقسیم‌بندی مراتب تصدیق، در تعریف علم یقینی، آن را تصدیقی می‌داند که توأم با یک اعتقاد ثانوی است، یعنی تصدیق به اینکه «الف ب است» ملازم است با تصدیق به اینکه «ممکن نیست الف ب نباشد»، یعنی زوال اعتقاد به این تصدیق ناممکن است (Ibn Sina, 1984a, 51; ibid, 256).^۱ به عبارت دیگر تصدیقات یقینی، تصدیقات ضروری محسوب می‌شوند؛ چرا که اعتقاد به امتناع زوال تصدیق اول، مبتنی بر یک علت است؛ پس علت ضرورت بخشی برای تصدیق وجود دارد (Ibn Sina, 1984a, 256).^۲ یعنی یقین به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، بر علتی مبتنی است. ابن‌سینا در توضیح نحوه حصول این یقین (معرفت ضروری) می‌گوید: «از آنجاکه مقدمات برهان منشأ علمی نامتغیر هستند و ممکن نیست که معلوم آن علم وضعیتی متفاوت از آنچه که علم از آن حاصل شده داشته باشد، پس مقدمات برهان نیز باید غیرقابل تغییر باشند» (Ibn Sina, 1984a, 120).

پس در برهان به دنبال علم ضروری به ثبوت محمول برای موضوع هستیم و از این‌رو مقدمات برهان نیز باید ضروری باشند. اما همین یقین به معنای ضرورت، در پیوند با ذات‌گرایی سینیوی است. او در توضیح تصدیق یقینی، آن را علمی می‌داند که در آن پیوند میان موضوع و محمول، بنابر ذات موضوع و محمول باشد (Ibn Sina, 1984a, 85). به عبارت دیگر قضایای یقینی، قضایایی هستند که پیوند میان موضوع و محمول، به ذوات آن دو بازگردد. از همین رو پیوندی میان ذات‌گرایی و ضرورت در قضایا پدید می‌آید. این پیوند در فصل اول از کتاب دوم

^۱ باید توجه داشت که یقین به دو اصطلاح به کار می‌رود: یقین بالمعنی الأعم یعنی انسان به مفاد قضیه‌ای اعتقاد داشته باشد و درعین حال به بطلان نقیض آن هم باور داشته باشد؛ یقین بالمعنی الأخص یعنی انسان علاوه بر این دو اعتقاد، مطمئن باشد زوال این اعتقاد نیز محال است (Mesbah Yazdi, 2007, 41)؛ مقصود از یقین معرفتی در متون مشاء، همین یقین بالمعنی الأخص است.

^۲ بر اساس تحلیل فوق، به لحاظ نفس الامر هرگاه نسبت محمول و موضوع ضروری باشد، زوال این نسبت محال است. در نسبت با این وضعیت نفس الامر یقین علمی مرکب از سه عنصر است: تصدیق به محتوای قضیه؛ اعتقادی ثانوی مبنی بر این که زوال اعتقاد اول محال است و در نهایت علتی ضرورت بخش برای این اعتقاد (Mesbah Yazdi, 2017, 638-9). این عبارت ارسطو را در کتاب تحلیل ثانوی، می‌توان تعبیر دیگری از عبارت ابن‌سینا در تعریف معرفت دانست: «چنین می‌اندیشیم که به هر شیء، معرفت علمی بدون قید و شرط و نه در معنای عرضی سوفیستی داریم، هرگاه بیندیشیم که معرفت به علت داریم، که به خاطر آن شیء هست، و این علت شیء است و این شیء، نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد» (Aristotle, 1994, 71b9-12). شایان توجه است که تأکید بر عنصر یقین در توضیح و تبیین معرفت برهانی، در متون ارسطو دیده نمی‌شود و یک مفهوم بی‌سابقه در سنت اسلامی محسوب می‌شود. مطابق ادعای بلک، این اصطلاح را مترجمان عرب تحلیل ثانوی وضع کرده‌اند و دریافت فارابی از معرفت، نقشی محوری پیدا می‌کند، به گونه‌ای که برهان به عنوان منشأ یقین تلقی می‌شود (Black, 2006).

وضوح بیشتری پیدا می‌کند. ابن‌سینا در آن موضع توضیح می‌دهد مقصود از تعلق ضروری محمول به موضوع به‌عنوان شرط مقدمه برهان، در قضیه‌ای مانند «هر ج بالضرورة ب است» اعم از دو حالت زیر است: الف) هرچه ضرورتاً موصوف به ج است؛ ب) هرچه موصوف به ج است مادام که موصوف به ج است، موصوف به ب است، گرچه مادام که ذات ج موجود است موصوف به ب نباشد (Ibn Sina, 1984a, 121-2). بنابراین این ضرورت اعم از ضرورت ذاتیه و وصفیه است. اما گرچه در نگاه نخست، دوام ذات شرط نیست، بلکه دوام وصف برای موضوع شرط است؛ اما تحلیل هر دو حالت، پیوند میان ذات‌گرایی و ضرورت را روشن می‌سازد. چرا که در ضرورت وصفیه نیز موضوع که در قالب هیأتی مشتق بیان می‌شود، مرکب از یک ذات و یک مبدأ اشتقاق است و این ضرورت وصفیه به دلیل ثبوت ذاتی محمول برای مبدأ اشتقاق است.^۱ ابن‌سینا در فصل بعدی ذیل عنوان «محمولات ذاتی که در برهان شرط هستند»، به توضیح مفهوم محمولات ذاتی می‌پردازد «و چون در مقدمات برهان لازم است محمولات، ذاتی موضوعات باشند، همان ذاتی مورد نظر در برهان که معادل است با آنکه عوارض غریبه نباشند، باید روشن کنیم مقصود از ذاتی چیست» (Ibn Sina, 1984a, 125). پس در مقدمات، محمولات باید ذاتی موضوعات باشند، زیرا که در غیر این صورت، این مقدمات علت نتیجه یقینی نیستند. ذاتی عبارتست از چیزی که از طریق «ما هو» بر شیء حمل می‌شود و این معنا از ذاتی عبارتست از جنس شیء و فصل آن و جنس جنس و فصل جنس و هر چیز که مقوم ذات شیء باشد (Ibn Sina, 1984a, 125). اما مقصود از مقدمات ذاتی در برهان آن است که یا محمول داخل در ذات موضوع باشد یا موضوع داخل در ذات محمول باشد (Ibn Sina, 1984a, 125-126; Ibn Sina, 1985a, 125). یعنی یا محمول در ذات موضوع مندرج است (محمول در تعریف موضوع مندرج است) یا موضوع در ذات محمول مندرج است (موضوع در تعریف محمول مندرج است). این دو دسته محمول عوارض ذاتیه نامیده می‌شوند، چرا که به ذات شیء اختصاص دارند و ذات شیء نمی‌تواند از آنها جدا باشند (Ibn Sina, 1984a, 131).^۲ پس همین ذات شیء، علت پذیرش این آثار واقع می‌شود (Ibn Sina, 1984a, 132). حاصل سخن آنکه علم عبارتست از قضیه یقینی که حاصل صناعت برهان است؛ این قضیه یقینی از مقدمات یقینی بدست می‌آید و مقدمات یقینی مبتنی بر پیوند ذاتی میان موضوع و محمول قضیه است.^۳ بنابراین در نهایت علم یقینی مبتنی بر دریافتی ذات‌گرا از حقیقت موضوعات و درک عوارض ذاتیه این ذوات نهفته است. به گونه‌ای که در شکل‌گیری قضایای یقینی (برهانی) دریافت ذات‌گرای سینوی نقشی محوری ایفا می‌کند و وابستگی ذاتی موضوع و محمول به هم، یک قضیه را تبدیل به یک قضیه برهانی می‌سازد. پس با نظر به دریافت ابن‌سینا از سرشت معرفت علمی یعنی معرفت یقینی، ذات‌گرایی سینوی نقشی مهم در امکان این معرفت دارد؛ چرا که «ضرورت نتایج برهان در گروه ضرورت مقدمات است و این امور ضروری یا داخل در حد موضوع هستند یا موضوع در حد آنها داخل است» (Ibn Sina, 1984a, 150) و «حتی به‌کارگیری مقدمات صادق به‌تنهایی کفایت نمی‌کنند... زیرا اگر از عوارض ذاتیه شیء نباشند، شیء را از جهت علمی تبیین نمی‌کنند» (Ibn Sina, 1984a, 151). پس معرفت علمی معرفتی ضروری است و این معرفت ضروری از مقدمات ضروری حاصل می‌شود؛ مقدماتی که در آن محمول قضیه عارض ذاتی موضوع قضیه یا به تعبیر دیگر ذات موضوع، علت محمول باشد. همین مسئله منجر به افضلیت علم کلی بر جزئی

^۱ برای توضیح بیشتر ر.ک.: (Zali, 2018)

^۲ برای توضیح بیشتر درباره تفکیک این دو معنای ذاتی از یکدیگر نزد ارسطو ر.ک.: Bronstein, 2013, 43-47. همچنین برای توضیح ذات‌گرایی سینوی و نسبت آن با قضایای برهانی و نحوه ابتدای منطق استنتاج برهانی بر مبنای ذات‌گرایانه ر.ک.: Strabino, 2013, 133-212.

^۳ البته باید توجه داشت وقتی می‌گوییم در قضایای ضروری محمول باید از عوارض ذاتی موضوع باشد ملازم با آن نیست که مقدمات براهین همواره از سنخ تعاریف باشند، به گونه‌ای که حد وسط همواره بیان ذات اصغر یا اکبر باشد. ابن‌سینا در فصل اول از مقاله چهارم، می‌گوید برخی به دلیل بازگشت مطلب لم به مطلب ما چنین تصویری کرده‌اند؛ مقصود از بازگشت مطلب لم به مطلب ما آن است که مطلب لم در نهایت به چستی یا همان مای حقیقی حد وسط بازمی‌گردد، زیرا زمانی که از ثبوت محمول برای موضوع می‌پرسیم و حد وسط را به‌عنوان علت آن بیان می‌کنیم، مطلب لم به چستی حد وسط گره می‌خورد. پس پرسش از چرایی یک تصدیق پرسش از چستی حد وسط آن است (Ibn Sina, 1984a, 263)؛ ولی این به معنای آن نیست که در بیان چستی حد وسط همواره تعریف حد اکبر یا حد اصغر را بیان کنیم (Ibn Sina, 1984a, 264).

می‌شود. همین دریافت ذات‌گرایانه از هستی و معرفت در تبیین ابن‌سینا در برتری برهان کلی بر جزئی نقشی محوری دارد. زیرا مفهوم کل دلالت بر ذات اشیاء می‌کند و امر کلی، ذوات اشیاء جهان خارج را می‌سازد (Ibn Sina, 1984a, 239).

این دریافت از ذات به گونه‌ای است که از راه تقسیم بدست نمی‌آید؛ شیخ‌الرئیس بیان می‌کند که هیچگاه از راه تقسیم نمی‌توان به تمام ذاتیات شیء دست یافت (Ibn Sina, 1984a, 274-5). بلکه حد حقیقی از راه ترکیب بدست می‌آید؛ به این منظور باید تمام اموری را که داخل در ماهیت شیء هستند لحاظ کنیم تا از آن‌ها شیئی حاصل شود که از جهت انعکاس مساوی محدود است (Ibn Sina, 1984a, 306-7). گرچه فوایدی را برای استفاده از قسمت برای تعیین حد شیء بیان می‌کند.

بنابراین ذات شیء معرف حقیقت شیء است و روش اکتساب این ذات باید به گونه‌ای باشد که تمام ذاتیات شیء در آن منعکس شود. بنابراین به نظر می‌رسد ابن‌سینا برای تبیین معرفت یقینی، این گونه از معرفت را معرفتی مبتنی بر درک علل نفس‌الامری تصدیق می‌داند و این علل نفس‌الامری چیزی جز ذوات اشیاء نیستند. بنابراین ذات از یک سو یک حقیقت هستی‌شناختی است و از سوی دیگر انعکاس آن در ذهن، امری معرفت‌شناختی در قالب حدود است؛ شناخت ذوات حقیقی اشیاء و نیز عوارض ملازم با آن، معرفت یقینی واقع‌گرایانه را برای انسان شکل خواهد داد.

صورت‌بندی انتقادات سهروردی به ابن‌سینا

سهروردی در کتاب حکمة‌الاشراق و نیز دیگر آثار خویش نقدهایی را به دریافت سینیوی از تعریف حدی وارد کرده و بر این مبنا نتیجه می‌گیرد این نوع تعریف از اساس ناممکن است. عبارات سهروردی در این زمینه در آثار او پراکنده است؛^۱ ولی در یکی از عبارات موجز که شامل دو نقد متفاوت به دریافت سینیوی از تعریف است ذیل عنوان «در بیان اینکه از سخن مشائین لازم می‌آید که هیچ شیئی از اشیاء دانسته نشود» می‌گوید:

از [بیان] مشائین لازم می‌آید که هیچ شیئی از اشیاء از شناخته نشود، چرا که [الف] فصول جواهر مجهول است و جوهریت با امری سلبی شناخته می‌شود و فصول نفس و مفارقات نزد آن‌ها مجهول است؛ و [ب] عرض مانند سیاهی را به رنگ جمع‌کننده چشم تعریف می‌کنند؛ اما جمع‌کننده چشم خود یک امر عرضی است و رنگ بودن نیز وضعیت‌اش روشن است... حق آن است که سیاهی شیء واحد بسیطی است که به یکباره تصور می‌شود و جزء دیگری ندارد و تعریف آن برای کسی که آن را مشاهده نکرده ناممکن است و کسی که آن را مشاهده کرده بی‌نیاز از تعریف آن است (Suhrawardi, 1996, 73).

بیان موجز مذکور شامل دو گونه انتقاد متفاوت است: الف) نخست آنکه برخی امور خارجی چون اعراض بسیط هستند و اساساً ارجاع تعریف آنها به ترکیب از جنس و فصل ناممکن است. از این انتقاد می‌توان به انتقاد هستی‌شناختی یاد کرد. همانطور که در گذشته بیان کردیم نزد ابن‌سینا، تعریف یک شیء حکایت از تمام حقیقت خارجی شیء می‌کند؛ بنابراین به‌زعم سهروردی از این سخن لازم می‌آید از آنجاکه در تعریف هر شیء دو ذاتی اعم و اخص به یکدیگر ضمیمه می‌شود تا حقیقت آن شیء به تصور درآید، در خارج نیز آن شیء باید مرکب از مابازای این امر اعم و اخص باشد. ولی اگر اموری در خارج بسیط باشند، بنیاد دریافت سینیوی از تعریف حدی مخدوش خواهد بود. به عبارت دیگر،

^۱ استاد یزدان‌پناه انتقادات سهروردی را به سه دسته تقسیم می‌کند (Yazdanpanah, 2010, 147-154). در کتاب نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی، انتقادات سهروردی بر مبنای تفکیک‌کن‌ها در آثار او، به چهار انتقاد در کتاب تلویحات و هفت انتقاد در کتاب حکمت اشراق صورت‌بندی شده است (Abbaszadeh, 2016, 495-505). کاوکوا انتقادات سهروردی را در در قالب دو دسته انتقادات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قرار می‌دهد که شامل دو انتقاد معرفت‌شناختی و یک انتقاد هستی‌شناختی است (Kaukua, 2022, 25). در این نوشتار نیز از رهیافت کلی کاوکوا در تقسیم انتقادات سهروردی به دو دسته معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تبعیت شده است؛ گرچه در شیوه بازسازی در کنار رجوع مستقیم به متون سهروردی از دو اثر قبلی نیز استفاده شده است.

مشائین، ذات شیء را حاصل ضمیمه جنس و فصل می‌دانند، بنابراین اگر امری در خارج بسیط باشد، بیان ذات آن از طریق ارجاع به جنس و فصل با آن حقیقت خارجی مطابقت ندارد.

ب) انتقاد دوم را می‌توان انتقاد معرفت‌شناختی نامید، زیرا در آن بدون خدشه به حقیقت خارجی امور، مدعی نفی معرفت‌شناختی فصول اشیاء است. این عبارت موجز شامل دو ایراد درهم‌تنیده است: اولاً آنچه در بیان فصل رنگ بیان می‌کنیم، فصل حقیقی نیست بلکه یک عرض است و ثانیاً و به همین دلیل اول، شناخت ما از ذوات اشیاء، از طریق تعاریف آنها نیست، چرا که شناخت از طریق اعراض محسوس صورت می‌گیرد و امر معقولی به نام فصل در این میان نقش ندارد. یعنی رنگ را از طریق یک امر عرضی می‌شناسیم و در نتیجه شناخت ما از رنگ از طریق ذات آن نیست. قطب شیرازی در شرح خود بر این عبارت می‌گوید: «نفس و مفارقات یعنی همان جواهر عقلی [نامحسوس] دارای فصولی مجهول هستند که اطلاع بر آنها مادامی که در این جهان [محسوس] مان باشیم ناممکن است و ناطقیت و هرچه آنها شبیه آن که بر آن اطلاق فصل شود، فصل نیست، بلکه لوازم همان فصول مجهول است» (Shirazi, 2004, 200).

عبارت شارح حکمت اشراق، انتقاد سهروردی را که با تطبیق بر رنگ صورت گرفته، تعمیم داده و حوزه مفارقات را نیز شامل می‌کند؛ تأکید شارح حکمت اشراق بر آن است که از نظر سهروردی، در تعریف اشیاء و بیان فصل اشیاء غالباً از رسیدن به فصول حقیقی ناتوان هستیم و در نتیجه به بیان امر دیگری به جای فصل بسنده می‌کنیم. انتقاد دوم، انتقادی است که موجز که به نظر می‌رسد، می‌توان آن را با تفصیل بیشتری در موضعی دیگر یافت. سهروردی در اوایل کتاب حکمت اشراق و ذیل بحث از تعاریف، با تفصیل بیشتری پیرامون موضع مشائین در باب حدود اشیاء سخن می‌گوید. او به دو شیوه استدلال می‌کند که رسیدن به حد حقیقی اشیاء ناممکن است: زیرا الف) شناخت همه ذاتیات شیء ناممکن است؛ ب) فصول حقیقی اشیاء به شناخت در نمی‌آید. به نظر می‌رسد سهروردی در این موضع، انتقاد معرفت‌شناختی پیشین (عدم شناخت فصول حقیقی اشیاء) را تکرار کرده و انتقاد دیگری (امتناع شناخت تمام ذاتیات شیء) را نیز به انتقاد پیشین ضمیمه می‌کند.

[استدلال اول- شناخت همه ذاتیات شیء ناممکن است]: هرآنچه از ذاتیات بیان شود، تضمینی نیست که ذاتی دیگری مغفول واقع نشده باشد و از این رو هیچگاه نمی‌توان ادعا کرد که تمام ذات شیء شناخته شده است. به دلیل تعدد صفات، صفاتی در معرض غفلت باقی می‌ماند و بنابراین همواره این احتمال وجود دارد که تمام ذاتیات شیء شناخته نشده باشد. پس با وجود این احتمال، نمی‌توان به معرفت حقیقی شیء دست یافت. سهروردی در نهایت می‌گوید: «حقیقت شیء زمانی به شناخت درمی‌آید که تمام ذاتیات آن شناخته شود؛ پس چنانچه امکان ذاتی دیگری که به ادراک دربیاد وجود داشته باشد، معرفت به شیء یک معرفت حقیقی یقینی نخواهد بود» (Suhrawardi, 1996, 21).

[استدلال دوم- شناخت فصول حقیقی اشیاء ناممکن است]: سهروردی در این استدلال با تفکیک میان حد و رسم، اولی را دال بر ذاتیات و امور داخل در حقیقت معرف می‌داند. سپس با ذکر یک مثال به خدشه در این ضابطه می‌پردازد. او برای توضیح مطلب جسم را مثال می‌زند و به اختلافی درباره حقیقت جسم اشاره می‌کند؛ فرض کنید که شخصی ثابت می‌کند که جسم مرکب است درحالی که برخی در آن شک کرده و برخی از اساس آن را انکار می‌کنند؛ به گونه‌ای که نزد جمهور آن جزء از آن مفهوم مورد نظر نیست و جوهر جسمانی چیزی جز مجموعه‌ای لوازم متصور [حسی] نیست. بنابراین اگر برای آب یا هوا مرکب از اجزائی [چون ماده و صورت] باشد، اثری در فهم آنها از امر جسمانی ندارند (Suhrawardi, 1996, 19). پس بنابر این توضیح سهروردی، امر جسمانی بدون آنکه حقیقت آن به عنوان امری مرکب از ماده و صورت تصور شود، درک می‌شود. یعنی شیء جسمانی همواره از طریق عوارض محسوس آن شناخته می‌شود درحالی که پیرامون حقیقت آن اختلاف نظر پابرجاست. تا بدینجا سهروردی می‌گوید نخستین مواجهه با اشیاء از طریق لوازم محسوس آنهاست و شناخت فصول حقیقی اشیاء، امری است که در نخستین مواجهه ممکن نمی‌باشد. پس شناخت فصول حقیقی اشیاء مؤخر از شناخت لوازم محسوس آنهاست؛ یعنی همچنان

جای این فرض وجود دارد که نخست یک مواجهه محسوس با اشیاء پیدا کرده و سپس به شناخت حقیقت معقول آنها دست پیدا کنیم. سهروردی برای دفع پاسخی مقدر به این اشکال، استدلال خود را در ادامه تقویت می‌کند. او در ادامه استدلال می‌کند که از اساس شناخت فصول حقیقی اشیاء ممکن نیست. سهروردی در استدلال بر این ادعا ابتدا به این قاعده اشاره می‌کند که انتقال به مجهول تنها از طریق معلوم ممکن است. پس باید ذاتی شیء، مقدم بر خود شیء قابل شناخت باشد؛ اما ذاتی مختص شیء در دسترس کسی که آن را نمی‌شناسد، نیست. سهروردی در استدلال بر این ادعا می‌گوید از آنجا که ذاتی خاص، مختص این شیء است، از موضع دیگری قابل شناسایی نیست و از آنجا که محسوس نیست و از جای دیگری هم شناخته شده نیست، پس مجهول است. اما این مجهول نیز هیچگاه تبدیل به معلوم نمی‌شود؛ زیرا اگر این امر مجهول خود بخواهد تعریف شود، یا باید از طریق اموری عام‌تر از آن باشد که در این صورت شناخت شیء خاص حاصل نمی‌شود، یا باید از طریقی امر خاص آن تعریف شود که آن امر نیز مانند همین ذاتی خاص خواهد بود (Suhrawardi, 1996, 21). سهروردی بر همین اساس نتیجه می‌گیرد: روشن است رسیدن به حد آنگونه که مشائیین به آن التزام دارند، برای انسان غیرممکن است و رئیس ایشان به صعوبت این امر معترف است (Suhrawardi, 1996, 21).

استدلال نخستین (شناخت همه ذاتیات شیء ناممکن است) اثبات می‌کند که هیچگاه نمی‌توان با قطعیت گفت به تمام ذاتیات شیء دست یافته‌ایم و هیچ تضمینی وجود ندارد که آنچه به عنوان ذاتیات شیء بیان کرده‌ایم، تمام ذات شیء را شامل باشد؛ این ایراد در صورت صحت به یک صعوبت اشاره می‌کند: عدم تضمین شناخت ذات حقیقی اشیاء. استدلال دوم (شناخت فصول حقیقی اشیاء ناممکن است) در صورت صحت به امتناع شناخت فصول حقیقی اشیاء و در نتیجه به امتناع شناخت ذات می‌انجامد. بنابراین می‌توان نتایج استدلال‌های سهروردی را علیه ذات‌گرایی معرفت‌شناختی به بیان شارح حکمت اشراق، قطب شیرازی ذیل دو ادعای اصلی خلاصه کرد: الف) در شناخت هر ذات امکان امر ذاتی ناشناخته وجود دارد؛ ب) درک فصول اشیاء و تمایز آنها از لوازم خاص، دشوار است (Shirazi, 2004, 60).

معرفت‌شناسی به مثابه هنجاری ایدئال: کلید پاسخ به انتقادات سهروردی

در این بخش به ارزیابی انتقادات سهروردی می‌پردازیم. به نظر می‌رسد رجوع به آثار ابن‌سینا حکایت از آن دارد که او اولاً خود به هر دو نوع انتقاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به دریافت ذات‌گرایانه خود از حقیقت اشیاء توجه داشته است؛ و ثانیاً همچنان همین ذات‌گرایی، مبنای اصلی در تبیین حقیقت معرفت و بیان ذوات اشیاء می‌باشد؛ به تعبیر دیگر یافتن ذات به مثابه معیار نهایی، راهبر هرگونه جستار معرفتی است.

مطابق انتقاد هستی‌شناختی، بسائط مرکب از جنس و فصل نیستند و بنابراین شناخت آنها از طریق تعریف ممکن نیست. به تعبیری دیگر، میان تعریف بسائط از طریق ضمیمه کردن جنس و فصل به یکدیگر و حقیقت خارجی آنها مطابقت وجود ندارد و آنچه به عنوان تعریف آنها (ترکیب جنس و فصل) در ذهن منعکس می‌شود با ذات خارجی آنها (امر بسیط) مغایر است. ابن‌سینا نیز خود عباراتی دارد که به نظر می‌رسد حد حقیقی برای بسائط را انکار می‌کند؛ برای مثال در منطق المشرقیین می‌گوید بسائط حد حقیقی مرکب از جنس و فصل ندارند، اما از طریق ضمیمه شدن یک عرضی عام به یک عرضی خاص شناخته می‌شوند؛ همانطور که جنس به فصل ضمیمه می‌شود (Ibn Sina, 1985b, 36). این عبارت را می‌توان مستلزم انکار حد حقیقی برای بسائط دانست. اما ابن‌سینا در در فصل هفتم از مقاله پنجم الهیات شفاء می‌گوید: «بعضی انواع در طبع خود مرکب هستند و فصول از صورت آنها و اجناس از موارد آنها منبعث می‌شود و اگر مرکب نباشند، اجناس و فصول آنها، موارد و صورت آنها از آن حیث که مواد و صورت باشند، نیست ... پس قوه آنها به حسب وجود نیست، بلکه به حسب عقل است»

(Ibn Sina, 1984b, 240)^۱؛ و در فصل هشتم از همان مقاله می‌گوید «در هر بسیطی، ذاتش همان ماهیت‌اش است» (Ibn Sina, 1984b, 244-5)؛ ملاصدرا در شرح خود بر این عبارت می‌گوید: «مراد از بسیط امری است که جزئی ندارد و به شیئی تعلق ندارد؛ و ماهیت شیء حد آن است؛ زیرا مراد از ماهیت در این موضع، چیزی است که در پاسخ ماهو گفته می‌شود» (Sadr al-Din Shirazi, 2003, 959). بنابراین به نظر می‌رسد که گرچه بسائط در خارج مرکب نیستند، ولی ابن‌سینا قائل به حدود حقیقی برای آنهاست. او خود در مواضع متعددی از کتاب التعلیقات، ترکیب ذات شیء از جنس و فصل را قابل جمع با بساطت خارجی شیء می‌داند (Ibn Sina, 2022, 64; ibid, 116-118). پس برخلاف تصور سهروردی بساطت با تحدید ذات شیء تعارض ندارد و می‌توان حیثیات عام و خاص را برای بسیط در حکم جنس و فصل و در نتیجه معرف ذات امر بسیط دانست. در نظر ابن‌سینا، بسائط نیز دارای ماهیت می‌باشند، و این ماهیت حاصل تأمل ذهن بر آن ماهیت خارجی است؛ یعنی ذهن همان امر بسیط خارجی را به اوصاف گوناگونی تجزیه می‌کند و از طریق ضمیمه کردن اوصاف عام و خاص به یکدیگر، حقیقت ذات شیء را در ذهن منعکس می‌کند. «حد دارای اجزاء است و محدود اگر بسیط باشد، دارای جزء نیست؛ در این صورت، عقل شیئی را در مقام جنس و شیئی را در مقام فصل اختراع می‌کند» (Ibn Sina, 2022, 64). بنابراین حتی در تعریف و شناخت بسائط نیز، مبنای اصلی همان شناخت ذات است ولی به نحوی که بساطت امر خارجی با تجزیه ذهنی آن به جنس و فصل مغایرت ندارد.

جان کلام انتقادات معرفت‌شناختی را نیز می‌توان صعوبت یا امتناع ذوات حقیقی اشیاء دانست، به گونه‌ای که در بسیاری موارد به‌جای بیان ذوات حقیقی، به یک توصیف از آن بسنده می‌شود. اما باید توجه داشت که ابن‌سینا خود در پاره‌های متعددی از کتاب التعلیقات، به صعوبت شناخت فصل حقیقی اشیاء اشاره کرده و دریافتی مشابه دریافت سهروردی از شناخت ذوات اشیاء عرضه می‌کند؛ در ادامه به دو نمونه از این عبارات اشاره می‌شود:

جان کلام انتقادات معرفت‌شناختی را نیز می‌توان صعوبت یا امتناع دستیابی به ذوات حقیقی اشیاء دانست، به گونه‌ای که اولاً نمی‌توان از شناخت تمام ذاتیات اطمینان یافت و ثانیاً در بسیاری موارد به‌جای بیان ذوات حقیقی، به یک توصیف از آن بسنده می‌شود چرا شناخت حقیقت معقول ذات ناممکن است.

نکته قابل توجه آن است که ابن‌سینا به هر دو انتقاد توجه دارد و برای نمونه می‌گوید:

البته انسان حقیقت شیء را نمی‌شناسد؛ زیرا مبدأ معرفت اشیاء حس است و سپس عقل میان متشابهات و متباينات تفکیک قائل می‌شود و به این شیوه عقل بعضی از لوازم و تأثیرات و خواص شیء را می‌شناسد، و تدریجاً از این [مواجهه حسی] معرفت او به‌عنوان معرفتی مجمل و غیرمحقق پدید می‌آید؛ و شاید از لوازم آن جز آنچه را که آسان است نشناسد و چه‌بسا اکثر آن را بشناسد جز آنکه از این ادعا لازم نمی‌آید که تمام لوازم شیء را بشناسد. و اگر حقیقت شیء را بشناسد و از معرفت حقیقت آن به لوازم و خواص آن منتقل شود، لازم می‌آید که تمام لوازم و خواص آن را بشناسد. ولی [مسیر] معرفت او عکس آن چیزی است که باید باشد

(Ibn Sina, 2022, 188; also cf. ibid, 345; ibid, 347; ibid, 351)

ابن‌سینا در این عبارت تصریح می‌کند که اولاً در فرآیند شناخت لازم نمی‌آید که تمام ذات اشیاء شناخته شود و ثانیاً گاه به‌جای شناخت ذات اشیاء، تنها لوازم ذات را می‌شناسد. علاوه بر این، او در پاره‌های متعددی از کتاب التعلیقات، به صعوبت شناخت فصل حقیقی

^۱ ترکیب بسائط از جنس و فصل بدین نحو است که عقل مفهوم بسیط را به یک حیثیت غیرمتحصل و یک حیثیت متحصل تجزیه می‌کند که همان جنس و فصل شیء خواهند بود (Mesbah Yazdi, 2008, 608). درباره ترکیب بسائط خارجی از جنس و فصل و در نتیجه سازگاری ترکب ذهنی و بساطت خارجی آنها و عدم اقتضاء ترکیب حد از جنس و فصل بر ترکب خارجی نیز ر.ک.: Tusi, 1980, 439. خواجه نصیر در موضعی مشابه در شرح اشارات نیز می‌گوید: «مرکبات عقلی با حدود تام، تحدید می‌شوند و بنابر همین اصطلاح، واجد ماهیت هستند» (Ibn Sina, 1996, 97)؛ از این رو حد نداشتن و انحصار شناخت به رسم، تنها محدود به بسائط عقلی است؛ و مرکبات عقلی، واجد حد می‌باشند، و گرچه از ترکیب خارجی، ترکیب عقلی لازم می‌آید، از ترکیب عقلی، ترکیب خارجی لازم نمی‌آید (Ibn Sina, 1996, 97).

اشیاء اشاره کرده و دریافته‌ی مشابه انتقاد دوم سهروردی به امکان شناخت ذوات اشیاء عرضه می‌کند؛^۱ در ادامه به یک نمونه از این عبارات اشاره می‌شود:

وقوف بر حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما از اشیاء چیزی غیر از خواص و لوازم و اعراض را نمی‌شناسیم و فصول مقوم که دال بر حقیقت شیء باشد را نمی‌شناسیم. بلکه تنها می‌دانیم اشیائی واجد خواص و اعراض هستند (Ibn Sina, 2022, 58).

اما آیا این سخنان ابن‌سینا با سخنان او در کتاب برهان ناسازگار است به گونه‌ای که یا رأی به عدم صحت انتساب آن‌ها به ابن‌سینا دهیم یا آنکه آن‌ها را شهادتی بر عقب‌نشینی او از موضع او در برهان شفاء تلقی نماییم؟^۲ و در صورتی که این سخنان حقیقتاً از آن ابن‌سینا باشد، آیا این سخنان مستلزم طرد دریافت واقع‌گرایی او از معرفت است؟

اولاً باید توجه داشت این اظهارات ابن‌سینا با مواضع او در برهان شفاء ناسازگار نیست، چرا که ابن‌سینا در برهان شفاء نیز اظهاراتی مشابه دارد. برای مثال صعوبت دست یافتن به حد حقیقی اشیاء نیز در برهان شفاء مورد اشاره ابن‌سینا است. او در بیان صعوبت این اکتساب می‌گوید:

آن‌ها غالباً این شرط را برآورده نمی‌کنند و بر جنس و فصل ممیز شیء اکتفا می‌کنند و هنگامی که شیء متمایز شد متوقف می‌شوند. حتی اگر معنای ذاتی دیگری باشد که برای اتمام حد حقیقی به آن‌ها نیاز باشد (Ibn Sina, 1984a, 272).

در بیانات ابن‌سینا عباراتی دال بر رفع ایراد دوم (امتناع شناخت فصول حقیقی اشیاء) نیز وجود دارد. ابن‌سینا در الهیات شفاء در توضیح اینکه چرا حساس را به عنوان فصل حیوانیت در نظر گرفته و حیوان را جوهر نامی حساس می‌نامیم، می‌گوید أخذ حس در حد حیوان، حقیقتاً اشاره به فصل حیوان ندارد، بلکه دلالت بر فصل حیوان دارد و از لوازم فصل حیوان است؛ همین مسئله در مورد ناطق نیز صادق است؛ ناطق فصل حقیقی انسان نیست، بلکه از لوازم فصل حقیقی انسان است (Ibn Sina, 1984b, 237-38). همچنین در موضعی از کتاب برهان شفاء اشاره می‌کند که فصل حقیقی اشیاء می‌تواند با فصل مشهوری یعنی یکی از لوازم خاص آن ماهیت جایگزین شود. او در فصل اول از مقاله چهارم توضیح می‌دهد که می‌توان برای بیان ماهیت کسوف از مفهوم قرار گرفتن زمین میان ماه و خورشید استفاده کرد یا تماس آتش را برای اثبات سوختن چوب. از این رو علل موجه را می‌توان فصل قرار داد؛ اما

این حد وسط‌ها اجزای فصول مقوم که همان فصل اخص باشد، نیستند بلکه اجزای فصولی هستند که خاصیت شیء می‌باشند (Ibn Sina, 1984a, 265).

بنابراین لازم نیست همواره برای شناخت شیء و نیز شکل دادن به قضایای برهانی، از حد حقیقی اشیاء استفاده کرد.

^۱ اینگونه اظهارات منحصر به کتاب التعليقات نبوده و ابن‌سینا در رساله‌الحدود نیز سخنانی مشابه دارد (Ibn Sina, 1989) و برای مثال پس از بیان پاره‌ای از صعوبت‌ها در شناخت تعاریف حقیقی اشیاء - امکان تحصیل تمام فصول مقوم محدود، غافل نشدن از سایر فصول هنگامی که پاره‌ای از آنها شناخته می‌شود و ... - در نهایت می‌گوید: «این علل و اموری از این دست ... ما را از توانایی بر رسیدن به حدود حقوقی جز در مواردی نادر نومید می‌سازد» (Ibn Sina, 1989, 235).

^۲ کاوکوا در توجیه ناسازگاری ظاهری این متون با ذات‌گرایی سینیوی می‌گوید ابن‌سینا در این فقرات موضعی شکاکانه نسبت به شناخت ذوات حقیقی اشیاء اتخاذ نمی‌کند، بلکه او تنها بر این تأکید دارد که ما دسترسی مستقیم به ذوات اشیاء نداریم و تنها می‌توانیم آن را از طریق عوارض آن‌ها بشناسیم؛ اما درعین حال تأکید می‌کند که پاره‌ای از اشارات ابن‌سینا مبنی بر امتناع شناخت فصول حقیقی اشیاء با ذات‌گرایی معرفتی او ناسازگار است (Kaukua, 2020).

^۳ البته ابن‌سینا در موضعی دیگر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی حدود اشیاء به طور کامل در دسترس عقل انسانی است. برای مثال در فصل ششم از مقاله سوم در اثبات این ادعا که حد وسط متناهی است اینگونه استدلال می‌کند: محمولاتی که داخل در ماهیت یک شیء هستند متناهی هستند، زیرا این محمولات داخل در تحدید و تعریف اشیاء هستند و حدود بدون آن‌ها تمام نمی‌شود. بنابراین اگر حدود دارای بی‌نهایت جزء باشد دیگر برای ما امکان‌پذیر نیست حال آنکه حدود اشیاء نزد ما موجود است (Mesbah Yazdi, 2017, 442).

ثانیاً باید توجه داشت که بیان ذات شیء در حد حقیقی اشیاء گاه می‌تواند بدون تبدیل شدن حد به رسم، با بیان آثار قوا جایگزین شود؛ ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله چهارم این اشکال را طرح می‌کند: قوا جز از طریق افعال تعریف نمی‌شوند؛ درحالی‌که این افعال اموری خارج از ذات قوا هستند. آیا این تعریف حد است یا رسم؟ او در پاسخ این اشکال می‌گوید:

افعال می‌توانند در شرح اسم به‌عنوان رسم یا در حد أخذ شوند. چرا که اگر افعال در تعریف به صرف نسبت قوا با امری خارج از آن‌ها دلالت کند، تعریف رسمی را می‌سازند؛ و اگر دلالت بر این نمایند که جوهر و ذات آن قوه به‌گونه‌ای است که از آن اولاً آن فعل صادر می‌شود، تعریف حدی را می‌سازند؛ چرا که حد مقتضی تعریف جوهر و ذات شیء است و برای آن قوه ذاتی جز این نیست که شأن آن صدور آن فعل باشد (Ibn Sina, 1984a, 301).

اما ابن‌سینا درعین‌حال تصریح می‌کند که این جایگزینی به معنای امتناع شناخت یقینی از اشیاء نیست؛ به‌گونه‌ای که جایگزینی فصل حقیقی با لوازم آن، همچنان می‌تواند منشأ شناخت ضروری با ضوابط برهانی باشد.

البته انتقاد معرفت‌شناختی دوم مطابق بیان سهروردی مستلزم امتناع شناخت فصول حقیقی به طور کلی است. پاسخ به این انتقاد را در امتداد توضیحات قبلی، بر مبنای تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة‌الاشراق صورت‌بندی خواهیم کرد. به نظر می‌رسد که اولاً دلیل امتناع ناشناخته ماندن فصول نزد سهروردی آن باشد که فصول به‌عنوان امر بسیط از طریق ضمیمه کردن جنس و فصل قابل شناختن نیستند؛ ملاصدرا در پاسخ خود می‌گوید معرفت از آثار و لوازم، معرفتی کمتر از معرفتی نیست که از حدود حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان فصول را از طریق آثار و لوازم آنها شناخت؛ علاوه بر این گرچه خود فصل ناشناخته است ولی می‌توان از یکی از عوارض ملازم فصل که نزد عقل شناخته‌شده‌تر است به آن منتقل شد (Suhrawardi, 2013, 57-8). از این رو امتناع شناخت فصل و به دنبال آن امتناع شناخت ذات، ایرادی ناموجه بر معرفت‌شناسی سینوی محسوب می‌شود.

اما به‌رغم این توضیحات همچنان ایراد نخست معرفت‌شناختی (صعوبت شناخت ذوات حقیقی اشیاء و نیز عدم امکان اطمینان بر اینکه تمام ذات اشیاء به چنگ ادراک آمده است) پابرجاست و حتی این پرسش قابل طرح است که چرا ابن‌سینا چنین دریافتی از معرفت را صورت‌بندی می‌کند که برای پاسخ به ایرادات نخست، به چنین تکلفی دچار شود. گرچه می‌توان برای رسیدن به ذوات حقیقی اشیاء کوشید و درک حدود حقیقی اشیاء در نسبت با ادراک انسانی ممتنع نیست، ولی با نظر به اوصاف فوق، دستیابی به این معرفت، چندان محتمل نیست و انسان در معرفت متعارف و عادی خویش، غالباً به چنین ضوابط سختگیرانه‌ای ملتزم نیست؛ به گونه‌ای این معیار ذات‌گرایانه برای معرفت، همانطور که سهروردی نیز توضیح داد، اگر نگوییم به امتناع معرفت، به محدودیت بسیار وسیع و به دور از واقعیتی برای معرفت منجر می‌شود. بنابراین جای این پرسش باقی است که چرا ابن‌سینا همچنان چنین دریافتی از معرفت ذات اشیاء را صورت‌بندی کرده و بر آن پافشاری می‌کند؟ طرح دریافتی از معرفت که متناسب با ظرفیت‌های ادراکی انسان نیست چه آورده‌ای برای معرفت بشری به دنبال دارد؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش می‌توان به تفکیکی اشاره کرد که پژوهشی متأخر میان معرفت بالفعل و معرفت ایدئال و معرفت‌شناسی واقعی قائل می‌شود. مطابق این تحلیل، معرفت‌شناسی واقعی به تحلیل معرفت متعارف انسانی یعنی آنچه عموم انسان‌ها آن را معرفت تلقی می‌کنند می‌پردازد، ولی معرفت‌شناسی ایدئال، تصویری ایدئال از معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف معرفت‌شناسی ایدئال‌شده^۱ تحلیل مفهوم ما از معرفت نیست. بلکه این معرفت‌شناسی نخست به دنبال یک ایدئال معرفتی است که انسان می‌تواند امیدوار به رسیدن به آن باشد و ثانیاً راه‌های گوناگونی را ترسیم می‌کند که چگونه ما پیوسته از این ایدئال معرفتی دور می‌افتیم. همان‌طور که انتظار می‌رود آسان است که توصیف کنیم چه چیزی را به‌عنوان ایدئال به دنبال آن هستیم و سخت است که در عمل بتوانیم به آن برسیم (Pasnau).

¹ idealized epistemology

3, 2017).^۱ روشن است که چنین دریافتی از معرفت^۲ با دریافت رایج تفاوت بسیاری دارد. چرا که روش توصیفی تحلیلات ثانوی برای رسیدن به معرفت غیرعملی است و در واقع ارسطو هم آن را به کار نبسته است؛ زیرا واجد معرفت بودن نیازمند کسب مبادی نخستین و ذوات است و به نظر نامحتمل می‌رسد که چنین شرایطی تحقق پیدا کند. اما این ابهامات زمانی رفع می‌شود که تحلیلات ثانوی را به عنوان یک توصیف ایدئال معرفتی بخوانیم. ارسطو این ایدئال معرفتی را بی‌قید و شرط می‌نامد و آن را در قیاس با صور مادون معرفت قرار می‌دهد که از جهاتی ناقص محسوب می‌شوند (Pasnau, 2017, 5). این صور ناقص معرفت همان صور رایج معرفت محسوب می‌شوند که انسان‌ها به طور معمول واجد آن هستند و معرفت نامشروط، حالتی ایدئال است که باید در طلب آن بکوشیم حتی اگر رسیدن به آن شدیداً دشوار باشد. به همین دلیل خود ارسطو هم در واقعیت این روش را به کار نمی‌بندد زیرا این یک هدف ایدئال است. پس ارسطو یک هدف ایدئال را از جستار فلسفی توصیف می‌کند: آنچه خودش در موضع رسیدن به آن است. ارسطو در یک موضع از متافیزیک چنین می‌گوید: «مطالعه حقیقت از یک جهت سخت و از جهت دیگری آسان است. نشانه این امر آن است که هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً به آن دست یابد و کاملاً آن را از دست دهد. اما هر فردی چیزی درباره سرشت اشیاء می‌گوید به گونه‌ای که او به تنهایی مساهمت اندک یا ناچیز دارد، از همکاری با دیگران مقداری زیاد حاصل می‌شود» (Aristotle, 993a30-b5 as cited in Pasnau, 2017, 5). پس در نهایت با یک دریافت هنجاری از موقعیت معرفتی مواجه هستیم. نظریه‌های ایدئال در فلسفه سیاسی - برای مثال نظریه‌ای درباره عدالت - برای شرایط ایدئال ترسیم می‌شود. البته این نظریه برای خدایان نیست. یعنی با نظر به توصیف ایدئال می‌فهمیم معقول است چه نوع ساختار سیاسی را طلب کنیم. در معرفت‌شناسی ایدئال شده هم وضعیت چنین است: با یک دریافت از شناخت ایدئال انسان آغاز می‌کنیم و سپس آن را به این پرسش اعمال می‌کنیم که به چه باید باور داشته باشیم (Pasnau, 2017, 8).

در تطبیق این موضع بر بیان ابن‌سینا باید گفت، نزد او، معرفت ضروری مطابق با ضوابط کتاب برهان، توصیف معرفت بالفعل انسانی نیست. یعنی ابن‌سینا یقین را در معنای تصدیق مطابق با واقع غیرقابل زوال می‌داند. این تصدیق زمانی حاصل می‌شود که حالت آگاهانه ذهنی با وضعیت نفس‌الامری اشیاء مطابقت داشته باشد. ولی این به معنای آن نیست که معرفت در واقعیت همواره با این ایدئال منطبق است. اما حقایق عالم خارج را ذواتی می‌سازند و شناخت حقیقی باید به گونه‌ای به ذوات آنها بازگردد. شناخت ذات به عنوان حقیقت خارجی اشیاء الگویی راهبر در جستارهای معرفتی است؛ به گونه‌ای که در شناخت بسایط، ضمیمه کردن جنس و فصل ذهنی به یکدیگر از آن جهت است که این جنس و فصل از دو حیثیت عام و خاص حقایق بسیط خارجی حکایت می‌کند. حتی در مواردی که یکی از لوازم ذاتی با خود ذات جایگزین می‌شود یا در مواردی که فصل حقیقی با فصل مشهوری جایگزین می‌شود، باز هم همان تصویر ایدئال معرفتی پابرجاست. به نظر می‌رسد همین ایدئال معرفتی می‌تواند راهبر جستارهای معرفتی با معیارهایی هرچند ضعیف‌تر باشد که در عین حال حیثیت واقع‌نمای خود را حفظ می‌کند. ایدئال معرفت، شناخت تمام عناصر مقوم ذات است، و لوازم ذات، از آن جهت که گونه‌ای پیوند غیرقابل انفکاک با اجزای مقوم ذات دارند، می‌توانند جایگزین آن شوند. صعوبت شناخت ذوات حقیقی اشیاء را نیز نباید به معنای کنار نهادن این ایدئال معرفتی دانست. این در حالیست که به نظر می‌رسد سهروردی در مقابل، معرفت بالفعل را مبدأ عزیمت خویش قرار می‌دهد و بر همین اساس موضع سینیوی را مورد نقد قرار

^۱ پازناو به عنوان مدافع این رویکرد مدعی است رهیافت ارسطو در تحلیلات ثانوی متفاوت از رهیافت افلاطون در ثنای تتوس (یا حداقل دریافت رایج از رهیافت افلاطون) است. یعنی هدف ثنای تتوس - یا حداقل تلقی رایج از هدف ثنای تتوس - شبیه بسیاری از معرفت‌شناسان کنونی است: بررسی روش رایج اندیشیدن درباره معرفت و دنبال کردن شرایط لازم و کافی برای برآوردن آن. اما ارسطو در مقابل ابتدا به دنبال قضیه‌ای کلی و ضروری است که از یک قیاس شکل اول به دست آمده و مقدمات آن ضروری و علت نتیجه هستند (Pasnau, 2017, 3)؛ به گونه‌ای که معرفت‌شناسی معاصر، با یک راه رهیافت افلاطونی پیش می‌رود که متفاوت از رهیافت ارسطویی در تبیین معرفت است. اما تلقی رایج آن است با کنار هم قرار دادن اینکه افلاطون در پی تعریف معرفت بود و فیلسوفان امروزی به دنبال همین هستند، نتیجه می‌گیرد که این یک روند ثابت و پیوسته برای دو هزار سال بوده است (Pasnau, 2017, 141) و از این رو از سرشت تلقی ارسطویی از معرفت غفلت می‌کند.

می‌دهد. پس مطابق توضیحات فوق ابن‌سینا و شهروردی دو گونه متفاوت از معرفت را مد نظر دارند: معرفت ایدئال در برابر معرفت بالفعل انسانی. از این رو می‌توان گفت که این دو، از دو وجهه نظر متفاوت به مسأله می‌نگرند و نمی‌توان انتقادات شهروردی به ابن‌سینا را وارد دانست. در اندیشه ابن‌سینا شناخت ذات شیء، ایدئالی برای راهبری جستارهای معرفتی است: در شناخت بسایط، ضمیمه کردن جنس و فصل ذهنی از آن حیث پذیرفتنی است که از حیثیات واقعی امر بسیط در خارج حکایت می‌کند. در شناخت فصول جواهر نیز لوازم این فصول از آن حیث که لوازم این ذات می‌باشند، بیان می‌شوند و در نهایت حتی اگر نتوان تضمین کرد که تمام ذات شیء در تعریف بیان می‌شود و شناخت ذات چنان صعب است که غالباً انسان بدان دست نمی‌یابد، ولی ایدئالی است که معرفت بدان جهت دارد.

نتیجه‌گیری

دریافت واقع‌گرایانه ابن‌سینا از معرفت بر تضاییفی میان ذوات عالم معقول و انعکاس این ذوات در عقول مبتنی است. بر این اساس، عالم خارج را ذواتی معقول ساخته‌اند و معرفت عبارتست از درک این ذوات جهان خارج. چرا که معرفت به معنای یقین ضروری، از طریق درک ذوات اشیاء به‌عنوان علل آثار اشیاء یا لوازم ذاتی آنها ممکن خواهد شد. بنابراین ابن‌سینا با تعریفی قوی از معرفت به‌عنوان یقین ضروری نفس‌الامری، تحقق آن را در گروهی درک ذوات معقول جهان خارج یا لوازم آنها می‌داند. اما دستیابی به ذوات حقیقی اشیاء غالباً امری صعب و قریب به محال است و معرفت رایج به شناخت آثار و عوارض تجربی اشیاء می‌پردازد. به عبارت دیگر در شناخت واقعی و متعارف انسانی، شناخت ذوات معقول اشیاء عموماً با عوارض محسوس آنها جایگزین می‌شود. همین اتکای بر معرفت رایج، محور انتقادات شهروردی را ابن‌سینا شکل می‌دهد. ولی با توجه به تحلیل ارائه‌شده و از آنجا که ابن‌سینا خود نیز به این محدودیت‌ها در جای جای آثار خویش معترف است، می‌توان نتیجه گرفت تصویر ذات‌گرایانه ابن‌سینا، ترسیم شرایط ایدئال از معرفت است که گرچه دست یافتن بدان چندان آسان و در دسترس نیست، ولی ایدئالی است که همواره باید جستارهای معرفتی را با نظر به آن راهبری و ارزیابی کرد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Abbaszadeh, M. (2016). *The Epistemological System of Suhrawardi's Illuminism*. Islamic Research Institute for Culture and Thought.
- Aminrazavi, M. (2003). How Ibn Sinian Is Suhraward's Theory of Knowledge? *Philosophy East and West*, 53(2), 203-214. <https://doi.org/10.1353/pew.2003.0010>
- Aristotle (1994) *Posterior Analytics*. 2nd ed, Clarendon Press.



- Black, D.L. (2006) Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(1), 11–45. <https://doi.org/10.1017/S0957423906000221>
- Bronstein, D. (2016) Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724902.001.0001>
- Burnyeat, M.F. (2012) 'Aristotle on understanding knowledge', in Explorations in Ancient and Modern Philosophy. Cambridge University Press, 115–144. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974069.008>
- Dutant, J. (2015) The Legend of the Justified True Belief Analysis. *Philosophical Perspectives*, 29(1), 95–145. <https://doi.org/10.1111/phpe.12061>
- Gerson, L. P. (2009). Ancient Epistemology. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801730>
- Ibn Sina, A. A. (1984a). Al-Burhan min Mantiq al-Shifa. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ibn Sina, A. A. (1984b). Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ibn Sina, A. A. (1985a). Al-Najat. University of Tehran Press.
- Ibn Sina, A. A. (1985b). Mantiq al-Mashriqiyyin. Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Ibn Sina, A. A. (1989). Al-Hudud Al-Mustalah al-Falsafi inda al-Arab. Egyptian General Book Organization.
- Ibn Sina (1996) Al-Isharat wa-l-tanbihat. In Sharh al-Isharat wa-l-tanbihat. Naṣir al-Din Muḥammad Tusi. Nashr al-balagha.
- Ibn Sina, A. A. (2023) Taliqat. 2nd edition. Iranian Institute of Philosophy.
- Kaukua, J. (2020). Avicenna's Outsourced Rationalism. *Journal of the History of Philosophy*, 58(2), 215-240. <https://doi.org/10.1353/hph.2020.0037>
- Kaukua, J. (2022). Suhrawardī's Illuminism. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004514102>
- Mesbah Yazdi, M. T. (2007). Commentary on the Burhan of Shifa (Volumes 1-2). Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2008). Commentary on the Ilahiyyat of Shifa (Volume 3). Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2017). Commentary on the Burhan of Shifa (Volume 3). Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Moss, J. (2021). Plato's Epistemology: Being and Seeming. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198867401.001.0001>
- Pasnau, R. (2013) Epistemology Idealized. *Mind*, 122(488), 987–1021. <https://doi.org/10.1093/mind/fzt093>
- Pasnau, R. (2017). After Certainty: A History of Our Epistemic Ideals and Illusions. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198801788.001.0001>
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (2003). Commentary and Annotations by Sadr al-Muta'allihin on the Theology of Shifa. Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shirazi, Q. a.-D. (2004). Sharh Hikmat al-Ishraq. Cultural Heritage and Honors Association.
- Strobino, R. (2021) Avicenna's Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology. University of California Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv20dsb01>
- Suhrawardi, S. a.-D. (1996). Hikmat al-Ishraq Collected Works of Sheikh al-Ishraq. Volume 2. Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, S. a.-D. (2013). Hikmat al-Ishraq with Commentary by Qutb al-Din Shirazi and Annotations by Sadr al-Din Muhammad Shirazi (Mulla Sadra), Volume 2. Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Tusi, K.N (1980) Asas al-Iqtibas, Al-Najat. University of Tehran Press.
- Yazdanpanah, S. Y. (2010). Illuminist Philosophy: Report, Commentary, and Evaluation of the Philosophical System of Sheikh Shihab al-Din Suhrawardi. Research Institute of Hawza and University; Tehran: SAMT Organization for Research and Development of Humanities.
- Zali, M. (2018). The Dual Meanings of Necessity in Ibn Sina: A Response to a Famous Problem in Aristotle's Modal Syllogism. *Sadraian Philosophy Quarterly*, 22(60), 5-26.