

قلمرو معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

زهرا زارعی^۱

قدرت الله قربانی^۲

چکیده

باتوجه به وجودی دانستن علم و بر مبنای مسانخت وجود و معرفت در حکمت متعالیه، می‌توان از تشکیک در وجود به تشکیک در معرفت، پل زد و براساس پذیرش تشکیک در معرفت، مسئله امکان معرفت و قلمرو معرفت تشکیکی صورت جدیدی می‌یابد. این پژوهش با هدف تعیین مرزها و حدود معرفت تشکیک‌پذیر در پرتو وجودانگاری معرفت، به تحلیل مسئله امکان و قلمرو معرفت اختصاص یافته است. در همین راستا یافته‌های این پژوهش عبارتند از: امکان بحث از حقیقت وجود من‌حیث‌هو، امکان انتزاع مفاهیم متعدد از وجود واحد بسیط و مفاهیم بیشتر از وجودات شدیدتر، تبدیل ماهیت به مفهوم، و نفی تشکیک از مفاهیم بدلیل عدم تشکیک در ماهیات و ارجاع لوازم ماهیت به لوازم وجود ذهنی، اثبات وجود ذهنی و امکان طرح بحث حمل‌اولی ذاتی و شایع صناعی در حل مشکله وجود ذهنی، طرح بحث حمل حقیقت و رقیقت با قائل بودن به انحای وجود برای ماهیت و پذیرش وجود جمعی برای آن، امکان اثبات صحت قیاس اولویت، امکان استفاده از برهان لم در فلسفه، عدم امکان علم بالکنه به مراتب دیگر وجود، اثبات موضوع واحد برای علوم و اثبات وجود واحد اصیل مشکک بعنوان موضوع فلسفه و کارکرد تشکیک در قید به قدر طاقبت بشری در تعاریف فلسفه، تشکیکی دانستن انطباق کلی طبیعی بر افراد حسی و خیالی و عقلی آن و ... که امکان معرفت، بلکه مرزها و حدود معرفت‌شناسی صدرایی را باز می‌نمایاند.

کلید واژه‌ها: وجود، معرفت، معرفت‌شناسی، امکان معرفت، مرزهای معرفت.

۱. دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران؛ zareizarei75@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ qodratullahqorbani@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲

۱. مقدمه

بحث از امکان معرفت برای پاسخ به شکاکیت^۱ و نسبییت^۲ نیز منجر به تعیین مرزها و حدود معرفت می‌شود. حتی شاید بتوان گفت نخستین بار بحث از امکان معرفت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه معرفت‌شناسی، در برابر رأی سوفسطاییان^۳ مطرح شد، مبنی بر اینکه از نظر ایشان حقیقت دست‌یافتنی نیست، بلکه اساساً ادراکات عقلی و واقعیات خارجی را منکر شدند (نک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۹۹ و ۱۱۲)، لذا نخستین بار سقراط (نک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۳۵-۱۲۵) در برابر سوفیست‌هایی که در امکان حصول معرفت تردید داشتند، از امکان معرفت سخن گفت.

اما در سنت فلسفی اسلامی متفاوت با فلسفه معاصر غرب که به تفصیل از امکان معرفت (نک: Audi, 2003, 359-365)، شکاکیت و نسبییت (نک: شمس، ۱۳۸۷، ۲۳۲-۱۹۴؛ Chisholm, 1989, 1-7; pojman, 2000, 26-63; Audi, 2003, 334-359) سخن گفته‌اند، امکان شناخت، امری بدیهی در نظر گرفته شده است، حتی با وجود اینکه بزرگانی مانند ابن‌سینا، شناخت دقیق ذاتیات اشیاء را خیلی بعید بیان نموده‌اند، لکن نباید میان قبول امکان شناخت یا عدم شناخت ذاتیات اشیا از یک طرف و قبول ذاتیات برای هر شیء در واقع و نفس‌الامر از طرف دیگر، بلکه امکان شناخت به معنای عام خلط نمود (نک: مصباح‌یزدی و فیاضی، ۱۳۷۸، ۵۳).

افزون بر این، ملاصدرا در اسفار (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ۴۹۹-۴۹۸) و تفسیر قرآن (نک: شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ۷۶-۷۱) به شبهات شکاکان پاسخ داده‌است. در واقع، از نظر ملاصدرا دستیابی به معرفت حقیقی ممکن است و به وجوه مختلفی میسر می‌گردد (نک:

۱. شکاکیت اقسامی دارد که وجوه آن عبارتند از: پیشینه تاریخی، قلمرو، منشأ، عملکرد مدرک، متعلق شک و غایت آن (نک: خسروپناه، ۱۳۹۵، ۱۸۲-۱۷۵).

۲. نسبی‌گرایی به لحاظ علت و دلیل، ادوار تاریخی، متعلق، گستره، علم و فلسفه، فرد و نوع و... اقسام مختلفی دارد (نک: خسروپناه، ۱۳۹۵، ۱۹۳-۱۸۶).

۳. البته باید توجه داشت که سوفسطاییان از جهت انکار واقعیت خارجی (آنتولوژیکی) و از جهت انکار مطابقت اندیشه با واقع (اپیستمولوژیکی)، دو گروه‌اند.

قلمرو معرفت تشکیکی در فلسفه ملاصدرا ۹

شیرازی، ۱۳۶۰، ۳۴۷-۳۴۹). لکن باید موانع راه حقیقت را شناخت و برطرف نمود (نک: معلمی، ۱۳۸۷، ۱۱۸). پس، در اصل امکان معرفت در حکمت متعالیه تردیدی نیست و بحث اصلی منوط به تعیین مرزها، قلمرو و حدود معرفت تشکیکی است، چرا که در حکمت صدرایی براساس تشکیک در مراتب وجود، قلمرو معرفت هم تشکیک پذیر است؛ چنانکه مرزها و حدود معرفت، متفرع بر تشکیک وجود تعیین می شود که برخی از مهم ترین آنها در ادامه طرح می شود.

۲. امکان بحث از حقیقت وجود من حیث هو

بحث از حقیقت وجود من حیث هو، متفرع بر چند اصل است که از جمله آن: اصالت وجود، و تشکیک حقیقت وجود است. به تعبیر جوادی آملی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۳۹۴-۳۹۲)، بر فرض اصالت ماهیت یا اصالت وجود در عین تباین وجودات، هرگز حقیقت وجود من حیث هو، وجود ندارد، چرا که در فرض اصالت ماهیت، اصلاً وجود ندارد و در فرض اصالت وجود و تباین وجودات، حقیقت وجود عین کثرت محض است که وحدتی جز وحدت مفهومی ندارد. اما اگر حقیقت وجود واحد شخصی یا تشکیکی باشد، می توان درباره آن من حیث هو بحث نمود. تفصیل اینکه مسائل اولی فلسفه، که موضوع آن ها مساوی موضوع علم است، دو گونه هستند؛ در برخی از آن ها محمول مسأله، مختص به حقیقت وجود من حیث هو نبوده و شامل مراتب مترتبه وجود نیز می شود، نظیر مسأله اصالت وجود و مسأله بساطت آن و در برخی دیگر محمول مسأله، مختص به حقیقت وجود من حیث هو است که شامل مراتب آن نمی شود، نظیر مسأله تشکیک که مختص به حقیقت وجود من حیث هو وجود می باشد. جوادی آملی در ادامه همین بحث، ضمن تفکیک مشکک بودن حقیقت وجود و غنی محض بودن آن از مطلق سبب، مشکک بودن را حکم متن حقیقت گسترده می داند که هرگز در واجب الوجود یافت نمی شود، به طوری که آن واجب مشکک باشد؛ ولی بی نیاز بودن را حکم واجب الوجود دانسته است و در ادامه به نقد پندار گروهی می پردازد که حقیقت وجود من حیث هو را ذهنی دانسته اند، آنجا که می گوید:

۱۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

«برخی بر این پندارند که حقیقت وجود من حیث‌هو یک امر ذهنی است و موضوع برای محمولات فلسفی نیست. در نظر این گروه آنچه در خارج است تنها مراتب و درجات وجود است، و وجود من حیث‌هو یک مفهوم منتزع از آن مصادیق است. این افراد چنین پنداشته‌اند که موضوع قرار دادن وجود من حیث‌هو برای محمولات فلسفی از رسوبات اندیشه اصالت ماهیت و ناشی از قیاس مفهوم وجود با کلی طبیعی در نزد قائلین به اصالت ماهیت است، در حالی که انکار و تحقق وجود من حیث‌هو در خارج، از ناحیه قیاس حقیقت وجود با مفاهیم ذهنی و از آثار اُنس به ماهیات است. به دلیل همین اُنس ذهنی است که هرگاه سخن از تشکیک به میان می‌آید مکرراً از اخذ و یا عدم اخذ مرتبه‌ای خاص در حقیقت آن سؤال می‌شود. این گونه از سؤال‌ها ناشی از مقایسه حقیقت وجود با مفاهیم و ماهیات کلیه است. و گرنه وجود بنابر اصالت و تشکیک آن، حقیقت واحد گسترده است که همه کثرات را نیز واقعاً دربرمی‌گیرد و به طور سعه و انبساط عینی در خارج موجود است. البته شکی نیست که بنابر اصالت ماهیت و یا بنابر اصالت وجود و قول به تباین آن، مجالی برای تصویر حقیقت وجود من حیث‌هو وجود باقی نمی‌ماند و لیکن بنابر تشکیک، جایی برای انکار آن نیست. حقیقت وجود من حیث‌هو وجود، همانند رشته تسبیح واحدی است که تمامی دانه‌های مختلف را شامل شود با این تفاوت که تسبیح دارای وجود حقیقی نیست، بلکه دارای یک وجود و وحدت اعتباری است و حال آن که تحقق و وحدت حقیقت وجود، حقیقی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۳۹۴-۳۹۳).

۳. امکان انتزاع مفاهیم بیشتر از وجودات شدیدتر (کل ما هو اشد وجوداً، فهو اشد احاطه للمعانی و الماهیات)

اگرچه بحث از امکان انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد، بلکه امکان انتزاع مفاهیم متعدد از حیثیت واحد در حکمت متعالیه امری جدید و کشف نشده نمی‌باشد، بلکه حتی پژوهش‌هایی نیز در این خصوص موجود است (برای نمونه نک: وفائیان و ابراهیمی، ۱۳۹۳، ۱۶۰-۱۴۷؛ بنیانی و رحیمی، ۱۳۹۶، ۱۶۶-۱۵۱) که مکانیسم انتزاع را از طریق فروکاستن صفات در صفتی یگانه یا تدقیق در انواع حیثیات اطلاقی، تعلیلی و تقییدی بازخوانی نموده‌اند، اما امکان انتزاع مفاهیم بیشتر از وجودات شدیدتر از لوازم معرفتی تشکیک وجود به‌شمار می‌آید. بهترین دلیل بر جواز این قاعده، انتزاع مفاهیم و صفات کمالیه از ذات خدا و صحت اطلاق آن‌ها بر اوست، در حالی که هیچ شائبه‌ای از کثرت و تمایز در وجود متعال وی راه ندارد. نمونه دیگر، انتزاع مفاهیم اجناس و فصول از افراد نوع است. در اینگونه موارد، مفاهیم متعدد از یک مصداق واحد انتزاع شده و بر آن اطلاق می‌شود، در

واقع دو یا چند چیز به یک وجود موجودند.

نکته مهم در این خصوص، کاربرد تشکیک و اشتداد وجودی در انتزاع این مفاهیم است که ادعا شده (نک: علیزاده، ۱۳۸۱، ۱۴۷-۱۴۶) هرگاه موجودات به لحاظ مرتبه وجودی در یک سلسله طولی واقع شوند، در این صورت موجود بالاتر همه کمالات مادون بعلاوه کمالات دیگری را دارد، لذا در فرآیند اشتداد، هرچه وجود شدیدتر و قوی‌تر باشد، رو به بساطت رفته و صلاحیت منشأیت برای انتزاع مفاهیم کثیر را می‌یابد. پس شدیدترین مرتبه هستی از هر جهت بسیط است و همه مفاهیم حاکی از کمال، از ذات او منتزع شده و بر او قابل اطلاق است.

به تعبیر دیگر، هرچه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، بر بساطت و وحدتش افزوده شده و ماهیات و مفاهیم کمالی بیشتری بر آن صدق می‌کند و هرچه ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، از بساطت و وحدتش کاسته شده و تفصیل و ترکیبش افزایش یافته و ماهیات و مفاهیم کمالی کمتری بر آن صدق می‌کند. از این رو، هرچه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، وجود جمعی ماهیات بیشتری است و هرچه ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، وجود جمعی ماهیات کمتری است. چنانکه واجب بالذات، وجود جمعی همه ماهیات است و کمالات همه وجودهای خاص ماهیات را به نحو اعلی و اشرف دارد، لذا همه ماهیات به حمل رقیقت و حقیقت بر واقعیت واجب بالذات حمل می‌شوند. 'قاعده' بسیطة الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۷۲-۳۶۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۱۲-۱۱۰؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ۴۸-۴۷) نیز، که به بساطت و کل اشیاء بودن واجب بالذات اشاره دارد، از مصادیق اتم قاعده «کل ما هو اشد وجوداً، فهو اشد احاطه للمعانی و الماهیات» (نک: شیرازی، ۱۳۴۱، ۲۴۷) بوده و در تبیین همین بحث است.

۴. تبدیل ماهیت به مفهوم و نفی تشکیک از مفاهیم بدلیل عدم تشکیک در ماهیات

عدم امکان انتزاع ماهیت از متن وجود به عنوان یکی از لوازم اصالت وجود، پیامدهایی

۱. بحث وجود جمعی ماهیات و حمل حقیقت و رقیقت به عنوان یکی دیگر از لوازم معرفتی تشکیک وجود در ادامه طرح خواهد شد.

۱۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

چون عدم تشکیک در ماهیت و ارجاع لوازم ماهیت به لوازم وجود ذهنی و عینی را در پی دارد؛ زیرا چنانکه گفته‌اند (نک: مصباح‌یزدی و فیاضی، ۱۳۷۸، ۵۳) با قبول اصالت ماهیت، ماهیت در خارج موجود بوده و به عنوان معرف، امری است که به وسیله مفهوم، معرف و از طریق تعریف شناخته می‌گردد. اما با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود خارجی از راه مفاهیم قابل شناخت نبوده و فهم آن منحصر به علم حضوری می‌باشد. لذا یکی از لوازم تشکیک وجود صدرایی در مباحث معرفتی، تبدیل ماهیت به مفهوم و نفی تشکیک از مفاهیم بدلیل عدم تشکیک در ماهیات است. عبارت ملاصدرا در این باره تصریح دارد:

«معانی کلیه به غیر از وجود، شدت و ضعف را نمی‌پذیرند، خواه ذاتیات شیء باشند و خواه عوارض آن. و وجود بذاته به کمال و نقص متفاوت می‌شود، چون متعین بذاته است، بلکه ذاتش بذاته عین تقدم و تأخر است. اما معانی و مفاهیم عقلی کلی فی‌ذاته نیستند و کمال و نقص و تقدم و تأخر تنها به واسطه انحاء وجودات خاصه به آن‌ها ملحق می‌شود» (شیرازی، ۱۳۷۵، ۳۰۷).

بدین ترتیب، تشکیک در وجود و عدم تشکیک در ماهیات به تبع عدم امکان انتزاع ماهیت از متن وجود، باعث تبدیل ماهیت به مفهوم شده (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۴۰۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ۴۱-۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ۴۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ۱۳۷-۱۳۶) و در نهایت دلیلی بر نفی تشکیک از مفاهیم (نک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۱۸۱؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ۲۶۲-۲۶۱) و نیز، ارجاع لوازم ماهیت به لوازم وجود ذهنی و عینی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۶۹-۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ۱۵۸) می‌باشد.

۱.۵ اثبات وجود ذهنی و امکان طرح بحث حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در حل مشکله وجود ذهنی

یکی دیگر از لوازم معرفتی تشکیک در بحث قلمرو معرفت، اثبات وجود ذهنی است، چراکه ملاصدرا براساس تشکیکی دانستن وجود، مراتبی از ذهن و عین را برای وجود در نظر می‌گیرد. علاوه بر اهمیت بحث وجود ذهنی در بُعد وجودشناختی آن، که رأی بدیعی متفاوت با دیدگاه جمهور فلاسفه است، ملاصدرا از بحث وجود ذهنی در تفکیک حمل

قلمرو معرفت‌سنگی در فلسفه ملاصدرا ۱۳

اولی ذاتی از حمل شایع صناعی^۱ در بحث مشکله وجود ذهنی وام می‌گیرد. تفصیل اینکه در نظریه وجود ذهنی هنگام ادراک اشیاء، ماهیت آن‌ها به ذهن می‌آید و نه وجود خارجی آن‌ها؛ لذا قائلان به وجود ذهنی، رابطه بین وجود خارجی و وجود ذهنی را ماهوی می‌دانند، یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود، از جهت ذات و ماهیت، هیچ فرقی با مابازای خارجی خود ندارد و تفاوت این دو صرفاً در نحوه وجود است (قربانی و امامی جمعه، ۱۳۹۲، ۷۵). تطابق ماهوی ذهن و عین در وجود ذهنی، منجر به اشکالاتی شده است، از جمله و مهم‌تر از همه: «مشکله وجود ذهنی». توضیح اینکه بنابر قاعده انحفاظ ذاتیات و قیام علم به نفس، اجتماع جوهر و عرض پیش می‌آید. نیز، بنابر قاعده انحفاظ ذاتیات و کیف نفسانی بودن علم، اندراج شیء تحت دو مقوله متباین پیش می‌آید؛ و دیگر اشکالاتی که در زمینه وجود ذهنی مطرح شده و در کتب فلسفی قابل پیگیری است (برای نمونه نک: طباطبایی، بی‌تا، ۳۶-۳۸).

فلاسفه مسلمان در پاسخ این اشکالات، به فراخور وسعت زبان و اندیشه فلسفی خویش، یا نظریه وجود ذهنی را انکار نموده و یا راه‌حل‌های گوناگونی برای حل آن در پیش گرفته‌اند. گرچه از میان همه، ملاصدرا متناسب با ماهوی بودن علم، عمده‌ترین پاسخ را مبنی بر تفکیک «حمل اولی ذاتی» و «حمل شایع صناعی» در این زمینه مطرح نموده است (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۹۲؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ۲۷۸)؛ به این بیان که صورت شیء خارجی در ذهن ما، از جهت ماهیت و ذات، با شیء خارجی وحدت دارد و لذا به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌شود (به حمل اولی، جوهر جوهر است و عرض هم عرض) و اساساً حمل اولی ذاتی، موجب اندراج شیء تحت مقوله نمی‌شود، اما همین صورت شیء خارجی در ذهن ما به حمل شایع صناعی، تحت مقوله کیف نفسانی قرار دارد، یعنی موجودیتی است ذهنی که فقط آثار کیف نفسانی را دارد و بس (خواه شیء خارجی، جوهر باشد یا عرضی غیر از کیف نفسانی)؛ و چون این دو نحوه حمل، متفاوت‌اند، پس

۱. اگرچه بحث حمل و تفکیک حمل اولی ذاتی از حمل شایع صناعی از مباحث منطقی می‌باشد، لیکن به جهت استفاده از آن در بحث وجود ذهنی و حل مشکله وجود ذهنی ذیل بحث قلمرو معرفت از مباحث معرفت‌شناختی معرفت گنجانده شد.

۱۴ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

تناقضی پدید نخواهد آمد. جوادی آملی نیز، پاسخ به شبهه معروف وجود ذهنی، یعنی اجتماع جوهر و عرض را در گرو تفکیک حمل اولی ذاتی از حمل شایع صناعی دانسته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۱۳۴ و ۱۵۵؛ سوزنجی، ۱۳۸۹، ۳۱۱).

۶. نظریه وجودات طولی ماهیات و امکان طرح حمل حقیقت و رقیقت

اگرچه بحث حمل حقیقت و رقیقت جزو مباحث منطقی به شمار می‌رود، اما چون مبتنی بر دو امر است: یکی بحث وجودات طولی و انحای ماهیت، و دیگری بحث علت و معلول، جزو مباحث امکان و قلمرو معرفت گنجانده شد. در بحث وجودات طولی و انحای ماهیت، براساس تشکیک در وجود و با پذیرش وجود جمعی برای ماهیت، هر ماهیت مفروضی بر وجودات جمعی‌اش به حمل حقیقت و رقیقت حمل می‌شود، درحالی که با انکار تشکیک در وجود، نظریه وجودات طولی ماهیات از اساس بی‌معنا می‌شود. در بحث علت و معلول نیز، بر پایه تصویری که ملاصدرا در فصل بیست و پنجم از مرحله ششم اسفارالاربعه از علت و معلول ترسیم می‌کند (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۹۴-۲۸۶) مبنی بر اینکه معلول، مرتبه ضعیف و رقیقه وجود علت است، در حالی که علت، مرتبه شدید و حقیقت وجود معلول می‌باشد؛ لذا به حمل حقیقت و رقیقت بر هم حمل می‌شوند.

اما بحث انحای ماهیت و پذیرش وجود جمعی برای ماهیت مبتنی بر اعتبار وجدان در حد تام ماهیت است که ملاصدرا بنابر تفکیک وجود مطلق از وجود مقید در اصطلاح عرفا-که وجود مطلق را برخلاف وجود مقید، محصور در امر معین و محدود به حد خاصی ندانسته‌اند، بلکه وجود مطلق همه اشیاء و کمالات آن‌ها را به نحو بسیط در خود دارد، چون فاعل و مبدأ همه وجودات مقید و کمال آن‌هاست و مبدأ هر کمال و فضیلتی از ذی مبدأ به آن کمال اولی‌تر است - قائل به انحای وجود برای ماهیت و پذیرش وجود جمعی برای آن شده است، چرا که وجود خاص ماهیت، محدود به حد خاص بوده و مصداقی است که حد تام ماهیت وجداناً و فقداناً بر آن بالذات صادق است؛ در مقابل وجود جمعی ماهیت محدود و محصور به حد خاصی نیست، بلکه مصداقی است که حد تام ماهیت تنها وجداناً بر آن صادق است و نه فقداناً (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۱۷-۱۱۶)، اصلاً یک

قلمرو معرفت‌سنجی در فلسفه ملاصدرا ۱۵

وجود واحد بسیط است با همه آن آثار و کمالات؛ لذا همه مفاهیم کمالی که به حمل اولی بر وجود خاص ماهیت حمل می‌شوند یا از وجود خاص ماهیت سلب می‌شوند، از وجود جمعی ماهیت قابل سلب نیستند، بلکه بر اساس شدت و ضعف این وجود، همه یا برخی از مفاهیم بر آن حمل می‌شوند. با این مقدمه، اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود باشد، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و آثار و کمالات این ماهیت را به نحو اعلی و اشرف دارند. نیز، از آنجایی که در مراتب تشکیکی وجود، هر مرتبه بالاتری واجد همه کمالات مرتبه ضعیف‌تر است افزون بر کمالات دیگر، همواره وجود جمعی ماهیت در مرتبه‌ای بالاتر از وجود خاص آن قرار دارد؛ لذا حکما تعبیری دارند به این بیان که: «وجود جمعی ماهیت، اعلی و اشرف از وجود عقلی یا مثالی یا خارجی آن است» (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۷۳).

در بحث علت و معلول نیز، باید یادآور شد که در سنت فلسفی رایج پیش از ملاصدرا، علت و معلول و همچنین وابستگی معلول به علت را سه واقعیت متمایز به شمار می‌آوردند. در آن تصور، ذات معلول یک چیز، فیض دریافتی معلول از علت چیز دیگر و تاثیر علت در معلول چیز سومی پنداشته می‌شد تا آنجا که ملاک نیازمندی معلول به علت را «حدوث» یا «امکان ماهوی» می‌دانستند. اما صدرا با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش، تصویر متفاوتی از رابطه علیت ارائه نمود (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۲۹۴-۲۸۶). در این تصویر، بنابر اصالت وجود، هم علت وجود است و هم معلول. نیز بنابر رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش، وابستگی معلول به علت، زاید بر ذات معلول نیست، بلکه وابستگی و احتیاج معلول به علت، عین هویت ذات معلول است و تغایر آن‌ها فقط مفهومی است. عطف بر مبانی سابق و نیز براساس تشکیک وجود، تغایر معلول و علت، تغایر مرتبه‌ای و به اختلاف در کمال و نقص است که با وحدت اصل وجود منافات ندارد. بدین ترتیب، اگرچه ضعف وجودی، نشانگر معلول بودن است، اما معلول مرتبه ضعیف وجود علت و از شئون آن می‌شود. بر پایه همین تصویر و نوع وحدتی که میان وجود علت و معلول است، نوعی حمل به انواع حمل افزوده شده است که حمل حقیقت و رقیقت نام دارد (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۸۸) که مطابق با آن معلول، مرتبه

ضعیف و رقیقه وجود علت است، در حالی که علت، مرتبه شدید و حقیقت وجود معلول می‌باشد، چون مبنای این حمل اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف آن‌ها در کمال و نقص است که خود گونه‌ای از تشکیک می‌باشد. لذا چنانکه جوادی آملی بیان داشته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ۱۰۸-۱۰۵) در حمل حقیقت و رقیقت، محمول گرچه یک سلسله کمالات را واجد و بعضی دیگر را فاقد است، لکن فقط با بُعد وجودی و تنها از جهت کمالی که داراست بر موضوع خود حمل می‌شود و از جهت کمالی که ندارد، تنها بر همتای خود حمل شده و نمی‌تواند بر کامل‌تر از خود حمل گردد. دلیل صحت آن هم اطلاق سعی است، یعنی اینکه حقیقت همه رقیقت را داراست ولی رقیقت هم بیرون از قلمرو حقیقت نیست مانند علت و معلول که علت مطلق و همه کمالات معلول را داراست و معلول مقید است و از حیطة حضور و اشراف علت خارج نیست.

بدین ترتیب، حمل حقیقت و رقیقت، مبتنی بر اصالت وجود و عدم تباین وجودات است، چون بر اساس اصالت ماهیت، که منشا کثرت است و نیز بر پایه تباین وجودات مجالی برای حمل مزبور نیست (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۳۱۴)، لیکن حمل حقیقت و رقیقت هم بر مدار مراتب مشکک وجود است و در پدیدار موجود جریان دارد و هم بر مبنای تشکیک در مظاهر وجود است و در نمود قابل سریان است، اما چنانکه گفته‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۳۱۴) پیوند ظاهر و مظهر و نحوه ارتباط آن‌ها با یکدیگر، دقیق‌تر از رابطه بین علت و معلول است، در نتیجه خود حمل حقیقت و رقیقت هم دارای رقت و غلظت تشکیکی است.

۷. امکان اثبات صحت قیاس اولویت

یکی دیگر از لوازم و نتایج تشکیک در بحث امکان معرفت (نک: ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵۱-۴۸) امکان اثبات صحت قیاس اولویت^۱ است. توضیح اینکه قیاس اولویت بدین معناست که هرگاه چیزی به‌عنوان کمال برای موجود ممکن ثابت شود و در آن هیچ‌گونه

۱. قیاس اولویت در جایی مطرح است که حکم در اصل و فرع یکسان باشد، بلکه از راه اقوی و اشد بودن وجود علت در فرع، حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود (نک: حکیم، بی تا، ۳۰۲).

۱۷. قلمرو معرفت سبکی در فلسفه ملاصدرا

نقص و عیبی نباشد، واجب الوجود به داشتن آن کمال، اولی و شایسته تر است. در طرف مقابل نیز، وضع بر همین منوال است، یعنی هر گونه نقص و عیبی که متضمن سلب کمال باشد و از نوعی از انواع مخلوقات سلب شود، به طریق اولی از واجب الوجود سلب می شود. اما نحوه ارتباط این قاعده به بحث تشکیک در اشکالی است که ابراهیمی دینانی بر دیدگاه ابن تیمیه^۱ وارد می سازد، چرا که ابن تیمیه طریق تمثیل و قیاس برهانی را در عالم الهیات و مسائل مربوط به حق تعالی مسدود می داند (نک: ابن تیمیه، ۱۹۷۱، ۲۹ به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۴۸)، تمثیل به این دلیل در مورد حق تعالی بی معنی است که خداوند شبیه و نظیر ندارد. قیاس برهانی از این جهت که از کبرای کلی تشکیل می شود، در ساحت مقدس او اعتبار ندارد؛ زیرا خداوند با سایر افراد، تحت عنوان یک نوع قرار ندارد. پس تنها قیاس اولویت در مسائل مربوط به حق تعالی قابل تحقق است (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵۰). بنابر تعبیر ابراهیمی دینانی در قیاس اولویت نیز، نوعی سنخیت و مناسبت تحقق دارد، به گونه ای که اگر سنخیت و مناسبت تحقق نداشته باشد، از اولویت و عدم اولویت نمی توان سخن گفت. اگر معنی اولویت و عدم اولویت از سنخ شدید و ضعیف به شمار رود، ناچار به تحقق مراتب تشکیکی در یک شیء اعتراف شده است و بین مراتب تشکیکی، نوعی اتحاد و همبستگی برقرار است؛ لذا کسی که به قیاس اولویت در مورد مسائل مربوط به حق تعالی استدلال می کند، به تحقق مراتب طولی تشکیک در وجود نیز اعتراف می کند و کسی که مراتب تشکیک را بپذیرد، دو قاعده فلسفی «امکان اشرف» و «امکان اخس» را نیز خواهد پذیرفت و اینجا ناسازگاری سخن او آشکار می شود (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵۱-۵۰).

۸. امکان استفاده از برهان لم در فلسفه

به باور جوادی آملی، اعتقاد علامه طباطبایی مبنی بر اینکه در فلسفه اولی بحث از جزئیات و امکان استفاده از برهان لم وجود ندارد (نک: طباطبایی، بی تا، ۵)، نیز دیدگاه ابن سینا در

۱. تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام النمیری الحرانی (۶۶۱ هجری - ۷۲۸ هجری / ۱۲۶۳ م - ۱۳۲۸ م) مشهور به اسم ابن تیمیه.

۱۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

دو کتاب برهان شفا (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ۱۱۴) و برهان نجات (نک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ۷۵) - به عدم امکان اقامه برهان در تحقق خارجی امور مادی،^۱ خالی از اشکال نیست؛ زیرا این موجودات دارای یک چهره ثابت و دوام هستند و با لحاظ چهره ثابت آن‌ها از طریق تجربه، که خود نوعی از برهان است می‌توان درباره آن‌ها به حکمی قطعی دست یافت. آنچه مهم است این است که حکم درباره اینگونه از موجودات بدون نوعی استعانت از حس و خیال ممکن نیست، از این رو هرگز نمی‌توان به براهین عقلی محض، که مختص به فلسفه است در مورد آن‌ها دست یافت. البته لزوم استعانت از حس برای تشکیل براهین تجربی، دلیل اصلی کاستی یقین و رواج ظن و احتمال در علوم تجربی می‌باشد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۲۹)، بلکه باتوجه به تشکیک وجود، حتی قابل نقد است، چرا که براساس وحدت تشکیکی وجود، بین مراتب هستی، علیت و معلولیت محقق است و همچنین در تحلیل‌های مفهومی، ممکن است بعضی شئون فراگیر هستی علت، کان ناقصه برای برخی شئون دیگر باشند، بنابر این از برهان لم می‌توان در فلسفه استفاده کرد؛ زیرا اگر کان تامه یک امر فاقد علت باشد، دلیل بر این نیست که وصفی از اوصاف آن، یعنی کان ناقصه آن به وساطت وصفی دیگر نبوده و دارای علت نباشد. به عبارت دیگر، عدم علت کان تامه و یا ناقصه برای حقیقت وجود من حیث هو، مانع از وجود علت برای برخی از تعینات و مراتب آن که در مسائل تقسیمی فلسفه مطرح می‌شوند، نمی‌باشد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۲۹ و ۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ۲۱۹-۲۱۸).

در واقع، از طرفی علامه طباطبایی اصرار بر حصر برهان فلسفی در یکی از دو قسم برهان إن، که استدلال بر یکی از متلازمین به وساطت دیگری است، می‌نمایند و از طرف دیگر متلازمان نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند و گر نه انتقال از یکی به دیگری ممکن

۱. ابن سینا معتقد بود که امور مادی‌ای که در زیر پوشش کون و فساد هستند، اصل امکان وجود آن‌ها را گرچه فلسفه بحث می‌نماید، لیکن تحقق خارجی آن‌ها از طریق برهان قابل اثبات نیست، زیرا مقدمات برهان همواره ذاتی، ضروری، کلی و دائمی هستند و کائنات فاسده و به تعبیر دیگر موجوداتی که در تحقق خارجی خود نیازمند به ماده هستند، به دلیل تغیر و تحول دائمی خود قابل اقامه‌ی برهان نمی‌باشند.

نخواهد بود و در هر موردی که وجوب بالقیاس بین دو چیز برقرار است، عامل ارتباط آن‌ها با هم، همانا شیء سومی است که آن دو را در مقام ثبوت متلازم هم نموده است و همان شیء سبب انتقال از یکی به دیگری است؛ یعنی روح این قسم از برهان این به برهان لیم می‌باشد که گذشته از وساطت در اثبات، دارای وساطت در ثبوت تلازم هم هست (نک: جواد آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۳۱-۲۳۰).

۹. عدم امکان علم‌بالکُنه به مراتب دیگر وجود

عدم امکان علم‌بالکُنه به مراتب دیگر وجود، یکی دیگر از لوازم معرفتی تشکیک وجود صدرایی است که از بیانات مصباح‌یزدی در شرح برهان دوم بر تعدد قوا در جلد هشتم اسفارالاربعه، یعنی تناقض دو فعل وجودی، قابل برداشت است (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۳۴۱-۳۳۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ۷۷-۶۲). مصباح‌یزدی در آنجا، ذیل مقدمه‌ای به مناسبت عدم تعلق علم به امور هیولانی، ضمن گریزی به مباحث تشکیک وجود، که براساس آن وجود دارای مراتب بی‌شماری است که از حیث قوت و ضعف وجودی متفاوتند، وجود مراتب نازله این سلسله را توأم با عدم و قوه، بلکه هیولانی می‌داند که در مقابل آن‌ها موجوداتی هستند که مرتبه وجودی قوی‌تری دارند و دارای نحوه‌ای از فعلیت و حضورند. او ملاک علم را حضور و مجرد دانسته است که نه فقط در ناحیه عالم، بلکه در مورد معلوم نیز صدق می‌کند. لذا امور مادی و هیولانی، که منضم در ماده و قرین قوه و استعدادند، نه عالم هستند و نه معلوم بالذات واقع می‌شوند. اما از آنجایی که امکان احاطه علمی علت تامه امور مادی به معلول خود وجود دارد، ممکن است شیء برای خودش حضور نداشته باشد، ولی نزد علتش حضور داشته باشد. وی در تایید همین بیان به عبارتی از اسفار استناد می‌کند:

«شیء گاهی علم است ولی معلوم نیست، و گاه دیگر معلوم است ولی علم نمی‌باشد؛ به عبارت دیگر علم گاهی از معلوم ناقص‌تر و نارسا‌تر است و معلوم قوی‌تر و آشکارتر از علم به معلوم است و گاهی عکس این است. بیانش اینکه وجود هرگاه در نهایت جلال و عظمت باشد، امکان تعلق آن به علمی دیگر، که زائد بر ذاتش باشد نیست، و اگر ذاتش، علم به ذات خود و معلوم ذات خودش باشد، مانند واجب تعالی و آنچه از عقول خالص، که به او نزدیکند، پس وجود در اینجا علم است و معلوم غیر

۲۰ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

خودش نمی‌باشد، ولی اگر وجود در نهایت پستی و نقص باشد، امکان حضور صورتش نزد عالم هست، اما امکان حضور ذاتش مانند هیولای اولی و آنچه بدان نزدیک است، نمی‌باشد، پس صورت در اینجا قوی‌تر از معلوم در باب علم است برخلاف اولی، و صورت حاصل در اینجا علم است، و معلوم علم نیست. ولی در اولی، معلوم در نفس خود علم است و علم ما به او، علم به او نیست، بلکه علم به وجهی از وجوه اوست» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ۷۴).

مصباح‌یزدی در ادامه همین بیان از طریق تفاوت مراتب علم و معلوم، مقصود از عدم اجتماع علم و معلوم در برخی از اشیاء را توضیح می‌دهد. از دید او اگر علم به شیء در مرتبه وجودی نازل‌تری نسبت به مرتبه وجودی متعلق آن، یعنی معلوم قرار گیرد، در واقع علم به ذات معلوم تعلق نگرفته و بر حقیقت و کُنه معلوم احاطه‌ای حاصل نمی‌شود، بلکه تنها وجهی از وجوه و شأنی از شئون آن معلوم می‌گردد. به عبارت دیگر این اشیاء علم هستند ولی معلوم نیستند. اما اگر مرتبه وجودی شیء از مرتبه علمی که به آن تعلق می‌گیرد، پست‌تر و نازل‌تر باشد، این اشیاء معلوم هستند ولی علم نیستند (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۳۳۸). از این‌رو، در امتناع احاطه ماسوی بر ذات واجب تعالی، قسم اول علم را در مورد واجب تعالی و عقول مجرد تام جاری ساخته و معتقد است: اگرچه ذات واجب دارای علم ذاتی به ذات خودش است، لیکن موجود دیگری به ذات او احاطه ندارد، بلکه ذات او تنها متعلق علم ذاتی خودش واقع شده و برای خودش معلوم و منکشف است و علم سایر موجودات به واجب تعالی، تنها به شأنی از شئون اوست (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۳۳۸-۳۳۹).

در مورد برتری وجود علم به مادیات بر موجودات مادی نیز، با این بیان که مراتب مادی به دلیل انغمار در ماده و فقدان فعلیت و حضور، نمی‌توانند نزد عالم حضور یابند و بذاته معلوم واقع شوند، صورت و مفهوم مجرد از آن‌ها، در ذهن ما از آن‌ها حکایت می‌کند که این معلوم بالذات، یعنی صورت مجرد در ذهن ما، به دلیل تجرد، مرتبه وجودی بالاتری از معلوم بالعرض ما دارد (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۳۳۹).

حاصل سخن مصباح‌یزدی آنکه امکان علم بالکُنه به مراتب دیگر وجود، وجود ندارد، بلکه مراتب عالی وجود، یعنی مجردات تام و مراتب دانی وجود، یعنی مادیات هیچ کدام معلوم بالذات ما واقع نمی‌شوند. چرا که مراتب عالی به دلیل علو مرتبه وجودی از دسترس

۲۱ قلمرو معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

علم ما خارج است و مراتب دانی به دلیل ضعف و خست وجودی، شایستگی تعلق به علم ما را ندارند.

البته سایر حکمای صدرایی این قول را نپذیرفته و با دیگر مبانی حکمت متعالیه ناسازگار دانسته‌اند (نک: سوزنچی، ۱۳۸۹، ۳۰۹؛ علیزاده، ۱۳۸۱، ۱۴۸-۱۲۳). این بیان مصباح یزدی قابل تأمل است؛ زیرا عبارت او را می‌توان بیان دیگری از تناسب مدرک و مدرک در بحث معرفت و شهود دانست. چنانکه برخی از معاصران اذعان کرده‌اند (نک: وفاییان، ۱۳۹۵، ۱۳۶) تناسب و تناظر مدرک و مدرک در بحث معرفت و شهود، سبب عدم امکان معرفت به مراتب بالای وجود نمی‌شود؛ زیرا اگرچه مدرک، مدرکات متناسب با مرتبه وجودی خود را به نحو حضوری شهود می‌نماید (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۱۰) اما نسبت به مدرکاتی که در مراتب فراتری از خودش قرار دارند، به وسیله برهان یا استخبار و... معرفتی مفهومی می‌یابد (نک: شیرازی، ۱۳۵۴، ۳۸۹). پس برهان همان راه مشاهده در اشیایی است که دارای سبب‌اند، چون سبب، برهان بر صاحب سبب است (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۱۵).

۱۰. اثبات موضوع واحد برای علوم و اثبات وجود واحد اصیل مشکک بعنوان موضوع فلسفه و کارکرد تشکیک در قید به قدر طاقت بشری در تعاریف فلسفه

جوادی آملی علوم برهانی را دارای وحدت حقیقی دانسته است، از آن جهت که مقدمات برهان ضروری، ذاتی، کلی و دائمی‌اند و این چهار ویژگی تنها در قضایایی ثابت است که محمولات آن‌ها عرض ذاتی موضوعاتشان باشد. افزون بر این در علوم برهانی، پس از آنکه یک عرض ذاتی برای موضوع خود مبین شود، عوارض ذاتی آن عرض ذاتی نیز برای آن موضوع اثبات می‌شود، پس عرض ذاتی اولی برای حمل اعراض بعدی نقش واسطه در اثبات را دارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۱۴). اما نحوه ارتباط این بحث با تشکیک، بلکه لازم معرفتی تشکیک شمردن آن، از آن‌رو است که سلسله عوارض ذاتی که به این صورت، بلکه با یک ربط و ترتیب ضروری تشکیل شده و برای موضوع اثبات می‌شوند و

۲۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

سلسله مسائل علوم برهانی را شکل می‌دهند، امور متکثری نیستند که بدون ربط و پیوند ضروری گردآمده و دارای وحدت اعتباری باشند، بلکه یک واحد تشکیکی را در صفحه نفس، که جزئی از جهان خارج است، تشکیل می‌دهند.

همچنین از جهت آنکه ذاتی باب ایساغوجی،^۱ محمولی است که قوام آن به موضوع است و در تعریف موضوع اخذ می‌شود، اخذ موضوع در محمول یا عکس آن نشانه ربط علی بین موضوع و محمول است، به صورتی که محمول با رفع موضوع، مرتفع شده و با وجود موضوع، موجود می‌شود. لذا ارتباط سلسله موضوعات و محمولات علوم مختلف بر مدار علیّت، رمز وحدت تشکیکی سلسله‌های علمی است. پس موضوع نخست، که سرسلسله علم است، عله العلل عوارض بعدی بوده و به عنوان موضوع علم در تعریف همه آن‌ها اخذ می‌شود (نک: جواد آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۱۷-۲۱۶). از این رو جواد آملی می‌نویسد:

«اثبات وجود و وحدت حقیقی و در نتیجه اثبات موضوع واحد برای علوم حقیقی و برهانی، نه اعتباری، تنها از طریق مبانی استوار حکمت متعالیه ممکن و میسر است؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت، که منسوب به برخی از حکمای مشاء است، فلسفه گرچه درباره واقعیت خارجی بحث می‌کند ولیکن خارج، ظرف تحقق ماهیات است که مثار کثرت و مبیئتند. مفهوم ماهیت و یا واقعیت از این دیدگاه، گرچه مفهوم واحدی است، لیکن این مفهوم تنها عنوان جامعی برای حقایق متباینه است و حقایق متباینه خارجی دارای وحدت واقعی نیستند تا این که به عنوان شیء واحد، عوارض ذاتی مختص به خود را داشته باشند. بنابر اصالت وجود نیز اگر آنچنان که مختار حکمای مشاء است، قائل به تباین وجودات خارجی بشویم راهی جهت اثبات موضوع واحد، برای هیچ علمی از علوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این صورت علی‌رغم آن که برای حقیقت وجود، مصادیق خارجی فرض می‌شود، مفهوم وجود همانند مفهوم ماهیت و یا واقعیت بنابر مبانی اصالت ماهیت یک مفهوم جامع برای حقایق خارجی، که فاقد پیوند و وحدت حقیقی هستند، می‌باشد. بنابر قول کسانی که قائل به اصالت وجود نسبت به واجب تعالی و اصالت ماهیت نسبت به ممکنات هستند نیز اشکال فوق به قوت خود باقی است. تنها بر اساس حکمت متعالیه است که می‌توان از این اشکال خلاصی یافت، زیرا بر این اساس وجود دارای

۱. ذاتی باب ایساغوجی از اصطلاحات علم منطق، به معنای محمولی است که خارج از ماهیت موضوع نیست و بر سه قسم است: جنس، نوع و فصل؛ در مقابل ذاتی باب برهان قرار دارد، به معنای محمولی که گرچه خارج از ذات موضوع است، اما از ذات موضوع انتزاع شده و تصور خود موضوع برای انتزاع آن کافی است (نک: مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۹۵).

۲۳ قلمرو معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

کثرت تشکیکی بوده که با وحدت حقیقی سازگار است. با قبول وحدت تشکیکی واقعیت، وجودی که اصیل، واحد و فراگیر است می‌تواند بدون لحاظ قیود خاصه، موضوع برای علم واحدی به نام فلسفه و با لحاظ قیود خاصه، موضوع برای علوم جزئی به باشد. بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز، که مختار اهل عرفان است، از آن جهت که تشکیک به ظهور وجود باز می‌گردد، می‌توان بگونه‌ای دقیق‌تر از آنچه در حکمت متعالیه مطرح است مسأله را مطرح نمود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۲۴-۲۲۳).

بدین ترتیب، وجود واحد اصیل مشکک، موضوع فلسفه و وجود با قیود خاصه، موضوع علوم دیگر قرار می‌گیرد.

اما در مورد کارکرد تشکیک در قید «به قدر طاقت بشری» که در تعاریف فلسفه اخذ شده است، باید گفت در اغلب تعاریفی که از فلسفه موجود است، از قبیل: علم تشبه به باری تعالی به قدر طاقت بشری، علم به اشیاء کلی ابدی به قدر طاقت انسانی (نک: کندی، ۱۹۷۸، ۱۲۳-۱۲۱؛ فارابی، ۱۴۰۵، ۸۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ۸۸)، علم استکمال نفس به قدر طاقت بشری (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ۳۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۰)، این قید موجود است ولی به جز در عبارات برخی معاصران (نک: وفایان، ۱۳۹۵، پ، ۲۲۹-۲۲۵) تفسیر قابل ملاحظه‌ای برای آن ارائه نشده است. تفصیل بیان ایشان در تحلیل این قید به این صورت است که پس از ذکر دو معنای احتمالی برای این قید: ۱. تضییق شناخت فلسفی به محدوده‌ای از گزاره‌ها که عقل نوع بشری امکان دستیابی به آن را دارد و ۲. تضییق شناخت فلسفی به محدوده‌ای که عقل شخصی هر فرد امکان دستیابی به آن را دارد؛ احتمال اول را امری کمی و احتمال دوم را امری کیفی و متناسب با درجه وجودی عالم می‌داند که با تفاوت درجات طولی شناخت، متفاوت می‌شود. سپس با توجه به معرفت تشکیکی، احتمال دوم را تقویت نموده و شرح می‌کند؛ زیرا تشکیک در معرفت، مستلزم تشکیک در مراتب ادراک، و تشکیک در مراتب مدرک، منجر به تناظر مرتبه وجودی مدرک و مدرک است (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۸۷). لذا قید به «قدر طاقت بشری» به معنای این است که شناخت فلسفی هر شخص، متناسب و متنظر با سعه وجودی اوست و منجر به ارتقای وجودی او در مراتب هستی می‌گردد. از این رو، فلسفه علمی سیال و مشکک است که با توجه به سعه وجودی متعلم، خود را برای وی آشکار می‌سازد و متعلم با افزایش طاقت و سعه وجودی خویش، می‌تواند به درجات بالاتری از معارف فلسفی دست یابد.

۱.۱. تشکیکی دانستن انطباق کلی طبیعی بر افراد حسی و خیالی و عقلی آن

جوادی آملی در اشارات فصل دوم و سوم از مرحله چهارم الاسفار الاربعه که بحث از ماهیت و لواحق آن است، پس از تبیین کلی و جزئی در سه علم منطق، فلسفه و عرفان (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ۹۱-۸۷)، کلی طبیعی را همان کلی فلسفی دانسته است که هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج تحقق دارد، بلکه تحقق آن در خارج به وصف کثرت است، چون قسیم جزئی به معنای تشخیص است. وی در ادامه همین بیان با تأکید بر اینکه انطباق کلی طبیعی بر افراد به لحاظ خارج است و بر هر فردی اعم از آن که حسی، مثالی و عقلانی باشد به تمام حقیقت خود صادق است، تصریح می‌کند که انطباق کلی طبیعی بر افراد حسی خیالی و عقلانی، به دلیل آنکه تشکیک در ماهیات راه ندارد، به تواطؤ و یکسان است و اختلاف افراد مزبور از ناحیه وجودات آن‌ها و تشکیک طولی و یا عرضی وجود است. بدین ترتیب، وجود شخصی انسان در خارج حسی، خیالی و یا عقلی است و چون وجود شخصی خود به دو قسم مضیق و موسع تقسیم می‌شود، موجود حسی و خیالی مقید و مضیق است و موجود مجرد عقلی موسع و غیرمقید است. وجود کلی انسان، که از دور توسط مشاهده موجود مجرد عقلی دریافت می‌شود و در ربط با آن است، با حفظ معنای واحد خود، و بدون آنکه مشترک لفظی باشد، در موجود مجرد عقلی با سعه وجودی، و در فرد حسی و خیالی با تقید قرین بوده و در نتیجه در همه موارد نه به صورت یک واحد عددی بلکه با وصف و نعت کثرت عددی موجود است، و وصف کثرت که از ناحیه افراد و اشخاص عارض آن می‌شود به وحدت گسترده آن آسیبی نمی‌رساند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ۹۳-۹۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به وجودی دانستن علم و مسانخت وجود و معرفت، معرفت امری مشکک و تشکیک‌پذیر خواهد بود. براساس پذیرش تشکیک در معرفت نیز، حیطة و قلمرو معرفت تشکیکی متمایز می‌شود؛ برخی از مهم‌ترین اموری که متعلق معرفت تشکیکی قرار می‌گیرند، عبارتند از: امکان بحث از حقیقت وجود من حیث‌های، امکان انتزاع مفاهیم

۲۵ قلمرو معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

متعدد از وجود واحد بسیط و مفاهیم بیشتر از وجودات شدیدتر، عدم امکان انتزاع ماهیت از متن وجود به دلیل عدم تشکیک در ماهیت و ارجاع لوازم ماهیت به لوازم وجود ذهنی و عینی، تبدیل ماهیت به مفهوم و نفی تشکیک از مفاهیم بدلیل عدم تشکیک در ماهیات، امکان طرح بحث حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در حل اشکال وجود ذهنی و طرح بحث حمل حقیقت و رقیقت با قائل بودن به انحای وجود برای ماهیت و پذیرش وجود جمعی برای آن، امکان اثبات صحت قیاس اولویت، امکان استفاده از برهان لیم در فلسفه بنظر جوادی آملی، عدم امکان علم بالکنه به مراتب دیگر وجود، اثبات موضوع واحد برای علوم و اثبات وجود واحد اصیل مشکک بعنوان موضوع فلسفه و کارکرد تشکیک در قید به قدر طاقت بشری در تعاریف فلسفه، تشکیکی دانستن انطباق کلی طبیعی بر افراد حسی و خیالی و عقلی آن و... که این امور، مرزها و حدود معرفت‌شناسی تشکیکی صدرایی را باز می‌نمایاند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد اول، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ابن تیمیّه، تقی‌الدین. (۱۹۷۱). *درع‌تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمدرشاد سالم، جمهوریة العربیة المتحدة، دارالکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجات من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- همو. (۱۴۰۴ب). *الشفاء (المنطق)*، تصحیح سعید زاید، جلد سوم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- همو. (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- آشتیانی، مهدی. (۱۳۹۰). *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، جلد اول، قم: المؤتمر العلامة آشتیانی (ره). زهیر.
- بنیانی، محمد و رحیمی، علی. (۱۳۹۶). «تأملی بر نحوه انتزاع کثیر از واحد و اتصاف واحد به کثیر»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۰، شماره ۲، از صفحه ۱۶۶-۱۵۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه* (بخش چهارم از جلد ششم)، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهراء.
- همو، (۱۳۸۶). *رحیق مختوم* (شرح جلد اول و دوم اسفار)، تحقیق حمید پارسانیا، ده جلد، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حکیم، محمدتقی. (بی‌تا). *الاصول العامة فی الفقه المقارن*، چاپ دوم، قم: مجمع جهانی اهل بیت.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). *فلسفه شناخت*، تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها دفتر نشر معارف: مؤسسه حکمت نوین اسلامی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). *شرح منظومه*، جلد دوم، چاپ اول، تهران: انتشارات ناب.
- سوزنچی، حسین. (۱۳۸۹). *وحدت وجود در حکمت متعالیه*، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاه امام صادق.

۲۷ قلمرو معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ الف). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات)**، جلد اول، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. شمس، منصور. (۱۳۸۷). **آشنایی با معرفت‌شناسی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ. شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۴۱). **عروشیه**، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- همو. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- همو. (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- همو. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح محمد خواجوی، جلد دوم، قم: بنیاد حکمت یدار.
- همو. (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین**، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران: حکمت.
- همو. (۱۹۸۱). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، نه جلد، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). **نهایه الحکمه**، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم.
- علیزاده، بیوک. (۱۳۸۱). «**مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول**»، پژوهشنامه متین (فصلنامه علمی - پژوهشی امام خمینی و انقلاب اسلامی)، دوره ۴، شماره ۱۷، از صفحه ۱۴۸-۱۲۳.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵). **الجمع بین رأی الحکیمین**، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
- قربانی، زهره و امامی جمعه، مهدی. (۱۳۹۲). «**انقلاب صدرائی در ذهن‌شناسی و طرح نوینی در معرفت‌شناسی**»، نشریه حکمت اسراء، سال ۵، شماره ۲، صفحه ۹۶-۷۳.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه: یونان و روم**، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، جلد اول، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). **رسائل الکندی الفلسفیه**، تحقیق محمدعبدالهادی ابوریده، مصر: دارالفکر العربی.

۲۸ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

مصباح یزدی، محمد تقی و فیاضی، غلامرضا. (۱۳۷۸). «حقیقت علم - میزگرد»، نشریه قیسات، دوره ۴، شماره ۱۲، از صفحه ۵۳-۲.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار الاربعه*، جلد اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴). *منطق*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، جلد اول، چاپ شانزدهم، انتشارات دارالعلم.

معلمی، حسن. (۱۳۸۷). *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

وفائیان، محمدحسین. (۱۳۹۵پ). «تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه در گستره تعریف فلسفه»، نظریه صدق و زبان‌شناسی، فصلنامه علمی پژوهشی تاملات فلسفی، سال ۶، شماره ۱۷، از صفحه ۲۴۰-۲۱۹.

همو. (۱۳۹۵ت). «تبیین معرفت‌تشکیکی بر پایه وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه دینی شیراز، دوره ۱۶، شماره ۲ (پیاپی ۵۹)، از صفحه ۱۴۴-۱۲۹.

وفائیان، محمدحسین و ابراهیمی، حسن. (۱۳۹۳). «امکان انتزاع مفاهیم کثیر از حیثیت واحد در مسئله توحید صفات از دیدگاه صدر المتألهین»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۴۷، شماره ۱، از صفحه ۱۶۰-۱۴۷.

Audi, Robert, (2003). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Rutledge, London, Second Edition.

Chisholm, Roderick M., (1989). *Theory of knowledge*, prentice- Hall International Editions, New Jersey, Third Edition.

Pojman, Louis Paul, (2000). *What Can We Know?: An introduction to the Theory of Knowledge*, Engage learning, 2nd edition.