



Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology

Isa Mousazadeh¹

Mahdi Abbaszadeh²

Received: 06/04/2020

Accepted: 16/07/2020

Abstract

Foundationalism is a major early theory concerning epistemic justification, which has the capacity to resist against many rival approaches which lead to skepticism and relativism. Given his principles such as primacy of existence and the relation between epistemology and ontology in his view, Mullā Ṣadrā's brand of foundationalism has many advantages. In this research, we adopt a descriptive-analytic method to offer a comprehensive consideration and analysis of foundationalism in the views of this prominent philosopher. We conclude that, firstly, Mullā Ṣadrā's epistemology is quite influenced by his ontology; secondly, the process of knowledge acquisition and justification can be explained only by distinguishing different stages of knowledge given the arcs of ascent and descent; thirdly, knowledge by acquisition is an act and thus a manifestation of the subject's immaterial soul. Hence, knowledge by acquisition goes back to knowledge by acquaintance; and finally, epistemic justification which solely applies to assents (*taṣḍīqāt*) is accounted for by reducing theoretical assents to self-evident assents and the latter to knowledge by presence.

Keywords

Mullā Ṣadrā, foundationalism, knowledge by presence, knowledge by acquisition, assents, conceptions.

1. PhD student of philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author). isa.mousazadeh83@gmail.com

2. Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran dr.abbaszadeh@iiict.ac.ir

* Mousazadeh, I. & Abbaszadeh, M. (2021). Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 8-31. Doi: 10.22081/jpt.2020.57309.1722



مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا

مهدی عباس‌زاده^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۶

عیسی موسی‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸

چکیده

مبناگرایی از مهم‌ترین و باسابقه‌ترین نظریه‌ها در زمینه توجیه معرفتی است که این قابلیت و ظرفیت را دارد که در مقابل بسیاری از رویکردهای رقیب که به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌انجامند، ایستادگی کند. در این میان، مبناگرایی در اندیشه ملاصدرا با توجه به مبانی خاص وی از جمله اصالت وجود و نسبتی که معرفت‌شناسی و وجودشناسی در اندیشه وی دارند، از نقاط قوت زیادی برخوردار است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تحلیل جامعی از مبناگرایی در اندیشه این فیلسوف نامدار پرداخته و به این نتیجه رسیده‌ایم که اولاً معرفت‌شناسی ملاصدرا کاملاً تحت تأثیر وجودشناسی وی است؛ ثانیاً تنها با تفکیک مراحل معرفت با توجه به قوس صعود و نزول می‌توان فرایند علم و توجیه آن را توضیح داد؛ ثالثاً علوم حصولی فعل و در نتیجه تجلی نفس مجرد فاعل شناسا هستند و از این رو بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری است و رابعاً توجیه معرفتی که تنها در تصدیقات مطرح است، با بازگشت تصدیقات نظری به بدیهی و تصدیقات بدیهی به علم حضوری تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مبناگرایی، علم حضوری، علم حصولی، تصورات، تصدیقات.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). isa.mousazadeh83@gmail.com

۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

* موسی‌زاده، عیسی؛ عباس‌زاده، مهدی. (۱۴۰۰). بررسی تحلیلی مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا. ۲۶(۱۰۲)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57309.1722

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۸-۳۱.



مبنا

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

دغدغه اصلی معرفت‌شناسان در زمینه باورهای فاعل شناسا، صادق بودن آنها و موجه بودن فاعل شناسا در صادق‌پنداشتن آنهاست. موجه بودن در داشتن یک باور (که به معنای صادق‌پنداشتن آن است)، به اجمال عبارت است از ارائه استدلال یا شواهد لازم برای اثبات یا نمایاندن صادق آن باور. بی‌گمان در صورت فقدان توجیه، صادق یا حقیقت‌داشتن معرفت نیز زیر سؤال خواهد رفت و در نتیجه امکان معرفت حقیقی با چالش جدی مواجه خواهد شد و شکاکیت یا نسبییت معرفتی رخ خواهد داد؛ بنابراین توجیه، نقشی کاملاً محوری در معرفت‌انسانی ایفا می‌کند.

در باره چگونگی توجیه باورها بحث‌های مفصلی با عنوان کلی توجیه معرفت‌شناختی صورت گرفته و نظریه‌های مختلفی نیز ارائه شده است که به جرأت می‌توان باسابقه‌ترین، مهم‌ترین و جدی‌ترین آنها را مبنای‌گرایی دانست که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد. مبنای‌گرایی به معنای ابتدای برخی از باورهای فاعل شناسا (باورهای غیرپایه یا غیرمبنا) بر باورهای دیگر وی (باورهای پایه یا مبنا) در فرایند توجیه باور است. در واقع در اینجا باورهای غیرپایه، توسط باورهای پایه که خودموجه هستند، توجیه می‌شوند و بدین سان ساختار معرفت‌انسانی نضج می‌یابد.

با توجه به اهمیت و توان روزافزون مبنای‌گرایی برای پاسخ به نسبییت و شکاکیت معرفت‌شناختی، در نوشتار حاضر به بررسی مبنای‌گرایی از دیدگاه فیلسوف شهیر اسلامی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، معروف به ملاصدرا و صدرالمثلهین پرداخته‌ایم. البته در زمینه مبنای‌گرایی در اندیشه ملاصدرا چندین اثر یا مقاله موجود است؛ ولی نوشتار حاضر هم به لحاظ جامعیت در عین اختصار و هم به لحاظ نوع پروریدن، تحلیل و نمایاندن دیدگاه مبنای‌گرایانه ملاصدرا دارای جنبه‌های بدیعی است که آن را از آثار مشابه متمایز می‌کند.

این مقاله می‌کوشد چگونگی توجیه تصدیقات در اندیشه صدرالمثلهین را از طریق بازگرداندن آنها به علم حضوری نشان دهد که این امر خود نمایانگر بازگشت معرفت‌شناسی به وجودشناسی است؛ بنابراین لازم دیده شد که در سه بخش نشان داده



نظر
صدر

شود که اولاً تصدیقات نظری به بدیهی، و تصدیقات بدیهی به تصورات و حکم عقل بازگشت دارند؛ ثانیاً تصورات نظری به تصورات بدیهی و تصورات بدیهی به علم حضوری باز می‌گردند. برای این منظور، توضیح مسائلی مانند ماهیت علم، مراحل ادراک و چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری ضروری است.

۱. علم

ملاصدرا متناسب با مبانی فلسفی اش که اصالت وجود در رأس آنهاست، حقیقت علم را از سنخ وجود می‌داند، نه ماهیت و امری مقوله‌ای؛ البته نه هر وجودی، بلکه وجودی که مجرد از ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۷). مطابق نظر وی علم، وجود مجرد (معلوم) نزد مجرد (عالِم) است که کمال آن نیز به شمار می‌آید. به نظر وی علم نوعی از حضور است؛ یعنی حضور معلوم برای عالم و شرط این حضور مجرد معلوم و عالم است؛ زیرا امر مادی، نه برای خودش حاضر است و نه ممکن است برای دیگری حاضر باشد.

از سنخ وجود بودن علم، تأثیر خود را در آنجا نشان می‌دهد که ملاحظه می‌گردد علم مشمول برخی احکام می‌شود که وجود شامل آنهاست؛ احکامی مانند نبود امکان تعریف حدی و منطقی مفهوم آن به دلیل عام‌ترین و آشکارترین مفاهیم بودن، ذو مراتب و تشکیکی بودن، قابل شناخت بودن به علم حضوری و شهودی که با حرکت جوهری نفس و رسیدن به محضر آن ممکن است و غیره. عموم فیلسوفان مسلمان نفس را حادث می‌دانستند، اما جسمانیة الحدوث بودن نفس، رویکرد ابتکاری ملاصدراست. مطابق این نظر، بدن مانند همه جواهر مادی، مشمول حرکت جوهری است و نفس که صورت بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۷)، در واقع محصول حرکت جوهری‌ای است که در جسم اتفاق افتاده است؛ جسمی که قوه نفس را در خود داشته است؛ به این ترتیب نفس انسان در مرحله پیدایش، از جسم به وجود آمده است و وضعیتی همانند با وضعیت صورت‌های نوعی منطبع در ماده دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۲). در واقع نفس برای آنکه بتواند به عنوان یک حقیقت جزئی، تشخص پیدا کند، باید در عالم طبیعت



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

حادث شود و برای حدوث خود به بدن مستعدی نیاز دارد.

جسمانیة الحدوث دانستن نفس نتایج مهمی ناظر به علم (معرفت) دارد؛ مانند:
۱. از آنجا که نفس در تمام مراتب خود عالم است، علم نیز باید جسمانیة الحدوث باشد؛
۲. نفس آدمی در آغاز تولد و پیش از قرار گرفتن در مسیر کمال، از نوعی معرفت
حضوری برخوردار است؛ ۳. پیدایش معلومات در ذهن آدمی دارای سیر تکاملی است
و از محسوسات آغاز و به مخیلات و معقولات (و در نهایت در انسان‌های خاص به
شهودات) می‌رسد.

از نظر ملاصدرا انسان موجودی واحد و مشکک است و نفس و بدن دو مرتبه از
مراتب یک وجود واحد، پویا و کش‌دار است که با نظر به هر مرتبه، ماهیت ویژه آن
مرتبه را می‌توان از آن دریافت کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۳۰۶-۳۰۷). از مرتبه پایین،
جسمانی و مادی انسان که دارای دو جنبه فعلیت و انفعال است، ماهیت بدن قابل
دریافت است و از مرتبه بالا و مجردش که تنها دارای فعلیت است و دیگر در آن از
جنبه انفعال خبری نیست، ماهیت نفس دریافت می‌شود. از طرفی طبق قاعده «النفس
فی وحدتها کل القوی»، نفس مجمع وحدانی، مبدأ و غایت قواست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸،
ص ۵۱) و از این رو نسبت نفس و قوای آن عینیت است و در مرتبه هر قوه‌ای عین آن
قوه است؛ به این معنا که قوای نفس عین نفس و حیث تقییدی آن است، نه وجودی
زائد بر نفس.

به باور ملاصدرا همه ارکان علم (علم، عالم و معلوم) از سنخ وجود مجرد هستند، نه
از سنخ ماهیت و نه از سنخ وجود مادی؛ از این رو ماهیت و وجودهای مادی تنها به نحو
با واسطه می‌توانند نزد عالم حاضر شوند و خواهیم دید که واسطه مزبور، وجود ذهنی
است که ماهیت امور (اعم از مادی و مجرد) به واسطه آن نزد عالم بازآفرینی شده و
حضور می‌یابند؛ بنابراین ملاصدرا بر این اساس که معلوم (متعلق علم)، بی‌واسطه نزد
عالم حاضر باشد یا صورت‌های علمی با واسطه نزد او حاضر باشد و به بیان دیگر، بر
اساس اینکه وجود علمی آن عین وجود عینی‌اش باشد و یا وجود علمی آن غیر از
وجود عینی‌اش باشد، آن را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).



نظر
صدر

البته به گفته وی در معلوم حصولی (حسی، خیالی و عقلی) نیز معلوم بالذات، خود صورت حاصل نزد مُدرک است و آنچه خارج از این محدوده و مَحکمی صورت یادشده باشد (شیء خارجی)، معلوم بالعرض است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

ماهیت با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود دارد، نه اقتضای عدم و به طریق اولی نه اقتضای وجود در ذهن را دارد، نه اقتضای وجود در خارج و نه اقتضای وجود در هیچ مرتبه خاص دیگری؛ بنابراین ماهیت واحد می تواند موجود به وجودهایی متفاوت (به لحاظ مرتبه وجودی) باشد، همچنان که ممکن است معدوم باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵)؛ اما هرگونه حضور به وجود مربوط است؛ از این رو باید دقت داشت که اگر هم گفته می شود که ماهیت نزد عالم حاضر است، منظور از آن، حضور بالعرض و با واسطه وجود است و خود ماهیت به بیان دقیق معلوم به نحو بالعرض است، نه به نحو بالذات.

نکته پایانی اینکه از نظر ملاصدرا علم و عالم و معلوم، موجود به یک وجودند و با هم متحدند؛ از این رو عالم شدن به یک معلوم به معنای متحد شدن با آن و عین آن شدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۴). منظور ملاصدرا از معلوم در بحث اتحاد عالم و معلوم، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض؛ زیرا اساساً معلوم در اینجا از سنخ وجود است، نه از سنخ ماهیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۶) و معلومی که از سنخ وجود است، معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض و مراد از اتحاد عالم و معلوم بالذات، اتحاد دو امر وجودی است که یکی بالقوه است و دیگری بالفعل (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲)؛ به بیان دیگر اتحاد ماده با صورت است که در آن ماده به واسطه صورت به فعلیت و کمال می رسد. درحقیقت نفسی که نخست بالقوه است، در اثر حضور صورت های علمی و اتحاد با آنها به فعلیت می رسد؛ لذا صورت های ادراکی، مقوم نفس و مایه خروج آن از قوه به فعل هستند و این همان فرایندی است که ملاصدرا با عنوان حرکت جوهری نفس در نتیجه عالم شدن آن بدان اشاره کرده است.

۲. مراحل ادراک یا شناخت

بنابر اندیشه ملاصدرا فرایند ادراک یا شناخت در دو مرحله رخ می دهد: (۱) مرحله



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۳)، تابستان ۱۴۰۰

«قوس صعود»؛ (۲) مرحله «قوس نزول». اساساً تفکیک این مراحل ادراک برای فهم درست تبیین ملاصدرا از فرایند ادراک ضروری است؛ زیرا بیان وی درباره فرایند ادراک در پاره‌ای از موارد چنان با هم مغایر می‌نمایند که امکان جمع آنها بدون در نظر گرفتن تفکیک مراحل ادراک تقریباً غیرممکن است؛ برای نمونه ملاصدرا در زمینه نسبت معلومات به نفس، هم تعبیر انفعال و دریافت آنها از واهب الصور را دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۲) و هم تعبیر فعل و قیام صدوری آنها به نفس را دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۹۱-۲۹۲).

۲-۱. مرحله اول ادراک (قوس صعود)

در این مرحله نسبت نفس به معلوماتش، نسبت ماده به صورت است و از این رو نفس در این مرحله منفعل و پذیرنده معلومات است. در واقع نفس در آغاز با کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، همچون قالبی می‌گردد که عقل فعال به مثابه فاعل، حقایق عقلی را در آن ظهور و بروز می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱) و ملاصدرا این فرایند را بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۳).

پیش‌تر مطرح شد که به باور ملاصدرا نفس در نسبت با بدن، صورت آن است و از آنجا که همه فعلیت موجود مرکب از ماده و صورت، مربوط به صورت است، بدن تنها جنبه استعداد و قوه آن را دارد؛ همچنین نفس جسمانیة الحدوث است و با صورتی که در ابتدایی‌ترین مرتبه از مراتب تجرد است و از سوی واهب الصور (عقل فعال) افاضه می‌شود، تجرد یافته و به علم و عالم و معلوم تبدیل می‌شود. در ادامه نفس با کسب قابلیت و استعداد دریافت معلومات بیشتر، آن معلومات را در قالب صورت‌هایی (فعلیت‌هایی) از سوی عقل فعال دریافت می‌کند و با اتحاد با آن معلومات وارد حرکت جوهری شده، به تدریج به فعلیت و کمال وجودی می‌رسد.

همچنین باید گفت که بر اساس اصل اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم، ما کاملاً با یک وجود واحد مشکک مواجهیم که در همه مراتبش علم و عالم و معلوم است؛ بنابراین به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که معلومی که در مرتبه حس موجود است، در



نظر
صدر

مرتبۀ عقل به نحو قوی تری حضور دارد و لذا یک معلوم می تواند همانند عالم خود (که با آن متحد است)، به وحدت تشکیکی در مراتب مختلف حضور داشته باشد؛ به همین دلیل ملاصدرا در یک تقسیم بندی، معلومات را بر اساس مراتب وجودی شان و در تطابق با مراتب هستی بر سه قسم می داند. توضیح اینکه وی به مراتب سه گانه وجود قائل است که عبارت اند از: عالم جسم و طبیعت (ناسوت)؛ عالم مجرد مثالی یا مثال (ملکوت) و عالم مجرد محض یا عالم عقل (جبروت) (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۵۰۶) و از آنجا که حقیقت علم را وجودی می داند نه ماهوی، به سه مرتبۀ ادراکی متناظر با عوالم وجود قائل است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲)؛ بنابراین در دیدگاه وی مراتب ادراک و در نتیجه مراتب معلومات با مراتب اصلی وجود تطابق دارند. در واقع معلومات نفس در این مرحله از ادراک (مرحله اول)، معلوماتی از سنخ وجود و حضورند و از این رو مانند وجود از وحدت تشکیکی برخوردارند و طی حرکت جوهری به تدریج از حالت حسی به خیالی و از حالت خیالی به عقلی تبدیل می شوند و لذا ما شاهد وجودی کشدار و بسیط هستیم که در عین بساطت شامل مراتب متعدد تجریدی است که در یک مرتبه از مجرد مثالی و در مرتبه ای دیگر از مجرد عقلی بهره مند است.

نکته پایانی اینکه معرفت نفس در این مرحله از ادراک، معرفتی بسیط است و معرفت بسیط در برابر معرفت مرکب، معرفتی است که در آن عالم، علمی نسبت به علم خود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۶). در معرفت بسیط از معلومات حصولی خبری نیست و همه معلومات حضوری هستند.

۲-۲. مرحله دوم ادراک (قوس نزول)

در مرحله دوم ادراک یا قوس نزول، نفسی که در مرحله پیش و در نتیجه اتحاد با حقایق امور و شهود آنها بسط یافته و دارای معلومات حضوری و معرفت بسیط شده بود، اکنون این توانایی را دارد که به خود و شئون و حالاتش نیز توجه کند؛ یعنی از معرفت درجه دوم برخوردار باشد. این معرفت درجه دوم، به معرفت مرکب معروف



است و در برابر معرفت بسیط، معرفتی نظری و حصولی است.

همچنین در این مرحله از ادراک، نفس می‌تواند معلوماتش را در قیاس با ورای خودشان لحاظ کند؛ به این معنا که آنها را نه از آن حیث که مناط معلومیت خود هستند، بلکه از آن حیث که مناط معلومیت چیزی ورای خود هستند ملاحظه کند. نگاه اولیه و اصیل نفس به معلومات حضوری خود نگاهی نفسی است؛ یعنی آنها را از آن حیث که مناط ظهور و معلومیت خود هستند مورد ملاحظه قرار می‌دهد. از نظر ملاصدرا صورت‌های علمی (فعلیت و کمال وجودی)^۱ از این حیث صورت‌هایی نورانی به نور علم هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۱)؛ اما نگاه ثانوی نفس به آنها، نگاهی قیاسی است؛ یعنی آنها را از حیث حکایتگری و اینکه حاکی از غیر خود و مناط معلومیت غیر خود هستند ملاحظه می‌کند. نتیجه چنین توجهی ایجاد صورت‌های علمی (وجودهای ذهنی) است که صوری در پرتو علم هستند و از وجودی سایه‌ای و ظلّی برخوردارند که فاقد آثار خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸). این وجود ظلّی همان وجودی است که به وجود ذهنی معروف است و اساساً غیر از علم است؛ زیرا علم وجودی اصیل و نفسی، اما وجود ذهنی وجودی قیاسی و ظلّی است و از همین رو باید گفت که تفاوت علم و وجود ذهنی در نشئه وجودی آنهاست، نه اینکه تفاوتی مربوط به تحلیل عقلی و در نتیجه اعتباری باشد.

وجود ذهنی و قیاسی (صورت‌های علمی) فعل خود نفس است؛ زیرا نتیجه توجه و لحاظ خاص خود نفس است. به عقیده ملاصدرا خدای متعال نفس ناطقه را به گونه‌ای آفریده است که قادر بر ایجاد صورت‌های اشیا در ذات و عالم خویش (انشای صورت) است و از این رو نفس در ذات خویش عالمی و مملکتی دارد که در بردارنده مثال و صورت‌های همه مخلوقات است که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنها در برابر نفس است، به علم حاصل از ذات خویش به

۱. صورت نزد ملاصدرا و در مباحث معرفت‌شناختی به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای فعلیت و کمال وجودی که صورت در مرحله اول ادراک است و دیگری به معنای صورت ذهنی یا وجود ذهنی که صورت در مرحله دوم ادراک و علم مرکب است.



نظر
صدر

نام علم حضوری و شهود اشراقی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶).

در اندیشه ملاصدرا از آنجا که هر فاعلی در افعالش تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد، می‌توان گفت نفسی هم که برای خود حضور جمعی، بسیط و اجمالی دارد، در افعال خود، یعنی وجودهای ذهنی و در قالب ماهیت‌های متکثر، تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد؛ همان‌طور که در جهان هستی نیز خداوند در مرتبه ذاتش از هرگونه تکثر و ماهیتی میزاست؛ ولی در مقام فعل و در قالب ماهیت‌ها متجلی می‌گردد و وجود منبسط که از حق صادر می‌گردد، به مرتبه هویت‌ها تنزل کرده و همه ممکنات را در بر می‌گیرد. در واقع باید گفت که نفس از جهت ذات، صفت و فعل همانند خداوند است و علم بسیطش که فاقد ماهیت است، در اشراق و تجلی خود در مرتبه حس، خیال و عقل، ماهیت‌های حسی، خیالی و عقلی را پدید می‌آورد و به این ترتیب نفس وجودش را در قالب صورت‌های ذهنی متجلی می‌کند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۷). در واقع باید گفت که نفس در قوس صعود، به تدریج وجودی کامل می‌گردد و در قوس نزول به واسطه افعالش (که هم در قالب افعال عملی است و هم در قالب افعال نظری و به صورت مفاهیم و ماهیت‌ها) متجلی می‌شود که خود این تجلی نیز از علل معده کمالات بعدی‌اش می‌شود.

خلاصه اینکه در مرحله اول ادراک، تنها شاهد معلومات حضوری، بالذات، اصیل و نوری هستیم. معرفت از نوع بسیط و دارای کارکرد عملی است و در این مرحله تنها علم حضوری داریم؛ نفس نسبت به معلوماتش در حکم ماده به صورت است و از این‌رو نفس کاملاً نسبت به معلوماتش حالت انفعال دارد و نقش عقل فعال کاملاً برجسته است؛ یعنی نفس از وجود جمعی و اجمالی برخوردار است؛ اما در مرحله دوم ادراک، هم شاهد معلومات حضوری و بالذات هستیم و هم معلومات حصولی و بالعرض؛ پس معرفت از نوع مرکب و نظری است؛ یعنی هم علم حضوری و هم

۱. با این حال نفس نسبت به صورت‌های عقلی بر خلاف صورت‌های حسی و خیالی، در ابتدای سلوک و به دلیل ضعیف‌بودنش، سمت خلاقیت ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۵۹).



نظر
شهر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

علم حصولی داریم؛ بدین معنا که نفس خالق صورت‌های علمی (وجود ذهنی) بوده، نسبت به آنها در حکم فاعل است. وجود ذهنی وجودی ظلی است و از این رو فاقد آثار متعلق خود است؛ نفس در صورت‌های علمی اش که معلولش هستند، تجلی کرده و تفصیل می‌یابد.

۳. فرایند توجیه معلومات

برای توضیح فرایند توجیه معرفتی لازم است که نخست تقسیم‌بندی علم و به تبع آن معلومات بیان شود.

۳-۱. تقسیم علم به حصولی و حضوری

گفتیم که علم یا معرفت نزد بسیاری از فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود؛ به این صورت که علم یا به وجود شیء تعلق می‌گیرد و وجود علمی شیء عین وجود عینی آن است و یا به ماهیت شیء تعلق می‌گیرد و وجود علمی شیء غیر از وجود عینی آن است. علمی که متعلق آن وجود شیء باشد، علم حضوری است و علمی که متعلق آن ماهیت شیء باشد، علم حصولی است.

الف) علم حضوری

ملاصدرا علم حضوری را مساوق با علم وجودی دانسته است و این مطلب کاملاً در تعریفی که از علم یا معرفت ارائه داده و متعلق علم و معلوم عالم را وجود شیء دانسته، مشخص است. مطابق این تعریف، علم عبارت است از وجود و حضور امر مجرد نزد امر مجرد و از اینجا می‌توان دریافت که علم مورد نظر وی در عمل مساوق با علم حضوری است (حقیقت علم، حضور و وجود است).

البته باید توجه داشت که مساوق دانستن علم حضوری با خود علم از سویی و تقسیم علم به حضوری و حصولی از سوی دیگر، منافاتی با هم ندارند؛ زیرا تقسیم علم به



نظر
صدر

حضور و حصولی تقسیمی نسبی است و می‌توان همه مصادیق علم حصولی را داخل در علم حضوری دانست. در واقع در رویکرد هستی‌شناختی ملاصدرا به علم حضوری، می‌توان متناسب با دو روش متفاوت ملاحظه علم حضوری، دو قسم تعریف برای آن ارائه داد. یکی توجه به آن در نسبت و در مقابل علم حصولی و دیگری توجه فی‌نفسه و مطلق به آن. در صورت نخست، علم حضوری به معنای علمی است که تنها ملاک معلومیت خود برای عالم است، در مقابل علم حصولی که افزون بر معلومیت خود، ملاک معلومیت غیر نیز هست؛ و در صورت دوم، علم حضوری مساوق با خود علم است و به معنای حضور موجودی برای موجود دیگر است که موجب معلومیت موجود اول برای موجود دوم نیز می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۹-۲۳).

علم حضوری ویژگی‌های معرفت‌شناختی خاصی دارد که از جمله می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

۱. در علم حضوری عالم و معلوم با هم متحد و به یک وجود موجودند و اختلاف میان آنها مربوط به ذهن و تحلیل است، نه واقعیت خارجی آنها؛ زیرا به لحاظ خارجی با وجود واحدی مواجهیم (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

اهمیت معرفت‌شناختی خاص ویژگی یادشده این است که اگر صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی باشد، علم حضوری نه متصف به صدق می‌شود و نه کذب؛ زیرا در اینجا عالم و معلوم متحد بوده و معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر است و اساساً صورت ذهنی (واسطه) در علم حضوری راه ندارد تا از مطابقت و عدم مطابقت آن با واقعیت خارجی سخن به میان آید، برخلاف علم حصولی یا صورتی که با وساطت صورت ذهنی تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰).

۲. خارجی بودن، عین واقعیت وجود است و از این رو حقیقت وجود قابل انتقال به ذهن و معلوم علم حصولی شدن نیست و تنها راه علم به چنین امری، حضور یافتن در محضر آن و متحد شدن با آن است و لذا تنها به کمک علم حضوری شهودی است که می‌توان به حقیقت وجود دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶).



ب) علم حصولی

همان طور که گذشت علمی که به ماهیت شیء تعلق گیرد، نزد ملاصدرا به علم حصولی مشهور است. این نوع علم، علمی با واسطه به معلومات بالعرض (امور و اشیای خارجی) است. واسطه معلوم بالعرض خارجی برای معلوم واقع شدن، ماهیتی است که نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد و می تواند موجود یا معدوم باشد. ماهیت نه تنها نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد؛ بلکه نسبت به مراتب مختلف وجود نیز اقتضایی ندارد و از این رو در مراتب طولی مختلف، مانند مرتبه ذهن و مرتبه عین، می تواند موجود شود. از سویی مطابق نظریه اصالت وجود، همه آثار مربوط به وجود است و وجود در هر مرتبه و متناسب با آن مرتبه، آثار ویژه ای از خود نشان می دهد؛ برای نمونه وجود ذهنی ماهیت در برابر وجود عینی آن، از ویژگی های خاصی از جمله کلیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۷)، حکایتگری، صدق و کذب پذیری و قابلیت انتقال برخوردار است.

گذشت که از دیدگاه ملاصدرا در مورد علم حضوری مسئله صدق و کذب مطرح نیست و تنها در مورد علم حصولی است که در آن وجود عینی معلوم غیر از وجود علمی آن است و از این رو امکان مطابقت داشتن یا نداشتن میان آنها وجود دارد و صدق و کذب نیز مطرح است. از سویی آنجا که امکان صدق و کذب باشد، ادعای داشتن معرفت، تنها با ارائه توجیه معرفتی قابل دفاع است؛ به این ترتیب در مورد علوم حصولی، ارائه توجیه معرفتی برای دفاع از صدق باور، کاملاً ضروری است.

۳-۲. بازگشت علوم حصولی بدیهی به علوم حضوری

صورتی از اشیای خارجی که در علم حصولی در ذهن نقش می بندد، تصویری محض یا تصویری همراه حکم است و بر همین اساس، علم حصولی به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲). هر کدام از علوم حصولی تصویری و تصدیقی نیز خود به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شوند. علوم نظری علمی هستند که کسب آنها نیازمند تلاش فکری است، در مقابل علوم بدیهی که نفس برای کسب آنها نیازمند تلاش فکری نیست. به باور ملاصدرا بازگشت علوم حصولی نظری به



نظر
صدر

بدیهی و بازگشت علوم بدیهی نیز به علوم حضوری است. کسب تصورات نظری از تصورات بدیهی به وسیله مُعرّف (تعریف) و کسب تصدیقات نظری از تصدیقات بدیهی به واسطه حجت (استدلال) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۳)؛ اما چگونگی بازگشت بدیهیات به علوم حضوری چیزی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

الف) بازگشت تصورات بدیهی به معلومات حضوری

همان طور که در مرحله قوس صعودی ادراک ملاحظه شد، تماس بدن با عالم خارج و اثرپذیری از آن و حتی خود فعالیت‌های نفسانی (اعم از نظری و عملی)، در نقش علل معدّهای هستند که نفس را مستعد دریافت صورت‌ها و فعلیت‌های جدیدی از ناحیه واهب الصور می‌کنند؛ صورت‌هایی که نفس با اتحادش با آنها به تدریج فعلیت می‌یابد و در نهایت به محضر عقل فعال می‌رسد و حقیقت امور را بی‌واسطه از آنها مشاهده می‌کند. این صورت‌های دریافتی در واقع چیزی غیر از معلومات بالذات و حضوری نیستند؛ اما در قوس نزولی ادراک، نفسی که با امور مجرد اتحاد یافته و آنها را نزد خود حاضر می‌بیند، می‌تواند معلومات حضوری خود را از آن حیث ملاحظه کند که مناط معلومیت چیزی غیر از خود هستند و در نتیجه معلومات حصولی مناسب را در هر مرتبه از مراتب معلومات حضوری خود، یعنی حسی، خیالی و عقلی ایجاد کند. خلاصه اینکه نفس معلومات حضوری خود را از واهب الصور دریافت می‌کند و معلومات حصولی را با نگاهی قیاسی و اینکه مناط معلومیت غیر خود هستند، ایجاد می‌کند و با این کار خود در واقع وجود حضوری و اجمالی‌اش را در قالب مفاهیم و ماهیت‌ها، تفصیل و متجلی می‌سازد.

بر اساس حکمت صدرایی، انسان موجود واحد و مشکک است و نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد و کش‌دار هستند. پایین‌ترین مرتبه این وجود واحد، هم جنبه فعلیت دارد و هم جنبه قابلیت. این موجود واحد در همه مراتبش و متناسب با هر مرتبه، علم و عالم و معلوم است و به همین دلیل ملاصدرا اتحاد مزبور را اتحادی تشکیکی می‌داند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۱۱). تشکیکی بودن اتحاد علم و عالم و معلوم مستلزم



آن است که معلوم حضوری‌ای که برای یک مرتبه از نفس حاضر است، در همه مراتب و متناسب با هر مرتبه حضور داشته باشد. از سویی دقیقاً به همین دلیل، معلومات حصولی ایجادشده از مراتب مختلف یک معلوم حضوری واحد، از وحدت ماهوی برخوردارند؛ یعنی وجودهای مختلف یک ماهیت هستند؛ برای مثال درخت در مرتبه بدن حضوری مادی دارد؛ در مرتبه حس و خیال وجودی مثالی و در نهایت در مرتبه عقل از وجودی عقلی و مجرد محض برخوردار است؛ به این ترتیب ملاحظه می‌شود که تطابق یا وحدت ماهوی حاکم بر معلومات حصولی مراتب مختلف یک معلوم حضوری مشکک، قابل بازگشت به وحدت تشکیکی و عینی میان مراتب مزبور است.

ملاصدرا در همین راستا معتقد است که هر نوع جسمانی، فرد کاملی در عالم مثال دارد که اصل و مبدأ آن است و افراد دیگر آن نوع، فرع‌ها، معلول‌ها و آثار او هستند. از سوی دیگر علت، اصل یا مبدأ، واجد حقیقت معلول به نحو شریف‌تر، برتر و بسیط‌تر است و معلول رقیق آن حقیقت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۵۵)؛ بنابراین مفاهیم به‌دست آمده از مشاهده حضوری مبادی فاعلی، بر افراد خیالی و مادی آنها نیز منطبق خواهند بود. در فلسفه اسلامی ادراکات حسی (ظاهری و باطنی)، مانند درد و نور به طور مستقیم از معلومات حضوری موجود در مرتبه بدن گرفته شده‌اند و در آنها ریشه دارند. ادراکات خیالی بر دو دسته‌اند: یک دسته در واقع ادراکات حسی‌ای هستند که نه در اندام حسی بدن، بلکه در قوه خیال قرار دارند و دسته دیگر آنهایی هستند که حاصل ترکیب و تفصیل‌اند و از این رو نتیجه دخل و تصرف قوه متخیله هستند؛ مانند تصور اسب بالدار. همان طور که در مورد ادراکات حسی گذشت، دسته نخست بی‌واسطه به معلومات حضوری باز می‌گردند؛ اما دسته دوم با واسطه اجزایشان که از معلومات حضوری گرفته شده‌اند، به معلومات حضوری باز می‌گردند و وجود و اعتبار خود را مرون همان معلومات حضوری هستند.

در مورد ادراکات عقلی، یعنی معقولات نیز باید گفت که فیلسوفان مسلمان سه نوع



از معقولات را از هم تمیز می‌دهند: معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی.^۱

معقولات اولی خود بر دو دسته‌اند: بسیط و مرکب. معقولات اولای مرکب که در واقع از ترکیب معقولات اولای بسیط به وجود آمده‌اند، جزو علوم نظری هستند؛ مانند مفهوم انسان که از مفاهیم جسم، نامی و غیره ساخته شده و از طریق تعریف، به معقولات اولای بسیط باز می‌گردند؛ از این رو تنها باید بازگشت معقولات اولای بسیط به معلومات حضوری را اثبات کرد تا بتوان نشان داد که وجود و اعتبار معقولات اولی به معلومات حضوری است.

ملاحظه شد که نفس دارای وجودی واحد و تشکیکی است و به همین دلیل هر آنچه برای مرتبه‌ای از آن حضور یابد، در همه مراتب نفس و متناسب با هر مرتبه نیز حضور می‌یابد؛ از این رو آنچه برای نفس در مرتبه ادراک حسی حضور پیدا کرده، در دیگر مراتب و متناسب با آن مراتب نیز حضور می‌یابد؛ از جمله مرتبه عقل. ادراکات عقلی اولای بسیط، حاصل نگاه قیاسی نفس به همین معلومات حضوری موجود در مرتبه عقل هستند؛ به این ترتیب بازگشت ادراکات عقلی اولی به معلومات حضوری و وابستگی وجودی و ارزشی آنها به معلومات حضوری روشن می‌شود.

در خصوص معقولات ثانی باید گفت که ملاصدرا به طور کلی آنها را مسبوق به معقولات اولی دانسته است و اینها در وجود و اعتبار به آنها وابسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳). در اینجا بازگشت معقولات ثانی منطقی به معلومات حضوری آشکار است؛ زیرا این معقولات بیان‌کننده ویژگی‌های مفاهیم موجود در ذهن هستند؛ مانند مفهوم کلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۸۹). از سویی مفاهیم موجود در ذهن، بی‌واسطه برای

۱. معقولات اولی عبارت‌اند از مفاهیمی که عروض و اتصاف‌شان بر موضوع خارجی است؛ مانند انسان و حیوان. معقولات ثانی منطقی آن دسته از محمول‌هایی هستند که عروض و اتصاف آنها به موضوع ذهنی است؛ مانند کلیت و جزئیت. بر خلاف معقولات ثانی فلسفی که عروض آنها بر موضوع (مقام مفهوم) ذهنی، ولی اتصاف آنها به موضوع (مقام مصداق) خارجی است؛ مانند علیت و وحدت. البته این تعریف‌ها با مناقشه‌هایی نیز روبه‌رو بوده است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۱۹۸-۲۰۱).



نفس حاضرند. در واقع معقولات ثانی منطقی مربوط به چیزی هستند که نزد نفس حضور دارد و از این رو جزو معلومات حضوری آن هستند؛ برای نمونه مفهوم انسان به همراه ویژگی قابلیت صدق بر مصادیق کثیر، یعنی با وصف کلی بودن، یکجا برای نفس حاضر است؛ اما به گفته علامه طباطبائی معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی مقایسه‌ای هستند؛ به این معنا که محصول مقایسه‌ای هستند که نفس میان مفاهیم، حالات و شئون موجود در خود انجام می‌دهد (نک: طباطبائی، ۱۳۷۲، صص ۹۵-۹۹). حضوری بودن حالات و شئون نفس برای خود نفس نیز روشن است؛ لذا چگونگی بازگشت معقولات ثانی فلسفی به معلومات حضوری نیز آشکار می‌شود؛ برای نمونه نفس خودش، اراده‌اش و نسبت میان این دو را به نحو وجودی و حضوری می‌یابد و از همین جا مفاهیم علت، معلول و علیت را ایجاد می‌کند.



ب) بازگشت تصدیقات بدیهی به معلومات حضوری

ملاصدرا تصدیقات بدیهی را بر شش قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۸۳). در ادامه تلاش خواهیم کرد هر از این بدیهیات را توضیح داده و چگونگی بازگشت هر کدام به معلومات حضوری را نشان دهیم:

اولیات تصدیقاتی هستند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای اذعان عقل کافی است؛ مانند گزاره «اجتماع نقیضین محال است». به نظر ملاصدرا، اولیات بدیهیاتی هستند که همان گونه که محتاج حد وسط نیستند، به امر دیگری مانند احساس یا تجربه یا گواهی دیگران یا تواتر یا غیر آن هم نیازی ندارند و تنها تصور دوطرف نسبت کافی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸).

بنابراین برای تصدیق اولیات صرفاً عقل بسنده است؛ هر چند که برای تصور دو طرف و نسبت میان آنها ممکن است به علم حضوری، حس و یا تعریف نیازمند باشیم و از این رو با در نظر گرفتن بازگشت تصورات به معلومات حضوری می‌توان بازگشت اولیات به معلومات حضوری را نیز نشان داد؛ برای نمونه در مورد گزاره «اجتماع نقیضین

محال است»، ما مفهوم وجود را آن‌چنانکه در مورد مفاهیم بدیهی از نوع معقولات ثانی فلسفی گذشت، از معلومات حضوری خود انتزاع می‌کنیم؛ برای مثال هنگامی که حالتی همچون درد برایمان پدید می‌آید، وجود درد را به علم حضوری می‌یابیم و می‌توانیم نخست مفهوم «وجود درد» و سپس خود مفهوم «وجود» را به‌تنهایی لحاظ کنیم. از سویی هنگامی که به مفهوم وجود توجه کنیم، خواهیم یافت که حقیقت وجود در ذات خود، طارد عدم است. اکنون با تکیه بر شهود درونی خود می‌توانیم گزاره‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم؛ به این ترتیب گزاره «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد. دیگر بدیهیات اولی نیز با همین شیوه به معلومات حضوری بازگشت می‌یابند.

مشاهدات، گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان و تصدیق آنها افزون بر تصور دوطرف نسبت، به حس (باطنی یا ظاهری) هم نیازمند است. آن دسته از مشاهداتی که عقل برای اذعان به آنها نیازمند به حس باطنی است؛ مانند حکم به خوشحال بودن خود، به وجدانیات معروف هستند و دسته دیگر که عقل برای اذعان به آنها نیازمند به حس ظاهری است؛ مانند حکم به تابناکی خورشید، به محسوسات معروف هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲). در هر حال از آنجا که هم وجدانیات و هم محسوسات قابل ارجاع به معلومات حضوری هستند، می‌توان گفت که مشاهدات به کلی در معلوم حضوری ریشه دارند.

در گزاره‌های وجدانی که از معلومات حضوری ما حکایت می‌کنند، دوطرف گزاره، یعنی «مطابق» و «مطابق»، برای ما حضور دارند؛ پس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را نیز به وجدان احراز کنیم؛ برای نمونه کسی که گزاره «من درد دارم» را به کار می‌برد، تردیدی در صدق آن ندارد؛ زیرا گزاره همان چیزی را می‌گوید که او حقیقت آن را بی‌واسطه و با علم حضوری در خویش می‌یابد؛ به این ترتیب روشن می‌شود که چگونه در گزاره‌های وجدانی، از مفاهیم تصویری، تصدیقی شکل می‌گیرد و این گزاره‌ها هم‌زمان به علم حضوری ارجاع می‌یابند.

محسوسات نیز به علم حضوری باز می‌گردند و از یافته‌های حضوری خبر می‌دهند و از این رو اذعان به صدق آنها بدون هیچ تلاش فکری و به طور یقینی صورت می‌گیرد و



خطایی هم که در برخی از آنها دیده می‌شود، مربوط به تفسیری است که انسان در پی آن از یافته حضوری خود شکل داده است و از این رو محسوسات کاذب، گزاره‌هایی تفسیری هستند؛ نه گزاره‌هایی که بی‌واسطه از علم حضوری حکایت می‌کنند. ملاصدرا در این باره معتقد است که ایراد خطا در محسوسات، به گذر از احساس به امر عینی و انتقال از ذهن به عین مربوط می‌شود و چنین گذاری از حوزه توانایی حس فراتر است. در واقع حس ظاهری نمی‌تواند به کنه امور پی برد و حقایق اشیا را درک کند؛ بلکه تنها با ظواهر و قالب‌های اشیا و به تعبیری با اعراض آنها سروکار دارد: «إن الحس لا ینال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهیات دون حقایقها وبواطنها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۷) و علم به این قالب‌ها (ماهیت و حدود شیء محسوس) بدیهی و به دور از خطاست و از این رو خطا تنها به گذر از ذهن به عین و تفسیر حقایق یافته‌های ذهنی مربوط است.

اما چهار قسم بعدی بدیهیات، یعنی مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات، همگی برای مورد تصدیق و اذعان عقل واقع شدن، دارای قیاس پنهان (خفی) هستند؛ ولی از آنجا که قیاس پنهان همواره همراه با آنها حضور دارد، آنها را جزو بدیهیات به شمار آورده‌اند؛ در صورتی که به دلیل نیازمندی آنها به استدلال باید جزو تصدیقات نظری لحاظ می‌شدند؛ برای مثال مجربات گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان به آنها افزون بر تصور دوطرف گزاره و نسبت میان آنها، نیازمند مشاهده و تکرار آن و تشکیل قیاس پنهان می‌باشد؛ مانند گزاره «آب در صد درجه به جوش می‌آید». بداهت مجربات همواره در میان اندیشمندان مسلمان محل اختلاف بوده است؛ زیرا تجربیات بر خلاف استقرا، به وسیله قیاس پنهان «الإتفاقی لایکون دائماً ولایکون اکثریاً» و «حکم الأمثال فی ما یجوز وفی ما لا یجوز، واحد» به دست می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲)؛ به این ترتیب در مجربات، عقل برای حکم کردن نیازمند حد وسطی است که علت ثبوت محمول برای موضوع است. در هر حال مجربات به دلیل اینکه تصورات و مشاهدات به معلومات حضوری باز می‌گردند و خود قیاس پنهان به لحاظ صوری یا از اولیات است و یا به اولیات بازگشت دارد، در نهایت به معلومات حضوری باز می‌گردند.



نظر
صدر

۳-۳. فرایند توجیه تصدیقات

در میان تصورات، تصویری وجود دارد که دارای اجزای موضوع، محمول و نسبت میان آنهاست و مانند همه تصورات از ماورای خود حکایت می‌کند. همراهی حکم و اذعان فاعل شناسا بر صادق و واقع‌نمابودن آن، باعث می‌شود تا این تصور را تصویری از نوع خاص، یعنی تصدیق بنامیم. نفس در تصدیقات خود ادعای توصیف امور واقع را دارد؛ بر خلاف تصورات که در آنها با وجود اینکه حکایتگری دارد، ادعایی مبنی بر چگونگی وضع واقعی امور ندارد. حال انتظار این است که نفس بتواند از حکم و ادعای خود دفاع کند و اثبات کند که حکمش صادق است. هر پاسخی که نفس برای دفاع از ادعای خود ارائه دهد، توجیهی است که به توجیه معرفتی معروف است.

رویکرد برگزیده ملاصدرا در دفاع از ادعاهای معرفتی و لذا داشتن توجیه معرفتی در تصدیقات، مبنای مبنای است؛ البته همان طور که گذشت، مبنای دو کارکرد متفاوت دارد که نباید با هم خلط شوند: کارکرد ثبوتی و کارکرد اثباتی. آنچه در توجیه معرفتی مورد بحث است، کارکرد اثباتی مبنای است؛ اما از آنجا که تبیین دقیق کارکرد اثباتی مبنای، وابسته به تبیینی است که از کارکرد ثبوتی آن ارائه می‌شود، از این رو به کارکرد ثبوتی نیز باید توجه شود. مبنای در کارکرد ثبوتی، تلاشی است برای توصیف چگونگی وجود یافتن معلومات با توجه به توالی علی- معلولی میان معلومات؛ اما در کارکرد اثباتی آن، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی مدلل شدن معلومات با توجه به توالی دلیل- نتیجه میان معلومات.

مبنای به لحاظ کارکرد ثبوتی، هم در تصورات می‌تواند مورد استفاده باشد و هم در تصدیقات؛ اما به لحاظ کارکرد اثباتی‌اش، تنها در مورد تصدیقات می‌تواند اعمال شود؛ زیرا اساساً بحث از صدق و کذب تنها در حوزه تصدیقات می‌تواند ممکن باشد که همراه با حکم و ادعای صادق، یعنی مطابق بودن با واقع هستند.

بر اساس نکات فوق، توجیه معرفتی در فلسفه اسلامی، اولاً به معنای ارائه دلایلی است که از صادق بودن فاعل شناسا در حکم و اذعان خود به صدق آن حمایت می‌کند؛ ثانیاً مربوط به تصدیقات است و حوزه تصورات را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا اساساً حوزه



تصورات به دلیل خالی بودن از حکم، محمل صدق و کذب نیست.

باید توجه داشت که مبنای گرای مورد نظر ملاصدرا از نوع حداکثری است. در مبنای گرای حداکثری از يك سو تنها بدیهیاتِ خطاناپذیر می‌توانند به عنوان مبانی توجیهی پذیرفته شوند و از سوی دیگر تنها راه مورد اعتماد در بازگشت نظریات به بدیهیات، برهان است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳)؛ به این ترتیب روشن می‌شود که تصدیقات نظری توجیه خود را به وسیله برهان (که به نظر ملاصدرا تنها راه انتقال معتبر توجیه است) از تصدیقات بدیهی دریافت می‌کنند؛ اما خود تصدیقات بدیهی باید موجه باشند تا بتوانند منبع توجیه دیگر تصدیقات باشند. از طرفی به طور قطع تصدیقات بدیهی نمی‌توانند به وسیله تصدیقی دیگر موجه باشند؛ زیرا اگر این گونه باشد، با مشکل تسلسل یا دور مواجه خواهیم شد که هر دو در نهایت به فقدان توجیه می‌انجامند و از این رو در فرایند توجیه معرفی باید به تصدیق نهایی‌ای برسیم که وجوب نفسی دارد و فی‌نفسه نزد عقل اولی و بدیهی است؛ مانند «هر چیزی خودش است» و «هیچ چیزی نقیض خودش نیست» (اصل هوهویه یا این‌همانی) (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۶-۲۷) و در اینجا است که پای تصورات به میان می‌آید. در واقع تنها چیزی که برای ما باقی مانده، اجزای تصویری این تصدیق است و به نظر ملاصدرا چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، همین اجزا هستند که با بازگشت به علم حضوری، این امکان را فراهم می‌آورند که نفس با ملاحظه حضوریِ دوطرف گزاره و نسبت موجود میان آنها، با قطعیت در خصوص نسبتی که به طور حضوری ملاحظه کرده است، حکم صادر کند.

اما از آنجا که متعلق حکم، هم می‌تواند معلومات حضوری ما باشد، از آن حیث که عین خارجیت هستند؛ هم امور مادی‌ای که مستقل از معلومات حضوری ما هستند و هم دیگر معلومات حصولی ما، ملاصدرا چگونه می‌تواند تنها با تکیه بر معلومات حضوری، از حکم نفس در مورد همه معلومات از جمله معلومات غیر حضوری، مانند علم به امور مادی و محسوس دفاع کند؟ پاسخ ملاصدرا با توجه به مبحث وجود ذهنی، وحدت ماهوی ذهن و عین است؛ وحدتی که در نهایت باید حاصل این باشد که متعلقات علم حضوری، در مرتبه علت وجودات مادی خارجی هستند.

توضیح اینکه متعلقات صورت‌ها و فعلیت‌هایی که نفس در قوس صعود از ناحیه



۲۷

عقل فعال دریافت می کند، در مرتبه علت صورت‌ها و فعلیت‌های مادی خارجی است؛ هرچند که نفس به دلیل آلوده‌بودن به ماده و عوارض آن، امکان فاعلیت نسبت به صورت‌های مادی خارجی را ندارد؛ بنابراین وجود مادی خارجی و وجود مثالی و مجرد حاضر نزد نفس، در واقع مراتب مختلف یک وجود هستند؛ برای نمونه درخت خارجی، درخت مثالی و درخت مجرد، هر سه مراتب مختلف وجود یک درخت هستند و از این رو تصویری هم که نفس در قوس نزولی و در هر مرتبه از مراتب معلوم حضوری خود صادر می کند، اتحاد نوعی با هم و با موجود خارج مادی دارند؛ به این معنا که ماهیت واحدی است که در خارج به وجود خارجی موجود است و در ذهن به وجود ذهنی؛ بنابراین ملاحظه می شود که چگونه در فلسفه ملاصدرا ذهن و خارج اتحاد ماهوی دارند؛ اتحادی که در اصل می توان گفت به وحدت تشکیکی وجود باز می گردد و همین اتحاد است که حکم معلومات حضوری انسان را به معلومات غیرحضوری او، مانند علم به امور مادی و محسوس تعمیم می دهد.

در نهایت به اختصار می توان گفت که به نظر ملاصدرا تصدیقات بدیهی، توجیه کننده تصدیقات نظری هستند و خود تصدیقات بدیهی، به واسطه تصوراتی که سازنده اجزای این تصدیقات (از آن حیث که تصدیق، نوعی تصور است) هستند و در نهایت به علم حضوری باز می گردند و از طریق معلومات حضوری توجیه می شوند؛ بنابراین در نظام معرفت‌شناسی صدرایی، معلومات حضوری، هم منشأ وجود همه معلومات حصولی هستند و هم منبع توجیه و اعتبار همه تصدیقات حصولی به شمار می روند.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی در نظام فکری ملاصدرا مستقل از وجودشناسی نیست. به بیان وی نفس در قوس صعود، به تدریج وجودی کامل می شود و در قوس نزول به واسطه افعالش (که هم در قالب افعال عملی است و هم در قالب افعال نظری به صورت وجود ذهنی) متجلی می گردد. تجلی وجود مجرد نفس در قالب وجود ذهنی، مهم‌ترین محور تبیینی نظام معرفتی ملاصدراست که به میناگرایی معروف است. میناگرایی دو کارکرد متفاوت



دارد که نباید با هم خلط شوند: کارکرد ثبوتی و کارکرد اثباتی. میناگرایی در کارکرد ثبوتی، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی وجودیافتن معلومات با توجه به توالی علی- معلولی میان معلومات؛ اما در کارکرد اثباتی آن، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی مدلل شدن معلومات با توجه به توالی دلیل- نتیجه میان معلومات.

ملاصدرا نخست علم را بر اساس اینکه معلوم بی واسطه نزد عالم حاضر است یا به واسطه صورت‌های علمی، به علم حضوری و حصولی تقسیم کرد و سپس خود معلومات حصولی را ابتدا به تصویری و تصدیقی (تصور همراه حکم و اذعان) و سپس هر کدام را به بدیهی و نظری دسته‌بندی کرد.

میناگرایی به لحاظ کارکرد اثباتی تنها در خصوص تصدیقات می‌تواند اعمال شود؛ زیرا اساساً بحث از صدق و کذب تنها در حوزه تصدیقات ممکن است که همراه حکم و اذعان به صدق آن، یعنی مطابقت آن با واقع هستند. ملاصدرا در زمینه کارکرد اثباتی میناگرایی، رویکردی حداکثری به میناگرایی دارد. در میناگرایی حداکثری تنها بدیهیاتِ خطاناپذیر می‌توانند به عنوان مبانی توجیهی پذیرفته شوند و از سویی تنها راه قابل اعتماد در بازگشت نظریات به آنها، برهان است. به نظر وی تصدیقات نظری توجیه خود را به وسیله برهان (که به نظر ملاصدرا تنها راه انتقال معتبر توجیه است) از تصدیقات بدیهی دریافت می‌کنند و موجه بودن تصدیقات بدیهی در گرو بازگشت اجزای تصویری آنها به معلومات حضوری است.

اما نکته مهم این است که متعلق حکم، هم می‌تواند معلومات حضوری ما باشد از آن حیث که عین خارجیت هستند و هم دیگر معلومات حصولی ما و نیز علم به امور مادی‌ای که مستقل از معلومات حضوری ما هستند. در مورد معلومات حضوری و دیگر معلومات حصولی، بازگشت اجزای تصویری تصدیق به معلومات حضوری روشن است؛ اما در مورد حکم مربوط به امور مادی خارجی، ملاصدرا با توجه به نظریه وحدت ماهوی ذهن و عین که نتیجه بودن متعلقات معلومات حضوری در مرتبه علت معلومات مادی خارجی است، چگونگی بازگشت اجزای تصویری تصدیق به معلومات حضوری را نشان می‌دهد و تنها با تکیه بر معلومات حضوری، حکم نفس در مورد همه معلومات انسان را توجیه می‌کند.



فهرست منابع

۱. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲، چاپ اول). تهران: سمت و قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ سوم). قم: صدرا.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ هفتم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (چاپ پنجم). قم: انتشارات بیدار.
۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی الإلهیات شفاء. قم: انتشارات بیدار.
۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۳ و ۵، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد (چاپ اول). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «الف»). شرح رسالة المشاعر (مترجم: بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن، چاپ دوم). تهران: کتابخانه طهوری.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «ب»). مفاتیح الغیب (مقدمه و تصحیح: محمد خواجهی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). منطق نوین (مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی). تهران: آگاه.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۳)، تابستان ۱۴۰۰

References

1. Mesbah Yazdi, M. T. (1386 AP). *Teaching Philosophy* (7th ed., Vol. 1). Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
2. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Arabic]
3. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyyah* (S. J. Ashtiyani, Ed., 2nd ed., Vols. 3, 5). Mashhad: Public Center for Publishing. [In Arabic]
4. Mulla Sadra. (1362 AP). *Modern logic* (A. M. Mushkooh al-Dini, Trans.). Tehran: Agah. [In Arabic]
5. Mulla Sadra. (1363 a AP). *al-Masha'ir* (B. M. Emad al-Dawlah, Trans., 2nd ed.). Tehran: Tahouri. [In Persian]
6. Mulla Sadra. (1363 b AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
7. Mulla Sadra. (1371 AP). *al-Tasawwur wa'l-tasdiq* (5th ed.). Qom: Bidar.
8. Mulla Sadra. (1981 AP). *The transcendent wisdom in the four intellectual journeys* (3rd ed., Vols. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
9. Mulla Sadra. (n.d.). *Sharh-i Shafa*. Qom: Bidar. [In Arabic]
10. 'Oboudiat, A. R. (1385 AP). *An Introduction to the Philosophy System of Sadra* (Vol. 2). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
11. Tabatabaei, S. M. H. (1372 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism* (3rd ed.). Qom: Sadra. [In Persian]



نظر
صدر

مبتداگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا