

مبنای انسجام‌گرویی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه^۱

مرتضی حسین‌زاده*

سحر کاوندی**، محسن جاهد***

چکیده

حقیقت معرفت از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و معرفت‌شناسان بوده است. تعریف رایج معرفت عبارت است از: «باور صادق موجه». اغلب معرفت‌شناسان در باب توجیه مبنای‌گرویی یا انسجام‌گرویی را در پیش گرفتند. حکمای مسلمان در مؤلفه صدق نظریه مطابقت و در مؤلفه توجیه مبنای‌گرویی را روش خود قرار دادند. ملاصدرا، با توجه به وجودی دانستن علم و تأکید بر نقش برهان و کشف در رسیدن به معرفت، به یک نظریه ترکیبی در باب توجیه دست یافته است که صرفاً مبنای‌گرویی یا انسجام‌گرویی نیست. در این نظریه برهان و کشف (تزکیه نفس) در مواجهه وجودی با وجود مجرد و در نتیجه توجیه باور نقش اعدادی دارند. مبنای‌گرویی ملاصدرا در حیطه علم حصولی به معنای وجود دو نوع گزاره پایه و غیرپایه است که گزاره‌های غیرپایه به گزاره پایه متکی است. انسجام‌گرویی او به معنای این است که باید معارف حصولی با معارف حضوری و نیز معارف حضوری با معارف حصولی سازگار باشند. در این نظریه حقیقت برهان و کشف یک چیز است و آن مواجهه حضوری با معلوم است که یا محصول برهان است یا تزکیه نفس (کشف)، به گونه‌ای که هر دو وجود عالم را ارتقا می‌دهد و او را در حضور معلوم می‌نشانند و اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، معرفت‌شناسی، رکن توجیه، مبنای‌گرویی، انسجام‌گرویی، مبنای‌انسجام‌گرویی وجودی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)، mhoseinzadeh@znu.ac.ir

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، drskavandi@znu.ac.ir

*** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، jahed.mohsen@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۴

۱. مقدمه

مسئله معرفت از گذشته مورد توجه فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی بوده است و تعریف رایج آن‌ها از معرفت «باور صادق موجه» است. بسیاری از آن‌ها در باب توجیه نظریه مبنای‌گرایی را پذیرفتند؛ اما با توجه به اشکالاتی که به این نظریه وارد شد، برخی در صدد پاسخ به آن اشکالات برآمدند و یا آن نظریه را اصلاح کردند. برخی دیگر از معرفت‌شناسان نظریه انسجام‌گرایی را در پیش گرفته‌اند. با توجه به اشکالات وارد بر هر دو نظریه از طرف معرفت‌شناسان غربی نظریه «مبنای‌انسجام‌گرایی» طرح شد. حکمای مسلمان به مسئله علم توجه ویژه‌ای داشته‌اند و علم را «یقین ثابت و مطابق با واقع» تعریف کرده‌اند. می‌توان گفت آن‌ها، با توجه به تعریف سه‌جزئی از معرفت، در مؤلفه صدق نظریه مطابقت و در مؤلفه توجیه مبنای‌گرایی را روش خود قرار دادند. بیش‌تر شارحان حکمت متعالیه، با توجه به روش و آثار منطقی و فلسفی ملاصدرا، او را مبنای‌دانش‌اند؛ اما با توجه به روش متفاوت ارزیابی گزاره‌ها و تأکید بر نقش و جایگاه متفاوت برهان و کشف در رسیدن به معرفت و از طرف دیگر با وجودی دانستن علم و تحویل علم حصولی به حضوری، مدل معرفت‌شناسی ملاصدرا با فلاسفه مسلمان متفاوت است. با بررسی نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و روش آن در باب رکن توجیه نمی‌توان نظریه معرفت‌شناسی ملاصدرا در باب رکن توجیه را همانند سایر معرفت‌شناسان مسلمان دانست. به‌طور کلی آن‌چه امروزه به‌منزله تعریف رایج معرفت ذکر می‌شود همان تعریف سه‌جزئی است، یعنی باور صادق موجه. در خصوص مؤلفه صدق و توجیه، که دو رکن اصلی تعریف معرفت‌اند، آرای مختلفی ارائه شده است که با توجه به موضوع این مقاله در ادامه نظریات مطرح‌شده در باب توجیه بیان می‌شود.

۲. نظریه‌های توجیه

توجیه دارای دو شاخه «درون‌گرایی» (introversion) و «برون‌گرایی» (extraversion) است. بر مبنای دیدگاه درون‌گرایی فاعل شناسایی s در باور به گزاره p آن‌گاه موجه است که واجد بینه یا دلیل یا مبنا به‌سود آن باور باشد. بر مبنای دیدگاه برون‌گرایی فاعل شناسا در موجه بودنش به یک باور ملزم به داشتن بینه یا دلیل نیست. توجیه در این دیدگاه به عواملی بیرون از فاعل شناسایی مرتبط است (کشفی ۱۳۸۵: ۷۳). درون‌گرایی دارای دو شکل کلاسیک است: مبنای‌گرایی (foundation)؛ انسجام‌گرایی (coherentism). برخی از

مبنائسجام‌گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه ۲۵

صاحب‌نظران، مثل سوزان هاگ (Susan Haack)، شکل سومی به‌نام مبنائسجام‌گروی (foundherentism) را نیز افزوده‌اند.

۱.۲ مبنایگروی

در نظریه مبنایگروی باورها به باورهای پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند. باورهای غیرپایه برای مواجه‌شدن باید به باورهای پایه ختم شوند. طبق مبنایگروی باورهای انسان مانند یک ساختمان دارای زیربنا و روبناست.

مبنایگرایی بر دو اصل تأکید دارد: ۱. وجود باور یا باورهای پایه؛ ۲. استنتاج باورهای غیرپایه از باور یا باورهای پایه (شمس ۱۳۹۲: ۱۳۰). در مبنایگروی باور پایه به‌واسطه باورهای دیگر موجه نمی‌شود، اما باورهای دیگر توجیه خود را از باور پایه به‌دست می‌آورند. باورهای پایه یا توجیه ذاتی دارند و بنابراین به گزاره‌های دیگر در توجیه نیاز ندارند، و یا این‌که باور پایه از چیزی که ازسرخ باور نیست، مانند ادراک حسی، به‌دست آمده است (دنسی ۱۳۸۵: ۸۷). بنابراین مسیر توجیه یک‌طرفه است و از باورهای پایه به باورهای غیرپایه سرایت می‌کند. به‌عبارت‌دیگر نظریه مبنایگروی، با تقسیم باورها به باورهای پایه و غیرپایه، درباره توجیه دو الگوی متفاوت را می‌پذیرد: یکی توجیه به‌گونه باوری (doxastically)؛ و دیگری توجیه به‌گونه غیرباوری (nondoxastically). توجیه به‌گونه غیرباوری درباره باورهای پایه مصداق دارد، چون توجیه از دیگر باورها به‌دست نیامده است (شمس ۱۳۹۲: ۱۳۵).

برخی معرفت‌شناسان اشکالاتی به مبنایگروی وارد کرده‌اند که پاره‌ای از آنها اصل اول مبنایگرایان را نقد می‌کند و وجود باورهای موجه غیراستنتاجی را نمی‌پذیرد و یا آنها را باورهای پایه خطاپذیر می‌داند و یا اصل دوم را نقد می‌کند و به عدم استنتاج باورهای شهوداً موجه از باورهای پدیداری حکم می‌کند؛ یعنی به‌صورت شهودی باورهایی که مبتنی بر ادراک حسی و حافظه‌اند موجه‌اند، اما این باورها نه خطاپذیرند و نه به‌صورت قیاسی از باورهای خطاناپذیر به‌دست آمده‌اند (قاسمی و سعیدی مهر ۱۳۸۹).

۲.۲ انسجام‌گروی

در نظریه انسجام‌گروی، مانند نظریه مبنایگروی، توجیه لازم است، اما نه به‌واسطه باورهای پایه، بلکه به‌واسطه مجموعه باورهای هم‌عرض دیگر. تفاوت انسجام‌گرا با مبنایگرا در این

است که توجیه یک باور به واسطهٔ باور دیگر نیست، بلکه به واسطهٔ مجموعه‌ای از باورهای هم‌عرض است. انسجام‌گرا معتقد است که باورها به صورت متقابل توسط یک‌دیگر حمایت می‌شوند. این باورها به یک مجموعهٔ منسجم از باورها متعلق‌اند. در مقابل مبنای اعتقاد دارد که باورهای پایه به صورت یک طرفه از باورهای غیر پایه و استنتاجی حمایت می‌کنند که این حمایت دائماً از طرف گزارهٔ قبلی به طرف گزارهٔ بعدی است.

به عبارت دیگر انسجام ارتباط دوسویهٔ یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست. در انسجام‌گروی هیچ باوری خود - موجه نیست، بلکه ارتباط دوسویهٔ یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست که سبب توجیه آن باور است. شبکهٔ تارهای عنکبوت مدلی مناسب برای این نظریه است (کشفی ۱۳۸۳: ۱۳۳). براساس این نظریه یک باور تاحدی موجه است که مجموعه‌ای که این باور جزئی از آن است در کل متلائم باشد. اگر تلائم این مجموعه با کنار گذاشتن این باور و شاید با افزودن نقیض آن افزایش یابد، باور ما ناموجه است (دنسی ۱۳۸۵: ۱۷۶).

ارتباط دوسویهٔ یک باور با مجموعه‌ای از باورها به این معناست که فاعل شناسای s در باور به گزارهٔ p موجه است، اگر و فقط اگر، باور p با مجموعه‌ای از باورها رابطه‌ای دوسویه داشته باشد. البته در خصوص چیستی این ارتباط چهار نظریه ارائه شده است: استلزام منطقی، سازگاری، تبیین، و مغلوب‌کنندگی یا خنثی‌سازی (کشفی ۱۳۸۳: ۱۳۳). استلزام منطقی به معنای پیوند قطعی میان دو باور است. اگر گزاره‌ای از گزارهٔ دیگر نتیجه گرفته شود و یا گزاره‌ای گزارهٔ دیگر را نتیجه دهد، استلزام منطقی بین آن‌ها برقرار است (شمس ۱۳۹۲: ۱۱۴). سازگاری یعنی باور به p با مجموعه‌ای از باورها آن‌گاه انسجام دارد که با هیچ‌یک از آن‌ها در تناقض نباشد. انسجام به معنای تبیین، یعنی باور به p ، آن‌گاه با مجموعه‌ای از باورها انسجام دارد که به تنهایی یا به هم‌راه یک یا چند باور یک یا چند باور دیگر را به بهترین صورت تبیین کند. معنای آخر از انسجام به این صورت تعریف می‌شود که گزارهٔ p با مجموعهٔ پذیرش‌های پیشین فاعل شناسای s آن‌گاه در انسجام است که p بتواند گزاره‌های رقیب را مغلوب یا خنثی کند (کشفی ۱۳۸۵: ۷۶).

بنابراین در انسجام‌گروی، برخلاف مبنایگروی، گزارهٔ خود - موجه وجود ندارد و مسیر توجیه تک‌سویه نیست، بلکه ارتباط دوسویه است و یا بیش‌تر بین گزاره‌ها وجود دارد؛ یعنی توجیه در یک خط مشخص از گزارهٔ پایه به گزاره‌های غیر پایه سرایت نمی‌کند.

۳.۲ مبنانسجام‌گروی

مبنانسجام‌گروی نظریه‌ای در باب توجیه است و سوزان هاگ، به دلیل اشکالاتی که دو نظریه مبنانگروی و انسجام‌گروی داشتند، این نظریه را در کتاب *شواهد و تحقیقات: به‌سوی بازسازی معرفت‌شناسی*^۲ طرح کرد (Haack 1993: 31).

مبنانسجام‌گروی، ترکیبی از عناصر دو نظریه رقیب، یعنی مبنانگروی تجربی و انسجام‌گروی است. در انسجام‌گرایی همه باورها می‌توانند با حمایت متقابل دیگر باورها توجیه خود را به‌دست آورند و در مبنانگروی تجربی وجود ورودی‌های تجربی، مانند ادراکات حسی، برای توجیه باورهای تجربی ضروری است. نظریه سوزان هاگ از هر دو نظریه متمایز است؛ چون در این نظریه، برخلاف مبنانگروی، مسیر توجیه یک‌طرفه نیست و برخلاف انسجام‌گروی هر باور ورودی تجربی (باور پایه) نقش توجیعی دارد (Haack 1993: 19; Cain 2013: 36).

در مبنانگروی تجربی به ارتباط باور با جهان خارج توجه می‌شود و در انسجام‌گروی به ارزیابی باور به‌واسطه سایر باورها. اما در مبنانسجام‌گروی هم به ارتباط باور با جهان خارج توجه شده است و هم به ارزیابی آن باور. ارتباط باور با جهان با تجربه شکل می‌گیرد و ارزیابی آن با حمایت دیگر گزاره‌ها انجام می‌شود. پس این نظریه هر دو مزیت نظریه‌های دیگر را دارد (Haack 1993: 73).

این نظریه متکی بر دو اصل است: ۱. نقش تجربه (حسی یا درونی) فاعل شناسا در توجیه باورهای تجربی؛ ۲. یک‌طرفه نبودن مسیر توجیه و حمایت متقابل باورها از هم‌دیگر (ibid.: 19).

منبع اولیه برای توجیه تجربی شواهدند. حالت شواهد^۳ (s-evidence) می‌تواند مشکل تسلسل بی‌نهایت در مبنانگروی را حل کند. حالت شواهد می‌تواند باور دیگر را توجیه کند، بدون این‌که خودش از باور دیگر به‌وجود آمده باشد (Christias 2015: 17). بنابراین گزاره‌های پایه توجیه خود را از باور دیگر به‌دست نیآورده‌اند.

برای تبیین نظریه مبنانسجام‌گروی می‌توان آن را به جدول کلمات متقاطع تشبیه کرد. همان‌گونه‌که توجیه یک باور واحد در یک بخش به ارتباط منسجم با دیگر باورها بستگی دارد، معقول بودن ورودی بالقوه در جدول کلمات متقاطع نیز چگونگی تناسب این ورودی با دیگر ورودی‌ها را مشخص می‌کند (Cain 2013: 37; Haack 1993: 207, 137, 81). سوزان هاگ، با تشبیه نظریه معرفت‌شناسی خود به جدول کلمات متقاطع، سعی در تبیین بهتر آن

دارد. از نظر او جدول کلمات متقاطع دارای سه عنصر است: جدول با ستون‌های عمودی و افقی متقاطع، مطالب و ورودی‌های ما، سرنخ‌هایی (در ستون‌های عمودی و افقی) به‌منظور پرکردن مناسب خانه‌های خالی باقی‌مانده (Haack 1993: 137). جدول کلمات متقاطع در صورتی جدولی مطلوب است که خانه‌های خالی آن بادقت پر شده باشند. در پرکردن جدول کلمات متقاطع هر خانه خالی باید بادقت پر شود تا اطمینان حاصل شود که پاسخ صحیح داده شده است، یا این که پاسخ داده‌شده با ورودی‌های متقاطع پرشده قبلی سازگار باشد و توسط آن‌ها حمایت شود (Lightbody 2006: 17). از نظر هاگ سرنخ‌ها وابسته به ورودی‌ها نیستند، بلکه ورودی‌ها در درجات مختلف وابسته به سرنخ‌ها هستند (Haack 1993: 32). در این نظریه، درعین پذیرش گزاره‌های پایه، اعم از تجربی (حسی و باطنی) و بدیهی، به سازگاری آن‌ها توجه شده است (ibid.: 74).

مبنای انسجام گروهی به ارتباط تجربه با توجیه در یک سطح خاص توجه دارد؛ اما تجربه به‌منزله تنها وسیله توجیه باور نیست، بلکه نقش تجربه برای کمک به بخشی از توجیه است و بخش دیگر با حمایت و پشتیبانی گزاره با دیگر باورها انجام می‌گیرد (ibid.: 51).

در این نظریه مسیر توجیه فقط خطی و تک‌سویه نیست؛ هم‌چنین مسیر توجیه فقط چندسویه نیست، بلکه هر دو با هم در این نظریه دیده می‌شود. یعنی در یک سطح مسیر توجیه تک‌سویه است و از گزاره‌های پایه به گزاره‌های غیرپایه منتقل می‌شود و در سطح بالاتر و گزاره‌های رویین مسیر توجیه چندسویه می‌شود. به عبارت دیگر یک گزاره برای توجیه یا باید به گزاره پایه ختم شود و یا در انسجام با سایر گزاره‌ها باشد. بنابراین مجموعه گزاره‌های فاعل شناسا در دو سطح به دو صورت موجه‌اند: یکی این که توجیه تک‌سویه و خطی که از پایه به غیرپایه است و درخصوص گزاره‌های زیرین است؛ و دیگری توجیه چندسویه که درمورد گزاره‌های رویین است. در گزاره‌های رویین برای توجیه رسیدن به گزاره‌های پایه نیاز نیست؛ بلکه اگر در انسجام با سایر باورها باشند و گزاره‌ها با هم سازگار باشند و هم‌دیگر را نقض نکنند موجه خواهد بود (ibid.: 17).

برای تبیین نظر ملاصدرا در باب توجیه لازم است معرفت‌شناسی او بررسی شود و نگاه او به علم و مؤلفه‌های معرفت روشن شود.

۳. معرفت‌شناسی ملاصدرا

معرفت در حکمت متعالیه دارای دو جنبه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است و درمقام تعریف آن باید این دو جنبه از هم جدا شود و تعریف متناسبی با هر مقام ارائه شود.

مبناانسجام‌گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه ۲۹

تعریف رایجی که بین معرفت‌شناسان غربی وجود دارد باتوجه‌به جنبه معرفت‌شناسانه معرفت است و نباید این تعریف با تعریف هستی‌شناسانه از معرفت خلط شود.

۱.۳ جنبه هستی‌شناسی علم

ملاصدرا علم را از حقایقی می‌داند که انیت آن عین ماهیت آن است و این بدان معنی است که علم امری ماهوی نیست، بلکه وجودی است؛ بنابراین نمی‌توان تعریف مرکب از جنس و فصل برای آن ارائه کرد. علم از اموری است که اعرف از آن چیزی نیست تا بتوان به‌واسطه آن علم را تعریف کرد؛ هم‌چنین هرچیزی نزد عقل با علم روشن و واضح می‌شود؛ چطور ممکن است علم با چیزی غیر از خود مشخص و روشن شود (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۷۸). علم وجود مجردی است که دارای هویت شخصی بسیط است و مندرج تحت معنای کلی نیست (همان: ج ۳، ۳۸۲)؛ بنابراین از لحاظ هستی‌شناختی نمی‌توان علم را تعریف کرد؛ چراکه اساساً وجود و آنچه از سنخ وجود است قابل تعریف نیست.

۲.۳ جنبه معرفت‌شناسی علم

تعریف رایج از معرفت، یعنی باور صادق موجه، تعریف علم به‌لحاظ معرفت‌شناختی است و این تعریف محدود به معرفت گزاره‌ای است که شامل علم حصولی تصدیقی می‌شود. گزاره‌های بدیهی نیز به‌دلیل آن‌که یقینی، مطابق با واقع، و خود-موجه‌اند در محدوده تعریف قرار می‌گیرند (خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۹: ۵۱).

در بحث معیار صدق معرفت ملاصدرا، همانند سایر فلاسفه اسلامی، نظریه مطابقت را می‌پذیرد (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۸۹)؛^۴ اما از نظر برخی دلایلی که برای مطابقت می‌آورد او را از سایر فلاسفه متمایز می‌کند. علم، همانند وجود، دارای مراتب مترتب بر یک‌دیگر در سه مرتبه طبیعت، مثال، و عقل است. دلیل بر نظریه مطابقت ترتب عوالم است و معرفتی صادق است که مرتبه طبیعی آن با مرتبه مثالی و مرتبه مثالی آن با مرتبه عقلی منطبق باشد. بنابراین معرفت محصول برقراری طولی عالم با مبدأ مثالی یا عقلی است (عبودیت ۱۳۹۰: ۵۶؛ خسروپناه و پناهی آزاد ۱۳۸۸: ۲۴).

ملاصدرا معرفت را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند (شیرازی ۱۴۲۵: ۳۸)؛ اما ظاهراً معرفت گزاره‌ای را باتوجه‌به هر سه رکن معرفت تعریف می‌کند. البته نمی‌توان گفت هر سه رکن باور، صدق، و توجیه به‌صورت مشخص و مستقل در تعریف او آمده است، بلکه

می‌توان این ارکان را از تعریف او استخراج کرد. ملاصدرا در تعریف معرفت به‌جای واژه «باور» از واژه «اعتقاد» استفاده کرده است؛ به‌جای جزء دوم معرفت، یعنی «صادق»، از واژه «حق» استفاده کرده است^۵ (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۸۹). او با تقسیم علم به تصدیق و تصور تصدیق را اعتقاد جازمی می‌داند که اگر مطابق با واقع باشد، یقین است والا جهل مرکب است^۶ (شیرازی ۱۴۲۰: ۱۹۷). بنابراین دو جزء معرفت در این تعریف موردتوجه ملاصدرا قرار گرفته است. تصدیق همان باور و اعتقادی است که ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد و اگر مطابق با واقع باشد، یقین و معرفت شکل می‌گیرد. جزء دوم معرفت که صدق است با واژه مطابقت با واقع نشان داده شده است؛ اما جزء سوم معرفت، یعنی توجیه، به‌صورت مشخص در تعریف‌های ملاصدرا از معرفت ذکر نشده است، اما تأکید ملاصدرا به نهی از تقلید و ظن و نیز تصریح بر پذیرش مدعیات مستدل و مبرهن از او حاکی از توجه وی به جزء سوم معرفت است (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۰؛ شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۳۴). بنابراین دو شرط باور و صدق در تعریف به‌صورت صریح آمده است و شرط توجیه را هم می‌توان از این تصریحات به‌دست آورد.

با مشخص شدن معنای معرفت از نظر ملاصدرا برای دست‌یابی به دیدگاه او درباب توجیه باید روش او نیز در توجیه گزاره‌های فلسفی کشف شود. آیا ملاصدرا در توجیه گزاره‌ها تکروشی است و فقط بر برهان تکیه می‌کند یا این‌که او برای توجیه از غیربرهان هم کمک می‌گیرد؟ نقش هریک از برهان، کشف‌وشهود، و وحی در فرایند موجه‌سازی چیست؟ برای پاسخ به این سؤالات باید تمایز حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی دیگر روشن شود.

۳.۳ روش حکمت متعالیه در توجیه

درخصوص هویت فلسفی مکتب ملاصدرا دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. گروهی حکمت متعالیه را مکتبی التقاطی می‌دانند. برخی از آنان معتقدند ملاصدرا این سینیای اشراقی به‌سبب سه‌وردی است، یا نظام فلسفی او کلامی - فلسفی است که در این نظام کلام به فلسفه نزدیک شده است و توانسته است معضلات را حل کند (فرامرزی قراملکی ۱۳۷۷: ۱۲۷-۱۳۱). دیدگاه دیگر بر نتایج حکمت متعالیه تکیه می‌کند. حکمت متعالیه، با نگاهی جمعی، به نتیجه‌ای رسیده است که هم متکلمان را راضی کرده است، هم عارفان، و هم فیلسوفان را. نظریه سوم تعالی حکمت متعالیه را به‌جهت زبان برتر آن می‌داند. دیدگاه دیگر

مبتنی بر تفکیک معرفت‌شناختی است؛ تفکیک بین مقام داوری و مقام گردآوری (علیزاده ۱۳۷۶: ۹۲-۹۷). طبق این دیدگاه در مکتب ملاصدرا، علاوه بر عقل، وحی و کشف و شهود هم ابزار گردآوری است. از این رو تفاوت این مکتب با سایر مکاتب در مرحله گردآوری است که از همه ابزارها استفاده شده است؛ ولی در مقام داوری ملاصدرا ملتزم به برهان است و برهان ستون اصلی تفکر فلسفی او را شکل می‌دهد (علیزاده ۱۳۷۶: ۹۲-۹۷). نظریه دیگر حکمت متعالیه را دارای روی آورد بین رشته‌ای می‌داند. طبق این نظریه ملاصدرا نه التقاط کرده است و نه تلفیق، بلکه برخلاف مکاتب دیگر، حصرگرایی روش‌شناختی را از میان برداشته است. ملاصدرا از منظری بین‌رشته‌ای به جستار حقیقت برخاسته است. او حقیقت را ذومراتب می‌داند، از این رو روی آورد برهانی جای را بر روی آورد شهودی تنگ نمی‌کند و ره یافت کلامی مانع از ره یافت تفسیری نمی‌شود. در نهایت وحدت تجربه‌های گوناگون به تنوع طولی به دست می‌آید. بنابراین ملاصدرا، باتوجه به روی آوردهای گوناگون، نوعی کثرت‌گرایی روش‌شناختی را به کار بسته است (علیزاده ۱۳۷۶: ۱۳۲).

از بین چند نظریه گفته شده، نظریه چهارم، یعنی تفکیک بین مقام گردآوری و داوری، مورد توجه برخی از شارحان حکمت متعالیه قرار گرفته است و برخی، باتوجه به آن، هویت مکتب فلسفی ملاصدرا را متمایز از دیگر مکاتب دانسته‌اند (رهبر و دیگران ۱۳۹۶: ۱۲۶). طبق این دیدگاه ملاصدرا در مرحله گردآوری از کشف و شهود، قرآن، و روایات نیز استفاده می‌کند؛ اما در مرحله داوری راه دست‌یابی به معرفت را فقط برهان می‌داند. از نظر او برهان راهی مطمئن برای رسیدن به حق است (شیرازی ۱۴۲۵: ۷۸) و در احکام عقلی باید از برهان تبعیت کرد (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۵، ۹۱). بنابراین استفاده از کشف و نقل به طور مطلق در فلسفه ممنوع نیست، بلکه فقط استفاده از آن‌ها در مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌ها ممنوع است. در نتیجه نمی‌توان وحی و کشف را جانشین برهان یا مقدمه‌ای برهانی کرد و آن‌ها را روشی برای تعیین صدق گزاره‌های فلسفی تلقی کرد (عبودیت ۱۳۹۰: ج ۱، ۶۴).

اما به نظر می‌رسد وجه تمایز صحیح بین حکمت متعالیه و سایر مکاتب در تفکیک بین مقام گردآوری و داوری نیست؛ چون اولاً، به تمایز بین مقام گردآوری و مقام داوری در مطالعه دینی نقدهایی وارد شده است؛ مثل: ۱. تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری تدبیری برای گریز از نسبیت‌گرایی معرفتی برخاسته از زمینه‌مندی دانش است، در حالی که این تدبیر کافی و وافی نیست، چون زمینه‌مند بودن معرفت در مقام گردآوری موجب زمینه‌مند شدن

روش‌های داوری هم خواهد شد؛ ۲. این تفکیک با جریان پیشرفت علم منطبق نیست؛ ۳. منحصرکردن روش‌های داوری اجازه رشد علم را نمی‌دهد؛ ۴. این تفکیک موجب نوعی نسبت‌گرایی معرفتی در مقام داوری می‌شود؛ ۵. الگوی حل مسئله در دانش‌های تجربی الگویی مکانیکی است، اما در دانش‌های دینی الگویی دینامیکی است و این باعث می‌شود که نتوان حکم دانش تجربی را به دانش دینی سرایت داد (عبادی ۱۳۹۳: ۴۲-۴۸)؛ ثانیاً، شواهدی نیز وجود دارد که نمی‌توان باتوجه به آن بین دو مقام تفکیک قائل شد و در نتیجه روش ملاصدرا در مقام داوری را صرفاً مبتنی بر برهان دانست. ملاصدرا عباراتی دارد که هم برهان و هم کشف را مورد اعتماد می‌داند. از نظر او غیر از برهان و کشف به چیز دیگری اعتنا نمی‌شود^۷ (شیرازی ۱۳۵۴: ۲۶۶) و در معارف الهی فقط از برهان و مکاشفه تبعیت می‌شود^۸ (شیرازی ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۱۱؛ شیرازی ۱۳۶۶: ج ۴، ۳۱۶؛ شیرازی ۱۳۵۴: ۳۸۲). ملاصدرا راه فهم وجود را مشاهده حضوری یا استدلال می‌داند، اما تذکر می‌دهد که شناختی که به واسطه استدلال به دست می‌آید شناختی ضعیف خواهد بود (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۵۳).

هرچند ملاصدرا سعی دارد هیچ مسئله‌ای را بدون برهان طرح نکند، اما این مانع از استفاده او از روش‌های دیگر در مقام تصدیق و به منزله معیار داوری نخواهد بود؛ چنان‌که در حکمت متعالیه برهان و شهود توأمان مطرح است و هر یک بدون دیگری ناقص و ناتمام است و هر دو به منزله زمینه و معد حصول یقین، به مثابه واحد مشکک، از طریق اعلام الهی خواهند بود (صلواتی ۱۳۹۴: ۳۰). بنابراین، باتوجه به جایگاه برهان و کشف در نظام صدرايي، نمی‌توان وجه تمایز نظام صدرايي با نظام‌های دیگر را در تفکیک بین مقام گردآوری و داوری دانست. ملاصدرا در موارد متعددی برهان و کشف و حتی نقل را راه رسیدن به معارف یقینی و حقیقی می‌داند.^۹ دأب ملاصدرا این نیست که مطالب بدون برهان ایراد شود و به شکل کلمات شعری و خطابی درآید. چون غیر از برهان یا کشف به چیز دیگری اعتنا نمی‌شود.^{۱۰} این تمایز بین کلمات شعریه و خطابیه و معارف برهانی و کشفی نشان می‌دهد که در مقام توجیه به کشف و شهود هم توجه دارد و فقط تکیه بر برهان ندارد.

از نظر ملاصدرا اگر کسی در صدد فهم مطالب با برهان یقینی است باید به روش مورد نظر او توجه کند؛ یعنی بین روش حکیمان متأله و عرفا جمع کند (شیرازی ۱۳۵۴: ۳۸۲). در این روش بین ذوق و وجدان و بحث و برهان جمع شده است (شیرازی ۱۹۸۱:

مبناانسجام‌گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه ۳۳

ج ۸، ۱۴۳). باتوجه به این که مسیر رسیدن به معرفت یقینی برهان یا کشف است، ملاصدرا این دو روش را جمع کرده است. چون از طرفی کشف هم مانند برهان راه توجیه معرفت است و از طرفی ملاصدرا برهان صرف و کشف و شهود صرف را نمی‌پذیرد؛^{۱۱} پس باید هر معرفتی با برهان و کشف به دست آمده باشد و اگر با برهان یا کشف سازگار نباشد، پذیرفته نمی‌شود. چون اعتقاد و اذعان یقینی با جمع بین ذوق و برهان به دست می‌آید (همان: ج ۹، ۱۷۵) و برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفتی ندارد^{۱۲} (همان: ج ۲، ۳۱۵). وی در نظام فلسفی خود، بعد از این که مکاشفات عرفا را شهود کرده است، آن‌ها را مطابق با قوانین برهان قرار داده است^{۱۳} (همان: ج ۶، ۲۶۳).

اما از آن‌جا که کشف ممکن است دچار خطا شود، کشفی که با وحی تأیید شده باشد و با آن سنجیده شود راه رسیدن به معرفت است (شیرازی ۱۳۶۶: ۳۷۶). این ارتباط بین وحی و کشف ارتباطی دوسویه است؛ به این معنا که معارف حاصل از طریق وحی باید مقرون به کشف شود (شیرازی ۱۳۶۰: ۱۸۱) و صحت کشف با وحی سنجیده می‌شود (شیرازی ۱۳۶۶: ۳۷۶)؛ در نتیجه معرفت حقیقی با کشف به دست می‌آید؛ اما معیار سنجش درستی این معرفت وحی است و برهان طریق معرفت و زبان انتقال معرفت شهودی است (شیرازی ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۶۳)؛^{۱۴} به این معنا که برهان این مزیت را بر کشف دارد که می‌توان آن را به غیر هم انتقال داد و در مقام تعلیم از آن استفاده کرد. بنابراین در یک چرخه معرفتی سه رکن وحی، کشف، و برهان به هم محتاج‌اند. از یک طرف برهان و کشف راه رسیدن به معرفت حقیقی‌اند و برهان زبان انتقال معرفت شهودی است و از طرف دیگر راه تشخیص کشف صحیح وحی است. بنابراین ملاصدرا راه دست‌یابی به معرفت را برهان و کشف و شهودی می‌داند که با وحی تأیید شده باشد، اما برای این که کشف و شهود قابلیت عرضه داشته باشد، آن را در قالب برهان و استدلال ارائه می‌کند.

باتوجه به نظام صدرايي، نفس فاعل صور حسی، خیالی، و عقلی است و این صور را ابداع و انشا می‌کند (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۸۷؛ ج ۸، ۲۰، ۲۳۶) و رابطه علی و معلولی بین نفس و صور ادراکی برقرار است (همان: ج ۸، ۲۵۱). ادراک با اتحاد صور علمی با نفس حاصل می‌شود و تا اتحاد بین آن‌ها وجود نداشته باشد، نمی‌توان به حقیقت ادراک رسید (همان: ج ۳، ۳۱۸). به عبارت دیگر اتحاد بین عاقل و معقول موجب ادراک می‌شود و این اتحاد و ادراک موجب ارتقای نفس می‌شود (همان: ج ۳، ۳۳۱). در کشف و برهان اتحاد امر مجرد با نفس پدید می‌آید؛ در برهان با چیشش مقدمات، که زمینه را برای

مشاهده صور ادراکی مجرد آماده می‌کنند؛ و در کشف با تزکیه و ریاضت نفس. در نتیجه در نظام صدرایی راه رسیدن به معرفت حقیقی برهان و کشف است. برهان و کشف دو راه مواجهه با حقیقت‌اند که هرکدام با سازوکاری خاص و از طریق متمایز به آن حقیقت دست می‌یابند.

ملاصدرا معرفت و علم را به حضور (همان: ج ۶، ۱۳۹، ۱۶۴؛ شیرازی ۱۳۶۳: ۱۰۸) و وجود مجرد نزد مجرد (شیرازی ۱۴۲۵: ۱۹) تعریف می‌کند. بنابراین علم از طریق شهود وجود مجرد به دست می‌آید و به عبارت بهتر علم خود شهود و حضور وجود مجرد است و این شهود (منظور حضور وجود مجرد برای مجرد دیگر است) یا به واسطه برهان یا کشف تحقق پیدا می‌کند و برای این که چیزی موضوع شهود و کشف انسان قرار گیرد، باید نفس انسان به واسطه برهان یا تزکیه نفس (کشف) ارتقا یابد تا بتواند وجود مجرد را مشاهده کند. با توجه به اصول معرفت‌شناختی ملاصدرا چون معرفت جز با شهود و درک وجود مجرد حاصل نمی‌شود^{۱۵} (شیرازی ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۴؛ شیرازی ۱۳۶۳: ۹۹) و در برهان و کشف شهود اتفاق می‌افتد و معرفت به هر موجودی تنها با مشاهده عقلی و شهود آن موجود پدید می‌آید (شیرازی ۱۴۲۵: ۲۰۵؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۲، ۱۰)، بنابراین علم همان کشف تام است (شیرازی ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۹۱). آنچه در مشاهده حقیقت مجرد که با برهان و کشف حاصل می‌شود مهم است ارتقای وجودی نفس است که با ارتقای وجودی آن مواجهه با حقیقت مجرد شکل می‌گیرد و مقدمات این مواجهه مانند برهان و تزکیه نفس و ریاضت معد برای این مواجهه خواهد بود (شیرازی ۱۳۵۴: ۳۰۴) تا علم از طریق علت حقیقی آن اعطا شود (شیرازی ۱۴۲۲: ۲۵۱).

با توجه به نگاه ملاصدرا، مقتضای برهان و کشف به لحاظ وجودشناختی دو امر مابین از هم نبوده است^{۱۶} (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۱۵) و هر دو از یک سنخ‌اند؛ چون نفس به واسطه آن‌ها ارتقا می‌یابد و مواجهه حضوری با وجود مجرد شکل می‌گیرد و نفس امر مجرد را مشاهده عقلانی می‌کند. از نظر ملاصدرا برای کسب معرفت غیر از برهان یا کشف به چیز دیگر اعتنا نمی‌شود، اما در ادامه تصریح می‌کند که کشف تام هم در امور عقلی صرف به دست نمی‌آید، مگر با برهان یا حدس و به کمک ریاضات شرعی و مجاهدات علمی و عملی.^{۱۷} این دو عبارت ظاهراً متناقض‌اند، اما برای رفع این تناقض می‌توان گفت آنچه به واسطه برهان حاصل می‌شود کشف است و این کشف به معنای مواجهه با حقیقت مجرد است.

مبناسنجام‌گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه ۳۵

ملاصدرا علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کند؛ اما همان‌گونه که گفته شد، علم از نظر ملاصدرا همان حضور و شهود امر مجرد برای مجرد دیگر است و او علم حصولی را هم به حضوری برمی‌گرداند^{۱۸} و علم حقیقی را علم حضوری می‌داند (شیرازی ۱۳۵۴: ۸۳). بنابراین نظر نهایی ملاصدرا این است که علم فقط علم حضوری است؛ چون علم حصولی علمی مجازی و غیرحقیقی است (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۵۱) و هر امر مجازی و غیرحقیقی باید به امری حقیقی ارجاع داده شود.

۴. دیدگاه حکمت متعالیه در باب توجیه

شاید پاسخ‌دادن به این سؤال دشوار باشد که ملاصدرا کدام یک از آرای معرفت‌شناسی در خصوص توجیه را پذیرفته است، زیرا نظریه‌های معرفت‌شناسی جدید در باب توجیه در روزگار او مطرح نبوده است. بنابراین، اگر مؤلفه‌ها و ملاک‌های یکی از نظریه‌های امروزی در سخنان ملاصدرا وجود داشته باشد، می‌توان آن را بر نظریه مذکور تطبیق داد. برخی دیدگاه حکمت متعالیه در باب توجیه را از مقوله مبنایگروی و برخی دیگر آن را از مقوله انسجام‌گروی دانسته‌اند.

۱.۴ نظریه مبنایگروی

در بدو امر، با توجه به روش منطقی و معرفت‌شناختی ملاصدرا و آثار او، آنچه به نظر می‌رسد آن است که او فیلسوفی مبنایگراست. از نظر برخی شارحان حکمت متعالیه مباحث ملاصدرا در آثار منطقی مانند *التنقیح فی المنطق، اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، و رساله فی التصور و التصدیق* او را یک مبنایگرای حداکثری (مبنایگرای سنتی) نشان می‌دهد. هم‌چنین او در آثار فلسفی خود با روشی مبنایگروانه مسائل فلسفی را بررسی کرده است (گرگین و دیگران ۱۳۹۵: ۹۱) و در مسائل مختلف فلسفی با چینش مقدمات درصدد اثبات نتیجه است و مقدمات استدلال او یا بدیهی‌اند یا نظری که به بدیهیات ختم می‌شوند. نظریه مبنایگروی دیدگاه مورد پذیرش ملاصدرا نیست. هم‌چنان‌که که قبلاً اشاره شد، ملاصدرا در مقام توجیه فقط از برهان استفاده نمی‌کند تا بتوان او را صرفاً مبنایگرا نامید. او در روش‌شناسی خود هم بر برهان و هم بر کشف توجه دارد، پس باید نظریه دیگری را دیدگاه معرفت‌شناسی ملاصدرا قرار داد.

۲.۴ نظریه انسجام‌گروی

برخی، باتوجه‌به شواهدی که در حکمت متعالیه وجود دارد، او را انسجام‌گرا می‌دانند. از نظر کیشمشکی شیوه مواجهه صدرالمتألهین با مباحث هستی‌شناختی در قلمرو متافیزیک مبتنی بر نوعی انسجام‌گروی است؛ زیرا او درکنار تفسیر و فهم داده‌های حسی و غیرحسی در صورت لزوم دستگاه فلسفی خویش را بازسازی و اصلاح می‌کند. به نظر می‌رسد طرح مباحثی هم‌چون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، و غیره مبتنی بر همین رویکرد است (کیشمشکی ۱۳۸۶: ۱۱۷). درخصوص مسئله معاد جسمانی هم ابن‌سینا گامی در جهت اصلاح ناسازگاری بین آموزه‌های وحیانی و دستگاه فلسفی برنمی‌دارد؛ اما صدرالمتألهین تغییرات و اصلاحات لازم را در نظام فلسفی خویش اعمال می‌کند تا با آموزه‌های وحیانی سازگار شود (همان: ۱۱۸).

در نقد این دیدگاه باید گفت توجیه اصالت وجود و سایر مسائل فلسفی به‌واسطه سایر گزاره‌های غیرپایه به‌دست نیامده است که بتوان ملاصدرا را انسجام‌گرا دانست، بلکه باتوجه‌به گزاره‌های پایه و کشف‌وشهود آنها اثبات شده است. بنابراین اصلاح و بازسازی نظام فلسفی باتوجه‌به مبنای انسجام‌گروی وجودی انجام می‌گیرد که توضیح آن خواهد آمد. در نظام فلسفی حکمت متعالیه، هم‌چنان‌که گذشت، به سازگاری مسائل فلسفی با وحی توجه می‌شود، اما این به‌معنای انسجام‌گرا بودن ملاصدرا نیست.

۳.۴ مبنا انسجام‌گروی کلاسیک

عده‌ای^{۱۹} روش ملاصدرا را روشی ترکیبی دانسته‌اند و قائل‌اند او از هر دو روش مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی بهره برده است (فعالی ۱۳۸۰: ۱۲۲). از نظر این گروه حکمای مسلمان در مسئله توجیه از روش واحدی تبعیت نکرده‌اند. حکمت سینوی و حکمت صدرایی در مواجهه با مسئله توجیه شیوه‌ای ترکیبی دارند؛ یعنی در هر دو گرایش از دو روش مبنای‌گروی و انسجام‌گروی استفاده شده است. یکی از ملاک‌های اثباتی برای کشف حقیقت بداهت قضیه است و قضایای نظری هم در اتصاف به صدق و مطابقت وام‌دار بدیهیات‌اند. از نظر این گروه اصل انسجام هم شأنی همانند بدیهیات دارد؛ بدین معنا که حکمای مسلمان برای اعتبارسنجی گزاره‌ای آن را به علوم پایه و بدیهیات ارجاع می‌دهند و گاه به هماهنگی و سازگاری آن با دیگر گزاره‌ها استناد می‌جویند (فعالی ۱۳۸۰: ۱۲۳). تقریری که ملاصدرا، بعد از بحث اصالت وجود، از تشکیک وجود یا اصل علیت یا حرکت جوهری یا سیر نفس

ارائه می‌دهد کاملاً در ادامه مسئله اصالت وجود است، با آن مبانی انسجام و سازگاری دارد، و اگر نظر دیگری غیر از آن وجود داشته باشد به‌جهت سازگار نبودن با آن اصول رد می‌شود. روح این تأییدها و ایرادها استفاده از اصل سازگاری و انسجام است (همان: ۱۲۹). به‌نظر می‌رسد این نظریه چیزی غیر از مبنای‌گرویی نیست. سازگار بودن اصل تشکیک یا حرکت جوهری با اصالت وجود به‌معنای پذیرش انسجام‌گرویی نیست. اصل تشکیک توجیه خود را به‌واسطه گزاره‌های پایه به‌دست می‌آورد، نه از گزاره‌های غیرپایه و منسجم با آن. در هر نظریه‌ای باید مجموع گزاره‌ها منسجم باشد تا یک نظام یک‌پارچه شکل بگیرد و این به‌معنای انسجام‌گرویی نیست. آنچه در مبنای‌گرویی مهم است این است که گزاره‌ها توجیه خود را از گزاره‌های پایه به‌دست آورند و لزوماً باید گزاره‌های به‌دست‌آمده در انسجام با هم باشند.

هر سه نظریه مبنای‌گرویی و انسجام‌گرویی و مبنای‌انسجام‌گرویی کلاسیک در حیطه علم حصولی طرح شده است و همان‌طور که ملاحظه شد انتساب هر یک از این نظریات به ملاصدرا دارای اشکالات قابل توجهی است. به همین دلیل به‌نظر می‌آید باید نظریه دیگری را برای تبیین معرفت‌شناسی ملاصدرا جای‌گزین آن‌ها کرد. به‌گمان مؤلفان نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا را باید در نظریه‌ای با عنوان مبنای‌انسجام‌گرویی و جودی جست‌وجو کرد. در بند بعد این نظریه و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن را تبیین خواهیم کرد.

۴.۴ مبنای‌انسجام‌گرویی و جودی

برای تبیین نظریه مبنای‌انسجام‌گرویی و جودی ملاصدرا توجه به مؤلفه‌های علم از‌نظر او لازم است. تتبع آثار ملاصدرا نشان می‌دهد در نظام معرفت‌شناسی او علم دارای این ویژگی‌ها و مؤلفه‌هاست:

الف) حضوری و کشفی بودن علم^{۲۰} و تحویل علم حصولی به حضوری^{۲۱} (شیرازی ۱۳۶۳: ۱۰۸، ۲۶۱)؛

ب) نقش اعدادی کشف (تزکیه نفس) و برهان در مواجهه و جودی با وجود مجرد و در نتیجه توجیه باور (شیرازی ۱۳۵۴: ۲۶۶؛ شیرازی ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ شیرازی ۱۳۶۶: ج ۴، ۳۱۶)؛
ج) مبنای‌گرا بودن ملاصدرا و اتکا بر برهان در حیطه علم حصولی، به این معنا که او در حیطه علم حصولی به دو نوع گزاره پایه و غیرپایه باور داشته است و گزاره‌های غیرپایه را به گزاره پایه متکی می‌کند (شیرازی ۱۴۲۵: ۷۸؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۵، ۹۱)؛

د) انسجام‌گرا بودن او به این معناست که وی معتقد است باید معارف حصولی با معارف حضوری و نیز معارف حضوری با معارف حصولی سازگار باشند. منظور از واژه انسجام و انسجام‌گرایی معنای کلاسیک آن در معرفت‌شناسی نیست، بلکه منظور انسجام معارف حصولی و حضوری است. به عبارت دیگر مبنای معرفت‌شناسی ملاصدرا آن است که اساساً حقیقت برهان و کشف یک چیز است و آن مواجهه با معلوم است، اما این مواجهه به منزله نتیجه کار نمی‌تواند محصول برهان و یا محصول تزکیه نفس باشد که ملاصدرا آن را معد کشف می‌داند؛ به این معنا که هم برهان و هم تزکیه نفس وجود عالم را، خواه به شکل اعدادی و خونه‌علی، ارتقا می‌دهد و او را در حضور معلوم می‌نشانند و همین‌جاست که معلوم برای عالم حاضر می‌شود و اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود. با این توضیح معنای انسجام‌گرویی در معرفت‌شناسی ملاصدرا آشکار می‌شود.

البته تفاوتی که بین برهان و کشف وجود دارد این است که برهان قابل ارائه و عرضه به جامعه علمی است؛ از این رو هویتی جمعی دارد و دیگران هم می‌توانند با این روش گزاره‌ها را توجیه کنند و برای آن برهان بیاورند؛ اما روش شهودی قابل ارائه نیست و هر شخصی باید خود این مسیر را طی کند.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، در نظریه مبنای انسجام‌گرویی وجودی ملاصدرا معارف حصولی در انسجام با معارف کشفی قرار می‌گیرند. از آن‌جاکه ملاصدرا هم معارف حصولی را در معرض خطا می‌داند و هم معارف کشفی را، از نظر وی لازم است این نقص موجود در این معارف به شکلی ترمیم شود. شیوه ترمیم از نظر او آن است که یافته‌های معارف حصولی با محک یافته‌های کشفی آزموده شوند و یافته‌های معارف کشفی با یافته‌های معارف حصولی؛ اما همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، اساساً این دو از دو مقوله متفاوت نیستند، بلکه ماهیت و هویت هر دو یک چیز است و آن حضور معلوم نزد عالم است و به دلیل همین عدم‌تباين است که این دو می‌توانند یک‌دیگر را ترمیم کنند:

به تیزهوشی خودت فریب نخوری و مپنداری که مقاصد این بزرگان از عرفا و اصطلاحات و کلمات مرموز و پیچیده آنان خالی از برهان است و از قبیل گزافه‌گویی‌های حدسی و یا تخیلات شعری است. هرگز! برای این‌که مطابق نبودن سخنان آنان با قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی از نارسایی نظر و بینش ناظران و کمبود آگاهی‌شان به آن کلمات و ضعف احاطه آنان به آن قوانین ناشی شده است، و گرنه مرتبه مکاشفات آنان در بخشیدن یقین فوق مرتبه براهین است، بلکه برهان عبارت است از راه مشاهده در اشیایی که دارای سبب‌اند، چون سبب برهان بر

مبنای انسجام‌گروی وجودی ملاصدرا در باب رکن توجیه ۳۹

صاحب سبب است و نزد آنان ثابت است که علم یقینی به ذات اشیا جز از طریق علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی‌کند و چون کار چنین است چگونه چیزی که موافق مقتضای برهان است مخالف آنچه که موجب مشاهده است می‌باشد؟ (خواجوی ۱۳۷۸: ج ۲، ۳۳۴).^{۲۲}

بنابراین برهان نمی‌تواند با مشاهده مخالفت داشته باشد؛ چون نتیجه برهان مشاهده وجود مجرد است و با اقامه برهان آن مشاهده تحقق پیدا می‌کند. نتیجه برهان مشاهده و حضور حقیقت مجرد است و نتیجه کشف هم مشاهده و حضور وجودی است. با این بیان برهان هم از سنخ کشف می‌شود و هردو از یک مقوله خواهند بود: حضور امر مجرد.

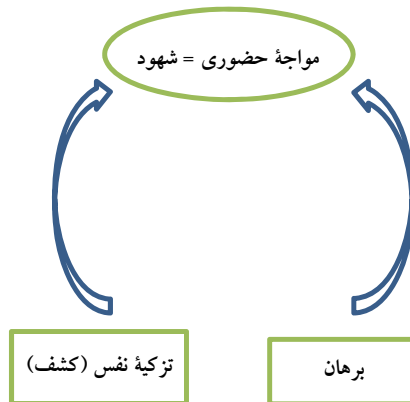
تفاوت این نوع انسجام‌گروی با انسجام‌گروی به معنای کلاسیک آن است که در این نظریه انسجام میان دو قلمرو ظاهراً متفاوت به وقوع می‌پیوندد، اما در آن نظریه انسجام و سازگاری صرفاً در قلمرو علوم حصولی بود. این نظریه ترکیبی هم به نقش برهان توجه دارد و هم به کشف و شهود. به عبارتی هرچند ملاصدرا در پاره‌ای از آثار خود توجیه گزاره‌ها را منحصراً از طریق برهان می‌داند: «إنما البرهان هو المتبع فی الأحكام العقلية» (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۵، ۹۱)، اما نظر نهایی او این است که آنچه باید از آن تبعیت شود برهان یا کشف است: «أن المتبع هو البرهان اليقینی أو الکشف» (شیرازی ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۱۱) و مقتضای برهان نمی‌تواند مخالف با کشف باشد و برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفتی ندارد (همان: ج ۲، ۳۱۵). از این رو در نظام صدرایی، بعد از این که مکاشفه و شهود عرفانی رخ داد، این کشف و شهودها در قالب‌های مفهومی قرار می‌گیرند و برهانی می‌شوند^{۲۳} (همان: ج ۶، ۲۶۳).

همان‌گونه که گفته شد، با توجه به نقش برهان و کشف، نظریه توجیه ملاصدرا نظریه‌ای ترکیبی است. اما سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که چطور می‌توان برهان را که در حیطه علوم حصولی است با کشف و شهود که در حیطه علوم حضوری است منسجم دید؟ انسجام‌گروی به معنای کلاسیک در حیطه علوم حصولی است و به انسجام یک گزاره با گزاره‌های دیگر حکم می‌کند، اما انسجام دو مقوله مختلف، یعنی علم حصولی و علم حضوری، چگونه تصویرپذیر است؟ انسجام‌گروی در مورد امور یک مقوله معنا دارد و اگر هردو از یک مقوله باشند، می‌توان به انسجام آنها با هم قائل شد؛ اما برهان و کشف را که دو سنخ معرفتی جداگانه‌اند چگونه می‌توان منسجم دید؟

در تحلیل نظریه مبنای انسجام‌گروی وجودی ملاصدرا، با اذعان به همین مسئله، این عنوان قرار داده شده است و قید وجودی در این نظریه برای اشاره به همین نکته است. در نظام

حکمت صدرایی علم ازسرخ وجود مجرد است (همان: ج ۶، ۱۳۹، ۱۶۴؛ شیرازی ۱۳۶۳: ۱۰۸) و علم به حضور مجرد نزد مجرد (شیرازی ۱۴۲۵: ۱۹) و مواجهه و مشاهده حقیقت مجرد (شیرازی ۱۴۲۵: ۲۰۵؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۲، ۱۰) تعریف شده است. نمی‌توان کشف و شهود را از مقوله حضور و مشاهده حقیقت مجرد دانست (شیرازی ۱۳۶۳: ۲۶۱)؛ اما در مورد برهان باید گفت که برهان یا مقدمات یک استدلال به منزله مقدمه و معد برای آن مواجهه است (شیرازی ۱۳۵۴: ۳۰۴). بنابراین می‌توان با برهان و کشف به آن مواجهه وجودی دست یافت. در نتیجه برهان و کشف دو مقوله مجزا نیست و از یک سنخ است. چون ملاصدرا علم حقیقی را علم حضوری دانسته است، نتیجه برهان و کشف، به منزله معد، علم حضوری است. پس دو مقوله جدا از هم نیست و می‌توان به انسجام برهان و کشف حکم کرد.

باتوجه به این که علم حقیقتاً علم حضوری است، مواجهه حضوری هم با برهان شکل می‌گیرد و هم با کشف. بر این اساس نظام صدرایی در نهایت با دو مسیر به ظاهر مختلف برهان و کشف به مواجهه حضوری می‌رسد که نتیجه هر دوی آنها یک چیز است؛ در برهان، با کنار هم قرار گرفتن مقدمات که نقش معد برای حصول نتیجه دارند و افاضه علم از طرف مبادی عالی؛ و در کشف، با تزکیه و ریاضت و مجاهده نفس.



با هم‌سرخ شدن برهان و کشف و قرار گرفتن هر دو در یک مقوله می‌توان از انسجام بین آن دو به نظریه مبنا انسجام‌گروی رسید. از این رو، از آن‌جا که هر دو از مقوله علم حضوری‌اند، انسجام بین دو مقوله مختلف مطرح نیست.

۵. نتیجه‌گیری

باتوجه به آثار ملاصدرا می‌توان گفت مؤلفه‌های معرفت گزاره‌ای مورد توجه او بوده است و می‌توان هر سه مؤلفه معرفت را در منابع او یافت. باتوجه به روش ملاصدرا در مقام توجیه، نه می‌توان او را مبنائگرای صرف دانست، نه انسجام‌گرا. ملاصدرا علم را از سنخ وجود و آن را تعریف ناشدنی می‌داند. در حکمت متعالیه به جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی علم توجه شده است. در این نظام فلسفی شهود، همانند برهان، جایگاه خاصی دارد و در ارزیابی گزاره‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. همان‌گونه که برهان راه رسیدن به حقیقت و معرفت است، با کشف و شهود هم می‌توان به آن دست یافت. ملاصدرا نگاه ویژه‌ای به برهان دارد و باتوجه به تحویل علم حصولی به حضوری نتیجه برهان را مانند کشف مواجهه حضوری می‌داند؛ در نتیجه برهان و کشف از یک سنخ می‌شوند. باتوجه به هم‌سنخ شدن برهان و کشف می‌توان نظریه معرفت‌شناختی ملاصدرا را نظریه‌ای ترکیبی دانست: ترکیبی از مبنائگرایی و انسجام‌گرایی؛ بدین معنا که معرفت در حکمت متعالیه باید به گزاره‌های پایه ختم شود و در انسجام با کشف و شهود باشد. نظریه ملاصدرا در باب توجیه مبنائسجام‌گروی وجودی است، به جهت وجودی بودن علم و انسجام معرفت برهانی با کشف و شهودی که از سنخ وجود و حضور است. در نهایت با دو مسیر مختلف برهان و کشف مواجهه حضوری شکل می‌گیرد. در برهان مقدمات نقش معد برای حصول نتیجه دارند و افاضه علم از طرف خداوند است و در کشف با حضور وجود مجرد و مشاهده حضوری توسط نفس.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.
2. Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology.
۳. حالت شاهد در مقابل محتوای شاهد قرار می‌گیرد. از نظر هاک حالت شاهد، بدون این که خودش باور باشد، می‌تواند باور دیگر را توجیه کند.
- ۴.

و أما الحق ... قد يفهم عنه حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الأعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبتة إلى الأمر و حق باعتبار نسبة الأمر إليه.

٤٢ حکمت معاصر، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان ١٣٩٧

٥. و قد يفهم عنه حالا لقولوا العقد من حيث مطابقته مال ما هو واقع في الأعيان في قال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق و هذا الاعتقاد من مفهوم الحق هو الصادق.
٦. «العلم إما تصديق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم فإن طابق الواقع فيقين وإلا فجهل مركب».
٧. إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف (شيرازى ١٣٥٤: ٢٦٦)؛ فإن مجرد الكشف غير كاف فى السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم فى السير (شيرازى ١٩٨١: ج ٧، ٣٢٦)
٨. أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف (شيرازى ١٩٨١: ج ١، ٢١١)
٩. فان المتبع فى الاعتقادات اما البرهان و اما النقل الصحيح القطعى عن أهل العصمة و الولاية (شيرازى ١٣٦٦: ج ٥، ٧٦) أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف (شيرازى ١٩٨١: ج ١، ٢١١).
١٠. ليس من دأبنا إيراد الكلمات الشعرية و الموعظة الخطابية مجردة عن البراهين، إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه فى العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية (شيرازى ١٣٥٤: ٢٦٦).
١١. لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف فى السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم فى السير.
١٢. فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة ... فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفي.
١٣. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية.
١٤. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (شيرازى ١٩٨١: ج ٦، ٢٦٣)؛ لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يباليوا عدم المحافظة - على أسلوب البراهين لا اشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (همان: ج ٦، ٢٨٤).
١٥. من لا كشف له لا علم له (شيرازى ١٣٦٣: ٩٩).
١٦. فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة و ما وقع فى كلام بعض منهم إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوا بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهاننا و إلا فالبرهان الحقيقى لا يخالف الشهود الكشفي.

مبنانسجام گروی وجودی ملاصدرا درباب رکن توجیه ۴۳

۱۷. إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكيمة و المجاهدات العلمية و العملية. (شيرازی ۱۳۵۴: ۲۶۶).

۱۸. إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالأعدام و الظلمات (شيرازی ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۵۱).

۱۹. البته ایشان از عنوان مبنانسجام گروی استفاده نکرده‌اند، ولی به جهت شباهت نظریه آن‌ها به مبنانسجام گروی از این عنوان استفاده شد.

۲۰. العلم حضور شيء لمجرد أو عدم غيبية شيء عن مجرد (شيرازی ۱۳۶۳: ۱۰۸)، العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما أنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته (شيرازی ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۵۶).

۲۱. إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالأعدام و الظلمات (شيرازی ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۵۱).

۲۲.

ایاک و أن تظن بفظانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء و اصطلاحاتهم و كلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخييلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية و المقدمات الحقّة الحكيمة ناش عن قصور الناظرين و قلة شعورهم بها و ضعف إحاطتهم بتلك القوانين و إلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الأشياء التى يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذى السبب و قد تقرر عندهم أن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة (شيرازی ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۱۵).

۲۳. نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (شيرازی ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۶۳)؛ لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاستغفالهم بما هو أهم لهم من ذلك و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة (همان: ج ۶، ۲۸۶).

کتابنامه

- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۸)، *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۹)، *هستی‌شناسی معرفت*، تهران: امیرکبیر.
- خواجه‌ی، محمد (۱۳۷۸)، *ترجمه اسفار اربعه*، ج ۲، تهران: مولی.
- دنی، جان‌اتان (۱۳۸۵)، *آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه حسن فتحی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه تبریز.
- رهبر، حسن، شمس‌الله سراج، و سیدیحیی یثربی (۱۳۹۶)، «نقد روش‌شناختی جایگاه عرفان در مقام داوری در روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا»، *آینه معرفت*، س ۱۷، ش ۵۱.
- شمس، منصور (۱۳۹۲)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- شیرازی، محمدصدرالدین (۱۳۶۰)، *أسرار الآیات و أنوار البینات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- شیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۶۱)، *الحکمة العرشية*، تهران: مولی.
- شیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد صدرالدین (۱۴۲۵)، *الحاشية على الإلهيات الشفاء*، قم: بیدار.
- شیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد صدرالدین (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران: طهوری.
- شیرازی، محمدصدرالدین (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- شیرازی، محمدصدرالدین (۱۴۲۰)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: حکمت.
- شیرازی، محمدصدرالدین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۴)، «تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه»، *حکمت و فلسفه*، دوره ۱۱، ش ۲.
- عبادی، احمد (۱۳۹۳)، «تأملی بر دوگانه‌انگاری مقام گردآوری و مقام داوری در مطالعه دینی»، *اندیشه دینی*، دوره ۱۴، ش ۵۳.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علیزاده، بیوک (۱۳۷۶)، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر»، *خردنامه*، دوره ۱، ش ۱.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی»، *ذهن*، دوره ۲، ش ۵.

مبناسنجام‌گروی وجودی ملاصدرا درباب رکن توجیه ۴۵

- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «عیار نقد: ارزیابی نقدی بر مقاله توجیه ترکیبی»، ذهن، دوره ۲، ش ۸، قاسمی، زهرا و محمد سعیدی‌مهر (۱۳۸۹)، «مبناگرایی در بوتۀ نقد»، دوفصل‌نامه فلسفی شناخت، دوره ۱، ش ۶۲.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۷)، «روی‌آورد بین رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۳.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۳)، «فروکاهش (تحویل) نظریه معرفت‌شناسی مبناگروی به تلائم»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، ش ۳۹.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۳)، «تعریف سه‌جزئی معرفت و شرط چهارم»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، دوره ۲، ش ۱.
- کشفی عبدالرسول (۱۳۸۵)، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، نامه حکمت، دوره ۴، ش ۲.
- کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات منتخب دومین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- گرگین، باقر، نجف یزدانی و علی نصرآبادی (۱۳۹۵)، «مبناگرایی حداکثری ملاصدرا و توجیه معرفت»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، دوره ۵، ش ۱۲.

Cain, Jonathan L (2013), *Moral Foundherentism*, Mississippi: Honors Teses.

Haack, susan (1993), *Evidence and Inquiry Towards Reconstruction in Epistemology*, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Haack, Susan(1993), *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell.

Lightbody, Brian (2006), "Virtue Foundherentism", *criterion*, no. 20

Christias, Dionysis (2015), A "Critical Examination of BonJour's, Haack's, and Dancy's Theory of Empirical Justification", *Logos and Episteme*, vol. 6, no. 1.