

بررسی و تبیین واقع‌نمایی ادراکات از نظر ملاصدرا

محمد نجاتی*

احمد بهشتی**

چکیده

عموماً گمان می‌شود که مسلک اصلی ملاصدرا در مسئلهٔ مطابقت همان تمسک بر میناگرایی غالب و تطابق ماهوی بوده است. این در حالی است که مبانی فلسفهٔ صدرایی در باب انتزاعی بودن ماهیت، به صورت جدی نظریهٔ تطابق ماهوی را به چالش می‌کشد. بر این اساس در حکمت متعالیه مسئلهٔ علم و کیفیت تحصیل اقسام آن برای نفس به شیوه‌ای متفاوت مطرح می‌شود. وی معتقد است، دستکاری نفس ناشی از ابهام و واضح نبودن ادراکات است که به علت خساست و نقصان وجودی آن بروز می‌یابد. ملاصدرا برای حل مشکل مطابقت در ادراکات نفس از نظریهٔ وحدت عاقل و معقول استفاده می‌کند. از دیدگاه صدری چون علم حقیقتی وجودی داشته و وجود در عینیت با کمالات قرار دارد، در نتیجه نفس در فرایند ادراک و وحدت آن با ادراکات وجودی و کمالی می‌تواند از مرحلهٔ وجودی و معرفتی اشتداد یافته و ادراکاتی واضح و مطابق با واقع را تحصیل کند.

کلیدواژه‌ها: مطابقت، وحدت عاقل و معقول، پویایی نفس، تعالی، تجرید.

۱. مقدمه

در معرفت‌شناسی^۱، گزارهٔ معرفتی را عموماً باوری جازم می‌دانند که به صورت مدلل و غیر اتفاقی با واقع مطابقت داشته باشد. بر اساس شاخصهٔ انطباق، مسئلهٔ واقع‌نمایی

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس (نویسنده مسئول) mnejati1361@yahoo.com

** استاد دانشگاه تهران president@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۷

ادراکات نفس، امکان، و کیفیت تحصیل آن به مثابه یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی سنتی و نوین^۲ مطرح است. واقع‌نمایی و مطابقت عموماً با طرد موضع سفسطه، از پیش فرض دوئیت ذهن و عین اخذ می‌شود. ظاهراً این مسئله و کیفیت تحصیل آن در تفکر فلاسفه مسلمان عموماً ذیل عناوین مبنای‌گرایی و تطابق ماهوی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.^۳ از نظر ایشان عموم آگاهی‌های بشر اعم از تصویری و تصدیقی (با واسطه و بی‌واسطه) به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. در فلسفه اسلامی به واسطه استناد و اختتام تصورات و تصدیقات غیر بدیهی به تصورات و تصدیقات بدیهی و پایه، به تبیین مسئله مطابقت پرداخته شده است.^۴ همچنین در ذیل مباحث وجود ذهنی، اشتراک، و انطباق ماهوی بین ذهن و عین ظاهراً به مثابه دلیل اصلی مسئله واقع‌نمایی مطرح شده است. گمان عمومی بر این است که مسلک ملاصدرا در مسئله مطابقت، همان تمسک بر مبنای‌گرایی و تطابق ماهوی غالب بوده است. اما به نظر می‌رسد با لحاظ مبنای هستی‌شناختی حکمت متعالیه در مسئله اصالت وجود و نفی تقرر خارجی ماهیت، موضع انطباق ماهوی صدرایی با چالش‌های عدیده‌ای دست به گریبان خواهد بود.^۵ صدرالمتألهین با فهم این چالش، تلاش می‌کند با اتکا بر مبانی خویش ذیل دو نظریه اشتداد جوهری نفس، و وحدت عاقل و معقول، راهکاری دیگر ارائه کند. این مقاله بر آن است تا به واسطه واکاوی مبانی فکری ملاصدرا در این مسئله، بررسی و تبیین کند که، اولاً تمسک صدرا بر انطباق و اشتراک ماهوی رویکرد اصالی وی نبوده و بنابر مشرب جمهور چنین موضعی اتخاذ کرده است.

ثانیاً در حکمت متعالیه به واسطه نگرش تلفیقی و ذوابعاد صدرالمتألهین در نظریه معرفت‌شناختی وحدت عاقل و معقول و اشتداد جوهری نفس، امکان ارائه راهکاری نو و احتمالاً کارآمد برای مسئله واقع‌نمایی ادراکات حسی، خیالی، و عقلی وجود دارد.^۶

۲. صدق و مطابقت

دو مؤلفه صدق و مطابقت، ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند. در باب حقیقت صدق و ماهیت آن، مذاقه‌های فراوانی وجود داشته و معانی متعددی برای آن ذکر شده است،^۷ که ظاهراً شایع‌ترین این معانی، مطابقت است. بدین بیان که، هرگاه قسمی از معرفت را بر محاکی خارجی یا ذهنی آن انتساب می‌دهیم، در صورت انطباق و صحت انتساب آن، تعبیر صدق و در صورت عدم انطباق، تعبیر کذب را درباره آن به کار خواهیم برد. بر این اساس، صدق

در حوزه معرفت‌شناسی عبارت خواهد بود از، مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض از حیث نفس الامر که بر حسب قضایا دارای تفاوت است.

ملاصدرا به دلیل استبصار به ناکارآمدی نظریه انطباق ماهوی، رویکردی متفاوت از سایر فلاسفه مسلمان به مسئله واقع‌نمایی ادراکات نفس یافته است. در این رویکرد صدرالمآلهین بین معلوم بالعرض از حیث واقع و نفس الامر و معلوم بالعرض از حیث ظهورش برای قوای ادراکی نفس تفکیک قائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۴۴/۶ - ۱۴۵).^۸ بر این اساس در تفکر صدرایی، فارغ از موضع انطباق ماهوی و سایر نظریات رایج در معرفت‌شناسی امروزی، به بررسی امکان تحقق شباهت و انطباق کامل بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض نفس‌الامری حصولی و حضوری پرداخته می‌شود.

۳. مسئله مطابقت در حکمت صدرایی

مطابقت و واقع‌نمایی به جهت پیش‌فرض دوئیت ذهن و عین، با گذار از سفسطه، به موضوعی هم‌چون شک‌گرایی و مبنای انقسام می‌یابد. اهتمام ملاصدرا در مسئله مطابقت بر این است تا با استمداد از مبانی نظام فلسفی خویش، انطباق ادراکات نفس با محاکی نفس‌الامری^۹ را اثبات کند. بر این اساس ملاصدرا واکاوی چند مسئله را به صورت جدی دنبال می‌کند؛

- در فرایند ادراک و تشکیل معرفت، ذهن مؤلفه‌ای منفعل است یا فعال؟

- آیا ذهن می‌تواند کنه معلوم بالذات و واقعیت فی‌نفسه آن را ادراک کند؟

به علت این‌که فلاسفه مسلمان، یگانه طریق تحصیل ادراکات را به واسطه فرایند تجرید و تقشیر معرفتی می‌دانستند، نفس را مؤلفه‌ای منفعل محض و ساکن لحاظ می‌کردند. طبیعی بود که به جهت اتصاف نفس به این شاخصه، وجهی در باب دستکاری و دخالت احتمالی نفس در فرایند تحصیل ادراکات باقی نمی‌ماند. اما در تفکر صدرایی به علت تأکید بر طریق مشاهده و ارجاع تمامی ادراکات به علم حضوری، به ناکارآمدی فرایند تجرید در تحصیل هرگونه ادراک تصریح می‌شود. ملاصدرا معتقد است که نفس حدودی جسمانی دارد و به علت خساست و نقص وجودی‌اش ممکن است در فرایند تحصیل ادراکات دخالت و دستکاری کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۳۸۵).^{۱۰} در این بخش وی مهم‌ترین مشخصه رویکرد خویش در مسئله واقع‌نمایی، یعنی امکان اشتداد وجودی و معرفتی نفس به واسطه فرایند وحدت عاقل معقول را بیان می‌کند و هریک را به صورت تفصیلی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱.۳ ناکارآمدی تجرید

فلاسفهٔ مسلمان عموماً به تبعیت از ابن سینا و رئالیسم مستقیم (رئالیسم خام ارسطویی)^{۱۱} حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام معارف بشری می‌دانند؛ از نظر ایشان تحصیل هرگونه ادراک به واسطهٔ فرایند تجرید صورت می‌پذیرد. از مجموع بیانات شیخ و اتباع مشائی وی در باب نظریهٔ تجرید به دست می‌آید که تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن، و پوسته‌زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبهٔ عقلانی نایل شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳). اساس نظریهٔ تجرید مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و فاعل ادراک‌کننده است. بر اساس نظام تجرید، نفس به عنوان مدرک صور ادراکی، امری منفعل لحاظ شده است که صرفاً ادراکات مأخوذه از حواس ظاهری و باطنی را از ماده و عوارض آن مجرد می‌کند و در واقع نمی‌تواند دخل و تصرفی در ادراکات خویش اعمال کند؛ به همین دلیل، وجهی در باب عدم انطباق صور ادراکی با محاکی آن‌ها وجود نخواهد داشت (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۴).

رویکرد ملاصدرا به نظریهٔ تجرید را باید در ذیل نظریهٔ ایشان در باب حقیقت نفس و ادراکاتش جست‌وجو کرد؛ صدرالمتألهین با اتکا به نظریهٔ وحدت عاقل و معقول، بر خلاف عموم فلاسفهٔ مسلمان، نفس را هم از لحاظ وجودی و معرفتی امری پویا و اشتدادپذیر لحاظ می‌کند. از نظر وی علم و آگاهی در حیطة مفاهیم و ماهیات داخل نیست، بلکه از سنخ وجود بوده و تمام احکام وجود نیز شامل آن می‌شود. بر این اساس ایشان ادراکات نفس را نیز واجد خاصیت اشتدادپذیری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۱۳). ملاصدرا نفس را مسانخ و مثال وجود خداوند و مؤلفه‌ای فعال و پویا در فرایند ادراک لحاظ می‌کند که ادراک از انشائیات آن است و بر وجه صدوری و اشراقی در صقع نفس تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵).^{۱۲} وی در نهایت با اتخاذ چنین رویکردی و بر اساس مبانی معرفت‌شناختی خویش فرایند تجرید را برخلاف مشهور فلاسفه، به معنای انتقال و تعالی نفس و مدرکاتش از عالم و نشئه‌ای به عالم و نشئهٔ دیگر در فرایند وحدت عاقل و معقول می‌داند نه حذف بعضی از زوائد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۸-۴۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴-۲۸۷).

۲.۳ رویکرد صدرایی، و اشتدادپذیری نفس

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که بر له نظریهٔ حرکت جوهری اقامهٔ دلیل کرده است. این نظریه به علت ابعاد گوناگونش در حوزه‌های متفاوت کارآمد بوده و نتایج وجودی و

معرفتی دارد. وی با استمداد از اصل اصالت وجود و وحدت حقیقی آن شبهه بقای موضوع در حرکت جوهری را تبیین کرد. صدرا به واسطه پذیرش فرایند اشتداد وجودی، بر خلاف سایر فلاسفه مسلمان، در علم النفس، به حدوث جسمانی نفس معتقد شد. وی معتقد است یکی از مهم‌ترین وجوه افتراق موجودات مادی از مفارق و معقول، افتراق و تکثر فردی و اشتراک نوعی موجودات مادی و افتراق فردی و نوعی موجودات مفارق است و به دلیل این‌که نفوس در ابتدای حدوثشان افتراق فردی و اشتراک نوعی دارند طبیعتاً از جرگه مجردات و مفارقات خارج خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/ ۳۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۲۴۱).^{۱۳}

مشخصه اساسی معرفت‌شناسی ملاصدرا نظریه حرکت جوهری است؛ بدین بیان که نظریه حرکت جوهری صدرایی با نظریه وحدت عاقل و معقول، پیوندی عمیق دارد. صدرالمتألهین با تلفیق این دو نظریه معتقد است، نفس انسانی از لحاظ معرفتی نیز همسان وجه وجودی، پدیده‌ای پویا و اشتداد‌پذیر است. وی کیفیت اشتداد معرفتی نفس را، ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول ارائه کرده است. از دیدگاه ایشان به علت این‌که علم حقیقی وجودی دارد و وجود در عینیت با کمالات قرار دارد، در نتیجه نفس که در حین حدوث مرتبتی اخس دارد به واسطه فرایند ادراک و وحدت آن با ادراکات وجودی و کمالی می‌تواند از جنبه وجودی و معرفتی اشتداد یافته و نهایتاً به تعالی برسد.^{۱۴} می‌توان گفت، از نظر ملاصدرا لازمه منطقی اشتداد وجودی و معرفتی نفس در گرو اندیشه پیش‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۲۴۹).^{۱۵}

۳.۳ رویکرد صدرایی، و مسئله مطابقت در ادراکات

ملاصدرا از بین دو رویکرد محتمل پویایی و انفعال، به پویایی و اشتداد‌پذیری نفس از هر دو جنبه وجودی و معرفتی باور پیدا کرد، بر این اساس نمی‌توان وی را در زمره جزم‌گرایان سنتی قرار داد. صدرالمتألهین همگام با پیش‌تر معرفت‌شناسان، نفس را واجد فیلترهایی دانست که در ادراکات خویش اعم از تصور و تصدیق دستکاری می‌کند. توضیح این‌که در معرفت‌شناسی معاصر، نفس را فاقد توانایی ادراک واقعیت فی‌نفسه مدرکات می‌دانند. بر این اساس در این حوزه یا به تبعیت از کانت، تحصیل معرفت مطابق را ناممکن می‌دانند، یا با رویکردی ابتدال‌گونه، مسئله صدق و مطابقت را امری سطحی و دم‌دستی لحاظ کرده‌اند.^{۱۶} آن‌چه مسلم است، ملاصدرا با وجود اشتراک در برخی مبانی، از تحصیل چنین

نتایج امتناع می‌ورزد. به نظر می‌رسد وجه تمایز رویکرد صدرایی از سایر رویکردها را باید در نظریه وحدت عاقل و معقول جست‌وجو کرد. دغدغه معرفتی صدرالمآلهین در مسئله مطابقت و واقع‌نمایی آن‌گاه آشکارتر می‌شود که وی اشتداد معرفتی نفس و ادراکات آن را، برای نظریه وحدت عاقل و معقول لازم منطقی می‌داند. مهم‌ترین مشخصه رویکرد صدرایی در مواجهه با مسئله مطابقت را می‌توان در تهیاء امکان تعالی شناختی نفس و ادراکات وجودی و کمالی آن در فرایند ادراک دانست.^{۱۷} ملاصدرا غایت مسئله مطابقت را تحصیل انفعال محض نفس فارغ از موضع جزم‌گرایی می‌داند.^{۱۸} وی معتقد است، دستکاری نفس ناشی از ابهام و واضح‌نبودن ادراکات است که در حساست و نقصان وجودی آن بروز می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۸۲).^{۱۹} از دیدگاه صدرالمآلهین اگر نفس در فرایند وحدت با معقولات وجودی خویش اشتداد یابد، خواهد توانست ادراکاتی واضح و متمایز را از مدرکات تحصیل کند و در نتیجه در ادراکات خویش کم‌ترین دستکاری را داشته باشد.^{۲۰} ایشان در جای‌جای آثارش، اشتداد نفسانی خویش به واسطه پیراستن آن از آلودگی‌ها و هدایت خداوند را علت فهم مسائل اساسی فلسفه‌اش می‌داند.^{۲۱}

۱.۳.۳ رویکرد صدرایی، و مسئله مطابقت در ادراکات حسی و خیالی

در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه به علت انکار قوه وهم و ارجاع کارکردهای آن به قوه عاقله، ادراکات نفس در سه نوع حسی، خیالی، و عقلی منحصر شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۹۴).^{۲۲} ملاصدرا معتقد است، در فرایند ادراکات حسی و خیالی چیزی از خارج وارد نفس نمی‌شود، بلکه نفس مطابق محاکی خارجی را می‌سازد. وی کیفیت انشای صور حسی و خیالی در نفس را بر دو نهج می‌داند:

۱. از منظر اول، ملاصدرا ادراکات حسی و خیالی را محصول فعالیت و اختراع نفس می‌داند؛ از آن جهت که در داده‌های حواس ظاهری مأخوذ از محاکی مادی دخل و تصرف کرده و به واسطه فرایند اتحاد معلوم بالذات با نفس، شناخت حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۰؛ ۳/ ۳۴۵). وی معتقد است، به علت اختلاط محاکی مادی ادراکات حسی و خیالی با عدم و نقص و همچنین عدم تعالی نفس، غالباً ادراکات حسی و خیالی در حد ظواهر و اعراض متوقف شده و ادراکی مبهم و سطحی برای نفس تحصیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۰۰؛ ۱/ ۳۴۰-۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۳).

ملاصدرا امکان تحصیل مطابقت در ادراکات حسی و خیالی از این دست را منوط بر

اشتداد نفس کرده است. از نظر وی نفس و قوای حاسه و محرکه آن می‌تواند به واسطه فرایند وحدت عاقل و معقول به فعلیت برسد و ادراکی شریف از کنه وجودی مدرکات جزئیة تحصیل کند.^{۲۳} صدرالمتهلین نفوسی خاص مخصوص افراد وارسته و کامل را برای مثال می‌آورد که به علت تعالی وجودی، بر جوهر و حقیقت موجودات مادی احاطه پیدا می‌کنند به صورتی که ادراکاتشان واجد اتم مطابقت با محاکمی مادی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۴-۶۴۵).

۲. ملاصدرا از منظر دوم با طرح انقلابی معرفت‌شناختی، تحصیل ادراکات حسی و خیالی را دارای فرایندی متفاوت از تلقی جمهور می‌داند. صدرالمتهلین با استفاده از نظریه امکان فقری معالیل و وحدت حقیقت و رقیقت وجودی علت و معلول، معتقد است که، نفس در حین ادراکات شهودی و کلی خویش از عوالم عقلی به علت نقص و بعد وجودی‌اش از این عوالم، به‌ناچار ادراکاتی مبهم و بعید را تحصیل می‌کند. به علت وحدت وجودی علل حقیقه و معالیل رقیقه، ادراکات مقید به قید کلیت و ابهام نفس از عوالم عقلی و مثالی قابلیت این را خواهند داشت که بر معالیل مادی و جزئی خویش حمل شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۳). صدرا امکان حمل هوهو مفهوم مشتق از معنای خاص بر مصادیق و متعلقات آن را برای شاهد احتمال صحت رویکرد خود می‌آورد. از نظر وی، نفس همواره صور حسی و خیالی را از عالم حس و شهادت اخذ نمی‌کند، بلکه بعضاً محتمل است نفس در فرایند اشتداد به علت خلاقیت، ادراکات عقلی مقید به قید کلیت و اشتراک را به جهت رابطه علی این صور با صور حسی و خیالی به نحو صدوری بر صور مادون انطباق می‌دهد (همان).^{۲۴} به جهت این‌که اساساً این‌گونه ادراکات از نظر صدرا، ادراک حسی و خیالی نیست، بلکه ادراک عاقله است مسئله مطابقت در فرایند تحصیل این‌گونه ادراکات روندی معکوس می‌یابد؛ بدین بیان که بر خلاف ادراکات حسی و خیالی مأخوذ از عالم شهادت، جای حاکی و محکی تغییر می‌یابد. بر این اساس در این‌گونه ادراکات، این معالیل جزئی و حسی هستند که باید خود را با صور مأخوذ از عوالم غیب و مثال منطبق سازند.

۲.۳.۳ رویکرد صدرايي، و ادراکات کلی و عقلی

یکی از مهم‌ترین اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، اصطلاح «مشاهده» و کاربردهای آن است، وی فرایند تحصیل ادراکات کلی و عقلانی را در ذیل مشاهده و شهود نفس ذکر می‌کند. از نظر ملاصدرا، ادراکات کلی و مفاهیم عقلی، آن‌چنان که مشائین پنداشته‌اند، به انتزاع و تجرید، یعنی حذف برخی زواید نیست، بلکه مجرد اضافه اشراقی و مشاهده ذوات عقلی و

مثال‌های مجرد نوری واقع در عالم ابداع است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۰-۳۴۱). ملاصدرا معتقد است که نفس به علت نقصان وجودی خویش و تعالی وجودی این گونه مدرکات، لابداً ادراکی بعید و مبهم را از این موجودات تحصیل می‌کند که به جهت این ابهام، نفس ناچار از دستکاری و دخالت در این مشاهده و ادراک حضوری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۸۲؛ ۴۰۰/۳).^{۲۵}

کاملاً روشن است که ملاصدرا همسان ادراکات حسی و خیالی، در حوزه ادراکات عقلی و شهودی نیز صریحاً از موضع جزم‌گرایی و تطابق ماهوی فاصله گرفته و بر نقش فعال ذهن در فرایند ادراک تأکید می‌کند، اما به نظر می‌رسد رویکرد اشتداد وجودی و معرفتی نفس به واسطه فرایند وحدت وجودی نفس با ادراکاتش در حوزه ادراکات عقلی و شهودی نیز کارآمد باشد. می‌توان گفت، ملاصدرا در ادراکات شهودی و عقلی، نظریه وحدت عاقل و معقول را بسان نردبان تعالی وجودی و معرفتی نفس لحاظ کرده است. بر این اساس اگر نفس به واسطه فرایند وحدت عاقل و معقول، به لحاظ وجودی و معرفتی اتم اشتداد را یابد، آن‌گاه محتمل است بعد وجودی خویش از عوالم عقل و ابداع را از بین برده و در نتیجه ادراکاتی در نهایت وضوح و تمایز را تحصیل کند. بر این اساس این ادراکات بر وجهی مشخص، صرفاً قابلیت صدق بر محاکی حقیقی خویش را خواهند داشت.^{۲۶}

۴. نتیجه‌گیری

به علت اینکه نظریه اشتراک و انطباق ماهوی بین ذهن و عین در تعارض صریح با مبانی و ملزومات نظریه اصالت وجود صدرایی قرار دارد، محتمل است که تمسک به تطابق ماهوی، موضع نهایی ملاصدرا در مسئله مطابقت نباشد. به نظر می‌رسد این دغدغه باعث شده است که وی با نگرشی متفاوت از سایر فلاسفه مسلمان، نفس، ادراکات و فرایند تحصیل آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد. وی به جهت جنبه وجودی و کمالی علم و ادراکات، معتقد است نفس در فرایند تحصیل علم به واسطه وحدت با ادراکات وجودی و کمالی، اشتداد یافته و می‌تواند از ابهام و واضح نبودن ادراکات حسی، خیالی و عقلی‌اش بکاهد. وی اگرچه تحصیل ادراکاتی کاملاً مطابق با محاکی نفس الامری برای نفس را صعب می‌داند، معتقد است انسان می‌تواند به واسطه اشتداد حاصل از فرایند وحدت با ادراکاتش به این مرتبه دست یابد.

پی‌نوشت

۱. معرفت‌شناسی را می‌توان نوعی دانش فلسفی عقلی دانست که ماهیت و حقیقت معرفت را تحلیل و مقومات آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. امروزه این دانش در دو حوزه سستی و مدرن مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ بر اساس معرفت‌شناسی سستی که تا قبل از بروز مثال‌های نقض گتیه رواج داشت، معرفت واجد سه مؤلفه باور، صدق، و توجیه بود. بسیاری از فیلسوفان ریشه این نظریه را در تئوتوس افلاطون می‌دانند. بر این اساس، معرفت گزاره‌ای عبارت خواهد بود از باور صادق موجه؛ عنصر اول، باور و تصدیق منطقی جزمی است و به همین روی تصدیقات غیر جزمی را شامل نمی‌شود؛ عنصر دوم، صدمق و مطابق بودن با واقع است که درحقیقت ذیل عنوان مسئله مطابقت مطرح می‌شود؛ عنصر سوم، دلیل مند بودن معرفت است. بدین بیان که معرفت باید بر دلیل خاصی استناد یابد (← فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/ ۶۴؛ موزر، ۱۳۸۷: ۴۰).
۲. گتیه دو مثال نقص در باب شروط سه‌گانه مذکور ارائه کرده است؛ در این دو مثال نشان می‌دهد که با وجود این‌که شرایط سه‌گانه باور، صدمق و توجیه در مورد گزاره‌ای هم‌چون p وجود دارند، از منظر فهم عرفی معرفت صحیح به این گزاره وجود ندارد (برای تفصیل مثال‌ها ← Lehrer, 1992: 16-17).
۳. در معرفت‌شناسی، فلاسفه مسلمان همه اقسام معرفت، اعم از معرفت حضوری و حصولی و اعم از مفهوم و قضیه مورد بحث قرار گرفته است؛ برخلاف حوزه غرب که بیش‌تر ذیل عنوان مناط صدمق قضایا و تصویب گزاره‌های تجربی مطرح شده است (← پوپر، ۱۳۸۸: ۱۲۰).
۴. اکثر فلاسفه مسلمان معتقدند، اگر مطابقت بین ذهن و عین بدیهی نباشد و اثبات آن نیاز به برهان داشته باشد یا دور باطل لازم می‌آید یا جهل تمامی معارف بشری و سفسطه عمومی (برای اطلاع بیش‌تر در مورد رویکرد فلاسفه مسلمان، ← ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵/ ۲، ۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۳).
۵. مهم‌ترین اشکالات نظریه تطابق ماهوی در حکمت متعالیه به علت اصالت وجود و لحاظ ذهنی و انتزاعی ماهیت و نظریه حرکت اشتدادی و نفی تقرر ماهیت در حین حرکت بروز می‌کند. ملاصدرا معتقد است به جهت عدم تقرر خارجی ماهیت و انتزاعی بودن آن، در حین تطور و اشتداد دست‌خوش تغییر نمی‌شود، زیرا اساساً تطور و اشتداد در حقیقت وجود است نه در ماهیت و صور جوهری. بیان وی در این باب چنین است: «قد جاز آن یکون لماهیه واحده انحاء متعدده متفاوتة بحسب الشده و الضعف و الکمال و النقص» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۲۵). برای اطلاع بیش‌تر ← ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۱۲؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۴۴.
۶. صدرالمتألهین بنابر مشرب قوم به صورت کلی بحث انطباق ادراکات حسی، خیالی، و عقلی با متعلقاتشان را بر اساس تطابق ماهوی مطرح کرده است. از این نظر ملاصدرا معتقد است اشیای

عینی و ادراکات حسی، خیالی و عقلی حاصل از آن‌ها در ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت لابشرط از ترتب و عدم ترتب آثار، این ادراکات را با متعلقاتشان پیوند می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۱۴-۳۲۶). از نظر وی آنچه در ذهن و عین محفوظ است ماهیت بوده و وحدت آن وحدت نوعی است نه وحدت شخصی (همان). صدرا المتألهین در بحث وجود ذهنی بارها و بارها وجه متمایز نظریه خویش از نظریه شبح و امثالهم را در اشتراک ماهوی قلمداد کرده است (← همان: ۳۲۰).

۷. برای اطلاع بیش‌تر در باب معانی متعدد صدق، ← ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۶۲؛ طباطبائی، بی‌تا: ۱/ ۲۷۹. ۸. بیان ملاصدرا چنین است: «و منها أن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسماً: أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العينية هی بعینها صورته العلمية و یقال له المعلوم بالذات و ثانيهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه و صورته العينية لیست هی بعینها صورته العلمية و هو المعلوم بالعرض».

۹. نفس الامر در تفکر صدرا بر خلاف تفکر کانت، قابلیت شناخت دارد؛ در تفکر کانت نفس الامر شناختنی نیست. تلاش ملاصدرا بر این است تا به واسطه مبانی معرفت‌شناختی خود در مسئله وحدت عاقل و معقول و تلفیق آن با نظریه اشتداد وجودی خویش، کیفیت تحصیل مطابقت نفس الامری را مستدل سازد.

۱۰. می‌توان گفت، رویکرد ملاصدرا در مواجهه با مسئله مطابقت از یأس معرفت‌شناختی شکاکیت و صدق دم دستی نسبی‌گرایی به دور است. ایشان فارغ از موضع جزم‌گرایی به صعوبت تحصیل صدق نفس الامری قائل است، اما بر خلاف شک‌گرایان تحصیل آن را امری ممکن می‌داند.

۱۱. (realism naive) اصطلاح «رنالیسم خام» برگرفته از استاد حائری یزدی است (حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۶۴).

۱۲. بیان ملاصدرا چنین است: «و هو ان الله، سبحانه، خلق النفس الانسانية بحيث یکون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشياء فی عالمها، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدره و القوه».

۱۳. همچنین ← ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/ ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۶۸.

۱۴. این رویکرد ملاصدرا را بنا بر نظر استاد مطهری رویکرد تعالی‌نمیده‌ایم.

۱۵. لازم به ذکر است که بر اساس مبانی ملاصدرا در باب اصالت وجود و لحاظ عینیت علم و وجود می‌توان گفت، در نگاهی دقیق شاخصه اشتدادپذیری وجودی و معرفتی نفس نیز قابل‌احاله بر وحدت و اشتدادپذیری صرف وجودی خواهد بود.

۱۶. کانت بحث تفکیک میان بود و نمود را به صورت بسیار دقیق و عالی مطرح کرد؛ وی بین عالم واقع و فی‌نفسه تفاوت قائل شد؛ عالم واقع، که همان عالم خارج از لحاظ ارتباطش با ادراک انسان است، به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش ادراک‌شدنی (نمود) و بخش ادراک‌نشدنی (بود).

معرفت ما صرفاً به عالم پدیدارها (نمودها) است، آن هم پس از عبور از فیلتر ذهن انسان؛ ذهن ما نمی‌تواند از حدود واقعیت تجربی فراتر رود، لذا اشیای فی‌نفسه (بودها) را نمی‌توان شناخت، با این حال ما حق نداریم صرفاً پدیدارها را موجود بدانیم (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۷۹-۲۸۲؛ کورنر، ۱۳۸۰: ۲۲۸-۲۳۲؛ کانت، ۱۳۶۷: ۱۴۰-۱۴۷).

۱۷. ملاصدرا کیفیت اشتداد و تقویت قوه عاقله و شرافت آن به ادراک حسی را چنین بیان می‌دارد: «ولذالك ادراك العقل اتم الادراكات، لكون العقل غير مقصور ادراکه علی ظواهر الشیء، بل يتغلغل و يغوص فی ماهیه الشیء و حقیقه، و یستنسخ منها نسخه مطابقه لها من جمیع الوجوه، و ام الادراكات الحسیه فانها مشوبه بالجهالات، و نیلها ممزوج بالفقدان، فان الحس لا ینال الا ظواهر الاشیاء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۰۰).

۱۸. لازم به توضیح است که انفعال محض نفس در تفکر صدرایی بر خلاف فلاسفه قبل از وی، به علت لحاظ ناتوانی نفس در دستکاری ادراکات و لحاظ انفعالی آن نیست، بلکه این انفعال محصول اشتداد و تعالی نفس در فرایند وحدت عاقل و معقول و وضوح، تمایز، و انطباق حداکثری ادراکات آن با محاکیات نفس الامری است.

۱۹. این مسئله که وقوع خطا در ادراکات شهودی و حضوری به علت نقص وجودی نفس است، در آرای ابن سینا نیز وجود دارد. ابن سینا در نمط دهم/ اشارات در ذیل کارکردهای دو قوه حس مشترک و خیال، ادراکات شهودی و حضوری را ذکر می‌کند که بعضاً به جهت عدم استکمال نفس و با وجود حضوری‌بودنشان، بر خطا و عدم انطباق اتصاف می‌یابند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۳۶-۴۳۹).

۲۰. مسئله تکامل معرفتی نفس در قرآن نیز آمده است (برای نمونه ← اعراف: ۱۷۲).

۲۱. از جمله این مسائل به کشف اصالت وجود، بحث علم خداوند بر اشیا، حرکت جوهری نفس، و مثل افلاطونی می‌توان اشاره کرد.

۲۲. علامه طباطبایی گامی فراتر نهاده و علاوه بر آن، به وحدت حقیقی ادراک حسی و خیالی قائل شد. وی قوا و ادراکات نفس را در دو گونه ادراکات حسی-خیالی و ادراکات عقلی محصور کرد (← ملاصدرا، ۱۴۲۸ ق، تعلیقه علامه: ۳/ ۲۸۵).

۲۳. ملاصدرا در ذیل فلسفه نبوی خویش، امکان تحقق چنین ویژگی‌ای را در نفوس انبیا ضروری می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/ ۸۲۳).

۲۴. علامه طباطبایی در تکمله این رویکرد می‌فرماید: غیبت ماده در فرایند ادراک، تأثیر چندانی ندارد، حتی گاهی ممکن است در اثر التفات و عنایت ربانی نفس، ادراکات خیالی دارای ظهوری اقوی و اشد از ادراکات حسی شوند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ ق، تعلیقه علامه: ۳/ ۲۸۵).

۲۵. ظاهراً در آرای فلاسفه مسلمان معاصر مخصوصاً استاد مصباح یزدی، چنین رویکردی مشاهده

می‌شود. استاد در باب کیفیت بروز خطا در ادراکات حضوری معتقدند، ادراکات حضوری به علت فقدان واسطه و نبودن صور و مفاهیم بین عالم و معلوم، خطاناپذیرند، اما بعضاً نفس به علت نقص وجودی و عدم اشتداد، در فرایند ادراک دستکاری می‌کند، آنچه به صورت حضوری و خطاناپذیر ادراک شده است را مغلط می‌سازد. ایشان با طرح تشکیک در علم حضوری، تفاوت مراتب علم حضوری را ناشی از تفاوت مراتب وجودی فاعل ادراکی می‌دانند (مصباح، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۵۳-۱۵۷).

۲۶. برخی از ویژگی‌های این رویکرد از این قرارند: ۱. این رویکرد مبتنی بر اشتداد در معرفت بشری است؛ ۲. این رویکرد فارغ از جزم‌گرایی معرفت‌شناختی است؛ ۳. راهکار این رویکرد در واقع اثبات امکان تحصیل معرفتی است که عاری از هرگونه دستکاری و دخالت نفس است؛ ۴. مسئله مطابقت در این رویکرد قابل تسری در تمام تصورات و تصدیقات خواهد بود؛ ۵. آیات قرآن این رویکرد را تأیید می‌کنند؛ ۶. این رویکرد در معرفت‌شناسی نوین نیز تقویت شده است. از آن جمله می‌توان به بررسی‌هایی که در مورد تأثیر گناه بر رویکرد معرفتی انسان شده اشاره کرد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۸). *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سید حسین کمالی، تهران: علمی فرهنگی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹). *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، به کوشش عبدالله نصری، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سهروردی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد‌های ۲ و ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، ج ۱، تدوین و نگارش مرتضی رضایی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). *تصحیح و تعلیق بر نه‌نامه حکمه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۵). *نه‌نامه حکمه*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه امام خمینی.
- طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم: منشورات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج ۶، *از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۳۷). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: دانشگاهی.

محمد نجاتی و احمد بهشتی ۱۳۷

- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ملاصدرا (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلدهای ۱، ۳، ۶، و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۴۲۸ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: طلیعه النور.
- ملاصدرا (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*، ج ۲، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و دیگران، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۶). *المفاتیح الغیب*، ج ۲، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۲). *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- موزر، پل، مولدر و تروت (۱۳۸۷). *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Lehrer, Keith (1992). *Theory of Knowledge*, London: Routledge.