

نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیاء از دیدگاه ملاصدرا

Mullā Sadrā on the Impossibility of Knowing the Reality of Objects

Morteza Jafarian

Ahad Faramarz Gharamaleki

مرتضی جعفریان*

احد فرامرز قراملکی**

Abstract

This research is aiming at analyzing Mullā Sadrā's view on the theory of impossibility of knowing the reality of objects. Sadra criticizes the theory of impossibility of knowing reality of simple objects as well as that of impossibility of knowing reality of all objects. Sadra believes that although we know natures of things, we do not know the reality of existence. This means that we know the reality of things and the lack of knowledge of their attributes and properties does not infer the lack of knowledge of their nature. But it seems to us, based on different interpretations of the relationship between nature and existence in Transcendent Philosophy, that it is impossible to know what the nature of objects is and at the same time remain unaware of the reality of their existence. Besides, the reduction of reality to nature in these theories is not the case. According to Mullā Sadrā, we can know reality of objects via presence not conceptual knowledge.

Key words: Possibility of Knowledge, Reality, Nature, Conceptual Knowledge, Attributes, Mullā Sadrā.

چکیده

مسئله این پژوهش، تحلیل دیدگاه ملاصدرا در نقد نظریه عدم امکان شناخت حقایق اشیاء و نیز بررسی انتقادی نظریه ملاصدرا در امکان شناخت حقایق امور است. ملاصدرا دو نظریه امتناع شناخت حقایق بسایط و امتناع شناخت حقایق همه اشیاء را نقد و تحلیل می‌کند. بنا بر نظر ملاصدرا، ماهیت را می‌شناسیم در عین آن‌که وجود را نمی‌شناسیم. این بدین معنی است که ما حقایق اشیاء را می‌شناسیم و عدم معرفت به همه لوازم اشیاء به سبب عدم علم به وجود آن‌هاست، نه عدم علم به ماهیت آن‌ها؛ عدم آگاهی ما به همه لوازم و آثار اشیاء معلول عدم علم به حقیقت وجود شیء است، اما بر اساس تعبیر مختلف رابطه ماهیت و وجود در حکمت متعالیه، امکان ندارد کنه ماهیت چیزی را بشناسیم و از حقیقت وجود آن بی‌خبر بمانیم؛ علاوه بر این‌که تحویل مفهوم حقیقت به ماهیت، در نظریه عدم امکان شناخت حقیقت، نارواست. تبیین رابطه وجود و ماهیت نشان می‌دهد که نمی‌توان بین علم به ماهیت یک شیء موجود خارجی و علم به وجود آن مرز عبورناپذیری قائل شد.

واژگان کلیدی: امکان شناخت، حقیقت، ماهیت، علم حصولی، لوازم، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۴

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، دانشکده الهیات

** استاد دانشگاه تهران

PHD Candidate Of Philosophy at Tehran University,
Hosam_ch@yahoo.com

Full Professor at Tehran University, ghmaleki@ut.ac.ir

مقدمه

کشف و فهم نظریه ملاصدرا درباره امکان شناخت و بررسی نقد ایشان به نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیا دو مسئله متمایز، اما مرتبط است که تحلیل می‌شوند. موضوع تحقیق حاضر مسئله دوم است و مسئله اول را در خلال تحلیل نقد صدرالمতألهین بر نظریه عدم امکان شناخت به میان می‌آوریم.

مسئله امکان شناخت و تعقل حقایق امور از مسائل مهم فلسفه در گذشته و بیش از آن در فلسفه نوین است. بررسی دیدگاه‌های فلسفی متقدمان، در باب مسئله شناخت، رکنی اساسی برای دستیابی به فهم عمیق‌تر در مسئله علم و آگاهی است. بر همین اساس، بررسی نگاه ملاصدرا در مسئله امکان شناخت و مواجهه ایشان با آرای گذشتگان و همچنین، تحلیل دیدگاه ایشان گام مهمی در روشن شدن ابعاد و زوایای مسئله شناخت و مسائل مرتبط با آن خواهد بود. به مسئله امکان شناخت و دیدگاه ملاصدرا درباره آن چندان توجهی نشده و تحقیقات کافی در خصوص آن انجام نگرفته است. در کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی قضیه «ان الوقوف علی حقایق الاشياء لیس فی قدره البشر» توضیح داده شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۸۷۳). همچنین، یک مقاله در خصوص تطبیق امکان شناخت از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی (اخگر، ۱۳۹۲: ۸۵) و یک رساله دکتری با عنوان «انواع معرفت از دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا: امکان حدود و ارزیابی» در دسترس است (همان).

در این نوشتار نشان می‌دهیم که قول به شناخت ماهیت بدون این‌که چیزی از حقیقت وجود شیء برای ما معلوم باشد با مبانی حکمت متعالیه همخوانی ندارد؛ همچنین، تأویل ملاصدرا از مفهوم حقیقت به ماهیت با فحوی نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیا ناسازگار است. ادعای

شناخت حقیقت اشیا نیاز به یک ملاک دارد و، برخلاف آنچه در دیدگاه شیخ‌الرئیس می‌بینیم، در نظریه ملاصدرا چنین ملاکی ارائه نشده است.

۱- میراث پیش‌صدرایی مسئله امکان شناخت

در سنت فلسفی ما مسئله امکان شناخت شاید اولین بار در کتاب تعلیقات ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹) مطرح شده است (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۹۲). پس از آن ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸) نیز در کتاب تعلیقات خود به طور مفصل‌تری بدان پرداخته و در رساله حدود، رساله المباحثات و همچنین، برخی از مواضع شفاء مختصری بدان اهتمام ورزیده است. غالب مباحثی که پس از این مطرح شده است ذیل مباحث این دو فیلسوف و در توضیح، تبیین، نقد و رد نظریات آنان آمده است که برای اختصار از آن صرف نظر می‌کنیم.^۱

علم حصولی از دیدگاه فیلسوفان ایرانی به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. مسئله امکان شناخت نیز به امکان شناخت تصویری^۲ و امکان شناخت تصدیقی^۳ تقسیم‌شدنی است، البته همان‌گونه که علم تصویری و علم تصدیقی از هم مستقل نبوده‌اند و مباحث هر یک به نحوی به دیگری وابسته است، مباحث مربوط به هر یک از اقسام امکان علم تصویری و امکان علم تصدیقی نیز به هم مرتبط و وابسته‌اند. مسئله نوشتار حاضر محدود به مباحث ملاصدرا در فصل سیزدهم، منهج سوم از سفر اول/سفر است. مباحث این بخش غالباً درباره شناخت تصویری است. ما نیز برای اختصار، فقط وجوه مختلف مسئله امکان شناخت تصویری را بررسی می‌کنیم.

در میان دیدگاه‌های مربوط به مسئله امکان شناخت، صدرالمتألهین به سه نظریه توجه می‌کند. ایشان به ارزیابی و استخراج وجوه صحت این دیدگاه‌ها می‌پردازد و، در حین تحلیل

۲- عدم امکان شناخت امور بسیط و دشواری‌های آن

ملاصدرا نظریه عدم امکان شناخت امور بسیط را از کتاب *مباحث المشرقیه* گزارش و نقد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۸۸). ملاصدرا می‌گوید:

برخی معتقدند که شناخت حقایق مرکب امکان‌پذیر است به این دلیل که تعریف آن‌ها با اجزای مقوم تشکیل‌دهنده آن‌ها امکان‌پذیر است، اما دربارهٔ بسیط چنین نیست، زیرا تعقل حقیقت اشیای بسیط برای ما ممکن نیست، بلکه نهایت امر آن است که آن‌ها را با لوازم و آثارشان تعریف کنیم یا بشناسیم. مانند این‌که در تعریف نفس گفته می‌شود که چیزی است که محرک بدن است. پس آنچه از این تعریف به دست می‌آید این است که نفس از آن جهت که محرک بدن است برای ما شناخته شده است، اما حقیقت نفس و ماهیت آن برای ما معلوم نیست. دلیل این گروه این است که اختلافی که در تعریف ماهیات اشیاء وجود دارد ناشی از این است که هر کسی لازمه‌ای از شیء را درک می‌کند که غیر از آن لازمه‌ای است که برای دیگری معلوم است و این شخص نیز بر اساس لازمه‌ای که شناخته است دربارهٔ آن شیء حکم می‌کند و آن را تعریف می‌کند، اما اگر ما حقایق اشیاء را درک می‌کردیم، همهٔ لوازم دور و نزدیک آن را می‌شناختیم، زیرا ثابت شده است که علم به علت، علت علم به معلول است پس اگر چنین بود که ما ذات شیء را می‌شناختیم چیزی از صفات حقیقت آن‌ها و لوازم و خواص آن‌ها برای ما مجهول نمی‌ماند و بنابراین به برهان نیازی نداشتیم.

نظریه عدم امکان شناخت حقیقت امور بسیط شامل دو بخش است: بخش اول، صرفاً به بیان اصل مدعای عدم امکان شناخت امور بسیط می‌پردازد؛ و در بخش دوم، برهانی را بر این نظریه اقامه می‌کند. صورت منطقی برهان این است که:

آن‌ها، نظریه خویش را بیان می‌کند. این دیدگاه‌ها را به‌اجمال بیان می‌کنیم:^۴

۱-۱- عدم امکان شناخت و تعقل حقیقت امور بسیط

این نظریه در کتاب *مباحث المشرقیه* نقل و نقد شده است. بر اساس این نظریه، حقیقت امور بسیط برای ما شناختنی نیست و ما نمی‌توانیم کنه آن را درک کنیم. حقیقت واجب تعالی، عقل، نفس و همچنین، آب، آتش، هوا و اموری مانند این (که در طبیعات قدیم بسیط محسوب می‌شدند) خارج از دسترس قوای ادراکی ماست و معرفت ما به این امور محدود به شناخت لوازم و آثار آن‌ها می‌شود. این در حالی است که امور مرکب چنین نیستند و تعقل حقیقت آن‌ها به واسطهٔ اجزای مقوم‌شان امکان‌پذیر است.

۲-۱- امکان شناخت امور بسیط از طریق لوازم آن‌ها

فخر رازی این نظریه را در نقد نظریهٔ اول بیان می‌کند: امور بسیط حداقل از طریق لوازم بسیط‌شان تعقل‌پذیرند. از نظر وی، اگر امور بسیط به‌هیچ‌وجه متعلق معرفت ما قرار نگیرند، از شناخت امور مرکب هم نمی‌توان سخن گفت.

۳-۱- عدم امکان شناخت حقیقت همهٔ اشیاء

نظریهٔ سوم در آثار ابونصر فارابی آمده است و ابن‌سینا آن را توسعه داده است: وقوف بر حقیقت هیچ‌یک از اشیای مرکب و بسیط برای بشر امکان‌پذیر نیست. ابن‌سینا رابطهٔ ذات با صفت و لوازم و آثار شیء را مانند رابطهٔ علت و معلول می‌داند و معتقد است شناخت علت از راه معلول امکان‌پذیر نیست و به همین سیاق، شناخت ذات از طریق لوازم، صفات، آثار و خواص شیء ناممکن است. چنانچه بیان خواهیم کرد، ابن‌سینا و فارابی، در اصل عدم امکان وقوف بر حقیقت یا ذات، بین امور بسیط و مرکب فرقی قائل نشده‌اند.

می‌انجامد که طبعاً پذیرفتنی نیست؛ کما این که اکثر متأخران هم از سخن ابن سینا همین برداشت را داشته‌اند و به وجهی آن را توجیه، تفسیر، یا تأویل کرده‌اند که قادح اصل امکان شناخت (آن‌طور که آن‌ها گمان کرده‌اند) نباشد. لوکری هم، که فهرستی برای تعلیقات ابن سینا تهیه کرده، نظریه ابن سینا را با عنوان عدم امکان شناخت امور بسیط آورده است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۰). با این حال، نظریه ابن سینا این است که به ذات هیچ چیزی، چه بسیط و چه مرکب، تعقل نمی‌شود و شناخت ما از همه امور، چه مرکب و چه بسیط، به شناخت لوازم، صفات و ویژگی‌های آن‌ها محدود است. این که آیا این دیدگاه به نفی هر گونه علم و آگاهی منجر خواهد شد یا نه؟ در آینده روشن خواهد شد.

ملاصدرا در نقد این سخن می‌گوید:

شاید چنین است که گوینده این سخن بین علم به وجه شیء با علم به شیء از وجه خاص فرقی قائل نشده است، چراکه علم به وجه شیء موضوع قضیه طبیعی است و حکم قضیه طبیعی به افراد موضوع آن هم تسری پیدا نمی‌کند چه رسد به لوازم دور و نزدیک آن، اما علم به شیء از وجه خاص موضوع قضیه متعارفه است در حالی که، حکم آن ذاتاً به افراد حقیقی آن سرایت دارد و بر افراد بالعرض و عوارض و لوازم آن بالعرض صدق می‌کند. رابطه استلزام بین اشیاء به حسب وجود آن‌هاست، نه ماهیت آن‌ها به استثنای لوازم ماهیات، به آن علت که هر چیزی خودش خودش است. در واقع، آنچه از اشیاء در ذهن متمثل می‌شود ماهیت و مفهوم آن‌هاست، نه هویت شخصی و وجود خارجی آن‌ها. پس معلوم ما از اشیای خارجی ماهیات آن‌هاست و آثار و لوازم عینی شیء تابع وجود آن است. بنابراین، از درک ماهیت شیء نمی‌توان درک لوازم عینی دور و نزدیک آن را نتیجه گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۸۷).

۱. اگر حقیقت شیء را می‌شناختیم، باید همه لوازم آن را می‌دانستیم؛

۲. اگر همه لوازم شیء را می‌شناختیم، نباید در ادراک شیء دچار اختلاف می‌شدیم؛

۳. در ادراک امور بسیط دچار اختلاف هستیم.

نتیجه این که حقیقت اشیای بسیط را نمی‌شناسیم. اگر در مأخذ برهان، اختلاف ما محدود به ادراک امور بسیط باشد، نتیجه صحیح است، اما اختلاف ما در ادراکات محدود به امور بسیط نیست و شامل همه امور بسیط و مرکب می‌شود. با این تغییر، استدلال جدیدی به دست می‌آید که نتیجه‌اش این است که ما حقیقت هیچ چیزی را نمی‌شناسیم؛ این استدلال همان برهانی است که ابن سینا بیان کرده است.

از فحوای نظریه اول و مطابقت آن با دیدگاه ابن سینا، و همچنین فارابی، برمی‌آید که این نظریه از جرح و تعدیل نظریه ابن سینا به دست آمده است. ابن سینا عدم امکان شناخت حقایق امور را منحصر به امور بسیط نمی‌کند، بلکه حقایق همه امور را مدنظر دارد. به نظر می‌رسد، به سبب مثال‌هایی که ابن سینا به منزله اموری آورده است که حقیقت آن‌ها تعقل‌ناپذیر است، صاحب این نظریه گمان برده است که منظور ابن سینا در عدم امکان تعقل حقیقت اشیاء منحصر به امور بسیط است و شامل امور مرکب نمی‌شود. ابن سینا از حقیقت واجب، عقل، نفس، فلک، آتش، آب و هوا سخن گفته است و همه این‌ها در طبیعیات و فلسفه او از امور بسیط محسوب می‌شده‌اند و شاید صاحب نظریه اول به همین علت عدم امکان شناخت حقیقت اشیاء را به عدم امکان شناخت حقیقت امور بسیط تقلیل داده است. شاید وجه دیگری از این تغییر این باشد که غالب حکمای ما حصول شناخت از واقعیت را امری ممکن و بلکه متحقق می‌دانند. صاحب این نظر گمان کرده است که قول ابن سینا مبنی بر عدم امکان شناخت حقایق همه اشیاء، به نفی هر گونه علم و شناخت

بر اساس مبانی حکمت متعالیه لوازم و آثار شیء را تابع وجود به حساب می‌آورد و عدم درک لوازم را ناشی از ناتوانی از درک وجود شیء می‌شمارد. از نظر ایشان، ماهیت شیء معلوم ما واقع می‌شود و از عدم درک همه لوازم شیء نمی‌توان نتیجه گرفت که ماهیت شیء برای ما مجهول می‌ماند.

او کلمه حقیقت را به ماهیت شیء تعبیر می‌کند سپس، با تکیه بر تفکیک ماهیت و وجود، و همچنین استناد به تابع بودن لوازم شیء از وجود عینی، دلیل‌گوینده را نقد می‌کند. توجه به آثار ابن‌سینا و سایر فیلسوفان قبل از ملاصدرا نشان می‌دهد که در کلام آنان حقیقت گاهی بر ماهیت، گاهی بر وجود شیء، گاهی بر صورت شیء و گاهی هم بر همه این مفاهیم دلالت می‌کند. بنابراین، چنان‌چه معنای حقیقت را در سخن‌گوینده به صورت، وجود یا به معنای اعم تعبیر کنیم اشکال ملاصدرا بر آن وارد نخواهد بود. البته روشن است که به علت بی‌توجهی جامع به تمایز ماهیت و وجود و اصالت وجود در کاربرد این دو مفهوم و همچنین کلماتی مانند صورت، حقیقت، لوازم، مقوم و مانند آن مسامحه و بی‌دقتی وجود دارد، اما سیاق کلمات‌گوینده به وضوح نشان می‌دهد که مراد از کلمه حقیقت، مفهوم ماهیت اعتباری ذهنی نیست، بلکه استشعار به حقیقت و صورت شیء دارد که از نظر فلسفه متعالیه همان وجود شیء است. گواه ما این است که گوینده از مقومات، جنس و فصل، و همچنین عرض خاص و عام سخنی به میان نیاورده است و شناخت حقیقت شیء را مستلزم شناخت همه لوازم دور و نزدیک آن به حساب آورده است، نه اعراض و مقومات آن. بنا بر فن منطقی به نظر می‌رسد، لازمه شیء غیر از عرض خاص است که در تعریف با رسم کاربرد دارد. لوازم شیء اعم از عرض خاص است که یک امر ماهوی است و شامل هر دو دسته لوازم وجود و ماهیت می‌شود.

ملاصدرا بخش اول نظریه را در این موضع بررسی نکرده و به نقد برهان این نظریه (بخش دوم) پرداخته است. گویی ملاصدرا اساس شناخت‌ناپذیری حقیقت اشیاء را غیر معقول می‌داند و به همین سبب، نخست برهان عام آن را رد می‌کند و در ادامه بحث به بررسی بخش اول نظریه می‌پردازد. ملاصدرا متوجه این مطلب بوده است که این برهان اگر صحیح باشد، درباره همه چیز، اعم از بسیط و مرکب، عمومیت دارد و محدود به امور بسیط نخواهد بود. بنابراین، تلاش کرده است که با رد این برهان اصل این دیدگاه را، که شناخت حقیقت امور بسیط یا مرکب یا هر دو را ناممکن می‌داند، طرد و نفی کند.

۳- نقد دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است:

- وجه شیء، ماهیت شیء است؛
 - لوازم شیء، شیء من وجه است؛
 - ما ماهیات را درک می‌کنیم، نه وجود چیزها را؛
 - ماهیت موضوع قضیه طبیعی است؛
 - حکم در قضیه متعارفه به افراد حقیقی آن بالذات و به افراد بالعرض آن بالعرض سرایت می‌کند؛
 - حکم در قضیه طبیعی به افراد تسری نمی‌یابد؛
 - از درک ماهیت نمی‌توان درک لوازم عینی شیء را که تابع وجود است نتیجه گرفت.
- از نظر صدرا ما ماهیت را درک می‌کنیم و برخلاف آن وجود را درک نمی‌کنیم. از طرفی، لوازم قریب و آثار شیء تابع وجود آن است. بنابراین، ما لوازم قریب را درک نمی‌کنیم؛ پس نمی‌توان گفت که اگر کسی ماهیت شیء را درک کند، لوازم آن را نیز درک خواهد کرد. بنابراین، از عدم درک همه لوازم نمی‌توان نتیجه گرفت که ماهیت (حقیقت) شیء را درک نمی‌کنیم. صدرا

متعددی از اسفار همین معنا را بیان کرده است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که رابطه ماهیت و وجود چیست؟ و اگر شناخت ماهیت غیر از شناخت واقعیت یا حقیقت یا وجود آن است، در هنگام شناخت ماهیت در واقع ما چه چیزی را شناخته‌ایم؟ به عبارت دیگر، معلوم بالعرض در علم به ماهیت شیء چیست؟ برای پاسخ به این پرسش باید مهم‌ترین تعریف‌های ماهیت را در دیدگاه ملاصدرا بررسی کنیم.

۱. ماهیت به مثابه چیستی شیء: ماهیت همان چیزی است که در پاسخ چیستی شیء (سؤال ماهو) داده می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که چیستی شیء، چیستی شیء در مقام تحقق و واقعیت است و به این ترتیب، ماهیت از حقیقت خارجی مستقل و خالی نیست. در واقع، ماهیت در پاسخ ماهو مقام چیستی حقیقی شیء به نحوی است که در عالم واقع متحقق است و چیستی شیء با این تعبیر از واقعیت شیء جدا نیست، بلکه یگانه چیز این است که در تعریف اخیر مقام تحقق خارجی (به معنای چیزی در مقابل ذهن) در آن لحاظ نشده است، اما این بدان معنی نیست که مطلق واقعیت و نفس الامر از آن نفی شود؛ بنابراین، نمی‌توان درک ماهیت را از درک حقیقت شیء، که از نظر ملاصدرا همان وجود شیء است، مستقل فرض کرد.

۲. ماهیت به مثابه حکایت ذهنی وجود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۱): ماهیت نمود و ظهورات اشیاء در ذهن است. در تعریف اخیر، ماهیت همان فهم ما از واقعیت خارجی یا پدیدار ذهنی اشیاء است که ممکن است با واقع منطبق باشد یا نباشد. بنا بر این تعریف، ماهیت شیء بنا به این که شخص واقعاً به حقیقت و نفس الامر دست پیدا کرده باشد یا این که دچار خطا شده باشد، ممکن است حکایت از خارج داشته باشد یا به کلی خطا و توهم صرف باشد. اگر ماهیت همان حکایت

برای روشن شدن بحث لازم است معنای دقیق مفاهیم به کار رفته در بیان این نظریه را بررسی کرد. صاحب این نظریه از امکان شناخت حقایق مرکب سخن می‌گوید؛ در حالی که، شناخت حقایق امور بسیط را ممتنع می‌شمارد. پرسش این است که منظور از کلمه حقایق در این بحث آیا ماهیت است یا وجود یا صورت و فصل اخیر شیء؟ از نظر فیلسوفان، ترکیب از ماهیت و وجود مخصوص وجودات امکانی است و وجود محض و بسیط واجب از هر گونه ماهیت مبرا است. بنابراین، وقتی که گوینده از حقایق امور بسیط سخن می‌گوید سخنش از یک طرف شامل وجود واجب تعالی می‌شود و از طرف دیگر، وجود واجب ماهیت ندارد؛ بنابراین، باید گفت که منظور از حقیقت در کلام صاحب این نظریه ماهیت نیست.

نکته دیگر این است که حتی اگر بپذیریم مراد گوینده از کلمه حقیقت همان ماهیت بوده است، بی‌گمان نمی‌توان نگاه به ماهیت را در متن به معنای ملاحظه استقلال ماهیت و به منزله یک امر موجود خاص ذهنی فرض کرد. اگر هم بپذیریم که منظور از حقیقت همان ماهیت باشد، آن‌گاه ماهیت به منزله امر ذهنی مدنظر صاحب نظریه نبوده است، چراکه وقتی از شناخت حقیقت سخن گفته، لزوماً ماهیت موجود در خارج را (لحاظ مرآتیی مفهوم) مدنظر داشته است، نه ماهیت به منزله یک امر مستقل ذهنی که موضوع قضیه طبیعی است. این‌جا سخن از شناخت اشیای مرکب و بسیط است و لحاظ استقلال ماهیت نمی‌تواند در این بحث مطمح نظر باشد، بلکه ماهیت موجوده شیء در خارج از ذهن است که مسئله بحث معرفت قرار می‌گیرد.

ملاصدرا معتقد است که ماهیت شیء را درک می‌کنیم، اما وجود آن را نمی‌شناسیم و شناخت ماهیت غیر از شناخت حقیقت شیء است که همان وجود آن است. ملاصدرا در مواضع

سایر تعابیر از ماهیت یا به یکی از تعبیرهای بالا بازگشت‌پذیرند یا اهمیت چندانی ندارند.

از بررسی تعابیر اول، سوم و چهارم روشن می‌شود که وقتی ماهیت متعلق شناخت قرار می‌گیرد، به نحوی از انحاء، حقیقت شیء متعلق شناخت قرار گرفته است و نمی‌توان از شناخت ماهیت سخن گفت و آن را خارج از حقیقت شیء به حساب آورد. بر این اساس، به نظر می‌رسد این سخن صدرالمتألهین که «ما ماهیت را درک می‌کنیم، اما حقیقت شیء را نمی‌شناسیم» سخن دقیقی نیست و نقد ایشان بر کلام فوق وارد نیست.

بر اساس تعبیر دوم، معلوم واقع‌شدن ماهیت به این معنی است که ما پدیدار یا صورتی از شیء خارجی در ذهن خود داریم، اما وجود یک صورت ذهنی از شیء دلیل مطابقت با واقع نیست و دلالت بر مصیّب‌بودن ما در ادراکمان از خارج ندارد. به عبارتی، با تعریف دوم نمی‌توان آگاهی به ماهیت شناخت را وجهی از وجوه حقیقت شیء دانست، زیرا شناخت امری است که همیشه مطابقت با واقع و کاشفیت در آن ملحوظ است، در حالی که، این تعریف چیزی بیش از این نمی‌گوید که ماهیت همان پدیدار یا فنومن اشیاء است و در مفهوم پدیدار یا فنومن انطباق با واقع لحاظ نشده است. حتی اگر همهٔ تعابیر مذکور از ماهیت را نپذیریم، باز هم معلوم نیست این مطلب چگونه توجیه‌پذیر است که کسی ماهیت اشیاء را بداند، اما از حقیقت آن ناآگاه باشد. ملاصدرا در چند سطر بعد می‌گوید: «به نظر ما فصول اشیاء عین صور خارجی آنهاست. پس حق این است که آن صور جز به واسطهٔ مفاهیم و عنوان‌های صادق بر آنها شناخته نمی‌شوند و اگرچه این مفاهیم و عنوان‌ها داخل در مفهوم حدند، که مرکب از جنس و فصل است، لکن خارج از نحوهٔ وجود شیء‌اند که همان حقیقت آن است».

ذهنی وجود خارجی باشد، شناخت ماهیت برابر آن است که بگوییم پدیداری از اعیان موجود خارجی در ذهن و به حسب چارچوب‌ها و حدود ذهنی در آن ظاهر شده است.

۳. ماهیت به مثابهٔ حد خارجی موجود

(طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۷): همان گونه که منطق‌دانان اشاره کرده‌اند، حد عین محدود خود است و تفاوت آن‌ها به اجمال و تفصیل است. بر اساس اصالت وجود، ماهیت شیء در هر دو وعای ذهن و خارج با وجود متحد و تابع آن است و تمایز آن‌ها یک اعتبار ذهنی صرف است. با تعریف اخیر، انتقال ماهیت به ذهن سخنی مسامحه‌آمیز و غیر استوار است و حکایت‌گری وجود ذهنی از وجود خارجی و مطابقت ادراک با واقع مبتنی بر وحدت سنخی حقیقت وجود و اختلاف تشکیکی مراتب وجود ذهنی و خارجی است. بدین لحاظ، همان طور که نسبت ماهیت به وجود نسبت حد و محدود است، شناخت ماهیت (حقیقت شیء از دیدگاه حکمت متعالیه) معادل شناخت محدود است، که همان موجود خارجی است، و با این تعریف، ماهیت همان حقیقت وجود خارجی است.

۴. ماهیت به مثابهٔ نحوهٔ وجود (همان):

ماهیت به مثابهٔ انحای وجود در واقع با تعبیر سوم چندان تفاوتی ندارد غیر از این که انحای وجود القاکنندهٔ این مطلب است که نحوه‌های وجود یک چیز در مقایسه با همدیگر، و همچنین با نحوه‌های وجود اشیای دیگر، قابل فهم می‌شود. به عبارت دیگر، نحوهٔ وجود همچون مقوله‌ای است که شیء در آن و به حسب آن موجود است، البته در این جا مقولات به معنای عام مدنظر است و صرفاً دربرگیرندهٔ مقولات ماهوی نیست. به هر روی، نحوهٔ وجود شیء عین وجودیافتن و تحقق و واقعیت آن است و شناخت ماهیت شیء به این معنی همان شناخت حقیقت وجودی آن است. به نظر می‌رسد که

تحویل و تقلیل به نظر درست نمی‌رسد. از طرف دیگر، حد منطقی شیء هم به همان اندازه که بر حد حقیقی شیء منطبق است (دست‌کم تا حدی باید بر آن منطبق باشد، در غیر این صورت سخن از صادق‌بودن حمل این حد منطقی بر آن شیء خارجی گزارف است) به لوازم و آثار شیء هم دلالت خواهد کرد؛ در حالی که، ملاصدرا معتقد است شناخت لوازم و آثار منوط به تعقل وجود خارجی شیء است، ولی باید توجه داشت که در نظریه ابن‌سینا اساساً سخن از امکان هر گونه شناختی نیست، بلکه امکان شناخت کنه حقیقت و تمامیت ذات آن است و این هیچ‌گونه منافاتی با آن ندارد که برخی از لوازم و آثار شیء معلوم ما واقع شوند.

۴- نگاه نقادانه ملاصدرا به نظریه فخر رازی درباره رابطه امکان شناخت بسیط و امکان شناخت اشیای مرکب

ملاصدرا عباراتی را عیناً از رازی گزارش می‌کند. اجازه دهید نخست، عبارتی را که ملاصدرا از رازی نقل کرده است بیاوریم سپس، به نگاه نقادانه ملاصدرا به آن توجه کنیم.

عبارتی که ملاصدرا از رازی نقل کرده چنین است:

شناخت حقیقت امور بسیط امکان‌پذیر است. دلیل این امر آن است که امور مرکب از امور بسیط ساخته شده‌اند، زیرا هر کثرتی از واحدها به وجود آمده است. حال اگر شناخت امور بسیط محال باشد، آن‌گاه شناخت امور مرکب با تعریف حدی (که از آن امور بسیط تشکیل شده‌اند) محال خواهد بود. همچنین، تعریف رسمی از امور مرکب هم امکان‌پذیر نیست، زیرا تعریف با رسم عبارت از تعریف شیء با لوازم آن است. حال اگر لوازم یک چیز خود بسیط باشند، بر اساس فرض اول به تعقل در نمی‌آیند؛

این‌که مفهوم و عنوان بر صور خارجی منطبق است، اما حقیقت آن نیست، و حقیقت همان فصل خارجی شیء است اگر به این معنا باشد که درک مفهومی و حصولی به حقیقت شیء و ذات آن نمی‌رسد و از حد اعراض و لوازم آن فراتر نمی‌رود، سخنی بجاست، اما اگر به این معنی باشد که از لحاظ مفهومی و ماهوی شیء را می‌شناسیم، ولی این شناخت هیچ‌گونه نسبتی با حقیقت شیء (وجود خارجی آن) ندارد، سخن استواری نیست. اگر ماهیت یک اعتبار صرف ذهنی است، مدعای صادق‌بودن آن بی‌وجه است و اگر نمایان‌گر چیزی از عالم واقع است، باید نسبت آن را با حقیقت و وجود شیء تبیین کرد.

ملاصدرا، با استناد به سخن شیخ‌الرئیس، فصل واقع در حد را فصل منطقی می‌داند. فصل منطقی غیر از فصل حقیقی شیء است، که عین خارجیت است. می‌توان گفت که مقصود ایشان از این‌که گفته‌اند ماهیات، عناوین و مفاهیمی‌اند که بر اشیاء صادق‌اند و حقیقت شیء جز به علم حضوری بر ما معلوم نیست، این است که آنچه به منزله ماهیت ذکر شد در واقع اجزای منطقی ماهیت است، نه اجزای حد حقیقی آن. به تعبیر دیگر، شاید سخن ملاصدرا این باشد که ما فصل منطقی اشیاء را می‌شناسیم، نه فصل حقیقی آن را که عین خارجیت منشأ لوازم و آثار شیء است. به همین دلیل، کاملاً ممکن است که ماهیت (فصل منطقی شیء) را بشناسیم، اما لوازم و آثار شیء برای ما مجهول باشد. اگر این برداشت از سخن صدرای درست باشد، به این معنی است که ملاصدرا پذیرفته است که حقیقت اشیاء (به زعم ایشان ماهیت اشیاء) در دسترس آگاهی ما نیست، اما ملاصدرا بدون دلیلی که ذکر کرده باشد سخن صاحب نظریه عدم امکان شناخت، و همچنین دیدگاه ابن‌سینا، را به ماهیت به معنای حد منطقی شیء تأویل کرده است که با توجه به آن‌که موضوع بحث، شناخت حقیقت شیء است این

مرکب از طریق لوازمش نیز به شناخت امور بسیط (لوازم بسیط) می‌انجامد. حال اگر لوازم شیء، بسیط باشند، علم به آن‌ها علم به امری بسیط است. در حالی که، نظریه اول می‌گفت علم به امور بسیط امکان‌پذیر نیست. پس اگر تعریف شیء مرکب به وسیله لوازم بسیط آن هم باشد، به این معنی است که لوازم بسیط متعلق معرفت ما هستند و این با عدم امکان علم به امور بسیط ناسازگار است.

ممکن است کسی به این قسمت از برهان اعتراض کند و بگوید که شناخت لوازم بسیط لزوماً شناخت کنه این لوازم نیست، بلکه ممکن است آن لوازم را به وسیله لوازم دیگر بشناسد بدون آن‌که حقیقت و کنه آن را بداند. بنابراین، شناخت امور مرکب به لوازم بسیطشان به شناخت کنه لوازم منتهی نمی‌شود. پاسخ این خواهد بود که اگر لوازم بسیط را به وسیله لوازم دیگر بشناسد، آن‌گاه خود این لوازم (لوازم لوازم) نیز یا مرکب‌اند یا بسیط؛ و در نهایت امر به شناخت حقیقت لازمه بسیط منتهی می‌شود و در غیر این صورت به تسلسل می‌انجامد. از قضا ملاصدرا همین اشکال را به نظریه فخر رازی مطرح می‌کند، اما چند سطر بعد خود ایشان همین برهان را طوری تقریر می‌کنند که اشکال فوق رفع شود.

بنابراین، در علم به اشیای مرکب، چه علم به حقیقت آن باشد و چه علم به لوازم و آثار آن، در نهایت امکان شناخت حقیقت حداقل برخی از امور بسیط (لوازم بسیط اشیای مرکب) وجود دارد و این برخلاف بخش اول نظریه اول است که قائل بود علم به حقیقت امور مرکب وجود دارد، در عین این‌که حقیقت امور بسیط خارج از دایره ادراک ماست.

نتیجه برهان فخر رازی یکی از حالت‌های زیر خواهد بود: الف) شناخت حقیقت همه امور، چه بسیط و چه مرکب، ناممکن است؛ ب)

همچنین، اگر این لوازم اموری مرکب باشند، در نهایت به اموری بسیط ختم خواهند شد و این امر به تسلسل می‌انجامد. بنابراین، در مورد ملزومات این لوازم نیز سخن به همین ترتیب خواهد بود. اذعان به عدم امکان شناخت حقیقت امور بسیط به این نتیجه می‌انجامد که انسان هیچ حقیقتی (اعم از بسیط و مرکب) را تعقل نمی‌کند در حالی که، این سخن به وضوح نادرست است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۸۶).

در مقام تحلیل دیدگاه فخر رازی باید توجه کنیم که او در کتاب *المباحث المشرقیه* تعریف حقایق مرکب را از دو طریق میسر می‌داند:

الف) شناخت حدی شیء مرکب: از نظر

فخر رازی علم به حقیقت شیء مرکب مستلزم این است که حقیقت اجزای بسیط آن نیز شناخته شوند. هر مرکبی یا از امور بسیط تشکیل شده است یا از امور مرکب دیگر که در نهایت به امور بسیط منتهی می‌شود. شناخت حقیقت شیء مرکب به این معنی است که حقیقت اجزای بسیط آن نیز متعلق معرفت قرار گیرند، چراکه اجزای بسیط از مقومات وجودی شیء‌اند و شناخت حقیقت شیء لزوماً شامل مقومات وجودی آن نیز خواهد بود. بنابراین، هر کس که امکان شناخت حقیقت شیء مرکب را بپذیرد ناچار است به امکان شناخت حقیقت امور بسیط نیز اذعان کند. بنابراین، به این علت پذیرش امکان شناخت حقیقت امور مرکب با این سخن که شناخت حقیقت امور بسیط ناممکن است تعارض دارد و نظریه اول به این علت با خودش ناسازگار است.

ب) شناخت رسمی شیء مرکب از طریق

لوازم آن: علم به شیء مرکب از طریق لوازم و آثار شیء دو حالت دارد یا این لوازم اموری بسیط‌اند یا مرکب. اگر لوازم شیء مرکب خودشان مرکب باشند، در نهایت به امور بسیط منتهی می‌شوند. بنابراین، در هر حال شناخت شیء

شناخت حقیقت همه امور، چه بسیط و چه مرکب، ممکن است.

رازی قسم اول را می‌پذیرد. در واقع، ایشان برهان نظریه اول (بخش دوم نظریه اول) را که می‌گوید شناخت حقیقت شیء مستلزم شناخت همه لوازم و آثار و خواص شیء است، قبول می‌کند، ولی معتقد است اگرچه شناخت امور بسیط ممکن نیست، ولی شناخت لوازم بسیط آن‌ها خارج از دسترس ما نیست؛ در عین حال، در حکم به عدم امکان شناخت حقیقت، نمی‌توان بین اشیای مرکب و بسیط فرقی قائل شد. به عبارت دیگر، اگر شناخت ما از اشیای بسیط به لوازم و آثار آن‌ها محدود شود، در مورد اشیای مرکب نیز همین محدودیت وجود دارد. در واقع، نظریه امام رازی بازگشت به اصل نظریه ابن سینا به همراه این روشن‌گری است که پذیرش امکان شناخت به طور کلی ما را ملزم می‌کند که بپذیریم حداقل درک حقیقت لوازم اشیاء برای ما دست‌یافتنی است، چراکه در غیر این صورت معرفت به طور کلی برای ما ممتنع خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۷).^۵ فخر رازی نشان می‌دهد که عدم معقولیت حقیقت شیء دلیل عدم امکان هر گونه شناختی نیست و لوازم شیء شناخته‌شدنی است، اگرچه حقیقت خود شیء در دسترس ما نباشد. ایشان با پذیرش استدلال گوینده (بخش دوم نظریه) مبنی بر عدم امکان دسترسی به حقیقت شیء معتقد است که بسیط‌بودن نمی‌تواند مطلقاً مانع معقولیت شیء باشد، زیرا در آن صورت شناخت همه امور، از جمله اشیای مرکب نیز، غیر ممکن خواهد بود. تعریف اگر به حقیقت شیء تعلق بگیرد، لزوماً شامل تعریف اجزای بسیط یا لوازم بسیط خواهد بود و در هر دو صورت شناخت امر مرکب به شناخت امر بسیط منتهی می‌شود، زیرا همان‌طور که در نظریه عدم امکان شناخت گفته شد اگر حقیقت شیء متعلق آگاهی قرار بگیرد، لزوماً همه لوازم آن معلوم خواهند بود. پس یا باید شناخت و

تعریف حقیقی را به کلی انکار کنیم یا بپذیریم که معرفت بسیط، به همان اندازه‌ای که از امور مرکب آگاهی داریم، امکان‌پذیر است. نتیجه برهان فخر این است که اگر امور مرکب را به رسوم یا لوازمشان می‌شناسیم، به همین منوال شناخت رسمی یا با لوازم از بسیط نیز امکان‌پذیر است و اگر امور بسیط را به هیچ‌وجه نشناسیم، امور مرکب را نیز، که از بسایط تشکیل شده‌اند، نمی‌شناسیم. امام رازی معتقد است که نسبت شناخت لوازم و آثار شیء به حقیقت آن مانند نسبت معلول به علت است و، به همان سبب که شناخت معلول به شناخت علت منتهی نمی‌شود، شناخت برخی لوازم شیء نشان‌دهنده شناخت حقیقت آن نیست. ملاصدرا در نقد سخن فخر رازی می‌گوید:

شاید کسی بگوید شخصی که معرفت امور مرکب را پذیرفته الزاماً چنین نیست که شناختش منتهی به شناخت امور بسیط حقیقی شود، زیرا چنین نیست که شناخت حدی (ذات یا کنه ماهیت) چیزهای مرکب عبارت از شناخت اجزا و اجزای اجزا باشد تا در نهایت به امور بسیط حقیقی منتهی شود، بلکه شناخت اجزای قریب شیء، اگرچه از طریق رسم باشد، برای معرفت به آن شیء مرکب کافی خواهد بود. همچنین، ممکن است کسی ادعا کند که ما این را نمی‌پذیریم که شناخت چیزهای مرکب لزوماً از طریق شناخت اجزای دور و نزدیک آن صورت می‌گیرد، چراکه ممکن است شناخت شیء از طریق تعقل حد شیء و کنه آن (کنه امور بسیط) نباشد، بلکه با مشاهده حضوری یا از طریق آثار و لوازم شیء، که تعریف رسمی آن است، آن را بشناسیم، و اگر کسی بگوید لوازم و آثار را چگونه می‌شناسیم، پاسخ این خواهد بود که این آثار و لوازم را، چه مرکب باشند و چه بسیط، به وجهی از وجوه و نه با کنه و حقیقت آن می‌شناسیم. منظور کسی که می‌گوید امور بسیط معقول واقع نمی‌شوند این است که حقیقت و کنه آن‌ها شناخته‌شده نیست، نه این‌که هیچ وجهی از وجوه حتی جهاتی را که مفاهیم عامه، مانند شیئیت و امکان و سایر این مفاهیم، بر

اصالت وجود در کاربرد این مفاهیم تهافتی روی داده باشد. حال چگونه ممکن است حقیقت شیء، که از نظر ملاصدرا همان حقیقت وجود شیء است، متعلق آگاهی ما باشد، ولی حقیقت اجزای آن مجهول باشند؟ حتی در تعریف ماهوی هم وقتی تعریف ما کامل است که حد جنس و فصل معلوم باشد. اگر بدانیم که انسان حیوان ناطق است، اما ندانیم که حقیقت حیوان چیست و فقط آن را به رسم بشناسیم، در واقع ماهیت انسان را نمی‌شناسیم. بنابراین، به نظر می‌رسد اشکال اول ملاصدرا بر دیدگاه فخر رازی وارد نیست.

پاسخ اشکال دوم: اگر معرفت ما از شیء مرکب معرفتی شهودی و حضوری باشد، به معنای آن است که عین حقیقت و وجود آن نزد ما حاضر است؛ بنابراین، در این سنخ معرفت نیز همه حقایق مربوط به آن شیء، و از جمله اجزای بسیط سازنده شیء، به نحو اولی (البته به معرفت حضوری و نه مفهومی) برای ما حاضر است و نمی‌توان گفت که شناخت حضوری به شیء داریم، ولی حقیقت اجزای آن را نمی‌شناسیم. به همین علت، به نظر ما دلیل فخر رازی در حدودی که برای آن اقامه شده است درباره همه مراتب علم و آگاهی، از جمله علم حضوری و علم حصولی، معتبر است.^۶

پاسخ اشکال سوم: همان طور که ملاصدرا می‌گوید، سخن فخر رازی با این بیان آغاز می‌شود که «اگر شناخت امور بسیط محال باشد». و این در حالی است که نظریه اول هر گونه معرفتی به شیء بسیط را ممتنع نمی‌داند، بلکه فقط شناخت حقیقت آن را رد می‌کند. با این حال، همان طور که پیش از این گفته شد، اگر حقیقت امور مرکب متعلق معرفت باشد، حقیقت امور بسیط نیز معلوم ما خواهد بود و اگر معرفت ما به امور بسیط محدود به لوازم آن شود، درباره اشیای مرکب نیز همین محدودیت را خواهیم

آن صدق می‌کنند، نمی‌توان شناخت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۷/۱).

صدرالمتألهین دیدگاه فخر رازی را از سه جهت نقد می‌کند:

(الف) ممکن است تعریف حدی از شیء مرکب داشته باشیم و در عین حال، تعریف حدی (حد حقیقی) اجزای آن شیء را ندانیم، بلکه اجزای شیء را با رسم بشناسیم؛

(ب) ممکن است شناخت ما از شیء مرکب نه به واسطه درک حد اجزای دور و نزدیک آن و نه به واسطه رسم آن‌ها باشد، بلکه معرفت ما به شیء از طریق علم حضوری و شهودی باشد؛

(ج) اشکال فخر رازی بر نظریه اول مبتنی بر این است که ما به هیچ وجه امور بسیط را نمی‌شناسیم؛ در حالی که، آن نظریه امکان شناخت حقیقت شیء بسیط را رد می‌کند نه هر گونه شناختی را، چراکه ممکن است صاحب نظریه اول مدعی شود که ما می‌توانیم شیء را از طریق مفاهیم عام، مانند وجود و شئیت و مانند آن، تعریف کنیم در عین این که به حقیقت آن واقف نیستیم.

پاسخ اشکال اول: همان طور که پیش از این گفته شد، اساس نظریه‌های مورد بحث درباره امکان شناخت ناظر به حقیقت شیء است، نه ماهیت آن‌ها. این جا سخن از حقیقت واجب، عقل، نفس و مانند آن‌هاست. واضح است که واجب ماهیت ندارد و این امری است که نزد فیلسوفان مورد وفاق است. از طرف دیگر، هم در نظریه اول و هم در سخن فخر رازی و هم در بیان ابن‌سینا، که پس از این خواهد آمد، گفته شده است که شناخت حقیقت شیء مستلزم شناخت همه لوازم و آثار و خواص آن است، چنان‌که شناخت علت مستلزم شناخت معلول‌های آن است. بنابراین، تحویل حقیقت به ماهیت امری دور از سیاق سخن این بزرگان است، گرچه ممکن است که به دلیل عدم تنبه یا توجه به

باطل است و مقدم هم مانند آن. حال اگر چیزی که از آن شیء مورد تعقل ما قرار گرفته است مفهومی مرکب باشد، آن مفهوم نهایتاً به مفاهیم بسیط منتهی می‌شود، زیرا هر کثرتی در نهایت به واحد می‌رسد (همان: ۱ / ۳۸۹).

ملاصدرا در این جا با بخش اول نظریه عدم امکان شناخت امور بسیط همراهی می‌کند و معتقد است این که حقیقت شیء بسیط خارجی مورد تعقل واقع نمی‌شود صحیح است، برخلاف نظریه فخر رازی که معتقد بود کنه حقیقت یا در همه اشیا مرکب و بسیط شناخته‌شدنی است یا در هیچ شیئی شناخته‌شدنی نیست. برهانی که ملاصدرا در این جا اقامه می‌کند شکل دیگری از همان برهان فخر رازی است و نشان می‌دهد که حداقل ما کنه لوازم (کنه وجه شیء) را می‌شناسیم، اگرچه کنه ذی الوجه (حقیقت شیء) معلوم ما نباشد.

صدرا بعد از ذکر سخن شیخ‌الرئیس، در خصوص عدم امکان وقوف به حقیقت اشیاء، نظر خویش را تأویل و تفسیر صحیح کلام شیخ قلمداد می‌کند. همچنین، ایشان با بیان مساوقت فصل حقیقی اشیاء با وجود خارجی، سخن شیخ در کتاب *شفاء مبنی بر عدم امکان اقتناص حد حقیقی را همچون نص بر ادعای خود می‌داند*. ملاصدرا می‌گوید:

بدان که شیخ‌الرئیس در کتاب *تعلیقات* گفته است: آگاهی به حقیقت اشیاء در قدرت بشر نیست و ما از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض آن را نمی‌شناسیم. فصل حقیقی معلوم ما واقع نمی‌شود و به همین دلیل در تعریف ماهیت اشیاء اختلاف وجود دارد (همان).

از نظر ملاصدرا، تأویل و تفسیر کلام شیخ این است که نمی‌توان بر افراد وجود برهان اقامه کرد مگر برهان شبه لم و این که حقیقت خاص و مشخص هیچ موجودی جز با مشاهده حضوری شناخته‌شدنی نیست. شیخ در برخی از مواضع *شفاء* اظهار می‌کند که فصل حیوان مفهوم حساس

داشت. خود صدرالمتألهین نیز متوجه است که با اندکی تغییر در تعابیر فخر رازی می‌توان آن دیدگاه را به نحوی تقریر کرد که اشکال فوق وارد نباشد؛ به طوری که، در سطور بعد همین کار را انجام می‌دهد و برهان امام رازی را تکمیل و تأیید می‌کند.

۵- نظریه صدرالمتألهین درباره امکان شناخت

ملاصدرا در تشریح نظریه خود می‌گوید:

حق این است که قول گوینده را مبنی بر این که امور بسیط متعلق آگاهی قرار نمی‌گیرد تفسیر کنیم و بپرسیم که مراد شما از این که بسیط درخور شناخته‌شدن نیست، چیست؟ اگر مقصود این است که عقل موجود بسیط متشخص خارجی را با صورت‌های ذهنی، که عیناً مطابق خارج باشند، درک نمی‌کند، این سخن دارای وجه صحیحی است؛ همان طور که در مباحث وجود این موضوع تحقیق شد، اما اگر مقصود گوینده مفاهیم بسیط باشد، این سخن به وضوح نادرست است، زیرا عقل مفهوم بودن (وجود مصدری یا مفهوم وجود)، شیئیت و همچنین مفاهیم ربطی مانند که، کسی که، آنچه و مانند آن را درک می‌کند. اگر فرض کنیم معقول ما از اشیاء مفاهیم مرکب یا بسیط است که بر آن‌ها صدق می‌کند، حال این مفهوم یا کنه آن شیء است یا وجه آن. اگر مفهوم مورد تعقل ما کنه آن شیء باشد، نتیجه می‌شود که کنه شیء مورد تعقل قرار گرفته است. اگر مفهومی که در ذهن داریم وجه شیء باشد، آن‌گاه وجه شیء مورد تعقل ما واقع شده است، اگرچه کنه ذی الوجه (معلوم بالذات) شناخته نشده است؛ زیرا اگر تعقل هر وجهی از وجوه شیء (لازمی از لوازم شیء) منوط به درک وجه دیگر باشد، امر به تسلسل یا دور در شناخت وجوه می‌انجامد که نتیجه این خواهد بود که اساساً هیچ چیزی مورد تعقل و آگاهی قرار نگیرد؛ در حالی که، تالی

از نظر صدرالمতألهین شناخت حقیقت موجودات فقط از طریق علم حضوری ممکن است و با علم حصولی نمی‌توان کنه واقع را دریافت. بنابراین، ادعای عدم امکان شناخت کنه حقایق (اعم از مرکب و بسیط) در حدود علم حصولی معتبر است و شامل مطلق علم و آگاهی نمی‌شود. از نظر ملاصدرا، عدم امکان اقتناص حدود حقیقی شیء از طریق علم حصولی فقط با توجه به مبانی اصالت وجود و علم حضوری تبیین‌شدنی است و دلیلی که ابن‌سینا بیان کرده و صاحب نظریه اول نیز بدان تمسک جسته است برای این امر کافی نیست. همچنین، ایشان در مباحث ماهیت می‌گوید فصل اخیر شیء همه حقیقت شیء است که جز به علم حضوری شناخته نمی‌شود.

نگارندگان همین نوشتار در مقاله دیگری، با عنوان «علم حضوری و درک حقیقت اشیاء از دیدگاه ملاصدرا»، دیدگاه صدرالمتألهین را در باب امکان شناخت حقیقت اشیاء از طریق علم حضوری و همچنین، عدم امکان شناخت حقیقت وجود از طریق علم حصولی بررسی و نقد کرده‌اند.

بحث و نتیجه‌گیری

غالباً به نظر می‌رسد که نظریه شیخ بوعلی دلالت بر عدم امکان تحقق هر شناختی از عالم واقع است در حالی که، دلایل وجود ذهنی و واقع‌گرایی مشیر به این مطلب است که شناخت از واقعیت امکان‌پذیر است. بنا بر این نگرش، صدرالمتألهین استدلال شیخ‌الرئیس را نقد می‌کند و بخشی از سخن او را در تعلیقات، مبنی بر عدم امکان وقوف به حقایق اشیاء، نیازمند تأویل می‌داند و در نهایت آن را به عدم امکان شناخت حصولی از اشیاء تعبیر کرده است. نکته این‌جاست که صاحب نظریه عدم امکان شناخت بسایط و همچنین، ملاصدرا و شارحان وی^۷

نیست، بلکه جوهری است که تمامیت ذات و هویت و حقیقتش است، البته فصول سایر انواع و اجناس نیز همین‌گونه است. از این رو، حساس فصل منطقی است و فصل حقیقی برای مجهول است و آنچه را بر نوع مرکب حمل می‌کنیم لازم‌های از لوازم آن است که از آن حقیقت خارجی اخذ می‌شود. به نظر صدرا، از این سخن شیخ می‌توان دریافت که وجود، آن‌طور که متأخران پنداشته‌اند، مفهوم عقلی انتزاعی اضافی نیست که با تکثر آنچه به آن مفهوم اضافه شده به آن متکثر شود، بلکه دارای حقیقتی خارجی است و این سخن شیخ نص بر همان چیزی است که ایشان ادعا می‌کند.

گزیده دیدگاه صدرالمتألهین را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. شناخت ماهیت از طریق علم حصولی میسر است؛
۲. شناخت ماهیت غیر از شناخت وجود است؛
۳. حقیقت شیء وجود آن است نه ماهیت؛
۴. امکان شناخت حقیقت وجود از طریق علم حصولی ممتنع است؛
۵. شناخت حقیقت اشیاء از طریق علم حضوری امکان‌پذیر است؛
۶. توجیه عدم امکان شناخت امور بسیط (بیان اول) بر مبنای فلسفی پیشینیان وافی به مقصود نیست؛
۷. دلیل فخر رازی بر امکان شناخت امور بسیط با استناد به پذیرش امکان شناخت امور مرکب پذیرفته نیست؛
۸. آنچه درباره عدم امکان شناخت امور بسیط گفته شده است مربوط به کنه حقیقت آن‌هاست، نه مطلق آگاهی؛
۹. مسئله شناخت و توجیه نهایی و دقیق حدود شناخت و امکان آن فقط بر مبنای اصالت وجود امکان‌پذیر است.

بلکه فروع آن (لوازم و خواص و آثار) است؛ در حالی که، ما از فروع اشیاء شروع می‌کنیم و از حقیقت فرع نمی‌توان به حقیقت اصل رسید؛ همان طور که، از حقیقت معلول نمی‌توان به حقیقت علت رسید. ممکن است کسی مدل ابن‌سینا را نپذیرد (کما این‌که در فلسفه معاصر غالباً نظریه جوهر و عرض ارسطویی یا ذات و صفت یا همان اصل و فرع مورد قبول نیست)، اما به نظر ما در هر دیدگاهی که در قالب مدلی «اصل و فرع»ی به اشیاء می‌نگرد استدلال بوعلی در توجیه کثرات معرفتی معتبر و به نحوی درخور بازسازی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تفصیل بیشتر میراث پیش‌صدرایی در مقاله دیگری از نویسندگان این نوشتار با عنوان «علم حضوری و درک حقیقت اشیاء از دیدگاه ملاصدرا» آمده است.

2. Knowing what

3. Knowing that

۴. به لحاظ ترتیب تاریخی، نظریه اول همان نظریه فارابی و ابن‌سیناست؛ سپس، نظریه عدم امکان شناخت امور بسیط و سوم نظریه فخر رازی است، اما ترتیبی که در این‌جا ذکر شده است بر اساس همان چیزی است که ملاصدرا در *اسفار* بیان کرده است.

۵. (و اما قوله) انا لو عرفنا ماهیة الشیء لعرفنا جمیع لوازمها (فنقول) هب انا لا نعرف حقیقة شیء من الملزومات لكن الکلام فی ان البساطة هل تكون مانعة من المعقولیة فقلنا لا نعرف حقیقة الملزومات لكننا نعرف لوازمها البسیطة و قد بینا ان العلم بالمعلول لا یوجب العلم بالعللة.

۶. بیان تفصیلی این نظر و بررسی جامع‌تر دیدگاه ملاصدرا درباره امکان علم حضوری به حقایق اشیاء در مقاله دیگری با عنوان «علم حضوری و درک حقیقت اشیاء از دیدگاه ملاصدرا» از همین نویسندگان آمده است.

معتقدند که برهان شیخ، مبنی بر عدم درک حقایق اشیاء، این نتیجه را در پی خواهد داشت که علم به عالم واقع میسر نیست و این برخلاف همه برهان‌هایی است که در اثبات وجود ذهنی ماهیات به عمل آمده است و در نهایت به سفسطه خواهد انجامید.^۸ از آن‌جا که حکمای ما اصل معرفت را ممکن، بلکه متحقق می‌دانسته‌اند چندان به سخن شیخ روی خوش نشان نداده‌اند و سعی می‌کنند آن را به نحوی تأویل و تفسیر کنند که با دیدگاه رئالیستی آن‌ها تعارض نداشته باشد. با این حال، باید توجه داشت که شیخ عدم امکان شناخت کنه ذات و حقیقت را مدنظر داشته است و نه هر گونه شناختی را؛ بدین ترتیب اصل امکان شناخت نیست که مورد تردید واقع شده است، بلکه دیدگاه رئالیستی خام که حقیقت همه چیز یا اکثر چیزها را دست‌یافتنی می‌داند طرد و نفی شده است. توجه به فقرات دیگر کتاب *تعلیقات* و همچنین، رسائل دیگر مانند *رساله حدود و کتاب المباحثات* نشان می‌دهد که شیخ بیش از همه متأخران خود به محدودیت‌های انسان در شناخت واقعیت و مباحث مربوط به امکان و حدود معرفت توجه داشته و درباره آن تأمل و موشکافی کرده است. به هر روی، به نظر می‌رسد دلیل ابن‌سینا کاملاً معتبر است و اشکال صدرالمتألهین و متأخرین بر آن وارد نیست.

از نظر بوعلی، معرفت ما از اشیاء متنوع و مختلف است. در حالی که، اگر حقیقت شیء موجود در خارج متعلق معرفت ما باشد، تنوع و اختلاف در شناخت‌ها روی نمی‌دهد. ابن‌سینا بر اساس مدلی، که ما آن را مدل اصل و فرع می‌نامیم (در سخن ابن‌سینا با عنوان حقیقت (یا ذات) و لوازم و آثار و خواص و در نظریه صدرایی با عنوان حقیقت وجود و احکام وجود یا حقیقت وجود و ظهورات آن آمده است)، می‌گوید آنچه در دسترس ماست اصل (حقیقت) شیء نیست،

_____ (۱۳۹۲ش). *تعلیقات*

شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمه الاشراق. تصحیح و تحقیق: حسین ضیایی تربتی. تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.

_____ (۱۳۸۲ش). *شواهد*

الربوبیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

۷. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵/۲۳۷. همچنین، ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۸۸ و ۳۸۹ *تعلیقات* سبزواری.

۸. حکیم سبزواری با آن‌که نکات بسیار دقیقی را به سخن صدرا افزوده است، ولی اصل برهان شیخ را نپذیرفته و آن را در حد سخن متکلمان دانسته است. علامه طباطبایی اصل مدعای شیخ را پذیرفته، ولی معتقد است نباید از این برهان استنباط کرد که دلایل اثبات وجود ذهنی مورد تشکیک واقع می‌شود.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ش). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۱ش). *التعلیقات*. مقدمه، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.

اخگر، محمدعلی. (۱۳۹۲ش). «بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی». *فصلنامه خردنامه صدرا*، شماره ۷۱.

_____ (بی‌تا). *انواع معرفت از دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا: امکان حدود و ارزیابی*. بی‌جا: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵ش). *رحیق مختوم*. قم: مرکز نشر اسراء.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). *مباحث المشرقیة*. قم: انتشارات بیدار.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۸۰ش). *نهایة الحکمة*. قم: انتشارات الزهرا.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۷ش). *رسائل فلسفی فارابی*. ترجمه و تحقیق: سعید رحیمیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. جلد ۱. بیروت: دار احیاء التراث.