

علم حضوری، به مثابه معیار بداهت گزاره‌های بدیهی از نگاه صدرا و دکارت

* علی کرباسی زاده

** مهدی دهباشی

*** سید محمد داود علوی

چکیده

دست‌یابی به معرفتِ خطاناپذیر، دغدغه‌ی همیشگی فیلسوفان است، بر این اساس مبنایان گزاره‌ها را به نظری و بدیهی تقسیم و دلیل صدق گزاره‌های نظری را ارجاع آن‌ها به گزاره‌های بدیهی می‌دانند. اما چرا گزاره‌هایی بدیهی خطاناپذیرند؟ پرسشی است که این مقاله سعی نموده‌است با اشاره به نگاه متفاوت صدرا و دکارت در باره‌ی شهود (صدرا شهود را مترادف حضور می‌داند، ولی دکارت ذوات بسیط را متعلق شهود می‌شمارد) و یقین (صدرا معتقد است یقین به مثابه رخدادی وجودی افاضی و اهب‌الصور است، ولی مقصود دکارت از یقین، یقین معرفت‌شناسی است). این واقعیت را آشکار سازد که علم حضوری معیار و سرّ بداهت گزاره‌های بدیهی است. با این تفاوت که دکارت علم حضوری را محدود به گزاره‌های وجدانی دانسته و اولیات را به جهت وضوح مفهومی خطاناپذیر می‌داند. در حالی که به نظر می‌رسد ملاصدرا نه تنها گزاره‌هایی وجدانی و اولی که هر علمی حصولی را مبتنی بر علم حضوری می‌داند. روش به کار رفته در این نوشته جمع‌آوری، دسته‌بندی، تحلیل و تبیین و در نتیجه نشان دادن اشتراک‌ها و تفاوت‌های این دو فیلسوف است.

کلیدواژه‌ها: شهود، یقین، بداهت، علم حضوری، صدرا و دکارت.

* دانشیار دانشگاه اصفهان. (karbasi@ltr.ui.ac.ir)

** استاد دانشگاه اصفهان.

*** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

۱. مقدمه

از چالش‌های مهم معرفت‌شناسان مبنای، سرّ بداهت و قطعی بودن برخی از گزاره‌هاست. مبنای‌گرایان بر این باورند که گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، گزاره‌های بدیهی و گزاره‌های نظری، گزاره‌های بدیهی بین و خود پیدا است، برخلاف گزاره‌های نظری که نیازمند استدلال‌اند. مبنای‌گرایان می‌گویند مقدمات استدلال یا بدیهی است یا نظری، و برای عدم انتها به دور یا تسلسل باطل، سرانجام مقدمات استدلال باید بدیهی باشند. پرسش که بعدها در حوزه معرفت‌شناسی پدید آمد، این بود که معیار و ملاک بداهت گزاره‌های بدیهی چیست؟ معرفت‌شناسان معاصر برای یافتن معیار بداهت تلاش‌های انجام داده‌اند، (عارفی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۶۹. حسین زاده، ۱۳۹۳: ۵۴۶-۵۸۳. و حسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۲۱۱). شهید مطهری بساطت تصورات بدیهی را دلیل بداهت آن می‌داند (مطهری ۱۳۸۱: ۳۴/۹). آیت الله مصباح یزدی بداهت علوم حصولی را انعکاس از علوم حضوری دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۴۹/۱). در این مقاله سعی خواهیم کرد، دیدگاه ملاحظه‌درا و دکارت را (به عنوان دو فیلسوف معاصر که دغدغه رسیدن به معرفت خطاناپذیر را دارند و قهرا یافتن معیار خطاناپذیری برای شان از اولویت برخوردار است.) در مورد پرسش فوق بررسی کنیم. در مقاله‌ای از همین نویسندگان دیدگاه صدرا و دکارت در مورد تعداد گزاره‌های بدیهی و معیار بداهت آن‌ها مورد بحث قرار گرفته است (کرباسی زاده اصفهانی، ۱۳۹۷: ۷۵-۸۳). مقاله‌ی پیش‌گفته، معیار بداهت اولیات را به نظر صدرا ویژگی مفهومی و به نظر دکارت بساطت گزاره‌ها می‌داند. این مقاله در تعداد گزاره‌بدیهی، با مقاله یادشده، هماهنگ است، ولی در معیار بداهت گزاره‌های بدیهی بر این باور است که از نظام فلسفی صدرا و دکارت می‌توان استنباط کرد که

بدهت گزاره‌های بدیهی اعم از وجدانیات و اولیات به جهت انعکاس علوم حضوری است. برای وصول به این هدف، شناخت علوم حضوری، شهود و یقین راه‌گشا خواهد بود. با توضیح مفاهیم مزبور، پاسخ ملاصدرا و دکارت در باره‌ی ملاک‌بودن علم حضوری برای خطاناپذیری گزاره‌های وجدانی و اولی ارزیابی خواهد شد.

۱/۱. علم حضوری

معمولا علم حضوری را به علمی تعریف می‌کنند که بدون واسطه صورت ذهنی برای عالم حاصل می‌شود و علم حصولی را علمی می‌دانند که با واسطه صورت ذهنی حاصل می‌شود. این تعریف با رویکرد معرفت‌شناختی است. ملاصدرا علم حضوری را با رویکرد هستی‌شناسانه چنین تعریف می‌کند که «وجود علمی آن عین وجود عینی است»، چنانچه علم حصولی را این‌گونه تعریف می‌کند که «وجود علمی آن غیر از وجود عینی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و ۱۴۲۲: ۴۳).

تعریف صدرا با پذیرش اتحاد عاقل به معقول این واقعیت را روشن می‌سازد که در علم حضوری باید بین علم و معلوم یگانگی باشد؛ یعنی همان واقعیت معلوم خود علم باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم حضوری علمی است که در آن، علم و معلوم یکی هستند، برخلاف علم حصولی که در آن علم و معلوم مغایرند (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶). تعریف معمول علم حضوری و حصولی به وساطت و عدم وساطت با رویکرد معرفت‌شناختی در صورت عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول امر پسندیده است، اما در صورت پذیرش اتحاد عاقل و معقول بهتر است بگوییم علم حضوری علمی است که تنها مناط انکشاف خود برای عالم است، ولی علم حصولی به علمی اطلاق می‌شود که علاوه بر مناط انکشاف خود، مناط انکشاف شیء دیگری نیز هست؛

زیرا در علم حضوری صورتی در بین نیست تا آن را واسطه میان نفس و معلوم قرار دهیم. تنها نفس است که قبل از حرکت جوهری فاقد علم است و بعد از حرکت جوهری واجد آن.

تعبیرات ملاصدرا می‌تواند مؤید این نگرش باشد که «علم گاهی عین معلول است حتی وجود معلول عیناً علم علت است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۸/۷۳).

بر اساس معیار یگانگی علم و معلوم، معلوم بالذات که متعلق علم است در علم حضوری، خود علم نیز هست. به عبارت دیگر وجود علمی آن عین وجود عینی آن است؛ زیرا از یک سو خود برای عالم معلوم است و از سوی دیگر، چون بی‌واسطه، معلوم عالم است، پس علم عالم است؛ یعنی وجود علمی و عینی آن یکی است.

در فلسفه‌ی دکارت، تعریف خاصی از علم حضوری دیده نمی‌شود، اما می‌توان از مجموعه مباحث دکارت به این نتیجه دست یافت که وی علم درونی، خطاناپذیر و بی‌واسطه‌ای که منشأ دیگر علوم می‌شود را می‌پذیرد. به عبارت دیگر دکارت نیز به علمی معتقد است که وجود علمی و وجود عینی آن یکی است، مانند علم به نفس، اوصاف و حالات نفس. دکارت در پاسخ به اعتراضات می‌نویسد: «آنچه برای انسان کاملاً کافی است، آن است که به وسیله‌ی آن شناخت درونی، که همواره مقدم بر شناخت فکری است، از آن شناخت فکری آگاه باشد و هنگامی که متعلق شناخت ما فکر یا وجود است، این شناخت در همه‌ی انسان‌ها، شناخت درونی است (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷، کاپلستون، ۱۳۹۷: ۸۵).

پس غرض ما از طرح علم حضوری از نظر دکارت و مقایسه آن با صدرا نخست پذیرش این واقعیت است که دکارت نفس و حالات نفس را بی‌هیچ واسطه‌ای ادراک

می‌کند (معلوم حضوری) و ثانیاً این معلوم بی‌واسطه را معیار و ملاک صحت دیگر معلومات (معلوم حصولی) می‌داند، گرچه از نظر صدرا در علم حضوری واسطه درکار نیست (عینیت وجود علمی و وجود عینی).

۲-۱. شهود

صدرالمتألهین شهود و مشاهده را به معنای حضور به کار برده است. وی می‌نویسد: «تصور ذوات وجود جز با حضور وجود و شهود اشراقی ممکن نیست» (صدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۲/۱). در این عبارت «حضور» و «شهود» قرین هم قرار گرفته است. موارد دیگر که شهود به معنای حضور به کار رفته است. (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۵، ۲۱۱ و ۱۳۵۴: ۴۰)، «اما تصور وجود امکان ندارد جز به مشاهده‌ی صریح و عین، نه به اشاره حد و برهان» (صدرا، ۱۳۶۰: ۶). «علم به وجود یا با مشاهده‌ی حضوری است یا با استدلال به واسطه‌ی آثار و لوازم وجود، معرفت از راه استدلال، معرفت ضعیف است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۵۳/۱). براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا شهود و مشاهده را به معنای حضور به کار می‌برد.

اندیشمندان غربی اصطلاح «intuition» یا «intuitive Knowledge» را در فلسفه و معرفت‌شناسی، به کار برده‌اند، واژه‌ی که در زبان فارسی به «شهود» یا «معرفت شهودی» برگردان می‌شود. کاربرد واژه‌ی «intuition» در فلسفه‌ی غرب از زمان دکارت تاکنون فراز و نشیب‌هایی داشته است. مقصود دکارت از شهود، ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین نوع شناخت عقلی است. چنانچه از دید دکارت می‌نگارند: «آنچه در عالم معتبر است «شهودعقل» است نه ادراک حسی و وهمی» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۳۹-۱۴۰).

تقسیم علم به حصولی و حضوری به گونه‌ای که در فلسفه اسلامی مطرح است

نه تنها در فلسفه دکارت که در فلسفه غرب دیده نمی‌شود. با این همه می‌توان از مجموعه مباحث مطرح در فلسفه دکارت شاهد بر چنین ذهنیت برای وی بدست داد. دکارت در قواعد دو قوه‌ی ذهنی (شهود و استقرا) را نام می‌برد که بر اساس آن می‌توانیم - بدون ترس از اغوا و ابهام - به شناخت اشیای نایل شویم (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۶-۹۷). «انسان تنها دو راه برای حصول یقین دارد: نخست شهود یا وجدان نسبت به بسایط مطلق، و قضایایی که نزدیک به آن‌ها باشد؛ دوم، استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب بعید» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۴۲).

دکارت در پاسخ به یکی از اعتراضات می‌گوید: «آنچه برای انسان کاملاً کافی است، آن است که به وسیله آن شناخت درونی، که همواره مقدم بر شناخت فکری است، از آن شناخت فکری آگاه باشد و هنگامی که متعلق شناخت ما فکر یا وجود است، این شناخت در همه انسان‌ها، شناخت درونی است.» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷-۴۸۸). از طرح بحث دکارت در تأملات روشن می‌شود که علم به نفس مبنای تمام معرفت‌شناسی اوست و این علم بی‌واسطه و حضوری است. وی در تأمل سوم در باره اثبات وجود خدا بر محتوای خود آگاهی خویش تکیه می‌کند.

عبارات پیشگفته دال بر وجود نوع علم بی‌واسطه است یعنی علم حضوری است. دکارت بر این باور است که تحلیل ما را به شهود «ذوات بسیط» قادر می‌سازد. وی ذوات بسیط را به ذوات بسیط مادی، چون شکل، امتداد و حرکت، ذوات بسیط روحی یا عقلی، مانند: اراده، اندیشه و شک، و ذوات بسیط مشترک مادی و روحی، چون وجود، وحدت و دیمومت تقسیم کرده است (کاپلستون، ۱۳۹۷: ۴۶). دقت در بسایط مورد نظر دکارت نشان می‌دهد که ذوات بسیط روحی (همان علم درونی،

خطاناپذیر بی‌واسطه است که منشأ دیگر علوم می‌شود و در نتیجه) معلوم به علم حضوری است ولی به نظر می‌رسد دکارت بسایط مشترک و ذوات بسیط مادی را به جهت بساطت و عدم ترکیب بدیهی می‌داند و در نتیجه معلوم به علم حصولی است. مقایسه‌ی شهود در فلسفه‌ی ملاصدرا با نظام فلسفی دکارت نشان از تفاوت اساسی دارد، گرچه هر دو از شهود همان دریافت بی‌واسطه و حضوری را قصد می‌کنند، اما با این تفاوت که: الف) مقصود از شهود صدرا دریافت و کشف وجود است؛ زیرا به نظر وی هرچه غیر از وجود است اعتباری است. البته به تبع وجود به مفاهیم و ماهیات نیز دسترسی پیدا می‌کنیم. ولی مقصود دکارت از شهود دریافت عقلی و وضوح مفهومی است (کاپلستون، ۱۳۹۷: ۴۸). ب) مقصود صدرا از شهود، حضور موجود است و در نتیجه هر جا وجود حاضر است معلوم به علم حضوری است، در حالی که دکارت شهود را بر هر کشف بی‌واسطه اعم از کشف وجود به علم حضوری یا کشف مفهوم بسیط اطلاق می‌کند.

۳-۱. یقین

دکارت معتقد است: یک قضیه برای شخص در جایی یقینی است که او برای باور به آن دارای توجیه باشد و مطلقاً هیچ دلیلی برای شک‌ورزی در آن قضیه وجود نداشته باشد. (ر.ک: Klein, 2010, P, 237)

ملاصدرا یقین را بر آمده از مؤلفه‌های سه‌گانه، اعتقاد، مطابقت با واقع و زوالناپذیری می‌داند. بر مبنای همین تلقی از یقین، ایمان حقیقی و علم حقیقی را اعتقاد یقینی برآمده از برهان می‌داند (صدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۲).

مقایسه‌ی دو تعریف ملاصدرا و دکارت نشان از هم‌سویی و ناهم‌سویی آن‌ها در

تبیین چیستی یقین دارد. هر دو فیلسوف در مورد قید «باور» و «موجّه» هم نظرند یعنی هر دو می‌پذیرند که صاحب یقین باید برای باورش توجیه داشته و هیچ دلیلی برای شک نداشته باشد، ولی ملاصدرا رکن دیگری (مطابقت با واقع) را برای یقین لازم می‌داند که دکارت چندان توجّه به آن ندارد.

شاید تفاوت این دو نگاه ناشی از تفاوت نگاه آنان در معرفت است. از نظر ملاصدرا وجود و معرفت دو امر متمایز نیستند، بلکه در هم تنیده‌اند، وجود با ظهور خویش معرفت را ممکن می‌سازد (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۱) ولذا وی سه‌گونه یقین (علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین) را به مثابه‌ی سه مرتبه از حقیقت واحد تفسیر می‌کند.

یقینی که دکارت از مسیر شک می‌خواهد به آن برسد، متفاوت از یقین صدراپی است، شک دکارتی نه در موجودات، بلکه در علم به موجودات است. شک وی در هستی امور، در واقع روشی است برای رسیدن به یقین در معرفت. التزام دکارت به بداهت براهین ریاضی و وجود یقین در مفاهیم ریاضی از آن جهت است که ریاضیات فقط با مفاهیم سروکار دارد، نه اشیای خارجی. التزام دکارت به یقین (cogito) از آن جهت است که وی از مفاهیم ذهنی به اشیای خارجی راه یابد، نه بالعکس و این درست در خلاف جهتی است که ملاصدرا طی می‌کند. از نظر ریاضی‌دان دایره‌ی واقعی همان تعریف دایره‌ای است که امری ذهنی است نه دایره‌ی خارجی. حال چرا مفاهیم ریاضی یقینی است؟ چون دارای وضوح و تمایز است و (cogito) نیز از آن رو یقینی است که متصف به صفات وضوح و تمایز است. با این توضیح روشن است که سعی دکارت برای رسیدن به یقین است، نه به واقع و نفس الامر (پازوکی، ۱۳۷۱:

فرهنگ، شماره ۱۱)؛ چیزی که تلاش صدرا مصروف آن است.

دکارت و صدرا از جهت پذیرش انواع مختلف از یقین نیز متفاوتند. ملاصدرا بر خلاف دکارت به طیف مختلف از یقین نظر دارد.

در معرفت‌شناسی غرب سه‌گونه یقین مطرح است: یقین معرفت‌شناختی/ گزاره‌ای؛ یقین روان‌شناختی، و یقین اخلاقی. یقین نسبتی با گزاره و نسبتی با فاعل شناسا و نسبتی با زندگی دارد. در صورت که یقین با گزاره نسبت داده شود یقین معرفت‌شناختی و در مواضعی که یقین به شخص اسناد داده شود یقین روان‌شناختی و در موارد که یقین مرتبط با زندگی و مدیریت آن شود یقین اخلاقی خواهد بود. (Klein, 1998, Certainty, ", In: p.64)

دکارت میان دو نوع یقین تمایز قایل می‌شود یقین اخلاقی (یقین عملی) و یقین معرفت‌شناسی (یقین مطلق) یقین عملی یقینی است که برای جریان زندگی کافی است و احتمال خلاف آن ضعیف است (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۱). یقین معرفت‌شناسی یا نظری به نظر دکارت وقتی حاصل می‌شود که «معتقد باشیم محال محض است که چیزی غیر از آن طوری باشد که ما حکم می‌کنیم که هست» (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۱۱. کاتینگم، ۱۳۹۰: ۵۵) دکارت یقین نظری را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) یقین مطلق: یقین بسیط و غیر مشکوک که به نحو بی‌واسطه به شهود دریافت می‌شود، مانند یقین به کوژیتو، (می‌اندیشم پس هستم). ب) یقین غیر مطلق: یقینی که نه به نحو شهودی، بلکه به استناد به و رای خود و از مسیر استنتاج به دست می‌آید. (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۹-۱۱۴) بررسی یقین کوژیتو نشان می‌دهد که دکارت غیر از یقین به گزاره بسیط و بی‌واسطه، (قضایای بدیهی از علم حصولی) به نوع دیگری از یقین نیز دست

یافته است. یقین کوژیتو دکارت نه یقین گزاره‌ای بلکه یقین شهودی است که ملاصدرا از آن به عین‌الیقین اصطلاح می‌کند.

به نظر ملاصدرا با توجه به تنوع وجود و هستی، یقین نیز به یقین علمی، عینی و حقی (علم‌الیقینی، عین‌الیقینی، و حق‌الیقینی) تنوع می‌یابد. به اعتقاد وی حق‌الیقین، دارا شدن حقایق الهی و کونی و لوازم آنها در ذات الهی بنحو ذوق و وجدان است؛ عین‌الیقین شهود حقایق الهی و کونی با عین بصیرت است؛ علم‌الیقین، تصور و ادراک حقایق الهی و کونی مطابق با نفس الامر است. بنابراین، علم‌الیقین برای علمای راسخ و عین‌الیقین برای اولیای کامل و حق‌الیقین از آن پیامبران و اولیای کامل مکمل است (صدرا، بی تا: ۵۸)

از سخنان ملاصدرا فهمیده می‌شود که حق‌الیقین به سیر وجودی سالک برمی‌گردد و بنابر اتحاد عاقل و معقول، عین‌الیقین و علم‌الیقین هم جدا از سیر وجودی نیست. بر این اساس علم‌الیقین در دائره علم حصولی و عین‌الیقین و حق‌الیقین در گستره علم حضوری جاری‌اند. اما از آنجاکه علم حضوری مدام به علم حصولی ترجمه می‌شود. بنابراین، یقین سه‌گانه برای یقینی بودن در محور علم حصولی باید واجد ثبات و زوال‌ناپذیری باشند.

در آثار ملاصدرا طیف از یقین به موازات وجود طرح شده است. این طیف از یقین اخلاقی و روان‌شناختی تا یقین معرفت‌شناسی مبتنی بر استدلال و برهان، یقین برخوردار از گزاره‌های اولی تا گزاره‌های شهودی و در نهایت یقین افاضه‌ای را در برمی‌گیرد.

از نظر وی تأثیر یقین اخلاقی و روان‌شناختی، مانند خطابات متألهان در ترغیب

به فعل اخلاقی و تقرب به خدا، بیش از برخی براهین است. (صدرا، بی تا: ۵۵)
چنانکه در یقین معرفت‌شناسی ضرورت انتاج شکل اول نتیجه به دست آمده از دو
مقدمه است، به گونه‌ای که بدون یقین به مقدمه یقین در کار نخواهد بود و بدون یقین،
علمی وجود نخواهد داشت و با فقدان علم، اعتماد و اطمینانی وجود نخواهد داشت
(صدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۷)

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: علم الیقین تصدیق به اموری نظری کلی بر آمده
از برهان است، عین الیقین، مشاهده با بصیرت باطنی است، و حق الیقین، اتحاد با
مفارق عقلی است که کل معقولات است. (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

ملاصدرا یقین شهودی را که منطبق بر مرحله عالی عین الیقین است برتر از علوم
نظری می‌داند (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۰) و معرفت به حقیقت صراط و معارف مرتبط به
آن را مختص اهل مکاشفه و مشاهده دانسته که برای دیگران تنها تصدیق و تسلیم
می‌یاورد نه بصیرت بر آمده از نور یقین (صدرا، ۱۳۶۶: ۱۰۱/۱)

به نظر صدرا مبدأ یقین، واهب الصور است نه برهان و برهان در فرایند دستیابی
به یقین صرفاً معد است. به همین دلیل، او همان‌طوری که ادله اصحاب برهان را معد
و گزاره‌ساز یقین میداند خطابات متألهان و عارفان را زمینه ساز دسترسی به یقین
معرفی می‌کند (صدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۴ و ۱۴۲۲: ۲۵۱)

بر اساس موضع یاد شده می‌توان گفت: مفهوم، گزاره، برهان، و مؤلفه‌های دیگر
در علم حصولی نقش مقومی در پیدایش یقین ندارند به همین دلیل، یقین به مثابه
رخدادی وجودی (= فیض واهب الصور) مقدم بر گزاره است و از سنخ گزاره نیست.
بالا تر از آن، می‌توان گفت: مبدأ یقین واهب الصور است و شهود نیز نقش مقومی در

پیدایش یقین ندارد. این گونه از یقین به مثابه بنیان همه گونه‌های یقین در فلسفه ملاصدرا است.

پس آنچه در فلسفه ملاصدرا به عنوان یقین مطرح است یقین افاضه‌ای از واهب الصور است اما یقین‌های اخلاقی و روانشناختی زمینه‌ساز و یقین معرفت‌شناختی برآمده از استدلال گزاره‌ساز است و تمام جهت‌گیری‌های معرفتی ما مسبوق به یقین افاضه‌ای از واهب الصور است. بنابراین، می‌توان به حسب دوره‌های مختلف فکری ملاصدرا از طیف‌های مختلف یقین در فلسفه ملاصدرا سخن گفت. اما به لحاظ اصل قرارداد سخن او در یقین افاضه‌ای می‌توان از گونه‌ی یقینی واحد در فلسفه ملاصدرا سخن گفت که طیف‌های مختلف زمینه‌ساز و معد برای شکل‌گیری این یقین است.

در مقایسه یقین دکارت و صدرا می‌توان گفت که یقین معرفت‌شناسی دکارت اعم از مطلق (بسیط) و غیر مطلق مقوم یقین صدرا نیست بلکه تنها معدّ و زمینه‌ساز پیدایش یقین اصلی صدرا است؛ زیرا یقین اصلی صدرا پس از طی مراحل از سوی واهب الصور افاضه می‌شود. به عبارت دیگر یقین دکارت مطابق با مرحله اول یقین صدرا است که از آن به علم الیقین تعبیر می‌کند. یقین صدرا بی از مرحله علم الیقین به مرحله عین الیقین رسیده و از آن به مرحله حق الیقین صعود می‌کند. در این مراحل است که تفاوت دکارت با صدرا آشکار می‌شود؛ زیرا یقین دکارت مفاهیم و بدیل واقعیت را یافته و با هم‌آغوشی آن مسرور است در حالی که یقین صدرا بدیل را پس زده و با یافتن حقیقت و دمسازی با آن آرام گرفته است.

۲. علم حضوری معیار خطاناپذیری وجدانیات

طرفداران دیدگاه خطاناپذیری وجدانیات به سبب علم حضوری بر این باورند که راه حل مشکل انطباق صورت‌های ذهنی با متعلقات خارجی این است که ما باید راهی برای اشراف بر صورت‌های ذهنی و متعلق خارجی آن بیابیم تا از این طریق تطابق آن را حضوراً بدون صورت دیگری درک کنیم. قضایا و گزاره‌های وجدانی واجد این واقعیت است؛ زیرا هم متعلق ادراک را که حالت‌های درونی فاعل شناسا است (ترس، خوش حالی شک و یقین) با علم حضوری می‌یابیم و هم صورت‌ها ذهنی حاکی از این حالات را بی‌واسطه درک می‌کنیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۴۹/۱. فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۸۸). لذا گزاره‌ای که حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی است نمی‌تواند قابل تردید باشد، بر این اساس معیار بدهات و خطاناپذیری گزاره «من هستم»، «من می‌ترسم»، «من خوش‌حالم» و «من شک دارم» ارجاع و برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری است؛ یعنی این گزاره‌ها از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که معلوم به علم حضورینند.

ملاصدرا وجدانیات را مفاهیم موجود در ذهن برگرفته از واقعیات موجود در نفس و آنچه مرتبط با نفس است، می‌داند، به این صورت که نفس هر وقت به خود و احوالات خود می‌اندیشد واقعیات را در خود می‌یابد؛ واقعیات مانند «هستی من»، «ترس من»، «شادی من»، «اندیشه من»، «یقین من» و «شک من» بدون شک این واقعیات‌ها معلوم به علم حضورینند. (صدرا، ۱۴۲۲: ۴۳. و ۱۹۸۱، ۱۶۳/۶ و ۱۲۵ و ۱۳۵۴: ۸۱)

بعد از آن‌که نفس واقعیت‌هایی موجود در خویش را یافت، عقل انسان از این واقعیت‌ها مفهوم‌گیری می‌کند تا بتواند از آن واقعیت‌هایی موجود گزارش دهد، مانند

«من هستم»، «من شادم»، «من می‌اندیشم» و ملاصدرا معتقد است، صورت‌های ذهنی و مفاهیم برگرفته از واقعیت‌های نفسانی معلوم به علم حضوریند؛ زیرا این مفاهیم بی‌واسطه مدرک فاعل شناساست. گزاره‌های حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی نیز معلوم به علم حضوریند.

افزون بر آن، بر اساس باور ملاصدرا به اتحاد علم، عالم و معلوم، فاعل شناسا معلوم و علم را با علم حضوری در یافته و در نتیجه مطابقت آن را نیز با علم حضوری درک می‌کند. بحث از مطابقت علم با معلوم در این موارد واقعیت ندارد و تنها پس از اعتبار عقل است که معلوم جدا از علم طرح می‌شود. به عبارت دیگر در وجدانیات وجود علمی و عینی یکی است. عقل پس از ادراک وجدانیات به علم حضوری صورت از واقعیت‌هایی حضوری را می‌آفریند؛ و جدایی بین علم و معلوم را اعتبار می‌کند و در ضمن جمله از آن خبر می‌دهد، «من هستم»، «من می‌دانم» و «من می‌ترسم». به نظر صدرا حتی در علم حصولی نیز معلوم واقعی، صورت موجود مادی نیست، تا با انفعال و تأثر نفسانی به دست آید بلکه ابداع و آفرینش نفس است. (صدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۲۷)

برای فهم نظر دکارت در مورد ادراک وجدانیات به علم حضوری اشاره به دو نکته ضروری است. یکم) ادراک حطاناپذیر نفس و احوالات آن به علم حضوری، «و بگذار هرچه می‌خواهد (فریب کار) در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۷) یافتن اولین معلوم وجدانی حطاناپذیر با علم حضوری، امید دکارت به یافتن معرفت بیشتر را تقویت کرد. آیا معرفت‌های وجدانی دیگر وجود دارد؟ دکارت در

واری‌هایی خویش متوجه دو نوع شناخت می‌گردد شناخت که متعلق به خود «من» است و شناخت‌هایی که متعلق «من» نیست. شناخت‌های اول بی‌واسطه و خطاناپذیرند و شناخت‌های دوم با واسطه و خطاپذیرند. دکارت می‌نویسد: «تفکر چطور؟ در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است». (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۰) دکارت معلومات حضوری را توسعه می‌دهد: «اما در این صورت هم من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد؛ چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد و نمی‌خواهد، هم چنین تخیل و احساس می‌کند.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲) دکارت هیچ تفاوت بین «من» و صفات یاد شده نمی‌بیند: «آیا هیچ صفتی از این صفات هست که بتوان آن را از فکر من تفکیک کرد یا از خود من جدا دانست؟ زیرا این موضوع که «منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم» به خودی خود آنقدر بدیهی است که در اینجا هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد.» (همان) تا اینجا روشن شد که معرفت‌های مربوط به نفس و متعلقات آن از نگاه دکارت واضح و خطاناپذیرند. دکارت دلیل و ضوح این واقعیت‌ها را توضیح نمی‌دهد ولی روشن است که حضور بی‌واسطه معلوم نزد عالم و در نتیجه معلوم به علم حضوری آنرا خطا ناپذیر ساخته است. در چنین ادراک علم که از صفات «من اندیشنده» است نیز معلوم به علم حضوری است، چه علم عین معلوم باشد چگونه که ملاصدرا معتقد است و چه غیر از معلوم (صورت معلوم) چگونه که در علم حصولی است. به هر صورت، علم یا همان صورت معلوم خود معلوم به علم حضوریند.

دوم) چگونگی نسبت عالم و معلوم یا انطباق علم بر معلوم در وجدانیات است. آیا انطباق صورت‌ها (ی برگرفته از درک وجدانی نفس و متعلقات آن) بر متعلقات نفسانی بی واسطه است؟ به نظر می‌رسد دکارت بعد از پذیرش بی واسطه علم و معلوم و یا ادراک حضوری علم و معلوم در نفس و حالات آن، در انطباق علم بر واقعیت‌های درونی یا ادراک بی واسطه نسبت، نمی‌تواند شک کند. به عبارت دیگر بعد از پذیرش ادراک نفس، حالات و ادراک صورت‌های برگرفته از نفس و متعلقاتش به علم حضوری، ادراک انطباق به علم حضوری نیز قطعی خواهد بود؛ زیرا این موضوع که «منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم» به خودی خود واضح و بی‌نیاز از دلیل است (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲). مشکل در جای است که گرچه علم و صورت‌های ذهنی نزد فاعل شناسا حاضر است ولی معلوم خارج از دسترس فاعل شناست. اما در مورد که علم و معلوم بی‌واسطه نزد فاعل حضور دارد، انطباق آن، نیز حضوری خواهد بود؛ به عبارت دیگر در این صورت دیگر انطباق بی‌معنا خواهد بود.

در تأیید همین تفسیر دکارت می‌گوید: «من هستم، وجود دارم امری یقینی است اما تاکی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من یکسره متوقف شود شاید در همان وقت هستی یا وجودم هم بکلی متوقف شود» (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱) از بررسی سخنان صدرا و دکارت نتایج ذیل به دست می‌آید.

۱-۲. هر دو اندیشمند بر این باورند که مجموعه گزاره‌های وجدانی، با علم حضوری برای انسان معلوم است؛ یعنی علم (صورت‌های برگرفته از واقعیت‌های درونی)، متعلقات علم (نفس و حالات آن) و انطباق علم بر معلوم، معلوم به علم حضوری هستند. با این تفاوت که ملاصدرا به عینیت وجود علمی و وجود عینی

تصریح کرده است، اما در فضای مباحث دکارت گرچه علم حضوری مصطلح نیست ولی از تعبیرات وی چنین استنباطی معقول است.

۲-۲. مطابقت علم با معلوم در صورتی مطرح می‌شود که علم غیر از معلوم و خارج از ذات عالم باشد، در مورد علم حضوری وجدانی، علم حقیقت خارج از معلوم نیست و بر فرض دوگانگی، حقیقت معلوم جدا از ذات عالم نیست. بنا براین، پرسش از مطابقت در مورد معلوم وجدانی بدون توجه به مغایرت اعتباری عقلی، بی‌معنا خواهد بود.

۳-۲. بر اساس گفته‌های ملاصدرا و دکارت راز و معیار بدهت گزاره‌های وجدانی در ارجاع آن‌ها به علوم حضوری است؛ یعنی گزاره‌های وجدانی از آن رو نیاز به تفکر و استدلال ندارند که معلوم به علم حضوری می‌باشند.

۴-۲. دلیل این که دکارت، وضوح و تمایز را معیار و راز بدهت معرفت مطرح می‌کند (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۱) حضور بی‌واسطه‌ی گوژیتو و دیگر گزاره‌های وجدانی است. افزون بر این، دکارت در فضایی این مباحث را مطرح می‌کند که خبری از طرح علوم حضوری نیست. و البته واقعیت این است که وضوح و تمایز که از سوی وی مطرح شده است، خود چندان واضح و متمایز نیست؛ زیرا اگر وضوح به جهت حضور معلوم نباشد، معلوم نیست چه ذهنی دقیق نامیده می‌شود، و چه مفاهیم (ایده‌ها) را باید واضح و متمایز بدانیم. زمانی می‌توانیم وضوح و تمایز را ملاک حقیقت بدانیم که ملاکی برای تشخیص خود وضوح و تمایز داشته باشیم. اما دکارت ملاکی جز ادراک بی‌واسطه و درونی (علم حضوری) ارائه نمی‌دهد.

۳. علم حضوری معیار خطاناپذیری اولیات

پاسخ صدرا و دکارت در مورد معیار خطاناپذیری اولیات مبتنی بر فهم نظر آنان در مورد پیدایش مفاهیم اولیه و ادراک بی واسطه حکم به اتحاد موضوع و محمول در گزاره‌های اولیه است.

با توجه به مباحث طرح شده از سوی صدرا می‌توان مدعی شد که مفاهیم گزاره‌های اولیه با درک حضوری و یافتن وجودی این مفاهیم در نزد فاعل شناسا پیدا می‌شود؛ زیرا مفاهیم اولیه چون وجود، عدم، وجوب، امکان، علت، معلول، احتیاج، استقلال، وحدت و کثرت و علم مفاهیمی است که ذهن آن را با مقایسه‌ی حقایق موجود در نفس، با علم حضوری درک می‌کند. (صدرا، ۱۹۸۱: ۳/۴۴۳ و ۱/۲۷ و ۸۳ و ۱۹۸۱: ۳/۲۷۸ و ۱۳۶۳: ۲۶۱) پس می‌توان گفت ملاصدرا پیدایش مفاهیم اولی را به یافت حضوری و در یافت بی‌واسطه می‌داند.

پاسخ ملاصدرا در مورد کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول، در یافت آن با علم حضوری است؛ زیرا بسیار از این گزاره‌ها گزاره‌ی تحلیلی است که مفهوم محمول‌شان از تحلیل مفهوم موضوع به‌دست می‌آید به همین لحاظ ملاصدرا بسیاری از این مفاهیم را تعریف‌ناپذیر می‌داند. (صدرا، ۱۳۹۲: ۳۹۴ و ۱۳۶۰: ۶-۷) به نظر وی گزاره‌های به‌دست آمده از این مفاهیم نیز استدلال‌ناپذیر است؛ زیرا با دقت در موضوع، حکم به اتحاد روشن می‌شود. مانند: «موجود یا ممکن است یا واجب»؛ حکم به اتحاد موضوع و محمول از تحلیل خود موضوع «موجود» به‌دست می‌آید یا مثلاً «النفی و الإثبات لا یجتمعان»؛ محمول عدم اجتماع از تحلیل نفی و اثبات به‌دست می‌آید. یعنی با ادراک نفی و اثبات با علم حضوری، حکم به عدم اجتماع نیز ادراک خواهد شد.

از مجموعه نکات مطرح شده به روشنی می‌توان استنباط کرد که نه تنها مفاهیم گزاره‌های بدیهی اولی که همه مفاهیم عقلی با علم حضوری قابل ادراک است؛ زیرا این مفاهیم در نفس ما موجود است و حالی از حالات نفس ماست و ما می‌توانیم هر یک از این مفاهیم را بدون توجه به مصادیق بیرونی آن ادراک کنیم. مثلاً وقتی می‌خواهیم عملی را که قصد انجام آن را داریم با عمل که قصد انجام آن را نداریم، مقایسه کنیم، می‌یابیم که خواستن و نخواستن در آن واحد قابل جمع نیست. در نتیجه مفاهیم عدم اجتماع را با علم حضوری می‌یابیم.

به نظر می‌رسد دیدگاه دکارت در مورد پیدایش مفاهیم گزاره‌هایی اولیه این است که این مفاهیم از ابتدا در ذهن بشر وجود دارد، یا حداقل ذهن انسان با توجه به نفس و ذات خویش به درک این مفاهیم می‌رسد. دکارت معتقد است برخی از مفاهیم فطری مانند مفاهیم خدا، وجود، وحدت، تساوی و علیت و ... با شهود و بدون استنتاج درک می‌شود. با توجه به عدم پذیرش مفاهیم عرضی و اختراعی و تنها پذیرش مفاهیم فطری از سوی دکارت (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۶) روشن است که ادراک این مفاهیم با شهود عقلی بدون کمک ابزار حسی است. بنابراین دکارت راهی برای ادراک مفاهیم جز از طریق شهود عقلی ندارد. به عبارت دیگر دکارت این مفاهیم را بدون هیچ واسطه‌ای شهود می‌کند، اما مقصود دکارت از شهود اعم از علم حضوری و بدهت بی‌واسطه است. به نظر می‌رسد اثبات حضوری بودن گزاره‌های اولی بر اساس معرفت شناختی دکارت کار آسانی نباشد؛ زیرا علم حضوری ادراک واقعیت عینی است در حالی که تلاش دکارت در دایره‌ی شناخت مفهوم می‌چرخد.

بر فرض اثبات علم حضوری نسبت به مفاهیم فطری، حکم به اتحاد موضوع با محمول بر چه اساس صورت می‌گیرد؟ آیا حکم به اتحاد با علم حضوری صورت می‌گیرد؟

برای روشن شدن نظر دکارت در مورد پرسش فوق، ذکر مصادیق گزاره‌های اولی راه‌گشا است. دکارت برای گزاره‌های اولی مصادیقی را نام می‌برد، مانند: «علت دست کم باید به اندازه معلول مشتمل بر واقعیت باشد»، «معلول واقعیت خود را از علت می‌گیرد»، «محال است چیزی از عدم پدید آید» (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۸). خدا به عنوان موجود کامل وجود دارد، محال است خدا فریب‌کار باشد. (همان: ۷۱) «از هیچ، هیچ به وجود نمی‌آید»، «محال است که شیء واحد در زمان واحد هم باشد و هم نباشد» یا «کسی که می‌اندیشد نمی‌تواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۷). هم‌چنین «محال است چیزی که یک‌بار انجام گرفته است انجام نگرفته باشد» (همان: ۱۰۴)

بررسی گزاره‌های فوق نشان می‌دهد که حکم به اتحاد موضوع با محمول در ذات خود گزاره نهفته است، یعنی برای صدق این گزاره هیچ لزومی ندارد، ما از بیرون خود قضیه یاری طلبیم؛ زیرا همه‌ی این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوع‌شان به دست می‌آید. مثلاً صدق این گزاره که علت واقعی‌تری بیش از معلول خود دارد، مبتنی بر تحلیل خود محمول است، یعنی تحلیل محمول و این که محمول واقعیت خود را از علت گرفته، برای حکم به این که علت باید دست‌کم به اندازه‌ی معلول از واقعیت برخوردار باشد، کافی است. یا مثلاً گزاره «معلول واقعیت خود را از علت می‌گیرد»، گزاره تحلیلی است که صدق

قضیه از تحلیل موضوع به دست می آید. مثلاً با تحلیل معلول و این که معلول چیزی است که هیچ واقعیت فی نفسه ندارد و هر چه دارد از ناحیه علت به او عطا شده است، کافی است که به صدق قضیه فوق اذعان کنیم. پس روشن است که در چنین قضایای حکم به اتحاد موضوع و محمول یقینی و خطاناپذیر است. بر این اساس اگر در علم حضوری، حضور بی واسطه ذات معلوم (اعم از مثالی و عقلی) شرط باشد به نظر نمی رسد اولیات از نظر دکارت واجد آن باشد، اما اگر حضور مفهوم در ذهن برای صدق علم حضوری کافی باشد اولیات را نیز می توان معلوم به علوم حضوری دانست.

در نتیجه، می توان گفت: ۱. ملاصدرا و دکارت در مورد معیار خطاناپذیری گزاره های وجدانی هم نظرند، ولی ملاصدرا گزاره های اولی را نیز معلوم به علم حضوری می داند، در حالی که معلوم حضوری بودن اولیات از نگاه دکارت مشروط به صدق علم حضوری بر مفاهیم خود ساخته ذهنی است.

۲. صدرا و دکارت معتقدند گزاره های وجدانی با علم حضوری ادراک می شود؛ زیرا مشکل این است که برای تطابق قضایا با واقعیت خارجی باید بر صورت های ذهنی و متعلق خارجی آن اشراف پیدا کنیم تا از این طریق تطابق آن را حضوراً بدون صورت دیگری درک کنیم. به نظر می رسد گزاره های وجدانی واجد این واقعیت است؛ زیرا هم متعلق ادراک را که حالت های درونی فاعل شناسا است (ترس، خوش حالی شک و یقین) با علم حضوری می یابیم و هم صورت های ذهنی حاکی از این حالات را بی واسطه درک می کنیم. بر این اساس گزاره ای که حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی است نمی تواند قابل تردید باشد. پس گزاره «من هستم»، «من

می ترسم»، «من شک دارم» و «من یقین دارم» نخستین گزاره‌های بدیهی هستند که نمی‌توانند قابل تردید باشند. راز بداهت و خطاناپذیری این قضایا نیز ارجاع و برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری است؛ یعنی این گزاره‌ها از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که معلوم به علم حضوریند.

۳. نظام بحثی صدر المتألهین به وی اجازه می‌دهد که معیار و سرّ بداهت اولیات یا خطاناپذیری آن را در ارجاع آنها به علم حضوری بداند؛ زیرا به نظر وی هم مفاهیم سازنده و تشکیل دهنده گزاره‌های اولی با شهود عقلی و کشف حضوری ادراک می‌گردد و هم حکم به اتحاد بین موضوع و محمول با تجربه درون ذهنی و شهود عقلی انجام می‌گیرد. ولی احتمالاً از گفته‌های دکارت نتوانیم برگشت اولیات را به علم حضوری اثبات کنیم؛ زیرا حضور مفهوم در ذهن برای صدق علم حضوری کافی نیست در علم حضوری، حضور واقعیت شیء نزد عالم لازم است.

۴. ملاصدرا و برگشت علوم حصولی به حضوری

بررسی‌هایی گذشته حاکی از هم نظری ملاصدرا و دکارت در مورد معیار و راز خطاناپذیری گزاره‌ی وجدانی و به احتمال ضعیف تا حدودی گزاره‌های اولی است، ولی مبانی ملاصدرا به علم حضوری بسی بیشتر از دکارت نظر داشته و قادر بر تبیین برگشت مطلق علوم حصولی به حضوری است.

فیلسوفان مسلمان بر آنند که ماهیت اشیا همان‌طور که در بیرون از ذهن موجود است با تفاوت نحوه‌ی وجود در ذهن هم موجود است، و همین انتقال ماهیت به ذهن است که مطابقت علم ما را به جهان خارج توجیه می‌کند، لکن براساس اعتباری بودن ماهیات، ماهیت از واقعیت بی‌بهره است پس انتقال امری که واقعیت خارج از

ذهن را تشکیل نمی‌دهد به چه معناست؟ افزون بر این ماهیت حدّ وجود است و برای هر مرتبه از مراتب طولی و عرضی حدی است متفاوت با دیگر حدود، پس هر موجودی در ماهیت و حدّ خویش متفاوت از موجود دیگر است، اگر وجود خارجی و وجود ذهنی دو مرتبه از وجود است چگونه می‌توانند حدّ و ماهیت یکسان داشته باشند؟ (دادجو، ۱۳۹۳: ۱۱۲-۱۱۳)

ملاصدرا تفسیر دیگری از نوع ارتباط ذهن و خارج ارائه می‌کند که تعریف مرسوم علم حصولی را (علم حصولی ماهیت ذهنی معلوم است) بر نمی‌تابد؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، ماهیت نمی‌تواند بازگوکننده واقعیت باشد. بنابر این می‌توان علم حصولی را به گونه‌ای تعریف کرد که با مبانی و نظام فکری صدرا خصوصاً مقصود وی از یقین و شهود سازگار باشد؛ بر این اساس «علم حصولی عبارت از وجود برتر ماهیت معلوم یا نحوه‌ی چنین وجودی است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۷۷/۸) قید برتر: اولاً، به حصولی بودن علم مورد تعریف اشاره دارد؛ چون هیچ واقعیتی وجود برتر ماهیت خویش نیست. پس مقصود از ماهیت معلوم، واقعیتی غیر از خود واقعیت علم است که مستلزم مغایرت علم و معلوم است؛ ثانیاً، به مجرد آن اشاره دارد؛ زیرا در نظام تشکیکی وجود، عالم مادی پایین‌ترین عالم ممکن است، پس ممکن نیست وجود مادی، وجود برتر هیچ ماهیتی باشد، و از این رو، وجود برتر هر ماهیتی ضرورتاً مجرد است و به سبب تجردش، خود معلوم حضوری و علم حضوری برای خود یا برای دیگر است، و به موجب برتر بودنش، نسبت به ماهیت مزبور و وجود خاص آن، علم حصولی است. (عبودیت، ۱۳۹۰: ۱۴۲)

به نظر صدرا نفی آثار واقعیت‌هایی مادی بیرون از ذهن از صورت‌های علمی، نه

با تبدیل وجود خارجی به وجود ذهنی یک ماهیت، آن گونه که دیگران معتقد بودند؛ بلکه از آن رو است که صورت‌های علمی اشیا، صورت‌هایی متعلق به واقعیت‌هایی مادی خارج نیست (صورتی که با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار خارج را واگذاشته و آثار وجود ذهنی پیدا کرده باشند)؛ صدر از اساس آثار مادی را متعلق به معلوم نمی‌داند تا بحث از ترتب آثار و عدم آن طرح شود. به نظر وی معلوم اصلی موجودات مجرد است که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی و دارنده کمالات آنها است؛ از این رو بدون توجه به واقعیت‌هایی مادی موجودند. (دادجو، ۱۳۹۳: ۱۱۷)

ملاصدرا می‌گوید: «این قسم از وجود صوری که کاستی‌های مادی از آن سلب شده است، وجودی به شکل برتر و شریف‌تر دارند، بنابر این اثبات این معانی مادی جسمانی برای صورت‌های علمی از جهت تحقق مبدأ و اصل آن معانی در صورت‌های ادراکی است؛ پس در واقع صورت‌های مادی، بت‌ها و قالب‌هایی برای صورت‌های مجرد هستند و اما سلب صورت‌های ادراکی از معانی مادی جسمانی، به این جهت است که این صورت‌ها، شریف‌تر و برتر از آن هستند که به هستی‌های پست یافت شوند. پس این حیوان گوشتی مرکب از اضداد و صورت آن، مثال و سایه آن حیوان نفسانی بسیط است. اگر چه بالاتر از وجود مثالی او، حیوان واحدی عقلی بسیط است که با وجود بساطتش، شامل تمام اشخاص و اصناف مادی نفسانی است.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۳۰۳-۳۰۴)

بنابر این وجود خارجی مجرد صورت‌های علمی، پیش انسان حاضر شده و علم حصولی پدید می‌آید و در نتیجه انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی اشیا توجه می‌کند. این نوع نگرش متفاوت از نگرش فیلسوفان است که صورت ادراکی به دست

آمده از حصول صورت آن را حضوری می‌دانند. به نظر ملاصدرا معلوم با وجود خارجی خویش برای مدرک حاضر می‌شود و بدین لحاظ علم به آن علم حضوری است که علم حصولی به تعقیب آن پدید می‌آید. با این نوع نگاه تفاوت در حضوری بودن صورت‌های علمی میان صدرا و دیگر فیلسوفان آشکار می‌گردد؛ زیرا آنان حضور صورت را مبتنی و متوقف بر حصول صورت می‌دانند و لی مرحوم صدرا حصول صورت را متوقف بر حضور معلوم نزد عالم می‌داند.

فیلسوفان اسلامی بر این باورند که معلوم نزد عالم در حقیقت، صورت و ماهیت شیء مادی خارجی است که بالعرض ماده خارجی را از طریق ماهیت برای ما معلوم می‌سازد. اما به نظر ملاصدرا اشیاء خارجی نفس را آماده می‌سازد تا معلوم مثالی جسم خارجی را بیافریند. به عبارت روشن‌تر فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند که علوم حضوری نقش اساسی در معرفت‌شناسی دارند. اما تبیین نحوه‌ی برگشت علوم حصولی به حضوری است که می‌تواند کارایی معرفت‌شناختی علوم حضوری را روشن سازد. به تعبیر دیگر پیروان حکمت متعالیه معترف به نقش و کارکرد علوم حضوری در مجموعه علوم بشری است، اما نحوه‌ی تبیین برگشت علوم حصولی به حضوری می‌تواند کارایی معرفتی علوم حضوری را نشان دهد.

بر این اساس می‌توان گفت انطباق حقیقتا و بالذات وصف خارجی است و به نحوه‌ی وجود و واقعیت منطبق شونده باز می‌گردد و وحدت ماهوی صرفاً حکایتی از آن است. پس این که می‌بینیم انسان مثلاً به واقعیتی، مانند واقعیت درخت، علم دارد، از آن روست که واقعیت علم (به درخت) واقعیتی مجرد است و در نظام تشکیکی وجود در مرتبه‌ای بالاتر از واقعیت معلوم، که همان درخت مادی است،

جای دارد، و در نتیجه بر آن منطبق است. بازتاب انطباق، در ذهن، به این صورت است که ماهیت درخت به هردو واقعیت قابل حمل است و از این رو هردوی آنها وجود درخت‌اند، اما به این نحو که واقعیت مادی وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد وجود عینی برتر آن و در مقایسه با وجود مادی مزبور، یا حتی در مقایسه با وجود مادی مفروض آن، وجود ذهنی‌اش است. (ر. ک. عبودیت، ۱۳۹۰: ۱۴۰-۱۴۲. طباطبایی، بی تا: ۲۴۵. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۴)

با روشن شدن مقصود ملاصدرا از انطباق، ادراک حضوری معلوم نیز روشن می‌شود؛ زیرا مقصود صدرا از علم حصولی، ادراک واقعیت‌های مثالی یا موجود مجرد است. روشن است که علم به صورت مجرد مثالی علم حضوری است.

به نظر می‌رسد نگاه ملاصدرا در استوار سازی بنای معرفت بر علم حضوری از قدرت خوبی برخوردار است، اما به شرطی که بتواند اثبات کند:

الف) هر امر مادی در مرحله برتر از خود دارای وجود مثالی یا عقلی است. تمام صورذهنی پدیدآمده از واقعیات مثالی یا عقلی اشیاء مادی است که در مرتبه اشرف و اعلی از مرتبه مادی وجود دارد.

ج) انسان هنگام مواجهه با امور مادی می‌تواند وجود مثالی یا عقلی امر مادی را با علم حضوری درک کند.

صور ذهنی انتزاع یافته از واقعیات مثالی یا عقلی است نه این که از امور مادی تجرید یافته باشد.

۵. دکارت و مشکل برگشت علوم حصولی به حضوری

بررسی نظام معرفت‌شناسی دکارت و شک وی در حقایق موجود بیرون از ذات عالم،

نشان می‌دهد که دکارت نمی‌تواند اعتماد بر علوم حصولی پیدا کند، اما هر جا از واقعیت علوم حضوری بحث پیش می‌آید به نظر دکارت به علت وضوح و تمایز آن، هیچ نوع شک نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند.

دکارت بعد از یافتن نقطه قابل اتکا و شک‌ناپذیر معرفت در جستجوی موارد از علوم حصولی بر می‌آید که به جهت برگشت آن به علوم حضوری از بداهت برخوردار می‌گردد. به نظر دکارت گزاره‌های اولی از گزاره‌های است که صدق آن با همان نوری فطری موجود نزد عالم روشن است. مثلاً این که «علت تامه دست کم باید به اندازه‌ی معلولش مشتمل بر واقعیت است» از چنان وضوح برخوردار است که نمی‌توان در صدق آن شک کرد؛ زیرا با درک مفهوم علت تامه و این که هر چه از هستی و کمال در معلول است از ناحیه علت است و درک معلول و این که هر آنچه از هستی و کمال در معلول است از علت دریافت کرده است، نمی‌توان گزاره‌ی فوق را نپذیرفت. (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۸)

به نظر می‌رسد تلاش برای برگرداندن مطلق علم حصولی به حضوری از نظر دکارت کاربیهوده است؛ زیرا نظام فلسفی وی ممکن است به ما اجازه دهد که خطاناپذیری گزاره‌های وجدانی را در برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری بدانیم، و در خوشبینانه‌ترین حال خطاناپذیری گزاره‌های اولیات را نیز مبتنی بر برگشت آنها به علم حضوری بدانیم؛ زیرا ذوات بسیط را می‌توان از دوجنبه مورد بحث قرار داد. یکی حیث وجودی و دیگری حیث شناسایی، از نظر دکارت ذوات از حیث شناخت‌شناسی، بطور بی‌واسطه و از راه شهود، معلوم می‌شوند. اما از جنبه وجودی، این ذوات، مقوم واقعیت‌اند. (کاپلستون، همان: ۸۴-۸۵) اما در مورد مطلق علم حصولی نه تنها سخن

دکارت با صدرا قرابت ندارد، بلکه حتی با سخنان فلاسفه اسلامی که صورت موجود در ذهن را ماهیت شیء مادی خارجی می‌داند (تطابق ماهوی ذهن و عین) نیز همخوانی ندارد. بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی گرچه واقعیت شیء معلوم بیرون از ذات فاعل است اما فاعل شناسا با داشتن ماهیت شیء معلوم به درگ حقیقت معلوم عینی رسیده است. اما دکارت صورت‌های برگرفته از موجودات مادی در ذهن را از قبیل نور، رنگها، صداها، بوها، مزه‌ها، گرما، سرما، و کیفیات ملموس دیگر، آنچنان تیره و درهم می‌یابد که حتی نمی‌داند حقیقت دارد یا باطل؛ یعنی نمود بیش نیست. (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۲)

دکارت معتقد است صور ذهنی با واقعیت متناظر خود، نه همسانی ماهوی، بلکه صرفاً نوعی شباهت و مماثلت دارند.

نتیجه‌گیری

بررسی نظام فلسفی و معرفت‌شناسی صدرا و دکارت نشان می‌دهد که صورت‌های موجود در ذهن به لحاظ وجود خود، معلوم به علوم حضوری است، اما از آن جهت که این صورت‌ها حاکی از خارج‌اند تفاوت دیده می‌شود. ملاصدرا صور ذهنیه را نه برگرفته از حقایق مادی موجود در خارج، بلکه صور صادر از فاعل شناسا می‌داند؛ یعنی هر موجودی علاوه بر وجود مادی دارای وجود مثالی و عقلی است و فاعل شناسا با دریافت حقیقت مثالی یا عقلی به درک برتر از موجود مادی دست می‌یابد. اما دکارت بر این باور است که دیوار بلند بین ذهن و عین وجود دارد و صورت‌های ذهنی در حکایت از موجود مادی طبیعی نمی‌تواند صادق باشد.

هر دو فیلسوف گزاره‌های وجدانی را معلوم به علوم حضوری می‌دانند. ملاصدرا بدین جهت که وجود علمی آن‌ها عین وجود عینی آن‌ها است، دکارت به جهت وضوح و تمایز ناشی از حضور ذاتی گزاره‌ها نزد فاعل شناسا.

ملاصدرا گزاره‌های اولی را از آن‌رو معلوم به علم حضوری می‌دانند که هم چگونگی پیدایش و هم ارتباط موضوع آن‌ها با محمول معلوم به علم حضوری است. ولی دکارت گزاره‌های فطری وجدانیات (واقعیت‌های حاضر نزد فاعل شناسا) را برگرفته از خود آگاهی فاعل شناسا دانسته که نیاز به معلوم بالعرض ندارد بلکه علم و معلوم هر دو در ذهن فاعل شناسا موجودند و در نتیجه انطباق آن نیز به علم حضوری خواهد بود. اما گزاره‌های اولی را از آن‌رو که خود واقعیتی موجود در ذهن است معلوم به علم حضوری می‌داند ولی از آن جهت که حاکی از مفاهیم ذهنی است، حکم به حضوری بودن شان مشکل است.

منابع

۱. ابراهیمی دینایی، غلامحسین، (۱۳۸۳) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹) النجاء من الغرق فی بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران.
۳. پازوکی، شهرام، (۱۳۷۱) «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت، فرهنگ» (ویژه فلسفه) شماره ۱۱، فصل پاییز.
۴. پایا، علی، (۱۳۸۲) فلسفه تحلیلی، مسائل و چشم اندازها، طرح نو، تهران.
۵. حجازی، سیدمحمد رضا، (۱۳۷۲) «مفهوم شهود در فلسفه اسلامی»، مجله معرفت، ش ۴.
۶. دادجو، ابراهیم، (۱۳۹۳) علم حضوری و شهود، تصحیح بهمن شریف زاده، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۷. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۸) معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۸. _____، (۱۳۹۳) مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۹. دکارت، رنه، (۱۳۸۱) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۰. _____، (۱۳۷۶) فلسفه دکارت؛ ترجمه سه رساله، منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
۱۱. _____، (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی موسائی افضلی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح هانری کربن،

- وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران.
۱۳. صدرالمآلهین، محمد، (بی تا) ایقاظ النائین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، بی جا.
۱۵. _____، (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. _____، (۱۳۹۲) حکمت الاشراق (تعلیق بر شرح حکمة الاشراق)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۷. _____، (۱۴۲۲) شرح الهدایة الأثریة، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۱۸. _____، (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مرکز دانشگاهی.
۱۹. _____، (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. عارفی، عباس، (۱۳۸۹) بدیهی و نقش آن در معرفت شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۳) در آمد به نظام حکمت صدرا، انتشارات سمت، تهران.
۲۴. _____، (۱۳۹۰) خطوط کلی حکمت متعالیه، انتشارات سمت، تهران.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، در آمد بر معرفت شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۶. فروغی، محمد علی، (۱۳۴۴) سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران.
۲۷. کاتینگم، جان، (۱۳۹۰) فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ایران، تهران.
۲۸. کاتینگم، جان، (۱۳۹۳) دکارت، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران.
۲۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۷) فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب دکارت، ترجمه علی کرباسی زاده اصفهانی، مؤسسه انتشارات مدینه، تهران.

۳۰. کرباسی زاده اصفهانی، علی و دیگران، (۱۳۹۷) «گستره و راز بداهت تصدیقات از نظر صدرا و دکارت»، نشریه حکمت اسراء، شماره ۳۱.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹) آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱) مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.
33. Klein, Peter, (۱۹۹۳) "Certainty", In: **A Companion to Epistemology**, Edited by jonathan Dancy & Ernest Sosa, London: Blackwell.