

تحلیل نظریه تطابق و حل ناسازگاری آن با لوازم حکمت متعالیه

عبدالعلی شکر^۱، امیررضا وارث^۲

چکیده

یقین به هر گزاره در بستر ملاکهای صدق و کذب محقق میگردد. نتایج شناخت نفس مانند تجرد نفس انسانی و تجرد واقعیت علم، در کنار عالم خارج مابین از نفس و پیش فرض تحقق عالم خارج جسمانی، چالشها و ناسازگارهای مهمی مانند عدم یقین و پذیرش وقوع خطا در نظام هستی پدید می‌آورد. حضور واقعیت علم مجرد نزد مدرک مجرد، تنها شرط تحقق علم برای عالم است. بر این اساس، برهانی بر اثبات عالم جسمانی نمیتوان اقامه کرد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، لوازم نظریه تطابق را بر اساس مبانی حکمت متعالیه میسجد و نشان میدهد که صرفنظر از نظام علی-معلولی و پذیرش نظام تشائی، میتوان ناسازگاریها را برطرف نمود. انسان بعنوان شائی از «واجب الوجود و بسیط الحقیقه»

به حق متعال ربط وجودی دارد و علم بصورت صدور و اشراقی از واهب‌الصور به او افزوده میشود. علم اشراق شده همان وجود متحد با نفس انسان است که در ذات او وجدان شده و با آن سعه و تشخیص وجودی می‌یابد. نتایج این تحقیق حاکی از آنست که حق تعالی با تجلی خود، ذات انسان را اشراق و سعه میبخشد. مدرکات انسان، شئون او و تجلیات حق تعالی هستند که بفرخور مقام وجودی انسان، به او افزوده میگردد. بدین ترتیب، میتوان نظامی انفسی بدون نیاز به پذیرش عالم خارج مابین با نفس ترسیم کرد که در آن تجلیات حق تعالی، مسیر تشکیکی تکامل وجودی انسان را بصورت انفسی رقم میزنند. بنابراین، نفس‌الامر، حقیقتی تشکیکی است که در موطن مدرکات وجودی انسان جلوه‌گر است و یک سیر انفسی برای انسان میسازد و او را

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران؛ ashokr@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)؛ amirrezavares@aafiyat.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۱

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.4.5.2

مرحله‌بمرحله از منزلهای صدق عبور میدهد و موجب سعه وجودی انسان میگردد.

کلیدواژگان: تطابق، نفس، خارج، ذهن، اشراق، نفس الامر، تشکیک.

مقدمه

دستیابی به یقین برای جوینده حقیقت، امری محوری و لازم است، زیرا امکان حقیقت‌یابی از طریق حصول یقین برای محقق فراهم میشود و او را به میوه یقین و حقیقت، که آرامش است، میرساند. در غیر این صورت، دچار شک و تردید و اسیر کابوسهای گوناگون میشود و از ارائه حتی یک گزاره و قضیه یقینی عاجز میگردد، بگونه‌یی که درباره هستی خود و حتی شک خود، ممکن است به عدم قطعیت برسد.

انسان با کسب دانش بسوی حقیقت گام برمیدارد و گزاره‌های علمی را با میزان صدق و کذب میسنجد و سپس مسیر حرکت خود را انتخاب میکند و در صورتیکه در مرحله تعیین صدق و کذب گزاره‌های علمی، دچار مشکل و توقف گردد، ادامه سلوک آن نیز دچار خدشه میشود. کسی که نفس ناطقه‌اش را نشناخته چگونه میتواند به شناخت اشیاء دیگر پردازد و مسائل و موضوعات علمی مرتبط به آنها را بررسی نماید؟ پس باید نحوه تحصیل علم و چستی یا کیستی علم‌آموز مشخص گردد. تا زمانیکه درگاه ورودی و ریشه دستیابی به یقین مشخص نگردد و یقینی درباره آن حاصل نشود،

آرامشی در کار نخواهد بود. کشف رابطه شناخت هستی و نفس انسانی بیقین یکی از مراحل مهم وصول به حقیقت است.

در این نوشتار با تحلیل نظریه تطابق در کنار مبانی حکمت متعالیه، چالشهای آن نظریه و ناسازگاریهای آن مطرح شده و راه برون‌رفت و تنقیح حکمت متعالیه از فرضیات و نظریات غیرضروری ارائه میگردد. همچنین در پی مؤلفه‌ها و نظامی مبتنی بر اصولی هستیم که با حفظ امهات برخاسته از شناخت نفس ناطقه انسانی، انسان را از گام نخست وارد عرصه یقین کند تا بصورت مداوم و در آرامش، سیر تکاملی خود بسوی حقیقت را پیماید. در این نظام باید زمینه شک و خطا در مسیر تکامل انسان از بین برود و در عین حال، راه برای دستیابی انسان به هر دانشی باز باشد و او دانش خود را آخرین منزل کمال ندانسته و خود را مرجع صدق گزاره‌ها نپندارد.

۱. اهمیت پرداختن به صدق و کذب

در حکمت متعالیه علم موجب کمال وجودی انسان میشود و تشبه انسان به حقیقت را میسر میکند. در این مسیر، در گام نخست لازم است انسان بداند شناخت حقیقی چیست و اما هم‌تراز با بحث شناخت، چستی صدق و تعریف حقیقت لازم است. «تعریف صدق به تحلیل ماهوی و معنایی صدق میپردازد و جنبه ثبوتی دارد و معیار صدق، به ارائه ابزار و ملاکی برای

تشخیص صدق از کذب و حقیقت از خطا میپردازد» (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۱). تنها یافته‌های علمی صادق برای انسان ارزش علمی دارد و او میکوشد گزاره‌ها علمی و یقینی اولیه‌ی را بیابد که بر پایه‌ی آنها بتواند به دستاوردهای علمی دیگر برسد. از طرفی، معیار و تعریف نیز خود نوعی دانش و معرفت است و ثبوت یا اثبات صدق در بستر شناخت معنا پیدا میکند. همچنین کسب دانش نیاز به معیاری برای صدق دارد؛ مثلاً اگر گفته شود: صدق آن است که یافته علمی ما با آنچه در خارج رخ میدهد یکی باشد، این پرسش مطرح میشود که گزاره «هر یافته علمی مطابق با خارج صادق است» چگونه تحصیل شده است؟ یعنی آیا این گزاره یک مصداق خارجی داشته و مدعی توانسته است به آن دسترسی داشته باشد؟ چگونه میتوانیم این تطابق با خارج را برای این تعریف کلیدی عرضه کنیم؟ پس در این مقام نحوه شناخت و کسب علم بر ارائه معیار صدق مقدم است که آن نیز در بستر شناخت نفس انسان حاصل میشود.

۲. تعریف علم

با توجه به آراء ملاصدرا، علم را میتوان چنین تعریف کرد: «چیزی که مناط عالم بودن کسی به چیزی است و بتعبیر دیگر، چیزی است که ملاک انکشاف چیزی برای کسی است» (عبودیت، ۱۳۹۳: ۱۹). مفهوم علم بر واقعیتی صدق میکند که موجب انکشاف چیزی برای واقعیت عالم

میشود؛ خواه آن چیز واقعیت خود عالم باشد یا واقعیتی غیر از عالم. در فلسفه، هرگاه واقعیت علم و معلوم یکی باشند، به آن علم حضوری میگویند و در صورت مغایرت و مشروط به انطباق علم بر معلوم، آن را علم حصولی مینامند. در منظر فوق، واقعیت علم لزوماً همان معلوم نیست. بدین ترتیب در علم حصولی واقعیت چیزی است که بر اساس آن عالم داناً میشود، اما مشخص نیست که عالم، معلوم را دانسته باشد. در علم حصولی، معلوم بواسطه واقعیت علم، برای واقعیت عالم شناخته میشود. پس معلوم بواسطه را معلوم بالعرض و معلوم بیواسطه را که همان واقعیت علم است، معلوم بالذات مینامند. پس واضح است که نمیتوان در علم حصولی معلوم بیواسطه نداشت، زیرا هر معلومی باید واسطه معلوم دیگر شود و لازمه آن، تسلسل است. پس در علم حصولی واقعیت علم، علم حصولی عالم به معلوم است و خود آن، علم حضوری برای عالم است. بر این اساس، هر علمی فی نفسه حضوری است؛ «علم مساوق با حضوری است و مقصود از حصولی بودن آن جز انطباقش بر واقعیتی مغایر خود نیست، یعنی علم حصولی نیز نوع خاصی از علم حضوری است» (همان: ۲۳). حقیقت علم، وجود و واقعیتی نزد شیء است و در فلسفه از لغت حضور برای چنین واقعیتی استفاده میکنند. پس «شرط تحقق علم حضوری، حضور، و شرط

تحقق علم حصولی، حضور همراه با انطباق است» (همان: ۲۴).

مطلب مهم دیگر دربارهٔ تعریف علم اینست که باید حضور نزد عالم ممکن باشد و معلوم نیز نزد دیگران قابل حضور باشد، یا واقعیت علمی که منطبق بر آن باشد، یافت گردد که بتواند نزد دیگران حضور پیدا کند تا شرط حضور محقق شود. بدین ترتیب، باید علم، عالم و معلوم مجرد باشند، زیرا مبرهن میشود که غیرمجرد دارای امتداد است و هرچه دارای امتداد است با حضور منافات دارد. پس اگر فرض کنیم که معلوم، مادی و غیرمجرد است، امکان حضور آن برای عالم میسر نیست و تنها باید بواسطهٔ یک واقعیت علم که بر آن منطبق است، برای عالم مکشوف گردد.

با توجه به اهمیت حضور در بحث علم، اضافه میکنیم که ملاصدرا از واژهٔ وجود بجای حضور و از لفظ عدم بجای غیبت نیز بهره برده است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۳).

۱-۲. اسباب حضور و مراتب ادراک

برای حضور یک مجرد نزد مجرد دیگر باید نوعی اتصال بین آن دو برقرار باشد وگرنه هر مجردی مدرک مجرد دیگر نمیشود. ملاصدرا ویژگی وحدت یا اتحاد و رابطهٔ علی را از ویژگیهای آن دو مجرد میداند^۲ (همو، ۱۳۸۶: ۱۷۹). بدین ترتیب، موجود مجردی که نزد آن امکان حضور هست، باید ضرورتاً مستقل باشد و میتوان علم را به «مجرد حاضر نزد مجردی

مستقل» (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۳) تفسیر کرد. واقعیت علم بلحاظ تجردش و داشتن شرایط فوق، ضرورتاً نزد عالم حاضر است و از حیث حضورش نزد عالم، آن را معلوم و بلحاظ حضور ضروری و ذاتیش، در مجموع، به آن معلوم بالذات میگویند.

ملاصدرا به عوالم سه‌گانهٔ عقل، مثال و طبیعت، و عالم مثال منفصل و متصل به نفس قائل است و عالم مثال متصل را شامل مجردات مثالی حسی و مجردات مثالی خیالی در نظر میگیرد؛ بهمین دلیل، موجودات مجرد را به مجردات حسی، مجردات خیالی و مجردات عقلی تقسیم میکند^۳ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۳۵۲). بنابراین، علم حضوری دارای مراتب تجرد حسی، تجرد خیالی و تجرد عقلی است. اما ادراک حضوری را برای موجودات مادی محض میسر ندانسته - «فالموجود اذا كان مادياً محضاً، لا يمكن ادراکه اصلاً» (همو، ۱۳۸۲: ۱/۶۱۳) - و تنها با علم حصولی امکان ادراک موجود مادی را ممکن میداند.

۲-۲. تبعیت ادراک از وجود مدرک و نفی ماهوی بودن علم

نظریهٔ تقشیر برای تبیین نحوهٔ ادراک، بلحاظ مغایرت وجود علم و معلوم دارای تناقض است و با توجه به عدم پذیرش آن و پذیرش مراتب در ادراک حضوری توسط ملاصدرا، باید گفت: در علم حضوری واقعیت

علم تنها به یک نحو درک میشود، یعنی مدرک حسی فقط بنحو حسی درک میشود، زیرا در علم حضوری علم و معلوم یک واقعیتند: «المحسوس يستحيل أن يكون متخيلاً ثم معقولاً و هو هو بعينه» (همو، ۱۳۸۶: ۹۳۸).

واژه علم در واجب بالذات و ممکنات، مشترک معنوی است و با توجه به اینکه واجب بالذات ماهیت ندارد، صفات او نیز ماهیت ندارند. در نتیجه، علم، ماهیت نیست. ملاصدرا ماهیت علم را عین وجودش میدانند: «یشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها» (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۵). در واقع میگوید:

علم شیء خاصی از اشیاء جهان نیست، بلکه در بین اشیائی که موجودند و ماهیات گوناگونی دارند، یا اینکه در اصل ماهیتی ندارند، برخی از آنها وجودشان بنحوی است که برای خود یا برای شیء دیگری مکشوف است. چنین واقعیاتی را به اعتبار این نحوه از وجود، معلوم و نحوه وجود آنها را که مناط انکشاف خود یا دیگری است، علم مینامند (عبودیت، ۱۳۹۳: ۴۰).

۳-۲. لوازم انطباق در علم حصولی

با توجه به اصالت و تشکیک وجود در حکمت متعالیه، هر مرتبه وجودی که کاملتر باشد بر مرتبه مادون منطبق است و انطباق در علم حصولی عبارتست از همان انطباق واقعیت علم که حقیقتی مجرد است، بر واقعیت وجود

خارجی خاص آن که در مرتبه نازلتر محقق است. بدیهی است نظر فیلسوفان پیشین که انطباق را حاصل وحدت ماهیت ذهنی و عینی میدانستند، از نظر حکمت متعالیه مردود است، زیرا مبتنی بر اصالت ماهیت است و ماهیت را موجب انکشاف علم میدانند، درحالیکه وجود علم مناط کشف برای عالم است، نه ماهیت آن. بدین ترتیب، هرگاه ناظر بخواهد به درخت مادی علم پیدا کند، واقعیت علم درخت مادی که امری مجرد است و مرتبه بالاتر از معلوم مادی است، بر آن درخت منطبق میشود. واقعیت علم بصورت حضوری و بالذات، برای عالم از درخت مادی که معلوم بالعرض است، بلحاظ انطباقی که دارد، کشف علم میکند.

لازمه این علم آنست که (۱) معلوم بالذات که همان واقعیت علم است، بصورت حضوری برای عالم حاضر باشد. (۲) بپذیریم که معلوم بالذات، مغایر واقعیت وجود خارجی است. (۳) برای انکشاف علمی لازم است واقعیت علم که حقیقتی مجرد است، بر معلوم بالعرض که در مرتبه‌ی پایین قرار دارد، منطبق باشد. (۴) در صورتی که انطباق اتفاق افتاده باشد، علم به واقعیت علم حاصل شده است. (۵) در غیر این صورت، علم به آن حاصل نشده است. (۶) ملاکی نزد عالم هست که از صحت انطباق آگاه میشود. (۷) سازوکار معرفتی در عالم مخصوص انسان محقق هست که در صورت انطباق صحیح، از انطباق قبلی به اشتباه یاد میکند.

انطباق در حکمت متعالیه به مبانی آن و انطباق عوالم برمیگردد؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۶۳۲). هرچند تطابق ماهوی در فلسفه‌هایی مانند مشاء بکار گرفته شده، اما با حکمت متعالیه ناسازگار است. بطور مثال، حتی در تبیین موضوع رایج فلسفه که عبارتست از موجود بماهو موجود، در بدو کاوش برای رسیدن به حقیقت، با بکار بردن موجود، محقق را با پیش فرضی ضمنی، یعنی پذیرش نظریه تطابق ماهوی مواجه کرده است.

۳. نحوه تحقق واقعیت علم برای عالم

از نظر ملاصدرا قوای ادراکی، مجرد و از مراتب نفس هستند و ادراک تابع مدرک است. قوای ادراکی فقط با صور ادراکی واقعیت علم مناسب خود به ترکیب اتحادی یافت میشوند که عاقل با معقول و متخیل و حاس با صور خیالی و محسوس متحد هستند^۴ (همو، ۱۳۸۳: ۴/۱۹۶)؛ بدین ترتیب که واقعیت علم، حقیقتی مجرد و برای خود حاضر است و خود، علم و عالم و معلوم است. اما این حضور صورت ادراکی بعینه حضور صورت ادراکی نزد نفس است. بعبارت دیگر، واقعیت علم که واقعیتی بسیط است، به یک تعبیر، صورت ادراکی است و به اعتبار دیگر، قوه ادراکی نفس و درواقع، همان نفس است، زیرا قوای ادراکی مجرد و از مراتب نفسند؛ پس علم عین عالم است و با آن وحدت داشته و علم و عالم و معلوم متحدند.

وجود واقعیت علم که در همه مراتب حسی، خیالی و عقلی محقق است و عین مدرکیت و عین حضور نزد چیزی است؛ بهمین دلیل «میتوان گفت واقعیت علم، ذاتاً نور است» (عبودیت، ۱۳۹۳: ۸۸). تعبیر نور، اصطلاحی موجز و روشنگر است که با حضور و علم مساوقت دارد. در حکمت متعالیه، تحقق واقعیت علم در نفس بدین صورت است که: نفس ضعیف که در ابتدای مسیر تکامل است، از طریق تماس اندامهای حسی با واقعیت مادی اشتداد جوهری یافته و استعداد لازم برای افاضه صور جزئی از واهب‌الصور را بدست می‌آورد، یا برای ادراک صور کلی، نفس زمینه کسب تکامل ذاتی را با تماس فوق حاصل میکند و به وجود برتر عقلی اشیاء میرسد و بدین صورت زمینه انطباق وجود برتر عقلی که عین نفس است، با معلوم بالعرض فراهم میشود. در ادامه نفس که قویتر میشود، دارای ملکه عقلی شده و خود، صور کلی یا جزئی را انشاء میکند.

بنابراین، وجود نوری واقعیت علم یا از طریق واهب‌الصور به نفس اشراق میشود، یا با کمالات بدست آمده توسط نفس، خود نفس میتواند صور نورانی را انشاء کند. البته کمالات فوق نیز چیزی جز وجود اشتداد یافته نفس بر اثر کسب علم نیست، زیرا اولاً، واقعیت علم، حقیقت وجودی و فوق مقوله است؛ ثانیاً، عین نفس است؛ ثالثاً، با توجه به اینکه امر وجودی زایل نمیشود، نفس عالم نیز بدین طریق ساخته میشود. بطور کلی میتوان گفت: صور وجودی نوری علم

از واهب‌الصور به نفس برای تکامل او افزوده شده و نفس نیز صور ادراکی را انشاء میکند.

۴. تطابق، نظریهٔ صدق و کذب برگزیدهٔ حکمای اسلامی

با تعریف پیشین از علم حصولی، مشخص شد که قوام علم حصولی به حضور و تطابق است. برای مشخص شدن جایگاه مؤلفه دوم، به بررسی نظر حکمای اسلامی دربارهٔ نظریهٔ مطابقت میپردازیم و توان آن را برای پوشش تطابق در علم حصولی از نظر حکمت متعالیه میسنجیم.

نظریهٔ مطابقت یکی از

معروفترین نظریه‌های صدق است که بعنوان نظریهٔ کلاسیک، مقبول بسیاری از متفکران مشرق و مغرب زمین قرار گرفته است. حکما، متکلمان و اهل منطق اسلامی نیز همین دیدگاه را گسترش دادند و صدق را بمعنای مطابقت با واقع، و کذب را بمعنای عدم مطابقت با واقع تفسیر کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۳).

یکی از تعریفهای اجمالی نظریهٔ تطابق چنین است: گزاره‌ها زمانی صادق هستند که با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشند. بعبارت دیگر، حقیقت در گزاره‌ها ریشه در انطباق آنها با جهان خارج دارد.

ارسطو، از پیشگامان نظریهٔ تطابق، معتقد بود حقیقت در انطباق عقل با اشیاء خارجی یافت میشود. بنظر او، عقل ما قادر به شناخت ذات اشیاء است و گزاره‌های صادق، آنهايي هستند که این شناخت را بدرستی بازتاب میدهند. «کذب، اینست که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم نیست یا دربارهٔ آنچه نیست، بگوییم هست. صدق اینست که دربارهٔ آنچه هست، بگوییم هست و دربارهٔ آنچه نیست، بگوییم نیست» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

فیلسوفان مسلمان پیروی از ارسطو به نظریهٔ مطابقت صدق که از قدیمیترین و مشهورترین نظریه‌های صدق است، معتقد شده‌اند و آن را در مباحث مختلف بکار برده‌اند؛ از جمله در بحث ملاک صدق و کذب قضایا به آن تصریح و با تأکید بر تردیدناپذیر بودن آن، تلاش خود را مصروف پاسخگویی به شبهات و اشکالات وارد بر آن نموده‌اند (حاج حسینی، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

آنها دارای دیدگاههای مختلف در دستیابی به مبادی یقینی هستند، اما اکثرشان نظریهٔ مطابقت را در نظر و عمل بکار گرفته‌اند. هر چند در لسان ابن‌سینا اشاره‌یی به تصدیق و ملاک آن برای حصول یقین نشده، اما با بهره‌مندی از ظاهر کلام او، مسیر برای نظریه‌های صدق غیر از مطابقت نیز هموار میشود:

و العلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه
كذا و اليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه
كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً
وقوعه من حيث لا يمكن زواله (ابن سينا،
۱۳۷۳: ۳۷۵).

بدین معنا، علم تصدیقی عبارتست از اینکه
اعتقاد شود چیزی فلان وصف را داراست
و یقین در آن، عبارتست از اینکه اعتقاد شود که
چیزی فلان وصف را داراست و باز اعتقاد شود
که ممکن نیست فلان وصف را دارا نباشد، البته
اعتقادی که زوال ناپذیر باشد. اما در مجموع، نظر
شیخ‌الرئیس را نیز عموماً به نظر سایر اندیشمندان
اسلامی برمیگردانند. بنظر میرسد حکمای
اسلامی با نظریه تطابق، اصل پذیرفته شده
واقع‌نمایی را تحکیم بخشیده و از اصل مهم
«واقعیتی هست» حمایت میکنند. گروهی از
ایشان ادعاهای خود درباره تطابق مدرک با شیء
خارجی را با استدلال، و گروهی، بصورت
بدیهی پذیرفته‌اند.

نظریه تطابق در لسان فلاسفه اسلامی عمدتاً
به تطابق ماهوی ختم میشود؛ حتی در بعضی از
برداشتها، تطابق مورد نظر ملاصدرا را نیز ماهوی
تبیین میکنند، بگونه‌یی که «فیلسوفان پیشین
انطباق را همان وحدت ماهوی ذهن و عین
دانسته‌اند و بدین‌نحو آن را از احکام ماهیات
قرار داده‌اند که در حقیقت به این معناست که
ماهیت را اصیل پنداشته‌اند و به‌اختصار، این
تحلیل بر اصالت ماهیت مبتنی است» (عبودیت،

۱۳۹۳: ۵۵). از نظر نگارنده آن نظریات با مبانی
حکمت متعالیه و نظریه‌های نهایی ملاصدرا
سازگار نیست؛ بهمین دلیل، در این مقاله صرفاً
تطابق بنحوی که مبتنی بر اصالت وجود است
بررسی میگردد.

۵. بررسی نظریه تطابق

با توجه به تعریف نظریه تطابق و غایت مورد
نظر حکمایی که این نظریه و حکمت متعالیه را
پذیرفته‌اند، مدعاهای زیر در تبیین نظریه تطابق
میتوانند چالش‌زا باشند: پذیرش عالم خارج مادی
فراذهن؛ جدایی عالم خارج مادی از قوای مجرد
ادراکی؛ معادل دانستن واقعیت با تحقق عالم
خارج؛ پذیرش کاشفیت علم از عالم خارج؛
نحوه پذیرش نظریه تطابق؛ نحوه اطمینان از
صحت تطابق معلوم بالذات با معلوم بالعرض.
این ادعاها مبتنی بر پیش‌فرضهای ضمنی زیر
است که باید در تحلیل ادعاهای فوق بررسی
گردند:

۱) «واقعیتی فراتر از ذهن ما وجود دارد؛ (۲)
ذهن میتواند آن واقعیت را کشف کند؛ (۳) ذهن
توانایی حکایت آن واقعیت را دارد» (هاشمی و
همکاران، ۱۳۹۳: ۴)؛ (۴) امکان عدم تطابق باور
ذهنی با واقعیت فراذهن وجود دارد؛ (۵) قائل به
نظریه، دست‌کم یک بار به واقع دست پیدا کرده
است.

مورد شماره چهار امکان پدید آمدن شک را
فراهم میکند و زمینه تشکیک در ارزش گزاره‌ها

را پدید می‌آورد، که ثمره آن پذیرش بروز خطاهای مکرر برای انسان است. در کنار این پیش‌فرض، مورد پنجم، قائل به نظریه تطابق را خداگونه تلقی میکند؛ معلوم نیست چگونه درحالی‌که حکما معترف هستند هیچکس نمیتواند به کنه وجود و واقع دست یابد، چنین ادعایی بصورت پیش‌فرض پذیرفته شده است و در یک نگاه افراطی، میتواند مستمسکی برای استضعاف و تسخیر انسانهایی باشد که مصداق مورد چهارم قرار میگیرند. از طرفی، پیش‌فرضهایی که در مورد توانایی ذهن برای ادراک فراذهن در نظریه فوق مستتر شده، مشخص نمیکند که ادراک کدام ذهن ملاک است، زیرا وقتی وارد حیطه فراذهن شویم، یکی از مصادیق آن، ذهن دیگران است و بدیهی است دو نفر الزاماً گزارش یکسان از ادراکات خود ارائه نمیکند.

ذهن افراد دیگر یکی از داده‌های ما هستند و بدون هیچ استدلالی یک باور طبیعی ما میباشند. هنگامی که ما افکار و احساسات خاصی داریم، بدنهای افراد دیگر، همانند بدن ما رفتار میکنند؛ بنابراین، از طریق مقایسه، منطقی بنظر می‌آید که چنین رفتاری با افکار و احساسات مشابه ما مرتبط باشد. کسی که به ما میگوید: «مواظب باش!» و ما متوجه میشویم که در آستانه کشته شدن با یک اتومبیل هستیم، در این حالت ما کلماتی که شنیده‌ایم را به این دلیل به شخص معینی نسبت میدهیم

که شیئی را دیده است، پس موجوداتی وجود دارند که ما بطور مستقیم به آنها ادراک نداشتیم [اما دیگری آن را ادراک کرد و به ما گزارش داد]، اما کل این صحنه و استنباط ما میتواند در یک رؤیا رخ دهد، در این صورت، بطور کلی تصور میشود که استدلال اشتباه است (Russell, 2011: p. 95).

اما بنظر میرسد با احتساب ذهن دیگران بعنوان مصداقی از فراذهن، ملاک صدق و تحقق خارج، وارد پیچیدگیهای بسیاری میشود، زیرا مدعی اصیل بودن خارج باید بتواند جدالها و اختلاف نظرهای ادراکی انسانها را بگونه‌یی توجیه کند که از اضطراب جهانی پر از ملاکهای گوناگون رها شود.

۱-۵. پیش‌فرض تحقق واقعیت فراتر از ذهن

واقعیت فراتر از ذهن، مترادف با اصطلاح خارج است. پذیرش عالم خارج مادی فراذهن بمعنای اینست که میتوانیم عالم مادی را ادراک کنیم. اما بر مبنای حکمت متعالیه، امکان ادراک مادی میسر نیست و تنها ادراک مدرک مجرد برای مدرک مجرد که نفس انسانی است، میسر است. یکی از کاربردهای پیش‌فرض عالم خارج مادی در توضیح فرایند ادراک آنست که اندامهای حسی از طریق ارتباط با عالم ماده جسمانی، استعداد لازم را برای کسب علم و دریافت از واهب‌الصور بدست می‌آورند.

ارتباط منطقی بین پذیرش ادلهٔ افاضهٔ علم از مبدأ واجد علم با پذیرش عالم خارج مادی برقرار نیست، زیرا حصول علم صرفاً مساوق با حضور معلوم مجرد برای عالم مجرد است و هیچ روشی برای اثبات عالم مادی خارجی وجود ندارد، زیرا آن پدیدهٔ مادی، معلوم هیچ نفس مجرد انسانی نمیشود تا در مقدمات برهان استفاده شود. بدین ترتیب، با رد این پیش فرض، تطابق با معلوم مادی خارجی به هر نحو، امکانپذیر نخواهد بود. از طرفی، پذیرفته‌ایم که «من فقد حساً فقد فقد علماً»، درحالی‌که عالم ماده و عالم جسمانی هر دو جوهرند و انسان نیز حس جوهریاب ندارد و امکان تماس با اندامهای حسی که جوهر را بیابند، منتفی است! اگر گفته شود عوارض مادی آن استعداد خاص را برای نفس فراهم میکند، میگوییم اعراض جزء مقولات ماهوی هستند که حداکثر در ذهن، بالعرض تحقق دارند و بنا بر حکمت متعالیه، اتحاد ماهیت و وجود در خارج پذیرفته نمیشود و ماهیات صرفاً حکایتی از وجودند و در ظرف فراذهن اصالت ندارند.

بر پایهٔ اصالت وجود، چنین نیست که ماهیات در خارج موجود باشند و آثارشان بر آنها مترتب شود. بنابراین، اگر حصول ماهیات در ذهن را علم بدان قلمداد کنیم، سفسطه است، زیرا ماهیات اموری هستند که ذهن آنها را اعتبار کرده و در خارج وجود ندارند و واقع خارجی چیزی جز وجود

نیست. پس آنچه در ذهن است، واقعیت خارجی ندارد و آنچه در خارج است، در ذهن حاصل نشده است. بنابراین، واضح است که بر اساس قول به اعتباری بودن ماهیت، جایی بر ادعای علم به اشیاء باقی نمیماند، مگر علم به اصل وجود اشیاء (فیاضی، ۱۳۷۸: ۱۴۴).

بدین ترتیب، علاوه بر عدم امکان علم حضوری به عالم جسمانی غیر مجرد، امکان علم حصولی نیز بدلیل نداشتن تماس با نفس انسانی منتفی میشود. این نتیجه مسیری جدید برای تحلیل چگونگی بدن جسمانی انسان فراهم میکند و این پرسش ایجاد میشود که آیا نفس انسانی میتواند با بدنی جسمانی مادی در ارتباط باشد و بصورت حضوری یا حصولی، بر آن مشرف باشد؟ صرفنظر از پرسش اخیر که باید در تحقیقی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد، باید ادراک مدرکات حسی را مستقل از پیش فرض اثبات نشده تحقق عالم جسمانی مادی بررسی کرد.

۲-۵. جدایی عالم خارج مادی از قوای مجرد

ادراکی

با توجه به پذیرش عدم حضور در عالم جسمانی مادی و در نتیجه، مدرک نبودن آن برای مدرک مجرد در حکمت متعالیه، اتصال عالم مادی با عالم مجرد محال است، چراکه سنخیتی بین آن دو نیست. پس لاجرم نظریهٔ

انطباق بشکلی باید این دوگانگی معلوم خارجی مادی و عالم مجرد را تبیین کند. در عین حال، تباین عزلی، وحدت در نظام هستی و نظام توحیدی را دچار خدشه میکند و اگر وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه پذیرفته شود، جدایی بین عوالم محال است. دوگانگی عزلی با پذیرش تشکیک وجود در حکمت متعالیه، به یک تباین وصفی تبدیل شده است، بشکلی که میتوان تحقق عالم مادی محض غیرمجرد را به مرتبه مادون وجودی و مجرد تعبیر کرد و از عالم طبیعت مادی صرف دست کشید.

۳-۵. معادل دانستن واقعیت با تحقق عالم خارج

یکی از مواردی که در تقریرات فلاسفه دیده میشود، پیش فرض گرفتن اعتقاد به تحقق عالم خارج، بمعنای واقعیت گرایی است، بگونه‌یی که نپذیرفتن تحقق عالم خارج مستلزم سفسطه است^۶ (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۳۹). این درحالی است که بر اساس حکمت متعالیه، واقعیت علم، امری وجودی، مجرد و حضوری است و همچنین معلوم بالذات و حقیقی برای عالم در علم حضوری و حصولی. بنابراین اگر بروشی مبرهن شود که عالم مجرد صرفاً مدرک علم مجرد است و با آن تکامل وجودی می‌یابد، آنگاه سفسطه نخواهد بود. همچنین گفته میشود اگر صور ادراکی از حیث ماهوی با متعلقات خارجی

مطابق نباشند، سفسطه لازم می‌آید و مقدم بلحاظ بطلان تالی باطل است.

تأمل در مطالب مذکور نشان میدهد که ملازمه متصور میان مقدم و تالی در قیاس مذکور مخدوش است، زیرا نفی تطابق ماهوی، مستلزم نفی اصل واقع‌نمایی علم و انطباق آن با خارج نیست. چه اشکال دارد این واقع‌نمایی و تطابق غیر از تطابق ماهوی باشد؛ مثل تطابق عکس و صاحب عکس. بتعبیر دیگر، میان تطابق ماهوی و سفسطه تناقض منطقی وجود ندارد تا از رد یکی، اثبات دیگری را نتیجه بگیریم و بالعکس (ایمانپور، ۱۳۸۲: ۳۹).

بدین ترتیب نفی تحقق عالم خارج، بویژه عالم مادی خارجی، دلالتی بر نفی واقعیت ندارد.

از طرفی، برای تعیین معیار صدق نمیتوان از پیش فرض یکی دانستن خارج با واقع و حقیقت استفاده کرد، زیرا معیار صدق را باید از نحوه حصول علم استخراج کرد؛ بدین ترتیب که اگر مدعی شویم نحوه کسب علم از مسیری خطاپذیر حاصل میشود، نیاز به میزانی فراتر از مسیر فوق داریم. اما اگر مصون از خطا باشد، تبیین صحت دریافت علم طور دیگری باید باشد و با پذیرش خارج بعنوان حقیقت، نوعی مصادره به مطلوب در پذیرش نوع خاصی از نحوه صدور و علم رخ داده است؛ مگر اینکه تبیینی دیگر از خارج ارائه شود که خارج و

ذهن هر دو نسبت به ملاک صدق بودن یکی هستند، آنگاه بحث تطابق منتفی میشود و نیاز به مقایسه یک صورت ذهنی با خارج بعنوان دو موجود عینی، نیست، زیرا ضرورت ندارد هر دو موجود را مدام از باب اینهمانی بودن یا نبودن با هم مقایسه کنیم و حکم مغایرت بدهیم. از طرف دیگر، با پذیرش خارج و فراذهن، بصورتی دیگر پذیرفته‌ایم که دست‌کم یک ذهن به ملاک صدق دست یافته و گزاره‌های صحیح را شناسایی کرده و دیگر اذهان باید او را ملاک قرار دهند، زیرا ذهن او یک فراذهن برای دیگران است و بدلیل اینکه انسانها قادر به ارتباط کلامی با اشیاء دیگر نیستند، باید افرادی متولی تأیید و رد ارزش گزاره‌های شناختی انسان باشند، وگرنه چگونه میتوان در مورد بود یا نبود پدیده‌های مهم هستی اظهار نظر کرد. بنابراین، بصورت مستتر اذعان شده است که دست‌کم یک ذهن میتواند به ملاک صدق دسترسی پیدا کند و آن، معیار دیگران است. پس دست‌کم یک ذهن توانایی دستیابی به ملاک صدق را داشته و قدرت ذهن در کسب علم بدون خطا پذیرفته شده است.

حکمای معاصر در ضمن مباحث فلسفی خود، مطالبی ابراز میکنند که میتوان از بیان آنها اولاً، ثبوت در خارج، ثانیاً، حقیقت بودن آنچه در ذهن مطابق با خارج است، و ثالثاً، استقلال ذهن از خارج را برداشت کرد. اشاره به موجودات متحقق در خارج و مستقل از فکر در

این عبارت علامه مشهود است «که ما موجوداتی خارج از ذهن و مستقل از فکر داریم که مهیات^۷ منشأ آثار میباشد» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۹۳ / ۲) و پذیرش وجود دنیای خارج را امری فطری میداند (همان: ۳۴). در جای دیگر، حقایق بعنوان آنچه مصداق خارجی دارد و اعتباریات بعنوان آنچه در خارج مصداق ندارند، تبیین میشود؛ عبارت دیگر، اعتباریات حقیقت ندارند (همان: ۳۸ / ۱). جوادی آملی نیز در بحث مربوط به موضوع فلسفه، موجود و سپس وجود را همان واقعیت خارجی دانسته و خارج را بدون اثبات پذیرفته است:

پس موجود که همان واقعیت خارجی است، موضوع فلسفه است. البته در مباحث بعدی فلسفه، پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، میتوان وجود را بعنوان موضوع فلسفه معرفی کرد، زیرا در این صورت، دانسته میشود که واقعیت خارجی که بر آن لفظ موجود اطلاق میشود، چیزی جز وجود نیست، لیکن تا هنگامی که این مسئله اثبات نشده است، نمیتوان از وجود بعنوان موضوع فلسفه نام برد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱ / ۱۷۲).

۴-۵. نقد پذیرش کاشفیت علم از عالم خارج

در حکمت صدرایی، علم امری وجودی است که سبب انتقال انسان با اشتداد وجودی به مرحله بالاتر میگردد، اما در نظر فلاسفه مشاء،

علم امری خاص است که برای عالم، کشف میشود. بنابراین ادعاهای کاشفیت علم برای صورهای ادراکی ذهنی از عالم خارج در حکمت متعالیه قابل پذیرش نیست و استدلالهایی بیان میشود که اصل واقعیت علم را عین کاشفیت از عالم خارج میدانند؛ بدین صورت که «اصلاً واقعیت علم اینست که عین کاشفیت است، نه اینکه چیزی است که واقعیت را کشف میکند، بلکه چیزی است که عین کشف است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۴۱)، بگونه‌یی که بواسطه آن، کاشفیت تطابق با خارج اتفاق می‌افتد. در حکمت متعالیه واقعیت علم سبب اشتداد وجودی و انتقال عالم به مرحله وجودی جدید میگردد و عینیت علم و عالم و معلوم در حکمت متعالیه مطرح است و آن عینیت برای کشف خارج قابل پذیرش نیست.

۵-۵. چرایی پذیرش نظریه تطابق

یکی از عوامل پذیرش نظریه تطابق، لزوم پناه بردن انسان اندیشمند به ابزاری برای دوری از شک است؛ اگر مناطی برای یقین وجود نداشته باشد، چگونه میتوان به آرامش رسید؟ پس در نظر اولی بایستی حق و میزانی در جایی وجود داشته باشد و ادراکمان را با آن تطبیق دهیم. هرچند غایت یقین امری صحیح است، اما لزوماً نمیتوان گفت حقیقت در جایی ساکن تحقق دارد و انسان بایستی خود را با آن -طبق آنچه نظریه تطابق میگوید- تطبیق دهد. پیش فرض فوق

برگرفته از هستی‌شناسی است که وجود حق -تعالی را جدا از مخلوقات، یا در مرتبه‌یی فراتر از آنها بنحو عزلی متصور است و نفس الامر لایتغیری فرض شده است که دیگران خود را بایستی با آن تطبیق دهند. لزوماً در نظام علی که معلول دارای هویتی مخصوص است، اگر عالمی بخواهد از معلوم بودن یک معلول اطمینان حاصل کند، باید به روشی تمسک یابد که تصریح کند با اینکه عالم، الزاماً علت معلول نیست، اما میتواند به ذاتیات آن عالم شود. در غیر این صورت، راهی به کسب علم و رفع جهل برای او قابل ترسیم نیست و اسیر عذاب شک و تردید در مدرکات خود میشود.

۵-۶. نحوه پذیرش اطمینان از صحت تطابق

معلوم بالذات با معلوم بالعرض

یکی از مهمترین مؤلفه‌های نظریه تطابق، اطمینان از صحت تطابق است. بر مبنای حکمت متعالیه و نظر ملاصدرا، معلوم خارجی مادی استعداد کسب صور خارجی در نفس از واهب‌الصور را پدید می‌آورد؛ در عین حال، بر اساس حرکت جوهری و طبیعت بالذات متغیر عالم جسمانی، معلوم خارجی در زمانهای طی شده، در حال تغییر و اشتداد بوده است. بدین-ترتیب، بعد از تحقق معلوم بالذات، معلوم بالعرض منطبق با آن در عالم جسمانی خارجی، در کدامیک از زمانها تحقق دارد؟

اگر از حرکت جوهری نیز صرف نظر کنیم، ملاک صحت تطابق با چه میزانی است؟ چه بسا ناظر، به طرف شیء برود و در هر گام، آن را طوری ببیند، آیا باید گفت انسان در طی مراحل، مدام در خطا بوده است؟ خطا در نظام هستی چه جایگاهی پیدا میکند و تحقق آن در ظرف ادراکی انسان چگونه است؟ اما در گامهای بعدی ممکن است کسی بگوید آن مجسمه نیست و سنگ است و همینطور تعابیر مختلف ارائه شود. قابلیت‌های نفس در سیر تکاملی جایگاهی مهم در نوع ادراکات آن دارد و بیشتر اختلافات در صفات انسانی به قوه نفس و شرف و بلندی آن برمیگردد^۸ (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۵). کدام ملاک صحت گزاره نهایی را تضمین میکند؟ نظریه تطابق با استناد به تحقق نفس الامر لایتغیر، چه پاسخی برای سؤالات فوق دارد؟ از طرفی، نفس الامر را و شیء خارجی مادی را چگونه با اطمینان و یقین شناسایی کرده است؟ بنظر میرسد قائلین به این نظریه، با استدلالهای و یا ادعای بداهت کاشفیت علم، این مرحله را طی کرده و پاسخی قانع کننده ارائه نکرده‌اند.

۶. حل چالشهای نظریه تطابق

«طبق نظریه تطابق و تعریف ارسطو، هرگاه باور ذهنی با واقع فزادهنی یکی باشد، آنگاه ارزش آن باور و گزاره صادق است» (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳). در اینجا فزادهن

بمعنای آن چیزی است که از ذهن جداست و مبین مفهوم خارج از ذهن و جدایی از آن است. پس در جهان، تمام اذهان انسانها از یکدیگر و از جهان خارج جدا هستند. بر این اساس، هیچگونه اتصالی بین موجوداتی که قادر به کسب آگاهی هستند (بویژه انسانها) و جهان برقرار نیست و کثرت محض در هستی محقق است. در غیر این صورت، اگر کوچکترین رابطه‌یی بین انسان و جهان باشد، نظریه تطابق معنا نمی‌یابد، زیرا عمده کارکرد آن در علم حصولی است و در صورت اتصال معلوم به عالم، شرایط حضور آن مهیا شده و با توجه به نوع ارتباط، خواه مادی و خواه مجرد، ادراک حضوری شکل میگیرد. تعریف فوق زمینه تطابق ماهوی را پدید آورده که با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار است، اما در حکمت متعالیه نیز با بهره‌مندی از تشکیک در وجود یا مظاهر، میتوان تطابق مافوق با مادون را ترسیم نمود، اما همچنان چالشهای ذکر شده در آن مستتر است. در اینجا برای برون‌رفت از این چالشها، راهکارهایی ارائه میگرد.

۶-۱. پذیرش عدم امکان اثبات عالم جسمانی

و صحه‌گذاری تطابق با آن

بنابر حکمت متعالیه و تعریفی که از علم ارائه شد، مبرهن گردید که ادراک یعنی اینکه

مدرک مجرد نزد مدرک مجرد حضور یابد. بدین طریق، در زمان تقریر نحوه ادراک، موجود جسمانی خارج از ذهن علم حصولی را معلوم بالعرض مینامند و واقعیت علم مجرد که در نفس از طریق واهب‌الصور یا نفس انشاء میشود را معلوم بالذات میگویند. بنابراین، با همه تکلفی که در تبیین ادراک موجود جسمانی خارجی با توجیه ایجاد آمادگی کسب علم از واهب‌الصور برای نفس از طریق ارتباط با اندامهای حسی بکار رفته، همچنان در پایان، مدرک نفس مجرد، مجرد است و نمیتوان گفت دسترسی به عالم جسمانی حاصل شده است. در فلسفه صرفاً برهان متبوع است و برهان نیز در قالب واقعیت علم مجرد برای عالم، حاضر است. اکنون با چنین واقعیت علم مجردی، چگونه میتوان از طریق معلوم بالذات مجرد به عالم جسمانی که سنخیتی با تجرد ندارد، دست پیدا کرد؟ چگونه میتوان تطابق صورت ادراکی مجرد با عالم صرف مادی را صحه گذاشت؟ در عین حال، اگر منظور از عالم جسمانی خارجی، مرتبه‌ی نازل از عوالم مجرد وجودی باشد، نزاعی در استفاده از لفظ جسمانی نیست، اما ظواهر و تعاریف از عالم جسمانی در متون رایج چنین تعبیری را مجاز نمیداند.

بدین ترتیب، با پذیرش عدم امکان اثبات عالم خارج جسمانی، یکی از معضلات نظریه تطابق

در حوزه معرفت و هستی‌شناسی از میان برداشته میشود.

۲-۶. پذیرش عدم تباین عزلی بین عوالم

بر مبنای حکمت متعالیه، وجود یا مستقل است، یا شأن اوست. پدیده‌ها همگی شئون حق تعالی هستند و فرض گسستگی بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض، محال است. همچنین با پذیرش نحوه کسب علم که بصورت صدوری و اشراقی است، بوضوح سیر ظهور پدیده‌های علمی در نفس انسان از حق تعالی تا انسان، قابل ترسیم است، بترتیبی که افاضه علم در قالب پرتوهای اشراقی ظهور یافته و شئون الهی مانند نفس انسان، اشتداد پیدا کرده و فاعل و صادر واقعیت علم میشوند؛ که از وجه دیگر، همان واقعیت علمی نیز بالاصاله شأن الهی است. از اینرو هر نفسی، بمیزان حضورش، صور علمی مجرد نزد آن حاضر میگردند.

از طرف دیگر، اگر بین عالم جسمانی خارجی با عوالم مافوق، تباین عزلی باشد، تطابق مرتبه مافوق بر مرتبه مادون محقق نمیشود. تالی بدلیل پدید آمدن جوف در عالم و نقض قاعده امکان اشرف، محال است بهمین دلیل، مقدم نیز باطل است. همچنین تباین در عالم مستلزم نقض توحید و تحقق حقیقتی غیر از حق تعالی در عالم خواهد بود که محال است.

بر این اساس، اصطلاح خارج در «عالم خارج از ذهن» را باید مبتنی بر نحوه صدور علم تعریف کرد. بدین لحاظ، «خارج» در واقع حکایتی نفسانی از انواع صورتهای علمی تحقق یافته در نفس انسان است؛ یعنی انسان بصورت صدوری یا اشراقی، از طریق ربط وجودی با حق تعالی بسیطه الحقیقه، صورتهای علمی را دریافت و ادراک میکند و با قوای نفسانی خود، مقایسه‌ی با صورت علمیه‌ی مانند بدن جسمانی خود انجام میدهد. هرگاه تمایزی بین صورتهای علمی با بدن خود دید، با استناد به آن صورت علمی، از خارج حکایت میکند. اما در واقع بین صور علمی حاصل از بدن جسمانی و آن امر خارجی با هر صورتی که متعین شده، در نفس تغایر مکانی نیست، بلکه همه در نفس انسان متحقق، و نفسانیند.

شبهه ادعای فوق در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم با عنوان یک شبهه بیان شده و سپس پاسخی به آن داده شده است.

شبهه: ما هر چه دست بسوی واقعیت دراز میکنیم، بجز ادراک (فکر) چیزی بدست ما نخواهد آمد. پس بجز خودمان و فکر خودمان، چیزی نداریم و بعبارت دیگر، هر واقعیتی که بپندار خودمان، اثبات کنیم، در حقیقت اندیشه‌ی تازه در ما پیدا میشود. پس چگونه میتوان گفت واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان داریم، در صورتیکه همین جمله خودش اندیشه و پنداری بیش نیست؟

پاسخ: چنانکه روشن است، در ضمن شبهه واقعیتی فی الجمله اثبات شده و آن واقعیت ما و فکر ماست که معلوم ماست، و البته این سخن راست است. کسی که این استدلال را ساخته، تصور نموده است که اگر ما واقعیتی داشته باشیم، در صورت تعلق علم به آن، باید واجد واقعیت خود واقعیت بوده باشیم نه واجد علم به واقعیت، حال آنکه قضیه بعکس است و آنچه بدست ما می‌آید، علم است نه معلوم (واقعیت) (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۶۹-۶۸).

بوضوح اقرار به عدم تطابق و عدم رسیدن به واقعیت، در پاسخ به اشکال دیده میشود؛ هر چند قائل به کشف علم در پاسخ میشوند، اما در عمل ادعای رسیدن به معرفت محال بنظر میرسد و راه برای سفسطه باز میگردد.

۳-۶. کنار گذاشتن نظام علی-معلولی

ملاصدرا بعد از اینکه با مقدمات و براهین خود، تبیین علی-معلولی نظام هستی را به تشأنی ترقی میدهد، میگوید: اکنون حق آشکار گردید و نور قاهرش بر ممکنات ساطع گشت^۹ (همو، ۱۳۸۰: ۳۲۲)، و آغاز تقریری جدید از نظام هستی را که تنها یک وجود در آن محقق است و سایر، شئون و صفات اویند را رقم میزند. بدین ترتیب، نحوه صدور علم نیز با مبدئیت حق تعالی در عالم، باید بازنویسی شود. بنابراین، روزنه‌ی برای محقق دانستن عالم خارجی جسمانی باقی نمیماند، زیرا اگر گفته شود ابتدا

تکون نفس انسانی نیاز است که او از طریق اندامهای حسی، آمادگی کسب صور علمی را از واهب‌الصور دریافت کند، آنگاه پرسیده میشود عالم جسمانی در نظام تشائی فوق در چه رتبه‌یی است؟ مطابق اولویت عوالم مجرد در تقدم کسب اشراقات و افاضه به مراتب مادون، امکان مباشرت برای عالمی پایینتر برای رساندن فیض به عالم بالاتر محال است و «فاقد شیء، معطی آن به دیگری نتواند بود؛ بعبارت دیگر، معطی کمال، خود باید واجد آن باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). وقتی آن شیء چیزی ندارد، حتی شایستگی استعدادبخشی را هم ندارد، زیرا استعداد در واقع فعلیت ظهور نیافته است و بایستی تمام ویژگیهای بالفعل را بصورت اجمال و شکوفا نشده در خود داشته باشد. پس عالم ماده مابین، شایستگی توانبخشی به نفس را ندارد. بدین‌صورت، با کنار نهادن نظام علی-معلولی، مسیر دریافت اشراقی واقعیت علم از حق تعالی برای انسان روشن و بینباز از فرض عالم خارج جدا از نفس، قابل تصور و تصدیق است.

۴-۶. صادق و یقینی بودن همه ادراکات انسان

با پذیرش نظام تشائی، باید بپذیریم که همه اشراقات مرتبه مافوق، بفراخور ظرفیت نفس انسانی، در او محقق میشود و مظلوف شایسته ظرف نفس، از حق تعالی افاضه میگردد. بدین‌جهت، واقعیت علم اشراق شده

در نفس، امری حضوری، یقینی، بدون شک و موجب اشتداد آن است. همچنین با توجه به اینکه از مرتبه مافوق تنزل یافته، در مرتبه پایین، نسبت ظرف و مظلوف رعایت شده و در آن موطن، صادق است و خطایی راه ندارد. در غیر این صورت، باید بپذیریم که نظام هستی نظام احسن نیست و مدام در حال رخداد خطا در عالم هستیم.

بعنوان مثال، وقتی انسان به طرف شیئی میرود، در یک فاصله زیاد، آن را درخت میبیند، در واقع بفراخور نفس مدرک، صورت مجرد درخت در نفس او محقق میشود و اگر میلیون بار همه عالم در همان شرایط باشند، باز هم همان صورت اشراق میشود. چند گام جلوتر، آن را بصورت انسان میبیند و اگر چند قدم بیشتر برود، آن را مجسمه انسان می‌یابد. در تمام مراحل، هیچ خطا و کذبی اتفاق نیفتاده است، صرفاً وقتی قوه خیال به اقتضای عملکردش، صورت آخر را ملاک قرار دهد، میتواند با مقایسه صورتهای قبلی، آنها را اشتباه قلمداد کند و گزاره‌های پیشین را کذب بداند، درحالی‌که هر کدام در موطن خود، صحیح و کامل بودند. آن خصوصیت قوه خیال نیز توانایی و میل او به کسب دریافت اشراقات بیشتر را حفظ میکند.

اگر فقط یک گزاره اشتباه در عالم رخ دهد، آنگاه انسان نمیتواند به هیچ گزاره‌یی یقین داشته باشد، زیرا بنا بر ارتباط پدیده‌ها در حکمت

متعالیه، هر گزاره‌ی بی به گزاره دیگر بعنوان پدیده‌ی بی که شئون عالم را تشکیل می‌دهد. متصل است و عملاً گزاره‌های دیگر، آمیخته به خطا هستند و نمیتوان بطور کامل به آنها یقین پیدا کرد.

پذیرش خارج مباین با نفس، بمعنای پذیرش عدم قطعیت و شکاکیت دائمی و زمینه رسیدن به گزاره‌های خطا دار است. بنابراین، باید بپذیریم که در ذهن انسان، وجود صورت علمی با ارزش خطا، در نظام هستی تحقق دارد. پس فاعل آن خطا باید آن را اصلاح نماید، یا اینکه آن را اعتباری دانسته که منشأ اثر نباشد. در این صورت، نمیتوان آن را مقابل صدق قرار داد، زیرا صدق تحقق وجودی دارد و منشأ اثر است.

همانطور که صور واقعیت علم، به خود آگاه هستند و نفوس مجرد نیز به آن آگاهند، هر نفس مجرد، به خود آگاه و بمیزان حضور، از نفوس دیگر مطلع است و با آنها ارتباط دارد و نظامات اجتماعی که در عرف شناخته شده محقق میشود. عبارت دیگر، در واقع دو عالم حسی منفصل و متصل، که هر دو یک عالم حسی مجرد را تشکیل میدهند، برای تبیین عالم جسمانی محقق است، که آنچه از آن دو عالم درک شده، به عالم جسمانی - که قابل اثبات نیست - اسناد داده شده است. برای مثال و قرب به ذهن، دستاوردهایی مانند «واقعیت مجازی» میتواند نوع ارتباط فعلی موجودات را به یکدیگر در فضای انفسی و واحد نشان دهد.

۵-۶. ترسیم نظام توحیدی انفسی جامع

با توجه به مطالب پیش گفته، لازم است نظامی جدید که عمدتاً بر رابطه انفسی نفوس با حق تعالی و مبتنی بر نظام تشائی باشد، ترسیم گردد. در آن نظام، موجودات بعنوان واقعتهای علمی-یقینی تحقق دارند و شئون حق تعالی بوده و شئون خودشان را نیز طبق قاعده تحقق علم، محقق مینمایند؛ درحالیکه بالاصاله شئون حق تعالی بوده و عین الربط به اویند. همه پدیده‌ها متصل و مرتبط در نظام وحدت بوده و هیچ تباینی قابل فرض نیست و همه نیروهای عالم، تجلی او هستند.

لزوم تعریف جدید برای ملاک صدق

با تکیه بر نظریه تطابق و مفروضات آن، چهار نتیجه پدید می‌آید: شکاکیت، پذیرش خطا در نظام هستی، عدم تحقق نظام احسن، تعدد واجب‌الوجود.

بر اساس وحدت شخصی وجود و نظام تشائی، و با نظر به اینکه تحقق علم - چه از نوع یادآوری یا تعلیمی - بصورت صدوری و اشراقی از واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه به انسان شخصی بعنوان شائی از حق تعالی افاضه میگردد، مشخص میشود که تنها راه شناخت حقیقت از طریق نفس ناطقه انسانی محقق است و دستیابی انسان به حقیقت موجودات،

تنها از طریق معرفت باب الله اعظم، یعنی نفس است و «انسان بهترین طریق و بلکه تنها طریق برای پی بردن به جهان هستی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

وجود بمعنای حقیقی آن، یعنی آنچه در نفس انسان به وجدان حاصل است، به وزان علمی است که به او اشراق شده و موجب اشتداد وجودی انسان می‌گردد؛ بصورتی که چیزی متباین با نفس انسانی متحقق نیست. بنابراین، اولاً، هر نظامی که توسط انسان برای تبیین نظام هستی ترسیم میشود، باید صورت و مثالی از آن، در نفس قابل مشاهده باشد. ثانیاً، با اتکا به تشکیک تفاضلی مظاهر در حکمت متعالیه، میتوان گفت باید بجای نفس الامر و واقع فراذهن، نفس الامر تشکیکی متناسب رتبه وجودی هر شأن در نظر گرفت که بوزان سعه وجودی آن، فیوضات از وجود بسیط الحقیقه افاضه گشته و کل الاشیاء بعنوان شئون حق تعالی ظهور می‌یابند. از اینرو، صدق و حقیقت با افاضه از وجود الهی در متن انسان متحقق است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بین نظریه‌های مختلفی که برای تعیین صدق و کذب گزاره‌ها ارائه شده، نظریه تطابق انتخاب عمده فلاسفه، از جمله اندیشمندان صدرایی است. اما تأکید مستتر این نظریه بر

تحقق عالم خارج مباین از نفس، و پیش‌فرض تحقق عالم جسمانی، با حکمت متعالیه سازگار نیست. ملاک تطابق ارتباط مستقیم با کسب معرفت و بالتبع، نحوه حصول علم برای نفس انسانی دارد. با توجه به تبیین اشراقی و صدور حصول علم در حکمت متعالیه، لازم است نتایج حاصل از شناخت نفس که در کلام ملاصدرا باب الله اعظم است، در ارزیابی نظریه تطابق و حقیقت نظام هستی لحاظ شود. نفس انسانی، قوای آن و واقعیت علم، در حکمت متعالیه، مجرد و با یکدیگر متحدند. تحقیق درباره لوازم مبانی فوق، چالش‌هایی مهم در صورت پذیرش تطابق با خارج مباین از نفس - برای محقق به‌ارمغان می‌آورد و منجر به نتایجی نظیر عدم قطعیت، شکاکیت، تحقق خطا در عالم، ابطال نظام احسن و تعدد در واجب الوجود میشود.

بنابراین، در این نوشتار با تأکید بر ربط وجودی انسان به حقیقت لایتناهی حق تعالی، کسب دانش بعنوان امر حقیقی و یقینی بصورت صدور و اشراقی در نظر گرفته شد، بگونه‌یی که وجود هر صورت علمی در متن ذات نفس انسان، بصورت حضوری افاضه شده و به آن اشتداد وجودی میدهد. پیش‌فرض عالم جسمانی خارجی، تباین عزلی خارج و نفس، و نظام علی-معلولی کنار گذاشته شد تا

راهی برای برون رفت از چالشهای فوق نمایان گردد. بهمین دلیل، تقریری جدید از نظامی توحیدی-انفسی که عینیت نفس انسانی بعنوان شأن حق تعالی را نشان میدهد، میتواند دریچه‌یی جدید برای تشریح و تبیین مسائل الهیات بگشاید.

در این نظام با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه، نفس الامر، ظهور و وجودی تشکیکی دارد و واقعیت علم از واجب الوجود بسیط الحقیقه بر نفس انسان افاضه میگردد. علم با نفس انسان اتحاد وجودی یافته و آن را سعه و اشتداد میبخشد. از آنجاییکه حق تعالی وجود برتر همه پدیده‌هاست، مبدأ وجودی صورتهای علمی با آنها منطبق بوده و بفراخور رتبه ظهوری هر نفس، آن وجود برتر را بمنصه ظهور میرساند. بسیط الحقیقه همان ظهورات منظومی در اوست که با جلوه‌های گوناگون در نفوس ظهور دارد و ما آنها را بعنوان پدیده‌های هستی قلمداد میکنیم.

پی‌نوشتها

۱. العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة، ولا إضافياً بل وجوداً، و لا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، و لا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً. و بيان هذا: أن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته، و هي غير موجودة بالفعل؛ و إنما يتحصل و يتقوم ذاتاً كمتحققة بالجسم و لواحقه

كالحركة و ما ينشأ منها. و الجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي؛ فإن كل جزء مفروض فيه، وجوده يقتضى عدم غيره من الأجزاء و عدم الكل؛ فإنه إذا وجد ذلك الجزء، كان الكل معدوماً، و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء. و لأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها، فما لا وحدة له لا وجود له؛ و كذا الحمل و الهووية من لوازم الوحدة، فما لا هووية له فلا وجود له لشيء. محصل ما أفاده (ره) أن الجواهر الجسمانية يغيب بعض أجزائها عن بعض ففى وجودها قوة عدمها و ما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للآخر و المجموع للمجموع الكل و من شرط إدراك المدرك بالكسر أن ينال تمام المدرك بالفتح فالجوهر المادى و كذا أعراضه لا يتعلق بها علم و عبارة أخرى الصورة المادية لا تكون صورة علمية.

۲. ليس مجرد وجود الشيء كافياً لصيرورته معلوماً، و إلا لكان كل من له صلاحية العالمية عالماً بجميع الموجودات، و ليس كذلك؛ فلا بد فى حصول العلم من أحد الأمرين: إما الاتحاد و إما العلاقة الوجودية الذاتية. و العلاقة الذاتية منحصرة فى العلية.

۳. العالم عالمان: عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبية و إلى عالم العقول و النفوس، و عالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية و إلى الصور الشبعية.

۴. ما خلق الله من شيء فى عالم الصورة الآ و له نظير فى عالم المعنى، و ما خلق الله شيئاً فى عالم المعنى و الملكوت الآ و له صورة فى هذا العالم أو له حقيقة فى عالم الحق و هو غيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة كما ذكر من قبل: انّ الادنى مثال و ظلّ للاعلى و الاعلى روح و حقيقة للادنى، و هكذا الى حقيقة الحقائق،

فكل ما في عالم الدنيا امثلة و قوالب لما في عالم الآخرة، و كلاً ما في عالم الآخرة على درجاتها مثل و اشباح للحقائق العقلية.

۵. العاقل يتحد بالمعقول، و النفس الخيالية و الحسية تتحد بصورها الخيالية و الحسية، تتحد بصورها الخيالية و الحسية.

۶. ان بطلان السفسطة يوجب ان يكون بعض ما في اذهاننا من المفاهيم موجوداً بعينه في الخارج أى قابلاً للتلبس بكل من الوجودين الخارجى و هذه المفاهيم هي الماهيات الحقيقية التي حصروها في المقولات العالية.

۷. مفاهيم حقيقیه.

۸. أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس و شرفها و مقابليهما أعنى الضعف و الخسة - وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود؛ و إن شدته و ضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتا و صفة.

۹. الآن حصحص الحق، و سطع نوره النافذ في هياكل الممكنات «نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق» و للثنويين الويل مما يصفون؛ إذ قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم، و نعتاً من نعوت ذاته، و لمعة من لمعات صفاته.

منابع

ابن سينا (۱۳۷۳) شفا، ترجمه مهدي قوام صفري، تهران: فکر روز.

ارسطو (۱۳۸۵) مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

ایمانپور، منصور (۱۳۸۲) «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، زبان و ادب فارسی، دانشگاه تبریز، شماره ۱۸۶، ص ۴۸-۲۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) رحيق مختوم، قم: اسراء.

حاج حسینی، مرتضی (۱۳۸۳) «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، هستی و شناخت، شماره ۶، ص ۱۲۳-۱۰۹.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳) دروس معرفت نفس، تهران: الف لام میم.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹) «تئوری های صدق»، ذهن، شماره ۱، ص ۴۴-۳۰.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

----- (۱۹۸۱م) «تعلیقات اسفار» در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳) درآمدی به نظام حکمت صدرا، ج ۲، تهران: سمت.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸) تعلیقه بر نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ب) شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء،
تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،
جلد ۱، ۳ و ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (۱۳۸۴) شرح اصول الکافی، ج ۳، تصحیح و
تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق
نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

هاشمی، فاطمه سادات؛ حبیبی، سلیمان؛ علیزمانی،
امیرعباس (۱۳۹۳) «نظریه مطابقت و اشکالات
وارد بر آن»، پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۸،
ص ۵۱-۳۷.

Russell, B. (2011). *Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy*, Gutenberg eBooks.