

# الگوی پنج‌ضلعی منابع شناسایی و ترتیب تفضیلی آنها در ساختار شناسایی صدرایی و کارتزینی

حسن رهبر<sup>۱</sup>

کاظم موسی خانی<sup>۲</sup>

اسحاق آسوده<sup>۳</sup>

حمید اسکندری<sup>۴</sup>

## چکیده

آغاز معرفت را با حس و پایان آن را در عقل میبینند؛ با این تفاوت که عقل در حکمت متعالیه اگرچه اتمّ مراتب ادراک است، اما هنوز به پایان راه نرسیده و این درون‌نگری مبتنی بر شهود است که پایان‌بخش معرفت حقیقی است. در مکتب شناختی ملاصدرا و دکارت، ادراک حسی، عقل و درون‌نگری، تولیدکننده معرفت، گواهی انتقال‌دهنده، منبع اجتماعی و عام معرفت، و حافظه، نگهدارنده و مخزن معرفت قلمداد میشود.

معرفت‌شناسی که به امکان، چیستی، منابع و قلمرو شناخت میپردازد، یکی از مهمترین مبانی خود را بر شناخت منابع شناسایی انسان بنیان نهاده است. معرفت‌شناسان معاصر از پنج منبع معرفت بعنوان منابع شناخت انسان نام میبرند: ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، گواهی و حافظه. در میان فیلسوفان جهان غرب و اسلام، دکارت در غرب و ملاصدرا در جهان اسلام، در مورد مسئله شناخت، بویژه منابع آن، نظریه‌پردازی کرده‌اند که دیدگاهشان به الگوی پنج‌ضلعی‌یی که معرفت‌شناسان معاصر مطرح میکنند نزدیک و قابل تطبیق است. ملاصدرا و دکارت،

کلیدواژگان: منابع شناخت، ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، گواهی، حافظه، ملاصدرا، دکارت.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول)؛

h\_rahbar@theo.usb.ac.ir

۲. استادیار گروه الهیات، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران؛ mosakhany@gonbad.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران؛ asoodeh@jahromu.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران؛ dr.hamid.eskandari@theo.usb.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.29.1.6.6

## ۱. طرح مسئله

معرفت‌شناسان در نظریه‌های امروزی شناخت، از الگویی پنج‌ضلعی بعنوان منابع معرفت انسان نام می‌برند که عبارتند از: ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، گواهی و حافظه. در این میان، ادراک حسی، عقل و درون‌نگری بعنوان تولیدکننده معرفت، گواهی بعنوان انتقال‌دهنده و حافظه بمثابه نگهدارنده معرفت قلمداد میشوند.

در پاسخ به این پرسش که اساساً چرا بحث از منابع معرفت مهم است؟ دست‌کم میتوان به دو مطلب اشاره کرد: اول اینکه، همه باورهای ما، در هر صورت، مستند به یکسری منابعی است که از طریق آن حاصل میشوند و بنابراین شناخت و بررسی آن منابع برای فهم درست معارف ما و اینکه هر کدام از این باورها از چه طریقی حاصل میشوند، اهمیت دارد. دوم اینکه، توجیه معرفت، بسته به اینکه معرفت ما از چه منبعی بدست آید، با منابع شناخت ارتباط مستقیم دارد؛ هرچه معارف انسان از منابع معتبر و موثقتری حاصل شود، توجیه و صدق آن معرفت، بیشتر قابل اعتماد خواهد بود.

معرفت‌شناسی در غرب، با ظهور دکارت و در سنت اسلامی، با ظهور مکتب ملاصدرا وارد عرصه‌ی جدید شد و اگرچه فیلسوفان متقدم نیز درباره مسئله ادراک و علم سخن گفته‌اند، اما نظریه‌های مکتب صدرایی و دکارتی اذهان را بشکلی جدی‌تر متوجه خود ساخت. از سوی دیگر، آنچه اهمیت دارد اینست که در اندیشه ملاصدرا و دکارت، الگوی پنج‌ضلعی منابع معرفت که امروزه در معرفت‌شناسی معاصر مطرح است، بطور کامل

مطرح شده و در آثار آنها از همه اضلاع منابع شناخت، سخن بمیان آمده است. از اینرو، نگارندگان بدنبال پاسخ به این پرسشند که اولاً، منابع معرفت و جایگاه آنها در نظریه شناخت صدرایی و دکارتی چیست؟ ثانیاً، کدام منبع یا منابع از اهمیت بیشتر و مهمتری برخوردارند؟ و ثالثاً، وجوه افتراق و اشتراک میان نظریات آنها کدام است؟ پاسخ به این پرسشها بحث اصلی این نوشتار را تشکیل میدهد. نویسندگان در این پژوهش میکوشند با روش کیفی و تحلیلی-توصیفی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ی و با محوریت آثار ملاصدرا و دکارت، به این پرسشها پاسخ دهند.

## ۲. منابع پنج‌ضلعی شناسایی در مکتب صدرایی و کارتزینی

معرفت‌شناسی شاخه‌ی از فلسفه است که به پرسشهایی در مورد طبیعت، امکان شناخت، ساختار و توجیه شناخت می‌پردازد (Pundik, 2006: p. 1). از جمله مباحث مهم در معرفت‌شناسی، مسئله منابع شناخت است. در معرفت‌شناسی معاصر از پنج منبع بعنوان منابع شناخت انسان نام برده میشود که عبارتند از: ادراک حسی، عقل، شهود، گواهی و حافظه. ما نیز بر اساس این رویکرد از معرفت‌شناسی معاصر، هر یک از این منابع را معرفی میکنیم و سپس آراء ملاصدرا و دکارت درباب آنها را بررسی خواهیم کرد. تحلیل منابع پنج‌ضلعی معرفت در این نوشتار بترتیب زیر خواهد بود: ادراک حسی (Perception)، عقل (Reason)، شهود/ درون‌نگری (Introspection)، گواهی (Testimony)، حافظه (Memory).

## ضلع اول، ادراک حسی

ادراکی که انسان بوسیله حواس پنجگانه خود بدست می‌آورد، در معرفت‌شناسی معاصر نخستین منبع شناخت بشری قلمداد میشود. بعنوان مثال، در موردی از ادراک حسی، مانند دیدن یک زمین چمن توسط من، معرفت‌شناسان از چهار عنصر بعنوان عناصر اصلی ادراک حسی نام می‌برند (Audi, 1998: p. 14):

الف) ادراک کننده (Perceiver)، در این مثال، «من»؛

ب) متعلق ادراک یا موضوع (Object)، «زمین چمن»؛

ج) تجربه حسی (Sensory Experience)، «دیدن رنگها و قالبها و تصاویر»؛

د) رابطه بین ادراک‌کننده و ادراک‌شونده (Relation Between the Object and Subject) که معمولاً از آن بعنوان رابطه علی (Causal Relation) یاد میشود که تجربه حسی در قالب آن رخ میدهد. عبارت دیگر، متعلق ادراک، تجربه حسی را در ادراک‌کننده بوجود می‌آورد و باعث پدید آمدن ادراک حسی در ادراک‌کننده میشود؛ «رابطه میان من و زمین چمن».

صدرالمتألهین درباره ادراک حسی، نخست بر مبنای دیدگاه رایج میان فیلسوفان مسلمان، ادراکات را به چهار نوع تقسیم میکند: حسی، خیالی، وهمی و عقلی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۳). او در تشریح ادراک حسی، بر این باور است که این نوع ادراک، ادراک شیء موجود در ماده است که با اوصاف مختص به خود همچون

این، وضع، متی و کیف - نزد مدرک حضور می‌یابد. بعقیده ملاصدرا برخی از این اوصاف بگونه‌ی هستند که از وجود شیء خارجی جدایی‌ناپذیرند و اشیاء دیگر در این اوصاف نه تنها با آن مشترک نیستند، بلکه از اوصاف مختص به خود آن شینند. اما آنچه ذاتاً در مدرک حضور پیدا میکند - اصطلاحاً، محسوس بالذات در ادراک حسی - صورت ذهنی این شیء است نه خود آن (همانجا).

صدرالمتألهین دلیل اینکه چرا صورت اشیاء مادی در ادراک حسی، نزد مدرک حاضر میشود، نه خود آن، را در این میدانده که بدون آنکه در احساس‌کننده اثری از محسوس پیدا شود، حالت بالقوه احساس‌کننده به حالت بالفعل تبدیل نخواهد شد و باید اثری که از محسوس برای احساس‌کننده حاصل میشود، با احساس‌کننده تناسب داشته باشد، زیرا اگر اثر محسوس متناسب با احساس‌کننده نباشد، احساس حاصل نخواهد شد. بنابراین باید آنچه در حس حاصل میشود، صورتی باشد مجرد از ماده؛ البته تجردی که در اینجا بوسیله حس صورت می‌گیرد، تجرد کامل نیست (همانجا).

از اینرو، ملاصدرا بر اساس دیدگاه رایج سایر فیلسوفان مسلمان در مورد ادراک، معیار مدرکیت را تجرید ماهیت معلوم میدانده و بر این باور است که در هر مرتبه از ادراک، گونه‌ی تجرد وجود دارد و هر چه در مراتب پیش می‌رویم، تجرد نیز کاملتر میشود، چنانکه در ادراک عقلی، تجرد تام بدست می‌آید. بیان دیگر، ادراک خیالی کاملتر از ادراک حسی و ادراک عقلی کاملتر از ادراک خیالی

است. اگر این تجرید تنها از خود ماده باشد نه عوارض آن، این قسم ادراک را ادراک حسی میگویند، اگر تجرید از ماده و عوارض آن، بجز مقدار، باشد، ادراک خیالی نام میگیرد، اگر تجرید از ماده و عوارض آن، بجز نسبت غیروضعی، باشد، ادراک وهمی است و اگر تجرید از ماده و عوارض آن بگونه‌یی کامل باشد، به آن ادراک عقلی میگویند (همان: ۳۹۵-۳۹۴).

چنانکه گذشت، صدرالمآلهین در اینجا بر اساس دیدگاه رایج فیلسوفان مسلمان در مورد ادراک، به تبیین اقسام ادراک و بویژه ادراک حسی پرداخته است. اما آیا دیدگاه نهایی خود وی در باب ادراک نیز بر همین اساس است؟ پاسخ اکیداً منفی است. ملاصدرا با هر دو قسم از دیدگاه رایج مخالف است. او نخست انواع ادراک را به سه دسته تقسیم میکند و معتقد است ادراک وهمی قسمی مستقل از ادراک عقلی نیست بلکه همان ادراک عقلی است که به صورتی جزئی اضافه شده است (همانجا). بعنوان مثال، مفهوم محبت یک مفهوم عقلی کلی است و تصور هر یک از ما از مادرمان، یک صورت خیالی جزئی، و در نتیجه، مفهوم «محبت مادرم نسبت به من»، که از آن با تعبیر «وهمی» یاد میکنند، چیزی جز ترکیبی از دو مفهوم یاد شده نیست (عبودیت، ۱۳۸۶: ۶۵).

ملاصدرا اگرچه ادراک حسی را از منابع معرفت میدانند، اما معتقد است ادراکات حسی هرگز نمیتوانند حقیقت اشیاء را آشکار نمایند. به اعتقاد وی، ادراک حسی تنها به ظواهر و قالبهای اشیاء و ماهیات دست می‌یابد اما هیچگاه

نمیتواند به باطن آنها راه پیدا کند و حقیقت آنها را آشکار نماید:

الادراکات الحسیّة فأنّها مشوبة بالجهالات و نیلها ممزوج بالفقدان فانّ الحسّ لا ینال الاّ ظواهر الاشیاء و قوالب الماهیّات دون حقایقها و بواطنها (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۰۰).

دکارت نیز چند بخش برای معرفت انسان قائل است. او ادراک و تجربه حسی را یکی از انواع معارف میدانند و میگوید:

اولین بخش معارف ما فقط شامل مفاهیمی است که بخودی خود چنان صریحند که اکتساب آنها نیازمند هیچ تأملی نیست. بخش دوم شامل تمام معارفی است که تجربه حواس به ما ارائه میدهد... (دکارت، ۱۳۶۴: ۱۶-۱۷).

او در مواضعی دیگر که از منابع و قوای شناخت نام میبرد، به ادراک حسی یا حساسیت (Sense) بعنوان یکی از منابع معرفت اشاره میکند و معتقد است برای پی بردن به معرفت حقیقی باید از ادراک حسی نیز کمک گرفت (همو، ۱۳۷۲: ۶۸-۶۷).

دکارت در مورد ماهیت احساس و نحوه کارکرد آن معتقد است ذهن انسان اگرچه با تمام بدن مرتبط است، اما محل اصلی آن مغز است؛ اینجاست که ذهن نه تنها میفهمد (Understand) و تخیل میکند، بلکه همچنین درک (Perceive) میکند و این عمل توسط اعصابی صورت میگیرد که همانند رشته‌هایی از مغز به تمام اعضای دیگر بدن کشیده شده‌اند. این اعضا بگونه‌یی بوسیله

اعصاب با هم مرتبطند که بدشواری میتوان بخشی از بدن را لمس کرد، بدون آنکه این عمل انتهای برخی اعصاب را ترغیب نکند که آن تحریک را پراکنده کنند و سبب حرکت گردند. چنین حرکتی به انتهای دیگر اعصاب منتقل میشود که در مغز که جایگاه نفس است، گرد آمده‌اند. اما حرکاتی که به این شکل از راه اعصاب در مغز برانگیخته میشوند، نفس یا ذهن را که رابطی ناگسستنی با مغز دارد، بتبع گوناگونیهای خویش، به انحاء مختلفی تحت تأثیر قرار میدهند؛ تأثیرات مختلف ذهن ما، یا افکاری که بیواسطه از این حرکات بر میخیزد، ادراک حسی یا در زبان عام، احساسات (Sensations) نامیده میشود (همو، ۱۳۶۴: ۱۲۱-۱۲۰).

دکارت بین سه قسم ادراک حسی تمایز مینهد: قسم نخست، تأثیر مستقیم اشیاء خارجی بر جوارح جسمانی؛ این امری غیر از حرکت اندامهای حسی و تغییر شکل و حالتی که ناشی از این حرکت است، نمیتواند باشد.

قسم دوم، نتیجه ذهنی مستقیمی که حاصل پیوند نفس با عضو مادی متأثر شده است. ادراکاتی همچون درد، تحریکهای لذتبخش، تشنگی، گرسنگی، رنگها، صدا، مزه، بو، سرما و گرما از این جمله‌اند و ناشی از پیوند و در واقع، ترکیب نفس و بدن هستند.

قسم سوم، تمام احکامی که از قدیمیترین سالهای زندگیمان، عادت کرده‌ایم هنگام بوجود آمدن حرکاتی در عضو مادی، درباره اشیاء خارج از خودمان صادر کنیم. بعنوان نمونه، وقتی چوبی

را مشاهده میکنیم، نباید تصور کنیم که صور ذهنی از آن جدا میشوند و به چشم میرسند، بلکه تنها شعاعهای نور منعکس شده از چوب، علت حرکاتی ویژه در عصب بینایی میشوند و بواسطه این عصب، حرکاتی نیز در مغز پدید می‌آید (همو، ۱۳۸۴: ۵۰۳).

بیاور دکارت، نخستین مرتبه ادراک حسی همین حرکت مغزی است که میان ما و حیوانات مشترک است، ولی مرتبه دوم ادراک حسی حاصل این حرکت مغزی است و تنها شامل ادراک رنگ یا نور منعکس شده از شیء است و منشأ آن اینست که نفس، چنان ارتباط محکمی با مغز دارد که حرکاتی که در مغز بوجود می‌آیند، بر آن تأثیر می‌گذارند (همان: ۵۰۴). از اینرو، دکارت پس از مفاهیم کاملاً صریح که نیازمند اندیشه نیستند، از حس بعنوان دومین منبع شناخت یاد میکند.

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و دکارت در مورد ادراک حسی و مباحث مرتبط با آن، چند نکته را میتواند در بر داشته باشد: نخست، هر دو ادراک حسی را یکی از منابع شناسایی انسان میدانند و بر این باورند که انسان از این راه میتواند به برخی معارف دست یابد. دوم، ملاصدرا و دکارت هر دو به خطاپذیر بودن ادراک حسی اذعان میکنند؛ با وجود این، دکارت برای ادراک حسی تحلیلی فیزیولوژیک ارائه میکند و از موضع فیلسوفانه خارج میشود، اما ملاصدرا تحلیلی فلسفی درباب ادراک حسی ارائه کرده و میکوشد وجوه معرفت‌شناختی آن را تبیین نماید.

## ضلع دوم، عقل

به اعتقاد معرفت‌شناسان دومین منبع شناسایی بشر، عقل است. برای روشن شدن مسئله عقل درباره شناخت انسان به این مثال توجه کنید:

«اگر این درخت کاج که در سمت چپ من قرار دارد، بلندتر از درخت افراپی باشد که در سمت راست من قرار دارد، پس، درخت افرا کوتا‌تر از درخت کاج است.» اکنون معرفت‌شناسان بدنال این هستند که گزاره «درخت افرا کوتا‌تر از درخت کاج است» از چه منبع معرفتی انسان حاصل شده است؟ بعبارت دیگر، صدق این گزاره که ظاهراً بدیهی بنظر می‌رسد، توجیه خود را از چه منبع معرفتی‌یی کسب مینماید؟ (Audi, 1998: p. 92)

در پاسخ به این پرسش، معرفت‌شناسان از عقل بعنوان منبع چنین شناخت‌هایی نام می‌برند و معتقدند انسان بواسطه عقل خود آنها را می‌یابد. اینکه چه نوع گزاره‌هایی مستند به منبع عقل هستند و توجیه خود را از آن اخذ میکنند، معرفت‌شناسان معمولاً گزاره‌ها و باورهای «خود واضح» (Self-Evident) را چنین میدانند. بعقیده آنها، این نوع باورها شرایطی ویژه نسبت به دیگر باورها دارند: (۱) صدق آنها از خود آنها اخذ میشود و بهمین دلیل به هیچ شاهد و مدرکی نیاز ندارند؛ (۲) صرف تصور آنها، تصدیق آنها را در پی خواهد داشت؛ (۳) صدق آنها به هیچ مقدمه (در قیاس) و توضیحی نیاز ندارد، بلکه صرف توجه به آنها، فهم آنها را بدنال خواهد داشت. بعبارت دیگر، میتوان

سه وصف کلی را برای باورهای خودواضح در نظر گرفت: استقلال از تجربه، بیواسطه بودن و صدق ضروری (Ibid: pp. 92-96).

همانطور که پیش از این نیز گفتیم، در حکمت متعالیه (بطور عام) انسان از چهار نحوه ادراک، و بعقیده ملاصدرا از سه نحوه ادراک برخوردار است که در هر صورت، ادراک عقلی از جمله آنها بشمار میرود: «اعلم ان انواع الادراکات أربعة: احساس و تخیل و توهم و تعقل...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۳).

درباره ماهیت و تعریف ادراک عقلی، صدرالمتألهین نخست بر اساس دیدگاه رایج فیلسوفان مسلمان، معتقد است ادراک عقلی ادراکی است که در آن صورت ادراکی اگر از امور مادی باشد - بر عکس ادراک حسی و خیالی - بنحو کامل از ماده و عوارض مادی آن مجرد گشته است و اگر صورت از امور غیرمادی و مجرد باشد، تعقل آن نیازی به تجرید ندارد:

الصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً، هذا اذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و اما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله الى تجرید من هذه التجريدات (همان: ۳۶۲).

اما در مرحله بعد که صدرالمتألهین دیدگاه مختص به خود را ارائه میکند، آنگونه که در مسئله ادراک حسی نیز بیان شد، دیدگاه تجرید را رد کرده و میگوید نحوه ادراک، به نحوه واقعیت علم باز میگردد و آنچه سبب میشود انسان از بعضی ادراکات دور بماند، نحوه وجود یک شیء است، نه مقارنت آن با ماده و عوارض مادی:

انّ العوارض الغريبة التي يحتاج... الى تجريدده ليست ماهيات الاشياء... بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات (همان: ۳۹۵).

اکنون که نحوه ادراک به نحوه واقعت علم باز میگردد، اگر واقعت علم، مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم، جزئی حسی ادراک میگردد، اگر مثالی خیالی باشد، جزئی خیالی ادراک میشود و اگر عقلی باشد، کلی ادراک میشود و معقول است: انّ للانسان وجوداً في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً و لامحسوساً و وجوداً في الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة، لا يمكن غير هذا و وجوداً في العقل و هو بهذا الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير هذا (همان: ۵۴۵).

بیان دیگر، به اعتقاد صدر المتألهین، تمایز اقسام ادراک بسبب واقعت علم است، که وجود خارجی برتر از ماهیت و به اعتباری، وجود ذهنی آن است. هر چه نحوه واقعت علم کمال یابد، نوع ادراک ماهیت نیز کاملتر میشود؛ یعنی از احساس به تخیل و از آن به تعقل، ارتقا پیدا میکند: «انّ تفاوت مراتب الادراكات... عبارة عن تبدل الوجود الادنى الانقاص الى الوجود الاعلى الاشراف» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۲؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۰).

ملاصدرا بر این باور است که بنحو کلی میتوانیم شش معنا برای عقل برشماریم (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۹۱-۸۳). (۱) عقل غریزه‌ی است که بوسیله آن انسان از حیوان تمایز پیدا میکند و آماده دریافت معارف نظری و تفکر در صنعتهای فکری

میشود، و در آن تمامی افراد مساویند؛ به این معنی که در اشخاص نادان و باهوش، مساوی است و در اشخاص خوابیده و بیهوش و غافل، پیدا میشود. (۲) عقل بمعنایی که متکلمان مدنظر دارند و میگویند «این را عقل اثبات میکند و این را عقل رد میکند»؛ معارف ضروری (بدیهیات) همچون آگاهی به اینکه «دو، دوبرابر یک است» یا اینکه «یک جسم امکان ندارد در دو مکان قرار گیرد» از این قبیلند. (۳) آنچه در اخلاق مورد بحث قرار میگیرد و مقصود از آن، بخشی از نفس است که بدلیل مراقبت از عقیده، آهسته و در طول تجربه بوجود می‌آید. (۴) آنچه بخاطر وجود آن در انسان، میگویند «فلانی عاقل است»، و برگشت آن به درست فهمیدن و با آگاهی، بسرعت دریافت کردن است. (۵) معنایی که در بحث نفس از آن سخن گفته میشود و بر چهار مرتبه است: بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد. (۶) عقل بمنابۀ امری مجرد و غیر جسمانی که حقیقتی غیر از آفریدگار خود (باری تعالی) ندارد.

چنین مینماید که صدر المتألهین بین معانی مختلف عقل، همان معنای اول (عقل بمعنای وجه تمایز انسان و حیوان) را بعنوان معنای اصلی در نظر گرفته و دیگر معانی را از نتایج و لوازم معنای اول میدانند؛ چراکه برخی دیگر از فیلسوفان اسلامی نیز بر همین رأی هستند، مثلاً غزالی نیز مراد از عقل را همان قوه عاقله، یعنی غریزه‌ی میدانند که وجه تمایز میان انسان و سایر حیوانات است (نیکزاد، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۱).

صدر المتألهین علاوه بر این، معیار کلی یا

فردا  
مهر

جزئی بودن ادراک را نیز به ادراک عقلی یا حسی برمیگرداند. همانگونه که پیشتر گذشت، در نظر وی اولاً، نحوه ادراک به نحوه واقعیت علم باز میگردد و ثانیاً، عمل اندامهای حسی در ادراک حسی، تنها آماده ساختن نفس برای ادراک واقعیت مجرد مثالی است. از اینرو، اگر واقعیت علم، مجرد مثالی باشد، ادراک ماهیت معلوم، حسی خواهد بود و اگر واقعیت علم، مجرد عقلی باشد، ادراک ماهیت معلوم، عقلی خواهد بود؛ «انّ الکلیّة هی مطابقة الصورة العقلیّة لامور کثیرة» (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۲/۲).

از سویی، چون در ادراک حسی، واقعیت علم مجرد مثالی است، تنها بر یک وجود (مانند A) منطبق است و بنابراین جزئی است؛ و در ادراک عقلی، به این سبب که تجرد واقعیت علم، عقلی است، پس با تمام افراد هم‌نوع (A) نسبتی یکسان دارد و در نتیجه، بر همه آنها منطبق است، نه اینکه فقط بر (A) منطبق باشد. بنابراین این نوع ادراک کلی خواهد بود (عبودیت، ۱۳۸۶: ۷۸-۸۰). این دیدگاه نهایی صدرالمتألهین است، اما وی در بعضی از آثارش (همو، ۱۳۸۸: ۳۸)، در مورد معیار کلی بودن، نظری دیگر را بیان میکند. بر اساس این دیدگاه، وجود عقلی‌یی که انسان به آن علم حضوری دارد و مناط ادراک کلی است، همان مثل افلاطونی است، اما نفس نسبت به مثل افلاطونی، که مجرد تامند، دارای وجود ضعیفتری است و بهمین دلیل، درک حضوری ضعیفی از مثل دارد و آنها را آنگونه که باید،

مشاهده نمیکند، بلکه بنحو مبهم شهود میکند؛ مانند اینکه انسان فردی را از فاصله دور ببیند و بعلت فاصله زیادش با او، محتمل بشمارد که اشیاء بسیاری کنار او قرار دارند. بنابراین، کلیت صورت ذهنی به همین ابهام و تردید باز میگردد که ناشی از ضعف شهود است.

دکارت نیز از چهار منبع بعنوان منابع شناخت نام میبرد که در میان این چهار منبع، عقل (فاهمه) از جایگاهی والا برخوردار است، زیرا از نظر وی تنها عقل میتواند به حقیقت اشیاء دست یابد (دکارت، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸). وی در جایی دیگر که از انواع ادراکات یاد میکند، ادراک عقلی را از جمله ادراکات میدانند و میگوید: برخی ادراکات ما، عقلی یا بمدد عقلند (همو، ۱۳۶۴: ۶۳). او نیز برای عقل معانی‌بی قائل است که به مجموع آنها در سه معنا اشاره کرده است (Kemp Smith, 1958: pp. 93-94): الف) عقل بعنوان وجه تمایز میان انسان و حیوان و حقیقت انسانیت؛ ب) عقل بعنوان قوه درست حکم کردن؛ ج) عقل بعنوان قوه تشخیص درست از نادرست و صواب از خطا.

آنچه اهمیت دارد اینست که دکارت نیز همچون ملاصدرا، عقل را وجه تمایز میان انسان و حیوان میدانند و معتقد است حقیقت انسانیت به عقل است. او نیز همانند ملاصدرا بر این باور است که عقل در همه انسانها بطور یکسان وجود دارد.<sup>۱</sup> بعقیده او، عقل در انسان از همه چیز بهتر تقسیم شده است (Ibid).

تأکید ویژه دکارت بر عقل سبب شد پس از



او نیز فیلسوفانی که بعنوان فیلسوفان دکارتی شناخته میشوند، برای عقل اهمیتی اساسی قائل شوند؛ چنانکه لایب‌نیتس در مقام یکی از مهمترین فیلسوفان دکارتی، فلسفه خود را مبتنی بر اصول عقلانی قرار داد. وی دو اصل مهم را بعنوان اصول فلسفه عقلانی خود مطرح میکند (Scruton, 2002: p. 67): الف) اصل تناقض؛ یعنی اینکه آنچه در آن تناقضی باشد، غلط است و آنچه مخالف با آن گزاره غلط است، صادق خواهد بود. ب) اصل جهت کافی؛ یعنی اینکه برای اینکه چیزی وجود داشته باشد، باید همه دلایل کافی، برای اینکه به این نحو وجود داشته باشد و نه بشکلی دیگر، وجود داشته باشد؛ هرچند ما اکثر اوقات این دلایل را نمیشناسیم. بنا بر این اصول، ما دو نوع حقایق میتوانیم داشته باشیم: حقایق عقل، که مبتنی بر اصل اول هستند و حقایق واقع، که مبتنی بر اصل دومند (Ibid).

همچنین، دکارت نیز از مفهوم کلی سخن میگوید. او نیز همانند ملاصدرا، مفهوم کلی را مفهومی میداند که قابل صدق بر کثیرین است و بر این باور است که چون این مفهوم بیانگر تمام اشیائی است که ذیل آن واقع میشود، پس بر تمامی آنها صدق میکند و بهمین دلیل، مفهومی کلی است (دکارت، ۱۳۶۴: ۸۱). او در اینباره مینویسد:

ایجاد مفاهیم ذهنی تنها اینگونه است که ما از یک تصور یکسان برای تفکر در مورد چندین شیء جزئی که رابطه معینی باهم دارند، بهره میبریم و چون همه اشیائی را

که تصور مذکور بیانگر آنهاست، به نام واحدی بنامیم، آن نام کلی است. همچون زمانی که دو قطعه سنگ میبینیم و از تمام ویژگیهای طبیعی آنها تنها به این مطلب می‌اندیشیم که آنها دو قطعه‌اند، در ذهن خود تصویری از عدد بوجود می‌آوریم که آن را عدد دو مینامیم؛ سپس اگر با دیدن دو پرنده یا دو درخت، بدون توجه به ویژگیهای طبیعی دیگرشان، باز هم همان دوتا بودن آنها را در نظر بگیریم و تصویری را که پیش از آن داشتیم در ذهن بیآوریم، این تصور یک تصور کلی است (همان: ۸۱-۸۰).

علاوه بر این، دکارت بر این باور است که مفاهیم کلی در بیرون از تفکر و ذهن ما، مکانی ندارد. بیان دیگر، وی مدعی است ما در بیرون از ذهن، چیزی بنام کلی نداریم و این مفاهیم، تنها انتزاعاتی هستند که ذهن از وجه اشتراک بین مفاهیم جزئی اکتساب میکند (همان: ۸۰).

بیان دکارت در اینباره قابل مقایسه با دیدگاه صدرالمتألهین در مورد مفهوم کلی یا همان کلی طبیعی است. بر اساس اصالت وجود، ماهیت و آثار و ویژگیهای آن، وجود اصیل و خارجی ندارند بلکه بواسطه وجود است که آنها نیز بنحوی متصف به وجود میشوند. بنابراین، مفهوم کلی که همان ماهیت مطلقه و بشرط لا است، در خارج وجود مستقل و منحاز ندارد، بلکه از نظر صدرالمتألهین، حتی بواسطه افرادش نیز نمیتواند موجود باشد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۹۷-۸۹).

## ضلع سوم، درون‌نگری

آنچه پیشتر بیان شد درباب شناخت اشیائی بود که خارج از ما حضور دارند؛ مثل زمین چمن روبروی من، رایحه گل سرخ در هوا یا لیوان آب در دستان من. اما برخی باورها در مورد امور درونیند، همچون «من باور دارم که مشغول اندیشیدن هستم»، یا «من اعتقاد دارم که انسانی باوجدان هستم». در این عقاید درونی، من ویژگی‌هایی متفاوت را به خود نسبت می‌دهم - همچون اندیشیدن، تخیل و باور - اما این حالات چگونه در ما بوجود می‌آیند یا بتعبیری، این صفات، چگونه معرفت و توجیه آن را در ما ایجاد میکنند؟ معرفت‌پژوهان اغلب در پاسخ به این نوع پرسشها، درون‌نگری یا شهود درونی را منبع اینگونه شناختها دانسته‌اند (Audi, 1998: pp. 72-73).

در مکتب ملاصدرا، آنجا که بدیهی را تعریف و به اقسام ششگانه تقسیم میکند، یکی از انواع بدیهیات را «وجدانیات» مینامد. بعقیده وی، وجدانیات، یعنی قضایایی که انسان بواسطه درون یا حس درونی خود آنها را می‌یابد، از جمله امور بدیهی و یقینیند:

اولاً فبالاحساس اما یستمد

ظهاً و بطناً فالمشاهدات عد

فسم ما بالظهر حسیات

وانسب الی الوجدان بطنیات

(سبزواری، ۱۳۷۹: ۱/۳۱۷)

علاوه بر این، اموری مانند شجاعت، ترس، علم به ذات خود، لذت و درد، وجدانی و درونی

محسوب میشوند که برای ادراکشان به مشاهده و دیدن نیاز است، اما این دیدن نه با کمک حس ظاهری همچون چشم، بلکه بیاری حس درونی حاصل میگردد (همان: ۳۲۵).

صدرالمتألهین از امور وجدانی بمتابه قسمی از بدیهیات نام میرد. او هم در مسئله انقسام بدیهی و هم در مسائل دیگر، از این نحوه معرفت بعنوان یک شناخت ضروری و بدیهی یاد میکند. در اندیشه وی، بدیهیات چند قسمند؛ «الیقینیات: من الاولیات و المشاهدات و التجربیات و الحدسیات و المتواترات و الفطریات» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۷-۴۶). آنگونه که اغلب منطقدانان اسلامی معتقدند (مظفر، ۱۳۷۸: ۱۲۹-۱۲۸)، مشاهدات بسان محسوساتند که به حواس ظاهر و باطن منقسم میشوند؛ آنچه با حواس باطن دریافت میشود را وجدانیات مینامند که بر اساس دیدن درون است. صدرالمتألهین در مباحثی دیگر نیز به وجدانیات اشاره کرده و تأکید میکند که پاره‌بی امور همچون وجود و کثیری از امور وجدانی، تصورشان با واسطه تعریف نیست: «من الاشیاء ما یتصور بنفسها لاجدها کالوجود و کثیر من الوجدانیات» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۸).

از سوی دیگر، دکارت نیز درباره درون‌نگری، دیدگاه ویژه خود را دارد. به‌باور نگارندگان، روش اصلی برای دریافت دیدگاه دکارت درباره این منبع معرفت، تحلیل معنای «فکر» (Thought) در بیان اوست. او در تشریح فکر میگوید: مقصود من از فکر، همه آن چیزی است که در ما گذر میکند و ما هستی آن را بدون واسطه در خود ادراک

میکنیم. به این خاطر، نه تنها فهمیدن (Understanding)، خواستن (Willing) و خیال کردن (Imaging)، بلکه حتی حس کردن نیز چیزی غیر از فکر و اندیشه نیست (دکارت، ۱۳۶۴: ۴۳). دکارت در مورد کاربرد لفظ «بدون واسطه» میگوید: من این لفظ را به این خاطر افزوده‌ام که آنچه حاصل فکر ماست، از تعریف فکر بیرون کنم. بعنوان مثال، حرکت ارادی، اگرچه معلول فکر ماست، ولی خودش فکر نیست (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

اکنون پرسشی که میتواند در اذهان ایجاد شود اینست که ارزش معرفت‌شناختی درون‌نگری چیست؟ مفید یقین است یا خیر؟ پاسخ به این پرسش هم در اندیشه صدرالمتهلین و هم در تفکر دکارت، مثبت است. نگارندگان معتقدند اثبات این مسئله در تفکر ملاصدرا به دو دلیل است:

**اولاً،** وجدانیات در زمرهٔ بدیهیات بدیهیات یقینند، پس وجدانیات نیز یقینند. علاوه بر این، صدرالمتهلین شهود وجدانی را از منظر شناختی، همپایه با برهان یقینی و کشف و شهود عرفانی میداند و بر این باور است که یقینی که برهان فلسفی و کشف عرفانی ایجاد میکند، همان یقین و ضرورت راه شهود وجدانی و درونی نیز بوجود می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۷-۱۵).

**ثانیاً،** ملاصدرا معتقد است در علم حضوری، خود واقعیت معلوم نزد انسان حاضر است و بدون واسطه به آن علم دارد (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۷-۱۸۱). بدین سبب، از آنجا که واسطه‌یی بین

مدرک و مدرک نیست، پس امکان خطا در آن وجود ندارد، زیرا خطا جایی اتفاق می‌افتد که واسطه‌یی بین آنها وجود داشته باشد و بخواهیم میان آنها حکم به مطابقت کنیم. سخن از مطابقت و امکان خطا در آن، صرفاً مربوط به علم حصولی است. از اینرو، علم انسان به امور درونی خود، و بنحو کلی به علومی که بر اساس درون‌نگری هستند، یقینی و خطاناپذیر خواهد بود.

در سوی دیگر، دکارت نیز به یقینی بودن و خطاناپذیری این قسم از ادراکات درونی معتقد است. باور وی، امور درونی و علم حضوری ما به شناختهایی که منبع آنها، درون انسان است، یقینی و تردیدناپذیر است؛

اگر اذعان کنم من میبینم یا راه میروم، پس وجود دارم، و اگر مقصودم از دیدن یا راه رفتن، کار چشم یا پای من باشد، نتیجه‌یی که از آن میگیرم، چنان استوار نیست که نتوان در آن شک کرد، زیرا چنانکه گاهی در خواب اتفاق می‌افتد، شاید من فکر کنم که میبینم یا راه میروم، حال آنکه چشمانم بسته است و از جای خود حرکت نکرده‌ام. اما اگر مقصود من اینست که فقط از احساس خود، یا از اینکه آگاهانه در می‌یابم که میبینم یا راه میروم، سخن بگویم، این نتیجه‌گیری چنان اعتبار مطلق دارد که تردیدی در آن نمیتوان کرد، زیرا این حالت دیگر به نفس من برمیگردد که تنها با احساس من یا با فکر من در اینکه میبینم یا راه میروم، مربوط است (دکارت، ۱۳۶۴: ۴۵-۴۴).

## ضلع چهارم، گواهی

اینکه انسان بکوشد صرفاً معارف خود را از منبع شخصی‌بی همچون ادراک حسی، درون‌نگری یا عقل کسب کند، بیگمان در دریافت شناخت با محدودیت مواجه می‌شود؛ آنگونه که مثلاً نخواهیم توانست سخن گفتن را فرابگیریم یا بکمک دیگران، پیرامون وقایع بیندیشیم، در صورتیکه ما بسیاری از معارف خود را بواسطه سخنان دیگران دریافت می‌کنیم. معرفت‌شناسان برای گفتگو درباب نیاز ما به سخنان دیگران در مورد توجیه و معرفت، از لفظ «گواهی» بهره می‌برند (Audi, 1998: p. 128). آنها معتقدند اگر ادراک حسی، خودآگاهی و عقل بعنوان منابع فردی اصلی ما برای دسترسی به توجیه و معرفت محسوب شوند، در آن صورت گواهی نیز منبع اجتماعی نخستین ما در اکتساب توجیه و معرفت است.

به‌مین دلیل، از جمله منابع شناختی انسان، گواهی افراد در مورد بسیاری از حقایق، قضایا و اشیاء است. درباره مسئله گواهی، مباحثی متعدد در معرفت‌شناسی معاصر وجود دارد و مانند چالشهایی که درباب دیگر منابع وجود دارد، در اینباره نیز مسائل و اشکالاتی مطرح می‌گردد؛ مباحثی مانند روان‌شناسی گواهی، گواهی رسمی و غیررسمی، جایگاه معرفت‌شناسی گواهی و چگونگی ارتباط گواهی با باور و ادراک حسی (Ibid: pp. 127-148). اما مسئله مبنایی‌بی که معرفت‌پژوهان درباره منبع گواهی مطرح می‌کنند، درباره این پرسش است که آیا بطورکلی ممکن

است از گواهی بمتابه یک منبع معرفت نام برد؟ بتعبیر دیگر، آیا گواهی منبع معرفت محسوب می‌شود یا انتقال‌دهنده آن؟ پاسخ این پرسش تقریباً آشکار است. معرفت‌شناسان بر این باورند که گواهی، تنها منتقل‌کننده (Transmit) شناخت است و تولیدکننده آن نیست (Ibid: p. 137)؛ به این معنا که، آنگونه که عقل توانایی این را دارد که قضایایی را بعنوان بدیهیات ایجاد کند، یا آنچنانکه ادراک حسی یا ادراک درونی (درون‌نگری) میتوانند تولید شناخت کنند، گواهی نمیتواند خود منبع معرفت محسوب شود بلکه تنها میتواند به انتقال معارفی که برای دیگران بوجود آمده، بپردازد و آنها را به دیگری منتقل کند.

اثبات گواهی بعنوان منبع معرفت در حکمت متعالیه مبتنی بر تقسیم بدیهیات است. در این مکتب بدیهیات به شش گروه تقسیم میشوند: اولیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، متواترات و محسوسات. آن نوع از بدیهیات که اینک به آن می‌پردازیم، متواترات است. منطوق‌پژوهان در تعریف متواترات می‌گویند: متواترات قضایایی هستند که نفس نسبت به آنها سکون و آرامش دارد، بنحوی که هیچ شکی در آنها راه نیافته و جزم و یقین نسبت به آنها ایجاد میشود؛ این سکون و آرامش بدلیل اخبار عده‌یی است که توافقتشان بر کذب و نیز خطایشان در فهم واقعه امکانپذیر نیست؛ مثل علم ما به وجود شهرهای دوردستی که ندیده‌ایم یا علم به نزول قرآن بواسطه رسول اکرم (ص) (مظفر، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۳-۱۳۲).

دکارت نیز در برخی نوشته‌های خود، همه

شناخته‌هایی را که انسان می‌تواند بدست آورد، به چهار نوع تقسیم میکند (دکارت، ۱۳۶۴: ۱۷-۱۶):

۱) بدیهیات؛ شناختی که فی‌نفسه بنحوی واضح و متمایزند که دریافت آنها محتاج هیچ فکر و تأملی نیست. ۲) شناختی که تجربه حواس به ما ارزانی میکند. ۳) شناختی که از طریق گفتگو با دیگران برای ما حاصل میشود. ۴) شناختی که از طریق مطالعه کتاب - البته نه هر کتابی، بلکه کتابهایی که بوسیله اشخاصی نوشته شده که میتوانند آموخته‌های خوبی به ما انتقال دهند - برای ما حاصل میشود؛ چراکه مطالعه کتاب در واقع نوعی گفتگو با نویسندگان آنهاست. دکارت با تقسیم‌بندی مذکور، بگونه‌ی، از سویی گواهی لفظی و بیواسطه، و از سوی دیگر، گواهی کتبی و باواسطه را، قسمی از معارف انسان برمیشمارد و منزلت گواهی را در ساختار شناسایی خود بدرستی تبیین میکند.

### ضلع پنجم، حافظه

در نظریه‌های امروزی شناخت پذیرفته شده که «برخی از چیزهایی که ما میدانیم بواسطه یادآوری آنهاست». با این سخن، حافظه بعنوان یکی دیگر از منابع معرفت مطرح میشود (Pollock & Cruz, 1999: p. 18). آنگاه که بعنوان مثال، میگوییم «من میدانم که قبلاً، درخت میوه‌یی که داخل باغچه خانه‌ام وجود دارد را هرس کرده‌ام»، این اعتقاد در ظاهر مبتنی بر حافظه من است. آنگاه که من این درخت را مشاهده میکنم و شکل و اندازه آن را

در نظر میگیرم، اغلب آنچه در من ایجاد میشود اینست که من آن را هرس کرده‌ام. چنین مینماید که قضیه «من آن را هرس کرده‌ام»، نه از راه شهود و برهان حاصل شده و نه از راه اندیشه و توهم ساختگی، بلکه آن را پیشتر در ذهن داشتم و اینک به آن، با باوری راسخ اعتقاد دارم (Audi, 1998: p. 53).

دریاب اینکه حافظه درواقع به چه معناست، اغلب گفته میشود حافظه خزانگی است که انسان آنچه را پیشتر تجربه کرده یا فرا گرفته است، در آن نگه میدارد. حافظه از برخی جهات قابل تطبیق با ادراک حسی است؛ آنها هر دو، در شناختی که برای انسان بوجود می‌آید نقشی ویژه دارند. علاوه بر این، حافظه مبتنی بر ادراک حسی است؛ حافظه آنچه را ادراک حسی برای ما ایجاد میکند، حفظ مینماید و نیز حقایقی که درباره حیات ذهنی هر فردی است را نگهداری میکند (Ibid: p. 54).

صدرالمتألهین همچون دیگر فلاسفه اسلامی، حواس را به دو قسم ظاهری (بینایی، شنوایی، چشایی، لامسه، بویایی) و باطنی تقسیم کرده است. در این میان، او از پنج حس باطنی نیز نام میبرد که عبارتند از: عاقله، حس مشترک، خیال، وهم و حافظه<sup>۲</sup> (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب: ۹۳). او از حافظه با نام قوه ذاکره و مسترجعه نیز اسم برده، زیرا بر این باور است که قوه حافظه در حقیقت، قوه‌یی است که به ما کمک میکند معلومات بایگانی شده در آن را بیاد آورده یا در اموری که دچار فراموشی شده‌ایم، با بازگشت به حافظه خود بتوانیم آن را بار دیگر بیاد آوریم؛ «والتقوة

الحافظة... و قد یسمی ایضاً ذاكرة و مسترجعة لكونها قویة علی استعادتها» (همان: ۲۵۷).

در سوی دیگر، دکارت بر این باور است که در مورد معرفت واقعیات، بطور کلی باید دو نکته را مدنظر قرار داد (دکارت، ۱۳۷۲: ۶۷-۷۸)؛ یکی، خویشتن خود را که فاعل شناسا محسوب میشود، و دیگری حقایقی که متعلق شناسایی است. او در مورد فاعل شناسایی، معتقد است تنها در ما چهار قوه وجود دارد که میتوانیم در معرفت واقعیت از آنها بهره ببریم: فاهمه، تخیل (Imagination)، حساسیت و حافظه. در این تقسیمبندی، دکارت حافظه را از جمله قوای درونی انسان میداند. به اعتقاد وی، انسان تنها از راه این چهار قوه میتواند به معرفت واقعیت دست یابد.

علاوه بر این، وی از حافظه بعنوان واسطه بین معارف پیشین و معارف اکنون نام میبرد و معتقد است حافظه میتواند شناختهای اکنون را به شناختهای پیشین ارتباط دهد (همو، ۱۳۶۹: ۱۰۱). با این توضیح، بنظر میرسد دکارت نیز همچون معرفت‌شناسان معاصر، از حافظه بمثابه منبع معرفت یاد نمیکند بلکه بر این باور است که حافظه بیش از آنکه ویژگی منبع بودن را داشته باشد، خاصیت نگهدارندگی معرفت را در خود دارد. البته ذکر این نکته نیز مهم است که حافظه میتواند بعنوان یک نگهدارنده معرفت دچار خطا شود؛ چنانکه اسپینوزا که خود در زمره دکارتیان محسوب میشود، میکوشد بر اساس مبانی دکارت، توضیح دهد که حافظه

خطاپذیر است و امکان خطا در آن وجود دارد (Mason, 1997: p. 93).

اکنون این پرسش مطرح میشود که ملاصدرا و دکارت حافظه را تولیدکننده معرفت میدانند یا نگهدارنده معرفت؟ بنظر میرسد پاسخ آنها در این باب دقیقاً منطبق با دیدگاه معرفت‌شناسان است. بباور ملاصدرا، حافظه نگهدارنده معرفت است؛ یعنی حافظه همچون مخزنی است که ادراکاتی که بوسیله قوه واهمه ایجاد میشود را نگهداری میکند. او بر این مسئله تأکید دارد و در بسیاری از آثار خود از حافظه بمثابه نگهدارنده و مخزن معانی جزئی یاد میکند:

الحافظة و هی قوه مرتبة فی اول التجویف من الدماغ یحفظ ما یدرک القوة الوهمیة من المعانی الجزئیة و هی خزنة الوهم (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۴۱۵/۲).

از سویی، دکارت نیز از حافظه بعنوان نگهدارنده و حافظ برخی ادراکات نام میبرد. او معتقد است ادراکی که بوسیله جوارح حسی حاصل میشود، به بخشی دیگر بنام «حس مشترک» (Common Sense) انتقال می‌یابد. چگونگی کارکرد حس مشترک، همچون کارکرد یک مهر است و اصل اشکال و تصوراتی را که بگونه‌یی مجرد و بدون آمیختگی جسمانی از حواس خارجی کسب میکند، بر قوه وهم (Fancy) یا تخیل، چنانکه گویی بر یک قطعه موم، مهر میزند. واهمه از بخشهای اصلی بدن محسوب میشود و گستردگی آن آنقدر کافی است که اجزاء گوناگون آن قادرند اشکال مختلف را متمایز از همدیگر،

بپذیرند و این اجزاء را قادر میسازد که صور منقوش را بمدتی طولانی نگهداری کنند. دکارت تأکید میکند که در مرحله بعد (حفظ صور)، این قوه را «حافظه» مینامیم (دکارت، ۱۳۷۲: ۷۱). از اینرو، کاملاً آشکار است که دکارت نیز حافظه را تنها بمثابه مخزن و نگهدارنده معرفت و ادراکات انسان میدانند.

### ۳. ضلع برتر منابع شناسایی انسان

علاوه بر بیان اقسام منابع شناسایی بشر، پرسش از ترتیب تفضیلی آنها نیز بنوبه خود اهمیت دارد. هر کدام از منابع کسب شناخت، دارای ویژگیها و نقاط ضعف و قوتی هستند که انسان بنا به شرایط و با توجه به گزاره‌هایی که بدنبال معرفت آنهاست، از این منابع بهره میبرد. اکنون پرسشی که طبیعتاً به ذهن خطور میکند اینست که بهترین منبع برای کسب معرفت، کدام است؟ عبارت دیگر، از میان پنج منبعی که انسان از طریق آنها کسب معرفت میکند، کدامیک برای رسیدن به معرفت حقیقی، برتر و یقینتر است؟

#### ۳-۱. ضلع برتر شناسایی در اندیشه صدرالمتهلین

ملاصدرا بر این باور است که در میان الگوی پنج‌ضلعی منابع شناسایی، ادراک عقلی اتم مراتب ادراک است. وی همچنین تأکید میکند که میزان یقینی که از ادراک عقلی حاصل میشود بسیار بیشتر از ادراک حسی است که دچار خطا میشود و به حقیقت اشیاء نمیتواند راه پیدا کند:

ادراک العقل اتم الادراکات لكون العقل غير مقصور ادراکه علی ظواهر الاشیاء یبل يتغلغل

و یغوص فی ماهیة الشئ و حقیقته و یتسنخ منها نسخة مطابقة لها من جمیع الوجوه بل یصیر بحقیقتها و اما الادراکات الحسیة فانها مشوبة بالجهالات و نیلها ممزوج بالفقدان... (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۴۰۰).

از سوی دیگر، ملاصدرا بر برهان عقلی بعنوان روش رسیدن به حقیقت تأکید دارد؛ وی روش خود را که همان منطق ارسطویی است، برهان میدانند و معتقد است در همه مسائل فلسفی، از جمله مباحث معرفت‌شناسی، معیار و ملاک او برهان است و تنها آن است که مفید یقین است. برهان بدلیل افاده‌کنندگی یقین، نتیجه برآمده از آن، همیشه نتیجه‌ی یقینی و درست است.

القیاس اما ان یفید التخیل أو التصدیق فالاول هو الشعر و الثانی ان افاد یقیناً فهو البرهان و ان اوقع ظناً فهو الخطابة و الآ فان اشتمل علی عموم الاعتراف و التسلیم فهو الجدل و الآ فسفسطة فالصناعات خمس. فالبرهان لكونه مفیداً للیقین و جب ان یكون صورتها یقینیة الاتاج (همو، ۱۳۷۸: ۴۶).

اما آیا نظر نهایی ملاصدرا درباب بهترین راه برای رسیدن به معرفت همین مطلب است؟ پاسخ منفی است، چراکه صدرالمتهلین خود معتقد است هرچند عقل افاده یقین میکند، اما بسیاری از امور هستند که عقل برای رسیدن به آنها و شناختشان کارایی ندارد. بعقیده ملاصدرا، عقل به کثرت بسیاری از امور نمیتواند راه یابد، بلکه انسانهای کامل با علم حضوری و با شهود عرفانی‌یی که خداوند به آنها عطا میکند، به کثرت آن امور نایل می‌آیند.

فالعقل یدعی انه محیط بادراک الحقایق علی ما هی علیها بحسب قوته النظریة و لیس

كذلك اذ العقل لا يدرك الا المفهومات الكلية  
ولوازم الوجودات و غاية عرفانه العلم الاجمالي  
بانه له رباً منزهاً عن الصفات الكونية واحتجب  
عن شهود الحق و مشاهدته و ظهوراته مفضلاً و  
نفوذ نوره فيها... فالكاملون (اي العارفون) علموا  
الحقائق علماً لا يطرده عليه ريب فهم...  
(ملاصدرا، ۱۳۸۶ الف: ۶۸).

بنابرين، با اين سخن، ملاصدرا تكليف عقل را  
در نظام معرفت‌شناسي خود مشخص مي‌كند؛ او  
معتقد است برغم جاگاه مهمي كه عقل در  
معرفت انسان دارد، داراي نقص و كاستيهاي نيز  
هست؛ و اين ما را در گفتن اينكه بهترين منبع  
براي رسيدن به حقيقت و معرفت يقيني، عقل  
است، مردد ميسازد. به اعتقاد وي، عقل در بسياري  
موارد نمي‌تواند به كنه و حقيقت ناب اشياء راه يابد؛  
اموري مانند حقيقت وجود را نه عقل، بلكه شهود  
دروني و علم حضوري مي‌تواند ادراك كند. مشاهده  
حق و جلال و عظمت او، براي عقل ميسر نيست  
بلكه اين انسانهاي كامل، يعني عرفا هستند كه  
مي‌توانند با كشف و شهود نفساني كه نتيجه رياضت  
و الطاف الهي است، به آن نائل گردند. پس عقل  
توليد معرفت يقيني مي‌كند اما در همه علوم و  
معارف ما اينگونه نيست، چراكه براي نائل شدن  
به بسياري از معارف، بايد راهي غير از راه عقل را  
پيمود و آن، راه كشف عرفاني و ذوق نفساني  
است كه از منبعي متافيزيكي حاصل ميشود.

### ۲-۳. دیدگاه دکارت؛ پابندی به عقل بمثابه

منبع يقيني

باور دکارت در مورد اين پرسش، كاملاً  
روشن است. اگر به مباحث پيشين بنگريم و

منابع معرفتي انسان و ارزش معرفتي آنها را از  
منظر وي مرور كنيم، بروشني ميتوانيم پاسخ اين  
پرسش را بياييم. دکارت آنگاه كه از منابع و  
ابزارهاي شناخت نام ميبرد، تأكيد مي‌كند كه در  
بين همه منابع شناسايي بي كه انسان از آنها براي  
كسب شناخت اطراف خود و هستي بهره ميبرد،  
تنها عقل است كه مي‌تواند به حقيقت و معرفت  
يقيني دست يابد و ساير منابع شناخت انسان از  
رسيدن به حقيقت ناب و اصيل عاجزند.

درون ما فقط چهار قوه وجود دارد كه  
مي‌توانيم در شناخت واقعيها از آنها بهره  
بگيريم. اين چهار قوه عبارتند از: فاهمه،  
تخيّل، حساسيت و حافظه. در واقع،  
فقط فاهمه مي‌تواند حقيقت را درك كند  
(دکارت، ۱۳۷۲: ۶۸-۶۷).

همچنين، در اندیشه او، يقيني كه از طريق عقل  
بدست مي‌آيد بسيار بيشتري از يقيني است كه  
حواس براي ما فراهم مي‌آورند. افزون بر اين،  
عقل به ما اين امكان را مي‌دهد كه خطاي حواس را  
نيز تصحيح كنيم. از اينرو، وي تأكيد مي‌كند كه  
هنگامي كه انكسار نور باعث ميشود چوب فرو  
رفته در آب را شكسته ببينيم، اين فقط عقل است  
كه مي‌تواند به ما بگويد حس دچار خطا شده است  
و هيچيك از حواس ديگر قادر به تصحيح چنين  
خطايي نيستند (همو، ۱۳۸۴: ۵۰۵-۵۰۴).

او در مورد اينكه چرا امكان دارد در حقيقت  
امور محسوس دچار شك شويم، مي‌گويد: از آنرو  
كه به تجربه درك مي‌كنيم كه حواس بكرات ما را  
فريب داده‌اند و احتياط ايجاب مي‌كند كه به چيزي  
كه حتي تنها يكبار ما را فريب داده، اعتماد نكنيم.

فردا  
مردم  
مرد



علاوه بر این، در رؤیا وقایعی را مشاهده میکنیم که هرگز در جهان بیداری حقیقت ندارند، بنابراین اعتمادی وجود ندارد که آنچه در جهان خارج موجود است، رؤیا نباشد (همو، ۱۳۶۴: ۳۹). این سخنان از یکسو، و تأکید وی بر تصورات فطری<sup>۳</sup> که خداوند از ازل - بنحو بالفعل یا بالقوه- در عقل انسان نهاده است، از سوی دیگر، دلیل ما را بر این سخن که دکارت عقل را تنها راه رسیدن به حقیقت میداند و بهترین منبع معرفت را عقل معرفی میکند، هرچه بیشتر، تقویت مینماید. دکارت از میان منابع معرفتی، از عقل بعنوان جایگاه امن معرفت آدمی یاد میکند. به ادعای وی عقل تنها جایگاهی است که معارف حاصل از آن، همواره با تغییر شرایط زمان و مکان، ثابت و پایدار میمانند. یک گزاره صادق که از عقل برآمده است، همواره و در تمام شرایط صادق خواهد بود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

منابع پنجگانه معرفت که معرفت‌شناسان از آنها بعنوان تنها منابع معرفتی انسان یاد میکنند، مورد توجه ملاصدرا و دکارت بوده است. آنها از ادراک حسی، عقل و درون‌نگری بعنوان تولیدکننده شناخت ما از حقایق و واقعیت، از گواهی بعنوان انتقال‌دهنده و منبع اجتماعی شناخت، و از حافظه بعنوان مخزن و نگهدارنده معرفت یاد میکنند. در میان منابع معرفت، عقل در هر مکتب از جایگاهی ویژه برخوردار است، چنانکه ملاصدرا و دکارت هر دو معرفت عقلی را بالاترین نوع معرفت میدانند؛ البته ملاصدرا این نکته را نیز می‌افزاید که ادراک شهودی و معرفت مبتنی بر درون‌نگری، از

عقل نیز پا فراتر مینهد و محدودیتهای آن را کنار میگذارد. در اندیشه دو فیلسوف، معرفت با ادراک حسی خطاپذیر آغاز و با وجه عقلی آن به نهایت خود میرسد، اما نهایی که در حکمت متعالیه هنوز راهی طولانی پیش روی خود میبیند و میتوان با شهود عرفانی آن را تکمیل کرد.

### پی‌نوشتها

۱. البته منظور او این نیست که همه به یک اندازه از فهم و خرد برخوردارند، بلکه معتقد است این قوه‌یی که ممیز انسان و حیوان است، در همه وجود دارد، چون انسانیت به عقل است.
۲. البته ملاصدرا در برخی موارد، از قوه متصرفه بجای عاقله استفاده کرده و آن را پنجمین قوه معرفی میکند. این تغییر شاید به این دلیل باشد که در این مورد، صرفاً از مدرک جزئیات نام برده است «فالمدرکة المنقسمة الی ظاهرة، هی الحواس الخمس المشهورة و باطنه هی الحواس الخمس الباطنة للحيوانات الكاملة الحس المشترك و الخيال و المتصرفة و الواهمه و الحافظة» (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۲).
۳. ذکر این نکته لازم است که تصورات فطری مشخصه عقلگرایی قرن هفدهم دانسته میشد، اما تقریباً هیچیک از دکارتیان، بطور کامل آن را نپذیرفتند. مالبرانش نظریه تصورات فطری را رد کرد و لایب‌نیتس نیز اگرچه بنحوی از آن دفاع کرد، اما معتقد بود باید آن را اصلاح کرد (Jolley, 1998: p. 32).

### منابع

- دکارت، رنه (۱۳۶۴) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: آگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

الأربعة، ج ۸، تصحيح و تحقيق على اكبر رشاد،  
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۴) شرح الاصول الكافى، ج ۱، تصحيح و  
تحقيق رضا استادى، تهران: بنياد حكمت اسلامى  
صدر.

----- (۱۳۸۶ الف) ايقاظ النائمين، تصحيح و  
تحقيق محمد خوانسارى، تهران: بنياد حكمت  
اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۶ ب) مفاتيح الغيب، تصحيح و تحقيق  
نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۹) اسرار الآيات و انوار البيئات،  
تصحيح و تحقيق محمدعلى جاودان، تهران:  
بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۹۳) شرح الهداية الاثريه، تصحيح و  
تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت  
اسلامى صدر.

نيكزاد، عباس (۱۳۸۶) عقل و دين از ديدگاه ملاصدرا و  
برخى فيلسوفان صدرائى، قم: اميركبير.

Audi, R. (1998). *Epistemology; a contemporary  
introduction to the theory of knowledge*.  
London: Routledge.

Jolley, N. (1998). *The light of the soul:  
theories of ideas in Leibniz, Malebranche  
and Descartes*. New York: Oxford  
University Press.

Kemp Smith, N. (1958). *Descartes  
philosophical writings*. New York: the  
Modern Library.

Mason, R. (1997). *The God of Spinoza*. New  
York: Cambridge University Press.

Pollock, J. L. & Cruz, J. (1999). *Contemporary  
theories of knowledge*. 2<sup>nd</sup> Edition. Rowman  
& Littlefield Publishers.

Pundik, A. (2006). Epistemology & the law of  
evidence: four doubts about Alex Stein's  
foundations of evidence law. *SSRN  
Electronic Journal*, DOI:10.2139/ssrn.942635

Scruton, R. (2002). *A short history of  
modern philosophy*. London: Routledge.

----- (۱۳۷۲) قواعد هدايت ذهن، ترجمه منوچهر  
صانعى درهبيدى، تهران: دانشگاه شهيد بهشتى.

----- (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه على  
موسائى افصلى، تهران: علمى و فرهنگى.

سبزواری، ملاهادى (۱۳۷۹) شرح منظومه، تصحيح  
حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

عبوديت، عبدالرسول (۱۳۸۶) درآمدى به نظام  
حكمت صدرائى، ج ۲، تهران: سمت.

----- (۱۳۸۸) درآمدى به نظام حكمت صدرائى،  
ج ۱، تهران: سمت.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸) منطق، ج ۲، ترجمه على  
شيروانى، قم: دار العلم.

ملاصدرا (۱۳۷۸) التنتيح فى المنطق، تصحيح و  
تحقيق غلامرضا ياسى پور، مقدمه احد فرامرز  
قراملكى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۰) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة،  
ج ۲، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران:  
بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۱) رساله سه اصل، تصحيح و تحقيق  
سيدحسين نصر، تهران: بنياد حكمت اسلامى  
صدر.

----- (۱۳۸۲ الف) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة،  
ج ۹، تصحيح و تحقيق رضا اكبريان، تهران: بنياد  
حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۲ ب) المبدأ و المعاد، تصحيح و  
تحقيق محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، تهران:  
بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۳ الف) الحكمة المتعالية فى الأسفار  
الأربعة، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى،  
تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.

----- (۱۳۸۳ ب) الحكمة المتعالية فى الأسفار