

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، زمستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۶

ادراکات فطری در منظومه معرفتی ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۴

تاریخ تأیید: ۹۳/۸/۱۰

محمدتقی یوسفی *

مرضیه عظام نژاد **

با نظر به اینکه اساس زندگی انسان مبتنی بر معلومات و معارف او است، توجه به اینکه نظام معرفتی وی بر چه اصولی استوار است و تا چه حد می‌توان بر استحکام و اتقان آنها اعتماد کرد ضروری است. هرچند مباحث معرفت‌شناسی در آثار ملاصدرا به طور پراکنده بیان شده است، ولی ایشان این مباحث را، بر اساس مبانی فلسفی خویش، با ظرافت و استحکام بالایی مطرح کرده است که خود گویای ژرف‌نگری و توجه وی به مباحث معرفت‌شناسی است. یکی از بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی مسئله ادراکات فطری یا همان شالوده و بنیان یقینی معارف بشری است که اعتقاد و اعتماد به این شالوده معیار ارزشمندی و اعتبار ادراکات بشر است. غرض از طرح این بحث این است که با بررسی مبانی معرفتی ملاصدرا، دقت و توجه او را در بیان مبنای خود و ذکر مصادیق و کارکردهای آن جويا شویم.

واژگان کلیدی: ادراکات فطری، ملاصدرا، علم حصولی، علم حضوری،

بدیهی، اولی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ع.ج.ا.

** کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ع.ج.ا.

مقدمه

در علم منطق، انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. هرچند ناطق بودن - فصل ممیز انسان از سایر حیوانات - در ظاهر به معنای سخنگو است، در واقع، ناطق بودن انسان به ویژگی دیگری به نام تفکر در آدمی اشاره دارد. خداوند انسان را فطرتاً بر قوه تفکر و سخنگویی آفریده است. همان‌طور که انسان بر اساس قوه سخنگویی قادر به سخن گفتن است، براساس قوه تفکر نیز مستعد می‌شود تا علوم و معارف را کسب کند. از طرفی دیگر، انسان هنگامی که متولد می‌شود، از هرگونه فکر و علم بالفعلی خالی است و تنها از قوه و استعدادی فطری برخوردار است که او را در ادامه حیاتش بر تفکر قادر می‌سازد.

مؤید این سخن آیه ۷۸ سوره نحل است که می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛ خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که چیزی نمی‌دانستید و آنگاه برای شما گوش و چشم و دهان قرار داد که شاکر باشید.

اما این انسان بالفطره متفکر که ضمیر وی بالفطره از هرگونه علم و دانش حصولی خالی است چگونه صاحب علم و ادراک می‌شود؟ لازمه چنین ویژگی‌هایی، یعنی بالفطره متفکر بودن و خالی‌النفس بودن از هرگونه ادراکی، این است که زمینه‌های اولیه تفکر و پیدایش علوم نیز به صورت فطری برای او فراهم شده باشد تا در پرتو آن بتواند به معلومات دیگر دست یابد. از این‌رو، فلاسفه و منطقیون به اصول اولیه‌ای برای علم معتقدند که حصول آنها برای نفس نیازمند فکر و اندیشه نیست و آنها را بدیهیات اولیه نامیده‌اند که تعبیر دیگر آن ادراکات فطری است.

در اثر حاضر، سعی بر این است که با توجه به مبانی ملاصدرا در زمینه معرفت‌شناسی، دیدگاه وی را در زمینه چپستی ادراکات فطری و مصادیق و کارکردهای آن بررسی کنیم.

مبانی معرفت‌شناسی ملاصدرا

بررسی مسئله ادراکات فطری از دیدگاه ملاصدرا مستلزم طرح برخی از مبانی معرفت‌شناسی ایشان است که مرتبط با این بحث می‌باشد. از این رو، این مبانی به عنوان مقدمه بحث ادراکات فطری در مرتبه علم حصولی مطرح و بررسی می‌شوند.

۱. امکان معرفت

هرچند امکان حصول معرفت نزد فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا، پیش‌فرض قطعی اثبات، بررسی و حل مسائل و شبهات معرفت‌شناسی است و نظام معرفتی ملاصدرا در کسب علم نیز خود دلیلی گویا بر این مسئله است، ولی صدرالمتهلین به طور مستقل درباره امکان معرفت بیانی دارد که مؤید روش وی در نظام معرفت‌شناسی اوست.

ملاصدرا در بیان توانایی عقل در دستیابی به معرفت معتقد است: عقل انسان قادر است امور عدمی مانند عدم خود، عدم عدم، مطلق و ... را تصور کند. همچنین، عقل می‌تواند مفاهیمی مانند مجهول مطلق، مفهوم نقیض، و مفهوم حرف را اعتبار کرده، احکامی را بر آنها حمل نماید. وقتی عقل این‌گونه قادر بر درک ممتنعات باشد، به یقین در درک امور وجودی تردید نخواهد داشت. از آنجاکه استفاده از مفاهیم عدمی در قضایایی مانند مبدأ عدم تناقض که در همه قیاسات علمی کاربرد دارند ضروری است و در نتیجه، کیفیت تصور و نحوه

انتزاع این مفاهیم از این عناوین، دشوار است، با اینحال ضرورت فلسفی دارد.
(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۵۳۰)

وی در بیانی دیگر در زمینه ممکن الحصول بودن علم چنین می‌گوید: علم ممکن الحصول است و حصول آن از راه علت معلوم ممکن است، نه خود معلوم. پس، اگر علت معلوم موجود نباشد، انسان نسبت به معلوم جاهل است، یعنی علمی ندارد، ولی این سخن به این معنا نیست که علم ممتنع عقلی باشد. وی معتقد است علم نه ذاتی عقل است و نه عقل اقتضای عدم علم دارد بلکه امری ممکن الحصول است. یعنی اگر علت علم موجود باشد، نفس عالم به علم است و اگر علت علم نباشد، نفس جاهل است. پس، علم امری امکانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۹)

۲. ترتب ادراکات سه‌گانه بر عوالم هستی

یکی از بحث‌های مهم حکمت متعالیه یا فلسفه صدرایی، که در بحث معرفت‌شناسی از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است، ترتب مراتب علم بر اساس مراتب هستی است. در واقع، می‌توان گفت: نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا مبتنی بر نظام هستی‌شناسی وی است، زیرا صدرا علم را نحوه وجود می‌داند. صدرالمتألهین معتقد است: علم عین وجود و مساوق با وجود است. به عبارتی دیگر، وجود شعور و آگاهی بیانگر وجود و هستی است و موجود بودن بیانگر علم و آگاهی است. بنابراین، سراسر نظام هستی را شعور و آگاهی فراگرفته است. بر همین اساس، صدرا همان‌گونه که نظام هستی را به سه عالم ماده، مثال و عقل تقسیم می‌کند و پایین‌ترین مرتبه هستی را عالم طبیعت می‌داند، علم را نیز به حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرده است. از طرفی، ادراک حسی منتزع از محسوسات است، و محسوسات و وجودات مادی از مرتبه وجودی بسیار

ضعیفی برخوردارند. از این رو، شعور و آگاهی نسبت به آنها بسیار ضعیف است، همچنان که حضور آنها نزد مدرک و نزد خویش نیز بسیار ضعیف است. بنابراین، ادراک حسی نازلترین مرتبه ادراک و ادراک عقلی، چون مجرد است و عوارض ماده را ندارد، بالاترین مرتبه ادراک می‌باشد. پس، هر قدر درجه وجودی موجودی بالاتر باشد از درک و شعور بالاتری برخوردار خواهد بود. (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳)

از این رو، با توجه به این نظر، همان‌طور که هستی مراتب و طبقات خاص دارد، علم نیز بر همین اساس دارای مراتب حسی، خیالی و عقلی است. به عبارتی بهتر، مراتب علم مترتب بر مراتب هستی است: همچنان که نازلترین مرتبه هستی عالم ماده یا ناسوت است، علم حصولی نیز از مرتبه حسی - که نازلترین مرتبه علم است - شروع می‌شود و، سپس، نفس با سیر در مراحل بعدی به مراتب عالی‌تر صعود می‌کند.

۳. اتحاد عاقل و معقول

یکی از مهم‌ترین اصول معرفت‌شناسی صدرالمتألهین که نقش اساسی در نظام معرفت‌شناسی وی ایفا می‌کند بحث اتحاد عاقل و معقول است، بر این اساس ابتدا نفس نسبت همه صورت‌های علمی که بالقوه است ولی در ادامه با حرکت جوهری اشتدادی ارتقا پیدا می‌کند و با صورت‌های علمی موجودات بالفعل هستند اتحاد می‌یابد و به فعلیت می‌رسد. (همان، ج ۴: ۲۳۴)

۴. نقش حرکت جوهری در تکامل نفس

اعتقاد به حرکت جوهری و مستدل کردن آن یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد حکمت متعالیه است که نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ملاصدرا ایفا می‌کند، به طوری که نظام معرفت‌شناسی ایشان را از

دیگر نظریه‌ها و نظام‌ها متمایز می‌کند. چنان‌که گذشت، از نظر صدرالمتألهین مراتب ادراک هماهنگ با مراتب هستی رشد کرده، تعالی می‌یابد. به عبارتی، نفس این استعداد را دارد که از عالم هیولانی یا طبیعت به نحو تدریجی به عالم ملکوت سلوک پیدا کند، که البته این سلوک و تعالی زمانی امکان‌پذیر است که بر معرفت نفس افزوده شود. بنابراین، بنا بر معرفت‌شناسی ملا صدرا، معرفت با ارتقای نفس در عوالم هستی به نحو تدریجی و بر اساس حرکت جوهری تحقق می‌یابد.

بر اساس حرکت جوهری، صدرالمتألهین نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» که بیان مراحل تعالی نفس است را چنین مطرح می‌کند: نفس در بدو آفرینش فاقد هرگونه کمال ادراکی است و نسبت آن به صور ادراکی مانند هیولا نسبت به صور مادی است. به بیان دیگر، همان‌طور که هیولا با اتحاد با یک صورت جسمانی می‌تواند واجد فعلیت شود، نفس نیز در آغاز سیر و حرکت استکمالی خود با پذیرش صور محسوس و، سپس، با پذیرش صور خیالی و عقلی تکامل پیدا می‌کند، تا اینکه ملکه این صور برای آن حاصل شود و خود بتواند صور مجرد را در صُقع خود ایجاد کند. در این مرحله، دیگر نفس صور را نمی‌پذیرد و از آن منفعل نمی‌شود بلکه خود صور مجرد جزئی، یعنی صور خیالی، و صور مجرد کلی (معقولات) را ابداع می‌کند. پس، نفس در حرکت خود از مرتبه عقل هیولانی آغاز و به تدریج به مرتبه عقل فعال می‌رسد و جای تردیدی نیست که صور ابداعی نفس در مرتبه عقل فعال به دلیل تجردشان برتر از صور یا همان صور ابداعی مجرد است و به دلیل این ویژگی، فاقد تغییر و فسادناپذیرند. پس، مقام وجودی نفس با حرکت جوهری خود در مراتب ادراک تا جایی بالا

می‌رود که می‌تواند خالق و مبدع موجودات مجرد شود، موجوداتی که برتر از جسم و جسمانیت‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵:۲۱۰)

بنابراین، نفس انسان، با وجود اینکه در بدو خلقت همانند کاغذ سفیدی است و هیچ‌گونه معقول و معلوم تصویری و تصدیقی ندارد، نسبت به هرگونه معقول و صورت ادراکی بالقوه است. لکن این‌طور نیست که نفس کاملاً منفعل باشد و صرفاً خاصیت نقش‌پذیری داشته باشد، بلکه خود نیز به تحلیل، تجزیه و بررسی ادراکات پرداخته می‌پردازد و در مرحله عقل فعال مبدع و خالق صور علمی می‌باشد.

۵. نحوه حصول ادراکات

در مباحث پیشین گذشت که نفس در عین وحدت، بساطت و تجردش قابلیت پذیرش معلومات و معقولات فراوان را دارد. مهم‌تر اینکه نفس در هر ادراکی، متناسب با همان مرتبه، با صورت ادراکی آن مرتبه متحد می‌شود. چنین اتحادی بیانگر این است که هیچ حدی برای معلومات نفس وجود ندارد. یعنی اینکه انسان هر اندازه علم کسب کند و بر ادراکاتش افزوده شود، نفس قدرت پذیرش آن را دارد. بنابراین، با پیدایش هر علم و ادراکی بر وسعت نفس افزوده می‌شود و نفس گسترش می‌یابد. پس، وسعت نفس به وسعت ادراکاتش می‌باشد. اما چیزی که از قدیم تا به حال مطرح بوده این است: نحوه حصول ادراکات متعدد برای نفس به چه صورت است؟ و اولین ادراکات چگونه برای نفس حاصل می‌شوند؟

ملاصدرا چگونگی حصول ادراکات فراوان برای نفس بالقوه که هیچ‌گونه

ادراکی ندارد را این‌گونه مطرح کرده است:

کثرت معلومات به طور کلی یا به واسطه کثرت معلومات ایجادکننده است یا

به واسطه کثرت محل‌های قبول‌کننده یا به واسطه کثرت آلات و یا به واسطه ترتب طولی یا علی - معلولی بین معلومات است. اما نفس بسیط است. پس، تکثر از ذات نفس نیست، زیرا صدور کثیر از بسیط محال است. از طرفی دیگر، جهت ترکیبی نفس نیز برای صدور ادراکات کثیر کافی نیست. همچنین، کثرت محل‌های قابل نیز غیرممکن است، چون قابل خود نفس است و نفس هم بسیط است. توجیه معقولات فراوان هم از طریق ترتب علی - معلولی میسر نیست، چراکه بسیاری از روابط علی - معلولی نیستند. مثلاً، تصور سیاهی ایجادکننده تصور سفیدی نیست بلکه در عرض هم قرار دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۸۱)

صدرالمتألهین، در نهایت، نتیجه می‌گیرد: تنها راه صحیح برای توجیه ادراکات کثیر کثرت ابزار و قوای حسی است، زیرا آلات و قوای حسی - اعم از ظاهری و باطنی - همانند جاسوسان مختلفی‌اند که اخبار مختلف را از جاهای مختلف به نفس گزارش می‌کنند و در نفس، آمادگی لازم را برای آگاهی فراهم می‌کنند. از طرفی دیگر، احساس‌های جزئی که به واسطه اختلاف حرکات بدن برای دفع مضار و جلب منافع تکثر یافته‌اند سبب می‌شوند که صور محسوسه زیادی در ذهن جمع شود. بنابراین، کثرت آلات حسی و احساس‌های جزئی سبب اجتماع ادراکات حسی در نفس می‌شوند و زمینه را در نفس برای پیدایش تصورات و تصدیقات بدیهی فراهم می‌کنند و، سپس، از امتزاج و ترکیب برخی از آنها با برخی دیگر تصورات و تصدیقات دیگری حاصل می‌شوند و، به همین صورت، این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و ادراکات کثیر حاصل می‌شوند. (همان ۳ / ۳۸۲)

چیستی ادراکات فطری

از مباحث گذشته روشن شد که نفس در بادی امر به طور فطری هیچ علم

بالفعلی ندارد و با سیر در مراتب هستی، بر اساس حرکت جوهری، به نحو تدریجی کسب علم می‌کند. از طرفی، ثابت کردیم که برای نفس، با اینکه بسیط و مجرد است، از طریق ابزار و آلات حسی زمینه برای حصول ادراکات کثیر فراهم می‌آید و اولین ادراکاتی که بعد از پیدایش ادراکات حسی برای نفس حاصل می‌شود بدیهیات است. با این حال، ملاصدرا به اموری اشاره دارد که بالفطره برای نفس انسان حاصل‌اند. در این مقام، سخن بر سر این است که منظور ملاصدرا از ادراکاتی که بالفطره برای نفس حاصل‌اند چیست. آیا به عقیده صدرالمتألهین این علوم ذاتی نفس بوده، از هنگام تولد همراه نفس است و نفس صرفاً نسبت به ادراکاتی که از راه حواس حاصل می‌شوند بالقوه است یا همان بدیهیات‌اند و یا معنای دیگری دارند؟ پیش از آغاز سخن در این باب ذکر این نکته لازم است که ملاصدرا نیز چون دیگر فلاسفه اسلامی اصل فطرت را به عنوان سرشت خاص انسان، که خداوند انسان را بر اساس آن خلق کرده، پذیرفته است. بر همین اساس، ملاصدرا اموری چند را فطری انسان می‌داند. یعنی معتقد است که خداوند انسان را به گونه‌ای خاص خلق کرده است و بعضی امور نیز بر اساس همین نحوه خاص خلقت برای آدمی حاصل‌اند. از این‌رو، لازم است چگونگی حصول این علوم و معنای فطری بودن آنها با توجه به بیانات صدرالمتألهین روشن شود.

یکی از امور فطری که ملاصدرا بر آن تأکید دارد اعتقاد به وجود مبدأ، یعنی واجب تعالی، است. ملاصدرا عقیده دارد که علم و اعتقاد به خداوند همان فطرت اولی است که خداوند کریم انسان را بر آن سرشته است. (صدرالدین شیرازی،

۱۳۶۰: ۱۶۶^۱

همچنین، وی می‌نویسد: تصدیق به وجود واجب امری فطری است که نیازمند فکر و استدلال نمی‌باشد؛ انسان هنگام رویارویی با مشکلات و نگرانی‌ها به طور جبلی و فطری بر خدا توکل می‌کند و بدون لحظه‌ای تردید یا فکر بالبداهه خداوند را صدا می‌زند و از او مدد می‌جوید. (همو، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳)^۲

در اینجا، منظور صدرا از فطری فطری به معنای ادراک حضوری است: اینکه انسان نیازمندی خود به یک ذات مستقل و بی‌نیاز را به نحو حضوری ادراک می‌کند. همین‌طور وی در باب وجود آورده است: وجود اول‌الاول و اعرف امور تصویری است که در ذهن غیر از ماهیت است. (همو، ۱۳۵۸: ۵۶)^۳

در عالم امکان چیزی روشن‌تر و بدیهی‌تر از مفهوم وجود نمی‌توان پیدا کرد. بر همین اساس، ملاصدرا معتقد است اعرف اشیاء تصویری نزد نفس وجود است. وقتی ملاصدرا می‌گوید که وجود اعرف اشیاء به لحاظ فطری است، بدین معناست که چیزی بدیهی‌تر از وجود نیست.

ایشان، علاوه بر وجود، مفاهیم عام فلسفی دیگری همچون شیء، حصول، عدم را در ردیف وجود می‌دانند، بدین معنا که این امور نیز اموری فطری یا به معنای دیگر بدیهی اولی‌اند و ادراک آنها نیازمند فکر و استدلال نیست. (همو،

۱. انَّ المبدءَ هِی الفطرة الاولیٰ کما قال فطرة الله التي فطر الناس علیها.

۲. و الحقَّ أنَّ معرفة وجود الواجب أمر فطری، لا یتحتاج إلى برهان و بیان؛ فَإِنَّ العبد عند الوقوع فی الأحوال و صعاب الأحوال یتوکل بحسب الجبلة علی الله.

۳. الوجود اول الاوائل التصوریة و اعرف الاشیاء الفطریة، زائد فی التصور علی الماهیة.

(۴۴۳/۳:۱۹۸۱)

در دو بیان اخیر، فطری در نگاه ملاصدرا به معنای بدیهی در مقابل نظری است، زیرا اولاً گفته است بدیهی‌ترین مفهوم تصویری وجود است و ثانیاً مفاهیم ثانیه فلسفی را از مصادیق فطری دانسته که همگی در قلمرو علم حصولی مطرح‌اند.

برای روشن‌تر شدن بحث و اینکه مقصود ملاصدرا از امور فطری در دو مثال اخیر همان معارف بدیهی است، لازم است بدانیم نظر وی در باب بدهت چیست؛ ملاصدرا دو ویژگی برای بدهت بیان کرده است: اول اینکه معرفتی فطری است که در بدو خلقت برای انسان حاصل است و دوم اینکه در میان همه انسان‌ها به طور عام و مشترک وجود دارد. (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰)^۱

ظاهر تعریف ملاصدرا از بدهت مرادف با همان نظریه‌ای است که عقل‌گرایان غربی گفته‌اند؛ آنان بر این باورند که انسان از ابتدای آفرینش مفاهیمی را با خود دارد که نام آنها مفاهیم فطری است و مشترک میان افراد انسانی است. اگر ملاک بدهت در نزد ملاصدرا نیز همین باشد که از ابتدای آفرینش انسان با او هست، در این صورت، تفاوتی با نظریه آنان نخواهد داشت. این در حالی است که این نظریه با مطالب دیگر ملاصدرا سازگار نیست، زیرا وی انسان را در بدو پیدایش خالی از معارف می‌داند.

برای خروج از این ناسازگاری دو راه پیشنهاد می‌شود:

۱. البدهة و هی المعرفة الحاصلة للنفس فی الاول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك فی

إدراكها جميع الناس.

اول اینکه مراد وی از بدهت در این تعریف معرفت حصولی بدیهی نیست بلکه معرفتی حضوری است که بدیهی و روشن است و انسان‌ها بر آن اساس آفریده شده‌اند مثلاً انسان‌ها به وجود خدا و مبدأ آفرینش علم حضوری دارند. دوم اینکه بدهت تنها شامل معرفت حصولی می‌شود ولی مراد از اول فطرت اولین مرحله شکل‌گیری انسانیت انسان است که با تفکر حاصل می‌شود، تفکری که با ادراک مفاهیم بدیهی عقلی شکل می‌گیرد و نیازی به مفاهیم دیگر ندارد، چون اگر به مفاهیم دیگر نیاز داشته باشند، تسلسل لازم می‌آید. از این‌روی، می‌توان نام این مفاهیم را فطری گذاشت، همچنان‌که یکی از اصطلاحات فطری در آثار فلسفی تصورات بدیهی و تصدیقات بدیهی است، ولی قطعاً کسانی که از این اصطلاح استفاده کرده‌اند مرادشان این نیست که این تصورات و تصدیقات همراه با آفرینش انسان بوده است.

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که فطری در تفکر صدرایی غیر از معنایی است که فطری‌گرایان غربی بیان کرده‌اند، یعنی به معنای ادراکات ذاتی عقل که همراه انسان بوده‌اند و هیچ استنادی به عالم حس و محسوسات نداشته باشند نیست. پس، فطری نزد ملاصدرا با دو اصطلاح متفاوت ولی شبیه به هم در دو قلمرو علم حضوری و علم حصولی مطرح است: ادراکات فطری در قلمرو علم حصولی ادراکات بدیهی را شامل می‌شود که به وساطت مفاهیم دیگر نیاز ندارند و در مقابل نظری قرار می‌گیرند، و ادراکات فطری در قلمرو علم حضوری که در بدو تولد همراه با انسان است شامل همه معرفت‌های حضوری است که از ابتدای پیدایش انسان با او هست، مانند علم حضوری به ذات خویش یا علم به وجود مبدأش که مشترک میان همه انسان‌ها است.

مصادیق و جایگاه ارزشی ادراکات فطری

از بررسی معدودی از مصادیق ادراکات فطری در مبحث چیستی ادراکات فطری به این نتیجه رسیدیم که در منظر ملاصدرا، ادراکات فطری در هر دو قلمرو علم - یعنی علم حصولی و علم حضوری - مطرح است. از این رو، بعد از روشن شدن معنای ادراکات فطری، بررسی مصادیق و جایگاه ارزشی آنها در علوم و معارف بشر ارزش و اعتبار این علوم را روشن می کند.

۱. علم حصولی

در علم حصولی، نفس بدون علم به یک سری علوم بدیهی و یقینی نمی تواند دارای سرمایه علمی شود، بنابراین، در علم حصولی، ادراکاتی وجود دارد که علم به آنها زمینه را برای حصول معلومات دیگر فراهم می کند. در حقیقت، ملاصدرا نیز همچون دیگر فلاسفه اسلامی ارزشمندی و اعتبار علوم را در صورتی میسر می داند که مبتنی بر بدیهیات باشد؛ هر اندیشه و استدلال و برهانی اگر از یک نقطه قطعی و تردیدناپذیر شروع شود، براهین و استدلال هایی که بر چنین پایه ای استوار شوند نیز محکم و متقن خواهند بود. (همو، ۱۳۶۲: ۳۳)^۱

بر همین اساس، صدرالمتألهین معتقد است: معقولات انسان یا بالقوه و امکانی اند، یا حاضر بالفعل و وجوبی اند. آنچه طلبش امکانی و بالقوه است کسبی است، یعنی طلب آنها نیازمند فکر و اندیشه است، و آنچه حاضر بالفعل است حسب حس و نفس و عقل سه قسم است: یا ادراکاتی که حاضر در حواس اند و حسیات نامیده می شوند و خود به حواس ظاهری و باطنی قابل انقسام اند. یا

۱. فالبرهان لکونه مفیداً للیقین وجب أن يكون صورتها يقينية الإنتاج فلا يكون إلا قياساً و مادتها

اليقينية من الأوليات و المشاهدات و التجريبات و الحدسيات و المتواترات و الفطريات.

ادراکات حاضر در نفس‌اند که نفسانیات نامیده می‌شوند، مانند درد و لذت، و به آنچه حاضر در عقل است اولیات گفته می‌شود که خود دو دسته‌اند: اولیات تصویری و اولیات تصدیقی. اولیات تصویری عقلی مانند وجود، نفی، وحدت و کثرت و اولیات تصدیقی عقلی مانند حکم به اجتماع و ارتفاع نفی و اثبات. همچنین، باید بدانیم که نسبت تصدیق به تصور مانند نسبت وجود به ماهیت یا نسبت صورت به ماده یا فصل به جنس است و همه این اقسام یک اسم واحد دارند و آن بدیهیات است، زیرا اوائل‌الغریزه در فطرت انسان‌اند و به دلیل بالفعل‌بودنشان تحصیل آنها ممکن نیست، چراکه بدون اختیار برای انسان حاصل‌اند و تحصیل حاصل محال است. صدرالمتألهین وجود بدیهیات را برای انسان عنایتی ویژه از دریای علم ازلی پروردگار دانسته، می‌گوید: اگر این ادراکات به انسان ارزانی نمی‌شد، استنباط دلایل و دسترسی به مجهولات و کسب آنها هرگز برای انسان میسر نبود، زیرا همان‌طور که تجارت بدون وجود سرمایه و رأس‌المال امکان‌پذیر نیست، کسب علم نیز بدون وجود مبادی اولیه ممکن نیست. بنابراین، این ادراکات رأس‌العلم و مبادی برهان برای کسب ادراکات ثانیه اعم از بدیهی و نظری‌اند. (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰ - ۳۰۱)^۱

۱. أن الأمور إما أن كانت حاضرة بالفعل و الوجود أو بالقوة و الإمكان و الثاني هو الكسبيات و الأول على ثلاثة أقسام ... فالحاضر في الحواس يسمي حسيات و هي تنقسم أقسام... و الحاضر في النفس يسمي وجدانيات و ذلك مثل الألم و اللذة و الحاضر في العقل يسمي أوليات ... و يشمل هذه الأقسام كلها اسم واحد و هو البديهيات لكونها أوائل غريزية في فطرة الإنسان... و هذه ملقاة إلينا من بحر العلم الأزلي بواسطة نفث روح القدس ... و لولاها ما يتأتى لنا استعلام المجاهيل و استنباط الدلائل إذ الكسب و التجارة من غير رأس مال محال.

وی در تقسیمی دیگر علم حصولی را به تصور و تصدیق، و هر یک از آن دو را به بدیهی و نظری، و بدیهی را به اولی و غیر اولی تقسیم کرده است. (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۸)^۱

۱-۱. بدیهیات اولیه:

به عقیده ملاصدرا، اولین و روشن‌ترین معارف که در زمین فطرت انسان کاشته شده است و مبدأالمبادی ادراکات است اولیات است. (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۱)^۲

به این ترتیب، اولیات اعم از تصویری و تصدیقی بدیهیاتی هستند که اکتساب آنها به حدّ و برهان نیاز ندارد. اولیات تصویری، مانند مفهوم وجود، شیئیت و حصول، بدیهیاتی هستند که اکتساب آنها نیاز به تعریف حدی و رسمی ندارد. وی در بیان دلیل حدناپذیری اولیات تصویری می‌نویسد: مفاهیم اولی اموری بسیط‌اند، یعنی جزء (جنس و فصل) ندارند و هر چیزی که بسیط است قابل تعریف به حد و رسم نیست. پس، اولیات تصویری قابل تعریف به حد و رسم نیستند. هم‌چنین، این امور معقولات ثانیة فلسفی یا مفاهیم عام فلسفی هستند، یعنی چیزی اعم و اعرف از آنها وجود ندارد که جنس آنها واقع شود. مفهومی که اعرف از آن موجود نباشد خود مفهومی شناخته‌شده و تعریف‌ناپذیر است. (همو، ۱۹۸۱: ۳/۴۴۳)^۳

۱. هو العلم المنقسم الی التصور و التصدیق، المنقسم کل منهما الی البدیهی و الکسبی و البدیهی منقسم الی الاولی و غیره.

۲. هو الأولیات المغروسة فی أرض الفطرة و هو المبادئ البرهانية.

۳. اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأولیات بالاکتساب من حدّ أو برهان، أما فی باب التصورات كمفهوم الوجود العام و الشیئیة و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعریف الحدی أو الرسمي إذ لا

و اما اولیات تصدیقی قضایایی بدیهی هستند که صرف تصور اجزاء قضیه علت حکم به آنهاست. به عبارتی، تصور اجزاء قضیه رابطه بین موضوع و محمول را مشخص می‌کند؛ از تصور اجزاء بدون آنکه نیازی به وساطت امور خارجی باشد جزم به لزوم محمول برای موضوع حاصل می‌گردد. (مشکوٰۃ الدینی، بی تا: ۵۸۳)

منظور ملاصدرا این است که برای تصدیق قضایای اولیه احتیاجی به حد وسط، احساس، تجربه، شهادت، تواتر و مانند آن نیست بلکه صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای تصدیق به آنها کافی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۰)^۱

ملاک اولی بودن اصل تناقض: از نظر ملاصدرا، مبدأ عدم تناقض به دلیل شدت بدهت ممتنع الاستدلال و ممتنع التحصیل است، زیرا برهان بر اصل تناقض مستلزم دور است و دور باطل است. وی می‌نویسد: اگر ما در صدد اقامه برهان بر این اصل باشیم، بودن و نبودن خود برهان مورد سؤال است، چراکه خود این برهان نمی‌تواند از نفی و اثبات خالی باشد. از این رو، اگر فرض بگیریم که این برهان خالی از نفی و اثبات است، فاقد امنیت است. به عبارتی، چنین برهانی شأنیت برهان را ندارد، زیرا یقینی نیست، مگر اینکه ابتدا خود برهان اثبات شود که باز نفی و اثبات برهان دوم مطرح می‌شود. حقانیت برهان مبتنی بر وجود اصل

جزء لها و لا شیء أعرف منها.

۱. اولیات هی البدیهیات بعینها إلا أنها كما لا یحتاج إلى وسط لا یحتاج إلى شیء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك سوی تصور الطرفين و النسبة.

تناقض است و اصل تناقض مبتنی بر حقانیت برهان است. پس، باید از خود اصل به عنوان مقدمه‌ای مطمئن برای اثبات آن استفاده کنیم که مستلزم دور و باطل است. (همو، ۱۹۸۱: ۳/۴۳۳)^۱

و در جای دیگر، می‌نویسد: این اصل احق‌الاقاویل است و صدقش دائمی است، زیرا جمیع اقوال اعم از بدیهی و نظری در هنگام تحلیل به این قضیه منتهی می‌شوند. بنابراین، انکار این اصل مستلزم انکار جمیع مقدمات و نتایج و، در یک جمله، مستلزم سفسطه است؛ این اصل به دلیل عمومیتش در میان موجودات از عوارض خاصه آنهاست. (همان: ۱/۹۰)^۲

استاد جوادی آملی در شرح سخن ملاصدرا می‌نویسد: «اصل تناقض، به دلیل شدت ظهور و بدهت، قابل اثبات به اصل برتر از خود نیست و البته باید دانست که برهان‌ناپذیری اصل تناقض به این معنا نیست که بتوان در آن شک کرد یا آن را انکار کرد. بنابراین، انکار این اصل مستلزم سفسطه است، اعم از اینکه سفسطه به معنای یک نظر جمعی باشد که گروهی خاص در انکار اصل حقیقت به طور مطلق اظهار کنند و یا اینکه انکار حق در مسئله‌ای خاص باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲/۴۳-۴۴)

در هر صورت، هر چند در میان منطقدانان و حکما اصل امتناع اجتماع و

۱. اما فی باب التصدیقات فقولنا النفی و الاثبات لایجتمعان ... فلا یمكن اقامة البرهان والا لزم الدور ...

۲. أحق الأقاویل ما كان صدقه دائماً و أحق من ذلك ما كان صدقه أولیاً و أول الأقاویل الحقّة الأولیة التي إنكاره مبني كل سفسطة ... إنكاره إنكار لجمیع المقدمات و النتائج و هذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فی كل موجود.

ارتفاع نقیضین در کنار سایر قضایایی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است»، «اشیاء مساوی با یک شیء با هم مساوی‌اند»، «یک شیء در یک زمان شاغل دو مکان نیست»، و «ثبوت شیء برای شیء ضروری است و سلب آن از خودش محال است» به‌عنوان مصادیق اولیات قرار گرفته است ولی ملاصدرا بر این امر تأکید دارد که این ادراکات مبتنی و متفرع بر اصل تناقض‌اند و اصل تناقض را به‌عنوان مبدأالمبادی در بین سایر ادراکات اعم از نظری و بدیهی معرفی می‌کند، که اگر بخواهیم این ادراکات را تعلیل کنیم، باید به اصل تناقض استناد شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۳۳)^۱

مثال باری تعالی: در قلمرو علم حصولی، اصل تناقض، به‌عنوان اصل اولی، مصداق اصلی ادراکات فطری یا بدیهی است که بازگشت سایر معارف - اعم از بدیهی ثانوی و نظری - به این اصل است.

در مقام و ارزش اصل تناقض، به‌عنوان بدیهی‌ترین بدیهیات و اصل اولی، همین بس که ملاصدرا از آن به مثال باری تعالی یاد می‌کند. صدرا معتقد است: همان‌طور که وجود و هستی کائنات به حق تعالی بازمی‌گردد و اصل و هستی همه آنها بسته به وجود مقدس باری تعالی است ولی وجود حق تعالی هیچ نیازی به آنها ندارد، علوم و معارف بشر نیز متکی به اصل تناقض است، در حالی که خود کاملاً از آنها بی‌نیاز است. پس، با توجه به این نسبت، بشر زمانی دارای علوم و معارف می‌شود که اصل تناقض را اصلی بدیهی و اولی برای اتقان و استحکام علوم خویش بپذیرد، که اگر چنین نباشد، آدمی در علم خود دچار شک

۱. أما سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية و متقومة بها ...

و سفسطه خواهد شد. (همان: ۴۴۴)^۱

پس، صحیح است اگر بگوییم مبدأ بودن اصل تناقض و نسبت آن به سایر علوم همانند نسبت حق تعالی به حقایق مقیده است؛ همان‌گونه که حق تعالی در حق بودن خود به هیچ‌گیری نیازمند نیست و تمامی اغیار در حقیقت خود به او محتاج‌اند، مبدأ عدم تناقض نیز در ضمن اولی بودن خود و بی‌نیازی از دیگر قضایا نیاز آنها را تأمین می‌کند، و چنان‌که اگر واجب‌الوجود حذف گردد موجب سقوط دیگر امور می‌شود، اگر این قضیه نیز از قضایا حذف گردد اعتبار تمام ادراکات نیز مخدوش خواهد شد. بنابراین، با اینکه حق تعالی منزله از مثل است اما مثال دارد و مثال و آیت بارز خدا در میان حقایق علمی مبدأ تناقض است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۷/۲)

۱-۲. بدیهیات ثانویه

دومین مصداق بدیهیات بدیهیات ثانویه یا به تعبیر ملاصدرا ادراکات غیر اولی است که مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات را دربرمی‌گیرند و از آنها به مبادی یقینی برهان تعبیر می‌شود. اما ملاصدرا، در یک تقسیم‌بندی سه‌گانه، علم را به فطری، حدسی و مکتسب تقسیم کرده و معتقد است علوم مکتسب مبتنی بر علوم فطری و حدسی هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳)^۲

شارح منطق نوین در شرح این تقسیم از دیدگاه ملاصدرا آورده است که فطریات در لغت به معنای غریزه و خلقت اولیه است و با این اعتبار، به قضایا و

۱. نسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة.

۲. و هو العلم المنقسم إلى التصور و التصديق، كل منهما فطری و حدسی و مکتسب يمكن تحصيله من الاولين ان لم يحصل باسراق من القوة القدسية.

علوم فطریات گفته می‌شود که هر فرد انسانی هرگاه عادات مکتسبه و انحرافات غیرطبیعی را که عوامل خارجی به وجود شخص افزوده‌اند از خود دور کند و به فطرت اولیه خود بازگشت نماید، آن علوم در نظرش ضروری و ثابت و مسلم بوده و شک و تردید در آنها راه نیابد، و این معنا شامل اولیات و فطریات اصطلاحی و بعضی از قضایای مسلم دیگر نیز می‌شود و به همین جهت می‌گویند: تصدیق به وجود صانع جهان فطری است.

ایشان معتقد است که فطری در این تقسیم‌بندی به معنای مطلق گرفته شده است و اولیات و فطریات اصطلاحی را دربرمی‌گیرد. در واقع، ضروری مطلق در قلمرو علم حصولی اولیات و فطریات‌اند. ملاصدرا حدسیات را از آن‌رو ذکر کرده که مربوط به قوه فراسط و لازمه غریزه و فطریات صحیح بشر است ولی به سه قسم دیگر از بدیهیات ثانویه، یعنی مشاهدات و مجربات و متواترات، به دلیل آنکه به خلاف اولیات و فطریات، که استقلال عقلی دارند، شخصی‌اند و عمومیت ندارند توجهی نکرده است. (مشکوٰۃ‌الدینی، بی‌تا: ۲۱۴-۲۱۵)

در واقع، باید گفت بین یقینیات ششگانه صرفاً اولیات و فطریات سندیت مطلق دارند و چنین قضایایی در همه حال می‌توانند مواد قیاس قرار گیرند، چراکه این قضایا ضروری و همگانی‌اند، ولی قضایایی مانند متواترات، حدسیات، تجربیات و مشاهدات چون متشخص‌اند و امکان خطا و اشتباه در آنها وجود دارد نمی‌توانند برای دیگران اجزاء یا مواد قیاس قرار گیرند. (همان: ۵۹۰-۵۹۱)

با این حساب، معلوم می‌شود که فطری در این تقسیم سه‌گانه اصطلاحی عام‌تر از فطریات مصطلح است، چراکه فطریات مصطلح تنها یک دسته از بدیهیات ششگانه است و شامل اولیات نمی‌شود، در حالی که اولیات قطعاً داخل

در فطری در تقسیم سه گانه است، چون نه در مکتسب قرار می گیرد و نه در علوم حدسی.

۲. علم حضوری

در حوزه علم حصولی ذکر شد که مراد از ادراکات فطری ادراکاتی است که بدیهی و روشن اند و نیازمند فکر و استدلال نیستند و، بر این اساس، نتیجه گیری شد که بدیهیات اولیه [اعم از تصویری و تصدیقی] و فطریات از بدیهیات ثانویه مصادیق ادراکات فطری اند. مصداق دیگر ادراکات فطری ادراکاتی است که به طور فطری از بدو آفرینش انسان همراه با او متولد می شوند. این ادراکات اکتسابی نبوده، تعداد آنها نیز محدود است ولی وجود آنها برای نفس ضروری است.

ملاصدرا در تعریف اقسام علم می نویسد: اگر گفته شود علم عبارت از صورت حاصل از شیء نزد مدرک است، منظور علم حصولی است و چنانچه گفته شود مراد از علم حضور صورت شیء برای مدرک است، علم حضوری مورد نظر است. به عبارتی، اگر علم به نفس معلوم تعلق بگیرد، حضوری است و اگر به ماهیت آن تعلق بگیرد، حصولی است. البته، گفتنی است که در هر دو قسم، معلوم مجرد و مکشوف بالذات است و به علم حضوری نزد نفس حاضر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۱)^۱

۱. فإذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوة المدركة - كالسما ... و إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقیقة و المكشوف بالذات.

صدرالمتألهین از میان دو قسم علم، علم حضوری را به دلیل آنکه ذات معلوم نزد عالم حاضر است و بین آنها هیچ واسطه‌ای نیست تام‌ترین دو قسم علم می‌داند. (همان: ۱۶۳۶)^۱

با این اوصاف، می‌توان به یقین گفت: اوّل علوم علم حضوری است که آن را با ذکر مصادیقش - که مهم‌ترین آنها علم حضوری نفس به ذات خویش است و به‌عنوان منشأ علم حضوری و حتی به یک معنا منشأ علوم حصولی می‌باشد - بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. علم حضوری به ذات:

اوّلین و مهم‌ترین مصداق علم حضوری علم نفس به ذات خویش است. (همان: ۶ / ۱۵۱)

منشأ و مبدأ علم حضوری علم نفس به ذات خویش است، زیرا درک انسان از ذات خود بدون هیچ واسطه‌ای نفس ذاتش است و این ادراک دائم‌الذات است: تازمانی که ذات باشد این ادراک هم موجود است، زیرا اگر نفس وجود نداشته باشد و در پی آن علم نفس به ذات خویش - که اوّلین مرتبه علم است - نباشد، هیچ علمی وجود نخواهد داشت. به عبارتی، از آنجاکه نفس جایگاه معارف و علوم است، باید به وجود خودش علم داشته باشد، تا در پرتو آن نیز بتواند سایر علوم و معارف را درک کند. پس، همه ادراکات انسان متفرّع بر علم نفس به خویش است. به همین دلیل، علم حضوری انسان به ذات خویش قدیمی‌ترین و پیش‌ترین علوم است که همواره حاضر است و هرگز از او جدا نمی‌شود. (همان: ۳)

۱. فإذن العلم بالشیء بالحقیقة هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمی العلم بالشیء.

/ ۱۴۶۹^۱

یکی از براهین ملاصدرا بر علم حضوری نفس به ذات خویش چنین است: انسان چون جوهر است به موضوع تکیه ندارد. هر جوهری تحت یک جنس عالی قرار می‌گیرد. پس، انسان تحت مقوله جوهر که جنس آن می‌باشد قرار می‌گیرد؛ انسان دارای جنس است و هر چیزی که دارای جنس است باید فصلی داشته باشد. پس، انسان مرکب از جنس و فصل طبیعی است که هر دو از مفاهیم کلی‌اند. هر چیزی که دارای مفاهیم کلی باشد فقط با ضمیر «هو» قابل اشاره است نه با ضمیر «أنا»، در حالی که انسان با «أنا» به خود اشاره می‌کند. پس، علم به نفس حضوری است نه حصولی، زیرا انسان موجودی مرکب از ماهیت و وجود است؛ ماهیتش دارای جنس و فصل است و باید با ضمیر هو به آن اشاره کرد ولی وجود وی یک وجود علمی است که پیش خود به علم حضوری حاضر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۹)

۲-۲. علم حضوری به قوا، آلات و پدیده‌های نفسانی

همچنین، همان‌طور که نفس بالفطره نسبت به ادراکات حصولی بالقوه است علم حضوری نفس به ذات خویش نیز یک امر سرشتی و فطری است، بدین معنا که خداوند انسان را این‌گونه خلق کرده که به ذات خویش آگاه باشد. از این‌رو، علم نفس به ذات خود اولین و مهم‌ترین مصداق علم حضوری شمرده شد. بعد از آن، علم نفس به قوا، آلات، حالات و آثار خویش دومین مصداق علم

۱. و هو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات ... فظاهر بين، ان علم الانسان بنفسه و ذاته اول العلوم و اقدمها و هو حاضر دائما غير منفك عنه ابداً.

حضوری است که در پرتو علم نفس به ذات خویش حاصل می‌شود؛ نفس از قوا و آلات خویش غافل نیست.

صدرالمتألهین می‌نویسد: انسان زمانی که بیمار می‌شود یا بریدگی در اعضای او به وجود می‌آید، کسالت و درد را احساس می‌کند ولی باید بدانیم که این ادراک صورتی از آن احساس ناخوشایند و دردآور نیست بلکه آنچه درک می‌شود وجود واقعی درد و بریدگی است که مشهود نفس است. بنابراین، علم نفس به قوا، حالات و آثار خویش حضوری است، نه حصولی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۶۰-۱۶۱)^۱

لوازم و کارکرد های ادراکات فطری

ادراکات فطری، به‌عنوان سنگ بنای معرفت بشری، چه در قلمرو علم حصولی و چه در قلمرو علم حضوری، نقاد و حلال چالش‌های مهم معرفت‌شناختی است، همچنان‌که ملاصدرا با تکیه بر اصول اولیه معرفت‌شناسی بسیاری از چالش‌های معرفت‌شناسی را نقد و حل کرده است.

۱. نقد عقل‌گرایان

طبق مبانی ملاصدرا در باب حصول معرفت روشن شد که نفس در ابتدای خلقت خود همانند لوحی سفید است که از هر نوع معرفتی خالی است. همچنین، روشن شد که نفس در بدو خلقت بالقوه است؛ نفس در ابتدای خلقت

۱. أنا تتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع في بدننا و الألم هو الشعور بالمنافی و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال ... بل المدرك في هذا الألم نفس تفرق الاتصال... ما يكفي في إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوري بها.

خالی از معرفت است ولی استعداد و قوهٔ حصول تدریجی ادراکات متعدد را بر اساس حرکت جوهری در مراتب ادراکی خویش دارد. مراتب ادراکی نفس در حصول معرفت منطبق بر مراتب نفس در عوالم سه‌گانهٔ هستی است، همان‌طور که اولین مرتبه از مراتب وجود عالم ماده و محسوسات است، اولین مرتبهٔ ادراکی نفس نیز مرتبهٔ حسی است. از طرفی، براساس اصل اتحاد عاقل و معقول، نفس در هر مرتبهٔ ادراکی با صورت علمی همان مرتبه متحد می‌شود و از حالت قوه به فعل تبدیل می‌شود.

بنابراین، بر خلاف عقیدهٔ کانت و دکارتیان که معتقدند علم ذاتی نفس است و نفس انسان از بدو خلقت معدودی از معارف را داراست و این معارف ذاتی عقل‌اند، ملاصدرا معتقد است که: علم ذاتی نفس نیست. البته، این سخن صدرالمتألهین بدین معنا نیست که عدم علم نیز برای نفس ضرورت عقلی داشته باشد؛ نفس به خودی خود اقتضای عدم علم را ندارد بلکه علم برای نفس ممکن‌الحصول است. بنابراین، اگر سبب علم برای نفس موجود باشد، علم برای نفس حاصل می‌شود و اگر سبب و علت وجود پیدا نکند، علم نیز حاصل نمی‌شود. پس، نبود علم به معنای ضرورت عقلی عدم علم نیست و گرنه، باید هر ممکن‌الوجودی معدوم باشد. (همان: ۳ / ۴۸۹)^۱

۱. فنقول لیس إذا لم یکن العلوم ذاتیة للنفوس ینجب أن ینکون عدم العلوم عنها ذاتیا لها و نحن لسنا نحکم بأن النفوس تقتضی لا وجود العلم بل نحکم بأنها لا تقتضی وجود العلم بل العلم ممکن الحصول لها فإذا لم یوجد السبب لم یکن حاصلًا و لکن لیس کل ما کان معدومًا کان واجب العدم و إلا لکان کل ممکن معدومًا.

بیان ملاصدرا حاکی از این است که علم نه ذاتی نفس است و نه نفس خودبه‌خود اقتضای عدم علم را دارد، و اینکه نفس در ابتدای خلقت علمی ندارد به این معنا نیست که عدم علم برایش ضرورت عقلی داشته باشد بلکه نفس نسبت به علم حالت بالقوه دارد و، به عبارتی، علم برای نفس ممکن‌الحصول است، و براساس حرکت تدریجی در طی مراتب ادراک حاصل می‌شود.

بنابراین، از تعریف فطری در علوم حصولی و حضوری روشن شد که فطری به معنای علوم و معارفی که از بدو تولد همراه انسان بوده و ذاتی عقل باشد مورد قبول ملاصدرا نیست، بلکه در نظر وی در علم حصولی به اولین معارفی که بعد از مرتبه حسی برای نفس حاصل می‌شود فطری یا بدیهی گفته می‌شود، که نیازمند فکر و استدلال نیستند. علم حضوری، که در آن عین معلوم نزد عالم حاضر است، نیازمند فکر و استدلال نیست و فطری بشر است، یعنی ذات انسان این‌گونه سرشته شده که این ادراکات را بدون واسطه تصویری یا تصدیقی درک کند.

۲. نقد سوفسطائیان

یکی از ادعاهای سوفسطائیان انکار اصل واقعیت و همچنین اصل تناقض است. ملاصدرا معتقد است؛ همان‌گونه که وجود اول‌الاول در تصورات است، اصل تناقض نیز اول‌الاول در تصدیقات است که به دلیل عمومیتش میان موجودات از اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است. بنابراین، حقانیت چنین قولی همانند حقانیت وجود و ممتنع‌الاستدلال است و این قابل مناقشه و منازعه نیست. منازع بر این اصل، یا مرضی در عقلش و یا آفتی در قلبش وجود دارد، به این صورت که یا قادر به درک تصور اجزاء نیست که باید او را متنبه کرد، یا ممکن است ناشی از عناد باشد و یا ناشی از شک و تحیر باشد. اگر مرض ناشی

از عناد باشد، چنین کسی سوفسطی است که ملاصدرا به تبعیت از ابن سینا با دو دلیل نقضی و حلی به نقد افکار آنها پرداخته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۰۵۰: ۳۸ - ۳۹)^۱

۲-۱. نقد نقضی

در این نوع نقد، شخص را با گفتار خودش نقد می‌کنند، به این صورت که ملاصدرا سوفسطائیان را به چالش کشانده است. صدرالمتألهین می‌نویسد: کسی که قصد ممارت دارد با تنبّه و تذکر از سخن خود باز نمی‌گردد مگر اینکه او را بزنند یا بسوزانند، زیرا به قول او عدم و وجود زدن و آتش یکی است. پس، نباید او را تحت تأثیر قرار دهد. ولی چنانچه وی اعتراض کرد و زبان به فحاشی باز کرد، اولاً به وجود واقعیت و ثانیاً به اصل تناقض اعتراف کرده است؛ اگر چنین نبود، جایی برای اعتراض نبود؛ با اعتراض اقرار می‌کند که درد را احساس می‌کند. پس، آتش و درد متأثر از آن وجود دارد و نمی‌تواند وجود نداشته باشد. (همان: ۴۱)^۲

همچنین، ملاصدرا می‌نویسد: شخص سوفسطی که قصد ممارت دارد

۱. ... أن القضيتين الأوليين في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يرتفعان و القضيتان الأخريان في قوة قولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان فظهر أن هذه القضية أولى الأول في التصديقات ... كما أن معنى الوجود أول الأوائل في التصورات و... ليس من الأعراض الذاتية بشيء إلا للموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود.

۲. أما السوفسطائي المتعنت الذي غرضه الممارسة فلا يمكن إلزامه إلا بمثل ما ذكره الشيخ و تكليفه بملاقة النار و مصادفة الضرب و الإيلام إذ هذه الأمور و أعدامها واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو إقرار منه بأن ثبوتها ليس كسلبها قوله فهو المبدأ الذي ...

چاره‌ای جز این ندارد که به وجود و واقعیت اشیاء اعتراف کند، چون هر صاحب غرض و هدفی برای اینکه سخن خود را اثبات کند و خلاف آن را انکار کند راجع به غرض خود سخن می‌گوید. پس، چنین کسی باید به ثبوت چیزی و نفی نقطه مقابل آن اعتراف کند و چیزهایی که او را به هدفش می‌رسانند را اثبات نماید. چنین اعترافی مستلزم این است که به اشیائی که از این اعتراف نتیجه می‌شوند نیز ملتزم شود. بنابراین، سوفسطایی یا باید سکوت کند و از بحث و گفتگو اعراض کند یا این سخن را بپذیرد که خود اموری را که ادعای او را نفی می‌کنند پذیرفته است. (همان: ۳۹)^۱

از بیان ملاصدرا استفاده می‌شود:

اولاً، مشکل اساسی سوفسطی بعد از انکار واقعیت انکار ثابت‌ترین گفتار و مبدأ تمام معارف حصولی یعنی انکار اصل تناقض است. ثانیاً، ملاصدرا در هر دو نقد خویش بر سوفسطی به همان اصلی که مورد انکار سوفسطی است استناد می‌کند؛ ملاصدرا با همان دلیلی که سوفسطی آن را نقض کرده به نقد وی پرداخته و او را یا به سکوت یا به پذیرش حق وادار کرده است.

۱. ... من العجائب أن السوفسطائي الذي غرضه المماراة إلى آخره و ذلك لأن كل صاحب غرض إذا تكلم في غرضه يريد إثبات غرضه و ينكر خلافه فلا بد أن يعترف بثبوت شيء و نفى مقابله و بإثبات شيء ينتج غرضه و بأن الإثبات ينافي اللائبات و إذا اعترف بأشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف بأشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر إلى السكوت و الإعراض عن البحث و التكلّم و إما إلى الاعتراف بهذا القول قوله

۲-۲. نقد حلّی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، دلیل ادعاهای سوفسطائیان انکار اصل واقعیت و اصل تناقض است؛ فرد سوفسطی با وجود آنکه با واقعیات زندگی می‌کند و همه آنها را لمس می‌کند، بر انکار واقع اصرار دارد. به عبارتی، او چیزی را که موجود است و موجودیت آن بدیهی و آشکار است معدوم می‌داند. بنابراین، هرچند ادله و براهین ملاصدرا بر امکان معرفت بزرگ‌ترین و بهترین دلیل وی بر قطعی و یقینی بودن عالم خارج یا واقعیت و امکان حصول معرفت است، ملاصدرا با استفاده از نقد حلّی که باز مبتنی بر اصل واقعیت و اصل امتناع تناقض است افکار آنها را به چالش کشانده است.

استاد حسن‌زاده آملی در تقریر سخن ملاصدرا در باب اول‌الاقاویل بودن اصل امتناع تناقض و طرد سخن سوفسطائیان آورده است:

«اصل تناقض قضیه‌ای است که صدقش همواره و دائم است. بنابراین، چنین قضیه‌ای صدق محض است. حقایق نظام هستی و هر چه که حقیقت در نظام هستی باشد و محیط بر زمان و مکان باشد صدقش دائم است و کاری به امروز و دیروز ندارد. مثلاً، اینکه دو ضربدر دو چهار می‌شود، در هر وعایی و در هر فردی و در هر ماده‌ای و در هر جایی صادق است. پس احقّ‌الاقاویل آن است که صدقش دائم باشد. و تا زمان و مکان از بین نرود چیزی که صدقش دائم و همواره باشد اقدم و احقّ‌الاقاویل به صدق است و واسطه‌ای نیز در میان نیست. وقتی می‌گوییم: این شیء هست یا نیست، دیگر وجود رابط بین هست و نیست معنا ندارد و چون سخن سوفسطی جمع میان سلب و ایجاب است و سوفسطی که می‌گوید: هم هستیم و هم نیستیم، با این قول رد می‌شود و اگر بگوییم بین هست و نیست واسطه است، سوفسطی میدان می‌گیرد. ... پس، خود وجود و بود و منشأ آثار و طارد عدم بودن که همه آن را می‌فهمند، بدیهی‌ترین بدیهیات، اوّل

اولیات و احقّ الاقوابیل به صدق می باشد و همه ی بدیهی ها به آن منتهی می شوند. پس اگر سوفسطی بگوید: هست پندار است و هستی نداریم، چه بگوید هست و چه بگوید نیست، یکی است. ما هستیم و ما نیستیم، این کلام سوفسطایی مردود است.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۶۹۴-۶۹۵)

۱. نقد نظر حس گرایان

از آنجاکه حسیون معرفت را منحصر در حس و فرآورده های حسی می دانند، مبانی ملاصدرا، خصوصاً نظر وی در باب ترتب مراحل ادراک بر مراتب هستی و سیر تدریجی نفس با ارتقا به عالم عقل فعال و همچنین نظر وی درباره ارزش معرفتی ادراکات حسی، ادله محکمی بر ابطال سخنان آنها می باشد. براساس همان مبانی که ثابت شد نظر عقل گرایان بر وجود ادراکات فطری ذاتی عقل باطل است، نظر حسیون نیز باطل خواهد بود. از طرفی این گروه با توجه به اینکه علم را منحصر در حس و فرآورده های حسی می دانند منکر ادراکات فطری به معنای علم حضوری نیز هستند.

ادراکات حسی به خودی خود ارزش معرفتی ندارند بلکه صورت حسی زمانی شأنیت ادراک می یابد که در حس مشترک قرار گیرد تا اینکه مقدمه و زمینه ساز ادراکات خیالی و عقلی باشد. چنان که ملاصدرا می نویسد: حواس مختلف به منزله جاسوس هایی هستند که از نواحی مختلف اخبار گوناگونی برای نفس می آورند و به این ترتیب به نفس کمک می کنند که صور عقلیه مجرده و احساسات جزئی را دریابد. بر این اساس، نفس با زمینه سازی حس آمادگی حصول تصورات و تصدیقات را به دست می آورد و، سپس، با ترکیب و امتزاج تصورات اولیه به تصورات جدید نایل می شود و، همچنین، با امتزاج تصدیقات

اولیه به تصدیقات نظری می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۸۱)^۱

ملاصدرا ادراک حسی را زمینه‌ساز و معدّ ادراکات برتر، یعنی ادراک خیالی و عقلی، می‌داند و معتقد است که قوام هر مرتبه‌ای از مراتب ادراک به مرتبه بالاتر آن است. وی تصریح می‌کند که هر کدام از مراتب حسی و خیالی فی‌نفسه ارزش معرفتی ندارد بلکه قوام هر یک به قوام مرتبه بالاتر آن است. (همان: ۸ / ۲۰۴)^۲

بنابراین، طبق نظر ملاصدرا در باب ادراکات حسی و محسوسات، نظر حسیون - که معتقدند شناخت انسان محصور به حس و محسوسات است و تنها معرفت پذیرفته‌شده معرفتی است که مبتنی بر حس و دستاوردهای آن باشد - باطل و مردود است.

ابتنای علم حصولی بر علم حضوری

با توجه به مبانی صدرالمتهین در باب حصول معرفت، بی‌تردید، وی مفاد آیه ۷۸ سوره نحل که شاهد صادق و بلاشک این مطلب است که نفس انسان در ابتدای خلقت خود از هرگونه علم حصولی خالی است پذیرفته است؛ او علم حصولی را مستلزم وجود نخستین علم برای نفس انسان یعنی علم حضوری به نفس خویش می‌داند و معتقد است که علم حضوری به نفس و قوا و آلات

۱. فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكرر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات.

۲. فاعلم ان لا شيء من الادراك الحسي إلا و قوامه بالادراك الخيالي و لا شيء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل.

خویش مبدأ علم حصولی است. (همان: ۶/۱۶۲ - ۱۶۳)^۱

از آنجاکه نفس موجودی آلی است، باید برای انجام آموزش از آلات و قوای خویش استفاده کند. به کارگیری این آلات فرع بر علم نفس به آنهاست و علم نفس به این آلات یا حصولی است یا حضوری. اگر علم نفس به قوا حصولی باشد، کسب علم مستلزم به کارگیری خود قوا و به کارگیری قوا مستلزم علم به آنهاست، که این همان مشکل دور و باطل است، یا اینکه کسب علم مستلزم استعمال آلات و علوم حصولی دیگر است و این روند ادامه می‌یابد، که مستلزم تسلسل باطل است. پس، اول علوم علم نفس به ذات خود و سپس قوا و آلات ظاهری و باطنی است که هر دو از علوم حضوری‌اند، که در پرتو آن به امور دیگر علم پیدا می‌کند. بنابراین، چون نفس به خود آلات و قوای خویش علم حضوری دارد، عاشق خویش و فعل خویش است و همین عشق و علاقه سبب استعمال قوا و آلات می‌شود. پس، اولین چیزی که ذات انسان به آن علم می‌یابد علم ذات به ذات و سپس علم ذات به قوا و آلات نفس است. نهایتاً، نفس در پرتو این ادراکات و به کارگیری قوا و آلات به امور دیگر علم پیدا می‌کند. حاصل آنکه مبدأ ادراکات حصولی ادراکات حضوری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۲-۵۳)

پس، روشن می‌شود که اولین وجود و هستی که انسان با علم حضوری در بدو امر ادراک می‌کند علم نفس به ذات خویش است، زیرا تا این مرتبه از علم

۱. ... من العرشیات أن النفس فی مبدأ فطرتها خالیة عن العلوم التصوریة و التصدیقیة... فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها و آلاتها ... و هذان العلمان من العلوم الحضوریة.

نباشد و تا انسان وجود نفس خویش را نپذیرد نمی‌تواند به تحصیل علم بپردازد، چراکه علم و ادراک و حتی هر عمل و رفتاری، اولاً و بالذات، متفرع بر علم حضوری نفس به ذات خویش و، ثانیاً و بالعرض، متکی به قوا و آلات است، یعنی با استعمال ذات آلات را - که این استعمال خود مبتنی بر علم به ذات است - حاصل می‌شود. بنابراین، آگاهی انسان به ذات خویش بر تمام علوم دیگر مقدم است.

نتیجه‌گیری

از بررسی مبانی معرفت‌شناسی ملاصدرا در باب امکان حصول معرفت روشن شد که علم برای نفس نه ضرورت وجود دارد نه ضرورت عدم، بلکه امری امکانی است و در سیر تدریجی نفس به سوی کمال، که در مراتب ادراک بر اساس مراتب هستی انجام می‌گیرد، حاصل می‌شود. به بیان دیگر، نفس ابتدا - در عین تجرد و بساطت - بالقوه محض و فاقد هرگونه صورت ادراکی است؛ حصول ادراکات نفس از مرتبه حسی آغاز می‌شود و اولین ادراکاتی که برایش بعد از مرتبه حسی حاصل می‌شود بدیهیات است. بنابراین، خلاف نظر فلاسفه غرب که معتقدند ادراکات فطری ذاتی عقل‌اند، در آرای ملاصدرا، ادراکات فطری در قلمرو علم حصولی به معنای بدیهی اعم از اولیات تصویری و تصدیقی است و فطریات از بدیهیات ثانویه است که در مقابل علوم نظری به کار می‌رود. مصادیق ادراکات فطری در علم حصولی بدیهیات اولیه، اعم از تصویری و تصدیقی، و بعضی از بدیهیات ثانویه است که اول‌الاول یا اصل تناقص مصداق آن در بدیهیات اولیه تصدیقی می‌باشد و فطریات از بدیهیات ثانویه ادراکاتی‌اند که، اگرچه نیازمند فکر و نظر نیستند، نیازمند حد و سطانند و مبتنی بر اصل تناقض می‌باشند. ملاصدرا، هرچند اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را به عنوان

اول الاقوایل و سایر ادراکات اعم از اولی، بدیهی و نظری را مبتنی بر آن دانسته است، اولیات را منحصر در اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نمی‌داند بلکه معتقد است قضایایی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» در زمره اولیات جای می‌گیرند. از اصل تناقض، به‌عنوان اصل اولی، به مثال باری تعالی تعبیر می‌شود، به این معنا که همان‌طور که موجودات در وجود خود به واجب محتاج‌اند ولی خود غنی بالذات‌اند، اصل تناقض نیز بدیهی بنفسه است و در اثبات بداهت آن هیچ نیازی به غیر نیست، در حالی که سایر بدیهیات و علوم اکتسابی مبتنی بر این اصل‌اند.

مصدق دیگر ادراکات فطری علم حضوری است، به دلیل آنکه در ادراک علم حضوری هیچ واسطه‌ای، حتی تصور، معنا ندارد. علم حضوری حضور نفس معلوم نزد عالم است. پس، هیچ ابهام، شک و تردیدی در آنها وجود ندارد و نیازمند به تفکر و تعقل نیز نمی‌باشد. مهم‌ترین مصداق این مرتبه از علم علم نفس به ذات خویش است که منشأ علم حضوری و همین‌طور علم حصولی است، چراکه ملاصدرا از این علم به اقدم‌العلوم تعبیر می‌کند.

بنا بر مبانی ملاصدرا، علاوه بر اینکه علم ذاتی نفس نیست، همچنین، حصول آن نیز ناممکن نیست بلکه علم امری امکانی است. پس خلاف نظر کانت و دکارتیان (عقل‌گرایان) علم ذاتی نفس نبوده بلکه امری امکانی است که نفس در سیر تدریجی خود به سمت کمال در مراتب هستی کسب می‌کند.

مشکل اصلی سوفسطائیان انکار اصل واقع است. ملاصدرا با استناد به اصل تناقض، به‌عنوان مبدأالمبادی، در علم حصولی به نقد نقضی و حلّی سوفسطائیان پرداخته است.

کتابنامه

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم، قم: اسرا.
- _____، شرح جلد ششم اسفار اربعه، بی‌جا: انتشارات الزهرا.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۲۰۰۹). نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰) / سرار الايات، تصحيح محمد خواجهوى، تهران: انجمن اسلامى حکمت و فلسفه ایران.
- _____، (۱۳۸۷)، مظاهر الالهية، مقدمه و تصحيح و تعليق از سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنياد حکمت صدرای.
- _____، (۱۳۵۸) الواردات القلبية، تحقيق احمد شفيعيها، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____، (۱۳۶۳) مفاتيح الغيب، ترجمه و شرح محمد خواجهوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- _____، (۱۹۸۱) / اسفار، ج ۳، بيروت: دار احياء التراث.
- _____، (۱۳۷۱) التصور والتصديق، ج ۵، قم: بيدار.
- _____، (۱۳۶۲) اللمعات المشرقيه فى الفنون المنطقية، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- _____، (۱۰۵۰) الحاشيه على الالهيات الشفا، قم: بيدار.
- حسن‌زاده آملی (۱۳۸۲). ترجمه و شرح اسفار، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار، [ج ۶]، ج ۸، تهران: صدرای.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار، نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مشکوة‌الدینی، عبدالحسین، (بی‌تا). منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقيه فى الفنون المنطقية ملاصدرا، تهران، مؤسسه مطبوعاتی نصر.