

تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه در گستره تعریف فلسفه، نظریه صدق و زبان‌شناسی

محمدحسین وفائیان^۱

چکیده

وجود در حکمت متعالیه امری مشکک است. هم‌سنخ‌انگاری «وجود» و «معرفت» در این نظام، سبب اتحاد احکام آن دو و تشکیک‌پذیری معرفت، همسان با تشکیک‌پذیری وجود می‌شود. پژوهش جاری با فرض ثبوت مشکک‌انگاری معرفت، درصدد بررسی و تبیین آثار و لوازم معرفت تشکیکی در سه حیطه خاص «تعریف فلسفه»، «نظریه صدق» و «نظریه زبان‌شناختی» از منظر صدرالمتألهین و با رویکرد تحلیل-منطقی عبارات وی است. رهیافت به‌دست آمده، تفسیری نوین از تعریف فلسفه ارائه می‌دهد و ناکارآمدی منطق صوری و نظریه صدق منطبق با آن در نظام معرفت‌شناسی تشکیک‌پذیر را تبیین می‌کند. از سوی دیگر، نظریه زبان صدرالمتألهین نیز طیف‌پذیر بوده، همسان با معرفت‌شناسی وی، تشکیک‌پذیر است.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، معرفت تشکیکی، تعریف فلسفه، نظریه صدق، نظریه زبان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۵/۷/۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، mh_vafaiyan@yahoo.com

مقدمه

اصالت وجود و تشکیک پذیری مراتب آن، رکن نظریه‌های ارائه شده در حکمت متعالیه است. بنا بر مشکک‌انگاری وجود، هر آنچه در عالم هستی امری وجودی انگاشته شود، متصف به تشکیک می‌شود. معرفت در حکمت متعالیه، امری مسانخ و بلکه مساوق با وجود معرفی می‌شود که ذاتی جدا از وجود خود ندارد. هم‌سنخ‌انگاری و اتحاد «وجود» و «معرفت»، سبب اتحاد بسیاری از احکام این دو نیز می‌شود و از این رو تشکیک در وجود و احکام آن، برای معرفت نیز قابل اثبات است.

صدرالمآلهین با تفسیر وجودی معرفت در مباحث مختلف حکمت متعالیه، به طور ضمنی و یا تصریحاً، به بیان احکام و ویژگی‌های معرفتی که بر پایه اصالت و تشکیک وجود تفسیر شود، می‌پردازد. برخی از این ویژگی‌ها نیز مورد اشاره وی واقع نشده است؛ اما می‌توان با تحلیل برخی از عبارات و مسائلی که وی به آن‌ها پرداخته است، چگونگی معرفت تشکیک‌پذیر و برخی لوازم آن را استنتاج کرد.

رابطه «تشکیک در وجود» و «معرفت» را در دو حیطه و در ضمن دو مسأله مجزا می‌توان بررسی کرد: الف) امکان و چگونگی تشکیک‌پذیری معرفت، ب) پیامدها و لوازم مشکک‌انگاری معرفت. در این پژوهش، امکان تشکیک‌پذیری معرفت مفروض انگاشته شده، در پرتو آن، تنها به مسأله تبیین «پیامدها و لوازم» مشکک‌انگاری معرفت پرداخته می‌شود. به عبارت دیگر، پاسخ این سؤال جستجو می‌شود که قبول کردن تشکیک‌پذیری معرفت و اعتقاد به آن، سبب تغییر چه امور بنیادینی در حیطه مباحث معرفت‌شناسی^۱ شده است و چه لوازمی دارد؟ این لوازم در دو حیطه مباحث نظری و عملی قابل تقسیم و پژوهش است. مقصود از مباحث نظری، لوازم مفهومی و تحلیلی معرفت تشکیک‌پذیر و مقصود از مباحث عملی، لوازم رفتاری و عمل‌گرایانه معرفت تشکیک‌پذیر در فاعل شناساست.

پاسخگویی کامل و بررسی همه‌جانبه لوازم معرفت تشکیک‌پذیر، نیازمند توصیفی روشن از مفهوم «تشکیک در معرفت» است. از سوی دیگر، برشمردن تمام آثار و لوازم نظری-عملی مشکک‌انگاری معرفت نیز، نیازمند پژوهشی وسیع، و از حیطة یک مقاله خارج است. از این رو در این پژوهش، بررسی موردپژوهانه‌ای در تنها سه حیطة از لوازم نظری مشکک‌انگاری معرفت، از منظر صدرالمآلهین صورت پذیرفته که عبارت است از:

۱. بازشناسی تعریف علم فلسفه

۲. منطق و نظریه صدق متناسب با معرفت تشکیک‌پذیر

۳. نظریه زبان‌شناختی منطبق بر معرفت مشکک

فرضیه به‌دست آمده پس از بررسی‌های نخستین، آن است که اثبات معرفت تشکیکی، بر برخی حیطة‌ها، مانند تعریف فلسفه، منطق تصورات و تصدیقات و برخی مباحث زبان‌شناسی، تأثیر مستقیم دارد و باعث تغییراتی درخور توجه، مانند تفسیرپذیری جدید تعریف فلسفه و یا ناکارآمدی منطق صوری و نظریه صدق منطبق با آن، در حکمت متعالیه می‌شود.

تاکنون برخی پژوهش‌ها در حیطة معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه به رشته تحریر درآمده است که در بیشتر آن‌ها به تأثیر انگاره وجود و تشکیک آن بر مقوله معرفت یا اشاره‌ای نشده و یا کمتر به آن پرداخته شده و این ویژگی‌ها برجسته و منضبط نگردیده‌اند.^۱ مقاله‌ای از نگارنده با عنوان «تبیین معرفت‌تشکیکی برپایه وجودانگاری معرفت در

۱. بنگرید به: نظام معرفت‌شناسی صدرایی، عبدالحسین خسرو پناه و حسن پناهی آزاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸؛ نظریه معرفت‌شناسی ملاصدرا، بیوک عزیزاده، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳؛ حقیقت ادراک و مراحل آن در فلسفه ملاصدرا، محسن اراکی، معرفت فلسفی، شماره ۴؛ گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، حامد ناجی اصفهانی، اندیشه دینی، شماره ۳۰؛ آثار تشکیک وجود در حوزه معرفت، علیرضا حاجی‌زاده، فلسفه و کلام، شماره ۸۰ و آثار اصالت وجود در حیطة معرفت، احمد شه‌گلی، سفیر نور، شماره ۱۱. دو مقاله آخر، درصدد تبیین آثار اصالت وجود و تشکیک مراتب آن بر معرفت هستند. باوجوداین، مسأله اصلی در این دو مقاله، تبیین و حل مشکل‌های پیش رو در وجود ذهنی

حکمت متعالیه» منتشر شده است (وفائیان، ۱۳۹۵، صص ۱۴۴-۱۲۹) که در صدد مفهوم‌شناسی، تبیین مبانی و اثبات تشکیک در معرفت بوده و به «لوازم و پیامدهای انگاره تشکیک در معرفت در حیطه مسائل نظری فلسفه» که مسأله اصلی این جستار است، نپرداخته است.

در ادامه ابتدا به صورت مختصر و به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین مبانی نوشتار جاری، به روشنگری مفهوم «معرفت تشکیک‌پذیر» و پس از آن، به بررسی لوازم آن در سه مورد ذکر شده پرداخته می‌شود.

۱. روشنگری مفهوم تشکیک‌پذیری معرفت

حقیقت علم در حکمت متعالیه مسانخ با وجود معرفی می‌شود و همانند آن، ماهیتی جدا از ائیت خود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۳۳). از این رو، همان‌گونه که ذات وجود، شیئی جدا از وجود نبوده و قابل تعریف حقیقی نیست، معرفت نیز قابلیت تعریف حقیقی را نخواهد داشت. صدرالمتألهین معتقد به اتحاد و مساوقت «علم» و «وجود» است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۸) و در برخی مواضع به طور صریح بیان می‌دارد که: «العلم هو الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۲۹۱) و «الوجود فی کل شیء عین العلم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ب، ص. ۷).

هم‌سنخ‌انگاری وجود و علم، نه تنها سبب یکسانی این دو معنا در عدم تعریف‌پذیری می‌گردد، بلکه ره‌آورد اصلی آن، اشتراک احکام وجود و علم در مسأله «تشکیک‌پذیری» است. همچنان که وجود امری تشکیک‌پذیر در حکمت متعالیه معرفی می‌گردد، علم نیز همسان با آن طیف‌پذیر بوده و دارای مراتب مختلفی است (صدرالمتألهین، بی تا ب، ص. ۱۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۲۸، ج ۴، ص. ۱۲۱). وجود، معنایی مشکک و مشترک از فروترین مرتبه (مرتبه مادی و طبیعی) تا فراترین مرتبه (مرتبه تجرد تام و فوق تجرد) بوده و از این رو، علم نیز دارای مراتبی متناظر و همسان با

و اتحاد عاقل و معقول و تبیین کیفیت حمل حقیقت و رقیقت است و از این رو، بر مسأله چیستی تشکیک‌پذیری معرفت و لوازم آن متمرکز نشده‌اند.

وجود است. در این میان، شدت و ضعف مراتب علم، تابعی از شدت و ضعف تجرّد معلوم از ماده و لوازم آن است و هر چه حضور و تجرّد شدت یابد، ظهور و اشراق علمی نیز فزونی می یابد^۱:

مراتب علم از حیث ظهور و انکشاف برای مدرک، به اندازه مراتب تجرّد معلوم از ماده و لوازم ماده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۲۶۲).^۲

تفاوت احکام و ویژگی‌های هر یک از مراتب طولی علم، مهم‌ترین اثر مشکک‌انگاری علم است. بدان معنا که همسان با اختلاف ویژگی‌های وجود در مراتب مختلف هستی، به شکلی که وجود طبیعی ویژگی‌هایی خاص به خود داشته و وجود مثالی و وجود مجرد تام نیز هر یک احکام خاص خود را دارا می‌باشند^۳، علم نیز در هر یک از مراتب مشکک و طولی خود، دارای احکام و ویژگی‌های منحصر به فرد خود است.

در این میان، تفاوت تشکیکی معرفت، مستلزم پدید آمدن تغایر ماهوی معلوم در مراتب مختلف تجرّد و ایجاد ادراک‌های متباین برای فاعل شناسا نیست. بدان معنا که هر مرتبه از علم، معنایی منحصر به فرد داشته باشد. بلکه هر مدرک در مراتب مختلف تشکیکی، دارای معنایی واحد بوده و تنها شدید یا ضعیف بودن تجرّد از ماده و نحوه ادراک آن معنا است که اختلاف مراتب ادراک را پدید آورده و سبب اختلاف ماهوی مدرک‌ها نمی‌گردد:

برای هر حقیقت و معنایی واحد، ظهور و ادراک خاصی در هر مرتبه و نشئه وجود دارد که مدرک خاص و متناسب با آن مرتبه را می‌طلبد (صدرالمآلهین،

۱ «إن مراتب حضور الصورة متفاوتة، التمثل الخیالی مرتبه ضعیفه من الحضور، و التمثل الحسی أقوى منه، و الشهود الإشراقی أتم الإدراکات» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص. ۱۵۲)

۲. همچنین بنگرید به عبارت وی در حاشیه بر الهیات شفاء: «مراتب الإدراکات حسب مراتب التجریدات» (ص. ۱۳۷).

۳. «لوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس و لكل نشأة أحكام و لوازم تناسب تلك النشأة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۲۷۷).

۱۳۵۴، ص. ۳۳۲).

۲. آثار و لوازم تشکیک‌پذیری معرفت

۲-۱. بازشناسی تعریف فلسفه

کندی در رساله *حدود الأشياء و رسومها*، تعاریف متعددی را برای علم فلسفه بیان می‌دارد. در برخی از این تعاریف چنین آمده است: (۱) الفلسفة هی التشبه بالباری بقدر الطاقة البشریة و (۲) الفلسفة علم الأشياء الكلية الأبدیة... بقدر الطاقة الإنسانیة (۱۳۶۹، ص. ۱۷۳).

بنا بر نقل فارابی، قید «به اندازه توان انسانی» در تعریف مذکور، در آثار افلاطون نیز وجود دارد (۱۴۰۵ الف، ص. ۸۰). فارابی در برخی از تألیفات خویش نیز فلسفه را علم به احوال اعیان موجودات، در چارچوب «قدرت و توان انسانی» تعریف می‌کند و بیان می‌دارد که در صورت عدم اخذ قید مذکور، هیچ‌کس را نمی‌توان از مصادیق عالم به فلسفه نام برد (۱۴۰۵ ب، ص. ۷). ابن‌سینا نیز حکمت را استکمال نفس به وسیله تصور امور و تصدیق آن‌ها، به مقدار طاقت بشری، تعریف می‌کند (۱۴۰۰، ص. ۳۰؛ ۱۹۸۰، ص. ۱۶).

سهروردی در تعریف حکمت، «تشبه بالمبادی» را اخذ کرده، در عین حال قید «به اندازه طاقت انسانی» را نیز اضافه کرده است (۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۸۸). شارح او، قطب‌الدین شیرازی، نیز چنین تعریفی را برمی‌گزیند (۱۳۸۳، ص. ۳). این در حالی است که اخوان‌الصفاء در مجموعه رسائل خود (۱۴۱۲، ج ۲، ص. ۱۰) و زکریای رازی (۱۳۷۱، ص. ۱۰۵) نیز پیش از او، این تعریف را برگزیده‌اند.

صدرالمتألهین در جامع‌ترین کتاب فلسفی خود، یعنی *سفار*، به هر دو تعریف اشاره می‌کند. در ابتدا فلسفه را استکمال نفس انسانی به وسیله شناخت حقایق موجودات به قدر وسع انسانی می‌داند و در ادامه نیز، حکمت نظری را به استکمال نفس به وسیله شناخت نظم عقلی عالم برحسب طاقت بشری تعریف کرده، غایت آن را انتقاش نفس به صورت وجود تعریف می‌کند (۱۹۸۱، ج ۱، صص. ۲۰-۲۱). وی در تعریف اول ارائه‌شده در *سفار*، از عبارات ابن‌سینا (۱۹۸۰، ص. ۱۶) و در تعریف دوم خود از عبارات سهروردی

(۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۸۸) اقتباس کرده است؛ با این تفاوت که در عبارت ابن سینا بر شناخت حصولی و مفهومی در فلسفه نظری تأکید شده است و حال آنکه صدرالمتألهین واژه‌های تصور و تصدیق را در عبارت خود حذف کرده است. این از آن‌روست که حقیقت در فلسفه مشاء همسان با ماهیت و طبیعت بوده، در حکمت متعالیه به معنای وجود موجودات است.

در تبیین تعاریف ارائه‌شده برای فلسفه در عبارت‌های مختلف فیلسوفان، توضیح و تفسیر قابل ملاحظه‌ای برای قید «به اندازه طاق بشری» و مانند آن، ارائه نشده است. در تحلیل این قید می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت.

۱. این قید به معنای تضییق شناخت فلسفی به محدوده‌ای از گزاره‌هاست که عقل و توانایی نوع بشر امکان دستیابی به آن را داراست.
۲. قید مذکور به معنای تضییق شناخت فلسفی به محدوده‌ای است که عقل و توانایی شخصی هر فرد آن را امکان‌پذیر می‌کند. از این‌رو، شناخت و معرفت فلسفی هر فرد با فرد دیگر متفاوت خواهد بود.

با مقایسه دو احتمال ذکر شده، دو نکته نمایان می‌شود. ۱. در احتمال اول، مقدار شناخت فلسفی، محدود به توانایی‌های نوع بشری است؛ در حالی که در احتمال دوم، مقدار شناخت فلسفی با توجه به هر فرد انسانی متفاوت خواهد بود. ۲. میزان شناخت فلسفی در احتمال اول، به میزان و فراوانی گزاره‌هایی است که انسان به وسیله برهان و یا طرق قطعی دیگر، در حیطه فلسفه به آن دست یافته است؛ در حالی که میزان سنجش مقدار شناخت فلسفی در احتمال دوم، امری کیفی و نه کمی است که متناسب با مرتبه وجودی عالم است؛ به آن معنا که مقصود از تفاوت در میزان شناخت فلسفی در احتمال دوم، تفاوت در درجات طولی شناخت خواهد بود، نه تفاوت در کمیت و مقدار گزاره‌های شناخته‌شده فلسفی.

توجه به معرفت تشکیکی و آثار آن، مستلزم اعتقاد به احتمال دوم در تعریف فلسفه در عبارات فیلسوفان حکمت متعالیه، مانند صدرالمتألهین، سبزواری (۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۵۰) و دیگران است. زیرا تشکیک در معرفت مستلزم تشکیک در مراتب ادراک و به تبع

آن، تشکیک در مراتب مدرک است. بر خلاف دیدگاه رائج مشائیان که آن را متقوم به حضور صورت معلوم می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۷۹)، علم در حکمت متعالیه و کلمات صدرالمتهین، به حضور معلوم نزد عالم تعریف می‌گردد (صدرالمتهین، ۱۳۶۰ ب، ص. ۷۴). حضور معلوم نزد عالم با تمام هویت خویش، سبب‌ساز آن است که معلوم در هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود که قرار داشته و مورد ادراک واقع شده است، با همان مرتبه نزد عالم حاضر گشته (صدرالمتهین، بی‌تاب، ص. ۱۹) و معلوم وی گردد. ضرورت تناظر و تناسب بین مرتبه وجودی مدرک و مدرک، مبتنی بر نظریه هم‌سنگ‌انگاری و اتحاد مراتب مدرک و مدرک است (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۸۷). تا جایی صدرالمتهین تصریح می‌نماید که در شرایطی که مدرک در مرتبه وجودی مدرک قرار ندارد، ادراک حاصل شده از مدرک، ادراکی خیالی و علمی صرفاً مفهومی است. به شکلی که فاعل شناسا به حقیقت مدرک دست نیافته است:

هنگامی که نفس، معنا و مدرکی را ادراک می‌نماید که هنوز وارد مرتبه وجودی آن مدرک نشده است، قطعاً ادراکش مفهومی و آغشته به تخیل است. (صدرالمتهین، ۱۳۵۴، ص. ۳۹۰)

از این رو، صدرالمتهین دست‌یابی عالم به معلوم در هر حیطه علمی را، تنها منحصر در مواردی می‌داند که بین این دو امر، هم‌گونی و مسانخت وجود داشته باشد و از آنجا که مراتب نفس‌الامری «عواالم هستی» و «مراتب انسان از حیث ادراک»، یکسان است، حقیقت مدرک و معلوم در هر مرتبه، تنها به چنگ آن مدرکی می‌آید که خود را به مرتبه وجودی مدرک رسانده باشد:

درجات انسان بر حسب درجات ادراک و مدرکات او، سه مرتبه است، همانطور که درجات عالم هستی سه مرتبه است. انسان حسی مدرک محسوسات، انسان خیالی مدرک مثالیات و انسان عقلی مدرک صورت‌های مفارق عقلی است. (صدرالمتهین، بی‌تاب، ص. ۱۳۸)

با توجه به آنچه بیان شد، قید به اندازه طاق بشری، به معنای طاقت هر فرد انسانی است و از این رو شناخت فلسفی هر شخص، متناسب و متناظر با میزان سعه وجودی وی خواهد بود. از همین روست که صدرالمتهین، حقیقت فلسفه را علمی می‌داند که سبب

استکمال نفس می‌شود. آنچه سبب استکمال واقعی نفس می‌شود، صرف مفاهیم فلسفی که با براهین به دست می‌آید نیست، بلکه از آنجا که ادراک در حکمت متعالیه از سنخ وجود است و جز با «شهود» حاصل نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص. ۱۱۴)، از این رو می‌توان گفت که معرفت به هر موجودی، تنها با مشاهده حقیقت آن موجود توسط فاعل شناسا پدید می‌آید.^۱

بنابراین، فلسفه حقیقی فلسفه‌ای است که همراه با عمل و اتساع وجودی فیلسوف همراه بوده و منجر به ارتقاء وجودی وی در مراتب هستی گردد؛ به نحوی که وی مراتب بالاتر عالم هستی را مشاهده کند و از صرف مفاهیم فلسفی رهایی یابد. زیرا موضوع علم فلسفه «حقیقت وجود بما هو وجود» است و بر اساس نظریه تشکیک معرفتی، ادراک مراتب فراتر از وجود مادی در تأملات فلسفی، جز با تجرد عقلی مدرک و متعلم فلسفه حاصل نمی‌گردد. به دیگر بیان، فلسفه آغشته از بحث درباره مفاهیم کلی و عقلی است و صدرالمتألهین حقیقت تعلم فلسفه برای افراد عادی و غالب متعلمین را که به مراتب عالی تجرد نفس دست‌نیافته‌اند، آغشته به ادراکات خیالی و وهمی می‌داند:

ما نمی‌پذیریم که هر یک از افراد بشر توانایی ادراک مفاهیم بسیط و کلی را داشته باشد. بیشتر مردم هنگامی که قصد ادراک معانی کلی را دارند، اشباح خیالی و حکایات وهمی را ادراک می‌نمایند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۲۶۹).

از همین روست که فیلسوفان اشراقی نیز، تعریف تشبه به مبدأ (باری تعالی) را برای فلسفه برگزیده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۸۸) و ملاصدرا نیز در اسفار (۱۹۸۱، ج ۱، صص. ۲۰-۲۱) و همچنین برخی دیگر از عبارات خویش (۱۳۶۳ ب، ص. ۵۶۹)، این تعریف را برای فلسفه^۲ بیان می‌کند؛^۱ زیرا تشبه به باری تعالی، امری است که با پیمودن

۱. «کل وجود خاص لا یمكن معرفته... إلا بنحو المشاهدة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۱۰).

۲. از این روست که صدرالمتألهین گناه از فلسفه با عنوان حکمت تعبیر می‌کند. بنا بر اذعان برخی پژوهشگران، اگرچه این دو واژه در عبارات صدرالمتألهین در بسیاری از موارد به جای یکدیگر به کار

مراتب کمال در استکمال جوهری فرد به دست آمده و از فردی به فرد دیگر متغیر بوده و از این رو با تکثر نفوس مُدرکه، متکثر می‌شود. از این رو در حیطه مفاهیم و علم حصولی به دست نمی‌آید و نیازمند ارتقای درجات وجودی فاعل شناساست. به شکلی که تعلّم و درک تامّ و واقعی علم فلسفه و معقولات، جز پس از مفارقت از بدن و تعلّقات مادی حاصل نمی‌گردد:

انسان مادامی که به تجرّد تام نرسیده است، تمام مدرکات عقلی وی نیز، معقولات بالقوه هستند و زمانی که به عقل بالفعل تبدیل گردد، معقولات وی نیز حقیقی و بالفعل خواهد شد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۵۱۸).

مقصود از علم اگر تعقل باشد [همچون فلسفه]، پس در تعقل نیازمند تجرّد تام از ماده هستیم، یعنی از ماده و لواحق ماده (صدرالمتالهین، ۱۴۲۲، ص. ۳۶۱).

تا جایی که وی حتّی بهره‌گیری فیلسوف از مهم‌ترین ابزار فلسفه‌ورزی، یعنی علم منطق را نیز قبل از وصول وی به مراتب عالی تجرّد نفس، آغشته به خیال و توهم می‌داند:

انسان تا زمانی که از حجاب علوم اکتسابی و همچنین افکار نظری که به وسیله استعمال علم منطق، با دو ابزار آن یعنی وهم و خیال به دست آمده، رهایی نیابد، دارای بصیرت [عقلی و فراتر از آن] نخواهد شد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۴۶).

به دیگر سخن، شناخت فلسفه و در ضمن آن تشبه به باری تعالی، شناخت امری است که دارای سه ضلع علم و عالم و معلوم است. حال اگر بنا بر آنچه در صدر پژوهش ذکر شد، تشکیک در معرفت و علم ثابت باشد، تشکیک در عالم و معلوم نیز ثابت است و از این رو هر مدرک و عالم، تنها به مرتبه‌ای از معرفت (فلسفی یا غیرفلسفی) که متناظر با

می‌رود، اما می‌توان به تفاوت دقیق میان حکمت و فلسفه اشاره کرد و آن لزوم همراهی عمل با علم در واژه حکمت است (خامنه‌ای، ۱۳۸۷، ص. ۹).

۱. اگرچه این نکته را در حیطه استکمال نفس نیز می‌توان بیان کرد، اما ابن‌سینا و برخی تابعین وی، استکمال را منحصر در علم حضوری و عمل و سعه وجودی نفس تفسیر نمی‌کنند و حصول استکمال با علم حصولی را نیز ممکن می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۰).

مرتبه خود است، دست پیدا خواهد کرد.^۱

با توجه به آنچه ذکر شد و با در نظر گرفتن «وجود» به عنوان موضوع فلسفه، می‌توان چنین بیان کرد که میزان دستیابی به علم فلسفه و آشنایی با آن، با توجه به متعلمین و سعه وجودی آن‌ها متفاوت خواهد بود و از این رو، علم فلسفه علمی ثابت و متواپی نیست؛ بلکه فلسفه علمی سیال و مشکک است که با توجه به وسعت وجودی متعلم، خود را برای وی آشکار می‌سازد و متعلم می‌تواند با افزایش دادن طاقت و سعه وجودی خود، به درجات بالا و بالاتری از معارف فلسفی دست پیدا کند.

۲-۲. نیازمندی معرفت مشکک به علم منطق متناسب با آن

تشکیک‌پذیری وجود در حکمت متعالیه سبب تغییرهای بنیادین در علم منطق می‌شود. هر نظام فکری یا هستی‌شناختی، دارای قواعد و اصول خاص خود است و از این رو، منطقی واحد نمی‌تواند پاسخگوی نظام‌های مختلف باشد؛ چنانکه با گسترش علوم در دوره معاصر نیز، منطق‌های متناظر با آن‌ها پا به عرصه وجود نهاده‌اند.^۲

منطق صوری به دو بخش عمده منطق تصورات و منطق تصدیقات تقسیم می‌شود و میراث ارسطو و فلسفه متناسب با آن است. تا قبل از ابن سینا، مباحث منطقی ارسطویی در نه بخش جدا از هم مورد بررسی قرار می‌گرفتند. منطق دوبخشی (تصورات و تصدیقات) توسط ابن سینا و با نگارش کتاب *اشارات* پدید آمد. وی با حفظ اصول کلی مباحث منطقی، جایجایی‌هایی را در ترتیب و چینش مباحث آن ایجاد کرد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۰).

اگرچه افرادی همچون سهروردی و فخر رازی نیز در صدد اصلاح و تکمیل منطق ارسطویی هستند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸)؛ اما با وجود این، همه در چارچوب

۱. سهروردی نیز بر همسانی مراتب درک-ادراک-مدرک تصریح می‌کند (۱۳۷۵، ج ۴، ص. ۲۳۷).

۲. مانند منطق امری (بایایی)، منطق ریاضی (Mathematical logic)، منطق فازی (fuzzy logic) و...

منطق متناسب با فلسفه مشائی قدم برمی دارند و از اصول آن تخلف نمی‌ورزند.^۱ اصول وجودشناختی فلسفه مشاء را می‌توان در ضمن چهار گزاره مستقل برشمرد: ۱. وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری است، ۲. موجودات حقایقی هستند که با تمام ذات بسیطشان، با یکدیگر تباین دارند، ۳. وجود مطلق عام، مفهومی اعتباری و عرض لازم مصادیق خارجی وجود است و ۴. تشکیک، عارض بر مفهوم عام وجود است و نه مصادیق خارجی وجود.^۲ این اصول در حکمت متعالیه دستخوش تغییرات اساسی می‌شود. وحدت وجود، در عین تشکیک در مراتب مصادیق آن و برجسته کردن تفکر وجودی محور در مباحث فلسفی، باعث جدایی بسیاری از رهیافت‌های مسائل مشترک بین فلسفه مشاء و حکمت متعالیه می‌شود.

توجه به اصالت وجود و تشکیک مراتب آن و هم‌چنین تشکیک‌پذیری معرفت و حاکم کردن آن در احکام منطقی، نیازمند پایه‌ریزی منطقی جدیدی است که متناسب با نظام تشکیکی صدرایی باشد و نیازهای منطقی آن را برآورده سازد. در بنیان نهادن چنین منطقی از سوی صدرالمآلهین، نمی‌توان بر وی خرده گرفت؛ زیرا می‌توان گفت که او در ابتدای مسیر زایش حکمتی نوین بوده که سال‌های زیادی از عمر وی را گرفته است. این نظام، که در طول عمر وی دائم در تحول بوده است، فرصت بازسازی و پایه‌ریزی قواعد منطقی سازگار با حکمت متعالیه را به او نداده است.

پرداختن به نظامی منطقی که متناسب و سازگار با حکمت تشکیکی وجود و نظام برپایه آن باشد، نیازمند پژوهشی مستقل است. از این رو در ادامه تنها به بررسی و تبیین موردی تأثیر مشکک‌انگاری معرفت بر حیطة «نظریه صدق» پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۲. نظریه صدق

در منطق صوری، گزاره‌های خبری یا صادق‌اند و یا کاذب. در این دیدگاه تنها از

۱. اگرچه سهروردی می‌دانست که حکمة الاشراف می‌تواند بنیان نظام منطقی دیگری باشد، اما در عمل

نتوانست نظام کاملی در منطق منطبق با فلسفه خود بنا نهد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱، ص. ۲۴۹).

۲. برای اطلاع از خلاصه جامع آرای مشائیان، بنگرید به حاشیه علامه حسن زاده بر *اسفار* (۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۵۷).

ارزش‌های صادق و کاذب بهره‌برداری می‌شود و در ارزش‌گذاری، صادق یک و کاذب صفر است. بنابراین منطق صوری منطقی دوازده‌گانه‌ای است که گزاره‌های آن میان صفر و یک در تغییر است. از سوی دیگر ملاک صدق نزد صدرالمتألهین، هم‌راستا با دیگر منطق-دانان مسلمان و فیلسوفان ارسطویی، «نظریه تطابق» است که به معنای تطابق متعلق شناسایی (وجود ذهنی معلوم) با وجود خارجی معلوم است (صدرالمتألهین، بی‌تاب، ص. ۳۸).

تحلیل نظریه تطابق در پرتو معرفت‌تشکیکی و همچنین ملاحظه دوازده‌گانه‌ی بودن گزاره‌ها در منطق صوری، مستلزم اموری چند است.

الف) ناکارآمدی منطق صوری در «نظریه تطابق» در حیطه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

تطابق در نظریه صدق، به معنای «تطابق وجود ذهنی با وجود خارجی» است. وجود خارجی منحصر در وجود مادی نیست که اگر چنین بود، تنها گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها موجودات مادی بود، قابلیت صدق و کذب را داشتند. از این رو، وجود خارجی به معنای خارج مطلق است که شامل هر مرتبه‌ای از وجود خواهد بود. از سوی دیگر، «وجود» در حکمت متعالیه دارای مراتب مختلف و مشکک است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۵)؛ از این رو هر معنا و ماهیتی نیز، دارای مراتب مختلفی از وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، صص. ۲۶۲ و ۲۸۶) که احکامی مختص به خود را داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۲۷۷). اختلاف مراتب وجود هر معنا، سبب تباین مراتب وجودی هر معنا نمی‌شود و همه در اصل معنا مشترک و متحد هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص. ۱۱۸).

با توجه به آنچه ذکر شد، موضوع هر گزاره می‌تواند در مراتب مختلفی از هستی موجود شود. به عنوان مثال، «انسان» در گزاره «انسان موجود است» یا «انسان عالم است»، دارای مراتب متعددی از مصداق است. انسان می‌تواند در مرتبه وجود مادی فرض شود و یا آنکه وجود الهی آن موجود باشد. مراتب مختلف وجود انسان و یا هر معنای دیگر، دارای اختلاف در شدت و ضعف است و به تبع آن، فرض وجود انسان در هر مرتبه خاص، سبب شدت و ضعف حکم (محمول) خود نیز می‌شود. از این رو انسان در مرتبه‌ای خاص، دارای حکمی متناظر با مرتبه خود است و در مرتبه‌ای دیگر، دارای حکمی

متناظر با آن مرتبه. صدرالمتهلین در *اسفار چین* می گوید:

قوی‌ترین موجودات، واجب‌الوجود است و ضعیف‌ترین موجودات اجسام طبیعی و مادی هستند و بین این دو مرتبه، طبقات فراوانی وجود دارد که هرچه فراتر باشند، از حیث ظهور علمی قوی‌تر بوده و هرچه فروتر گردند، در ظهور و معلوم بودن، ضعیف می گردند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۵۵).

این خصوصیت، محصول و نتیجه تشکیک‌پذیری هر معنا (متعلق شناسایی) در نظام معرفت‌شناسی تشکیکی است. با توجه به آنچه ذکر شد، دیگر نمی‌توان نظام ارزشی صرفاً دوسویه را به‌عنوان ملاکی برای ارزیابی صحت گزاره‌های خبری در نظام معرفت‌شناسی تشکیکی حکمت متعالیه پذیرفت؛ زیرا صدق نیز هم‌راستا با معرفت تشکیک‌پذیر، قابلیت طیف‌پذیری و مشکک بودن را پیدا می‌کند. در این حالت، ممکن است موضع گزاره در مرتبه‌ای خاص، محمولی را پذیرا نباشد، اما در مرتبه‌ای دیگر همان معنا از محمول را، که متناسب با مرتبه وجودی خود است، پذیرا شود. از همین روست که به‌عنوان مثال، صدرالمتهلین در بحث از تضاد، آن را فقط برای مصادیق مادی موضوع ثابت می‌داند و نه مصادیق مجرد و فراطبیعی آن (صدرالمتهلین ۱۳۶۰ ب، ص. ۲۸).

در این میان، بهره‌گیری از منطق چندارزشی (many valued logic) یا منطق فازی (fuzzy logic) در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، موجه به نظر می‌رسد. مرزهای صدق در منطق چندارزشی در هم تنیده شده‌اند و دارای حدهای مشخصی نیستند. از این رو، ارزش‌ها متصف به شدت و ضعف شده، علاوه بر گزاره صحیح، گزاره صحیح‌تر نیز پدیدار می‌شود؛ به این سبب و به شکل موجه جزئی، قابلیت سازگاری با معرفت تشکیک‌پذیر را داراست.

به دیگر سخن، همان‌طور که وجود تفاوت میان مراتب هستی، سبب خروج هیچ مرتبه از وجود (اگرچه اضعف مراتب آن نیز باشد) از دایره هستی نمی‌شود (صدرالمتهلین، ۱۳۰۲، ص. ۱۱۸)، حصول تفاوت در مراتب معرفت نیز، در تنافی با اشتراک همه مراتب در صدق و معرفت نخواهد بود؛ و تنها آنچه در این میان ظاهر می‌شود، مفاهیمی مانند یقینی و یقینی‌تر و عالم و عالم‌تر است که با منطق چندارزشی سازگاری و همخوانی

بیشتر دارد. از همین روست که صدرالمتهلین مراتب سه گانه یقین (علم‌الیقین و حق-الیقین و عین‌الیقین) را سه مرتبه یقین نسبت به حقیقتی واحد می‌داند (صدرالمتهلین، بی تا الف، ص. ۵۸) و تصریح می‌کند که مؤدای مراتب مختلف یقین، هیچ‌گاه در تعارض با یکدیگر نخواهند بود (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص. ۳۱۵).^۱

ب) انحصار معناداری نظریه تطابق در نظام معرفت تشکیک‌پذیر

تطابق وجود ذهنی با وجود خارجی، نیازمند نوعی اتحاد میان این دو مرتبه از وجود است؛ زیرا تباین تام میان دو مرتبه از وجود، امکان همسانی کامل و تطابق میان دو مرتبه از معنا را غیرممکن می‌سازد. اتحاد مراتب متعدد وجودی یک معنا و ماهیت در عین اختلاف مراتب آن، از نتایج معرفت تشکیک‌پذیر است. چنانکه صدرالمتهلین می‌گوید:

أن ماهیة واحدة، ذات درجات و مقامات فی الوجود (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۲۸۶).

بنابراین هر متعلق شناسایی (معنا)، دارای مراتب مختلفی از وجود مادی تا ذهنی (مثالی) و عقلی و الهی است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۲۶۲). اتحاد مراتب مختلف وجود در معنای واحد، در عین تشکیک مراتب وجودی معنا، تطابق میان مراتب مختلف وجود را ممکن می‌سازد. از این رو اگر تشکیک مراتب مختلف معرفتی (معرفت ذهنی صوری تا معرفت وجود عقلی و الهی) متحقق نباشد، امکان معناداری نظریه تطابق در بحث مباحث صدق و کذب منتفی خواهد بود. با بیان مذکور، نظام حکمت مشاء، که به اصالت وجود و تباین تام موجودات معتقد است، در ارائه تصویری واضح از نظریه تطابق با دشواری روبرو خواهد شد.

ج) انحصار کارآمدی نظریه تطابق منطق صوری در علم حصولی

اگر علم را به «حضور» هر مرتبه‌ای از معلوم نزد مُدرِکی که در همان مرتبه قرار دارد تعریف کنیم، که صدرالمتهلین نیز چنین می‌گوید (۱۳۶۳ ب، ص. ۱۰۸)، بنابراین علم و

۱. صدرالمتهلین در مواضع مختلفی به برتری معرفتی شهود نسبت به برهان (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص. ۳۱) و همچنین اختلاف مراتب معرفتی شهود نفوس مختلف (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰ ب، ص. ۳۴۲) اشاره می‌کند.

معلوم واقعی در علم حضوری، که «حضور الشیء» است، منحصر می‌شود و معلوم به علم حصولی، معلومی بالعرض (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۳۴) و مجاز خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۱۰۹).

از سوی دیگر، نظریه تطابق نیازمند اعتبار دوگانگی میان عالم و معلوم است تا با توجه به آن، امکان تطابق (صدق) و عدم تطابق (کذب) پدیدار شود. از این رو و با توجه به عدم لحاظ دوگانگی میان عالم و معلوم و اتحاد وجود علمی و وجود عینی در علم حضوری (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص. ۳۰۷)، امکان صدق و کذب منحصر در علم حصولی شده، مسأله صدق و کذب در معلوم به علم حضوری سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

مسأله‌ای که در این میان قابلیت مطرح شدن دارد آن است که آیا باید معتقد به ضروری‌الصدق بودن علوم شهودی بود و یا آنکه نظریه صدقی متناسب با شهودی-انگاری معرفت، که در هر مرتبه نیز دارای احکام خاص خود است، ارائه کرد؟

۳-۲. ارتباط معرفت و زبان

دیدگاه صدرالمتألهین در مباحث زبان‌شناسی وی، مبتنی و استوار بر انگاره تشکیک در موجودات هستی و معرفت‌شناسی انسان است. او در مسأله وضع الفاظ و رابطه بین لفظ و معنی، موضوع له الفاظ را، مطلق معنی و باطن آن می‌داند و نه فرد و مصداق خاصی از معنا.^۱ با وجود این، از آنجا که مراتب مختلف و مصادیق هر معنی، جدا و متباین از روح و باطن معنا نیست^۲ (چنانکه مراتب وجود نیز جدا و متباین از حقیقت وجود نیست)، لفظ وضع شده برای هر معنی، بر تمام مصادیق مادی یا فرامادی آن معنی قابل اطلاق خواهد بود. از این رو، با درک هر مرتبه از مراتب طولی معنایی واحد، می‌توان از لفظی که برای

۱. «اللفظ موضوع للمعنی المطلق الشامل للعقلی و الحسی و... جمعاً و خصوصیات الصور [و المصادیق]

لخصوصیات النشأة، خارجه عما وُضع له اللفظ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۹۱).

۲. این از آن جهت است که بنا بر «المطلق داخل فی المقید» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۹۹)، هر مطلق همراه مقید خود حاضر است و با ارتفاع آن، مقید نیز مرتفع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۵۵).

معنایی وضع شده است، بهره برد و آن را بر آن مرتبه اطلاق کرد.^۱ صدرالمتألهین با اعتقاد به وضع لفظ برای «حقیقت لا بشرط مقسمی» معنا، تحلیل‌های زبان‌شناسی را به مرحله و مرتبه‌ای فراتر از فهم عرفی^۲ می‌کشاند. فهم عرفی تنها قادر و متکفل شناخت مرتبه مادی و طبیعی معانی مختلف و همچنین معانی جعلی و اعتباری عرفی است. از این رو، این گونه از فهم، شناخت و تحلیل زبانی، قادر به درک مراتب عقلی یا الهی حقیقت معانی نیست و نمی‌تواند تکیه‌گاهی صرف برای مباحث فلسفی و کشف معانی حقیقی باشد. علاوه بر این، فهم عرفی در بررسی معانی فرامادی و مجرد، چاره‌ای جز بهره‌گیری از قوه خیال ندارد و همیشه معانی مجرد را با شائبه‌ای از تخیل ادراک می‌کند.

هیچ کس نباید در فهم حقائق وجودی، به الفاظ و محاورات عرفی تمسک جوید. زیرا اشارات لغوی و عبارات محاوره‌ای در گفتگوها، هیچ‌گاه بر معانی و مصادیق عقلی و مجرد قابل انطباق نیستند، مگر با کمک و ممازجت تصاویر و حکایت‌های خیال‌گونه (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۳۰۷).

به دیگر بیان، انسان مادامی که متعلق به بدن و مدبر آن باشد، فقط توانایی درک مصادیق مادی یا مثالی و تحلیل‌های عرفی یک معنا را دارد و نمی‌تواند مصادیق و مراتب فرامادی معنا را، جز با توسل به قوه خیال، درک کند^۳ و از این رو ناتوان از مشاهده صریح حقیقت معناست؛ امری که مورد اشاره فارابی و ابن‌سینا نیز هست.^۴ پس از آن و اگر فاعل شناسا اهل دقت و فهم عمیق فلسفی نباشد، معنا را منحصر در مصادیق مادی کرده، مراتب بالاتر را نفی می‌کند.

۱. «المطلق صادقٌ علی الفرد المقید، لست أقول: صادقٌ علیه بوصف الإطلاق، بل مع قطع النظر عن ذلك [الاطلاق]» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص. ۱۷).

2. Common sense

۳. «أنا لا نعقل شيئاً ونحن بديون إلا والتعقل منا يشوب بالتخیل. فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن و زال هذا الشوب، صارت المعقولات مشاهدة و الإدراک عقلية» (صدرالمتألهین، ۱۹۲۸، ج ۹، ص. ۱۲۵).

۴. «كل ما تعقله النفس مشوب بتخیل» (فارابی، ۱۴۱۳، ص. ۳۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۰۹).

بیداری و ادراک حقیقی تو بعد از مرگ حاصل می گردد و بعد از آن است که اهل مشاهده حق و معانی عقلی خواهی شد. [از این رو] ادراک تو نسبت به حقائق عقلی در دنیا، آغشته به خیال و به دست آمده در قالب‌های مثالی است. پس از آن [نیز]، بخاطر جمود فکری خودت بر معانی حسی، تصور می‌نمایی که غیر از مصادیق و معانی منطبق بر ادراک حسی تو، معانی دیگری وجود نداشته و در این هنگام تو از حقیقت و درک اسرار محروم می‌مانی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۰).

علی‌رغم آنچه ذکر گردید، وضع لفظ برای باطن معنا در حکمت متعالیه، سبب‌ساز آن است که هر قسم و مصداقی از معنای مدرک (چه مصادیق عقلی و الهی و چه مصادیق مادی و محسوس) خارج از حیطة شمول معنی و لفظ موضوع^۱ نباشد. بر این اساس و با توجه به اینکه مقسم در تمامی اقسام خود حاضر است، در شناخت هر مصداقی از معنی، علاوه بر اینکه مرتبه‌ای خاص و معین از معنی شناخته می‌شود، حقیقت مطلق آن معنا نیز برای فاعل شناسا، فی‌الجمله شناخته می‌شود؛ لکن شناختی که در حد^۲ مدرک و همچنین آن تعیین خاص است و از آن تجاوز نمی‌کند. اگر مدرک به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد، قابلیت درک عقلانی باطن معنا را دارد و اگر دارای نفس حیوانی و حیات دنیایی باشد، از درک مرتبه مثالی باطن معنا فراتر نخواهد رفت. به دیگر سخن، صدرالمتألهین از معنای لا بشرط مقسمی، که موضوع^۳ اصلی الفاظ است، با اصطلاح «روح المعنی» یاد کرده^۴ که طبق آنچه در تشکیک معرفت بیان شد، دستیابی به آن برای هر فاعل شناسا، متناسب با مرتبه وجودی شناسا خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۲۱۴).

وحدت لفظ وضع شده برای معنایی که دارای مراتب متعدد است، سبب ایجاد تفاهم زبانی و عرفی میان افرادی است که معرفت‌هایی با مراتب مختلف از شیئی واحد را کسب کرده‌اند؛ زیرا اگرچه هر فاعل شناسا تنها به مرتبه‌ای خاص از معنی، که متناسب با رتبه وجودی و نفسانی خود است دسترسی دارد، لکن همه در وحدت معنی مشترک هستند. بنابراین، تشکیک معرفتی مستلزم اثبات زبان گفتاری مختص به خود نیست و

۱. بنگرید به صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۲۱۴؛ ۱۳۶۳؛ ب، ص. ۹۲.

افرادی که در مراتب مختلف از یک معنا و حقیقت با یکدیگر گفتگو و محاوره می‌کنند، قابلیت دستیابی به معنایی مشترک و همه‌فهم را (بر اساس نظریه روح المعنی و حضور آن در تمام مراتب معنا) خواهند داشت.

به‌عنوان مثال وقتی مدرک، مرتبه‌ای خاص از معنای «رحمت» را، که در حد توان شناخت اوست درک می‌کند، در واقع حقیقت و معنای لا بشرط مقسمی «رحمت» نیز به چنگ او آمده است؛ لکن در مرتبه‌ای خاص و محدود، که متناسب با سعه وجودی فاعل شناسا و دیگر مدرک‌های متناظر با وی است. هر چه فاعل شناسا درک بیشتر و شدیدتری از «رحمت» پیدا کند، باز هم در حیطه و دایره معنایی رحمت مطلق قدم برداشته است و مفهوم رحمت تبدیل به مفهومی دیگر نمی‌شود؛ اگرچه بر شدت معنایی آن نزد مدرک افزوده شده است. همچنین است در دیگر معانی، مانند وجود،^۱ انسان و... (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ ب، صص. ۱۵۹-۱۶۰). از سوی دیگر، صدرالمتألهین هشدار جدی می‌دهد و بیان می‌دارد که دستیابی به درجات بالاتری از معنا، نباید مخالف و مباین با مصادیق و مراتب پایین‌تر آن معنی باشد. بنابراین درجات بالاتر از معنا، هیچ‌گاه مخالف با ظاهر لفظ، که مفهومی حقیقی است، نیست و باطن، ظاهر را نفی نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص. ۹۲).

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شد، می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. مساوقت وجود و معرفت، سبب اشتراک احکام مصداقی آن دو می‌شود. با توجه به تشکیک‌پذیری وجود، می‌توان توصیفی روشن از تشکیک‌پذیری معرفت را نیز ارائه کرد. معرفت مشکک معرفتی است که در تناسب با مرتبه وجودی مدرک و مُدرک بوده و متصف به شدت و ضعف می‌شود.

۲. تشکیک‌پذیری معرفت، سبب برداشتی خاص از قید «به‌قدر وسع و طاقت انسانی» در تعاریف ارائه‌شده از فلسفه می‌شود. میزان دستیابی به علم فلسفه و آشنایی با آن، با

۱. برای تفصیل بیشتر در مورد معنای وجود، بنگرید به صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۱۱۷.

توجه به متعلمان و سعه وجودی آنان متفاوت خواهد بود و ازاین رو، علم فلسفه علمی ثابت و متواطی نیست، بلکه علمی سیال و مشکک است.

۳. بنا بر طیف پذیری معرفت، نظریه صدق در منطق صوری، با توجه به دوارزش بودن گزاره‌های خبری در این منطق، کارایی کافی در نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تشکیک پذیر ندارد. منطق پیشنهادی برای نظام فلسفی حکمت متعالیه، منطق فازی و چندارزشی است.

۴. صدرالمآلهین در مباحث زبان‌شناختی، قائل به نظریه روح المعنی است. بنا بر این نظریه، الفاظ برای حقیقت لا بشرط معنا وضع شده است و ازاین رو بر تمامی مراتب شدید و ضعیف مصادیق قابل صدق هستند. معرفت حاصل به هر معنا، متناسب با مرتبه وجودی مدرک است و ازاین رو ادراک وی، فقط مربوط به مصادیقی از معنا است که آن را درک کرده است و نباید حکمی یکسان بر تمامی مراتب و مصادیق دیگر آن معنا جاری نماید. از این رو، فهم عرفی و مادی از معانی، سنجه‌ای تمام و کامل برای بررسی فلسفی معانی مجرد و غیر مادی نیست.

منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس. (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. بیروت: دارالقلم.
- _____ (۱۴۰۴). *التعلیقات*. بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اخوان‌الصفاء. (۱۴۱۲). *رسائل اخوان‌الصفاء*. بیروت: دارالسلام.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء.
- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۷). *مقدمه بر المظاهر الالهیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- زکریا، محمد. (۱۳۷۱). *السیرة الفلسفیه*. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۴). *شرح منظومه*، جلد ۲. تهران: نشر ناب.
- سهروردی (شیخ اشراق). (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، ۴ جلدی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). *شرح حکمت اشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعه*. تهران: بی‌نام.
- _____ (۱۳۵۴). *المبداء و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الایات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: نشر مولی.
- _____ (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*. تهران: نشر آگاه.
- _____ (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۱). *التصور و التصدیق*. قم: نشر بیدار.
- _____ (۱۳۸۱). *کسر الاصلنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثیریه*، دارالمورخ العربی، بیروت.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه*. بیروت: دارالاحیاء التراث.
- _____ (بی تا الف). *ایقاظ النائمین*. بی‌جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

- _____ (بی تا ب). حاشیه بر الهیات شفاء. قم: نشر بیدار.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). نظام حکمت صدرایی. تهران: نشر سمت و مؤسسه امام خمینی (رحمة الله علیه).
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ الف). الجمع بین رأیی الحکیمین. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۴۰۵ ب). فصوص الحکم. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۱۳). الاعمال الفلسفیه. بیروت: دار المناهل.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۶). مطالعه مورد پژوهانه در نوآوری شیخ اشراق در منطق المشارع و المطارحات. مجله آینه میراث، شماره ۳۹.
- _____ (۱۳۹۱). جستار در میراث منطق دانان مسلمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۷۹). مقدمه التنقیح. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۹). رسائل الکندی الفلسفیه. مصر: دارالفکر العربی.