

رویکردی تاریخی به مقوله معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*

- قاسم کاکایی^۱
- حسن رهبر^۲

چکیده

با ورود سופسطاییان به عرصه تفکر یونان، امکان معرفت‌تردید آمیز گشت. با وجود این، افلاطون نخستین کسی بود که مباحث معرفت‌شناسی را به طور خاص بررسی کرد و به همین جهت او را به راستی می‌توان بانی معرفت‌شناسی نامید. از این دوران به بعد، اکثر فیلسوفان به بررسی معرفت و هستی‌شناسی ادراک پرداختند و این امر تا عصر جدید ادامه پیدا کرد، هر چند هیچ‌گاه معرفت‌شناسی به معنای خاص آن در این دوران هستی نیافت. در بین فیلسوفان مسلمان نیز همواره علم و نحوه تشکیل آن به بحث گذاشته می‌شد اما معرفت‌شناسی به معنای امروزی آن تا قبل از حکمت متعالیه دیده نشد. نویسندگان در این مقاله سعی خواهند داشت تاریخچه کاملی را از روند معرفت‌شناسی از یونان باستان تا ابتدای عصر جدید و از شروع فلسفه اسلامی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۱.

۱. استاد دانشگاه شیراز (ghkakaie@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (hassan_rahbar@yahoo.com).

(کندی) تا قبل از حکمت متعالیه بررسی کنند.
واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، علم، ادراک، یونان باستان، قرون وسطی،
فلاسفه اسلامی.

مقدمه

بی‌شک آگاهی از تاریخچه هر موضوع پژوهش، در تبیین و بررسی آن اهمیت دارد. اینکه از چه زمانی و به چه دلایلی معرفت‌شناسی موضوعی فلسفی گردیده است، ما را در تحلیل جامع‌تر و منسجم‌تر آن یاری خواهد رساند. بنابراین در آغاز نگاهی گذرا به تاریخچه معرفت‌شناسی در فلسفه غرب می‌اندازیم و سپس به پیشینه آن در تاریخ فلسفه اسلامی خواهیم پرداخت.
در یک تقسیم‌بندی می‌توان تاریخ فلسفه غرب را به سه دوره یونان باستان، قرون وسطی و عصر جدید بخش کرد که در ادامه به بررسی سیر معرفت‌شناسی در این سه دوره خواهیم پرداخت.

۱. یونان باستان

فلاسفه پیش از سقراط، یعنی نخستین فیلسوفان سنتی فلسفه غرب، به مقوله معرفت‌شناسی توجه اساسی نکردند و توجه اصلی آنان به ماهیت و امکان تغییر معطوف بود. آنان امکان معرفت به طبیعت را مفروض می‌گرفتند ولی برخی از آنان معتقد بودند که بعضی از منابع اکتساب معرفت، از منابع دیگر بهتر است (هاملین، ۱۳۷۴: ۱).
فلسفه یونان را به هفت مرحله می‌توان تقسیم‌بندی کرد:

مرحله طبیعت‌شناسی^۱

این مرحله با تالس شروع شد و به همت شاگردش آناکسیماندر و همچنین آناکسیمنس ادامه یافت. در این مرحله دغدغه فیلسوفان، شناخت مبدأ جهان و اصل اولیه موجودات جهان یا همان آرخه بود (فخری، ۱۹۹۱: ۹). لذا تالس ماده اولیه جهان را آب می‌دانست و شاگردش آناکسیمندر ماده المواد عالم را امر نامتعین تلقی

1. Cosmology.

می‌کرد.^۱ نیز آناکسیمنس هوا را ماده اولیه جهان می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۶). چنان که می‌بینیم آنها با این فرض که شناخت امکان‌پذیر است در باب ماده اولیه جهان نظریه پردازی کرده‌اند، اما خود مسئله شناخت برای آنان موضوعیت نداشته است.

مرحله متافیزیکی

در این مرحله فیلسوفان نگاهی متافیزیکی به عالم داشتند، چنان که فیثاغورس عدد، هراکلیتوس سیوروت، پارمنیدس وجود، آناکساگوراس نظام کونی و دیموکریس اتم را اصل عالم قلمداد می‌کردند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). در این دوره اولین بار، پارمنیدس بر تمایز بین عقل و حس تأکید کرد و فقط عقل را منبع شناخت واقعیت شناساند. اگرچه وی بر تمایز میان عقل و حس تأکید می‌کرد، این تأکید نه برای اثبات یک نظام ایده‌آلیستی، بلکه برای اثبات یک نظام ماتریالیسم یگانه‌انگارانه بود که در آن توهم تغییر و حرکت حذف شده بود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۶۲-۶۳). این در حالی بود که هراکلیتوس بر فایده حس در شناخت واقعیت تأکید داشت (هاملین، ۱۳۷۴: ۱). در این دوره تا حدودی بحث از ابزارها و منابع شناخت صورت می‌گیرد که می‌تواند زمینه‌ساز بحثی معرفت‌شناختی قلمداد شود که در فیلسوفان بعدی تأثیر گذاشته است، اما نمی‌توان این استنباط را کرد که مسئله شناخت در این دوره مطرح بوده است بلکه در این دوره همچنان بر اساس مفروض دانستن امکان شناخت نظریه پردازی می‌شده است.

مرحله انسان‌محوری

در این مرحله، انسان مرکز دایره جهان محسوب می‌شد که همه سخنان و نظریه‌ها به او باز می‌گردد. این مرحله را پروتوگوراس، گرگیاس و شاگردانشان تشکیل می‌دهند که آنها را به اسم سوفسطاییان می‌شناسیم. این سه دوره را در کل، فیلسوفان ماقبل سقراطی نیز می‌نامند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). تا این زمان هیچ یک از فیلسوفان در امکان شناخت تردید نداشتند، اما از این دوره بود که امکان معرفت‌تردیدآمیز گشت.

۱. هدف آناکسیمندر این بود که توصیفی جغرافیایی، قوم‌شناختی و فرهنگی از زمین مسکون ارائه کند و توضیح دهد که زمین به کدام طریق به وضعیت کنونی خود رسیده است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۷).

سوفسطاییان می‌پرسیدند که چقدر از آنچه فکر می‌کنیم که دربارهٔ طبیعت می‌دانیم، واقعاً عینی است و چقدر ساختهٔ ذهن ماست؟ به راستی آیا معرفتی که به طبیعت داریم همان است که طبیعت هم در واقع هست؟ این شکاکیت عام، سرآغاز معرفت‌شناسی به تعبیر مرسوم آن گردید (هاملین، ۱۳۷۴: ۲).

سوفسطاییان همان اندازه که وارثان شاعران بودند، وارثان فیلسوفان پیش از سقراط نیز بودند. یک بخش از فلسفهٔ پیش از سقراط، یعنی وحدت‌گرایی افراطی پارمنیدس و پیروان او که گواهی حواس و کل عالم محسوس را غیر واقعی می‌دانستند، واکنش شدیدی در اذهان تجربی و عملی سوفسطاییان ایجاد کرد و باعث شد که آنها با تکیه بر عقل متعارف، به مبارزه با آن پردازند (گاتری، بی‌تا: ۹۱-۹۳). اما سوفسطاییان نیز نمی‌توانستند قیاسهای دو حدی الیائیان را کنار بگذارند؛ قیاسهایی که مخاطب را مجبور می‌کرد که از بودن و شدن، ثبات و تغیر، و واقعیت و نمود، یکی را برگزیند و چون جمع میان آنها غیر ممکن می‌نمود، سوفسطاییان از پذیرش واقعیتی ثابت که در ورای نموده‌ها باشد سر باز زدند و از نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی افراطی حمایت کردند (همان: ۹۳). گرگیاس برای اثبات اینکه اقناع با الفاظ می‌تواند اذهان انسانها را به هر شکلی درآورد، به سه مطلب اشاره می‌کند که نشان می‌دهد چگونه تعلیمات سوفسطاییان حاصل زندگی و فلسفهٔ زمان آنها بوده است: اول اینکه فیلسوفان طبیعت‌شناس در باب جهان، دیدگاههایی متفاوت ارائه می‌دهند و هر یک گمان می‌کنند که به راز هستی پی برده‌اند؛ دوم اینکه سخنرانیهای آنها فقط به دلیل اینکه با مهارت و استادی ایراد می‌شود، مردم را راضی می‌کند، نه به دلیل اینکه حاوی حقیقت است؛ و سوم اینکه نزاع فیلسوفان فقط نشان می‌دهد که اندیشه با چه سرعتی می‌تواند تغیر یابد.

بنابراین در چنین جو فکری کاملاً طبیعی است که سوفسطاییان از گونه‌ای معرفت‌شناسی حمایت کنند که مطابق آن «آنچه برای تو پدیدار می‌شود برای تو هست و آنچه برای من پدیدار می‌شود برای من هست» و هیچ کس نباید با دیگری مخالفت کند (همان: ۹۹) و این به معنای نسبی بودن معرفت است. بنابراین گزاف نیست که سوفسطاییان را زمینه‌ساز اصلی شکل‌گیری معرفت‌شناسی بدانیم.

مرحله تألیف و تنسیق

بزرگان این دوره را سقراط و مخصوصاً افلاطون و ارسطو تشکیل می‌دهند. سقراط نخستین فیلسوفی است که در برابر موج سهمگین شکاکیت ایستاد و معرفت را امری ممکن دانست (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۲). بنا بر نظر وی معرفت و فضیلت یکی است، یعنی شخص عاقل که می‌داند حق چیست، به آنچه حق است عمل می‌کند. به عبارت دیگر هیچ کس دانسته و از روی قصد مرتکب بدی نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۳۰). با تمام این اوصاف، بانی واقعی معرفت‌شناسی افلاطون بود؛ چه به طرح پرسشهای بنیادی و حل آن پرداخت: معرفت چیست؟ معرفت به طور عام کجا یافت می‌شود؟ چقدر از آنچه ما فکر می‌کنیم می‌دانیم، معرفت است؟ آیا حواس منبع معرفتند؟ آیا عقل می‌تواند منبع معرفت باشد؟ نسبت میان معرفت و باور صادق چیست؟ (هاملین، ۱۳۷۴: ۳-۲).

ارائه اندام‌واره‌ای منظم از شناخت‌شناسی افلاطون به دلیل به هم آمیختگی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او دشوار است. وی متمایل است فرض کند که ما می‌توانیم دارای معرفت باشیم و اصولاً وی به این مسئله که متعلق حقیقی معرفت چیست توجه و علاقه داشته است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲). افلاطون در مهم‌ترین محاورات خود سه مطلب را پی می‌گیرد: معرفت یقینی، فضیلت، و اینکه چگونه نفس ایجاد می‌شود و تحوّل می‌یابد. در باب معرفت یقینی، او کار خود را با ردّ نظریه معرفت حسی که سوفسطاییان آن را بسط داده بودند و منجر به شک‌گرایی شده بود، آغاز کرد (فخری، ۱۹۹۱: ۸۰). معرفت از نظر او باید اولاً خطاناپذیر و ثانیاً درباره آنچه «هست» باشد، در حالی که ادراک حسی هیچ یک از این شرایط را ندارد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۲-۱۷۳). همچنین وی با هراکلیتوس هم‌نظر است که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیای جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغیرند، بنابراین متعلقات معرفت حقیقی قرار نمی‌گیرند، اما این نتیجه را نمی‌گیرد که متعلق معرفت حقیقی وجود ندارد بلکه این نتیجه را می‌گیرد که متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و شایسته آن باشد، آن‌سان که با تعریف واضح و علمی (کلی) دریافته می‌شود (همان: ۱۷۹).

بی‌شک درک مفهوم معرفت از دیدگاه افلاطون در سایه فهم نظریه مثل که

موجودات محسوس و جزئی عالم را سایه و جلوه‌ای از عالم مثل نشان می‌دهد، شدنی است.^۱ افلاطون در پاسخ به این سؤال که معرفت به امور کلی و مطلق از کجا به دست می‌آید، می‌گوید که نفس نه از عالم محسوس بلکه قبل از حلول در این بدن و در عالم مثل واجد آن بوده است و اکنون تنها آن را به یاد می‌آورد. بنابراین معرفت به معنای دقیق کلمه نوعی تذکر و یادآوری است (فخری، ۱۹۹۱: ۸۱). همچنین افلاطون به عنوان بانی معرفت‌شناسی تمایز میان معرفت و باور صادق را مطرح کرد و لازمه معرفت را علاوه بر باور صادق، ارائه ادله برای توجیه این باور صادق دانست (هاملین، ۱۳۷۴: ۱۰). بنابراین وی نخستین بار، معرفت را به باور صادق موجه تعریف کرد.

ارسطو به اندازه افلاطون در بند استدلالهای شکاکانه نبود. اشتغال ارسطو به معرفت‌شناسی به طور ویژه در دو نظریه او متجلی می‌شود: نظریه علم و نظریه او در باب ذهن و قوای آن. اما رویکرد او به معرفت‌شناسی بیشتر تلاشی برای توصیف علم و پیش‌فرضهایش بود تا توجیه امکان وجود علم (همان: ۱۶).

ارسطو همچون افلاطون معتقد بود که معرفت همواره به کلیات تعلق می‌گیرد. ما به اشیای خاص تا آنجا معرفت داریم که آنها را مصادیق امر کلی بشناسیم. اما بر این نکته باید تأکید کرد که از دیدگاه ارسطو کلیات در امور جزئی نهفته‌اند و لذا وی به شدت عقیده افلاطونی جهان مجزا و مستقل کلیات یا مثل را انکار می‌کرد (همان: ۱۷). در نظر ارسطو معرفت علمی به تمام معنا، استنتاج جزئی از کلی، یا مشروط و مقید از علتش است، به طوری که ما هم علت را که امر واقع، وابسته به آن است، و هم ارتباط ضروری بین امر واقع و علتش را بشناسیم. به عبارت دیگر، ما وقتی معرفت علمی داریم که علتی را که امر واقع، وابسته به آن است، علت آن امر و نه علت امر دیگر بشناسیم و به علاوه، امر واقع نتواند غیر از آنچه هست، باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲۳).

بنابراین ارسطو معتقد است که برای علم به چیزی ابتدا باید علت آن چیز را

۱. معرفت از نظر افلاطون مراتب دارد که بالاترین آن همان معرفتی است که از عالم مثل حاصل می‌شود. نفس می‌تواند از پایین‌ترین درجه ادراک به بالاترین درجه آن برسد. طبق نظر افلاطون معرفت چهار درجه دارد: [الف] عالم عقلیات یا مُثُل (مرتبه معرفت): ۱- حدس مباشر (مُثُل علیا)، ۲- استدلال (مُثُل جزئیة)، [ب] عالم محسوسات یا ظواهر (مرتبه ظن): ۳- اعتقاد (موجودات حسی)، ۴- تخیل و توهم (خیالات) (فخری، ۱۹۹۱: ۸۲).

شناخت تا با علم به علت، علم به معلول نیز حاصل شود. ارسطو این نوع معرفت را معرفت ضروری و یقینی می‌نامد که همیشه صادق خواهد بود (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰۶). همچنین یکی از نقاط برجسته تأثیر ارسطو در تاریخ فلسفه، به بنیان‌گذاری علم منطقی برمی‌گردد؛ زیرا منطق روش درست تفکر و مصون ماندن از اشتباه در آن است. این روش، میزان هر علم و فن است و حتی موسیقی هم قواعد آن را می‌پذیرد (دورانت، ۱۳۳۵: ۵۱). ارسطو با بنای منطق خدمت بزرگی به فلسفه و مسئله معرفت کرد؛ زیرا منطق هم اندیشه و ذهن را از خطا باز می‌دارد و هم روش درست اندیشیدن را می‌آموزد و هر دوی این موارد به مسئله شناخت کمک بزرگی می‌کند، زیرا در شناخت در پی معرفت صحیح و به دور از خطاییم. بنابراین می‌توان گفت که منطق پایه بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی است.

مرحله اخلاق محوری

در این مرحله فیلسوفان بحثهای فلسفی را به سوی ماهیت سعادت و خیر سوق دادند. دو گروه در این دوره نقش اصلی را ایفا کردند: یکی اپیکوریان که پیروان اندیشه اپیکور (۲۷۰-۳۴۱ ق.م.) هستند و دیگری رواقیان که مؤسس آن زنون (۳۰۰ ق.م.) بود (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰). اگر بتوان کسی را در جهان باستان تجربه‌گرا نامید، او اپیکور، اتمیست برجسته یونانی، است. او معتقد است تمامی معرفت از برخورد اتمهای تشکیل‌دهنده روح با اتمهای خارج حاصل می‌شود. اتمها گاهی اوقات می‌توانند مستقیماً روح را تحریک کنند بدون آنکه بر حواس تأثیر بگذارند و این امر امکان رؤیت خدایان را برای انسان فراهم کرده است. اما به طور کلی حواس باید دخالت یابند. اتمهایی که بر عضوهای حسی تأثیر می‌گذارند، مولود احساسند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲). بنابراین وی پایه معرفت را حس می‌داندست و معتقد بود که اگر انسان بر ضد احساسات خود بجنگد، هیچ مقیاسی برای مراجعه به آن و بالتبع هیچ وسیله‌ای برای داوری اینکه احساسات صادق و کاذب کدامند، نخواهد داشت (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۴). از سوی دیگر، مکتب رقیب، یعنی مکتب رواقی تا حد زیادی تجربه‌گرا بود، هرچند جای تردید است که آیا لااقل برخی از رواقیان وجود مفاهیم فطری را قبول

داشتند یا نه (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۳). آنان نه تنها نظریه افلاطونی کلی متعالی بلکه نظریه ارسطویی کلی انضمامی را نیز رد کردند و معتقد بودند که تنها فرد وجود دارد و معرفت ما شناسایی اشیای جزئی است. این جزئیات بر نفس منتقش و منطبع می‌شوند و معرفت اصولاً و اولاً شناخت این انطباع و تأثر است. بنابراین آنان با بنای معرفت تام بر ادراک حسی، دیدگاه مخالف افلاطون را برگرفتند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۴۳). آنان به مسئله ملاک حقیقت توجه بسیار داشتند و معتقد بودند که این ملاک صورت خیالی ادراک شده، ادراک یا تصور درک کننده است. بنابراین ملاک حقیقت در خود ادراک قرار دارد یعنی در ادراکی که نفس را وادار به پذیرش می‌کند (همان: ۴۴۴). بنابراین زمانی معرفت حاصل می‌شود که نفس آن تأثیرات را تأیید و ثبت کند.

مرحله شکاکیت

شکاکان و در رأس آنان پیرن (۲۷۰-۳۶۰ ق.م.) معتقد بودند که هیچ‌مبنایی برای فراتر رفتن از تأثیرات و خیالات وجود ندارد. بنابراین لازم است به ظواهر اکتفا کنیم و در جستجوی حقیقت پنهان واقعیت نباشیم (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۳). پیرن معتقد بود عقل انسانی نمی‌تواند در جوهر درونی اشیا نفوذ کند. از دید وی ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیا چگونه به نظرمان می‌آیند. اشیای واحد برای مردم مختلف، متفاوت به نظر می‌آیند و ما نمی‌دانیم که کدام حق و درست است. بنابراین ما نمی‌توانیم درباره چیزی مطمئن باشیم. پس بهتر است به جای اینکه بگوییم: این، چنین است، بگوییم: به نظر من چنین می‌آید یا ممکن است چنین باشد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۷۴). بر طبق نظر شکاکان، به هیچ‌یک از ادراک حسی و ادراک عقلی نمی‌توان اعتماد کرد. بنابراین باید تمام احکام را معلق بگذاریم و به خود اجازه ندهیم که با هر تصدیقی خود را به چالش افکنیم (همان: ۴۷۵).

شاید علت انکار امکان معرفت از سوی شکاکان آن باشد که اینان معتقد بودند با این کار به آرامش و آسایش می‌رسند؛ زیرا کسی که معارفی را می‌پذیرد، احساس مسئولیت و تکلیف خواهد کرد، در حالی که اگر هیچ معرفتی را نپذیرد، بی‌گمان این احساس تکلیف نیز وجود نخواهد داشت (رقوی، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸).

از این رو برخی صاحب‌نظران بر این باورند که شکاکیت شکاکان و از جمله پیرن، جنبه نظری و فلسفی نداشته بلکه جنبه عملی و رفتاری داشته است و اینکه آنها به دنبال آرامش و سکون بوده‌اند، دلیلی بر این مدعا می‌تواند باشد (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۶).

مرحله پایانی یونان باستان (نوافلاطونیان)

مرحله پایانی یونان باستان را نوافلاطونیان تشکیل می‌دهند. بعد از این مرحله فلسفه وارد عصر قرون وسطی می‌شود. هرچند فلسفه یونان با اتمام این دوره به پایان رسید، تأثیری را که بر فیلسوفان و مکاتب فلسفی بعد از خود، نظیر قرون وسطی و فیلسوفان اسلامی نهاد، نمی‌توان نادیده گرفت. مهم‌ترین فیلسوفان این دوره افلوپتین (۲۷۰ ب.م.)، فروریوس (۳۰۳ ب.م.) و ابرقلس (۴۸۵ ب.م.) هستند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۰-۱۱). این مکتب پیرو دیدگاه‌های عرفانی تر فلسفه افلاطون است. در این مکتب روح در تقابل با جسم برتری می‌یابد و از این رو ادراک و معرفت تابع روح می‌شوند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۵). به عقیده افلوپتین، نفس ابتدا با احساس، عالم خارج را درک می‌کند و بعد از آن به مرتبه حکمت که همان تذکر است، راه پیدا می‌کند. همچنین وی معتقد است که نفس با اتحاد با عقل الهی که تمام حقایق و مثل کلی در آن نمایان است، به مرحله ادراک ذات می‌رسد و پس از اتحاد با عقل الهی، می‌تواند خداوند را درک کند (فخری، ۱۹۹۱: ۱۹۵-۱۹۶).

او ادراک حسی را پیکی در اختیار ما می‌داند در حالی که عقل را حاکم بر ما به شمار می‌آورد و معتقد بود که عقل بی‌واسطه خود را درک می‌کند، لذا عقل، اندیشیدن و متعلق آن (عقل و عاقل و معقول) یکی است (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۰۵).

۳. قرون وسطی

شروع قرون وسطی را از نظر فکری باید در قرن ششم جستجو کرد؛ یعنی پس از آنکه در قسمت مشرق دستگاه‌های نوافلاطونی مسیحی به وجود آمده بود و در قسمت مغرب هم دستگاه تألیفی بزرگ آگوستینوس قدیس ساخته شده بود. پایان این دوره را هم باید در قرن پانزدهم در نتیجه تبدل فرهنگ، که کلیسا در آن تأثیری

مهم نداشته است، دانست. اما آنچه فلسفهٔ مدرسی مسیحی^۱ خوانده شده است، تدریجاً از قرن نهم به بعد تا قرن سیزدهم تکوین یافت. از جمله پیشروان این فلسفه یوهانس اسکوتوس اریگنا^۲ بوده است و از مشهورترین نمایندگان آن آنسلم قدیس، روسیلینوس، آبلار، توماس آکوئینی و آلبرت کبیر بوده‌اند (برهیه، ۱۳۷۷: ۵۱-۵۲).

مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفی قرون وسطی مسئلهٔ راجع به کلیات است که آیا کلی، وجود واقعی دارد یا نه؟ (همان: ۹۲). مکاتب فلسفی که در این باره به نظریه‌پردازی پرداختند، عبارت بودند از: اصالت واقع، اصالت معنا و اصالت تسمیه (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۷).

اصالت واقع

واقع‌گرایان^۳ بر این نظرند که کلیات، وجود عینی دارند، هرچند که نظر آنان دربارهٔ این وجود، وابسته به دیدگاه افلاطونی یا ارسطویی آنهاست. لذا آگوستین به شیوهٔ افلاطونی روح را ارجح می‌دانست درحالی که آکوئیناس احیاگر تفکر ارسطویی در قرن سیزدهم بود (همان: ۲۷-۲۸). آگوستین روش خود را با شک آغاز کرد. طبق شواهد، ظاهراً وی به مدت سه سال در همه چیز شک می‌کرد و تا به یقین نمی‌رسید از شک دست بر نمی‌داشت (بوجوان، ۱۴۱۴: ۲۷۸). در واقع دستیابی به معرفت برای او به تدریج از گذر شکاکیت به وجود می‌آید. معرفت یقینی نزد آگوستین دو قسم است: اول معرفتی که عقل از طریق حواس و با کمک آن کسب می‌کند و دوم معرفتی که عقل بدون واسطهٔ چیز دیگر به دست می‌آورد. او بین این دو نوع معرفت تفکیک قائل می‌شود، به شکلی که اختلاف بین این دو را اختلاف جوهری می‌داند که اولی مربوط به عالم مادی و دومی مربوط به عالم عقلانی است (عبدالقادر محمد، بی‌تا: ۳۴۸).

اما با تمام این اوصاف، باید گفت که آگوستین ایمان را مقدم بر عقل می‌داند؛ چرا که به گفتهٔ وی «فهم، پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی». همه چیز در خداست و اگر انسان به او

1. Scolastique.

2. Jean scot erigene.

۳. مهم‌ترین چهره‌های مکتب اصالت واقع، قدیس آگوستینوس و توماس آکوئیناس هستند. از این رو مباحث این مکتب را با محوریت این دو بررسی می‌کنیم.

ایمان آورد، به صورت واضح و متمایز امور را درک خواهد کرد و تا ایمان نیاورد، به فهم و شناخت حقیقی دست نخواهد یافت (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰). همچنین طبق نظر وی کلیات در ذهن خداوند وجود واقعی دارند و هرگونه معرفتی، حتی معرفت حسی، متضمن نوعی آگاهی به خداوند است. در حقیقت نوعی صعود از مرتبه پایین معرفت، مانند ادراک، به مراتب بالاتر که رأس همه آنها معرفت خداوند است، وجود دارد (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۸).

آکوئیناس همچون ارسطو^۱ با انکار وجود کلیات قائم به ذات، معتقد بود که کلیات تابع ذهن است. با وجود این، میان اشیای متمایز، به دلیل شکل یکسانشان، شباهتهایی واقعی وجود دارد. از این رو، انواع (مفاهیم کلی) از چیزی بیش از وجود ذهنی صرف برخوردارند. مفاهیم به منزله نتیجه انتزاع جوانب کلی اشیا وجود دارند (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۸-۲۹). وی به دو نوع معرفت قائل است: معرفت حسی و معرفت عقلی. از نظر او هیچ شناخت عقلی بدون ادراک و تجربه حسی ممکن نیست و به این جهت او شناخت حسی را مقدم بر شناخت عقلی می‌داند (عبدالقادر محمد، بی‌تا: ۴۲۳-۴۲۴). از نظر آکوئیناس، عقل انسان دو خصوصیت ذاتی و اساسی دارد: ۱- فقط با صور خیالی، کار انجام می‌دهد و عملی جز با انتزاع انجام نمی‌دهد. ۲- نطقی است به دو معنا: یکی اینکه ما امور را فقط یکی بعد از دیگری می‌فهمیم و دیگر اینکه فقط با استدلال می‌توانیم به شناخت نتیجه‌ای نائل می‌شویم. او بر آن بود که نشان دهد چگونه عقل که با انتزاع از صور خیالی اشیای مادی به شناخت آنها نایل می‌شود، می‌تواند از این رهگذر، شناختی از امور غیر مادی پیدا کند (برهیه، ۱۳۷۷: ۲۰۸-۲۰۹).

آنچه مشخص است این است که هم آگوستین و هم آکوئیناس، هرچند به صورت متفاوت، وجود کلیات را به عنوان امری واقعی می‌پذیرند. از سویی در معرفت‌شناسی، آگوستین بر مسئله محوری ایمان به خدا تأکید می‌کند در حالی که

۱. فلسفه توماس قدیس از لحاظ خطوط کلی با فلسفه ارسطو توافق دارد و رد یا قبول آن در نظر خوانندگان به همان نسبت، رد و قبول فلسفه ارسطویی خواهد بود. تازگی فلسفه آکوئیناس در این است که آن را با مسلک مسیحیت انطباق می‌دهد (راسل، ۱۳۶۵: ۶۴۳).

آکوئیناس همه شناختها را به تبعیت از ارسطو، به شناخت حسّی ارجاع می‌دهد و معتقد است که همه معارف ما حتی بدیهیات هم باید قبلاً از تجربه حسّی گرفته شده باشد. بنابراین با این اوصاف، می‌توان وی را تجربه‌گرا قلمداد کرد.

اصالت معنا (مفهوم‌گرایی)

پیتر آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲ م.) به نظریه‌ای مفهوم‌گرا در باب کلیات قائل بود و بر این نکته تأکید می‌کرد که کلیات تا حدّ زیادی تابع ذهن هستند. او معتقد بود کلیات در واقع مفاهیمی هستند که به اعتبار آنها به وجود وجه مشترک میان اشیا حکم می‌شود. آبلار تا آنجا پیش می‌رود که تصویر کلی^۱ را طرح می‌کند؛ یعنی تصویری که به هیچ شیء خاصی معطوف نیست، بلکه بنا به فرض وجه مشترک، طبقه‌ای از اشیا را نشان می‌دهد (هاملین، ۱۳۷۴: ۲۹-۳۰).

آبلار واقعیت‌انگاری کلیات را رد می‌کرد؛ چرا که معتقد بود یک مفهوم کلی، یک محمول است در حالی که هیچ واقعیتی را نمی‌توان به چندین چیز اطلاق کرد بلکه فقط بر یک چیز می‌توان اطلاق کرد (برهیه، ۱۳۷۷: ۱۱۳). بنابراین بر اساس مذهب اصالت معنا که آبلار بنا نهاد،^۲ کلیات، تنها مفاهیمی ذهنی هستند؛ نه واقعیتهای عینی دارند و نه صرفاً یک نام یا تسمیه هستند.

اصالت تسمیه

همان‌طور که از اسم این مکتب مشخص است، باورمندان^۳ آن معتقدند که کلیات تنها اسمها و نامهایی‌اند که شأن آنها حکایت از الفاظ است، از این جهت که الفاظ دالّ بر اشیا هستند. حتّی روسیلینوس معتقد بود، مبحث کلیات خمس (ایساغوجی)

1. Generic image.

۲. البته برخی تاریخ‌نگاران فلسفه، آبلار را جزء مکتب اصالت واقعیت‌انگاری به شمار می‌آورند که شاید ریشه در انکار صرف اسم و تسمیه بودن مفاهیم و کلیات داشته باشد (ر.ک: برهیه، ۱۳۷۷: ۹۲).
۳. روسیلینوس کمپینی (۱۰۵۰-۱۰۹۲ م.) طراح بحث مسئله کلیات بود و خود اصالت تسمیه را برگزید اما ویلیام (گیوم) اوکام (۱۲۸۵-۱۳۴۹ م.) مهم‌ترین چهره و بانی این مکتب محسوب می‌شود. دو سن پورسن (م. ۱۳۳۴ م.) کشیش دومینیکنی، نخستین معتقد به مکتب اصالت تسمیه است که حجیت سخنان هیچ یک از مجتهدان کلیسا را نمی‌پذیرفت، هرچند که معروف و مشهور بودند.

هم جز تقسیم‌بندی پنج صدا یا پنج لفظ نیست که صرفاً با آنها اشیا را بیان می‌کنند. به عقیده وی، تمام تمایزی که در منطق میان جنس، نوع، جوهر و کیفیت مقرر شده است، فقط تمایزی لفظی در گفتار آدمی است. او اضافه می‌کند که تنها تمایزی که ریشه در واقعیت دارد، همان تمایز میان جوهرهای فردی است (برهیه، ۱۳۷۷: ۹۲-۹۳). او کام در پاسخ به این سؤال که کلیات چیستند، در ابتدا می‌گفت که کلیات فقط وجودی منطقی دارند؛ آنها همان معانی یا مضامین ذهن در هنگام تفکرند. بنابراین مفهوم کلی معرفت‌مضمون ادراک ما از مدرکات است که معطوف به اشیاست. سرخی نام امری نیست بلکه مضمون رابطه‌ای است که میان مفهوم سرخ و اشیا جزئی سرخ برقرار است.

او کام بعدها گام دیگری به سوی مفهوم‌گرایی برداشت و بر آن شد که کلیات، علاوه بر وجود منطقی، وجود ذهنی نیز دارند. او می‌پنداشت که کلیات مفاهیمی ذهنی‌اند که جانشینهای طبیعی خود اشیا محسوب می‌شوند. با وجود این، شأن مفاهیم کلی در اندیشه او تغییری نیافت. هیچ کلی در جهان وجود ندارد. کلیت متکی به رابطه میان ذهن و اشیا جزئی است (هاملین، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۱).

۴. تاریخچه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی

در این بخش، پیشینه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی را تا ابتدای تأسیس حکمت متعالیه بررسی خواهیم کرد. بحث را از کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، شروع می‌کنیم و بعد از وی مقوله معرفت‌شناسی را در قالب مکاتب فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، مکتب شیراز و مکتب اصفهان که مهم‌ترین مکاتب در فلسفه اسلامی تا قبل از حکمت متعالیه به شمار می‌روند، پی خواهیم گرفت. البته در این میان، دیدگاههای فیلسوفان مسلمان در مغرب‌زمین و نیز نظر غزالی را به دلیل اهمیت آن از نظر خواهیم گذراند.

کندی (۲۸۵-۳۶۰ ق.)

کندی در رساله خود درباره عقل، چهار وجه را برای عقل برمی‌شمرد: نخست عقلی

که پیوسته بالفعل است؛ دوم عقلی که بالقوه و در نفس است؛ سوم عقلی که از حالت قوه در نفس، به حالت فعل در می‌آید؛ و چهارم عقلی که آن را عقل بائن (ظاهر) می‌گوییم. ما این وجوه چهارگانه عقل را به دلیل سهولت به ترتیب عقل بالفعل، عقل بالقوه، عقل بالملکه و عقل ظاهر می‌نامیم (فخری، ۱۳۷۲: ۱۰۴). وی راه رسیدن به معرفت را به دو طریق میسر می‌داند: یکی از راه عقل و دیگری از راه وحی، که هر دو مسیر انسان را به حقیقت واحد می‌رساند (صلیبا، ۱۴۱۵: ۱۳۰).

حکمت مشاء

فارابی نخستین فیلسوف حکمت مشاء محسوب می‌شود که این مکتب را پایه‌ریزی کرد. بعد از وی ابن سینا به طور منسجم‌تر مبانی نظری این مکتب را گسترش داد. بعد از او نیز ابن مکتب طرف‌دارانی پیدا کرد که به شرح آرای وی پرداختند و احياناً دیدگاه‌های جدیدی نیز عرضه کردند. با وجود این، ما تنها از فارابی و ابن سینا به عنوان مهم‌ترین متفکران این مکتب سخن خواهیم گفت.

فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق.)

او نیز مانند ارسطو معتقد بود که معارف از طریق حس در نفس حاصل می‌شود. هر اندازه تجارب حسی در نفس بیشتر باشد، انسان در عقلانیت نیز کامل‌تر خواهد بود. وی در واقع قاعده مشهور ارسطو، «من فقد حساً فقد علماً» را تأیید کرد و به این ترتیب ادراک حسی را مقدمه معارف عقلی دانست. در نظر فارابی حواس، جزئیات را ادراک می‌کند و سپس عقل از این جزئیات، کلیات را به دست می‌آورد (۱۴۰۵: ۹۸-۹۹). وی شرایطی را برای یقین ذکر می‌کند و آن اینک: اعتقادی (سلبی یا ایجابی) مطابق با خارج، همراه با علم به این اعتقاد به نحوی که این اعتقاد و مطابقت همیشگی باشد و با گذشت زمان تغییر نیابد (۱۴۰۸: ۳۵۰).

از سویی، فارابی در حوزه معرفت‌شناسی نقشی مهم برای عقل فعال قائل است، به نحوی که معتقد است معرفت انسان را نه عقل با تلاش خود، بلکه عقل فعال با افاضه خود به عقل، حاصل می‌نماید. در پرتو عقل فعال، عقل ما می‌تواند صورتهای کلی اجسام را ادراک کند (دبور، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۷ ق.)

وی بخش قابل توجهی از دیدگاههایش را در باب معرفت و علم در مباحث منطقی خود مطرح می‌کند. وی علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند. تصور اولین نوع ادراک و علم است که به واسطه تعریف (حد) و یا از این مجرا به دست می‌آید و تصدیق از طریق قیاس و مجاری آن حاصل می‌شود. بنابراین حد و قیاس دو ابزار برای کسب معلوماتی هستند که برای ما مجهول بوده‌اند (۷: ۱۳۷۹). هر تصدیقی نیز مسبوق به تصور است؛ چرا که تا معانی در نفس حاصل نشود، انسان نمی‌تواند حکمی را در باب آن صادر کند. هر دو نوع معرفت، چه تصور و چه تصدیق، گاهی با فکر به دست می‌آید^۱ که معرفت ثانویه نامیده می‌شود و گاهی بدون نیاز به فکر و اندیشه^۲ که معرفت اولی نام می‌گیرد. منطبق در حصول و کسب معرفت ما مفید است (۱۳۱۳: ۱۹).

شیخ الرئیس برخی دیگر از دیدگاههایش را درباره علم و ادراک در بحث نفس و قوای آن مطرح می‌کند که البته بیشتر ناظر به جنبه‌های هستی‌شناسی علم است، چنان که در رساله نفس می‌گوید:

هر قوه‌ای که جزئیات را ادراک می‌کند باید جسمانی باشد و از طرفی، قوه ادراک صور کلی نمی‌تواند از قوای جسمانی باشد، بلکه باید از قوای غیر جسمانی باشد که دلایلی را نیز در اثبات این مطلب بیان کرده است (۳۰-۳۴).

ابن سینا به سه نوع ادراک قائل است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ادراک حسی مستقیماً با شیء محسوس ارتباط دارد، سپس در ادراک خیالی شیء محسوس از ماده تجرد می‌یابد اما همچنان عوارض ماده را به همراه دارد و نهایتاً هم از ماده و هم از عوارض آن تجرید می‌یابد که ادراک عقلی نامیده می‌شود (۱۳۷۵: ۷۵). ادراک عقلی بالاترین درجه ادراک است. این نوع ادراک را عقل انسان با پیوند با عقل فعال کسب می‌کند. شیخ الرئیس، این درجه از عقل را عقل مستفاد می‌نامد (صلیبا، ۱۴۱۵: ۲۵۸). بنابراین وی در حوزه معرفت‌شناسی نقش مهمی را برای عقل فعال قائل است، به نحوی که بالاترین نوع ادراک را از ارتباط میان آن با عقل،

۱. نظری یا اکتسابی (غیر بدیهی)

۲. بدیهی

دست‌یافتنی می‌داند. به عبارت دیگر می‌توان گفت ابن‌سینا رکن اساسی معرفت‌شناسی خود را عقل فعال می‌داند که همه صورتهای کلی و عقلی را به عقل انسان افزوده می‌کند.

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.)

وی تقریباً تنها فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه اسلامی، در باب رسیدن به معرفت یقینی، دچار شک و تردید شده است. او دلایل خود را برای شکاکیت از عدم اعتماد به حس و مسئله خواب شروع کرد. به عقیده او، حس دچار خطا می‌شود. وقتی حس خطا می‌کند، تضمینی نیست عقلی که از این محسوسات حکم صادر می‌کند، دچار خطا نشود. همچنین بارها اتفاق افتاده است که در خواب چیزهایی را می‌بینیم که فکر می‌کنیم واقعاً حقیقت دارد، اما هنگامی که بیدار می‌شویم متوجه می‌شویم که رؤیایی بیش نبوده است. از کجا معلوم که همه حقایق این جهان خواب و رؤیا نباشد (۱۴۱۶: ۵۳۹).

به این ترتیب، غزالی خود را در ورطه شکاکیت انداخت و چند سال در شک و تردید به سر می‌برد تا اینکه سرانجام به گفته خودش، لطف الهی شامل حال او گردید و به نور خداوند از ورطه شکاکیت خارج شد. اینجا بود که شک در ضروریات را نپذیرفت و آنها را انکارناپذیر دانست (همان). وی در تعریف علم یقینی می‌گوید:

- علم یقینی علمی است که در آن معلوم به گونه‌ای آشکار می‌شود که هیچ تردیدی باقی نماند و امکان اشتباه و وهمی همراه آن نباشد. علم یقین، درجه‌ای است که قلب نمی‌تواند شک و خطایی را بپذیرد یا فرض کند. هر دانشی که به این یقین نائل نشود، اطمینان‌کردنی نیست (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

- حس و ضروریات، این ویژگی از یقین را دارند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۳۸).

- برای رسیدن به علم ضروری و یقینی دو راه وجود دارد: ۱- تجربه، مانند اینکه ما از روی تجربه می‌دانیم که وزن جسم سنگین از جسم سبک بیشتر است؛ ۲- حس، مانند اشیایی که آنها را با چشم مشاهده می‌کنیم و به حقیقت آنها پی می‌بریم (همان: ۱۸۳).

نظر غزالی در باب عقل، با نظر معتزله و فلاسفه متفاوت است؛ زیرا وی بر خلاف

این دو گروه، معرفت را فقط عقلی نمی‌دانند، بلکه تجربه درونی و شهود را نیز در حصول به معرفت، مهم تلقی می‌کنند. او برای یقین سه درجه قائل است: اول ایمان عوام؛ دوم ایمان متکلمان که همراه با نوعی استدلال و نزدیک به درجه ایمان عوام است؛ و سوم ایمان عارفان که حق را از ورای حجاب مشاهده می‌کنند (صلیبا، ۱۴۱۵: ۳۴۶-۳۴۷). غزالی خود، طریقه عارفان را پیش می‌گیرد؛ چرا که راه شهود و تجربه درونی را بهترین راه برای رسیدن به معرفت می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۵۳).

فیلسوفان مسلمان مغرب‌زمین

در مغرب‌زمین، فلسفه اسلامی طرف‌دارانی پیدا کرده بود. مهم‌ترین شخصیت‌های فلسفه اسلامی در اندلس، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد هستند. در اینجا دیدگاه‌های این فلاسفه را درباره مسئله معرفت‌شناسی از نظر خواهیم گذراند.

ابن‌باجه (م. ۵۳۳ ق. / ۱۱۳۸ م.)

وی در مسئله معرفت به شدت تحت تأثیر اندیشه فارابی و نیز ابن‌سیناست. او نظریه اتصال به عقل فعال را که فارابی و به تبع ایشان، ابن‌سینا مطرح ساخت، تأیید کرد. او معتقد است که انسان می‌تواند به واسطه علم و رشد قوای انسانی خود، به عقل فعال متصل شود و به این واسطه به درجه‌ای برسد که بر نفس حیوانی خود فائق آید و نهایتاً به کمال و سعادت دست یابد. لذا بر هر انسانی لازم است که برای اتصال به عقل فعال، تلاش و مجاهدت ورزد (مدکور، ۱۱۱۹: ۵۴).

ابن‌باجه معرفت یقینی را ممکن می‌داند و معتقد است که اگر نفس ناطقه انسان به کمال برسد، می‌تواند به یقین نائل شود. کمال نفس هنگامی است که بتواند در ذات خود تعقل کند و بی‌واسطه معقولات را دریابد. اینجاست که نفس، عاقل و معقول می‌شود و صورت کمالی تامی برایش به وجود می‌آید که یا به واسطه این است که مانند ارسطو انسان کامل می‌گردد، و یا هدیه و افاضه‌ای از طرف خداوند است (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۶). او در تعلیقه‌ای که بر منطق فارابی دارد، منطق را علمی می‌داند که قوانین حصول به معرفت یقینی را در خود جای داده که به واسطه آن قوانین و رعایت آن، می‌توان ادراک حقیقی به موجودات پیدا کرد.

بنابراین معرفت‌شناسی ابن باجه را می‌توان همان معرفت‌شناسی فارابی و ابن سینا دانست. معرفتی که با اتصال به عقل فعال به بالاترین درجه خود می‌رسد و به واسطه آن معرفت یقینی برای انسان حاصل می‌شود.

ابن طفیل (۵۰۶-۵۸۱ ق. / ۱۱۸۵ م.)

ابن طفیل در کتاب *حی بن یقظان* که ظاهراً تنها اثر باقی مانده از ایشان است، ادراک و معرفت اهل نظر را با اهل ولایت متفاوت می‌داند؛ زیرا اهل نظر معرفت خود را از مجرای عالم طبیعت [حس و تجربه] به دست می‌آورند در حالی که معرفت اهل ولایت، ادراکی مابعدالطبیعی است که از ورای این عالم حاصل می‌آید و معرفتی است که در آن، اشیا عیناً و با وضوح بیشتر در نزد آنان ظاهر می‌شود (ابوبکر بن طفیل، ۱۹۹۳: ۱۹). وی سعی داشت تا اثبات کند که قوای انسانی هر کدام به تنهایی می‌تواند به خداوند اتصال یابد. در این صورت هر انسانی با عقل فردی خود توانایی این را دارد که حقایق وجودی این عالم را دریابد و به نور معرفت دست یابد که چنین شخصی همان *حی بن یقظان* است (مدکور، ۱۱۱۹: ۵۵).

ابن رشد (۵۲۰/۱۱۲۶-۵۹۵ ق. / ۱۱۹۸ م.)

ابن رشد به شدت از آرای ارسطو دفاع می‌کند. او نیز همچون ارسطو شناخت را ممکن می‌داند و معتقد است که انسان می‌تواند جهانی را که در آن زندگی می‌کند، بشناسد؛ نه فقط به این جهت که برخوردار از عقلی است که می‌تواند اشیا را ادراک کند، بلکه از این نظر که شأن عالم، مدرک و معلوم بودن است (بترورث، ۱۹۸۱: ۴۷). در نظر او ادراک حقیقی و یقینی ممکن است؛ زیرا اولاً ما به بسیاری از اشیا اعتقاد یقینی داریم و آنها را به طور قطعی درک می‌کنیم؛ دوم اینکه همواره مشتاق کسب علم و معرفتیم، در حالی که اگر ادراک یقینی ممتنع بود، نباید برای رسیدن به آن خود را به تکاپو می‌انداختیم (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۵).

اما این ادراک و شناخت یقینی زمانی حاصل می‌شود که انسان به علل و اسباب اشیا پی ببرد. به عبارت دقیق‌تر، تمام معرفت، معرفت اسباب و علل است؛ یعنی انسان هر گاه به علت اشیا پی ببرد، می‌تواند به ذات و کنه آنها علم یابد (همو، ۱۹۹۴: ۲۹).

ابن رشد همچنین به درجه‌بندی ادراکات معتقد است و ادراکات حسّی را نازل‌ترین و پست‌ترین ادراکات انسان می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

حکمت اشراق

بعد از مکتب مشاء، حکمت اشراق دومین مکتب فلسفی در جهان اسلام است که به همت شهاب‌الدین سهروردی پایه‌گذاری شد. به نحوی می‌توان این مکتب را همان آرزوی روزهای پایانی شیخ‌الرئیس دانست که مکتبی مشرقی را به وجود آورد که مبانی علم حقیقی در آن پایه‌ریزی شود. روش مورد نظر در این مکتب، روش ذوقی و عارفانه بود. سهروردی با اتخاذ این روش، مکتب اشراق را بنا نهاد. البته این به این معنا نیست که وی سراسر، متأثر از ابن‌سیناست، بلکه برعکس، بسیاری از مبانی مشائیان را به چالش کشید و یا آنها را رد کرد. از این رو بایسته است در این مرحله، مقوله معرفت‌شناسی را در این مکتب پی‌گیریم.

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.)

مؤسس فلسفه اشراق، در مقدمه کتاب خود *حکمة الاشراق* که مهم‌ترین اثر اوست، مبنای فلسفه خود را روش ذوقی و شهودی معرفی می‌کند و معتقد است که مبانی خود را از روشی غیر از روش استدلال و برهان اخذ کرده است^۱ (۱۳۷۲: ۱۰). وی شناخت مبتنی بر مبانی منطقی و فلسفه ارسطویی را رد می‌کند و می‌گوید که باید علم حضوری را جایگزین کرد. بنابراین وقتی که نفس علم اشراقی حضوری به اشیا پیدا کند، آن را مشاهده می‌کند و به آن علم می‌یابد. اصولاً خود دیدن، مبتنی بر عدم حجاب و قرار گرفتن باصر و مبصر در مقابل هم است (همان: ۳۷۹).

بنابراین سهروردی مراحل کسب معرفت را اشراق و شهود و پس از آن مستدل کردن آن از طریق برهان معرفی می‌کند و معتقد است که حتی اگر نتواند شناخت را با برهان اثبات کند، هرگز در معرفتی که کسب کرده است، شک نخواهد کرد (همان: ۱۰). با این توضیح می‌توان گفت که حکمت اشراق سه مرحله دارد که به

۱. و هذا سیاق آخر... ولم يحصل لی أولاً بالفکر بل کان حصوله بأمر آخر.

مسئله علم مربوط است: ۱- چگونگی مهیا شدن برای تجربه آن (ضیائی، ۱۳۸۴: ۴۰) که وقتی نفس با فضایل روحانی قوی شد و سلطه بدن بر نفس از بین رفت، این آمادگی صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۴۱۱: ۹۴).

۲- دریافت آن از طریق اشراق؛

۳- تدوین دیدگاهی روشمند از آن (ضیائی، ۱۳۸۴: ۴۰)؛ یعنی ساختن استدلال برای بیان و اثبات آن به لحاظ نظری. این سه مرحله‌ای است که باید صورت پذیرد تا یک شخص از نظر سهروردی به شناخت نائل شود. بنابراین منشأ علم در نزد او اشراق و شهود است و برهان تنها مؤید آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۶۳).

البته سهروردی شناخت عقلی را بر اساس حکمت بحثی می‌پذیرد اما آن را با معرفت شهودی متفاوت می‌داند و معتقد است که معرفت برتر، معرفت شهودی است^۱ (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۷۹).

وی فراموشی را دلیل بر پیوند انسان با عالم مجردات می‌داند؛ زیرا چیزی که فراموش شده و صور خیالی‌ای که از ما غایبند، در ما نیستند بلکه در عالم ذکر یا انوار اسفهبندی فلکی جای دارند. پس انسان وقتی چیزی را به یاد می‌آورد نشانه این است که با عالم مجردات و نفوس ارتباط دارد^۲ (همان: ۲۰۸). از آنجا که او مفاهیمی مانند وجود و جمیع صفات آن را مفاهیمی اعتباری می‌داند که در خارج وجود واقعی ندارند، متعلق شناخت را ماهیت و ذات اشیا می‌داند که در علم حضوری باید در حضور فاعل شناسا (نفس) باشد تا ادراک صورت گیرد. بنابراین معرفت، به ماهیت صورت می‌گیرد (همان: ۴۴۴).

سهروردی در باب منطق نیز نوآوری‌هایی نسبت به منطق مشائی دارد و بنای خود را بر مختصر کردن هر چه بیشتر منطق گذاشته است. وی در مباحث منطقی خود، معارف انسان را به فطری و غیر فطری تقسیم می‌کند.

به نظر می‌رسد بر اساس آنچه از سیاق متن فهمیده می‌شود، منظور او از فطری، همان بدیهی است؛ زیرا معتقد است که معرفت انسان باید به امری فطری منتهی شود

۱. وهو [الحضور الإشراقی] أشرفُ أنحاء الإدراك.

۲. فلیس التذکر إلا من عالم الذکر.

و گرنه هیچ معرفتی دست‌یافتنی نیست^۱ (همو، ۱۳۷۳: ۱۸).

بنابراین، وی بدیهیات را قضایای پایه در معرفت‌شناسی معرفی می‌کند، به نحوی که اگر آنها را نپذیریم، هیچ یک از معارف ما نمی‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای اعتماد ما به این معارف، داشته باشد. با این وصف، می‌توان سهروردی را فیلسوفی میناگرا^۲ در حوزه معرفت‌شناسی قلمداد کرد که قضایای بدیهی یا فطری را محور و مبنای همه شناختها قرار داده است.

او برای ادراک درجاتی قائل است و آن را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند. ادراک حسی تنها دیدن صورت اشیا است. ادراک خیالی مجرد از ماده است اما نه به صورت کامل. ادراک وهمی معانی جزئی را دریافت می‌کند و نهایتاً ادراک عقلی مفاهیم کلی را در می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۴-۲۱۵).

مکتب شیراز

منظور از مکتب شیراز (ر.ک: کرین، ۱۳۸۴: ۴۶۲-۴۶۴)، اندیشه‌ای فلسفی است که در سرزمین فارس، بین قرون هشتم تا دهم پدید آمده است. مهم‌ترین فیلسوفان این مکتب عبارتند از: قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی و میرغیاث‌الدین منصور دشتکی. در ادامه بحث معرفت‌شناسی را در این مکتب با محوریت این فیلسوفان پی می‌گیریم.

قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰ ق.)

او به تبعیت از ابن سینا، علم را از مقوله کیف می‌داند. وی علم را به تصور و تصدیق و هر یک از آنها را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. علم یقینی از نظر وی سه شرط اساسی دارد: جزم، مطابقت و ثبات. لذا علمی یقینی است، که این سه شرط را در خود داشته باشد (۱۳۶۹: ۱۴۰-۱۴۹). همچنین علوم نظری را به دو قسم حکمی و غیر حکمی تقسیم می‌کند. علوم حکمی با تغییر زمان و مکان و شرایط محیطی و

۱. إن معارف الإنسان فطرية وغير فطرية... والمجهول إذا لم يكفه التنبيه... لا بد له من معلومات... متتهية في التبين إلى الفطريات وإلا... لا يحصل له أول علم قط وهو محال.

۲. میناگرایی یکی از نظریه‌ها در باب توجیه معرفت‌شناسی است که بر اساس آن، معرفتی موجه است که بر اساس باورهای بنیادی و از پیش پذیرفته‌شده باشد.

فرهنگی تغییر نمی‌کند و لذا همیشه ثابت است، مانند علم اخلاق و علم حساب. اما علوم غیر حکمی با تغییر زمان و مکان تغییر می‌یابد، مانند علم فقه (همان: ۱۵۱-۱۵۳). او منطق را قانون تشخیص فکر کردن درست از نادرست می‌داند (همان: ۲۹۳) و معتقد است معرفت هر چیزی، آن تصویری است که حقیقت آن چیز را کسب می‌کند که آن را تصور تام می‌گویند (همان: ۳۳۶). همچنین، ایشان ادراک را به حسّی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند (همان: ۷۰۵).

علامه جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۹ ق.)

وی در شرح خود بر *هیاکل النور* درباره ادراک انسان معتقد است که هنگام ادراک، باید اثری در نفس پدید آید؛ یعنی انسان دریابد که چیزی به او افزوده شده است. همچنین هنگام ادراک شیء خارجی، باید این ادراک مطابق با آن شیء خارجی باشد؛ چرا که اگر مطابقت وجود نداشته باشد، ادراک به معنای واقعی صورت نگرفته است. اگر مطابقت، فقط از یک جهت باشد، ادراک فقط از آن جهت صورت گرفته و اگر از جمیع جهات مطابقت وجود داشته باشد، ادراک از جمیع جهات صورت گرفته است و کامل خواهد بود (۱۴۱۱: ۱۲۷).

او حواس را به منزله ابزار برای ادراک نفس می‌داند (۱۳۸۱: ۱۴۵) و در مخالفت با نظریه شبهه، معتقد است که علم از جمله نسب و اضافات نیست بلکه علم، صورت مجرد است که گاهی از جمله جواهر است مانند علم به جوهر؛ گاهی قائم به ذات است و نه قائم به عالم، مانند علم نفس به خودش و علم سایر مجردات به ذاتشان؛ و گاهی عین واجب است مانند علم خداوند به ذات خویش (همان: ۱۲۸).

میرغیاث‌الدین منصور دشتکی (م. ۹۴۸ ق.)

وی با پذیرش مسئله وجود ذهنی در آثارش به آن پرداخته است. او همان استدلال معروف بر اثبات وجود ذهنی را؛ یعنی این استدلال که ما درباره امور معدوم، احکام ثبوتی صادر می‌کنیم، می‌پذیرد. وی در پاسخ به شبهه امتناع کبیر در صغیر، این امتناع را به حسب خارج محال می‌داند؛ یعنی حصول ذهنی شیء کبیر در شیء صغیر ممتنع نیست. همان طور که حصول عین حرارت در ذهن ممتنع است، اما

حصول ذهنی آن، این حکم را نخواهد داشت. بنابراین امتناع کبیر در صغیر، از لوازم وجود خارجی است نه وجود ذهنی (۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۱۱).

او در ردّ نظریه شبه از تقریر سهروردی استفاده می‌کند. استدلال سهروردی به تقریر غیاث‌الدین چنین است:

اگر چیزی را که ادراک نکرده‌ایم، ادراک کنیم، این ادراک یا صفتی موجود در ماست یا موجود در ما نیست. در صورت دوم دو حالت پیش می‌آید: اول اینکه آن ادراک زوال یک صفت موجود در ماست، که بطلان آن بدیهی است؛ زیرا ادراک زوال نیست بلکه تحصیل است؛ دوم آنکه زوال صفت موجود از ما نیست، که این فرض نیز مستلزم عدم حصول تغیر در ما و باطل است. با توجه به بطلان صورت دوم و حالت‌های متصور در آن، صورت نخست صحیح است (مقصودی، ۱۳۸۷: ۵۴).

مکتب اصفهان

با تجدید شاهنشاهی ایران و سلطنت شاه عباس بزرگ (۹۷۸-۱۰۳۸ ق.). اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی در ایران تبدیل شد (ر.ک: کرین، ۱۳۸۴). مهم‌ترین شخصیت این دوره محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد است که نام وی در صدر مکتب اصفهان قرار دارد.

میرداماد (م. ۱۰۴۰ ق.)

میرداماد در تعریف علم می‌گوید:

علم، اعتبار شیء از حیث انکشاف و ظهورش است که پوشش و احتجاب نداشته باشد. وی علم را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند و معتقد است که اجمال و تفصیل، به نحوه ادراک و علم ما از اشیا برمی‌گردد نه به خود معلوم خارجی. لذا هر چه ادراک واضح‌تر و روشن‌تر باشد، انکشاف و تفصیل آن نیز بیشتر خواهد بود (۱۳۶۷: ۴۱۷).

وی معقولیت را وجود شیء برای موجود مفارق و مجرد، و عاقلیت را وجود شیء نزد آن موجود مفارق می‌داند و معتقد است که در علم حضوری شیء بعینه نزد مدرک حاضر می‌شود و در علم انطباعی (حصولی) صورت شیء حضور می‌یابد. وجودی که مادی نباشد، وجودش برای خودش معلوم است و لذا به ذاتش

علم دارد و ذاتش همان علمش برای ذاتش نیز هست. بنابراین چنین موجودی عقل و عاقل و معقول است. میرداماد مراتب عقل را هیولانی، بالملکه و بالفعل می‌داند (۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۷). همچنین مراتب ادراک انسان را منحصر در چهار نوع می‌داند: احساس، تخیل، توهم و تعقل (۱۳۸۰: ۱۲۲).

نتیجه‌گیری

۱. فیلسوفان یونان باستان تا قبل از سوفسطاییان به مسئله شناخت توجه چندانی نداشتند. با ورود سوفسطاییان و شبهاتی که درباره امکان شناخت مطرح کردند، زمینه برای بحثهای جدی در حوزه معرفت‌شناسی شکل گرفت و افلاطون با رویکرد عمیق‌تری به مسئله شناخت، امکان و متعلق آن پرداخت. هرچند مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در آثار او به هم آمیخته شده و جدا کردن آنها کار دشواری است، وی را می‌توان بانی اصلی معرفت‌شناسی قلمداد کرد. بعد از او فیلسوفان دیگر نیز در میان مباحث خود بحث شناخت و ادراک را مطرح کرده‌اند اما باید بگوییم که به طور کلی بحث معرفت‌شناسی به معنای امروزی آن در یونان باستان جایگاه چندانی نداشته است.

۲. مسئله شناخت، در قرون وسطی نیز مانند یونان باستان چندان توجه فیلسوفان و متفکران را به خود جلب نکرد و تنها مسئله مطرح در مقوله معرفت‌شناسی، بحث از مفاهیم کلی است و دغدغه فیلسوفان این دوره بیشتر درباره رابطه عقل و ایمان و حجیت احکام کلیسا و آیین مسیح بوده است. دیدگاههای آگوستینوس و آکوئیناس در این باره، و همچنین براهین آنسلم در اثبات خدا شاهی بر این مدعاست.

۳. شناخت و هستی‌شناسی ادراک تقریباً در تمام طول تاریخ فلسفه اسلامی وجود داشته است. اکثر فیلسوفان اسلامی یا دست کم مهم‌ترین آنها که در اینجا از آنان سخن به میان آمد، در میان مباحث هستی‌شناسی و یا نفس‌شناسی خود به موضوع علم و ادراک پرداخته‌اند. به جز غزالی، تمام فیلسوفان اسلامی امکان شناخت را مفروض گرفته‌اند. به عبارت دیگر، هیچ یک از آنان در باب امکان شناخت تردید نکرده‌اند و به همین جهت می‌توان گفت که معرفت‌شناسی به معنای خاص آن، در بین فیلسوفان اسلامی جایگاهی نداشته و تنها هستی‌شناسی علم و نحوه وجود آن بررسی شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شبهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن باجه، ابوبکر، تعالیک ابن باجه علی منطق الفارابی، مقدمه و تحقیق ماجد فخری، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۴ م.
۳. همو، رسائل فلسفیه، مقدمه و تحقیق جمال‌الدین علوی، بیروت، دار الثقافة، بی تا.
۴. ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. همو، تلخیص کتاب العبارات، تحقیق محمود قاسم، تکمیل و مقدمه بتورث و هریدی، قاهره، الیهة المصریه، ۱۹۸۱ م.
۶. همو، تلخیص کتاب ما بعد الطبیعه، مقدمه و تحقیق عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۷. همو، رساله السماء الطبیعی، مقدمه و تصحیح رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت. دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. همو، رسائل اخری لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)، تهران، بی نا، ۱۳۱۳ ق.
۱۱. همو، رساله النفس، چاپ دوم، همدان، بوعلی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. ابوبکر بن طفیل، حی بن یقظان، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادری، چاپ چهارم، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م.
۱۳. برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. بوجوان، جونو، تاریخ الفلسفه و العلم فی اروپا الوسیطیه، ترجمه علی زیعور و علی مقلد، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حسین زاده، محمد، «شکاکیت و نسبیت گرای» مجله معرفت فلسفی، شماره ۵، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. دبور، ت. ج.، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، تهران، عطائی، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، اشراق هیاکل النور، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. دوانی، سبیح رسائل، تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. همو، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. دوران، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، تابان، ۱۳۳۵ ش.
۲۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. رقوی، جواد، «حکما و جریان سفسطه و شکاکیت»، مجله فروغ اندیشه، شماره ۱، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۵. همو، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۲۶. همو، *هیاکل النور (ثلاث رسائل)*، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. شیرازی، قطب‌الدین، *دره النجاج*، به اهتمام و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۹. صلیبا، جمیل، *تاریخ الفلسفة العربیه*، چاپ سوم، بیروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. ضیائی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
۳۱. عبدالقادر محمد، ماهر، *دراسات فی فلسفة العصور الوسطی*، مصر، دار المعرفة الجامعیه، ۲۰۰۰ م.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. غفاری، سیدمحمد خالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. همو، *المنطقیات للفارابی*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. فعالی، محمدتقی، «گذری به معرفت‌شناسی»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۷۱، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. کاکایی، قاسم، *غیاث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش.
۴۰. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. گاتری، دلبیو. کی. سی.، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، فکر روز، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. همو، *سوفسطاییان (۱)*، ترجمه حسن فتحی، فکر روز، بی‌تا.
۴۳. مدکور، ابراهیم، *فی الفلسفة الاسلامیة - منهج و تطبیق*، چاپ سوم، قاهره، دار المعارف، ۱۱۱۹ ق.
۴۴. مقصودی، عزت، «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۲۲، ۱۳۸۷ ش.
۴۵. میرداماد، *القیاسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۶. همو، *جدوات و مواقیف*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. همو، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله زنونزی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ ش.
۴۸. هاملین، دیوید و.، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.