

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت شناختی صدرا

محمد نصیری^۱

اعظم قاسمی^۲

روح الله کریمی^۳

هادی وکیلی^۴

چکیده

در معرفت شناسی صدرا بی میان فلسفه و حکمت تمایز قاطعی هست که فلسفه فعالیت بشری و استدلالی است؛ فلسفه مقدمه حکمت است که با کشف و شهود حقایق پیش می‌رود و از فلسفه متمایز است. بدین معنا که حکمت نهایت فلسفه است. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود امکان آموزش فلسفه به کودکان بر اساس مبانی صدرا است. بر اساس مبانی صدرا نهایت و غایت باید حکمت باشد و فلسفه راه رسیدن به آن است. این موضوع معرفت شناختی امکان آموزش فلسفه را ممکن می‌کند اما آموزش حکمت را با مشکلی ب‌غرنج مواجه می‌کند؛ زیرا کشف و شهود شخصی و فردی است و قابل آموزش و تعلیم نیست بعکس استدلال که آموختنی است. استدلال می‌تواند تمرین کشف و شهود باشد. بنابراین می‌توان استدلال کردن و تفکر فلسفی را به کودکان آموزش داد و آنها را آماده پذیرش حکمت در آینده کرد اما آموزش حکمت از منظر صدرا بی ناممکن به نظر می‌رسد. همچنین، موضوعات مهم دیگری قابل بررسی است که از مهمترین آنها می‌توان به معیار سنجش مدعیات حکمی و عمومیت آنها اشاره کرد. از طرف دیگر، مبانی معرفتی صدرا بی مدعی حفظ و تضمین عینیت، خصوصاً عینیت ذهن/عین، هستند که دلیل آن مبنی بر عینیت و یکسانی ذاتی میان وجود عینی و ذهنی است. در حالی که اصل مبنا، یکسانی وجودات عینی و ذهنی، با ایراداتی مواجه است.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی، فلسفه، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (نویسنده مسئول)؛

malekinasiri@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛

azam_ghasemi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه برای کودکان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛

roohollahkarimi@ut.ac.ir

۴. دانشیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛

drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

مقدمه

آموزش فلسفه به کودکان یکی از حوزه‌هایی است که در فلسفه معاصر پر رنک شده است و جایگاه مهمی پیدا کرده است. آموزش فلسفه به کودکان تاریخ طولانی دارد. اگرچه افلاطون آموزش فلسفه به کودکان را توصیه نمی‌کند اما در بسیاری از رسالات سقراطی نوجوانان و کودکان حاضرند مانند رساله تئائتتوس که نوجوان یا در اوان جوانی بوده است یا در رساله لاکس که کودکان حضور دارند و شنونده هستند. از طرف دیگر، معرفت‌شناسی یکی از مسائل مهم در فلسفه است که از دیرباز در هسته اصلی مکاتب فلسفی قرار داشته است و در دوره جدید معرفت‌شناسی از مهم‌ترین بخش‌های مورد توجه فیلسوفان بوده است. به همین ترتیب، بحث از معرفت فلسفی و ماهیت آن و نیز امکان آموزش فلسفه می‌تواند از پرسش‌های مهم فلسفی باشد. در واقع، بررسی امکان آموزش فلسفه پیش شرط هر گونه آموزش فلسفی است که پیش از آموزش فلسفه باید تکلیف آن را مشخص کرد. بحث معرفت‌شناسی و آموزش فلسفه خود حوزه عامی است که بحث از امکان آموزش فلسفه به کودکان را نیز شامل می‌شود.

در نوشتار حاضر موضوع آموزش فلسفه و امکان آن در چارچوب حکمت متعالیه و با توجه به مبانی صدرایی بررسی و تحلیل شده است؛ لذا ابتدا مختصراً به فلسفه و حکمت از منظر ملاصدرا پرداخته شده است و سپس بحث از عینیت، خصوصاً عینیت ذهن/عین، مطرح و مورد بررسی قرار گرفته است و نشان داده شده است که مسئله عینیت هنوز در فلسفه صدرایی محل بحث و تردید است. با این حال نمی‌توان منکر امکان آموزش فلسفه به مثابه شیوه تفکر استدلالی شد.

فلسفه و حکمت متأله

ملاصدرا هم از واژه فلسفه استفاده می‌کند هم از حکمت لذا پیش از هر چیز باید معنای اصطلاحی آنها را در حکمت متعالیه بررسی کرد و سپس به امکان آموزش آنها پرداخت. از این رو، می‌توان پرسید که آیا فلسفه و حکمت از نظر ملاصدرا مترادف هستند یا خیر؟ و اینکه، آیا هر دو آنها به یک چیز اشاره می‌کنند یا خیر؟ اگر متمایز و متفاوت هستند آیا

آموزش فلسفه بر کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۳۹

در عرض همدیگر هستند یا در طول همدیگر؟ به نظر می‌رسد که میان آنها تفاوت‌های عظیمی باشد که بدون توجه دقیق، می‌تواند از نظر مخفی می‌شود. مسئله وقتی بغرنج می‌شود که در مقدمه سفر اول اسفار، ملاصدرا تعریف خود را با فلسفه شروع می‌کند و سپس بدون توجه دادن خواننده واژه «فلسفه» را با واژه «حکمت» جایگزین می‌کند. در آنجا گفته شد که در ابتدا فلسفه را فعالیتی معرفی کرد که هدف آن استکمال نفس انسانی به سبب شناخت حقایق موجودات به صورتی که وجود دارند، است، و اضافه کرد که این فعالیت به قدر طاقت بشری است. اینجا مشخص است که فلسفه فعالیت کاملاً بشری است؛ هرچند که بعداً در تعریف دیگر قید شد که نهایت آن تشبه به الوهیت و الهی شدن بشر است، اما همچنان این هدف آن را از ماهیت انسانی آن خالی نمی‌کند. در ادامه همین عبارات است که اولین بار واژه «حکمت» جای «فلسفه» را می‌گیرد و آنچه که تعریف شد به دو قسم «نظری تجردی» و «عملی عقلی» تقسیم می‌شود و در هر دو قسم مسائل بشری مطرح است؛ غایت حکمت نظری تشبه انسان از لحاظ عالم عقلی‌اش به عالم خارجی، بر اساس صور آن بدون ماده، بود و غایت حکمت عملی عقلی سروری دادن نفس بر بدن و تنظیم زندگی دنیوی او بود. پس از آن یکبار دیگر او واژه «حکمت» را کنار می‌گذارد و از فلسفه استفاده می‌کند و می‌گوید که «فلاسفه الهی» گفته‌اند «الفلسفه‌هی التشبه بالاله» (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱، ۲۲). همچنین در مبداء و معاد ملاصدرا آنچه که عقل بالقوه را تبدیل به بالملکه و بالفعل می‌کند حکمت می‌داند که ابزاری است در دست عقل فعال (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۲۶۳)؛ همین نقش به فلسفه نظری هم نسبت داده می‌شود و در اینجا یکبار دیگر حکمت و فلسفه به گونه مترادف به کار رفته‌اند. درست است که می‌توان در این بافت گفت که فلسفه و حکمت از نظر او مترادف هستند و هر دو نام‌هایی برای یک چیز هستند، اما مطالب بعدی که در تعریف فلسفه و حکمت در همین متن آمده است نشان می‌دهد که این یکی دانستن صحیح نخواهد بود.

در انتهای بحث وقتی ملاصدرا از مرتبه و شرف حکمت صحبت کرد اذعان داشت که شرف و والایی حکمت در این است «سبب وجود اشیاء» است و حتی به وضوح می‌گوید که حکمت است که سبب ذات وجود شده است و دلیل او این بود که تا وجود آن گونه

که هست شناخته نشود، ایجاد و پدید آوردنش ممکن نیست. در اینجا مشخص است که این وصف بر فلسفه صادق نمی‌آید؛ در واقع اینجا ضمناً اشاره شده است که حکمت خداوندی سبب جعل وجود شده است. اما میان فلسفه بشری و حکمتی از این دست فاصله بسیار است؛ حتی نمی‌توان گفت که ملاصدرا، تا جایی که دلیلش بر والایی حکمت این است که حکمت سبب وجود است، توانسته است شرف و بلندی فلسفه را ثابت کند. زیرا روشن است که این وصف برای فلسفه صادق نیست. اگر فلسفه استکمال نفس بشری به سبب پیدا کردن دانش و شناخت به قدر طاقت بشری است، نمی‌تواند با حکمت که سبب وجود اشیاء است یکی باشد. خصوصاً حکمت نه تنها به انسان بلکه به خداوند هم نسبت داده شده است و ملاصدرا گفته است که خداوند به دلیل اینکه حکمت شریف و متعالی است خداوند خود در قرآن خود را «حکیم» نامیده است (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱، ۲۲). اما با این حال ممکن است بتوان راه حلی میانه یافت تا میان این ناسازه آشتی داد. راه جمع هم این است که به این نکته توجه کنیم که حکمت نهایت فلسفه است و فلسفه مقدمه‌ای برای حکمت. از این رو، تباینی میان این دو نیست بلکه در ادامه همدیگر هستند.

تمیز دقیق و ظریف میان فلسفه و حکمت دست کم این مزیت را دارد که همچنان بتوان فلسفه را فعالیتی بشری تلقی کرد که در آن صیورورت و کنش فکری وجود دارد. از این رو، فلسفه فعالیتی است که در مرزهای توان بشری می‌ماند، در حالی که برای حکمت لازم نیست که چنین باشد بلکه حکمت مرحله‌ای است که شخص از تفکر استدلالی فلسفه که مقدمه حکمت است گذر کرده است و به حکمت رسیده است. می‌دانیم که حکمت را خداوند نیز دارد؛ برای حکیم قید به قدر طاقت بشری لازم نیست. با این حال، وقتی انسان در پی حکمت است، او فقط می‌تواند در گستره توان خود آن را کسب کند. از این رو، انسان برای رسیدن به حکمت باید از فلسفه شروع کند.

اکنون با این ملاحظات می‌توان دانست که آنچه ملاصدرا درباره دوری از فلسفه ورزی رسمی گفت چگونه با بقیه نظام فکری او جمع می‌شود. فعالیت فکری و انسانی فلسفه، فعالیتی است که غایت و نهایت آن نیل به حکمت است؛ در واقع، آن بخش استدلالی و تعقلی و بحثی تنها برای نیل به این هدف است. به بیان دیگر، می‌توان گفت که حکیم بودن

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۴۱

حالتی نفسانی و ثابت است که برای فرد ایجاد می‌شود و در آن صیورورت و تطوری وجود ندارد، همانطور که حکیم بودن خداوند ثابت و لایتغیر است، اما فیلسوف بودن به معنی جستجوی حقیقت و حکمت و سعی در نیل به آن است. بنابراین فلسفه یک فعالیت مستمر است که هر کس که در پی حکمت است، مشغول به آن است.

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که فلسفه یک فرآیند بشری است که توسط محدودیت‌های بشری محدود می‌شود اما حکمت چیزی متفاوت است که برای نیل به آن باید در فلسفه ممارست کرد.

یک تفاوت دیگر میان فلسفه و حکمت، که از سخن ملاصدرا بر می‌آید، این است که فلسفه همچون نوعی فعالیت، یک کوشش مستمر و فرآیندی باشد که در طی آن انسان طی طریق می‌کند. ابتدای این امر درک عرفی و عام انسان است و انتهای آن کمال نفس که صدرا با استکمال نفس از آن یاد کرده بود. همچنین او در وهله بعد آن را تشبیه به خدا دانست که در آن هم استمرار و فرآیند منطوی است. حتی استفاده از لفظ «استکمال» بنابر لغت عرب خود موید این است که این فعالیت نوعی تطور و تحول است؛ زیرا یکی از معانی باب استفعال در عربی «تحول» است (ابن الحاجب، ۱۴۳۵، ۱۲۲). ابن سینا و سهروردی و دیگران اغلب از «تکمیل» استفاده کرده‌اند که معنای تحول را به روشنی ندارد اگرچه دلالت بر شدن دارد؛ باب تفعیل یا برای تکثیر، تعدیه، سلب و یا به معنای فَعَلَ (همان، ۱۱۵). به نظر می‌رسد که ملاصدرا وجود تحول یا استمرار یا هرگونه فرآیندی را برای حکمت، در تمایز با فلسفه، قائل نباشد. او می‌گوید که «فقد ظهر أنَّ بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم و بعضهم بالتفكر و التعلم يحتاج إلى التفكر من غير عكس^۲». (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۴۴). ملاصدرا می‌گوید که علوم از دو راه به دست می‌آیند: یا از راه تعلیم، و یا از راه تفکر، تعلیم به تفکر نیازمند است اما تفکر به تعلیم نیازمند نیست. در هر دو حالت تفکر نیاز است اما در نوع نخست فرآیند طولانی‌تر است و در دومی چنین نیست. این نقل قول دقیقاً پیش از بحث از علم ربانی و لدنی آمده است و می‌خواهد نشان دهد که علم ربانی نیازمند تعلیم نیست یا اساساً تعلیم آن ممکن نیست.

آنچه برای موضوع حاضر مهم است این است که برخی از آموزه‌ها آموختنی نیست،

چنان‌که آموزه‌های عرفانی وجدانی و الهامی هستند و قابلیت انتقال ندارند اما فلسفه فعالیت‌فکری و استدلالی است و آموختنی است. همچنین در بخش‌های گذشته دیدیم که تفاوتی هم در روش میان فلسفه و حکمت موجود بود که فعلاً به آن نپرداختیم و اکنون لازم است به آن بپردازیم.

تفاوت فلسفه و حکمت از جهت روش و معرفت‌شناسی

یکی از موارد متعددی که ملاصدرا بلافاصله پس از ذکر حکمت و فلسفه در اغلب نوشته‌های خود ذکر می‌کند این است که حکمتی که او ارائه داده است از نوع فلسفه بحثی و برهان‌های فلسفی و یا مجادلات معمول نیست، بلکه از نوع برهان‌های کشفی است. در واقع، این مسئله یکی دیگر از تفاوت‌های میان فلسفه و حکمت است که اگرچه بحث اولیه آن در مسأله روش است اما نهایت آن تفاوت در معرفت‌شناسی است.

هر جا که میان فلسفه و حکمت تمایزی گذاشته شده است در نهایت این تمایز میان استدلال و کشف بوده است؛ اما ملاصدرا همان‌طور که از استدلال فلسفی گذر می‌کند و به کشف و الهام گذر می‌رسد، همان‌طور هم می‌گوید که کشفی که او مد نظر دارد از نوع صوفیانه نیست. گذار از استدلال، نه به این معنا که استدلال ذاتاً ارزشمند نیست و باید به کناری نهاده شود، بلکه به این معنا که تنها مقدمات است و پس از مراحل دیگر کارساز نیست و باید به کشف و شهود رسید. یا چیز دیگری که از بیان او قابل برداشت است این است که استفاده از استدلال برای روشنی بخشی و تنظیم فکر لازم و ضروری است اما این تنها آماده کردن نفس است برای دریافت کشف و شهودهای خاص. اما نباید این را از یاد برد که آماده کردن و تربیت نفس برای کشف و شهود نیل به حکمت و ویژگی مهم فلسفه است که ملاصدرا به آن قائل است.

از جهت دیگر این تفاوت در روش استلزامات خاصی دارد که باید مورد توجه باشد. در اینکه فلسفه و روش استدلالی و منطقی‌اش بین الازدهانی است و می‌تواند بین افراد مورد اتفاق، سنجش و انتقال باشد هیچ شکی نیست؛ اما به نظر نمی‌رسد روش مختار حکمت، یعنی برهان کشفی، قابلیت بین الازدهانی شدن و انتقال داشته باشد. حتی اگر بپذیریم که

آموزش فلسفه بر کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۴۳

برهان کشفی عمق بیشتری دارد و حقایق والاتری را بیان می‌کند اما حجیت آن تنها برای کسانی است که واجد آن هستند. در واقع، حتی اگر توافقی میان آنها صورت بگیرد تنها پس از آن خواهد بود که همگی واجد آن باشند و آن را یافته باشند.

حکمت، کشف و اعتبار

فلسفه به عنوان فعالیتی عقلی و استدلالی لازم است تا خود را بر مبانی مشترک و غیروابسته به عقاید خاص بنا نهد تا بتواند جهان شمول باشد و برای هر کسی با هر عقیده و مسلک و دینی قابل دسترسی باشد. اگر چنین نشود آنگاه نظام فکری به زیر مجموعه ای از یک دین یا مذهب یا حتی تفسیری خاص از یک دین یا مذهب تبدیل می‌شود. با این حال مسئله مهم و بغرنج تنها این نیست که اعتبار کلی و عمومی از میان می‌رود بلکه جز این موضوع معرفت‌شناختی، موضوع معرفت‌شناختی دیگری نیز رخ می‌دهد: چگونه می‌توان صحت و سقم مدعیات کسانی که منکر نظام فکری مفروضی هستند را نقد کرد؟ زیرا ملاصدرا اغلب اصول و مبانی مهم را از نوع برهان کشفی و غیراستدلالی دانسته است. کاملاً ممکن است که کسی چنین کشفی نداشته باشد و در این صورت ظاهراً راهی برای دسترسی به حقیقت برای او نیست. جز آن، ولو کشفیات موجود باشند، منطقی است که امکان خطا را در کشفیات بپذیریم؛ زیرا اگر چنین نباشد آنگاه باید نوعی خطاناپذیری برای اهل کشف در نظر بگیریم. می‌توان تصور کرد که خطاناپذیری کشف ممکن باشد اما باید پیشتر مبانی معرفت‌شناختی مناسب برای اثبات آن به دست داده شود.

ملاصدرا خود به این مشکل معرفتی آگاه بوده است و اشعار داشته که این علوم از طرف دیگران انکار خواهد شد؛ زیرا دیگران راهی به درک آنچه که به آگاهی به برهان کشفی که بر فرد دیگر وارد شده است ندارند و طبعاً حجیتی برای آنها نخواهد داشت. اما شیوه برخورد او این است که آنها، یعنی منکران، حقایق مشهود و بدیهی را انکار می‌کنند، در صورتی که معلوم است که این حقایق همچو حقایق بر دیگران ظاهر نمی‌شود، بلکه برای آنها بمتابۀ مدعیاتی است که فرد دیگر ارائه می‌دهد. ملاصدرا در مفاتیح الغیب راه جدیدی را می‌آزماید و آن راه این است که نشان دهد که برهان کشفی، که اکنون او آن

را «علم لدنی» می‌نامد چه کیفیت و ماهیتی دارد. ملاصدرا در ابتدا می‌گوید که:

«بدان - خدا تو را راهنمایی کند - که بسیاری از منتسبان به علم، منکر دانش غیبی لدنی هستند که سالکان و عارفان بر آن تکیه دارند و این دانش، از همه علوم دیگر استوارتر و محکم‌تر است. آنان می‌گویند: «برای علم چه معنایی جز دانشی که از یادگیری یا اندیشه و تأمل به دست آید، وجود دارد؟» و گاهی پنداشته‌اند که علم حقیقی تنها در فقه و ظاهر تفسیر و کلام محدود است و فراتر از آنها دانشی نیست و این گمانی نادرست است و گوینده آن، گویی هنوز معنی قرآن را شناخته و باور ندارد که قرآن، دریایی بی‌کران است که همه حقایق را در بر دارد؛ چرا که تمام معانی آن، همان چیزی نیست که در این تفسیرهای عمومی مشهور - منسوب به قشیری، ثعلبی، واحدی، زمخشری و دیگران - آمده است. و عادت همیشه بر این جاری شده که هر کس آنچه را فراتر از دانش خود است انکار می‌کند و این تقلیدکنندگان، هرگز طعم شراب حقیقت را تجشیده‌اند. این بیماری مزمن - یعنی توقف در مرحله تقلید از مذاهب پدران و مشایخ، و جمود بر مرحله نقل الفاظ و انکار ماورای مسموعات - اگر در قلب استحکام یابد و ریشه بدواند، درمان آن و بریدن ماده بیماری ممکن نیست؛ اما کسی که این بیماری در درونش ریشه ندوانده، درمانش ممکن است بدین صورت که نخست اقسام علوم و منابع و فواید آنها را بدانند تا بفهمند که علم لدنی چیست و چگونه است، تا باور کند که وجود دارد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۱۴۲).

کسانی که در اینجا تخطئه شده‌اند از یک جهت دلیل درستی برای انکار دارند: از یک جهت آنها نمی‌توانند به راحتی صدق ادعای فرد مدعی کشف و شهود را تحقیق کنند و از طرف دیگر خود آنها این کشفیات را واجد نیستند. در اینکه آنها نیز همان کشفیات را واجد نیستند مسلماً تقصیر منحصراً متوجه خود آنها نیست، چه بسا ادعای مدعی نادرست باشد. اما خود ملاصدرا دلیلش این است که «آنها مقلدانی هستند که شراب حقیقت را ننوشیده‌اند» و به این دلیل منکر می‌شوند؛ حتی در همین بخش یکبار دیگر صدرا بر این مسأله تأکید می‌گذارد و می‌گوید که «دانش‌های کشفی‌ای هستند که تقریباً نظر (اندیشه و استدلال) به آنها نمی‌رسد، مگر با ذوق و درک باطنی؛ مانند علم به چگونگی شیرینی قند که با توصیف به دست نمی‌آید، بلکه هر کس آن را بچشد، می‌شناسد.» (همان، ۱۴۵). طبیعتاً اگر یافتن این حقایق فرد به فرد لازم باشد بیان آن فایده‌ای برای دیگران ندارد و از طرف دیگر اینکه منکران در انکار خود اشتباه می‌کنند داوری‌ای است که ملاصدرا نمی‌تواند به خوبی از آن دفاع کند؛ زیرا وقتی اصل این باشد که تا فرد خود به آن دست نیافته است نمی‌تواند آن را بداند، همانطور که شیرینی شکر را جز با چشیدن نمی‌توان

آموزش فلسفه بر کودکان براساس ربانی معرفت‌شناختی صدر ۱۴۵

فهمید، پس منکر در انکارش موجه است. به نظر می‌رسد که در اینجا ملاصدرا قوانین و نظم درونی جامعه دانش محور را نادیده گرفته باشد.

از جهت دیگر، مسأله اصلی این است که چرا آنها نیز این کشفیات را ندارند؟ به نظر می‌رسد که ملاصدرا به سادگی نتواند به این پرسش پاسخ دهد. ملاصدرا می‌گوید که علوم عقلی متعارف نیازمند کوشش و تهذیب و ریاضت هستند تا فرد آماده فراگیری آنها از طریق واسطه‌ها شود، اما علوم ربانی که به طریق لدنی هستند چنین نیستند و بی واسطه هستند. تبیین او چنین است:

«آموزش ربانی (خدایی) بدون واسطه، گاه فراتر از این علوم حاصل می‌شود و اینها علوم اخروی هستند که شخص بر طبق آنها عمل می‌کند و به آنها دست می‌یابد. این علوم را علمای آخرتگرا - که از دنیا رویگردان و در آن زاهدند - به دست می‌آورند و خداوند آن را بر علمای دنیا طلب که خواهان دنیایند، حرام کرده است.» (همان، ۱۴۴).

در اینجا نیز ملاصدرا به وضوح بیان کرده است که علوم ربانی که طریق آنها کشف و شهود است متمایز از علوم متعارف هستند. اینجا یک دلیل دیگر معرفی شده است و آن این است که خداوند این علوم را بر اهل دنیا حرام کرده است. ممکن است تصور شود که راه رسیدن به آن تنها دوری از دنیا است، اما وقتی صدر توضیح می‌دهد که راه نیل به این علوم یا از طریق وحی است یا الهام معلوم می‌شود که تماماً به اختیار فرد نیستند و مستلزم فعل الهی از طریق خداوند نیز هستند (همان، ۱۴۵)؛ همین معنا در مظاهر الالهیه تکرار شده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۸). همچنین، در اسفار می‌گوید که نقش حکمت ایجاد علم و معرفت است سپس وارد بحث از دسته‌های «علماء» می‌شود، که حتی عقول مفارق هم دسته‌ای از علماء هستند، سه دسته را مشخص می‌کند: دسته اول آنان که فطرتاً تام و کامل هستند، مانند عقول مفارق، و این دسته نیازی به استکمال ندارند و خود حکیم هستند؛ دسته دوم نفوس مسکنتی که نیازمند تکمیل هستند اما برای تکمیل نیازی به اموری بیرونی و زائد بر ذات ندارند، مانند نفوس فلکی و نفوس انبیاء که پس از استکمال احتمالاً به دسته اول ملحق می‌شوند؛ و دسته سوم، نفوس فطرتاً ناقص که برای کمال نیاز به امور بیرونی دارند و این امور شامل کتب و حیانی و پیامبران و «غیر آنها» می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۵۰۳). در این جا مشخص می‌شود که نقش کتب آسمانی و پیامبران نقش مکمل است؛ اما این دو

مورد از باب مثال هستند و گفته است «و غیرهم» که بعید نیست «جز آنها» منظور همان آموزش باشد.

به هر جهت باورهایی که می‌توانند سازنده دانش بشری باشند باید ویژگی‌های خاصی داشته باشند و موضوع ماهیت دانش یکی از موضوعات مهم در فلسفه بوده است. در اینجا چون بحث ما درباره ماهیت دانش نیست و تنها می‌خواهیم بدانیم که فلسفه و حکمت، با توجه به تمایزی که پیشتر تفصیل داده شد، در زمره دانش قرار می‌گیرند یا خیر. بنابراین لازم نیست تا به تفصیل وارد مکاتب و رهیافت‌های متعدد شویم و تنها بسنده است که تعریف یا تعاریفی حداقلی، یعنی دست کم بتوانند معیارهای اولیه را ارضا کنند، بگیریم. بررسی معرفت‌شناسانه باورهایی که سازنده دانش هستند در فلسفه معاصر اغلب از مقاله کوتاه اما موثر ادموند گتیه^۳ با عنوان «آیا باور موجه صادق دانش است؟»^۴ شروع می‌شود. گتیه در این مقاله می‌خواهد بررسی کند که آیا باور موجهی که در عین حال صادق هم باشد، معرفت و دانش است یا خیر. او برای خلاصه کردن دیدگاه غالب زمان خود می‌گوید که می‌توان این دیدگاه را در همه تمایزات آن بدین صورت درآورد که باوری معرفت بخش است که سه شرط داشته باشد: الف) آن باور صادق باشد؛ ب) شخص به آن باور معتقد باشد؛ و نهایتاً، ج) شخص در اعتقاد به آن باور موجه باشد. گتیه نشان می‌دهد که اگرچه این معیارها کارایی لازم را دارند اما نمی‌توانند دقیقاً شناخت را تحدید کنند؛ زیرا هنوز باورهای شانسی که به صورت تصادفی برگرفته شده‌اند و دلایلی ظاهراً مرتبط دارند را از دایره آن خارج نمی‌کند (Gutierrez, 1963, 121-123). غالب مساعی پس از گتیه برای نقد و بسط بررسی او در راستای این بوده است که مسأله باورهای تصادفی را حذف کنند. در حال حاضر شاید نظریه پرطرفدار نسخه‌هایی از معرفت‌شناسی فضیلت محور باشد که از نظر آن معرفت باور صادق غیرتصادفی است که از طریق کاربست قابل اتکای توانایی‌های شناختی عامل شناسا به دست آمده است. از نظر معرفت‌شناسی فضیلت محور اینکه باورها از طریق کاربست دقیق و قابل اتکای توانایی‌های شناختی عامل شناسا به دست آمده باشد، اساسی‌ترین ویژگی است که می‌تواند ضامن معرفت باشد و حتی این ویژگی می‌تواند صدق آن را تا حد زیادی تضمین کند (Prichard, 2009, 24-33). برای هدف

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۴۷

حاضر تا همین حد می‌تواند کفایت کند.

فلسفه با تعریف پیش گفته را تا حد زیادی می‌توان مشمول دانش دانست؛ زیرا در هر حالتی از آن باورها با مجموعه منسجم از دلایل به روش‌هایی عرفی و قابل سنجش بررسی می‌شوند؛ دیگران نیز می‌توانند در این مسیر همراهی کنند و آن را بسنجند. همچنین خود فرد هم می‌تواند همان روشی که پیشتر رفته است را بررسی کند و با بازبینی آن خطاهای احتمالی را تشخیص دهد. اما در طرف مقابل بعید است که اصطلاحاً برهان کشفی هیچ کدام از معیارهای دانش بودن را دارا باشد ولو حتی صادق هم باشد؛ زیرا اولاً توجیهی برای آن نمی‌توان پیدا کرد؛ و ثانیاً مشخص نیست چه مقدار از توانایی‌های شناختی استفاده شده است. خصوصاً، چنان که بعداً خواهیم دید، از نظر ملاصدرا بخشی از حکمت لطفی است که خداوند به بندگان خاص می‌کند. اگرچه برای اینکه کسی به حکمت نائل شود باید تهذیب نفس کند و در راه آن بکوشد اما بخش مهمی از آن نیز منوط به اراده الهی است. از این‌رو، حکمت دست کم یکی از ویژگی‌های دانش بودن را ندارد: یعنی با توجه به صورت بندی منقح گتیه باور موجهی نیست و فرد نمی‌تواند تماماً توجیه کند چگونه به چنین باوری رسیده است، و با توجه به معرفت‌شناسی فضیلت محور حاصل مشخص نیست که این باور با استفاده قابل اتکا از توانایی‌های شناختی فرد به دست آمده باشد.

ضرورت پرداختن به معرفت‌شناسی صدرایی

بررسی و تبیین معرفت‌شناسی صدرایی از دو جهت در اینجا لازم است: نخست، مدعی حکمت متعالیه این است که فلسفه واقعی از طریق معرفت به اعیان انسان را مشابه جهان خارج می‌سازد و این بدون امکان شناخت حقیقی جهان خارج ممکن نیست. در اینجا فعلاً از «شناخت حقیقی» استفاده کرده‌ایم اما به زودی مشخص می‌شود که نظریه صدق مد نظر ملاصدرا و دیگر فلاسفه صدرایی نظریه تطابق است؛ اینکه آیا واقعاً حکمت متعالیه از نسبی‌نگری دور است، و می‌تواند تطابق ذهن/عین را ثابت کند یا خیر که در بخش بعد بررسی خواهد شد. ما در این بخش ابتدا نظریه شناخت در حکمت متعالیه را معرفی خواهیم کرد و در بخش بعد کارآیی آن را خواهیم سنجید.

معرفت‌شناسی صدرایی و جهان خارج

در ابتدا باید دانست که بحث از نظام‌های معرفت‌شناسی یک مسئله در فلسفه مدرن است و شیوه بحث آن به صورت کنونی در فلسفه پیشامدرن وجود نداشته است؛ از این رو، نظریه شناخت در فلسفه ملاصدرا باید به شیوه استنباطی باشد و سعی شود تا رئوس آن مشخص شود. به هر حال، با توجه به ظهور اندیشه‌های نوین برخی از صدراییان متاخر، مانند علامه طباطبایی و مرتضی مطهری نیز سعی کرده‌اند تا در این بحث مشارکت داشته باشند که به نظر نمی‌رسد برون رفت از مسئله برای آنها میسر شده باشد.

نظریه شناخت دست کم سه مولفه کلیدی دارد: نخست، امکان شناخت؛ دوم، اینکه ماهیت شناخت چیست؛ و سوم، اینکه شناخت چه نسبتی با جهان خارج دارد. ملاصدرا در ابتدا «حق» را تعریف می‌کند و سپس سعی می‌کند نشان دهد که شناخت ممکن است و در نهایت با معرفی وجود ذهنی در صدد بیان ربط شناخت به جهان خارج برمی‌آید. او در اسفار درباره معانی کلمه «حق» می‌گوید:

«اما «حق» گاهی به معنای وجود در خارج (اعیان) به طور مطلق به کار می‌رود؛ پس حقیقت هر چیزی، نحو وجود عینی آن است. و گاهی مقصود از آن، وجود دائم و پایدار است، و گاهی مراد «واجب الوجود بالذات» است، و گاهی نیز از آن، حالتی از گفتار و اعتقاد را فهم می‌کنند از این جهت که با آنچه در خارج وجود دارد مطابقت می‌کنند. در این صورت گفته می‌شود: این سخن حق است و این اعتقاد حق. و این اعتبار از مفهوم «حق» (یعنی مطابقت با واقع)، در واقع همان «صدق» است. پس یک چیز از لحاظ نسبتی که با امر خارجی دارد «صادق» نامیده می‌شود، و از این جهت که امر خارجی به آن نسبت داده می‌شود «حق» خوانده می‌شود. و کسی که گمان کرده است که «حقیقت» به معنای نسبت دادن خود امر خارجی به گفتار یا اعتقاد است و «صدق» به معنای نسبت دادن گفتار و اعتقاد به خود امر خارجی است، خطا کرده است؛ چرا که تفکیک بین این دو به این صورت، اقدامی متعسفانه و بدون دلیل است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۸۹).

تمایزی که ملاصدرا میان «حقیقت» و «صدق» قائل شده است این است که صدق یعنی مطابقت قول با نفس الامر، اما صحیح نیست که گفته شود به همین دلیل «حقیقت» نیز هست؛ به نظر می‌رسد او حقیقت را اعم از صدق گرفته باشد و حقیقت را با فرض تقرر صدق سنجیده باشد.^۵ با اینکه ملاصدرا مشخص نمی‌کند که این معانی به چه کاری

آموزش فلسفه بر کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۴۹

می‌آیند، اما در ادامه به صورت مضمر و با توجه به توضیحاتش، مشخص می‌کند که معنی «صدق» و یا «تطابق با نفس الامر» بیشتر مد نظر است؛ اما پیش از آن نشان می‌دهد که این امر مستلزم پذیرش اصل طرد شق ثالث است. او می‌گوید که صدقی ارزشمند است که صدق همیشگی باشد، «و أحق الأقاویل ما كان صدقه دائما» (همانجا)، و در میان آنچه که صدقش همیشگی است برخی اصول بنیادین هستند:

«درست‌تر از آن [تعریف پیشین]، چیزی است که راست‌بودنش از همه بدیهی‌تر باشد. و از جمله نخستین گفتارهای راست‌بدیهی که انکارش اساس هر سفسطه‌ای است، این قول است که: «میان اثبات و نفی، هیچ واسطه‌ای وجود ندارد»؛ چرا که در نهایت تحلیل، همه اقوال به این اصل بازمی‌گردند و انکار آن، در حکم انکار همه مقدمات و نتایج است. و این ویژگی، از عوارض وجود است، از آن جهت که وجود، در هر موجودی عام و فراگیر است.» (همان، ۹۰).

حال که مشخص شد حقیقت چیست و چه ارتباطی با شناخت جهان خارج دارد، ملاصدرا سعی می‌کند امکان شناخت را نشان دهد. او چیزی از خود نمی‌گوید بلکه به شفاء ابن سینا ارجاع می‌دهد و «دلیل»ی که ابن سینا در برابر سوفسطائیان منکر شناخت می‌آورد:

«سخن گزیده‌ای که شیخ الرئيس در الشفا آورده است — برای گشودن درهای سفسطائیان — این گونه است که از آنان پرسیم: «آیا شما می‌دانید که انکار شما درست است یا نادرست، یا شاید در این مورد شک دارید؟» پس اگر در پاسخ حکم کنند که می‌دانند ی‌کی از این سه حالت را — یعنی اینکه انکارشان حق است، یا باطل، یا شک دارند — در این صورت پذیرفته‌اند که بر یک اعتقاد حقیقی دارند، خواه آن اعتقاد، باور به درستی انکار گفتار حق باشد، یا باور به بطلان آن، یا شک در آن. در نتیجه، انکار مطلقشان از حق ساقط می‌شود. و اگر گویند: «ما شک کردیم»، به آنان گفته شود: «آیا می‌دانید که شک کرده‌اید یا انکار نموده‌اید؟ و آیا از این سخنان، چیزی معینی می‌دانید؟» پس اگر اعتراف کنند که شک یا منکر هستند، و اینکه چیزی معین از امور را می‌دانند، آنگاه به وجود علمی و حقیقی اعتراف کرده‌اند. و اگر گویند: «ما هرگز چیزی نمی‌فهمیم، نه حتی اینکه نمی‌فهمیم، بلکه در همه چیز شک داریم» — حتی در وجود خودمان و عدم‌مان — و حتی در خود شکمان نیز شک داریم، و همه چیز را انکار می‌کنیم، حتی انکار خود را نیز انکار می‌کنیم! چنانچه زبان آنان — در حالتی از سَفَه و عناد — چنین سخنانی را برآورد، پس دیگر هیچ استدلالی با آنان جایز نیست و از آنان راهنمایی و هدایت انتظار نمی‌رود. درمانشان جز این نیست که دستور داده شود که به آتش داخل گردند — چرا که «آتش» و «غیر آتش» یکی‌اند — و کوبیده شوند؛ زیرا «درد» و «بی‌دردی» نیز یکی‌اند و هیچ تفاوتی ندارند!» (همانجا).

به بیان ساده‌تر، برای اینکه امکان شناخت عینی فراهم است، دلیل برهانی وجود ندارد جز

آنچه به وجدان می‌دانیم و اگر کسی منکر چنین چیزی شود با تحمیل درد می‌توان او را به اذعان به آن وادار کرد. اعتبار و حجیت این نحوه استدلال در بخش بعدی بررسی می‌شود. گام بعدی ملاصدرا این است که ماهیت شناخت را تبیین کند؛ این امر با معرفی وجود ذهنی تبیین می‌شود. او در گام اول دلایل زیادی برای اثبات وجود ذهنی می‌آورد که در اینجا بدان پرداخته نمی‌شود. ماحصل سخن او این است که غیر از وجود عینی خارجی، یک وجود ذهنی هم وجود دارد که تفاوتش با وجود خارجی در ضعف آن است: «الشیء غیر الکون فی الأعیان / کون بنفسه لدی الأذهان» (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ۱۲۱)؛ یعنی وجود که مشکک است و شدت و ضعف دارد می‌تواند با شدتی بیشتر در جهان خارج موجود باشد و آثار خارجی خود را داشته باشد، و یا می‌تواند با شدت کمتر در ذهن وجود داشته باشد بدون آثار خارجی. وجود ذهنی و خارجی جز در شدت و ضعف هیچ تفاوت دیگری ندارند و هنگامی که نفس در مقابل عین قرار می‌گیرد با ساز و کاری خاص وجودی ذهنی خلق می‌کند که کاملاً مطابق با وجود خارجی آن است (همان، ۲۶۳-۲۶۸). ملاصدرا مسئله تطابق را تنها در رساله تصور و تصدیق خود بررسی کرده است و در اینجا سعی خواهیم کرد که بحث را در آنجا پی بگیریم. او در این رساله می‌گوید:

«بدان که اثری که صورت حاصل از شیء در عقل یا در نزد عقل است، یا حصول صورت شیء در آن یا نزد آن - زیرا سرانجام همه اینها به نظر ما یکی است؛ چرا که «حصول» عیناً همان «وجود» است، و وجود ذهنی، خود همان صورتی است که در عقل وجود دارد. و هر چه در مشاعر نفس و ادراکات آن یافت شود، در خود نفس موجود است؛ زیرا نفس، عین همان مشاعر ادراکی خود است... چه همراه با حکم باشد چه نباشد، «تصور» نامیده می‌شود. و هنگامی که خصوصیت حکم کردن - که امری است به ادراک ملحق می‌شود و آن را قابل تصدیق و تکذیب می‌سازد - به آن اضافه گردد، «تصدیق» نامیده می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ۵۱).

اما پیش از این بیان در یک قطعه طولانی که در اینجا نقل خواهد شد ملاصدرا سعی می‌کند دلیلی برای اثبات تطابق ذهن/عین به دست دهد:

«بدان که «علم» عبارت است از حضور (صور) اشیاء در عقل؛ و نسبت علم به معلوم، همانند نسبت وجود به ماهیت است. وجود و ماهیت در ذات یکی‌اند، ولی از جهت اعتباری با هم متفاوتند؛ همچنین، علم و معلوم نیز از جهت ذات یک حقیقت‌اند، ولی از روی اعتبار از هم جدا می‌نمایند. همان‌گونه که وجود، به خودی خود موجود است و ماهیت به واسطه وجود موجود می‌شود، چنین است که علم، به

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۵۱

ذات خود معلوم و آشکار است، و سایر معلومات به واسطه او معلوم می‌گردند. پس علم به شیء واقعی گاهی چنان است که همان وجود علمی آن، عین وجود عینی خود آن شیء باشد؛ مانند علم مجردات به ذات‌های خود، و علم نفس به ذات خویش و به صفاتی که بر آن قائم است، و همچنین افعال نفسانی او، احکام و احادیث درونی‌اش. و از میان این اقسام، گاهی اثری از شیء بر نفس منفعل می‌شود، و این مستلزم آن است که صورتی از آن شیء در نفس حاصل گردد؛ زیرا هنگامی که ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم—در حالی که پیش از آن علم نداشتیم—دو حالت متصور است: یا چیزی برای ما حاصل شده یا نه. اگر چیزی حاصل نشده باشد، آیا چیزی از ما زایل شده یا نه؟ در صورت سوم (یعنی نه چیزی حاصل شده و نه چیزی زایل گشته)، دو حالت—یعنی قبل از علم و بعد از آن—یکسان خواهند بود، و این محال است. و در صورت دوم (یعنی چیزی زایل شده)، آنچه از ما زایل شده هنگام علم به یک شیء، باید متفاوت از آنچه زایل شده هنگام علم به شیء دیگر باشد؛ در غیر این صورت، علم به یکی عین علم به دیگری خواهد بود. نه تنها این، بلکه نفس قادر است اموری نامتناهی را ادراک کند، هر چند به نحو تعاقبی و جایگزینی باشد. و ضرورت وجدانی (تجربه درونی بدیهی) گواهی می‌دهد که حالت علم، عبارت از «تحصیل چیزی» است، نه «رفع چیزی». پس شق اول ثابت شد، یعنی علم، عبارت است از حاصل شدن اثری از شیء در نفس. و بدیهی است که اثر حاصل از هر شیء، متفاوت از اثر حاصل از شیء دیگر است؛ و این همان مقصود از «حضور صورت شیء در عقل» است. و از این جا لازم می‌آید که علم به هر شیء، همان وجود علمی آن شیء است؛ زیرا هیچ شیء نیست مگر اینکه در مقابلش صورتی در عقل باشد که متمایز از صورت مقابل هر شیء دیگری است؛ و این صورت نیز، متفاوت از آن چیزی است که با «رفع صورتی دیگر» حاصل شده باشد. پس بدیهی است که صورت هر شیء، عین حقیقت و ماهیت آن شیء است. در این بیان تأمل شود، زیرا خالی از ابهام نیست. پس علم همان صورت حاصله است؛ و دو لازم (تابع) دارد که گاهی نیز لفظ «علم» به هر یک از آن دو به‌طور اشتراکی (صناعی) اطلاق می‌شود: یکی: «انفعال نفس»؛ دیگری: «نسبت او به معلوم». (همان، ۴۳-۴۵).

برهان ملاصدرا تقریباً این گونه است که وقتی علم به چیزی پیدا می‌کنیم، از دو حال خارج نیست: یا چیزی برای ما حاصل می‌شود و اثری در نفس پدید می‌آید یا چیزی برای ما حاصل نمی‌شود، بلکه چیزی از ما زائل می‌شود، اما چنین نیست که چیزی از نفس ما زائل شود، بلکه چیزی برای ما حاصل می‌شود، چون حالت جدیدی برای ما پدید می‌آید که قبلاً نبوده است. اگر چیزی حاصل شود باید مطابق با واقع باشد، زیرا علم، اثر حاصل از هر چیز در نفس است و اثر حاصل از هر چیز، غیر از اثر حاصل چیز دیگری است. پس اثر حاصل از هر چیزی، صورت مطابق با اوست (معلمی، ۱۳۸۷، ۶۱). استدلال ملاصدرا به بیان

ساده تر این است که چون هنگامی که چیزی را ادراک می‌کنیم، اثری از آن در ما پدید می‌آید، و چون این اثر با اثر ادراک چیزی دیگر متفاوت است، پس باید این آثار متفاوت از جانب چیزهای متفاوت باشد و در این صورت نشان داده است که تطابقی میان ذهن و عین وجود دارد. روشن است که این برهان تنها نشان می‌دهد که نسبتی میان ذهن و عین برقرار است، اما بحث تطابق ثابت نشده است که در بخش بعد به نقد آن خواهیم پرداخت. اگرچه در اینجا ملاصدرا میان شیئی خارجی و تاثیر آن بر نفس تاکید می‌کند و آن را منشاء حصول تصور شیئی می‌داند، در اسفار آنچه که درباره تبیین ماهیت ادراک مادی می‌گوید چیزی دیگر است. پیشتر دیدیم که صدرا همه ادراکات را حاوی درجه‌ای از تجرید می‌داند و معتقد است که حتی ادراک حسی نوعی تجرید دارد، اما در اینجا نباید این تجرید را با تجرید نزد مشائیان یکی پنداشت؛ زیرا در فلسفه مشاء تجرید به معنی تلخیص ماهیت از زوائد مادی و حاضر کردن صورت ماهوی نزد نفس است (ابن سینا، ۱۳۹۳، ۹۱). در حالی که صدرا برای ماهیت شأنی قائل نیست و آن را اعتباری از وجود می‌داند. در این صورت تجرید متعالیه چیزی متفاوت با تجرید نزد مشائیان خواهد بود. چنان که در فصل دوم ذکر شد از نظر ملاصدرا این نوع از تجرید بر مبنای وجود ذهنی و قیام صدور صوری است که در ذهن وجود دارند و او مدعی تطابق میان آنها و وجود خارجی آنها است، جز آنکه وجود ذهنی آثار بیرونی را ندارد. آنچه که اکنون باید تبیین شود این است که وجودات ذهنی چگونه شکل می‌گیرند؛ زیرا صدرا نه به ماهیت هیچ اعتباری می‌دهد تا مانند مشائیان این فرآیند را به تجرید و انتزاع توجیه کند و نه به دیگر نظریات در این زمینه معتقد است. به همین دلیل او راهی دیگر برای تبیین دارد. او مسئله را در چگونگی ابصار به روشنی اما اشاره وار بیان می‌کند. پس از آنکه تبیین‌های علمی، به نسبت علم زمانه خود، را ارائه می‌دهد، نظر خود را چنین شرح می‌دهد:

«حقیقت [در مسئله ابصار] نزد ما، هیچ‌یک از این سه نظریه نیست، بلکه این است که «ابصار» — یعنی دیدن — با ایجاد صورتی مشابه شیء مُدرِّک، به قدرت خداوند، از جهان مَلْکُوتِ نَفْسَانی، و آن صورت، جدا از ماده خارجی است؛ و این صورت، در نفسِ مُدرِّکِ حاضر می‌گردد و بر آن نفس قائم است، نه به نحو قیام مقبول بر قابل خود، بلکه به نحو قیام فعل بر فاعلش.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۱۷۹-۱۸۰).

به عبارت ساده تر، وقتی ما چیزی را می‌بینیم، نه ذهن مستقلاً چیزی را خلق می‌کند و نه

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۵۳

از عالم خارج چیزی را انتزاع و تجرید می‌کند، بلکه به امر خداوند چیزی از عالم قدس وجود ذهنی مطابق آن را در ذهن قرار می‌دهد؛ این صورت ذهنی، وجود ذهنی، با وجود بیرونی آن یکسان است جز در شدت و ضعف که به همین دلیل وجود ذهنی آثار خارجی آن را ندارد؛ اینکه در بخش‌های قبل دیدیم که صدر را معتقد بود که همه انواع ادراکات ولو ادراک حسی متضمن درجه از تجرید است از این مشخص می‌شود که چگونه هر ادراکی مجرد است. ملاصدر را دلایل متعدد می‌آورد تا دلایل مخالف و رقیب را رد کند اما دلایل مکفی و متقن برای اثبات موضع خود نمی‌آورد.

چیزی که از نظریه شناخت صدرایی به کار آموزش برای فلسفه بیاید بیشتر از این جهت است که ناقدان معاصر آموزش فلسفه به کودکان بیشتر بر این تاکید کرده‌اند که حکمت متعالیه مبانی خدشه‌ناپذیر و روشن دارد که سبب می‌شود تا مبانی شیوه‌های متعارف و جدید آموزش فلسفه به کودکان را مورد خدشه قرار دهد. اما باید دید که آیا حکمت متعالیه در حقیقت چنین موضع قدرتمندی دارد یا خیر. بنابراین در بخش بعد سعی خواهیم کرد تا این نظریه شناخت را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

نظریه شناخت صدرایی چند بنیان اساسی دارد که عبارتند از: علم به وجود خارجی از طریق وجود ذهنی ممکن است؛ اینکه در هنگام ادراک به امر الهی وجود ذهنی مطابق با وجود خارجی مدرک در نفس ایجاد می‌شود؛ و نهایتاً، اینکه در ادراک هر چیزی تاثر متفاوتی داریم نشان می‌دهد که ادراک مطابق با واقع است. این فروض مورد انتقاد هم بوده‌اند. مانند نقدی که رجبعلی تبریزی بر آن کرده است.

بحث از وجود ذهنی به نحوی که ملاصدر را مطرح کرده است و در حکمت متعالیه پرورده شده است در پاسخ به برخی از مشکلات و مسائل بوده است؛ مثلاً برای حل مشکل اینکه چگونه می‌توان درباره معدومات خارجی، خصوصاً ممتنعاتی مانند شریک باری، فکر کرد و تصور کرد (ملاصدر، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۶۸). اما اینکه این راه حل می‌تواند این مشکلات را رفع کند به این معنی نیست که وجود ذهنی غیرقابل انکار باشد. در واقع، وجود ذهنی توالی به همراه دارد که پذیرش آنها سخت است. در میان منتقدان این نظریه رجبعلی تبریزی یکی از حکمای شاخص است و انتقادات او در عین سادگی بسیار کاری و

۱۵۴ «وُصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی»، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

دقیق هستند. تبریزی در اصل الاصل می‌گوید که فرض وجود ذهنی به استلزامات نامطلوبی می‌رسد. از میان آنها، و مهمترین دلیل، این است که اگر وجود خارجی به عینه می‌تواند وجود ذهنی داشته باشد، فرض اینکه همراه آثار خارجی خود نباشد وجهی ندارد. زیرا از نظر صدراییان صورت شیئی نمی‌تواند جز در ماده مخصوص آن، یعنی ماده خارجی، حلول کند، پس لازم است تا وجود ذهنی آن چیزی متفاوت باشد، اما در این صورت:

«چون این را فهمیدی، می‌گوییم: صورت ذهنی آتش — برای مثال — باید از همان جنس آن آتش خارجی باشد؛ زیرا شناخت آتش از طریق آب — برای مثال — محال است. و همچنین باید برای این صورت ذهنی آتشی، ماده‌ای ویژه و آماده وجود داشته باشد تا قبول این صورت در آن ممکن گردد. پس اگر چنین باشد و صورت آتشی در ذهن حاصل شود، پس چرا ذهن سوزانده نمی‌شود؟ در حالی که این صورت، صورتی آتشی است که در ماده‌ای ویژه خود حاصل گشته، همان‌گونه که صورت خارجی آتش، در ماده‌ای ویژه سوزانده است. چرا این دو با هم فرقی ندارند؟ اکنون هی‌چ وجه تمایزی میان آن دو نیست؛ نه در صورت و حقیقت، و نه حتی در ماده — بدیهی است که هیچ تفاوتی میان این دو وجود ندارد!» (رجع‌لی تبریزی، ۱۳۸۶، ۶۱).

نقد تبریزی در اینجا به عبارت ساده این است که اگر هر صورتی در ماده مخصوص خود حلول می‌کند و اگر وجود خارجی در ماده خاص خود و وجود ذهنی در ماده خاص خود در ذهن حلول می‌کند و در عین حال هیچ تفاوتی از جهت صورت و ماده بین آنها نیست، وجود ذهنی آتش نیز باید مانند وجود خارجی آن سوزانده باشد. چنانچه صدراییان پاسخ بگویند که تفاوت آنها در شدت و ضعف است، تنها می‌توانند ثابت کنند که سوزاندگی آتش ذهنی کمتر از آتش خارجی است، اما نمی‌توانند منکر سوزاندگی به طور مطلق شوند. زیرا در این صورت آنها با ادعای خود در تناقض می‌افتند که لوازم ماهیت، حد وجود، از آن منفک نمی‌شود (همان، ۶۱-۶۲).

دستاویز تبریزی در این است که صدرا معتقد است که تفاوت بنیادینی میان وجود خارجی و ذهنی نیست؛ پس اگر آنها اجازه بدهند که وجود ذهنی لوازم ماهیتش، مانند سوزاندگی برای آتش، یا شکل و اندازه و ثقل و خفّ برای اجسام، را نداشته باشد آنگاه آنها لوازم را از ماهیت منفک کرده‌اند. اما این همان دلیلی است که صدرا برای ردّ تجرید مشائی، که در آن ماهیت منتزع می‌شود، استفاده می‌کند. به همین جهت تبریزی می‌گوید

آموزش فلسفه بر کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدرا ۱۵۵

که موضع قائلان به وجود ذهنی به نتایج غریبی می‌انجامد، مثل اینکه از فروض آنها لازم می‌آید که دماوند در ذهن وجود پیدا کند (همان، ۶۲). اگرچه چنین نیست که نتوان به انتقادات تبریزی پاسخ گفت اما نقدهای او در عین سادگی حاوی مطالب مهم و دقیقی هستند که به راحتی نمی‌توان نادیده گرفت؛ خصوصاً آنکه صدرا به این دلایل مجبور می‌شود برای تبیین چگونگی ادراک نظامی پیچیده انتخاب کند. از جهت دیگر، به نظر می‌رسد محمل و بنیان مناسب‌تر برای وجود ذهنی، با در نظر داشتن نیاز به وجود ذهنی، اصالت ماهیت باشد، تا اصالت وجود، که صدرا نمی‌پذیرد (قاسمی، ۱۳۸۶، ۷۴). زیرا دست کم می‌توان برای ماهیت یک وجود ذهنی در ذهن قائل شد که چون وجود عینی ندارد ملزومات خارجی‌اش نیز با آن نیست.

بحث بعدی این است که صدرا برای جعل وجود ذهنی می‌گوید که این امر به دستور الهی انجام می‌شود و دیگران گفته‌اند که جعل آن از جانب واهب الصور در ذهن انجام می‌شود. در واقع، این بخش از نظریه او نه تنها هیچ کارکردی ندارد و دلیلی برای آن ندارد، بلکه تنها وجه‌اش این است که او برای حل مشکل درونی نظریه‌اش می‌پذیرد؛ زیرا از یک طرف معتقد است که هر ادراکی مجرد است و بنابراین ادراک، ولو ادراک حسی، تحت تاثیر ماده و جسم خارجی نیست. همچنین از طرف دیگر، در هر حال، وقتی صدرا اعتباری برای ماهیت قائل نیست و شیوه تجرید مشائی، انتزاع ماهیت از وجود خارجی و احضار آن نزد نفس، را قبول نمی‌کند و نمی‌تواند قبول کند، پس پرسش این است که در این صورت ادراک چگونه ممکن است؟ به بیان دیگر، وجود ذهنی از کجا می‌آید؟ چون تمامی راه‌ها برای او بسته است، لذا راهی را می‌پیماید که دورترین راه است: توسل به امور الهی و بیرون از انسان. او می‌گوید که هنگامی که چیزی مادی را ادراک می‌کنیم به امر الهی وجود ذهنی مطابق آن در ذهن ما شکل می‌گیرد که این وجود دقیقاً مطابق وجود عینی آن است. فارغ از غرابت چنین نظریه‌ای، اینکه نظریات و تبیینات رایج و معمول و ساده را به کناری نهیم و تبیینی دور از ذهن و بدون پشتوانه را در کار کنیم به نظر درست نمی‌آید.

مسئله مهم‌تر این است که صدرا برای اینکه ثابت کند افاضه وجود ذهنی به امر الهی است، نه تنها دلیلی ندارد، بلکه نمی‌تواند دلیلی داشته باشد؛ زیرا این امر مستلزم دسترسی به

غیب است. این امور در حیطه علم بشر قرار نمی‌گیرند. از طرف دیگر، تنها دلیلی که او برای این امر دارد این است که در غیر این صورت نمی‌تواند همزمان هم وجود ذهنی و هم تجرد تمامی انواع ادراکات را نگه دارد. در مقابل، می‌بینیم که مشائیان به سادگی از پس این مشکل برمی‌آیند و بدون اینکه میان ذهن و عین فاصله بیندازند می‌توانند ادراک را تبیین کنند.

در میان صدراییان و نوصدراییان معاصر همچون علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز کوشش‌های برای تبیین مسئله در قالب بحث از معقولات ثانیه و تطابق آنها با خارج مشاهده می‌شود که به نوعی یک گام تبیین صدرایی را پیش‌تر برده‌اند اما به نظر نمی‌رسد که این گام توانسته باشد که از پس حل مشکلات برآمده باشد. زیرا بدون اینکه لازم باشد تا وارد بحث از معقولات ثانوی و واقع‌نمایی آنها شویم، مسأله اصلی در رابطه معقولات اولیه و واقع‌نمایی آنها است (نک: قاسمی، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

هرگونه انتظار از بشر و قوای شناختی وی باید با امکانات و قوای بشری وی سازگار باشد؛ در این زمینه دست کم فلسفه به عنوان فعالیتی بشری که عقلی و استدلالی است به راحتی می‌تواند تناسب و سازگاری خود با توانایی‌های آدمی را حفظ کند؛ علی‌الخصوص که طبیعتاً منطق و استدلال‌های منطقی همیشه امکان‌خطا را در نظر می‌گیرند و به همین جهت است که بحث از مغالطات و اعتبار‌صوری استدلال از منطق غیرقابل انفکاک است. از همین‌رو، بحث از آموزش فلسفه بخشی از خود فلسفه بوده است و در طی تاریخ فلسفه مورد بحث بوده است. با گسترده‌گی بحث در زمان معاصر آموزش فلسفه به کودکان و نوجوانان موضوعی مهم شده است. در معرفت‌شناسی صدرایی فلسفه و تفکر فلسفی قابل تعلیم است برخلاف حکمت الهی (مثاله) که از طریق «برهان کشفی» به حقایق نائل می‌شود؛ در این حالت، از آنجا کشف، که بنیاد حکمت است، تماماً فعالیت بشری و اکتسابی نیست و نیازمند لطف الهی است اما راه رسیدن به آن ممارست فلسفی است. بنابراین اگرچه حکمت قابل تعلیم نیست اما فلسفه و تفکر استدلالی که مقدمه و گذرگاه

آموزش فلسفه به کودکان براساس مبانی معرفت‌شناختی صدر ۱۵۷

رسیدن به حکمت است آموختنی است. در این صورت نیز چون نهایت فلسفه نیل به حکمت است آموزش فلسفه و تفکر فلسفی ارزشمند است. اما از طرف دیگر، کشف و شهود ماهیتا و ذاتا فردی و درونی و غیرقابل انتقال هستند، و به همین جهت موضوع آموزش فلسفه از این جهت که چگونه ممکن است چیزی که فردی و شخصی است را منتقل کرد، با بحرانی روش شناختی و در عین حال درونی مواجه می‌شود. از این رو، آموزش حکمت به کودکان از منظر صدرایی ممکن نیست. در واقع، بر اساس حکمت متعالیه می‌توان به کودکان فلسفه و تفکر استدلالی را آموزش داد و آنها را برای نیل به حکمت در آینده آماده کرد اما بحث از آموزش حکمت به کودکان منتفی است.

نهایتا، تطابق ذهن/عین در نظریه شناخت صدرایی با فرض یک اصل ثابت نشده و اثبات ناپذیر است که این تطابق را تضمین می‌کند. اما اگر دستاویزی به امور غیبی اثبات ناپذیر می‌توانست در فلسفه مورد قبول باشد آنگاه هیچ مکتب فلسفی جای خود را به دیگری نمی‌داد و هیچ نقدی بر هیچ نظری معنی نداشت. به هر حال به نظر می‌رسد که تطابق ذهن/عین یک اصل موضوع یا هدفی غیر محقق در فلسفه صدرایی باشد.

براساس این نتایج، شاید بتوان نتیجه گرفت که دست معرفت‌شناسی صدرایی برای اینکه بتواند مبنای محکمی برای آموزش فلسفه، به نحو عام، و آموزش فلسفه به کودکان به نحو خاص، باشد باید مورد بررسی‌های بیشتری قرار گیرد. همچنین، با توجه به این موضوع و بر اساس بررسی این نوشته دست کم می‌توان تصور کرد که بحث از آموزش فلسفه و بومی سازی آن بر اساس فلسفه اسلامی با مبانی مشائی بتواند ساده‌تر شکل بگیرد.

منابع

- رجبعلی تبریزی. (۱۳۸۶). *الاصل الاصل*، تصحیح عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن الحاجب، جمال الدین ابو عمرو عثمان. (۱۴۳۵). *الشافیه فی علمی التصریف و الخطّ*، تحقیق حسن احمد العثمان، مکه: مکتب المکیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۳). *الاشارات و التنبيهات* (ویلیه لباب الاشارات للفخرالدین الرازی)، تحقیق محمود شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قاسمی، اعظم. (۱۳۸۶). «پژوهشی در نظریه شناخت در حکمت متعالیه»، آینه معرفت، ش. ۱۱، صص. ۶۱-۸۲.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۷). *حکمت متعالیه*، قم: مرکز نشر هاجر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی. (۱۳۵۴). *المبداء و المعاد*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- _____. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____. (۱۴۲۲). *مجموعه رسائل الفلسفیه لصدر الدین محمد الشیرازی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه*، ۱۰ ج، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- _____. (بی تا). *تعلیقات بر الهایت شفا*، قم: بیدار.
- ملاهادی سبزواری، بن مهدی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح منظومه*، ۵ ج، تهران: نشر ناب.
- Guttier, Edmund (1963) "Is Justified True Belief Knowledge?", Analysis, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121-123.
- Prichard, Duncan (2009) "Knowledge", In: *Central Issues Of Philosophy*, ed. John Shand, USA: Wiley-Blackwell.