

بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق

محمد سربخشی

چکیده

با توجه به اینکه حقیقت هر علم عبارت است از حضور معلوم بالذات نزد عالم، باید گفت هر علمی در اصل حقیقت خود حضوری است و تمام علوم حصولی نیز به نحوی به علم حضوری برمی گردند. این امر با توجه به آموزه اتحاد عاقل به معقول مفهوم روشن تری می یابد و از این رو، باید به جای تعریف علم حصولی و حضوری به علم باواسطه و بی واسطه، آنها را بدین گونه تعریف کرد: علم حضوری علمی است که تنها مناط معلومیت خود برای عالم است، ولی علم حصولی، افزون بر آن مناط معلومیت، امر دیگری غیر از خود نیز برای عالم می باشد. بدین ترتیب، عالم وقتی با معلومی مواجه می شود، ابتدا به صورت مستقیم و بی واسطه از آن آگاه می گردد و سپس درون خود حالتی آینه وار پیدا می کند که با آن علمی حصولی درباره معلوم به دست می آورد. حالت یادشده ناشی از حرکت جوهری و رشد اوست. با تکیه بر این سخن می توان مفاهیم اصلی و پایه را به علم حضوری برگرداند و تصدیقات پایه ای همچون اصل امتناع اجتماع نقیضین نیز به همین شیوه از علم حضوری فراچنگ خواهد آمد و در نهایت به این شیوه، مسئله صدق که اساسی ترین مشکل معرفت شناسی است، حل می شود و راهی یقینی برای به دست آوردن معرفت حقیقی فراهم می آید.

واژگان کلیدی: علم، علم حضوری، علم حصولی، اتحاد عاقل به معقول، صدق، ارزش معرفت شناختی

استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 msarbakhshi@gmail.com

مقدمه

گرچه علامه طباطبایی نخستین بار از عنوان «بازگشت علوم حصولی به حضوری» استفاده کرد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷)، می‌توان گفت فیلسوفان پیش از وی نیز به این موضوع توجه داشته‌اند^۱ و خود ملاصدرا با صراحت همه علوم را حضوری دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳). این دیدگاه یکی از سخنان مهم و قابل توجه ملاصدرا در بحث‌های معرفت‌شناختی است و با تکیه بر این دیدگاه، مهم‌ترین مشکل معرفت‌شناسی، یعنی مسئله صدق به خوبی حل می‌شود.

در این مقاله کوشش ما این خواهد بود که دیدگاه ملاصدرا را به‌نحو روشنی تبیین کنیم و تصویر به‌نسبت کاملی از آن ارائه دهیم و لازمه مهم آن را یادآور شویم. برای فهم دقیق دیدگاه ملاصدرا توجه به این نکته لازم است که وی به اتحاد عاقل به معقول قائل است. این قول که نقش مهمی در دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا دارد، در موضوع مورد بحث نیز نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. از این‌رو، پس از تعریف علم، علم حصولی، علم حضوری و ذکر تفاوت آنها، موضوع اتحاد عاقل به معقول را از منظر ملاصدرا بررسی می‌کنیم و آن‌گاه به لازمه آن، یعنی بازگشت همه علوم حصولی به حضوری می‌پردازیم و در نهایت به بهره‌گیری از این دیدگاه در بحث‌های معرفت‌شناختی خواهیم پرداخت.

۱. مثلاً شیخ اشراق در این باره می‌گوید: «ارجع... العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت أو غيرها» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۳).

تعریف علم

علم به معنای آگاهی و دانستن است. البته به کار بردن واژه‌های آگاهی و دانستن در تعریف علم، تعریف حقیقی علم نیست؛ زیرا ارائه تعریف حقیقی درباره اموری ممکن است که مفهومی روشن‌تر از آن موجود باشد؛ درحالی که مفهومی روشن‌تر از علم نیست. اینها در حقیقت چند واژه مترادف‌اند که برای توجه دادن و تفتن پیدا کردن به معنای واژه علم به کار برده شده‌اند.^۱ درعین حال برای توجه دادن به حقیقت علم، می‌توان تعاریفی تنبیهی از آن ارائه کرد. در ادامه تعریف دو تن از فیلسوفان نامدار فلسفه اسلامی را بررسی می‌کنیم.

تعریف ابن سینا از علم

ابن سینا علم را به تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف، و آنگاه آن را به دو قسم تمثیل نفس حقیقت شیء و تمثیل مثال حقیقت شیء تقسیم کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۷). در اصطلاح فلسفه، مثال به صورت شیء گفته می‌شود که در ذهن متمثل شده است، و قالب و نمونه‌ای است که مثل شیء را نمایان می‌کند (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۷۴). محقق طوسی نیز با توجه به عبارات ابن سینا، مثال را به صورت انتزاع شده از شیء یا صورتی اطلاق کرده که به انتزاع نیاز ندارد. صورتی که به انتزاع نیاز ندارد، موجودی است که در عالم خارج، بدون ماده موجود است و از این‌رو، خودش عیناً صورت است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۳). تمثیل نیز یعنی حصول صورت شیء در ذهن (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۷۴). بدین ترتیب، معلوم می‌شود منظور ابن سینا این است که ادراک گاه با حصول صورت^۲ شیء در ذهن حاصل می‌شود که در این حالت حصولی است، و زمانی با حصول خود شیء برای عالم حاصل می‌شود که در این حالت

۱. ملاصدرا در همین باره می‌گوید: «و لا شیء أعرف من العلم - لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلی و أظهر و لأن كل شیء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؛ نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلیة إلى تنبيهات و توضیحات يتنبه بها الانسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزیده كشفاً و وضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۷۸؛ همچنین ر.ک: مصباح یزدی و دیگران، بی‌تا، میزگردهای معرفت‌شناسی، جلسه هفتم، نکته اول از بیانات آیت‌الله مصباح یزدی).

۲. صورت همان ماهیت و حقیقت شیء است.

حضوری خواهد بود. با دقت در این عبارات معلوم می‌شود در هر حالت، چه علم حصولی باشد یا حضوری، باید حقیقتی نزد عالم حاصل و حاضر شود تا علم محقق گردد. به عبارت دیگر، علم حصول یک موجود برای موجودی است. می‌گوییم «حصول یک موجود برای موجودی» و نه «موجودی دیگر»؛ زیرا در علم لازم نیست عالم و معلوم دو موجود جدا باشند، بلکه یک موجود می‌تواند هم عالم باشد و هم معلوم. در چنین فرضی باز هم شیء، نوعی حصول برای خود دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۸).
 قبل از شیخ اشراق فلاسفه به تقسیم علم به حضوری و حصولی اشاره‌ای نکرده‌اند و اینکه گفتیم منظور ابن‌سینا از تمثیل خود شیء، علم حضوری و تمثیل مثال آن، علم حصولی است، برداشتی است که ما از کلمات وی کرده‌ایم. به نظر می‌رسد چنین برداشتی درست است؛ درعین حال اگر کسی منکر انجام چنین تقسیمی از طرف ابن‌سینا گردد، باید به وی حق داد.

تعریف علم از منظر ملاصدرا

ملاصدرا علم را به وجود مجرد از وضع مادی تعریف (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۲) و در ادامه برای تحقق آن، حصولش را برای موجود مجرد به‌عنوان شرط ذکر کرده است (همان، ج ۳، ص ۲۹۴). او سرانجام علم را امری ایجابی دانسته که مجرد از ماده و عاری از قوه است و بیان داشته که هرچه فعلیت آن بیشتر باشد، علم بودنش شدیدتر خواهد بود (همانجا).

با توجه به تعریفی که این دو فیلسوف از علم ارائه داده‌اند، معلوم می‌شود اولاً، علم امری وجودی است که برای عالم تحقق پیدا می‌کند و ثانیاً، تحقق و حصول آن مشروط به تجرد است. نکته قابل توجه این است که از منظر هر دو فیلسوف، تجرد، هم برای عالم و هم برای معلوم شرط است؛ یعنی به اعتقاد ایشان اولاً، حاصل باید مجرد باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۴) و ثانیاً، محصول له نیز باید تجرد داشته باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۴).

اینکه علم باید تجرد داشته باشد، برای خود دلیلی دارد. از کلمات ملاصدرا فهمیده

می‌شود مشائیان دو دلیل بر این باور داشته‌اند. اول آنکه، به اعتقاد ایشان تا چیزی از امور دیگر تمایز کلی نداشته باشد، معلوم نمی‌گردد و مادی بودن مانع تمایز کلی است.^۱ دوم اینکه، چیزی که مجرد نیست، امتداد ثابت (حجم) و سیال (زمان) دارد. شیء ممتد نیز دارای اجزاست؛ شیء جزءدار هم اجزایش از هم غایب‌اند و ازاین‌رو، نه برای خود و نه برای دیگری حصول و حضور ندارند. بدین ترتیب، شیء مادی نمی‌تواند نزد چیزی حاصل شود و برای آن معلوم گردد. ملاصدرا از میان این دو، دلیل دوم را می‌پذیرد و دلیل اول را رد کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲) به‌جای آن نحوه وجود موجود مادی را مانع حضور و حصول می‌نامد که در حقیقت به دلیل دوم بازمی‌گردد (همان، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸).

اما اینکه عالم نیز باید مجرد داشته باشد، به این دلیل است که امر مادی به دلیل امتدادی که دارد، خودش نمی‌تواند برای خود حصول و حضور داشته باشد، و چیزی که برای خود حضور ندارد، به طریق اولی دیگری نیز نمی‌تواند برای او حضور داشته باشد و بنابراین، عالم نیز باید مجرد داشته باشد.

نکته قابل توجهی که در کلمات این دو فیلسوف وجود دارد و نقش تعیین‌کننده‌ای در موضوع مورد بحث این مقاله خواهد داشت، این است که از منظر هر دو فیلسوف، معلوم حقیقی همان است که برای عالم حاصل می‌شود. هر دو فیلسوف، معلوم را به معلوم حقیقی (بالذات) و معلوم بالعرض تقسیم می‌کنند و شیئی را که به علم حصولی معلوم شده است، معلوم اصلی نمی‌دانند. به باور ایشان صورتی که از شیء در ذهن حاضر شده است، معلوم حقیقی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۱). با توجه به این نکات می‌توان تا حدودی به حقیقت علم نزدیک شد و آن را در

۱. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «اکثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومات هو كون الشيء مقارناً لامور زائدة علی ذاته... لأن العلم عبارة عند كثير منهم عن امتیاز الشيء عن غیره بوجه کلی. فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً، بل يكون مجهولاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲). به نظر می‌رسد این سخن ملاصدرا اشکال دارد و او چیزی را به اکثر قوم نسبت داده، که با دیدگاه خود آنها تناسب ندارد؛ زیرا مشائیان هنگامی تمایز کلی را شرط می‌کردند که معلومیت عقلی مراد باشد؛ وگرنه، در علم حسی و خیالی که آن دو نیز نوعی علم‌اند، تمایز کلی شرط نبود. بنابراین، یا باید اشکال ملاصدرا را ناوارد بدانیم و یا علمی را که وی در این کلام اراده کرده است، به علم عقلی و کلی تفسیر کنیم.

چند گزاره این چنین ترسیم کرد:

۱. علم نوعی حصول است؛ حصول معلوم برای عالم.
۲. شرط معلومیت معلوم این است که مجرد باشد؛ در غیر این صورت، مثالی از آن نزد عالم حاصل و به وسیله این مثال معلوم خواهد شد. بنابراین، آنچه حقیقتاً معلوم واقع می‌شود، همان مثال و صورت است و شیء مادی معلوم با واسطه خواهد بود.
۳. شرط عالمیت عالم نیز مجرد است و شیء مادی به خود و دیگران عالم نمی‌شود.

تقسیم علم به حضوری و حصولی

به طور معمول علم حضوری را به علمی که بدون واسطه صورت ذهنی برای عالم حاصل شده، و علم حصولی را به علم با واسطه صورت تعریف می‌کنند. بر اساس این تعریف، تفاوت اصلی این دو علم، وساطت و عدم وساطت صورت ذهنی در آن دو است. این تعاریف با نگاهی معرفت‌شناختی صورت پذیرفته‌اند. می‌توان با رویکردی هستی‌شناسانه نیز این دو علم را تعریف کرد. بر این اساس، علم حضوری علمی است که در آن، وجود علمی و عینی معلوم یکی است، ولی در علم حصولی این دو از هم جدا هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۷۸-۸۱). ظاهر آن است که هر دو تعریف مبتنی بر نفی اتحاد عاقل به معقول ارائه شده‌اند. برای نمونه، آیت‌الله مصباح در آموزش فلسفه همین تعریف را از علم حضوری و حصولی ارائه کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱) و در ادامه با رد دلیل ملاصدرا در اثبات اتحاد عاقل به معقول، با نفی چنین اتحادی، رابطه صورت ذهنی را با عالم از قبیل رابطه عرض با جوهر دانسته است؛ آن هم عرضی که وجود بالضمیمه دارد (همان، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۷). اما بر اساس پذیرش اتحاد عاقل به معقول، تعریف علم حضوری و حصولی متفاوت خواهد شد. برای روشن شدن این مطلب نیازمند بررسی موضوع اتحاد عاقل به معقول از منظر ملاصدرا هستیم. از این رو، در ادامه به بررسی این موضوع می‌پردازیم و در نهایت به بحث فعلی، یعنی تعریف علم حضوری و حصولی برمی‌گردیم.

اتحاد عاقل به معقول از منظر ملاصدرا

درباره رابطه جوهر و عرض در میان فلاسفه دو دیدگاه عمده وجود دارد. دیدگاه اول، دیدگاه مشهور فلاسفه است که برای اعراض، وجودی جدا از جوهر قائل‌اند. دیدگاه دوم،

دیدگاه ملاصدراست که اعراض را به عین وجود جوهر موجود می‌داند. این اختلاف درباره عرض علم، به صورت خاص، مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. شیخ‌الرئیس در کتاب‌های شفاء (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ج ۲، ص ۲۱۲) و اشارات (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲) از برخی از فیلسوفان یونان نقل کرده که هر گاه موجود عاقلی چیزی را تعقل کند، با صورت آن متحد خواهد شد. آن‌گاه این دیدگاه را مورد انتقاد قرار داده و آن را محال دانسته است.^۱ اما ملاصدرا در کتاب‌های مختلف خود بر درستی این نظریه پای فشرده، آن را به همه اقسام علم، چه عقلی و چه حسی و خیالی تسری داده است؛ بلکه باید گفت وی اتحاد میان همه اعراض را با جواهر خودشان مدعی شده است.

مشائیان درباره رابطه جوهر و عرض معتقد بودند اعراض افزون بر وجود فی‌نفسه، وجود لغیره‌ای دارند و این وجود لغیره برای جوهر خود حاصل است. اگر عرض از اعراض علمی باشد و جوهر نیز مجرد، عرض با همین وجود لغیره به جوهر متصل می‌شود و برای آن تحصیل پیدا می‌کند و این تحصیل موجب علم جوهر بدان می‌شود.^۲ ملاصدرا در برخی از کلمات خود به این نکته اشاره کرده است و می‌گوید: هر چیزی که برای موجود دیگری حاصل شده و برای او وجود لغیره شود، معلوم آن خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳، ج ۳، ص ۲۸۶). چنان‌که گفتیم، منظور از حصول، حصول مطلق عرض برای مطلق جوهر نبود، بلکه منظور این بود که عرض مجرد برای جوهر مجرد حاصل شود. از این رو، معتقد بودند با اینکه سواد برای جسم اسود حاصل است، جسم اسود مُدرک سواد نیست؛ زیرا نه اسود مجرد است، نه سواد. بنابراین، منظور از اینکه هر چیزی

۱. البته خود ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد (ص ۷) اتحاد عاقل به معقول را پذیرفته و برای آن استدلال هم آورده است.

۲. منظور این نیست که اعراض دو وجود دارند: یکی وجود فی‌نفسه و دیگری وجود لغیره؛ بلکه مراد این است که اعراض برخلاف جواهری که غیرحالی‌اند - و مثل جواهری که حالی‌اند - افزون بر آنکه برای خود موجودند، برای چیز دیگری نیز موجودند. به قول علامه این‌گونه موجودات به نحوی هستند که افزون بر آنکه عدمی را از خود نفی می‌کنند، عدم مائی را نیز از غیر خود نفی می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۲). ملاصدرا نیز این مطلب را با عبارت دیگری بیان کرده است و می‌گوید: وجود فی‌نفسه و وجود للعالم چنین معلوماتی شیء واحدی است؛ چنان‌که در علم ما به صور حاصل در ذات‌مان چنین است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۱-۶۱۲).

که وجود لغیره دارد، معلوم چیز دیگری می‌شود، هر وجود لغیره‌ای نبود، بلکه این امر به امور مجرد اختصاص داشت. از نظر مشائیان صور ذهنی چنین خصوصیتی داشتند و از این رو، برای نفس موجود و معلوم آن بودند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۹).

اما اینکه وجود لغیره داشتن چگونه سبب معلوم شدن آن برای عالم می‌شود، تبیین روشنی از طرف مشائیان نداشت. ظاهراً ایشان به همین مقدار بسنده کرده بودند و نتوانسته بودند بیش از این پیش روند. ملاصدرا با تبیین بهتر این موضوع توانست مشکل را حل کند. او نه تنها تفسیر جدیدی از لغیره بودن ارائه داد، بلکه گفت آنچه مشائیان در این باب بیان کرده‌اند، هرگز برای تبیین علم به اعراض (صور ادراکی) کافی نیست و معتقد شد تا به اتحاد صور ادراکی با مدرک قائل نشویم، نمی‌توان حقیقت ادراک را تبیین کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۸). از همین جاست که تفسیر ملاصدرا از حصول اعراض برای عالم و اتصال آنها با عالم آغاز می‌شود و با بیانی که وی ارائه می‌دهد، دیدگاه مشائیان در خصوص معلومیت وجود لغیره شفافیت می‌یابد.

ملاصدرا معتقد شد اعراض از شئون و مراتب وجودی جوهرند و در نتیجه، وجودی جدا از آن ندارند.^۱ سخن ملاصدرا کلی است و همه اعراض را دربرمی‌گیرد؛ درعین حال عرض علمی در اینجا بیشتر مورد توجه است؛ یعنی اعراضی مرادند که مجردند و

۱. استاد فیاضی در تشریح این مطلب، در تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة می‌نویسد: «إن المشائین و ان كانوا یعتقدون بكون وجود العرض و الصور الجسمانية وجوداً فی نفسه لغیره، الا أنهم لم یتنبهوا لما یتنازله کون وجودهما لغیره، من کون العرض من شئون الجوهر و اتحاد المادة بالصورة. فهو من مبدعات الحکمة المتعالیة» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸) و ادامه می‌دهد: «قد یقال لشيء: أنه شأن لشيء بمعنا أنه مرتبة من مراتب وجوده... یرید [العلامة الطباطبائي] أن الجوهر یتکامل وجوده بحصول عرض من الاعراض فیہ. فینال مرتبة من الوجود لم یکن حاصلًا له من قبل. فیصیر وجوداً ذامرتبتین، بعد ما کان ذامرتبة واحدة» (همان، ج ۱، ص ۱۳۸).

لازم است یادآور شویم ظاهراً خود ملاصدرا عین این جمله را که اعراض از مراتب وجود جوهرند، ندارد، ولی کلمات دیگر وی چنین لازمه‌ای را به روشنی در پی دارد. مثلاً در بحث اتحاد صور ادراکی با نفس می‌گوید: «أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳).

مرحوم علامه در تعلیقه بر این سخن ملاصدرا می‌نویسد: «اتحاد وجود فی نفسه به وجود لغیره صور معقوله، اختصاصی به آنها ندارد و این حکم در همه اعراض جاری است» (همانجا، تعلیقه مرحوم علامه طباطبایی) و بالاخره خود ملاصدرا در اسفار در همین باره گفته است: «و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات لیست أمراً زائداً علی وجوداتها و وجوداتها متقومة بالمحل» (همان، ج ۸، ص ۲۹۷).

می‌توانند برای عالم حاضر و حاصل شوند. به‌طور مشخص می‌توان از عرض علم^۱ بحث کرد. ملاصدرا معتقد شد میان صور ذهنی و نفس اتحاد حاصل می‌شود و نفس در سایه این اتحاد عالم می‌گردد. او برای توضیح این امر از مبانی دیگر خود، همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و به‌ویژه حرکت جوهری بهره گرفت. ملاصدرا معتقد شد بر اساس اصالت وجود هر موجودی بیش از یک وجود ندارد و تمام ابعاد و ضمایم آن با همان وجود واحد موجودند. سپس درباره نفس معتقد شد هرگاه عرضی بر وجود نفس اضافه می‌گردد، آنچه در واقع رخ می‌دهد این است که نفس بر اثر حرکت جوهری به کمال می‌رسد و سعه وجودی می‌یابد؛ سعه وجودی‌ای که مبتنی بر تشکیک در مراتب وجود قابل توجیه است. آن‌گاه از آنجا که این کمال وجودی با افزودن صورت علمی به ذات جوهر نفس حاصل شده است، سبب می‌شود خود نفس همچون صورت و حاکی خارج گردد. ملاصدرا از این حقیقت به اتحاد عاقل به معقول تعبیر کرد.^۲

بر اساس این دیدگاه، هرگاه صورتی ذهنی برای نفس حاصل شود، آنچه در حقیقت رخ می‌دهد این است که نفس حرکت و آینگی پیدا می‌کند؛ یعنی قبل از این حرکت،

۱. مشائیان صورت‌های ذهنی را کیف نفسانی می‌دانستند و از این رو، آنها را از اعراض برمی‌شمردند. ما نیز بر همین اساس از آنها به «عرض» تعبیر کردیم و در توضیح دیدگاه ملاصدرا نیز عنوان عرض را حفظ نمودیم. اما خود ملاصدرا صور ذهنی را عرض نمی‌داند، بلکه آنها را صوری جوهری برمی‌شمارد که نفس برای آنها ماده محسوب می‌شود و در اثر ترکیب اتحادی با آنها جوهری جدید به‌دست می‌آید که همان نفس مجرد و عالم است. روشن است که ترکیب جوهر با عرض، جوهر جدیدی را نتیجه نمی‌دهد. بنابراین، معلوم می‌شود منظور ملاصدرا از صور ادراکی، صوری جوهری است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۳۴).

۲. «أن الصور العقلية اذا عقلها العقل يستكمل بها و يصير ذاته ذاتها» (همان، ج ۹، ص ۱۲۲-۱۲۳). او در جای دیگری درباره تغییر جوهر نفسانی و سعه وجودی آن می‌نویسد: «حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة [كحالة المادة عند حصول صورة الجسمانية الطبيعية لها، التي تستكمل بها و تصير ذاتاً متحصلة اخرى] و ليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل، عقلاً بالقوة كالحق موجود مابين لموجود مابين؛ كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض لمعرض جوهری مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض. إذ ليس الحاصل في تلك الحصالات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها» (همان، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۱) و درباره مطلق صور ذهنی که صور حسی و خیالی را نیز شامل شود، می‌نگارد: «الجوهر النفساني الانساني مادة الصور الادراكية التي يتحصل بها جوهرًا آخر كمالياً بالفعل» (همان، ج ۴، ص ۲۳۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲-۲۴۴).

نفس چنین خصوصیتی نداشته، ولی پس از آن خاصیت آینگی را به دست می‌آورد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۳۱-۳۳۲ و ۳۴۶). از این رو، باید گفت حصول صورت‌های ذهنی برای نفس، به معنای ضمیمه شدن یک عرض به جوهر نفس نیست، بلکه به معنای افزایش وجودی و خودآگاه‌تر شدن نفس است که می‌توان آن را حصول نفس برای خود دانست. بدین ترتیب، هرچه نفس حرکت جوهری بیشتری می‌کند و با صورت‌های بیشتری متحد می‌شود، سعه وجودی بیشتری می‌یابد و خودآگاه‌تر می‌شود و می‌توان گفت نزد خود حضور بیشتری پیدا می‌کند. این حضور ناشی از شدت وجودی است که در نفس پیدا شده و همین حضور سبب انکشاف نفس نزد خود می‌گردد و هر آنچه در درون این صور بوده نیز با نفس متحد و برای نفس آشکار می‌شود. بدین ترتیب، نفس، هم به خود عالم می‌شود و این علمش شدیدتر می‌گردد و هم به حقایقی که به وسیله صور با او متحد شده‌اند، عالم می‌گردد. از همین جاست که ملاصدرا علم به اشیای بیرونی را از قبیل علم حضوری می‌نامد؛ چراکه آنچه در حقیقت موجب علم نفس به اشیا می‌شود، یکی شدن نفس با حقایق اشیا است که در اثر اتحاد نفس با صور پدید می‌آید.

گفتنی است درباره دیگر اعراض نفسانی - غیر از صورت‌های ذهنی - نیز مسئله از همین قرار است. در اعراضی مانند شادی، غم، هیجان و مانند آن، آنچه رخ می‌دهد حرکت جوهری نفس و تغییر آن است. این تغییر بالطبع نزد نفس حاضر و برای آن حاصل است. بنابراین، نفس همان‌گونه که خود را می‌یابد، تغییرات وجودی خود را نیز می‌یابد و بدان‌ها علم حضوری دارد و اتحاد عاقل به معقول شامل چنین مواردی نیز می‌شود. دلیلی که ملاصدرا برای اتحاد عاقل به معقول ارائه کرده، عام است و شامل دیگر اعراض نیز می‌گردد؛^۱ چنان‌که مراد ملاصدرا از اتحاد عاقل به معقول، اعم از مرتبه عقلانی

۱. یعنی عروض اعراضی مثل شادی و مانند آن بر نفس به معنای تغییر نفس و حرکت جوهری آن است. پس نفس در اثر حرکت جوهری با شادی یکی می‌شود و به عین ادراک خود، شادی را نیز درک می‌کند. مرحوم علامه در تعلیقه بر کلام ملاصدرا مبنی بر اتحاد وجودی موجود لئفسه به موجود لغیره، تصریح می‌کند این سخن ملاصدرا عام است و شامل همه موجودات لغیره، از جمله اعراض می‌شود. سخن ملاصدرا چنین است: «أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳) و تعلیقه علامه بدین قرار است: «إن ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء... [والكلام] جار في جميع موارد الوجود لغیره كالاعراض بالنسبة إلى موضوعاتها» (همانجا، تعلیقه علامه طباطبائی).

نفس - در عاقل - و صورت کلی - در معقول - است. از این رو، گاه از تعبیر اتحاد حاس به محسوس و اتحاد خیال به متخیل استفاده کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۴۳؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۳۹ و ۳۴۳). افزون بر آن، خود ملاصدرا تصریح کرده که حکم اتحاد میان حال و محل (وجود لئفسه و لغیره) در تمامی اعراض جاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۹۷).

شایان ذکر اینکه، سخن فوق درباره مجرداتی صادق است که حرکت جوهری دارند و تغییر می‌کنند و در سایه این تغییرات اعراضی جدید می‌یابند. اما در خصوص مجرداتی که هیچ‌گونه تغییری ندارند، مانند خداوند متعال و عقول، بحث اتحاد عاقل به معقول به‌نحو ازلی مطرح خواهد بود، نه آنکه در سایه حرکت جوهری بدان دست یابند. منظور این است که موجودات مجرد محض اگر به چیزی عالم‌اند، صورت آن را به‌نحو ازلی در ذات خود دارند و به اتحاد با صورت جدید نیاز ندارند.

بازگشت به تقسیم علم به حضوری و حصولی

با توجه به بحث اتحاد عاقل به معقول، تعریف علم حضوری به علم بی‌واسطه و تعریف علم حصولی به علم باواسطه، تعریفی است که با این مبنا نمی‌سازد. کسانی که اتحاد عاقل به معقول را قبول ندارند، به‌درستی می‌توانند از چنین تعاریفی برای تعریف علم حضوری و حصولی استفاده کنند؛ چنان‌که آیت‌الله مصباح چنین کرده است. اما کسانی که سخن ملاصدرا را در اتحاد عاقل به معقول قبول دارند، باید تعریف دیگری از علم حضوری و حصولی ارائه دهند. اکنون پرسش این است که: تعریف این دو علم بر اساس مبنای اتحاد عاقل به معقول چگونه باید باشد؟

پاسخ آن است که مطابق این مبنا باید علم حضوری را به علمی که تنها مناط معلومیت خود برای عالم است، و علم حصولی را به علمی که افزون بر آن مناط معلومیت، چیز دیگری علاوه بر خود برای عالم است، تعریف کرد؛ زیرا صورتی در میان نیست تا آن را واسطه میان نفس و معلوم قرار دهیم. هر چه هست، خود نفس است که قبل از حرکت جوهری فاقد علم و آینگی است و بعد از حرکت جوهری واجد آن است. در حقیقت تغییری که در سایه حرکت جوهری در نفس پدید می‌آید، یا به‌نحوی است که تنها خود را برای عالم منکشف می‌کند؛ مانند زمانی که نفس شاد می‌شود، یا

به نحوی است که افزون بر خود، دیگری را نیز برای نفس منکشف می‌سازد؛ مانند زمانی که نفس در اثر حرکت جوهری با صورت علمی یک شیء متحد می‌گردد. به عبارت دیگر، وقتی نفس در اثر شاد شدن تغییر می‌کند، نوع تغییرش به گونه‌ای است که حالت حکایتگری برای نفس پدید نمی‌آورد و فقط حالتی از او را به حالت دیگر تغییر می‌دهد. البته چون این تغییر در ذات خود نفس ایجاد شده است، برای نفس حاضر است و از این رو، بدان علم حصولی دارد. این همان است که می‌گوییم صرفاً علم حصولی است و تنها مناط معلومیت خود برای نفس است. اما وقتی تغییر نفس به نحو دارا شدن صورت ذهنی باشد، تغییر نفس به گونه‌ای می‌شود که آن را حاکی از غیر می‌کند. مثل آن است که نفس قبل از دارا شدن صورت، همچون خشتی است که چیزی را در خود نمایش نمی‌دهد، ولی پس از اتحاد با صورت همچون آینه می‌شود و حقایق را در خود نمایان می‌سازد. این حقایق همان‌هایی هستند که نفس با صورت آنها متحد شده است. در حقیقت نفس هرچه حکایت می‌کند، در درون خود حکایت می‌کند و صورتی واسطه میان او و معلوم نمی‌گردد. از این رو، تعریف علم حصولی به علم بی‌واسطه و علم حصولی به علم باواسطه درست نیست و هر علمی بی‌واسطه و به یک معنا حصولی است.

با توجه به این مطلب، پرسشی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه: آیا تقسیم علم به حضوری و حصولی، به طور کلی بی‌وجه و نادرست است؛ یعنی وقتی واسطه‌ای به نام صورت وجود ندارد، آیا باز هم می‌توان چنین تقسیمی را انجام داد یا خیر؟ با دقت در مطالب پیش گفته معلوم می‌شود آسیبی به تقسیم یادشده وارد نمی‌گردد و تنها چیزی که تغییر می‌کند این است که تعریف این دو علم متفاوت می‌شود. مطابق اتحاد عاقل به معقول دیگر نمی‌توان علم حصولی را به علم باواسطه تعریف کرد، بلکه باید آن را - همان‌گونه که گفتیم - علمی دانست که افزون بر انکشاف خود برای عالم، موجب انکشاف غیرخود نیز می‌شود و علم حصولی علمی است که تنها مناط انکشاف خود برای عالم است.

با دقت در این بحث معلوم می‌شود حتی علم حصولی هم به نوعی علم حصولی است؛ یعنی چون صورتی نزد نفس حاضر نیست و واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود ندارد (معلوم بالعرض مراد است) این خود نفس است که با ارتباط گرفتن مستقیم با

معلومات، از آنها مطلع و حاکی از آنها می‌گردد. بدین ترتیب، می‌توان گفت همه علوم حصولی به نوعی به علوم حضوری بازگشت دارند.

حل مشکل صدق لازمه بازگشت علم حصولی به حضوری

پذیرش این دیدگاه لوازم متعددی دارد که بررسی یکایک آنها به درازا می‌کشد. در این بخش به مهم‌ترین لازمه این دیدگاه می‌پردازیم؛ یعنی حل مشکل ارزش معرفت‌های حصولی. می‌دانیم که مهم‌ترین مشکل معرفت‌شناسی، حل مشکل صدق است. همچنین می‌دانیم که «مطابقت با واقع» مهم‌ترین تعریفی است که از صدق ارائه شده است. باین همه، عدم دسترسی به واقع، همچون مانعی بزرگ سبب رویگردانی معرفت‌شناسان غربی از این تعریف و پیمودن راه‌های دیگر شده است. به دلیل این مشکل، برخی از ایشان معنای صدق را عوض کرده و مثلاً انسجام معارف را معیار صدق معرفی کرده‌اند و برخی دیگر به قدری از دستیابی به واقعیت ناامید گشته‌اند که راه شکاکیت یا نسبیت را برگزیده‌اند.

به نظر می‌رسد اگر بپذیریم همه علوم حصولی به نحوی به علم حضوری برمی‌گردند، خواهیم توانست مشکل دسترسی به واقع را حل کنیم؛ چراکه در علم حضوری خود واقع مشهود عالم قرار می‌گیرد و به همین دلیل خطاناپذیر است. هنگامی که علوم حصولی به حضوری برگردند، خطاناپذیری علم حضوری کمک خواهد کرد علوم حصولی که بی‌واسطه به علم حضوری برگشته‌اند، بدون خطا باشند و بدین ترتیب، مسئله صدق حل خواهد شد. مثلاً تمام مفاهیم و قضایای وجدانی و نیز بدیهیات اولیه به دلیل بازگشتشان به علم حضوری صادق و بدون خطا خواهند بود.

توضیح بیشتر اینکه، در یک تقسیم ابتدایی، علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. روشن است که علم حضوری به ارجاع نیاز ندارد و به دلیل خطاناپذیری مشکلی در ارزش معرفت‌شناختی ندارد. علم حصولی خود به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود. هر کدام از این دو نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. تصورات نظری، با صناعت تعریف به تصورات بدیهی ارجاع می‌یابند و تصدیقات نظری با صناعت برهان به تصدیقات بدیهی برمی‌گردند. اگر توجه کنیم که هیئت تعریف (حمل محمول بر موضوع) و هیئت برهان، چه به صورت شکل اول قیاس اتصالی و چه به صورت شکل قیاس

استثنایی، بدیهی‌اند، می‌توان مدعی شد همه علوم نظری، اعم از تصویری و تصدیقی، به روش بدیهی، به علوم بدیهی، اعم از تصویری و تصدیقی ارجاع می‌یابند. این همان دیدگاه مبنایگرایانه است که همه معارف را به یک دسته اصول پایه برمی‌گرداند و چون این اصول به هیچ امر دیگری قابل بازگشت نیستند، آنها را «اصول خودبنیاد» می‌نامد.

مشکل معرفت‌شناسی در حقیقت در همین اصول پایه است. معرفت‌شناسان می‌گویند از کجا باید بدانیم این معارف درست هستند و واقع را همان‌گونه که هست به ما نشان می‌دهند. می‌توان گفت همه معرفت‌شناسانی که از تعریف صدق به نحو «مطابقت با واقع» عدول و تعریف‌هایی بدیل برای آن ارائه کرده‌اند، در همین مسئله دچار مشکل شده‌اند. اکنون می‌گوییم بازگشت علوم حصولی به حضوری راهی روشن برای حل این مشکل است. در واقع با بازگرداندن تصورات بدیهی که هیئت تعریف نیز یکی از آنهاست، و نیز تصدیقات بدیهی که هیئت استدلال نیز یکی از آنهاست به علم حضوری، می‌توان نشان داد چگونه این اصول بنیادین مطابق با واقع‌اند و بدین ترتیب، معارف نظری نیز با برگشت به بدیهیات به علم حضوری ارجاع می‌یابند و مطابقتشان با واقع احراز می‌شود.

تیین چگونگی ارجاع تک‌تک تصورات و تصدیقات بحث مفصلی می‌طلبد و مقاله حاضر گنجایش ارائه چنین بحثی را ندارد، ولی با تکیه بر آنچه در بخش نخست مقاله گفتیم، می‌توان تصویری کلی از آنچه می‌توان انجام داد در ذهن ترسیم کرد. وقتی بپذیریم نفس آدمی در مواجهه مستقیم با حقایق عالم، از آنها متأثر می‌شود و به سبب حرکت جوهری و توسعه وجودی حالت آینگی برای امر مشاهده‌شده پیدا می‌کند، می‌توانیم بپذیریم این حالت، فهمی مطابق با شیء مشاهده‌شده را برای وی ایجاد خواهد کرد. از طرفی وقتی توجه کنیم بدیهیات اولیه‌ای همچون «اجتماع نقیضین محال است» از مشاهده حضوری انتزاع می‌شوند، می‌توانیم با ترکیب این ادراکات سازمان معرفت خود را شکل دهیم و به نحوی همه آنها را به علم حضوری برگردانیم و بدین ترتیب مسئله صدق را در همه معارف حل کنیم.

برای اینکه این سخن از حالت ابهام بیرون آید و ذهنمان با آن انس گیرد، مناسب است چگونگی انتزاع برخی از مفاهیم اصلی فلسفی و نمونه‌ای از بدیهیات اولیه از علم حضوری را توضیح دهیم تا ادعای فوق چندان غریب به نظر نیاید. از این رو، می‌گوییم ما مفهوم وجود را از علوم حضوری خود انتزاع می‌کنیم. مثلاً وقتی حالتی همچون شادی یا

ترس برایمان پدید می‌آید، وجود شادی و ترس را به علم حضوری می‌یابیم و می‌توانیم مفهوم وجود شادی و ترس را از آنها انتزاع کنیم. به‌ویژه وقتی این دو حالت را از دست می‌دهیم، انتزاع مفهوم وجود برایمان آسان‌تر می‌شود. حال می‌توان با شهودی ذهنی، مفهوم وجود را که میان شادی و ترس مشترک است، از آن دو جدا کرد و به خود آن توجه نمود. در این توجه خواهیم دید این مفهوم که حاکی از حقیقت وجود است، به‌خوبی نشان می‌دهد حقیقت وجود در ذات خود طارد عدم است. از آنجا که دریافت شهودی وجود، طارد عدم بودن آن نیز شهود شده است، می‌توان ادعا کرد مفهوم وجود، مفهوم دقیقی است و حکایت‌گری آن از طاردیت عدم نیز درست است. همه این دقت‌ها در سایه علم حضوری نفس به حالات و اتفاقاتی است که در درون خودش رخ داده است. اکنون با تکیه بر همین شهود درونی می‌توانیم قضیه‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم. بدین ترتیب قضیه بدیهی اولی «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد که از علم حضوری انتزاع شده است و راه برای ارجاع بقیه علوم حصولی نیز بازمی‌گردد.

این توضیح نشان می‌دهد بازگشت علوم حصولی به حضوری، راهی است که با تکیه بر آن می‌توان درستی حکایت مفاهیم اصلی فلسفی را از واقع خود به‌نحو قاطع نشان داد و صدق بدیهیات اولیه را تبیین کرد. وقتی مشکل مفاهیم اصلی فلسفی و اصول پایه معرفت‌شناختی حل شد، راه برای ساختن سازمان معرفت نیز بازمی‌شود و می‌توان گفت مشکل معرفت‌شناسی، یعنی صدق گزاره‌های پایه و گزاره‌های نتیجه گرفته‌شده از آنها، حل می‌گردد.

اشکال و جواب

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح و گفته شود ادراکی که از طریق علم حضوری حاصل شده و به علم حصولی تبدیل گشته و به‌صورت قضیه بیان شده است، مدعی ارزش عام است؛ درحالی‌که پایه و ریشه این علم، شخصی است و ارزش خاص دارد. در این صورت، چگونه می‌توان از اصلی که ارزش آن شخصی و جزئی است، معرفتی با ارزش عام و کلی نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر، کسانی که ارزش علوم حضوری را شخصی می‌دانند، با مطرح کردن این اشکال می‌خواهند بگویند ابتدای بدیهیات اولیه بر علوم حضوری سبب شخصی شدن ارزش آنها خواهد شد.

در پاسخ می‌گوییم دو برداشت از این اشکال می‌توان داشت: یکی اینکه وقتی شخص خاصی مثلاً گزاره «اجتماع نقیضین محال است» را از علم حضوری خود انتزاع می‌کند، ارزش واقع‌نمایی این گزاره مختص همان شخص خواهد بود و نمی‌توان از دیگران خواست آنها هم ارزشمندی این گزاره را بپذیرند؛ زیرا به علم حضوری آن فرد ارجاع دارد. برداشت دوم که مهم‌تر است اینکه، گزاره‌ای مثل اصل استحاله اجتماع نقیضین طبق تبیین فوق تنها از یک مصداق شخصی انتزاع شده است؛ درحالی‌که حکم موجود در آن کلی است. چگونه ممکن است با شهود یک مصداق، حکمی کلی انتزاع کرد و آن را در همه مصادیق جاری دانست؟

بنا بر برداشت اول، در پاسخ می‌گوییم درک ارزش یک معرفت اساساً امری شخصی است. باید توجه کرد که میان ارزش داشتن یک معرفت به صورت ذاتی و درک ارزش آن از سوی یک شخص، تفاوت وجود دارد؛ یعنی ممکن است گزاره خاصی فی حد ذاته صادق و ارزشمند باشد، ولی شخصی که واجد این گزاره است، ارزش معرفتی آن را درک نکند و آن را رد یا در آن شک کند. اما باید گفت انکار یا شک چنین شخصی، موجب از بین رفتن ارزش حقیقی این گزاره نخواهد شد. بالاخره این گزاره صادق است؛ چه دارنده آن بپذیرد یا نپذیرد. بنابراین، برای بررسی ارزشمندی یک علم به دخالت دادن مفهوم عمومیت یا خصوصیت نیازی نیست، بلکه اساساً مسئله ارزش معرفت‌شناختی امری دایر بین نفی و اثبات است که با توجه به خود معرفت معنا می‌یابد. یک گزاره، صرف‌نظر از دارنده آن و صرف‌نظر از اعتراف دیگران یا انکار یا شکشان، واقع‌نماست یا واقع‌نما نیست. اگر واقع‌نما باشد، ارزشمند است؛ وگرنه بی‌ارزش خواهد بود.

بنابراین، طرح این دو مفهوم در ارزش معرفت، طرح مفاهیمی بی‌ارتباط با آن است. به عبارت دیگر، نسبت ارزش یک معرفت با عمومیت و خصوصیت، عدم تلازم و در نتیجه انفکاک است. این حکم، هم درباره علم حصولی صادق است و هم درباره علم حضوری؛ یعنی اگر کسی علمی حضوری داشته باشد، علم وی ارزشمند خواهد بود؛ ولو آنکه هیچ‌کس ارزشمندی آن را قبول نکند. همچنین اگر کسی علمی حصولی و مطابق با واقع داشته باشد، چنین علمی نیز ارزشمند خواهد بود؛ ولو آنکه باز هم کسی آن را نپذیرد. از این رو، باید گفت ارزش هر معرفتی مطلق است و به کار بردن تعبیر شخصی یا عمومی درباره آن وجهی ندارد. البته می‌توان از شیوه‌های قبول‌اندن ارزش معرفت برای

دیگران سخن گفت؛ یعنی جست‌وجوی راه‌هایی که بتواند دیگران را با ما هم‌رأی کند، معقول است، ولی دعوا سر اینکه آیا ارزش یک معرفت خاص است یا عام، اساساً موردی ندارد. چنان‌که گفتیم این حکم، حتی در علوم حضوری نیز صادق است. وقتی شخصی گرسنه است و گرسنگی را با تمام وجود می‌یابد، فرض کنیم هیچ‌کس علم او را به گرسنگی قبول نکند، آیا در این صورت معرفت وی به گرسنگی بی‌ارزش خواهد شد؟ روشن است که پاسخ منفی است. در شهود صادق بودن گزاره «اجتماع نقیضین محال است» نیز مسئله به همین ترتیب است. وقتی کسی با شهود درونی می‌یابد که وجود ذاتاً طارد عدم است، به صورت طبیعی و منطقی تصدیق خواهد کرد که وجود و عدم قابل اجتماع نیستند و در این تصدیق نیازمند نیست دیگران او را تأیید کنند.

اما پاسخ اشکال بر اساس برداشت دوم این است که: هرچند ما از پدیده‌ای خاص که در درون خودمان رخ داده است، مفهوم تشکیل‌دهنده بدیهی اولی را انتزاع کرده‌ایم، ولی از آنجا که انتزاع این مفهوم با توجه به حیثیت وجود شخصی آن نبوده، بلکه حیثیت حاکویت مفهوم یادشده لحاظ شده است، بنابراین، هر جا مصداقی برای این حیثیت یافت شود، مفهوم بر آن صدق می‌کند و حکم اتحاد میان موضوع و محمول در آن نیز صادق خواهد بود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۱). به عبارت دیگر، درست است که مفهوم موضوع و محمول از یک یافت شخصی به دست آمده است و اتحادی که میان موضوع و محمول برقرار گشته، ابتدا بین آن مصداق‌های شخصی بوده، ولی چون قضیه به دست آمده از آن نظر که از مصداقی فوق حکایت می‌کرده، می‌تواند از مصداقی دیگری نیز که همین ویژگی را دارند حکایت کند، و نیز چون صدق قضیه به دلیل حکایت از ویژگی‌ای است که در این مصداق‌های معین وجود دارد، پس هر جا این ویژگی‌ها موجود باشند، قضیه فوق درباره آنها هم صادق خواهد بود و بدین ترتیب، کلیت بدیهیات اولیه تثبیت می‌شود.

این مطلب با بیان دیگری نیز قابل‌تقریر است. بدیهیات اولیه از سنخ قضایای حقیقی هستند و بنابراین، به یک مصداق خارجی خاص نظر ندارند. از این رو، هر جا مصداقی برای معنای این قضایا پیدا شود، صادق خواهند بود (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶-۱۸۷). می‌توان این نکته را افزود که وقتی حقیقتی مثل وجود با شهود حضوری درک می‌شود، در همان شهود حضوری مشاهده می‌شود که طارد عدم بودن ذاتی این حقیقت است؛

به نحوی که عقل با حضور خود در این شهود به کلیت آن حکم می‌کند. به عبارت دیگر، در تمام شهودهای درونی عقل نیز حاضر است و ادراک مختص به خود را دارد. در مثال بالا، وقتی وجود ترس به علم حضوری درک شد، این عقل است که مفهوم وجود را به نحو کلی از این یافت حضوری انتزاع می‌کند. همین عقل در همان یافت حضوری درک می‌کند که این حقیقت فی حد ذاته نمی‌تواند با عدم جمع شود و این امر به مصداق شهودشده اختصاص ندارد و از این رو، به صورت کلی به امتناع اجتماع نقیضین حکم می‌کند.

نتیجه

برخلاف آنچه در معرفت‌شناسی غربی رخ داده است، فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی در دستیابی به معرفت یقینی و توجیه آن با مشکل حادی مواجه نشده و به خوبی توانسته است مسئله صدق را حل کند. این امر با تکیه بر آموزه علم حضوری ممکن شده است. چنان‌که از مضامین کتب فلسفی و معرفت‌شناختی غربی پیداست، غربیان توجه روشنی به علم حضوری نکرده‌اند و بهره‌ای از آن نبرده‌اند. فیلسوفان اسلامی با تکیه بر این آموزه، به خوبی توانسته‌اند بسیاری از مشکلات فلسفی و معرفت‌شناسی را حل کنند. چنان‌که در متن مقاله نشان دادیم، با پذیرش این نکته که همه معارف بشری به نحوی در علوم حضوری ریشه دارند، می‌توان نشان داد مفاهیم و گزاره‌های پایه دانش بشری به‌طور مستقیم مستفاد از علم حضوری‌اند. بنابراین، با تکیه بر خطاناپذیری علم حضوری مجاز خواهیم بود این مفاهیم و گزاره‌ها را حاکی از ماورای خود و آنها را در این حکایت صادق بدانیم. بدین ترتیب، راه برای ساختن سازمان معرفت بشری باز می‌شود و شکاکیت و نسبییت معرفتی به محاق می‌رود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). مبدأ و معاد. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، مركز النشر.
۳. _____ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (ج ۲). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. _____ (۱۴۰۰ق). الرسائل. قم: بيدار.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰). شناخت‌شناسی در قرآن. قم: مركز مديريت حوزه علميه قم.
۶. سهروردی، يحيى بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شيخ اشراق (ج ۱). تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۷. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۸۲). شرح و تعليقه صدرالمتألهين بر الهيئات شفاء شيخ الرئيس ابو علي حسين ابن سينا (ج ۱). باشراف محمد خامنه‌اي؛ تصحيح، تحقيق و مقدمه نجفقلی حبيبي. تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر
۸. _____ (۱۳۶۰). شواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۹. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحيح جلال الدين آشتياني؛ پيشگفتار حسين نصر. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ايران.
۱۰. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۳-۴، ۶، ۸ و ۹). بيروت: داراحياء التراث العربي.
۱۱. صليبا، جميل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بيدی. تهران: حكمت.
۱۲. طباطبایي، محمد حسين (۱۳۸۰). تعليقه بر نهاية الحكمة. با تصحيح و تعليق غلامرضا فياضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ۱، مركز انتشارات.
۱۳. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحكمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علميه قم، دفتر نشر اسلامي.

۱۴. _____ (بی تا). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۱۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی و دیگران (بی تا). میزگردهای معرفت‌شناسی (جلسه هفتم)، (جزو جزوه‌های کتابخانه موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱).
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار (ج ۹). تهران: قم: صدرا.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۲ و ۳). قم: البلاغة.

