

ارجاع علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبایی

حسن معلمی

چکیده

از مباحث مهم معرفت‌شناسی، مینا پیدا کردن برای علم و معرفت است؛ مبنایی که ضمانت صحت داشته باشد و ضمانت آن ذاتی باشد و از غیر کسب نکرده باشد. از جمله این مبناهای معرفت‌شناسی، ارجاع علوم حصولی به علم حضوری است که از سوی مرحوم علامه طباطبایی برجسته و تبیین شد و دستاوردهای مهم معرفت‌شناسی دارد؛ به‌ویژه با توجه به توسعه آن از سوی شاگردان ایشان همچون شهید مطهری. از جمله این ارجاعات، ارجاع مفاهیم فلسفی به علوم حضوری است که مفهوم علت و معلول از این دسته مفاهیم است؛ مفاهیمی که از سوی هیوم ساخته ذهنی و از سوی کانت قالب ذهنی پنداشته شد و معرفت‌شناسی را به سمت شکاکیت و نوعی نسبیّت کشاند. با ارجاع این دسته از مفاهیم به علم حضوری، قضایای برآمده از این دسته مفاهیم ضمانت صحت می‌یابد و می‌تواند ناظر به واقع باشد؛ هر چند بدون این ارجاع نیز اصل علیّت و بدیهیات اولیه بشر قابل دفاع است که نوشتاری جدا می‌طلبند و اصل مطلب در کلمات فارابی آمده است. از دیگر موارد ارجاع، ارجاع محسوسات ظاهری به علم حضوری است که تبیین روشنی بود بر دو مطلب: ۱. خطا در احساس نیست، بلکه خطا در تطبیق است. ۲. محسوسات جهت مطابقت به تبیین نیاز دارند و به صرف احساس نمی‌توان به‌طور قطع گفت امر محسوس در خارج موجود است یا چه ویژگی‌ای دارد.

واژگان کلیدی: علم حضوری، علم حصولی، ارجاع علم حصولی به علم حضوری، معقولات ثابته فلسفی، علامه طباطبایی

مقدمه

تقسیم علم به حضوری و حصولی به طور روشن و برجسته در فلسفه اسلامی صورت گرفت، و نیز تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، و تقسیم تصور کلی به ماهوی فلسفی و منطقی نیز بدین منوال بود.

در ادامه این سه کار بزرگ، مرحوم علامه طباطبایی کار بزرگ دیگر را که فیلسوفان به طور ضمنی انجام داده بودند، به طور مشخص و برجسته انجام داد و آن ارجاع علوم حصولی به علم حضوری بود. از این رو، برای روشن شدن گام بلند مرحوم علامه، ضرورت دارد گام‌های پیشین به اختصار روشن شود. بر این اساس، مباحث را با این عناوین پی می‌گیریم:

۱. تقسیم علم به حضوری و حصولی
۲. خطاناپذیری علوم حضوری
۳. تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق
۴. تقسیم تصور به کلی و جزئی
۵. تقسیم تصور کلی به ماهوی و فلسفی و منطقی
۶. ارجاع علوم حصولی به علم حضوری
۷. ثمرات این ارجاع در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

تقسیم علم به حضوری و حصولی

علم در تقسیمی ابتدایی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی، علم به شیء از راه صورت، تصویر و یا مفهوم شیء است. به عبارت دیگر، علم حصولی علم با

واسطه است و علم حضوری علم بی واسطه (صورت، تصویر و مفهوم و یا حاکی). پس می توان علم حضوری را حضور شیء یا شهود عالم نسبت به شیء، و علم حصولی را حضور مفهوم یا صورت شیء نزد عالم یا شهود عالم بدان تعریف کرد. علم ما به اشیای خارجی همچون درخت، آسمان، زمین، آب، مناظر و... حصولی است؛ زیرا علم ما به صورت، تصویر یا مفهوم آنهاست، ولی علم ما به صورت، تصویر و مفهوم آنها علم حضوری است، و نیز علم ما به «من» و حالات «من» مثل شادی، غم، درد، رنج و ... حضوری می باشد.

خطاناپذیری علوم حضوری

یکی از ویژگی های علم حضوری که در معرفت شناسی جایگاه ویژه ای دارد، و به یک معنا، سنگ بنای معرفت شناسی است، خطاناپذیری آن است. چنان که توضیح دادیم، در علم حضوری، واقع نزد عالم حضور دارد، نه صورت و تصویر یا مفهوم و به تعبیر دقیق تر، حاکی آن، و در این حال خطا معنا ندارد؛ زیرا خطا در جایی معنا دارد که مطابقت و عدم مطابقت مطرح باشد و مطابقت در مواردی معنا می یابد که دوگانگی باشد؛ یعنی دو چیز باشند که یکی از دیگری حکایت کند و به تعبیر دیگر، حاکی و محکی داشته باشیم. حاکی و محکی در جایی معنا دارد که میان عالم و معلوم صورت، تصویر یا مفهوم واسطه باشد تا بتوان گفت این صورت، تصویر یا مفهوم و حاکی مطابق با واقع است یا نیست، ولی اگر در جایی صورت و تصویر و مفهوم و حاکی در کار نبود، جایی برای حکایت و به دنبال آن برای مطابقت و به دنبال آن برای خطا و صواب باقی نمی ماند.

حاصل آنکه، در علم حضوری، عین واقع مکشوف است. از این رو، می توان در علم حضوری، علم حقیقی را، علم به واقع و در علم حصولی، علم مطابق با واقع دانست.

تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

علم حصولی (صورت و مفهوم واقع نزد ذهن) به دو قسم تقسیم می شود: فهم صدق قضیه و غیر آن. قسم اول را تصدیق و قسم دوم را تصور گویند.

تقسیم تصور به کلی و جزئی

صورت ذهنی که فهم صدق قضیه ای نیست (تصور)، به دو دسته تقسیم شده است: تصور

قابل صدق بر کثیر و تصور غیرقابل صدق بر کثیر؛ مثل مفهوم انسان که بر حسن و حسین و علی صدق می‌کند و مفهوم حسن و تهران و کوه دماوند که فقط بر یک مصداق قابل صدق هستند. دسته اول را کلی و دسته دوم را جزئی می‌نامند.

تقسیم تصور کلی به ماهوی و فلسفی و منطقی

فیلسوفان مسلمان «مفاهیم کلی» را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ماهوی، فلسفی و منطقی. این تقسیم مبتکرانه ایشان، فواید معرفت‌شناختی فراوانی دارد. فیلسوفان مسلمان برای هر کدام از این مفاهیم ویژگی‌هایی را بیان فرموده‌اند.

انواع مفاهیم کلی عبارت‌اند از:

الف) مفاهیم ماهوی: مفاهیمی هستند که در جواب سؤال از چیستی می‌آیند. این مفاهیم خود بر دو قسم‌اند:

یک: مفاهیمی که پیش از اینکه ما آنها را به صورت مفهوم کلی تصور کنیم، دارای صورت حسی و خیالی هستند؛ مثل مفهوم سفید، سیاه، جسم، مکعب، مستطیل، ترس، شادی و غم.

دو: مفاهیمی که فقط دارای تصورند و صورت حسی و خیالی ندارند؛ مثل مفهوم عقل، صورت و ماده.

ب) مفاهیم فلسفی: مفاهیمی که بی‌آنکه چیستی شیء را نشان دهند، ناظر به واقع‌اند و واقع آنها اعم از وجود و عدم بوده، شامل صفات وجود هم می‌شوند؛ مثل مفهوم وجود و عدم، علت و معلول، وجوب و امتناع، ثبوت و تغیر، بالقوه و بالفعل و امثال آن.

غالب این مفاهیم با مقایسه به دست می‌آیند؛ یعنی حس درونی یا بیرونی موجب می‌شوند که عقل با مقایسه به آنها نایل گردد. مثلاً هنگامی که نفس و اراده را با همدیگر مقایسه و به توقف اراده بر نفس توجه می‌کنیم، عقل مفهوم علت را از نفس، و مفهوم معلول را از اراده انتزاع می‌کند و اگر چنین مقایسه‌ای نبود، عقل هیچ‌گاه به مفهوم علت و معلول می‌رسید.

چنان‌که گذشت، حس درونی و بیرونی (حس ظاهر و باطن) در پیدایش این مفاهیم نقش دارند و مفهوم علت و معلول و نظایر آن فقط از طریق علوم حضوری قابل دسترسی هستند.

ج) مفاهیم منطقی: این مفاهیم فقط بر مفاهیم ذهنی صدق می‌کنند و نه بر موجودات خارج از ذهن، و مصداقشان فقط در ذهن موجود است؛ یعنی ظرف تحقق اینها ذهن است. اشیای ذهنی هم به آنها متصف می‌شوند و مستقیماً هیچ رابطه‌ای با خارج ندارند، بلکه وقتی مفاهیم ماهوی یا فلسفی به دست آمدند، ذهن با توجه ثانوی بدانها به این دسته از مفاهیم دست می‌یابد؛ مثل مفهوم حدّ و رسم و قیاس و برهان.

ارجاع علم حصولی به علم حضوری

چنان‌که گذشت، علم به حضوری و حصولی قابل تقسیم است و علم حصولی، علم به واقع به واسطه صورت، مفهوم یا حاکی آن است، و علم حضوری، علم به واقع بدون وساطت حاکی. اکنون پرسش این است که: در پیدایش معرفت بشری، کدام اصل و مبنای دیگری است یا کدام مقدمه برای دیگری است و یا کدام قابل ارجاع به دیگری است و به تعبیری دیگر، ریشه علوم بشری علوم حضوری است یا حصولی؟

مرحوم علامه طباطبایی نخستین کسی است که این بحث را مطرح و آن را برجسته کرد؛ و گرنه، اصل بحث در کلمات ابن‌سینا (۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۶؛ ۱۳۹۲ق، ص ۷۹، ۱۴۸، ۱۶۹) وجود داشت که علم به نفس را بر هر علمی مقدم می‌دانست. با بررسی کتب فلاسفه اسلامی، هشت نوع ارجاع قابل فهم است که بعضی ارجاع تصورات به علم حضوری، و بعضی ارجاع قضایا و تصدیقات به علم حضوری است. نیز بعضی ثمرات هستی‌شناسی دارند و برخی افزون بر ثمرات هستی‌شناسی، ثمرات معرفت‌شناسی مهمی نیز به دنبال دارند که توضیح آن خواهد آمد.

انواع ارجاع علم حصولی به علم حضوری:

۱. علم به نفس مقدم بر همه علوم حصولی و مقوم آنهاست.
۲. همه علوم حصولی علم حضوری‌اند.
۳. همه علوم حسی برگرفته از احساس و انفعال درونی‌اند.
۴. همه مفاهیم منطقی برگرفته از مفاهیم درون ذهن هستند.
۵. همه یا اکثر معقولات ثانیه فلسفی برگرفته از علوم حضوری‌اند.
۶. معلوم در علوم حصولی یک موجود مجرد عقلی (هنگام درک مفاهیم عقلی) و یا مجرد مثالی (هنگام درک مفاهیم حسی و خیالی) است.

۷. بدیهیات اولیه به علوم حضوری بازمی‌گردند.

۸. وجدانیات (قضایای گزارشگر از حالات درونی) برگرفته از علوم حضوری‌اند.

از این هشت قسم، قسم‌های سوم، پنجم و ششم در کلمات علامه برجسته شد و ناظر به شبهات ما در باب معرفت‌شناسی نیز بود؛ به‌ویژه قسم پنجم که گام بزرگی در ذهن بود که بعد از توضیح آن روشن می‌شود.

توضیح اقسام چنین است:

۱. علم به نفس مقدم بر همه علوم حضوری و حصولی است و مقوم آنهاست: علم به «من» بر هر علمی مقدم بوده، علمی است دایمی و بالفعل، و حتی علم به شک و دیگر حالات نفسانی نیز از علم به «من» متأخرند و علوم حصولی به طریق اولی از این علم متأخر هستند (همانجا).

ملاصدرا نیز معتقد است معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات عالم است و انسان هیچ چیز را نمی‌شناسد، مگر به واسطه آنچه در ذات او یافت می‌شود و علم ما به اشیا به حضور صورت آنها نزد نفس ماست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۴۸؛ ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۳).

۲. همه علوم حصولی علم حضوری‌اند: همه تصورات و مفاهیم و قضایا (تصورات همراه با حکم) که بیانگر چیزی و رای خود هستند و بالنسبه به آن امر (آنچه و رای آنها و محکی آنهاست) علم حصولی هستند، همه این مفاهیم و تصورات و قضایا نزد نفس حضور دارند و علم انسان به آنها علم حضوری است؛ زیرا بین آنها و نفس انسان، مفاهیم دیگری واسطه نیست؛ چنان‌که گذشت.

در واقع، هر صورت ذهنی موجود در ذهن انسان دو حیثیت دارد: حیثیت ارائه غیر و حکایت از غیر، و حیثیت فی نفسه. به لحاظ حیث اول که ارائه غیر و حاکی از رای خود است، بدان علم حصولی می‌گویند و در این نگاه طریق به واقع است و خودش موضوعیت ندارد. اما به لحاظ دوم که خود همین صورت مورد توجه مستقل قرار می‌گیرد و موضوعیت پیدا می‌کند، علم نفس انسان به آن صورت و مفهوم، علم حضوری است. برای مثال، صورت درخت را اگر با واقع درخت بسنجیم و علم به واقع درخت را ملاک قرار دهیم، علم ما علم حصولی است، ولی اگر صورت درخت نه از آن جهت که واقع درخت را ارائه می‌کند، بلکه از باب اینکه خودش نزد نفس حاضر است و حضور

یعنی علم و معلوم بودن، پس معلوم به علم حضوری است. پس همه صور و مفاهیم به لحاظ حضورشان در ذهن و نفس، معلوم به علم حضوری‌اند؛ گرچه به نسبت محکی آنها، علم حصولی خوانده می‌شوند.

حاصل آنکه، می‌توان گفت علوم حصولی بخشی از علوم حضوری‌اند و از مصادیق آن به شمار می‌روند.

۳. همه علوم حسی برگرفته از احساس و انفعال درونی‌اند: وقتی چشم خود را باز می‌کنیم و درختی را می‌بینیم، نوری از درخت منعکس می‌شود و به چشم ما برخورد می‌کند. تصویر درخت در چشم ما منعکس شده، از سوی دستگاه عصب به مغز منتقل می‌گردد. مغز نیز منفعل می‌شود و سپس مرتبه‌ای از نفس انسان که قوه باصره نام دارد، از این عمل مادی به دلیل ارتباط یا اتحاد نفس و بدن، منفعل می‌گردد و پس از آن، ذهن انسان از آن احساس درونی عکس و تصویر می‌سازد. پس ذهن ما از اشیای خارجی تصویر نمی‌سازد، بلکه از احساسی درونی و انفعالات نفسانی تصویر ساخته است.

نیز درباره دیگر حواس همین قاعده حکم فرماست؛ یعنی لامسه نیز در اثر تماس با اشیای خارجی و انفعال مادی موجب انفعال نفسانی و انفعال درونی می‌گردد و ذهن از انفعال درونی مفهوم و صورت می‌سازد.

حاصل آنکه، حواس ظاهری همچون چشم، گوش و ...، و نیز نور و اشیای خارجی، دستگاه عصب و مغز، همه و همه فعل و انفعالات مادی و علل اعدادی و زمینه‌ساز هستند که زمینه برای انفعال درونی و نفسانی و به تعبیر دیگر، برای احساس درونی فراهم می‌گردد. ذهن نیز مفهوم و صورت و تصویر خود را از این احساس و انفعال درونی می‌سازد، نه از اشیای خارجی. پس همه علوم حصولی حسی، یعنی مفاهیم و تصاویر و صورت‌های گزارشگر از اشیای خارجی که از سوی حواس ظاهری پدید آمده‌اند، به علوم حضوری، یعنی احساسات درونی بازمی‌گردند؛ به این معنا که از احساسات درونی گرفته شده‌اند.

توضیح بیشتر در ادامه مقاله خواهد آمد.

۴. همه مفاهیم منطقی برگرفته از احساس و انفعال درونی‌اند: مفاهیم منطقی، مفاهیمی هستند که از ویژگی‌های مفاهیم درونی ذهنی گزارش می‌دهند. برای مثال، مفاهیم «کلی» و «جزئی» دو مفهوم منطقی هستند؛ زیرا بیانگر دو نوع ویژگی در مفاهیم ذهنی‌اند؛ یعنی

ویژگی قابلیت انطباق و عدم قابلیت انطباق. برای مثال، مفهوم «انسان» کلی و مفهوم «امام خمینی» جزئی است. مفهوم «انسان» کلی است؛ یعنی مفهومی است که بر مصادیق فراوانی قابل صدق و انطباق است؛ به خلاف مفهوم «امام خمینی» که فقط بر یک فرد قابل انطباق است. ویژگی انطباق و عدم انطباق دو ویژگی برای مفهوم «انسان» و «امام خمینی» است. مفاهیم نیز فقط در ذهن وجود دارند؛ یعنی مفهوم «انسان» و مفهوم «امام خمینی» در ذهن موجودند و ویژگی قابلیت انطباق و عدم قابلیت انطباق نیز ویژگی آنهاست در ذهن.

۵. همه یا اکثر معقولات ثانیه فلسفی برگرفته از علوم حضوری اند: مفاهیمی همچون وجود، عدم، علت و معلول، جوهر و عرض و امثال آن، مفاهیمی هستند که از طریق حواس پنجگانه به دست نمی آیند؛ یعنی حقایقی محسوس به حواس ظاهر نیستند. برای مثال، حقیقت و معنای علیت را نمی توان دید یا بویید و یا لمس کرد و چشید، بلکه نوع ادراک آنها با محسوسات متفاوت است. از این رو، در فلسفه غرب، هیوم (کامینز، ج ۲، ص ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۴؛ کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۵۹-۲۹۷) در واقع نمایی آنها دچار تردید شد؛ زیرا معتقد بود هر مفهومی که از طریق حواس پنجگانه از خارج به دست نیامده باشد، ساخته ذهن است و هر چه ساخته ذهن باشد، ارتباطی با خارج از ذهن ندارد و امری ذهنی است. بر این اساس، در اصل علیت تردید کرد؛ زیرا مفاهیم آن از این قبیل بود. توضیح شهید مطهری در این باب مفید است:

اینها معانی ای هستند که در فلسفه به کار می رود. در امور عامه فلسفه مطرح می شود و حتی در غیر امور عامه هم وجود دارد. اینها یک سلسله معانی غریب و عجیبی هستند که گویی یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج. این گونه می گوئیم «گویی» یعنی واقعاً این جور نیست. از یک طرف، مثل معقولات اولیه نیستند که صور اشیای عینی باشند واقعاً، و از راه حواس هم وارد ذهن باشند مستقیماً، همان گونه که مقولات ارسطویی مستقیماً از راه حواس آمده اند و وارد ذهن شده اند؛ و از یک طرف هم مثل معقولات ثانیه منطقی نیستند که موطن و ظرف اینها و ظرف صدقشان ذهن باشد. (اینها با اینکه مستقیماً از راه حواس نیامده اند، ولی) در عین حال ظرف صدقشان خارج است؛ یعنی در خارج بر اشیاء صدق می کنند. در آنجا نمی توانستیم بگوئیم انسان در ظرف خارج نوعیت دارد، بلکه سلب می کردیم و می گفتیم انسان در ظرف خارج نوعیت ندارد. ولی اینها با اینکه معقولات اولیه نیستند، در ظرف خارج بر اشیاء صدق

می‌کنند؛ مثل خود همین مفهوم «موجودیت» حتی «معدومیت»، حتی مفهوم عدم نیز از همین قبیل است. ما می‌گوییم زید معدوم است در اینجا، زید معدوم است در این اتاق، زید نیست در اینجا؛ یعنی زید معدوم است در خارج.

و بلکه بالاتر از اینها خود «ضرورت» است که تقریباً خمیرمایه تفکر بشر است. این مسئله ضرورت، خلاف‌ناپذیری، حتمیت، وجوب، به هر تعبیری که می‌خواهید بگویید، و نقطه مقابلش امکان و شقّ سومش که امتناع باشد، هر سه از معقولات ثابته فلسفی است.

... ما اگر می‌گوییم نظام جهان ضروری است، نمی‌خواهیم بگوییم این اشیاء در ذهن ما ضرورت پیدا می‌کنند. نه، می‌خواهیم بگوییم اشیاء در ظرف خارج ضرورت دارند. از طرف دیگر، اگر کسی به ما بگوید همان‌گونه که به این معقولات اولیه اشاره می‌کنید و آنها را نشان می‌دهید و در میان اشیاء تعینی دارند و گروه خاصی را تشکیل می‌دهند، بیایید ضرورت را به ما نشان بدهید که این ضرورت در کجاست نمی‌توانید آن را به ما نشان بدهید... .

... خود ضرورت قابل ارائه نیست... امکان هم قابل ارائه نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۶۶-۶۸).

شهید مطهری در ادامه، مفهوم «علت و معلول» را نیز از این قسم می‌داند و می‌فرماید:

هیوم خوب درک کرده است که علیت محسوس نیست. ما توالی و معیت را می‌بینیم؛ علیت را ذهن انتزاع کرده است. امثال کانت هم که آمده‌اند علیت را از «خارج» بیرون برده‌اند، درست است؛ البته نه تا حدی که کانت بیرون برده است. امثال بوعلی همه به همین مطلب رسیده‌اند. وی در اوایل *شفا* می‌گوید آنچه را که انسان حس می‌کند، تعاقب اشیاء، توالی اشیاء و معیت اشیاء است، آن هم نه نفس معیت را، حتی خود معیت محسوس نیست، بلکه به این معنا که این شیء را می‌بینیم و در همان زمان این شیء دیگر را می‌بینیم؛ نه اینکه من سه چیز را می‌بینیم... (همان، ج ۱۰، ص ۶۸-۶۹).

مرحوم علامه نخستین کسی است که سعی کرده منشأ انتزاع این مفاهیم را به‌عنوان منشأ واقعی کشف و تبیین کند. از این رو، سراغ علم حضوری رفت و از راه مقایسه میان نفس و حالات و افعال آن، منشأ انتزاع پاره‌ای از این مفاهیم را پیدا کرد. توضیح مطلب در ادامه مقاله خواهد آمد.

۶. معلوم در علم حصولی، یک موجود مجرد عقلی (هنگام درک مفاهیم عقلی) یا

مجرد مثالی (هنگام درک مفاهیم حسی و خیالی) است: از زمان افلاطون و حتی قبل از او، بحث در باب مفاهیم کلی مطرح بوده است. افلاطون مسئله مثل افلاطون را مطرح و کلی را به مشاهده موجودات مجرد نورانی تفسیر کرد؛ یعنی روح انسان قبل از تعلق به بدن، موجودات مجرد نورانی را مشاهده کرده است و اکنون با دیدن سایه‌های آنها در عالم طبیعت، به یادشان می‌آورد.

در فلسفه اسلامی شیخ اشراق، ملاصدرا و علامه طباطبائی، به نحوی این نظریه را در بعضی از کلمات خود تأیید کرده‌اند. البته شیخ اشراق حساب مفاهیم کلی را از مشاهده مثل افلاطون جدا کرد و هر دو را مورد تأیید قرار داد، ولی مرحوم ملاصدرا و علامه طباطبائی در بعضی از کلمات خود کلی را به مشاهده موجودات تفسیر کرده‌اند.

مرحوم علامه طباطبائی مطلق علوم حصولی را با این بیان به علوم حضوری برگردانده‌اند؛ یعنی در باب مفاهیم کلی به مشاهده مجردات عقلی و در باب محسوسات به مجردات مثالی قایل شده‌اند.

حاصل این نظریه اینکه، مفاهیم کلی و عقلی، و نیز مفاهیم حسی و خیالی مسبوق به مشاهدات مجرد نورانی است و قبل از هر علم حصولی، یک مشاهده حضوری صورت گرفته است و این معلومات حضوری، غیر از علوم حضوری به نفس و حالات، احساسات، قوا و افعال نفسانی است، بلکه به مشاهده مجردات منفصل از نفس و روح آدمی است.

۷. بدیهیات اولیه به علوم حضوری بازمی‌گردند: ارجاعات قبلی همه در ناحیه تصورات بود، ولی این ارجاع در ناحیه تصدیقات صورت گرفته است؛ آن هم تصدیقات بدیهی و در این بخش نیز بدیهیات اولیه.

بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها، برای تصدیق کافی است. برای مثال، در قضیه «هر معلولی علتی دارد» یا «هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است» و یا «دو ضرب در دو می‌شود چهار»، اگر مفهوم علت و معلول را درست تصور کنیم و نسبت میان آن دو را در نظر بگیریم، خواهیم دید بدون نیاز به هیچ استدلال و مقدماتی دیگر، تصدیق می‌کنیم که هر معلولی علتی دارد و قضیه هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است نیز به همین منوال است.

فیلسوفان مسلمان توضیح داده‌اند که عقل با تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت

میان آن دو، ثبوت محمول را برای موضوع تصدیق می‌کند. این تصدیق، تصدیقی ضروری و بدیهی است. عقل در این قضایا دو حکم و دو یقین دارد:

۱. یقین به اینکه «الف ج است» مثل هر معلول علتی دارد.
 ۲. یقین به اینکه «محال است الف ج نباشد» مثل اینکه محال است معلولی بدون علت باشد. این یک یقین مطابق با واقع و ثابت است؛ یعنی یقینی غیرقابل زوال، و برای مطابقت این قضایا با واقع به همین مقدار بسنده کردند.
- استاد مصباح یزدی برای تبیین مطابقت بدیهیات اولیه، افزون بر توضیح فلاسفه قبل، ارجاع آنها را به علوم حضوری مطرح کردند. ایشان معتقدند بدیهیات اولیه، قضایایی تحلیلی هستند؛ یعنی قضایایی که معنای محمول در درون موضوع نهفته است. برای مثال، در قضیه «هر معلولی علتی دارد»، معنای «علتی دارد» در درون معنای «معلول» نهفته است؛ زیرا «معلول» یعنی چیزی که علتی دارد. پس معنای محمول در درون معنای موضوع نهفته است. از سوی دیگر، معنا و مفهوم علت و معلول، معلوم به علم حضوری هستند؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گفتیم، یکی از مصادیق علوم حضوری، تصورات و مفاهیم هستند.

با توجه به دو مقدمه بالا، روشن می‌شود که ثبوت محمول برای موضوع در این قضایا، در واقع به دلیل رجوع این قضایا به علم حضوری است؛ زیرا وقتی مفاهیم موضوع و محمول، معلوم حضوری است و حضور محمول در موضوع نیز حضوری است، پس درک ثبوت محمول برای موضوع نیز حضوری خواهد بود.

۸. رجوع «وجدانیات» به علوم حضوری: قضایایی همچون، من می‌ترسم، درد دارم، گرسنه‌ام، تصمیم گرفته‌ام و امثال آن، «قضایای وجدانی» نام دارند. قضایای وجدان، قضایایی هستند که از حالات، احساسات، عواطف، صفات و افعال درون جان و نفس انسان گزارش می‌دهند. در واقع، علوم حصولی هستند که از حالات حضوری و علوم حضوری گزارش می‌دهند؛ یعنی اولاً از علوم حضوری گرفته شده‌اند و ثانیاً از آنها گزارش می‌دهند.

قضایای وجدانی، هم در ناحیه تصورات و هم در ناحیه تصدیق به علوم حضوری بازمی‌گردند؛ یعنی هم مفاهیم تصویری آنها برگرفته از علوم حضوری است و هم تصدیق در ناحیه آنها به علوم حضوری بازمی‌گردد. برای مثال در «من سردرد دارم» مفهوم «من» و

«درد» هر دو معلوم به علوم حضوری هستند یا بوده‌اند و ما مفهوم «من» و «درد» را از آنها گرفته‌ایم و سپس «من سر درد دارم» را ساخته‌ایم. از این رو، این قضایا در ناحیه مطابقت با واقع هیچ مشکلی ندارند و معرفت حقیقی هستند.

توضیح اینکه، معرفت حقیقی چنان‌که گذشت، علم مطابق با واقع است و در ناحیه قضایای وجدانی به دلیل حضوری بودن، هم یقینی هستند و هم مطابق با واقع؛ زیرا گفتیم که قضایای وجدانی برگرفته از علوم حضوری هستند و علوم حضوری خطاناپذیرند. لذا هیوم نیز که در امور فراوانی دچار شک و تردید بود، در امور درونی و علوم حضوری و قضایای برگرفته از آن تردید نداشت.

فلاسفه در بخش اقسام یقینیات و مقدمات برهان به این قسم اشاره کرده‌اند و آنها را زیر عنوان مشاهدات باطنه یا محسوسات باطنه مطرح، و گاهی از آنها به وجدانیات تعبیر کرده‌اند. چنان‌که گذشت، از این هشت قسم، سه قسم مورد توجه مرحوم علامه قرار گرفت و بدانها تصریح و آنها را برجسته کرد و شبهاتی را به وسیله بعضی از ارجاعات پاسخ گفت. ابتدا عبارات ایشان و توضیحات شهید مطهری را می‌آوریم و سپس ثمره معرفت‌شناسی آنها را بررسی می‌کنیم.

عبارت مرحوم علامه درباره قسم سوم چنین است:

علم با تقسیم اول منقسم است به علم تصویری و تصدیقی... و روشن است که علم تصدیقی بدون علم تصویری صورت پذیر نیست.

و نیز علم به انقسام دومی منقسم می‌شود به جزئی و کلی؛ چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد، جزئی است؛ مانند این گرمی که حس می‌کنیم و این انسان که می‌بینیم. اگر قابل انطباق به بیشتر از یک نفر بوده باشد، کلی است؛ چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروضی قابل انطباق هستند.

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور کنیم، مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیات چند از انسان را تصور کرده باشیم؛ زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ‌گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد و یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد. با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم، پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور

جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیرقابل تغییر می‌باشد. و همین بیان را می‌توان بین صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت؛ زیرا اگر چنانچه یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسط حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی، موجود نبود، می‌بایست هر صورت خیالی بر هر صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود با اینکه صورت خیال فردی را که تصور می‌کنیم تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بود و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و میان «صورت متخیله و مفهوم کلی» و میان «صورت محسوسه و مفهوم کلی» موجود می‌باشد. و اگر چنانچه ما می‌توانستیم مفهوم کلی را بی‌سابقه صورت محسوسه درست کنیم، در ساختن یا منشأیت آثار را ملاحظه می‌کردیم یا نه؛ یعنی در تصور انسان کلی یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی‌آثار او را درست می‌کردیم یا نه. در صورت اول باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن صورت محسوسه است، و در صورت ثانیه یک واقعیتی از واقعیت‌های خارجی درست کرده‌ایم، نه یک مفهوم ذهنی؛ زیرا وجودش قیاسی نیست و خود به خود منشأ آثار می‌باشد؛ پس مفهوم نیست. آری، نظر به ذاتش که معلوم ماست، علم حضوری خواهد بود، نه علم حصولی، و سخن ما در علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود خارجی) و همین بیان در صورت خیالی نیز مانند مفهوم کلی جاری می‌باشد. پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود.

گذشته از آنچه گذشت، آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می‌باشند، از تصور خیالی و صورت‌هایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند، عاجزند و زبون‌اند.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی، و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی؛ چنان که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌باشند؛ به این معنا که هر مفهوم تصویری فرض کنیم، یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است. چنان‌که گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخیص و تغییر را دارد و صورت خیالی وی ماهیت گرمی را داشته، ولی از آن جهت که متخیل می‌باشد، ثابت است و مفهوم کلی وی، تنها ماهیت گرمی را داشته، ولی تشخیص و تغییر را ندارد.

۴. اگر نتیجه سوم را به مقدمه‌ای که در مقاله دوم به ثبوت رسید (به واقعیت خارجی از خود فی‌الجمله می‌توانیم نایل شویم) ضم کنیم، این نتیجه را می‌دهد که ما به ماهیات واقعی محسوسات فی‌الجمله نایل می‌شویم. (این قضیه به همان اندازه که ساده و مبتذل می‌باشد و به همین جهت سهل‌التناول است، دقیق و صعب‌الفهم می‌باشد و فلسفه او را به معنای دقیقش اثبات می‌کند، نه به معنای ساده و مبتذل وی؛ چنان‌که در جای مناسب به خودش گفته خواهد شد) (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۵] مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶].

در جای دیگر عبارت ایشان چنین است:

با نظری دقیق‌تر، مفاد برهان این است که به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است. پس از روی همین نظر می‌توان دایره برهان را وسیع‌تر گرفت و از برای نتیجه عموم بیشتری به دست آورد. می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی می‌باشد، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیرمنشأ آثار بوده باشد و از این‌رو، ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن‌گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدر که در وی انجام داده باشد.

و مصداق این آگاهی، مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدر که در همان‌جا به آنها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیرمحسوسه.

و از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی کنیم؛ زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی

می گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می شود (همان، ج ۲، ص ۲۷-۳۱).

شهید مطهری در توضیح سخن علامه طباطبایی مطالب روشنی ارائه کرده است:

خلاصه این نظریه این است که قوه مدرکه یا قوه خیال، قوه ای است که کارش صورت گیری و عکس برداری از واقعیات و اشیاء است؛ چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی). تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع می شود، به وسیله این قوه تهیه شده است. این قوه به خودی خود نمی تواند تصویری تولید کند؛ تنها کاری که می تواند انجام دهد این است که با واقعیتی از واقعیات اتصال وجودی پیدا کند، صورتی از آن واقعیت می سازد و به حافظه می سپارد. پس شرط اصل پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن، ارتباط وجودی و اتصال وجودی آن واقعیات با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه کارش صورت گیری و عکس برداری است؛ از خود وجود مستقل و جدا ندارد، بلکه شعبه ای است از قوای نفسانی، و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیات هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند. پس می توان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن، اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس است و چنان که بعداً گفته خواهد شد، اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. علی هذا (بنابراین) فعالیت ذهنی یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می شود، یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نایل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرک (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده، صورتی از آن می سازد و در حافظه بایگانی می کند و به اصطلاح آن را علم حصولی پیش خود معلوم می سازد.

مطابق این نظریه، مبنا و مأخذ تمام علم های حصولی، یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علم های حضوری است و ملاک و مناط علم های حضوری، اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک کننده و واقعیت شیء ادراک شده است (همان، ج ۲، ص ۲۷-۲۸).

ایشان در جای دیگر چنین فرموده اند:

عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یک دستگاه مجهزی است که اعمال

گوناگونی انجام می دهد تا عالم ذهن را می سازد. ما می توانیم مجموع آن دستگاه را به نام دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می دهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگهداری و یادآوری و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنان که سابقاً گفتیم، انسان در ابتدا یعنی بیش از آن که دستگاه به خصوصی به کار افتد، فاقد ذهن است. به تدریج در اثر فعالیت این دستگاه مجهز به قوا، جنبه های مختلف عالم ذهن تشکیل می شود. حالا باید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه ای آغاز می شود. فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه به نام قوه خیال معروف است، آغاز می شود. قوه خیال کارش این است که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا می کند، از او عکس برداری می کند و صورتی تهیه می نماید و به قوه دیگری به نام حافظه می سپارد. علی هذا (بنابراین) کار این قوه، تهیه صور جزئیّه و تبدیل کردن علم حضوری است به علم حصولی، و از این رو، در این مقاله این قوه به قوه تبدیل کننده علم حصولی به علم حضوری نامیده شده است (همان، ج ۲، ص ۴۱).

شهید مطهری در بحث وجود ذهنی تصریح می کند ادله وجود ذهنی دلالت می کند که صورت ذهنی برگرفته شده از ماهیت اشیاء، با آن واقعیتی که بلاواسطه ذهن به او رسیده، یگانگی دارد، نه به دیوار یا اشیای خارجی؛ یعنی از آنجا که ذهن صورت خود را از اشیای خارجی نگرفته، از انفعال و احساس درونی گرفته است (واقعیت درون نفس) پس مطابقت نیز در همان مرحله قطعی است، ولی مطابقت با عالم خارج دلیل دیگری می طلبد.

حاصل آنکه، مرحوم علامه طباطبائی و به تبع ایشان، شهید مطهری سیر پیدایش مفاهیم ماهوی را، به کارگیری حواس و فعل و انفعالات مادی می دانند که مقدمه یک احساس و انفعال درونی است و همان انفعال درونی منشأ انتزاع و مفاهیم ماهوی است. حاصل اینکه:

۱. تمام علوم حصولی (اعم از تصور و تصدیق، گرچه بیشتر ناظر به تصورات است) منشأ و مبدأ حضوری دارند.
۲. منظور از علوم حصولی اعم از آنهایی است که حواس ظاهری در پیدایش آنها

دخالت دارد و غیر آنها؛ یعنی علوم حصولی حاکی از حالات، افعال، احساسات، صفات و عواطف درونی است که این قسم را در انواع ارجاعات در قسم هشتم قرار دادیم.

۳. در بخش اول (علوم حصولی که حواس ظاهری در پیدایش آنها دخالت دارد) حواس ظاهری، دستگاه عصب مغز و دیگر امور بدنی، همه و همه علل معد و زمینه‌ساز انفعال درونی هستند تا ذهن از آن انفعال و احساس درونی که معلوم حضوری است، عکس‌برداری کند.

۴. در واقع، نفس دارای مراتبی است و قوای متعددی دارد. یک مرتبه و بخش آن، ذهن و دستگاه ذهن است که کارش صورت‌گری، صورت‌برداری و مفهوم‌سازی است.

۵. ذهن همیشه از مراتب دیگر نفس، صورت و تصویر و مفهوم می‌سازد و هیچ‌گاه از خارج از محدوده نفس، صورت و مفهوم را مستقیماً نمی‌گیرد و نمی‌سازد.

۶. صورت و مفاهیم ذهنی، همیشه با مبدأ پیدایش خود مطابق هستند و خطا در آن مرحله امکان ندارد؛ زیرا اولاً صورت‌ها و مفاهیم معلوم حضوری هستند، و ثانیاً احساس و انفعالات درونی معلوم حضوری‌اند و در این بخش خطا امکان ندارد. بر این نکته هم شهید مطهری و هم علامه طباطبایی تأکید فرموده‌اند.

اصل سخن نیز از محقق طوسی است. مرحوم خواجه معتقد است در مرتبه حس خطا وجود ندارد، بلکه خطا در مقام تطبیق عقل (هنگامی که عقل مفاهیم خود را بر خارج منطبق می‌کند) رخ می‌دهد. در فلسفه غرب افلاطون نخستین کسی است که به این مطلب اشاره کرده است.

در مباحث وجود ذهنی توضیح داده خواهد شد که آنچه در آن مقام به اثبات می‌رسد و روشن می‌شود، مطابقت صور ذهنی با احساسات درونی است، نه با اشیای خارجی. شهید مطهری نیز بر این مطلب تصریح کرده است.

نکته لازم ذکر اینکه، این بیان و این نظریه مشکل مطابقت صور و مفاهیم حسی را (برگرفته از حواس ظاهری، یعنی صور و مفاهیمی که حس ظاهر در پیدایش آنها دخالت داشته است) با واقع خارجی تبیین نمی‌کند و برای این مهم به اصل علیت و سنخیت بین

علت و معلول نیازمندیم. ادله وجود ذهنی نیز قادر به حل مشکل مطابقت نیست.^۱ البته این نظریه که یک نظریه هستی‌شناسانه در باب پیدایش مفاهیم ذهنی است، می‌تواند به روشنی به مباحث معرفت‌شناسی و یافتن محل نزاع در باب مطابقت کمک کند که خود نکته مهمی است.

مرحوم علامه درباره قسم پنجم چنین فرموده‌اند:

از سوی دیگر، چنانچه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می‌باشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد، پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهد نمود، و در این ادراک حصولی ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی، از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند، بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا به معنای «هر چه هست همان است» ملحوظ شده است، نه به معنای احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوا و افعال و میان نفس چنان که حضوراً معلوم بود، حصولاً نیز معلوم خواهد بود؛ آنچنان که میان محسوسات معلوم دستگیر شد، و ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم و در این مشاهده صورت مفهومی «جوهر» پیش ما نمودار می‌شود؛ زیرا می‌بینیم که نفس این معنا را دارد که اگر آن را از دست نفس بگیریم، گذشته از خود نفس، همه این قوا و افعال از میان می‌روند و از آن سو نسبت احتیاجی قوا و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی می‌باشد و این حکم را به‌طور کلی می‌پذیریم.

و از این روی، در موارد محسوسات که تاکنون چیزی از پشت سر آنها نداشتیم، حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات می‌نماییم و یک‌باره هم آنها به وصف تبدیل می‌شوند؛ یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی می‌دیدیم و از این پس علاوه از آن، روشنی و تاریکی و سردی و گرمی را نیز می‌فهمیم و انتقال به قانون کلی «علیت و معلولیت» نیز از همین جا شروع می‌شود، و پس از این مرحله، قوه مدرکه شروع می‌کند به ادراک مفردات و نسبت و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات و البته بیان تفصیلی آنها از توانایی ما بیرون است و تنها چیزی که هست، سه نکته زیر را به‌طور کلی باید در نظر گرفت:

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی به قلم نگارنده، بخش وجود ذهنی.

۱. چون قوه مدرکه ما می‌تواند چیزی را که به دست آورده، دوباره با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد، از این روی نسبت‌هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود، با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را که به شکل نسبت ادراک نموده بود، ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول برای موضوع)، (عدم محمول برای موضوع)، (وحدت موضوع و محمول)، (کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و پس از آن بی‌اضافه (وجود، عدم، وجود و کثرت) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد، تصور می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵).

درباره مفهوم «وجود و عدم و وحدت و کثرت» عبارت علامه چنین است:

در نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد (و البته این سخن به عنوان مثال گفته می‌شود؛ و گرنه، پیش از این مرحله زیادی از حس و به‌ویژه از راه لمس پیموده‌ایم) و تا اندازه‌ای خواص مختلف اجسام را یافتیم، فرض کنیم یک سیاهی و یک سفیدی دیدیم. (سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دو خاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است.) مثلاً اول سیاهی را با حرکت ابصار به وی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم و البته هنگامی که سیاهی را ادراک کردیم، معنای وی را با تجرید از حس ادراک نموده، یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن به ادراک سفیدی پرداختیم.

و هنگامی که با حرکت دومی به سفیدی رسیدیم، هنگامی است که سیاهی را داریم. همین که به سفیدی رسیدیم، سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت، و معلوم دومی را چون به جایی که اولی را برده بودیم ببریم، مشاهده می‌کنیم که دومی روی اولی نمی‌خوابد؛ چنان که اولی روی خودش می‌خوابد و می‌خوابد؛ یعنی می‌بینیم سیاهی با سیاهی به نحوی است و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی‌یابیم و در نتیجه، آنچه به دست ما آمد، یک حملی است (این سیاهی، این سیاهی است) و یک عدم الحمل؛ یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی و سفیدی نمی‌یابد و به عبارت دیگر، میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می‌کند، ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی نسبت‌ساز و حکم درست کن می‌بیند، کار انجام ندادن (عدم الفعل)

خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال، یک نسبت پنداری به نام نسبت در برابر نسبت خارجی پیدا می‌شود و مقارن این حال، دو قضیه درست می‌شود: این سیاهی این سیاهی است و این سفیدی این سیاهی نیست. و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام داده به نام حکم (این اوست) و حقیقت قضیه دومی این است که میان موضوع و محمول کاری انجام نداده، ولی تهی دست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و او را در برابر کار نخستین کار دومی قرار داده (نیست در برابر است) و چنان که قوه نام برده، کار خود را که حکم است، با یک صورت ذهنی (این اوست) حکایت می‌کند، فقدان کار را نیز به مناسبت اینکه در جای کار نشسته، صورتی برای وی ساخته و حکایت می‌کند، ولی اضطراراً دومی را (چون به اندیشه اولی ساخته شده) به اولی نسبت می‌دهد. (نیست = نه است.) (در مکالمه‌های گذشته گفتیم هر خطا و امر اعتباری تا مضاف به سوی صحیح و حقیقت نشود، درست نمی‌شود.)

پس از درست شدن این دو مفهوم (است - نیست) هنگامی که قوه مدرکه خاصه نسبت را که قیام به طرفین است، مشاهده می‌کند، در قضیه سالبه (مانند این سفیدی آن سیاهی نیست) نسبت سلب را به طرفین قضیه می‌دهد و به وسیله همین کار هر یک از طرفین از آن جدا شده و همدیگر را طرد می‌کنند و از همین جا کثرت نسبی (یا عدد) را می‌یابد؛ چنان که در قضیه موجه چون طرفین را از این معنا (کثرت یا عدد) تهی می‌یابد، به این حال نام وحدت می‌دهد. و از همین جا روشن خواهد بود که «کثرت» معنایی است سلبی و «وحدت» سلب است، ولی چون این سلب، سلب منطبق به نسبت ایجابی (است) می‌باشد، نسبت وحدت با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود.

در این کار و کوشش ذهنی شش مفهوم به دست می‌آید:

۱. مفهوم سیاهی

۲. مفهوم سفیدی

۳. است

۴. نیست

۵. کثرت نسبی

۶. وحدت نسبی (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲-۴۹؛ بی تا، ص ۲۵۷).

حاصل سخن مرحوم علامه اینک:

۱. مفهوم جوهر و عرض را از رابطه بین نفس و صفات آن به دست آورده ایم.
۲. مفهوم علت و معلول نیز از وابستگی صفات و افعال نفس به نفس به دست آمده اند.
۳. مفهوم وجود و عدم از نسبت بین قضایا حاصل شده اند؛ بدین صورت که ابتدا مفهوم است و نیست، و سپس معنای اسمی وجود و عدم را به دست آورده ایم و بعد از حصول مفاهیم وجود و عدم، به مفهوم وحدت و کثرت رسیده ایم.

و شهید مطهری در تکمیل مطلب چنین فرموده است:

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبهاتی که در این مورد در قدیم و جدید شده است، در مقاله ای که مخصوص بیان این قانون است دفع می شود. مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد، نمی تواند تصویری از آن بسازد؛ خواه آنکه آن نمونه در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی بدان نایل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنان که سابقاً گفته شده، نفس، هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را؛ از قبیل اندیشه و افکار. این یافتن به طریق حضوری است نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می یابد و چون معلولیت عین واقعیت وجود این است، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنهاست و به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را، و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می یابد و این نحوه درک کردن عین ادراک معلولیت است (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۲).

ایشان در باب مفهوم جوهر و عرض می فرماید:

حقیقت مطلب این است که ما واقعیت جوهر و عرض، یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و به عبارت دیگر، واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده ایم و منشأ پیدایش این تصور، شهود باطنی است (همان، ج ۲، ص ۵۶).

و عبارت ایشان درباره قسم ششم چنین است:

... و اعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر وذاك بارجاع العلم الحسولي الى العلم الحضورى فينتج أنّ المعلوم بالعلم الحسولي سواء كان كلياً أو جزئياً جوهر مجرد عقلي أو مثالي يتحد به العالم نوعاً من الاتحاد و سيجيء الاشارة اليه (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۰ (پاورقى ش. ۱۰)، ج ۱، ص ۲۸۴).

حاصل آنکه، از منظر مرحوم علامه:

۱. احساس در حواس پنجگانه ابتدا حضورى است؛ يعنى قوه باصره، نفس که امرى درونى و مرتبه‌اى از نفس است، برای مثال منفعل مى‌شود و ذهن انسان که مرتبه ديگر نفس است، از اين انفعال درونى تصوير و مفهوم مى‌سازد و سپس اين مفهوم را با موجودات خارجى تطبيق مى‌کند؛ البته در ايجاد اين انفعال درونى، حواس پنجگانه دخالت دارند؛ يعنى چشم و عصب و بينايى و مغز و ... همه و همه علت معدّ هستند تا قوه باصره نفس منفعل گردد و ذهن از آن انفعال درونى که يك علم حضورى است عکس بردارى کند.

۲. ذهن از مقايسه ميان نفس و حالات و يا انفعال خود به مفاهيمى دست مى‌يابد که حواس پنجگانه بدانها دست نيافته بودند؛ مثل مفهوم علت و معلول و يا جوهر و عرض و غير آن، که نفس با ملاحظه و مقارنه ميان نفس و اعراض خود، که هر دو معلوم به علم حضورى اند و يکى به ديگرى وابسته است، هم به مفهوم جوهر و عرض و هم به مفهوم علت و معلول دست مى‌يازد.

۳. نفس با مشاهده موجودات مجرد مثالى و يا عقلى به مفاهيم جزئى يا کلى دست مى‌يابد.^۱

ثمره معرفت‌شناسى قسم اول اين است که:

۱. نفس، در مرحله احساس خطا نمى‌کند؛ زيرا مفاهيم خود را از انفعال درونى که معلوم به علم حضورى اند، دريافت مى‌کند و يا بر اساس آنها مى‌سازد و اگر خطايى رخ مى‌دهد، در مرحله تطبيق اين مفهوم يا تصوير بر موجودات خارج از نفس و ذهن است.

۲. محکى بالذات مفاهيم، همان انفعال درونى نفس هستند، نه موجودات خارجى. هر مفهوم با محکى بالذات خود مطابق است؛ هر چند ممکن است با مصاديق خارجى که از

۱. البته با توجه به مطالب ايشان در اسفار، ج ۱ پاورقى ص ۲۸۴ و نهايه الحکمة، ص ۷۴ روشن مى‌شود ايشان اين قول را نافی مطالب ديگر خود نمى‌داند که وجه جمع مقاله ديگرى مى‌طلبد.

آنها گرفته شده و یا آنها مبدأ شروع برای پیدایش آنها بوده‌اند، مطابق نباشد.
 ۳. وجود محسوسات یا ویژگی‌های محسوسات به صرف احساس ثابت نمی‌شود، بلکه یک استدلال هر چند ارتکازی برای اصل وجود موجودات محسوس در خارج یا ویژگی‌های آنها لازم است. از این رو، ابن سینا (۱۳۹۲ق، ص ۶۸ و ۸۸) و ملاصدرا (۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹) هر دو معتقدند وجود محسوس به صرف احساس اثبات نمی‌شود.

و ثمرات معرفت‌شناسی قسم پنجم عبارت است از:

۱. مفاهیم فلسفی از قبیل وجود و عدم، علت و معلول، جوهر و عرض و ... چنان‌که هیوم معتقد بود، ساخته ذهن نیست، بلکه از منشأ واقعی انتزاع شده است که همان نفس و حالات و افعال درونی نفس است که معلوم به علم حضوری است. لاک فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی نیز به این امر اعتراف و به نحوی بدان اشاره کرده است؛ یعنی در باب مفهوم علت و معلول توجه و اراده کردن نفس را زمینه مناسب در باب مفهوم علت و معلول می‌داند (۱۳۴۹، ص ۱۴۲-۱۴۳).^۱

۲. صرف اینکه مفهومی از طریق حواس پنجگانه به دست نیاید، دلیل نمی‌شود که منشأ انتزاع واقعی ندارد و صرفاً پدیده‌ای ذهنی است.

۳. مفاهیم فلسفی همچون مفهوم علت و معلول از ضمانت صحت بالایی برخوردار است؛ زیرا از حقایقی انتزاع شده که معلوم به علم حضوری است و دست‌کم یک مصداق مسلم و غیرقابل تردید دارند.

۴. قضایایی که از این مفاهیم ساخته می‌شوند، قضایای ساخته ذهنی نیستند، بلکه دست‌کم یک مصداق در خارج دارند و به نحو قضیه حقیقیه نیز صادق‌اند؛ مثل «هر معلول علتی دارد».

پس تشکیک امثال هیوم در اصل علیت و ساخته ذهنی پنداشتن آن یا قالب ذهنی قلمداد کردن آن از سوی کانت بر دو پیش‌فرض غلط مبتنی بود که عبارت‌اند از:

۱. هر مفهومی که از طریق حواس پنجگانه به دست نیاید، گزارشی از واقع نمی‌دهد.
۲. برای گزارش‌دهی از واقع باید منشأ انتزاع مفهوم برای ما روشن باشد؛ وگرنه، تردید در آن رواست.

بند اول باطل است؛ زیرا چه بسا مفاهیمی از طریق علم حضوری به دست آیند، همچون مفهوم علت و معلول که ضمانت صحت آنها از مفاهیم محسوس به حواس پنجگانه بیشتر است. ثانیاً صرف نیافتن منشأ انتزاع، دلیل بر نبودن منشأ انتزاع نیست. بند دوم را گرچه مرحوم علامه و شاگردان ایشان به عنوان یک اصل به طور ضمنی پذیرفته اند، ولی به نظر می رسد التزام بدان هیچ لزومی ندارد؛ یعنی بر فرض ما به منشأ انتزاع یک مفهوم پی نبریم، ولو به علم حضوری و یا حتی یک شیطان فریبکار آنها را در ذهن ما ایجاد کرده باشد، قضایای ساخته شده از آن به عنوان یک قضیه حقیقه اگر از بدیهیات اولی باشد و یا از بدیهیات استنتاج شده باشد، صادق است.

توضیح آنکه، در قضایای تحلیلی و بدیهیات اولیه مهم این است که از صرف تصور موضوع و محمول، تصدیق به قضیه حاصل می آید و قضیه صادق است. برای مثال، در قضیه «هر معلولی علتی دارد» یا «هر کلی از جزء خود بزرگ تر است»، مفهوم معلول یعنی آنچه نیاز به غیر دارد که آن غیر علت است؛ پس علتی دارد. این قضیه صادق است؛ چه در خارج مصداق داشته باشد چه مصداق نداشته باشد، چه به مصداق آن نایل آمده باشیم و چه بدان دسترسی پیدا نکرده باشیم. البته به صرف این قضیه نمی توان گفت در خارج علت و معلول وجود دارد، ولی در حد قضیه کلی حقیقی صادق است؛ هر چند مفاهیم علت و معلول را شیطان فریبکاری در ذهن ما وارد کرده باشند؛ یعنی از آنجا که حکایت مفاهیم از محکی بالذات خود عقلی است و با توجه به معنای قضایای اولی، تصور موضوع و محمول موجب تصدیق می شود، پس صدق این قضایا قطعی است؛ هر چند منشأ (انتزاع مفاهیم) آنها را هنوز نیافته باشیم. فارابی در عبارت ذیل بدین مطلب تصریح کرده است:

فالمقدمات الکلیّة التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع والثاني الحاصل بالتجربة (بدیهی ثانوی). والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن تكون شعورنا في وقت من الأوقات إنا كنا جاهلين به ولا أن نكون قد تشوّقنا معرفته، ولا جعلناه مطلوباً في وقت من الأوقات، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا، كأنه غريزي لنا لم نخل منه. وهذه تسمى الأول الطبيعية للإنسان وتسمى المبادي الأول وليست بنا حاجة في هذا الكتاب إلى أن نعرف كيف حصلت،

وفي این حصلت، لأنّ جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين بها، ولا ينقصه ولا يعوقنا عن أن نؤلف عنها قياساً يوقع لنا اليقين باللازم عنها. (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۱)

جمع بندی

تقسیم علم به حضوری و حصولی و برجسته کردن آن، و نیز توجه به خطاناپذیری آن و به دنبال آن، کشف راز خطاناپذیری علم حضوری، قدم بزرگی است در فلسفه اسلامی برای حل مشکلات معرفت‌شناسی در بخش شکاکیت و مطابقت. به دنبال این حرکت سترگ و سرنوشت‌ساز، گام دیگری که برداشته شد، ارجاع علم حصولی به علم حضوری بود که در مواردی آثار بزرگ معرفت‌شناسی در پی داشت.

مجموع ارجاعاتی که تاکنون به دست آمده، هشت مورد است که سه قسم آن در کلمات مرحوم علامه برجسته شد و یک قسم آن، پاسخ بسیار ارزشمندی و لازمی بود به شبهات هیوم در باب انتزاع مفاهیمی چون علت و معلول و تبیین واقع‌نمایی اصل علیت و فروع آن و حتی همه معقولات ثانیه و به یک معنا کل فلسفه اسلامی. قسم دیگر که در بخش محسوسات به حواس ظاهری بود، تحلیل بسیار ارزشمندی بود در میزان کارآمدی علوم حسی در رسیدن به واقع. البته قسم سوم ارجاع که مشاهده مثل و مجردات نورایی است، دلیل تمامی به همراه خود و ثمره معرفت‌شناسی نیز به دنبال ندارد که بحث در باب آن مقاله جدا می‌طلبد.

ارجاع مفاهیم فلسفی همچون مفاهیم علت و معلول، شبهه هیوم در باب ذهنی محض بودن مفهوم علت و معلول و به دنبال آن ذهنی خواندن اصل علیت را پاسخ گفت و اهمیت این پاسخ از اهمیت اصل علیت و آثار آن ناشی می‌شود؛ زیرا آثار اصل علیت عبارت‌اند از:

۱. اثبات واجب‌الوجود و مبادی عالیّه هستی
 ۲. اثبات عالم جسمانی
 ۳. کلیت قواعد علمی
 ۴. اثبات مطابقت در پاره‌ای از صفات اجسام.
- که بررسی تفصیلی موارد یادشده و آثار دیگر، مقاله‌ای جدا می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیہات. ج ۱، ۲، ۳، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
۲. _____ (۱۳۹۲ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
۳. صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم (بی تا). الرسائل. قم: مكتبة المصطفوي.
۴. _____ (۱۳۴۱). العرشية. تصحيح و ترجمه غلامحسين آهني. اصفهان: کتابفروشی شهریار.
۵. _____ (۱۹۸۱م). الاسفار. ج ۳ و ۸. بيروت: داراحياء التراث العربي، چاپ سوم.
۶. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۰) مجموعه آثار. ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی شهید مطهری). تهران: صدرا، چاپ هشتم.
۷. _____ (بی تا). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۸. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقيات للفارابي. ج ۱. حققها و قدم لها محمدتقی دانش پڑوه. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۹. کامینز، سکس (۱۳۶۲). فلسفه نظری. ج ۲. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). فیلسوفان انگلیسی. ج ۵. ترجمه امیر جلال الدین اعلم. تهران: انتشارات سروش.
۱۱. لاک، جان (۱۳۴۹). تحقیق در فهم بشر. تلخیص پرینکل ستیون. ترجمه دکتر رضازاده شفق. تهران: کتابفروشی دهخدا.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار. ج ۱۰ (شرح مبسوط منظومه). تهران: صدرا، چاپ چهارم.
۱۳. معلمی، حسن (۱۳۸۶). پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۴. _____ (۱۳۸۷). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۱۵. _____ (الف ۱۳۸۷). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.