



فلسفه اسلامی متأخر و علم حضوری

سید علی طاهری خرم‌آبادی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۶

چکیده

برخی پیروان امروزی فلسفه اسلامی، بر این باوراند که دیدگاه‌های فیلسوفان متأخر اسلامی درباره علم حضوری، می‌تواند برخی مسائل مطرح در نظریه دانش را حل کند. احتمالاً، خاستگاه این باور دو نظریه مشهور علامه طباطبایی درباره بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری و نظریه آیه الله محمد تقی مصباح یزدی درباره ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است. بنا به نظریه اول، هر علم حصولی ریشه در علمی حضوری دارد. مسئله‌ای اصلی درباره باورهای حسی، چگونگی رابطه توجیهی میان تجربه حسی از یک سو و باورهای حسی از سوی دیگر است، اما در این نظریه توضیحی درباره چگونگی امکان تبدیل علم حضوری به علم حصولی برآمده از آن وجود ندارد و بنابراین، به حل آن مسئله مهم کمکی نمی‌کند. همچنین بنا به نظریه آیه الله مصباح یزدی، ضمانت صحت بدیهیات اولیه به خاطر آن است که بر علمی حضوری مبتنی اند، اما دلایل متنوعی وجود دارند که نشان می‌دهند علوم حضوری نمی‌توانند ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه فراهم کنند.



کلیدواژه‌ها

علم حضوری، علم حصولی، قضیه تحلیلی، بدیهی اولی.

* استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. | ataheri@sharif.edu

طاهری خرم‌آبادی، سید علی. (۱۳۹۸). فلسفه اسلامی متأخر و علم حضوری. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱(۸۲)، ۱۲۹-۱۵۲.

doi 10.22091/jptr.2019.4351.2121



۱. مقدمه

بنا به باور نسبتاً رایجی میان برخی طرفداران امروزی فلسفه اسلامی، برخی فیلسوفان اسلامی معاصر توانسته‌اند نقش مهم علم حضوری را در حل برخی مسائل مربوط به دانش، نشان دهند (نک: حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴؛ سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۴۶). از این‌رو، در دوره اخیر، آثار مستقلاً برای توضیح این علم و اثبات نقش دانش‌شناختی آن به نگارش درآمده‌اند (نک: فنائی اشکوری، ۱۳۷۵؛ سربخشی، ۱۳۹۴ ب.). شاید، برای این باور نسبتاً رایج، بتوان دو منبع و سرچشمه را ردیابی کرد: منبع اول، این دیدگاه مشهور علامه طباطبایی است که «هر علم حصولی‌ای از علمی حضوری سرچشمه می‌گیرد» و خاستگاه و منبع دوم این باور نیز دیدگاه آیه‌الله مصباح یزدی درباره «ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری» است. در این مقاله، نشان خواهیم داد که دلایل خوبی به نفع این باور وجود ندارند. در بخش نخست مقاله دیدگاه علامه طباطبایی را توضیح خواهیم داد و آنگاه خواهیم دید که این نظریه بر مسائل مربوط به نظریه دانش،^۱ اِپِرتوی نمی‌افکند. در بخش دوم مقاله نیز ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری را بررسی خواهیم کرد. نتیجه بررسی این است که به دلایل متعدد – پذیرش این دیدگاه مشکل است. بنابراین، باور رایج پیش‌گفته دلایل خوبی ندارد.

۲. وابستگی علوم حصولی به علوم حضوری

بنا به تمایز رایج در فلسفه اسلامی، علوم انسانی یا حصولی هستند و یا حضوری. در موارد علم حصولی، میان فاعل شناسا و متعلق دانش، واسطه‌ای وجود دارد؛ این واسطه، در ذهن است و چون چیزی دیگر را می‌نمایاند، «صورت ذهنی» نامیده می‌شود. علم ما به امور بیرونی به طور معمول این گونه است. وقتی به درختی نگاه می‌کنم، در پی ارتباط‌های فیزیکی میان درخت واقعی و دستگاه بینایی و عصبی، صورتی از آن درخت در ذهن من نقش می‌بندد. اکنون به وساطت صورت درخت، به آن درخت بیرونی آگاهی دارم، اما در علم به بسیاری از امور درونی، میان فاعل شناسا و متعلق دانش، واسطه‌ای در کار نیست. برای مثال، اگر شاد باشم، علم من به آن بی‌واسطه است؛ زیرا شادی امری بیرون از وجود من نیست و واقعیت شادی همان است که درون من قرار دارد. بنابراین، خود متعلق علم در نزد من حاضر است و بی‌واسطه از آن آگاهم. این علم و آگاهی «علم حضوری» نامیده می‌شود (نک: مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۲-۲۷۵).

علوم حصولی خود به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند: علوم تصویری آن‌هایی‌اند که

۱. به عللی که ذکر آن‌ها در اینجا لازم نیست، واژه «دانش‌شناسی» را بر واژه مأنوس‌تر «معرفت‌شناسی» ترجیح می‌دهم.

مشمول بر قضاوت ذهن نیستند. وقتی تصویر گوشی تلفن همراه خودم را در ذهن خود حاضر می‌کنم، تنها چیزی که در ذهن من است، تصویری از آن شیء فیزیکی است. با تصوّر ساده گوشی تلفن همراهم، هیچ قضاوتی درباره آن نمی‌کنم. در اینجا علم من تصویری است، اما اگر کسی درباره طول و عرض گوشی تلفن همراهم از من بپرسد، چه بسا برای پاسخ به او، بار دیگر تصویر آن را در ذهنم حاضر کنم و اندازه آن را با فاصله میان انگشتانم نشان دهم. در این تصور کردن جدید، ذهن من افزون بر حاضر کردن تصویر گوشی تلفن همراه، درباره آن قضاوت می‌کند و اندازه‌ای را به آن نسبت می‌دهد. بنابراین، اکنون علمی تصدیقی دارم که طول و عرض گوشی تلفن همراهم چنین و چنان است. علم تصدیقی در نظر فیلسوفان اسلامی، همان «قضیه» است. این فیلسوفان درباره سرشت قضیه (تصدیق) دیدگاه‌های متنوعی داشته‌اند، اما به طور کلی می‌توان گفت که تفاوت اصلی تصور و تصدیق به خاطر همراهی دومی با حکم یا قضاوت ذهنی است (نک: المظفر، ۱۳۸۲؛ مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۸۷-۲۹۵).

علامه سید محمد حسین طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم همه علوم حصولی را برگرفته از علوم حضوری می‌داند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). اساساً ذهن قدرت خلق صورت‌های ذهنی از عدم را ندارد و تنها کار ذهن این است که از روی واقعیت‌هایی که یافته است، صورتی نزد خود بسازد و در خود نگاهداری کند. اگر غیر از این بود و ذهن می‌توانست صورتی کاملاً بدیع از پیش خود بیافریند، تئینی برای تمایز محتوایی آن‌ها در کار نبود. تمایز صورت ذهنی گل از میز، مدیون تمایز گل واقعی از میز واقعی است. بنابراین، علم حصولی به هر واقعی، وابسته به یافت بی واسطه قبلی از آن واقعیت است. استاد مرتضی مطهری، افزون بر این دلیل، برای اثبات ناتوانی ذهن بر خلق صورت از عدم، به درون‌نگری درباره قدرت‌های ذهن نیز متوسل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۶۸-۲۷۴؛ نک: طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۷).

برخی علوم حصولی، مربوط به حالت‌های درونی انسان‌اند. برای مثال، ریشه این علم حصولی و این تصدیق (قضیه) یا باور که «اکنون شادمان‌ام» را به راحتی در علم حضوری به «حالت شادی» ردیابی می‌کنیم؛ زیرا واقعیت حالت‌های درونی، بدون هیچ واسطه‌ای در دسترس شناختی ما هستند، اما بیشتر علوم حصولی ما مربوط به جهان بیرون از ماست. این علوم از ادراک‌های حسی ما به دست آمده‌اند؛ زیرا ابزارها و قوای حسی ما تنها راه‌هایی‌اند که ما را با جهان فیزیکی اطرافمان مرتبط می‌کنند. از سوی دیگر، علم حضوری بنا به تعریف، ارتباط بی واسطه عالیم با معلوم است. از آنجا که علوم حسی با وساطت ابزارهای حسی حاصل می‌شوند، ارتباط عالیم (انسان) با اشیای فیزیکی همواره با واسطه تأثیر حس بر قوه حسی مربوط خواهد بود.^۱ بنابراین، چگونه می‌توان گفت: علوم حصولی حسی انسان،

۱. برخی معاصران - به تبع شیخ اشراق - معتقداند که علم به محسوسات و به‌ویژه امور دیده شده، از سنخ علوم حضوری و بی‌واسطه است (نک: سربخشی و فثانی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۶۴).

برگرفته از علومی حضوری به اشیای محسوس‌اند؟

علامه طباطبایی این‌گونه به این پرسش، پاسخ می‌دهد که درست است ما به واقعیت‌های فیزیکی دسترسی شناختی بی‌واسطه نداریم، اما در اثر ارتباط حسی با شیء فیزیکی، اثری فیزیکی در اندام حسی - مثل چشم - حاصل می‌شود و ما به این اثر، دسترسی شناختی بی‌واسطه داریم و به تعبیر دیگر، به آن علم حضوری داریم. آنگاه دستگاه ادراک حسی، از این اثر فیزیکی، صورتی می‌گیرد و در ذهن نگهداری می‌کند. «علم ما به شیء فیزیکی از طریق آن صورت ساخته ذهن است و به همین دلیل، علمی حصولی است». حاصل آن که علم‌های حصولی حسی ما برگرفته از علم‌های حضوری ما به آثار فیزیکی موجود در دستگاه ادراکی ما هستند.

دیدگاه علامه طباطبایی در کتاب *نهاية الحكمة*، تفاوت‌هایی با دیدگاه گفته شده دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸). در این کتاب، سخنی از علم حضوری به اثر مادی موجود در قوه حسی نیست و به جای آن از علم حضوری به عنوان موجودی غیر فیزیکی سخن می‌گوید که علت هستی بخش آن شیء فیزیکی است. این اختلاف، مورد بحث و گفت‌وگوی شارحان واقع شده است. آیه الله مصباح یزدی احتمال داده است که ایشان در *نهاية الحكمة*، ادعایی متفاوت مطرح کرده‌اند که با مطلب پیشین نیز سازگار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵-۳۸۷). در مقابل، برخی معتقدند که علامه طباطبایی در کتاب *نهاية الحكمة*، دیدگاه دوم و نهایی خویش را برگزیده‌اند که با دیدگاه پیشین سازگار است (گرد فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۲۸) و برخی نیز هر دو کتاب را مشتمل بر یک دیدگاه دانسته‌اند (شریف‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۹۶).

از توضیح دیدگاه علامه طباطبایی در کتاب *نهاية الحكمة*، می‌گذرم و درباره درستی یا نادرستی تفسیرهای مختلف آن نیز بحث نمی‌کنم؛ زیرا هر کدام که به درستی نظر علامه را بنمایانند، اثری در نظریه دانش نخواهند داشت.^۱ بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری به هر معنایی که باشد، نمی‌تواند تضمینی برای صحت باورهای حسی باشد؛ زیرا نخست آن که وقوع خطای حسی^۲ و توهم حسی^۳ قابل انکار نیست. مواردی هستند که در آن‌ها دچار خطای حسی می‌شویم؛ برای مثال، گاه چیزی دایره شکل را - از منظر و زاویه‌ای خاص - بیضی می‌بینیم. همچنین مواردی از توهم حسی وجود دارند که در آن، شخص در

۱. در واقع، تفسیر دیگر دیدگاه علامه طباطبایی، مشکلات بیشتری برای درستی باورهای مشاهده‌ای فراهم می‌کند؛ زیرا بنا به آن تفسیر، اساساً متعلق علم، خود واقعیت شیء فیزیکی نیست، بلکه علم حصولی ما به شیء فیزیکی علم حضوری به علت هستی بخش آن شیء فیزیکی است. در این حال، چگونه می‌توان گفت: درستی باور من به وجود شیء فیزیکی تضمین شده است؟ بنابراین، من تفسیری را برگزیده‌ام که اشکال کمتری از منظر دانش، به شیء فیزیکی در برداشته باشد.

2. illusion

3. hallucination

اثر اختلال دستگاه ادراکی، فیلی را در مقابلش تصور می‌کند که اصلاً وجود ندارد. از این‌رو، علامه طباطبایی و استاد مرتضی مطهری در صدد توضیح چگونگی امکان خطا برآمده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۳-۷۷؛ مطهری، ۱۳۷۵، ب، ص ۲۷۲) و سعی کرده‌اند نشان دهند که مشروط بودن علم حصولی به یافتن واقعیت مورد نظر، با وقوع خطا سازگار است (see Chisholm, 1964).

به علاوه، دربارهٔ ارتباط علم حصولی با علم حضوری، پرسش‌هایی وجود دارند که پاسخ ندادن به آن‌ها ضمانت صحت علم حصولی مورد نظر را به چالش می‌کشد. برای دیدن این چالش‌ها، خوب است به دیدگاه‌های میناگرایانه در معرفت‌شناسی معاصر غربی، نگاهی بیافکنیم (see Chisholm, 1964). بنا بر نظریهٔ میناگرایی،^۱ باورهای حسی پایهٔ مستقیماً با منبع توجیه مرتبط‌اند (Ayer, 1971, pp. 84-85; Bonjour, 1978, p. 116). مقصود از باور پایه، باوری است که موجه‌بودنش ناشی از باورهای دیگر نیست. به طور تقریبی و با صرف نظر از بحث‌های مفصل، می‌توان گفت که مقصود از موجه بودن باور، وجود دلیلی یا شاهدهی به نفع صدق آن باور است. باورهای غیر پایه موجه، آن باورهایی‌اند که - مثل باور استنتاجی من به این که «فردا خورشید طلوع خواهد کرد» - دلیل یا شاهد آن‌ها باوری دیگر است، اما باورهای پایه موجه - مثل باور به این که «اکنون سرخی گل رُزگونه‌ای، بر من نمایان است» - به واسطه باوری دیگر موجه نیستند و ویژگی آن‌ها این است که موجه بودنشان مدیون ارتباط مستقیم با منبع توجیه است. منبع توجیه باورهای حسی، تجربه حسی است. تجربه حسی، حالتی شناختی و البته، غیر باورمندانه^۲ است. مقصود از غیر باورمندانه بودن آن است که دارای محتوای قضیه‌ای و زبانی نیست. در عین حال، تجربه حالتی شناختی است؛ زیرا معطوف به جهان و نمایانگر آن است. حاصل آن که تجربه حسی به گونه‌ای مستقیم، باورهای پایه حسی را موجه می‌کند و برای مثال، باور من به این که «اکنون سرخی گل رُزگونه‌ای، بر من نمایان است» را ادراک بینایی کنونی من، موجه می‌کند. این ویژگی تجربه حسی (شناختی بودن در عین غیر قضیه‌ای بودن) همان خصلت علم حضوری است. بر این اساس، استاد مرتضی مطهری معتقد است:

شک و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم، همه مربوط به علم‌های حصولی و به عبارت دیگر، مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاء است و در مورد علم‌های حضوری هیچ یک از معانی بالا معنا ندارد (مطهری، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۷۵).

یک نکته آن است که مسبوق بودن علم حصولی به علم حضوری - خواه به اثر مادی موجود در

1. foundationalism
2. non-doxastic

قوه حسی و خواه به موجود غیر فیزیکی - همواره به نوعی مورد توجه میناگرایان معاصر غربی بوده است و از همین رو، نباید آن را دیدگاه انحصاری و بدیع فیلسوفان مسلمان در نظریه دانش به حساب آورد و مهم‌تر از این، توجه به چالش پیش روی میناگرایان معاصر درباره چگونگی توجیه باورهای پایه با تجربه حسی است (Davidson, 1989, pp. 126-127; BonJour, 2010, pp. 183-186). تجربه حسی - یا همان علم حضوری - غیر مفهومی است و هیچ قضیه‌ای را در بر ندارد. اگر درباره این مسئله، شک دارید با آزمودن بیان تجربه حسی خود از دیدن یک گل رز قرمز خاص، می‌توانید دریابید که حس خود را با هیچ عبارتی، نمی‌توانید به صورت کامل، برای فردی دیگر توصیف کنید. عبارات‌های زبانی ما مشتمل بر مفاهیم کلی‌اند و هر چه تلاش کنیم، بر توصیف خود محتوای یافت شده در تجربه قادر نیستیم و حتی اگر گمان کنیم که توصیف کامل زبانی ممکن است، توصیف زبانی با محتوای غیر زبانی تجربه، تفاوت کیفی دارد و از همین رو، پرسش این است که چگونه تجربه غیر زبانی، محتوای زبانی را توجیه می‌کند؟ رابطه توجیهی میان دو باور قابل فهم است؛ زیرا قضایای ساختار زبانی دارند و منطق روابط میان جملات را توضیح می‌دهند.

بنابراین، می‌توانیم بفهمیم که برخی روابط میان قضایا، رابطه توجیهی میان باورهای مربوط به آن قضایا را ممکن می‌سازند و برای مثال، میان قضیه «این سیب قرمز است» و «این سیب یا قرمز یا آبی است» رابطه استنتاجی برقرار است. از این رو، می‌توانیم بفهمیم که باور به اولی می‌تواند باور به دومی را موجه نماید، اما نمی‌توانیم رابطه توجیهی میان تجربه غیر مفهومی و باور مفهومی را بفهمیم و این مشکلی است که برخی فیلسوفان را از دیدگاه میناگرایانه به دیدگاه انسجام^۱ درباره توجیه، سوق داده است. به نظر می‌رسد که چالش مشابهی، درباره دیدگاه علامه طباطبایی نیز وجود دارد. این دیدگاه باید به این پرسش پاسخ دهد که «چگونه علم حضوری غیر مفهومی به علم حصولی مفهومی تبدیل می‌شود؟». در غیاب پاسخ به این پرسش، ضمانتی برای درستی علم حصولی مورد نظر در کار نخواهد بود؛ زیرا ممکن است فرآیند تبدیل علم حضوری به علم حصولی از پیچیدگی‌هایی برخوردار باشد که درستی باورهای حاصل را در معرض تردید قرار دهد. این مشکل را «چالش صحت» درباره علوم حصولی می‌نامیم، اما در این دیدگاه، پاسخ قابل قبولی به پرسش پیش گفته و در نتیجه، راه حلی برای چالش صحت ارائه نشده است. استاد مرتضی مطهری در توضیح فرآیند تبدیل علم حضوری به علم حصولی می‌گوید:

... قوه مدرکه یا قوه خیال، قوه‌ای است که کارش صورت‌گیری و عکسبرداری 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

1. coherence

روی آن‌ها واقع می‌شود، به وسیله این قوه تهیه شده‌اند. این قوه به خودی خود، نمی‌تواند تصویری تولید کند و تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کند، صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۷۱).

همان‌گونه که در این عبارت و دیگر عبارات‌های مشابه هویداست، تنها چیزی که طرفداران این دیدگاه از آن سخن می‌گویند، توانایی ذهن بر تصویربرداری از علوم حضوری یا همان تجارب حسی است، اما آن‌ها درباره چگونگی صورت‌گیری از علم حضوری یا تبدیل علم حضوری به علم حصولی توضیحی نمی‌دهند، در حالی که چگونگی صورت‌گیری نیازمند توضیح است. صرف معرفی قوه مسئول یک عمل، نشان‌دهنده توضیحی درباره چگونگی و امکان آن عمل نیست.

لورنس بونجور - از مبنایان معاصر غربی - برای توضیح چگونگی توجیه باورهای حسی با تجربه غیر مفهومی، به گونه‌ای پیچیده تلاش کرده است (BonJour, 2010, pp. 196-202). چه تلاشش موفق باشد و چه نباشد، پاسخ به پرسشی که او با آن دست و پنجه نرم کرده است، شرط موفقیت دیدگاه مبنایان است. دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی معاصر درباره نسبت میان علم حصولی و علم حضوری نیز باید با تلاشی مشابه تجهیز شوند تا بتوانند از عهده حل چالش صحت برآیند.

شاید کسی گمان کند که گفته‌های فیلسوفان اسلامی معاصر، درباره قضایای وجدانی می‌تواند نسبت میان علم حضوری و علم حصولی برآمده از آن را به گونه‌ای عام و از جمله درباره علوم حصولی حسی توضیح دهد و پاسخی برای چالش صحت فراهم آورد. در اصطلاح منطق و فلسفه اسلامی، قضایای وجدانی انعکاس‌هایی از علوم حضوری ما به حالت‌های درونی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶). بنا به عقیده رایج، باورهای ما به قضایای وجدانی یقینی و خطاناپذیرند. آیه الله مصباح یزدی درباره صحت قطعی قضایای وجدانی این‌گونه توضیح داده است:

بنابراین، باید کلید حل اشکال را در جایی جست‌وجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یکسو متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است، حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر، صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه، درک می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶).

اما این توضیح، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا یک پرسش همچنان باقی است که چگونه قضایای مشتمل بر مفهوم، انعکاسی از علوم حضوری‌اند که در آن‌ها اثری از مفاهیم نیست؟ و افزون بر این، ایشان مدعی‌اند که تطابق صورت ادراکی و متعلق ادراک را «حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری» درک

می‌کنیم، اما تطابق مستلزم مقایسه است و مقایسه نیازمند صورت‌گیری است. یافت بی‌واسطه صورت‌های ذهنی و یافت بی‌واسطه متعلق ادراک به علم حضوری، به تطابق منتهی نمی‌شود؛ زیرا در علم حضوری، چیزی جز خود واقعیت یافت‌شده در کار نیست. بنابراین، تطابق دو واقعیت اساساً نمی‌تواند متعلق علم حضوری باشد؛ زیرا تطابق نسبت است و علم به نسبت بدون مقایسه، حاصل نمی‌شود. مقایسه نیز کاری است که ذهن روی صورت‌های ادراکی انجام می‌دهد. بنابراین، برای علم به تطابق لازم است تا ذهن صورتی از صورت ادراکی - صورتی مرتبه دوم - را با صورتی از متعلق ادراک بسنجد و آنگاه مطابقت آن‌ها را دریابد. بنابراین، یافتن تطابق، تنها در قلمرو علم حصولی ممکن است. نتیجه آن که توضیح آیه الله مصباح یزدی نیز پرتویی بر چالش صحت نمی‌افکند، البته، ایشان از جنبه سلبی به مسئله نگاه کرده و در صدد نشان دادن قضایایی برآمده‌اند که به واقع، انعکاسی از علوم حضوری نیستند. ممکن است کسی بپندارد که این توضیح سلبی می‌تواند رابطه انعکاسی میان علوم حضوری و علوم حصولی برآمده از آن‌ها را توضیح دهد.

آیه الله مصباح یزدی در پاسخ به برخی اشکالات مربوط به خطاناپذیری علم حضوری، به «تفاوت علم حضوری با تفسیر آن» اشاره کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱) و بر این باور است که هرچند علم حضوری خطاناپذیر است، اما ممکن است تفسیری که از علم حضوری می‌کنیم، اشتباه باشد. علم حضوری، تنها یافتی خالص است. بنابراین، اگر همراه با آن یافت - برای مثال، یافتن احساس گرسنگی - تفسیری را همراه کنیم - مثل نیازمندی به غذا - آن وقت است که دچار گرسنگی کاذب شده‌ایم. پس، در این مورد، یافتن حالت ذهنی خاص، علم حضوری خالص و خطاناپذیر است، اما دسته‌بندی آن حالت ذیل حالت گرسنگی و نیازمندی به غذا، تفسیری است که ما از آن حالت استنباط کردیم و بنابراین، علمی حصولی است. از این‌رو، خطایی بودن این علم حصولی، ضرری به خطاناپذیری علم حصولی همراهش نمی‌زند.

به تعبیر دیگر، آیه الله مصباح یزدی هر چند درباره نسبت گزاره وجدانی با علم حضوری سخنی نگفته، اما درباره این که چه قضیه‌ای وجدانی نیست، توضیح داده است. قضایایی که صرفاً انعکاس حالت‌های یافت شده نباشند، قضایایی اند که وجدانی نیستند و بنابراین، خطا در آن‌ها راه دارد. محمد سربخشی این مطلب را این‌گونه توضیح داده است که این قضایای خطاپذیر، از سنخ قضایای نظری و استنتاجی اند (سربخشی، ۱۳۹۴ الف، ص ۷۷-۷۹) و به گمان من، این توضیح سلبی نیز مشکل‌یاد شده را حل نخواهد کرد؛ زیرا هیچ معیار روشنی برای جدا کردن انعکاس‌های خالص علم حضوری از تفسیرها و تعبیرهای آن ارائه نشده است. به واقع، چگونه می‌توان تشخیص داد که این قضیه، انعکاس خالص علم حضوری است و بنابراین، قضیه‌ای وجدانی و قطعاً صادق است یا این که قضیه مزبور، همراه با تفسیر است و بنابراین، واقعاً وجدانی نیست و احتمال خطا در آن راه دارد؟ جناب سربخشی در

صدد توضیحی برای تمییز قضایای وجدانی واقعی از قضایای همراه با تفسیر برآمده‌اند. بنا به توضیح ایشان، جمله «من احساس گرسنگی دارم» حاکی از علم حضوری است، اما تفسیر گرسنگی به خالی بودن معده یا نیاز به غذا خارج از حیطه قضایای وجدانی است. این توضیح کافی نیست؛ زیرا می‌توان پرسید که مقصود از «گرسنگی» چیست؟ معنای این واژه «خالی بودن معده» یا «نیاز به غذا» نیست. بنابراین، وقتی سخن از گرسنگی کاذب می‌کنیم، بدین معناست که گرسنگی را _ با هر معنایی که داشته باشد _ به صورت کاذبی احساس می‌کنیم. بنابراین، قضیه «من احساس گرسنگی دارم» می‌تواند کاذب باشد و از این رو، قضیه‌ای وجدانی نیست. در این حالت، من «احساسی دارم که به اشتباه، گمان می‌کنم احساس گرسنگی» است و اشتباه در این است که این حالت ذهنی را در طبقه «حالت گرسنگی» جای می‌دهم. بنابراین، این قضیه می‌تواند کاذب باشد. حاصل آن که بدون توضیح ایجابی از نسبت قضیه وجدانی واقعی با علم حضوری، نفی وجدانی بودن برخی قضایا هیچ کمکی به تمییز امور وجدانی واقعی از غیر واقعی نمی‌کند.

۳. ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری

حاصل بخش نخست مقاله، این بود که بازگرداندن علوم حصولی به علوم حضوری، هیچ مسئله‌ای مرتبط با نظریه دانش را حل نمی‌کند. اکنون، به بخش دوم مقاله می‌پردازم. یکی از دیدگاه‌هایی که نقش علم حضوری را در دانش بشری، پُررنگ نشان می‌دهد، دیدگاه آیه الله مصباح یزدی درباره ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳-۲۳۹). مقصود از بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور مفاهیم به کار رفته در آن‌ها، برای تصدیق به آن‌ها کافی است. برای مثال، در مقام تصدیق به قضیه «کلّ از جزء بزرگتر است» کافی است که مفاهیم آن را به خوبی بفهمیم و پس از فهم مفاهیم، برای تصدیق، به هیچ چیزی دیگری مثل استدلال، تجربه یا ... نیاز نداریم.

به عقیده ایشان، بخش مهم دانش‌های بشری، شناخت‌های هستی‌شناسانه و فلسفی‌اند و از آنجا که دانش‌های فلسفی ما مبتنی بر استنتاج از قضایای بدیهی اولیه‌اند، اگر بتوان «ضمانت صحّتی» برای آن‌ها جست‌وجو کرد، مسئله اصلی علوم حصولی حل می‌شود. ضمانت صحت به معنای کشف تضمینی مطابقت علوم حصولی _ صورت‌های ادراکی _ با واقعیت‌هایی است که این صورت‌ها یا قضایا درباره آنهایند. مشکل اصلی در علوم حصولی، این است که کشف مطابقت، اگر از طریق صورت‌های ادراکی یا قضایای مرتبه دومی باشد، برای صحّت قضایای دیگر نیز نیازمند ضمانتی دیگر هستند و آن نیز به نوبه خود، از طریق قضایای مرتبه سومی خواهد بود و هیچ‌گاه به ضمانت صحّت دست نخواهیم یافت. بنابراین، تنها راه آن است که بتوانیم مطابقت قضایای بدیهی اولیه با متعلّق‌های آن‌ها را _ بدون وساطت

قضایای دیگری – بیاییم. به تعبیر دیگر، باید انطباق قضایا با متعلق علم حصولی را با علم حضوری بیاییم. چگونه می‌توان از راه علم حضوری، مطابقت بدیهیات اولیه را با واقعیت یافت؟ تنها راه آن است که هم به خود این قضایا و هم به متعلق آن‌ها دسترسی بی‌واسطه داشته باشیم تا بتوانیم انطباق آن‌ها را نیز بی‌واسطه درک کنیم. برای دست‌یابی به این هدف، باید هم مفاهیم به‌کار رفته در بدیهیات اولیه را ریشه‌یابی کرد و هم ریشه حکم به اتحاد موضوع و محمول در آن‌ها را یافت. پیش از این، آیه‌الله مصباح یزدی نشان داده است که قضایای بدیهی اولی از «معقولات ثانی فلسفی» شکل می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸-۲۱۹). معقول‌های ثانی فلسفی – مثل مفاهیم علت و معلول – مفاهیمی هستند که از راه تأمل و سنجش ذهنی به دست آمده‌اند؛ بر خلاف معقولات اولی – مثل مفاهیم آب و سفیدی – که انعکاس مستقیم اشیای خارجی‌اند. همچنین ایشان نشان داده است که ریشه دسته نخست معقولات ثانیه فلسفی، علوم حضوری‌اند. مفاهیمی مثل، «استقلال»، «احتیاج»، «علت» و «معلول» از علوم حضوری ما به نفس و رابطه آن با اراده و حالت‌های درونی انتزاع می‌شوند. بنابراین، مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان را با علم حضوری درک می‌کنیم.

از سوی دیگر، این احکام همگی از احکام تحلیلی‌اند. احکام تحلیلی، آنهایی‌اند که «مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل موضوعشان بدست می‌آید». از آنجا که مفهوم موضوع – همانند «مفهوم معلول» – مشتمل بر مفهوم محمول – مثل «مفهوم احتیاج به علت» – است و اتحاد میان موضوع و محمول را با «تجربه درون‌ذهنی می‌یابیم». به عبارت دیگر، علم حضوری به مفاهیم موضوع و محمول، برای علم حضوری به اتحاد میان آن دو کفایت می‌کند. حاصل آن که هم خود قضایا را با علم حضوری می‌یابیم و هم مطابقت آن‌ها با واقع را به علم حضوری درمی‌یابیم. در نتیجه، بدیهیات اولیه ضمانت صحت دارند.

برای من روشن نیست که اولاً، چرا ایشان مفاهیم به‌کاررفته در بدیهیات اولیه را ریشه‌یابی کرده‌اند. همان‌طور که دیدیم، ضمانت صحت یافتن – برای دسته‌ای از قضایا – مشروط به این بود که هم خود قضیه و هم واقعیت مربوط را به علم حضوری بیاییم تا بتوانیم انطباق آن دو را نیز با علم حضوری بیاییم. بنا به دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی، همه مفاهیم و بالتبع همه قضایا، ذهنی‌اند و بنابراین، دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به آن‌ها وجود دارد و فرقی میان معقولات ثانی فلسفی با دیگر مفاهیم در کار نیست. حتی مفاهیم حسی نیز در ذهن ما حاضراند و بنابراین، به قضایای مشتمل بر مفاهیم حسی نیز اشراف و

۱. دسته نخست معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی‌اند که از راه سنجش و تأمل بر امور معلوم به علم حضوری به دست آمده‌اند. برخی معقولات ثانی فلسفی، از تأمل بر معقولات ثانی فلسفی دیگر به دست می‌آیند و از این‌رو، معقولات دسته‌های دوم یا سوم به حساب می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۰).

دسترسی بی‌واسطه داریم. از این‌رو، نیازی به ریشه‌یابی مفاهیم به‌کار رفته در بدیهیات اولیه در کار نیست. به علاوه، آیه‌الله مصباح یزدی، از یافتِ حضوریِ مطابقتِ مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاعشان سخن گفته است، اما می‌دانیم که بنا به عقیده‌ی ایشان مفاهیم مفرد یا تصورات، صرفاً «شأنیت حکایت» از واقعیت‌ها را دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳). مقصود این است که تصوّر ساده‌ای که درون قضیه نیست، به‌خودی‌خود بر هیچ چیزی دلالت ندارد و از همین‌رو، تصورات مفرد، به صدق و کذب متصف نمی‌شوند. بنابراین، سخن گفتن از مطابقت مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاعشان در اینجا نادرست و یا دست‌کم مبهم است. اگر حکایت بالفعل تنها از آن تصدیقات است، در آن صورت تنها درباره‌ی قضایایی مثل «این شیء معلول است» یا «این شیء علت است» می‌توان از مطابقت سخن گفت. حاصل آن‌که درباره‌ی ریشه‌یابی تصورات، دو مشکل وجود دارد: ۱) نظریه‌ی آیه‌الله مصباح یزدی نیازی به طرح این مسئله ندارد. ۲) مطابقت و عدم مطابقت، در تصورات راه ندارند. در ادامه، به این دو مشکل مرتبط، خواهیم پرداخت.

فرض آیه‌الله مصباح یزدی این است که همه‌ی قضایای بدیهی اولی‌ی تحلیل‌ی هستند، اما مشکل سوم این است که برخی قضایای بدیهی اولی را نمی‌توان به تعریف مشهور کانتی^۱ تحلیل‌ی دانست. قضیه «الف نمی‌تواند نا-الف باشد» بدیهی اولی است و در عین حال، مفهوم محمول آن «نمی‌تواند نا-الف باشد» مندرج در مفهوم موضوع، یعنی «الف» نیست. محمد حسین زاده، در مقام پاسخ به این اشکال، مدعی است که آیه‌الله مصباح یزدی، تعریف کانتی را اتخاذ نکرده است (حسین زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷-۱۷۹). بنا به تفسیر ایشان، تعریف مورد نظر از قضایای تحلیلی، شامل آن دسته قضایایی نیز می‌شود که هرچند محمول آن‌ها مندرج در موضوع نیست، اما «لازم بین» موضوع است. لازم بین، مفهومی است که از مفهوم موضوع خارج و در عین حال، از آن جدا نشدنی است. همچنین این انفکاک‌ناپذیری مفهومی - در موارد لازم بین - نیازمند اثبات نیست. برای مثال، مفهوم «بزرگتر از جزء بودن» لازم بین مفهوم «کل» است؛ زیرا داخل در آن نیست و در عین حال، به‌روشنی از مفهوم «کل» جدا نشدنی است. تفسیر قضایای تحلیلی به این معنای وسیع، همه‌ی قضایای بدیهی اولی را در بر می‌گیرد. این پاسخ، به گمان من، مشکل را حل نمی‌کند. اگر مفهوم محمول از مفهوم موضوع خارج باشد، دیگر نمی‌توان گفت که اتحاد موضوع و محمول به‌طور بی‌واسطه و حضوری درک می‌شود. درست است که لازم بین، به‌وضوح بر موضوع حمل می‌شود، اما از آن‌جا که میان دو مفهوم رابطه‌ی اشتغال یا عینیت برقرار نیست، علم حضوری به مفاهیم، محمول و موضوع برای علم حضوری به اتحاد موضوع و محمول کفایت نمی‌کند. به تعبیر دیگر، علم حضوری به مفاهیم محمول و موضوع، همان علم

۱. کانت بعد از تعریف مشهورش، تحلیلی‌ها را بر مبنای اصل امتناع تناقض، تعریف می‌کند (Kant, 1997, pp 141-142).

حضورى به اتحاد میان آن دو نخواهد بود. بنابراین، نمى توان گفت که اتحاد موضوع و محمول در قضایای تحلیلی با این معنای وسیع، به علم حضورى درک مى شود. حاصل آن که این راه حل تنها در صورتى ممکن است که آیه الله مصباح یزدى تعريف کانتى را معیار تحلیلی بودن بداند. جناب حسین زاده خود متوجه بوده‌اند که علم حضورى به اتحاد موضوع و محمول، اشتغال مفهومی را مى طلبد و از این رو، ناآگاهانه دچار تناقض شده‌اند: «گرچه بزرگتر بودن عین یا جزء مفهوم کل نیست، لازم مفهومی آن است و بزرگتر بودن در مفهوم کل گنجانده شده است» (حسین زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

چهارمین مشکل این است که قضایای تحلیلی به تعريف مشهور کانتى، همان‌گویی اند^۱ و بنابراین، دانش مهمی در بر ندارند. قضیه «هر معلولی علتی دارد»، هیچ دانش ارزشمندی در بر ندارد؛ زیرا اگر چیزی معلول بودنش معلوم باشد، نیامندی آن به علت هم معلوم است و بنابراین، تصدیق به این قضیه تحلیلی هیچ دانش جدیدی برای تصدیق‌کننده در بر ندارد. به عبارت دیگر، هیچ معیاری برای معلول بودن ارائه نمى کند و از این جهت با قضایای نزدیک «هر ممکنى علت دارد» و «هر حادثی علت دارد» متفاوت است. این دو قضیه معیار معلولیت را علی‌الغرض بدست مى دهند و بنابراین، تصدیق به آن‌ها دانش جدیدی در بردارد؛ تصدیق به اولی، این دانش جدید را در بر دارد که هر چیزی که مى تواند باشد یا نباشد، برای وجود داشتن نیازمند علتی است و تصدیق به دومى نیز این دانش جدید را در بر دارد که هر چیزی که زمانى نبوده است، برای بودنش علت مى خواهد. حاصل آن که اگر قضایای بدیهی اولی تحلیلی – بنابر تعريف مشهور – کانتى مى بودند، نمى توانستند دانش فلسفی ما را افزایش دهند. حاصل دو اشکال سوم و چهارم آن است که بدیهیات اولیه احکام، تحلیلی نیستند.

مشکل پنجم، این پرسش است که به فرض تحلیلی بودن قضایای بدیهی اولی، صحت گزاره‌های تحلیلی چه نیازی به ارجاع آن‌ها به علم حضورى دارد؟ بنا به باورى که به‌طور فراگیر پذیرفته شده – به استثنای منکران تمایز میان تحلیلی و تألیفی – دانش به قضایای تحلیلی بی‌اشکال است. پوزیتیویست‌های منطقی از فیلسوفانی بودند که احکام منطق و ریاضیات را تحلیلی مى انگاشتند (Ayer, 1971, pp. 64-83). انگیزه آن‌ها این بود که با فرض تحلیلی بودن، دانش پیشین به این قضایا نیازمند تبیین نیست. آیه الله مصباح یزدى نیز منکر تمایز میان قضایای تحلیلی و تألیفی نیست. بنابراین، با تحلیلی دانستن قضایای بدیهی اولی چه دلیلی برای لزوم ارجاع آن‌ها به علم حضورى وجود دارد؟ یک راه برای گریز از این اشکال، این تفسیر است که ایشان – بر خلاف بسیاری فیلسوفان – دانش پیشین به احکام تحلیلی را نیازمند تبیین دانسته‌اند و برای برآورده شدن هدف تبیینی، احکام تحلیلی را به علوم حضورى ارجاع داده‌اند. به عبارت دیگر، ایشان به این پرسش که «چرا دانش ما به احکام تحلیلی،

1. tautology

بی‌نیاز از تجربه است» این گونه پاسخ می‌دهند که این احکام، از علوم حضوری برگرفته می‌شوند و بنابراین، معرفت ما به آن‌ها نیازمند تجربه نیست، اما موخه بودن این تفسیر می‌طلبد که ایشان بر نیازمندی دانش پیشین به احکام تحلیلی به تبیین، استدلال کرده باشند؛ در حالی که ایشان چنین استدلالی اقامه نکرده‌اند.^۱

به عقیده آیه الله مصباح یزدی، علم حصولی به خاطر «با واسطه بودن» به طور کلی در معرض خطاست و تنها راه تضمین صحت آن این است که به گونه‌ای به علم حضوری بازگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶). دلیل این امر، آن است که نمی‌توانیم بی‌واسطه به متعلق علم حصولی آگاهی داشته باشیم. از آن‌جا که این اشراف بی‌واسطه وجود ندارد، همه علوم حصولی خطاپذیراند و از همین رو، باید به سراغ علوم حصولی ای برویم که در آن‌ها اشراف بی‌واسطه‌ای بر متعلقشان وجود داشته باشد. علوم حصولی مربوط به قضایای تحلیلی از این ویژگی برخوردارند و بنابراین، می‌توان آن‌ها را خطاناپذیر دانست، اما این دیدگاه قابل پذیرش نیست. قضایای تحلیلی به این دلیل خطاناپذیراند که همان‌گویی دارند و دلالتی هم بر تحقق چیزی در عالم خارج ندارند و از همین رو، می‌توانیم تصدیق کنیم که «هر مرد مجردی، ازدواج ناکرده است»؛ هرچند آگاهی ما به مردهای مجرد و ویژگی‌هایشان همواره از طریق صورت‌های ذهنی و علوم حصولی باشد. برای باور خطاناپذیر به این قضیه، اشراف بی‌واسطه بر اشیای فیزیکی مورد بحث (مردهای مجرد و خواصشان) لازم نیست. نتیجه آن که علم حصولی به خاطر با واسطه بودنش، محکوم به خطاپذیری نیست.

ششمین اشکال این است که آیه الله مصباح یزدی، ضمانت صحت بدیهیات اولیه را به داشتن مفاهیم علم حضوری و همچنین واقعیت‌های متعلق آن مفاهیم، مشروط می‌دانستند تا بتوانیم مطابقت میان این دو را نیز به علم حضوری بیابیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶)، اما ایشان تنها به تحلیلی بودن این قضایا اشاره کرده‌اند و درباره علم حضوری به انطباق قضایا با واقعیت‌های مربوط، سخنی نگفته‌اند. ممکن است در پاسخ گفته شود که ریشه‌یابی مفاهیم قضایای بدیهی اولی در علوم حضوری برای همین مقصود بود. بنا به ریشه‌یابی مزبور، مفاهیم علت و معلول را از رابطه اراده و نفس به دست می‌آوریم و چون هم مفهوم و هم مصداق را به علم حضوری می‌یابیم، مطابقت مفهوم با واقعیت مرتبط را نیز به علم حضوری می‌یابیم. بنابراین، علم حضوری صحت قضیه مربوط به احتیاج اراده به نفس را تضمین می‌کند. اشکال این پاسخ این است که قضیه مربوط به احتیاج اراده به نفس، بدیهی اولی نیست؛ زیرا قضیه بدیهی اولی - بنا به نظر استاد مصباح یزدی - این بود که «هر معلولی، علتی

۱. برخی فیلسوفان با دلایلی، نشان داده‌اند که تحلیلی بودن از نیازمندی دانش پیشین به تبیین نمی‌کاهد؛ (see BonJour, 1985, pp 199-207).

دارد» در حالی که قضیه‌ای که ضمانت صحت دارد، این است که «این اراده من به خود من (نفس) نیازمند است». بنابراین، علم حضوری نمی‌تواند صحت بدیهیِ اولی مورد نظر را تضمین کند. آیه‌الله مصباح یزدی خود این اشکال را مطرح کرده و در مقام پاسخ به آن برآمده و بر این باوراند که یافتنِ حضوریِ احتیاجِ اراده به نفس، مربوط به سرشت خاص این دو نیست و آنچه را در این علم حضوری می‌یابیم، رابطه و وابستگی است. بنابراین، در همه موارد وابستگی، نیازمندی وجود دارد و همان یافتنِ حضوریِ احتیاجِ اراده به نفس برای ضمانت صحت حکم کلی «هر معلولی نیازمند علت است»، کافی است. در واقع، این حکم برآمده از تعمیم مورد خاص اراده و نفس نیست، بلکه خود آن علم حضوری، باور به این قضیه کلی بدیهی را در ما ایجاد می‌کند.

البته، وجود وابستگی در موارد دیگر باید با برهان به اثبات برسد؛ زیرا همه قضایایی که سور کلی دارند، در این ویژگی مشترک‌اند که دلالتی بر وجود مصداقشان در جهان خارج ندارند. به تعبیر حسین‌زاده، همه بدیهیات اولیه، قضایای حقیقه‌اند و قضایای حقیقه، دست‌کم در حکم قضایای شرطیه هستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳). قضایای شرطی به‌خودی‌خود، دلالتی بر تحقق مقدمشان ندارند و از این رو، نمی‌توان گفت درباره جهان خارج خبری می‌دهند. بنابراین، معلولیت و وابستگی در مواردی که به علم حضوری معلوم نیستند، نیازمند استدلال است.

پاسخ آیه‌الله مصباح یزدی، به گمان من، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا قضیه بدیهیِ اولی کلی است و نمی‌تواند انعکاسی از علم حضوری شخصی به نسبت اراده و نفس باشد. بنابراین، حتی اگر از اشکال‌های مربوط به نسبت علم حضوری و حصولی - که در بخش نخست مقاله از آن سخن گفتیم - صرف نظر کنیم، نسبت میان علم حضوری با قضایای بدیهیِ اولی به ناچار، نسبتی متفاوت خواهد بود و پرسش این است که چگونه علم حضوری شخصی، باوری کلی را در ما ایجاد می‌کند؟ آیا میان این علم حضوری و آن علم حصولی کلی، علوم حصولی دیگری نیز واسطه‌اند که جزئی باشند؟ اگر این واسطه‌ها وجود داشته باشند، همچنان اشکال باقی است. اگر واسطه‌ای میان علم حضوری شخصی و علم حصولی کلی در کار نباشد، آنگاه چگونگی این نسبت نیازمند توضیح است. صرف ادعای نسبت تولیدی میان این دو در غیاب توضیح کافی، دلیلی برای پذیرش آن فراهم نمی‌کند.

اگر از این اشکال نیز صرف نظر کنیم، با مشکل دیگری روبه‌رو می‌شویم و آن این است که با این تفسیر، توسل به تحلیلی بودن احکام بدیهیِ اولی، چه نیازی را برطرف می‌کند؟ بنا به توصیف پیش‌گفته، علم حضوری شخصی به احتیاج اراده به نفس، خودش برای تضمین صحت حکم بدیهیِ اولی «هر معلولی علتی دارد» کافی است. بنابراین، توسل جستن به تحلیلی بودن بدیهیات اولیه و توضیح ابتنای آن‌ها بر علم حضوری، زائد به نظر می‌رسد.

به گمان من، تشیی در سخن آیه‌الله مصباح یزدی به نظر می‌رسد. این تشیی ناشی از این است که

— صرف نظر از اشکال‌های گذشته — برای تضمین صحت بدیهیات اولیه با علم حضوری، دوراه مستقل از هم، پیش رو داریم: یک راه این است که بر تحلیلی بودن آن‌ها تکیه کنیم و در این صورت، نه نیازی به ریشه‌یابی مفاهیم در علوم حضوری داریم و نه با مشکل تعمیم از موارد شخصی به قضیه کلی مواجه‌ایم. راه دوم این که می‌توانیم با علم حضوری شخصی به معلول بودن اراده برای نفس، مستقیماً حکم بدیهی کلی را با توضیح پیشین، به دست آوریم و در این صورت، نیازی به تحلیلی دانستن قضایای بدیهی اولی و ابتدای تحلیلی‌ها به علوم حضوری نخواهیم داشت. گویا آیه‌الله مصباح یزدی هر دو راه را با هم پیموده‌اند. تنش موجود در سخنان ایشان ناشی از تمیز نگذاشتن میان این دو راه مستقل بوده و اشکال ابهام و تنش را به مشکلات پیشین اضافه کرده است.

آیا می‌توان این تنش را برطرف کرد؟ آیا می‌توان دیدگاه ایشان را به گونه‌ای تفسیر کرد که هم به علم حضوری، به مطابقت گزاره‌های تحلیلی توسل جوید و هم به علم حضوری، به مطابقت معقولات ثانی فلسفی با مصادیقشان نیازمند باشد؟ زادبوسنی و حسینی تفسیری ارائه کرده‌اند که گویا این تنش را از بین می‌برد (زادبوسنی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۱۴). بنابر این تفسیر، دیدگاه استاد مصباح یزدی، مشتمل بر سه گام است: گام نخست، توسل به تحلیلی بودن بدیهیات اولیه و ابتدای صحت گزاره‌های تحلیلی بر علم حضوری است، اما صرف تحلیلی بودن قضایای بدیهی اولی و یافتن درستی آن‌ها با علم حضوری، برای تضمین صحت این قضایا کافی نیست؛ زیرا نهایت چیزی که از این استدلال نتیجه می‌شود این است که میان مفاهیم به کار رفته در این قضایا، رابطه استلزام برقرار است و البته، ممکن است مصداقی برای این مفاهیم، در جهان خارج در کار نباشد. برای این که این قضایا دلالت بر جهان خارج داشته باشند، لازم است گام دومی برداشته شود. آیه‌الله مصباح یزدی با توسل به علم حضوری، به مصادیق این قضایا — مثل علم حضوری به معلول بودن اراده برای نفس — این گام را برمی‌دارد. از آنجا که مفاهیم یاد شده، فلسفی و برگرفته از علوم حضوری‌اند، مصداق داشتن قضایای بدیهی اولی ثابت می‌شود، اما هنوز به گام سومی نیاز است؛ زیرا این حکم می‌بایست به مصادیق یافت شده مختص نباشد. آیه‌الله مصباح یزدی در قالب اشکال و پاسخ مزبور تلاش کرده‌اند تا این مشکل را حل کنند و سرایت حکم علیت به دیگر موارد را بر استدلال‌هایی استوار کنند که وابستگی وجودی را در آن موارد، اثبات می‌کنند.

این تفسیر، به گمان من، تنش مزبور را از بین نمی‌برد؛ زیرا — چنان که ملاحظه کردیم — این دوراه از یکدیگر مستقل‌اند. برای آزمودن، بیایید علم حضوری به معلولیت اراده را از این دیدگاه حذف کنیم. آیه‌الله مصباح یزدی همچنان می‌تواند به یافتن حضوری خود قضایا و درستی آن‌ها دست یازد و برای نشان دادن مصادیق دیگر این قضایا به استدلال‌های اثبات‌کننده وابستگی وجودی، متوسل شود. بود و نبود علم حضوری به منشأ انتزاع معقولات ثانی فلسفی تفاوتی در این نظریه ایجاد نمی‌کند. از سوی دیگر، می‌توانیم تحلیلی بودن بدیهیات را از این دیدگاه حذف کنیم. بار دیگر می‌توان بدیهی اولی کلی را

به علم حضوری و به رابطه نفس و اراده مستند کرد.

یک امکان دیگر برای رفع تنش این است که توسل به علم حضوری شخصی به رابطه اراده و نفس، هدفی دیگر را دنبال می‌کند. ممکن است ایشان با دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ مشروط بودن علم حصولی به علم حضوری هم نظر باشند و از همین رو، برای نشان دادن ریشهٔ حضوری مفاهیم علت و معلول، به یافت بی‌واسطهٔ رابطهٔ نفس و اراده متوسل می‌شوند، اما در واقع، چنین نیست. این درحالی است که آیهٔ الله مصباح یزدی این دیدگاه را رد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۵) و بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این تنش در دیدگاه ایشان، همچنان باقی است.

۴. خاتمه

باور رایج میان برخی طرفداران فلسفهٔ اسلامی این بود که علم حضوری نقش پررنگی در دانش بشری دارد. برای این باور رایج، دو منشأ احتمالی را جست‌وجو کردیم که یک مورد، دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری است و دیگری دیدگاه آیهٔ الله مصباح یزدی دربارهٔ بازگشت دانش ما به بدیهیات اولیهٔ برخی علوم حضوری.

دیدیم که دیدگاه علامه طباطبایی نتیجهٔ خاصی را در نظریهٔ دانش ایجاد نمی‌کند. نخست این که حتی اگر این نظریه را بپذیریم، همچنان خطاهای حسی ممکن‌اند و اساساً قرار نبوده است که این نظریه، امکان خطا و توهم حسی را منتفی نماید. از سوی دیگر، مشکل اصلی، رابطهٔ توجیهی میان علم حضوری از یک سو و باورهای حسی از سوی دیگر است و این نظریه هیچ پرتو نوری بر حل این مشکل نمی‌افکند. سرچشمهٔ دیگر این باور رایج، احتمالاً، نظریهٔ ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری است، اما – همان‌طور که دیدیم – این دیدگاه، تنشی درونی دارد که دست‌یابی به تفسیر درست آن را مبهم می‌سازد و حتی اگر با این تنش کنار بیاییم، نتیجهٔ آن خواهد بود که دو راه برای تضمین درستی بدیهیات اولیه پیش روی ما قرار دارند: یک راه این است که به تحلیلی بودن بدیهیات اولیه متوسل شویم و مشکل این راه نیز این است که بدیهیات اولیه مورد استفاده در فلسفه، تحلیلی نیستند؛ زیرا (۱) هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تحلیلی دانستن همه بدیهیات اولیه، ارائه نشده است؛ (۲) مورد خاص «هر معلولی علتی دارد» اصلِ علتی نیست و این قضیه تنها یک همان‌گویی بی‌فایده است؛ (۳) برخی قضایای بدیهی اولی، تحلیلی – به معنای مفید برای این دیدگاه – نیستند.

راه دیگر (ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری) نیز کمکی به تضمین صحت آن‌ها نمی‌کند؛ زیرا بار دیگر، اولاً، هیچ دلیلی برای علم حضوری به موارد خاص همه بدیهیات اولیه ارائه نشده است و دوم آن که مورد خاص علم حضوری به رابطهٔ نفس و اراده حداکثر باوری همان‌گویانه – هر معلولی علتی

دارد _ در ما ایجاد کند، اما به باور مربوط به اصل علیّت _ هر ممکن یا حادثی علت دارد _ منتهی نمی‌شود. سوم آن که برخی احکام بدیهی اولی چنان‌اند که موارد خاصشان به علم حضوری یافت نمی‌شوند. برای مثال، چگونه می‌توان گفت موردی از «هر کلی از جزئی بزرگتر است» به علم حضوری یافت می‌شود؟ نسبت بزرگتر بودن کلّ از جزء، نسبی است که میان اشیای فیزیکی برقرار است و اشیای فیزیکی نیز متعلق علم حضوری نیستند.

نتیجه نهایی این است که هیچ یک از دو دیدگاهی که از آنها بحث کردیم، نقش متمایز علم حضوری در حل مسائل نظریه دانش را نمی‌نمایانند. بنابراین، دلایل خوبی به نفع باور رایج میان برخی طرفداران کنونی فلسفه اسلامی وجود ندارند و از همین رو، فلسفه اسلامی معاصر نتوانسته نقش پررنگی برای علم حضوری در حلّ معضلات نظریه دانش، معرفی نماید.

فهرست منابع

- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). علم حضوری؛ ویژگیها، اقسام و گستره. معرفت فلسفی، ۴(۲)، ۱۰۵-۱۴۶.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۵). معیار صدق بدیهیات اولیه. در مصباح یزدی، محمدتقی، رهیافت‌ها و ره آوردها: دیدگاه‌های حضرت آیه الله محمد تقی مصباح یزدی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- زادیوسفی، امیر حسن؛ حسینی، داوود. (۱۳۹۲). علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات: نگاهی به نظریه محمد تقی مصباح یزدی. فصلنامه ذهن، ۵۵، ۱۰۱-۱۲۶.
- سربخشی، محمد و فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۱). تعریف علم حضوری و اقسام آن. معرفت فلسفی، ۹ (۳)، ۷۶-۴۵.
- سربخشی، محمد. (۱۳۹۴ الف). نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ آنها. معرفت فلسفی، ۱۳(۲)، ۱۰۰-۷۵.
- سربخشی، محمد. (۱۳۹۴ ب). چستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- شریف‌زاده، بهمن. (۱۳۸۲). علم حضوری پایه ارزش معلومات: نیم نگاهی بر نظر علامه طباطبایی درباره رابطه معلومات با علم حضوری. فصلنامه ذهن، ۱۵ و ۱۶، ۸۳-۹۶.
- طاهری خرم‌آبادی، سید علی. (۱۳۹۷). فلسفه اسلامی متأخر و مسئله دانش به جهان خارج. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۰ (۷۸)، ۱۴۷-۱۶۴. doi:10.22091/PFK.2017.23941719
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۶). نهایت الحکمه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- کرد فیروزجایی، یار علی. (۱۳۹۲). حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبایی. معرفت فلسفی، ۱۰ (۳)، ۱۱-۲۹.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. (ج ۱). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ الف). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ ب). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. (ج ۹). تهران: انتشارات صدرا.
- المظفر، محمد رضا. (۱۳۸۲). المنطق. تصحیح: علی شیروانی. قم: انتشارات دارالعلم.
- ملکیان، محمد باقر. (۱۳۹۵). اقسام بدیهیات در رهیافت‌ها و ره آوردها: دیدگاه‌های حضرت آیه الله محمد تقی مصباح یزدی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

References

- Ayer, A. J. (1971). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books.
- BonJour, L. (1978). Can Empirical Knowledge Have a Foundation? *American Philosophical Quarterly*, 15 (1), 1-13.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- BonJour, L. (2010). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. (Second Edition). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Chisholm, R. M. (1964). The Myth of the Given. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) *Epistemology: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Davidson, D. (1989). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in Sosa E. & Kim, J. & Fantl, J. & McGrath, M. (Eds.) *Epistemology: An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

References in Arabic / Persian

- Fanai Ashkvari, M. (1375 AP). *Ilm-i Huduri: Sangbana-i Ma'refat-i Bashari va Payeh-i baraye Yek Ma'refat Shenasi va Ma Ba'd al-Tabi'ah-i Muta'ali* (knowledge by presence: the foundation of human knowledge and a foundation for a transcendental epistemology and metaphysics). Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Hosseinzade, M. (1385 AP). Ilmi Huduri (Vizhegiha, Aqşam va Gostare) (knowledge by presence; characteristics, types and scope). *Marefat Falsafi*, 14 (5), 105-146.
- Hosseinzade, M. (1395 AP). Me'yar-i Sidq-i Badihiyat-i Avvaliyye (the criterion for validity in basic axioms). In *Rahyafat-ha va Rah Avard-ha: Didgah-ha-i Hazrat Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi* (approaches and results: the views of Ayatollah Muhammad Taqi Misbah Yazdi). Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute Publications.
- Kord Firozjaji, Y. A. (1392 AP). Haqiqat-i Idrak-i Hissi az Didgah-i Allameh Tabatabai (the reality of sensory perception according to Allamah Tabatabai). *Marefat Falsafi*, 10 (3), 11-29.
- Malekian, M. B. (1395 AP). *Aqşam-I Badihiyyat dar Rahyafat-ha va Rahavard-ha: Didgah-ha-i Hadrat Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah Yazdi* (the types of axioms in approaches and results: the views of Ayatollah Mesbah Yazdi).

- Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *Amozesh-i Falsafe* (teaching philosophy). (vol. 1). Tehran: Amir Kabir Publication Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1393 AP). *Ta'liqat 'ala Nihayat al-Hikmah* (a commentary of Tabatabai's Nihayat al-Hikmah). Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute Publications.
- Motahhari, M. (1375 AP). *Majmu 'a-i Aathar* (a collection of works. (vol. 6). Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1375 AP). *Majmu 'a-i Aathar* (a collection of works). (vol. 9). Tehran: Sadra Publications.
- Mozaffar, M. R. (1382 AP). *Al-Mantiq*. Ali Shirwani (Ed.). Qom: Dar al-Ilm Publications.
- Sarbakshi, M. & Fanai Ashkvari, M. (1391 AP). Ta'rif-i Ilm-i Huzuri va Aqşam-i aan (a definition of knowledge by presence and its types). *Marefat Falsafi*, 9 (3), 45-76.
- Sarbakshi, M. (1394 AP). *Chisti va Arzesh-i Ma' refat Shenakhti-i Ilm-i Huduri* (the epistemological essence and value of knowledge by presence). Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Sarbakshi, M. (1394 AP). Negahi be Shubuhāt-i Khatanapaziri-i Ilm-i Huduri va Pasukh be Anha (a look at the doubts regarding the infallibility of knowledge by presence and a response to them). *Marefat Falsafi*, 13 (2), 75-100.
- Sharifzadeh, B. (1382 AP). Ilm-i Huduri Paye-i Arzesh-i Ma'lumat: Nim-negahi bar Nazariye-i Allameh Tabatabai darbāre-i Rabite-i Ma'lumat ba Ilm-i Huzuri (knowledge by presence as the value foundation of knowledge: a glance at Allamah Tabatabai's views regarding the relationship of knowledge with knowledge by presence). *Zehn*, nos. 15 & 16, 83-96.
- Tabatabai, M. H. (1386 AP). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Tabatabai, M. H. (1387 AP). *Usul-i Falsafe va Ravish-i Re'alism* (the principles of philosophy and method of realism. Compiled by Seyed Hadi Khosroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.
- Taheri Khurramabadi, A. (2018). Modern Islamic Philosophy and our Knowledge of the External World. *Journal of Philosophical Theological Research*, 20 (4), 148-165.
- ZadYousefi, A. H. & Hosseini, D. (1392). Ilm-i Huduri Rah-i Halli baraye Chand Ma'ale dar Avvaliyat: Negahi be Nazariye-i Muhammad Taqi Mesbah Yazdi (knowledge by presence as a solution for multiple problems in the basic axioms according to Ayatollah Mesbah Yazdi). *Zehn*, 55, 101-126.