

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

پژوهشی در نظریه شناخت در حکمت متعالیه

دکتر اعظم قاسمی *

چکیده

در حکمت متعالیه، مبحث شناخت‌شناسی با پیشگامی علامه طباطبایی و تبعیت مرتضی مطهری به طور خاص مطرح شد. به اعتقاد مطهری، بن‌بست شناخت تنها در فلسفه اسلامی گشوده شده است. او راه حل را چنین تبیین می‌کند: ماهیات یا معقولات اولیه منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی همچون امکان، ضرورت، علیت و ... هستند و چون معقولات اولیه نیز به دلایل وجود ذهنی با آنچه در عالم خارج است مطابقت دارند، شناخت امکان‌پذیر می‌شود. در این مقاله، دلایل مطرح شده در حکمت متعالیه، در خصوص تطابق بین صور ذهنی با ماهیات خارجی نقد و بررسی می‌شود. در خصوص این نظریه باید گفت می‌توان پذیرفت که معقولات ثانیه از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، اما مشکل اصلی شناخت همان معقولات اولیه است و اینکه چه دلیلی برای مطابقت وجود دارد. بدیهی دانستن شناخت در واقع پاک کردن صورت مسئله است و نه حل آن. اگر اشکال مربوط به مطابقت ذهن با خارج مطرح باشد معقولات ثانیه نمی‌تواند مشکل شناخت را حل کند. در حکمت متعالیه بحث شناخت از بحث وجود و ماهیت انفکاک ندارد. به نظر می‌رسد بحث مطابقت ماهیت ذهنی با ماهیت عینی در مبحث وجود ذهنی بیشتر بر مبنای «اصالت ماهیت» است تا بر مبنای «اصالت وجود».

ارائه راه حل برای مسئله شناخت، موضوع یک پژوهش مستقل است و این مقاله تنها به نقادی نظریه شناخت در حکمت متعالیه می‌پردازد تا متفکران با عنایت به اشکالات موجود به پاسخ مناسب بیندیشند.

واژگان کلیدی: شناخت‌شناسی، حکمت متعالیه، معقولات ثانیه، ملاصدرا، مطهری.

مقدمه

در فلسفه اسلامی برخلاف فلسفه غربی، شناخت‌شناسی به عنوان مبحث مستقلی مطرح نشده و معلول عوامل مختلف، اختلاف رویکرد فلاسفه مسلمان با فیلسوفان غربی و پدید آمدن نظریات جدید علمی در غرب بوده است.^۱ حکما از آغاز، فلسفه را در مقابل سفسطه قرار می‌دهند و ویژگی فیلسوف را اعتقاد داشتن به برخی امور مطابق با واقع می‌دانند. به تعریف آنان سوفسطایی کسی است که منکر واقعیت خارج از ذهن است و حقیقت یعنی ادراک مطابق واقع را نمی‌پذیرد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۲۵). به اعتقاد استاد مطهری فلسفه درصدد است حقایق را از اعتباریات و وهمیات تمیز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصیت ادراک واقعیات را همان طور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیا را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود اوست درک کند، فلسفه بلاموضوع و سعی‌اش بیهوده است. او عینیت آنچه در ذهن است با واقعیت خارجی را به فطرت ارجاع می‌دهد و می‌نویسد:

هر چند هر کس به سبب فطرت خود عملاً برای علم کاشفیت تامه قائل است و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر... لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است (همان، ص ۶۲ و پاورقی ص ۱۰۲).

از طرف دیگر، پیشرفت علم تجربی در قرون اخیر بین مسلمانان هم پایه پیشرفت علم در مغرب زمین نبوده، لذا مسائل مطرح شده در خصوص شناخت برای غربیان، برای آنان طرح نمی‌شده است.^۲ در دوره معاصر، به دلیل آشنایی فیلسوفان با افکار فلاسفه غرب، مسئله شناخت در فلسفه اسلامی به طور خاص مطرح شد.^۳ لذا به بخش‌هایی از فلسفه اسلامی توجه شد که پیش از این شاید به عنوان مباحث فرعی مطرح می‌شدند. از جمله این مباحث بحث وجود ذهنی و معقولات ثانیه است.^۴

از آنجا که شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه مبحث مستقلی نیست، لازم است مباحث مربوط به آن از بخش‌های مختلف آثار حکما استخراج شود. مطابق کاوش‌های مرتضی مطهری این بخش‌ها عبارت است از: مبحث مقولات آنجا که علم را کیف نفسانی می‌دانند؛ مباحث نفس از باب اینکه علم و ادراک جزء معرفت‌النفس است؛ مبحث عقل و عاقل و معقول؛ مبحث کلی و جزئی تا اندازه‌ای که بستگی به عالم ذهن دارد مانند این مسئله که آیا کلی و جزئی در خارج وجود دارد یا نه؛ مبحث اعتبارات ماهیات که برگشت آن به اعتبارات ذهن است، یعنی نوعی شناخت ذهن است، و در نهایت مهم‌ترین بخش، وجود ذهنی و مقولات ثانیه است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۵).

به گفته جواد آملی در شناخت‌شناسی این امور بررسی می‌شود: ۱. آیا ذهن در مقابل عین وجود دارد؟ اگر ذهن و وجود ذهنی پذیرفته نشود یا با عین و وجود عینی یکسان شمرده شود، هرگز راهی برای شناخت‌شناسی وجود نخواهد داشت، نیز ادراک معدوم‌های خارجی و مسئله خطا و اشتباه قابل توجیه نخواهد بود. ۲. آیا ذهن تنها به انعکاس خارج می‌پردازد؟ اگر چنین باشد، ادراک معدوم‌های خارجی و معقول‌های ثانی امکان‌پذیر نخواهد بود. ۳. اگر ذهن غیر از انعکاس خارج درک دیگری هم داشته باشد، آیا آن درک در شناخت وی از خارج مؤثر است؟ ۴. اگر آن درک در شناخت وی از خارج مؤثر باشد، آیا به عنوان افکار پیش‌ساخته در ذهنش حاضر بوده است؟ اگر چنین باشد این صورت علمی یا بر هیچ موجود خارجی صادق نیست یا بر تمام اشیا جهان منطبق است، زیرا از هیچ موجود خارجی اخذ نشده است (جواد آملی، ص ۱۰۹-۱۰۳).

مصباح می‌نویسد:

شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می‌شود، اما سؤال می‌شود کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی چگونه است؟ پاسخ این است که اولاً قضایی که به طور مستقیم مورد نیاز فلسفه است، بدیهی است و در واقع نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطوق یا شناخت‌شناسی از باب مسامحه است و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به طور ناخودآگاه نپذیرفته باشد چگونه می‌توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد؟ ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطوق و

معرفت‌شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است. لذا نیاز فلسفه به اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز علوم به اصول موضوعه نیست، بلکه نیاز ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنهاست (آموزش فلسفه، ص ۱۶۰-۱۵۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود فلاسفه مسلمان جایگاه شناخت‌شناسی را بنا به مذاق خود و هماهنگ با اعتقادشان درباره‌ی قطعی بودن تحصیل شناخت و برتری فلسفه بر سایر علوم تعیین کرده‌اند. شناخت در دو حوزه عقل و تجربه مطرح است، اما در این مقاله تنها به شناخت عقلانی می‌پردازیم و بررسی علم (تجربی) شناسی حکیمان مسلمان را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم. با مسلم گرفتن این فرض که در حکمت متعالیه شناخت عقلی امکان‌پذیر است و فلسفه اولی شریف‌ترین علوم است، این مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش است که دلایلی که صدرالمتهلین و پیروان معاصر او بر اثبات نظریه خود در خصوص یقینی بودن شناخت می‌آورند چیست؟ آیا این ادله مصون از انتقاد و تزلزل‌ناپذیر است یا محل بحث است؟ در این راستا، به مهم‌ترین مباحثی که در حکمت متعالیه در خصوص شناخت مطرح است می‌پردازیم، این مباحث عبارت‌اند از وجود ذهنی و معقولات ثانیه.

وجود ذهنی

در حکمت متعالیه، در بحث از امور عامه، یکی از تقسیمات وجود، تقسیم وجود به ذهنی و عینی است. به اعتقاد حکما، ماهیت همان‌طور که در اعیان به وجود عینی می‌تواند موجود شود و آثار خارجی بر آن مترتب شود، به وجود ذهنی نیز موجود می‌گردد و بر آن ترتب آثار می‌شود. اثر وجود ذهنی علم است. علم به تعریف ملاصدرا عبارت است از وجود مجرد از ماده و وضعی (صدرالمتهلین، ج ۳، ص ۲۹۲). فلاسفه علم را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. علامه طباطبایی در تعریف این دو قسم می‌گوید:

هر کدام از ما به اشیا خارج از خودمان فی الجمله علم داریم به این معنی آن‌ها نزد ما با ماهیتشان حاضر می‌شوند که این قسم علم حصولی نامیده می‌شود. قسم دیگر علمی است که ما به ذواتمان داریم که خود معلوم با وجود خارجی‌اش نزد ما حاضر است که علم حضوری نامیده می‌شود (نهایه الحکمه، ص ۲۳۷-۲۳۶).

به این ترتیب بحث وجود ذهنی در علم حصولی مطرح می‌شود، زیرا همان طور که خاطر نشان شد در علم حضوری معلوم با وجود خارجی اش نزد عالم حاضر است. مطهری می‌گوید که اگر از عین آغاز کنیم و بگوییم ماهیاتی که در اعیان وجود دارند در ذهن هم وجود می‌یابند، این بحث را وجود ذهنی می‌نامند. اما اگر از ذهن شروع کنیم و منشأ تصورات ذهنی را جهان خارج بدانیم این را وجود عینی می‌دانند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۶).

ملاصدرا پیش از بیان اقوال مختلف در باب وجود ذهنی و اثبات آن ابتدا مقدماتی را ذکر می‌کند:

۱. ممکنات دارای وجود و ماهیتی هستند و اثر فاعل به وجود تعلق می‌گیرد و نه به ماهیت؛
۲. خداوند نفس انسان را به گونه‌ای خلق کرده که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را داشته باشد، پس نفس انسان در ذات خود عالم خاصی دارد، واجد جواهر و اعراض مفارق و مادی و سایر حقایق مادی است که آنها را به حصول خودشان مشاهده می‌کند، نه به حصول امر دیگر، والا تسلسل لازم می‌آید (ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۳).

و برای اثبات وجود ذهنی دلایلی ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن شامل سه دلیل است:

۱. ما معدومات خارجی و بلکه امور ممتنع را تصور می‌کنیم به گونه‌ای که نزد ذهن از باقی معدومات قابل تمیز هستند و تمیز معدوم صرف محال است، پس ضرورتاً آنها وجود دارند و چون در خارج نیستند در ذهن هستند؛

۲. بر اشیایی که در خارج وجود ندارند حکم ثبوتی صادر می‌کنیم و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له»، پس چون موضوع در خارج نیست در موطن دیگر یعنی در ذهن وجود دارد؛

۳. ما کلی شیء را درک می‌کنیم و چون کلی با وصف کلیت در خارج موجود نیست، پس باید در موطن دیگر موجود باشد و آن موطن ذهن است (همان، ص ۲۷۵-۲۷۲).
تابعان او نیز با همین براهین با اندکی تغییر استدلال می‌کنند (رک. سبزواری، ص ۵۸).
علامه طباطبایی نیز همین سه دلیل را در *بده/یه/الحکمه* (ص ۲۹) ذکر کرده، اما در *نهایه/الحکمه* (ص ۳۵-۳۴) دلیل صرافت و کلیت را تحت یک عنوان ذکر کرده است.

در اینجا ممکن است این اشکال طرح شود که ادله وجود ذهنی تنها وجود ذهنی را برای کلیات و معدومات نظیر صرف الشیء اثبات می کنند و نه برای جزئیات موجود. علامه برای دفع این اشکال می نویسد:

شک نیست که جمیع آنچه ما تعقل می کنیم از سنخ واحد است. پس اشیا همان طور که وجودی در خارج دارند و دارای آثار خارجی هستند وجودی در ذهن دارند که بر آنها آثار مترتب نمی شود، ولیکن آثار دیگری غیر از این آثار مترتب می شود (همان، ص ۳۵).

یعنی او به وجدان رجوع می دهد، زیرا ما فرقی بین دو نحو تصور و ادراک نمی یابیم و شک نمی کنیم که همه از سنخ واحدی هستند. پس همه آنها در ذهن موجودند (مصباح، تعلیقه علی النهایه، ص ۶۷-۶۶).

مصباح می گوید حق این است که وجود ذهن و صور و مفاهیم ذهنی با علم حضوری ثابت می شود و نیازی به استدلال ندارد و آنچه به عنوان دلیل و برهان می آید تنبیه است (همان، ص ۶۶).

بررسی ادله وجود ذهنی

ادله وجود ذهنی به اثبات این امر می پردازد که موجودات علاوه بر وجود خارجی (در عالم خارج) دارای وجود ذهنی (در عالم ذهن) نیز می باشند. اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا با این ادله، مطابقت وجود ذهنی ماهیت با وجود خارجی همان ماهیت نیز اثبات می شود؟ علامه طباطبایی معتقد است که حکما اصل ادعا را (مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی در داشتن ماهیت واحد) مسلم گرفته اند سپس در پی نفی قول به اضافه برآمده اند. شیخ اشراق می گوید اصولاً صدق واژه علم و ادراک مترادف است با آنچه در ذهن و با خارج منطبق است، والا علم و ادراک با نقطه مقابلش که جهل است علی السویه است. او مدعی است این سخن اشراق برای همه حکما مفروض بوده است و این فرضیه قابل قبول نبوده که وجود ذهنی و علم مطابق با واقع نباشد. برای همین اولین پرسش از سفسطایی این است که آیا اساساً علم و ادراکی در عالم وجود دارد، که اگر پاسخ مثبت باشد، مساوی است با «مطابق بودن» و اگر منفی باشد تساوی علم و جهل است. در اینجا حد وسطی در کار نیست. مطابق نظر او واقع نما بودن علم تحلیلی است و به تعبیری جهل

مرکب برای انسان وجود ندارد چون هر جهل مرکبی هم در واقع علمی است که خودش مصداقی دارد و وقتی به غیر مصداق خود تطبیق شود جهل مرکب نامیده می شود. جهل مرکب همیشه در مرحله تصدیق پیدا می شود، در مرحله تصور یعنی در مرحله وجود ذهنی هیچ خطایی نیست و خطای مطلق وجود ندارد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۲۳، ۳۲۸-۳۲۶).

از نظر مطهری، در وجود ذهنی، این بحث مطرح نیست که آیا وجود ذهنی وجودی مجزا از وجود خارجی است یا نه، زیرا در این تفکیک تردیدی نیست. چون وجود خارجی به ذهن منتقل نمی شود و اگر ذات و ماهیت شیء نیز همچون وجود شیء در ذهن مغایر با ذات شیء در خارج باشد، پس فرقی میان علم و جهل مرکب نخواهد بود، و بشر هرگز توجه به خارج پیدا نمی کرد و صور علمی و ادراکی مانند سایر حالات نفسانی از قبیل درد و لذت و امثال اینها بود. بحث در این است که آیا بین صور ذهنی با ماهیات خارجی تطابق است یا نه (همان، ص ۵۳-۵۲). به اعتقاد او، این همانی ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی از طریق ادله وجود ذهنی ثابت می شود و این امر (حقیقی بودن و مطابق واقع بودن ادراکات انسان) بدیهی است^۵ (همان، ج ۲، پاورقی ص ۸۸؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۵).

او می گوید ما بین دو طرز فکر قرار گرفته ایم یا بگوییم مطابقت برقرار است یا بگوییم نیست. اگر وجود ذهنی مورد شک واقع شود، وجود همه چیز مورد شک واقع می شود، یعنی تصورات یک حالت نفسانی می شود که فقط ارزش نفسانی دارد.^۶ به گفته مطهری، ذهن از آن جهت که ذهن است حکایتگر واقع است، ارزش آن به دلیل حکایتگری از واقع است، یعنی ارزش آن از واقعیت است نه از آن ذهن (همان، پاورقی ص ۲۹۲). حسن زاده آملی نیز می گوید حکایتگری در وجود ذهنی معتبر است، اما ادله وجود ذهنی تنها بر اثبات صور علمی دلالت می کنند، اما چون حکایتگری فرع بر این صور است، لذا به این ادله تنها ادله اثبات وجود ذهنی گفته می شود (ص ۱۵۹). حکیم سبزواری می گوید که ذاتیات ماهیت در دو وجود ذهنی و خارجی حفظ می شود و این از ادله وجود ذهنی قابل استنباط است (همان، ص ۵۹).

از نظر حکما، در معنی و تعریف شناخت، تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد. انسان نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت داشته باشد. اگر این تطابق نباشد، دیگر این شناختن نیست، بلکه نشناختن است، یعنی حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیای خارجی) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است، آن‌گاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجود می‌یابد؛ فی‌المثل علامه طباطبایی بیان می‌کند:

هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است و از این روی انطباق علم به معلوم از خواص ضروری علم خواهد بود. به عبارتی واضح‌تر واقعیت علم نشان دهنده و بیرون نماند (کاشف از خارج). از این روی، فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۳۳).

مطابق این بیان، فلاسفه شناخت را امری بدیهی فرض می‌کنند که نیازی به استدلال ندارد. به عقیده حکما تنها پل "ممکنی" که میان ذهن و عین وجود دارد و سبب می‌شود که رابطه واقع‌بینانه میان ذهن و خارج معنا پیدا کند، رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است. اگر این رابطه را از انسان بگیریم، هر نوع رابطه دیگر، ولو رابطه علت و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار کنیم، اولاً خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً به فرض اینکه بپذیریم تنها رابطه علی هست، باز هم پل را خراب کرده‌ایم، یعنی نمی‌توانیم بگوییم علم ارزش دارد کما اینکه برخی فلاسفه غرب به اینجا رسیدند (شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۷).

مصباح می‌گوید اثبات مطابقت موجود ذهنی با موجود خارجی مناقشه زیادی دارد. او معتقد است علامه طباطبایی برای اثبات مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی به رد اقوال مبنی بر عدم مطابقت کفایت کرده است (تعلیقہ علی النہایہ، ص ۶۶).

حق این است که حکما واقع‌نما بودن شناخت را به عنوان اصل موضوع خدشه‌ناپذیری پذیرفته‌اند و این چیزی است که به نظر می‌رسد استدلال‌پذیر نیست، نه اینکه استدلالی که بر آن اقامه کرده باشند باطل و فاسد باشد. دلایل وجود ذهنی تنها وجود علم را اثبات می‌کند و با آن می‌توان قول به اضافه^۷ را نفی کرد، اما هیچ کدام از ادله‌ای که برای اثبات

وجود ذهنی آورده‌اند مطابق صورت ذهنی را با صورت خارجی اثبات نمی‌کنند و این چیزی است که برخی از متفکران آن را پذیرفته‌اند. نکته اصلی این است که مسئله اصلی در شناخت مطابقت ذهن با خارج است و نه اثبات وجود ذهنی.

امکان اکتناهِ ماهیت

حکما معتقدند که ادله وجود ذهنی هم وجود ذهنی را اثبات می‌کند و هم مطابقت ماهوی موجود ذهنی با ماهیت خارجی را. از طرفی هم آنان معتقدند که اکتناهِ ماهیات یعنی شناختن حد ماهیت از اصعب امور است^۸ که به نظر می‌رسد با ادعای نخست همخوانی ندارد. شیخ الرئیس در آغاز رساله *الحدود* چنین می‌گوید:

اما بعد دوستانم از من خواستند تا تعریف چیزهایی را که مورد خواهش آنهاست برایشان املاء کنم، ولی من به این کار تن ندادم، چون می‌دانستم که تعریف چه به «حد» و چه به «رسم» برای انسان سخت و دشوار است و آن کس که با جرأت و اطمینان این کار را می‌کند سزاوار است که به علت نادانی به «حد» و «رسم» های فاسد برسد (ص ۱۷).

ملاصدرا این سخن ابن سینا را که در ظاهر با مبحث وجود ذهنی منافات دارد تأویل

کرده و می‌گوید:

بر افراد نمی‌توان برهان اقامه کرد، زیرا حقیقت هر موجودی تنها با مشاهده حضوری شناخته می‌شود و فصول اشیا و انواع عین صورت خارجی آنهاست، پس حق این است که این فصول تنها با مفهوم‌ها و عنوان‌هایی که بر آنها صادق است شناخته می‌شوند و این مفهوم‌ها اگرچه در حد که مشتمل بر جنس و فصل است داخل‌اند، اما نسبت به حقیقت شیء خارج‌اند (زیرا قوام حقیقت شیء به آنها نیست) و شیخ در بعضی از مواضع شفا بین فصل منطقی و فصل اشتقاقی (حقیقی) تفکیک قائل شده است (فصولی که در حد ذکر می‌شوند فصول منطقی هستند) (سفار/رابعه، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۲).

علامه طباطبایی نیز در *بدایه* و هم در *نهایه* بین فصل حقیقی و فصل منطقی تفکیک قائل شده است و می‌گوید:

فصل منطقی از همهٔ لوازمی که بر نوع عارض می شود خاص تر و شناخته شده تر است و این فصول در جایگاه فصول حقیقی قرار می گیرند، زیرا دستیابی به فصول حقیقی بسیار صعب است و فصل حقیقی مبدأ اشتقاق فصل منطقی است (بد/به/الحکمه، ص ۶۱؛ نه/یه/الحکمه، ص ۸۲).

ملاصدرا برای حل تعارض بین سخن شیخ و ادعای حکما می گوید که سخن شیخ گرچه فی الجمله حق است، اما باید سخن ایشان را مقید کنیم به علم تفصیلی اکتناهی به حدود (یعنی بگویم علم تفصیلی اکتناهی به حدود محال است)، زیرا روشن است که اثبات وجود ذهنی ثابت می کند که علم به ماهیات به عینه در هر دو وجود ذهنی و عینی محفوظ است، و این قول به حصول علم به حقیقت اشیاست، البته فی الجمله. اصولاً نفی سفسطه و اثبات علم حقیقی موجب می شود قائل شویم به اینکه می توانیم فی الجمله به حقیقت اشیا علم پیدا کنیم (اسفار/ربعه، ج ۱، پاورقی ص ۳۹۱).

حکیم سبزواری نیز در حل این تعارض می گوید:

هنگام شناخت ماهیت اشیا شیء من وجه درک می شود و این برای انسان امکان پذیر است - با توجه به آنچه در مباحث وجود ذهنی گفته شد - و آنچه از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است وجه شیء است و اصولاً بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که خود شیخ هم به آن معترف است هر چیزی را که عقل به عنوان ماهیت و علل قوام آن اعتبار می کند ذاتیات آن ماهیت است و ذاتیات ماهیت حقیقت آن است. پس دیگر اشکالی در شناخت شیئیت ماهیت پیش نمی آید تا قواعد بسیار مختل شود (همان، ص ۳۹۲).

به این ترتیب، به رغم اینکه خود حکما اکتناهی ماهیت و یا شناخت فصل حقیقی شیء را از اصعب امور یا حتی ناممکن می دانند، اما همچنان بر امکان دستیابی به شناخت یقینی اصرار دارند و چنین شناختی را قابل حصول می دانند، در این خصوص پرسش هایی قابل طرح هستند: اصولاً منظور از ماهیت چیست؟ آیا فقط اشیا طبیعی ماهیت دارند، اشیا مصنوعی چطور؟ در این صورت، آیا کاربردهای اشیا مصنوعی جزء ذاتیات آنها شناخته می شود یا تنها مواد سازندهٔ این اشیا ماهیت آنها را تشکیل می دهد؟ آیا ماهیت همان جنس و فصل است؟ از کجا می توان تشخیص داد حقیقتاً چه ویژگی است که یک نوع را از نوع دیگر ممتاز می کند؟^۹

البته نمی‌توان بزرگان فلسفه و حکمت را در طی تاریخ تفکر متهم به سطحی‌اندیشی و یا تأمل نکردن در این امور ساده کرد. مسئله تفکیک وجود از ماهیت یا یکسانی وجود با ماهیت، اصالت وجود یا اصالت ماهیت، به این سادگی که در بدو امر می‌نماید نیست و این صدرالمতألهین بود که با تفتن یافتن به این نکته کلیدی و حیاتی در فلسفه، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی بنای عظیم فلسفه خود را بر مبنای اصالت وجود بنیان نهاد.^{۱۰}

موضع حکمت متعالیه در مسئله شناخت

اگر بخواهیم بر مبنای تقسیم‌بندی فلسفه غربی سخن بگوییم، فیلسوفان در مبحث شناسایی یا پیرو اصالت عقل هستند یا پیرو اصالت تجربه. می‌توان در این خصوص تفکیک کرد و بین منشأ شناسایی و معیار شناخت قائل به تفاوت شد. فیلسوفان اصالت تجربه هم منشأ و هم معیار را تجربه می‌دانند. فیلسوفان اصالت عقل مانند دکارت هر دو را عقلی می‌دانند و برخی بین منشأ شناسایی و معیار شناخت تفکیک قائل می‌شوند. فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو منشأ شناخت را حس می‌دانند، اما ملاک و معیار شناسایی را نه حس و تجربه، بلکه عقل می‌دانند. به این ترتیب، موضع حکیمان مسلمان در باب شناسایی مثل فیلسوفان اصالت عقل در عصر جدید نیست، زیرا این فیلسوفان همچون دکارت قائل به مفاهیم فطری^{۱۱} هستند؛ بر خلاف حکیمان مسلمان که منکر چنین مفاهیمی هستند و می‌گویند همه علوم ادراکات منتهی به حس هستند، حتی معقولات ثانیه نیز منشأ انتزاعشان معقولات اولیه است که خود ناشی از حس هستند.

در *سفار بحثی* با عنوان «تعقل معقولات ذاتی نفس انسان یا از لوازم ذات او نیست» وجود دارد و بحث دیگری نیز با عنوان «یادگیری از طریق تذکر نیست» مطرح شده که در این دو بحث ذاتی بودن علوم یا فطری بودن آنها رد شده است. البته در این بحث تنها عقیده افلاطون مورد توجه قرار گرفته است، اما وقتی ذاتی بودن علوم اثبات شود مذهب «اصالت عقل اروپایی» نیز رد می‌شود. ملاصدرا می‌گوید که ذاتی بودن معقولات برای نفس از کسانی نقل شده که به قدیم بودن نفوس ناطقه معتقدند. گرچه افلاطون که از حکمای بزرگ است چنین نظریه‌ای دارد، اما می‌توان نظریه او را حمل بر رمز دقیقی کرد

که اکثر مردم نمی‌فهمند. سپس روش مشائیان را در اثبات ذاتی نبودن معقولات برای نفس ذکر و در نهایت نظر خویش را بیان می‌کند (سفر اربعه، ج ۳، ص ۴۹۰-۴۸۷).

خواجه در جوهرالنصید می‌گوید که حواس مفید رأی کلی نیستند، در حالی که منشأ تصورات کلی و تصدیقات اولیه می‌باشند؛ بنابراین کسی که حسی را فاقد باشد علم مربوط به آن حس را ندارد و شارح در شرح سخن خواجه می‌گوید که ذهن در ابتدای خلقت از تمام علوم خالی است، مانند ذهن کودکان و در عین حال پذیرای همه آن‌هاست، پس کسی که امر جزئی را حس کند مستعد ادراک کلی است. به این جهت، معلم اول گفته است کسی که حسی ندارد، فاقد علمی است که از همان حس حاصل می‌شود (جوهرالنصید، ص ۲۸۶).

حل مشکل شناخت با بهره‌گیری از معقولات ثانیه

هر چند در تاریخ فلسفه اسلامی شک‌گرایی مکتب قابل‌اعتنایی نبوده است و همواره این گروه به سوفسطایی‌گری متهم می‌شده‌اند، اما با ورود تفکر فلسفی غرب مشکلات و مسائل آنان برای متفکران و فیلسوفان مسلمان نیز مطرح شد، لذا در پی چاره‌جویی و پاس‌خگویی برآمدند. با توجه به اینکه مفاهیم فطری نزد حکمای اسلامی مردود است، نمی‌توان برای حل مشکل شناخت به شیوه عقل‌گرایان اروپایی نظیر دکارت تمسک جست. از طرفی سرانجام تجربه‌گرایی هیومی نیز شک‌گرایی است. به قول مطهری، اگر شناخت را به معقولات اولیه محدود بدانیم، بر ما همان خواهد رفت که بر هیوم رفت. مشکل اینجاست که با معقولات اولیه علم به دست نمی‌آید. پس معرفت از کجا حاصل می‌شود (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۳-۸۴)؟ از طرفی، کانت نیز تنها معرفت علمی را امکان‌پذیر دانسته و معرفت مابعدالطبیعی را امکان‌ناپذیر اعلام کرده است، زیرا در تفکر کانتی شناخت ذوات و اشیای فی‌نفسه برای فاهمه انسان امکان‌ناپذیر است.^{۱۲} این بن‌بستی است که به اعتقاد مرتضی مطهری جز در فلسفه اسلامی گشوده نشده است. راه باز شدن بن‌بست از نظر او این است که میان ماده و صورت شناخت قائل به بیگانگی نشویم.

اگر بگوییم معقولات ثانیه^{۱۳} از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، مشکل شناخت حل می‌شود، یعنی همان معقولات که عین همان ماهیات‌اند که در خارج بوده‌اند و حالا در

ظرف ذهن وجود پیدا کرده‌اند از آن جهت که در ظرف ذهن وجود دارند این صفات و خواص را به خود گرفته‌اند؛ یعنی اینها همان امور خارجی هستند، ولی ذهن وقتی اینها را در ظرف خودش می‌آورد نحوه وجود خاص ذهنی به اینها می‌دهد و این خواص در ذهن برای همین چیزهایی که رابطه عینیت با خارج دارند پیدا می‌شود. معقولات اولیه مایه شده‌اند برای اینکه ذهن معقولات ثانیه را بسازد. البته این ساختن انتزاعی نیست، بلکه باید به آنها برسد، به این نحو که ماهیت در خارج به حسب وجودش احکامی دارد و در ظرف ذهن همین ماهیت موجود به وجود ذهنی می‌شود و به حسب این مرتبه وجودی وضع دیگری دارد، یعنی آن احکام ذهنی احکام همین شیء است در ظرف وجود ذهن، کانال ارتباطی ذهن با خارج هم از همین طریق است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۹۳-۸۴).

بنا به گفته مطهری اگر وجود ذهنی را انکار کنیم معقولات ثانیه هم بی ارزش خواهد شد، لذا ارزش مسئله وجود ذهنی در باب معرفت از اینجا به دست می‌آید. او می‌گوید این اصل که علامه بیان می‌کند، «برای ذهن محال است که به واقعیتی نرسیده باشد و بتواند از آن واقعیت به نحوی صورتی داشته باشد»، اصل صحیحی است (همان، ص ۸۶).

علامه طباطبایی در خصوص حل مشکل شناخت معتقد است که چون هر علمی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را دارد و صورت آن است باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد.^{۱۴} این علم غیر منشأ آثار بوده و از این رو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه اوست رسیده باشیم. یعنی همان واقع را به علم حضوری یافته باشیم و آن گاه علم حصولی یا بلاواسطه از آن گرفته شود و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد.^{۱۵} خلاصه اینکه علم حضوری است که به واسطه سلب منشائیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود و بدیهی است چیزی که غیر ما و خارج ماست، عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیز را بیایم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود باید بوده باشد. پس علم خودمان را به خودمان بررسی می‌کنیم. خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم و مشهود ما چیزی است واحد و خالص که هیچ گونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد. وقتی همه کارهایی که با قوای دراکه انجام می‌گیرد مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما نسبت دارند به نحوی که فرض انقطاع نسبت با فرض نابودی آنها

یکی است. مثلاً اگر از مطابق خارجی واژه «شنیدنم» مطابق خارجی جزء میم را جدا کنیم دیگر مطابقی برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را با خودشان تشخیص می‌دهیم نه با چیزی دیگر، یعنی خودشان را بی واسطه می‌فهمیم (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۹۶-۱۹۰).

نتیجه‌گیری

در فلسفه اسلامی بحث شناخت از بحث وجود و ماهیت انفکاک ندارد. در مبحث وجود ذهنی چنین فرض می‌شود که ماهیت به دو وجود موجود است، وجود ذهنی و وجود خارجی و فرض بر این است که بین ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی مطابقت هست، یعنی عین همان ماهیت که در خارج است به ذهن می‌آید. اما نکته اساسی اینجاست که در حکمت متعالیه بنا به اصل مهم «اصالت وجود» آنچه در خارج است وجود است و ماهیت امری اعتباری است و به عبارتی ماهیت حد وجود است. چگونه است که یک امر اعتباری مانند ماهیت می‌تواند در وجود ذهنی از چنان اصالت و اهمیتی برخوردار باشد که شناخت را امکان پذیر سازد؟! از طرفی بنا به گفته خود حکما وجود نمی‌تواند با حفظ آثار خارجی به ذهن حلول کند. به نظر می‌رسد بحث وجود ذهنی بیشتر بر مبنای «اصالت ماهیت» است تا اینکه بر مبنای «اصالت وجود»، زیرا همان طور که ذکر آن رفت از نظر ملاصدرا ماهیات در اعیان موجود نیستند و در واقع جعل به آنها تعلق نمی‌گیرد و جز وجود چیز دیگری بهره‌ای از هستی ندارد. ماهیت حد وجود است و حد امری عدمی است و نه وجودی. در این تردیدی نیست که بشر در آرزوی وصول به معرفتی یقینی و تزلزل‌ناپذیر است، اما به نظر می‌رسد محدودیت‌هایی که او را احاطه کرده است به راحتی زدودنی نیست. بسیاری از امور حسی و مادی وجود دارد که بشر با قوای حسی خود قادر به ادراک آن نیست (نظیر بعضی از اصوات با فرکانس‌های خاص، بعضی امواج نورانی و...) پس به طریق اولی این محدودیت‌ها در ادراکات عقلی هم وجود دارد.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت در خصوص مابعدالطبیعه و شناخت عقلی ابتدا بحث معقولات اولیه مطرح است که از نظر حکما بنا به ادله وجود ذهنی، ماهیت به دو وجود موجود می‌شود یکی وجود عینی و دیگری وجود ذهنی و بین ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی مطابقت برقرار است، اما از طرفی به قول مطهری با معقولات اولیه نمی‌توان به فلسفه دست یافت. مفاهیم فلسفی همچون امکان، ضرورت، علیت و... هیچ کدام معقول اولی نیستند. در اینجا راه حل مطهری این است که از آنجا که معقولات اولیه منشأ انتزاع معقولات ثانیه فلسفی هستند و معقولات اولیه نیز به دلایل وجود ذهنی با آنچه در عالم خارج است مطابقت دارند، لذا عینیت شناخت محرز و مابعدالطبیعه امکان‌پذیر می‌شود. می‌توان پذیرفت که معقولات ثانیه از معقولات اولیه انتزاع می‌شود، اما همان طور که مؤکداً ذکر شد، مشکل اصلی شناخت همان معقولات اولیه است و همه مشکلات از همین جا ناشی می‌شود که چه دلیلی برای مطابقت وجود دارد. همان طور که دیدیم هیچ یک از حکما دلیلی بر این موضوع طرح نکرده‌اند و این مسئله به عنوان اصل موضوع و یا یک امر بدیهی لحاظ شده است. بدیهی دانستن شناخت در واقع پاک کردن صورت مسئله است و نه حل آن. از آنجا که معقولات ثانیه مبتنی بر معقولات اولیه هستند، اگر اشکال مربوط به مطابقت ذهن با خارج مطرح باشد معقولات ثانیه نمی‌تواند مشکلی را حل کند. مطهری می‌گوید ما بین دو طرز فکر قرار گرفته‌ایم یا بگوییم مطابقت برقرار است (که مکتب جزم و یقینی بودن شناخت است) و یا بگوییم مطابقت برقرار نیست (که منتهی به شک‌گرایی است)، اگر مسئله وجود ذهنی مورد شک واقع شود، وجود همه چیز مورد شک واقع می‌شود. در نتیجه باید مطابقت را بدیهی یا اصل موضوع فرض کرد، اما برخلاف این عقیده به نظر می‌رسد راه سومی هم وجود داشته باشد. فیلسوفان معرفت‌شناس هیچ یک از این دو راه را انتخاب نکرده‌اند، نه اصالت واقع خام را و نه شک‌گرایی افراطی را. راه سوم نه به نفی حکمای سلف و نه به اثبات بی‌چون و چرای همه عقاید و نظریات آنان می‌انجامد، بلکه نتیجه آن بهره‌مندی صحیح از منابع غنی حکمت و ادامه دادن تأملات فلسفی حکما با رویکردهای جدید است. ارائه راه حل برای مسئله شناخت موضوع یک پژوهش مستقل است و این مقاله تنها به نقادی نظریه شناخت در حکمت متعالیه می‌پردازد تا متفکران با عنایت به اشکالات موجود به پاسخ مناسب بیندیشند.

توضیحات

۱. مطهری نیز به این دو دلیل اذعان دارد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، پاورقی ص ۲۶۲)، اما به اعتقاد برخی دیگر از جمله مصباح، دلیل این امر ثبات و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی است (مصباح، آموزش فلسفه، ص ۱۳۵).
۲. حکما اصولی را که در بعضی از براهین فلسفی مقدمه (صغرای قضیه) واقع می‌شود، اصل موضوع می‌نامند و معتقدند براهین خالص فلسفی از این اصول بی‌نیازند و در حقیقت فلسفه نیاز عمده‌ای به علوم ندارد. به گفته مطهری اموری که با تجربه اثبات می‌شود - مانند امور حسی - در ردیف مبادی فلسفه است، نه در ردیف مسائل فلسفه که تنها درباره امور نظری و غیر بدیهی بحث می‌کند. از نظر فلاسفه تجربیات یکی از بدیهیات شش‌گانه است، پس به هیچ وجه اثبات وجود یک میکروب از طریق تجربه، یک مسئله فلسفی به شمار نمی‌رود (مطهری، مجموعه آثار، ص ۲۴۱). البته در این ادعای حکما می‌توان مناقشه کرد که رابطه فلسفه و علم نیاز به بحث فراوان دارد، اما نکته محل تأمل اینجاست که فلاسفه مسلمان نیز پذیرفته‌اند علم می‌تواند برای فلسفه طرح مسئله کند و برای متمیم آن باید گفت علم می‌تواند در خصوص اموری که در آن فلسفه در مورد دنیای خارج بحث می‌کند شک ایجاد کند؛ به همین دلیل پیشرفت علم در غرب مسائل بسیاری را برای فیلسوفان به وجود آورد، طوری که حتی در فیزیک جدید به اصل علیت که در نظر حکمای مسلمان از خدشه‌ناپذیرترین اصول است، خدشه وارد کرده‌اند.
۳. علامه طباطبایی نخستین کسی است که به طور مستقل به این مسئله پرداخته و در اصول فلسفه و روش رئالیسم مقالاتی را به این مبحث اختصاص داده است. بعد از ایشان بیشترین مساعی از آن مرتضی مطهری است. بیشتر پیروان معاصر حکمت متعالیه در طرح بحث و نحوه ارائه در حقیقت تابع ایشان هستند. مطهری به کرات می‌گوید: «ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم». به عبارتی ایشان شناخت‌شناسی را مقدم بر مابعدالطبیعه دانسته است. جوادی آملی نیز می‌گوید شناخت‌شناسی در مقام اثبات بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد، زیرا مقدمات فراوانی دارد که بدون تحصیل

آنها مسئله شناخت دشوار خواهد بود، ولی از نظر ثبوت بر همه آنها مقدم است، زیرا تا نظریه معرفت حل و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نشود هرگز طرح مسائل فلسفی و کلامی و... سودی ندارد (جوادی آملی، ص ۵۷). به وضوح می توان تأثیر کانت را بر این اظهارات یافت. کانت نخستین فیلسوفی بود که به صراحت بیان کرد تا توانایی عقل انسان در شناخت حقایق مابعدالطبیعه سنجیده نشود، نمی توان به طرح مسائل مابعدالطبیعی پرداخت: «همه متعاطیان مابعدالطبیعه مادام که پاسخ رضایت بخشی به این پرسش که شناسایی های تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است نداده اند رسماً و قانوناً از سمت خود معلق اند» (کانت، ص ۱۱۴).

۴. به گفته مطهری نظریات فلاسفه غرب در باب مسئله شناخت در فهم آنچه فلاسفه اسلامی در باب معقولات اولیه و معقولات ثانیه منطقی گفته اند نقش مؤثری داشته است (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۱-۷۰).

۵. از مطهری پرسش می شود اگر بدیهی است، پس چرا استدلال آورده می شود.

۶. امور نفسانی ربطی به عالم ذهن ندارند، مثلاً ماهیت لذت درونی است، لذا نباید بین امور نفسانی و ذهنی خلط کرد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، پاورقی ص ۸۸ و ۲۹۲).

۷. برخی از اصل، وجود ذهنی را انکار کرده اند و گفته اند که علم اضافه بین نفس و خارج است، که با اولین دلیل اثبات وجود ذهنی قول به اضافه نفی می شود. برخی دیگر قائل شده اند شیخ ماهیت شیء در ذهن نقش می بندد و نه عین ماهیت و البته شج با خود شیء مغایر است. اشکال این نظریه این است که به سفسطه می انجامد (طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۳۱).

۸. علم علاوه بر تقسیم به حصولی و حضوری دارای یک تقسیم ثانوی دیگر نیز هست. از این لحاظ که علم به شیء یا علم است به تمام حقیقت و ذات و یا علم است به وجهی از وجوه معلوم. اولی را علم به کنه و دومی را علم به وجه می گویند. این قسمت اختصاصی به علم حصولی ندارد، بلکه در علم حضوری اشراقی نیز محقق است. علم به کنه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت تمام ذات یا ذاتیات شیء در نزد مدرک، مانند صورت حیوان ناطق که تمام ذاتیات انسان است و علم به وجه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت های خاصی از خواص شیء در نزد مدرک،

مانند حصول صورت ضاحک و کاتب نزد مدرک، از آن حیثیت که خاصه‌ای از خواص انسان‌اند. البته علم به ضاحک و کاتب اگرچه از حیثیت مذکور علم به وجه است ولیکن نظر به خود معنی ضاحک و کاتب علم به کنه است (مدرس زنوزی، ص ۸۵-۸۲).

۹. البته حتی اگر بپذیریم که موجودات در عالم واقع دارای مابه‌الاشتراک (جنس) و مابه‌الافتراق (فصل) هستند، خود این نظریه مبنی بر پذیرش نظریه ثبات انواع (نظریه ارسطو در زیست‌شناسی) است و در صورت پذیرش تکامل انواع (نظریه داروین در زیست‌شناسی) بحث به گونه دیگری است.

۱۰. صدرالمتألهین در *اسفار* می‌نویسد: «به اعتقاد ما بنا بر اینکه ماهیات در اعیان موجود نیستند و در واقع جعل به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و جز وجود چیز دیگری بهره‌ای از هستی ندارد صورت هر چیزی همان نحوه وجود خاص آن است و وجود داشتن ماهیات در اعیان عبارت است از نوعی اتحاد با وجود» (*اسفار*، ج ۱، ص ۳۳۲). مطهری می‌گوید: «ولی خواه به کنه ماهیت اشیا پی ببریم، خواه پی نبریم اشیا در واقع و نفس الامر دارای ماهیت هستند و علاوه بر هستی یک چستی دارند و به همین دلیل اجناس و انواع متعدد در عالم هست» (شرح مختصر منظومه، پاورقی ص ۳۶-۳۵).

۱۱. واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال می‌شود: الف. ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان است، از قبیل اعتقاد به جهان خارج؛ ب. ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است، از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند، ولی به علم حصولی هنوز معلوم نشده‌اند. به عقیده ملاصدرا فطری بودن معرفت به ذات حق از این قبیل است؛ ج. در باب برهان منطق به قضایایی که برهان‌شان همواره همراه آنهاست و هیچ وقت در نفس حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» می‌گویند؛ د. ادراکات و تصوراتی که ذاتی عقل است و هیچ گونه استنادی به غیر عقل ندارد. ادراکات فطری به معنای چهارم مورد انکار حکمای مسلمان است و در عین حال، اینان به تصورات و تصدیقات فطری به معنای اول معتقدند. در فلسفه غربی بین این دو جهت تفکیک نشده است،

یعنی قائلان به تصورات فطری به معنای اول همان‌ها هستند که به فطریات به معنای چهارم قائل هستند و تمام کسانی که منکر فطریات به معنای چهارم هستند، منکر فطریات به معنای اول هم هستند (رک. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی ص ۲۶۳-۲۶۲).

۱۲. مطهری می‌گوید کانت و هگل از راهی وارد شدند که با اینکه راهشان صواب نبود، اما می‌دانستند با معقولات اولیه علم حاصل نمی‌شود (شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۱-۷۰).

۱۳. در *اسفار اربعه* مبحث مستقلی با عنوان «معقولات ثانیه» مطرح نشده، اما در برخی موارد بنا به ضرورتی که پیش آمده در خصوص معقولات ثانیه نیز بحث شده است. به عنوان مثال در فصل دوم از مرحله دوم در *اسفار اثبات* می‌شود وجود از معقولات ثانیه فلسفی است و به همین مناسبت، بحثی در باب معقولات ثانیه منطقی و فلسفی و نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی می‌شود. به گفته صدر المتألهین معقولات ثانیه مستند به معقولات اولیه هستند. معقولات ثانیه به معنای اعم (که شامل معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌شود) شامل دو صنف قضیه می‌شود: قضایای ذهنی و قضایای حقیقی (رک. صدر المتألهین، *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۲). به تعبیر مطهری معقولات اولیه اقسام وجود و معقولات ثانیه احکام وجود هستند. معقولات ثانیه بر خلاف معقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل و در نتیجه مسبوق به جزئیات نیستند. جوادی آملی می‌گوید در صورتی می‌توان گفت معقولات اولیه مسبوق به احساس هستند که حس توسعه داده شود و شامل احساس باطنی که همان شهود نفس نسبت به ذات جوهری خویش است نیز بشود (شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۸۹). معقولات ثانیه از امور عامه هستند و اگر نبودند فلسفه به معنای حقیقی نداشتیم. فرق عمده انسان با حیوان از جهت درک معقولات ثانیه است (مطهری، شرح مختصر منظومه، ج ۱، ص ۱۱۹؛ همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۶۳-۶۲). از نظر حکما آنچه ذهن را فوق العاده غنی می‌کند تنها تعمیم و کلیت دادن به مفاهیم نیست، بلکه معقولات ثانیه اصول اولیه فکر انسان است، زیرا مثلاً اگر از درخت، سنگ، حیوان و... تصویری نداشتیم باز هم می‌توانستیم فکر کنیم، ولی اگر از هستی، نیستی، ضرورت، امتناع و... تصویری نداشتیم، نه می‌توانستیم

فکر کنیم و نه می توانستیم علم داشته باشیم (همو، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۰).

۱۴. در اینجا علامه واقع‌نما بودن شناخت را اثبات نمی‌کند، بلکه آن را پیش‌فرض می‌گیرد، یعنی از خاصیت علم به صورت بدیهی واقع‌نما بودن آن را نتیجه می‌گیرد.
۱۵. به گفته مطهری، علامه از اثبات اینکه هر علم حصولی به یک علم حضوری برمی‌گردد می‌خواهد مسئله آمپریسم-راسیونالیسم را حل کند. قدما می‌گفتند هیچ چیز در عقل نیست الا اینکه قبلاً در حس بوده است. تفاوت آنها با نظریه حسیون اروپا در این است که حسیون می‌گویند عقل حداکثر کاری را که می‌کند تعمیم و کلیت دادن به امور محسوس است و کلی را همان جزئی ساییده شده می‌دانند، اما حکمای اسلامی معتقدند عقل ابتدا به ساکن قدرت ساختن مفهوم را ندارد اما قدرت ساختن مفهوم به معنای اینکه عین صورت اولی را تعمیم دهد و نیز به معنای اینکه یک مفهوم را پایه قرار دهد و از آن مفهوم دیگری را بسازد دارد. یعنی اول یک مفهوم را کلی می‌کند بعد از آن مفهوم دیگری را استنتاج می‌کند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، پاورقی ص ۳۳۰-۳۲۹).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *حـاود یا تعریفات*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰.
- حسن زاده آملی، حسن، *تعلیق بر شرح المنظومه قسم الحکمه: غررالفرائد و شرحها*، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب، ۱۴۱۷ق.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایتسو، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، *اسفار اربعه*، ج ۱ و ۳، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۳۶۴.
- _____، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- _____، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تدقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
- طوسی، نصیرالدین، *الجواهر النضید با شرح علامه حلی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۷۲.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چ ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- مدرس زنوزی، ملاعبداله، *لمعات الهیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱.
- مصباح، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۶۴.
- _____، *تعلیقہ علی النهایه الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- _____، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، چ ۶، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، چ ۴، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، *مجموعه آثار*، ج ۷، چ ۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.