

## ملاحظات بر نظریه ارجاع بدیهیات تصدیقی به علم حضوری

محمد تاجیک جوبه\*

محمد رصافی\*\*

### چکیده

بدیهیات به عنوان زیرساخت معرفت فلسفی دارای اهمیت زیادی است، اما پرداخت مستقلى به وجه بدهت، مگر در مواردى محدود، نشده است. در توجه اعتبار و خطاناپذیری بدیهیات مبانی مختلفی مطرح است. یکی از این مبانی ارجاع بدیهیات به علوم حضوری و استفاده از خاصیت خطاناپذیری این علم برای تضمین صحت بدیهیات است. آیت الله مصباح را می توان مبدع این نظریه دانست. ایشان از شش بدیهی رایج تنها وجدانیات و اولیات را واجد شرایط بدهت می دانند و به دلیل این که علم حصولی و حس را منشأ وقوع خطا می دانند، تلاش می کنند تا ارتباط وجدانیات و اولیات را با آنها قطع کنند؛ آن گاه برای تضمین صدق و بدهت بدیهیات آنها را با علم حضوری که سرچشمه ضمانت صحت است پیوند می دهند. اما این نظریه با مشکلاتی روبه روست. هدف این نوشتار این است که با تبیین نظر ایشان و برشمردن ویژگی های علم حضوری ناسازگاری های این نظریه را بررسی کند.

**کلیدواژه ها:** بدیهی، علم حضوری، وجدانیات، اولیات، خطاناپذیری.

\* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، mohtajik110@gmail.com

\*\* استادیار دانشگاه اصول الدین قم، moh.rassafi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲

## ۱. مقدمه

بدیهیات به عنوان اساسی ترین عنصر کسب معرفت در نظام معرفت شناسی و فلسفی مسلمانان و همه معتقدان به الگوی معرفتی مبنایابی شناخته می شود. اما درباره چستی خود بدیهیات و سؤالاتی از قبیل ملاک بدهت آن ها کنکاش نشده است. شاید نبود اختلاف در بدهت بدیهیات و تسالم جمعی بر بعضی از مصادیق آن مانند استحاله اجتماع نقیضین را بتوان به عنوان دلایلی مطرح کرد که مانع بررسی این موضوع از سوی فلاسفه شده است. اما به نظر می رسد اهمیت زائد الوصف بدیهیات در نظام معرفتی فلسفه اسلامی به عنوان شالوده ای که سایر معارف بر آن مبتنی می شوند ضرورت پرداختن به سر بدهت و وجه صدق آن ها را دوچندان می کند. در این میان نظریات مختلفی به صورت مستقل و یا به صورت استطرادی درباره وجه بدهت یا علت صدق بدیهیات مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است که از جمله می توان به این موارد اشاره کرد: فطری بودن (فارابی ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ۱۹)؛ خصوصیت مفهومی (طوسی و حلی ۱۳۷۱: ۲۰۰)؛ اضطرار عقل (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۲۹۷)؛ اتکا و ارجاع آن ها به علم حضوری (مصباح ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۲۱). براساس نظریه اخیر، وجه صدق و بدهت بدیهیات با ارجاع آن ها به علم حضوری تبیین می شود. در این مقاله، ضمن تبیین نظریه مذکور با برشمردن ویژگی های علم حضوری زمینه را برای طرح برخی از ملاحظات فلسفی بر این نظریه فراهم می کنیم و در نهایت به ارزیابی این نظریه خواهیم پرداخت.

## ۲. اقسام بدیهیات

منطق دانان علم را به دو گونه حصولی و حضوری و سپس علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق و آن گاه هر یک از تصور و تصدیق را نیز به بدیهی و نظری تقسیم می کنند. هر چند بحث از بدیهی و نظری خارج از چهارچوب تعریف شده برای منطق صوری است، در بحث برهان، منطق دانان علاوه بر بحث از صورت به محتوای برهان نیز می پردازند. محتوای برهان باید ضرورتاً از یقینات تشکیل شود. یقینات به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می شوند که یقینات نظری هم با اتصال به بدیهیات کسب ارزش می کنند (یزدی ۱۴۱۲ ق: ۱۱۱). بدیهی، با توجه به تقابلیش با نظری، قضیه ای است که بی نیاز از کسب و نظر باشد و برای ما بدون فرایندی فکری حاصل شود (مظفر ۱۳۸۰: ۳۰). این تعریف در مورد تصور بدیهی نیز صادق است.

در طبقه‌بندی و برشمردن تعداد بدیهیات اختلاف نظرهایی وجود دارد، ولی مشهور منطق‌دانان و فلاسفه همهٔ بدیهیات را در شش دسته طبقه‌بندی کرده و با بیان حصری — استقرایی درصدد استقصای آن‌ها برآمده‌اند.

قضایای بدیهی یا چنین است که تصور طرفین آن به‌هم‌راه نسبت بین آن دو طرف برای حکم و تصدیق کافی است و یا چنین نیست. قسم اول را اولیات گویند. در قسم دوم هم یا به وساطت امری غیر از حس ظاهر و یا حس باطن احتیاج دارند و یا به وساطت حس ظاهر و یا باطن محتاج‌اند. قسم دوم را که حس ظاهر و یا حس باطن در آن‌ها دخیل است مشاهدات می‌نامند، که اگر مشاهده با حس ظاهر بود آن را حسیات می‌نامند و اگر به‌وساطت حس باطن بود آن را وجدانیات خوانند. اما در شق اول که به‌وساطت امری غیر از حس ظاهر و باطن نیاز بود یا واسطه به‌گونه‌ای است که هنگام تصور طرفین قضیه در ذهن حاضر است و از ذهن غایب نمی‌شود آن را فطریات نام گذارند و یا واسطه چنین حضوری در ذهن ندارد که در این صورت یا با قدرت حدس قوی به آن نائل می‌شویم که در این صورت آن را حدسیات گویند و یا قوهٔ حدس به‌کار نیفتاده است. در صورتی که قوهٔ حدس دخالتی ندارد نیز یا آن قضیه از خبردادن گروهی از مردم که هم‌راهی آن‌ها برای دروغ‌گفتن غیرممکن است حاصل شده است که متواترات باشد و یا از کثرت تجربه حاصل شده است که این دسته را تجربیات خطاب کنند (بزدی ۱۴۱۲ ق: ۱۱۱).

عده‌ای از منطق‌دانان تعدادی از این مصادیق را دارای شرایط لازم بدهات ندانسته‌اند و به همین سبب تعداد بدیهیات را کم‌تر دانسته‌اند. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «و این دو صنف یعنی پنجم و ششم (حدسیات و فطریات) هرچند به‌حقیقت از مبادی نیستند، اما چون مستلزم قیاسی‌اند، مفید حکم بی تجسم کسبی آن را از مبادی شمرده‌اند» (طوسی ۱۳۶۱: ۳۴۶). در بین معاصران نیز استاد مصباح فقط دو مورد از بدیهیات فوق‌الذکر را بالحقیقه از مبادی به‌شمار می‌آورند:

حقیقت این است که همهٔ این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی به‌معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد (مصباح ۱۳۶۶: ۲۱۰).

به‌دلیل این‌که در این پژوهش درصدد بررسی سر بدهات بدیهیات با ارجاع آن‌ها به علم حضوری هستیم و مبدع یا مدافع اصلی آن استاد مصباح است، در این مکتوب تنها به بررسی وجدانیات و اولیات می‌پردازیم که در نظر ایشان مبادی حقیقی یا همان بدیهیات‌اند.

## ۱.۲ وجدانیات

همان‌طور که بیان شد، آنچه را که به وسیله حس باطن دریافت می‌شود وجدانیات می‌گویند؛ اما توجه به این نکته ضروری است که باید بین وجدان و دریافت حضوری نفس و آنچه به عنوان ادراک و علم ما از امری وجدانی شناخته می‌شود تفکیک کرد؛ اولی را علم حضوری نفس به خود می‌نامند و دومی ادراکی حصولی است که در نفس محقق می‌شود. این مطلب را می‌توان از تعریف وجدانیات به دست آورد. جرجانی در کتاب *التعريفات* می‌گوید: «الاحساس ادراک الشيء باحدى الحواس فان كان الاحساس للحواس الظاهر فهو المشاهدات و ان كان للحس الباطن فهو الوجدانیات..» (جرجانی ۱۳۷۰: ۵) و یا ابن‌کمنه در *الجديد في الحكمة* در تعریف وجدانیات می‌گوید: «الوجدانیات: و هي ما تدركه النفس بذاتها، او بحس باطن بالوجدان، كعلمنا بوجودنا، و بأن لنا فكرة و لذة» (ابن‌کمنه ۱۴۰۲ ق: ۱۹۵) و همین‌طور علامه حلی در *جوهر النضید* تعبیر علم را به کار می‌برند (حلی ۱۳۷۱: ۲۰۰). دلیل تأکید بر جدایی وجدان از درک ما از یافت وجدانی این است که در بسیاری از کتب منطقی این دقت صورت نگرفته و در نتیجه وجدانیات با وجدان نفسانی خلط شده است. یکی از اشکالات این خلط آن است که مقسم وجدانیات به عنوان یکی از بدیهیات تصدیقیه علم حصولی است، در حالی که وجدان نفسانی خود در کنار و قسیم علم حصولی است و از حیث ماهیت با علم حصولی و وجدانیات متفاوت است.

استاد مصباح خصوصیتی را برای وجدانیات بر می‌شمرند که اولین آن‌ها همان جنبه حکایت‌گری است که دال بر تفکیک میان وجدان و درک وجدان در کلام ایشان است. خصوصیت دیگر این نوع علم را بی‌نیازی از حس می‌دانند، ایشان می‌فرمایند:

هم‌چنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می‌آیند، وجدانیات، هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند، زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصویری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود و تجربه حسی ابدأ راهی به آن‌ها ندارد (مصباح ۱۳۶۶: ۲۱۱).

همان‌طور که بیان شد، استاد مصباح تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات را جزء بدیهیات می‌دانند و علت این حصر این است که ایشان تنها این دو قسم را منعکس‌کننده علم حضوری می‌دانند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی به معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند» (همان: ۲۱۰).

حال باید به چگونگی تبیین ایشان از این انعکاس و ارتباطش با وجه بداهت در کلام ایشان پردازیم. ایشان ملاک این داوری را درک حضوری تمام اجزای وجدانیات می‌دانند. ایشان ابتدا به ارتباط موضوع و محمول و یا همان تصورات قضیه با علم حضوری می‌پردازند. «وجدانیات هیچ نیازی به تجربهٔ حسی ندارند، زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصویری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود» (همان: ۲۱۱). سپس در مرحلهٔ بعد به چگونگی ارتباط دو طرف قضیه و همین‌طور تطابق آن‌ها با مطابقتشان با علم حضوری اشاره می‌کنند. «وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آن‌ها را می‌توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صددرصد می‌باشند» (همان: ۲۲۵). البته ضمیمهٔ مقدمهٔ دیگری به این مطالب ضروری است و آن خطاناپذیری علم حضوری است. بنابراین ارتباط وجدانیات با علم حضوری سبب مصونیت آن‌ها از خطا می‌شود. به چرایی این مطلب در بررسی ویژگی‌های علم حضوری با تفصیل بیش‌تری خواهیم پرداخت.

## ۲.۲ اولیات

دومین بدیهی در نظر استاد مصباح بدیهیات اولیه یا همان اولیات و یا به تعبیر بعضی از کتب منطق قضایای واجبهٔ القبول هستند (ساوی ۱۳۸۳: ۴۰۵). اولیات قضایایی‌اند که صرف تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم و تصدیق به آن کافی است (حلی ۱۴۱۲ ق: ۳۹۵). استاد مصباح هم در این زمینه می‌فرماید: «بدیهیات اولیه که تصدیق به آن‌ها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد، مانند قضیهٔ محال‌بودن اجتماع نقیضین که آن را ام‌القضایا نامیده‌اند» (مصباح ۱۳۶۶: ۲۱۰).

## ۳. ارجاع بدیهیات به علم حضوری

ایشان در این قسمت هم سعی می‌کنند قضیه را در هر دو قسمت مفردات و نسبت اتحادی بین موضوع و محمول به علم حضوری مرتبط کنند، که در ادامه به چگونگی آن خواهیم پرداخت.

به این نکته باید توجه تام داشت که استاد مصباح سر بداهت بدیهی را هم‌سان با وجه صدق آن می‌دانند و این مباحث را به صورتی درهم‌تنیده مطرح می‌کنند. این درهم‌تنیدگی حیثیات مختلف در کلام ایشان مقتضی تحلیلی منطقی گام‌هایی است که ایشان برای اثبات

نظریه خود برمی دارند؛ بنابراین برای روشن تر شدن کلیت نظریه ایشان بهتر است که آن را در ضمن مراحل تبیین کنیم.

### ۱.۳ گام اول: قطع ارتباط بدیهیات با حواس

منشأ وقوع خطا در ادراکات جایی است که واسطه‌ای بین مدرک و مدرک وجود داشته باشد؛ «خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک‌شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد» (همان: ۱۵۹) و به همین سبب در مورد صورت‌های حسی که میان صورت حسی و محسوس واسطه وجود دارد چنین می‌گوید: «صورت‌های حسی ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند» (همان: ۲۱۲).

از همین رو تلاش ابتدایی ایشان این است که بدیهیات را از عالم حواس منقطع کند تا با حذف واسطه در ادراک به صدق این قضایا و تبیین وجه بدهت آن‌ها یک گام نزدیک‌تر شود. در مورد بدیهیات اولیه هم به همین مطلب اذعان می‌کند: «باتوجه به این که در بدیهیات اولیه تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آن‌ها کفایت می‌کند به خوبی روشن می‌شود که این‌گونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند» (همان: ۲۱۱).

### ۲.۳ گام دوم: اندراج قضایای بدیهی اولی در قضایای تحلیلی

گام دوم درج قضایای بدیهی ذیل قضایای تحلیلی است: «همه این قضایا (بدیهیات اولیه) از قبیل قضایای تحلیلی هستند» (همان: ۲۲۲) و قضایای تحلیلی را نیز چنین تعریف می‌کند: «مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید» (همان).

به نظر می‌رسد مندرج کردن قضایای بدیهی ذیل قضایای تحلیلی به دلیل خصوصیتی است که در قضایای تحلیلی وجود دارد. خصوصیت اول این نوع از قضایا همان انقطاع از عالم حس و عدم وساطت حواس است. اشاره شد که استاد مصباح وساطت حواس را یکی از لغزشگاه‌های وقوع خطا قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر اندراج بدیهیات ذیل قضایای تحلیلی می‌تواند در یافتن تبیینی معقول برای توجیه تعریف ارائه شده برای بدیهیات اولیه مفید باشد، تبیینی که پاسخی قابل پذیرش به چرایی کفایت تصور موضوع و محمول برای تصدیق به ارتباط بین آن‌ها ارائه می‌کند. در جست‌وجوی چنین توجیهی، ایشان راه حل را در قضایای تحلیلی می‌یابد و آن را بیانی مسموع برای تبیین این ارتباط می‌داند، چنان که در متن زیر به هر دو جهت اشاره می‌شود:

در این قضایا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و روشن است که تحلیل مفهوم امری است ذهنی و بی‌نیاز از تجربهٔ حسی و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می‌آید نیز ضروری و به منزلهٔ ثبوت الشیء لنفسه است (همان: ۲۱۱).

### ۳.۳ گام سوم: استدلال بر صدق با ارجاع به علم حضوری

قضایای بدیهی که در این مقاله از آن‌ها سخن می‌گوییم باید یقینی باشند و یقین موردنظر در این بخش یقین بالمعنی الاخص است که یکی از شاخصه‌های صدق است. در تعریف یقین گفته‌اند: «هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (یزدی ۱۴۱۲ ق: ۱۱۱). در تفسیر قید مطابقت به قید صدق و یا همان خروج جهل مرکب اشاره شده است (همان). بعد از رفع موانع صدق در گام‌های قبلی، در این بخش در جهت اثبات صدق تلاش می‌شود تا با ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری صدق آن‌ها تضمین شود. چون ایشان برخلاف صور حسی علم حضوری را سرچشمهٔ ضمانت صحت می‌دانند (مصباح ۱۳۶۶: ۲۲۲)، تلاش می‌کنند تا در دو مرحله قضایای بدیهی اولی را با علم حضوری مرتبط کنند. ایشان ابتدا در ناحیهٔ تصورات بدیهیات اولیه مفاهیم تشکیل‌دهندهٔ این قضایا یا همان موضوع و محمول را با علم حضوری پیوند می‌زنند:

همگی این قضایا از معقولات ثانیهٔ فلسفی تشکیل یافته‌اند، ... به نظر ما این مفاهیم نخست از معلومات حضوری و روابط عینی آن‌ها انتزاع می‌شوند و از این جهت، مطابقت این گونه قضایا را با واقعیتی که محکيات آن‌هاست می‌توان حضوراً دریافت (مصباح ۱۳۷۵: ۶۰).

سپس بعد از تثبیت صدق مفاهیم به سراغ رابطهٔ میان موضوع و محمول می‌روند و تلاش می‌کنند این رابطه را نیز به علم حضوری پیوند بزنند تا از این طریق به صدق آن برسند. ایشان در کتاب آموزش فلسفه بعد از تبیین چگونگی تحلیلی بودن اصل علیت می‌گویند:

تصورات تشکیل‌دهندهٔ قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی‌واسطه یا باواسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتحاد آن‌ها با تجربهٔ درون‌ذهنی ثابت می‌شود... و بنابراین راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکای آن‌ها بر علوم حضوری است (مصباح ۱۳۶۶: ۲۲۵).

در جای دیگر می‌گوید: «اولیات گرچه موضوع و محمول آن‌ها علم حصولی هستند، اما وحدت آن‌ها را حضوراً می‌یابیم» (همان).

ایشان با طی این مراحل در واقع سعی کرده‌اند بنیان بدیهیات را که اهمیت زائد الوصفی دارد مستحکم کنند تا به شالوده‌های نظام فکر فلسفی مبتنی بر بدیهیات خللی وارد نشود. به نظر می‌رسد پیش از ورود به داوری در مورد این نظریه ضروری است که تبیینی از چیستی و ویژگی‌های علم حضوری که بنیان اصلی این نظریه است بیان شود.

## ۴. علم حضوری و ویژگی‌های آن

### ۱.۴ تقسیم‌نشدن به تصور و تصدیق

علم حضوری قسیم علم حصولی است و علم حصولی هم مقسم تصور و تصدیق است؛ بنابراین بدیهیات تصدیقیه که از آن‌ها بحث می‌کنیم در علم حصولی مندرج‌اند. بنابراین علم حضوری به تصور و تصدیق منقسم نمی‌شود. قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «فی أن العلم الذي هو مورد القسمة إلى التَّصوُّرِ و التَّصَدِيقِ، فی فواتح كتب المنطق، هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور» (شیرازی ۱۳۸۳: ۳۸). همین‌طور مرحوم میرداماد در این زمینه می‌گوید: «إنما التقسيم إلى التَّصوُّرِ و التَّصَدِيقِ للعلم الانطباعي؛ و أما العلم الحضوری فمتمدس عن ذلك كله» (میرداماد و علوی ۱۳۷۶: ۳۳۶). بنابراین بدیهیات اولیه و وجدانیات که در ذیل تصدیقات یقینی قرار دارند داخل در دایره علم حصولی‌اند.

### ۲.۴ عینیت و یگانگی علم و معلوم

در علم حصولی ما دو واقعیت مجزا داریم: یکی شیء مدرک و دیگری ادراک ما از آن شیء که همان صورت ذهنی است که آن را معلوم بالذات می‌دانند؛ اما چنین دوئیتی در علم حضوری وجود ندارد. بنابراین مرحوم سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «العلم الحضوری هو العلم الذي هو عين المعلوم الخارجی» (سبزواری ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴۸۸). شهید مطهری هم در این زمینه گفته است:

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد، مثل آن وقتی که اراده کاری می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم یا آن وقتی که لذت یا اندوهی به ما دست می‌دهد. واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویدا است و ما در آن حال بدون وساطت تصویر ذهنی آن حالات مخصوص را می‌یابیم (طباطبائی و مطهری ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۵).



### ۳.۴ خطاناپذیری علم حضوری

اولین نتیجه‌ای که بر ویژگی سابق، یعنی نبود واسطه بین مدرک و مدرک، متفرع می‌شود این است که در علم حضوری خطا راه ندارد، چون اصلاً صحت و خطا به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقعیت است، ولی وقتی خود واقعیت حضور دارد سؤال از مطابقت و عدم مطابقت بی معناست. «حقیقت عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملاً آن را منکشف سازد و خطا عبارت است از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد.» (مصباح ۱۳۶۶: ۱۵۶) و چون در علم حضوری واسطه‌ای در ادراک نیست، تطابق نیز منتفی است، همان‌گونه که شیخ اشراق بدین مطلب اذعان می‌کند: «أما العلوم الاشرافیة المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شيء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشرافیة لا غير، و لا يحتاج الى المطابقة» (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۸۹).

باتوجه به مطالب فوق، نتیجه‌گیری نهایی شهید مطهری در این زمینه نکته‌ای را فروگذار نمی‌کند:

می‌توان نتیجه گرفت که خطا در مرحلهٔ علوم حسی محقق می‌شود، چون بین مدرک و مدرک فاصله و تفاوت و اثنبیت حاکم است؛ اما در آن‌جا که چنین دوئیتی نداریم می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که اصلاً خطا راه نخواهد داشت و علامه طباطبائی در اصول فلسفه این مطلب را یکی از نتایج مقاله چهارم می‌شمارند (طباطبائی و مطهری ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۰۴).

### ۴.۴ جزئی بودن علم حضوری

نکتهٔ دیگری که در مورد علم حضوری بدان می‌پردازیم جزئی بودن این علم است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «لأن مناط الجزئية كما حقق إما الإحساس، أو العلم الحضوري» (ملاصدرا ۱۴۲۲ ق: ۳۸۸). دلیل این امر این است که در تعریف علم حضوری گفته شده است: «العلم الحضوري الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرک عند المدرک» (ملاصدرا بی تا: ۲۱۶). بنابراین علم حضوری عبارت است از حضور وجودی مدرک عند المدرک و چون در محل خودش به اثبات رسیده است که تشخص و وجود مساوق‌اند «أن الوجود و التشخص شيء واحد بالحقیقة متغایر بالمفهوم» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۶، ۴۲۲)؛ بنابراین علم حضوری علمی متشخص است و تشخص بیانی دیگر از همان جزئی است؛ بنابراین علم حضوری به دلیل خاصیت وجودی اش علمی جزئی است.

## ۵. ملاحظات بر نظریهٔ ارجاع بدیهیات به علم حضوری

### ۱.۵ راه‌گشایان بودن برای چالش صدق

بدون تردید جای‌جای کلام استاد مصباح دلالت بر این امر می‌کند که هدف اصلی ایشان از طرح این نظریه حل چالش صدق بدیهیات است و این امر ناشی از اهمیت فراوان این قضایا در نظام معرفت‌شناسی و فلسفی مبنایگرایانه است. ایشان در مورد نقش بدیهیات اولیه در معرفت‌شناسی یا همان شناخت‌شناسی می‌گوید: «شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها براساس بدیهیات اولیه تبیین می‌شود» (مصباح ۱۳۶۶: ۱۴۲). از طرفی هم مبادی تصدیقی فلسفه را منحصر در بدیهیات اولیه می‌داند: «مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه تشکیل می‌دهند که آن‌ها هم نیازی به اثبات ندارند» (همان: ۹۴). پس دفع و یا رفع هرگونه احتمال عروض شک و تردید در این مبادی برای نظام معرفتی و فلسفی ایشان نقشی حیاتی دارد. اما راهی که ایشان در پیش گرفته‌اند اثبات صدق با ارجاع به علوم حضوری است، زیرا همان‌طور که بیان شد، ایشان علم حضوری را سرچشمهٔ ضمانت صحت می‌دانند (همان: ۲۲۲) و این امر برگرفته از ویژگی خطاناپذیری علم حضوری است و چنان‌که ذکر شد، علت این امر نبودن واسطه بین مدرک و مدرک است، ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

در صورتی که شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه، زیرا در این صورت علم عین معلوم است (همان: ۱۵۶).

پس راز «خطاناپذیری» و «سرچشمهٔ ضمانت صحت بودن» علم حضوری در عینیت علم و معلوم و عدم وساطت امری در فرایند ادراک است.

از طرفی ایشان علم حصولی را خودبه‌خود فاقد ضمانت صحت قلمداد می‌کنند (همان: ۱۵۷) و از سوی دیگر، همان‌طور که در اولین ویژگی علم حضوری بیان شد، تقسیم علم به تصور و تصدیق و به تبع آن تقسیم تصدیق به بدیهی و نظری و تقسیم بدیهی به اولی و ثانوی از فروع علم حصولی است. به بیان دیگر، آنچه در این بحث مورد مناقشه واقع می‌شود بدیهیات است که از سنخ علم حصولی است و به بیان خودشان فاقد ضمانت صحت و دلیل آن هم واضح است، چون برخلاف علم حضوری در علم حصولی بین مدرک و مدرک فاصله و واسطه ایجاد می‌شود، که در این وساطت امکان وقوع خطا حادث

می‌شود. پس با این مقدمات می‌توان گفت امکان ندارد علم حصولی با واسطه در ادراک را مصداقی از علم حضوری بدون واسطه در ادراک دانست.

اما ایشان تلاش می‌کند راه جدیدی را انتخاب کند تا هم حصولی بودن بدیهیات محفوظ بماند و هم ارجاع آن‌ها به علم حضوری توجیه‌پذیر باشد. در این مسیر با استدلال به اشراف نفس به اطراف قضیه سعی می‌کند که بین دو نوع علم حصولی تفاوت ایجاد کند: علم حصولی که مطابق آن در خارج نفس است و علم حصولی که مطابق آن در نفس است و شاید به همین دلیل بود که ایشان در گام اول تلاش کرد تا وجدانیات و بدیهیات اولیه را از حس منقطع کند تا تنها موطن آن‌ها ذهن باشد. ایشان پس از طرح اشکال وجود واسطه در علم حصولی و امکان وقوع خطا در مرحله انتقال از صور ادراکی به خارج خصوصیتی برای وجدانیات ذکر می‌کند که آن را راه حل مشکل علم حصولی می‌داند:

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 (همان: ۲۲۱).

در مورد بدیهیات اولیه هم از همین راه استفاده می‌کند و بعد از قطع ارتباط آن‌ها با عالم حس، با تبدیل آن‌ها به قضایای تحلیلی، تطابق موضوع و محمول را هم حاصل تجربه‌ای درون‌ذهنی می‌داند. وی پس از چگونگی ارجاع قضیهٔ بدیهی اولی «هر معلولی احتیاج به علت دارد» به قضیه‌ای تحلیلی در مورد نحوهٔ درک ارتباط آن‌ها می‌گوید: «مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آن‌ها را با تجربهٔ درون‌ذهنی می‌یابیم» (همان: ۲۲۲) و به نظر می‌رسد که هر جا هم از درک ارتباط بین موضوع و محمول به صورت حضوری سخن گفته‌اند مقصودشان همین تجربهٔ درون‌ذهنی و اشراف به موضوع و محمول در ظرف ذهن و به صورت منقطع از خارج است و شاهد این مطلب هم این است که ایشان همین خصوصیت را برای قضایای منطقی هم در ناحیهٔ اشراف به موضوع و محمول و هم در ناحیهٔ درک ارتباط بین این دو قائل‌اند. در مورد اولی می‌فرمایند:

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم، زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبهٔ ذهن قرار گرفته‌اند، ولی هر دو مرتبهٔ آن نزد نفس من درک‌کننده حاضرند، مثلاً این قضیه که مفهوم انسان مفهوم کلی است (همان: ۲۲۱).

در مورد درک ارتباط بین این موضوع و محمول در قضایای منطقی هم می‌گوید: «قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه درون‌ذهنی قابل‌ارزشیابی هستند» (همان: ۲۲۵)، در حالی که هیچ فیلسوفی از جمله خود استاد مصباح این قضایا را مصداق علم حضوری ندانسته و یا آن‌ها را به علم حضوری ارجاع نداده است.

ایشان در جای دیگری به این نکته اذعان می‌کند که صدق و کذب قضایای منطقی به مطابقت و عدم مطابقتشان با ذهن است و در پایان هم به وجدانیات اشاره می‌کند و می‌گوید:

قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آن‌ها قرار دارند بسنجیم... یعنی صادق بودن آن‌ها به این است که محکبات عینی آن‌ها اعم از مادی و مجرد به گونه‌ای باشند که ذهن مفاهیم مربوطه را از آن‌ها انتزاع کند و این سنجش مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد (همان: ۲۲۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ایشان هم در قضایای وجدانی و هم قضایای منطقی به تعدد مطابق و مطابق قائل‌اند، هرچند ظرف هر دو را در ذهن می‌دانند و از طرفی بیان شد که وجه خطاناپذیری علم حضوری همین نبودن دوئیت بین مطابق و مطابق است. در مورد این دو جهت در بیان علت خطا و خطاناپذیری می‌گوید: «علوم حضوری اساساً خطاناپذیرند، زیرا در این موارد خود واقعیت عینی موردشهود قرار می‌گیرد، برخلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفا می‌کنند» (همان: ۱۵۶). در نتیجه، همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ایشان با اذعان به دوگانگی بین مطابق و مطابق این قضایا از علت خطاناپذیری علم حضوری فاصله می‌گیرند.

خلاصه ملاحظه اول این است که ایشان ضمن تحفظ بر تقسیم مشهور علم حصولی به تصور و تصدیق و سپس تقسیم هر کدام به بدیهی و نظری و نقدنکردن این تقسیم، جهت تضمین صدق قضایای بدیهی اولی، آن‌ها را به حیطة علم حضوری وارد می‌سازد، بی‌آن‌که به صورت مبنایی تقسیم مشهور را نقد کند. بنابراین نوعی تهافت بین مواضع ایشان دیده می‌شود.

اما اگر مقصود این باشد که مطابق این قضایا علم حضوری است و همین میزان برای ضمانت صحت بدیهیات و وجدانیات کافی است، گفته می‌شود که در این صورت همین مطلب در مورد حسیات هم قابل تطبیق است، چون مطابق آن‌ها که وجود خارجی شیء محسوس است امری ثابت و تغییرناپذیر است؛ چون مطابق وجود خارجی شیء است و اصلاً تعبیر صحیح و خطا در مورد آن به کار نمی‌رود، چون وجود خارجی شیء متن واقع

است و تعبیر صحیح و خطا در ناحیهٔ ادراک ما و تطابق یا عدم تطابق آن با واقع معنا پیدا می‌کند، چنان‌که در علم حضوری هم همین مطلب بیان شد. در صورتی‌که خود شما فرمودید که ادراکات حسی ضمانتی برای صحت ندارند و علت این امر را هم وجود واسطه بین عالم و معلوم عنوان کردید و این واسطه بین دو طرف ادراک در قضایایی مثل وجدانیات و قضایای منطقی هم وجود دارند. غایهٔ الامر می‌توان گفت که در این قضایا دو طرف در ذهن حاضرند.

## ۲.۵ واضح نبودن مراد ایشان از علم حضوری

اشراف ذهنی به دو طرف قضیه و توانایی درک آن‌ها با تجربهٔ درون‌ذهنی ارتباطی با علم حضوری ندارد. به تعبیر دیگر، رابطهٔ دو مفهوم خطاناپذیری با علم حضوری عام و خاص مطلق است، به این معنا که همهٔ موارد علم حضوری خطاناپذیرند، ولی همهٔ موارد خطاناپذیر الزاماً در علم حضوری مندرج نیستند.

چه بسا اشتراک معنایی لفظ «حضور» سبب شده است که ایشان این مبنا را اتخاذ کنند. لفظ حضور در علم حضوری به معنای وجود است و در موارد متعددی که ایشان استعمال کرده‌اند به معنای اشراف و درک نفس نسبت به دو طرف قضیه و ارتباط آن‌ها با هم است که می‌توان آن را نوعی شهود عقلانی (intuition) در تعبیر غربی آن دانست. در برخی موارد ذکر شده مانند وجدانیات ما بر محکی وجدان اشراف نفسانی داریم، ولی خود وجدان نزد ما حاضر نیست، بلکه صورت آن و یا علم بدان نزد ما حاضر است؛ بنابراین نمی‌توانیم اثر وجودی آن را که خطاناپذیری است بر اثر علمی آن که قضایای وجدانی است مترتب کنیم.

شاید منشأ دیگر این برداشت این باشد که ایشان یکی از مصادیق علم حضوری را علم ما به صور ذهنی در صورت لحاظ استقلالی به آن‌ها می‌داند. اما خود ایشان تصریح دارند که وجودات ذهنی هنگامی که علم حصولی و حاکی از ماورای خودشان است، که در این مبحث این‌گونه است، حیثیت مرآت‌ی و غیرمستقل دارند. ایشان می‌فرمایند:

صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیای خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات هستند علم حصولی به‌شمار می‌روند؛ ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس مستقیماً از آن‌ها آگاه می‌شود علم حضوری محسوب می‌شوند (همان: ۱۵۵).

بنابراین در وجدانیات و اولیات که علم حصولی اند ما لحاظ استقلال‌ی نداریم تا به آن‌ها علم حضوری داشته باشیم.

خلاصه ملاحظه دوم را می‌توان چنین تقریر کرد: اولاً وجدانیات و بدیهیات اولیه از حیث حکایت‌گری و مرآتیت از مصادیق علم حضوری نیستند، چون مقسم آن‌ها علم حصولی است و از سوی دیگر با پذیرش دوئیت بین مطابق و مطابق ادراک (که استاد مصباح نیز بدان اذعان کردند) این مطلب امری مسلم است که آن‌ها نمی‌توانند مصداق علم حضوری باشند؛ نکته دوم این بود که ملاک خطاناپذیری علم حضوری نبودن دوگانگی بین مطابق و مطابق بود. پس با پذیرش این دوئیت در وجدانیات و بدیهیات اولیه ناخواسته به این نکته اذعان کرده‌ایم که آن‌ها فاقد مناط خطاناپذیری علم حضوری‌اند؛ نکته سوم این بود که استاد مصباح تلاش کردند که با هم‌موطن کردن این قضایا با مطابقتشان و اشراف نفس بر آن‌ها وجه صدقشان را تبیین کنند، که بیان شد هرچند این امر می‌تواند وجه و علت جدیدی برای صحت این قضایا باشد، ربطی به خطاناپذیری علم حضوری پیدا نمی‌کند و از طرف دیگر این وجه جدید هم نمی‌تواند صحت این قضایا را ضمانت کند، چون بیان شد که خطاناپذیری مطابق نمی‌تواند ضمانت صحت مطابق باشد.

شاید این سؤال ایجاد شود که آنچه استاد مصباح از آن سخن می‌گویند نوع جدیدی از علم است که شبیه واسطه‌ای بین علم حصولی و حضوری است، اما خود ایشان در مورد تقسیم علم به حضوری و حصولی می‌فرمایند:

تقسیم علم به این دو قسم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین جهت حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی‌توان برای علم فرض کرد؛ یعنی علم از این دو قسم خارج نیست یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی به وسیله آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود (همان: ۱۵۳).

اشکال نخست بر مهم‌ترین علت تمسک ایشان به این نظریه بود، که به نظر می‌رسد توانایی حل آن را ندارد؛ اما اشکالات مهم دیگری هم به این نظریه مطرح است که در صورت التزام به این نظریه از آن ناشی می‌شود که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

### ۳.۵ تحلیلی نبودن تمام قضایای بدیهی

همان‌گونه که بیان شد، ایشان تمام بدیهیات اولیه را از سنخ قضایای تحلیلی می‌دانند که محمول آن‌ها از موضوع قابل استنتاج است. اما به کلیت این ادعا دو گونه اشکال مطرح

است. به نظر می‌رسد ارجاع تمامی قضایای بدیهی اولی به قضایای تحلیلی امری ناممکن است. در برخی موارد ارجاع این قضایا به قضایای تحلیلی را می‌توان پذیرفت، از جمله هر معلولی به علت احتیاج دارد و الكل اعظم من جزئه؛ اما این ادعا درباره مهم‌ترین قضیه بدیهی اولی یعنی قضیه استحاله اجتماع نقیضین قابل قبول نیست. ایشان ابتدا به چگونگی اقتناص مفردات این قضیه یا همان وجود و عدم و استحاله می‌پردازد و سپس می‌گوید: «قضیه محال بودن تناقض چیزی جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود» به هیچ وجه جایی برای صدق مفهوم «عدم» از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود نیست» (مصباح ۱۳۵۷: ۳۵).

ایشان این قضیه را این چنین معنا می‌کند:

مفهوم این قضیه این است که محال است وجود یک شیء و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد جمع شوند و به عبارت دیگر، محال است که درباره موضوع خاصی بدون هیچ تعدد جهتی هم حکم ایجابی و مثبت صحیح باشد و هم حکم سلبی و منفی (همان).

در این قضیه «جمع بین وجود یک شیء و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد» موضوع و «استحاله یا محال بودن» محمول است. آنچه به وضوح مشخص است مفهوم استحاله به صورت تحلیلی از چنین موضوعی قابل استخراج نیست و استحاله تنها استنتاجی عقلی است که البته به روشنی برای عقل قابل درک است. برخلاف آنچه ایشان در مثال «هر فرزندی پدر دارد» تبیین کرد که پدردار بودن در معنای فرزند نهفته است و یا در مثال دیگر ایشان معنای معلول همان محتاج به علت بود، در این جا به هیچ وجه چنین تبیینی قابل تصور نیست، چون نمی‌توانیم بگوییم معنای استحاله همان جمع بین وجود یک شیء و عدم آن با قیود مذکور است. استحاله و تناقض با هم اتحاد مصداقی دارند، ولی به نظر می‌رسد که این اتحاد مصداقی سبب خلط بین مفهوم و مصداق شده است و اتحاد مصداقی را به اتحاد مفهومی تسری داده است. از همین رو به نظر می‌رسد امکان ارجاع تمام قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی ادعایی ناتمام است.

#### ۴.۵ جزئی بودن علوم حضوری

همان گونه که در خصوصیات علم حضوری تبیین شد، موارد علم حضوری جزئی است، برخلاف علم حصولی و زیرشاخه‌های آن مانند بدیهیات که کلی‌اند. بر این مبنا استناد علم

حصولی که کلی است به علم حضوری که جزئی است سازگاری ندارد و همین طور استنتاج امری کلی از امری جزئی ممکن نیست. البته خود ایشان به این اشکال التفات داشته است و آن را چنین طرح می‌کند: «ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است؛ پس چگونه می‌توانیم حکم آن را درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم» (مصباح ۱۳۶۶: ۲۲۲). آن‌گاه این چنین به این اشکال پاسخ می‌دهد:

هرچند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود، بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود (همان).

ایشان به گونه‌ای با الغای خصوصیت از اراده و نفس درصدد کلی کردن قاعده احتیاج معلول به علت‌اند و این دال بر این مطلب است که ایشان ملتفت اشکال جزئی بودن بدیهیات در صورت ارتباط آن‌ها با علم حضوری شده‌اند؛ اما راه‌حلی که ارائه داده‌اند در واقع جداکردن این بدیهیات کلی از موطن خودشان است، چون همان‌گونه که بیان شد، خصوصیت علم حضوری جزئی بودن آن است و کانه ایشان در حل اشکال به این موضوع توجه نکرده‌اند که با کلی کردن این علوم در واقع آن‌ها را از حضوری بودن منقطع می‌کنند و چه بسا در همین انقطاع مشکل تفسیر و تعمیم غلط رخ بدهد و بنابراین هم‌چنان نمی‌توان این نوع از علم حضوری را ضامن صدق قضایای بدیهی دانست.

## ۵.۵ نبود ضمانت صحت در علم حصولی

یکی از دلایلی که سبب تقویت نظریه فوق می‌شود نبود ضمانت صحت در علم حصولی است؛ اما «می‌توان مدعی شد که قضایایی که فهم صدق آن‌ها صرفاً مستند به خود قضیه است مصداق نقض مدعای مزبور است» (عارفی ۱۳۸۹: ۳۳۵). این قضایا همان بدیهیات اولیه‌اند که ابن‌سینا در مورد آن‌ها می‌گوید:

فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصور و الفطنة للتركيب (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۳۴).



همان‌گونه که بیان شد، استاد مصباح علت وقوع خطا در علم حصولی را وجود واسطه بین علم و معلوم عنوان کردند؛ اما می‌توان مدعی شد که هرچند وجود واسطه سبب امکان وقوع خطا در ادراک است این بدین معنا نیست که وجود واسطه علت تامه وقوع خطاست؛ نهایت چیزی که می‌توان گفت تنها اثبات امکان وقوع خطا در صورت وجود واسطه است. بنابراین، اگر با وجود واسطه داشتن مزیتی در علم حصولی پیدا شود که امکان خطا را نفی کند، می‌توان ادعا کرد که آن قضیه هم ضمانت صحت دارد، چنان‌که ابن‌سینا نبود واسطه خارجی و تصدیق ذاتی عقل به صحت آن‌ها را جزء علل صحت اولیات برشمرده است. البته در این مقام درصدد اثبات صحت این ادعا نیستیم، بلکه هدف ما نفی کلیت این ادعاست که علم حصولی ضمانتی برای صحت ندارد.

## ۶. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد نظریه ارجاع قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی و در نهایت به علم حضوری با صبغه‌ای معرفت‌شناسانه درصدد رفع دغدغه‌ها و اشکالات معرفت‌شناسی برآمده و در این کارزار به مصاف سوفیست‌ها و پوزیتیویست‌ها رفته است. سوفیست‌ها با تمسک به خطای حس و عقل مدعی‌اند که این دو ابزار غیرقابل‌اعتمادند و نتیجه معرفت‌شناختی که از این ادعا می‌گیرند انسداد باب معرفت به جهان خارج و یا ممکن‌نبودن انتقال آن به دیگران است. پوزیتیویست‌ها نیز مدعی بی‌معنایی گزاره‌های فراحسی از جمله گزاره‌های عقلی شدند، گزاره‌هایی که قابلیت آزمودن حسی آن‌ها برای ما مهیا نیست. درمقابل، استاد مصباح با حمایت از عقل‌گرایی از طرفی ادراکات حسی را فاقد ضمانت صحت می‌داند و با این مبنا به مصاف پوزیتیویست‌ها می‌رود و از سوی دیگر با تأکید بر بدیهیات به‌عنوان گزاره‌هایی که امکان خطا در آن‌ها وجود ندارد مبنای سوفیست‌ها را رد می‌کند. ایشان برای تبیین وجه خطاناپذیری بدیهیات به علوم حضوری متوسل می‌شود که چنین ویژگی‌ای دارند و تلاش دارد با استناد بدیهیات به این علوم حضوری مشکل را حل کند و هشدار می‌دهد که اگر این راه را قبول نکنیم، راه دیگری برای پاسخ به شبهه سوفیست‌ها وجود نخواهد داشت.

در این مقاله با تبیین گام‌به‌گام نظریه ایشان و سپس بیان خصوصیات علم حضوری به بیان ملاحظات بر این نظریه پرداختیم. از سویی این نظریه نتوانست حل‌کننده چالش صدق باشد، چالشی که مهم‌ترین علت طرح این نظریه از سوی استاد مصباح به‌شمار می‌رفت. از طرف دیگر، فارغ از این اشکال عمده، گام‌های دیگری که ایشان برای رسیدن به علم

حضوری برداشتند دارای اشکالات دیگری از جمله ارجاع تمام قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی بود. اشاره شد که قضیه استحاله اجتماع نقیضین که ام القضا یا است نمی تواند قضیه ای تحلیلی باشد و در نهایت فارغ از تمام این اشکالات به عدم تلائم بین خصوصیت کلیت بدیهیات و جزئی بودن علم حضوری پرداخته شد.

بنابراین، معتقدیم راه کار پیش نهادی به دلیل وجود ابهامات و منسجم نبودن نمی تواند بیان کننده نظر نهایی در بحث وجه صدق و وضوح بدیهیات باشد، هر چند دقت های ایشان موجب وضوح جهات مختلفی از بحث شده است و در پیشرفت آینده این بحث مؤثر خواهد بود.

### کتاب نامه

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغة.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ ق)، *الجدید فی الحکمة*، بغداد: جامعه بغداد.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۷۰)، *التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
- حلی، ابومنصور جمال الدین (۱۴۱۲ ق)، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، ابومنصور جمال الدین (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، قم: بیدار.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳)، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تهران: شمس تبریزی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبائی، محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: صدرا.
- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیر الدین و ابومنصور جمال الدین حلی (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، قم: بیدار.
- عارفی، عباس (۱۳۸۹)، *بدیهی و نقش آن در معرفت شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق)، *المنطقیات للفارابی*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۵۷)، *چکیده چند بحث فلسفی*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۵)، *دروس فلسفه*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاحظاتى بر نظرية ارجاع بديهيات تصديقى به علم حضورى ١٠٥

مظفر، محمدرضا (١٣٨٠)، المنطق، قم: واريان.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (بى تا)، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: بيدار.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٤٢٢ ق)، شرح الهداية الاثريية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٩٨١)، الاسفار الاربعة، بيروت: دار التراث العربى.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٣٥٤)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.

ميرداماد، محمداقبر و سيداحمد علوى (١٣٧٦)، تقويم الايمان و شرحه كشف الحقائق، قم: مؤسسة مطالعات اسلامى.

يزدى، مولى عبدالله (١٤١٢ ق)، الحاشية على تهذيب المنطق، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

