

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 و لیکن پرداختی مستقل به وجه بدهت مگر در مواردی معدود نشده است. در توجیه 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 اینکه علم حصولی و حس را مناشیء وقوع خطا می دانند، تلاش می کنند تا ارتباط وجدانیات و اولیات را با آنها قطع نمایند، 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 روبرو است. 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، mohtajik110@gmail.com

** استادیار دانشگاه اصول الدین قم (نویسنده مسئول)، moh.rassafi@gmail.com

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

۱. مقدمه

بدیهیات به عنوان اساسی‌ترین عنصر کسب معرفت در نظام معرفت‌شناسی و فلسفی مسلمانان و همه معتقدان به الگوی معرفتی مبنایگروی شناخته می‌شود. اما چیستی خود بدیهیات و سوالاتی از قبیل ملاک بداهت آنها مورد کنکاش قرار نگرفته است. شاید عدم اختلاف در بداهت بدیهیات و تسالم جمعی بر بعضی از مصادیق آن مانند استحاله اجتماع نقیضین را بتوان به عنوان دلایلی مطرح نمود که مانع بررسی این موضوع توسط فلاسفه شده است. اما به نظر می‌رسد اهمیت زائد الوصف بدیهیات در نظام معرفتی فلسفه اسلامی به عنوان شالوده‌ای که سایر معارف بر آن مبتنی می‌شوند، ضرورت پرداختن به سر بداهت و وجه صدق آنها را دوجندان می‌کند. در این میان نظریات مختلفی به صورت مستقل و یا به صورت استطرادی درباره وجه بداهت یا علت صدق بدیهیات مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است که از جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود: فطری بودن (الفارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹)، خصوصیت مفهومی (الطوسی و الحللی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰)، اضطراب عقل (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۹۷)، اتکا و ارجاع آنها به علم حضوری (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۱). بر اساس نظریه اخیر، وجه صدق و بداهت بدیهیات با ارجاع آنها به علم حضوری تبیین می‌شود. در این مقاله، ضمن تبیین نظریه مذکور با برشمردن ویژگی‌های علم حضوری، زمینه را برای طرح برخی از ملاحظات فلسفی بر این نظریه فراهم می‌کنیم و در نهایت به ارزیابی این نظریه خواهیم پرداخت.

۲. اقسام بدیهیات

منطق‌دانان علم را به دو گونه حصولی و حضوری و سپس علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم و آن‌گاه هر یک از تصور و تصدیق را نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌نمایند. بحث از بدیهی و نظری هرچند خارج از چارچوب تعریف شده برای منطق صوری است لکن در بحث برهان، منطقیین علاوه بر بحث از صورت، به محتوای برهان نیز می‌پردازند. محتوای برهان باید ضرورتاً از یقینیات تشکیل شود. یقینیات به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند که یقینیات نظری هم با اتصال به بدیهیات کسب ارزش می‌نمایند (یزدی، ۱۴۱۲ ه ق، ص ۱۱۱). بدیهی، با توجه به تقابلیش با نظری، قضیه‌ای است که بی نیاز از کسب و نظر باشد و برای ما بدون یک فرآیند فکری حاصل شود (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۳۰). این تعریف در مورد تصور بدیهی نیز صادق است.

در طبقه بندی و برشمردن تعداد بدیهیات اختلاف نظرهایی وجود دارد، ولی مشهور منطق‌دانان و فلاسفه همه بدیهیات را در شش دسته طبقه‌بندی کرده و با بیان حضوری-استقرایی درصدد استقصاء آنها برآمده‌اند.

قضایای بدیهی یا چنین است که تصور طرفین آن به همراه 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 احتیاج به وساطت امری غیر از حس ظاهر و یا حس باطن دارند و یا به وساطت حس ظاهر و یا باطن محتاجند، قسم دوم که حس ظاهر و یا حس باطن در آنها دخیل است، را مشاهدات می‌نامند، که اگر مشاهده با حس ظاهر بود آن را حسیات می‌نامند و اگر به وساطت حس باطن بود آن را وجدانیات خوانند. اما در شق اول که به وساطت امری غیر از حس ظاهر و باطن نیاز بود یا واسطه به گونه‌ای 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 قوه حدس به کار نیافتاده است، در صورتی که قوه حدس دخالتی ندارد نیز، یا آن قضیه از خبر دادن گروهی از مردم که همراهی آنها برای دروغ گفتن غیرممکن است، حاصل شده است که متواترات باشد و یا از کثرت تجربه حاصل گردیده، که این دسته را تجربیات خطاب کنند (یزدی، ۱۴۱۲ ه. ق، ص. ۱۱۱).

عده‌ای از منطق‌دانان تعدادی از این مصادیق را دارای شرایط لازم بدهات ندانسته‌اند و به همین سبب تعداد بدیهیات را کمتر دانسته‌اند. به عنوان مثال خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید: «و این دو صنف یعنی پنجم و ششم (حدسیات و فطریات) هر چند بحقیقت از مبادی نیستند اما چون مستلزم قیاسی‌اند مفید حکم بی تجشم کسی، آنرا از مبادی شمرده‌اند.» (طوسی، ۱۳۶۱ ه. ش، ص. ۳۴۶) در بین معاصرین نیز استاد مصباح فقط دو مورد از بدیهیات فوق‌الذکر را بالحقیقۀ از مبادی به شمار می‌آورند: «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 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، ص. ۲۱۰)

به دلیل این‌که در این پژوهش درصدد بررسی سر بدهات بدیهیات با ارجاع آنها به علم حضوری هستیم و مبدع یا مدافع اصلی آن استاد مصباح می‌باشند، در این مکتوب تنها به

بررسی وجدانیات و اولیات که در نظر ایشان مبادی حقیقی یا همان بدیهیات می‌باشند می‌پردازیم.

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 که به عنوان ادراک و علم ما از یک امر 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 التعریفات می‌گوید: «الاحساس ادراک الشیء باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات و ان كان للحس الباطن فهو الوجدانیات..» (الجرجانی، ۱۳۷۰ ه. ش، ص. ۵) و یا در الجدید فی الحکمۃ، ابن کمونه در تعریف وجدانیات می‌گوید: «الوجدانیات: و هی ما تدركه النفس بذاتها، او بحس باطن بالوجدان، کعلمنا بوجودنا، و بأن لنا فکرة و لذة.» (ابن کمونه، ۱۴۰۲ ه. ق، ص. ۱۹۵) و همین‌طور علامه حلی در جوهر النضید تعبیر علم را به کار می‌برند. (الحلی، ۱۳۷۱ ه. ش، ص. ۲۰۰) دلیل تاکید 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 می‌باشد.

استاد مصباح خصوصیتی را برای وجدانیات بر می‌شمرند که اولین آن‌ها همان جنبه حکایت‌گری وجدانیات می‌باشد 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 ابدا راهی به آنها ندارد. (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۱).

همان‌طور که بیان شد، استاد مصباح تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات را جزو بدیهیات می‌داند 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» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۰)

حال باید به چگونگی تبیین ایشان از این انعکاس و ارتباطش با وجه بدهت در کلام ایشان بپردازیم. ایشان ملاک این داوری را درک حضوری تمام اجزای وجدانیات می‌دانند، ابتدا ایشان به ارتباط موضوع و محمول و یا همان تصورات قضیه با علم حضوری می‌پردازند «وجدانیات هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصویری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۱) سپس در مرحله بعد به چگونگی ارتباط دو طرف قضیه و همین‌طور تطابق آن‌ها با مطابقتشان با علم حضوری اشاره می‌نمایند «وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آن‌ها را می‌توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صد در صد می‌باشند.» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۵) و البته ضمیمه مقدمه دیگری به این مطالب ضروری است، و آن خطاناپذیری علم حضوری است، فلذا ارتباط وجدانیات با علم حضوری سبب مصونیت آن‌ها از خطا می‌شود، به چرایی این مطلب با تفصیلی بیشتر در بررسی ویژگی‌های علم حضوری 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 واجبه القبول می‌باشند (الساوی، ۱۳۸۳ ه ش، ص. ۴۰۵). اولیات قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم و تصدیق به آن کافی است (الحلی، ۱۴۱۲ ه ق، ص. 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 قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آنرا ام القضایا نامیده‌اند» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. 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 نمایند، 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 دانسته و این مباحث را به صورتی در هم تنیده مطرح می‌نمایند، این در هم تنیدگی حیثیات مختلف در کلام ایشان مقتضی تحلیلی منطقی گام‌هایی است که ایشان برای اثبات نظریه خود برمی‌دارند، بنابراین برای روشن‌تر شدن کلیت نظریه ایشان بهتر است که آن را در ضمن مراحل تبیین نماییم.

۱.۳ گام اول: قطع ارتباط بدیهیات با حواس

منشا وقوع خطا در ادراکات، جایی است که واسطه‌ای بین مدرک و مدرک وجود داشته باشد؛ «خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. 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.» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۲)

از همین‌روی تلاش ابتدایی ایشان این است که بدیهیات را از عالم حواس منقطع نماید، تا با حذف واسطه در ادراک، یک گام به سوی صدق این قضایا و تبیین وجه بداهت آن‌ها نزدیک‌تر شود. در مورد بدیهیات اولیه هم به همین مطلب اذعان می‌نماید «با توجه به اینکه در بدیهیات اولیه تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می‌کند بخوبی روشن می‌شود که اینگونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. 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» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲) و قضایای تحلیلی را نیز چنین

تعریف می‌کند: «مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید» (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲)

به نظر می‌رسد مندرج نمودن 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 می‌باشد. 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 جستجوی چنین توجیهی، ایشان راه حل را در قضایای تحلیلی یافته و آن را بیانی مسموع برای تبیین این ارتباط می‌دانند؛ چنان‌که 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 تجربه حسی و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می‌آید نیز ضروری و به منزله ثبوت الشیء لنفسه است. (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۱)

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

قضایای بدیهی که در این مقاله از آنها سخن می‌گوییم بایستی یقینی باشند و یقین مورد نظر 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 هـ ق، ص. 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 گردد؛ چون ایشان برخلاف صور حسی، علم حضوری را سرچشمه ضمانت صحت می‌داند (مصباح، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲) تلاش می‌کنند تا در دو مرحله قضایای بدیهی اولی را با علم حضوری مرتبط کنند. ایشان ابتدا در ناحیه تصورات بدیهیات اولیه، مفاهیم تشکیل دهنده این قضایا یا همان موضوع و محمول را با علم حضوری پیوند می‌زند: «همگی این قضایا از معقولات ثانیه 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 محکیات آنهاست می‌توان حضوراً دریافت.» (مصباح م.، ۱۳۷۵ ه. ش، ص. ۶۰) سپس بعد از تثبیت صدق مفاهیم به سراغ رابطه میان موضوع و محمول می‌رود و تلاش می‌کند این رابطه را نیز به علم حضوری پیوند بزند تا از این طریق به صدق آن برسد. ایشان در کتاب آموزش فلسفه بعد از تبیینی از چگونگی تحلیلی بودن اصل علیت می‌گوید:

تصورات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی ثابت می‌شود.... و بنا بر این راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکاء آنها بر علوم حضوری است. (مصباح م. ت، ۱۳۶۶، ص. 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 نموده، بنیان بدیهیات را که اهمیت زائد الوصفی دارند مستحکم نماید تا خللی به شالوده‌های نظام فکر فلسفی مبتنی بر بدیهیات 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 عدم تقسیم به تصور و تصدیق

علم حضوری قسیم علم حصولی می‌باشد و علم حصولی هم مقسم تصور و تصدیق است، لذا بدیهیات تصدیقیه که از آنها بحث می‌کنیم مندرج در علم حصولی می‌باشند. بنابراین علم حضوری به تصور و تصدیق منقسم نمی‌شود. قطب الدین شیرازی می‌گوید: «فی أن العلم الذی هو مورد القسمة إلى التّصوّر و التّصدیق، فی فواتح کتب المنطق، هو العلم المتجدّد الذی لا یکنی فیهِ مجرد الحضور» (الشیرازی، ۱۳۸۳ ه. ش، ص. ۳۸) همین‌طور مرحوم میرداماد در این زمینه می‌گوید: «إنما التقسیم إلى التّصوّر و التّصدیق للعلم الانطباعی؛ و أمّا العلم الحضوری فمقتدّس عن ذلک کلّه» (الداماد & العلوی، ۱۳۷۶ ه. ش، ص. ۳۳۶) بنابراین

ملاحظات بر نظریه ارجاع بدیهیات تصدیقی به علم حضوری ۱۰۱

بدیهیات اولیه و وجدانیات که در ذیل تصدیقات یقینی قرار دارند داخل در دایره علم حصولی می‌باشند.

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، فلذا مرحوم سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «العلم الحضوری هو العلم الذی هو عین المعلوم الخارجی» (السبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ه. ش، ص. ۴۸۸) شهید مطهری هم در این زمینه گفته است:

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده 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 بما 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 & مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۳۵)

۳.۴ خطا ناپذیری 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 سوال از مطابقت و عدم مطابقت بی‌معناست. «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 م. ت.، ۱۳۶۶، ص. 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 شیء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشرافیة لا غیر، و لا يحتاج الى المطابقة.» (اشراق، ۱۳۷۵ ه. ش، ج ۱، ص. ۴۸۹)

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

می توان نتیجه گرفت که خطا در مرحله علوم حسی محقق می شود چون بین مدرک و مدرک فاصله و تفاوت و اثینیت حاکم است، اما در آنجا که چنین دوئیتی نداریم می توانیم چنین نتیجه بگیریم که اصلا خطا راه نخواهد داشت، و علامه طباطبائی در اصول فلسفه این مطلب را یکی از نتایج مقاله چهارم می شمارند (طباطبائی & مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۲۰۴)

۴.۴ جزئی بودن علم حضوری

نکته دیگری که در ارتباط با علم حضوری بدان می پردازیم، جزئی بودن این علم است. ملاصدرا در این ارتباط می گوید: «لأن مناط الجزئية كما حقق إما الإحساس، أو العلم الحضوری» (ملاصدرا، ۱۴۲۲ ه ق، ص. ۳۸۸) علت این امر این است که در تعریف علم حضوری گفته شده است: «العلم الحضوری الذی هو عبارة عن وجود الشیء الخارجی للمدرک عند المدرک» (ملاصدرا، بدون تاریخ، ص. ۲۱۶) فلذا علم حضوری عبارت است از حضور وجودی مدرک عند المدرک و چون در محل خودش به اثبات رسیده است که تشخیص و وجود مساوق می باشند «أن الوجود و التخصّص شیء واحد بالحقیقة متغایر بالمفهوم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص. ۴۲۲) بنابراین علم حضوری علمی متخصّص می باشد، و تشخیص بیانی دیگر از همان جزئییت است، فلذا علم حضوری به دلیل خاصیت وجودی اش علمی جزئی می باشد.

۵. ملاحظات بر نظریه ارجاع بدیهیات به علم حضوری

۱.۵ عدم راهگشایی برای چالش صدق

بدون تردید جای جای کلام استاد مصباح دلالت بر این امر می نماید که هدف اصلی ایشان از طرح این نظریه حل چالش صدق بدیهیات می باشد و این امر ناشی از اهمیت فراوان این قضایا در نظام معرفت شناسی و فلسفی مبنای روانه است. ایشان در مورد نقش بدیهیات اولیه در معرفت شناسی یا همان شناخت شناسی می گوید: «شناخت شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می شود.» (مصباح م. ت، ۱۳۶۶، ص. ۱۴۲) از طرفی هم مبادی تصدیقی فلسفه را منحصر در بدیهیات اولیه می داند: «مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه تشکیل می دهند که آنها هم نیازی به اثبات

ندارند.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۹۴) پس دفع و یا رفع هر گونه 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 سرچشمه ضمانت صحت می‌دانند. (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲) و این امر برگرفته از ویژگی خطاناپذیری علم حضوری است و چنان‌چه ذکر شد، علت این امر عدم وجود واسطه بین مدرک و مدرک می‌باشد، ایشان در این زمینه می‌فرمایند

در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک کننده 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. (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۱۵۶)

پس راز "خطاناپذیری" و "سرچشمه ضمانت صحت بودن" علم حضوری در عینیت علم و معلوم و عدم وساطت امری در فرآیند ادراک است.

از طرفی ایشان علم حصولی را خود بخود فاقد ضمانت صحت قلمداد می‌کنند (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۱۵۷) و از سویی 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 دیگر بیان، آنچه در این بحث مورد مناقشه واقع می‌شود، بدیهیات هستند که از سنخ علم حصولی می‌باشند 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 نماید تا هم حصولی بودن بدیهیات محفوظ بماند و هم ارجاع آن‌ها به علم حضوری توجیه پذیر 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 کردند تا وجدانیات و بدیهیات اولیه را از حس منقطع نمایند 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 آن‌را راه حل مشکل علم حصولی می‌داند:

بنا بر این باید کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آنها را حضورا و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است. (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۱)

در مورد بدیهیات اولیه هم از همین راه استفاده نموده و بعد از قطع ارتباط آن‌ها با عالم حس با تبدیل آن‌ها به قضایای تحلیلی، تطابق موضوع و محمول را هم حاصل تجربه‌ای درون ذهنی می‌داند. وی پس از چگونگی ارجاع قضیه بدیهی اولی "هر معلولی احتیاج به علت دارد" به قضیه‌ای تحلیلی، در مورد نحوه درک ارتباط آن‌ها می‌گوید: «مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲) و به نظر می‌رسد که هر جا هم از درک ارتباط بین موضوع و محمول به صورت حضوری سخن گفته‌اند، مقصودشان همین تجربه درون ذهنی و اشراف به موضوع و محمول در ظرف ذهن و به صورت منقطع از خارج می‌باشد و شاهد این مطلب هم این است که ایشان همین خصوصیت را برای قضایای منطقی هم در ناحیه اشراف به موضوع و محمول و هم در ناحیه درک ارتباط بین این دو قائل هستند، در مورد اول 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 مرتبه ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند مثلا این قضیه که مفهوم انسان مفهوم اولی است. (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. 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 درون ذهنی قابل ارزشیابی هستند.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۵) در حالی که هیچ فیلسوفی از جمله خود استاد مصباح این قضایا را مصداق علم حضوری ندانسته و یا آن‌ها را ارجاع به علم حضوری نداده‌اند.

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

قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجیم... یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات 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. (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۳)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ایشان هم در قضایای وجدانی و هم قضایای منطقی قائل به تعدد مطابق و مطابق هستند، هر چند که ظرف هر دو را در ذهن می‌دانند و از طرفی بیان گردید که وجه خطاناپذیری علم حضوری همین نبودن دوئیت بین مطابق و مطابق است. در مورد این دو جهت در بیان علت خطا و عدم خطا می‌گوید: «علوم حضوری اساس خطا ناپذیرند زیرا در این موارد خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورتها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفاء می‌کنند.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. 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 عدم نقد این تقسیم، جهت تضمین صدق قضایای بدیهی اولی آنها را به حیطه علم حضوری وارد می‌سازد بی آن که به صورت مبنایی تقسیم مشهور را مورد نقد قرار دهد. 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 غیر قابل تغییر می‌باشد، 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 ناحیه ادراک ما و تطابق یا عدم تطابق آن با واقع معنا پیدا می‌کند، چنان‌که در علم حضوری هم همین مطلب بیان شد، در صورتی که خود شما فرمودید که ادراکات حسی ضمانتی برای صحت ندارند، و علت این امر را هم وجود واسطه بین عالم و معلوم عنوان نمودید، و این واسطه بین دو طرف ادراک در قضایایی مثل

وجدانیات و قضایای منطقی هم وجود دارند، غایه الامر می توان گفت که در این قضایا دو طرف در ذهن حاضر هستند.

۲.۵ عدم وضوح مراد ایشان از علم حضوری

اشراف ذهنی به دو طرف قضیه و توانایی درک آنها با تجربه درون ذهنی ارتباطی با علم حضوری ندارد. به تعبیر دیگر، رابطه دو مفهوم خطاناپذیری با علم حضوری عام و خاص مطلق است؛ به این معنا که همه موارد علم حضوری خطاناپذیرند ولی همه موارد خطاناپذیر الزاما مندرج در علم حضوری 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 می باشد و در موارد متعددی که ایشان استعمال نموده اند به معنای اشراف و درک نفس نسبت به دو طرف قضیه و ارتباط آنها با هم می باشد که می توان آن را نوعی شهود عقلانی (intuition) در تعبیر غربی آن دانست. در برخی موارد ذکر شده مانند وجدانیات، ما اشراف نفسانی بر محکی وجدان داریم، ولی خود وجدان نزد ما حاضر نیست بلکه صورت آن و یا علم بدان نزد ما حاضر است، بنابراین نمی توانیم اثر وجودی آن را که خطاناپذیری است، بر اثر علمی آن که قضایای وجدانی است مترتب نماییم.

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 می داند. لیکن خود ایشان تصریح دارند که وجودات ذهنی در هنگامی که علم حصولی و حاکی از ماورای خودشان هستند - که در این مبحث این گونه است - حیثیت مرآتیی و غیر مستقل دارند، ایشان می فرمایند

صورتها و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات هستند علم حصولی به شمار می روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس مستقیما از آنها آگاه می شود علم حضوری محسوب می شوند. (مصباح م. ت، ۱۳۶۶، ص.

(۱۵۵)

بنابراین در وجدانیات و اولیات که علم حصولی هستند، ما لحاظ استقلالی نداریم تا علم حضوری به آنها 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 سویی دیگر با پذیرش دوئیت بین مطابق و مطابق ادراک - که استاد مصباح نیز بدان اذعان نمودند - این مطلب امری مسلم است که آنها نمی‌توانند مصداق علم حضوری باشند. نکته دوم این بود که ملاک خطاناپذیری علم حضوری عدم 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 حضوری هستند. نکته سوم این بود که استاد مصباح تلاش نمودند که با هم‌موطن نمودن این قضایا با مطابقشان، و اشراف نفس بر آنها وجه صدقشان را تبیین نمایند، که بیان گردید هر چند این امر وجه و علت جدیدی برای صحت این قضایا می‌تواند باشد، لیکن ربطی به خطاناپذیری علم حضوری پیدا نمی‌کند، و از طرفی 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 سوال ایجاد شود که آنچه استاد مصباح از آن سخن می‌گویند نوعی جدید 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 بوسیله 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. (مصباح م. ت، ۱۳۶۶، ص. 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

همان گونه که بیان شد ایشان تمام بدیهیات اولیه را از سنخ قضایای تحلیلی می‌دانند که محمول آن‌ها قابل استنتاج از موضوع می‌باشد. اما دو گونه اشکال به کلیت این ادعا مطرح می‌باشد. به نظر می‌رسد ارجاع تمامی قضایای بدیهی اولی به قضایای تحلیلی امری ناممکن است. هر چند در برخی موارد ارجاع این قضایا به قضایای تحلیلی را می‌توان پذیرفت، از جمله هر معلولی احتیاج به علت دارد و الكل اعظم من جزئه، اما این ادعا درباره مهم‌ترین قضیه بدیهی اولی یعنی قضیه استحاله اجتماع نقیضین قابل قبول نمی‌باشد. 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 م.، ص ۳۵، ۱۳۵۷)

ایشان این قضیه را این چنین معنا می‌کند که:

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 (مصباح م.، ۱۳۵۷، ص. ۳۵)

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 می‌باشد، آنچه که به وضوح مشخص است مفهوم استحاله به صورت تحلیلی قابل استخراج از چنین موضوعی نمی‌باشد و استحاله تنها یک استنتاج عقلی است که البته به روشنی برای عقل قابل درک است، بر خلاف آنچه که در مثال "هر فرزندی پدر دارد" ایشان تبیین نمود که پدردار بودن در معنای فرزند نهفته است، و یا در مثال دیگر ایشان معنای معلول همان محتاج به علت بود، اما در اینجا 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. هرچند 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 داده‌اند. از همین روی به نظر می‌رسد امکان ارجاع تمام قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی، ادعایی ناتمام است.

۴.۵ جزئی بودن علوم حضوری

همان‌گونه که در خصوصیات علم حضوری تبیین شد، موارد علم حضوری، جزئی است، برخلاف علم حصولی و زیرشاخه‌های آن مانند بدیهیات کلی هستند. بر این مبنا استناد علم حصولی که کلی است به علم حضوری که جزئی است، سازگاری ندارد و همین‌طور استنتاج امری کلی از امری جزئی ممکن نمی‌باشد. 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 آنرا درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم.» (مصباح م. ت.، ۱۳۶۶، ص. ۲۲۲) آن‌گاه این چنین به این اشکال پاسخ می‌دهد:

هر چند 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، در صدد کلی نمودن قاعده احتیاج معلول به علت هستند، و این دال بر این مطلب است که ایشان ملتفت اشکال جزئی بودن بدیهیات در صورت ارتباط آن‌ها با علم حضوری شده‌اند، اما راه حلی که ارائه داده‌اند در واقع جدا کردن این بدیهیات کلی از موطن خودشان است، چون همان‌گونه که بیان شد خصوصیت علم حضوری جزئی بودن آن است و کأنه ایشان در حل اشکال به این موضوع توجه ننموده‌اند که با کلی نمودن این علوم در واقع آن‌ها را از حضوری بودن منقطع می‌نمایند، و در همین انقطاع چه بسا مشکل تفسیر و تعمیم غلط رخ بدهد و لذا همچنان نمی‌توان این نوع از علم حضوری را ضامن صدق قضایای بدیهی دانست.

۵.۵ عدم ضمانت صحت در علم حصولی

یکی از دلایلی که سبب تقویت نظریه فوق شود عدم ضمانت صحت در علم حصولی بود، اما: «می‌توان مدعی شد که قضایایی که فهم صدق آن‌ها صرفاً مستند به خود قضیه است، مصداق نقض مدعای مزبور است.» (عارفی، ۱۳۸۹، ص. ۳۳۵) این قضایا همان بدیهیات اولیه هستند که ابن سینا 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. (ابن سينا، ۱۳۷۵ هـ ش، ص. ۳۴).

همان گونه که بیان شد استاد مصباح علت وقوع خطا در علم حصولی را وجود واسطه بین علم و معلوم عنوان نمودند، اما می توان مدعی شد که هر چند وجود واسطه سبب امکان وقوع خطای در ادراک است ولی این بدین معنا نیست که وجود واسطه علت تامه وقوع خطاست، نهایت چیزی که می توان گفت تنها اثبات امکان وقوع خطا در صورت وجود واسطه است، بنابراین اگر علی رغم واسطه داشتن، مزیتی در علم حصولی پیدا شود که امکان خطا را نفی بکند، می توان ادعا نمود که آن قضیه هم ضمانت صحت دارد، چنان که ابن سینا نبود واسطه خارجی و تصدیق ذاتی عقل به صحت آنها را جزو علل صحت اولیات بر شمرده است، البته در این مقام درصدد اثبات صحت این ادعای نمی باشیم، بلکه هدف ما نفی کلیت این ادعا است که علم حصولی ضمانتی برای صحت ندارد.

۶. نتیجه گیری

به نظر می رسد نظریه ارجاع قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی و در نهایت به علم حضوری با صبغه ای معرفت شناسانه درصدد رفع دغدغه ها و اشکالات معرفت شناسی برآمده و در این کارزار به مصاف سوفیست ها و پوزیتیویست ها رفته است. سوفیست ها با تمسک به خطای حس و عقل مدعی هستند که این دو ابزار غیر قابل اعتماد هستند و نتیجه معرفت شناختی که از این ادعا می گیرند، انسداد باب معرفت به جهان خارج و یا عدم امکان انتقال آن به دیگران می باشند، پوزیتیویست ها نیز مدعی بی معنایی گزاره های فراحسی از جمله گزاره های عقلی شدند، گزاره هایی که قابلیت آزمودن حسی آنها برای ما مهیا نمی باشد. در مقابل، استاد مصباح با حمایت از عقل گرایی، از طرفی ادراکات حسی را فاقد ضمانت صحت می داند و با این مبنا به مصاف پوزیتیویست ها می رود و از سویی دیگر با تاکید بر بدیهیات به عنوان گزاره هایی که امکان خطا در آنها وجود ندارد، مبنای سوفیست ها را رد می کند. ایشان برای تبیین وجه خطاناپذیری بدیهیات به علوم حضوری که چنین ویژگی را دارا می باشند متوسل می شوند و تلاش دارند با استناد بدیهیات به این

علوم حضوری مشکل را حل نماید 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 گام به گام نظریه ایشان و سپس بیان خصوصیات علم حضوری به بیان ملاحظاتی بر این نظریه پرداختیم. از سویی این نظریه نتوانست حل‌کننده چالش صدق باشد، چالشی که مهمترین علت طرح این نظریه از سوی استاد مصباح به شمار می‌رفت و از طرفی فارغ از این اشکال عمده، گام‌های دیگری که ایشان برای رسیدن به علم حضوری برداشتند دارای اشکالاتی دیگری از جمله ارجاع تمام قضایای بدیهی به قضایای تحلیلی بود. اشاره شد که قضیه استحاله اجتماع نقیضین که ام‌القضایا است نمی‌تواند قضیه‌ای 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 راهکار پیشنهادی به دلیل ابهامات و عدم انسجام، نمی‌تواند بیان‌کننده نظر نهایی در بحث وجه صدق و وضوح بدیهیات باشد، هر چند دقت‌های ایشان موجب وضوح جهات مختلفی از بحث شده و در آینده پیشرفت این بحث موثر خواهد بود.

کتاب‌نامه

- الجرجانی، السید الشریف (1370)، التعریفات، ناصر خسرو، تهران.
- الساوی، عمر بن سهلان (1383)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، شمس تبریزی، تهران.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (1375)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغ، قم.
- ابن کمونه (1402ه ق) الجدید فی الحکمة، جامعه بغداد، بغداد.
- سهروردی، شهاب‌الدین (1375)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- الحلی (1412ه ق)، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- الحلی (1371)، الجوهر النضید، بیدار، قم.
- الداماد، محمدباقر؛ العلوی، السید احمد (1376)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
- السزواری، ملاحادی (1379- 1369)، شرح المنظومه، نشر ناب، تهران.
- الشیرازی، قطب‌الدین (1383)، شرح حکمة الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
- طباطبائی، محمدحسین؛ مطهری، مرتضی (1368)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، قم.
- طوسی، نصیرالدین (1361)، اساس الاقتباس، دانشگاه تهران، تهران.

الطوسی، الخواجه نصیر الدین؛ و الحلّی، العلامه (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، انتشارات بیدار قم المقدسه.
عارفی، عباس (1389)، بدیهی و نقش آن در معرفت شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.

مصباح محمدتقی (1357) چکیده چند بحث فلسفی، موسسه در راه حق، قم.
مصباح، محمدتقی (1375)، دروس فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

مصباح، محمدتقی (1366)، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.

مظفر، محمدرضا (1380) المنطق، اریان، قم.

ملاصدرا (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم.

ملاصدرا (1422ه ق)، شرح الهدایه الاثیریة، موسسه التاريخ العربی، بیروت.

ملاصدرا (1981م)، الاسفار الاربعه، دارالتراث العربی، بیروت.

ملاصدرا (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.

- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، مکتبه آیه الله المرعشی، قم المقدسه.

یزدی، مولی عبد الله (1412ه ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، موسسه النشر الاسلامی، قم.