

معرفت شناسی در



نقد پیشه استاد مطهری

عبدالله نصری

در دهه سی که مباحث اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح شد، استاد مطهری مباحث معرفت‌شناسی را مورد توجه جدی قرار داد. در مجلدات اول و دوم این اثر نه تنها در حواشی که برخی مباحث را نیز به صورت مستقل بیان کردند. در این بحثها ایشان به دفاع از رئالیسم پرداخته و صورتهای مختلف شکاکیت را به نقد کشاندند. مطالبی که در آن روزگار به وسیله طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مطرح شد، زمینه ساز طرح و نقد و بررسی برخی مسائل شد. البته برخلاف آنچه بسیاری تصور کرده‌اند هدف اصلی این کتاب فقط انتقاد از فلسفه مادی نبود، چرا که در این صورت نیازی به طرح مسائل دقیق فلسفی نمی‌بود. به گفته خود استاد:

«هدف اصلی این کتاب به وجود آوردن یک سیستم فلسفی عالی بر اساس استفاده از زحمات گرانمایه هزارساله فلاسفه اسلامی از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب زمین از به کار بردن قوه ابداع و ابتکار است. و لذا در این سلسله مقالات، هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح می‌شود و در ضمن قسمتهایی می‌رسد که نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه اروپایی سابقه ندارد.»

در دهه پنجاه نیز که جریان‌های سیاسی برای نیل به اهداف خود به طرح یک سلسله مسائل فکری پرداختند دوباره مسائل معرفت‌شناسی ذهن استاد را به خود جلب کرد. در واقع یک سلسله ضرورت‌ها موجب شد تا ایشان برخی مباحث معرفت‌شناسی را در لابلاهای درس‌های شناخت، نقد مارکسیسم و شرح مبسوط منظومه بیان کنند. البته در درس‌های منظومه که قبل از این تاریخ در دانشگاه ارائه شد، توجه به این مسأله را ملاحظه می‌کنیم. و این امر نشانگر آن است که توجه به این مسأله فقط به جهت برخی ضرورت‌های اجتماعی نبوده است.

هرچند در اصول فلسفه و روش رئالیسم برخی آراء علامه طباطبائی را شرح کردند، اما در آن بحثها از بیان برخی آراء خود دریغ نورزیدند، لذا نباید ایشان را فقط شارح اندیشه‌های علامه طباطبائی دانست. علاوه بر آنکه در بحث اعتباریات اختلاف نظرهایی با علامه طباطبائی نیز دارند.

در بحثهایی که استاد مطهری در زمینه مسائل معرفت‌شناسی مطرح کرده به نقد و تحلیل برخی از آرای متفکران غربی پرداخته است. نقد اندیشه‌های دکارت، جان لاک، بارکلی، هیوم، کانت و هگل در میان آثار ایشان آشکار است. در این نقد و تحلیل‌ها هدف ایشان این نیست تا همه اجزای نظام معرفت‌شناسی. فیلسوفان را مطرح نماید، چراکه در صدد آن نبودند تا آثاری را در باب معرفت‌شناسی این فیلسوفان به رشته تحریر بکشانند. هدف اساسی استاد تبیین نقطه ضعفهای اساسی و محوری این متفکران بوده و این که هر یک از این نظام‌های معرفتی به گونه‌ای سراز شکاکیت درمی‌آورند. و در نتیجه امکان معرفت را از آدمی سلب می‌کنند.

در واقع شکاکیت در مقابل شناخت و معرفت قرار دارد و فردشکاک عناصر سه گانه معرفت را نفی می‌کند.

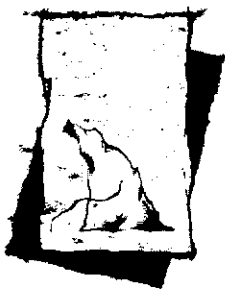
بر اساس مبانی شکاکیت.

(۱) نمی‌توان ادعا کرد که قضیه P مطابق با واقع است.

(۲) S به مطابقت P با واقع باور ندارد.

(۳) S دلیلی برای باور داشتن به P ندارد.

هرچند استاد مطهری به همه شاخ و برگهای شکاکیت و استدلالهای گوناگون آن نپرداخته است، اما با نقد و تحلیل مبانی فکری این فیلسوفان نشان داده که چگونه



هریک از آنها از شکاکیت سردرآورده‌اند. و اگر به این نکته توجه داشته باشیم که مهمترین مساله معرفت‌شناسی، امکان شناخت است و بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر نیز در آغاز مباحث خود به نقد ادله شکاکان می‌پردازند، به دقت نظر استاد مطهری در اهمیت نقد شکاکیت در معرفت‌شناسی پی خواهیم برد.

اگر معرفت‌شناسی را به زعم برخی از پژوهشگران پژوهش پیرامون ماهیت، شرایط و حدود معرفت بشری^۲ بدانیم، مجموعه آراء استاد مطهری نشانگر ارائه یک نظام معرفت‌شناسی است.

تعریف شناخت

برخی از فیلسوفان بر این نظرند که چون آدمی هر چیزی را با شناخت تعریف می‌کند، لذا خود شناخت یا معرفت قابل تعریف نیست. شناخت را فقط به صورت شرح اللفظ می‌توان تعریف کرد، نه به صورت منطقی. به بیان دیگر فقط می‌توان از واژه‌های مترادف در تعریف آن بهره گرفت یا عناصر آن را مشخص کرد. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

«تا موقعی که محتوای شناخت کاملاً دانسته نشود، نمی‌شود روی تعریفش بحث کرد.»^۳

معرفت‌شناسان جدید هم در تعریف معرفت گفته‌اند:^۴ باور صادق موجه.

طبق این تعریف، معرفت دارای سه عنصر است: (۱) باور، (۲) صدق، (۳) توجیه فاعل شناسا یعنی نسبت S نسبت به قضیه P هنگامی معرفت دارد که:

(۱) قضیه P صادق باشد. بسیاری از معرفت‌شناسان صدق را به معنای مطابقت با واقع در نظر گرفته‌اند.

(۲) S به صدق قضیه P باور داشته باشد. در غیر این صورت S نسبت به P علم نخواهد داشت

(۳) S در باور داشتن به صدق P موجه باشد. به بیان دیگر برای ادعای خوددلیل داشته باشد.

در فلسفه غرب مساله معرفت‌شناسی از کانت به بعد اهمیت بسیاری پیدا کرده است. امروزه نیز در کنار مباحثی که در باب فلسفه زبان و فلسفه ذهن مطرح شده، هنوز توجه

به معرفت شناسی از جایگاه خاصی برخوردار است. آنها با توجه به عناصر سه گانه معرفت، مسائل چندی را در باب شاخ و برگهای آنها مطرح کرده اند. نقد و تحلیل شکاکیت، حدود علم بشری، نظریه های مختلف در باب صدق و توجیه، تحلیل ادراک حسی، نحوه علم ما به عالم خارج از جمله مسائلی است که در آثار معرفت شناسان مورد توجه قرار گرفته است. هر چند بسیاری از این مسایل در فلسفه های گذشته مورد توجه بوده، اما تحلیل ها مجدد بر غنای این مباحث افزوده است.

در باب مسایل شناخت تقسیمات مختلفی صورت گرفته است و هریک از فیلسوفان گذشته و حال نیز فقط به برخی از آنها پرداخته اند. استاد مطهری نیز مسائل زیر را از مهمترین مسائل معرفت شناسی دانسته که در آثار خود به بررسی برخی از آنها پرداخته است:

- ۱) تعریف شناخت، ۲) ارزش و اهمیت شناخت، ۳) امکان شناخت، ۴) منابع شناخت، ۵) ابزار شناخت، ۶) مراحل شناخت، ۷) ملاک و معیار شناخت، ۸) محتوای شناخت، ۹) انگیزه شناخت، ۱۰) روش شناخت، ۱۱) موضوعات شناخت، ۱۲) انواع شناخت، ۱۳) ثبات و تغییر شناخت، ۱۴) تکامل شناخت، ۱۵) موقت یادآمی بودن شناخت.^۵

در فلسفه اسلامی نیز برخی از مباحث شناخت به طور پراکنده در لابلای مباحث مختلف فلسفی مطرح شده است. به زعم ایشان فیلسوفان اسلامی در بحث از امور زیر به برخی از مباحث شناخت پرداخته اند:

- مقولات (مقولات اولیه) (جامع علوم انسانی)

- مبحث نفس

- مباحث عقل و معقول

- باب ماهیات

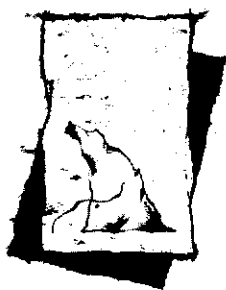
- اعتبارات ماهیت

- وجود ذهنی

- معقولات ثانیه^۶

ضرورت شناخت

استاد ضرورت مسئله شناخت را در ارتباط با فلسفه های اجتماعی و نیاز انسان به



مکتب بیان می‌کند. از آنجا که هر انسانی به جهان بینی و مکتب نیاز دارد، لذا باید به مساله شناخت توجه بسیار داشته باشد. ایدئولوژی‌ها زاینده جهان بینی هاست. جهان بینی هم بیانگر نوع برداشت و تفسیر آدمی در مورد هستی و جامعه و تاریخ است. به بیان دیگر از یک سوی هر انسانی نیاز دارد که تفسیری از انسان و جهان و جامعه و تاریخ ارائه دهد و از سوی دیگر نیاز به ایدئولوژی دارد تا از چگونگی زیستن وی سخن بگوید. هر انسانی بر مبنای تفسیری که از خود و جهان دارد، از بایدها و نبایدها یا تکلیف‌ها سخن می‌گوید. از همین جاست که استاد مطهری، ایدئولوژی را زاینده جهان بینی می‌داند. یعنی جهان بینی را مبنای ایدئولوژی به شمار می‌آورد. البته گاه ایشان، از جهان بینی به حکمت نظری و از ایدئولوژی به حکمت عملی تعبیر می‌کند و حکمت نظری را اساس حکمت عملی به شمار می‌آورد.

در عالم واقع با ایدئولوژی‌ها گوناگون روبرو هستیم و سراین مطلب نیز در اختلاف میان جهان بینی هاست. اما چرا جهان بینی‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، برای مثال برخی جهان بینی الهی را پذیرفته‌اند و برخی جهان بینی مادی را، از نظر ایشان علت آن کثرت جهان بینی هاست و مبنای انتخاب جهان بینی‌های مختلف را باید در آگاهی‌ها و شناخت‌های افراد جستجو کرد. هر کس بر اساس شناخت خود جهان بینی‌ای را برمی‌گزیند. اگر شناخت انسان درست باشد، دست به انتخاب جهان بینی صحیح خواهد زد و اگر شناخت وی غلط باشد، هرگز یک جهان بینی حقیقی را انتخاب نخواهد کرد. باین بیان باید ضرورت و اهمیت شناخت را در نیاز انسان به جهان بینی و ایدئولوژی سراغ گرفت.^۷

امکان شناخت

سؤال از امکان شناخت از قدیمی‌ترین ادوار تاریخ فلسفه مطرح بوده است. برخی از متفکران یونان باستان معتقد بودند که انسان نمی‌تواند واقعیات را بشناسد و حتی در برابر واقعیات باید کلمه نمی‌دانم را بر زبان جاری سازد (مکتب لادریگری). شکاکان باستان هم از جمله کسانی هستند که دلایل بسیاری را برای نفی امکان شناخت ارائه داده‌اند. برخی از محققان دلایل آنها را به صورت زیر خلاصه کرده‌اند:

۱) خطای حواس، اینکه افراد در شناسایی امور عالم خطا می‌کنند، قابل انکار نیست.

هریک از حواس انسان به گونه‌ای دچار خطا می‌شوند، برای مثال کوه از دور شبیه یک تپه دیده می‌شود.

۲) خطای عقل، گاه انسان با جزم و یقین از اندیشه‌ای دفاع می‌کند، در حالی که بعدها به خطا بودن آن پی می‌برد. نه تنها در علوم تجربی که در ریاضیات و فلسفه نیز متفکران دچار خطای عقلی بسیار می‌شوند.

۳) اختلاف عقاید و آراء، اموری که در نظر برخی صواب است، در نظر عده‌ای دیگر خطا است. نه تنها در میان عموم مردم که میان اندیشمندان نیز در تبیین و تحلیل واقعیات با آراء گوناگون مواجه هستیم.

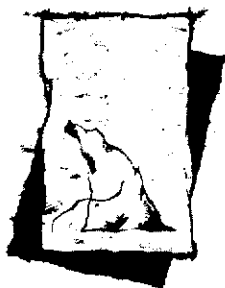
استاد مطهری با پذیرش خطاهای حواس و عقل، به تحلیل آنها می‌پردازد. از نظر ایشان تا انسان به یقین نرسد، نمی‌تواند خطای آن را درک کند. همین که انسان می‌فهمد دچار خطای حواس شده، نشانه آن است که حقیقت را درک کرده است. و در واقع با نیل به حقیقت است که می‌توان از خطا سخن گفت. برای مثال اگر انسان کوه را شناسد نمی‌تواند اظهار کند که دیدن کوه به صورت تپه نشانه خطای حواس است.

ایشان نیز مانند بسیاری از معرفت‌شناسان معتقد است که نه همه ادراکات ما درست است و نه همه آنها خطا، بلکه برخی از ادراکات ما اشتباه است و برخی دیگر درست. در بحث از خطای ادراکات باید به سراغ معیاری رفت تا به کمک آن بتوان خطای ادراکات را شناسایی و اصلاح کرد. منطق معیاری است که موجب می‌شود تا شناخت غلط از شناخت صحیح تشخیص داده شود. البته منطق با صورت شناسایی سروکار دارد و در عین حال بر این نکته نیز تاکید دارد که بسیاری از خطاها مربوط به ماده شناسایی است، نه صورت آن.

ابزار شناخت

در بحث از ابزار شناخت این سوال مطرح است که با چه وسایلی می‌توان به کسب معرفت نایل شد. ایشان نیز مانند بسیاری از معرفت‌شناسان، ابزار شناخت را در امور زیر می‌داند:

۱) حواس: انسان دارای حواس مختلف است که هر یک از آنها نقش اساسی در شناخت‌های آدمی دارند. اهمیت حواس تا آن جاست که اگر آدمی فاقد حواس باشد،



هیچ نوع شناختی به دست نخواهد آورد. فقدان هریک از حواس موجب عدم شناخت مربوط به آن حس خواهد شد.

برای مثال کورمادرزاد نمی‌تواند رنگ هاواشکال را درک کند. به همین نحو کرمادرزاد نمی‌تواند صداها را بشنود. البته باید توجه داشت که حس شرط لازم برای شناخت است، اما شرط کافی نیست.

۲) عقل، عقل به عنوان قوه مدرکه نقش اساسی در شناخت دارد، چرا که از آن فعالیت‌های بسیاری سر می‌زند. از جمله:

الف) تحلیل و ترکیب: در منطق به تحلیل و ترکیب مفاهیم پرداخته می‌شود. برای مثال طبقه بندی اشیاء در مقوله‌های مختلف کم و کیف و اضافه نمونه‌ای از تحلیل و ترکیب‌های عقلی است. دسته بندی اشیاء در مقولات جوهر و عرض نقش موثری در شناسایی اشیاء دارد. فیلسوفان طبقه بندی‌های گوناگون ارائه داده‌اند. برای مثال ارسطو، شیخ اشراق، کانت و هگل هریک طبقه بندی خاصی از اشیاء را مطرح کرده‌اند.

ب) تعمیم و کلیت بخشیدن به امور: اینکه انسان از امور جزئی مفاهیم کلی را می‌سازد و یا به تعمیم مفاهیم می‌پردازد، از جمله فعالیت‌های عقل است، نه حس.

ج) تجرید: در مواردی که امر دارای دو حیث است و این دو حیث در خارج اتحاد دارند، ذهن می‌تواند آنها را از یکدیگر جداسازد. مثلاً عدد و معدود در خارج وجود واحد دارند، اما ذهن می‌تواند آنها را از یکدیگر جداسازد.

۳) دل: با ابزار دل می‌توان به شناسایی یک سلسله حقایق نایل آمد. عرفادل را به عنوان مهمترین ابزار شناخت مطرح کرده‌اند.

استاد مطهری گاه از ابزار شناخت با عنوان منبع شناخت یاد می‌کند و لذا علاوه بر عقل و دل، طبیعت را به عنوان منبعی برای شناخت ذکر می‌کند.

از نظر ایشان، طبیعت یک منبع بیرونی برای شناخت و عقل یک منبع درونی برای آن است. وقتی که طبیعت به عنوان منبع شناسایی مطرح شود، حواس ابزاری برای آن تلقی می‌شود.

«یکی از ابزار، حواس است، ولی حواس، ابزاری برای منبع طبیعت است. با

این ابزار است که انسان شناخت را از طبیعت می‌گیرد.

ابزار دوم شناخت، استدلال منطقی، استدلال عقلی، آنچه که منطق آن را

قیاس یا برهان می‌نامد می‌باشد که یک نوع عمل است که ذهن انسان آن را انجام می‌دهد. ابزار دوم زمانی معتبر است که ما عقل را به عنوان یک منبع بشناسیم. کسانی که منبع را منحصر به طبیعت می‌دانند و ابزار را منحصر به حواس، منبع عقل را انکار می‌کنند. و قهراً ارزش ابزار قیاس و برهان را نیز انکار می‌کنند. تا به منبع عقل اعتراف نداشته باشیم نمی‌توانیم به ابزار قیاس و برهان اتکا کنیم. یعنی آن را به عنوان یک ابزار شناخت بشناسیم.^۸

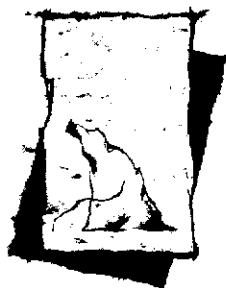
با توجه به مطالب فوق، طبیعت منبع شناسایی است و ابزار آن حواس؛ عقل منبع شناسایی است و ابزار آن قیاس و برهان؛ دل منبع شناسایی است و ابزار آن تزکیه نفس. به زعم صاحب این قلم بهتر است که حواس و عقل و دل، به عنوان ابزار شناسایی و تجربه و استدلال (قیاس و برهان) و تزکیه نفس راه‌ها و روشهای شناسایی در نظر گرفته شوند تا طبیعت - که می‌تواند در کنار انسان و جامعه و تاریخ، از جمله منابع و موضوعات شناسایی تلقی شوند - در مقابل عقل و دل قرار نگیرند.

ذهن شناسی

از نظر استاد مطهری، مهمترین کار فلسفه ذهن شناسی است. به تعبیر خود ایشان تا انسان، ذهن را شناسد نمی‌تواند فلسفه داشته باشد.^۹ اگر کسی ذهن را درست بشناسد در می‌یابد که کار ذهن مانند کار آینه نیست که فقط عالم خارج را منعکس کند. با شناسایی ذهن است که می‌توان کارهای مختلف آن را از قبیل انتزاع، تعمیم، تعمیق و... درک کرد. از نظر استاد مهمترین فرق‌های ذهن با آینه عبارتند از:

(۱) انعکاس معانی: آینه فقط صورتها را درون خود منعکس می‌کند، اما قدرت انعکاس معانی را ندارد، در حالی که ذهن می‌تواند معانی را درک کند. برای مثال علم و عشق و نفرت از جمله اموری هستند که ذهن قدرت درک آنها را دارد.

(۲) خطایابی: آینه قدرت نشان دادن خطاها را ندارد. آینه مقعر اشیاء را بزرگ‌تر و آینه محدب آنها را کوچکتر نشان می‌دهد و درعین حال خودشان نمی‌توانند خطاها را مشخص کنند، اما ذهن انسان با وجود آنکه خطا می‌کند این توانایی را دارد که خطاهای



خود را اصلاح کند.

۳) خود آگاهی: آینه فقط اشیاء بی را که در مقابلش قرار می گیرند نشان می دهد، ولی خود را نشان نمی دهد، اما ذهن این قدرت را دارد که نه تنها اشیای بیرونی بلکه خود را نیز ادراک کند. به بیان دیگر ذهن می تواند خود را بیابد. در واقع انسان، خود آگاه است.

۴) تعمیم: آینه فقط آنچه را که در برابرش قرار گرفته منعکس می کند، اما ذهن می تواند پس از ادراک اشیاء و امور، آنها را به طور نامتناهی تعمیم دهد.

۵) تعمیق: ذهن آدمی بر خلاف آینه قدرت تعمیق بخشیدن به ادراکات خود را دارد. استاد مطهری از این قدرت ذهن به شناخت آیه ای تفسیر می کند. این نوع شناخت که جنبه تعقلی دارد، غیر از شناخت های علمی تجربی است که فقط جنبه تعمیمی دارد. در شناخت آیه ای ذهن انسان با مطالعه اثر به علم و آگاهی صاحب اثر پی می برد. برای مثال با مطالعه گلستان، آدمی در می یابد که سعدی شاعری با ذوق و استعداد بوده است. از آنجا که ذوق و استعداد از ابعاد درونی شخصیت انسان است و در عین حال قابل مشاهده نمی باشد، این سوال مطرح می شود که از کجا می توان به ذوق و قریحه سعدی علم پیدا کرد. پاسخ استاد این است که آدمی این نوع آگاهی را با قوه تعقل و قدرت عمق بینی به دست می آورد.

«اگر بوعلی سینا فیلسوف نمی بود کتاب شفا به وجود نمی آمد. اگر طبیب

نمی بود کتاب قانون به وجود نمی آمد. از کجا فهمیدی او طبیب و عالم

بوده است؟ می گوید ما از کتابش. یعنی از آیه و نشانه.

علم بوعلی سینا یا آقای بروجردی که قابل مشاهده نیست، علم که قابل

بررسی و مشاهده مستقیم نیست، این قوه تعقل و قدرت عمق بینی

انسان است که وقتی مشاهده می کند، کلمات را می شنود، خطوط را

می بیند و اینها را در یک نظام معین می بیند، فوراً در پشت سر اینها نفوذ

می کند و یک سلسله معلومات می بیند.^{۱)}»

یکی از کارهای مهم ذهن، تجرید است. از نظر استاد باید دو گونه تجرید را از یکدیگر باز

شناخت: ۱) تجرید روان شناسی، ۲) تجرید فلسفی.

تجریدی که روان شناسان در تحلیل عمل ادراک مطرح می کنند، به معنای جداسازی

صفت و موصوف است. در عالم خارج صفت و موصوف از یکدیگر جدایی ناپذیرند،

اما ذهن این قدرت را دارد که آنها را از یکدیگر تفکیک کنند. برای مثال درجهان طبیعت، عدد و معدود از یکدیگر انفکاک ناپذیرند، اما ذهن می تواند عدد را از معدود انتزاع کند.

تجربید دیگر، تجربید فلسفی است که دقیقتر از تجربید نوع اول است. در این نوع تجربید، ذهن دو چیزی را که نه تنها در خارج که در ذهن نیز از یکدیگر جدایی ناپذیرند از یکدیگر جدا می سازد. برای مثال وجود و ماهیت نه تنها در عالم خارج با یکدیگر اتحاد دارند، که در عالم ذهن نیز ماهیت دارای وجود است. در عین حال ذهن این قدرت را دارد که ماهیت را مجزای از وجود ذهنی و وجود خارجی ادراک کند.^{۱۱}

یکی دیگر از فعالیت های مهم ذهن انتزاع است. در میان امور انتزاعی از همه مهمتر انتزاع عدم و نیستی است که به انسان امکان فکر را می دهد. و اگر ذهن قدرت انتزاع عدم را نمی داشت، هرگز امکان تفکر را پیدا نمی کرد. وقتی می گوئیم که چون شوقاژ داغ نیست، اتاق هم گرم نیست. در این جا با دو واقعیت مواجه هستیم. یکی داغ نبودن شوقاژ و دیگری گرم نبودن اتاق.

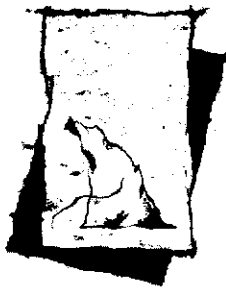
«اینها هر دو لاشی اند، نه این شیئیت دارد، نه آن شیئیت دارد، نه رابطه ای

میان این دو لاشی هست، ولی در عین حال ذهن از مقایسه وجودها با

یکدیگر این عدم ها را انتزاع می کند.»^{۱۲}

ذهن از وجودها، عدم را انتزاع می کند، نه آنکه به نحوه پیشینی مفهوم عدم را داشته باشد. با استفاده از همین مفهوم عدم، قضایای بسیاری را می سازد و تفکر خود را سامان می دهد. برای مثال مفهوم بی نهایت را این گونه به دست می آورد که از یک طرف حد یا نهایت را تصور می کند و از طرف دیگر مفهوم عدم را، و از نسبت دادن عدم به نهایت تصور بی نهایت و لایتناهی را به دست می آورد.

شناسایی ذهن و ابعاد گوناگون فعالیت آن اهمیت بسیاری در فلسفه دارد. برای مثال با تجزیه و تحلیل آراء فیلسوفی چون بارکلی درمی یابیم که مهمترین اشکال تفکر وی در این است که ذهن و فعالیت های آن را درست نشناخته است. برای نمونه وی در عبارات زیر اذعان می کند که نمی تواند مسئله انتزاع را که از مهمترین کارهای ذهن است درک کند. وی فقط به تحلیل و تمثیل و ترکیب و تقسیم تصورات حسی باور دارد و گویی ذهن هیچ فعالیت دیگری غیر از اینها ندارد:



«آنچه بیشتر سبب شد تا حکمت نظری چنین پیچیده و غامض نماید و موجب اشتباه و اشکال در همه شعب علم گردد، همانا اعتقاد به این است که ذهن دارای قوه‌ای است که می‌تواند تصورات یا مفاهیم انتزاعی از اشیاء بسازد. کسی که اندک آشنایی با آثار حکما و اختلافات میان آنها دارد می‌داند که قسمت عمده مباحثات آنها بر سر تصورات انتزاعی است....»

اگر دیگران دارای این قوه شگفت یعنی انتزاع هستند خود بهتر می‌توانند گفت، اما من به جرأت می‌گویم که فاقد چنین قوه‌ای هستم و فقط می‌توانم تصویری را که از اشیاء جزئی حاصل کرده‌ام تخیل و تمثیل و آنها را به انحای مختلف ترکیب و تقسیم نمایم.^{۱۳}»

اینکه بار کلی مفهوم کلی را مردود دانسته و لفظ عام را جایگزین آن می‌سازد نمونه‌ای دیگر از عدم توانایی قدرت انتزاع ذهن است. به همین نحو اگر جوهر مادی را انکار می‌کند و تصور مجموعه‌ای از اعراض را که در یک شی جمع شده‌اند ادراک آن شی محسوس می‌داند، نمونه‌ای دیگر از توانایی درک فعالیت‌های ذهن است.

«هرگاه چند ادراک حسی با یکدیگر مقارن و همراه باشند و آنها را یکجا ادراک کنیم، به مجموع آنها یک اسم می‌دهیم و بالتبع آنها را یک چیز می‌شماریم. مثلاً رنگی خاص با طعمی خاص و بویی مخصوص و شکل و قوایی معین را چون معمولاً مقتدرن و باهم می‌بینیم جمله آنها را شیئی ممتاز می‌شماریم و بدان نام "سیب" می‌دهیم و مجموعه تصورات دیگر سنگ و چوب و غیره ذلک می‌باشند.^{۱۴}»

مراحل ادراک حسی

معرفت شناسان در بحث از ادراک حسی از دو نحله واقع‌گرایی و پدیدارگرایی سخن به میان آورده‌اند.

واقع‌گرایی realism در ادراک حسی به این معناست که محسوسات مستقل از ما وجود دارند. به بیان دقیق‌تر امور محسوس لافل برخی ویژگی‌ها را مستقل از فاعل شناسایی دارا هستند. این مکتب معتقد است که معرفت‌های حسی ما از اشیای بیرونی حکایت می‌کنند.

درمقابل پدیدارگرایی phenomenism قرار دارد که اوصاف اشیای محسوس را مجزای از فاعل شناسایی انکار می‌کند.

واقع‌گرایی را بر دو نوع دانسته‌اند: واقع‌گرایی ساده naive - realism و واقع‌گرایی علمی scientific realism. در واقع‌گرایی ساده اعتقاد بر این است که محسوسات واجد همه اوصافی هستند که ما ادراک می‌کنیم، اما واقع‌گرایی علمی معتقد است هر آنچه را که احساس می‌کنیم مطابق با واقع نیست. یعنی اشیای خارجی دارای همه اوصافی نیستند که ما ادراک می‌کنیم.

مبنای این سخن را باید در اندیشه جان لاک جستجو کرد. او کیفیات را بر دو دسته تقسیم کرد: کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه. کیفیات اولیه در خارج موجودند مانند شکل و حجم و حرکت. اما کیفیات ثانویه در خود اشیای محسوس موجود نیستند. مانند رنگ و گرما و مزه این فاعل شناسایی است که محسوسات را این‌گونه احساس می‌کند.

در فلسفه اسلامی ابن سینا نخستین فیلسوفی است که به تحلیل ادراک حسی پرداخته است.^{۱۵} به زعم وی در ادراک حسی ذهن صورتی از ماده را که همراه با عوارض آن می‌باشد انتزاع می‌کند و این نوع ادراک امر جزئی است. این صورت در واقع همان محسوس بالذات است که از محسوس بالعرض (شی خارجی) انتزاع شده و خود این صورت واسطه میان ذهن و عالم خارج است.

از نظر استاد، ادراک حسی طی مراحل چند تحقق پیدا می‌کند. مبنای دیدگاه ایشان، این نظریه علامه طباطبایی است که هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است. یعنی هر صورتی که انسان ادراک می‌کند مبتنی بر این اصل است که آن واقعیت را از قبل به علم حضوری درک کرده است. یعنی نفس از طریق حواس با خواص اشیاء، اتصال پیدا می‌کند. به گفته علامه طباطبایی:

«عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است.»^{۱۶}

مراحل ادراک حسی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱) ذهن در ابتداء اتصال و پیوند مستقیم با اشیاء پیدا می‌کند. به بیان دیگر فاعل شناسایی با متعلق شناسایی رابطه مستقیم برقرار می‌کند.



۲) پیدایش تصویر بر روی شبکیه چشم. البته باید توجه داشت که وجود شرایط فیزیکی خاص مانند نور و هوا در این جا دخالت دارد.

۳) وجود قوای نفسانی یا قوای ادراکی که بالقوه مدرک هستند. مانند قوه حاسه موجب می شوند تا صورت هایی در نفس مماثل و مشابه با صورتهایی که روی شبکه افتاده است، ایجاد شود. در واقع در این مرحله نفس به خلق صورت می پردازد.

۴) ادراک آن صورت ها به وسیله ذهن یا تحقق عمل ادراک.

«قوه مدرکه یا قوه خیال قوه ای است که کارش صورت گیری و عکسبرداری از واقعیات و اشیاء است... این قوه به خودی خود نمی تواند تصویری تولید کند، تنها کاری که می تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیتها اتصال وجودی پیدا کند. صورتی از آن واقعیت می سازد و به حافظه می سپارد... پس می توان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است.»

اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. علیهذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می شود. یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده صوتی از آن می سازد و در حافظه بایگانی می کند. و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می سازد.^{۱۷}»

راه حصول علم

یکی از مسائل مهم معرفت شناسی پاسخ به این سوال است که راه حصول معرفت چیست؟ و آدمی از چه راه و منشایی معلومات خود را به دست می آورد. در میان فیلسوفان غربی دو نحله اصالت حس و اصالت عقل شهرت بسیار دارد. طرفداران اصالت حس معتقدند که همه ادراکات ما از راه حواس به دست می آید، و در مقابل طرفداران اصالت عقل، علاوه بر ادراکات حسی به ادراکات فطری معتقدند.

در میان فیلسوفان یونانی، دیدگاه افلاطون و ارسطو اهمیت بسیار دارد. افلاطون، شناخت واقعی را مربوط به امور معقول می‌داند نه محسوسات. از نظر او، محسوسات سایه‌های واقعیات می‌باشند و واقعیات نیز همان مثل هستند. معرفت باید دارای ویژگیهای ثبات و کلیت و ضرورت باشد. از همین جاست که افلاطون، ادراک امور جزئی را معرفت تلقی نمی‌کند. معرفت‌شناسی افلاطون در ارتباط با انسان‌شناسی اوست.

یعنی این نظریه که روح قبل از تعلق به بدن موجود بوده و در عین حال روح درعالم مجردات، معقولات را درک کرده است.

به زعم افلاطون، هنگامی که آدمی پا به عرصه حیات طبیعت می‌نهد، همه حقایقی را که درک کرده بود فراموش می‌کند و تعلیم نیز چیزی جز یادآوری نیست. معرفت‌شناسی ارسطو با معرفت‌شناسی افلاطون تفاوت‌هایی دارد. از جمله آنکه وی به نفی مثل پرداخته و معرفت‌شناسی خود را بر مبنای نظریه "یادآوری" تبیین نمی‌کند.

از نظر ارسطو، ذهن آدمی در ابتدا بالفعل واجد هیچ گونه معرفتی نیست، بلکه استعداد محض بوده و تمام آگاهی‌ها برای او بتدریج و براساس ارتباط با واقعیات حاصل می‌شود. ادراک کلیات هم جز از راه درک امور جزئی حاصل نمی‌شود.

فیلسوفان اسلامی هم معتقدند که ذهن انسان در آغاز حیات، در حال قوه و استعداد محض است و به تدریج ادراکات جزئی را به دست می‌آورد و ادراک امور کلی نیز از راه ادراک امور جزئی به دست می‌آید.

از نظر آنها تصور امور بدیهی جنبه انتزاعی دارد و عقل آنها را از طریق ادراک محسوسات انتزاع می‌کند. این فیلسوفان میان انتزاع دو دسته از مفاهیم تمایز قایل شده‌اند. یعنی انتزاع مفاهیم عامه مانند مفهوم وجود و عدم، وحدت و کثرت، ضرورت و امکان را غیر از انتزاع مفاهیم کلی چون انسان و اسب و درخت دانسته‌اند. حکمای اسلامی مفاهیم دسته دوم را از معقولات اولیه و دسته اول را از معقولات ثانویه دانسته است.

از نظر استاد مطهری یک نکته مهم در آراء فیلسوفان اسلامی مشاهده می‌شود و آن هم کیفیت انتزاع بدیهیات اولیه و معقولات ثانویه از محسوسات می‌باشد.



وی با تحلیل معقولات ثانیه تلاش دارد تا نقش آنها را در مساله شناخت تبیین نماید. ایشان با توجه به نقدهایی که بر دو مکتب اصالت حس و اصالت عقل مطرح می کند راه حل برخی مشکلات معرفت شناسی را با توجه به نقش هر یک از معقولات اولیه و ثانویه در تحقق شناخت می داند.

به زعم وی نظریه هیوم که فقط ابزار معرفت را حس می داند با این مشکل معرفت شناسی روبروست که از عهده تبیین اموری که از راه حواس حاصل نمی شود بر نمی آید. چرا که در این صورت هر آنچه که غیر از راه حواس در ذهن حاصل شود فرقی با موهومات نخواهد داشت. به بیان دیگر ساخته خود ذهن بوده و اعتباری ندارد. نظریه کانت نیز که به مفاهیم پیشینی قایل است ما را به معرفتی نمی رساند که کاشف و حاکی از عالم خارج است. نه ارتباط مستقیم ذهن با خارج که مورد توجه هیوم است، از عهده ارتباط و نقش ذهن با خارج بر می آید و نه مفاهیم ماقبل تجربی کانت. تا معتقد نباشیم که علاوه بر معقولات اولی، دارای معقولات ثانویه هستیم و این دسته از معقولات نیز بر اساس معقولات اولیه شکل گرفته اند از عهده حل برخی مشکلات معرفت شناسی بر نمی آیم.

بر اساس تبیین استاد، فرق است میان آنکه بگوییم صورتهای محسوس از خارج وارد ذهن می شود و نیز آنها را در قالب یک سلسله مفاهیم پیش ساخته قرار می دهد تا آنکه بگوییم ذهن هیچ مفهوم پیشینی ندارد و خود ماهیات اشیای خارجی - که معقولات اولیه هستند - به ذهن می آید. و به دنبال آنها ذهن، احکام موجود را به عنوان معقولات ثانیه به دست می آورد و از ترکیب این دو دسته معقولات، شناختههای بسیاری برای وی حاصل می شود.

از آنجا که فلاسفه اسلامی وجود ذهنی را عین حکایت گری از خارج می دانند، لذا در معرفت شناسی خود دچار اشکال نمی شوند. به زعم آنها همان ماهیتی که در خارج است به ذهن می آید. فرق عالم ذهن با عالم خارج فقط در وجود است، نه در ماهیت و ماهیت پل ارتباطی میان ذهن و خارج است.

«معقولات ثانیه یکی از معجزات فلسفه اسلامی است که در باب

شناخت مشکل را حل می کند. به این معنی که ذهن یک سلسله معانی

انتزاع می کند که مستقیماً از عین نگرفته است. از عالم عین معقولات

اولیه را می‌گیرد و بعد در ظرف خودش از این معقولات اولیه، معقولات درجه دوم آن هم دو نوع معقول درجه دوم می‌گیرد که با اینکه این معقولات درجه دوم به طور مستقیم از عین گرفته نشده‌اند به طور غیرمستقیم با عین قابل انطباق هستند. این است که شناخت درست می‌شود.^{۱۸}»

استاد مطهری به تبع علامه طباطبایی معتقد است که شناخت دارای صفت مطابقت است و اگر علم ما مطابق با واقع نباشد، شناختی در کار نخواهد بود. علم و ادراک بدون مطابقت معنا ندارد و همین صفت شناخت است که موجب تمایز آن از سوفسطایی‌گری و شکاکیت می‌شود.

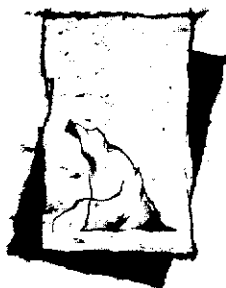
از نظر علامه طباطبایی واقع‌نمایی در مفهوم علم یک امر تحلیلی است. یعنی نمی‌شود که علم باشد، اما صفت واقع‌نمایی را نداشته باشد. به تعبیر ایشان علم دارای خاصه کاشفیت است.

«اگر چه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود، نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصه کاشفیت خود دستگیر می‌شود، نه بی‌خاصه، و گرنه علم نخواهد بود.^{۱۹}»

از نظر استاد مطهری نیز تطابق ماهوی میان ذهن و خارج «مرکز ذهن همه است، حتی آنهایی که این تطابق را انکار می‌کنند.^{۲۰}»

از آنجا که علم ما به واقعیت از راه ماهیات است، هر اندازه که آگاهی‌های ما نسبت به ماهیت یکی شی بیشتر شود، علم ما به آن شی بیشتر خواهد شد. به هر مقدار که آثار اشیاء را بشناسیم، علم ما به ماهیت آنها بیشتر خواهد شد.

«به هر اندازه علم به ماهیت پیدا می‌کنید معرفت پیدا می‌کنید. به هر اندازه که علم به ماهیت ندارید، نه، به علاوه گاهی وقتها - که اغلب همین جور است - شما اشیاء را از راه آثارشان می‌شناسید، یعنی معرفت ما از راه علم به آثار آنهاست، بنابراین معرفت ما در حد علم و معرفت به آثار آنها تنزل پیدا می‌کند، ولی به هر مقدار که آثار آنها را بشناسیم باز به واسطه آن آثار ماهیت آن آثار را درک می‌کنیم.^{۲۱}»



علم حضوری

فلاسفه اسلامی علم را بر دو نوع تقسیم کرده اند: ۱- علم حصولی، ۲- علم حضوری. علم حصولی، علمی است که در آن واقعیت علم از واقعیت معلوم جداست. مانند علم ما به آسمان و زمین. در این نوع علم از راه تصویری که از واقعیات خارجی داریم آنها را می‌شناسیم. صورتهای ذهنی ما هم مطابق واقعیات خارجی می‌باشد. علم حضوری، علمی است که در آن واقعیت معلوم عین واقعیت علم است. مانند علم ما به وجود خود و اراده و تصمیم خویشتن.

در این نوع علم، مدرک، معلوم را بدون وساطت صورتهای ذهنی درک می‌کند. در علم حضوری هیچ قوه و آلت مخصوص در عمل ادراک دخالت ندارد، بلکه عالم باذات و واقعیت خود، واقعیت معلوم را ادراک می‌کند، اما در علم حصولی، قوه خیال که کارش تصویرسازی است دخالت می‌کند. در علم حضوری، عالم خود واقعی را ادراک می‌کند، اما در علم حصولی به وسیله تصویری که قوه خیال از واقعیت خارجی گرفته، معلوم را ادراک می‌کند.

در بحث از علم حصولی و حضوری استاد مطهری سه نکته را بیان می‌کند:

۱) نفس در آغاز حدوث خود هیچ چیزی را با علم حضوری نمی‌داند، چرا که از هیچ واقعیتی تصویری در ذهن ندارد. اصلاً انسان در ابتدای حدوث فاقد ذهن است. زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد، پس ذهن ندارد.^{۲۲} اما انسان در ابتدای حدوث، خود و قوای نفسانی اش را با علم حضوری درمی‌یابد، زیرا:

«ملاک علم حصولی فعالیت و صورت‌گیری قوه خیال است و ملاک علم

حضوری تجرد وجود شی از ماده و خصایص ماده است.»^{۲۳}

۲) باید میان صورتهای ذهنی مربوط به نفس و امور نفسانی که از نوع علم حصولی می‌باشند و علم نفس به خود و حالات نفسانی که از سنخ علم حضوری اند فرق گذاشت. چون در علم حضوری صورتی از نفس و حالات آن وجود ندارد. از همین جا است که نباید میان تصور من و تصور لذت و اندوه که علم حصولی اند با خود من و خود لذت و اندوه که حضوری هستند اشتباه کرد.

۳) تصور و تصدیق، خطا و صواب، تعقل و استدلال، شک و یقین همه مربوط به علم

حصولی اند، نه علم حضوری.

فلاسفه اسلامی علم حضوری را بر سه قسم دانسته‌اند:

الف) علم حضوری نفس به ذات خود.

ب) علم حضوری نفس به اعمال خود.

ج) علم حضوری نفس به قوا و ابزارهای انجام کار.

در قسم دوم و سوم علم حضوری، وجود معلوم عین اضافه به وجود من است و انسان

نمی‌تواند آنها را مجزا از شهود من شهود کند.

علامه طباطبائی و به تبع ایشان استاد مطهری قسم چهارمی برای علم حضوری قایل

هستند که عبارت است از:

«یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و

اتصال با قوای حساسه با نفس اتصال پیدا می‌کند. از قبیل اثر مادی که

هنگام دیدن در شبکه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص

خود تحت شرایط معین تاثیری در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و

صورت مخصوص در می‌آورند.»^{۲۴}

این قسم همان منتهی شدن هرگونه علم حصولی به علم حضوری است.^{۲۵}

یکی از مطالب مهم در بحث از علم حضوری ملاک آن است. استاد مطهری ملاک علم

حضوری در قسم چهارم را ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شی ادراک شده با

واقعیت شی ادراک کننده می‌داند.^{۲۶}

برخی از فلاسفه اسلامی علم را حصول امری مجرد از ماده برای امر مجرد دیگری

می‌دانند.^{۲۷}

در یکجا نیز استاد ملاک علم حضوری را تجرد وجود شی از ماده و خصایص ماده دانسته

است. در عبارت زیر هم ایشان بیشتر بر تجرد فاعل شناسایی و ادراکات او تاکید دارند.

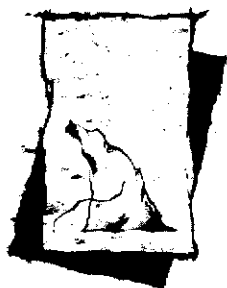
«اینکه ما جهان و اجزای جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از

لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند، همه را در جای خود و در

مرتبه خود با هم می‌توانیم درک کنیم، از آن جهت است که نفس و

ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز

یک موجود مکانی و قهراً دارای اجزا و ابعاد می‌بود نه می‌توانست از خود



آگاه باشد و نه از اشیای دیگر. ۲۸»

«ملاک علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد. خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس به خود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجود وی باشد مثل علم حضوری نفس به آثار و احوال خود. پس همانطوری که در متن بیان شده ما واقعیت هر چیز را (باعلم حضوری) بباییم یا عین ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد. ۲۹»

با توجه به ملاک فوق، به زعم نگارنده علم حضوری نوع چهارم با یک اشکال مبنایی روبرو است و آن اینکه اگر این قسم از علم حضوری چیزی جز تاثیر خواص مادی بر نفس یا اتصال نفس با خواص مادی پدیده‌های محسوس به وسیله قوای حساسه نیست، این سوال مطرح است که اتصال نفس با ماده چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ اتصال امر مجرد با ماده چگونه است؟ آیا مجرد با مجرد اتصال پیدا می‌کند یا با ماده؟ از ظاهر عبارات اتصال با آثار خواص مادی شی محسوس برمی‌آید. اگر بناست که نفس مجرد با واقعیت مادی (نه صورت آن که مربوط به مراحل بعدی ادراک است) اتصال پیدا کند دیگر لزومی ندارد که ملاک علم حضوری را مجرد وجود شی از ماده و خصایص آن بدانیم.

از همین اصل منتهی شدن هرگونه علم حصولی به علم حضوری و اتصال وجودی نفس با واقعیت محسوس است که استاد وجود ذهنی را نه مطابقت ذهن با معلوم بالذات که مطابقت ذهن با تاثیری می‌داند که نفس از خارج می‌پذیرد.

«ادله وجود ذهنی دلالت نمی‌کند که آنچه من در ذهن خودم درک می‌کند با آن دیواری که در آنجاست باید منطبق باشد. ادله وجود ذهنی دلالت می‌کند که آنچه ذهن درک می‌کند با آن واقعیتی که بلاواسطه ذهن به او رسیده است یگانگی دارد. ۳۰»

مراحل و درجات شناخت

مراد از این بحث این است که آیا شناخت انسان تک مرحله‌ای است یا چندمرحله‌ای؟ و در صورت دوم چه مراحل را برای آن می‌توان ذکر کرد؟

طرفداران اصالت حس، شناخت را یک مرحله‌ای می‌دانند، چرا که ماهیت شناخت امری حسی است. عقل در ادراکات انسانی نقشی ندارد. جان لاک معتقد است که در عقل چیزی نیست، مگر آنکه قبلاً در حس بوده باشد.

برخی از فیلسوفان اصالت عقل نیز همه شناخت‌ها را در تعقل خلاصه کرده و برای محسوسات ارزشی قابل نیستند. افلاطون و دکارت از جمله فیلسوفانی هستند که شناخت‌های عقلی را معتبر می‌دانند و به شناخت تک مرحله‌ای اعتقاد دارند.

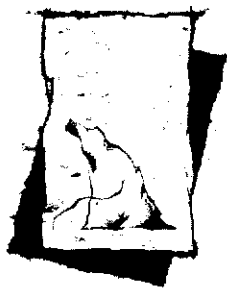
افلاطون معتقد است که معرفت واقعی فقط به امور معقول تعلق می‌گیرد و چون محسوسات چیزی جز سایه‌های مثل نیستند، لذا شناخت امری عقلی است نه حسی. برخی از فیلسوفان غرب مانند کانت و هگل شناخت را چند مرحله‌ای می‌دانند. از نظر کانت شناخت دارای دو مرحله است. یک مرحله آن مربوط به احساس است که در واقع ماده شناسایی را به ذهن منتقل و ذهن آنها را در دو مقوله زمان و مکان ادراک می‌کند. از نظر وی زمان و مکان دو امر پیشینی برای ذهن هستند. مرحله دوم ادراک مربوط به فاهمه می‌باشد که کار آن حکم کردن یا وحدت برقرار ساختن میان ادراکات حسی است. البته فاهمه دارای دوازده مقوله پیشینی است که در چارچوب آنها، ذهن به ادراک امور می‌پردازد.

هگل هم شناخت را دارای دو مرحله علمی و فلسفی می‌داند.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نیز شناخت را سه مرحله‌ای می‌دانند: ۱- احساس، ۲- تعقل، ۳- عمل. برای مثال در علوم تجربی، دانشمندان ابتدا به مشاهده امور می‌پردازند تا علت پیدایش پدیده‌ها را دریابند. این همان مرحله اول است. در مرحله بعد ذهن یک فرضیه کلی برای تبیین امور ارائه می‌دهد و در نتیجه وارد مرحله تعقلی می‌شود. در مرحله سوم نیز فرضیه خود را در مقام عمل مورد بررسی قرار می‌دهد که آیا درست است یا غلط. از این مرحله با عنوان PRAXIS یاد کرده‌اند.

از نظر مارکسیستها شناخت مربوط به مرحله سوم است. یعنی تنها معیار برای معرفت صحیح عمل است. از نظر استاد مطهری این نظریه قابل نقد است که در بحث از معیار شناخت به آن می‌پردازیم.

فیلسوفان اسلامی شناخت را دو مرحله‌ای می‌دانند. یک مرحله آن منحصر به شناخت‌های تجربی است و مرحله دوم شناخت تعقلی غیر تجربی است. به بیان دیگر



شناخت از احساس آغاز می شود و با تعقل به پایان می رسد، بدون آنکه نیازی به مرحله عمل وجود داشته باشد. به بیان دیگر معیار شناخت خود شناخت است، نه عمل. استاد مطهری با نقد دیدگاه فیلسوفان اصالت تجربه، شناخت حسی یا تک مرحله ای را 'شناخت سطحی' یا 'شناخت غیر عمقی' می داند، چرا که شناخت حسی میان انسان و حیوان مشترک است و فرق میان آن دو فقط در این است که بعضی از حواس در آدمی حساس تر از حیوانات است.

شناخت حسی دارای ویژگی های چهارگانه زیر است:

(الف) جزئی بودن: در این نوع شناخت آدمی از پدیده ها فقط یک تصور جزئی دارد. به بیان دیگر با حس نمی تواند به شناخت کلی نایل شد.

(ب) ظاهری بودن: در شناخت حسی، آدمی فقط به ظواهر پدیده ها توجه دارد. مثلاً چشم رنگ ها را می بیند و گوش صداها را می شنود. و با این حواس ظاهری نمی توان به ادراک ماهیت و روابط درونی اشیاء پرداخت. در این نوع شناخت، انسان فقط ظواهر امور را درک می کند و به ذات و جوهر پدیده ها توجه نمی کند.

(ج) اختصاص به زمان حال داشتن: شناخت حسی فقط به زمان حال توجه دارد و نمی تواند در مورد آینده مطلبی را بیان کند.

(د) اختصاص به مکان خاص داشتن: شناخت حسی فقط مربوط به جایی است که در آن احساس صورت می گیرد. آدمی نمی تواند در مورد پدیده هایی که در دسترس حواس او نیستند اظهار نظری کند.

خلاصه شناخت حسی سطحی است و با آن نمی توان حقایق بسیاری را درک کرد. مارکسیستها چون متوجه شده اند که شناخت حسی یک امر سطحی است، لذا بحث شناخت عقلی را مطرح کرده اند. البته تفسیری که اینان از شناخت عقلی ارائه می دهند غلط است، زیرا بر این اعتقادند که داده های حسی که وارد مغز می شود از راه قانون گذر از کمیت به کیفیت^۲ به شناخت عقلی تبدیل می شود. گذزار مرحله کمیت به کیفیت به معنای دقیق آن عبارت است از عبور از تغییرات کیفی به تغییرات ماهوی. یعنی شی بر اثر تغییر تدریجی به مرحله ای می رسد که ماهیت آن عوض می شود. مثل تبدیل آب به بخار که بر اثر حرارت، آب تغییر کیفی پیدا می کند و با تغییر ماهیت خود به بخار تبدیل می شود. مارکسیستها تصور می کنند که وقتی ادراک حسی وارد ذهن می شود

کمیت به کیفیت تبدیل می شود. به زعم اینان ذهن مانند یک دستگاه عکسبرداری است که درابتدا تصویرهایی را از واقعیات به دست می دهد و سپس آنها را تغییر ماهیت داده و به صورت شناخت منطقی در می آورد.

مارکسیستها توجه نکرده اند که این گونه تحلیل از پدیده شناخت موجب پذیرش ایده آلیسم مطلق می شود. به بیان دیگر رابطه واقع نمایی اندیشه ها و افکار آدمی با عالم خارج قطع می شود، چرا که برای مثال آنچه من در مرحله ادراک حسی درک کرده ام آب است، اما وقتی به صورت شناخت منطقی در می آید که به بخار تبدیل شود. به بیان دیگر میان ماهیت ادراک حسی با ماهیت ادراک عقلی تفاوت ماهوی وجود دارد.

ملاک و معیار شناخت

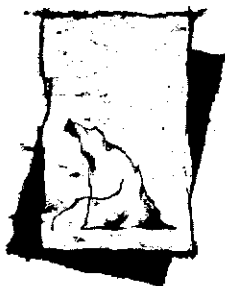
در بحث از ملاک شناخت در جستجوی تعریف حقیقت هستیم. اما در بحث از معیار شناخت به دنبال محک و میزانی هستیم که شناخت درست از شناخت غلط را تشخیص دهیم. برای مثال وقتی که شی ای مانند طلا را تعریف می کنیم از خواص آن سخن می گوئیم به ملاک حقیقت پرداخته ایم، اما وقتی که به بررسی این نکته می پردازیم که با چه وسیله ای می توان دریافت که آیا این فلز طلا هست یا نه، با معیار حقیقت مواجه شده ایم. در تعریف حقیقت دیدگاه ها یا ملاک های مختلفی مطرح شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می کنیم.

۱) نظریه مطابقت، طبق این نظریه حقیقت عبارت است از ادراک مطابق با واقع یا نفس الامر. به بیان دیگر، آن قضیه ای حقیقت دارد که با واقع مطابق باشد. بسیاری از فلاسفه از دیرباز این تعریف را پذیرفته اند. امروزه نیز بسیاری از فیلسوفان از طرفداران آن هستند. برخی نیز اشکالات زیر را بر این نظریه وارد کرده اند.

الف) این تعریف شامل ریاضیات نمی شود، زیرا احکام ریاضی ذهنی هستند و با خود ذهن منطبق می باشند، نه با واقعیات خارجی.

ب) پدیده های مربوط به خود ذهن و درون انسان را نمی توان با این تعریف توجیه کرد، زیرا قضایای منطقی یا امور روانی خارج از ذهن ما وجود ندارند.

ج) در مسایل تاریخی نیز مطابقت ذهن با عین معنا ندارد، زیرا مسایل تاریخی مربوط به حوادث گذشته است که امروز معدوم شده اند. به بیان دیگر در این جا اصلاً واقع



وجود ندارد تا بحث مطابقت مطرح شود.

د) واقع امری متغیر است، نه ثابت، در حالی که لازمه این تعریف این است که باید واقع امری ثابت باشد.

البته همه این اشکالات دارای پاسخ است، چرا که گاه قضیه ذهنی است، مثل این قضیه که اجتماع نقیض غیر از اجتماع ضدین است. در این حالت باید مطابقت آن را با مصادیق ذهنی در نظر گرفت. برخی از قضایا هم قضایای حقیقی هستند مثل قضایای ریاضی که مطابقت آنها با مصادیق نفس الامری است. به هر جهت واقع را باید اعم از خارج و زمان حال در نظر گرفت و بهتر است به جای واقع، نفس الامر را ملاک دانست. و در بحث از مطابقت، به انواع مصادیق و به تبع آن گوناگونی نحوه صدق توجه داشت. ۲) نظریه سازگاری: یک قضیه هنگامی صادق است که بادیگر قضایای یک نظام سازگار باشد. اگر میان عناصر تشکیل دهنده یک نظام فکری انسجام وجود داشته باشد آن نظام حقیقت دارد. تعریفی که از این نظریه استاد مطهری ارائه می دهد به صورت زیر است: «عده ای گفته اند اگر یک فرد تنها را در نظر بگیریم حقیقت عبارت است از اندیشه ای که در ذهن آن فرد وجود دارد و با اندیشه های دیگر او سازگار است، یعنی اندیشه ای که در ذهن شما پیدا می شود اگر با سایر اندیشه های شما سازگار درآید و تناقض نداشته باشد حقیقت است، ولی اگر اندیشه های دیگر شما را نفی کند و با آن ها سازگار نباشد غلط است. و اگر جمع و جامعه را در نظر بگیریم، هر اندیشه ای که در یک زمان اذهان دانشمندان بر آن توافق داشته باشند حقیقت است. اگر مردم یک زمان و لوبرای مدت یک نسل (و حتی) برای چند سال اندیشه ای را بپذیرند و همه روی آن توافق کنند، آن اندیشه حقیقت است.»^{۳۱}

در این بیان گویی دو تعریف حقیقت ذکر شده است. از نظر فردی تعریف حقیقت عبارت است از سازگاری عناصر اندیشه فرد با یکدیگر، اما اگر توجه به جمع داشته باشیم توافق و سازگاری آراء دانشمندان در یک عصر و زمان با یکدیگر ملاک حقیقت است. و این همان تعریفی است که آگوست کنت ارائه داده، زیرا از نظری توافق اذهان در یک زمان ملاک حقیقت است.^{۳۲}

از نظر استاد توافق اذهان ملاک نیست. در دورانی توافق اذهان این بوده که خورشید به دور زمین می چرخد. اما امروز معتقدند که زمین به دور خورشید می چرخد و از میان

این دو قضیه یکی درست است و دیگری غلط، در حالی که در مورد هر دو گزاره توافق اذهان وجود دارد.

از نظر ایشان این ملاک می‌تواند در مورد امور اعتباری مانند احکام حقوقی قابل پذیرش باشد. آنجا که آراء عمومی و خواسته مردم ضروری است می‌توان این ملاک را برای حقیقت ذکر کرد.

استاد به شق اول نظریه سازگاری نقد وارد نکرده‌اند اما همچنان که آگاهان به این مباحث مطلعند، نظریه سازگاری نیز بی‌نصیب از نقادی نمانده است.

۳) حقیقت عبارت است از آنچه که برای بشر مفید است. طرفداران مکتب پراگماتیسم معیار حقیقت را سودمندی یک فکر و نظر در عالم واقع می‌دانند. به بیان دیگر هر چه برای انسان‌ها مفید باشد حق است. از نظر استاد در مسایل کلی می‌توان به عدم انفکاک پذیری حق بودن و مفید بودن اعتقاد داشت، اما در مسایل جزئی حق و مفید یا حقیقت و مصلحت از یکدیگر جدایی ناپذیرند. به عبارت دیگر، برخلاف مسایل کلی، در امور جزئی نمی‌توان میان این دوه تلازم قایل شد. ۳۳

۴) حقیقت عبارت است از نتیجه برخورد ذهن با واقعیات خارجی. مارکسیستها با طرفداری از این تعریف معتقدند که اگر حواس ما (تر) در مواجهه با امور عینی (آنتی تر) قرار گیرد، از تاثیر و تاثر آنها بر یکدیگر نتیجه‌ای (سنتز) حاصل می‌شود که به آن حقیقت گفته می‌شود، از نظر طرفداران این نظریه حقیقت امری نسبی می‌باشد، زیرا ممکن است ذهن و سلسله اعصاب فردی در مقابل واقعیت یک گونه عکس العمل نشان دهد و فرد دیگر به گونه‌ای دیگر. با این بیان باید به تکرر حقیقت قایل شد، نه وحدت آن.

۵) برخی از ماتریالیستها در تعریف حقیقت گفته‌اند: اندیشه‌ای است که تجربه و عمل آن راتایید می‌کند. اینان به مطابقت با واقع بودن اندیشه، کاری ندارند. حقیقت داشتن یک واقعیت به این است که از نظر تجربی قابل تایید باشد.

این نظریه نیز به چند دلیل مورد انتقاد استاد مطهری قرار گرفته است.

الف - اینکه عمل معیار اندیشه است، خود یک اندیشه است. و ما آن را به عنوان معیاری که نیاز ندارد تا در مقام عمل سنجیده شود پذیرفته‌ایم. به بیان دیگر اینکه عمل را باید معیار اندیشه درست از غلط دانست نشانگر آن است که باید آن را به عنوان یک امر بدیهی و شناخت خود معیار پذیرفت.



ب - این نظریه در همه موارد درست نیست، یعنی شناختهایی داریم که صادق اند، درحالی که با معیار عمل نمی توان آنها را شناسایی نمود. نظیر این قضیه که «دور محال است».

ج - راسل معتقد است که اگر فرضیه ای با آزمایش های عملی نتیجه مثبت داد، هنگامی صادق است که احتمال فرضیه دیگر برای تبیین آن وجود نداشته باشد. اگر فرضیه ای دیگری هم وجود داشت که در مقام عمل نتیجه درستی داد، طبق این معیار کدام فرضیه را باید انتخاب کرد؟^{۳۴}

در میان نظریات فوق استاد مطهری فقط نظریه اول را قبول دارد. یعنی ملاک حقیقت را مطابقت قضیه با واقع می داند. با تفکیکی که استاد مطهری میان تعریف حقیقت (ملاک حقیقت) و معیار شناخت قایل می شود، در واقع تعریف یا به اصطلاح خودشان ملاک حقیقت را مربوط به مقام ثبوت می داند، اما معیار حقیقت را مربوط به مقام اثبات. و نظریه مطابقت را تعریف حقیقت دانسته و معتقد است که برای معیار آن باید به دنبال راهی برای اثبات گزاره ها بود.

ویژگی های حقیقت

با توجه به ملاکی که استاد مطهری برای حقیقت انتخاب می کند، براین نکته تاکید می ورزد که حقیقت فی الجمله وجود دارد. یعنی همه معلومات بشر موهوم نیست، بلکه انسان ها به برخی از حقایق دسترسی دارند. به بیان دیگر نمی توان از شکاکیت دفاع کرد و همه معرفت های بشری را خطا دانست. همین که آدمی درمی یابد که خطا می کند نشانگر آن است که حقیقت را یافته است. البته نه می توان ادعا کرد که همه معارف بشری صادق است و نه همه آنها کاذب، بلکه سخن بر سر این است که انسانها از معرفت های مطابق با واقع برخوردارند.

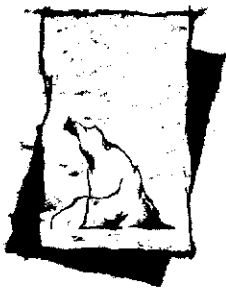
در بحث از حقیقت، استاد ویژگی هایی را برای آن ذکر کرده اند که برخی از آن ها عبارتند از:

الف) عدم تکامل حقیقت: گاه این سوال مطرح می شود که آیا حقیقت دارای تحول و تکامل است یا نه؟ در پاسخ باید گفت که اگر یک مفهوم ذهنی با واقع مطابق باشد همیشه صادق بوده و دچار تغییر و تحول نخواهد شد. یک قضیه یا صادق است و

یا کاذب و هرگز نه صادق تر می شود و نه کاذب تر. این قضیه که ارسطو شاگرد افلاطون بوده، هیچ گاه در معرض دگرگونی قرار نمی گیرد. ممکن است که ما آگاهی های بیشتری در مورد افلاطون و ارسطو به دست آوریم، از جمله اینکه دارای آثار فلسفی و سیاسی هستند، دارای شاگردان بسیار بوده اند، اما این افزایش اطلاعات ربطی به تحول و تکامل حقیقت ندارد. تحولی که در علوم رخ می دهد مربوط به تکامل حقیقت نیست، چرا که در علوم ابعادی از یک واقعیت شناخته می شود یا برخی از فرضیه ها از میان رفته و فرضیه ها و نظریه ها جدیدتر پیدا می شود. این هم که گاه دانشمندان از تکامل علوم سخن می گویند، مرادشان توسعه تدریجی معلومات است.

ب) مطلق بودن حقیقت: برخی از دانشمندان، مطلق بودن حقیقت را انکار کرده اند. از نظر آنها حقیقت امر نسبی است، چرا که علم بشر به واقعیات، تابع شرایط گوناگون ذهنی و عینی افراد است. از یک سوی دستگاه ادراکی و ذهنیت افراد در شناخت آنها از واقعیات تاثیر می گذارد و از سوی دیگر شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی و اجتماعی ادراکات بشری را متاثر می سازند و با این بیان دیگر نمی توان از مطلق بودن حقیقت دفاع کرد، بلکه باید حقیقت را امری نسبی دانست و بر این نظر بود که فهم هر کس برای خودش حقیقت دارد، نه برای دیگری. از نظر استاد، حقیقت نسبی معنا ندارد، زیرا وقتی دو فرد دریافت های مختلف و متضاد درباره حقیقت داشته باشند، بالاخره دریافت یکی از آنها مطابق با واقع و حقیقی است و دریافت دیگر غیر مطابق واقع و خطا می باشد. به بیان دیگر یکی به حقیقت نایل آمده و دیگری به ادراک حقیقت دست نیافته است. اینکه آدمی گاه به ادراک مطابق با واقع در مورد اشیاء و امور دست نمی یابد غیر از آن است که حقیقت امری نسبی است. مراد برخی از نسبی گرا هم جز این نیست که افراد انسانی همواره به معیار حقیقت دسترسی ندارند. یعنی نمی دانند که آیا اندیشه و نظر آنها مطابق با واقع می باشد یا نه؟ برخی از اندیشمندان نیز معرفت های علمی را که ناشی از تجربه بوده و جنبه احتمالی دارد حقیقت نسبی نامیده اند و در مقابل از حقیقت ریاضی سخن گفته اند که قطعی و یقینی است.

ج) عدم جمع حقیقت و خطا: حقیقت و خطا یا صدق و کذب در مقابل یکدیگر قرار دارند. اگر امری حقیقت باشد، خطا نیست و اگر خطا باشد، حقیقت نیست. هیچ اندیشه نظری از جهت واحد نمی تواند آمیخته به حقیقت و خطا باشد. ممکن است که



نظریه‌ای شامل چند بعد و جهت باشد که برخی از آنها مطابق با واقع و برخی دیگر غیرمطابق با واقع باشد. به بیان دیگر در مورد واقعیات می‌توان آگاهی‌های بسیاری را به دست آورد که بعضی از آن‌ها درست باشد و بعضی دیگر غلط. برای مثال در مورد یک کتاب می‌توان از جهات گوناگون اطلاعاتی را به دست آورد که چه بسا برخی از آنها درست باشد و برخی دیگر خطا. اشکالی ندارد که اطلاعات ما در مورد مولف آن درست، اما در مورد محتوای آن غلط باشد، اما نمی‌شود در مورد مولف آن از حیث واحد هم آگاهی درست داشت و هم آگاهی غلط.

د) دائمی بودن حقیقت: منطقی دانان گفته‌اند که حقایق دایمی هستند. در دوران جدید برخی از ماده‌گراها با توجه به تغییر در طبیعت گفته‌اند که حقایق موقتی هستند، نه دائمی.

اینکه طبیعت امری متغیر است و برخی از واقعیات در معرض تغییر، جای تردید نیست. اینکه در عالم خارج واقعیاتی چون ماده و حرکت، وجود دارند، اصلی ثابت و پایدار است، اما در اینجا سخن بر سر حقایق است که آیا موقتی‌اند یا دایمی؟ از آن جا که حقیقت مطابقت فکر با واقع و نفس الامر است، لذا در حاق واقع یا اندیشه و نظری مطابق با واقع است یا نیست؟ اگر مطابقت داشته باشد حقیقت است و امری دایمی و نه موقتی. ممکن است که فکر و نظری با واقع مطابق نباشد که به طور قطع غلط است، اما اگر فکری با واقع مطابق باشد ابدی و دایمی خواهد بود، نه موقتی. اینکه ارسطو شاگرد افلاطون بوده است، اندیشه‌ای است که چون با واقع مطابقت دارد، لذا به طور دایم صادق می‌باشد. اما این فکر که سقراط شاگرد ارسطوست چون با واقع مطابق نیست، همواره خطاست، نه اینکه گاه حقیقت باشد و گاه خطا.

در بحث از دایمی بودن حقیقت، استاد مطهری به چند نکته اشاره دارد:

الف) دایمی بودن حقیقت مربوط به علوم حقیقی است، نه علوم اعتباری، زیرا امور اعتباری مصداق خارجی ندارند و تابع وضع قانونگذاران می‌باشند. گاه یک امر اعتباری با تغییر شرایط از میان می‌رود.

ب) بحث دوام حقیقت مربوط به حقایق یقینی است، نه حقایق احتمالی. حقایق احتمالی و ظنی می‌تواند موقتی باشد، مانند فرضیه‌های علمی.

ج) دوام حقیقت در حالی است که حقیقت به معنای مطابقت فکر با واقع در نظر گرفته

شود، نه به معانی دیگری که برخی از اندیشمندان - مانند پراگماتیستها - در نظر گرفته اند.

مناط صدق قضایا

گفتیم که استاد مطهری نیز مانند بسیاری از فلاسفه حقیقت را مطابقت فکر یا قضیه با واقع می‌داند. در مورد این تعریف اشکالاتی با توجه به مسایل ریاضی و منطقی و تاریخی مطرح شده که فیلسوفان اسلامی در صدد پاسخ گویی به آنها برآمده‌اند. این فیلسوفان با تقسیم قضایا و مناط صدق آنها به رفع اشکالات فوق پرداخته‌اند. از نظر آنها قضایا رابه سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

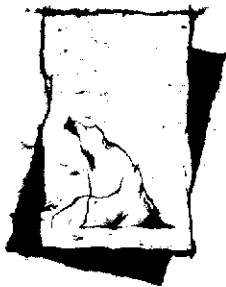
(۱) قضایای خارجی، (۲) قضایای حقیقیه، (۳) قضایای ذهنیه

استاد مطهری با توجه به اهمیت مساله حقیقت به تحلیل این قضایا پرداخته و در ضمن نقدهایی را بر آراء حکیم سبزواری مطرح کرده است که به اختصار به آنها می‌پردازیم: (۱) در هر قضیه موجهه‌ای موضوع باید وجود داشته باشد. اگر موضوع یک قضیه در هیچ ظرفی موجود نباشد محمول موجود نخواهد شد. موضوع قضیه موجه هم یا در خارج وجود دارد و یا در ذهن.

(۲) اگر موضوع قضیه در خارج باشد، آن رابه دو گروه می‌توان تقسیم کرد. یکی اینکه حکم مربوط به افراد محققه الوجود است که به آن قضیه خارجی گفته می‌شود. در اینجا موضوع، کلی است و ما نظر به واقعیت آن در عالم عین داریم. مانند اینکه بگوییم مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. یا اینکه همه اشکالی که در جهان وجود دارد یا مثلث است یا مربع یا دایره یا فلان شکل خاص. در اینجا حکم مربوط به وجود اشیای عینی است. در این جا ادعای ما این است که آنچه در جهان طبیعت وجود دارد به صورت یکی از این اشکال است.

استاد به تعریف سبزواری در مورد قضایای خارجی ایراد وارد می‌داند، زیرا از نظر سبزواری در قضایای خارجی حکم بر یک فرد حمل نشده، بلکه بر مجموعه‌ای از افراد موجود در خارج حمل شده است. از همین جاست که در تعبیرات خود از لفظ کل استفاده می‌کند نه کلی. مثلاً می‌گوید هر که در خانه بود کشته شد (قتل من فی الدار) یا گوسفندها تلف شدند (هلاکت المواشی).

از نظر استاد، سبزواری قضایای خارجی را همان قضایای شخصیه دانسته است، در



حالی که این قضایا کلی هستند و تقسیم سه گانه قضایا (خارجیه، حقیقیه، و ذهنیه) از تقسیمات قضایای کلیه هستند و قضایای شخصییه ای از این تقسیم خارج اند. برخی در پاسخ استاد مطهری گفته اند که استاد مقسم را در این تقسیم بندی قضایای جمعی محصوره کلی دانسته، در حالی که سبزواری مقسم را قضیه حملی موجب دانسته است و تقسیم بندی سبزواری شامل قضایای شخصییه هم می شود.^{۳۵}

در پاسخ باید گفت که استاد مطهری معتقد است که حاجی در منطق منظومه، قضایا را به شخصییه و طبیعییه و محصوره تقسیم کرده و قضایای محصوره را هم بر دو قسم کلی و جزئی دانسته است. و قضایای خارجیه، حقیقیه و ذهنیه را هم از تقسیمات محصوره کلیه به شمار آورده است.^{۳۶}

اشکال استاد مطهری بر حاجی این است که مباحث بخش حکمت او با بخش منطق منظومه سازگاری ندارد و در حکمت منظومه مثالهایی را برای قضایای خارجیه ذکر کرده که از قضایای شخصییه است، نه کلیه.^{۳۷}

۳) در قضیه حقیقیه حکم مربوط به یک مفهوم کلی است. یعنی هرگاه که این طبیعت محقق شود این حکم برای او خواهد بود. در این نوع قضایا، طبیعت، موضوع قرار گرفته است، نه افراد. از همین جاست که گفته اند در استقراء با قضایای خارجیه سروکار داریم، اما در قیاس با قضایای حقیقیه. اگر بگوییم که آهن بر اثر حرارت منبسط می شود، این یک قضیه حقیقیه است. چون حکم مربوط به طبیعت آهن است و همه آهن های موجود در طبیعت - چه در زمان حال و چه در گذشته و آینده - این خاصیت را دارند. در این جا حکم فقط مربوط به افراد محققه الوجود نیست، بلکه در مورد افرادی از آهن هم که موجود نیستند صادق است. یعنی حکم شامل همه آهن های مفروض الوجود هم می شود.

«اگر گفتیم اقتضای طبیعت چنین است معنایش این است که این طبیعت هر جا که موجود شود این لازم نمی تواند از آن منفک بشود. پس این می شود قضیه حقیقیه^{۳۸}»

۴) اگر موضوع قضیه ای در ذهن باشد، قضیه ذهنیه خواهد بود. در این قضیه حکم ناظر به خارج نیست، بلکه مربوط به خود ذهن است. مثل اینکه بگوییم انسان نوع است یا انسان کلی است. در اینجا مراد انسان خارجی نیست. چون انسان در ظرف خارج نوع

نیست، بلکه انسان در ظرف ذهن، نوع یا کلی است. در اینجا انسان بشرط شی یعنی به شرط ذهنیت لحاظ شده است.

در مورد قضیه ذهنیه این اشکال مطرح شده که مطابقت در این نوع قضیه چگونه است؟ چون قضایای ذهنی بیرون از ذهن نیستند، لذا مطابقت آنها با خارج معناد ندارد، و اگر مطابقت آن با ذهن مطرح باشد قضایای کاذبه هم صادق خواهند بود، چون مطابق با ذهن می‌باشند.

استاد مطهری در پاسخ به این اشکال بیان جدیدی دارند و آن اینکه معنای قضایای ذهنی، قضایای نفسانی نیست. در واقع باید میان امور ذهنی و امور نفسانی تمایز قائل شده، زیرا همه امور درونی ما ذهنی نیستند. برای مثال درد هر چند یک امر نفسانی است، اما یک امر عینی است نه ذهنی.

امور ذهنی جنبه مقایسه‌ای دارند، امور ذهنی در مقایسه با واقعیات عینی، ذهنی اند. امور ذهنی حکایتگر امور عینی هستند. با این بیان اگر گفته می‌شود که موجود یا عینی است و یا ذهنی، در اینجا پای مقایسه به میان آمده است. اگر وجود ذهنی را با خارج مقایسه کنیم، خودش دارای وجود عینی است. البته وجود عینی آن درون انسان است.

«ما می‌بینیم که ذهن خودش یک وقت از ذهن هم حکایت می‌کند. یعنی همان گونه که ما علم به اشیاء خارج داریم علم به اشیاء ذهنی هم داریم. در این صورت باز خود ذهن با مقایسه ذهن، ذهن است و آن ذهن دیگر نسبت به این، عینی است»^{۳۹}.

با این تحلیل قضیه ذهنیه حکایتگر واقع و نفس الامر است. اما واقع و نفس الامر آن ذهن است. قضیه ذهنیه با خودش مطابقت ندارد، بلکه با واقعیاتی تطابق دارد که در ذهن است. قضایای ذهنی با محکی خودشان مطابقت دارند. وقتی گفته می‌شود که انسان نوع است. مراد این است که ما در عالم ذهن، نوع را به عنوان یک واقعیت قبول داریم.

همان گونه که اشیاء به اعتبار وجود خارجی دارای یک سلسله احکام و عوارض هستند در ذهن هم دارای یک سلسله احکام و عوارض خاص خود می‌باشند. معقولات ثانیة



منطقی همه از این دسته هستند یعنی عوارض ذهنی ماهیات می‌باشند. ماهیات در ظرف خارج احکامی چون کلیت، نوع و جنس و فصل را ندارند، اما در ظرف ذهن دارای این احکام هستند، لذا مصداق قضایای ذهنی همین ماهیات در ذهن می‌باشند. با این بیان مصداق قضیه ذهنیه در خود ذهن وجود دارد. یعنی واقع و نفس الامر در اینجا در عالم ذهن موجود است نه خارج. از همین جاست که مشکل قضایای کاذبه هم حل می‌شود، زیرا آنها با محکی خود مطابقت ندارند. به بیان دیگر مصداقی در عالم ذهن ندارند.

۵) برخی از حکما این اشکال را در مورد قضایای حقیقیه مطرح کرده‌اند که موضوع آنها وسیعتر از واقع می‌باشد. یعنی دایره موضوع گسترده‌تر از افراد محققه الوجود است. سبزواری معتقد است که قضیه حقیقیه با واقع مطابقت دارد.

الْحَكْمُ اِنْفِیْ خَارِجِیةٌ صَدَقَ
مِثْلُ الْحَقِیْقَةِ الْعَیْنِ اَنْطَبَقَ
وَ حَقُّهُ مِنْ نَسْبِهِ حَكْمِیَّةٌ
طَبِیْقُ لِنَفْسِ الْاَمْرِی الذَّهْنِیَّةِ

«در قضیه خارجی هنگامی حکم صادق است که مانند قضیه حقیقیه بر موجود خارجی انطباق داشته باشد.»

شوریه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

قضیه ذهنیه هم هنگامی صادق است که حکم با نفس الامر منطبق باشد. استاد مطهری اشکال فوق را بر خارجی سبزواری وارد می‌داند، چرا که در قضایای حقیقیه، حکم وسیع‌تر از قضایای خارجی است. و حکم همه افراد مقدره الوجود را در برمی‌گیرد.

استاد معتقد است که برای دفع این اشکال باید نفس الامر را ملاک صدق دانست، یعنی قضیه حقیقیه با نفس الامر مطابقت دارد. البته نفس الامر، مرتبه‌ای از مراتب واقع است. عقل، ذات شی را به مراتبی تحلیل می‌کند و از هر مرتبه نیز حکمی را انتزاع می‌کند.

برای مثال ذهن می‌تواند برای شی موجود در عالم خارج مراتب زیر را قابل شود.

النَّشِی قَرَّرَ فَاَمَكَنَّ فَاَحْتَاجَ فَاَوْجَبَ فَوْجَبَ فَاَوْجَدَ فَوْجِدَ فَحَدَّثَ

ماهیت یک مرتبه ذات دارد (قَرَّرَ)، بعد از مرتبه ذات، مرتبه امکان مطرح است (فامکن) و

چون ممکن است نیازمند است (فاحتاج). سپس از ناحیه علت خود به مرتبه ایجاب می‌رسد (فاوجب). پس از آن معلول واجب می‌شود (فَوَجِبَ). سپس علت آن را ایجاد می‌کند (فَأَوْجَد) و سرانجام معلول موجود می‌شود (فَوُجِدَ).

«بنابراین بر خلاف آنچه که حاجی فرموده است که قضایای خارجی و قضایای حقیقیه ملاک صدقشان مطابقت با عین است و قضیه ذهنیه ملاک صدقش مطابقت با نفس الامر است. باید گفت در قضایای خارجی راست می‌گوئید. ملاک صدقشان مطابقت با عین است (البته قضیه خارجی را ما روی همان اصطلاح خود حاجی می‌گوئیم) ولی در قضایای ذهنیه باید گفت که ملاک صدق آنها هم مطابقت با عین است. اما با توجه به اینکه عینیه کُلّ شیءٍ بِحَسَبِهِ ، اما در مورد قضایای حقیقیه و نیز قضایایی که خارج از قضایای خارجی است باید بگوییم که ملاک صدق اینها مطابقت با نفس الامر است.»^{۴۰}

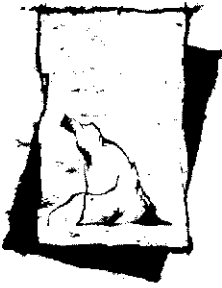
استاد مطهری تعریف سبزواری در مورد نفس الامر را نیز خالی از اشکال نمی‌داند.

بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حَدٌّ
وَعَالَمٌ وَذَاعَقْلٌ يُعَدُّ

نفس الامر به حد ذات شیء یا فی حد ذاته تعریف شده است. تعریف دیگری از نفس الامر، عالم امر است که همان عالم عقل کلی مجرد است.

«اگر بگوییم مقصود از نفس الامر همان «فی حد ذاته» است و معنای فی حد ذاته یعنی قطع نظر از فرض هر فرض کننده‌ای، ولی این مقدار بیان، اشکالی را حل نمی‌کند، زیرا هر مستشکلی می‌تواند بگوید که ما جز وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی نداریم. ماورای این دو صرفاً فرض است. پس اگر قضیه‌ای نه با وجود خارجی قابل انطباق باشد و نه با وجود ذهنی، با نفس الامر هم مطابقت ندارد. پس ما چاره‌ای نداریم، از اینکه باب دیگری را باز کنیم و اعتبارات قضایا را در نظر بگیریم که البته آن اعتبارات مربوط به اعتبارات طولی موضوع است که ما این‌گونه اعتبارات را «اعتبارات طولی ماهیت» می‌نامیم^{۴۱}».

اشکال اساسی استاد بر حاجی سبزواری این است که بیان وی در بخش حکمت



منظومه با بخش منطق آن سازگار نیست. در منطق منظومه، مناط صدق قضایا را بهتر از بخش حکمت مطرح کرده است. در حکمت منظومه می‌گوید که مناط صدق در قضایای خارجی انطباق با وجود عینی بالفعل است. در قضایای حقیقیه انطباق با وجود عینی اعم از وجود بالفعل و وجود مقدر، و در قضایای ذهنیه مناط صدق انطباق با نفس الامر است. اما در بخش منطق منظومه می‌گوید که مناط صدق در قضایای خارجی انطباق با وجود عینی و در قضایای ذهنی انطباق با وجود ذهنی و در قضایای حقیقیه انطباق با نفس الامر است.

به زعم استاد، اینکه حاجی در بخش حکمت در بحث از قضایای ذهنیه، از نظر خود در منطق منظومه عدول کرده به جهت مشکل قضایا کاذبه است، زیرا هر قضیه کاذبه‌ای با ذهن انطباق دارد و اگر مناط صدق را انطباق با ذهن در نظر بگیریم این قضایا همواره صادق خواهند بود.

استاد معتقد است که نباید قضایا را منحصر به قضایای خارجی و حقیقیه و ذهنیه دانست. ممکن است که قضیه‌ای خارج از این سه قسم نیز وجود داشته باشد، زیرا در این تقسیم‌بندی، موضوع همان وجود واقعیت است، به این بیان که در قضایای خارجی، موضوع، وجود خارج است، در قضایای ذهنیه، موضوع، وجود ذهنی و در قضایای حقیقه هرچند موضوع ماهیت است، اما مراد شأنیت بالفعل ذات ماهیت است. یعنی اگر این ماهیت خاص وجود پیدا کند، محمول برای آن ثابت خواهد بود.

«اما قضایایی نیز در منطق مورد بحث قرار می‌گیرند که «وجود» در مفاد آنها به هیچ نحو دخالت داده نشده است. مثل قضایایی که در تعریفات به کار می‌بریم (حمل اولی). مثلاً می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است و یا قضایایی که لوازم ذات ماهیت را ذکر می‌کنند و ماهیت، آن لوازم را قطع نظر از وجود، و قبل الوجود داراست. مثل اینکه می‌گوییم: «انسان ممکن الوجود است».

این دو قسم قضیه‌ای که بیان گردید نه داخل در قضایای خارجی است و نه در ذهنیه و نه در حقیقیه. و در عین اینکه این قضایا همگی صادق هستند، ولی مابزاء آنها وجود خارجی یا ذهنی نیست^{۴۲}».

شناخت خود معیار (مبناگرایی)

از نظر استاد مطهری، در روند شناخت واقعیات باید به شناخت خود معیار دست یابیم. می دانیم که هر نوع اندیشه ای بر دو قسم است: تصور و تصدیق. هریک از این دو نیز به بدیهی و نظری تقسیم می شوند. شناخت بدیهی (خواه تصویری و یا تصدیقی) آن نوع شناختی است که نیاز به معیار ندارد. اما برخی از شناخت ها نیازمند دلیلی هستند و لذا شناخت های غیر خود معیار یا نظری نامیده می شوند.

متفکران گذشته به یک سلسله شناخت های خود معیار معتقد بودند که به آنها «اصول متعارف» می گفتند. و در مقابل از «اصول موضوعی» بحث می کردند که نیاز به دلیل و معیار داشت، اما دلیل آن در علم دیگر مطرح می شود.

این مطلب که استاد از آن به عنوان شناخت خود معیار نام می برد همان نظریه معروف مبناگرایی Foundationalism است که همواره مورد توجه فلسفه بوده است. فیلسوفان مبناگرا باورهای انسان را به دو دسته تقسیم می کنند. یک دسته باورهایی است که باید با باورهای دیگر توجیه شود و دسته دوم، باورهایی است که نیاز به تأیید ندارد. متفکران اسلامی هم بدیهیات یا علوم ضروری را باورهای پایه و علوم نظری یا اکتسابی را باورهای غیر پایه می دانند.

از نظر آنها بدیهیات مضمون الصدق اند و صدق نظریات نیز ریشه در بدیهیات دارد. صدق بدیهیات برخلاف نظریات وابسته به ادراکات دیگر نیست، به بیان دیگر بدیهیات محتاج استدلال هستند، اما قضایای نظری نیاز به استدلال دارند!

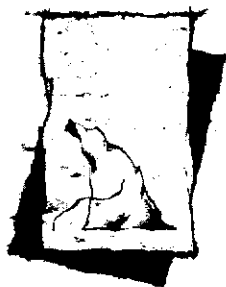
بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده اند: یک دسته بدیهیات اولیه هستند و دیگری بدیهیات ثانویه. ملاک بدیهیات اولیه «عدم امکان استدلال» و ملاک بدیهیات ثانویه «عدم نیاز به استدلال» دانسته اند. برای بدیهیات اولیه نمی توان استدلال ارائه کرد، اما برای بدیهیات ثانویه می توان استدلال ارائه کرد، هرچند بی نیاز از استدلال هستند.

ملاصداً ملاک بدیهیات اولیه را عدم امکان کسب می داند.

لا يمكن تحصيل الاوليات من التصوري كمفهوم الوجود و التصديقي نحو النفي و الاثبات لاجتماعان ولا يرتفعان في شي واحد

علامه طباطبایی ملاک بدیهیات را بی نیازی آن از اکتساب می داند:

البدیهی- ویسمی ضروریاً أيضاً- ما لا یحتاج فی حصوله ای اکتساب و نظر کتصور مفهوم



الوجود والشئ والوحده والتصديق بان الكُل اعظم من جزئه والاربعة زوج^{۴۳}
البته به زعم ایشان فرق اولیات با بدیهیات ثانویه در این است که اولیات ضروری
الذات هستند، سایر بدیهیات نیازمند به آنها هستند.^{۴۴}

ابن سینا در تعریف اولیات یا بدیهیات اولیه می گوید که آنها قضایایی هستند که اگر
عقل صریح اجزای آن را درست تصور کند، مفاد آنها را تصدیق خواهد کرد^{۴۵}.
وهی القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا سبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون التصديق فيه
توقف الاعلى ووقوع التصور الفطانه لتركيب.

در واقع موضوع این دسته از قضایا به گونه ای است که ذات آنها اقتضای ثبوت محمول
را دارد. اگر موضوع و محمول این قبیل قضایا درست ادراک شود، عقل بدون درنگ
ثبوت محمول برای موضوع را تصدیق خواهد کرد. مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال
است» که اگر فرد مفاهیم اجتماع نقیضین و محال بودن را درک کند، در اذعان نسبت
میان محمول و موضوع تردیدی روا نخواهد داشت. استاد مطهری قضایای زیر را از
بدیهیات اولیه به شمار می آورد:

«امتناع تناقض»، «کل بزرگتر از جزء است»، «اشغال دو جسم در مکان واحد ممتنع
است»، «اشغال جسم واحد در آن واحد در دو مکان ممتنع است»، «مقادیر مساوی با
مقدار واحد با یکدیگر مساوی اند»، «معلول بدون علت محال است». استاد بدیهیات
اولیه و ثانویه را چنین تبیین می کند:

«بدیهی اولی آن است که نه تنها احتیاج به استدلال و جستجو کردن «حدّ اوسط» و
تشکیل صغری و کبری ندارد احتیاج به هیچ واسطه ای حتی مشاهده و تجربه ندارد،
بلکه تنها عرضه شدن تصوّر موضوع و تصوّر محول بر ذهن کافی است که ذهن حکم
جزمی خود را صادر کند و به اصطلاح تنها تصوّر و محمول و موضوع کافی است برای
جزم ذهن به ثبوت محمول از برای موضوع مانند مثالهای فوق؛ ولی «بدیهی ثانوی» آن
است که تنها عرضه شدن تصوّر موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست
و هر چند احتیاجی به جستجوی حدّ اوسط و تشکیل قیاس نیست، ولی مداخله
احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است، مانند جمیع مسائل
تجربی. اما همان طوری که محققین منطق تعلقی تصریح کرده اند در حقیقت بدیهیات

ثانویه، بدیهی نیستند و نظری هستند.»^{۴۶}

طبق نظر استاد ملاک بدیهیات اولی، عدم نیاز به استدلال است، در بدیهیات ثانوی نیز نیازی به استدلال نیست و فقط فرق میان این دو دسته بدیهیات دخالت احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول در بدیهیات ثانویه است، در حالی که در بدیهیات اولیه نیاز به این امر نیست.

برخی از معرفت شناسان گفته اند که باورهای مبنایی باید دارای دو ویژگی باشند.

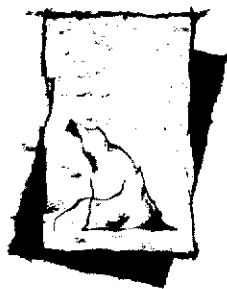
۱) این باورها حاکی از تجربه بی واسطه افراد باشند. گاه از این باورهای حسی بی واسطه به علم حضوری تعبیر کرده اند.

۲) چون این باورها از سنخ علم حضوری هستند، لذا خطا ناپذیرند.

این باورها اشتباهی نیستند، یعنی قضایای بدیهی از قضایای دیگر به دست نیامده اند. این قضایا جنبه پیشینی دارند، اما پیشینی بودن آنها مانند ادراکات پیشینی کانت نمی باشند که لازمه ساختار ذهن بوده و جنبه فطری داشته باشند. تشکیل این قضایا یکی از فعالیت های ذهن است و لزومی ندارد که فعالیت ذهن فقط جنبه استنتاجی داشته باشد. اما دایر میان فطری بودن یا استنتاجی بودن نیست. ذهن فعالیت های بسیار دارد که یکی از آنها هم این است که در این دسته از قضایا اگر موضوع و محمول درست تصور شود، ذهن به برقراری نسبت میان آنها بدون استدلال حکم خواهد کرد. به بیان دیگر این قضایا به گونه ای هستند که موضوع آنها اقتضای محمول را دارد.

در میان بدیهیات اولیه، اصل امتناع تناقض را «اول الاوائل»، «ام القضایا» و «اصل الاصول» نامیده اند، چرا که همه معرفت های ما مبتنی بر این اصل است. در مورد رابطه تمایز بدیهیات اولیه با اصل امتناع تناقض چند نظریه مطرح شده است: برخی تصور کرده اند که اصل الاصول بودن و امتناع تناقض به این معناست که همه قضایا از آن استنتاج می شوند.

این نظریه به دو دلیل مورد پذیرش استاد نیست، یکی اینکه هرکس خلاف آن را به صورت وجدانی درک می کند و دلیل دوم هم این است که اگر غیر از این اصل اصول بدیهی دیگر نداشته باشیم، آن بدیهیات نیازمند استدلال خواهند بود و از آنجا که در هرگونه استدلالی باید دو مقدمه (صغری و کبری) وجود داشته باشد، ضروری است که علاوه بر اصل امتناع تناقض یک اصل بدیهی دیگر داشته باشیم تا دو مقدمه پیدا کنیم



که براساس آنها قیاسی را تشکیل دهیم.

برخی از اندیشمندان هم تصور کرده اند که سایر بدیهیات چیزی جز اصل امتناع تناقض نیستند. به بیان دیگر بدیهیات دیگر تعبیرهای مختلف از این اصل هستند. این دیدگاه نیز قابل پذیرش نیست، زیرا اختلاف قضایا به جهت اختلاف موضوع و محمول آنهاست و موضوع و محمولی که در سایر بدیهیات مطرح است همان موضوع و محمول موجود در اصل امتناع نقیضین نیست.

استاد مطهری معتقد است که نیازمندی سایر بدیهیات به اصل امتناع تناقض به گونه ای است که با نیازمندی نظریات به بدیهیات فرق دارد.

رابطه نظریات با بدیهیات این گونه است که «نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند، یعنی نتیجه ای که از یک قیاس گرفته می شود عیناً مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است»^{۴۷}. اما نیازمندی بدیهیات اولیه به امتناع تناقض را به دو صورت می توان تقریر کرد. یکی نظر علامه طباطبائی است که حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف. برای مثال وقتی به طور جزم می توان گفت که حسن ایستاده است، که احتمال عدم ایستادن برای حسن را نفی کرده باشیم و نفی این احتمال هم بدون بهره گیری از اصل امتناع تناقض میسر نیست. اما تقریر استاد مطهری به این صورت است که اگر اصل امتناع تناقض در فکر بشر نمی بود، هیچ علمی مانع وجود علم های دیگر نمی شد. البته باید توجه داشت که برخی علم ها مانع علم های دیگر نیستند. اینکه «این کاغذ سفید است» مانع «حسن ایستاده است» نمی باشد، اما علم به اینکه حسن ایستاده است، مانند علم به این قضیه است که «حسن نایستاده است». این مانعیت نیز بدون حضور اصل امتناع تناقض صورت نمی گیرد. طبق تقریر علامه طباطبائی، اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم در معرفت شناسی خود هیچ گاه به جزم و یقین نخواهیم رسید و سر از وادی شک مطلق در خواهیم آورد. بنابراین تقریر استاد مطهری هیچ جزم و یقینی مانع جزم و یقین دیگر نخواهد شد و در عین حال هیچ اشکالی هم پیدا نخواهد شد که ذهن بر دو طرف نفی و اثبات گزاره واحد را بپذیرد. بنابراین هر دو تقریر اگر اصل امتناع تناقض که تکیه گاه همه احکام بدیهی و نظری ذهن است مورد انکار قرار گیرد هیچ گونه معرفتی نخواهیم داشت.

برخی از معرفت شناسان این ایراد را بر مبنای گروهی وارد دانسته اند که از بدیهیات

نمی‌توان به نظریات رسید، اگر دو قضیه بدیهی داشته باشیم چون متوسط مشترکی ندارند نمی‌توان از آنها قضیه دیگری را به صورت منطقی استنتاج کرد.

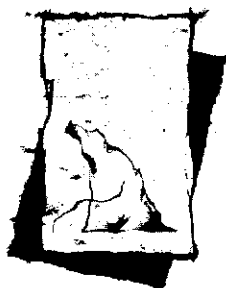
با توجه به نظر استاد مطهری بدیهیات اوکیه، بخصوص اصل امتناع تناقض تکیه‌گاه سایر قضایای تلقی می‌شوند، نه آنکه از بدیهیات اولیه بتوان قضایای دیگری را به دست آورد. در استنتاج‌های منطقی بدیهیات مانند حیات و مجربات و... نقش اساسی دارند.

در مقابل معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی که به بدیهیات اوکیه اعتقاد دارند، و از منطق عقلی دفاع می‌کنند فیلسوفان اصالت تجربه قرار دارند که به انکار بدیهیات اوکیه می‌پردازند.

در واقع با توجه به مبانی این مکتب فلسفی که اگر چیزی قابل تجربه نباشد، مورد تأیید نخواهد بود، توجیهی برای پذیرش بدیهیات وجود ندارد. همچنین فیلسوفان اصالت تجربه در معرفت‌شناسی خود به نفی قیاس عقلی پرداخته و تنها استقراء را می‌پذیرند. «منطق تجربی مدعی است که اولاً احکام بدیهی اولی نداریم، یعنی هیچ موردی نیست که عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم کافی باشد، و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی به احکام کلی و از احکام کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد، نه از کلی به جزئی...»^{۴۸}

استاد مطهری نظریه تجربی را در مواجهه با منطق عقلی می‌داند. طرفداران منطق عقلی معتقدند که ذهن با روش قیاس عقلی از کلی به جزئی سیر می‌کند، اما منطق تجربی بر این گمان است که همه قضایای تجربی بوده و اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به احکام کلی است.

از نظر استاد هردو مطلب فیلسوفان اصالت تجربه یعنی انکار بدیهیات اوکیه و نفی قیاس عقلی قابل نقد است. در بحث از بدیهیات معتقدند که اگر بفرض در مورد بعضی از قضایای بدیهی مناقشات منطق تجربی را بپذیریم، یعنی گزاره‌هایی چون کل بزرگتر از جزء خودش می‌باشد یا دو مقدار مساوی با یک مقدار، با یکدیگر مساویند، راناشی از تجربه بدانیم، اما برخی از بدیهیات مانند اصول امتناع تناقض و امتناع صدفه (حدوث شی بدون علت) یا تقدم شی بر نفس حاصل تجربه نمی‌باشند. بعلاوه اگر بپذیریم که معیار صحت قضایای تجربه است، آیا خود این حکم که فقط آنچه با تجربه به دست می‌آید صادق است، یک امر تجربی می‌باشد یا غیر تجربی؟ اگر آن را تجربی بدانیم، لازمه این سخن آن است که «قبل از آنکه به تجربه بپردازیم، هنوز تجربه را معتبر



نمی‌دانیم.» و اگر هم این حکم را مولود تجربه ندانیم، پس پذیرفته‌ایم که این اصل بدیهی اوکی است. بعلاوه، مشاهده و آزمایش محدود به شرایط خاص زمانی و مکانی است و با منطق تجربی فقط می‌توان در مورد اموری که آزمایش شده اظهار نظر کرد، نه مواردی که تجربه نشده‌اند. به بیان دیگر براساس این منطق هیچ‌گاه نمی‌توان احکام کلی و ضروری را مطرح کرد.^{۴۹}

این هم که طرفداران اصالت تجربه می‌گویند ذهن آدمی همواره از امور جزئی به احکام کلی سیر می‌کند «با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی است» که در بسیاری از اوقات مورد توجه قرار نمی‌گیرند.

«در احکام تجربی اصول عقلانی زیادی شرکت می‌کند. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به دو اصل است: یکی اصل امتناع صدقه ذهن روی این اصل می‌داند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمی‌کند و از این راه اجمالاً به وجود علت برای هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل، بدیهی اولی است و به تجربه بستگی ندارد و یکی اصل سنخیت بین علت و معلول، یعنی همواره از هر علت معین معلول معین صادر می‌شود. این اصل از اصل امتناع تناقض نتیجه می‌شود و به تجربه بستگی ندارد.»^{۵۰}

در واقع پس از آنکه ذهن دو اصل فوق را پذیرفت، از تجربیات خود نتایج کلی را به دست می‌آورد. برای مثال دانشمندان علوم تجربی ابتداءً با توجه به آزمایش‌های مختلف علت یک پدیده را در موارد جزئی به دست می‌آورند و سپس با در نظر گرفتن اصل نخست میان علت و معلول، آن حکم جزئی را تعمیم داده و قانون کلی را به دست می‌آورند. البته باید توجه داشت که با آزمایش و تجربه همواره نمی‌توان علل واقعی یک سلسله پدیده‌ها را به دست آورد و در بسیاری از آزمایش‌ها احتمال می‌رود که عامل یا عوامل اصلی تبیین یک پدیده از نظر دور مانده باشند، لذا به همین جهت است که قضایای تجربی غیر یقینی بوده و همواره شاهد تغییر نظریه‌های علمی هستیم. باتوجه به مطالب فوق منطق تعقلی دارای سه اصل زیر است:

الف - برخی از احکام ذهنی بدیهی اولی هستند. یعنی به صرف تصور موضوع و محمول، ذهن بدون هیچ تجربه و واسطه‌ای میان آنها حکم می‌کند.

ب - ذهن احکام بدیهی اولی را مبنا قرار داده و با روش قیاس عقلی به نتایج جدیدی دست می‌یابد و باز آن نتایج را مبنا قرار داده و نتایج دیگری را به دست می‌آورد.

۵- احکام تجربی هنگامی به صورت قوانین کلی علمی در می‌آیند که یک قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه در آنها دخالت کند^{۵۱}.

مبانی معرفت‌شناسی

با توجه به بحث‌هایی که استاد مطهری در زمینه معرفت‌شناسی مطرح کرده می‌توان اصول زیر را از مبانی نظام معرفت‌شناسی وی به شمار آورد.

۱) ذهن در امر ادراک دارای کارکردهای گوناگون است.

۲) علم حضوری در ادراک نقش بسزایی دارد. ریشه برخی از معرفت‌ها را باید در علم حضوری جستجو کرد.

۳) ذهن در ابتدا مانند لوح سفیدی است که هیچ‌گونه تصویری ندارد و فقط استعداد پذیرش تصورات مختلف را دارد. به بیان دیگر علی‌رغم نظر طرفداران مکتب اصالت عقل آدمی هیچ‌گونه تصور فطری و ذاتی ندارد. در این بحث دیدگاه ایشان با طرفداران اصالت حس هماهنگی دارد.

۴) تصورات ذهنی بشر فقط منحصر به تصورات حسی نیست، ذهن با یک سلسله فعالیت‌ها می‌تواند تصوراتی مانند معقولات ثانیه را بسازد. با بیان این مطلب معرفت‌شناسی استاد از معرفت‌شناسی اصالت حسی‌ها متمایز می‌شود.

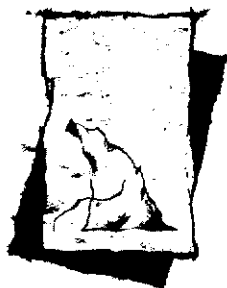
۵) ذهن انسان تصوراتی مقدم بر تصورات حسی ندارد، اما تصدیق‌های مقدم بر تجربه دارد. این تصدیقات همان بدیهیات اولیه می‌باشد که دارای ارزش یقینی هستند.

۶) مبنای اصلی استدلال‌های فکری انسان همان قیاس است که از کلی به جزئی است.

۷) در علوم تجربی، ذهن انسان از حکم جزئی به حکم کلی می‌رسد و این حرکت از جزئی به کلی به کمک بدیهیات اولیه و اصول و قواعد متکی بر آنها صورت می‌گیرد^{۵۲}.

نقد معرفت‌شناسی هگل

هگل ادراک حسی را تنها ملاک شناخت نمی‌داند، لذا معتقد است که اگر حواس را اصل قرار دهیم معرفت متزلزل می‌شود. از نظر وی معرفت عقلی را باید پذیرفت. زیرا



این نوع معرفت، تنها معرفت با ارزش است. از راه حواس نمی توان به واقعیات دست یافت، بلکه از راه عقل می توان آنها را ادراک کرد.

هگل به وحدت ذهن و عین یا اتحاد میان امر معقول و محسوس اعتقاد دارد. از نظری میان معقول و واقعیات عالم خارج جدایی نیست، بلکه وحدت است.

«از نظر او معقول عین واقعیت است و واقعیت عین معقول. یعنی آنچه که عقل در عالم خودش به طور ضرورت استنتاج می کند همانی است که در خارج واقع می شود.»^{۵۳}

استاد مطهری در مقایسه میان آراء هگل و فلاسفه اسلامی این نکته را مطرح می کند که در فلسفه اسلامی، معقولات به معقولات اولیه و ثانیه (فلسفی و منطقی) تقسیم می شوند. معقولات اولیه دارای صورت عینی مطابق با خارج هستند، اما معقولات ثانیه از عینیت برخوردار نیستند، بلکه فقط منشأ انتزاع دارند. از آنجا که معقولات ثانیه وجود عینی مستقل ندارند، حتی برای آنها نمی توان وجود ذهنی قایل شد.

«ما در فلسفه خود در عین اینکه قایل به وجود ذهنی و نوعی تطابق میان ذهن و خارج هستیم، هرگز قایل نیستیم که عمل عقل عین عمل خارج است. یعنی خارج آن جور عمل می کند که ذهن عمل می کند. ذهن روی معقولات ثانیه عمل می کند و عین روی معقولات اولیه. یعنی چنین نیست که در عالم ذهن یک چیز از چیزی استنتاج شود و در عالم خارج هم عین همین استنتاج وجود داشته باشد. اصلاً این استنتاجها مربوط به عالم ذهن است و در خارج استنتاج وجود ندارد.»^{۵۴}

هگل معقول را عین واقعیت می داند، و به تقسیم معقولات اولیه و ثانیه اعتقاد ندارد. از آنجا که وی مفاهیم ذهنی را عین امور خارجی می داند، لذا به این نتیجه می رسد که هرچه به ذهن نسبت داده شود، به خارج هم نسبت داده خواهد شد. اگر تصور و تصدیق را به ذهن نسبت می دهیم آنها را باید به خارج هم نسبت بدهیم.

از نظر هگل استنتاج از مقدمات یک قضیه، در عالم خارج حاصل می شود، نه در ذهن، در حالی که از نظر فلسفی باید استدلال و استنتاج را به ذهن نسبت داد، نه خارج.

دیالکتیک هگل همان گذر از دلایل به نتایج است که به ضرورت منطقی صورت می گیرد. از نظر هگل علت توضیح دهنده نیست، بلکه فقط دلیل، توضیح دهنده است.

از نظر استاد خود علیّت که همان است لَمِيت و از علت به معلول رسیدن است، از بزرگترین دلیل هاست.

فلسفه هگل با این اشکال مبنایی روبروست که چون میان ذهن و عین فرق قابل نیست، لذا اخذ نتیجه از مقدمات را فقط مربوط به ذهن نمی‌داند، بلکه آن را در طبیعت نیز جاری می‌سازد. از نظر وی در طبیعت نیز اشیاء به ضرورت منطقی از یکدیگر قابل استنتاج هستند. ۵۵

نظام فلسفی هگل ایده‌آلیستی است، چرا که ذهن را تابع عین نمی‌داند. و همین اعتقاد وحدت میان ذهن و عین موجب می‌شود که خدا نیز درون این دستگاه قرار گیرد، نه خارج از آن و ثانیاً خطا در نظام معرفت‌شناسی هگلی بی معنا شود، زیرا خطا در عالم ذهن واقع می‌شود، نه در عالم خارج و اگر ذهن و عین را یکی بدانیم، دیگر نمی‌توان به خطای ذهن قابل شد و این خلاف مسلمات است. «البته هگل این مسأله و این مشکل را با مسأله «تکامل حقیقت» به یک شکلی حل کرده است. او می‌گوید:

هر فلسفه‌ای که در دنیا پیدا شده است حقیقت است. چون یک مرحله‌ای از واقعیت را بیان کرده است. فلسفه‌ها و واقعیت همدوش با یکدیگر تکامل پیدا می‌کنند. فلسفه افلاطون حقیقت است. فلسفه ارسطو هم حقیقت است. چون خود واقعیت متحول و متکامل است. حقیقت همدوش با واقعیت معقول و متکامل است. هر فلسفه‌ای نماینده یک مرحله از تکامل واقعیت است. همان‌طور که واقعیت تکامل پیدا کرده است همین‌طور فلسفه‌ها هم همدوش با واقعیت تکامل پیدا کرده است. ۵۶»

از نظر استاد، این راه حل هگل هم مشکل شناخت را حل نمی‌کند، زیرا هنگامی که دو نظریه متضاد با یکدیگر (حتی در یک عصر و زمان) ارائه می‌شود، بدون شک یکی از آنها خطاست و نمی‌توان از تحوّل واقعیات به این نتیجه رسید که حقیقت هم امری متحول و متکامل است.

نقد معرفت‌شناسی مارکسیسم

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک، علم و آگاهی را ناشی از تأثیراتی می‌دانند که اشیاء بر اعصاب آدمی می‌گذارند. در برخورد با اشیاء، حواس تأثیراتی را از آنها پذیرفته و به



سلسله اعصاب فرد منتقل می‌سازند. سلسله اعصاب نیز به طور متقابل تأثیراتی بر آنها گذارده و در نتیجه این فعل و انفعالات، ادراک صورت می‌گیرد. به بیان دیگر با تأثیرگذاری حواس بر مغز، یک سلسله آثار مادی در مغز به وقوع می‌پیوندد که موجبات تحقق اندیشه و تفکر را در ذهن فراهم می‌آورد. برای مثال ذهن به استدلال می‌پردازد؛ قوانین طبیعت را کشف می‌کند و اصول فلسفی و منطقی را به دست می‌آورد.

از نظر مارکسیستها، علم و ادراک متناسب با سلسله اعصاب شخص ادراک کننده است. از همین جاست که آنها حقایق را امری نسبی می‌دانند. یعنی فرد در هر حالت و شرایطی که واقعی را ادراک کند همان ادراک او حقیقت است، در این صورت خطای حواس نیز معنایی ندارد.

از نظر طرفداران این مکتب، چون فکر خاصیت مغز است و مغز نیز جزئی از طبیعت است و تغییرپذیر، لذا فکر نیز به تبع تغییر و تحول مغز، تحول و تکامل می‌یابد. تکامل حقیقت نیز از نظر آنها به همین معناست.

مسئله دیگری که ماتریالیستها بر آن تأکید ورزیده‌اند اصل تأثیر متقابل است. چون موجودات در حال تغییر و ارتباط با یکدیگر هستند، پس مفاهیمی که از آنها در ذهن نقش می‌بندد باید به صورت دیالکتیکی مطالعه شود. یعنی هر شیئی را در حال حرکت و ارتباط با سایر اجزای طبیعت مطالعه کرد.

«مفاهیمی که انسان در ذهن خود از طبیعت دارد هنگامی حقیقت است و با واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت. نظیر باشد. یعنی دارای همان خاصیتی باشد که واقعیت طبیعت دارد و چون واقعیت‌های طبیعت به حکم «اصل تغییر» در تغییر و تکامل و به حکم «اصل تأثیر متقابل» در تحت تأثیر یکدیگرند ناچار اگر بنا شود تصوّرهای ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشند باید همان خاصیت‌ها را داشته باشند. یعنی باید متحول و متکامل بوده و در یکدیگر تأثیر داشته باشند.»^{۵۷}

استاد مطهری، با توجه به نظریه وجود ذهنی فیلسوفان اسلامی پاسخ این شبهه را می‌دهند. به این بیان که مفاهیم ذهنی نباید خواص مصادیق خود را داشته باشند. برای مثال اگر مصادیق خارجی دارای خاصیت تغییر و تأثیر و تأثر متقابل هستند، لزومی

ندارد که این دو خاصیت در مفاهیم ذهنی نیز موجود باشد.

اگر بنا باشد که مفهوم، خاصیت مصداق خود را داشته باشد، دیگر مفهوم آن شی خارجی نخواهد بود، بلکه واقعیتهای در عرض سایر واقعیات خواهد بود. با این بیان دیگر آن مفهوم، حاکی از مصداق خود نمی باشد.

به زعم ایشان، این اشکال ماتریالیسم دیالکتیک در اساس همان اشکالی است که در فلسفه اسلامی در باب وجود ذهنی مطرح شده است:

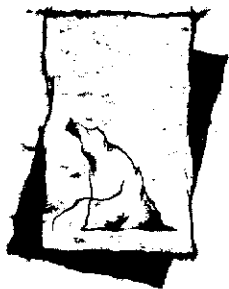
فجوهر مع عرض کیف اجتماع

ام کیف تحت کیف کل قدوقع

در فلسفه اسلامی این اشکال در بحث از وجود ذهنی مطرح شده که اگر بناست مفهوم ذهنی مطابق با واقع باشد، باید ویژگیهای واقع را داشته باشد. برای مثال اگر شی خارجی جوهر است، صورت ذهنی آن هم باید جوهر باشد، یا اگر شی خارجی کم است، تصور ما هم باید مصداق مقوله کم باشد.

فلاسفه اسلامی از دیرباز به بررسی این شبهات پرداخته اند و بهترین پاسخ را نیز ملاصدرا داده است که استاد مطهری در شرح منظومه^{۵۸} آن را مطرح کرده است. در حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز، در نقد نظر ماتریالیسم به اختصار از آن سخن گفته اند^{۵۹}. به این بیان که مفاهیم از حیث ماهیت عین واقعیات خارجی هستند، اما از حیث وجود با یکدیگر فرق دارند. مفاهیم از حیث ماهیت عین واقعیت خارجی هستند، اما از حیث وجود با یکدیگر فرق دارند. یعنی مفاهیم آثار مصادیق را ندارند. برای مثال اگر شی خارجی دارای کمیت یا کیفیت یا حرکت است، لازم نیست که مفاهیم ذهنی نیز کم یا کیف یا متحرک باشند. فقط کافی است که ماهیت در ظرف ذهن و در ظرف خارج یکی باشد. به بیان ملاصدرا مفاهیم به حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم اند، اما به حمل شایع صناعی مصداق ماهیت معلوم نمی باشند. و لذا مفاهیم، خواص و آثار معلوم را ندارند.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک معتقدند که راه شناسایی حقیقی یک شی بررسی روابط آن با سایر اشیاء می باشد. یعنی تا مجموع روابط یک پدیده با سایر پدیده ها به دست نیاید، آن شی شناخته نخواهد شد و چون هر شی ای با سایر اشیاء روابط گسترده ای دارد، لذا شناسایی هر پدیده ای، امری تدریجی است و هر چه روابط بیشتری کشف شود



حقیقت کاملتر خواهد شد. از همین جا می توان نتیجه گرفت که در هر مرحله، شناخت ما نسبت به مرحله قبل، حقیقت و نسبت به مرحله بعد از خود، خطاست. به بیان دیگر حقیقت امری متحول و متکامل است.

از نظر استاد، از این فرض که راه نیل به حقیقت، شناسایی روابط هر شی با سایر اشیاء است، نمی توان نتیجه گرفت که حقیقت دارای تغییر تکاملی است، زیرا هر نوع رابطه ای که کشف شود، اگر مطابق با واقع باشد خود حقیقت است و کشف رابطه دیگر، حقیقت دیگری است، نه اینکه همان کشف رابطه قبلی تغییر و تکامل پیدا کرده باشد. اگر آگاهی ما از یک رابطه غلط باشد و از رابطه ای دیگر درست، در این جا حقیقت تغییر پیدا نکرده است. چون این دو رابطه، دو امر جداگانه هستند. البته هیچ اشکالی ندارد که آگاهی در مورد یک رابطه در ابتداء غلط باشد و بعد تصحیح شود و این امر هم حاکی از تغییر حقیقت نیست، چرا که آگاهی قبلی اصلاً حقیقت نبوده تا تغییر پیدا کرده باشد. تصحیح یک غلط به معنای تحوّل و تکامل حقیقت نیست.

حداکثر سخنی که در این جا می توان گفت توسعه تدریجی معلومات افراد نسبت به واقعیات است، نه تحوّل حقیقت.

از دیگر نکات معرفت شناسی مارکسیستها، اعتقاد به جمع حقیقت و خطاست. به زعم آنها یک چیز در عین حال که صحیح است، غلط هم می باشد. مهمترین دلیل آنها بر این مدعا، خطاهایی است که در علوم واقع می شود. گاه برخی از اجزای یک نظریه درست است و برخی از اجزای آن غلط. ژرژ بولیتسر می گوید اینکه در زمان «الف» باران می آید، اما در زمان «ب» قطع می شود، نشانگر جمع حقیقت و خطاست و همین مثال ها موجب پذیرش اصل عدم تناقض است. در واقع وی به شرایط عدم اجتماع نقیضین توجه نکرده و خلاف یک اصل بدیهی سخن گفته است.

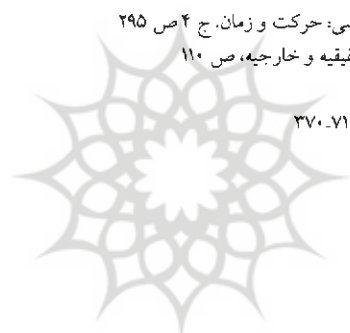
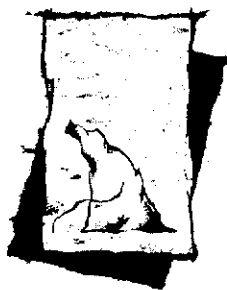
از نظر استاد ریشه همه اشکالات تفکر مارکسیستی، در مادی تلقی کردن ادراکات است. اگر آنها به این نکته توجه می کردند که صورت های ذهنی انسان امری غیر مادی است، با این همه مشکلات در معرفت شناسی مواجه نمی شدند.

«حکما از دیر زمان دریافته اند که نحوه وجود ادراکات غیر از نحوه وجود

حرکت و تغییر است. وجود مادی شاغل در مکان و متغیر در زمان، خودش

در خودش پنهان و محتجب است و ما که اشیاء مکانی و زمانی همه را در جای خود و در مرتبه خود درک می‌کنیم از آن جهت است که ادراکات ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و حتی خود حرکت را که هیچ جزء مفروضی از آن با جزء مفروض دیگر در زمان مجتمع نیستند از آن جهت می‌توانیم درک کنیم که فکر ما می‌تواند در ظرف خود به جزء مقدم و جزء متأخر - به جزء گذشته و جزء رونده - احاطه پیدا کند و همه را همان طور که هستند در جای خود و در مرتبه خود و در ظرف خویش بگنجاند و اگر فرضاً افکار و ادراکات نیز وجود جمعی و احاطی نمی‌داشتند ادراک میسر نبود. ۶۰»

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ج ۶ ص ۲۴۰.
2. Ernest Sosa And JAEGWON KIM: E Pistemology: An Anthology, Pix
۳. مجموعه آثار ج ۱۳ ص ۳۵۶
4. R.M.Theory of Knowledge, P5. 4. Dancy, I: An Introduction to contemporary Epistemology, P1 Chisholm,
۵. مطهری، مرتضی، شرح آثار، ج ۱۳، صص ۴۵۵-۶
۶. مطهری، مرتضی: شرح مبسوط منظومه ج ۱ صص ۲۵۵-۸
۷. مجموعه آثار، ج ۱۲ صص ۴۲-۲۴۰
۸. مجموعه آثار ج ۳ صص ۲۷۵
۹. شرح مبسوط منظومه ج ۲ صص ۴ و ۱۰
۱۰. مجموعه آثار ج ۱۳، ص ۴۲۸
۱۱. شرح مبسوط منظومه ج ۴ ص ۳۶۴.
۱۲. همان ص ۷۷
۱۳. بارکلی، جرج: رساله در اصول علم انسانی صص ۷ و ۲
۱۴. همان ص ۲۲
۱۵. فعالی، محمدتقی: ادارک حسی از دیدگاه ابن سینا، صص ۴-۲۱۰
۱۶. مجموعه آثار ج ۶ صص ۲۲۴-۵
۱۷. مجموعه آثار ج ۶ صص ۲۷۱-۲ و شرح مبسوط منظومه ج ۱ صص ۳۳۱-۲ و ۴۱۳-۴
۱۸. شرح مبسوط، منظومه، ج ۲ ص ۲۵۲
۱۹. مجموعه آثار ج ۶ ص ۸۹ و ص ۱۹۷
۲۰. شرح مبسوط منظومه ج ۳ ص ۳۲۸
۲۱. شرح مبسوط منظومه ج ۱ ص ۲۷۵
۲۲. مجموعه آثار ج ۶ ص ۲۷۳



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۲۳. همان ص ۴-۲۷۳
۲۴. مجموعه آثار، ج ۶، صص ۴-۲۸۳.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین: نهایة الحکمه، صص ۶-۲۵۹.
۲۶. مجموعه آثار ج ۶ ص ۲۷۶
۲۷. نهایة الحکمه ص ۲۴۰
۲۸. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۷
۲۹. همان ص ۲۷۹
۳۰. شرح مبسوط منظومه ج ۱ ص ۳۴۲
۳۱. مجموعه آثار ج ۱۳ صص ۹-۴۴۸
۳۲. مجموعه آثار ج ۶ ص ۱۵۷
۳۳. همان صص ۵۲-۴۵۰
۳۴. مجموعه آثار ج ۱۳ صص ۸۲-۴۷۳، مطهری، مرتضی: حرکت و زمان. ج ۴ ص ۲۹۵
۳۵. مرادی افوسی، محمد: معرفت شناسی قضایای حقیقیه و خارجی، ص ۱۱۰
۳۶. شرح مبسوط منظومه، ج ۱ ص ۲۹۰
۳۷. شرح مبسوط منظومه، ج ۱ ص ۲۹۱ و ج ۲ صص ۷۱-۳۷۰
۳۸. شرح مبسوط منظومه، ج ۲ ص ۳۸۷
۳۹. شرح مبسوط منظومه، ج ۲ ص ۳۹۰
۴۰. شرح مبسوط منظومه، ج ۲ ص ۴۱۳
۴۱. مجموعه آثار، ج ۵، ص ۳۳۰
۴۲. مجموعه آثار، ج ۵، ص ۳۳۸
۴۳. نهایة الحکمه ص ۲۵۲
۴۴. برهان صص ۷-۱۳۶
۴۵. الاشارات والتنبیحات، ج ۱، صص ۵-۲۱۴.
۴۶. مجموعه آثار، ج ۶ صص ۳۳۳ و نهایة الحکمه صص ۳-۲۵۲
۴۷. همان، ص ۳۴۹
۴۸. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۳۳۴
۴۹. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۳۳۷
۵۰. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۳۳۷
۵۱. همان صص ۴-۳۳۳
۵۲. مجموعه آثار، ج ۶ صص ۳۳۷ و ۲۶۹
۵۳. مجموعه آثار، ج ۱۳ ص ۵۲۱
۵۴. همان ص ۵۲۲
۵۵. شرح مبسوط منظومه ج ۲ صص ۸-۷۵
۵۶. شرح مبسوط منظومه ج ۳ ص ۲۷۷
۵۷. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۲۱۹
۵۸. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۲۱۹
۵۹. مجموعه آثار، ج ۶ ص ۲۲۱
۶۰. مجموعه آثار، ج ۶ صص ۶۱-۳۶۰ و صص ۷-۲۷۶