

نوع مقاله: پژوهشی

ابتنای مفاهیم یا تصورات بر زیرساخت‌های حضوری (بررسی و ارزیابی)

mohammad_h@qabas.net

محمد حسین زاده یزدی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

چکیده

از پایه‌ای‌ترین مباحث دانش معرفت‌شناسی، بحث‌های ناظر به تصورات و مفاهیم است. در این نوشتار در پی پژوهش درباره‌ی این مسئله‌ایم که چگونه به مفاهیم، خواه جزئی و خواه کلی، دست می‌یابیم؟ و این مشغله اصلی نوشتار کنونی است.

بر پایه‌ی دیدگاه برگزیده، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند، ولی همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری. در بخش نخست این مدعا، یعنی برگرفتن مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی، اختلاف‌نظری درخور توجه دیده نمی‌شود؛ هرچند بخش دوم آن این‌گونه نیست و نظریه‌های بسیاری در این بحث ارائه شده است. به هرروی، پس از تبیین نظریه برگزیده و نیز بیان شمار یا گستره مفاهیم بدیهی با این پرسش بنیادین روبه‌رو می‌شویم که مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟

پس از دستیابی به راه‌حل درست مسئله بنیادی این نوشتار، چگونگی دستیابی به مفاهیم بدیهی از راه علم حضوری در پایان مهم‌ترین مشکلات فراروی آن را بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم بدیهی، مفاهیم نظری، نظریه ارجاع، یافته‌های حسی، خطاپذیری، احساس، علم حصولی.

تصور، همان مفهوم، و همواره حاکی از چیزی (محکی بالذات) است. تصور مفهومی ذهنی است مانند مفهوم رضا، جواد، خورشید، زمین، انسان، شادی، حرکت، علیت، حدوث، قضیه و کلی، که می‌تواند از چیزی ماورای خود (معلوم یا محکی بالعرض) حکایت کند. تصورات یا مفاهیم بسیارند و اقسام گوناگونی دارند. آنها یا حقیقی‌اند یا غیرحقیقی؛ و تصورات یا مفاهیم حقیقی، یا جزئی‌اند یا کلی؛ و تصورات یا مفاهیم کلی نیز یا ماهوی‌اند یا منطقی و یا فلسفی؛ و... در این نوشتار با این پرسش بحث‌انگیز روبه‌رویم که چگونه به مفاهیم حقیقی، خواه جزئی و خواه کلی، دست می‌یابیم؟ منشأ مفاهیم و تصورات چیست؟ در واکنش به این پرسش در بستر تاریخ اندیشه، پاسخ‌های بسیاری می‌یابیم. بر پایه دیدگاه برگزیده، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی، ولی همه مفاهیم بدیهی خود از علوم حضوری برگرفته می‌شوند. در بخش نخست این مدعا، یعنی برگرفته شدن مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی، اختلاف‌نظر درخور توجهی دیده نمی‌شود؛ ولی درباره بخش دوم آن چنین نیست و نظریه‌های بسیاری مطرح شده‌اند. به‌رروری، پس از تبیین نظریه برگزیده و نیز بیان شمار یا گستره مفاهیم بدیهی، با این پرسش بنیادین روبه‌رو می‌شویم که مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟ برای پاسخ به مسئله مزبور، لازم است ببینیم که آیا از علوم حضوری خود ابتدا به تصور و مفهوم دست می‌یابیم یا به تصدیق و قضیه؟ دستیابی به راه‌حل درست مسئله مبتنی است بر اینکه ابتدا نگاهی، هرچند گذرا، به چگونگی تبدیل علوم حضوری بیفکنیم؛ سپس با توجه به مقدمات پیش‌گفته به مسئله بنیادی این نوشتار، یعنی چگونگی دستیابی به مفاهیم بدیهی از راه علم حضوری، بپردازیم. پس از دستیابی به راه‌حل درست مسئله، در پایان مهم‌ترین اشکالات فراروی آن را که نقد یا نقدهای سلرز و پوپر بر یافته‌های حواس ظاهری است، بررسی و ارزیابی می‌کنیم.

تبیین دیدگاه برگزیده

به‌نظر می‌رسد همه تصورات یا مفاهیم حقیقی ما از معرفت‌های حضوری مان ناشی شده‌اند؛ بلکه می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت مفاهیم غیرحقیقی نیز این‌گونه‌اند. البته بحث در باب مفاهیم غیرحقیقی و چگونگی ارجاع آنها به معرفت‌های حضوری به پژوهش دیگری نیاز دارد. بدین‌سان بر پایه دیدگاه برگزیده، منشأ تصورات یا مفاهیم حقیقی، معرفت‌های حضوری‌اند؛ چراکه تصورات یا مفاهیم حقیقی، یا بدیهی‌اند یا نظری؛ و مفاهیم نظری، بنا بر مبنای عموم اندیشمندان مسلمان و دیگر متفکران همسو با آنان، به بدیهی می‌انجامند و از آنها برگرفته می‌شوند؛ لیکن همه مفاهیم بدیهی براساس نظریه برگزیده از علوم حضوری.

برای شرح و تبیین این نظریه ابتدا لازم است مقدماتی را مرور کنیم. مقدمه نخست، طبقه‌بندی مفاهیم، و مقدمه دوم، تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری و شمار آنهاست.

مقدمهٔ نخست: طبقه‌بندی مفاهیم

ذهن انسان انباشته از مفاهیم یا تصورات است و او بر آن انبان اشراف حضوری دارد. با تأملی درونی و شهودی و با استفاده از ژرف‌نگری‌ها و پژوهش‌های متفکران مسلمان، طبقه‌بندی ویژه‌ای را در باب مفاهیم می‌توان عرضه کرد: در یک تقسیم‌بندی اولیه، مفاهیم بر دو دسته‌اند:

الف) مفاهیم حقیقی؛

ب) مفاهیم غیرحقیقی.

غیرحقیقی‌ها مفاهیمی‌اند که منشأ واقعی و خارجی ندارند، یعنی انعکاس واقع نیستند، بلکه یا صوری‌اند که قوهٔ متخیله، با توجه به صور موجود در ذهن، آنها را می‌سازد، مانند مفهوم سیمرغ و اسب بال‌دار، یا مفاهیمی‌اند که براساس ملاک‌هایی، اعتبار و قرارداد شده‌اند. از این رو این قسم مفاهیم، یعنی مفاهیم غیرحقیقی، خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم ساختگی؛

۲. مفاهیم قراردادی یا اعتباری.

مفاهیم حقیقی نیز به دو گروه انقسام‌پذیرند:

الف) مفاهیم جزئی؛

ب) مفاهیم کلی.

مفهوم جزئی مفهومی است که تنها بر یک مصداق یا فرد صدق می‌کند؛ برخلاف مفهوم کلی، که بر افراد و مصداق‌های بی‌شماری انطباق‌پذیر است.

مفاهیم جزئی اقسامی دارند که بنا بر نظریهٔ برگزیده عبارت‌اند از: مفاهیم جزئی حسی، خیالی و شهودی. مفاهیم کلی، که از اقسام مفاهیم حقیقی‌اند، بر سه دسته‌اند:

۱. معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی؛

۲. مفاهیم منطقی؛

۳. مفاهیم فلسفی.

به نظر می‌رسد مفاهیم فلسفی، خود، چند دسته‌اند؛ چنان‌که مفاهیم کلی ماهوی نیز براساس استقرار گوناگون‌اند و به مفاهیم کلی محسوس اختصاص ندارند:

۱. مفاهیم کلی ماهوی محسوس، مانند سفیدی، ترشی و شیرینی؛

۲. مفاهیم کلی ماهوی شهودی، مانند شادی، توجه، اندوه و تصمیم؛

۳. مفاهیم کلی ماهوی نامحسوس، مانند عقل و ملک؛

۴. مفاهیم کلی ماهوی عرضی محسوس که در کاربرد یا اصطلاحی ویژه، محسوس مشترک خوانده می‌شوند، مانند عدد، مقدار، شکل، وضع، بزرگی، کوچکی، حرکت و سکون؛ البته براساس دیدگاه مشهور که همه این مفاهیم را ماهوی دانسته‌اند.

۵. مفاهیم کلی ماهوی جوهری محسوس که با کمک عقل و از طریق استدلالی آسان به آنها دست می‌یابیم؛ مانند مفهوم درخت، آب و نقره؛

۶. مفاهیم کلی ماهوی محسوس که با کمک عقل و از طریق استدلالی دشوار به آنها دست می‌یابیم؛ نظیر مفهوم الکترون، پروتون، فشار، سرعت، اتم و انرژی. این دسته مفاهیم را، در برابر مفاهیم مشاهدتی، مفاهیم نظری (تئوریک) نامیده‌اند.

روشن است که دو قسم اخیر تمایز آشکاری ندارند. تمایز درخور توجه آنها این است که قسم ششم آسان‌یاب نیست و پژوهشگر برای دستیابی بدین دسته مفهوم، به ژرف‌اندیشی نیاز دارد؛ البته در صورتی که بتوان مفاهیم نظری (تئوریک) را از مفاهیم حقیقی، و آن هم مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولی به‌شمار آورد. براساس چنین تمایزی است که این دسته از مفاهیم کلی ماهوی، افزون بر نظری، در برابر مشاهدتی، به اصطلاحی دیگر نیز نظری‌اند، و آن، نظری در برابر بدیهی است. راز نظری بودن آنها این است که به فکر، نظر و اندیشه نیاز دارند و برای دستیابی به آنها، عقل باید به کمک حس بشتابد.

مقدمهٔ دوم: تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری، و شمار آنها

چنان که گذشت، منشأ تصورات یا مفاهیم حقیقی، معرفت‌های حضوری‌اند؛ زیرا مفاهیم، یا بدیهی‌اند یا نظری. همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؛ اما مفاهیم نظری به بدیهی می‌انجامد و از آنها به دست می‌آیند. بدین‌سان منشأ مفاهیم نظری نیز به واسطهٔ مفاهیم بدیهی، معرفت‌های حضوری‌اند، و از همین‌رو، در اینجا لازم است از باب مقدمه به مفاهیم بدیهی و نظری و شمارشان نگاهی گذرا بیفکنیم.

شمار مفاهیم بدیهی

پیش‌تر در نوشتاری دیگر گسترهٔ مفاهیم بدیهی را روشن ساختیم و دیدیم که شمار یا گسترهٔ مفاهیم بدیهی بر نظریه‌ای مبتنی است که در باب معیار بدهات مفاهیم یا تصورات عرضه می‌شود. بر پایهٔ نظریهٔ برگزیده در آن باب، معیار بدهات دسته‌ای از مفاهیم یا تصورات، ارجاع به معرفت‌های حضوری همگانی است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸ الف، فصل چهارم و پنجم). براساس آن معیار شمار مفاهیم بدیهی بسیار، و قلمروشان گسترده است.

گفتنی است با نگاهی گذرا به مفاهیمی که آنها را بدیهی شمردیم، شمار یا گسترهٔ مفاهیم نظری نیز مشخص می‌شود. در ادامه نخست مفاهیم بدیهی را برمی‌شمریم، و سپس مفاهیم نظری را جست‌وجو می‌کنیم. مفاهیم بدیهی بر پایهٔ معیار برگزیده که همان ارجاع به معرفت‌های حضوری است، عبارت‌اند از:

۱. مفاهیم جزئی محسوس، همچون مفهوم «این شیرینی»، «این شوری» و «این سفیدی»؛

۲. مفاهیم جزئی خیالی که حاکی از مفاهیم فوق‌اند؛

۳. مفاهیم جزئی شهودی، نظیر مفهوم یا تصویری که قوه خیال بعد از علم حضوری به خود، افعال، حالات و قوای نفسانی خویش، از آن یافته شهودی می‌گیرد. بدین‌رو، مفهوم جزئی «من» که به ذات من اشاره دارد و از آن حکایت می‌کند، و نیز مفهوم‌های جزئی ترس، شادی و تصمیم و دیگر مفاهیم مانند آنها، بدیهی‌اند. بدین‌سان این دسته از مفاهیم، همچون مفاهیم دسته اول و دوم، بدیهی‌اند؛

گفتنی است براساس دیدگاه رایج است که مفاهیم جزئی محسوس از مفاهیم جزئی شهودی متمایزند. لیکن بر پایه مبنای برگزیده، مفاهیم جزئی محسوس نیز شهودی و برگرفته از علوم حضوری‌اند. از همین‌رو، میان این دو دسته تمایزی نیست. مفاهیم جزئی محسوس، همچون مفاهیمی که آنها را «جزئی شهودی» نامیدیم، مسبوق به علوم حضوری‌اند و ذهن با قوه خیال از آنها تصویربرداری می‌کند. با تأمل در آنچه گفته آمد نتیجه می‌گیریم که براساس دیدگاه برگزیده، سه قسم مفهوم پیش‌گفته درواقع یک دسته بیش نیستند؛ همه آنها را می‌توان مفاهیم جزئی خیالی به‌شمار آورد که حاکی از علوم حضوری‌اند (و البته علوم حضوری همگانی)؛

۴. مفاهیم کلی محسوسی که تصورات جزئی آنها، به گونه‌ای مستقیم، از حواس ظاهری به دست می‌آیند و عقل از چنین تصورات یا مفاهیمی، آن مفاهیم کلی را انتزاع کرده است؛ نظیر شوری، ترشی، شیرینی، سوزش و خارش. این دسته از مفاهیم نیز بدیهی‌اند؛ در برابر مفاهیم کلی محسوسی که به گونه‌ای غیرمستقیم از حواس ظاهری به دست می‌آیند، و نظری به معنای غیربدیهی‌اند؛ نظیر الکترون، پروتون، نوترون، ماده، انرژی، جاذبه و مانند آنها؛ البته اگر این نمونه‌ها را مفاهیمی حقیقی و ماهوی بشمریم؛

۵. مفاهیم کلی شهودی‌ای که تصورات جزئی آنها، مستقیم از علوم حضوری به دست می‌آیند و عقل از چنین تصورات یا مفاهیمی، آن مفاهیم کلی را انتزاع کرده است؛ نظیر مفهوم ترس، شادی و تصمیم و دیگر مفاهیم مانند آنها. این دسته از مفاهیم نیز بدیهی‌اند؛

۶. مفاهیم فلسفی‌ای که عقل از راه علوم حضوری به آنها دست می‌یابد، همچون علت، معلول، غنی، فقیر، ممکن و واجب. این گونه مفاهیم نیز بدیهی‌اند؛ در برابر مفاهیم فلسفی دیگری که منشأ انتزاع آنها، علم حضوری نیست و از این طریق به دست نمی‌آیند، مانند مفهوم «دور» و «تسلسل». این دسته از مفاهیم فلسفی، نظری‌اند؛

۷. مفاهیم منطقی‌ای که به تعریف نیاز ندارند و تعریف‌هایی که برای آنها ارائه شده است، تعریف‌هایی لفظی یا اصطلاحی‌اند که کاربرد دقیق آن مفاهیم را مشخص می‌کنند، نظیر مفهوم منطقی کلی، جزئی و جهات سه‌گانه و جواب، امکان و امتناع منطقی (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۹، فصل دوم؛ همو، ۱۳۸۸، فصل چهارم)؛

۸. مفاهیم ارزشی. به نظر می‌رسد بسیاری از مفاهیم موضوعات اخلاقی، همچون ظلم، دزدی، عدالت و نیز مفاهیم محمولات اخلاقی، همچون زشت و زیبا، و خوب و بد، بدیهی‌اند و به تعریف نیاز ندارند.

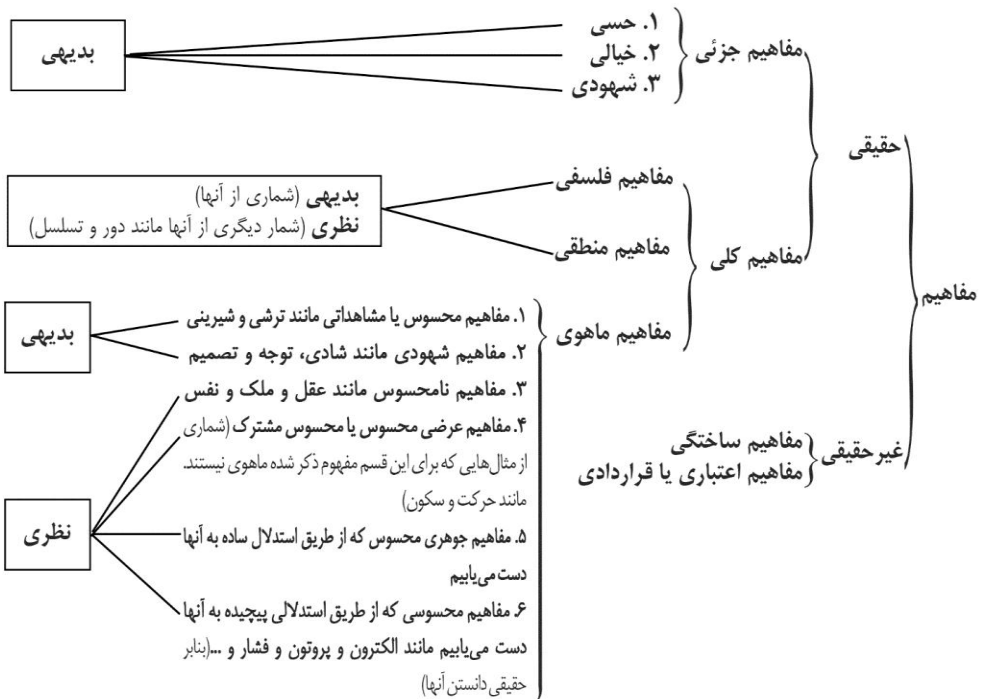
شمار مفاهیم نظری

براساس آنچه گذشت، گستره مفاهیم نظری و شمار آنها بدین شرح است:

۱. مفاهیم کلی محسوسی همچون درخت، طلا، نقره، آب و مانند آنها که حاکی از جواهر اشیایند و مستقیماً با حواس ظاهری درک نمی‌شوند، بلکه صرفاً به اعراض آنها دست می‌یابیم. پس از مشاهدۀ آثارشان که همان اعراض‌اند، عقل از راه استدلال به درک آنها نایل می‌شود و بر تحقق ذاتشان در خارج استدلال می‌کند؛
۲. مفاهیم کلی ماهوی غیرمحسوسی که هیچ‌یک از حواس ظاهری راهی برای دستیابی به آنها ندارند، بلکه تنها از راه استدلال عقلی یا تعلیم معلم به آنها دست می‌یابیم؛ چنان‌که از راه استدلال عقلی به تحقق مصادیق آنها در خارج پی می‌بریم؛ نظیر ملک و عقل؛ و بلکه مفاهیمی همچون مفهوم جوهر (بنا بر کلی ماهوی بودن این مفهوم) و هیولای اولی که قائلان به تحقق آن، حقیقتش را مادی می‌دانند؛
۳. مفاهیم فلسفی یا مفاهیم منطقی نیازمند تعریف (حقیقی)، همچون دور، تسلسل، قیاس، قیاس خلف، قیاس برهانی و مانند آنها؛

و ...

نمودار ذیل دربردارنده مفاهیم بدیهی و نظری براساس مبنای برگزیده است. در این نمودار با نگاهی به طبقه‌بندی مفاهیم و نمودار آن، جایگاه مفاهیم بدیهی و نظری را مشخص می‌سازیم:



از آنچه گذشت، بدین نتایج رهنمون می‌شویم:

اولاً بر پایه دیدگاه برگزیده، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند، و همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری. اگر معرفت حضوری نمی‌داشتیم، دسترس به مفاهیم بدیهی و فهم و درک آنها ناممکن و متعذر یا دست کم در مواردی متعسر می‌بود. از این رو نظریه ارجاع به علوم حضوری به گونه‌ای در مورد مفاهیم نظری نیز ساری و جاری است؛ زیرا مفاهیم نظری به مفاهیم بدیهی ارجاع می‌یابند و از آنها برگرفته می‌شوند. بدین سان می‌توان منشأ و چگونگی پیدایش مفاهیم نظری را این گونه تحلیل و تبیین کرد که منشأ مفاهیم نظری نیز به واسطه مفاهیم بدیهی، معرفت‌های حضوری است؛

ثانیاً دیدگاه ارجاع مفاهیم بدیهی به علوم حضوری جامعیت دارد و همه مفاهیم بدیهی را دربر می‌گیرد. مفاهیم بدیهی، به‌رغم اینکه گوناگون‌اند و دسته‌های متفاوتی را تشکیل می‌دهند، همگی به علم حضوری ارجاع می‌یابند؛ البته مفاهیم جزئی مستقیماً از علوم حضوری برگرفته می‌شوند و مفاهیم کلی به نحوی غیرمستقیم.

فرایند تبدیل علوم حضوری به حصولی

اکنون پس از روشن شدن نظریه برگزیده در باب ارجاع مفاهیم بدیهی به علوم حضوری، و اینکه علوم حضوری منشأ مفاهیم بدیهی‌اند، و نیز پس از نگاهی به شمار یا گستره مفاهیم بدیهی، با این پرسش بنیادین روبه‌رو می‌شویم که مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، که از مهم‌ترین مباحث قابل طرح در این حوزه است، باید ببینیم از علوم حضوری خود، ابتدا به تصور و مفهوم دست می‌یابیم یا به تصدیق و قضیه؟ برای حل این مسئله، می‌باید فرایند تبدیل علوم حضوری را گذرا بازبینی کنیم.

معرفت حضوری؛ زیرساخت معرفت حصولی

با نگاهی هستی‌شناختی، علم مساوق با حضور است و از همین رو، به لحاظ وجودشناختی، همه معرفت‌های حصولی به حضوری ارجاع می‌یابند. با طرح این نظریه، دوگانگی هستی‌شناختی متصور میان علوم حصولی و حضوری به یک‌باره رخت برمی‌بندد؛ زیرا معرفت‌های حصولی، به لحاظ وجودی، حضوری‌اند. بنابراین علم ما به وجود مفاهیم و صور ذهنی، حضوری است، نه حصولی. حصولی بودن مفاهیم و صور ذهنی از جهت حکایت آنها از معلوم بالعرض است. بدین سان، مفاهیم و صور ذهنی از این نظر حصولی‌اند که در آنها معلوم بالذات از معلوم بالعرض حکایت می‌کند و اشیای خارج را نشان می‌دهد.

البته توجه به این نکته لازم است که گرچه به لحاظ هستی‌شناختی می‌توان گفت هر علم حصولی‌ای در واقع به حضوری ارجاع می‌یابد، این نه بدان معناست که علم حصولی عین علم حضوری است یا علم حصولی وجود ندارد؛ بلکه منظور این است که منشأ علم حصولی، به لحاظ وجودشناختی، علم حضوری است. به بیان دیگر، ما به صور ذهنی خود علم حضوری داریم و علم ما به آنها حصولی نیست؛ اعم از اینکه این صور علمی را از حقایق مادی

انتزاع کنیم یا از حقایق مثالی و عقلی‌ای که به خود آنها علم حضوری داریم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶، تعلیقه علامه طباطبائی؛ ج ۳، ص ۲۸۰، تعلیقه علامه طباطبائی؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹). به‌هرروی، براساس تحلیل ارائه‌شده، اشیای خارجی بالعرض یا به بیان صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۳)، به قصد ثانوی معلوم‌اند؛ اما مُدرک حقیقی و معلوم بالذات، خود صور علمیه‌اند.

چنان‌که در مبحث حواس باطنی (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، فصل دوم) خاطر نشان کردیم، به‌رغم آنکه قوه خیال، از منظر پیشینیان خزینه یا نگه‌دارنده صور، و حافظه نگه‌دارنده معانی تلقی شده است، به نظر می‌رسد خیال قوه‌ای است که از یافته‌های بیرونی یا درونی نفس عکس‌برداری می‌کند و آنها را در خزانه خود نگاه می‌دارد؛ اعم از اینکه آن یافته از قبیل صور باشد یا معانی. پس از آن، نفس می‌تواند با مراجعه به این خزانه، مستقیماً یا از طریق قوه ذاکره، آنها را به یاد آورد. بدین‌سان قوه خیال از ادراکاتی که از طریق حواس درباره اشیای خارجی پیدا می‌کند، عکس‌برداری، و آنها را در بایگانی ذخیره می‌کند؛ همان‌طور که از ادراکات عقلی، استدلال‌ها، و بلکه مقدمات و روند استدلال نیز عکس‌برداری می‌کند و آنها را به خاطر می‌سپارد و از آنها نگه‌داری می‌کند. در مورد علوم حضوری و یافته‌های شهودی همگانی، و بلکه مکاشفات غیرهمگانی و نیازمند به ریاضت نیز وضع همین‌گونه است: قوه خیال، خودبه‌خود، از همه این معلومات و دانسته‌ها عکس‌برداری می‌کند و آنها را به ذهن می‌سپارد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که خیال، به‌خودی‌خود، نمی‌تواند مفهوم یا تصویری را تولید کند، بلکه در صورت مواجه شدن با واقعیت‌ها، از آنها تصور یا مفهومی می‌سازد و آن را در خزانه ذهن بایگانی می‌کند. از این‌رو تصور یا مفهوم‌سازی قوه خیال مبتنی بر اتصال وجودی با واقعیت‌هاست، و در این صورت است که می‌تواند مفهوم‌سازی یا تصور‌سازی کند. اتصال وجودی نفس با واقعیت‌ها به معنای اتحاد نفس با آنهاست. این اتحاد و اتصال سبب می‌شود نفس آن واقعیت را حضوراً بباید. آن‌گاه که نفس با واقعیتی اتصال می‌یابد و با آن متحد می‌شود، آن واقعیت را با علم حضوری می‌یابد. در این هنگام خیال، تصور یا مفهومی از آن می‌سازد و در ذهن یا یکی از قوا و مراتبش که خزانه صور و معانی است، آن تصور یا مفهوم را بایگانی می‌کند و بدین‌گونه، علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند؛ و آن را نیز به گونه‌ای حصولی معلوم می‌گرداند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۲۷۱-۲۷۲؛ طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۲۹۶). براساس مبنای ویژه فلسفه اشراق و حکمت متعالیه در هستی‌شناسی علم، که معرفت یا علم را با حضور مساوق می‌دانند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، فصل سوم)، می‌توان افزود به لحاظ وجودشناختی، همه معرفت‌ها و علوم بشری حضوری‌اند. حتی علوم حصولی نیز به لحاظ وجودشناختی، به علوم حضوری ارجاع می‌یابند. بنابراین قوه خیال از همه علوم و معرفت‌های ما، که به لحاظ وجودشناختی حضوری‌اند، عکس‌برداری می‌کند. بدین‌روی، همه معرفت‌های انسان به واقعیت‌ها اعم از درونی و بیرونی، یا به بیان دیگر، به واقعیت‌های ذهنی و خارجی خویش، حضوری است. قوه خیال از آنها تصویربرداری می‌کند و تصور و مفهوم می‌سازد، و به حافظه می‌سپرد، و در آنجا بایگانی می‌کند.

نتیجه اینکه، کار خیال تصویربرداری است. این قوه، از همهٔ معرفت‌های انسان، اعم از مکاشفات همگانی و مکاشفات غیرهمگانی، مکاشفات مربوط به مثال متصل و مثال منفصل، کشف‌های صوری و معنوی، محسوسات و معقولات، که حضوری بوده یا به حضوری ارجاع می‌یابند، عکس‌برداری می‌کند، صورت یا مفهومی از آن برمی‌دارد، و آن صور یا مفاهیم را بایگانی می‌کند. بدین‌گونه، معرفت‌های حضوری انسان، از راه قوهٔ خیال، به علوم حصولی تبدیل می‌شوند.

چگونگی دستیابی به مفاهیم بدیهی از راه علم حضوری

اکنون با توجه به مقدمات پیش‌گفته به مسئلهٔ بنیادی این نوشتار، یعنی چگونگی دستیابی به مفاهیم بدیهی از راه علم حضوری، می‌پردازیم. بر پایهٔ دیدگاه برگزیده در قلمرو مفاهیم یا تصورات، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند، ولی مفاهیم بدیهی، خود، از علوم حضوری. نه تنها مفاهیم ماهوی شهودی همچون ترس، غم، شادی، تصمیم، توجه، تمرکز، تفکر و تخیل را از علوم حضوری برمی‌گیریم، بلکه مفاهیم فلسفی و حتی مفاهیم حسی بدیهی را از معرفت‌های حضوری برمی‌گیریم. اگر با علم حضوری واقعیاتی چون ترس، غم، شادی، لذت، درد، تصمیم، توجه و تمرکز و حتی مفاهیم مستقیماً برگرفته از حواس ظاهری مانند شوری، شیرینی، ترشی، سوزش، خارش، زبری و نرمی را با شهود یا علم حضوری نمی‌یافتیم، نمی‌توانستیم از این حقایق درکی حقیقی داشته باشیم. ناینیان، یا کسانی که لامسه یا چشایی‌شان آسیب دیده است برخی مفاهیم حسی را از راه‌های دیگری آموزش می‌بینند. آنان حتی پس از آموزش، درک بسیار مبهمی از آن مفاهیم دارند و تازه این مقدار درکشان نیز پس از آن است که آموزگار از سویی خود این دسته از مفاهیم را شهود کرده است، و از سویی دیگر، به کمک مفاهیم دیگری که خود ناینیا یا... از علوم حضوری‌اش مانند درد، سوزش و خارش برگرفته است، به او آموزش می‌دهد. بدین‌سان معرفت حضوری، تنها راه دستیابی به مفاهیم حقیقی، چه مستقیم چه غیرمستقیم، است. اما چگونه می‌توان از راه شهود یا علم حضوری به تصورات یا مفاهیم بدیهی و سپس به تصورات یا مفاهیم نظری دست یافت؟

با تأمل در یافته‌های موجود در ذهن و بررسی آنها روشن می‌شود که پیش از دستیابی به تصورات یا مفاهیم بدیهی، به آنها معرفت حضوری داریم؛ سپس تصورات یا مفاهیم بدیهی را بدون نیاز به آموزش و آموزگار، از آن معرفت‌های حضوری برمی‌گیریم. برای توضیح راه‌حل برگزیده، از مفاهیم حسی بدیهی آغاز می‌کنیم.

احساس‌هایی که برای ما حاصل می‌شوند، به‌رغم اینکه به‌خودی‌خود علم نیستند، متعلق علم حضوری قرار می‌گیرند و با علم حضوری معلوم ما می‌شوند. ما واقعیت یا هستی درد، سوزش، خارش، شوری، شیرینی، ترشی و... را احساس می‌کنیم، نه مفهوم آنها را، و خود وجود آنها متعلق معرفت ما قرار می‌گیرد و درواقع، هستی آنها با هستی نفس اتصال و اتحاد وجودی می‌یابد و در نتیجه می‌توانیم آنها را بدون صور ذهنی یا مفاهیم بیابیم و شهود کنیم. پس از شهود، این علم حضوری که در صُقع نفس تحقق یافته است، به علم حصولی تبدیل می‌شود. آنچه از این

تبدیل می‌دانیم این است که - مثلاً - علم حضوری به احساس سوزش در ذهن به گونه‌ی حصولی منعکس می‌شود، و انعکاس آن به گونه‌ی قضیه‌ی منطقی یا تصدیق است، نه مفهوم یا تصور منهای حکم.

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان فرایند دستیابی به مفاهیم را این‌گونه تحلیل کرد: پس از تماس با پدیده‌ای خارجی مانند عسل و چشیدن آن، در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم؛ چنان‌که با شنیدن صدایی مهیب مانند موج ناشی از شکسته شدن دیوار صوتی، احساس ترس می‌کنیم. در اینجا گام‌ها یا مراحل گوناگونی را پس از مواجهه با پدیده‌ها می‌توان ترسیم کرد:

گام اول: در عضو حسی مانند اعصاب پوستی در لامسه و مرکز مربوط به آن در مغز تأثیری ایجاد می‌شود. معرفت به این تأثرها که جایگاهشان اعصاب پوستی یا مرکز مربوط به آن حس ویژه در مغز است، علم حضوری است؛

گام دوم: پس از آن مرحله و در پی آن، تأثر و احساسی در نفس پدید می‌آید. معرفت بدین احساس، معرفتی حصولی است. ما خود آن احساس را می‌یابیم و با هستی آن اتصال وجودی می‌یابیم؛

گام سوم: احساس و تأثر حسی ایجادشده در نفس، انعکاس ذهنی می‌یابد و در ذهن از طریق یکی از قوا، و بر پایه‌ی مبنای برگزیده‌ی قوه‌ی خیال، منعکس می‌شود؛ مانند اینکه بعد از چشیدن عسل، در ذهن ما این گزاره نقش می‌بندد: «من احساس شیرینی دارم». در واقع درون انسان قوه‌ای است که همواره از آنچه از درون یا بیرون دریافت می‌شود، عکس‌برداری می‌کند. احساس یا تأثیری که در نفس بر اثر مواجهه با پدیده‌ای خارجی پدید می‌آید، نفس یا قوه‌ای از قوای آن، از آن احساس یا تأثر تصویربرداری می‌کند و آن را در ذهن منعکس می‌سازد. در واقع، در اینجا علم حضوری متحقق در صقع نفس را به علم حصولی تبدیل می‌کند، و در صفحه‌ی ذهن منعکس می‌سازد. این انعکاس به گونه‌ی تصدیق یا گزاره‌ی منطقی است. گرچه در آغاز پیدایش ادراک، ما مفهومی از این احساس‌ها نداریم، ذهن از آنها تصویربرداری می‌کند و خود مفهومی از آنها می‌گیرد. چنین معرفتی که در این گام در ذهن از راه نفس یا یکی از قوای آن برای ذهن حاصل می‌شود، معرفتی حصولی است، و از آنجاکه یافته‌های حضوری مستقیم در ذهن انعکاس می‌یابند، این معرفت از سنخ قضایای وجدانی است. بنابراین معرفت‌های حصولی‌ای که از این راه برای نفس حاصل می‌شوند، تنها تصور یا مفهوم نیستند، بلکه از گونه‌ی قضیه‌ی منطقی یا تصدیق‌اند. برای مثال با چشیدن عسل، در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم یا با خوردن قدری فلفل نیز احساس سوزش در کام داریم. یافتن شیرینی یا شهود سوزش در کام خویش معرفت‌هایی حضوری‌اند. در مرحله‌ای دیگر، یا به عبارت دقیق‌تر، در مرتبه‌ای دیگر از نفس، قوه‌ای از قوای نفس از آن عکس‌برداری می‌کند، و آنچه از این معرفت حضوری در ذهن منعکس می‌شود، از گونه‌ی تصدیق و قضیه‌ی منطقی است، نه مفهوم شیرینی منهای حکم. در مثال‌های مزبور، از احساس‌های مزبور چنین حکایت می‌کنیم: من در کام خود احساس شیرینی یا سوزش می‌کنم؛

گام چهارم: در مرحله بعد، نفس یا عقل به تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجادشده در نفس می‌پردازد. گام یا مرحله چهارم که تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس است، خود دو گونه ترسیم می‌شود: یا همراه با ماده و هم‌زمان با تماس و ارتباط خارجی است، که این دسته ادراک‌ها را می‌توان «ادراک حسی» نامید؛ یا پس از تماس و ارتباط خارجی است، که می‌توان آنها را «ادراک خیالی» خواند. البته از نگاه نگارنده می‌توان هر دو دسته را ادراک خیالی نامید و بلکه خیالی نامیدن آنها شایسته‌تر است؛ زیرا قوه خیال آنها را از حضوری به حصولی مبدل می‌کند. پس از آنکه قوه خیال آنها را در ذهن منعکس می‌سازد، عقل در آنها تصرفاتی کرده، کاوش‌ها و فعالیت‌هایی مانند علت‌یابی در آنها اعمال می‌کند، تا به صورت گزاره «این عسل شیرین است» در ذهن نقش می‌بندد.

اکنون این پرسش رخ می‌نماید که چگونه آن یافته حضوری در گام سوم در ذهن به گونه تصدیق یا قضیه منطقی منعکس می‌شود و عقل یا نفس قضیه‌سازی می‌کند یا در گام چهارم عقل یا نفس به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد، درحالی‌که ما هیچ‌گونه مفهومی از احساس‌های ذکرشده نداریم و در این پژوهش مدعی هستیم آنها را از یافته‌های حضوری انتزاع می‌کنیم؟ به بیان روشن‌تر، تصدیق متفرع بر تحقق مفاهیم است، و بدون دستیابی به مفاهیم یا تصورات نمی‌توان تصدیقی داشت. اکنون درحالی‌که انبان ذهن بکلی از هر مفهومی خالی است، چگونه علم حضوری به آن حالت را به گونه قضیه در ذهن منعکس می‌سازیم و سپس در ذهن به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازیم؟

با درون کاوی و اشراف بر نفس و چگونگی کارکرد آن در مواجهه با پدیده‌ها درمی‌یابیم که ساختن مفاهیم، اعم از جزئی و کلی، پس از علم حضوری و شهودی به احساس رخ می‌دهد. در رویارویی با پدیده‌ای که علت پیدایش احساس شیرینی در نفس است و پس از علم حضوری به احساسی که در نفس حاصل می‌شود، این یافته حضوری به صورت قضیه منطقی یا تصدیق در ذهن منعکس می‌شود. در اینجا شخص در مرتبه ذهن، به مفهوم شیرینی دست می‌یابد، بدون اینکه حتی بتواند با نامی به آن اشاره کند. چه بسا فاعل شناسا با زبان و الفاظ آشنا نیست و هنوز زبانی را یاد نگرفته یا اگر یاد گرفته است، واژه‌ای را که در آن زبان برای این احساس به کار می‌رود نیاموخته باشد؛ ولی این حالت در ذهن او نقش می‌بندد و او مفهومی که ما آن را شیرینی می‌نامیم یا مفهومی که ما آن را ترس نام می‌نهیم درک می‌کند و از راه علم حضوری به آن دست می‌یابد. بدین‌سان در این مرحله در ذهن قضیه‌ای انعکاس می‌یابد؛ قضیه‌ای که موضوع و محمولش برگرفته از علم حضوری است؛ قضیه‌ای مانند «من می‌ترسم»، «من احساس شیرینی می‌کنم» یا... هریک از این قضایا، هم موضوعش جزئی است، هم محمولش. ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته و آن را انتزاع نکرده تا گفته شود محمول امری کلی است، بلکه محمول جزئی است. چه بسا بتوان پای فراتر نهاد و گفت محمول، نه جزئی و نه کلی، بلکه شخصی است. به هرروی، پس از تجربه‌های

مکرر و شهودات بسیار، نفس انسان آماده می‌شود که از این انعکاس‌های علم حضوری در ذهن خود مفاهیمی کلی بسازد؛ هرچند هنوز - تأکید می‌کنیم - با زبان آشنا نیست یا با این واژه (شیرینی) در زبانی بخصوص آشنا نیست. محض نمونه، با شهود شیرینی و انعکاس آن، قضیه «من احساس شیرینی می‌کنم» در ذهن او منعکس می‌شود. پس از آنکه مفهوم جزئی شیرینی را در قضیه وجدانی از طریق قوه خیال می‌یابد، موضوع و محمول را به گونه‌ای جزئی یا شخصی درک می‌کند؛ بدین معنا که من این پدیده ویژه و این شیرینی جزئی خاص را با این قیود و حدود درک می‌کنم. بدین ترتیب، با تمرکز بر یافته‌های خود، از این انعکاس علم حضوری در ذهن، مفهوم جزئی ویژه شیرینی برای او در ضمن قضیه‌ای شخصی منعکس می‌شود؛ قضیه‌ای که هم موضوع آن جزئی است هم محمولش. سپس عقل، یا نفس به کمک عقل، مفهوم کلی شیرینی را می‌سازد و در مرتبه‌ای دیگر از ذهن به مفهوم کلی شیرینی دست می‌یابد. آن‌گاه می‌تواند این مفهوم کلی را به کار گیرد و از آن قضایایی کلی بسازد.

فاعل شناسا در مرحله دیگری به مقام لفظ یا وجود لفظی و زبانی گام می‌نهد و واژه‌هایی را که متناسب با آن یافته‌هاست یاد می‌گیرد و آن واژه‌ها را برای دیگران حکایت می‌کند. از باب نمونه، در فارسی واژه «شیرینی»، در عربی واژه «حلاوت» و در انگلیسی واژه *sweetness* را در برابر آن حالت قرار می‌دهد.

برای روشن تر شدن دیدگاه برگزیده، مثال دیگری راه‌گشاست. برای ما که در غرب آسیا زندگی می‌کنیم بسیاری از میوه‌هایی که در جنوب شرق آسیا می‌رویند، ناشناخته‌اند؛ حتی بسیاری از ما تصویر آنها را ندیده‌ایم. اکنون فرض کنید دوستی برای ما برخی از آن میوه‌ها را هدیه بیاورد. ما از آنها می‌خوریم درحالی که مفهومی از مزه و بوی آنها نداریم و مفاهیم موجود در انبان ذهن ما بر آنها قابل انطباق نیستند. با خوردن این میوه‌ها احساس‌هایی به ما دست می‌دهد؛ احساس‌هایی که ویژه‌اند و ما به هریک از آنها علم حضوری داریم. پس از علم حضوری و هم‌زمان با پیدایش این‌گونه معرفت، ذهن از آن مفهوم می‌گیرد و آن معرفت به صورت قضیه در ذهن منعکس می‌شود. در مراحل بعد، ذهن با مراجعه و توجه به آن، مفهومی کلی از این مفهوم ویژه می‌سازد و حتی ممکن است به تألیف قضیه‌ای کلی روی آورد. باید توجه کرد که در این مرتبه قضیه وجدانی نیست، بلکه وجدانیات یا گزاره‌های وجدانی در همان مرتبه که ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته است، تحقق می‌یابند.

بدین ترتیب، دیدگاه عرضه‌شده را می‌توان از راه علم حضوری تثبیت کرد. ما بر این روند اشراف شهودی داریم و می‌توانیم از راه معرفت حضوری ببینیم که وقتی با پدیده‌ای که سبب پیدایش احساس ویژه‌ای در ما می‌شود روبه‌رو می‌شویم و پس از علم حضوری به احساسی که درون ما پدید می‌آید، این یافته حضوری به صورت تصدیق در ذهن منعکس می‌شود.

اکنون این پرسش رخ می‌نماید: آیا ابتدا به قضیه‌ای وجدانی دست می‌یابیم که انعکاس مستقیم علم حضوری در ذهن است، یا به مفهوم موضوع و محمول آن قضیه؟ اگر بگوییم ابتدا علم حضوری به صورت گزاره در ذهن ما

منعکس می‌شود و سپس مفاهیم را از آن برمی‌گیریم، محذوری آشکار رخ می‌دهد؛ چراکه تصدیق متفرع بر تحقق مفاهیم است: بدون دستیابی به مفاهیم یا تصورات نمی‌توان تصدیقی داشت. اما رفع این محذور دشوار نیست. تقدم در اینجا معنایی غیر از تقدم زمانی دارد و قضیهٔ وجدانی و مفاهیم موضوع و محمول آن هم‌زمان تحقق می‌یابد و از این جهت تقدم و تأخری در کار نیست. بدین‌سان گزاره‌های وجدانی در همان مرتبه که ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته است، تحقق می‌یابند و در ذهن منعکس می‌شوند و این مرتبه از ذهن غیر از مرتبه‌ای است که عقل از آن انعکاس ذهنی، مفهوم کلی می‌سازد.

با تأمل در آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم منافاتی نیست میان اینکه ابتدا تصدیقی که انعکاس علم حضوری در ذهن است، داشته باشیم (تصدیقی وجدانی)، و سپس در مرحله یا مرحله‌های دیگر، عقل به مفهوم‌سازی روی آورد و مفهومی کلی از آن حالت یا وضعیت یا احساس بسازد.

می‌توان گفت چنین تحلیلی با دیدگاه صدرالمآلهین دربارهٔ حقیقت تصدیق تأیید و تقویت می‌شود. تصدیق بر پایهٔ نگرش هستی‌شناختی وی، گونهٔ دیگری از اقسام علم است که در برابر تصور قرار دارد و تصور جزء آن نیست. چنین حقیقتی خواه آن را مفهومی وجودی بدانیم خواه مفهومی ماهوی، واقعیتی بسیط است نه مرکب از چند تصور به اضافهٔ حکم که فعل نفس است، و یا... (صدرالمآلهین، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱-۵۳).

بدین‌سان تصدیق به لحاظ وجود مبتنی بر تصور نیست، بلکه به لحاظ تحلیل این‌گونه است. به لحاظ هستی، بسیط است و جزئی ندارد. اجزا و احکام آنها از جمله تقدمشان در مقام ماهیت و هنگام تحلیل عقلی هستی تصدیق، متصور است. به هرروی، ذهن از علم حضوری تصویربرداری می‌کند و این تصویربرداری به گونهٔ تصدیق است نه تصور. محذور تقدم تصور بر تصدیق مشکلی زودنی است که با بیان یا بیان‌های عرضه‌شده برطرف می‌شود.

نقد خطاناپذیری مفاهیم حسی و شهودی

پس از روشن شدن پاسخ پرسش پیش‌گفته - مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟ آیا از علوم حضوری‌مان ابتدا به تصور و مفهوم دست می‌یابیم یا به تصدیق و قضیه؟ - و پس از دستیابی به راه‌حل درست مسئله، اکنون مهم‌ترین اشکالات پیش‌رو را طرح و بررسی می‌کنیم. آن اشکالات خطاناپذیری مفاهیم حاکی از حواس و علوم حضوری همگانی را نشانه می‌رود و بالتبع گزاره‌هایی از آنها را که وجدانیات نام دارند دربر می‌گیرد. حاصل همهٔ نقدهای مزبور این است که در حکایت مفاهیم از یافته‌های حسی خطا راه دارد. از این‌رو گزاره‌هایی که از این‌گونه مفاهیم تشکیل شده‌اند، خطا پذیرند. بر پایهٔ نظریهٔ برگزیده که قضایای حاکی از احساسات و تأثرات حسی از سنخ قضایای وجدانی‌اند و چنین قضایایی گزاره‌های حاکی از معرفت‌های حضوری‌اند، اشکال مزبور همهٔ گزاره‌های وجدانی (وجدانیات) را دربر می‌گیرد.

سال‌ها پیش، جناب آقای دکتر محمد لگنهاوسن ما را با این اشکال آشنا ساخت. گرچه من و دوستان پژوهش‌گرم در آثار سلرز عبارتی نیافتیم که به‌صراحت بر نقد پیش‌گفته دلالت کند، با تأمل در نقدهای سلرز بر نظریه داده‌های حسی و نیز پدیدارگرایی می‌توان به این نکته کلیدی در دیدگاه یا نقد وی دست یافت که او پیدایش ادراکات حسی را بر پیش‌فرض‌های بسیاری مبتنی می‌داند (ر.ک: سلرز، ۱۹۶۳، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ بونجور، ۲۰۰۱، ص ۲۳-۲۴؛ بونجور، ۱۹۸۵، ص ۷۹-۵۸؛ فومرتون، ۲۰۰۶، ص ۶۴-۶۵). از نگاه وی هیچ مفهوم یا باوری خنثا نیست؛ بلکه هر مفهوم یا باوری همراه با مجموعه‌ای از باورهاست. نمی‌توان به صرف مشاهداتی به اشیا معرفت یافت؛ چراکه هر مفهومی حتی اگر جزئی باشد، پاره‌ای از گزاره‌ها را پیش‌فرض می‌گیرد (ر.ک: امیری، ۱۳۹۶، فصل سوم). البته شایسته است بررسی شود که دیدگاه سلرز با آموزه نظریه‌بار بودن مفاهیم در فلسفه علم چه نسبتی دارد، و آیا همان دیدگاه است یا با آن تمایز یا تمایزهایی دارد.

به‌هرروی، با تأمل در آثار سلرز بدین نتیجه می‌رسیم که نسبت دادن اشکال مزبور به وی بی‌وجه نیست؛ زیرا او در نقد «داده» معتقد به اندراج اشیا تحت مقوله‌های مفهومی است و با اندکی تأمل ممکن است این سؤال پیش بیاید که از حیث تطبیق این مفاهیم بر اشیا امکان وقوع خطا وجود خواهد داشت. بدین ترتیب، اشکال سلرز آموزه داده‌های حسی را نشانه رفته است (ر.ک: سلرز، ۱۹۶۳، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ بونجور، ۲۰۰۱، ص ۲۳-۲۴؛ بونجور، ۱۹۸۵، ص ۶۴-۶۵). می‌توان مشابه این نقد را بسیار گویاتر، بلکه به‌صراحت در آثار پوپر یافت. وی مشاهده خنثا را انکار کرد و نتیجه گرفت که مشاهدات و دیگر تجربه‌های حسی نظریه‌بارند. از آنجا که همه مشاهدات و تجربه‌های حسی ما نظریه‌بارند، با هیچ مشاهده و تجربه حسی‌ای نمی‌توان چیزی را اثبات یا ابطال کرد. بدین‌سان از نگاه وی نمی‌توان درباره واقعیت توصیفی داشت که تنها بر تجربه مستقیم مبتنی باشد و فراتر از آن نرود: «در هر توصیفی از محسوسات، نام‌ها یا اسامی (یا نمادهای) کلی به‌کار گرفته می‌شود و هر گزاره‌ای در حکم یک نظریه یا فرضیه است. گزاره "لیوان آبی در اینجا هست" را نمی‌توان با هیچ مشاهده‌ای اثبات کرد؛ زیرا لیوان و آب الفاظی کلی‌اند و این‌گونه الفاظ کلی با هیچ مشاهده بخصوصی مستند نمی‌شوند... در مثال ذکرشده الفاظ آب و لیوان هریک بر دسته‌ای از اشیای واقعی که رفتارشان قانون‌سان‌اند دلالت دارند. هیچ کلی‌ای را نمی‌توان به دسته‌ای از مشاهدات فروکاست» (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۷۶). بدین‌سان این نقد پوپر اثبات‌پذیری را نشانه رفته است.

این نگرش در فلسفه علم دنبال شد و کسانی همچون کوون و قایر/بند آن را دنبال کردند و قائل شدند که هیچ تجربه یا مشاهده خنثایی وجود ندارد.

مبتکر این اشکال هر کس باشد، در برابر آن، معرفت‌شناسان تحلیلی واکنش‌های بسیاری نشان داده‌اند که در میان آنها راه‌حل‌های لورنس بنجور و فومرتون شایسته توجه بیشتری است. دیدگاه آن دو در دفاع از میناگروی با پاسخ به این نقد سامان یافته است (ر.ک: بونجور، ۲۰۰۱، ص ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۹۸۵، ص ۷۹-۵۸؛ فومرتون، ۲۰۰۶، ص ۶۴-۶۵).

تقریر اشکال به زبان فلسفه اسلامی

در تقریر اشکال سلرز (با استفاده از بیان آقای دکتر لگنهوسن در نشست‌ها و جلسات بحث)، بر داده‌ها یا یافته‌های حسی، اعم از حواس ظاهری و درونی، متمرکز می‌شویم. از ساده‌ترین داده‌ها یا یافته‌های حسی این است که من احساس شیرینی یا شوری یا غم یا ترس یا شادی دارم. معرفت ما از راه مفاهیم و گزاره‌ها به این واقعیات معرفتی حصولی است. این‌گونه گزاره‌ها حاکی از واقعیاتی عینی‌اند، که بر پایه معرفت‌شناسی اسلامی، معرفت ما به آن واقعیات‌ها حضوری و بی‌واسطه مفاهیم و صورت‌های ذهنی است. در اینجا اشکال متوجه مفاهیم حاکی از واقعیات‌های خارجی می‌شود که همان شیرینی یا شادی یا ترس یا غم من است. از آن واقعیات‌های خارجی معلوم به علم حضوری، که همان شیرینی یا ترس است، مفهوم‌گیری کرده، از آن با مفهوم حکایت می‌کنیم. بدین‌سان مفهوم در محمول قضیه‌ای مانند «من می‌ترسم»، از واقعیاتی عینی حکایت می‌کند. این مفهوم (ترس در مثال مزبور) مفهومی کلی است؛ چنان‌که مفهومی که در موضوع است و از آن واقعیت حکایت می‌کند، مفهومی کلی است. مفهوم فی‌نفسه کلی است و می‌تواند بر بی‌نهایت مصداق صدق کند؛ حتی اگر جزئی باشد. صدق محمولی بخصوص بر این مورد ویژه و اینکه چنین احساسی، یا شیرینی است، یا ترس و یا شادی، حضوری نیست؛ بلکه صدق آن از راه علم حصولی معلوم می‌شود.

در ناحیه موضوع نیز وضعیت همین‌گونه است: حتی مفهوم «من» که مفهومی جزئی است، بر بی‌نهایت مصداق قابل صدق است. انطباق این مفهوم بر این واقعیت عینی بخصوص از راه علم حضوری نیست؛ بلکه معرفت ما بدان از سنخ معرفت حصولی است. بدین‌سان انطباق هر مفهوم بر مصداق، از جمله موارد پیش‌گفته از راه علم حضوری و با شهود نیست.

بدین‌سان گرچه در اشکال مزبور قضایای حاکی از یافته‌های حواس ظاهری کانون توجه قرار گرفته‌اند، آشکار است که اشکال، تنها به این دسته قضایا اختصاص ندارد، بلکه شامل همه گزاره‌های وجدانی یا وجدانیات می‌شود؛ زیرا بر پایه تعریف برگزیده، قضایای وجدانی یا وجدانیات، گزاره‌هایی‌اند که از علوم حضوری همگانی حکایت می‌کنند. چنان‌که پیش‌تر گذشت، از منظر نگارنده، یافته‌های حواس ظاهری نیز انعکاس علوم حضوری در مایند و درواقع خود گونه‌ای از وجدانیات‌اند.

از سوی دیگر، برحسب این تعریف، قضایای حاکی از علوم حضوری غیرهمگانی، مانند تجربه‌های عرفانی و مکاشفات شهودی، از وجدانیات شمرده نمی‌شوند. برخلاف وجدانیات، این دسته قضایا خطا پذیرند و هیچ‌کس مدعی خطاناپذیری آنها نیست، و نباید پنداشت که قضایای حاکی از تجربه‌های عرفانی و مکاشفات شهودی از سنخ وجدانیات‌اند؛ بلکه باید از این پندار نادرست پرهیخت.

بدین ترتیب، اشکال پیش‌گفته از جهتی تعمیم یافته و افزون بر گزاره‌های حاکی از یافته‌های مستقیم حواس ظاهری، دیگر گزاره‌های وجدانی را نیز دربر می‌گیرد، و از جهتی دیگر، تنها به این قضایا اختصاص دارد و شامل

گزاره‌های حاکی از تجربه‌های عرفانی و مکاشفات شهودی نمی‌شود. عرفا خود تصریح کرده‌اند که این دسته قضایا خطاپذیرند، و از همین‌رو، همواره در جست‌وجوی معیار صدقی برای آنها بوده‌اند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، فصل چهارم). بر پایه آنچه گذشت، اکنون می‌توان اشکال پیش گفته را چنین تلخیص کرد: در موضوع و محمول قضایای حاکی از یافته‌های حواس ظاهری و بلکه در موضوع و محمول همه قضایای وجدانی لازم است دو لحاظ را از یکدیگر تفکیک کرد و از سرایت دادن حکم یکی به دیگری پرهیخت:

۱. انطباق مفهومی ویژه بر واقعیت بخصوصی که نفس من با آن اتصال وجودی دارد. از باب نمونه، مفهوم من یا ترس یا شیرینی یا شادی که موضوع و محمول این‌گونه قضایایند، مفهومی کلی‌اند. بدین‌سان به ازای هریک از این واقعیت‌ها، مثلاً واقعیت ترس، مفهومی کلی قرار دارد که از جمله مصداق‌های آن، این واقعیت است؛
۲. نفس یافت حضورِ آن واقعیت که به علم حضوری معلوم است و با فاعل شناسا اتصال و ارتباط وجودی دارد.

آنچه خطاناپذیر است، همین یافت حضور است؛ اما در تطبیق مفهومی ویژه مانند ترس، سوزش یا خارش بر این مورد ویژه خطا راه دارد و امکان خطا و عدم مطابقت منتفی نیست. از این‌رو گاه فاعل شناسا مفاهیمی را به اشتباه جای یکدیگر به کار می‌برد. مثلاً به جای مفهوم سوزش، از خارش، یا به جای مفهوم خارش، از سوزش، و یا به جای هر دو، از واژه یا مفهوم «درد» استفاده می‌کند (ر.ک: کیث لور، ۱۹۹۰، ص ۲۵-۵۳). بدین‌سان با نگاهی فراگیر می‌توان بدین نتیجه رسید که قضایای حاکی از داده‌های مستقیم حواس ظاهری و بلکه همه قضایای وجدانی که قضایای حاکی از علوم حضوری همگانی‌اند، خطاپذیرند و احتمال خطا در آنها بکلی منتفی نیست. نه تنها احتمال خطا در آنها راه دارد، بلکه در مواردی خطا در آنها متحقق است. آنچه خطاناپذیر است احساس شیرینی یا ترس یا غم است که حالتی درونی و متحقق در ماست که با نفسمان اتصال وجودی دارد؛ اما اینکه برای حکایت از این احساس چه مفهومی را برگزینیم در معرض خطاست. بدین ترتیب، از آنجاکه هر یافت حسی یا هر یافت شهودی که به شکل گزاره وجدانی منعکس می‌شود در واقع تجربه‌ای است تعبیریافته و تفسیرشده، خطا در آن راه دارد. مفهومی را که ذهن ما حاکی از این یافت قرار می‌دهد خود تعبیری است از این یافت شهودی و از آنجاکه تعبیر علم حضوری خود معرفتی حصولی است، خطاپذیر است.

بدین‌سان خطا از دو منظر در وجدانیات و دست‌کم یافته‌های حسی راه دارد: ۱. از این لحاظ که حکایت کردن از آن واقعیت عینی و یافت شهودی با مفهوم و قضیه صورت می‌گیرد و این حکایت، پدیده‌ای حصولی است؛ ۲. به لحاظ انطباق مفهومی ویژه بر این واقعیت خاص، هر مفهومی فی‌نفسه کلی است. انطباق مفهومی کلی بر مصداقی ویژه، خطاپذیر است، و مثلاً گاه مفهوم یا واژه سوزش را به جای خارش به کار می‌بریم یا بالعکس و یا واژه درد را به جای آن دو.

در پایان گفتنی است گرچه نقد مزبور صرفاً در مورد داده‌های حسی که در ادبیات فلسفی و معرفت‌شناختی ما از آن به یافته‌های حسی تعبیر می‌شود، مطرح شده است، افزون بر مفاهیم حاکی از یافته‌های مستقیم حواس ظاهری، مفاهیم حاکی از یافته‌های علوم حضوری همگانی را نیز دربر می‌گیرد.

بررسی

تا اینجا کوشیدیم اشکال مزبور را به متقن‌ترین وجه تقریر کنیم و آن را از منظرهای گوناگون در سنت فلسفه اسلامی و نیز فلسفه تحلیلی کانون توجه قرار دهیم. می‌توان تقریرهای دیگری از آن را بر پایه دانش معرفت‌شناسی، عرفان، تجربه عرفانی و تجربه دینی عرضه کرد.

آشکار است که به پاسخ این اشکال تنها با تمایز نهادن میان گزارش صرف از علوم حضوری و تفسیر آنها نمی‌توان دست یافت؛ بلکه افزون بر آن لازم است با تمرکز بر مفهوم‌گیری بیان کرد چگونه مفهوم موضوع و محمول که فی‌نفسه (حتی اگر جزئی باشد) بی‌نهایت مصداق برای آنها متصور است، بر این مورد منطبق می‌شود. در انطباق مفهوم مزبور بر این مورد، ممکن است خطا رخ دهد. از این رو برای حل مشکل باید به راه‌حل دیگری استناد جست.

راه‌حل نخست

برای دستیابی به پاسخ درست اشکال مزبور و تبیین‌های گوناگون آن، لازم است مبحث حکایت و محکی در مفاهیم و قضایا را کانون توجه قرار دهیم. پیش‌تر گذشت که در هر مفهوم یا قضیه‌ای حکایت متصور است و محکی بالذات و محکی بالعرضی دارد. حکایت هر قضیه یا مفهومی از محکی بالذاتش همواره صادق و خطاناپذیر است (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۳، فصل یازدهم)؛ بلکه می‌توان پای فراتر نهاد و گفت حکایت هر قضیه‌ای از محکی بالذاتش حضوری است؛ بدین معنا که محکی بالذات آن را نیز با علم حضوری می‌یابیم و اگر درک محکی بالذات به واسطه مفهوم یا قضیه باشد، مستلزم تسلسل است و این تسلسل بدین‌جا می‌انجامد که معرفت تحقق نیابد. نباید پنداشت مفهوم یا قضیه از این نظر که حاکویت دارد حصولی است؛ بلکه به لحاظ حاکویت از محکی بالذات نیز شهودی و حضوری است. بدین‌سان نگارنده معتقد است هر قضیه‌ای به لحاظ حکایت از محکی بالذاتش حضوری است نه حصولی، و گرنه برای فهم یا درک، مستلزم تسلسل خواهد بود و لزوم تسلسل در اینجا با نفی معرفت همسان است.

چنان‌که پیش‌تر خاطر نشان کردیم و اکنون بار دیگر تأکید می‌کنیم، چنین ویژگی‌ای به قضایای حاکی از یافته‌های حسی یا دیگر گزاره‌های وجدانی اختصاص ندارد، بلکه هر قضیه‌ای حتی قضایای نظری را دربر می‌گیرد. قضایای نظری نیز به لحاظ محکی بالذات همواره صادق‌اند؛ بلکه می‌توان پای فراتر نهاد و گفت: قضایای نادرست و کاذب و مغالطه‌ای و حتی قضایای تخیلی و ساختگی نیز این‌گونه‌اند. آنها از جهت محکی

بالذاتشان همواره صادق‌اند. صدق منطقی و معرفت‌شناختی به لحاظ محکی بالذات نیست؛ بلکه صرفاً در محکی بالعرض و آن هم در ساحت قضایا و نه مفاهیم متصور است. بدین ترتیب، اگر قضیه - هر قضیه‌ای - با محکی بالعرض خود مطابقت کند، از نگاه منطق و معرفت‌شناسی صادق است، وگرنه کاذب خواهد بود. پس صدق یا خطا وصف قضیه است به لحاظ محکی بالعرض.

در برابر این پرسش که آیا انطباق مفهومی مانند مفهوم من، ترس و شادی بر مصداقی ویژه حضوری است یا حصولی، در بادی امر ممکن است به ذهن خطور کند که تنها معرفت به اصل تحقق این احساس و پدیده نفسانی در درون ما حضوری است؛ اما انطباق مفهومی ویژه بر این مصداق بخصوص حضوری نیست، و از همین رو، خطاپذیر است؛ چراکه ذهن ممکن است به اشتباه مفهوم ویژه‌ای را بر آن منطبق سازد. بدین‌سان در گزاره‌های حاکی از یافته‌های مستقیم حواس و همه قضایای وجدانی احتمال خطا راه دارد و نمی‌توان آن را از متقن‌ترین معارف بشر به‌شمار آورد.

با تأملی ژرف‌تر به این نتیجه می‌رسیم که چنین دیدگاهی نادرست است. حکایت مفهوم از محکی بالذات آن همواره صادق است، و اصولاً کاربرد صدق بدین معنا اصطلاح دیگری به لحاظ کاربردی دیگر است که نه معرفت‌شناختی است نه منطقی. بنابراین پرسش از مطابقت مفهومی مانند من، شادی و ترس به لحاظ اینکه مفهوم است، مطابقت در اصطلاح دانش منطق و معرفت‌شناسی نیست؛ بلکه این مطابقت یا انطباق از جهت مفهوم است. باید کاربرد صدق و انطباق مفهومی را از کاربرد صدق و مطابقت به لحاظ تصدیق متمایز ساخت. انطباق مفهومی صدق معرفت‌شناختی نیست. پس نباید پنداشت که تنها علم به تحقق مفاهیم و قضایا و معرفت به وجود آنها حضوری است، نه علم به حکایتشان از محکی بالذات؛ چراکه چنین ادعایی نادرست و ناشی از بی‌توجهی است. نه تنها معرفت ما به تحقق مفاهیم و قضایا حضوری است، بلکه معرفت ما به حکایت آنها از معلوم بالذاتشان نیز حضوری و بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی است. بنابراین افزون بر یافت حضوری آن واقعیت که به علم حضوری معلوم است و با فاعل شناسا اتصال و ارتباط وجودی دارد، احتمال خطا، هم به لحاظ اصل تحقق مفاهیم و قضایا منتفی است، هم به لحاظ حکایت آنها از محکی بالذاتشان. از این منظر نیز معرفت ما حضوری و خطاناپذیر است.

بدین‌سان خطا در ساحت مفاهیم متصور نیست و حکایت مفاهیم یا صور ذهنی از محکی بالذاتشان خطاناپذیر است؛ چراکه حضوری و بی‌واسطه مفهوم یا صورت ذهنی است. از سوی دیگر، در مفهوم بماهو مفهوم، صدق یا کذب منطقی و معرفت‌شناختی راه ندارد. در صورتی خطا بدین اصطلاح معنا می‌یابد که مفهوم در ضمن تصدیق یا قضیه منطقی قرار گیرد و محکی بالذات آن از محکی بالعرض حکایت کند. پس خطا به این معنا، نه در ساحت قضیه متصور است، نه در ساحت مفهوم. بدین‌سان اشکال مزبور در ساحت مفاهیم و تصورات سالبه به انتفای موضوع است؛ چراکه در مفهوم بماهو مفهوم، صدق یا کذب معرفت‌شناختی و منطقی راه ندارد.

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان براساس مبانی برگزیده راه‌حل دیگری ارائه کرد: از نگاه این نوشتار، پس از آنکه علم حضوری همگانی همچون علم من به ترسم تحقق می‌یابد، همین یافته به شکل حصولی در ذهن منعکس می‌شود. ذهن یا قوه‌ای از آن، این معرفت حضوری را به حصولی مبدل می‌کند. انعکاس آن یافته در ذهن به گونه قضیه‌ای است که آن را قضیه «وجدانی» می‌نامیم. صدق این قضیه وجدانی را با اشراف بر حاکی و محکی که هر دو درونی‌اند و نزد فاعل شناسا حاضرند، می‌توان یافت. چنان که تبیین کردیم، در واکنش به این پرسش دشوار که چگونه آن یافته حضوری در گام سوم در ذهن به گونه تصدیق یا قضیه منطقی منعکس می‌شود و عقل یا نفس قضیه‌سازی می‌کند، یا در گام چهارم عقل یا نفس به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد، درحالی که ما هیچ‌گونه مفهومی از احساس‌های مزبور نداریم، بدین نتیجه دست یافتیم: با درون‌کاوی و اشراف بر نفس و چگونگی کارکرد آن در مواجهه با پدیده‌ها درمی‌یابیم که ساختن مفاهیم، اعم از جزئی و کلی، پس از علم حضوری و شهودی به احساس است. در رویارویی با پدیده‌ای که علت پیدایش احساس شیرینی در نفس است و پس از علم حضوری به احساسی که در نفس حاصل می‌شود، این یافته حضوری به صورت قضیه منطقی یا تصدیق در ذهن منعکس می‌شود. در اینجا شخص در مرتبه ذهن، به مفهوم شیرینی دست می‌یابد، بدون اینکه حتی بتواند با نامی به آن اشاره و دلالت کند. چه‌بسا فاعل شناسا با زبان و الفاظ آشنا نباشد و هنوز زبانی را یاد نگرفته یا اگر یاد گرفته است، واژه‌ای را که در آن زبان برای این احساس به کار می‌رود یاد نگرفته باشد؛ ولی این حالت در ذهن او نقش می‌بندد و او مفهومی که ما آن را شیرینی می‌نامیم یا مفهومی که ما آن را ترس می‌خوانیم درک می‌کند و از راه علم حضوری به آن دست می‌یابد. بدین‌سان در این مرحله در ذهن قضیه‌ای انعکاس می‌یابد؛ قضیه‌ای که موضوع و محمولش برگرفته از علم حضوری است؛ قضیه‌ای مانند «من می‌ترسم» یا «من احساس شیرینی می‌کنم» یا... این قضیه، هم موضوعش جزئی است هم محمولش. ذهن هنوز به مفهوم کلی دست نیافته و آن را انتزاع نکرده است تا گفته شود محمول امری کلی است، بلکه محمول جزئی است. چه‌بسا بتوان پای فراتر نهاد و گفت محمول، نه جزئی است نه کلی، بلکه شخصی است. به‌هرروی، پس از تجربه‌های مکرر و شهودات بسیار، نفس انسان آماده می‌شود که از این انعکاس‌های علم حضوری در ذهن خود مفاهیمی کلی بسازد؛ هرچند هنوز - تأکید می‌کنم - با زبان آشنا نیست یا با این واژه (شیرینی) در زبانی بخصوص آشنا نیست. محض نمونه، با شهود شیرینی و انعکاس آن، قضیه «من احساس شیرینی می‌کنم» در ذهن او منعکس می‌شود. پس از آنکه مفهوم جزئی شیرینی را در قضیه وجدانی از طریق قوه خیال می‌یابد، موضوع و محمول را به گونه‌ای جزئی یا شخصی درک می‌کند؛ بدین معنا که من این پدیده ویژه و این شیرینی جزئی خاص را با این قیود و حدود درک می‌کنم. بدین ترتیب، با تمرکز بر یافته‌های خود، از این انعکاس علم حضوری در ذهن، مفهوم جزئی ویژه ترس برای او در ضمن قضیه‌ای شخصی منعکس می‌شود؛ قضیه‌ای که هم موضوع آن جزئی است هم محمولش. سپس عقل یا نفس به کمک عقل مفهومی کلی شیرینی را

می‌سازد و در مرتبه‌ای دیگر از ذهن به مفهوم کلی شیرینی دست می‌یابد. آن‌گاه می‌تواند این مفهوم کلی را به کار گیرد و از آن قضایایی کلی بسازد.

افزون بر آن، در مرحله دیگری است که فاعل شناسا به مقام لفظ یا وجود لفظی و زبانی گام می‌نهد و واژه‌هایی را که متناسب با آن یافته‌هاست یاد می‌گیرد و آن یافته‌ها را برای دیگران حکایت می‌کند.

بدین ترتیب، بر پایه مبنای برگزیده درباره چگونگی تبدیل علم حضوری به حصولی، می‌توان به اشکال مزبور این‌گونه پاسخ گفت که در این مرتبه، هنوز ذهن به مفهومی کلی دست نیافته است و آن‌گاه که ذهن به مفهوم کلی دست می‌یابد، در مرتبه دیگری از نفس است. بنابراین از این منظر و بر پایه این مبنا نیز نمی‌توان اشکال گرفت که مفهوم موضوع یا محمول فی‌نفسه قابل صدق بر بی‌نهایت مصداق است و از آنجا که مفهوم به لحاظ مفهومیت، کلی است، تطبیق آن بر مصداق محتمل‌الخطاست.

رامحل سوم

می‌توان با صرف‌نظر از مبانی پیش‌گفته، افزون بر پاسخ‌هایی که براساس آن مبانی ارائه شد، پاسخ دیگری طرح کرد. می‌پذیریم که تنها همین یافت حضوری است که خطاناپذیر است، اما در تطبیق مفهومی ویژه مانند ترس، سوزش یا خارش بر این مورد ویژه خطا راه دارد و امکان خطا و عدم مطابقت منتفی نیست. لیکن در بادی امر این‌گونه است و با اندکی تأمل، احتمال مزبور منتفی می‌شود. توضیح اینکه، بر فرض که مفهوم محمول یا موضوع در قضایای حاکی از داده‌های مستقیم حواس ظاهری و بلکه همه قضایای وجدانی، که بنا بر تعریف برگزیده، قضایای حاکی از علوم حضوری همگانی‌اند، به‌خودی‌خود کلی و بر بی‌نهایت مصداق قابل صدق باشد، و از این جهت احتمال خطا به این دسته قضایا راه یابد، لیکن می‌توان صدق مفهومی ویژه بر این مورد را نیز با علمی حضوری دریافت. بدین‌سان احتمال خطا از این دسته از گزاره‌ها منتفی می‌شود و بدین نتیجه می‌رسیم که این دسته از قضایا ضروری‌الصدق‌اند؛ چنان‌که بدیهیات اولیه نیز این‌گونه‌اند. گرچه در بدیهیات اولیه احتمال خطا از این نظر که معرفت‌هایی حصولی و با واسطه مفاهیم‌اند، راه دارد، با توجه به راز یا معیار صدقشان درمی‌یابیم که آنها نیز ضروری‌الصدق‌اند و مطابقت آنها با واقع دائمی است و بدین طریق سرانجام احتمال خطا از آنها منتفی می‌شود. بدین ترتیب، به‌رغم اینکه در بادی امر وجدانیات و بدیهیات اولیه به‌خودی‌خود از این نظر که معرفت‌هایی حصولی‌اند خطاپذیرند و احتمال خطا در آنها بکلی مسدود نیست، سرانجام در علم به علم خطاناپذیری و ضرورت صدقشان احراز می‌شود. در این ساحت می‌بینیم که دسته‌ای از تصدیقات یا قضایا ضروری‌الصدق‌اند.

رامحل چهارم

خطای مزبور ناظر به ساحت لفظ است نه ساحت مفهوم. توضیح اینکه در اینجا چند ساحت وجود دارد که باید آنها را از یکدیگر جدا کرد:

۱. ساحت لفظ و انتخاب واژه‌ای برای حکایت از این احساس خاص؛

۲. ساحت مفهوم؛

۳. ساحت تصدیق و قضیه.

در مقام بیان لفظی یا کتبی و ساحت لفظ، گاه فاعل شناسا دچار اشتباه می‌شود. محض نمونه، واژه سوزش را به جای خارش یا واژه درد را به جای آن دو به کار می‌برد. نه چنین خطایی انکارشدنی است، نه این‌گونه موارد مورد بحث‌اند. چنین مواردی از بحث خارج‌اند، و متأسفانه از آنجا که مباحث لفظی در فلسفه تحلیلی غلبه دارد و گاه رویکردهای افراطی در این گرایش دیده می‌شود، کاربرد لفظی با ساحت مفهوم، ذهن و وجود ذهنی خلط می‌شود. کاربرد اشتباهی واژه‌ای به جای واژه‌ای دیگر، بحث معرفت‌شناسی نیست. نقضی که لرر و مانند وی در این موارد دارند (لرر، ۱۹۹۰، ص ۵۲ و ۵۳)، به کاربرد لفظ و سعه و ضیق معنای لفظ بازمی‌گردد نه به وجود ذهنی یا مفهوم. از آنچه گذشت روشن می‌شود که می‌توان از راه تمایز نهادن میان مقام ذهن و مفاهیم یا قضایای ذهنی با ساحت زبان و لفظ (وجود لفظی) بدین اشکال پاسخ گفت. خطای کسی که به‌نادرستی به جای واژه خارش از واژه درد استفاده می‌کند، در کاربرد درست واژه‌ای مناسب برای این مقام است.

نتیجه‌گیری

بحث‌های ناظر به تصورات و مفاهیم از پایه‌ای‌ترین مباحث دانش معرفت‌شناسی‌اند. تصورات یا مفاهیم بسیارند و اقسام گوناگونی دارند: آنها یا حقیقی‌اند یا غیرحقیقی. تصورات یا مفاهیم حقیقی، یا جزئی‌اند یا کلی، و تصورات یا مفاهیم کلی، یا ماهوی‌اند یا منطقی و یا فلسفی و... در این نوشتار خود را با این پرسش بحث‌انگیز روبه‌رو دیدیم که ریشه یا منشأ مفاهیم و تصورات چیست؟ در واکنش بدین پرسش در بستر تاریخ اندیشه، پاسخ‌های بسیاری می‌یابیم. به‌نظر می‌رسد راه‌حل یا پاسخ درست و کامل این مسئله این است که ریشه همه تصورات یا مفاهیم، معرفت‌های حضوری است. بر پایه دیدگاه برگزیده، مفاهیم نظری از مفاهیم بدیهی برگرفته می‌شوند، ولی همه مفاهیم بدیهی از علوم حضوری. اگر معرفت حضوری نمی‌داشتیم، دسترس به آنها و فهم و درکشان ناممکن و متعذر یا دست‌کم در مواردی متعسر می‌بود.

در ادامه با این پرسش بنیادی که مسئله اصلی نوشتار کنونی نیز هست، روبه‌رو شدیم: مفاهیم بدیهی چگونه از علوم حضوری برگرفته می‌شوند؟ برای پاسخ به این مسئله، لازم بود ببینیم آیا از علوم حضوری خود ابتدا به تصور و مفهوم دست می‌یابیم یا به تصدیق و قضیه؟ پس از دستیابی به راه‌حل درست مسئله، در پایان مهم‌ترین اشکالات فراروی آن را بررسی و ارزیابی کردیم. از جمله آنها نقد یا نقدهای سلرز و پوپر بر یافته‌های حواس ظاهری بود. بر پایه راه‌حل‌های ارائه‌شده می‌توان نقدهایی را که متوجه خطاناپذیری مفاهیم حاکی از حواس و علوم حضوری همگانی شده و بالتبع گزاره‌هایی از آنها را که وجدانیات نام دارند دربر می‌گیرند، برطرف ساخت.

منابع

- امیری، عباسعلی، ۱۳۹۶، *مقایسه مبنای‌گرایی در معرفت‌شناسی اسلامی و معرفت‌شناسی غرب از نگاه فومرتون و بنجور*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸ الف، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه دین (ویراست جدید)*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۹۰، *نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- _____، ۱۳۹۴، *منابع معرفت، ویراست جدید*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- صدرالمآلهین، ۱۴۱۶ق، *رساله التصور والتصدیق*، در: قطب‌الدین محمد رازی و صدرالمآلهین، *رسالتان فی التصور والتصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دار‌العلم.
- _____، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- Bonjour, Laurence, 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, USA.
- _____ , 2001, "Toward A Defense of Emprical Foundationalism", in Michael R. Depaul (ed.), *Resurrecting old-Fashioned Foundationalism*, Rowmam, USA.
- Fumerton, Richard, 2006, *Epistemology*, Blackwell, USA.
- Lehrer, Keith, 1990, *Theory of Knowledge*, Vestview Press, Inc., USA.
- Popper, Karl, 2002, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London & New York.
- Sellars, Wilfered, 1963, *Science, Perception, and Reality*, Routledge & Kegan Pau, London.