

میزگرد:

حقیقت علم

اشاره

آنچه در ذیل از منظر خوانندگان فرهیخته قیسات می‌گذرد، ویراسته بخشی از سلسله نشست‌های پژوهشی - آموزشی است که با حضور دانشوران گرامی حضرات: حجت‌الاسلام والمسلمین فیاضی مدرس متبحر حکمت صدرایی در حوزه علمیه قم و دکتر محمد لکن‌هاوزن مدرس اندیشور مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (س) و مصطفی ملکیان مدرس فاضل حوزه و دانشگاه، در محضر استاد عالی قدر آیت‌الله مصباح‌یزدی، به پیشنهاد و با اشراف ایشان در موسسه امام خمینی (حوزه علمیه قم) به منظور تبیین تاریخی و تطبیقی مباحث معرفت‌شناسی برای طلاب حوزه تشکیل یافته است. «قیسات» ضمن ستایش از این گام ارزنده علمی و سپاسگزاری از موسسه، این مجموعه را که در آن مسئله بس پراهمیت «حقیقت علم» و «نظریه تعریف» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، به شما گرامیان تقدیم می‌دارد.



تثوری تعریف:

لکن هاووزن: انقسام الفاظ به مشترک معنوی و مشترک لفظی یکی از مسایل معرفت شناسی است بررسی استعمالات الفاظ در یک لغت، بدست می دهد که ممکن است اطلاق لفظی، بر مصادیق متعدده به معنای واحد بوده (مشترک معنوی) و اطلاق لفظ دیگر، به چند معنی باشد (مشترک لفظی)، کما این که در محل بحث اطلاق اول از اطلاقات دوازده گانه علم، مشترک معنوی و بقیه اطلاقات، مشترک لفظی می باشند.

اما تعیین اشتراک لفظی و یا معنوی یک لفظ متوقف بر بررسی حقایق اشیاء می باشد که این امر سبب ظهور مسأله دیگری به نام «تثوری تعریف»

شده است. این مسأله توجه جدی فلاسفه غرب و فلاسفه اسلامی را به خود جلب نموده و به جهت همین اهمیت، افلاطون، ارسطو، سهروردی و آمپرست ها، تثوری های مختلفی از تعریف برای تبیین حقایق و ماهیات اشیاء ارائه داده اند. در محل بحث نیز شناخت حقیقت علم فرع بر نوع خاص تعریف از علم می باشد. غیر از مشکل تعریف و شناخت حقیقت علم در معرفت شناسی، ابهام در تعیین مصادیق عالم از ناحیه دیگر ذهن معرفت شناسان را به خود مشغول نموده است: آیا حالت خواب انسان، همانند حالت بیداری او است یا انسان خوابیده مانند میز و سنگ و... بوده و علم و آگاهی ندارد و یا این که اثبات علم و نفی آگاهی،

تفصیلی است که در مسأله باید داده شود؟ آیا علاوه بر تک تک گوسفندها، گله گوسفند نیز آگاهی دارد؟ چه ویژگی در یک موجود سبب شده تا او توان عالم شدن را داشته باشد اما موجود دیگر به علت فقدان این ویژگی شایستگی عالم بودن را ندارد؟ توجه به نکات فوق، نقص سخنان بیان شده پیرامون موضوع معرفت شناسی را آشکار می سازد، زیرا در نظر گرفتن معنای عام برای علم که مساوی



شعور و آگاهی می باشد و قرار دادن آن به عنوان موضوع معرفت شناسی از دو جهت مخدوش است: ۱- فرض معنای واحد برای علم و آگاهی، فراتر از فهم عرف می باشد. ۲- نزد عرف و فلاسفه میان علم و آگاهی دو امتیاز موجود است: الف- در آگاهی شدت و ضعف تصور می شود ولی در علم، اجمال و تفصیل، تعمیق و تدقیق ب- علم (و همچنین لغت یونانی ایستمی) بدون متعلق قابل فرض نمی باشد در حالی که تصور عدم وجود متعلق برای آگاهی هیچ محذوری ندارد. به عبارت دیگر حمل «متعلق

داشتن» برای آگاهی تحلیلی نبوده تا سلب آن موجب تناقض و استحاله گردد. همچنان که عده ای از عرفای بودایی چنین ادعایی را در مورد آگاهی بیان داشته اند. پس فرض ترادف علم و آگاهی فرض ناصوابی است.

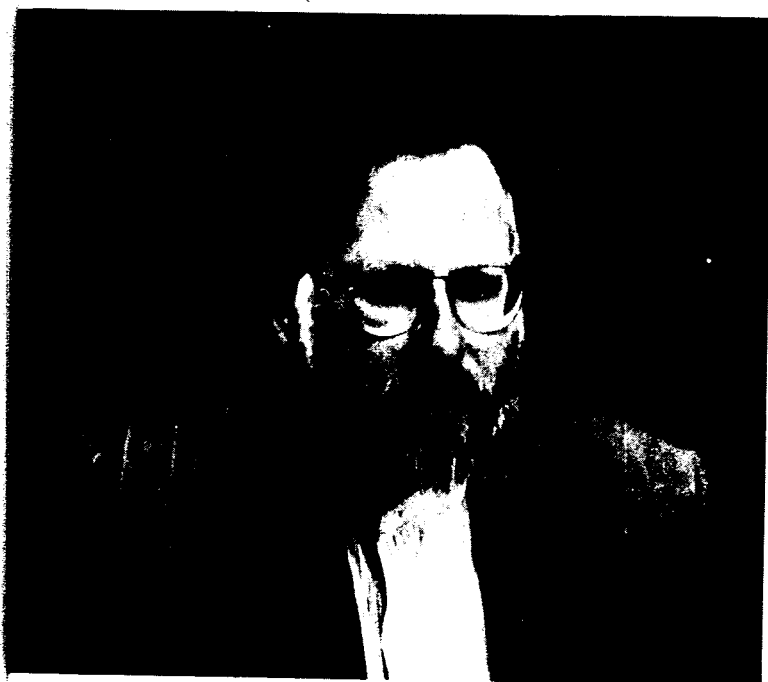
تقسیم موجودات به باشعور و بی شعور:

ملکیان: برای گشودن دریچه ای به فهم سخنان سابق باید توجه نمود که: ملاک تقسیم موجودات به باشعور و بی شعور چیست؟ آیا دیدگاه و فهم عرف حاکم بوده، یا استدلال های فلسفی چنین نتیجه ای را مکشوف ساخته است؟ بدیهی است در هر دو صورت، چنین نتیجه ای در تعارض با مدعیات دینی است و لذا محتاج به ارائه راه حلی در جهت علاج آن می باشد، زیرا تسبیحی که در قرآن آمده است: «ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»^۱ فرع بر ذی شعور بودن کل اشیاء و موجودات عالم است به طوری که با اخذ معنای بسیار عام برای علم، فرض تسبیح بدون علم نامعقول می باشد. گرچه فرض تسبیح بدون علم حصولی و یا علم حسی هیچ محذوری ندارد.

بنابراین ممکن است تقسیم مذکور باطل و مصنوع قوه خیال بشر باشد یعنی شخص، با تلقی موجودی که واجد ادون مراتب شعور است به عنوان موجود بی شعور، تقسیم وهمی مذکور را بیان نموده باشد. همچنین بحث در داخل نمودن اشیاء ی چون آمیب، نطفه و انسان خفته در حوزه موجودات با شعور یا در محدوده موجودات بی شعور، نزاعی در باب مصادیق می باشد و بدیهی است با پذیرش تقسیم موجودات به این دو قسم باید در تعیین موجوداتی که برزخ بین موجودات باشعور و بی شعور هستند، تبیینی ارائه گردد.

اثبات افتراق معنوی میان علم و آگاهی در سخنان بیان شده با تمسک به انسان خفته و دیدگاه عرفای بودایی محفوف به ابهام می باشد زیرا: مقصود از اثبات علم و نفی آگاهی از انسان خفته، یا نفی علم بالفعل می باشد - که در این صورت این کلام ناظر به فرق بین علم بالقوه و علم بالفعل است - و یا این که مراد، نفی علم به علم انسان خفته می باشد، یعنی انسان خفته با انسان بیدار در اصل علم مشترک می باشند ولیکن انسان بیدار، علم به علم داشته و انسان خفته علم به علم ندارد، نیز اثبات عدم وجود متعلق برای آگاهی از طریق وجود نظریه خاص در آئین بودایی یعنی آگاهی از «نیروانا» - «خلأ و تهیگی» (که غایت قصوای سالک بودایی است) خالی از ابهام نمی باشد، زیرا عدم وجود متعلق در عالم خارج نافی وجود محکی و متعلق ذهنی یا نفس الامری برای آگاهی نخواهد بود همچنان که عدم وجود «درد» در خارج از انسان نافی وجود متعلق برای آگاهی از درد نیست. بنظر ما فرض آگاهی بدون حیثیت التفاتی (Intentionality) و بدون داشتن متعلق، فرض نامعقولی است.

می شود گرچه آگاهی از او صحت سلب دارد نکته دیگر این که در آئین بودا، نگاه و توجه شخص به یک نقطه خاص - به مدت چند سال - سبب محو همه اشتغالات دیگر حتی خود این نقطه می شود و لذا در این حالت است که نگاه و توجه و آگاهی او هیچ متعلق نخواهد داشت، بنابراین تأمل در این مسلک خاص، مسأله عدم وجود متعلق برای آگاهی را به عنوان یک امر ممکن، قابل قبول می نماید،



لکن هاوزن: ممکن است توضیح دو نکته قدری از ابهام مذکور بکاهد: در مورد فرق میان آگاهی و علم باید توجه داشت که مراد از اثبات علم برای انسان خفته، اثبات توان و ملکه علم خاص است و مراد از نفی آگاهی از او نفی فعلیت علم - یعنی حال - از او می باشد. یعنی مثلاً به طوری که عدم اشتغال بالفعل به صرف افعال و اسماء، مانع از اتصاف شخص به عالمیت به علم صرف (به سبب وجود ملکه علم صرف در او) نیست، انسان خفته نیز - به سبب وجود ملکه فلان علم در او - متصف به علم

گرچه در خارج چنین امری، واقعیت نداشته باشد.

ملکیان: بیان مذکور از ابهام مسأله نکاسته بلکه بر آن افزوده است زیرا جمع بین حالتی از سیر و سلوک بودایی که آگاهی او متعلق ندارد و بین تعبیر از آگاهی به «علم بالفعل و حال» دشوار است یعنی با فرض اینکه آگاهی نوع خاصی از علم - یعنی علم بالفعل - است و نیز با اعتقاد به اینکه متعلق داشتن برای علم ضروری است، فرض عدم وجود متعلق برای آگاهی میسر نیست.

وحدت معنای علم و آگاهی:

استاد مصباح: اشکال بیان شده در صورتی وارد است که شخص قایل به امکان عدم وجود متعلق برای آگاهی، آگاهی را نوع خاصی از علم تلقی کرده و رابطه بین این دو را عموم و خصوص مطلق بدانند، در صورتی که قول مذکور منتج چنین نتیجه‌ای نبوده بلکه مستلزم رابطه عموم و خصوص من وجه بین علم و آگاهی است، یعنی بر «علم بالفعل و حال» هم علم و هم آگاهی، و در مورد داشتن ملکه دانش خاص، فقط علم و در مورد وصول سالک بودایی در انتهای سلوکش به خلأ، فقط آگاهی صدق می‌نماید. بدیهی است که با صدق آگاهی - بدون علم - بر آن مورد بیان شده اشکال مذکور رفع می‌گردد و لذا مسأله تصور امکان عدم وجود متعلق برای آگاهی مستلزم هیچ تناقضی نیست.

اما نکته اساسی این است که ادعای وجود رابطه عموم من وجه بین علم و آگاهی مورد قبول نمی‌باشد و بنظر ما معنای علم و آگاهی واحد می‌باشد، در واقع اشکال بیان شده - یعنی ادعای عدم صدق کلی آگاهی بر مصادیق علم و شعور و به عبارت دیگر ادعای عدم وحدت معنای علم و شعور با معنای آگاهی - ناشی از غفلت از وجود دو اصطلاح برای واژه شعور و اشتراک لفظی آن در لغت فارسی می‌باشد. بررسی مختصر از اطلاقات واژه شعور در لغت فارسی، اشتراک لفظی آن را بین دو معنی ثابت می‌نماید، مثلاً در ترجمه‌های فارسی مباحث روان‌شناسی فروید، واژه شعور به دو

اصطلاح شعور آگاهانه و شعور ناآگاهانه استعمال شده است - ولی باید توجه داشت که: در مباحث معرفت‌شناسی از شعور، خصوص آگاهانه بودن یا عدم آن قصد نمی‌شود بلکه معنای عامی از آن - که شامل هردو قسم شده - اراده می‌گردد، کما اینکه از واژه آگاهی نیز مطلق ادراک - نه علم بالفعل - قصد می‌شود لذا با لحاظ معنای عام در علم و آگاهی و شعور، ادعای وحدت معانی این سه واژه متضمن هیچ اشکالی نمی‌باشد.

توجه به این امر در تقسیم موجودات به دو قسم با شعور و بی شعور ضروری است که: با تمایزی که دیدگاه عرفی بین دو دسته از موجودات مانند میز و انسان می‌نهد، عقل دو مفهوم متقابل شعور و لا شعور (معنای عام شعور که مترادف با علم است) را اخذ نموده و نزد خود، موجودات عالم را به دو قسم با شعور و بی شعور تقسیم می‌نماید، تقسیمی که عقلی و فلسفی محض بوده و دخالت دیدگاه عرفی صرفاً در انتزاع این دو مفهوم می‌باشد، بدون اینکه در اثبات و تعیین صحت یا بطلان این مسأله فلسفی نقشی را ایفاء نماید. باید توجه نمود که تمیز مصادیق موجودات بی شعور از با شعور ربطی به تقسیم موجودات به این دو قسم ندارد به طوری که فرض عدم تمیز مصادیق موجودات با شعور از موجودات بی شعور، مضرّ به اصل انقسام نیست. به عبارت دیگر، محور بحث، تقسیم موجودات به این دو قسم می‌باشد و مدعا این است که قضیه: "الموجود اما ذو شعور و اما بلاشعور" متنافرالأجزاء نمی‌باشد و منطقیاً تقسیمی صحیح بوده و متضمن هیچگونه تناقضی نیست. کما اینکه در مباحث

فلسفی نیز چنین مسأله‌ای جریان دارد مثلاً: در آغاز بحث مواد ثلاث در فلسفه، ماهیت به سه قسم واجب ممتنع و ممکن تقسیم می‌شود ولی پس از بررسی وجود مصداق برای ماهیت واجب، و ماهیت ممتنع نفی گردیده و تساوی مصداقی ماهیت با امکان اثبات می‌گردد. و این امر می‌رساند که در صورتی که یک تقسیم، تقسیم عقلی باشد، نفی مصداق اقسام مضربه صحت آن تقسیم نیست. به عبارت دیگر اشتباه و یا جهل در مصداق، ارتباطی با مقام انقسام نداشته و مضربه صحت آن نیست همچنان که وجود اشکال در داخل نمودن آب گل آلود در مصداق آب مطلق یا آب مضاف، مضربه بدهات و وضوح مفهوم آب برای بشر نمی‌باشد.

مفهوم علم:

فِیاضی: مفهوم عام علم به وسیله عقل، از دو مصداق حاضر در نزد نفس - یعنی علم حصولی و علم حضوری - انتزاع می‌شود. یعنی پس از برخورد با یک واقعیت خارجی، حالتی متفاوت با حالت قبل از برخورد، برای نفس انسان حادث می‌گردد و او را از تاریکی و بی‌خبری رهانیده و آینه و حاکی از آن واقعیت قرار می‌دهد. این روشنایی و حکایت‌گری نفس از آن واقعیت خارجی، همان «علم» - علم حصولی - به آن واقعیت خارجی می‌باشد از طرف دیگر، به سبب حضور واقعیت این حالت حکایت‌گری نزد نفس، با عطف توجه به آن، نفس انسان واقعیت او را یافته و نسبت به آن شاعر و عالم - به علم حضوری - می‌شود به طوری که برخلاف علم به آن واقعیت خارجی - که از طریق این حالت بوده

است - تحقق این نحوه از علم متوقف بر حالت دیگری نیست، زیرا واسطه‌مند بودن همه علوم، مستلزم تسلسل و امتناع تحقق هرگونه علمی می‌باشد.

بدین ترتیب، نفس انسان با وجدان و یافتن دو مصداق علم حضوری و علم حصولی، مفهوم عام



قضیه حملیه مردده‌المحمول - در فلسفه انجام شده است ولی پیرامون این تقسیم باید توجه نمود: با آن که دیدگاه عرفی، مؤید این تقسیم است اما در نظر گاه فلسفی، هیچ‌گونه دلیل تامی - حداقل در نظر ما - بر صحت این تقسیم و ثبوت مصادیق آن، اقامه نگردیده است علاوه بر این، ظهور ادله کثیر نقلی - از قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام - بر عالم و شاعر بودن همه موجودات، فساد این تقسیم را از سویی دیگر آشکار می‌سازد، و لذا باید گفت که در عالم خارج، فقط موجودات با شعور موجود می‌باشند.

تقسیم موجودات به باشعور و بی‌شعور:
استاد مصباح: در مورد مصادیق موجودات با شعور و موجودات بی شعور در خارج باید دقت نمود که: پس از فهم معنای عام علم و انقسام فرضی و عقلی موجودات به باشعور و بی شعور، در انطباق این اقسام بر خارج و ثبوت مصادیق آنها، سه فرض محتمل است: شاعریت همه موجودات، عدم شعور همه موجودات، شعور بعضی و عدم شعور بعضی دیگر، برای آزمودن صحت هریک از این سه فرض، رجوع به برهان و یا تجربه عینی و در صورت فقدان این دو، رجوع به نصوص نقلی - قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام - متعین می‌باشد. و لکن در مورد دلیل نقلی باید توجه داشت که: حجت ظواهر قرآن و روایات در غیر فقه و احکام عملی محل تأمل می‌باشد و بنظر ما اعتقاد بر وفق ظواهر و التزام شرعی بر آن، هیچ ضرورتی ندارد - گرچه اعتقاد بر خلاف ظواهر نیز جایز نمی‌باشد - و لذا تمسک به ظواهر قرآن و



علم را انتزاع می‌نماید.

باتوجه به دو حالت نفس یعنی حالت عدم علم و عدم حکایت‌گری نسبت به یک واقعیت خارجی قبل از برخورد با آن، و حالت حکایت‌گری و علم به آن واقعیت خارجی پس از برخورد با آن، انقسام دیگری برای وجود، به عالم و غیر عالم - به صورت

روایات ائمه علیهم السلام در اثبات یا نفی مسأله‌ای از مسایل فلسفی یا معرفت‌شناسی صحیح نیست. بدیهی است بحث از طریق آزمودن ثبوت مصادیق در خارج، بحثی ثانوی و خارج از محل بحث - یعنی تعیین حقیقت علم از طریق انقسام موجودات به باشعور و بی‌شعور خواهد بود.

لگن‌هاوزن: کیفیت تبیین حقایق اشیاء و بیان تعریف صحیح، فکر حکیمان را در طول تاریخ حکمت به خود مشغول نموده است «افلاطون» با اعتقاد به «مُثل» و این که مُثل، حقایق اشیاء مادی می‌باشند، شیوه تقسیم ثنایی اشیاء و استمرار آن تقسیم تا رسیدن به عام‌ترین موجود - یعنی مُثل - جهت نیل به حقیقت اشیاء را مطرح نموده است. اما «ارسطو» با انکار مُثل و با تقسیم موجودات برای رسیدن به عام‌ترین مفهوم صادق بر آنها جهت دست‌یابی به جنس، و نیز دقت در میز ذاتی یک نوع از نوع دیگر تئوری جدیدی از تعریف، یعنی شیوه بنیادگرایی تعریف اشیاء از طریق جنس و فصل را بیان نموده است به طوری که تأثیر این تئوری در آثار حکیمان قرون وسطی کاملاً مشهود می‌باشد. از طرف دیگر، در مورد تئوری تعریف، آمپریسم معتقد است که میان آن و مسأله توجیه در معرفت‌شناسی ارتباط است یعنی: همان‌گونه که در نظر افلاطون داشتن تعریف و دلیل و توجیه برای یک اعتقاد، جداکننده آن از «ظن» می‌باشد و آن را در محدوده علم داخل می‌کند، آمپریسیست‌ها نیز با تأثر از دیدگاه نومیالیست‌ها در انقسام تعریف یک شیء به تعریف واقعی و لفظی، و همچنین اتخاذ

شیوه ارسطو در نظر به ماهیت و ذات یک شیء در بیان تعریف آن معتقد بودند که تئوری تعریف با مسأله مهم معرفت‌شناسی یعنی مسأله توجیه - مرتبط است بطوری که با پی بردن به ادله و توجیه یک واقعیت، تعریف آن نیز روشن خواهد شد.

ولی فلاسفه جدید و معاصر غرب، تئوری دیگری برای تعریف مطرح نموده و بر آن‌اند که با پی بردن به نقش یک مفهوم در یک تئوری، تعریف آن مفهوم روشن می‌گردد و بدین وسیله توجیه آن نیز میسر خواهد بود.

ملکیان: بیانات مذکور پیرامون تقسیم موجودات به باشعور و بی‌شعور و اخذ معنای عام علم از آن متضمن چهار نکته می‌باشد: (الف) تقسیم موجودات به باشعور و بی‌شعور، صرفاً یک تقسیم عقلی بوده که ناظر به تحقق اقسام آن در خارج نیست، یعنی این تقسیم، مبین انقسام عقلی و فرضی موجودات به این دو قسم است، بدون اینکه مدعی اندراج همه موجودات عالم در قسم باشعور و یا در قسم بی‌شعور و یا تفصیل بین موجودات باشد.

بدیهی است پذیرش این نکته محذوری در پی ندارد، زیرا احراز وجود اقسام در یک تقسیم، شرط صحت تقسیم استقرایی است نه تقسیم عقلی، یعنی در صورتی که اقسام یک تقسیم عقلی در خارج وجود نداشته باشند، صحت آن تقسیم آسیبی نمی‌بیند و لکن در تقسیم استقرایی، احراز وجود اقسام در خارج ضروری است بطوری که اگر اقسام یک تقسیم استقرایی در خارج موجود نباشد، آن

تقسیم باطل است. (ب) تقسیم مذکور مبتنی بر فهم عرفی است، یعنی با اعتماد به فهم عرفی (Common Sense) و توجه به این امر که مثلاً «میز» شعور نداشته و «انسان» باشعور است، تقسیم موجودات به دو قسم با شعور و بی شعور بیان گردیده است. (ج) صحت و مطابقت با واقع فهم عرفی، محتاج به بحث و بررسی و اثبات می‌باشد، ولیکن در این مباحث حجیت آن، ثابت نشده است. (د) مطابق نظر و دیدگاه مذکور، تقسیم موجودات براساس فهم عرفی به موجودات با شعور و بی شعور، موجب حصول و نیل به مفهوم عام علم می‌باشد.

ولکن از نکات فوق، نکته دوم و چهارم، قابل جمع نیست و بنظر ما تقسیم موجودات به دو قسم مذکور براساس فهم عرفی، موجب دستیابی به معنای عام علم - که شامل علم حضوری و حصولی است - نمی‌باشد، زیرا با دقت در دیدگاه عرف بدست می‌آید که: ملاک حکم عرف به شعور نداشتن میز و باشعور بودن انسان مثلاً، عدم وجود حس شنوایی، بینایی، بویایی، ذایقه و لامسه برای میز و در مقابل، وجود این حواس پنجگانه برای انسان می‌باشد و بدیهی است که این ملاک فقط مثبت این است که میز، دارای علم حسی نیست نه اینکه هیچ نوع علم دیگر - مانند علم حضوری - نیز برای او ثابت نمی‌باشد بنابراین، براساس این ملاک عرفی، نمی‌توان معنای عام علم را - که شامل علم حضوری و حصولی است - انتزاع نمود.

فیاضی: اشکال بیان شده وارد نیست، زیرا - به

اعتقاد ما - مفهوم عام علم، براساس نظرگاه عرفی در تقسیم موجودات به باشعور و بی شعور بدست نیامده است، بلکه با توجه به این امر که هر انسانی مصداق علم را در درون خود به صورت حضوری وجدان می‌کند، مفهوم عام علم انتزاع می‌گردد.

نکته دیگر اینکه: با عنایت به این امر که انسان مصداق علم را در درون خود به صورت حضوری درک می‌نماید، مسأله دیگر - یعنی تشکیکی بودن حقیقت علم - نیز اثبات می‌گردد. به عبارت دیگر، پس از یافتن مصداق علم در مرحله حس و در مرحله خیال، نفس انسان مستعد می‌شود تا مقایسه‌ای بین این دو مرحله انجام دهد، و به واسطه این مقایسه، نفس انسان اشدیت علم - به معنای کشف و روشنایی - در مرحله حس را (که معلوم موجود بوده و یکی از حواس با او در تماس مستقیم است) از علم در مرحله خیال (که محسوس از انسان غایب و رابطه حواس با او قطع می‌باشد) بدست آورده و می‌فهمد که «علم» یک حقیقت مشکک است نه متواطی. کما اینکه با اثبات علم در واجب تعالی به وسیله برهان که اقوی و اشد مراتب علم است و مقایسه آن با علم موجودات دیگر، تشکیکی بودن علم، به طریق برهانی، از سوی دیگر اثبات می‌گردد.

در مورد احراز وجود اقسام در تقسیمات باید توجه نمود که: هیچ فرقی میان تقسیم عقلی و تقسیم استقرایی وجود ندارد، یعنی همانطوری که وجود اقسام، در تقسیمات استقرایی، شرط صحت تقسیم می‌باشد، در تقسیمات عقلی نیز، در صورتی که

وجود اقسام در خارج احراز نگردد، تقسیم بیان شده باطل می‌باشد و لذا باید گفت که مفاد تقسیم مذکور، یعنی «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» قضیه منفصله حقیقه می‌باشد نه قضیه حملیه مرددة المحمول. و فرق این دو امر این است که مثلاً اگر در تقسیم انسان به دو قسم سفید پوست و رنگین پوست (انسان یا سفید پوست است یا رنگین پوست، پس از تفحص، انحصار انسانهای خارجی در سفید پوست بودن، احراز گردد، این قضیه حملیه مرددة المحمول کاذب می‌باشد یعنی ادعای وجود انسان رنگین پوست در خارج غیر مطابق با واقع می‌باشد، لکن در صورتی که قضیه مذکور، منفصله حقیقه باشد، عدم وجود اطراف انفصال، مضرّ به صحت قضیه نمی‌باشد زیرا هر قضیه منفصله حقیقه، صرفاً در مقام بیان وجود عناد بین اطراف انفصال و استحاله اجتماع هر دو طرف در شیء واحد می‌باشد، کما اینکه قضیه منفصله «العدد اما زوج و اما فرد» در مقام تقسیم اعداد به دو قسم زوج و فرد نمی‌باشد و لذا چه اینکه همه اعداد خارجی زوج یا همه اعداد، فرد و یا بعضی زوج و بعضی فرد باشند، صحت قضیه مذکور آسیبی ندیده و مدلول آن این است که عدد واحد نمی‌تواند هم زوج باشد و هم فرد.

در محل بحث نیز، دلالت ظواهر قرآن و روایات بر ذی شعور بودن همه موجودات و عدم وجود دلیل صحیح عقلانی برخلاف این ظواهر، مبین آن است که قضیه «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» قضیه حملیه مرددة المحمول و در مقام انقسام موجودات نمی‌باشد بلکه مفاد آن بیان عناد بین ذی

شعور بودن و غیر ذی شعور بودن موجود واحد به صورت قضیه منفصله حقیقه می‌باشد. بنظر ما ظواهر قرآن و روایات، علاوه بر مسایل فرعی و احکام عملی، در اصول نیز حجت می‌باشند کما این که مثلاً شرف یاب شدن حضوری، خدمت امام صادق علیه السلام و سؤال از مسأله‌ای از مسایل اصول دین مانند پرسش از صحت معاد جسمانی اثبات شده توسط ملاصدرا - که با جسم برزخی است - و یا عدم صحت آن (و تحقق معاد جسمانی با بدن طبیعی و مادی) «ظهور» پاسخ امام علیه السلام در جهت نفی یا اثبات را (به سبب وقوع آن در حوزه اصول دین) از حجیت ساقط نمی‌کند.

بنابراین با توجه به تشکیکی بودن مفهوم علم و با عنایت به ظهور وحی در ذی شعور بودن همه موجودات، علاوه بر احراز وجود علم در انسان، در جمادات نیز - حداقل به صورت ضعیف - وجود علم ثابت می‌گردد. و لذا به سبب اشتراک معنوی مفهوم علم، انتزاع مفهوم عام علم - که شامل علم حضوری و حصولی است - و دست یابی به آن مستلزم هیچ محذوری نیست.

استاد مصباح: پیرامون کلام فوق ذکر چند نکته ضروری است: (۱) اخراج قضیه «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» از مقام تقسیم و اندراج آن در قضیه منفصله حقیقه، نزاعی است لفظی، و همچنان که کرازاً بیان شد، تقسیم موجود به شاعر و غیر شاعر، یک تقسیم ذهنی و فرضی و عقلی صرف می‌باشد به طوری که عقل بین موضوع و محمول قضیه مذکور تناقض و استحاله‌ای را ملاحظه نمی‌نماید. به

عبارت دیگر مفهوم موضوع (موجود) مقتضی شعور یا لاشعور نبوده و مفاد قضیه، امکان تحقق شعور و عدم آن در موجود بما آنه موجود می‌باشد اما اثبات مصادیق یا نفی مصادیق از راه ادله دیگر دخلی در این تقسیم فرضی و عقلی ابتدایی ندارد کما این که در فلسفه، تقسیم فرضی و ابتدایی ماهیت به واجب و ممکن و ممتنع، با تلازم امکان و ماهیت و نفی ماهیت واجب و ممتنع به واسطه ادله فلسفی اقامه شده در آن بحث، در تنافی نمی‌باشد و لذا عدم احراز وجود اقسام، مضرّ به تقسیم ابتدایی و فرضی در مورد ماهیت نیست.

(۲) در مورد ظواهر آیات و روایات نیز بنظر می‌رسد که ظواهر در مورد اصول دین حجت نمی‌باشند و در واقع عدم اعتبار و حجیت ظواهر در حوزه اصول دین، با تأمل در معنای «ظاهر» روشن می‌شود. یعنی با وجود احتمال خلاف و عدم تطابق با واقع در ظواهر، اعتقاد به حجیت و مطابقت با واقع آن قابل تمسّی از انسان نیست به عبارت دیگر با اعتقاد به ظنی بودن ظواهر چگونه ممکن است که انسان معتقد به حجیت و عدم ظنّیت آن باشد؟ (گرچه اعتقاد به خلاف ظاهر نیز غیر صحیح و باطل است). بدیهی است تشرف به خدمت امام صادق علیه السلام و پرسش حضوری و دریافت پاسخ آن، از موارد «نصّ» بوده و از محدوده ظواهر خارج است.

(۳) در پاسخ این اشکال که: «اتّراع مفهوم عام علم از فهم عرفی در تفکیک بین موجودات با شعور (مانند انسان) و موجودات باشعور (مانند میز) میسر نیست؟» باید توجه نمود که: تقسیم موجودات به باشعور - مانند انسان - و بی شعور - مانند میز - از طرف عرف حاکی از وجود معنای عامی از علم و شعور نزد عرف می‌باشد. به عبارت دیگر اطلاق

لفظ علم و شعور از طرف عرف بر علم واجب، علم ملائکه، علم انسان، علم حیوان دالّ بر وجود معنای عام از علم نزد عرف است که بدون نیاز به جعل اصطلاح جدید، همین معنای عام را می‌توان موضوع معرفت‌شناسی قرار داد، و در صورتی که وجود چنین معنای عامی نزد عرف انکار گردد می‌توان با جعل اصطلاح جدید و معنای عام برای علم، مشکل را حل نمود.

(۴) روشن است که تقسیم موجودات به باشعور و بی شعور و اثبات مصادیق و یا نفی آنها فرع بر فهم معنای علم و داشتن تعریفی از مفهوم علم می‌باشد و لذا توضیح اندکی پیرامون تئوری تعریف و نیز تعریف علم در این مقام مناسب خواهد بود. در باب تئوری تعریف بحثهای اندکی در منطق ما بیان شده که جای خالی بحث مستوفی از حقیقت تعریف و انحاء آن و اشیاء قابل شناخت و غیر قابل شناخت در منطق و فلسفه ما کاملاً مشهود است. بزرگانی مانند ابن سینا و فارابی و صدرالمُتألّهین شناخت حقایق اشیاء را متعسّر می‌دانند به طوری که ملاصدرا - براساس مبنای خود - فصل را عین جود دانسته و چون شناخت حقیقت وجود را از راه علم حصولی غیر ممکن می‌داند، حقایق اشیاء را غیر قابل درک به حساب آورده است، گرچه نیل به حقایق اشیاء از طریق حضوری مورد قبول ایشان می‌باشد. از طرف دیگر تئوری جنس و فصل در تعریف اشیاء، نخستین بار توسط «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» در منطق حکمة الاشراف مورد تردید واقع شده و چارجویی‌هایی که ارسطوئیان در کیفیت شناخت حقایق بسیطه بیان نمودند مردود دانسته شده او بر آن بود که بدون وجدان و یافتن مصداق یک شیء، حقیقت آن قابل شناخت برای انسان نمی‌باشد (کما

این که آمپری سیست‌ها نیز شناخت ماهیات کلی و حقایق اشیاء را در تجربه مصادیق آنها منحصر می‌دانستند).

پیرامون تعریف و کیفیت حصول مفاهیم و تصورات و حقایق اشیاء در ذهن، متذکر می‌شویم که: با قطع نظر از اشیاء که به وسیله حس و یا علم حضوری درک می‌شوند آیا همه اقسام مفاهیم کلی - یعنی معقولات اولی و معقولات ثانیه منطقی و



معقولات ثانیه فلسفی - به شیوه واحد قابل شناخت و تعریف می‌باشند؟ روشن است که دستگاه جنس و فصل ارسطویی و اعطای تعریف اشیاء بر اساس

آن، منحصر در ماهیات (معقولات اولی) مرکب می‌باشد. بنابراین ماهیات بسیطه که به سبب فقدان ماده و صورت خارجی، جنس و فصل خارجی ندارند و همچنین مفاهیم ثانیه منطقی و فلسفی که جنس و فصل در مورد آنها قابل تصور نیست،



شناخت آنها و اعطاء تعریف برای آنها، چگونه میسر است؟

بر محققین پوشیده نیست که تمسک به جنس و فصل عقلانی در ماهیات بسیطه و نیز بدیهی دانستن توانی معقولات با بیان اینکه این قبیل مفاهیم برای

ذهن (به سبب این که از اعتبارات خود ذهن می‌باشند) واضح و روشن است خالی از تأمل نمی‌باشد کما اینکه بیان تعریف برای ثوانی معقولات از طرف بزرگان با قلمداد نمودن مفهومی برای آنها «به منزله جنس» و مفهومی دیگر «به منزله فصل» خلاف چنین ادعایی را ثابت می‌نماید همچنین تقسیم مفاهیم به بدیهی و غیر بدیهی و ارجاع مفاهیم نظری به مفاهیم بدیهی در مقام شناخت «از باب کلّ ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» ریشه مشکل را برطرف نمی‌نماید و سؤال از کیفیت شناخت مفاهیم بدیهی به قوت خود باقی است، علاوه بر این آیا در ثوانی معقولات نیز تقسیم مفاهیم به بدیهی و نظری، قابل تصور است؟ معنای این حرف که مفاهیم بدیهی خود بخود شناخته می‌شوند چیست؟ به نظر می‌رسد که قاعده بیان شده از طرف بزرگان یعنی انقسام مفاهیم به بدیهی و نظری و مبنا قرار دادن مفاهیم بدیهی و مثنی از طریق آنها برای ادراک مفاهیم نظری، در تمام مفاهیم کلی - چه ماهوی و چه غیر ماهوی - سریان دارد (البته توجه به این نکته مهم ضروری است که احتیاج به تعریف منحصر به مفاهیم مرکب می‌باشد).

اما آنچه که می‌توان در مورد شناخت مفاهیم بسیط و مفاهیم مرکب بیان نمود این است که: مکانیسم شناخت در مفاهیم بسیط به صورت درک مصداق آن مفهوم کلی از راه حس یا علم حضوری و انتزاع مفهوم کلی از آن می‌باشد به طوری که با عدم وجدان مصادیق آن مفاهیم بسیطه، شناخت آن مفاهیم، غیر ممکن خواهد بود مثلاً با درک حسی

مصداق رنگ سفید، مفهوم کلی سفیدی و ماهیت بسیطه آن در ذهن بدون احتیاج به مفاهیم دیگر حادث می‌شود (یعنی مفهوم سفیدی از مفاهیم بدیهی است). ولی درک مفاهیم مرکب ماهوی به طریق دیگر می‌باشد یعنی (براساس ثنوری جنس و فصل در تعریف)، از طریق جنس و فصل - از ماده و صورت در ذهن انتزاع می‌شوند به شناخت آنها نایل می‌شویم مثنی از این طریق در مفاهیم انتزاعی (ثوانی معقولات) نیز جاری است، یعنی شناخت مفاهیم بسیط انتزاعی به صورت درک مستقیم و بلا واسطه مصادیق آنها و انتزاع مفهوم کلی از آن مصادیق می‌باشد ولی شناخت مفاهیم مرکب (ترکیب در این مفاهیم، تحلیلی بوده و به اجزاء تحلیلیه منحل می‌شوند بخلاف مفاهیم ماهوی مرکب که به اجزاء خارجی قابل تجزیه می‌باشند) از راه واسطه قرار دادن مفاهیم بسیط و بدیهی محقق می‌شود به عنوان مثال با مقایسه‌ای که نفس بین خود و اراده‌اش انجام می‌دهد مصادیق علیت، علت و معلول را بدون هیچ واسطه‌ای می‌یابد و از این مصادیق، مفاهیم علیت و علت و معلول را انتزاع می‌نماید. (اولین انتزاع)، کما این که به سبب یافتن مصداق رابطه بین نفس و اراده، مصداق ایجاد را نیز یافته و مفهوم کلی ایجاد را نیز انتزاع می‌نماید (اولین انتزاع) پس از درک مفهوم علیت و مفهوم ایجاد، این دو مفهوم را کنار هم قرار داده و با انتزاع ثانوی به مفهوم مرکب «علیت ایجادی» می‌رسد.

بنابراین شناخت مفاهیم مرکب انتزاعی از طریق واسطه قرار دادن مفاهیم بسیط انتزاعی صورت می‌گیرد. بدیهی است که این جریان و مکانیسم شناخت به انتزاع اولی و ثانوی منحصر نشده و مراحل دیگری نیز قابل تصور است، یعنی برخی از مفاهیم انتزاعی، دست اول بوده و برخی دیگر

دست دوم و... و یا برخی معقول ثانی (مانند علت و معلول) و برخی معقول ثالث (مانند علیت ایجادی) و... می‌باشند نتیجه آن که: معقول ثالث، مفهوم انتزاعی مرکب است که از کنار هم قرار دادن چند معقول ثانی، برای ذهن درک شده و به عبارت دیگر به وسیله آنها تعریف می‌شود کما این که هر معقول انتزاعی لاحق با کنار هم قرار دادن معقول انتزاعی سابق، انتزاع و برای ذهن درک می‌گردد با توجه به تحلیل و بیان مذکور وجه اکثر تعریفاتی که در فلسفه از مفاهیم فلسفی بیان می‌شود روشن می‌گردد در محل بحث توجه به مسأله تعیین ماهوی بودن یا غیر ماهوی و انتزاعی بودن مفهوم علم و نیز از بسایط یا مرکب بودن آن، بصیرتی در حکم به احتیاج به تعریف یا عدم احتیاج به تعریف مفهوم علم خواهد بخشید. بنظر ما، مفهوم علم یک مفهوم بسیط می‌باشد و با ادراک حضوری و بلا واسطه مصداق علم در نفس، مفهوم بسیط علم انتزاع و بدون احتیاج به مفاهیم دیگر فهمیده می‌شود و از طرف دیگر با توجه به اطلاق مفهوم علم - به معنای عام و وسیع آن - بر علم واجب (علاوه بر علم حیوان و انسان و ملک) و نفی ماهیت از واجب، غیرماهوی بودن مفهوم علم نیز به دست می‌آید و به همین سبب - که مفهوم علم از مفاهیم فلسفی و غیرماهوی می‌باشد - مبحث علم و عالم و معلوم در فلسفه ملاصدرا از ذیل مباحث کیف، خارج و در فصل مستقلی مطرح شده است.

البته علم انسان از کیفیات نفسانیه و از مقولات و مفاهیم ماهوی می‌باشد و در واقع لفظ علم با وضع دیگری بر علم انسان نیز اطلاق می‌گردد و بدیهی است مفهوم عام علم دارای وضعی جداگانه غیر از

وضع معنای خاص آن که صادق بر علم انسان - کیف نفسانی - است می‌باشد و عام و خاص بودن دو معنی رهن و مضرّ به اشتراک معنوی آن دو نیست نتیجه آن که: مفهوم عام علم از مفاهیم بسیط و بدیهی و انتزاعی دست اول و از مقولات ثانیه فلسفی می‌باشد پس از انتزاع مفهوم علم و مفهوم حضور، مفهوم علم را به منزله جنس و مفهوم حضوری بودن را قید و به منزله فصل او قرار داده «علم حضوری» را تعریف می‌نماییم، کما این که «علم حسی»، «علم تصویری» و «علم تصدیقی» نیز از مفاهیم مرکب انتزاعی بوده که از طریق مفاهیم بسیط دست اول و بدیهی، تعریف و شناخته می‌شوند.

ملکیان: پیرامون سخنان فوق تذکار دو نکته مفید خواهد افتاد: (الف) ارسطو، با تصریح در مواضعی از کتاب خود، نظریه جنسی و فصلی را به شناخت حقایق مرکبات (نه بسایط) منحصر نموده است. گرچه ایشان این نظریه را ابتداءً در زیست‌شناسی مطرح نموده و تعمیم آن به موارد دیگر به واسطه دیگران بوده است. (ب) تحلیل بیان شده پیرامون مفاهیم انتزاعی و مبنا قرار دادن مقولات ثانیه برای انتزاع مقولات ثالثه و نیز مبنا قرار دادن مقولات ثالثه برای انتزاع مقولات رابعه و... در غرب نیز - برای اولین و آخرین بار - توسط «اکام» مطرح شده است. اعتقاد «اکام» در کتاب *Summa logica* - یعنی کلیات منطقی - این است که مفاهیم ثانیه بیان شده از ناحیه ابن سینا (مفاهیم ثانیه را غربیان از ابن سینا اخذ نموده‌اند) حاصل انتزاع اول می‌باشد که با

موضوع قرار دادن آنها می‌توان به مفاهیم ثالثه و از طریق آنها به مفاهیم انتزاعی رابعه و... نایل شد. اما این تحلیل در عین قوت و متانت آن - در فاهمه غربیان مقبول نیافتاد.

لگن هاوزن: در آثار افلاطون معیار کامل و قاطعی در مورد حقیقت علم موجود نیست. او علم - ایستمی - را باور صادق موجه دانسته است و در حالی که عده‌ای از فلاسفه تحلیلی معاصر مانند چیزهوم (Chisholm) این تعریف را قبول نموده‌اند «سقراط» چنین تعریفی از علم را نمی‌پذیرفت، برخلاف سنت رایج در تفکر اسلامی - که علم را شامل علوم حضوری و حصولی می‌دانستند - و نیز برخلاف «جان لاک» در کتابش رساله‌ای درباره فهم انسان (Essay on Human Understanding) (این کتاب منبع بسیار مناسبی جهت بررسی ریشه‌های بحث معرفت‌شناسی در غرب می‌باشد) که با استعمال لغت «فهم» Understanding، علم و معرفت را شامل همه مفاهیم و قضایا - یعنی همه اقسام علم حصولی دانسته - است بحث پیرامون Knowledge و علم و معرفت، در فلسفه معاصر غرب منحصر به «باور صادق موجه» می‌باشد.

در فلسفه معاصر غرب، بررسی پیرامون حقیقت علم به قرن بیستم یعنی سال ۱۹۶۳ منتهی می‌شود (نه به افلاطون و دکارت و کانت). در این سال مقاله بسیار مهم و کوتاهی در مورد صحت و سقم تعریف علم به باور صادق موجه از طرف «ادموند گتیه» منتشر شده که سبب تحول و انقلابی در

معرفت‌شناسی غرب گردیده است. در داستانی که از او نقل شده است روزی او در حال قهوه خوردن با «آلوین پلاتینجا» عدم رضایت مدیریت دانشگاه را از قلم نوشتجات خود ذکر کرده و تصمیم خود را بر نوشتن مقاله کوتاهی پیرامون حقیقت و تعریف علم بیان می‌دارد و در سال بعد مقاله سرنوشت ساز خود را در حجم سه صفحه در مجله آنالی سیز (Analysis) - که مقالات کوتاه را به چاپ می‌رساند - به چاپ رسانده است. او با ذکر دو مثال، بطلان تعریف مذکور از علم را بیان کرده و نشان داده است که در مواردی در عین عدم صدق «علم»، این تعریف - یعنی باور صادق موجه - کاملاً صادق می‌باشد:

مثال اول: اگر «دلیل موجهی» بر مسؤل شدن آقای «زید» در فلان پست مهم دانشگاه در سال بعد و نیز بر وجود پول خُرد در جیب او، موجود باشد نتیجه خواهد شد که: کسی که - یعنی زید - سال آینده فلان پست مهم را خواهد پذیرفت الان در جیب خود پول خُرد دارد، اما با وجود این دلیل موجه، این اعتقاد غیر مطابق با واقع بوده و آن پست مهم دانشگاه به زید اعطاء نخواهد شد و شخصی که در جیب خود پول خُرد داشته و فلان پست مهم را در سال بعد خواهد پذیرفت عمرو می‌باشد نه زید. پس در عین حالی که اعتقاد مذکور مدلل و موجه بوده است اما «علم» بر او صدق نمی‌کند.

مثال دوم: در صورتی که باور صادق موجه بر مالکیت زید نسبت به ماشین «فورد» برای من اقامه شده باشد، گزاره «یا زید مالک ماشین فورد است و یا عمرو» بر اساس قواعد منطق جدید، قابل استنتاج می‌باشد. اما علی‌رغم صحت این نتیجه منطقی و

وجود باور صادق موجه بر مالکیت زید پس از مدتی روشن می‌گردد که این باور و اعتقاد مطابق با واقع نبوده است و در واقع، عمرو مالک آن ماشین می‌باشد در این مورد نیز، به سبب عدم تطابق این باور با واقع، «علم» صدق نکرده، در حالی که «باور صادق موجه» محقق بوده و صدق می‌نماید.

پس از انتشار این مقاله، فلاسفه دیگر ضمن پذیرفتن اشکال، نظریات متعددی جهت رفع مشکل، ابراز داشته‌اند: عده‌ای برای جبران نقص تعریف علم به باور صادق موجه، با توجه به این امر که ادله باور و اعتقاد در آن دو مثال، صحیح و مطابق با واقع نبوده است علاوه بر «سه قید» تعریف مذکور - یعنی باور و صادق و موجه - تطابق با واقع دلیل و توجیه را به عنوان شرط چهارم بر آن افزوده‌اند. عده‌ای دیگر، با ایراد نقض بر تعریف مشتمل بر چهار قید در نظریه قبلی، قید دیگری بر آن اضافه نموده‌اند. عده دیگری چاره کار را حذف قید توجیه و اضافه نمودن قید دیگری به جای آن دانسته‌اند. عده دیگری هم از علم تعریفی داده که مورد قبول عرف نبوده و نزد عرف «علم» محسوب نمی‌شود. و عده‌ای دیگر....

اما با کثرت تلاش‌های انجام شده پیرامون کشف حقیقت علم - که حجم آن از یک کتاب چندصد صفحه‌ای نیز افزون است - استاد ما آقای «چیزهوم» معتقد بوده است که مرغ اندیشه بشری در بارگاه علم، بار نیافته و تور عقل انسان هنوز گوهر حقیقت علم را صید ننموده است. بدین سبب عده‌ای از فلاسفه غرب معتقدند که پی بردن به تعریف صحیح و دقیق علم در قدرت بشر نبوده و متعذر می‌باشد. کتاب *The Analysis of knowledge* از آقای «شوپ»، مرجع بسیار مناسبی برای بررسی‌های

بیشتر محققین جهت پی بردن به تلاش‌های انجام شده از ناحیه فلاسفه غرب در مورد تعریف علم، می‌باشد.

استاد مصباح: پیرامون سخنان فوق ذکر دو نکته

مفید می‌باشد: (۱) تعریف علم به باور صادق موجه، علاوه بر اشکالات مذکور، با مسأله مهم حالت حدوث و بوجود آمدن بعضی از نظریات و تئوری‌ها در ذهن بشر، نیز نقض می‌شود. حدوث یک تئوری و نظریه، بدون مسبوقیت به فکر و استدلال، نزد دانشمندان امر بین و مسلم می‌باشد که از آن به «شهود» یا «الهام» و یا در تعبیر منطقیین اسلامی به «حدس» (که در آن، اعتقاد به نبوت محمول برای موضوع بدون واسطه بوده و لذا از بدیهیات تلقی می‌شود) تعبیر می‌شود. اعتقاد حاصل از این حالت - در عین عدم سبق به دلیل توجیه - مطابق با واقع و صادق بوده و دانشمند صاحب آن، گره‌های بسیاری از مشکلات را با مفتاح آن می‌گشاید. نیز روشن است که اطلاق (Knowledge) و معرفت بر این تئوری‌ها و اعتقادات، صحیح و بین است و محتاج به اقامه دلیل نمی‌باشد و در صورت اصرار بر حصر (Knowledge) بر اعتقاد مقرون به دلیل و توجیه، باید گفت که نزاع، لفظی می‌باشد. (۲) قبول عمومیت معنای علم و شمول آن نسبت به علم حضوری و حصولی، موجب ورود اشکال دیگری بر اعتقاد به حصر علم در باور صادق موجه می‌باشد - نکته مهم در این مقام انفکاک بین دو حیثیت «قضایا و تصدیقات» می‌باشد که این مسأله در حل بسیاری از مشکلات بیان شده پیرامون تعریف علم، کمک می‌نماید و نیز سرّ عدم توفیق معرفت شناسان را در

بیان تعریف صحیح از علم، نمایان می‌سازد.

توجه به این امر ضروری است که هر قضیه و تصدیقی از دو حیثیت مورد لحاظ واقع می‌شود:

(الف) حیثیت ارتباط تصدیقات و قضایا با معلومات و محکیات آنها: هر قضیه - به موجب آن که «خبر» می‌باشد - حاکی از محکی ای و معلومی می‌باشد، مثلاً قضیه: «آب مرکب از ئیدروژن و اکسیژن است» - با صرف نظر از اعتقاد شخص عالم - حاکی از ترکیب واقعی و خارجی آب از این دو عنصر می‌باشد، و در صورتی که این قضیه مطابق با محکی خود باشد صادق و الاکاذب خواهد بود. در این نظرگاه - که یک نظرگاه منطقی است - به هر قضیه و تصدیقی که مطابق با واقع و محکی خود باشد «علم» اطلاق می‌شود - هرچند شخص عالم به آن معتقد نباشد.

(ب) حیثیت ارتباط قضایا و تصدیقات با عالم: در این دیدگاه - که یک دیدگاه روان شناختی است - حصول و کیفیت «اعتقاد» شخص به قضیه، ملحوظ واقع می‌شود. (نزد منطقیین، واژه «اعتقاد» به دو معنی به کار می‌رود:

(۱) - عقد و گره و پیوندی که میان موضوع و محمول و یا شرط و جزاء وجود دارد. (۲) - معنای دوم، حالت نفسانی عالم در برخورد با یک قضیه می‌باشد که همین معنا در این مباحث، مقصود است بنابراین یقینی بودن اعتقاد یا اطمینانی و ظنی بودن آن، دو حالت نفسانی متفاوت شخص عالم نسبت به قضیه (با قطع نظر از مطابقت قضیه با واقع و یا عدم آن) است که از جهت ارتباط قضیه با عالم، مورد کاوش و بررسی واقع می‌شود و ربطی به حیثیت منطقی آن - یعنی مطابقت علم با معلوم و واقع - ندارد. میوه‌گرانیهای تفکیک میان دو دیدگاه منطقی

و روان شناختی در تعریف علم، بر محققانی که تلخی خلط بین این دو حیثیت را چشیده‌اند، ارزشمند می‌باشد.

تعریف علم از دیدگاه منطقی - یعنی مطابقت قضیه با محکی خود - محفوف به هیچ ابهامی نمی‌باشد، اما در صورتی که علاوه بر حیثیت منطقی، حیثیت روان شناختی را در علم بودن دخیل بدانیم، معانی دیگری برای علم حادث خواهد شد و عده‌ای با ارتکاب خلط میان این دو حیثیت، تعاریف زیر از علم را بیان داشته‌اند: عده‌ای در علم بودن یک قضیه، حصول اعتقاد برای عالم را شرط نموده‌اند. عده‌ای دیگر، صادق بودن اعتقاد و باور را مقوم مفهوم علم دانستند. و نیز عده‌ای مدلل و مقرون به توجیه بودن اعتقاد و باور صادق شخص را بر قیود تعریف علم افزوده‌اند و در نتیجه حدس صایب و اعتقاد صادق تقلیدی را - به سبب عدم اقتران به دلیل و توجیه - از تحت لوای علم خارج ساخته‌اند.

از طرف دیگر اخذ قید داشتن دلیل و توجیه به صورت مطلق - اعم از مغالطی و غیر مغالطی - در تعریف علم موجب تولید اشکالاتی (مانند اشکالات بیان شده در آن دو مثال) می‌گردد و لذا عده‌ای صادق و مطابق با واقع بودن دلیل و توجیه را به عنوان قید چهارم در تعریف علم مندرج نموده‌اند. بدیهی است که این گونه تلاش‌ها ناشی از دخالت دادن عنصر روان شناختی در تعریف علم بوده که به سبب آن، اصطلاحات و معانی گوناگونی برای علم پدید آمده است به طوری که اشتراک این معانی صرفاً در لفظ علم می‌باشد (یعنی مشترک لفظی می‌باشند نه مشترک معنوی).

به عبارت دیگر، معنای ملحوظ نزد کسی که صرفاً حیثیت منطقی را در علم دخالت داده و آن را به تطابق قضیه با محکی خود تعریف نموده است، غیر از معنایی است که با دخالت دادن حیثیت روان شناختی در علم و اضافه نمودن قید باور و یا معنایی که صدق باور در آن قید شده است و یا معنایی که... پدید آمده است. توجه به اشتراک لفظی این اصطلاحات، از ابهام مسأله کاسته و قدم‌های عقل را در پیمودن سرزمین پرفراز و نشیب تعریف علم مدد می‌رساند و روشن خواهد نمود که اکثر نزاع‌ها و اشکالات بیان شده پیرامون تعریف علم، ناشی از غفلت از اشتراک لفظی این اصطلاحات و عدم ارجاع نقض و ابرام‌ها به معنی واحد می‌باشد. به طوری که یک طرف بحث معنایی غیر از معنای ملحوظ طرف دیگر بحث را قصد می‌نماید. بر محققین پوشیده نیست که در بحث مورد نظر، رعایت حیثیت منطقی در تعریف علم، منطقی‌تر و صحیح می‌باشد زیرا علم در مقابل جهل مورد بحث می‌باشد نه علم در مقابل ظن.

لکن‌هاوزن: در مورد قید توجیه در تعریف علم نظرات گوناگونی از فلاسفه غرب بیان گردیده است: عده‌ای از فلاسفه غرب بر آن‌اند که «قدرت» بر ارائه دلیل و توجیه، در اقتران یک نظریه به توجیه و نیز در صحت اطلاق واژه علم (یعنی رأی صادق موجه) بر آن کافی می‌باشد. گرچه صاحب آن تئوری، بالفعل واجد دلیل و توجیه برای اثبات تئوری خود نباشد - عده‌ای دیگر معتقدند که سلامت حواس و وجود واقعیت محسوس در خارج، در موجه و مدلل بودن یک ادراک حسی مانند ادراک حسی وجود «گل قرمز» کافی است و نیازی به اقامه استدلال

نمی‌باشد. عده‌ای نیز معتقدند در صورتی که صاحب یک اعتقاد و رأی در «موقعیت مطمئن» قرار داشته باشد، کافی است که رأی و اعتقاد او را، مقرون به دلیل و توجیه بدانیم. در پرتو نظریات و تلاش‌های مذکور، سمت و سوی بحث از تبیین قیود علم، به بیان ضابطه و ملاک دقیقی برای مشکل‌ترین بخش معرفت‌شناسی در غرب یعنی مفهوم «توجیه» تغییر یافت.

اما در مورد تفکیک بیان شده میان دو حیثیت روان شناختی و منطقی علم باید توجه نمود که بیان این امر که مباحث مطروحه پیرامون قیود باور و توجیه در تعریف علم به حیثیت روان شناختی برگشت می‌نماید، و یا این که تعاریف بیان شده از طرف فلاسفه غرب در مورد علم به جعل اصطلاحات و قرار داد معانی جدید برای علم بر می‌گردد مورد قبول نمی‌باشد زیرا دغدغه فلاسفه غرب، یافتن معنای دقیق عرفی علم - یعنی معنایی که عرف از لغت علم شهوداً می‌فهمد - و بیان امتیاز آن از ظنّ نزد عرف بوده است نه اعطای تعریف قراردادی برای علم؛ یعنی به چه ملاکی، عرف بر حالت شنیدن صدای زید از پشت دیوار، لغت «علم» (به وجود زید) را اطلاق می‌نماید (گرچه ممکن است در شنیدن صدا، اشتباهاتی رخ داده باشد) ولی بر اعتقاد به وجود زید در پشت دیوار - بدون شنیدن صدای او - واژه «ظن» را اطلاق می‌نماید؟ در راستای چنین تلاشی، توجه نمودن به وجود ابهام در مفهوم توجیه، و در نتیجه ضعف ملاکهای بیان شده در مورد «اقتران به توجیه» در تمایز میان علم و ظنّ، عده‌ای از معرفت‌شناسان را بر آن داشته است تا با قلمداد نمودن معرفت‌شناسی به عنوان بخشی از روان‌شناسی، معیار روان‌شناسانه‌ای جهت تمیز میان علم و ظنّ بیان دارند.

استاد مصباح: در مورد کلام فوق باید به چند نکته توجه نمود: توسعه در لغات - به طوری که شامل تحقق بالقوه معانی آنها نیز گردد - امری است که به اقتضای ضرورت، از ناحیه عرف یا خواص (یعنی علوم خاص) انجام و مورد قبول واقع شده است و لکن هیچ ارتباطی با کشف حقیقت مفهوم آنها ندارد.

بنابراین اکتفاء به توجیه بالقوه و یا قدرت بر توجیه، در اطلاق واژه علم (یعنی رأی صادق موجه) بر اعتقاد و باوری که بالفعل مقرون به دلیل و توجیه نیست، جز توسعه در اصطلاح و قرارداد نمی باشد و در حقیقت، کاشف از معنای واقعی و حقیقی علم نیست. علاوه بر این، با توجه به این که عرف، معنای قراردادی از علم را می فهمد (نه این که عرف معنای علم را شهود نماید زیرا هیچ گاه معنای لفظی، شهوداً ادراک نمی شود) و نیز با عنایت به وجود مسامحات گوناگون در اتصالات الفاظ نزد عرف، اهتمام فلسفه را یافتن معنای عرفی علم قلمداد نمودن، و نیز متد رجوع به عرف را معیار حل مشکل معرفت شناسی یا فلسفی و یا منطقی دانستن، بی وجه و غیر صحیح می باشد.

علاوه بر این توجه به تعدد علوم معرفت شناسی و روان شناسی و منطق، و وجود اختلاف میان موضوعات و متدهای کشف حقیقت در آنها بطلان ادراج معرفت شناسی در روان شناسی از یک سو و نیز عدم توانایی قائلین به این نظریه را در کشف حقیقت علم از سوی دیگر به اثبات می رساند. در نظرگاه منطقی صرفاً اعتقاد مطابق با واقع، «علم» می باشد - گرچه از راه غیر صحیحی بدست آمده و یا مقرون به توجیه و استدلال نباشد - اما یقین و یا ظن به یک اعتقاد - چه مطابق با واقع و چه غیر مطابق با واقع - مربوط به حیثیت روان شناختی است و در

«علم روان شناسی ادراک» مورد بحث واقع شده و ارتباطی با مباحث منطقی ندارد.

لگن هاوزن: قراردادی دانستن معنای علم و معانی الفاظ دیگر، محفوف به ابهام بوده و قبول آن دشوار است، زیرا بر فرض قراردادی بودن، پس از آن که واضع، لفظ «گل» را مثلاً بر این شیء خارجی، وضع و قرار داد نموده است، به چه ملاکی اطلاق این لفظ بر گل هایی که ۱۰ سال بعد از زمین خواهد روئید (و در ابتداء و هنگام وضع مورد توجه واضع نبوده است) صحیح می باشد؟

علاوه بر این، همان طوری که بحث از یقین و ظن و قیود باور و توجیه، ناشی از خلط میان معرفت شناسی و روان شناسی ادراک است، همچنین بحث از علم - از جهت تطابق یا عدم تطابق با واقع آن - یک بحث منطقی بوده و ارتباطی با مباحث معرفت شناسی ندارد به طوری که ضرورت پرهیز از خلط مباحث علوم مختلف در یکدیگر، مقتضی این است که از خلط مباحث منطقی با مباحث معرفت شناسی نیز، پرهیز نماییم.

استاد مصباح: مقصود از قراردادی بودن معانی الفاظ و حصر فهم معانی الفاظ از طریق علم به وضع، قرارداد و وضع شخصی که واضع، لفظ معینی را برای شیء معین خاص مشخص جزئی، وضع نماید به طوری که شامل شیء مماثل او که در کنارش واقع است نگردد نمی باشد، بلکه مراد از وضع، قراردادی است که در ظرف اجتماع و براساس نیازهای جامعه و انسان ها شکل می پذیرد. وقتی که واضع لفظ گل را برای شیء خاصی وضع نموده است هر انسانی بر اساس قریحه عقلایی خود، جواز استعمال این لفظ را بر هر شیء ای که

مانند این شیء می‌باشد، بدست آورده و خواهد فهمید که نیازی که واضع را واداشته تا لفظ گل را در آن شیء خاص استعمال نماید همان نیاز مصحح جواز استعمال لفظ گل بر گل‌های دیگر نیز می‌باشد، یعنی «موضوع له» این لفظ «فرد منتشر و یا طبیعت» است نه شیء خاص مشخص جزئی. بحث مبسوط‌تر حول این نکته، مستلزم بررسی تفصیلی وضع و اقسام آن - مانند وضع تخصصی و تخصیصی و انواع چهارگانه آن و نیز انواع استعمالات الفاظ، از قبیل حقیقت، مجاز مشترک، منقول و... - است که خوشبختانه از ناحیه علمای اصول فقه، در مباحث الفاظ اصول مورد بررسی دقیقی واقع شده است به طوری که در هیچ علم دیگر و از ناحیه هیچ عالم دیگری چنین بررسی عمیقی واقع نشده و لذا دقت در این مباحث در بررسی «فلسفه تحلیلی» رائج در غرب، محققین را مدد خواهد رساند. علاوه بر این وجود دو حیثیت منطقی و روان‌شناختی اعتقاد و علم، حاکی از اجتماع ابعاد مختلف و گوناگون در امر واحد است که مقتضای منطقی بحث، تمییز آن ابعاد و پرهیز از خلط میان آنها می‌باشد.

حقیقت علم نزد فلاسفه متقدم تا قرن هفدهم
ملکیان: در این مقام اشاره مختصری به نظرات افلاطون، فلوطین، آگوستین قدیس، و آکویناس قدیس حول محور حقیقت علم، خواهد شد.
افلاطون در کتاب‌های کراتیلوس، فایدوس، منون، فایدون، جمهوری، تیمائوس، ثئاتوس و در نامه هفتم (که یقیناً متعلق به او می‌باشد) - از مجموعه آثار منسوب به افلاطون - نظر خویش را پیرامون علم بیان داشته است. نظرات ارسطو پیرامون علم در کتاب‌های مقولات، عبارت، خطابه، طبیعت (فیزیک)، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، نفس، حفظ و استذکار و در کتاب اخلاق نیکوماخوس مندرج می‌باشد.

فلوطین نظر خویش را حول محور علم در کتاب اناداها در انادااول، سوّم، پنجم و ششم ابراز نموده است. نظرات آگوستین پیرامون علم در کتاب

درهم تنیدگی ابعاد گوناگون در امر واحد - با این که هر بُعدی متعلق به علم جداگانه‌ای می‌باشد - سبب شده تا در کلام بزرگانی چون «ابن سینا» در دقیق‌ترین مباحث در برهان شفا پیرامون تعریف علم نیز آمیختگی ابعاد مختلف، ملاحظه گردد. کما این که آمیختگی مباحث لغوی با مباحث منطقی موجب شده است تا عده‌ای در وجه تسمیه علم منطبق به «منطق» ارتباط علم منطبق با نطق و کلام را ذکر نمایند، و یا در مورد «مقولات» از ماده «قول» استفاده نموده و آن را به عام‌ترین مفهومی که یقال

اعترافات، مدینه الهی و تعالیم مسیحی قابل استحصال می‌باشد. و بالاخره آکویناس هم در کتاب عظیم کنیات الیهیات خود در موارد فراوانی پیرامون علم سخن گفته است.

برای بررسی و پی بردن به نظرات این بزرگان حول محور علم لحاظ اموری ضروری است: (۱) تتبع و تحقیق در نظرات فلاسفه غرب - از سقراط تا فلاسفه معاصر - پیرامون علم، تأثیر و نفوذ نظر سقراط (به روایت افلاطون) بر افکار فلاسفه متأخر از او و محوریت نظریه او و همچنین عدم خروج این فلاسفه در نظریه پردازی پیرامون علم، از نظریه سقراط را کاملاً به اثبات می‌رساند. (۲) اشیایی که حقیقتشان مورد بررسی و تحقیق واقع می‌شود دو قسم‌اند: (الف) اشیایی که دارای مصادیق محسوسه (Concrete) می‌باشند، مانند سفیدی، آب و... . در این‌گونه موارد پس از درک مصادیقی از آن، امر مورد بررسی تعیین یافته و با مشخص شدن آن، کاوش‌های عقلانی پیرامون کشف حقیقت آن میسر خواهد شد.

مثلاً با نشان دادن سفیدی کاغذ به مخاطب، شیء مورد بررسی را معین می‌نماییم و یا با نشان دادن آب، به او فهمانده که کشف حقیقت جوهر این شیء خاص مقصود می‌باشد (روشن است که درک حسی جوهر آب مقصود نیست). (ب) اشیایی که دارای مصادیق محسوسه نیستند. مانند زمان، مکان، علم و... .

برای درک حقیقت چنین اشیایی (که دارای مصادیق محسوسه نبوده اعم از این که اصلاً مصادیقی نداشته و یا این که دارای مصادیق باطنی باشند) یافتن مصداق معین و مشخص نمودن شیء مورد بررسی به صورت محسوس ممکن نیست (به

خلاف اشیاء محسوسه). قدم اول در این‌گونه اشیاء، روشن نمودن و تبیین معانی الفاظ مورد بحث می‌باشد تا با تعیین معانی، گام زدن برای کشف حقایق آنها میسر گردد. یعنی قبل از سعی و تلاش جهت کشف حقیقت مکان و زمان، فهم موضوع له لفظ مکان و زمان در عربی و فارسی و لفظ «Space» و «Time» در انگلیسی ضروری است. کاوش برای درک حقیقت علم نیز، مشمول حکم فوق است و لذا به سبب فقدان مصداق محسوس برای علم، تبیین «ما وضع له» لفظ علم، قبل از بررسی حقیقت آن، لازم و ضروری می‌باشد.

«سقراط» نیز با توجه به این نکته، به تقدّم حل نزاع لفظی و تبیین موضوع له episteme (علم) بر کشف حقیقت آن معتقد بوده است و در مباحث خود بررسی «مای شارحه» را بر «مای حقیقیه» مقدم نموده است. او بر آن بود تا با تبیین موارد اطلاعات و کاربرد چهار لفظ: علم، جهل، خطا و رأی، به کشف حقایق آنها و افتراقشان نایل آید، لذا در توضیح و تبیین معانی این الفاظ، توضیحات زیر را بیان می‌دارد: (۱) - علم و جهل: در مواردی که امری در ذهن موجود باشد لغت «علم» و در حالتی که هیچ شیء‌ای در ذهن - نفیاً و اثباتاً - محقق نباشد لغت «جهل» به کار می‌رود یعنی افتراق میان علم و جهل به ایجاب و سلب است. (۲) - جهل و خطا: تفکیک بیان شده میان جهل بسیط و جهل مرکب در لسان بزرگان ما، همان تفکیکی است که سقراط بین جهل و خطا نهاده است. او معتقد بود: در جهل، هیچ امری در ذهن موجود نمی‌باشد (جهل بسیط) و لکن خطا حالتی است که ادعای تطابق امر محقق در ذهن با واقع می‌شود در حالی که فی نفس الامر و فی الواقع، امر محقق در ذهن مطابق با واقع نمی‌باشد (جهل

مرکب) در زبان انگلیسی نیز بین جهل و خطا تفکیک شده به طوری که از جهل به «ignorance» و از خطا به «error» تعبیر می‌شود. (۳) - علم و خطا: «سقراط» در تفکیک بین علم و خطا بر آن است که: در حالتی که انسان واجد و مالک حقیقتی از شیء ای باشد لغت علم به کار می‌رود، اما خطا وقتی است که عدم حقیقتی جایگزین حقیقت شده و به عبارت دیگر، عدم حقیقتی انسان را فریب دهد و در ذهن او به جای حقیقت بنشیند. در واقع، علم و خطا به «صدق و کذب» بر می‌گردد یعنی در حالتی که صورت محقق در ذهن، مطابق با واقع باشد «علم»، و در صورت عدم تطابق با واقع، «خطا» صدق می‌نماید، در نتیجه، کشف حقیقت علم و خطا متوقف بر روشن شدن حقیقت صدق و کذب می‌باشد. (۴) - علم و رأی: مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخشی که سقراط در این باب ایراد نموده است تفکیک بین علم و رأی می‌باشد، یعنی در این امر باید بحث شود که چه فرقی میان قضیه «من علم دارم که امروز دوشنبه است» و قضیه «نظر من این است که امروز دوشنبه است» (یا رأی من این است که امروز دوشنبه است)، موجود است؟ به عبارت دیگر (که قریب به بیان سابق است) امتیاز قضیه «من علم دارم که خداوند موجود است» با قضیه «اعتقاد من این است که خداوند وجود دارد» چیست؟

به سبب اهمیت تفکیک بین علم و رأی و شناخت دقیق حقایق آن دو - از زمان سقراط تا عصر حاضر - این مسأله مهم، ذهن معرفت شناسان را به خود مشغول داشته است، گرچه تعبیرات معرفت شناسان از علم و رأی - در طول این زمان - متفاوت بوده است، که در ذیل، برخی از تعبیرات معرفت شناسان ذکر می‌گردد:

«سقراط» - به روایت افلاطون - از این دو، به «علم و رأی» تعبیر نموده است. «جان لاک» به جای رأی از لغت حکم «judgement» استفاده نموده و به دنبال تفکیک میان علم و حکم بوده است، کماین که در آثار «کانت» نیز، این جایگزینی مشهود است. عده‌ای لغت «باور» (یعنی همان امری که در جملات سابق به «اعتقاد» تعبیر شده است) را به جای رأی و حکم برگزیده و تفکیک بین علم و باور را مورد تحقیق قرار داده‌اند. این جایگزینی سبب شده است تا بحث اتحاد و یا اختلاف رأی و باور و در نتیجه مسأله «Make belief» در معرفت‌شناسی پدید آید. «اسینوزا» از علم به «علم کافی» و از رأی به «علم ناکافی» تعبیر نموده است. «ویلیام جیمز» در آثار خود از علم به علم یقینی «Certain knowledge» و از رأی به «علم محتمل» «Probable Knowledge» تعبیر نموده است.

علیرغم اختلاف میان صاحب نظران در مورد تفکیک علم از رأی و علم از خطا، گمان همه بزرگان فوق این است که تشبث در تعبیرات بیان شده موجب اختلاف در غایت و مقصود نیست و تور عقلشان در پی صید امر واحد می‌باشد. سقراط معتقد بود که: تفکیک علم از خطا، در لوای انفکاک صدق از کذب واقع می‌گردد، اما باید توجه داشت که میان کشف اختلاف علم از رأی و تفکیک علم از خطا، قرابت و ارتباطی نیست. حدس و رأی صائبی که وجود عنصر صدق در آن مفروض است در نظر سقراط علم محسوب نمی‌شود. اگر کسی با حدس زدن، وجود و بودن زید را در پشت دیوار خبر دهد و پس از تفحص نیز صدق حدس او معلوم گردد، تطابق با واقع حدس و رأی او موجب اطلاق واژه «علم» بر رأی او نمی‌شود، کماین که تعبیر «او

می دانست که زید پشت دیوار قرار دارد» در این مورد به کار نمی رود، بلکه تعبیر «او حدس زده است که زید پشت دیوار قرار دارد» بر آن اطلاق می شود. بدیهی است با توجه به حضور عنصر صدق در رأی (رأی بر دو قسم است: رأی صادق و رأی کاذب) تفکیک علم از رأی از طریق تفکیک صدق از کذب میسر نیست.

در مسأله علم و رأی، سقراط بر آن بود که: وجود ثبات و دوام در علم و عدم ثبات و دوام در رأی، ملاک امتیاز علم از رأی می باشد. در توضیح این ملاک بیان داشت که: معلوم بودن طریق حصول و تحقق علم برای عالم، موجب بقاء و ثبات علم در ذهن او می گردد و در مقابل، جهل به کیفیت حصول رأی، سبب بی ثباتی و گذرا بودن رأی برای صاحب رأی می باشد. او تصریح می کند که: «آراء صایب سودمندند اما مادام که با ما بمانند لکن از نفس انسان می گریزند و دیر نمی پایند و دوام و ثبات ندارند و بنابراین چندان ارزشی ندارند مگر این که باگروه دلیل بسته شوند» یا به عبارت دیگر مگر این که با ادله ای که بر آنها مبتنی هستند در ذهن تثبیت شوند، وقتی که بدین نحو تثبیت شوند ما واجد علم هستیم و ماندگار می گردد. پس رأی صایب - در عین صدقش - در ذهن ثابت و ماندگار نمی باشد الا این که صاحب رأی، ادله ای که مبنای این رأی بوده و به وسیله آن به این رأی رسیده است را واجد گردد. مثلاً اعتقاد تقلیدی به قضیه «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» گریزپا و موقت می باشد (رأی) ولی اعتقاد به این قضیه به همراه دانستن برهان هندسی مثبت آن، موجب ثبات و بقاء آن می شود (علم).

با روشن شدن تفکیک علم از رأی، سقراط علوم

را به دو قسم «بدیهی و مبرهن» تقسیم می نماید و در نظر او هر دو قسم در «علم» بودن - یعنی مقرون به دلیل بودن مشترک است و در نتیجه اعتقادی که مقرون به دلیل نیست خارج از این دو قسم می باشد. در نتیجه تعریف علم در نظر سقراط این است: علم عبارت است از: «باور صادق موجه». و همین بیان ایشان منشأ تعریف فلاسفه معاصر غرب از علم به «باور صادق موجه» واقع شده است. نکته دیگر در مورد تفکیک علم از رأی این است: سقراط بر آن بود که افتراق میان علم و رأی صایب به مقام نظر منحصر است اما در مقام عمل هیچ فرقی بین صاحب علم و صاحب رأی صایب نیست یعنی علاوه بر این که هر دو در داشتن یقین روان شناختی مشترکند، هیچ مشکلی که صاحب رأی صایب دچار آن شده ولی صاحب علم گرفتار آن نباشد موجود نیست کما این که هیچ معضله ای که صاحب علم از آن تفصی جسته ولی صاحب رأی صایب قادر به تفصی از آن نباشد موجود نمی باشد.

بررسی و کاوش در نظرات معرفت شناسان - از زمان سقراط تا عصر حاضر و حداقل تا ابتدای فلسفه معاصر یعنی قرن هفدهم - اشتراک آن ها را در نکات زیر به اثبات می رساند: (۱) غیر از فلاسفه اسلامی که علم را به معنای عام و شامل علوم حصولی و حضوری استعمال می نمایند، تعریف علم به «رأی صادق موجه» از ناحیه سقراط، مورد تسالم و پذیرش همه معرفت شناسان در غرب واقع شده است گرچه حواشی جزئی ای نسبت به آن نیز بیان داشته اند. (۲) تأکید بر ثنویت واقعی عالم و معلوم و به عبارت دیگر عدم وحدت عالم و معلوم و اصرار بر دوگانگی و ثنویت آن دو. (۳) علم نحوه ای از مالکیت بوده و عالم - با داشتن علم - مالک امر

ذهنی می باشد. (یعنی مملوک، امر ذهنی است).

لگن هاوژن: «دلیلی» که اقتران به آن در نظر سقراط - به روایت افلاطون - سبب تمیز میان علم و رأی می باشد، دلیلی است که مشیر به غایت آن اعتقاد باشد «نه مطلق دلیل»، لذا شخصی که سازنده افسار اسب است - به سبب عدم آشنایی کافی به نحوه کاربرد آن - علم به آن نداشته ولی راکب اسب، عالم به آن می باشد. اهمیت غایت در مقام عمل موجب شده است تا در آثار افلاطون، فرقی میان دو لغت ایستمی «علم» و تکنی «فن» گذاشته نشود. نزد افلاطون، غایت قصوایی که در بالاترین مرتبه علم، نصیب عالم می گردد، آشنایی یا «مئل» می باشد که در زبان یونانی، لغت «Ideai» بر آنها اطلاق می شود و به تدریج این لغت در انگلیسی به لغت «Ideas» تبدیل شده است. ولی ادراک حسی «eidôla» که از پست ترین آگاهی های انسان است - به سبب عدم اقتران به دلیل و توجیه - در صورت تطابق با واقع نیز، در محدوده علم داخل نمی باشد. و در مباحث علمی، دو واژه کلیدی «Idea» و «eidôla» از تطوراتی در طول تاریخ برخوردار بوده است. نزد فلاسفه مسیحی لغت «Idea» بر علم واجب و لغت «eidôla» بر «بت» اطلاق می شده است.

داستان زیبایی که افلاطون در کتاب جمهوری خود بیان داشته است سرّ اطلاق لغت «eidôla» - که افلاطون آن را در مدرکات حسیه به کار می برده است - از طرف مسیحیان، بر بت را روشن می نماید: افلاطون غاری را در نظر گرفته که دهانه ای به طرف روشنایی دارد، در این غار انسانهایی می زیند که از زمان کودکی به دست و پاهای آنها زنجیری بسته شده است که آنها پشت به دهانه غار و روی به دیوار درونی آن داشته و هرگز نور خورشید را ندیده اند،

پشت سرشان - یعنی بین زندانیان و دهانه غار - بر یک بلندی، آتشی هست و بین آنها و آتش راهی مرتفع و دیواری کوتاه، مانند پرده ای وجود دارد. در سراسر این راه مرتفع آدمیانی که مجسمه ها و پیکرهای حیوانات و چیزهای دیگر را با خود حمل می کنند می گذرند به طوری که آنچه با خود حمل نموده روی آن دیوار کوتاه ظاهر می شود، زندانیان که رویشان به دیوار دورونی غار است نمی توانند یکدیگر و اشیاء پشت سرشان را ببینند اما سایه های خود و سایه های اشیاء را که روی دیوار افتاده، می بینند، و آنها فقط قدرت دیدن سایه ها را دارند. اما اگر یکی از زندانیان، از سیطره زنجیرها رهایی یافته، با عادت دادن چشم خود به روشنایی، پس از مدتی خواهد توانست خود اشیاء محسوس را، که قبلاً فقط سایه های آنها را می دید - ببیند. با دیدن خود اشیاء، به عدم واقعیت مرئی سابق خود پی برده و خواهد فهمید که مرئی سابق او، اُضلال و حاکی از اشیاء واقعی می باشند، نه خود اشیاء واقعی. با توجه به انحصار ادراک حسی در درک محسوسات، و عدم دسترسی به معقولات و مثل (که حقایق موجودات عالم می باشند) در نظر افلاطون قدرت بشریت - همانند انسان زنجیر شده در غار - مختصر به ادراک اُضلال و سایه ها می باشد و به درک مثل نایل نخواهد شد.

بدین ترتیب، با عنایت به این که بت ها و اصنام - در اعتقاد بت پرستان - اُضلال خدای واحد است، وجه اطلاق واژه «eidôla» - که افلاطون آن را در مدرکات حسیه به کار می برده است - از ناحیه مسیحیان، بر بت و صنم روشن می شود.

«بسیکن» در مباحث معرفت شناسی، لغت «eidôla» را بر متوهّمات اطلاق نموده است. ولی

«آمپرست‌ها» و معرفت شناسان متأخر، تفکیک میان «Idea» از «آیدولن eidōla» و اختصاص واژه «Ideas» بر «مَثَل» از طرف افلاطون را، پذیرفته‌اند و «Idea» را بر همه اقسام مدرکات ذهنی بشر اطلاق می‌نمودند و بدین ترتیب شرط علم بودن یک اعتقاد را اقراران به ادله ذهنی حاضر نزد عالم دانسته‌اند نه اعتماد بر «مَثَل» افلاطونی.

استاد مصباح: توجه به نکاتی در مورد سخنان بیان شده پیرامون حقیقت علم، سودمند می‌باشد: (۱) اطلاع از تاریخچه معرفت در یونان باستان، کمک زیادی در فهم و حلّ مباحث مطروحه در منطق و فلسفه اسلامی، می‌نماید. مثلاً با توجه به نظر سقراط در تفکیکی که میان علم و رأی از طریق «ثابت و دایمی بودن علم و در مقابل زوال پذیری و عدم ثبات در رأی» نهاده است سرّ و منشأ کثیری از مباحث مطروحه در برهان شفاء از ناحیه شیخ‌الرئیس روشن می‌گردد مانند: تعریف علم به اعتقاد راسخ زوال‌ناپذیر و این که برهان مفید علم ثابت و دائمی است و یا این که امور جزئی و محسوس - به سبب تغییرشان یا تغییر علم به آنها - متعلق برهان واقع نمی‌شوند و همچنین اشتراط ضرورت و دوام مقدمات برهان - به سبب انتاج علم ضروری و دائمی از ناحیه برهان - از مباحثی است که متأثر از پیشینیان می‌باشد.

(۲) مطالب بیان شده فوق در تاریخچه معرفت، حاکی از وسعت اطلاعات ناشی از زحمات فراوان است که ارزش آن بر محققین پوشیده نیست، دست یابی آسان به ثمره و نتیجه زحمات طولانی و پرمشقت استاید - خصوصاً با عدم اطلاع خوانندگان از زبان بیگانه، یا اطلاع ناقص و اختلاف ترجمه‌ها - تشکر از این بزرگان را فرض نموده و وجه تأکید

اسلام بر احترام به اساتید را روشن می‌نماید.

(۳) توجه به کیفیت و چگونگی ورود سقراط در بحث از کشف حقیقت علم، اهمیت بررسی اصطلاحات و واژه‌ها و تقدّم آن بر بحث و بررسی حقایق اشیاء را نمایان می‌سازد. همچنان که منطقیین اسلامی نیز، با تقسیم «مطلب ما» به «مای شارحه» و «مای حقیقه» (أَسْ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عِلْمٌ مَطْلَبٌ مَا، مطلب هل، مطلب لم) به این نکته مهم توجه نموده‌اند.

بدیهی است بحث و بررسی حول موضوعی که حدود مفهوم و معنای آن برای باحثین مبهم باشد، موجب عدم رجوع نقض و ابرام‌های طرفین، به موضوع واحد شده به طوری که ناقص، درصدد نقض امری و مثبت در مقام اثبات امر دیگری می‌باشد. بحث از معانی واژه‌ها و اصطلاحات و تقدّم بحث از «مای شارحه» بر بحث از «مای حقیقه»، در علومی که اصطلاحات به کار رفته در آن، واجد مصادیق محسوسه نمی‌باشند (مانند منطق و فلسفه) بیش از علوم دیگر، ضروری می‌باشد.

در طول تاریخ تفکر، بشر با مسأله فوق - یعنی اهمیت بررسی اصطلاحات و واژه‌ها قبل از ورود در مباحث - "دو" برخورد متقابل شده است: (الف) بعضی از فلاسفه «لینگوستیک» با افراط در این مسأله، کار فلسفه را منحصر به توضیح و بررسی واژه‌ها و اصطلاحات دانسته‌اند و مجال دیگری برای فلسفه جهت ورود به میادین دیگر قایل نبودند. (ب) در مقابل‌گرایش فوق، عده‌ای از متکلمین با تفریط در مسأله، وقعی به بررسی اصطلاحات - قبل از ورود در بحث - نهاده‌اند و در نتیجه موجبات بسیاری از بحث‌های جدلی کلامی بلاطایل را فراهم

آورده‌اند. نگاهی به مباحث مطروحه کلامی پیرامون قضا و قدر و... در کتب متکلمین مدعای بیان شده را به اثبات می‌رساند.

اما واقع‌بین بودن و جری بر مجرای حقیقت، بطلان دو نظریه فوق را ثابت می‌نماید. یعنی، نه بررسی واژه‌ها و اصطلاحات، لغو و بی‌ثمر است و نه تمام وظیفه یک فیلسوف، منحصر و منتهی به آن می‌باشد بلکه گذر از مرحله «مای شارحه» به «مای حقیقه» جهت دستیابی به حقایق اشیاء، ضروری می‌باشد. به عبارت دیگر با معین نمودن مفهوم موضوع مورد بررسی، قدم اول در بحث و بررسی آن موضوع برداشته می‌شود ولی بررسی آن به این نقطه ختم نمی‌شود و باید به مدد عقل، برداشتن قدم‌های بعدی جهت فهم «مای حقیقه» اشیاء را وجه همّت خود قرار داد.

محققین پوشیده نیست که هر گزاره و قضیه‌ای صرف نظر از رابطه‌اش با عالم و به عبارت دیگر با قطع نظر از حیثیت روان شناختی آن، رابطه‌ای با محکی خود دارد که در صورت تطابق با محکی خود صادق و الّا کاذب می‌باشد. به سخن دیگر هر ایده یا صورت و یا مفهوم ذهنی (بنابراختلاف تعبیرات) از آن حیث که حاکی از ماورای خود و محکی خود است - با صرف نظر از اعتقاد و یا ادعای شخص عالم - در صورت تطابق با محکی خود صادق و الّا کاذب می‌باشد. بدیهی است که صدق و کذب کلامی به حیث منطقی مرتبط است و صدق و کذب متکلمی به حیثیت روان شناختی، و باید توجه داشت که دخالت عنصر ادعا در صدق و کذب متکلمی قابل تصور است نه صدق و کذب کلامی.

(۵) در مقام تعریف، عقل با استمداد از مفاهیم اُجلی و اُعرف، مفهوم مجهول معرّف را معلوم می‌سازد. بنابراین در محل بحث نیز، تعریف علم به «باور صادق موجّه» فرع بر مخفی و مجهول بودن مفهوم علم و اُجلی و اُعرف بودن مفاهیم باور و صادق و موجّه می‌باشد به طوری که عقل به وسیله این مفاهیم، مفهوم علم را برای خود معلوم می‌کند. در حالی که مفهوم علم اوضح و اُجلی از مفاهیم مذکور بوده و آن مفاهیم محفوف به ابهامات و سؤالات کثیره می‌باشند مانند: تعریف باور چیست؟ و آیا مراد از باور همان رأی است؟

مراد از صدق در این تعریف، صدق کلامی است یا صدق متکلمی؟ آیا هر دلیل و توجیهی به کار تعریف علم خواهد آمد یا دلیل خاصی مقصود می‌باشد؟ با توجه به این که در بدیهیات اولیه صرف تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی، در

(۴) سقراط در تعریف خطا آورده بود: خطا حالتی است که ادعای تطابق امر محقّق در ذهن با واقع می‌شود درحالی که در واقع و نفس الامر، مطابق با واقع نمی‌باشد. این تعریف مشتمل بر ابهام می‌باشد: آیا عنصر «ادعا» در مفهوم خطا دخالت دارد؟ اگر صورت غیر مطابق با واقعی در ذهن یک شخص محقق گردد و او - بدون هیچ ادعایی - معتقد باشد که صورت ذهنی او مطابق با واقع می‌باشد، آیا صورت ذهنی او - به سبب این که ادعایی ندارد - خطا نیست؟ علاوه بر این، طرح مسأله صدق و کذب از ناحیه سقراط، از طریق دخالت دادن عنصر ادعا در خطا، موجب ظهور ابهام دیگری خواهد بود زیرا صدق و کذب که مقوم به ادعا می‌باشد، صدق و کذب «متکلمی» است نه صدق و کذب «کلامی». (تطابق ادعای شخص با اعتقادش را صدق متکلمی و عدم تطابق آن را کذب متکلمی می‌نامند). بر

تصدیق به آنها کافی است و اعتقاد به آنها از راه دلیل و توجیه حاصل نمی‌شود، آیا بدیهیات اولیه در حوزه علم - یعنی باور صادق موجه - داخل می‌باشند؟ علاوه بر این، مشروطیت هر علمی به اقتران به دلیل، موجب تسلسل شده و امکان حصول هرگونه علمی را نفی می‌نماید زیرا با توجه به این که آن دلیل نیز خود، علم می‌باشد، احتیاج او به دلیل دیگر ثابت می‌شود و روشن است که این سلسله به نقطه‌ای ختم نگردیده و منجر به تسلسل می‌شود. و به همین دلیل شیخ الرئیس در برهان شفاء ابتناء هر علمی بر علم دیگر را به سبب لزوم تسلسل مستحیل دانسته‌اند.

ملاحظه ابهامات کثیره در مفاهیم «باور، صادق و موجه» و روشنایی و وضوح مفهوم «علم»، وجه عدم صحت تعریف علم به باور صادق موجه را روشن می‌سازد و نیز وجه کلام عده‌ای که قایل به عدم دسترسی به تعریف علم از طریق به خدمت گرفتن مفاهیم ثلاثه مذکور بودند، را آشکار می‌نماید.

توجه به این نکته، در این مقام مفید خواهد بود که وجود ابهام در مدلول مفاهیم اکتسابی، منحصر به مفاهیم باور و صدق و توجیه نمی‌باشد. همچنین ابهام در هر مفهوم اکتسابی جز با ارجاع به مفاهیم بدیهی که از طریق احساس ظاهری مصداق آن مفهوم مانند احساس و دیدن سفیدی - و یا علم حضوری به مصداق آن مفهوم - مانند درک حضوری مصداق علم و سایر معقولات ثانیه - بدست آمده‌اند، قابل رفع نمی‌باشد، به طوری که مشی از غیر این طریق نیل به حقیقت اشیاء را متعذر خواهد ساخت.

(۶) تمسک سقراط به ثبات علم و بی‌ثباتی رأی در مقام تفکیک علم از رأی، محل تأمل می‌باشد

زیرا آیا ثبات و بقای مادام‌العمری اعتقاد شخص جاهل مرکب که در اعتقادش هیچ تردیدی را روا نمی‌دارد، سبب ورود اعتقاد او در حوزه علم می‌باشد؟ همچنین تفسیر ثبات و دوام به عدم «قابلیت» و «امکان» زوال صحیح نیست و مشکلی را حل نمی‌نماید زیرا در واقع تعریف علم به اعتقاد ثابت (براساس تفسیر بیان شده) تعریف الشیء بنفسه بوده و باطل می‌باشد. یعنی بنابر تفسیر بیان شده: هر اعتقادی که امکان زوال ندارد علم بوده و از طرف دیگر، علم نیز اعتقادی است که امکان زوال ندارد. بدیهی است چنین تعریفی، یک تعریف «دوری» و باطل است. البته روشن است که اشکال فوق، منحصر به سقراط نبوده بلکه بر اتباع او نیز - تا زمان حاضر - وارد می‌باشد.

(۷) در صورتی که تفکیک بیان شده از ناحیه سقراط در مورد علم و رأی (باور) را بپذیریم، تعریف علم به باور صادق موجه باطل می‌باشد، زیرا: در نظر سقراط، علم عبارت است از اعتقاد غیر قابل زوال، در حالی که رأی، یک اعتقاد قابل زوال می‌باشد. بدیهی است یک اعتقاد نمی‌تواند هم قابل زوال باشد و هم غیر قابل زوال. لذا اگر در تعریف علم، باور و رأی اخذ گردد (علم یعنی باور صادق موجه)، در واقع چنین تعریفی از باب اخذ یک نقیض در تعریف نقیض دیگر می‌باشد، یعنی باید در تعریف علم چنین گفت: علم (اعتقاد غیر قابل زوال) عبارتست از اعتقاد قابل زوال صادق موجه. روشن است که این نوع از تعریف، باطل است.

(۸) بر محققین، لزوم تعیین و قبول تعریف واحد و مشترک برای علم در معرفت‌شناسی برای حصول امکان بحث و رجوع نقض و ابرام‌ها و اثبات و ابطال‌ها به امر واحد، پوشیده نیست. و لکن در صورتی که ما برای پیشرفت بحث و داشتن

اصطلاح مشترک، با غریبون در تعریف علم به باور صادق موجه توافق نماییم، این توافق صرفاً جهت پیشرفت در بحث می‌باشد نه این که چنین تعریفی از علم، یک تعریف حقیقی بوده و کاشف از حقیقت آن باشد. زیرا با فرض قبول بداهت مفهوم علم، یافتن حضورِ مصداق آن جهت فهمیدن و انتزاع مفهوم علم کافی بوده و هیچ‌گونه تعریفی از آن صحیح نمی‌باشد. اما در صورت عدم بداهت مفهوم به علم باید با بررسی و کاوش در وحدت یا کثرت حقیقت علم (که یک بحث فلسفی و متافیزیکی است نه بحث معرفت‌شناسی) در صدد یافتن حقیقت علم و اعطای تعریف صحیح برای آن بود. و در هر صورت، تعریف بیان شده از علم (یعنی باور صادق موجه) صحیح نمی‌باشد. بدیهی است با توجه به امکان تکثر در حقیقت علم و مشترک لفظی بودن آن، اعتماد به فهم عرفی از لغت علم، در کشف حقیقت آن غیر صحیح می‌باشد و توجه به این نکته از سوی دیگر، بطلان گرایش افراطی «لینگویستیک» را در کشف حقایق اشیاء از طریق فهم معانی لغات آنها، به اثبات می‌رساند.

(۹) تعبیرات؛ اطلاق، اصنام، غواسق، برازخ در کلمات شیخ اشراق، متأثر از فلسفه نوافلاطونی است که از طریق آن به فلسفه افلاطون منتهی می‌شود. در میان انسانها عدم رؤیت حسی و عدم امکان دسترسی و اظهار نیاز حضوری و حسی به درگاه خداوند، موجب شده تا بشر، با دست خود بت و صنمی را بسازد و در خیال خود آن را واسطه خود با خدا و سمبل خداوند قلمداد نماید به طوری که در اعتقاد او صنم - که امر محسوسی است - حاکی از شیء معقول (یعنی خداوند) می‌باشد با توجه به این امر وجه تعبیر از «مئل» به ارباب انواع و

وجه تعبیر از اجسام به اصنام در لسان فلاسفه اشراقی روشن می‌شود، یعنی همچنان که «صنم» - که امر مادی و محسوس است - حاکی از امر معقول (یعنی خداوند) می‌باشد، اجسام و مادیات نیز در اعتقاد فلاسفه اشراقی حاکی از ارباب انواع و ظل آنها بوده و لذا واژه اصنام را بر آنها اطلاق می‌نمودند.

ملکیان: مقصود از ذکر نظریات سقراط حول محور حقیقت علم، تبیین و توضیح آنها بوده است نه قبول آنها، و لذا اشکال ذکر شده در سخنان فوق پیرامون این که اخذ رأی در تعریف علم، مستلزم اخذ نقیض در تعریف نقیض دیگر می‌باشد، کاملاً موجه و صحیح بوده و از طرف بسیاری از شارحان و مفسران سقراط نیز بیان شده است. توجه به این امر ضروری است که توضیحات بیان شده از نظرات سقراط - حول محور حقیقت علم - منحصر به مقام «مای شارح» می‌باشد و ذکر از نظرات او در مورد «مای حقیقه» علم به میان نیامده است. بنابراین، اشکالاتی که ناظر به مقام «مای حقیقه» بوده وارد نیست. به عبارت دیگر، سقراط با تبیین معنای واژه «episteme» (علم) صرفاً در صدد وفاق با مخاطبین خود در مورد مدلول و معنای آن و نیز بر شمردن موارد استعمال آن در زبان یونانی می‌باشد. بدیهی است عدم صدق دقیق «episteme» و احکام بیان شده از ناحیه سقراط، بر لغت «علم» در عربی و یا «شعور» در فارسی، حاکی از عدم وجود معادل دقیق لغت «episteme» در زبان عربی یا فارسی است و مضر به صحت توضیحات بیان شده از ناحیه سقراط نمی‌باشد.

توجه به شیوه و کیفیت برخورد سقراط با لغت «episteme» در زبان یونانی، ضرورت چنین

برخوردی با واژه علم و شعور در زبان عربی و فارسی را برای ما روشن می‌سازد، کما این که آقای «ایزوتسو» - اسلام‌شناس و قرآن‌شناس ژاپنی - چنین کاری را در مورد لغات علم، فهم، فقه، ادراک، عرفان، معرفت، در زبان عربی، انجام داده است. در مورد صدق و کذب نیز باید توجه نمود که کلام سقراط، ناظر به صدق و کذب کلامی است و ارتباطی با صدق و کذب متکلمی ندارد (در فلسفه معاصر از صدق و کذب کلامی به صدق و کذب «منطقی» یعنی «مطابقت‌القضیه لمحکها» و از صدق و کذب متکلمی به صدق و کذب «اخلاقی» یعنی: «مطابقت‌القضیه لاعتقاد القائل» تعبیر می‌شود). همچنین کلام ذکر شده پیرامون حقیقت علم - یعنی لزوم استفسار از وحدت ذات و حقیقت مصادیق مختلفه علم یا کثرت آن، جهت دست یابی به تعریف دقیق علم - مبتنی بر دیدگاه (essentialistic) - یعنی دیدگاه ذات‌گرایانه در تعریف - می‌باشد که با ردّ این دیدگاه و قبول دو رقیب عمده آن، وجهی برای آن کلام باقی نمی‌ماند. کتاب (Definition) - یعنی تعریف - از آقای «رابین سون» و نیز مقاله مفصلی که در مورد تعریف در دائرةالمعارف «پل ادواردز» منتشر شده است، دو منبع بسیار خوب و مناسبی پیرامون دیدگاه‌های مختلف در مورد تعریف - جهت تحقیقات بیشتر - می‌باشد.

استاد مصباح: با ردّ و عدم قبول دیدگاه «آسن‌شنالیستی» در تعریف، مشکلی در مورد تعریف علم پدید نخواهد آمد زیرا می‌توان با بیان تعریف غیرذاتی و نیز بیان یک صفت و عرضی واحد و مشترک میان تمام مصادیق - از علم واجب تا ادنی مراتب علم - مشکل اعطای تعریف واحد برای

علم به معنای عام - که موضوع معرفت‌شناسی است را حل نمود.

ملکیان: پیرامون حقیقت علم - یعنی «مای» حقیقه علم - افلاطون، ارسطو، افلوپین، آگوستین و آکویناس، بر دو مسأله تأکید ورزیده و بر آن پای می‌فشرده‌اند:

۱- ثنویت عالم و معلوم: بزرگان فوق بر آن‌اند که وحدت عالم و معلوم غیر ممکن بوده به طوری که حتی در علم به علم و علم به نفس نیز ثنویت دوگانگی میان عالم و معلوم ثابت می‌باشد - گرچه این مسأله که آیا اثنبیت اعتباری میان عالم و معلوم کافی است و یا این که باید میان عالم و معلوم اثنبیت واقعی محقق باشد در سخنان این بزرگان روشن نبوده و مبهم می‌باشد.

«ویلیام جیمز» با قبول این نظریه می‌گوید: علم ثنوبتی است تمام عیار، و مستلزم دو عنصر است: ذهن عالم و شیء معلوم. هیچ یک از این دو، از خود «بدر نمی‌رود و به دیگری داخل نمی‌شود. هیچ یک به هیچ وجه دیگری نیست. هیچ یک دیگری را نمی‌سازد، فقط در عالمی مشاع و مشترک چهره به چهره می‌ایستند و یکی فقط دیگری را می‌شناسد یا به توسط دیگری شناخته می‌شود حتی در علم به علم و علم به خود.

۲- ثبوتی بودن علم: علم یک امر ثبوتی است و نحوه‌ای از وجود می‌باشد (نه یک امر سلبی) و در فرایند علم، عالم، مالک امری در حیطه ذهنش می‌گردد. بنابراین، اگر حقیقتی از یک شیء نزد ذهن عالم حاضر نگردد، علم محقق نشده و نمی‌توان گفت که او «عالم» به آن شیء است (البته پیرامون

شرایط و ویژگیهای عالم - که از آن به "Person" تعبیر می‌شود نیز بحث‌های مختلفی صورت گرفته است). با توجه به دو مسأله فوق - یعنی اثینیت میان عالم و معلوم و ثبوتی بودن علم - قدمای فلاسفه غرب (یعنی تا قبل از درکات که آغازگر فلسفه جدید است) بر آن اند که در جریان تحقّق علم، عالم مالک امری در ذهن خود می‌باشد و این امر ذهنی صورتی از معلوم است نه خود معلوم. به عبارت دیگر، «علم» عبارت است از «واجدیت عالم نسبت به صورت ذهنی از یک شیء». ذکر این نکته خالی از فایده نیست که افلاطون برای تبیین حقیقت علم، از تشبیه علم به عشق، در دو امر مذکور، در کتاب «سمپوزیوم» (یعنی میهمانی) خود سود جسته است ولی این کلام افلاطون از ناحیه «آکویناس» در کتاب «کلیات الهیات» مورد مناقشه واقع شده است.

در نظر ما، تعریف فوق از علم، از اتقان کافی برخوردار نبوده و محفوف به ابهامات زیر می‌باشد:

(۱) - قید «واجدیت» در تعریف مذکور، مبهم بوده و اعراف از واژه «علم» نیست. در حالی که اعرافیت معرّف از معرّف در هر تعریفی، ضروری می‌باشد. (۲) - با عنایت به این که صورت ذهنی نوعی از علم است، اخذ قید صورت ذهنی در تعریف علم مستلزم «دور» می‌باشد. و ادعای این امر که ذکر صورت ذهنی (یعنی مصداقی از علم) به عنوان تعریف علم، از باب بیان تعریف بالمصداق برای علم است صحیح نیست و بنظر ما با ارجاع تعریف مذکور از علم، به تعریف «بالمصداق» (Ostensive) نمی‌توان از اشکال «دور» رهایی جست زیرا صحت همه اقسام تعریف بالمصداق - یعنی تعریف‌هایی که در آن به مصادیق اشاره می‌شود و تعریف‌هایی که در آن مصادیق ذکر

می‌شود - مشروط به ذکر تمام مصادیق با اشاره به تمام مصادیق می‌باشد درحالی که با توجه به این امر که صورت ذهنی صرفاً یک مصداق از مصادیق علم است نه همه مصادیق لذا تعریف مذکور از علم، از محدوده انواع تعریف بالمصداق خارج می‌باشد. (۳) - خروج علم حضوری - مانند علم به نفس (با قطع نظر از اشکال «دیوید هیوم» در انکار نفس) - از تعریف مذکور، نقصان تعریف مذکور را از سوی دیگر به اثبات می‌رساند.

استاد مصباح: ذکر نکاتی پیرامون دو امر بیان

شده از قدمای فلاسفه غرب در مورد حقیقت علم مفید می‌باشد: امراؤل: کلامی که از قدمای فلاسفه غرب در تأکید بر ثنویت و تعدد عالم و معلوم نقل شده است معارض با نظریه‌ای است که فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا از «فرریوس» در مورد اتحاد میان عالم و معلوم نقل نموده‌اند. با قطع نظر از صحت و یا عدم صحت هر دو نقل، وجود نظریه اتحاد عالم و معلوم (که شیخ الرئیس با پرداختن به آن در شفا و اشارات، سعی وافر در نقد آن داشته است و در مقابل ایشان، حکیم ملاصدرا، اصل نظریه را پذیرفته و دیدگاه بوعلی سینا را رد نموده است) قابل انکار نیست. صاحبان این نظریه معتقدند که اتحاد میان عالم و معلوم منحصر به علم به نفس نمی‌باشد و در همه موارد میان عالم و معلوم بالذات - نه معلوم بالعرض - اتحاد برقرار است و لذا تعدد عالم و معلوم، اعتباری می‌باشد. (ممکن است ذات‌الاضافه بودن لغت علم - یعنی این امر که همیشه علم به یک شیء‌ای تعلق گرفته و محتاج به متعلق است - و نیز توجه به تعدد میان مضاف و مضاف‌الیه، موجب شده باشد که صاحبان این نظریه

در عین قبول اتحاد میان عالم و معلوم بالذات در همه موارد، به تعدد اعتباری میان آن دو نیز قایل شوند). از طرف دیگر، توجه به امکان و احتمال رواج اطلاق علم - ایستمی - بر علم انسان به خود، و به سایر اشیاء (که به نحوی تعدد میان عالم و معلوم در آن ثابت است) و نیز عدم وجود امکان اطلاق علم بر علم حضوری واجب تعالی به ذات خود - که در آن هیچ گونه کثرتی میان عالم و معلوم قابل فرض نمی باشد - وجه تأکید قدمای فلاسفه غرب بر ثنویت میان عالم و معلوم را روشن می سازد.

پیرامون وحدت یا تعدد میان عالم و معلوم در علم به نفس، تفکیک میان سه حیثیت زیر در مورد نفس و عدم خلط میان آنها، روشنگر می باشد و عقل را در حکم صحیحش به تعدد یا وحدت میان عالم و معلوم، مدد می رساند: (۱) - در صورتی که نفس به عنوان ماهیتی از ماهیات - که دارای جنس و فصل می باشد ملحوظ واقع شود علم به نفس به معنای علم به مفهوم و ماهیت نفس بوده و از اقسام علم حصولی است. در این لحاظ، ثبوت تعدد میان عالم و معلوم بین و واضح می باشد. (۲) - در صورتی که نفس به عنوان یک موجود مجرد لحاظ شود عین علم خواهد بود و علم حضوری به نفس، عین وجود نفس می باشد و در این لحاظ میان عالم و معلوم هیچ گونه تعددی قابل فرض نیست. (۳) - علاوه بر این که نفس - به سبب تجردش - عین علم بوده و در خواب و بیداری، عالم به خود می باشد، در صورتی که انسان در خلوتی نشسته و توجه خود را منحصر به خود نماید و در خود فرو رود، چنین توجهی به نفس - که به خود نفس تعلق گرفته نه به مفهوم نفس - نیز از اقسام علم حضوری و فعل نفس می باشد و لکن به سبب اثینیت میان فعل و فاعل، در این قسم

علم حضوری به نفس نیز، تعدد میان عالم و معلوم محقق می باشد.

امردوم: باید توجه داشت که قید ثبوتی بودن علم و مالک شدن عالم نسبت به یک امر ذهنی در فرایند علم، مورد عنایت منطقیین اسلامی نیز می باشد کما این که این قید در تعریف علم حصولی از ناحیه منطقیین - یعنی: «العلم هو الصورة المحاصلة من الشيء عند النفس» اخذ شده است زیرا لغت «عند» در این تعریف دال بر مالکیت است کما این که جمله «عندی فلوس» در عربی به معنای «پول دارم» می باشد. اما اشکال بیان شده در سخنان قبلی در مورد تعریف بالمصداق بودن تعریف مذکور از علم مورد قبول نمی باشد. به عبارت دیگر با قطع نظر از نقض تعریف مذکور از علم به مواردی که اثینیتی میان عالم و معلوم متصور نمی باشد - مانند علم واجب تعالی به ذاتش که عین ذات او می باشد - اشکال بیان شده در مورد عدم ذکر یا عدم اشاره به تمام مصادیق - در صورتی که این تعریف، تعریف بالمصداق دانسته شود - وارد نمی باشد، زیرا با امکان تلقی و تفسیر تعریف مذکور به عنوان تعریف «بالمثال» - نه تعریف بالمصداق - و یا عنایت به این که تعریف بالمصداق و تعریف بالمثال، از اقسام تعریف حقیقی نمی باشند، ذکر تمام أمثله در صحت آن شرط نبوده و ذکر یک مثال - با اضافه نمودن قیدی به آن - کافی می باشد، مثلاً با نشان دادن سفیدی کاغذ به مخاطب و ذکر قید و «مشابهاتش» (یعنی گفتن این که سفیدی عبارت است از این شیء و مشابهاتش) سفیدی را تعریف - تعریف بالمثال - می نمایم.

ملکیان: قابل توجه است که: ذات الاضافه بودن و

احتیاج به متعلق، اختصاصی به «علم» ندارد و در جمیع احوال نفسانی انسان جاری می‌باشد کما این که «برتانو» فرانسوی (پایه گذار مکتب پدیدارشناسی) در کتاب خود به نام روانشناسی از دیدگاه تجربی، پس از ذکر تقسیم رائج موجودات به دو قسم: موجوداتی که بیرون از نفس انسان می‌باشند و موجوداتی که در درون نفس انسان توطن دارند، ملاک‌های بیان شده در تعیین مصادیق این دو قسم را باطل شمرده و در مقام بیان ملاک مورد قبول خود گفته است:

«هر موجودی که در او حیثیت (Intentionality) یعنی «حیثیت روی کردگی» - معطوف شدگی - باشد در داخل نفس انسان سکونت داشته ولی موجودی که دارای چنین خاصیتی نباشد در منزل بیرون نفس انسان مأوی می‌گزیند.» با قطع نظر از کلام (برتانو) در مورد خصوصیت اشیاء بیرون از نفس انسان، ملاک بیان شده از ناحیه او پیرامون امور نفسانی صحیح می‌باشد، یعنی همه حالات نفسانی از قبیل غم، شادی، امید و خشم، ذات الاضافه بوده و محتاج به متعلق می‌باشند.

علاوه بر این، همان طوری که ذات الاضافه بودن، اختصاصی به علم نداشته و در جمیع احوال نفسانی جاری است، اتحاد میان مضاف و مضاف‌الیه، و یا «متعلق» و «متعلق به» نیز در جمیع حالات نفسانی جاری می‌باشد. یعنی همچنان که در علم، اتحاد میان عالم و علم و معلوم، تصور می‌شود در خشنودی نیز اتحاد میان ساز و مسرور و مسرور به و در رجاء، اتحاد میان راجی و رجاء و مرجومنه، و در خوف، اتحاد میان خائف و خوف و مخوف منه، قابل تصور می‌باشد. نکته دیگر این که: بنظر ما

تعریف «بالمثال» تعریف درستی نیست زیرا توجه به این امر که هر شیء دارای حیثیات متنوع و گوناگون است و از هر حیثیتی واجد هزاران مشابه می‌باشد، ضعف و عدم مطلوبیت چنین تعریفی را روشن می‌سازد. مثلاً نشان دادن گل به مخاطب و ذکر: «این شیء و مشابهاتش» در تعریف آن، با عنایت به این که گل از حیثیات گوناگون مانند جوهر بودن، جسم بودن، نامی بودن، رنگین بودن و... دارای مشابهات کثیره می‌باشد، مشتمل بر ابهام بوده و آدمی را در شناختن گل مدد نمی‌رساند. واضح است تعیین حیثیتی از حیثیات گل و اراده مشابهات گل در آن حیثیت خاص، تعریف مذکور را از تعریف «بالمثال» بودن خارج می‌نماید، در حالی که سخن، در تعریف «بالمثال» است.

استاد مصباح: سخنان فوق، خالی از تأمل و ابهام نمی‌باشد زیرا:

با قطع نظر از اینکه علم به نفس از احوالات نفسانی نمی‌باشد، در مورد ویژگی علم باید توجه نمود که: ذات الاضافه بودن علم و تغایر عالم و معلوم منحصر به وضع و استعمال اولیه علم است و لذا در همه مصادیق و موارد استعمال علم جاری نمی‌باشد، یعنی همان طوری که درک مصداقی از مصادیق در وضع الفاظ شرط می‌باشد (چه این که وضع، برای یک مصداق معین - به وضع خاص - باشد و یا برای یک مصداق و مشارکات او - به وضع عام - باشد). در مورد علم نیز، با درک مصداقی از آن در حیطه نفس (که در آن عالم با معلوم متغایر است) لفظ علم برای چنین مصداقی وضع شده است و لکن با اثبات علم در مورد واجب تعالی و عینیت و عدم تغایر میان ذات عالم و ذات معلوم، صحت استعمال واژه علم در مورد علم واجب تعالی، متفرع

بر توسعه‌ای در معنای علم است به طوری که برخلاف معنا و موضوع له اولیه علم، شامل موردی که ذات عالم متغایر از ذات معلوم نبوده نیز می‌گردد، بدیهی است تغایر میان ذات عالم و ذات معلوم بنابریک وضع، منافی با عدم تغایر میان آندو در وضع و اصطلاح دیگر نمی‌باشد، گرچه مانند موارد دیگر، در ذات واجب نیز، به علت خصوصیت و ویژگی ذات الاضافه بودن واژه علم، تعدد اعتباری - نه تعدد حیثیت‌های خارجی - میان عالم و معلوم لحاظ می‌گردد.

علاوه بر این، اشتراک سایر احوالات نفسانی با علم در مسأله اتحاد، محل تأمل می‌باشد و باید توجه داشت که ثبوت یا عدم ثبوت اتحاد، تابع کیفیت وضع در هر یک از احوالات نفسانی می‌باشد. به عبارت دیگر، در محبت و عشق، فرض اتحاد محب و محبوب و اتحاد عاشق و معشوق مانند اتحاد عالم و معلوم محذوری ندارد و لکن در مورد غم، اتحاد میان مغموم و مغموم منه ضرورتی نداشته و وقوع غمناکی شخص از ناحیه فعل شخص دیگر ممکن و قابل تصور می‌باشد. در مورد اشکال مذکور پیرامون تعریف بالمثال نیز توجه به افتراق تعریف بالمثال با تعریف بالمصداق و تعریف بالمفهوم، ابهام را رفع می‌نماید. در تعریف بالمفهوم مجهول به مدد مفاهیم جنس و فصلی معلوم می‌گردد، و در تعریف بالمصداق، مجهول با ذکر یا اشاره به تمام مصادیق معلوم می‌شود، در حالی که در تعریف بالمثال جهت معلوم ساختن مجهول، از نشان دادن مصداقی از مجهول و ذکر قید «و مشابهات او» و نیز تعیین وجه شبه سود برده می‌شود، مثلاً با نشان دادن سفیدی به مخاطب و ذکر این نکته که مراد از سفیدی، این رنگ و مصادیق

دیگری از رنگ که تأثر چشم انسان در برخورد با او مشابه تأثر چشم در برابر این رنگ می‌باشد (یعنی مثلاً مفرق بصر است)، سفیدی را تعریف می‌نماییم.

لکن هاووزن: با توجه به ظهور نهضت‌ها و مکاتب گوناگون فلسفی از زمان دکارت تا قرن بیستم (یعنی دوران جدید) نظریات مختلف معرفت‌شناسی در مورد حقیقت علم پدید آمده است که ذکر اجمالی بعضی از آنها در این مقام مناسب می‌باشد: دیدگاه مکانیستی (ماشین انگارانه) در مورد جهان - که از زمان دکارت شروع شده و پس از او ادامه داشت - بر آن بود که جهان همانند یک ساعت است و مانند یک ماشین کار خودش را به طور منظم انجام می‌دهد (کار جهان را به ساعت بسیار زیبا و مشهوری که در استراسبورگ بوده تشبیه می‌نمودند). این نظریه - که ریشه آن توسط «دموکریتوس» در یونان باستان نیز بیان شده و به نظریه «اتمیزم» معروف بوده است - با بیان این نکته که به هنگام دیدن، بمبارانی از اتمها به چشم انسان وارد می‌شود، برای ذهن انسان قابلیت مانند قابلیت موم قایل است به طوری که مثلاً با ادراک گل به شکل گل در آمده و با ادراک سنگ به شکل سنگ در می‌آید و... و همچنان که در شناخت ساعت، شناخت وزن و شکل و اجزاء آن مهم می‌باشد ولی شناخت رنگ آن از اهمیتی برخوردار نمی‌باشد، در فرایند ادراک با تقسیم کیفیات اشیاء به اولیه و ثانویه، ذهن را در مقابل کیفیات اولیه اشیاء مانند طول و عرض و عمق - کاملاً منفعل از خارج دانسته‌اند ولی در مورد کیفیات ثانویه - مانند رنگ و بو - معتقدند که این کیفیات سهم ذهن و از اضافات و افعال او

می‌باشند. مسأله کیفیات اولیه و ثانویه اشیاء و منفعل بودن ذهن در مقابل کیفیات اولیه، تأثیر به‌سزایی بر تفکر متأخرین نهاده است:

«بود» و نفس الامر- یعنی عالم «نومن» را گوهر نایافتنی برای ذهن بشر تلقی نموده است.

نزد «لاک» مسأله انفعالی بودن ذهن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و مایز میان علم و وهم بوده است، یعنی در صورتی که ذهن کاملاً منفعل از خارج باشد «علم» محقق شده و امر موجود در ذهن اثر فاعل شناسایی نمی‌باشد ولی اگر ذهن، فاعلیتی در تحقق آن امر ذهنی داشته باشد آن امر از محدوده علم خارج بوده و از متوهمات می‌باشد. در رد شکاکیت، «لاک» مانند «دکارت»، با تأکید بر ثنویت کیفیات اشیاء، مبنایی برای علم به خارج تأسیس نموده است همچنین به موجب این که ذهن، در مقابل کیفیات اولیه اشیاء متأثر و منفعل محض می‌باشد (کما این که نسبت به کیفیات اولیه، لاک ذهن را به لوح سفیدی تشبیه می‌نموده که از خارج بر روی آن نوشته می‌شود) صورت ذهنی را اثری از خارج و حاکی از آن می‌دانست اما در مورد کیفیات ثانویه، معتقد بود که به سبب فاعلیت ذهن در مورد آنها انطباق کیفیات ثانویه بر خارج محل تأمل می‌باشد. «کانت» با گسترده نمودن کیفیات ثانویه، کیفیات اولیه - یعنی اموری که اثر خارج بوده و ذهن در آن نقشی ندارد - را انکار نموده است و با قایل شدن به سهم و فاعلیتی برای ذهن، هر صورت ذهنی را حاصل تفاعل ذهن و عین می‌دانست (به طوری که ماده ادراک از خارج و صورت ادراک از ذهن می‌باشد). با توجه به این که ادراکات و علم بشر، محصول فاعلیت ذهن و عین می‌باشد، کانت با تقسیم‌ثنائی «بود و نمود» علم بشر را به عالم نمود و پدیدار - یعنی عالم «فنومن» منحصر کرده و عالم

از طرف دیگر تأثیر پیشرفت‌های به وجود آمده در تکنولوژی بر فلسفه، محدود به زمان دکارت نبوده است و در قرن بیستم، کامپیوتر به جای ساعت استراسبورگ و برتر از او بر فلسفه، تأثیرات عمیق و مهمی نهاده است. و همچنان که دکارت و بعد از او لاک، رابطه جهان و ذهن را از طریق ساعت مذکور توجیه می‌نمودند، معرفت‌شناسان قرن بیستم نیز با الگوی کامپیوتر، رابطه مذکور را تبیین می‌نمایند به طوری که علمای علم زبان‌شناسی، فلسفه، فیزیولوژی اعصاب، نوروفیزیولوژی و علم کامپیوتر با تأسیس علم جدید «کامپیوتر ساینس (Computer Science)»، نهضت جدیدی را به وجود آورده‌اند و با کنار هم نشستن و تبادل آراء سعی در شناخت ذهن براساس کامپیوتر دارند. مثلاً با ساختن کامپیوتر کوچک و مجهز به دوربین و مشاهده این امر که کامپیوتر، وجود شیء ای مانند شیشه که در گوشه‌ای از اتاق افتاده است را متوجه شده و پس از رفتن به سراغ آن، شیشه را گرفته و آن را به زیاده‌دان می‌اندازد، این دانشمندان معتقد شدند که کامپیوتر نیز مانند انسان قابل تعلم بوده و می‌تواند عالم شود. همچنین با بررسی شبکه اعصاب بخشی از مغز مثلاً بخشی که سرما را از گرما تشخیص می‌دهد و با ساختن کامپیوتری که قدرت تشخیص را داشته باشد این دانشمندان سعی نمودند تا قدرت فراگیری و عالم شدن را برای کامپیوتر اثبات نمایند. ولی علیرغم عمر بیست ساله این علم و انتشار کتب و مقالات متعددی از این گروه، علم مذکور خام و در مراحل ابتدایی می‌باشد

به طوری که هنوز به هیچ نتیجه قطعی نرسیده و نیز عده زیادی از فلاسفه غرب مخالف آن می‌باشند.

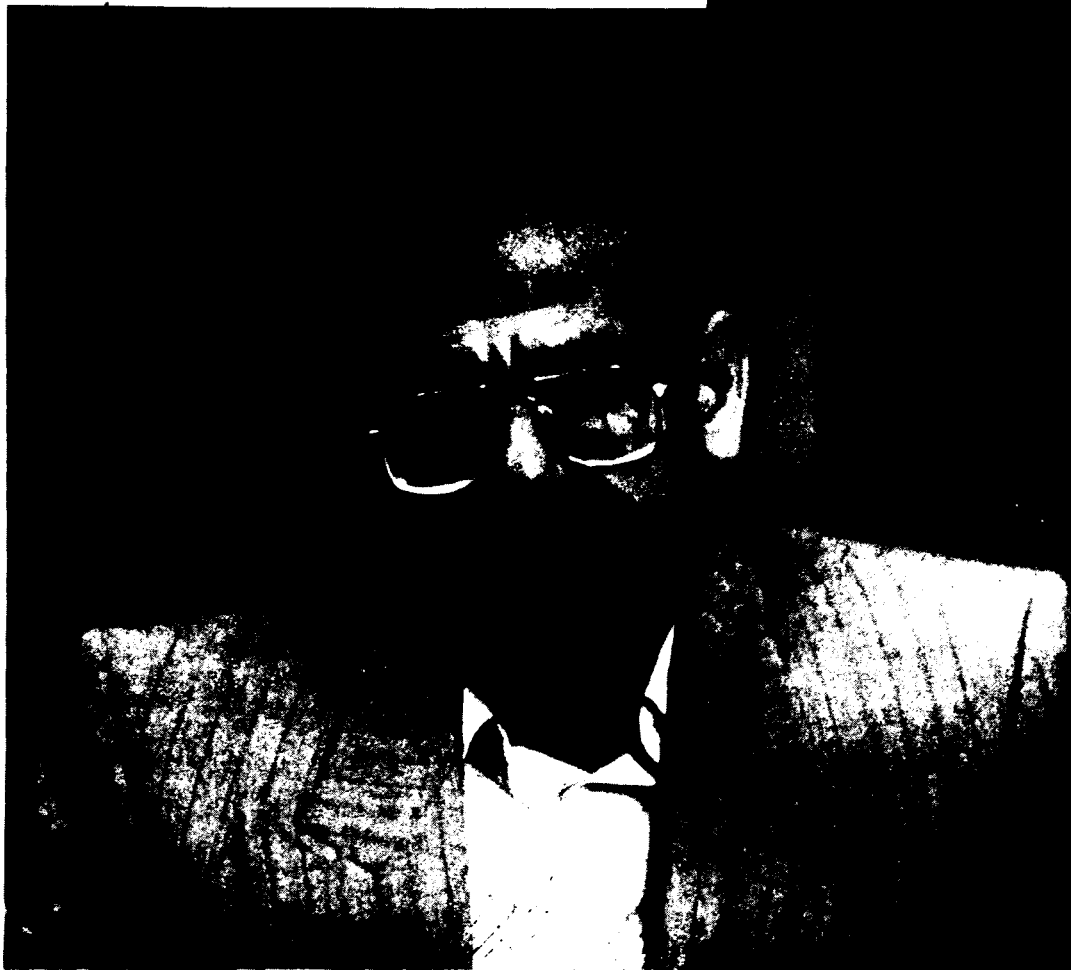
علم معرفت‌شناسی دستخوش تحولات عظیمی شده است به طوری که این مباحث در غرب از زمان دکارت تا فلاسفه معاصر به طور جدی دنبال شده و هر لحظه فیلسوفی با بررسی‌های خود به نظریه‌ای که مؤید یا ناقض نظریه فیلسوف قبلی بوده است معتقد می‌شود کما این که دکارت و لاک با لفظی پنداشتن مباحث فلاسفه اسکولاستیک، در مقام ارائه ملاکی برای علم حقیقی از علم غیر حقیقی، به مفاهیم (تصورات Ideas) متوسل شده‌اند و تصور مطابق با واقع را علم دانستند. اما فلاسفه قرن بیستم با رد ملاک مذکور، توسل به مفهوم برای تبیین حقیقت علم را قبول نکرده‌اند و برای تمیز علم از غیر آن، کاوش در الفاظ را مطرح نموده‌اند که این بحث به نام (The Linguistic Turn) مشهور شده است، به طوری که مثلاً آقای «تورینگ» - یکی از فلاسفه معاصر - در تمیز میان موجود عالم و موجود غیر عالم بر آن است که استفاده و کاربرد زبان از ناحیه یک موجود، دال بر عالم بودن آن موجود می‌باشد و لذا اگر کامپیوتر و انسانی را پشت پرده قرار داده و با پرسش واحد از این دو هیچ فرقی میان پاسخ انسان و پاسخ کامپیوتر ملاحظه نگردد می‌توان گفت که کامپیوتر مانند انسان دارای علم می‌باشد. بدیهی است عدم تحقق صورت ذهنی برای کامپیوتر نافی عالم بودن او نمی‌باشد زیرا استعمال زبان از ناحیه او، دال بر این است که کامپیوتر دارای هوش (Intelligence) می‌باشد.

علاوه بر گروه فوق، رفتار گرایان (Behaviourists) نیز با دکارت و لاک در مسأله علم مخالفت نمودند. در اعتقاد رفتار گرایان - مانند

ویلفیت سالنز - نظریه دکارت و لاک در مبنا قرار دادن تصورات ذهنی (Ideas) در مسأله علم و قرار دادن لفظ به عنوان وسیله‌ای برای ابراز آن تصورات، باطل می‌باشد و در حقیقت، الفاظ دارای نقش اصلی بوده و انسان پس از حرف زدن و تکلم، مفاهیم و صور ذهنی را بدست می‌آورد. در توضیح این نظریه «سالنز» مثالی زده و می‌گوید: قبیله‌ای را در نظر بگیرید که همه ساکنان آن رفتارگرا بوده و از ذهن و صور ذهنی خبری ندارند. یکی از اهالی آن قبیله جهت رفتن به محل کار، به ایستگاه اتوبوس رفته و لکن قبل از رسیدن او به ایستگاه، اتوبوس آن مکان را ترک نموده بود، این شخص ناراحت شده و در حالت ناراحتی می‌گوید: «حیف که اتوبوس رفت». فردا نیز، برای رفتن به محل کار به ایستگاه رفته و باز هم ملاحظه می‌نماید که اتوبوس در آن مکان نبوده و از آن مکان حرکت نموده است. در این هنگام به سبب ناراحتی، یک دستش را روی دست دیگر می‌زند و لکن هیچ سخنی نمی‌گوید. «سالنز» می‌گوید: گرچه این شخص در روز دوم، سخن روز اول - یعنی «حیف که اتوبوس رفت» - را بیان نکرده است و لکن آن را در ذهن خود داشته است. یعنی رفتار و کلام او در روز اول سبب به وجود آمدن صورت ذهنی در ذهن او شده است.

بنابراین، کلام و رفتار انسان مبدأ ذهن و تصورات ذهنی می‌باشد. از منظر دیگر وجود اختلافات کثیر - که به مقداری از آن اشاره شده است - در مورد حقیقت علم سبب شده است تا فلاسفه معاصر به تعریف واحد و دقیقی از علم نرسیده و در صدد تقیید موضوع مورد بحث باشند: مثلاً عده‌ای کشف حقیقت علم - به معنای عام - را میسر ندانسته و موضوع مورد بررسی را به علم

حسی منحصر نموده‌اند. عده‌ای دیگر، کاوش در، یافتن حقیقت همه علوم حسی را نیز دشوار دانسته‌اند و بررسی خود را به نوع خاصی از مدرکات حسی - یعنی رنگ‌ها - منحصر نموده به طوری که کتب متعددی در مورد رنگ - مانند (Color fo Philosophers) - به رشته تحریر درآورده‌اند. ولکن کثیری از فلاسفه معاصر حالت حیرانی و سرگشتگی موجود را نپسندیده‌اند و از



نیل به حقیقت علم مایوس می‌باشند کما این‌که (Richard Rorty) می‌گوید: تصویر بزرگ وجوه ندارد، «There is no big Picture».

ملکیان: نکات دقیق متعددی در سخنان فوق

موجود بوده است که ذکر آن نکات - هر چند به صورت اجمالی - اهمیت مباحث مطروحه را روشن می‌نماید: (۱) - توجه به اختلاف میان طرز تلقی فلسفه جدید و فلسفه قرون وسطی از مسأله حقیقت علم. در فلسفه جدید، تفکیک میان کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه در تبیین حقیقت علم نقش اساسی را ایفا می‌نماید، گرچه این تفکیک - در ابتداء - در فیزیک توسط گالیلو و بعد از او - تا مقداری - توسط نیوتن صورت گرفته است و سپس در فلسفه وارد شده و از ناحیه فلاسفه‌ای مانند لاک، بارکلی و کانت مورد بحث واقع شده است. (۲) - رفتارگرایی به عنوان مکتبی در روان‌شناسی توسط «واتسن»، «اسکینر» و «گیلبرت رایل» مطرح شده است. اما بطور دقیق این مکتب توسط گیلبرت رایل - فیلسوف تحلیلی در حوزه فلسفه داخل شده است - او در کتاب «The concept of mind» با دفاع جدی از مکتب رفتارگرایی، نشان داده است که حقیقتی بنام «نفس» وجود ندارد و الفاظی که دال بر حالات نفسانی می‌باشند واجد هیچ‌گونه مصداقی نیستند، مثلاً: آنچه که قابل پذیرش می‌باشد رفتار خشم‌آلود و یا رفتار عاشقانه است نه وجود حقیقتی بنام عشق یا خشم در حیطه نفس که به عنوان علت و سبب رفتار عاشقانه و یا خشم‌آلود، تلقی می‌گردد. البته این مکتب توسط ویلفرید سلارز - فیلسوف و معرفت‌شناس آمریکایی - مورد مناقشات جدی واقع شده است. (۳) - بحث از علوم شناختی یا علوم ناظر به شناخت (Cogintivesciences) - که تقریباً دو دهه از عمرش می‌گذرد - نیز شایسته توجه می‌باشد.

در نظر معرفت‌شناسان، بحث فیلسوفانه و نظری صرف، کاشف از حقیقت علم نمی‌باشد و

باید از دستاوردهای علمی که به نحوی مرتبط با مسأله علم می‌باشند، بهره جست، به عبارت دیگر سخن گفتن در مورد حقیقت علم بدون رجوع به روانشناسی، زبان‌شناسی، نفس‌شناسی و علوم دیگر مرتبط با معرفت، ناقص می‌باشد و لذا فلاسفه و دانشمندانی که در مورد نفس، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، فیزیولوژی اعصاب و Parapsychology - فراروان‌شناسی - تحقیقاتی داشته‌اند کنار هم جمع شده و با عرضه نمودن دستاوردهای علمی خود، سعی کردند تا با التقاط این نتایج علمی مختلف، مدخلی بسوی فهم حقیقت علم بگشایند. (۴) - نکته مهم بعدی، بحث از کامپیوتر می‌باشد. عده‌ای از معرفت‌شناسان و دانشمندانی که در «Cognitive Sciences» کار نموده‌اند بر آن‌اند که موجودی که در مقابل سؤالات مختلف، پاسخ‌های مناسبی بیان نماید، موجودی آگاه و دارای هوشیاری «Intelligence» می‌باشد.

بنابراین با نهادن کامپیوتر و انسانی در پشت پرده و پرسش واحدی از آن‌دو، در صورتی که پاسخ‌های داده شده هیچ تفاوتی با هم نداشته باشد (به طوری که پاسخ کامپیوتر قابل تمییز از پاسخ انسان نباشد) کامپیوتر مانند انسان، شایسته نام هوشیار و آگاه بوده و در واقع انسان، کامپیوتری بیش نیست. به عبارت دیگر هر صفتی که به انسان نسبت داده می‌شود به کامپیوتر نیز قابل اسناد می‌باشد زیرا ملاک هوشیاری یک موجود و افتراق او با موجود غیر هوشیار و غیر آگاه، منحصر به اعطای پاسخ‌های معقول و مناسب به سؤالات می‌باشد.

استاد مصباح: با قطع نظر از این بحث که آیا در نظر گرفتن موضوع واحد برای هر علم ضرورت دارد یا نه، جعل موضوع واحد مشخص برای هر علم - کما اینکه سنت علماء به همین طریق است - در بررسی مباحث آن علم، مفید و موجب تسهیل در بحث و بررسی می‌باشد. در مورد موضوع علم معرفت‌شناسی، فلاسفه غرب بر آن‌اند که موضوع آن منحصر به تصدیقات معینی است و شامل علوم حضوری و تصورات نمی‌شود، ولی همان طوری که بیان شده است، این اعتقاد صحیح نمی‌باشد و نزد فلاسفه اسلامی و نیز در مغرب زمین در قرون وسطی - که بحث از علم واجب تعالی و علم ملائکه مطرح بوده است - «علم» - به عنوان موضوع معرفت‌شناسی - شامل علوم حضوری و همه اقسام علوم حصولی می‌گردد. به نظر ما، بحث از علم حضوری، در معرفت‌شناسی لازم و ضروری می‌باشد زیرا با عنایت به اینکه - در اعتقاد ما - وجه صحت و تطابق با واقع بعضی از علوم حصولی و تمایز آنها از علوم حصولی غیر مطابق با واقع، ابتناء و منتهی شدن با واسطه یا بی واسطه آن علوم حصولی بر علوم حضوری می‌باشد، بحث از علوم حضوری (اصالتاً، یا به عنوان مقدمه‌ای برای تصحیح علوم حصولی) در معرفت‌شناسی، ضروری است و وجه معقولی برای حصر موضوع معرفت‌شناسی در بعضی از تصدیقات - یعنی باور صادق موجه - موجود نیست و لذا این حصر، مردود می‌باشد. بدیهی است در صورت عدم وجود مفهوم عامی از علم در مغرب زمین - که شامل همه علوم حصولی و حضوری گردد - جعل اصطلاح خاص در معرفت‌شناسی مشکل را حل می‌نماید. اما در نیل به پاسخ صحیح این پرسش که: تعریف چنین مفهوم

عامی از علم - که شامل همه علوم حصولی و حضوری شده و موضوع علم معرفت‌شناسی قرار بگیرد چیست؟ بررسی اجمالی انواع تعریف ضروری می‌باشد.

ملکیان: به طور مجمل و کلی، می‌توان گفت که انواع تعریف به قرار ذیل است:

(۱) - تعریف به ذاتی و عرضی: در منطق اسلامی - به تبع ارسطو - بر اساس تقسیم اوصاف اشیاء به ذاتی و عرضی، تعریفی که بیانگر ذاتیات شیء معرفت باشد «حد» و تعریفی که دال بر عرضیات شیء معرفت باشد «رسم» نامیده می‌شود و هریک از این دو به دو قسم «تام و ناقص» تقسیم شده است و در نتیجه چهار قسم تعریف - یعنی حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص - در منطق اسلامی ذکر می‌شود.

(۲) - تعریف بالمصداق: معتقدان به این قسم از تعریف بر آن‌اند که نسبت به بعضی از اشیاء، یا در بعضی از احوال یک شیء، تعریف شیء جز با ارجاع به مصداق میسر نمی‌باشد. این نوع از تعریف مشتمل بر دو قسم است: «الف - تعریف‌هایی که با اشاره و ارائه مصداق معرفت، محقق می‌شود» مثلاً برای آموختن «آب» به بچه هیچگاه پدر و مادر، متوسل به تعاریف حدی یا رسمی نمی‌شوند بلکه با اشاره به چند مصداق، آب را به بچه می‌فهمانند، به گونه‌ای که بچه به کمک این تعریف در تخاطب خود با دیگران و در فهم مرادات دیگران یا القاء مرادات خود، دچار مشکلی نخواهد شد. این نوع از

تعریف، منحصر به تعلیم بچه‌ها نبوده بلکه اکثر مردم عادی نیز از این شیوه سود می‌برند. پیرامون این نوع از تعریف، در روان‌شناسی ادراک، این مسأله مورد تأمل و بحث می‌باشد که: فرایند تفهیم معرف مجهول به مخاطب از طریق اشاره به مصداق چگونه می‌باشد؟ به عبارت دیگر، آیا مخاطب، مراد متکلم را - به طور دقیق - فهمیده و به امری اعم از مقصود متکلم یا اخص از آن منتقل نمی‌شود؟ چرا با نشان دادن چند مصداق آب به بچه، او به هرشیء سیال و مایع، واژه آب اطلاق نمی‌کند و یا به چه دلیلی او فقط به آب زلال، آب اطلاق نمی‌کند؟ (با اینکه به او فقط آب زلال داخل لیوان نشان داده شده است). بدیهی است با وجود این احتمال که مخاطب، صفات غیر دخیل را در شیء معرف دخالت دهد، نشان دادن مصادیق کثیره، با عنایت به اینکه هر مصداقی محفوف به صفات دخیل و غیر دخیل در قوام شیء معرف می‌باشد. - مشکل فوق را حل ننموده و پاسخ تام به سؤال مذکور نخواهد بود. «ب - تعریف‌هایی که در آنها، مصادیق ذکر می‌شوند» مثلاً در پاسخ به سؤال: «رئیس جمهور کیست؟» نام چند رئیس جمهور - مانند زید، بکر و عمرو - را برده تا با ذکر این مصادیق و پی بردن به وجه جامع این افراد، مخاطب به مطلوب خود برسد.

(۳) - تعریف‌های متنی یا سیاقی یا بافتی -

«Contextual Definitions»

این نوع از تعریف - در اکثر موارد - در مورد معانی حرفیه استعمال می‌شود. مثلاً برای تعریف «اگر»، «یا»، «و»، از متن‌های متعددی که در آنها این

حروف حذف شده است و لکن معنای جملات واجد این حروف را افاده می‌نماید، استفاده می‌شود. مثلاً در تعریف «یا» در جمله «من یا چای می‌نوشم یا قهوه» از جمله‌ای که حرف «یا» در آن حذف شده است و لکن همان معنای این جمله را افاده می‌نماید، استفاده شده و گفته می‌شود: «اگر چای بنوشم قهوه نخواهم نوشید و اگر قهوه بنوشم چای نخواهم نوشید». به تدریج با استفاده از متن‌های متعددی که معادل جملات واجد حرف «یا» می‌باشند (ولکن حرف «یا» در آن حذف شده است)، مخاطب به تعریف و معنای حرف «یا» پی خواهد برد.

(۴) - تعریف‌های عملی - «Operational

«Definitions»

«بریجمن» فیزیکدان و فیلسوف فیزیک آمریکایی - برای اولین بار - معتقد شده است که مردم در محاورات خود الفاظ و واژه‌هایی را استعمال نموده که قادر به تعریف اکثر آنها نیستند و لذا یا باید از استعمال آن الفاظ و واژه‌ها چشم‌پوشی نموده و یا اینکه از آن الفاظ تعریف‌های عملی - بدست داد. مثلاً با اینکه استعمال جمله «فرزند حسن باهوشتر از فرزند حسین است» رواج داشته ولی اکثر مردم از تعریف واژه «هوش» عاجز می‌باشند. «بریجمن» برآن است: در صورتی که در ازای لفظ «هوش» - و مانند آن - یک شیء عملی قابل اندازه‌گیری ارائه گردد، تعریف عملی از لفظ هوش بدست خواهد آمد، مانند اینکه در تعریف «هوش» گفته شد: معنای هوشمندی یک شخص این است که: از صد تست، قادر به حل نود تست می‌باشد. به عبارت دیگر: در نظر «بریجمن» هوش

به یک مبدأ نفسانی بسیط یا مرکب که علت حل موفقانه نبود تست از صد تست است، اطلاق نمی‌گردد، بلکه صرفاً به حل توفیق‌آمیز تستها اطلاق می‌شود.

بنابراین معنای جمله: «فرزند حسن باهوش‌تر از فرزند حسین است» اینست که در مقایسه با فرزند حسین - فرزند حسن قادر به حل تعداد بیشتری از تستها می‌باشد. کما اینکه تعریف واژه «باور» در جمله «زید باور دارد که حسین حاذق‌ترین پزشک شهر است» نیز این است که زید در هر صد مورد، نود مورد به حسین مراجعه می‌نماید. پس در این‌گونه الفاظ، یک امر عملی قابل اندازه‌گیری به عنوان تعریف آنها ارائه می‌شود. گرچه بر نظریه تعریف عملی «بریجن» اشکالاتی وارد است و لکن هنوز در فلسفه منطقی از آن بحث می‌شود و نیز از ناحیه دانشمندان روانشناسی رفتارگرا مورد قبول واقع شده است و این دانشمندان بر آنند که همه مفاهیم روانشناختی مانند دشمنی، دوستی، عشق، نفرت، امید، ناامیدی، خستگی، نشاط و... از طریق این نوع تعریف، قابل تعریف می‌باشند. (قابل توجه است که در روانشناسی سه نهضت بوجود آمده است: (۱) روانشناسی روانکاوانه که، از ناحیه فروید به وجود آمده است. (۲) روانشناسی رفتارگرایانه که تقریباً تحت تأثیر فلسفه تحلیل زبانی از ناحیه افرادی مانند واتسن، اسکینر و گیلبرت رایل - صاحب کتاب «The concept of mind» و فیلسوف زبردست تحلیل زبانی - بوجود آمده است. (۳) روانشناسی انسان‌گرایانه، که از ناحیه کسانی مانند ابراهام مزلو، اریک فرام تأسیس شده است.

لکن‌هاوزن: «مسأله تعریف» در یونان باستان واجد اهمیت بسیار زیادی بوده است به طوری که

در اعتقاد بعضی از فلاسفه یونان باستان، معیار علم به یک شیء، دانستن تعریف آن شیء می‌باشد. اما در دوران جدید، بار ردّ ذات‌گرایی «essentialism» از ناحیه پوزیتویستها و فلاسفه تحلیلی، تعریف‌های عملی «Definitions Opetalinal» مورد اقبال دانشمندان واقع شده است و نیز با رشد منطقی جدید، در فلسفه علم، اصطلاحات علمی (در علوم تجربی)، به این طریق، تعریف می‌گردند. مثلاً برای تعریف ایکس، همه شرایط لازم و کافی آن را در مقام عمل لحاظ نموده و آن را به این صورت تعریف می‌نمودند: برای هر ایکس، ایکس، اف است، اگر و فقط اگر فلان شرایط را واجد باشد و لکن با عنایت به این که شناخت شرایط لازم و کافی اشیاء به آسانی میسر نمی‌باشد دانشمندان پس از مدتی با روشن شدن صعوبت یا تعذر فهم شرایط لازم و کافی یک شیء، از این نوع از تعریف روی برتافته و تعریف‌های کارکردی «Functional Detinitions» را مورد توجه خویش قرار دادند. (مطرح شدن تعریف‌های کارکردی، مسأله نفوذ تفکر پراگماتیستی بر افکار دانشمندان را آشکار می‌سازد) کما اینکه با توجه به خاصیت شکنندگی شیشه، در تعریف این خاصیت، بعضی از شرایط آن - نه همه شرایط - که برای دانشمندان معلوم گشته، ذکر شده و بیان می‌شود: «برای هر ایکس، ایکس شکننده است اگر ایکس به زمین افتد یا تحت فشار زیادی واقع شود».

نفوذ این نوع تفکر، موجب اهمال مسأله تعریف و کمرنگ شدن توجه فلاسفه غرب به آن شده بود، زیرا مرکز ثقل توجه دانشمندان غرب، تئوریهای علمی و آزمایش و استعمال آنها در مقام عمل بوده است و در راستای این هدف، در صورتی که شیء‌ای محفوف به ابهام باشد با بیان بعضی از

شرایط آن در مقام عمل، آن را به طور ناقص تعریف می‌نموده‌اند، بدون اینکه توجهی به تعریف دقیق آن شیء داشته باشند. بدین ترتیب، مسأله اعطای تعریف دقیق و کامل از اشیاء مورد بی‌مهری واقع شده و در فلسفه علم «تثوری توضیح» بجای «تثوری تعریف» نشست. به عبارت دیگر اعطای توضیح



بهرتر پدیده‌ها از ناحیه یک تثوری، به عنوان ملاک امتیاز و برتری یک تثوری بر سایر تثوری‌ها، مورد قبول واقع شده است. توجه به تاریخچه مذکور، تقلیل اهمیت تعریف در نظر فلاسفه غرب را به صورت مجمل، آشکار می‌سازد.

فیاضی: در دیدگاه فلاسفه و منطقیین اسلامی،

تعریف منحصر در چهار قسم می‌باشد، یعنی با عنایت به اینکه تعریف یک شیء یا به ذاتی آن شیء است و یا به عرضیات آن، منطقیین اسلامی تعریف را در چهار نوع حد تام، ناقص، رسم تام و رسم ناقص، منحصر نموده‌اند. توجه به نکات زیر وجه انحصار مذکور را روشن می‌نماید: (۱) - این امر روشن است که تعریف به مباین باطل می‌باشد و معرف باید با معرف «هوهویت» داشته و قابل حمل بر آن باشد. به عبارت دیگر، وقتی مثلاً کسی ادعا می‌نماید که «الف» را به وسیله «ب» تعریف می‌نماید ولی در مقام پاسخ به این سؤال که: «آیا الف ب است؟» جواب منفی دهد ادعای او باطل می‌باشد و در واقع در اینجا «الف» از ناحیه «ب» تعریف نشده است زیرا ملاک وقوع شیء ای در تعریف شیء دیگر، صحت حمل معرف می‌باشد. نزد منطقیین اسلامی، مسأله لزوم و ضرورت صحت حمل معرف بر معرف در تعریف یک شیء بین می‌باشد، گرچه در لزوم تساوی معرف با معرف (آن‌چنانکه اکثر منطقیین تساوی و جامع و مانع بودن معرف را شرط نموده‌اند) و یا عدم لزوم تساوی (آن طوری که ابن سینا در اشارات در توضیح رسم ناقص، دلالت معرف بر معرف را کافی دانسته است، هرچند معرف اعم از معرف باشد مانند تعریف به مثال) میان منطقیین اسلامی، اختلاف موجود است. (۲) - معرف همیشه مفهوم است نه لفظ یا اشاره و یا... کما این که در مثال ذکر شده در تعریف بالا اشاره (یعنی جمله «این آب است» که در مقام تعلیم آب به بچه استعمال می‌گردد) لفظ «این» یا «عمل اشاره» معرف نمی‌باشد بلکه در واقع، مفهومی که از طریق اشاره در ذهن مخاطب حاضر یا متکون می‌گردد

معرف می‌باشد. (۳) - با توجه به شرط قابلیت و صحت حمل مفهوم معرف بر معرف و هوهویت میان آن دو، حصر و تقسیم عقلی دیگری در مورد تعریف قابل ذکر می‌باشد یعنی: مفهوم معرف یا از مقومات معرف است و یا از مقومات معرف نیست و روشن است که این حصر، یک حصر عقلی می‌باشد. (۴) - مرد از «مقوم»، ذاتی باب ایساغوجی - کلیات خمس - در اصطلاح منطقیین می‌باشد. این اصطلاح ذاتی، اعم از معنای لغوی آن بوده و به معنای شیء ای است که ماهیتی مقوم به او باشد، - اعم از اینکه بعضی از اجزاء ذات آن ماهیت بوده و یا کل ذاتیات آن باشد. (۵) - دلالت مفهوم معرف بر معرف در اقسام اربعه تعریف، متفاوت است. یعنی - همان طوری که ابن سینا در اشارت تصریح نموده است - دلالت حد تام بر معرف، به صورت دلالت مطابقه بوده و لکن دلالت انواع ثلاثه دیگر از تعریف - یعنی حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص - بر معرف به صورت دلالت التزامی می‌باشد. مثلاً وقتی در تعریف انسان، مفهوم «ناطق» ذکر می‌شود، در حقیقت، ناطق معرف انسان نبوده و مدلول التزامی ناطق، معرف انسان می‌باشد. کما اینکه مقصود از ذکر «ضاحک» در تعریف انسان نیز، انتقال مخاطب به مدلول التزامی ضاحک بوده و در حقیقت همان مدلول التزامی، معرف است نه مفهوم ضاحک. (۶) - در هر تقسیمی، اقسام، غیرهم و مباین با هم می‌باشند و بدیهی است که در یک تقسیم جعل قسمی از یک شیء به عنوان قسم آن شیء، باطل می‌باشد.

با توجه به مقدمات مذکور، وجه صحت کلام منطقیین اسلامی در حصر انواع تعریف در چهار

قسم و همچنین وجه تأمل در نظریات فلاسفه غرب
پیرامون تئوری تعریف و انواع بیان شده آن، روشن
می‌شود. زیرا با عنایت به این امر که در تعریف
بالمصداق و بالاشاره، ذکر مصداق و عمل اشاره،
معرف نبوده بلکه مفهوم حاصل از اشاره یا ذکر
مصداق معرف می‌باشد، و نیز با توجه به اینکه
مفهوم معرف «هویت» با معرف داشته و قابل
حمل بر او می‌باشد و لذا از ذاتیات معرف بوده و یا
از عرضیات آن است، روشن می‌شود که تعاریف



بالمصداق، بالاشاره و نیز هر نوع تعریف دیگر،
اقسامی از تعاریف ذاتی و یا عرضی می‌باشند و لذا
به عنوان انواعی از تعاریف حدی یا رسمی به
حساب می‌آیند (نه این که در مقابل تعریف حدی و
رسمی قرار داشته باشند). پس همچنانکه منطقیین
اسلامی - مانند ابن سینا در اشارات - تعریف بالمثال
را نوعی از تعریف رسمی دانسته است، همه اقسام
دیگر بیان شده از تعریف نیز داخل در قسم اول -

یعنی تعریف به ذاتی و عرضی - بوده و قسمی از آن می‌باشند.

بنابراین، ادعای اینکه تعریف انواعی داشته: تعریف به ذاتی و عرضی، تعریف بالمصدق، تعریف بالاشاره، تعریف متنی و... و قرار دادن تعریف‌های بالمصدق، بالاشاره و... در مقابل تعریف به ذاتی و عرضی و به عنوان قسیم آن، از باب جعل قسم یک شیء به عنوان قسیم آن بوده و محل تأمل و غیر قابل قبول می‌باشد. علاوه بر این بنظر ما «تعریف عملی» از اقسام تعریف نیست و در واقع فرار از تعریف بوده و داخل در اقسام وضع می‌باشد. زیرا در مثال «هوش» که از ناحیه «بربجمن» بیان شده است از تعریف حقیقی معنای هوش - یعنی یک مبدأ و نیروی نفسانی که علت حل توفیق آمیز نود تست از صد تست می‌باشد - اعراض شده و با وضع جدید، واژه هوش برای اثر آن مبدأ نفسانی - یعنی حل تست‌ها - وضع و بر او اطلاق شده است. بدیهی است این شیوه از تبیین و توضیح اشیاء از انواع وضع می‌باشد نه از انواع تعریف، و لذا باید در اقسام وضع مورد بحث قرار گیرد نه در اقسام تعاریف. بنابراین، حصر تعریف به ذاتی و عرضی که از ناحیه منطقیین اسلامی - به تبع ارسطو بیان شده است، حصری عقلی بوده و فرض قسم دیگری از تعریف - غیر از این دو قسم و انواع تحت آنها - قابل تصور نمی‌باشد.

استاد مصباح: از سخنان و نقض و ابرام‌های فوق بدست می‌آید که قبل از هر چیز ضرورت اعطای تعریفی برای خود تعریف ضروری می‌باشد

و بنظر ما دیدگاه فلاسفه غرب در مورد انواع تعریف: یعنی تعریف ذاتی و عرضی، تعریف بالمصدق، تعریف بالاشاره و... و نظریه منطقیین اسلامی در مورد حصر انواع تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی، از دو زمینه و جایگاه ذهنی و فکری بوده و با هم تنافی ندارند. در توضیح این مطلب، چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد: (۱) - همان طوری که در منطق اسلامی نیز بیان شده است، تعریف به دو قسم لفظی و معنوی قابل انقسام می‌باشد یعنی شیء معرف گاهی لفظ است (تعریف لفظی) و گاهی معنا و مفهوم (تعریف معنوی) و در صورتیکه مقصود از تعریف، توضیح لفظ باشد یاد دادن و تعلیم زبان - مانند تعلیم کلمه «آب» به بچه - و در نتیجه تعریف بالمصدق و بالاشاره و... از انواع تعریف محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، در صورتی که زبان آموزی نوعی تعریف تلقی گردد، از آنجا که زبان آموزی یا با اشاره و یا با ذکر مصداق و... می‌باشد، تعریف‌های بالاشاره و بالمصدق و... از انواع تعریف محسوب می‌شوند. (و در واقع تعاریف بالاشاره و بالمصدق از تعاریف لفظی می‌باشند). ولکن اگر مقصود از تعریف، تبیین مفهوم و ماهیت یک شیء باشد تبیین و توضیح لفظ به وسیله اشاره، یا با ذکر مصداق و... خارج از انواع تعریف می‌باشد و در نتیجه انواع تعریف به دو قسم ذاتی و عرضی منحصر خواهد بود. بنابراین در صورتی که تعریف را به این صورت تبیین و تعریف نماییم که: تعریف عبارت است از شناساندن امری به طور وسیع، اعم از اینکه آن امر، ماهیت و حقیقت یک شیء باشد یا لفظ و یا وجود آن شیء و نیز اعم از اینکه این شناساندن از طریق اشاره یا از

طریق تکلم و یا از طریق عمل و رفتار خاص و یا هر وسیله دیگری که عمل شناساندن به واسطه او محقق شود، باشد، نزاع مذکور میان فلاسفه غرب و منطقیین اسلامی رفع می شود. بدیهی است جعل این اصطلاح عام برای تعریف، وضع جدیدی برای واژه تعریف می باشد.

(۲) - مقصود از طرح مباحث تعریف، یافتن تعریف صحیح برای «مفهوم» علم می باشد و لذا به سبب اینکه در مورد علم، معرّف یک مفهوم است، تعریف لفظی از حوزه بحث خارج می گردد. بدیهی است با عنایت به اینکه در فرض «مفهوم» بودن معرّف، «مفهوم» بودن معرّف نیز ضرورت دارد، معنای عام مذکور از تعریف که در بالا ذکر شده است در مورد تعریف علم صادق نبوده و در تعریف علم باید از مفاهیم معلوم استفاده گردد. ولی تعریف از طریق مفهوم مبتنی بر پیش فرضهای زیر است:

(۱) - پذیرش وجود مفهوم معلوم برای انسان - تا به کمک او مفهوم مجهول، معلوم گردد. (۲) - امکان انتقال از مفهومی به مفهوم دیگر و معلوم ساختن آن (۳) - بداهت و روشن بودن معنای علم. روشن است که تحقق مقصود و هدف از تعریف - یعنی «شناختن» مفهوم مجهول و «معلوم» ساختن آن - فرع بر وضوح و بداهت مفهوم علم می باشد. به عبارت دیگر، کسی که به مفهوم شناختن و «معلوم ساختن» جاهل باشد، چنین شخصی قدرت بر تعریف - یعنی شناساندن امر مجهول از طریق امر معلوم - هیچ شیء ای را ندارد. بنابراین، پیش فرض اعطای تعریف برای هر شیء، بداهت مفهوم علم است و لذا بحث هایی که حول محور تعریف علم مطرح شده است، بیاناتی تنبیهی می باشد نه تعریف

حقیقی برای علم. علاوه بر این، در کتب منطقیین و فلاسفه اسلامی در مسأله تعریف و انواع آن مسأله مهم امکان و عدم امکان شناخت ماهیت اشیاء نیز مورد اشاره و بحث واقع شده است. در کتب منطقیین اسلامی با تقسیم انواع تعریف به حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص، حد تام و وسیله ای برای شناختن جنس و فصل قریب - یعنی تمام اجزاء ذاتیات - ماهیات اشیاء تلقی شده است، بخلاف سه قسم دیگر، که شناخت ماهیات اشیاء از طریق آنها میسر نبوده و صرفاً لوازم ماهیات اشیاء از طریق آنها مورد شناسایی واقع می گردد. بدین ترتیب تقسیم دیگری برای تعریف یعنی: (۱) - تعریفی که به وسیله آن، ماهیات اشیاء قابل شناخت می باشد (حد تام). (۲) - تعریفی که به وسیله آن ماهیات اشیاء قابل شناخت نبوده بلکه لوازم آنها شناخته می گردد - (حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص) بدست آمده و قابل ارزیابی می باشد.

در فلسفه و منطق اسلامی، از زمان «سهروردی» - در مقدمه حکمة الاشراق که اصول منطق ارسطویی را مورد نقادی قرار داده است - مسأله امکان و عدم امکان شناخت ماهیات اشیاء و نیز در صورت امکان، ادراک همه ماهیات یا ادراک بعضی از ماهیات معین را ممکن دانستن، به صورت جدی مطرح شده است. «ملاصدرا» بر آن است که فصل حقیقی یک شیء، نحوه وجود آن شیء است و با عنایت به این امر که وجود حقیقی اشیاء با علم حصولی قابل درک نمی باشد - بلکه صرفاً با علم حضوری درک می شود - تحقق حد تام را غیر ممکن دانسته است. لذا با تعدد شناخت فصول حقیقی ماهیات اشیاء، اخص لوازم اشیاء، بجای فصل



از سوی دیگر با عنایت به اینکه فرایند یک تعریف، انتقال از مفهومی به مفهوم دیگر می‌باشد، نومی‌نالیسم - که در اواخر قرون وسطی این فکر از ناحیه «اکام» به صورت جدی مطرح شده است - نیز با انکار وجود مفاهیم کلی، امکان تحقق هر نوع تعریفی را مستحیل شمرده است. با توجه به چنین گرایشی - یعنی انکار وجود مفاهیم کلی - تعریف عملی بیان شده از ناحیه «بریجمن»، جایگاه مناسبی پیدا می‌نماید، زیرا با قبول این امر که مثلاً «هوش» مفهومی ندارد، تلاش برای اعطای تعریف و شناختن مفهوم آن، لغو می‌باشد و چاره‌ای جز تعریف عملی «هوش» و حمل هوش بر حل نمود تست از صد تست نخواهد بود. بنابراین، برشمردن تعریف‌های عملی، بالمصداق، بالاشاره و... به

حقیقی آن نهاده شده و در مقام تعریف اشیاء، به انواع دیگر تعریف - غیر از حد تام - اکتفاء شده است. نظیر برخورد منطقیین و فلاسفه اسلامی با مسأله تعریف، در فلسفه غرب نیز رخ داده است. یعنی با روشن شدن عجز از تعریف و شناخت ذاتیات اشیاء، به شناخت شرایط لازم و کافی یک پدیده در تعریف آن، اکتفا شده است و لکن پس از مدتی به سبب پیشرفت علوم و دریافتن این امر که نیل به قواعد کلی و ضروری در علوم تجربی میسر نمی‌باشد، وصول به چنین هدفی را نیز، غیرممکن دانسته‌اند و با دل‌کندن از شناخت اخص لوازم یک پدیده، به شناخت خواص اعم آن دل‌خوش نموده و ادراک شرط لازم یک شیء را در تعریف آن کافی دانسته‌اند.

عنوان انواع تعریف و نیز در مقابل آن، حصر انواع تعریف در اقسام اربعه، از دو حوزه و زمینه فکری خاص می‌باشد و لذا هیچ تهافتی با هم ندارند.

ملکیان: پیرامون نقد ذکر شده در سخنان فوق در مورد انواع تعریف در نظریه فلاسفه غرب، ذکر نکاتی ضروری می‌باشد: (۱) - مقصود از ذکر انواع تعریف: ذاتی و عرضی، بالمصداق، بالاشاره و... گزارش و خبردادن از وجود چنین اقوالی نزد فلاسفه غرب است نه بیان اعتقاد خود و نه بیان این امر که همه این اقسام مورد قبول یک نفر می‌باشد. بنابراین اشکال بر نظریه فلاسفه غرب به اینکه در هر تقسیمی، قسم بودن اقسام ضروری است درحالی که اقسام بیان شده، قسمی از تعریف ذاتی و عرضی بوده - نه قسم آندو - وارد نیست. به عبارت دیگر، در صورتی که شخص واحدی قایل به همه اقسام تعریف باشد، نقض به عدم وجود رابطه قسمیت میان اقسام یاد شده از تعریف، وارد است و لکن مقصود از بیان این اقسام، گزارشی است از اقوال فلاسفه متعدد - نه فیلسوف واحد - که هر یک از آنها به یک قسم از تعریف اعتقاد داشته و بقیه اقسام مورد پذیرش او نمی‌باشد، و لذا نقض و اشکال یاد شده وارد نخواهد بود. کما اینکه گزارش نمودن از وجود اقوال ده‌گانه پیرامون زمان مثلاً، متضمن اشکال یاد شده نمی‌باشد. (۲) - براساس گرایشهای نظیر گرایش نومیالیستی و انکار وجود مفاهیم کلی، قایلان به تعریف عملی - مانند بریجمن - برآنند که واژه‌هایی نظیر هوش، حرارت و...

مفهومی ندارند و از آنها جز حل نود تست از صد تست و یا بالا رفتن جیوه در مدرج دماسنج، امر دیگری قابل تعقل نمی‌باشد.

بنابراین، اعتقاد به این نوع از تعریف - براساس نظریه نومیالیسم‌ها و مشابه آن - فرار از تعریف نبوده و تعریف‌های عملی را فرار از تعریف دانستن، تلقی صحیح از آن نمی‌باشد.

(۳) - مقصود از تعریف بالاشاره و یا تعریف بالمصداق، تلقی اشاره یا ذکر مصداق به عنوان معرّف نمی‌باشد و با توجه به اینکه حرف «با» در آندو، مفید معنای استعانت یا سببیت است در واقع، مفهوم حاصل از طریق اشاره یا به سبب ذکر مصداق معرّف می‌باشد. (۴) - به نظر می‌رسد که ذکر این نکته که در همه موارد، معرّف از سنخ مفهوم می‌باشد، مشکلی را حل نمی‌نماید زیرا: اولاً: واژه «مفهوم» از وضوح کافی برخوردار نبوده و به سبب وجود ابهامات در آن، محتاج به تعریف می‌باشد. ثانیاً: با فرض قبول مدعای فوق - یعنی از سنخ مفهوم دانستن معرّف - نزاع در مسأله تعریف و انواع آن پایان نمی‌یابد و اختلاف مهم و سرنوشت ساز در تعیین سنخ معرّف همیشه، ذهن صاحب نظران را به خود مشغول داشته و سبب طرح مباحث زیر گردیده است مانند: آیا معرّف، از سنخ الفاظ است یا از سنخ مفاهیم و یا از سنخ وجودات خارجی؟ آیا الفاظ و همه مفاهیم و همه وجودات خارجی دارای ذاتی و عرضی می‌باشند تا قول به انحصار تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی مورد قبول واقع شود؟

(۵) - باید توجه داشت که اعتقاد به حصر عقلی تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی با این تقریب که: مفاهیم مأخوذ در هر تعریفی (یعنی معرّف) یا از مقومات و ذاتیات معرّف است و یا از عرضیات و غیر مقومات معرّف، فرع بر اعتقاد به ذات و ذاتی و عرضی برای اشیاء می باشد. درحالی که این مبنا محل تأمل می باشد.

«جان لاک» و فلاسفه متأخر از او بر این عقیده وفاق نموده اند که فرض ذاتی و عرضی برای اشیاء، تابع مواضعه زبانی و قرارداد می باشد و اثبات ذاتی و عرضی برای اشیاء در نفس الامر ممکن نیست. با توجه به این نظریه - که نظریه صحیحی می باشد - تقسیم تعاریف به تعریف حدی (تعریفی که مبین ذاتیات معرّف می باشد) و تعریف رسمی (تعریفی که دال بر عرضیات معرّف می باشد) محل تأمل می باشد. علاوه بر این، توجه به این امر که حروفی مانند «و»، «اگر»، «یا» و... در خارج، وجودی ندارند روشن می سازد که فرض ذاتی و عرضی برای آنها ممکن نیست و لذا تعریف حدی یا رسمی برای آنها ممکن نمی باشد و این امر از سویی دیگر وجه تأمل در حصر تعاریف در دو قسم ذاتی و عرضی را روشن می نماید.

استناد مصباح: توجه به مسأله تعیین سنخ معرّف - کما اینکه منطقیین اسلامی با توجه به همین نکته، تعریف را به دو قسم تعریف لفظی و تعریف معنوی تقسیم نموده اند - از اهمیت زیادی برخوردار است. با عنایت به این که در منطق و فلسفه اسلامی، حروف - مانند «اگر»، «و»، «یا» و... مفهوم و ماهیت مستقلی ندارد و نیز با توجه به منحصر بودن فهم و درک وجود خارجی به علم حضوری، روشن می شود که تعریف مفهومی وقتی میسر است که معرّف دارای مفهوم مستقل باشد (به عبارت دیگر،

معرّف از سنخ حروف یا وجودات خارجی نباشد) یعنی معرّف لزوماً باید از سنخ ماهیات و مفاهیم ماهوی باشد که در این صورت معرّف نیز یا بیانگر ذاتیات معرّف بوده (تعریف حدی) و یا بیانگر عوارض آن (تعریف رسمی) با عدم قبول این مبانی و توسعه در معنا و مفهوم تعریف و شمول آن نسبت به تعلیم زبان، احتساب و تلقی آموختن زبان به عنوان یکی از انواع تعریف، نیز موجه بوده و میان این دو قول تنافی و تهافتی موجود نیست. البته روشن است که ادعای (عدم تهافت میان این دو قول، به معنای قابل توجیه بودن آندو است نه صحت مبانی هر دو قول). بدیهی است براساس مبانی منطقیین و فلاسفه اسلامی - که معرّف و معرّف را از سنخ مفاهیم ماهوی می دانند - و با عنایت به این امر که تعریف حدی مرکب از جنس و فصل قریب می باشد، تعریف حدی منحصر به ماهیات مرکبه بوده و در مورد ماهیات بسیطه و مفاهیم غیر ماهوی صدق نمی کند.

مقصود از مباحث مطروحه حول محور مسأله تعریف و انواع آن، مقدمه ای جهت بصیرت در بحث از تعریف علم بوده است و لذا پس از ذکر مباحث فوق، بررسی و بحث نمودن از تعریف علم، مناسب می باشد. در این مورد باید گفت که: با توجه به اینکه مفهوم علم شامل علوم حضوری و نیز شامل علم واجب تعالی شده، و همچنین با عنایت به اینکه واجب تعالی ماهیت نداشته و صفات او از اموری ماهوی نمی باشند، بدست می آید که مفهوم علم از مفاهیم فلسفی و غیر ماهوی بوده و دارای تعریف حدی و رسمی نمی باشد. (گرچه با اعتقاد به اشتراک لفظی علم و ردّ قول به اشتراک معنوی آن، فرض ماهوی بودن مفهوم علم و ارائه تعریف حدی

برای بعضی از موارد آن - مانند علم انسان - قابل تصور می‌باشد. اما پرسش اساسی اینست که: آیا به مجرد این که مفهوم علم از مفاهیم ثانیه می‌باشد، تعریف آن به هیچ طریقی ممکن نمی‌باشد؟ و در صورتی که بتوان از آن مفاهیم تعریفی ارابه داد مفاهیم ثانیه‌ای - مانند علم و... - چگونه قابل تعریف می‌باشند؟

در منطق ارسطویی و منطق اسلامی، با اعتقاد به حصر تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی - که هر دو قسم مربوط به ماهیات می‌باشند - بخشی از کیفیت تعریف معقولات ثانیه - منطقی و فلسفی - به میان نیامده است. اما در نظر ما - کما اینکه قبلاً بیان شد - پیرامون مکانیسم تعریف معقولات ثانیه می‌توان گفت که معقولات ثانیه بر ۲ قسم است: (۱) - مفاهیمی که از طریق مقایسات مستقیم مصادیق و معلومات حضوری - یعنی مقایسه میان حضور یک شیء و عدم آن و یا مقایسه میان دو شیء حاضر - انتزاع شده که به آنها معقولات ثانیه اطلاق می‌شود. (۲) - پس از انتزاع اولین مفاهیم ثانوی، نفس انسان مستعد می‌شود تا با مقایسه میان این مفاهیم ثانوی، مفاهیم و معقولات ثالثه و نیز با مقایسه میان معقولات ثالثه، معقولات رابعه و... را انتزاع نماید. با توجه به مکانیسم مذکور در انتزاع معقولات ثالثه و رابعه و... اعطای تعریف نسبت به آنها و شناختن آنها به وسیله همان مفاهیمی که مفهوم ثالث و یا رابع و یا... از آن مفاهیم و با مقایسه میان آنها، انتزاع شده است ممکن می‌باشد (به طوری که مفاهیم مأخوذمنه در تعریف این معقول ثالث یا رابع و... به عنوان معرف اخذ می‌گردد.) و بدین وجه، می‌توان کیفیت اعطای تعریف در مورد مفاهیم فلسفی و منطقی را تبیین نمود.

بدیهی است این نوع از تعریف در مورد معقولات ثالثه و رابعه و... صادق بوده و در مورد معقولات ثانیه که از نفس معلومات حضوری انتزاع می‌شوند قابل تصور نیست. به عبارت دیگر به سبب اینکه معقولات ثانیه، از نفس معلومات حضوری انتزاع شده و برای انسان معلوم می‌گردند - نه به کمک مفهوم دیگر - تعریف - یعنی انتقال از مفهومی به مفهوم دیگر - نسبت به آنها صادق نمی‌باشد. در مورد مفهوم علم نیز چون، از مقایسه دو حالت نفسانی - یعنی وجود معلوم حضوری و عدم آن - انتزاع می‌شود از معقولات ثانیه بوده و وصول به مفهوم علم و معلوم شدن آن برای نفس انسان از طریق مفهوم دیگر و به کمک تعریف نمی‌باشد. مضافاً، غرض از تعریف یک شیء، شناختن و شناساندن آن شیء است، که تحقق این هدف فرع بر معلوم بودن مفهوم «شناخت و علم» می‌باشد، این مسأله نیز از سویی دیگر، استغناء و عدم احتیاج مفهوم علم به هر نوع از تعریف و بداهت مفهوم علم را ثابت می‌نماید.

فیاضی: پیرامون سخنان بیان شده در مورد نظریه حصر انواع تعریف در اقسام چهارگانه - حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص - از ناحیه منطقیین اسلامی، باید توجه داشت که: (۱) - علی‌رغم مقبولیت قول به حصر انواع تعریف در اقسام اربعه مذکور - از ناحیه منطقی دانان بزرگ اسلامی - تعسر شناخت دقیق تمام ذاتیات یک شیء و همچنین تعسر اعطای تعریف حد تام برای یک شیء نیز، مورد اذعان بزرگان مذکور می‌باشد. ولی باید توجه داشت که تعسر اعطای حد تام برای یک

شیء نسبت به عقول عادی بشر، مستلزم استحاله تحقق این نوع از تعریف و حذف آن از انواع تعریف نمی‌باشد زیرا امکان بیان چنین نوع از تعریف از ناحیه موجوداتی که علم آنها فوق علم بشر می‌باشد مانند خداوند متعال و فرستادگان او - قابل تصور است و همین امکان مصحح تقسیم تعریف به اقسام اربعه مذکور می‌باشد.

بنابراین، با توجه به عقلی بودن حصر تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی، ذکر اقسام دیگر برای تعریف در عرض دوم قسم مذکور و به عنوان قسم آندو، از ناحیه فلاسفه غرب مستلزم ورود اشکال قسیمیت قسم یک شیء نسبت به آن شیء می‌باشد مگر اینکه اقسام دیگر ذکر شده از تعریف - مانند تعریف بالمثال، بالاشاره و... - به عنوان اقسامی از تعریف رسمی تلقی گردند. (۲) - ذکر این نکته که آقای «بریجن» می‌گوید: «من منکر وجود هوش نبوده و لکن مفهومی از آن ندارم»، رافع اشکال فرار از تعریف نبوده بلکه مؤکد آن می‌باشد، زیرا این کلام «بریجن» - به روشنی - وجود امری بنام هوش را ثابت می‌نماید و لکن به اعتراف ایشان به سبب نداشتن مفهومی از هوش، از تعریف آن سرباز زده - یعنی فرار از تعریف هوش - و با وضع جدید، کلمه هوش را برای «حل تست‌ها» وضع نموده است، لذا همچنان که قبلاً ذکر شده است - ذکر تعریف عملی به عنوان نوعی از تعریف، مورد تأمل و غیر قابل قبول بوده و ادراج آن در اقسام وضع، صحیح و منطقی می‌باشد. (۳) - قبول این امر از ناحیه فلاسفه غرب، که ذکر مصداق و عمل اشاره در تعریف بالاشاره و بالمصداق، معرّف نبوده، بلکه مفهوم حاصل از اشاره و ذکر مصداق، معرّف می‌باشد، بر صحت حصر تعریف در دو قسم ذاتی و

عرضی - که از ناحیه منطقیین اسلامی ذکر شده است - وضوح بیشتری بخشیده و مؤید آن می‌باشد، زیرا مفهوم حاصل از اشاره و ذکر مصداق - که به عنوان معرّف واقع می‌شود - یا از مقومات و ذاتیات معرّف بوده و یا از عرضیات و غیر مقومات او. (۴) - واژه «مفهوم» به معنای «فهم از یک شیء» است و لذا علم به مفهوم از وجدانیات می‌باشد.

بدیهی است وجدانیات، مستغنی از تعریف بوده و تعاریف بیان شده برای آنها مانند تعریف مذکور از مفهوم از تعاریف لفظی و از قبیل تبدیل لفظی به لفظ دیگر و به عنوان بیان تنبیهی می‌باشد نه از تعاریف حقیقیه. علاوه بر این، تعیین سنخ معرّف - که لفظ است یا مفهوم و یا واقع و وجود خارجی دخالتی در مباحث بیان شده ذر مورد اقسام تعریف ندارد، گرچه در حقیقت و بنظر ما «واقع خارجی» معرّف می‌باشد. (۵) - علاوه بر این، بیان حصر تعریف در دو قسم ذاتی و عرضی و بیان اقسام چهارگانه آن - به عنوان یک قانون منطقی - فرع بر اعتقاد به وجود ذات و ذاتی برای اشیاء نمی‌باشد، زیرا لزوم حمل معرّف بر معرّف در هر تعریف، و دایر بودن حکم محمول (معرّف) در ذاتیت نسبت به موضوع (معرّف) و یا عرضیت نسبت به آن، وجه حصر عقلی مذکور را روشن و ثابت می‌نماید و عدم اعتقاد به ذاتی برای اشیاء، مضر به اقسام مذکور از تعریف نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، عدم اعتقاد به ذاتیات برای اشیاء، مستلزم این است که عملاً، تعاریف اشیاء منحصر به تعاریف رسمی باشد (زیرا با عدم قبول ذاتی برای یک شیء، و نفی ذاتیت محمول برای موضوع، قبول عرضیت محمول برای موضوع، تعیین یافته و ادعای اینکه یک محمول نسبت به موضوع، نه ذاتی او بوده و نه عرضی آن، واضح البطلان

می‌باشد) ولی این حصر مضر به بیان اقسام اربعه مذکور از تعریف - یعنی حد تام، رسم تام و رسم ناقص - به عنوان یک قاعده و قانون منطقی - که با قطع نظر از تحقق اقسام مذکور در خارج و عملی بودن آنها بیان می‌شود - نمی‌باشد. علاوه بر این، انکار وجود ذاتی برای هر شیء - یعنی انکار امری که هویت و ماهیت آن شیء وابسته به او بوده و از شیء به وسیله او، از اشیاء دیگر ممتاز می‌شود - مستلزم انکار وجود اشیاء و حقایق ممتاز در خارج می‌باشد، گرچه ادعای تعسر و یا عدم امکان شناخت دقیق ذاتیات اشیاء از ناحیه ذهن عادی بشر، مستلزم هیچ محذوری نمی‌باشد، کمابینه بزرگانی مانند ابن سینا، تعسر شناخت دقیق ذاتیات اشیاء را بیان نموده‌اند و لکن نباید میان قبول امکان شناخت یا عدم شناخت ذاتیات اشیاء از یک طرف و قبول ذاتیات برای هر شیء در واقع و نفس الامر از طریق دیگر، خلط نمود.

استاد مصباح: قرار دادن «واقع» به عنوان معرّف - چنانکه در کلام مذکور آمده است - مبتنی بر حل مسأله اساسی اصالة الوجود و اصالة الماهية در فلسفه می‌باشد، یعنی با قبول اصالت ماهیت، جعل واقع - یعنی ماهیت موجود در خارج - بعنوان معرّف و امری که بوسیله مفهوم معرّف و از طریق تعریف، شناخته می‌گردد، موجه می‌باشد، اما با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود خارجی از راه مفاهیم قابل شناخت نبوده و فهم آن منحصر به علم حضوری می‌باشد. ولذا واقع نمی‌تواند معرّف واقع شود. نیز بیان این نکته که اعطای تعریف حدی برای اشیاء - از ناحیه خدای متعال - قابل تصور است، کلامی مشتمل بر تسامح می‌باشد زیرا با قبول این امر که تعاریف و تمامی اقسام معرّف، از سنخ

مفهوم بوده، بیان تعریف حدی منحصر به موجود صاحب ذهن و واجد علوم حصولی و مفاهیم می‌باشد، در حالی که بطلان ثبوت علم حصولی در خدای متعال، بین و واضح می‌باشد.

در انتهای بحث (با قبول بداهت مفهوم علم) ذکر تعریفی - به عنوان تنبیه نه تعریف حقیقی - برای علم، مناسب می‌باشد:

«علم» عبارتست از: «حضور معلوم بذاته یا به مفهوم آن نزد عالم». (مراد از حضور، عدم غیبت بوده و شامل وحدت و اتحاد نیز می‌شود، کمابینه مراد از مفهوم، معنایی عام بوده و شامل صور حسی و خیالی و عقلی می‌شود). به عبارت دیگر: وجودی که شرایط عالم شدن را واجد است، وقتی علم برای او محقق می‌شود که یا: ذات معلوم نزد او حاضر شده - که در علوم حضوری قابل تصور است - و یا مفهوم و صورتی از معلوم نزد او حاضر گردد - که در علوم حصولی قابل تصور می‌باشد.

پی‌نوشت :

۱. اسراء ۴۴ - هیچ موجودی در عالم نیست که تسبیح خداوند را نگوید، و لکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید.