

مناط ارزش ادراکات

از منظر شهید مطهری و علامه طباطبائی

بهمن شریف‌زاده*

چکیده

واقع‌نمایی ادراکات بشری که از آن با نام ارزش معلومات یاد کرده‌اند، از غامض‌ترین موضوعاتی است که در برهه‌هایی از تاریخ تفکر بشری، موضوع مجادلات فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. در این باره آرای گوناگونی از اندیشمندان یونان، فیلسوفان مسلمان و متفکران عصر روشنگری غرب بر جای مانده که حاکی از نوع نگرش ایشان به آدمی، نفس او و حقیقت علمش است. اندیشمند معاصر، استاد شهید مرتضی مطهری در مواجهه با اندیشه‌های نو در این باب و با بهره‌برداری از میراث فلسفه مشاء، اشراق و به ویژه حکمت متعالیه، تقریری نو از این موضوع ارائه کرده است. او همانند استاد خویش علامه طباطبائی، علم حضوری را ریشه همه علوم حصولی بشر دانسته و بر این باور است که آدمی پس از اتصالی حضوری با واقعیات به علم حصولی دست خواهد یافت. آنچه در این نوشتار خواهید خواند، تبیینی از نظر او در این باره خواهد بود، در ضمن به تفاوت‌های ظاهری این نظر با نظر علامه طباطبائی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: مطهری، علامه طباطبائی، واقع‌نمایی ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، مطابقت ذهن و خارج.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
تاریخ دریافت: ۸۲/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۴

شناخت، یگانه راه ارتباط انسان با جهان بیرون از خویش است و بدون آن حیات انسانی و رشد و تکامل آن ممکن نیست. توجه به این موضوع بوده که انسان را با پرسش‌های مهمی درباره‌ی ارزش علم و چگونگی مطابقت آن با واقعیات بیرونی، روبه‌رو کرده است. مطابقت صورت‌های نقش بسته در ذهن با جهان بیرونی که از آن با عنوان ارزش علوم و ادراکات یاد کرده‌اند، از مسائلی است که اندیشه‌ی بشر را در برهه‌های گوناگونی از تاریخ اندیشه به خود معطوف داشته و هم اکنون نیز از جایگاه بلندی در بین مسائل گوناگون دانش معرفت‌شناسی برخوردار است، تا آنجا که می‌توانیم آن را پایه و ریشه‌ی اغلب مسائل این دانش بدانیم. استاد شهید مرتضی مطهری می‌گوید: مسأله‌ی تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی می‌توان اساسی‌ترین مسائل شمرد زیرا راه رئالیسم از ایده‌آلیسم با سوفیسم و راه فلسفه‌ی جزمی (دگماتیسم) ... از راه فلسفه‌ی شکاکان (سپتی‌سیسم) ... از همین جا جدا می‌شود. (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۱۲۹). سرنخ این مسأله را می‌توان در گفت‌وگوهای علمی سال‌ها پیش از میلاد مسیح جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد نفی و اثبات همین مطابقت بوده که دو گروه از اندیشمندان یونان باستان را با عناوینی همچون سوفیست و فیلسوف، در برابر یکدیگر قرار داد و به صحنه‌ی جدال کشانده؛ بساط دیالکتیک سقراط با امثال پروتاگوراس را گشود و بر سرش بزرگانی مانند افلاطون و ارسطو را پوراند. سرانجام نیز با تلاش فیلسوفان، مطابقت‌انگاری برای سده‌هایی چند بر فضای اندیشه‌ی متفکران چیره شد و در شمار مسلمات و بلکه بدیهیات قرار گرفت. فیلسوفان، میدان‌دار عرصه‌ی دانش گشتند؛ و اندیشه‌ی سوفیست‌ها به کنج انزوا رانده شد تا آنجا که سفسطه به مغالطه ترجمه و حامی آن، غلط‌پرداز و بیمار تلقی شد. ولی پس از قرن‌ها چیرگی، رنسانس اروپا با تردید در این انگاره همراه شد و اینک چهار قرن است که صدرنشینان پیشین، در تقابل جدی با نو ظهوران عصر روشنگری، به زیر کشیده و در نشیب قرار گرفته‌اند. در این بین اندیشمندانی به تکاپو افتاده و در صدد تبیین و تفسیری مبرهن از آنچه قرن‌ها نزد فیلسوفان مسلم گرفته شده بود، بر آمدند و با استمداد از میراث صدها سال تلاش فکری و کوشش فلسفی، طرحی نو در انداختند و تفسیری نوین از مطابقت ارائه کردند که با وجود جنبه‌های مشترک و شباهت‌های بسیاری که با یافته‌های پیشینیان دارد، از امتیازهای ویژه‌ای نیز برخوردار است.

متفکر گرانقدر، استاد شهید مرتضی مطهری و استاد فرزانه و بزرگش علامه‌ی فقید سید محمد

حسین طباطبایی از معدود دانشمندانی بودند که با بهره‌ وافر از مکاتب سینوی، صدرایی و لطایف عرفانی از سویی و مواجهه با اندیشه‌های نوین مغرب زمین به ویژه تفکر مارکسیسم از سوی دیگر، کوشیدند تا راه را بر جویندگان حقیقت، هموار سازند و گامی نو، در مسیر تابناک دانش بردارند. آنچه در این نوشتار می‌آید، کوششی در تبیین دیدگاه استاد شهید در این باره است.

فیلسوفان مسلمان غالباً برآنند که ماهیت اشیا همان طور که در بیرون از ذهن موجود است، در ذهن هم موجود می‌شود با این تفاوت که نحوه وجودشان در بیرون و درون ذهن، یکسان نیست و همین انتقال ماهیت است که توجیه‌گر مطابقت علم ما با جهان خارج است استاد در این باره می‌گوید: تنها از طریق رابطه ماهوی است که می‌توان به ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم قائل شد و الزاماً همه کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائلند، چاره‌ای ندارند از اینکه نظریه ارتباط ماهوی را بپذیرند و اصولاً طرز تفکر به اصطلاح رئالیستی منحصر در گرو همین نظریه درباره وجود ذهنی است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۶۵)

و لکن این توجیه با دو اشکال روبه‌رو است که مطابقت را با مشکلی جدی مواجه می‌سازد. اشکال اول: ماهیت نزد بسیاری از فیلسوفان (طرفداران اصالت وجود)، امری اعتباری بوده و بهره‌ای از واقعیت ندارد (بنا بر معنای شایعی که از اعتباری بودن ماهیت وجود دارد)، پس انتقال امری که واقعیت خارج از ذهن را تشکیل نمی‌دهد به چه معنا است؟ به عبارت دیگر آنچه که بیرون از ذهن است، وجود است و ماهیت، برداشتی از واقعیت است، وجود خارجی هم که قابل انتقال به ذهن نیست، پس پل ارتباطی ذهن و خارج فرو می‌ریزد و ارتباط با خارج قطع می‌شود. همچنین اگر ماهیت، اصیل پنداشته شود، از آنجا که واقعیت خارجی، به ذهن منتقل نمی‌شود، پس انطباق، مشکل می‌شود.

اشکال دوم: بنا بر عقیده اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت حد وجود است. همچنین برای هر مرتبه‌ای از مراتب طولی و عرضی وجود، حد و ماهیتی ویژه همان مرتبه هست که با حد مرتبه دیگر متفاوت است و هیچ موجودی در حد و ماهیت با موجود دیگر یکسان نیست تا آنجا که برخی از فیلسوفان، هر فرد از افراد یک نوع را، صاحب ماهیتی متفاوت با فرد دیگر همان نوع دانسته‌اند. حال چنانکه وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی، دو مرتبه از وجود او باشند، چگونه می‌توانند حد و ماهیتی یکسان داشته باشند؟ و در صورت تفاوت ماهیت این دو مرتبه، چگونه می‌توانیم صور ذهنی را منطبق بر واقعیات جهان خارج بدانیم؟ چرا که دیگر میان صورت‌های ذهنی و واقعیات خارجی، یکنواختی و یکسانی در وجود یا ماهیت باقی نمی‌ماند.

در رویارویی با چنین مشکلاتی است که نیاز به تفسیری صحیح از نوع ارتباط ذهن با جهان خارج، احساس می‌شود تا با تکیه بر آن از دام شک‌گرایی جدید رهید و ارزش معلومات را باور کرد. ارتباط چنین تفسیری با دانش معرفت‌شناسی را از همین جا می‌توان آشکارا نظاره کرد. اگر چه تفسیر چنین ارتباطی گاهی با دید هستی‌شناسانه طرح می‌شود، لکن چنین تفسیری بی‌شک، دلالتی بر انطباق صورت‌های ذهنی بر جهان بیرون از ذهن دارد که از امهات مسائل معرفت‌شناسی است. بدیهی است که امروزه ادعای مطابقت در مواجهه با موشکافی شک‌گرایان فقط با تفسیر و توجیهی صحیح و مبرهن از نحوه ارتباط ذهن با خارج و کیفیت و ساز و کار صورت‌سازی از واقعیات بیرونی، قابل پذیرش خواهد بود و چه بسا چنین تفسیری، بهترین برهان یا تنبیه بر انطباق علم ما بر واقعیت خارجی باشد، اگر چه پس از فراغت از انطباق، عرضه شده و با نگاهی هستی‌شناسانه به آن پرداخته شده باشد. حال برای دریافت صحیح و کامل از آنچه استاد مطهری در این باره باور داشته، باید به مقدماتی اشاره کنیم که شامل برخی باورهای یکسان و متفاوت میان فیلسوفان مسلمان در مسئله علم است، آنگاه به تفصیل از دیدگاه استاد در این باره، سخن بگوییم تا از خلط این دیدگاه با باورهای فیلسوفان مسلمان بپرهیزیم و آن را تنها تکرار گفته گذشتگان نپنداریم، اگر چه مقدمات یا مشابهات آن در گذشته، دیده می‌شود.

مقدمات

۱. اغلب فیلسوفان مسلمان بر آنند که در هنگام علم ما به جهان خارج، صورتی از واقعیات در ذهن نقش می‌بندد که از آن به وجود ذهنی یاد می‌کنند و این برخلاف باور کسانی است که میان عالم و معلوم خارجی، صورتی را واسطه نمی‌بینند و منکر وجود هرگونه صورتی از اشیای خارجی در ذهن هستند.^۱

۲. بسیاری از فیلسوفان مسلمان، علم را همان صورت پدید آمده در ذهن می‌دانند و بین علم و معلوم ذهنی فرقی نمی‌بینند؛ برخلاف کسانی که با وجود اعتقاد به وجود ذهنی، علم را اضافه صورت پدید آمده با عالم و یا کیفیت نفسانی عارض از حصول صورت شیء در ذهن می‌دانند. (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۴۵۰)

^۱ قاضی ایجی فیلسوفان را موافق وجود ذهنی و متکلمان را مخالف آن معرفی کرده، می‌گوید: المقصد الرابع فی الوجود الذهنی. احتیج مثبتوه و هم الحکماء بامور... و احتیج نافیه و هم جمهور المتکلمین بوجهین... الموافق فی علم الکلام، ص ۵۲، ۵۳.

۳. اغلب فیلسوفان مسلمان، صورت پدید آمده در ذهن را، ماهیت واقعیت خارجی می‌دانند که در ذهن عالم به وجود ذهنی تحقق یافته است؛ برخلاف گروهی که این صورت را شبیحی از ماهیت دانسته و تحقق ماهیت اشیا در ذهن را غیرممکن دانسته‌اند. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۰)

۴. اغلب فیلسوفان مسلمان، علم را از کیفیات نفسانی دانسته و علم هر کس به کیفیات نفسانی خود را علم حضوری می‌دانند؛ از این رو آگاهی ما به صورت‌های نقش بسته در ذهن را، از سنخ آگاهی حضوری می‌دانند که میان آنها و ذهن، صورتی واسطه نبوده و خود نزد عالم حاضر می‌باشند.

توضیح آنکه: علم به هر واقعیتی، یا با وساطت صورت آن واقعیت در ذهن پدید می‌آید که از آن به علم حصولی یاد می‌کنند و یا بدون وساطت صورت، با تحقق خود واقعیت نزد عالم، به وجود می‌آید که آن را علم حضوری می‌نامند. حال از آنجا که ذهن و صورت‌های آن، امور مقایسه‌ای هستند، به این معنا که گاه در نسبت با آنچه از آن انتزاع شده اند، سنجیده شده و ذهن و ذهنی نامیده می‌شوند و گاه بدون این نسبت، و فقط به خودشان توجه می‌شود که در این صورت خود از واقعیات خارجی به شمار رفته و خارجی نامیده می‌شوند، پس از آنجا که در هر علم حصولی، صورت واقعیات خارجی در ذهن محقق می‌شود و این صورت در قیاس با خود، واقعیتی از واقعیات خارجی است که در نزد عالم بدون وساطت صورتی دیگر موجود است، علم ما به خود این صورت، علم حضوری نامیده می‌شود. استاد در این باره می‌گوید: انسان علم به نفس خود دارد و همچنین به صور ذهنی خود نیز آگاه است. علم به این‌ها علم حضوری است زیرا نفس، خود پیش خود حاضر است و همچنین صور ذهنیه نیز خودشان پیش نفس حاضرند. پس علم نفس به خودش و به صور ذهنیه خودش، حضوری است. (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۸۸)

پس علم ما به واقعیات بیرون از ذهنمان، علم حصولی و به واقعیات ذهنمان علم حضوری خواهد بود؛ از این رو فیلسوفان از واقعیات بیرونی به «معلوم بالعرض» و از صورت‌های آن به «معلوم بالذات» تعبیر کرده اند. زیرا آنچه نزد عالم حاضر است، صورت واقعیات بیرونی است و واقعیات به وساطت صورت‌ها، معلوم هستند، پس گویا آنچه در حقیقت، معلوم ما است، صورت‌ها هستند و واقعیات بیرونی «بالعرض و المجاز» معلوم ما هستند. (علامه طباطبائی، ۱۴۰۴:

۵. فیلسوفان مسلمان، علم را همچون نفس، مجرد از ماده می‌دانند و تحقق صورت‌های علمی را فقط در مجالی غیرمادی ممکن می‌دانند، ابای از تغییر و انقسام، و مقید نشدن به زمان و مکان، از ادله ایشان بر غیرمادی بودن علم است. (علامه طباطبایی، ۱۴۰۴: ص ۲۴۹)

دیدگاه استاد مطهری درباره صورت‌های علمی

استاد مطهری همچون فیلسوفان مسلمان، صورت‌های علمی را همانند خود نفس مجرد از ماده دانسته و پیدایش علم در عرصه ماده را غیرممکن می‌داند. او در تعلیقات مفصلی که بر نظرات علامه طباطبایی درباره ماهیت علم دارد به اثبات تجرد علم و ادراک پرداخته و نظرات ماتریالیستی را در مادی بودن علم با قوت به نقد کشیده است. (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ص ۸۸ - ۱۲۶)

استاد با تکیه بر مجرد بودن صورت‌های علمی، آنها را در مرتبه وجودی، قوی‌تر و بالاتر از واقعیات مادی بیرون از ذهن می‌داند و مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان، به آثاری ویژه برای آنها معتقد است؛ او در پاسخ به این پرسش که وجود خارجی ماهیت بالاتر است یا وجود، علمی و ذهنی آن می‌گوید:

از نظر حکمای اسلامی، وجود نفسانی بالاتر است، چون این وجود ماده و طبیعت است و وجود متغیر و مادی است و آن وجود مجرد [و غیر مادی است]. ناقص در کامل وجود دارد نه کامل در ناقص؛ یعنی کامل می‌تواند نشان دهنده ناقص باشد؛ و این معنایش این است که نفس در مقامی است که وجود احاطی نسبت به ماده خارجی پیدا می‌کند. با این‌که این ماهیت موجود به وجود نفس است (زیرا «موجود به وجود علم» یعنی «موجود به وجود نفس»...) در عین حال می‌تواند حکایتگر یک وجود دیگر باشد، که این مطالب قهراً لازمه مسأله وحدت تشکیکی وجود است، یعنی لازمه وحدت تشکیکی وجود که اختلاف مراتب وجود را به شدت و ضعف می‌داند، همین است. (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۹، ص ۳۱۶)

همچنین او با صراحتی بیشتر می‌گوید: وجود مادی ترقی می‌کند وجود ذهنی و نفسانی می‌شود؛ به عکس، وجود ذهنی تنزل می‌کند وجود مادی می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۲۷۵ و ۲۷۶)

آنچه تاکنون از استاد نقل شد، مطابق با گفته فیلسوفان پیش از او است؛ لکن آنچه در سرنوشت بحث مطابقت معلومات با واقعیات خارجی، نقش تعیین کننده دارد، آن است که بدانیم صورت‌های مجرد علمی از کجا پدید آمده و چه ارتباطی با واقعیات مادی و خارج از ذهن

دارند؟ در این جا است که استاد به تحلیل مکانیزم ادراک پرداخته و می گوید:

حال ما مراحلی را که باید طی شود تا انسان به شیء خارجی علم پیدا کند بیان می کنیم. البته ما شاید همه مراحل را نتوانیم بیان کنیم، ولی اجمالاً می دانیم که سیر این مراحل چنین است. شیء در خارج وجود دارد؛ نفس قدرت ندارند که ابتداءً حتی از آن شیئی که در خارج وجود دارد و مثلاً در این جا در فاصله دومتري آن نشسته است صورتی ایجاد کند؛ بلکه باید هوایی در بین باشد، نوری در بین باشد، آن گاه این نور با وساطت هوا از آن شیء منعکس شود و به صورت یک تصویر مادی در شبکیه چشم ما قرار بگیرد. آیا همین کافی است؟ همین قدر که یک تصویری روی شبکیه چشم ما قرار بگیرد همان طور که یک تصویر روی دیوار قرار می گیرد، کافی است؟ نه، آن قرار گرفتن کافی نیست. قوای نفسانی یا قوای ادراکی یعنی قوایی که بالقوه مدرک هستند، در بدن پخشندیا لاقلاً هر قوه ای در یک عصبی و در یک جایی از بدن وجود دارد. این قوا در بدن پخشند و شبه مادی اند، یعنی ابعاد دارند (و لذا تصریح می کنند که انسان دارای دو طبیعت است. الآن در دست من دو طبیعت و دو قوه وجود دارد: یک قوه مادی که یک نفر فیزیکدان می تواند آن را تشخیص بدهد و یک قوه محاذی این قوه مادی که آن هم پخش است و مانند همین [قوه] ابعاد دارد). وقتی که روی یک ماده زنده یک تصویر مادی پیدا شد که این [ماده زنده] متحد است با آن قوه نفسانی، تصویر دیگری روی آن [قوه نفسانی] پیدا می شود که مماثل و مشابه با اوست، و چون آن قوه، نفسانی است و مال خود نفس است، در واقع در خود نفس یک صورت پیدا شده است؛ یعنی علل مادی خارجی کار را کشانده اند به آن جا که روی یک قوه از قوای نفس یک تصویری منعکس کرده اند. دیگر آن تصویر برای نفس معلوم به علم حضوری است. آن تصویری که این ها منعکس کرده اند تازه می شود یک امر حسی. تازه آن همان چیزی است که ما آن را «صورت حسی» می نامیم. آن وقت نفس، مماثل با او را خلق می کند. قدرت خلاقه ای در نفس هست که بعد از آن که رسید به صور اشیاء و متصل شد به آنها، در نشئه خودش مماثل او را می آفریند. بعد که در نشئه خودش مماثلش را آفرید دیگر به وجود او هم احتیاج ندارد. او هم اگر از بین برود آن هست و لهذا وقتی ما یک شیء را می بینیم بعد هم که چشمهایمان را ببندیم و یا آن را از جلوی چشمهای ما بردارند می گوییم او الآن در حافظه ما وجود دارد. او فقط به وجود او نیاز دارد برای این که بتواند تصویرش را بردارد و مثالش را خلق کند، همان طور که دوربین عکاسی هم [به شیء خارجی] احتیاج دارد تا تصویر او را بردارد، همین که برداشت دیگر به او احتیاج ندارد. (مطهری، ۱۳۷۴:

ج ۹، ص ۳۱۹ و ۳۲۰)

۱۰۷

قیس

مناط ارزش ادراکات از منظر شهید مطهری و علامه طباطبائی

استاد همچون علامه طباطبایی، ارتباط با جهان مادی را معد ادراک و آگاهی دانسته و برای واقعیات مادی فقط نقش اعدادی در پیدایش علم، قائل است؛ چراکه صورت‌های موجود در سلسله اعصاب و مرکز بینایی در مغز، مادی بوده و هیچ امر مادی نمی‌تواند علت حقیقی موجد برای امور مجرد نفسانی باشند پس پرسش همان است که این امور مجرد از کجا آمده‌اند؟ در این جا است که استاد پاسخی به ظاهر متفاوت با پاسخ علامه طباطبایی به این پرسش می‌دهند، استاد شهید نفس را خالق این امور مجرد که کامل‌تر از امور مادی هستند دانسته و می‌گوید: وقتی که میان نفس و شیء خارجی ارتباط پیدا می‌شود و بعد نفس در عالم خودش متناسب با نشئه خودش، مثل «این» را ولی در درجه اقوی و مثال «این» را در درجه اقوی می‌سازد آن وقت آگاهی به «او» عین آگاهی به «این» می‌شود چون این او است. نه تنها از نظر ماهوی، بلکه حتی از نظر وجودی این او است، به معنای این‌که «او» وجود کامل «این» است. (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۹، ص ۳۱۷)

پس مطابق نظر استاد ارتباط حسی معد صورت سازی نفس آدمی است و این در حالی است که علامه طباطبایی ارتباط حسی را معد رؤیت صور مجردی می‌داند که علت فاعلی واقعیات مادی هستند و این همان است که استاد ریشه آن را از شاهکارهای شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی می‌داند چنان‌که می‌گوید: این شاهکار خیلی بزرگ از محیی‌الدین است و اصولاً شاهکارهای این چنینی از محیی‌الدین است. این فکر محیی‌الدین بر حرف‌های فلاسفه خیلی تقدم و پیشی داشته است و بعداً در حرف‌های فلاسفه وارد شده است و آن چیزی است که عرفا آن را به نام «حضرات خمس» می‌نامند و خلاصه حرفشان این است که عوالم در یکدیگر حضور دارند. می‌گویند عوالم متطابقند و در یکدیگر حضور دارند (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی). مثلاً در عالم بزرگ (که عالم نفسانی هم درست مثل عالم بزرگ است) آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد عیناً همین است که در عالم مثال (به قول آنها) وجود دارد ولی در یک وجود راقی‌تر و بالاتر و آنچه در عالم مثال است همان است که در عالم بالاتر از او (که مثلاً آن را عالم عقول می‌گویند) هست ولی به وجودی عالی‌تر و راقی‌تر و بالاتر. (همان: ۳۱۶)

لکن آنچه راه استاد را از علامه جدا می‌کند آن است که استاد نفس را خالق این صور مجرد می‌داند گویی او حرکت علمی آدمی را به وجود آوردن صور مجرد معرفی می‌کند نه یافتن و شهود صور مجرد. و از همین جا است که استاد صورت‌های علمی را مماثل همان صورت‌های متعلق به

واقعیات مادی می‌داند که تنها با خلق نفس، ذهنی شده و آثار واقعیت خارجی را ندارند در حالی که علامه آثار واقعیت مادی بیرون از ذهن را از صورت‌های علمی نفی می‌کند اما نه با توجیه و دلیلی که غالب فیلسوفان پیش از او ارائه می‌کردند و این از آن رو است که او در باره صورت‌های علمی مجرد از ماده، نظری غیر از رأی اغلب گذشتگان دارد. فیلسوفان مسلمان، سلب آثار واقعیت بیرونی، از صورت‌های علمی را با تبدیل وجود خارجی به وجود ذهنی یک ماهیت و حقیقت واحد، توجیه می‌کردند چنان که حکیم سبزواری (ره) در منظومه حکمت خود، به تبعیت از گذشتگان می‌گوید:

للشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الازهان (سبزواری: ۱۳۶۹؛ ۶)

و این در حالی است که علامه طباطبائی همچون صاحب حکمت متعالیه، صدر - المتألهین شیرازی (ره) صورت‌های علمی اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارج نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را واگذاشته و آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی، پیدا کرده باشند؛ بلکه او از اساس این آثار را به آنچه حقیقتاً معلوم ما است، متعلق نمی‌داند، و از این رو بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی را بی معنا می‌داند. او در این باره می‌گوید: اما آثار وجودها (الصورة العلمية) الخارجی المادی التی نحسبها متعلقه للادراک، فلیست آثاراً للمعلوم بالحقیقه الذی [= المعلوم بالحقیقه] یحضر عندالمدرک حتی ترتب علیه او لاترتب. (علامه طباطبائی ۱۴۰۴: ۲۳۹) همان طور که گفته شد علامه طباطبائی صورت‌های علمی اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارجی نمی‌داند، که آثار خارج را به علت ذهنی شدن از دست داده باشند؛ بلکه آنها را موجودات مجردی می‌داند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند؛ از این رو بدون توجه به واقعیات مادی هم؛ موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند.

در حالی که صورت‌های علمی نزد بسیاری از فیلسوفان با توجه به عالم مادی پدید آمده و پیش از این توجه، بی بهره از هستی می‌باشد. علامه در این باره می‌گوید: «فالمعلوم عندالعلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالمادة؛ هو موجود مجرد. هو مبدأ فاعلی لذلك الامر (امر له نوع تعلق بالمادة) واجد لما هو کماله.» (همان)

سخن علامه؛ یاد آور اعتقاد صدر المتألهین در نحوه وجود صورت‌های علمی است، آنجا که می‌گوید: «همانا این نحوه از وجود صوری (صورت‌های ادراکی علمی) که کاستی‌های مادی از آن

سلب می‌شود، وجودی برتر و شریف‌ترند، پس اثبات این معانی جسمی مادی برای این صورت‌های علمی از جهت تحقق مبدا و اصل معانی جسمی مادی برای این صورت‌های علمی از جهت تحقق مبدا و اصل معانی جسمی مادی برای این صورت‌های علمی است. پس همانا این صورت‌های مادی، بت‌ها و قالب‌هایی برای آن صورت‌های مجرد هستند و اما سلب صورت‌های ادراکی از معانی جسمی مادی، به خاطر آن است که این صورت‌ها، شریف‌تر و برتر از آن هستند که به هستی‌های پست و مادی یافت شوند. این حیوان گوشتی (مادی) که مرکب از اضداد است، (وجود) مثالی و سایه آن حیوان نفسانی بسیط است و اگر چه بالاتر از آن وجود مثالی نیز، حیوان عقلی بسیط واحدی است که با وجود بساطتش، شامل تمام اشخاص و اصناف مادی و نفسانی است که ذیل او قرار دارد. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۳۰۳) و به این ترتیب صورت‌های علمی، با وجود خارجی مجردشان نزد انسان حاضر شده و در پی آن علم حصولی پدید آمده و انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی اشیا توجه می‌کند که این حکایت از تقدم علم حضوری بر علم حصولی داشته و با نظر غالب فیلسوفان پیشین در حضوری بودن صورتی که از حصول آن پدید آمده، متفاوت است. علامه در ادامه سخن پیشگفته می‌گوید:

يَحْضُرُ بوجُودِهِ الْخَارِجِي لِلْمَدْرَكِ وَ هُوَ عِلْمُ حَضُورِي وَ يَتَعَقَبُهُ انْتِقَالُ الْمَدْرَكِ الِى مَا لِذَلِكَ الْاَمْرِ مِنْ

الْمَاهِيَةِ وَ الْاَثَارِ الْمَتْرَبَةِ عَلَيْهِ فِى الْخَارِجِ. (علامه طباطبایی، ۱۴۰۴: ص ۲۳۹)

توجه به کلمه «یتعقبه» به خوبی گویای پیشینی بودن این علم حضوری از علم حصولی است، به این معنا که پیش از آنکه علم حصولی پدید آید، باید موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است، نزد او حاضر باشد تا علم حصولی با تکیه بر آن پدید آید و علامه به صراحت می‌گوید:

«العلم الحصولی مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده

الخارجی للمدرک». (همان)

توجه به این نکته، تفاوت میان حضوری بودن صورت‌های علمی از دید غالب فیلسوفان گذشته و حضوری بودن آنها از دید علامه را به خوبی آشکار می‌کند؛ زیرا فیلسوفان پیشین، این حضور را مبتنی و متوقف بر حصول می‌انگاشتند؛ در حالی که استاد همانند علامه حصول را متوقف بر حضور می‌داند و می‌گوید:

شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیت‌ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت نفس است و ... اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد علیهذا ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می‌شود یعنی همین که نفس به

عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی نامیده شده، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد. (مطهری، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۶)

از این رو وی بازگشت هر علم حصولی را به علم حضوری دانسته و می‌گوید:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های عادی و تصوره‌های معمولی که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود، علم‌های حضوری است و همه‌ی آن‌ها از آن‌جا سرچشمه می‌گیرند. (همان: ۳۹)

و چنان‌که به وضوح معلوم است منظور او از مبنا و مأخذ بودی علم حضوری برای علم حصولی، متفرع شدن علم حصولی بر علم حضوری است نه آن‌که علم حصولی مقدم بر علم حضوری بوده و به آن بینجامد. علامه طباطبائی (ره) در این باره می‌گوید:

اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم زیرا همه‌ی شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه‌ی سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود. (علامه طباطبائی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۷ - ۳۸)

همچنین همان‌طور که گفته شد علامه معلوم حاضر نزد عالم را، صورت و ماهیت شیء مادی خارجی نمی‌داند. در حالی که فیلسوفان پیش از او، ماهیت موجود واقعی که به وجود ذهنی موجود شده را نزد عالم حاضر می‌دانند. حال پرسش در این است که اگر صورت‌های علمی، موجودات مجرد مثالی یا عقلی باشند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیا مادی و آثار خارجی آنها، نزد عالم حاضرند، پس علم حصولی که از توجه به عالم مادی پدید می‌آید، دیگر چیست و چه موقعیتی دارد؟ همچنین با این دید مشکل معرفت‌شناختی علوم بشر در مطابقت با جهان خارج چگونه حل می‌شود؟ علامه، متعلق دانستن صورت‌های علمی موجود در ذهن به واقعیات مادی خارجی را ناشی از ایهام قوه واهمه دانسته و آن را اعتباری می‌داند که، گریزی از آن ندارد. او بر این باور است که اتصال انسان با جهان مادی از راه حواس، موجب آن می‌شود که انسان صورت‌های علمی مجرد که موجوداتی مثالی یا عقلی هستند را، صورت‌های متعلق به واقعیات مادی بیندارد و چون آثار خارجی را در آنها نمی‌یابد، حکم کند که اینها ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ گشته و به وجود ذهنی تحقق یافته اند، علامه در این باره می‌گوید: انما هو الوهم یوهم للمدرک ان الحاضر عنده حال الادراک هو الصورة المتعلقه بالماده خارجاً

فَيَطْلُب آثارها الخارجية فلا يجد معها فيحكم بانّ المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية. (علامه طباطبایی، ۱۴۰۴: ص ۲۳۹) علامه، علم حصولی را محصول همین حرکت قوه و اهمه دانسته و آن را اعتباری عقلی می‌داند که از همان واقعیات مجرد و حاضر نزد عالم گرفته شده است، او در این باره می‌گوید: «العلم الحصولی اعتبار عقلی يضطر اليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک». (همان) علامه گاه از این قوه با عنوان قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی یاد کرده، می‌گوید: قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری، یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد، یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد. (علامه طباطبایی، بی تا: ص ۴۸) قابل توجه آنکه حکیم سبزواری پیش از علامه در جایی به همین مطلب صراحت داشته می‌گوید: لكن الصورة الادراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية او عقلية هي اعلى و اشرف وجوداً من هذا الوجود المادى و لها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها وان لم يكن لها هذه الآثار الخاصة بالتي للوجود المادى ولذا يتوهم أنّها وجود لا يترتب عليه الآثار فيؤول الى انتزاع المفاهيم و الماهيات. (سبزواری) حال چون توهم پیشگفته، از اتصال انسان - به وسیله حواس - با جهان مادی پدید می‌آید و همین توهم منشأ علم حصولی است، پس علم حصولی بدون اتصال حواس آدمی با جهان مادی، محقق نخواهد شد و نفس حضور موجودات مثالی یا عقلی نزد نفس آدمی، به تحقق و موجودیت علم حصولی نخواهد انجامید چنان که علامه می‌گوید: «باید دانست که این علم حضوری، خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد» (علامه طباطبایی، بی تا: ص ۴۸) علامه این اتصال را علتی اعدادی برای پیدایش علم حصولی دانسته و بنابراین علم حصولی را ویژه نفوسی می‌داند که به بدن مادی تعلق داشته باشند، تا با اتصالشان به ماده (البته از راه حواس) این اعتبار عقلی را پدید آورند. او جوهرهای عقلی بی ارتباط با ماده را زمینه‌ای برای تحقق علوم حصولی - که آنها را علوم سرابی می‌نامد - نمی‌داند، زیرا این جوهرها نه ذاتاً ارتباطی باماده داشته و نه در فعلشان تعلق به ماده دارند، پس آنها اتصالی به ماده نداشته تا توهمی برایشان پیش آید که زمینه اعتبار علم حصولی شود، آنها به حقایق اشیا دست یافته‌اند و علمشان اعتباری نیست. علامه می‌گوید: «برای علم حصولی را هیچ جایگاهی در خارج، بیرون از ظرف دانش نفس‌های متعلق به بدن‌ها نیست به عبارت دیگر هیچ علم حصولی برای جوهرهای عقلی مجرد از ماده در ذات و فعل، وجود ندارد و این برای آن است که ما وجودهای مجرد عقلی یا مثالی را با

حقیقت خارجیشان که آثار بر آن بار می‌شود، می‌یابیم و این علومی حضوری است، سپس از راه اتصالمان با ماده می‌یابیم که آثار وجود مادی، بر آن وجودهای مجرد، مترتب نمی‌شود، پس گمان می‌کنیم آنچه از وجودهای مجرد و دارای آثار نزد ما است، همان اشیای طبیعی (مادی) است که به وجود ذهنی بدون آثار، در ذهن‌های ما یافت شده است و با چنین گمانی، ماهیات و مفاهیم که همان علوم حصولی هستند، نشأت می‌گیرند. این عرض وهمی برای صورت‌های علمی بر ماهیات طبیعی مادی که از راه اتصال به ماده پدید می‌آید، همان چیزی است که علوم حصولی را ایجاد می‌کند و ماهیات و مفاهیم ذهنی بدون آثار (شیء خارجی) را به وجود می‌آورد. از اینجا آشکار می‌شود که نزد مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی با ماده ندارند، منشایی برای ظهور ماهیات و مفاهیم نبوده و جایگاهی در آنها برای علوم حصولی نیست، بلکه همانا این وجودهای مجرد، به نفس وجود اشیا، به صورتی حضوری و نه سرایی (غیرواقعی) نایل می‌شوند. ۲. دقت در گفتار علامه به خوبی روشن می‌سازد که اتصال با جهان مادی در نزد او، با علم حصولی متفاوت است علامه اتصال را به مراتب، مقدم بر علم حصولی می‌داند، چرا که این اتصال است که زمینه‌ساز آن توهم و سپس اعتبار علم حصولی است و بدون آن چنین توهمی پدید نمی‌آید. همچنین این اتصال است که نفس آدمی را آماده مشاهده آن موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌کند. توضیح آنکه موجودات مجرد مثالی یا عقلی، اگرچه پیش از جلب توجه آدمی به آنها موجود بوده و مبدأ فاعلی واقعیات مادی هستند؛ لکن توجه به آنها، پس از اتصال آدمی با جهان مادی بیرون از ذهنش رخ می‌دهد و این منطبق بر باور اغلب فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو است که «من فقد حساً فقد فقد علماً». اما این اتصال نزد علامه پدید آورنده آن موجودات مجرد که همان صورت‌های علمی حاضر نزد ذهن‌اند، نیست، بلکه فقط نفس رامستعد شهود آنها می‌سازد که این بی‌شباهت به ایده افلاطون در «تذکر بودن علم» نیست. علامه صورت‌های علمی را معلول این اتصال نمی‌داند و برای اتصال، نقش اعدادی هم در پیدایش صورت‌ها قایل نیست؛ بلکه اتصال را معد شهود و تنبیه می‌داند؛ چنان که می‌گوید: «والنفس اذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی، استعداد لان تشاهد هذا الموجود المثالی او العقلی (تام الوجود، قائم بنفسه، مجرد عن الماده فی وجوده) فی عالمه.» (علامه طباطبائی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۲۸۶)

بنابراین، اتصال نفس به جهان مادی از راه حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود وهم علم حصولی که اعتباری برآمده از فعالیت قوه واهمه است را به بار می‌آورد.

حال از آنجا که صورت‌های علمی مجرد، بنابر اعتقاد علامه، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشد، پس نه فقط خدشه‌ای بر بیرون‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، که از کمال بیرون‌نمایی برخوردار خواهند بود و چنان که حکیمی همچون ملا هادی سبزواری (ره) نیز از حمل میان صور علمی و واقعیات مادی به «حمل الحقیقه و الرقیقه» تعبیر کرده، می‌گوید: «لکن الحمل من قبیل حمل الحقیقه و الرقیقه الذی بین مراتب شده و الضعف عند کل تشکیک.» (سبزواری) و صد البته که توهم پیشگفته، لطمه‌ای بر این واقع‌نمایی نخواهد زد؛ زیرا چنان که گذشت حقیقت این توهم آن است که صورت‌های علمی را صورت بی اثر و واقعیات مادی بپنداریم و این توهم، تغییری در صورت‌های مجرد علمی پدید نمی‌آورد. البته باید توجه داشت که فیلسوفان پیشین نیز از آنجا که پیدایش علم را در عرصه ماده ممکن نمی‌دیدند، صور علمی را مجرد از ماده می‌دانستند و تفاوت بین واقعیات مادی و صورت‌های علمی در مادیت و تجرد، مورد قبول همگان بوده است با این فرق که علامه صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌داند که مبدأ فاعلی واقعیات مادی‌اند و قوه و اهمه سبب می‌شود که آدمی آنها را صورت‌ها و ماهیات همان واقعیات مادی بپندارد و غالب فیلسوفان پیش از او، صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌دانند که صورت‌های ذهنی همان واقعیات مادی هستند. علامه در تبیین و بررسی تفسیرهای گوناگونی که از نحوه وجود مثل افلاطونی ارائه شده ضمن پذیرش قائم بالذات بودن صورت‌های علمی مجرد، تفسیر چهارمی را ابداع کرده و پس از تبیین آن می‌گوید:

همانا ماهیت از نسبت این صورت موجود در ظرف ادراک به فرد مادی خارجی و مشاهده خالی بودن آن از آثار افراد (مادی) پدید می‌آید. پس بر پایه این نسبت، مفاهیمی پدید می‌آید [=اعتبار می‌شود] که آثار خارج بر آنها بار نمی‌شود یعنی ماهیاتی ساخته می‌شود که نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته و آن گاه به عنوان امری ذاتی بر افراد مادی حمل می‌شود و در نتیجه، ماهیات نوعی یا جنسی، جوهری یا عرضی پدید می‌آید. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۷۰ و ۷۱)

توجه به این نکته لازم است که بنا بر آنچه گذشت علامه ماهیات نوعیه را اعتبارات مبتنی بر توهم دانسته و در نتیجه صورت‌های علمی را هم ماهیت با واقعیت مادی نمی‌داند و این برخلاف چیزی است که او از آرای صدر المتألهین (ره) برداشت می‌کند چنان که می‌گوید: «فالصورة الخيالية والعقلية عنده (ره) (عند صدر المتألهین) يشاركان الفرد المادي في الماهية النوعية» (علامه طباطبایی) البته ممکن است تصور شود که این صور خیالی و عقلی مبهم بوده و هیچ تمیز و تمایزی در آنها یافت نمی‌شود چراکه در مرتبه‌ای بالاتر و قوی‌تر از موجودات مادی قرار گرفته و حدود و نقائص

موجودات مادی در آن‌ها راه ندارد، پس در این صورت معضل واقع‌نمایی علوم بر جای خواهد ماند، زیرا داشتن واقعیتی مجرد و کلی که نتوان میان او و دیگر مجردات، تمیزی داد، مشکل مطابقت را رفع نخواهد کرد. پس لازم است در صورت تکیه بر این روش در حل مسأله مطابقت صور ذهنی با واقع، به تمایز صور مجرد از یکدیگر توجه شود، در اینجا است که علامه طباطبائی مسأله اعدادی بودن اتصال به جهان مادی برای دریافت صور مجرد را پیش کشیده و از تمایز اشیاء مادی، تمایز اعداد و از تمایز اعداد، تمایز در صورتهای مجردی که به گفته او از دور درک شده‌اند را نتیجه می‌گیرد. علامه می‌گوید:

ان اخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق و الارتباط بالخارج ... فلولم تستمد القوة المدركة من ادراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الادراك بانشاء منها من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة الى مصداقها و غيره فكان من الواجب ان تصدق على كل شيء اولاً تصدق على شيء اصلاً و الحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هــفـ. (علامه طباطبائی، ۱۴۰۴: ص ۲۴۴)

در پایان از این نکته نباید غفلت کرد که آنچه علامه درباره صورتهای علمی، از تجرد و حضورشان نزد نفس گفته، شامل تمام مراتب صورتهای علمی است. او صورتهای محسوس، متخیل و معقول را مجرد دانسته و اتصال به ماده را زمینه‌ساز شهود صورتهای مجرد در همه مراتب می‌داند، اگرچه این شهود را امری مشکک بدانیم که گاه در قالب شهود صورتهای محسوس و گاه متخیل و گاه معقول نمود می‌کند. او در این باره می‌گوید:

و حقيقة الامر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية واشترط حضور المادة واكتشاف الاعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للادراك الحسي، وكذا اشترط الاكتشاف بالمشخصات للتخیل، وكذا اشترط التقشير في التعقل للدلالة على اشترط ادراك اكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلي من الافراد. (همان)

از این رو نباید پنداشت که مراد علامه از صورتهای علمی مجرد، فقط صورتهای معقول و کلی بوده و منظور از اتصال نفس به جهان مادی، همان درک صورتهای محسوس است، بلکه علامه اتصال به جهان مادی را چیزی جز برخی فعل و انفعالهای اجزای عصبی و دماغی ندانسته و آن را آماده‌کننده نفس برای درک صورتهای محسوس مجرد به شمار می‌آورد چنان که می‌گوید: فالصورة العلمية المحسوسة والمتخیلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس من غير انطباع في جزء عصبی او امر مادی غیرها... و اذ لا انطباع للصورة العلمية في جزء عصبی و لا انقسام لها بعرض

انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبی، و ما یعمله من عمل عند الادراک ارتباط اعدادی بمعنی

ان ما یأتی به الجزء العصبی من عمل تستعد به النفس لان یحضر عندها و یتظهر فی عالمها. (همان: ص ۲۳۸)

البته چنان که گذشت شهود موجودات مجرد، مراتبی دارد که صورت‌های محسوس و متخیل و معقول حکایت از آن دارد و این نیست مگر از آن جهت که این موجودات با شدت و ضعف، مورد درک حضوری عالم قرار می‌گیرند. علامه درباره این موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌گوید: «حاضر بوجوه الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من بعید» (همان: ص ۲۳۹) کلمه «بعید» حکایت از آن دارد که درک حضوری خود شدت و ضعفی به اندازه استعداد مدرک دارد و آنگاه که مدرک به مرتبه‌ای برسد که از دام توهم رهیده و از توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد به شهود عرفانی واصل می‌شود و در اینجا است که باید به تفاوت بین شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی در تمام علوم حصولی و شهود عرفانی توجه کرد که شهود عرفانی وقتی پدید می‌آید که آدمی به توهم گرفتار نیاید و از توجه به حقیقت علمش باز نماند بلکه حقیقت علم را آن گونه که هست دریابد، استاد مطهری در این باره می‌گوید:

و اگر حرف عرفا را بپذیریم که از طریق درون خودش یک اتصال واقعی با تمام عالم هستی دارد (که قطعاً همین جور است) می‌توانیم بگوییم که انسان می‌تواند حقیقت همه اشیا را درک کند آنها می‌گویند این «خود» و این «من» ی که تو الان داری در زیر این من، من‌های دیگری خفته است که آن من‌ها از این من جدا نیستند منتها تو باید با عمل خودت به اصطلاح از این شعور آگاهت بروی به درون شعور ناآگاهت این (خود) که تو الان می‌بینی «خود» فردی تو است. اینکه الان می‌گویی من و این «خود» طفیلی است که درک می‌کنی اگر خوب در خودت فرو بروی به آن منی می‌رسی که آن من، همه اشیا است یعنی منی است که بر همه اشیا احاطه دارد. (مطهری، ۱۴۷۷: ص ۳۹)

پس نباید پنداشت که چون شهود عرفانی، شرایط خاص و ریاضت‌های ویژه خود را دارد و فقط گروه اندکی به آن شهود عرفانی نایل می‌شوند درحالی که هر انسانی صاحب علوم حصولی است، پس نمی‌توان شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی را پایه و اساس علوم حصولی دانست، زیرا شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی مساوی با شهود عرفانی نیست و چنان که گذشت علامه بر این باور است که تا این شهود انجام نپذیرد، علم حصولی پدید نمی‌آید. نتیجه آنکه علم حضوری به موجودات مجرد و مثالی، با توجه به ماده و جهان مادی، گاه مورد غفلت قرار گرفته و از این رهگذر این غفلت، آدمی معلوم حضوری خود را صورت بی اثر همان امور مادی می‌پندارد و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام، مشهود آدمی قرار می‌گیرد.

منابع و مأخذ

۱. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۰، المباحث المشرقیة. دارالکتب العربیة.
۲. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۱، منظومہ حکمت. تهران: دانشگاه تهران.
۳. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۰، التعليقات على الاسفار الاربعة فى الحكمة العقلية الالهية. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. شیرازی، صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، الاسفار الربعه فى الحكمة العقلية الالهية. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. طباطبائی، محمدحسین، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۶. طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۰۴: نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۸. مطهری، مرتضی، بی تا، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا.
۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مقالات فلسفی، تهران: انتشارات صدرا.

صفحه خالی ۱۱۸