

فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۷، بهار ۱۳۹۸، ویژه فلسفه و کلام

بررسی نقش عقل در معرفت‌شناسی از منظر علامه طباطبایی(ره)

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۷

تاریخ تأیید: ۹۸/۰۲/۲۵

فریبا خلیلی*

چکیده

عقل در کنار وحی و سایر قوای بشری (حس و قلب) قوهٔ مدرکه‌ای است که از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی، یکی از مهمترین منابع معرفت بشری است که بخشی از حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد که انسان از طریق آن به کسب معرفت می‌پردازد. معرفت‌شناسی نیز در بین مسائل عصر جدید جایگاه ویژه‌ای دارد. مسائل معرفت‌شناسی در گذشته در ضمن مباحث فلسفی مطرح بوده ولی محور اصلی مباحث فلسفی نبوده است. در عصر معاصر، علامه طباطبایی از جمله فیلسوفانی بود که به این مطلب پرداخت. ایشان به دلیل توجه به شبهات مطرح شده در معرفت‌شناسی غرب، مطالبی را با عنوان رئالیسم و ایدئالیسم، علم و ادراک و امثال آن را ارائه کرد بحث رئالیسم و ایده آلیسم از آن جهت که در صدد اثبات امکان معرفت و شناخت ما به جهان خارج است متعلق به معرفت‌شناسی است. علامه طباطبایی از آنجا که قائل به امکان شناخت مطابق با خارج است فیلسوفی رئالیست محسوب می‌شود که با تقسیم علم به حصولی و حضوری و بازگشت علم حصولی به حضوری مشکل مطابقت با خارج را حل کرد. و با تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق جایگاه عقل را در معرفت‌شناسی تبیین کرد که با بررسی آن مباحث می‌توان نظر علامه را در باب نقش عقل در معرفت‌شناسی به دست آورد.

واژه‌های کلیدی: عقل، معرفت‌شناسی، علامه طباطبایی.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

اولین ویژگی اساسی که مبنای حیات درونی و بیرونی آدمی را تشکیل می‌دهد و وجه ممیز انسان با دیگر موجودات محسوب می‌شود قدرت تعقل او است برخلاف دیگر حیوانات که زندگی آنها بر غریزه مبتنی است، زندگی انسان بر اساس قوه عقل او بنا می‌شود به طوری که هرچه درست‌تر فکر کند زندگی‌اش استوارتر خواهد بود. عقل بخشی از حقیقت انسانی است و به دیگر سخن وجهی از وجود او است که از طریق آن، هم به کسب معرفت می‌پردازد و هم به آن عمل می‌کند و زندگی انسانی خود را پیش می‌برد.

از دیدگاه معرفت‌شناختی، عقل در کنار وحی و سایر قوای بشری (حس و قلب) یکی از مهم‌ترین منابع معرفت بشری اعم از دینی و غیردینی را تشکیل می‌دهد. با توجه به گسترش علوم به ویژه فلسفه در طول تاریخ، مفاهیمی نظیر عقل دچار تغییراتی شدند و به صورت‌های مختلف درآمدند. به طوری که برای آن کارکردهای مختلفی بیان شد و با توجه به این کارکردها عقل نام‌های مختلفی به خود گرفت، عقلی که در این نوشتار مورد بررسی است عقلی است که در کنار حس، مدرک کلیات است و در مباحث معرفت‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد.

معرفت‌شناسی در بین مسائل عصر جدید از جایگاه خاصی برخوردار است به طوری که آنچه باعث تفاوت چشمگیر بین مبانی فلسفی نحله‌های مختلف گشته است رویکردهای گوناگونی است که نسبت به این مسأله اساسی شکل گرفته است. معرفت‌شناسی در گذشته در ضمن مباحث فلسفی در فلسفه اسلامی مطرح بوده است. علامه طباطبایی در اثر مواجهه با مباحثی که در فلسفه غرب مطرح بود با پرسش‌ها و مباحث جدیدی روبرو شدند و همچنین از آنجایی که عقل از مهم‌ترین منابع در معرفت‌شناسی محسوب می‌شود

لذا بررسی نقش عقل در معرفت‌شناسی از دیدگاه علامه از اهمیت خاصی برخوردار است. ایشان در این رابطه مطالب مفید و متنوعی را با عنوان رئالیسم و ایده آلیسم، علم و ادراک و علم حضوری و حصولی مطرح کرده است و در این پژوهش سعی داریم که مباحث فوق تبیین گردد.

۱- رئالیسم از منظر علامه

بحث رئالیسم و ایدئالیسم، موضوعی است که هم در مباحث هستی‌شناسی و هم در مباحث معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. این بحث از آن جهت که ناظر به خارج است و در تلاش است که خارجیت یا عینیت و مستقل بودن عالم خارج از فاعل شناسا یا سوژه را اثبات کند مربوط به هستی‌شناسی است و از آن جهت که معرفت را در صورتی عینی می‌داند که ما را با واقعیتی آشنا سازد که هستی آن به ادراک ما وابسته نیست، مربوط به معرفت‌شناسی است. (جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۸۶)

از منظر علامه نزاع رئالیسم با ایدئالیسم نزاع لفظی نیست زیرا یک فیلسوف رئالیست از اصول ایدئالیستی مثل نفی ویژگی مطابق با واقع بودن علم، احتراز می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵) معرفت‌شناسی علامه امری منفصل از هستی‌شناسی او نیست زیرا ایشان از نتایج هستی‌شناسی در آرای معرفت‌شناسی خود استفاده می‌کند (جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۹۹) و ایشان قائل هستند که بین رئالیسم هستی‌شناسی و رئالیسم معرفت‌شناسی ارتباط وجود دارد و در این مورد ایشان می‌فرماید: «سخنان سوفسطی اگرچه به شکل انکار واقعیت پییده شده است ولی حقیقتاً برای انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) سوق داده شده؛ چه، اگر انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم (می‌دانیم چیزی نیست) نتیجه‌اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این خود یک واقعیتی است که اثبات می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۵)

علامه طباطبایی فیلسوفی واقع‌گرا است که وجود اصل واقعیت را انکارناپذیر می‌داند. معرفت حقیقی را یقین مطابق با واقع می‌داند و معتقد است که ما توان دستیابی به علم و معرفت را داریم؛ (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۹) لذا از نظر ایشان ایدئالیسم معرفت‌شناختی مردود است؛ بنابراین علامه معرفت به واقع را نه تنها ممکن بلکه محقق می‌داند. با توجه به تعریف علم از منظر علامه و تقسیم علم و اعتقاد ایشان در باب بدیهیات و توانایی عقل در رسیدن به معرفت می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان شک‌گرایی را باطل و علم و یقین را ممکن می‌داند؛ زیرا علم یعنی ادراک جازم مطابق با واقع؛ (همان، ص ۵۳) بنابراین انطباق علم بر معلوم از ویژگی‌های ضروری علم است و ایشان با خاصیت کاشفیت علم هرگونه شکاکیت را مردود می‌داند. (همان، ص ۱۳۳)

توضیح آنکه چنانچه خواهد آمد علامه علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و علم حضوری را علمی می‌داند که معلوم نزد عالم حاضر است؛ لذا جای هیچگونه شک و تردیدی در آن نیست و علم حصولی حضور ماهیت معلوم پیش عالم است یعنی ما به امور خارج از خود آگاهی و معرفت داریم. علامه علم حصولی را هم به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند و همه علوم نظری را به بدیهیات ارجاع می‌دهد یعنی علامه در معرفت‌شناسی مبنی‌گرا است. بدیهیات هم نیازی به اقامه برهان ندارند و صرف تصورشان منجر به تصدیق آنها می‌شود. با بررسی این مطالب می‌توان رویکرد رئالیستی علامه را در امکان معرفت و حیطة آن شاهد بود که یقین را ممکن و علم حضوری و بدیهیات را مصداق کامل آن می‌داند. (جمعی از محققان، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸) حال این بحث مطرح می‌شود که علامه منابع و ابزار حصول علم را چه می‌داند؟

۲- منابع و ابزار معرفت

راه‌هایی که برای رسیدن به معرفت وجود دارد عبارتند از: حس، عقل، وحی و الهام، کشف و شهود، گواهی یا نقل. تاریخ به یک اعتبار منبعی مستقل از طبیعت نیست. شناخت تاریخ و طبیعت به وسیله حس و تجربه صورت می‌گیرد. بحث از ابزار شناخت باعث پیدایش گروه‌هایی به نام حسیون و عقلیون شده است. عقلگرایان غربی همچون دکارت تنها معقولات را محصل یقین می‌داند و محسوسات و تجربیات را دارای ارزش عملی می‌داند که برای استفاده در زندگی مفید بوده ولی در کشف حقیقت جایگاهی ندارد زیرا مفهوماتی که از طریق حواس وارد ذهن می‌شوند نمی‌توانیم یقین کنیم که مصداق حقیقی در خارج دارند و اگر هم دارند نمی‌دانیم که این مفاهیم با امر خارجی مطابقت دارند یا نه؟ (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۱) بر اساس این دیدگاه که اصالت عقل نامیده می‌شود اصول معرفت حقیقی و شناخت راستین در ذهن انسان به صورت فطری وجود دارد به این معنا که حقیقت علم در عقل انسان مفطور است و از طریق تجربه به فعلیت می‌رسد و ظاهر می‌شود لذا در این دیدگاه عقل انسان هم کار شناسایی را انجام می‌دهد و هم منبع شناخت است یعنی شناخت درون ذهن انسان است. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵)

حسیون که در مقابل عقلیون هستند مبانی فطری عقلی را انکار می‌کنند و تمام معارف را حاصل تجربه می‌دانند و معتقدند که ذهن در ابتدا مانند لوح سفید است و ادراکات به تدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی وارد ذهن می‌شوند و کار عقل صرفاً تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب معارف حاصل شده از تجربه است. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۴) در فلسفه اسلامی هیچ یک از این منابع شناخت بی ارزش یا کم ارزش شمرده نمی‌شود زیرا قلمروهای شناخت متفاوت است؛ لذا به تبع آن ابزارها و منابع شناخت نیز مختلف است. (کریمی، ۱۳۶۱، ص ۹۶) با توجه به انواع مختلف معرفت‌های بشری به بررسی قوای مدرکه انسان می‌پردازیم:

قوای مدرکه انسان

فیلسوفان مسلمان، نفس را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی؛ نفس انسانی علاوه بر اینکه شامل قوای اختصاصی است کمالات قوای نفس حیوانی و نباتی را نیز دارد. اولین قوه‌ی مدرکه‌ی بشر حس است و معرفت حسی یکی از اقسام معرفت انسان محسوب می‌شود. در این قسمت به بررسی این قوه و ویژگی‌های معرفت حسی پرداخته می‌شود:

حس

شکی نیست که حواس یکی از ابزارهای شناخت انسان است و از طریق قوای حسی متعددی که دارد معرفت مربوط به آن قوه را به دست می‌آورد و گوشه‌ای از جهان را می‌شناسد قوه‌ی حس که به وسیله‌ی آن امور محسوس و مادی به صورت ادراک جزئی درک می‌شوند به دو بخش حس ظاهر و باطن تقسیم می‌شود. غالب فلاسفه غربی و همه فلاسفه اسلامی نقش معرفتی برای حواس قائل هستند و به پیروی از ارسطو که جمله معروفی دارد که «من فقد حسا فقد فقد علما» معتقدند که هرکس فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است. قرآن کریم نیز به نقش معرفتی حواس اشاره دارد. (نحل، آیه ۷۹)

فلاسفه اسلامی از جمله علامه طباطبایی ارزش نظری مدرکات حسی را قبول دارند یعنی قائلند که از طریق ابزار حس ما می‌توانیم به واقعیات دسترسی پیدا کنیم یعنی مدرکات حسی، مصادیق واقعی در خارج از ذهن ما دارند. برخلاف فلاسفه‌ی اسلامی، از منظر عقل‌گرایان ادراکات حسی فاقد ارزش معرفتی هستند و فقط ارزش عملی دارند. آنان عقیده دارند این نوع شناخت‌ها فقط برای رسیدن به منافع و مصالح اشیاء است حال آنکه همه فلاسفه اسلامی و حتی برخی از فلاسفه غربی قائل هستند که بسیاری از معلومات انسان مستقیماً از حس به دست می‌آید و اگر ادراکات حسی را فاقد ارزش نظری

بدانیم در این صورت انسان هیچ‌گونه آگاهی از خارج به دست نمی‌آورد و در نتیجه به شک‌گرایی منجر می‌شود که نظریه‌ای باطل است؛ بنابراین می‌توان گفت فلاسفه اسلامی در باب تصورات قائل به اصالت حس هستند.

شناخت حسی که به طور مستقیم به واسطه حواس ظاهری حاصل می‌شود یک شناخت سطحی است که به وسیله ابزارحسی، مدرکات حسی مربوط به همان قوه حاصل می‌شود. از ویژگی‌های مدرکات حسی این است که صوری جزئی هستند و به افراد خاصی تعلق می‌گیرند مثلاً فقط یک رنگ خاص تصور می‌شود نه مفهوم کلی رنگ و تصورات کودکان و حیوانات در این مرحله است. (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، صص ۳۲۴-۳۲۷) شناخت حسی فقط به ظواهر پی می‌برد و روابط بین پدیده‌ها و ذات آنها را نمی‌تواند تشخیص دهد فقط به اعراض و ویژگی‌های بیرونی اشیاء از قبیل رنگ و بو آنها پی می‌برد؛ ولی هرانسانی با رجوع به معلومات خویش به این نتیجه می‌رسد که علاوه بر ظواهر اشیاء به ذات و روابط آنها نیز علم دارد؛ پس انسان به این نتیجه می‌رسد که وجود مدرکات غیرحسی نشان از یک مدرک غیر حسی دارد.

عقل

با توجه به محدودیت‌هایی که حواس در درک اشیاء دارند قطعاً نمی‌توانند ابزار کافی برای شناخت باشند و انسان برای درک کامل، عمیق، کلی، و غیر محدود اشیاء نیازمند قوه دیگری به نام «قوه عاقله» می‌باشد تا بتواند بواسطه آن از شناخت‌های جزئی و سطحی به شناخت کلی و عمیق و غیر محدود به زمان و مکان برسد. جایگاه عقل در معرفت بشری آن قدر مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید کرد چرا که اگر عقل راهی معتبر برای معرفت نیست، چگونه می‌توان از این راه غیرمعتبر استدلالی عقلی و معتبر بر عدم اعتبار آن ارائه کرد؟ نفی اعتبار آن از راه عقل و استدلال عقلی، در واقع، اثبات‌کننده اعتبار آن است. به علاوه، حواس بر عقل مبتنی است؛ چنان‌که معیار یا راه ارزیابی یا دست‌کم یکی از

راه‌های ارزیابی تفسیرهای مکاشفات عرفانی عقل است و تمییز صدق آنها از کذب نیز از طریق عقل انجام می‌گیرد. (حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۲)

نفس ناطقه انسان یعنی همان چیزی که سبب تمایز انسان از غیر می‌شود واجد دو قوه می‌باشد: عقل نظری و عقل عملی. (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۸۳) عقل نظری قوه‌ای در نفس ناطقه انسان است که به وسیله آن معارف نظری شناخته می‌شود. کار اصلی عقل نظری ادراک کلیات و استدلال کردن است. عقل، امور مجرد و غیر مادی را مستقیماً درک می‌کند اما امور جزئی مادی را بعد از آنکه از ماده و عوارض ماده تجرید شد درک می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۵۷، صص ۳۳۳-۳۷۲)

۳- معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه در بحث ادراک ابتدا معرفت را تعریف و سپس آن را به دو نوع کلی حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. سپس معرفت حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۶-۲۴۷) این تقسیم نخستین تقسیمی است که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت به این نحو که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی معلوم برای عالم منکشف می‌شود که به این نوع از علم، «علم حضوری» می‌گویند و یا اینکه وجود خارجی شیء، مورد ادراک عالم قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از طریق صورت یا مفهوم ذهنی که نمایانگر معلوم است، از آن مطلع می‌شود که این نوع از ادراک را «علم حصولی» می‌نامند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۶) حال به بررسی این دو نوع از علم پرداخته می‌شود:

علم حضوری

علم حضوری را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: معرفتی بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی که در آن واقعیت و وجود معلوم نزد مُدرِّک حاضر است (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۶) که در این نوع از ادراک، معلوم و عالم عین یکدیگر هستند مثل درک انسان از ذات خود اما آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگی‌های بدن از طریق دیدن، لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صور ذهنی حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۶۷). منظور از آگاهی حضوری به نفس همان یافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است نه این قضیه که «من هستم» یا «خودم وجود دارم» که مرکب از چند مفهوم است. (ابراهیمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۷)

از لحاظ هستی‌شناسی، علم با حضور مساوق است؛ لذا به لحاظ وجودشناختی همه علوم حصولی به علوم حضوری باز می‌گردند و معرفت حضوری، زیرساخت معرفت حصولی است. این بحث را می‌توان از مباحث وجودشناختی علم در فلسفه صدرالمُتألهین به دست آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۵۰-۱۶۱). صدرالمُتألهین علم را مساوق با حضور می‌داند و وجود ذهنی را هم نوعی شهود می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۴). علامه طباطبایی نیز قائل است که ما به صور ذهنی خود علم حضوری داریم اعم از اینکه این صور علمی را از حقایق مادی انتزاع کنیم یا از حقایق مثالی و عقلی که به خود آن‌ها علم داریم به دست بیاوریم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۰). با این اوصاف وجود علم حصولی امری حقیقی نیست زیرا علم مساوق با حضور و حصول است مانند این که تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه و مانند این‌ها نیز اعتباری هستند چون هر وجودی عین وحدت، فعلیت و خارجیت است و ذهنی و کثیر و بالقوه بودن را اعتباراً به وجود نسبت می‌دهند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۳۹) بنابراین علم ما به اشیای خارجی بالعرض است و آنچه واقعاً معلوم انسان قرار می‌گیرد خود صور علمیه هستند. از آنجا که عقل در شناخت حصولی مفهومی ایفای نقش می‌کند پس شناخت واقعیت اشیاء و هستی از دسترس عقل خارج است.

علم حصولی

از آنجایی که عقل در رسیدن به علم حصولی نقش برجسته‌ای دارد (برخلاف علم حضوری) لذا این بخش از نوشتار از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود. وقتی گفته شد که علم حضوری معرفتی بدون واسطه صورت و مفاهیم ذهنی است پس نتیجه می‌شود علم حصولی معرفتی با واسطه است. (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۴۵-۴۶)

مبدأ معرفت و شناخت حصولی

در بحث مبدأ معرفت باید در ابتدا میان دو مطلب تمایز قائل شد یکی در مورد منشأ نخستین ادراکات انسانی و دیگری در مورد نخستین ادراکات انسانی. علامه در ذیل تفسیر خود از آیه‌ی شریفه «...یا ویلتی أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوری سوءه أخی...». (مائده (۵)، آیه ۳۱) حس را منشأ نخستین ادراکات انسان می‌داند و در این مورد چنین توضیح می‌دهد که این آیه‌ای است که حال انسان را در استفاده از حس، مجسم ساخته و خاطر نشان می‌کند که انسان خواص و ویژگی‌های هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند و بعد از ادراک و احساس، عقل بشر از آن ماده خام، قضایایی می‌سازد که به درد اهداف و مقاصد زندگی‌اش می‌خورد.

با بررسی صور علمیه بشر می‌بینیم که این صور علمی بی‌شمار است و اگر کامل به عقب برگردیم می‌بینیم هیچ صورت علمی در ذهن او نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۲) به همین دلیل است که معلومات حسی انسان به تدریج و با رویارویی قوای ذهنی انسان با اشیای خارجی شکل می‌گیرند و هر ادراکی یا با واسطه یا بدون واسطه به حواس منتهی می‌شوند اما باید دانست که گرچه حس نقش تعیین کننده در حصول ادراک دارد اما فقط صور را آماده حصول ادراک می‌کند یعنی تنها نقش معد دارد و این آمادگی و حصول ادراکات بعدی هم زمانی محقق می‌شود که انسان بواسطه علم حضوری، خود را یافته باشد و دلیل این مطلب هم این است که مدرکات حسی که از اشیای خارجی حاصل

شده است تا با نفس متحد نشود علمی برای انسان حاصل نمی‌شود؛ بنابراین علم حضوری نفس به خود، سرآغاز تمام معارف است (جوکار، ۱۳۸۷، ص ۲۱).

علامه توضیح می‌دهد که نفس در ابتداء تکون و حدوث، هیچ علم حصولی ندارد و از هیچ چیزی تصویری در ذهن خود ندارد حتی از خود و حالات خود و سپس به تدریج صور ذهنیه برایش حاصل می‌شود و عقل فعلیت می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳) ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند از همان ابتدای تکوین قوای نفسانی خود را به علم حضوری می‌یابد؛ بنابراین علم حضوری به خویش تقدم رتبی بر تمام معارف دارد و علمی که از درجهٔ حواس برای انسان حاصل می‌شود بر سایر معانی و مفاهیم ذهنی تقدم دارد. (ابراهیمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸)

علم حصولی در معرفت‌شناسی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی صورت شیء مادی خارجی را معلوم حاضر، نزد نفس نمی‌داند. ایشان معتقد هستند که علم ما به امور مجرد تعلق می‌گیرد و به نحو اعتباری به امور مادی منتسب می‌شود و عامل این اعتبار این است که انسان به ناچار با عالم ماده در ارتباط است به این دلیل عقل این‌گونه اعتبار می‌کند که گویا علم انسان به اشیای خارجی تعلق می‌گیرد در حالی که معلوم حقیقی انسان، عالم ماده نیست علاوه بر این، صوری که معلوم انسان است از اشیای مادی گرفته نشده است بلکه از یک مبدأ عالی گرفته شده است (ابطحی، ۱۳۸۷، ص ۸۴) لذا علامه متعلق دانستن صور علمی موجود در ذهن انسان به اشیای مادی خارج از ذهن را اعتباری می‌داند که قوهٔ واهمه به ناچار آن را اعتبار می‌کند؛ زیرا انسان از طریق حواس با جهان مادی ارتباط دارد و این باعث می‌شود که انسان صور علمی را که موجودات مجرد مثالی یا عقلی هستند صور متعلق به اشیای مادی خارجی بداند و چون آثار خارجی را ندارند حکم کند که این صور ماهیاتی هستند که موجود به وجود ذهنی هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹)

با توجه به این بحث علامه معتقد است علم حصولی، اعتباری است که عقل به اضطراب به آن می‌رسد و این اعتبار از علم حضوری به موجود مثالی یا عقلی که به وجود خارجی برای مدرک حاضر است أخذ شده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹) و توهمی که برای انسان حاصل می‌شود ناشی از اتصال انسان با عالم مادی است که این اتصال از طریق حواس محقق می‌شود و همین توهم است که منجر به علم حصولی می‌شود و صرف حضور موجودات مثالی یا عقلی برای حصول علم حصولی کافی نیست؛ همان طور که علامه می‌فرماید: «باید دانست که این علم حضوری خود به خود نمی‌تواند علم حصولی به بار آورد». (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۴)

علامه این اتصال را علتی اعدادی برای پیدایش علم حصولی می‌داند؛ لذا برای تحقق علم حصولی وجود بدن مادی را ضروری می‌داند تا با اتصالش به ماده این اعتبار را پدید آورد. از نظر ایشان اتصال با جهان مادی با علم حصولی متفاوت است و اتصال مقدم بر علم حصولی و زمینه‌ساز آن است. این اتصال است که نفس انسان را مستعد مشاهده موجودات مجرد می‌کند؛ بنابراین اتصال نفس با جهان مادی از طرق حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و هم باعث می‌شود که قوه واهمه علم حصولی را اعتبار کند. (شریف زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶)

اقسام علم حصولی

اکثر معرفت‌های بشری حصولی هستند و احکام و قوانین همه علوم از قضایا یا تصدیقات تشکیل شده‌اند از این رو شیوه بیان معرفت‌های حصولی انسان قضایا هستند (شریف زاده، ۱۳۸۲، ص ۶۸-۶۹) و خود قضایا نیز از مؤلفه‌هایی تشکیل شده است که به آنها تصور می‌گویند. برای هر یک از تصور و تصدیق، تقسیمات دیگری نیز مطرح شده است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود:

تصور

تصور نیز به چند نوع تقسیم می‌شود: کلی و جزئی؛ تصور کلی عبارت است از مفهومی که بتواند نشان دهنده اشیا یا اشخاص متعددی باشد مانند مفهوم کتاب که بر هزاران کتاب صادق است و تصور جزئی عبارت است صورت ذهنی‌ای که تنها نشان دهنده یک شیء یا یک شخص باشد مانند صورت ذهنی ابن سینا که فقط بر یک فرد خاص صادق است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۳۱) هریک از تصورات کلی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می‌شود که مختصراً به آن پرداخته می‌شود:

الف) تصور جزئی: فلاسفه اسلامی تصورات جزئی را به تصورات حسی، خیالی و وهمی تقسیم کرده‌اند. (الآلوسی، ۱۹۸۴، ص ۳۰-۴۶)

۱- تصور حسی: مقصود از تصور حسی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با وجودهای مادی محقق می‌شود و بقای این گونه تصورات منوط به ارتباط با خارج است مانند مفاهیم حاکی از مناظری که با حس بینایی مشاهده می‌کنیم. (معلمی، ۱۳۹۰، ص ۴۵)

۲- تصور خیالی: مقصود از تصور خیالی، آن دسته از پدیده‌های ذهنی ساده و خاص هستند که به دنبال تماس اندام‌های حسی با خارج و نقش بستن تصورات حسی، در ذهن حاصل می‌شود ولی برخلاف تصورات حسی بقاء این دسته از تصورات مشروط به بقاء ارتباط اندام‌های حسی با خارج نیست. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶)

۳- تصور وهمی: بسیاری از فلاسفه نوعی دیگر از تصورات جزئی که مربوط به معانی جزئی می‌شود را نیز مطرح کرده‌اند مانند احساس عداوت یک حیوان نسبت به دشمن خود؛ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۰) البته فلاسفه‌ای چون صدرالمتألهین، (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۸، ص ۲۱۵-۲۱۸) علامه طباطبایی (صدرالدین شیرازی،

۱۴۲۳، ص ۲۱۷) و استاد مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۶) مفاهیم جزئی به نام مفاهیم وهمی را منتفی می‌دانند. (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱-۱۳۲)

ب) تصور کلی: چنان که گذشت مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که قابل انطباق بر بیش از یک مصداق هستند. در سنت فلسفه‌ی اسلامی بر خلاف فلسفه‌ی غرب تقریباً همه‌ی فیلسوفان مسلمان وجود تصور و مفهوم کلی را پذیرفته‌اند و بی آنکه استدلالی بر وجود این مفاهیم اقامه کنند درصدد بررسی اقسام آن آمده‌اند. (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹) قوه‌ای که در وجود انسان این‌گونه مفاهیم را درک می‌کند «عقل» است که یکی از شوون و کارکردهای آن ساختن مفاهیم کلی و درک آنها است؛ چنان که ساختن قضیه و استدلال و تعریف از دیگر شوون آن است. مفاهیم کلی نقش بسیار مهمی در معرفت‌های بشری دارند؛ زیرا کمتر گزاره‌ای است که دست کم، محمول آن کلی نباشد.

یکی از ابتکارات مهم فلاسفه‌ی اسلامی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، تقسیم مفاهیم کلی به ماهوی، فلسفی و منطقی است. این تقسیم و مباحث مربوط به آن پاسخگوی بسیاری از شبهاتی است که در معرفت‌شناسی غرب مطرح شده است. خلط بین این مفاهیم باعث کژفهمی‌های بسیاری شده است؛ لذا لازم است این مفاهیم تبیین شود و نقش عقل در حصول هر یک بررسی شود.

۱- مفاهیم حقیقی یا معقولات اولی: مفاهیم ماهوی برخلاف مفاهیم منطقی و فلسفی، قالب‌های مفهومی‌اند و از چستی اشیاء حکایت می‌کنند (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۵) یعنی کلیاتی که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۶۰) و برامور عینی قابل حمل هستند مانند مفهوم انسان که بر زید و عمر و دیگر افراد قابل حمل است. (ابراهیمیان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) این‌گونه مفاهیم ما به‌ی‌زای خارجی و جداگانه دارند و به تعداد مفاهیم ماهوی، واقعیت خارجی وجود دارد و نمی‌توان دو مفهوم ماهوی

یافت که به یک وجود موجود باشند. (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۳۵) در یک تقسیم بندی بر اساس استقراء مفاهیم ماهوی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) مفاهیم ماهوی محسوس: (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴) مفاهیمی هستند که مصداق جزئی‌شان را می‌توان در خارج احساس کرد مثلاً یک درخت را در خارج می‌بینیم و صورت آن در ذهن ما نقش می‌بندد وقتی چشمان را می‌بندیم دیگر آن را نمی‌بینیم که این ادراک حسی است و با قطع ارتباط با خارج از بین می‌رود اما ما می‌توانیم آن درخت را به خاطر بیاوریم که این ادراک، خیالی است؛ علاوه بر این دو نوع ادراک یک سلسله مفاهیم کلی را هم درک می‌کنیم مانند مفهوم رنگ، سبز و مفاهیمی از این قبیل. با تأمل در این مفاهیم به این نتیجه می‌رسیم که اگر آن درخت را ندیده بودیم صور خیالی و عقلی مربوط به آن را نمی‌توانستیم به دست بیاوریم پس در ادراک این نوع از مفاهیم کلی حس زمینه‌ساز ادراک عقلی است. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱)

ب) مفاهیم ماهوی شهودی: این دسته از مفاهیم هیچ رابطه‌ای با اشیاء محسوس ندارند و حکایت‌گر حالات روانی هستند که با علم حضوری و شهود درونی درک می‌شوند مانند مفهوم ترس و محبت؛ (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱) لذا درک این دسته از مفاهیم عقلی هم منوط بر تجربه‌ی درونی است.

ج) مفاهیم ماهوی مستقل از حس و شهود: این دسته از مفاهیم از طریق استدلال عقلی اثبات می‌شوند مانند مفهوم جسم. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳)

۲- معقولات ثانی فلسفی: این قبیل مفاهیم حیثیت مصداقشان در خارج بودن است مانند وجود و صفات حقیقی آن و یا حیثیت مصداقشان در خارج نبودن است مانند عدم. این قبیل مفاهیم در علوم فلسفی به کار می‌روند؛ لذا اساسی‌ترین‌اند یشه‌های ما در شناخت هستی از خلال این دسته از مفاهیم به دست می‌آید (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۷) و از آنجایی که بدیهیات اولیه از این مفاهیم ساخته می‌شوند این مفاهیم اهمیت

فوق العاده‌ای دارند. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۲) این مفاهیم از آن جهت که بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند شبیه مفاهیم ماهوی هستند و از آن جهت که از ماهیت خاصی حکایت نمی‌کنند شبیه مفاهیم منطقی می‌باشند؛ (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۳) به عبارت دیگر این مفاهیم از سویی منطبق بر موجودات خارجی بوده و صفات آن‌ها واقع می‌شوند و از سوی دیگر در خارج ما به ازای مستقل ندارند؛ لذا با اینکه هستند، نیستند به همین دلیل درک جایگاه این مفاهیم و فهم نحوه ارتباط این مفاهیم با واقعیت از مسائل دقیق فلسفه است. (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۷-۲۱۸)

مصادیق معقولات ثانیه‌ی فلسفی وجودی یا عدمی به دلیل اینکه خارجیت (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۱-۱۵۲) یا عدم خارجیت‌اند نمی‌توانند عیناً در ذهن محقق شوند؛ لذا ذات و ذاتیات آنها را تشکیل نمی‌دهند و صرفاً بر آنها صادق‌اند و در نتیجه فرد خارجی ندارند. (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۱-۴۶۲) علامه معقولات ثانیه فلسفی را اینگونه تعریف می‌کند که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۶) و عروض نزد ایشان به معنای «وجود منحاز مستقل» است که اتصاف در خارج به تنهایی چنین عروضی را به دنبال ندارد؛ (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵) بر این اساس از دید علامه ذهنی بودن عروض مفاهیم فلسفی، به معنای نداشتن مصداق منحاز مستقل خارجی است. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۵)

علامه نخستین فیلسوفی است که در باب چگونگی حصول این مفاهیم در ذهن به تفصیل وارد بحث شده است. ایشان به طور کلی معتقد است عقل در تحصیل این مفاهیم نقش فعالی دارد. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۱) این مفاهیم نه مانند مفاهیم اولیه‌اند که صورت‌هایی باشند از اموری که در عالم خارج وجود دارد که مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده باشند و نه از معقولات ثانیه منطقی‌اند که صرفاً بیانگر اوصاف مفاهیم ذهنی باشند و هیچ حکایتی از خارج نداشته باشند. رسیدن به این مفاهیم نیازمند کندوکاو عقلی

و مقایسه اشیا با یکدیگر است؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۲) یعنی عقل با نوعی فعالیت این مفاهیم را انتزاع کرده و بر مصادیق حمل می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۵۱۱) این معقولات مفاهیمی‌اند که ما به ازای خارجی و وجود فی‌نفسه و مستقلاً ندارند بلکه موجودند به وجود موضوعشان این دسته از معقولات مفاهیمی هستند که با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند. (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶)

آنچه بررسی کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی را ضروری می‌کند این است که این مفاهیم بواسطه حس ظاهری درک نمی‌شوند و همین امر باعث شده است که در غرب امثال هیوم (بزرگمهر، ۱۳۶۲، ص ۱۶۹ تا ۱۷۴) و کانت (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۶۱) این مفاهیم را ساخته و یا قالب ذهن بدانند و روشن است که اگر این‌گونه باشد مشکل واقع‌نمایی این مفاهیم مطرح می‌شود در حالی که علامه طباطبایی با تبیین منشأ حقیقی برای معقولات بحث مطابقت را حل کرده و به شبهات مربوط به آن پاسخ داده است. (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۸)

علامه بخشی از این مفاهیم را برگرفته از علم حضوری نفس به خود و حالات و افعال نفسانی می‌داند با این تعبیر که ما نفس، حالات روانی، صور ذهنی و افعال نفسانی خود مانند اراده خودمان را با علم حضوری می‌یابیم و توان این را داریم که هریک از شؤون نفسانی خود را با نفس خود بسنجیم بدون این که توجهی به ماهیت هریک از آنها داشته باشیم بلکه به رابطه وجودی آنها با نفس توجه می‌کنیم سپس عقل با مقایسه این امور با هم در می‌یابد که نفس می‌تواند بدون هریک از اموری که ذکر شد موجود شود اما هیچ یک از آنها بدون نفس توان تحقق ندارند؛ لذا با توجه به این مقایسه و نیازمندی یک طرفه‌ی حالات نفسانی به نفس، عقل مفهوم علت را از نفس و مفهوم معلول را از هریک از امور وابسته به نفس انتزاع می‌کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۲)

علامه معتقد است در انتزاع مفهوم وجود و عدم، وحدت و کثرت عقل نقش فعالی دارد با این بیان که ذهن انسان ابتدا با مفاهیم ماهوی آشنا می‌شود و از ترکیب آن‌ها قضایایی می‌سازد مثل اینکه این شیء سفید است یا اینکه این شیء، سیاه نیست عقل ابتدا «است» و «نیست» را به صورت نسبت درک می‌کند و سپس مفاهیم «وجود» و «عدم» را به صورت اضافه به چیز دیگر مثل وجود سفیدی و عدم سیاهی درک می‌کند و در نهایت عقل توان این را می‌یابد که مفهوم «وجود» و «عدم» را به صورت مستقل درک کند و با دیدن وحدت موضوع و محمول در قضایایی مثل «این سفیدی، سفید است» و کثرت در «این سفیدی، سیاهی نیست» مفهوم «وحدت» و «کثرت» را درک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۲-۴۹)؛ بنابراین نقش عقل در راستای حصول مفاهیم فلسفی به ویژه مفهوم وجود در «حکم» میان قضایا تبیین می‌شود که علامه این حکم را کار نفس می‌داند که نوعی کاشفیت از خارج نیز دارد و این مفهوم چون از حکم که امری ذهنی است انتزاع شده است در واقع از همین حقیقت ذهنی حکایت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۹) اما عقل انسان آن را بر مصادیق خارجی واقع می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۱) و ذهن پس از دستیابی به مصداق خارجی وجود از طریق مفهوم وجود، مفاهیم فلسفی دیگر را از خود مصادیق خارجی آن انتزاع می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷) ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم راه دستیابی به مفاهیم فلسفی را از راه «مصادیق درونی» و به وسیله «شهود درونی» می‌داند که با نظریه ارائه شده در نهایت درباره چگونگی حصول مفهوم وجود کاملاً سازگار است ولی در مورد کیفیت حصول دیگر مفاهیم فلسفی راهی جدید محسوب می‌شود. (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۱)

با بررسی آثار فلاسفه اسلامی می‌یابیم که فلاسفه مسلمان منشأ انتزاع همه یا اکثر مفاهیم فلسفی را علوم حضوری و رابطه بین نفس و صفات و افعال آن می‌دانند که از ابتکارات مهم فلاسفه اسلامی است. در فلسفه غرب لاک اولین کسی است که مفهوم علت و معلول را قابل انتزاع از رابطه ی نفس و اراده دانست. (لاک، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲-۱۴۳)

نتیجه آن که، هر مفهوم عقلی‌ای نیازمند به ادراک شخصی سابق است که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم کند و این ادراک گاهی ادراک حسی و گاهی علم حضوری است پس این مفاهیم مقدمی فقط زمینه‌ساز هستند و نقش اساسی در پیدایش همه مفاهیم کلی با عقل است؛ لذا هیچ یک از ادراکات عقلی از تغییر شکل ادراکات حسی حاصل نمی‌شوند و عقل در دریافت آنها نقش اساسی دارد؛ بنابراین اصالت در مفاهیم کلی با عقل است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴)

۳- معقولات ثانیه منطقی: معقولات اولیه پس از آنکه در ذهن پدید آمدند عقل احکام و روابط بین این معلومات را بررسی می‌کند سپس عقل یک سلسله معانی و صفات برای این معلومات می‌یابد مانند کلیت و جزئیت که قابل حمل بر امور عینی نیستند این‌ها فقط بر مفاهیم ذهنی حمل می‌شوند که این مفاهیم صرفاً ذهنی هستند. قضیه بودن، موضوع بودن، محمول بودن، نتیجه و مقدمه بودن و امثال این مفاهیم، مصداق خارجی ندارند. این مفاهیم از عالم بیرون یا درون نفس آدمی خبر نمی‌دهند بلکه از خود حکایت‌ها حکایت می‌کنند یعنی متعلق و ما به ازای این مفاهیم در ذهن است به تعبیر دیگر در اینجا علم، معلوم و حتی معلوم بالعرض در ذهن هستند؛ (اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۱-۲۰۴) بنابراین یکی دیگر از توانایی‌های عقل انسان این است که به مفاهیم درون خویش توجه کرده و آنها را همانند ابژه‌های خارجی مورد تأمل مجدد قرار می‌دهد و مفاهیمی را انتزاع می‌کند که مصدیقشان همان مفاهیم اولیه‌ای هستند که از طریق آنها ذهن به این دسته از معقولات رسیده است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۳)

تصدیق

یکی دیگر از اقسام علم حصولی تصدیق است. تصدیق صورت ذهنی معلومی است که همراه با ایجاب و یا سلب باشد. تصدیق به ضروری و نظری تقسیم می‌شود و تصدیق نظری به تصدیق ضروری منتهی می‌شود. تقسیم تصدیق به این دو قسم به این دلیل

است که قضیه یا در حصول علم یقینی به آن محتاج تصدیق دیگر نیست که به آن تصدیق بدیهی یا ضروری گویند و یا به تصدیق دیگری محتاج است که آن را نظری می‌نامند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۴)

آنچه در تصدیق در اینجا اهمیت دارد حکم است که از ارکان و مقومات آن است؛ بلکه می‌توان گفت قوام تصدیق به حکم است و در این مسئله تردیدی وجود ندارد؛ زیرا هنگامی که در قضیه حملیه محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم یا در قضیه شرطیه، تالی را بر مقدم مترتب می‌سازیم، علاوه بر تصور موضوع و حکم یا مقدم و تالی، ذهن فعالیت ویژه دیگری انجام می‌دهد. اصولاً با انجام این فعالیت است که نوع دیگری از معرفت حصولی در ذهن تحقق می‌یابد. تمایز بنیادین مفاهیم و قضایا یا تصورات و تصدیقات در همین نکته نهفته است. (حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۶)

حکم از جمله امور نفسانی است که هم فعالیت نفس است و هم حیثیت حکایت‌گری دارد، برخلافاراده، تصمیم، گرایش‌ها و امیال، که به رغم آنکه فعالیت نفس‌اند، از چیزی حکایت نمی‌کنند و معرفت‌بخش نیستند. در هر صورت، حکم از آن جهت که فعالیت نفس است «اذعان» و «حکم» و مانند آنها، نامیده می‌شود و از آن جهت که از چیزی حکایت می‌کند «تصدیق» خوانده می‌شود بنابراین این حکم دارای دو معنا است: ۱- باور، قبول، پذیرش، اعتقاد و اذعان؛ ۲- فهم صدق قضیه یا به تعبیر دیگر، ادراک مطابقت یا عدم مطابقت نسبت میان موضوع و محمول (یا رابطه میان مقدم و تالی) با واقع که در معرفت‌شناسی همین معنا مدنظر است و به نظر می‌رسد در همه گزاره‌ها و تصدیقات، حکم از کارکردهای عقل محسوب می‌شود و در این امر میان قضایا تفاوتی نیست. البته در گزاره‌های حسی، عقل و نفس برای اعمال حکم و تصدیق به کمک حواس ظاهری یا باطنی نیاز دارند. از این‌رو، عقل برای حکم در این‌گونه قضایا از حواس و ادراکات حسی، بلکه حافظه، یاری

می‌جوید؛ بنابراین اینها خود ادراک حسی نیستند از این‌رو، در قضایای حسی نیز حاکم عقل است. اما عقل برای حکم خود در این‌گونه قضایا به حواس نیاز دارد. (همان، ص ۱۷)

از آنچه گفته شد توانایی عقل در ادراک مفاهیم کلی ماهوی و مقولات ثانیة فلسفی و منطقی و تصدیقات روشن شد اما نقش عقل فراتر از این معنا است و به طور خلاصه می‌توان برای عقل در حوزه معرفت‌شناسی نقش‌های ذیل را برشمرد:

۱- استنتاج: یکی از توانمندی‌های عقل این است که از یک قانون کلی می‌تواند وضع یک مورد را تحصیل کند مثلاً فردی نمی‌داند مجموع زوایای کلی مثلث چند درجه است؛ با براهین مخصوص می‌تواند اثبات کند که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است؛ لذا این فرد پس از این هر مثلثی را ببیند و یا حتی فرض کند می‌داند مجموع زوایایش چند درجه است و این همان استنتاج است.

۲- ادراک مفاهیم کلی: یکی از کارهای عقل درک مفهوم کلی است. درباره اینکه عقل چگونه به مفهوم کلی دست می‌یابد دو نظریه وجود دارد: ۱- انتزاع و تجرید: مقصود از آن همان کلی‌سازی و تجرید افراد از خصوصیات و رسیدن به مفهوم کلی است که بین همه‌ی آن افراد مشترک است یعنی ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد آن‌ها را مقایسه می‌کند و صفات مختص هر کدام را از صفات مشترک جدا می‌کند و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۴) ۳- تبدیل شناخت حسی به شناخت عقلی به صورت خلاقیت و یا ارتقاء: ملاصدرا قائل است که از شناخت چند مصداق می‌توان به یک مفهوم کلی رسید او قائل است که ادراک انسان دارای سه مرحله است: الف) احساس ابتدایی؛ ب) احساس نگهداری؛ ج) ادراک کلی؛ در فلسفه اسلامی به این سه نوع ادراک، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی می‌گویند و این سه نوع ادراک مربوط به اختلاف مراتب نفس می‌شود.

۳- شناخت امور غیر مادی: اگر امری مجرد باشد به واسطه حس نمی‌توان نسبت به آن معرفتی به دست آورد؛ زیرا برای آنکه قوای حسی بتوانند نسبت به چیزی شناخت پیدا کنند باید آن قوه و متعلق شناخت در وضع، مکان و زمان خاصی باشد حال آنکه امر مجرد از ماده دارای این اوصاف نیست و این عقل است که می‌تواند از وجود محسوس پی به وجود امر نامحسوس ببرد یعنی از وجود آثار پی به وجود منشأ آثار ببرد مثل وجود خدا، روح و جوهر.

۴- مقوله‌بندی موجودات: دسته‌بندی موجودات و مندرج ساختن اشیاء مختلف در یک نوع، جنس و یا در مقولات دیگر از کارهای عقل است. (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴)

۵- تجزیه و تحلیل: گاهی عقل انسان یک مفهوم را به مفاهیم متعددی تجزیه می‌کند مثل اینکه انسان را به حیوان ناطق تحلیل می‌کند مثلاً با ترکیب معنای جنس با هم یک واحد نوعی می‌سازد. (کردفیروجایی، ۱۳۹۳، ص ۸۴)

۶- ترکیب و تلفیق: یکی دیگر از توانمندی‌های عقل تلفیق دو بسیط و ترکیب دو قضیه است که در تشکیل قیاس و استدلال نقش مهمی دارند. لاک و کانت در مباحث شناخت به این دو فعالیت عقل توجه ویژه‌ای کرده‌اند.

۷- درک مفاهیم ابداعی: عقل می‌تواند یک رشته مفاهیمی (مقولات ثانیه) را درک کند که در خارج مصداقی ندارند اما منشأ انتزاع دارند به این معنا که در خارج واقعیتی است که باعث می‌شود عقل با توجه به آنها بتواند مفاهیمی را انتزاع کند مانند مفاهیم «وجود» و «امکان». (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴)

۸- فکر: عقل در ابتدا به صورت بالقوه است و هیچ معقولی در آن وجود ندارد و به تدریج از حالت بالقوه خارج شده و فعلیت می‌یابد. از نظر فیلسوفان مسلمان از جمله علامه نفس برای خروج از مرتبه پایین و ورود به مرتبه بالاتر باید هم خود فعالیت کند و هم نیازمند یک مؤثر بیرونی است. آن فاعل بیرونی معرفت عقلانی انسان، عقل فعال است.

دریافت معقولات اولیه یعنی بدیهیات و اولیات در اثر تابش عقل فعال بر عقل انسان است ولی حصول معقولات ثانی یعنی نظریات برای انسان حاصل فعالیت عقلی انسان است که به این فعالیت عقلی انسان که با استفاده از ادراکات بدیهی یا با ادراکات نظری قبلی به معلومات جدیدی دست می‌یابد تفکر گویند. (همان، ص ۱۵۴) فعالیت فکری در تصورات را تعریف و در تصدیقات را استدلال می‌نامند.

۹- حدس: حدس یکی دیگر از فعالیت‌های عقل است که در مقابل فکر قرار دارد. در فکر باید حد وسط یک قضیه از طریق حرکت در بین معلومات حاصل شود ولی در حدس بی‌آنکه نیازی باشد که عقل از مجهولات به معلومات حرکت کند و در بین معلومات حرکت کند تا معلوم مناسب را بیابد عقل به سرعت حد وسط را می‌یابد. عموم مردم غالباً از طریق تفکر به معلومات جدید خود می‌رسند. فیلسوفان حدس را دارای مراتبی دانسته‌اند و بالاترین آن را همان عقل قدسی دانسته‌اند که مختص انبیاء است. (همان)

نتیجه‌گیری

عقل یکی از ابزار معرفت بشری است که در معرفت‌شناسی نقش بی‌بدیلی دارد. با بررسی مباحثی که در آثار علامه طباطبایی که فیلسوفی عقلگرا و رئالیست محسوب می‌شود می‌توان دریافت که که ایشان نیز برای قوه عاقله انسان در معرفت‌شناسی جایگاه ویژه‌ای قائل است. علامه با تقسیم علم به حضوری و حصولی و ابتناء علوم حصولی به علوم حضوری مشکل مطابقت را در معرفت‌های عقلانی پاسخ گفت و با ذکر اقسام تصورات، نقش عقل را در چگونگی حصول معقولات ثانیه فلسفی که نقش محوری را در مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی دارند تبیین نمود و اذعان کرد که عقل با نوعی فعالیت این مفاهیم را انتزاع کرده و بر مصادیق حمل می‌کند. عقل علاوه بر ادراک معقولات توانمندی‌هایی از قبیل استنتاج، ادراک مفاهیم کلی، شناخت امور غیر مادی، مقوله بندی موجودات، تجزیه و تحلیل، ترکیب و تلفیق، ادراک مفاهیم ابداعی، فکر و حدس را نیز دارا است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابراهیمیان حسین (۱۳۸۶)، معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی فلاسفه اسلامی و غربی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
 ۲. ابراهیمی دینانی غلام حسین (۱۳۵۷)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، چاپ دوم، ج ۲.
 ۳. ابن سینا حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق)، شرح الاشارات و التنبیها، شارح محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، چاپ دوم، بیروت-لبنان: موسسه النعمان، چاپ دوم، ج ۲.
 ۴. ابضحی عبدالحمید (۱۳۸۷)، تأملات استاد در: مسئله واقع‌نمایی صور ادراکی قسمت اول، نامه جامعه، شماره ۴۵.
 ۵. ابن سینا حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، طبیعیات، محقق سعید زاید و دیگران، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ج ۲.
 ۶. اسماعیلی مسعود (۱۳۸۹)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
 ۷. الالوسی حسام محی‌الدین (۱۹۸۴م)، فلسفه‌الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ، بیروت: دارالطبیعة، {بی-چاپ}.
 ۸. بزرگمهر منوچهر (۱۳۶۲)، فلسفه نظری، قسمت دوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
 ۹. جمعی از محققان (۱۳۹۳)، رئالیسم، تهران: پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، چاپ اول.
 ۱۰. جوکار مهدیه (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی مسئله تکوین و تکامل معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی و پیازه، مقطع کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قم.
 ۱۱. حسین بن عبدالله ابن سینا (۱۳۵۷)، النجاه، قم: المکتبه المرتضوی، چاپ دوم.
 ۱۲. حسین زاده محمد (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
 ۱۳. حسین زاده محمد (۱۳۸۸)، معرفت بشری: زیرساخت‌ها، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
 ۱۴. حسین زاده محمد (۱۳۸۶)، عقل در معرفت‌شناسی، معرفت فلسفی، شماره ۱۶.
 ۱۵. سبحانی جعفر (۱۳۷۵)، شناخت در فلسفه اسلامی، تهران: برهان، چاپ اول.
 ۱۶. سلیمانی امیری عسگری (۱۳۸۸)، منطق و شناخت‌شناسی از نظر آیت‌الله مصباح یزدی به ضمیمه روش‌شناسی علوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
 ۱۷. شریف زاده بهمن (۱۳۸۲)، مناظرات ارزش ادراکات از منظر شهید مطهری و علامه طباطبایی، قیسات، شماره ۳۱ و ۳۰.

۱۸. شیروانی علی (۱۳۷۷)، شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۹. صانعی دره بیدی منوچهر (۱۳۸۴)، مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)، تهران: سپهر، چاپ اول.
۲۰. صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم (۱۴۲۳)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تعلیقه محمدحسین طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، جلد‌های ۳ و ۶ و ۸ و ۹.
۲۱. صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز نشر دانشگاه، چاپ دوم.
۲۲. طباطبایی محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش حمید تدین و سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۲۳. طباطبایی محمدحسین (۱۴۰۲ق)، بدایة الحکمة، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم، چاپ اول.
۲۴. طباطبایی محمدحسین (۱۳۸۰)، نهاية الحکمة، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم، چاپ دوازدهم.
۲۵. طباطبایی محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ج ۵.
۲۶. طباطبایی محمدحسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، چاپ دوم، ج ۱.
۲۷. فناشاکوری محمد (۱۳۷۵)، معقول ثانی: تحقیقی تاریخی، تطبیقی و تحلیلی از انواع مفاهیم کلیدی فلسفه اسلامی و فلسفه غربی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۸. کانت ایمانوئل (۱۳۶۷)، تمهیدات مقدمه‌ای برای هر مابعد الطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه عادل حداد، تهران: مرکز دانشگاهی، چاپ اول.
۲۹. کریمی عطاء الله (۱۳۶۱)، شناخت، تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.
۳۰. کردفیروزجائی یار علی (۱۳۹۳)، مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۳۱. لاک جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، صادق رضا زاده شفیعی، تهران: شفق، بی-چا.
۳۲. مصباح یزدی محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، جلد‌های ۱ و ۲.
۳۳. مطهری مرتضی (۱۳۷۰)، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، چاپ سوم، جلد‌های ۱ و ۲.
۳۴. مطهری مرتضی (۱۳۶۰)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، چاپ اول، ج ۲.
۳۵. معلمی حسن (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی و مباحث جدید کلامی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۳۶. معلمی حسن (۱۳۸۳)، معرفت‌شناسی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.