

تقریر بنیان‌گرایی معرفتی با استفاده از مبانی حکمت متعالیه

sarbakhshi50@yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۹۷/۲/۱۵ پذیرش: ۹۷/۶/۷

چکیده

در فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی، علم حضوری پایه و اساس همه معرفت‌هاست. در یک تقسیم‌بندی کلی، علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. به سبب یکی بودن وجود علمی و عینی معلوم در علم حضوری، خطا در آن راه ندارد. علم حصولی نیز با اینکه وجود علمی و عینی در آن یکی نیست، اما می‌توان نشان داد بخش عمده‌ای از علوم حصولی بازگشت به علم حضوری دارند. بازگشت علوم نظری به بدیهی، و بازگشت همه تصورات و تصدیقات بدیهی به علم حضوری باعث می‌شود علم حضوری را خاستگاه همه دانش‌ها بدانیم. کلی بودن علوم حصولی با شخصی بودن خاستگاه آنها (علم حضوری) سازگار است؛ زیرا حکایتگری از مصادیق متعدد، ذاتی علم بوده و از مرتبه بالای کمال علم ناشی می‌شود. علاوه بر آن، درستی کلی بودن حکایتگری علم حصولی به صورت حضوری قابل درک است. به‌این‌ترتیب، کاخ معرفت جزمی در اندیشه فلاسفه و معرفت‌شناسان اسلامی ساخته می‌شود. این شیوه از بازسازی کاخ معرفت، بنیان‌گرایی معرفت‌شناختی نامیده می‌شود که پایه اصلی آن در حکمت متعالیه، علم حضوری است.

پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پایان‌بخش علوم انسانی

کلیدواژه‌ها: علم، بنیان‌گرایی، بدیهی، نظری، معقولات، صدق.

مقدمه

تاریخ فلسفه مشحون از تلاش فلاسفه برای نشان دادن شیوه تحقق معرفت، چینی و وجه اعتبار آن است. از همان یونان باستان، آن‌گاه که سوفسطائیان سر برآورده و معرفت یقینی را منکر شدند، این تلاش آغاز شده است. سقراط و افلاطون با شیوه دیالکتیکی و ارسطو با طرح منطق و برهان که در *ارغنون* جمع‌آوری شد، به مقابله با شکاکان و منکران معرفت پرداختند. این تلاش تا به امروز نیز ادامه داشته است؛ اما گویا هرچه به عصر جدید نزدیک‌تر شده‌ایم، فلسفه غرب در این عرصه عقب‌تر نشسته و تسلیم اشکالات منکران شده است. گرچه امروز کمتر کسی را شکاک می‌توان نامید، اما نسبییت معرفتی و احتیاط در پذیرش معرفت جزمی، از ویژگی‌های فلسفه معاصر در غرب است. فلاسفه مسلمان نیز در معرفت‌شناسی سهمی دارند. از همان ابتدا، بررسی حقیقت معرفت، راه‌های به دست آمدن آن، اقسام معرفت و ارزش آن، مورد توجه این فیلسوفان بوده و بحث‌های متنوعی در این باب مطرح کرده‌اند. گرچه در فلسفه اسلامی دانشی مستقل درباره معرفت‌شناسی تا دوران معاصر پدید نیامده است، اما بی‌شک بحث‌های معرفت‌شناختی ایشان را در لابلای بحث‌های منطقی، تقسیمات وجود (همچون تقسیم وجود به ذهنی و خارجی) و وجودشناسی علم (همچون بحث اتحاد عاقل به معقول) می‌توان سراغ گرفت.

بنیان‌گرایی، عام‌ترین و مهم‌ترین ویژگی معرفت‌شناسی در حوزه فلسفه اسلامی است. این امر به صورت ارجاع معرفت‌های نظری به بدیهی ظهور کرده است. حکمت متعالیه و بنیان‌گذار آن، صدرالمتهلین نیز با حضوری دانستن حقیقت همه علوم، نکته بدیع دیگری در این باب اضافه کرده و بنیان‌گرایی را به شیوه‌ای نوین مطرح کرده است. پیروان حکمت متعالیه، بخصوص فیلسوفانی که در دوران معاصر بوده‌اند، به سبب مواجهه صریح با شبهات معرفت‌شناختی فیلسوفان غربی، تلاش متمایزتری انجام داده و بحث‌های معرفت‌شناختی و در میان آنها بنیان‌گرایی معرفتی را مورد توجه قرار داده و سعی نمودند مسائل مربوط به آن را حل کنند. از میان این فیلسوفان می‌توان علامه طباطبائی را پیش‌تاز این بحث‌ها به حساب آورد. ایشان در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با اشاره به اینکه همه معرفت‌ها در علم حضوری ریشه دارند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۱)، سخن صدرالمتهلین را تکرار کرد و با رویکرد پاسخ به شبهات جدید، آغازگر تلاش جدیدی شد که

تکمیل آن توسط شاگردان بزرگ ایشان همچون شهید مطهری و به‌ویژه آیت‌الله مصباح انجام گرفت. فیلسوف اخیر پیشنهاد صریح ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری را مطرح کرد و تبیین ابتکاری از آن ارائه نمود (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۲). می‌توان گفت با این پیشنهاد، فصل نوینی در بحث‌های معرفت‌شناختی، بخصوص بنیان‌گرایی معرفتی ایجاد شد که تکیه بر آن، شبهات معرفت‌شناسان غربی را با پاسخ متقنی مواجه می‌سازد. امروزه شاگردان متعدد آیت‌الله مصباح، با تفصیل نظریات ایشان و توسعه و تعمیق آنها نکات ارزشمندی را به این مجموعه اضافه کرده و سرمایه عظیمی برای نوشتن مقالاتی همچون مقاله حاضر فراهم کرده‌اند. آنچه در این مقاله می‌آید، قرائت نویسنده از توضیح و توصیف بنیان‌گرایی معرفتی و تبیین شیوه ارجاع معارف حصولی به حضوری با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه است. اهمیت این ارجاع از آن جهت است که بر اساس معرفت‌شناسی اسلامی، علم حضوری خطاناپذیر است؛ لذا اگر بتوان همه معارف را به علم حضوری برگرداند و این ارجاع به نحوی باشد که امکان خطا از آن نفی گردد، راه متقنی برای تبیین بنیان‌گرایی و در نتیجه مسئله صدق، و به عبارت دیگر تبیین منطقی جزم‌گرایی معرفت‌شناختی به وجود خواهد آمد. برای این کار ابتدا تعریف فلاسفه اسلامی از معرفت و تقسیم مشهور آن به حضوری و حصولی و اقسام علم حصولی را مطرح می‌کنیم و آن‌گاه می‌کوشیم با برشمردن مبانی حکمت متعالیه که تأثیر مستقیم یا باواسطه بر تبیین موضوع مقاله دارند، نحوه ارجاع اقسام مختلف علم حصولی به حضوری را توضیح دهیم.

۱. تعریف علم

علم به معنای آگاهی و دانستن است. این تعریف حقیقی نیست. تعریف حقیقی در جایی ممکن است که مفهومی روشن‌تر از آن موجود باشد. در عین حال برای توجه تفصیلی به حقیقت علم، می‌توان تعاریفی تشبیهی ارائه کرد.

ابن‌سینا علم را به تمثیل حقیقت شیء در نزد مدرک تعریف کرده و آن‌گاه آن را به دو قسم تمثیل نفس حقیقت شیء و تمثیل مثال حقیقت شیء تقسیم نموده که به‌نوعی اشاره به اقسام علم، یعنی حضوری و حصولی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۷). در اصطلاح فلسفه، «مثال» به صورت شیء گفته می‌شود که در ذهن

را حضور می‌نامند. قسم دوم، معارفی است که با وساطت صورت ذهنی حاصل می‌شوند. این قسم را علم حصولی می‌نامند. علم به گرسنگی خود به هنگام گرسنگی، نمونه‌ای از علوم حضور است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سربخشی و فنای اشکوری، ۱۳۹۱) و درک گرسنگی پس از سیری، نمونه‌ای از علوم حصولی. با دقت معلوم می‌شود تفاوت اصلی این دو علم، وساطت و عدم وساطت صورت ذهنی در آن دوست. به تعبیر برخی از اساتید فلسفه، علم حضور علمی است که در آن، وجود علمی و عینی معلوم یکی است؛ اما در علم حصولی، این دو از هم جدا هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۷۸-۸۱). نکته قابل توجه در این تقسیم آن است که علم حضور به دلیل عدم وساطت صورت ذهنی، خطاناپذیر است. وقتی خود معلوم بعینه در نزد عالم حاضر بوده و وی آن را بعینه می‌یابد، طبیعی است که خطایی در کار نخواهد بود (سربخشی، ۱۳۹۴، فصل چهارم).

۳. اقسام علم حصولی

در کتب منطقی و فلسفی اسلامی، علم حصولی ابتدا به تصور و تصدیق و سپس هر کدام به بدیهی و نظری تقسیم شده‌اند. تصور، علمی است که همراه آن حکمی وجود ندارد و لذا قضایوتی دربارهٔ ماورا و محکی خود انجام نمی‌دهد؛ اما تصدیق واجد این ویژگی است. از همین رو خطا در تصور بی‌معنا و در تصدیق معنادار است. هر کدام از تصورات و تصدیقات، تقسیماتی برای خود دارند که تقسیم تصورات به حسی، خیالی، وهمی و عقلی، از آن جمله‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰). تصدیقات نیز از منظرهای مختلفی تقسیم شده‌اند؛ اما مشهورترین تقسیم آنها همان تقسیم به بدیهی و نظری است. صدرالمتألهین و برخی از پیروان حکمت متعالیه، ادراک وهمی را انکار کرده و آن را به‌نحوی به ادراک عقلی برگردانده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲؛ مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۷). از تقسیمات مهم دیگر علم حصولی، تقسیم مفاهیم عقلی به معقولات سه‌گانه است که عبارت‌اند از: معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی؛ معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی و در نهایت، معقولات ثانیه منطقی یا مفاهیم منطقی (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸-۲۰۱).

۴. مبانی حکمت متعالیه در بنیادگرایی معرفتی

بر تمام پژوهشگران حکمت متعالیه آشکار است که اصالت و

متمثل شده و قالب و نمونه‌ای است که مثل شیء را نمایان می‌کند (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۷۴). پس در هر حالت، باید حقیقتی در نزد عالم حاصل و حاضر شود، تا علم محقق گردد. به عبارت دیگر، علم حصول و حضور یک موجود برای موجود دیگر است.

صدرالمتألهین علم را به وجود مجرد از وضع مادی تعریف کرده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲) و در ادامه برای تحقق آن، حصولش را برای موجود مجرد به‌عنوان شرط ذکر نموده است (همان، ص ۲۹۴)؛ و در نهایت، علم را امری ایجابی دانسته که مجرد از ماده بوده و عاری از قوه است و بیان داشته است که هرچه فعلیت آن بیشتر باشد، علم بودنش شدیدتر خواهد بود (همان). مطابق این تعریف، علم امری وجودی است که برای عالم تحقق پیدا می‌کند و تحقق و حصول آن مشروط به تجرد است. از منظر هر دو فیلسوف، تجرد، هم برای عالم و هم برای معلوم شرط است؛ یعنی به اعتقاد ایشان، اولاً حاصل باید مجرد باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۴)؛ ثانیاً محصول‌له نیز بایستی از تجرد برخوردار باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴). جالب این است که بدانیم صدرالمتألهین در جاهای مختلفی تجرد را از مجموعه شروط و قیود علم خارج کرده و موجودات مادی را نیز واجد آن دانسته است. این امر بدان خاطر است که صدرالمتألهین اصالت وجود و تشکیک در آن را می‌پذیرد و علم را مساوق با وجود تلقی می‌کند؛ لذا هر جا که وجود باشد، علم نیز خواهد بود؛ جز آنکه تابع شدت و ضعف آن خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۲۱ نیز، ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰). روشن است که ظاهر این دو حرف متناقض است. خود وی متذکر این تناقض ظاهری شده و آن را به این نحو پاسخ داده است: امور جسمانی نیز دارای علم هستند؛ اما چون آثاری که در موجودات عالم مجرد یافت می‌شود، در این گونه موجودات ظهور و بروز ندارد، لذا تعبیر علم دربارهٔ آنها به کار نمی‌رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۰).

۲. تقسیم علم به حضوری و حصولی

توجه به معارفی که انسان در خود می‌یابد، نشان می‌دهد این معارف قابلیت تقسیم به دو گروه اصلی را دارند. یک گروه از معارف به نحوی است که در آنها واسطه‌ای بین او و معلومش وجود ندارد و وی آنها را به صورت مستقیم در درون خود می‌یابد. این نوع از علوم

تشکیک در وجود، از اساسی‌ترین مبانی حکمت متعالیه است و این دو مبنا، در تمام بحث‌های فلسفی تأثیر خود را بر جای می‌گذارند، به نحوی که تقریر مباحث فلسفی بر اساس این رویکرد، تفاوت فاحشی با تقریر آنها بنا بر رویکرد فیلسوفان سابق دارد. آنچه با تکیه بر این دو مبنا حاصل می‌شود و تأثیر مستقیمی بر تبیین موضوع این مقاله دارد، اصولی است که می‌توان آنها را مبانی رده‌دوم نامید و به منظور مراعات اختصار، به هریک از آنها اشاره‌ای کوتاه می‌شود. تساوق علم با وجود، یکی از نتایج رویکرد صدرالمتألهین در اصیل دانستن وجود است. چنان‌که در بحث تعریف علم اشاره شد، صدرالمتألهین هر وجودی را مساوق با علم می‌داند و اختصاص آن به موجودات مجرد را از باب مسامحه تلقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۲). اصل دومی که می‌توان آن را جزو مبانی مؤثر در تبیین بنیان‌گرایی معرفتی دانست، تشکیکی بودن حقایق علمی است. منظور این است که چون وجود مشکک است و علم نیز مساوق با آن است، علم نیز امری مشکک خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۲۱؛ نیز، همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰). صدرالمتألهین در مواردی انواع مختلف ذکر شده برای علم را ناشی از مراتب تشکیکی آن می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵). تشکیکی بودن حقایق علمی، هر سه عنصر حاضر در تحقق علم را شامل می‌شود؛ یعنی هم خود علم، هم عالم و هم معلوم، تشکیکی‌اند. بر همین اساس و نیز بر اساس نگاه خاص صدرالمتألهین، نفس آدمی نیز موجودی مشکک بوده و دارای مراتب مختلف جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی و الهی است. از منظر صدرالمتألهین این مراتب، به دلیل نگاه وجودی وی، مراتب مختلف یک وجودند و انفکاک‌ی از یکدیگر ندارند؛ و با توجه به اصل تساوق وجود با علم، نفس انسان نیز دارای مراتب مختلفی از معرفت است که می‌توان مرتبه‌مادی، حسی، خیالی، وهمی و عقلی را از آن مراتب برشمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵) و تحقق انواع مختلف معرفت برای انسان را، با تکیه بر برخورداری از این مراتب توجیه کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۸، ص ۱۳۵). توجه به این آموزه، ما را در درک نحوه‌ی انتزاع انواع مختلف مفاهیم از یک شیء یاری خواهد داد. از دیگر اصول مؤثر در تبیین بنیادگرایی معرفتی، اصل اتحاد علم و عالم و معلوم است. صدرالمتألهین برخلاف فلاسفه‌ی مشاء این اتحاد را می‌پذیرد و آن را به حوزه‌ی ادراکات حسی و خیالی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص

۱۳۱۳-۳۲۱؛ ج ۴، ص ۲۴۳) و حتی می‌توان گفت به حوزه‌ی عمل نیز می‌کشاند یا دست‌کم اصول و مبانی وی این اجازه را می‌دهد تا پیروان وی چنین اتحادی را مدعی شوند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۱، ص ۷۷۱-۷۸۰).

۵. دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی منشأ ابتدایی مفاهیم

حال که به‌اختصار با مبانی حکمت متعالیه و تقسیمات علم حصولی آشنا شدیم، می‌کوشیم بحث اصلی مقاله را که تبیین نحوه‌ی ارجاع علوم حصولی به حضوری است، آغاز کنیم. به صورت مقدمه، ابتدا دیدگاه‌های مختلفی را که درباره‌ی منشأ مفاهیم مطرح شده‌اند، مورد اشاره قرار می‌دهیم. به‌طور کلی و صرف‌نظر از اختلافاتی که در میان حس‌گرایان و عقل‌گرایان غربی وجود دارد، درباره‌ی منشأ ابتدایی مفاهیم در میان ایشان چند دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول مربوط به حس‌گراها و تجربه‌گرایان است. ایشان منشأ تمام معارف را حس و تجربه می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۲۸۱). در مقابل، عقل‌گرایان غربی معتقدند دست‌کم برخی از مفاهیم و قضایا به صورت فطری در ذهن ما کار گذاشته شده‌اند (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۴؛ کورنر، ۱۳۶۷، ص ۲۳۴-۲۳۵). مشهور بین فیلسوفان مسلمان این است که در ابتدای امر، صفحه‌ی نفس از هر نوع علم حصولی خالی است و محسوسات، اولین علمی هستند که برای او حاصل می‌شوند. این‌سینا در *شفاء* می‌گوید: اولین علمی که نصیب انسان می‌گردد، محسوسات است؛ سپس تصورات خیالی و عقلی انتزاع می‌گردند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، مقاله اولی، فصل حادی عشر، ص ۱۰۶-۱۰۷). صدرالمتألهین هم فصلی بر نفی پیشینی بودن معقولات منعقد کرده است و آنها را نه ذاتی نفس دانسته و نه از لوازم آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۹۱).

۶. اقسام تصورات و نحوه‌ی ارجاع آنها به علم حضوری

چنان‌که در تقسیم ابتدایی علم حصولی گفتیم، هریک از تصورات و تصدیقات، به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. روشن است که تصورات نظری به‌وسیله‌ی صنعت تعریف، به تصورات بدیهی ارجاع می‌یابند. بنابراین، آنچه لازم است، این است که نشان دهیم تصورات بدیهی چگونه به علم حضوری ارجاع می‌یابند. آن‌گاه خواهیم توانست به صورت غیرمستقیم تصورات نظری را نیز به علم حضوری ارجاع دهیم. ابتدا باید سراغ تصورات بدیهی برویم و پس از تعریف،

تا جایی که ممکن است، آنها را فهرست کنیم.

به‌طور کلی، بدیهی به شناختی گفته می‌شود که نیازمند فکر نباشد. اگر این شناخت از سنخ تصورات باشد، منظور از فکر «تعریف»، و اگر از سنخ تصدیقات باشد، منظور از فکر «استدلال» خواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۳). به عبارت تفصیلی‌تر، مفاهیم بدیهی مفاهیمی‌اند که برای درک معنای آنها نیازمند رجوع به مفاهیم مخزون در ذهن و ترکیب آنها و دستیابی به معنای مفهوم موردنظر نیستیم؛ بلکه چنین مفهومی خودبه‌خود و بدون ارجاع به مفاهیم دیگر، برای ما معلوم است. البته بی‌نیازی از این ارجاع به معنای بی‌نیازی از به‌کارگیری ابزارهای ادراکی یا بی‌نیازی از توجه به مفهوم مورد نظر نیست، یا حتی به معنای بی‌نیازی از انتزاع و تجرید از معنای محسوس یا متخیل نیست؛ لذا به‌کارگیری چشم برای دیدن رنگ‌ها، گوش برای شنیدن صداها، پوست برای لمس کردن لمس‌کردنی‌ها و مانند آن، موجب نظری شدن یک مفهوم نمی‌شود.

همچنین باید توجه کرد که داهت وصف معناست و نه لفظاً؛ لذا ممکن است کسی که از وضع لفظ بر معنا آگاه نیست، تصویری از آن نداشته باشد؛ اما چنین امری باعث نخواهد شد که آن معنا نظری باشد. از این‌رو، اشاره به مصادیق یا شمردن چند مثال برای توجه دادن به معنای لفظ، گرچه از اقسام تعریف به حساب می‌آید، حقیقی نیست و شرح‌اللفظ است. خلاصه آنکه، داهت یک مفهوم، تابع این است که آیا برای درک آن نیازمند تعریف حقیقی هستیم یا خیر (در خصوص تعداد و انواع مفاهیم بدیهی، ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۱۴؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶-۱۶۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۸۴).

۱-۶. ادراک حسی

ادراک حسی ادراکی است که از راه حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود. حس بینایی، شنوایی، بساوایی، بویایی و چشایی، پنج حسی هستند که انسان از طریق آنها با امور مادی ارتباط برقرار می‌کند و به درک بخشی از حقیقت آنها نائل می‌گردد. برای مثال، رنگ‌ها از طریق دیدن، صداها از طریق شنیدن، و حرارت و برودت از طریق لامسه ادراک می‌شوند. علت بدیهی شمرده شدن این‌گونه ادراکات این است که برای درک آنها نیازمند هیچ فکری نیستیم و به‌مجرد تابش نور به چشم یا برخورد امواج صوت به پرده گوش یا وارد شدن انرژی حرارتی در پوست بدن، ادراک می‌شوند. درک این‌گونه امور به این

نحو است که بخشی از وجود اشیای خارجی با اعضای ادراکی متصل شده، با آنها متحد می‌شوند؛ مثلاً به هنگام دیدن رنگ‌ها، بخشی از نوری که به جسم تابیده است، وارد شبکیه چشم شده، با آن یکی می‌شود و چون نفس ما به چشم علم حضوری دارد، به نور واردشده بر آن نیز علم حضوری پیدا می‌کند. یا هنگام حس کردن حرارت آتش، پوست بدن با اتصالی که به آتش پیدا می‌کند، از آن منفعل می‌شود و حرارت آتش را به‌نحو حضوری حس می‌کند. به عبارت دیگر، اتصال و اتحاد ابزارهای ادراکی با اشیای خارجی باعث می‌شود نفس حاضر در ابزارهای ادراکی بتواند امور متصل شده را حضوراً بیابد و ادراک نماید. در همان مرتبه اتصال مادی، اولین مرتبه علم حضوری که مرتبه‌ای مادی است، حاصل می‌گردد. آن‌گاه نفس به سبب اتحادی که با تمام مراتب خود دارد و در حقیقت چیزی جز همین مراتب نیست، در سایر مراتب وجودی خود - یعنی مراتب مثالی و عقلی خود - نیز از این اتصال و اتحاد با شیء خارجی، که مثلاً به‌واسطه نور حاصل شده است، به‌نحو حضوری مطلع می‌گردد و در این مراتب نیز به ادراک حضوری نور و به‌واسطه نور با آن شیء نائل می‌شود؛ یعنی در مرتبه مثال به ادراک مثالی، و در مرتبه عقل به ادراک عقلانی دست می‌یابد. ادراکی که در مرتبه مثالی نفس حاصل می‌شود، همان ادراک حسی است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۷-۵۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۲۸۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰-۳۰۱). در اینجا می‌بایست اضافه کرد که اتصال مادی اشیای خارجی با بدن، مستقیماً یا به‌واسطه (مثلاً با وساطت نور)، و اتصال آنها از طریق بدن با قوای ادراکی نفس، موجب می‌شود نفس نوعی احاطه و اشراق نورانی بر آنها پیدا کند و بدین‌وسیله، به همان نحو که با بدن متحد است و آن را به علم حضوری درک می‌کند، با آن اشیا نیز متحد شده و آنها را به علم حضوری درک کند. احاطه نفس بر اشیای خارجی و اشراق بر آنها، بحث تفصیلی بیشتری را می‌طلبد که از حوصله این مقاله خارج است (در این باره، ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰-۳۰۱).

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود هر سه علم مادی، حسی و عقلی، در اصل پیدایش، به سبب حضور شیء خارجی در نزد نفس حاصل آمده‌اند؛ به این معنا که مرتبه نازل نفس، یعنی بدن ادراک مادی، مرتبه مثالی نفس ادراک حسی، و مرتبه عاقله نفس ادراک عقلی را به دست آورده است. ادراک خیالی هم ادامه همان ادراک

از این رو، می‌توان گفت ادراک خیالی، هم در تکوین و هم در ارزشمندی، مبتنی بر علم حضوری (ادراک حسی) است؛ اما قسم دوم، چون از ترکیب گروه اول ساخته می‌شوند، بنابراین، برای درک آنها نیازمند ارجاع به گروه اول هستند. از این رو، این گروه از مفاهیم خیالی را باید به صورت ثانوی، بدیهی تلقی کرد. برای مثال، تصویری که از یک اسب بالدار در ذهن ما شکل می‌گیرد، برگرفته از تصویری است که از یک اسب و دو بال داشته‌ایم. اکنون می‌گوییم: تصورات خیالی، چه آنها که ساخته و پرداخته خود خیال‌اند و چه آنها که در ادامه علوم حسی محقق شده‌اند، با توجه به ارجاعشان به ادراک حسی، به علوم حضوری برمی‌گردند. به همین دلیل، ادراکات خیالی را بایستی قسم خاصی از مفاهیم وجدانی دانست.

۳-۶. ادراک عقلی

با همین بیان، ارجاع ادراک عقلی به علم حضوری نیز آشکار می‌شود. در عین حال، در ادراک عقلی، بحث بیش از آن چیزی است که در ادراک خیالی گفته شد. تصورات عقلی، چنان‌که در فلسفه اسلامی مشهور است، به دو قسم اصلی معقولات اولی و ثانیه تقسیم می‌شوند. معقولات ثانیه نیز به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم می‌پذیرند. معقولات ثانیه فلسفی را نیز می‌بایست به سه قسم وجود و صفات وجود، عدم و صفات عدم، و مفاهیم اعتباری (قراردادی) تقسیم نمود. قسم سوم، مفاهیمی از قبیل مالکیت، غضب و مانند آن هستند که به سبب قراردادی بودن، ربطی به بحث‌های معرفت‌شناختی ندارند. از میان دو قسم دیگر، قسم اول به صورت اصلی و قسم دوم به صورت استطرادی موضوع بحث‌های فلسفی و معرفت‌شناختی‌اند. حال با توجه به تقسیم یادشده، می‌کوشیم ارجاع تک‌تک این اقسام به علوم حضوری را توضیح دهیم.

۱-۳-۶. معقولات اولی

معقولات اولی را ابتدا باید به دو قسم کلی تقسیم کرد: قسم اول مفاهیمی هستند که بسیط بوده و مرکب از معقولات دیگر نیستند؛ قسم دوم معقولاتی‌اند که مرکب از قسم اول‌اند. برای قسم دوم می‌توان مفهوم انسان را ذکر کرد. مرکب بودن این دسته از معقولات، بیانگر آن است که می‌بایست آنها را به اجزایی که تشکیل‌دهنده این مفاهیم هستند، برگردانیم. بنابراین، می‌توان این

حسی است که پس از قطع رابطه ابزارهای ادراکی با شیء مادی، باقی مانده است؛ به این معنا که به هنگام تحقق ادراک حسی، اثری از آن در نفس باقی می‌ماند که پس از قطع رابطه ابزارهای ادراکی با شیء خارجی، نفس به واسطه این اثر، همچنان به شیء خارجی عالم می‌ماند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲، تعلیقه شماره ۲). پس می‌توان گفت، از این جهت که این ادراکات به سبب حضور معلوم خارجی در نزد مراتب مختلف نفس پدید آمده‌اند، حضوری‌اند و حصولی بودن آنها از این منظر است که می‌توانند حاکی نیز واقع شوند؛ اما ادراک مادی، چون پس از قطع رابطه بدن با شیء خارجی از بین می‌رود، حاکویتی ندارد؛ همچنین از آن جهت که این ادراک مادی است و ماده مرتبه ضعیفی از وجود است، نمی‌تواند از چیزی حکایت کند؛ اما ادراک حسی و عقلی به خاطر بقایشان (در ضمن ادراک خیالی و عقلی حصولی) و نیز به خاطر تجردی که دارند، حاکی می‌شوند و کلیت ادراکات خیالی و عقلی نیز از همین جا ناشی می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، مرحله یازدهم، فصل سوم، ص ۲۴۳). توجه به منشأ پیدایش ادراکات، نکته دیگری را نیز روشن می‌سازد و آن مسئله مطابقت صورت‌های ادراکی با خارج است؛ یعنی علم خیالی و عقلی صوری چون ادامه علم حسی و عقلی شهودی است و این دو، یافتن شیء خارجی در مرتبه تجرد مثالی و عقلی نفس است، به نحو یقینی معلوم می‌شود که خطا ندارند؛ گرچه به سبب حصولی بودن آنها و امکان خطای در تطبیق، راه برای پیدایش خطا باز می‌شود، اما این خطا، در واقع در تطبیقاتی است که با تشکیل قضیه و تصدیق آنها پیدا می‌شود.

۲-۶. ادراک خیالی

از لابه‌لای آنچه درباره ادراک حسی گفتیم، نحوه ارجاع ادراک خیالی به علم حضوری آشکار می‌شود. تصورات خیالی را ابتدا می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: یک قسم تصوراتی هستند که پس از قطع رابطه حس در وجود ما باقی می‌مانند؛ و قسم دوم تصوراتی که با تصرف قوه متخیله ساخته می‌شوند. چنان‌که در بخش ادراک حسی گفته شد، ادراک خیالی، در حقیقت، همان ادراک حسی است که پس از قطع رابطه ابزارهای ادراکی با شیء خارجی، در نفس باقی می‌ماند و تبدیل به علم حصولی می‌گردد. بنابراین، حکایت آن از شیء خارجی، مسبوق به یافتن حضوری آن شیء است و بالطبع مطابق آن است.

زمان حدوث، آشکار می‌شود. برای این دسته از معقولات می‌توان به ادراک کلی رنگ سفیدی و مانند آن اشاره کرد.

دسته دوم، مفاهیمی هستند که به هنگام یافت حضوری امور نفسانی پدید می‌آیند. برای مثال، وقتی با علم حضوری، ترسی عینی و شخصی را در وجود خود می‌یابیم، مرتبه عقلانی نفس، ادراکی عقلی از این ترس پیدا می‌کند که به سبب تجردی که دارد، قابلیت حکایت از سایر مصادیق همسان را دارد و از این جهت، کلی است. این ادراک، هم حضوری است و هم عقلی؛ و چون عقلی و مجرد است، قابلیت حکایت از مصادیق دیگر را دارد و از این منظر، حصولی و کلی نامیده می‌شود.

چنان که آشکار است، این دسته از ادراکات عقلی به سبب آنکه در پیدایش خود حضوری‌اند و حصولی بودن آنها از حیث حکایتگری آنهاست، ریشه در علم حضوری دارند. از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت، به‌طور کلی، چه ادراکاتی که یافت اشیای خارجی‌اند و چه ادراکاتی که یافت امور درونی‌اند و چه ادراکاتی که جنبه و حیثیت دیگر ادراکات عقلی حضوری‌اند - که از این جنبه حصولی نامیده می‌شوند - و نیز چه ادراکاتی که از ترکیب این ادراکات حاصل می‌شوند، همگی علم حضوری‌اند یا دست‌کم به علوم حضوری برمی‌گردند. به‌این ترتیب، معقولات اولی، اعم از آنکه بسیط باشند یا مرکب، و بساطشان، اعم از آنکه به امور خارجی برگردند یا امور درونی، ریشه در علم حضوری دارند. همین امر باعث می‌شود مطابقت جنبه حصولی این ادراکات با واقع خارجی مصادیقشان مسلم بوده و یقینی باشد؛ چه اینکه درستی حکایت آنها از مصادیق اصلی‌شان، یعنی مصادیقی که منشأ انتزاع آنها بوده‌اند، به سبب یافت حضوری مطابق و مطابق بوده و درستی حکایت از سایر مصادیق، به دلیل کلیت این مفاهیم و ذاتی بودن حکایت از مصادیق برای مفاهیم می‌باشد.

۶-۳-۲. معقولات ثانیه منطقی

معقول ثانی منطقی، مفهومی است که عارض شیء می‌شود، از آن جهت که در عقل است؛ یعنی معروض آن، از آن جهت که در عقل است، معروض است. به‌ناچار، اتصاف آن به معقول ثانی نیز در عقل است. از این رو، عروض و اتصاف معقولات ثانیه منطقی، هر دو در ذهن است. وجه معقول نامیده شدن این مفاهیم این است که توسط قوه عقل ادراک شده‌اند؛ و وجه ثانی بودنشان هم این است که پس از انتزاع معقولات دیگر انتزاع می‌گردند؛ یعنی با نگاه به معقولات

مفاهیم را نظری تلقی کرد که برای تعریف، نیازمند ارجاع به مفاهیم بدیهی و بسیط هستند. در همین مثال می‌گوییم: انسان حقیقتی است که حیوان بوده و ناطق است. هر کدام از این مفاهیم نیز اگر بسیط نباشند، می‌بایست به مفاهیم سازنده خود ارجاع یابند تا مفهوم انسان آشکار شود. از میان دو مفهوم حیوان و ناطق، اولی مفهومی مرکب است که با استفاده از مفاهیم جسم نامی، حساس و متحرک بالا راده تعریف می‌شود؛ و مفهوم دوم، یعنی ناطق، بسیط است و می‌تواند با تکیه بر یافت حضوری که از نفس ناطقه خودمان داریم، انتزاع شود. به‌این ترتیب، بخشی از مفهوم انسان به علم حضوری ارجاع می‌یابد و بخش دیگر، در نهایت به مفاهیمی خواهد رسید که بسیط‌اند و حکمی همانند حکم سایر مفاهیم بسیط ماهوی خواهد داشت.

اما معقولات بسیط ماهوی، از دو طریق به دست می‌آیند: یک دسته از آنها عبارت از مفاهیمی‌اند که پس از ادراک حسی و خیالی، در مرتبه عقلانی نفس شکل می‌گیرند و در حقیقت، حیثیت دیگر ادراک حضوری عقلی در مرتبه عقلانی نفس‌اند که نسبت به شیء خارجی حاضر شده در نزد نفس، به‌واسطه حضور در مرتبه نازله نفس، یعنی بدن، پدید آمده‌اند. توضیح اینکه: در بخش ادراک حسی اشاره کردیم که وقتی شیء خارجی از طریق ابزارهای ادراکی حسی به بدن متصل می‌شود، ابتدا ادراکی مادی در مرتبه مادی نفس، یعنی بدن شکل می‌گیرد. از آنجاکه نفس ذومراتب بوده و تمام مراتب آن در نزد وی حاضر است، شیء خارجی حاضر در مرتبه مادی، نزد سایر مراتب نفس نیز حضور پیدا می‌کند. به‌این ترتیب، نفس نسبت به شیء خارجی، در مرتبه مادی خود علم حضوری مادی، در مرتبه مثالی خود علم حضوری مثالی، و در مرتبه عقلانی، علم حضوری عقلی پیدا می‌کند. این علم، از یک طرف عقلی است؛ زیرا در مرتبه عقلانی نفس پدید آمده است؛ و از طرف دیگر حضوری است؛ چون با حضور حقیقت شیء خارجی در نزد نفس پدید آمده است. همین علم پس از قطع رابطه نفس با شیء خارجی، باقی می‌ماند و همچون ادراک خیالی - که ادامه ادراک حسی بود و به‌صورت حصولی از شیء خارجی حکایت می‌کرد - از شیء خارجی حکایت عقلی می‌کند؛ و به‌این ترتیب، علم حصولی عقلی پدید می‌آید؛ و از آنجاکه ادامه همان ادراک حضوری عقلی است، هم در تکون و هم در ارزشمندی، مبتنی بر آن است. به این ترتیب، ارجاع این دسته از معقولات اولی به علم حضوری، بلکه عینیت آنها با علم حضوری در

مابازای خارجی دارد؛ اما اگر معقول اول به معقولى گفته شود که بدون مقایسه درک می‌شود و معقول ثانی با مقایسه به دست می‌آید، در این صورت، وجود معقول ثانی دانسته خواهد شد. به هر حال، برای نشان دادن ارجاع این مفهوم به علم حضوری، بر اساس هر دو تفسیر می‌توان سخن گفت. به عبارت دیگر، اینکه وجود را معقول اول بدانیم یا ثانی، در بازگشت آن به علم حضوری تفاوتی ایجاد نمی‌کند. تنها تفاوت، در نوع تبیینی است که از این بازگشت صورت می‌پذیرد.

الف) معقول ثانی بودن وجود

آنچه امروزه مشهور است، این است که وجود، معقول ثانی فلسفی است. برخی دلیل این امر را آن می‌دانند که ما تا مقایسه‌ای بین حالات خود انجام ندهیم، نمی‌توانیم مفهوم وجود را انتزاع کنیم؛ مثلاً تا حالتی از ترس برای ما پدید نیاید و سپس این حالت از بین نرود، نمی‌توانیم آن دو را با هم مقایسه کنیم و از حالت اول مفهوم وجود، و از حالت دوم مفهوم عدم را انتزاع نماییم (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۲). مطابق این دیدگاه، انتزاع مفهوم وجود و درک آن، وابسته به علوم حضوری ماست. از این رو، می‌توان گفت این مفهوم همانند مفهوم شادی و ترس، به علم حضوری ارجاع می‌یابد. تنها فرقی که بین آنهاست، اول و ثانی بودن است؛ یعنی مفاهیم شادی و ترس، به صورت مستقیم از علم حضوری انتزاع می‌گردند؛ اما مفهوم وجود به واسطه مقایسه یافتن شادی و نیافتن آن انتزاع می‌شود. در هر صورت، ارجاع مفهوم وجود به علم حضوری، هم در تکوین و هم در ارزشمندی، به این صورت تبیین می‌شود. در مورد سایر معقولات ثانیه نیز شبیه همین سخن گفته می‌شود؛ مثلاً درباره مفهوم علت و معلول، گفته می‌شود ما نفس خود را به علم حضوری می‌یابیم و اراده خود را نیز به علم حضوری درک می‌کنیم. آن گاه از این دو، مفهوم نفس و اراده را که معقول اول هستند، انتزاع می‌کنیم؛ سپس با مقایسه آن دو با یکدیگر و نیازی که اراده به نفس دارد، مفاهیم احتیاج، علت و معلول را که معقول ثانی‌اند، انتزاع می‌کنیم.

ب) معقول اول بودن وجود

با توجه به اصالت وجود، بایستی وجود را معقول اول دانست؛ زیرا حقیقت خارجی که اصیل است، در ازای همین مفهوم است. بنابراین، اگر بتوان یکی از مصادیق وجود را به علم حضوری یافت، می‌توان

دیگر انتزاع گردیده‌اند و لذا ثانی‌اند. و بالاخره وجه منطقی نامیده شدنشان این است که بیانگر احکام مفاهیم هستند، از آن جهت که اموری ذهنی می‌باشند.

نشان دادن ارجاع این گونه مفاهیم به علوم حضوری، بسیار آسان است. دلیل این امر آن است که معقولات ثانیه منطقی محمولاتی هستند که تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌شوند. بنابراین، با توجه به اینکه مفاهیم در نزد خود نفس حاضرند و به علم حضوری برای نفس معلوم‌اند، احکام و ویژگی‌های آنها نیز به صورت حضوری برای نفس معلوم است و نیازی به ارجاع به امر دیگر ندارند. برای مثال، وقتی به مفهوم انسان که در ذهن ما حاضر است، توجه می‌کنیم، خصوصیت کلی بودن آن با نگاه حضوری به خود این مفهوم ادراک می‌شود؛ یعنی مشاهده می‌کنیم که مفهوم انسان که از حیث موجودیتش در ذهن، همانند موجودیت ترس است و هر دو جزئی‌اند، تفاوتی نیز با هم دارند. این تفاوت، همان خاصیت حکایتگری است که در صورت ذهنی انسان وجود دارد؛ اما در ترس نیست؛ و چون حکایتگری، ذاتی صورت است و داشتن مصداق واحد یا متعدد، برای آن ذاتی نیست، بنابراین، ادراک صورت، بعینه ادراک ذات آن (معنا) نیز می‌باشد و به این ترتیب، با ادراک صورت ذهنی انسان، کلیت آن هم درک می‌شود. خلاصه آنکه با توجه نفسانی به مفاهیم موجود در ذهن، خصوصیات منطقی آنها شناسایی می‌شود و ادراک می‌گردند. به این ترتیب، چگونگی ارجاع معقولات ثانیه منطقی، به علوم حضوری روشن می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، درس نوزدهم، ص ۲۵۰ و ۲۲۸).

۳-۳-۶. معقولات ثانیه فلسفی

قبلاً اشاره شد که در بحث‌های معرفت‌شناختی، این دسته از معقولات را بایستی به دو دسته کلی وجود و صفات آن، و عدم و صفات آن تقسیم کرد. البته در اینکه وجود واقعاً معقول ثانی فلسفی است یا نه، اختلاف وجود دارد. این اختلاف، ناشی از تعریف معقول اول و معقول ثانی فلسفی است. اگر معقول اول را معقولى بدانیم که در خارج، مابازا دارد، چنان‌که تعریف مشهور از معقول اول هم همین است، در این صورت بایستی وجود را معقول اول بدانیم؛ زیرا طبق حکمت متعالیه، وجود اصیل است و آنچه در خارج موجود است، خود وجود است. بنابراین، مفهوم وجود تنها معقولى است که اولاً و بالذات

نور که باعث دیدن اشیای دیگر در او می‌شود، ادراک نیست؟ در مورد درک حقیقت وجود نیز عین این سخن تکرار می‌شود. اگر در نفس ما هیچ تغییری رخ نمی‌داد، باز هم درکی از وجود خودمان داشتیم، تنها نکته‌ای که هست، این است که این تغییرات باعث شده است درک مضاعفی از وجود داشتن و از بین رفتن برخی حالات خود به دست آوریم و همین امر زمینه‌ای شده است تا بتوانیم عین آن را در مورد اصل وجودمان نیز تصور کنیم.

نحوه ارجاع مفهوم عدم و مفاهیم عدمی به علم حضوری

در بحث از ارجاع مفهوم وجود به علم حضوری گفتیم یکی از دیدگاه‌هایی که در این باره وجود دارد، معقول ثانی بودن آن است؛ و گفتیم بر اساس این دیدگاه، گفته می‌شود ما حالات مختلفی را که دارا می‌شویم و تغییراتی در آنها پدید می‌آید، با هم مقایسه می‌کنیم و از یافتن و نیافتن آن حالت، مفهوم «وجود آن حالت» را انتزاع می‌کنیم. روشن است که در همین مقایسه می‌توان مفهوم عدم آن حالت را نیز ابتدائاً انتزاع کرد و سپس با تحلیلی عقلانی، عدم مطلق را درک نمود. به این ترتیب، ارجاع مفهوم عدم به علم حضوری روشن می‌شود. لازم به ذکر است که منظور از ارجاع مفهوم عدم به علم حضوری این نیست که خود عدم را به صورت حضوری می‌یابیم؛ عدم چیزی نیست تا یافت شود؛ بلکه یافتن یک حالت، باعث انتزاع مفهوم آن حالت می‌گردد و نیافتن آن حالت کمک می‌کند تا عقل مفهوم عدم آن حالت را انتزاع کند و آن گاه با تحلیلی ثانوی، مفهوم عدم مطلق را انتزاع نماید. بنابراین، منظور از ارجاع عدم به علم حضوری این است که عقل با استفاده از یافته‌های حضوری، توانایی چنین کاری را پیدا کرده است، نه بیش از آن.

۷. وجدانیات

منظور از وجدانیات، تصوراتی است که محکی آنها با علم حضوری درک شده است و ذهن آدمی پس از این درک، صورتی ذهنی از آنها گرفته و به حکایت آنها پرداخته است. در کتب منطقی و معرفت‌شناختی، برای وجدانیات به اموری مثال زده شده است که مربوط به حواس باطنی است؛ مثلاً صورتی که از گرسنگی یا تشنگی یا ترس یا شادی خود می‌گیریم، به‌عنوان مفاهیم وجدانی

مفهوم وجود را به صورت حضوری از آن انتزاع کرد. مصداق روشن چنین وجودی، نفس است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۲؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳). بنابراین، می‌توان ارجاع مفهوم وجود را به علم حضوری قائل شد و ارزشمندی و واقع‌نمایی آن را از این طریق اثبات کرد. باید گفت: آنچه در سایه مقایسه حاصل می‌شود، چیزی بیش از درک وجود است؛ یعنی وقتی به صورت مستقیم با وجود نفس مواجه می‌شویم، آن را درک می‌کنیم و بالطبع صورتی ذهنی نیز از آن انتزاع می‌نماییم؛ اما وقتی آن را با مقابلش مقایسه می‌کنیم، توجه مضاعفی بدان پیدا کرده، تفاوت وجود با عدم را نیز درک می‌کنیم.

نکته‌ای که توجه به آن ما را در درک بهتر آنچه گفته شد یاری می‌دهد، این است که انتزاع یک مفهوم، غیر از توجه تفصیلی به آن است؛ یعنی درست نیست که اشکال شده و گفته شود، اکثر کسانی که با فلسفه آشنا نیستند و توجهی به امور درونی خود نکرده‌اند، هیچ مفهومی از وجود و مانند آن ندارند؛ زیرا این اشکال، زمانی وارد خواهد بود که برای داشتن یک مفهوم، توجه به آن را شرط بدانیم. اغلب انسان‌ها به اینکه همواره در ذهن خود مفاهیمی دارند و به‌واسطه آنها مخاطبه می‌کنند، بی‌توجه‌اند؛ اما این امر باعث نمی‌شود بگوییم مفهومی در ذهن ایشان وجود ندارد. برای روشن شدن این مطلب، مثالی می‌زنیم. انسانی را فرض کنید که هیچ‌گاه با تاریکی یا سایه مواجه نشده است؛ او حتی قادر نیست چشمانش را ببندد تا لحظه‌ای از دیدن نور ناتوان شود. از طرفی، قول مشهور را هم بپذیریم که ادراک ما از اشیای خارجی که توسط حواس پدید می‌آیند، حصولی است؛ و درنهایت، به این نکته نیز توجه داشته باشیم که آنچه دیده می‌شود، به‌واسطه نور دیده می‌شود. مطابق دیدگاه فوق، چنین شخصی نباید هیچ درکی از نور داشته باشد؛ زیرا وی هرگز تاریکی را ندیده؛ و به عبارت دقیق‌تر، در محیطی قرار نگرفته است که فاقد نور باشد؛ درحالی‌که چنین شخصی قطعاً تصویری حسی از نور را خواهد داشت؛ چراکه درنهایت وی به‌واسطه همین نور، اشیای اطراف خود را نظاره می‌کند. البته آشکار است که چنین کسی به ادراکی که از نور دارد، توجه نخواهد داشت؛ حتی ممکن است پس از توضیح نیز نتواند درک درستی از این توضیح به دست آورد؛ اما آیا چون این شخص به نور و ادراکی که از آن دارد، توجهی ندارد، باید بگوییم هیچ درکی از نور ندارد؟ آیا ادراک حسی

حضور دائمی این قیاس‌ها در ذهن، باعث شده است جزء بدیهیات به‌شمار آیند. بنابراین، از یک منظر، این چهار دسته ملحق به نظریات اند و برای تبیین صدق، بایستی به اولیات ارجاع یابند. به این ترتیب، اگر بتوانیم محسوسات، وجدانیات و بدیهیات اولیه را به علم حضوری ارجاع دهیم، می‌توانیم این چهار دسته را نیز به علم حضوری ارجاع دهیم.

تصدیقات حسی با توجه به اینکه منشأشان حضوری است، به وجدانیات ملحق می‌شوند و خطاهایی که در آنها دیده می‌شود، ناشی از تفسیر نادرست است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که تفسیر نادرست شهودهای درونی منجر به خطا می‌شود و برای مثال، همان‌گونه که در شبهه گرسنگی کاذب، خطای حاصل ناشی از تفسیر نادرست یافت درونی است، در تصدیقات حسی نیز خطاهای معهود، ناشی از تطبیق‌ها و تفسیرهای نادرستی است که از ادراک حسی انجام می‌گیرد؛ مثلاً به هنگام دیدن سراب، آنچه در واقع حس می‌شود، انعکاس نور از یک سطح صاف است؛ اما به دلیل تجربه‌های قبلی و اینکه نور از روی آب هم به همین نحو منعکس می‌شود، تطبیق و تفسیر نادرستی انجام می‌گیرد و می‌گوییم «آنجا آب است»، که خطاست. با دقت معلوم می‌شود، آنچه به حس ادراک شده، فقط انعکاس نور از زمین صاف است و اگر گزاره حسی، بدون اضافات بیان می‌شد و به عبارت دیگر، صرفاً همان چیزی که دیده شده بود گزارش می‌گردید، خطایی رخ نمی‌داد. پس خطای در ادراک حسی را می‌بایست خطای در تفسیر و تطبیق دانست (برای مطالعه بیشتر، رک: سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۳۱-۵۲).

اما درباره وجدانیات، وضعیت روشن است. همان‌گونه که از اسم این قضایا پیداست، آنها همانند تصورات وجدانی، از امور بیرونی یا درونی که به صورت حضوری درک شده‌اند، به دست می‌آیند. بنابراین، ارجاع آنها به علم حضوری، نیازمند توضیح خاصی نیست. برای وجدانیات، می‌توان به قضیه «من هستم» یا «من گرسنه هستم» در هنگامی که گرسنگی را در خود می‌یابیم، مثال زد. وقتی به علم حضوری خود را می‌یابیم، ابتدا مفهوم «من» را که یک مفهوم وجدانی است، از آن انتزاع می‌کنیم. در کنار یافت اول، گرسنگی هم به علم حضوری یافت می‌شود. پس مفهوم «گرسنگی» به علم حضوری انتزاع می‌گردد. از آنجا که محکی مفهوم «من» و «گرسنگی» به علم حضوری معلوم شده و اِتصاف محکی اول به محکی دوم نیز به علم حضوری معلوم شده است، بنابراین،

مطرح شده‌اند؛ اما با توجه به بیاناتی که در صفحات قبل داشتیم، می‌بایست دایره تصورات وجدانی را گسترش دهیم و آنها را شامل تصوراتی هم که از امور خارجی می‌گیریم، بدانیم. دلیل این امر، از لابه‌لای مطالب قبلی فهمیده می‌شود. چنان‌که در تعریف مفاهیم وجدانی آمد، این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که منشأ انتزاع آنها یک علم حضوری است. از آنجا که علوم حضوری ما از یک منظر، به دو دسته برگرفته از حالات و امور درونی و دسته برگرفته از امور بیرونی تقسیم می‌شوند، بنابراین، وجدانیات مأخوذ از این امور نیز به دو دسته کلی تقسیم خواهند شد. دسته اول، همان مفاهیمی‌اند که سابق بر این، تعبیر وجدانی درباره آنها به کار می‌رفت؛ اما دسته دوم مفاهیمی‌اند که از ادامه یافتن ادراکات حسی به دست آمده‌اند و مفهوم وجدانی پیش از این بر آنها اطلاق نمی‌گردید. به این ترتیب، وجدانیات عبارت خواهند بود از: ۱. مفاهیمی جزئی که از امور خارجی اخذ شده‌اند (ادراکات خیالی)؛ ۲. مفاهیمی کلی که از امور خارجی اخذ شده‌اند. (ادراکات عقلی مربوط به امور خارجی)؛ ۳. مفاهیمی جزئی که از ادراکات حضوری درونی، مثل ترس اخذ شده‌اند (تا کنون نامی به این دسته داده نشده است؛ ولی شبیه ادراکات خیالی هستند که از امور بیرونی درک شده‌اند)؛ ۴. مفاهیمی کلی، که به واسطه دسته سوم از ادراکات حضوری مربوط به امور درونی اخذ شده‌اند.

با توجه به منشأ انتزاع مفاهیم وجدانی، ارجاع آنها به علوم حضوری بدیهی است و نیازمند بررسی نیست. به این ترتیب، این‌گونه مفاهیم نیز، هم در تکوین و هم در ارزشمندی، مبتنی بر علوم حضوری خواهند بود.

۸. انواع تصدیقات بدیهی و نحوه ارجاع آنها به علوم حضوری

تصدیقات نیز همانند تصورات، به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. تصدیقات نظری با ارجاع به بدیهیات سامان می‌یابند و نمی‌توان آنها را مستقیماً به علم حضوری برگرداند. در کتب منطقی، تصدیقات بدیهی را به دو دسته اولیه و ثانویه تقسیم کرده‌اند. بدیهیات ثانویه به‌نوبه خود به پنج دسته مشاهدات (که شامل محسوسات و وجدانیات می‌شود)، فطریات، حدسیات، تجربیات و متواترات تقسیم شده‌اند. با توجه به تعریفی که از چهار دسته اخیر صورت گرفته است، همگی آنها دارای قیاسی در کنار خود هستند که

از آن دو جدا کرد و به خود آن توجه نمود. در این توجه خواهیم دید این مفهوم - که حاکی از حقیقت وجود است - به‌خوبی نشان می‌دهد حقیقت وجود در ذات خود، طارد عدم است. از آنجاکه در یافت شهودی وجود، طارد عدم بودن آن نیز شهود شده است، می‌توان ادعا کرد که مفهوم وجود، مفهوم دقیقی بوده و حکایتگری آن از طاردیت عدم نیز درست است. همه این دقت‌ها در سایه علم حضوری نفس به حالات و اتفاقاتی است که در درون خودش رخ داده است. اکنون با تکیه بر همین شهود درونی می‌توانیم قضیه‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم. به‌این ترتیب، قضیه بدیهی اولی «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد که از علم حضوری انتزاع شده و کاملاً یقینی است. سایر بدیهیات اولیه را نیز با همین شیوه می‌توان به علم حضوری ارجاع داد و صدق یقینی و انکارناپذیر آنها را احراز کرد (برای مثال، ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۱). وقتی صدق بدیهیات اولیه با ارجاع آنها به علم حضوری احراز شد، می‌توان بدیهیات ثانویه و گزاره‌های نظری را هم به‌وسیله برهان به بدیهیات اولیه و از مسیر آنها به علم حضوری ارجاع داد و به‌این ترتیب، یقینی و مطابق با واقع بودن آنها را نشان داد. قابل توجه آنکه برهان استدلالی است که صورت و ماده آن یقینی باشد. به‌طور کلی، صورت و ماده استدلال می‌تواند نظری یا بدیهی باشد. ماده یا صورت بدیهی مستقیماً، و نظری آنها با واسطه، به علم حضوری ارجاع می‌یابد و این‌گونه است که راه برای ارجاع سایر تصدیقات به علم حضوری باز می‌شود.

۹-۱. اشکال و جواب

ممکن است اشکالی مطرح گردد و گفته شود ادراکی که از طریق علم حضوری حاصل شده و به صورت قضیه بیان گردیده است، مدعی ارزش عام است؛ درحالی که پایه و ریشه این علم، شخصی است و ارزش خاص دارد. چگونه می‌توان از اصلی که ارزش آن شخصی و جزئی است، معرفتی با ارزش عام و کلی نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر، کسانی که ارزش علوم حضوری را شخصی می‌دانند، با مطرح کردن این اشکال می‌خواهند بگویند که ابتدای بدیهیات اولیه بر علوم حضوری باعث شخصی شدن ارزش آنها خواهد شد.

در پاسخ می‌گوییم: هرچند ما از یک پدیده خاص که در درون خودمان رخ داده است، مفهوم تشکیل‌دهنده بدیهی اولی را انتزاع

ذهن می‌تواند با حمل مفهوم دوم (یعنی گرسنگی) بر مفهوم اول (یعنی من) از این یافت جدید حکایت کند. به عبارت دیگر، سه یافت حضوری، سه علم حصولی را ارائه می‌دهند. یافت اول که همان یافت خود ذات است، مفهوم «من»، یافت گرسنگی مفهوم «گرسنگی»، و یافت اتصاف «من» به «گرسنگی» علم حصولی «من گرسنه هستم» را نتیجه می‌دهد. به‌این ترتیب، روشن می‌شود که چگونه از مفاهیم تصویری، اولین تصدیق شکل می‌گیرد و هم‌زمان به علم حضوری ارجاع می‌یابد.

نکته قابل توجه آنکه قضایای منطقی را نیز باید جزو وجدانیات به‌شمار آورد؛ زیرا مضمون این قضایا به صورت حضوری یافت می‌گردد. در بحث از معقولات ثانیة منطقی اشاره شد که خود مفهوم به صورت حضوری درک می‌شود. کلیت آن نیز (از باب مثال) به صورت حضوری درک می‌گردد. آشکار است که در این صورت، ساختن قضیه منطقی «انسان کلی است» و دریافت مطابقت آن با مطابقتش به صورت حضوری درک خواهد شد. پس این قضایا نیز جزو قضایای وجدانی‌اند.

۹. بدیهیات اولیه؛ نحوه تکوین و تبیین ارزشمندی آنها

بدیهیات اولیه به تصدیقاتی گفته می‌شود که برای درک صحت آنها، نه‌تنها نیازی به فکر نیست، بلکه حتی همچون فطریات - که از بدیهیات ثانویه محسوب می‌شوند - قیاس حاضر همراه نیز ندارند. این‌گونه قضایا به‌نحوی هستند که به‌محض تصور، صدقشان به صورت یقینی فهمیده می‌شود. این یقین ناشی از مشاهده حضوری مفاد بدیهیات اولیه است؛ مثلاً وقتی قضیه «اجتماع نقیضین محال است» را تصور می‌کنیم، مفاد آن به صورت حضوری درک می‌شود و یقین می‌کنیم صادق است. مناسب است در مورد همین قضیه، نحوه ارجاع آن را به علم حضوری توضیح دهیم تا مدعای فوق به‌درستی تصور و تصدیق شود.

ما مفهوم وجود را از علوم حضوری خود انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً وقتی حالتی همچون شادی یا ترس برایمان پدید می‌آید، وجود شادی و ترس را به علم حضوری می‌یابیم و می‌توانیم مفهوم وجود شادی و ترس را از آنها انتزاع کنیم. خصوصاً وقتی این دو حالت را از دست می‌دهیم، انتزاع مفهوم وجود آسان‌تر می‌شود. حال می‌توان با شهودی ذهنی مفهوم وجود را که مشترک بین شادی و ترس است،

خواهد بود و نمی‌توان از دیگران خواست آنها هم ارزشمندی این گزاره را بپذیرند؛ به این دلیل که به علم حضوری آن فرد ارجاع دارد. بنابراین، ارزش معرفت‌های حصولی برگرفته از علم حضوری، همواره شخصی است و قابل تعمیم به دیگران نیست.

پاسخ این اشکال آن است که درک ارزش یک معرفت، اساساً امری شخصی است. باید توجه کرد بین ارزش داشتن یک معرفت به صورت ذاتی، و درک ارزش آن توسط یک شخص، تفاوت وجود دارد؛ یعنی ممکن است گزاره خاصی فی‌حد ذاته صادق و ارزشمند باشد؛ ولی شخصی که واجد این گزاره است، ارزش معرفتی آن را درک نکند و آن را رد نماید یا در آن شک کند؛ اما باید گفت که انکار یا شک چنین شخصی موجب از بین رفتن ارزش حقیقی این گزاره برای کسی که درستی آن را درک کرده است، نخواهد شد. بالاخره این گزاره صادق است؛ چه دیگران آن را بپذیرند و چه نپذیرند. بنابراین، برای بررسی ارزشمندی یک علم، نیازی به دخالت دادن مفهوم عمومیت یا خصوصیت نیست؛ بلکه اساساً مسئله ارزش معرفت‌شناختی امری، دایر بین نفی و اثبات است که با توجه به خود معرفت و درکی که دارنده آن دارد، معنا می‌یابد. یک گزاره صرف‌نظر از اعتراف دیگران یا انکارشان یا شکشان، یا واقع‌نماست یا واقع‌نما نیست. اگر واقع‌نما باشد و کسی این واقع‌نمایی را درک کرده باشد، چنین گزاره‌ای معرفت‌ناپذیر می‌شود و ارزشمند خواهد بود و در غیر این صورت بی‌ارزش خواهد بود. بنابراین، طرح این دو مفهوم در ارزش معرفت، طرح مفاهیمی بی‌ارتباط با آن است. به عبارت دیگر، نسبت ارزش یک معرفت با عمومیت و خصوصیت، «عدم تلازم» و در نتیجه «انفکاک» است. این حکم، هم درباره علم حصولی صادق است و هم درباره علم حضوری؛ یعنی اگر کسی علمی حضوری داشته باشد، علم وی ارزشمند خواهد بود؛ هرچند هیچ کس ارزشمندی آن را قبول نکند. همچنین اگر کسی علمی حصولی و مطابق با واقع داشته باشد، چنین علمی نیز ارزشمند خواهد بود؛ هرچند باز هم کسی آن را نپذیرد. از این رو، باید گفت که ارزش هر معرفتی مطلق است و به کار بردن تعبیر شخصی یا عمومی درباره آن، بی‌وجه است. البته می‌توان از شیوه‌های قبول‌اندن ارزش معرفت برای دیگران، سخن گفت؛ یعنی جست‌وجوی راه‌هایی که بتواند دیگران را با ما هم رأی کند، معقول است؛ اما دعوا سر اینکه آیا ارزش یک معرفت خاص است یا عام، اساساً بی‌مورد است. چنان‌که

کرده‌ایم، ولی از آنجاکه انتزاع این مفهوم با توجه به حیثیت وجود شخصی آن نبوده، بلکه حیثیت حاکویتی مفهوم مذکور مورد لحاظ واقع شده است، بنابراین هر جا که مصداقی برای این حیثیت یافت شود، مفهوم بر آن صدق می‌کند و حکم اتحاد بین موضوع و محمول در آن نیز صادق خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۱). به عبارت دیگر، درست است که مفهوم موضوع و محمول از یک یافت شخصی به دست آمده است و اتحادی که بین موضوع و محمول برقرار گشته، ابتدائاً بین آن مصداق‌های شخصی بوده است، اما چون قضیه به دست آمده، از آن حیث که حکایت از مصداق فوق می‌کرده، می‌تواند از مصداق دیگری نیز که همین خصوصیت را دارند حکایت کند و چون صدق قضیه به خاطر حکایت از خصوصیتی است که در این مصداق‌های معین وجود دارد، پس هر جا این خصوصیات موجود باشند، قضیه فوق در مورد آنها هم صادق خواهد بود. به این ترتیب، کلیت بدیهیات اولیه تثبیت می‌شود.

این مطلب با بیان دیگری نیز قابل تفریر است. بدیهیات اولیه، از سنخ قضایای حقیقیه‌اند؛ بنابراین، ناظر به یک مصداق خارجی خاص نیستند. از این رو، هر جا که مصداقی برای معنای این قضایا پیدا شود، صادق خواهند بود (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶-۱۸۷). می‌توان این نکته را اضافه کرد که وقتی حقیقتی مثل وجود با شهود حضوری درک می‌شود، در همان شهود حضوری مشاهده می‌شود که طارد عدم بودن، ذاتی این حقیقت است؛ به نحوی که عقل با حضور خود در این شهود، حکم به کلیت آن می‌کند. به عبارت دیگر، در تمام شهودهای درونی، عقل نیز حاضر است و ادراک مختص به خود را دارد. در مثال بالا، وقتی وجود ترس به علم حضوری درک شد، عقل است که مفهوم وجود را به نحو کلی از این یافت حضوری انتزاع می‌کند. همین عقل، در همان یافت حضوری درک می‌کند که این حقیقت، فی‌حد ذاته نمی‌تواند با عدم جمع شود و این امر، اختصاصی به مصداق شهودشده ندارد؛ لذا به صورت کلی حکم به امتناع اجتماع نقیضین می‌کند.

۹-۲. اشکالی دیگر و جواب آن

اشکال شخصی و خاص بودن علم حضوری، گاهی به نحو دیگری مطرح می‌شود. در این حالت گفته می‌شود وقتی شخص خاصی، مثلاً گزاره «اجتماع نقیضین محال است» را از علم حضوری خود انتزاع می‌کند، ارزش واقع‌نمایی این گزاره مختص همان شخص

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۰، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *عیون مسائل النفس فی شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر.

—، ۱۳۸۵، *دروس معرفت‌نفس*، قم، الف لام میم.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸، *معرفت‌پسری، زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سربخشی، محمد و محمد فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، «تعریف علم حضوری و اقسام آن»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۵، ص ۴۵-۷۶.

سربخشی، محمد، ۱۳۹۰، «ادراک حسی، ادراکی حضوری»، *ذهن*، ش ۴۶، ص ۳۱-۵۲.

صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *عشریه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.

—، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا*، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.

صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

—، ۱۴۱۶ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم)*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.

یزدان‌پناه، بدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

گفتیم؛ این حکم، حتی در علوم حضوری نیز صادق است. وقتی شخصی گرسنه است و گرسنگی را با تمام وجود می‌یابد، فرض کنیم که هیچ کس علم او را به گرسنگی قبول نکند، آیا در این صورت، معرفت وی به گرسنگی بی‌ارزش خواهد شد؟ روشن است که پاسخ منفی است. در شهود صادق بودن گزاره «اجتماع نقیضین محال است» نیز مسئله به همین ترتیب است. وقتی کسی با شهود درونی می‌یابد که وجود ذاتاً طارد عدم است، به صورت طبیعی و منطقی تصدیق خواهد کرد که وجود و عدم قابل اجتماع نیستند و در این تصدیق محتاج نیست که دیگران او را تأیید کنند. دیگران نیز برای به دست آوردن چنین معرفتی باید راهی را که وی رفته است طی کنند و در این مسیر، البته می‌توان به وی کمک کرد؛ که این کمک انحای مختلفی همچون توجه دادن، استدلال کردن و مانند آن را شامل می‌شود.

جمع‌بندی

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود منشأ همه معلومات انسان علوم حضوری اوست. مفاهیم بدیهی که تشکیل‌دهنده گزاره‌ها هستند، همگی به علم حضوری برمی‌گردند. این برگشت، با توجه به اینکه ما ادراکات حسی را حضوری می‌دانیم، رنگ بیشتری به خود می‌گیرد. مفاهیم نظری نیز از مفاهیم بدیهی به دست می‌آیند. پس آنها هم به‌واسطه دسته اول، به علم حضوری برخواهند گشت. در مورد تصدیقات نیز عین این سخن جاری است. تصدیقات نظری با استفاده از بدیهیات اولیه و وجدانیات و گزاره‌های منطقی سامان می‌یابند. هر سه دسته به علم حضوری برمی‌گردند. پس تصدیقات نظری نیز به‌واسطه این سه دسته، به علوم حضوری ارجاع خواهند یافت. تأمل در این امر، ما را به اهمیت و ارزش علم حضوری واقف می‌گرداند.

منابع.....

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.

—، ۱۴۰۴ق، *شفا*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، *مقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، سیر بحث در تاریخ فلسفه و نقد و تحلیل مسئله*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی