

تأثیر علامه و شهید مطهری در پاسخگویی به شبهات

حجت الاسلام والمسلمین محمدحسین فضائلی، استاد کلام سطح سه مرکز آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

چکیده: بدون شک در دورانی که هجوم گسترده‌ای از سوی مکاتب مادی و بشری، مانند مارکسیسم اعتقادات جوانان مسلمان را نشانه گرفته بود تفکر و اندیشه‌های علمایی مانند شهید مطهری و علامه طباطبایی رحمت‌الله علیهما بود که با رویکرد عقلی توانست در برابر این شبهات و انحرافات سدی مستحکم بنا کند به طوری که پس از سالها هنوز کلامشان تازه و قابل استفاده است. این مقاله پس از بیان چیستی شبهه، خاستگاه، قلمرو و معیار آن، نقش علامه طباطبایی و شهید مطهری رحمت‌الله علیهما را در پاسخگویی به شبهات با رویکرد معرفت‌شناسی تبیین خواهد نمود. کلیدواژه: شهید مطهری، شبهه، فلسفه، علامه طباطبایی

درآمد سخن

علوم عقلی و دین از کهن‌ترین جلوه‌های فرهنگ و تمدن بشری بوده‌اند^۱ و به اعتقاد برخی، دیدگاه رایج در میان متفکران تا قبل از عصر روشنگری، بر این بود که در میان دانش‌های مزبور، فلسفه خدمتکار الهیات است. «علاقه دیرین بشر به مسایل دینی، متفکران را به تحقیق درباره معنای دعاوی ادیان مختلف و دلایل و شواهدی که این دعاوی بر آنها مبتنی است، رهنمون شده است، (پاپکین و استرول، 205: 1354) سر مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه، برخلاف احادیث اهل تسنن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی به شیوه منطقی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است، بنابر این در خود احادیث شیعه، تکلم به معنی تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همین جهت شیعه به دو گروه: اهل الحدیث و اهل الکلام تقسیم شده‌اند، آنچنان که اهل تسنن تقسیم شدند. از طرفی، فلاسفه شیعه بدون اینکه فلسفه را به شکل کلام درآوردند و از صورت حکمت برهانی به صورت حکمت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآن و افاضات پیشوایان دینی، عقاید و اصول اسلامی را تحکیم کردند. از این رو اگر ما بخواهیم متکلمان شیعه را برشماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته‌اند، هم جماعتی از راویان حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء آنها بدانیم، زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی کلام، 93: 1382) از دیگر متفکرانی که بر این نکته تظن یافته پرفسور هانری کرین است، نامبرده درباره الهام‌گیری تفکر فلسفی شیعی از سخنان امام علی(ع) گفته است. «نهج البلاغه را می‌توان به عنوان یکی از مهمترین منابع اصول عقاید دانست که از طرف متفکران شیعی تعلیم شده است، فلسفه شیعه ترکیب و سیمای مخصوص خود را از این منبع اتخاذ کرده است. (هانری کرین 1368، 38)

تبیین مسئله

دفاع از عقاید دینی و پاسداری از سنگرهای اعتقادی و ایدئولوژیکی، یکی از اهداف مقدس و رسالت‌های خطیر پیامبران الهی بوده و از ارزش بسیار والایی برخوردار است، امام صادق(ع) دانشمندان شیعه را مجاهدانی دانسته است که از هجوم دشمنان بر عقاید شیعیانی که قدرت پاسخگویی به شبهات شیاطین را ندارند، جلوگیری می‌نمایند و حتی ارزش جهاد اعتقادی آنان را از جهاد با جسم و جان بالاتر توصیف نموده است (طبرسی، 17: 1403 همچنان که، عمده‌ترین انگیزه ظهور علم کلام به عنوان یکی از علوم ویژه اسلامی، دفاع از عقاید دینی و مبارزه با اندیشه‌های الحادی و پاسخگویی به شبهات معترضان بوده است. متکلمین، در تعریف علم کلام از ویژگی مزبور با عنوان فایده علم کلام یا رسالت متکلم چنین تعبیر کرده‌اند «فایده، علم کلام مربوط به اصول اسلامی است که عبارت است از حفظ عقاید دینی در برابر شبهات اهل باطل (لاهیجی، 12: 1383) علم کلام، علمی است که انسان به کمک آن می‌تواند با اقامه دلایل و رد شبهات، عقاید دینی را اثبات کند.» (جرجانی، 7: 1419)

چیستی شبهه

شبهه، پوشیدگی کار و مانند آن را گویند و نیز امری که در آن حکم به صواب و خطا نکنند، گفته شده است که شبهه اسم است از اشتباه و آن در اموری است که جواز و حرمت، صحت و فساد، حق و باطل اشتباه شده باشد و بالجمله اموری که تشخیص آنها ممکن نباشد (دهخدا) و از نظر برخی فرهنگ‌نویسان شبهه، معادل شک، رویکرد و کارکردی ذهنی است که جلوه‌های عملی، اجرائی، رفتاری مثبت و غالباً منفی دارد و در حوزه‌های فلسفه و کلام و در قرآن و حدیث، اخلاق و روانشناسی فقه و حقوق مورد توجه دانشمندان بوده است. (دائرةالمعارف تشیع)

بنابراین شبهه در معنای مصدری، ایجاد تردید و اشتباه انداختن است و در معنی اسم مصدری، شک را گویند. در معنی مصدری کلام حضرت امیر(ع) است که فرمود: شبهه تنها از این جهت شبهه نامیده شده که شباهتی به حق دارد. (نهج البلاغه، خطبه 38) ظاهر آن حق است و باطنش باطل و از همین پوشش برای فریب مردم با استدلال‌های بی‌اساس استفاده می‌شود، شبیه عذرهای واهی که اصحاب جنگ جمل و معاویه برای آتش افروزی به آن استفاده می‌جستند. در معنی اسم مصدری یکی شک مثبت است که راهنمای عمل می‌باشد و فاعل آگاهانه شک می‌کند تا به یقین برسد و براساس آن حضرت ابراهیم(ع) در مدت سلوک سازنده‌اش در جستجوی خداوند و نیز در معاد شک می‌کند.

و دیگری شک منفي ويرانگر است و آن شك در اصول مسلم ديني و مباني اخلاق⁹ است که آیه «أفي الله شك فاطر السموات و الارض» (ابراهيم، 10) ناظر بر آن مي باشد.
و در اصطلاح متكلمين شبهه به سوالي اطلاق مي شود که به قصد تشکيك در ضروري دين فضاي معرفتي اهل ايمان را تاريک مي کند تا به خروج از دين يا تضعيف ايمان منتهي شود.

خاستگاه شبهات جديد

1- فلسفه دين، زمينه شبهه بعد از عصر روشنگري با رويکرد جديد به فلسفه دچار تحويري بنيادين شد و ديدگاهي که فلسفه را در خدمت الهيات مي دانست مطرود گرديد و به جاي آن، فلسفه خدمتکار علوم طبيعي و انساني گرديد و پس از يك دوره فترت ادامه اين روند به پيدايش فلسفه دين انجاميد. اما فلسفه که بار ديگر به الهيات گرايش يافت ديگر آن فلسفه مدافع الهيات نبود و نه تنها از نقش کلامي خود براي برهاني کردن اعتقادات عدول نمود بلکه در يك مواجهه خصمانه با دين، بيشتر پرسشگر و شبهه انگيز بوده است. لذا «فلسفه دين به هيچ وجه صرفاً نامي ديگر براي الهيات عقلائي، به معنای سنتي¹⁰ اش نيست، چرا که درست همان معيارهاي عقلي اي که در مسایل الهياتي به کار گرفته مي شوند، تغيير يافته اند... امروزه محاوره بين فلسفه و الهيات صرفاً امري نيست بين ذهن سوال¹¹ گر فيلسوف و روح پرهيزگار عالم الهيات، هر سوالي با انتظاري ناکفته، در مورد نوع جوابي که ممکن است شايسته بنمايد، همراه است، هر جستجويي از دليل، معياري را براي تبين، پيش فرض دارد، انتظاري و پيش فرضهايي که فلسفه دين را تغذيه مي کند و عميقاً رنگ و بوي اندیشه جديد غرب را با خود دارند. و در درون حصارهاي چند دانشگاه در سرزمين هاي دور افتاده بيگانه محصور نيست، بلکه بخشي از جو فرهنگي غرب است با حجم و اندازه¹² اي چنان وسيع که خود را براي هجوم به جهان اسلام آماده مي کند. از آنجا که انواع مخالف محصولات فکري غرب در بازار فراوان است و ما مسلمانان نمي توانيم انتظار داشته باشيم که به اين زودي ها در همه عرصه ها، سهم خود را در بازار به دست آوريم ولي مي توانيم انتظار داشته باشيم که در حوزه هايي که در گذشته تفکرات اسلامي قوت خود را نشان داده، رقابتي تهجمي داشته باشيم و آن را مبنا قرار داده، به حوزه هاي ديگر نيز گسترش دهيم. (لگنهاوزن، نقد و نظر: 9، صص 58-6)
اين شرايط در دوران حيات مطهري ايشان را به عرصه مطالعه فلسفه دين کشانيد يعني مطهري به عنوان یک متفکر ديني که در صدد آسيب شناسي و احيا گري دين بود، وارد حوزه مطالعات نظري و فلسفي دين گرديد. از اين رو مي توان گفت ايشان نيز تاملاتي فلسفي در باره دين دارند با اين تفاوت که معمولاً مطالعه فلسفي دين با رويکرد فلسفي و از دريچه فلسفه و بدون پيش فرض انجام مي شود در حالي که مطهري، تحقيق فلسفي درباره دين را از زاويه کلامي با رويکرد فلسفي و داشتن پيش فرض دفاع از دين و دينداري انجام داد. به عبارت ديگر ماهيت اساسي نگاه مطهري را به دين مي توان در آسيب شناسي ديني دانست بدین معنا که وی در صدد شناخت آسيب ها و شبهاتي که بر دين و معرفت ديني و دينداري وارد شده بود و يا ممکن بود که وارد آيد، بر آمد تا بتواند پاسخ ها و درمان هاي لازم را براي آنها بيابد. وی به مرور به مطالعه عقايد و اندیشه هاي ديگر، خصوصاً، نظريات غربي ها و روشنفکران درباره دين پرداخت و بر آن بود که با شناخت آسيب هاي وارد از سوی آنها به جامعه اسلامي، با استفاده از منابع اسلامي پاسخ هاي لازم را ارائه نمايد. (دژاکام، 6: 1384 و 9)
و در اين راستا ضمن تعريف دين و بيان منشا آن به شبهات تعدادي از فلاسفه غرب مانند فوئر باخ، اگوست کنت، اسپنسر، برتراند راسل، دور کهيم و نظريه مارکسيسم پاسخ دادند. (مطهري، 1382: 409/2) بنا بر اين فلسفه دين که در فضاي الهيات مسيحي و تحولات تاريخي غرب متولد شده، نمي تواند ارزيابي دقيقی از دين اسلام داشته باشد، لذا فلسفه دين موجود، ضمن تقابل با دين اسلام شبهات و مسائل مختلفی را پيش روی ما قرار داده است.

2- تقابل سنت و تجدد، بستر شبهه در مواجهه مزبور بيشتر آماده شد. روشنفکران سکولار که ميخواستند اين دو را با يکديگر جمع کنند با رويکرد معرفت شناسي برخي تغييرات را ايجاد کردند که به نفع تجدد بسياري از آموزه هاي ديني مصادره شد. آنها سعی می کردند با تطبيق علوم تجربی با قرآن و روايات، به دين یک رويکرد اجتماعي بدهند و خود نيز از اين موضع در مقام دفاع از دين بر آيند. مطهري در اين باب چنين می گوید: «عجبا می خواهند با اندیشه هاي¹³ هايي که چکيده افکار مستشار و وزارت مستعمرات فرانسه در شمال آفريقا و سرپرست مبلغان مسيحي در مصر و افکار يهودي ماترياليست و اندیشه هاي ژان پل سارتر آگريستاليست ضد خدا و عقايد دور کهايم، جامعه شناس ضد مذهب، اسلام نوين بسازند.» (مطهري، 1382: 328/3) جريان التقاطي راست مانند مهندس بازرگان متأثر از فضاي مزبور به بيان رابطه علم و دين پرداختند و شهيد مطهري بخشي از آثار خود را به رد چنين شبهاتي اختصاص داده اند.

گستره شبهه

اين گستره را از یک سو رسالت متکلم و هدف علم کلام و از سوی ديگر تلقی که از موضوع و مسئله کلامي خواهيم داشت، روشن می کند. هدف علم کلام دفاع عقلائي از تمام گزاره هاي ديني است و در اين راستا متکلم بايد در مقام دفاع به زدودن شبهات از همه گزاره ها و آموزه هاي ديني بپردازد که شامل گزاره هاي جهان شناختي، طبيعت شناختي، تاريخي و انسان شناختي، قرآن و سنت نيز گزاره هاي اخلاقي، فقهی و حقوقی اسلام است.

رويکرد مزبور نظر شهيد مطهري که جهت و حدث مسایل علم کلام را، و حدث در غرض و هدف دانسته اند تأمين می نمايد. اما برابر با ديدگاهي که وجه تمايز علوم را به موضوع دانسته و بر اساس آن مسئله کلامي را استوار می نمايد تبين ديگري خواهد داشت. برخي موضوع کلام را ذات يا صفات خداوند می دانند (جرجاني، 7: 1419) و بعضی يگر موضوع علم کلام را امور متعدد دانسته و جهت جامع آنها را انتساب آنها به مبدأ واحد (اعتقاد به خدا) بر شمرده اند. (طوسي، 1368: 393) که طبق آن علم کلام اصاله شبهات اعتقادي را پاسخ ميدهد و به تبع به تمام گزاره هاي ديني توجه دارد.

چگونگي ورود ديگر مباحث اسلامي به حوزه کلام بدین شرح است که گاهی به یکی از آموزه هاي ديني شبهه و نقدي وارد می شود نه از آن جهت که اين آموزه در اسلام مطرح نيست بلکه از آن رو که با یکی از صفات خداوند تعارض دارد. آن آموزه ديني، گرچه گزاره اعتقادي به شمار نمی آيد ليکن با یک عقیده ديني چالشی ايجاد می کند و مسأله کلامي را پديد می آورد.

برای نمونه، مسأله ارث زن به عنوان یک بحث فقهی در قرآن و سنت به صراحت بیان گشته است و همه فقها به آن اتفاق نظر دارند اما عده‌ای این مسأله فقهی را با مسأله عدل الهی - که یک بحث کلامی است - ربط می‌دهند و می‌گویند: اگر خداوند عادل است پس چرا ارث زن را نصف ارث مرد قرار داده است، نمونه دیگر این که، برخی از نویسندگان، به پاره‌ای از حوادث تاریخی قرآن خدشه وارد می‌سازند و حقانیت و صدق کلام الهی را که یک بحث کلامی است زیر سؤال می‌برند.

متکلمان اسلامی باید با روشی عقلانی به این گونه شبهات پاسخ گویند. پس کلام اسلامی از آن رو که با چالش و نزاع میان یک آموزه فقهی، اخلاقی، تاریخی، و غیره با آموزه اعتقادی روبرو می‌باشد ناچار است که برای دفاع از اسلام به همه آموزه‌های توصیفی و توصیه‌ای اسلام بپردازد.

و اگر موضع علم کلام را از عقاید به معارف و مفاهیم دینی تعمیم دهیم، نقد کلیه شبهات یک وظیفه اصلی برای متکلم تلقی می‌شود. این معنی از تعبیر لاهیجی در تعریف علم کلام به اوضاع شریعت قابل برداشت است. (لاهیجی، 1383: 42)

معیار شبهه و جایگاه تفکر عقلی

شبهه، به قصد ایجاد تزلزل در ایمان دینی از سوی راهزن‌های فرهنگی القاء می‌شود و لغزشهایی را در حوزه اندیشه ایجاد می‌نماید که به ضعف ایمان و در صورتی که پاسخ مناسب را دریافت ننماید به خروج فرد از حوزه ایمان و نهایتاً کفر و ارتداد منتهی خواهد شد و در برخی روایات ضلالت را اثر مترتب بر آن دانسته است.

اضلال از انحراف در عقیده حکایت دارد و جز درباره افراد مشرک و منحرف از مسیر ایمان و دین بکار برده نمی‌شود. در مقابل غضب که به معنای وسیع‌تری دارد و مسلمانان را هم شامل است که جزء گمراهان نیستند و بر اثر گناه گاهی مورد غضب واقع می‌شوند (مکارم شیرازی، 32) و بر همین اساس قرآن کریم که فسق و لغزش در حوزه رفتار را قابل اغماض و جبران میداند، نسبت به انحرافات و آلودگی‌های فکری و اعتقادی هشدار میدهد و پاسخ متکلمین را به شبهات از برترین جهادها دانسته است. (طبرسی، 1379: 175) امام جواد (ع) نیز علمای پاسدار دین را سکان داران قلبهای مؤمنان معرفی می‌کند که در پیشگاه الهی مقامی عالی‌تر از دیگران دارند. (طبرسی، 1403: 18)

بنابراین سؤالی که مقدمات نزول یا سقوط «ایمان» را در اعتقادات و امور ضروری دین فراهم نماید معیار شبهه است. برخی حوادث تاریخی ضمن اینکه از فقدان یک حیات معقول در مسلمانان صدر اسلام حکایت دارد از ایمان به عنوان یک مسئله چالشی که بیشترین آسیب از شبهات را متحمل بوده است، خبر می‌دهد.

به عنوان نمونه، مهمترین عامل پیدایش ماجرای حکمیت و به دنبال آن ظهور فرقه خوارج محرومیت از یک حیات معقول بود. آنها در مرحله نخست فریب نیرنگ معاویه را خورده و با اصرار زیاد، امام (ع) را وادار به قبول حکمیت نمودند و سپس اصل حکمیت را مخالف با قرآن و گناه بزرگ انگاشته و ارتکاب آن را مایه شرک پنداشتند. در واقع، تحجر و جمود فکری آنها را در طوفان شبه‌های گرفتار نمود که امام معصوم را به ارتکاب گناه کبیره متهم نمودند.

آنان در این موضع گیریهای نادرست و افراطی به دنبال کسب قدرت و حکومت نبودند، بلکه خواهان و طرفدار حق بودند لیکن آنچه میخواستند در حقیقت چیزی جز باز باطل نبود که در نظر آنان به صورت حق جلوهگر شده بود. چنان که امام علی (ع) هر دو نکته را یادآور شده است و آنان را افرادی سبک عقل و کودن وصف نمود. (نهج البلاغه، خطبه 36) نهاییه بحث و گفتگوی آنها درباره مرتکبان کبایر از نظر ایمان و کفر، موجب طرح بحث دیگری در میان مسلمانان شد و آن بررسی حقیقت ایمان بود، زیرا اظهار نظر درباره حکم مرتکبان کبایر متوقف بر این بود که حقیقت ایمان چیست؟ خوارج و معتزله عقیده داشتند که ایمان صرفاً عقیده قلبی نیست بلکه حقیقت آن را عمل تشکیل می‌دهد، لذا انسان با داشتن عقیده قلبی اگر مرتکب گناه کبیره‌ای بشود کافر است و در آتش جهنم جاودان خواهد بود. (شهرستانی، 1410: 114 و 122) مرجئه در مقابل خوارج معتقد بودند که ایمان صرف اعتقاد قلبی است و ارتکاب گناه آسیبی به آن نمی‌رساند (همان، 139)

ایمان بر اساس دو دیدگاه یاد شده فعل جوارحی یا جوانحی است، مبتنی بر جمود می‌باشد و پشتوانه معرفتی ندارد لذا از یک سو قابل دفاع نبوده زیرا مصداق ایمان مستودع است که با یک شبهه مختصر فرو می‌ریزد و از سوی دیگر توان پاسخگویی به شبهات را هم ندارد. شیعه به تبعیت از ائمه اطهار معتقد است که ایمان مرکب از سه امر است: اقرار زبانی، عمل ارکانی و اعتقاد قلبی که از این سه برخی در حقیقت ایمان و برخی در تحقق آن دخیلند.

تصدیق قلبی که از در این روایت و روایات مشابه آن آمده است الهام بخش تفکر عقلی در الهیات می‌باشد لذا مورد گفتگوی دانشمندان شیعه بوده است که منظور از آن چیست؟ صدرالمآلهین می‌گوید که منظور از تصدیق قلبی، همان تصدیق منطقی است. (ملاصدرا، بیتا: 352 و 353) مرحوم سبزواری نیز در حاشیه اسفار، ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی و به تعبیر دیگر تصدیق منطقی می‌داند. (همان، ص 255)

علامه طباطبایی با ذکر این نکته که علم با کفر هم قابل جمع و سازش است و از این رو نمی‌توان صرف علم و تصدیق را ایمان دانست، به نقد کلام صدرای پرداخته است. و ایمان را عبارت می‌داند از بستن دل (عقد القلب) به چیزی که در مرحله تصدیق منطقی فهمیده شده است، از این رو تصدیق منطقی را عقد اول قلب و ایمان را عقد ثانی آن می‌نامد. (علامه طباطبایی، 1393: 282) بر این اساس هر جا ایمان حقیقی است، ضرورتاً تصدیق منطقی نیز حضور دارد، چرا که تصدیق منطقی شرط پیدایش ایمان حقیقی است، ولی این‌طور نیست که هر جاتصدیق منطقی باشد، ضرورتاً ایمان حقیقی نیز وجود داشته باشد. شهید مطهری نیز پس از آنکه تفاوت عمده و اساسی انسان با دیگر جانداران را در بینش‌ها و گرایش‌ها دانسته است، معتقد می‌باشد گرایش‌های والا و معنوی و فوق حیوانی انسان، آنگاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند، نام «ایمان» به خود می‌گیرد. (مطهری، 1382: 18/2)

بنابراین ایمان از سنخ گرایش است، گرایشی که مسبوق به علم و معرفت باشد. تلقی مزبور از یک سو، ایمان و گزاره‌های دینی را امری

معقول و قابل دفاع معرفی میکند که قدرت پاسخ^۹ گویی به شبهات را خواهد داشت و از سوی دیگر علوم عقلی به عنوان درآمدی بر علم کلام جایگاه خود را بازیافتند؛ تا متکلم در مقام تبیین اثبات گزاره‌های دینی بدان استدلال نماید. در این میان تاثیرپذیری کلام از فلسفه از اوایل قرن سوم هجری پس از ترجمه آثار فلسفی یونان به عربی شروع شد. (ولفسون، 21: 1368 و در عصر خواجه نصیرالدین در زمینه‌های مختلف به شکوفایی رسید به گونه‌ای^{۱۰} که اولاً: دانش منطق و مباحث مربوط به امور عامه فلسفه در متون کلامی راه یافت، و متکلمان نیز بسان فلاسفه قبل از ورود در مباحث الهیات، به بررسی مباحث کلی فلسفی پرداختند، برخی این عمل را نوعی رقابت با فلاسفه دانسته‌اند که متکلمان می‌خواستند با این کار بی‌نیازی خود را از فلسفه اعلام نمایند و برخی دیگر آن مباحث را بخاطر نقد و ابطال آن در متون کلامی وارد نمودند (تفتازانی، 181: 1370 ولی ممکن است انگیزه آنان در رابطه با بخشی از آن مباحث، احساس نیازمندی علم کلام به بحث‌های مزبور بوده باشد.

علامه طباطبایی، اولین فیلسوفی است که به دلیل شبهات معرفت^{۱۱} شناسی مسایل شناخت^{۱۲} شناسی را به یک حوزه مستقل فلسفی تبدیل کردند. ایشان در مقالات دوم تا ششم کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مباحث معرفت^{۱۳} شناسانه بدیعی در فلسفه طرح کرد که مقدمه قدم‌های دیگری برای شاگردان ایشان همچون شهید مطهری شد.

آنچه در نوشته‌های ایشان مهم به نظر می‌رسد تکیه ایشان بر علم حضوری و ارجاع همه علوم حصولی به علوم حضوری است. و این مطلب پاسخ شبهه امثال هیوم و کانت بود که مفاهیم علت و معلول و امثال آن را به دلیل حسی نبودن، یا مفهوم ساختگی قلمداد کردند یا قالب ذهنی به حساب آوردند و روشن است که اگر این مفاهیم ساخته ذهن، یا قالب ذهن باشند، مشکل واقع نمایی و مطابقت آنها با واقع مطرح می‌شود و شبهات خاصی را به همراه خواهد داشت در حالی که اگر یک منشا واقعی و حقیقی برای این مفاهیم ارائه گردد، و روشن شود که مفاهیم ذهنی ساخته ذهن یا قالب‌های مقدم بر علم نیستند، آنگاه تبیین بحث مطابقت و رفع شبهات در این باب آسان می‌شود.

اهمیت نوآوری علامه زمانی روشن می‌شود که بدانیم حکمای اسلامی در چگونگی پیدایش مفاهیم ذهنی غالباً از نظریه ارسطو پیروی نموده‌اند، یعنی اعتراف دارند که نفس انسان در کودکی در حال قوه و استعداد محض است و بالفعل دارای هیچ معلوم و معقولی نیست و ادراکات جزئی حسی بر ادراکات کلی عقلی مقدم است و افزون بر این، نقطه مبهم در نظریه ارسطو درباره ادراکات بدیهی را روشن نموده‌اند و یادآور شده‌اند که ادراکات بدیهیه نیز مسبوق به ادراکات جزئی حسی هستند بدون اینکه با بدهات آنها منافات داشته باشد؛ اما در نظریه آنان نیز نقطه تاریک مهمی وجود داشت و آن مربوط به چگونگی انتزاع این مفاهیم بود، آنها چگونگی عمل ذهن در نیل به مفاهیم را بیان نکرده‌اند و اینکه آیا واقعا ممکن است مفهومی، مفهوم دیگری را تولید کند و معنایی که از طریق حس پدید آمده، معنای دیگری را که در ذهن سابقه^{۱۴} ای ندارد، به دنبال خود بکشاند؟

فلاسفه پیشین امور مزبور را بدیهی تلقی می‌کردند و عمدتاً به مباحث وجود شناختی علت و معلول پرداخته‌اند. در این میان علامه بحث علت را در دو بخش تصور و تصدیق مطرح نموده است. در خصوص نحوه تصدیق اصل علت، علی رغم مشرب اصالت وجودی ایشان، از طریق تحلیل ماهیت به اثبات اصل علت می‌پردازد. (طباطبایی، 67: 1378)

اما در خصوص نحوه حصول تصور علت علامه به طرح مباحث معرفت^{۱۵} شناسی پرداخت و تصور علت را از تصور جوهر و عرض و از قیام قوا و افعال نفس به نفس گرفته و سپس از عالم نفس به تمام عالم تعمیم می‌دهند. عبارت علامه چنین است: «... ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌کنیم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم و در این مشاهده صورت مفهومی «جوهر» پیش ما نمودار می‌شود، زیرا می‌بینیم که نفس این معنا را دارد که اگر آن را از دست نفس بگیریم گذشته از وجود نفس همه این قوا و افعال از میان می‌روند و از آن سو نسبت احتیاج قوا و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی می‌باشد و این حکم را به طور کلی می‌پذیریم. و از این سوی در موارد محسوسات که تاکنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم حکم به عرض بودن کرده و برای همه آنها مفهوم جوهر را اثبات می‌کنیم و یک باره همه آنها به وصف تبدیل می‌شوند. یعنی تاکنون ما روشنی و سردی و گرمی میدیدیم و از این پس علاوه از آن، روشن و تاریک و سرد و گرم نیز را می‌فهمیم و انتقال به قانون کلی «علت و معلولیت» نیز از همین جا شروع می‌شود.» (طباطبایی، 67/1 و 1368 و 56 و 54/2)

شهید مطهری نیز رابطه بین نفس و افعال نفس را منشا انتزاع مفهوم علت و معلول می‌داند. عبارت ایشان چنین است: «همچنان که سابقاً گفته شد نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه و افکار، این یافتن به طریق حضوری است نه حصولی، یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت وجود است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنهاست. و به عبارت دیگر نفس، به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد به نحوی که درک کردن آن عین ادراک معلولیت است.» (همان، 56/2)

منابع:

- نهج البلاغه

- پاپکین، ریچارد، واسترول، (1354) ترجمه جلال الدین مجتویی، کلیات فلسفه، تهران، حکمت

- تفتازانی، سعدالدین، (1370) شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی

- جرجانی، میرسید شریف، (1419) شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیه

- دائره المعارف تشیع

- دژاکام، علی، (1384) تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، دفتر نشر معارف

- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه

- شهرستانی، عبدالکریم، (1410) الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه

- صدرالمتألهین، محمد، الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی

- طباطبایی، محمدحسین، (1393) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی

- (1368) اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا
- (1378) نهاییه الحکمه، قم، جامعه مدرسین
- طبرسی، ابوعلی، (1379) مجمع البیان، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی
- طبرسی، ابومنصور، (1403) الاحتجاج، مشهد، نشر المرتضی
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (1368) اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران
- کرین، هانری، (1361) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر
- لاهیجی، عبدالرزاق، (1383) گوهر مراد، تهران، سایه
- مطهری، مرتضی، (1382) مجموعه آثار ج3، قم، صدرا
- مکارم شیرازی، ناصر، (1372) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه
- ولفسون، هری اوسترین، (1368) فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی