بسمه تعالی

**تفکیک علم مفید وغیر مفید**

* هزینه های هرکدام
* علوم غیبی
* آینده نگری
* ثروت سازی
* رفاه عمومی
* افزایش معرفت وایمان
* صلح وعدالت

مفهوم شناسی توسعه علمی

علی اکبر رشاد

چکیده: آقای رشاد تعبیر «توسعه علمی» را تعبیری مبهم می‏داند و معتقد است که باید به جای آن از تعبیر «تکامل علمی» استفاده کرد. در نظر ایشان علمی که در اسلام توصیه شده است، علم مفید است که مشتمل بر علم الابدان و علم الادیان است. در دینی شدن علم نیز پنج وجه محتمل است.

دیدگاه شما درباره توسعه علمی چیست؟ چه معنایی برای این اصطلاح قائل هستید؟

توسعه علمی از چند جهت، تعبیر مبهمی است. زیرا اولاً این ترکیب، یک اصطلاح ترکیب شده و شناخته‏ای که معنای واحد و واضحی داشته باشد، نیست؛ ثانیا اینکه دو واژه توسعه و علم نیز که این تعبیر از آنها ترکیب یافته در معانی مختلف به کار می‏رود. ثالثا اینکه آیا از این ترکیب معنای وصفی اراده شده یا اضافی نیز ابهام را مضاعف کرده است.

منظور توسعه علم است نه توسعه‏ای که مبنای علمی دارد.

این توضیح شما اشکال و ابهام سوم را مرتفع می‏کند، اما تا روشن نشود علم به چه مفهومی به کار رفته و توسعه به چه مفهومی، همچنان ابهام‏هایی باقی می‏ماند.

در فرهنگ دینی ما، نه علم را به معنای دانش تجربی محض به کار می‏بریم و نه از توسعه علمی، معنایی هم‏جنس ترکیب‏های توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی اراده می‏کنیم.

در فرهنگ دینی، آیا روش تجربی و خصلت کارکردی علم که در معنای امروزین آن یعنی science مورد توجه است، مطرح نیست؟

نه، چنین نیست، بلکه در ادبیات دینی ما قیدی به علم خورده که نشان دهنده هویت علم مطلوب و مقبول دین است. در متون دینی ما، ترکیب علم نافع به کار رفته و خصلت و صفت سودمند بودن علم، محل توجه و ترغیب است. بنابراین، نمی‏خواهیم بگوییم در روایات ما هرگز علم به معنای science به کار نرفته؛ اما می‏توانیم بگوییم، علم مطمئنا به این معنا نیست؛ ما می‏بینیم از جمله تقسیماتی که برای علم در روایات مذکور است، تقسیم کلان علم به علم‏الادیان و علم‏الابدان است. این نشان می‏دهد کلمه علم در لسان متون مقدس ما، ناظر به علوم تجربی هم هست. در حوزه طب و طبیعیات، ناچار باید روش تجربی را به استخدام درآوریم. حتی در همین طبیعیات فلسفی که تصور می‏شود، طبیعیات صرفا عقلی است و متکی به شیوه‏های استدلالی و برهانی است، پیوسته به مشاهدات و تجربیات استشهاد می‏شود و پاره‏ای از مدعیات، متکی به تجربه است یا پاره‏ای از مقدمات استدلال‏ها، برگرفته از مشاهدات است.

نگاه فلسفی به دین (فلسفه دین) هم علم ادیان است؛ همچنین نگاه علمی به دین و مبانی دینی و آموزه‏های آن هم جزو علم ادیان قلمداد می‏شود؛ کما اینکه گزاره‏ها و آموزه‏های معطوف به حوزه بینش و عقاید، حوزه منش و اخلاق، حوزه کنش و احکام که از دین اخذ می‏شود، بخش دیگری از علم ادیان است. بنابراین، در نگاه دینی ما، بخش وسیعی از علم به حوزه‏ای مربوط می‏شود که متعلق و محور آن نفس انسانی است و در آن شئون فطرت ملکوتی بشر، موضوع مطالعه است؛ موضوع علم ابدان نیز، همه شئون جسم است و مشخص است وقتی علم ابدان می‏گوییم، فقط طب منظور نیست، بعضی تصور می‏کنند علم‏الابدان؛ یعنی فقط علم طب! درحالی‏که، همه آنچه که به کار بدن می‏آید، علم‏الابدان است؛ اگر دانش‏هایی به استخدام راحت و رفاه بدن درآمد، بی‏واسطه و باواسطه، علم‏الابدان به شمار می‏رود و چنین دانش‏هایی در غیاب تجربه ظهور نمی‏کنند و توسعه نمی‏یابند، پس علم‏الابدان شامل عمده علوم تجربی خواهد بود.

نافع بودن به چه معنی است؟ آیا در انواع رشته‏ها و شاخه‏های علمی نفع به یک مفهوم است؟

قطعا نفع در هر یک از دو حوزه، باید به حسب خود معنی شود؛ یعنی نفع در آنچه در خدمت روح است، معنای خاصی دارد و در علومی که در خدمت بدن است نیز، معنای مناسب این حوزه را دارد؛ طبعا علوم ناظر به نفس و روح، آن گاه نافع‏اند که به کمال نفس منتهی شوند؛ اما نفع در علم‏الابدان، همیشه یا لزوما به این معنا نیست که موجب کمال بدن بشود، در غیر اینصورت فقط تربیت بدنی و علوم ورزشی، مصداق علم‏الابدان نافع می‏بود. علمی را که صرفا برای راحتی و رفاه جسمانی آدمی، نافع باشد، علم نافع قلمداد می‏کنیم. بنابراین، نافع بودن معنای عامی دارد.

توسعه علمی یا تکامل علمی؟

یا باید توسعه علمی را به معنای تکامل علمی به کار ببریم یا باید به جای این ترکیب، از تعبیر«تکامل علمی» استفاده کنیم، در ترکیب تکامل علمی، خودبه‏خود رو به رشد بودن و روی خط طولی قرار داشتن علم، مطرح است و آن گاه ابطال‏پذیری، شاخص و مختصه علم قلمداد نخواهد شد و در آن صورت، معنی توسعه علمی یا تکامل علمی عبارت خواهد بود: بسط طولی آگاهی‏ها و گواهی‏های نافع.

بحث شما به رابطه علم و دین مربوط می‏شود. در اینجا چند نگاه مطرح است، یک بحث اینکه ما گزاره‏های علمی را از متن دین استخراج می‏کنیم؛ مثلاً بگوییم که فیزیک را می‏شود از دین درآورد، شیمی را می‏شود از دین استنباط کرد. یک بحث هم این است که اگر پیش فرض‏ها اسلامی باشند با اثرگذاری بر علم، دینی می‏شود. آیا به نظر شما علم دینی، ممکن است و در صورت ممکن بودن به چه معنا و معیاری علم، دینی است؟

در زمینه هویت دینی علم و ملاک دینی شدن علم، نظریات گوناگونی وجود دارد یا فرض‏های مختلفی قابل طرح است:

یک فرض همین است که ما ابتدا، گزاره‏های علمی را از منابع و مدارک دینی استنباط کنیم. به صورت وسیع و جامع ممکن است، مقدور بشر عادی و غیر معصوم یا بشر کنونی نباشد، از کجا که نسل‏های آتی بشر، نتواند از همین متون مقدس، علوم را استفاده و اصطیاد کند، کما اینکه بسیاری از معارف را، حتی مسلمین صدر اسلام نیز نتوانستند از متون استفاده کنند ولی امروز اهل نظر نسل ما می‏توانند.

فرض دیگر، این است که مبانی متافیزیکی علم از دین اخذ شود. در این صورت حاصل تلاش علمی که برآیند آن مبانی خواهد بود، علم دینی قلمداد می‏شود؛ اگر ما با نگرش دینی به طبیعت نگریستیم، هر چند کار علمی ما مبتنی بر تجربه باشد، علم دینی آن نتیجه خواهد شد.

فرض سوم، این است که روش‏شناسی را از دین اخذ کرده باشیم و با کاربست آن، روش گزاره‏های علمی را کشف کنیم.

فرض چهارم، این است که کار علمی، بر اساس دواعی و انگیزه‏های دینی صورت بندد، در مقام کارکرد یا غایت علم، ملتزم به کارکرد یا غایتی باشیم، که مرضی و مناسب دین است.

وجه پنجم، آن است که غیر از مبانی متافیزیکی، عوامل دیگری که می‏توانند در تکوّن باورهای علمی دخیل باشند، دینی باشند و علم تحت تأثیر آنها پدید آید؛ مثلاً تأثیرات اجتماع، سیاست و قوانین و امثال اینها بر تکوّن و تحول علم، امروز در فلسفه علم مطرح است.

احیانا و بسا که جز این موارد، فرض‏های دیگری هم متصور باشد.

اشاره

1. ورود به مباحث مفهوم‏شناسی، پیش شرط ورود به هر بحثی است. پرداخت آقای رشاد به این موضوع، از این جهت مبارک و میمون است. در عین حال، باید به نواقص این بحث توجه شود. از جمله اینکه نه مفهوم توسعه به خوبی مورد کاوش قرار گرفته است و نه مفهوم علم. از یک منظر، دو معنای علم در فرهنگ غرب مورد توجه قرار گرفته است و از منظری دیگر دو معنا، یا مصداق علم در فرهنگ اسلامی، درحالی‏که، در هر دو فرهنگ، علم، معانی بسیار زیادی پیدا می‏کند و اختلافات بر سر تعیین مصداق علم، فراوان است. همین‏طور در باب مفهوم توسعه.

2. همچنین باید به مفهوم تکامل نیز همین اشکال را وارد دانست. جناب آقای رشاد بدون ذکر دقیق معنای تکامل، یا دست کم مراد خودشان از این مفهوم، آن را به جای مفهوم توسعه مورد استفاده قرار دادند. درحالی‏که در خود مفهوم تکامل نیز، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. این بحث بیشتر، محل اختلاف و مناقشه واقع می‏شود که مفهوم تکامل را به علم اضافه کنیم. مراد از «تکامل علمی» چیست؟ آیا افزایش گزاره‏های یک علم مورد نظر است، یا عمق یافتن دانش؟ آن‏گاه عمق یافتن دانش چه معنایی دارد؟ آیا به معنای افزایش دانش به ابعاد دیگر یک موضوع نیست؟ در این صورت چه تفاوتی با حالت گسترش کمی گزاره‏ها دارد؟ چه حالت مفروض دیگری، برای گسترش کیفی علم می‏توان در نظر گرفت؟ آیا «تکامل علمی» به معنای ابطال گزاره‏های ناصواب و جایگزینی آنها با گزاره‏های درست است؟ در این صورت آیا به گسترش دامنه کمّی علم، باز می‏گردیم یا به جای دیگری می‏رسیم؟ آیا می‏توان گفت که تکامل علمی، هیچ یک از اینها نیست، بلکه تغییر چارچوب‏های ذهنی (پارادایم) دانشمندان است؟ چه نوع تغییری؟ آیا هر گونه تغییری را می‏توان تکامل دانست؟ اگر این تغییر به سمت نظریه‏ها و چارچوب‏های قدیمی که مهجور مانده‏اند باشد، باز هم می‏توان از تکامل سخن گفت؟ اگر بلی، چگونه؟ و اگر نه، چرا؟

اینها، تنها بخشی از پرسش‏هایی است که در باب مفهوم تکامل علمی مطرح می‏شوند. بنابراین، اگر به یک مفهوم اشکال وارد می‏کنیم و آن را مبهم می‏دانیم، نباید مفهوم مبهم دیگری به میان بحث بکشانیم و آن‏را ناگشوده باقی بگذاریم.

3. آقای رشاد، در بخشی از صحبت خود، میان خصلت کارکردی علم تجربی و نافع بودن علم در فرهنگ اسلامی، نوعی تعارض افکنده‏اند، که دلیلی بر آن مشاهده نمی‏شود. به لحاظ مفهومی هنگامی که از کارکردهای علم تجربی سخن گفته می‏شود، از منافع آن گفت‏وگو شده است. منافع یا کارکردها، در نسبت با اهداف معنا پیدا می‏کنند. هر علمی که ما را به هدفی برساند، کارکرد دارد و نسبت به آن هدف خاص، نافع است، در عین حال می‏تواند نسبت به اهداف دیگری مضر باشد و کارکرد مثبت نداشته باشد. بنابراین، چنین تعارضی، بدون توجه به اهداف، بی‏معنی است. بله، می‏توان گفت که علوم تجربی جدید، معمولاً در خدمت اهداف غیر مفید و غیرالاهی و مادی صرف قرار دارد، درحالی‏که علم مفید باید در خدمت اهداف الاهی یا اهداف مادی‏ای که با اهداف الاهی سازگارند و در یک راستا هستند، قرار گیرد.

4. نویسنده میان تکامل علم و ملاک ابطال‏پذیری برای علم، تعارض دیده پوپر ملاک ابطال‏پذیری را برای تفکیک میان علم تجربی از غیر آن مطرح کرد. به نظر می‏رسد، برداشت درستی از این ملاک وجود نداشته است که چنین تعارضی تصور شد حال آنکه هیچ تعارضی در اینجا وجود ندارد. آن ملاک، معنایی منفی ندارد و موجب آن نمی‏شود که علم به عقب رانده شود یا آنچه بالفعل ابطال شود، به عنوان علم معرفی گردد. درست برعکس، آنچه بالفعل ابطال می‏شود، از حوزه علم خارج می‏گردد. ملاک ابطال‏پذیری، تنها به این معناست که گزاره علمی باید در یک شرایط فرضی معین قابلیت داشته باشد. اما ممکن است هیچ‏گاه ابطال نشود و در واقع نیز گزاره‏ای درست باشد. ابطال‏پذیری، بالفعل نیست، بلکه بالقوه است. با آمدن ابطال‏گر، بیگانه از دایره علم خارج می‏شود و پیرایش علمی به ارمغان می‏آید که خود، نوعی از کمال یا دست کم مقدمه آن است.

5 . آقای رشاد در دینی شدن علم، پنج فرض را مطرح کردند. فرض سوم، اخذ روش از دین است که بسیار مناسب بود نمونه‏هایی از آن ذکر شود؛ مانند جمع اخلاق و کار علمی و چگونگی اثرگذاری صدق و تواضع بر پیشرفت علمی و مانند آن. در فرض چهارم انگیزه بحث شده

فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ علوم شاخه‌ای‌است از [فلسفه](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87) که به مطالعهٔ [تاریخ](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE)، ماهیّت، اصول و مبانی، شیوه‌ها، ابزارها، و طبیعتِ نتایجِ به دست آمده در [علومِ](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%84%D9%85) گوناگون همّت می‌گمارد. فلسفهٔ علم، از لحاظِ علمِ موردِ بررسی، خود، به زیرشاخه‌هایِ متعدّدی تقسیم می‌گردد که از جملهٔ آن‌ها می‌توان [فلسفهٔ فیزیک](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87_%D9%81%DB%8C%D8%B2%DB%8C%DA%A9)،

**اصول تربيت عقلاني بر مبناي سخنان امام رضا عليه السلام**

بهشتي سعيد,رشيدي شيرين

**مجله** : فصلنامه پژوهش در مسائل تعليم و تربيت اسلامي. سال بيست و يكم، شماره هجده، بهار 1392

**چکيده:**اين پژوهش، که از نوع کاربردي است با هدف بررسي اصول تربيت عقلاني بر مبناي سخنان امام رضا (ع) انجام شده است. در اين تحقيق به روش توصيفي ـ تحليلي به اين سوال پاسخ داده مي شود که: "اصول تربيت عقلاني برمبناي سخنان امام رضا (ع) چيست؟ در پايان پس از گردآوري اطّلاعات به روش کتابخانه اي و تجزيه و تحليل آنها به روش تحليل محتوا اين نتايج به دست آمده است: اصول تربيت عقلاني بر مبناي سخنان امام رضا (ع) به دو قسم قابل طبقه بندي است: اصول عام که هم تربيت عقل نظري و هم تربيت عقل عملي را شامل مي شود، عبارت است از: اصل اعتدال، اصل لزوم هماهنگ بودن علم و عمل، اصل هماهنگي با فطرت، اصل آزادي مبتني بر عقل. اما اصول خاص به دو دسته جدا تقسيم شده است؛ "اصول خاصِ ناظر به عقل نظري" مانند اصل پيوستگي تجربه اندوزي، علم آموزي، انديشه ورزي و اصل تفکيک علم و انديشه و تجربه مفيد از علم و انديشه و تجربه غير مفيد، اصل لزوم روح علمي داشتن، اصل حکمت جويي، اصل تلازم عقل و علم، اصل لزوم منع حکمت آموزي به نااهلان؛ "اصول خاص ناظر به عقل عملي" مانند اصل رعايت مراحل تزکيه نفس، اصل تکليف متناسب با توانايي، اصل لزوم پيروي عقل از فرمانهاي الهي است**.**

**كليد واژه:** امام رضا (ع) و تربيت عقلاني، اصول تربيت عقلاني در سخنان امام رضا (ع)، تعليم و تربيت اسلامي

براي دريافت متن کامل مقاله به لينک زير مراجعه نمائيد.

 مدیر دفتر مطالعات و فناوری های نوین مرکز پژوهشهای مجلس گفت: در حوزه علم جایگاه خوبی در دنیا داریم اما در زمینه کاربردی کردن آن جایگاه و وضعیت نامساعدی در جهان داریم.    
نوروزی- پیامک- مدیر دفتر مطالعات و فناوری های نوین مرکز پژوهشهای مجلس در گفت و گو با خبرنگار تارنمای کنفدراسیون صنعت ایران در تعریف فناوری‌‌های نوین گفت: استفاده‌ی علمی از دانش هاي جديد در صنعت محصولی به نام فناوری نوین دارد.  فناوری‌های نوین در دنیا ابعاد گسترده‌ای دارد اما در کل بیوتکنولوژی،نانو تكنولوژي ، ICT ، فناوری فضایی و فناوری شناختی ابعاد شناخته شده فناوری نوین در دنیا هستند.  
وی در ادامه افزود: در گذشته کارآفرینی صرفا توسط پول انجام می‌شد. در حقیقت سیستم کارآفرینی مبتنی بر تجربه و ثروت بود. اما در حال حاضر کارآفرینی بر اساس اتکا بر دانش اتفاق می افتد و چنانچه بخواهیم کارآفرینی مبتنی بر دانش را توسعه بدهیم می‌بایست از فناوری‌های نوین استفاده کنیم.

دکتر مهدی فقیهی ادامه داد: وقتی سخن از فناوری های نوین است؛ در بحث شاخص های تولید علم جایگاه خوبی را در سطح مقالات در دنیا داریم برای مثال درحوزه بیوتکنولوژی جزو هشت کشور برتر دنیا هستیم. در حوزه‌ی علم جایگاه خوبی را داریم اما آنچه از این علم وارد دنیای تجارت می شود بسیار درصد ناچیزی است. متاسفانه در زمینه کاربردی کردن علم وضعیت نامساعدی داریم.  
وی در پاسخ به سوالی مبنی بر دلایل کاربردی نشدن علم گفت: ما در زمینه فناوری های نوین در حوزه‌‌ی صنعت و دانشگاه اختلاف فاز شدیدی را مشاهده می کنیم. در حقیقت آن هایی که تولید کننده‌ی علم در کشور و آن‌هایی که مصوب عملیاتی کردن آن هستند اختلاف های شدیدی دارند. نه صنعت ما دانشگاه را قبول دارد و نه تحقیقات دانشگاهی ما به درد صنعت می خورد.  
 وی ادامه داد: دانشجوهای دانشگاه های ما آینده ی شغلیشان را نه در صنعت که در دانشگاه ها می بینند چرا که هیچ آموزشی در خصوص اقتصاد و تجارت و تجاری سازی علم ندیده اند.  آموزش‌هایی که در دانشگاه‌های ما داده می شود تا حدود زیادی با آنچه بازار کار نیاز و احتیاج دارد متفاوت است.   
مهدی فقیهی در پاسخ به سوال فناوری‌های نوین و نقش آن در اقتصاد ملی گفت: ما مشکلات نهادی متعددی در این حوزه داریم. متاسفانه تقسیم کار میان متولیان حوزه علم و فناوری به درستی صورت نگرفته و یا تقسیم کار تقسیم موثری نبوده است.  
وی در ادامه گفت: دولت، صنعت و دانشگاه سه راس یک مثلث هستند که در نظام نوآوری در کشور تاثیر بسزایی دارند. برای اینکه نظام نوآوری خوب کار کند هر سه بُعد این نظام می بایست عملکرد موثری داشته باشد. علاوه بر عملکرد تعاملات میان این سه بُعد نیز می بایست تعاملات موثر و سازنده ای باشد. متاسفانه در این حوزه برخی از وظایف حاکمیتی که می‌بایست دولت انجام دهد قابل تفکیک و مشخص نبوده و برخی از وظایف نیز با هم همپوشانی دارند.  
وی در ادامه گفت: در کل ساختار نهادی موثری برای حمایت از مخترعین و نوآوران در کشور وجود ندارد. دولت وظیفه دارد از دارایی‌های فکری افراد حمایت کند. در حقیقت دولت می‌بایست هم از ایده‌ی فرد حمایت کند و هم كمك كند تا ایده ی مورد نظر به محصول تبدیل شده و وارد بازار شود.   
وی در ادامه اضافه کرد: یکی از وظایف دولت این است که حلقه واسط میان پژوهشگر، محقق و مخترع با صنعت باشد. در حقیقت دولت فرایند تجاری سازی محصول را هم برای صنعتگر و هم برای نوآور تسهیل کند.  
وی تاکید کرد: متاسفانه در کشور ما معاونت علمی و فناوری، وزارت علوم و تحقیقات، وزارت صنعت، معدن و تجارت و  قوه قضاييه (سازمان ثبت املاک و اسناد کشور- ادهره كل مالكيت صنعتي) هر کدام نقش هایی دارند که این نقش ها گاه در تقابل با یکدیگر و گاه با هم همپوشانی دارند و گاه برخی نقش هایشان مخالف با نظام نوآوری است. دکتر مهدی فقیهی در پاسخ به سوالی مبنی بر اینکه ایران چگونه می تواند فاصله میان خود و کشورهای صنعتی را در این حوزه کاهش دهد گفت:  در ابتدای امر می بایست سیاستگزاری توسعه صنعتی را سروسامان دهیم تا در کنار آن بتوانیم حوزه ی درست فعالیت در عرصه‌ی فناوری‌های نوین را تشخیص داده و در آن راستا حرکت کنیم. از طرفی می بایست به تعاملات ارتباطی نیز توجه ویژه داشته باشیم.   
وی در پاسخ به اینکه مجلس چه کمکی می تواند در کاهش فاصله ی فوق بکند، گفت: تا كنون قوانين متعددي در زمینه‌ی حمايت از نوآوري و توسعه تكنولوژي در کشور تصويب شده است  که متاسفانه به دلیل معطل ماندن اجرای بسیاری از این قوانین صدمات جبران ناپذیری در این حوزه به کشور وارد شده است. برای مثال قانون حمایت از شرکت‌های دانش بنیان چندین سال است که تصویب شده اما تاکنون اقدام موثری در این راستا صورت نگرفته است

در خدمت اساتيد و دانشجويان هستيم و به مناسبت هفته‌ي وحدت جا دارد در مورد علم مفيد و جهت دار صحبت كنيم. چون در اهميت علم بحثي وجود ندارد و علم مفيد و جهت آن مهم است. آمريكا و شوروي، وقتي با هم ملاقات مي‌كنند، چنين گزارش مي‌كنند كه ملاقاتشان بدين خاطر بوده كه جهت علمشان را كه منجر به امور نظامي شده عوض كنند و از جنايت خود بكاهند.

جهت علم كه منحرف شد، وقتي خوب پيشرفت كرديم تازه مثل ابرقدرت‌ها مي‌نشينيم كه از كارهاي خود كم كنيم، البته معلوم نيست كه هيچ كدام راست بگويند. پس چرا نبايد از ابتدا جهت علم را درست كنيم؟

پس موضوع بحث ما علم مفيد است. چون هر مسلماني مي‌داند كه در علم سه «هر» داريم:

1- هر مكان «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّينِ»(منيةالمريد، ص‏103)

2- هر زمان «من المهد الي الحد»

3- هر شخص «اطلب العلم و لو من المشرك»

در اهميت علم شكي وجود ندارد. كسي در اهميت علم شك ندارد و اين كه از قوه‌ي قضائيه و مجريه و مقننه و شوراي نگهبان همه بايد با سواد باشند شكي ندارد و در حديث داريم نشستن با سواد بر روي خاك بر نشستن بي سواد بر روي قالي شرف دارد. در صدر اسلام مهريه‌ي زني كه شوهرش هيچ چيز نداشت را ياد دادن سوره‌اي از قرآن قرار دادند كه كيست كه نداند فضل با سواد بر بي سواد و عالم و فاضل بر جاهل بيش‌تر است.

و خدا حتي به پيامبرش مي‌گويد: «قل رب زدني علماً» مسئله‌ي امروز دنيا علم و دانشگاه نيست و جهت آن است. از اولين سوره‌ي قرآن «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ»(علق/1) شروع مي‌شود و جهت آن هم كه بسم ربك است مشخص مي‌شود. چون اگر هدف از درس خواندنش فقط به خاطر رفاه باشد نه براي خدمت به مردم، حاضر است آلماني را معاينه كند ولي رزمنده‌ي زخمي را معاينه نكند.

در قرآن كلمه‌ي الله بيش از همه آمده است. چند مورد از آن را بگويم. «في‏ سَبيلِ اللَّهِ» در قرآن خيلي آمده است كه همان جهت است يعني در راه خدا باشد «ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ» يعني براي رضاي خدا باشد. يا «لِوَجْهِ اللَّهِ» يعني براي خدا باشد «إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»(دهر/9) يا ْ «بِاسْمِ رَبِّك» اين كه مي‌گويند «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»(تهذيب‏الأحكام، ج‏1، ص‏83) يا اين كه نماز بي نيت ارزش ندارد، چون نيت همان هدف است. من بارها گفتم چاقوكش و جراح هر دو شكم پاره مي‌كنند. از چاقوكش هزار تومان مي‌گيرند ولي به جراح هزارتومان مي‌دهند، چون هدفشان فرق مي‌كند.

بحث، بحث ساده‌اي است ولي همه در عمل در آن مانده‌اند و حتي در مملكت ما هم جهت علم جايگاه خود را ندارد. جايگاه كتاب درس و معلم با اين همه عنوان در نزد ما چيست؟ مثلاً تا مدرك و نمره را مي‌گيرد، ديگر درس نمي‌خواند. پس معلوم مي‌شود به خاطر درس نبوده است. مثلاً براي يك طلبه مثل من، جايگاه پست امام جمعه‌اي از مديريت دبيرستان بيش‌تر است و اين نشان مي‌دهد كه علم حتي در نزد خواص هم جايگاه خود را ندارد.

گفته‌اند «ديوانه شود مَحرم در ماه مُحرم» كسي نامش مَحرم بود و مي‌گفت: من در ماه محرم از عشق حسين(ع) ديوانه مي‌شوم. رفيقش كه كنارش بود گفت: «در ماه صفر هم، ده ماه دگر هم. » واقعيت اين است كه علم در دانشگاه و حوزه هم جاي خود را ندارد و روزي كه درس نيست خوب است، روزي كه درس است بد است و چرا برنامه‌ي علمي در تلويزيون بيننده ندارد؟ و پربيننده ترين بحث‌ها آبكي ترين بحث‌ها است؟ و چرا بيش ترين انتشارات براي كتاب قصه است؟ و چرا پولي كه صرف منار مسجد مي‌شود بيش‌تر از پولي است كه صرف كتاب خانه مي‌شود و مسجدي‌ها به دبيرستان كنار خودشان توجهي ندارند؟ حديث داريم: پيامبر به منزل فاطمه(س) آمد، خواست نماز بخواند، پرده‌اي آويزان بود و گل داشت. گفت: حواس من را پرت مي‌كند، گل را برداريد.

و اگر اين حديث درست است، پس چرا اين همه خرج محراب و كاشي كاري مي‌كنيم؟ استاد دانشگاه مي‌گويد: امروز روز خوبي بود، چون مطالعه لازم نبود. ضعف از آيت الله و حجت الاسلام هم هست و فرقي نمي‌كند و همه با هم در اين كه نشاط علمي در ما كم شده است رفيق هستيم. «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا آمِنُوا»(نساء/136) يعني‌اي كساني كه ايمان آورده‌ايد، ايمان بيش‌تري بياوريد. پس دانشجو و طلبه سعي كنيد نشاط علمي‌تان بيش‌تر شود. ما خيلي زود مي‌توانيم باسواد شويم. و علم غير مفيد همه جا هست.

**اما در خصوص جهت علم بگويم**

اولين آيه‌ي كه نازل شد اقراء بود و دو صفت را در خصوص خداوند بيان مي‌كرد، آفريدگاري و آموزگاري. «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ»(علق/3-1) و جاذبه‌اش اين است كه «اقْرَأْ» دو بار تكرار شده و رب هم همينطور و به تكرارها بايد توجه كرد چون فرم دارد. و شما هم كه مهندس مي‌شويد، بايد به اين موضوع توجه داشته باشيد. پيامبر فرمود: «خَيْرَ الْعِلْمِ مَا نَفَعَ»(من‏لايحضره‏الفقيه، ج‏4، ص‏402) يعني بهترين علم آن علمي است كه منفعت و پيام داشته باشد. حضرت علي مي‌فرمايد: «خير العلوم ما أصلحك»(غررالحكم، ص‏46) يعني بهترين علم علمي است كه تو را اصلاح كند. «أفضل العمل [العلم] ما أخلص فيه»(غررالحكم، ص‏155) يعني علمي كه خالص باشد.

يا «أنفع العلم ما عمل به»(غررالحكم، ص45) يعني پر منفعت ترين علم علمي است كه به آن عمل بشود. يا «ثمرة العلم العبادة»(غررالحكم، ص‏64) يعني بهترين علم علمي است كه وقتي با سواد شد، عبادتش بيش‌تر شود. البته با فرهنگ اسلامي خودمان. عبادت هم نماز است هم خدمت به جامعه، هم فكر و هم نوشتن است. مثلاً مهندس نبايد بگويد: من فقط مهندس هستم. يا آيت الله بايد براي بچه‌ها هم قصه بگويد. شهيد مطهري آيت الله بود و داستان راستان هم براي بچه‌ها مي‌نوشت و افراد زيادي بودند كه براي فرزند خودشان كتابي مي‌نوشتند و به تبع آن براي همه‌ي بچه مسلمان‌ها. ابراهيم پير مرد ريش سفيد بود. مي‌گفت: «يا بني» و يعقوب و لقمان هم همين طور بودند.

پيامبر فرمود: «من غلب علمه هواه فذاك علم نافع»(مشكاةالأنوار، ص‏85) كسي كه علمش بر هوسش پيروز شود، اين علم نافع است. اگر هوس كرد ترياك بكشد ولي علمش به او گفت: مضر است. اين علم نافع است. خلاصه علم به تنهايي مضر است. و لذا داريم كه علم حجاب اكبر است. هر كجا علم جلوي حقي را گرفت، آن علم مضر است. مثلاً قبلاً سلام مي‌كردي و علم باعث شد كه سلام نكني. مثل همين برادري كه به من نامه نوشت كه چرا امروز وارد شدي سلام نكردي؟ البته اگر از روي فراموشي نباشد، چون خداوند فراموشي را مي‌بخشد. ولي در غير اين صورت‌اي كاش من سواد نداشته باشم كه چون روحاني هستم سلام نكنم تا ديگران به من سلام بكنند.

امام سجاد فرمود: خدايا هرچه عنوان اجتماعي‌ام بيش‌تر مي‌شود، ادب من را بيش‌تر كن. «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا»(صحيفه سجاديه، دعاى‏20) دراين حالت علم نافع است. امام رضا مي‌فرمايد: «أَلَا إِنَّ الْفَقِيهَ مَنْ أَفَاضَ عَلَى النَّاسِ خَيْرَهُ وَ أَنْقَذَهُمْ مِنْ أَعْدَائِهِمْ وَ وَفَّرَ عَلَيْهِمْ نِعَمَ جِنَانِ اللَّهِ وَ حَصَّلَ لَهُمْ رِضْوَانَ اللَّهِ تَعَالَى»(عوالي‏اللآلي، ج‏1، ص‏19) فقيه حقيقي كسي است كه خيرش به ديگران برسد و مردم را از دشمنانشان نجات بدهد. يعني مردم را از شر طاغوت نجات بدهد. امام هادي فرمود: «لَوْ لَا مَنْ يَبْقَى بَعْدَ غَيْبَةِ قَائِمِنَا ع مِنَ الْعُلَمَاءِ الدَّاعِينَ إِلَيْهِ وَ الدَّالِّينَ عَلَيْهِ وَ الذَّابِّينَ عَنْ دِينِهِ بِحُجَجِ اللَّهِ وَ الْمُنْقِذِينَ لِضُعَفَاءِ عِبَادِ اللَّهِ مِنْ شِبَاكِ إِبْلِيسَ وَ مَرَدَتِهِ وَ مِنْ فِخَاخِ النَّوَاصِبِ لَمَا بَقِيَ أَحَدٌ إِلَّا ارْتَدَّ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُمُ الَّذِينَ يُمْسِكُونَ أَزِمَّةَ قُلُوبِ ضُعَفَاءِ الشِّيعَةِ كَمَا يُمْسِكُ صَاحِبُ السَّفِينَةِ سُكَّانَهَا أُولَئِكَ هُمُ الْأَفْضَلُونَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»(عوالي‏اللآلي، ج‏1، ص‏19) يعني اگر فقها نبودند بعد از اين كه حضرت مهدي(عج) غائب مي‌شد، مردم مرتد مي‌شدند. يعني فقها دين را حفظ كردند و فقيه ارزش فراواني دارد. ولي عالم خوب و بد و دانشجوي خوب و بد داريم. و جهت علم خيلي مهم است. حديثي در بحار، ج 2 است كه گروهي اسباب دردسر مي‌شوند و همه اهل تحقيق و مطالعه هستند. كم سوادي كه مي‌خواهد مطلب علمي بگويد، چون انساني كه تكبر مي‌كند كه احساس مي‌كند كم دارد و با تبليغات مي‌خواهد به هدفش برسد.

امام كاظم مي‌فرمايد: هركس كمبود دارد، خود را باد مي‌كند. پول خرد صدا دارد و اسكناس صدا ندارد، مشك پر صدايش از مشكي كه كمي آب دارد كم‌تر است. يا كسي كه تازه ساعت مچي خريده و مرتب به ساعتش مي‌نگرد، يا كسي كه سوادش كم است، يا كساني كه واقعاً مطلب ندارند ولي آن چنان حديث‌ها را غلط و اشتباه مي‌خوانند تنها براي ايكه در جامعه بگويد: من اسلام شناس هستم. يا کسي که عربي را خيلي خراب حرف مي‌زند و گاهي برخي طلبه‌ها انگليسي صحبت مي‌كردند، در حالي كه چند لغت بيش‌تر ياد نگرفته بود.

قرآن در آخرين آيه‌ي سوره‌ي ص مي‌فرمايد: «وَ ما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفينَ»(ص/86) يعني پيامبر تكلف ندارد. از پيامبر بسيار در مورد قيامت مي‌پرسيدند «يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي»(اعراف/187) خدا به پيامبر مي‌گويد: بگو «قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي» نمي‌دانم. ولي طلبه يا دانشجو نمي‌خواهد كه بگويد: نمي‌دانم. انسان در دو چيز بايد شهامت داشته باشد.

1- بگويد نمي‌دانم .

2- برود و ياد بگيرد. «الْكَثِيرِ لَيْسَ بِذِي فِطْنَةٍ الَّذِي يَطْلُبُ مَا لَا يُدْرِكُ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ وَ الْكَادُّ غَيْرُ الْمُتَّئِدِ وَ الْمُتَّئِدُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَعَ تُؤَدَتِهِ عِلْمٌ وَ عَالِمٌ غَيْرُ مُرِيدٍ لِلصَّلَاحِ وَ مُرِيدٌ لِلصَّلَاحِ وَ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَ الْعَالِمُ يُحِبُّ الدُّنْيَا وَ الرَّحِيمُ بِالنَّاسِ يَبْخَلُ بِمَا عِنْدَهُ وَ طَالِبُ الْعِلْمِ يُجَادِلُ فِيهِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ فَإِذَا عَلَّمَهُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ»(خصال‏صدوق، ج‏2، ص‏437) برخي سواد ندارند، ولي عقلشان سرجايش نيست. امام يك زمان در مورد رجايي فرمود: ايشان عقلش بيش از علمش است. حكيم غير از عالم است، يعني ممكن است كسي اطلاعاتش كم باشد ولي دركش بالا باشد.

3- «الَّذِي يَطْلُبُ مَا لَا يُدْرِكُ وَ لَا يَنْبَغِي لَهُ» كساني كه سراغ علمي مي‌روند كه آن را درك نمي‌كنند و نمي‌فهمند، يعني قالبي و ماشيني ياد مي‌گيرد و اگر جمله‌اي مقداري عوض شود قدرت تحليل ندارد. زمان شاه دختري چند ساله را در تلويزيون آوردند كه نابغه است و اگر اسم 40 كشور را بگويي، پايتخت آن را مي‌گويد. ولي تا گفتند پايتخت ايران چيست؟ نتوانست بگويد: تهران. يا كسي چون دختر عموهايش ديپلم گرفتند، او هم بايد به زور ديپلم بگيرد. خوب اگر نمي‌تواني برو خياطي ياد بگير. بچه‌اي كه سال‌هاي اول تجديد مي‌شود، معلوم است كه سالي كه نكوست از بهارش پيداست. و اين‌ها وقتي كه به ديپلم مي‌رسند فلج مي‌شوند كه نه به دانشگاه مي‌توانند بروند و نه كارگر خوبي خواهند شد.

امام فرمود: كسي كه نمي‌تواند درك كند، درس نخواند. در حوزه هم كساني را داريم كه آيت الله بشو نيستند، ولي حوزه را رها نمي‌كنند. خوب بروند در روستاها همين چيزي كه بلد هستند بگويند. مگر مصعب چقدر سواد داشت؟ او جواني بود كه اطلاعات مختصري از اسلام داشت و به مدينه رفت و مبلغ شد. پس اگر مي‌دانيم نمي‌كشيم و نمي‌توانيم مسير را عوض كنيم، مثل داروين كه پدرش پزشك بود و در رشته‌ي پزشكي رفت و موفق نشد و در رشته‌ي روحانيت هم موفق نشد و در رشته‌ي طبيعي رفت و صاحب نظريه شد. حالا كاري نداريم كه نظراتش درست بود يا غلط؟

4- «وَ الْكَادُّ غَيْرُ الْمُتَّئِدِ وَ الْمُتَّئِدُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَعَ تُؤَدَتِهِ عِلْمٌ» عجولانه تلاش مي‌كند، در حالي كه علم بايد هضم شود.

5- «وَ عَالِمٌ غَيْرُ مُرِيدٍ لِلصَّلَاحِ» عالم بي تعهد. عالم است ولي سوز ندارد و كاري به اصلاح ندارد.

6- «وَ مُرِيدٌ لِلصَّلَاحِ وَ لَيْسَ بِعَالِمٍ» كسي كه مي‌خواهد خوب كار كند ولي بلد نيست.

7- «وَ الْعَالِمُ يُحِبُّ الدُّنْيَا» عالمي كه عاشق دنيا و مال دنيا است، خودش و جامعه را به درد سر مي‌اندازد.

8- «وَ الرَّحِيمُ بِالنَّاسِ يَبْخَلُ بِمَا عِنْدَهُ» رحيم بخيل دلش مي‌سوزد، ولي پول نمي‌دهد. در تلويزيون بسيجي‌ها را مي‌بيند و گريه مي‌كند يا كمك‌ها را مي‌بيند و مي‌گويد: خدا خيرشان بدهد ولي جان به عزرائيل نمي‌دهد.

9- «وَ طَالِبُ الْعِلْمِ يُجَادِلُ فِيهِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ»

كم سواد است ولي با انسان باسواد جدل مي‌كند تا بگويد: من با سواد هستم.

كسي آمده است به من بگويد: من سؤالي دارم و هيچ كس نتوانسته جواب من را بدهد. ‌اي آدم دروغ گو! يا كسي از همه جا استخاره مي‌كند و بعد به من مي‌گويد: آقاي قرائتي من فقط شما را قبول دارم، در حالي كه هندوانه زير بغل مي‌گذارند ومي خواهند انسان را با تجليل خر كنند.

**ما 4 رقم شيطان داريم**

الف) شيطاني كه «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ»(طه/120)

يعني نمي‌تواند نزديك برود و از دور چراغ مي‌زند و وسوسه مي‌كند.

ب) «إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا»(اعراف/201) يعني با گروهي تماس مي‌گيرد.

ج) گروهي را «الَّذي يُوَسْوِسُ في‏ صُدُورِ النَّاسِ»(ناس/5)

«نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرينٌ»(زخرف/36)

يعني در روحشان رسوخ مي‌كند.

د) «فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوينَ»(اعراف/175)

يعني با شيطان قرين مي‌شود و شيطان دنبال اين‌ها مي‌آيد.

شيطان نمي‌تواند در پيامبران تأثير بگذارد ولي «أَلْقَى الشَّيْطانُ في‏ أُمْنِيَّتِهِ»(حج/52) يعني دست از اين‌ها برنمي دارد «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطانُ»(طه/120) يعني از دور وسوسه مي‌كند، ولي اثر نمي‌كند. اما با مؤمنين تماس مي‌گيرد «إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا» ولي «تَذَكَّرُوا» يعني متوجه مي‌شود، مي‌ايستد اما مثل ما را «الَّذي يُوَسْوِسُ في‏ صُدُورِ النَّاسِ»، «فَهُوَ لَهُ قَرينٌ» يعني اگر از بغل آن‌ها عبور مي‌كرد، به اين‌ها داخل مي‌شود. اما شيطان به دانشمنداني كه منحرف مي‌شود مي‌گويد: تو از من بهتري و من عقب تو مي‌آيم. «فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ»

«وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوينَ»(اعراف/175) دانشمندي بود كه علوم را به او داديم ولي از علمش استفاده نكرد و درباري شد و در خدمت طاغوت از علمش استفاده كرد. شيطان به او مي‌گويد: پس من از تو پيروي مي‌كنم. حديث داريم در آخرالزمان تا انسان مشهور مي‌شود ديگر عارش مي‌شود كه اذان بگويد و تا به ما آيت الله واستاد و دانشجو مي‌گويند مغرور مي‌شويم، يا تاجر عارش مي‌شود كه اذان بگويد و به شاگردش مي‌گويد، كه برو اذان بگو. يا استاد دانشگاه به انجمن اسلامي مي‌گويد: اذان بگويد. آخر چرا خودت نمي‌گويي؟

10- بردبار و با حوصله ولي نفهم است. يعني انسان حليمي است ولي چيزي نمي‌داند. حديث داريم دانشمند كسي است كه اگر از دنيا برود «إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ ثُلِمَ فِي الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْ‏ءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»(المحاسن، ج‏1، ص‏233) شكافي واقع شود و چنان كار كليدي داشته باشد كه «إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ» چيزي جاي خالي آن را پر نمي‌كند.

حالا هر كتابي را مي‌خواني بگو: اگر من اين را نخوانم شكافي در جامعه ايجاد مي‌شود. مثلاً ادبيات چيز خوبي است ولي انسان بايد ببيند شاگرد نخواند چه مي‌شود؟ و ما خيلي از چيزهايي را كه مي‌خوانيم، اگر نخوانيم طوري نمي‌شود. ولي بسياري از چيزهايي را كه بايد بخوانيم، نمي‌خوانيم. حال اين خط كش در دستانتان باشد و ببينيد آيا همه‌ي چيزهايي كه دختر دبيرستاني مي‌خواند بايد بخواند، در حالي كه اين طور نيست. و دختر دبيرستاني بايد روان شناسي كودك بداند كه نمي‌داند. آن وقت وقتي مي‌خواهد به بچه‌اش غذا بدهد مي‌گويد: اگر نخوري به فلاني مي‌دهم و در او اشتهايي بر اساس حس حسادت ايجاد مي‌كند. و در دانشگاه و حوزه هم همين طور است. يعني چيزهايي را كه لازم نيست مي‌خوانند و چيزهايي را كه بايد بدانند، نمي‌خوانند.

در حوزه هم براي فقه سنتي بايد مثل قدما درس خواند. همان طور كه امام فرمود. اما براي آيين سخنوري هم لازم است، مثل آن‌ها درس خواند؟ نه، قرآن حرف خداست ولي همه‌اش يك جا نازل نشد و در حادثه‌هايي آيه‌هايي نازل شد كه به آن‌ها‌شان نزول مي‌گوييم و ما اگر صحنه‌هايي كه در هر كجا چه طور و چه آيه‌اي نازل شده بخوانيم، فصاحت وبلاغتمان خوب مي‌شود و نيازي به خواندن بسياري از كتاب‌هاي ديگر حوزه نيست. من خودم 20 سال است كه هر جايي سخنراني كردم، ولي باز جوان هستم و با آدم‌هايي كه، 50 سال است سخنراني مي‌كنند، مشورت كردم كه آيا فصاحت و بلاغتي كه ما در حوزه خوانده‌ايم آن نقش را دارد؟ گفتند: نه، فصاحت و بلاغت شعور مي‌خواهد كه انسان در كجا، براي چه كسي، چه بگويد و اين علم نيست.

خدا علامه طباطبايي را رحمت كند، به ايشان گفتند: براي ما اخلاق بگذار.

ايشان گفتند: اخلاق علم نيست و عمل است و معلم بايد حركات و رفتارش طوري باشد كه شاگرد را تربيت كند و بسازد.

هفته‌ي پيش يكي از كتابهاي درسي دانشگاه را آوردند، ديدم عجب چيزهاي چرندي در آن است. گفتيم: اين از دست چه كسي در رفته است؟ و حرف‌هاي غلط و دروغ و باطلي در آن بود. و بر فرض اين كه درست هم باشد، اگر دانشجو اين‌ها را نداند كجاي مملكت خراب مي‌شود؟ ما الآن دكتر كم دارم و اگر مريض بشويم دستمان را جلوي دكتر هندي و پاكستاني و بنگلادشي دراز مي‌كنيم و كمبود ماما هم داريم.

حال اين دختر كه فلان رشته را مي‌خواند، مي‌خواهد گره از كدام مشكل باز كند؟ پس روي علم مفيد عنايت داشته باشيد. ممكن است چيزي در آمد داشته باشد، مثل جمع كردن تمبر و چوب سيگار و. . . كه در آينده قيمت داشته باشد، ولي آيا من براي پول جمع كردن آفريده شده‌ام؟ پس علم مفيد بسيار مهم است.

خلاصه «إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ»(فاطر/28) و 10 گروه هم مردم را به درد سر مي‌اندازند. اميدواريم فرهنگيان و طلبه‌ها عنايت داشته باشند كه جو زده نشوند كه حالا كه چند ميليون خرج محراب شده است، چون مصلحت است. بلكه بگويند: پيامبر جلوي پرده‌اي كه گل داشت نماز نخواند و اصل پيامبر است، نه اين كه ديگران چه مي‌كنند؟ من به جايي رفتم و نمي‌گويم چه ديدم، در مسجد آن چند نماز جماعت است و برگشتم.

گفتند: چرا نماز نمي‌خوانيد؟ گفتم: در يك مسجد يك نماز جماعت است. آن‌ها گفتند: از قديم در اين جا رسم اين طور بوده است. گفتم: به من نمي‌گويند از قديم چطور بوده است «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِى»(عيون‏أخبارالرضا، ج‏2، ص‏62) و در حديث رسم مردم نيامده است. ضمناً از نظر فقهي هم اشكال ندارد. ولي مي‌دانم كه اگر حضرت مهدي وارد بشود و اين وضع را ببيند، خنده‌اش مي‌گيرد كه جد من اينطوري نگفته بود. و اگر چه دليل فقهي ندارم ولي وجدانم اين را درست نمي‌داند. و امام زمان هم به آن مي‌خندد و آن را نمي‌پسندد.

پس سنت‌هاي خوب را قبول كنيم.

اميرالمؤمنين به مالك اشتر مي‌گويد: هرچه خوب است قبول كنيم. قديم در بيرون خانه جايي مي‌گذاشتند تا عابر يا پيرزن و پيرمردي كه عبور مي‌كند، در آنجا بنشيند و خستگي‌اش رفع شود و او هم دعا مي‌كرد، خدا پدر و مادرش را بيامرزد. يا قديم زنگ‌هاي در خانه فرق مي‌كرد و يك زنگ براي مردها داشت و يك زنگ حلقه‌اي براي زنان و اندروني و بيروني داشت و مثل آپارتمان‌هاي الآن نبود و خلاصه بايد سنت‌هاي خوب را بپذيريم.

در دانشگاه هم ما پزشك و مجتهد و ماما كم داريم و نبايد كار داشته باشيم كه در آلمان شرقي يا شوروي چه رشته‌اي هست و اين همان نه شرقي نه غربي است و بايد به نياز مملكت خودمان كار داشته باشيم كه كدام علم مفيد است.

«والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته»

علم امام در دیدگاه شیخ مفیدو شاگردان وی

پدید آورنده : : ، صفحه 135

|  |
| --- |
| علم امام، از مقولات بحث انگیز و جنجالی دانش کلام است. از دیر زمان، این مسأله مورد بحث متکّمان شیعی، قرار داشته و تاکنون نیز، از جایگاه و حرمت بحث، کاسته نشده است.  1 . اعتقاد به علم وسیع امام: ضمائر و نهان آدمیان، زبانها و لهجه ه، صناعات و... در میان متکلّمان شیعه، ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبختی (م 311 هـ) از قدیمی ترین کسانی است که در میان طرفداران این اعتقاد، نام برده می شود. این اندیشه، به مرور توسعه یافت و در اعصار اخیر، در اذهان متکلّمان و محدّثان و متدینان، تفکّر حاکم گردید.  2 . اعتقاد به علمِ محدود امام، گرایش دیگری بودکه از همان دوره های اولیه پس از غیبت، کم و بیش، مطرح شد. شیخ مفید و سپس شاگردان او: سید مرتضی و شیخ طوسی، از این دیدگاه دفاع کردند و شاید بتوان این ادعا را داشت که دیدگاه مسلّط کلامی در قرون اوّلیه پس از غیبت، بود.  در این نوشتار، گزارشی از اندیشه گرایش دوّم، صورت می گیرد. بدون آن که درستی و یا نادرستی آن، ارزیابی شود. هدفِ عمده آن گزارش، آن است که اولاً سیر تاریخی مواضع کلامی شیعه مکشوف گردد و ثانیاً پاره ای از تعصّبات رایج، به سعه صدر مبدّل شوند و راه تبادل و تفاهم افکار، میسّر و ممکن شود. تذکر دیگر آن که ما با نقل کلمات متکلّمان متقدم شیعی، این نکته را پیگیری نمی کنیم که دعوی آنان را به کرسی نشانیم. آرای اعتقادی متقدمان، همانند افکار و نظرات فقهی آنان نیست. اگر در زمینه فتاوی و استنباطاتِ فقهی متقدّمان، گروهی ارجِ ویژه قایلند، در مورد افکار کلامی و اعتقادی آنان، چنان باوری روا نیست; زیرا درک و معرفت حقایق هستی، که عقاید دینی، در جمله آنند، با مرور زمان و رشدِ اندیشه، کمال پذیر خواهد بود. با این تذکار، بایستی خواننده خود رااز حجاب بزرگ انکاریِ افکار متقدمان رها کند و به راستی و نادرستی براهین و استدلال آنان، بپردازد و داوری کند.  در پیشاپیش طرح بحث، سزاست که در آغاز، درباره صحّت انتساب دیدگاه اول به ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبختی، سخن به میان آید وسپس اندیشه های شیخ مفید و شاگردان وی، نقل گردند.  دیدگاه نوبختی درعلم امام  مرحوم مفید در کتاب: اوائل المقالات، از نوبختی نقل کرده است:  (نوبختیان، به حکم عقل، علم و آگاهی امام را به تمامی لغات و حرفه ها و صنعت ها لازم دانسته اند.)1  نوبختیان، متکلمان جلیل القدر شیعی بودند که در میان آنان، دو نفر شهرت بیشتری دارند: ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبختی و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی. متأسفانه آثار کلامی ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبختی، باقی نمانده و تنها اثر منتسب به وی، کتابی است با عنوان: (الیاقوت). علامه حلی با عنوان: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به شرح آن پرداخته و در مقدمه آن، نوشته است:  (وقد صنف شیخنا الاقدم وامامنا الاعظم ابواسحق ابراهیم بن نوبخت، قدس سره، مختصراً سماه الیاقوت.)2  شیخ و پیشوای متقدم و عظیم الشأن شیعه، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، کتاب مختصری را باعنوان: (یاقوت) نگاشت که...  همان گونه که مشاهده می کنید، علامه حلّی نام وی ر، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت خوانده است و دیگران او را ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبخت نامیده اند و این نکته، مایه نقد و گفتگوی شرح احوال نگاران وی شده است.3  امّا نکته اصلی کلام آن است که در کتاب: الیاقوت، در بحث علم امام، از روش مفید و شاگردان وی، پیروی شده است. او، علم امام را در محدوده احکام شرعی، واجب و الزامی دانسته و از لزوم دانش وسیع امام، حتی به لهجه ها و پیشه ها و... بحثی به میان نیاورده است4 و بسیار بعید می نماید که علی رغم اعتقاد به آن، بخصوص با توجّه به نقل شیخ مفید، که وی لزوم آگاهی گسترده امام ر، حکمی ضروری و عقلی می دانسته است، از اشاره به آن، دریغ کرده باشد.  در حلّ این تعارض، چندین احتمال رخ می نماید:  1 . این نکته که شیخ مفید در انتساب خویش، خطا رفته باشد، ولی این احتمال، چندان روا نمی نماید;زیرا اولاً شیخ مفید در بغداد می زیست و آن شهر، محل حضور و فعالیت نوبختیان بود.  بنابراین، بعید می نماید که عقاید برجسته ترین متکلم نوبختیان، بر کسی چون شیخ مفید، که از نظر زمانی، چندان فاصله ای نداشتند، مخفی مانده باشد و ثانیاً شیخ مفید، در اوائل المقالات، مکرراً از آرای نوبختیان یاد می کند و این مطلب، نشان دهنده وقوف و آگاهی شیخ مفید از عقاید آنان است و ثالث، نجاشی در ذیل احوال ابواسحاق نوبختی از کتاب: التنبیه للامامة او، یاد می کند و اظهار می دارد: این کتاب را در خدمت شیخ مفید قرائت کرده است.6  این مطلب، نشان می دهد که شیخ مفید، مدرّس کتابهای وی بوده و به عقاید او آشنایی کامل داشته است.  2 . احتمال دیگر آن است که تبدیل رأی و نظر را در آراء نوبختی بپذیریم. این که ایشان در ابتدا دیدگاه اول را داشته است و سپس، به هنگام تألیف کتاب: یاقوت، از آن دیدگاه، عدول کرده و یاحداقل در آن به تردید افتاده واز ذکر آن، خودداری کرده است.  این احتمال، گرچه موجّهتر می نماید; اما کاملاً از اشکالات احتمال اوّل، رهایی نمی یابد; زیرا با توجّه به تأخّر زمانی شیخ مفید از نوبختی، بسیار بعید است که شیخ از رأی جدید نوبختی اطلاع نیافته باشد و همان رأی اولیه را به نوبختی نسبت دهد.  3 . بررسی درستی انتساب کتاب یاقوت به نوبختی، راه حل دیگری است و اتفاقاً می توان موٌیّدات و شواهدی برای این تشکیک و تردید، ارائه کرد:  نکته اوّل: هیچ کدام از فهرست نویسان متقدم و برجسته، در یاد کرد آثار ابواسحاق نوبختی، اشاره ای به کتاب یاقوت او نداشتند. با آن که نجاشی و شیخ طوسی، آثار او را ذکر کرده اند، امّا نام کتاب یاد شده، در آن دیده نمی شود.7 همچنین ابن ندیم نیز، یادی از این اثر، درفهرست آثار وی ندارد.8 بعید است که اثری کلامی از متکلمی شهیر و بنام، مغفول مانده باشدو افرادی خبیر و کتاب آشن، چون: ابن ندیم، نجاشی و شیخ طوسی از آن اطّلاعی پیدا نکرده باشند.  نکته دوّم: شیخ مفید، در اوائل المقالات، آرای مختلفی را به نوبختیان نسبت می دهد. ازآن جمله: مخالفت باامکان ظهور معجزات توسط ائمه، اعتقاد به اتفاق افتادن زیاده ونقیصه در قرآن، اعتقاد به حبط اعمال، پذیرش وجود معرفت و طاعت خدا در میان کفار، اعتقاد به صغیره بودن برخی از گناهان و...9  اما در کتاب یاقوت هیچ یک از آن آراء دیده نمی شود. به عنوان نمونه، درباره صدور معجزات از ائمه(ع) نوشته شده است:  (و ظهور المعجزات علی ایدی الاولیاء والائمه جائز ودلیله ظهورالمعجز علی آصف وعلی مریم الی غیر ذلک).10  آشکارا گشتن معجزات به دست اولیای الهی و ائمه، رواست و شاهد آن، معجزاتی است که بر مریم و آصف ظاهر شد.  با اندک توجّه، می توان دریافت که نمی توان خطای شیخ مفید را در تمامی آن نقلها پذیرفت و یا برای تبدیل رأی نوبختی در آرای یاد شده، وجه و مبنایی پیدا کرد.  نکته سوّم: مؤلف یاقوت، مکرراً به آرای ابوالحسن اشعری، پرداخته و آن را نقد کرده است. در مسائلی چون: کلام نفسی، دیدگاه کسب در بحث جبر و اختیار و....11  ابوالحسن اشعری، در سال 260 هـ . ق. متولد شدو تا حدود چهل سالگی، در حلقه معتزلیان، قرار داشته و از شاگردان ابوعلی جبائی بود و پس از آن، از مسلک معتزلی جدا شد و طریقت ویژه ای را بنیان نهاد.  مطلب فوق، موجب شده است که محقق ارجمند، آقای عباس اقبال آشتیانی، درخاندان نوبختی، تاریخ تألیف یاقوت را در سالهای 300 تا 311 (سال فوت نوبختی) بدانند.12 بعید است که در فاصله سالهای یاد شده، ابوالحسن اشعری، ازچندان شهرت ونفوذی برخوردار شده باشد که متکلم نامور شیعی چون: نوبختی، به هماوردی او رود و آرای او را یاد کند و به نقّادی آن بپردازد.  مجموع نکات یاد شده، شاید بتوانداین گمان را بپرورداند که علامه حلی، در انتساب کتاب یاقوت به ابواسحاق نوبختی، به خطا افتاده باشد و عواملی که چنان خطایی را می آفرینند، اندک نبوده ونیست. بنابراین می توان نقل شیخ مفید را در دیدگاه نوبختی درباره علم امام، حجت دانست و نوبختی، را از پیشروان اعتقاد به علم غیر محدود و گسترده امام (حتی زبانها و لهجه ه، صنعت ها و حرفه ها و...) دانست.  دیدگاه شیخ مفید  مرحوم شیخ مفید، در موارد متعدّد، به مسأله آگاهی امام، اشاره داشته و نقطه نظرات خود ر در این مقوله، بیان کرده است.  از آن جمله، به سه مورد اشاره می شود:  1 . در اوائل المقالات، اظهار داشته است:  (ان الائمه من آل محمد قدکانوا یعرفون ضمائر بعض العباد ویعرفون مایکون قبل کونه ولیس ذلک بواجب فی صفاتهم ولاشرطاً فی امامتهم وانما اکرمهم اللّه تعالی به واعلمهم ایاه للطف فی طاعتهم والتمسک بامامتهم ولیس ذلک بواجب عقلاً ولکنه وجب لهم من جهة السماع فاما اطلاق القول علیهم بانهم یعلمون الغیب فهو منکر بیّن الفساد لان الوصف بذلک انما یستحقّه من علم الاشیاء بنفسه لابعلم مستفاد وهذا لایکون الاللّه عزّوجل وعلی قولی هذا جماعة اهل الامامة الا من شذ عنهم من المفوضه ومن انتمی الیهم من الغلاة).13  عبارت فوق، در بر دارنده نکات گوناگونی است که توضیح داده می شود:  الف . امامان (ع) در برخی ازموارد، از نهان آدمیان اطّلاع داشند. همچنین در مواردی، قبل از وقوع حادثه از آن آگاه بودند. این مطلب، جنبه اثباتی دارد که در مواردی، امامان شیعه، علم و آگاهی فوق بشر عادی داشتند. بنابراین، نمی توان دانش آنان ر، در سطح بشر عادی محدود دانست. از سوی دیگر، از مایه ای مفهومی برخوردار است که امامان به تمامی وقایع، اطلاع پیشین نداشتند. همچنین، نهانِ آدمیان در تمامی احوال، برای آنان مکشوف نبود.  ب . آگاهی محدود ائمه به نهان آدمیان و حوادث آینده، ویژگی لازم عقلی برای آنان نیست. نمی توان گفت که عقل و خرد آدمی، لازم می داند که امام، نسبت به حوادث تکوینی، آگاهی افزونی داشته باشد. هرچند که این مطلب، کرامت و لطفی است که خد، در حق آنان روا داشته و آنان ر، به این مزیت آراسته و ادله نقلی (روایات) از آن، پرده برداشته اند.  ج . آیا می توان گفت که امامان، از علم غیب نامحدود بهره مندند؟  مرحوم مفید، پاسخ منفی می دهد و اظهار می دارد که تنها کسی از این مزیت برخوردار است که علم و آگاهی وی، ذاتی باشد و نه اکتسابی. بنابراین، علم غیب فقط شایسته خداوند است.  شیخ مفید، این نظر را دیدگاه اکثریت قاطع امامیه می داند و تنها گروهی اندکی از مفوضه و اهل غلوّ ر، مخالف آن می شمرد. البته مفید، مراد خویش را از علم غیب، توضیح نمی دهد و آن را به ذهنیت خواننده وا می گذارد. امّا می توان به قرینه جملات گذشته، آن را مرادف با علم نامحدود ائمه به حوادث آینده و ضمایر ونهان آدمیان دانست.  2 . شیخ مفید در همان کتاب، می نویسد:  (القول فی معرفة الائمه بجمیع الصنایع وسایر اللغات: اقول انه لیس بممتنع ذلک منهم(ع) ولا واجب من جهة العقل والقیاس وقد جاء ت اخبار عمن یجب تصدیقه بان ائمة آل محمد قدکانوا یعلمون ذلک فان ثبت وجب القطع به من جهتها علی الثبات ولی فی القطع به منها نظر واللّه الموفق للصواب وعلی قولی هذا جماعة من الامامیه وقد خالف فیه بنو نوبخت رحمهم اللّه واو جبوا ذلک عقلاً وقیاساً ووافقهتم فیه المفوضه کافة وسائر الغلاة.)14  مطالب فوق ر، در محورهای ذیل می توان توضیح داد:  الف . آگاهی امامان(ع)نسبت به حرفه ه، پیشه ها ولغات و لهجه ه، محال و غیر ممکن نیست. این مطلب، بدان معناست که بایستی آن را در سطح ممکنات قابل وقوع عالم هستی دانست.  ب . عقل و خرد، آگاهی فوق را برای امام لازم وواجب نمی شمرد. نمی توان آن را در سطح صفاتی چون: عصمت، آگاهی به احکام شرعی و.... دانست که عقل، آن موارد را جزو صفات ضروری برای امام می داند و بدون آن، تحقق امامت را غیر ممکن می شمرد.  ج . روایاتی از طریق ائمه(ع) رسیده است که امامان، از چنان آگاهی برخوردار بودند. در فرضی که این روایات، بتوانند قطع آور باشد و ما را به صحت مضمون آن مطمئن کنند، در این صورت بایستی آن را پذیرفت. ولی شیخ مفید اظهار می کند که من نتوانسته ام به چنان اطمینان ویقینی دست یابم.  د . در نهایت کلام، شیخ مفید اظهار می کند که در این نظر، گروهی از امامیه با من هم نظرند ولی بنی نوبخت، مخالفت کرده واین نوع آگاهی ر، برای امام، لازم و ضرورت عقلی شمرده اند و در این مسأله، مفوّضه و دیگر غالیان با آنان، هم نظرند.  3 . مرحوم شیخ مفید در الفصول المختاره از مناظره خویش با یکی از بزرگان معتزله یاد می کنند و او را به زیرکی و حذاقت می ستاید. این مناظره، درباره غیبت، صورت گرفته است. معتزلی، از شیخ مفید می پرسد:  (آیا غیبت امام عصر(ع)، در دیدگاه شیعه، به خاطر ترس از دشمنان است، یا هراس از شیعه هم دخالت دارد؟)  مفید، در پاسخ می گوید: هم دشمنان امام و هم برخی از شیعه، در مسأله غیبت امام دخالت دارند;زیرا ممکن است که اگر امام خود را بر شیعه، نشان دهد به خاطر جهاتی یا ارتداد جویند ویا مکان امام را نشان دهند.  معتزلی، پرسش را ادامه می دهد که آیا فکر می کنی که امام از توهم هراس به دل راه دارد؟  شیخ مفید در پاسخ می گوید که من نسبت به خود، اطمینان کامل دارم.  در این قسمت،معتزلی پرسشی را مطرح می کند و شخ مفید پاسخ می دهد.جواب وی، به مقوله علم امام ارتباط می یابد.  (اذا لم یکن الامام فی تقیة منک فما باله لایظهر لک فیعرفک نفسه بالمشاهدة ویریک معجزة ویبین لک کثیراً من المشکلات ویؤنسک بقربه ویعظم قدرک بقصده...  فقلت له: اول ما فی هذاالباب اننی لااقول لک ان الامام یعلم السرائر وانه مما لایخفی علیه الضمائر فتکون قد اخذت رهنی انه یعلم منی ما اعرفه من نفسی واذا لم یکن ذلک مذهبی وکنت اقول انه یعلم الظواهر کما یعلم البشر وان علم باطناً فباعلام اللّه عزّوجل له خاصة علی لسان نبیه بما اودعه اللّه ایاه من النصوص علی ذلک او بالمنام الذی یصدق ولایخلف ابداً او لسبب اذکره غیر هذا فقد سقط سؤالک من اصله لان الامام اذا فقد علم ذلک من جهة اللّه اجاز علیّ ما یجیزه علی غیری ممن ذکر فاوجبت الحکمة تقیّته منی وانما تقیّته منی علی الشرط التی ذکر آنفا ولم اقطع علی حصوله لامحاله ولم اقل ان اللّه عزّوجل قد اطلع الامام علی باطنی وعرفه حقیقة حالی قطعاً.)15  مناظره کننده شیخ مفید ر، با این سؤال مواجه می کند که اگر براستی، امام غایب، از تو هراسی بردل ندارد، چرا خود را برتو ظاهر و آشکار نمی گرداند و معجزات خود را بر تو نمی نمایاند، مشکلات بسیار تو را حل نمی کند، با نزدیک کردن تو به خویش، ارج تو را نمی افزاید و...  مرحوم مفید، در پاسخ می گوید: که اگر من بدان عقیده بودم که امام غایب،نهان آدمی را می داند و هیچ سرّ درونی بر او، مخفی نمی ماند، در این فرض بایستی می پذیرفتم که امام، آنچه را از خود می دانم، بدان آگاه و داناست، ولی من براین اعتقاد نبوده ونیستم.  مفید، دیدگاه خویش را درباره علم امام، بدین گونه بیان می کند.  علم امام همچون علم بشری در محدوده ظواهر است و اما علم وی به بواطن واسرار، از طریق تعلیم خداوندی است. حال یا از طریق پیامبر و یا از راه رؤیای صادقه و یا راههای دیگر.  بر مبنای فوق، مفید سؤال را پاسخ می دهد که اگر خداوند، نهان من را در اختیار امام نگذارد، طبیعی است که امام با من همسان دیگران برخورد کند و کاردانی و خرد ورزی امام. اقتضای آن داشته باشد که از من همچون دیگران، تقیه کند و من چنان اعتقادی ندارم که خداوند، واقعیت درون و سرّ پنهان من ر، در اختیار امام گذارده باشد.  در تکمله کلام مفید بایستی گفت که: این نکته که علم غیر عادی امام به تعلیم خداوندی است، مورد اتفاق همگان است، امّا ویژگی دیدگاه، وی در آن است که خداوند، می تواند براساس حکمت خویش، پاره ای از آن گونه دانشها را به امام، اعطا نکند; مثل، حقیقت و باطن شخص یا اشخاصی ر، در اختیار وی نگذارد. در تلخیص آرای شیخ مفید در مقوله علم امام، نکات ذیل را می توان برشمرد:  1 . امامان شیعه، در مواردی از باطن افراد اطلاع داشته اند و یا از حوادثی قبل از وقوع، خبر داده اند.  2 . ویژگی فوق، ضرورت عقلی برای امام نیست و نمی توان آن را در کنار صفاتی چون: عصمت، آگاهی از احکام دینی و... صفتِ لازم برای امام دانست.  3 . امامان را نمی توان به وصف آگاه به علم غیب (به گونه نامحدود) ستود; زیرا این وصف از خصایص خداوند است.  4 . آگاهی، ائمه به زبانها وحرفه ه، نکته ای نیست که عقل ضرورت آن را دریابد، بلکه روایاتی در این زمینه است که قابل نقد و بررسی است.  5 . آگاهی ائمه، به باطن انسانه، از ناحیه خداوند است و همو می تواند باطن برخی از آدمیان را بر او نهان کند و در نتیجه امام، به آن وقوف نیابد.  آرای سید مرتضی  مرحوم علم الهدی(ره) دیدگاهی مشابه شیخ مفید را در مقوله: علم امام، عرضه داشته است. از آن جمله، اشارات وتصریحات وی در دو کتاب ارجمند الشافی و تنزیه الانبیاء، تحلیل می شود.  1 . سید مرتضی در کتاب تنزیه الانبیاء درباره نهضت وقیام حسینی، اظهار داشته است:  (قد علمنا ان الامام متی غلب فی ظنه انه یصل الی حقه والقیام بما فوض الیه بضرب من الفعل وجب علیه ذلک وان کان فیه ضربٌ من المشقّه... ورأی من قوتهم علی ما کان یلیهم فی الحال من قبل یزید اللعین وتشحّنهم علیه وضعفه عنهم، ما قوی فی ظنّه انّ المسیر هوالواجب تعیین علیه ما فعله من الاجتهاد ولم یکن فی حسابه ان یعذر بعضهم ویضعف اهل الحق عن نصرته ویتفق ما اتفق من الامور الغریبه)16  سید مرتضی، در بیان فوق، چند نکته را یادآوری می کند.  اول، اگر امام، بدین باور رسید که با تلاش و کوشش، می تواند حق ولایت خویش را به دست آورد، بروی ضروری و واجب است که به این اقدام، روآورد هرچند مشقّات و دشواریهایی را نیز به همراه داشته باشد.  ثانی، امام حسین(ع) در محاسبه خویش، به این نتیجه رسید که حکومت یزید، ناتوان و معارضان کوفی، قوی و توانمندند.  ثالث، امام، در محاسبه خویش، این امکان را راه نداد که ممکن است عده ای از یاری حق باز ایستند و بهانه بجویند و یا وقایع و پیشامدهایی بس غریب و شگفت که پدید آمد، رخ دهد.  سیدمرتضی در پرتوی مطالب یاد شده، به این نتیجه دست می یازد که امام حسین، براساس علم و آگاهی خویش، به قیام و نهضت پرداخت. آگاهی که برخاسته از محاسبه شرایط جاری از دید امام بود. این مطلب، کاملاً گویاست که ایشان معتقد است که: امام، ممکن است نسبت به پاره ای از رخدادها و حوادث غیرقابل پیش بینی، آگاه نباشد.  2 . متکلم گرانقدر شیعی، در نقد آرای قاضی عبدالجبار معتزلی، اظهار می کند:  (فقد اصاب فی انّ ما لا تعلق له بما یقوم له الامام لایجب ان یعلمه الا انه ظن علینا انا نوجب هذا الجنس من العلوم فلهذا اتبع کلامه بالحکایة عنا ایجاب کونه عالماً بما جری مجری الغیب ومعاذ اللّه ان نوجب له من العلوم الا ما یقتضیه ولایته ویوجبه ما ولیه واسند الیه من الاحکام الشرعیه وعلم الغیب خارج عن هذا.17)  قاضی عبدالجبار معتزلی، این نکته را درست دریافته است که آنچه به وظایف امامت ربط پیدا نمی کند، لازم نیست امام آن را بداند. امّا او گمان ورزیده که ما شیعیان چنان اعتقادی را داریم و در نتیجه در پیوست کلام خویش، از ما حکایت کرده است که ما آگاهی به اموری که همانند علم غیب است، برای امام الزامی می دانیم. در حالی که ما به خدا پناه می جوییم از این که جز دانشهایی را که ولایت او اقتضا کند و براساس امامت او، لازم باشد، برای وی ثابت بدانیم و آن دانش، جز علم به احکام شرعی نیست و مسلماً علم غیب، شامل آن نخواهد شد.  بیان فوق، صریح در آن است که سید مرتضی، دایره علم امام ر، در حوزه وظایف امام در ولایت و سرپرستی جامعه اسلامی، جستجو می کند و آن را در محدوده علم و آگاهی خطا ناپذیر امام نسبت به احکام دینی، خلاصه می گرداند. عبارات دیگری نیز از سیّد مرتضی، در دسترس است که با تصریح افزونتری، همین نکته را می فهماند. برخی از آن موارد و در ادامه کلام اشاره خواهد شد.  3 . سید مرتضی، در مبحث صفات امام، از شرط: علم و آگاهی سخن می گوید و محدوده آن ر، چنین بیان می کند:  (ان الامام یجب ان یکون عالماً بالسیاسة التی امره ونهیه منوط بها... و یجب ان یکون عالماً بجمیع ما جعل الیه الحکم فیه دقیقه وجلیله.)18  وی، فقط دو نوع آگاهی را برای امام الزامی می داند:  الف . آگاهی سیاسی در محدوده ای که به دستور و فرمان او، ربط پیدا می کند.  ب . آگاهی دینی در مجموعه احکام شرعی که به او مربوط می شود.  در ادامه بیان فوق، به طرح پرسش و پاسخی می پردازد که در توضیح و تبیین بیشتر دیدگاه وی، کاملاً مفید می نماید:  (فان قیل ما اعتبرتموه فی ایجاب کون الامام عالماً بجمیع الاحکام الشرعیه یوجب علیکم ان یکون عالماً بجمیع الصناعات والمهن وقیم المتلفات و اروش الجنایات فان کل ذلک ما یقع الترافع الیه ویلزم علی ذلک ان یکون الامام افضل من الرسول ویجب ان یکون عالماً بسائر المعلومات بانه لااختصاص بان یعلم معلوماً دون معلوم وکل ذلک فاسد بلا اختلاف.  قیل له: هذا سؤال من لم یراع استدلالنا... لانا اوجبنا کونه کذلک حیث کان رئیساً فیها وحاکماً فی جمیعها ومقدما علی الناس کلهم ولم نوجب ان یکون عالماً بما لاتعلق له بالاحکام الشرعیه ولا بما لیس هو بمتقدم فیه... فاما ما یقع من ارباب الصنایع فی المشاجرات والترافع فیها الی الامام فتکلیف الامام ان یرجع ذلک الی الخبرة فیما یصح عنده من قول اهل الخبرة... وکذلک القول فی قیم المتلفات واروش الجنایات وفی اصحابنا من قال انه یعلم اروش الجنایات بالنص من اللّه تعالی ورووا فی ذلک اخباراً والذی نعتمده هوالاول.)19  اگر سؤال شود که آنچه در اوصاف امام لازم دانستید (علم و آگاهی به احکام دینی) این پیامد ر، خواهد داشت که امام، تمام صنایع، پیشه ه، ارزش اشیاء نابود شده و ارش جنایتها را بداند; زیرا در هر یک از این امور، ممکن است که تنازع و تخاصمی به خدمت وی راه یابد. اگر ما چنان دانایی را در حق امام، بپذیریم، بایستی امام را برتر از پیامبر بشمریم و دیگر آن که بایستی او ر، دانا به تمامی امور بدانیم; زیرا معقول نیست که در این صورت بین آنها تفکیک کنیم. بی تردید، تمامی این لوازم و پیامده، فاسد و غیرقابل پذیرش است.  در پاسخ خواهیم گفت که این سؤال از بی توجّهی و عدم تأمل در برهان و استدلال ما برخاسته است... زیرا ما محدوده آگاهی امام را در حوزه ای دانستیم که امام در آن مقوله، ریاست دارد و حکومت و داوری آن بر عهده اوست. امّا در مسائلی که ربطی به احکام دینی پیدا نمی کند و نیز به حکومت و حق تقدم وی ربطی ندارد، آگاهی امام را لازم نمی دانیم... واما در مواردی که صاحبان صنایع، مشاجره ای را به محضر امام برند، وظیفه امام آن است که آن مسأله را به اهل خبره ارجاع دهد... و در ارزشگذاری اشیای تلف شده و تعیین ما به التفات اشیاء ناقص گشته با قیمت سالم، نیز همان دیدگاه را داریم که امام داوری اهل خبره را معیار و ملاک قرار دهد. البته در میان عالمان شیعی، عده ای معتقد اند که امام از طریق تعلیم خداوند، ارش جنایات را می داند و روایاتی را در این زمینه نقل کرده اند. ولی دیدگاه م، همان نظری است که ابتدائاً بیان کردیم.  بیان فوق، کاملاً نشان می دهد که تلقی ایشان از محدوده علم امام، در چه حد و سطحی است. ایشان تأکید دارند که علم و آگاهی امام، فقط در محدوده احکام دینی و اموری که حکومت و ریاست امام اقتضای آن را دارد، الزامی است، امّا در خارج از آن حوزه، امام می تواند از نظریات کارشناسی خبرگان کمک گیرد. سید مرتضی، با نقل دیدگاه مخالف در میان شیعه، نشان می دهد که نسبت به آن تلقّی، بی اطلاع نیست و از مبانی نقلی آن، آگاه است هرچند آن را نپذیرفته و از دیدگاه علم محدود امام، دفاع کرده است.  4 . سیّد مرتضی، پس از طرح ضرورت علم و آگاهی امام به احکام دینی به طرح سؤال ذیل می پردازد:  (فان قیل: اَلیس قد ثبت عن امیرالموٌمنین انه امر المقداد حتی سأل رسول اللّه عن المذی فاعلمه ولم یکن عالماً فی الحال... قیل له: اول ما نقول ان جمیع ما تضمّنه السؤال تعویل علی اخبار الاحاد... علی انالو تجاوزنا عن ذلک... لم یکن فیها ما یطعن علی ما قلناه... لان خبر مقداد علی ما وردت به الروایة لاشک انه غیر قادح فیما قلناه لانا لم نوجب کون الامام عالماً بجمیع الدین من لدن خلقه وکمال عقله وانما نوجبه فی الحال التی یکون فیها اماماً.)20  اگر پرسش شود که از حضرت امیر نقل شده است که ازمقداد خواست تا از پیامبر، حکم مذی را بپرسد. مقداد پرسید و حضرت را آگاه کرد. این نشان می دهد که حضرت امیر، از این حکم شرعی آگاه نبوده است.  در پاسخ می توان گفت که: این روایت، خبر واحد است و غیر قابل اعتماد.  و علاوه، این روایت، در ادعای ما خللی وارد نمی کند; زیرا ما آگاهی به احکام دینی ر، از زمان ولادت بر امام لازم نمی دانیم، بلکه آن را در حال امامت و پیشوایی برای وی، ضروری می شمریم.  کلام یاد شده، اشارتی به مبحثی جنجالی و بحث انگیز است. اصل مقوله این است که آیا می توان برای زمانِ آگاهی و علم امام، مبدأ زمانی جست؟ آیا امام، از زمان ولادت به احکام شرعی و دینی آگاه است؟ یا بایستی امام در زمان پیشوایی و امامت، از علم و آگاهی دینی بهره مند باشد. هرچند در سابقه پیشین حیات و زندگانی خویش، آن علم و دانش امتداد نداشته باشد؟  سید مرتضی، دیدگاه اخیر را می پذیرد و با پذیرش این تلقی، برای علم امام، محدوده ای زمانی نیز عنوان می کند.  5 . محقّق گرانقدر، در پرسش و پاسخی، مسأله علم امام را به باطن و نهان آدمیان، مجدداً بررسی می کند ایشان، عمدت، به همان نکاتی که در مطلب سوم یاد کردیم، تأکید دارند:  یجب علی قود قولکم ان یکون الامام عالماً بالبواطن لولم یکن کذلک جاز ان یشهد بالسرقة والزنا علی من لم یفعله کذباً وزوراً وبهتاناً فان لم یعلم الامام باطن احوالهم ادّی الی ان یقیم الحدود علی من لم یستحقّها وذلک لایجوز لانه خطاٌ عندکم.  قیل له: هذا السؤال من جنس ما تقدم الکلام علیه لانه انما اوجبنا ان یکون الامام عالماً بما لله تعالی فیه حکم فان کان لله تعالی احکام فی البواطن فلابد ان یعلم ذلک الامام وان لم یکن له احکام فی البواطن فکیف یلزم ان یکون الامام عالماً بذلک علی ما لیس لله تعالی فیه حکم اذا اوجبنا کونه عالماً به.21  اگر بپرسند که امام بایستی به نهان آدمیان نیز دانا باشد، زیرا اگر از آن، بی اطلاع باشد و در برابر او، شهادت دروغ، به دزدی و یا سرقت، بدهند، می بایست او حد را بر کسانی جاری کند که استحقاق آن را ندارند. مسلم، این پیامد، قابل پذیرش نیست.  پاسخ این پرسش، همانند مطالب گذشته است. ما آگاهی امام را در محدوده ای لازم می شمریم که خدا در آن، حکم دارد. با این تلقی، اگر خداوند، در بواطن و نهان آدمیان، احکام شرعی داشت، بایستی امام از آن مطلع باشد. اما اگر حکم خداوند به باطن آدمیان، ربط و پیوستی نداشت، چگونه می توان دانایی به بواطن و اسرار آدمیان را از وظائف امام دانست؟ با آن که خداوند، در آن محدوده حکمی ندارد، تا آگاهی به آن را برای امام الزامی بشمریم.  مطلب فوق، تأکید بر دو نکته است که سابقاً نیز از آن یاد کردیم: 1 . علم امام، در محدوده احکام شرعی لازم و ضروری است.  2 . نهان و باطن انسانه، خارج از حوزه احکام شرعی اند.  با دو مقدمه فوق، این نتیجه گیری را برای خواننده ممکن می سازد که علم به نهان و اسرار انسانه، برای امام الزامی نیست. امام، می تواند بر مبنای شهادت، حکم شرعی را صادر کند و حدود را اجرا بنماید، هرچند که گواهی گواهان، بر شالوده واقعیت، بنیاد نیافته باشد.  6 . سید مرتضی، در پرسش و پاسخی دیگر، همچنان، به ارزیابی و سنجش علم امام، می پردازد:  (قال صاحب الکتاب: فان قالوااذا نصب للقیام بهذه الامور کلها فیجب فی الحکیم ان ینصبه علی اقوی الوجوه واقربها الی ان لایغلط ویقوم بذلک حقّه وذلک لایکون الامع العلم بالاحکام کلها. قیل لهم: فلا یکون ذلک الامع العلم ببواطن الاحکام وباحوال من یحکم له وعلیه واحوال الشهود.  یقال له: لسنانرتضی ما حکیه من السؤال ولانعقل بما تضمّنه من الاعتلال وعلمنا قدتقدمت ومضی ایضاً فرقنا بین العلم بالظاهر وبین العلم بالباطن و بیّناً ان الامام اذا جهل بعض الاحکام المدلول علیها المتعبد باقامتها فلا بد من ان یکون غالطاً ولیس کذلک اذا لم یعلم ببواطن الامور ومغیب الشهود.)22  قاضی عبدالجبار معتزلی، مؤلف المغنی، می گوید: اگر ما امام ر، مکلف به انجام مسؤولیتهای یاد شده بدانیم بایستی خداوندِ کار دان، او را با توانمندی هرچه تمامتر، منصوب کند، تا از خطا و اشتباه، مصون باشد و حقِ امامت ر، به جا آورد. این نکته، جز باعلم و آگاهی کامل امام، ممکن نیست. سخن، چون بدین جا رسد، به شیعه می توان گفت که این آگاهی جز با دانایی امام به نهان احوال انسانها و از جمله گواهان، مقدور نبوده و نیست (و این نکته، قابل پذیرش نخواهد بود.)  در پاسخ می توان گفت: طرح سؤال واشکال، به دور از باورهای ماست. سابقاً نیز گفتیم که میان علم به ظاهر و نهان، تفاوت است. اگر امام، برخی از احکام شرعی و تعبدی را نداند، پیامد آن خطا و اشتباه وی در اجرای احکام دینی است. امّا اگر به نهان امور، واقف نباشد و از درون گواهان اطلاع نیابد، چنان مسأله ای پدید نخواهد آمد.  مؤلّف، همچنان بر این نکته، تأکید می کنند که باطن امور و نهان آدمیان، از محدوده علم ضروری و الزامی امام، خارج و برونند. استدلال ایشان، آن است که اگر امام، از احکام شرعی بی بهره باشد، در خطا و اشتباه فرو می افتد; اما در فرض جهل وی به باطن احکام و نهان انسانه، چنان پیامدی نخواهد داشت. اعتماد امام به گواهان، هرچند به دروغ، گواهی دهند، مخالف تکلیف شرعی او نیست. امام، موظف است که براساس بیّنه ای که به عدالت شهرت دارد، اعتماد کند، حکم صادر کند و برمبنای آن، اجرای حدود بنماید. در موقعیت یاد شده امام، با اتکا به گواهان، تکلیف شرعی خود ر، اعمال و اجرا کرده است و درحکم و اجرای حدّ،مرتکب خطا و اشتباه شرعی نشده است.  به دیگر سخن، امام (مطابق دیدگاه سید مرتضی) بایستی از خطا و اشتباه در اجرای احکام شرعی، مبرّا و منزّه باشد. این نکته، ایجاب می کند که امام، نسبت به احکام دینی، وقوف داشته باشد، نه آن که نهان و باطن آدمیان ر، بداند.  سید مرتضی، در مقام دیگر، با صراحت بیشتری از این دیدگاه دفاع می کند:  (قال: وهذا یوجب علیهم ان یکون عالماً بالغیب وسایر احوال الناس وعلی هذا الوجه الزمهم شیوخنا ان یکون الامام عارفا بالصنایع والحرف الی غیر ذلک مما یصح الترافع فیه.  یقال له: کیف ظننت ان العلم ببواطن الامور ومغیبها یجری مجری ما اوجبنا احاطة الامام بالاحکام من حیث کان لله تعالی حکم مشروع فی الحوادث اوجب علیه امضائه وجعله حاکماً به. واما ما فیه فهل للّه تعالی فی باطن الحوادث حکم یخالف لظاهر شرعه واوجب العمل به وکیف عددت من جملة الغلط فی الحکم اقامة الحد علی من لایستحقه واخذ المال ممن هو فی الباطن برئ الذمة منه وای غلط فی ذلک وهوحکم اللّه فی هذه الحوادث الذی اوجب علی الامام اقامته وامضائه دون الباطن الذی لاعبادة علی الامام فیه.)23  قاضی عبدالجبار می گوید: دیدگاه شیعه در شرط دانستن علم و آگاهی برای امام، این پیامد را دارد که وی، بایستی از علم غیب و آگاهی به اوصاف آدمیان، بهره مند باشد. همین نکته ر، پیشوایان معتزلی ما برآنان خرده گرفتند و اظهار کردند که در این صورت، امام، بایستی به تمامی مسائلی را که به داوری پیش او برند، آگاه باشد، ازآن جمله آگاهی به صنایع، پیشه ها و...  در پاسخ، بایستی گفت که چگونه می توان میان علم به باطن امور با علم امام به احکام شرعی، ملازمه و رابطه برقرار کرد و آن ر،همسان این شمرد؟ آیا خداوند، نسبت به باطن امور و وقایع پنهان، حکمی دارد تا امام، موظف به آگاهی از آن، باشد؟  چگونه می توان، اقامه حدو یا مصادره اموال ر، در مورد کسی که واقعاً مستحق آن نبوده است، اجرای غلط حکم شرعی دانست؟ براستی، امام دراین موارد، مرتکب چه اشتباهی شده است؟ امام، حکم شرعی را که مکلف به اجرای آن بوده، عملی نموده است و اما نسبت به باطن و واقع مطلب، برای امام وظیفه و حکمی نبوده است تا وی را به خطا و اشتباه متهم بسازیم.  در پایان، می توان این نتیجه گیری را داشت که سید مرتضی، با صراحت بیشتری، از دیدگاه علم محدود امام، دفاع می کند. نکات برجسته آرای او، عبارتند از:  1. امام، می تواند برمبنای شرایط عادی، محاسبه کند و به اقدام بپردازد. در این محاسبه، ممکن است برخی از عوامل، از دید وی پنهان بماند و یا وقایع غیر قابل پیش بینی، رُخ بنماید.  2 . امام، در محدوده ای که حکومت و ولایت او، اقتضا دارد، بایستی از علم و آگاهی بهره مند باشد.  3 . در مشاجر اتی که به امام، ارجاع می شود و موضوعاتی را در بر دارد که به تخصصهای حرفه ای نیازمند است، امام می تواند از آرای کارشناسان کمک بگیرد.  4 .امام، بایستی در زمان پیشوایی و امامت دانا به احکام دینی باشد و نه قبل از آن.  5 . امکان دارد که امام با اعتماد به امارات شرعی، حکم صادر کند و یا حدّی اجرا بنماید، واتفاقاً مطابق با واقع نباشد; مثل، گواه داوری، به دروغ شهادت داده باشد و... در این موارد، امام به حکم شرعی خویش، عمل کرده است و خطایی در آن، مرتکب نگردیده است.  7 . امام، لازم نیست به نهان و باطن آدمیان، وقوف داشته باشد و یا به صنایع و حرفه ها آگاهی بیاید.  آراء شیخ طوسی  شیخ الطائفه، مرحوم محقق طوسی، در مباحثی که درباره علم امام دارد، تقریب، آرای شیخ مفید و سید مرتضی را باز گو کرده است. نقل کلمات ایشان، هرچند ممکن است تکرار بنمایاند، نشان دهنده خط سیرواحد فکری در میان بزرگان یاد شده، است.  1 . ایشان در کتاب: تمهید الاصول، نوشته است:  (پس اگر بگویند: بنابراین، امام باید به هر چیز ساختنی و پرداختنی و پیشه وریها و ارزش چیزهایی که نابود می شوند و تاوان بزه ها آگاه باشد، زیرا در همه اینها گفتگو پیش می آید و آن را به سوی امام می برند و از این برمی آید که امام باید به چیزهای بی پایان آگاه باشد و بداند در آنها چه باید بکند; زیرا رویدادهای بی پایان پیش خواهد آمد.  گفته خواهد شد: ما گفتیم: امام به همه آنچه از دین رسیده است، باید آگاه باشد; زیرا او در این کارها فرمانده می باشد و از این برنمی آید که او باید به کارهای غیر وابسته به دین نیز دانا باشد و نه آن که باید در آنها بر آنان پیشگام باشد و چیزی که آنان گفتند باید دانا باشد، هیچ وابستگی به کارهای دین ندارد; زیرا امام در ساختنیها و پیشه وریه، پیشوا و فرمانده نیست و هرگاه در میان مردم در این کاره، ناسازگاری و گفتگو پیش آید، امام آنان را به کسانی که از آن آگاهند و سخنشان در آن کار، پیش او درست است، باز گشت می دهد و از گفتار آنان، به آنچه می داند و از سوی خدا برتر از همه چیز است، فرمان می دهد. پس اگر کسانی که از چیزهای ساختنی، آگاهند، ناهمسان بگویند، به سخن کسی تکیه می کند که از همه درستکارتر است و اگر همه در درستکاری برابر باشند، سخن یکی از آنان را بر می گزیند و این کاری است که او، باید انجام دهد.  ومیان یاران، کسانی هستند که می گویند: او آنچه را باید بداند، همه را از گفتار آشکار خداوند برتر از همه چیز، که به او می رسد می داند و [روایات] و خبرهایی در این باره می آورند و اگرچه رواست از این راه همه را بداند، اما نمی توان گفت باید چنین باشد; زیرا بر آنچه نخست گفتیم باید تکیه کرد.)24  کلام شیخ طوسی، همانندیهای بسیاری با تعبیرات سید مرتضی دارد. در مجموع، ضمن اشاره به دو دیدگاه در علم امام، (در میان شیعه) تأکید بر دیدگاه اول دارد که امام، در خارج از حوزه احکام دینی، لازم نیست آگاهی داشته باشد، بلکه می تواند از خبرگان و کارشناسان بپرسد و در موارد تعارض اَنظار آنان، رأی درستکارترین آنان ر، برگزینند.  2 . در زمینه علم امام به باطن و اسرار آدمیان، می نویسد:  (و چنین نیست که امام، باید از درون مردم آگاه باشد، تا گواهان را برای داوری کردن برزیان کسانی که سزاوار آن زیان هستند، راستگو بشناسد; زیرا او فرمان داده شده است به آنچه از برون کارها برمی آید و بر او نیست که برابر با درون کاره، فرمان بدهد.)25  شیخ طوسی، بردیدگاه سید مرتضی، تأکید دارد که امام، در محدوده ظواهر و برون انسانه، بایستی احکام الهی را اجرا کند. درنتیجه، در قضاوت و داوری، لازم نیست باطن انسانها ر، بکاود و از آن، اطلاع بیابد.  3 . محقق گرانقدر، در کتاب الاقتصاد الهادی الی الرشاد، نوشته است.  (ولا یلزم اذا قلنا انه یجب ان یکون عالماً بما اسند الیه ان یکون عالماً بما لیس هو اماماً فیه کالصنایع و غیر ذلک لانه لیس هورئیساً فیها ومتی وقع فیها تنازع من اهلها ففرضه الرجوع الی اهل الخبرة والحکم بما یقولونه.)26  ما علم امام را در محدوده ای که به مقام وی ربط دارد، لازم شمردیم و در نتیجه در اموری که به مقام امامت او ربط ندارد علم او لازم نیست، مانند: صنایع و اموری همانند آن. زیرا امام، در آن زمینه ها از سوی خد، به ریاست انتخاب نشده است. هرگاه در این موارد، اختلاف افتاد، امام، به اهل خبره رجوع می کند و براساس تشخیص آنان، نظر می دهد.)  بیان فوق، مشابه نمونه اولی است که از کلمات شیخ طوسی، نقل کردیم. در این جملات، همچنان تأکید دارد که امام در اموری که به امامت و ولایت شرعی گمارده شده است (احکام شرعی)، بایستی آگاه و مطلع باشد. امّا اموری که در این محدوده نمی گنجند، امام می تواند با مراجعه به خبرگان و کارشناسان، عمل کند.  4 . شیخ طوسی، در ارتباط با محدوده زمانی علم امام، با بیانی صریحتر همان دیدگاه سید مرتضی ر، تکرار می کنند:  (وانما یجب ان یکون الامام عالماً بما اسند الیه فی حال کونه اماماً فاما قبل ذلک فلا یجب ان یکون عالماً ولایلزم ان یکون امیرالموٌمنین(ع) عالماً بجمیع الشرع فی حیاة النبی(ص) او الحسن والحسین(ع) عالمین بجمیع ذلک فی حیاة ابیهما بل انما یؤخذ المؤهل للامامة العلم ممن قبله شیئاً بعد شیٌ لیتکامل عند آخر نفس من الامام المتقدم علیه بما اسند الیه.)27  امام، در زمان امامت، بایستی آنچه را به او مرتبط است، عالم و دانا باشد. اما پیش از آن، چنین الزامی نیست. بنابراین، لازم نیست که حضرت امیر(ع) به تمامی احکام دینی، در زمان حیات پیامبر(ص) آگاه باشد و یا امام حسن(ع) و امام حسین(ع) در زندگانی پدر، تمام احکام شرعی را بدانند; بلکه آن که اهلیت و شایستگی امامت را دارد، علم و آگاهی را از امام پیشین، خرده خرده دریافت می کند تا آن گاه که زمان فوت پیشوای گذشته رسید. دانش وی به نقطه کمال رسد و آنچه را بدو مربوط است، بداند.  در نوشتار فوق، به دو نکته اشاره شده است:  1 . محدوده زمانی علم امام معین شده است. در دیدگاه شیخ طوسی، در زمانِ امامت (و نه قبل از آن) علم و آگاهی به احکام شرعی، ضروری است.  2 . امام، آگاهی و علم خویش ر، از امام پیشین دریافت می کند و به مرور زمان، علم وی کمال می یابد. مطلب اخیر، از مباحث پردامنه علم امام است که سرچشمه آگاهیهای امام، چیست؟ آیا گونه ای الهام ربّانی، او را یاری می رساند؟ یا آن که فقط از طریق پیشوای پیشین، دروازه های دانش بر او گشوده می شود؟  آراء کراجکی  ابوالفتح محمد بن علی کراجکی (م 449) از شاگردان متأخّر شیخ مفید است و ایشان همانند شیخ طوسی، از شیخ مفید و سید مرتضی بهره برده است و مقامات والای علمی را دریافته است.  وی، در کتاب ارجمند کنز الفوائد، اشارتی به بحث علم امام دارد:  (ویجب ان یعتقد... انهم فی کمال العلم والعصمة من الانام.... وانه سبحانه ظهر علی ایدیهم الایات واعلمهم کثیراً من الغائبات والامور المستقبلات ولم یعطهم من ذلک الا ما قارن وجهاً یعلمه من اللطف والصلاح ولیسوا عارفین بجمیع الضمائر والغائبات علی الدوام ولایحیطون بکل ما علمه اللّه تعالی والایات التّی تظهر علی ایدیهم من فعل للّه دونهم اکرمهم بها ولاصنع لهم فیها.)28  لازم و ضروری است که این باور پدید آید که امامان، در نهایت کمال دانش و عصمت هستند... و این که خداوند سبحان، معجزات خویش را به دست آنان آشکار ساخت و بسیاری از امور پنهان و رخدادهای آینده ر، به آنان تعلیم داد. تمامی آنه، حکمت و مصلحتی داشت که خداوند آگاه است. امّا آنان، به تمامی اسرار درونی و نیز امور پنهان، به گونه ای مستمر وپیوسته، آگاه نیستند همچنین آنان به تمامی دانش الهی، وقوف و احاطه ندارند، بلکه معجزاتی که به دست آنان آشکار شد، فعل خداوندی بود و آنان این کرامت را یافتند نه آن که کار خود آنان باشد.  نوشته فوق، تفاوتها و تشابه هایی با مطالب پیشین دارد. به اجمال و اشاره، به توضیح و تبیین آرای ایشان، خواهیم پرداخت:  الف . ایشان، تأکید دارند که خداوند، دانش بسیاری از امور پنهان و یا حوادث آینده ر، در اختیار امامان قرار داده است. این نکته، با بیان سید مرتضی و شیخ طوسی که تلاش داشتند علم امام را در محدوده امور مربوط به امامت، خلاصه کنند، ناسازگار می نماید. شیخ مفید نیز گرچه اشاره ای به علم امام به ضمایر و نهان انسانها داشت، اما تعبیر وی چنین بود:  (ان الائمه من آل محمد قد کانوا یعرفون ضمائر بعض العباد).  پیشوایان اهل بیت، اسرار نهان عده ای از مردم را می دانستند.  تعبیر فوق، بیانی رقیق تر از تعبیرات کراجکی است. او تصریح می کند که امامان، بسیاری از امور پنهان را می دانستند و یا...  مطلب دوم: کراجکی، دانشهای غیر عادی امام ر، براساس لطف و مصلحت الهی می داند. مفهوم کلام، چنان خواهد بود که ممکن است در مواردی، لطف و مصلحت اقتضای آن را داشته باشد که نکته ای، برامام پنهان بماند. در جمله پسین، به این دیدگاه تصریح می کند.  مطلب سوّم: ایشان، معتقد است که امام به تمامی اسرار نهان و امور پنهان، به گونه ای مستمر و پیوسته، دانا و آگاه نیست. این بیان، کاملاً صراحت دارد که در مواردی ممکن است امام، از ضمیر و نهان کسی مطلع نباشد و یا در مقاطع و مراحلی از زمان، حادثه و واقعه ای از دید وی، پنهان بماند.  در مجموع، آرای کراجکی را می توان حلقه متوسط بین دو دیدگاه: (علم محدود) و (علم نامحدود) برای امام، تلقی کرد. ایشان با آنکه محدوده ای وسیعتر برای علم امام تصویر می کنند، امّا همچنان از آرای نوبختیان فاصله می گیرند و علم پیوسته و مستمر امام را به تمامی اسرار نهان و حوادث پنهان ر، به نفی و انکار می سپرند.  در ختام کلام، بر نکته آغازین سخن تأکید می کنیم که نقل دیدگاههای گذشته، به معنای تأیید صحت آن نبوده ونیست. بلکه طرح این مقال، مقدمه بحثی تفصیلی درباره سیر مقوله علم امام در کلام شیعه است. در پرتوی این نگاه، می توان تحولات پیش آمده ر، روٌیت کرد. استدلالهای کهن و نوین ر، به دقت به ارزیابی سپرد و تعاطی و تبادل افکار گذشتگان و پسینیان را به وضوح مشاهده نمود و...  واینک در آستانه هزاره مفید، بخش اول این نوشتار، عرضه می شود، با این امید که مقبول افتد و انظار نقّادانه خوانندگان، مکمّل این نگاه شتابزده، قرار گیرد.  1 . (اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات)، شیخ مفید،77/.  2 . (انوار الملکوت فی شرح الیاقوت)، علامه حلّی، مقدمه مؤلف.  3 . (الذریعه)، شیخ آقا بزرگ تهرانی، 271/25; (خاندان نوبختی)، عباس اقبال آشتیانی، 167/; (انوار الملکوت)، مقدمه.  4 . (انوار الملکوت فی شرح الیاقوت)، علامه حلی.  5 . (اوائل المقالات)، 79، 90، 96، 97، 98 و...  6 . (رجال نجاشی)، ذیل احوال نامبرده.  7 . (همان مدرک) ذیل احوال نامبرده; (الفهرست)، شیخ طوسی.  8 . (الفهرست) ابن ندیم، 251/.  9 . (اوائل المقالات)، شیخ مفید، 79/، 90، 96، 97، 98 و...  10 . (انوار الملکوت فی شرح الیاقوت)، علامه حلی، 186/.  11 . (همان مدرک)، 69، 139 و...  12 . (خاندان نوبختی)، عباس اقبال آشتیانی، 166/.  13 . (اوائل المقالات)، شیخ مفید، 77/.  14 . (همان مدرک).  15 . (الفصول المختاره)، شیخ مفید، ج1 70/.  16 . (تنزیه الانبیاء)، سید مرتضی، 180/.  17 . (الشافی)، سید مرتضی، ط سنگی، 188/.  18 . (همان مدرک)، / 325.  19. (همان مدرک).  20 . (همان مدرک)، 326/; (الشافی)، تحقیق سید عبدالزهراء الخطیب، ج36/2.  21 . (همان مدرک)، ط سنگی، 327/.  22 . (همان مدرک)، 79; (الشافی)، تحقیق سید عبدالزهراء الخطیب، ج40/2.  23 . (همان مدرک)، ط سنگی، 75/; (الشافی)، تحقیق سید عبدالزهراء الخطیب، ج26/2.  24 . (تمهید الاصول فی علم الکلام)، شیخ طوسی، ترجمه مشکاة الدینی، 813.  25 . (همان مدرک)، 817.  26 . (الاقتصاد الهادی الی الرشاد)، شیخ طوسی، 192/.  27 . (همان مدرک)، 193/.  28 . (کنز الفوائد)، کراجکی، رساله جمل اعتقاد اهل الایمان، 112/. |

حقیقت علم - میزگرد با حضور آیت الله مصباح یزدی، حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا فیاضی

[فلسفه اسلامی (رویکردها و کارکردها)](http://www.porsojoo.info/fa/taxonomy/term/433)

‌  
آنچه‌ در ذیل‌ از منظر خوانندگان‌ فرهیختة‌ قبسات‌ می‌گذرد، ویراستة‌ بخشی‌ از سلسله‌ نشست‌های‌ پژوهشی‌ - آموزشی‌ است‌ که‌ با حضور دانشوران‌ گرامی‌ حضرات: حجت‌الاسلام‌ والمسلمین‌ فیاضی‌ مدرس‌ متبحر حکمت‌ صدرایی‌ در حوزة‌ علمیه‌ قم‌ و دکتر محمد لگن‌هاوزن‌ مدرس‌ اندیشور مؤ‌سسه‌ آموزشی‌ پژوهشی‌ امام‌ خمینی‌ (س) و مصطفی‌ ملکیان‌ مدرس‌ فاضل‌ حوزه‌ و دانشگاه، در محضر استاد عالی‌قدر آیت‌الله‌ مصباح‌یزدی، به‌ پیشنهاد و با اشراف‌ ایشان‌ در موسسه‌ امام‌خمینی‌ (حوزه‌ علمیه‌ قم) به‌منظور تبیین‌ تاریخی‌ و تطبیقی‌ مباحث‌ معرفت‌شناسی‌ برای‌ طلاب‌ حوزه‌ تشکیل‌ یافته‌است.  
‌ ‌«قبسات» ضمن‌ ستایش‌ از این‌ گام‌ ارزنده‌ علمی‌ و سپاسگزاری‌ از موسسه، این‌ مجموعه‌ را که‌ در آن‌ مسئلة‌ بس‌ پراهمیت‌ «حقیقت‌ علم» و «نظریة‌ تعریف» مورد بحث‌ و بررسی‌ قرار گرفته‌است، به‌ شما گرامیان‌ تقدیم‌ می‌دارد.

‌ ‌تئوری‌ تعریف  
لگن‌هاوزن: انقسام‌الفاظ‌ به‌ مشترک‌ معنوی‌ و مشترک‌ لفظی‌ یکی‌ از مسایل‌ معرفت‌شناسی‌ است‌ بررسی‌ استعمالات‌ الفاظ‌ در یک‌ لغت، بدست‌ می‌دهد که‌ ممکن‌ است‌ اطلاق‌ لفظی، بر مصادیق‌ متعدده‌ به‌ معنای‌ واحد بوده‌ (مشترک‌ معنوی) و اطلاق‌ لفظ‌ دیگر، به‌ چند معنی‌ باشد (مشترک‌ لفظی)، کما این‌ که‌ در محل‌ بحث‌ اطلاق‌ اول‌ از اطلاقات‌ دوازده‌گانه‌ علم، مشترک‌ معنوی‌ و بقیه‌ اطلاقات، مشترک‌ لفظی‌ می‌باشند.  
اما تعیین‌ اشتراک‌ لفظی‌ و یا معنوی‌ یک‌ لفظ‌ متوقف‌ بر بررسی‌ حقایق‌ اشیأ می‌باشد که‌ این‌ امر سبب‌ ظهور مسأله‌ دیگری‌ به‌ نام‌ «تئوری‌ تعریف» شده‌ است. این‌ مسأله‌ توجه‌ جد‌ی‌ فلاسفه‌ غرب‌ و فلاسفه‌ اسلامی‌ را به‌ خود جلب‌ نموده‌ و به‌ جهت‌ همین‌ اهمیت، افلاطون، ارسطو، سهروردی‌ و آمپریست‌ها، تئوری‌های‌ مختلفی‌ از تعریف‌ برای‌ تبیین‌ حقایق‌ و ماهیات‌ اشیأ ارائه‌ داده‌اند. در محل‌ بحث‌ نیز شناخت‌ حقیقت‌ علم‌ فرع‌ بر نوع‌ خاص‌ تعریف‌ از علم‌ می‌باشد. غیر از مشکل‌ تعریف‌ و شناخت‌ حقیقت‌ علم‌ در معرفت‌شناسی، ابهام‌ در تعیین‌ مصادیق‌ عالم‌ از ناحیه‌ دیگر ذهن‌ معرفت‌ شناسان‌ را به‌ خود مشغول‌ نموده‌ است: آیا حالت‌ خوابِ‌ انسان، همانند حالت‌ بیداری‌ او است‌ یا انسان‌ خوابیده‌ مانند میز و سنگ‌ و... بوده‌ و علم‌ و آگاهی‌ ندارد و یا این‌ که‌ اثبات‌ علم‌ و نفی‌ آگاهی، تفصیلی‌ است‌ که‌ در مسأله‌ باید داده‌ شود؟ آیا علاوه‌ بر تک‌ تک‌ گوسفندها، گله‌ گوسفند نیز آگاهی‌ دارد؟ چه‌ ویژگی‌ در یک‌ موجود سبب‌ شده‌ تا او توان‌ عالم‌ شدن‌ را داشته‌ باشد اما موجود دیگر به‌ علت‌ فقدان‌ این‌ ویژگی‌ شایستگی‌ عالم‌ بودن‌ را ندارد؟  
توجه‌ به‌ نکات‌ فوق، نقص‌ سخنان‌ بیان‌ شده‌ پیرامون‌ موضوع‌ معرفت‌شناسی‌ را آشکار می‌سازد، زیرا در نظر گرفتن‌ معنای‌ عام‌ برای‌ علم‌ که‌ مساوی‌ شعور و آگاهی‌ می‌باشد و قرار دادن‌ آن‌ به‌ عنوان‌ موضوع‌ معرفت‌شناسی‌ از دو جهت‌ مخدوش‌ است:  
-1 فرض‌ معنای‌ واحد برای‌ علم‌ و آگاهی، فراتر از فهم‌ عرف‌ می‌باشد. -2 نزد عرف‌ و فلاسفه‌ میان‌ علم‌ و آگاهی‌ دو امتیاز موجود است: الف‌ - در آگاهی‌ شدت‌ و ضعف‌ تصور می‌شود ولی‌ در علم، اجمال‌ و تفصیل، تعمیق‌ و تدقیق‌ ب‌ - علم‌ (و همچنین‌ لغت‌ یونانی‌ اپیستمی) بدون‌ متعلق‌ قابل‌ فرض‌ نمی‌باشد در حالی‌ که‌ تصور عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ هیچ‌ محذوری‌ ندارد. به‌ عبارت‌ دیگر حمل‌ «متعلق‌ داشتن» برای‌ آگاهی‌ تحلیلی‌ نبوده‌ تا سلب‌ آن‌ موجب‌ تناقض‌ و استحاله‌ گردد. همچنان‌ که‌ عده‌ای‌ از عرفای‌ بودایی‌ چنین‌ ادعایی‌ را در مورد آگاهی‌ بیان‌ داشته‌اند. پس‌ فرض‌ ترادف‌ علم‌ و آگاهی‌ فرض‌ ناصوابی‌ است.

‌ ‌تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌شعور  
ملکیان: برای‌ گشودن‌ دریچه‌ای‌ به‌ فهم‌ سخنان‌ سابق‌ باید توجه‌ نمود که: ملاک‌ تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌ شعور چیست؟ آیا دیدگاه‌ و فهم‌ عرف‌ حاکم‌ بوده، یا استدلال‌های‌ فلسفی‌ چنین‌ نتیجه‌ای‌ را مکشوف‌ ساخته‌ است؟ بدیهی‌ است‌ در هر دو صورت، چنین‌ نتیجه‌ای‌ در تعارض‌ با مد‌عیات‌ دینی‌ است‌ و لذا محتاج‌ به‌ ارائه‌ راه‌ حلی‌ در جهت‌ علاج‌ آن‌ می‌باشد، زیرا تسبیحی‌ که‌ در قرآن‌ آمده‌ است: «ان‌ من‌ شیءالا‌ یسبح‌ بحمده‌ و لکن‌ لا تفقهون‌ تسبیحهم»1 فرع‌ بر ذی‌ شعور بودن‌ کل‌ أشیأ و موجودات‌ عالم‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ با اخذ معنای‌ بسیار عام‌ برای‌ علم، فرض‌ تسبیح‌ بدون‌ علم‌ نامعقول‌ می‌باشد - گرچه‌ فرض‌ تسبیح‌ بدون‌ علم‌ حصولی‌ و یا علم‌ حسی‌ هیچ‌ محذوری‌ ندارد.  
بنابراین‌ ممکن‌ است‌ تقسیم‌ مذکور باطل‌ و مصنوع‌ قوه‌ خیال‌ بشر باشد یعنی‌ شخص، با تلقی‌ موجودی‌ که‌ واجد أدون‌ مراتب‌ شعور است‌ به‌ عنوان‌ موجود بی‌ شعور، تقسیم‌ وهمی‌ مذکور را بیان‌ نموده‌ باشد. همچنین‌ بحث‌ در داخل‌ نمودن‌ أشیأی‌ چون‌ آمیب، نطفه‌ و انسان‌ خفته‌ در حوزه‌ موجودات‌ با شعور یا در محدوه‌ موجودات‌ بی‌ شعور، نزاعی‌ در باب‌ مصادیق‌ می‌باشد و بدیهی‌ است‌ با پذیرش‌ تقسیم‌ موجودات‌ به‌ این‌ دو قسم‌ باید در تعیین‌ موجوداتی‌ که‌ برزخ‌ بین‌ موجودات‌ باشعور و بی‌شعور هستند، تبیینی‌ ارایه‌ گردد.  
اثبات‌ افتراق‌ معنوی‌ میان‌ علم‌ و آگاهی‌ در سخنان‌ بیان‌ شده‌ با تمسک‌ به‌ انسان‌ خفته‌ و دیدگاه‌ عرفای‌ بودایی‌ محفوف‌ به‌ ابهام‌ می‌باشد زیرا:  
مقصود از اثبات‌ علم‌ و نفی‌ آگاهی‌ از انسان‌ خفته، یا نفی‌ علم‌ بالفعل‌ می‌باشد - که‌ در این‌ صورت‌ این‌ کلام‌ ناظر به‌ فرق‌ بین‌ علم‌ بالقوه‌ و علم‌ بالفعل‌ است‌ - و یا این‌ که‌ مراد، نفی‌ علمِ‌ به‌ علم‌ انسان‌ خفته‌ می‌باشد، یعنی‌ انسان‌ خفته‌ با انسان‌ بیدار در اصل‌ علم‌ مشترک‌ می‌باشند ولکن‌ انسان‌ بیدار، علمِ‌ به‌ علم‌ داشته‌ و انسان‌ خفته‌ علم‌ به‌ علم‌ ندارد، نیز اثبات‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ از طریق‌ وجود نظریه‌ خاص‌ در آئین‌ بودایی‌ یعنی‌ آگاهی‌ از «نیروانا» - «خلأ و تهیگی» (که‌ غایت‌ قصوای‌ سالک‌ بودایی‌ است) خالی‌ از ابهام‌ نمی‌باشد، زیرا عدم‌ وجود متعلق‌ در عالم‌ خارج‌ نافی‌ وجود محکی‌ و متعلق‌ ذهنی‌ یا نفس‌الامری‌ برای‌ آگاهی‌ نخواهد بود همچنان‌ که‌ عدم‌ وجود «درد» در خارج‌ از انسان‌ نافی‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ از درد نیست. بنظر ما فرض‌ آگاهی‌ بدون‌ حیثیت‌ التفاتی‌(Intentionality) و بدون‌ داشتن‌ متعلق، فرض‌ نامعقولی‌ است.

لگن‌هاوزن: ممکن‌ است‌ توضیح‌ دو نکته‌ قدری‌ از ابهام‌ مذکور بکاهد: در مورد فرق‌ میان‌ آگاهی‌ و علم‌ باید توجه‌ داشت‌ که‌ مراد از اثبات‌ علم‌ برای‌ انسان‌ خفته، اثبات‌ توان‌ و ملکه‌ علم‌ خاص‌ است‌ و مراد از نفی‌ آگاهی‌ از او نفی‌ فعلیت‌ علم‌ - یعنی‌ حال‌ - از او می‌باشد. یعنی‌ مثلاً‌ به‌ طوری‌ که‌ عدم‌ اشتغال‌ بالفعل‌ به‌ صرفِ‌ افعال‌ و اسمأ، مانع‌ از اتصاف‌ شخص‌ به‌ عالمیت‌ به‌ علم‌ صرف‌ (به‌ سبب‌ وجود ملکه‌ علم‌ صرف‌ در او) نیست، انسان‌ خفته‌ نیز - به‌ سبب‌ وجود ملکه‌ فلان‌ علم‌ در او - متصف‌ به‌ علم‌ می‌شود گرچه‌ آگاهی‌ از او صحت‌ سلب‌ دارد نکته‌ دیگر این‌ که‌ در آئین‌ بودا، نگاه‌ و توجه‌ شخص‌ به‌ یک‌ نقطه‌ خاص‌ - به‌ مدت‌ چند سال‌ - سبب‌ محو همه‌ اشتغالات‌ دیگر حتی‌ خود این‌ نقطه‌ می‌شود و لذا در این‌ حالت‌ است‌ که‌ نگاه‌ و توجه‌ و آگاهی‌ او هیچ‌ متعلقی‌ نخواهد داشت، بنابراین‌ تأمل‌ در این‌ مسلک‌ خاص، مسأله‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ را به‌ عنوان‌ یک‌ امر ممکن، قابل‌ قبول‌ می‌نماید، گرچه‌ در خارج‌ چنین‌ امری، واقعیت‌ نداشته‌ باشد.  
ملکیان: بیان‌ مذکور از ابهام‌ مسأله‌ نکاسته‌ بلکه‌ بر آن‌ افزوده‌ است‌ زیرا جمع‌ بین‌ حالتی‌ از سیر و سلوک‌ بودایی‌ که‌ آگاهی‌ او متعلقی‌ ندارد و بین‌ تعبیر از آگاهی‌ به‌ «علم‌ بالفعل‌ و حال» دشوار است‌ یعنی‌ با فرض‌ اینکه‌ آگاهی‌ نوع‌ خاصی‌ از علم‌ - یعنی‌ علم‌ بالفعل‌ - است‌ و نیز با اعتقاد به‌ اینکه‌ متعلق‌ داشتن‌ برای‌ علم‌ ضروری‌ است، فرض‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ میسر نیست.

‌ ‌وحدت‌ معنای‌ علم‌ و آگاهی  
استاد مصباح: اشکال‌ بیان‌ شده‌ در صورتی‌ وارد است‌ که‌ شخص‌ قایل‌ به‌ امکان‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی، آگاهی‌ را نوع‌ خاصی‌ از علم‌ تلقی‌ کرده‌ و رابطه‌ بین‌ این‌ دو را عموم‌ و خصوص‌ مطلق‌ بداند، در صورتی‌ که‌ قول‌ مذکور منتج‌ چنین‌ نتیجه‌ای‌ نبوده‌ بلکه‌ مستلزم‌ رابطه‌ عموم‌ و خصوص‌ من‌ و جه‌ بین‌ علم‌ و آگاهی‌ است، یعنی‌ بر «علم‌ بالفعل‌ و حال» هم‌ علم‌ و هم‌ آگاهی، و در مورد داشتن‌ ملکه‌ دانش‌ خاص، فقط‌ علم‌ و در مورد وصول‌ سالک‌ بودایی‌ در انتهای‌ سلوکش‌ به‌ خلأ، فقط‌ آگاهی‌ صدق‌ می‌نماید. بدیهی‌ است‌ که‌ با صدق‌ آگاهی‌ - بدون‌ علم‌ - بر آن‌ مورد بیان‌ شده‌ اشکال‌ مذکور رفع‌ می‌گردد و لذا مسأله‌ تصور امکان‌ عدم‌ وجود متعلق‌ برای‌ آگاهی‌ مستلزم‌ هیچ‌ تناقضی‌ نیست.  
اما نکته‌ اساسی‌ این‌ است‌ که‌ ادعای‌ وجود رابطه‌ عموم‌ من‌ وجه‌ بین‌ علم‌ و آگاهی‌ مورد قبول‌ نمی‌باشد و بنظر ما معنای‌ علم‌ و آگاهی‌ واحد می‌باشد، در واقع‌ اشکال‌ بیان‌ شده‌ - یعنی‌ ادعای‌ عدم‌ صدق‌ کلی‌ آگاهی‌ بر مصادیق‌ علم‌ و شعور و به‌ عبارت‌ دیگر ادعای‌ عدم‌ وحدت‌ معنای‌ علم‌ و شعور با معنای‌ آگاهی‌ - ناشی‌ از غفلت‌ از وجود دو اصطلاح‌ برای‌ واژه‌ شعور و اشتراک‌ لفظی‌ آن‌ در لغت‌ فارسی‌ می‌باشد. بررسی‌ مختصر از اطلاقات‌ واژه‌ شعور در لغت‌ فارسی، اشتراک‌ لفظی‌ آن‌ را بین‌ دو معنی‌ ثابت‌ می‌نماید، مثلاً‌ در ترجمه‌های‌ فارسی‌ مباحث‌ روان‌شناسی‌ فروید، واژه‌ شعور به‌ دو اصطلاح‌ شعور آگاهانه‌ و شعور ناآگاهانه‌ استعمال‌ شده‌ است‌ - ولی‌ باید توجه‌ داشت‌ که: در مباحث‌ معرفت‌شناسی‌ از شعور، خصوص‌ آگاهانه‌ بودن‌ یا عدم‌ آن‌ قصد نمی‌شود بلکه‌ معنای‌ عامی‌ از آن‌ - که‌ شامل‌ هردو قسم‌ شده‌ - اراده‌ می‌گردد، کما اینکه‌ از واژه‌ آگاهی‌ نیز مطلق‌ ادراک‌ - نه‌ علم‌ بالفعل‌ - قصد می‌شود لذا با لحاظ‌ معنای‌ عام‌ در علم‌ و آگاهی‌ و شعور، ادعای‌ وحدت‌ معانی‌ این‌ سه‌ واژه‌ متضمن‌ هیچ‌ اشکالی‌ نمی‌باشد.  
توجه‌ به‌ این‌ امر در تقسیم‌ موجودات‌ به‌ دو قسم‌ با شعور و بی‌ شعور ضروری‌ است‌ که: با تمایزی‌ که‌ دیدگاه‌ عرفی‌ بین‌ دو دسته‌ از موجودات‌ مانند میز و انسان‌ می‌نهد، عقل‌ دومفهوم‌ متقابل‌ شعور و لا شعور (معنای‌ عام‌ شعور که‌ مترادف‌ با علم‌ است) را اخذ نموده‌ و نزد خود، موجودات‌ عالم‌ را به‌ دو قسم‌ با شعور و بی‌ شعور تقسیم‌ می‌نماید، تقسیمی‌ که‌ عقلی‌ و فلسفی‌ محض‌ بوده‌ و دخالت‌ دیدگاه‌ عرفی‌ صرفاً‌ در انتزاع‌ این‌ دو مفهوم‌ می‌باشد، بدون‌ اینکه‌ در اثبات‌ و تعیین‌ صحت‌ یا بطلان‌ این‌ مسأله‌ فلسفی‌ نقشی‌ را ایفأ نماید. باید توجه‌ نمود که‌ تمیز مصادیق‌ موجودات‌ بی‌ شعور از با شعور ربطی‌ به‌ تقسیم‌ موجودات‌ به‌ این‌ دو قسم‌ ندارد به‌ طوری‌ که‌ فرض‌ عدم‌ تمییز مصادیق‌ موجودات‌ باشعور از موجودات‌ بی‌ شعور، مضر‌ به‌ اصل‌ انقسام‌ نیست. به‌ عبارت‌ دیگر، محور بحث، تقسیم‌ موجودات‌ به‌ این‌ دو قسم‌ می‌باشد و مدعا این‌ است‌ که‌ قضیه: "الموجود اما ذو شعور و اما بلاشعور" متنافرالأجزأ نمی‌باشد و منطقاً‌ تقسیمی‌ صحیح‌ بوده‌ و متضمن‌ هیچگونه‌ تناقضی‌ نیست. کمااینکه‌ در مباحث‌ فلسفی‌ نیز چنین‌ مسأله‌ای‌ جریان‌ دارد مثلاً: در آغاز بحث‌ مواد ثلاث‌ در فلسفه، ماهیت‌ به‌ سه‌ قسم‌ واجب‌ ممتنع‌ و ممکن‌ تقسیم‌ می‌شود ولی‌ پس‌ از بررسی‌ وجود مصداق‌ برای‌ ماهیت‌ واجب، و ماهیت‌ ممتنع‌ نفی‌ گردیده‌ و تساوی‌ مصداقی‌ ماهیت‌ با امکان‌ اثبات‌ می‌گردد. و این‌ امر می‌رساند که‌ در صورتی‌ که‌ یک‌ تقسیم، تقسیم‌ عقلی‌ باشد، نفی‌ مصادیق‌ اقسام‌ مضربه‌ صحت‌ آن‌ تقسیم‌ نیست. به‌ عبارت‌ دیگر اشتباه‌ و یا جهل‌ در مصادیق، ارتباطی‌ با مقام‌ انقسام‌ نداشته‌ و مضربه‌ صحت‌ آن‌ نیست‌ همچنان‌ که‌ وجود اشکال‌ در داخل‌ نمودن‌ آب‌ گل‌ آلود در مصادیق‌ آب‌ مطلق‌ یا آب‌ مضاف، مضربه‌ بداهت‌ و وضوح‌ مفهوم‌ آب‌ برای‌ بشر نمی‌باشد.

‌ ‌مفهوم‌ علم  
فیاضی: مفهوم‌ عام‌ علم‌ به‌ وسیله‌ عقل، از دو مصداق‌ حاضر در نزد نفس‌ - یعنی‌ علم‌ حصولی‌ و علم‌ حضوری‌ - انتزاع‌ می‌شود. یعنی‌ پس‌ از برخورد با یک‌ واقعیت‌ خارجی، حالتی‌ متفاوت‌ با حالت‌ قبل‌ از برخورد، برای‌ نفس‌ انسان‌ حادث‌ می‌گردد و او را از تاریکی‌ و بی‌ خبری‌ رهانیده‌ و آینه‌ و حاکی‌ از آن‌ واقعیت‌ قرار می‌دهد. این‌ روشنایی‌ و حکایت‌ گری‌ نفس‌ از آن‌ واقعیت‌ خارجی، همان‌ «علم» - علم‌ حصولی‌ - به‌ آن‌ واقعیت‌ خارجی‌ می‌باشد از طرف‌ دیگر، به‌ سبب‌ حضور واقعیت‌ این‌ حالت‌ حکایت‌ گری‌ نزد نفس، با عطف‌ توجه‌ به‌ آن، نفس‌ انسان‌ واقعیت‌ او را یافته‌ و نسبت‌ به‌ آن‌ شاعر و عالم‌ - به‌ علم‌ حضوری‌ - می‌شود به‌ طوری‌ که‌ برخلاف‌ علم‌ به‌ آن‌ واقعیت‌ خارجی‌ - که‌ از طریق‌ این‌ حالت‌ بوده‌ است‌ - تحقق‌ این‌ نحوه‌ از علم‌ متوقف‌ بر حالت‌ دیگری‌ نیست، زیرا واسطه‌مند بودن‌ همه‌ علوم، مستلزم‌ تسلسل‌ و امتناع‌ تحقق‌ هرگونه‌ علمی‌ می‌باشد.  
بدین‌ ترتیب، نفس‌ انسان‌ با وجدان‌ و یافتن‌ دو مصداق‌ علم‌ حضوری‌ و علم‌ حصولی، مفهوم‌ عام‌ علم‌ را انتزاع‌ می‌نماید.  
باتوجه‌ به‌ دو حالت‌ نفس‌ یعنی‌ حالت‌ عدم‌ علم‌ و عدم‌ حکایت‌ گری‌ نسبت‌ به‌ یک‌ واقعیت‌ خارجی‌ قبل‌ از برخورد با آن، و حالت‌ حکایت‌ گری‌ و علم‌ به‌ آن‌ واقعیت‌ خارجی‌ پس‌ از برخورد با آن، انقسام‌ دیگری‌ برای‌ وجود، به‌ عالِم‌ و غیر عالِم‌ - به‌ صورت‌ قضیه‌ حملیه‌ مرددة‌المحمول‌ - در فلسفه‌ انجام‌ شده‌ است‌ ولی‌ پیرامون‌ این‌ تقسیم‌ باید توجه‌ نمود: با آن‌ که‌ دیدگاه‌ عرفی، مؤ‌ید این‌ تقسیم‌ است‌ اما در نظر گاه‌ فلسفی، هیچ‌ گونه‌ دلیل‌ تامی‌ - حداقل‌ در نظر ما - بر صحت‌ این‌ تقسیم‌ و ثبوت‌ مصادیق‌ آن، اقامه‌ نگردیده‌ است‌ علاوه‌براین، ظهور ادله‌ کثیر نقلی‌ - از قرآن‌ و روایات‌ ائمه7 - بر عالم‌ و شاعر بودن‌ همه‌ موجودات، فساد این‌ تقسیم‌ را از سویی‌ دیگر آشکار می‌سازد، و لذا باید گفت‌ که‌ در عالم‌ خارج، فقط‌ موجودات‌ با شعور موجود می‌باشند.

‌ ‌تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌شعور  
استاد مصباح: در مورد مصادیق‌ موجودات‌ با شعور و موجودات‌ بی‌ شعور در خارج‌ باید دقت‌ نمود که:  
پس‌ از فهم‌ معنای‌ عام‌ علم‌ و انقسام‌ فرضی‌ و عقلی‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌ شعور، در انطباق‌ این‌ اقسام‌ بر خارج‌ و ثبوت‌ مصادیق‌ آنها، سه‌ فرض‌ محتمل‌ است: شاعریت‌ همه‌ موجودات، عدم‌ شعور همه‌ موجودات، شعور بعضی‌ و عدم‌ شعور بعضی‌ دیگر، برای‌ آزمودن‌ صحت‌ هریک‌ از این‌ سه‌ فرض، رجوع‌ به‌ برهان‌ و یا تجربه‌ عینی‌ و در صورت‌ فقدان‌ این‌ دو، رجوع‌ به‌ نصوص‌ نقلی‌ - قرآن‌ و روایات‌ ائمه7 - متعین‌ می‌باشد. و لکن‌ در مورد دلیل‌ نقلی‌ باید توجه‌ داشت‌ که: حجت‌ ظواهر قرآن‌ و روایات‌ در غیر فقه‌ و احکام‌ عملی‌ محل‌ تأمل‌ می‌باشد و بنظر ما اعتقاد بر وفق‌ ظواهر و التزام‌ شرعی‌ بر آن، هیچ‌ ضرورتی‌ ندارد - گرچه‌ اعتقاد بر خلاف‌ ظواهر نیز جایز نمی‌باشد - و لذا تمسک‌ به‌ ظواهر قرآن‌ و روایات‌ ائمه7 در اثبات‌ یا نفی‌ مسأله‌ای‌ از مسایل‌ فلسفی‌ یا معرفت‌شناسی‌ صحیح‌ نیست. بدیهی‌ است‌ بحث‌ از طریق‌ آزمودن‌ ثبوت‌ مصادیق‌ در خارج، بحثی‌ ثانوی‌ و خارج‌ از محل‌ بحث‌ - یعنی‌ تعیین‌ حقیقت‌ علم‌ از طریق‌ انقسام‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌شعور خواهد بود.

لگن‌هاوزن: کیفیت‌ تبیین‌ حقایق‌ اشیأ و بیان‌ تعریف‌ صحیح، فکر حکیمان‌ را در طول‌ تاریخ‌ حکمت‌ به‌ خود مشغول‌ نموده‌ است‌ «افلاطون» با اعتقاد به‌ «مُثل» و این‌ که‌ مُثل، حقایق‌ اشیأ مادی‌ می‌باشند، شیوه‌ تقسیم‌ ثنایی‌ اشیأ و استمرار آن‌ تقسیم‌ تا رسیدن‌ به‌ عام‌ترین‌ موجود - یعنی‌ مُثل‌ - جهت‌ نیل‌ به‌ حقیقت‌ اشیأ را مطرح‌ نموده‌ است. اما «ارسطو» با انکار مُثل‌ و با تقسیم‌ موجودات‌ برای‌ رسیدن‌ به‌ عام‌ترین‌ مفهوم‌ صادق‌ بر آنها جهت‌ دست‌یابی‌ به‌ جنس، و نیز دقت‌ در میز ذاتی‌ یک‌ نوع‌ از نوع‌ دیگر تئوری‌ جدیدی‌ از تعریف، یعنی‌ شیوه‌ بنیادگرایی‌ تعریف‌ اشیأ از طریق‌ جنس‌ و فصل‌ را بیان‌ نموده‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ تأثیر این‌ تئوری‌ در آثار حکیمان‌ قرون‌وسطی‌ کاملاً‌ مشهود می‌باشد. از طرف‌ دیگر، در مورد تئوری‌ تعریف، آمپریسم‌ متعقد است‌ که‌ میان‌ آن‌ و مسأله‌ توجیه‌ در معرفت‌شناسی‌ ارتباط‌ است‌ یعنی: همان‌گونه‌ که‌ در نظر افلاطون‌ داشتن‌ تعریف‌ و دلیل‌ و توجیه‌ برای‌ یک‌ اعتقاد، جدا کننده‌ آن‌ از «ظن» می‌باشد و آن‌ را در محدوده‌ علم‌ داخل‌ می‌کند، آمپری‌سیست‌ها نیز با تأثر از دیدگاه‌ نومینالیست‌ها در انقسام‌ تعریف‌ یک‌ شیء به‌ تعریف‌ واقعی‌ و لفظی، و همچنین‌ اتخاذ شیوه‌ ارسطو در نظر به‌ ماهیت‌ و ذات‌ یک‌ شیء در بیان‌ تعریف‌ آن‌ معتقد بودند که‌ تئوری‌ تعریف‌ با مسأله‌ مهم‌ معرفت‌شناسی‌ یعنی‌ مسأله‌ توجیه‌ - مرتبط‌ است‌ بطوری‌ که‌ با پی‌ بردن‌ به‌ ادله‌ و توجیه‌ یک‌ واقعیت، تعریف‌ آن‌ نیز روشن‌ خواهد شد.  
ولی‌ فلاسفه‌ جدید و معاصر غرب، تئوری‌ دیگری‌ برای‌ تعریف‌ مطرح‌ نموده‌ و بر آن‌اند که‌ با پی‌ بردن‌ به‌ نقش‌ یک‌ مفهوم‌ در یک‌ تئوری، تعریف‌ آن‌ مفهوم‌ روشن‌ می‌گردد و بدین‌ وسیله‌ توجیه‌ آن‌ نیز میسر خواهد بود.

ملکیان: بیانات‌ مذکور پیرامون‌ تقسیم‌ موجودات‌ به‌ با شعور و بی‌ شعور و اخذ معنای‌ عام‌ علم‌ از آن‌ متضمن‌ چهار نکته‌ می‌باشد: (الف) تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌ شعور، صرفاً‌ یک‌ تقسیم‌ عقلی‌ بوده‌ که‌ ناظر به‌ تحقق‌ اقسام‌ آن‌ در خارج‌ نیست، یعنی‌ این‌ تقسیم، مبین‌ انقسام‌ عقلی‌ و فرضی‌ موجودات‌ به‌ این‌ دو قسم‌ است، بدون‌ اینکه‌ مدعی‌ اندراج‌ همه‌ موجودات‌ عالم‌ در قسم‌ با شعور و یا در قسم‌ بی‌ شعور و یا تفصیل‌ بین‌ موجودات‌ باشد.  
بدیهی‌ است‌ پذیرش‌ این‌ نکته‌ محذوری‌ در پی‌ ندارد، زیرا احراز وجود اقسام‌ در یک‌ تقسیم، شرط‌ صحت‌ تقسیم‌ استقرایی‌ است‌ نه‌ تقسیم‌ عقلی، یعنی‌ در صورتی‌ که‌ اقسام‌ یک‌ تقسیم‌ عقلی‌ در خارج‌ وجود نداشته‌ باشند، صحت‌ آن‌ تقسیم‌ آسیبی‌ نمی‌بیند ولکن‌ در تقسیم‌ استقرایی، احراز وجود اقسام‌ در خارج‌ ضروری‌ است‌ بطوری‌ که‌ اگر اقسام‌ یک‌ تقسیم‌ استقرایی‌ در خارج‌ موجود نباشد،، آن‌ تقسیم‌ باطل‌ است. (ب) تقسیم‌ مذکور مبتنی‌ بر فهم‌ عرفی‌ است، یعنی‌ با اعتماد به‌ فهم‌ عرفی‌ (Common Sense) و توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ مثلاً‌ «میز» شعور نداشته‌ و «انسان» باشعور است، تقسیم‌ موجودات‌ به‌ دو قسم‌ با شعور و بی‌ شعور بیان‌ گردیده‌ است. (ج) صحت‌ و مطابقتِ‌ با واقع‌ فهم‌ عرفی، محتاج‌ به‌ بحث‌ و بررسی‌ و اثبات‌ می‌باشد، ولکن‌ در این‌ مباحث‌ حجیت‌ آن، ثابت‌ نشده‌ است. (د) مطابق‌ نظر و دیدگاه‌ مذکور، تقسیم‌ موجودات‌ براساس‌ فهم‌ عرفی‌ به‌ موجودات‌ با شعور و بی‌ شعور، موجب‌ حصول‌ و نیل‌ به‌ مفهوم‌ عام‌ علم‌ می‌باشد.  
ولکن‌ از نکات‌ فوق، نکته‌ دوم‌ و چهارم، قابل‌ جمع‌ نیست‌ و بنظر ما تقسیم‌ موجودات‌ به‌ دو قسم‌ مذکور براساس‌ فهم‌ عرفی، موجب‌ دستیابی‌ به‌ معنای‌ عام‌ علم‌ - که‌ شامل‌ علم‌ حضوری‌ و حصولی‌ است‌ - نمی‌باشد، زیرا با دقت‌ در دیدگاه‌ عرف‌ بدست‌ می‌آید که: ملاک‌ حکم‌ عرف‌ به‌ شعور نداشتن‌ میز و باشعور بودن‌ انسان‌ مثلاً، عدم‌ وجود حس‌ شنوایی، بینایی، بویایی، ذایقه‌ و لامسه‌ برای‌ میز و در مقابل، وجود این‌ حواس‌ پنجگانه‌ برای‌ انسان‌ می‌باشد و بدیهی‌ است‌ که‌ این‌ ملاک‌ فقط‌ مثبت‌ این‌ است‌ که‌ میز، دارای‌ علم‌ حسی‌ نیست‌ نه‌ اینکه‌ هیچ‌ نوع‌ علم‌ دیگر - مانند علم‌ حضوری‌ - نیز برای‌ او ثابت‌ نمی‌باشد بنابراین، براساس‌ این‌ ملاک‌ عرفی، نمی‌توان‌ معنای‌ عام‌ علم‌ را - که‌ شامل‌ علم‌ حضوری‌ و حصولی‌ است‌ - انتزاع‌ نمود.

فیاضی: اشکال‌ بیان‌ شده‌ وارد نیست، زیرا - به‌ اعتقاد ما - مفهوم‌ عام‌ علم، براساس‌ نظرگاه‌ عرفی‌ در تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌شعور بدست‌ نیامده‌ است، بلکه‌ با توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ هر انسانی‌ مصداق‌ علم‌ را در درون‌ خود به‌ صورت‌ حضوری‌ وجدان‌ می‌کند، مفهوم‌ عام‌ علم‌ انتزاع‌ می‌گردد.  
نکته‌ دیگر اینکه: با عنایت‌ به‌ این‌ امر که‌ انسان‌ مصداق‌ علم‌ را در درون‌ خود به‌ صورت‌ حضوری‌ درک‌ می‌نماید، مسأله‌ دیگر - یعنی‌ تشکیکی‌ بودن‌ حقیقت‌ علم‌ - نیز اثبات‌ می‌گردد. به‌ عبارت‌ دیگر، پس‌ از یافتن‌ مصداق‌ علم‌ در مرحله‌ حس‌ و در مرحله‌ خیال، نفس‌ انسان‌ مستعد می‌شود تا مقایسه‌ای‌ بین‌ این‌ دو مرحله‌ انجام‌ دهد، و به‌ واسطه‌ این‌ مقایسه، نفس‌ انسان‌ أشدیت‌ علم‌ - به‌ معنای‌ کشف‌ و روشنایی‌ - در مرحله‌ حس‌ را (که‌ معلوم‌ موجود بوده‌ و یکی‌ از حواس‌ با او در تماس‌ مستقیم‌ است) از علم‌ در مرحله‌ خیال‌ (که‌ محسوس‌ از انسان‌ غایب‌ و رابطه‌ حواس‌ با او قطع‌ می‌باشد) بدست‌ آورده‌ و می‌فهمد که‌ «علم» یک‌ حقیقت‌ مشکک‌ است‌ نه‌ متواطی. کما اینکه‌ با اثبات‌ علم‌ در واجب‌ تعالی‌ به‌ وسیله‌ برهان‌ که‌ أقوی‌ و أشد‌ مراتب‌ علم‌ است‌ و مقایسه‌ آن‌ با علم‌ موجودات‌ دیگر، تشکیکی‌ بودن‌ علم، به‌ طریق‌ برهانی، از سویی‌ دیگر اثبات‌ می‌گردد.  
در مورد احراز وجود اقسام‌ در تقسیمات‌ باید توجه‌ نمود که: هیچ‌ فرقی‌ میان‌ تقسیم‌ عقلی‌ و تقسیم‌ استقرایی‌ وجود ندارد، یعنی‌ همانطوری‌ که‌ وجود اقسام، در تقسیمات‌ استقرایی، شرط‌ صحت‌ تقسیم‌ می‌باشد، در تقسیمات‌ عقلی‌ نیز، در صورتی‌ که‌ وجود اقسام‌ در خارج‌ احراز نگردد، تقسیم‌ بیان‌ شده‌ باطل‌ می‌باشد و لذا باید گفت‌ که‌ مفاد تقسیم‌ مذکور، یعنی‌ «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» قضیه‌ منفصله‌ حقیقیه‌ می‌باشد نه‌ قضیه‌ حملیه‌ مرددة‌ المحمول. و فرق‌ این‌ دو امر این‌ است‌ که‌ مثلاً‌ اگر در تقسیم‌ انسان‌ به‌ دو قسم‌ سفید پوست‌ و رنگین‌ پوست‌ (انسان‌ یا سفید پوست‌ است‌ یا رنگین‌ پوست، پس‌ از تفحص، انحصار انسانهای‌ خارجی‌ در سفید پوست‌ بودن، احراز گردد، این‌ قضیه‌ حملیه‌ مرددة‌المحمول‌ کاذب‌ می‌باشد یعنی‌ ادعای‌ وجود انسان‌ رنگین‌ پوست‌ در خارج‌ غیرمطابق‌ با واقع‌ می‌باشد، لکن‌ در صورتی‌ که‌ قضیه‌ مذکور، منفصله‌ حقیقیه‌ باشد، عدم‌ وجود اطراف‌ انفصال، مضر‌ به‌ صحت‌ قضیه‌ نمی‌باشد زیرا هر قضیه‌ منفصله‌ حقیقیه، صرفاً‌ در مقام‌ بیان‌ وجود عناد بینِ‌ اطراف‌ انفصال‌ و استحاله‌ اجتماع‌ هر دو طرف‌ در شیء واحد می‌باشد، کما اینکه‌ قضیه‌ منفصله‌ «العدد اما زوج‌ و اما فرد» در مقام‌ تقسیم‌ اعداد به‌ دو قسم‌ زوج‌ و فرد نمی‌باشد و لذا چه‌ اینکه‌ همه‌ اعداد خارجی‌ زوج‌ یا همه‌ اعداد، فرد و یا بعضی‌ زوج‌ و بعضی‌ فرد باشند، صحت‌ قضیه‌ مذکور آسیبی‌ ندیده‌ و مدلول‌ آن‌ این‌ است‌ که‌ عدد واحد نمی‌تواند هم‌ زوج‌ باشد و هم‌ فرد.  
در محل‌ بحث‌ نیز، دلالت‌ ظواهر قرآن‌ و روایات‌ بر ذی‌ شعور بودن‌ همه‌ موجودات‌ و عدم‌ وجود دلیل‌ صحیح‌ عقلانی‌ برخلاف‌ این‌ ظواهر، مبین‌ آن‌ است‌ که‌ قضیه‌ «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» قضیه‌ حملیه‌ مرددة‌المحمول‌ و در مقام‌ انقسام‌ موجودات‌ نمی‌باشد بلکه‌ مفاد آن‌ بیان‌ عناد بین‌ ذی‌ شعور بودن‌ و غیر ذی‌ شعور بودن‌ موجود واحد به‌ صورت‌ قضیه‌ منفصله‌ حقیقه‌ می‌باشد. بنظر ما ظواهر قرآن‌ و روایات، علاوه‌ بر مسایل‌ فرعی‌ و احکام‌ عملی، در اصول‌ نیز حجت‌ می‌باشند کما این‌ که‌ مثلاً‌ شرف‌ یاب‌ شدن‌ حضوری، خدمت‌ امام‌ صادق7 و سؤ‌ال‌ از مسأله‌ای‌ از مسایل‌ اصول‌ دین‌ مانند پرسش‌ از صحت‌ معاد جسمانی‌ اثبات‌ شده‌ توسط‌ ملاصدرا - که‌ با جسم‌ برزخی‌ است‌ - و یا عدم‌ صحت‌ آن‌ (و تحقق‌ معاد جسمانی‌ با بدن‌ طبیعی‌ و مادی) «ظهور» پاسخ‌ امام7 در جهت‌ نفی‌ یا اثبات‌ را (به‌ سبب‌ وقوع‌ آن‌ در حوزه‌ اصول‌ دین) از حجیت‌ ساقط‌ نمی‌کند.  
بنابراین‌ با توجه‌ به‌ تشکیکی‌ بودن‌ مفهوم‌ علم‌ و با عنایت‌ به‌ ظهور وحی‌ در ذی‌ شعور بودن‌ همه‌ موجودات، علاوه‌ بر احراز وجود علم‌ در انسان، در جمادات‌ نیز - حداقل‌ به‌ صورت‌ ضعیف‌ - وجود علم‌ ثابت‌ می‌گردد. و لذا به‌ سبب‌ اشتراک‌ معنوی‌ مفهوم‌ علم، انتزاع‌ مفهوم‌ عام‌ علم‌ - که‌ شامل‌ علم‌ حضوری‌ و حصولی‌ است‌ - و دست‌ یابی‌ به‌ آن‌ مستلزم‌ هیچ‌ محذوری‌ نیست.

استاد مصباح: پیرامون‌ کلام‌ فوق‌ ذکر چند نکته‌ ضروری‌ است: (1) اخراج‌ قضیه‌ «الموجود اما شاعر و اما غیر شاعر» از مقام‌ تقسیم‌ و اندراج‌ آن‌ در قضیه‌ منفصله‌ حقیقیه، نزاعی‌ است‌ لفظی، و همچنان‌ که‌ کراراً‌ بیان‌ شد، تقسیم‌ موجود به‌ شاعر و غیر شاعر، یک‌ تقسیم‌ ذهنی‌ و فرضی‌ و عقلی‌ صرف‌ می‌باشد به‌ طوری‌ که‌ عقل‌ بین‌ موضوع‌ و محمول‌ قضیه‌ مذکور تناقض‌ و استحاله‌ای‌ را ملاحظه‌ نمی‌نماید. به‌ عبارت‌ دیگر مفهوم‌ موضوع‌ (موجود) مقتضی‌ شعور یا لاشعور نبوده‌ و مفاد قضیه، امکان‌ تحقق‌ شعور و عدم‌ آن‌ در موجود بما أنه‌ موجود می‌باشد اما اثبات‌ مصادیق‌ یا نفی‌ مصادیق‌ از راه‌ ادله‌ دیگر دخلی‌ در این‌ تقسیم‌ فرضی‌ و عقلی‌ ابتدایی‌ ندارد کما این‌ که‌ در فلسفه، تقسیم‌ فرضی‌ و ابتدایی‌ ماهیت‌ به‌ واجب‌ و ممکن‌ و ممتنع، با تلازم‌ امکان‌ و ماهیت‌ و نفی‌ ماهیت‌ واجب‌ و ممتنع‌ به‌ واسطه‌ ادله‌ فلسفی‌ اقامه‌ شده‌ در آن‌ بحث، در تنافی‌ نمی‌باشد و لذا عدم‌ احراز وجود اقسام، مضر‌ به‌ تقسیم‌ ابتدایی‌ و فرضی‌ در مورد ماهیت‌ نیست.  
(2) در مورد ظواهر آیات‌ و روایات‌ نیز بنظر می‌رسد که‌ ظواهر در مورد اصول‌ دین‌ حجت‌ نمی‌باشند و در واقع‌ عدم‌ اعتبار و حجیت‌ ظواهر در حوزه‌ اصول‌ دین، با تأمل‌ در معنای‌ «ظاهر» روشن‌ می‌شود. یعنی‌ با وجود احتمال‌ خلاف‌ و عدم‌ تطابق‌ با واقع‌ در ظواهر، اعتقاد به‌ حجیت‌ و مطابقت‌ با واقعِ‌ آن‌ قابل‌ تمشی‌ از انسان‌ نیست‌ به‌ عبارت‌ دیگر با اعتقاد به‌ ظنی‌ بودن‌ ظواهر چگونه‌ ممکن‌ است‌ که‌ انسان‌ معتقد به‌ حجیت‌ و عدم‌ ظنیت‌ آن‌ باشد؟ (گرچه‌ اعتقاد به‌ خلاف‌ ظاهر نیز غیرصحیح‌ و باطل‌ است). بدیهی‌ است‌ تشرف‌ به‌ خدمت‌ امام‌ صادق7 و پرسش‌ حضوری‌ و دریافت‌ پاسخ‌ آن، از موارد «نص» بوده‌ و از محدوده‌ ظواهر خارج‌ است.  
(3) در پاسخ‌ این‌ اشکال‌ که: «انتراع‌ مفهوم‌ عام‌ علم‌ از فهم‌ عرفی‌ در تفکیک‌ بین‌ موجودات‌ با شعور (مانند انسان) و موجودات‌ باشعور (مانند میز) میسر نیست؟» باید توجه‌ نمود که: تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور - مانند انسان‌ - و بی‌شعور - مانند میز - از طرف‌ عرف‌ حاکی‌ از وجود معنای‌ عامی‌ از علم‌ و شعور نزد عرف‌ می‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر اطلاق‌ لفظ‌ علم‌ و شعور از طرف‌ عرف‌ بر علم‌ واجب، علم‌ ملائکه، علم‌ انسان، علم‌ حیوان‌ دال‌ بر وجود معنای‌ عام‌ از علم‌ نزد عرف‌ است‌ که‌ بدون‌ نیاز به‌ جعل‌ اصطلاح‌ جدید، همین‌ معنای‌ عام‌ را می‌توان‌ موضوع‌ معرفت‌شناسی‌ قرار داد، و در صورتی‌ که‌ وجود چنین‌ معنای‌ عامی‌ نزد عرف‌ انکار گردد می‌توان‌ با جعل‌ اصطلاح‌ جدید و معنای‌ عام‌ برای‌ علم، مشکل‌ را حل‌ نمود.  
(4) روشن‌ است‌ که‌ تقسیم‌ موجودات‌ به‌ باشعور و بی‌شعور و اثبات‌ مصادیق‌ و یا نفی‌ آنها فرع‌ بر فهم‌ معنای‌ علم‌ و داشتن‌ تعریفی‌ از مفهوم‌ علم‌ می‌باشد و لذا توضیح‌ اندکی‌ پیرامون‌ تئوری‌ تعریف‌ و نیز تعریف‌ علم‌ در این‌ مقام‌ مناسب‌ خواهد بود. در باب‌ تئوری‌ تعریف‌ بحثهای‌ اندکی‌ در منطق‌ ما بیان‌ شده‌ که‌ جای‌ خالی‌ بحث‌ مستوفی‌ از حقیقت‌ تعریف‌ و انحأ آن‌ و اشیأ قابل‌ شناخت‌ و غیرقابل‌ شناخت‌ در منطق‌ و فلسفه‌ ما کاملاً‌ مشهود است. بزرگانی‌ مانند ابن‌ سینا و فارابی‌ و صدرالمتألهین‌ شناخت‌ حقایق‌ اشیأ را متعسر می‌دانند به‌طوری‌ که‌ ملاصدرا - براساس‌ مبنای‌ خود - فصل‌ را عین‌ جود دانسته‌ و چون‌ شناخت‌ حقیقت‌ وجود را از راه‌ علم‌ حصولی‌ غیرممکن‌ می‌داند، حقایق‌ اشیأ را غیر قابل‌ درک‌ به‌ حساب‌ آورده‌ است، گرچه‌ نیل‌ به‌ حقایق‌ اشیأ از طریق‌ حضوری‌ مورد قبول‌ ایشان‌ می‌باشد. از طرف‌ دیگر تئوری‌ جنس‌ و فصل‌ در تعریف‌ اشیأ، نخستین‌ بار توسط‌ «شیخ‌ شهاب‌الدین‌ سهروردی» در منطق‌ حکمة‌الاشراق‌ مورد تردید واقع‌ شده‌ و چارجویی‌هایی‌ که‌ ارسطوئیان‌ در کیفیت‌ شناخت‌ حقایق‌ بسیطه‌ بیان‌ نمودند مردود دانسته‌ شده‌ او برآن‌ بود که‌ بدون‌ وجدان‌ و یافتن‌ مصداق‌ یک‌ شیء، حقیقت‌ آن‌ قابل‌ شناخت‌ برای‌ انسان‌ نمی‌باشد (کما این‌ که‌ آمپری‌سیست‌ها نیز شناخت‌ ماهیات‌ کلی‌ و حقایق‌ اشیأ را در تجربه‌ مصادیق‌ آنها منحصر می‌دانستند).  
پیرامون‌ تعریف‌ و کیفیت‌ حصول‌ مفاهیم‌ و تصورات‌ و حقایق‌ اشیأ در ذهن، متذکر می‌شویم‌ که: با قطع‌نظر از اشیأ که‌ به‌ وسیله‌ حس‌ و یا علم‌ حضوری‌ درک‌ می‌شوند آیا همه‌ اقسام‌ مفاهیم‌ کلی‌ - یعنی‌ معقولات‌ اولی‌ و معقولات‌ ثانیه‌ منطقی‌ و معقولات‌ ثانیه‌ فلسفی‌ - به‌ شیوه‌ واحد قابل‌ شناخت‌ و تعریف‌ می‌باشند؟ روشن‌ است‌ که‌ دستگاه‌ جنس‌ و فصل‌ ارسطویی‌ و اعطای‌ تعریف‌ اشیأ بر اساس‌ آن، منحصر در ماهیات‌ (معقولات‌ اولی) مرکب‌ می‌باشد. بنابراین‌ ماهیات‌ بسیطه‌ که‌ به‌ سبب‌ فقدان‌ ماده‌ و صورت‌ خارجی، جنس‌ و فصل‌ خارجی‌ ندارند و همچنین‌ مفاهیم‌ ثانیه‌ منطقی‌ و فلسفی‌ که‌ جنس‌ و فصل‌ در مورد آنها قابل‌ تصور نیست، شناخت‌ آنها و اعطأ تعریف‌ برای‌ آنها، چگونه‌ میسر است؟  
بر محققین‌ پوشیده‌ نیست‌ که‌ تمسک‌ به‌ جنس‌ و فصل‌ عقلانی‌ در ماهیات‌ بسیطه‌ و نیز بدیهی‌ دانستن‌ ثوانی‌ معقولات‌ با بیان‌ اینکه‌ این‌ قبیل‌ مفاهیم‌ برای‌ ذهن‌ (به‌ سبب‌ این‌ که‌ از اعتبارات‌ خود ذهن‌ می‌باشند) واضح‌ و روشن‌ است‌ خالی‌ از تأمل‌ نمی‌باشد کما اینکه‌ بیان‌ تعریف‌ برای‌ ثوانی‌ معقولات‌ از طرف‌ بزرگان‌ با قلمداد نمودن‌ مفهومی‌ برای‌ آنها «به‌ منزله‌ جنس» و مفهومی‌ دیگر «به‌ منزله‌ فصل» خلاف‌ چنین‌ ادعایی‌ را ثابت‌ می‌نماید همچنین‌ تقسیم‌ مفاهیم‌ به‌ بدیهی‌ و غیر بدیهی‌ و ارجاع‌ مفاهیم‌ نظری‌ به‌ مفاهیم‌ بدیهی‌ در مقام‌ شناخت‌ «از باب‌ کل‌ ما بالعرض‌ ینتهی‌ الی‌ ما بالذات» ریشه‌ مشکل‌ را برطرف‌ نمی‌نماید و سؤ‌ال‌ از کیفیت‌ شناخت‌ مفاهیم‌ بدیهی‌ به‌ قوت‌ خود باقی‌ است، علاوه‌براین‌ آیا در ثوانی‌ معقولات‌ نیز تقسیم‌ مفاهیم‌ به‌ بدیهی‌ و نظری، قابل‌ تصور است؟ معنای‌ این‌ حرف‌ که‌ مفاهیم‌ بدیهی‌ خود بخود شناخته‌ می‌شوند چیست؟ به‌ نظر می‌رسد که‌ قاعده‌ بیان‌ شده‌ از طرف‌ بزرگان‌ یعنی‌ انقسام‌ مفاهیم‌ به‌ بدیهی‌ و نظری‌ و مبنا قرار دادن‌ مفاهیم‌ بدیهی‌ و مشی‌ از طریق‌ آنها برای‌ ادراک‌ مفاهیم‌ نظری، در تمام‌ مفاهیم‌ کلی‌ - چه‌ ماهوی‌ و چه‌ غیر ماهوی‌ - سریان‌ دارد (البته‌ توجه‌ به‌ این‌ نکته‌ مهم‌ ضروری‌ است‌ که‌ احتیاج‌ به‌ تعریف‌ منحصر به‌ مفاهیم‌ مرکب‌ می‌باشد).  
اما آنچه‌ که‌ می‌توان‌ در مورد شناخت‌ مفاهیم‌ بسیط‌ و مفاهیم‌ مرکب‌ بیان‌ نمود این‌ است‌ که: مکانیسم‌ شناخت‌ در مفاهیم‌ بسیط‌ به‌ صورت‌ درک‌ مصداق‌ آن‌ مفهوم‌ کلی‌ از راه‌ حس‌ یا علم‌ حضوری‌ و انتزاع‌ مفهوم‌ کلی‌ از آن‌ می‌باشد به‌طوری‌ که‌ با عدم‌ وجدان‌ مصادیق‌ آن‌ مفاهیم‌ بسیطه، شناخت‌ آن‌ مفاهیم، غیر ممکن‌ خواهد بود مثلاً‌ با درک‌ حسی‌ مصداق‌ رنگ‌ سفید، مفهوم‌ کلی‌ سفیدی‌ و ماهیت‌ بسیطه‌ آن‌ در ذهن‌ بدون‌ احتیاج‌ به‌ مفاهیم‌ دیگر حادث‌ می‌شود (یعنی‌ مفهوم‌ سفیدی‌ از مفاهیم‌ بدیهی‌ است). ولی‌ درک‌ مفاهیم‌ مرکب‌ ماهوی‌ به‌ طریق‌ دیگر می‌باشد یعنی‌ (براساس‌ تئوری‌ جنس‌ و فصل‌ در تعریف)، از طریق‌ جنس‌ و فصل‌ - که‌ از ماده‌ و صورت‌ در ذهن‌ انتزاع‌ می‌شوند به‌ شناخت‌ آنها نایل‌ می‌شویم‌ مشی‌ از این‌ طریق‌ در مفاهیم‌ انتزاعی‌ (ثوانی‌ معقولات) نیز جاری‌ است، یعنی‌ شناخت‌ مفاهیم‌ بسیط‌ انتزاعی‌ به‌ صورت‌ درک‌ مستقیم‌ و بلا واسطه‌ مصادیق‌ آنها و انتزاع‌ مفهوم‌ کلی‌ از آن‌ مصادیق‌ می‌باشد ولی‌ شناخت‌ مفاهیم‌ مرکب‌ (ترکیب‌ در این‌ مفاهیم، تحلیلی‌ بوده‌ و به‌ اجزأ تحلیلیه‌ منحل‌ می‌شوند بخلاف‌ مفاهیم‌ ماهوی‌ مرکب‌ که‌ به‌ اجزأ خارجیه‌ قابل‌ تجزیه‌ می‌باشند) از راه‌ واسطه‌ قرار دادن‌ مفاهیم‌ بسیط‌ و بدیهی‌ محقق‌ می‌شود به‌ عنوان‌ مثال‌ با مقایسه‌ای‌ که‌ نفس‌ بین‌ خود و اراده‌اش‌ انجام‌ می‌دهد مصادیق‌ علیت، علت‌ و معلول‌ را بدون‌ هیچ‌ واسطه‌ای‌ می‌یابد و از این‌ مصادیق، مفاهیم‌ علیت‌ و علت‌ و معلول‌ را انتزاع‌ می‌نماید. (اولین‌ انتزاع)، کما این‌ که‌ به‌ سبب‌ یافتن‌ مصداق‌ رابطه‌ بین‌ نفس‌ و اراده، مصداق‌ ایجاد را نیز یافته‌ و مفهوم‌ کلی‌ ایجاد را نیز انتزاع‌ می‌نماید (اولین‌ انتزاع) پس‌ از درک‌ مفهوم‌ علیت‌ و مفهوم‌ ایجاد، این‌ دو مفهوم‌ را کنار هم‌ قرار داده‌ و با انتزاع‌ ثانوی‌ به‌ مفهوم‌ مرکبِ‌ «علیت‌ ایجادی» می‌رسد.  
بنابراین‌ شناخت‌ مفاهیم‌ مرکب‌ انتزاعی‌ از طریق‌ واسطه‌ قراردادن‌ مفاهیم‌ بسیط‌ انتزاعی‌ صورت‌ می‌گیرد. بدیهی‌ است‌ که‌ این‌ جریان‌ و مکانیسم‌ شناخت‌ به‌ انتزاع‌ اولی‌ و ثانوی‌ منحصر نشده‌ و مراحل‌ دیگری‌ نیز قابل‌ تصور است، یعنی‌ برخی‌ از مفاهیم‌ انتزاعی، دست‌ اول‌ بوده‌ و برخی‌ دیگر دست‌ دوم‌ و... و یا برخی‌ معقول‌ ثانی‌ (مانند علت‌ و معلول) و برخی‌ معقول‌ ثالث‌ (مانند علیت‌ ایجادی) و... می‌باشند نتیجه‌ آن‌ که: معقول‌ ثالث، مفهوم‌ انتزاعی‌ مرکب‌ است‌ که‌ از کنار هم‌ قراردادن‌ چند معقول‌ ثانی، برای‌ ذهن‌ درک‌ شده‌ و به‌ عبارت‌ دیگر به‌ وسیله‌ آنها تعریف‌ می‌شود کما این‌ که‌ هر معقول‌ انتزاعی‌ لاحق‌ با کنار هم‌ قرار دادن‌ معقول‌ انتزاعی‌ سابق، انتزاع‌ و برای‌ ذهن‌ درک‌ می‌گردد با توجه‌ به‌ تحلیل‌ و بیان‌ مذکور وجه‌ اکثر تعریفاتی‌ که‌ در فلسفه‌ از مفاهیم‌ فلسفی‌ بیان‌ می‌شود روشن‌ می‌گردد در محل‌ بحث‌ توجه‌ به‌ مسأله‌ تعیین‌ ماهوی‌ بودن‌ یا غیر ماهوی‌ و انتزاعی‌ بودن‌ مفهوم‌ علم‌ و نیز از بسایط‌ یا مرکب‌ بودن‌ آن، بصیرتی‌ در حکم‌ به‌ احتیاج‌ به‌ تعریف‌ یا عدم‌ احتیاج‌ به‌ تعریف‌ مفهوم‌ علم‌ خواهد بخشید. بنظرما، مفهوم‌ علم‌ یک‌ مفهوم‌ بسیط‌ می‌باشد و با ادراک‌ حضوری‌ و بلا واسطه‌ مصداق‌ علم‌ در نفس، مفهوم‌ بسیط‌ علم‌ انتزاع‌ و بدون‌ احتیاج‌ به‌ مفاهیم‌ دیگر فهمیده‌ می‌شود و از طرف‌ دیگر با توجه‌ به‌ اطلاق‌ مفهوم‌ علم‌ - به‌ معنای‌ عام‌ و وسیع‌ آن‌ - بر علم‌ واجب‌ (علاوه‌ بر علم‌ حیوان‌ و انسان‌ و ملک) و نفی‌ ماهیت‌ از واجب، غیرماهوی‌ بودن‌ مفهوم‌ علم‌ نیز به‌ دست‌ می‌آید و به‌ همین‌ سبب‌ - که‌ مفهوم‌ علم‌ از مفاهیم‌ فلسفی‌ و غیرماهوی‌ می‌باشد - مبحث‌ علم‌ و عالم‌ و معلوم‌ در فلسفه‌ ملاصدرا از ذیل‌ مباحث‌ کیف، خارج‌ و در فصل‌ مستقلی‌ مطرح‌ شده‌ است.  
البته‌ علم‌ انسان‌ از کیفیات‌ نفسانیه‌ و از مقولات‌ و مفاهیم‌ ماهوی‌ می‌باشد و در واقع‌ لفظ‌ علم‌ با وضع‌ دیگری‌ برعلم‌ انسان‌ نیز اطلاق‌ می‌گردد و بدیهی‌ است‌ مفهوم‌ عام‌ علم‌ دارای‌ وضعی‌ جداگانه‌ غیر از وضع‌ معنای‌ خاص‌ آن‌ که‌ صادق‌ بر علم‌ انسان‌ - کیف‌ نفسانی‌ - است‌ می‌باشد و عام‌ و خاص‌ بودن‌ دو معنی‌ رهزن‌ و مضر‌ به‌ اشتراک‌ معنوی‌ آن‌ دو نیست‌ نتیجه‌ آن‌ که: مفهوم‌ عام‌ علم‌ از مفاهیم‌ بسیط‌ و بدیهی‌ و انتزاعی‌ دست‌ اول‌ و از معقولات‌ ثانیه‌ فلسفی‌ می‌باشد پس‌ از انتزاع‌ مفهوم‌ علم‌ و مفهوم‌ حضور، مفهوم‌ علم‌ را به‌ منزله‌ جنس‌ و مفهوم‌ حضوری‌ بودن‌ را قید و به‌ منزله‌ فصل‌ او قرار داده‌ و «علم‌ حضوری» را تعریف‌ می‌نماییم، کما این‌ که‌ «علم‌ حسی»، «علم‌ تصوری» و «علم‌ تصدیقی» نیز از مفاهیم‌ مرکب‌ انتزاعی‌ بوده‌ که‌ از طریق‌ مفاهیم‌ بسیط‌ دست‌ اول‌ و بدیهی، تعریف‌ و شناخته‌ می‌شوند.

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

لگن‌هاوزن: در آثار افلاطون‌ معیار کامل‌ و قاطعی‌ در مورد حقیقت‌ علم‌ موجود نیست. او علم‌ - اپیستمی‌ - را باور صادق‌ موجه‌ دانسته‌ است‌ و در حالی‌ که‌ عده‌ای‌ از فلاسفه‌ تحلیلی‌ معاصر مانند چیزهوم‌(Chisholm) این‌ تعریف‌ را قبول‌ نموده‌اند «سقراط» چنین‌ تعریفی‌ از علم‌ را نمی‌پذیرفت، برخلاف‌ سنت‌ رائج‌ در تفکر اسلامی‌ - که‌ علم‌ را شامل‌ علوم‌ حضوری‌ و حصولی‌ می‌دانستند - و نیز برخلاف‌ «جان‌لاک» در کتابش‌ رساله‌ای‌ درباره‌ فهم‌ انسان‌Essay on Human Understanding) ) (این‌ کتاب‌ منبع‌ بسیار مناسبی‌ جهت‌ بررسی‌ ریشه‌های‌ بحث‌ معرفت‌شناسی‌ در غرب‌ می‌باشد) که‌ با استعمال‌ لغت‌ «فهم»Understanding ، علم‌ و معرفت‌ را شامل‌ همه‌ مفاهیم‌ و قضایا - یعنی‌ همه‌ اقسام‌ علم‌ حصولی‌ دانسته‌ - است‌ بحث‌ پیرامون‌ Knowledge وعلم‌ و معرفت، در فلسفه‌ معاصر غرب‌ منحصر به‌ «باور صادق‌ موجه» می‌باشد.  
در فلسفه‌ معاصر غرب، بررسی‌ پیرامون‌ حقیقت‌ علم‌ به‌ قرن‌ بیستم‌ یعنی‌ سال‌ 1963 منتهی‌ می‌شود (نه‌ به‌ افلاطون‌ و دکارت‌ و کانت). در این‌ سال‌ مقاله‌ بسیار مهم‌ و کوتاهی‌ در مورد صحت‌ و سقم‌ تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه‌ از طرف‌ «ادموند گتیه» منتشر شده‌ که‌ سبب‌ تحول‌ و انقلابی‌ در معرفت‌شناسی‌ غرب‌ گردیده‌ است. در داستانی‌ که‌ از او نقل‌ شده‌ است‌ روزی‌ او در حال‌ قهوه‌ خوردن‌ با "آلوین‌ پلانتینجا" عدم‌ رضایت‌ مدیریت‌ دانشگاه‌ را از قلت‌ نوشتجات‌ خود ذکر کرده‌ و تصمیم‌ خود را بر نوشتن‌ مقاله‌ کوتاهی‌ پیرامون‌ حقیقت‌ و تعریف‌ علم‌ بیان‌ می‌دارد و در سال‌ بعد مقاله‌ سرنوشت‌ ساز خود را در حجم‌ سه‌ صفحه‌ در مجله‌ آنالی‌ سیز -(Analysis) که‌ مقالات‌ کوتاه‌ را به‌ چاپ‌ می‌رساند - به‌ چاپ‌ رسانده‌ است. او با ذکر دو مثال، بطلان‌ تعریف‌ مذکور از علم‌ را بیان‌ کرده‌ و نشان‌ داده‌ است‌ که‌ در مواردی‌ در عین‌ عدم‌ صدق‌ «علم»، این‌ تعریف‌ - یعنی‌ باور صادق‌ موجه‌ - کاملاً‌ صادق‌ می‌باشد:  
مثال‌اول: اگر «دلیل‌موجهی» بر مسؤ‌ول‌ شدن‌ آقای‌ «زید» در فلان‌ پست‌ مهم‌ دانشگاه‌ در سال‌ بعد و نیز بر وجود پول‌ خُرد در جیب‌ او، موجود باشد نتیجه‌ خواهد شد که: کسی‌ که‌ - یعنی‌ زید - سال‌ آینده‌ فلان‌ پست‌ مهم‌ را خواهد پذیرفت‌ الان‌ در جیب‌ خود پول‌ خُرد دارد، اما با وجود این‌ دلیل‌ موجه، این‌ اعتقاد غیر مطابق‌ با واقع‌ بوده‌ و آن‌ پست‌ مهم‌ دانشگاه‌ به‌ زید اعطأ نخواهد شد و شخصی‌ که‌ در جیب‌ خود پول‌ خُرد داشته‌ و فلان‌ پست‌ مهم‌ را در سال‌ بعد خواهد پذیرفت‌ عمرو می‌باشد نه‌ زید. پس‌ در عین‌ حالی‌ که‌ اعتقاد مذکور مدلل‌ و موجه‌ بوده‌ است‌ اما «علم» بر او صدق‌ نمی‌کند.  
مثال‌ دوم: در صورتی‌ که‌ باور صادق‌ موجه‌ بر مالکیت‌ زید نسبت‌ به‌ ماشین‌ «فورد» برای‌ من‌ اقامه‌ شده‌ باشد، گزاره‌ «یا زید مالک‌ ماشین‌ فورد است‌ و یا عمرو» بر اساس‌ قواعد منطق‌ جدید، قابل‌ استنتاج‌ می‌باشد. اما علیرغم‌ صحت‌ این‌ نتیجه‌ منطقی‌ و وجود باور صادق‌ موجه‌ بر مالکیت‌ زید پس‌ از مدتی‌ روشن‌ می‌گردد که‌ این‌ باور و اعتقاد مطابق‌ با واقع‌ نبوده‌ است‌ و در واقع، عمرو مالک‌ آن‌ ماشین‌ می‌باشد در این‌ مورد نیز، به‌ سبب‌ عدم‌ تطابق‌ این‌ باور با واقع، «علم» صدق‌ نکرده، در حالی‌ که‌ «باور صادق‌ موجه» محقق‌ بوده‌ و صدق‌ می‌نماید.  
پس‌ از انتشار این‌ مقاله، فلاسفه‌ دیگر ضمن‌ پذیرفتن‌ اشکال، نظریات‌ متعددی‌ جهت‌ رفع‌ مشکل، ابراز داشته‌اند: عده‌ای‌ برای‌ جبران‌ نقصِ‌ تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه، با توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ ادله‌ باور و اعتقاد در آن‌ دو مثال، صحیح‌ و مطابق‌ با واقع‌ نبوده‌ است‌ علاوه‌ بر «سه‌ قید» تعریف‌ مذکور - یعنی‌ باور و صادق‌ و موجه‌ - تطابق‌ با واقعِ‌ دلیل‌ و توجیه‌ را به‌ عنوان‌ شرط‌ چهارم‌ برآن‌ افزوده‌اند. عده‌ای‌ دیگر، با ایراد نقض‌ بر تعریف‌ مشتمل‌ بر چهار قید در نظریه‌ قبلی، قید دیگری‌ بر آن‌ اضافه‌ نموده‌اند. عده‌ دیگری‌ چاره‌ کار را حذف‌ قید توجیه‌ و اضافه‌ نمودن‌ قید دیگری‌ به‌ جای‌ آن‌ دانسته‌اند. عده‌ دیگری‌ هم‌ از علم‌ تعریفی‌ داده‌ که‌ مورد قبول‌ عرف‌ نبوده‌ و نزد عرف‌ «علم» محسوب‌ نمی‌شود. و عده‌ای‌ دیگر... .  
اما با کثرت‌ تلاش‌های‌ انجام‌ شده‌ پیرامون‌ کشف‌ حقیقت‌ علم‌ - که‌ حجم‌ آن‌ از یک‌ کتاب‌ چندصد صفحه‌ای‌ نیز افزون‌ است‌ - استاد ما آقای‌ «چیزهوم» معتقد بوده‌ است‌ که‌ مرغ‌ اندیشه‌ بشری‌ در بارگاه‌ علم، بار نیافته‌ و تور عقل‌ انسان‌ هنوز گوهر حقیقت‌ علم‌ را صید ننموده‌ است. بدین‌ سبب‌ عده‌ای‌ از فلاسفه‌ غرب‌ معتقدند که‌ پی‌ بردن‌ به‌ تعریف‌ صحیح‌ و دقیق‌ علم‌ در قدرت‌ بشر نبوده‌ و متعذر می‌باشد. کتاب‌The Analysic of knowledge از آقای‌ «شوپ»، مرجع‌ بسیار مناسبی‌ برای‌ بررسی‌های‌ بیشتر محققین‌ جهت‌ پی‌ بردن‌ به‌ تلاش‌های‌ انجام‌ شده‌ از ناحیه‌ فلاسفه‌ غرب‌ در مورد تعریف‌ علم، می‌باشد.

استاد مصباح: پیرامون‌ سخنان‌ فوق‌ ذکر دو نکته‌ مفید می‌باشد: (1) تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه، علاوه‌ بر اشکالات‌ مذکور، با مسأله‌ مهمٍّ‌ حالتِ‌ حدوث‌ و بوجود آمدن‌ بعضی‌ از نظریات‌ و تئوری‌ها در ذهن‌ بشر، نیز نقض‌ می‌شود. حدوث‌ یک‌ تئوری‌ و نظریه، بدون‌ مسبوقیت‌ به‌ فکر و استدلال، نزد دانشمندان‌ امر بین‌ و مسلم‌ می‌باشد که‌ از آن‌ به‌ «شهود» یا «الهام» و یا در تعبیر منطقیین‌ اسلامی‌ به‌ «حدس» (که‌ در آن، اعتقاد به‌ ثبوت‌ محمول‌ برای‌ موضوع‌ بدون‌ واسطه‌ بوده‌ و لذا از بدیهیات‌ تلقی‌ می‌شود) تعبیر می‌شود. اعتقاد حاصل‌ از این‌ حالت‌ - در عین‌ عدم‌ سبق‌ به‌ دلیل‌ و توجیه‌ - مطابق‌ با واقع‌ و صادق‌ بوده‌ و دانشمند صاحبِ‌ آن، گره‌های‌ بسیاری‌ از مشکلات‌ را با مفتاح‌ آن‌ می‌گشاید. نیز روشن‌ است‌ که‌ اطلاق‌ (Knowledge) و معرفت‌ بر این‌ تئوری‌ها و اعتقادات، صحیح‌ و بین‌ است‌ و محتاج‌ به‌ اقامه‌ دلیل‌ نمی‌باشد و در صورت‌ اصرار بر حصر (Knowledge) بر اعتقاد مقرون‌ به‌ دلیل‌ و توجیه، باید گفت‌ که‌ نزاع، لفظی‌ می‌باشد. (2) قبول‌ عمومیت‌ معنای‌ علم‌ و شمول‌ آن‌ نسبت‌ به‌ علم‌ حضوری‌ و حصولی، موجب‌ ورود اشکال‌ دیگری‌ بر اعتقاد به‌ حصر علم‌ در باور صادق‌ موجه‌ می‌باشد - نکته‌ مهم‌ در این‌ مقام‌ انفکاک‌ بین‌ دو حیثیت‌ «قضایا و تصدیقات» می‌باشد که‌ این‌ مسأله‌ در حل‌ بسیاری‌ از مشکلات‌ بیان‌ شده‌ پیرامون‌ تعریف‌ علم، کمک‌ می‌نماید و نیز سر‌ عدم‌ توفیق‌ معرفت‌ شناسان‌ را در بیان‌ تعریف‌ صحیح‌ از علم، نمایان‌ می‌سازد.  
توجه‌ به‌ این‌ امر ضروری‌ است‌ که‌ هرقضیه‌ و تصدیقی‌ از دو حیثیت‌ مورد لحاظ‌ واقع‌ می‌شود:  
(الف) حیثیت‌ ارتباط‌ تصدیقات‌ و قضایا با معلومات‌ و محکیات‌ آنها: هر قضیه‌ - به‌ موجب‌ آن‌ که‌ «خبر» می‌باشد - حاکی‌ از محکی‌ای‌ و معلومی‌ می‌باشد، مثلاً‌ قضیه: «آب‌ مرکب‌ از ئیدروژن‌ و اکسیژن‌ است» - با صرف‌ نظر از اعتقاد شخص‌ عالم‌ - حاکی‌ از ترکب‌ واقعی‌ و خارجی‌ آب‌ از این‌ دو عنصر می‌باشد، و در صورتی‌ که‌ این‌ قضیه‌ مطابق‌ با محکی‌ خود باشد صادق‌ و الاکاذب‌ خواهد بود. در این‌ نظرگاه‌ - که‌ یک‌ نظرگاه‌ منطقی‌ است‌ - به‌ هر قضیه‌ و تصدیقی‌ که‌ مطابق‌ با واقع‌ و محکی‌ خود باشد «علم» اطلاق‌ می‌شود - هرچند شخص‌ عالم‌ به‌ آن‌ معتقد نباشد.  
(ب) حیثیت‌ ارتباط‌ قضایا و تصدیقات‌ با عالم: در این‌ دیدگاه‌ - که‌ یک‌ دیدگاه‌ روان‌ شناختی‌ است‌ - حصول‌ و کیفیت‌ «اعتقادِ» شخص‌ به‌ قضیه، ملحوظ‌ واقع‌ می‌شود. (نزد منطقیین، واژه‌ «اعتقاد» به‌ دو معنی‌ به‌ کار می‌رود:  
(1)- عقد و گره‌ و پیوندی‌ که‌ میان‌ موضوع‌ و محمول‌ و یا شرط‌ و جزأ وجود دارد. (2)- معنای‌ دوم، حالت‌ نفسانی‌ عالم‌ در برخورد با یک‌ قضیه‌ می‌باشد که‌ همین‌ معنا در این‌ مباحث، مقصود است‌ بنابراین‌ یقینی‌ بودن‌ اعتقاد یا اطمینانی‌ و ظنی‌ بودن‌ آن، دو حالت‌ نفسانی‌ متفاوت‌ شخص‌ عالم‌ نسبت‌ به‌ قضیه‌ (با قطع‌ نظر از مطابقت‌ قضیه‌ با واقع‌ و یا عدم‌ آن) است‌ که‌ از جهت‌ ارتباط‌ قضیه‌ با عالم، مورد کاوش‌ و بررسی‌ واقع‌ می‌شود و ربطی‌ به‌ حیثیت‌ منطقی‌ آن‌ - یعنی‌ مطابقت‌ علم‌ با معلوم‌ و واقع‌ - ندارد. میوه‌ گرانبهای‌ تفکیک‌ میان‌ دو دیدگاه‌ منطقی‌ و روان‌ شناختی‌ در تعریف‌ علم، بر محققانی‌ که‌ تلخی‌ خلط‌ بین‌ این‌ دو حیثیت‌ را چشیده‌اند، ارزشمند می‌باشد.  
تعریف‌ علم‌ از دیدگاه‌ منطقی‌ - یعنی‌ مطابقت‌ قضیه‌ با محکی‌ خود - محفوف‌ به‌ هیچ‌ ابهامی‌ نمی‌باشد، اما در صورتی‌ که‌ علاوه‌ بر حیثیت‌ منطقی، حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ را در علم‌ بودن‌ دخیل‌ بدانیم، معانی‌ دیگری‌ برای‌ علم‌ حادث‌ خواهد شد و عده‌ای‌ با ارتکاب‌ خلط‌ میان‌ این‌ دو حیثیت، تعاریف‌ زیر از علم‌ را بیان‌ داشته‌اند: عده‌ای‌ در علم‌ بودن‌ یک‌ قضیه، حصول‌ اعتقاد برای‌ عالم‌ را شرط‌ نموده‌اند. عده‌ای‌ دیگر، صادق‌ بودن‌ اعتقاد و باور را مقوم‌ مفهوم‌ علم‌ دانستند. و نیز عده‌ای‌ مدلل‌ و مقرون‌ به‌ توجیه‌ بودن‌ اعتقاد و باور صادق‌ شخص‌ را بر قیود تعریف‌ علم‌ افزوده‌اند و در نتیجه‌ حدس‌ صایب‌ و اعتقاد صادق‌ تقلیدی‌ را - به‌ سبب‌ عدم‌ اقتران‌ به‌ دلیل‌ و توجیه‌ - از تحت‌ لوای‌ علم‌ خارج‌ ساخته‌اند.  
از طرف‌ دیگر اخذِ‌ قیدِ‌ داشتن‌ دلیل‌ و توجیه‌ به‌ صورت‌ مطلق‌ - اعم‌ از مغالطی‌ و غیر مغالطی‌ - در تعریف‌ علم‌ موجب‌ تولید اشکالاتی‌ (مانند اشکالات‌ بیان‌ شده‌ در آن‌ دو مثال) می‌گردد و لذا عده‌ای‌ صادق‌ و مطابق‌ با واقع‌ بودنِ‌ دلیل‌ و توجیه‌ را به‌ عنوان‌ قید چهارم‌ در تعریف‌ علم‌ مندرج‌ نموده‌اند. بدیهی‌ است‌ که‌ این‌ گونه‌ تلاش‌ها ناشی‌ از دخالت‌ دادن‌ عنصر روان‌ شناختی‌ در تعریف‌ علم‌ بوده‌ که‌ به‌ سبب‌ آن، اصطلاحات‌ و معانی‌ گوناگونی‌ برای‌ علم‌ پدید آمده‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ اشتراک‌ این‌ معانی‌ صرفاً‌ در لفظ‌ علم‌ می‌باشد (یعنی‌ مشترک‌ لفظی‌ می‌باشند نه‌ مشترک‌ معنوی).  
به‌ عبارت‌ دیگر، معنای‌ ملحوظ‌ نزد کسی‌ که‌ صرفاً‌ حیثیت‌ منطقی‌ را در علم‌ دخالت‌ داده‌ و آن‌ را به‌ تطابق‌ قضیه‌ با محکی‌ خود تعریف‌ نموده‌ است، غیر از معنایی‌ است‌ که‌ با دخالت‌ دادن‌ حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ در علم‌ و اضافه‌ نمودن‌ قید باور و یا معنایی‌ که‌ صدق‌ باور در آن‌ قید شده‌ است‌ و یا معنایی‌ که... پدید آمده‌ است. توجه‌ به‌ اشتراک‌ لفظی‌ این‌ اصطلاحات، از ابهام‌ مسأله‌ کاسته‌ و قدم‌های‌ عقل‌ را در پیمودن‌ سرزمین‌ پرفراز و نشیب‌ تعریف‌ علم‌ مدد می‌رساند و روشن‌ خواهد نمود که‌ اکثر نزاع‌ها و اشکالات‌ بیان‌ شده‌ پیرامون‌ تعریف‌ علم، ناشی‌ از غفلت‌ از اشتراک‌ لفظی‌ این‌ اصطلاحات‌ و عدم‌ ارجاع‌ نقض‌ و ابرام‌ها به‌ معنی‌ واحد می‌باشد. به‌ طوری‌ که‌ یک‌ طرف‌ بحث‌ معنایی‌ غیر از معنای‌ ملحوظ‌ طرف‌ دیگر بحث‌ را قصد می‌نماید. بر محققین‌ پوشیده‌ نیست‌ که‌ در بحث‌ مورد نظر، رعایت‌ حیثیت‌ منطقی‌ در تعریف‌ علم، منطقی‌تر و صحیح‌ می‌باشد زیرا علم‌ در مقابل‌ جهل‌ مورد بحث‌ می‌باشد نه‌ علم‌ در مقابل‌ ظن.

لگن‌هاوزن: در مورد قید توجیه‌ در تعریف‌ علم‌ نظرات‌ گوناگونی‌ از فلاسفه‌ غرب‌ بیان‌ گردیده‌ است: عده‌ای‌ از فلاسفه‌ غرب‌ بر آن‌اند که‌ «قدرت» بر ارائه‌ دلیل‌ و توجیه، در اقتران‌ یک‌ نظریه‌ به‌ توجیه‌ و نیز در صحت‌ اطلاق‌ واژه‌ علم‌ (یعنی‌ رأی‌ صادق‌ موجه) بر آن‌ کافی‌ می‌باشد- گرچه‌ صاحب‌ آن‌ تئوری، بالفعل‌ واجد دلیل‌ و توجیه‌ برای‌ اثبات‌ تئوری‌ خود نباشد - عده‌ای‌ دیگر معتقدند که‌ سلامت‌ حواس‌ و وجود واقعیت‌ محسوس‌ در خارج، در موجه‌ و مدلل‌ بودن‌ یک‌ ادراک‌ حسی‌ مانند ادراک‌ حسی‌ وجود «گل‌ قرمز» کافی‌ است‌ و نیازی‌ به‌ اقامه‌ استدلال‌ نمی‌باشد. عده‌ای‌ نیز معتقدند در صورتی‌ که‌ صاحب‌ یک‌ اعتقاد و رأی‌ در «موقعیت‌ مطمئن» قرار داشته‌ باشد، کافی‌ است‌ که‌ رأی‌ و اعتقاد او را، مقرون‌ به‌ دلیل‌ و توجیه‌ بدانیم. در پرتو نظریات‌ و تلاش‌های‌ مذکور، سمت‌ و سوی‌ بحث‌ از تبیین‌ قیود علم، به‌ بیان‌ ضابطه‌ و ملاک‌ دقیقی‌ برای‌ مشکل‌ترین‌ بخش‌ معرفت‌شناسی‌ در غرب‌ یعنی‌ مفهوم‌ «توجیه» تغییر یافت.  
اما در مورد تفکیک‌ بیان‌ شده‌ میان‌ دو حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ و منطقی‌ علم‌ باید توجه‌ نمود که‌ بیان‌ این‌ امر که‌ مباحث‌ مطروحه‌ پیرامون‌ قیود باور و توجیه‌ در تعریف‌ علم‌ به‌ حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ برگشت‌ می‌نماید، و یا این‌ که‌ تعاریف‌ بیان‌ شده‌ از طرف‌ فلاسفه‌ غرب‌ در مورد علم‌ به‌ جعل‌ اصطلاحات‌ و قرار داد معانی‌ جدید برای‌ علم‌ بر می‌گردد مورد قبول‌ نمی‌باشد زیرا دغدغه‌ فلاسفه‌ غرب، یافتن‌ معنای‌ دقیق‌ عرفی‌ علم‌ - یعنی‌ معنایی‌ که‌ عرف‌ از لغت‌ علم‌ شهوداً‌ می‌فهمد - و بیان‌ امتیاز آن‌ از ظن‌ نزد عرف‌ بوده‌ است‌ نه‌ اعطای‌ تعریف‌ قراردادی‌ برای‌ علم؛ یعنی‌ به‌ چه‌ ملاکی، عرف‌ بر حالت‌ شنیدن‌ صدای‌ زید از پشت‌ دیوار، لغت‌ «علم» (به‌ وجود زید) را اطلاق‌ می‌نماید (گرچه‌ ممکن‌ است‌ در شنیدن‌ صدا، اشتباهاتی‌ رخ‌ داده‌ باشد) ولی‌ بر اعتقاد به‌ وجود زید در پشت‌ دیوار - بدون‌ شنیدن‌ صدای‌ او - واژه‌ «ظن» را اطلاق‌ می‌نماید؟ در راستای‌ چنین‌ تلاشی، توجه‌ نمودن‌ به‌ وجود ابهام‌ در مفهوم‌ توجیه، و در نتیجه‌ ضعف‌ ملاکهای‌ بیان‌ شده‌ در مورد «اقتران‌ به‌ توجیه» در تمایز میان‌ علم‌ و ظن، عده‌ای‌ از معرفت‌ شناسان‌ را بر آن‌ داشته‌ است‌ تا با قلمداد نمودن‌ معرفت‌شناسی‌ به‌ عنوان‌ بخشی‌ از روان‌شناسی، معیار روان‌ شناسانه‌ای‌ جهت‌ تمیز میان‌ علم‌ و ظن‌ بیان‌ دارند.

استاد مصباح: در مورد کلام‌ فوق‌ باید به‌ چند نکته‌ توجه‌ نمود: توسعه‌ در لغات‌ - به‌ طوری‌ که‌ شامل‌ تحقق‌ بالقوه‌ معانی‌ آنها نیز گردد - امری‌ است‌ که‌ به‌ اقتضای‌ ضرورت، از ناحیه‌ عرف‌ یا خواص‌ (یعنی‌ علوم‌ خاص) انجام‌ و مورد قبول‌ واقع‌ شده‌ است‌ و لکن‌ هیچ‌ ارتباطی‌ با کشف‌ حقیقت‌ مفهوم‌ آن‌ها ندارد.  
بنابراین‌ اکتفأ به‌ توجیه‌ بالقوه‌ و یا قدرت‌ بر توجیه، در اطلاق‌ واژه‌ علم‌ (یعنی‌ رأی‌ صادق‌ موجه) بر اعتقاد و باوری‌ که‌ بالفعل‌ مقرون‌ به‌ دلیل‌ و توجیه‌ نیست، جز توسعه‌ در اصطلاح‌ و قرارداد نمی‌باشد و در حقیقت، کاشف‌ از معنای‌ واقعی‌ و حقیقی‌ علم‌ نیست. علاوه‌براین، با توجه‌ به‌ این‌ که‌ عرف، معنای‌ قراردادی‌ از علم‌ را می‌فهمد (نه‌ این‌ که‌ عرف‌ معنای‌ علم‌ را شهود نماید زیرا هیچ‌ گاه‌ معنای‌ لفظی، شهوداً‌ ادراک‌ نمی‌شود) و نیز با عنایت‌ به‌ وجود مسامحات‌ گوناگون‌ در اطلاقات‌ الفاظ‌ نزد عرف، اهتمام‌ فلسفه‌ را یافتن‌ معنای‌ عرفی‌ علم‌ قلمداد نمودن، و نیز متد رجوع‌ به‌ عرف‌ را معیار حل‌ مشکل‌ معرفت‌شناسی‌ یا فلسفی‌ و یا منطقی‌ دانستن، بی‌ وجه‌ و غیر صحیح‌ می‌باشد.  
علاوه‌براین‌ توجه‌ به‌ تعدد علوم‌ معرفت‌شناسی‌ و روان‌شناسی‌ و منطق، و وجود اختلاف‌ میان‌ موضوعات‌ و متدهای‌ کشف‌ حقیقت‌ در آنها بطلان‌ ادراج‌ معرفت‌شناسی‌ در روان‌شناسی‌ از یک‌ سو و نیز عدم‌ توانایی‌ قائلین‌ به‌ این‌ نظریه‌ را در کشف‌ حقیقت‌ علم‌ از سوی‌ دیگر به‌ اثبات‌ می‌رساند. در نظرگاه‌ منطقی‌ صرفاً‌ اعتقاد مطابق‌ با واقع، «علم» می‌باشد - گرچه‌ از راه‌ غیرصحیحی‌ بدست‌ آمده‌ و یا مقرون‌ به‌ توجیه‌ و استدلال‌ نباشد - اما یقین‌ و یا ظن‌ به‌ یک‌ اعتقاد - چه‌ مطابق‌ با واقع‌ و چه‌ غیرمطابق‌ با واقع‌ - مربوط‌ به‌ حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ است‌ و در «علمِ‌ روان‌شناسی‌ ادراک» مورد بحث‌ واقع‌ شده‌ و ارتباطی‌ با مباحث‌ منطقی‌ ندارد.

لگن‌هاوزن: قراردادی‌ دانستن‌ معنای‌ علم‌ و معانی‌ الفاظ‌ دیگر،محفوف‌ به‌ ابهام‌ بوده‌ و قبول‌ آن‌ دشوار است، زیرا بر فرض‌ قراردادی‌ بودن، پس‌ از آن‌ که‌ واضع، لفظ‌ «گُل» را مثلاً‌ بر این‌ شیء خارجی، وضع‌ و قرار داد نموده‌ است، به‌ چه‌ ملاکی‌ اطلاق‌ این‌ لفظ‌ بر گُل‌هایی‌ که‌ 10 سال‌ بعد از زمین‌ خواهد روئید (و در ابتدأ و هنگام‌ وضع‌ مورد توجه‌ واضع‌ نبوده‌ است) صحیح‌ می‌باشد؟  
علاوه‌براین، همان‌طوری‌ که‌ بحث‌ از یقین‌ و ظن‌ و قیود باور و توجیه، ناشی‌ از خلط‌ میان‌ معرفت‌شناسی‌ و روان‌شناسی‌ ادراک‌ است، همچنین‌ بحث‌ از علم‌ - از جهت‌ تطابق‌ یا عدم‌ تطابق‌ با واقع‌ آن‌ - یک‌ بحث‌ منطقی‌ بوده‌ و ارتباطی‌ با مباحث‌ معرفت‌شناسی‌ ندارد به‌ طوری‌ که‌ ضرورت‌ پرهیز از خلط‌ مباحث‌ علوم‌ مختلف‌ در یکدیگر، مقتضی‌ این‌ است‌ که‌ از خلط‌ مباحث‌ منطقی‌ با مباحث‌ معرفت‌شناسی‌ نیز، پرهیز نماییم.

استاد مصباح: مقصود از قراردادی‌ بودن‌ معانی‌ الفاظ‌ و حصر فهم‌ معانی‌ الفاظ‌ از طریق‌ علم‌ به‌ وضع، قرارداد و وضع‌ شخصی‌ که‌ واضع، لفظ‌ معینی‌ را برای‌ شیء معین‌ خاصٍّ‌ مشخص‌ جزئی، وضع‌ نماید به‌ طوری‌ که‌ شامل‌ شیء مماثل‌ او که‌ در کنارش‌ واقع‌ است‌ نگردد نمی‌باشد، بلکه‌ مراد از وضع، قراردادی‌ است‌ که‌ در ظرف‌ اجتماع‌ و براساس‌ نیازهای‌ جامعه‌ و انسان‌ها شکل‌ می‌پذیرد. وقتی‌ که‌ واضعی‌ لفظ‌ گُل‌ را برای‌ شیء خاصی‌ وضع‌ نموده‌ است‌ هر انسانی‌ بر اساس‌ قریحه‌ عقلایی‌ خود، جواز استعمال‌ این‌ لفظ‌ را بر هر شیءای‌ که‌ مانند این‌ شیء می‌باشد، بدست‌ آورده‌ و خواهد فهمید که‌ نیازی‌ که‌ واضع‌ را واداشته‌ تا لفظ‌ گل‌ را در آن‌ شیء خاص‌ استعمال‌ نماید همان‌ نیاز مصحح‌ جواز استعمال‌ لفظ‌ گل‌ بر گل‌های‌ دیگر نیز می‌باشد، یعنی‌ «موضوع‌ له» این‌ لفظ‌ «فرد منتشر و یا طبیعت» است‌ نه‌ شیء خاص‌ متشخص‌ جزئی. بحث‌ مبسوطتر حول‌ این‌ نکته، مستلزم‌ بررسی‌ تفصیلی‌ وضع‌ و اقسام‌ آن‌ - مانند وضع‌ تخصصی‌ و تخصیصی‌ و انواع‌ چهارگانه‌ آن‌ و نیز انواع‌ استعمالات‌ الفاظ، از قبیل‌ حقیقت، مجاز مشترک، منقول‌ و... - است‌ که‌ خوشبختانه‌ از ناحیه‌ علمای‌ اصول‌ فقه، در مباحث‌ الفاظ‌ اصول‌ مورد بررسی‌ دقیقی‌ واقع‌ شده‌ است‌ به‌طوری‌ که‌ در هیچ‌ علم‌ دیگر و از ناحیه‌ هیچ‌ عالم‌ دیگری‌ چنین‌ بررسی‌ عمیقی‌ واقع‌ نشده‌ و لذا دقت‌ در این‌ مباحث‌ در بررسی‌ «فلسفه‌ تحلیلیِ» رائج‌ در غرب، محققین‌ را مدد خواهد رساند. علاوه‌براین‌ وجود دو حیثیت‌ منطقی‌ و روان‌شناختی‌ اعتقاد و علم، حاکی‌ از اجتماع‌ ابعاد مختلف‌ و گوناگون‌ در امر واحد است‌ که‌ مقتضای‌ منطقی‌ بحث، تمییز آن‌ ابعاد و پرهیز از خلط‌ میان‌ آنها می‌باشد.  
درهم‌ تنیدگی‌ ابعاد گوناگون‌ در امر واحد - با این‌ که‌ هربُعدی‌ متعلق‌ به‌ علم‌ جداگانه‌ای‌ می‌باشد - سبب‌ شده‌ تا در کلام‌ بزرگانی‌ چون‌ «ابن‌ سینا» در دقیق‌ترین‌ مباحث‌ در برهان‌ شفا پیرامون‌ تعریف‌ علم‌ نیز آمیختگی‌ ابعاد مختلف، ملاحظه‌ گردد. کمااین‌که‌ آمیختگی‌ مباحث‌ لغوی‌ با مباحث‌ منطقی‌ موجب‌ شده‌ است‌ تا عده‌ای‌ در وجه‌ تسمیه‌ علم‌ منطق‌ به‌ «منطق» ارتباط‌ علم‌ منطق‌ با نطق‌ و کلام‌ را ذکر نمایند، و یا در مورد «مقولات» از ماده‌ «قول» استفاده‌ نموده‌ و آن‌ را به‌ عام‌ترین‌ مفهومی‌ که‌ یقال‌ علی‌ شیء (أی‌ یحمل‌ علی‌ شیءٍ) تعریف‌ کنند. هم‌چنان‌که‌ قضیه‌ را نیز به‌ «قول‌ جازم» تعریف‌ نموده‌اند. به‌ موجب‌ این‌ آمیختگی‌ مباحث‌ الفاظ‌ با مباحث‌ منطقی‌ و عدم‌ قدرت‌ بر تفکیک‌ میان‌ آنها عده‌ای‌ به‌ نام‌ «اسمیون» (گرایشی‌ که‌ توسط‌ أکام‌ در اواخر قرون‌ وسطی‌ مطرح‌ و سپس‌ توسط‌ آمپری‌ست‌ها و پوزیتویست‌ها و آنالیست‌ها مورد قبول‌ واقع‌ گشت) منکر مفهوم‌ کلی‌ شده‌ و بر آن‌ بوده‌اند که‌ کلیات، جز الفاظ‌ بیش‌ نیستند. بدین‌ سبب، توجه‌ به‌ این‌ نکته‌ ضروری‌ است‌ که‌ در معرفت‌شناسی‌ نه‌ حیثیت‌ منطقی‌ علم‌ کاوش‌ می‌گردد و نه‌ حیثیت‌ روان‌ شناختی، و نه‌ حیثیت‌ زبان‌ شناختی، بلکه‌ تبیین‌ حیثیت‌ فلسفی‌ علم‌ مقصود بوده‌ و مورد بحث‌ و تحقیق‌ می‌باشد.

‌ ‌حقیقت‌ علم‌ نزد فلاسفه‌ متقدم‌ تا قرن‌ هفدهم‌  
ملکیان: در این‌ مقام‌ اشاره‌ مختصری‌ به‌ نظرات‌ افلاطون، فلوطین، آگوستین‌ قدیس، و آکویناس‌ قدیس‌ حول‌ محور حقیقت‌ علم، خواهد شد.  
أفلاطون‌ در کتاب‌های‌ کراتیلس، فایدوس، منون، فایدون، جمهوری، تیمائوس، تئاتتوس‌ و در نامه‌ هفتم‌ (که‌ یقیناً‌ متعلق‌ به‌ او می‌باشد) - از مجموعه‌ آثار منسوب‌ به‌ افلاطون‌ - نظر خویش‌ را پیرامون‌ علم‌ بیان‌ داشته‌ است. نظرات‌ ارسطو پیرامون‌ علم‌ در کتاب‌های‌ مقولات، عبارت، خطابه، طبیعت‌ (فیزیک)، مابعدالطبیعه‌ (متافیزیک)، نفس، حفظ‌ و استذکار و در کتاب‌ اخلاق‌ نیکوماخوس‌ مندرج‌ می‌باشد.  
فلوطین‌ نظر خویش‌ را حول‌ محور علم‌ در کتاب‌ انئادها در انئاداول، سوم، پنجم‌ و ششم‌ ابراز نموده‌ است. نظرات‌ آگوستین‌ پیرامون‌ علم‌ در کتاب‌ اعترافات، مدینة‌ الهی‌ و تعالیم‌ مسیحی‌ قابل‌ استحصال‌ می‌باشد. و بالاخره‌ آکویناس‌ هم‌ در کتاب‌ عظیم‌ کلیات‌ اًلهیات‌ خود در موارد فراوانی‌ پیرامون‌ علم‌ سخن‌ گفته‌ است.  
برای‌ بررسی‌ و پی‌ بردن‌ به‌ نظرات‌ این‌ بزرگان‌ حول‌ محور علم‌ لحاظ‌ اموری‌ ضروری‌ است: (1) تتبع‌ و تحقیق‌ در نظرات‌ فلاسفه‌ غرب‌ - از سقراط‌ تا فلاسفه‌ معاصر - پیرامون‌ علم، تأثیر و نفوذ نظر سقراط‌ (به‌ روایت‌ افلاطون) بر افکار فلاسفة‌ متأخر از او و محوریت‌ نظریه‌ او و همچنین‌ عدم‌ خروج‌ این‌ فلاسفه‌ در نظریه‌پردازی‌ پیرامون‌ علم، از نظریه‌ سقراط‌ را کاملاً‌ به‌ اثبات‌ می‌رساند. (2) اشیایی‌ که‌ حقیقتشان‌ مورد بررسی‌ و تحقیق‌ واقع‌ می‌شود دو قسم‌اند: (الف) اشیایی‌ که‌ دارای‌ مصادیق‌ محسوسه‌ (Concrete) می‌باشند، مانند سفیدی، آب‌ و... . دراین‌گونه‌ موارد پس‌ از درک‌ مصداقی‌ از آن، امر مورد بررسی‌ تعین‌ یافته‌ و با مشخص‌ شدن‌ آن، کاوش‌های‌ عقلانی‌ پیرامون‌ کشف‌ حقیقت‌ آن‌ میسر خواهد شد.  
مثلاً‌ با نشان‌ دادن‌ سفیدی‌ کاغذ به‌ مخاطب، شیء مورد بررسی‌ را معین‌ می‌نماییم‌ و یا با نشان‌ دادن‌ آب، به‌ او فهمانده‌ که‌ کشف‌ حقیقتِ‌ جوهر این‌ شیء خاص‌ مقصود می‌باشد (روشن‌ است‌ که‌ درک‌ حسی‌ جوهر آب‌ مقصود نیست). (ب) اشیایی‌ که‌ دارای‌ مصادیق‌ محسوسه‌ نیستند. مانند زمان، مکان، علم‌ و... .  
برای‌ درک‌ حقیقت‌ چنین‌ اشیایی‌ (که‌ دارای‌ مصادیق‌ محسوسه‌ نبوده‌ اعم‌ از این‌ که‌ اصلاً‌ مصداقی‌ نداشته‌ و یا این‌ که‌ دارای‌ مصادیق‌ باطنی‌ باشند) یافتن‌ مصداق‌ معین‌ و مشخص‌ نمودن‌ شیء مورد بررسی‌ به‌ صورت‌ محسوس‌ ممکن‌ نیست‌ (به‌ خلاف‌ اشیأ محسوسه). قدم‌ اول‌ دراین‌گونه‌ اشیأ، روشن‌ نمودن‌ و تبیین‌ معانی‌ الفاظ‌ مورد بحث‌ می‌باشد تا با تعین‌ معانی، گام‌ زدن‌ برای‌ کشف‌ حقایق‌ آنها میسر گردد. یعنی‌ قبل‌ از سعی‌ و تلاش‌ جهت‌ کشف‌ حقیقت‌ مکان‌ و زمان، فهم‌ موضوع‌ له‌ لفظِ‌ مکان‌ و زمان‌ در عربی‌ و فارسی‌ و لفظ‌ «Space» و «Time» در انگلیسی‌ ضروری‌ است. کاوش‌ برای‌ درک‌ حقیقت‌ علم‌ نیز، مشمول‌ حکم‌ فوق‌ است‌ و لذا به‌ سبب‌ فقدان‌ مصداق‌ محسوس‌ برای‌ علم، تبیین‌ «ما وضع‌ له» لفظ‌ علم، قبل‌ از بررسی‌ حقیقت‌ آن، لازم‌ و ضروری‌ می‌باشد.  
«سقراط» نیز با توجه‌ به‌ این‌ نکته، به‌ تقدم‌ حل‌ نزاع‌ لفظی‌ و تبیین‌ موضوع‌ له‌ episteme (علم) بر کشف‌ حقیقت‌ آن‌ معتقد بوده‌ است‌ و در مباحث‌ خود بررسی‌ «مای‌ شارحه» را بر «مای‌ حقیقیه» مقدم‌ نموده‌ است. او بر آن‌ بود تا با تبیین‌ موارد اطلاقات‌ و کاربرد چهار لفظِ: علم، جهل، خطا و رأی، به‌ کشف‌ حقایق‌ آنها و افتراقشان‌ نایل‌ آید، لذا در توضیح‌ و تبیین‌ معانی‌ این‌ الفاظ، توضیحات‌ زیر را بیان‌ می‌دارد: (1)- علم‌ و جهل: درمواردی‌که‌ امری‌ در ذهن‌ موجود باشد لغت‌ «علم» و در حالتی‌ که‌ هیچ‌ شیءای‌ در ذهن‌ - نفیاً‌ و اثباتاً‌ - محقق‌ نباشد لغت‌ «جهل» به‌ کار می‌رود یعنی‌ افتراق‌ میان‌ علم‌ و جهل‌ به‌ ایجاب‌ و سلب‌ است. (2)- جهل‌ و خطا: تفکیک‌ بیان‌ شده‌ میان‌ جهل‌ بسیط‌ و جهل‌ مرکب‌ در لسان‌ بزرگان‌ ما، همان‌ تفکیکی‌ است‌ که‌ سقراط‌ بین‌ جهل‌ و خطا نهاده‌ است. او معتقد بود: در جهل، هیچ‌ امری‌ در ذهن‌ موجود نمی‌باشد (جهل‌ بسیط) ولکن‌ خطا حالتی‌ است‌ که‌ ادعای‌ تطابق‌ امر محقق‌ در ذهن‌ با واقع‌ می‌شود درحالی‌که‌ فی‌ نفس‌الامر و فی‌الواقع، امر محقق‌ در ذهن‌ مطابق‌ با واقع‌ نمی‌باشد (جهل‌ مرکب) در زبان‌ انگلیسی‌ نیز بین‌ جهل‌ و خطا تفکیک‌ شده‌ به‌ طوری‌ که‌ از جهل‌ به‌ «ignorance» و از خطا به‌ «error» تعبیر می‌شود. (3)- علم‌ و خطا: «سقراط» در تفکیک‌ بین‌ علم‌ و خطا بر آن‌ است‌ که: در حالتی‌ که‌ انسان‌ واجد و مالک‌ حقیقتی‌ از شیءای‌ باشد لغت‌ علم‌ به‌ کار می‌رود، اما خطا وقتی‌ است‌ که‌ عدم‌ حقیقتی‌ جایگزین‌ حقیقت‌ شده‌ و به‌ عبارت‌ دیگر، عدم‌ حقیقتی‌ انسان‌ را فریب‌ دهد و در ذهن‌ او به‌ جای‌ حقیقت‌ بنشیند. در واقع، علم‌ و خطا به‌ «صدق‌ و کذب» بر می‌گردد یعنی‌ در حالتی‌ که‌ صورت‌ محقق‌ در ذهن، مطابق‌ با واقع‌ باشد «علم»، و در صورت‌ عدم‌ تطابق‌ با واقع، «خطا» صدق‌ می‌نماید، در نتیجه، کشف‌ حقیقت‌ علم‌ و خطا متوقف‌ بر روشن‌ شدن‌ حقیقت‌ صدق‌ و کذب‌ می‌باشد. (4)- علم‌ و رأی: مهم‌ترین‌ و مفصل‌ترین‌ بخشی‌ که‌ سقراط‌ در این‌ باب‌ ایراد نموده‌ است‌ تفکیک‌ بین‌ علم‌ و رأی‌ می‌باشد، یعنی‌ در این‌ امر باید بحث‌ شود که‌ چه‌ فرقی‌ میان‌ قضیة‌ «من‌ علم‌ دارم‌ که‌ امروز دوشنبه‌ است» و قضیة‌ «نظر من‌ این‌ است‌ که‌ امروز دوشنبه‌ است» (یا رأی‌ من‌ این‌ است‌ که‌ امروز دوشنبه‌ است)، موجود است؟ به‌ عبارت‌ دیگر (که‌ قریب‌ به‌ بیان‌ سابق‌ است) امتیاز قضیة‌ «من‌ علم‌ دارم‌ که‌ خداوند موجود است» با قضیة‌ «اعتقاد من‌ این‌ است‌ که‌ خداوند وجود دارد» چیست؟  
به‌ سبب‌ اهمیت‌ تفکیک‌ بین‌ علم‌ و رأی‌ و شناخت‌ دقیق‌ حقایق‌ آن‌ دو - از زمان‌ سقراط‌ تا عصر حاضر - این‌ مسأله‌ مهم، ذهن‌ معرفت‌ شناسان‌ را به‌ خود مشغول‌ داشته‌ است، گرچه‌ تعبیرات‌ معرفت‌ شناسان‌ از علم‌ و رأی‌ - در طول‌ این‌ زمان‌ - متفاوت‌ بوده‌ است، که‌ در ذیل، برخی‌ از تعبیرات‌ معرفت‌ شناسان‌ ذکر می‌گردد:  
«سقراط» - به‌ روایت‌ افلاطون‌ - از این‌ دو، به‌ «علم‌ و رأی» تعبیر نموده‌ است. «جان‌ لاک» به‌ جای‌ رأی‌ از لغت‌ حکم‌ «judgement» استفاده‌ نموده‌ و به‌ دنبال‌ تفکیک‌ میان‌ علم‌ و حکم‌ بوده‌ است، کمااین‌که‌ در آثار «کانت» نیز، این‌ جایگزینی‌ مشهود است. عده‌ای‌ لغت‌ «باور» (یعنی‌ همان‌ امری‌ که‌ در جملات‌ سابق‌ به‌ «اعتقاد» تعبیر شده‌ است) را به‌ جای‌ رأی‌ و حکم‌ برگزیده‌ و تفکیک‌ بین‌ علم‌ و باور را مورد تحقیق‌ قرار داده‌اند. این‌ جایگزینی‌ سبب‌ شده‌ است‌ تا بحث‌ اتحاد و یا اختلاف‌ رأی‌ و باور و در نتیجه‌ مسأله‌ «Make belief» در معرفت‌شناسی‌ پدیدآید. «اسپینوزا» از علم‌ به‌ «علمِ‌ کافی» و از رأی‌ به‌ «علمِ‌ ناکافی» تعبیر نموده‌ است. «ویلیام‌ جیمز» در آثار خود از علم‌ به‌ علم‌ یقینی‌ «Certain knowledge» و از رأی‌ به‌ «علم‌ محتمل» «Probable Knowledge» تعبیر نموده‌ است.  
علیرغم‌ اختلاف‌ میان‌ صاحب‌ نظران‌ در مورد تفکیک‌ علم‌ از رأی‌ و علم‌ از خطا، گمان‌ همه‌ بزرگان‌ فوق‌ این‌ است‌ که‌ تشتت‌ در تعبیرات‌ بیان‌ شده‌ موجب‌ اختلاف‌ در غایت‌ و مقصود نیست‌ و تور عقلشان‌ در پی‌ صید امر واحد می‌باشد. سقراط‌ معتقد بود که: تفکیک‌ علم‌ از خطا، در لوای‌ انفکاک‌ صدق‌ از کذب‌ واقع‌ می‌گردد، اما باید توجه‌ داشت‌ که‌ میان‌ کشف‌ اختلاف‌ علم‌ از رأی‌ وتفکیک‌ علم‌ از خطا، قرابت‌ و ارتباطی‌ نیست. حدس‌ و رأی‌ صائبی‌ که‌ وجود عنصر صدق‌ در آن‌ مفروض‌ است‌ در نظر سقراط‌ علم‌ محسوب‌ نمی‌شود. اگر کسی‌ با حدس‌ زدن، وجود و بودن‌ زید را در پشت‌ دیوار خبر دهد و پس‌ از تفحص‌ نیز صدق‌ حدس‌ او معلوم‌ گردد، تطابق‌ با واقع‌ حدس‌ و رأی‌ او موجب‌ اطلاق‌ واژه‌ «علم» بر رأی‌ او نمی‌شود، کمااین‌که‌ تعبیر «او می‌دانست‌ که‌ زید پشت‌ دیوار قرار دارد» در این‌ مورد به‌ کار نمی‌رود، بلکه‌ تعبیر «او حدس‌ زده‌ است‌ که‌ زید پشت‌ دیوار قرار دارد» بر آن‌ اطلاق‌ می‌شود. بدیهی‌ است‌ با توجه‌ به‌ حضور عنصر صدق‌ در رأی‌ (رأی‌ بر دو قسم‌ است: رأی‌ صادق‌ و رأی‌ کاذب) تفکیک‌ علم‌ از رأی‌ از طریق‌ تفکیک‌ صدق‌ از کذب‌ میسر نیست.  
در مسأله‌ علم‌ و رأی، سقراط‌ بر آن‌ بود که: وجود ثبات‌ و دوام‌ در علم‌ و عدم‌ ثبات‌ و دوام‌ در رأی، ملاک‌ امتیاز علم‌ از رأی‌ می‌باشد. در توضیح‌ این‌ ملاک‌ بیان‌ داشت‌ که: معلوم‌ بودن‌ طریقِ‌ حصول‌ و تحقق‌ علم‌ برای‌ عالم، موجب‌ بقأ و ثبات‌ علم‌ در ذهن‌ او می‌گردد و در مقابل، جهلِ‌ به‌ کیفیت‌ حصول‌ رأی، سبب‌ بی‌ثباتی‌ و گذرا بودن‌ رأی‌ برای‌ صاحب‌ رأی‌ می‌باشد. او تصریح‌ می‌کند که: «آرأ صایب‌ سودمندند اما مادام‌ که‌ با ما بمانند لکن‌ از نفس‌ انسان‌ می‌گریزند و دیر نمی‌پایند و دوام‌ و ثبات‌ ندارند و بنابراین‌ چندان‌ ارزشی‌ ندارند مگر این‌ که‌ باگرهِ‌ دلیل‌ بسته‌ شوند» یا به‌ عبارت‌ دیگر مگر این‌ که‌ با ادله‌ای‌ که‌ بر آنها مبتنی‌ هستند در ذهن‌ تثبیت‌ شوند، وقتی‌ که‌ بدین‌ نحو تثبیت‌ شوند ما واجد علم‌ هستیم‌ و ماندگار می‌گردد. پس‌ رأی‌ صایب‌ - در عین‌ صدقش‌ - در ذهن‌ ثابت‌ و ماندگار نمی‌باشد الا‌ این‌ که‌ صاحب‌ رأی، ادله‌ای‌ که‌ مبنای‌ این‌ رأی‌ بوده‌ و به‌ وسیله‌ آن‌ به‌ این‌ رأی‌ رسیده‌ است‌ را واجد گردد. مثلاً‌ اعتقاد تقلیدی‌ به‌ قضیه‌ «مجموع‌ زوایای‌ مثلث‌ 180 درجه‌ است» گریزپا و موقت‌ می‌باشد (رأی) ولی‌ اعتقاد به‌ این‌ قضیه‌ به‌ همراه‌ دانستن‌ برهان‌ هندسی‌ مثبت‌ آن، موجب‌ ثبات‌ و بقأ آن‌ می‌شود (علم).  
با روشن‌ شدن‌ تفکیک‌ علم‌ از رأی، سقراط‌ علوم‌ را به‌ دو قسم‌ «بدیهی‌ و مبرهن» تقسیم‌ می‌نماید و در نظر او هر دو قسم‌ در «علم» بودن‌ - یعنی‌ مقرون‌ به‌ دلیل‌ بودن‌ مشترک‌ است‌ و در نتیجه‌ اعتقادی‌ که‌ مقرون‌ به‌ دلیل‌ نیست‌ خارج‌ از این‌ دو قسم‌ می‌باشد.  
در نتیجه‌ تعریف‌ علم‌ در نظر سقراط‌ این‌ است: علم‌ عبارت‌ است‌ از: «باور صادق‌ موجه». و همین‌ بیان‌ ایشان‌ منشأ تعریف‌ فلاسفه‌ معاصر غرب‌ از علم‌ به‌ «باور صادق‌ موجه» واقع‌ شده‌ است. نکته‌ دیگر در مورد تفکیک‌ علم‌ از رأی‌ این‌ است: سقراط‌ بر آن‌ بود که‌ افتراق‌ میان‌ علم‌ و رأی‌ صایب‌ به‌ مقام‌ نظر منحصر است‌ اما در مقام‌ عمل‌ هیچ‌ فرقی‌ بین‌ صاحب‌ علم‌ و صاحب‌ رأی‌ صایب‌ نیست‌ یعنی‌ علاوه‌ بر این‌ که‌ هر دو در داشتن‌ یقین‌ روان‌ شناختی‌ مشترکند، هیچ‌ مشکلی‌ که‌ صاحب‌ رأی‌ صایب‌ دچار آن‌ شده‌ ولی‌ صاحب‌ علم‌ گرفتار آن‌ نباشد موجود نیست‌ کما این‌ که‌ هیچ‌ معضله‌ای‌ که‌ صاحب‌ علم‌ از آن‌ تفصی‌ جسته‌ ولی‌ صاحب‌ رأی‌ صایب‌ قادر به‌ تفصی‌ از آن‌ نباشد موجود نمی‌باشد.  
بررسی‌ و کاوش‌ در نظرات‌ معرفت‌ شناسان‌ - از زمان‌ سقراط‌ تا عصر حاضر و حداقل‌ تا ابتدای‌ فلسفه‌ معاصر یعنی‌ قرن‌ هفدهم‌ - اشتراک‌ آن‌ها را در نکات‌ زیر به‌ اثبات‌ می‌رساند: (1) غیر از فلاسفه‌ اسلامی‌ که‌ علم‌ را به‌ معنای‌ عام‌ و شامل‌ علوم‌ حصولی‌ و حضوری‌ استعمال‌ می‌نمایند، تعریف‌ علم‌ به‌ «رأی‌ صادق‌ موجه» از ناحیه‌ سقراط، مورد تسالم‌ و پذیرش‌ همه‌ معرفت‌ شناسان‌ در غرب‌ واقع‌ شده‌ است‌ گرچه‌ حواشی‌ جزئی‌ای‌ نسبت‌ به‌ آن‌ نیز بیان‌ داشته‌اند. (2) تأکید بر ثنویت‌ واقعی‌ عالم‌ و معلوم‌ و به‌ عبارت‌ دیگر عدم‌ وحدت‌ عالم‌ و معلوم‌ و اصرار بر دوگانگی‌ و ثنویت‌ آن‌ دو. (3) علم‌ نحوه‌ای‌ از مالکیت‌ بوده‌ و عالم‌ - با داشتن‌ علم‌ - مالک‌ امر ذهنی‌ می‌باشد. (یعنی‌ مملوک، امر ذهنی‌ است).

لگن‌هاوزن: «دلیلی» که‌ اقتران‌ به‌ آن‌ در نظر سقراط‌ - به‌ روایت‌ افلاطون‌ - سبب‌ تمیز میان‌ علم‌ و رأی‌ می‌باشد، دلیلی‌ است‌ که‌ مشیر به‌ غایت‌ آن‌ اعتقاد باشد «نه‌ مطلق‌ دلیل»، لذا شخصی‌ که‌ سازنده‌ افسار اسب‌ است‌ - به‌ سبب‌ عدم‌ آشنایی‌ کافی‌ به‌ نحوه‌ کاربرد آن‌ - علم‌ به‌ آن‌ نداشته‌ ولی‌ راکب‌ اسب، عالم‌ به‌ آن‌ می‌باشد. اهمیت‌ غایت‌ در مقام‌ عمل‌ موجب‌ شده‌ است‌ تا در آثار افلاطون، فرقی‌ میان‌ دو لغت‌ اپیستمی‌ «علم» و تکنی‌ «فن» گذاشته‌ نشود. نزد افلاطون، غایت‌ قصوایی‌ که‌ در بالاترین‌ مرتبه‌ علم، نصیب‌ عالم‌ می‌گردد، آشنایی‌ یا «مثُل» می‌باشد که‌ در زبان‌ یونانی، لغت‌ «Ideai» بر آنها اطلاق‌ می‌شود و به‌ تدریج‌ این‌ لغت‌ در انگلیسی‌ به‌ لغت‌ «Ideas» تبدیل‌ شده‌ است. ولی‌ ادراک‌ حسی‌ «eidla» که‌ از پست‌ترین‌ آگاهی‌های‌ انسان‌ است‌ - به‌ سبب‌ عدم‌ اقتران‌ به‌ دلیل‌ و توجیه‌ - در صورت‌ تطابق‌ با واقع‌ نیز، در محدوده‌ علم‌ داخل‌ نمی‌باشد. و در مباحث‌ علمی، دو واژه‌ کلیدی‌ «Idea» و «eidla» از تطوراتی‌ در طول‌ تاریخ‌ برخوردار بوده‌ است. نزد فلاسفه‌ مسیحی‌ لغت‌ «Idea» بر علم‌ واجب‌ و لغت‌ «eidla» بر «بت» اطلاق‌ می‌شده‌ است.  
داستان‌ زیبایی‌ که‌ افلاطون‌ در کتاب‌ جمهوری‌ خود بیان‌ داشته‌ است‌ سر‌ اطلاق‌ لغت‌ «eidla» - که‌ افلاطون‌ آن‌ را در مدرکات‌ حسیه‌ به‌ کار می‌برده‌ است‌ - از طرف‌ مسیحیان، بر بت‌ را روشن‌ می‌نماید: افلاطون‌ غاری‌ را در نظر گرفته‌ که‌ دهانه‌ای‌ به‌ طرف‌ روشنایی‌ دارد، در این‌ غار انسانهایی‌ می‌زیند که‌ از زمان‌ کودکی‌ به‌ دست‌ و پاهای‌ آنها زنجیری‌ بسته‌ شده‌ است‌ که‌ آنها پشت‌ به‌ دهانه‌ غار و روی‌ به‌ دیوار درونی‌ آن‌ داشته‌ و هرگز نور خورشید را ندیده‌اند، پشت‌ سرشان‌ - یعنی‌ بین‌ زندانیان‌ و دهانه‌ غار - بر یک‌ بلندی، آتشی‌ هست‌ و بین‌ آنها و آتش‌ راهی‌ مرتفع‌ ودیواری‌ کوتاه، مانند پرده‌ای‌ وجود دارد. در سراسر این‌ راه‌ مرتفع‌ آدمیانی‌ که‌ مجسمه‌ها و پیکرهای‌ حیوانات‌ و چیزهای‌ دیگر را با خود حمل‌ می‌کنند می‌گذرند به‌ طوری‌ که‌ آنچه‌ با خود حمل‌ نموده‌ روی‌ آن‌ دیوار کوتاه‌ ظاهر می‌شود، زندانیان‌ که‌ رویشان‌ به‌ دیوار دورونی‌ غار است‌ نمی‌توانند یکدیگر و اشیأ پشت‌ سرشان‌ را ببینند اما سایه‌های‌ خود و سایه‌های‌ اشیأ را که‌ روی‌ دیوار افتاده، می‌بینند، و آنها فقط‌ قدرت‌ دیدن‌ سایه‌ها را دارند. اما اگر یکی‌ از زندانیان، از سیطره‌ زنجیرها رهایی‌ یافته، با عادت‌ دادن‌ چشم‌ خود به‌ روشنایی، پس‌ از مدتی‌ خواهد توانست‌ خود اشیأ محسوس‌ را، که‌ قبلاً‌ فقط‌ سایه‌های‌ آنها را می‌دید - ببیند. با دیدن‌ خود اشیأ، به‌ عدم‌ واقعیت‌ مرئی‌ سابق‌ خود پی‌ برده‌ و خواهد فهمید که‌ مرئی‌ سابق‌ او، أضلال‌ و حاکی‌ از اشیأ واقعی‌ می‌باشند، نه‌ خودِ‌ اشیأ واقعی. با توجه‌ به‌ انحصار ادراک‌ حسی‌ در درک‌ محسوسات، و عدم‌ دسترسی‌ به‌ معقولات‌ و مثُل‌ (که‌ حقایق‌ موجودات‌ عالم‌ می‌باشند) در نظر افلاطون‌ قدرت‌ بشریت‌ - همانند انسان‌ زنجیر شده‌ در غار - مختصر به‌ ادراک‌ اظلال‌ و سایه‌ها می‌باشد و به‌ درک‌ مثُل‌ نایل‌ نخواهد شد.  
بدین‌ترتیب، با عنایت‌ به‌ این‌ که‌ بت‌ها و اصنام‌ - در اعتقاد بت‌پرستان‌ - اظلال‌ خدای‌ واحد است، وجه‌ اطلاق‌ واژه‌ «eidla» - که‌ افلاطون‌ آن‌ را در مدرکات‌ حسیه‌ به‌ کار می‌برده‌ است‌ - از ناحیه‌ مسیحیان، بربت‌ و صنم‌ روشن‌ می‌شود.  
«بیکن» در مباحث‌ معرفت‌شناسی، لغت‌ «eidla» را بر متوهمات‌ اطلاق‌ نموده‌ است. ولی‌ «آمپریست‌ها» و معرفت‌ شناسان‌ متأخر، تفکیک‌ میان‌ «Idea» از «آیدولن‌eidla » و اختصاص‌ واژه‌ «Ideas» بر «مثُل» از طرف‌ افلاطون‌ را، نپذیرفته‌اند و «Idea» را برهمه‌ اقسام‌ مدرکات‌ ذهنی‌ بشر اطلاق‌ می‌نمودند و بدین‌ ترتیب‌ شرط‌ علم‌ بودن‌ یک‌ اعتقاد را اقتران‌ به‌ ادله‌ ذهنی‌ حاضر نزد عالم‌ دانسته‌اند نه‌ اعتماد بر «مثُل» افلاطونی.

استاد مصباح: توجه‌ به‌ نکاتی‌ در مورد سخنان‌ بیان‌ شده‌ پیرامون‌ حقیقت‌ علم، سودمند می‌باشد: (1) اطلاع‌ از تاریخچه‌ معرفت‌ در یونان‌ باستان، کمک‌ زیادی‌ در فهم‌ و حل‌ مباحث‌ مطروحه‌ در منطق‌ و فلسفه‌ اسلامی، می‌نماید. مثلاً‌ با توجه‌ به‌ نظر سقراط‌ در تفکیکی‌ که‌ میان‌ علم‌ و رأی‌ از طریق‌ «ثابت‌ و دایمی‌ بودن‌ علم‌ و در مقابل‌ زوال‌ پذیری‌ و عدم‌ ثبات‌ در رأی» نهاده‌ است‌ سر‌ و منشأکثیری‌ از مباحث‌ مطروحه‌ در برهان‌ شفأ از ناحیه‌ شیخ‌الرئیس‌ روشن‌ می‌گردد مانند: تعریف‌ علم‌ به‌ اعتقاد راسخ‌ زوال‌ناپذیر و این‌ که‌ برهان‌ مفید علمِ‌ ثابت‌ و دائمی‌ است‌ و یا این‌ که‌ امور جزئی‌ و محسوس‌ - به‌ سبب‌ تغیرشان‌ یا تغیر علم‌ به‌ آنها - متعلق‌ برهان‌ واقع‌ نمی‌شوند و همچنین‌ اشتراط‌ ضرورت‌ و دوام‌ مقدمات‌ برهان‌ - به‌ سبب‌ انتاج‌ علم‌ ضروری‌ و دائمی‌ از ناحیه‌ برهان‌ - از مباحثی‌ است‌ که‌ متأثر از پشینیان‌ می‌باشد.  
(2) مطالب‌ بیان‌ شده‌ فوق‌ در تاریخچه‌ معرفت، حاکی‌ از وسعت‌ اطلاعاتِ‌ ناشی‌ از زحمات‌ فراوان‌ است‌ که‌ ارزش‌ آن‌ بر محققین‌ پوشیده‌ نیست، دست‌ یابی‌ آسان‌ به‌ ثمره‌ و نتیجه‌ زحمات‌ طولانی‌ و پرمشقت‌ اساتید - خصوصاً‌ با عدم‌ اطلاع‌ خوانندگان‌ از زبان‌ بیگانه، یا اطلاع‌ ناقص‌ و اختلاف‌ ترجمه‌ها - تشکر از این‌ بزرگان‌ را فرض‌ نموده‌ و وجه‌ تأکید اسلام‌ بر احترام‌ به‌ اساتید را روشن‌ می‌نماید.  
(3) توجه‌ به‌ کیفیت‌ و چگونگی‌ ورود سقراط‌ در بحث‌ از کشف‌ حقیقت‌ علم، أهمیت‌ بررسی‌ اصطلاحات‌ و واژها و تقدم‌ آن‌ بربحث‌ و بررسی‌ حقایق‌ اشیأ را نمایان‌ می‌سازد. همچنان‌ که‌ منطقیین‌ اسلامی‌ نیز، با تقسیم‌ «مطلب‌ ما» به‌ «مای‌ شارحه» و «مای‌ حقیقیه» (أس‌ المطالب‌ ثلاثة‌ علم‌ مطلب‌ ما، مطلب‌ هل، مطلب‌ لم) به‌ این‌ نکته‌ مهم‌ توجه‌ نموده‌اند.  
بدیهی‌ است‌ بحث‌ و بررسی‌ حول‌ موضوعی‌ که‌ حدود مفهوم‌ و معنای‌ آن‌ برای‌ باحثین‌ مبهم‌ باشد، موجب‌ عدم‌ رجوع‌ نقض‌ و ابرام‌های‌ طرفین، به‌ موضوع‌ واحد شده‌ به‌ طوری‌ که‌ ناقض، درصدد نقض‌ امری‌ و مثبت‌ در مقام‌ اثبات‌ امر دیگری‌ می‌باشد. بحث‌ از معانی‌ واژه‌ها و اصطلاحات‌ و تقدم‌ بحث‌ از «مای‌ شارحه» بر بحث‌ از «مای‌ حقیقیه»، در علومی‌ که‌ اصطلاحات‌ به‌ کار رفته‌ در آن، واجد مصادیق‌ محسوسه‌ نمی‌باشند (مانند منطق‌ و فلسفه) بیش‌ از علوم‌ دیگر، ضروری‌ می‌باشد.  
در طول‌ تاریخ‌ تفکر، بشر با مسأله‌ فوق‌ - یعنی‌ اهمیت‌ بررسی‌ اصطلاحات‌ و واژه‌ها قبل‌ از ورود در مباحث‌ - "دو" برخورد متقابل‌ شده‌ است: (الف) بعضی‌ از فلاسفه‌ «لینگوستیک» با افراط‌ در این‌ مسأله، کار فلسفه‌ را منحصر به‌ توضیح‌ و بررسی‌ واژه‌ها و اصطلاحات‌ دانسته‌اند و مجال‌ دیگری‌ برای‌ فلسفه‌ جهت‌ ورود به‌ میادین‌ دیگر قایل‌ نبودند. (ب) در مقابل‌گرایش‌ فوق، عده‌ای‌ از متکلمین‌ با تفریط‌ در مسأله، وقعی‌ به‌ بررسی‌ اصطلاحات‌ - قبل‌ از ورود در بحث‌ - ننهاده‌اند و در نتیجه‌ موجبات‌ بسیاری‌ از بحث‌های‌ جدلیِ‌ کلامی‌ بلاطایل‌ را فراهم‌ آورده‌اند. نگاهی‌ به‌ مباحث‌ مطروحه‌ کلامی‌ پیرامون‌ قضا و قدر و... در کتب‌ متکلمین‌ مدعای‌ بیان‌ شده‌ را به‌ اثبات‌ می‌رساند.  
اما واقع‌بین‌ بودن‌ و جری‌ بر مجرای‌ حقیقت، بطلان‌ دو نظریه‌ فوق‌ را ثابت‌ می‌نماید. یعنی، نه‌ بررسی‌ واژه‌ها و اصطلاحات، لغو و بی‌ ثمر است‌ و نه‌ تمام‌ وظیفه‌ یک‌ فیلسوف، منحصر و منتهی‌ به‌ آن‌ می‌باشد بلکه‌ گذر از مرحله‌ «مای‌ شارحه» به‌ «مای‌ حقیقیه» جهت‌ دست‌یابی‌ به‌ حقایق‌ اشیأ، ضروری‌ می‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر با معین‌ نمودن‌ مفهوم‌ موضوع‌ مورد بررسی، قدم‌ اول‌ در بحث‌ و بررسی‌ آن‌ موضوع‌ برداشته‌ می‌شود ولی‌ بررسی‌ آن‌ به‌ این‌ نقطه‌ ختم‌ نمی‌شود و باید به‌ مدد عقل، برداشتن‌ قدم‌های‌ بعدی‌ جهت‌ فهم‌ «مای‌ حقیقیه» اشیأ را وجهه‌ همت‌ خود قرار داد.  
(4) سقراط‌ در تعریف‌ خطا آورده‌ بود: خطا حالتی‌ است‌ که‌ ادعای‌ تطابق‌ امر محقق‌ در ذهن‌ با واقع‌ می‌شود درحالی‌ که‌ در واقع‌ و نفس‌الامر، مطابق‌ با واقع‌ نمی‌باشد. این‌ تعریف‌ مشتمل‌ برابهام‌ می‌باشد: آیا عنصر «ادعا» در مفهوم‌ خطا دخالت‌ دارد؟ اگر صورت‌ غیر مطابق‌ با واقعی‌ در ذهن‌ یک‌ شخص‌ محقق‌ گردد و او - بدون‌ هیچ‌ ادعایی‌ - معتقد باشد که‌ صورت‌ ذهنی‌ او مطابق‌ با واقع‌ می‌باشد، آیا صورت‌ ذهنی‌ او - به‌ سبب‌ این‌ که‌ ادعایی‌ ندارد - خطا نیست؟ علاوه‌براین، طرح‌ مسأله‌ صدق‌ و کذب‌ از ناحیه‌ سقراط، از طریق‌ دخالت‌ دادن‌ عنصر ادعا در خطا، موجب‌ ظهور ابهام‌ دیگری‌ خواهد بود زیرا صدق‌ و کذبی‌ که‌ متقوم‌ به‌ ادعا می‌باشد، صدق‌ و کذب‌ «متکلمی» است‌ نه‌ صدق‌ و کذب‌ «کلامی». (تطابق‌ ادعای‌ شخص‌ با اعتقادش‌ را صدق‌ متکلمی‌ و عدم‌ تطابق‌ آن‌ را کذب‌ متکلمی‌ می‌نامند). بر محققین‌ پوشیده‌ نیست‌ که‌ هر گزاره‌ و قضیه‌ای‌ صرف‌ نظر از رابطه‌اش‌ با عالم‌ و به‌ عبارت‌ دیگر با قطع‌ نظر از حیثیت‌ روان‌ شناختی‌ آن، رابطه‌ای‌ با محکی‌ خود دارد که‌ در صورت‌ تطابق‌ با محکی‌ خود صادق‌ و الاکاذب‌ می‌باشد. به‌ سخن‌ دیگر هر ایده‌ یا صورت‌ و یا مفهوم‌ ذهنی‌ (بنابراختلاف‌ تعبیرات) از آن‌ حیث‌ که‌ حاکی‌ از ماورای‌ خود و محکی‌ خود است‌ - با صرف‌ نظر از اعتقاد و یا ادعای‌ شخص‌ عالم‌ - در صورت‌ تطابق‌ با محکی‌ خود صادق‌ و الاکاذب‌ می‌باشد. بدیهی‌ است‌ که‌ صدق‌ و کذب‌ کلامی‌ به‌ حیثت‌ منطقی‌ مرتبط‌ است‌ و صدق‌ و کذب‌ متکلمی‌ به‌ حیثیت‌ روان‌ شناختی، و باید توجه‌ داشت‌ که‌ دخالت‌ عنصر ادعا در صدق‌ و کذب‌ متکلمی‌ قابل‌ تصور است‌ نه‌ صدق‌ و کذب‌ کلامی.  
(5) در مقام‌ تعریف، عقل‌ با استمداد از مفاهیم‌ أجلی‌ و أعرف، مفهوم‌ مجهول‌ معرف‌ را معلوم‌ می‌سازد. بنابراین‌ در محل‌ بحث‌ نیز، تعریف‌ علم‌ به‌ «باور صادق‌ موجه» فرع‌ بر مخفی‌ و مجهول‌ بودن‌ مفهوم‌ علم‌ و أجلی‌ و أعرف‌ بودن‌ مفاهیم‌ باور و صادق‌ و موجه‌ می‌باشد به‌ طوری‌ که‌ عقل‌ به‌ وسیله‌ این‌ مفاهیم، مفهوم‌ علم‌ را برای‌ خود معلوم‌ می‌کند. در حالی‌ که‌ مفهوم‌ علم‌ أوضح‌ و أجلی‌ از مفاهیم‌ مذکور بوده‌ و آن‌ مفاهیم‌ محفوف‌ به‌ ابهامات‌ و سؤ‌الات‌ کثیره‌ می‌باشند مانند: تعریف‌ باور چیست؟ و آیا مراد از باور همان‌ رأی‌ است؟  
مراد از صدق‌ در این‌ تعریف، صدق‌ کلامی‌ است‌ یا صدق‌ متکلمی؟ آیا هر دلیل‌ و توجیهی‌ به‌ کار تعریف‌ علم‌ خواهد آمد یا دلیل‌ خاصی‌ مقصود می‌باشد؟ با توجه‌ به‌ این‌ که‌ در بدیهیات‌ اولیه‌ صرف‌ تصور موضوع‌ و محمول‌ و نسبت‌ حکمیه، در تصدیق‌ به‌ آنها کافی‌ است‌ و اعتقاد به‌ آنها از راه‌ دلیل‌ و توجیه‌ حاصل‌ نمی‌شود، آیا بدیهیات‌ اولیه‌ در حوزه‌ علم‌ - یعنی‌ باور صادق‌ موجه‌ - داخل‌ می‌باشند؟ علاوه‌براین، مشروطیت‌ هر علمی‌ به‌ اقتران‌ به‌ دلیل، موجب‌ تسلسل‌ شده‌ و امکان‌ حصول‌ هرگونه‌ علمی‌ را نفی‌ می‌نماید زیرا با توجه‌ به‌ این‌ که‌ آن‌ دلیل‌ نیز خود، علم‌ می‌باشد، احتیاج‌ او به‌ دلیل‌ دیگر ثابت‌ می‌شود و روشن‌ است‌ که‌ این‌ سلسله‌ به‌ نقطه‌ای‌ ختم‌ نگردیده‌ و منجر به‌ تسلسل‌ می‌شود. و به‌ همین‌ دلیل‌ شیخ‌ الرئیس‌ در برهان‌ شفأ ابتنأ هر علمی‌ بر علم‌ دیگر را به‌ سبب‌ لزوم‌ تسلسل‌ مستحیل‌ دانسته‌اند.  
ملاحظه‌ ابهامات‌ کثیره‌ در مفاهیم‌ «باور، صادق‌ و موجه» و روشنایی‌ و وضوح‌ مفهوم‌ «علم»، وجه‌ عدم‌ صحت‌ تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه‌ را روشن‌ می‌سازد و نیز وجه‌ کلام‌ عده‌ای‌ که‌ قایل‌ به‌ عدم‌ دسترسی‌ به‌ تعریف‌ علم‌ از طریق‌ به‌ خدمت‌ گرفتن‌ مفاهیم‌ ثلاثه‌ مذکور بودند، را آشکار می‌نماید.  
توجه‌ به‌ این‌ نکته، در این‌ مقام‌ مفید خواهد بود که‌ وجودابهام‌ در مدلول‌ مفاهیم‌ اکتسابی، منحصر به‌ مفاهیم‌ باور و صدق‌ وتوجیه‌ نمی‌باشد. همچنین‌ ابهام‌ در هر مفهوم‌ اکتسابی‌ جز با ارجاع‌ به‌ مفاهیم‌ بدیهی‌ که‌ از طریق‌ احساس‌ ظاهری‌ مصداق‌ آن‌ مفهوم‌ مانند احساس‌ و دیدن‌ سفیدی‌ - و یا علم‌ حضوری‌ به‌ مصداق‌ آن‌ مفهوم‌ - مانند درک‌ حضوری‌ مصداق‌ علم‌ و سایر معقولات‌ ثانیه‌ - بدست‌ آمده‌اند، قابل‌ رفع‌ نمی‌باشد، به‌ طوری‌ که‌ مشی‌ از غیر این‌ طریق‌ نیل‌ به‌ حقیقت‌ اشیأ را متعذر خواهد ساخت.  
(6) تمسک‌ سقراط‌ به‌ ثبات‌ علم‌ و بی‌ثباتی‌ رأی‌ در مقام‌ تفکیک‌ علم‌ از رأی، محل‌ تأمل‌ می‌باشد زیرا آیا ثبات‌ و بقای‌ مادام‌العمری‌ اعتقاد شخصِ‌ جاهلِ‌ مرکب‌ که‌ در اعتقادش‌ هیچ‌ تردیدی‌ را روا نمی‌دارد، سبب‌ ورود اعتقاد او در حوزه‌ علم‌ می‌باشد؟ همچنین‌ تفسیر ثبات‌ و دوام‌ به‌ عدم‌ «قابلیت» و «امکان» زوال‌ صحیح‌ نیست‌ و مشکلی‌ را حل‌ نمی‌نماید زیرا در واقع‌ تعریف‌ علم‌ به‌ اعتقاد ثابت‌ (براساس‌ تفسیر بیان‌ شده) تعریف‌ الشیء بنفسه‌ بوده‌ و باطل‌ می‌باشد. یعنی‌ بنابر تفسیر بیان‌ شده: هر اعتقادی‌ که‌ امکان‌ زوال‌ ندارد علم‌ بوده‌ و از طرف‌ دیگر، علم‌ نیز اعتقادی‌ است‌ که‌ امکان‌ زوال‌ ندارد. بدیهی‌ است‌ چنین‌ تعریفی، یک‌ تعریف‌ «دوری» و باطل‌ است. البته‌ روشن‌ است‌ که‌ اشکال‌ فوق، منحصر به‌ سقراط‌ نبوده‌ بلکه‌ بر اتباع‌ او نیز - تا زمان‌ حاضر - وارد می‌باشد.  
(7) درصورتی‌که‌ تفکیک‌ بیان‌ شده‌ از ناحیه‌ سقراط‌ در مورد علم‌ و رأی‌ (باور) را بپذیریم، تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه‌ باطل‌ می‌باشد، زیرا: در نظر سقراط، علم‌ عبارت‌ است‌ از اعتقاد غیر قابل‌ زوال، در حالی‌ که‌ رأی، یک‌ اعتقاد قابل‌ زوال‌ می‌باشد. بدیهی‌ است‌ یک‌ اعتقاد نمی‌تواند هم‌ قابل‌ زوال‌ باشد و هم‌ غیر قابل‌ زوال. لذا اگر در تعریف‌ علم، باور و رأی‌ اخذ گردد (علم‌ یعنی‌ باور صادق‌ موجه)، در واقع‌ چنین‌ تعریفی‌ از باب‌ اخذ یک‌ نقیض‌ در تعریف‌ نقیص‌ دیگر می‌باشد، یعنی‌ باید در تعریف‌ علم‌ چنین‌ گفت: علم‌ (اعتقاد غیر قابل‌ زوال) عبارتست‌ از اعتقاد قابل‌ زوالِ‌ صادقِ‌ موجه. روشن‌ است‌ که‌ این‌ نوع‌ از تعریف، باطل‌ است.  
(8) بر محققین، لزوم‌ تعیین‌ و قبول‌ تعریف‌ واحد و مشترک‌ برای‌ علم‌ در معرفت‌شناسی‌ برای‌ حصول‌ امکان‌ بحث‌ و رجوع‌ نقض‌ و ابرام‌ها و اثبات‌ و ابطال‌ها به‌ امر واحد، پوشیده‌ نیست. ولکن‌ درصورتی‌که‌ ما برای‌ پیشرفت‌ بحث‌ و داشتن‌ اصطلاح‌ مشترک، با غربیون‌ در تعریف‌ علم‌ به‌ باور صادق‌ موجه‌ توافق‌ نماییم، این‌ توافق‌ صرفاً‌ جهت‌ پیشرفت‌ در بحث‌ می‌باشد نه‌ این‌ که‌ چنین‌ تعریفی‌ از علم، یک‌ تعریف‌ حقیقی‌ بوده‌ و کاشف‌ از حقیقت‌ آن‌ باشد. زیرا با فرض‌ قبول‌ بداهت‌ مفهوم‌ علم، یافت‌ حضوریِ‌ مصداق‌ آن‌ جهت‌ فهمیدن‌ و انتزاع‌ مفهوم‌ علم‌ کافی‌ بوده‌ و هیچ‌گونه‌ تعریفی‌ از آن‌ صیحیح‌ نمی‌باشد. اما در صورت‌ عدم‌ بداهت‌ مفهوم‌ به‌ علم‌ باید با بررسی‌ و کاوش‌ در وحدت‌ یا کثرت‌ حقیقت‌ علم‌ (که‌ یک‌ بحث‌ فلسفی‌ و متافیزیکی‌ است‌ نه‌ بحث‌ معرفت‌شناسی) در صدد یافتن‌ حقیقت‌ علم‌ و اعطای‌ تعریف‌ صحیح‌ برای‌ آن‌ بود. و در هر صورت، تعریف‌ بیان‌ شده‌ از علم‌ (یعنی‌ باور صادق‌ موجه) صحیح‌ نمی‌باشد. بدیهی‌ است‌ با توجه‌ به‌ امکان‌ تکثر در حقیقت‌ علم‌ و مشترک‌ لفظی‌ بودن‌ آن، اعتماد به‌ فهم‌ عرفی‌ از لغت‌ علم، در کشف‌ حقیقت‌ آن‌ غیر صحیح‌ می‌باشد و توجه‌ به‌ این‌ نکته‌ از سویی‌ دیگر، بطلان‌ گرایش‌ افراطی‌ «لینگویستیک» را در کشف‌ حقایق‌ اشیأ از طریق‌ فهم‌ معانی‌ لغات‌ آنها، به‌ اثبات‌ می‌رساند.  
(9) تعبیرات؛ اظلال، اصنام، غواسق، برازخ‌ در کلمات‌ شیخ‌ اشراق، متأثر از فلسفه‌ نوافلاطونی‌ است‌ که‌ از طریق‌ آن‌ به‌ فلسفه‌ افلاطون‌ منتهی‌ می‌شود. در میان‌ انسانها عدم‌ رؤ‌یت‌ حسی‌ و عدم‌ امکان‌ دسترسی‌ و اظهار نیاز حضوری‌ و حسی‌ به‌ درگاه‌ خداوند، موجب‌ شده‌ تا بشر، با دست‌ خود بت‌ و صنمی‌ را بسازد و در خیال‌ خود آن‌ را واسطه‌ خود با خدا و سمبل‌ خداوند قلمداد نماید به‌ طوری‌ که‌ در اعتقاد او صنم‌ - که‌ امر محسوسی‌ است‌ - حاکی‌ از شیء معقول‌ (یعنی‌ خداوند) می‌باشد با توجه‌ به‌ این‌ امر وجه‌ تعبیر از «مثُل» به‌ ارباب‌ انواع‌ و وجه‌ تعبیر از اجسام‌ به‌ أصنام‌ در لسان‌ فلاسفه‌ اشراقی‌ روشن‌ می‌شود، یعنی‌ همچنان‌ که‌ «صنم» - که‌ امر مادی‌ و محسوس‌ است‌ - حاکی‌ از امر معقول‌ (یعنی‌ خداوند) می‌باشد، اجسام‌ و مادیات‌ نیز در اعتقاد فلاسفه‌ اشراقی‌ حاکی‌ از ارباب‌ انواع‌ و ظل‌ آنها بوده‌ و لذا واژه‌ اصنام‌ را بر آنها اطلاق‌ می‌نمودند.

ملکیان: مقصود از ذکر نظریات‌ سقراط‌ حول‌ محور حقیقت‌ علم، تبیین‌ وتوضیح‌ آن‌ها بوده‌ است‌ نه‌ قبول‌ آن‌ها، و لذا اشکال‌ ذکر شده‌ در سخنان‌ فوق‌ پیرامون‌ این‌ که‌ اخذ رأی‌ در تعریف‌ علم، مستلزم‌ اخذ نقیض‌ در تعریف‌ نقیض‌ دیگر می‌باشد، کاملاً‌ موجه‌ و صحیح‌ بوده‌ و از طرف‌ بسیاری‌ از شارحان‌ و مفسران‌ سقراط‌ نیز بیان‌ شده‌ است. توجه‌ به‌ این‌ امر ضروری‌ است‌ که‌ توضیحات‌ بیان‌ شده‌ از نظرات‌ سقراط‌ - حول‌ محور حقیقت‌ علم‌ - منحصر به‌ مقام‌ «مای‌ شارحه» می‌باشد و ذکری‌ از نظرات‌ او در مورد «مای‌ حقیقیه» علم‌ به‌ میان‌ نیامده‌ است. بنابراین، اشکالاتی‌ که‌ ناظر به‌ مقام‌ «مای‌ حقیقیه» بوده‌ وارد نیست. به‌ عبارت‌ دیگر، سقراط‌ با تبیین‌ معنای‌ واژه‌ «episteme» (علم) صرفاً‌ درصدد وفاق‌ با مخاطبین‌ خوددر مورد مدلول‌ و معنای‌ آن‌ و نیز بر شمردن‌ موارد استعمال‌ آن‌ در زبان‌ یونانی‌ می‌باشد.  
بدیهی‌ است‌ عدم‌ صدق‌ دقیق‌ «episteme» و احکام‌ بیان‌ شده‌ از ناحیه‌ سقراط، بر لغت‌ «علم» در عربی‌ و یا «شعور» در فارسی، حاکی‌ از عدم‌ وجود معادل‌ دقیق‌ لغت‌ «episteme» در زبان‌ عربی‌ یا فارسی‌ است‌ و مضر‌ به‌ صحت‌ توضیحات‌ بیان‌ شده‌ از ناحیه‌ سقراط‌ نمی‌باشد.  
توجه‌ به‌ شیوه‌ و کیفیت‌ برخورد سقراط‌ با لغت‌ «episteme» در زبان‌ یونانی، ضرورت‌ چنین‌ برخوردی‌ با واژه‌ علم‌ و شعور در زبان‌ عربی‌ و فارسی‌ را برای‌ ما روشن‌ می‌سازد، کما این‌ که‌ آقای‌ «ایزوتسو» - اسلام‌شناس‌ و قرآن‌شناس‌ ژاپنی‌ - چنین‌ کاری‌ را در مورد لغات‌ علم، فهم، فقه، ادراک، عرفان، معرفت، در زبان‌ عربی، انجام‌ داده‌ است. در مورد صدق‌ و کذب‌ نیز باید توجه‌ نمود که‌ کلام‌ سقراط، ناظر به‌ صدق‌ و کذب‌ کلامی‌ است‌ و ارتباطی‌ با صدق‌ و کب‌ متکلمی‌ ندارد (در فلسفه‌ معاصر از صدق‌ و کذب‌ کلامی‌ به‌ صدق‌ و کذب‌ «منطقی» یعنی‌ «مطابقة‌ القضیة‌ لمحکیها» و از صدق‌ و کذب‌ متکلمی‌ به‌ صدق‌ و کذب‌ «اخلاقی» یعنی: «مطابقة‌ القضیة‌ لاعتقاد القائل» تعبیر می‌شود). همچنین‌ کلام‌ ذکر شده‌ پیرامون‌ حقیقت‌ علم‌ - یعنی‌ لزوم‌ استفسار از وحدت‌ ذات‌ و حقیقت‌ مصادیق‌ مختلفه‌ علم‌ یا کثرت‌ آن، جهت‌ دست‌ یابی‌ به‌ تعریف‌ دقیق‌ علم‌ - مبتنی‌ بر دیدگاه‌ - (essentialistic) یعنی‌ دیدگاه‌ ذات‌ گرایانه‌ در تعریف‌ - می‌باشد که‌ با رد‌ این‌ دیدگاه‌ و قبول‌ دو رقیب‌ عمده‌ آن، وجهی‌ برای‌ آن‌ کلام‌ باقی‌ نمی‌ماند. کتاب- (Definition) یعنی‌ تعریف‌ - از آقای‌ «رابین‌ سون» و نیز مقاله‌ مفصلی‌ که‌ در مورد تعریف‌ در دائرة‌المعارف‌ «پل‌ ادواردز» منتشر شده‌ است، دو منبع‌ بسیار خوب‌ و مناسبی‌ پیرامون‌ دیدگاه‌های‌ مختلف‌ در مورد تعریف‌ - جهت‌ تحقیقات‌ بیشتر - می‌باشد.

استاد مصباح: با رد‌ و عدم‌ قبول‌ دیدگاه‌ «آسن‌شنالیستی» در تعریف، مشکلی‌ در مورد تعریف‌ علم‌ پدید نخواهد آمد زیرا می‌توان‌ با بیان‌ تعریف‌ غیرذاتی‌ و نیز بیان‌ یک‌ صفت‌ و عرضی‌ واحد و مشترک‌ میان‌ تمام‌ مصادیق‌ - از علم‌ واجب‌ تا أدنی‌ مراتب‌ علم‌ - مشکل‌ اعطای‌ تعریف‌ واحد برای‌ علم‌ به‌ معنای‌ عام‌ - که‌ موضوع‌ معرفت‌شناسی‌ است‌ را حل‌ نمود.

ملکیان: پیرامون‌ حقیقت‌ علم‌ - یعنی‌ «مای» حقیقیه‌ علم‌ - افلاطون، ارسطو، افلوطین، آگوستین‌ و آکویناس، بر دو مسأله‌ تأکید ورزیده‌ و بر آن‌ پای‌ می‌فشردند:  
-1 ثنویت‌ عالم‌ و معلوم: بزرگان‌ فوق‌ بر آن‌اند که‌ وحدت‌ عالم‌ و معلوم‌ غیر ممکن‌ بوده‌ به‌ طوری‌ که‌ حتی‌ در علم‌ به‌ علم‌ و علم‌ به‌ نفس‌ نیز ثنویت‌ و دوگانگی‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ ثابت‌ می‌باشد - گرچه‌ این‌ مسأله‌ که‌ آیا اثنینیت‌ اعتباری‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ کافی‌ است‌ و یا این‌ که‌ باید میان‌ عالم‌ و معلوم‌ اثنینیت‌ واقعی‌ محقق‌ باشد در سخنان‌ این‌ بزرگان‌ روشن‌ نبوده‌ و مبهم‌ می‌باشد.  
«ویلیام‌ جیمز» با قبول‌ این‌ نظریه‌ می‌گوید: علم‌ ثنویتی‌ است‌ تمام‌ عیار، و مستلزم‌ دو عنصر است: ذهن‌ عالم‌ و شیء معلوم. هیچ‌ یک‌ از این‌ دو، از خود «بدر نمی‌رود و به‌ دیگری‌ داخل‌ نمی‌شود. هیچ‌ یک‌ به‌ هیچ‌ وجه‌ دیگری‌ نیست. هیچ‌ یک‌ دیگری‌ را نمی‌سازد، فقط‌ در عالمی‌ مشاع‌ و مشترک‌ چهره‌ به‌ چهره‌ می‌ایستند و یکی‌ فقط‌ دیگری‌ را می‌شناسد یا به‌ توسط‌ دیگری‌ شناخته‌ می‌شود حتی‌ در علم‌ به‌ علم‌ و علم‌ به‌ خود.  
-2 ثبوتی‌ بودن‌ علم: علم‌ یک‌ امر ثبوتی‌ است‌ و نحوه‌ای‌ از وجود می‌باشد (نه‌ یک‌ امر سلبی) و در فرایند علم، عالم، مالک‌ امری‌ در حیطه‌ ذهنش‌ می‌گردد. بنابراین، اگر حقیقتی‌ از یک‌ شیء نزد ذهن‌ عالم‌ حاضر نگردد، علم‌ محقق‌ نشده‌ و نمی‌توان‌ گفت‌ که‌ او «عالم» به‌ آن‌ شیء است‌ (البته‌ پیرامون‌ شرایط‌ و ویژگیهای‌ عالم‌ - که‌ از آن‌ به‌Person" " تعبیر می‌شود نیز بحث‌های‌ مختلفی‌ صورت‌ گرفته‌ است). با توجه‌ به‌ دو مسأله‌ فوق‌ - یعنی‌ اثنینیت‌ میان‌ عالم‌ ومعلوم‌ و ثبوتی‌ بودن‌ علم‌ - قدمای‌ فلاسفه‌ غرب‌ (یعنی‌ تا قبل‌ از درکات‌ که‌ آغازگر فلسفه‌ جدید است) بر آن‌ اند که‌ در جریان‌ تحقق‌ علم، عالم‌ مالک‌ امری‌ در ذهن‌ خود می‌باشد و این‌ امر ذهنی‌ صورتی‌ از معلوم‌ است‌ نه‌ خود معلوم. به‌ عبارت‌ دیگر، «علم» عبارت‌ است‌ از «واجدیت‌ عالم‌ نسبت‌ به‌ صورت‌ ذهنی‌ از یک‌ شیء». ذکر این‌ نکته‌ خالی‌ از فایده‌ نیست‌ که‌ افلاطون‌ برای‌ تبیین‌ حقیقت‌ علم، از تشبیه‌ علم‌ به‌ عشق، در دو امر مذکور، در کتاب‌ «سمپوزیوم» (یعنی‌ میهمانی) خود سود جسته‌ است‌ ولی‌ این‌ کلام‌ افلاطون‌ از ناحیه‌ «آکویناس» در کتاب‌ «کلیات‌ الهیات» مورد مناقشه‌ واقع‌ شده‌ است.  
در نظر ما، تعریف‌ فوق‌ از علم، از اتقان‌ کافی‌ برخوردار نبوده‌ و محفوف‌ به‌ ابهامات‌ زیر می‌باشد:  
(1)- قید «واجدیت» در تعریف‌ مذکور، مبهم‌ بوده‌ و أعرف‌ از واژه‌ «علم» نیست. در حالی‌ که‌ أعرفیت‌ معرٍّف‌ از معرَّف‌ در هر تعریفی، ضروری‌ می‌باشد. (2)- با عنایت‌ به‌ این‌ که‌ صورت‌ ذهنی‌ نوعی‌ از علم‌ است، اخذ قید صورت‌ ذهنی‌ در تعریف‌ علم‌ مستلزم‌ «دور» می‌باشد. و ادعای‌ این‌ امر که‌ ذکر صورت‌ ذهنی‌ (یعنی‌ مصداقی‌ از علم) به‌ عنوان‌ تعریف‌ علم، از باب‌ بیان‌ تعریف‌ بالمصداق‌ برای‌ علم‌ است‌ صحیح‌ نیست‌ و بنظر ما با ارجاع‌ تعریف‌ مذکور از علم، به‌ تعریف‌ «بالمصداق» (Ostensive) نمی‌توان‌ از اشکال‌ «دور» رهایی‌ جست‌ زیرا صحت‌ همه‌ اقسام‌ تعریف‌ بالمصداق‌ - یعنی‌ تعریف‌هایی‌ که‌ در آن‌ به‌ مصادیق‌ اشاره‌ می‌شود و تعریف‌هایی‌ که‌ در آن‌ مصادیق‌ ذکر می‌شود - مشروط‌ به‌ ذکر تمام‌ مصادیق‌ با اشاره‌ به‌ تمام‌ مصادیق‌ می‌باشد درحالی‌ که‌ با توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ صورت‌ ذهنی‌ صرفاً‌ یک‌ مصداق‌ از مصادیق‌ علم‌ است‌ نه‌ همه‌ مصادیق‌ لذا تعریف‌ مذکور از علم، از محدوده‌ انواع‌ تعریف‌ بالمصداق‌ خارج‌ می‌باشد. (3)- خروج‌ علم‌ حضوری‌ - مانند علم‌ به‌ نفس‌ (با قطع‌ نظر از اشکال‌ «دیوید هیوم» در انکار نفس) - از تعریف‌ مذکور، نقصان‌ تعریف‌ مذکور را از سویی‌ دیگر به‌ اثبات‌ می‌رساند.

استاد مصباح: ذکر نکاتی‌ پیرامون‌ دو امر بیان‌ شده‌ از قدمای‌ فلاسفه‌ غرب‌ در مورد حقیقت‌ علم‌ مفید می‌باشد: امراول: کلامی‌ که‌ از قدمای‌ فلاسفه‌ غرب‌ در تأکید بر ثنویت‌ و تعدد عالم‌ و معلوم‌ نقل‌ شده‌ است‌ معارض‌ با نظریه‌ای‌ است‌ که‌ فلاسفه‌ اسلامی‌ مانند ابن‌ سینا از «فرفریوس» در مورد اتحاد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ نقل‌ نموده‌اند. با قطع‌نظر از صحت‌ و یا عدم‌ صحت‌ هر دو نقل، وجود نظریه‌ اتحادعالم‌ و معلوم‌ (که‌ شیخ‌الرئیس‌ با پرداختن‌ به‌ آن‌ در شفا و اشارات، سعی‌ وافر در نقد آن‌ داشته‌ است‌ و در مقابل‌ ایشان، حکیم‌ ملاصدرا، اصل‌ نظریه‌ را پذیرفته‌ و دیدگاه‌ بوعلی‌ سینا را رد نموده‌ است) قابل‌ انکار نیست. صاحبان‌ این‌ نظریه‌ معتقدند که‌ اتحاد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ منحصر به‌ علم‌ به‌ نفس‌ نمی‌باشد و در همه‌ موارد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ بالذات‌ - نه‌ معلوم‌ بالعرض‌ - اتحاد برقرار است‌ و لذا تعدد عالم‌ و معلوم، اعتباری‌ می‌باشد. (ممکن‌ است‌ ذات‌الاضافه‌ بودن‌ لغت‌ علم‌ - یعنی‌ این‌ امر که‌ همیشه‌ علم‌ به‌ یک‌ شیءای‌ تعلق‌ گرفته‌ و محتاج‌ به‌ متعلق‌ است‌ - و نیز توجه‌ به‌ تعدد میان‌ مضاف‌ و مضاف‌الیه، موجب‌ شده‌ باشد که‌ صاحبان‌ این‌ نظریه‌ در عین‌ قبول‌ اتحاد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ بالذات‌ در همه‌ موارد، به‌ تعدد اعتباری‌ میان‌ آن‌ دو نیز قایل‌ شوند). از طرف‌ دیگر، توجه‌ به‌ امکان‌ و احتمال‌ رواج‌ اطلاق‌ علم‌ - اپیستمی‌ - بر علم‌ انسان‌ به‌ خود، و به‌ سایر اشیأ (که‌ به‌ نحوی‌ تعدد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ در آن‌ ثابت‌ است) و نیز عدمِ‌ وجود امکان‌ اطلاق‌ علم‌ بر علم‌ حضوری‌ واجب‌ تعالی‌ به‌ ذات‌ خود - که‌ در آن‌ هیچ‌ گونه‌ کثرتی‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ قابل‌ فرض‌ نمی‌باشد- وجه‌ تأکید قدمای‌ فلاسفه‌ غرب‌ بر ثنویت‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ را روشن‌ می‌سازد.  
پیرامون‌ وحدت‌ یا تعدد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ در علم‌ به‌ نفس، تفکیک‌ میان‌ سه‌ حیثیت‌ زیر در مورد نفس‌ و عدم‌ خلط‌ میان‌ آنها، روشنگر می‌باشد و عقل‌ را در حکم‌ صحیحش‌ به‌ تعدد یا وحدت‌ میان‌ عالم‌ و معلوم، مدد می‌رساند: (1)- در صورتی‌ که‌ نفس‌ به‌ عنوان‌ ماهیتی‌ از ماهیات‌ - که‌ دارای‌ جنس‌ و فصل‌ می‌باشد ملحوظ‌ واقع‌ شود علم‌ به‌ نفس‌ به‌ معنای‌ علم‌ به‌ مفهوم‌ و ماهیت‌ نفس‌ بوده‌ و از اقسام‌ علم‌ حصولی‌ است. در این‌ لحاظ، ثبوت‌ تعدد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ بین‌ و واضح‌ می‌باشد. (2)- در صورتی‌ که‌ نفس‌ به‌ عنوان‌ یک‌ موجود مجرد لحاظ‌ شود عین‌ علم‌ خواهد بود و علم‌ حضوری‌ به‌ نفس، عین‌ وجود نفس‌ می‌باشد و در این‌ لحاظ‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ هیچ‌گونه‌ تعددی‌ قابل‌ فرض‌ نیست. (3)- علاوه‌براین‌ که‌ نفس‌ - به‌ سبب‌ تجردش‌ - عین‌ علم‌ بوده‌ و در خواب‌ و بیداری، عالم‌ به‌ خود می‌باشد، در صورتی‌ که‌ انسان‌ در خلوتی‌ نشسته‌ و توجه‌ خود را منحصر به‌ خود نماید و در خود فرو رود، چنین‌ توجهی‌ به‌ نفس‌ - که‌ به‌ خود نفس‌ تعلق‌ گرفته‌ نه‌ به‌ مفهوم‌ نفس‌ - نیز از اقسام‌ علم‌ حضوری‌ و فعل‌ نفس‌ می‌باشد و لکن‌ به‌ سبب‌ اثنینیت‌ میان‌ فعل‌ و فاعل، در این‌ قسمِ‌ علم‌ حضوری‌ به‌ نفس‌ نیز، تعدد میان‌ عالم‌ و معلوم‌ محقق‌ می‌باشد.  
امر دوم: باید توجه‌ داشت‌ که‌ قید ثبوتی‌ بودن‌ علم‌ و مالک‌ شدن‌ عالم‌ نسبت‌ به‌ یک‌ امر ذهنی‌ در فرایند علم، مورد عنایت‌ منطقیین‌ اسلامی‌ نیز می‌باشد کما این‌ که‌ این‌ قید در تعریف‌ علم‌ حصولی‌ از ناحیه‌ منطقیین‌ - یعنی: «العلم‌ هوالصورة‌الحاصلة‌ من‌ الشیء عندالنفس» اخذ شده‌ است‌ زیرا لغت‌ «عند» در این‌ تعریف‌ دال‌ بر مالکیت‌ است‌ کما این‌ که‌ جمله‌ «عندی‌ فلوس» در عربی‌ به‌ معنای‌ «پول‌ دارم» می‌باشد. اما اشکال‌ بیان‌ شده‌ در سخنان‌ قبلی‌ در مورد تعریف‌ بالمصداق‌ بودن‌ تعریف‌ مذکور از علم‌ مورد قبول‌ نمی‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر با قطع‌ نظر از نقض‌ تعریف‌ مذکور از علم‌ به‌ مواردی‌ که‌ اثنینیتی‌ میان‌ عالم‌ و معلوم‌ متصور نمی‌باشد - مانند علم‌ واجب‌ تعالی‌ به‌ ذاتش‌ که‌ عین‌ ذات‌ او می‌باشد- اشکال‌ بیان‌ شده‌ در مورد عدم‌ ذکر یا عدم‌ اشاره‌ به‌ تمام‌ مصادیق‌ - در صورتی‌ که‌ این‌ تعریف، تعریف‌ بالمصداق‌ دانسته‌ شود- وارد نمی‌باشد، زیرا با امکان‌ تلقی‌ و تفسیر تعریف‌ مذکور به‌ عنوان‌ تعریف‌ «بالمثال» - نه‌ تعریف‌ بالمصداق‌ - و یا عنایت‌ به‌ این‌ که‌ تعریف‌ بالمصداق‌ و تعریف‌ بالمثال، از اقسام‌ تعریف‌ حقیقی‌ نمی‌باشند، ذکر تمام‌ أمثله‌ در صحت‌ آن‌ شرط‌ نبوده‌ و ذکر یک‌ مثال‌ - با اضافه‌ نمودن‌ قیدی‌ به‌ آن‌ - کافی‌ می‌باشد، مثلاً‌ با نشان‌ دادن‌ سفیدی‌ کاغذ به‌ مخاطب‌ و ذکر قید و «مشابهاتش» (یعنی‌ گفتن‌ این‌ که‌ سفیدی‌ عبارت‌ است‌ از این‌ شیء و مشابهاتش) سفیدی‌ را تعریف‌ - تعریف‌ بالمثال‌ - می‌نماییم.

ملکیان: قابل‌ توجه‌ است‌ که: ذات‌الاضافه‌ بودن‌ و احتیاج‌ به‌ متعلق، اختصاصی‌ به‌ «علم» ندارد و در جمیع‌ احوال‌ نفسانی‌ انسان‌ جاری‌ می‌باشد کمااین‌که‌ «برنتانو» فرانسوی‌ (پایه‌ گذار مکتب‌ پدیدارشناسی) در کتاب‌ خود به‌ نام‌ روانشناسی‌ از دیدگاه‌ تجربی، پس‌ از ذکر تقسیم‌ رائج‌ موجودات‌ به‌ دو قسم: موجوداتی‌ که‌ بیرون‌ از نفس‌ انسان‌ می‌باشند و موجوداتی‌ که‌ در درون‌ نفس‌ انسان‌ توطن‌ دارند، ملاک‌های‌ بیان‌ شده‌ در تعیین‌ مصادیق‌ این‌ دو قسم‌ را باطل‌ شمرده‌ و در مقام‌ بیان‌ ملاک‌ مورد قبول‌ خود گفته‌ است:  
«هر موجودی‌ که‌ در او حیثیت‌ (Intentionality) یعنی‌ «حیثیت‌ روی‌ کردگی» - معطوف‌ شدگی‌ - باشد در داخل‌ نفس‌ انسان‌ سکونت‌ داشته‌ ولی‌ موجودی‌ که‌ دارای‌ چنین‌ خاصیتی‌ نباشد در منزل‌ بیرون‌ نفس‌ انسان‌ مأوی‌ می‌گزیند.» با قطع‌نظر از کلام‌ (برنتانو» در مورد خصوصیت‌ اشیأ بیرون‌ از نفس‌ انسان، ملاک‌ بیان‌ شده‌ از ناحیه‌ او پیرامون‌ امور نفسانی‌ صحیح‌ می‌باشد، یعنی‌ همه‌ حالات‌ نفسانی‌ از قبیل‌ غم، شادی، امید و خشم، ذات‌ الاضافه‌ بوده‌ و محتاج‌ به‌ متعلق‌ می‌باشند.  
علاوه‌براین، همان‌ طوری‌ که‌ ذات‌ الاضافه‌ بودن، اختصاصی‌ به‌ علم‌ نداشته‌ و در جمیع‌ احوال‌ نفسانی‌ جاری‌ است، اتحاد میان‌ مضاف‌ و مضاف‌الیه، و یا «متعلق» و «متعلق‌ به» نیز در جمیع‌ حالات‌ نفسانی‌ جاری‌ می‌باشد. یعنی‌ همچنان‌ که‌ در علم، اتحاد میان‌ عالم‌ و علم‌ و معلوم، تصور می‌شود در خشنودی‌ نیز اتحاد میان‌ سار‌ و مسرور و مسرور به‌ و در رجأ، اتحاد میان‌ راجی‌ و رجأ و مرجومنه، و در خوف، اتحاد میان‌ خائف‌ و خوف‌ و مخوف‌ منه، قابل‌ تصور می‌باشد. نکته‌ دیگر این‌ که: بنظر ما تعریف‌ «بالمثال» تعریف‌ درستی‌ نیست‌ زیرا توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ هر شیء دارای‌ حیثیات‌ متنوع‌ و گوناگون‌ است‌ و از هر حیثیتی‌ واجد هزاران‌ مشابه‌ می‌باشد، ضعف‌ و عدم‌ مطلوبیت‌ چنین‌ تعریفی‌ را روشن‌ می‌سازد. مثلاً‌ نشان‌ دادن‌ گُل‌ به‌ مخاطب‌ و ذکر: «این‌ شیء و مشابهاتش» در تعریف‌ آن، با عنایت‌ به‌ این‌ که‌ گل‌ از حیثیات‌ گوناگون‌ مانند جوهر بودن، جسم‌ بودن، نامی‌ بودن، رنگین‌ بودن‌ و... دارای‌ مشابهات‌ کثیره‌ می‌باشد، مشتمل‌ بر ابهام‌ بوده‌ و آدمی‌ را در شناختن‌ گل‌ مدد نمی‌رساند. واضح‌ است‌ تعیین‌ حیثیتی‌ از حیثیات‌ گل‌ و اراده‌ مشابهات‌ گل‌ در آن‌ حیثیت‌ خاص، تعریف‌ مذکور را از تعریف‌ «بالمثال» بودن‌ خارج‌ می‌نماید، در حالی‌ که‌ سخن، در تعریف‌ «بالمثال» است.

استاد مصباح: سخنان‌ فوق، خالی‌ از تأمل‌ و ابهام‌ نمی‌باشد زیرا:  
با قطع‌نظر از اینکه‌ علم‌ به‌ نفس‌ از احوالات‌ نفسانی‌ نمی‌باشد، در مورد ویژگی‌ علم‌ باید توجه‌ نمود که: ذات‌ الاضافه‌ بودن‌ علم‌ و تغایر عالم‌ و معلوم‌ منحصر به‌ وضع‌ و استعمال‌ اولیه‌ علم‌ است‌ و لذا در همه‌ مصادیق‌ و موارد استعمال‌ علم‌ جاری‌ نمی‌باشد، یعنی‌ همان‌ طوری‌ که‌ درکِ‌ مصداقی‌ از مصادیق‌ در وضع‌ الفاظ‌ شرط‌ می‌باشد (چه‌ این‌ که‌ وضع، برای‌ یک‌ مصداق‌ معین‌ - به‌ وضع‌ خاص‌ - باشد و یا برای‌ یک‌ مصداق‌ و مشارکات‌ او - به‌ وضع‌ عام‌ - باشد). در مورد علم‌ نیز، با درک‌ مصداقی‌ از آن‌ در حیطه‌ نفس‌ (که‌ در آن‌ عالم‌ با معلوم‌ متغایر است) لفظ‌ علم‌ برای‌ چنین‌ مصداقی‌ وضع‌ شده‌ است‌ ولکن‌ با اثبات‌ علم‌ در مورد واجب‌ تعالی‌ و عینیت‌ و عدم‌ تغایر میان‌ ذات‌ عالم‌ و ذات‌ معلوم، صحت‌ استعمال‌ واژه‌ علم‌ در مورد علم‌ واجب‌ تعالی، متفر‌ع‌ بر توسعه‌ای‌ در معنای‌ علم‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ برخلاف‌ معنا و موضوع‌ له‌ اولیه‌ علم، شامل‌ موردی‌ که‌ ذات‌ عالم‌ متغایر از ذات‌ معلوم‌ نبوده‌ نیز می‌گردد، بدیهی‌ است‌ تغایر میان‌ ذات‌ عالم‌ و ذات‌ معلوم‌ بنابریک‌ وضع، منافی‌ با عدم‌ تغایر میان‌ آندو در وضع‌ و اصطلاح‌ دیگر نمی‌باشد، گرچه‌ مانند موارد دیگر، در ذات‌ واجب‌ نیز، به‌ علت‌ خصوصیت‌ و ویژگی‌ ذات‌ الاضافه‌ بودن‌ واژه‌ علم، تعدد اعتباری‌ - نه‌ تعدد حیثیت‌های‌ خارجی‌ - میان‌ عالم‌ و معلوم‌ لحاظ‌ می‌گردد.  
علاوه‌ براین، اشتراک‌ سایر احوالات‌ نفسانی‌ با علم‌ در مسأله‌ اتحاد، محل‌ تأمل‌ می‌باشد و باید توجه‌ داشت‌ که‌ ثبوت‌ یا عدم‌ ثبوت‌ اتحاد، تابع‌ کیفیت‌ وضع‌ در هریک‌ از احوالات‌ نفسانی‌ می‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر، در محبت‌ و عشق، فرض‌ اتحاد محب‌ و محبوب‌ و اتحاد عاشق‌ و معشوق‌ مانند اتحاد عالم‌ و معلوم‌ محذوری‌ ندارد ولکن‌ در مورد غم، اتحاد میان‌ مغموم‌ و مغموم‌ منه‌ ضرورتی‌ نداشته‌ و وقوع‌ غمناکی‌ شخص‌ از ناحیه‌ فعل‌ شخص‌ دیگر ممکن‌ و قابل‌ تصور می‌باشد. در مورد اشکال‌ مذکور پیرامون‌ تعریف‌ بالمثال‌ نیز توجه‌ به‌ افتراق‌ تعریف‌ بالمثال‌ با تعریف‌ بالمصداق‌ و تعریف‌ بالمفهوم، ابهام‌ را رفع‌ می‌نماید. در تعریف‌ بالمفهوم‌ مجهول‌ به‌ مدد مفاهیم‌ جنس‌ و فصلی‌ معلوم‌ می‌گردد، و در تعریف‌ بالمصداق، مجهول‌ با ذکر یا اشاره‌ به‌ تمام‌ مصادیق‌ معلوم‌ می‌شود، در حالی‌ که‌ در تعریف‌ بالمثال‌ جهت‌ معلوم‌ ساختن‌ مجهول، از نشان‌ دادن‌ مصداقی‌ از مجهول‌ و ذکر قید «و مشابهات‌ او» و نیز تعیین‌ وجه‌ شبه‌ سود برده‌ می‌شود، مثلاً‌ با نشان‌ دادن‌ سفیدی‌ به‌ مخاطب‌ و ذکر این‌ نکته‌ که‌ مراد از سفیدی، این‌ رنگ‌ و مصادیق‌ دیگری‌ از رنگ‌ که‌ تأثر چشم‌ انسان‌ در برخورد با او مشابه‌ تأثر‌ چشم‌ در برابر این‌ رنگ‌ می‌باشد (یعنی‌ مثلاً‌ مفرق‌ بصر است)، سفیدی‌ را تعریف‌ می‌نماییم.

لگن‌هاوزن: با توجه‌ به‌ ظهور نهضت‌ها و مکاتب‌ گوناگون‌ فلسفی‌ از زمان‌ دکارت‌ تا قرن‌ بیستم‌ (یعنی‌ دوران‌ جدید) نظریات‌ مختلف‌ معرفت‌شناسی‌ در مورد حقیقت‌ علم‌ پدید آمده‌ است‌ که‌ ذکر اجمالی‌ بعضی‌ از آنها در این‌ مقام‌ مناسب‌ می‌باشد: دیدگاه‌ مکانیستی‌ (ماشین‌ انگارانه) در مورد جهان‌ - که‌ از زمان‌ دکارت‌ شروع‌ شده‌ و پس‌ از او ادامه‌ داشت‌ - بر آن‌ بود که‌ جهان‌ همانند یک‌ ساعت‌ است‌ و مانند یک‌ ماشین‌ کار خودش‌ را به‌ طور منظم‌ انجام‌ می‌دهد (کار جهان‌ را به‌ ساعت‌ بسیار زیبا و مشهوری‌ که‌ در استراسبورگ‌ بوده‌ تشبیه‌ می‌نمودند). این‌ نظریه‌ - که‌ ریشه‌ آن‌ توسط‌ «دموکریتوس» در یونان‌ باستان‌ نیز بیان‌ شده‌ و به‌ نظریه‌ «اتمیزم» معروف‌ بوده‌ است‌ - با بیان‌ این‌ نکته‌ که‌ به‌ هنگام‌ دیدن، بمبارانی‌ از اتمها به‌ چشم‌ انسان‌ وارد می‌شود، برای‌ ذهن‌ انسان‌ قابلیتی‌ مانند قابلیت‌ موم‌ قایل‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ مثلاً‌ با ادراک‌ گُل‌ به‌ شکل‌ گل‌ در آمده‌ و با ادراک‌ سنگ‌ به‌ شکل‌ سنگ‌ در می‌آید و... و همچنان‌ که‌ در شناخت‌ ساعت، شناخت‌ وزن‌ و شکل‌ و اجزأ آن‌ مهم‌ می‌باشد ولی‌ شناخت‌ رنگ‌ آن‌ از اهمیتی‌ برخوردار نمی‌باشد، در فرایند ادراک‌ با تقسیم‌ کیفیات‌ اشیأ به‌ اولیه‌ و ثانویه، ذهن‌ را در مقابل‌ کیفیات‌ اولیه‌ اشیأ مانند طول‌ و عرض‌ و عمق‌ - کاملاً‌ منفعل‌ از خارج‌ دانسته‌اند ولی‌ در مورد کیفیات‌ ثانویه‌ - مانند رنگ‌ و بو - معتقدند که‌ این‌ کیفیات‌ سهم‌ ذهن‌ و از اضافات‌ و افعال‌ او می‌باشند. مسأله‌ کیفیات‌ اولیه‌ و ثانویه‌ اشیأ و منفعل‌ بودن‌ ذهن‌ در مقابل‌ کیفیات‌ اولیه، تأثیر به‌ سزایی‌ بر تفکر متأخرین‌ نهاده‌ است:  
نزد «لاک» مسأله‌ انفعالی‌ بودن‌ ذهن‌ از اهمیت‌ ویژه‌ای‌ برخوردار بوده‌ و مایز میان‌ علم‌ و وهم‌ بوده‌ است، یعنی‌ در صورتی‌ که‌ ذهن‌ کاملاً‌ منفعل‌ از خارج‌ باشد «علم» محقق‌ شده‌ و امر موجود در ذهن‌ اثر فاعل‌ شناسایی‌ نمی‌باشد ولی‌ اگر ذهن، فاعلیتی‌ در تحقق‌ آن‌ امر ذهنی‌ داشته‌ باشد آن‌ امر از محدوده‌ علم‌ خارج‌ بوده‌ و از متوهمات‌ می‌باشد. در رد شکاکیت، «لاک» مانند «دکارت»، با تأکید بر ثنویت‌ کیفیات‌ اشیأ، مبنایی‌ برای‌ علم‌ به‌ خارج‌ تأسیس‌ نموده‌ است‌ همچنین‌ به‌ موجب‌ این‌ که‌ ذهن، در مقابل‌ کیفیات‌ اولیه‌ اشیأ متأثر و منفعل‌ محض‌ می‌باشد (کما این‌ که‌ نسبت‌ به‌ کیفیات‌ اولیه، لاک‌ ذهن‌ را به‌ لوح‌ سفیدی‌ تشبیه‌ می‌نموده‌ که‌ از خارج‌ بر روی‌ آن‌ نوشته‌ می‌شود) صورت‌ ذهنی‌ را اثری‌ از خارج‌ و حاکی‌ از آن‌ می‌دانست‌ اما در مورد کیفیات‌ ثانویه، معتقد بود که‌ به‌ سبب‌ فاعلیت‌ ذهن‌ در مورد آنها انطباق‌ کیفیات‌ ثانویه‌ بر خارج‌ محل‌ تأمل‌ می‌باشد. «کانت» باگسترده‌ نمودن‌ کیفیات‌ ثانویه، کیفیات‌ اولیه‌ - یعنی‌ اموری‌ که‌ اثر خارج‌ بوده‌ و ذهن‌ در آن‌ نقشی‌ ندارد - را انکار نموده‌ است‌ و با قایل‌ شدن‌ به‌ سهم‌ و فاعلیتی‌ برای‌ ذهن، هر صورت‌ ذهنی‌ را حاصل‌ تفاعل‌ ذهن‌ و عین‌ می‌دانست‌ (به‌ طوری‌ که‌ ماده‌ ادراک‌ از خارج‌ و صورت‌ ادراک‌ از ذهن‌ می‌باشد). با توجه‌ به‌ این‌ که‌ ادراکات‌ و علم‌ بشر، محصول‌ فاعلیت‌ ذهن‌ و عین‌ می‌باشد، کانت‌ با تقسیم‌ ثنایی‌ «بود و نمود» علم‌ بشر را به‌ عالم‌ نمود و پدیدار - یعنی‌ عالم‌ «فنومن» منحصر کرده‌ و عالم‌ «بود» و نفس‌ الامر- یعنی‌ عالم‌ «نومن» را گوهر نایافتنی‌ برای‌ ذهن‌ بشر تلقی‌ نموده‌ است.  
از طرف‌ دیگر تأثیر پیشرفت‌های‌ به‌ وجود آمده‌ در تکنولوژی‌ بر فلسفه، محدود به‌ زمان‌ دکارت‌ نبوده‌ است‌ و در قرن‌ بیستم، کامپیوتر به‌ جای‌ ساعت‌استراسبورگ‌ و برتر از او برفلسفه، تأثیرات‌ عمیق‌ و مهمی‌ نهاده‌ است. و همچنان‌ که‌ دکارت‌ و بعد از او لاک، رابطه‌ جهان‌ و ذهن‌ را از طریق‌ ساعت‌ مذکور توجیه‌ می‌نمودند، معرفت‌ شناسان‌ قرن‌ بیستم‌ نیز با الگوی‌ کامپیوتر، رابطه‌ مذکور را تبیین‌ می‌نمایند به‌ طوری‌ که‌ علمای‌ علم‌ زبان‌شناسی، فلسفه، فیزیولوژی‌ اعصاب، نوروفیزیولوژی‌ و علم‌ کامپیوتر با تأسیس‌ علم‌ جدید «کامپیوتر ساینس‌ Computer Science))، نهضت‌ جدیدی‌ را به‌ وجود آورده‌اند و با کنار هم‌ نشستن‌ و تبادل‌ آرأ سعی‌ در شناخت‌ ذهن‌ براساس‌ کامپیوتر دارند. مثلاً‌ با ساختن‌ کامپیوتر کوچک‌ و مجهز به‌ دوربین‌ و مشاهده‌ این‌ امر که‌ کامپیوتر، وجود شیءای‌ مانند شیشه‌ که‌ در گوشه‌ای‌ از اتاق‌ افتاده‌ است‌ را متوجه‌ شده‌ و پس‌ از رفتن‌ به‌ سراغ‌ آن، شیشه‌ را گرفته‌ و آن‌ را به‌ زباله‌دان‌ می‌اندازد، این‌ دانشمندان‌ معتقد شدند که‌ کامپیوتر نیز مانند انسان‌ قابل‌ تعلم‌ بوده‌ و می‌تواند عالم‌ شود. همچنین‌ با بررسی‌ شبکه‌ اعصاب‌ بخشی‌ از مغز مثلاً‌ بخشی‌ که‌ سرما را از گرما تشخیص‌ می‌دهد و با ساختن‌ کامپیوتری‌ که‌ قدرت‌ تشخیص‌ را داشته‌ باشد این‌ دانشمندان‌ سعی‌ نمودند تاقدرت‌ فراگیری‌ و عالم‌ شدن‌ را برای‌ کامپیوتر اثبات‌ نمایند. ولی‌ علیرغم‌ عمر بیست‌ ساله‌ این‌ علم‌ و انتشار کتب‌ و مقالات‌ متعددی‌ از این‌ گروه، علم‌ مذکور خام‌ و در مراحل‌ ابتدایی‌ می‌باشد به‌ طوری‌ که‌ هنوز به‌ هیچ‌ نتیجه‌ قطعی‌ نرسیده‌ و نیز عده‌ زیادی‌ از فلاسفه‌ غرب‌ مخالف‌ آن‌ می‌باشند.  
علم‌ معرفت‌شناسی‌ دستخوش‌ تحولات‌ عظیمی‌ شده‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ این‌ مباحث‌ در غرب‌ از زمان‌ دکارت‌ تا فلاسفه‌ معاصر به‌ طور جد‌ی‌ دنبال‌ شده‌ و هرلحظه‌ فیلسوفی‌ با بررسی‌های‌ خود به‌ نظریه‌ای‌ که‌ مؤ‌ید یا ناقض‌ نظریه‌ فیلسوف‌ قبلی‌ بوده‌ است‌ معتقد می‌شود کما این‌ که‌ دکارت‌ و لاک‌ با لفظی‌ پنداشتن‌ مباحث‌ فلاسفه‌ اسکولاستیک، در مقام‌ ارائه‌ ملاکی‌ برای‌ علم‌ حقیقی‌ از علم‌ غیر حقیقی، به‌ مفاهیم‌ (تصورات‌(Ideas متوسل‌ شده‌اند و تصور مطابق‌ با واقع‌ را علم‌ دانستند. اما فلاسفه‌ قرن‌ بیستم‌ با رد‌ ملاک‌ مذکور، توسل‌ به‌ مفهوم‌ برای‌ تبیین‌ حقیقت‌ علم‌ را قبول‌ نکرده‌اند و برای‌ تمییز علم‌ از غیر آن، کاوش‌ در الفاظ‌ را مطرح‌ نموده‌اند که‌ این‌ بحث‌ به‌ نام‌(The Linguistic Turn) مشهور شده‌ است، به‌ طوری‌ که‌ مثلاً‌ آقای‌ «تورینگ»- یکی‌ از فلاسفه‌ معاصر - در تمییز میان‌ موجود عالم‌ و موجود غیر عالم‌ بر آن‌ است‌ که‌ استفاده‌ و کاربرد زبان‌ از ناحیه‌ یک‌ موجود، دال‌ بر عالم‌ بودن‌ آن‌ موجود می‌باشد و لذا اگر کامپیوتر و انسانی‌ را پشت‌ پرده‌ قرار داده‌ و با پرسش‌ واحد از این‌ دو هیچ‌ فرقی‌ میان‌ پاسخ‌ انسان‌ و پاسخ‌ کامپیوتر ملاحظه‌ نگردد می‌توان‌ گفت‌ که‌ کامپیوتر مانند انسان‌ دارای‌ علم‌ می‌باشد. بدیهی‌ است‌ عدم‌ تحقق‌ صورت‌ ذهنی‌ برای‌ کامپیوتر نافی‌ عالم‌ بودن‌ او نمی‌باشد زیرااستعمال‌ زبان‌ از ناحیه‌ او، دال‌ بر این‌ است‌ که‌ کامپیوتر دارای‌ هوش‌(Intelligence) می‌باشد.  
علاوه‌بر گروه‌ فوق، رفتار گرایان‌ (Behaviourists) نیز با دکارت‌ و لاک‌ در مسأله‌ علم‌ مخالفت‌ نمودند. در اعتقاد رفتار گرایان‌ - مانند ویلفیت‌ سالنز- نظریه‌ دکارت‌ و لاک‌ در مبنا قرار دادن‌ تصورات‌ ذهنی‌(Ideas) در مسأله‌ علم‌ و قرار دادن‌ لفظ‌ به‌ عنوان‌ وسیله‌ای‌ برای‌ ابراز آن‌ تصورات، باطل‌ می‌باشد و در حقیقت، الفاظ‌ دارای‌ نقش‌ اصالی‌ بوده‌ و انسان‌ پس‌ از حرف‌ زدن‌ و تکلم، مفاهیم‌ و صور ذهنی‌ را بدست‌ می‌آورد. در توضیح‌ این‌ نظریه‌ «سالنز» مثالی‌ زده‌ و می‌گوید: قبیله‌ای‌ را در نظر بگیرید که‌ همه‌ ساکنان‌ آن‌ رفتارگرا بوده‌ و از ذهن‌ و صور ذهنی‌ خبری‌ ندارند. یکی‌ از اهالی‌ آن‌ قبیله‌ جهت‌ رفتن‌ به‌ محل‌ کار، به‌ ایستگاه‌ اتوبوس‌ رفته‌ ولکن‌ قبل‌ از رسیدن‌ او به‌ ایستگاه، اتوبوس‌ آن‌ مکان‌ را ترک‌ نموده‌ بود، این‌ شخص‌ ناراحت‌ شده‌ و در حالت‌ ناراحتی‌ می‌گوید: «حیف‌ که‌ اتوبوس‌ رفت». فردا نیز، برای‌ رفتن‌ به‌ محل‌ کار به‌ ایستگاه‌ رفته‌ و باز هم‌ ملاحظه‌ می‌نماید که‌ اتوبوس‌ در آن‌ مکان‌ نبوده‌ و از آن‌ مکان‌ حرکت‌ نموده‌ است. در این‌ هنگام‌ به‌ سبب‌ ناراحتی، یک‌ دستش‌ را روی‌ دست‌ دیگر می‌زند و لکن‌ هیچ‌ سخنی‌ نمی‌گوید. «سالنز» می‌گوید: گرچه‌ این‌ شخص‌ در روز دوم، سخن‌ روز اول‌ - یعنی‌ «حیف‌ که‌ اتوبوس‌ رفت» - را بیان‌ نکرده‌ است‌ ولکن‌ آن‌ را در ذهن‌ خود داشته‌ است. یعنی‌ رفتار و کلام‌ او در روز اول‌ سبب‌ به‌ وجود آمدن‌ صورت‌ ذهنی‌ در ذهن‌ او شده‌ است.  
بنابراین، کلام‌ و رفتار انسان‌ مبدأ ذهن‌ و تصورات‌ ذهنی‌ می‌باشد. از منظر دیگر وجود اختلافات‌ کثیر - که‌ به‌ مقداری‌ از آن‌ اشاره‌ شده‌ است‌ - در مورد حقیقت‌ علم‌ سبب‌ شده‌ است‌ تا فلاسفه‌ معاصر به‌ تعریف‌ واحد و دقیقی‌ از علم‌ نرسیده‌ و در صدد تقیید موضوع‌ مورد بحث‌ باشند: مثلاً‌ عده‌ای‌ کشف‌ حقیقت‌ علم‌ - به‌ معنای‌ عام‌ - را میسر ندانسته‌ و موضوع‌ مورد بررسی‌ را به‌ علم‌ حسی‌ منحصر نموده‌اند. عده‌ای‌ دیگر، کاوش‌ در، یافتن‌ حقیقت‌ همه‌ علوم‌ حسی‌ را نیز دشوار دانسته‌اند و بررسی‌ خود را به‌ نوع‌ خاصی‌ از مدرکات‌ حسی‌ - یعنی‌ رنگ‌ها - منحصر نموده‌ به‌ طوری‌ که‌ کتب‌ متعددی‌ در مورد رنگ‌ - مانند - (Color fo Philosophers) به‌ رشته‌ تحریر درآورده‌اند. ولکن‌ کثیری‌ از فلاسفه‌ معاصر حالت‌ حیرانی‌ و سرگشتگی‌ موجود را نپسندیده‌اند و از نیل‌ به‌ حقیقت‌ علم‌ مأیوس‌ می‌باشند کمااین‌که‌ (Richard Rorty) می‌گوید: تصویر بزرگ‌ وجود ندارد، «There is no big Picture».

ملکیان: نکات‌ دقیق‌ متعددی‌ در سخنان‌ فوق‌ موجود بوده‌ است‌ که‌ ذکر آن‌ نکات‌ - هر چند به‌ صورت‌ اجمالی‌ - اهمیت‌ مباحث‌ مطروحه‌ را روشن‌ می‌نماید: (1)- توجه‌ به‌ اختلاف‌ میان‌ طرز تلقی‌ فلسفه‌ جدید و فلسفه‌ قرون‌ وسطی‌ از مسأله‌ حقیقت‌ علم. در فلسفه‌ جدید، تفکیک‌ میان‌ کیفیات‌ اولیه‌ و کیفیات‌ ثانویه‌ در تبیین‌ حقیقت‌ علم‌ نقش‌ اساسی‌ را ایفا می‌نماید، گرچه‌ این‌ تفکیک‌ - در ابتدأ - در فیزیک‌ توسط‌ گالیله‌ و بعد از او - تا مقداری‌ - توسط‌ نیوتن‌ صورت‌ گرفته‌ است‌ و سپس‌ در فلسفه‌ وارد شده‌ و از ناحیه‌ فلاسفه‌ای‌ مانند لاک، بارکلی‌ و کانت‌ مورد بحث‌ واقع‌ شده‌ است. (2)- رفتارگرایی‌ به‌ عنوان‌ مکتبی‌ در روان‌شناسی‌ توسط‌ «واتسُن»، «اسکینر» و «گیلبرت‌ رایل» مطرح‌ شده‌ است. اما بطور دقیق‌ این‌ مکتب‌ توسط‌ گیلبرت‌ رایل‌ - فیلسوف‌ تحلیلی‌ در حوزه‌ فلسفه‌ داخل‌ شده‌ است‌ - او در کتاب‌ «The concept of mind» با دفاع‌ جد‌ی‌ از مکتب‌ رفتارگرایی، نشان‌ داده‌ است‌ که‌ حقیقتی‌ بنام‌ «نفس» وجود ندارد و الفاظی‌ که‌ دال‌ بر حالات‌ نفسانی‌ می‌باشند واجد هیچ‌گونه‌ مصداقی‌ نیستند، مثلاً: آنچه‌ که‌ قابل‌ پذیرش‌ می‌باشد رفتار خشم‌آلود و یا رفتار عاشقانه‌ است‌ نه‌ وجود حقیقتی‌ بنام‌ عشق‌ یا خشم‌ در حیطه‌ نفس‌ که‌ به‌ عنوان‌ علت‌ و سبب‌ رفتار عاشقانه‌ و یا خشم‌ آلود، تلقی‌ می‌گردد. البته‌ این‌ مکتب‌ توسط‌ ویلفرید سلارز - فیلسوف‌ و معرفت‌ شناس‌ آمریکایی‌ - موردمناقشات‌ جدی‌ واقع‌ شده‌ است. (3)- بحث‌ از علوم‌ شناختی‌ یا علوم‌ ناظر به‌ شناخت‌- (Cogintivesciences) که‌ تقریباً‌ دو دهه‌ از عمرش‌ می‌گذرد - نیز شایسته‌ توجه‌ می‌باشد.  
در نظر معرفت‌ شناسان، بحث‌ فیلسوفانه‌ و نظری‌ صرف، کاشف‌ از حقیقت‌ علم‌ نمی‌باشد و باید از دستاوردهای‌ علومی‌ که‌ به‌ نحوی‌ مرتبط‌ با مسأله‌ علم‌ می‌باشند، بهره‌ جست، به‌ عبارت‌ دیگر سخن‌ گفتن‌ در مورد حقیقت‌ علم‌ بدون‌ رجوع‌ به‌ روانشناسی، زبان‌شناسی، نفس‌شناسی‌ و علوم‌ دیگر مرتبط‌ با معرفت، ناقص‌ می‌باشد و لذا فلاسفه‌ و دانشمندانی‌ که‌ در مورد نفس، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، فیزیولوژی‌ اعصاب‌ و - Parapsychology فراروان‌شناسی‌ - تحقیقاتی‌ داشته‌اند کنار هم‌ جمع‌ شده‌ و با عرضه‌ نمودن‌ دستاوردهای‌ علمی‌ خود، سعی‌ کردند تا با التقاط‌ این‌ نتائج‌ علمی‌ مختلف، مدخلی‌ بسوی‌ فهم‌ حقیقت‌ علم‌ بگشایند. (4)- نکته‌ مهم‌ بعدی، بحث‌ از کامپیوتر می‌باشد. عده‌ای‌ از معرفت‌ شناسان‌ و دانشمندانی‌ که‌ در «Cognitive Sciences» کار نموده‌اند بر آن‌اند که‌ موجودی‌ که‌ در مقابل‌ سؤ‌الات‌ مختلف، پاسخ‌های‌ مناسبی‌ بیان‌ نماید، موجودی‌ آگاه‌ و دارای‌ هوشیاری‌ «Intelligence» می‌باشد.  
بنابراین‌ با نهادن‌ کامپیوتر و انسانی‌ در پشت‌ پرده‌ و پرسش‌ واحدی‌ از آندو، در صورتی‌ که‌ پاسخ‌های‌ داده‌ شده‌ هیچ‌ تفاوتی‌ با هم‌ نداشته‌ باشد (به‌ طوری‌ که‌ پاسخ‌ کامپیوتر قابل‌ تمییز از پاسخ‌ انسان‌ نباشد) کامپیوتر مانند انسان، شایسته‌ نام‌ هوشیار و آگاه‌ بوده‌ و در واقع‌ انسان، کامپیوتری‌ بیش‌ نیست. به‌عبارت‌ دیگر هر صفتی‌ که‌ به‌ انسان‌ نسبت‌ داده‌ می‌شود به‌ کامپیوتر نیز قابل‌ اسناد می‌باشد زیرا ملاک‌ هوشیاری‌ یک‌ موجود و افتراق‌ او با موجود غیر هوشیار و غیر آگاه، منحصر به‌ اعطای‌ پاسخهای‌ معقول‌ و مناسب‌ به‌ سؤ‌الات‌ می‌باشد.

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

ملکیان: به‌ طور مجمل‌ و کلی، می‌توان‌ گفت‌ که‌ انواع‌ تعریف‌ به‌ قرار ذیل‌ است:  
(1)- تعریف‌ به‌ ذاتی‌ و عرضی: در منطق‌ اسلامی‌ - به‌ تبع‌ ارسطو - براساس‌ تقسیم‌ اوصاف‌ اشیأ به‌ ذاتی‌ وعرضی، تعریفی‌ که‌ بیان‌گر ذاتیات‌ شیء معرف‌ باشد «حد» و تعریفی‌ که‌ دال‌ بر عرضیات‌ شیء معرف‌ باشد «رسم» نامیده‌ می‌شود و هریک‌ از ایندو به‌ دو قسم‌ «تام‌ و ناقص» تقسیم‌ شده‌ است‌ و در نتیجه‌ چهار قسم‌ تعریف‌ - یعنی‌ حد تام، حد ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص‌ - در منطق‌اسلامی‌ ذکر می‌شود.  
(2)- تعریف‌ بالمصداق: معتقدان‌ به‌ این‌ قسم‌ از تعریف‌ بر آن‌اند که‌ نسبت‌ به‌ بعض‌ از اشیأ، یا در بعضی‌ از احوال‌ یک‌ شیء، تعریف‌ شیء جز با ارجاع‌ به‌ مصداق‌ میسر نمی‌باشد. این‌ نوع‌ از تعریف‌ مشتمل‌ بر دو قسم‌ است: «الف‌ - تعریف‌هایی‌ که‌ با اشاره‌ و ارائه‌ مصداق‌ معرف، محقق‌ می‌شود» مثلاً‌ برای‌ آموختن‌ «آب» به‌ بچه‌ هیچگاه‌ پدر و مادر، متوسل‌ به‌ تعاریف‌ حدی‌ یا رسمی‌ نمی‌شوند بلکه‌ با اشاره‌ به‌ چند مصداق، آب‌ را به‌ بچه‌ می‌فهمانند، به‌ گونه‌ای‌ که‌ بچه‌ به‌ کمک‌ این‌ تعریف‌ در تخاطب‌ خود با دیگران‌ و در فهم‌ مرادات‌ دیگران‌ یا القأ مرادات‌ خود، دچار مشکلی‌ نخواهد شد. این‌ نوع‌ از تعریف، منحصر به‌ تعلیم‌ بچه‌ها نبوده‌ بلکه‌ اکثر مردم‌ عادی‌ نیز از این‌ شیوه‌ سود می‌برند. پیرامون‌ این‌ نوع‌ از تعریف، در روان‌شناسی‌ ادراک، این‌ مسأله‌ مورد تأمل‌ و بحث‌ می‌باشدکه: فرایند تفهیم‌ معرف‌ مجهول‌ به‌ مخاطب‌ از طریق‌ اشاره‌ به‌ مصداق‌ چگونه‌ می‌باشد؟ به‌ عبارت‌ دیگر، آیا مخاطب، مراد متکلم‌ را - به‌ طور دقیق‌ - فهمیده‌ و به‌ امری‌ اعم‌ از مقصود متکلم‌ یا اخص‌ از آن‌ منتقل‌ نمی‌شود؟ چرا با نشان‌ دادن‌ چند مصداق‌ آب‌ به‌ بچه، او به‌ هرشیء سیال‌ و مایع، واژه‌ آب‌ اطلاق‌ نمی‌کند و یا به‌ چه‌ دلیلی‌ او فقط‌ به‌ آب‌ زلال،آب‌ اطلاق‌ نمی‌کند؟ (بااینکه‌ به‌ او فقط‌ آب‌ زلال‌ داخل‌ لیوان‌ نشان‌ داده‌ شده‌ است). بدیهی‌ است‌ با وجود این‌ احتمال‌ که‌ مخاطب، صفات‌ غیر دخیل‌ را در شیء معرف‌ دخالت‌ دهد، نشان‌ دادن‌ مصادیق‌ کثیره، با عنایت‌ به‌ اینکه‌ هر مصداقی‌ محفوف‌ به‌ صفات‌ دخیل‌ و غیر دخیل‌ در قوام‌ شیء معرف‌ می‌باشد. - مشکل‌ فوق‌ را حل‌ ننموده‌ و پاسخ‌ تام‌ به‌ سؤ‌ال‌ مذکور نخواهد بود.  
«ب‌ - تعریف‌هایی‌ که‌ در آنها، مصادیق‌ ذکر می‌شوند» مثلاً‌ در پاسخ‌ به‌ سؤ‌ال: «رئیس‌ جمهور کیست؟» نام‌ چند رئیس‌ جمهور - مانند زید، بکر و عمرو - را برده‌ تا با ذکر این‌ مصادیق‌ و پی‌ بردن‌ به‌ وجه‌ جامع‌ این‌ افراد، مخاطب‌ به‌ مطلوب‌ خود برسد.  
(3)- تعریف‌های‌متنی‌ یا سیاقی‌ یا بافتی‌ - «Contextual Definitions»  
این‌ نوع‌ از تعریف‌ - در اکثر موارد - در مورد معانی‌ حرفیه‌ استعمال‌ می‌شود. مثلاً‌ برای‌ تعریف‌ «اگر»، «یا» «و»، از متن‌های‌ متعددی‌ که‌ در آنها این‌ حروف‌ حذف‌ شده‌ است‌ و لکن‌ معنای‌ جملات‌ واجد این‌ حروف‌ را افاده‌ می‌نماید، استفاده‌ می‌شود. مثلاً‌ در تعریف‌ «یا» در جمله‌ «من‌ یا چای‌ می‌نوشم‌ یا قهوه» از جمله‌ای‌ که‌ حرف‌ «یا» در آن‌ حذف‌ شده‌ است‌ ولکن‌ همان‌ معنای‌ این‌ جمله‌ را افاده‌ می‌نماید، استفاده‌ شده‌ و گفته‌ می‌شود: «اگر چای‌ بنوشم‌ قهوه‌ نخواهم‌ نوشید و اگر قهوه‌ بنوشم‌ چای‌ نخواهم‌ نوشید». به‌ تدریج‌ با استفاده‌ از متن‌های‌ متعددی‌ که‌ معادل‌ جملات‌ واجد حرف‌ «یا» می‌باشند (ولکن‌ حرف‌ «یا» در آن‌ حذف‌ شده‌ است،) مخاطب‌ به‌ تعریف‌ و معنای‌ حرف‌ «یا» پی‌ خواهد برد.  
(4)- تعریف‌های‌ عملی‌ - «Operational Definitions»  
«بریجمن» فیزیکدان‌ و فیلسوف‌ فیزیک‌ آمریکایی‌ - برای‌ اولین‌بار - معتقد شده‌ است‌ که‌ مردم‌ در محاورات‌ خود الفاظ‌ و واژه‌هایی‌ را استعمال‌ نموده‌ که‌ قادر به‌ تعریف‌ اکثر آنها نیستند و لذا یا باید از استعمال‌ آن‌ الفاظ‌ و واژه‌ها چشم‌پوشی‌ نموده‌ و یا اینکه‌ از آن‌ الفاظ‌ تعریف‌های‌ عملی‌ - بدست‌ داد. مثلاً‌ با اینکه‌ استعمال‌ جمله‌ «فرزند حسن‌ باهوشتر از فرزند حسین‌ است» رواج‌ داشته‌ ولی‌ اکثر مردم‌ از تعریف‌ واژه‌ «هوش» عاجز می‌باشند. «بریجمن» برآن‌ است: در صورتی‌ که‌ در ازای‌ لفظ‌ «هوش» - و مانند آن‌ - یک‌ شیء عملی‌ قابل‌ اندازه‌گیری‌ ارائه‌ گردد، تعریف‌ عملی‌ از لفظ‌ هوش‌ بدست‌ خواهد آمد، مانند اینکه‌ در تعریف‌ «هوش» گفته‌ شد: معنای‌ هوشمندی‌ یک‌ شخص‌ این‌ است‌ که: از صد تست، قادر به‌ حل‌ نود تست‌ می‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر: در نظر«بریجمن» هوش‌ به‌ یک‌ مبدأ نفسانی‌ بسیط‌ یا مرکب‌ که‌ علت‌ حل‌ موفقانه‌ نود تست‌ از صد تست‌ است، اطلاق‌ نمی‌گردد، بلکه‌ صرفاً‌ به‌ حل‌ توفیق‌آمیز تستها اطلاق‌ می‌شود.  
بنابراین‌ معنای‌ جمله: «فرزند حسن‌ باهوش‌تر از فرزند حسین‌ است» اینست‌ که‌ در مقایسه‌ با فرزند حسین‌ - فرزند حسن‌ قادر به‌ حل‌ تعداد بیشتری‌ از تستها می‌باشد. کمااینکه‌ تعریف‌ واژه‌ «باور» در جمله‌ «زید باور دارد که‌ حسین‌ حاذق‌ترین‌ پزشک‌ شهر است» نیز این‌ است‌ که‌ زید در هر صد مورد، نود مورد به‌ حسین‌ مراجعه‌ می‌نماید. پس‌ دراین‌گونه‌ الفاظ، یک‌ امر عملی‌ قابل‌ اندازه‌گیری‌ به‌ عنوان‌ تعریف‌ آنها ارائه‌ می‌شود. گرچه‌ بر نظریه‌ تعریف‌ عملی‌ «بریجمن» اشکالاتی‌ وارد است‌ و لکن‌ هنوز در فلسفه‌ منطق‌ از آن‌ بحث‌ می‌شود و نیز از ناحیه‌ دانشمندان‌ روانشناسی‌ رفتارگرا مورد قبول‌ واقع‌ شده‌ است‌ و این‌ دانشمندان‌ بر آن‌اند که‌ همه‌ مفاهیم‌ روانشناختی‌ مانند دشمنی، دوستی، عشق، نفرت، امید، ناامیدی، خستگی، نشاط‌ و... از طریق‌ این‌ نوع‌ تعریف، قابل‌ تعریف‌ می‌باشند. (قابل‌ توجه‌ است‌ که‌ در روانشناسی‌ سه‌ نهضت‌ بوجود آمده‌ است: (1) روانشناسی‌ روانکاوانه‌ که، از ناحیه‌ فروید به‌ وجود آمده‌ است. (2) روانشناسی‌ رفتارگرایانه‌ که‌ تقریباً‌ تحت‌ تأثیر فلسفه‌ تحلیل‌ زبانی‌ از ناحیه‌ افرادی‌ مانند واتسن، اسکینر و گیلبرت‌ رایل‌ - صاحب‌ کتاب‌ «The concept of mind» و فیلسوف‌ زبردست‌ تحلیل‌ زبانی‌ - بوجود آمده‌ است. (3) روانشناسی‌ انسان‌ گرایانه، که‌ از ناحیه‌ کسانی‌ مانند ابراهام‌ مزلو، اریک‌ فرام‌ تأسیس‌ شده‌ است.

لگن‌هاوزن: «مسأله‌ تعریف» در یونان‌ باستان‌ واجد اهمیت‌ بسیار زیادی‌ بوده‌ است‌ به‌ طوری‌ که‌ در اعتقاد بعضی‌ از فلاسفه‌ یونان‌ باستان، معیار علم‌ به‌ یک‌ شیء، دانستن‌ تعریف‌ آن‌ شیء می‌باشد. اما در دوران‌ جدید، بار رد‌ ذات‌گرایی‌ «essentialism» از ناحیه‌ پوزیتویستها و فلاسفه‌ تحلیلی، تعریف‌های‌ عملی‌ «Definitions Opetalinal» مورد اقبال‌ دانشمندان‌ واقع‌ شده‌ است‌ و نیز با رشد منطق‌ جدید، در فلسفه‌ علم، اصطلاحات‌ علمی‌ (در علوم‌ تجربی)، به‌ این‌ طریق، تعریف‌ می‌گردند. مثلاً‌ برای‌ تعریف‌ ایکس، همه‌ شرایط‌ لازم‌ و کافی‌ آن‌ را در مقام‌ عمل‌ لحاظ‌ نموده‌ و آن‌ را به‌ این‌ صورت‌ تعریف‌ می‌نمودند: برای‌ هر ایکس، ایکس، اف‌ است، اگر و فقط‌ اگر فلان‌ شرایط‌ را واجد باشد و لکن‌ با عنایت‌ به‌ این‌ که‌ شناخت‌ شرایط‌ لازم‌ و کافی‌ اشیأ به‌ آسانی‌ میسر نمی‌باشد دانشمندان‌ پس‌ از مدتی‌ با روشن‌ شدن‌ صعوبت‌ یا تعذر فهم‌ شرایط‌ لازم‌ و کافی‌ یک‌ شیء، از این‌نوع‌ از تعریف‌ روی‌ برتافته‌ و تعریف‌های‌ کارکردی‌ «Functional Detinitions» را مورد توجه‌ خویش‌ قرار دادند. (مطرح‌ شدن‌ تعریف‌های‌ کارکردی، مسأله‌ نفوذ تفکر پراگماتیستی‌ بر افکار دانشمندان‌ را آشکار می‌سازد) کمااینکه‌ با توجه‌ به‌ خاصیت‌ شکنندگی‌ شیشه، در تعریف‌ این‌خاصیت، بعضی‌ از شرایط‌ آن‌ - نه‌ همه‌ شرایط‌ - که‌ برای‌ دانشمندان‌ معلوم‌ گشته، ذکر شده‌ و بیان‌ می‌شود: «برای‌ هر ایکس، ایکس‌ شکننده‌ است‌ اگر ایکس‌ به‌ زمین‌ افتد یا تحت‌ فشار زیادی‌ واقع‌ شود».  
نفوذ این‌ نوع‌ تفکر، موجب‌ اهمال‌ مسأله‌ تعریف‌ و کمرنگ‌ شدن‌ توجه‌ فلاسفه‌ غرب‌ به‌ آن‌ شده‌ بود، زیرا مرکز ثقل‌ توجه‌ دانشمندان‌ غرب، تئوریهای‌ علمی‌ و آزمایش‌ و استعمال‌ آنها در مقام‌ عمل‌ بوده‌ است‌ و در راستای‌ این‌ هدف، در صورتی‌ که‌ شیءای‌ محفوف‌ به‌ ابهام‌ باشد با بیان‌ بعضی‌ از شرایط‌ آن‌ در مقام‌ عمل، آن‌ را به‌ طور ناقص‌ تعریف‌ می‌نموده‌اند، بدون‌ اینکه‌ توجهی‌ به‌ تعریف‌ دقیق‌ آن‌ شیء داشته‌ باشند. بدین‌ترتیب، مسأله‌ اعطای‌ تعریف‌ دقیق‌ و کامل‌ از اشیأ مورد بی‌ مهری‌ واقع‌ شده‌ و در فلسفه‌ علم‌ «تئوری‌ توضیح» بجای‌ «تئوری‌ تعریف» نشست. به‌ عبارت‌ دیگر اعطای‌ توضیح‌ بهتر پدیده‌ها از ناحیه‌ یک‌ تئوری، به‌ عنوان‌ ملاک‌ امتیاز و برتری‌ یک‌ تئوری‌ بر سایر تئوری‌ها، مورد قبول‌ واقع‌ شده‌ است. توجه‌ به‌ تاریخچه‌ مذکور، تقلیل‌ اهمیت‌ تعریف‌ در نظر فلاسفه‌ غرب‌ را به‌ صورت‌ مجمل، آشکار می‌سازد.

فیاضی: در دیدگاه‌ فلاسفه‌ و منطقیین‌ اسلامی، تعریف‌ منحصر در چهار قسم‌ می‌باشد، یعنی‌ با عنایت‌ به‌ اینکه‌ تعریف‌ یک‌ شیء یا به‌ ذاتی‌ آن‌ شیء است‌ و یا به‌ عرضیات‌ آن، منطقیین‌ اسلامی‌ تعریف‌ را در چهار نوع‌ حد تام، ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص، منحصر نموده‌اند. توجه‌ به‌ نکات‌ زیر وجه‌ انحصار مذکور را روشن‌ می‌نماید: (1)- این‌ امر روشن‌ است‌ که‌ تعریف‌ به‌ مباین‌ باطل‌ می‌باشد و معرف‌ باید با معرف‌ «هوهویت» داشته‌ و قابل‌ حمل‌ بر آن‌ باشد. به‌ عبارت‌ دیگر، وقتی‌ مثلاً‌ کسی‌ ادعا می‌نماید که‌ «الف» را به‌ وسیله‌ «ب» تعریف‌ می‌نماید ولی‌ در مقام‌ پاسخ‌ به‌ این‌ سؤ‌ال‌ که: «آیا الف‌ ب‌ است؟» جواب‌ منفی‌ دهد ادعای‌ او باطل‌ می‌باشد و در واقع‌ در اینجا «الف» از ناحیه‌ «ب» تعریف‌ نشده‌ است‌ زیرا ملاک‌ وقوع‌ شیءای‌ در تعریف‌ شیء دیگر، صحت‌ حمل‌ معرف‌ می‌باشد. نزد منطقیین‌ اسلامی، مسأله‌ لزوم‌ و ضرورت‌ صحت‌ حمل‌ معرٍّف‌ بر معرَّف‌ در تعریف‌ یک‌ شیء بین‌ می‌باشد، گرچه‌ در لزوم‌ تساوی‌ معرٍّف‌ با معرَّف‌ (آن‌چنانکه‌ اکثر منطقیین‌ تساوی‌ و جامع‌ و مانع‌ بودن‌ معرٍّف‌ را شرط‌ نموده‌اند) و یا عدم‌ لزوم‌ تساوی‌ (آن‌ طوری‌که‌ ابن‌ سینا در اشارات‌ در توضیح‌ رسم‌ ناقص، دلالت‌ معرٍّف‌ بر معرَّف‌ را کافی‌ دانسته‌ است، هرچند معرٍّف‌ اعم‌ از معرَّف‌ باشد مانند تعریف‌ به‌ مثال) میان‌ منطقیین‌ اسلامی، اختلاف‌ موجود است. (2)- معرٍّف‌ همیشه‌ مفهوم‌ است‌ نه‌ لفظ‌ یا اشاره‌ و یا... کمااین‌که‌ در مثال‌ ذکر شده‌ در تعریف‌ بالاشاره‌ (یعنی‌ جملة‌ «این‌ آب‌ است» که‌ در مقام‌ تعلیم‌ آب‌ به‌ بچه‌ استعمال‌ می‌گردد) لفظ‌ «این» یا «عمل‌ اشاره» معرف‌ نمی‌باشد بلکه‌ در واقع، مفهومی‌ که‌ از طریق‌ اشاره‌ در ذهن‌ مخاطب‌ حاضر یا متکون‌ می‌گردد معرٍّف‌ می‌باشد. (3)- با توجه‌ به‌ شرط‌ قابلیت‌ و صحت‌ حمل‌ مفهوم‌ معرٍّف‌ بر معرَّف‌ و هوهویت‌ میان‌ آندو، حصر و تقسیم‌ عقلی‌ دیگری‌ در مورد تعریف‌ قابل‌ ذکر می‌باشد یعنی: مفهوم‌ معرٍّف‌ یا از مقومات‌ معرَّف‌ است‌ و یا از مقومات‌ معرَّف‌ نیست‌ و روشن‌ است‌ که‌ این‌ حصر، یک‌ حصر عقلی‌ می‌باشد. (4)- مرد از «مقوم»، ذاتی‌ باب‌ ایساغوجی‌ - کلیات‌ خمس‌ - در اصطلاح‌ منطقیین‌ می‌باشد. این‌ اصطلاح‌ ذاتی، اعم‌ از معنای‌ لغوی‌ آن‌ بوده‌ و به‌ معنای‌ شیءای‌ است‌ که‌ ماهیتی‌ متقوم‌ به‌ او باشد، - اعم‌ از اینکه‌ بعضی‌ از اجزأ ذات‌ آن‌ ماهیت‌ بوده‌ و یا کل‌ ذاتیات‌ آن‌ باشد. (5)- دلالت‌ مفهوم‌ معرٍّف‌ بر معرَّف‌ در اقسام‌ أربعه‌ تعریف، متفاوت‌ است. یعنی‌ - همان‌ طوری‌ که‌ ابن‌ سینا در اشارت‌ تصریح‌ نموده‌ است‌ - دلالت‌ حد تام‌ بر معرف، به‌ صورت‌ دلالت‌ مطابقه‌ بوده‌ و لکن‌ دلالت‌ انواع‌ ثلاثه‌ دیگر از تعریف‌ - یعنی‌ حد ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص‌ - بر معرف‌ به‌ صورت‌ دلالت‌ التزامی‌ می‌باشد. مثلاً‌ وقتی‌ در تعریف‌ انسان، مفهوم‌ «ناطق» ذکر می‌شود، در حقیقت، ناطق‌ معرف‌ انسان‌ نبوده‌ و مدلول‌ التزامی‌ ناطق، معرف‌ انسان‌ می‌باشد. کمااینکه‌ مقصود از ذکر «ضاحک» در تعریف‌ انسان‌ نیز، انتقال‌ مخاطب‌ به‌ مدلول‌ التزامی‌ ضاحک‌ بوده‌ و در حقیقت‌ همان‌ مدلول‌ التزامی، معرٍّف‌ است‌ نه‌ مفهوم‌ ضاحک. (6)- در هر تقسیمی، اقسام، غیرهم‌ و مباین‌ با هم‌ می‌باشند و بدیهی‌ است‌ که‌ در یک‌ تقسیم‌ جعل‌ قسمی‌ از یک‌ شیء به‌ عنوان‌ قسیم‌ آن‌ شیء، باطل‌ می‌باشد.  
با توجه‌ به‌ مقدمات‌ مذکور، وجه‌ صحت‌ کلام‌ منطقیین‌ اسلامی‌ در حصر انواع‌ تعریف‌ در چهار قسم‌ و همچنین‌ وجه‌ تأمل‌ در نظریات‌ فلاسفه‌ غرب‌ پیرامون‌ تئوری‌ تعریف‌ و انواع‌ بیان‌ شده‌ آن، روشن‌ می‌شود. زیرا با عنایت‌ به‌ این‌ امر که‌ در تعریف‌ بالمصداق‌ و بالاشاره، ذکر مصداق‌ و عمل‌ اشاره، معرٍّف‌ نبوده‌ بلکه‌ مفهوم‌ حاصل‌ از اشاره‌ یا ذکر مصداق‌ معرف‌ می‌باشد، و نیز با توجه‌ به‌ اینکه‌ مفهوم‌ معرف‌ «هوهویت» با معرٍّف‌ داشته‌ و قابل‌ حمل‌ بر او می‌باشد و لذا از ذاتیات‌ معرٍّف‌ بوده‌ و یا از عرضیات‌ آن‌ است، روشن‌ می‌شود که‌ تعاریف‌ بالمصداق، بالاشاره‌ و نیز هر نوع‌ تعریف‌ دیگر، اقسامی‌ از تعاریف‌ ذاتی‌ و یا عرضی‌ می‌باشند و لذا به‌ عنوان‌ انواعی‌ از تعاریف‌ حدی‌ یا رسمی‌ به‌ حساب‌ می‌آیند (نه‌ این‌ که‌ در مقابل‌ تعریف‌ حدی‌ و رسمی‌ قرار داشته‌ باشند). پس‌ همچنانکه‌ منطقیین‌ اسلامی‌ - مانند ابن‌ سینا در اشارات‌ - تعریف‌ بالمثال‌ را نوعی‌ از تعریف‌ رسمی‌ دانسته‌ است، همه‌ اقسام‌ دیگر بیان‌ شده‌ از تعریف‌ نیز داخل‌ در قسم‌ اول‌ - یعنی‌ تعریف‌ به‌ ذاتی‌ و عرضی‌ - بوده‌ و قسمی‌ از آن‌ می‌باشند.  
بنابراین، ادعای‌ اینکه‌ تعریف‌ انواعی‌ داشته: تعریف‌ به‌ ذاتی‌ و عرضی، تعریف‌ بالمصداق، تعریف‌ بالاشاره، تعریف‌ متنی‌ و... و قرار دادن‌ تعریف‌های‌ بالمصداق، بالاشاره‌ و... در مقابل‌ تعریف‌ به‌ ذاتی‌ و عرضی‌ و به‌ عنوان‌ قسیم‌ آن، از باب‌ جعل‌ قسم‌ یک‌ شیء به‌ عنوان‌ قسیم‌ آن‌ بوده‌ و محل‌ تأمل‌ و غیر قابل‌ قبول‌ می‌باشد. علاوه‌براین‌ بنظر ما «تعریف‌ عملی» از اقسام‌ تعریف‌ نیست‌ و در واقع‌ فرار از تعریف‌ بوده‌ و داخل‌ در اقسام‌ وضع‌ می‌باشد. زیرا در مثال‌ «هوش» که‌ از ناحیه‌ «بریجمن» بیان‌ شده‌ است‌ از تعریف‌ حقیقی‌ معنای‌ هوش‌ - یعنی‌ یک‌ مبدأ و نیروی‌ نفسانی‌ که‌ علت‌ حل‌ توفیق‌آمیز نود تست‌ از صد تست‌ می‌باشد - اعراض‌ شده‌ و با وضع‌ جدید، واژه‌ هوش‌ برای‌ اثر آن‌ مبدأنفسانی‌ - یعنی‌ حل‌ تست‌ها - وضع‌ و بر او اطلاق‌ شده‌ است. بدیهی‌ است‌ این‌ شیوه‌ از تبیین‌ و توضیح‌ اشیأ از انواع‌ وضع‌ می‌باشد نه‌ از انواع‌ تعریف، و لذا باید در اقسام‌ وضع‌ مورد بحث‌ قرار گیرد نه‌ در اقسام‌ تعاریف. بنابراین، حصر تعریف‌ به‌ ذاتی‌ و عرضی‌ که‌ از ناحیه‌ منطقیین‌ اسلامی‌ - به‌ تبع‌ ارسطو بیان‌ شده‌ است، حصری‌ عقلی‌ بوده‌ و فرض‌ قسم‌ دیگری‌ از تعریف‌ - غیر از این‌ دو قسم‌ و انواع‌ تحت‌ آنها - قابل‌ تصور نمی‌باشد.

استاد مصباح: از سخنان‌ و نقض‌ و ابرام‌های‌ فوق‌ بدست‌ می‌آید که‌ قبل‌ از هر چیز ضرورت‌ اعطای‌ تعریفی‌ برای‌ خود تعریف‌ ضروری‌ می‌باشد و بنظر ما دیدگاه‌ فلاسفه‌ غرب‌ در مورد انواع‌ تعریف: یعنی‌ تعریف‌ ذاتی‌ وعرضی، تعریف‌ بالمصداق، تعریف‌ بالاشاره‌ و... و نظریه‌ منطقیین‌ اسلامی‌ در مورد حصر انواع‌ تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی، از دو زمینه‌ و جایگاه‌ ذهنی‌ و فکری‌ بوده‌ و با هم‌ تنافی‌ ندارند. درتوضیح‌ این‌ مطلب، چند نکته‌ باید مورد توجه‌ قرار گیرد: (1)- همان‌طوری‌که‌ در منطق‌ اسلامی‌ نیز بیان‌ شده‌ است، تعریف‌ به‌ دو قسم‌ لفظی‌ و معنوی‌ قابل‌ انقسام‌ می‌باشد یعنی‌ شیء معرف‌ گاهی‌ لفظ‌ است‌ (تعریف‌ لفظی) و گاهی‌ معنا و مفهوم‌ (تعریف‌ معنوی) و در صورتیکه‌ مقصود از تعریف، توضیح‌ لفظ‌ باشد یاد دادن‌ و تعلیم‌ زبان‌ - مانند تعلیم‌ کلمه‌ «آب» به‌ بچه‌ - و در نتیجه‌ تعریف‌ بالمصداق‌ و بالاشاره‌ و... از انواع‌ تعریف‌ محسوب‌ می‌شوند. به‌ عبارت‌ دیگر، در صورتی‌که‌ زبان‌ آموزی‌ نوعی‌ تعریف‌ تلقی‌ گردد، از آنجا که‌ زبان‌ آموزی‌ یا با اشاره‌ و یا با ذکر مصداق‌ و... می‌باشد، تعریف‌های‌ بالاشاره‌ و بالمصداق‌ و... از انواع‌ تعریف‌ محسوب‌ می‌شوند. (و در واقع‌ تعاریف‌ بالاشاره‌ و بالمصداق‌ از تعاریف‌ لفظی‌ می‌باشند). ولکن‌ اگر مقصود از تعریف، تبیین‌ مفهوم‌ و ماهیت‌ یک‌ شیء باشد تبیین‌ و توضیح‌ لفظ‌ به‌ وسیله‌ اشاره، یا با ذکر مصداق‌ و... خارج‌ از انواع‌ تعریف‌ می‌باشد و در نتیجه‌ انواع‌ تعریف‌ به‌ دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ منحصر خواهد بود. بنابراین‌ درصورتی‌که‌ تعریف‌ را به‌ این‌ صورت‌ تبیین‌ و تعریف‌ نماییم‌ که: تعریف‌ عبارت‌ است‌ از شناساندن‌ امری‌ به‌ طور وسیع، اعم‌ از اینکه‌ آن‌ امر، ماهیت‌ و حقیقت‌ یک‌ شیء باشد یا لفظ‌ و یا وجود آن‌ شیء و نیز اعم‌ از اینکه‌ این‌ شناساندن‌ از طریق‌ اشاره‌ یا از طریق‌ تکلم‌ و یا از طریق‌ عمل‌ و رفتار خاص‌ و یا هر وسیله‌ دیگری‌ که‌ عمل‌ شناساندن‌ به‌ واسطه‌ او محقق‌ شود، باشد، نزاع‌ مذکور میان‌ فلاسفه‌ غرب‌ و منطقیین‌ اسلامی‌ رفع‌ می‌شود. بدیهی‌ است‌ جعل‌ این‌ اصطلاح‌ عام‌ برای‌ تعریف، وضع‌ جدیدی‌ برای‌ واژه‌ تعریف‌ می‌باشد.  
(2)- مقصود از طرح‌ مباحث‌ تعریف، یافتن‌ تعریف‌ صحیح‌ برای‌ «مفهوم» علم‌ می‌باشد و لذا به‌ سبب‌ اینکه‌ در مورد علم، معرف‌ یک‌ مفهوم‌ است، تعریف‌ لفظی‌ از حوزه‌ بحث‌ خارج‌ می‌گردد. بدیهی‌ است‌ با عنایت‌ به‌ اینکه‌ در فرض‌ «مفهوم» بودن‌ معرف، «مفهوم» بودن‌ معرف‌ نیز ضرورت‌ دارد، معنای‌ عام‌ مذکور از تعریف‌ که‌ در بالا ذکر شده‌ است‌ در مورد تعریف‌ علم‌ صادق‌ نبوده‌ و در تعریف‌ علم‌ باید از مفاهیم‌ معلوم‌ استفاده‌ گردد. ولی‌ تعریف‌ از طریق‌ مفهوم‌ مبتنی‌ بر پیش‌ فرضهای‌ زیر است: (1)- پذیرش‌ وجود مفهوم‌ معلوم‌ برای‌ انسان‌ - تا به‌ کمک‌ او مفهوم‌ مجهول، معلوم‌ گردد. (2)- امکان‌ انتقال‌ از مفهومی‌ به‌ مفهوم‌ دیگر و معلوم‌ ساختن‌ آن‌ (3)- بداهت‌ و روشن‌ بودن‌ معنای‌ علم. روشن‌ است‌ که‌ تحقق‌ مقصود و هدف‌ از تعریف‌ - یعنی‌ «شناختن» مفهوم‌ مجهول‌ و «معلوم» ساختن‌ آن‌ - فرع‌ بر وضوح‌ و بداهت‌ مفهوم‌ علم‌ می‌باشد. به‌ عبارت‌ دیگر، کسی‌ که‌ به‌ مفهوم‌ شناختن‌ و «معلوم‌ ساختن» جاهل‌ باشد، چنین‌ شخصی‌ قدرت‌ بر تعریف‌ - یعنی‌ شناساندن‌ امر مجهول‌ از طریق‌ امر معلوم‌ - هیچ‌ شیءای‌ را ندارد. بنابراین، پیش‌ فرض‌ اعطای‌ تعریف‌ برای‌ هر شیء، بداهت‌ مفهوم‌ علم‌ است‌ و لذا بحث‌هایی‌ که‌ حول‌ محور تعریف‌ علم‌ مطرح‌ شده‌ است، بیاناتی‌ تنبیهی‌ می‌باشد نه‌ تعریف‌ حقیقی‌ برای‌ علم. علاوه‌براین، در کتب‌ منطقیین‌ و فلاسفه‌ اسلامی‌ در مسأله‌ تعریف‌ و انواع‌ آن‌ مسأله‌ مهم‌ امکان‌ و عدم‌ امکان‌ شناخت‌ ماهیت‌ اشیأ نیز مورد اشاره‌ و بحث‌ واقع‌ شده‌ است. در کتب‌ منطقیین‌ اسلامی‌ با تقسیم‌ انواع‌ تعریف‌ به‌ حد تام، حد ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص، حد تام‌ وسیله‌ای‌ برای‌ شناختن‌ جنس‌ و فصل‌ قریب‌ - یعنی‌ تمام‌ اجزأ ذاتیات‌ - ماهیات‌ اشیأ تلقی‌ شده‌ است، بخلاف‌ سه‌ قسم‌ دیگر، که‌ شناخت‌ ماهیات‌ اشیأ از طریق‌ آنها میسر نبوده‌ و صرفاً‌ لوازم‌ ماهیات‌ اشیأ از طریق‌ آنها مورد شناسایی‌ واقع‌ می‌گردد. بدین‌ترتیب‌ تقسیم‌ دیگری‌ برای‌ تعریف‌ یعنی: (1)- تعریفی‌ که‌ به‌ وسیله‌ آن، ماهیات‌ اشیأ قابل‌ شناخت‌ می‌باشد (حدتام). (2)- تعریفی‌ که‌ به‌ وسیله‌ آن‌ ماهیات‌ اشیأ قابل‌ شناخت‌ نبوده‌ بلکه‌ لوازم‌ آنها شناخته‌ می‌گردد - (حد ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص) بدست‌ آمده‌ و قابل‌ ارایه‌ می‌باشد.  
در فلسفه‌ و منطق‌ اسلامی، از زمان‌ «سهروردی» - در مقدمه‌ حکمة‌الاشراق‌ که‌ اصول‌ منطق‌ ارسطویی‌ را مورد نقادی‌ قرار داده‌ است‌ - مسأله‌ امکان‌ و عدم‌ امکان‌ شناخت‌ ماهیات‌ اشیأ و نیز در صورت‌ امکان، ادراک‌ همه‌ ماهیات‌ یا ادراک‌ بعضی‌ از ماهیات‌ معین‌ را ممکن‌ دانستن، به‌ صورت‌ جدی‌ مطرح‌ شده‌ است. «ملاصدرا» بر آن‌ است‌ که‌ فصل‌ حقیقی‌ یک‌ شیء، نحوه‌ وجود آن‌ شیء است‌ و با عنایت‌ به‌ این‌ امر که‌ وجود حقیقی‌ اشیأ با علم‌ حصولی‌ قابل‌ درک‌ نمی‌باشد - بلکه‌ صرفاً‌ با علم‌ حضوری‌ درک‌ می‌شود - تحقق‌ حد تام‌ را غیر ممکن‌ دانسته‌ است. لذا با تعذر شناخت‌ فصول‌ حقیقی‌ ماهیات‌ اشیأ، اخص‌ لوازم‌ اشیأ، بجای‌ فصل‌ حقیقی‌ آن‌ نهاده‌ شده‌ و در مقام‌ تعریف‌ اشیأ، به‌ انواع‌ دیگر تعریف‌ - غیر از حد تام‌ - اکتفأ شده‌ است. نظیر برخورد منطقیین‌ و فلاسفه‌ اسلامی‌ با مسأله‌ تعریف، در فلسفه‌ غرب‌ نیز رخ‌ داده‌ است. یعنی‌ با روشن‌ شدن‌ عجز از تعریف‌ و شناخت‌ ذاتیات‌ اشیأ، به‌ شناخت‌ شرایط‌ لازم‌ و کافی‌ یک‌ پدیده‌ در تعریف‌ آن، اکتفا شده‌ است‌ و لکن‌ پس‌ از مدتی‌ به‌ سبب‌ پیشرفت‌ علوم‌ و دریافتن‌ این‌ امر که‌ نیل‌ به‌ قواعد کلی‌ و ضروری‌ در علوم‌ تجربی‌ میسر نمی‌باشد، وصول‌ به‌ چنین‌ هدفی‌ را نیز، غیرممکن‌ دانسته‌اند و با دل‌ کندن‌ از شناخت‌ اخص‌ لوازم‌ یک‌ پدیده، به‌ شناخت‌ خواص‌ اعم‌ آن‌ دل‌خوش‌ نموده‌ و ادراک‌ شرط‌ لازم‌ یک‌ شیء را در تعریف‌ آن‌ کافی‌ دانسته‌اند.  
از سوی‌ دیگر با عنایت‌ به‌ اینکه‌ فرایند یک‌ تعریف، انتقال‌ از مفهومی‌ به‌ مفهوم‌ دیگر می‌باشد، نومینالیسم‌ - که‌ در اواخر قرون‌ وسطی‌ این‌ فکر از ناحیه‌ «اکام» به‌ صورت‌ جدی‌ مطرح‌ شده‌ است‌ - نیز با انکار وجود مفاهیم‌ کلی، امکان‌ تحقق‌ هر نوع‌ تعریفی‌ را مستحیل‌ شمرده‌ است. با توجه‌ به‌ چنین‌ گرایشی‌ - یعنی‌ انکار وجود مفاهیم‌ کلی‌ - تعریف‌ عملی‌ بیان‌ شده‌ از ناحیه‌ «بریجمن»، جایگاه‌ مناسبی‌ پیدا می‌نماید، زیرا با قبول‌ این‌ امر که‌ مثلاً‌ «هوش» مفهومی‌ ندارد، تلاش‌ برای‌ اعطای‌ تعریف‌ و شناختن‌ مفهوم‌ آن، لغو می‌باشد و چاره‌ای‌ جز تعریف‌ عملی‌ «هوش» و حمل‌ هوش‌ بر حل‌ نود تست‌ از صد تست‌ نخواهد بود. بنابراین، برشمردن‌ تعریف‌های‌ عملی، بالمصداق، بالاشاره‌ و... به‌ عنوان‌ انواع‌ تعریف‌ و نیز در مقابل‌ آن، حصر انواع‌ تعریف‌ در اقسام‌ أربعه، از دو حوزه‌ و زمینه‌ فکری‌ خاص‌ می‌باشد و لذا هیچ‌ تهافتی‌ با هم‌ ندارند.

ملکیان: پیرامون‌ نقد ذکر شده‌ در سخنان‌ فوق‌ در مورد انواع‌ تعریف‌ در نظریه‌ فلاسفه‌ غرب، ذکر نکاتی‌ ضروری‌ می‌باشد: (1)- مقصود از ذکر انواع‌ تعریف: ذاتی‌ و عرضی، بالمصداق، بالاشاره‌ و.... گزارش‌ و خبردادن‌ از وجود چنین‌ اقوالی‌ نزد فلاسفه‌ غرب‌ است‌ نه‌ بیان‌ اعتقاد خود و نه‌ بیان‌ این‌ امر که‌ همه‌ این‌ اقسام‌ مورد قبول‌ یک‌ نفر می‌باشد. بنابراین‌ اشکال‌ بر نظریه‌ فلاسفة‌ غرب‌ به‌ اینکه‌ در هر تقسیمی، قسیم‌ بودن‌ اقسام‌ ضروری‌ است‌ درحالی‌که‌ اقسام‌ بیان‌ شده، قسمی‌ از تعریف‌ ذاتی‌ و عرضی‌ بوده‌ - نه‌ قسیم‌ آندو - وارد نیست. به‌عبارت‌ دیگر، در صورتی‌ که‌ شخص‌ واحدی‌ قایل‌ به‌ همه‌ اقسام‌ تعریف‌ باشد، نقض‌ به‌ عدم‌ وجود رابطه‌ قسیمیت‌ میان‌ اقسام‌ یاد شده‌ از تعریف، وارد است‌ و لکن‌ مقصود از بیان‌ این‌ اقسام، گزارشی‌ است‌ از اقوال‌ فلاسفه‌ متعدد - نه‌ فیلسوف‌ واحد - که‌ هر یک‌ از آنها به‌ یک‌ قسم‌ از تعریف‌ اعتقاد داشته‌ و بقیه‌ اقسام‌ مورد پذیرش‌ او نمی‌باشد، و لذا نقض‌ و اشکال‌ یاد شده‌ وارد نخواهد بود. کمااینکه‌ گزارش‌ نمودن‌ از وجود اقوال‌ ده‌گانه‌ پیرامون‌ زمان‌ مثلاً، متضمن‌ اشکال‌ یاد شده‌ نمی‌باشد. (2)- براساس‌ گرایشهای‌ نظیر گرایش‌ نومینالیستی‌ و انکار وجود مفاهیم‌ کلی، قایلان‌ به‌ تعریف‌ عملی‌ - مانند بریجمن‌ - برآن‌اند که‌ واژه‌هایی‌ نظیر هوش، حرارت‌ و... مفهومی‌ ندارند و از آنها جز حل‌ نود تست‌ از صد تست‌ و یا بالا رفتن‌ جیوه‌ در مدرج‌ دماسنج، امر دیگری‌ قابل‌ تعقل‌ نمی‌باشد.  
بنابراین، اعتقاد به‌ این‌ نوع‌ از تعریف‌ - براساس‌ نظریه‌ نومینالیسم‌ها و مشابه‌ آن‌ - فرار از تعریف‌ نبوده‌ و تعریف‌های‌ عملی‌ را فرار از تعریف‌ دانستن، تلقی‌ صحیح‌ از آن‌ نمی‌باشد.  
(3)- مقصود از تعریف‌ بالاشاره‌ و یا تعریف‌ بالمصداق، تلقی‌ اشاره‌ یا ذکر مصداق‌ به‌ عنوان‌ معرف‌ نمی‌باشد و با توجه‌ به‌ اینکه‌ حرف‌ «با» در آندو، مفید معنای‌ استعانت‌ یا سببیت‌ است‌ در واقع، مفهوم‌ حاصل‌ از طریق‌ اشاره‌ یا به‌ سبب‌ ذکر مصداق‌ معرف‌ می‌باشد. (4)- به‌ نظر می‌رسد که‌ ذکر این‌ نکته‌ که‌ در همه‌ موارد، معرٍّف‌ از سنخ‌ مفهوم‌ می‌باشد، مشکلی‌ را حل‌ نمی‌نماید زیرا: اولاً: واژه‌ «مفهوم» از وضوح‌ کافی‌ برخوردار نبوده‌ و به‌ سبب‌ وجود ابهامات‌ در آن، محتاج‌ به‌ تعریف‌ می‌باشد. ثانیاً: با فرض‌ قبول‌ مدعای‌ فوق‌ - یعنی‌ از سنخ‌ مفهوم‌ دانستن‌ معرف‌ - نزاع‌ در مسأله‌ تعریف‌ و انواع‌ آن‌ پایان‌ نمی‌یابد و اختلاف‌ مهم‌ و سرنوشت‌ ساز در تعیین‌ سنخ‌ معرف‌ همیشه، ذهن‌ صاحب‌ نظران‌ را به‌ خود مشغول‌ داشته‌ و سبب‌ طرح‌ مباحث‌ زیر گردیده‌ است‌ مانند: آیا معرف، از سنخ‌ الفاظ‌ است‌ یا از سنخ‌ مفاهیم‌ و یا از سنخ‌ وجودات‌ خارجیه؟ آیا الفاظ‌ و همه‌ مفاهیم‌ و همه‌ وجودات‌ خارجیه‌ دارای‌ ذاتی‌ و عرضی‌ می‌باشند تا قول‌ به‌ انحصار تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ وعرضی‌ مورد قبول‌ واقع‌ شود؟ (5)- باید توجه‌ داشت‌ که‌ اعتقاد به‌ حصر عقلی‌ تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ با این‌ تقریب‌ که: مفاهیم‌ مأخوذ در هر تعریفی‌ (یعنی‌ معرٍّف) یا از مقومات‌ و ذاتیات‌ معرَّف‌ است‌ و یا از عرضیات‌ و غیر مقومات‌ معرف، فرع‌ بر اعتقاد به‌ ذات‌ و ذاتی‌ و عرضی‌ برای‌ اشیأ می‌باشد. درحالی‌که‌ این‌ مبنا محل‌ تأمل‌ می‌باشد.  
«جان‌ لاک» و فلاسفه‌ متأخر از او بر این‌ عقیده‌ وفاق‌ نموده‌اند که‌ فرض‌ ذاتی‌ و عرضی‌ برای‌ اشیأ، تابع‌ مواضعه‌ زبانی‌ و قرارداد می‌باشد و اثبات‌ ذاتی‌ وعرضی‌ برای‌ اشیأ در نفس‌الامر ممکن‌ نیست. با توجه‌ به‌ این‌ نظریه‌ - که‌ نظریه‌ صحیحی‌ می‌باشد - تقسیم‌ تعاریف‌ به‌ تعریف‌ حدی‌ (تعریفی‌ که‌ مبین‌ ذاتیات‌ معرٍّف‌ می‌باشد) و تعریف‌ رسمی‌ (تعریفی‌ که‌ دال‌ بر عرضیات‌ معرَّف‌ می‌باشد) محل‌ تأمل‌ می‌باشد. علاوه‌براین، توجه‌ به‌ این‌ امر که‌ حروفی‌ مانند «و»، «اگر»، «یا» و... در خارج، وجودی‌ ندارند روشن‌ می‌سازد که‌ فرض‌ ذاتی‌ و عرضی‌ برای‌ آنها ممکن‌ نیست‌ و لذا تعریف‌ حدی‌ یا رسمی‌ برای‌ آنها ممکن‌ نمی‌باشد و این‌ امر از سویی‌ دیگر وجه‌ تأمل‌ در حصر تعاریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ را روشن‌ می‌نماید.

استاد مصباح: توجه‌ به‌ مسأله‌ تعیین‌ سنخ‌ معرف‌ - کما اینکه‌ منطقیین‌ اسلامی‌ با توجه‌ به‌ همین‌ نکته، تعریف‌ را به‌ دو قسم‌ تعریف‌ لفظی‌ و تعریف‌ معنوی‌ تقسیم‌ نموده‌اند - از اهمیت‌ زیادی‌ برخوردار است. با عنایت‌ به‌ این‌ که‌ در منطق‌ و فلسفه‌ اسلامی، حروف‌ - مانند «اگر»، «و»، «یا» و... مفهوم‌ و ماهیت‌ مستقلی‌ ندارد و نیز با توجه‌ به‌ منحصر بودن‌ فهم‌ و درک‌ وجود خارجی‌ به‌ علم‌ حضوری، روشن‌ می‌شود که‌ تعریف‌ مفهومی‌ وقتی‌ میسر است‌ که‌ معرف‌ دارای‌ مفهوم‌ مستقل‌ باشد (به‌ عبارت‌ دیگر، معرف‌ از سنخ‌ حروف‌ یا وجودات‌ خارجیه‌ نباشد) یعنی‌ معرف‌ لزوماً‌ باید از سنخ‌ ماهیات‌ و مفاهیم‌ ماهوی‌ باشد که‌ در این‌ صورت‌ معرف‌ نیز یا بیانگر ذاتیات‌ معرَّف‌ بوده‌ (تعریف‌ حدی) و یا بیانگر عوارض‌ آن‌ (تعریف‌ رسمی) با عدم‌ قبول‌ این‌ مبانی‌ و توسعه‌ در معنا و مفهوم‌ تعریف‌ و شمول‌ آن‌ نسبت‌ به‌ تعلیم‌ زبان، احتساب‌ و تلقی‌ آموختن‌ زبان‌ به‌ عنوان‌ یکی‌ از انواع‌ تعریف، نیز موجه‌ بوده‌ و میان‌ این‌ دو قول‌ تنافی‌ و تهافتی‌ موجود نیست. البته‌ روشن‌ است‌ که‌ادعای‌ (عدم‌ تهافت‌ میان‌ این‌ دو قول، به‌ معنای‌ قابل‌ توجیه‌ بودن‌ آندو است‌ نه‌ صحت‌ مبانی‌ هردو قول). بدیهی‌است‌ براساس‌ مبنای‌ منطقیین‌ و فلاسفه‌ اسلامی‌ - که‌ معرٍّف‌ و معرَّف‌ را از سنخ‌ مفاهیم‌ ماهوی‌ می‌دانند - و با عنایت‌ به‌ این‌ امر که‌ تعریف‌ حدی‌ مرکب‌ از جنس‌ و فصل‌ قریب‌ می‌باشد، تعریف‌ حدی‌ منحصر به‌ ماهیات‌ مرکبه‌ بوده‌ و در مورد ماهیات‌ بسیطه‌ و مفاهیم‌ غیرماهوی‌ صدق‌ نمی‌کند.  
مقصود از مباحث‌ مطروحه‌ حول‌ محور مسأله‌ تعریف‌ و انواع‌ آن، مقدمه‌ای‌ جهت‌ بصیرت‌ در بحث‌ از تعریف‌ علم‌ بوده‌ است‌ و لذا پس‌ از ذکر مباحث‌ فوق، بررسی‌ و بحث‌ نمودن‌ از تعریف‌ علم، مناسب‌ می‌باشد. در این‌ مورد باید گفت‌ که: با توجه‌ به‌ اینکه‌ مفهوم‌ علم‌ شامل‌ علوم‌ حضوری‌ و نیز شامل‌ علم‌ واجب‌ تعالی‌ شده، و همچنین‌ با عنایت‌ به‌ اینکه‌ واجب‌ تعالی‌ ماهیت‌ نداشته‌ و صفات‌ او از اموری‌ ماهوی‌ نمی‌باشند، بدست‌ می‌آید که‌ مفهوم‌ علم‌ از مفاهیم‌ فلسفی‌ و غیر ماهوی‌ بوده‌ و دارای‌ تعریف‌ حدی‌ و رسمی‌ نمی‌باشد. (گرچه‌ با اعتقاد به‌ اشتراک‌ لفظی‌ علم‌ و رد‌ قول‌ به‌ اشتراک‌ معنوی‌ آن، فرض‌ ماهوی‌ بودن‌ مفهوم‌ علم‌ و ارائه‌ تعریف‌ حدی‌ برای‌ بعضی‌ از موارد آن‌ - مانند علم‌ انسان‌ - قابل‌ تصور می‌باشد.) اما پرسش‌ اساسی‌ اینست‌ که: آیا به‌ مجرد این‌ که‌ مفهوم‌ علم‌ از مفاهیم‌ ثانیه‌ می‌باشد، تعریف‌ آن‌ به‌ هیچ‌ طریقی‌ ممکن‌ نمی‌باشد؟ و در صورتی‌ که‌ بتوان‌ از آن‌ مفاهیم‌ تعریفی‌ ارایه‌ داد مفاهیم‌ ثانیه‌ای‌ - مانند علم‌ و... - چگونه‌ قابل‌ تعریف‌ می‌باشند؟  
در منطق‌ ارسطویی‌ و منطق‌ اسلامی، با اعتقاد به‌ حصر تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ - که‌ هردو قسم‌ مربوط‌ به‌ ماهیات‌ می‌باشند - بخشی‌ از کیفیت‌ تعریف‌ معقولات‌ ثانیه‌ - منطقی‌ و فلسفی‌ - به‌ میان‌ نیامده‌ است. اما در نظر ما - کما اینکه‌ قبلاً‌ بیان‌ شد - پیرامون‌ مکانیسم‌ تعریف‌ معقولات‌ ثانیه‌ می‌توان‌ گفت‌ که‌ معقولات‌ ثانیه‌ بر 2 قسم‌ است: (1)- مفاهیمی‌ که‌ از طریق‌ مقایسات‌ مستقیم‌ مصادیق‌ و معلومات‌ حضوری‌ - یعنی‌ مقایسه‌ میان‌ حضور یک‌ شیء و عدم‌ آن‌ و یا مقایسه‌ میان‌ دو شیء حاضر - انتزاع‌ شده‌ که‌ به‌ آنها معقولات‌ ثانیه‌ اطلاق‌ می‌شود. (2)- پس‌ از انتزاع‌ اولین‌مفاهیم‌ ثانوی، نفس‌ انسان‌ مستعد می‌شود تا با مقایسه‌ میان‌ این‌ مفاهیم‌ ثانوی، مفاهیم‌ و معقولات‌ ثالثه‌ و نیز با مقایسه‌ میان‌ معقولات‌ ثالثه، معقولات‌ رابعه‌ و... را انتزاع‌ نماید. با توجه‌ به‌ مکانیسم‌ مذکور در انتزاع‌ معقولات‌ ثالثه‌ و رابعه‌ و... اعطای‌ تعریف‌ نسبت‌ به‌ آنها و شناختن‌ آنها به‌ وسیله‌ همان‌ مفاهیمی‌ که‌ مفهوم‌ ثالث‌ و یا رابع‌ و یا... از آن‌ مفاهیم‌ و با مقایسه‌ میان‌ آن‌ها، انتزاع‌ شده‌ است‌ ممکن‌ می‌باشد (به‌ طوری‌ که‌ مفاهیم‌ مأخوذمنه‌ در تعریف‌ این‌ معقول‌ ثالث‌ یا رابع‌ و... به‌عنوان‌ معرٍّف‌ اخذ می‌گردد.) و بدین‌ وجه، می‌توان‌ کیفیت‌ اعطای‌ تعریف‌ در مورد مفاهیم‌ فلسفی‌ و منطقی‌ را تبیین‌ نمود.  
بدیهی‌ است‌ این‌ نوع‌ از تعریف‌ در مورد معقولات‌ ثالثه‌ و رابعه‌ و... صادق‌ بوده‌ و در مورد معقولات‌ ثانیه‌ که‌ از نفس‌ معلومات‌ حضوری‌ انتزاع‌ می‌شوند قابل‌ تصور نیست. به‌ عبارت‌ دیگر به‌ سبب‌ اینکه‌ معقولات‌ ثانیه، از نفس‌ معلومات‌ حضوری‌ انتزاع‌ شده‌ و برای‌ انسان‌ معلوم‌ می‌گردند - نه‌ به‌ کمک‌ مفهوم‌ دیگر - تعریف‌ - یعنی‌ انتقال‌ از مفهومی‌ به‌ مفهوم‌ دیگر - نسبت‌ به‌ آنها صادق‌ نمی‌باشد. در مورد مفهوم‌ علم‌ نیز چون، از مقایسه‌ دو حالت‌ نفسانی‌ - یعنی‌ وجود معلوم‌ حضوری‌ و عدم‌ آن‌ - انتزاع‌ می‌شود از معقولات‌ ثانیه‌ بوده‌ و وصول‌ به‌ مفهوم‌ علم‌ و معلوم‌ شدن‌ آن‌ برای‌ نفس‌ انسان‌ از طریق‌ مفهوم‌ دیگر و به‌ کمک‌ تعریف‌ نمی‌باشد. مضافاً، غرض‌ از تعریف‌ یک‌ شیء، شناختن‌ و شناساندن‌ آن‌ شیء است، که‌ تحقق‌ این‌ هدف‌ فرع‌ بر معلوم‌ بودن‌ مفهوم‌ «شناخت‌ و علم» می‌باشد، این‌ مسأله‌ نیز از سویی‌ دیگر، استغنأ و عدم‌ احتیاج‌ مفهوم‌ علم‌ به‌ هر نوع‌ از تعریف‌ و بداهت‌ مفهوم‌ علم‌ را ثابت‌ می‌نماید.

فیاضی: پیرامون‌ سخنان‌ بیان‌ شده‌ در مورد نظریه‌ حصر انواع‌ تعریف‌ در اقسام‌ چهارگانه‌ - حد تام، حد ناقص، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص‌ - از ناحیه‌ منطقیین‌ اسلامی، باید توجه‌ داشت‌ که: (1)- علی‌رغم‌ مقبولیت‌ قول‌ به‌ حصر انواع‌ تعریف‌ در اقسام‌ أربعه‌ مذکور - از ناحیه‌ منطق‌ دانان‌ بزرگ‌ اسلامی‌ - تعسر شناخت‌ دقیق‌ تمام‌ ذاتیات‌ یک‌ شیء و همچنین‌ تعسر اعطای‌ تعریف‌ حد تام‌ برای‌ یک‌ شیء نیز، مورد اذعان‌ بزرگان‌ مذکور می‌باشد. ولی‌ باید توجه‌ داشت‌ که‌ تعسر اعطای‌ حد تام‌ برای‌ یک‌ شیء نسبت‌ به‌ عقول‌ عادی‌ بشر، مستلزم‌ استحاله‌ تحقق‌ این‌ نوع‌ از تعریف‌ و حذف‌ آن‌ از انواع‌ تعریف‌ نمی‌باشد زیرا امکان‌ بیان‌ چنین‌ نوع‌ از تعریف‌ از ناحیه‌ موجوداتی‌ که‌ علم‌ آنها فوق‌ علم‌ بشر می‌باشد مانند خداوند متعال‌ و فرستادگان‌ او - قابل‌ تصور است‌ و همین‌ امکان‌ مصحح‌ تقسیم‌ تعریف‌ به‌ اقسام‌ اربعه‌ مذکور می‌باشد.  
بنابراین، با توجه‌ به‌ عقلی‌ بودن‌ حصر تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی، ذکر اقسام‌ دیگر برای‌ تعریف‌ در عرض‌ دوم‌ قسم‌ مذکور و به‌ عنوان‌ قسیم‌آندو، از ناحیه‌ فلاسفه‌ غرب‌ مستلزم‌ ورود اشکال‌ قسیمیت‌ قسم‌ یک‌ شیء نسبت‌ به‌ آن‌ شیء می‌باشد مگر اینکه‌ اقسام‌ دیگر ذکر شده‌ از تعریف‌ - مانند تعریف‌ بالمثال، بالاشاره‌ و... - به‌ عنوان‌ اقسامی‌ از تعریف‌ رسمی‌ تلقی‌ گردند. (2)- ذکر این‌ نکته‌ که‌ آقای‌ «بریجمن» می‌گوید: «من‌ منکر وجود هوش‌ نبوده‌ و لکن‌ مفهومی‌ از آن‌ ندارم»، رافع‌ اشکال‌ فرار از تعریف‌ نبوده‌ بلکه‌ مؤ‌کد آن‌ می‌باشد، زیرا این‌ کلام‌ «بریجمن» - به‌ روشنی‌ - وجود امری‌ بنام‌ هوش‌ را ثابت‌ می‌نماید و لکن‌ به‌ اعتراف‌ ایشان‌ به‌ سبب‌ نداشتن‌ مفهومی‌ از هوش، از تعریف‌ آن‌ سرباز زده‌ - یعنی‌ فرار از تعریف‌ هوش‌ - و با وضع‌ جدید، کلمه‌ هوش‌ را برای‌ «حل‌ تست‌ها» وضع‌ نموده‌ است، لذا همچنان‌ که‌ قبلاً‌ ذکر شده‌ است‌ - ذکر تعریف‌ عملی‌ به‌ عنوان‌ نوعی‌ از تعریف، مورد تأمل‌ و غیر قابل‌ قبول‌ بوده‌ وادراج‌ آن‌ در اقسام‌ وضع، صحیح‌ و منطقی‌ می‌باشد. (3)- قبول‌ این‌ امر از ناحیه‌ فلاسفه‌ غرب، که‌ ذکر مصداق‌ و عمل‌ اشاره‌ در تعریف‌ بالاشاره‌ و بالمصداق، معرف‌ نبوده، بلکه‌ مفهوم‌ حاصل‌ از اشاره‌ و ذکر مصداق، معرَّف‌ می‌باشد، بر صحت‌ حصر تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ - که‌ از ناحیه‌ منطقیین‌ اسلامی‌ ذکر شده‌ است‌ - وضوح‌ بیشتری‌ بخشیده‌ و مؤ‌ید آن‌ می‌باشد، زیرا مفهوم‌ حاصل‌ از اشاره‌ و ذکر مصداق‌ - که‌ به‌ عنوان‌ معرف‌ واقع‌ می‌شود - یا از مقومات‌ و ذاتیات‌ معرف‌ بوده‌ و یا از عرضیات‌ و غیر مقومات‌ او. (4)- واژه‌ «مفهوم» به‌ معنای‌ «فهم‌ از یک‌ شیء» است‌ و لذا علم‌ به‌ مفهوم‌ از وجدانیات‌ می‌باشد.  
بدیهی‌ است‌ وجدانیات، مستغنی‌ از تعریف‌ بوده‌ و تعاریف‌ بیان‌ شده‌ برای‌ آنها مانند تعریف‌ مذکور از مفهوم‌ از تعاریف‌ لفظی‌ و از قبیل‌ تبدیل‌ لفظی‌ به‌ لفظ‌ دیگر و به‌ عنوان‌ بیان‌ تنبیهی‌ می‌باشد نه‌ از تعاریف‌ حقیقیه. علاوه‌براین، تعیین‌ سنخ‌ معرف‌ - که‌ لفظ‌ است‌ یا مفهوم‌ و یا واقع‌ و وجود خارجی‌ دخالتی‌ در مباحث‌ بیان‌ شده‌ در مورد اقسام‌ تعریف‌ ندارد، گرچه‌ در حقیقت‌ و بنظر ما «واقع‌ خارجی» معرَّف‌ می‌باشد. (5)- علاوه‌براین، بیان‌ حصر تعریف‌ در دو قسم‌ ذاتی‌ و عرضی‌ و بیان‌ اقسام‌ چهارگانه‌ آن‌ - به‌ عنوان‌ یک‌ قانون‌ منطقی‌ - فرع‌ براعتقاد به‌ وجود ذات‌ و ذاتی‌ برای‌ اشیأ نمی‌باشد، زیرا لزوم‌ حمل‌ معرٍّف‌ بر معرَّف‌ در هر تعریف، و دایر بودن‌ حکم‌ محمول‌ (معرٍّف) در ذاتیت‌ نسبت‌ به‌ موضوع‌ (معرَّف) و یا عرضیت‌ نسبت‌ به‌ آن، وجه‌ حصر عقلی‌ مذکور را روشن‌ و ثابت‌ می‌نماید و عدم‌ اعتقاد به‌ ذاتی‌ برای‌ اشیأ، مضر به‌ اقسام‌ مذکور از تعریف‌ نمی‌باشد.  
به‌ عبارت‌ دیگر، عدم‌ اعتقاد به‌ ذاتیات‌ برای‌ اشیأ، مستلزم‌ این‌ است‌ که‌ عملاً، تعاریف‌ اشیأ منحصر به‌ تعاریف‌ رسمی‌ باشد (زیرا با عدم‌ قبول‌ ذاتی‌ برای‌ یک‌ شیء، و نفی‌ ذاتیت‌ محمول‌ برای‌ موضوع، قبول‌ عرضیت‌ محمول‌ برای‌ موضوع، تعین‌ یافته‌ و ادعای‌ اینکه‌ یک‌ محمول‌ نسبت‌ به‌ موضوع، نه‌ ذاتی‌ او بوده‌ و نه‌ عرضی‌ آن، واضح‌ البطلان‌ می‌باشد) ولی‌ این‌ حصر مضر به‌ بیان‌ اقسام‌ اربعه‌ مذکور از تعریف‌ - یعنی‌ حد تام، رسم‌ تام‌ و رسم‌ ناقص‌ - به‌ عنوان‌ یک‌ قاعده‌ و قانون‌ منطقی‌ - که‌ با قطع‌ نظر از تحقق‌ اقسام‌ مذکور در خارج‌ و عملی‌ بودن‌ آنها بیان‌ می‌شود - نمی‌باشد. علاوه‌براین، انکار وجود ذاتی‌ برای‌ هر شیء - یعنی‌ انکار امری‌ که‌ هویت‌ و ماهیت‌ آن‌ شیء وابسته‌ به‌ او بوده‌ و از شیء به‌ وسیله‌ او، از اشیأ دیگر ممتاز می‌شود - مستلزم‌ انکار وجود اشیأ و حقایق‌ ممتاز در خارج‌ می‌باشد، گرچه‌ ادعای‌ تعسر و یاعدم‌ امکان‌ شناخت‌ دقیق‌ ذاتیات‌ اشیأ از ناحیه‌ ذهن‌ عادی‌ بشر، مستلزم‌ هیچ‌ محذوری‌ نمی‌باشد، کمااینکه‌ بزرگانی‌ مانند ابن‌ سینا، تعسر شناخت‌ دقیق‌ ذاتیات‌ اشیأ را بیان‌ نموده‌اند ولکن‌ نباید میان‌ قبول‌ امکان‌ شناخت‌ یا عدم‌ شناخت‌ ذاتیات‌ اشیأ از یک‌ طرف‌ و قبول‌ ذاتیات‌ برای‌ هر شیء در واقع‌ و نفس‌الامر از طریق‌ دیگر، خلط‌ نمود.

استاد مصباح: قراردادن‌ «واقع» به‌ عنوان‌ معرَّف‌ - چنانکه‌ در کلام‌ مذکور آمده‌ است‌ - مبتنی‌ بر حل‌ مسأله‌ اساسی‌ اصالة‌ الوجود و اصالة‌ الماهیة‌ در فلسفه‌ می‌باشد، یعنی‌ با قبول‌ اصالت‌ ماهیت، جعل‌ واقع‌ - یعنی‌ ماهیت‌ موجود در خارج‌ - بعنوان‌ معرَّف‌ و امری‌ که‌ بوسیله‌ مفهوم‌ معرف‌ و از طریق‌ تعریف، شناخته‌ می‌گردد، موجه‌ می‌باشد، اما با پذیرش‌ اصالت‌ وجود و اعتباریت‌ ماهیت، وجود خارجی‌ از راه‌ مفاهیم‌ قابل‌ شناخت‌ نبوده‌ و فهم‌ آن‌ منحصر به‌ علم‌ حضوری‌ می‌باشد. ولذا واقع‌ نمی‌تواند معرف‌ واقع‌ شود. نیز بیان‌ این‌ نکته‌ که‌ اعطای‌ تعریف‌ حدی‌ برای‌ اشیأ - از ناحیه‌ خدای‌ متعال‌ - قابل‌ تصور است، کلامی‌ مشتمل‌ بر تسامح‌ می‌باشد زیرا با قبول‌ این‌ امر که‌ تعاریف‌ و تمامی‌ اقسام‌ معرٍّف، از سنخ‌ مفهوم‌ بوده، بیان‌ تعریف‌ حدی‌ منحصر به‌ موجود صاحب‌ ذهن‌ و واجد علوم‌ حصولی‌ و مفاهیم‌ می‌باشد، در حالی‌ که‌ بطلان‌ ثبوت‌ علم‌ حصولی‌ در خدای‌ متعال، بین‌ و واضح‌ می‌باشد.  
در انتهای‌ بحث‌ (با قبول‌ بداهت‌ مفهوم‌ علم) ذکر تعریفی‌ - به‌ عنوان‌ تنبیه‌ نه‌ تعریف‌ حقیقی‌ - برای‌ علم، مناسب‌ می‌باشد:  
«علم» عبارتست‌ از: «حضور معلوم‌ بذاته‌ یا به‌ مفهوم‌ آن‌ نزد عالم». (مراد از حضور، عدم‌ غیبت‌ بوده‌ و شامل‌ وحدت‌ و اتحاد نیز می‌شود، کمااینکه‌ مراد از مفهوم، معنایی‌ عام‌ بوده‌ و شامل‌ صور حسی‌ و خیالی‌ و عقلی‌ می‌شود). به‌ عبارت‌ دیگر: وجودی‌ که‌ شرایط‌ عالم‌ شدن‌ را واجد است، وقتی‌ علم‌ برای‌ او محقق‌ می‌شود که‌ یا: ذات‌ معلوم‌ نزد او حاضر شده‌ - که‌ در علوم‌ حضوری‌ قابل‌ تصور است‌ - و یا مفهوم‌ و صورتی‌ از معلوم‌ نزد او حاضر گردد - که‌ در علوم‌ حصولی‌ قابل‌ تصور می‌باشد.

‌ ‌پی‌نوشت‌ها:  
.1 اسرأ -44 هیچ‌ موجودی‌ در عالم‌ نیست‌ که‌ تسبیح‌ خداوند را نگوید، و لکن‌ شما تسبیح‌ آنها را نمی‌فهمید.