

تبیین وجه صدق اولیات

عباس عارفی *

چکیده

اولیات، یکی از مبادی معرفت است که معارف نظری صادق بر پایه آن استوار است. این عنوان همه قضایایی را که صرف تصور برای جزم به صدق آنها کافی است دربرمی‌گیرد؛ اعم از قضایای تحلیلی به اصطلاح کانت یا اصل عدم تناقض یا قضایای دیگری که تعریف اولیات آنها را پوشش می‌دهد. این مقاله به منظور تبیین وجه صدق اولیات تدوین یافته است. در این مقاله، دو تبیین براساس دو نظریه ارائه شده است: ۱. تبیین بر اساس نظریه کلاسیک (نظریه معنایی) که نظریه غالب فلاسفه اسلامی است؛ ۲. تبیین بر مبنای نظریه نوین (نظریه ارجاع به علم حضوری) که نظریه استاد مصباح است؛ نظریه‌ای که در آموزه علم حضوری علامه طباطبایی ریشه دارد. در ادامه، وجه اشتراک و افتراق این دو نظریه بیان می‌شود، سپس نوبت به نقد و بررسی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها

اولی، اولیات، گزاره اولی، صدق اولیات، وجه صدق اولیات، نظریه کلاسیک، نظریه نوین، ویژگی معنایی اولیات، ارجاع به علم حضوری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۷/۵.

«اولیات» گزاره‌هایی هستند که صرف تصور آنها برای جزم به صدقشان کافی است؛ مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» و «اگر چیزی کل باشد، از جزء خود بزرگ‌تر است». بی‌شک، این گزاره‌ها صادق‌اند و ما در احراز صدق آنها به استدلال نیاز نداریم. فقط کافی است در شاکله مفهومی گزاره، یعنی موضوع و محمول و رابطه بین آنها، یا مقدم و تالی و نسبت تلازم یا انفصال بین آنها دقت کنیم تا از این طریق، صدق آنها را دریابیم. ولی درباره تبیین اینکه چرا این‌گونه قضایا چنین‌اند، دو راه حل وجود دارد.

دو راه حل در دو نظریه

۱. تبیین وجه صدق براساس ویژگی مفهومی (معنایی): گزاره‌های اولی با توجه به نوع رابطه میان نشان، چنان‌اند که ما از تصور دو طرف قضیه، به صدق آنها جزم می‌یابیم. پس برای احراز صدق این نوع گزاره‌ها، کافی است به ویژگی مفهوم و معنای قضیه نظر کنیم؛ برای مثال، اگر قضیه «جزء، جزء است» را بشنویم، ویژگی مفهومی آن مقتضی جزم به صدق آن است و اگر گزاره «جزء، کل است» را بشنویم، باز ویژگی مفهومی آن مقتضی جزم به کذب آن است. پس این گزاره نیز گزاره اولی است و ما در این نوع قضایای اولی، جزم می‌یابیم که نقیض آنها صادق است که به این معناست که ما به کذب آنها جزم پیدا می‌کنیم. «اولیات» گزاره‌هایی هستند که به صرف تصور نسبت و دو طرف آنها، به صدق یا کذب آنها جزم پیدا می‌کنیم. اما برخلاف مثال پیش‌گفته، اگر گزاره «هر کلاغی قارقار می‌کند» را بشنویم، این گزاره گزاره‌ای نیست که به صرف تصور دو طرف آن و سنجش نوع رابطه میان نشان به صدق یا کذب آن جزم بیابیم.

برای اینکه این راه‌حل به خوبی روشن شود، به چند نمونه از عبارتهایی می‌پردازیم که قائلان به این نظریه نگاشته‌اند.

ابن سینا در وجه صدق اولیات در *الاشارات و التنبيهات* نوشته است:

فأما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق؛ فلا يكون للتصديق فيه توقف ألا على وقوع التصور و الفطنة للتركيب. و من هذا ما هو جليّ للكل لانه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفي و افتقر الى تأمل لخفاء في تصور حدوده فإنه اذا التبس التصور التبس التصديق، و هذا القسم لا يتوَعَّر [اي لا يصعب] على الادهان المشتعلة النافذة في التصور.^۱

ابن سینا معتقد است اولیات، قضایایی هستند که عقلی محض‌اند؛ بدین معنا که حکم

عقل به صدق این گونه قضایا، تنها به خود قضیه مستند است نه به اسباب و عوامل بیرونی، همچون احساس یا علم حضوری و یا عواملی دیگر؛ یعنی احراز صدق اولیات جز به تصور اجزای قضیه و آگاهی به ترکیب آن به چیزی دیگر بستگی ندارد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کلام شیخ الرئیس می نویسد: حکم تصدیقی معلول چیزی است که از نظر منطقی سبب پیدایش آن شده است. اکنون اگر این حکم با علت آن در نظر گرفته شود، به مرحله ضرورت قبول و وجوب پذیرش خواهد رسید، وگرنه در پذیرش آن ضرورتی نیست. حکم تصدیقی در اولیات، معلول تصور اجزای قضیه است. پس اگر اجزای قضیه در اولیات به خوبی تصور شود، بالضروره حکم تصدیقی را هم در پی خواهد داشت. البته ممکن است کسانی پس از تصور اجزای قضیه اولی باز به تصدیق نرسند، که این یا به دلیل کند ذهنی آنهاست یا معلول انحراف فطرت آنها به سبب نظریه‌های نادرست است.^۲

ابن سینا همچنین در منطقی دانش‌نامه علایی می نویسد:

اولیات آن بود که خرد اول اندر مردم، او را واجب کند و نتواند کردن که اندر وی شک کند و نداند که هرگز وقتی بود که وی اندر آن شک داشت.

و اگر پنداری که به یک دفعه اندرین عالم آمد و چیزی نشنید و چیزی نیاموخت، إلا که کسی او را معنای هر دو جزو آن مقدمه بیاموزد، تا تصور کرد و باز خواست که تصدیق نکند و شک کند، شک نتواند کردن، چنان که مثلاً:

اگر بدانستی، به حکم تصور اندر آن وقت که کل چه بود و جزو چه بود و بزرگ‌تر چه بود و خردتر چه بود، نتوانستی کردن که تصدیق نکند بدان که کل مهتر از جزو است. همچنین نتوانستی شک کردن که هر چیزها که برابر یک چیز بوند، ایشان نیز برابر یکدیگر بودند.^۳

بدین ترتیب، می توان گفت تبیین نخست از وجه صدق اولیات، یعنی تحلیل کلاسیک، در آرای ابن سینا ریشه دارد؛ گرچه وی در این باره از پیشینیان تأثیر پذیرفته است.

ابن سهلان ساوی با اقتباس از ابن سینا نوشته است:

اولیات آن بود که به خرد اول که مردم را بود در آفرینش، درستی ایشان بدانند بی هیچ اندیشه‌ای و چون موضوع و محمول این مقدمه تصور افتاده، هر آینه گرویدن واجب شود به حکم این مقدمه، و مردم چنین پندارید که هرگز ازین دانش خالی نبودست و مثالش که گویند: همه از پاره ازو بزرگ‌تر بود. چون کسی معنای "همه" تصور کند و معنای "پاره" تصور کند و معنای "بزرگ‌تر" تصور کند و

خواهد که نگرود به معنای این قضیه، هرگز نتواند و چنین داند که همیشه دانسته است که همه از پاره بزرگ‌تر بود.^۴

تحلیل کلاسیک از وجه صدق اولیات، یعنی تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)، در میان معاصران نیز پذیرفته شده است. برای نمونه، استاد فیاضی در تبیین وجه صدق اولیات، به پیروی از ابن‌سینا می‌فرماید:

قضایای اولی، از سنخ قضایای حقیقیه هستند؛ یعنی قضایایی هستند که محمولی را برای موضوعی اثبات یا نفی می‌کنند، صرف‌نظر از اینکه موضوع آنها در خارج هست یا نیست. به این ترتیب، این دسته از قضایا، در قضایای حمله‌ی موجه بیانگر هوویت (این همانی) و یکی بودن واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول خود هستند؛ مثلاً قضیه اولی «کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، از مفرداتی (تصوراتی) تشکیل یافته است: تصور «کل» که معنای خود را نشان می‌دهد؛ تصور «جزء» که آن هم معنای خود را نشان می‌دهد؛ و هیچ کدام از این دو تصور نیز در حکایت از معنای خود خطایی ندارند؛ و نیز تصور «بزرگ‌تر بودن» که آن هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اکنون به سراغ ترکیب این مفردات می‌رویم: بزرگ‌تر بودن کل از جزء خودش، که این تصور هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. در اینجا محمول (بزرگ‌تر از جزء) و موضوع (کل) را که با هم می‌سنجیم، می‌بینیم میان معناهای این دو رابطه ضروری وجود دارد؛ به گونه‌ای که با عنایت به معنای کل و جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود، امکان ندارد کلی باشد، ولی از جزء خود بزرگ‌تر نباشد و هر کس که موضوع (کل) و محمول (بزرگ‌تر از جزء) و نیز رابطه و نسبت میان این دو را درست تصور کرده باشد، در آن صورت به روشنی و بی‌هیچ تردید و احتمال دیگری تصدیق خواهد کرد که کل از جزء خود بزرگ‌تر است؛ یعنی این قضیه، واقع را همان گونه که هست نشان می‌دهد.

بنابراین، ملاک بدهت و صدق اولیات در تصور صحیح اجزای قضیه و ارتباط آنها با یکدیگر نهفته است و قضیه اولی بدون مدد گرفتن از هر عاملی بیرون از خود، بدیهی و صادق است. در واقع، معیار بدهت اولیات این است که وقتی مفردات آن به درستی تصور می‌شوند، هر یک بی‌هیچ خطایی معنای خود را حکایت می‌کند و ترکیب آنها نیز، بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد و هنگامی که ذهن معانی یادشده را مورد توجه قرار می‌دهد، می‌بیند واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول یکی است و امکان ندارد مصداق معنای

موضوع غیر از مصداق معنای محمول باشد، و به اصطلاح، رابطه میان موضوع و محمول ضروری است و هرگز جزء آن نخواهد بود.^۵

۲. تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری: در این راه حل، اولیات به نحوی به علم حضوری بازگردانده می‌شوند؛ بدین بیان که توجه داده می‌شود که مفاهیم تصویری بسیاری از گزاره‌های اولی برگرفته از علوم حضوری‌اند؛ مثلاً در گزاره «هر معلولی علتی دارد»، مفهوم علت و مفهوم معلول از علم حضوری اخذ می‌شوند؛ به این صورت که نخست آدمی به علم حضوری می‌یابد که نفس اراده می‌کند و رابطه نفس با اراده، به گونه‌ای است که اگر خودش نباشد، اراده نیست، اما اراده با نفس نسبت معکوس دارد؛ یعنی چه بسا اراده نباشد، ولی نفس باشد. پس آدمی به علم حضوری می‌یابد که نفس به گونه‌ای است که «وجود چیزی» بدو وابسته است و اراده نیز به گونه‌ای است که «وجودش» به چیزی وابسته است. او از همین توجه به حالات نفسانی خود که معلوم حضوری اوست، مفهوم علت و مفهوم معلول را انتزاع می‌کند و سپس آن را به نحو کلی در نظر می‌گیرد و وجه عام می‌بخشد. افزون بر اینکه نفس با اشراف حضوری بر ساحت ذهنی خود، یعنی مرتبه‌ای از مراتب نفس، یا شأنی از شئون آن، در همه قضایای اولی، بدون نیاز به تجربه و استدلال، صدق آنها، یعنی مطابقت‌شان با واقع را درک می‌کند.

در این نظریه، راه‌حلی ارائه شده است که با راه‌حل کلاسیک ابن‌سینا و دیگران، از نظر مبانی متفاوت است. این نظریه را که به عنوان نظریه بدیل در برابر نظریه ابن‌سینا و دیگران مطرح است، استاد محمدتقی مصباح یزدی ارائه داده‌اند.

بنابر این نظریه، گزاره‌های اولی یا اولیات به گونه‌ای هستند که با دقت در آنها، درمی‌یابیم مفهوم موضوع آنها که در ساحت ذهن حضور دارد، - به نحو اندراج یا التزام - در درون خود -
 حاوی محمول خود است، یا مفهوم مقدم در گزاره‌های شرطی اولی، به نحوی حاوی مفهوم
 تالی است. بدین ترتیب، ما در گزاره‌های اولی با دقت در صورت‌های ادراکی آنها که در حضور ذهن ما هستند و شناخت دقیق رابطه میان‌شان به علم حضوری، درخواهیم یافت که این
 نوع قضایا به ضرورت صادق‌اند.

باید توجه داشت که در این تحلیل، مدعا این است که مطابقت در قضایای اولی با علم

حضور درک می‌شود، ولی در تبیین نخست، یعنی تبیین وجه صدق با ارجاع به ویژگی مفهومی (معنایی)، تحلیل در ساحت ذهن، که موطن علم حصولی و شأنی از شئون نفس است، به علم حضوری انجام می‌گیرد، ولی مطابقت اولیات با واقع با علم حصولی فهم می‌شود و این فارق اصلی میان دو تبیین، در وجه صدق اولیات است.

فارق اصلی بین دو راه حل

به نظر می‌رسد تفاوت اساسی بین دو راه‌حلی که درباره تبیین وجه صدق اولیات گذشت، این است که در راه‌حل اول (تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)) وجه صدق اولیات با تحلیل ویژگی مفهومی (معنایی) بدون مراجعه به خارج و به کارگیری تجربه یا استدلال و علم حضوری صورت می‌گیرد، اما در راه‌حل دوم (تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) وجه صدق اولیات از طریق علم حضوری تبیین می‌شود.

نقطه اشتراکی میان این دو نظریه هست که سبب عدم شناخت دقیق تفاوت آن دو شده است. قائلان به هر دو نظریه، معتقدند صور ذهنی به علم حضوری برای ما معلوم است؛ به دو دلیل: یکی بدان جهت که اگر خود صور ذهنی به علم حصولی برای ما معلوم باشند، دور و تسلسل لازم می‌آید و این پیامد را دارد که صور ذهنی برای ما معلوم نباشند و این خلف است. در نتیجه، چون این صور برای ما معلوم‌اند و علم نیز حضوری یا حصولی است، پس به ضرورت آنها به علم حضوری برای ما معلوم‌اند؛ و دیگر بدین جهت که صور ذهنی در مرتبه‌ای از مراتب نفس یا شأنی از شئون آن تحقق دارند و از آنجا که علم نفس به خود و احوال خود حضوری است، صور ذهنی هم برای ما به علم حضوری معلوم‌اند. این مطلب را قائلان به هر دو نظریه می‌پذیرند.

بنابراین، بین قائلان دو نظریه در این جهت اختلافی نیست که همه صور ذهنی

(ت) _____
و تصدیقی) برای نفس به علم حضوری حاضرند و حتی در این هم اختلافی نیست که

وقتی _____
ما می‌خواهیم وجه صدق قضایای اولی را به دست آوریم، به تحلیل می‌پردازیم و این عمل

نیز _____
در ذهن صورت می‌گیرد. پس فرآیند تحلیل هم، به علم حضوری برای نفس معلوم است؛ زیرا تحلیل صور ذهنی با صور ذهنی انجام می‌گیرد و آن نیز به دو دلیل پیش‌گفته با علم

حضور برای ما معلوم است.

پس قائلان به هر دو نظریه می‌پذیرند که هنگام معلوم‌سازی صدق قضایای اولی، به تحلیل می‌پردازیم و با به کارگیری صور ذهنی کار معرفت‌شناختی می‌کنیم و اینها همه خارج از شناخت حضوری نفس نیست.

اکنون پرسشی اساسی رخ می‌نماید که پاسخ بدان می‌تواند ما را در شناخت دقیق تفاوت میان دو نظریه یاری رساند و آن پرسش این است که اگر قائلان به هر دو نظریه در این جهت وحدت‌نظر دارند، پس چرا به اختلاف گراییده‌اند؟

به نظر می‌رسد آغاز دوگانه‌نگری به پس از این مربوط است: قائلان به راه‌حل اول (تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)) در تحلیل وجه صدق اولیات بر این باورند که چون «مطابقت» رابطه‌ای بین «مطابق» و «مطابق» است و ما در صورتی این رابطه را با علم حضوری درک می‌کنیم که دو طرف این رابطه به علم حضوری در اختیار ما باشد؛ آن‌گونه که در وجدانیات چنین است و چون اولیات این‌گونه نیستند، نمی‌توانیم بگوییم رابطه مطابقت در قضایای اولی به علم حضوری درک می‌شود.

قائلان نظریه کلاسیک (نظریه اول) می‌پذیرند در قضایای اولی طرف مطابق، که قضیه و صورت ذهنی است، در اختیار ماست و این طرف هم با علم حضوری برای ما معلوم است. اما طرف دیگر که عنصر مطابق و نفس‌الامر قضیه است، هرگز در حضور ما نیست؛ به‌ویژه در قضایای عدمی، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است». بنابراین، آنها معتقدند پذیرش حضوری بودن یافت رابطه مطابقت در قضایای اولی از نظر منطقی ممکن نیست.

به بیان دیگر، راه‌حل اول (راه‌حل کلاسیک) بر علم حضوری داشتن نفس به مفاهیم قضیه مبتنی نیست؛ گرچه این علم حضوری انکار نمی‌شود، بلکه بر خطاناپذیری حکایت تصورات از معانی خود و تحلیل پیش‌گفته مبتنی است؛ چنان‌که این راه حل بر حصول تصورات از ناحیه علم حضوری نیز مبتنی نیست، افزون بر اینکه کلیت این امر قابل پذیرش نیست.

اما قائلان به راه حل دوم (تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) بر این باورند که شناخت رابطه مطابقت در قضایای اولی بسان قضایای وجدانی، با علم حضوری است؛ زیرا به نظر آنها عنصر مطابق در اولیات نیز به علم حضوری برای نفس معلوم است. آنان معتقدند همچنان که قضایای وجدانی مانند قضیه «من شادم» بیانگر واقعیتی است که در نفس به علم حضوری معلوم است و به این دلیل شناخت رابطه مطابقت به علم حضوری

ممکن است، نظیر همین تحلیل را می‌توان درباره اولیات نیز به کار گرفت. چون در حقیقت، استاد مصباح مُبدع این نظریه‌اند - گرچه به بیان خودشان که خواهد آمد، ریشه‌های این فکر به استادشان علامه طباطبایی می‌رسد - به نقل عبارت‌هایی از استاد در این باره می‌پردازیم.

استاد مصباح در چند مورد به تبیین این نظریه پرداخته‌اند. ایشان در آموزش فلسفه می‌نویسند:

اگر بتوانیم ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم، به موفقیت کامل رسیده‌ایم؛ زیرا در پرتو آنها می‌توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزش‌یابی کنیم.

برای این کار باید در ماهیت این قضایا بیشتر دقت کنیم. از یک سوی، مفاهیم تصویری آنها را مورد بررسی قرار دهیم که چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند؟ و از سوی دیگر، در رابطه آنها بیندیشیم که چگونه عقل، حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می‌کند؟

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌یابند؛ مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می‌شوند؛ یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه و وجدانیات، انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می‌گردد.

اما جهت دوم، یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول، با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می‌شود؛ به این معنا که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد»، هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، به موجود دیگری وابسته باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آن را «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون‌ذهنی می‌یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد»؛ زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی‌آید و از این روی، نمی‌توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت، دست می‌یابند. ... نتیجه آنکه، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکای آنها به علوم حضوری است.^۶

استاد مصباح در این عبارت، نخست به این نکته اشاره دارند که تصورات قضایای اولی برگرفته از علم حضوری‌اند و سپس بر این امر تأکید می‌ورزند که قضایای اولی، مانند قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل موضوعشان به دست می‌آید و ما از طریق «تجربه درون‌ذهنی» اتحاد موضوع و محمول را می‌یابیم.

استاد در کتاب چکیده چند بحث فلسفی، این تحلیل را در مثالی، به تصویر می‌کشند: برای نمونه خوب است قضیه «محال بودن تناقض» را که فلاسفه «ام القضايا» نامیده‌اند، مورد بررسی قرار دهیم. مفهوم این قضیه این است که محال است وجود یک شیئی و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد جمع شوند و به عبارت دیگر، محال است که درباره موضوع خاصی بدون هیچ تعدد جهتی، هم حکم ایجابی و مثبت صحیح باشد و هم حکم سلبی و منفی... .

در این قضیه، چنان‌که مشاهده می‌شود، مفاهیم وجود و عدم یا مفهوم نقیض و مفهوم محال اخذ شده است که هیچ کدام از آنها مفهوم ماهوی و معقول اول نیستند؛ زیرا چیزی در خارج به نام «عدم» و «محال» نداریم، اما «وجود» گرچه عین تحقق خارجی است، ولی مفهوم آن از چیستی حکایت نمی‌کند و از راه تجرید ادراکات جزئی به دست نیامده است، بلکه از قبیل معقول ثانی فلسفی است و به فرض اینکه معقول اول هم بود، باز به تنهایی نمی‌توانست این قضیه را تشکیل دهد. حقیقت این است که نفس، موجودی را با علم حضوری درک کرده و سپس در حال دیگری آن را نیافته و با مقایسه این دو حال، استعداد درک مفهوم «وجود» و «عدم» را پیدا کرده است و قضیه محال بودن تناقض چیزی، جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود»، به هیچ وجه جایی برای صدق مفهوم «عدم» از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود، نیست.^۷

استاد در این عبارت، مثالی از امور عدمی ارائه داده‌اند که از دیدگاه ایشان، تصورات آن برگرفته از علوم حضوری است، ولی در اینکه چگونه وجه صدق قضیه اجتماع نقیضین به علم حضوری ارجاع‌پذیر است، به همین بسنده کرده‌اند که قضیه محال بودن تناقض چیزی جز بیان این مطلب نیست که دو تصویری که زمینه پیدایش آن علم حضوری است، یعنی دو مفهوم وجود و عدم، ممکن نیست یکی به جای دیگری از آن جهت که آن دیگری

صدق می‌کند، صادق باشد.

ایشان در تعلیق بر نهاییه الحکمه در بحث از قانون علیت، نخست درباره کیفیت پیدایش مفاهیم به کار رفته در این قاعده می‌پردازند و اشاره می‌کنند که مفاهیم تصویری قانون علیت برگرفته از علوم حضوری است و در واقع، همین سرّ بدهت آنهاست. سپس می‌افزایند وجه صدق قانون علیت در این است که مصداق قضیه تحلیلی است که مفهوم موضوع در آن به مفهوم محمول منحل می‌شود. استاد در این باره می‌نویسند:

و السرّ فی بدهتها أنها من القضايا التحليلية التي ينحلّ مفهوم موضوعها الى مفهوم المحمول، لأن مفهوم المعلول يتضمّن مفهوم المحتاج الى العلة فإنّ تعريف المعلول كما ذكرنا في الأمر الأوّل هو الموجود المحتاج الى موجود آخر يسمّى بالعلّة، فحمل «المحتاج الى العلة» على «المعلول» حملٌ ذاتيٌّ من قبيل ثبوت الشيء لنفسه.^۸ استاد در دروس فلسفه با وضوح بیشتری به تبیین صدق اولیات پرداخته‌اند. ایشان ابتدا به این نکته اشاره می‌کنند که بدیهیات اولیه به لحاظ معرفتی، دارای ارزش مطلق هستند؛ گرچه فلاسفه، از جمله دکارت، تبیین قابل قبولی برای وجه صدق آن ارائه نکرده‌اند. سپس می‌فرماید:

برای روشن شدن راز صحت و ارزش بدیهیات اولیه باید دقت بیشتری در ماهیت این قضایا کرد. همگی این قضایا از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته‌اند؛ یعنی از مفاهیمی که عروض آنها ذهنی و اتصاف آنها خارجی است. به نظر ما این مفاهیم نخست از معلومات حضوری و روابط عینی آنها انتزاع می‌شوند و از این جهت، مطابقت این گونه قضایا را با واقعیاتی که محکیات آنهاست، می‌توان حضوراً دریافت ... [مثلاً] مفهوم علت و مفهوم معلول بر هر علت و معلول دیگری غیر از نفس و اراده نیز صدق می‌کند، ولی شناختن مصادیق علت و معلول بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد. اما این قضیه که هر جا معلولی باشد، نیازمند به علت خواهد بود، متوقف بر شناختن مصادیق و موارد آن نیست، بلکه از رابطه بین دو مفهوم علت و معلول به دست می‌آید؛ رابطه‌ای که نخستین مصداق آن با علم حضوری درک شده است. پس در واقع، پشتوانه ارزش بدیهیات اولیه هم علم حضوری خواهد بود.^۹

استاد مصباح در جایی دیگر، می‌گویند در تحلیل صدق قضایا در نهایت باید به علم حضوری اتکا کنیم؛ زیرا علم حصولی هیچ‌گاه از خود ضمانتی برای صحت ندارد، مگر اینک

علمی بینجامد که ذاتاً خطاناپذیر است و آن، علم حضوری است. به باور ایشان، این هم
 نکته‌ای است که علامه طباطبایی بدان پرداخته و آن را در اصول فلسفه بیان کرده
 است.^{۱۰} این‌ها در ادامه می‌فرمایند:

براساس آنچه از رهنمود ایشان [علامه طباطبایی] استفاده می‌شود، می‌توان مسئله را
 بدین صورت حل کرد:

ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهوم ذهنی هستند، هیچ‌گاه از ناحیه
 خودشان ضمانتی برای صحت ندارند و هر قضیه‌ای از آن جهت که ادراکی
 حصولی و ذهنی است، طبعاً در آن جای این سؤال هست که چگونه می‌توان
 مطابقت این مفهوم و ادراک حصولی را با ماورای خودش کشف کرد. این امر نظیر
 آن است که شما بخواهید شخصی را از روی عکس بشناسید یا به وسیله صورتش
 در آینه، یا در آب و یا در هر جسم صیقلی دیگری تشخیص دهید. تا خود آن
 شخص را نبینید، این سؤال برایتان باقی است که از کجا جسمی که بین شما و آن
 شخص واسطه است، او را درست نشان دهد؟ اگر هزار و یک دلیل بر شفافیت
 جسم و انعکاس نور در آن و مستوی بودن سطح آن و... بیاورید، باز هم این سؤال
 باقی است که این قوانین از کجا کشف شده است؟ مگر نه این است که همه این
 قوانین نیز از ادراک حسی نشئت گرفته است؟ و پاسخ منطقی به سؤال داده نشده
 است.

مفاهیم عقلی نیز بین ما و حقایق خارجی واسطه‌اند. در اینجا نیز جای این
 سؤال است که این مفاهیم از کجا کشف کامل از وقایع و واقعیات می‌کنند.
 از بیانات حضرت علامه طباطبایی این طور استنباط می‌شود که علوم حصولی
 به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و صورت
 حصولی را با هم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد.^{۱۱}

استاد در جایی دیگر می‌فرمایند: در اصل اینکه ما بدیهی داریم بحثی نیست و در اینکه
 «اصل لزوم ارجاع نظری به بدیهی» خود یک اصل منطقی بدیهی است، نزاعی نیست. مهم
 این است که چرا بدیهیات صادق‌اند؟ در اینجا اگر کسی در پاسخ بگوید چون این مسئله
 بدیهی است، دور است. پس باید به پرسش پاسخ داد. سپس استاد در پاسخ می‌گویند: ما در
 قضایای تحلیلی و قضایای مانند آن، مانند «هر معلولی نیاز به علت دارد» که همگی بدیهی
 هستند، اندراج محمول را در موضوع به علم حضوری می‌یابیم؛ البته با توجه به اینکه

اندراج نیز به گونه‌های مختلف به نحو ترکیب یا تضایف یا به گونه دیگر می‌تواند باشد، و همین وجه صدق این نوع قضایاست.^{۱۲} منظور از «تحلیل» در کلام استاد مصباح امری فراتر از اصطلاح تحلیلی در فلسفه کانت است؛ چنان‌که خود در این باره می‌نویسند: «منظور از تحلیل در اینجا، اعم از تحلیل در اصطلاح کانت است و در واقع شامل احکام ترکیبی اولی نیز می‌شود و از این نظر، مسائل متافیزیکی برخلاف نظریه کانت نظیر مسائل ریاضی خواهد بود».^{۱۳}

استاد در هم‌اندیشی معرفت‌شناسی دیدگاه خود را در وجه صدق اولیات با تفصیل بیشتری تشریح کرده‌اند.^{۱۴} ایشان می‌گویند:

آنچه در قضایای تحلیلی شرط است، این است که موضوع مشتمل بر معنای محمول هم باشد؛ یعنی مفهوم محمول خارج از حیطه آن نباشد و مراد از اتحاد آن دو نیز همین است. مفهوم موضوع و محمول در قضایای تحلیلی وحدت ندارند، بلکه اتحاد دارند. مراد از مفهوم در اینجا، مفهوم حاکی از خارج است.^{۱۵}

سپس درباره اولیات نیز می‌فرمایند:

در اولیات وقتی می‌گوییم «الکل اعظم من الجزء» یا می‌گوییم «کل شیء هو هو»، یعنی اصل هوهویت، [یا این گزاره که] «هر چیزی خودش خودش است»، آنچه من ابتدا درک می‌کنم، رابطه بین مفهوم «شیء» و «خود» است. این دو مفهوم با هم چنین ارتباطی دارند. بعد می‌گویم هر چه مصداق این مفهوم هم هست، همین حکم را خواهد داشت؛ زیرا شأن مفهوم حکایت از ماوراء است، پس من با علم حضوری می‌یابم که این مفهوم با آن مفهوم اتحاد دارد، نه وحدت.^{۱۶}

در اینجا اشکالی مطرح شده است که «مفهوم» معلوم به علم حضوری است، ولی ما در قضایای اولی احکام مفاهیم را بیان نمی‌کنیم، بلکه احکام مصادیق را بیان می‌کنیم؛ زیرا نمی‌خواهیم بگوییم مفهوم کل اعظم از جزء است، بلکه می‌خواهیم بگوییم مصداق کل اعظم از مصداق جزء است؛ چون اگر ما نظر به مفهوم داشته باشیم، قضیه کاذب می‌شود؛ زیرا مفهوم «کل» که در ناحیه موضوع قرار دارد یک مفهوم است، ولی مفهوم محمول متشکل از سه مفهوم «اعظم»، «از» و «جزء» است و بی‌گمان سه مفهوم از یک مفهوم بزرگ‌تر و بیش‌تر است.

استاد در پاسخ اشکال می‌گویند:

این مغالطه دقیق است، ما نمی‌گوییم مفهوم کل اعظم از جزء است، بلکه مراد این است که مصداق کل اعظم از جزء است، ولی ما نخست این ارتباط، اندراج و

اشتمال را بین مفاهیم به علم حضوری درک می‌کنیم.^{۱۷} البته استاد معتقدند ما چیزی در ذهن داریم که علم حصولی بودن آن به اعتبار ما بستگی دارد.^{۱۸} ایشان در بیانی دیگر می‌فرمایند:

ما معتقدیم اولیات چنین قضایایی هستند که با اینکه موضوع، یک علم حصولی است و محمول هم یک علم حصولی است، اما این علم حصولی را با علم حضوری می‌یابیم و اتحادشان را هم با علم حضوری می‌یابیم. هر جا این جور قضایایی داشتیم، ضمانت صحت دارد. وجدانیات، از باب اینکه مطابقتش علم حضوری است و مطابقتش را با آن، حضوراً می‌یابیم؛ و اولیات، گرچه موضوع و محمول آنها علم حصولی هستند، اما وحدت آنها را حضوراً می‌یابیم. این می‌تواند معیار صحت باشد، و بر می‌گردد به اینکه معیار ضمانت صحت همان علم حضوری است؛ یعنی علم و معلوم یکی است. اما اگر یک معیار دیگری بخواهیم بگوییم، ما هنوز نتوانستیم جوری این معیار را تبیین کنیم که شبهه سوفیست بر آن وارد نباشد.^{۱۹}

بدین ترتیب، از عبارت‌هایی که از حضرت استاد مصباح نقل شد، این نتایج به دست آمد:

۱. برای تبیین وجه صدق اولیات، راهی جز این نیست که به علم حضوری استناد کنیم؛ زیرا صور ذهنی و علم حصولی بنفسه ضمانتی برای صحت ندارند و این علم حضوری است که بالذات خطاناپذیر است؛
۲. ایشان در تبیین صدق اولیات بر این تأکید دارند که تصورات آنها برگرفته از علوم حضوری است و حتی معتقدند علم حضوری زمینه پیدایش مفاهیم عدمی آنها هم شده است و پای این تصورات از این راه به واقعیت باز می‌شود؛
۳. ایشان معتقدند به استناد اینکه ما مصادیق قضایای اولی را در درون خودمان با علم حضوری می‌یابیم، از این طریق درمی‌یابیم که این قضایا درست‌اند؛
۴. به باور ایشان بیان پیشینیان، همچون شیخ‌الرئیس، درباره وجه صدق اولیات به اینکه صرف تصور اجزای قضیه برای جزم به صدق کافی است، نمی‌تواند تبیینی ارائه دهد که تشکیک شکاکان در آن کارگر نباشد؛ زیرا تنها کافی نیست بگوییم هر گاه ما قضیه اولی را تصور کردیم، چاره‌ای جز جزم به صدق آن نداریم. بنابراین، باید بیانی ارائه کرد که این «جزم» را از مصداق «جهل مرکب» خارج کند؛
۵. بیان دیگری که به تازگی بر آن تأکید دارند، این است که مفاهیم اولیات به عنوان

اینکه حاکی هستند، در نظر گرفته می‌شوند که البته علم حصولی و حاکی بودن آنها به اعتبار ما بستگی دارد و این مفاهیم پیش از اعتبار حاکی بودن آنها معلوم به علم حضوری هستند و ما اتحاد بین موضوع و محمول آنها را با علم حضوری می‌یابیم و چون در این قضایا، موضوع و محمول اتحاد دارند، به ضرورت می‌فهمیم مصادیق آنها هم متحد خواهند بود. به نظر می‌رسد در این بیان، مبنای استاد مصباح راجع به «حکایت شأنی تصورات»^{۲۰} و یا «حکایت شأنی مطلق صور ذهنی»^{۲۱} در تبیین وجه صدق اولیات جلوه می‌کند.^{۲۲}

بررسی و نقد

تا اینجا دو نظریه در تبیین وجه صدق اولیات بیان شد: نخست، نظریه کلاسیک که در آرای پیشینیان ریشه داشت و آن «تبیین وجه صدق اولیات بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی) قضیه» است؛ و دیگری، نظریه «تبیین وجه صدق اولیات با ارجاع به علم حضوری» که نظریه استاد مصباح است؛ گرچه این نظریه در اندیشه‌های علامه طباطبایی ریشه دارد.

در اینجا، به نقد و داوری می‌پردازیم، هرچند داوری ما به قدر فهم ماست. بر نظریه اول (تبیین صدق اولیات بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی)) یا نظریه کلاسیک، مناقشه‌هایی وارد است که اگر بتوان به پاسخ آنها پرداخت، این نظریه پذیرفتنی می‌نماید.

یکی از این مناقشه‌ها آن است که این نظریه می‌خواهد وجه صدق اولیات را براساس خود صور ذهنی که علم حصولی است، تبیین کند؛ در صورتی که علم حصولی به خودی خود فاقد ضمانت صحت است. این نقد در ضمن عبارات‌های استاد مصباح به چشم می‌خورد.

ولی ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ که این ادعا پذیرفتنی نیست که صور ذهنی و علم حصولی به خودی خود مطلقاً ضمانت صحت ندارد، بلکه می‌توان مدعی شد که قضایایی که فهم صدق آنها فقط به خود قضیه مستند است، مصداق نقض مدعای مزبور است.

مناقشه دیگر این است که تحلیلی که راه‌حل اول (تبیین وجه صدق بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی)) در وجه صدق ارائه می‌کند، از نظر منطقی راه شک را مسدود نمی‌کند. این نقد را نیز استاد مصباح بر نظریه کلاسیک وارد کرده‌اند.

در پاسخ می‌توان گفت این اشکال بر تبیین خام نظریه کلاسیک، مانند تبیین دکارت،

وارد است، ولی این ایراد بر تبیینی که در آن وجه صدق اولیات بر اساس شاکله مفهومی - معنایی، یعنی به استناد قضیه و مفاد آن ارائه می‌گردد، وارد نیست. اما بر نظریه دوم (تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) یا نظریه نوین نیز خدشه‌هایی وارد است. یکی از این خدشه‌ها آن است که تصورات قضایای اولی همیشه برگرفته از علوم حضوری نیستند؛ مثلاً قضیه «هر جسمی جسم است»، قضیه اولی است، ولی تصورات وجدانی ندارد. این نقد آن‌گاه جلوه می‌کند که توجه کنیم که قضایای اولی خواهند توانست تصورات نظری داشته باشند.

نقد دیگر بر نظریه دوم این است که همه می‌پذیریم قضایای اولی، کلی و ضروری هستند، ولی اگر بخواهیم صدق آنها را به علم حضوری مستند سازیم که امر شخصی است، آنها به قضیه شخصی تبدیل می‌شوند. به بیان دیگر، علم حضوری عنصر «من» را در درون خود دارد و این با کلیت و ضرورت سازگار نیست.

ممکن است به نقض گفته شود ما می‌توانیم صدق قضیه منطقی یا هر قضیه صادقی را که به معرفت درجه دوم مربوط است، به علم حضوری مستند کنیم، چنان که قضیه «انسان کلی است» حاکی از حقیقتی در ذهن است که مرتبه یا شأنی از شئون نفس است، و این حضوری بودن ملازم با جزئی و شخصی بودن نیست؛ یعنی قضایای منطقی قضایای کلی وجدانی هستند.

در پاسخ می‌توان گفت، این سخن درباره آن دسته از علوم حضوری که نفس‌الامر آنها در ذهن است، خالی از وجه نیست؛ گرچه در اینجا نیز به اعتبار اینکه این حضور برای من حاصل است، جنبه شخصی خواهد یافت. به بیان دیگر، قضایای منطقی قضایای کلی‌ای هستند که مصادیق متعدد معلوم به علم حضوری در موطن ذهن توانند داشت.

بنابراین، باز هنوز این سخن برجاست که کلیت با شخصی بودن سازگار نیست و هر گاه پای علم حضوری در میان بود، در آنجا ضمیر «من» خودنمایی خواهد کرد و این امر با کلی بودن سازش ندارد. در نتیجه، قضیه کلی وجدانی یک پارادوکس است؛ زیرا مستلزم این است که قضیه کلی شخصی باشد. البته تعبیر قضیه کلی وجدانی در مورد قضایای منطقی بدین معنا صحیح است که بگوییم قضایای منطقی گزاره‌هایی هستند که احکام کلی را در مورد حقایقی بیان می‌کنند که مصادیق آنها در اذهان آدمیان در زمان‌های مختلف به علم حضوری معلوم‌اند.

استاد فیاضی در این باره می‌فرماید:

همه قضایای وجدانی قضایای شخصی‌اند؛ برای اینکه محتوای آنها را ما به علم حضوری می‌یابیم و علم حضوری به وجود تعلق می‌گیرد و وجود یک امر شخصی است. اگر ما از اینها قضایای حقیقیه یا طبیعی در می‌آوریم، این با تحلیلات ذهنی بما هی ذهنی یعنی علم حصولی است که قهراً در این محدوده، آن وقت دیگر وجدانی نمی‌شود؛ یعنی ما روی امر وجدانی‌مان یک تحلیل ذهنی می‌کنیم؛ مفهومی را پیدا می‌کنیم که آن مفهوم واقعش هم اگر برای ما وجدانی است، به عنوان اینکه یک مصداق است، می‌باشد، نه به عنوان اینکه یک کلی است و بعد رابطه بین این طبیعت کلی را با آن محمول که خودش هم یک طبیعت است ملاحظه می‌کنیم که این طبیعت‌ها برای ما وجدانی نیستند.^{۲۳}

نقد دیگر بر نظریه یادشده این است که مدعای این نظریه آن است که اتحاد بین موضوع و محمول، نخست از طریق علم حضوری فهم می‌شود و از این طریق، نتیجه گرفته می‌شود که چون بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول اتحاد برقرار است، باید بین مصادیق آنها در خارج نیز اتحاد باشد، ولی باز جای این پرسش باقی است که آیا در مرتبه‌ای که علم حضوری مطرح است، مفهوم به عنوان اینکه حاکی است، لحاظ می‌شود یا مفهوم به عنوان اینکه مثلاً کیف نفسانی است؟ بنا بر فرض اول، باید نظر به مصداق باشد که در آنجا از قلمرو علم حضوری خارج است و اگر فرض دوم باشد، به علم حصولی ربطی نخواهد داشت؛ در صورتی که بحث در تبیین وجه صدق اولیات است که از مصادیق علم حصولی است.

نتیجه بحث

تا اینجا دو نظریه در تبیین وجه صدق اولیات مطرح شد و این نتیجه به دست آمد که راه‌حل کلاسیک، یعنی تبیین وجه صدق بر اساس شاکله مفهومی – معنایی، پذیرفتنی‌تر می‌نماید؛ گرچه راه‌حل نوین؛ یعنی تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری، دل‌پذیرتر جلوه می‌کند، ولی آنچه مهم است این است که هر دو نظریه بر این توافق دارند که در تبیین صدق اولیات، ما از قضیه و اجزای آن فراتر نمی‌رویم؛ با این فرق که یکی ریشه صدق را در علم حضوری می‌جوید و دیگری در تصور اجزای قضیه با ملاحظه اینکه آنها حاکی از مصداق‌اند.

البته شاید بتوان با برساختن "اولیات" بر پایه "وجدانیات"، این دو نظریه را به هم پیوند زد؛ به اینکه بگوییم: نخست، نفس حقایقی را با علم حضوری در درون خود می‌یابد و

گزاره وجدانی جزیی را بر پایه آن می‌سازد، سپس با تنقیح مناظ و الغای خصوصیت، مفاهیم و گزاره‌های کلی را به استناد مصادیقی که به علم حضوری درک کرده است، برمی‌سازد؛ مثلاً، نفس اراده خودش و نیز خودش را به علم حضوری درک می‌کند. او در این مشاهده حضوری می‌یابد که اراده به او وابسته است، ولی او به اراده وابسته نیست. سپس با به کار افتادن دستگاه علم حصولی، یعنی ذهن، مفهوم علت و معلول در این دستگاه ساخته می‌شود. سپس گزاره جزیی وجدانی «اراده من وابسته (معلول) من (علت) است» در ذهن شکل می‌گیرد و در ادامه گزاره کلی «هر معلولی علتی دارد» که گزاره اولی است، در دستگاه ذهن ساخته می‌شود. بدین ترتیب، صدق این قضیه نیز به دلیل اینکه متفرع بر ساخت قضیه وجدانی است، با ارجاع به علم حضوری قابل تبیین خواهد بود.

اما مشکل این است که قضایای کلی اولی به جهت اینکه مفادی فراگیر دارند در قلمروی علم حضوری که جنبه شخصی دارد، قرار نمی‌گیرند و صرف ساخته شدن آنها متفرع بر ساخت قضایای وجدانی نیز مشکلی را حل نمی‌کند. این اشکال آنگاه تقویت می‌شود که قضایای کلی اولی عدمی که حاکی از سرای هیچستان هستند، داشته باشیم که در آنجا علم حضوری راه ندارد و در آنجا نمی‌توان ساخت قضایای وجدانی را پیش از ساخت قضایای اولی عدمی تصویر نمود.

ممکن است در تقریب دو نظریه این راه حل نیز مطرح شود که به هر حال قضایای اولی، اعم از وجودی یا عدمی، را می‌توان براساس زمینه‌ای که علم حضوری فراهم می‌سازد، بر ساخت و همین مقدار کافی است که وجه صدق آن را نیز به علم حضوری مستند ساخت.

اما نکته این است که «کیفیت پیدایش ادراک» به لحاظ منطقی ربطی به «ارزیابی ادراک»

و

«ارزش شناخت» ندارد و این نکته‌ای است که مورد غفلت بسیاری از معرفت‌شناسان غرب نیز واقع شده است.

ولی باز هم می‌بایست در اصل مسئله و در تقریب دو نظریه به تأمل پرداخت؛ زیرا این مسئله از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی است که همچنان به کاویدن نیاز دارد. آنچه گفته شد، ترسیم قله‌هایی است که مردان اندیشه بر برخی از صخره‌های آن فراز آمده‌اند، اکنون نوبت پویندگانی است که به عزم فتح صخره‌های دیگر، کمند صعود را بر قله آویزند.

پی‌نوشت‌ها

1. ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ص ۱۲۴.
2. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیهات*، ج ۱، ص ۲۱۵.
3. ابن سینا، *دانشنامه‌علائی*، رساله منطق، ص ۱۱۱-۱۱۲.
4. ابن سهلان ساوی، *تبصره و دو رساله دیگر در منطق*، ص ۱۰۳.
5. غلامرضا فیاضی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، ص ۱۸۶-۱۸۷.
6. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲.
7. همو، *چکیده چند بحث فلسفی*، ص ۳۵-۳۶.
8. همو، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، ش ۲۳۱.
9. همو، *دروس فلسفه*، ص ۶۰-۶۱.
10. همو، «ارزش شناخت»، در: *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، ص ۲۶۵.
11. همان، ص ۲۶۵-۲۶۶.
12. همو، «ارزش شناخت»، جلسه کانون طلوع، قم: ۱۳۸۲/۲/۷.
13. همو، *چکیده چند بحث فلسفی*، ص ۳۴.
14. در نشست‌های *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، مبحث ارزش شناخت، مورخ ۱۳۸۲/۳/۱۲، به تفصیل درباره وجه صدق بدیهیات بحث شده است.
15. همان.
16. همان.
17. همان.
18. همان.
19. همان.
20. همو، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۶۴، ۱۷۲.
21. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*، جلسه ۱۳۷۶/۱۱/۹؛ مجتبی مصباح و مهدی برهان مهریزی، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۳، ص ۱۱-۵۰.
22. درباره «صور ذهنی» این بحث مطرح است که آیا حکایت یا کاشفیت صور ذهنی از خارج کاشفیت ذاتی است یا کاشفیت شأنی. نظر رایج این است که کاشفیت صور ذهنی از محکیات خود ذاتی است؛ چنان‌که بهمینار نوشته است: «و أما الأثر الذی فی النفس فهو حکایة طبیعیة للامور الموجودة من خارج. فالكتابة دلالة وضعیة مختلفة بحسب الاوضاع علی حروف الکلام و الالفاظ دلالة وضعیة مختلفة بحسب الاوضاع علی تصورات النفس، و تصورات النفس دلالة غریزیة علی أعیان الاشیاء (بهمیناربن مرزبان، *التحصیل*، ص ۳۹)، ولی استاد مصباح بر این باورند که کاشفیت صور ذهنی از ماورای خودش کاشفیت

شأنی است؛ یعنی قوامش به توجه نفس است؛ یعنی اگر ما اصلاً توجه نداشته باشیم که شیئی در خارج موجود است و این از آن حکایت می‌کند، این علم حضوری است، نه علم حصولی؛ چنان‌که روان‌شناسان می‌گویند کودک در چند روز اول حیات خودش - چهار روز اول - همه چیز را در درون خودش می‌یابد و فکر نمی‌کند که اصلاً محکی و ماورایی وجود داشته باشد. پس این صورت برای نفس به علم حضوری معلوم است، اما آن‌گاه که توجه کند شیئی در خارج است و به آن شیء خارجی توجه استقلالی کند و به این صورت توجه آلی نماید، پس در این صورت علم حصولی می‌شود. بنابراین، دیگر ممکن نیست واسطه‌ای باشد و ما آن را درک نکنیم و کاشفیت هم شأنی است و آن در وقتی است که ما یک مکشوفی برای آن داشته باشیم و به این واسطه نظر آلی کنیم. (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، جلسه ۱۳۷۶/۱۱/۹) ولی، به رغم مساعی‌ای که در مقاله «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح» انجام گرفته، باز در این نظریه نکاتی مبهم وجود دارد؛ مثلاً آیا حکایت شأنی صور ذهنی - در غیر از حکایت تصدیقات صادق - بدین معناست که مفهوم تصویری که مصداقی ندارد و یا قضیه‌ای که صدق آن محرز نشده، هیچ نحو دلالتی ندارد؟ اگر جواب مثبت است، افزون بر اینکه خلاف ارتکاز است، این پیامد را نیز خواهد داشت که باید هیچ تصور و گزاره‌ای پیش از احراز مطابقت آن با واقع اصلاً حکایت، و به تبع دلالت، نداشته باشد، که اگر چنین چیزی باشد، ما مفاد هیچ تصور و قضیه‌ای را از طریق الفاظ با فرض اینکه آنها فاقد حکایت و دلالت‌اند، فهم نخواهیم کرد. پس نوبت به این نمی‌رسد که درباره مصداق داشتن یا صحت و سقم آن تحقیق کنیم؛ اما اگر پاسخ منفی است، باید روشن شود که محل نزاع کجاست. آیا کسانی که به حکایت ذاتی قائل‌اند، جز این است که حکایت و به تبع دلالت به معنای عام را مراد می‌کنند؟ اگر این معنای از حکایت مورد پذیرش است، ولی سخن در این است که حکایتی بالاتر نیز مطرح است که حکایت صادقانه نام دارد؛ این امری است که قائلان به حکایت ذاتی نیز منکر آن نیستند. بدین ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم، اگر حکایت و بالتبع دلالت را به حکایت و دلالت عام و خاص تقسیم کنیم و بر این دو معنا توافق حاصل شود، پس چنین خواهد نمود که نزاع لفظی است؛ و اما شرایطی که کودک در آغاز طفولیت دارد، نمی‌تواند نقض به شمار آید، چرا که او هنوز در خود فرو رفته است و به مرحله‌ای که از آن به علم حصولی تعبیر می‌شود، صعود نکرده است.

23. استاد فیاضی، «هم‌اندیشی معرفت‌شناسی»، مبحث ارزش شناخت، مورخ ۱۳۸۲/۳/۱۹.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، *دانشنامه علایی*، رساله منطق، تصحیح: محمد معین و سیدمحمد مشکو، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲. _____، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳. بهمنیار، ابن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۴. ساوی، ابن سهلان، *تبصره و دو رساله دیگر در منطق*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۶. فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۸ ش.
۸. —، *چکیده چند بحث فلسفی*، قم، مؤسسه در راه حق، «بی تا».
۹. —، *تعلیق علی نهاید الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. —، *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. —، «ارزش شناخت»، در: *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. —، «ارزش شناخت»، جلسه کانون طلوع، قم، ۱۳۸۲/۲/۷.
۱۳. —، و دیگران، «هم اندیشی معرفت شناسی»، جزوه درسی.
۱۴. مصباح، مجتبی و مهدی برهان مهریزی، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۳، ۱۳۸۸ ش.

