

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۷۳-۴۷

باورهای پایه و چگونگی تحصیل معرفت عینی و ضروری از دید فیلسوفان مسلمان و تحلیلی نوین و وجود شناختی از آنها*

دکتر مرتضی حاج حسینی

دانشیار دانشگاه اصفهان

b ā ~āāVā iōÜÜççēēāāāOMMS] ó-ÜççKāçā

چکیده

در فلسفه کلاسیک به مجموعه ای از قضایا که آدمی به کشف آنها همت می‌گمارد و صدق آنها را بر اساس معیار مطابقت توضیح می‌دهد معرفت اطلاق می‌شود و معرفت مطلوب معرفتی است که واجد دو وصف عینیت و ضرورت باشد. چنین معرفتی، بدون شک باید در فرایندی شکل گیرد که هم انعکاس حقایق امور را تضمین کند و هم از توان مقاومتی بالا در برابر حملات شکاکانه برخوردار باشد. در این صورت معرفت حاصل واجد کمالات مطلوب معرفت یعنی عینیت و ضرورت خواهد بود. فیلسوفان مسلمان برای دسترسی به چنین معرفتی بحث تصدیقات بدیهی و ملاک بدهت آنها را پیش کشیده و ضمن اعتقاد به عینیت و ضرورت بدیهی‌ها، ارجاع نظری‌ها به بدیهی‌ها را شرط عینیت و ضرورت نظری‌ها قلمداد کرده‌اند.

بیان و بررسی انتقادی نظر فیلسوفان مسلمان در مورد تصدیقات بدیهی و ملاک بدهت آنها و نیز بیان و بررسی انتقادی رویکردهای مکمل در دوران معاصر و بحث در مورد میزان توفیق هر یک در تبیین چگونگی صدق تصدیقات بدیهی و تضمین معرفت عینی و ضروری، هدف اصلی این مقاله است که با پیشنهاد رویکرد وجود شناختی به عنوان رویکردی نوین که با تکیه بر مفهوم وجود و تحلیل وجود شناختی از تصدیقات پایه و اصول بدیهی اولیه به حل مسئله مبادرت می‌ورزد خاتمه می‌یابد.

کلید واژه‌ها: معرفت، باورهای پایه، صدق، عینیت، ضرورت، بدهت، تحلیل وجودی، موجود در

عالم، امکان شناختن، علم حضوری، علم حصولی

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۷/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۳/۲۲.

مقدمه

در معرفت‌شناسی کلاسیک که بر پایه تقابل ذهن و عین استوار است از معرفت، چه در قلمرو هستی‌شناسی فلسفی و چه در جهان‌شناسی تجربی، نه به عنوان مجموعه‌ای از قضایا که ارزشی صرفاً پراگماتیک دارند و آدمی از آن‌ها برای تسخیر جهان استفاده می‌کند بلکه به عنوان مجموعه‌ای از قضایا که آدمی به کشف آن‌ها همت می‌گمارد و صدق آن‌ها را بر اساس معیار مطابقت توضیح می‌دهد بحث می‌شود. در این معرفت‌شناسی، معرفت مطلوب معرفتی است که واجد دو وصف عینیت و ضرورت باشد. عینی باشد تا در باره جهان خارج باشد و از قضایای تحلیلی که خاص منطق و ریاضیات است و ارتباط آن‌ها با عالم خارج قطع است فاصله بگیرد و از صدق ضروری برخوردار باشد تا اعتماد ساز باشد و از قضایای ظنی و حدسی که بر پایه احتمال استوارند به دور باشد. چنین معرفتی، بدون شک باید در فرایندی شکل گیرد که هم انعکاس حقایق امور را تضمین کند و هم از توان مقاومتی بالا در برابر حملات شکاکانه برخوردار باشد. در این صورت معرفت حاصل واجد کمالات مطلوب معرفت یعنی عینیت و ضرورت خواهد بود. فیلسوفان مسلمان برای دسترسی به چنین معرفتی بحث تصدیقات بدیهی و ملاک بداهت آن‌ها را پیش کشیده و ضمن اعتقاد به عینیت و ضرورت بدیهی‌ها، ارجاع نظری‌ها به بدیهی‌ها را شرط عینیت و ضرورت نظری‌ها قلمداد کرده‌اند.

بیان و بررسی انتقادی نظر فیلسوفان مسلمان در مورد تصدیقات بدیهی و ملاک بداهت آن‌ها و نیز بیان و بررسی انتقادی رویکردهای مکمل در دوران معاصر و بحث در مورد میزان توفیق هر یک در تبیین چگونگی صدق تصدیقات بدیهی و تضمین معرفت عینی و ضروری، هدف اصلی این مقاله است که با بیان رویکرد وجود‌شناختی به عنوان تنها رویکردی که می‌تواند با تکیه بر مفهوم وجود و تحلیلی نوین و وجود‌شناختی از تصدیقات پایه و اصول بدیهی اولیه به حل مسئله مبادرت ورزد خاتمه می‌یابد. اما پیش از آن نگاهی اجمالی خواهیم داشت به دیدگاه فیلسوفان مغرب زمین در این زمینه، تا اهمیت بحث بیشتر روشن شود.

در فلسفه غرب این بحث عمدتاً در دوران جدید همراه با ظهور علم از قرن هفدهم به بعد در آثار دکارت، هیوم، کانت و... از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردید و تحلیل‌های مختلفی از آن ارائه شد که همچنان کانون توجهات معرفت‌شناختی است. دکارت با تکیه بر ادراکات واضح و متمایز مدعی ارائه طرحی شد که به زعم وی می‌توانست انعکاس حقایق امور واقع را

در اجرای عملی این برنامه همچنان به امکان پذیر بودن چنین تقلیلی باور داشت. اما مشکل اصلی این رویکرد چگونگی یافتن مکانیزم ممکن برای ارجاع انواع ادراکات به احکامی بود که از روابط بین مفاهیم و محتویات ذهنی حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر یافتن چنین مکانیزمی اگر مستلزم افزایشی در نتیجه نسبت به مقدمات باشد اعتبار استدلال را از نظر منطق در معرض آسیب قرار می‌دهد و اگر مستلزم افزایشی در نتیجه نسبت به مقدمات نباشد خصلت عینیت را از ادراکات سلب می‌کند و رابطه ادراکات را با عالم واقع قطع می‌نماید.

۲- رویکرد به زبان: در این رویکرد با عطف توجه به محتویات زبانی ادراکات که به طور یکسان در اختیار عموم قرار دارد و معانی عناصر تشکیل دهنده آن به نحو خصوصی تعیین نمی‌شود و با تعریف معناداری جملات بر اساس نظریه تحقیق پذیری معنا که توسط متفکران حلقه وین اظهار گردید دسترسی به ادراکاتی صادق، ممکن تلقی شد.

مشکل اصلی این رویکرد نیز این بود که با معیار قرار دادن نظریه تحقیق پذیری معنا جملات فلسفی را از معناداری محروم می‌کرد و دلیل موجهی بر اینکه بر اساس چه ملاک و معیاری این نظریه امکان تشخیص ادراکات صادق و موجه (عینی و ضروری) را فراهم می‌کند در اختیار قرار نمی‌داد.

۳- رویکرد به مواضعه: این رویکرد با عطف توجه به نظام‌هایی چون هندسه اقلیدسی و مکانیک نیوتنی که مشتمل بر دو دسته احکامند یک دسته اصول موضوعه و دسته دیگر احکامی که نتایج منطقی آن اصولند، و با عنایت به اینکه اصول موضوعه به شرط تألیفی بودن از طرفی فاقد بداهت منطقی خواهند بود و نفی آن‌ها به تناقض منتهی نمی‌شود و از طرف دیگر تلاش برای اثبات آن‌ها مستلزم گرفتار آمدن در تسلسلی بی پایان است، تنها راه حل مسئله معرفت را در مواضعه و فرض صدق اصول موضوعه دانست. هانری پوانکاره از شخصیت‌های شاخص این رویکرد است. مشکل این رویکرد نیز این بود که با فرض صدق اصول موضوعه تألیفی هم وصف عینیت از ادراکات زائل می‌شود و هم وصف ضرورت. به عبارت دیگر موضع این رویکرد به این دلیل که صدق اصول موضوعه را تابع فرض و قرارداد می‌شمرد به منزله تسلیم شدن در برابر حملات شکاکانه بود. اما فیلسوفان مسلمان در این باره چگونه می‌اندیشیدند؟

فیلسوفان مسلمان و چگونگی تضمین معرفت عینی و ضروری

فیلسوفان مسلمان هرچند توجه اصلی خود را به هستی‌شناسی معطوف کرده و از مباحث

معرفت شناسی با صبغه وجود شناسی بحث نمودند اما از مباحث معرفت شناسی غافل نبوده، ضمن تقسیم علم به حضوری و حصولی به بیان تفاوت‌های آن‌ها و نیز بیان مصادیق علم حضوری پرداختند.^۱ بعلاوه فیلسوفان مسلمان از همان آغاز ضمن اعتقاد به وجود جهان خارج و نیز باور به امکان شناخت و کاشفیت ذاتی علم به عنوان اصولی تردید ناپذیر و مستغنی از برهان، پس از تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق و تقسیم هر یک از این دو به بدیهی و نظری، به تبع ارسطو از ارجاع اجتناب ناپذیر نظری‌ها به بدیهی‌ها سخن گفته (30-5- Aristotele, 1949, 72b)، تنها فرآیند معتبر برای ارجاع تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی را قیاس معرفی کردند و بر ادعای خود مبنی بر اجتناب ناپذیری ارجاع تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی، بر پایه امتناع دور و تسلسل استدلال نمودند. (طوسی، منطق التجرید، ۱۹۴؛ فخر رازی، معالم اصول الدین، ۲۰) در مورد اقسام بدیهی نیز فیلسوفان مسلمان ابتدا به تبع ارسطو تصدیقات بدیهی را شش قسم دانستند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۲۱۳)^۲، اما غزالی آن‌ها را چهار قسم: اولیات، محسوسات، مجربات و فطریات (غزالی، ۱۶۳-۱۶۷) و فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی آن‌ها را به اولیات منحصر نمودند. (رازی، الملخص، ص ۳۴۷ و طوسی، منطق التجرید، ۱۱۹-۱۲۰)

در مورد چگونگی و ملاک بدهات اولیات نیز فیلسوفان مسلمان عموماً به یکی از دو دلیل زیر و یا هر دو استناد کردند.

دلیل اول چگونگی و ملاک بدهات اولیات

اولیات، بنا بر تعریف، قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول آن‌ها برای صدور حکم بین آن‌ها کافی است. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ طوسی، شرح الاشارات و تنبيهات ابن سینا، ۲۱۵ و ملاصدرا، ۱۴۰) بر اساس این تعریف در قضایای اولی هر تلاشی که ما را قادر به کسب مفاهیم به کار رفته در آن‌ها سازد اکتساب آن‌ها را نیز برای ما میسر می‌سازد یعنی برای شکل‌گیری آن‌ها به تلاشی افزون بر تلاش انجام شده برای

^۱ - ابن سینا در کتاب الاشارات برای اولین بار به تقسیم علم به حضوری و حصولی اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ج ۲، ۳۰۸)

^۲ - با این تفاوت که مشاهدات را دو دسته دانستند یکی مشاهدات ظاهری که محسوسات نامیده می‌شوند و یکی مشاهدات باطنی که وجدانیات نامیده می‌شود. به علاوه ابن سینا در الاشارات حدسیات را ملحق به مجربات دانسته و در شفا، برهان، مقاله اولی، فصل چهارم ذکر از حدسیات به میان نیاورده است.

کسب مفاهیم به کار رفته در آن‌ها نیازی نیست و همین ملاک بداهت آن‌ها را نیز آشکار می‌کند.

دلیل دوم چگونگی و ملاک بداهت اولیات

اولیات تصدیقاتی هستند که انسان ناگزیر از پذیرفتن آن‌هاست و حتی شخص به ظاهر منکر نیز در حاق ذهن خود به آن‌ها اعتراف دارد و بر اساس آن‌ها عمل می‌کند. بر این اساس شخص منکر و یا حتی مثبت اولیات نیز در مقام اثبات یا انکار خود سخت به اولیات نیازمند است. چون شخص منکر یا مثبت هم باید بر ادعای خود دلیل اقامه کند و در این فرایند ناگزیر از استفاده از اصل امتناع تناقض و نیز استفاده از اصل علیت و فروعات آن است و استدلال خود را بر این مبنا اقامه می‌کند که هیچ یک از مقدماتی که می‌خواهد از آن‌ها استفاده کند نمی‌تواند با نقیض خود جمع شود و نیز هیچ باوری اعم از قبول یا رد، صدفه اتفاق نمی‌افتاد و تنها دلیل کافی و وافی که مسانخ ادعای اوست می‌تواند - بلکه ضرورتاً - باور نفسانی وی را، که همان حالت نفسانی پذیرش اولیات یا حالت نفسانی رد اولیات است، معلل نماید. از این رو فیلسوفان مسلمان بر این باورند که تنها ذهن مریض و مبتلا به شبهات و آرای باطله در اولیات شک می‌کند (ابن سینا، شفا، ۱۱۱). به بیان دیگر انکار اولیات مستلزم شک در همه چیز حتی شک در خود شک است و کسانی که در باره این قضایا تشکیک‌هایی مطرح کرده‌اند یا موضوع و محمول این‌ها را درست تصور نکرده‌اند یا دچار نوعی بیماری و سواس شده‌اند و یا به دروغ و از سر عناد چنین وانمود می‌کنند. (طوسی، شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا، ۲۱۵)

اما آیا این مقدار، حل مسائل شناخت و دسترسی انسان به معارف عینی و ضروری را تضمین می‌کند. در دوران معاصر ابتدا علامه طباطبائی و علامه مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که متن اصلی آن متعلق به علامه طباطبائی و پاورقی‌های آن از علامه مطهری است و سپس آیه‌ا... مصباح در کتاب آموزش فلسفه در واکنش به برخی شبهات که در قلمرو شناخت و تحلیل اصل علیت از ناحیه برخی مکاتب فلسفی جدید کیان اعتماد به مباحث شناخت‌شناسی را در معرض تهدید قرار می‌داد و نیز برای روشن‌تر شدن بحث و نشان دادن چگونگی دسترسی انسان به معارف عینی و ضروری، رویکرد های مکمل زیر را ارائه کردند. در این رویکردها ضمن بحث از علم حضوری و تفاوت آن با علم حصولی، ابتدا راز خطاناپذیری علم حضوری را که در آن واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است بیان کردند و سپس حل مسائل شناخت و دسترسی ما به معارف عینی و ضروری را در قلمرو فلسفه تابعی

از تحلیل تصدیقات پایه «واقعیتی هست»، «شناخت ممکن است»، «اجتماع نقیضین محال است»، «هر معلولی نیازمند علت است» و فروعات اصل علیت یعنی «هر معلول دارای علتی مسانخ است» و «هر معلولی با علت خود رابطه ای ضروری دارد» تلقی کردند که در ادامه به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

رویکرد مکمل اول

تصدیقات بدیهی در این رویکرد که حاصل مجموعه دعای علمانه طباطبایی و علمانه مطهری است به اولیات محدود شده است (طباطبایی، برهان، ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۵۱-۱۵۳) و اولیات، بنا به تعریف، به قضایایی تعریف شده که برای تصدیق آن‌ها صرف تصور موضوع و محمول کافی است. (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۵۲-۲۵۳) در این رویکرد چگونگی صدق تصدیقات پایه به تفصیل و به شرح زیر مورد بحث قرار گرفته است:

۱- تصدیق پایه «واقعیتی هست» از اصول یقینی و فطری است که مورد تصدیق تمام اذهان بشری است و انسان آن را در نهایت وضوح و روشنی در ذهن خود می‌یابد و پس از قبول آن به دنبال مظاهر آن می‌رود و به مظاهری از قبیل «من هستم» که از علم حضوری نفس به ذات خویش سرچشمه می‌گیرد، «زمین هست»، «ستارگان هست»، «خورشید هست» و... که از علم بدیهی احساسی خارجی سرچشمه می‌گیرد و «ماده هست»، «روح هست» و... که نیازمند برهان و تحقیق است می‌رسد. (طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۶۷-۳۶۹)

۲- تصدیق پایه «شناخت ممکن است» و به عبارت دیگر اصل امکان شناخت و حقیقی بودن و مطابق بودن ادراکات انسان به طور فی الجمله با واقع نیز اصلی بدیهی است که بر همه کس در نهایت وضوح هویداست و احتیاج به استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است و بر اساس آن همه معلومات بشر صد درصد خطا و موهوم نیست. (مطهری، ۱۰۵-۱۰۶)

۳- اصل «اجتماع نقیضین محال است» اصلی است بدیهی که تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن کافی است که ذهن حکم جزمی خود را به ثبوت محمول از برای موضوع صادر کند. (مطهری، ۲۳۷ و ۲۳۸) این اصل اول الاوائل یا ام القضایاست و اول الاوائل بودن آن به این جهت است که همه بدیهیات نیازمند آن هستند چرا که اعتقاد جزمی به آن‌ها وقتی میسر است که طرف مقابل آن‌ها ممنوع تلقی شود و این ممنوعیت بدون کمک اصل

امتناع تناقض حاصل نمی‌شود. بنابراین نیازمندی همه علم‌های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن. (مطهری، ۲۴۹-۲۵۰)

۴- اصل «هر معلولی نیازمند علت است» نیز اصلی است بدیهی که تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن کافی است که ذهن حکم جزمی خود را به ثبوت محمول از برای موضوع صادر کند. (مطهری، ۲۳۷ و ۲۳۸) بعلاوه این اصل ریشه در علم حضوری دارد و وثاقت مستقیم ادراکات حضوری ضامن وثاقت آن است. بر اساس این نظر نفس انسانی ابتدا به تأمل حضوری در رویدادهای نفسانی و نسبت بین آنها و نفس می‌پردازد و به دریافت حضوری از آن رویدادها به عنوان امری وابسته به نفس، که در مقایسه با آن رویدادها امری مستقل است، نایل می‌شود. (مرحله نخست) سپس به انتزاع مفاهیمی فلسفی مانند عرض، جوهر، معلول، علت و ... می‌پردازد (مرحله دوم) و به تهیه گزارش حصولی از دریافت حضوری خود از آن نسبت مبادرت می‌ورزد (مرحله سوم) و پس از تجرید آن دریافت از خصوصیات انسانی و بسط و گسترش آن، تصدیقاتی از قبیل «هر معلولی نیازمند علت است» را می‌سازد (مرحله چهارم) و در تبیین جهان هستی از آن بهره می‌برد:

نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می‌باشند و قوه مدرکه ما با آنها رابطه و اتصال دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت گیری و عکس برداری خواهند نمود و در این ادراک حصولی ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می‌باشند بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود ... و نسبت میان قوا و افعال و میان نفس چنانکه حضوراً معلوم بود حصولاً نیز معلوم خواهد بود... و ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نماییم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم و... در این مشاهده صورت مفهومی جوهر پیش ما نمودار می‌شود زیرا می‌بینیم که نفس این معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوی و افعال قوی از میان می‌روند و از آن سوی نسبت احتیاجی قوی و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی می‌باشد و این حکم را به طور کلی می‌پذیریم؛ و از این روی در موارد محسوسات، که تاکنون خبری از پشت سر آنها نداشتیم حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات می‌نماییم و یکباره همه آنها به وصف تبدیل می‌شوند ... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع می‌شود. (طباطبایی، اصول

فلسفه و روش رئالیسم، ۲۰۹-۲۱۱)

بدین ترتیب در نظر علامه طباطبایی نفس، پیش از شکل‌گیری تصدیق اولی «هر معلولی نیازمند علت است»، هم اصل نسبت و رابطه علی بین نفس و رویدادهای نفسانی را به نحو حضوری می‌یابد هم دو طرف این نسبت را یعنی نفس، که علت است، و آن رویدادها، که معلولند.

مطهری نیز در پاورقی بر کلام استاد پس از بیان این مطلب که هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است و تا ذهن نمونه واقعیت شیء را نیابد نمی‌تواند تصویری از آن بسازد چنین می‌گوید:

نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است ... نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را ... و این یافتن، به طریق حضوری است نه حصولی یعنی نفس با واقعیت خود عین واقعیت آن‌ها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آن‌هاست و به عبارت دیگر نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحوه درک کردن عین ادراک معلولیت است. (مطهری، ۲۱۵)

بدین ترتیب، چنانکه ملاحظه شد، دو اصل «واقعیتی هست» و «شناخت ممکن است» در این رویکرد به عنوان اصولی یقینی و مفروض عنه که هیچ فرد سالمی در مورد آن‌ها شک نمی‌کند، معرفی شده‌اند. اصل امتناع تناقض نیز بر اساس تعریف قضایای اولی یعنی دلیل اول تبیین شده است. اما اصل علیت بر این اساس که نفس هم اصل نسبت و رابطه علی بین خود و رویدادهای نفسانی را و هم دو طرف این نسبت را به نحو حضوری می‌یابد پذیرفته شده است. از ملاک بداهت فروع اصل علیت اما بحث مستقلاً ارائه نشده است.

رویکرد مکمل دوم

در این رویکرد آیه ا... مصباح ابتدا از علم حضوری و راز خطاناپذیری آن بحث می‌کند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۵۳-۱۵۸) و در ادامه ضمن اشاره به محدودیت دایره مصادیق علم حضوری به این مطلب تصریح می‌کند که علم حضوری به دلیل این محدودیت نمی‌تواند مشکل شناخت شناسی را حل کند و اگر راهی برای بازشناسی حقایق در میان علوم حصولی

نداشته باشیم نمی‌توانیم منطقی‌اً هیچ نظریه قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتی بدیهیات اولیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آن‌ها باقی خواهد ماند. (همان، ۱۶۴)

ایشان، سپس تصدیقات بدیهی را به وجدانیات و اولیات محدود می‌کند. (همان، ۲۱۰)

وجدانیات، که همان مشاهدات باطنی‌اند، از نظر ایشان انعکاس ذهنی علوم حضوری‌اند. (همانجا) به عبارت دیگر در قضایای وجدانی از یک سو متعلق ادراک را که مثلاً همان حال ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی واسطه درک می‌کنیم. از این رو قضیه «من هستم» یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات) نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آن‌ها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آن‌ها نمی‌یابد. (همان، ۲۲۱) اما اولیات از نظر ایشان، هرچند فطری‌اند و عقل بعد از تصور موضوع و محمول خود به خود حکم به اتحاد موضوع و محمول در آن‌ها می‌کند و هرگونه تشکیک درباره آن‌ها یا ناشی از نداشتن تصور صحیح از موضوع و محمول آن‌هاست یا ناشی از ابتلا به نوعی بیماری و سواس، اما حقیقی بودن آن‌ها درگرو مطابقت آن‌ها با واقع است و صرف فطری بودن آن‌ها نمی‌تواند این مطابقت را اثبات کند. (همان، ۲۲۰) ایشان در ادامه توسل به قضایای وجدانی را، که در آن‌ها هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف داریم و تطابق آن‌ها را به نحو حضوری و بدون وساطت صورت دیگری درک می‌کنیم، به عنوان تنها راه برای احراز مطابقت علوم حصولی با متعلقات خودشان معرفی می‌کند و پس از اشاره به اینکه نظیر این اشراف را در قضایای منطقی نیز، که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی حکایت می‌کنند و حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار دارند و هر دو مرتبه نزد نفس حاضرند، مشاهده می‌کنیم به سراغ تحلیل بدیهیات اولیه می‌رود و این کار را در دو مرحله انجام می‌دهد. در یک مرحله به تحلیل مفاهیم تصویری در آن‌ها می‌پردازد و می‌پرسد چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند و در مرحله دوم به تحلیل رابطه مفاهیم آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد و می‌پرسد چگونه عقل به اتحاد موضوع و محمول آن‌ها حکم می‌کند. در مورد مفاهیم آن‌ها ایشان معتقد است اولیات از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌شوند که نخستین دسته از آن‌ها مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» از معلومات بلا واسطه و وجدانیات انتزاع می‌گردد و مطابقت آن‌ها با منشأ انتزاعشان حضوراً دریافت می‌شود و سایر مفاهیم فلسفی هم به آن‌ها باز می‌گردند. در مورد

کیفیت حکم عقل به اتحاد موضوع و و محمول اولیات نیز ایشان معتقد است کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آن‌ها با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می‌شود به این معنی 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 وابسته به موجود دیگری باشد که آن را علت می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آن‌ها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم. بدین ترتیب اولیات نیز بنا به نظر ایشان به علم حضوری منتهی می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند. (همان، ۲۲۰-۲۲۲)

اما چگونگی صدق تصدیقات پایه در این رویکرد به تفصیل و به شرح زیر مورد بحث قرار گرفته است:

۱- اصل «فی الجملة واقعتی هست» اصلی بدیهی است چون اصل هستی بدیهی است و برای هیچ عاقلی قابل انکار نیست. دست کم هر کس به وجود خودش آگاه است و همین قدر کافی است بداند مفهوم موجود مصداقی دارد آنگاه درباره سایر مصداقیق به بحث و تصدیق می‌پردازد (همان، ۹۰-۹۱) قضیه «من هستم»، یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست و وجدانیات نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آن‌ها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آن‌ها نمی‌یابد. (همان، ۲۲۱)

۲- اصل «شناخت ممکن است» نیز بدیهی است چون وجود عقل و توان آن بر حل مسائل فلسفی مفروعاً عنه است. (همان، ۹۱) و هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه‌اش کوشش می‌کند. پس امکان وقوع علم مطلبی نیست که برای هر انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره ای از شبهات آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف درباره آن معقول است تعیین قلمرو علم انسان و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی و راه بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آن‌هاست. (همان، ۱۴۴) هر کس در هر چیزی شک کند نمی‌تواند در وجود خودش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورت‌های ذهنی و حالات روانی خودش شک کند، و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که

باید معالجه شود یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می‌کند که باید تأدیب و تنبیه شود. (همان، ۱۴۵)

۳- اصل «اجتماع نقیضین محال است» اصلی است بدیهی که تصدیق آن احتیاج به چیزی جز تصور دقیق موضوع و محمول آن ندارد. (همان، ۲۱۰) و نیاز قضایای بدیهی به این اصل از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گرنه فرقی بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی‌ماند و حداکثر می‌بایست اصل محال بودن تناقض به عنوان تنها اصل بدیهی معرفی می‌شد. (همان، ۱۴۳)

شایان ذکر است آیه... مصباح در کتاب آموزش فلسفه قضایای منطقی را نیز که موضوع و محمول آن‌ها در دو مرتبه ذهن است و این دو مرتبه نزد نفس حاضرند در زمره قضایای یقینی به حساب آورده است (۲۲۱) و از طرف دیگر در شرح الهیات شفا اصل امتناع تناقض را، به این اعتبار که در واقع بر امتناع اجتماع سلب و ایجاب دلالت دارد و سلب و ایجاب وصف قضایاست و از معقولات ثانی منطقی به شمار می‌رود، قضیه‌ای منطقی دانسته و بحث از آن را در منطق انساب دانسته است. (مصباح، شرح الهیات شفاء، ۴۱۷) این ادعا می‌تواند به منزله توجیهی برای یقینی بودن این اصل در نظر ایشان تلقی شود.

۴- اصل «هر معلولی نیازمند علت است»، اجزاء مفهومی‌اش از نوع مفاهیم فلسفی است که منتهی به علم حضوری می‌شود و خودش از نوع قضایای تحلیلی است که مفهوم محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع آن به دست می‌آید. یعنی نیل به آن در دو مرحله انجام می‌شود: مرحله اول مربوط به بررسی مفاهیم تصویری آن است که بر اساس آن نخستین دسته از این مفاهیم از معلومات بلا واسطه وجدانیات انتزاع می‌شوند و سایر مفاهیم فلسفی به آن‌ها باز می‌گردند و مرحله دوم مربوط به تحلیل نوع قضیه حاصل از آن و بررسی چگونگی صدق آن است که بر اساس آن اولیات از سنخ قضایای تحلیلی هستند و صدق قضایای تحلیلی به دلیل اندراج محمول آن‌ها در موضوعشان ضروری و معلوم به تجربه درون ذهنی است.

در ادامه آیه... مصباح در پاسخ به این اشکال که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلولی است شخصی پس چگونه می‌توانیم حکم آن را در باره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم، به تحلیل دریافت حضوری خود از مثلاً اراده می‌پردازد و به این نکته تصریح می‌کند که این حکم نه از این جهت صادر می‌شود که اراده دارای ماهیت خاصی است بلکه از این جهت صادر می‌شود که وجودش وابسته به وجود دیگری است لذا پس از

این ملاحظه دست به تعمیم می‌زنیم و حکم می‌کنیم که هر جا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد شد:

هرچند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر نیازمند برهان عقلی است... ولی با همین قضیه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی، ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد شد. نتیجه آنکه راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکاء آن‌ها بر علوم حضوری است. (مصباح، آموزش فلسفه، ۲۲۲)

بدین ترتیب، چنانکه ملاحظه شد، بنابراین رویکرد اولاً راز خطاناپذیری وجدانیات و اولیات هردو، اتکاء آن‌ها به علم حضوری است. ثانیاً اصل «واقعی هست» هم به عنوان اصلی یقینی و مفروغ عنه تلقی شد که هیچ انسان عاقلی در مورد آن شک نمی‌کند و هم با توجه به اینکه هر کس دست کم به واقعیت وجودی خود علم حضوری دارد به عنوان قضیه ای که مستند به دریافتی وجدانی است پذیرفته شد. اصل «شناخت ممکن است» نیز هم به عنوان اصلی یقینی و مفروغ عنه که هیچ فرد سالمی در مورد آن شک نمی‌کند، معرفی شد و هم با توجه به علم حضوری انسان به قوای ادراکی اش، به نحوی مستند به علم حضوری شد. اما اصل امتناع تناقض بر اساس تعریف قضایای اولی به قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آن‌ها برای حکم به اتحاد موضوع و محمول آن‌ها کافی است تبیین گردید و اصل علیت بر این اساس که اجزاء تصوری آن از معلومات بلا واسطه وجدانیات انتزاع می‌شود و صدق آن به عنوان قضیه ای تحلیلی که محمول آن در موضوعش مندرج است و این اندراج با تجربه ای درون ذهنی دریافت می‌گردد تحلیل شد. از ملاک بداهت فروع اصل علیت نیز بحث مستقلی ارائه نشد.

نقد و بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان و دلایل آن‌ها

۱- در این دیدگاه اعتقاد به وجود جهان خارج و باور به امکان شناخت و کاشفیت ذاتی علم از همان آغاز به عنوان اصولی تردید ناپذیر و مستغنی از برهان پذیرفته شده و چگونگی بداهت و ملاک صدق آن‌ها تبیین نشده است و بر پایه پیش فرض قطعیت امکان شناخت از

ارجاع اجتناب ناپذیر معلومات نظری به معلومات بدیهی سخن به میان آمده است.

۲- در این دیدگاه هرچند برای شناسایی قلمرو تصدیقات بدیهی تلاش‌هایی به عمل آمده و تصدیقات بدیهی به تدریج محدودتر و بالاخره به اولیات منحصر شده و قیاس به عنوان تنها مکانیزم ممکن برای ارجاع نظری‌ها به بدیهی‌ها معرفی شده ولی تلاشی برای تعیین قضایای اولی و تبیین چگونگی استنتاج قضایای نظری فلسفی از آن‌ها به طور مشخص صورت نگرفته است و تنها در یک ادعای کلی از بازگشت نظری‌ها به بدیهی‌ها سخن گفته شده است.

۳- سؤال از چگونگی و ملاک بدهت اولیات مربوط به مقام صدق است و پاسخ آن باید ناظر به تبیین چگونگی مطابقت قضایای اولی با عالم خارج باشد. این مقام غیر از مقام شکل‌گیری است و مقام شکل‌گیری نمی‌تواند چگونگی صدق آن را آشکار نماید مگر اینکه رابطه این دو مقام در شکلی کلی و عام و یا به طور خاص در مورد قضیه معینی از اولیات تبیین شود و نشان داده شود که چگونگی شکل‌گیری آن قضیه اولی چگونگی صدق آن را نیز توضیح می‌دهد. بر این اساس، آنچه در دلیل اول در مورد اولیات بیان شده و بر اساس آن اولیات قضایایی هستند که صرف تصور موضوع و محمول آن‌ها برای صدور حکم به نسبت بین آن‌ها کافی است، چگونگی شکل‌گیری اولیات را توضیح می‌دهد و نه چگونگی صدق آن‌ها را. به علاوه، اینکه برای شکل‌گیری این قضایا به تلاشی افزون بر تلاش انجام شده برای کسب مفاهیم به کار رفته در آن‌ها نیازی نیست و هر تلاشی که ما را قادر به کسب مفاهیم به کار رفته در آن‌ها سازد اکتساب آن‌ها را نیز برای ما میسر می‌سازد نمی‌تواند چگونگی صدق آن‌ها را تضمین کند و این ادعا که در باب بدیهیات اولیه دو یقین وجود دارد یکی یقین به اینکه مثلاً الف ج است و یکی یقین به اینکه محال است الف ج نباشد و با توجه به این دو یقین انسان به صدق قضیه اولی دست می‌یابد و این یقین برای هر عقلی در هر ظرفی و با هر شکل و سنخی که باشد تحقق دارد (معلمی، ۱۸۴) اولاً مربوط به مقام شکل‌گیری است و در آن مکانیزمی برای چگونگی صدق اولیات ارائه نشده است ثانیاً این ادعا فاقد پشتوانه نظری است و معلوم نیست این دو یقین بر چه مبنایی در قضایای بدیهی لحاظ شده است.

۴- ملاکی که در دلیل اول برای بدهت معرفی شده است حتی در مقام شکل‌گیری نیز نمی‌تواند چگونگی شکل‌گیری تصدیقات پایه «واقعیتی هست» و «شناخت ممکن است» را توضیح دهد چون صرف تصور موضوع و محمول در این دو قضیه به نظر نمی‌رسد برای تصدیق آن‌ها کافی باشد. بنابراین دلیل اول تنها برای بیان چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع

تناقض و اصل علیت و فروعات آن قابل استفاده است و نباید دلیلی بر صدق بدیهیات تلقی شود.

۵- دلیل دوم نیز، هرچند در مورد همه اصول بدیهی جاری است، اما تنها اجتناب ناپذیری و چگونگی توجیه اولیات را توضیح می‌دهد و نه چگونگی صدق آن‌ها را و چنانکه در نقد و بررسی دلیل اول نیز بیان شد سؤال از چگونگی و ملاک بدهت اولیات مربوط به مقام صدق است و پاسخ آن نیز باید ناظر به تبیین چگونگی مطابقت قضایای اولی با عالم خارج باشد. این مقام غیر از مقام شکل‌گیری و نیز غیر از مقام توجیه است و همان‌طور که دربارهٔ مقام شکل‌گیری گفتیم مقام توجیه نیز نمی‌تواند چگونگی صدق اولیات را آشکار نماید مگر اینکه رابطه این دو مقام در شکلی کلی و عام و یا به طور خاص در مورد قضیه اولی مورد بحث تبیین شود و نشان داده شود که چگونگی توجیه قضیه اولی مورد بحث می‌تواند چگونگی صدق آن را نیز توضیح دهد. اما این دلیل توضیحی در مورد ارتباط اجتناب ناپذیری و چگونگی صدق اولیات نیز ارائه نمی‌کند.

۶- این ادعا که تنها ذهن مریض و مبتلا به شبهات و آرای باطل در اولیات شک می‌کند ادعایی است کلی که قبل از مطالعه و بررسی تحقیقاتی که دربارهٔ اولیات انجام شده است مورد قبول ذهن سالم واقع نمی‌شود. به گواهی تاریخ فلسفه هم برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان وهم برخی فیلسوفان غربی در مورد برخی اولیات نظیر اصل علیت تشکیک کرده‌اند اما این تشکیک‌ها نه تنها مرض آلود تلقی نشده، بلکه به رشد مباحث معرفت‌شناسی کمک هم کرده است.

نقد و بررسی رویکرد مکمل اول

۱- در این رویکرد نیز اعتقاد به وجود جهان خارج و باور به امکان شناخت و کاشفیت ذاتی علم از همان آغاز به عنوان اصولی تردید ناپذیر و مستغنی از برهان پذیرفته شده و چگونگی بدهت و ملاک صدق آن‌ها تبیین نشده است. استفاده از دلایل اول و دوم فیلسوفان مسلمان نیز به دلایلی که در نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان آمد نمی‌تواند ضامن صدق آن‌ها تلقی شود.

۲- هرچند مصادیق تصدیقات پایه در این رویکرد مشخص شده است ولی همچنان از تبیین چگونگی ارجاع قضایای نظری فلسفی به این تصدیقات پایه غفلت شده است.

۳- بعلاوه، تبیین ارائه شده در مورد ملاک بداهت اصل امتناع تناقض در این رویکرد نیز همچنان مربوط به مقام شکل‌گیری است و نمی‌تواند چگونگی صدق آن را توضیح دهد.

۴- در این رویکرد مسبوق بودن درک حصولی اصل علیت به درک حضوری آن و وثاقت دریافت‌های حضوری برای دریافت‌کننده، ضامن تسری وثاقت به دریافت حصولی اصل علیت تلقی شده است درحالی‌که اولاً دریافت‌های حضوری جنبه شخصی دارد و جز در مواردی که راه دریافت منحصر به علم حضوری است و امکان تخطی و تغافل از آن نیز برای هیچ‌کس میسر نیست (مانند علم به خود و حالات و افعال خود) فقط برای شخص درگیر با علم حضوری معتبر و موثق است. در غیر این صورت اگر برای فهم مثلاً اصل علیت امکان تغافل از دریافت حضوری نسبت به نفس با اراده، قوا، حالات، ادراکات و افعال خود وجود داشته باشد و تحصیل علم به آن اصل منحصر به این راه فرض نشود هیچ راهی برای الزام فرد به قبول این تحلیل وجود ندارد مگر اینکه برهانی فلسفی بر این مطلب اقامه شود که نفس پیش از دریافت حضوری نمونه‌ای از رابطه علیت در نفس، قادر به ساختن علم حصولی از آن رابطه نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند از این فرایند تخطی نماید. اما این حکم مستدل نیست.

۵- و بالاخره اینکه در این رویکرد از ملاک بداهت فروع اصل علیت و چگونگی صدق آن‌ها بحث مستقلی ارائه نشده است. بعلاوه ارتباط این فروع با خود اصل علیت نیز مشخص نشده و معلوم نیست آیا دریافت حضوری اصل علیت، بر فرض قبول، مستلزم دریافت حضوری فروع آن نیز هست یا نه؟

نقد و بررسی رویکرد مکمل دوم

۱- در این رویکرد با الحاق قضایای وجدانی، که انعکاس ذهنی علوم حضوری‌اند، به قلمرو تصدیقات بدیهی و استناد به علم حضوری هرکس به خود به عنوان علمی یقینی و تردیدناپذیر، اعتقاد به وجود واقعیت قضیه‌ای یقینی و تردیدناپذیر تلقی شده که از پشتوانه قضایای وجدانی برخوردار است؛ و از آنجا که امکان تغافل از این باور حضوری برای هیچ‌کس وجود ندارد می‌توان به توفیق نسبی این رویکرد در تبیین چگونگی صدق اصل «واقعیتی هست» در مقایسه با رویکرد قبلی اذعان کرد.

۲- باور به امکان شناخت و کاشفیت ذاتی علم در این رویکرد از همان آغاز به عنوان اصلی تردیدناپذیر و مستغنی از برهان پذیرفته شده بدون اینکه از چگونگی بداهت، چرایی

تردیدناپذیری و ملاک صدق آن سخنی به میان آمده باشد. استناد به علم حضوری به قوای ادراکی نیز به نظر نمی‌رسد برای قبول صدق اصل امکان شناخت به عنوان اصلی بدیهی در قلمرو علم حصولی کافی باشد.

۳- در این رویکرد علیرغم اذعان به اینکه علم به حقیقی بودن اولیات درگرو احراز مطابقت آن‌ها با واقع است و صرف فطری بودن آن‌ها نمی‌تواند این مطابقت را اثبات کند (مصباح، آموزش فلسفه، ۲۲۰) ملاک بدهت اصل امتناع تناقض همان فطری بودن آن، یعنی اینکه صرف تصور اطراف قضیه برای تصدیق آن کافی است، تلقی شده است در حالی که این ملاک، چنانکه قبلاً گفتیم، مربوط به مقام شکل‌گیری است و نمی‌تواند چگونگی صدق این اصل را توضیح دهد. برداشت منطقی بودن این اصل نیز نمی‌تواند حافظ عینیت آن باشد چون موضوع و محمول در قضایای منطقی متعلق به دو مرتبه از ذهن‌اند و حکم به ارتباط آن‌ها هرچند با تحلیل ذهنی صورت می‌گیرد و مولود اشرف نفس به مفاهیم و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است و از این جهت یقینی است اما دربارهٔ عالم خارج نیست و از این جهت فاقد وصف عینیت است و این تحلیل از اصل امتناع تناقض قادر به توضیح پدیده‌ها و اتفاقات عالم خارج نخواهد بود.

۴- در این رویکرد با اظهار این مطلب که نخستین دسته از مفاهیم فلسفی از معلومات بلا واسطه وجدانیات انتزاع می‌شود و سایر مفاهیم فلسفی به آن‌ها بازمی‌گردند اولین گام برای بیان چگونگی استنتاج قضایای فلسفی از قضایای اولی برداشته شد اما این حرکت ناتمام رها گردید. برای این امر می‌بایست روشن می‌شد که تک تک قضایای فلسفی، که عموماً در فلسفه اسلامی از جنس هستی‌شناسی هستند، چگونه و با چه مکانیزمی از قضایای اولی قابل استنتاج اند. بعلاوه باید روشن می‌شد که آیا این مکانیزم به نظام خاصی اختصاص دارد یا در همهٔ نظام‌های فلسفی (سینوی، اشراقی و صدرایی) قابل اجرا است.

۵- بر اساس این رویکرد اصل علیت از سنخ قضایای تحلیلی است و صدق آن به دلیل اندراج محمولش در موضوعش ضروری و معلوم به تجربهٔ درون ذهنی است. واضح است تحلیلی قلمداد کردن اصل علیت می‌تواند ضرورت آن را توضیح دهد ولی آیا عینیت آن را در معرض تردید قرار نمی‌دهد؟ برای پاسخ به این سؤال باید ابتدا نسبت قضایای تحلیلی را با قضایایی که نوع حمل در آن‌ها از نوع شایع صناعی است و از اتحاد وجودی محمول با موضوع حکایت می‌کنند مشخص کنیم.

آیه ... مصباح در کتاب آموزش فلسفه، حمل را به اعتبار اتحاد مفهومی موضوع و محمول حمل اولی و به اعتبار اتحاد مصداقی موضوع و محمول حمل شایع نامیده است. سپس حمل شایع را به اعتبار اینکه محمول آن «موجود» یا معادل آن باشد هلیه بسیطه و در غیر این صورت هلیه مرکبه خوانده و هلیه مرکبه را به دو نوع تحلیلی و ترکیبی تقسیم نموده است. بنا بر نظر ایشان در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید قضیه تحلیلی است در غیر این صورت ترکیبی است. به این ترتیب قضایای تحلیلی از نظر ایشان از اقسام حمل شایع صناعی به حساب می آیند و از اتحاد وجودی محمول با موضوع حکایت می کنند. (همان، ۲۰۹-۲۱۰) اما این تقسیم و این تعریف از تحلیلی نه سابقه ای در فلسفه اسلامی دارد و نه سابقه ای در فلسفه غرب و نه به طور خاص در فلسفه کانت که حکم تحلیلی و تألیفی با او وارد فرهنگ فلسفی شده است. بعلاوه در بیان ایشان قضایای تحلیلی از یک طرف از اقسام حمل شایع محسوب می شوند و اتحاد موضوع و محمول در آنها از نوع اتحاد وجودی است و از طرف دیگر به این اعتبار که مفهوم محمول از تحلیل موضوع آنها به دست می آید از نوع حمل اولی اند و اتحاد آنها مفهومی است که مستلزم تداخل اقسام با یکدیگر است.

اما بنا بر تفسیر رایج و متعارف در فلسفه، احکامی که به تعبیر هیوم از نسبت بین تصورات حکایت می کنند و یا به تعبیر کانت احکامی که محمولشان در موضوعشان مندرج است و یا به تعبیر فیلسوفان مسلمان احکامی که موضوع و محمول آنها اتحاد مفهومی دارند و حمل آنها از نوع حمل اولی است احکام تحلیلی محسوب می شوند و از ضرورت تحلیلی برخوردارند. بدیهی است در این نوع قضایا ممکن است موضوع دارای مصداق باشد که در این صورت اتحاد در وجود نیز به تبع اتحاد در مفهوم حاصل می شود اما این اتحاد وجودی که به تبع اتحاد مفهومی حاصل شده است موجب نمی شود تا قضیه ای که از نوع حمل اولی است و قسم حمل شایع است در زمره حمل شایع به شمار آید، و ممکن است موضوع دارای مصداق نباشد که در این صورت اتحاد فقط در مفهوم حاصل است. در مقابل در حمل شایع اتحاد فقط در مصداق (وجود) است و خبری از اتحاد در مفهوم نیست؛ لذا در قضایای تحلیلی ضامنی برای عینی بودن آنها وجود ندارد و ضرورت آنها نمی تواند عینیت آنها را تضمین کند.

۶- اگر تعبیر «تجربه درون ذهنی» در عبارت «مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می یابیم» (همان، ۲۲۲) بدین معنی باشد که

اندراج مفهوم معلول در مفهوم علت به نحو حضوری درک می‌شود و این تحلیل بر این مبنا استوار باشد که قضایای اولی از سنخ قضایای تحلیلی‌اند و مفاد قضایای تحلیلی یعنی اندراج محمول آن‌ها در موضوعشان به علم حضوری دریافت می‌شود، به عبارت دیگر اگر تعبیر یاد شده بر این مطلب دلالت داشته باشد که حاکی و محکی در قضایای تحلیلی معلوم به علم حضوری‌اند چون هم حاکی یعنی قضیه تحلیلی وهم محکی یعنی اندراج معنای محمول در موضوع، هر دو معلوم به علم حضوری است و در نتیجه مطابقت نیز محرز به علم حضوری است و سپس بر این اساس که علم حضوری خطاناپذیر است نتیجه گرفته شود که بدیهیات اولیه نیز خطاناپذیرند، می‌گوییم درست است که در قضیه تحلیلی، قضیه یعنی حاکی نزد ما حاضر است اما از این جهت فرقی بین تحلیلی و تألیفی نیست و درست است که برای فهم چگونگی صدق قضیه تحلیلی کافی است اندراج محمول در موضوع احراز شود و این احراز در ذهن و با قطع نظر از عالم خارج انجام می‌شود اما این احراز همچنان در قلمرو علم حصولی و در دایره مفاهیم انجام می‌شود نه با تجربه حضوری درون ذهنی بیگانه با قلمرو مفهومی؛ لذا به همین دلیل اگر شخص مدرک از مفهوم موضوع یا مفهوم محمولی آگاهی نداشته باشد و معنی یکی از آن دو یا هر دو را نداند به اندراج محمول در موضوع پی نمی‌برد. بعلاوه شخص مدرک برای فهم این اندراج گاهی نیازمند تأمل و فکر است اگر محمول با واسطه در موضوع مندرج باشد و گاهی نیازمند تأمل و فکر نیست اگر محمول بی واسطه در محمول مندرج باشد. بنابراین هر جا پای مفهوم در میان باشد عملیات فکر در قلمرو علم حصولی انجام می‌شود و نباید به صرف اینکه عملیات با قطع نظر از عالم خارج انجام می‌شود آن را حضوری تلقی کنیم. از این رو انواع حد تام و ناقص که در تعریف تصورات نظری آورده می‌شود از اقسام علم حصولی شمرده شده است. همین‌طور انواع عملیات‌هایی که در منطق قدیم و جدید در پرتو قواعد قیاس روی قضایا انجام می‌شود و گاه پس از سطرها به نتایج تحلیلی جدید می‌انجامد همه و همه در قلمرو علم حصولی است و از این جهت فرقی بین تحلیلی و تألیفی نیست.

۷- بعلاوه قطعیت و ضرورت در قضایای تحلیلی و خطاناپذیری آن‌ها امری است روشن و مسلم، و فرض قبول حضوری بودن درک اندراج محمول در موضوع چیزی به آن نمی‌افزاید که ضامن عینیت آن تلقی شود و ارتباط آن را با عالم خارج تضمین کند.

۸- و بالاخره اینکه بنا بر تصریح ایشان حکمی که در اصل علیت بر معلول صادر می‌شود نه به اعتبار تحلیل مفهوم آن بلکه به اعتبار وجود معلول و وابستگی وجودی آن است: هرچند ما از یک پدیده خاصی - مانند اراده خودمان - مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است ... بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است پس... هر جا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت می‌شود. (همان، ۲۲۲)

اما اگر حکم مذکور به اعتبار وجود معلول و وابستگی وجودی آن صادر می‌شود چگونه می‌توان آن حکم را تحلیلی قلمداد کرد؟

رویکرد نوین و وجود شناختی این مقاله

بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان، انسان دارای دو ساحت است یکی ساحتی که در آن به عین واقعیت معلوم دسترسی دارد و حاصل آن علم حضوری به عین واقعیت معلوم است و یکی ساحتی که در آن به تصویر واقعیت معلوم دسترسی دارد و حاصل آن علم حضوری به صورت ذهنی آن واقعیت و علم حصولی به خود واقعیت خارجی معلوم از طریق آن صورت است. شناسایی و تفکیک این دو ساحت و نیز شناسایی آنچه انسان در هر یک از این دو ساحت با آن مواجه می‌شود از اختصاصات فیلسوفان مسلمان است و غفلت از یکی از این دو ساحت از اختصاصات فلسفه غرب. بر اساس این دیدگاه در ساحت اول که انسان در آن به خود، حالات، ادراکات، اراده، قوا و افعال خود علم حضوری دارد و از آن‌ها آگاه است تعبیر سوژه از انسان و تعبیر اوبژه از معلوم، که مستلزم نوعی تقابل سوژه-اوبژه است، صحیح نیست و ولی در ساحت دوم تعبیر سوژه از انسان که خود را در برابر عالم به عنوان اوبژه می‌بیند و به عنوان موجود دارای ذهن و فکر و از طریق ذهن و با استفاده از قوای مختلف حسی و عقلی با عالم خارج و اشیاء موجود در آن ارتباط برقرار می‌کند و از آن‌ها آگاه می‌شود صحیح است.

اما سؤال این است که آگاهی انسان از وجود عالم خارج و نیز امکان شناخت آن، در کدام یک از این دو ساحت صورت می‌گیرد؟ فیلسوفان مسلمان در پاسخ به این سؤال چنانچه گذشت، به بداهت اصل هستی و واقعیت خارجی و نیز بداهت اصل امکان شناخت تصریح کردند. در رویکرد مکمل اول نیز علامه طباطبایی و علامه مطهری دو اصل «واقعیتی هست» و

«شناخت ممکن است» را بدیهی دانستند اما در رویکرد مکمل دوم آیه ا... مصباح ضمن اظهار به بداهت اصل اول آن را مستند به علم حضوری به وجود خود نیز دانست و اصل دوم را نیز بدیهی قلمداد کرد هرچند، در ادامه، در ردی بر منکرین شناخت، به عدم امکان تردید در وجود قوای ادراکی هم استناد نمود. بدیهی است با توجه به اینکه اقسام بدیهی و نظری از تقسیمات علم حصولی است پاسخ فیلسوفان مسلمان و نیز دیدگاه مکمل علامه طباطبایی و علامه مطهری دلالت بر این مطلب دارد که آگاهی انسان از وجود عالم خارج و نیز امکان شناخت آن، در ساحت دوم یعنی به علم حصولی اما به نحو بدیهی صورت می‌گیرد. ولی بر اساس دیدگاه آیه ا... مصباح شواهدی از ساحت اول نیز این دو اصل را پشتیبانی می‌کند. در هر صورت نگارنده بر این عقیده است که حکم به بداهت این اصول در قلمرو علم حصولی نیازمند روشن شدن ملاک بداهت است و همان‌طور که در نقد رویکردهای مختلف بیان شد این ملاک با دشواری‌هایی روبروست.

اما بر اساس رویکرد نوین و وجودشناختی، که راه حل پیشنهادی این مقاله است و به نظر نگارنده از توانایی لازم برای پایداری در برابر حملات شکاکانه برخوردار است، اولاً تصدیقات یقینی پایه تنها به اولیات محدود نمی‌شود بلکه آن دسته از دریافت‌های حضوری و وجدانی را که مبدأ هر فعالیت عملی یا نظری است و بدون آن‌ها هیچ حرکتی آغاز نمی‌شود و امکان تغافل از آن‌ها هم وجود ندارد نیز شامل می‌شود. ثانیاً مصادیق دریافت‌هایی که به علم حضوری حاصل می‌شود محدود به موارد ذکر شده در بیان فیلسوفان مسلمان نیست و به شرحی که در ذیل می‌آید شامل دو اصل «واقعیتی هست» و «شناخت ممکن است نیز می‌شود».

۱- بر اساس این رویکرد، انسان همواره خود را در عالم و در کنش و واکنش و تأثیر و تأثر متقابل با آن می‌بیند و فی الجمله وجود واقعیت را در معنایی که شامل وجود خود و محیط پیرامون اوست درمی‌یابد. این دریافت که از نوع حضوری است و در آن اصل واقعیت و وجود معلوم یعنی انسان به عنوان موجود در عالم حضوراً ادراک می‌شود و بنابراین خطاناپذیر است مبدأ هر فعالیت نظری یا عملی است به طوری که بدون آن هیچ حرکتی آغاز نمی‌شود و امکان تغافل از آن نیز برای هیچ کس وجود ندارد.

۲- امکان شناختن برای انسان نیز از جمله مصادیق دریافت‌های حضوری است که انسان پس از دریافت حضوری وجود خود به عنوان موجود در عالم و نیز دریافت حضوری قوای ادراکی خود، آن را در خود می‌یابد. این دریافت نیز مبدأ فعالیت‌های نظری او می‌شود. به

عبارت دیگر انسان وجود خود را حضوراً در عالم و همراه با امکان شناختن می‌یابد و این دریافت مبدأ همهٔ فعالیت‌های نظری و عملی او قرار می‌گیرد.

۳- در تحلیل عبارت «تناقض ممتنع است» یا «تناقض محال است» نیز به این نکته متفطن می‌شویم که واژه «محال» یا «ممتنع» واژه ای است به ظاهر محصله که در معنی معدوله «غیرممکن» به کار رفته است و از آنجا که «غیر» دلالت بر نفی دارد و جای آن بالاصاله در نسبت است با انتقال آن به نسبت به «تناقض ممکن نیست» تحویل می‌شود که دلالت بر این مطلب دارد که تناقض امکان وجود یا امکان صدق یا امکان باور ندارد. بنابراین اصل امتناع تناقض اصلی است که هم قابل تفسیر وجود شناختی است، هم قابل تفسیر منطقی است و هم قابل تفسیر روان‌شناختی. بر اساس تفسیر وجودی اصل مذکور بدین معنی است که وجود و عدم شیء یا به عبارت دیگر هستی و نیستی شیء با یکدیگر قابل جمع نیست. این حکم متعاقب دریافت حضوری وجود خود و تشکیل مفهوم وجود و هستی در ذهن شکل می‌گیرد. درحالی که در تفسیر منطقی، همان‌گونه که گذشت، با عنایت به اینکه سلب و ایجاب وصف قضایاست این اصل به این معنی است که دو قضیه «الف ب است» و «چنین نیست که الف ب است» نمی‌توانند هر دو صادق باشند و در تفسیر روان‌شناختی این اصل دلالت بر این دارد که باور به چیزی مثلاً «الف ب است» نمی‌تواند با باور به «چنین نیست که الف ب است» جمع شود. در این میان تنها تفسیر وجودی از این اصل، که بر اساس آن «آنچه هست هست و آنچه نیست نیست» یعنی هستی شیء نیستی شیء نیست و نیستی شیء هستی شیء نیست یا به عبارت دیگر هستی شیء با نیستی شیء قابل جمع نیست و نیستی شیء نیز با هستی شیء قابل جمع نیست، هم متضمن ضرورت است و هم متضمن عینیت. چون «موجود» یا «آنچه هست» از همان آغاز به آنچه در عالم خارج تحقق دارد اشاره می‌کند پس از این جهت عینی است و چون بر این مطلب دلالت دارد که «آنچه هست، هست» و مادامی که هست «نیست» به آن قابل اسناد نیست پس ضروری است. این ظرفیت در بین مفاهیم تنها در مفهوم موجود و نیز، چنانچه خواهیم گفت، در مفهوم هستی و وجود نهفته است.

بعلاوه در این تفسیر فرقی نمی‌کند نگاه شما به شیء نگاه وجودی باشد یا نگاه ماهوی، چون تفسیر وجود شناختی در مقابل تفسیر منطقی و روان‌شناختی است نه در برابر تفسیر ماهوی. در اینجا سخن از اصل هستی یا نیستی شیء است یعنی مصداق داشتن یا مصداق نداشتن آن و کاری به خود شیء نداریم که از چه جنسی (ماهیت یا وجود) است پس آنچه

به اصلی عینی و در عین حال ضروری از علیت برسیم که بر اساس آن مادامی که وجود از طرف علت به معلول افاضه نشده است نه خبری از معلول است و نه خبری از وجودی که قرار است افاضه شود و در پرتو آن افاضه، معلول موجود شود. اما با افاضه و بخشش، که فعلی است قائم به علت، معلول به وجود می‌یابد و از این پس می‌توان از وجود بخشش شده به معلول سخن گفت، وجودی که قائم به بخشش و افاضه بلکه عین بخشش و افاضه است و تأمل و تدبر در آن به عنوان امری عینی (نه تأمل و تدبر در مفهوم آن) بیش از پیش به فهم حقیقت معلول کمک می‌کند.

البته لازم به ذکر است که اولاً این تحلیل بر پایه اصالت وجود استوار است و بر اساس آن معلول نه از جهت مفهوم یا ماهیت بلکه از جهت وجود وابسته به وجود دیگری یعنی علت است، پس هر جا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت می‌شود. ثانیاً «وجود» و «هستی» در اینجا غیر از «موجود» یعنی دارای مصداق است و نباید با آن خلط شود. ثالثاً این ظرفیت یعنی ظرفیتی که در مفهوم «وجود» یا «هستی» موجود است و امکان ساختن قضایایی را فراهم می‌کند که هم ضروری‌اند و هم عینی در هیچ یک از مفاهیم ماهوی نیست. رابعاً اصل علیت در این بازسازی تنها علت فاعلی مفیض وجود به معلول را پوشش می‌دهد و در مورد سایر روابط علی و معلولی ساکت است. یعنی اصل علیت در شکلی ضروری و عینی فقط از روابط علی و معلولی در مراتب طولی وجود سخن می‌گوید و نباید آن را در قلمرو علل معده با قید ضرورت جاری بدانیم مگر اینکه به آن‌ها به عنوان اجزاء علت تامه بنگریم و رابطه معلول با علت تامه را به وصف ضرورت متصف کنیم اما در این حالت حق تعیین مصداق نداریم.

تا اینجا تنها از تحلیل وجود شناختی اصل علیت سخن گفتیم. از فروع اصل علیت نیز می‌توان تحلیلی مشابه ارائه نمود و شاید بهتر بود می‌گفتیم تحلیلی که از علت فاعلی مفیض وجود به معلول ارائه کردیم فقط در مورد علت فاعلی مفیض وجود به معلول مسانخ که رابطه ای ضروری با معلول هم سنخ خویش دارد صدق می‌کند.

بدین ترتیب اصل «تناقض محال است» و اصل «هر معلولی نیازمند علت است» و فروع آن نیز به نظر نگارنده اصولی وجود شناختی‌اند که عینیت و در عین حال ضرورت آن‌ها پیش از دریافت مفهوم وجود و تحلیل وجودی مفاد آن‌ها قابل احراز نیست.

نتیجه

- ۱- نظر فیلسوفان مسلمان در مورد ملاک بدهات اولیات تنها چگونگی شکل گیری یا اجتناب ناپذیری آن‌ها را توضیح می‌دهد و قادر به تبیین چگونگی صدق آن‌ها نیست.
- ۲- دیدگاه علامه طباطبایی در مورد اصل علیت نیز، هرچند گامی به جلو در گشودن قلمرو علم حضوری برای توجیه صدق اولیات به حساب می‌آید ولی به این دلیل که تحلیل ارائه شده در مورد نحوه دستیابی به اصل علیت قابل تغافل است و نمی‌توان کسی که این تحلیل را نمی‌پذیرد الزام به قبول آن نمود، قادر به ارائه تبیین قابل قبولی از اصل علیت نیست. به علاوه این تحلیل فقط در مورد اصل علیت کاربرد دارد و از تحلیل سایر اصول اولیه و تصدیقات پایه ناتوان است.
- ۳- دیدگاه آیه‌ا... مصباح در مورد اصل علیت به دلیل تحلیلی قلمداد کردن این اصل نمی‌تواند ضامن عینیت آن باشد. به علاوه ایشان تحلیل خود را با بیانی کلی که شامل همه اولیات می‌شود بیان کرده است اما آن را فقط بر اصل علیت تطبیق داده و به نظر نمی‌رسد بر سایر قضایای اولی قابل تطبیق باشد.
- ۴- و بالاخره اینکه در تحلیل و رویکرد وجود شناختی نوین که برای اولین بار در این مقاله ادعا می‌شود دو اصل «واقعیتی هست» و «شناخت ممکن است» محصول علم حضوری انسان به خود به عنوان موجود در عالم و برخوردار از امکان شناختن تلقی شده است که بی واسطه برای انسان حاصل می‌شود و مبدأ همه فعالیت‌های نظری و عملی اوست و هیچ کس قادر به تغافل از آن نیست. از اصل امتناع تناقض و علیت نیز در این رویکرد تحلیلی ارائه شده است که هم حافظ عینیت این دو اصل است و هم نگهدارنده ضرورت آن‌ها. بعلاوه این رویکرد از فروعات اصل علیت نیز می‌تواند تفسیری وجود شناختی که ضامن این دو وصف باشد ارائه کند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *اشارات و تنبیهات*، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب، قم، ۱۴۰۳.

_____، *شفا*، انتشارات کتابخانه آیه... مرعشی، قم، بی تا.

- _____ شفا (الهیات)، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر و خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
- حاج حسینی، مرتضی، جزر و مد شک در فلسفه کلاسیک غرب، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۴، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۴.
- _____ تحلیل روش شناختی و وجودی باورهای پایه در فلسفه دکارت، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۲۲، قم، ۱۳۸۹.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول- دوم - سوم، همراه با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- _____ نه‌ایة الحکمة، با اشراف شیخ میرزا عبدا... نورانی، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۰۳.
- _____ برهان، با تصحیح مهدی قوام صفری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات و تنبیهاً ابن سینا، دفتر نشر کتاب، قم، ۱۴۰۳.
- _____ منطق التجرید در حلی، الجوهر النضید، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳.
- غزالی، معیار العلم، با تحقیق دکتر علی بو ملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۳.
- فخر رازی، الملخص، با تحقیق و تعلیق قراملکی و اصغری نژاد، دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۱.
- _____ معالم اصول الدین، با تقدیم سمیع دعیم، دارالفکر اللبنانی، بیروت، ۱۹۹۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۴.
- _____ شرح الهیات شفاء، جلد اول، با تحقیق محمد باقر ملکیان، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، پاورقی بر طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول- دوم - سوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
- معلمی، حسن، معرفت‌شناسی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.

Aristotle ,1949, Posterior Analytics, trans. into English under the editorship of W.D. Ross

Ayer, A.J. , Cogito Ergo Sum, at Descartes, Rene, Critical Assessments, edited by Moyal, G.J.D. Routledge, 1991, vol II, p 219-223

