

شهود گزاره‌ای

مرتضی کربلایی لو*

اشاره

اتحاد عاقل و معقول که در فلسفه ملاصدرا مبرهن شده بیشتر دربارهٔ معلومات تصویری مطرح شده است. در این مقاله تلاش شده است امکان طرح این قاعده در مورد معلومات تصدیقی را بررسی کنیم. به این نتیجه رسیده‌ایم که وجود رابط موجود در گزاره‌ها به عقل ساختار می‌دهد و عقل پس از این ساختار با معقول به نحوی متحد می‌شود. واژگان کلیدی: شهود، گزاره، اتحاد عاقل و معقول، نفس الامر، تصدیق، وجود رابط.

ژوئیه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

آشنایی اجمالی با فلسفه اسلامی برای درک این نکته کافی است که معرفت‌شناسی این فلسفه بیشتر معطوف به قسم «تصور» از علم است و در مباحث معرفت‌شناسی این فلسفه چندان اهتمام جدی به «تصدیق» و تحلیل و تبیین آن صورت نگرفته است و نمی‌گیرد. از سوی دیگر از جمله مسائل قابل بحث در این فلسفه می‌توان به رابطه بین «شهود» (علم

*. دانشجوی دکترای حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس

حضور) و علم حصولی اشاره کرد. علم حصولی طبق یک تقسیم جا افتاده به «تصور» و «تصدیق» منقسم می‌شود. در این میان تبیین رابطه بین شهود و تصور چندان دشوار نیست. و کارهایی از جانب فیلسوفان در این زمینه صورت گرفته است. تعریف علم به نحوه وجود و تأسیس قاعده اتحاد عاقل و معقول را می‌توان در این زمینه بررسی کرد. اما معضل آنگاه سر برمی‌آورد که بخواهیم این تعریف و این قاعده را درباره «تصدیق» هم جاری بدانیم. تصدیق را چگونه می‌توان نحوه‌ای از وجود دانست؟ و در تصدیق، اتحاد عاقل و معقول چگونه معنای محصلی می‌یابد؟

شاید همین اهتمام به علم حصولی تصویری مبنای این شده است که فعالیت منطقدانان مسلمان نیز بیشتر به سمت منطق محمولات بگراید تا منطق گزاره‌ها؛ چرا که معرفت‌شناسی مبنای منطق است و منطق مسلمانان ناظر به فلسفه اسلامی و اثرپذیر از معرفت‌شناسی مندرج در آن بوده است. از آن رو که در فلسفه اسلامی علم تصویری مورد اهتمام جدی در رویه تفلسف بوده است در منطق نیز بالتبع این نوع از معرفت حصولی مهم شمرده شده است. با اینکه منطق علم حد و برهان است و حد و برهان هر دو از تصدیقات ساخته شده‌اند ولی در منطق مسلمانان به پیروی از ارسطو این تصدیقات فرومی‌شکنند و به تصورات ارجاع داده می‌شوند و بیشتر درباره «حد اصغر» و «حد اکبر» و «حد وسط» که اجزای تصدیقات و از سنخ تصورات به شمار می‌روند بحث می‌شود. حال آنکه می‌توان چشم از این فروکاهش پوشید و اعتبار استدلال را بر اساس گزاره‌ها (تصدیقات) سنجید.

اکنون ما می‌خواهیم بدانیم چگونه می‌شود بر اساس مبانی فلسفه اسلامی علم حصولی را در قسم تصدیقات نیز به شهود (علم حضوری) برگرداند و چگونه می‌توان اتحاد عاقل و معقول را که مربوط به جهان شهودات است افزون بر متعلق علم تصویری در متعلق علم تصدیقی نیز جاری دانست؟ یعنی می‌خواهیم بدانیم چگونه می‌شود شهود مفاد گزاره‌ها را تبیین کرد؟

۱. آن نوع معرفتی که مورد اهتمام معرفت‌شناسان امروزی است معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) است. معرفت‌شناسان بر اساس آنچه لغت‌نامه‌نویسان درباره کاربرد واژه «معرفت» (knowledge) یاد کرده‌اند معرفت را به سه قسم تقسیم

کرده‌اند:

(۱) **معرفت شناسایی (knowledge by acquaintance)** مانند معرفت موجود در این جمله که «من حسن را می‌شناسم». متعلق این معرفت یک شیء مفرد (چیزی یا کسی) است.

(۲) **معرفت مهارتی (competence knowledge)** مانند معرفت موجود در این جمله که «من بلدم چطور رانندگی کنم». متعلق این معرفت یک فن یا مهارت است. رانندگی یک مهارت است و معرفت به این مهارت ما را قادر می‌سازد بتوانیم پشت فرمان بنشینیم و حادثه نیافرینیم. معرفت مهارتی نوعی معرفت عملی است و نیازی به سواد و مدرک تحصیلی ندارد. و بیشتر متکی بر تجربه است.

(۳) **معرفت گزاره‌ای** مانند معرفت موجود در این جمله که «من می‌دانم که تهران مرکز ایران است». متعلق این معرفت یک «گزاره» (proposition) است و ما می‌توانیم صدق یا کذب این گزاره را با رجوع به واقعیت دریابیم. یعنی این گزاره وقتی صادق است که تهران واقعا مرکز ایران باشد و کاذب است تهران مرکز ایران نباشد.

عقل استدلالگر با معرفت گزاره‌ای کار دارد. چون تنها این نوع از معرفت است که در استدلال منطقی به عنوان محتوا به کار می‌آید. مگر ما نمی‌خواهیم با استدلال به یک گزاره برسیم؟ طبیعی است که باید مقدماتی را که از آن و با آن می‌آغازیم خود از سنخ گزاره باشند. و این یعنی این که محتوای عقل استدلالگر گزاره است و معرفتی که در اینجا مطرح می‌شود معرفت گزاره‌ای است.

۲. معرفت شهودی آن طور که در فلسفه ملاصدرا مطرح شده است:

اولاً محمل قاعده «اتحاد عاقل و معقول» است.

ثانیاً وجود مجرد است.

در معرفت گزاره‌ای، متعلق معرفت، «گزاره» است. چگونه می‌توان پذیرفت که گزاره معقول با وجود عاقل متحد شود یا وجودی مجرد داشته باشد؟ اگر بخواهیم درباره معرفت شهودی به قاعده اتحاد عاقل و معقول پای‌بند باشیم ناچار به این نتیجه می‌رسیم که مفاد یک گزاره نمی‌تواند متعلق معرفت شهودی واقع شود. چون اتحاد عاقل و معقول با آن

تعریفی که در فلسفه ملاصدرا دارد و در آن مبتنی بر یک نحوه از «وجود» (existence) است درباره مفاد گزاره ممکن نیست. وجود با آن ویژگی‌هایی که در حکمت متعالیه دارد (اصالت و وحدت و تشخص و فعلیت و ...) نمی‌تواند با یک گزاره متحد باشد.

اما داستان در میان فیلسوفان غرب روند دیگری دارد. ایشان معرفت شهودی را یکی از اقسام معرفت حصولی می‌دانند. یعنی در نظام آنها گزاره نیز می‌تواند متعلق شهود واقع شود. برخی از فیلسوفان اخلاق که به شهودگرایان موسوم‌اند معتقدند انسان به برخی از اصول اخلاقی کلی (یا جزئی) شهود مستقیم دارد. مثلاً معرفت انسان به این که «آزار دادن بی دلیل انسان دیگر خوب نیست» از نوع معرفت شهودی است. و از طریق استدلال به دست نمی‌آید. مطمئناً شهود در تلقی ایشان معنایی را که در فلسفه ملاصدرا با آن آشنایم ندارد. تلقی ایشان این است که وقتی می‌گوییم «کسی معرفت شهودی به p دارد» به معنای این است که:

(۱) او می‌داند که p

(۲) معرفت او به p بی‌واسطه است.

(۳) معرفت او به p نتیجه به کارگیری هیچ کدام از حواس پنجگانه نیست.

بر این اساس معرفت شهودی در فلسفه غرب معرفت بی‌واسطه حس است (البته برخی فیلسوفان غربی معرفت حسی را هم به نوعی داخل در معرفت شهودی می‌دانند) (سوسا ۱۹۹۲: ۲۲۲). چنان که از (۱) در این تحلیل پیدا است فیلسوفان غرب تعلق معرفت شهودی به یک گزاره مانند p را ممکن می‌دانند. بنابراین در نظر ایشان معرفت شهودی چیزی جدا از معرفت گزاره‌ای نیست و می‌تواند یکی از اقسام معرفت گزاره‌ای به حساب بیاید. یعنی معرفت گزاره‌ای طبق این تعریف، به دو قسم شهودی و غیر شهودی تقسیم می‌شود: اگر راه حس یا از طریق استدلال حاصل آمده باشد غیرشهودی است و اگر بی‌واسطه و غیر حسی باشد شهودی است. اصول اخلاقی می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق معرفت گزاره‌ای شهودی تلقی گردد. نظر فیلسوفان اخلاق شهودگرا همین است.^۱ در شهود به معنای فلسفی غرب کنکاش درباره این که ماهیت این شهود چیست تنها در

1. See: *Intuitionism in Ethics* in *Routledge Encyclopedia of philosophy*.

پدیدارشناسی صورت می‌گیرد. مهم این است که منبع آگاهی ما به یک چیز استدلال و تجربه نباشد. همین مقدار در شهودی دانستن یک معلوم کافی است. چه این معلوم یک مفهوم مفرد باشد یا یک گزاره.

اما در شهود (علم حضوری) به معنای مندرج در فلسفه ملاصدرا، چیزی به اسم گزاره وجود ندارد. معلوم همیشه یک شیء مفرد یا یک مرکب ناقص (در مقابل ترکیب خبری تام یا همان گزاره) است که در نزد شخص عالم حضور می‌یابد. چنان که اشاره شد در فلسفه ملاصدرا علم حصولی به «تصور» و «تصدیق» تقسیم می‌شود. تصدیق صورتی از معلوم است که با آن حکمی ایجابی یا سلبی نیز همراه است. یعنی مقسم تقسیم علم به گزاره و غیر گزاره، علم حصولی است که در مقابل علم حضوری یا شهود قرار دارد. بنابراین در معرفت شهودی تقسیمی به شیوه فلسفه غرب وجود ندارد. یعنی در فلسفه ملاصدرا درباره معرفت حضوری چیزی به اسم «تصدیق» وجود ندارد.

استطرداد

ما در این مقاله فعلاً درباره امکان شهود یک گزاره بحث می‌کنیم. این یکی از انواع بحث درباره رابطه بین شهود و گزاره است. اما می‌توان درباره این رابطه به نحوی دیگر نیز بحث کرد. مثلاً از این جهت که آیا از درون یک شهود می‌توان معرفتی گزاره‌ای بیرون کشید؟ اگر بتوان ثابت کرد که معرفت گزاره‌ای از درون شهود بر نمی‌آید آن وقت این استحاله پیامدهای مهمی به دنبال دارد. یکی این است که به رغم آنچه معروف است شهود نمی‌تواند تأییدگر برهان باشد. چون برهان طبق تعریف نتیجه‌اش یقینی است و یقینی بودن مفاد یک گزاره بدان معنا است که ما باور داشته باشیم که «الف ب است» و در ضمن، باور داشته باشیم که «ممکن نیست الف ب نباشد». بنابراین یقین موردنظر در نتیجه یک برهان در واقع تلفیق دو باور است: باور به گزاره‌ای مانند P و باور به عدم امکان $\sim P$. ابن‌سینا در ابتدای کتاب برهان از الشفاء، درباره تصدیقات یقینی بر وجود همین باور دوم - یا به تعبیر وی اعتقاد ثانی - صحنه می‌گذارد و می‌گوید:

فمنه [ای من التصدیق] یقینی یعتقد معه اعتقاد ثان - اما بالفعل و اما بالقوه القریبه من الفعل - أن المصدق به لا یمكن الا یكون علی ما هو علیه اذا كان لا یمكن زوال هذا الاعتقاد فیہ. (قوام صفری

بر این اساس، اگر شهود بخواید مؤید برهان باشد باید بتواند آن دو باور گزاره‌ای را فراهم بیاورد. حال آنکه هیچ‌کدام از این باورها، به جهت خصلت گزاره‌ای‌شان در شهود محض وجود ندارند. و اگر هم بپذیریم که شهود می‌تواند محتوای گزاره‌ای داشته باشد دیگر نمی‌توان ادعا کرد که افزون بر باور به P یک باور دیگر یعنی باور به عدم امکان P~ نیز در متن شهود وجود داشته باشد. مگر در مواردی که P گزاره‌ای بدیهی باشد ولی درباره این گزاره دیگر نیازی به برهان نیست. از این رو، شهود در این حالت فقط می‌تواند «تصدیقات شبه یقین» را تأیید کند در آنها تنها یک اعتقاد (باور گزاره‌ای) وجود دارد. در این تلقی، تأیید نوعی رابطه بین گزاره‌ها است و نمی‌تواند بین گزاره و چیزی غیرگزاره برقرار شود. وحی نیز اگر صرفاً شهود محض باشد و هیچ محتوای گزاره‌ای نداشته باشد نمی‌تواند به تأیید گزاره‌های دینی مدد رساند. وحی تنها اگر سرشت گزاره‌ای (زبانی) داشته باشد می‌تواند به تأیید برهان بیاید.

۳. می‌خواهیم بدانیم چگونه ممکن است عقل به تعریفی که در فلسفه اسلامی مطرح است یک گزاره را شهود کند؟ یعنی می‌خواهیم تصویری روشن از شهود گزاره‌ها داشته باشیم. برای ورود به این بحث بفرنج، باید از گزاره‌هایی شروع کنیم که توجه به مصداق مفاهیم مندرج در گزاره ممکن نباشد. یعنی برای اینکه بتوانیم به خود گزاره شهود داشته باشیم باید بتوانیم نشان دهیم که محتوای شهود می‌تواند گزاره‌ای باشد و برای این منظور دنبال گزاره‌هایی می‌رویم که در آنها التفات به مصداق اصلاً ممکن نیست تا ما بتوانیم بدون التفات به مصداق‌های مفرد و تمرکز بر ساختار گزاره‌ای، شهود این نوع گزاره‌های بی‌مصداق را تجربه کنیم و بسنجیم. این کار یعنی صرف نظر کردن از افراد، در برخی از «قضایای نفس‌الامریه» امکان وقوع می‌یابد. ما از این نوع گزاره‌ها می‌آغازیم و بعد از اینکه فهمیدیم چگونه ممکن می‌شود می‌توانیم دست به یک توسیع بزیم و درباره سایر گزاره‌ها نیز همچون شهودی را ممکن بدانیم.

چنان که می‌دانیم از بین نظریه‌های صدق، نظریهٔ مطابقت (the correspondence theory of truth) از دیرباز در تأملات فلسفی مطرح بوده است. در فلسفه و منطق اسلامی نیز مبحث صدق و کذب، بر این نظریه مبتنی است. بر طبق نظریهٔ مطابقت:

گزارهٔ 'P' صادق است اگر و تنها اگر P.

مثلاً گزاره «برف سفید است» صادق است اگر و تنها اگر برف سفید باشد. بنیاد این نظریه باور به وجود عالمی است که قرار است گزاره‌ها با آن مطابقت داشته باشند. برف شیء‌ای است که در عالم واقع محقق است مطابق «برف» است. سفید بودن برف هم حالتی از امور است که در جهان واقع موجود است. از این رو، درباره گزاره‌هایی که در عالم واقع مطابق دارند، تطبیق نظریه مطابقت مشکلی ندارد. اما برخی از گزاره‌ها هستند که موضوع‌شان مابه‌ازای خارجی ندارد، یعنی مطابق ندارند و با این حال صادق‌اند. مانند این گزاره که «عدم علت، علت عدم معلول است» یا «عدم باطل است». سؤال این است که صدق این گزاره‌ها براساس نظریه مطابقت به چه معنا است؟ آیا این گزاره‌ها با چیزی مطابقت دارند یا نه؟ پاسخ مشهور در فلسفه اسلامی این است که این گزاره‌ها با «نفس الامر» تطابق دارند. و از این رو، صادق‌اند. علامه طباطبایی می‌گوید:

منها [ای من التصدیقات الحقه] ما له مطابق يطابقه لکنه غیر موجود فی الخارج و لا فی الذهن کما فی قولنا «عدم العله عله لعدم المعلول» و «العدم باطل الذات» اذ العدم لا تحقق له فی الخارج و لا فی الذهن لاحکامه و آثاره، و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقه لنفس الامر فان العقل اذا صدق کون وجود العله عله لوجود المعلول اضطر الی تصدیق انه یتنفی اذا انتفت علتها و هو کون عدمها عله لعدمه و لامصادق محقق للعدم فی الخارج و لا فی ذهن اذ کل ما حل فی واحد منهما فله وجود. (علامه طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۵)

بنابراین گزاره‌های نفس الامری گزاره‌هایی هستند که صادق‌اند ولی موضوع گزاره در عالم واقع و ذهن هیچ مطابقی ندارد منتها چون ما پای‌بند نظریه تطابقی صدق هستیم ناگزیر باید قائل به چیزی باشیم که مطابقت این گزاره‌ها را در قیاس با آن بسنجیم و آن چیز، همان نفس الامر است. علامه طباطبایی معتقد است مراد از نفس الامر مطلق ثبوت است که اعم از ثبوت حقیقی و اعتباری است. مفاهیم عدمی و اعتباری که مطابق بیرونی ندارند نحوه‌ای از ثبوت برای‌شان فرض می‌شود. این نحوه از ثبوت با ثبوت حقیقی خود وجود تفاوت دارد. یعنی می‌توان گفت ثبوتی عینی نیست بلکه نحوه‌ای ثبوت معناشناختی است و همه در نفس الامر داخل‌اند. لذا نفس الامر حیطه‌ای عام است که هر نوع ثبوت در آن داخل می‌شود، چه حقیقی و چه اعتباری. علامه می‌گوید:

فالظرف الذی يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق... هو الذی نسّمیه نفس الامر و یسع الصوادق من القضايا الذهنیه و الخارجیه و ما یصدقہ العقل و لا مطابق له فی ذهن و لافی خارج. (فیاضی بی تا: ۷۵)

پس ما در اینجا با دسته‌ای از گزاره‌ها سر و کار داریم که صادق‌اند و مطابق‌شان در نفس‌الامر است. نفس‌الامر هم خودش عالمی اصیل نیست و وابسته به فرض ضروری عقل است. حال چگونه می‌توان با این نوع گزاره‌ها ارتباط برقرار کرد؟ صدق این گزاره‌ها مستقل از ذهن ما است. یعنی امکان این هست که دو شخص به معنای واحدی از گزاره برسند. این دو می‌تواند به این نگرش افلاطونی دامن بزند که برای گزاره‌ها غیر از ذهن ما نحوه‌ای عینیت (objectivity) هست. و عقل با شهود می‌تواند به درک این گزاره‌ها برسد. خواجه نصیر طوسی نظری شبیه این درباره سرشت نفس‌الامر دارد. خواجه معتقد است نفس‌الامر، همان عالم امر است که دربردارنده مجردات فارق از ماده و زمان است و این عالم امر، همان عقل کلی یا عقل فعال است که در آن، معلومات تصویری و تصدیقی منقوش است. علامه طباطبایی این تفسیر از نفی‌الامر را نمی‌پذیرد. می‌گوید «این صورت‌های معقوله اقتضا دارند که با ما و رای خودشان تطابق داشته باشند.» و باز باید عالمی دیگر فرض گرفت که مطابق این صورت‌ها باشد. علامه با این نقد، نگرش عینی درباره «نفس‌الامر» را رد می‌کند. علامه نظیر سایر فیلسوفان اسلامی به نظریه تطابقی صدق ملتزم بوده و صدق یک گزاره را ناگزیر در نسبت تطابقی با چیزی و رای آن می‌دانسته است. لذا درباره گزاره‌های نفس‌الامری که موضوع‌شان هیچ تطابقی در ذهن و عین ندارد ناچار شده است فرض ظرفی برای مطلق ثابتات را به عقل نسبت دهد.

طبق نظریه تطابقی صدق، هر گزاره صادقی باید با چیزی به اسم واقع مطابقت داشته باشد. یعنی هر گزاره صادق، در ازای یک واقعیت است. به عبارت دیگر، هر گزاره صادق درباره حالتی واقعی از امور سخن می‌گوید. این «درباره حالتی واقعی بودن» بر این تفکیک مبتنی است که گزاره چیزی است و آن حالت واقعی چیزی دیگر. و چون گزاره از آن حالت حکایت می‌کند پس صادق است. در اینجا عقل بر این دوگانگی بین گزاره و حالت امور مصر است و ناگزیر درباره گزاره‌های نفس‌الامری نیز که تطابقی واقعی ندارند، طبق گفته علامه، مرتکب عمل فرض می‌شود. یعنی وجود عالمی را فرض می‌گیرد که ظرف

ثابت است به نحو مطلق، تا گزاره نفس‌الامری بتواند با آن عالم مفروض مطابقت داشته باشد.

اما اگر تفکیک یادشده در برخی موارد منتفی بود و عقل خود مفاهیم به کار رفته در گزاره و نسبت بین‌شان را شهود کرد آن وقت چه؟ عقل اینجا گزاره را چگونه می‌فهمد؟ به نظر می‌رسد صدق در مواردی نظیر این، دیگر تعریف تطابقی ندارد. چرا که گزاره در این فرض، دربارهٔ چیزی سخن نمی‌گوید. گزاره از مقولهٔ «سخن دربارهٔ چیزی» بیرون می‌رود و تحت مقولهٔ «بیان خود» واقع می‌شود. در این حالت گزاره از چیزی و رای خودش بازنمایی ندارد. گزاره خودش را نشان می‌دهد و چیزی جز خودش نیست. و بهتر است مراد از «نفس‌الامر» در گزاره‌های نفس‌الامری را نیز به همین معنای «خود شیء» گرفت، همان طور که حکیم سبزواری آن را به این معنا گرفته است. (سبزواری ۱۳۶۹: ۸۳) گزاره در این حالت «گزارش چیزی» نیست بلکه «خودش» است. ترکیبی از مفاهیم است و ذهن می‌تواند این مفاهیم را درک کند. متنها برای این که شهود دربارهٔ این گزاره‌ها ممکن باشد باید دو شرط برآورده شود:

(۱) حمل در ناحیهٔ عقد الوضع اولی ذاتی باشد

(۲) حمل در ناحیهٔ عقد الحمل اولی ذاتی باشد.

به عبارت دیگر برای اینکه گزاره چیزی جز خودش نباشد اولاً باید از مصادیق مفاهیم به کار رفته در گزاره چشم پوشید و ثانیاً نوع رابطهٔ حملی بین مفاهیم نیز باید در افق خود مفاهیم صورت بگیرد نه با نظر به اتحاد مصداقی در خارج. برای رسیدن به «خود گزاره» و اجتناب از هر چیزی غیر از گزاره این دو شرط لازم است.

حال مجموعهٔ A را مجموعهٔ تمام گزاره‌هایی بدانید که مفهوم موضوع در آنها به حمل اولی ذاتی در نظر گرفته شده است و حمل گزاره نیز از نوع حمل اولی است. ما برای رسیدن به تعریف همچو مجموعه‌ای از گزاره‌های نفس‌الامری شروع کردیم. چرا که در این گزاره‌ها برای موضوع مصداقی خارجی یا ذهنی موجود نیست. ولی این حالت با حفظ دو شرط یادشده می‌تواند دربارهٔ هر گزارهٔ دیگری که آن دو شرط را برآورده می‌کنند صادق باشد. این گزاره‌ها همه از این نظر مورد توجه‌اند که خودشان‌اند و دربارهٔ آنها حیثیت

حکایت از مصداق مطرح نیست. این نوع گزاره‌ها برای فیلسوفان مسلمان، شناخته شده بوده است. ابن سینا گفته است

«ههنا قضایا موضوعاتها امور لایلتفت الی وجودها... بل الی ماهیاتها فقط.» (ابن سینا بی تا: ۲۳)

بعدها ملاصدرا از این اعتبار درباره قضایای حقیقیه بهره گرفته است. به نظر ملاصدرا در قضایای حقیقیه التفاتی به افراد نداریم و حکم را بر خود طبیعت بار می‌کنیم. از همین روست که ملاصدرا معتقد است که این قضایا به قضایای شرطیه منحل نمی‌شود. (کردی ۱۳۸۱: ۸۸)

پس تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که می‌توان گزاره‌ای داشت که در آن «خود مفهوم» مدنظر است نه افراد محقق یا مقدر آن مفهوم. بعد مجموعه A را برای خودمان شناسانندیم. گفتنی است مجموعه A درون ذهن یا عقل نیست. چیزی است که ما آن را در بیرون عقل تعریف کردیم. ما این شروط دوگانه را برای مجموعه A لازم دانستیم تا بتوانیم به مؤلفه‌های تعریف شهود در فلسفه اسلامی صدرا بی نزدیک شویم.

۴. اگر قرار باشد چیزی شبیه قاعده اتحاد و عاقل و معقول علاوه بر مفاهیم در حیطه گزاره‌ها نیز برقرار باشد باید بپذیریم ساختار عقل به نحوی توسط مجموعه A ساخته می‌شود. بنابراین ما برای توجیه ادعای شهود گزاره‌ها باید بتوانیم در نهایت عقل را دارای چنین ساختار ویژه بدانیم. آیا می‌توانیم؟

مطمئناً باید ابتدا در نظر داشت که گزاره‌های موجود در زبان عرفی را مجموعه A نمی‌سازد. معمولاً مفاهیمی که در زبان عرفی به کار می‌رود برای اشاره به افراد و مصادیق به کار می‌روند. کاربرد مفاهیم به حمل اولی چندان در زبان عرفی اتفاق نمی‌افتد. عقل تا به توانایی درک مجموعه A نرسد و نتواند موضوع گزاره را به عنوان طبیعت آن مفهوم در نظر بگیرد نمی‌تواند به شهود گزاره‌ای نایل شود. شرط شهود گزاره‌ای درک مجموعه A است که موجب می‌شود عقل ساختاری خاص به خودش بگیرد.

اکنون نوبت به طرح این سؤال می‌رسد که آیا ساختار منطقی بین مفاهیم را ما خودمان به عنوان دارنده گزاره‌ها ایجاد می‌کنیم یا این ساختار منطقی در خود گزاره‌ها و روابط

بین‌شان چه بخواهیم و چه نخواهیم وجود دارد؟ اگر این ساختار از دل خود گزاره‌ها و مستقل از اراده ما بیرون آمده باشد آنگاه می‌توانیم بگوییم ساختار موردنظر هم خود به خود و با حضور مجموعه A در عقل ما به وجود می‌آید. چرا؟ چون قبلاً درباره «موضوع» اعضای مجموعه A ما قائل به اتحاد عاقل و معقول بوده‌ایم. یعنی عقل قبلاً با مجموعه معقولات تصویری (موضوعات گزاره‌های A) اتحاد یافته و در اثر این اتحاد ادعاشده ساختار موجود بین اعضای A به خود آن هم سرایت می‌کند. در فلسفه اسلامی تنها پاسخ ممکن به این سؤال همین است که ساختار منطقی بین گزاره‌ها و مفاهیم وابسته به فرض فرض نیست و خود به خود حکمفرما است. در این فلسفه، مفاهیم، موجوداتی مجردند و بین‌شان روابطی خود به خودی پدید می‌آید.

۵. عقل چگونه تحت تأثیر مجموعه A به این ساختار ویژه می‌رسد؟ برای درک این نکته باید وارد بحث‌های دلالت‌شناسی شد. در فلسفه اسلامی دلالت‌شناسی ارسطویی حاکم است. و در دلالت‌شناسی ارسطو آنچه اهمیت دارد مفاهیم است و اندیشه موضوع-محمولی است. (موحد ۱۳۸۰: ۱۶۵) هم موضوع و هم محمول از سنخ مفاهیم مفردند که در داخل گزاره نسبتی بین آنها برقرار می‌شود. بنابراین عاقل یکبار مفهوم موضوع را می‌اندیشد و یکبار مفهوم محمول را و در نهایت به نسبت بین آنها می‌اندیشد. مهم موضوع گزاره است که در دلالت‌شناسی ارسطویی یک «مفهوم» است. و همین درباره گزاره‌های نفس‌الامری معضلی شده است. چون چنان که علامه طباطبایی گفته است حیثیت مفهوم، حکایتگری از مصداق است ولی برخی مفاهیم به کار رفته در گزاره‌های نفس‌الامری هیچ مصداقی ندارند از این رو، مجبور می‌شویم برای آنها مصداقی فرض بگیریم. موجودات انتولوژی ارسطویی مفاهیم‌اند. یعنی شیء واقعی مفهوم است و اتحاد عاقل و معقول می‌تواند درباره این مفاهیم به عنوان موجودات مجرد جریان یابد.

تا اینجا مسئله مشکلی نیست. اما تکلیف ما درباره نسبت بین موضوع و محمول چیست؟ یعنی وقتی گزاره «انسان حیوان است» در نظر می‌گیریم نسبت بین مفاهیم «انسان» و «حیوان» را چگونه شهود می‌کنیم؟ بر اساس منطق ارسطو این گزاره به سه جزء موضوع

و محمول و نسبت حکمیة تجزیه می‌شود. اگر ما «است» را مانند ارسطو جزء مستقلی به حساب آوریم درباره‌ی شهود این گزاره با مشکل روبرو خواهیم بود. چون باز نمی‌توان این گزاره را به عنوان یک واحد به هم پیوسته اندیشید. برخی از فیلسوفان اسلامی برای برون‌رفت از این مشکل به «وجود رابط» قائل شده‌اند. نحوه‌ی وجود «نسبت» از سنخ رابط است و به دو طرف گزاره وابسته است. این وجود رابط هر جا این موضوع و محمول وجود داشته باشد وجود دارد. عقل موضوع و محمول را می‌اندیشد و به حکم قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول با آنها متحد است. پس رابطه‌ی بین این مفاهیم را هم به نحو رابط می‌اندیشد و با آن وجود رابط هم متحد می‌شود. شهود گزاره‌ها بر اساس قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول، ابتدا درباره‌ی مفاهیم و سپس درباره‌ی وجود رابط بین مفاهیم روی می‌دهد. تحلیل مطلب چنین است:

وجود رابط طبق تعریف در هر جهانی که موضوع و محمول وجود داشته باشد به تبع آن دو حاضر است.

به حکم قاعده‌ی اتحاد عاقل و معقول موضوع و محمول در جهان عقل حاضر می‌شوند. پس وجود رابط نیز در جهان عقل حاضر است.

در واقع چیزی که به عقل ساختار موجود در مجموعه A را می‌دهد همین وجودهای رابط است. وقتی موجودات مستقل و رابط حاضر در مجموعه A به عقل منتقل شد و با آن طبق قاعده‌ی اتحاد یافت، آنگاه وقتی عقل خودش را به نحو اجمال یا تفصیل می‌اندیشد به معنی این است که مجموعه A را به نحو اجمال یا تفصیل شهود می‌کند. مجموعه A چیست؟ طبق تعریف تمامی گزاره‌های ممکن است که به حمل اولی در معلومات تصدیقی ما وجود دارند. پس عقل در واقع گزاره‌ها را شهود کرده است. متناهی نکته بسیار مهم این است که به جهت این‌که همیشه حمل اولی بر حمل شایع «تقدم» دارد و از آنجا که آنچه حمل شایع را «ممکن» می‌سازد و مصحح آن است حمل اولی است، پس در کاربرد عادی و عرفی گزاره‌های زبان نیز که معمولاً حمل شایع است، حمل اولی به نحو ناخودآگاه حضور دارد و این بدان معناست که در هر کاربرد عرفی زبانی، مجموعه A حضور ناملموس دارد. و این حضور ناملموس همان شهود گزاره‌ای است.

منابع

- سیزواری، شرح غررالفرائد، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ص ۸۳ .
برهان شفاء، ترجمه و پژوهش: مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ۱۳۷۳، ۱۵.
علامه طباطبائی، محمد حسین. ۱۳۶۲. نهایت‌الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ص ۱۵.
نهایت‌الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: موسسه امام خمینی، ج ۱، ص ۷۵
ابن سینا، منطق‌الشفاء، ج ۲. فن چهارم، مقاله دوم، فصل اول، ص ۲۳.
محمد کردی، قضایای حقیقیه، خارجییه و ذهنیه، ناشر: مولف. ۱۳۸۱، ص ۸۸
ضیاء موحد، گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان، در فصلنامه ارغنون، ۱۳۸۰، شماره ۷ و ۸
J. Dancy & E. Sosa, *A Companion to Epistemology*, Blackwell, 1992, p222



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښکاره علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی