

علم حضوری راه حلی برای چند مسئله در اولیات نگاهی به نظریه محمدتقی مصباح یزدی

امیرحسین زادیوسفی*
داود حسینی**

چکیده

در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، محمدتقی مصباح یزدی در برخی از آثار خود به مناسبت‌هایی درباره صدق قضایای اولی سخن گفته است. در این نوشتار اولاً نظریه‌ای را در باب صدق قضایای اولی از آثار وی استخراج و این نظریه را در سه گام ارائه می‌کنیم. این سه گام در پاسخ به سه پرسش است: مسئله چیستی قضایای اولی؛ مسئله صدق قضایای اولی و مسئله کلیت قضایای اولی. خواهیم دید که در نظریه وی علم حضوری نقش اصلی را در پاسخ به مسائل فوق ایفا می‌کند. ثانیاً به بررسی جایگاه علم حضوری در نظریه وی پرداخته، نشان خواهیم داد علوم حضوری مختلفی در نظریه وی به کار رفته است. ثالثاً استدلال خواهیم کرد برای اینکه دیدگاه وی نظریه‌ای موفق باشد، این علوم حضوری کافی نیستند و باید علوم حضوری دیگری را به نظریه وی افزود.

واژگان کلیدی: اولیات، علم حضوری، صدق، معقولات ثانیه فلسفی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

فیلسوفان اسلامی قضایا را به دو گروه بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند و معتقدند قضایای نظری به قضایای بدیهی ارجاع می‌یابند. همچنین بر این باورند که تصدیق به یک قضیه یا به فکر و استدلال نیاز دارد یا نیاز ندارد؛ خواه نیازمند ابزار دیگری مانند حس باشد خواه نباشد. در صورت نخست، قضیه را نظری و در صورت دوم، بدیهی می‌نامند. آنها قضایای بدیهی را نیز به بخش‌هایی دیگر تقسیم می‌کنند که یکی از آنها اولیات است.

تعریف رایج اولیات در میان فیلسوفان اسلامی (ر.ک: خواجه طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵ / ابن‌سینا، ۱۴۰۸، ص ۶۴ / علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۲) این است: قضیه‌ای است که صرف تصور حدود قضیه برای جزم به وجود نسبت یا عدم وجود نسبت میان حدود آن کافی است و به چیز دیگری جز حدود قضیه برای این جزم نیازی نیست. به بیان دیگر: «قضیه P اولی است اگر و تنها اگر صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق به آن کافی باشد».

در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، محمدتقی مصباح یزدی در برخی از آثار خود به مناسبت‌هایی در مورد صدق قضایای اولی سخن گفته است. در این نوشتار اولاً نظریه‌ای را در باب صدق قضایای اولی از آثار وی استخراج و این نظریه را در سه گام ارائه می‌کنیم. این سه گام در پاسخ به سه پرسش است: مسئله چیستی قضایای اولی، مسئله صدق قضایای اولی و مسئله کلیت قضایای اولی. خواهیم دید که در نظریه وی علم حضوری نقش اصلی را در پاسخ به مسائل فوق ایفا می‌کند. ثانیاً به بررسی جایگاه علم حضوری در نظریه وی پرداخته، نشان خواهیم داد علوم حضوری مختلفی در نظریه وی به کار رفته است. ثالثاً استدلال خواهیم کرد برای اینکه نظریه وی موفق باشد، این علوم حضوری کافی نیستند و باید علوم حضوری دیگری را به نظریه وی افزود.

۱. نظریه مصباح یزدی درباره اولیات

نظریه مصباح یزدی از سه گام به شرح زیر تشکیل می‌شود:

الف) در گام نخست وی می‌کوشد بیان کند که اولیات چگونه قضایایی هستند؛ از این‌رو

دو پرسش در مورد این‌گونه قضایا مطرح می‌کند تا از پاسخ‌دادن به آنها به ماهیت این‌گونه قضایا پی برده شود. اول اینکه مفاهیم به‌کاررفته در این قضایا از چه سنخ‌اند. دوم اینکه ذهن چگونه این‌گونه قضایا را تصدیق می‌کند. به عقیده وی قضایای اولی گزاره‌های حملی‌ای هستند که مفاهیم به‌کاررفته در این قضایا معقولات ثانیه فلسفی‌اند و در این‌گونه قضایا محمول مندرج در موضوع است؛ لذا همه این قضایا، تحلیلی‌اند و از این طریق می‌توان برای آنها ضرورت منطقی اثبات کرد. وی معتقد است ذهن، اتحاد موضوع و محمول را به صورت حضوری می‌یابد.

ب) در گام دوم وی به مسئله اصلی پاسخ می‌دهد که چرا قضایای اولی صادق‌اند. در گام اول فقط این مسئله روشن شد که اولیات، قضایایی تحلیلی‌اند و اجزای تشکیل‌دهنده آنها معقولات ثانیه فلسفی است؛ ولی این مطلب به هیچ‌وجه بیان نمی‌کند که چرا این قضایا صادق و مطابق با واقع‌اند. ممکن است کسی بگوید اینکه قضیه‌ای تحلیلی و محمول آن مندرج در موضوع باشد و اتحاد میان موضوع و محمول را به علم حضوری بیابیم، در نهایت رابطه‌ای هرچند ضروری میان مفاهیم موضوع و محمول اثبات شده است، ولی هنوز معلوم نیست رابطه‌ای که میان مفاهیم وجود دارد، در واقعیت خارجی هم وجود داشته باشد. مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش از علم حضوری و اینکه معقولات ثانیه نشان‌دهنده خارج‌اند، کمک می‌گیرد. وی می‌کوشد به تبیین این مطلب پردازد که اولیات صرفاً رابطه بین مفاهیم در این‌گونه قضایا را بیان نمی‌کنند؛ وی تلاش می‌کند با کمک گرفتن از علم حضوری و نقش نشان‌دهنده خارج بودن معقولات ثانیه، پای این‌گونه قضایا را به خارج و واقعیت بند کند.

ج) در مرحله سوم و برای دفع یک اشکال، وی به پاسخ این پرسش می‌پردازد که اگر اولیات قضایایی‌اند که توجیه خود در صدق را از علم حضوری می‌گیرند، کلیت این‌گونه قضایا را با توجه به اینکه علم حضوری امری شخصی است، چگونه می‌توان توجیه کرد. به اعتقاد وی اگرچه موضوع و محمول این قضایا را از علم حضوری انتزاع می‌کنیم، آنها را از آن جهت که امری شخصی‌اند، از خارج (علم حضوری) انتزاع نمی‌کنیم، بلکه آنها

را از آن جهت انتزاع می‌کنیم که دارای یک خاصیتی کلی‌اند و هر جا آن خاصیت یافت شود، آن مفاهیم آنجا هم انتزاع می‌شوند.
 اکنون با تفصیل بیشتری به این نظریه می‌پردازیم:

۱-۱. گام اول

گفته شد که در گام نخست مصباح یزدی می‌کوشد این‌گونه قضایا را محدود کند؛ لذا دو مسئله در مورد این قضایا مطرح می‌کند. مسئله اول این است که اجزای تشکیل‌دهنده این قضایا- یا به عبارتی دیگر موضوع و محمول این قضایا- از چه سنخ مفاهیمی هستند؟ مسئله دوم این است که عقل چگونه به اتحاد موضوع و محمول در این قضایا حکم می‌کند؟ ابتدا به بررسی مسئله اول می‌پردازیم و سپس مسئله دوم را مطرح می‌کنیم.

۱-۱-۱. مسئله اول

اجزای تشکیل‌دهنده این قضایا (موضوع و محمول آنها) از چه سنخ مفاهیمی هستند؟ در فلسفه اسلامی و از دیدگاه مشهور، مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند. دسته نخست مفاهیمی‌اند که هم اتصافشان خارجی است هم عروضشان. به این دسته، مفاهیم ماهوی گفته می‌شود. قسم دوم مفاهیمی‌اند که اتصاف و عروضشان ذهنی است. به این قسم، معقولات ثانیه منطقی یا مفاهیم منطقی گفته می‌شود. قسم سوم مفاهیمی‌اند که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی است. به این قسم، معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی گفته می‌شود. این مفاهیم مصداقی در خارج ندارند، ولی وصف اشیای خارجی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر این مفاهیم بر اشیای خارجی حمل می‌شوند، ولی از ماهیت خاصی حکایت نمی‌کنند. مفاهیمی همچون «استقلال»، «وجود»، «عدم»، «علت»، «معلول» از این قبیل مفاهیم‌اند.

از آنجا که این دسته از مفاهیم در بحث‌های آتی و نظریه مصباح یزدی نقش کلیدی دارند، توصیف ویژگی‌های این مفاهیم را صرفاً از منظر مصباح یزدی بررسی می‌کنیم. این مفاهیم را با ذکر مثالی توضیح می‌دهیم؛ برای نمونه مفاهیم «علت» و «معلول» را بررسی می‌کنیم.

ما نفس خود و حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی‌مان مانند اراده‌مان را با علم

حضور می‌یابیم و نیز می‌دانیم که انسان می‌تواند هر یک از حالات و شئون نفسانی را با خود نفس بسنجد، بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچ‌یک از آنها داشته باشد، بلکه رابطه وجودی آنها را مورد توجه قرار می‌دهد و درمی‌یابد که نفس بدون یک‌یک آنها می‌تواند موجود باشد؛ ولی هیچ‌کدام از آنها بدون نفس تحقق نمی‌یابد. با توجه به این رابطه، نفس قضاوت می‌کند که هر یک از این شئون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد؛ ولی نفس نیازی به آنها ندارد؛ بلکه از آنها «غنی»، «بی‌نیاز» و «مستقل» است. بر این اساس، نفس انسان مفهوم «علت» را از نفس و مفهوم «معلول» را از هر یک از شئون مذکور، انتزاع می‌کند. به بیان دیگر در پیدایش این مفاهیم دو عامل مهم‌اند: ۱. پیدایش ادراکات جزئی؛ ۲. مقایسه بین آنها. بعد از اینکه ادراکات جزئی برای ما حاصل شد، با انجام مقایسه بین آنها معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) را می‌سازیم.

در مورد اینکه ادراکات جزئی در اینجا شامل کدام‌یک از ادراکات حسی یا حضوری است، میان فیلسوفان محل اختلاف است که در این بین مصباح یزدی معتقد است معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) ریشه در علم حضوری دارند، نه ادراکات حسی: «اما عقل در مورد ادراک معقولات ثانیه فلسفی و منطقی کم‌وبیش فعالیت انجام می‌دهد و ریشه این ادراکات عقلی در علم حضوری است، نه در ادراکات حسی» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۶).

افزون بر اینها مصباح یزدی معتقد است تقسیم تصورات به بدیهی و نظری اختصاص به ماهیات ندارد و معقولات ثانیه فلسفی و منطقی هم به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. روشن است که تقسیم تصورات به بدیهی و نظری اختصاص به ماهیات ندارد، بلکه در همه معقولات علم و جهل مطرح است؛ یعنی ممکن است یک تصور ماهوی برای ما مجهول باشد و آن را با تصورات ماهوی دیگری معلوم کنیم و ممکن است بعضی از تصورات از نوع معقولات ثانیه فلسفی برای ما مجهول باشد و آن را به وسیله معقولات ثانیه دیگری معلوم کنیم (همان، ص ۲۹۹).

از این‌رو مصباح یزدی معقولات ثانیه فلسفی را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ بخش اول، معقولات ثانیه فلسفی‌ای هستند که در مرحله اول انتزاع‌اند و بخش دوم، معقولات ثانیه

فلسفی‌ای هستند که در مراحل بعد از انتزاع قرار دارند- مثلاً دوم، سوم، چهارم... . معقولات ثانیه‌ای که در مرحله اول انتزاع می‌شوند، از طریق مقایسه مستقیم مصادیق و معلومات حضوری، یعنی از طریق مقایسه میان حضور یک شیء و عدم آن یا مقایسه میان دو شیء حاضر انتزاع می‌شوند. وی معقولات ثانیه فلسفی انتزاع‌شده در مرحله اول را بدیهی و معقولات انتزاع‌شده در مراحل بعدی (دوم، سوم، چهارم...) را نظری می‌داند و معتقد است سایر معقولات ثانیه فلسفی (مراحل دوم به بعد) را باید با تحلیل اجزایشان و بر اساس معقولات ثانیه انتزاع‌شده در مرحله اول یا همان معقولات ثانیه بدیهی تعریف کرد؛ از این رو معقولات ثانیه در مرحله دوم با معقولات ثانیه مرحله اول تعریف می‌شوند و معقولات ثانیه در مرحله سوم با معقولات ثانیه در مرحله دوم تعریف می‌شوند و به‌طور کلی هر مرحله با مراحل قبلی تعریف می‌شود.

اما اینکه می‌گوییم مفاهیم بعدی را باید بر اساس مفاهیم قبلی تعریف کنیم و مفاهیم بعدی برای فهمیده‌شدن به مفاهیم قبلی نیازمندند، این نیازمندی به دو صورت قابل تصور است: گاهی ترکیب چند مفهوم قبلی، اصطلاح جدیدی می‌سازند که در این صورت مفاهیم قبلی، اجزای مفهوم جدیدند و گاهی مفاهیم قبلی در متن مفهوم جدید داخل نیستند، بلکه سبب انتزاع مفهوم جدید می‌شوند. از نظر مصباح یزدی این مطلب هم در معقولات ثانیه منطقی برقرار است و هم در معقولات ثانیه فلسفی. وی برای روشن‌شدن مطلب یک مثال از معقولات ثانیه منطقی نظری و یک مثال هم از معقولات ثانیه فلسفی نظری ذکر می‌کند:

«هیئت شکل اول» یک معقول ثانیه منطقی جدیدی است که باید قبل از فهم آن، ابتدا مفهوم «دو قضیه» و برای فهمیدن مفهوم «قضیه» مفهوم «دو تصور» را فهمیده باشیم؛ اما این هیئت، عین موضوع و محمول و عین صغری و کبری نیست، بلکه صغری و کبری ماده قیاس‌اند و این هیئت، معنای دیگری است که بدون آنها تصور نمی‌شود. پس آنها منشأ انتزاع این مفهوم‌اند، نه اجزای این مفهوم.

«امکان»^{*} یک معقول ثانی فلسفی و عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم. برای تصور مفهوم امکان، به تصور مفاهیم «سلب»، «ضرورت»، «وجود» و «عدم» نیاز داریم تا مفهوم «امکان» برای ما معلوم گردد؛ یعنی مفهوم امکان بر این چهار مفهوم متوقف است. بنابراین مفهوم «امکان» یا مرکب از این مفاهیم است یا این مفاهیم سبب انتزاع آن‌اند. اکنون می‌گوییم مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی یا بدیهی‌اند و مستقیماً علم حضوری در انتزاع آنها نقش دارد یا نظری‌اند که در این صورت باید به واسطه بدیهیات تعریف شوند. همچنین می‌توان گفت معقولات ثانیه فلسفی یا به صورت مستقیم از علم حضوری گرفته می‌شوند یا با واسطه؛ به این معناکه مفاهیمی که اجزا یا منشأ انتزاع معقول ثانیه فلسفی با واسطه‌اند، به معقولات ثانیه فلسفی‌ای باز می‌گردند که آنها از علم حضوری گرفته می‌شوند؛ برای مثال مفاهیمی همچون «علت»، «معلول»، «جوهر»، «عرض»، «وجود» و «عدم» در مرحله اول انتزاع قرار دارند و مستقیماً علم حضوری در انتزاع آنها نقش دارد و مفهومی همچون «امکان» در مراحل بعدی انتزاع قرار دارد و علم حضوری با واسطه در انتزاع این مفهوم نقش دارد (همان، صص ۳۱۰-۳۱۳ و ۳۴۸).

بعد از ذکر مقدمات فوق، پاسخ مصباح یزدی به مسئله اول را بیان کنیم. وی می‌گوید:

این قضایا [اولیات] از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌یابند؛ مفاهیمی که به علم 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... و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰).

بنابراین به باور وی مفاهیم تشکیل‌دهنده اولیات از سنخ مفاهیم نوع سوم، یعنی معقولات ثانیه فلسفی (مفاهیم فلسفی) است و هر دو دسته از معقولات ثانیه فلسفی، یعنی

* شایان ذکر است که مصباح یزدی در جای دیگری امکان را مفهومی بدیهی معرفی می‌کند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹). تعارضی که به چشم می‌خورد، در بحث‌های آتی مشکلی ایجاد نخواهد کرد؛ ولی این مسئله قابل طرح است که موضع نهایی وی در مورد بدیهی یا نظری بودن مفهوم امکان چیست.

معقولات ثانیه فلسفی بدیهی و معقولات ثانیه فلسفی نظری، می‌توانند در اولیات حضور داشته باشند.

۲-۱-۱. مسئله دوم

عقل چگونه به اتحاد موضوع و محمول در این قضایا حکم می‌کند؟

به عقیده مصباح یزدی همه اولیات از قبیل قضایای تحلیلی‌اند؛ به این معناکه مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ به عبارتی اگر موضوع را با همه ابعادش تصور کنیم، مفهوم محمول را می‌یابیم. وی در باب تحلیلی‌بودن اولیات معتقد است در این‌گونه قضایا موضوع، مستلزم محمول است و منظور از استلزام هم استلزام عقلی است. استلزام عقلی هم به این معناست که لازمه طبیعت عقل این است که تصوراتی را به دنبال هم بیاورد. به عقیده وی این استلزام می‌تواند انواع مختلف داشته باشد؛ مثلاً استلزام کل برای جزء، استلزام یکی از متضایفان برای دیگری و انواع دیگر استلزام (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، آرشو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۰)؛ برای مثال مفهوم والد، مستلزم مفهوم فرزند و نیز مفهوم کل، مستلزم مفهوم جزء است.

مصباح یزدی در ضمن سه مثال به مسئله دوم پاسخ می‌دهد. ما در ذیل یکی از آنها را ارائه می‌کنیم:

مثال اول: «هر معلولی احتیاج به علت دارد».

هنگامی که به تحلیل «معلول» می‌پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به موجود دیگر باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجود دیگر داشته 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، 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 این‌رو نمی‌توان آنها را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

به عقیده مصباح یزدی وقتی مفهوم «معلول» را تحلیل می‌کنیم «احتیاج به علت» را از آن

به دست می‌آوریم و چون هم مفهوم «معلول» را در ذهن داریم و به آن حضوراً اشراف داریم و هم مفهوم «احتیاج به علت» را در ذهن خود داریم و به آن هم حضوراً اشراف داریم، با مقایسه آنها اتحاد آن دو را نیز حضوراً می‌یابیم؛ لذا حکم می‌کنیم که «هر معلولی احتیاج به علت دارد».

مثال دوم: «کل بزرگ‌تر از جزء است».

در نگاه ابتدایی این قضیه ترکیبی به نظر می‌رسد؛ ولی حق آن است که این قضیه تحلیلی است. ابتدا ببینیم که مفهوم «کل» یعنی چه؟ این مفهوم یک مفهوم انتزاعی است و عینی نیست؛ در جایی «کل» گفته می‌شود که چند چیز را به عنوان جزء تصور کرده باشیم و مجموع اینها را بگوییم «کل» و گرنه اگر جزئی نباشد «کلی» هم نداریم و در جایی که چیزی بسیط باشد، دیگر «کل» و «جزء» معنی ندارد. حال ببینیم مفهوم «جزء» را از کجا آورده‌ایم؛ برای مثال یک قطره آب را وقتی جزء می‌گوییم که آن را با مجموعه‌ای مثلاً یک لیوان آب سنجیده باشیم؛ مثلاً یک قطره از آب آن لیوان را می‌گوییم یک «جزء». خلاصه آنکه این دو مفهوم متضایفان هستند؛ یعنی اینکه «کل» ای بدون «جزء» تصور نمی‌شود و «جزء» ای بدون «کل» تصور نمی‌شود. حال ببینیم مفهوم «بزرگ‌تر» یعنی چه؟ گوییم A از B بزرگ‌تر است، در صورتی که A مشتمل بر B و چیزی علاوه و زاید بر آن باشد و این به این معناست که برای درک مفهوم «بزرگ‌تر» باید مفهوم «کل» و «جزء» را در درون آن درک کنیم. با توجه به مطالب فوق گوییم مفاهیم «جزء» و «بزرگ‌تر» که در محمول قضیه قرار دارند، همگی به مفهوم «کل» که موضوع قضیه است، برمی‌گردند؛ به این معناکه مفهوم «کل» مستلزم دو مفهوم «جزء» و «بزرگ‌تر» است و منظور از استلزام هم استلزام عقلی است؛ یعنی طبیعت عقل لازم‌ه‌اش این است که این تصورات را به دنبال هم می‌آورد. پس گوییم مفاهیم موضوع و محمول به نحوی با هم اتحاد دارند؛ چون وقتی یکی را تصور می‌کنیم، تصور دیگر در آن مندرج است و اتحاد هم به همین معناست و این اتحاد را حضوراً می‌یابیم. البته باید توجه داشت که دو مفهوم «کل» و «جزء» وحدت ندارند و یکی نیستند، بلکه اتحاد

دارند؛ مثلاً متضایفان با هم اتحاد در تعقل دارند؛ برای مثال پدر را که تصور می‌کنیم، باید پسر را هم تصور کنیم و این دو با هم فهمیده می‌شوند. حال گوییم در قضیه فوق و به طور کل در اولیات عقل اتحاد بین موضوع و محمول را حضوراً می‌یابد؛ چراکه هر دو مفهوم در ذهن حضور دارند و نفس ما بر هر دوی آنها اشرافی حضوری دارد (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۰).

به عقیده مصباح یزدی در قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» مفهوم محمول، یعنی «بزرگ‌تر از جزء» از تحلیل موضوع، یعنی «کل» به دست می‌آید و مفهوم موضوع، مستلزم مفهوم محمول است و نیز اتحاد آن دو را حضوراً می‌یابیم.

در اینجا به پایان گام اول، یعنی تحدید قضایای اولی می‌رسیم. نتیجه آن شد که نزد مصباح یزدی اولیات قضایایی هستند که اولاً مفاهیم تشکیل‌دهنده آنها از سنخ معقولات ثانیه فلسفی‌اند؛ مفاهیمی که از علوم حضوری انتزاع می‌شوند و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم. ثانیاً این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی‌اند؛ به طوری که اتحاد موضوع و محمول را به صورت حضوری می‌یابیم؛ لذا می‌توان گفت این قضایا ضرورت منطقی دارند.

۲-۱. گام دوم

بعد از اینکه مشخص شد اولیات قضایای تحلیلی‌اند که در آنها موضوع، مستلزم محمول است و با توجه به عقیده مصباح یزدی درباره استلزام که در اینجا استلزام عقلی است، یعنی طبیعت عقل این مفاهیم را به دنبال هم می‌آورد، طبیعتاً این پرسش سر بر خواهد آورد که اینکه طبیعت عقل، مفاهیمی را به دنبال هم بیاورد و مفهومی مستلزم مفهوم دیگر باشد و نیز اینکه اتحاد بین آن دو مفهوم را حضوراً بیابیم، صرفاً رابطه‌ای میان مفاهیم اثبات می‌شود، از کجا معلوم در واقعیت خارجی چنین روابطی که میان مفاهیم حاکم است نیز حاکم باشد؟ به بیان دیگر، اشکال‌کننده می‌گوید اینکه گفته می‌شود مفهوم «معلول» مستلزم مفهوم «احتیاج به علت» است و این، نوعی استلزام عقلی است، می‌پذیریم؛ ولی این، تنها، رابطه‌ای است میان مفاهیم «معلول» و «احتیاج به علت» و این رابطه میان مفاهیم حتی رابطه

ضروری میان آنها را به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که در واقعیت خارجی نیز چنین روابطی برقرار است.

با طرح اشکال فوق مصباح یزدی گام دوم را برای حل مسئله طی می‌کند. به باور وی اگر بتوانیم بگوییم همه این قضایا از علوم حضوری به دست آمده‌اند، پاسخ این اشکال داده می‌شود. پس در گام دوم وی می‌کوشد پای این قضایا را به واقعیت (علم حضوری) وصل کند.

برای پاسخ به این پرسش مصباح یزدی می‌گوید منشأ انتزاع مفاهیم به کاررفته در اولیات، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، علم حضوری است. از طرف دیگر علم حضوری، به معنای یافتن خود واقعیت خارجی است. از آنجا که به عقیده مصباح یزدی معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی‌اند که شأنشان توجه دادن به خارج است- مثل اسمای اشاره مانند هذا- و در واقع جنبه سمبلیک دارند- مثل مفهوم وجود که حکایت از واقعیت خارجی می‌کند- روابطی که میان مفاهیم وجود دارد، نشان از روابطی دارد که در واقعیت (منشأ انتزاع) وجود دارد. در واقع چون ما این مفاهیم را بلاواسطه از واقعیت خارجی، و به بیان دیگر، از علم حضوری خود گرفته‌ایم و ویژگی آنها هم نشان دادن خارج است، از این رو این گونه قضایا اشاره به واقعیت خارجی می‌کنند. شاید بتوان بیان وی را این گونه تشبیه کرد که معقولات ثانیه همچون سایه‌هایی رخدادهای واقعیت را نشان می‌دهند؛ به این معنای که از روابطی که میان معقولات ثانیه فلسفی وجود دارد، می‌توان به روابطی مشابه میان مصادیقشان در واقعیت پی برد (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۱).

اما ممکن است سؤال شود که چگونه می‌توان به مطابقت مفهوم با مصادیقش پی برد و این مطابقت را بر رسید؟ در پاسخ باید گفت وقتی می‌توان مطابقت را میان دو چیز بررسی کرد که هر دوی آنها در دسترس ما باشند؛ مثلاً وقتی می‌خواهیم مطابقت عکس شخصی را با خود شخص چک کنیم، هم باید عکس در دسترس ما باشد و هم خود شخص در مقابل ما باشد تا بتوانیم با مقایسه میان آن دو به مطابقت میان آن دو پی ببریم. در اینجا نیز هر دو

امری را که می‌خواهیم مطابقتشان را چک کنیم، در اختیار و به آنها علم داریم؛ یکی خود مفهوم و دیگری مصداق و محکی آن، لذا می‌توانیم مطابقت را بیابیم.

پس با این بیان که مفاهیم این قضایا را از واقعیت خارجی (معلومات بلاواسطه و وجدانیات) گرفته‌ایم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و نیز اینکه خصوصیت این مفاهیم نشانگر خارج‌بودن است، وی می‌کوشد برای این قضایا ریشه‌ای در خارج و واقعیت بیابد.

۳-۱. گام سوم

بعد از پیمودن گام دوم برای حل مسئله و به‌میان کشیده‌شدن علم حضوری در پاسخ به پرسش مطرح‌شده در گام دوم، طبیعتاً این پرسش به وجود خواهد آمد که از آنجا که علم حضوری امری شخصی و وابسته به شخص است، اگر قرار باشد مفاهیم این قضایا برگرفته از علوم حضوری باشند، کلیت این قضایا چگونه باید توجیه شود؟ به بیان دیگر وقتی در توجیه صدق قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» از علم حضوری استفاده می‌کنیم، حداکثر می‌توان گفت این قضیه در مورد معلول و علت شخصی که مدرک به علم حضوری‌اند، موجه است، نه در همه موارد. به بیان دیگر قضیه «هر معلولی محتاج علت است» دو گونه نمونه جانشین دارد: یکی نمونه جانشین‌های در محدوده علم حضوری - برای مثال «اراده من محتاج من است» و دیگری نمونه جانشین‌های غیر آن - مثلاً در محدوده عالم خارج؛ برای مثال «حرارت محتاج آتش است». اگر نمونه جانشین قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» در محدوده علم حضوری باشد، آن‌گاه در مورد آن نمونه جانشین‌ها موجه‌ایم؛ ولی اگر نمونه جانشین‌ها غیر آن باشند، آن‌گاه در مورد آنها موجه نیستیم؛ چراکه قرار است توجیه ما برای صدق آنها بر اساس علم حضوری شکل بگیرد. از این‌رو به‌طور کلی در مورد قضیه کلی «هر معلولی محتاج علت است» موجه نیستیم. مصباح یزدی برای حل نهایی مسئله صدق در بدیهیات باید به پرسش فوق پاسخ دهد؛ از این‌رو گام سوم را طی می‌کند.

مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

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 و از این‌روی این قضیه به‌تنهایی نمی‌تواند نیازمندی پدیده‌های مادی را به علت، اثبات کند، مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها ثابت شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱).

برای درک بهتر پاسخ مصباح یزدی به اشکال فوق لازم است به دو مقدمه توجه کنیم:

مقدمه اول: جهت چیست؟

بهتر است ابتدا توضیح دهیم که وقتی می‌گوییم «مفهومی را از جهتی خاص انتزاع می‌کنیم» به چه معناست؟ هر پدیده را می‌توان با جهت‌های مختلف در نظر گرفت؛ برای مثال می‌شود یک انسان را از آن جهت در نظر گرفت که ارتباطی خاص با انسان دیگر دارد و از آن جهت خاص، او را پدر نامید یا اینکه می‌شود همان انسان را از این جهت در نظر بگیریم که فعلی را انجام می‌دهد و از این جهت او را فاعل بنامیم یا اینکه همان انسان را از این جهت در نظر بگیریم که بر وی ستم شده است و او را مظلوم بنامیم. آنچه در اینجا سبب می‌شود مفاهیم متعدد «پدر»، «علت» و «مظلوم» را از یک واقعیت خارجی انتزاع کنیم، در نظرگرفتن جهات مختلف آن است. در مورد انتزاع مفهوم علت و معلول نیز امر به همین منوال است.

مقدمه دوم: کیفیت شکل‌گیری مفهوم کلی

باید دید که نحوه شکل‌گیری مفهوم کلی چگونه است. طبق مبنای مصباح یزدی برای ساخت مفهوم کلی، نیازی نیست مصادیق متعدد آن مفهوم را داشته باشیم تا بتوانیم آن را بسازیم، بلکه وجود یک مصداق کافی است. وی با این نظریه خود، کیفیت انتزاع مفاهیم از راه تجرید و تعمیم شماری از مصادیق جزئی را که عده‌ای از فیلسوفان به آن قائل‌اند، انکار

می‌کند (درس‌های برهان شفا، جلسه ۶۵، به نقل از: سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۶)*. از طرف دیگر به اعتقاد وی اینکه مفهوم بما هو مفهوم کلی است و اینکه مفهوم را به کلی و جزئی تقسیم می‌کنیم، به این دلیل نیست که مفهوم را مستقلاً ملاحظه کرده، مصداق آن را در نظر گرفته‌ایم و بینشان مقایسه و بررسی کنیم که آیا قابل انطباق بر مصداق متعدد است یا خیر؛ زیرا طبق این لحاظ، مفاهیم جزئی هم، قابلیت صدق بر بیش از یک فرد را دارند، بلکه مفهوم را از آن جهت به کلی و جزئی تقسیم می‌کنیم که آیا مفهوم از آن جهت که مرآت مصداق است، از شخص معینی حکایت می‌کند یا خیر که با این لحاظ در صورت اول، مفهوم را متصف به جزئی و در صورت دوم مفهوم را متصف به کلی می‌کنیم (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۱۴).

از مطالب بالا به دست می‌آید که به عقیده مصباح یزدی اولاً یک مصداق برای تشکیل مفهوم کافی است. ثانیاً مفهوم ذاتاً کلی است. نتیجه این دو آن است که علم حضوری برای ساخت مفهومی که علی‌الاصول قابل حمل بر امور دیگر باشد، کافی است. بعد از ذکر دو مقدمه فوق از گفته‌های مصباح یزدی در گام سوم به نظر می‌رسد وی قصد دارد به سه اشکال مختلف پاسخ دهد که به قرار زیرند:

اول: اشکال اول این است که اگر منشأ انتزاع معلول، اراده است و اراده، کیف نفسانی است، آن‌گاه دایره مصداق معلول، محدود به دایره مصداق کیف نفسانی است؛ در حالی که ما معلول را درباره ماهیت‌های دیگر، غیر از کیف نفسانی هم، به کار می‌بریم. به بیان دیگر محدودبودن دایره مصداق معلول به کیف نفسانی مخالف شهود ماست؛ چراکه شهوداً علت و معلول را در مواردی غیر از محدوده کیف نفسانی خود نیز به کار می‌بریم؛ برای مثال معلول را در مورد حرارت و علت را در مورد آتش به کار می‌بریم و می‌گوییم آتش، علت حرارت و حرارت، معلول آتش است.

پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن است که ما مفهوم معلول را از حیث ماهوی اراده

* اگرچه این سخن را مصباح یزدی در بحث مفاهیم ماهوی گفته است، اما به نظر می‌رسد دیدگاه وی در مورد همه مفاهیم این‌گونه است.

(کیف نفسانی) انتزاع نمی‌کنیم؛ از این‌رو نه تنها می‌توانیم آن را در مورد ماهیت‌های مختلف به کار ببریم، بلکه می‌توانیم آن را در مورد اموری که ماهیت هم ندارند به کار ببریم.*

دوم: مسئله دوم این است که مجوز حمل معلول بر غیر از آنچه حضوراً می‌یابیم، چیست؟ این پرسش به این معناست که چون منشأ انتزاع مفهوم، معلول امری است که با علم حضوری درک می‌شود، با چه مجوزی می‌توانیم معلول را به شکل معنادار در مورد اموری خارج از حیطه علم حضوری به کار ببریم؛ برای مثال نمی‌شود مفهوم «بینا» را به شکلی معنادار در مورد سنگ به کار برد و مثلاً گفت «سنگ بیناست» یا «سنگ بینا نیست». در این مورد توجیه‌مان برای اینکه نمی‌توان بینا را در مورد سنگ به کار برد، این است که بینا را تنها در مورد موجودات زنده می‌توان به کار برد و سنگ، موجود زنده نیست. اکنون در برابر کسی که ادعا می‌کند معلول را فقط در مورد اموری که در دایره علم حضوری‌اند، به شکلی معنادار می‌توان به کار برد، چه پاسخی باید داد؟

پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن است که ما اراده را از نفس از جهت «وابسته به شخص خاص» انتزاع نمی‌کنیم تا دیگر نتوانیم آن را در خارج از محدوده علم حضوری به کار ببریم.

درست است که ما مفهوم معلول را از اراده خود که خود پدیده‌ای خاص و متشخص از پدیده‌های این عالم و نیز امری شخصی است، انتزاع می‌کنیم؛ ولی باید دقت کرد که این مفهوم را از کدام جهت آن پدیده انتزاع می‌کنیم؛ برای مثال اگر مفهوم معلول را از آن جهت از اراده انتزاع کنیم که امری است ویژه نفس (امری شخصی)، این مفهوم نمی‌تواند کلی باشد؛ اما اگر معلول را از اراده از آن حیث که وابسته به صاحب اراده است انتزاع کنیم، دیگر شخصی نخواهد بود.

به این ترتیب وی در پاسخ به دو اشکال اول بر این نکته تأکید می‌کند که ما معلول را

* این مطلب در مورد همه معقولات ثانیه برقرار است.

از دو جهت انتزاع نمی‌کنیم (یکی حیث ماهوی و دیگری حیث شخصی بودن) که در صورت انتزاع مفهوم معلول از یکی از این دو جهت، دیگر حمل آن بر سایر موارد جایز نمی‌بود.

سوم: اشکال سوم این است که چگونه می‌توان فهمید که چیزی خارج از حیثه علم حضوری از مصادیق معلول است یا نه؟ مثلاً در مورد عالم خارج چگونه می‌توان فهمید حرارت معلول آتش است؟

مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

برای شناختن رابطه علیت به‌طور کلی سه راه وجود دارد: یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده‌های روانی تحقق می‌یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علت‌های ماورای طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلول‌های مادی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰).

در این بخش نظریه مصباح یزدی در مورد مسئله صدق در اولیات را در سه گام بیان کردیم. در گام نخست بیان شد که از نظر وی مفاهیم تشکیل‌دهنده اولیات، معقولات ثانیه فلسفی است و این قضایا تحلیلی‌اند. وی در گام دوم به مسئله اصلی (چرا اولیات صادق‌اند) با کمک گرفتن از علم حضوری پاسخ می‌دهد. دلیل وی این است که اولاً مفاهیم تشکیل‌دهنده این قضایا یعنی معقولات ثانیه فلسفی را از علم حضوری می‌گیریم. ثانیاً علم حضوری خود واقعیت است. ثالثاً ویژگی معقولات ثانیه فلسفی این است که اشاره‌کننده به خارج‌اند. بنابراین روابطی که میان این مفاهیم در این قضایا وجود دارد، در خارج هم وجود دارد. به بیان دیگر وی با استفاده از علم حضوری پای این قضایا را به واقعیت بند می‌کند. در گام سوم مصباح یزدی به چند اشکال در مورد تئوری خویش پاسخ داد. پاسخ وی به این اشکالات که استفاده از علم حضوری در توجیه صدق اولیات منجر به شخصی شدن این قضایا می‌شود و اینکه انتزاع این مفاهیم از ماهیاتی خاص، سبب می‌شود که نتوانیم آن مفاهیم را در مورد سایر ماهیات به کار ببریم، این است که ما مفاهیم این قضایا را از این جهت که اموری وابسته به شخص‌اند و اینکه دارای ماهیتی خاص‌اند، انتزاع

نمی‌کنیم.

روشن گردید که مصباح یزدی در نظریه خود که پاسخی است برای مسئله صدق در بدیهیات اولیه، می‌کوشد این مسئله را با کمک‌گرفتن از علم حضوری حل کند. در اینکه وی در نظریه خود از علم حضوری کمک گرفته است، جای شکی نیست؛ اما به نظر می‌رسد متعلق علم حضوری در این نظریه امر واحدی نیست؛ از این‌رو علم حضوری به‌کاررفته در این نظریه نیز امر واحدی نخواهد بود و ما با چند علم حضوری در این نظریه روبه‌رو خواهیم بود. اینک قصد ما این است که علوم حضوری به‌کاررفته در نظریه وی را شناسایی کنیم. پس بی‌درنگ سراغ بخش بعد می‌رویم.

۲. علوم حضوری به‌کاررفته در نظریه مصباح یزدی

۱-۲. علم حضوری اول

به عقیده مصباح یزدی مفاهیم تشکیل‌دهنده اولیات، معقولات ثانیه فلسفی‌اند. همچنین به یاد داریم که بنا بر عقیده وی در مورد معقولات ثانیه فلسفی، این مفاهیم، خود به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند و معقولات ثانیه فلسفی بدیهی مفاهیمی‌اند که مستقیماً از خود واقعیات خارجی به همراه مقایسه‌ای که میان آنها انجام می‌شود، به دست می‌آیند. اما در صورتی می‌توان بین واقعیات خارجی مقایسه انجام داد و از طریق این مقایسه مفهومی جدید به دست آورد که ابتدا به آن واقعیات خارجی علم داشت. اما آیا علم ما به واقعیات خارجی در فرایند تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی، علمی حضوری است یا حضوری؟ پاسخ مصباح یزدی این است که علم ما به واقعیات خارجی در فرایند تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی، علمی حضوری و بی‌واسطه است و ما به صورت مستقیم به خود واقعیات خارجی علم داریم و این، نخستین علم حضوری‌ای است که در نظریه وی از آن استفاده می‌شود. پس نخستین علم حضوری در جایی است که ما بدون هیچ واسطه‌ای به واقعیات خارجی علم پیدا می‌کنیم؛ مثلاً برای انتزاع دو مفهوم معلول و علت ابتدا باید به نفس و اراده علم حضوری داشته باشیم.

۲-۲. علم حضوری دوم

پس از اینکه به این اشیا علم پیدا کردیم - فرض کنید دو شیء داریم - ذهن (نفس) دست

به کار می‌شود و بین شیء اول از جهتی با شیء دوم از جهتی مقایسه‌ای انجام می‌دهد و به این مقایسه‌اش هم علم دارد. این دومین علم حضوری‌ای است که در این نظریه به چشم می‌خورد. متعلق این علم حضوری، همان مقایسه ذهن (نفس) میان شیء نخست از جهتی و شیء دوم از جهتی دیگر است؛ مثلاً پس از اینکه به نفس و اراده علم پیدا کردیم (علم حضوری اول)، میان اراده از این جهت که وابسته به نفس است و نفس از این جهت که مستقل از اراده است، مقایسه‌ای انجام می‌دهیم و به این مقایسه علم حضوری پیدا می‌کنیم (علم حضوری دوم).

۲-۳. علم حضوری سوم

در ادامه تشکیل معقولات ثانیه فلسفی بدیهی بعد از اینکه به دو شیء و به مقایسه هر کدام از آن دو شیء و جهت خاصی از آن با دیگری علم حضوری پیدا کردیم، آن‌گاه دو مفهوم را با هم درک می‌کنیم که یکی را از شیء اول و دیگری را از شیء دوم انتزاع می‌کنیم و به هر دوی آن مفاهیم علم حضوری داریم. این سومین علم حضوری‌ای است که در این نظریه از آن استفاده شده است؛ برای مثال وقتی که به نفس و اراده و جهاتی که در هر کدام وجود دارد و نیز مقایسه اراده از این جهت که به نفس وابسته است با نفس از این جهت که مستقل از اراده است، علم حضوری پیدا کردیم، آن‌گاه مفهوم معلول را از اراده و مفهوم علت را از نفس انتزاع می‌کنیم و به خود این مفاهیم هم علم حضوری داریم. متعلق این علم حضوری سوم، خود مفاهیم اند.

۲-۴. علم حضوری چهارم

همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، مصباح یزدی در گام نخست برای معرفی اولیات به دو ویژگی آنها اشاره می‌کند. نخستین ویژگی این است که مفاهیم تشکیل‌دهنده این قضایا معقولات ثانیه فلسفی‌اند و دومین ویژگی این است که اولیات همگی قضایای تحلیلی‌اند. تحلیلی هم به این معناست که مفهوم محمول مندرج در مفهوم موضوع است؛ یعنی اگر در این قضایا موضوع را به جمیع ابعادش تصور و تحلیل کنیم، آن‌گاه با علم حضوری می‌یابیم که محمول در درون موضوع مندرج است؛ برای مثال اگر در قضیه «معلول محتاج علت است»، معلول را تحلیل کنیم علم پیدا می‌کنیم که «محتاج به علت» در آن مندرج است؛ اما

برای اینکه به اندراج محمول تحت موضوع علم پیدا کنیم، ابتدا باید به خود دو مفهوم «معلول» که در طرف موضوع قرار دارد و مفهوم «محتاج» به علت که در طرف محمول قرار دارد، علم داشته باشیم تا سپس بتوانیم به اندراج محمول تحت موضوع علم پیدا کنیم. علم به دو مفهوم همان علمی است که در قسمت قبل، از آن سخن گفتیم؛ یعنی علم حضوری سوم. بعد از اینکه به مفاهیم موضوع و محمول علم یافتیم و موضوع را با همه ابعادش تصور کردیم علم پیدا می‌کنیم که محمول مندرج در موضوع است. این علم ما به اندراج محمول در موضوع علم حضوری چهارمی است که در این نظریه از آن استفاده شده است. متعلق این علم حضوری چهارم، «اندراج محمول تحت موضوع» است.

۲-۵. علم حضوری پنجم

به عقیده مصباح یزدی پس از اینکه مفاهیم را درک کرده، و به آنها علم حضوری یافتیم، علم حضوری دیگری خواهیم داشت و آن، علم حضوری به مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان است. این علم ما به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان، پنجمین علم حضوری‌ای است که در این نظریه به کار رفته است. متعلق این علم حضوری «مطابقت مفهوم با منشأ انتزاع» است؛ مثلاً وقتی مفهوم معلول را از اراده و مفهوم علت را از نفس انتزاع کردیم و به آن مفاهیم علم پیدا کردیم، آن‌گاه با علم حضوری می‌یابیم که مفهوم معلول، حاکی از اراده و مفهوم علت، حاکی از نفس است.

در جمع‌بندی دو نکته قابل ذکر است: نخست نکته‌ای را درباره ترتیب علوم حضوری‌ای که در بالا به آنها اشاره کردیم، یادآوری می‌کنیم. می‌توان علوم حضوری پنج‌گانه فوق را در دو مرحله قرار داد. در مرحله نخست، علوم حضوری اول تا سوم در جهتی هستند که ما را از خارج به سمت تشکیل مفهوم و در مرحله دوم علوم حضوری چهارم و پنجم علوم حضوری‌ای هستند که ما را از مفهوم‌های تشکیل‌شده در مرحله اول به سمت درک مطابقت این مفاهیم با منشأ انتزاعشان هدایت می‌کنند. به بیان دیگر در این فرایند یک مرحله از واقعیت به سمت تشکیل مفهوم داریم و یک فرایند در جهت عکس آن؛ یعنی فرایندی که از مفهوم به سوی واقعیت به منظور درک مطابقت مفهوم با منشأ

انتزاعش صورت می‌گیرد. نکته دوم اینکه علم حضوری اول تا چهارم در گام نخست و علم حضوری پنجم در گام دوم از نظریه وی استفاده شده است.

اکنون که انواع علوم حضوری را در نظریه مصباح یزدی مشخص کردیم، به بیان دو مورد از نقدهایی که به این تئوری وارد است، خواهیم پرداخت. نتیجه این نقدها آن خواهد بود که علوم حضوری فوق برای پاسخ به مسئله صدق در اولیات کافی نیست و باید برای تکمیل تئوری، دو علم حضوری دیگر هم افزود.

۳. نقدها

۳-۱. نقد اول

گفتیم ابتدا به خود اشیا- فرض کنید دو شیء داریم- مثلاً نفس و اراده علم پیدا می‌کنیم. برای انتزاع و علم پیدا کردن به مفاهیم «علت» و «معلول» لازم است دو شیء را از جهتی خاص با یکدیگر مقایسه کنیم. اما در صورتی می‌توان دو شیء را از جهتی خاص با هم مقایسه کرد که آن جهت را بدانیم؛ به بیان دیگر به آن جهت، علم داشته باشیم. بسیار عجیب است که جهتی را ندانیم و دو شیء را از آن جهتی که نمی‌دانیم با یکدیگر مقایسه کنیم! اما از طرف دیگر مفاهیم علت و معلول ساخته می‌شوند که آن جهت خاص میان دو شیء- وابستگی اراده به نفس و استقلال نفس از اراده- را به ما نشان دهند. به بیان دیگر از طریق علم به مفاهیم «علت» و «معلول» است که به آن جهت خاص، علم پیدا می‌کنیم. بنابراین از یک طرف علم به مفاهیم «علت» و «معلول» متوقف است بر علم به جهت میان آن دو شیء و از طرف دیگر علم به جهت میان دو شیء از طریق علم به مفاهیم «علت» و «معلول» امکان‌پذیر است و این، دور است.

به نظر می‌رسد می‌توان راه حلی را برای این اشکال پیشنهاد کرد؛ برای روشن شدن پاسخ، ابتدا دو گزاره را از هم تفکیک می‌کنیم:

۱. علم به جهت میان دو شیء از طریق علم به مفاهیم امکان‌پذیر است.

۲. علم به مفاهیم از طریق علم به جهت امکان‌پذیر است.

با دقت در گزاره نخست درمی‌یابیم که علم به جهت از طریق مفاهیم به دست می‌آید.

کاملاً آشکار است که این‌گونه علم به جهت، علمی حصولی از طریق مفاهیم است؛ در

حالی که در گزاره دوم ادعا شده است علم به مفاهیم، متوقف است بر علم به جهت. اما آیا این علم به جهت در گزاره دوم حصولی است یا حضوری؟ اگر علم به جهت را حصولی فرض کنیم، آن‌گاه نقد فوق کاملاً بجا و درست خواهد بود و با مشکل دور مواجه خواهیم بود؛ چراکه علم حصولی به جهت از طریق علم به مفاهیم است و علم به مفاهیم وابسته به علم حصولی به جهتی است که از طریق علم به همان مفاهیم حاصل می‌شود و این، دور است. اما اگر علم به جهت برای علم به مفاهیم، علمی حصولی نباشد تا گفته شود علم به جهت، متوقف است بر علم به مفاهیم، آن‌گاه دیگر دوری در کار نخواهد بود. به بیان بهتر، برای علم به مفاهیم علم، به جهت نیاز است؛ اما این علم به جهت برای انتزاع مفاهیم، علمی حضوری است، نه حصولی. اما پس از اینکه مفاهیم انتزاع شدند، از طریق همان مفاهیم به جهت علمی حصولی هم پیدا می‌کنیم. در واقع در اینجا به دو گونه متفاوت به جهت علم پیدا می‌کنیم؛ یکی علم حضوری قبل از تشکیل مفاهیم و دیگری علم حصولی بعد از تشکیل مفاهیم و از طریق مفاهیم. با این بیان دیگر دوری در کار نخواهد بود. در واقع علم به جهت که در گزاره نخست به آن اشاره شده است، علمی حصولی از طریق مفاهیم است و علم به جهتی که در گزاره دوم به آن اشاره شده است، علمی حضوری است.

باید توجه داشت که پاسخ فوق، پیش‌فرضی دارد و آن، این است که جهات را اموری عینی و واقعی بدانیم، نه اموری نفسی و وابسته به مدرک؛ چراکه علم حضوری علم بی‌واسطه به خود شیء است. در صورت فرض جهات واقعی و عینی پاسخ فوق قابل پذیرش خواهد بود. تئوری مصباح یزدی در صورتی می‌تواند این پاسخ را به اشکال فوق بدهد که یک علم حضوری دیگری را به مجموعه علوم حضوری به‌کاررفته در این نظریه اضافه کند و آن هم علم حضوری به جهات واقعی است و در صورت عدم اضافه‌کردن این علم حضوری، پاسخ فوق سودمند نخواهد بود؛ از این‌رو علوم حضوری پنج‌گانه به شش علم حضوری افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر باید پیش از علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص، به جهات موجود در دو شیء ابتدا علم حضوری پیدا کنیم، سپس

جهتی خاص را در نظر بگیریم و دو شیء را از آن جهت خاص با هم مقایسه کنیم. پیش از این گفته شد که در تئوری مصباح یزدی پنج علم حضوری وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. علم حضوری به واقعیت خارجی؛ ۲. علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص؛ ۳. علم حضوری به مفاهیم؛ ۴. علم حضوری به اندراج محمول در موضوع؛ ۵. علم حضوری به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان. اکنون با افزودن علم حضوری جدید، تعداد و ترتیب این علوم حضوری عبارت خواهند بود از: ۱. علم حضوری به واقعیت خارجی؛ ۲. علم حضوری به جهات موجود در دو شیء؛ ۳. علم حضوری به مقایسه دو شیء از جهتی خاص؛ ۴. علم حضوری به مفاهیم؛ ۵. علم حضوری به اندراج محمول در موضوع؛ ۶. علم حضوری به مطابقت مفاهیم با منشأ انتزاعشان. علم حضوری فوق را به شکل زیر معرفی می‌کنیم:

علم حضوری دوم (جدید): در ادامه تشکیل معقولات ثانیه فلسفی، هنگامی که به خود واقعیات خارجی - فرض کنید دو واقعیت خارجی داریم - علم حضوری اول پیدا شد، آن‌گاه نفس (ذهن) برای اینکه بتواند معقول ثانیه فلسفی را انتزاع کند، بین آن دو واقعیت خارجی مقایسه‌ای انجام می‌دهد و جهاتی را بین آن دو ملاحظه و به آن جهات علم پیدا می‌کند. این علم نفس (ذهن) به جهات موجود میان آن دو واقعیت خارجی نیز خود، علمی حضوری است. این دومین علم حضوری‌ای است که در این نظریه به کار رفته است. متعلق این علم حضوری، جهاتی است که میان آن دو واقعیت خارجی وجود دارد؛ مثلاً هنگامی که به نفس و اراده حضوراً علم پیدا کردیم، بین آنها مقایسه‌ای انجام می‌دهیم و درمی‌یابیم که نفس مستقل از اراده است و اراده وابسته به نفس است و این جهاتی را که بین اراده و نفس وجود دارد، نیز به علم حضوری می‌یابیم. باید گفت در مثال فوق دو علم حضوری از نوع دوم موجود است: یکی، جهتی که در نفس وجود دارد و آن، بی‌نیازی از اراده است و دیگری، جهتی است که در اراده وجود دارد و آن، نیازمندی و وابستگی به نفس است که به هر دوی اینها علم حضوری از نوع دوم داریم.

مصباح یزدی برای پاسخ دادن به اشکال مطرح شده در گام دوم از خاصیت اشاری بودن و نمایشگر خارج بودن معقولات ثانیه فلسفی و نیز اینکه این معقولات مستقیماً از معلومات حضوری انتزاع شده‌اند، بهره می‌گیرد. وی در پاسخ به این پرسش که چه دلیلی وجود دارد بر اینکه روابطی که میان مفاهیم در قضیه اولی برقرار است، در واقعیت نیز همان روابط برقرار باشد، از این بحث کمک می‌گیرد که اولاً منشأ انتزاع مفاهیم به‌کاررفته در قضایای اولی، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، علوم حضوری است که خود واقعیت‌اند. ثانیاً معقولات ثانیه خاصیت اشاره به خارج را دارند؛ به این معناکه این مفاهیم همچون اسمای اشاره‌اند، مانند «این» (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، آرشیو مؤسسه امام خمینی، ترک ۴۱۰۱). سرانجام به نظر می‌رسد روابطی که میان مفاهیم وجود دارد، در واقعیت نیز وجود دارد.

به این پاسخ اشکالاتی وارد است که به یکی از آنها اشاره می‌کنیم. برای توضیح مطلب نخست اشکالی را که در گام دوم به نظریه وی وارد شده بود، دوباره یادآوری می‌کنیم. اشکال‌کننده می‌پذیرفت که قضایای اولی قضایایی تحلیلی‌اند و در قضایای تحلیلی، محمول مندرج در موضوع است و اندراج محمول در موضوع را هم به علم حضوری می‌یابیم و نیز می‌پذیرفت که در قضایای تحلیلی، ضرورت منطقی در کار است؛ اما ادعا می‌کرد که مطالب پیش‌گفته در نهایت اثبات می‌کنند که مفاهیمی روابطی با مفاهیم دیگر به صورت ضرورت منطقی دارند و این، صرفاً «رابطه‌ای» میان مفاهیم است و رابطه میان مفاهیم، حتی رابطه ضروری میان آنها به هیچ‌وجه اثبات نمی‌کند که چنین «روابطی» که میان مفاهیم برقرار است، در خارج و واقعیت هم برقرار است. پاسخ مصباح یزدی به این اشکال آن بود که اولاً «مفاهیم» به‌کاررفته در قضایای اولی را از علوم حضوری که عین واقعیت‌اند، گرفته‌ایم. ثانیاً این مفاهیم ارجاع و اشاره به خارج دارند؛ مثلاً مفهوم معلول را که از اراده انتزاع کرده‌ایم، اولاً این مفهوم را از یک واقعیت انتزاع کرده‌ایم. ثانیاً ویژگی این مفهوم آن است که به امور خارج و واقعیت اشاره می‌کند. از این‌رو اشکال فوق نمی‌تواند خللی به این نظریه وارد کند.

پاسخ مصباح یزدی نمی‌تواند از اشکال مذکور گره‌گشایی کند. برای روشن شدن مطلب،

خوب است بین دو چیز تمایز بگذاریم: یکی اینکه آیا تک تک مفاهیمی که در قضیه اولی به کار رفته است، خارج و واقع را نشان می‌دهند یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هر کدام از «مفاهیم» به کاررفته در قضیه اولی، ارتباطی با واقعیت دارد یا نه؟ دوم اینکه آیا «روابطی» که میان مفاهیم به کاررفته در قضیه اولی وجود دارد، در خارج نیز وجود دارد یا نه؟ در واقع در پرسش اول مسئله در خود مفاهیم است، ولی در پرسش دوم مسئله بر سر روابطی است که میان مفاهیم وجود دارد. با مشخص شدن این بحث می‌گوییم پاسخ مصباح یزدی در واقع پاسخی است به مسئله اول، در حالی که اشکال‌کننده از مسئله دوم را پرسیده بود؛ از این رو مسئله صدق اولیات در نظریه مصباح همچنان بی‌پاسخ می‌ماند.

مصباح یزدی قصد داشت با توسل به علم حضوری، مسئله صدق را حل کند؛ از این رو پنج‌گونه علم حضوری به کار گرفت که این کار را انجام دهد که ما برای پاسخ به نقد پیشین، علم حضوری ششمی هم به آن افزودیم. اما نظریه مصباح یزدی با اقسام شش‌گانه علوم حضوری به کاررفته در این نظریه که قبلاً به آنها اشاره کردیم، نظریه‌ای کامل نخواهد بود و مسئله دوم که آیا روابطی که میان مفاهیم به کاررفته در قضیه اولی وجود دارد، در خارج هم وجود دارد یا نه، بی‌پاسخ خواهد ماند و علوم حضوری شش‌گانه قادر نخواهد بود این مسئله را که در واقع پرسش اصلی این نوشتار است، حل کند.

در نگاهی همدلانه به نظر می‌رسد اگر یک علم حضوری هفتمی را به علوم حضوری شش‌گانه اضافه کنیم، این تئوری قادر خواهد بود به اشکال مذکور پاسخ دهد؛ یعنی اگر مصباح یزدی بتواند تبیین کند که ما به کمک علم حضوری هفتمی می‌توانیم دریابیم که روابط حاکم میان مفاهیم عیناً در خارج هم اتفاق می‌افتد و از خاصیت انطباق مفاهیم فلسفی بر خارج که در مورد تک‌تک این مفاهیم استفاده کرده است، در مورد «روابط» میان مفاهیم هم استفاده کند، قادر خواهد بود به اشکال مذکور پاسخ دهد و تنها در این صورت است که تئوری وی مرتبط با مسئله صدق در اولیات خواهد بود.

نتیجه‌گیری

اولاً علم حضوری ای که مصباح یزدی در نظریه خود به کار برده است، امر واحدی نیست. به بیان دیگر علوم حضوری مختلف، با متعلقاتی مختلف در این نظریه وجود دارند. نخست این نکته به دست آمد که پنج علم حضوری در این نظریه وجود دارد؛ اما پس از بیان نقد اول به این نتیجه رسیدیم که برای کارکرد تئوری وی، باید علم حضوری به جهات عینی را نیز به علوم حضوری پنج‌گانه اضافه کنیم. با وجود اضافه کردن علم حضوری مذکور، نقد دوم ما را به این سمت سوق داد که به این نتیجه برسیم که تئوری وی در صورتی پذیرفته خواهد بود که علم حضوری به مطابقت روابط مفهومی و روابط عینی نیز باید به علوم حضوری شش‌گانه اضافه شود. از این‌رو نظریه مصباح یزدی در مسئله صدق در اولیات، باید دست‌کم هفت نوع علم حضوری را فرض کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ شرح خواجه نصیر طوسی؛ ج دوم، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. —؛ الشفاء، البرهان؛ قم: مکتبه آیت‌الله العجفی، ۱۴۰۸ق.
۳. حلّی، حسن‌بن‌یوسف؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ ج سوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
۴. عسکری، سلیمانی امیری؛ منطق و شناخت‌شناسی از نظر آیت‌الله مصباح یزدی؛ ج اول؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۵. مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱؛ چ پنجم؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۶. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲؛ چ پنجم؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۷. —؛ تعلیقه علی نهایة الحکمة؛ قم: مؤسسه فی سبیل الحق، ۱۴۰۵ق.
۸. هم اندیشی معرفت‌شناسی؛ آرشیو مؤسسه امام خمینی؛ ترک ۴۱۰۰ و ۴۱۰۱.