

## بررسی رئالیسم ماهوی بر پایه قضایای حقیقیه از منظر

شهید مطهری

نعمت‌اله بدخشان\*

### چکیده

مسأله‌ی توجیه صدق ادراکات بشر و اثبات واقع‌نمایی شناخت، که از آن به ارزش شناخت تعبیر می‌شود، از اساسی‌ترین و درعین‌حال پیچیده‌ترین مسائل مربوط به ادراکات است. شهید مطهری با آن که همه‌ی ادله‌ی وجود ذهنی را اثبات کننده‌ی ادعای حکمای مسلمان مبنی بر حصول صورت و عین ماهیت معلوم در ذهن نمی‌داند، معتقد است که «حکم ایجابی بر معدومات» به منزله‌ی یکی از دلایل اثبات این ادعا، اگر بر مبنای قضایای حقیقیه به صورتی که خواجه نصیرالدین در کتاب *تجريد الاعتقاد* مطرح کرده است، مطرح شود، نه تنها برای رد نظریه‌ی اضافه، بلکه برای اثبات ادعای حکما نیز کافی خواهد بود. در این نوشتار، این ادعا بر پایه‌ی تفسیری از قضایای حقیقیه، که درست‌تر و مقبول‌تر به نظر می‌رسد، نقد و بررسی شده و همچنین کفایت این دلیل به دلیل صعوبت و یا غیرممکن بودن دستیابی به ذاتیات و عین ماهیات اشیا، مذاقّه و نقد شده است. نتیجه‌ی چنین کوششی از سوی شهید مطهری و حکمای مسلمان درباره‌ی توجیه صدق، تنها رسیدن به رئالیسمی است که از آن به رئالیسم مفهومی - حکایی یاد می‌شود، نه رئالیسم ماهوی، که شهید مطهری آن را تنها راه واقع‌بینی شناخت و کشف واقع می‌داند.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- قضایای حقیقیه، ۲- توجیه صدق، ۳- وجود ذهنی، ۴- ماهیت،

۵- رئالیسم ماهوی، ۶- رئالیسم مفهومی - حکایی.

## ۱. مقدمه

شهید مطهری در کتاب شرح مبسوط منظومه، دلایل حکیم سبزواری در اثبات وجود ذهنی، که از نظر او، نزدیک‌ترین مبحث به مسأله‌ی ارزش شناخت (صدق ادراکات) است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۶۳)، را تبیین و بررسی کرده و در ضمن آن، دیدگاه خود را درباره‌ی ضعف و قوت این ادله بیان نموده است. حکیم سبزواری در کتاب شرح منظومه‌ی خود، در اثبات وجود ذهنی، سه دلیل آورده است که عبارت‌اند از:

الف) حکم ایجابی بر امور معدوم: در قضایای موجهی حملی، اثبات چیزی برای چیز دیگر فرع بر وجود موضوع است. یعنی باید موضوعی وجود داشته باشد تا چیزی را به منزله‌ی محمول به آن نسبت دهیم. در قضایایی که موضوعات آن‌ها از امور معدوم‌اند، به دلیل این‌که این موضوعات یقیناً در عالم خارج وجود و تحقق ندارند، ضرورتاً این نتیجه به دست می‌آید که موضوع این قضایا باید در ذهن وجود و تحقق داشته باشد. مثال‌هایی که حکیم سبزواری برای این دلیل می‌آورد یکی این است که: «دریایی از جیوه بالطبع سرد است» و دیگری این مثال است که: «اجتماع دو نقیض مغایر اجتماع دو ضد است».

ب) انتزاع کلی از امور جزئی: انتزاع مفاهیم کلی از امور جزئی از راه حذف مشخصات و ممیزات آن‌ها صورت می‌گیرد. از آن‌رو که هر تصوّر خود اشاره‌ای عقلی به چیزی است و معدوم مطلق قابل اشاره‌ی عقلی نیست، ناگزیر باید برای مفاهیم کلی به نحو کلیت، وجود و تحقق قائل شد و چون آنچه وجود خارجی دارد امری جزئی و مشخص است، بنابراین باید گفت: مفاهیم کلی در ذهن موجودند.

ج) درک عقل از صرف و حقیقت هر چیز: صرف حقیقت یعنی درکی که از حقیقت چیزی از راه تجرید آن از اعراض شخصی و لواحق بالذات و بالعرض آن داریم یک حقیقت واحد و دارای وجودی گسترده است. این نحوه از وجود در عالم خارج تحقق ندارد و آنچه در عالم خارج وجود دارد متکثر و مختلط است، بنابراین باید گفت: صرف حقیقت در صقع شامخ ذهن (در مرتبه‌ی عقلی ذهن، نه در مرتبه‌ی مربوط به قوه‌ی حاسه و متخیله و واهمه) تحقق دارد (۱۲، صص: ۱۲۴ - ۱۲۵).

پرسش اساسی که مطهری در این باره مطرح می‌کند این است که آیا این دلایل سه‌گانه به منزله‌ی مهم‌ترین ادله‌ی وجود ذهنی، صرفاً برای اثبات وجود ذهنی و نفی نظریه‌ی اضافه است، یا دست‌کم برخی از آن‌ها برای اثبات ادعای حکمای اسلامی هم کافی است؟! شهید مطهری درباره‌ی خاستگاه و تعریف نظریه‌ی اضافه چنین می‌گوید که فخر رازی با آن‌که در مباحث مشرقیه، بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و نخستین کسی بوده که این بحث را در فلسفه‌ی اسلامی تحت عنوان وجود ذهنی مطرح نموده است (۱۹، ج: ۱،

ص: ۲۷۲، و ۹، ج: ۱، صص: ۴۱ - ۴۳)، ولی چون متکلمی اشعری بوده، تا حدّ امکان خواسته است سخن ابوالحسن اشعری، که حقیقت علم را عبارت از نوعی تعلّق میان عالم و معلوم خارجی می‌دانست، توجیه کند. بنابراین گفته است: حقیقت علم چیزی جز نوعی اضافه میان عالم و معلوم خارجی نیست (۱۹، ج: ۱، صص: ۲۷۳ و ۳۱۵ و ۹، ج: ۱، ص: ۳۳۱) و در بعضی کلماتش نیز گفته است در هنگام تحقّق علم دو چیز وجود دارد: یکی صورتی از معلوم خارجی که در ذهن وجود دارد، و دیگری اضافه‌ای است که میان عالم و معلوم برقرار می‌شود و از نظر او، علم همان اضافه است<sup>۱</sup> (۱۹، ج: ۱، ص: ۳۱۵ و ۹، ج: ۱، ص: ۳۳۱). ایشان درباره‌ی ادعای حکمای مسلمان در مورد حقیقت علم و شناخت نیز می‌گوید که از نظر قدمای حکمای مسلمان، حقیقت علم عبارت از حصول صورت و عین ماهیت معلوم در ذهن است. شهید مطهری مطابق با نظریه‌ی حکما، رابطه‌ی میان عالم و معلوم خارجی را رابطه‌ای ماهوی معرفی می‌کند که صرفاً از راه آن می‌توان از واقع بینی و کشف واقع سخن گفت (۱۹، ص: ۲۶۴).

ایشان با توجه به سیر تاریخی مسأله‌ی علم و وجود ذهنی در میان متفکران مسلمان، ارائه‌ی دلایل وجود ذهنی را برای نفی و ردّ نظریه‌ی اضافه می‌داند، ولی معتقد است دلیل نخست، که عبارت از حکم ایجابی بر معدوم است، علاوه بر ردّ نظریه‌ی اضافه، مدّعی حکمای مسلمان را نیز درباره‌ی علم و ادراکات انسان می‌تواند به اثبات برساند. از منظر ایشان، اگر این برهان بر مبنای قضایای حقیقیّه به آن صورتی که خواجه نصیرالدین در کتاب تجرید الاعتقاد بیان کرده است مطرح شود، برای اثبات مدّعی حکما [نفی نظریه‌ی شبح<sup>۲</sup> و اثبات مطابقت علم با واقع] نیز کافی خواهد بود (همان، صص: ۳۳۵ - ۳۳۶). خواجه در این باره گفته است: «وجود به وجود ذهنی و وجود خارجی منقسم می‌شود، درغیراین صورت، قضیه‌ی حقیقیّه باطل می‌شود». علامه حلی در شرح این عبارت می‌نویسد: «قضیه‌ی حقیقیّه قطعاً قضیه‌ای صادق است، زیرا ما بر موضوعات معدوم در عالم خارج [معدومات ممکن الوجود] حکم ایجابی می‌کنیم و وقتی صفت یا حکمی که به موضوع یا موصوفی نسبت داده می‌شود، تحقّق داشته باشد، موضوع و موصوف هم باید وجود داشته باشد و چون وجود موصوف، یعنی معدومات مورد حکم، در عالم خارج وجود ندارند، بنابراین نتیجه می‌گیریم که در ذهن تحقّق دارند. قضیه‌ی حقیقیّه قضیه‌ای است که موضوع در آن، به حسب نفس و ذات موضوع، نه وجود خارجی آن لحاظ می‌شود... تحقّق قضایای حقیقیّه بر ثبوت ذهنی موضوع دلالت دارند<sup>۳</sup>» (۷، ص: ۲۸).

## ۲. بیان مسأله

مسأله‌ی مورد بحث ما در این نوشتار، بررسی این ادعا است که آیا می‌توان با حکم ایجابی بر معدومات، بر مبنای قضایای حقیقیه، مدّعی حکمای اسلامی در باب حقیقت علم و مطابقت آن با واقع را به اثبات رساند و به معیاری اثباتی در توجیه صدق ادراکات انسان نائل آمد که مسأله‌ی مهم ارزش علم و شناخت را، که امروزه معرکه‌ی آرای معرفت‌شناسان است، حلّ کند یا خیر؟ شهید مطهری معتقد است این امر امکان‌پذیر است، ولی سؤال این است که ایشان چگونه از راه حکم ایجابی بر معدومات و بر مبنای قضایای حقیقیه، آن‌گونه که او مطرح کرده، رابطه‌ی ماهوی و به تعبیر وی، تنها پل ممکن میان ذهن و عین و رابطه‌ی واقع‌بینانه و رئالیستی میان ذهن و خارج (۱۹، صص: ۲۶۷ - ۲۶۹) را به اثبات می‌رساند؟ این ادعا را می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) ما قضایای صادقی به نام قضایای حقیقیه داریم.

ب) در قضایای حقیقیه، بر ماهیت موضوع، هرچند در عالم خارج وجود نداشته باشد، حکم ایجابی می‌کنیم.

ج) حکم ایجابی بر ماهیت موضوع، مستلزم ثبوت ماهیت موضوع در ظرف وجود ذهنی یا در ظرف وجود خارجی است.

نتیجه این‌که: وقتی موضوعات مورد حکم در عالم خارج، ثبوت و وجودی نداشته باشند، ناگزیر این موضوعات باید در ذهن وجود و تحقق داشته باشند. بنابراین ماهیت موضوعات یا امور مورد حکم، در ذهن ثبوت و وجود دارند، نه شبیح آن‌ها (اثبات مدّعی حکما).

به دلیل این‌که این بحث با مسأله‌ی حقیقت و صدق و معیار صدق قضایا مربوط است، پیش از این‌که به بررسی این استدلال بپردازیم، لازم است ابتداء معانی حقیقت و صدق<sup>۴</sup> و نظریه‌ی حکمای اسلامی درباره‌ی آن را مطرح کنیم و سپس دیدگاه‌های مختلف حکما و منطقیون مسلمان درباره‌ی قضایای حقیقیه را بررسی نموده، در ادامه، به درستی یا نادرستی استدلال یاد شده در اثبات مدّعی حکما بپردازیم.

## ۳. معانی حقیقت و صدق

برخی میان حق و صدق تمایز گذاشته‌اند و حقیقت را وصف چیزی حقیقی و صدق [صادق بودن] را وصف کسی که حق می‌گوید معرفی کرده‌اند (۱۸، ص: ۳۳۸)، اما از نظر ابن سینا، صدق و حق هر دو بالذات وصف قضیه‌اند، با این تفاوت که صدق وصف قضیه به اعتبار مطابقتش با واقع و حق وصف قضیه به اعتبار مطابقت واقع با آن است (۲، ج: ۳، صص: ۹-۱۰). حقیقت از نظر حکما، معانی و کاربردهای مختلفی دارد که عبارت‌اند از: حقیقت انضمامی،

حقیقت انتزاعی، حقیقت وجودی، حقیقت منطقی، حقیقت مادی و حقیقت صوری. حقیقت انضمامی نفس آن چیزی است که می‌گویند حقیقی است. به این اعتبار، حقیقت با واقعیت یا وجود، هم‌معنی است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم فلان شخص حقیقت را پنهان داشت یا آشکار کرد، مقصود ما از حقیقت همان واقعیت است، اما حقیقت انتزاعی وصف آن چیزی است که حقیقی است. از آن‌جا که هر فکری متعلقی دارد، اگر حقیقت صفت امری یا متعلقی باشد که مطابق با فکر باشد، آن را حقیقت وجودی و بالعکس اگر صفت فکری باشد که مطابق با امری یا متعلقی است، آن را حقیقت منطقی نامند. حقیقت وجودی همان حقیقت موجودات یا اشیا است، درحالی‌که حقیقت منطقی مربوط به حقیقت معلومات [قضایا و تصدیقات] است. افزون بر این موارد، متعلق فکر می‌تواند امری خارجی یا مادی، مانند درخت، میز، صندلی و...، یا فکر و ادراک ذهنی دیگری باشد. از این‌رو، مطابقتی که مبنای حقیقت را تشکیل می‌دهد ممکن است مطابقت فکر با یک امر خارجی باشد، که در این صورت، حقیقت را حقیقت مادی و یا ممکن است مطابقت فکر با خود فکر باشد، که در این صورت، آن را حقیقت صوری می‌نامند (۱۸، صص: ۳۴۰ - ۳۴۲). در بحث از ارزش شناخت، مقصود از حقیقت یا صدق، مطابقت فکر یا قضیه [علوم حصولی انسان] با واقع است، که از آن به حقیقت یا صدق منطقی یاد کردیم.

در مباحث معرفت‌شناختی، گاهی از صدق دیگری نام برده می‌شود که آن را «صدق اخلاقی» می‌نامند. صدق منطقی متفاوت از صدق اخلاقی است؛ آنچه مقوم صدق اخلاقی است مطابقت یک قضیه با اعتقاد کسی است، چه آن قضیه صدق منطقی داشته باشد چه نداشته باشد. بنابراین، اعتقاد شخص به درستی یک قضیه به‌تنهایی شرط صحت و صدق منطقی آن قضیه نیست. زمانی ما به یک قضیه حقیقتاً معرفت داریم که اولاً به آن قضیه باور داشته باشیم، ثانیاً آن قضیه فی‌الواقع هم صادق باشد، ثالثاً این صدق بر ادله و براهین کافی مبتنی باشد. بر این اساس، معرفت عبارت از باور صادق موجه است. شرط سوم همان مسأله‌ای است که از آن به «توجیه صدق»<sup>۵</sup> یاد می‌شود و صدق منطقی قضیه‌ی مورد باور را به اثبات می‌رساند.

#### ۴. نظریه‌ی مطابقت صدق

در توجیه صدق [معیار حقیقت]، نظریه‌های مختلفی از سوی فیلسوفان ارائه شده است، که مهم‌ترین آن‌ها سه نظریه است. این نظریه‌ها عبارت‌اند از: نظریه‌ی مطابقت صدق<sup>۶</sup>، نظریه‌ی هماهنگی [سازگاری] صدق<sup>۷</sup>، نظریه‌ی عمل‌گرایانه‌ی صدق<sup>۸</sup>. نظریه‌ی مطابقت صدق، که مطهری از آن به نظریه‌ی قدما یاد می‌کند، همان نظریه‌ی مورد قبول حکمای

مسلمان است. بر پایه‌ی این نظریه، حقیقت عبارت از شناخت مطابق با واقع و خطا عبارت از اعتقاد غیر مطابق با واقع است. مطهری با طرح برخی از اشکالاتی که فیلسوفان جدید بر این تعریف وارد کرده‌اند و ردّ این اشکالات، بر تعریف مورد قبول حکمای اسلامی تأکید می‌کند و آن را تنها مبنای انکار سفسطه و شکاکیت و اثبات واقع‌نمایی ادراکات معرفی می‌نماید. از نظر او، عمده‌ی اشکالاتی که از قول حکمای جدید بر تعریف قدما مطرح شده از جهت عدم شمول و عمومیت آن است. از نظر آنان، نظریه‌ی مطابقت درباره‌ی مسائل حسی و طبیعی، که متعلقات شناخت در عالم اعیان وجود دارند، معنای درستی پیدا می‌کند و می‌توان در خصوص آن‌ها، از مطابقت شناخت با واقع سخن گفت، ولی درباره‌ی احکام و قضایای ریاضی، که متعلقی در عالم خارج ندارند، سخن گفتن از مطابقت با واقع بی‌معنی است. احکام ریاضی عینیت ندارند، بلکه اموری ذهنی‌اند، که جایگاه آن‌ها خود ذهن است. به‌همین دلیل، تعریف یادشده شامل قضایای منطقی و روانی نیز نمی‌شود. از نظر آنان، در باب قضایای تاریخی نیز که اکنون موضوع آن‌ها گذشته و منتفی شده انطباق بی‌معنا است. حکمای اسلامی با توسل به مسأله‌ی نفس‌الأمر به‌مثابه‌ی ظرف ثبوت قضایای مختلف، به این اشکالات پاسخ می‌دهند. مطهری افزون بر معرفی و دفاع از نظریه‌ی مطابقت، برخی از تعاریف و نظریه‌های جدید صدق را نیز مطرح می‌کند و اشکالاتی را متوجه آن‌ها می‌سازد. از جمله از نظریه‌ی هماهنگی صدق، نظریه‌ی عمل‌گرایانه‌ی صدق و نظریه‌ی ماتریالیست‌ها مبنی بر تأیید اندیشه در عمل و تجربه سخن می‌گوید (۲۰، صص: ۱۷۲-۱۷۷ و ۲۱، ج: ۱، صص: ۱۰۳-۱۰۴). از آنجایی که تعریف حقیقت و نقطه‌ی مقابل آن، خطا، امری است و معیار تشخیص حقیقت بودن شناخت از غلط بودن آن امری دیگر و مطهری به‌درستی بر این تمایز تأکید می‌ورزد، این پرسش مطرح می‌شود که تعریف حقیقت را هر چه بدانیم، از چه راهی به دست آوریم که شناختی راستین است یا راستین نیست (۲۰، صص: ۱۷۱-۱۷۲ و ۱۸۵-۱۸۶). این مسأله همان مسأله‌ای است که از آن به معیار حقیقت یا توجیه صدق یاد می‌شود. مطهری در باب دیدگاه حکمای اسلامی درباره‌ی این مسأله می‌گوید: «از نظر علمای اسلامی، علم معیار علم است. آنان علم را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند و علم بدیهی را معیار علم نظری می‌گیرند. برخلاف علمای جدید، که معیار و محک علم را نه علم بلکه عمل می‌شمارند. مطابق با دیدگاهی که علم را معیار علم معرفی می‌کند، انسان در استدلال‌ورزی‌های خود، ناگزیر به شناخت‌هایی می‌رسد که نیازی به معیار ندارد و این شناخت‌های بدون معیار از صحت تضمین‌شده‌ای برخوردارند. به‌بیان دیگر، وقتی شناخت‌های نظری با ترتیب صحیح منطقی و بر مبنای قواعد منطق صوری [آرسطویی] به بدیهیات بازگردند، صحت آن‌ها در مطابقتشان با واقع به اثبات می‌رسد (همان، صص: ۱۸۷

بررسی رئالیسم ماهوی بر پایه‌ی قضایای حقیقیّه از منظر شهید مطهری ۸۳

و ۲۰۴-۲۰۶). در میان نظریه‌های مختلف درباره‌ی توجیه صدق، این نظریه را نظریه‌ی مبنای گروهی می‌نامند. مبنای گروهان معتقدند برای انسان اصولی اولی و بدیهی وجود دارد که به‌طور مستقیم برای او واضح و معلوم‌اند و با به‌کارگیری قواعد و ترتیب منطقی، می‌توان شناخت‌های خود را به این اصول اولی و بدیهی بازگرداند و صحت و یقینی بودن این قسم شناخت‌ها را نیز به اثبات رساند.

## ۵. تفسیر صورت‌های ذهنی و بحث از رئالیسم ماهوی و رئالیسم

### مفهومی - حکایی

مطهری همسو با دیدگاه حکمای اسلامی در مبحث وجود ذهنی، از حصول عین ماهیت در ذهن سخن می‌گوید و ادعایی کمتر از این را در غلطیدن به ورطه‌ی سفسطه و شکاکیت و انکار رئالیسم می‌داند. او می‌کوشد این ادعا را از راه وجود قضایای حقیقیه به اثبات برساند. برای روشن شدن دیدگاه او، ناگزیریم به بررسی چگونگی نسبت و ارتباط صورت‌های ذهنی با واقعیات مورد شناسایی بپردازیم. در این باره، سه تفسیر از اقوال حکمای اسلامی به دست می‌آید که عبارت‌اند از:

الف) تفسیر ماهوی: مقصود از تفسیر ماهوی، تفسیری است که حصول حقیقت و ماهیت اشیا را در ذهن (بدون لحاظ شأن حکایی آن) مفروض می‌گیرد و صورت‌های ذهنی را عیناً همان ماهیاتی معرفی می‌کند که در ساحت نفس، به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند. حکمای اسلامی برای ردّ نظریه‌ی اضافه و نیفتادن در دام نظریه‌ی شبح، که قبول آن مساوی با انکار علم و واقع‌نمایی ادراکات است، علم را حصول صورت اشیا در ذهن می‌دانند و صورت‌های ذهنی اشیا را عیناً همان حصول ماهیات آن‌ها معرفی می‌نمایند، که به وجود دیگری غیر از وجود خارجی [وجود ذهنی] تحقق یافته‌اند. اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد شده است، اعم از لزوم اجتماع امور متضادّه [جوهر و عرض و دو عرض مختلف] در ذهن و حضور یافتن همه‌ی ذاتیات ماهیت در ذهن، همه از پیامدهای چنین تفسیری از صورت‌های ذهنی است. رئالیسم ماهوی مقبول حکمای اسلامی ریشه در همین تفسیر از صورت‌های ذهنی دارد. همان‌گونه که گفتیم، به اعتقاد شهید مطهری، رابطه‌ی ماهوی میان ذهن و خارج، تنها پل ممکن میان ذهن و خارج است، که بدون آن، رابطه‌ی واقع‌بینانه‌ی رئالیستی میان ذهن و عین منتفی می‌شود. به اعتقاد او، ماحصل آنچه حکمای اسلامی درباره‌ی ارزش و اعتبار علم گفته‌اند، فقط از طریق رابطه‌ی ماهوی به دست می‌آید و الزاماً همه‌ی کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائل‌اند، چاره‌ای ندارند جز این که «نظریه‌ی ارتباط ماهوی» را بپذیرند و اصولاً طرز تفکر رئالیستی در گرو همین نظریه درباره‌ی وجود ذهنی

است (۱۹، ج: ۱، صص: ۲۶۷-۲۶۹ و ۲۲، صص: ۲۶۴-۲۶۵). مدّعی معتقدان به رئالیسم ماهوی این است که ماهیت با تمام ذاتیاتش در ذهن حاصل می‌شود، چون عدم انفکاک ذاتیات از ماهیت در هر موطنی که ماهیت وجود پیدا کند ضروری است و اعتقادی کمتر از این در واقع معنایی جز پذیرش نظریه‌ی شیخ و انکار علم و قبول سفسطه ندارد.

به نظر ما، ادّعی حصول عین ماهیت در ذهن، پیش‌فرضی اثبات‌نشده در مبحث وجود ذهنی است، که به هیچ‌کدام از ادّله‌ی وجود ذهنی متکی نیست. هیچ‌یک از این ادّله قادر نیست حصول عین ماهیت، یعنی حصول غیرمفهومی و غیرحکایی آن را در ذهن به اثبات برسانند و عملاً جریان حلّ مشکلات درباره‌ی وجود ذهنی نیز به اختلاف در دو نوع حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در دیدگاه صدرالمتألهین انجامیده است، که در واقع، مؤید این مطلب است که آنچه از اشیا در ذهن حاصل می‌شود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست.

ب- تفسیر مفهومی- ماهوی: در این تفسیر، بر حقیقت مفهومی مفاهیم ماهوی تأکید می‌شود و جنبه‌ی حکایی وجود ذهنی اشیا مبنا قرار می‌گیرد. این تفسیر از صورت‌های ذهنی را پیام و پیامد اصلی راه‌حل صدرالمتألهین شیرازی برای حلّ مشکلات وجود ذهنی از راه تمایزگذاری میان دو نوع حمل اولی ذاتی و شایع صناعی دانسته‌اند (۱۶، ص: ۹۴). صدرالمتألهین با آن که صراحتاً از تعبیر حکایت استفاده نکرده است، سخن او همین پیام را در بر دارد. وی در این باره می‌گوید: «فنقول: معنی انحفاظ الماهیات هو انّ الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني، بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي» (۳، ص: ۱۳۵). معنای انحفاظ ماهیات این است که ذهن هنگام تصور اشیا، صورت‌های ذهنی آن‌ها را نه از حیث تعین ذهنی آن‌ها، بلکه از حیث وجود خارجی‌شان لحاظ می‌کند.

اشکالی که در این تفسیر وجود دارد این است که اگر انحفاظ ماهیت را در ظرف حکایی ذهن بدانیم، دلیلی ندارد که این انحفاظ را به امور ماهوی منحصر کنیم. هر مفهومی اعم از این که ماهوی باشد یا غیر ماهوی، وجودی باشد یا غیر وجودی، حقیقی باشد یا اعتباری، حکایت از چیزی می‌کند. بنابراین جنبه‌ی حکایی داشتن منحصر در مفاهیم ماهوی نیست.

ج- تفسیر مفهومی- حکایی: در این تفسیر از صورت‌های ذهنی، بر شأن حکایی این صورت‌ها تأکید می‌شود. بر مبنای این تفسیر، هم می‌توان از انحفاظ ماهیت در ظرف حکایی ذهن سخن گفت و از نظریه‌ی شیخ اجتناب کرد و هم از انحفاظ مفاهیم غیرماهوی و عدمیات در ظرف حکایی ذهن سخن به میان آورد؛<sup>۹</sup> دیدگاهی که مبتنی بر چنین تفسیری از صورت‌های ذهنی است «رئالیسم مفهومی- حکایی» نامیده می‌شود.



نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید این است که راه‌حل رئالیستی مسأله‌ی شناخت و دوری از سفسطه منحصر در پذیرش رئالیسم ماهوی مدّ نظر حکمای اسلامی نیست و چنین رئالیسمی اساساً به اثبات نرسیده است. آیا بر پایه‌ی قضایای حقیقیّه، آن‌طور که شهید مطهری قایل است، می‌توان به چنین رئالیسمی دست یافت و ثبوت و حصول عین ماهیت اشیا را در ذهن به اثبات رساند؟ در ادامه، با بررسی قضایای حقیقیّه، به کنکاش این مسأله می‌پردازیم.

## ۶. قضایای حقیقیّه

قضیه‌ی حقیقیّه نه در منطق ارسطو سابقه‌ای دارد و نه در منطق جدید از آن ذکری به میان آمده است. مطهری معتقد است تقسیم قضیه‌ی حملی به قضیه‌ی خارجیّه، قضیه‌ی ذهنیه و قضیه‌ی حقیقیّه و تمایزگذاری میان قضیه‌ی حقیقیّه و قضیه‌ی خارجیّه، برای اولین بار از سوی ابن‌سینا مطرح شده است. از نظر ابن‌سینا، قضیه‌ی حقیقیّه واقعاً قضیه‌ای حملی است، ولی به اعتقاد برخی از فیلسوفان پس از او، این قضایا لَبّاً شرطی‌اند و این تفسیر از قضایای حقیقیّه مقبول برخی از اصولیین نیز قرار گرفته است. شیخ اشراق و صدرالمتألهین شیرازی بر اساس این قضایا، به قضایای معروف بتّیه و لابتّیه<sup>۱</sup>، که از مسائل خوب و عالی در منطق ماست، دست یافته‌اند (۱۹، صص: ۲۸۸ - ۲۸۹).

درباره‌ی قضایای حقیقیّه دو پرسش اساسی وجود دارد: یکی این‌که قضایای حقیقیّه چیستند؟ و دیگری این‌که چگونه و با چه روشی می‌توان به این قسم قضایا دست یافت؟ در این قسمت بحث، به پرسش نخست و در ادامه، ذیل عنوان فرآیند دستیابی به قضایای حقیقیّه، به پرسش دوم خواهیم پرداخت.

### ۱. جایگاه قضایای حقیقیّه در منطق

در منطق، قضیه‌ی حملی به اعتبار موضوع، دو تقسیم دارد: یکی به لحاظ تشخیص و عدم تشخیص موضوع، دیگری تقسیم به لحاظ کیفیت وجود موضوع. در تقسیم نخست، قضیه‌ی حملی به چهار قسم، قضیه‌ی شخصیّه، قضیه‌ی طبیعیّه، قضیه‌ی محصوره و قضیه‌ی مهمله تقسیم می‌شود. از این چهار قسم، قضیه‌ی شخصیّه به دلیل جزئی بودن موضوع و قضیه‌ی طبیعیّه به دلیل این‌که طبیعت به خودی خود و بدون افراد، وجودی ندارد و قضیه‌ی مهمله به دلیل این‌که در آن کمیّت افراد بیان نشده، در علوم مورد توجه نیستند و کاربردی ندارند، زیرا احکام و محمولات مسائل علمی غالباً امور خارجی و مستقل‌اند، از این‌رو، موضوعات آن‌ها نیز چنین‌اند. در علوم، فقط قضایای محصوره معتبرند. قضیه‌ی محصوره به قضیه‌ای

گفته می‌شود که موضوع در آن طبیعت است، لیکن نه طبیعت به خودی خود، بلکه طبیعت به لحاظ مرآت بودنش برای افراد، موضوع قرار می‌گیرد (۱۳، صص: ۱۵۶ - ۱۵۷).

این قسم از قضایا قضایای حقیقیه نیز نامیده می‌شوند، زیرا از منظر طبیعت و حقیقت موضوع، به افراد و مصادیق آن طبیعت و حقیقت نگریسته و حکم می‌شود. در تقسیم دوم، قضیه‌ی حملی بر سه قسم است: قضیه‌ی خارجیّه، قضیه‌ی ذهنیه و قضیه‌ی حقیقیه. مراد از موضوع در قضیه‌ی خارجیّه، افراد خارجی موضوع است و هرگاه در قضیه‌ی حملی، افراد ذهنی ماهیتی موضوع قرار داده شود، قضیه را قضیه‌ی ذهنیه می‌نامند، مانند «اجتماع دو نقیض محال است»، «یا شریک‌الباری ممتنع است». هنگامی که در قضیه‌ای، خصوص افراد خارجی یا ذهنی موضوع نباشد، بلکه بر افراد واقعی موضوع حکم شود، چه آن افراد قبلاً موجود شده باشند یا بعداً موجود شوند، آن قضیه را قضیه‌ی حقیقیه می‌خوانند (همان، ص: ۱۶۱). در تقسیم نخست، وقتی می‌گوییم: «هر الف ب است، مفهومی آن است که افرادی که از مصادیق الف‌اند، این افراد ب‌اند». ساختار صوری قضیه‌ی حقیقیه در این کاربرد، به شکل زیر بیان می‌شود: «هر چیزی که مصداق وصف کلی الف است، آن چیز لزوماً متصف به وصف ب نیز است». به بیان دیگر، در این قضایا، موضوع متصف به وصفی می‌شود که آن را «وصف موضوع» یا «عقدالوضع» می‌نامند و محمول نیز به وصفی متصف می‌گردد که به آن «عقدالحمل» یا «وصف محمولی» گفته می‌شود. حال اگر میان این دو وصف پیوند و تقارنی دائمی برقرار باشد؛ یعنی وصف موضوع مستلزم وصف محمولی باشد، حکم بیان شده در این قضایا، همه‌ی مصادیق موضوع اعم از مصادیق خارجی و مصادیق ذهنی و افراد محقق‌الوجود و افراد مقدر‌الوجود آن را شامل می‌شود. مانند این قضیه که هر جسمی مرکب است و یا هر عددی کم است. زیرا هرچه بر طبیعت صدق کند، بر افراد آن طبیعت هم صدق می‌کند: «کلّ ما صحّ علی الطبیعه صحّ علی افراد». بنابراین وقتی که می‌گوییم «هر مثلث قائم‌الزاویه مجموع زوایایش برابر با دو قائمه است»، مفهومی این است که هر شکلی که مصداق مثلث قائم‌الزاویه باشد، آن شکل مجموع زوایایش برابر با دو قائمه است. در این قضیه، مثلث قائم‌الزاویه بودن شکل (عقدالوضع)، مستلزم برابری زوایا با دو قائمه (عقدالحمل) است و به دلیل همین مصاحبت و تقارن همیشگی، حکم شامل همه‌ی مصادیق موضوع می‌شود. تفاوت اساسی میان قضایای حقیقیه و قضایای خارجیّه در همین ویژگی نهفته است. در قضایای حقیقیه، مصاحبت و تقارن میان عقدالوضع و عقدالحمل دائمی است، ولی در قضایای خارجیّه، این مصاحبت و تقارن اتفاقی است. از این رو، حکم در قضایای خارجیّه، شامل همه‌ی افراد موضوع در همه‌ی شرایط و احوال نمی‌شود.

در تقسیم دوم، قضایای حقیقیّه از اقسام قضایای موجبه‌ی حملی معرفی شده‌اند. در کتب متأخر منطقی، از جمله *تهذیب المنطق تفتازانی*، حاشیه‌ی ملاعبده‌الله و منطق منظومه‌ی ملاهادی سبزواری، این تقسیم مطرح شده است. تفتازانی در این باره می‌گوید: «لا بد فی الموجبه من وجود الموضوع لها محققاً، و هی الخارجیه، او مقدراً فالحقیقه، او ذهناً فالذهنیّه» (۴، ص: ۱۳۴). ملاهادی سبزواری نیز می‌گوید:

وجود موضوع لایجابیه  
و ذهنیه ان هو ذهناً ادرجا  
حتم، فأن عیناً فخارجیه  
و فی الحقیقه نفس الامرجا

یعنی وجود موضوع در قضیه‌ی موجبه‌ی حملی ضروری است. اگر موضوع وجود عینی و خارجی داشته باشد، قضیه خارجیّه است. اگر موضوع ذهنی باشد، قضیه ذهنیه است و در قضیه‌ی حقیقیه، ظرف وجود موضوع نفس الامر است، که اعم از عالم خارج و ذهن است. در این تقسیم، قضیه‌ی حملی به اعتبار ظرف وجود و نحوه‌ی وجود موضوع، مورد تقسیم قرار می‌گیرد. وجود موضوع در ظرف خارج و در ظرف ذهن و در ظرف نفس الامر، امکان حکم ایجابی بر موضوع را فراهم می‌آورد، زیرا مطابق با قاعده‌ی فرعیت، اثبات چیزی برای یک موضوع متفرع بر وجود آن موضوع در یکی از این ظروف سه‌گانه است.

#### ۲.۶. قضایای حقیقیّه از منظر شهید مطهری

مطهری در تبیین خود از قضایای حقیقیّه، لوازم نفس ماهیت را از لوازم وجود ماهیت جدا می‌کند. به اعتقاد او، اگر حکم در قضیه، مبین یکی از لوازم نفس ماهیت شیء باشد، آن‌گاه ذهن می‌تواند تمام افراد آن ماهیت، اعم از افراد محقق‌الوجود و مقدر‌الوجود، را در دایره‌ی آن حکم داخل بداند، ولی اگر حکم بیان شده در قضیه، از لوازم وجود ماهیت باشد، حکم صرفاً محدود به افراد محقق‌الوجود می‌شود و قضیه قضیه‌ای خارجیّه خواهد بود. او دیدگاه ابن‌سینا را در این باره چنین تبیین می‌کند: «ما وقتی طبیعت کلی را موضوع قرار می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم: هر آهنی در اثر حرارت منبسط می‌شود، نظیرمان به آهن‌هایی است که افراد محقق در عالم خارج و در ظرف زمانی گذشته، حال و آینده دارند. از نظر بوعلی، اگر حکم مال وجود چیزی باشد و بر اساس وجود طبیعت در افراد محقق خارجی آن، اعم از افراد گذشته، حال و آینده حکم شود، این حکم در واقع متعلق به وجود آن طبیعت کلی است، که موضوع قرار گرفته است، ولی وقتی ذهن علاوه بر افراد محقق، بر افراد مقدر هم حکم می‌کند، حکم مال ذات و ماهیت شیء است، نه مال وجود آن. حکم از لوازم ماهیت شیء است، نه از احکام وجود آن. وقتی چیزی از احکام ماهیت شیء شد، مصادیق آن، اعم از افراد محقق و مقدر می‌شود. اگر حکم را روی طبیعت و ذات و اقتضای ذات ببریم، نمی‌توانیم آن را به آنچه وجود دارد محدود کنیم. فرضاً نمی‌توانیم بگوییم هر

شکلی از آن جهت که شکل است به حیثی است که اگر وجود آن فرض شود، چنین حکمی دارد». به اعتقاد مطهری قضیه‌ی حقیقیه عیناً یک قضیه‌ی حملی است و درخور انحلال به قضیه شرطی نمی‌باشد، زیرا هر جاکه منحل به شرطیه بشود، از حقیقیه بودن خود خارج است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۸۹). در مقابل، قضایای خارجیّه، که در آنها حکم ناظر به لوازم وجود شیء است، انحلال‌پذیر به قضیه‌ی شرطی‌اند، چون در این صورت، موضوع قضیه حکم بیان‌شده در قضیه را به سبب وجود دارد و اگر وجود موضوع [در عالم خارج] شرط نشود، این حکم را ندارد.

### ۳.۶. بررسی محلّ نزاع در قضایای حقیقیّه

نزاع و اختلاف اصلی درباره‌ی قضایای حقیقیّه، در خصوص موضوع این قضایا است. در این باره سه نظریه مطرح شده است که عبارت‌اند از:

الف) نظریه‌ی کسانی که معتقدند در قضایای حقیقیّه، مراد از موضوع، مصادیق خارجی آن است، نه مصادیق ذهنی آن. از این جهت، میان این قضایا و قضایای خارجیّه تفاوتی وجود ندارد. تفاوت این دو قسم قضایا در این است که در قضایای خارجیّه، صرفاً بر مصادیق محقق‌الوجود حکم می‌شود، ولی در قضایای حقیقیّه، بر مصادیق محقق‌الوجود و مقدّرالوجود، هر دو، حکم می‌گردد. در این نظریه، بازگشت قضایای حقیقیّه به قضایای شرطی لزومی است که مقدم در آنها وجود خارجی موضوع و تالی همان حکم مذکور در قضیه است. کاتبی قزوینی (۶۱۷ - ۶۷۵ ق) در شمسیه، صدرالمتهلین شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰) در اسفار (۱۵، ج: ۱، ص: ۲۷۰) و حکیم سبزواری در شرح منظومه (در مبحث مناظ صدق و کذب قضایا) همین نظریه را مطرح کرده‌اند. کاتبی مفاد قضیه‌ی حقیقیّه را چنین بیان می‌کند: قضیه‌ی «هر ج ب است»، گاهی به حسب حقیقت، استعمال می‌شود و در این صورت، به این معناست که هر مصداق ممکن‌الوجودی از ج، به گونه‌ای است که اگر پدید آید، ب خواهد بود (۸، ص: ۴۶۵). حکیم سبزواری نیز می‌گوید: «اگر ظرف موضوع قضیه نفس‌الامر باشد و در آن قضیه، بر افراد نفس‌الامری موضوع حکم شود، چه محقق‌الوجود باشند یا مقدّرالوجود، به آن قضیه‌ی حقیقیه گویند مانند این‌که: هر جسمی مرکب است، یا هر جسمی متناهی است و نیز قضایای دیگری که در علوم به کار می‌روند و حکم در آنها منحصر در افراد محقق نیست، از قضایای حقیقیه‌اند، چون مقصود در این دو مثال این است که هر چه وجود یابد و جسم‌بودن بر آن صدق کند مرکب‌بودن و متناهی‌بودن هم بر آن صدق می‌کند (۱۱، ج: ۱، صص: ۲۴۸-۲۴۹). بنابراین بازگشت قضیه‌ی حقیقیّه به قضیه‌ای شرطی است. در قضیه‌ی شرطی، ثبوت تالی برای مقدم، منوط به ثبوت مقدم نیست، زیرا قضایای شرطی از استلزام میان مقدم و تالی حکایت دارند و

اثبات نمی‌کنند که مقدم آن‌ها تحقق و ثبوت دارد یا نه. بنابراین برخلاف قضایای موجهی حمله‌ی، در این نوع قضایا، قاعده‌ی فرعیّت جاری نمی‌شود تا با حکم ایجابی بر معدومات، ثبوت ماهیت آن‌ها در ذهن به دست آید (بگذریم از این‌که معدوم ماهیتی ندارد تا در ذهن، حصول و ثبوت پیدا کند). شهید مطهری این نظریه را در بین اصولیین، نظریه‌ی مرحوم نائینی می‌داند که گفته است تمام قضایای حقیقیه به قضایای شرطیه منحل می‌شود، یعنی همان حرفی را که راسل و امثال او گفته‌اند او هم گفته است. از نظر نائینی، قضیه‌ی حقیقیه در واقع، قضیه‌ی حملیه نیست، بلکه یک قضیه‌ی شرطیه است.<sup>۱۱</sup>

(ب) به اعتقاد شهید مطهری، قضیه‌ی حقیقیه عیناً یک قضیه‌ی حملیه است، نه یک قضیه‌ی شرطیه؛ زیرا هر جا که منحل به شرطیه بشود، از حقیقیه بودن خودش خارج است (۱۹، ج: ۱، ص: ۲۸۹).

او همسو با برخی از حکمای اسلامی، معتقد است که موضوع در قضایای حقیقیه، طبیعت موضوع است، نه وجود خارجی و وجود ذهنی آن. حکم در حقیقت به طبیعت و ذات موضوع تعلق دارد، که قهراً [به‌طور اطلاق ذاتی، نه اطلاق لحاظی یا لحاظ ذهنی سرایت ماهیت در افراد]<sup>۱۲</sup> به‌نحو یکسان شامل مصادیق خارجی و افراد محقق‌الوجود و مقدرالوجود می‌شود. بنابراین، از آغاز، حکم ناظر به افراد خارجی نیست تا مفهوم موضوع از قبیل عنوان مشیر آن باشد، بلکه موضوع طبیعت است و همه‌ی افراد مندرج در آن (اعم از محقق و مقدر)، متعلق حکم مذکور در قضیه خواهند بود. ایشان معتقدند که نخستین بار که قضیه‌ی حقیقیه توسط بوعلی در منطق به‌کار رفته به همین معنا بوده است، ولی بعدها مرحوم سبزواری آن را به‌طور نادرست [به معنای نخست] تفسیر کرده و همین معنای نادرست در علم اصول نیز مقبول شده و قضایای حقیقیه به‌صورت قضیه‌ی شرطیه تفسیر شده است (همان، ص: ۲۸۸)، ولی همان‌طور که بیان شد، این تفسیر اختصاصی به حکیم سبزواری ندارد، بلکه قبل از او، کاتبی و صدرالمتألهین و افراد دیگری نیز چنین نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند.

(ج) تفتازانی بر این اعتقاد است که موضوع در قضیه‌ی حقیقیه، وجود فرضی موضوع است، نه وجود خارجی و نه طبیعت و ذات موضوع. عبارت او در تهذیب المنطق (که قبلاً نیز بیان شد) چنین است: «لابد فی الموجه من وجود الموضوع لها محققاً و هی الخارجیه او مقدرراً فالحقیقیه او ذهنناً فالذهنیه» (۴، ص: ۱۳۴). مولی عبدالله در این‌باره می‌نویسد: در قضایای حقیقیه، حکم بر موضوعی می‌شود که وجودش در خارج در تقدیر و فرض گرفته می‌شود؛ مانند: «هر انسانی حیوان است»، یعنی هر ذاتی که در خارج تحقق یابد و انسان باشد، بنابر فرض وجودش در خارج، ناگزیر حیوان است (۲۴، ص: ۵۸). در این تفسیر، حکم

مشروط به فرض وجود موضوع شده است، یعنی هرگاه که فرد یا افرادی از موضوع در عالم خارج تحقق پیدا کند، حکم مذکور در قضیه، برای آن‌ها ثابت است. با این تفسیر، این نظریه به همان نظریه‌ی نخست بازمی‌گردد (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۵۶).

#### ۴.۶. فرایند دستیابی به قضایای حقیقیه

افزون بر موارد پیشین، با صرف اعتقاد به ثبوت و تحقق ماهیت اشیا در ذهن، و بدون اثبات چگونگی این ثبوت و تحقق، ملاکی اثباتی برای توجیه صدق معرفت در نظریه‌ی حکمای اسلامی به‌دست نمی‌آید. بنابراین در ادامه‌ی مقاله، باید به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه انسان به قضایای حقیقیه دست پیدا می‌کند؟ یا چگونه ماهیات اشیا در ذهن ما عیناً حاصل می‌شوند و ارتباط ماهوی میان صورت‌های ذهنی و واقعیات بیرونی به اثبات می‌رسد؟ مطابق با معرفت‌شناسی حکمای مسلمان، می‌توان در تبیین چگونگی دستیابی انسان به ماهیت اشیا و حاصل شدن قضایایی به نام قضایای حقیقیه مراحل زیر را برشمرد: الف) ذهن آدمی در برخورد با موضوعات خارجی و برای شناخت آن‌ها این موضوعات را در مجموعه‌هایی دسته‌بندی می‌کند؛ مثلاً آن‌ها را به انسان‌ها، اسب‌ها، درختان، اعداد، اشکال و غیره تقسیم می‌نماید.

ب) در هر مجموعه، وجوه مشترک و وجوه اختلاف اعضای آن مجموعه را شناسایی و از هم تفکیک می‌کند؛ مثلاً همه‌ی افراد انسان را در «انسانیت» مشترک و در خصوصیات فردی مانند قد و وزن و سن و... متفاوت می‌یابد.

ج) ذهن در تحلیل خود، به این واقعیت پی می‌برد که خصوصیات فردی هر یک از اعضاء تغییرپذیر، ولی خصوصیات مشترک میان آن‌ها، خصوصیات ثابت‌اند. از این خصوصیات ثابت به طبیعت نوعیه تعبیر می‌شود، چون خصوصیات مشترک تمام افراد یک نوع را شامل می‌شود. خصوصیات ثابت، که بیانگر هویت و شخصیت افراد است، حقیقت، ذات و ماهیت نیز نامیده می‌شود.

د) همان‌گونه که حقیقت شیء از خود شیء جدایی نمی‌پذیرد، اوصافی که از حقیقت شیء ناشی می‌شوند نیز از خود شیء منفک‌شدنی نیستند (۱۷، صص: ۱۳۹ - ۱۴۰).

بنابراین هر وصفی که بر ذات و طبیعت موضوع حمل شود، یعنی بیانگر خصوصیت مشترک مصادیق باشد، همه‌ی افراد و مصادیق آن موضوع (اعم از افراد محقق‌الوجود و مقدرالوجود) را شامل می‌شود و به‌این ترتیب و با طی این مراحل، به قضایایی به نام قضایای حقیقیه می‌رسیم، که بر مبنای ماهیات حاصل‌شده در ذهن (به‌گونه‌ای که بیان شد)، احکامی برای آن‌ها به اثبات می‌رسد.

## ۷. نقد و بررسی

این نقد و بررسی در تناظر با دو پرسشی که درباره‌ی چیستی قضایای حقیقیه و چگونگی دستیابی به این قسم قضایا مطرح شد، دو بخش دارد: در بخش نخست، نظریه‌های مطرح‌شده درباره‌ی قضایای حقیقیه و در بخش دوم، فرآیند دستیابی به این قسم قضایا نقد و بررسی می‌شوند.

الف) قول مشهور درباره‌ی قضیه‌ی حقیقیّه این است که مراد از موضوع در آن، افراد و مصادیق موضوع است، لیکن نه خصوص افراد موجود بالفعل، بلکه مقصود از آن، افراد موجود و مقدر هر دو است، که در چنین صورتی، این قسم قضیه به قضیه‌ی شرطی متصل بازمی‌گردد. صدرالمتألهین معنا و مفهوم قضیه‌ی حقیقیّه را چنین بیان می‌کند: «معنای قضیه‌ی حقیقیّه این است که هر چه وجود یابد و به فلان عنوان (عنوان موضوع) متصف شود، به‌گونه‌ای است که فلان محمول بر آن صدق می‌کند (۱۵، ج: ۱، ص: ۲۷۰)، مفاد این قضایا از نظر حکیم سبزواری، تفتازانی، مولی عبدالله و دبیران کاتبی، چنان‌که بیان شد، همین است. ولی مطابق با نظر شهید مطهری، در این نوع قضایا، بر خلاف قضایای خارجیّه، حکم به افراد و مصادیق بالفعل موضوع منحصر نیست، بلکه در وهله‌ی نخست، حکم مربوط به طبیعت موضوع است و سپس از طبیعت به افراد آن طبیعت سرایت می‌کند و این امر مبتنی بر قبول وجود ذهنی برای ماهیت است، تا این‌که از راه وجود ذهنی ماهیت، حکم مذکور در قضیه، شامل افراد و مصادیق موجود و غیرموجود آن شود. از نظر صدرالمتألهین، این استدلال ناتمام است، زیرا اولاً مفاد قضایای حقیقیّه [همان‌طور که از قول کاتبی و سبزواری و دیگران نیز بیان شد]، این است که هرگاه موضوع تحقق یابد، حکم برای آن ثابت است. این‌گونه حکم، مستلزم وجود فعلی موضوع نیست، بلکه وجود تقدیری و فرضی موضوع برای آن کفایت می‌کند و این وجود تقدیری می‌تواند همان وجود خارجی باشد (که دارای ظرف زمانی گذشته، حال و آینده است). بنابراین، دلیل یادشده اصلاً اثبات‌کننده‌ی وجود ذهنی ماهیت نیست [تا این‌که گفته شود عین ماهیت یا مثال و شبیح آن در ذهن موجود می‌شود]. ثانیاً در قضایای محصوره‌ای مانند این قضیه که می‌گوییم: «هر مثلثی مجموع زوایایش مساوی با دو قائمه است»، مطابق نظر متأخرین، حکم متعلق به وجود افراد است و برای صدق این قضایا، لازم است افراد موضوع وجود داشته باشند، نه عنوان [مشیر] آن‌ها. بر مبنای این نظر، ضروری است که تمام افراد مقدر غیرمتناهی موضوع به‌طور تفصیلی، در ذهن وجود پیدا کنند [که امری محال است]، ولی مسلک تحقیق این است که محکوم‌علیه (موضوع) در قضیه‌ی محصوره همان عنوان است. به تعبیر ساده‌تر، در قضایای حقیقیه، که گفته می‌شود بر همه‌ی افراد گذشته، حال و آینده حکم می‌شود و

افراد مورد حکم غیرمتناهی است، حکم بر فرد فرد افراد موضوع ممکن نیست. پس ناگزیریم که طبیعت موضوع را عنوان برای افراد لحاظ کنیم. فرق محصوره و طبیعیّه آن است که در حقیقیّه، برخلاف طبیعیّه، حکم مربوط به موضوع، به افراد موضوع سرایت می‌کند. براین اساس، اشکال وجود تفصیلی همه‌ی افرادِ مقدرِ غیرمتناهی در ذهن حل می‌شود، ولی در این طریقه، برای اثبات حصول ماهیت اشیا در ذهن، لازم می‌آید که این قضایا به قضایایی که موضوعاتشان اصلاً وجود عینی ندارند محدود شوند، چون در غیر این صورت، ممکن است کسی بگوید: طبیعت به وجود افراد واقعی موجود است. بنابراین هنگامی که برای موضوع، فردی عینی موجود باشد، عنوان مورد حکم نیز با وجود آن، موجود می‌شود و حکم در قضیه، متعلق به آن خواهد بود نه وجود ذهنی ماهیت افراد (همان، ص: ۲۷۰). همچنین اگر قضایا صرفاً به قضایایی که موضوعاتشان وجود عینی ندارند محدود شوند، نمی‌توان گفت قضیه حقیقیّه است و شامل افراد محقق‌الوجود و افراد مقدر‌الوجود، هر دو، می‌شود. با قبول این تقریر از قضایای حقیقیّه و با اذعان به این که قضایای حقیقیّه از اقسام قضایای محصوره است، که مراد از موضوع در آن‌ها افراد خارجی موضوع، اعم از افراد محقق‌الوجود و افراد مفروض‌الوجود است، باید گفت: تقریر مقبول مطهری از این قضایا نیز برای اثبات مدعای حکمای اسلامی کافی نیست.

ب) در نظر معتقدان به تحلیلی که از فرآیند و چگونگی دستیابی به قضایای حقیقیه مطرح شد، دستیابی به ذات و ماهیت، یعنی تحصیل اجناس و فصول حقیقی اشیا و تعریف حدّی آن‌ها برای انسان‌ها کاری آسان انگاشته شده است، در صورتی که فلاسفه تعریف حدّی اشیا را کاری صعب و گاهی غیرممکن معرفی می‌کنند. ابن‌سینا در آغاز رساله‌ی حدود خود، صعوبت ارائه‌ی تعاریف حدّی و حتّی رسمی از اشیا را امری متعذّر و سخت معرفی می‌کند (۱، ص: ۱) و مرحوم مظفر نیز در کتاب منطق خود می‌گوید: «در نزد علماء، معروف است که اطلاع بر حقایق اشیا و فصول آن‌ها از امور محال یا بسیار سخت است. همه‌ی آنچه آن‌ها به عنوان فصول و ذاتیات خاصّ اشیا بیان کرده‌اند چیزی جز خواصّ و اعراض لازم آن‌ها، که از فصول حقیقی آن‌ها پرده برمی‌دارد نیست. پس تعاریف موجودی که از اشیا مختلف در اختیار داریم اکثر یا همه‌ی آن‌ها تعاریفی رسمی هستند که شبیه به حدود [تعاریف حدّی] می‌باشند» (۲۳، ص: ۱۰۱). شیخ اشراق با تحلیل دقیق‌تری قاعده‌ی حکمای مشایی و حکمای حامی آنان را در باب تعاریف اشیا نقد و هدم می‌کند. از نظر او، حکمای مشایی در تعریف هر چیزی دو امر را مسلّم می‌گیرند: یکی این که باید ذاتی عام (جنس) و ذاتی خاصّ (فصل قریب) آن در تعریف بیان شود. دوم این که جز از راه معلومات به مجهولات نمی‌توان رسید. بنابراین برای شناخت چیزی باید ذاتی خاصّ آن را بشناسیم. اگر آن چیز برای ما



مجهول و ناشناخته باشد، ذاتی خاصّ آن هم برای ما ناشناخته است، از این‌رو، از راه خود شیء مجهول نمی‌توان به شناخت ذاتی خاصّ آن دست یافت، بنابراین لازم می‌آید ذاتی خاصّ آن برای کسی که آن را در جای دیگری نشناخته است همچنان ناشناخته باشد. اگر فرض شود که آن ذاتی خاصّ را در چیزهای دیگری مورد شناسایی قرار می‌دهیم، نتیجه این خواهد بود که ذاتی خاصّ شیء خاصّ آن نباشد، که خلاف فرض است. بنابراین اگر بپذیریم که آن ذاتی، ذاتی خاصّ آن معرفّ است و در چیزهای دیگری هم شناخته نمی‌شود و از راه حس هم قابل شناخت نیست، به‌ناچار، ذاتی خاصّ شیء همچنان مجهول می‌ماند. اگر از راه تعریف از سوی افراد دیگر، بخواهیم آن ذاتی خاصّ را شناسایی کنیم، یا آن‌ها آن را با اموری عام تعریف می‌کنند، بدون این‌که خصوصیت خاصّ آن را در تعریف بگنجانند، در این صورت لازم می‌آید که آن تعریف تعریف آن شیء نباشد و یا می‌خواهند آن را با امور و اجزاء ذاتی خاصّ آن تعریف کنند، که باز اشکال مربوط به ذاتی خاصّ در این‌جا تکرار می‌شود. بنابراین برای شناخت یک پدیده، راهی جز شناسایی اوصاف و اعراض محسوس و آشکار آن نداریم، به‌طوری که این اوصاف و اعراض بالاجتماع و جملگی اختصاص به آن پدیده پیدا کنند. به‌علاوه، اگر شماری از ذاتیات چیزی را بدانیم و آن را در تعریف آن لحاظ کنیم، مصون از این نیستیم که ممکن است آن چیز ذاتی یا ذاتیات دیگری نیز داشته باشد که ما از آن غفلت کرده باشیم. بنابراین نمی‌توان اطمینان و یقین کرد که ذاتیات شیء همان‌هایی بوده‌اند که شناخته‌ایم و در این صورت، نمی‌توان ادعا کرد پدیده را آنچنان که هست شناخته‌ایم. همچنین نمی‌توان گفت اگر شیء دارای صفت و ذاتی دیگری بود، از آن مطلع می‌شدیم، زیرا بسیاری از اوصاف و خصوصیات امور بر ما پوشیده‌اند. همچنین نمی‌توان گفت اگر ذاتی دیگری در کار بود، نمی‌توانستیم بدون شناخت آن، ماهیت و حقیقت شیء را بشناسیم، درحالی‌که ما آن را شناخته‌ایم، زیرا در پاسخ به این ادعا می‌گوییم: ماهیت و حقایق اشیا هنگامی شناخته می‌شوند که تمام ذاتیات آن‌ها شناخته شوند و در جایی که احتمال دارد ذاتی دیگری باشد، که وجود آن بر ما مغفول و مجهول مانده باشد، شناخت ما از آن شیء یقینی نخواهد بود (ص: ۲۰ - ۲۱).

## ۸. نتیجه‌گیری

تفسیر واحد و یکسانی از قضایای حقیقیّه وجود ندارد. از نظر ما، تفسیر قابل قبول از این قضایا این است که موضوع در آن‌ها افراد و مصادیق موضوع‌اند، نه افراد موجود و بالفعل به‌تنهایی، بلکه افراد موجود و مقدر، هر دو. در این قضایا، هرچند بر طبیعت مشترک میان افراد حکم می‌شود، طبیعت از آن‌رو که عنوان مشیر برای افراد است مورد حکم قرار می‌گیرد،

زیرا طبیعت به خودی خود، بدون مرآت‌بودنش برای افراد، در علوم، کاربردی ندارد. افزون بر این، قضایای حقیقیّه از قضایای محصوره‌اند، که مراد از آن‌ها افراد موضوع است و در آن‌ها، به کمیت افراد موضوع تصریح می‌شود. در این صورت، ارجاع این قضایا به قضایای شرطی است. از این رو، با استناد به آن‌ها نمی‌توان از راه قاعده‌ی فرعیّت، ثبوت قبلی ماهیت اشیا را در ذهن نتیجه گرفت. همچنین با توجه به توضیحات داده‌شده در متن مقاله، نمی‌توان به آسانی ادعا کرد که ماهیات اشیا خارجی، عیناً آنچنان که هستند، در ذهن آدمی حاصل می‌شوند. بنابراین، آن رابطه‌ی ماهوی و واقع‌بینانه و رئالیستی (رئالیسم ماهوی)، که شهید مطهری آن را تنها راه حل اثبات ارزش شناخت معرفتی می‌کند، سرانجام به نوعی رئالیسم مفهومی - حکایی می‌انجامد. از این رو، نفی نظریه‌ی شبیح و انکار سفسطه منحصر در قبول این نوع رئالیسم [رئالیسم ماهوی] نیست. در رئالیسم مفهومی - حکایی، ما با صورت مفهومی اشیا خارجی سروکار داریم، ولی به دلیل این که در این صورت‌های مفهومی، ذاتیاتی که برای آن اشیا قائلیم مفهوماً لحاظ می‌شوند، صورت‌های مفهومی اشیا صرفاً حاکی از آن‌ها بوده و بر آن‌ها منطبق می‌گردند.

### یادداشت‌ها

۱. با آن که نوعی دوگانگی درباره‌ی حقیقت علم در نظریات امام فخر رازی مشاهده می‌شود، برخی این احتمال را داده‌اند که علم از منظر او، صورتی [ذهنی] است که دارای اضافه است، و این نوع اضافه چیزی جز بیان شأن حکایی و حیث التفاتی صور ذهنی نیست (ص: ۱۰۷ - ۱۰۸).
۲. دو تفسیر از نظریه‌ی شبیح مطرح شده است که عبارت‌اند از: ۱- مابینت ماهوی میان معلوم خارجی و صورت ذهنی و درعین حال، حکایتگری صورت ذهنی از معلوم خارجی به دلیل حصول شبیح و عکس آن در ذهن، ۲- مابینت ماهوی میان معلوم خارجی و صورت ذهنی که این صورت ذهنی همان شبیح و عکس معلوم خارجی است و فاقد خاصیت حکایتگری است.
۳. توجه به سخنان خواجه نصیر و شرح علامه‌ی حلی، که در دنباله‌ی همین عبارات آمده، گویای این حقیقت است که نمی‌توان با استناد به قضایای حقیقیه به اثبات تحصیل ماهیت در ذهن به معنای غیرمفهومی آن دست یافت، زیرا خواجه در ردّ اشکالات مطرح شده بر وجود ذهنی می‌نویسد: «و الموجود فی الذهن آتما هو الصورة المخالفه فی کثیر من اللوازم» و علامه نیز در شرح آن می‌گوید: «الحاصل فی الذهن لیس هو الماهیه الحراره و السواد بل صورتها المخالفه للماهیه فی لوازمها و احکامها فالحراره الخارجیه تستلزم السخونه و صورتها تستلزمها و التّضاد آتما هو بین الماهیات لا بین صورها و امثلتها» (ص: ۲۸).

- |                                  |                               |                                       |
|----------------------------------|-------------------------------|---------------------------------------|
| 4. Truth                         | 5. The justification of truth | 6. The correspondence theory of truth |
| 7. The coherence theory of truth |                               | 8. The pragmatic theory of truth      |

بررسی رئالیسم ماهوی بر پایه‌ی قضایای حقیقیّه از منظر شهید مطهری ۹۵

۹. برای آشنایی بیشتر با این تقسیمات به کتاب *مطابقت صور ذهنی با خارج* (۱۶، صص: ۸۴-۱۰۳) رجوع کنید.

۱۰. قضیه‌ی بتیه همان قضیه‌ی حملی است که در آن، به‌طور قطع و بت، محمولی به موضوعی نسبت داده می‌شود. در این قضایا، موضوع بدون شک باید وجود خارجی داشته باشد. قضایای لابتیه قضایایی متفاوت از قضایای بتیه، و شرطیه‌اند. در این نوع قضایا، وجود موضوع در ظرف وجود خارجی فرض می‌شود و در فرض وجود خارجی، موضوع به حکمی متصف می‌شود. این قضایا از صدق منطقی برخوردارند و مفادشان این است که در فرض این که موضوع [مثبت له] وجود پیدا کند، می‌تواند موصوف به حکم بیان شده در قضیه شود. مانند این قضیه که می‌گوییم: دریایی از جیوه بارد [سرد] است. گفته شده فرق این نوع قضیه با قضایای شرطی در این است که در قضایای شرطی، شرط و جزای شرط به نسبت میان مقدم و تالی بازگشت می‌کند، ولی در قضایای لابتیه، این دو به عقدالوضع و چهارچوبه‌ی عقد وضع راجع می‌شود (ص: ۸۸ - ۹۱).

۱۱. مرحوم نائینی درباره‌ی قضیه‌ی حقیقیه می‌گوید: معنی این قضیه که می‌گوییم: هر شرابی مست‌کننده است این است که اگر فرضاً در خارج چیزی موجود باشد که بر آن شراب صادق آید، پس آن چیز مست‌کننده خواهد بود و از این روی است که دانشمندان گفته‌اند: هر قضیه‌ی حملیه‌ای به صورت شرطیه تحلیل می‌شود، که مقدم آن شرطیه وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول خواهد بود (آیت الله خویی، *اجود التقریرات*، ص: ۱۲۷، مباحث الفاظ، به نقل از ص: ۲۶۲).

۱۲. مهدی حائری یزدی، همچون شهید مطهری، قضایای حقیقیه را بر خلاف قضایای خارجیه و قضایای طبیعی، قضایایی می‌داند که موضوع حقیقی و ظرف حکم در آن‌ها خود طبیعت است. منتها طبیعت، که همان کلی طبیعی است، شاهد هر جایی است و خودش قهراً سرایت ذاتی در افراد دارد، بدون این که نیازی به لحاظ سرایت در افراد داشته باشد (ص: ۲۵۷).

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۶)، *رساله‌ی الحدود یا تعریفات*، ترجمه‌ی فولادوند، چاپ دوم، محمد مهدی، تهران: انتشارات سروش.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج: ۳، الطبع الثانی، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، *الالهیات من الشفاء*، مع تعلیقات صدر المتألهین الشیرازی و تعالیق الاخری، قم: انتشارات بیدار.
۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۶۳)، *تهذیب المنطق*، ترجمه و تفسیر از حسن ملک‌شاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، الف، هرم هستی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، ب، *کاوش‌های عقل نظری*، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.

۹۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۷. حلی، علامه، (۱۴۰۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با تصحیح و تعلیق از حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. رازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۴)، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۹. رازی، فخر‌الدین، (۱۴۱۱)، *المباحث المشرقیه*، ج: ۱، الطبعه الثانيه، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۱)، *ایضاح الحکمه*، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، ج: ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، الجزء الاول (قسم المنطق)، تصحیح و تعلیقه‌ی حسن‌زاده‌ی آملی، تهران: نشر ناب.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶)، *شرح المنظومه*، الجزء الثاني (قسم الحکمه)، تصحیح و تعلیقه‌ی حسن‌زاده‌ی آملی، تهران: نشر ناب.
۱۳. شهابی خراسانی، محمود، (۱۳۳۹)، *رهبر خرد*، قسمت منطقیات، چاپ سوم، تهران: انتشارات کتابخانه ختّام.
۱۴. شیخ اشراق، (۱۹۷۷م)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، ج: ۲، کتاب حکمه اشراق، به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، صدر‌المآله‌ین، (۱۴۰۴)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، الجز الاول، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۶. عارفی، عباس، (۱۳۸۸)، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۷. فرامرزق‌راملکی، احد، (۱۳۸۷)، *منطق (۱)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۸. فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴)، *شرح مبسوط منظومه*، ج: ۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، *مسأله‌ی شناخت*، چاپ چهارم، قم: انتشارات صدرا.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۳۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج: ۱، قم: انتشارات صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، *مقالات فلسفی*، چاپ دوم، قم: انتشارات صدرا.
۲۳. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۰)، *المنطق ۱-۳*، چاپ سوم، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۲۴. مولی عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین الیزدی، (بی‌تا)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.