

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریهٔ قدما

12beigy@gmail.com

مهدی احمدخان بیگی / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۹۶/۰۲/۳۷ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۷

چکیده

اولیات به عنوان پایه‌ای از معارف بشری، همواره مورد توجه معرفت‌شناسان بوده و هست. کانون این توجه در این‌گونه قضایا، معیار صدق است. «ارجاع اولیات به علم حضوری» نظریه‌ای خاص در این باره است. مدع این نظریه، آیت‌الله مصباح، بر این باور است که ملاک صدق اولیات را باید در اشراف حضوری به حاکمی، محکی و حکایت دنبال کرد. در مقابل، برخی از اندیشمندان معتقدند اگر موضوع در قضیهٔ اولی، دارای مصداق در نفس الامر متناسب خویش باشد، آن‌گاه قضیهٔ اولی از آن مصداق در عالم واقع نیز حکایت می‌کند. در این دیدگاه نمی‌توان محکی در این‌گونه قضایا را به علم حضوری ارجاع داد؛ چراکه ما هیچ‌گاه به امور بیرون از خویش اشراف حضوری نخواهیم داشت؛ اما با تحلیل قضایای اولی می‌توان به این نتیجه رسید که قضایای اولی، هیچ حکایتی از مصداق محقق خویش در عالم واقع یا حقیقت لایشرطی که در ضمن مصداق موجود است، ندارند. در این میان آیت‌الله مصباح ما را به سرمنزلی بدیع دعوت می‌کند. ایشان بر این باور است که محکی قضایای اولی را باید نه در حکایت مفاهیم از عالم واقع، بلکه در فرض حکایت آنها از عالم واقع دنبال کرد.

کلیدواژه‌ها: قضیهٔ اولی، حاکمی، محکی، معیار صدق، فرض حکایت.

بنا بر تعریف برگزیده، گزاره بدیهی در برابر نظری، قضیه‌ای است که برای تصدیق آن، هیچ نیازی به اقامه استدلال نیست. قضایای بدیهی نیز بنا بر نظریه منتخب، به دو دسته وجدانیات و اولیات تقسیم می‌شوند. «وجدانیات» قضایای حاکی از علوم حضوری، و «اولیات» گزاره‌هایی‌اند که صرف تصور رابطه طرفین قضیه برای تصدیق آن کافی است. بر اساس دیدگاه مبناگروی در معرفت‌شناسی، معیار صدق گزاره‌های نظری، ارجاع آنها از طریق استدلال به گزاره‌های بدیهی است؛ البته استدلالی که هم از لحاظ صورت و هم محتوا در صحت کامل باشد؛ اما درباره ملاک و معیار صدق گزاره‌های بدیهی اختلاف نظر وجود دارد. در این میان متفکران مسلمان، با تمسک به علم حضوری و استناد به خطاناپذیری آن، معیار صدق گزاره‌های وجدانی را در بازگشت به این علوم دنبال می‌کنند؛ اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، دسته دوم بدیهیات است. بدون اولیات، اقامه استدلال و صعود معرفتی ممکن نخواهد بود؛ اما اندیشمندان مسلمان نیز در باب معیار صدق گزاره‌های اولی با یکدیگر اختلاف نظر دارند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶-۳۳۴). اختلاف در این سطح به حدی حساس و بغرنج است که اشتباهی کوچک می‌تواند تمامی بنای معرفت و یقین را ویران سازد. حال نظریه ارجاع در معرفت‌شناسی اسلامی، نظریه‌ای خاص در باب معیار صدق بدیهیات است که معیار صدق اولیات را مانند وجدانیات، در ارجاع به علم حضوری می‌پوید.

بر اساس نظریه یادشده علم به حاکمی، محکی و حکایت در اولیات، علمی حضوری است؛ از این رو هیچ خطایی در اولیات رخ نخواهد داد. به رغم سهولت ارجاع حاکمی به علم حضوری، اما ارجاع محکی اولیات به علم حضوری در مقایسه با وجدانیات از دشواری خاصی برخوردار است. به راستی چگونه می‌توان محکی در گزاره‌هایی مانند: «معلول علت دارد»، «کل بزرگ‌تر از جزء خود است» و «هر پدری فرزند دارد» را به علم حضوری ارجاع داد، به رغم آنکه موضوع در این دست قضایا در بیرون از ما نیز دارای مصداق است و ما هیچ‌گاه به آنها علم حضوری نخواهیم داشت؟

۱. بررسی حکایت اولیات از مصداق محقق موضوع

پیش از ورود به اصل بحث، آشنایی با سه اصطلاح «مصدق بالذات»، «مصدق بالعرض» و «حقیقت لابلشرط» ضروری است. مراد از «مصدق بالذات»، مصداق یک مفهوم کلی در عالم واقع، بدون عوارض مشخصه آن است. در برابر این اصطلاح، «مصدق بالعرض» است که مراد از آن، مصداق با لحاظ عوارض مشخصه است. روشن است که مصداقیتِ مصداق بالعرض، نیاز به واسطه در عروض داشته، مجازی است. همچنین برخی اندیشمندان که وجود کلی در عالم واقع را ممتنع نمی‌دانند، بر این باورند که وجود مصداق بالذات در عالم واقع، واسطه در ثبوت برای وجود دیگری است. ایشان معتقدند که اگر یک مفهوم کلی ماهوی در عالم واقع دارای مصداق بالذات باشد، در ضمن وجود مصداق بالذات، حقیقتی لابلشرط نیز تحقق دارد که با اصطلاح «کلی طبیعی» بدان اشاره می‌شود. گرچه قاطبه قائلان به وجود کلی، تنها در ازای مفاهیم کلی ماهوی، حقیقتی در ضمن افرادشان در عالم واقع قائل‌اند؛ ولی از آنجا که قول به وجود کلی در عالم واقع به استناد وجود مصداق بالذات‌اش منحصر در مفاهیم ماهوی

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریهٔ قدما ﴿ ۷۱

نیست و می‌توان آن را درباره همه مفاهیم کلی مطرح نمود، از این‌رو در نوشتار حاضر برای اشاره به این نظریه به جای اصطلاح «کلی طبیعی» از اصطلاحی با عمومیت بیشتر یعنی «حقیقت لابشرط» بهره می‌بریم؛ گرچه اصل قول به وجود کلی در عالم خارج را مخدوش می‌دانیم (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۵).

گرچه موضوع در قضایای اولی، می‌تواند در عالم واقع دارای مصداق باشد، ولی به نظر می‌رسد این قضایا حتی از مصداق بالذات موضوع، خواه محقق باشد یا مقدر، و حتی از حقیقت لابشرط در ضمن آنها (با فرض قبول وجود کلی در ضمن افراد، در عالم خارج) حکایت بالذات نخواهند داشت، تا عدم علم حضوری به این امور، مانعی برای ارجاع محکی این گزاره‌ها به علم حضوری به شمار نیاید. حکایت بالذات، در برابر حکایت بالعرض و المجاز است؛ یعنی گرچه گزاره اولی از مصداق محقق یا مقدر موضوع حکایتی واقعی ندارد، ولی این قابلیت را دارد که با انضمام به قضیه‌ای دیگر و با اقامه یک قیاس، به قضیه‌ای در نتیجه برسیم که از اسناد حکم به مصداق محقق یا مقدر موضوع حکایت کند؛ اما باید توجه داشت که در این صورت قضیه مزبور، اولی نیست، بلکه قضیه‌ای نظری است که برای تصدیق آن نیازمند اقامه استدلال بوده‌ایم.

دلیل اول بر این سخن را باید در تعریف بدیهیات اولیه دنبال کرد. طبق تعریف، قضایای اولی، قضایایی هستند که صرف تصور رابطه طرفین، برای تصدیقشان کافی است و به اقامه هیچ استدلالی نیاز ندارند؛ در حالی که اگر این قضایا را حاکی از مصادیق محقق در ظرف متناسب‌شان بدانیم، آن‌گاه به دلیل آنکه اثبات تحقق موضوع در این‌گونه قضایا نیازمند استدلال است، برای تصدیق کل قضیه نیازمند استدلال خواهیم بود. مطلب مزبور را در قالب یک مثال دنبال می‌کنیم. اثبات وجود یک شیء در عالم بیرون از خودمان نیازمند استدلال است و همچنین اثبات اینکه آن شیء معلول بوده و نیازمند علت است، خود استدلال دیگری را می‌طلبد. حال اگر گزارهٔ اولی «هر معلولی علت دارد» را حاکی از مصادیق محقق یا مقدر موضوع بدانیم، معنایش این است که این گزاره حتی از تمامی مصادیقی که اثبات معلولیتشان به احراز و استدلال نیاز دارد نیز حکایت می‌کند و آن‌گاه این مطلب با بی‌نیازی مطلق اولیات از اقامه هرگونه استدلال، در تنافی کامل است.

اما دلیل دوم این است که اگر گزاره‌های اولی از مصادیق بالذات خویش و یا حقیقت لابشرط در ضمن آنها، حکایتی می‌داشتند، آن‌گاه می‌باید با فرض انعدام این مصادیق و معنای لابشرط محقق در ضمن آنها، صدق گزاره‌های مزبور دچار خدشه می‌شد؛ در حالی که با این فرض هیچ لطمه‌ای به صدق و اعتبار اولیات وارد نمی‌گردد. این در حالی است که عدم تلازم میان فرض حکایت برای مفهوم موضوع و محمول در یک قضیه، برای اولی نبودن آن کافی است. در واقع اتحاد مفاهیم در گزاره‌های اولی به گونه‌ای در هم تنیده است که اگر بنا بر فرض مورد نقضی برای اولیات معرفی گردد، به جای آنکه اصل قضیهٔ اولی ابطال گردد، در صدق مفهوم موضوع بر آن مورد نقض، خدشه وارد می‌شود.

دلیل سوم به اختلاط قضایای اولی و نظری معطوف است. اگر میان قضایایی که صرف تصور طرفین برای تصدیق آنها کافی است (اولیات)، با قضایایی که از مصادیق محقق خویش در عالم واقع حکایت می‌کنند، تمایزی

وجود نداشته باشد، پس آن‌گاه باید قضایایی مانند «وجود مجردات تحقق دارد» یا «واجب‌الوجود، موجود است» یا دیگر قضایایی که در الهیات بالمعنی‌الاعم و الاخص از آنها بحث شده و برای صحتشان استدلال اقامه می‌کنیم، همگی در زمره قضایای اولی باشند؛ چراکه از طرفی صرف تصور طرفین برای تصدیق آنها کافی است و از طرف دیگر بنا بر مبنای مزبور از مصادیق محقق خویش در عالم واقع حکایت دارند؛ درحالی‌که این‌گونه قضایا نیازمند استدلال بوده، از این‌رو کاملاً از اولیات ممتازند و تنها از لحاظ الفاظ به یکدیگر شباهت دارند.

در واقع نظریه مزبور همان اشکال سوئزکتویسم دکارت را در پی دارد؛ چراکه به محض تصور اجزای قضیه «واجب‌الوجود موجود است» و تصدیق آن، نمی‌توان نتیجه گرفت که واجب‌الوجود در عالم واقع موجود است؛ بلکه گزاره مزبور یک گزاره حقیقیه است. از این‌رو می‌باید تحقق واجب‌الوجود در عالم واقع را از طریق دیگری احراز کرد. دکارت و قبل‌تر از آن آنسلم نیز در اثبات وجود خدا از این‌روش بهره می‌بردند. دکارت معتقد بود هر آنچه صرفاً در ذهن به نحو کاملاً واضح و متمایز به یک مفهوم تعلق داشته باشد، به مصداق آن در عالم واقع نیز تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر او نیز محکی اولیات را همان مصادیق محقق آنها در عالم واقع می‌دانست، و از همین‌رو درک متفاوت انسان در صورت خلقی جدید را کاملاً محتمل می‌دانست و برای رفع این احتمال، به عدم فریبکاری خلوند استناد می‌کرد (ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۴۵).

با دقت در تعریف قضایای حقیقیه می‌توان به دلیل دیگری بر عدم حکایت اولیات از مصادیق محقق پی برد. بنا بر تعریف، در قضایای حقیقیه، حکم بر روی «حقیقت موضوع» می‌رود نه روی مصادیق محقق یا مقدر یا حتی حقیقت لابشرط در ضمن آنها. به بیان دیگر حکایت یک قضیه حقیقیه، تام است، خواه مصداقی از موضوع در عالم واقع تحقق داشته باشد و خواه نداشته باشد و خواه حقیقتی لابشرط در ضمن آنها محقق باشد، خواه نباشد؛ یعنی حکایت این قضایا با انصراف از حکایت از مصادیقش در عالم واقع تمام می‌گردد؛ حال چگونه ممکن است که این‌گونه قضایا از همان چیزی که در حین حکایت از حکایت آنها صرف‌نظر شده است، حکایت کند؟ این خود گواه آن است که قضیه حقیقیه حکایتی از مصادیق محقق خویش در عالم واقع یا حقیقت لابشرط در ضمن آنها ندارد.

قضایای حقیقیه بسیاری داریم که موضوع آنها در نفس الامر متناسبشان، هیچ مصداقی ندارد و از این‌رو حقیقت لابشرط نیز در ضمن آنها محقق نیست. در اینجا برخی متفکران بر این باورند که محکی در نفس الامر دیگری تحقق دارد؛ مثلاً برخی عالم ذهن را معرفی می‌کنند و برخی ممکن است فرض را معرفی کنند؛ درحالی‌که با تغییر در وعاء تحقق محکی، حکایت حاکی نیز تغییر می‌کند. مثلاً اگر امروز دایناسور در عالم واقع تحقق ندارد، ولی برای آن محکی‌ای در عالم فرض در نظر می‌گیریم. آنچه از مفهوم مزبور حکایت می‌کند، مفهوم «دایناسور فرضی» خواهد بود، نه مفهوم «دایناسور». لذا این گمان که «قضایای حقیقیه از حقیقت موضوع در هر وعائی حکایت می‌کند، اگر ظرف تحقق حقیقت لابشرط یا مصداق آن صرفاً عالم فرض باشد، آن‌گاه آن قضیه حقیقیه صرفاً از آن مصداق فرضی و حقیقت لابشرط در ضمن آن حکایت خواهد نمود و اگر همان قضیه علاوه بر عالم فرض، در عالم واقع نیز دارای مصداق باشد، علاوه بر مصداق فرضی از مصداق محقق خویش در نفس الامر متناسبش نیز حکایت خواهد نمود»

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریهٔ قدما ❖ ۷۳

(برهان و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰-۳۲) گمانی نادرست است؛ چراکه قضیه واحد نمی‌تواند هم از مصداق حقیقی موضوع و هم از مصداق فرضی توأمان حکایت نماید؛ چراکه در حکایت از هر یک، صرف‌نظر کردن از دیگری شرط است.

بیان یک اشکال و پاسخ آن

اگر محکی قضایای حقیقیه و از آن جمله قضایای اولی را مصادیق محقق موضوع ندانیم، پس چگونه به احکام ذاتی محکی پی برده می‌شود؟ به‌راستی چگونه ممکن است که احکام ذاتی یک مفهوم را بدون مراجعه به مصادیقش کشف، و بر آن حمل کرد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت تمایز وجود ذهنی مفاهیم با دیگر موجودات درونی از قبیل حالات، عواطف و احساسات، در این است که این موجودات به گونه‌ای هستند که می‌توانند از امری در ورای خود حکایت کنند. به بیان دیگر وجود هر مفهوم به گونه‌ای است که ذهن می‌تواند تحقق امر دیگری کاملاً شبیه به آن را در ورایش فرض کند. از این بیان می‌توان به این نکته پی برد که مفاهیم مانند لوح سفیدی نیستند که هیچ خصوصیتی نداشته باشند، بلکه مفاهیم ویژگی‌هایی دارند که ذهن می‌تواند تحقق شیئی در ورای خویش را دقیقاً شبیه به همان ویژگی‌ها فرض کند. از آنجا که هر مفهومی قابلیت شباهت با امری در ورای خویش را به نحو ذاتی داراست، ذهن می‌تواند از طریق علم حضوری به ویژگی‌های آن مفهوم، خصوصیات و ویژگی‌های محکی آن مفهوم را از راه فرض تحقق محکی قبل از تحقق واقعی محکی و حتی قبل از علم به وجودش بازشناسد. برای مثال هنگامی که تصویر یک منظرهٔ زیبا در ذهن خویش می‌سازیم، این مفهوم و تصویر ذهنی، یک مفهوم بی محتوا و فاقد ویژگی نیست؛ بلکه واجد خصوصیتی است. از همین رو تنها از منظره‌ای در خارج حکایت خواهد کرد که آن منظره در عالم خارج نیز واجد ویژگی‌هایی دقیقاً شبیه به ویژگی‌های تصویرش در ذهن باشد. بنابراین ذهن از راه علم به ویژگی‌های درونی یک تصویر یا مفهوم، به خصوصیات محکی آن حتی قبل از علم به وجودش علم می‌یابد. پس در علم حصولی قرار نیست که با مراجعه مستقیم به خود محکی بدون واسطه‌گری مفهوم و ویژگی‌های آن به ویژگی‌های مفروض محکی پی برده شود تا اگر در قضایای اولی به صرف تصور موضوع و فرض حکایت برای آن، به مفهوم محمول و حمل آن بر موضوع نائل آمدیم، به دلیل عدم مراجعه به مصادیق در عالم واقع در صدق این‌گونه قضایا تشکیک ورزیم.

تا بدینجا به این نتیجه می‌رسیم که هر مفهوم ذهنی‌ای، قابلیت شباهت تام با امری در ورای خود را دارد؛ قابلیت که برای هر مفهوم ذاتی است، و سبب تمایز آن از دیگر موجودات درونی است. به واسطهٔ این قابلیت در مفاهیم است که فاعل شناسا به شرط توجه می‌تواند از این مفاهیم به امری در ورای خود منتقل شود و از آنها به واسطه مفاهیم حکایت کند؛ اما باید توجه داشت که مبحث شباهت در مفاهیم، غیر از مبحث حکایت است. گرچه برای تحقق حکایت، مشابهت تام میان مفهوم و محکی آن لازم است، اما کافی نیست؛ بلکه در کنار این شرط هستی‌شناسانه، به شروط روان‌شناسانهٔ دیگری از قبیل توجه، حکم و اذعان فاعل شناسا نیز نیازمندیم. بنابراین اگر حتی مشابهت تام میان یک مفهوم در ذهن با محکی‌اش در عالم خارج برقرار باشد، ولی فاعل شناسا به این

مشابهت توجه نکند و در قالب حکم و اذعان در یک تصدیق از حاکی به محکی منتقل نگردد، هیچ حکایتی رخ نخواهد داد. در این دیدگاه هیچ تصویری از محکی خویش در نفس الامر متناسبش حکایتی نخواهد داشت؛ حتی اگر میان آن تصور و شیء در عالم واقع به لحاظ هستی‌شناسانه، مشابهت تام برقرار باشد. البته می‌توان برای تصورات نه حکایت، بلکه فرض حکایت در نظر گرفت و آن‌گاه از فرض حکایت برای آنها حکایت نمود که معتقدیم قضایای اولی از فرض حکایت برای مفاهیم و رابطه‌بی‌واسطه میان آنها حکایت می‌کنند.

اما اگر همراه با مشهور (برهان و فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۱-۳۸) حکایت را بی‌نیاز از توجه و اراده فاعل شناسا بدانیم، در این صورت حکایت را تا مقام مشابهت میان حاکی و محکی تقلیل داده‌ایم و از آنجاکه مشابهت، یک ویژگی ذاتی و البته هستی‌شناسانه میان مفهوم و محکی آن است و ارتباطی با اراده و توجه فاعل شناسا ندارد، از این‌رو ممکن است گمان شود که حکایت برای هر مفهوم نیز ذاتی است و هیچ نیازی به توجه و اراده فاعل شناسا ندارد. در این دیدگاه اگر محکی یک مفهوم که مشابهت تام میان آنها برقرار است، در نفس الامر متناسب تحقق داشته باشد، در آن صورت آن مفهوم بدون نیاز به توجه و اراده فاعل شناسا، در حال حکایت از آن محکی است. روشن است که بر اساس این نظریه نمی‌توان به محکی در گزاره اولی مانند «هر معلولی علت دارد» علم حضوری داشت؛ چراکه مفهوم «معلول» در گزاره مزبور از هر آنچه هم‌اکنون در خارج تحقق دارد و معلول است، حکایت می‌کند؛ اما همان‌گونه که بیان شد، حکایت غیر از مشابهت است. حکایت فعل فاعل شناساست که غیر از شرط هستی شناختی مشابهت، به شروط روان‌شناختی‌ای همچون توجه و اراده فاعل شناسا نیز نیازمند است.

۲. محکی قضایای حقیقیه از منظر آیت‌الله مصباح

حال که حکایت قضایای حقیقیه به نحو عام و حکایت اولیات به نحو خاص را از مصادیق محقق خویش در عالم واقع نفی کردیم، این پرسش پیش می‌آید که محکی این‌گونه قضایا چیست؟ به بیان دیگر اگر قضایای حقیقیه، از مصادیق خویش در عالم واقع یا حقیقت لاشروط در ضمن آنها حکایتی ندارند، بنابراین از چه امری حکایت بالذات دارند؟ به‌راستی مراد از «حقیقت موضوع» در قضایای حقیقیه چیست؟ پاسخ این است که مراد از «حقیقت موضوع» در این‌گونه قضایا، فرض تحقق مصداق در عالم واقع در ازای مفهوم موضوع در ذهن است؛ به شرط آنکه از هر حیثیتی جز حیثیت حکایت آن مفهوم از مصداق مفروض صرف‌نظر شود. مثلاً در گزاره «معلول علت دارد» حکم بر روی «حقیقت معلولیت» یا «معلول از آن جهت که معلول است» رفته است و مراد از «حقیقت معلول»، هر آن امری است که در عالم واقع بنا بر فرض، معلول است و مفهوم «معلول» در ذهن می‌تواند از آن حکایت داشته باشد؛ به شرط آنکه از هر حیثیت دیگری جز حیثیت معلولیت صرف‌نظر شود. از آنجاکه برای کشف احکام معلول، از آن جهت که معلول‌اند، تنها باید ذات معلولیت را لحاظ کرد و از هر امری بیرون از ذات منصرف شد، از این‌رو می‌گوییم قضایای حقیقیه از «حقیقت موضوع» حکایت دارند.

به بیان دیگر پس از انصراف از حکایت از مصادیق موضوع در عالم واقع، در عوض وارد در عرصه فرض می‌شویم

و در صدد حکایت از فرض تحقق موضوع (مصدق مفروض) در ظرف متناسبش بر می‌آییم. دقیقاً از همین روست که بسیاری از متفکران، قضایای حقیقه را در حکم قضایای شرطیه دانسته‌اند؛ چراکه با این انصراف در قضایای حقیقه، از حکایت مفاهیم از مصادیق محقق در ظرف متناسبشان یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها دست می‌کشیم و به عالم فرض و اعتبار پا می‌گذاریم و در مقام حکایت از فرض حکایت برای مفاهیم از مصادیق مفروض برمی‌آییم. بنابراین برای احراز صدق این دست قضایا به جای عالم واقع و مصادیق محقق در آن، باید به عالم فرض و مصادیق مفروض مراجعه کرد. حال اگر فرض حکایت برای موضوع، با فرض حکایت برای مفهوم دیگر اتحاد داشته باشند، آن‌گاه می‌توان از اتحاد این دو فعالیت فرضی ذهن، در قالب یک قضیه حقیقه حکایت کرد.

۳. محکی قضایای اولی از منظر آیت‌الله مصباح

حال که به محکی قضایای حقیقه واقف شدیم، می‌توان به محکی قضایای اولی که قسمی از این دست قضایا هستند، پی برد. روشن است که محکی این‌گونه قضایا نیز مانند هر قضیه حقیقه دیگر رابطه تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم (موضوع و محمول) است؛ اما باید توجه داشت که رابطه میان فرض حکایت برای مفاهیم در قضایای اولی با دیگر قضایای حقیقه متفاوت بوده، نوعی رابطه ویژه است. اینک به توضیح این رابطه می‌پردازیم.

از مباحثی که تاکنون داشتیم به این نتیجه رسیدیم که قضیه اولی، از تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم حکایت می‌کند؛ اما نخستین مشکل وقتی نمایان می‌شود که بدانیم علاوه بر اولیات، وجدانیات نیز توانایی حکایت از فروض ذهن و تلازم میان آنها را دارند. هنگامی که یک قضیه وجدانی، از فرض حکایت برای مفاهیم و رابطه میان آنها حکایت می‌کند، علاوه بر تلازم یا اتحاد میان فرض حکایت برای مفاهیم، از حیثیات وجودی این فروض نیز حکایت می‌شود؛ اما در قضیه اولی محکی چیز دیگری است. اگر از تمام حیثیاتی که می‌توان برای فرض حکایت برای یک مفهوم در نظر گرفت، صرف‌نظر کنیم و تنها به فرض، از حیث تعلقش به حکایت نظر داشته باشیم و به دنبال کشف آن دسته از احکامی باشیم که فرض مزبور تنها از حیث حکایت‌گری‌اش داراست، آن‌گاه گزاره حاکمی از این حیثیات خاص، گزاره‌ای اولی خواهد بود. بنابراین برای خروج قضایای وجدانی، می‌باید قید «صرفاً» را در تعریف محکی اولیات بیفزاییم؛ یعنی باید بگوییم: محکی قضیه اولی، صرفاً تلازم یا اتحادی است که میان مفاهیم از جهت فرض حکایت برای آنها تحقق می‌یابد.

اما مشکل دوم این است که اگر قضایای اولی را حاکمی از فروض ذهن و رابطه میان آنها بدانیم، آن‌گاه شأن این قضایا که پایه‌ای برای هر قضیه نظری است، به اندازه داستان‌های خیالی و افسانه‌هایی که هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند، تقلیل یافته است؛ اما این اشکال نیز در صورتی وارد است که ما علاوه بر فرض حکایت برای مفاهیم، تلازم یا اتحاد میان آنها را نیز فرضی بدانیم. در واقع داستان‌ها و اسطوره‌ها آن دسته از فروض ذهنی هستند که حقیقتاً میان آنها تلازم و اتحادی وجود ندارد؛ از این‌رو تلازم یا اتحاد میان آنها را نیز فرض می‌گیریم؛ اما تلازم یا اتحاد میان فروض در قضایای اولی، تلازم یا اتحادی واقعی است. مثلاً به علم حضوری می‌بایم که حقیقتاً

فرض حکایت برای مفهوم «معلول» از یک شیء، فرض حکایت برای مفهوم «دارای علت» را از همان شیء بدون نیاز به فرض و اعتبار دیگری در پی دارد؛ اما در تلازم میان دو مفهوم «قالیچه» و «پریدن» نه تنها حکایت این دو مفهوم فرضی است، بلکه تلازم آنها نیز یک تلازم کاملاً فرضی و اعتباری است. حال برای تمییز گزاره اولی از چنین قضایایی، کافی است که کلمه «واقعی» را نیز در تقریر محکی اولیات بیفزاییم؛ یعنی بگوییم: «محکی قضیه اولی، صرفاً تلازم یا اتحاد واقعی میان حکایت فرضی مفاهیم است».

اما پرسش‌ها درباره محکی اولیات، به اینجا خاتمه نمی‌یابد. پرسش دیگر درباره ملاک تمایز قضایای حقیقیه از گزاره‌های اولی است. هر قضیه اولی، نوعی قضیه حقیقیه است؛ ولی به‌رغم آنکه در هر قضیه حقیقیه نیز صرفاً از رابطه واقعی میان حکایت فرضی مفاهیم حکایت می‌شود، با این همه بسیاری از قضایای حقیقیه (مانند شمار فراوانی از گزاره‌های علوم ریاضی، هندسه و منطق)، در ذیل قضایای نظری گنجانده می‌شوند. حال پرسش این است که قضیه اولی، چه وجه تمایزی با دیگر قضایای حقیقیه دارد؟ برای پاسخ به این پرسش به انواع روابط میان مفاهیم و حکایت آنها پرداخته، این روابط را به دو دسته مستقیم یا بی‌واسطه و غیرمستقیم یا باواسطه تقسیم کردیم. گاهی فرض حکایت برای یک مفهوم، بدون نیاز به فرض حکایت برای مفهوم دیگر، به طور مستقیم به فرض حکایت برای مفهوم دیگر می‌انجامد و این در صورتی است که مفهوم دوم ذاتی باب برهان برای مفهوم اول باشد. این نوع رابطه را «رابطه مستقیم» یا «بی‌واسطه» می‌نامیم. در اینجا است که تلازم یا اتحاد میان دو فرض، بدون واسطه شدن هیچ مفهومی به علم حضوری قابل دریافت است. قضیه حاکی از این نوع تلازم را اولی می‌دانیم؛ ولی اگر صرف فرض حکایت برای یک مفهوم به فرض حکایت برای مفهوم دیگر نینجامد و این تلازم منوط به فرض حکایت برای مفهوم سوم یا بیشتر باشد، در این صورت علم به این تلازم یا اتحاد واقعی، علمی با واسطه مفهوم و در نتیجه حصولی خواهد بود و لذا خطا نیز در آن متصور است. تمامی قضایای حقیقیه نظری، در این دسته گنجانده می‌شوند. پس می‌توان نتیجه گرفت که به منظور خروج قضیه حقیقیه نظری، باید قید دیگری را نیز به محکی قضایای حقیقیه اولی افزود و آن قید «بی‌واسطه» است. با لحاظ این قید باید گفت: «محکی قضیه اولی، صرفاً تلازم یا اتحاد واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم است».

اما آیا باید قضایای اولی را در قضایایی که رابطه موضوع و محمولشان ضرورت است، منحصر ساخت؟ آیا قضایایی مانند «موجود، معدوم است بالامتناع» و یا گزاره‌ای مانند «موجود واجب‌الوجود است، بالامکان» را نمی‌توان جزو قضایای اولی به شمار آورد؟ با اینکه در این دو قضیه، نه تنها فرض حکایت برای مفهوم موضوع با فرض حکایت برای مفهوم محمول هیچ اتحاد یا تلازمی ندارند، بلکه در گزاره اول، این دو فرض با یکدیگر در تنافر و تعاند کامل‌اند. به نظر می‌رسد همان‌گونه که تلازم واقعی و بی‌واسطه میان فرض حکایت برای دو مفهوم را به علم حضوری می‌یابیم، عدم تلازم یا حتی تعاند واقعی و بی‌واسطه میان فرض حکایت برای یک مفهوم نسبت به مفهوم دیگر نیز قابل دریافت به علم حضوری است. بنابراین نباید قضایای اولی را در قضایایی که جهت آنها

تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریهٔ قدما ❖ ۷۷

ضرورت است و یا در گزاره‌هایی که رابطهٔ موضوع و محمول آنها اتحادی است و یا در گزاره‌هایی که رابطهٔ تلازم میان مقدم و تالی آن برقرار است، محدود کرد. از این رو برخلاف تلقی اولیه، لزومی به ذکر الفاظی همچون «رابطهٔ تلازم» یا «رابطهٔ اتحادی» در تبیین محکی اولیات نداریم و بهتر آن است که از الفاظ عامی همچون «رابطه» یا «ارتباط» بهره بریم تا تعریف مزبور شامل دیگر قضایای اولی نیز بشود. در آخر با توجه به این نکته باید گفت که محکی قضیهٔ اولی، صرفاً رابطهٔ واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم است که در محضر ذهن رخ می‌دهد؛ از این رو بدان علم حضوری خواهیم داشت. با عنایت به تبیین دقیق محکی اولیات و ارجاع آن به علم حضوری، نظریهٔ ارجاع اولیات در سه بخش خود یعنی بازگشت حاکی، محکی و حکایت به علم حضوری کامل می‌شود و بدین‌رو، یکی از مهم‌ترین پایه‌های معرفت بشری اتقان لازم را پیدا می‌کند.

۴. مقایسه نظریه قدما با نظریه آیت‌الله مصباح

در اینجا ممکن است گمان رود که نظریهٔ ارجاع، در واقع تنمه و تکمله‌ای بر نظریهٔ قدماست؛ چراکه قدما نیز صرف تصور اجزای قضیه و رابطهٔ میان حکایت آنها را برای احراز صدق آن کافی می‌دانند؛ درحالی که به نظر می‌رسد این کلام صحیح نباشد؛ چراکه تا وقتی قضایای اولی را حاکی از مصادیق بالذات یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها در عالم واقع می‌دانیم، پافشاری بر احراز صدق این‌گونه قضایا از طریق تصور دقیق اجزای قضیه، نمی‌تواند ملاکی برای یقین معرفت‌شناختی باشد، بلکه در نهایت توجیهی برای یقین روان‌شناختی در این دست قضایا خواهد بود. به بیان دیگر دغدغهٔ یک معرفت‌شناس در اولیات این نیست که فاعل شناسا چگونه و در طی چه مراحل گزارهٔ اولی را تصدیق می‌کند و آن را مطابق با واقع می‌داند، بلکه وی به دنبال تبیین این نکته است که از کجا معلوم این گزاره‌ای که به هر دلیل مورد تصدیق فاعل شناسا قرار گرفته، واقعاً با محکی خویش نیز مطابقت داشته باشد؟ به عبارت دیگر در معرفت‌شناسی به دنبال احراز صدق واقعی هستیم، نه صدق پنداری؛ درحالی که اگر همراه با برخی قدما، محکی قضایای اولی را مصادیق بالذات یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها در عالم واقع بدانیم (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳ و ۳۲۴)، آن‌گاه نمی‌توان در مقام تبیین تصدیق معرفت‌شناسانهٔ اولیات، به تصور رابطهٔ اجزای قضیه که در نهایت تنها ملاکی برای تصدیق روان‌شناختی است استناد کرد.

از این رو آیت‌الله مصباح، اساساً قضیه‌ای را که از مصادیق یا حقیقت لایشرط در ضمن آنها حاکی باشد، «اولی» نمی‌داند، تا بخواهیم ارائه معیار برای احراز صدق این‌گونه قضایا را از سوی استاد و یا دیگر بزرگان، موافق یا مخالف هم بدانیم. از نظریهٔ خاص ایشان در باب اولیات می‌توان پی برد که آنچه برخی از قدما «اولی» به شمار آورده‌اند، فقط در الفاظ شبیه به گزارهٔ اولی است و در واقع گزاره‌ای نظری است؛ چراکه برای احراز صدق آن نیازمند استدلالیم. از نگاه ایشان محکی هر قضیهٔ اولی همان فعالیت ذهنی مبنی بر تحلیل حکایت مفهوم موضوع و یافت بی‌واسطه و واقعی مفهوم محمول از آن است و از این رو با علم حضوری قابل درک است. بنابراین نظریهٔ آیت‌الله مصباح از چندین جهت در تخالف با نظریهٔ پیشینیان بوده، بدیع به نظر می‌رسد:

اول آنکه قضایای اولی در این نظریه حکایت بالذات از مصادیق موضوع خویش و یا حقیقت لابلشرط در ضمن آنها ندارند، بلکه محکی قضایای مزبور صرفاً رابطه بی‌واسطه میان اجزای قضیه است که از طریق تصور اجزای قضیه و فرض حکایت برای آنها قابل یافت می‌باشد؛ با توجه به محکی اولیات در این دیدگاه هیچ تضادی در تعریف قضیه اولی و یا حقیقه بودن آن رخ نخواهد داد؛

دوم، تبیین اشراف حضوری به حاکمی، محکی و حکایت در اولیات است که از نکات جدید و مثبت این قول می‌باشد. در واقع این نظریه تنها نظریه‌ای است که با عنایت به تمایز میان یقین روان‌شناختی و معرفت‌شناختی، توانسته درک درستی از دو اشکال شکاکیت و تسلسل داشته باشد، از این رو نه تنها به درستی بر علم حضوری به عنوان تنها راه برون‌رفت از این اشکالات تأکید می‌کند، بلکه طفره نرفته و با تبیین تفصیلی این اشراف در سه مقام حاکمی، محکی و حکایت، جولان تردید و شک‌ورزی را در اولیات به بهترین شکل ممکن مهار می‌کند؛

سوم و مهم‌تر از همه، همخوانی این نظریه با مبانی لازم در حکمت اسلامی است. گرچه این احتمال وجود دارد که در گوشه و کنار سیر تفکر بشری، متفکری بوده باشد که علم حضوری به عنوان معیاری برای اولیات، توجهش را جلب کرده است، اما قطعاً کسی یافت نخواهد شد که تبیین کاملی از این نظریه با توجه به مبانی لازم آن ارائه داده باشد؛ ولی آیت‌الله مصباح یزدی نه تنها به تبیین این نظریه پرداخته، بلکه در لابه‌لای دیگر مباحث، به تنقیح مبانی این نظریه و حتی ابطال مبانی جای‌گزین اشاره کرده است؛ هرچند هم برای استنباط این مبانی و هم برای نحوه ارتباطش با نظریه ارجاع، تسلط کامل بر فلسفه ایشان و روح حاکم در نظام معرفتی‌شان ضروری است. به هر حال با عنایت به این وجوه تمایز، قول به وحدت یا امتداد نظریه ارجاع نسبت به نظریه قدما بسیار مشکل به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

نظریه «ارجاع اولیات به علم حضوری»، نظریه‌ای در باب معیار صدق گزاره‌های اولی است که علت تطابق این قضایا با واقع را در اشراف حضوری هم به این قضایا و هم به واقعشان می‌پوید؛ اما در این میان، قول منسوب به قدما مبنی بر حکایت اولیات از مصادیق محقق در عالم واقع، مانع از ارجاع محکی در قضایای اولی به علم حضوری است. با برشمردن لوازم باطلی که بر این قول مترتب می‌گردد، این مانع را نیز پشت‌سر گذاشتیم و در مقام تبیین محکی اولیات به این نتیجه رسیدیم که هر قضیه اولی‌ای صرفاً از رابطه واقعی و بی‌واسطه میان حکایت فرضی مفاهیم حکایت می‌نماید؛ رابطه‌ای که در محضر ذهن رخ داده و از این رو با اشراف حضوری قابل یافت است.

منابع

- برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۹، «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی» معرفت‌فلسفی، ش ۲۸، ص ۳۸-۱۱.
 ژیلسون، اتین، ۱۳۸۷، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
 عارفی، عباس، ۱۳۸۹، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، چ سوم، تهران، امیرکبیر.