

تبیین وجه صدق اولیات

عباس عارفی *

چکیده

اولیات، یکی از مبادی معرفت است که معارف نظری صادق بر پایه آن استوار است. این عنوان همه قضایایی را که صرف تصور برای جزم به صدق آنها کافی است در بر می گیرد؛ اعم از قضایای تحلیلی به اصطلاح کانت یا اصل عدم تناقض یا قضایای دیگری که تعریف اولیات آنها را پوشش می دهد. این مقاله به منظور تبیین وجه صدق اولیات تدوین یافته است. در این مقاله، دو تبیین بر اساس دو نظریه ارائه شده است: ۱. تبیین بر اساس نظریه کلاسیک (نظریه معنایی) که نظریه غالب فلاسفه اسلامی است؛ ۲. تبیین بر مبنای نظریه نوین (نظریه ارجاع به علم حضوری) که نظریه استاد مصباح است؛ نظریه ای که در آموزه علم حضوری علامه طباطبایی ریشه دارد. در ادامه، وجه اشتراک و افتراق این دو نظریه بیان می شود، سپس نوبت به نقد و بررسی می رسد.

کلیدواژه‌ها

اولی، اولیات، گزاره اولی، صدق اولیات، وجه صدق اولیات، نظریه کلاسیک، نظریه نوین، ویژگی معنایی اولیات، ارجاع به علم حضوری.

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۷/۵.

«اولیات» گزاره‌هایی هستند که صرف تصور آنها برای جزم به صدقشان کافی است؛ مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» و «اگر چیزی کل باشد، از جزء خود بزرگ‌تر است». بی‌شک، این گزاره‌ها صادق‌اند و مادر احراز صدق آنها به استدلال نیاز نداریم. فقط کافی است در شاکله مفهومی گزاره، یعنی موضوع و محمول و رابطه بین آنها، یا مقدم و تالی و نسبت تلازم یا انفصال بین آنها دقت کنیم تا از این طریق، صدق آنها را دریابیم. ولی درباره تبیین اینکه چرا این‌گونه قضایا چنین‌اند، دو راه حل وجود دارد.

دو راه حل در دو نظریه

۱. تبیین وجه صدق براساس ویژگی مفهومی (معنایی): گزاره‌های اولی با توجه به نوع رابطه میانشان، چنان‌اند که ما از تصور دو طرف قضیه، به صدق آنها جزم می‌یابیم. پس برای احراز صدق این نوع گزاره‌ها، کافی است به ویژگی مفهوم و معنای قضیه نظر کنیم؛ برای مثال، اگر قضیه «جزء، جزء است» را بشنویم، ویژگی مفهومی آن مقتضی جزم به صدق آن است و اگر گزاره «جزء، کل است» را بشنویم، باز ویژگی مفهومی آن مقتضی جزم به کذب آن است. پس این گزاره نیز گزاره اولی است و ما در این نوع قضایای اولی، جزم می‌یابیم که نقیض آنها صادق است که به این معناست که ما به کذب آنها جزم پیدا می‌کنیم. «اولیات» گزاره‌هایی هستند که به صرف تصور نسبت و دو طرف آنها، به صدق یا کذب آنها جزم پیدا می‌کنیم. اما برخلاف مثال پیش گفته، اگر گزاره «هر کلاغی قارقار می‌کند» را بشنویم، این گزاره گزاره‌ای نیست که به صرف تصور دو طرف آن و سنجش نوع رابطه میانشان به صدق یا کذب آن جزم یابیم.

برای اینکه این راه حل به خوبی روشن شود، به چند نمونه از عبارات‌هایی می‌پردازیم که قائلان به این نظریه نگاشته‌اند.

ابن سینا در وجه صدق اولیات در *الاشارات والتنبیها* نوشته است:

فأما الأولیات فهی القضايا التي یوجبها العقل الصریح لذاته و لغریزته لالسبب من الاسباب
الخارجة عنه فإنه کلما وقع للعقل التصور لحدودها بالکنه وقع له التصدیق؛ فلا یکون
للتصدیق فيه توقف ألی و وقوع التصور و الفطانة للترکیب. و من هذا ما هو جلی للکل

لانه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفی و افتقر الی تأمل لخباء فی تصور حدوده فإنه اذا التبس التصور التبس التصدیق، و هذا القسم لا يتوعر [ای لا یصعب] علی الأذهان المشتعلة النافذة فی التصور.^۱

ابن سینا معتقد است اولیات، قضایایی هستند که عقلی محض اند؛ بدین معنا که حکم عقل به صدق این گونه قضایا، تنها به خود قضیه مستند است نه به اسباب و عوامل بیرونی، همچون احساس یا علم حضوری و یا عواملی دیگر؛ یعنی احراز صدق اولیات جز به تصور اجزای قضیه و آگاهی به ترکیب آن به چیزی دیگر بستگی ندارد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کلام شیخ الرئیس می نویسد: حکم تصدیقی معلول چیزی است که از نظر منطقی سبب پیدایش آن شده است. اکنون اگر این حکم با علت آن در نظر گرفته شود، به مرحله ضرورت قبول و وجوب پذیرش خواهد رسید، و گرنه در پذیرش آن ضرورتی نیست. حکم تصدیقی در اولیات، معلول تصور اجزای قضیه است. پس اگر اجزای قضیه در اولیات به خوبی تصور شود، بالضرورة حکم تصدیقی را هم در پی خواهد داشت. البته ممکن است کسانی پس از تصور اجزای قضیه اولی باز به تصدیق نرسند، که این یا به دلیل کند ذهنی آنهاست یا معلول انحراف فطرت آنها به سبب نظریه های نادرست است.^۲

ابن سینا همچنین در منطق دانش نامه علایی می نویسد:

اولیات آن بود که خرد اول اندر مردم، او را واجب کند و نتواند کردن که اندر وی شک کند و نداند که هرگز وقتی بود که وی اندر آن شک داشت.

و اگر پنداری که به یک دفعه اندرین عالم آمد و چیزی نشنید و چیزی نیاموخت، إلا که کسی او را معنای هر دو جزو آن مقدمه بیاموزد، تا تصور کرد و باز خواست که تصدیق نکند و شک کند، شک نتواند کردن، چنان که مثلاً:

اگر بدانستی، به حکم تصور اندر آن وقت که کل چه بود و جزو چه بود و بزرگ تر چه بود و خرد تر چه بود، نتوانستی کردن که تصدیق نکند بدان که کل مهتر از جزو است. همچنین نتوانستی شک کردن که هر چیزها که برابر یک چیز بوند، ایشان نیز برابر یکدیگر بودند.^۳

بدین ترتیب، می توان گفت تبیین نخست از وجه صدق اولیات، یعنی تحلیل کلاسیک، در

آرای ابن سینا ریشه دارد؛ گرچه وی در این باره از پیشینیان تأثیر پذیرفته است.

ابن سهلان ساوی با اقتباس از ابن سینا نوشته است:

اولیات آن بود که به خرد اول که مردم را بود در آفرینش، درستی ایشان بدانند بی هیچ اندیشه‌ای و چون موضوع و محمول این مقدمه تصور افتاده، هر آینه گرویدن واجب شود به حکم این مقدمه، و مردم چنین پندارید که هرگز ازین دانش خالی نبودست و مثالش که گویند: همه از پاره‌ها و بزرگ‌تر بود. چون کسی معنای "همه" تصور کند و معنای "پاره" تصور کند و معنای "بزرگ‌تر" تصور کند و خواهد که نگرود به معنای این قضیه، هرگز نتواند و چنین داند که همیشه دانسته است که همه از پاره بزرگ‌تر بود.^۴

تحلیل کلاسیک از وجه صدق اولیات، یعنی تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)، در میان معاصران نیز پذیرفته شده است. برای نمونه، استاد فیاضی در تبیین وجه صدق اولیات، به پیروی از ابن سینا می‌فرماید:

قضایای اولی، از سنخ قضایای حقیقیه هستند؛ یعنی قضایایی هستند که محمولی را برای موضوعی اثبات یا نفی می‌کنند، صرف‌نظر از اینکه موضوع آنها در خارج هست یا نیست. به این ترتیب، این دسته از قضایا، در قضایای حملیه موجه بیانگر هویت (این همانی) و یکی بودن واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول خود هستند؛ مثلاً قضیه اولی «کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، از مفرداتی (تصوراتی) تشکیل یافته است: تصور "کل" که معنای خود را نشان می‌دهد؛ تصور "جزء" که آن هم معنای خود را نشان می‌دهد؛ و هیچ کدام از این دو تصور نیز در حکایت از معنای خود خطایی ندارند؛ و نیز تصور "بزرگ‌تر بودن" که آن هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. اکنون به سراغ ترکیب این مفردات می‌رویم؛ بزرگ‌تر بودن کل از جزء خودش، که این تصور هم بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. در اینجا محمول (بزرگ‌تر از جزء) و موضوع (کل) را که با هم می‌سنجیم، می‌بینیم میان معناهای این دو رابطه ضروری وجود دارد؛ به گونه‌ای که با عنایت به معنای کل و جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود، امکان ندارد کلی باشد، ولی از جزء خود بزرگ‌تر نباشد و هر کس که موضوع (کل) و محمول (بزرگ‌تر از جزء) و نیز

رابطه و نسبت میان این دو را درست تصور کرده باشد، در آن صورت به روشنی و بی هیچ تردید و احتمال دیگری تصدیق خواهد کرد که کل از جزء خود بزرگ تر است؛ یعنی این قضیه، واقع را همان گونه که هست نشان می دهد.

بنابراین، ملاک بدهات و صدق اولیات در تصور صحیح اجزای قضیه و ارتباط آنها با یکدیگر نهفته است و قضیه اولی بدون مدد گرفتن از هر عاملی بیرون از خود، بدیهی و صادق است. در واقع، معیار بدهات اولیات این است که وقتی مفردات آن به درستی تصور می شوند، هر یک بی هیچ خطایی معنای خود را حکایت می کند و ترکیب آنها نیز، بدون خطا معنای خود را نشان می دهد و هنگامی که ذهن معانی یادشده را مورد توجه قرار می دهد، می بیند واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول یکی است و امکان ندارد مصداق معنای موضوع غیر از مصداق معنای محمول باشد، و به اصطلاح، رابطه میان موضوع و محمول ضروری است و هرگز جزء آن نخواهد بود.^۵

۲. تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری: در این راه حل، اولیات به نحوی به علم حضوری بازگردانده می شوند؛ بدین بیان که توجه داده می شود که مفاهیم تصویری بسیاری از گزاره های اولی برگرفته از علوم حضوری اند؛ مثلاً در گزاره «هر معلولی علتی دارد»، مفهوم علت و مفهوم معلول از علم حضوری اخذ می شوند؛ به این صورت که نخست آدمی به علم حضوری می یابد که نفس اراده می کند و رابطه نفس با اراده، به گونه ای است که اگر خودش نباشد، اراده نیست، اما اراده با نفس نسبت معکوس دارد؛ یعنی چه بسا اراده نباشد، ولی نفس باشد. پس آدمی به علم حضوری می یابد که نفس به گونه ای است که "وجود چیزی" بدو وابسته است و اراده نیز به گونه ای است که "وجودش" به چیزی وابسته است. او از همین توجه به حالات نفسانی خود که معلوم حضوری اوست، مفهوم علت و مفهوم معلول را انتزاع می کند و سپس آن را به نحو کلی در نظر می گیرد و وجه عام می بخشد. افزون بر اینکه نفس با اشراف حضوری بر ساحت ذهنی خود، یعنی مرتبه ای از مراتب نفس، یا شأنی از شئون آن، در همه قضایای اولی، بدون نیاز به تجربه و استدلال، صدق آنها، یعنی مطابقت شان با واقع را درک می کند.

در این نظریه، راه حلی ارائه شده است که با راه حل کلاسیک ابن سینا و دیگران، از نظر مبانی

متفاوت است. این نظریه را که به عنوان نظریه بدیل در برابر نظریه ابن سینا و دیگران مطرح است، استاد محمد تقی مصباح یزدی ارائه داده‌اند.

بنابر این نظریه، گزاره‌های اولی یا اولیات به گونه‌ای هستند که با دقت در آنها، درمی‌یابیم مفهوم موضوع آنها که در ساحت ذهن حضور دارد، - به نحو اندراج یا التزام - در درون خود حاوی محمول خود است، یا مفهوم مقدم در گزاره‌های شرطی اولی، به نحوی حاوی مفهوم تالی است. بدین ترتیب، ما در گزاره‌های اولی با دقت در صورت‌های ادراکی آنها که در حضور ذهن ما هستند و شناخت دقیق رابطه میانشان به علم حضوری، در خواهیم یافت که این نوع قضایا به ضرورت صادق‌اند.

باید توجه داشت که در این تحلیل، مدعا این است که مطابقت در قضایای اولی با علم حضوری درک می‌شود، ولی در تبیین نخست، یعنی تبیین وجه صدق با ارجاع به ویژگی مفهومی (معنایی)، تحلیل در ساحت ذهن، که موطن علم حصولی و شأنی از شئون نفس است، به علم حضوری انجام می‌گیرد، ولی مطابقت اولیات با واقع با علم حصولی فهم می‌شود و این فارق اصلی میان دو تبیین، در وجه صدق اولیات است.

فارق اصلی بین دو راه حل

به نظر می‌رسد تفاوت اساسی بین دو راه‌حلی که درباره تبیین وجه صدق اولیات گذشت، این است که در راه‌حل اول (تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)) وجه صدق اولیات با تحلیل ویژگی مفهومی (معنایی) بدون مراجعه به خارج و به کارگیری تجربه یا استدلال و علم حضوری صورت می‌گیرد، اما در راه‌حل دوم (تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) وجه صدق اولیات از طریق علم حضوری تبیین می‌شود.

نقطه اشتراکی میان این دو نظریه هست که سبب عدم شناخت دقیق تفاوت آن دو شده است. قائلان به هر دو نظریه، معتقدند صور ذهنی به علم حضوری برای ما معلوم است؛ به دو دلیل: یکی بدان جهت که اگر خود صور ذهنی به علم حصولی برای ما معلوم باشند، دور و تسلسل لازم می‌آید

و این پیامد را دارد که صور ذهنی برای ما معلوم نباشند و این خلف است. در نتیجه، چون این صور برای ما معلوم‌اند و علم نیز حضوری یا حصولی است، پس به ضرورت آنها به علم حضوری برای ما معلوم‌اند؛ و دیگر بدین جهت که صور ذهنی در مرتبه‌ای از مراتب نفس یا شأنی از شئون آن تحقق دارند و از آنجا که علم نفس به خود و احوال خود حضوری است، صور ذهنی هم برای ما به علم حضوری معلوم‌اند. این مطلب را قائلان به هر دو نظریه می‌پذیرند.

بنابراین، بین قائلان دو نظریه در این جهت اختلافی نیست که همه صور ذهنی (تصوری و تصدیقی) برای نفس به علم حضوری حاضرند و حتی در این هم اختلافی نیست که وقتی ما می‌خواهیم وجه صدق قضایای اولی را به دست آوریم، به تحلیل می‌پردازیم و این عمل نیز در ذهن صورت می‌گیرد. پس فرآیند تحلیل هم، به علم حضوری برای نفس معلوم است؛ زیرا تحلیل صور ذهنی با صور ذهنی انجام می‌گیرد و آن نیز به دو دلیل پیش گفته با علم حضوری برای ما معلوم است.

پس قائلان به هر دو نظریه می‌پذیرند که هنگام معلوم‌سازی صدق قضایای اولی، به تحلیل می‌پردازیم و با به کارگیری صور ذهنی کار معرفت‌شناختی می‌کنیم و اینها همه خارج از شناخت حضوری نفس نیست.

اکنون پرسشی اساسی رخ می‌نماید که پاسخ بدان می‌تواند ما را در شناخت دقیق تفاوت میان دو نظریه یاری رساند و آن پرسش این است که اگر قائلان به هر دو نظریه در این جهت وحدت نظر دارند، پس چرا به اختلاف گراییده‌اند؟

به نظر می‌رسد آغاز دو گانه‌نگری به پس از این مربوط است: قائلان به راه‌حل اول (تبیین وجه صدق با توجه به ویژگی مفهومی (معنایی)) در تحلیل وجه صدق اولیات بر این باورند که چون «مطابقت» رابطه‌ای بین «مطابق» و «مطابق» است و ما در صورتی این رابطه را با علم حضوری درک می‌کنیم که دو طرف این رابطه به علم حضوری در اختیار ما باشد؛ آن گونه که در وجدانیات چنین است و چون اولیات این گونه نیستند، نمی‌توانیم بگوییم رابطه مطابقت در قضایای اولی به علم حضوری درک می‌شود.

قائلان نظریه کلاسیک (نظریه اول) می‌پذیرند در قضایای اولی طرف مطابق، که قضیه و صورت ذهنی است، در اختیار ماست و این طرف هم با علم حضوری برای ما معلوم است. اما طرف دیگر که عنصر مطابق و نفس الامر قضیه است، هرگز در حضور ما نیست؛ به ویژه در قضایای عدمی، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است». بنابراین، آنها معتقدند پذیرش حضوری بودن یافت رابطه مطابقت در قضایای اولی از نظر منطقی ممکن نیست.

به بیان دیگر، راه حل اول (راه حل کلاسیک) بر علم حضوری داشتن نفس به مفاهیم قضیه مبتنی نیست؛ گرچه این علم حضوری انکار نمی‌شود، بلکه بر خطاناپذیری حکایت تصورات از معانی خود و تحلیل پیش گفته مبتنی است؛ چنان‌که این راه حل بر حصول تصورات از ناحیه علم حضوری نیز مبتنی نیست، افزون بر اینکه کلیت این امر قابل پذیرش نیست.

اما قائلان به راه حل دوم (تیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) بر این باورند که شناخت رابطه مطابقت در قضایای اولی بسان قضایای وجدانی، با علم حضوری است؛ زیرا به نظر آنها عنصر مطابق در اولیات نیز به علم حضوری برای نفس معلوم است. آنان معتقدند همچنان‌که قضایای وجدانی مانند قضیه «من شادم» بیانگر واقعیتی است که در نفس به علم حضوری معلوم است و به این دلیل شناخت رابطه مطابقت به علم حضوری ممکن است، نظیر همین تحلیل را می‌توان درباره اولیات نیز به کار گرفت.

چون در حقیقت، استاد مصباح مبدع این نظریه‌اند - گرچه به بیان خودشان که خواهد آمد، ریشه‌های این فکر به استادشان علامه طباطبایی می‌رسد - به نقل عبارت‌هایی از استاد در این باره می‌پردازیم.

استاد مصباح در چند مورد به تبیین این نظریه پرداخته‌اند. ایشان در آموزش فلسفه می‌نویسند: اگر بتوانیم ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم، به موفقیت کامل رسیده‌ایم؛ زیرا در پرتو آنها می‌توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزش‌یابی کنیم.

برای این کار باید در ماهیت این قضایا بیشتر دقت کنیم. از یک سوی، مفاهیم تصویری

آنها را مورد بررسی قرار دهیم که چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می آیند؟ و از سوی دیگر، در رابطه آنها بیندیشیم که چگونه عقل، حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می کند؟

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می یابند؛ مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می شوند؛ یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه و وجدانیات، انتزاع می کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می گردد.

اما جهت دوم، یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول، با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می شود؛ به این معنا که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می آید؛ مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد»، هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می پردازیم، به این نتیجه می رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، به موجود دیگری وابسته باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آن را «علت» می نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد»؛ زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی آید و از این روی، نمی توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست.

بدین ترتیب، روشن می شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می شوند و به سرچشمه ضمانت صحت، دست می یابند.

... نتیجه آنکه، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکای آنها به علوم حضوری است.^۶

استاد مصباح در این عبارت، نخست به این نکته اشاره دارند که تصورات قضایای اولی بر گرفته از علم حضوری اند و سپس بر این امر تأکید می ورزند که قضایای اولی، مانند قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل موضوعشان به دست می آید و ما از طریق

«تجربه درون ذهنی» اتحاد موضوع و محمول را می‌یابیم.

استاد در کتاب چکیده چند بحث فلسفی، این تحلیل را در مثالی، به تصویر می‌کشند: برای نمونه خوب است قضیه «محال بودن تناقض» را که فلاسفه «ام القضا یا» نامیده‌اند، مورد بررسی قرار دهیم. مفهوم این قضیه این است که محال است وجود یک شیئی و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد جمع شوند و به عبارت دیگر، محال است که درباره موضوع خاصی بدون هیچ تعدد جهتی، هم حکم ایجابی و مثبت صحیح باشد و هم حکم سلبی و منفی....

در این قضیه، چنان که مشاهده می‌شود، مفاهیم وجود و عدم یا مفهوم نقیض و مفهوم محال اخذ شده است که هیچ کدام از آنها مفهوم ماهوی و معقول اول نیستند؛ زیرا چیزی در خارج به نام «عدم» و «محال» نداریم، اما «وجود» گرچه عین تحقق خارجی است، ولی مفهوم آن از چیستی حکایت نمی‌کند و از راه تجرید ادراکات جزئی به دست نیامده است، بلکه از قبیل معقول ثانی فلسفی است و به فرض اینکه معقول اول هم بود، باز به تنهایی نمی‌توانست این قضیه را تشکیل دهد. حقیقت این است که نفس، موجودی را با علم حضوری درک کرده و سپس در حال دیگری آن را نیافته و با مقایسه این دو حال، استعداد درک مفهوم «وجود» و «عدم» را پیدا کرده است و قضیه محال بودن تناقض چیزی، جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود»، به هیچ وجه جایی برای صدق مفهوم «عدم» از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود، نیست.^۷

استاد در این عبارت، مثالی از امور عدمی ارائه داده‌اند که از دیدگاه ایشان، تصورات آن برگرفته از علوم حضوری است، ولی در اینکه چگونه و چه صدق قضیه اجتماع نقیضین به علم حضوری ارجاع پذیر است، به همین بسنده کرده‌اند که قضیه محال بودن تناقض چیزی جز بیان این مطلب نیست که دو تصویری که زمینه پیدایش آن علم حضوری است، یعنی دو مفهوم وجود و عدم، ممکن نیست یکی به جای دیگری از آن جهت که آن دیگری صدق می‌کند، صادق باشد.

ایشان در تعلیقه بر نهیة الحکمة در بحث از قانون علیت، نخست درباره کیفیت پیدایش مفاهیم به کار رفته در این قاعده می‌پردازند و اشاره می‌کنند که مفاهیم تصویری قانون علیت برگرفته از

علوم حضوری است و در واقع، همین سرّ بدهت آنهاست. سپس می‌افزایند وجه صدق قانون علیت در این است که مصداق قضیه تحلیلی است که مفهوم موضوع در آن به مفهوم محمول منحل می‌شود. استاد در این باره می‌نویسند:

و السّرّ فی بدهتها أنها من القضايا التحلیلیة التي ينحلّ مفهوم موضوعها الی مفهوم المحمول، لأن مفهوم المعلول يتضمّن مفهوم المحتاج الی العلة فإنّ تعريف المعلول كما ذكرنا فی الأمر الأوّل هو الموجود المحتاج الی موجود آخر یسمی بالعلّة، فحمل «المحتاج الی العلة» علی «المعلول» حمل ذاتی من قبیل ثبوت الشیء لنفسه.^۸

استاد در دروس فلسفه با وضوح بیشتری به تبیین صدق اولیات پرداخته‌اند. ایشان ابتدا به این نکته اشاره می‌کنند که بدیهیات اولیه به لحاظ معرفتی، دارای ارزش مطلق هستند؛ گرچه فلاسفه، از جمله دکارت، تبیین قابل قبولی برای وجه صدق آن ارائه نکرده‌اند. سپس می‌فرماید:

برای روشن شدن راز صحت و ارزش بدیهیات اولیه باید دقت بیشتری در ماهیت این قضایا کرد. همگی این قضایا از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته‌اند؛ یعنی از مفاهیمی که عروض آنها ذهنی و اتصاف آنها خارجی است. به نظر ما این مفاهیم نخست از معلومات حضوری و روابط عینی آنها انتزاع می‌شوند و از این جهت، مطابقت این گونه قضایا را با واقعیاتی که محکیات آنهاست، می‌توان حضوراً دریافت... [مثلاً] مفهوم علت و مفهوم معلول بر هر علت و معلول دیگری غیر از نفس و اراده نیز صدق می‌کند، ولی شناختن مصادیق علت و معلول بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد. اما این قضیه که هر جا معلولی باشد، نیازمند به علت خواهد بود، متوقف بر شناختن مصادیق و موارد آن نیست، بلکه از رابطه بین دو مفهوم علت و معلول به دست می‌آید؛ رابطه‌ای که نخستین مصداق آن با علم حضوری درک شده است. پس در واقع، پشتوانه ارزش بدیهیات اولیه هم علم حضوری خواهد بود.^۹

استاد مصباح در جایی دیگر، می‌گویند در تحلیل صدق قضایا در نهایت باید به علم حضوری اتکا کنیم؛ زیرا علم حصولی هیچ‌گاه از خود ضمانتی برای صحت ندارد، مگر اینکه به علمی بینجامد که ذاتاً خطاناپذیر است و آن، علم حضوری است. به باور ایشان، این همان

نکته‌ای است که علامه طباطبایی بدان پرداخته و آن را در *اصول فلسفه* بیان کرده است.^{۱۰} ایشان در ادامه می‌فرمایند:

بر اساس آنچه از رهنمود ایشان [علامه طباطبایی] استفاده می‌شود، می‌توان مسئله را بدین صورت حل کرد:

ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهوم ذهنی هستند، هیچ‌گاه از ناحیه خودشان ضمانتی برای صحت ندارند و هر قضیه‌ای از آن جهت که ادراکی حصولی و ذهنی است، طبعاً در آن جای این سؤال هست که چگونه می‌توان مطابقت این مفهوم و ادراک حصولی را با ماورای خودش کشف کرد. این امر نظیر آن است که شما بخواهید شخصی را از روی عکس بشناسید یا به وسیله صورتش در آینه، یا در آب و یا در هر جسم صیقلی دیگری تشخیص دهید. تا خود آن شخص را نبینید، این سؤال برایتان باقی است که از کجا جسمی که بین شما و آن شخص واسطه است، او را درست نشان دهد؟ اگر هزار و یک دلیل بر شفافیت جسم و انعکاس نور در آن و مستوی بودن سطح آن و... بیاورید، باز هم این سؤال باقی است که این قوانین از کجا کشف شده است؟ مگر نه این است که همه این قوانین نیز از ادراک حسی نشئت گرفته است؟ و پاسخ منطقی به سؤال داده نشده است.

مفاهیم عقلی نیز بین ما و حقایق خارجی واسطه‌اند. در اینجا نیز جای این سؤال است که این مفاهیم از کجا کشف کامل از وقایع و واقعیات می‌کنند.

از بیانات حضرت علامه طباطبایی این طور استنباط می‌شود که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و صورت حصولی را با هم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد.^{۱۱}

استاد در جایی دیگر می‌فرمایند: در اصل اینکه ما بدیهی داریم بحثی نیست و در اینکه «اصل لزوم ارجاع نظری به بدیهی» خود یک اصل منطقی بدیهی است، نزاعی نیست. مهم این است که چرا بدیهیات صادق‌اند؟ در اینجا اگر کسی در پاسخ بگوید چون این مسئله بدیهی است، دور است. پس باید به پرسش پاسخ داد. سپس استاد در پاسخ می‌گویند: ما در قضایای تحلیلی و قضایای مانند آن، مانند «هر معلولی نیاز به علت دارد» که همگی بدیهی هستند، اندراج محمول را

در موضوع به علم حضوری می‌یابیم؛ البته با توجه به اینکه اندراج نیز به گونه‌های مختلف به نحو ترکیب یا تضایف یا به گونه دیگر می‌تواند باشد، و همین وجه صدق این نوع قضا یا است. ^{۱۲} منظور از «تحلیل» در کلام استاد مصباح امری فراتر از اصطلاح تحلیلی در فلسفه کانت است؛ چنان‌که خود در این باره می‌نویسند: «منظور از تحلیل در اینجا، اعم از تحلیل در اصطلاح کانت است و در واقع شامل احکام ترکیبی اولی نیز می‌شود و از این نظر، مسائل متافیزیکی برخلاف نظریه کانت نظیر مسائل ریاضی خواهد بود». ^{۱۳}

استاد در هم‌اندیشی معرفت‌شناسی دیدگاه خود را در وجه صدق اولیات با تفصیل بیشتری تشریح کرده‌اند. ^{۱۴} ایشان می‌گویند:

آنچه در قضایای تحلیلی شرط است، این است که موضوع مشتمل بر معنای محمول هم باشد؛ یعنی مفهوم محمول خارج از حیطه آن نباشد و مراد از اتحاد آن دو نیز همین است. مفهوم موضوع و محمول در قضایای تحلیلی وحدت ندارند، بلکه اتحاد دارند. مراد از مفهوم در اینجا، مفهوم حاکی از خارج است. ^{۱۵}

سپس درباره اولیات نیز می‌فرمایند:

در اولیات وقتی می‌گوییم «الکل اعظم من الجزء» یا می‌گوییم «کل شیء هو هو»، یعنی اصل هویت، [یا این گزاره که] «هر چیزی خودش خودش است»، آنچه من ابتدا درک می‌کنم، رابطه بین مفهوم «شیء» و «خود» است. این دو مفهوم با هم چنین ارتباطی دارند. بعد می‌گوییم هر چه مصداق این مفهوم هم هست، همین حکم را خواهد داشت؛ زیرا شأن مفهوم حکایت از ماوراء است، پس من با علم حضوری می‌یابم که این مفهوم با آن مفهوم اتحاد دارد، نه وحدت. ^{۱۶}

در اینجا اشکالی مطرح شده است که «مفهوم» معلوم به علم حضوری است، ولی ما در قضایای اولی احکام مفاهیم را بیان نمی‌کنیم، بلکه احکام مصادیق را بیان می‌کنیم؛ زیرا نمی‌خواهیم بگوییم مفهوم کل اعظم از جزء است، بلکه می‌خواهیم بگوییم مصداق کل اعظم از مصداق جزء است؛ چون اگر ما نظر به مفهوم داشته باشیم، قضیه کاذب می‌شود؛ زیرا مفهوم «کل» که در ناحیه موضوع قرار دارد یک مفهوم است، ولی مفهوم محمول متشکل از سه مفهوم «اعظم»، «از» و

«جزء» است و بی گمان سه مفهوم از یک مفهوم بزرگ تر و بیش تر است.

استاد در پاسخ اشکال می گویند:

این مغالطه دقیق است، ما نمی گوئیم مفهوم کل اعظم از جزء است، بلکه مراد این است که مصداق کل اعظم از جزء است، ولی ما نخست این ارتباط، اندراج و اشمال را بین مفاهیم به علم حضوری درک می کنیم.^{۱۷}

البته استاد معتقدند ما چیزی در ذهن داریم که علم حصولی بودن آن به اعتبار ما بستگی دارد.^{۱۸}

ایشان در بیانی دیگر می فرمایند:

ما معتقدیم اولیات چنین قضایایی هستند که با اینکه موضوع، یک علم حصولی است و محمول هم یک علم حصولی است، اما این علم حصولی را با علم حضوری می یابیم و اتحادشان را هم با علم حضوری می یابیم. هر جا این جور قضایایی داشتیم، ضمانت صحت دارد. وجدانیات، از باب اینکه مطابقش علم حضوری است و مطابقش را با آن، حضوراً می یابیم؛ و اولیات، گرچه موضوع و محمول آنها علم حصولی هستند، اما وحدت آنها را حضوراً می یابیم. این می تواند معیار صحت باشد، و بر می گردد به اینکه معیار ضمانت صحت همان علم حضوری است؛ یعنی علم و معلوم یکی است. اما اگر یک معیار دیگری بخواهیم بگوئیم، ما هنوز نتوانستیم جوری این معیار را تبیین کنیم که شبیه سوفیست بر آن وارد نباشد.^{۱۹}

بدین ترتیب، از عبارت هایی که از حضرت استاد مصباح نقل شد، این نتایج به دست آمد:

۱. برای تبیین وجه صدق اولیات، راهی جز این نیست که به علم حضوری استناد کنیم؛ زیرا صور ذهنی و علم حصولی بنفسه ضمانتی برای صحت ندارند و این علم حضوری است که بالذات خطاناپذیر است؛

۲. ایشان در تبیین صدق اولیات بر این تأکید دارند که تصورات آنها برگرفته از علوم حضوری است و حتی معتقدند علم حضوری زمینه پیدایش مفاهیم عدمی آنها هم شده است و پای این تصورات از این راه به واقعیت باز می شود؛

۳. ایشان معتقدند به استناد اینکه ما مصداق قضایای اولی را در درون خودمان با علم حضوری

می‌یابیم، از این طریق درمی‌یابیم که این قضایا درست‌اند؛

۴. به باور ایشان بیان پیشینیان، همچون شیخ‌الرئیس، درباره وجه صدق اولیات به اینکه صرف تصور اجزای قضیه برای جزم به صدق کافی است، نمی‌تواند تبیینی ارائه دهد که تشکیک شکاکان در آن کارگر نباشد؛ زیرا تنها کافی نیست بگوییم هر گاه ما قضیه اولی را تصور کردیم، چاره‌ای جز جزم به صدق آن نداریم. بنابراین، باید بیانی ارائه کرد که این «جزم» را از مصداق «جهل مرکب» خارج کند؛

۵. بیان دیگری که به تازگی بر آن تأکید دارند، این است که مفاهیم اولیات به عنوان اینکه حاکی هستند، در نظر گرفته می‌شوند که البته علم حصولی و حاکی بودن آنها به اعتبار ما بستگی دارد و این مفاهیم پیش از اعتبار حاکی بودن آنها معلوم به علم حضوری هستند و ما اتحاد بین موضوع و محمول آنها را با علم حضوری می‌یابیم و چون در این قضایا، موضوع و محمول اتحاد دارند، به ضرورت می‌فهمیم مصادیق آنها هم متحد خواهند بود. به نظر می‌رسد در این بیان، مبنای استاد مصباح راجع به «حکایت شأنی تصورات»^{۲۰} و یا «حکایت شأنی مطلق صور ذهنی»^{۲۱} در تبیین وجه صدق اولیات جلوه می‌کند.^{۲۲}

بررسی و نقد

تا اینجا دو نظریه در تبیین وجه صدق اولیات بیان شد: نخست، نظریه کلاسیک که در آرای پیشینیان ریشه داشت و آن «تبیین وجه صدق اولیات بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی) قضیه» است؛ و دیگری، نظریه «تبیین وجه صدق اولیات با رجوع به علم حضوری» که نظریه استاد مصباح است؛ گرچه این نظریه در اندیشه‌های علامه طباطبایی ریشه دارد.

در اینجا، به نقد و داوری می‌پردازیم، هر چند داوری ما به قدر فهم ماست.

بر نظریه اول (تبیین صدق اولیات بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی)) یا نظریه کلاسیک، مناقشه‌هایی وارد است که اگر بتوان به پاسخ آنها پرداخت، این نظریه پذیرفتنی می‌نماید. یکی از این مناقشه‌ها آن است که این نظریه می‌خواهد وجه صدق اولیات را بر اساس خود

صور ذهنی که علم حصولی است، تبیین کند؛ در صورتی که علم حصولی به خودی خود فاقد ضمانت صحت است. این نقد در ضمن عبارت های استاد مصباح به چشم می خورد.

ولی ممکن است به این اشکال این گونه پاسخ که این ادعا پذیرفتنی نیست که صور ذهنی و علم حصولی به خودی خود مطلقاً ضمانت صحت ندارد، بلکه می توان مدعی شد که قضایایی که فهم صدق آنها فقط به خود قضیه مستند است، مصداق نقض مدعی مزبور است.

مناقشه دیگر این است که تحلیلی که راه حل اول (تبیین وجه صدق بر اساس ویژگی مفهومی (معنایی)) در وجه صدق ارائه می کند، از نظر منطقی راه شک را مسدود نمی کند. این نقد را نیز استاد مصباح بر نظریه کلاسیک وارد کرده اند.

در پاسخ می توان گفت این اشکال بر تبیین خام نظریه کلاسیک، مانند تبیین دکارت، وارد است، ولی این ایراد بر تبیینی که در آن وجه صدق اولیات بر اساس شاکله مفهومی - معنایی، یعنی به استناد قضیه و مفاد آن ارائه می گردد، وارد نیست.

اما بر نظریه دوم (تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری) یا نظریه نوین نیز خدشه هایی وارد است. یکی از این خدشه ها آن است که تصورات قضایای اولی همیشه برگرفته از علوم حضوری نیستند؛ مثلاً قضیه «هر جسمی جسم است»، قضیه اولی است، ولی تصورات وجدانی ندارد. این نقد آن گاه جلوه می کند که توجه کنیم که قضایای اولی خواهند توانست تصورات نظری داشته باشند.

نقد دیگر بر نظریه دوم این است که همه می پذیریم قضایای اولی، کلی و ضروری هستند، ولی اگر بخواهیم صدق آنها را به علم حضوری مستند سازیم که امر شخصی است، آنها به قضیه شخصی تبدیل می شوند. به بیان دیگر، علم حضوری عنصر «من» را در درون خود دارد و این با کلیت و ضرورت سازگار نیست.

ممکن است به نقض گفته شود ما می توانیم صدق قضیه منطقی یا هر قضیه صادقی را که به معرفت درجه دوم مربوط است، به علم حضوری مستند کنیم، چنان که قضیه «انسان کلی است» حاکی از حقیقتی در ذهن است که مرتبه یا شأنی از شئون نفس است، و این حضوری بودن ملازم با

جزئی و شخصی بودن نیست؛ یعنی قضایای منطقی قضایای کلی وجدانی هستند. در پاسخ می‌توان گفت، این سخن درباره آن دسته از علوم حضوری که نفس الامر آنها در ذهن است، خالی از وجه نیست؛ گرچه در اینجا نیز به اعتبار اینکه این حضور برای من حاصل است، جنبه شخصی خواهد یافت. به بیان دیگر، قضایای منطقی قضایای کلی‌ای هستند که مصادیق متعدد معلوم به علم حضوری در موطن ذهن توانند داشت.

بنابراین، باز هنوز این سخن برجاست که کلیت با شخصی بودن سازگار نیست و هر گاه پای علم حضوری در میان بود، در آنجا ضمیر «من» خودنمایی خواهد کرد و این امر با کلی بودن سازش ندارد. در نتیجه، قضیه کلی وجدانی یک پارادوکس است؛ زیرا مستلزم این است که قضیه کلی شخصی باشد. البته تعبیر قضیه کلی وجدانی در مورد قضایای منطقی بدین معنا صحیح است که بگوییم قضایای منطقی گزاره‌هایی هستند که احکام کلی را در مورد حقایق بیان می‌کنند که مصادیق آنها در اذهان آدمیان در زمان‌های مختلف به علم حضوری معلوم‌اند.

استاد فیاضی در این باره می‌فرماید:

همه قضایای وجدانی قضایای شخصی‌اند؛ برای اینکه محتوای آنها را ما به علم حضوری می‌یابیم و علم حضوری به وجود تعلق می‌گیرد و وجود یک امر شخصی است. اگر ما از اینها قضایای حقیقیه یا طبیعی در می‌آوریم، این با تحلیلات ذهنی بمانی یعنی علم حصولی است که قهراً در این محدوده، آن وقت دیگر وجدانی نمی‌شود؛ یعنی ما روی امر وجدانی مان یک تحلیل ذهنی می‌کنیم؛ مفهومی را پیدا می‌کنیم که آن مفهوم واقعش هم اگر برای ما وجدانی است، به عنوان اینکه یک مصداق است، می‌باشد، نه به عنوان اینکه یک کلی است و بعد رابطه بین این طبیعت کلی را با آن محمول که خودش هم یک طبیعت است ملاحظه می‌کنیم که این طبیعت‌ها برای ما وجدانی نیستند.^{۳۳}

نقد دیگر بر نظریه یادشده این است که مدعای این نظریه آن است که اتحاد بین موضوع و محمول، نخست از طریق علم حضوری فهم می‌شود و از این طریق، نتیجه گرفته می‌شود که چون بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول اتحاد برقرار است، باید بین مصادیق آنها در خارج نیز اتحاد باشد، ولی باز جای این پرسش باقی است که آیا در مرتبه‌ای که علم حضوری مطرح است، مفهوم

به عنوان اینکه حاکی است، لحاظ می‌شود یا مفهوم به عنوان اینکه مثلاً کیف نفسانی است؟ بنا بر فرض اول، باید نظر به مصداق باشد که در آنجا از قلمرو علم حضوری خارج است و اگر فرض دوم باشد، به علم حصولی ربطی نخواهد داشت؛ در صورتی که بحث در تبیین وجه صدق اولیات است که از مصادیق علم حصولی است.

نتیجه بحث

تا اینجا دو نظریه در تبیین وجه صدق اولیات مطرح شد و این نتیجه به دست آمد که راه حل کلاسیک، یعنی تبیین وجه صدق بر اساس شاکله مفهومی - معنایی، پذیرفتنی تر می‌نماید؛ گرچه راه حل نوین؛ یعنی تبیین وجه صدق با ارجاع به علم حضوری، دل‌پذیرتر جلوه می‌کند، ولی آنچه مهم است این است که هر دو نظریه بر این توافق دارند که در تبیین صدق اولیات، ما از قضیه و اجزای آن فراتر نمی‌رویم؛ با این فرق که یکی ریشه صدق را در علم حضوری می‌جوید و دیگری در تصور اجزای قضیه با ملاحظه اینکه آنها حاکی از مصداق‌اند.

البته شاید بتوان با برساختن "اولیات" بر پایه "وجدانیات"، این دو نظریه را به هم پیوند زد؛ به اینکه بگوییم: نخست، نفس حقایقی را با علم حضوری در درون خود می‌یابد و گزاره وجدانی جزئی را بر پایه آن می‌سازد، سپس با تنقیح مناظ و الغای خصوصیت، مفاهیم و گزاره‌های کلی را به استناد مصادیقی که به علم حضوری درک کرده است، برمی‌سازد؛ مثلاً، نفس اراده خودش و نیز خودش را به علم حضوری درک می‌کند. او در این مشاهده حضوری می‌یابد که اراده به او وابسته است، ولی او به اراده وابسته نیست. سپس با به کار افتادن دستگاه علم حصولی، یعنی ذهن، مفهوم علت و معلول در این دستگاه ساخته می‌شود. سپس گزاره جزئی وجدانی «اراده من وابسته (معلول) من (علت) است» در ذهن شکل می‌گیرد و در ادامه گزاره کلی «هر معلولی علتی دارد» که گزاره اولی است، در دستگاه ذهن ساخته می‌شود. بدین ترتیب، صدق این قضیه نیز به دلیل اینکه متفرع بر ساخت قضیه وجدانی است، با ارجاع به علم حضوری قابل تبیین خواهد بود.

اما مشکل این است که قضایای کلی اولی به جهت اینکه مفادی فراگیر دارند در قلمروی علم

حضورى که جنبه شخصى دارد، قرار نمى گیرند و صرف ساخته شدن آنها متفرع بر ساخت قضایای وجدانی نیز مشکلى را حل نمى کند. این اشکال آنگاه تقویت مى شود که قضایای کلی اولی عدمى که حاکی از سرای هیچستان هستند، داشته باشیم که در آنجا علم حضورى راه ندارد و در آنجا نمى توان ساخت قضایای وجدانی را پیش از ساخت قضایای اولی عدمى تصویر نمود.

ممکن است در تقریب دو نظریه این راه حل نیز مطرح شود که به هر حال قضایای اولی، اعم از وجودى یا عدمى، را مى توان براساس زمینه‌ای که علم حضورى فراهم مى سازد، بر ساخت و همین مقدار کافى است که وجه صدق آن را نیز به علم حضورى مستند ساخت.

اما نکته این است که «کیفیت پیدایش ادراک» به لحاظ منطقی ربطى به «ارزیابى ادراک» و «ارزش شناخت» ندارد و این نکته‌ای است که مورد غفلت بسیارى از معرفت‌شناسان غرب نیز واقع شده است.

ولى باز هم مى بایست در اصل مسئله و در تقریب دو نظریه به تأمل پرداخت؛ زیرا این مسئله از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسى است که همچنان به کاویدن نیاز دارد. آنچه گفته شد، ترسیم قله‌هاى است که مردان اندیشه بر برخى از صخره‌هاى آن فراز آمده‌اند، اکنون نوبت پویندگانى است که به عزم فتح صخره‌هاى دیگر، کمند صعود را بر قله آویزند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۲۴.
۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۵.
۳. ابن سینا، دانشنامه علایی، رساله منطق، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۴. ابن سهلان ساوی، تبصره و دو رساله دیگر در منطق، ص ۱۰۳.
۵. غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ص ۱۸۶-۱۸۷.
۶. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲.
۷. همو، چکیده چند بحث فلسفی، ص ۳۵-۳۶.
۸. همو، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ش ۲۳۱.
۹. همو، دروس فلسفه، ص ۶۰-۶۱.
۱۰. همو، «ارزش شناخت»، در: دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۲۶۵.
۱۱. همان، ص ۲۶۵-۲۶۶.
۱۲. همو، «ارزش شناخت»، جلسه کانون طلوع، قم: ۱۳۸۲/۲/۷.
۱۳. همو، چکیده چند بحث فلسفی، ص ۳۴.
۱۴. در نشست‌های هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، مبحث ارزش شناخت، مورخ ۱۳۸۲/۳/۱۲، به تفصیل درباره وجه صدق بدیهیات بحث شده است.
۱۵. همان.
۱۶. همان.
۱۷. همان.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۴، ۱۷۲.
۲۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، جلسه ۱۳۷۶/۱۱/۹؛ مجتبی مصباح و مهدی برهان مهریزی، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، معرفت فلسفی، ش ۲۳، ص ۱۱-۵۰.

۲۲. درباره «صور ذهنی» این بحث مطرح است که آیا حکایت یا کاشفیت صور ذهنی از خارج کاشفیت ذاتی است یا کاشفیت شأنی. نظر رایج این است که کاشفیت صور ذهنی از محکیات خود ذاتی است؛ چنان که بهمنیار نوشته است: «و أما الأثر الذي في النفس فهو حكاية طبيعية للامور الموجودة من خارج. فالكتابة دلالة وضعية مختلفة بحسب الاوضاع على حروف الكلام و الالفاظ دلالة وضعية مختلفة بحسب الاوضاع على تصورات النفس، و تصورات النفس دلالة غريزية على أعيان الاشياء (بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، ص ۳۹)، ولی استاد مصباح بر این باورند که کاشفیت صور ذهنی از ماورای خودش کاشفیت شأنی است؛ یعنی قوامش به توجه نفس است؛ یعنی اگر ما اصلاً توجه نداشته باشیم که شیئی در خارج موجود است و این از آن حکایت می‌کند، این علم حضوری است، نه علم حصولی؛ چنان که روان‌شناسان می‌گویند کودک در چند روز اول حیات خودش - چهار روز اول - همه چیز را در درون خودش می‌یابد و فکر نمی‌کند که اصلاً محکی و ماورایی وجود داشته باشد. پس این صورت برای نفس به علم حضوری معلوم است، اما آن‌گاه که توجه کند شیئی در خارج است و به آن شیء خارجی توجه استقلالی کند و به این صورت توجه آلی نماید، پس در این صورت علم حصولی می‌شود. بنابراین، دیگر ممکن نیست واسطه‌ای باشد و ما آن را درک نکنیم و کاشفیت هم شأنی است و آن در وقتی است که ما یک مکشوفی برای آن داشته باشیم و به این واسطه نظر آلی کنیم. (هم‌اندیشی معرفت‌شناسی، جلسه ۱۳۷۶/۱۱/۹) ولی، به رغم مساعی ای که در مقاله «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح» انجام گرفته، باز در این نظریه نکاتی مبهم وجود دارد؛ مثلاً آیا حکایت شأنی صور ذهنی - در غیر از حکایت تصدیقات صادق - بدین معناست که مفهوم تصویری که مصداقی ندارد و یا قضیه‌ای که صدق آن محرز نشده، هیچ نحو دلالتی ندارد؟ اگر جواب مثبت است، افزون بر اینکه خلاف ارتکاز است، این پیامد را نیز خواهد داشت که باید هیچ تصور و گزاره‌ای پیش از احراز مطابقت آن با واقع اصلاً حکایت، و به تبع دلالت، نداشته باشد، که اگر چنین چیزی باشد، ما مفاد هیچ تصور و قضیه‌ای را از طریق الفاظ با فرض اینکه آنها فاقد حکایت و دلالت‌اند، فهم نخواهیم کرد. پس نوبت به این نمی‌رسد که درباره مصداق داشتن یا صحت و سقم آن تحقیق کنیم؛ اما اگر پاسخ منفی است، باید روشن شود که محل نزاع کجاست. آیا کسانی که به حکایت ذاتی قائل‌اند، جز این است که حکایت و به تبع دلالت به معنای عام را مراد می‌کنند؟ اگر این معنای از حکایت مورد پذیرش است، ولی سخن در این است که حکایتی بالاتر نیز مطرح است که حکایت صادقانه نام دارد؛ این امری است که قائلان به حکایت ذاتی نیز منکر آن نیستند. بدین ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم، اگر حکایت و بالتبع دلالت را به حکایت و دلالت عام و خاص تقسیم کنیم و بر این دو معنا توافق حاصل شود، پس چنین خواهد نمود که نزاع لفظی است؛ و اما شرایطی که کودک در آغاز طفولیت دارد، نمی‌تواند نقض به شمار آید، چرا که او هنوز در خود فرو رفته است و به مرحله‌ای که از آن به علم حصولی تعبیر می‌شود، صعود نکرده است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، *دانشنامه علایی، رساله منطق*، تصحیح: محمد معین و سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲. —، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق: مجتبی زارعی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳. بهمینار، ابن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۴. ساوی، ابن سهلان، *تبصره و دو رساله دیگر در منطق*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۶. فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.
۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۸ ش.
۸. —، *چکیده چند بحث فلسفی*، قم، مؤسسه در راه حق، «بی تا».
۹. —، *تعلیقه علی نه‌ایة‌الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. —، *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. —، «ارزش‌شناخت»، در: *دومین یادنامه علامه طباطبایی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. —، «ارزش‌شناخت»، جلسه کانون طلوع، قم، ۱۳۸۲/۲/۷.
۱۳. —، و دیگران، «هم‌اندیشی معرفت‌شناسی»، جزوه درسی.
۱۴. مصباح، مجتبی و مهدی برهان مهریزی، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۳، ۱۳۸۸ ش.