

بررسی نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری (نزد ابن سینا و مصباح یزدی)^۱

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲

جهانگیر مسعودی^۳

میشم عزیزیان مصلح^۴

چکیده

احراز صدق اولیات از جمله دغدغه‌های مهم معرفت‌شناختی است. ابن‌سینا این قضایا را بدیهی‌الصدق می‌داند (نظریه کلاسیک). از میان متأخران، مصباح یزدی این راه‌حل را کافی ندانسته و به آن اشکال وارد کرده است. از نظر وی احراز صدق و کلیت حقیقی این قضایا در گروهی فرازوی از مفاهیم و به‌کار گرفتن علم حضوری است و این‌گونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که اولیات بافته‌های ذهن نیستند، بلکه حقایق عینی و کلی هستند. مقاله پیش‌رو شامل سه بخش است: بخش اول، طرح مسئله تحقیق است؛ بخش دوم، طرح نظریه کلاسیک و نقد مصباح یزدی بر آن است؛ بخش آخر، طرح و بررسی نظریه مصباح یزدی و پاسخ به اشکالات واردشده به این نظریه است. در این قسمت دو بحث عمده وجود دارد: اول اینکه هر دو معنای ارجاع اولیات به علم حضوری معانی قابل‌قبولی هستند؛ بحث دوم اینکه اشکال ابتدای صدق قضیه کلی بر جزئی، ناشی از عدم تفکیک بین حیثیت مابه‌ینظر و مافیہ‌ینظر مفاهیم است. مطلب آخر اینکه از نظر ما رگه‌هایی از دیدگاه مصباح یزدی در آثار ابن‌سینا وجود دارد.

واژگان کلیدی

علم حضوری، علم حصولی، اولیات، قضایای پایه

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۶

۲- استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

۳- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

۴- دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

طرح مسئله

پرسش اصلی مقاله پیش‌رو این است: مطابقت اولیات با نفس الامر چگونه محرز می‌شود؟ این پرسش، خود، ذیل دو پرسش تحلیل می‌شود. به گفته مصباح یزدی «مفهوم علت و معلول [و رابطه آن‌ها] بر هر علت و معلول دیگری غیر از نفس و اراده نیز صدق می‌کند؛ ولی شناختن مصادیق علت و معلول بدیهی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۶). گاهی منظور از صدق اولیات صحت نسبت و رابطه بین اجزاء تصویری اولیات یا همان صحت حکم است و گاهی منظور تحقق عینی حکمی است که در مرتبه ذهن به‌دست آمده است. برای تسهیل در بحث اصطلاحی جعل می‌کنیم. معنای اول را «صدق کلی اولیات» و معنای دوم را «صدق جزئی اولیات» می‌نامیم؛ بنابر این مقدمه، پرسش اول این است: کلیت حقیقی (مطلق) اولیات چگونه محرز می‌شود؟ چگونه می‌توان گفت برای مثال حکم موجودیت در همه عوالم، نه بعضی عوالم، طرد عدم است؟ چه بسا این حکم فقط در عالم مفاهیم درست باشد، یا در عالم وجود زید درست باشد، نه در همه عوالم. پرسش دوم این است: درحالی که مدرک در حصر مفاهیم و احکام قرار دارد، چگونه می‌تواند واقع‌نمایی آن‌ها را احراز کند؟ مثلاً چگونه می‌توان پذیرفت که اشیاء خارجی از اصل تناقض پیروی می‌کنند؛ درحالی که انسان فقط به اصل تناقضی که خودش درک کرده است، دسترسی دارد؟! پرسش اول درباره حکم اولیات به‌مثابه قضایایی کلی بحث می‌کند و پرسش دوم درباره تحقق مفاد اولیات در اعیان خارجی شخصی بحث می‌کند.

برای پاسخ به این پرسش‌ها دو دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه اول نظریه کلاسیک است که منسوب به ابن‌سیناست. طبق دیدگاه وی صدق کلی اولیات (کلیت مطلق، نه مشروط) در موطن ذهن و از طریق عقل نظری تأمین می‌شود و ارزش یا صدق جزئی آن‌ها از طریق مشارکت عقل نظری و دریافت‌های حسی و وجدانی تأمین می‌شود.

مصباح یزدی پاسخ به پرسش اول از منظر نظریه کلاسیک را کافی نمی‌داند. به نظر او صدق کلی با اتکا به عقل نظری تأمین نمی‌شود، بلکه بایستی وجدانیات و علوم حضوری، به‌عنوان نماینده اعیان خارجی، در این امر دخالت کنند تا وابسته بودن این احکام را به عالم ذهن نشان دهند. طبق نظر ایشان برای پاسخ به این پرسش باید به وسیله‌ای متمسک شد که ما را از گردنه حصر در مفاهیم عبور دهد و این فراروی از حصر مفاهیم، جز از طریق امر غیرمفهومی و علم مستقیم به اشیاء (علم حضوری) ممکن نیست. با این فراروی، هم پرسش اول و هم پرسش دوم پاسخ می‌گیرد؛ یعنی هم صدق کلی و کلیت غیرمشروط این احکام و هم صدق جزئی آن‌ها به‌دست می‌آید.

مبحث این مقاله شامل دو بخش است: بخش اول از دو قسمت تشکیل می‌شود؛ ابتدا به‌اختصار دیدگاه ابن‌سینا را بیان می‌کنیم و سپس نقد مصباح یزدی را به این دیدگاه مطرح خواهیم کرد. بخش

دوم مربوط به طرح نظریه مصباح یزدی و بررسی آن است. در آخر نشان خواهیم داد که رگه‌های نظریه مصباح یزدی در آثار ابن‌سینا هم وجود دارد.

طرح و نقد نظریه کلاسیک

نظریه کلاسیک

تصدیق اولیات صرفاً متوقف بر تصور صحیح طرفین و نسبت آن‌هاست. به گفته ابن‌سینا «هرگاه عقل حدود اولیات را بالکنه ادراک کند، تصدیق برای او حاصل می‌شود و برای تصدیق به این قضایا جز به تصور و توجه به ترکیب تصورات نیازی نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴-۳۵). همچنین، به گفته وی «این قضایا به‌گونه‌ای هستند که صرف عقل بدون استعانت از امر دیگری بدان حکم می‌کند» (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۴).

طبق این نظریه صدق کلی اولیات چگونه تأمین می‌شود؟ به گفته فیاضی «قضایای اولیه از سنخ قضایای حقیقیه هستند؛ یعنی قضایایی هستند که محمولی را برای موضوعی نفی یا اثبات می‌کنند، صرف‌نظر از اینکه موضوع آن‌ها در خارج هست یا نیست؛ بنابراین ملاک بدهت و صدق اولیات در تصور صحیح خود اجزای قضیه و ارتباط آن‌ها با یکدیگر نهفته است و قضیه اولی بدون مدد گرفتن از هر عاملی بیرون از خود بدیهی، صادق است» (فیاضی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸) پس وابسته نبودن حکم اولیات به ذهن یا شخص یا هر امر دیگری با نظر به خود مفاهیم به‌کاررفته در اولیات به‌دست می‌آید و به عبارتی، صدق کلی اولیات ذاتی آن‌هاست و نیازمند ارجاع به چیز دیگری نیست.

اما، صدق جزئی اولیات با ضمیمه یک مقدمه صغروی وجدانی یا غیر آن به‌دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۲۳) برای نمونه این‌گونه استدلال می‌شود که این شیء مرکب است و هر مرکبی محتاج است؛ پس این شیء محتاج است. در این زمینه تقریباً اختلافی وجود ندارد؛ زیرا هردو معتقدند که شناخت مصادیق جدید اولیات نیازمند به‌کارگیری مقدمات دیگری است (همان‌جا؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

نقد مصباح یزدی به نظریه کلاسیک

به گفته مصباح یزدی «البته، جای هیچ شکی نیست که عقل، بعد از تصور موضوع و محمول قضایای بدیهی، خودبه‌خود و بدون نیاز به تجربه، قاطعانه حکم به اتحاد آن‌ها می‌کند [...]؛ ولی سخن در این است که آیا این نوع درک به‌اصطلاح فطری، لازمه نوع آفرینش عقل انسانی است؛ به‌طوری که [...] اگر عقل انسان طور دیگری آفریده شده بود، مطالب را به‌صورت دیگری درک می‌کرد و یا اینکه این

ادراکات کاملاً مطابق با واقع و نمایشگر امور نفس‌الامری است. واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شوق دوم است؛ ولی صرف فطری بودن آن (بنا بر اینکه به صورت صحیحی تفسیر شود) چنین مطلبی را اثبات نمی‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۴۸).

پس، به گفته وی تصور حدود اولیات مستلزم تصدیق آن‌هاست سپس اشکال وارد می‌کند که آیا این تصدیق واضح و بدیهی خاص عقل انسان است، یا هر موجود صاحب عقل و صاحب ادراکی که با واقعیت مواجه شود، واقعیت را همین‌گونه می‌بیند. به بیان دیگر، این تصدیق یا مشروط است، یا غیرمشروط. در حالت دوم، برای مثال هر وجودی طارد عدم است؛ اما این صرفاً در عالم ذهن درست است، نه عالم ذهن و عین، یا حداقل معلوم نیست که در عالم عین هم صادق باشد. همچنین، این حکم صرفاً مربوط به من یا نوع انسان است؛ اما معلوم نیست که عقل جن، وجود را دارای چنین حکمی بداند. از نظر وی نظریه کلاسیک نمی‌تواند پاسخ درستی به این اشکال بدهد؛ زیرا چگونه می‌توان گفت حکم مذکور جامع ذهن و عین یا عقل انسان و عقل جن است، درحالی‌که محدوده و قلمروی دسترسی انسان فقط ذهن و ذهنیات است؟! مناسب است که برای واضح‌سازی نقد وی اشاره‌ای به راه‌حل جایگزین او نیز بیندازیم. به نظر او اگر عینیت این قضایا از طریق علم حضوری و مستقل از اولیات اثبات شود، می‌توان به کلیت حقیقی و غیرمشروط این قضایا حکم کرد؛ زیرا در این صورت دیگر نمی‌توان حکم اولی را تابع ذهن یا شخص یا هر امر دیگری کرد، بلکه در این حالت حکم اولی از واقعیت برآمده است و از همین‌رو می‌توان به اولیات و کلیت آن و در یک کلام به صدق کلی اولیات اطمینان کرد. پس در نگاه وی پاسخ این دو پرسش در گروی یکدیگرند و به یکدیگر پیوند خورده‌اند؛ یعنی پاسخ از صدق کلی متوقف بر پاسخ به صدق جزئی و عینیت یافتن اولیات است.

اشکال دیگر، ناظر بر صدق جزئی اولیات است. هرچند در نظر وی این دو پرسش به یکدیگر پیوند خورده‌اند و او نیز هنگام طرح آن‌ها این دو را تفکیک نمی‌کند - چنان‌که پیش‌تر در سطور قبلی این مطلب آشکار شد - اما ما برای حفظ ترتیب بحث، نظر او را در دو مقام ذکر می‌کنیم. به گفته وی «نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آن‌ها را با متعلقات خودشان تشخیص داد؛ درحالی‌که راه ارتباط ما را با خارج، همواره همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی تشکیل می‌دهند» (همان، ص ۲۴۹). محور اصلی بحث در این پرسش، احراز مطابقت این قضایا با واقعیت است. به نظر مصباح یزدی صرف این‌که اولیات این‌گونه درک می‌شوند، ضامن صدق آن‌ها نخواهد بود؛ زیرا به‌رحال مدرک در حصار مفاهیم است و از پشت پرده مفاهیم نمی‌توان درباره انطباق و عدم‌انطباق مفاهیم با غیرمفاهیم سخن گفت. به عبارتی احراز صدق اولیات وابسته به این است که درک‌کننده وضعیت مستقلی نسبت به اولیات و واقعیت داشته باشد تا بتواند مطابقت یا

عدم مطابقت اولیات و واقعیت را تشخیص دهد؛ اما چنین امکان و قابلیت در نظریه کلاسیک وجود ندارد؛ زیرا این نظریه صرفاً به بداهت مفهومی تکیه می‌کند و بداهت مفهومی خاصیتی از خواص ذهنی است و ذهن به تنهایی نمی‌تواند سخنی درباره حقایق فrazه‌نی بگوید. پس ارزش این قضایا نمی‌تواند ذاتی باشد، بلکه به تبع غیر است.

ارجاع اولیات به علم حضوری

چنان که دانستیم، پاسخ پرسش اول و دوم، هردو، در گروی رجوع به علم حضوری است. علم حضوری وسیله‌ای برای فراروی از حصار مفاهیم است و این‌گونه، هم صدق کلی اولیات و هم تحقق اولیات در حقایق عینی اثبات می‌شود. به گفته مصباح یزدی «باید کلید حل اشکال را در جایی جست‌وجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۹). به نظر وی صدق تصدیقات وجدانی، منطقی، و اولیات با ارجاع به علم حضوری تأمین می‌شود (همان، ص ۲۴۹-۲۵۲). ارجاع اولیات به علم حضوری دست‌کم سه معنا دارد. معنای سوم، معنای مستقلی نیست، بلکه همان معنای دوم است که در آثار گذشتگان آمده است.

معانی ارجاع اولیات به علم حضوری

اخذ اجزاء تصویری اولیات از علم حضوری

به گفته مصباح یزدی «این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌شوند و خود این مفاهیم نیز به علوم حضوری منتهی می‌شوند. از سویی نسبت موضوع و محمول این قضایا با مقایسه موضوعات و محمولاتشان با یکدیگر، روشن می‌شود؛ به این معنی که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید [...] و اتحاد آن‌ها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم. بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱). این اولین معنای ارجاع اولیات به علم حضوری است. طبق این معنا، اولاً مفاهیم تصویری اولیات از علم حضوری اخذ می‌شوند و در نتیجه مطابق واقع هستند. به عبارتی مطابقت این مفاهیم با واقع، حضوراً درک می‌شود؛ ثانیاً نسبتی که موضوع و محمول در ذهن دارند، همان نسبتی است که در واقع دارند؛ یعنی هر نسبتی بین اجزاء تصویری این قضایا در ذهن وجود دارد، در خارج هم همان نسبت وجود دارد. توجه به این نکته ضروری است که از تعبیر فوق (اجزاء تصویری در ذهن موجودند) نباید چنین نتیجه‌گیری کرد

که حکم صادرشده درمورد این تصورات، مربوط به این مفاهیم از حیث وجودشان در ذهن است، بلکه حکم مذکور درمورد مفاهیم از حیثی است که حکایت از مابازاء خودشان دارند.

بررسی معنای اول

اشکال اول: طبق این راه حل، منشأ انتزاع اجزاء تصویری اولیات (نه نسبت موضوع و محمول)، علم حضوری است؛ درحالی که آنچه اهمیت دارد، نسبت موضوع و محمول در خارج است، نه فقط اینکه موضوع و محمول از خارج انتزاع شده اند (زادبوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳-۱۲۴).

ممکن است گفته شود سنجش و دستیابی به این نسبت کار عقل است. عقل موضوع و محمول این قضایا را از خارج دریافت و نسبت آن‌ها را مشخص می کند و در آخر همان نسبت را به واقعیت تسری می دهد. البته، مقصود از تسری دادن، ساختگی و تحمیلی بودن نیست، به طوری که عقل چیزی از جانب خود به موضوع و محمول اضافه کند و به واقعیت نسبت دهد؛ زیرا موضوع و محمولی که از واقعیت اخذ شده اند و به مرحله ذهن رسیده اند، چیزی اضافه بر مابازاء خارجی خود ندارند؛ در نتیجه هر نسبتی بین آن‌ها در ذهن برقرار باشد، در خارج هم همان نسبت برقرار است. همچنین، ممکن است گفته شود مفهوم محمول این قضایا در مفهوم موضوع آن‌ها مندرج است و به عبارتی این قضایا از سنخ قضایای تحلیلی هستند؛ اما بنابر ادعای اساسی مصباح یزدی - که منجر به عدول ایشان از نظریه کلاسیک شد - تحلیلی بودن یا عقلانی بودن یا امثال این موارد ضمانتی برای صدق این احکام فراهم نمی کند. آنچه اهمیت دارد علم حضوری به نسبت این اجزاء در متن واقعیت است. ممکن است گفته شود آنچه باعث عدول وی از نظریه کلاسیک شده است، تصور فطری از این قضایاست (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵)، نه تحلیلی بودن آن‌ها؛ اما به هر حال این دو (فطری بودن و تحلیلی بودن) در یک امر مشترک اند و همین برای وارد بودن نقد کافی است. ویژگی مشترک آن‌ها این است که در نهایت صدق کلی این قضایا در موطن ذهن رقم می خورد و این همان چیزی است که وی از آن ابا داشت. بنابراین برای گذر از این اشکال ناگزیریم علاوه بر خود مفاهیم، رابطه آن‌ها را هم منتزع از خارج بدانیم؛ یعنی همان معنای دوم اولیات به علم حضوری (زادبوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴).

دو پاسخ به این اشکال می توان داد: اول اینکه فرض این بود که مفاهیم انتزاع شده از علم حضوری یا حمل شده بر آن، کاملاً مطابق با علم حضوری است. برای مثال مفهوم وجود دقیقاً از تحقق عینی اراده موجود خبر می دهد و مطابق آن است و از این جهت این اطمینان وجود دارد که واقع به شکل مفهومی نزد ماست. از سوی دیگر، همین وضعیت نسبت به مفهوم عدم، وجود دارد؛ بدین صورت که نیافتن اراده «الف» منشأ انتزاع مفهوم عدم خواهد بود، یا مفهوم عدم بر این ادراک منطبق می شود.

پس، تردیدی نیست که این دو مفهوم همان واقعیت را نشان می‌دهند، بدون اینکه از نزد خود چیزی به آن بیفزایند. حال پرسش این است که با این فرض علت تغایر نسبت این دو مفهوم در مرتبه مفهومی نسبت به مرتبه عینی چیست؛ درحالی که هیچ تغایری بین این دو مرتبه از حیث معنا وجود ندارد. آنچه باعث عدول مصباح یزدی از نظریه کلاسیک شد، این بود که این مفاهیم هیچ‌گونه ارتباطی با خارج نداشته باشند و درعین حال صدق کلی هم داشته باشند؛ اما طبق این راه‌حل مفاهیم با خارج ارتباط دارند و از این رو ارتباط بین مفاهیم بیانگر رابطه مفاهیم در خارج است؛ زیرا مفهوم نماینده تام‌وتمام واقعیت است. خلاصه اینکه این مفاهیم از حیثی که حکایتگر و نمایانگر واقعیت هستند، واجد این احکام می‌شوند. حال اگر حکم حاکی از حیث حکایتش با حکم محکی متفاوت باشد، باید در حکایت حاکی تردید کرد. پاسخ دوم این است که برای مثال علم حضوری به اراده «الف» یک قضیه را صادق و یک قضیه را کاذب می‌کند. قضیه وجدانی «اراده الف را دارم» هنگام وجود اراده صادق است. از سویی همین اراده موجود، قضیه «اراده الف را ندارم» را کاذب می‌کند. درواقع، قضیه سلبی با واقعیت اراده موجود نمی‌خواند و بر آن منطبق نمی‌شود و چون قضیه ایجابی نماینده علم حضوری به اراده موجود است، می‌توان گفت قضیه سلبی با قضیه ایجابی هم نمی‌خواند و با آن جمع نمی‌شود. بنابراین، به این اصل منتقل می‌شویم که واقعیتی که قضیه ایجابی را صادق می‌کند، قضیه سلبی را کاذب می‌کند و به عبارت دیگر، هر دوی آن‌ها را با یکدیگر صادق نمی‌کند. به تعبیر ابن سینا «ایجاب و سلب، نه با یکدیگر جمع می‌شوند و نه با یکدیگر صادق [بر امر واحدی] هستند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص ۵۳). در پاسخ قبلی مقایسه بین مفاهیم برآمده از علم حضوری بود و چون این مفاهیم، مفاهیم واقع‌نما بودند، احکام آن‌ها هم احکام واقع‌نما بودند؛ اما در این پاسخ، دو قضیه وجود دارد که هم‌زمان بر یک علم حضوری قابل انطباق نیستند.

اشکال دوم: این دیدگاه مستلزم ابتدای کلی بر جزئی است؛ چنان که مصباح یزدی هم به این موضوع اشاره کرده و به آن پاسخ داده است. او در این باره می‌گوید: «ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم، معلول شخصی است؛ پس چگونه می‌توانیم حکم آن را درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵).

پاسخ: «هرچند ما از یک پدیده خاصی - مانند اراده خودمان - مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به‌شمار می‌رود، بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، این حکم هم

برای آن ثابت خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵).

ممکن است اینجا اشکالی وارد شود. اشکال این است که مثلاً انتزاع مفهوم علت و معلول از متن علم حضوری مستلزم این است که پیش‌تر علم حضوری به شیء خاص، از حیثیت خاصی مدنظر قرار گرفته باشد. فقط در این صورت می‌توان مفهوم علت و معلول را از متن علم حضوری انتزاع کرد؛ در غیر این صورت، اگر هیچ حیثیت خاصی برای نظر به متن علم حضوری وجود نداشته باشد، بعید است که بتوان مفهومی از علم حضوری انتزاع کرد. اما از سوی دیگر، اساساً کارکرد مفهوم این است که حیثیت مذکور را ارائه می‌دهد؛ پس گویا دوری پدید آمده است. از سویی باید حیثیتی باشد تا مفهومی انتزاع شود و از سوی دیگر باید مفهومی باشد تا بتوان حیثیتی خاص در نظر گرفت. مستشکل، خود، به این اشکال این‌گونه پاسخ داده است که اگر حیثیت و مفهوم، هردو، از سنخ علم حصولی باشند، اشکال وارد است؛ اما حیثیت مذکور در حقیقت از سنخ علم حضوری است که مفاهیم نیز از همین حیثیات عینی حضوری انتزاع می‌شوند و بنابراین دوری پدید نخواهد آمد (زادبوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۱). پس مفاهیم علت و معلول از درک حضوری حیثیات عینی به‌دست آمده‌اند. درواقع، مفاهیم متوقف بر درک حضوری حیثیات عینی هستند، اما عکس آن صحیح نیست. البته، به نظر ما تفکیک بین حیثیت حصولی و مفهوم، تفکیک چندان وجهی نیست و این دو درواقع یک حقیقت‌اند با دو لفظ. درواقع، مفهوم چیزی جز دریچه‌ای به سوی مصداق نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶). تعابیر دریچه حصولی، حیثیت حصولی، جهت حصولی و مفهوم اشاره به حقیقت واحدی دارند.

ممکن است به مفهوم حیثیت عینی یا حیثیت حضوری اشکالی وارد شود و آن اینکه «اراده از حیثیت معلولیت» یا «ذات معلول» اشاره به دو چیز دارد: ۱- یا فرد خارجی «معلول» مدنظر است؛ ۲- یا مفهوم «معلول» که مجرد از تمامی عوارض شیء خارجی است، مدنظر است. شق اول همچنان گرفتار اشکال تعمیم حکم جزئی است؛ یعنی از حکمی که درباره «این وجود» صادر شده است، نمی‌توان نتیجه گرفت که همه موجودات این‌گونه‌اند. شق دوم هم نظر به معلول در ساحت مفهوم دارد، نه ساحت علم حضوری؛ درحالی‌که مطلوب نظریه فوق این است که نظر به معلول در ساحت علم حضوری باشد و از آن ساحت برای اولیات استفاده شود. خلاصه اینکه نظر به وجود اراده یا در ساحت علم حضوری است که در این صورت حیثیت‌های مختلف اراده جدا از یکدیگر نیستند و همگی به‌نحو شخصی و جزئی و جمعی موجودند، یا در ساحت علم مفهومی است که در این صورت اتکا و ارجاع به علم حضوری بی‌معناست. بنابراین، حیثیت عینی اساساً معنای محصلی ندارد؛ زیرا حیثیت چیزی است که فقط وجهی از وجوه شیء را نشان می‌دهد؛ اما عین و عینیت چیزی است که همه وجوه شیء را به‌نحو جمعی و وحدانی و بسیط واجد است.

پاسخ نقضی اشکال فوق این است که اگر چنین استدلالی درست باشد، پس ساختن هیچ نوع قضیه‌ای که مبتنی بر علم حضوری باشد، ممکن نخواهد بود؛ زیرا مستلزم ابتدای مفصل بر مجمل است؛ درحالی‌که با نظر به حالات نفسانی، قضایای وجدانی بسیاری ساخته می‌شود و انطباق آن‌ها با علم حضوری نیز حضوراً درک می‌شود. پس هرچند مابازاء این مفاهیم مانند خود مفاهیم وجود تفصیلی ندارند، این مانعی برای قضیه‌سازی براساس آن‌ها نیست. به عبارتی اراده از حیث موجودیت (حیثیت موجودیت که موصوف کلیت و جزئیت می‌شود)، صرفاً در ذهن تحقق دارد و قضیه‌سازی و نسبت‌سنجی مفاهیم هم یک فعالیت ذهنی است؛ اما این مستلزم انقطاع یک‌سره این فعالیت‌ها از یافته‌های حضوری نیست، بلکه انطباق این امر مفهومی با علم حضوری از قبل محرز شده است و با اتکا به همین مطابقت گفته می‌شود که احکام این امر مفهومی همان احکام شیء خارجی یا مابازاء حضوری است. در قسمت مربوط به معنای دوم ارجاع اولیات به علم حضوری به این مطلب بازمی‌گردیم. پاسخ حلی این اشکال مجال دیگری می‌طلبد؛ اجمالاً اینکه پاسخ اشکال را باید در مبحث علم اجمالی و تفصیلی جست‌وجو کرد.

اشکال سوم: اشکال دیگر، اشکال دور است. این نظریه مشروط نبودن اولیات را یا با اتکا به اولیات و قیاس‌های عقلی اثبات می‌کند، یا بدون آن؛ اما این نظریه برای اثبات مدعای خویش ناگزیر از به‌کار بردن استدلال است. استدلال این است: این قضایا یا مشروط به ذهن انسان هستند، یا مشروط به آن نیستند. اگر مشروط به ذهن باشند، پس در خارج تحقق ندارند؛ اما به علم حضوری می‌دانیم که در خارج تحقق دارند، پس مشروط به ذهن نیستند. اگر «صحت قیاس استثنایی فوق»، «رابطه علیت بین مقدمات و نتیجه» و امثال آن پذیرفته نشود، نتیجه مطلوب به‌دست نمی‌آید. ممکن است گفته شود بعضی استدلال‌ها جنبه اثباتی ندارند، بلکه جنبه تنبیهی دارند؛ یعنی برای معلوم کردن مجهولات نیستند، بلکه برای ازاله غفلت درباره معلومات هستند. در این موارد استدلال وجود دارد، اما نه برای اثبات، بلکه برای تنبیه؛ بنابراین دور لازم نمی‌آید. این مطلب صحیح است؛ اما در این موضع کارایی ندارد؛ زیرا مستلزم نادیده گرفتن اشکال اصلی است. توضیح اینکه در این صورت مطابقت اولیات با واقع معلوم است، ولی اکنون از آن غفلت شده است؛ درحالی‌که اشکال جدی‌تر از این بود؛ زیرا سخن در مورد جهل به صدق کلی این قضایا بود، نه غفلت از آن‌ها. این راه‌حل برای نظریه کلاسیک مناسب است که از ابتدا معتقد است این اشکالات ناشی از غفلت به اولیات است، نه جهل به آن‌ها.

پاسخ: اگر استدلالی در این فرآیند به‌کار رفته باشد، مسلماً مستلزم دور خواهد بود؛ اما اینجا چنین استدلالی به‌کار نرفته است و الزامی هم به استفاده از آن نیست؛ هرچند امکان اقامه استدلال وجود

داشته باشد. سیر ادراکی اینجا بدین صورت است که نفس مدرک حکمی را نزد خویش می‌یابد و سپس در شمول آن تردید می‌کند و برای رفع این تردید به حوزه غیرمفهومی وجود خویش رجوع می‌کند و درمی‌یابد که آنجا نیز چنین حکمی برقرار است؛ یعنی درمی‌یابد که این حکم اختصاص به مفاهیم و قالب‌های ذهنی ندارد، بلکه شامل حقایق عینی هم می‌شود. این سیر یک سیر ادراکی است؛ اما از سنخ استدلال نیست، بلکه مشاهده و دریافت حضوری تعیین‌کننده این است که دایره شمول این احکام وسیع‌تر از آن چیزی است که تصور می‌شد. تاکنون وضعیت این احکام در اعیان خارجی مشخص نبود؛ اما با رجوع به علم حضوری معلوم شد.

اشکال چهارم: اشکال این است که «تصورات قضایای اولی همیشه برگرفته از علوم حضوری نیستند؛ مثلاً قضیه هر جسمی جسم است، قضیه اولی است، ولی تصورات وجدانی ندارد» (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶).

پاسخ: آنچه در نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری معتبر است، ارجاع تک‌تک قضایا به علم حضوری نیست. برای نمونه قضیه «هر چیزی خودش خودش است»، بایستی مستقیماً به علم حضوری بازگردد؛ اما ارجاع مستقیم قضایایی همچون «جسم جسم است»، «خدا خداست» یا «عدم عدم است» به علم حضوری، مطلوب این نظریه نیست، بلکه بعد از تصدیق اصل هوهویت با اتکا به علم حضوری، می‌توان این اصل را (با توجه به کلیتش) به سایر امور نیز سرایت داد، بدون اینکه لازم باشد تک‌تک قضایایی که اصل هوهویت در آنها به کار رفته است، مستقیماً به علم حضوری بازگردند.

علم حضوری به نفس‌الامر اولیات

طبق این معنا نفس‌الامر اولیات از طریق علم حضوری به‌دست می‌آید؛ یعنی همان‌طور که نفس‌الامر قضایای «من گرسنه هستم» و «من اراده الف دارم» با علم حضوری به‌دست می‌آید، نفس‌الامر اولیات نیز با علم حضوری به‌دست می‌آید. تفاوت این معنا با معنای قبلی چیست؟ در این معنا علاوه بر مفاهیم، رابطه مفاهیم هم با علم حضوری به‌دست می‌آید، برخلاف معنای اول. البته، توجه به این نکته ضروری است که هرچند این مفاهیم واقع‌نما هستند، این بدان معنا نیست که واقعیت تماماً واجد ویژگی‌ها و احکام مفهوم و صورت‌های ذهنی است. برای نمونه کثرت مفاهیم ذهنی الزاماً موجب کثرت حقیقت عینی نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰).

بررسی معنای دوم

اشکال اول: نفس‌الامر قضایای عدمی، متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرد؛ پس رابطه نفس‌الامر

قضایای عدمی و این قضایا هم متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرد (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳-۳۲۴). دلیل اینکه امر عدمی متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرد این است: ۱- نیافتن X، علم حضوری وجودی است؛ ۲- خود X امر عدمی است؛ ۳- در علم حضوری علم و معلوم عین یکدیگرند. با توجه به این سه مقدمه لازم می‌آید امر وجودی، عدمی باشد. این شبیه اشکالی است که دوانی به کسانی وارد کرده است که شر را امر عدمی می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳). خلاصه اینکه امور عدمی متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرند. پس ارجاع قضایای عدمی به علم حضوری درست نیست، مگر آنکه علم حضوری را اعم از امر وجودی و عدم مضاف بدانیم؛ یعنی در این مقدمه که علم حضوری به X صرفاً امر وجودی است، مناقشه کنیم. اما در این صورت نیز اشکال در مورد عدم‌های مطلق (جمع نقیضین، عدم مطلق و...) مرتفع نمی‌شود؛ زیرا این گونه امور هیچ حظی از وجود ندارند، برخلاف عدم‌های مضاف.

پاسخ: پاسخ این است که در این صورت ساختن هرگونه قضیه عدمی، از جمله وجدانیات عدمی محال است؛ درحالی که وقتی شخصی از عدم اراده رفتن به مکانی سخن می‌گوید، درحقیقت از یک واقعیت عینی شخصی سخن می‌گوید که مربوط به خود اوست.

اشکال دوم: این راه حل نیز مانند راه حل قبلی مستلزم ابتدای صدق کلی بر جزئی است. علاوه بر تقریر قبلی، تقریر دیگری هم برای این اشکال وجود دارد. توضیح اینکه فراروی از اولیات برای اثبات این مطلب بود که این قضایا متکی به ذهن انسان یا اشخاص نیستند و از ذهنی به ذهن دیگر حکمشان تفاوت نخواهد کرد. پرسش این است که آیا این فراروی در یک مورد از مصادیق اولیات اتفاق می‌افتد یا در تمام موارد آن. اگر در یک مورد باشد، چگونه می‌توان اثبات کرد که بقیه موارد هم همین گونه هستند؟ ممکن است گفته شود با اتکا به ذهن و اینکه این قضایا جزء قضایای تحلیلی هستند؛ اما بنا بر ادعای اساسی مصباح یزدی - که منجر به عدول ایشان از نظریه کلاسیک شد - صرف تصدیق عقلی، ضمانتی برای صدق کلی (کلیت مطلق) این احکام فراهم نمی‌کند. توضیح اینکه از انطباق اولیات بر یک مورد خارجی، نمی‌توان انطباق آن با همه موارد خارجی را نتیجه گرفت؛ زیرا علی‌الفرض ذهن به خودی خود توانایی احراز چنین مطلبی (اولیات وابسته به ذهن ما نیستند و حقیقتاً کلی‌اند) را ندارد. چه بسا همچنان صدق کلی این قضیه مشروط باشد، با این تفاوت که این بار یک مورد خارجی مطابق با این قضیه است؛ یعنی تاکنون این قضیه مشروط به ذهن بود و فقط در دایره ذهن صادق بود و یا وابسته به ذهن بود؛ اما از این پس در دایره ذهن و بر یک مورد خارجی صادق است؛ یعنی مشروط به ذهن و یک مورد خارجی است. طبعاً اگر مورد دیگری برای این حکم کلی پیدا شود، از این پس این حکم کلی مشروط به ذهن و دو مورد خارجی خواهد بود و الی نهاییه. درنهایت برای اثبات

یا پذیرش کلیت حقیقی و مطلق این قضایا باید به خود این قضایا رجوع کرد و کلیت را در خود آنها جست‌وجو کرد.

این اشکال صورت‌های دیگری هم دارد. برای نمونه اینکه «کلیت [اولیات] با شخصی بودن سازگار نیست و هرگاه پای علم حضوری در میان بود، در آنجا ضمیر من خودنمایی خواهد کرد و این امر با کلی بودن سازش ندارد» (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۶-۳۳۷).

پاسخ: برای پاسخ به این اشکال ذکر دو مقدمه ضروری است: اول اینکه باید معنای کلی مشخص شود. زمانی که گفته می‌شود «هر موجودی» چنین حکمی دارد، مقصود از «هر» چیست؟ آیا منظور این است که مفهوم وجود «الف»، مفهوم وجود «ب»، مفهوم وجود «ج» و الی نهاییه، تصور شده است؟ به عبارتی، آیا مراد این است که مفهوم تک‌تک افراد وجود در ذهن باشد؟ مسلماً خیر؛ زیرا «کلی» افراد مقدری دارد که اساساً به تصور نیامده‌اند، ولی فرض بر این است که حکم این مفهوم شامل آنها هم می‌شود. معنای دیگر کلی این است که آنچه به درک حصولی آمده است، افراد متعددی می‌توانند در آن شرکت داشته باشند؛ به طوری که اگر این مفهوم به خارج برود، فی‌المثل اراده موجود زید می‌شود، یا اراده موجود عمر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۴-۳۶۵). مقدمه دوم اینکه شخصی شدن مفاهیم به کاررفته در اولیات دو معنا دارد: اول اینکه مفاهیم اولیات از دو جهت ممکن است شخصی شوند: یکی اینکه چون مابازاء این مفاهیم شخصی است، پس این مفاهیم شخصی‌اند؛ دوم چون مدرک این مفاهیم «من» است و «من» شخصی است، پس این مفاهیم هم شخصی است.

پاسخ به اشکال شخصی شدن این مفاهیم به معنای اول این است که مفهوم کلی به معنای دوم با نظر به یک یا چند حقیقت خارجی به دست می‌آید و این دو (مفهوم و واقعیت) در ذاتشان مشترک با یکدیگر هستند و با نظر به هردو، یک سنخ حقیقت آشکار می‌شود. اما یکی از این دو دارای وصف انطباق بر کثیرین است و دیگری این‌گونه نیست؛ زیرا یکی از سنخ مفهوم است. البته، این لطمه‌ای به اشتراک آنها از حیث حقیقت و ذات نمی‌زند؛ یعنی درعین اینکه در ذات مشترک‌اند، یکی موصوف به کلیت (جزئیت) است و دیگری شخصی است و موصوف به کلیت (جزئیت) نیست. به گفته مصباح یزدی «مطابقت این‌گونه قضایا را با واقعیاتی که محکبات آنهاست، می‌توان حضوراً دریافت؛ ولی از آن جهت که مفاهیم تصویری آنها دارای ویژگی کلیت هستند، بر مصادیق خارجی دیگر نیز قابل صدق هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص ۵۵) با این بیان، هم اشتراک مفهوم و علم حضوری به اراده شخصی در حقیقتشان حفظ می‌شود و هم وصف کلیت مفهوم بر جای خویش باقی می‌ماند.

پاسخ به اشکال شخصی شدن این مفاهیم به معنای دوم این است که این اشکال هم ناشی از تصور

اشتباه نسبت به حقیقت کلی است و اساساً اختصاص به نظریه ارجاع به علم حضوری ندارد، بلکه شامل نظریه کلاسیک هم می‌شود؛ زیرا آنجا نیز با یک مفهوم مشخص (مفهوم وجود نزد من) درباره همه حقایق وجودی حکم شده است. چنین کسی کلی را به معنای اول آن (مفهوم کلی که مرتبط با یک واقعیت مشخص یا یک مدرک مشخص است) فهمیده است. به تعبیر دیگر، یک مفهوم دو حیثیت دارد: یکی حیثیت مابه‌ینظر که حیثیت حکایی است و دیگری حیثیت مافیہ‌ینظر که حیثیت وجودی و شخصی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۵). مفهوم از حیث اول، در ذاتش مشترک با اعیان خارجی است و کثیرین در آن اشتراک دارند؛ اما مفهوم از حیث دوم، شخصی و جزئی است و نه تنها قابل انطباق بر کثیرین نیست، بلکه اساساً قابل انطباق با موردی که از آن انتزاع شده است هم نیست.

پس این اشکال با تبیین صحیح مفهوم کلیت و نشان دادن حیثیتی که مفهوم از آن حیث کلی است، رفع می‌شود و عمده همین مطلب اخیر است. بدین صورت که مفهوم از حیث مابه‌ینظر قابلیت اشتراک با افراد متعدد دارد؛ هرچند از حیث مافیہ‌ینظر این چنین نیست و حتی بر یک مورد هم منطبق نمی‌شود. توضیح بیشتر اینکه ممکن است در پاسخ اشکال ابتدای کلی بر جزئی گفته شود کلیت ذاتی مفهوم است، یا اینکه کلیت به این نیست که مفهومی لحاظ شود و سپس با مصادیق سنجدیده شود که آیا قابل انطباق با کثیرین هست یا نیست؛ زیرا در این صورت مفهوم جزئی هم کلی خواهد بود، بلکه کلیت مفهوم به این است که اگر مفهوم از جهت مراتب بر یک مورد مشخص دلالت کند، جزئی و اگر بر یک مورد مشخص دلالت نکند، کلی خواهد بود (زادبوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴). مطلب فوق تلویحاً به اشکال پاسخ می‌دهد؛ اما دقیقاً تبیین نمی‌کند که اشکال چگونه دفع می‌شود؛ چراکه مستشکل همچنان می‌تواند اشکال کند که شما صرفاً ادعای خود را تکرار کردید. ادعا این بود که مفهوم ذاتاً کلی است. ما نیز اشکال کردیم که مفهوم چگونه کلی است، درحالی که در ذهن من یا شما یا دیگری قرار دارد. حال اگر در پاسخ گفته شود مفهوم ذاتاً کلی است، یا تعریف «کلی» و «جزئی» آورده شود، اشکال دفع نخواهد شد. دفع اشکال به این است که گفته شود آنچه درباره کلیت (جزئیت) گفته می‌شود، مربوط به مفهوم از حیث مابه‌ینظر است و آنچه درباره تشخص مفهوم گفته می‌شود، مربوط به حیث مافیہ‌ینظر است. مفهوم از حیث اخیر نه کلی است و نه جزئی، بلکه شخصی است و اساساً کلیت و جزئیت وصف مفهوم از حیث مابه‌ینظر است.

مطلب آخر اینکه این پاسخ اشکال را دفع می‌کند، صرف نظر از اینکه مفهوم از یک مصداق یا بیش از آن به‌دست آمده است. اینکه مفهوم از یک مصداق به‌دست آمده است یا بیشتر، نفیاً و اثباتاً دخالتی در حل اشکال فوق ندارد؛ آن‌گونه که عده‌ای تصور کرده‌اند که دخالت دارد (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴). کلیت وصف مفهوم از حیث مابه‌ینظر است، نه وصف مفهوم از حیث مافیہ‌ینظر. مورد اخیر و مفاهیمی که از

این جهت در نظر گرفته شده‌اند، درحقیقت مصداق کل هستند، نه کلی. برای رسیدن به کلی صرف دستیابی به یک مفهوم (از حیث مابه‌ینظر) کافی است؛ چراکه کلیت ذاتی مفهوم از این حیث است، صرف‌نظر از اینکه شیوه انتقال به این مفهوم چگونه باشد؛ درحالی‌که برای رسیدن به کل، صرف انتقال از یک مصداق به یک مفهوم کفایت نمی‌کند، بلکه باید تمام موارد مفاهیم را احصا کرد؛ یعنی مفهوم علت نزد زید، مفهوم علت نزد بکر، مفهوم علت نزد عمر و الی‌آخر؛ همچنین مفهوم علت نزد زید امروز، مفهوم علت نزد زید فردا، و الی‌آخر.

اشکال سوم: در نظر عده‌ای مصباح یزدی به این نوع علم حضوری اشاره نکرده است و نظریه وی در صورتی کافی و درست خواهد بود که این نوع علم حضوری به دیدگاه وی افزوده شود (زادبوسی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴)؛ اما مصباح یزدی در این نظریه به رابطه بین مفاهیم هم اشاره کرده است. به گفته وی «این قضیه که هر جا معلولی باشد، نیازمند به علت خواهد بود، از رابطه بین دو مفهوم علت و معلول به دست می‌آید؛ رابطه‌ای که نخستین مصداق آن با علم حضوری درک شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۵۶). همچنین «هنگامی که نفس و اراده را که هر دو با علم حضوری درک شده‌اند، ملاحظه می‌کنیم، حضوراً درمی‌یابیم که اراده بدون نفس تحقق نمی‌یابد و از این رابطه، مفهوم علت را برای نفس و مفهوم معلول را برای اراده انتزاع می‌کنیم و این قضیه را تشکیل می‌دهیم که معلول نیازمند به علت است» (همان، ص ۵۶). همچنین، به گفته وی «برای ارزشیابی این‌گونه قضایا بایستی بعد از تعیین دقیق حدود مفهوم و حیثیت‌های خاصی که از آن‌ها حکایت می‌کنند، به بررسی روابط عینی پرداخت که آیا به‌گونه‌ای هستند که چنین مفاهیمی از آن‌ها انتزاع شود، یا نه. اگر امور عینی به‌گونه‌ای باشند که ذهن با توجه به رابطه معینی مفاهیم مزبور را از آن‌ها انتزاع می‌کند، قضیه صادق، وگرنه کاذب خواهد بود. مثلاً قضیه معلول بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند، صادق است [...]؛ زیرا ملاحظه می‌کنیم که اراده بدون وجود نفس تحقق پیدا نمی‌کند؛ پس رابطه بین آن‌ها در خارج به‌گونه‌ای است که مفاد قضیه اول بر آن منطبق می‌شود» (همان، ص ۵۸).

ممکن است در اشکال به این شواهد گفته شود که این‌ها علم به حیثیات عینی است، نه روابط؛ درحالی‌که اینجا بحث بر سر روابط است. توضیح اینکه نزد نویسندگان حیثیت و رابطه دو چیز متفاوت است و این‌ها دو گونه علم حضوری هستند و آنچه در اولیات اهمیت دارد رابطه است، نه حیثیت. پرسش این است که چه تفاوتی بین حیثیت و رابطه وجود دارد. ممکن است گفته شود رابطه یک حقیقت دوسویه است و حیثیت یک حقیقت یک‌سویه. به عبارتی رابطه یک نسبت متکرر است؛ چنان‌که وی می‌گوید: «در مثال فوق [مثال نفس و اراده] دو علم حضوری از نوع دوم [علم حضوری به حیثیات عینی] وجود دارد؛ یکی، جهتی که در نفس وجود دارد و آن بی‌نیازی از اراده است و

دیگری جهتی که در اراده وجود دارد و آن نیازمندی و وابستگی به نفس است» (زادبوسفی و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲). اگر نظر نویسنده را درست متوجه شده باشیم، پاسخ این است که در مفاهیم نفسی، مفهوم و حیثیت یک چیزند و رابطه یک چیز؛ بنابراین در این موارد با دو امر مواجهیم: یکی مفهوم و دیگری رابطه مفاهیم، و آنچه نویسنده نام «رابطه» بر آن نهاده است، درحقیقت ترکیبی از دو رابطه یک‌سویه است و حقیقت مستقلی نیست. در مفاهیم نسبی نیز حتی بین مفهوم و رابطه هم تعددی نیست، بلکه این دو یک حقیقت‌اند که به دو اعتبار لحاظ شده‌اند. برای مثال مفهوم معلول چیزی جز وابستگی به غیر نیست و این رابطه در متن مفهوم معلول قرار دارد.

معد بودن علم حضوری برای علم حصولی

معنای دوم ارجاع اولیات به علم حضوری در آثار ابن سینا هم سابقه دارد؛ اما این نظریه آن‌چنان که در آثار متأخران بدان پرداخته شده است، در آثار شیخ مورد توجه نبوده است. پس این معنا معنای مستقلی نیست، بلکه همان معنای دوم است و آن را بدین جهت بیان کرده‌ایم که نشان دهیم برای دیدگاه مصباح در آثار گذشتگان هم می‌توان نشانه‌ای یافت.

به گفته خواجه «اعانت حس [و علم حضوری] در ادراک تصدیقات به چند وجه قابل تحقق است: به آنکه نفس در جزئیات محسوسات به‌نحو مستمر حکمی را ادراک کند. پس هم‌چنان که در استقراء از جزئیات به کلی واصل می‌شوند، نفس از آن جزئیات به حکمی کلی اولی اطلاع پیدا می‌کند. البته، استقراء در این موضع افادت حکم نمی‌کند، بلکه افادت تذکیر و تنبیه می‌کند که معدّ نفس است؛ به‌طوری که نفس بعد از حصول حکم دیگر جزئیات را ملاحظه نمی‌کند، به‌خلاف استقراء، بلکه حکم به آنکه کل از جزء بزرگ‌تر است، در مبادی فطرت‌های کودکان هم بر این سیاق حاصل شده است، الا آنکه کودک چون به کمال عقل برسد، استقراء سابق را فراموش می‌کند و می‌پندارد که آن تصدیق همیشه در عقل او مرکوز بوده است و به این سبب است که ناقص فطرتان را بر تصدیق اولیات به این جنس استقرائی تنبیه می‌دهند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۷۶).

همچنین، به گفته شیخ در *شفا* «ای بسا متعلم از تصور اولیات به‌عنوان اینکه آن‌ها در عقل اولی هستند، قاصر باشد [...] [و وجه آن این است که] چه بسا لفظ مفهوم نبوده و به تبدیل آن نیاز باشد، یا معنی غامض بوده و متعلم آن را نفهمد و وقتی که آن را بفهمد، بر آن اذعان کند. پیچیدگی فقط گاهی از کلیت و تجریدی بودن آن و دور بودنش از خیال متعلم حاصل می‌شود. در چنین مواردی معلم از استقراء موارد جزئی سود می‌جوید؛ زیرا استقراء هرچند مطلب را ثابت نمی‌کند، باری تذکر می‌دهد» (قوام‌صفری، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

به گفته وی «بسیاری از اولیات ابتدا از طریق مذکور برای عقل روشن نیستند و هرگاه جزئیات آن استقراء شود، عقل برای یافتن اعتقاد کلی به آن متنبه می‌شود، بدون آنکه استقراء حسی جزئی، اعتقاد کلی را در اینجا ایجاد کند، بلکه فقط عقل را متنبه می‌سازد» (قوم‌صفری، ۱۳۷۳، ص ۳۱۷-۳۱۸)؛ پس این نظریه در آثار ابن‌سینا و طوسی هم ریشه دارد.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در خلال بحث آشکار شد، صدق جزئی اولیات چندان محل بحث نیست، بلکه بحث درباره صدق کلی اولیات است. از طرفی مصباح یزدی این دو پرسش را جدا از یکدیگر نمی‌داند و احراز صدق کلی را منوط به احراز حداقل یک مورد صدق جزئی می‌داند. طبق نظریه کلاسیک صدق کلی اولیات ذاتی آن‌هاست و نیازمند ارجاع به غیر نیست؛ اما به نظر مصباح یزدی تا زمانی که نفس در حصار مفاهیم قرار دارد، نمی‌تواند درباره حقایق خارج از مفاهیم اظهارنظر کند و به مطابقت احکام ذهنی و واقع حکم کند و در نتیجه نمی‌تواند ادعای صدق کلی این قضایا را داشته باشد؛ زیرا ممکن است آنچه نفس درباره این قضایا دریافته است، با تمام دقتی که دارد، صرفاً در حوزه ذهن انسان چنین دقتی داشته باشد و در نتیجه مشروط به آن باشد.

نظریه جایگزین مصباح یزدی، یعنی ارجاع اولیات به علم حضوری، حداقل دو معنا دارد: اول، ارجاع اجزاء تصویری اولیات به علم حضوری؛ دوم، ارجاع اجزاء تصویری و رابطه این اجزاء به علم حضوری. معنای اول اگر به درستی تبیین شود، پاسخگوی مسئله مطابقت است. تبیین درست این معنا به این است که بدانیم واقع‌نمایی احکام و نسبت‌های تصورات قضایای اولی، متکی به واقع‌نمایی تصورات آن‌ها و اتکای این تصورات به علم حضوری است. در واقع، این تصورات از حیث حکایتگری چیزی از خودشان ندارند که موجب تغایر و تعدد حکم آن‌ها با حکم مابازاء آن‌ها شود. درباره معنای دوم هم مصباح یزدی، خود، در کتاب *دروس فلسفه* به این معنای ارجاع اولیات به علم حضوری تصریح کرده است. اشکال ابتدای صدق کلی بر امر شخصی هم ناشی از عدم‌تصور صحیح کلیت مفاهیم به‌کاررفته در اولیات است. مفاهیم به‌کاررفته در اولیات از علم حضوری اخذ می‌شوند و به‌گونه‌ای هستند که اگر به خارج بروند، همان خارج می‌شوند. از طرفی چون این مفاهیم از سنخ مفهوم هستند، خاصیت اشتراک و انطباق بر کثیرین دارند و از همین‌جا موصوف کلیت می‌شوند؛ اما این لطمه‌ای به مطابقت این مفاهیم و واقعیت‌های مابازاء آن‌ها نمی‌زند. پس کلیت به این معنا صحیح است، نه اینکه بازاء هر واقعیتی مفهومی در ذهن باشد. این نیمی از پاسخ اشکال است. پاسخ زمانی کامل می‌شود که بین حیثیتی که به‌واسطه آن، مفهوم موصوف کلیت (جزئیت) قرار می‌گیرد و

حیثیتی که مفهوم به‌واسطه آن شخصی و غیرقابل‌انطباق بر هر چیزی است، تفکیک شود. حیثیت اول حیثیت مابه‌ینظر است و حیثیت دوم حیثیت مافیہ‌ینظر. اشکالات ناظر به شخصی شدن اولیات، اولیات را از حیث مافیہ‌ینظر تصور کرده‌اند و لذا گفته‌اند چگونه یک امر شخصی کلی می‌شود؛ درحالی‌که کلیت اولیات مربوط به حیثیت مابه‌ینظر است، نه مافیہ‌ینظر. به زبان ساده هرچند اولیات را یک شخص تصور می‌کند، اما کلیت اولیات مربوط به ارتباط اولیات با مدرک آنها یا وجود شخصی اولیات (حیثیت مافیہ‌ینظر) نیست، بلکه مربوط به رابطه اولیات با مصادیق (حیثیت مابه‌ینظر) است.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء (الالهيات، المنطق)*، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی
- زادیوسفی، امیرحسین و داود حسینی (۱۳۹۲)، «علم حضوری راه‌حلی برای چند مسئله در اولیات؛ نگاهی به نظریه محمدتقی مصباح یزدی»، *ذهن*، ش ۵۵، ص ۱۰۱-۱۲۶
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، *اسفار*، ج ۳ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳
- عارفی، عباس (۱۳۸۹)، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی (ره)
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی (ره)، ج ۲
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۷۳)، *ترجمه و تفسیر برهان شفا*، تهران، فکر روز
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *دروس فلسفه*، قم، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲
- _____ (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۳
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۳