

A Comparative Study of the Criterion of Truth of the Fundamental Statements from the Point of View of Allameh Misbah Yazdi and Ayatollah Abedi Shahroudi

Reza Pouresmaeil

*Phd student, Baqer Al-Olum University
(r_pouresmaeil@yahoo.com)*

Hasan Abdi

*Associate professor, Al-Olum University
(abdi@bou.ac.ir)*

Abstract

In the foundationalist approach to epistemic justification, the fundamental are the necessary propositions that are the basis of other propositions. A problem has been raised about the necessity of the truth of the fundamentals. This is the reason why Muslim philosophers, including Allameh Mesbah Yazdi and Ayatollah Abedi Shahroudi, paid attention to the problem of explaining the necessity of the truth of these propositions. By comparing the opinions of these two thinkers, explaining the approach and expressing the commonalities and differences of the two theories, this article is trying to answer the question, which of the two methods has more mastery and has the necessary efficiency to justify the necessity of the truth of the principles? The research method in this article is descriptive-analytical and library-based. By examining the theories, it can be concluded that Allameh Misbah's method is based on intuitive knowledge. Although relying on the mastery of intuition and hands-on science can be a suitable solution to explain the correspondence with reality, it also has challenges. On the other hand, the theory of Ayatollah Abedi Shahroudi, by analyzing the structure of cognition, reaches the necessity of these cases for cognition. While there are similarities



in both theories, such as paying attention to intuitive knowledge, there are problems with Allameh Misbah's theory, while they may not be found in Professor Abedi Shahroudi's theory.

Keywords: Fundamentalism, a priori, criterion of truth, epistemic reference, Misbah Yazdi, Abedi Shahroudi.

دراسة مقارنة لمناطق الصدق في القضايا الأولية عند العلامة

مصباح يزدي و آيت الله عابدي شاهرودي

رضا پوراسماعيل^١

حسن عبادي^٢

يعتبر أتباع المنهج التأسيسي، القضايا الأولية قضايا ضرورية لتبرير معرفي و هي أساس لباقي القضايا، ولكن هناك اشكال حول ضرورة صدق الأوليات، ولذلك اهتم الفلاسفة المسلمون إلى مسألة تبين ضرورة صدقها، ومنهم العلامة مصباح يزدي و آيت الله عابدي شاهرودي، تحاول هذه المقالة مقارنة بين رأي هذين المفكرين و بيان المشتركات و الخلافات بينهما و إجابة أن أي واحد منهما يتمتع بقدرة تبين تبرير ضرورة صدق الأوليات؟ المنهج هو وصفي تحليلي مع استفادة من المصادر المكتبية. والنتيجة أن طريقة العلامة مصباح يزدي تبنتي على العلم الحضورى وهذه الطريقة رغم ميزاتها و رغم أنها يمكن اعتبارها طريقة مناسبة لتبيين المطابقة مع الواقع، إلا أنها لا تخلو من إشكالات، ولكن آيت الله عابدي شاهرودي يثبت ضرورة الأوليات بتحليل المعرفة. إضافة إلى بعض أوجه الشبه بين الطريقتين مثل الاهتمام إلى العلم الحضورى ولكن هناك اشكالات ترد على نظرية العلامة مصباح يزدي ولا ترد على نظرية عابدي شاهرودي.

مفاتيح البحث: التأسيسية، الأوليات، مناطق الصدق، الإرجاع

المعرفي، مصباح يزدي، عابدي شاهرودي.

١. طالب دكتوراه في الفلسفة الاسلامية في جامعة باقر العلوم (r_pouresmaeil@yahoo.com)

٢. استاذ مشارك و عضو هيئة التدريس في جامعة باقر العلوم (abdi@bou.ac.ir)



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، مهر ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۷

بررسی تطبیقی معیار صدق گزاره‌های اولی از دیدگاه علامه مصباح یزدی و آیت‌الله عابدی شاهرودی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱

رضا پوراسماعیل *

حسن عبدی **

در رویکرد مبنای برای توجیه معرفتی، اولیات گزاره‌های ضروری اند که پایه و اساس گزاره‌های دیگر قرار می‌گیرند. اشکالی درباره ضرورت صدق اولیات مطرح شده است. همین امر موجب توجه فیلسوفان مسلمان از جمله علامه مصباح یزدی و آیت‌الله عابدی شاهرودی به مسئله تبیین ضرورت صدق این گزاره‌هاست. این نوشتار در تلاش است با مقایسه تطبیقی نظرات این دو اندیشمند، تبیین رویکرد و بیان اشتراکات و تفاوت‌های دو نظریه، به این سؤال پاسخ دهد که کدام یک از دو روش اتقان بیشتری داشته و کارآمدی لازم برای توجیه ضرورت صدق اولیات را دارند؟ روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی بوده، از منابع کتابخانه‌ای بهره خواهد برد. با بررسی نظریات این نتیجه قابل طرح است که روش علامه مصباح با ابتنا بر علم حضوری است. اگرچه تکیه بر اتقان شهود و علم حضوری می‌تواند راهکاری مناسب برای تبیین مطابقت با واقع باشد، چالش‌هایی نیز دارد. درمقابل نظریه آیت‌الله عابدی شاهرودی از راه تحلیل ساختار شناخت به ضروری بودن این قضایا برای شناخت

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (r_pouresmaeil@yahoo.com).

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (abdi@bou.ac.ir).



می‌رسد. ضمن اینکه شباهت‌هایی مثل توجه به علم حضوری در هر دو نظریه وجود دارد، اشکالاتی به نظریه علامه مصباح قابل طرح است که به نظریه استاد عابدی شاهرودی وارد نیست.

واژه‌های کلیدی: مبنایابی، اولیات، معیار صدق، ارجاع معرفتی، مصباح یزدی، عابدی شاهرودی.

مقدمه

مبنایابی یکی از مکاتب اصلی در تبیین ساختار معرفتی انسان است که بر اساس آن معرفت‌های حصولی به دو دسته معرفت‌های بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. از منظر مبنایابی معرفت‌های بدیهی معرفت‌هایی بی‌نیاز از اثبات‌اند و واقع‌نمایی تام دارند. در مقابل معرفت‌های نظری تنها در صورتی که با استدلالی صحیح به بدیهیات ختم شوند، مطابق با واقع خواهند بود.

در اینکه کدام گزاره‌ها بدیهی شناخته می‌شوند، نظر یکسانی وجود ندارد؛ اما دو دسته گزاره وجدانیات و اولیات را می‌توان مورد توافق همه مبنایابیان دانست. گزاره‌های وجدانی گزاره‌هایی هستند که موضوع و محمول و انتساب موضوع به محمول مورد وجدان قرار می‌گیرند؛ برای نمونه وقتی بیان می‌شود: «من شاد هستم»، فاعل شناسا هم به «من» علم حضوری دارد هم به «شادی» و هم به اینکه این شادی در من محقق شده است. بر این اساس نفس الامر قضایای وجدانی به صورت کامل در احاطه فرد آگاه است.

در قضایای اولی بر خلاف قضایای وجدانی، مصداق موضوع و محمول متعلق علم حضوری انسان نیست و این دسته قضایا بر خلاف وجدانیات قضایایی کلی‌اند؛ برای نمونه قضیه «هر معلولی علتی دارد» یکی از قضایای اولی است. در این گزاره گرچه علم حضوری به مفاهیم «معلول» و «علت‌داربودن» وجود دارد، واقعیت این مفاهیم که مصداق این مفاهیم‌اند، به علم حضوری نزد ما نیست.

با این حال سؤالی که در این باره پیش می‌آید، این است که وجه صدق و تطابق این گزاره‌ها با واقع را چگونه می‌توان دریافت. برای این سؤال پاسخ‌هایی از جانب مبنایابیان بیان شده

است که دو مورد از این پاسخها مربوط به دو اندیشمند معاصر، محمدتقی مصباح یزدی و علی عابدی شاهرودی است.

این نوشتار در تلاش است با بررسی وجوه اشتراک و افتراق این دو نظریه، به نقد و بررسی آنها پردازد و میزان توفیق هر کدام را در اثبات مدعای خودشان بسنجد. در بررسی این پاسخها مخصوصاً نظریه علامه مصباح یزدی آثار زیادی نگاشته شده است (برای نمونه رک: حسین زاده، ۱۳۹۳: ۵۲۱-۵۸۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۲۰۵؛ همو، ۱۳۹۴: ۷۲-۷۶؛ احمدخان بیگی، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۷؛ همو، ۱۴۰۲؛ مصباح و محمدی، ۱۳۹۸: ۹۳-۹۶). با این حال مطالعه تطبیقی این دو نظریه به صورت مستقل مورد توجه پژوهشگران این عرصه قرار نگرفته است.

با توجه به اینکه هر دوی این نظریات با التفات به شبهاتی که متوجه مبنایابی است ارائه شده‌اند، بررسی و نقد و ارزیابی آنها می‌تواند به اتقان و مصونیت این تبیین معرفت‌شناختی بیفزاید.

نگاهی اجمالی به نظریات مطرح در ملاک صدق اولیات

شناخت و مسائل آن از دیرباز مورد توجه و عنایت اهالی اندیشه بوده است؛ به صورتی که برخی داعیه نفی شناخت انسان را داشته، اساساً آن را محال می‌دانستند. در مقابل عده‌ای با تلاش برای کشف بنیان‌هایی محکم سعی کردند بشر را به ساحل آرامش برسانند. توجه به معرفت‌های پایه مورد توجه بود که ریشه‌های اولیه آن را در دانش منطق و واضع منطق مدون یعنی ارسطو می‌توان یافت. روش منطق ارسطویی این گونه است که مفاهیم نظری با تعریف و گزاره‌های نظری با استدلال به مفاهیم و گزاره‌های بدیهی ختم شوند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۲/ ۳۳۲-۳۳۴).

در فلسفه اسلامی نیز می‌توان در آثار منطقی فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا و سایر اندیشمندان این نوع مبنایابی را رهگیری نمود (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۶۹-۲۷۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳/ ۷۸-۷۲؛ سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۵-۶۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۶). منطق کلاسیک ارزش معرفت انسان و میزان واقع‌نمایی آن را وابسته به این گزاره‌ها و روشی می‌داند که معرفت‌ها به این گزاره‌ها

رهنمون می‌شود. در بخش صوری منطق روش‌های سیر به سمت باورهای پایه بررسی می‌شوند و در بخش مادّی آن خود این باورهای پایه و واقع‌نمایی آنها هستند که مورد توجه‌اند.

درباره باورهای پایه تقسیماتی وجود دارد که در کتب منطقی به تفصیل بحث شده و نیازی به بررسی مفصل در این نوشتار ندارد (مظفر، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۱۴-۳۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶-۸۱). آنچه دارای اهمیت است، این است که محکم‌ترین گزاره‌های پایه در نگاه مبنایگرای که برهانی بودن استدلال را تضمین می‌کنند، گزاره‌های اولی‌اند.

گزاره‌های اولی گزاره‌های کلی‌اند که یقینی و بی‌نیاز از اثبات‌اند؛ با این حال یقینی بودن آنها ما را بی‌نیاز از این نمی‌کند که بیان کنیم این گزاره‌ها چگونه مطابق با واقع‌اند. در حقیقت باید سیری داشته باشیم از یقین روان‌شناختی به یقین معرفت‌شناختی؛ اینکه بدون تردید «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» و یقین به این گزاره غیر از صادق بودن آن است. باید مذاقه‌ای صورت گیرد و این صدق به صورتی تبیین گردد تا مورد خدشه واقع نشود و اشکالات وارد شده بر این مسئله پاسخ داده شود.

اولین تبیینی که درباره صدق گزاره‌های اولی شکل گرفته است، بر اساس تصور مفاهیم موضوع و محمول در این نوع قضایاست. بر اساس این تبیین در گزاره‌های اولی صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آن کافی است و نیازی به امر دیگر غیر از همین تصور نیست. این تبیین از اولیات را می‌توان در کتب بیشتر مؤلفان منطق ارسطویی یافت؛ برای نمونه ابن‌سینا در کتاب الاشارات و التنبیهاات این گونه بیان می‌کند:

فأما «الاولیات» فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه؛ فإنه كلما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكنه، وقع له التصديق؛ فلا يكون للتصديق فيه توقّف إلاّ على وقوع التصوّر و الفطنة للتركيب (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

بر اساس تبیین ابن‌سینا در این قضایا عقل به حسب ذات و غریزه خودش حکم می‌کند که این قضایا صادق‌اند. این حکم عقل با تصور موضوع و محمول شکل می‌گیرد و این حکم بر امر دیگری غیر از همین تصور متوقف نیست؛ برای نمونه برای اذعان به صدق قضیه

«اجتماع نقیضین محال است» کافی است ذهن اجتماع نقیضین را تصور کند و سپس مفهوم استحاله را درک کند. همین دو تصور کافی است تا اذعان کند چنین موضوعی دارای حکم استحاله است.

گرچه این تبیین تا زمان معاصر تنها تبیین برای صدق اولیات محسوب می‌شد؛ اما بروز اشکالاتی موجب شد این ضرورت در میناگرایان درک شود که برای تبیین صدق این گزاره‌ها ملاک محکم‌تری نیاز است. این اشکال، تبیین ملاک صدق کلاسیک گزاره‌های اولی با تکیه بر عدم حکایت‌گری این گزاره‌ها از مصادیق خارجی است. توضیح اینکه این گزاره‌ها در حدّ ذهن و تحلیل ذهنی صادق است؛ ولی تسری این حکم به همه مصادیق خارجی امری نامعلوم است؛ یعنی اگر شما نفس الامر این قضایا را عالم خارج فرض کردید، باید به نحوی بتوانید صدق این گزاره را تبیین کنید که شامل همه این مصادیق گردد که این مسئله در تبیین کلاسیک وجود ندارد.

طرح اشکال

اشکال اینجاست که اگر این گزاره‌ها به نسبت مصادیق آنها بررسی شوند، می‌توان به صادق بودن آنها حکم کرد؟ به بیان دیگر در هر گزاره‌ای می‌توان از دو جهت به آن گزاره نگریست. جنبه نخست از جهت ارتباط گزاره با شخص مُدرک است و جنبه دوم ارتباط این گزاره با واقع. ممکن است گزاره‌ای برای فردی یقینی و موجه باشد؛ اما این یقین لزوماً بدین معنا نیست که گزاره همان واقعیت را حکایت می‌کند. گتیه در مقاله معروف خود سعی کرده نشان دهد باوری که حتی با توجیه مناسب یقین به صدق آن وجود دارد، لزوماً نشان‌دهنده واقع نیست (Gettier, 1963: 121-123).

از جهت ارتباط گزاره با فاعل شناسا چهار حالت متصور است: وهم، شک، ظن و یقین. در صورتی که ارتباط با واقع دو حالت بیشتر قابل فرض نیست: حالت مطابقت با واقع و حالت عدم تطابق با واقع. در تبیین سنتی از میناگرایی که فرد با تصور موضوع و محمول به صدق قضایای اولی حکم می‌کند، ارتباط فرد با گزاره لحاظ شده است و یقین برای فاعل شناسا حاصل می‌گردد؛ اما این مسئله لزوماً به معنای این نیست که این قضیه مطابق با واقع

نیز باشد. آنچه در معرفت‌شناسی دارای اهمیت است، این نکته است که به مطابقت با واقع برسیم. بر این اساس نمی‌توان از یقینی بودن گزاره‌ها به مطابقت آنها با واقع رسید و مبنای براساس این گزاره‌های پایه شکل می‌گیرد، دچار یک نقض و ایراد اساسی خواهد شد (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۹۶-۱۹۷؛ عارفی، ۱۳۸۸: ۴۴۷؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

پاسخ علامه مصباح یزدی به اشکال

پاسخ استاد مصباح یزدی به این اشکال، در سه گام طی می‌شود:

گام نخست تأکید بر تحلیلی بودن اولیات است؛ بدین صورت که در این گزاره‌ها محمول با تحلیل موضوع به دست آمده است و در قضایای تحلیلی با درک حضوری نسبت به مفهوم موضوع و محمول، می‌توان صدق آن را درک کرد؛ برای نمونه در گزاره «هر معلولی علتی دارد»، ذهن به مفهوم معلول علم حضوری دارد و مفهوم معلول را به عنوان حقیقت وابسته و متوقف به دیگری درک می‌کند. به مفهوم علت نیز علم حضوری دارد. با همین دو علم حضوری درک می‌کند که هر چیزی که ویژگی معلول بودن را داشته باشد، لزوماً علتی خواهد داشت (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۷، حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۰۲).

مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد»، هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به موجود دیگری باشد؛ یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آن را «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون‌ذهنی می‌یابیم (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۲۳۸).

ممکن است گفته شود اشکال اساسی آن بود که درک انطباق این گزاره‌ها با حقایق خارجی قابل اثبات نیست. بدیهی است صرف تحلیلی دانستن این گزاره‌ها پاسخ‌گوی این اشکال نخواهد بود؛ به عبارت دیگر آنچه شما بیان کردید، همان یقین درونی است که فرد با علم حضوری به مفاد این گزاره‌ها درک می‌کند. اشکال اصلی در تطبیق این درک ذهنی به مصادیق خارجی بود. به همین جهت نمی‌توان برای پاسخ به این حد اکتفا نمود و ایشان گام دوم را مطرح می‌کنند.

در گام دوم ایشان به علم حضوری انسان به مصادیق موضوع و محمول گزاره‌های اولی تأکید می‌کنند؛ برای نمونه انسان «خود» و «اراده خود» را با علم حضوری درک می‌کند. بر اثر همین ادراک حضوری، ادراک دیگری شکل می‌گیرد که توقف وجود «اراده» بر «نفس» است و بدون «نفس»، «اراده» محقق نمی‌شود. در نتیجه انسان علاوه بر علم حضوری به مفاهیم اولیات، به مصادیق آنها نیز علم حضوری دارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۰۳-۲۰۴). با وجود بیان این نکته، هنوز اشکال باقی است. نهایت چیزی که تا اینجا ثابت می‌شود، آن است که مفاد اولیات و مصداقی از آنها مطابق با یافت حضوری ماست. اما ادعا در مورد اولیات امری فراتر است. اولیات قضایای کلی‌اند که در همه موارد مشابه ضرورت صدق دارند. به همین جهت لازم است یک گام دیگر برداشته شود.

ایشان در تبیین پاسخ به این اشکال دو راه حل ذکر کرده است:

راه حل نخست آن است که قضایای اولی از سنخ قضایای حقیقه‌اند. در این نوع قضایا حکمی که می‌شود به نحو قضیه شرطی است؛ مثلاً در قضیه «هر معلولی علتی دارد» مفاد قضیه به این صورت است که «اگر چیزی ویژگی معلول بودن را داشته باشد، لزوماً دارای علت است». البته برای اینکه حکم شود به عنوان مثال «الف» معلول است، نیاز به استدلال داریم. اما اصل این رابطه و ملازمه بین مقدم و تالی در قضیه شرطی با همان دو مرحله قبلی اثبات شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۰۴).

راه حل دوم از ویژگی انتزاع مفاهیم فلسفی بهره می‌گیرد؛ بدین صورت که مفاهیم گزاره‌های اولی مفاهیم فلسفی‌اند که دست کم می‌توان با درک وجدانی آنها را انتزاع کرد؛ برای نمونه با ادراک حضوری نفس و اراده، رابطه توقف و وابستگی بین دو حقیقت درک می‌شود. بر این اساس با درک این توقف بر اساس قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد»، هر جا این ویژگی برقرار باشد حکم کلی در آنجا نیز جاری خواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۰۴-۲۰۵).

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده خاصی - مانند اراده خودمان - مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود، بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این

خصوصیت یافت شود، این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر نیازمند به برهان عقلی است و از این رو این قضیه به‌تنهایی نمی‌تواند نیازمندی پدیده‌های مادی را به علت اثبات کند، مگر آنکه با برهان عقلی وابستگی وجودی آنها ثابت شود، چنان‌که به خواست خدا در باب علت و معلول، برهان آن را بیان خواهیم کرد، ولی با همین قضیه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی ثابت شود، طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود (همان: ۲۳۸).

نقد و بررسی نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری

گرچه گام‌هایی که علامه مصباح یزدی در راستای تبیین صدق اولیات برداشته‌اند گامی ارزنده است، به نظر می‌رسد گرفتار چالش‌هایی است. این چالش‌ها در قالب نقدهایی بر گام‌های طی شده در نظریه ایشان مطرح می‌گردد.

نقد گام نخست

در این گام علامه مصباح بیان کرده‌اند که همه گزاره‌های اولی گزاره‌های تحلیلی‌اند. اصل این ادعا قابل مناقشه است؛ برای نمونه در گزاره «اجتماع نقیضین محال است» که به عنوان ام‌القضایا و اول الاوائل و بدیهی‌ترین گزاره نیز از آن یاد می‌شود، مفهوم «استحاله» غیر از مفهوم «اجتماع نقیضین» است. «اجتماع» به معنای «جمع شدن» و «تحقق توأمان» است. «نقیضین» نیز به معنای «دو چیز که یکی نفی دیگری» است، همچون «انسان» و «لا انسان». پس «اجتماع نقیضین» به معنای «تحقق توأمان دو شیء که یکی نفی دیگری است» می‌باشد. از سوی دیگر «محال بودن» به معنای «امتناع تحقق» و «ضرورت عدم» است. با تحلیل این دو مفهوم درک می‌کنیم که «استحاله» به معنای «ضرورت عدم» درون مفهوم «اجتماع نقیضین» نیست که بتوان این گزاره را یک گزاره تحلیلی به شمار آورد.

اگر اصل علیت را به صورت «هر معلولی علتی دارد» بپذیریم، می‌توان آن را تحلیلی دانست؛ اما در گزاره‌های اولی دیگر چنین امری صادق نیست. برای نمونه در گزاره «کل از جزء بزرگ‌تر است»، مفهوم «کل» به معنای شیء دارای اجزاست و همان‌گونه که مشخص است، مفهوم «بزرگ‌تر از جزء بودن» در این مفهوم نیست تا بتوان این گزاره را تحلیلی دانست.

باید به این نکته توجه کرد که ملاک تحلیلی بودن این است که مفهوم موضوع عیناً در مفهوم باشد؛ برای نمونه گزاره «هر شوهری مرد است» تحلیلی است؛ زیرا مفهوم شوهر «مرد زن دار» است و «مرد بودن» عیناً در این مفهوم وجود دارد. بر این اساس ممکن است مفهوم موضوع به دلالت التزامی دلالت بر مفهوم محمول داشته باشد؛ اما این گزاره یک گزاره تحلیلی محسوب نمی‌شود. گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که مفهوم محمول به دلالت مطابقی در موضوع باشد. به همین جهت است که بیان می‌شود گزاره‌های تحلیلی هیچ معرفت جدید به ما نمی‌دهند. روشن است که اگر دایره گزاره‌های تحلیلی را به صورتی بگسترانیم که شامل آن دسته از گزاره‌ها بشود که موضوع به دلالت التزامی به مفهوم محمول دلالت می‌کند، در آن صورت معرفت جدیدی حاصل می‌شود؛ زیرا سیر علم عقلی اساساً رسیدن از لازمی به لازمه دیگر است. اگر چنین باشد، می‌توان ادعا نمود که همه گزاره‌هایی که در فلسفه وجود دارند، از آن جهت که سیر از لازمی به لازم دیگر است، بدیهی اولی محسوب گردند، در صورتی که کسی چنین ادعایی نکرده است.^۱

اشکال دوم بر پایه اشکال اول است که اگر گزاره‌ای که در آن مفهوم محمول از لوازم مفهوم موضوع است بدیهی اولی محسوب کنیم، خود این گزاره بر اساس یک گزاره دیگر توجیه می‌گردد؛ برای نمونه در گزاره «اجتماع نقیضین محال است» اگر استحاله را از لوازم اجتماع نقیضین محسوب کنیم، گزاره پایه دیگری نیز داریم با این عنوان که «لازمه اجتماع نقیضین استحاله است». اکنون سخن اینجاست که این ویژگی خود یک ویژگی بدیهی است یا نیاز به اثبات دارد. اگر بدیهی بدانیم و با همین ملاک قبلی ضرورت صدق آن را تبیین کنیم، دوباره همین اشکال تکرار می‌گردد؛ همچنین به دلایلی که در اشکال نخست تبیین گردید، این گزاره را هم نمی‌توان گزاره تحلیلی دانست.

۱. علامه طباطبایی (ره) در مقدمه کتاب نه‌ایة الحکمة ضمن تقسیم برهان به برهان «ان» و برهان «لم»، برهان «ان» را دو قسم می‌داند. قسم اول برهانی است که در آن سیر از معلول به علت است و قسم دوم برهانی است که عقل از لازمی به لازم دیگر منتقل می‌شود. ایشان براهین دانش فلسفه اولی را از سنخ برهان «ان» دوم می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱۸-۲۲۲).

این اشکال نزدیک به اشکالی است که سلارز^۱ و بونجور^۲ به دیدگاه‌های مبنایانه وارد کرده‌اند. بر اساس این اشکال باورها به هر دلیلی توجیه شوند، خود آن دلیل پایه برای صدق این گزاره است و گزاره‌ای که پایه فرض کرده بودیم، درحقیقت گزاره پایه نبوده است؛ برای نمونه اگر فرض کنیم که «الف ب است» یک باور پایه باشد، این باور توجیه صدقی دارد و توجیه صدق آن این است که «الف به دلیل داشتن ویژگی ج ب است»، در این صورت گزاره اخیر باور پایه‌ای‌تری خواهد بود و همین روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. پس نمی‌توان هیچ باور پایه‌ای را تصور کرد (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

برای نمونه در گزاره پایه «اجتماع نقیضین محال است»، این گزاره بدین جهت ضرورت صدق دارد که گزاره «چون تحقق یک چیزی ویژگی دارد که با نفی توأمان همان چیز جمع نمی‌شود» ضرورتاً صادق است. پس گزاره مذکور یک گزاره پایه خواهد بود و بدون فرض صدق آن گزاره «اجتماع نقیضین محال است» صادق نیست. در نتیجه گزاره‌ای که به عنوان گزاره پایه در نظر گرفته شده بود، درحقیقت پایه نبوده است.

نقد گام دوم

در گام دوم بر این مسئله تأکید می‌گردد که نفس مفاد گزاره‌های اولی را درک می‌کند. برای این یافت حضوری مثال علم حضوری نفس به خود و اراده صادر شده از خودش مطرح می‌گردد. اشکالی که بر این مسئله می‌تواند مطرح شود، بدین صورت است که در این مسئله خلط بین علم حضوری و حصولی صورت گرفته است. توضیح آنکه من با یافت حضوری خودم را می‌یابم؛ اراده خود را نیز می‌یابم؛ همچنین درک می‌کنم که این اراده وابسته به من است؛ اما آیا همین سه آگاهی برای بیان اینکه «اراده معلول من است» کفایت می‌کند؟ مفهوم معلول به این معناست که وجودش وابسته به علت است و بدون آن فرض تحقق ندارد. من وابستگی جزئی اراده به خودم را درک می‌کنم؛ اما اینکه اراده معلول من است، ادعایی فراتر است؛ یعنی با علم حضوری این موضوع را که وجود اراده با من محقق می‌شود و بدون من فرض تحقق ندارد، یک تحلیل عقلی از این یافت حضوری است نه اینکه خودش با علم حضوری یافت گردد.

-
1. Wilfred Sellars.
 2. Laurence Bonjour.

این اشکال در اولیات دیگر نیز قابل تطبیق است؛ برای نمونه در «اجتماع نقیضین محال است» من درک حضوری از درد خودم دارم؛ درک حضوری از حالتی هم که دردی وجود ندارد؛ دارم. در واقع هم درد را درک می‌کنم و هم عدم درد را به علم حضوری درک می‌کنم؛ اما اینکه محال است درد با عدم درد جمع شود، تحلیل و حکم عقل در این رابطه است نه درک حضوری. استحاله با علم حضوری درک نمی‌شود.

یا در گزاره اولی «کل بزرگ‌تر از جزء است» من خودم را به عنوان کل و قوه خیال را به عنوان جزء درک می‌کنم؛ اما اینکه حکم کنم این کل بزرگ‌تر از جزء است با درک حضوری نیست و تفسیری است که با علم حصولی شکل می‌گیرد.

اشکال دیگری نیز می‌توان بر این گام مطرح کرد. اگر بگوییم برای توجیه صدق گزاره‌های اولی به یافت حضوری خویش توجه می‌کنیم، این اشکال پیش می‌آید که در همین علم حضوری و فرایند درک حضوری اصل مفاد این گزاره‌ها مسلم انگاشته شده‌اند؛ به این معنا که مثلاً برای توجیه صدق علیت می‌خواهیم به علم حضوری به نفس و اراده تنبه دهیم. شما قبل از اینکه نفس و اراده را درک کنید و از رابطه توقف بین آنها علیت را انتزاع کنید، اصل اثبات مطلق را پذیرفته‌اید؛ بدین معنا که حقیقتی است که قابل انکشاف است و امتناع اجتماع نقیضین را پذیرفته‌اید؛ یعنی یافت این واقعیت بدین معناست که نقیض آن محقق نیست. اگر چنین می‌یابم که اراده وابسته به من است، محال است که وابسته به من نباشد. خود اصل علیت نیز که بناست با همین درک حضوری صدق آن توجیه گردد، در همین فرایند مفروض انگاشته شده است؛ بدین معنا که شما بر این باورید این ویژگی وجدانی که اراده وابسته به نفس است، نتیجه می‌دهد که معلول و وابسته به علت است. اگر علیت به نحو پیشینی در ادراک محقق نبود، اساساً شما نمی‌توانستید چنین درکی داشته و چنین نتیجه‌گیری کنید. پس نه تنها این یافت حضوری بلکه هر ادراکی متوقف بر معرفت‌های پیشین است که طبیعتاً با این ادراک حضوری توجیه نمی‌شوند؛ چراکه اگر توجیه این اصول ضروری با یافت حضوری باشد که خود متوقف بر آنهاست، دوری آشکار رخ داده است.

نقد راه حل اول گام سوم

در گام سوم سعی می‌شود این مسئله تبیین گردد که درک حضوری جزئی از نفس و اراده می‌تواند پایه صدق گزاره اولی «هر معلولی علتی دارد» باشد. در راه حل نخست برای پاسخ به این اشکال به این نکته تأکید شده است که گزاره‌های اولی از سنخ گزاره‌های حقیقی‌اند نه خارجی که توضیح آن گذشت.

در نقد این راه حل می‌توان بیان کرد که بر اساس گام‌هایی که علامه مصباح در درک اولیات تبیین می‌کند، هم درک مفاهیم اولیات و هم مفاد گزاره‌های اولی با علم حضوری درک می‌شود. به همین جهت ادعای حقیقیه بودن گزاره‌های اولی یک ادعای بدون دلیل است که از این راه قابل اثبات نیست. به عبارت دیگر استناد به حقیقیه بودن برای توجیه کلیت گزاره‌های اولی مصادره به مطلوب است. اگر کسی حقیقیه بودن این گزاره‌ها را پذیرفته باشد، دیگر نیازی به توجیه صدق آنها از طریق علم حضوری نیست که اشکال جزئی بودن علم حضوری بر آن وارد باشد.

توضیح بیشتر اینکه مفاد گزاره‌های حقیقی به نحو گزاره‌های شرطی متصله است؛ برای نمونه گزاره «هر معلولی علتی دارد» اگر به نحو گزاره حقیقیه باشد، به این معناست که «اگر چیزی معلول باشد، ضرورتاً علت دار است». در گزاره‌های شرطی برای تطبیق گزاره بر خارج باید دو امر ثابت باشد: یکی برقراری ملازمه بین مقدم و تالی و دومی اثبات مقدم برای اثبات تالی یا نفی تالی برای نفی مقدم. برای امر دوم دلیلی دیگر می‌طلبند که ثابت کنیم چیزی معلول است یا چیز علت دار نیست؛ اما برای اثبات ملازمه نیاز به توجیهی است که ثابت کند تلازم بین معلولیت و علت دار بودن واقعاً برقرار است. چنین مسئله‌ای بود که علامه مصباح را واداشت نظریه ارجاع به علم حضوری را مطرح سازند. حال اگر کسی چنین ملازمه‌ای را صادق و مطابق با واقع بداند، دیگر نیازی نیست با ارجاع به علم حضوری توجیه صدقی برای اولیات مهیا کنیم. به عبارتی حقیقیه بودن گزاره‌های اولی عین محل نزاع است و مفروض دانستن آن چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

نقد راه حل دوم گام سوم

به نظر می‌رسد راه حل دوم بیشتر مورد تأکید شخص علامه مصباح است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۷). در این راه حل به ویژگی انتزاع مفاهیم تأکید می‌شود.

مفاهیم اولیات، مفاهیم فلسفی اند که کلیت دارند و از ویژگی خاص مصادیقی که با علم حضوری یافت می‌شوند، انتزاع می‌گردند. پس لحاظ نفس و اراده از آن جهت است که اراده وابسته به نفس است. از اینجا می‌توان درک کرد هر جا این ویژگی باشد، همین رابطه نیز انتزاع خواهد شد.

در نقد این راه حل می‌توان بیان کرد که آنچه مورد مناقشه است، اصل همین مطلب است که کلیت ضرورت صدق گزاره‌های اولی را می‌توان دریافت یا خیر. به عبارت دیگر این اشکال را در همین فرضی که علامه مصباح بیان کرده است نیز می‌توان طرح کرد. ما همه آنچه را در انتزاع این مفاهیم بود، می‌پذیریم که این مفاهیم از آن جهت وابستگی اراده انتزاع شده‌اند و مفهوم فلسفی‌اند. به چه دلیل از صرف این جهت انتزاع حکم می‌شود که هر جا این ویژگی بود، این رابطه نیز برقرار است؟ ما با درک ویژگی در یک مصداق خاص مثلاً در اراده خودم از این جهت که این اراده خاص نیازمند است، درک می‌کنم که نیازمند علت است. در ادامه ذهن می‌تواند یک مفهوم کلی نیازمندی در وجود یا معلول بودن را نیز درک کند. در این فرایند یافت حضوری، ما یک مفهوم کلی نیازمندی (معلول بودن) یک مفهوم نیازمند (معلول) و مفهوم علت را داریم که مفاهیمی کلی‌اند. آنچه علامه مصباح می‌تواند بر اساس علم حضوری ثابت کند تا همین بخش است. اما اینکه هر جا این ویژگی نیازمندی باشد علت نیز ضرورتاً موجود است، چیزی نیست که با صرف انتزاع این مفاهیم کلی فلسفی بشود ثابت کرد. در واقع اینکه این اراده به دلیل داشتن این ویژگی کلی محتاج آن علت است، امری است که خود با تحلیل عقلی و اتفاقاً به دلیل پیش فرض دانستن قاعده علیت ثابت می‌شود. درحقیقت عقل حکم می‌کند این اراده بدون دلیل وابسته نیست و وابستگی آن ناشی از همان نیازمندی و معلولیت است و معلول وابسته به یک علت است. خلاصه مطلب این است که آنچه ادعا می‌شود با علم حضوری یافت می‌شود، چیزی جز حکم عقل بر پایه قاعده علیت نیست.

استاد حسین‌زاده یزدی در پاسخ به این اشکال معتقد است یافته‌های حضوری را به دو دسته همگانی که بدون تلاش برای همگان قابل درک است و غیرهمگانی که نیاز به ریاضت

و تلاش دارند - مثل مکاشفات عرفانی - تقسیم می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۴۸-۵۵۱). بر این اساس آنچه به علم حضوری از گزاره‌های همگانی یافت می‌شود، قابل تعمیم است و اشکال مزبور بر آن وارد نیست.

در مورد این بیان می‌توان گفت ملاک شما از همگانی بودن چیست؟ به چه دلیلی یک گزاره را همگانی می‌دانید؟ آیا ملاک بداهت همان همگانی بودن است یا یافت به علم حضوری؟ به بیان دیگر آیا علم حضوری به نحو ثبوتی ملاک صدق قضیای اولی است یا صرفاً جنبه اثباتی و طریقت دارد؟ اگر علم حضوری را به نحو اثباتی و طریقی راهی برای درک گزاره‌های همگانی و ضروری الصدق بدانیم، این نظریه به نظریه استاد عابدی شاهرودی نزدیک شده است. در این حالت ملاک صدق، اصل ضرورتی است که با علم حضوری یافت می‌شود نه خود علم حضوری. اما اگر علم حضوری ثبوتاً ملاک صدق باشد، به نظر می‌رسد اشکال همچنان باقی است.

پاسخ آیت الله عابدی شاهرودی به اشکال

بر اساس این دیدگاه که با عنوان نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت مطرح شده است، گزاره‌های اولی همان گزاره‌های ضروری‌اند که از تحلیل طبیعت عقل به دست می‌آیند. در این نگاه گزاره‌های اولی محصول فرایند شناخت نیستند، بلکه شرط حصول شناخت‌اند. این محدوده که به عنوان عقل عام شناخته می‌شود، بخشی از دانش است که همگانی است و مربوط به یک فرد یا اندیشه خاص نیست؛ بلکه مربوط به طبیعت و ماهیت عقل است که از آن به عنوان عقل عام یاد می‌شود.

ضروریات که در این نوشتار، مفهوم‌ها، شناسه‌ها، اصل‌ها و گزاره‌های همگانی نامیده شده‌اند، عناصر اولی معرفت می‌باشند که طبیعت عقل آنها را تقریر می‌کند. نشانه ارتباط عنصرهای شناخت به طبیعت عقل، برقرار بودن آنهاست در همه موقعیت‌های عقل... (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۲۲۲).

ما اگر بخواهیم اصل شناخت را برای انسان تصور کنیم ناگزیر باید وجود چنین بخشی از دانش را که به نحو پیشین تحقق دارد، بپذیریم. این بخش از دانش برای صدق و واقع‌نمایی

خود وابسته به معرفت‌های دیگر نیست. این سنخ دانش‌ها کشف می‌شوند و کار عقل در این سنخ دانش‌ها اکتشاف آنهاست نه اثبات آنها. درحقیقت این گزاره‌ها قابل نفی و اثبات نیستند و در هر مرحله ادراکی هر موجودی که دارای قوه ادراک باشند، این گزاره‌ها را درک می‌کنند، حتی اگر به آن التفات و توجه نداشته باشند.

هر چیز، هر تعریف، هر قضیه و هر استدلال، اگر در همه شرایط و همه موقعیت‌ها به وسیله عقل تقریر شود، آن‌گاه از عقل همگانی است (همان: ۴۰۲).

در این سنخ گزاره‌های ضروری، نه مصداق آن و معیار صدقش مطابقت با یک مصداق غیر معین است نه مطابقت با همه مصادیق است و نه علم حضوری به مفاد این قضایاست؛ بلکه خود عقل به عنوان فاعل شناسا ساختار خودش را بررسی و تحلیل می‌دهد و می‌سنجد و چنین استنباط می‌کند که اساس شناخت و ادراک وابسته به وجود این مفاهیم و گزاره‌های اساسی است.

البته این به معنای نفی علم حضوری به ساحت اندیشه نیست؛ بلکه این ویژگی که عقل می‌تواند خود را به عنوان یک متعلق شناسایی قرار دهد، از سنخ علم حضوری نیست. عقل با توجه حضوری خود از آن مفهومی ساخته و سپس به همین ساختار به عنوان یک مفهوم برساخته از علم حضوری به عنوان فاعل شناسا نظر می‌کند. در ادامه عقل درک می‌کند که اصل فرایند شناخت نیازمند وجود حیظه‌ای از عقل است که شناختاری نیست، بلکه شناخت به وسیله آن محقق می‌شود.

عقل بر پایه علم حضوری درباره خود و بر پایه توانایی که بر علم به علم خود دارد، از هر معلوم حضوری می‌تواند یک معلوم حصولی فراهم آورد و آن معلوم حصولی را موضوع کار خود قرار دهد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۲۰).

در سنخ گزاره‌های عقل عام، ملاک صدق تطبیق با ویژگی خود ساختار عقل است؛ برای مثال در قاعده علیت، عقل درک می‌کند که اگر این قاعده کنار گذاشته شود، هیچ شناخت تجربی، استقرایی یا استدلالی برای انسان ممکن نخواهد بود. حتی هیوم که در نظرگاه خودش به حذف قاعده علیت رأی داد، این قانون را پیش فرض خود قرار داده بود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۴۱۲).

در این نگاه قضایای ضروری قسیم علوم حضوری و حصولی قرار می‌گیرند و سنخ دیگری از دانش‌اند که در این نوع دانش معلوم به عنوان یک امر ایژکتیو در برون‌نهاد عالم تحقق ندارد. علم حضوری به معلوم، حقیقتی است که از نظرگاه هستی با عالم عینیت دارد؛ ولی به عنوان امری جدا لحاظ شده، تحقق آن برای عالم مورد توجه قرار می‌گیرد؛ برای نمونه هنگامی که فرد به ترس خودش علم پیدا می‌کند، ترس چیزی جز حقیقی در وجود عالم نیست؛ اما به نحو ایژکتیو لحاظ می‌شود و حضورش نزد عالم به عنوان علم حضوری به آن تلقی می‌گردد. در علم حصولی نیز معلوم نزد عالم تحقق ندارد؛ همچون تصویری که عالم از درخت پیدا می‌کند. در این علم، درخت مرتبه‌ای از عالم نیست و عالم به واسطه صورت ذهنی به درخت آگاهی پیدا می‌کند. در علوم ضروری این علوم اساساً حالت دیگربودگی و سوژکتیو برای فاعل شناسا ایجاد نمی‌کنند؛ به بیان دیگر نه از سنخ علوم حضوری‌اند و نه حصولی؛ بلکه برابندی است که از تحلیل اصل شناخت برای فاعل معلوم می‌گردد.

بررسی تطبیقی نقدهای نظریه ارجاع به علم حضوری بر این نظریه

نخستین دسته نقدهای مطرح‌شده مربوط بر نظریه علامه مصباح یزدی، مربوط به تحلیلی دانستن گزاره‌های اولی بود. این نقدها به نظریه استاد عابدی شاهرودی وارد نیست. از این جهت که این نظریه مبتنی بر تحلیلی بودن گزاره‌های اولی نیست. گزاره‌های اولی در نگاه ایشان گزاره‌های پیشینی‌اند که سنخ دانش به صورت کلی وابسته به آنهاست.

همچنین نقد سلارز و بونجور به این نظریه وارد نیست. نقد سلارز جایی مطرح است که توجیه صدق یک گزاره وابسته به ویژگی خاصی در آن گزاره باشد. اگر ملاک ضرورت صدق آن، پیشینی بودن و مفروض بودن باشد که غیرقابل انکار است. در این صورت می‌توان گفت معرفت‌هایی داریم که این معرفت‌ها نه به دلیل داشتن ویژگی خاصی بلکه به دلیل اصل تحقق آگاهی ضرورتاً صادق‌اند. در واقع می‌توان گفت گزاره‌هایی پایه‌اند که اگر و تنها اگر بخواهیم پایه بودن آنها را نفی کنیم، پایه بودن آنها را پذیرفته‌ایم؛ برای نمونه اگر بخواهیم پایه بودن گزاره «اجتماع نقیضین محال است» را رد کنیم، به این معناست که بگوییم این گزاره برای صدق

وابسته به گزاره دیگری است. لازمه این سخن آن است که نمی‌توان پذیرفت که این گزاره هم وابسته به گزاره پایه دیگری باشد و هم نباشد. پس هر کسی در مقام نفی پایه بودن «اصل امتناع تناقض» است، خود به پایه این گزاره، اقدام به این نفی کرده است.

دسته دوم نقدها ناظر بر حضوری بودن مفاد گزاره‌های اولی بود. این نقد نیز بر این نظریه وارد نیست؛ از این جهت که عقل علم حضوری بر اصل ساختار شناخت خود دارد، اما ساختار این گزاره‌ها را به صورت تحلیلی و با علم حصولی درک می‌کند. توضیح بیشتر آنکه عقل با علم حضوری به اصل اینکه فرایند شناخت برای آن حاصل می‌شود، آگاهی می‌یابد؛ سپس با تحلیل درک می‌کند که اصل این شناخت بدون داشتن یک معرفت پیشین امکان‌پذیر نیست. این معرفت پیشین یک معرفت ضروری است که انکار آن مستلزم پذیرش آن است؛ برای نمونه اصل «اثبات مطلق» که بیانگر آن است که «حقیقتی هست» اولین اصل ضروری است که برای شناخت لازم است. بدون این اصل اولی هیچ شناختی محقق نمی‌شود. کسی که به هر دلیلی به دنبال رد این اصل باشد، در مقام اثبات یک «حقیقت است». در واقع او چنین می‌خواهد ثابت کند که «حقیقتی هست که حقیقتی نیست». با توجه به این نکته در این نظریه ادعا نمی‌شود که به همه جزئیات اولیات علم حضوری داریم.

دسته سوم نقدها به نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری، تبیین کلیت برداشت از علم حضوری بود. این سنخ نقدها نیز بر این نظریه وارد نیست؛ چراکه حقیقه بودن این گزاره‌ها در نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت، بر اساس ضرورت آنها تبیین می‌گردد. این گزاره‌ها حقیقه‌اند؛ چون برآمده از ویژگی خارجی نیستند و کلیت آنها ریشه در ضرورت آنها دارد. بر اساس این تبیین می‌توان گفت هیچ کدام از نقدهایی که به نظریه علامه مصباح یزدی وارد بود، به نظریه استاد عابدی شاهرودی وارد نیست.

نقد و بررسی نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت

گرچه با توجه به توضیح بیان‌شده، اشکالات نظریه ارجاع به علم حضوری به این نظریه وارد نیست، این نظریه خود در معرض نقدهایی است که باید بررسی شود. البته باید توجه گردد لزوماً به معنای مخدوش بودن نظریه نیست، بلکه به معنای ارزیابی و به‌سنجش بردن نظریه است.

نقد اول: ارجاع به علم حضوری بدون نام‌بردن از آن

نخستین اشکالی که ممکن است بر این نظریه وارد شود، این نکته است که در تبیین استاد عابدی شاهرودی نیز در حقیقت برای توجیه صدق اولیات از ارجاع به علم حضوری بهره برده می‌شود. توضیح آنکه شما با علم حضوری درک می‌کنید که شناخت بدون این معلومات پیشین و ضروری قابل تحقق نیست. پس اگر بهره‌بردن از دانش حضوری برای توجیه صدق اولیات دچار اشکال است، این نظریه نیز مخدوش خواهد بود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت اصل بهره‌گیری از دانش حضوری برای درک ساختار شناخت قابل انکار نیست؛ آنچه مورد اشکال در نظریه ارجاع قرار گرفت، این بود که علم حضوری را در این مرحله برای همه جزئیات اولیات قایل بود؛ در مرحله اول به موضوع، محمول و حکم گزاره‌های اولیه و در مرحله دوم به مصداقی از مصداقی اولیات که بالوجدان یافت می‌شود. ولی در نظریه سنجش‌گرانه، این علم حضوری صرفاً در مرحله یافت فرایند شناخت است. سپس لوازمی از این علم حضوری درک می‌شود و به عنوان اصول بدیهی و اولی مورد نظر قرار می‌گیرد. ادراک حضوری در نظریه ارجاع تقدم ثبوتی دارد؛ بدین معنا که ثبوتاً این شناخت و معرفت بر ادراک هستی مقدم است؛ اما در نظریه استاد عابدی شاهرودی علم حضوری در مقام کشف و اثبات است نه ثبوت. با علم حضوری به فرایند ادراک، کشف می‌کنیم تحقیقی از هستی را که غیرقابل انکار و ضروری است و این کشف هستی ضروری ثبوتاً مقدم بر ادراک و حتی همین ادراک حضوری است.

نقد دوم: عدم تفاوت این نظریه با نظریه کلاسیک

بر اساس نظریه کلاسیک شناخت نیز گزاره‌های پایه گزاره‌هایی بودند که با صرف تصور آنها حکم به ضرورت و صدق آنها می‌شد. نظریه سنجش‌گرانه مطلب جدیدی را تبیین نکرده است تا بتوان این نظریه را به عنوان یک نظریه بدیع محسوب کرد.

در پاسخ به این نقد باید بیان کرد که نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت از جهاتی با نظریه کلاسیک متفاوت است. جهت نخست آنکه در نظریه کلاسیک صرفاً به ضرورت صدق گزاره‌ای نظر داشت. صدق اولیات بر اساس این نظریه در همان حد ذهنی قابل اثبات است و

همین مورد موجب شد که اشکال مبنای صدق و کلیت آن پیش آید؛ اما در نظریه خودسنجش‌گرانه اکتشافی شناخت تبیین شده است که اولاً عقل توان نقد و سنجش خود را داراست؛ ثانیاً عقل حیطة‌ای ضروری را درک می‌کند که این حیطة مقدم است بر هر نوع فاعلیت شناختاری؛ این حیطة به ضرورت صادق است؛ نه به نحو ذهنی بلکه نحو خارجی و نفس‌الامری. پس نمی‌توان نظریه کلاسیک را با این نظریه یکسان دانست.

وجوه اشتراک و افتراق دو نظریه

با توجه به تبیین این دو نظریه، می‌توان اشتراکات و افتراقاتی را برای آنها بیان کرد.

وجوه اشتراک

۱. هر دو نظریه با تأکید بر مبنای‌گرایی، بر پایه‌بودن گزاره‌های بدیهی اولی نسبت به سایر معرفت‌ها تأکید می‌کنند. بر اساس هر دو نگاه گزاره‌های اولی گزاره‌های ضروری‌الصدقی و غیرقابل انکارند و دیگر گزاره‌های نظری بر پایه این گزاره‌ها توجیه می‌شوند. صدق گزاره‌های اولی بر پایه هر دو نظریه قابل انفکاک از آنها نیست؛ اما با تحلیل معرفت‌شناختی می‌توان این ضرورت صدق را توجیه نمود.
۲. در هر دو نظریه، نقش علم حضوری به عنوان کاشف از ویژگی‌های ادراک امری انکارناپذیر است. تحلیل سازوکار ادراک ذهنی بدون شهود امری امکان‌ناپذیر است. هر نوع تحلیل معرفت‌شناختی بر پایه درک حضوری است که نسبت به ساحت ذهن وجود دارد.

وجوه افتراق

۱. در نظریه علامه مصباح، ملاک صدق و مطابقت این قضایا با واقع با علم حضوری درک می‌شود. به توضیحی که گذشت، آنچه با یافت حضوری از نسبت میان موضوع و محمول قضایای اولی درک می‌گردد، موجب صدق ضروری این قضایاست. اما در نظریه استاد عابدی حقیقت ساختار ذهن و سیستم شناخت انسان که با یافت حضوری برای انسان معلوم و روشن می‌شود،

این گونه است که شناخت بدون داشتن یک چارچوب مشخص غیرقابل انکار محقق نمی‌گردد. این چارچوب مشخص خود معرفت‌هایی هستند که ذهن آنها را از همین درک حضوری انتزاع می‌کند. این حیطة که به عنوان عقل عام از آن نام برده می‌شود، آن بخش از عقل است که ضرورت صدق دارد. ضرورت صدق این مسئله به یافت حضوری ارجاع داده نمی‌شود، بلکه از آن جهت که این نوع معرفت‌ها قابل انکار نیستند، ضرورت صدق دارند.

۲. تفاوت دیگری که می‌توان بین این دو نظریه بر آن تأکید کرد، این نکته است که بر اساس نظریه ارجاع به علم حضوری، معرفت‌شناسی مقدم بر هستی‌شناسی است؛ چراکه برای شناخت حقایق هستی ابتدا لازم است دانشی حضوری داشته باشیم تا بر پایه آن بتوانیم اساسی‌ترین گزاره‌های حصولی خویش را شکل دهیم و با استدلال عقلی روی به هستی‌شناسی بیاوریم. در این نگاه هر نوع حکم به هستی پیش از تبیین معرفت قابل تحقق نیست. در نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت، به خلاف نظریه ارجاع به علم حضوری، هر نوع شناختی متوقف بر تحقق هستی است؛ یعنی اساس شناخت و دیگربودگی با مرتبه‌ای از تحقق وجودی معنا می‌یابد که همان مرتبه عقل عام است.

نتیجه‌گیری

در مبنای گزاره‌های اولی نقشی محوری دارند. این گزاره‌ها پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین معلومات بشری محسوب می‌شوند. یکی از اشکالات اساسی که درباره این گزاره‌ها شده است، ملاک ضرورت صدق این گزاره‌هاست. اگرچه در این گزاره‌ها با صرف تصور موضوع و محمول، نسبت مشخص می‌گردد؛ اما مطابقت این قضایا با واقع در تمامی مصادیق امری است که نمی‌توان به صرف چنین تصویری به آن حکم کرد. نظریه ارجاع اولیات به علوم حضوری و نظریه سنجش‌گرانه اکتشافی شناخت دو نظریه‌اند که در جهت توجیه صدق گزاره‌های

اولی توسط علامه مصباح یزدی و آیت‌الله عابدی شاهرودی ارائه شده‌اند. علامه مصباح یزدی سعی کرده است با تأکید بر یافت حضوری مفاهیم گزاره‌های اولی و مصادیق آن پایه این گزاره‌ها را در ادراک حضوری بنا نهد. آیت‌الله عابدی شاهرودی نیز تلاش کرده است با تحلیل طبیعت شناخت انسان، جایگاه این گزاره را در مرتبه‌ای از عقل که با عنوان عقل عام از آن یاد می‌کند، توصیف کند. در این نگاه، این گزاره‌ها در هر ادراک و شناختی به صورت پیش‌فرض موجودند و قابل انکار نیستند. راهکار علامه مصباح یزدی که در سه مرحله سیر می‌کند، دچار اشکالاتی است که نمی‌تواند به صورت صحیح و کامل پاسخ‌گوی اشکال ذکر شده باشد. در مقابل آیت‌الله عابدی شاهرودی با تبیینی متفاوت توجیه کامل‌تری ارائه کرده‌اند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن‌عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء: المنطق، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی رحمته‌الله.
- احمدخان‌بیگی، مهدی (۱۳۹۵)، نظریه استاد مصباح درباره ارجاع اولیات به علم حضوری. پایان‌نامه دوره دکتری تخصصی رشته فلسفه تطبیقی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- احمدخان‌بیگی، مهدی (۱۳۹۷)، تبیین محکی و معیار صدق اولیات از منظر آیت‌الله مصباح در مقایسه با نظریه قدما، مجله معرفت فلسفی، سال ۱۵، شماره ۳ (پیاپی ۵۹)، بهار، ۶۹-۷۸.
- احمدخان‌بیگی، مهدی (۱۴۰۲)، نظریه علامه مصباح درباره ارجاع اولیات به علم حضوری و تاثیر آن در مبانی علوم انسانی، فصلنامه حکمت اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۱، پیاپی ۳۶، بهار، ۱۸۱-۲۰۳.
- ارسطو (۱۹۸۰م)، منطق ارسطو، چاپ ۱، بیروت: دار القلم.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵)، المشارع و المطارحات، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، تهران: نشر حق‌یاوران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن‌ابراهیم (۱۳۷۸)، التنقیح فی المنطق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، برهان، ترجمه مهدی قوام‌صفری، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- عابدی‌شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، نقد عقل به عقل، فصلنامه حوزه و دانشگاه: روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۲، شماره ۴۷، تابستان، ۱۰-۴۱.
- عابدی‌شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، نقد قوه شناخت، به کوشش محمدعلی اردستانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، چاپ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، تصحیح محمود مرعشی و محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی رحمته‌الله.

- مصباح، مجتبی و محمدی، عبدالله (۱۳۹۸)، معرفت‌شناسی، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱ (ویراست دوم)، چاپ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶)، المنطق، قم: نشر اسماعیلیان.
- موزر، پل، و مولدر و تروت (۱۳۸۵)، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، چاپ ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- Gettier, Edmund L. (1963), Is Justified True Belief Knowledge. *Analysis*, Volume 23, Issue 6, June, 121-123.