

بررسی عنصر صدق در معرفت از دیدگاه حکمت اسلامی (با تأکید بر نظریه پیروان حکمت متعالیه)*

محمد مهدی گرجیان** و مجتبی افشارپور***

چکیده

یکی از مهم ترین مباحث در دانش معرفت شناسی که خود منشأ بسیاری از نزاع ها و رد و اثبات ها شده، تعریف شناخت و معرفت است. در این میان مهم ترین و پُرکاربردترین عنصر معرفت، «صدق» است که در اکثر تعریف های معرفت مشترک است. این عنصر هم در تعریف حکمای مسلمان و هم در تعاریف معرفت شناسان غرب از شناخت، به چشم می خورد. عمده نگاه ها در این تعاریف بر تحلیل «صدق» معطوف شده است. در حکمت اسلامی با تحلیلی که از صدق ارائه شده، به این نزاع ها خاتمه بخشیده و مسئله معرفت به طور همه جانبه تبیین شده است. این مقاله مترصد بررسی صدق و تحلیل های مختلف آن از دیدگاه فلاسفه مسلمان به خصوص فلاسفه پیرو حکمت متعالیه است.

واژگان کلیدی: علم حضوری و حصولی، ذهنیه، خارجی، نفس الامر، معیار صدق، بدیهیات اولیه.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۱/۲/۲۰

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم، قم.

*** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم، قم.

مقدمه

- انسان نوع است.
- هر خانه‌ای ویران می‌شود. ۲۵ مساوی ۵ ضربدر ۵ است.
- اجتماع نقیضین محال است. زید کور است. انسان ممکن‌الوجود است.
- انسان حیوان ناطق است.
- آیا این قضایا متعلق معرفت قرار می‌گیرند؟

اگر طبق نظر مشهور معرفت‌شناسان غرب، معرفت را باور صادق موجه بدانیم، این قضایا معرفتند اگر و تنها اگر S به این قضایا باور داشته باشد. این قضایا صادق باشند. این قضایا موجه باشند. با فرض اینکه S به این قضایا باور داشته باشد، این مقاله مترصد بررسی چگونگی صدق این قضایا از دیدگاه فلسفه و منطق اسلامی است و بررسی چگونگی موجه‌بودن این قضایا موکول به موعده دیگری است. هرچند که از نظر حکمای مسلمان، معرفت چنین تعریفی ندارد بلکه عبارت است از مطلق علم و آگاهی و اطلاع (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳). البته از نگاه این فلاسفه مفهوم علم از بدیهی ترین مفاهیم است و نه تنها محتاج تعریف نیست بلکه اساساً تعریف حقیقی برای آن امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ چون مفهومی واضحتر از آن یافت نمی‌شود که معرف آن باشد؛ اما تعریف معرفت‌شناسان غرب با این تعریف در مسئله صدق مشترک است؛ زیرا عنصر مشترک معرفتها در دو دیدگاه، ادراک صادق می‌باشد. برخی معتقدند همین عنصر است که باعث تقابل معرفت با انواع جهل حتی جهل مرکب شده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۹۵). پس می‌توان اذعان داشت که صدق یکی از ارکان اصلی معرفت است که نوعی اتفاق نظر بر آن موجود است (از هر دو منظر اسلام و غرب) و اگر هم نزاعی هست در تحلیل و تقریر از صدق و بحث در نقض و ابرامهای آن است.

از نظر این فلاسفه صدق عبارت است از مطابقت قضیه با واقع و قضیه‌ای حقیقت دارد که با واقع مطابق باشد و آنجا که می‌گویند «قضیه احتمال صدق و کذب را دارد»، یعنی هر قضیه صلاحیت دارد که با واقع مطابقت کند و یا مطابقت نکند و یا آنجا که می‌گویند «فلسفه برای کشف حقایق و به دست آوردن آنها و تمیز آنها از اوهام است» مقصود از حقایق یعنی یک سلسله افکار و معلوماتی که با واقع مطابقت داشته باشد. اساساً هر معنی و مفهومی آنگاه اطلاق حقیقت به آن می‌شود که واقعیت و خارجیت داشته باشد. پس «صدق» یا «حقیقت» در مورد فکر یا جمله‌ای گفته می‌شود که با واقع و خارج خود مطابقت کند (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱ / همو، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۱۵۶ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

برخی کوشیده‌اند مطابقت را نتیجه تحلیل درست معنای صدق جلوه دهند که هر ذهن سلیمی پس از دقت در اینکه صدق، وصف چه چیزی قرار می‌گیرد می‌تواند آن را دریابد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲) البته نظریه‌های دیگری نیز در خصوص معنای صدق ارائه شده است اما شاید بتوان گفت قدیمی‌ترین و با نفوذترین نظریه در خصوص آن همین نظریه مطابقت است. تا جایی که برخی قائلند شکاکان و منکران معرفت با قبول اینکه صدق به معنای مطابقت با واقع است، ادعا کرده‌اند که نمی‌توانیم به چنین معرفتی دست یابیم (همان، ص ۱۰۲).

۱. پیش‌فرض‌ها و تنبیهات

قبل از بررسی بیشتر تحلیل فوق از معنای صدق، دقت در مقدمات ذیل ضروری است.

۱. ورای ذهن انسان واقعیتی وجود دارد.
۲. ذهن انسان می‌تواند آن واقعیات را بشناسد و بدانها معرفت پیدا کند.
۳. معرفت ذهن به واقعیات فی نفسه (خود واقعیت) تعلق می‌گیرد نه به پدیدارهایی از واقعیت.
۴. بحث از صدق در بخشی از علم حصولی مطرح می‌شود. به بیان دیگر چون در علم حصولی میان عالم و معلوم واسطه‌ای (صورت ذهنی) حاصل شده و علم غیر از معلوم است، حال باید دید که آیا این واسطه به درستی بر معلوم خارجی منطبق می‌شود یا خیر؛ اما در علم حضوری چون خود واقع نزد عالم حاضر است و عالم وجود عینی معلوم را می‌یابد و واسطه‌ای در کار نیست که بخواهد با واقع مطابقت کند یا نه و حتی شائبه حکایتگری موجود نیست، بحث صدق و کذب یا بحث از خطای معنی خواهد بود. از سوی دیگر این بحث در خصوص تصورات نیز مطرح نمی‌شود چون حکم به مطابقت، فعل نفس است. نفس حکم به مطابقت صورت ذهنی با واقع کرده است که باید این مطابقت ارزیابی شود و مشخص است که در تصور، حکم و فعل نفس نداریم (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۷ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۳ و ۵۴ / معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸ / حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۹۸).
۵. منظور از صدق در این بحث صدق کلامی و خبری به معنای مطابقت مضمون خبر با واقع است نه صدق متکلمی به معنای مطابقت مضمون خبر با اعتقاد مخبر. چه بسا قضیه‌ای مطابق با اعتقاد مخبر آن باشد ولی مطابق با واقع نباشد (ر.ک: همان، ص ۹۷-۹۸).

با توجه به اینکه این نوشتار بر اساس تحلیل فوق از صدق گام برمی‌دارد پس این امور

به نوعی پیش فرض‌ها و تنبیهات این نوشتارند و حکمای مسلمان همه آنها را در جای خود به اثبات رسانده‌اند.

۲. اشکال بر معنای صدق

با توجه به بیان فوق، اشکالی نمایان می‌شود و آن اینکه برخی از این قضایا در عین اینکه حقیقت دارند و حکم به صادق بودن آنها می‌کنیم اما تعریف فوق در خصوص آنها جاری نیست و اصلاً اگر بخواهیم مطابق تعریف فوق سیر کنیم می‌بایست حکم به کاذب بودن آنها کنیم. به عنوان نمونه در آنجا که می‌گوییم «انسان نوع است» نوع تحقیقی در خارج ندارد بلکه از مفاهیم است که عروض و اتصاف آنها ذهنی است. یا آنجا که می‌گوییم «اجتماع نقیضین محال است» نه اجتماع نقیضین تحقیقی دارد و نه چیزی به نام محالیت. در قضایایی «مثل زید کور است» کوری یک معنای عدمی است و عدمیات تحقیقی در واقع ندارند و نیز در «انسان ممکن الوجود است» امکان مطابقی ندارد و قابل اشاره حسی نیست. حتی این اشکال در خصوص دسته‌های دیگر همچون «۲۵ مساوی ۵ ضربدر ۵ است» نیز به نحوی وارد می‌شود؛ به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «مجموع زوایای مثلث مساوی قائم‌الزاویه است» این قضیه نسبت به مثلثهایی که بعدها به وجود آیند نیز صادق است در حالی که این دسته از مصادیق فعلاً واقعیتهای ندارند؛ پس می‌توان گفت که در این قضایا واقع کوچکتر از مفاد آنهاست. یا به بیان دیگر موضوع ریاضیات اصلاً وجود خارجی ندارد. همچنین بعضی فلاسفه جدید این اشکال را در خصوص بعضی قضایای تاریخی هم مطرح نمودند قضایایی که صادقند اما مصادیق آنها سالها پیش از این معدوم شده‌اند و دیگر واقعیتی ندارند. بعضی گفته‌اند حتی در امور تجربی هم اشکال موجود است، برای اینکه در باب امور تجربی هم نمی‌توانیم بگوییم که این صوری که ذهن ما در تجربیات دارد عین اینها در خارج وجود دارد. همین قدر می‌دانیم که اینها نماینده چیزی در خارج است، اما اینکه خود همین‌ها در خارج هستند مسأله‌ای است که به راحتی نمی‌توان اثبات کرد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۵۸۷).

دانشمند شهید مرتضی مطهری این اشکال را به بیان ذیل تعمیم می‌دهند:
«همچنین با توجه به مسئله تکامل علوم که در هر زمان یک نظریات علمی به ثبوت

می‌رسد ولی این نظریات در زمان بعد نقض می‌شود و نظریه دیگری جای آن را می‌گیرد، نمی‌توانیم بگوییم هر دو نظریه درست است، اگر می‌گوییم حقیقت یعنی آنچه که مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد، این معنی ندارد که هم آن نظریه درست و مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد و هم این نظریه، چون واقع که دو جور نیست و دو نقیض، تناقض در صدق و کذب دارند. از سویی هم نمی‌توانیم بگوییم که آن نظریه گذشته باطل بوده، ناچار باید آن را حقیقت بدانیم، این را هم حقیقت بدانیم. ولی این با تعریف حقیقت که مطابقت با واقع است جور در نمی‌آید، پس تعریف حقیقت را باید عوض کنیم تا با آن جور در بیاید» (همان).

بعضی (ویلیام جیمز) نیز بدین نحو اشکال گرفتند که «مطابقت هنگامی با معناست که مطابق، امری ثابت باشد اما چون عالم متغیر است و هیچ امر ثابتی در او نیست مطابقت با واقع بی‌معنا خواهد بود» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۵۷).

لذا به عبارت دقیقتر این اشکال نه‌تنها در خصوص قضایای ذهنیه و قضایای مستعمله در علوم (حقیقه) جاری است بلکه در قضایای خارجی نیز پا گذاشته است. عده‌ای از فلاسفه جدید برای پاسخ به این اشکال بر آن شدند تا بیان جدیدی از حقیقت و صدق ارائه دهند. نمونه‌ای از این تعاریف در ادامه می‌آید (همان، ج ۶، ص ۱۵۸ / مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۷).

«حقیقت عبارت است از فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند» (اگوست کنت)، (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۵۷).

«معمولاً در تعریف حقیقت (یا صدق) می‌گویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است، اما این تعریف نه بر حقایق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق می‌شود و نه بر حقایق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است و نه به حقایق تاریخی که موضوع آنها بر حسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن، موضوع خارجی جز یک دسته احساس و صور چیز دیگری نیست». «بر حسب گفته پر مغز اگوست کنت وصف بارز حقیقت این است که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یک زمان به حصول می‌آورد و وحدت معنوی ایجاد می‌کند» (فلیسین شاله).

«حقیقت عبارت است از فکری که در عمل تأثیر نیکو دارد» (ویلیام جیمز).

این نظریه جمله «مفید است» و جمله «حقیقت است» را مرادف یکدیگر قرار می‌دهد

«قول حق آن است که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد، پس قول چون نتیجه صحیح دارد، حق است، نه آنکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است» (ویلیام جیمز).

«حقیقت یعنی فکری که تجربه آن را تأیید کرده است».

«حقیقت یعنی فکری که در اثر مقابله و مواجهه حواس با ماده خارجی پیدا می‌شود، پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دو گونه متأثر شود هر دو حقیقت است؛ مثلاً اگر یک نفر یک رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هر دو حقیقت است زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است».

«حقیقت یعنی آن چیزی که پذیرفتن او برای ذهن سهل‌تر و آسان‌تر باشد؛ مثلاً اینکه می‌گوییم، وجودداشتن جهان خارج حقیقت است، یعنی پذیرفتن آن برای ذهن سهل‌تر و آسان‌تر است و غیر از این معنایی ندارد».

«حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی به سوی او هدایت شده باشد».

«حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد» (نسبیون)، (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۷).

اما این تعاریف علاوه بر اینکه به نوعی پذیرفتن اشکال است، ملازم با سفسطه نیز می‌باشد چون یا منجر به انکار واقع می‌شوند و یا کشف واقع را متعسر یا متعذر می‌دانند و ثالثاً از این نکته غافل مانده‌اند که حقیقت یک امر اعتباری و قراردادی نیست که بتوان از آن دست کشید و به سراغ تعریفی دلخواه رفت و رابعاً اینها نشانه‌هایی از عجز تعریف کنندگان، در خصوص حل این مسئله تلقی می‌شوند و اگر هم بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آنها یافت نهایتاً این تعاریف حمل به تعریف به لوازم اخص می‌شوند که نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۸).

فلاسفه اسلامی در عین اینکه تعریف حقیقت را تغییر نداده‌اند، سعی در حل مشکل به روش دیگری کرده‌اند (که این مقاله قصد بررسی و مقایسه روش فلاسفه اسلامی را در حل این مشکل دارد) خلاصه حرف قدما این است که صدق قضیه عبارت است از مطابقت آن با واقع، ولی واقع محدود نیست به وجود عینی و خارجی (در مقابل ذهن) که بالفعل وجود داشته باشد. قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند مطابقت داشته باشد. گاه قضیه می‌خواهد از یک امر ذهنی حکایت کند، گاه می‌خواهد از یک امر خارجی که سالها پیش اتفاق افتاده و یا امری که در آینده

در خارج تحقق می‌یابد حکایت کند و گاه می‌خواهد از مرتبه ذات ماهیت حکایت کند. این قضایا در صورتی صادقند که با «ما حکى عنه» خود مطابق باشند لذا صدق اینگونه قضایا به این است که به ترتیب آن شیئی در ذهن پذیرای این حکم باشد یا این حکم خارجی در همان سالهای پیش اتفاق افتاده باشد و یا فلان حکم خارجی در روزهای آینده حتما تحقق یابد و این ماهیت در ذات خود با غض نظر از ظرف ذهن یا خارج پذیرای چنین صفتی باشد. پس این مطلب میان این فلاسفه مسلم است که قضایا منحصر به قضایای خارجی نیستند بلکه شامل قضایای ذهنیه و حقیقیه نیز می‌شوند.

پس «حقیقت عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند» (همان، ص ۲۴۷).

و معرفتی حقیقی و صادق است که با چنین واقعی مطابقت داشته باشد. در میان فلاسفه اسلامی در خصوص تبیین این سه دسته قضیه و در نهایت پاسخ به شبهه فوق چند نظریه وجود دارد.

۳. نظریه اول برای حل شبهه

در مقدمه این نظریه بیان قاعده فرعیه ضروری است: «ثبوت شیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له»؛ هرگاه حکمی برای شیئی ثابت شود قبل از آن می‌بایست آن مثبت له و موضوع، وجود و تحقق داشته باشد. چون واضح است تا شیئی محقق نباشد صفات و احکام آن نیز محقق نیستند. پس مراد از ثبوت اول حکم یا حمل است و مراد از ثبوت دوم وجود موضوع است. لذا واضح است که هلیات بسیطه از تحت این قاعده خارج است. چون مفاد آنها ثبوت الشیء است. همچنین این قاعده شامل قضایای سالبه نیز نمی‌شود چون در موجه وقتی می‌خواهم چیزی را بر موضوعی ثابت کنیم حتما باید آن موضوع موجود باشد و به عنوان مثال در «علی قائم است» اگر علی وجود خارجی نداشته باشد واضح است که قضیه کاذب خواهد بود اما در سالبه وجود موضوع شرط نیست چون از شیئی معدوم می‌توان همه چیز را سلب کرد به عنوان مثال وقتی می‌گوییم «علی قائم نیست» حتما لازم نیست علی‌ای باشد و قائم نباشد بلکه علت قائم نبودن علی ممکن است نبودن علی باشد (به تفاوت قضیه سالبه محصله‌المحمول و موجه معدوله‌المحمول دقت شود) (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۱، ص ۱۳۵ / طوسی، ۱۳۷۱، ص ۵۳). لذا در بین این فلاسفه مشهور شده است که سالبه به انتفای موضوع صادق است و قضایایی مثل «پدر

عیسی آب نخورد» را هیچ کس کاذبه نمی‌داند در حالی که پدر حضرت عیسی علیه السلام هیچگاه موجود نبوده است. پس در قضایای حملیه موجهه (مرکبه) صدق قضیه محتاج ثبوت موضوع است. حال از آنجایی که موضوع این قضایا به یکی از انحای سه‌گانه می‌تواند موجود باشد قضیه حملیه موجهه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند.

۳-۱. تفکیک حیث مطابق از حیث مطابق

قبل از بیان اقسام توجه به این نکته ضروری است که هر قضیه یک مطابق دارد و یک مطابق. مطابق که همان قضیه است همیشه در ظرف ذهن است چون قضیه، خود معقول ثانی منطقی است اما مطابق همان ظرفی است که قضیه می‌خواهد از آن حکایت کند. در این نظریه، تقسیم سه‌گانه به اعتبار مطابق صورت می‌پذیرد و گر نه از حیث مطابق ذهنی همه قضایا محتاج به موضوع می‌باشند و از این نظر در اصل وجود موضوع بین موجهه و سالبه فرقی نیست به این دلیل که در همه قضایا ابتدا تصویری از موضوع در ذهن داریم و نیز به این دلیل که هرگونه حکمی وجود ادراکی موضوع خود را طلب می‌کند

«لاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراکی إذ المجهول مطلقا لا حکم علیه بنفی او اثبات» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۱۵ / مشکاة‌الدینی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۵ / صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷۳). و لذا معنای این جمله که گفته می‌شود موجهه از نظر موضوع اخص از سالبه است بدین معنا نیست که سالبه در ظرف ذهن و در محدوده مطابق موضوع نمی‌خواهد بلکه بدین معناست که در موجهه به دو دلیل موضوع باید موجود باشد اما در سالبه تنها به یکی از آن دو دلیل (ر.ک: مشکاة‌الدینی، ۱۳۶۲، ص ۲) و شاید به خاطر توجه به همین نکته در خصوص مطابق قضیه بوده که خواجه طوسی قائل شده‌اند که «لولا الذهنیة لبطلت الحقیقیة»^۱.

خواننده محترم به این نکته توجه داشته باشد که تمام این بیانات در محدوده مطابق قضیه است و تا کنون در خصوص مطابق قضیه سخن نگفته ایم و این امر مسلمی است که مطابق سالبه موضوع نیاز ندارد. هر چند فرق بین مطابق و مطابق در کلمات شارح محترم للمعات المشرقیه واضح نیست.

۱. بر اساس نقل استاد مطهری از خواجه: [عبارت خواجه در کتاب تجرید چنین است: «و هو (ای الوجود) ینقسم الی الذهنی والخارجی و الا لبطلت الحقیقیة»]

بررسی مطابق قضایا: اکنون به سراغ مطابق قضایا می‌رویم. با توجه به اینکه مطابق موضوع قضیه می‌تواند یکی از ظروف سه‌گانه باشد، قضیه موجهه یا ذهنیه است یا خارجیه است یا حقیقیه.

۳-۲. بیان مرحوم مظفر

مرحوم علامه مظفر این سه دسته را این طور توضیح می‌دهند:
قضیه ذهنیه آن است که ظرف وجود موضوع، ذهن است مثل انسان نوع است. مشخص است که انسان در ظرف ذهن متصف به نوعیت است.

قضیه خارجیه آن است که ظرف وجود موضوع، خارج است به نحوی که شامل مصادیق محقق در یک از زمانهای سه‌گانه شود. مثل قضیه همه سربازهای پادگان برای کار با سلاح تمرین می‌کنند (البته طبق این بیان قضایای تاریخی و یا قضیه هر خانه‌ای ویران می‌شود نیز در این دسته قرار می‌گیرند).

قضیه حقیقیه آن است که ظرف وجود موضوع آن نفس‌الامر است و نفس‌الامر ظرفی است که شامل همه افراد اعم از محققه‌الوجود و مقدره‌الوجود می‌شود حتی افرادی که وجودشان فرضی است و لو اینکه اصلاً موجود نشوند، هرگاه بخواهند موجود شوند این حکم برای آنها ثابت است. مثل قضیه مجموع زوایای مثلث مساوی قائم‌تین است (مظفر، ۱۴۲۱، صص ۱۳۴-۱۳۵). ایشان در این بحث متأثر از نظر حاجی سبزواری هستند.

۳-۳. دو بیان حاجی سبزواری

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه منطقی این سه دسته را بدین شکل بیان می‌کنند:
«مناطق صدق قضایای خارجی انطباق با وجود عینی محققه است مثل «کل من فی العسکر قتل» و «کل دار فی البلد هدمت» و مناطق صدق قضایای ذهنی انطباق با وجود ذهنی است مثل «کل اجتماع التقیضین مغایر لاجتماع المثلین و کل جبل یا قوت ممکن» و مناطق صدق قضایای حقیقیه انطباق با نفس‌الامر است (افراد نفس‌الامریه محققه یا مقدره) مثل «کل جسم مرکب أو کل جسم متناه» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۸).

البته ایشان در ادامه بحث، قضایای به کار رفته در علوم را از نوع قضایای حقیقیه می‌دانند. ملاحظاتی در منظومه حکمت از این نظر عدول کرده و سه دسته را اینطور توضیح می‌دهند:
«مناطق صدق قضایای خارجیه و حقیقیه انطباق با وجود عینی است (در خارجیه، عینی بالفعل و محقق و در حقیقیه اعم از وجود بالفعل و وجود مقدر) و در قضایای ذهنیه مناطق صدق، انطباق

با نفس الامر است» (همان، ج ۲، صص ۲۱۳-۲۱۴).

استاد مطهری علت این عدول را اینطور توضیح می‌دهند:

«این عدول به خاطر شبهه‌ای است که ایشان با آن مواجه بوده که صحیح نیز نمی‌باشد چون گمان کرده که اگر ملاک ذهنیه مطابقت با ذهن است هر قضیه کاذبه‌ای نیز در ذهن موجود است و موضوع آن در ذهن تصور شده است پس همه قضایای کاذبه صادق باشند» (مطهری، ۱۳۸۳، صص ۳۲۹ / همو، ۱۳۸۲، ج ۹، صص ۶۰۰-۶۰۱).

البته خواننده محترم با التفات به مقدمه‌ای که در فرق بین مطابق و مطابق گفته شده پی به اشکال حاجی در منظومه حکمت می‌برد چون آنچه در قضیه کاذبه تصور می‌شود حیث مطابق قضیه است نه مطابق. به هر حال با توجه به بدیهی‌البطالان بودن قول ایشان در منظومه حکمت، نظر را به فرمایش ایشان در منظومه منطوق معطوف می‌داریم.

جناب حاجی برای قضایای خارجیه مواردی مثل «قتل من فی الدار» را مثال زده و علامه مظفر مواردی مثل «همه سربازهای پادگان برای کار با سلاح تمرین می‌کنند» را مثال آورده. پس از دقت در نظریه ملاهادی و مقایسه آن با نظریه علامه مظفر واضح می‌گردد که در نظر این دو دانشمند قضایای خارجیه قضایایی است که حکم روی یک فرد نرفته است، روی مجموعه‌ای از افراد رفته است که آن مجموعه از افراد در خارج وجود دارند، غایت الامر وجود آنها در یکی از ازمینه ثلاثه است پس در واقع در این نظر مجموعه‌ای از قضایای شخصیه در یک تعبیر جمع شده‌اند مثلاً اگر بگوییم همه انسانهایی که در این اتاق جمع هستند مذکرند، یا اینهایی که در اینجا هستند مسلمانند، این فقط یک تعبیر جامعی است که آورده‌ایم، چیز دیگری نیست. به جای اینکه بگوییم زید مسلمان است، عمرو مسلمان است، بکر مسلمان است، گفته‌ایم همه این چند نفر مسلمانند. این با قضایای شخصیه هیچ فرقی نمی‌کند. اینها در واقع قضیه شخصیه است (همو، ۱۳۸۲، ج ۹، صص ۶۰۲) در حالی که این تقسیمات سه‌گانه از روز اول در خصوص قضایای کلیه مطرح شدند و قضیه شخصیه از محل نزاع خارج بوده است. حرف جناب بوعلی که مبدع این تقسیم است در باب قضایای کلی واقعی است. قضایای کلیه است که بر سه قسم است: یا خارجی است یا حقیقی است یا ذهنی. قضایای شخصیه از این مقسم خارج است و مشخص است که اصلاً نمی‌شود اینها را قضیه کلیه به حساب آورد (همان). لذا در نظریه این دو، فرق بین قضیه خارجیه و حقیقیه این شده است که در قضیه حقیقیه موضوع، یک کلی است اما در قضیه خارجیه

فهرست

سال یازدهم - شماره ۴۰ - تابستان ۱۳۹۱

۴۰

موضوع جمعی از اشخاص معین است که در یک تعبیر جمع شده‌اند و حتی ممکن است با لفظی بیان شوند که یک معنای کل داشته باشد نه کلی.

۳-۴. اولین حکیمی که این تقسیم را بیان کرد

برای پاسخ به این اشکال مناسب است که اولین نظریه‌ای را که در خصوص این تقسیم بندی مطرح شده است بررسی کنیم. استاد مطهری معتقدند این تقسیم اولین بار از جانب بوعلی مطرح شده است. البته او هم به این تفصیل ذکر نکرده است ولی او بوده است که اینها را از یکدیگر تفکیک کرده است؛ یعنی این مطلب از او شروع شده است؛ بعدها حکمای متأخر آن را مبسوطتر و مبسوطتر بیان کرده‌اند.

«حرف بوعلی این بوده است که وقتی ما حکم را روی کلی می‌بریم به دو گونه است: یک وقت روی کلی‌ای می‌رود که آن کلی منحصر به افراد متناهی زمان ما نیست، شامل زمان گذشته می‌شود، شامل زمان آینده هم می‌شود، شامل زمان حاضر هم می‌شود، ولی دیگر شامل افراد مفروض نمی‌شود؛ فقط شامل افراد موجود در یکی از ازمینه ثلاثه می‌شود ولی شامل افراد مفروض نمی‌شود؛ و یک وقت روی کلی‌ای می‌رود که آن کلی حتی شامل افراد مفروض‌الوجود هم می‌شود» (همان).

به عبارت دیگر گاهی یک کلی را از حیث اینکه وجود خارجی او چگونه است بررسی می‌کنیم که در واقع کلی به عنوان آینه‌ای برای مصادیق خارجی و نظر به عالم عین واقع لحاظ شده است که ممکن است در این حیث علت‌های خارجی نیز دخیل می‌باشند که در اینصورت قضیه خارجی است و ما تمام افراد موجود این کلی در زمانهای سه‌گانه را بررسی کرده‌ایم و حکم خاصی را برای آنها صادر کرده ایم؛ در اینجا مسلم است که وقتی همه افراد محققه بالفعل را بررسی کردیم می‌توانیم قضیه را به صورت کلیه بیان کنیم مثلاً بگوییم هر شکلی یکی از ۱۰ شکل هندسی شناخته شده است. اما گاهی یک کلی را از حیث طبیعت آن و اقتضای طبیعتش بررسی می‌کنیم این کلی از حیث طبیعتش ممکن است یک احکام خاصی را پذیرا باشد. هر چند ممکن است بعضی احکامی که اقتضای ماهیت و طبیعت آن کلی است هیچگاه در عالم عین تحقق نیابند؛ پس مشخص است که اگر گفتیم اقتضای طبیعت چنین است معنایش این است که این طبیعت هر جا که موجود شود این لازم نمی‌تواند از آن منفک شود. پس اگر فرض هم بکنیم که طبیعت در اینجا وجود دارد این لازم نمی‌تواند از آن جدا شود. این می‌شود قضیه حقیقیه (همان، ص ۶۰۴).

۳-۵. اشکال استاد مطهری در شرح مختصر منظومه

جناب استاد مطهری پس از بیان این سه قسم در کتاب شرح مختصر منظومه اشکالی را مطرح می‌نماید مبنی بر اینکه «در هر سه این اقسام وجود و تحقق به نحوی دخالت کرده است در ذهنیه وجود ذهنی در خارجیه وجود خارجی و در حقیقیه هر چند موضوع، ذات ماهیت است ولی ذات ماهیت از آن جهت موضوع قرار داده شده است که این شأنت را بالفعل دارد که اگر وجود پیدا بکند محمول برایش ثابت است» (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸).

و در ادامه تصریح می‌کنند که دلیلی نداریم که قضایا را در این سه قسم منحصر کنیم بلکه قضایایی نیز داریم که وجود حتی به نحو فرضی و شأنی در موضوع آنها اخذ نشده است مثل اینکه در تعریف مثلث گفته می‌شود که «شکلی است که بر او سه خط مستقیم احاطه کرده است» و قضایایی که در تعریفات به کار می‌بریم (حمل اولی)، مثلاً می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است» یا قضایایی که لوازم ذات ماهیت را ذکر می‌کنند و ماهیت، آن لوازم را قطع نظر از وجود و قبل‌الوجود داراست، مثل اینکه می‌گوییم: «انسان ممکن‌الوجود است» (همان). ایشان می‌خواهند ادعا کنند که این دو دسته اخیر درعین اینکه قضایای صادقی هستند و معرفتند اما ملاک ارائه شده شامل آنها نشده و به عبارت دیگر وجود به هیچ نحوی در آنها دخالت نکرده است و اینها شأن خود ذات ماهیتند بدون دخالت هیچ چیز دیگری.

۳-۶. بیان استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه

البته جناب استاد در دروس شرح مبسوط هنگامی که به همین مباحث می‌رسند این اشکال را بیان نمی‌کنند و مطلب را طوری تقریر می‌کنند که دیگر آن اشکال به ذهن نیاید.

جناب استاد مطهری هنگامی که می‌خواهند این نظریه بوعلی را به شکل دقیقتری تبیین کنند می‌فرمایند که فرق بین قضیه خارجی و ذهنیه در واقع فرق بین وجود ذهنی ماهیئت و وجود خارجی آنهاست. ماهیئت هنگامی که به وجود ذهنی موجود می‌شوند یکسری احکام خاصی را می‌پذیرند که آن احکام در خارج برای ماهیئت تحقق‌ی ندارند، به عبارت بهتر قضیه ذهنیه قضیه‌ای است که محمول فقط در ظرف ذهن عارض موضوع می‌شود و موضوع هم در ظرف ذهن متصف به محمول است. اما همین ماهیئت در عین، به خاطر اینکه به وجود خارجی موجودند (بالعرض و المجاز) احکامی را می‌گیرند که در ذهن بر آنها حمل نمی‌شود. اما گاهی نیز حکم بر طبیعت ماهیت با چشم‌پوشی از نحوه خاصی از وجود رفته است که این ماهیت در مرتبه

ذات خودش اقتضای چه حکمی را دارد که در این صورت آن ماهیت به هر نحوه وجودی موجود شود آن حکم را خواهد داشت که در این صورت، قضیه حقیقه خواهد بود. پس در قضیه موجه حملیه گاهی موضوع خود ماهیت و مرتبه ذات ماهیت است بدون در نظر گرفتن وجود: قضیه حقیقه و گاهی موضوع ماهیتی است که به نحوه خاصی از وجود لحاظ می‌شود که در این صورت اگر ماهیت موجود به وجود ذهنی باشد قضیه ذهنیه و اگر موجود به وجود خارجی باشد قضیه خارجی است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۱۵).

«أن كل واحد من الوجودین يلحق بالماهية خواصّ و عوارض تكون للماهية، عند ذلك الوجود و يجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر و ربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴).

سپس ایشان اشکال در آن دو قضیه را در این نمی‌دانند که از تقسیم سه‌گانه خارجند بلکه اشکال را از این جهت مطرح می‌کنند که در بعضی قضایای هلیه مرکبه، محمول امری مستقل و منحا از موضوع نیست بلکه امری انتزاعی است مثل «زید کور است» و «انسان ممکن است». مشخص است که در این قضایا در خارج فقط موضوع است که وجود دارد ولی عقل از همین یک وجود معانی بسیاری را تحلیل و تکثیر می‌کند.

«در خارج، ما فقط وجود موضوع داریم، دیگر وجود محمول نداریم؛ یعنی محمول وجودی مستقل از موضوع ندارد. اگر وجود محمول هم اعتبار بکنیم همان وجود موضوع، وجود محمول است نه اینکه علاوه بر وجود موضوع چیزی به [موضوع] ضمیمه شده باشد» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۱۹).

(در جای خود اثبات شده است که مفاهیمی مثل امکان نمی‌تواند یک امر وجودی مستقل در خارج باشند) (ر.ک: همان، ص ۶۲۰-۶۲۱ / طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۶۴ / همو، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۲).

۴۳

پس حال که در خارج فقط یک چیز داریم و کثرت امری ذهنی است اشکال از این جهت مطرح می‌شود که این قضایا صادقند اما نمیتوان گفت ملاک صدق آنها مطابقت با خارج است. پیداست که در این عبارات، ایشان پذیرفته‌اند این قضایا از نوع قضایای حقیقه می‌باشند و قضیه موجه کلیه‌ای خارج از آن سه دسته نداریم و اشکال این قضایا از جهت دیگری است. از سوی دیگر مشخص است که اگر در پاسخ گفته شود چون امکان و کوری امری ذهنی هستند پس این دو قضیه ذهنیه‌اند، پاسخی غیر مقبول است چرا که واضح است که انسان

خارجی ممکن الوجود است در مقابل واجب الوجود و ممتنع الوجود نه انسان ذهنی و همچنین زید خارجی کور است نه زید ذهنی. به عبارت دیگر در این دو قضیه اگر ملاک، ظرف وجود موضوع باشد باید به سراغ خارج برویم اما در خارج در ناحیه محمول دچار مشکل می‌شویم. نظر نهایی در خصوص مقایسه دو بیان استاد مطهری با هم، اندکی بعد خواهد آمد. پس به طور خلاصه نظریه اول از حل مسئله مطابقت، در برخی قضایا قاصر است. همچون زید کور است و انسان ممکن است.

۴. نظریه دوم برای حل شبهه

با توجه به اشکالاتی که به نظریه اول وارد شد دسته‌ای دیگر از حکما راهی را برای پاسخ در پی گرفتند که به نحوی تکمله نظریه اول و دقیق شده آن است. در مقدمه این بیان توجه به یک نکته ضروری است و آن اینکه عمده در قضیه حکم است (به فرق بین تصدیق و قضیه دقت شود) آنچه که تصدیق را تصدیق کرده و رکن رکن آن شده همان حکم نفس به این همانی یا این از آنی است. اما با دقت در قضیه سالبه این نکته را درمی‌یابیم که سالبه از این رکن بی‌بهره است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۸۷-۲۹۱، ص ۵).

۴-۱. توضیح قضایای سه‌گانه با عنایت به رکن اصلی قضیه

با دقت بیشتر در مقدمه فوق در می‌یابیم با توجه به اینکه نقش اصلی را در قضیه حکم ایفا می‌کند باید این تقسیم سه‌گانه قضیه نیز با توجه به مقوم قضیه انجام گیرد. چنان که شارح اللمعات المشرقیه در شرح عبارت «ایجاب القضیه یقتضی وجود موضوعها اذ المعدوم لا یثبت له شیء اما محققا کما فی الخارجیه او مقدرًا کما فی الحقیقیه او ذهنًا کما فی الذهنیه»

بیان داشته‌اند که در قضایای خارجی حکم در صدد بیان حالات مخصوصی است که برای موضوع تحقق خارجی یافته یا خواهد یافت و قضایای ذهنیه حالات و خصوصیات ذهنی چیزی را بیان می‌کند و قضایای حقیقیه حالت موضوع را به حسب واقع و نفس الامر بیان می‌کند چه افراد موضوع بالفعل موجود باشند یا بعدا به وجود آیند یا هیچگاه به وجود نیابند یا اینکه بعضی قبلا موجود بوده و معدوم گردیده و بعضی بالفعل موجود باشند و بعضی بعدا به وجود آیند (مشکاة‌الدینی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۴). البته ایشان در ادامه توضیح این مطلب بیان داشته‌اند که در قضیه حقیقیه ظرف حکم خارج است که به نظر نگارنده این بیان نمی‌تواند نتیجه توضیح عبارت

صدرا باشد چنان که این توضیح با توضیح خود شارح در عبارت تالی سازگاری ندارد. همچنین در بیانی دیگر «قضیه حقیقه آن است که حکم برای بیان حالت ذات ماهیت است و بستگی به وجود ذهنی یا خارجی آن ندارد مثل احکام موضوعات هندسی که توجهی به این امر نداریم که برای این موضوعات فردی یافت شود یا نشود بلکه این احکام مربوط به خود ماهیت اشکال می‌باشد و وجود ذهنی یا خارجی آنها هیچگونه دخالتی در وجود این محمولات و خواص و آثار موضوعات آنها نداشته و توجهی به وجود خارجی یا ذهنی آنها نیست» (همان، ص ۲۷۲).

و این امر از ظاهر عبارت ملاصدرا استفاده می‌شود چون ایشان تصریح دارند که این ایجاب قضیه (حکم) است که اقتضا دارد وجود موضوع محقق یا مقدر یا ذهنی باشد و مشخص است که بین چگونگی حکم و نحوه تحقق موضوع ارتباطی تنگاتنگ برقرار است.

البته شارح محترم در توضیح این فراز، از توضیحات جناب بوعلی در این خصوص استفاده کرده‌اند. به این شرح که قضیه ذهنیه قضیه‌ای است که محمول فقط در ظرف ذهن عارض موضوع می‌شود و موضوع هم در ظرف ذهن متصف به محمول است. اما همین ماهیت در عین، به خاطر اینکه به وجود خارجی موجودند احکامی را می‌گیرند که در ذهن بر آنها حمل نمی‌شود. اما گاهی حکم بر طبیعت ماهیت با چشم پوشی از نحوه خاصی از وجود رفته است که این ماهیت در مرتبه ذات خودش اقتضای چه حکمی را دارد که در این صورت آن ماهیت به هر نحوه وجودی موجود شود آن حکم را خواهد داشت که در این صورت قضیه حقیقه خواهد بود.

به طور خلاصه در قضیه موجهه یا حکم روی ماهیت مطلقه (ذات ماهیت) با غض نظر از نحوه خاصی از وجود رفته (ذات این ماهیت اقتضای چه حکمی دارد) که در این صورت این ماهیت در هر وعائی موجود شود آن حکم را همراه با خود خواهد آورد یا حکم بر ماهیت مقید به وجود خارجی رفته و یا بر ماهیت مقید به وجود ذهنی.

«قد سلف لك أنّ للأشياء ماهيئة و أنّ تلك الماهيئة قد تكون موجودة في الأعيان و قد تكون موجودة في الأوهام و أنّ الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين، ... و أنّ كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص و عوارض تكون للماهية، عند ذلك الوجود و يجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر و ربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية، لكن الماهية تكون متقررة أولاً، ثم تلزمها هي، فإنّ الاثنيّة يلزمها الزوجية و المثلث يلزمه أن تكون زواياها الثلاث مساوية لتائمتين، لا لأحد الوجودين، بل لأنه مثلث» (ابن سينا، ۱۴۰۴، ص ۳۴).

۲-۴. اقسام قضیه حقیقیه

قضیه حقیقیه گاهی قضیه بتیه است و گاهی قضیه غیر بتیه. پرداختن به این تقسیم خارج از وسع این نوشتار است و در جای خود بیان شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۳۲ / مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۵۶۶) ولی مهم این است که این تقسیم به نحوه صدق قضیه حقیقیه لطمه‌ای نمی‌زند. اجمالاً می‌توان گفت که قضایای بتیه آنهایی است که حکم می‌رود روی افراد و روی مصادیق واقعی، خواه مصادیق واقعی محقق و خواه مصادیق واقعی مقدر، ولی در مورد مصادیق مقدر هم با فرض وجود موضوع، حکم می‌رود روی مصادیق. قضایای حقیقیه غیر بتیه آن قضایای حقیقیه‌ای است که موضوع آنها ممتنع است مثل «اجتماع نقیضین محال است». این دسته، از حقیقیه‌هایی هستند که هیچگاه در خارج محقق نمی‌شوند اما با دقت در قضیه حقیقیه و طرح مسئله نفس‌الامر مسئله انطباق آنها نیز قابل حل است؛ همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد.

۳-۴. وجه جمع میان عبارات استاد مطهری در شرح مختصر و شرح مبسوط

با توجه به مطالب فوق مشخص می‌شود که استاد مطهری در دروس شرح مختصر در مقام توضیح قضیه حقیقیه از دیدگاه بوعلی نبوده‌اند بلکه قضیه حقیقیه را از دیدگاه ملاحادی توضیح می‌دهند لذا نتیجه منطقی آن دیدگاه این است که در حقیقیه نیز وجود به نحو فرض وجود موضوع دخالت دارد لذا گمان می‌شود که «انسان حیوان ناطق است» و «انسان ممکن است» از تقسیم خارجند، در حالی که طبق نظر شیخ هر دو حقیقیه‌اند چون هم حد تام حکمی است که بر ذات ماهیت رفته به نحو اطلاق و هم امکان اقتضای ماهیت انسان است، امکان اعتبار عقلی از ذات ماهیت است. لذا ملاک صدق در خصوص هر دو قابل پیاده‌شدن است. ایشان در دروس شرح مبسوط در این مقام بوده‌اند، لذا از بیان اشکال پرهیز کرده‌اند و این دو نوع را نیز قضیه حقیقیه دانسته‌اند لذا سعی در توضیح حقیقیه‌بودن آنها دارند و مطالبی را در توضیح نفس‌الامر برای چگونگی صدق مواردی مثل امکان و کوری بیان می‌دارند (که بخشی از آن در ادامه بحث می‌آید).

۴-۴. پاسخی دیگر به اشکال استاد مطهری در شرح مختصر

البته در پاسخ به اشکال استاد مطهری در شرح مختصر مبنی بر اینکه در سه نوع قضیه وجود به

نوعی دخالت کرده است اما در قضایایی مثل انسان حیوان ناطق است دخالتی ندارد می‌توان اینگونه پاسخ داد که طبق مبنای اصالت وجودی علامه طباطبایی، هر حکمی برای ماهیت ذکر شود و هر چه بر ماهیت حمل گردد به واسطه وجود (بالوجود) است و وجود در آن دخیل است، لذا مشخص می‌گردد که نه تنها در حمل لوازم ذات مثل امکان برای انسان بلکه حتی در قضایای حد تام و حتی در حمل ذات بر خودش باز هم وجود اخذ شده است چون ماهیت از خود هیچ ندارد و همه احکام آن به واسطه وجود و به عرض وجود است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳-۵۹ / مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۵۱۲-۵۱۳) لذا حکم حیوان ناطق بودن برای انسان بدون در نظر گرفتن وجود میسر نیست. البته خواننده محترم توجه دارند که ملاحظاتی سبزواری در توضیح این قسمت همگام با مبنای علامه نبوده‌اند و اساساً این نظریه در آن زمان هنوز شکل نگرفته بوده لذا استاد مطهری نیز در شرح مختصر در همان فضای منظومه صحبت می‌کنند.

۴-۵. اشکالی دیگر بر قضیه «انسان ممکن است»

در خصوص قضیه انسان ممکن است، می‌توان به نحو دیگری اشکال کرد و آن اینکه این قضیه از نوع قضایای «موجبه سالبه المحمول» است. در این صورت چون قضیه موجب سالبه المحمول در حکم قضیه سالبه است^۱ پس مثل سایر قضایای سالبه از محل نزاع خارج است چرا که «انسان ممکن است» در واقع به «انسان ضروری الوجود و العدم نیست» تحویل می‌رود. متأخرینی همچون علامه طباطبایی این اشکال را پاسخ داده‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶۹، پاورقی ۲ و نیز همان، ص ۱۷۰ / طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۳) و تفصیل این اشکال و پاسخ آن از در خور پژوهشی است.

۴-۶. بازگشت به اصل بحث، مطابقت قضیه با نفس الامر

حال که غرض از قضایای حقیقیه و خارجییه و ذهنیه مشخص گشت و معلوم شد که صدق هر سه به مطابقت آنها با واقع است و واقع هر قضیه به حسب خودش است (واقع قضایای خارجییه ماهیت مقید به وجود خارجی، واقع قضایای ذهنیه ماهیت مقید به وجود ذهنی و واقع قضایای

۱. چون محمول در این قضایا یک امر سلبی بسیط است (نه امر عدمی مضاف همچون موجبه معدوله المحمول).

حقیقه ذات ماهیت و در سالیبه اصلا چیزی بر چیزی ثابت نشده تا بخواهد واقعی داشته باشد) می‌گوییم که در لسان حکمای مسلمان این تعبیر در کلمه «نفس‌الامر» جمع شده است و در اصطلاح «صدق قضیه به مطابقت با واقع نفس‌الامری است». هر چند توضیح و تبیین نفس‌الامر و نقض و ابرامهای موجود در آن و بحث و تقریرهای مختلف از آن و کارکردهای گوناگون آن در اندیشه فلسفی، پژوهشی مفصل و مستقل می‌طلبد اما اجمالا می‌توان گفت که نفس‌الامر همان ثبوت عام شامل است که مطابق همه قضایا را آن طور که گذشت در خود جای داده است (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۵) و به عبارت دیگر ظرفی است که شامل واقعیت بالذات و واقعیت بالعرض می‌شود البته با توجه به این نکته که واقعیت بالعرض قسمی در مقابل واقعیت بالذات نیست بلکه مرتبه‌ای از آن است که ذهن به خاطر اضطرار و احتیاج خود آن را اعتبار می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۲۱ - ۶۲۵ / طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۴ / همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۱-۷۴) چنان که استاد مطهری تصریح می‌کند:

«نفس‌الامر چیزی در مقابل واقع نیست، زیرا واقع یعنی وجود، واقعیت یعنی وجود؛ ما چیزی نداریم که از عدم جدا باشد و در عین حال به وجود هم برنگردد نفس‌الامر یعنی مرتبه‌ای از مراتب واقع. عقل انسان قدرت دارد که خود واقع را به مراتبی تحلیل کند و این از قدرت تحلیل عقل برمی‌خیزد. او می‌تواند واقع را تحلیل کند به مراتبی و از هر مرتبه از آن مراتب یک حکمی انتزاع کند، ولی همه این مراتب، مراتب واقع است» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۲۱).

البته این مرتبه واقع می‌تواند ذهن یا حتی مرتبه‌ای از ذهن باشد. چنان که آیت‌الله مصباح‌یزدی می‌فرماید:

«منظور از نفس‌الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می‌باشد که در موارد مختلف تفاوت می‌کند و در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود چنان که می‌گویند علت عدم معلول، عدم علت است که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۴).

و اینگونه است که مطابقت قضایای حقیقه غیربیتی نیز حل می‌گردد.

۵. نظریه سوم برای حل شبهه

بعضی از حکمای متأخر مطلب مهمی که بر مرّ اصالت وجود متفرع ساخته‌اند و هر حکمی را برای ماهیت - از جمله حمل حد تام و لوازم ماهیت را بر آن - به واسطه وجود دانسته‌اند. لذا به نظر می‌رسد که چشم پوشی از وجود در قضایای حقیقیه و اقتصار نظر به ذات ماهیت و طبیعت، در نظر این دانشمندان دچار اشکال باشد. پس بهتر همان تقسیمی از قضایاست که ایشان با دقت در اصل بودن حکم بیان کرده‌اند.

قوام قضیه به حکم است همانطور که گذشت، حال این حکم یا حکم خارجی است (حکم بر ماهیت مقید به وجود خارجی) که در این صورت موضوع حتماً خارجی است و یا حکم ذهنی است (حکم بر ماهیت مقید به وجود ذهنی) که در این صورت موضوع یا ذهنی است یا خارجی (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۵ / همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳-۵۸)؛ اما ماهیت غیرمقید به نحوی از انحاء وجود، تصور نمی‌شود تا بعد بتوان حکمی را بر آن ثابت کرد. پس در قضیه حقیقیه نیز وجود دخالت کرده و حکم بر طبیعت ماهیت با غرض نظر از وجود نرفته است.

البته واضح است که در این دیدگاه نیز صدق هر دو دسته به مطابقت با نفس الامر است و همان نظریه گذشته در خصوص نفس الامر در اینجا نیز جاری می‌گردد و نفس الامر اعم مطلق از ثبوت ذهنی و ثبوت خارجی می‌شود (همو، ۱۴۲۴، ص ۲۵). پرداختن بیشتر به این نظریه، لازمه بحث از مقدمات آن از جمله مدخل فلسفه، اصالت وجود، وجود ذهنی و... و دفع اشکالات وارده بر آن است که از عهده این نوشتار خارج است.

۶. معیار صدق

در پایان این نوشتار پس از حل شدن معمای صدق از دیدگاه حکمای مسلمان توجه به یک نکته ضروری است و آن اینکه باید بین معنا و حقیقت صدق و بین معیار آن تفاوت قائل شد. تمام بحثهای گذشته در رابطه با معنای صدق و شناخت حقیقت صدق بود اما ضروری است که اشاره‌ای به بحث از معیار صدق نیز بشود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۲ / حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶-۲۰۶).

در خصوص معیار صدق می‌توان اینگونه سخن گفت که اکنون که حقیقت صدق برای ما مشخص گشت و فهمیدیم گزاره صادق، آن است که مطابق با واقع نفس‌الامری باشد، معیار و

ملاک برای تمییز حقیقت از خطا و صدق از کذب چیست؟ (همان، ص ۹۶) تمییز معرفت گزاره‌های صادق از معرفت گزاره‌های کاذب چگونه صورت می‌گیرد؟ (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۹) به بیان دیگر چه عاملی باعث شده که یک قضیه صادق و مطابق با واقع شود و قضیه‌ای دیگر چنین حکمی را نپذیرد؟ با توجه به اینکه ما در محدوده علم حصولی هستیم و همانطور که در صدر نوشتار آمد علم حضوری از محل نزاع خارج است، چگونه می‌توان مطابقت این علم حصولی با متعلقات خودش را تشخیص داد در حالی که کانال ارتباط ما با خارج را همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی تشکیل می‌دهند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۹).

۷. معیار صدق علوم حصولی

در علوم حضوری همانگونه که در صدر بحث گذشت اصلاً شأنیت خطا موجود نیست و بحث از صدق در آنها بی‌معناست.

در علوم حصولی گزاره‌ها یا بدیهی‌اند یا نظری. معیار صدق گزاره‌های نظری از نظر حکمای مسلمان چه در قضایای پیشین و چه در قضایای پسین این است که بازگشت به بدیهیت داشته باشند، هم از نظر ماده و هم از نظر هیئت - البته هیئت اختصاص به اقیسه دارد - همانطور که در تصورات نیز، تعریف باید نهایتاً به اجزای بدیهی بیانجامد و الا تسلسل را به دنبال خواهد دشت و نتیجه‌اش عدم دست یابی انسان به هیچ علمی خواهد شد.

«از منظر حکما و منطق دانان مسلمان، میان مفاهیم و گزاره‌ها و نیز میان گزاره‌های پیشین و گزاره‌های پسین تفاوتی نیست. از این رو اگر گزاره‌ای پسین یا پیشین از نظر محتوا یا از نظر شکل استدلال به بدیهیت ارجاع نیابد صدق آن برای ما محرز نمی‌شود» (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مظفر، ۱۴۲۱، ص ۲۶۱ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۱).

در خصوص معیار صدق گزاره‌های بدیهی نظریات گوناگونی بیان شده است. برخی بدیهیت را چون بی‌حد وسط در اثباتند، بی‌علت دانسته‌اند پس آنها را غیر قابل استدلال خوانده‌اند. لذا در این نظر، معیار صدق آنها ذات آنهاست بدین‌معنا که صرف تصور آنها برای اذعان به صدق آنها کافی است و معیار، چیزی غیر از تصور کردن آنها نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۲) عده‌ای این نظریه را فقط در خصوص بدیهیت اولیه مطرح نموده و آن را به این شکل متمم داده‌اند که در این قضایا ممکن است مفاهیم تصویری موضوع و محمول به حس نیازمند باشند ولی تصدیق و حکم به ثبوت محمول برای موضوع، غیر از تصور موضوع و محمول است و این تصدیق نیازی

به حس ندارد (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸).

نظر دیگر در خصوص بدیهیت اولیه این است که چون در این قضایا دو یقین موجود است، صدق آنها مسلم است. یکی یقین به متن و مفاد قضیه و دیگری یقین به استحاله طرف مقابل (این است و جز این نیست) (همان، ص ۲۹۹).

مطابق نظر استاد مصباح بدیهیت اولیه را از دو جهت باید بررسی کرد. مفاهیم تصویری آنها و کیفیت حکم به اتحاد این مفاهیم تصویری در آنها.

«مفاهیم تصویری آنها منتهی به علم حضوری می‌شوند آنها نخستین دسته از مفاهیم فلسفی‌اند همچون احتیاج و استقلال و علت و معلول که منتزع از وجدانیات بلاواسطه هستند و مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان به علم حضوری درک می‌گردد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۵۰ / معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۹ / حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۶). حکم به اتحاد آنها نیز از آنجا ناشی می‌شود که این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند و مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید. مثلاً در «هر معلولی احتیاج به علت دارد» از تحلیل مفهوم موضوع «معلول» این نتیجه حاصل می‌شود که موجودی است که وجود آن وابسته به موجود دیگر است یعنی احتیاج به موجود دیگری دارد که آن موجود دیگر را علت می‌نامیم. مشخص است که مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی (و علم حضوری) می‌یابیم» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۱ / معلمی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۳).

البته خواننده محترم توجه داشته باشند که استاد مصباح بدیهیت اولیه را سومین دسته از قضایایی می‌دانند که معیار بازشناسی صدقشان گشوده می‌شود و وجدانیات و قضایای منطقی را در رتبه مقدم بر بدیهیت اولیه باز می‌گشایند. اما در اینجا به مناسبت اینکه قدما بحث از بدیهیت اولیه را مقدم ساخته‌اند نگارنده به خاطر تناسب بحث ابتدا بدیهیت اولیه را در نظر علامه مصباح بیان کرده است. در نظر ایشان در رتبه قبل از بدیهیت اولیه، ابتدا معیار صدق قضایای وجدانی را می‌یابیم. در این قضایا هم مدرک (متعلق ادراک) را به علم حضوری می‌یابیم همچون ترس و هم صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه و حضوراً درک می‌کنیم لذا واضح است که در قضایایی همچون «من می‌ترسم» و «من شک دارم» که از دسته وجدانیات هستند، حاکی و محکی عند النفس حاضرند و اینها نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صدی آنها اثبات می‌شود. نظیر همین اشراف، در قضایای منطقی نیز اتفاق می‌افتد. در این قضایا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه از ذهن قرار گرفته‌اند و قضیه «مفهوم انسان کلی است» از ویژگی‌های مفهوم انسان حکایت می‌کند. اما هر دو مرتبه نزد نفس یا

من درک کننده حاضرند. پس صدق اینگونه قضایا نیز در درک حاکمی و محکمی آنها بدون واسطه است. به بیان دیگر در این دو دسته بدون به کار گرفتن اندامهای حسی درک می‌کنیم که حقیقت ترس در من موجود است و مفهوم انسان از فرد خاصی حکایت نمی‌کند بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است در بدیهیت اولیه نیز اگر از ابزارهای حسی استفاده شود فقط در حد درک مفاهیم تصویری موضوع و محمول کارایی دارند ولی تصدیق و حکم به ثبوت محمول برای موضوع نیازی به حس ندارد علاوه بر اینکه مشاهده شد در دسته ای از آنها حتی در یافت مفاهیم تصویری نیز نیازی به ابزارهای حس نداریم (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰ / معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸-۲۹۹).

برخی قائلند که حل معیار صدق بدیهیت اولیه دشوارترین مسئله در معرفت‌شناسی است. علاوه بر آن چون اینگونه قضایا در قوه قضیه حقیقیه هستند با صرف دانستن معیار صدق آنها، مشکل انطباق آنها با خارج حل نمی‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۶-۶۷) این در حالی است که دانشمندانی همچون علامه مصباح‌یزدی این مسئله را اینگونه حل کرده‌اند که «هر چند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم و لی 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 او ثابت خواهد بود» (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۱).

پس با اینکه اینگونه قضایا و مفاهیم از حالات قائم به شخص درک شده‌اند اما مشکلی در انطباق آنها با خارج و عمومیت آنها وجود ندارد و این است معنای حقیقیه‌بودن اینگونه قضایا. برخی از اساتید کوشیده‌اند که معیار صدق وجدانیات و قضایای منطقی و قضایای تحلیلی را (در پی تمیمی که بر نظریه اول معیار صدق بدیهیت افزودند) به بیان دیگر و مختصرتری توضیح دهند (معلمی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸-۲۹۹) که خواننده محترم پس از دقت در بیان استاد مصباح‌یزدی باید که این بیان نیز از کلام استاد مصباح‌یزدی اخذ شده و به نوعی ناشی از فهم دقیق از فرمایش استاد مصباح‌یزدی است.

۸. سایر اشکالات بر نظریه مطابقت

اشکال مطابقت همیشگی با واقع، مهم‌ترین اشکالی است که بر صدق از دیدگاه حکمای مسلمان، وارد شده و حتی برخی از قدمای آنها نیز این اشکال را بر خود وارد دیده بودند. البته همانطور که خواننده محترم ملاحظه کرد عده‌ای دیگر از این حکما به خوبی آن اشکال را پاسخ داده و دفع کرده‌اند.

اشکالات دیگری نیز بر این نظریه مطرح شده از قبیل لزوم دور، لزوم تسلسل، قضیه پارادوکس دروغگو، ابهام داری، انحصار در مطابقت با واقعیات مادی و.. که هیچکدام به اهمیت و قوت اشکال اصلی نمی‌باشد و به عقیده عده‌ای، اکثر این اشکالات ناشی از نپذیرفتن یکی از پیش فرضهایی است که در صدر مقاله به آنها اشاره شد (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱) نگارنده نیز به علت واضح بودن اجمالی مطلب و پرهیز از تطویل، پرداختن به آنها را به موعده دیگری موکول می‌کند. شاید از این اشکالات مهم‌تر، بررسی ملاک و معیار صدق و کذب در قضایای اخلاقی و حقوقی باشد چرا که غالباً این قضایا لسان خبری و حکایتگری ندارند بلکه در قالب انشائیات بیان می‌شوند. حال آیا همین ملاک مذکور در این قضایا نیز سازگار است یا خیر؟ نگارنده حقیر امید دارد که در نوشتار دیگری به بررسی این مطلب بپردازد.

نتیجه

علم حضوری و تصور متصف به صدق و کذب نمی‌شوند و تنها قضیه است که ممکن است صادق یا کاذب باشد.

معرفت صادق از دیدگاه حکمای مسلمان، معرفتی است که با واقع نفس‌الامری مطابقت داشته باشد.

واقع منحصر در عین خارجی نیست و هر قضیه باید با «ما حکمی عنه» خود مطابق باشد. در قضیه حیث مطابق با حیث مطابق متفاوت است و همه قضایا از حیث مطابق موضوع دارند حتی قضایای کاذبه.

در قضیه خارجی حکم بر ماهیت مقید به وجود خارجی حمل شده. در قضیه ذهنیه حکم بر ماهیت مقید به وجود ذهنی و در قضیه حقیقیه حکم بر ذات و طبیعت ماهیت حمل شده است و این ماهیت در هر وعائی موجود شود آن حکم را می‌پذیرد ولو اینکه آن ماهیت هیچگاه محقق نشود.

قضیه سالبه به دو دلیل از این تقسیم خارج است. اول به این دلیل که در سالبه اصلاً حکمی نداریم، دوم چون سالبه با انتفای موضوع نیز صادق است.

قضیه موجه سالبه المحمول - اگر بتوان آن را یافت - ملحق به قضیه موجه است.

معیار صدق قضایای نظری، بازگشتن آنها به گزاره‌های بدیهی است.

معیار صدق وجدانیات و قضایای منطقی و بدیهیست اولیه، درک حاکمی و محکی آنها به علم

حضوری است.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی؛ الشفاء، منطق؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۳. حسین زاده، محمد؛ درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۴. سبزواری، هادی؛ شرح المنظومه؛ ج ۲، چ ۲، تهران: ناب، ۱۳۷۹.
۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۶. _____؛ اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه؛ ج ۱، تهران: آگاه، ۱۳۶۲.
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ بدایه الحکمه؛ ج ۲۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۸. _____؛ نهاییه الحکمه؛ ج ۱، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۹. طوسی، نصیرالدین؛ أساس الإقتباس؛ ج ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۰. _____؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ ج ۵، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۱. مشکاة الدینی، عبدالمحسن؛ منطق نوین؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۲.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ ۳، قم: بین الملل، ۱۳۸۲.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ شرح منظومه؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۱۴. _____؛ مجموعه آثار، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۶، چ ۹، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.
۱۵. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۱، قم: فیروزآبادی، ۱۴۲۱ق.
۱۶. معلمی، حسن؛ نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

