

نظریه علامه مصباح رحمته الله علیه درباره ارجاع اولیات به علم

حضور و تأثیر آن در مبانی علوم انسانی^۱

مهدی احمد خان بیگی^۲

چکیده

یکی از مباحث مهم و مؤثر در فلسفه علوم انسانی، اثبات واقع‌گرایی در ارزش‌های انسانی و رد نسبیت است. بنا بر مبانی حکمت اسلامی در فلسفه علوم انسانی، ارزش‌های انسانی ریشه در واقعیات عینی دارد و ذهن بشر فارغ از شرایطی که آن را احاطه نموده، می‌تواند آن واقعیات را شناخته و به دیگران نیز بشناساند. این بدان معناست که اگر بخواهیم در شناخت واقعیات علوم انسانی و ارزش‌های مطرح در آن قدم برداریم، باید ذهن را از سلیقه‌ها، برداشت‌های شخصی و از سلیق عمومی و توافقات جمعی به‌طور کلی رها سازیم و به ندای عقل و استدلال‌های آن اکتفا نماییم. اما برخی بر این باورند که حتی با فرض مزبور نیز رهایی از شرایط ذهنی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه سیر استدلال عقلی لاجرم و در نهایت به دو گزاره پایه و بدیهی ختم می‌گردد که هیچ دلیلی بر تطابق آنها با عالم واقع وجود ندارد، جز آنکه ذهن و ساختار آن فعلاً به‌گونه‌ای است که این قضایا را بر نقیضشان ترجیح داده است. پس قضایای بدیهی به‌جای مطابقت با واقع، صرفاً به دلیل مطابقت با ساختار ذهن و شرایط آن پذیرفته می‌شوند، ولذا نسبی‌اند. وقتی قضایای پایه و بدیهی نسبی باشد، پس تمامی قضایای مبتنی بر آنها، به‌خصوص علوم انسانی نیز نسبی و وابسته به ساختار ذهن تلقی می‌گردند. در مقابل، برخی اندیشمندان مسلمان با تقسیم گزاره‌های بدیهی به وجدانی و اولی، به مسأله مزبور پاسخ داده‌اند. پاسخ ایشان در قسم وجدانیات به دلیل وجود محکی آنها نزد نفس، روشن و مورد قبول است. اما معیار صدق بدیهی اولی، به دلیل قول به حکایت آنها از مصادیق محقق و عدم علم حضوری به آنها، همواره مورد بحث و مناقشات فراوان بوده و هست. در این میان، علامه مصباح یزدی ما را به سرمنزلی بدیع فرا می‌خواند. ایشان معیار صدق این‌دست از قضایا را نیز در ارجاع به علم حضوری می‌پوید. تبیین دقیق این نظریه در بخش اولیات و ارتباط وثیق آن با اعتبار علوم انسانی، مقصد اصلی این نوشتار است. از این‌رو با امید به خداوند، در این مقاله سعی داریم به روش توصیفی - تحلیلی به آن دسته از دغدغه‌های اندیشمندان در باب ارزش شناخت علوم انسانی که به دلیل ابهام در معیار صدق اولیات ایجاد گشته، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه دهیم.

واژگان کلیدی: علم حضوری، بدیهی، بدیهی اولی، نظریه ارجاع، علوم انسانی اسلامی، مبانی علوم انسانی، علامه مصباح.

۱. این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی در اندیشه علامه محمد تقی مصباح یزدی» پذیرش شده است.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه 12beigi@gmail.com

۱. مبادی بحث

۱-۲. رویکرد واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی در علوم انسانی

یکی از مباحث مهم و کلیدی در مبانی علوم انسانی، مسأله واقع‌گرایی یا غیر واقع‌گرایی است. بنا بر رویکرد غیر واقع‌گرایان، ارزش‌ها در علوم انسانی یا اساساً واقعییتی بیرون از شرایط ذهنی ندارد و یا اگر هم داشته باشد قابل شناختن نمی‌باشد؛ چراکه دست انسان در علوم انسانی از فهم واقع کوتاه بوده و نمی‌تواند فارغ از ساختار ذهن و شرایط آن از قبیل دستور، سلیقه یا توافق از طریق استدلال عقلی به کشف واقع نائل آید. در این نگاه، ارزش‌های مطرح در علوم انسانی کاملاً وابسته به شرایط ذهنی تعیین می‌گردد و از این رو نسبی بوده و با تغییر سلايق فردی یا توافقات اجتماعی و حتی با دگرگونی در ساختار ذهن تغییر می‌پذیرد.

در مقابل، واقع‌گرایان معتقدند ارزش‌های علوم انسانی ریشه در واقعیت داشته و ذهن بشر توانایی شناخت آنها را دارد و از این رو با تغییر شرایط ذهنی از قبیل سلیقه یا توافق ثابت بوده و تغییر نمی‌پذیرند. البته واقع‌گرایان نیز به دو دسته واقع‌گرایان اثبات‌پذیر و اثبات‌ناپذیر تقسیم می‌شوند. در نگاه واقع‌گرایان اثبات‌پذیر، ارزش‌های انسانی ریشه در واقعیتی دارد که با دیگر واقعیات در ارتباط است. از این رو می‌توان هنجارها در علوم انسانی را از ارتباط میان واقعیات و هست‌ها استنتاج نمود. اما از منظر دسته دوم، به‌رغم آنکه ارزش‌ها ریشه در واقعیتی فراتر از شرایط ذهنی دارد، به دلیل آنکه آن واقعیات با دیگر واقعیات در ارتباط نیست، از این رو نمی‌توان از نحوه ارتباط و ضرورت بالقیاس میان واقعیات، هنجارها و بایدها در علوم انسانی را استنتاج نمود. در نگاه ایشان، تعیین ارزش‌های مطرح در علوم انسانی از طریق استدلال و ارجاع به بدیهیات عقل نظری، روشی نادرست در علوم انسانی است؛ چراکه این ارزش‌ها ریشه در عقل عملی دارد که بدیهیات آن کاملاً منحاز و مستقل از عقل نظری است، و لذا روش استدلال در آن نیز نمی‌تواند برهانی و تابع عقل نظری تلقی گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰ و ۲۶۳؛ مجتبی مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۹).

۲-۲. اشکال به رویکرد مبنائگرای در علوم انسانی

از منظر نسبیته گرایان، یک اشکال عمده به نظریه واقع گرایی در علوم انسانی مطرح است. با فرض پذیرش نظریه واقع گرایان در علوم انسانی باید از طریق استدلال به صحت گزاره‌های نظری در علوم انسانی نائل شویم. در هر استدلال نیز با سلسله مقدمات مواجهیم که می‌بایست در نهایت به مقدمات بدیهی و بی‌نیاز از استدلال ختم گردد. در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید. حال مسأله اساسی اینکه از کجا معلوم است که خود گزاره‌های بدیهی به‌عنوان عیار سنجش، از اتقان لازم برخوردار بوده و مطابق با واقع باشد؟ از کجا می‌توان پی برد که بدیهیات و پذیرش آن به اقتضای ذهن و ساختار آن نیست؟ چگونه می‌توان مطمئن بود که بدیهیات، مانند داده‌های اولیه به یک کامپیوتر یا هوش مصنوعی نیست؟ چگونه داده‌هایی که به‌عنوان پیش فرض برای ذهن و ساختار آن تعریف شده، حال آنکه هیچ دلیلی بر مطابقت آنها با واقع وجود ندارد؟ ناگفته روشن است که با عدم پاسخ صحیح به سؤال مزبور و قبول نسبیته در مبانی، باید بقیه گزاره‌ها در علوم انسانی و ارزش‌های مطرح در آنها را نیز نسبی دانسته و با تغییر ذائقه و ساختار ذهن، تغییرپذیر تلقی نمود. البته این اشکال، غیر از علوم انسانی بر تمامی علمی که به‌نحوی از بدیهیات اولیه استنتاج می‌شوند نیز وارد می‌گردد؛ مانند حساب، هندسه و حتی علوم حسی و تجربی. اما به دلیل اینکه کمتر کسی است که بخواهد با اتقان موجود در علوم ریاضی شوخی کرده و یا منافع نقد امور حسی و تجربی را به چالش بکشد، از این رو این دست شبهات معمولاً دامن‌گیر علوم انسانی و ارزش‌های مطرح در آن است؛ چنان‌که وجه و میزان تأثیرپذیری علوم انسانی از مسأله مزبور، در ادامه مقاله نیز روشن خواهد شد.

۱-۳. تقسیم بدیهی به وجدانی و اولی

علامه مصباح در مقام پاسخ به چرایی تطبیق گزاره بدیهی با واقع و وابسته نبودن آن به شرایط ذهنی، ابتدا گزاره بدیهی را به دو دسته وجدانی و اولی تقسیم می‌نمایند. گزاره وجدانی گزاره‌ای است که حاکی از علم حضوری است؛ مانند گزاره «من درد دارم» در زمانی که درد بر من عارض گشته است. از آنجاکه محکی و واقعیتی که گزاره وجدانی از آن حکایت می‌کند نزد نفس حاضر است، روند تبیین و تطبیق این دست از بدیهیات با واقع با مشکل جدی مواجه نیست. اما بحث از معیار صدق اولیات - که موضوع این مقاله نیز به آن مربوط است - به راحتی قضایای وجدانی نیست. در ادامه به تعریف قضیه اولی و پس از آن به معیار صدق اولیات و سپس به تأثیر مبحث مزبور در مبانی علوم انسانی خواهیم پرداخت.

۱-۴. تعریف، محکی و معیار صدق اولیات از منظر قدما

مراد از گزاره اولی، قضیه‌ای است که صرف تصور طرفین قضیه و ارتباط میان آنها برای تصدیقشان

کافی است. از این رو تصدیق آنها نیاز به استدلال ندارد؛ مثلاً برای تصدیق گزاره «هر معلولی "علت" دارد»، صرف تصور دو مفهوم «معلول» و «علت‌دار» و رابطه میان آنها کافی است و نیاز به استدلال ندارد. اما معیار صدق اولیات چیست؟ آیا مانند وجدانیات، در اولیات هم می‌توان آگاهی از حاکی، محکی و تطابق آنها با یکدیگر را به علم حضوری ارجاع داد؟ این مسأله و اشکال از سوی نسیت‌گرای، بسیاری از اندیشمندان واقع‌گرا را به تکاپوی علمی وا داشته تا به نحوی تطابق اولیات با واقع را توجیه نمایند.

اینک به برخی از این نظرات به نحو اجمال اشاره می‌کنیم. اما فارغ از آشنایی با این اقوال، آنچه در این مقاله درخور توجه و اهتمام است، بیان تأثیر این اقوال در تعیین نادرست مبانی علوم انسانی و تفکیک مغلوط میان بدیهیات عقل عملی و نظری است تا اهداف مقاله تأمین گردد.

همان‌گونه که بیان گردید، اندیشمندان مسلمان وقوع خطا در وجدانیات را به علت اشراف حضوری به حاکی، محکی و تطابق آنها به درستی نفی نمودند. اما از منظر قدما، معیار صدق اولیات را نمی‌توان از طریق ارجاع به علم حضوری دنبال نمود؛ چراکه در این دست از قضایا به محکی علم حضوری نداریم. توضیح آنکه: قدما با استناد به کلی بودن قضیه اولی، بر این گمانند که محکی این قضیه، تمامی مصادیق محقق و بالفعل آنها در عالم خارج نیز می‌باشد. برای مثال، قضیه «هر معلول، علت دارد» از تمامی موجوداتی که هم‌اکنون در عالم خارج تحقق دارند و البته معلول می‌باشند، حکایت دارد. از آنجاکه بر تمامی معالیل عالم خارج اشراف حضوری نداریم، محکی قضایای اولی مانند محکی قضایای وجدانی نبوده و قابل ارجاع به علم حضوری نیست. لذا در اولیات - بر خلاف وجدانیات - چون تنها به جانب کپی (حاکی) علم حضوری داشته ولی اصلی که این کپی از آن حکایت می‌کند (محکی) نزد ما حاضر نیست، پس نمی‌توان تطابق گزاره اولی با محکی را به علم حضوری ارجاع داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۶۰-۶۱؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳). پس آنگاه این سؤال مطرح می‌گردد که چگونه می‌توان مطمئن بود که قضیه اولی با واقع خود (محکی) تطابق دارد؟

از منظر قدما وقتی صدق یک گزاره نیازمند به دلیل و استدلال است که نسبت محمول با موضوع واضح نبوده و در نتیجه حمل از طریق واسطه گشتن مفهوم سوم صورت گرفته باشد. در این صورت است که می‌توان با حد وسط قرار دادن آن مفهوم سوم، بر درستی قضیه استدلال اقامه نمود. اما در بدیهیات اولیه که برای حمل محمول بر موضوع هیچ مفهوم و حد وسطی فاصل نیست، طلب دلیل و استدلال بی‌معنی است. از همین‌روست که تصدیق اولیات صرفاً منوط به تصور رابطه طرفین

قضیه گشته است؛ به گونه‌ای که به محض تصور رابطه طرفین قضیه، ذهن به تصدیق آن مبادرت می‌ورزد و همین ملاک صدق اولیات است.

۱-۵. ابهام در معیار صدق اولیات و تأثیر آن در نسبیت علوم انسانی

به نظر می‌رسد نظریه قدما در باب تعیین محکی و معیار صدق اولیات از اتقان و فایده لازم برخوردار نباشد. این نظریه نمی‌تواند پاسخ‌گوی اشکال نسبیت معرفت‌شناختی در اولیات و مانعی برای تسری آن به علوم انسانی تلقی گردد. به بیان دیگر، مسأله این نیست که ذهن چگونه به مطابقت اولیات با واقع اذعان کرده و اولیات را تصدیق می‌کند (صدق روان‌شناختی)، بلکه مسأله اساسی این است که از کجا معلوم این قضیه اولی - که مورد تصدیق همه أبناء بشر است - با واقع منطبق می‌باشد (صدق معرفت‌شناختی)؟ نسبیت‌گرا می‌تواند بگوید اتفاقاً در ذهن من نیز صرف تصور رابطه میان موضوع و محمول در اولیات برای تصدیق آنها کافی است. اما مسأله این نیست. بلکه مسأله این است که فارغ از اینکه انسان چگونه گزاره اولی را در ذهن مورد تصدیق قرار داده، از چه طریق می‌توان به تطبیق حقیقی یک گزاره اولی با واقع پی برد؟ بنابراین راه حل ارائه شده توسط قدما راه‌گشا نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ب، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

این مسأله بسیاری از اندیشمندان را به نکاپوی علمی وا داشته تا به نحوی تطابق قضیه اولی را توجیه نمایند. برخی مانند دکارت برای آنکه صدق اولیات و فطریات را تأمین نمایند، به عدم فریب‌کاری خداوند تمسک می‌کنند (دکارت، بی‌تا، ص ۴۰-۴۱ و ۸۸-۸۹). فرگه و راسل قضایای تحلیلی (تقریباً مرادف با قضیه اولی) و ترکیبی پیشین را از زمره قضایا خارج و آنها را از توابع قضیه‌ای محسوب کرده و برای صدق آنها، به ارتباط میان معانی در عالم برین استناد می‌نمایند (راسل، ۱۳۸۸، ص ۸۸-۹۲). اولیات از منظر کانت نیز برخی تحلیلی و برخی ترکیبی پیشین هستند. با الحاق قضایای تحلیلی به قضایای توتولوژی و ناکارآمد جهت شناخت عالم خارج، برای صحت دیگر قضایای اولی شبیه به نظریه قدما، به ساختار ذهن و مقولاتی که قوه فاهمه با آنها سرشته گشته استناد می‌کند (حداد عادل، ۱۳۸۴، ص ۱۱، ۱۷۱۴).

اما روشن است که این تلاش‌ها نیز بی‌فایده بوده و نمی‌تواند پاسخی به مسأله اصلی باشد. اشکال مشترک تمام آنچه تاکنون از سوی اندیشمندان درباره معیار صدق اولیات ارائه گشت این است که ایشان بر رابطه بی‌واسطه میان مفهوم موضوع و محمول در ذهن استناد کرده و از این طریق می‌خواهند چرایی صدق گزاره اولی و تطابق آن با عالم واقع را توجیه نمایند و این چیزی جز نسبیت نیست.

این نسبیت در مبانی، نسبیت در علوم انسانی را نیز در پی خواهد داشت. وقتی بپذیریم که هیچ دلیلی بر چرایی تطبیق اولیات با واقع نداریم، پس پذیرفته‌ایم که صرفاً این ساختار ذهن و قواعد

حاکم بر آن است که فعلاً انسان را در پذیرش اولیات نسبت به نقیضش حریص می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر ساختار ذهن به گونه‌ای دیگر می‌بود، اولیات دیگری را درک می‌نمود و در نتیجه در نتایج استدلال‌های خود به علوم انسانی متفاوتی نسبت به امروز نائل می‌شد. این همان نسبییت است که البته در عام‌ترین و اصلی‌ترین اصول حاکم بر علوم انسانی وجود دارد و از آنجا نیز در قالب دلایل به ظاهر عقلی و مستدل، به بقیه قضایای خرد و جزئی سرایت می‌کند. اما فارغ از اشکال نسبییت به رویکرد مزبور در باب معیار صدق اولیات، در ادامه به تبیین تأثیر این نظریه ناصواب در علوم انسانی خواهیم پرداخت.

۱-۶. ابهام در معیار صدق اولیات و تأثیر مخرب آن در مبانی، روش و مسائل علوم انسانی

اگر نتوانیم فارغ از شرایط ذهنی دلیل موجهی بر تطابق اولیات با واقع ارائه دهیم و به عبارتی اگر نتوانیم دلیلی ارائه دهیم که چرا در اولیات، واقعیت همان‌گونه است که در گزاره اولی اظهار گشته است و به جای پاسخ به این سؤال، دائماً بر تطابق اولیات با ذهن و ساختار آن یا تطابق آن با وجدان و شهود فطری اکتفا و اعتماد نماییم، این رویکرد چهار تأثیر مخرب در علوم انسانی به جا خواهد گذاشت:

اولین محذور، ابهام در ماهیت گزاره بدیهی است. گرچه نظریه منسوب به قدما نظریه مخصوص به اولیات است، اما اگر این نظریه را بپذیریم، معیار تشخیص گزاره بدیهی در علوم انسانی و ضابطه شناخت آن، به طرز ناباورانه‌ای صرفاً بر صدق روان‌شناختی مبتنی گشته و دیگر نیازی به احراز صدق معرفت‌شناختی نخواهد بود. یعنی لازم نیست بر چرایی تطابق یک گزاره عام در علوم انسانی با عالم واقع دلیل بیاوریم. بلکه همین میزان که ذهن یا وجدان فرد یا افراد بشر بر صدق آن گزاره توافق داشته باشند، برای بدهاقت آن گزاره در آن رشته کافی است. بدین‌روی باید منتظر تکثیر بی‌رویه و بی‌ملاک گزاره‌های بدیهی باشیم.

دومین اثر مخرب این است که ارزش اولیات و ملاک ترجیح آن بر گزاره‌های دیگر به‌عنوان دسته‌ای از گزاره‌های بدیهی معلوم نخواهد شد. مطابق با این رویکرد، اولیات در عقل نظری هیچ‌گونه ترجیحی بر عام‌ترین گزاره‌ها در عقل عملی نخواهد داشت و ارزش آنها با آراء محموده یکسان خواهد بود؛ چراکه اولاً هر دو دسته، عام‌ترین گزاره ساحت خویش می‌باشند و ثانیاً هیچ دلیل معرفت‌شناسانه‌ای بر تطابقشان با واقع وجود ندارد، جز آنکه هر دو به‌صورت یکسان مورد پذیرش ذهن بوده و بناء عقلا یا وجدان اشخاص فعلاً بر قبول آنها تقرر دارد. مطابق با این رویکرد، دیگر لزومی ندارد برای عام‌ترین احکام در عقل عملی (مانند «عدل خوب است» یا «ظلم بد

است» استدلال اقامه کرده و صحت آنها را به بدیهیات عقل نظری ارجاع داد. در نگاه ایشان، اگر باور ذهن به خوبی عدل و بدی ظلم، بیش از باور به استحاله اجتماع نقیضین نباشد کمتر نیست و چون قرار است همین باور و حالت روانی انسان عیار سنجش برای بدیهیات باشد، از این رو این نوع گزاره‌ها به عنوان بدیهیات عقل عملی تلقی خواهند شد.

متناسب با این رویکرد نه تنها می‌توان برای هر کدام از دو ساحت عقل «نظری و عملی» بدیهیات مخصوص و ویژه‌ای در نظر گرفت، بلکه می‌توان بدیهیات را متناسب با هر شاخه‌ای از علوم انسانی و متمایز از دیگری تعیین نمود؛ مثلاً ویتگنشتاین دوم با قول به نظریه بازی‌های زبانی، به ساحت‌های مختلف زبان معتقد می‌گردد. مطابق با نظریه وی، استدلال‌ها در هر حوزه و ساحت زبان (مانند دین، هنر، اخلاق و...)، در نهایت به یک‌سری پیش فرض‌ها و مبانی ختم می‌گردد که هیچ دلیلی بر صدق آنها وجود ندارد، جز آنکه مطابق با شرایط ذهنی صاحبان آن مسلک است (Wittgenstein, 1969, p 254, 218-19, 340). بلکه ممکن است کسی صرفاً با استناد به تمایلات فطری و نهادینه در انسان، حتی نسبت به صدق گزاره‌های خرد در علوم انسانی ادعای بداهت نماید؛ چنان‌که برخی از شهودگرایان (مانند پریچارد) به این نظریه باور دارند. ناگفته روشن است که چه عواقب خطرناکی از سوی این رویکرد در مبانی، علوم انسانی و ارزش‌های آن را تهدید می‌کند (مجتبی مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸-۱۵۹).

محدور سوم مربوط به ناحیه روش است. وقتی ملاک ترجیح اولیات به عنوان یک گزاره بدیهی بر دیگر گزاره‌ها معلوم نباشد، در این صورت الزام بر تعیین ارزش‌ها در علوم انسانی از طریق ارجاع به اولیات در قالب استدلال عقلی و برهانی، الزامی بی معنی است. بلکه همین میزان که صدق یک گزاره خرد در علوم انسانی به گزاره‌های عام در عقل عملی یا علوم انسانی (از قبیل آراء محموده) ختم گردد کافی است. به بیان دیگر، عقل نظری بیانگر هست‌ها و عقل عملی بیانگر باید‌هاست. با پذیرش تفکیک بدیهیات در این دو عقل، در واقع می‌پذیریم که میان باید‌ها و هست‌ها هیچ رابطه منطقی وجود ندارد. لذا منطق و روش تحقیق و کشف درست و نادرست در این دو عقل نیز از یکدیگر ممتاز خواهد شد. واقع‌گرایی اثبات‌ناپذیر کانت در همین راستا تفسیر می‌شود. همچنین آیت‌الله سبحانی، آیت‌الله صادق لاریجانی، محقق اصفهانی و مرحوم مظفر نیز قائل به تفکیک بدیهیات در عقل نظری و عملی گشته و نوعی واقع‌گرایی اثبات‌ناپذیر را در گزاره‌های اخلاقی و ارزش‌های آن ترویج می‌کنند (لاریجانی، ۱۳۸۵، نشست علمی؛ مجتبی مصباح، ۱۴۰۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ ۱۳۸۵، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

محدور چهارم مربوط به تخریب اعتبار درجات باور نسبت به ارزش‌ها در علوم انسانی است.

بنا بر رویکرد مزبور، درجات باور به یک قضیه نظری در علوم انسانی در عقل عملی، ربطی به درجات باور به یک قضیه نظری در عقل نظری نخواهد داشت؛ چراکه درجات باور در عقل نظری، از طریق شواهد عینی و قواعد حساب احتمالات تعیین می‌گردد که شاخه‌ای از علم ریاضی است و بازگشت آن به همان بدیهیات عقل نظری، به خصوص اولیات است. پس لازم نیست که درجات باورمان به گزاره‌های علوم انسانی، از مسوغات واقعی و قواعد حساب احتمالات تبعیت نماید. بلکه حتی اگر این درجات کمتر یا بیشتر از آنچه که عقل نظری از طریق قواعد حساب احتمالات تعیین می‌کند باشد، باز هم می‌تواند معتبر تلقی گردد؛ البته به شرط آنکه آن درجه باور، مطابق با بدیهیات عقل عملی یا بدیهیات مطوی در هر رشته از علوم انسانی باشد. در این صورت، هر "درجه باور" به جای استدلال عقلی، در نهایت و صرفاً با استناد به میزان حالت ذهنی و روانی شخص نسبت به درستی یا نادرستی گزاره‌های اصلی تعیین می‌شود و ناگفته روشن است که این نظریه می‌تواند مروج جواز و اعتبار برای هر درجه باور به هر نوع ارزش از سوی انسان تلقی گردد؛ چنان‌که مثلاً خود کانت به دلیل آنکه شخصی را برای ازدواج انتخاب نموده و چون وی با شخص دیگری ازدواج کرده، ازدواج با کسی دیگر را خلاف اخلاق و فطرت می‌دانسته است.

اگر استدلال عقلی نباشد، هم جنس‌گرایی، سقط جنین، منع صیغه در اخلاق، أخذ ربا در اقتصاد و دیدن فیلم مستهجن در هنر و بسیاری ناهنجاری‌های دیگر - که به نوعی با فطرت بدوی و سلیقه اولیه فرد یا عموم مردم در تضاد است - خوب تلقی خواهد شد. دقت شود که نمی‌خواهیم بگوییم همه قائلین به این رویکرد چنین جوازی را صادر نموده‌اند. بلکه می‌خواهیم بگوییم که اگر در قبول گزاره‌های بدیهی، به خصوص اولیات نتوانیم ضمانت صحتی برای صدق اولیات بیابیم و در آنها به صرف حالت شهود و وجدان آدمی به جای تطابق بدیهی با عالم واقع استناد نماییم، چنین نتایج خطرناکی در ناحیه تعیین ارزش‌های علوم انسانی نیز در پی خواهد بود. این رویکرد در بین واقع‌گرایان در علوم انسانی مانند آن است که یک گاو صندوق بسیار محکم و ایمن ساخته شود، اما کلید آن را به هر کسی بسپارید.

۲. نظریه علامه مصباح رحمته الله علیه در باب گزاره بدیهی و اولی

از دیدگاه علامه مصباح، فارغ از آنکه اولیات گزاره بدیهی باشند یا نباشند و اساساً فارغ از آنکه کدام دسته از گزاره‌ها بدیهی‌اند، اگر نتوان صحت گزاره بدیهی را تضمین و تأمین نمود، آنگاه تمامی اشکالات مزبور به نظریه واقع‌گرایی در علوم انسانی و همچنین به نظریه قدما و دیگر اندیشمندان نام برده وارد است. به بیان دیگر، اگر نظریه مبنایگرایی در علوم انسانی را نیز بپذیریم - که البته روش درست نیز همین است - و مطابق با آن، ارجاع به گزاره‌های پایه و بدیهی را محور و ملاک تشخیص

ارزش‌ها و گزاره‌های مطرح در علوم انسانی بدانیم، آنگاه این سؤال وجود دارد که از کجا معلوم خود گزاره‌های بدیهی صادق و مطابق با واقع باشند؟

به هر حال، گزاره بدیهی علمی حصولی و با واسطه مفهوم است و در علم حصولی همواره این سؤال مطرح است که چگونه می‌توان مطمئن بود که آنچه در ذهن حاضر است با واقع منطبق است؟ در مقام پاسخ به سؤال مزبور، استناد به بدهت یک گزاره از سوی قدما و تطابق آن با ساختار ذهن از دیدگاه کانت یا تمایل وجدان انسان به تصدیق آن از نگاه آقای لاریجانی و دیگر شهودگرایان نمی‌تواند صحت گزاره بدیهی را ضمانت نموده، و لذا تمامی پاسخ‌ها مصادره به مطلوب تلقی خواهند شد (مصباح یردی، ۱۳۷۵، ص ۶۱۶۰؛ همان، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸).

پس یکی از مسائل مهم در رد نسیت در علوم انسانی و اثبات واقع‌گرایی اثبات‌پذیر، بررسی این مسأله است که بنیادی‌ترین گزاره‌ها که اعتباربخش به دیگر گزاره‌ها، خصوصاً گزاره‌های علوم انسانی می‌باشد، کدام است و معیار صدق آن چیست؟ آیا این ساختار ذهن یا وجدان و شهود درون و یا فرهنگ و سبک زندگی متداول و حاکم بر یک جامعه است که باعث می‌گردد بشر نوع خاصی از گزاره‌ها را به‌عنوان پیش‌فرض و مبنای گزاره‌های دیگر انتخاب نماید، یا اینکه این معارف بنیادین ریشه در واقعیتی عینی و منحاز از ساختار ذهن و فرهنگ ملل مختلف دارد؛ به‌گونه‌ای که هر ذهن با هر نوع ساختار و هر جامعه با هر نوع فرهنگ و سبک زندگی را به کرنش در برابر خود وا می‌دارد؟ علامه مصباح معتقدند برای حل دقیق این سؤال اساسی، پاسخ به سلسله‌ای از سایر مسائل مقدم است:

مسائل دسته اول: قبل از آنکه گزاره بدیهی را در میان گزاره‌های ذهن تعیین نماییم، ابتدا باید ماهیت گزاره بدیهی و عیار آن را روشن کنیم. به‌راستی گزاره بدیهی چیست و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ آیا همین میزان که یک گزاره عام بوده و بدون نیاز به استدلال و صرفاً با استناد به ساختار ذهن یا وجدان آدمی مورد تصدیق قطعی قرار بگیرد، برای «بدیهی» بودن کافی است؟

مسائل دسته دوم: پس از مشخص شدن ماهیت و ویژگی خاص گزاره بدیهی، چه نوع گزاره‌هایی واجد این ویژگی هستند؟ آیا وجدانیات و اولیات که از بدیهیات عقل نظری تلقی گشته‌اند، واجد ویژگی مزبور می‌باشند؟ محکی قضایای اولی چیست؟ آیا این دست از قضایا از مصادیق محقق خود در عالم خارج حکایت دارند تا عدم اشراف حضوری به محکی آنها از طرفی مانع برای ارجاع اولیات به علم حضوری و از طرف دیگر موجب شکاف میان یقین روان‌شناختی و معرفت‌شناختی را فراهم آورده و سبب نسیت در بنیادی‌ترین معارف بشری گردد؟ اگر عدم حکایت اولیات از مصادیق محقق خود روشن گردید، پس محکی چیست و آیا به آن علم حضوری داریم؟

مسائل دسته سوم: با فرض آنکه بپذیریم «اولیات و وجدانیات» بدیهی هستند، آیا می‌توان در

عرض این قضایا قائل به یکسری قضایای بدیهی دیگر برای عقل عملی شد؟ آیا قضایایی مانند «عدل خوب است» نیز ویژگی گزاره بدیهی را واجد است تا در عرض بدیهیات عقل نظری، عقل عملی یا هر شاخه از علوم انسانی نیز برای خود بدیهیات ویژه‌ای داشته باشد؟

مسائل دسته چهارم: اگر پذیرفتیم که غیر از وجدانیات و اولیات هیچ گزاره دیگری ویژگی گزاره بدیهی را حقیقتاً ندارد، آن‌گاه روش تحقیق در علوم انسانی چگونه خواهد بود؟ آیا در این علوم نیز همانند علوم دیگر، استدلال‌های عقلی و ارجاع گزاره‌ها به بدیهیات عقل نظری است که درست یا نادرست را تعیین می‌کند یا باید روش دیگری را جایگزین نمود؟ با فرض مزبور، آیا گزاره‌های غیر یقینی در علوم انسانی می‌توانند معتبر باشند یا خیر؟ اگر معتبرند، ملاک اعتبار آنها چیست؟ در ادامه، به پاسخ سؤالات مزبور از دیدگاه علامه مصباح می‌پردازیم.

۳. ماهیت گزاره بدیهی از منظر علامه مصباح

در نگاه علامه مصباح، ماهیت گزاره بدیهی صرفاً بی‌نیازی تصدیق آن از استدلال نیست. ناگفته روشن است که این ملاک، یک ملاک سلبی است و به‌تنهایی نمی‌تواند به‌عنوان تعریف حقیقی از قضایای اولی ارائه شود. لذا ایشان ملاک دیگری را نیز به قید مزبور می‌افزاید. استاد مصباح بر این باورند که گزاره بدیهی را باید گزاره‌ای دانست که غیر از خود گزاره، محکی و واقعی - که گزاره از آن حکایت می‌کند - نزد انسان حاضر است. لذا تطبیق گزاره با واقع‌اش نیاز به مؤونه زائد و اقامه استدلال ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۷). برای تبیین بهتر این نظریه، تشبیهی در این باره لازم است. علوم حصولی و ترتب صدق آنها بر یکدیگر در قالب مقدمات استدلال، مانند برگه‌هایی است که یکی از دیگری به‌صورت متناوب از یک سند کپی گرفته شده است. حال اگر دسترسی ما به اصل سند مخدوش یا ناممکن باشد، در آن صورت نمی‌توان اعتبار کپی اول و دیگر کپی‌هایی که صرفاً با کپی اول منطبقند را تأیید نمود. حال قضیه بدیهی در حکم همان کپی اول است. یعنی برای قضیه‌ای می‌توان ادعای بدهاقت نمود که هم حاکی (کپی) و هم محکی (اصل) نزد ما حاضر باشد تا بتوانیم تطبیق آنها با یکدیگر را به علم حضوری بیابیم. در این صورت، هم در احراز صدق آنها نیاز به استدلال نداریم و هم هیچ‌گونه خطایی در آن راه ندارد. پس از آن می‌توان با استناد به چنین قضیه‌ای، اعتبار و صدق هر قضیه دیگر که در قالب استدلال صحیح به بدیهیات ارجاع یابد را پذیرفت. پس معیار بدهاقت یک قضیه، اشراف حضوری و بی‌واسطه هم بر خود قضیه (حاکی) و هم بر واقعیتی (محکی) است که آن گزاره از آن حکایت می‌کند. به‌طور خلاصه شک و تردید در تطابق یک گزاره با عالم واقع آنگاه معنا دارد که واقع یک گزاره نزد انسان حاضر نباشد. اما اگر محکی و واقع یک گزاره مانند خود گزاره نزد انسان حضور داشته باشد، انسان می‌تواند تطابق آنها با

یکدیگر را بدون نیاز به استدلال و علم حصولی، با علم حضوری و بدون واسطه هیچ مفهومی درک کرده و بدون هیچ خطایی به تطابق آنها علم حضوری پیدا کند.

از آنچه بیان گردید به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توان برای قضیه‌ای که به محکی آن اشراف حضوری نداریم، ادعای بدهت نمود، هرچند تصدیق آن گزاره مطابق با ساختار ذهن یا تمایل وجدان انسان باشد، مانند خوبی عدل و بدی ظلم. توضیحات بیشتر در این باره در ادامه مقاله خواهد آمد.

۴. محکی و معیار صدق گزاره اولی از منظر علامه مصباح

پس از آشنایی با ماهیت گزاره بدیهی روشن می‌شود که قضایای وجدانی اولین قضایایی هستند که از ویژگی بدهت برخوردارند؛ چراکه این دست از قضایا از اساس حاکی از علوم حضوری انسانند. از این رو علاوه بر خود قضیه (حاکی) به محکی و تطابق آنها با یکدیگر نیز علم حضوری داریم. حال باید بررسی نمود که آیا اولیات نیز در واقع از قضایای بدیهی هستند یا خیر؟ به بیان دیگر، باید بررسی نمود که آیا می‌توان علاوه بر حاکی به محکی قضایای اولی علم حضوری داشت؟ به راستی محکی در قضایای بدیهی اولی چیست؟ گزاره «معلول علت دارد» از چه حقیقتی حکایت می‌کند؟ بنا بر نظریه قدما، قضایای اولی از مصادیق محقق و بالفعل خود در عالم خارج حکایت می‌کند و چون به این مصادیق علم حضوری نداریم، از این رو بنا بر نظر قدما محکی قضایای اولی نزد ما حاضر نبوده و اشراف حضوری به آن نداریم. اما از منظر علامه مصباح باید بررسی نمود که آیا اساساً قضایای بدیهی اولی را می‌توان حاکی از مصادیق تلقی نمود تا عدم اشراف حضوری به مصادیق محقق شده و مانعی برای ارجاع اولیات به علم حضوری تلقی گردد؟

برای پاسخ به این پرسش خوب است بار دیگر در معنای صدق یک گزاره تأمل کنیم. صدق یک گزاره به معنی مطابقت آن گزاره با محکی خود است. اگر محکی یک گزاره محقق نباشد، آن گزاره کاذب خواهد بود. برای مثال، اگر هم اکنون مطابق با گزاره «کتاب روبه‌روی من است» کتابی روبه‌روی من نباشد، این گزاره یک گزاره کاذب به حساب خواهد آمد. حال اگر محکی در گزاره «معلول علت دارد»، مصادیق معلول اعم از مصادیق محقق و مقدر می‌بود. آنگاه می‌بایست با فرض عدم تحقق معالیل (چه محقق و چه مقدر) گزاره مزبور نیز کاذب شود. در حالی که فرض نبود معالیل (از جمله معالیل خارجی)، ضرری به صدق گزاره مزبور وارد نمی‌سازد و این گزاره باز هم بر صدق خود استوار خواهد بود. به بیان دیگر، این گزاره یک قضیه حقیقیه و قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است. به بیان دیگر، مفاد گزاره مزبور این است که اگر معلولی در عالم خارج تحقق داشته باشد، علت دار است؛ خواه هم‌اکنون و یا بعدها معلولی موجود باشد یا نباشد. از همین جا باید فهمید که واقع و محکی در گزاره «معلول علت دارد»، مصادیق معلول (از جمله معالیل

خارجی) نیست و از آنجاکه در همه اولیات با فرض انعدام مصادیق ضرری به صدق آنها وارد نمی‌شود، پس به یک قانون کلی می‌رسیم که محکی در اولیات، مصادیق خارجی نیستند. حال که در این گام به عدم ارتباط بین صدق اولیات با مصادیق خارجی التفات پیدا کرده و این تلقی عرفی و اولیه را پشت سر گذاشتیم، با التفاتی مضاعف باز به نقطه اول و طرح دوباره سؤال بازمی‌گردیم که محکی و واقعیت در گزاره‌های اولی چیست (منبع الف، ۱۳۹۵، ص ۴-۱).

راه باقی‌مانده این است که واقعیت و محکی اولیات را در ارتباط میان مفاهیم مستعمل در این گزاره‌ها دنبال نماییم. به بیان دوم، گرچه اجزای قضیه در بدیهیات اولیه ممکن است انصاف خارجی نیز داشته و دارای مصداق خارجی نیز باشند، ولی بنا بر نظریه علامه مصباح، این گزاره‌ها صرفاً از رابطه بی‌واسطه میان مفاهیم و نحوه بازنمایی آنها نسبت به هم حکایت می‌کند، نه از مصادیق آنها؛ چراکه با فرض انعدام مصادیق خارجی، ضرری به صدق گزاره اولی وارد نمی‌شود. این در حالی است که با فرض انعدام رابطه میان حکایت مفهوم موضوع با حکایت محمول در ذهن، صدق گزاره تغییر خواهد کرد؛ مثلاً گزاره «هر معلول علت دارد» صرفاً بیانگر ارتباط میان نحوه حکایت دو مفهوم «معلول» و «علت‌دار» است. یعنی این گزاره صرفاً در صدد حکایت از این واقعیت است که بازنمایی مفهوم «معلول» از عالم خارج به نحوی است که همواره با بازنمایی مفهوم «علت‌دار» تلازم دارد. درواقع این تلازم میان مفاهیم و نحوه بازنمایی آنها نسبت به هم برقرار است که این خود یک نوع واقعیت است که در طبقه پایین ذهن ایجاد می‌گردد و ما در طبقه بالای ذهن توسط گزاره اولی از آن حکایت می‌نماییم. لذا نه تنها بر خود قضیه اولی، بلکه بر محکی و واقعی که گزاره اولی از آن حکایت می‌کند نیز اشراف حضوری داریم. درواقع محکی گزاره اولی عملیاتی ذهنی در طبقه پایین ذهن، مبنی بر تحلیل قابلیت حکایت مفهوم موضوع و یافت ارتباط آن با قابلیت حکایت مفهوم محمول است؛ خواه مفهوم موضوع و محمول در خارج دارای مصداق باشد یا نباشد. بنابراین می‌توان به این مطلب کلیدی پی برد که گزاره اولی، گزاره‌ای است که منعزل از عالم خارج و بدون مراجعه به مصادیق محقق مورد تصدیق قرار می‌گیرد. پس ساخت و حکایت این‌گونه قضیه صرفاً معطوف به تأمل و تحلیل بر روی مفاهیم مستعمل در آن و تنها از طریق سنجیدن روابط میان آن مفاهیم از حیث قابلیت حکایتشان صورت می‌گیرد. پس به دو نتیجه مهم می‌رسیم:

اول آنکه قضایای اولی نیز مانند قضایای وجدانی از ویژگی گزاره بدیهی، یعنی اشراف حضوری بر حاکی و محکی برخوردارند.

دوم آنکه محکی این دست قضایا، مصادیق محقق نیست تا علم حصولی به آنها، مانع ارجاع اولیات به علم حضوری و بداهت آنها باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ الف، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۱، ۲۵۴، ۳۰۰-۳۰۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۸۲ ب).

۵. رد نسبیت در گزاره‌های اولی براساس نظریه ارجاع

ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر با نظریه علامه مصباح همراهی کرده و بپذیریم که قضایای اولی به جای حکایت از مصادیق محقق خود در عالم خارج، از مفاهیم و رابطه میان حکایت آنها حکایت می‌کند، در این صورت محکی امری ذهنی خواهد شد و در ادامه باید بپذیریم که اگر ذهن به‌گونه‌ای دیگر می‌بود، محکی اولیات به‌گونه‌ای دیگر در ذهن تحقق می‌داشت و در نتیجه به جای قضایای اولی کنونی، قضایای اولی دیگری می‌داشتیم، و این چیزی نیست جز وابستگی اولیات به ذهن و ساختار آن که خود علامه مصباح در رد آن تلاش می‌نمود. پس نظریه ایشان نیز به نسبیت می‌انجامد.

در پاسخ به این اشکال باید بررسی نمود، که حقیقتاً ارتباط بی‌واسطه میان مفاهیم ناشی از چیست؟ به‌راستی چه چیزی ما را در انتخاب یک محمول خاص از میان محمول‌های دیگر برای حمل بر موضوع در یک قضیه اولی مجاب می‌نماید؟ مثلاً باید بررسی نمود که چه چیزی سبب تلازم حکایت مفهوم «معلول» با مفهوم «علت‌دار» است؟ آیا اساساً این امکان وجود دارد که این تلازم به دلیل دخالت ذهن و ساختار آن رخ داده باشد؟ آیا ممکن بود که اگر ذهن به‌گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد، همین مفهوم «معلول» را تصور می‌کرد، ولی این تصور به جای تلازم با مفهوم «علت‌دار» با مفهوم «فاقد علت» تلازم داشته باشد؟ آیا مفاهیم و حکایت آنها مانند کدها و داده‌های اولیه به یک هوش مصنوعی است که ذاتاً هیچ‌گونه ارتباطی میان آنها نیست و لذا نیاز به برنامه‌نویسی است که ارتباط میان آنها را جعل و اعتبار نماید یا اینکه خود مفاهیم مانند عکس‌ها، به‌گونه‌ای مندرک و فانی در نشان دادن محکی خویش هستند که ذهن و ساختار آن اگر هم بخواهد نمی‌تواند در بازنمایی تصاویر و ارتباط میان آنها هیچ‌گونه دخالتی نماید؟

در مقام پاسخ به این سؤال، ابتدا باید بررسی نمود که دلالت مفاهیم چه نوع دلالتی است؟ دلالت مفهوم بر محتوای خود، مانند دلالت یک کد بر محتوایی که برایش تعریف کرده‌اند نیست. دلالت یک کد بر محتوای خاص، به دلیل اینکه با اعتبار و لحاظ ذهن و قراردادهای صورت می‌گیرد، در خود کد هیچ اقتضایی جهت انتقال به محتوایش وجود ندارد. از این‌رو دلالت کد با تغییر اعتبارات تغییرپذیر است. دلالت الفاظ بر معانی را می‌توان از این قبیل دانست. اما دلالت مفهوم بر محتوای خود، یک دلالت عینی و واقعی است، و لذا تغییرناپذیر است؛ مثلاً در هنگام اخذ مفهوم و تصویر «ترشی» پس از مزه کردن یک قطعه لیمو، اقتضای خاصی در آن تصویر نهادینه می‌شود که از طریق آن حتی اگر بخواهیم نیز نمی‌توان به هیچ امر دیگری منتقل شد. به همین دلیل است که نه‌تنها نمی‌توان با مفهوم «ترشی» از شیرینی یک قطعه آب‌نبات حکایت نمود، بلکه وقوع چنین حکایتی ممتنع بالذات است.

در باره دیگر مفاهیم، از جمله مفهوم «معلول» نیز جریان به همین منوال است. یعنی به علم حضوری می‌یابیم که این مفهوم مطابق با اقتضای خود، نشان‌گر وجودی است که علاوه بر آنکه خارج را پر نموده، در وجودش به دیگری نیز محتاج است. لذا امکان ندارد شخصی همین مفهوم را تصور کرده و سپس آن را با مفهوم «بی‌نیاز از علت» متلازم بداند. از این رو فرض حکایت برای مفهوم «معلول» با فرض حکایت برای مفهوم «واجد علت» یا «علت‌دار» متحد است، نه اینکه ارتباط میان آنها نیز وابسته به ذهن و اراده فاعل شناسا باشد و فرضی از فروض آن و اعتباری از اعتبارات آن محسوب گردد. به بیان دیگر، مفهوم «معلول» و نحوه حکایت آن از یک امر مفروض، خودش به‌گونه‌ای است که با حکایت برای مفهوم «علت‌دار» متلازم است. این ارتباط در نحوه بازنمایی به نحوی مستقل و به‌هم تنیده است که هیچ‌گونه ارتباطی با فاعل شناسا و اعتبارات ذهن وی ندارد. طوری که اگر فاعل شناسا بخواهد میان مفهوم «معلول» با مفهوم «فاقد علت» تلازم برقرار کند، برقراری چنین ارتباطی به دلیل نوع ارتباط این دو مفهوم که ریشه در نحوه بازنمایی آنها دارد، ممتنع بالذات است. پس این تلازم ریشه در خود مفهوم «معلول» و نحوه بازنمایی آن دارد؛ چه من بخواهم یا نخواهم و خواه توافق و قراردادی بر آن وجود داشته یا نداشته باشد. همچنین امکان ندارد همین مفهوم «معلول» که در ذهن من تحقق دارد، در ذهن شخص دیگری نیز درک گردد و به جای تلازم با «علت‌دار» با مفهومی «فاقد علت» متلازم باشد. پس ارتباط میان موضوع و محمول در قضایای اولی، مطلق و رها از شرایط ذهنی محقق است. از اینجا می‌توان عدم وابستگی ارتباط میان اجزای قضیه در اولیات نسبت به ذهن و ساختار آن را درک نمود و بدین روی نسبت معرفت‌شناختی را در این قضایا ابطال نمود (منبع الف، ۱۳۹۵، ص ۱۴). به بیان دیگر، قابلیت و شأنیت حکایت که در هر مفهوم نهفته، به‌گونه‌ای است که تنها با حکایت دسته خاصی از مفاهیم دیگر تلازم دارد. پس ملاک اتحاد مفاهیم، خود نحوه حکایت آنهاست، نه آن چنان‌که برخی گمان نموده‌اند، فطری یا خدادادی بوده (دکارت) و یا برخاسته از شرایط ذهن و مقولات قوه فاعله باشد (کانت). در این صورت باید امکان رابطه میان مفهوم «معلول» با «فاقد علت» در صورت تغییر آفرینش ذهن، امکان می‌داشت. در حالی که با فرض فهم مفهوم «معلول» برقراری چنین تلازمی ممتنع است.

از همین جا نیز می‌توان به تفاوت ذهن بشر با کامپیوتر و هوش مصنوعی حتی در داده‌های اولیه نیز پی برد. به بیان دیگر، کسانی که اولیات را مانند اولین داده‌های یک هوش مصنوعی تلقی می‌کنند، در واقع مفاهیم را مانند گدهایی در یک هوش مصنوعی می‌دانند که میان آنها با مدل‌ولشان هیچ‌گونه وجه شباهت و حکایت وجود نداشته و صرفاً براساس یک برنامه از پیش تنظیم شده و بدون هیچ فهم و شعوری، وجود یکی، وجود دیگری را در پی دارد. حال آنکه در اولیات هیچ امری ما را

بر حکم به تلازم میان حکایت دو مفهوم بر نمی‌انگیزاند، جز نحوه بازنمایی نهادینه در هر یک از آن مفاهیم، به‌گونه‌ای که آن مفاهیم در هر ذهن دیگری نیز می‌بودند، به دلیل بازنمایی ویژه‌ای که در نهاد خود دارند با یکدیگر تلازم ذاتی می‌داشتند (منبع الف، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

۶. خروج گزاره‌های عام در عقل عملی و علوم انسانی از دایره بدیهیات

تا بدین جا ماهیت گزاره بدیهی را توضیح داده و با دو نوع قضیه بدیهی، یعنی وجدانیات و اولیات آشنا شدیم. حال مسأله بعدی این است که آیا می‌توان گزاره‌های عام در عقل عملی یا گزاره‌های اصلی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی را نیز بدیهی دانست؟ مثلاً گزاره «عدل خوب است» یا «ظلم بد است» از بنیادی‌ترین گزاره‌ها در علم اخلاق و عقل عملی است. حال آیا می‌توان این نوع گزاره‌ها در علوم انسانی را بدیهی تلقی نمود؟

با توجه به تعریف و مبنای ارائه‌شده، قضیه‌ای بدیهی است که هم حاکی و هم محکی نزد انسان حاضر باشند تا بتوان تطابق آنها را به علم حضوری و بدون نیاز به استدلال بیابیم. پس سؤال مذکور، به این سؤال بر می‌گردد که آیا به محکی قضایایی مانند قضیه «عدل خوب است»، علم حضوری داریم یا خیر؟ پیش از پاسخ به این سؤال نیز باید روشن نمود که مراد از خوبی عدل در علم اخلاق چیست؟

علم اخلاق شاخه‌ای از علوم انسانی است که در آن ارزش و لزوم رفتارها و صفات اختیاری نسبت به تأثیرشان در زندگی مطلوب انسان تعیین می‌گردد. لذا وقتی گفته می‌شود «عدل خوب است»، به این معناست که رفتار عدل‌ورزی که صفت عدالت را در پی دارد، به‌مرور موجب تحصیل زندگی مطلوب برای صاحب این رفتار یا صفت می‌گردد. ناگفته روشن است انسانی که می‌خواهد عدالت بورزد، هنوز به تأثیر آن در زندگی خویش دست نیافته تا به محکی گزاره مزبور در علم اخلاق اشراف حضوری داشته باشد. از این رو هیچ انسانی به محکی گزاره «عدل خوب است» علم حضوری ندارد؛ به‌خصوص اگر این مطلب را اضافه کنیم که گزاره مزبور یک قضیه کلی است که از تمامی مراتب عدالت و مراتب حیات طیبه‌ای که در اثر عمل عاقل انسان می‌گردد نیز حکایت دارد که انسان در حالت عادی به آنها علم حضوری ندارد. پس در یک کلام نمی‌توان به محکی گزاره «عدل خوب است» یا «ظلم بد است» علم حضوری داشت و از این رو قضیه مزبور، از قضایای نظری است که معیار صدق آن صرفاً از طریق اقامه استدلال و ارجاع به بدیهیات وجدانی و اولی تضمین می‌گردد (مجتبی مصباح، ۱۴۰۱، ص ۲۶-۲۷).

علامه مصباح درست به همین دلیل گزاره‌های بیانگر خوبی عدل و بدی ظلم در ارزش‌های والای انسانی را جزء بدیهیات عقل عملی نمی‌پذیرند. اما از آنجاکه انسان به‌صورت فطری و

وجدانی تمایل به تصدیق گزاره «عدل خوب است» نسبت به نقیض آن دارد، برخی به این اشتباه افتاده‌اند که گزاره مزبور یک قضیه بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. حال آنکه صرف خوشایندی فطری و نهادینه در انسان نسبت به تصدیق این نوع گزاره‌ها ملاک بداهت نیست. لذا علامه مصباح معتقدند گزاره‌هایی مانند «عدل خوب است» یا «ظلم بد است» در اخلاق یا گزاره‌هایی مانند «باید به حقوق دیگران پایبند بود» در علم حقوق، گرچه از گزاره‌های عام می‌باشند، اما نظری بوده و نیاز به اثبات و استدلال دارند^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲). وقتی قضیه «عدل خوب است» را نظری بدانیم، تکلیف دیگر قضایای اصلی و عام در دیگر رشته‌های علوم انسانی که ادعای بداهت آنها گشته کاملاً روشن است.

پس به‌رغم آنکه گزاره‌های اصلی و عام در هر شاخه از علوم انسانی، در تشخیص صدق دیگر گزاره‌های خرد در آن شاخه دخیلند. اما با استناد به عمومیت آنها و با تمسک به تطابق آنها با ساختار ذهن یا وجدان آدمی نمی‌توان به بداهت آنها باور داشت. بلکه این قضایا نیز گزاره عام، اما نظری می‌باشند که جهت احراز صدق آنها نیاز به اقامه استدلال داشته و ارجاع آنها به بدیهیات عقل نظری (یعنی وجدانیات و اولیات) لازم است.

پس نه تنها بدیهیات عقل نظری و عملی از یکدیگر منفک نیست، بلکه بدیهیات عقل نظری (به‌خصوص اولیات)، آخرین گزاره پایه و بنیادینی است که هر گزاره در علوم انسانی اعتبار خویش را صرفاً با ارجاع به آنها از طریق استدلال به‌دست می‌آورد. پس روش عقلی در این نوع علوم نیز با دیگر شاخه‌های دانش متفاوت نخواهد بود. همچنین درجات باور به یک گزاره نظری در علوم انسانی نیز درست مانند درجات باور در علوم دیگر، صرفاً از شرایط واقعی و قواعد حساب احتمالات تبعیت خواهد نمود. لذا هر درجه باور به هر گزاره در علوم انسانی که صرفاً برخواسته از میزان تطابق آن با

۱. بیان این نکته نیز خالی از لطف نیست که علامه مصباح، معتقدند که قضیه «عدل خوب است» مشترک لفظی است و دست کم دوگونه محتوا می‌توان برای آن لحاظ نمود. طبق یک محتوا قضیه مزبور، یک قضیه بدیهی اولی است و آن وقتی است که مراد از واژه «عدل» قراردادن یک شیء در جایگاه شایسته خویش باشد و مراد از واژه «خوب» نیز چیزی جز بیان همان شایستگی نباشد. همچنین است اگر گفته شود که «عدل بایسته است» و مراد از «عدل» اعطای حق هر کس به خودش است که لزوماً باید به صاحب‌اش بازگردد. در این صورت قضیه مزبور، یک قضیه بدیهی اولی از نوع قضایای به شرط محمول است و محمول از تحلیل موضوع به دست خواهد آمد. اما باید توجه داشت که در صورت مزبور، قضیه مورد نظر یک قضیه اخلاقی نیست، چرا که بیانگر رابطه فعل با هدف اخلاق که وصول به زندگی مطلوب است، نخواهد بود. محتوای دوم این است که اولاً مراد از «خوب»، ارزش اخلاقی باشد. یعنی مراد این باشد که قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش، در زندگی مطلوب انسان تأثیر گذار است. در این صورت «خوب» به معنای مزبور، صرفاً از تحلیل موضوع به دست نمی‌آید و نیاز به استدلال داشته و لذا نظری محسوب خواهد شد. ثانیاً: این معنای خوب، در معنای عدل، به صورت قیدی از قیود اشراق نگشته باشد تا قضیه، به شرط محمول نباشد.

حالات ذهن و روان آدمی باشد، حالتی روان‌شناختی است که از هیچ اعتباری برخوردار نبوده و عمل بر طبق آن نوعی نسبت معرفت‌شناختی در علوم انسانی را در پی خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

اگر نتوانیم معیاری برای چرایی صدق و تطابق واقعی گزاره اولی با عالم واقع ارائه دهیم، آن‌گاه خواسته یا ناخواسته به تأثیر حالات روان‌شناختی و شرایط ذهنی در گزینش مبنایی‌ترین گزاره‌ها معتقد گشته‌ایم. در این صورت، عالمان هر علم می‌توانند مدعی شوند که هر ساحتی از ساحات علوم، گزاره‌های مبنایی و پیش‌فرض مخصوص به خود را دارد و دیگر لزومی ندارد بین خود گزاره‌های عام و پایه، مبنایی‌ترین را انتخاب نمود و بقیه را به آن ارجاع داد؛ مثلاً لازم نیست بدیهیات عقل نظری، از جمله اولیات را به‌عنوان مبنایی‌ترین گزاره‌ها برای تمامی علوم معرفی نمود و اعتبار بقیه گزاره‌های عام و کلیدی مطرح در عقل عملی و علوم هنجاری را با آنها سنجید. لذا قشر قابل توجهی از اندیشمندان، از جمله کانت و ویتگنشتاین دوم، در عرصه فلسفه علوم انسانی، استنتاج پایدها از هست‌ها در این علوم (از جمله در حوزه دین و اخلاق) را قبول ندارند و این عدم قابلیت استنتاج یا به دلیل نسبت و یا به دلیل تفکیک مدرکات عقل نظری و عملی است که هر دو ریشه در تفکیک گزاره‌های پایه و بدیهی دارد. (فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، ص ۷۷-۸۳؛ معلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳-۱۶۹ و ۲۷۲-۲۸۲؛ مدرسی، ۱۳۷۶، ۲۸۲-۳۰۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸).

پس تا ضمانت صحت برای گزاره بدیهی ارائه نگردد و تا زمانی که آگاهی مستقیم (علم حضوری) به حاکی و محکی در بدیهیات (خصوصاً اولیات) کشف نگردد، اولاً ماهیت گزاره بدیهی و چرایی بدها فهم آن و بی‌نیازی‌اش از استدلال درک نخواهد شد. ثانیاً هیچ‌گاه چرایی انحصار گزاره بدیهی در بدیهیات عقل نظری، یعنی وجدانیات و اولیات درک نمی‌گردد. ثالثاً چرایی بدیهی نبودن گزاره‌های عام دیگر که به اشتباه در علوم انسانی بدیهی تلقی گشته‌اند، درک نمی‌گردد. رابعاً واضح خواهد شد که چرا تفکیک بدیهی در عقل عملی به‌عنوان مبنایی برای علوم انسانی از بدیهی در عقل نظری، تفکیک ناصواب و مغلوط است. خامساً روشن نمی‌گردد که چرا روش و طرق استدلال در علوم انسانی، همان روش و طرق دیگر علوم است. به بیان دیگر، قول به تفکیک روش استدلال در علوم انسانی و عدم لزوم بازگشت گزاره‌های علوم انسانی به بدیهیات عقل نظری (خصوصاً اولیات)، رویکردی باطل و مخدوش است. سادساً ملاک اعتبار درجات باور در علوم انسانی، سر از نسبت در خواهد آورد. به بیان دیگر، بدون استفاده از عقل نظری در تعیین میزان درجات باورمان به یک قضیه در علوم انسانی، تمامی درجات باور بی‌ارزش خواهند شد.

کتابنامه

۱. برهان مهریزی، مهدی و غلامرضا فیاضی (۱۳۸۹). «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی. ش ۲۸، ص ۱۱-۳۸.
۲. _____ (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۴). مقدمه‌ای بر کتاب تمهیدات، نوشته ایمانوئل کانت. چاپ سوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۸۹). معرفت دینی؛ «عقلانیت و منابع». قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. دکارت، رنه (بی تا). تأملات در فلسفه اولی. با ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. راسل، برتراند (۱۳۸۸). اتمیسم منطقی. ترجمه جلال پیکانی. تهران: نشر علم.
۷. عارفی، عباس (۱۳۸۹). بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۸. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. با ترجمه هادی صادقی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۹. لاریجانی، صادق (۱۳۸۵). نشست علمی شماره ۳، با عنوان «تحلیل الزامات اخلاقی و عملی»، در: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۰. مدرسی، سید محمدرضا (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. تهران: سروش.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ الف). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
۱۲. _____ (۱۳۸۲ ب). «ارزش شناخت» در: جلسه کانون طلوع. قم.
۱۳. _____ (۱۳۷۶). شرح نه‌ایة الحکمه. با تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. _____ (۱۳۷۵). دروس فلسفه. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۶۳). «ارزش شناخت» در: دومین یادنامه علامه طباطبایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. مصباح، مجتبی (۱۴۰۱). «جزوه کمک استاد درس فلسفه اخلاق». موجود نزد نویسنده مقاله و نزد نویسنده جزوه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۷. مصباح، مجتبی (۱۳۸۵). «بنیاد اخلاق». چاپ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. مصباح، مجتبی و مهدی برهان‌مهریزی (۱۳۸۹). «حکایت ذاتی در بوته نقد»، معرفت فلسفی. دوره هشتم، شماره ۱.
۲۰. مصباح، مجتبی و مهدی برهان‌مهریزی (۱۳۸۸). «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، معرفت فلسفی. (۳(۶).
۲۱. منبع الف (۱۳۹۵). متن مورد تأیید علامه محمدتقی مصباح یزدی درباره نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری. موجود نزد نویسنده.
22. Wittgenstein Ludwig, On certainty, translated by Denis Paul & G.E.M Anscombe, Basil Blakwell, 1969.