

نوع مقاله: پژوهشی

تمایز اولیات با داده‌های هوش مصنوعی با تکیه بر مبانی فلسفی علامه مصباح یزدی

مهدی احمدخان بیگی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

12beigi@gmail.com  orcid.org/0000-0003-3265-9400

فاطمه‌سادات محمدی دمنه / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

چکیده

پس از اتخاذ رویکرد میناگروی در دانش معرفت‌شناسی، یکی از مسائل مهم، تبیین چرایی صدق گزاره‌های پایه و بدیهی است. در میان گزاره‌های بدیهی، قضایای اولی (تحلیلی) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. علامه مصباح یزدی با استناد به اشکالات عدیده و برخلاف رویکرد منسوب به قدما، امکان حکایت اولیات از مصادیق خارجی را بر نمی‌تابد و در عوض محکی آنها را در رابطه میان مفاهیم در ذهن دنبال می‌کند. به‌رغم آنکه بر رابطه میان مفاهیم در اولیات اشراف حضوری داشته و به دنبال آن تبیین معیار صدق اولیات از طریق ارجاع به علم حضوری تأمین می‌گردد، اما این نظریه با پرسش مهمی روبه‌روست؛ با فرض آنکه اولیات را حاکمی از روابط میان مفاهیم در ذهن بدانیم، چگونه می‌توان این تلازم در ذهن را ملاک برای اتحاد مصادیق در خارج تلقی نمود؟ چگونه می‌توان دخالت ذهن و ساختار آن را در برقراری این ارتباط نفی نمود؟ چگونه می‌توان مطمئن بود که اگر ذهن ما به گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد یا مانند یک هوش مصنوعی ساختار دیگری برایش تعریف می‌گشت، قضایای دیگری را به عنوان قضایای اولی تلقی نمی‌نمود؟ ناگفته روشن است که عدم پاسخ مناسب به پرسش مزبور ابتدا به نسبت در مبانی معرفت بشری و از آنجا به نسبت در تمامی علوم می‌انجامد. در مقاله حاضر برآنیم که با روش توصیفی ابتدا مبانی علامه مصباح یزدی در باب نحوه بازنمایی مفاهیم و تمایز آن از نحوه دلالت داده‌ها در هوش مصنوعی را تبیین نموده و سپس با روش تحلیلی پاسخ مناسبی نسبت به اشکال مزبور ارائه دهیم.

کلیدواژه‌ها: اولیات، مفهوم، دلالت، حکایت، هوش مصنوعی.

یکی از ادله قول به نسبیت در علوم حصولی، عدم ارائه معیار مناسب جهت تشخیص صدق گزاره‌های پایه و بدیهی است. با فرض پذیرش مبنای گروهی و قبول این نکته که صدق گزاره‌های نظری و غیر پایه، از طریق ارجاع به گزاره‌های بدیهی و پایه معین می‌گردد، آنگاه این پرسش بنیادین مطرح است که چگونه می‌توان به درستی خود گزاره‌های پایه و بدیهی پی برد؟ چگونه می‌توان مطمئن بود که گزاره‌های پایه و بدیهی با واقع خود منطبق‌اند؟ اندیشمندان مسلمان در مقام پاسخ، گزاره‌های بدیهی و بی‌نیاز از هرگونه استدلال را منحصر در دو دسته وجدانی و اولی می‌دانند. قضایای وجدانی، قضایای حاکی از علوم حضوری‌اند و بنابراین در تشخیص صحت این دست از گزاره‌های بدیهی با مشکل خاص مواجه نخواهیم بود. معیار صدق وجدانیات به نحو خلاصه این است که هم خود قضیه وجدانی (حاکمی) و هم واقعیتی که گزاره مزبور از آن حکایت می‌کند (محکی)، هر دو نزد فاعل شناسا حاضرند؛ از این رو تطبیق آن دو نیز با اشراف حضوری قابل یافت است و لذا هیچ خطایی در آن واقع نمی‌گردد. مثلاً در گزاره «من درد دارم» در زمانی که درد بر من عارض گشته است، هم بر خود گزاره و هم بر درد و عروض آن بر خودم و هم بر تطبیق آنها بر هم، اشراف حضوری دارم و لذا هیچ خطایی در آن رخ نمی‌دهد؛ اما کشف معیار صدق در اولیات به راحتی وجدانیات نیست. وجه اختلاف این است که برخی گمان نموده‌اند محکی اولیات، مصادیق محقق و بالفعل خود در عالم خارج را نیز شامل است و از آنجاکه به این مصادیق علم حضوری نداریم، از این رو ارجاع اولیات به علم حضوری در بخش محکی با مشکل مواجه می‌گردد. مطابق با این نگاه، مثلاً گزاره «هر معلول علت دارد» از همه معلول‌هایی که هم اکنون در عالم خارج تحقق دارد، حکایت می‌کند؛ چراکه این دست قضایا، کلی است و شامل همه افراد محقق خود می‌گردد. از سوی دیگر می‌دانیم که به بسیاری از موجودات بیرون از خویش، علم حضوری نداریم، چه رسد به نیازمندی و معلولیت آنها. لذا محکی گزاره مزبور، معلوم حضوری نیست و نخواهد بود (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۳).

اما علامه مصباح یزدی درباره قضیه اولی و محکی آن نظر دیگری را ارائه می‌کنند. ایشان معتقدند قضیه اولی حکایتی از مصادیق خود در عالم خارج ندارد، خواه آن مصادیق محقق یا مقدر باشند. دلیل ایشان این است که اگر اولیات حکایتی از مصادیق محقق خود یا حقیقت لاشروط در ضمن آنها (کلی طبیعی) می‌داشتند، آنگاه با فرض عدم تحقق هیچ معلولی در عالم خارج، خواه محقق یا مقدر باید در صدق گزاره مزبور خلل وارد گشته، کاذب می‌گشت. لکن در فرض مزبور، باز هم ضرری به صدق گزاره اولی «هر معلول علت دارد» وارد نمی‌شود و این گزاره کماکان بر صحت خود استوار است.

اشکال دیگر این است که با فرض حکایت قضایای اولی از مصادیق خود در عالم خارج، پاسخ مناسبی به مسئله چرایی صدق اولیات ارائه نشده است. به عبارت دیگر محل پرسش صدق روان‌شناختی گزاره اولی نیست. یعنی

پرسش این نیست که انسان چگونه به تصدیق گزاره اولی مبادرت می‌ورزد، بلکه مسئله بر سر صدق معرفت‌شناختی است. یعنی مسئله این است که چگونه می‌توان مطمئن بود گزاره اولی که البته مورد تصدیق روانی هر انسانی است، در واقع نیز با حقیقت و محکی خویش نیز منطبق است. حال اگر محکی قضایای اولی، معالیل عالم خارج یا حقیقت لابس‌شرط در ضمن آنها معرفی شود، پرواضح است که بر آن اشراف حضوری نداشته و لذا پاسخ مزبور نمی‌تواند دلیلی موجه بر چرایی صدق اولیات و تطبیق حاکی با محکی تلقی گردد و پاسخ مزبور سر از روان‌شناسی‌گری در خواهد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

البته بر عدم امکان حکایت قضایای اولی از مصادیق، دلایل متعدد دیگری نیز اقامه گشته که در جای خود به تفصیل به آنها پرداخته شده است (منتشر نشده، ۱۳۹۵، ص ۲-۴). پس اینک این پرسش مطرح می‌گردد که در نگاه علامه مصباح یزدی محکی قضایای اولی چیست؟

مطابق با مبنای معرفت‌شناختی علامه مصباح یزدی، قضیه بدیهی تمایزی روشن از قضایای نظری دارد. در نگاه ایشان قضیه‌ای بدیهی است که در آن، هم به خود قضیه و هم به واقعیتی که آن قضیه از آن حکایت می‌کند، دسترسی مستقیم و به اصطلاح «علم حضوری» داشته باشیم. در غیر این صورت هیچ‌گاه نمی‌توان چرایی تطبیق یک گزاره بدیهی با واقع را احراز نمود. برای تقریب به ذهن می‌توان گفت هر گزاره، چون معلوم حصولی و باواسطه است، مانند برگه کپی می‌باشد. حال اگر اعتبار هر برگه کپی، منوط به کپی قبلی باشد، آنگاه این برگه‌ها در صورتی می‌توانند اعتبار داشته باشند که سلسله کپی‌ها به کپی اولی ختم گردد که هم خود کپی و هم اصلی که آن کپی از آن استنساخ گشته، نزد ما حاضر باشد. در باب تعیین معیار صدق گزاره‌های پایه و بدیهی نیز جریان به همین منوال است؛ یعنی اگر معیار صدق گزاره‌های نظری، ارجاع آنها از طریق استدلال به گزاره‌های پایه و بدیهی است، آنگاه باید سلسله گزاره‌ها در نهایت به گزاره‌ای ختم گردد که علاوه بر خود آن گزاره، واقعی که آن گزاره از آن حکایت می‌کند نیز نزد ما حاضر و معلوم باشد، تا تطبیق آنها بر هم احراز گردد. در غیر این صورت نه خود آن گزاره پایه و بدیهی و نه هر گزاره دیگری که صدق‌اش بر آن مبتنی است، معتبر نخواهد بود. ابتدای وجدانیات به عنوان اولین دسته از قضایای بدیهی بر علوم حضوری روشن گشت؛ اما تبیین این ابتن دربار اولیات، کمی پیچیده است.

علامه مصباح یزدی پس از عدم پذیرش حکایت قضایای اولی از مصادیق، به‌ویژه مصادیق محقق در عالم خارج، محکی این‌گونه قضایا را در ارتباط میان مفاهیم در ذهن و نحوه بازنمایی آنها دنبال می‌کنند. در نگاه ایشان، قضایای اولی صرفاً از ارتباط مستقیم حکایت یک مفهوم با فرض حکایت برای مفهوم دیگر، حکایت دارد. مثلاً گزاره «هر معلول علت دارد» از این واقعیت حکایت می‌کند که از هر آنچه مفهوم «معلول» بتواند حکایت نماید، مفهوم «علت‌دار» نیز می‌تواند حکایت کند. از آنجاکه بر مفاهیم داخل ذهن اشراف حضوری داریم، از این‌رو از ارتباط مستقیم میان نحوه حکایت‌گری آنها نیز بدون واسطه هیچ مفهوم دیگر و به علم حضوری آگاه می‌شویم و لذا هیچ

خطایی در آن رخ نمی‌دهد. با توجه به این رویکرد در اولیات نیز مانند وجدانیات علاوه بر حاکمی، به محکی و تطابق آنها با یکدیگر اشراف حضوری داشته و بدین روی قضایای اولی نیز از معیار بدهت یک قضیه برخوردار است؛ اما در اینجا با یک پرسش مهم روبه‌رویم که مقاله حاضر به قصد طرح این پرسش و تبیین پاسخ آن تألیف گردیده است. اینک به طرح پرسش مزبور می‌پردازیم.

۱. طرح مسئله

با فرض آنکه با علامه مصباح یزدی همراهی کرده و عدم حکایت قضیه اولی از مصادیق خارجی را پذیرا باشیم، و همچنین بپذیریم که محکی این‌گونه قضایا صرفاً رابطه بی‌واسطه میان مفاهیم و نحوه حکایت آنهاست، آنگاه این پرسش مطرح می‌گردد که چگونه می‌توان مطمئن بود ارتباط میان مفاهیم موضوع و محمول در قضیه اولی، ارتباطی واقعی است و در مقابل ارتباط جعلی و ناشی از اعتبار ذهن و ساختار آن نیست؟ آیا ارتباط میان موضوع و محمول در قضایای اولی که هم‌اکنون در حال فهم آنها هستیم مطلق و رها از شرایط ذهنی و از روی واقعیت ساخته شده، به گونه‌ای که در هر جهان دیگر و با هر ذهن و ساختار دیگر نیز دچار خلل نگشته، معتبر، صحیح و مطابق با واقع خواهد بود یا اینکه دست فهم بشر از واقع قضایای اولی کوتاه است و این‌گونه قضایا، مقتضای دستگاه معرفتی بشر و طرز تلقی وی می‌باشد به گونه‌ای که تغییر در ساختار ذهن، تغییر در اولیات و سپس تغییر در تمام ساختمان آگاهی را به ارمان خواهد آورد و لذا به نسبیتی مهار ناشدنی ختم می‌گردد؟ به‌راستی اگر ذهن به گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد یا ساختار دیگری می‌داشت، آیا قضایای اولی را همان‌گونه که اکنون درک می‌کند، درک می‌نمود؟

پرسش مزبور به گونه‌ای دیگر نیز قابل طرح است؛ چگونه می‌توان به صرف اتکا و اعتماد به روابط میان مفاهیم در ذهن، اتحاد یا وحدت مصادیق آنها در عالم خارج را نتیجه گرفت؟ آیا تلازم میان مفاهیم و حکایت آنها در ذهن، می‌تواند دلیل بر اتحاد یا وحدت میان حقایق آنها در عالم خارج باشد؟ برای مثال فرض حکایت برای مفهوم «پدر» از عالم خارج، با حکایت مفهوم «دارای فرزند» تلازم و اتحاد دارد؛ اما این تلازم هیچ فایده‌ای برای حکم به فرزنددار بودن پدرهای عالم خارج ندارد. چراکه همواره این احتمال وجود دارد که تلازم میان این دو مفهوم و نحوه حکایت آنها، صرفاً وابسته به ذهن و اعتبارات آن باشد و در این صورت نمی‌توان همان تلازم را به ضرس قاطع به عالم خارج نیز نسبت داد و به کمک آن، فرزنددار بودن تمامی پدرهای خارجی را استنتاج نمود. به‌راستی چه بعدی دارد که پدرهای عالم خارج واجد فرزند نباشند، ولی ذهن به دلیل ساختار خویش آنها را واجد فرزند تلقی نموده باشد؟ آیا صرف همین احتمال و همچنین معناداری پرسش مزبور کافی نیست تا حکم به واجد فرزند بودن پدرهای خارجی با استناد به قضیه اولی را یک حکم غلط و نامربوط بدانیم؟ از کجا معلوم که ذهن انسان، مانند کامپیوتر یا هوش مصنوعی نباشد که براساس داده‌ها و برنامه‌های غلط و خلاف واقع که برای آن تعریف گشته است، همیشه یک داده خود را با داده دیگر متلازم

می‌داند، درحالی‌که در عالم واقع نه‌تنها میان مدلول آن داده‌ها، تلازمی وجود ندارد، بلکه در تناظر کامل‌اند؟ مثلاً اگر برای یک هوش مصنوعي از ابتدا حاصل ضرب عدد دو در خودش را مساوی پنج تعريف نماييم، در اين صورت به يقين، داده «حاصل ضرب عدد دو در خودش» با داده «عدد پنج» در اين هوش متلازم خواهد بود و اين تلازم از سوی صاحب‌اش نیز یک تلازم واقعی تلقی خواهد شد. ولی به‌خوبی می‌دانيم که تلازم مزبور، هيچ‌گاه نمی‌تواند ملاک و معیاری برای تلازم میان مدلول‌های واقعی این دو داده در عالم بیرون از هوش مصنوعي باشد. حال نظریه ارجاع علامه مصباح یزدی نیز با چنین اشکالی روبه‌روست؛ یعنی می‌خواهد بر تلازم واقعی میان محکی‌ها در عالم واقع، از طریق علم حضوری به تلازم میان حاکي‌ها در ذهن استدلال کند. این مانند این است که به جای آنکه بر تلازم واقعی میان «حاصل ضرب عدد دو با خودش» با «عدد پنج» در عالم خارج از یک رایانه استدلال کنیم، دائماً بر تلازم این دو داده در خود پردازنده رایانه، تأکید کرده و با توجه به این تلازم درونی، تلازم خارجی را استنتاج نمائیم. جالب است بدانیم برخی از اندیشمندان غربی مانند جان استورات میل، انتخاب یک محمول برای یک موضوع خاص در قالب یک گزاره را صرفاً ناشی از فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی بدن می‌دانند. در نگاه ایشان حمل محمول بر موضوع، از هیچ منطق و واقعیتی تبعیت نمی‌کند و صرفاً براساس ضرورت فیزیکی از انطباعات اولیه حس از عالم خارج ایجاد می‌گردد. بنابراین هیچ آگاهی پیشینی معنا ندارد که بخواهیم برخی از آنها را بدیهی و برخی از بدیهیات را اولی بنامیم. در نگاه ایشان حتی قضایایی مانند قضایای هوویت و اجتماع نقیضین که از زمره اولیات محسوب می‌گردند یا علمی مانند ریاضیات، چیزی جز تداعی معانی متداول و فراگیر نیست. تاآنجا که حتی علم منطق را که بنا بر تعريف ابزاری برای شناخت معرفت صحیح و دور نگاه داشتن ذهن از وقوع در خطا می‌باشد، بخش یا شاخه‌ای از علم روان‌شناسی تلقی می‌کنند (کردفیروزجایی، ۱۳۸۲، ص ۳۸-۳۹).

ناگفته روشن است که اگر بتوانیم پاسخ مناسبی به پرسش مزبور بدهیم، با دو محذور مواجه خواهیم بود. اول اینکه قضایای اولی، قضایای نسبی خواهد بود که تصدیق آنها، وابسته به ذهن و ساختار آن است و معنایش این است که اولیات قضایایی‌اند که فعلاً آنها را صادق انگاشته‌ایم، نه اینکه واقعاً صادق باشند و لذا با تغییر ذهن و ساختار آن، تغییرپذیرند و با توجه به تأثیر اولیات در تحصیل دیگر علوم حصولی، نسبت‌گرایی در تمام علوم از جمله دین و علوم انسانی نهادینه می‌گردد؛

اما محذور دوم مربوط به عدم کارآمدی قضایای اولی در شناخت عالم خارج در صورت قول به حکایت آنها از روابط میان مفاهیم است. مطابق با اشکال مزبور، نظریه ارجاع در احراز صدق آن دسته از علوم حصولی که ناظر به عالم بیرون است، کاملاً بی‌فایده است و حیطه علوم حصولی صحیح را صرفاً در آن دسته از معارفی که حاکي از امور درونی است، منحصر می‌کند. یعنی با فرض آنکه صحت اولیات را نیز پذیرا باشیم، آنگاه این قضایا صرفاً حاکي از تلازم میان حکایت مفاهیم و روابط میان آنها خواهد بود و در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توان از اولیات بهره برد و به

صحت وحدت یا اتحاد مصداق موضوع و محمول در خارج پی برد. بدین‌روی ارتباط میان عالم خارج با بدیهی اولی به عنوان پایه‌ای از معارف بشری، قطع خواهد شد.

برای حل این مسئله و تحلیل آن، ابتدا باید به سه دسته پرسش پاسخ داد:

دسته اول: ماهیت مفهوم چیست؟ همان‌گونه که از پیش می‌دانیم، مفهوم، وجودی درونی است که در انسان و ذهن وی تحقق پیدا می‌کند. حال پرسش این است که به چه نوع حالتی از حالات درون انسان، «مفهوم» اطلاق می‌گردد و چرا؟ دلالت مفهوم بر مصداق خود به چه نحو است؟ آیا نحوه دلالت مفاهیم بر مصادیق خود، مانند دلالت داده‌ها و کدها بر مدلول خود در یک هوش مصنوعی است که نیاز به وضع و اعتبار قبلی توسط یک برنامه‌نویس دارد، یا اینکه دلالت مفاهیم مانند دلالت تصویر یک عکس بر محتوای خود است، که نیازی به وضع واضح ندارد؟

دسته دوم: پس از آشنایی با ماهیت مفهوم و نحوه دلالت آن بر مصادیق، می‌توان به این مسئله پرداخت که تلازم میان مفاهیم در قضایای اولی چگونه ایجاد می‌گردد؟ مفاهیم از چه حیث با یکدیگر متلازم‌اند؟ دسته سوم: پس از روشن شدن دو پرسش فوق، وقت آن می‌رسد بررسی نماییم که آیا این امکان وجود دارد که در قضیه اولی، ارتباط میان مصادیق چیزی غیر از ارتباطی باشد که از طریق مفاهیم تعیین می‌گردد؟ آیا در اولیات، مصادیقی که در ازاء موضوع و محمول تحقق دارد، می‌تواند ارتباطی غیر از ارتباطی که از طریق مفاهیم مشخص گشته، داشته باشند یا اینکه چنین فرضی اساساً ممتنع است؟

۲. چیستی «مفهوم» و نحوه دلالت آن

یکی از فعالیت‌های ذهن، انتقال از یک شیئی به شیئی یا اشیاء دیگر است. در دلالت مفهوم بر محکی خویش (علم حصولی) نیز ذهن از طریق ویژگی‌های مفهوم به ویژگی‌های مصداق منتقل می‌گردد. اما انتقال ذهنی نیز انواع مختلف دارد. برای آشنایی با انتقال خاصی که در ناحیه مفاهیم رخ می‌دهد، ابتدا باید انواع انتقال و دلالت‌ها را بشناسیم؛ اولین نوع دلالت، دلالتی است که در آن انتقال از دال به مدلول، محتاج وضع و قرارداد شخص یا اشخاص است. مانند دلالت یک لفظ بر معنای خاص و یا دلالت یک علامت یا تابلو بر یک مفاد خاص. دلالت یک داده یا برنامه بر یک محتوای خاص در هوش مصنوعی نیز از زمره این نوع دلالت‌ها است. در این نوع دلالت، در خود دال، مانند لفظ یا علامت، هیچ‌گونه اقتضایی جهت انتقال به مدلول وجود ندارد، از این‌رو نیاز به وضع و قرارداد داریم تا با لحاظ آن، از دال به مدلول منتقل شویم. لذا بدون این اعتبار و بدون لحاظ آن هیچ دلالت و انتقالی رخ نخواهد داد. در نوشتار حاضر این نوع دلالت را «دلتال وضعی» می‌نامیم.

اما گاهی دلالت دال بر مدلول، ریشه در ارتباط واقعی و هستی‌شناختی میان وجود دال با وجود مدلول دارد و از این‌رو این نوع انتقال از جعل و قرارداد بی‌نیاز است. در این نوع دلالت، در خود دال، اقتضایی نسبت به انتقال به مدلول وجود دارد، به گونه‌ای که اگر فرد یا افراد بخواهند نیز نمی‌توانند به امر دیگری غیر از آنچه دال بر آن دلالت

می‌کند، منتقل گردند. البته این نوع دلالت نیز انواع مختلفی دارد. نوع اول از دلالت واقعی، دلالتی است که میان دو امر متلازم در وجود برقرار می‌گردد؛ مانند دود و آتش. در این نوع از دلالت، در واقع انتقال میان دو حکم صورت می‌گیرد. حکم به وجود دود که از آن به حکم به وجود آتش می‌رسیم. این نوع انتقال ذهنی، در هر استدلالی میان مقدمات با نتیجه آن برقرار است، چراکه در استدلال از احکامی که در مقدمات استدلال جای می‌گیرند، پی به حکم جدیدی در نتیجه استدلال می‌بریم. سبب این نوع انتقال، رابطه علیت است که به نحوی میان دال و مدلول برقرار است. اینکه در این نوع انتقال نمی‌توان از هر نوع دال به هر مدلولی منتقل گشت نیز ناشی از سنخیت میان وجود علت با معلول است. در اینجا نکته‌ای درخور اهتمام است. به رغم آنکه این نوع انتقال، انتقالی واقعی است و نیازی به واضع ندارد، اما وجه و دلیل انتقال، شباهت میان دال و مدلول نیست؛ بلکه دال و مدلول (دود و آتش) در این نوع انتقال هیچ‌گونه شباهتی با هم نداشته و فقط رابطه علیت میان آنها سبب انتقال است.

از آنچه بیان شد، می‌توان به نوع دیگری از دلالت واقعی پی برد. در این نوع از دلالت نیز میان دو طرف، رابطه واقعی و حتی رابطه علی برقرار است و لذا نیاز به جعل و قرارداد نیست، اما سبب این انتقال رابطه علیت نیست، بلکه سبب دلالت، مشابهت تام میان ویژگی‌های مدلول با ویژگی‌هایی است که وجود دال از آنها حکایت دارد. مانند دلالت تصویر قله دماوند بر ویژگی‌های قله دماوند در بیرون از ذهن. طبیعتاً تصویر قله دماوند بیانگر ویژگی‌های یک قله در عالم خارج است. حال اگر قله دماوند در عالم خارج نیز تماماً همان ویژگی‌ها را داشته باشد، آنگاه می‌توان از طریق ویژگی‌هایی که تصویر بازگو می‌کند، به ویژگی‌های قله خارجی پی برد. پس این نوع دلالت تنها در صورتی قابل فرض و مورد قبول است که در آن دال کاملاً شبیه مدلول باشد، به نحوی که اگر از ظرف وجود هریک صرف نظر نمائیم، آنها کاملاً بر هم منطبق شوند. در این صورت است که می‌توان بدون مراجعه به خود مدلول، ویژگی‌های آن را با آگاهی از ویژگی‌های دال، یکی پس از دیگری کشف نمود (برهان مهریزی و مصباح، ۱۳۸۸). شبیه به وقتی که روبه‌روی یک آینه ایستاده‌ایم و با رؤیت ویژگی‌های تصویر درون آینه به شکل و شمایل خویش واقف می‌شویم. در این نوع از انتقال، به‌رغم آنکه تصویر درون آینه ویژگی‌های مختص به خود را دارد و به لحاظ وجودی غیر از شیء روبه‌روی آینه و ویژگی‌های آن است، اما شباهت تام میان ویژگی‌های تصویر با صاحب تصویر سبب می‌گردد بتوانیم از طریق ویژگی‌هایی که تصویر آینه بازگو می‌کند، به ویژگی‌های صاحب تصویر پی ببریم. از آنچه بیان گردید روشن می‌شود که این نوع دلالت از وضع و اعتباری که در قسم اول لازم بود، بی‌نیاز است، چه آنکه این نوع دلالت ریشه در شباهت واقعی و تام میان دال و مدلول دارد، و لذا نمی‌توان از دال که واجد ویژگی‌های خاص می‌باشد، به هر مدلولی پی برد.

پس از آشنایی با انواع دلالت و انتقال، نوبت به طرح این پرسش می‌رسد که دلالت مفهوم بر مصداق در ذهن، کدام نوع از انواع دلالت است؟ به‌راستی نحوه حکایت مفهوم و انتقال از طریق آن به محکی، کدام‌یک از انواع انتقال است؟ علامه مصباح یزدی معتقدند انتقال از طریق مفاهیم به عالم خارج از نوع سوم است. یعنی تنها

در صورتی یک وجود ذهنی را «مفهوم» می‌نامیم که آن وجود ذهنی در ویژگی‌هایی که بازگو می‌کند، شباهت تام با مصداق خود در عالم خارج داشته باشد، به گونه‌ای که اگر از موطن وجود ذهنی و خارجی صرف‌نظر شود، آن دو وجود کاملاً بر یکدیگر منطبق گردند (همان).

از این رو اگر مفهوم حتی در یک ویژگی بر مصداق منطبق نباشد، دیگر نمی‌توان آن مصداق را، مصداق و محکی برای مفهوم مزبور تلقی نمود. دقت شود که علامه مصباح یزدی نمی‌گویند که این رابطه در هر مفهومی نسبت به مصداق خود وجود دارد، چرا که در این صورت خطا و اشتباه در علوم حصولی تصور نداشت. بلکه ایشان خواهان بیان این نکته هستند که از اساس مفهومیت و حکایت‌گری جایی تحقق دارد که این شباهت تام برقرار باشد، خواه این ویژگی و شباهت میان «ذهن و خارج» و «وجود ذهنی و وجود خارجی» تحقق داشته یا نداشته باشد.

در نگاه علامه مصباح یزدی، تشخیص امکان و ظرفیت مفهومیت در برخی امور درونی و ذهنی، برای اولین بار میان مفاهیم برگرفته از علوم حضوری ادراک می‌شود. در اینجا است که انسان نخستین بار متوجه شباهت تام میان دو امری می‌گردد که هر دو نزد وی حاضرند و لذا بعد از تطبیق آنها می‌یابد که می‌تواند بدون مراجعه به معلوم حضوری، ویژگی‌های آن را صرفاً از طریق ویژگی‌های نهادینه در مفهوم بازگو کند. پس از رفع معلوم حضوری، مفهوم و تصویری که از آن به ذهن می‌ماند، به نحوی در ویژگی‌ها شبیه به خود آن معلوم حضوری است که گویی در حال ادراک خود ویژگی‌های معلوم حضوری هستیم، حال آنکه آنچه در حال حاضر ادراک می‌گردد، ویژگی‌هایی است که صرفاً در تصویر نهادینه است و نه در معلوم حضوری. شاید برای شما هم این اتفاق افتاده باشد که در برهه‌ای از زمان دچار درد خاصی مانند دندان درد شده باشید. اینک که این درد از میان رفته، اما تصویر و خاطره‌ای از آن دندان درد خاص در ذهن به یادگار مانده که کاملاً شبیه به همان دندان درد خاص است، به گونه‌ای که اگر بخواهید می‌توانید آن را از دیگر دردهایی که تا به حال آزموده‌اید تفکیک نمائید. شباهت تام میان مفهوم و مصداق در برخی علوم حسی نیز قابل یافت است. مثلاً به‌رغم آنکه هم اکنون چیزی را احساس نمی‌کنیم، باز هم به روشنی می‌توانیم از تمایز میان مزه ترشی و شیرینی یا تفاوت میان احساس سرما و گرما یا اختلاف میان بوی یک گل یا عطر با بوی گل یا عطر دیگر آگاه باشیم. این آگاهی و انتقال به این دلیل است که مثلاً از مزه ترشی که پیش از این احساس گشته است، تصویری در ذهن نقش بسته که کاملاً شبیه همان مزه‌ای است که در هنگام تناول یک لیمو ترش احساس کرده‌ایم و حتی این شباهت آن قدر زیاد است که گاهی یادآوری آن با ترشح بزاق دهان همراه می‌گردد.

خلاصه آنکه بنا بر مبانی معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی، مفهوم و خاصیت حکایتگری وقتی حاصل است که میان ویژگی‌هایی که مفهوم بازگو می‌کند، با ویژگی‌های مصداق خارجی، شباهت تام وجود داشته باشد. تنها در این صورت است که می‌توان با ویژگی‌های مفهوم به ویژگی‌های مصداق پی برد. در غیر این

صورت رابطه مفهومیت و حکایت میان وجود ذهنی و خارجی شکل نخواهد گرفت و در نهایت انتقال از نوع دوم خواهد بود. اساساً خطا در علوم حصولی نیز به همین معناست. یعنی خطا در جایی رخ می‌دهد که میان یک مفهوم با مصداق که گمان شباهت تام میان آنها می‌رفته، شباهت تام برقرار نبوده است. درست مانند یک برگه کپی از یک سند که تنها در صورتی می‌توان آن برگه را کپی از آن اصل محسوب نمود، که در تمام ویژگی‌ها کاملاً شبیه یکدیگر باشند و اندک تفاوت، کپی بودن آن برگه از اصل خویش را مخدوش می‌سازد؛ اما قشر قابل توجهی از فیلسوفان غربی که احراز تطابق مفاهیم با مصداق را ممکن نمی‌دانند، دلالت مفاهیم بر مصداق را از نوع دوم محسوب نموده، معتقدند ما به پدیده‌ها آن گونه که هستند علم نداریم، بلکه به پدیده‌ها آن گونه که بر ما پدیدار می‌شوند، آگاهیم.

حال که نحوه انتقال ذهن از مفهوم به مصداق روشن گشت، می‌توان به این نتیجه مهم نائل آمد که مفاهیم و نحوه دلالت آنها بر مصداق مانند یک کد یا داده صرف در هوش مصنوعی نیست؛ چراکه هر مفهوم به خاطر محتوا و ویژگی‌های خاص نهادینه در خودش، تنها اقتضای حکایت از امر خاصی را دارد. به بیان دیگر مفهوم مانند یک کاغذ سفید خالی از محتوا نیست تا هرگونه علامتی در آن قابل ثبت بوده و آن علامت نیز بر هر محتوایی قابل جعل و قرارداد باشد. بلکه مفاهیم مانند عکس‌هایی است که ذاتاً منقش و ملون است و همان گونه که یک عکس به دلیل برخورداری از نقش و نگار مخصوص به خود، تنها می‌تواند تصویر شیء خاصی محسوب گردد که کاملاً واجد همان شکل و شمایل باشد، هر مفهوم نیز مانند یک عکس به دلیل برخورداری از یک محتوا و فحوای خاص، تنها می‌تواند از چیزی حکایت نماید که دقیقاً واجد همان محتوا و ویژگی‌ها باشد. همان گونه که هر عکس را نمی‌توان، عکس هر شیء تلقی نمود، مفهوم را نیز نمی‌توان به دلخواه خویش، مفهوم و حاکی از هر امری محسوب کرد. بنابراین هر مفهوم در درون خود ویژگی‌هایی دارد که تشابه شیء دیگر در آن ویژگی‌ها، یک مفهوم را برای حکایت و بازنمایی از شیء مزبور مستعد می‌سازد. اتفاقاً همین اقتضای نهادینه و ذاتی در هر مفهوم است که سبب تمایز مفاهیم از یکدیگر است. حال آنکه در علامات، کدها یا داده‌های اولیه به یک رایانه یا هوش مصنوعی، هیچ اقتضایی جهت نشان دادن، یک مدلول خاص وجود ندارد و هر کد می‌تواند برای هر مدلول از طریق اعتبار یک برنامه‌نویس جعل و قرارداد گردد و برنامه‌نویس است که تعیین می‌کند کدام کد بر کدام محتوا دلالت کند. لذا در اینجا یک دلالت واقعی رخ نمی‌دهد، چراکه کدها در واقع به هیچ وجه دال و دلالت‌کننده نیستند و این ماییم که برای کدها به خاطر بعضی ملاحظات و رفع برخی نیازها، دلالتی را از نوع اول بر یک فحوا اعتبار می‌نماییم.

۳. چرایی ارتباط میان مفاهیم در اولیات

اکنون که تمایز میان مفهوم و نحوه دلالت آن با کد و داده‌های اولیه در هوش مصنوعی، تبیین گردید، نوبت به طرح مسئله اساسی در این مقاله می‌رسد؛ یک گزاره اولی چگونه ساخته می‌شود؟ به بیانی دقیق‌تر تلازم میان

اجزای گزاره در قضیه بدیهی اولی چگونه برقرار می‌شود؟ تا بدین جا معلوم گشت که مفاهیم، کد نیستند و حکایت آنها از نوع دلالت اعتباری و جعلی میراست. اما آیا امکان دارد که شخصی نه خود مفاهیم و نحوه بازنمایی، بلکه رابطه میان مفاهیم را در ما جعل و اعتبار نموده باشد؟ به‌رغم آنکه می‌توان از طریق دلالت دو مفهوم «معلول» و «علت‌دار» به نحوه بازنمایی آنها واقف گردید، اما آیا این امکان وجود دارد که تلازم میان آنها یک تلازم واقعی نباشد؟ به‌راستی چه چیز 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 به گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد، همین مفهوم «معلول» را تصور کند، ولی این تصور به جای تلازم با مفهوم «علت‌دار» با مفهوم «فاقد علت» تلازم داشته باشد؟ آیا مفاهیم و ارتباط میان آنها مانند ارتباط میان کدها و داده‌های اولیه به یک هوش مصنوعی است که ذاتاً هیچ‌گونه اقتضایی نسبت به ارتباط با هم ندارند و لذا نیاز به برنامه‌نویسی است که ارتباط میان آنها را جعل و اعتبار نماید یا اینکه خود مفاهیم مانند عکس‌ها، به گونه‌ای مندک 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؟

برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید مسئله دیگری بررسی شود؛ فارغ از چگونگی ساخت یک قضیه اولی، وجه تلازم و ارتباط میان موضوع و محمول چیست؟ به بیان دیگر ارتباط بی‌واسطه میان مفاهیم ناشی از چیست؟ وقتی در یک قضیه اولی حکم به تلازم میان موضوع و محمول می‌کنیم، چه امری ما را برای حکم به این تلازم برمی‌انگیزاند؟ به‌راستی چه چیز ما را در انتخاب یک محمول خاص از میان محمول‌های دیگر برای حمل بر موضوع در یک قضیه اولی مجاب می‌نماید؟ پرسش مزبور بدین گونه نیز قابل طرح است؛ حکایت محمول از چه حیث با موضوع در قضیه اولی متلازم است؟ به طور قطع مفهومی که جایگاه موضوع در یک قضیه اولی را به خود اختصاص داده، دارای حیثیات متفاوت است. حال باید بررسی نمود که لحاظ کدام یک از این حیثیات، با حکایت مفهوم محمول تلازم داشته و به آن می‌انجامد؟

همان گونه که بیان شد، هر مفهومی به دلیل برخورداری از فحوای خاصی که در آن نهادینه است، تنها اقتضای حکایت از یک محکی خاص را دارد. حال اضافه می‌کنیم که گاهی نحوه بازنمایی نهادینه در یک مفهوم به گونه‌ای است که با نحوه بازنمایی مفهوم دیگر در ارتباط است. تا آنجا که حتی قبل از یافت مصداق برای مفاهیم، می‌توان صرفاً از طریق فحوای خاص نهادینه در هر مفهوم، به ارتباط میان بازنمایی مفاهیم واقف گردید. برای مثال بازنمایی مفهوم «قله» به گونه‌ای است که می‌تواند همواره با بازنمایی مفهوم «مرتفع» همراه باشد. یا حکایت مفهوم «معلول» با مفهوم «علت‌دار» همراه است.

از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان کشف ارتباط میان مفهوم موضوع و محمول در اولیات قبل از تطبیق بر مصادیق را به کشف ارتباط میان دو عکس متشابه از یک منظره، تشبیه نمود. در اینجا بدون

مراجعه به منظره عالم خارج و حتی بدون آگاهی از واقعی بودن منظره یا غیرواقعی بودن آن، و صرفاً با استناد به تشابه نقش و نگارها که در آن دو عکس منقش گشته، می‌توان به ارتباط بازنمایی آن دو عکس از منظره واحد واقف گردید. پس برای کشف این حقیقت که نحوه بازنمایی این دو عکس با یکدیگر مرتبط است، نیازی به دانستن واقعی بودن آن منظره نداریم. حال در باب کشف رابطه میان حکایت مفاهیم نیز جریان به همین منوال است. برای مثال دو مفهوم «قله» و «مرتفع» چنین ارتباطی با یکدیگر دارند. یعنی با وجود مفهوم «قله» در ذهن و صرفاً از طریق ویژگی‌هایی که این مفهوم در ذهن هر شخص بازگو می‌کند، متوجه این نکته می‌شویم که نفس بازنمایی مفهوم «قله» به گونه‌ای است که حکایت مفهوم «مرتفع» را به همراه خود خواهد داشت. این ارتباط به نحوی به هم تنیده است که امکان ندارد شخصی حکایت مفهوم «قله» از حقیقتی در عالم خارج را فرض بگیرد، اما آن امر مفروض را مصداقی برای مفهوم «مرتفع» نداند. به بیان دیگر صرفاً از طریق شباهت تام یک امر مفروض با ویژگی‌هایی که مفهوم «قله» بازگو می‌کند، می‌توان به شباهت تام آن امر مفروض با ویژگی‌هایی که مفهوم «مرتفع» بیان می‌دارد نیز پی برد، خواه آن امر مفروض وجود داشته یا نداشته باشد. بنابراین خود ویژگی‌ای که مفهوم «قله» بازگو می‌کند، به نحوی است که مقتضی ویژگی «مرتفع بودن» را دارد، نه اینکه این ارتباط جعلی و اعتباری یا اقتضای ساختار ذهن باشد. از این‌روست که با هیچ جعل و اعتبار جدید یا تغییر در نحوه ساختار ذهن، نمی‌توان در نحوه ارتباط میان دو مفهوم «قله» و «ارتفاع» تغییری ایجاد نمود. حال برای حکایت از یافت چنین ارتباطی می‌توان گفت «هرآنچه علی‌الفرض شبیه به مفهوم «قله» باشد، شبیه به مفهوم «مرتفع» نیز خواهد بود» یا به طور خلاصه «هر قله‌ای مرتفع است بالضرورة» که یک قضیه اولی است. پس برای پی بردن به صدق قضیه اولی «هر قله‌ای مرتفع است» از اساس نیاز به مراجعه به قله‌های عالم خارج نداریم؛ چراکه (همان‌گونه که بیان گردید) این‌گونه قضایا در اصل حکایت از مصادیق خود در عالم خارج نداشته و ندارد، بلکه محکی در این دست قضایا خود مفاهیم و ارتباط مستقیم میان نحوه بازنمایی آنهاست. از همین‌روست که مراجعه به نحوه بازنمایی دو مفهوم «قله» و «مرتفع» و کشف ارتباط میان آنها برای فهم صدق این قضیه کافی است.

اجازه دهید به دلیل اهمیت موضوع، مطلب مزبور را در قالب بیانی فنی‌تر و با مثالی دیگر تبیین نماییم؛ همان‌گونه که حکما در فلسفه گوشزد نموده‌اند، یک وجود دارای حیثیات متفاوت بوده و به جهت هر حیثیتی حکمی ویژه می‌یابد. نحوه بازنمایی مفهوم به عنوان یک موجود ذهنی نیز از این قاعده مستثنا نیست. به بیان دیگر ذهن می‌تواند با استناد به فحوای ویژه‌ای که قابلیت بازنمایی از آن تنها در یک مفهوم خاص نهادینه است، برای هر مفهوم حتی قبل از حکایت واقعی‌اش از مصادیق، حکایتی از شیء مفروض را فرض نماید. حال فرض حکایت برای یک مفهوم نیز به عنوان وجودی از موجودات ذهنی و فعلی از افعال آن، دارای حیثیات متفاوت است که طبق هر کدام از آن حیثیات، واجد حکمی ویژه است. برای مثال فرض حکایت برای

یک مفهوم، از جهت نیازمندی به فاعل شناسا، معلول است. از جهت ماهیت، عرض از نوع کیف نفسانی است. از جهت آنکه فرض است، پس به عالم واقع و تحقق مصداق واقعی آن کاری نداریم. از جهت آنکه این فرض به حکایت یک مفهوم خاص تعلق گرفته است، پس تحقق محکی خاصی در ازای آن فرض گرفته شده است. حال گاهی اوقات فرض حکایت از یک شیء، مستلزم فرض حکایت دیگری از همان شیء است. برای مثال فرض حکایت مفهوم «معلول» از یک شیء مفروض، مستلزم فرض حکایت مفهوم «علت‌دار» از همان شیء است. پرسشی در اینجا مطرح است: فرض حکایت برای مفهوم «معلول» از چه جهت مستلزم فرض حکایت برای مفهوم «علت‌دار» است؟ اینکه مفهوم «علت‌دار» می‌تواند حاکی از همان حقیقتی باشد که مفهوم «معلول» از آن حکایت دارد، از آن جهت نیست که فرض حکایت برای مفهوم «معلول» در ذهن موجود است. چراکه در این صورت لازم می‌آید که هرآنچه در ذهن موجود است، فرض حکایت مفهوم «علت‌دار» را در پی داشته باشد. و یا به خاطر آن نیست که فرض حکایت برای مفهوم «معلول» به فاعل شناسا نیازمند است، چراکه در آن صورت لازم می‌آید که هرآنچه در تحققش به فاعل شناسا نیازمند است، به فرض حکایت برای مفهوم «علت‌دار» بینجامد. حتی می‌توان از حیثیت فرضی بودن حکایت این مفاهیم نیز صرف‌نظر نمود؛ چراکه ویژگی فرضی بودن حکایت مفهوم «معلول»، سبب تلازمش با فرض حکایت برای مفهوم «علت‌دار» نبوده است. در غیر این صورت لازم می‌آید هر فرضی به فرض مزبور بینجامد. در نگاه علامه مصباح یزدی فرض حکایت برای مفهوم «معلول» تنها از آن جهت منجر به فرض حکایت برای مفهوم «علت‌دار» می‌شود، که فرض مزبور به حکایت مفهوم خاصی با نام «معلول» تعلق گرفته است که به دلیل بازنمایی ویژه‌ای که در آن نهادینه است، ارتباط وثیقی با مفهوم «علت‌دار» پیدا می‌کند. به بیان دیگر مفهوم «معلول» یک کد یا علامت نیست تا هیچ‌گونه اقتضایی نسبت به بازنمایی از محکی خویش نداشته باشد؛ بلکه در نحوه حکایت آن، اقتضای خاصی نهفته است. به گونه‌ای که تنها می‌تواند از وجودی حکایت نماید که وجودش را از وجود دیگری اخذ کرده باشد. حال اگر به این قابلیت ویژه و نحوه حکایتی که از میان مفاهیم تنها در مفهوم «معلول» نهادینه است، نظر بیندازیم و از دیگر حیثیات این مفهوم چشم‌پوشی کنیم، آنگاه گام نخستین را بر فهم چرایی تلازم آن با مفهوم «علت‌دار» برداشته‌ایم؛ یعنی به علم حضوری می‌یابیم که این مفهوم با این اقتضای خاص، نشانگر وجودی است که علاوه بر آنکه خارج را پر نموده و در وجودش به دیگری نیز محتاج است، همواره باید به همراه موجودی باشد که به آن وجود می‌بخشد (یعنی دارای علت باشد)؛ وگرنه نمی‌توانست به عنوان مصداقی برای مفهوم «معلول» فرض گرفته شود. پس اگر فرض نماییم که مفهوم «معلول» در حال حکایت از یک موجود نیازمند در عالم واقع است، و به این فرض تنها از همین حیثیت نهادینه در مفهوم معلول نظر بیندازیم، می‌توان با تحلیل حکایت مفهوم «معلول» و نحوه بازنمایی آن، به ارتباط مستقیم آن با دیگر مفاهیم و از آن جمله به حکایت مفهوم «علت‌دار» از همان حقیقت نیز پی ببریم.

۴. طرح یک پرسش و پاسخ آن

با فرض آنکه اقتضای نهادینه در هر مفهوم جهت‌بازنمایی از یک محتوای خاص را بپذیریم و مبتنی بر آن روابط میان نحوه حکایت مفاهیم در قضایای اولی را توجیه نماییم، باز هم این پرسش مطرح می‌گردد که چگونه می‌توان اطمینان داشت که اگر دو مفهوم در ذهن با یکدیگر تلازم دارند، مصادیق آنها در عالم خارج نیز می‌بایست با یکدیگر اتحاد داشته باشند؟ آیا این نوعی روان‌شناسی گری نیست؟ به بیان دیگر چگونه می‌توان مطمئن بود که اگر فرض حکایت برای یک مفهوم با فرض حکایت برای مفهوم دیگر تلازم دارد، زمانی که حکایت واقعی این مفاهیم از مصادیق‌شان در خارج محقق شود، همین تلازم نیز برقرار خواهد بود؟

پاسخ به این پرسش نیز در وجه ارتباط و تلازم میان مفاهیم نهفته است. به بیان دیگر اگر تلازم میان مفاهیم در قضایای اولی، ریشه در خواست انسان یا ساختار ذهن او و یا مقتضی نحوه آفرینش وی و یا معلول اعتباری از اعتبارات هوش‌اش می‌بود، آنگاه جا داشت که در اتحاد میان مصادیق مفاهیم شک کرده و یا در تلازم میان حکایت واقعی مفاهیم بعد از احراز تلازم حکایت فرضی‌شان تردید ورزیم؛ اما چنان‌که بارها اشاره شد، وجه تلازم میان مفاهیم مستعمل در یک قضیه اولی، ریشه در نحوه‌بازنمایی آن مفاهیم دارد. نحوه‌بازنمایی هر مفهوم نیز در آن نهادینه است. یعنی در هر مفهوم از حیث حکایت‌اش، بازنمایی از یک سری ویژگی‌ها نهادینه است که امکان مشابهت شیء بیرونی با آن ویژگی‌هاست که اولاً حکایت آن مفهوم از آن شیء را رقم می‌زند و ثانیاً رابطه میان مفاهیم را نیز به ارمغان می‌آورد.

لذا اگر بپذیریم که ارتباط میان دو مفهوم تنها ریشه در شباهت کامل با ویژگی‌هایی که هر کدام از مفاهیم بازگو می‌کند، دارد، آنگاه معنا و امکان ندارد که شیئی در عالم خارج تحقق داشته باشد که کاملاً شبیه با ویژگی‌هایی از مفهوم «الف» باشد که شباهت با آنها، شباهت با ویژگی‌های مفهوم «ب» را در خود داراست و درعین حال آن شیء هیچ شباهتی با مفهوم «ب» نداشته و مصداقی برای آن در عالم خارج تلقی نگردد. این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که شیء موردنظر از اساس شباهت با مفهوم «الف» نداشته و به اشتباه مصداقی برای مفهوم «الف» محسوب گشته باشد. به بیان دیگر هر حکمی که برای مفهوم از حیث حکایت‌اش ثابت است، در واقع حکمی است برای ویژگی‌هایی که یک مفهوم درصدد حکایت از آن است؛ لذا این ویژگی‌ها هر کجا تحقق دارد، آن حکم را خواهد داشت. پس هر آنچه در ویژگی‌ها کاملاً شبیه ویژگی‌هایی است که یک مفهوم بازگو می‌کند، همان احکام برایش ثابت خواهد بود، خواه آن شیء در واقع نیز تحقق داشته یا نداشته باشد. برای مثال وقتی می‌گوییم «هر قلله‌ای مرتفع است» نیک می‌دانیم مفهوم و تصویر قلّه در ذهن، مستلزم اختلاف از سطح زمین به سمت بالاست. به دلیل همین استلزام با حکایت مفهوم «مرتفع» تلازم خواهد داشت. خواه قلله‌ای در خارج وجود داشته یا نداشته باشد. ولی امکان ندارد که قلله‌ای در خارج باشد (یعنی شیئی در خارج باشد که کاملاً ویژگی‌هایی که مفهوم «قله» در ذهن بازگو می‌کند را داشته باشد) ولی مصداقی برای مفهوم «مرتفع» نباشد.

نتیجه‌گیری

علامه مصباح یزدی امکان حکایت اولیات از مصادیق در عالم خارج را نفی نموده و محکی را در رابطه میان مفاهیم و نحوه بازنمایی آنها محدود می‌سازد. در این صورت این پرسش مطرح گردید که ملاک اتحاد میان حکایت مفاهیم در قضیه اولی ناشی از چیست؟ چه چیز ما را در انتخاب و حمل یک محمول خاص برای یک موضوع در قضایای اولی مجاب می‌کند؟ آیا مقتضی این انتخاب، ذهن یا روان انسان و ساختار آن می‌باشد، به گونه‌ای که اگر ذهن و روان، ساختار دیگری می‌داشت، آنگاه قضایای دیگری را به عنوان اولیات درک می‌نمود؟ آیا ممکن است این انتخاب متأثر از سبک زندگی و فرهنگ متداولی باشد که حیات اجتماعی ما را دربر گرفته، به گونه‌ای که اگر در سبک و فرهنگ دیگری می‌بودیم، این امکان وجود داشت که به جای آنکه مفهوم «معلول» را با مفهوم «علت‌دار» مرتبط نماییم، آن را با مفهوم «فاقد علت» مرتبط می‌نمودیم؟ ناگفته روشن است که عدم پاسخ مناسب به این پرسش به نسبت در مبانی معارف بشری و از آنجا به نسبییتی فراگیر در تمامی علوم حصولی از جمله معارف دینی و علوم انسانی می‌انجامد.

علامه مصباح یزدی در مقام پاسخ با مسئله مزبور معتقدند ارتباط میان مفاهیم، ریشه در نحوه بازنمایی هر مفهوم دارد. هر مفهوم در درون خود، ویژگی‌هایی دارد که امکان تشابه شیء دیگر در آن ویژگی‌ها، آن مفهوم را برای حکایت و بازنمایی از شیء مزبور مستعد می‌سازد. حال گاهی انسان از طریق این ویژگی‌ها در یک مفهوم و امکان مشابهت یک شیء با آنها، متوجه امکان شباهت شیء مفروض با ویژگی‌های نهادینه در مفهوم دیگر می‌گردد و به این طریق به ارتباط واقعی میان نحوه حکایت دو مفهوم حتی قبل از تطبیق بر مصداق پی برده می‌شود. این مطلب مهم ما را به این نتیجه مهم‌تر می‌رساند که ارتباط و اتحاد میان نحوه بازنمایی دو مفهوم در قضیه اولی، یک ارتباط و اتحاد واقعی است، نه اینکه ارتباط میان آنها نیز وابسته به ساختار ذهن یا اراده فاعل شناسا باشد و فرضی از فروض آن و اعتباری از اعتبارات آن محسوب گردد. مثلاً مفهوم «معلول» و نحوه حکایت آن از یک امر مفروض، خودش به گونه‌ای است که با حکایت برای مفهوم «علت‌دار» متلازم است. این ارتباط در نحوه بازنمایی به نحوی مستقل و به هم 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

اوليات نسبت به ذهن و ساختار آن را درک نمود و بدین روی نسبت معرفت‌شناختی را در این قضایا ابطال نمود (منتشر نشده، ۱۳۹۵، ص ۱۴). پس ملاک اتحاد مفاهیم، خود نحوه حکایت آنهاست نه آنچه‌ان که برخی گمان نموده‌اند، فطری یا خدادادی بوده (دکارت) (دکارت، بی‌تا، ص ۴۰-۴۱ و ۸۸-۸۹) و یا برخاسته از شرایط ذهن و مقولات قوه فاهمه باشد (کانت) (حدادعادل، ۱۳۸۴، ص ۱۱، ۱۴ و ۱۷). در این صورت باید رابطه میان مفهوم «معلول» با «فاقد علت» در صورت تغییر آفرینش ذهن، امکان می‌داشت، درحالی‌که با فرض فهم مفهوم «معلول» برقراری چنین تلازمی ممتنع است.

از همین‌جا نیز می‌توان به تفاوت ارتباط میان مفاهیم مستعمل در قضایای اولی با ارتباط میان داده‌ها در کامپیوتر یا هوش مصنوعي پی برد. کسانی که اوليات را مانند ارتباط میان داده‌ها در هوش مصنوعي تلقی می‌کنند، درواقع مفاهیم را مانند کدهایی می‌دانند که ارتباط میان آنها بدون هیچ‌گونه اقتضای ذاتی و اولیه و صرفاً براساس یک برنامه ازپیش تنظیم‌شده، توسط یک برنامه‌نویس جعل و اعتبار می‌گردد. حال آنکه در اوليات هیچ امری ما را بر حکم به تلازم میان حکایت دو مفهوم برنمی‌انگیزاند، جز نحوه بازنمایی نهادینه در هریک از آن مفاهیم، به گونه‌ای که آن مفاهیم در هر ذهن دیگری نیز می‌بودند، به دلیل بازنمایی ویژه‌ای که در نهاد خود دارند، با یکدیگر تلازم ذاتی می‌داشتند (منتشر نشده، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

منابع

- برهان مهریزی، مهدی و مجتبی مصباح، ۱۳۸۸، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۳، ص ۱۱-۵۰.
حدادعادل، غلامعلی، ۱۳۸۴، *مقدمه‌ای بر کتاب تمهیدات (کانت)*، چ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
دکارت، رنه، بی تا، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
عارفی، عباس، ۱۳۸۹، *بدریعی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۸۲، *فلسفه فرگه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، «ارزش شناخت»، در: *جلسه کانون طلوع*، قم.
منتشرشده، ۱۳۹۵، «متن مورد تأیید علامه محمدتقی مصباح یزدی درباره نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری»، موجود نزد نویسنده.