

چالشی در بدیهیات

□ عباس عارفی

اشاره

این مقاله با هدف دفاعی عقلانی از دیدگاه میناگروانه فلسفه اسلامی در مبحث توجیه سامان یافته است. براین اساس، نویسنده پس از ارائه تعریفی از گزاره‌های پایه و اثبات وجود آنها با تأکید بر دوگونه گزاره پایه یعنی گزاره‌های وجدانی برگرفته از علم حضوری و گزاره‌های اولی درصدد برمی‌آید تا صدق و تطابق این گزاره‌ها را با واقع و نفس‌الامر اثبات کند وی در ادامه ضمن بررسی نسبت میان قضایای اولی با قضایای تحلیلی کانت به اثبات مدعای خود می‌پردازد. صورت‌بندی دیدگاه‌های مورد نظر این مقاله در پاسخ به تشکیک‌ها و اشکالاتی است که طی هفت مرحله، متوجه مبانی معرفت یقینی گردیده است.

یکی از اشکالات مهم شک‌گرایان نسبت به نظریه معرفت مطابق با واقع، پیرامون مبانی معرفت است. شکاک در این خصوص «مبانی معرفت» را نشانه می‌رود و با طرح تشکیکات خود، اصول و مبادی معرفت را به لرزه می‌افکند. در این مرحله، تشکیکاتی در مورد ارزش معرفتی «بدیهیات»، به ویژه «اولیات» و «وجدانیات»، مطرح و در آنها چالشی افکنده می‌شود که به تعبیر فخر رازی: «عند ذکره تقشعر الجلود و تبلغ القلوب الحناجر»!

فازهای این چالش

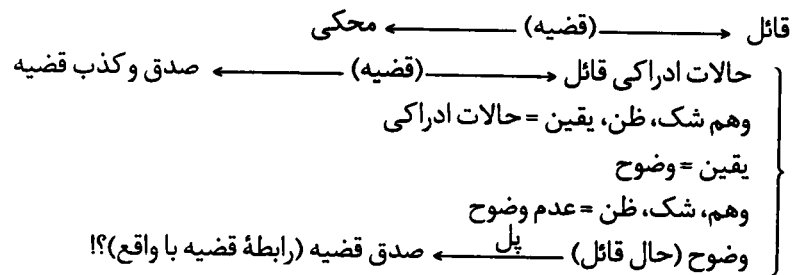
۱. فاز تعریف: شکاک در این فاز از ما می‌خواهد که گزاره‌های مبنا و پایه - بدیهیات - را تحدید مفهومی کنیم، بدین نحو که بیان داریم گزاره‌هایی که مبنای علوم و معارف بشری را تشکیل می‌دهند، دارای چه ویژگی یا ویژگی‌هایی هستند.

۲. فاز اثبات: شکاک در این فاز از ما می‌خواهد اثبات کنیم گزاره‌هایی که ما آنها را به عنوان «مبادی معرفت» محسوب می‌داریم وجود دارند.

۳. فاز صدق: شکاک در «فاز صدق» از ما می‌خواهد اثبات کنیم که گزاره‌های مبنا، با واقع و نفس‌الامر مطابقت دارند.

همچنین در این فاز بعد از آن که صدق قضایای بدیهی را به اثبات رساندیم، شکاک ما را با «مشکل دیگر ساختار» مواجه خواهد ساخت. این مشکل که در کمین «فرایند اثبات صدق» نشسته، این است که: مدعیات معرفتی مدعیان معرفت، تابع ساختار کنونی دستگاه معرفتی آنهاست. به عنوان مثال معرفت شما به صدق قضیه « $2+2=4$ » تابع ساختار ادراکی شماست، چرا که اگر شما ساختار دیگری می‌داشتید، قهراً فهم و ادراک دیگری متناسب با آن ساختار می‌یافتید. پس نمی‌توان گفت شما و هر انسان دیگری نظیر شما، هم اکنون واقعاً «معرفت» دارید، زیرا همین احتمال کافی است که فهم شما را دچار آسیب ساخته و از معرفت بودن بیندازد. به این ترتیب باید در «گذر از فاز صدق» به «مشکل دیگر ساختار» هم پاسخ گفت.

۴. فاز نقب (پل): شکاک در این فاز از ما سؤال می‌کند: «چگونه شما از وضوح قضیه بدیهی، به صدق قضیه، پل می‌زنید؟!». «وضوح قضیه» نسبتی است که قضیه با قائل خود دارد، ولی «صدق قضیه» رابطه‌ای است که مربوط به محکی قضیه است. به بیان دیگر، متغیر وضوح که در قالب «یقین» تجلی می‌یابد، مربوط به «قائل قضیه» است، ولی «صدق» نسبتی است که قضیه با محکی خود دارد. اکنون سؤال این است که شما به چه دلیل ادعا می‌کنید «هر قضیه‌ای که برای قائل آن، واضح است پس مطابق با واقع است».



شکاک در این فاز، نقب زدن از «وضوح قضیه» به «صدق قضیه» را ناموجه جلوه داده و می‌گوید: همان طور که شما نمی‌توانید از «عدم وضوح قضیه» به «کذب قضیه» راه یابید، همچنین نخواهید توانست از «وضوح قضیه» که در قالب «یقین» ظاهر می‌شود، به «صدق» قضیه نقب زنید.

۵. فاز وجدانیات: شکاک می‌گوید: اگر شما به «وجدانیات»، یعنی قضایای برگرفته از علم حضوری، اتکا کنید و اگر فرضاً هم از اشکالات دیگر - اشکالات عام - درگذرید، با اشکالات خاص دیگری مواجه خواهید بود: از جمله:

الف - شما باید در گام اول اثبات کنید که «علم حضوری» به معنای علمی مرتبط با واقع وجود دارد. چه بسا اصلاً این علم مصداقی نداشته باشد! پس شما تا وجود چنین علمی را ثابت نکرده‌اید، نخواهید توانست بر وجدانیات، که بر علم حضوری بنا شده‌اند نیز اتکا ورزید.

ب - شما باید ثابت کنید که می‌توانیم «تعبیر بلا تفسیر» از علم حضوری داشته باشیم، زیرا در وجدانیات همواره با این احتمال مواجهیم که آنچه ما در قالب قضیه ریخته‌ایم و آن را «قضیه وجدانی» نامیده‌ایم، در لوای تفسیری خاص برای ما نمودار شده باشد!

ج - شما هرگاه بخواهید دست به تعبیر بزنید، در واقع اقدام به تفسیر کرده‌اید و تفسیر هر صحنه ادراکی - حضوری یا غیر حضوری - نیز از دخالت ذهن مصون نمی‌ماند. پس اگر تفسیر ادراکات، از «سهم ذهن» پیراسته می‌شد، شاید راه به جایی می‌بردید، ولی شما همواره با این احتمال - سخن کانت - مواجهید که «دستگاه ذهن شما در تفسیرتان از واقعیت دخالت می‌کند»!

د - با توجه به این که صدق وجدانیات، ناشی از ابتدای آنها بر علم حضوری است، یعنی هرگاه در صدق این نوع قضایا شک کنیم، خواهیم توانست به خود بازگردیم و مطابق آن را در خود بیابیم، حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر علم حضوری حاضر نباشد، مثلاً ترس شما سپری

شده باشد، آن گاه برای ارزیابی قضایای وجدانی چه خواهید کرد؟

۵- اگر از همه اشکالات مربوط به «وجدانیات» نیز درگذرید، به هر حال با این اشکال مواجه می‌شوید که «قضایا وجدانی»، قضایای شخصی (Subjective) هستند نه عینی (Objective)، و همانند «علم حضوری» قابل نقل و انتقال به دیگری نیستند.

۶- فاز اولیات: «اولیات» یا «قضایای اولی» قضایایی هستند که صرف تصور طرفین قضیه برای جزم به صدق آنها کافی است. این نوع قضایا، اعم از قضایای تحلیلی کانت هستند. اگر شما «اولیات» را به عنوان «پایه معرفت» برگزینید، غیر از اشکالات دیگری که به نحو عام متوجه شماست، با چند اشکال خاص نیز مواجه خواهید بود که عبارتند از:

الف - اگر سز تیقن «قضایای اولی» را در این می‌دانید که صرف تصور طرفین قضیه و بررسی سنخیت بین موضوع و محمول در قضیه حملیه، و مقدم و تالی در قضیه شرطیه، موجب جزم به صدق قضیه اولی می‌شود، و اگر احیاناً کسی به آن جزم حاصل نکرد، می‌گویید عدم جزم یا عدم حکم به صدق، معلول عدم تصور اطراف قضیه است، خواهیم گفت: شما چرا عدم جزم دیگران را ناشی از عدم تصور درست طرفین قضیه می‌گیرید؟! چه بسا که اتفاقاً چون شخص تصور درستی از طرفین قضیه داشته، بر خلاف آن، حکم رانده است! شما به چه دلیل ادعا می‌کنید که چون من چنین درک می‌کنم، پس دیگران (Other Minds) هم، چنین درکی داشته یا دارند و یا خواهند داشت؟! آیا تسزای این حکم به دیگران، یک امر تمثیلی نیست؟!

ب - اگر بگویید «اولیات» آن نوع قضایایی اند که امکان استدلال بر آنها نیست، این سؤال مطرح می‌شود «چگونه از عدم امکان استدلال بر قضیه‌ای، به صدق آن قضیه، می‌رسید؟»

ج - اگر شما قائل باشید: «اولیات» قضایایی اند که اگر طرفین آنها را درست تصور کنیم، نخواهیم توانست به صدق آنها جزم حاصل نکنیم، خواهیم گفت: شما چگونه «عجز خود از عدم تصدیق به قضیه‌ای» را دلیل بر «صدق آن قضیه» می‌گیرید؟!

۷- فاز شرطی: شکاک در این فاز می‌گوید: اگر توانسته باشید از فازهای سابق به سلامت عبور کرده و به این فاز برسید، در اینجا دچار بن‌بستی می‌شوید که در کمین قضایای اولی، و نیز قضایای تحلیلی - به عنوان بخشی از قضایای اولی - نشسته است. این کمین همان چیزی است که از آن به «فاز شرطی» تعبیر کرده، و به خاطر اهمیتش آن را به عنوان فاز مستقل آوردیم.

حاصل بیان شکاک در این فاز آن است که: اگر شما «اولیات» را به عنوان «قضایای پایه» برگزیده یا امید و انتظاری به «قضایای تحلیلی کانت» داشته باشید، در اینجا این اشکال متوجه شماست که این نوع قضایا راجع به «خارج» - یعنی خارج از کل مراتب ذهن - سخن نمی‌گویند، و چیزی بر معلومات ما نسبت به عالم واقع نمی‌افزایند. این نوع قضایا، قضایای حقیقیه یا مانند آن هستند که غالباً قضایای شرطی اند و راجع به عالم واقع سخن نمی‌گویند. به عنوان مثال: قضیه «کل معلول، فله علة» قضیه حقیقیه‌ای است که لُباً قضیه شرطیه است و به قضیه «لو کان هناک معلول، فله علة» تحویل می‌گردد، و بیان نمی‌کند که «نظام واقع» چگونه است!

اینک پس از بیان خوانهای این‌گونه شکاکیت به پاسخگویی آنها می‌پردازیم.

۱. گذر از فاز اول (فاز تعریف)

در گذر از فاز تعریف، ابتدا تعریفی از «بدیهیات»، به طور کلی ارائه داده و سپس از میان بدیهیات به تعریف «وجدانیات» و «اولیات» که آنها را به عنوان «معیارهای شناخت» محسوب می‌داریم، خواهیم پرداخت. البته در باب امکان برشمردن فطریات به عنوان جزئی از مبادی برهان، مباحثی وجود دارد که در ادامه این‌گونه شکاکیت خواهد آمد.

تعریف بدیهی: «بدیهی» قسمی از علم حصولی است که از طریق فکر و نظر حاصل نمی‌آید، و در مقابل آن، «نظری» قرار دارد که حصول آن محتاج فکر و نظر است. این تعریف از بدیهی، هم شامل قضایا و تصدیقات و هم شامل تصورات می‌شود، زیرا تصورات نیز یا بدیهی‌اند و یا نظری، و لذا یا بدون فکر و یا با استفاده از تفکر به دست می‌آیند. پس تعریف مذکور از بدیهی شامل «تصورات»، «قضایا» و «تصدیقات» هر سه می‌شود، ولی علم حضوری از مقسم بدیهی و نظری خارج است، زیرا مقسم «تقسیم علم به بدیهی و نظری» علم حصولی است، نه علم حضوری. البته توجه به این نکته لازم است که مراد از «فکر» در مورد «تصورات نظری»، ترتیب و ترکیب چند تصور بدیهی و روشن است، ولی منظور از «فکر» در باب «قضایا» و «تصدیقات» همان «استدلال» است.

بدیهیاتی که مبادی برهان به شمار می‌آیند، آن قسم از یقینیاتی‌اند که پایه برای نظریات قرار می‌گیرد و به کمک آنها، نظریات نیز به تیقن می‌رسند. از این رو آنچه ما باید در گذر از این فاز به آن بپردازیم، تعریف «بدیهیات» به عنوان قضایا و تصدیقاتی است که می‌توانند پایه برای

معارف نظری قرار گیرند، و نه تنها خود، به واقع راه داشته باشند بلکه بتوانند نظریات را نیز به واقع پیوند داده و صداقت و وثاقت و استحکام آنها را روشن سازند. بنابراین، تعریف «بدیهی»، در مقام بحث، بیشتر حول محور قضایا و تصدیقات قرار دارد، گرچه تعریفی که به طور کلی برای «بدیهی» ذکر می‌شود، می‌تواند شامل بدیهیات تصویری هم باشد. البته لازمهٔ دقت در بحث این است که «بدهات قضایا» را نیز به «بدهات تصدیقات» ارجاع دهیم، زیرا «بدهات قضایا» به «فهم صدق» ارجاع‌پذیر است، و «فهم صدق» همان تصدیق است. پس بدین ترتیب، سیر بحث ما در باب تعریف «بدیهیات» به سوی تعریف «تصدیقات بدیهی» حرکت می‌کند.

نمونه ما در آغاز بحث، «بدیهی» را به علم حصولی‌ای که از طریق فکر و نظر حاصل نمی‌آید، تعریف کردیم. این تعریف در عبارات بزرگان منطق و حکمت نیز آمده است.^(۱) البته گاهی تفاسیر دیگری نیز از «بدیهی» به چشم می‌خورد که از دقت لازم برخوردار نیستند، و یا ارائه دهندگان چنان تفاسیری از «بدهات»، به هیچ وجه معنای دقیق بدیهی را انکار نمی‌کردند، ولی به‌طور تلویحی در صدد بیان امر دیگری در باب بدیهیات بوده‌اند. به عنوان نمونه، بیانی که صدرالمتهلین درباره «بدیهی» دارد، چنین است: «البداهة، و هی المعرفة العاصلة للنفس فی أول النظرة من المعارف العامة التي يشترك فی ادراكها جميع الناس.» معنی این کلام این است که «بدیهی» معرفتی است فراگیر که تمامی مردمان، آن را فطرتاً واجدند. در این بیان بر «فطری بودن بدیهیات» و «فراگیر بودن آن» تأکید شده است، ولی می‌دانیم اگر کسی بدیهیات را به عنوان اینکه آنها اموری فطری‌اند، و یا بر این اساس که مقبول تمام مردم بوده و در مورد آنها وحدت نظر دارند، به عنوان مبادی برهان به حساب بیاورد، منطق دانان او را نکوهش خواهند کرد، زیرا اگر ما اموری را هر چند که مقبول جمیع مردم باشد، به عنوان اینکه مقبول عامه‌اند، در قیاس ذکر کنیم، قیاس ما از برهان خارج و به حوزه جدل وارد خواهد شد. توضیح اینکه: مبادی جدل از مشهورات و مسلمات است، نه از امور یقینی. پس همچنان که اگر کسی بدیهیات را به عنوان اینکه اموری یقینی‌اند در جدل به کار گیرد، از او پذیرفته نیست^(۲)، اگر مستدلی، در مقام اقامهٔ برهان، از امر بدیهی نه به عنوان حقیقت یقینی، بلکه به عنوان امر فطری یا مشترک بین جمیع ناس بهره‌گیرد، قطعاً از او نیز پذیرفته نیست، چرا که در واقع برهان او به جرگهٔ جدل افتاده است. بنابراین بهتر آن است که در تعریف «بدیهی» بر عنصری تأکید کنیم که بتواند «معرفت بدیهی» را از «دانش نظری» متمایز

سازد. این عنصر، به استناد مطالبی که قبلاً ذکر کردیم، همان عدم نیاز به فکر و نظر است، و مقصود از فکر و نظر ترتیب امور معلوم برای دستیابی به دانش مجهول است. پس بر این اساس می‌توانیم علم حصولی - اعم از تصور و تصدیق - را به دو قسم اساسی تقسیم کنیم: ۱. علم حصولی بدیهی ۲. علم حصولی نظری.

بنابراین پاسخ به سؤال «بدیهی چیست؟» این است که: «بدیهی» علم حصولی‌ای است که از راه فکر - ترتیب امور معلوم برای دستیابی به امر مجهول - به دست نمی‌آید. بدیهیات تصویری به حد و رسم نیاز ندارند، و بدیهیات تصدیقی نیز نیازمند به استدلال نیستند. از این تعریف بدیهی، چند نکته به دست می‌آید:

۱. مقسم تقسیم معلوم به بدیهی و نظری، «علم» است. پس سخن کسانی که «بدیهی» را مرادف با «معلوم» و «نظری» را مساوی با «مجهول» می‌دانند، باطل است. ابتدا ما خود را واجد علم می‌یابیم، سپس درصدد برمی‌آییم که تعیین کنیم آیا همه علوم ما بدیهی‌اند، و یا تماماً نظری‌اند، و یا بخشی بدیهی‌اند و بعضی نظری. بنابراین اگر کسی اصل علم را انکار کند، دیگر نوبت به این نخواهد رسید که علم را به حضوری و حصولی و حصولی را به بدیهی و نظری منقسم سازد. هر کس به خود مراجعه کند، وجداناً در دستگاه ادراکی خود معلوماتی را خواهد یافت. مثلاً ما احساس شادی می‌کنیم. دریافت این انفعال نفسانی علم حضوری است. سپس دستگاه علم حصولی، یعنی ذهن، از این فرایند، قضیه «من شادم» یا «من احساس شادی می‌کنم» را می‌سازد. به دنبال آن، تصدیقی در ساحت نفس تحقق می‌یابد و آن فهم صدق قضیه فوق است. همچنین ما می‌دانیم «۴ کوچکتر از ۵» است، و نیز می‌دانیم: « $۶۲۵ = ۲۵ \times ۲۵$ »، و... به این ترتیب بعد از اینکه ما از ایده‌آلیسم مطلق و شکاکیت فراگیر سربر تافتیم، درصدد برمی‌آییم که علوم و معارف خود را در دو جدول بدیهی و نظری مرتب سازیم. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که «آیا منطقاً می‌توان از شکاکیت مطلق سربر تافت؟» در مقابل این سؤال، پرسش دیگری قابل طرح است: «آیا منطقاً می‌توان از شکاکیت مطلق دفاع کرد؟ زیرا اگر کسی بگوید: «من از شکاکیت مطلق دفاع می‌کنم». - یعنی من شک فراگیر دارم - حریف می‌تواند بگوید آیا گزاره «من از شکاکیت مطلق دفاع می‌کنم» برای شما مشکوک است یا یقینی؟ اگر گفت یقینی است در این صورت مدعی به علمی اعتراف کرده و باید درصدد جستجوی سر یقینی بودن قضیه مذکور برآید، و

سپس به تحقیق درباره صدق قضایای دیگر بپردازد. در اینجا است که او می‌تواند علوم خود را به بدیهی و نظری منقسم ساخته، و وجه بدهت قضایا را مورد مطالعه قرار دهد. اما اگر مدعی، گزاره «من از شکاکیت مطلق دفاع می‌کنم»، را نیز مشکوک بداند، پس چه بسا که وی به اضطراب فکری دچار شده و باید با تمرین ریاضی، سلامت خود را باز یابد.

۲. مقسم تقسیم علم به «بدیهی» و «نظری»، علم حصولی است، نه علم حضوری، ابتدا ما علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنیم و سپس علوم حصولی را به بدیهی و نظری منقسم می‌سازیم.^(۳)

۳. علم حصولی، خواه تصور و خواه تصدیق، به بدیهی و نظری قابل تقسیم است.^(۴) البته، - چنانکه در پیش آوردیم - باید توجه داشت که عدم نیاز به فکر در بدهت تصویری به معنای عدم احتیاج به معرف و در بدهت تصدیقی به معنای عدم نیاز به حجت و استدلال است. ما قضایای بدیهی نیز داریم، ولی بدهت قضیه به بدهت تصدیق باز می‌گردد، زیرا «قضیه بدیهی» قضیه‌ای است که تصدیق آن بدیهی است. همچنین «قضیه نظری» نیز قضیه‌ای است که تصدیق آن نظری می‌باشد. بنابراین همواره باید پیوند قضیه و تصدیق را در امر بدهت تصدیقی و نظری بودن تصدیق، مورد ملاحظه قرار داد. این رابطه طرفینی است، بدین معنی که بدیهی و نظری بودن وصف تصدیق است، ولی قضیه نیز باید به گونه‌ای باشد که تصدیق بدیهی یا نظری را موجب شود. به عنوان مثال: «اولیات» قضایایی هستند که تصور طرفین آن، جزم به حکم، یعنی تصدیق به حکم را موجب می‌شود. پس بدهت این قضایا در اصل مربوط به «جزم به حکم»، یا همان تصدیق است ولی قضیه، که متعلق و فرودگاه تصدیق است، باید به گونه‌ای باشد که چنین تصدیق یقینی‌ای را موجب شود.

۴. گفتیم «بدیهی» علم حصولی‌ای است که «احتیاج به فکر و نظر» ندارد.^(۵) بر این اساس قضایایی که قیاسی همراه خود دارند، ولی این قیاس از راه اکتساب فکری حاصل نیامده است نیز جزو بدیهیات محسوب می‌شوند. بنابراین قضایای فطری - یعنی «قضایا قیاساتهما معها» - گرچه قیاس و حد وسط دارند، ولی چون کسب و تحصیل فکری نسبت به آن حد وسط - به دلیل اینکه تحصیل حاصل محال است - در آنها وجود ندارد، طبق تعریف می‌بایست بدیهی محسوب شوند. به عنوان مثال: «الاربعه زوج» قضیه فطری بوده و واسطه‌ای که این قضیه با خود دارد «انقسام

به متساویان» است. وقتی ما قضیه «الاربعه زوج» را می‌شنویم، فوراً این قیاس در ذهن ما شکل می‌گیرد: «الاربعه منقسمه الی متساویین، وکل منقسم الی متساویین فهو زوج» «فالاربعه زوج». بنابراین ما به تصدیق یقینی در زوجیت اربعه می‌رسیم، و این تصدیق نیز تصدیق بدیهی است، زیرا نیاز به استدلال و فرایند تفکر، که موجب خروج علم از بداهت و قرار گرفتن آن در جدول نظریات می‌شود، در قضایای فطری نیز وجود ندارد، و اگر قیاسی هم دارد، از راه استدلال و فکر حاصل نیامده است.^(۶)

۵. عنصر «عدم نیاز به فکر» از عناصر مقوم «بداهت» است. اگر تصویری احتیاج به «معرف» داشته باشد، یا تصدیقی نیازمند به استدلال باشد، بدیهی نخواهد بود. شرط «عدم نیاز به فکر» اعم از «امکان فکر و نظر» و «عدم امکان فکر و نظر» است. به عبارت دیگر، تصدیق بدیهی، تصدیقی است که احتیاج به استدلال ندارد. «عدم نیاز به استدلال» اعم است از «امکان استدلال» و «عدم امکان استدلال»، بنابراین ممکن است قضیه‌ای یا تصدیقی، بدیهی باشد، و در عین حال قابل استدلال هم باشد. این استدلال نسبت به کسی که آن قضیه و تصدیق برای او به بداهت تجلی کرده است، نقش «منته» را ایفا می‌کند، و برای فردی که این قضیه برای او نظری است - یعنی تا استدلالی در کنارش نباشد بدان تیقن حاصل نمی‌کند - واقعاً هویت استدلالی خواهد داشت. از اینجا نتیجه می‌گیریم که بعضی از امور بدیهی، نسبی هستند، یعنی برای بعضی، بدیهی و برای بعضی نظری‌اند، چرا که «بداهت» و «عدم بداهت» مربوط به نحوه فهم آدمی است، و آدمیان در فهم و ذکاوت یکسان نیستند. البته بدیهیات دیگری نیز وجود دارند که آنها نسبی نیستند و آن بدیهیاتی است که امکان استدلال برای آنها وجود ندارد. این نوع بدیهیات که ما آن را «بدیهیات مطلق» می‌نامیم، برای هر کس به عنوان «علم» تحقق یابد، حتماً به نحو «بدیهی» خواهد بود، مانند تصور «من»، «هستی»؛ و تصدیق به قضایایی مانند: «واقعیتی هست» و «برخی از تصدیقات بدیهی هستند» و....

تحلیل نگاره‌ها در تعریف بدیهی: اکنون که «بدیهی» را به علم حصولی‌ای تعریف کردیم که نیازمند فکر و نظر نیست، به نقل و تحلیل عبارات و نگاره‌هایی می‌پردازیم که در پیرامون این مسأله به تحریر در آمده است.

نگاره ۱: ابن‌سینا در کتاب برهان شفا، درباره بدیهی چنین آورده است:

«والمقدمة المؤدية إلى الرأيين - و هي أن كل علم إنما يقع بالبرهان، وأنه أما ألا يكون علمٌ أو يكون برهان - باطلة: بل الحق ان يقال: أما أن يكون كل شيء مجهولاً أو يكون شيء معلوماً، والمعلوم أما معلوم بذاته أو معلوم ببرهان؛ و ليس كل شيء مجهولاً، فانه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا «كل شيء مجهول» بمعلوم؛ و لا كل شيء معلوماً ببرهان، فانه لو كان كل شيء يعلم ببرهان، لكان كل برهان يعلم ببرهان، و هذا محال، فمن الاشياء ما يعلم بذاته.»^(۷)

تحلیل: ابن سینا، در نگاره فوق، ابعاد و جوانب مسأله را به دقت مورد توجه قرار داده است. وی ابتدا خاطر نشان می‌کند: نباید گمان بریم که هر علمی از طریق برهان حاصل می‌آید، و این که یا اصلاً معرفتی نداریم، یا اگر داریم، معرفتی برهانی خواهد بود. ما اگر بخواهیم پیام نگاره ابن سینا را در فضای معرفت‌شناسی معاصر مطرح کنیم، چنین می‌گوییم: نباید گمان بریم که هر چیز یا مدلل است یا پیشفرض، بلکه ما گاهی به حقایقی علم - نه فرض علم - داریم و این معرفت از راه دلیل حاصل نیامده است. پس شیخ‌الرئیس پیشنهاد می‌کند که ما باید منطقاً بحث را این گونه تنسیق کنیم: هر چیزی یا مجهول است، و یا امری معلوم. آنچه معلوم است، یا بذاته معلوم است - یعنی بدیهی است - و یا با برهان معلوم گشته است. همه چیز مجهول نیست، زیرا اگر چنین باشد، همین سخن ما که «همه چیز مجهول است» نیز معلوم نخواهد بود. در صورتی که ما بالوجدان به آن علم داریم، هر چیز از راه برهان معلوم نمی‌گردد، زیرا در این صورت، می‌بایست هر برهانی نیز با برهان معلوم شود، و این محال است. - زیرا کار به دور و تسلسل می‌انجامد، و نتیجه این خواهد شد که ما معرفتی کسب نکنیم و این در حالی است که ما در فرض علم بحث می‌کنیم، پس نتیجه این که حقایقی بذاته معلوم است.

به این ترتیب: ابن سینا ابتدا فرض علم و جهل را مطرح و بعد از اینکه جهل مطلق را با تنبیهی آگاهی بخش، دفع می‌سازد، علم را به بدیهی و نظری با تعبیر «معلوم بذاته» و «معلوم ببرهان» - در مورد بدیهیات تصدیقی - تقسیم می‌کند، و سپس با بیانی به تحکیم این انقسام می‌پردازد. پس در اینجا معلوم می‌شود که برهانی هم که وی در ادامه بحث از طریق تسلسل می‌آورد - با این بیان:

«... و كيف يكون على كل شيء برهان، و قد علمت أن البراهين تكون بمتوسطات بين حدين، و لا

يمكن أن يكون على كل اثنين من المتوسطات متوسطات...»^(۸)

برای اثبات علم نیست، بلکه برای اثبات انقسام علم به بدیهی و نظری است. به تعبیر دیگر، برهان مزبور برای اثبات این است که در سلسله بی‌نهایت از معارف، ما باید به «معلوم بالذات»، که همان بدیهی است، برسیم، وگرنه در چرخه دور و تسلسل گرفتار آمده و از بدست آوردن علم محروم خواهیم ماند، در صورتی که ما اصل علم را پذیرفته‌ایم. شاهد بر این مطلب آن است که وی در پایان نتیجه می‌گیرد: «فین اذن أنه ليس كل علم ببرهان، و أن بعض ما يُعلم، يُعلم بذاته بلاوسط، فيكون عند النهاية في التحليل، و يكون هو و ما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدمات البراهين»^(۹).

نگاره ۲: متکلمان معتزلی درباره علم بدیهی و نظری چنین می‌اندیشیدند:

«العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين: ضروري و مكتسب؛ والضروري ينقسم الى بدیهی و غيره. فالبدیهی عندهم: كالعلم بأن «النفی والاثبات المتناقضين لا يجتمعان و لا يرتفعان»؛ والعلم بأن «الكل أعظم من الجزء» و أشباه ذلك مما يحصل عندهم للانسان من فعل الله تعالى ابتداءً و يسمى عندهم بدیهياً، لأن البدیهة عند أهل اللغة أول الشيء. فلما كان هذا العلم للانسان أولاً ما غير اطلاع على طريق [طرق] يحصل منها سمي بدیهياً؛ و غير البدیهی من الضروري: العلم بالمحسوسات و العلم بالمجربات و العلم بالمتواترات عند اكثرهم و يدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التي تدرك بمحل الحياة، كالعلم باللذة و الألم و العلم بالجوع و العطش و غير ذلك من الأحوال النفسانية؛ و يدخل في الضروريات القصد بعلم المخاطبين و تعلق الفعل بالفاعلين و حسن كثير من المحسنات و قبح كثير من المقيحات، و جملة هذه العلوم تسمى عللاً و بها يصح اكتساب العلوم النظرية، و اما المكتسب فعلى ضربين: استدلالی و غير استدلالی؛ فالاستدلالی ما حصل من النظر ابتداءً، و المكتسب الذي ليس باستدلالی ما حصل عن تذكر، فانه عندهم لا يسمى استدلالياً»^(۱۰).

تحلیل: متکلمان معتزلی براساس نگاره فوق، علم را به «ضروری» و «اكتسابی» تقسیم کرده، و سپس علم ضروری را به بدیهی و غیر بدیهی، و علم اکتسابی را به استدلالی و غیر استدلالی منقسم ساخته‌اند. نکاتی که توجه به آنها لازم است این که:

اولاً: امروزه فلاسفه و منطق دانان الفاظ «بدیهی» و «ضروری» را به عنوان الفاظ مترادف به کار می‌برند، ولی معتزله «بدیهی» را به معنای «اولی» - قضایایی که نفس تصور طرفین آن برای جزم به

صدق آن کافی است - به کار می‌پردازند. شاهد بر این مدعا، تخصیص اطلاق بدیهی در عبارت مذکور به قضایایی نظیر «الکل اعظم من الجزء» است که از اولیات محسوب می‌شود، به علاوه اطلاق عنوان «بدیهیات» بر خصوص «اولیات» به معتزله اختصاص ندارد، بلکه چنین کاربردی را در نوشته‌های دیگران هم می‌یابیم. مثلاً علامه حلی (ره) با صراحت عنوان «بدیهیات» را بر «اولیات» اطلاق کرده است:

«البدیهیات و هی قضایا يحکم بها العقل لذاته لا بسبب خارجی سوی تصور طرفیها»^(۱۱)

پس اطلاق واژه بدیهی نزد فلاسفه و منطقیون متأخر اعم از «اولی» و «غیر اولی» است، ولی در نگاره مذکور این واژه به اولی تخصیص یافته است.

ثانیاً: آنچه را به عنوان «وجه تسمیه» برای اصطلاح بدیهی ذکر کرده‌اند، مبنی بر این که بدیهی در لغت به معنای «اَوَّلُ الشَّيْءِ» است، و بدیهیات معارف آغازین ما هستند که حتی نمی‌دانیم چگونه برای ما حاصل شده‌اند، چون این صرف بیان وجه تسمیه است و در وجه تسمیه، جامعیت و مانعیت شرط نیست، پس منافاتی ندارد که بخشی از اولیات هم فطری و مادرزادی نباشند.

ثالثاً: واژه اکتساب در عرف فلاسفه و منطقیون به معنای حصول علم از طریق فکر و نظر است که آنها از این فرایند در تصورات، به «تعریف» و در تصدیقات به «استدلال» تعبیر می‌کنند. به این ترتیب، واژه «اکتساب» در تصدیقات مرادف با «استدلال» است. از اینجا روشن می‌شود که متکلمان معتزلی، در تقسیم علم اکتسابی به علم استدلالی و غیر استدلالی، معنای دیگری را از اکتساب مراد کرده‌اند. مراد آنان از اکتساب، معنای عرفی و لغوی آن بوده است، و به هیچ وجه معنای مصطلح کنونی آن را در نظر نداشته‌اند.

نگاره ۳. شیخ اشراق در تلویحات، - بحث منطق - درباره بدیهی و نظری چنین نگاشته است:

«إعلم أن العلم إما تصور، و هو حصول صورة الشيء في العقل وإما تصديق و هو الحكم على تصورات إما بنفى أو اثبات، و لا تصديق إلا على تصورين فصاعداً؛ و كل منهما يقسم إلى فطري و غير فطري، فأول الأول كتصور مفهوم الشيء والوجود، و ثانيه كتصور العقل والملك؛ و قسما التصديق حكيم بأن الكل أعظم من الجزء و أن العالم ممكن الوجود؛ و غير الفطري يقتض بالفكر و نغنى بالفكر ههنا إجماع الانسان على الانتقال من علمه الحاصل الي علمه المستحصل»^(۱۲)

تحلیل: صاحب تلویحات در نگاره فوق، واژه «فطری» را به معنای بدیهی و واژه «غیر فطری» را به معنای نظری به کار برده است. وی نیز در دیگر نوشته‌های خود کراراً فطری و غیر فطری را مرادف با بدیهی و نظری آورده است. (۱۳)

نگاره ۴: میرسید شریف جرجانی در توصیف بدیهی و نظری چنین نگاشته است:

«بدان که تصور بر دو قسم است: یکی آنکه در حصول آن، احتیاج به نظر و فکر نباشد، مانند تصور «حرارت» و «برودت» و «سیاهی» و «سفیدی» و مانند آن، و این قسم را تصور «ضروری و بدیهی» خوانند. دوم آنکه در حصول آن احتیاج به نظر و فکر باشد، چون تصور «روح» و «ملک» و «جن» و امثال آن، و این قسم را تصور «نظری و کسبی» خوانند، و بر همین قیاس، تصدیق نیز بر دو قسم است: یکی «ضروری» که در حصول آن احتیاج به فکر و نظر نباشد، مانند تصدیق به آنکه «آفتاب روشن است» و «آتش گرم است»، و نظایر آن. دوم، تصدیق نظری که محتاج باشد به نظر و فکر، چون تصدیق به آنکه «صانع موجود است» و «عالم حادث است» و غیر آن». (۱۴)

تحلیل: عبارت مذکور در افاده مقصود رساست، گرچه می‌توان در مثال‌های آن مناقشه کرد. حاصل بیان سید شریف این است: علم حصولی، اعم از تصور و تصدیق، به بدیهی و نظری قابل تقسیم است. «بدهت» به معنای عدم نیاز به فکر و نظر است، و از این لحاظ در تقابل با مفهوم «نظر» - نظری بودن - قرار دارد. وی نیز در کتاب تعریفات چنین آورده است:

«البدیهی هو الذی لا یتوقف حصوله علی نظر و کسب، سواء احتاج إلی شیء آخر من حدس أو تجربة أو غیر ذلك أم لم یحتج فیرادف الضروری؛ و قد یراد به ما لا یحتاج بعد توجه إلی شیء اصلاً. فیکون أخص من الضروری، کتصور الحرارة والبرودة و کالتصدیق بأن النفی و الأثبات لا یجتمعان و لا یرتفعان». (۱۵)

نگاره ۵: صدر المتألهین درباره بدیهی و نظری چنین آورده است:

«و کل منهما (التصور والتصدیق) فطری و حدسی و مکتسب یمکن تحصیله من الأولین ان لم یحصل باسراق من القوة القدسیة؛ و کاسب من التصور حد و رسم، و کل منهما تام و ناقص؛ و من التصدیق قیاس و استقراء و تمثیل، یمعها الحجة فلاسیب الی ادراک غیر حاصل إلا من حاصل و لكن مع التفتن للجهة التي صار لأجلها مؤدیاً الی المطلوب». (۱۶)

تحلیل: صدرالمتهلین در این نگاره، فطری و حدسی را مساوی «بدیهی» به کار برده و آن را در تقابل با مفهوم «اکتسابی» قرار داده است. وی معتقد است که علم اکتسابی و فکری از علم فطری و حدسی به دست می آید. مراد صدرالمتهلین از «حدس»، یافت دفعی حد وسط است بدون نیاز به فکر، چنانکه می نویسد:

«والنفس حالكونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها أو روزنة يضئ لها موضع قدمها، و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنة هو الحدس بذلك دفعة؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس.»^(۱۷)

نگاره ۶ در کتاب «المنطق» درباره «بدیهی» و «نظری» چنین آمده است:

«إن بعض الامور يحصل العلم بها من دون إمعان نظر و فکر، فيكفي في حصوله أن تتوجه النفس إلى الشيء بأحد أسباب التوجه الآتية من دون توسط عملية فكرية كما مثلنا، و هذا هو الذي يسمى بالضروري أو البديهی، سواء أكان تصوراً أم تصديقاً؛ و بعضها لا يصل الانسان إلى العلم بها بسهولة، بل لا بد من إمعان النظر و إجراء عمليات عقلية و معادلات فكرية كالمعادلات الجبرية، فيتوصل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الامور (المجهولات)، و لا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسط هذه المعلومات و تنظيمها على وجه صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده، كما مثلنا؛ و هذا هو الذي يسمى بالنظري أو الكسبي، سواء كان تصوراً أو تصديقاً.»^(۱۸)

تحلیل: نویسنده، عبارت مذکور را بعد از تعریف «بدیهی» به «ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب و نظر و فکر» و تعریف «نظری» به «ما يحتاج حصوله إلى كسب و نظر و فکر» آورده است. پس وی نیز همان تعریف رایج از بدیهی و نظری را مورد تأیید قرار داده، و در نگاره مذکور نیز از فرایند اندیشه و معادلات فکری سخن گفته و آن را به معادلات جبری تشبیه کرده است.

نگاره ۷. علامه طباطبایی در کتاب بداية الحكمة و نهاية الحكمة و اصول فلسفه و روش رئالیسم و در دیگر نوشته‌های خود نیز به تعریف بدیهی و نظری پرداخته‌اند.^(۱۹) به عنوان نمونه، ایشان در نهاية الحكمة چنین می‌نگارند:

«ينقسم العلم الحسولي إلى بدیهی و نظری: البدیهی - و یسمى ضرورياً ايضاً - ما لا يحتاج في

حصوله إلى اكتساب و نظر، كتصور مفهوم الوجود والشيء، والوحدة والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الاربعة زوج؛ والنظري ما يحتاج في تصوره، إن كان علماً تصورياً. أو في التصديق به إن كان علماً تصديقاً إلى اكتساب و نظر، كتصور ماهية الانسان والفرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لثلاثين، وأن الانسان ذونفس مجردة»^(۲۰)

تحلیل: در عبارت مذکور علم حصولی بصراحت مقسم انقسام بدیهی و نظری، عنوان شده است. علم حصولی مطلقاً - تصویری و تصدیقی - قابل انقسام به بدیهی و نظری دانسته شده و تعریفی هم که از بدیهی و نظری ارائه گردیده، عیناً همان تعریف رایج از بدیهی و نظری است. مثال‌هایی که علامه برای هر یک از اقسام برگزیده‌اند، از دقت لازم برخوردار است و می‌تواند از نقد مناقشه در مثال نیز مصون باشد. نمونه‌هایی که ایشان برای تصور بدیهی آورده‌اند، تصور «وجود»، «شیء» و «وحدت» است که بر خلاف تصور «انسان» و «فرس»، بدیهی محسوب می‌شوند. مثال‌های «الکل اعظم من الجزء» و «الاربعة زوج» را نیز به عنوان نمونه تصدیقات بدیهی، بیان کرده‌اند. البته می‌دانیم که قضیه «الکل اعظم من الجزء» نمونه‌ای از قضایای اولی و قضیه «الاربعة زوج» مصداقی از قضایای فطری است و سرّ بداهت این قضایا نیز آن است که از راه فکر و نظر به دست نمی‌آیند، بلکه از وجدانیات هستند.

نگاره ۸: استاد مطهری درباره تعریف بدیهی و نظری چنین می‌نگارند:

«بدیهی عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر یعنی فکر نداشته باشد، و اما نظری عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر و فکر داشته باشد. به عبارت دیگر، بدیهی آن است که خودبخود معلوم است و نظری آن است که خودبخود معلوم نیست، بلکه باید به وسیله شیء یا اشیاء دیگر معلوم شود. به تعبیر دیگر، بدیهی آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر نیست و اما نظری آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر است... تصورات بدیهی عبارت است از تصورات روشن و واضحی که هیچگونه ابهام در آن وجود نداشته باشد، برخلاف تصورات نظری که احتیاج به تشریح و توضیح دارند. اما تصدیقات، ذهن در قضاوت و حکم میان دو چیز گاهی نیازمند به دلیل است و گاهی بی نیاز از دلیل است»^(۲۱)

تحلیل: تعریفی که استاد مطهری از بدیهی و نظری ارائه کردند، همان تعریف رایج از این دو مفهوم است. نکته‌ای که ایشان در مواردی بر آن تأکید ورزیده‌اند، این است که سرّ بداهت

تصوری، بساطت مفهومی است. به نظر استاد مطهری عناصر ذهنی بسیط، روشن و بدیهی و عناصر ذهنی مرکب، نظری و نیازمند تعریف هستند. تصورات بدیهی مانند تصور وجود، عدم، وجوب، امکان، امتناع و تصورات نظری مانند تصور انسان، حیوان، حرارت، برودت، مثلث، مربع و غیره.^(۲۲) از این رو، به نظر ایشان تصور حرارت و برودت و مانند آن، که قدما آنها را تصوراتی بدیهی محسوب می‌داشتند،^(۲۳) از این پس باید تصوراتی نظری محسوب شوند. ولی به نظر می‌رسد این سخن که هر چه بسیط و نا مرکب است، بالضرورة بدیهی و روشن است قابل مناقشه باشد. مثلاً اصطلاح «اصالت» در مبحث اصالت وجود، و یا «وحدت حقه» و ... اینها همه مفاهیم نظری هستند، با این که همگی مفاهیم بسیط به شمار می‌آیند.

نگاره ۹: استاد مصباح درباره ادراکات بدیهی چنین آورده‌اند:

«در میان ادراکات همگانی حصولی (غیر حضوری)، یک سلسله ادراکات بدیهی وجود دارد که حقیقت بودن آنها خودبخود ثابت است و حقیقت بودن سایر ادراکات (نظری = غیر بدیهی) بوسیله آنها ثابت می‌شود... ادراکات حصولی بدیهی عبارت است از تحلیل‌های مستقیم ذهن از یافته‌های حضوری، و چون روح انسان، هم بر یافته‌های حضوری و هم بر تحلیل‌های ذهنی خود احاطه دارد تطابق آنها را درک می‌کند، و از این جهت حقیقت بودن ادراکات بدیهی، نیازی به دلیل ندارد. ولی ادراکات (غیر بدیهی) چون مستقیماً از یافته‌های حضوری گرفته نشده‌اند نیاز به دلیل دارند، یعنی باید آنها را به ادراکات بدیهی برگرداند و با وساطت آنها، حقیقت بودن افکار نظری را ثابت کرد.»^(۲۴)

تحلیل: نگاره فوق در تعریف بدیهی در راستای تعریف رایج از بداهت است، با این تفاوت که در آن صراحتاً اشاره‌ای به سر بداهت هم شده است. به این معنی که بدیهی از علم حضوری بدست می‌آید و به همین لحاظ بی‌نیاز از دلیل خواهد بود. ولی شاید نتوان بر این ملاک به عنوان سر بداهت در تمامی موارد پای فشرد، چرا که ما مصادیق مفاهیم عدمی و مطابقات قضایای عدمیه را با علم حضوری وجدان نمی‌کنیم.

نگاره ۱۰: درباره تعریف بدیهی و فرق آن با اولی، در کتاب «شناخت شناسی در قرآن» چنین آمده است:

«بدیهی غیر از اولی بودن است، زیرا که بدیهی عبارت از امری است که ذهن به روشنی متوجه آن می

شود، ولیکن اولی آن امری است که علاوه بر بدهت، این خصوصیت را داراست که هرگز قابل شک و تردید نبوده و بر فرض شک، که فرض محال است، هیچ راهی برای استدلال بر آن وجود ندارد، یعنی شک در آن مرادف با شک در امکان حصول معرفت یقینی و در نتیجه سقوط در ورطه سفسطه باشد.^(۲۵)

در جای دیگری از کتاب، بعد از بیان مباحث مبسوطی درباره اقسام بدیهی چنین آمده است:

«از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که جز قضیه اولیه استحاله اجتماع نقیضین، که قضیه منحصر به فرد از اولیات است، جمیع دیگر قضایا که به عنوان مبادی قیاس برهانی در نظر گرفته می‌شود، از این جهت بدیهی یا غیر کسبی خوانده می‌شوند که زودتر از سایر قضایا روشن می‌شود و گرنه در واقع همه آنها نظری بوده و قابل استدلال می‌باشند.»^(۲۶)

تحلیل: در نگاره مذکور تبیینی از بدیهی ارائه شده که سبق و سیاق دیگری دارد. این بیان از بدیهی و اولی مستند به دو امر دیگر است که اکنون به نقد و بررسی آن می‌پردازیم:

الف - در نگاره مذکور «اولی» امری دانسته شده که واضح و روشن باشد و در آن شک و تردید راه نیابد و قابل استدلال نیز باشد. بر اساس این تفسیر، قضیه اولی منحصر به یک مورد خواهد بود و آن قضیه امتناع اجتماع نقیضین است.^(۲۷) به دنبال این تحلیل از اولی، نویسنده تصریح می‌کنند که از این پس نباید قضیه «الکل اعظم من الجزء» را قضیه اولی محسوب کنیم، زیرا این قضیه قابل استدلال بوده و دلیل آن این است که اگر کل بزرگتر از جزء نباشد، جمع نقیضین لازم می‌آید، زیرا که کل عبارت است از این جزء و جزء دیگر و اگر کل مساوی جزء بوده و بزرگتر از آن نباشد، معلوم می‌شود که وجود جزء دیگر با عدم آن یکسان است و چون وجود با عدم یکسان نیست، یعنی چون جمع وجود و عدم مستحیل است، پس یقیناً آن جزء اول نبوده و در کل است، اثر خود را خواهد داشت، و چون جزء دیگر با جزء اول هر دو بزرگتر از جزء اول هستند، کل نیز بزرگتر از آن خواهد بود. از این رو، قضیه «الکل اعظم من الجزء» از «اول بودن» خارج شده و جزو فطریات محسوب می‌گردد.^(۲۸) این همان استدلالی است که امام فخر رازی در المحصل آورده^(۲۹)، و خواجه نصیرالدین طوسی نیز در نقد المحصل آن را به نقد کشیده است.^(۳۰)

نقد: «اولی» و «بدیهی» تعریف رایج و مشهوری دارند که در ادبیات منطق و فلسفه آمده است.

«اولی» قضیه‌ای را گویند که تصور طرفین آن برای جزم به صدق آن کافی است، و «بدیهی» معرفتی است که از طریق فکر و نظر به دست نیامده است. بنابراین بیان مذکور در باب اولی مبنی بر این که اولی قضیه‌ای است که امکان استدلال برای آن نباشد، از تعریف رایج درباره اولی فاصله گرفته است، و اگر مراد جعل اصطلاح در باب اولی باشد، مناقشه در اصطلاح نیست، ولی باز این اشکال بر آن وارد است که اولی بدین معنی نیز منحصر به قضیه استحاله اجتماع نقیضین نمی‌شود زیرا مثلاً قضیه «انسان علم دارد» و قضیه «هر چیزی خودش، خودش است» و مانند آن نیز استدلال ناپذیرند، زیرا آنها نیز هم‌تراز اصل عدم تناقض، در وضوح و خفاء هستند.

ب - امر دیگری که نگاره پیشین بر آن مبتنی است، مربوط به موقف معرفت شناختی اصل استحاله اجتماع نقیضین در جدول بدیهیات است. فلاسفه و منطق دانان در باب هویت رابطه این اصل با دیگر بدیهیات به بحث پرداخته‌اند. سؤال اصلی در اینجا این است که آیا موقف این اصل در جدول بدیهیات به گونه‌ای است که دیگر بدیهیات را از بداهت می‌اندازد؟ و یا امر به گونه دیگری است؟ آنان قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین» را «ام القضایا» نامیده و سایر بدیهیات را به نوعی محتاج به این اصل محسوب داشته‌اند، هرچند که کیفیت نیاز سایر بدیهیات را به این قضیه، به صورت‌های گوناگون بیان کرده‌اند.^(۳۱) دیدگاه صریحی که در کتاب «شناخت‌شناسی در قرآن» در این باره اتخاذ شده، آن است که نیازمندی سایر بدیهیات به قضیه استحاله اجتماع نقیضین به گونه‌ای است که آنها را از بداهت می‌اندازد، و اگر بر آنها نام بدیهی هم اطلاق شود به معنای زودیاب بودن آنهاست، وگرنه در واقع تمام بدیهیات، به جز قضیه استحاله اجتماع نقیضین، همه نظری‌اند! اما علامه طباطبایی و استاد مطهری در این باره به گونه دیگری اندیشیده‌اند. علامه طباطبایی احتیاج بدیهیات به قضیه اولی الاوائل را در علم و حکم و حصول یقین می‌داند، نه در ماده و صورت، بر خلاف نظریات که به بدیهیات در ماده و صورت نیازمندند. از این رو، توقف بدیهیات بر قضیه اولی الاوائل آنها را مبدل به نظری نخواهد ساخت.

ایشان در اصول فلسفه در این باره چنین می‌نگارند:

«فرقی که بدیهیات با نظریات دارند این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت، مستمند

دیگران هستند، ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند، چنانکه در طبیعت هر ترکیب مفروض

مستمند آخرین مادهٔ تحلیلی بوده، ولی ماده، دیگر ماده نمی‌خواهد بلکه خود ماده است. پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیهٔ استحالهٔ اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری و بدیهی می‌باشد، که احتیاج مادی و صوری است... همان طوری که از این بیان روشن است توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند، یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل به توقف حکم به یک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شد که همهٔ قضایا به قضیهٔ امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد، مراد از آن توقف علم و حکم است، نه توقف مادی و صوری.^(۳۲)

استاد مطهری در پاورقی‌ای که بر متن فوق نگاشته است، سه دیدگاه را دربارهٔ جایگاه اصل عدم تناقض نسبت به دیگر بدیهیات، مورد بحث قرار داده و سپس با نقد و بررسی این دیدگاهها نظر مذکور در متن را تحکیم بخشیده است. سه نظریه‌ای که وی به ذکر آن پرداخته از این قرار است:

الف - سایر قضایا واقعاً بدیهی نبوده، بلکه نظری هستند و معنای اول الاوائل بودن اصل عدم تناقض این است که جمیع قضایا از آن استنتاج می‌شود. ایشان از این دیدگاه را مورد نقد قرار داده و آن را اولاً، خلاف وجدان، و ثانیاً: موجب برچیده شدن بساط برهان و استدلال می‌دانند زیرا اگر ما فقط یک اصل بدیهی داشته باشیم، پس چگونه خواهیم توانست اولین قیاس را، که متشکل از صغری و کبری است، تشکیل دهیم و به معرفتی یقینی راه یابیم!

سخن استاد مطهری در نقد نظریهٔ فوق در بخش اول آن تام است زیرا ما بالوجدان در خود بدیهیات دیگری، غیر از اصل عدم تناقض، نیز سراغ داریم، ولی نقد ایشان در بخش دوم نارسا جلوه می‌کند، چرا که اصل عدم تناقض یک قانون بدیهی است که دارای مصادیق کثیری خواهد بود، پس فرایند تشکیل قیاس آسیبی نمی‌بیند.

ب - سایر اصول بدیهی عین اصل عدم تناقض هستند، مثلاً اصل عدم تناقض در مورد مقادیر به صورت «قانون مساوات» و در مورد علیت به صورت «اصل امتناع صدفه» و در موارد دیگر به صورتهای دیگر تعبیر می‌شود.

استاد این دیدگاه را نیز به نقد کشیده و چنین استدلال کرده است: از آنجا که اختلاف قضایا

تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده خود، یعنی موضوع و محمول است و موضوع و محمول در سایر بدیهیات با موضوع و محمول در اصل عدم تناقض مختلف است، پس آنها عین این اصل نیستند. ج - اصل عدم تناقض و سایر بدیهیات، همه بدیهی‌اند و در عین حال همگی نیازمند به این اصل. اما نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اصل عدم تناقض با نیازمندی نظریات به بدیهیات اولیه به اول الاوائل را می‌توان به دو نحو تقریر کرد:

۱. اصل عدم تناقض مفید جزم، یعنی ادراک مانع از طرف خلاف است. این تقریری است که علامه طباطبایی در متن اصول فلسفه بیان کرده‌اند. بر اساس این تقریر، اگر اصل عدم تناقض را از فکر بشر بگیریم، پایه «جزم» و «یقین» منهدم خواهد شد و آدمی در شک مطلق فرو خواهد رفت.

۲. تقریر دیگر در باب نوع نیازمندی بدیهیات به اصل عدم تناقض، این است که اگر اصل عدم تناقض نباشد، جزم و یقین به هر دو طرف قضیه حاصل می‌شود، و این اصل است که یقین را از یک جانب نفی و در جانب دیگر مستقر خواهد ساخت. به این ترتیب: روشن می‌شود که احتیاج بدیهیات به اصل عدم تناقض در جزم و حکم است، نه در ماده و صورت.^(۳۳)

در اینجا می‌توان تقریر دیگری از نوع نیازمندی سایر بدیهیات به اصل عدم تناقض در جزم و حکم بیان داشت که شاید رساتر از دو تقریر سابق بتواند هویت احتیاج بدیهیات را به اصل عدم تناقض توضیح دهد به طوری که این نیازمندی، منافات با بداهت آنها نداشته باشد. می‌دانیم که «جزم» و «یقین» به این است که آدمی به امری به نحو صددرصد معتقد باشد. این جزم و یقین اگر بر شالوده‌ای محکم بنا شده باشد، یعنی به اصطلاح یقین منطقی و ریاضی باشد، دیگر جهل را بر نمی‌تابد و این اعتقاد جهل مرکب نخواهد بود. یقین اگر به یک طرف قضیه تعلق گیرد، هر چند اگر یقین منطقی باشد، باز مربوط به یک طرف قضیه است، و برای جانب دیگر قضیه، یقینی دیگر لازم است. به عبارت دیگر، یقین بنفسه مقتضی این نیست که نسبت به طرفین قضیه مستقر شود. البته یقین مرکب، که در واقع دو یقین است، چنین اقتضایی دارد، ولی این نوع یقین آن یقینی نیست که در بداهت بدیهی ضرورت دارد. یقینی که در بدیهیات شرط است، یقین بسیط منطقی - نه روانشناختی - است. بنابراین اگر در معرفتی که از راه فکر و نظر بدست نیامده، یقینی تحقق داشت، هر چند نسبت به یک طرف قضیه باشد، این معرفت، یک معرفت بدیهی است.

به این ترتیب: روشن می‌شود که ما نیازمند ام القضا یا نسبت به حکم طرف خلاف هستیم، و این نیازمندی به بداهت بدیهی صدمه‌ای نمی‌زند، چرا که بدیهی، آن یقین منطقی‌ای است که شرط بداهت را در اختیار دارد. یقین و جزمی که در بداهت شرط است، یقین مرکب نیست، بلکه یقینی است که بر شالوده‌ای محکم بنا شده باشد، خواه بسیط باشد یا مرکب. از این رو می‌توان گفت: «بدیهیات» نسبت به حکم طرف خلاف نیازمند ام القضا می‌باشند، چنانکه نظریات نیز نسبت به حکم طرف خلاف این نیازمندی را به اصل عدم تناقض دارند. پس با این بیان روشن می‌شود که موقف استحاله اجتماع نقیضین در جدول بدیهیات به گونه‌ای نیست که تمام علوم بدیهی، حتی اصل امتناع ارتفاع نقیضین را از بداهت بیان‌دازد. ذکر این نکته نیز لازم است که احتیاج داشتن نفی خلاف به ام القضا، مستلزم نظری بودن آن نیست، چون ام القضا از مرتکزاتی است که همواره در ذهن حاضر است، پس نیاز به فکر ندارد، در نتیجه «نفی خلاف هر قضیه» بعد از یقین به اصل قضیه، از فطریات است.

تا اینجا «بدیهی» را به طور کلی تعریف کرده و گفتیم بدیهی معرفتی است حصولی که از راه فکر و نظر حاصل نیامده است. ولی هنوز کاملاً مرحله تعریف را سپری نکرده‌ایم زیرا مطلوب در این مرحله، تعریف یا ذکر ویژگی‌های معارف پایه که شالوده اندیشه‌ها را تشکیل می‌دهند، است و چون حقیقت معرفت، کیان تصدیقی دارد، پس باید به تعریف بدیهیات تصدیقی و ذکر تعداد و گونه‌های آن بپردازیم.

معرفت و بدیهیات تصدیقی: قبلاً یادآور شدیم که حقیقت معرفت، حقیقتی تصدیقی است. اکنون بر آن می‌افزاییم که تصورات و نیز قضا یا، هر یک به نحوی، شرطی برای تحقق معرفت و تصدیق‌اند.

قضیه، فرودگاه تصدیق است و تصورات، ابزار لازمی که چنین فرودگاهی را برای تصدیق می‌سازند. بنابراین در عین حال که نباید اهمیت و ارجح تصورات و بداهت آنها، و نیز قضا یا و بداهت قضیه‌ای را از نظر دور داشت، ولی همواره می‌بایست نقش محوری را در حوزه معرفت به تصدیق و بداهت تصدیقی سپرد. «بداهت تصدیقی چیست؟» بداهت تصدیقی یا تصدیق بدیهی، تصدیق یا فهم صدق قضیه است که از راه فکر و نظر حاصل نیامده باشد.

جدول بدیهیات تصدیقی: حکما و منطق دانان نوعاً از راه استقراء به شش نوع از بدیهیات

تصدیقی یا اصول یقینیات راه برده‌اند و به عنوان مبادی برهان معرفی کرده‌اند.^(۳۴) این مبادی عبارتند از: ۱. اولیات. ۲. مشاهدات شامل حسیات و وجدانیات. ۳. تجربیات. ۴. حدسیات. ۵. متواترات. ۶. فطریات.

صاحب حاشیه بر تهذیب المنطق در این باره چنین آورده است:

«البديهيات - البديهيات التصديقية - ستة اقسام بحكم الاستقراء؛ و وجه الضبط القضايا البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيًا في الحكم و الجزم او لا يكون؛ والا ول هو الاوليات و الثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر و الباطن او لا؛ والثاني المشاهدات و ينقسم الي مشاهدات بالحس الظاهر و تسمى حسيات و الي مشاهدات بالحس الباطن و تسمى وجدانيات. و الاول: اما ان يكون تلك الواسطة بحيث التغيب عن الذهن عند تصور الاطراف او لا تكون كذلك. و الاول هي الفطريات و يسمى قضايا قياساتها معها، و الثاني: اما ان يستعمل فيه الحدس، و هو انتقال الذهن الدنعي من المبادى الى المطالب او لا يستعمل فيه؛ فالاول هو الحدسيات و الثاني ان كان الحكم فيه حاصلًا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات و ان لم يكن كذلك، بل حاصلًا من كثرة التجارب فهي التجريبات، و قد علم بذلك حد كل واحد منها.»^(۳۵)

به این ترتیب: وجه حصر بديهيات تصدیقی، بر اساس داده‌های استقرایی، در عناوین ششگانه این است که در قضایای بدهی صرف تصور قضیه، برای جزم به صدق یا کذب، یا کافی است یا نیست. قسم اول را اولیات گویند، و قسم دوم بر دو بخش است، یا واسطه‌ای غیر از حس ظاهر یا باطن ندارد، و یا دارد. بخش اول از قسم دوم را مشاهدات - حسیات و وجدانیات - نامند. اما بخش دیگر، که واسطه‌ای غیر از حس ظاهر یا باطن دارد، خود بر دو گونه است، یا واسطه آن با تصور اطراف قضیه در ذهن حاضر می‌گردد، و یا خیر. گونه نخست، فطریات است و گونه دوم را اگر در آن از حدس، که انتقال دفعی ذهن از مبادی به مطالب است، استفاده شود، حدسیات، و اگر مستند به خبر دادن افراد زیاد باشد، متواترات، و اگر از راه تجربه حاصل شود، تجربیات گویند. حال اگر بخواهیم این بديهيات را در جدولی تنظیم کنیم، می‌توانیم با اختصاص دو خانه برای دو قسم از مشاهدات، یعنی حسیات و وجدانیات، چنین جدولی ارائه دهیم:

اولیات	وجدانیات	فطریات	حسیات	حدسیات	متواترات	تجربیات
--------	----------	--------	-------	--------	----------	---------

خواجه نصیرالدین طوسی برای بدیهیات تصدیقی چنین مثال آورده است:

«الف - محسوسات، چنانچه آفتاب روشن است. ب - مجربات، چنانکه ضرب خشب مولم است. ج - متواترات، چنانچه بغداد موجود است، به نسبت با کسی که آنجا نرسیده باشد، یا چنانکه سقراط موجود بوده است، و اعتبار در این دو صنف حصول یقین را بود، نه کثرت امتحان یا عدد شهود را. د - اولیات، چنانکه کل از جزو بزرگتر است. ه - حدسیات، چنانچه نور ماه از آفتاب است و این بعد از مشاهده اختلاف تشکلات ماه بود بحسب بعد و قرب از آفتاب و وقوف بر احوال خسوفات. و - قضایایی که قیاسات آن قضایا در فطرت مرکوز بود، مانند تصدیق به آنکه دو، نیمه چهار است.» (۳۶)

برای وجدانیات که خواجه مثال آن را فرو گذاشته، می توان چنین مثال آورد: «من گرسنه ام»،

«من شادم»، «من ترسانم»، «من غمناکم» و غیره.

جرح و تعدیل در جدول بدیهیات تصدیقی: جدولی را درباره بدیهیات تصدیقی ترسیم کردیم که از هفت خانه تشکیل می شود و در هر یک از خانه های جدول، نوعی از بدیهیات تصدیقی قرار می گرفت. تعداد این بدیهیات از راه استقراء به دست آمد ولی نکته ای که در اینجا وجود دارد این است که ترکیب این جدول با ژرف نگری بیشتر به حال خود باقی نمی ماند، و دلیل آن این است که پاره ای از این بدیهیات مفروض، واقعاً بدیهی نیستند. حتی برخی از آنها یقینی هم نبوده و صحت و سقم آنها در گرو برهان است. (۳۷) به نظر می رسد که «حسیات» و نیز «حدسیات» را که از راه انتقال دفعی برای ذهن حاصل می آیند، بتوان به نحوی به «قضایای فطری» ارجاع داد. البته مراد ما این نیست که همه «حسیات» و «حدسیات» منطقیاً یقینی اند، ولی به طور کلی در «حسیات» و «حدسیات» راه یقین بسته نیست، زیرا در «حسیات ثانویه»، یعنی حسیاتی که مصداقاً با «حسیات اولیه» موجودند، ولی ما توسط عقل به آنها علم حاصل می کنیم، نظیر «حرکت»، «جوهر» و غیره، می توان به یقین راه یافت. همچنین دستکم در بعضی از «حدسیات»، که البته هنوز تنسیق دقیق منطقی برای آن صورت نگرفته، راه یقین بسته نیست. «متواترات» که در آن به اخبار گروهی اعتماد می شود، منطقیاً به یقین نمی رسند. «تجربیات» مشکل خاص خود را دارند که بدهت و نیز یقینی بودن آنها در اضطراب است. تجربه، برخلاف استقراء، قیاس

خفی‌ای با خود دارد.^(۳۸) این قیاس عقلی، که فرضاً از اولیات است، به نظر برخی قضیه «الاتفاق الاکثری والقسر الدائمى محال» و به نظر بعضی دیگر «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» و یا دیگر قضایا می‌باشد؛ ولی چنین به نظر می‌رسد که این قیاسات نتوانند تجربیات را به تیقن رسانند. بعضی از معاصران خواسته‌اند با تمسک به قانون احتمالات، ارجح تجربیات را به آن بازگردانند،^(۳۹) ولی این راه حل نیز نمی‌تواند ما را به یقین منطقی دربارهٔ تجربیات ناآل گرداند، چرا که هر چند ضریب احتمال خلاف، کوچک می‌شود ولی به صفر نمی‌رسد. پس با قانون احتمال شاید که ما به بی‌نهایت درجهٔ احتمال صدق که در مسأله وجود دارد، تقرب جویم و درصد درجهٔ احتمال خلاف آن را نفی کنیم، ولی یادمان باشد که هنوز نیز احتمال دیگری دربارهٔ این مسأله وجود دارد، زیرا ما به صفر، نزدیک شده‌ایم نه اینکه به آن رسیده باشیم. پس با این بیان، تجربیات نیز از جدول بدیهیات و بلکه یقینیات، خارج شده و در شمار نظریات غیر یقینی قرار می‌گیرد.

به این ترتیب: با نقد فشرده‌ای که عرضه داشتیم - هر چند بحث را تفصیل دیگر باید - چهار قسم از بدیهیات از جدول بدیهیات تصدیقی خارج شده و در زمرهٔ نظریات قرار گرفتند و لذا اکنون جدولی از بدیهیات تصدیقی با سه خانه خواهیم داشت:

اولیات	وجدانیات	فطریات
--------	----------	--------

البته بعضی از بزرگان نیز خواسته‌اند با حذف فطریات، جدول بدیهیات تصدیقی را به دو خانه تقلیل دهند. استدلال ایشان این است که فطریات، به دلیل اینکه قیاسی همراه خود دارند، بدیهی نخواهند بود، بلکه «نظری قریب به بدیهی» به شمار می‌آیند.^(۴۰) خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس الاقتباس و منطق تجرید، «فطریات» را از مبادی حقیقی برهان نمی‌داند، گرچه به غیر کسبی بودن قیاسی که در فطریات است اعتراف دارد و همین نکته را نیز دلیل برشمردن آن در شمار مبادی از سوی حکما و منطق دانان می‌داند.^(۴۱)

پس می‌توان گفت خواجه تردیدی در بداهت فطریات ندارد، ولی در مبدأ حقیقی بودن آن برای برهان تشکیک می‌کند، زیرا فطریات از بدیهیات ثانویه محسوب می‌شوند که پشتوانهٔ قیاس دارند. برای قضاوت در این باره، باید اعتراف کرد که اگر بدیهی را علمی بدانیم که از راه فکر و

نظر و اندیشه به دست نیامده است، پس باید فطریات را نیز بدیهی بدانیم زیرا فطریات جزو علوم می هستند که از راه استدلال به دست نمی آیند، و اگر قیاسی هم دارند، قیاسی حاضر است که تجشم تحصیل و رنج کسب را نمی طلبد؛ اما اینکه فطریات را جزو مبادی بدانیم یا نه، وابسته به این است که آیا می توان مبادی برهان را از بدیهیات ثانویه انتخاب کرد یا نه. به نظر چنین می آید که اگر مبادی برهان را آخرین نقطه تحلیل و ارجاع بدانیم، «فطریات» را نمی توان جزو مبادی قرار داد زیرا فطریات بدیهی بالذات نیستند، چنانکه علامه طباطبایی می نویسد: «نقول كما ذكرنا: إنَّ المقدمات النظرية ليست بضرورية بالذات. اذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشك فيها. فليست بضرورية بالذات.»^(۴۲) بنابراین می توان گفت مبادی برهان، اخص از بدیهی است، پس وجهی ندارد که فطریات را از جدول بدیهیات تصدیقی خارج کنیم. به هر حال خواه فطریات را جزو مبادی برهان بدانیم یا نه، چندان تفاوتی نخواهد کرد، چرا که فطریات نیز قیاسی از اولیات دارند، پس اگر اولیات را تحکیم بخشیم، پشتوانه ای برای فطریات هم خواهد بود. به این ترتیب: محور بحث و تحلیل در بدیهیات تصدیقی، «اولیات» و «وجدانیات» است، خواه «فطریات» را جزو مبادی برهان محسوب بداریم، و یا آن را در جدول نظریات قرار دهیم.

تعریف بدیهیات تصدیقی سه گانه: اکنون به تعریف سه نوع از بدیهیات تصدیقی خواهیم پرداخت.

تعریف اولیات: تعریفی را که اکثر حکما و منطقی دانان از قضایای اولی ارائه کرده اند این است «اولیات» قضایایی هستند که صرف تصور طرفین قضیه و سنجش رابطه موضوع و محمول یا مقدم و تالی در آنها ما را به جزم و یقین درباره آنها نائل می گرداند. این جزم ممکن است جزم به صدق قضیه باشد، مانند: قضیه «هر چیزی، خودش خودش است»، و یا جزم به کذب قضیه، مانند: قضیه «نه چنین است که هر چیزی، خودش، خودش است». قضیه اول، همان قضیه ای است که از آن به «قانون اینهمانی»^(۴۳) یاد می شود، و اما قضیه دوم نقیض قضیه اول است که ما جزم به کذب آن داریم. «قانون امتناع اجتماع نقیضین»^(۴۴)، و «قانون امتناع ارتفاع نقیضین»^(۴۵) نیز از اولیات محسوب می شوند. قضایای اولی منحصر به این چند قضیه نیست، بلکه اگر در هر یک از رشته های علوم جستجویی به عمل آید، می توانیم به تعداد کثیری از این نوع قضایا دست یابیم. اکنون می پردازیم به نمونه ای از تعاریفی که در تعریف اولیات به تحریر در آمده است. ابن سینا

می‌نویسد:

«فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا بسبب من الاسباب الخارجة عنه، فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها ولكنه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقف الأعلى وتوهم التصور والفظانة للتركيب، و من هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود، و منها ما ربما خفي وافتقر الى تأمل لغفاء في تصور حدوده، فانه اذا التبس التصور التيسر والتصديق، و هذا القسم لا يتوَعَّر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصور.»^(۴۶)

ابن سینا در نگاره مذکور بر این نکته تأکید می‌ورزد که «اولیات» قضایایی هستند که تصدیق و جزمی را موجب می‌شوند و این جزم، مستند به تصور طرفین قضیه - موضوع و محمول در حملیات، و مقدم و تالی در شرطیات - و آگاهی به هیئت ترکیبی این قضایاست. حکم در این نوع قضایا از عقل محض، که از تأثیر اسباب و عوامل بیرونی پیراسته است، صادر می‌گردد. از این رو در برهان شفانیز آورده است: «والذی عن مجرد العقل فهو الأوّلی الواجب قبوله كقولنا: الكل أعظم من الجزء.»^(۴۷) البته این امر منافات با این ندارد که «اولیات» شهرت جمعی نیز داشته باشند، ولی تصدیق در اولیات، که در برهان به کار می‌رود، مستند به عقل است، نه شهرت به؟ نه‌ای که ما اگر خود را چنان فرض کنیم که از تمام القائات بیرونی پیراسته شده‌ایم، باز حکم به صدق این نوع قضایا خواهیم کرد.^(۴۸) پس «اولیات»، گرچه از شهرت هم برخوردارند، چنانکه ابن سینا می‌نویسد: «واعلم أنّ جميع الأوليات أيضاً مشهورة و لا ینعکس»^(۴۹)، و آنها می‌توانند در جدل نیز به کار روند، ولی اهل برهان، آنها را به عنوان امر یقینی و مجادل، آنها را به عنوان امر مشهور به کار می‌برند.^(۵۰) سپس شیخ الرئیس اولیات را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱- اولیاتی که وضوح همگانی دارند، و سرّ آن این است که از تصورات واضحی برخوردارند. ۲- اولیاتی که فاقد وضوح همگانی‌اند زیرا تصورات روشنی ندارند، و از آنجا که چون تصور به ابهام افتد، تصدیق نیز تحقق نخواهد یافت، پس تصدیق در آنها متوقف بر تحقق وضوح تصویری است. ولی در هر صورت فهم قضایای اولی، برای کسانی که اذهانی تیز دارند و زود به فهم تصویری می‌رسند، دشوار نخواهد بود.

از اینجا روشن می‌شود که «اولیات» ممکن است دارای تصورات نظری باشند، با اینکه تصدیق به آنها بدیهی است. پس تصدیق می‌تواند بدیهی باشد، در عین حال که تصوراتی نظری دارد. البته این امر مبتنی بر این است که «تصدیق» را یک امر بسیط بدانیم، ولی اگر «تصدیق» را مرکب

بدانیم، در اینجا دچار مشکل می‌شویم. این نکته را قطب‌الدین شیرازی چنین بیان می‌دارد:

«واتفاقهم علی أن الاولیات ربما وقع التوقف فی تصور حدودها یدل علی أن التصدیق عبارة عن

نفس الحکم لا عن التصورات الثلاثة والأذا كانت تلك التصورات بدیهیة، و هذا بخلاف ما اعترفوا

به فی الاولیات، و ان كان بعضهم قد ناقض نفسه.»^(۵۱)

همچنین لازم است اشاره کنیم که گرچه فخر رازی تصدیق را مرکب می‌داند،^(۵۲) ولی وی در اینجا دچار مشکلی که بیان داشتیم نمی‌شود، زیرا فخر رازی تمامی تصورات را بدیهی می‌داند.^(۵۳) هر چند این نیز خطای دیگری از وی محسوب می‌شود،^(۵۴) ولی در اینجا این خطا توانسته است او را از مشکلی که در مورد فرضیه ترکیب تصدیق، با فرض نظری بودن تصورات آن، وجود، دارد، رهایی بخشد.

نتیجه آنکه «اولیات» قضایایی هستند که صرف تصور طرفین آنها برای جزم به صدق یا کذب آنها کافی است. این نوع قضایا می‌توانند مصادیق زیادی داشته باشند که مصداق بارز آن اصل عدم تناقض است.^(۵۵)

نسبت بین اولیات و قضایای تحلیلی کانت: دانستیم که اولیات قضایایی هستند که صرف تصور طرفین آنها برای جزم به صدق یا کذب آنها کافی است. همچنین می‌دانیم قضایای تحلیلی، قضایایی‌اند که محمول آنها تصریحاً یا تلویحاً از مفهوم موضوع به دست می‌آید. کانت قضایا را به تحلیلی^(۵۶) و ترکیبی^(۵۷) و نیز پیشینی^(۵۸) و پسینی^(۵۹) تقسیم کرد. وی قضایای تحلیلی را پیشینی می‌دانست و معتقد بود که ما قضایای ترکیبی پیشینی هم داریم. کانت برای قضیه تحلیلی این گزاره را مثال می‌زند: «هر جسمی امتداد دارد.» وی معتقد است قضیه «هر جسمی وزن دارد» قضیه ترکیبی است، زیرا در مفهوم جسم «وزن داشتن» اخذ نشده است. او قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» را قضیه ترکیبی پیشینی می‌داند. کانت قضیه «طلا فلز زرد رنگ است» را نیز قضیه تحلیلی می‌داند، زیرا برای دانستن این قضیه، ما غیر از تحلیل مفهوم طلا به چیزی نیاز نداریم.^(۶۰) به بیان دیگر، اگر ما طلا را «فلز، زرد رنگ، چکش خوار، زنگ نزن» بدانیم، پس فلز بزرگترین دایره را تشکیل می‌دهد، و دایره‌ها کوچک و کوچکتر می‌شوند تا به طلا می‌رسیم. از این رو، ما چندین قضیه خواهیم داشت که تحلیلی‌اند: ۱- «طلا فلز است.» ۲- «طلا زنگ نمی‌زند.» ۳- «طلا چکش خوار است.» ۴- «طلا تالو دارد.» ۵- «طلا زرد رنگ است.» ۶- «طلا فلز زنگ نزن چکش

خوار زرد رنگ است.»

به این ترتیب: روشن شد که قضیه تحلیلی، قضیه‌ای است که مفهوم محمول در مفهوم موضوع - در قضایای حملی - و قضیه تالی در قضیه مقدم - در قضایای شرطی - تصریحاً مانند قضیه «هر شوهری شوهر است»، یا تلویحاً مانند قضیه «هر شوهری مرد است»، مندرج است. (۶۱) قضایای تحلیلی اختصاص به ذاتیات باب ایساغوجی ندارد، بلکه این نوع قضایا یا در مورد مطلق مفاهیم مطرح است و اختصاص به مفهوم خاصی ندارد.

اکنون وقت آن است که به نسبت میان قضایای اولی و قضایای تحلیلی کانت بیاندیشیم. اگر دقت کنیم، در می‌یابیم که قضایای تحلیلی نیز مشمول تعریف اولیات هستند، زیرا قضایای تحلیلی نیز به گونه‌ای‌اند که با تصور طرفین آن ما جزم به صدق آن خواهیم یافت. بنابراین می‌توان گفت نسبت بین «اولیات» و «قضایای تحلیلی کانت» عموم و خصوص مطلق است، زیرا هر قضیه تحلیلی‌ای، قضیه اولی است، ولی عکس آن صادق نیست، مثلاً «الممكن محتاج الى العلة» قضیه اولی است، ولی قضیه تحلیلی نیست.

برای قضایای تحلیلی تعریف دیگری نیز ارائه شده است: قضایای تحلیلی، قضایایی‌اند که انکار آنها به تناقض منجر می‌شود. (۶۲) اشتفان کورنر (S. Korner) این تفسیر از تحلیلی را به منطق دانان معاصر نسبت داده و چنین می‌نویسد:

«می‌گوییم حکم تحلیلی است به این شرط و تنها به این شرط که انکارش منجر به تناقض شود، یا به عبارت دیگر، به این شرط که ضرورت منطقی داشته باشد، یا باز هم به عبارت دیگر، به این شرط که نفی‌اش منطقی‌محال باشد. هر حکمی اگر تحلیلی نباشد، ترکیبی است. این تعبیر جدید از فرق میان قضایای تحلیلی و ترکیبی، تقریباً نزد همه منطقیان معاصر مورد قبول است، هر چند البته یکسره خالی از اشکال نیست، یا آنطور بدون اشکال نیست که من فرض کرده‌ام.» (۶۳)

چنین به نظر می‌رسد که اگر این تعریف را، جدا از اندراج مفهومی، به عنوان تعریف قضایای تحلیلی بپذیریم، نه تنها از تعریف کانت از تحلیلی و ترکیبی فاصله گرفته‌ایم، بلکه تفسیری از تحلیلی ارائه داده‌ایم که بسیاری از قضایا، از جمله قضایای اولی و فطری را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد؛ چراکه انکار قضیه «الممكن محتاج الى العلة» یا قضیه «الواحد نصف الاثنین» و ...، نیز موجب تناقض می‌شود ولی در عین حال در فرض مذکور هم نسبت بین اولیات و قضایای

تحلیلی به تفسیر دوم، عموم و خصوص مطلق است، با این فرق که جای عام را خاص گرفته است. تفسیر دیگری را برای تعریف قضیه تحلیلی، آیر (Ayer) ارائه داده که چنین است: قضیه‌ای تحلیلی است که احراز صدق آن منوط به تعریف واژگان و علائم به کار برده در آن باشد. وی این نوع قضیه را در مقابل قضیه تجربی قرار می‌دهد که ما با تجربه به صدق و کذب آن می‌رسیم. او در کتاب «زبان حقیقت و منطق» در این باره چنین می‌نویسد:

«قضیه وقتی تحلیلی است که آن منحصراً منوط به تعاریفات علائمی باشد که شامل می‌شود، و وقتی ترکیبی است، که صحت آن به وسیله امور واقع تجربی تعیین شود. «مورچگانی هستند که نظام بردگی برقرار کرده‌اند» قضیه‌ای ترکیبی است زیرا صدق و کذب آن را صرفاً با ملاحظه تعاریفات علائمی که آن را قوام می‌بخشند، نمی‌توان دانست بلکه باید به مشاهده طرز رفتار واقعی مورچه‌ها پرداخت. برخلاف آن، قضیه «بعضی مورچه‌ها یا طفیلی‌اند یا نیستند» قضیه‌ای تحلیلی است زیرا حاجتی به این ندارد که متوسل به مشاهده و تجربه شویم تا بدانیم بعضی مورچه‌ها طفیلی هستند یا نیستند. اگر کسی بداند عمل کلمات «یا» و «نه» چیست، خواهد دانست که هر قضیه‌ای که به صورت «یا (ف) صادق است یا صادق نیست»، مستقل از تجربه صحیح است. از این رو، کلیه چنین قضایایی تحلیلی‌اند.» (۶۴)

چنین به نظر می‌رسد که نسبت بین «قضایای تحلیلی» و «اولیات» بر اساس این تعریف از «قضیه تحلیلی»، تساوی است زیرا صدق قضایای اولی نیز بر اساس فهم تعریف واژگان آنها - اگر به صورت قضیه ملفوظه منعقد شده باشند - احراز می‌شود. مثلاً قضیه «بعضی مورچه‌ها یا طفیلی‌اند یا نیستند» مصداقی از قضایای اولی در فلسفه اسلامی است که آیر نیز آن را قضیه تحلیلی محسوب داشته است. ولی توجه داریم که بیان فلاسفه اسلامی در باب قضایای اولی از دقت بیشتری برخوردار است، چرا که آنها محور تقسیم قضایا به اولی و غیر اولی را بر حیثیت ادراکی و هویت مفهومی قضایا قرار داده‌اند، نه بر امور لفظی و علامتی و اینها در مرتبه ثانوی بحث قرار دارند. درست است که ما معمولاً در تفکراتمان با لفظ سر و کار داریم، ولی اصالتاً حیثیت مفهومی تفکر، مقدم است بر جنبه لفظی و زبانی آن، زیرا گاهی ما چیزی را فهم می‌کنیم، ولی هنوز لفظی برایش وضع نکرده‌ایم. پس به این ترتیب: ما با داشتن اصطلاح «اولیات» می‌توانیم از این تعریف از قضیه تحلیلی بی‌نیاز شویم، مضافاً اینکه، تعریف آیر با تعریف

کانت از قضیهٔ تحلیلی، ناسازگار است.

پس ما تا اینجا سه نوع تعریف را از قضایای تحلیلی بیان کردیم و در باب نسبت آن با اولیات (قضایای اولی در فلسفه اسلامی) به قضاوت نشستیم و گفتیم: نسبت بین قضایای تحلیلی، بر مبنای تعریف کانت (تعریف اول) و قضایای اولی، «عموم و خصوص مطلق» است. قضایای اولی «عام» و قضایای تحلیلی «خاص» است. یعنی هر قضیهٔ تحلیلی، قضیهٔ اولی است، ولی عکس آن صادق نیست. همچنین گفتیم: نسبت بین قضایای تحلیلی با قضایای اولی بر مبنای تعریف دوم (تعریف اشتفان کورنر) نیز «عموم و خصوص مطلق» است، با این تفاوت که در اینجا، قضایای اولی «خاص» و قضایای تحلیلی «عام» خواهند بود. در پایان نیز در باب نسبت بین قضایای اولی و قضایای تحلیلی بر مبنای تعریف سوم (تعریف آیر) به داوری پرداخته، و نسبت بین آنها را تساوی تشخیص دادیم.

نسبت بین حمل اولی و قضیهٔ اولی: حکمای پیشین، حتی قبل از ملاصدرا، با دوگونه حمل آشنایی داشتند.^(۶۵) قسم حمل را «حمل اولی ذاتی» و قسم دوم را «حمل شایع صناعی» می‌نامند. قسم اول را بدین لحاظ «اولی» می‌نامند که ضروری الصدق یا ضروری الکذب است، چرا که این نوع حمل، مصداقی از قضایای اولی (اولیات) است که صرف تصور طرفین قضیه برای جزم به صدق آن کافی است. مثلاً وقتی ما قضیهٔ «جزئی جزئی است» را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، اگر حمل در آن اولی باشد، مفاد آن این می‌شود که «مفهوم جزئی همان مفهوم جزئی است»، و عقل جزم به صدق آن پیدا کرده و برای تصدیق به آن، توقف روا نمی‌دارد. با این تحلیل روشن است که اگر ما با قضیهٔ «جزئی جزئی نیست» مواجه شویم، لحظه‌ای در جزم به کذب آن تردید به خود راه نمی‌دهیم، چرا که به ضرورت عقل می‌فهمیم که جزئی نمی‌تواند جزئی نباشد. پس تا اینجا روشن شد قضیه‌ای که با حمل اولی تشکیل می‌شود، مصداقی از اولیات بوده و همین نیز وجه تسمیهٔ آن به «حمل اولی» می‌باشد، چرا که آن نیز ضروری الصدق و یا ضروری الکذب است.

اکنون با توجه به مطالب یاد شده می‌گوییم: نسبت بین حمل اولی و قضیهٔ اولی، عموم و خصوص مطلق است، زیرا قضیهٔ اولی اعم مطلق از حمل اولی است، چرا که اولیات صرفاً منحصر به قضایایی که حمل در آنها حمل اولی و مفهومی است، نیست، بلکه قضایای بسیاری نیز داریم

که حمل در آنها حمل شایع صناعی است و از اولیات محسوب می‌شوند، چنانکه: حمل در قضیه «الکل اعظم من الجزء» حمل شایع است، ولی این قضیه مصداقی از قضایای اولی، یا اولیات نیز به شمار می‌آید.

تعریف وجدانیات: وجدانیات، که یکی دیگر از پایه‌های معرفتند، قضایایی هستند که حکایت مستقیمی از مدرکات حضوری ما دارند. این نوع قضایا خود از علوم حصولی‌اند، ولی از آن دسته که برگرفته از علوم حضوری می‌باشند. قدام این نوع ادراکات را به حس باطن، یا برخی را به حس باطن و بعضی را به خود نفس منسوب می‌داشتند، ولی کاملاً روشن نیست که مراد آنان از حس باطن آیا همان بخش از ذهن است که شامل «حس مشترک»، «خیال»، «وهم»، «حافظه» و «متصرفه می‌شود».

و یا «نفس» یا همان نیرویی است که شهود حضوری دارد. (۶۶) به هر تقدیر، اکنون در محافل فلسفه «وجدانیات» به قضایایی گفته می‌شود که برگرفته از علوم حضوری‌اند و حکایت مستقیم و بلا تفسیر از ادراک شهودی دارند. قطب الدین شیرازی در درة التاج آورده است:

«وجدانیات، و آن قضایایی باشد که نفس به وجدان ادراک آن کند، یا به ذات خود، یا به واسطه حس باطن، چنانکه علم ما به وجود ما و به آنکه ما را فکرتی و لذتی است.» (۶۷)

حاصل آنکه ما در قلمرو وجدانیات با دو نوع علم مواجهیم: ۱- علم حضوری. ۲- علم حصولی. وجدانیات علوم حصولی‌ای هستند که از ادراکات حضوری، حکایت می‌کنند. (۶۸)

تعریف فطریات: قضایای فطری، که آنها را «قضایای فطریة القیاس»، یا «قضایای قیاسات‌ها معها» می‌نامند، قضایایی هستند که ما با تصور طرفین قضیه به قیاسی می‌رسیم که آن قیاس موجب جزم به صدق قضیه می‌شود. این قیاس که از اولیات تشکیل شده از راه استدلال به دست نمی‌آید. به عنوان مثال، قضیه «الأربعة زوج» قضیه فطری است، زیرا حکم ما به صدق آن مستند به این قیاس است: «چهار به دو امر مساوی بخش پذیر است، و هر عددی که به دو مساوی بخش پذیر باشد زوج است، پس چهار زوج است.»

به این ترتیب: روشن می‌شود که جزم به صدق در قضایای فطری، مستند به قیاس حاضر است. در اینجا توجه به این نکته لازم است که برخی از قضایا ممکن است به گونه‌ای باشند که ما با صرف تصور طرفین آنها، جزم به صدقشان حاصل کنیم، ولی در عین حال نیز قیاس حاضری هم

با خود داشته باشند، که در این صورت اگر جزم ما مستند به قیاس آن باشد، قضیه فطری محسوب خواهد شد، و اگر صرفاً بر اساس تصورات آن، بدون ملاحظه قیاس مقارن آن، به جزم برسیم، قضیه اولی خواهد بود. این نوع قضایایی که دو سویه‌اند، ممکن است برای کسانی از «اولیات» و برای بعضی دیگر از «فطریات» محسوب شوند. مثلاً قضیه «الکل أعظم من الجزء»، را قضیه اولی دانسته‌اند، زیرا ما از تصور طرفین آن به صدق آن می‌رسیم. ابن‌سینا می‌نویسد:

«اگر بدانستی... که کل چه بود، و جزو چه بود، و خردتر چه بود، نتوانستی کردن که تصدیق نکند بدان که: کل مهمتر از جزوست. (۶۹)»

«الکل مشتمل علی الجزء و کل ما هو كذلك فهو أعظم.» شاهد بر این مطلب این است که قضیه «الواحد نصف الاثنين» را برخی از اولیات شمرده، (۷۰) و بعضی دیگر نظیر آن را فطری به حساب آورده‌اند. (۷۱) و این می‌تواند پاسخ نگارنده‌ای باشد که نوشته است: «و لقاتل أن يقول: لا فرق بين قولنا: الأربعة زوج والكل أعظم من الجزء، لأن الثاني أيضاً موقوف على القياس القائل: بأن الكل مشتمل على الجزء و كل ما هو كذلك، فهو أعظم.» (۷۲) به هر حال، تعاریف چندی از قضایای فطری به تحریر آمده است. (۷۳) اکنون نمونه‌ای از آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم:

«الفطریات: قضایا یجزم العقل بها لا لمجرد تصور طرفیها، بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفیها، مثل الأربعة زوج، فان العقل جزم بأن الأربعة زوج لا لمجرد تصور طرفیها، بل بوسط يتصوره عند تصور الزوج والأربعة، و هو الاتقسام بمتساویین. فحصل عند تصور قیاس و هو أن الأربعة منقسمة بمتساویین، و كل منقسم بمتساویین زوج؛ و تسمى هذه قضایا قیاساتها معها لأنه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصوراً فيحصل القیاس من تصور الطرفين والوسط.» (۷۴)

گفتاری در باب بدیهی: اکنون به نقل گفتاری می‌پردازیم که عنایت به آن موجب طرح تفصیلی مباحث گذشته درباره بدیهی می‌شود و ما در ادامه به آنها خواهیم پرداخت:

«قدمای ما در تعریف بدیهی تشتت قول دارند. بعضی می‌گویند قضایای بدیهی، قضایایی هستند که مستغنی از استدلال هستند. بعضی می‌گویند که استدلال بر آنها مستحیل است و بعضی هم هر دو را می‌گویند. هم مستغنی از استدلال است و هم امکان استدلال بر آنها نیست... به هر حال، به هر یک از این سه قول کسی قائل باشد مآل کار به اینجا می‌انجامد که قضایای بدیهی به خاطر مُجمَع علیه بودنشان، مبنا و رکن قرار می‌گیرند. در واقع ما بر یک سلسله از قضایا اجتماع داریم.» (۷۵)

نقد و بررسی: این گفتار در باب بدیهی، در بردارنده دو مدعی است:
الف) ادعا بر تشتمت آراء قدما در باب تعریف بدیهی. ب) بیان وجه استناد به قضایای بدیهی به عنوان امر اجماعی.

در اینجا دو مدعی فوق را مورد بررسی قرار می‌دهیم. اما در باب مدعی اول (الف) می‌گوییم: دستکم تا آنجا که ما بررسی کرده‌ایم، در میان قدماء از حکمای اسلامی کسی را نیافته‌ایم که «بدیهی» را به امری غیر از علم حصولی تصویری یا تصدیقی که از راه فکر و نظر حاصل نمی‌آید، تعریف کرده باشد. قدما از «بدیهی» علمی را مراد می‌کردند که حصول آن نیازمند فکر و نظر، یعنی «تعریف» - در تصورات - و «استدلال» - در قضایا و تصدیقات - نیست، اعم از این که در آن مورد تعریف و استدلال ممکن باشد، یا چنین امکانی وجود نداشته باشد. فارابی می‌نویسد:
«الاشیاء التي تعلم. منها ما يعلم باستدلال ولا بفکر ولا بروية ولا باستنباط. ومنها ما يعلم بفکر و روية واستنباط.» (۷۶)

همچنین ابن‌سینا می‌نگارد:

«دانستن دو گونه است: یکی اندر رسیدن که به تازی «تصور» خوانند... دوم گرویدن... و این را به تازی «تصدیق» گویند، و این هر دو، دو گونه‌اند: یکی آن است که به اندیشه شاید اندر یافتن... و دیگر آن است که او را اندر یابیم و بوی بگرویم، نه از جهت اندیشه...» (۷۷)

آیا در این میان فقط به کلامی از صدرالمتألهین برخورد کردیم که ظاهری دیگرسان دارد. وی در مفاتیح الغیب ابتدا معلومات را به لحاظ امکان و استحالة اکتساب آن، به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. معلوماتی که مستحیل‌الطلب‌اند چون واضح و حاصلند، و تحصیل حاصل محال است.
 ۲. معلوماتی که مستحیل‌الطلب‌اند، زیرا خفی و مستصعب‌اند.
 ۳. معلوماتی که ممکن‌الطلب و ممکن‌الحصولند.
- وی سپس «بدیهیات» را از مصادیق معلوماتی می‌داند که مستحیل‌الطلب‌اند، و «نظریات» را از قسم سوم محسوب می‌دارد. او در این باره چنین می‌نگارد:

«واعلم ان المعقولات بحسب امکان‌الطلب و استحالة ثلاثة اقسام: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصره و جلالة، و ثانيها ما لا يمكن أيضاً لصعوبته و خفائه. و ثالثها ما يمكن تحصيله من وجه و

يستحيل من وجه آخر؛ و وجه الحصر هو: ان الامر إما أن كانت حاضرة بالفعل و الوجود أو بالقوة والامكان، و الثاني هو الكسبيات، و الأول ... و هو البديهيات لكونها اوائل غريزية فسي فسطرة الانسان، و هي مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة بلا اختيار منه، و تحصيل الحاصل محال اذ لا بد لما لا يكسب من نوع اختيار...» (۷۸)

چنانچه ملاحظه می‌کنیم این عبارت در باب بديهی، ظاهری دیگرسان دارد. ابتدا چنین به نظر می‌رسد که صدرالمتهلین در صدد این است که «بديهی» را به علمی تعریف کند که امکان تعریف یا استدلال ندارد، که اگر چنین باشد، پس نخستین مدعی گفتار مذکور تأیید می‌شود که گاهی بديهی را به علمی تعریف می‌کنند که امکان استدلال بر آن نیست. ولی اگر در عبارت صدرالمتهلین دقیق شویم، خواهیم دید که وی در صدد این نیست که تعریفی دیگرسان از بديهی ارائه کند، بلکه مراد او این است که بديهی چون علمی است حاصل، پس تحصيل آن محال است، چراکه تحصيل حاصل محال است، و این اعم از آن است که بتوان برای آن تعریف یا استدلال آورد، و یا اصلاً تعریف و استدلال برای آن مستحيل باشد.

اما در باب مدعی دوم (ب) می‌توان چنین مناقشه کرد: وجه استناد به قضایای بديهی این است که این قضایا «صادق» اند نه به این دلیل که «مشهور» اند. درست است که «قضایای اولی» مشهورند^(۷۹)، ولی اقامه‌کننده برهان در برهان بر صدق آن اتکاء دارد، و این مجادل است که در جدل به شهرت آن استناد می‌جوید. فارابی در این باره چنین می‌نگارد:

«والمقدمات اليقينية هي مبادئ العلوم النظرية ... و يستعملها كل واحد منا من جهة يقين نفسه بمطابقتها للامور، من غير أن يتكل احد منا على شهادة غيره له، و من غير أن يستند فيها الى ما يراه غيره، و لا يبالي كان رأى غيره فيها مثل رأيه او لا. فاذا اتفق فيها ان كان رأى الجميع فيها رأياً واحداً يشهدون بصحتها، لم يزدنا ذلك ثقة بها، و لا ايضاً يصير يقيننا بها اشد و لا ايضاً قيرلنا لها و لا استعمالنا اياها من جهة أن الجميع رأوا فيها رأياً واحداً، و لا انهم شهدوا بصحة ذلك الرأى. بل ببصائر انفسنا.» (۸۰)

فارابی در این عبارات خاطر نشان می‌سازد که باید در مبادی برهان به فهم خودمان اتکاء کنیم، خواه دیگران با ما موافق باشند، یا نباشند. در اینجا اتکا بر آراء دیگران، ولو این که آنها با ما نیز موافق باشند، مذموم است، بلکه اینجا موقفی است که باید بر فهم درست خودمان اتکاء

ورزیم، خواه دیگران با ما موافق باشند، یا نباشند. بلکه اینجا موقفی است که می‌بایست بر «بصیرت درونی» اتکاء داشت، زیرا که فهم و یقین امر شخصی است، ولی البته اگر همه درست فهمیدند، قهراً به نتیجه واحدی هم می‌رسند، گرچه هر کسی خود بشخصه درست فهمیده است، پس این امر می‌تواند یکی از اسباب شهرت نیز محسوب شود. به این ترتیب: روشن می‌شود که «شخصی بودن یقین» و اتکاء بر آن با «نسبیت‌گرایی»^(۸۱) و «آنارشسیسم معرفت‌شناختی»^(۸۲) ملازمه ندارد. این بحث دامنه گسترده‌ای دارد و ما در مباحث آتی به مناسبت‌هایی به آن باز خواهیم گشت.

ابن‌سینا نیز همانند فارابی وجه استناد به بدیهیات را در فرایند برهان، صدق آنها دانسته و در این باره چنین نگاشته است:

«و نسبة المشهور الی الصادق بلاوسط - من حیث هو صادق بلاوسط - لیس نسبة امر مقوم، و لذلك اذا التفت الانسان الی الصادق بلاوسط، و لم يلتفت الی شهرته بل فرض مثلاً انه غیر مشهور، بل شنیع، لما أوقع ذلك خللاً فی التصدیق به»^(۸۳)

بنابراین، «شهرت» مقوم «بدیهی» نیست، گرچه بدیهی می‌تواند مشهور نیز باشد؛ پس حق جویان و برهان‌گرایان می‌بایست به صدق بدیهیات اتکاء کنند، گرچه مجادل، بما هو مجادل، می‌بایست بر شهرت آنها استناد کند.^(۸۴) اما باز در اینجا صدرالمتألهین عباراتی با ظاهری دیگرسان دارد: «البداهة، و هی المعرفة الحاصلة للنفس فی أول النظرة من المعارف الی یشرک فی ادراکها جمیع الناس»^(۸۵) ولی قرآنی وجود دارد که حاکی از آن است که وی در اینجا نمی‌خواهد «بدیهی» را به معرفت عمومی و مشهور تعریف کند، و یا شهرت را وجه استناد به بدیهیات در قلمرو برهان، محسوب دارد.

در اینجا «فاز تعریف» یا فاز اول شکاکیت را خاتمه می‌بخشیم و به «فاز اثبات» می‌رسیم.

۲. گذر از فاز دوم (فاز اثبات)

اکنون که به تعریف «بدیهی» پرداختیم، و حقیقت قضایای پایه، یعنی «اولیات» و «وجدانیات» را روشن ساختیم، به فاز دوم خوان چهارم شکاکیت خواهیم پرداخت.

اثبات بدیهی: مراد از اثبات در اینجا اثبات تنبیهی است، زیرا وجود بدیهی از وجدانیات است،

ولی برای تنبیه بر این امر بدیهی می‌توان چنین گفت:

الف - معلوماتی که ما داریم، یا همه بدیهی‌اند، یا همه نظری، و یا بعضی بدیهی و بعضی نظری. اگر معلومات ما همه بدیهی بودند، دیگر چیزی برای ما مجهول نمی‌بود. از آنجا که تالی بالضروره باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود. به بیان دقیق‌تر، اگر تمامی معلومات ما بدیهی بودند، دیگر ما در تحصیل معرفتی محتاج به فکر نبودیم، لذا تالی بالضروره باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود. از طرف دیگر، اگر تمامی معلومات ما نظری بودند، اصلاً ما قادر به اکتساب علمی نبودیم. در اینجا نیز تالی بالضروره باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود. بیان ملازمه: اگر معلومات ما نظری باشند، باید با معلومی معلوم شوند، و چون علی‌الغرض تمام معلومات ما نظری‌اند، سرانجام در دور و تسلسل سرگردان می‌شویم و دیگر به معرفتی نخواهیم رسید، در صورتی که ما اصل علم را بالوجدان پذیرفته‌ایم. به دیگر بیان، اگر قضیه الف نظری باشد، با قضیه ب معلوم می‌گردد، چون ب نظری باید باشد، با ج معلوم می‌گردد، و چون ج نظری باشد، پس اگر آن نیز با الف معلوم گردد، دور لازم می‌آید، و اگر این سلسله تا بی‌نهایت به پیش تازد، تسلسل لازم می‌آید، و این دو مخالف اصل تحقق علم است. در صورتی که اصل وجود علم از بدیهیات وجدانی است و ما در مباحث قبل نیز خاطر نشان کردیم که این برهان برای اثبات علم نیست، بلکه برای اثبات انقسام علم به بدیهی و نظری است. پس با برهان روشن شد که معلومات ما تماماً نظری نیستند و ما معلومات بدیهی نیز داریم.^(۸۶) تقریری از این برهان را چنین می‌خوانیم: «لو كان الكل نظرياً يلزم الدور أو التسلسل عند التحصيل، و اللازم باطل لا ستلزامه امتناع التحصيل مع انه واقع فالملزوم مثله»^(۸۷)

ب - بعضی از متفکران امر بدیهی را سهل‌تر از آن دیده‌اند که برای تنبیه بر آن نیازی به برهان مذکور باشد. بلکه آنها معتقدند که «بدیهی» یک امر وجدانی است و اگر ما به خودمان مراجعه کنیم، و معلوماتمان را مورد ملاحظه قرار دهیم، وجود بدیهی برای ما محرز خواهد شد، زیرا برخی از معلومات ما از راه فکر و نظر به دست نمی‌آیند، و بدیهی نیز همین است که مصداق آن را در خود فراچنگ داریم؛ و اگر کسی به انکار آن پرداخت، کافی است که او را به خود کاوی خویش توصیه کنیم. نمونه‌ای از این رویکرد را چنین می‌خوانیم: «ان هذه القسمة (انقسام العلم الى البدیهی و النظری) بدیهة لا تحتاج الى تجسّم الاستدلال كما ارتكبه القوم و ذلك لأننا اذا رجعنا الى وجدانا، وجدنا أن من

التصورات ما هر حاصل لنا بلا نظر... و منها ما هر حاصل لنا بالنظر و الفكر... و كذا من التصديقات ما يحصل لنا بلا نظر... و منها ما يحصل لنا بالنظر» (۸۸)

به این ترتیب: با دو بیانی که گذشت، جای تردید در اصل وجود «بدیهی» باقی نماند و روشن شد که برخی از معلومات ما بدیهی هستند. بر اساس بیان دوم، یعنی ارجاع به وجدان، ما نه تنها می‌توانیم اصل بدیهی را اثبات کنیم، بلکه همچنین خواهیم توانست نوع بدیهیات را نیز تشخیص دهیم. پس ما از طریق وجدان، نه تنها اصل بدیهیات تصدیقی را در خود احراز می‌کنیم، بلکه انواع آن را نیز تشخیص می‌دهیم. بنابراین، با مراجعه به وجدان است که «وجدانیات»، «فطریات» هم به اثبات می‌رسند و در اینجا ما خواهیم توانست از «فاز اثبات» در گذریم و به «فاز صدق» راه یابیم.

۳. گذر از فاز سوم (فاز صدق)

شکاک در فاز سوم از ما اثبات صدق قضایای پایه را مطالبه می‌کند پس اینک به اثبات صدق قضایای پایه می‌پردازیم.

در اینجا صدق قضایای «وجدانیات» و نیز «اولیات» را تحلیل خواهیم کرد. این دو نوع از قضایا، که مصادیق زیادی دارند، از معیارهای معرفت محسوب می‌شوند و معارف یقینی دیگر نیز هر یک به گونه‌ای به یکی از این دو نوع ارجاع می‌یابند. پس اینک صدق قضایای وجدانی و اولی را بررسی می‌کنیم.

صدق وجدانیات: وجه صدق وجدانیات این است که قضایایی اند که حاکی از علوم حضوری ما هستند، و چون در این نوع قضایا طرفین صدق، یعنی «مطابق» و «مطابق» هر دو در اختیار ماست، پس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را نیز بالوجدان احراز کنیم. شخصی که غمناک است، و قضیه «من غمناکم» را نیز ذهن خود دارد، تردیدی در صدق این وجدانی که حاکی از علم حضوری اوست به خود راه نخواهد داد، چرا که قضیه نیز همان را می‌گوید که او حقیقت آن را بلاواسطه با علم حضوری در خویشتن خویش می‌یابد. (۸۹)

صدق اولیات: وجه صدق قضایای اولی این است که صدق مانسبت به این قضایا، مستند به خود این نوع قضایاست، زیرا اگر ما طرفین قضیه اولی را درست تصور کنیم، و نیز آگاهی نسبت به

مفاد هیئت قضیه، یا به تعبیر ابن سینا «فطانت نسبت به ترکیب قضیه»^(۹۰)، داشته باشیم، پس حکم به صدق قضیه خواهیم کرد، و جزم ما به قضایای اولی مستند به نفس این نوع قضایاست. به دیگر بیان، ذهن در قضایای اولی با ملاحظه طرفین قضیه و نیز با بررسی مفاد هیئت ترکیبی قضیه می‌فهمد که قضیه صادق است یا کاذب، و این امتیاز را فقط این نوع از قضایا دارند، زیرا صدق قضایای دیگر با مطالعه نفس قضیه احراز نمی‌شود. البته قضایای تحلیلی کانت نیز دارای همین امتیازند که برای تصدیق به صدق آنها، مراجعه به عالم خارج لازم نیست. ولی چنانکه قبلاً گفتیم، قضایای تحلیلی کانت، به تفسیری که خود کانت برای تحلیلی و ترکیبی ارائه می‌کند، از مصادیق قضایای اولی در فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند، زیرا قضایای تحلیلی کانت نیز چنانند که با تصور طرفین آنها محرز الصدق می‌شوند، اما قضیه اولی مصادیق دیگری نیز دارد که تحلیلی محسوب نمی‌شوند. در هر صورت، قضایای اولی - اولیات - خواه تحلیلی باشند یا ترکیبی، ضروری الصدقند چرا که محمول یا تالی در این نوع قضایا مقتضای نفس موضوع یا مقدم است، یعنی چون موضوع یا مقدم این چنین است، پس چنان محمول یا تالی‌ای را واجد است. نفس در تصدیق به این قضایا فراتر از خود قضیه نمی‌رود، و تصدیق در این قضایا مستند به طرفین و هیئت ترکیبی قضیه است. پس از همین جا می‌توان درستی تصدیق به قضایای اولی را نتیجه گرفت، چرا که تصدیق در این نوع قضایا مستند به اموری است که همه در اختیار ماست. پس اگر مشکل تصویری نداشته باشیم، یعنی طرفین قضیه، و هیئت ترکیبی آن را درست فهم کرده باشیم، دیگر مشکل تصدیقی نخواهیم داشت. چنانکه ابن سینا نوشت:

«اگر بدانستی، به حکم تصور اندر آن وقت، که کل چه بود، و جزء چه بود، و بزرگتر چه بود، خردتر چه

بود، نتوانستی کردن تصدیق نکند بدان که کل مهمتر از جزوست، و همچنین نتوانستی شک کردن

که هر چیزها که برابر یک چیز بودند، ایشان نیز برابر یکدیگر بودند.»^(۹۱)

به این ترتیب: با تحلیل مذکور روشن می‌شود که قضایای اولی - اولیات - ضروری الصدقند، چرا که محمول یا تالی در قضایای اولی مقتضای نفس موضوع یا مقدم است؛ و به حکم همین تحلیل نتیجه می‌گیریم که این قضایا ضروری الجهة نیز هستند، چرا که موضوع و یا مقدم آنها بالضرورة واجد محمول و یا تالی است، زیرا که محمول یا تالی در قضایای اولی مقتضای موضوع یا مقدم است، خواه محمول یا تالی تصریحاً یا تلویحاً مندرج در موضوع یا مقدم باشد، یعنی قضیه

از مصادیق قضایای تحلیلی کانت باشد، یا نباشد. پس قضایای اولی صادقند، خواه تحلیلی باشند، یا نباشند، و قضایای تحلیلی در اینجا امتیاز خاصی ندارند، زیرا نفس بعد از تصور طرفین همه قضایای اولی و فطانت به ترکیب آنها، جزم به صدق خواهد کرد، جزمی که بر دوش خود قضیه سوار است، چون از راه صحیح منطقی حاصل آمده است، منطقیاً تشکیک نمی پذیرد، و این امر همچنان که در قضایای تحلیلی وجود دارد، در دیگر مصادیق قضایای اولی نیز وجود خواهد داشت. ولی البته قضایای تصریحاً تحلیلی مانند قضیه «الف، الف است»، به لحاظ خصوصیتی که دارند، حتی اگر موضوع و محمولشان تصور نشود، و به جای آنها عنوان مشیرشان تصور شود، و یا اصلاً بی معنا باشند، باز می توان به صدق آنها منطقیاً جزم حاصل کرد. این خصوصیات را فقط قضایای تصریحاً تحلیلی دارند، نه دیگر قضایای تحلیلی و اولی، ولی در هر صورت، قضیه تصریحاً تحلیلی نیز مصداقی از قضایای اولی در فلسفه اسلامی است که ضرورتاً صادق است.

حاصل آنکه، همه قضایای اولی صادقند، خواه تحلیلی باشد یا نباشند، چرا که نفس با مطالعه خود قضیه، یعنی تصور طرفین قضیه با توجه به مفاد هیئت ترکیبی قضیه، به فهم صدق قضیه نائل می شود پس در اینجا نفس با حضور در دستگاه ذهن و مطالعه قضیه اولی تصدیق خواهد کرد که قضیه بالضروره صادق یا کاذب است، و این خصوصیتی است که فقط قضایای اولی آن را واجدند.

صدق و مشکله دیگر ساختار: اشکال نسبتاً قوی ای «صدق قضایا» را تهدید می کند، به این صورت که در مورد هر قضیه یقینی، اعم از بدیهی و نظری، این اشکال مطرح است که یقین به هر قضیه ای، مستند به ساختار کنونی شخص متیقن است، و اگر ساختار کنونی شخص متیقن عوض شود، چه بسا که ادراک دیگری حتی مخالف با ادراک کنونی خود داشته باشد. پس از اینجا نتیجه می شود که یقین حاضر او به قضیه یا قضایایی که اینک به آنها یقین دارد، یقین منطقی نبوده و «معرفت» محسوب نمی شود.

فرایند پاسخ: قبل از این که به پاسخ «مشکله دیگر ساختار» بپردازیم، خاطر نشان می سازیم که این مشکله هویتاً غیر از اشکال «تفاعل ذهن و عین» است، و به آن ارجاع نمی یابد، و اگر هم به آن محول شود، پس پاسخ ما همان است که بیان داشتیم.^(۹۲)

اگر در صورت مسأله دقت کنیم، در می یابیم که «مشکله دیگر ساختار» در واقع در صدد القاء

این شبهه است که درست است که شما هم اکنون ادراکاتی دارید، و مدعی هستید که این ادراکات مطابق با واقع است، ولی شما در وضعیت و یا ساختار روحی و فکری حاضر است که چنین درک می‌کنید، از کجا معلوم که در یک ساختار مفروض دیگر نیز چنین ادراکاتی داشته باشید؟ حال که شما در ساختار حاضر چنین ادراکی دارید، نتیجه می‌شود که ادراک شما تابع ساختار کنونی شماست، و قضایایی که شما به آنها تصدیق دارید، لزوماً قضایای صادقی نیستند، خواه بدیهی باشند یا نظری. اکنون که هویت «مشکل دیگر ساختار» را شناختیم، می‌کشیم تا به آن پاسخ گوئیم. ما برای این مسئله دو گونه تدارک پاسخ تدارک خواهیم کرد. البته این دو پاسخ هویتاً واحدند، و در واقع دو رویه یک سکه محسوب می‌شوند.

نخستین پاسخ: همان گونه که اشاره شد، «همه ادراکات، اعم از بدیهی و نظری را تحت پوشش قرار می‌دهد، یعنی این مسئله مختص به ادراکات بدیهی نیست، ولی ما در اینجا از ادراکات بدیهی در قبال «مشکل دیگر ساختار» دفاع خواهیم کرد زیرا اولاً، ما هم اکنون در اینجا - در فاز صدق - در صدد دفاع از مبانی معرفت، یعنی بدیهیات، هستیم، و ثانیاً، اگر بتوانیم «بدیهیات» را از تیررس «مشکل دیگر ساختار» برهانیم، قهراً نظریات هم از ترکش آن مصون خواهند ماند، چرا که نظریات به استناد بدیهیات به تیقن می‌رسند، و ثالثاً: بررسی این مشکل در بدیهیات سر راست تر است، زیرا نظریات مقرون به مشکلات دیگری هم هستند که به نحوی خود را در بررسی مسأله نشان خواهند داد. پس به دلائل مذکور هم اکنون به پاسخ «مشکل دیگر ساختار» در مورد قضایای بدیهی خواهیم پرداخت.

از آنچه قبلاً گفتیم، روشن شد که «بدیهیات» قضایا و تصدیقاتی اند که از راه فکر و نظر به دست نمی‌آیند و در آنها «احتمال خطا» وجود ندارد. اکنون بر این اساس که «عدم احتمال خطا» از خواص ذاتی بدیهیات است، و «بدیهیات» بنفسها «احتمال کذب» را بر نمی‌تابند، به داوری در باب «مشکل دیگر ساختار» خواهیم پرداخت، یعنی فی الواقع مجدداً «خطاناپذیری بدیهیات» را به آزمون نقد خواهیم سپرد و این فرایند را با بررسی «فروض سه گانه» تمشیت خواهیم کرد.

فرض الف - چنین فرض می‌گیریم که با حفظ یقین فعلی به قضیه بدیهی مفروض، اگر ما در ساختار دیگری هم واقع شویم، در آن ساختار نیز یقینی کاملاً مشابه یقین کنونی خود داشته باشیم. در اینجا روشن است که اصلاً فرض «دیگر ساختار» صدمه‌ای به یقین موجودمان به

قضایای بدیهی نخواهد زد، چرا که در این فرض (فرض الف) مقتضای دیگر ساختار هم یقینی نظیر یقین کنونی ما خواهد بود.

فرض ب - فرض دیگر این است که با حفظ یقین فعلی مان به قضیه بدیهی مفروض، اگر ساختار دیگری می داشتیم، حالتی خلاف یقین کنونی مان پیدا می کردیم، اما هم اکنون با ساختار موجود مان یقین به ناروایی آن حالت داریم. بدین معنا که مقتضای «دیگر ساختار» را چنین مفروض می گیریم که حالتی خلاف یقین کنونی به قضیه بدیهی را نتیجه می دهد، اعم از این که حالت مذکور «یقین به خلاف» یا «احتمال خلاف» باشد، ولی در عین حال ما هم اکنون منطقی یقین داریم که «آن حالت مفروض در دیگر ساختار» منطقیاً حالت ناروا است. پس در اینجا نیز مشکلی ایجاد نخواهد شد، یعنی این فرض (فرض ب) نیز منطقیاً صدمه ای به یقین کنونی ما به قضایا و تصدیقات بدیهی نخواهد زد.

فرض ج - اینک فرض می کنیم که با حفظ یقین کنونی مان به قضایای بدیهی، ما در «دیگر ساختار» واجد حالتی کاملاً بر خلاف یقین فعلی مان شویم، و آن حالت مفروض در «دیگر ساختار» را هم، یا «صادق» یا «محمتمل الصدق» بدانیم. در اینجا است که «مشکله دیگر ساختار» مستقر می شود، ولی این استقرار نیز منطقیاً دوام نخواهد یافت، زیرا:

اولاً: این «احتمال خلاف» احتمالی است بدوی که بعد از تأمل به «یقین تفصیلی» و «شک بدوی» منحل می شود، و می دانیم یقین بدوی به خلاف یا احتمال بدوی به خلاف در یک مسأله، به یقین منطقی در مورد آن مسأله، صدمه ای وارد نمی سازد. همان طور که در مجموعه معلومات مان، اعم از بدیهی و نظری، «یقین به خلاف» و یا «احتمال بدوی خلاف» در مورد برخی از آنها وجود دارد، ولی بعد از تأمل و بررسی مسأله، این حالت در بدیهیات باقی نمی ماند، زیرا ما در معلومات بدیهی خود احتمال خطا نمی ماند، زیرا ما در معلومات بدیهی خودمان احتمال خطا نمی دهیم، و درباره آنها یقین منطقی داریم، ولی درباره نظریات خود فی الجمله احتمال خطا می دهیم، که باید برای نفی احتمال خطا در نظریات نیز به بدیهیات توسل جویم. این مسأله نظیر آن است که چوپانی مثلاً یک گله چهل تایی گوسفند دارد و می داند یکی از این گوسفندان غصبی است، پس به خاطر همین یک گوسفند غصبی، با هر یک از این گوسفندان مواجه شود احتمال می دهد که آن، همان گوسفند غصبی باشد، ولی فرضاً بعداً از راهی به دست می آورد که

آن گوسفند غصبی سیاه رنگ است. در اینجا چوپان ما خیالش از گوسفندان سفید رنگ راحت می‌شود، زیرا اکنون او «یقین تفصیلی» دارد که هیچیک از گوسفندهای سفید غصبی نیستند، ولی در مورد گوسفندهای سیاه همچنان در حال شک باقی می‌ماند. «معلومات ما» نیز این گونه‌اند، زیرا به طور بدوی، احتمال خطای برخی از آنها می‌رود، ولی بعد از تأمل و بررسی، این احتمال بدوی به «یقین» و «شک» مبدل می‌شود، چرا که در «بدیهیات» و در آن دسته از نظریاتی که به طور صحیح بر بدیهیات، ابتناء دارند، شک پیراسته می‌شود، ولی سایر نظریات همچنان در موقف شک باقی می‌مانند. پس در مورد «دیگر ساختار»، ما گرچه ابتدا احتمال خلاف می‌دهیم، ولی با رجوع به قضایای بدیهی، منطقاً به ناروایی آن احتمال خلاف، یقین پیدا می‌کنیم. حاصل آنکه، «احتمال خلاف» یا «یقین به خلاف» در «دیگر ساختار» یقین و احتمال بدوی است که بعد از تأمل و دقت به یک «یقین مستمر» تحویل می‌گردد، زیرا ما در مورد بدیهیات، به هیچ وجه، منطقاً یقین خود را از دست نمی‌دهیم.

ثانیاً: در اینجا اگر خوب دقت کنیم، فرض یقین به خلاف، یا احتمال خلاف در فرض ج، فرضی متناقض است، چرا که ما از یک طرف فرض گرفته‌ایم که هم‌اکنون یقین به قضیه بدیهی داریم، ولی از طرف دیگر، صحت خلاف متیقن خود را در دیگر ساختار، متیقن به احتمال دانسته‌ایم! به نظر می‌رسد که این «فرض متناقض» ناشی از آن است که ما را به چنین مشکلی دچار ساخته است. ما در صورتی می‌توانیم بر این مشکل فائق آییم که به وضع اولیه خود بازگردیم، و مجدداً وجه صدق قضایای بدیهی را کما فی السابق مورد تأمل و بررسی قرار داده و دیگر بار تشکیک ناپذیری آنها را به نظاره بنشینیم.

پاسخی دیگر: اکنون به منظور تدارک پاسخی دیگر به «مشکل دیگر ساختار» ابتدا به تصویر صور مسأله می‌پردازیم و سپس به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

تصویر صور مسأله: در اینجا ساختار کنونی خود را «ساختار الف»، و ساختار مفروض دیگرمان را «ساختار ب» می‌نامیم، و سپس انواع حالات ادراکی خود را نسبت به یک قضیه بدیهی مانند: « $۲+۲=۴$ »، در ساختار (الف) و (ب) به تصویر در می‌آوریم. البته ما در اینجا فقط حالت ادراکی یقین به «وفاق» یا «خلاف» را ذکر خواهیم کرد، چرا که حکم «وهم»، «شک» و «ظن» نیز از آن مستفاد می‌شود. پس اینک، با توجه به مطالب ذکر شده، صور مسأله را چنین تصویر می‌کنیم:

۱. یقین دارم: « $۲+۲=۴$ »

من در ساختار (الف) ۲. یقین دارم: « $۲+۲ \neq ۴$ ».

۱. یقین دارم: « $۲+۲=۴$ ».

من در ساختار (ب) ۲. یقین دارم: « $۲+۲ \neq ۴$ ».

تحلیل صور مسأله: اکنون به تحلیل صور مسأله می‌پردازیم تا در پرتو آن به دست آوریم «مشکلۀ دیگر ساختار»، ابتدا در کدامین صورت از صور مفروض مسأله مستقر می‌شود تا متعاقب آن، به پاسخ آن بپردازیم. از این رو، مادر اینجا آن دو نوع ادراک مذکور از «ساختار الف» و «ساختار ب» را چنین به تقابل می‌اندازیم.

فرض مسأله این است که در ساختار (الف)، یقین به قضیۀ بدیهی: « $۲+۲=۴$ » داریم، پس در این صورت، فرض (۲) از ساختار (الف) از مورد اشکال حذف می‌شود. بنابراین، ادراک یقینی خود به قضیۀ بدیهی: « $۲+۲=۴$ » را با دو حالت ادراکی مفروض در ساختار (ب) به تقابل می‌اندازیم. ما در ساختار مفروض (ب) دو حالت ادراکی فرض گرفته‌ایم:

۱. « $۲+۲=۴$ »، ۲. « $۲+۲ \neq ۴$ ». البته در اینجا روشن است که بین قضیۀ (۱) در ساختار (الف) با قضیۀ (۱) در ساختار (ب) تقابلی وجود ندارد. پس این فرض نیز از مشکلۀ ما حذف می‌شود. در نتیجه نهایتاً اشکال در مورد تقابل حالت ادراکی (۱) از ساختار (الف) با حالت ادراکی (۲) از ساختار (ب) استقرار می‌یابد.

پس به این ترتیب: اشکال در اینجا استقرار یافت که در ساختار (الف) - ساختار کنونی - به قضیۀ « $۲+۲=۴$ » با یقین شما در ساختار (ب) - ساختار مفروض شما - به قضیۀ « $۲+۲ \neq ۴$ » در تعارض می‌افتد و منطقی یقین کنونی‌تان را به قضیۀ « $۲+۲=۴$ » از شما باز می‌گردد.

اکنون که دانستیم محل استقرار «مشکلۀ دیگر ساختار» کجاست، پس اینک به جواب اشکال می‌پردازیم.

حل مسأله: اینک ماییم و یقینمان در ساختار (الف) - ساختار کنونی و حاضر - و نیز با یقین مفروض دیگری مواجهیم کاملاً متناقض با یقین موجود، در ساختار مفروض دیگری که ممکن بود داشتیم. پس برای سهولت کار می‌توانیم خود را در ساختار مفروض (ب) با ادراک مثلاً: « $۲+۲ \neq ۴$ » شخص دیگری فرض کنیم.

مادر ساختار کنونی - الف - مدعی هستیم که منطقاً یقین داریم: « $۲+۲=۴$ »، زیرا ما این معرفت بدیهی را از راه تصور دقیق موضوع و محمول با عنایت و توجه به مفاد ترکیب قضیه به دست آورده‌ایم. اما اینک شکاک می‌گوید: فرض یقین به خلاف در ساختار مفروض دیگری برای شما، منطقاً به یقین کنونی‌تان به قضیه مزبور، آسیب می‌رساند!

اکنون در ادامه می‌گوییم: اگر ما یقین (۱) از ساختار (الف) را با یقین (۲) از ساختار (ب) به تقابل بیان‌دازیم، سه صورت ممکن است حاصل آید:

۱. یقین به کذب یقین (۲) از ساختار (ب).

۲. احتمال بدوی به صدق یقین (۲) از ساختار (ب).

۳. احتمال استمراری به صدق یقین (۲) از ساختار (ب).

اینک با جایگزین کردن قضیه « $۲+۲ \neq ۴$ » به جای شماره (۲)، چنین خواهیم داشت:

۱. یقین به کذب یقین به « $۲+۲ \neq ۴$ » از ساختار (ب).

۲. احتمال بدوی به صدق یقین به « $۲+۲ \neq ۴$ » از ساختار (ب).

۳. احتمال استمراری به صدق یقین به « $۲+۲ \neq ۴$ » از ساختار (ب).

اکنون که می‌دانیم شکاک با اشکالش در کجا مستقر است، پس: یک به سراغ اشکال او

خواهیم رفت و می‌کوشیم تا به آن پاسخ‌گوییم.

اگر دقت کنیم، بر ایمان معلوم می‌شود که «فرض اول» از فروض سه‌گانه، اصلاً به یقین کنونی ما به صدق قضیه « $۲+۲=۴$ » آسیب نمی‌رساند، زیرا ما با توجه به فرض مسأله، یقین به کذب یقین به قضیه « $۲+۲ \neq ۴$ » داریم.

اما در «فرض دوم» از فروض ثلاثه مذکور، درست است که ما احتمال بدوی صدق یقین به قضیه « $۲+۲ \neq ۴$ » می‌دهیم، ولی این احتمال صرفاً بدوی است و چون قضیه مفروض بدیهی است، پس احتمال خلاف هم با توجه به خود قضیه از میان خواهد رفت.

اما در «فرض سوم» که احتمال به صدق یقین به قضیه « $۲+۲ \neq ۴$ » تا آخر، حتی با عنایت به خود قضیه در قضیه بدیهی مفروض، باز استمرار می‌یابد، می‌گوییم: این احتمال صرفاً وهمی است، نه منطقی، زیرا اگر دقیقاً توجه می‌کردیم، صورت مسأله، بدون هیچ مؤنه زاید دیگری، منطقاً ما را به یقین به کذب قضیه « $۲+۲ \neq ۴$ » می‌رساند، و اکنون که چنین نشده است، پس

بدست می آوریم که یا خوب دقت نکرده ایم، و یا ساختار ادراکی مفروضمان - به خاطر عواملی از قبیل اختلال یا ابتلا به شبیه و ... نارساست.

به این ترتیب: ما از همین جا می توانیم نتیجه بگیریم که اگر ما در دیگر ساختار مفروض - یا شخص دیگری در ساختار خودش - حکم به صدق قضیه « $4 \neq 2+2$ » کنیم و یا آن را مستمراً محتمل بدانیم، آن ساختار مفروض - ساختار ما یا ساختار دیگران - بالضروره نارسا یا معیوب است، چرا که ما از درستی فهم، به درستی کارکرد عقل واقف می شویم، و از عدم درستی فهم، نارسایی یا معیوب بودن دستگاه فکریمان را نتیجه می گیریم، زیرا ما حتی مقلد خودمان نیستیم که بگوییم چون عقلمان درست کار می کند، پس هر فهمی که داشته باشد، درست است، و ما هر کار ادراکی ای که او انجام بدهد را قبول می کنیم، بلکه کاملاً برعکس است، زیرا ما درست می فهمیم، به این دلیل که مثلاً به طور دقیق موضوع و محمول قضیه « $2+2=4$ » را مورد تأمل قرار داده و متعاقباً یقین به آن پیدا و در می یابیم که دستگاه ادراکی مان درست کار کرده است. نتیجه آنکه: «مشکله دیگر ساختار» نیز با تحلیل و تأمل در صورت مسأله منطقاً قابل دفع است، به بیانی که مشروحاً گذشت.

۴. گذر از فاز چهارم (فاز نقب)

شکاک در فاز چهارم چنین می گوید: شما می خواهید از «وضوح قضیه» که مربوط به قائل قضیه است، به «صدق قضیه» که ناظر به محکی قضیه است، نقب زنید، اما چگونه ممکن است از نسبتی که قضیه با قائل خود دارد، به رابطه ای که قضیه با محکمی خود دارد پل زد؟! در پاسخ به فاز چهارم، موسوم به فاز نقب (پل)، ابتدا باید اشاره کنیم این فاز نیز از فازهای مهم شکاکیت است که به نحوی خود را در «فرایند توجیه» نیز نشان داده است. آلستون (Alston) مدعی است که رابطه ضروری بین «موجه بودن» و «صدق قضیه» وجود ندارد، به این دلیل که حقیقت توجیه، «خصلت درون گرایانه»^(۹۳) دارد، و همین عامل موجب می شود که قضیه در عین حال که موجه است، بالضروره صادق نباشد.^(۹۴) بنابراین، چنین به نظر می رسد که «فاز نقب (پل)» به صورت مبنایی با سخن آلستون در باب توجیه خویشاوندی دارد. پس در اینجا اگر بتوانیم از «فاز نقب» در گذریم، در واقع به اشکال آلستون هم تا حدودی پاسخ

گفته‌ایم.

در گذر از «فاز نقب» ابتدا باید به فرق بین «قضیه» و «تصدیق» توجه کرد. همان گونه که گفتیم قضیه غیر از تصدیق است. قضیه در واقع فرودگاه تصدیق است. «تصدیق» به رساترین تعبیر همان «فهم قضیه» است. حکما نیز این مطلب را به تعابیر مختلف بیان داشته‌اند، چنانکه فارابی نوشت:

«ان التصدیق فی الجملة هو أن يعتقد الانسان فی امر حکم علیه بحکم انه فی وجوده خارج الذهن علی ما هو معتقد فی الذهن» (۹۵)؛

و ابن سهلان نوشت:

«و حکمک بصدق قوله (القائل) أي مطابقة الأمر هو التصدیق» (۹۶).

ولی در عین حال اگر بخواهیم تعبیر دقیق و رسا از «تصدیق» ارائه کنیم، بهتر این است که بگوییم: «تصدیق = فهم صدق قضیه».

اکنون که دانستیم «تصدیق» عبارت است از: «فهم صدق قضیه»، به «فاز نقب» باز می‌گردیم. شکاک می‌گفت: «شما چگونه از «وضوح قضیه» که مربوط به قائل قضیه است، به «صدق قضیه» که ناظر به محکمی قضیه است، پل می‌زنید؟». در اینجا اگر بخواهیم متغیر «وضوح» را در رابطه با «تصدیق» توضیح دهیم، می‌توانیم چنین بگوییم: «قضیه واضح»، یا «قضیه بدیهی»، قضیه‌ای است که تصدیق واضح و بدیهی دارد، یعنی ما «صدق قضیه» را بالوضوح و البداهه می‌فهمیم. ابتدا قضیه به اعتبار این که مطابق با واقع است، متصف به صدق می‌شود، و سپس ما صدق آن را می‌فهمیم. پس در اینجا فرایند ذیل برقرار است:

(فهم صدق قضیه) ← (صدق قضیه) ← (قضیه) ← واقع (نفس الامر)

به این ترتیب: نتیجه می‌گیریم که درست است «وضوح قضیه» رابطه‌ای است که قضیه با قائل خود دارد، ولی وضوح قضیه عبارت است از: وضوح یا بداهت تصدیق به آن قضیه، و وضوح تصدیق به قضیه در واقع فهم واضح و روشن و بدیهی است از صدق قضیه. پس در اینجا روشن است که چگونه می‌توان از «وضوح قضیه» به «صدق آن» نقب زد. ما در معرفت شناسی به دنبال فهم درست هستیم، و هر گاه چنین فهمی داشتیم، خواهیم توانست از «فهم صدق قضیه» به «صدق قضیه» نقب زنیم. اگر بگویید: از کجا فهم شما درست، این اشکالی است که در فاز صدق (فاز سوم)

به آن پرداختیم، و مستقیماً مربوط به فاز نقب نیست.

حاصل آنکه: شکاک در فاز نقب (پل) مناقشه آورد که چگونه ممکن است از «وضوح قضیه» که مربوط به قائل قضیه است، به «صدق قضیه» نقب زد، و بین آن دو پل زد و ما چنین پاسخ دادیم که بداهت و وضوح قضیه به بداهت و وضوح تصدیق به قضیه ارجاع می‌یابد، و چون تصدیق عبارت است از فهم صدق قضیه، بداهت و وضوح تصدیق، به معنای بداهت و وضوح فهم صدق قضیه است، و هرگاه ما واجد چنین فهمی شدیم، در واقع به فهم صدق قضیه راه برده‌ایم، و براساس آنچه در فاز صدق گفتیم، در وجدانیات و اولیات این فهم منطقی از خطا پیراسته است، و ما می‌توانیم با ارجاع تصدیقات دیگر به آنها، همچنان به معارف دیگری نیز راه یابیم که از خطا مصونیت دارند. پس ملاحظه می‌کنیم که چگونه فاز نقب (پل)، با تحلیل مذکور، به تدریج کم رنگ شده و ناگهان ناپدید شد.

۵. گذر از فاز پنجم (فاز وجدانیات)

شکاک در این فاز اشکالاتی را در خصوص قضایای وجدانی، که ما آن را از معیارهای معرفت محسوب می‌داشتیم، مطرح ساخت. در اینجا به اشکالاتی که شکاک در خصوص قضایای وجدانی مطرح ساخت، به اختصار پاسخ می‌گوییم:

پ. الف) در پاسخ به اشکال الف می‌گوییم: بدون تردید ما خود را واجد حالات مختلفی از قبیل شادی، غم، ترس، عشق، دلهره و ... می‌یابیم، و یافتن این حالات را که یافتن مستقیم و غیر مفهومی است، علم حضوری می‌نامیم. پس نباید تردیدی در اصل وجود علم حضوری به خود راه دهیم. ما در اینجا منازعه لفظی نمی‌کنیم که آیا یافتن حالات مذکور را می‌توان از لحاظ کاربرد زبانی علم نامید، یا نه، بلکه سخن ما این است که چنین حالتی را در خود می‌یابیم. البته منطقیاً هم مانعی ندارد که چنین یافتنی را «علم» بنامیم، زیرا علم فی حد ذاته مشروط به این نیست که از راه مفهوم و صور حاکی حاصل شود، بلکه گونه دیگری هم از علم منطقی متصور و ممکن، بلکه واقع است، و دلیل وقوع آن هم همان یافتن درونی ماست.

پ. ب) در پاسخ به مناقشه در باب «تعبیر بلا تفسیر از علم حضوری» می‌گوییم: تعبیر بلا تفسیر از علم حضوری ممکن است، و ما می‌توانیم امکان وقوع آن را در آن هنگام که قضیه‌ای

در ذهن داریم، و حالتی، از قبیل شادی و...، در نفس داریم، احراز کنیم. ما از یک طرف بر ذهن خود اشراف داریم، زیرا ذهن مرتبه و شأنی از خود ماست، و نیز بر حالات خاص خود آگاهی داریم، پس در اینجا است که می‌توانیم دریابیم قضیه‌ای که در ذهن ماست، تعبیر بلا تفسیر از علم حضوری است یا نه. مثلاً اگر من با احساس گرسنگی در خود قضیه‌ای تشکیل داده و بگویم: «من احساس گرسنگی می‌کنم»، این تعبیر بلا تفسیر از علم حضوری است، بر خلاف آنکه بگویم: «شکم من از غذا خالی است.»

پ. ج) در پاسخ به اشکال «سهم‌گذاری ذهن» در فرایند تعبیر از علم حضوری می‌گوییم: اولاً، نفس سهم‌گذاری ذهن صدمه‌ای به ارزش معرفتی ادراکات نمی‌زند. پس در اینجا باید دید که سهم‌گذاری ذهن در تعبیر از علم حضوری، آیا صدمه‌ای به تعبیر بلا تفسیر از آن خواهد زد یا نه؟ در اینجا است که می‌گوییم: ما در مواردی می‌توانیم احراز کنیم که تعبیر ما از علم حصولی مقرون به تفسیر خاصی نیست، چنانکه در پ. ب، روشن ساختیم.

پ. د) مناقشه دیگر درباره وجدانیات این بود که بر فرض قضایای وجدانی معتبر باشند، آنگاه مفید و سود بخشند که «علم حضوری» مقارن با «قضیه وجدانی» وجود داشته باشد، ولی همواره علم حضوری ما ثابت نیست و با سپری شدن آن علم حصولی وجدانی نیز کارساز نخواهد بود. در اینجا است که می‌گوییم: اولاً، می‌توان تجرد نفس را اثبات و ارزش معرفتی قضایای وجدانی را در ساحت ذهن بر آن اساس تحلیل کرد. ثانیاً، بر فرض که علم حضوری منقضی شود، کار معرفت مختل نمی‌ماند، زیرا ما می‌توانیم از یافته‌های کنونی‌ای که در خود می‌یابیم، قضایای وجدانی ساخته و با ضمیمه کردن مقدمات دیگر، کار معرفت را به پیش رانیم.

پ. ه) بالآخره آخرین مناقشه در باب وجدانیات این بود که قضایای وجدانی قضایای شخصی هستند، نه عینی (Objective)، و همانند خود علم حضوری قابل نقل و انتقال به دیگری نیستند. در پاسخ به این مناقشه می‌گوییم: اولاً، ما می‌پذیریم که قضایای وجدانی شخصی هستند. قضیه «من می‌ترسم» یا «من احساس ترس می‌کنم» ناظر به حالت ترس من است، و من می‌توانم صدق آن را بر اساس مقایسه آن با یافت درونی ترس خودم، احراز کنم، اما برای کسی که اصلاً نمی‌ترسد، یا اکنون ترس ندارد، یا این ترس خاص را ندارد، حجیتی ندارد. ولی در هر صورت، شخصی بودن قضایای وجدانی آسیبی به صدق آن وارد نمی‌سازد، و هرکس می‌تواند نمونه‌ای از

این نوع قضایا را در خود سراغ گیرد، و البته نیز خواهد توانست به کمک زبان عمومی حالات درونی خودش را به صورت قضیه وجدانی ملفوظه برای دیگری گزارش کند. ثانیاً، اگر بتوانیم قضایای منطقی را قضایای وجدانی محسوب کنیم، که ظاهراً می‌توانیم، زیرا نفس الامر این نوع قضایا را ما در مرتبه‌ای از ذهن خود بالوجدان، به علم حضوری می‌یابیم، و متعاقب آن در فرامرتبه‌ای از آن مرتبه، قضیه‌ای می‌سازیم که از آن گزارش می‌کند، در نتیجه ما به نوعی از قضایای وجدانی دست یافته‌ایم که می‌تواند کلی و عمومی باشد. ثالثاً، برفرض که همه قضایای وجدانی شخصی باشند، مشکلی ایجاد نمی‌شود، زیرا معارف پایه منحصر به وجدانیات نیست. قضایای اولی همگی کلی‌اند، پس ما می‌توانیم در آن موارد که در جستجوی قضایای کلی هستیم به آنها اتکاء کنیم. آنچه مهم است این که «وجدانیات» همگی قضایای صادقی هستند که عنداللزوم می‌توان به آنها نیز استناد کرد.

ع گذر از فاز ششم (فاز اولیات)

شکاک در فاز ششم اشکالاتی را در خصوص قضایای اولی مطرح کرد. در اینجا به پاسخ اشکالات مطروحه درباره اولیات می‌پردازیم:

پ. الف) در پاسخ به اشکال الف می‌گوییم: ما باید بحث برهان و بالتبع مبادی برهان را از بحث جدل و مبادی آن تفکیک کنیم. برهان و مبادی آن، که بدیهیات یا نظریاتی‌اند که منتهی به بدیهیات می‌شوند، ناظر به حقتند، و مقتضیات آن، برخلاف جدل است که با خصم ورد و قبول او مواجه است. در بحث معرفت ما با بداهت و برهان سروکار داریم و باید دقت کنیم که منطقاً فهم درستی از واقع به دست آوریم. پس اگر نهایت تدقیق را معمول داشتیم و معرفتی منطقاً تشکیک ناپذیر به کف آوردیم، پس این که دیگری آن را بپذیرد یا نه، ضرری به ما نمی‌زند، و از اول هم در صدد رد و قبول دیگری نبوده، و نخواسته‌ایم از تمثیل استفاده کرده، بگوییم چون ما چنین درکی داریم، دیگران هم باید چنین فهمی داشته باشند.

دیگران ممکن است اصلاً فاقد ادراک باشند، یا در ادراک دچار خطا شوند و یا همانند ما به حق بیان‌دیشند. در هر صورت ما در قلمرو برهان و مبادی آن به دیگران کار نداریم و هر کسی نیز باید منطقاً خودش چنین فرایندی را بپیماید. البته اگر ما چنانیم که بارد و قبول دیگران منطقاً

در صدق قضیه‌ای که به آن تصدیق کرده‌ایم، در اضطراب می‌افتیم، پس باید در استحکام تصدیق خود، یعنی فی‌الواقع در معرفت بودن تصدیقمان، تجدید نظر کنیم. این که گفتیم «منطقاً»، برای این است که گاهی ممکن است «عقلاً» ما به یقین رسیده باشیم، اما «وهماً» به خاطر عدم کشش قوه‌ی واهمه هنوز مردد باشیم. ولی فیلسوف حق‌گرا می‌بایست تمام توجه خود را به مقتضای منطقی کار خود معطوف ساخته و توجهی به واژنش‌ها نیروی واهمه نداشته باشد، و بالأخره تمام توجهش به حق و نفس الامر باشد، نه رد و قبول دیگران و این که آیا دیگران نیز چنین اندیشیده‌اند؟ بر این اساس می‌گوییم: ما بعد از تصور طرفین اولی و آگاهی به هیئت ترکیبی آن، منطقاً صدق آن را فهم می‌کنیم، پس منطقاً می‌توانیم بگوییم که اگر کسان دیگری هم چنین راهی را بیمایند، به چنین نتیجه‌ای خواهند رسید، اگر چه فهم ما مستند به رد و قبول دیگران نیست و نباید باشد.

پ. ب) مناقشه‌ی ب این بود که شما اگر «اولیات» را به «مستحیل الاستدلال علیها» تعریف کنید، چگونه از «عدم امکان استدلال بر قضیه» به «صدق بر قضیه» راه می‌برید؟ پاسخ ما این است که اولاً، ما بر همان تعریف رایج از اولیات هستیم که «اولیات» قضایایی هستند که با تصور طرفین آنها جزم به صدقشان حاصل می‌آید. ثالثاً، به فرض کسی اولیات را قضایای مستحیل الاستدلال علیها بدانند، در عین حال می‌تواند از تصدیق به صدق، یعنی فهم صدق قضایای اولی به صدق آنها راه یابد، پس ملازمه‌ای بین چنان تعریف و چنین مشکلی وجود ندارد.

پ. ج) مناقشه‌ی ج این بود که شما چون عاجزید از این که بعد از تصور طرفین قضایای اولی، جزم به صدق آنها حاصل نکنید، نتیجه می‌گیرید که این قضایا صادقند اما ربط منطقی بین این دو وجود ندارد، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان منطقاً «عجز» را دلیل بر «صدق» گرفت. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: به طوری که مشروحاً در گذر از فاز نقب (پل) بیان داشتیم، ما می‌توانیم از «فهم صدق قضیه» که همان تصدیق است، به «صدق قضیه» نقب زنیم؛ یعنی اگر فهم ما از جهل مرکب پیراسته باشد، پس منطقاً می‌توان صدق قضیه‌ای که آن فهم صدق به آن تعلق گرفته است، را نتیجه گرفت. بنابراین ما «عجز خود» را دلیل بر «صدق قضیه» نمی‌گیریم، بلکه از «فهم ریشه‌دار صدق قضیه» به «صدق قضیه» راه می‌جوییم.

۷. گذر از فاز هفتم (فاز شرطی)

فاز شرطی این بود که کاری از «اولیات» ساخته نیست، زیرا قضایای اولی قضایای حقیقیه‌اند، و قضایای حقیقیه لباً قضایای شرطیه‌اند که بیان نمی‌کنند «نظام واقع» چگونه است. در گذر از فاز هفتم می‌گوییم: اولاً، ما می‌پذیریم که نوعاً یعنی غالباً، «اولیات» قضایای حقیقیه محسوب می‌شوند که لباً شرطیه‌اند. این که گفتیم: «نوعاً» برای این است که در میان اولیات نیز قضایایی وجود دارند که حقیقیه، و در نتیجه شرطیه، نیستند. به عنوان مثال^(۹۷) «دیز، دیز است» □، □، □ است، «□، □ است»، «الف، الف است و...» و اینها همه قضایای اولی، و از نوع تحلیلی آن هستند، در صورتی که قضیه حقیقیه محسوب نشده و نهایتاً به قضیه شرطیه نیز تحویل نمی‌گردند. ثانیاً درست است که قضایای اولی نوعاً قضایای حقیقیه و لباً شرطیه‌اند، ولی این سخن قابل مناقشه است که قضایای حقیقیه در باب «نظام واقع» سخن نمی‌گویند. چرا که هر قضیه‌ای لسان حکایت از واقع و نفس الامر دارد، و بر این اساس برای هر یک از قضایا، به تناسب سخن حکایت آن، واقع و نفس الامر تشخیص دادیم. البته روشن است که هر قضیه‌ای، واقع متناسب با خود را دارد، و بر اساس نوع نیز از آن حکایت می‌کند. ثالثاً اگر مراد این باشد که قضایای اولی نوعاً به دلیل این که به قضایای شرطیه محول می‌گردند، آن سان در باب واقع سخن نمی‌گویند که یک قضیه حقیقیه غیر حقیقیه را به قضیه شرطیه، سخن می‌گوید، این مطلب درستی است و ما بیش از این انتظاری از «اولیات» نداریم، چنانکه در کتاب «آموزش فلسفه» در مورد اصل علیت، به عنوان یکی از مصادیق قضایای اولی، می‌خوانیم:

«اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازم‌هاش این است که معلول بدون علت، تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب «قضیه حقیقیه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج به علت است» و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت به وجود آمده باشد. پس وجود معلول، کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. این قضیه، از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید، زیرا مفهوم «معلول» چنانکه توضیح داده شد، عبارت است از موجودی که وجود آن، متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد. پس مفهوم موضوع (معلول) مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می‌دهد، و از اینرو از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و

برهان است و صرف تصور موضوع و محمول، برای تصدیق به آن، کفایت می‌کند. اما این قضیه، دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت، وجود دارد زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و به خودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج، اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت، تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت.» (۹۸)

اکنون که دانستیم قضایای اولی - اولیات - نوعاً قضایای حقیقیه، و لباً شرطیه‌اند، پس در اینجا این اشکال به جد مطرح می‌شود که «چگونه می‌توان کاخ معرفت را بر قضایایی بنا ساخت که خود می‌گویند لباً قضایای شرطیه‌اند، و صرفاً حاکی از استلزام بین مقدم و تالی بوده و اثبات نمی‌کنند که مقدم آنها محقق است یا خیر؟

در پاسخ می‌گوییم: درست است که «اولیات» نوعاً قضایای حقیقیه و لباً شرطیه‌اند که بیان نمی‌دارند مقدم و موضوع آنها محقق است یا خیر، ولی این امر موجب نخواهد شد که کار معرفت و نظام‌سازی آن مختل شود، زیرا مبادی معرفت منحصر به اولیات نیست. ما قضایای وجدانی هم داریم که می‌توانند موضوع اولیات را تأمین کنند. به عنوان نمونه، ما از یک طرف قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» را داریم، و از طرف دیگر در خود احساس حرارت و سوزش می‌کنیم، و این قضیه وجدانی «من احساس حرارت می‌کنم» در ذهن ما نقش می‌بندد. پس بر اساس ضمیمه کردن قضیه اولی و وجدانی فوق چنین استدلال می‌کنیم: من احساس حرارت می‌کنم، و این پدیده ادراکی معلول است، و از آنجا که هر معلولی محتاج به علت است، پس پدیده ادراکی من هم محتاج به علت است، و علت آن یا خود من (= من درک کننده) هستم، و یا چیزی خارج از من. اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام، چرا که اگر من آن را به وجود آورده بودم، پس فعل من یا ارادی است یا غیر ارادی، در نتیجه این سوزش یا فعل من است یا غیر ارادی؛ لکن فعل ارادی من نیست، زیرا من هرگز نمی‌خواستم بسوزم، و اکنون می‌سوزم. از طرفی فعل غیر ارادی من هم نیست، زیرا اگر اثر ایجابی و ضروری نفس سوزش بود، پس می‌بایست من همیشه چنین سوزشی می‌داشتم، در صورتی که چنین نیست. پس نتیجه می‌گیرم که موجودی در ورای من (= درک کننده) عامل چنین پدیده ادراکی در من شده است.

به این ترتیب روشن شد که فاز شرطی نیز نخواهد توانست کار معرفت را مختل سازد، چرا که می‌توان «وجدانیات» را به کمک «اولیات» آورد و با کمک آن «فرآیند معرفت» را همچنان به پیش برد.

پی‌نوشتها

۱. ر. ک. قطب‌الدین‌الرازی، شرح‌المطالع فی‌المنطق، (قم: انتشارات کتبی، نجفی بی‌تا)، صص ۱۱-۱۰. مطالع‌الانظار، ص ۱۱۰؛ شرح تجرید فوشچی، ص ۲۵۶؛ شرح حکمة‌الاشراق، صص ۵۱-۵۰؛ دانشنامه‌ی علانی، رساله‌ی منطق، صص ۵-۹، شرح‌المنظومه، قسم‌المنطق، ص ۱۹؛ اساس‌الاعتباس، ص ۱۴؛ شروح‌الشمسیه، ۱۰۰-۹۱؛ بدایة‌الحکمة، ص ۱۴۸؛ نهایة‌الحکمة، ص ۲۵۲، المنطق، ص ۲۱.
۲. ابن‌سینا، الشفاء، کتاب‌البرهان، ص ۵۵؛ دانشنامه‌ی علانی، رساله‌ی منطق، صص ۱۲۹-۱۲۸.
۳. شرح‌المنظومه، قسم‌المنطق، صص ۸-۹.
۴. همان.
۵. همان، ص ۹.
۶. اساس‌الاعتباس، صص ۳۴۶-۳۴۵؛ شرح‌المنظومه، قسم‌المنطق، ص ۹۰؛ الحاشیه‌ی علی‌تهذیب‌المنطق، ص ۱۱۲؛ القواعد‌الجلیه فی شرح‌الرسالة‌الشمسیه، صص ۳۹۸-۳۹۷؛ المنطق، صص ۲۹۹-۲۹۸.
۷. ابن‌سینا، برهان‌الشفاء، ص ۱۱۸.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح مسئله‌العلم، ص ۳۳.
۱۱. کشف‌المراد، ص ۱۷۵.
۱۲. شهاب‌الدین سهروردی، منطق‌تلویحات، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ ه.ش)، ص ۱.
۱۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۸؛ شرح حکمة‌الاشراق، صص ۵۲-۵۰.
۱۴. میر سید شریف جرجانی، الکبری فی‌المنطق، ص ۳۱.
۱۵. میر سید شریف جرجانی، کتاب‌التعریفات، حرف‌باه‌البدییه.
۱۶. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۹۸؛ منطق‌نوبین (اللغات‌المشرقیه فی‌المنطقیه، همراه با شرح و ترجمه)، صص ۳-۴.
۱۷. اسفار، ج ۳، ص ۵۱۶.
۱۸. محمدرضا‌المظفر، المنطق، ص ۵۱۶.
۱۹. بدایة‌الحکمة، ص ۱۴۸؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صص ۹۸-۱۱۱.
۲۰. نهایة‌الحکمة، ص ۲۵۲.
۲۱. استاد مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، منطق-فلسفه، صص ۳۸۴۰.
۲۲. همان، ص ۳۹؛ شرح مبسوط‌المنظومه، ج ۱، صص ۱۹-۲۳.
۲۳. محمد نصیر فرصت حسینی شیرازی، اشکال‌المیزان، (قم: انتشارات زاهدی، ۱۳۷۲ ه.ش)، صص ۸-۷؛ الکبری فی‌المنطق، ص ۳۱؛ الحاشیه‌ی علی‌تهذیب‌المنطق، ص ۱۶.

۲۴. استاد محمد تقی مصباح یزدی، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، صص ۷۹-۷۸.
۲۵. آیةالله جوادی آملی، شناخت شناسی در قرآن، ص ۲۳۳.
۲۶. همان، صص ۲۶۱-۲۶۰.
۲۷. همان، ص ۲۴۸.
۲۸. همان، صص ۲۵۲-۲۵۱.
۲۹. استاد فخرالدین رازی، المحصل من افکار المنقدمین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، ص ۳۰.
۳۰. خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصله ص ۲۷.
۳۱. استاد محمد تقی مصباح، ایدئولوژی تطبیقی، (قم مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۱ ه ش)، ص ۱۴۰.
۳۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۳.
۳۳. همان، صص ۱۲۴-۱۲۰.
۳۴. شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۱۳؛ الجوهر النضید، صص ۲۰۲-۱۹۹؛ شرح حکمة الاشراف، صص ۱۲۳-۱۱۸؛ البصائر النصیریة، صص ۱۴۱-۱۳۹؛ علامه طباطبائی، برهان، صص ۱۵۶-۱۴۸، المنطق، صص ۲۸۹-۲۸۲.
۳۵. الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۱.
۳۶. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۲۵.
۳۷. علامه طباطبائی، برهان، صص ۱۵۹-۱۴۸.
۳۸. شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۷.
۳۹. الشهدید سید محمد باقر الصدر، الاسس المنطقیة للاستقراء، صص ۴۷۰-۱۳۳.
۴۰. ترجمه و شرح برهان شفاء سلسله درس‌های استاد محمد تقی مصباح یزدی، (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۳ ه ش)، ج ۱، صص ۸۹-۸۷؛ ایدئولوژی تطبیقی، ص ۱۴۰.
۴۱. اساس الاقتباس، صص ۳۴۶-۳۴۵؛ الجوهر النضید، صص ۲۰۲-۲۰۱.
۴۲. علامه طباطبائی، برهان ص ۱۵۰.
43. The Law of Identity: PP.
44. The Law of Non-contradiction: (P & P).
45. The law Excluded Middle: (P V P).
۴۶. شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۱، صص ۲۱۵-۲۱۴.
۴۷. برهان شفاء، ص ۶۴.
۴۸. ابن سینا، دانشنامه علانی، رساله منطق، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة چاپ دوم، (تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳ ه ش)، ص ۱۱۱.
۴۹. برهان شفاء، ص ۶۶.
۵۰. شرح الاشارات، ج ۱، صص ۲۲۰-۲۱۹.

۵۱. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، صص ۴۲ - ۴۱.
۵۲. شرح المنظومة، قسم المنطق، صص ۹ - ۸؛ نقد المحصل، ص ۱۰؛ شروح الشمسية، ص ۹۵.
۵۳. الفخر الرازی، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین، صص ۲۶ - ۲۵.
۵۴. خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، صص ۱۲ - ۱۲.
۵۵. شرح حکمة الاشراق، صص ۱۱۸ - ۱۲۰؛ الجوهر النضید، ص ۲۰۰؛ دانشنامه علانی، رساله منطق، صص ۱۱۲ - ۱۱۰؛ شرح المطالع، ص ۳۳۳؛ دزة التاج، ص ۴۴۵؛ للحصول، ص ۹۶.
56. Analytic.
57. Synthctic.
58. Apriori.
59. Aposteriori.
۶۰. تمهیدات، صص ۹۷ - ۹۶؛ سنجش خرد ناب، صص ۷۰ - ۶۵ و ۸۳ - ۸۰.
61. Paul Edwards, Ed. in chief, The Encyclopedia of philosophy, vol. One, PP.105 - 109; & vol. 3, P.28; Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Ed, A. companion To Metaphysics, 283 - 286.
62. John Ilosbers, Philosophical Analysis, second Edition, (London: Prentice-Hall, Inc, 1967), P. 161.
۶۳. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ هـ.ش)، صص ۱۴۸ - ۱۴۷.
۶۴. الف. ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق، صص ۹۴ - ۹۳.
۶۵. میرداماد در کتاب الافق المبین بدین بحث پرداخته است.
۶۶. شروح الشمسية، صص ۲۴۳ - ۲۴۲.
۶۷. قطب‌الدین شیرازی، دزة التاج، ص ۴۴۵.
۶۸. الجوهر النضید، ص ۲۰۰؛ شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، صص ۲۱۶ - ۲۱۵؛ شرح المنظومة، قسم المنطق، صص ۸۹ - ۹۰.
۶۹. ابن‌سینا، دانشنامه علانی، رساله منطق، صص ۱۱۲ - ۱۱۱.
۷۰. شروح الشمسية، ص ۹۱.
۷۱. الجوهر النضید، صص ۲۰۱ - ۲۰۲؛ شرح الاشارات، ج ۱، صص ۲۰۱ - ۲۰۲.
۷۲. الحاشية على تهذيب المنطق، ص ۳۸۰، حاشية عبدالرحيم.
۷۳. شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ۹۰؛ شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۹؛ الجوهر النضید، صص ۲۰۱ - ۲۰۲؛ شرح المطالع، ص ۲۲۴.
۷۴. شمس‌الدین اصفهانی، مطالع الأنظار، صص ۵۷ - ۵۶.
۷۵. استاد مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، (بخش دکارت)، جزء، ص ۲۵۸.
۷۶. المنطقيات للفارابی، ج ۱، ص ۲۰.

٧٧. ابن سينا، دانشنامهٔ علانی، رسالهٔ منطق، صص ٩ - ٥.
٧٨. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ٣٠٠.
٧٩. المنطقیات للفارابی، ج ١، ص ٣٧٣.
٨٠. همان، ص ٣٦٣.

81. Relativism.

82. Epistcmological Anarchism.

٨٣. الشفاء، البرهان، ص ٥٦.
٨٤. دانشنامهٔ علانی، رسالهٔ منطق، صص ١٢٩ - ١٢٨.
٨٥. اسفار، ج ٣، مفاتیح الغیب، ص ١٤٠.
٨٦. برهان شفاء ص ١١٨، صص ١٣ - ١١؛ شروح الشمسیة، صص ١٠٥ - ٩٨؛ القواعد الجلیة فی شرح رسالهٔ الشمسیة، ص ١٨٤؛ شرح حکمة الاشراف، صص ٥٢ - ٥٠؛ النجاة، ص ٦٠؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ٢، ص ١٨؛ اساس الاقتباس، ص ٣٤٥؛ بداية الحکمة، ص ١٤٨.
٨٧. شروح الشمسیة، ص ١٠٥.
٨٨. الحاشیة علی تهذیب المنطق، صص ١٦ - ١٥.
٨٩. رک: استاد مصباح، مقالهٔ «ارزش شناخت»، دومین یادنامهٔ علامه طباطبایی (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات)، (تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٣ هـ.ش)، صص ٢٧٣ - ٢٥٥.
٩٠. ابن سينا نوشت: «فأما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته... فلا يكون للتصديق فيه توقف الاعلى وقوع التصور و الفطنة للتركيب». (شرح الاشارات، ج ١، صص ٢١٥ - ٢١٤).
٩١. ابن سينا، دانشنامهٔ علانی، رسالهٔ منطق، صص ١١٢ - ١١١.
٩٢. ر.ک. نشریه ذهن، شماره ٢، تابستان ١٣٧٩، صص ١٢٥ - ١١٢.

93. The internalist character of justification.

94. W.P.Alston. Epistemic Justification, P. 8; & Ernest Sosa, Ed, Knowiadge and justification, Vol. 2, PP. 51-58.

٩٥. المنطقیات للفارابی، ج ١، ص ٢٦٦.
٩٦. البصائر النصیریة فی المنطق، ص ٤٩.
٩٧. در این چند مثال، موضوع را با عنوان لفظ خاصی یا شکل خاصی ملحوظ داشته‌ایم.
٩٨. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، ج ٢، صص ٢٨ - ٢٧.