

کاربرد قضایای شخصی در برهان و علوم برهانی

احمد محمدی پیرو^۱

چکیده

برای مبادی برهان شرایط متعددی ذکر شده است که کلی بودن یکی از آنهاست. از سوی دیگر، دست کم برخی از مبادی به جهت شخصی بودن، فاقد این شرط هستند. بنابراین گویا منطق دانان دچار نوعی تناقض شده‌اند. سؤال این است که آیا این تناقض قابل رفع است؟ در صورت امکان، چگونه ممکن است؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا تعریف قضایای شخصی و هر یک از مصادیق آنها ارائه شده و در نهایت این راه حل به نظر می‌آید که باید بین مبادی و مقدمات برهان فرق گذاشت. مبادی به معنای پایه‌ها و اعم از مقدمات است. بنابراین هم شامل مقدمات برهان می‌شوند و هم قضایایی که استدلال‌ها در نهایت به آنها منتهی می‌شوند. تعبیرهای مختلف منطق‌دانان از مبادی، شاهد بر این مدعاست که مبادی به معنای قضایایی هستند که استدلال‌ها به آنها منتهی می‌شوند، نه لزوماً قضایایی که در مقدمات برهان به کار گرفته می‌شوند. شاهد دیگر این است که گاهی امتناع دور، تسلسل و قضیه امتناع اجتماع نقیضین نیز در کنار بدیهیات از مبادی برهان شمرده شده‌اند.

واژگان کلیدی: قضایای شخصی، وجدانیات، حسیات، متواترات، برهان، علوم برهانی.

مقدمه

یکی از اهداف و کارهای اصلی منطق‌دان، شناخت مبادی اقیسه است تا بتواند از خطای در استدلال از جهت ماده جلوگیری کند. برای منطق‌دان اهمیت بیان شرایط مادی استدلال بدان جهت است که مواد استدلالی متناسب با آنها را تبیین کند. تعریف و توضیح مواد استدلال‌ها و تناسب آنها با اغراض استدلال در بحث مبادی اقیسه مطرح می‌شود. برخی از مبادی یقینی بوده و معرفت‌های یقینی تولید می‌کنند و برخی ظنی هستند که طبیعتاً محصولشان نیز علوم ظنی است. به هر حال در هر غرضی باید از مبادی استفاده شود که نسبت به آن غرض غیر مکتسب هستند. ارزش هر استدلالی به مبادی آن است. استدلالی که متشکل از یقینیات باشد «برهان» نامیده می‌شود. اگر در مقام اقامه برهان، همه یا برخی از مقدمات به‌گونه‌ای باشند که به مبادی برهان ختم نشوند، آن استدلال ارزش برهان را ندارد؛ زیرا استدلال از جهت ماده نیز تابع اخس مقدمات است و با مبادی ظنی نمی‌توان به نتیجه یقینی رسید و علم، یقین و تصدیق ما ناشی از مبادی خودش است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۷۲، ۳۰-۳۵).

برای مبادی برهان شرایط متعددی ذکر شده است که «کلی بودن» یکی از آنهاست. از سوی دیگر، چند دسته از قضایا مبادی برهان شمرده شده‌اند که دست‌کم برخی از آنها به جهت شخصی بودن، فاقد این شرط هستند. بنابراین گویا منطق‌دانان دچار نوعی تناقض شده‌اند. سؤال این است که این تناقض آیا قابل رفع است یا خیر؟ و اگر هست، چگونه؟

در طول تاریخ، پاسخ‌هایی به این پرسش داده شده است که مهم‌ترین آنها تصرف در اصل این اشتراط و تقلیل آن به مطلوب‌های کلی است که توسط ابن سینا، خواجه نصیر و علامه حلی مطرح شده و اندیشمندان معاصر نیز آن را قبول کرده‌اند. همچنین اشراقیون، از جمله شهرزوری و قطب شیرازی ضمن شخصی دانستن حسیات به‌نحوی آنها را به قضایای کلی تبدیل کرده‌اند و بدین طریق اشکال را برطرف نموده‌اند. در برخی از آثار نیز در معنای کلیت توسعه داده شده تا شامل قضایای شخصی نیز بشود. در این مقاله ضمن نقد و بررسی این پاسخ‌ها، راه‌حل مورد نظر ارائه خواهد شد.

۱. قضایای شخصی؛ تعریف مفهومی و بیان مصادیق

با نگاهی گذرا به تعریف قضایای شخصی در طول تاریخ می‌توان ادعا نمود که منطق‌دانان در تعریف آنها تقریباً اتفاق نظر دارند، با این قید که توجه آنان بیشتر معطوف به قضایای حملیه است نه شرطیه شخصی؛ هر چند اختصاصی به حملیه ندارد. قضیه حملیه شخصی یا مخصوصه قضیه‌ای است که موضوع آنها امر شخصی واحد بالعدد باشد؛ مانند «علی نویسنده است» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۳). این تعریف را همه منطق‌دانان با تعبیرهای نسبتاً یکسان ارائه داده‌اند؛ هر چند در برخی از آنها تعبیر «جزئی» به کار گرفته شده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۷). ولی به قرینه کتاب‌های دیگرشان یا مثال‌هایی که زده‌اند، مرادشان جزئی حقیقی است.

کدام‌یک از مبادی شش‌گانه برهان، مصادق این قضایا هستند؟ معمولاً حسیات، وجدانیات و متواترات قضایایی شخصی شمرده می‌شوند. در ادامه به تعریف هر یک از این قضایا می‌پردازیم. با نگاهی گذرا به تعریف حسیات در کتاب‌های منطقی به دست می‌آید که بیشتر منطق‌دانان حسیات را از حیث مبدأ حکم یا منشأ تصدیق، قضایایی دانسته‌اند که منشأ تصدیق در آنها حس است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵). هر چند ظاهر این تعریف حاکی از ثبوت حکم برای حس و نفی دخالت عقل است، اما با توجه به مبانی فکری ارائه‌دهندگان این تعریف - که عقل را حاکم در قضایا می‌دانند - می‌توان حدس زد که منظورشان عدم دخالت عقل در حکم نیست. اما در هر صورت، این اشکال به آنها وارد است که چرا برخلاف مبانی خود، عقل را در تعریف حسیات ذکر نکرده‌اند؟ برای رفع این اشکال، برخی دیگر علاوه بر حس، عقل را به صورت مطلق به عنوان حاکم در تعریف حسیات ذکر کرده‌اند. به نظر آنان، حسیات قضایایی هستند که عقل به واسطه حواس ظاهری به آنها حکم می‌کند (کاتبی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۷). به نظر برخی دیگر، از آنجاکه حکم عقل در حسیات جزمی است باید این قید نیز در تعریف گنجانده شود. از این رو به نظر این گروه اخیر، محسوسات قضایایی هستند که عقل به صورت جزمی به واسطه حس ظاهر به آنها حکم می‌کند (ابن کمونه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۵). به نظر می‌رسد که اولاً جزمی بودن دخالتی در حقیقت قضایای حسی ندارد و ثانیاً وجود و عدم این قید اختلافی و مشکوک است. بنابراین بهتر است که از تعریف حذف شده و در نهایت حسیات را قضایایی تعریف کنیم که عقل به واسطه حواس ظاهری به آنها حکم می‌کند.

اما در باب قلمرو ادراک حسی، مشهور منطق‌دانان تصریح کرده‌اند که حواس امور جزئی را ادراک می‌کند (غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۲۱۶). در کتب منطقی دو دلیل برای این مطلب ذکر شده است. اول اینکه آنچه حس درک می‌کند، همراه با عوارض شخصی است که نمی‌تواند بر امور کثیر منطبق شود. در این

حکم، تفاوتی بین تصور و تصدیق نیست. در هر صورت، «حس» امور کلی را درک نمی‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۵). دوم اینکه ادراک حسی مشروط به حضور ماده معین است، پس ضرورتاً جزئی است (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۶).

درباره تعریف وجدانیات سه رویکرد وجود دارد. اختلاف این سه رویکرد ناشی از برخی مبانی هستی‌شناختی در باب وجود یا عدم وجود حواس باطنی است. اولین رویکرد این است که انسان علاوه بر حواس ظاهری دارای حواس باطنی است. قضایای وجدانی محصول ادراک این قوای باطنی است. بر پایه این دیدگاه وجدانیات قضایایی هستند که عقل به واسطه حواس باطنی به آنها حکم می‌کند (کاتبی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۷-۲۱۸). طبق این رویکرد، وجدانیات محدود به قضایایی می‌شوند که عقل با واسطه حس باطنی ادراک می‌کند و اموری را که نفس بی‌واسطه ادراک می‌کند، شامل نمی‌شود. در رویکرد دوم نیز وجود حواس باطنی مفروض است. اما علاوه بر آن، ادراک ذات نفس نیز دخیل است. بنا بر این نظریه، وجدانیات قضایایی هستند که نفس ذاتاً (بدون واسطه‌ای) یا به واسطه حس باطنی درک می‌کند (ابن سینا ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵؛ ابن کمونه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۱۲). رویکرد سوم، دخالت قوای باطنی در این قضایا را نفی می‌کند و ادراک لذت و درد توسط قوه واهمه را منطبق بر نظریات قدما در علم النفس می‌داند که برای ادراکات باطنی، قوای ادراکی جزئی قائل بوده و می‌گفتند حس باطنی از قبیل علوم حصولی است و نیازمند قوه مدرکه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۷۱). مطابق این رویکرد، وجدانیات قضایای حاکی از علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

به هر حال، طبق هر سه رویکرد، وجدانیات، جزئی هستند؛ چون در رویکرد اول و دوم، حواس باطنی دخیل در حکم هستند و حس باطنی صرفاً مفید این است که «این گرسنگی دردناک است». اما اینکه «هر گرسنگی دردناک است» حکم عقلی است که از احساس به جزئیات آن و آگاهی بر علت آن به دست آمده است (علیش، ۱۳۲۹، ص ۱۴۷). طبق رویکرد سوم نیز جزئی بودن آنها روشن‌تر است؛ چون با علم حضوری، امور وجودی متشخص ادراک می‌شوند. بنابراین قضایای حاکی از آنها نیز شخصی خواهند بود.

دسته سوم از قضایای شخصی متواترات هستند. منطبق دانان در تعریف متواترات با اضافه کردن قیود متعدد، تعریف‌های مختلفی ارائه نموده‌اند. دسته‌ای از تعریف‌ها فقط به گواهی افراد فراوان اشاره نموده و متواترات را گزاره‌هایی معرفی کرده‌اند که عقل به گواهی افراد فراوان، آنها را تصدیق می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹). دسته‌ای از آنها علاوه بر اشاره به کثرت خبرها، عدم تبانی بر کذب را نیز اضافه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵). برخی سه قید «کثرت

گواهی»، «عدم تبانی» و «حصول علم و یقین» (ابن سهلان ساوی، ۱۹۹۳م، ص ۲۲۲؛ احمد نگری، ۱۹۹۷م، ص ۳۹۸) و برخی چهار قید «کثرت شهادت‌ها»، «ممکن بودن محتوا»، «عدم تبانی» و «محسوس بودن» (کاتبی قزوینی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲) و برخی پنج قید «حصول جزم»، «کثرت شهادت‌ها»، «امکان فی نفسه»، «محسوس بودن» و «عدم تبانی» (ابن نفیس قرشی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲) و در نهایت، برخی شش قید «کثرت شهادت‌ها»، «یقینی بودن آنها»، «محسوس بودن مخبر عنه»، «امکان ذاتی محتوای خبر»، «عدم تبانی» و «وجود قیاس خفی» را در تعریف گنجانده‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۶-۴۴۷). در برخی از تعریف‌ها امتناع خطای همه مخبرین در فهم حادثه نیز اضافه شده است (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۳۳).

به نظر می‌رسد در تعریف متواترات نیازی به همه این قیدها نیست؛ چراکه شرط اصلی، حصول یقین است و اضافه کردن این قیود برای حصول یقین است. باقی قیدها، شرایط حصول یقینند. بنابراین در تعریف متواترات از قید «یقینی بودن» باید استفاده شود. اما این قید به‌تنهایی کافی نیست و برای خروج خبر واحد (خبر خاص) از تعریف، قید کثرت گواهی‌ها و «امتناع تبانی بر کذب» نیز ضرورت دارد. بنابراین جامع‌ترین و در عین حال خلاصه‌ترین تعریف این است که متواترات قضایایی هستند که عقل به سبب گواهی افراد فراوانی که عادتاً هماهنگیشان بر کذب ممتنع است، به‌صورت یقینی آنها را تصدیق می‌کند.

بعد از ارائه تعریف متواترات ضروری است به جزئی یا کلی بودن آنها نیز اشاره شود. تمام اندیشمندانی که به‌صورت مستقیم درباره جزئی یا کلی بودن متواترات اظهار نظر کرده‌اند، علم حاصل از تواتر را جزئی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۴۰-۴۱). دلیل آنان این است که علم حاصل از طریق تواتر باید منتهی به حس و مستند به آن باشد. از این‌رو متواترات همان حکم محسوسات را دارند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۴۰-۴۱). در حقیقت، محسوس بودن متعلق خبر، شرط یقینی بودن تواتر است. وقتی این امر ثابت شد، پس حکم مستفاد از تواتر مانند حکمی حسی جزئی خواهد بود و مفید رأی کلی نیست؛ زیرا کلی محسوس نیست. بنابراین اگر خبردهندگان از شنیدن یک گزاره کلی حکایت کنند، علم تواتری این است که «فلان شخص چنین قضیه کلی را گفته است» که قضیه ای جزئی است. اما علم به محتوای آن قضیه کلی، نه‌تنها علم حاصل از تواتر نیست، بلکه احتمال خطای آن نیز وجود دارد.

۲. تبیین و تحلیل انتقادی پاسخ‌ها

بعد از بررسی اقسام قضایای شخصی نوبت آن است که به سؤال اصلی تحقیق پاسخ داده شود.

سؤال و اشکال این است که از جمله شرایط برهان، کلی بودن مقدمات آن است. اما برخی از مبادی آن شخصی هستند. چگونه می‌توان آنها را در برهان به کار گرفت؟

برخی از اندیشمندان این اشکال را به منطوق دانان وارد دانسته و گفته‌اند نباید قضایایی همچون وجدانیات که شخصی هستند را از مبادی برهان می‌شمردند (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷-۳۴۸). این سخن به نوعی پاک کردن صورت مسأله به حساب می‌آید.

اما کسانی که در صدد پاسخ برآمده‌اند، چند پاسخ ارائه داده‌اند که در ادامه نقل و نقد و بررسی می‌شوند.

اشراقیون هر چند جزئی و شخصی بودن قضایای مذکور را قبول دارند، ولی نوعی حکم کلی در مشاهدات را نیز تبیین کرده‌اند. به نظر آنان سبب حکم کلی در مشاهدات (اعم از ظاهری و باطنی) این است که نفس وقتی ثبوت محمول برای برخی از جزئیات موضوع را حس کرد، مستعد حکم کلی از جانب امر مجرد می‌شود و حکم کلی می‌دهد. اما حس اساساً حکم ندارد. مراد از مشاهدات هر امر مشاهده‌شده‌ای نیست؛ بلکه منظور هر چیزی است که عقل به واسطه حس ظاهر یا باطن حکم می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸). قطب شیرازی در این باره می‌گوید:

«سبب الحكم الكليّ في المشاهدات، مثل «أَنَّ كَلَّ نار حازة» عند الإشراقیین، هو أنّ النفس إذا أحست بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكليّ بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة الإحساس بتلك الجزئيات، فإنّها إنّما تستفيد بالحسّ أنّ هذه النار حازة، لا كلّ نار، فإنّ الحسّ من حيث هو حسّ لا يعطى حكماً كليّاً، لأنّه إنّما يشاهد الجزئيّ دون الكليّ، إذ لا اطلاع له عليه، و ليس له حكم، بل الحكم للعقل بما أدرك الحسّ و أدى إليه، فإنّ جزم به فهو من جملة الواجب قبوله، و إنّ لم يجزم به لم يعوّل عليه. و به يخرج جواب من أنكر المحسوسات، و زعم أنّها غير مفيدة لليقين» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸).

طبق این دیدگاه، هر چند از این گزاره‌های حسی نمی‌توان در برهان استفاده نمود، بعد از تبدیل آنها به گزاره‌های کلی چنین استعمالی بی‌اشکال خواهد بود.

این پاسخ خلاف وجدان است. آنچه ما در درون خود می‌یابیم این است که حس (چه ظاهری و چه باطنی) با کمک عقل، حکم جزئی صادر می‌کند؛ مثلاً بعد از مشاهده برف حکم می‌کنیم که «این برف سفید است». اما اینکه «هر برفی سفید است» را با حس درک نمی‌کنیم و عقل صرفاً بعد

از تکرار مشاهده و استدلال می‌تواند چنین حکمی را صادر کند و اگر استدلالی مبتنی بر کشف علت یافت شود، در آن صورت این قضایا از سنخ مجربات خواهند بود که قضایایی کلی و خارج از محل بحثند. همچنین در قضیه وجدانی «من گرسنه‌ام» نیز جزئی بودن بسیار روشن است و گزاره «ما گرسنه‌ایم» نیز مبتنی بر استقراء است، نه اینکه قضیه‌ای وجدانی باشد.

پاسخ دوم این است که شرط کلیت برای مقدمات برهان، مطلق نیست. بلکه این شرط برای مطلوب‌های کلی است. از این رو، اگر مطلوب مستدل امر جزئی باشد، لازم نیست که مقدمات برهان کلی باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ج ۳، ص ۱۷۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۹۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۵). صرفاً در برهان‌هایی که مطلوب در آنها کلی است، ضرورت دارد که مقدمات، کلی باشند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ ا، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴). این سخن منطقدانان درباره قضایای شخصی نیست، ولی می‌توان با تنقیح مناط در بحث حاضر که قضایای شخصی است از آن بهره برد. به این نحو که اگر مطلوب در برهان امری شخصی باشد می‌توان از مقدمات شخصی نیز استفاده کرد. توضیح اینکه مقصود بزرگان از اشتراط کلیت در مقدمات برهان این است که در علوم و دانش‌های مختلف، چون سر و کار با کلیات و مفاهیم کلی است، براهینی که اقامه می‌شود طبیعتاً در مورد موضوعات کلی است و در این علوم بر اشخاص اقامه برهان نمی‌کنند. از این جهت، مقدمات براهین علوم باید کلی و دائمی باشند. اما اگر بگوییم علم به وجود زید به‌عنوان شخص، اصلاً علم نیست و بر احکام وی نمی‌توان برهان اقامه کرد، سخن صحیحی نیست. شخص نیز می‌تواند متعلق علم ثابت و دائمی باشد و نیز بر شخص می‌توان برهان اقامه کرد. ولی قضایای شخصی و احکام شخصی در علوم اصطلاحی، مورد مصرف و مفید فایده نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۶۳).

این پاسخ هرچند صحیح به نظر می‌رسد، اما نتیجه‌اش این است که قضایای شخصی از علوم برهانی کنار گذاشته می‌شوند و فایده‌ای برای آنها مترتب نمی‌شود. به عبارت دیگر، این پاسخ توجیه‌گر ظاهر سخن منطقدانان نیست. ظاهر سخن آنان این است که تمام مبادی برهان، از جمله قضایای شخصی در برهان و در نتیجه در علوم برهانی کاربرد دارند. بنابراین پاسخ دوم نیز به‌نوعی چنین اشتراطی را کنار گذاشته و دایره آن را ضیق کرده است.

پاسخ سوم این است که هرچند منظور منطقدانان از کلیت مقدمات برهان کلیت افرادی است، ولی چنین چیزی لازم نیست و کلیت در آنها اعم است از لحاظ احوالی، ازمانی و افرادی و نه صرفاً کلیت افرادی و به لحاظ سور قضیه که بر کمیت حکم دلالت دارد. بنابراین هر گزاره‌ای (هر چند شخصی)، اگر براساس یکی از این سه لحاظ کلی باشد، می‌تواند مبدأ برهان قرار گیرد و ضرورتی

ندارد که از هر سه لحاظ کلی باشد. از این رو گزاره‌های شخصی هم می‌توانند مبدأ واقع شوند؛ چراکه در هر حالی و هر زمانی صادقند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۵-۶۶). به عنوان نمونه، قضیه «من هستم» در هر حالی و هر زمانی صادق است.

این پاسخ دارای دو اشکال است؛ اولاً چنان‌که در خود این پاسخ آمده است منطق دانان به این سخن رضایت نمی‌دهند و منظورشان از کلیت مقدمات برهان چنین چیزی نیست. در توجیه یک نظریه باید سخنی گفته شود که صاحب نظریه خود منتقد آن نباشد. ثانیاً با قطع نظر از اشکال اول، توجیهی است که تنها برخی از گزاره‌های شخصی را شامل می‌شود؛ مثلاً اگر بپذیریم که گزاره «من هستم» در هر حال و زمانی صادق است، قطعاً قضیه «من درد دارم» نه دارای عمومیت افرادی است، نه احوالی و نه ازمانی.

۳. نحوه کار بست بر اساس تحلیل مفهومی مبادی

اگر پاسخ‌های فوق هر کدام به نوعی دچار اختلال هستند، پاسخ صحیح چیست؟ چگونه می‌توان سخن منطق دانان را توجیه کرد؛ به نحوی که هم خود آنان رضایت داشته باشند و هم دخل و تصرفی در اشتراط کلیت مقدمات برهان یا شخصی بودن این قضایا صورت نگیرد؟

به نظر می‌رسد توجیه صحیح این است که باید بین مقدمه، مواد و مبدأ تفاوت قائل شد. این اشکال ناشی از آن است که مبادی برهان را همان مقدمات یا مواد برهان دانسته‌اند. برای روشن شدن تفاوت آنها ضروری است با نگاهی گذرا به تاریخچه و تعریف مبادی حجت بپردازیم.

ارسطو بدون نام بردن از اصطلاح «مبادی الحجة»، از مبادی مخصوص به هر نوع از قیاس سخن گفته است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰/أ، ۱۵-۱۰/أ و ۲۰؛ همان، ۲۴/ب، ۱۵-۳۰). همچنین گاهی از مبادی تحت عنوان اوایل یاد کرده و تصریح می‌کند که مراد از هر دو تعبیر یک معناست (همان، ۷۲/أ، ۵-۱۰). فارابی نیز در مواضع متعددی دانسته‌های تصدیقی را در دو گونه معلوم بالقیاس و معلوم لابلایقیاس دسته‌بندی کرده و مقبولات، مشهورات، محسوسات و معقولات نخستین را در گونه اخیر جای داده است (فارابی، ۱۴۰۸-۴۱۰/ق، ج ۱، ص ۱۹؛ همان، ص ۱۲۴ و ۱۵۹). او نیز همانند ارسطو به هنگام بررسی هر یک از صناعات، متذکر مبادی اختصاصی آنها شده است. ابن سینا و سایر منطق دانان پس از وی، ضمن پذیرش اصل این تقسیم‌بندی در تعداد این قضایا و مبادی اختلافاتی دارند. اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که اختلاف نظری درباره تعریف مبادی حجت وجود ندارد و همه منطق دانان با عبارت‌های گوناگون مبادی حجت را گزاره‌هایی دانسته‌اند که معرفت به آنها نیازی به کسب و استدلال متناسب ندارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۹۳/ب، ۲۰-۲۵؛ فارابی، ۱۴۰۸-۴۱۰/ق، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن سهلان ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۲۰). این تعریف نشان می‌دهد که مراد آنان از مبادی،

گزاره‌های پایه است؛ اعم از اینکه مقدمه برهان واقع شوند یا خیر. بنابراین ضرورت ندارد که قضایای شخصی حتماً در مقدمه یک برهان به‌عنوان صغری یا کبری واقع شوند. بلکه گزاره‌هایی بدون حد وسط هستند که انسان را برای رسیدن به علوم برهانی کلی و یقینی کمک می‌کنند. در میان تعبیرهای منطق‌دانان شواهدی بر این مطلب وجود دارد. به‌عنوان مثال، به مبادی، مقاطع نیز گفته می‌شود؛ بدین جهت که در لغت، مقطع هر چیزی آخر و انتهای آن است (ابن منظور، ۲۰۰۰م، ج ۸، ص ۲۷۸). همچنین اصل‌های قیاس‌ها (ابن سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۱۰۸) و اوایل قیاسات (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۱) نیز که در کلمات منطق‌دانان وجود دارد به معنای اموری است که قیاس‌ها بدان منتهی می‌شوند. فارابی در این باره می‌گوید:

«أن المبادی الأول فی کل صناعة هی التی الیها ترجع جمیع المطلوبات فی تلك الصناعة» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

بازگشت یا منتهی شدن قیاس‌ها به این مبادی، اعم از این است که به‌طور مستقیم در مقدمات برهان به‌کار گرفته شوند یا به‌طور غیر مستقیم و صرفاً به‌عنوان پایه‌های استدلال. شاهد بسیار روشن‌تر این است که گاهی بعد از تعریف مبادی به اموری که استدلال‌ها به آنها منتهی می‌شوند، مثال‌ها و مصادیقی برای این تعریف ذکر شده است. در میان این مصادیق، علاوه بر بدیهیات، امتناع دور، تسلسل و قضیه امتناع اجتماع نقیضین هم مشاهده می‌شود (جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۰). بدیهی است که امتناع دور و تسلسل در بیشتر برهان‌ها به‌عنوان مقدمه استعمال نمی‌شود؛ چنان‌که قضیه امتناع اجتماع تناقض نیز در هیچ‌یک از براهین به‌عنوان مقدمه کاربردی ندارد و صرفاً به‌عنوان امری مفروض است؛ چراکه بدون پذیرش این اصل، هیچ استدلالی صحیح نیست و همه علوم در عین درستی نادرست خواهند بود. قضایای شخصی نیز علاوه بر اینکه در مطلوب‌های شخصی به‌عنوان مقدمه برهان می‌توانند به‌کار گرفته شوند، در علوم کلی برهانی نیز همچون ام‌القضایا از پایه‌های استدلال هستند. به‌عنوان نمونه، در معرفت‌شناسی یکی از معیارهای صدق قضایای بدیهی اولی ارجاع آنها به علم حضوری است که گزاره‌های وجدانی حاکی از آنهاست. طبق این معیار، اولیات قضایایی تحلیلی شمرده می‌شوند که انسان با علم حضوری شخصی می‌یابد که در گزاره «هر معلولی نیازمند علت است» محمول از تحلیل مفهوم موضوع به‌دست می‌آید. در این تحلیل، گزاره «من می‌یابم که این محمول از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید» گزاره‌ای وجدانی و شخصی است که پایه‌ای برای توجیه صدق اولیات قرار گرفته است. همچنین هستی‌شناسی برای تحلیل منشأ انتزاع اصل علیت از رابطه بین انسان و اراده‌اش استفاده می‌گردد؛ بدین نحو که من می‌یابم که اراده‌ای در من وجود دارد و این اراده وابسته به من است و مفهوم علیت

را از چنین وابستگی ای انتزاع می‌کنم. در این تحلیل، گزاره‌های «من اراده کرده‌ام» و «من می‌یابم که اراده‌ام وابسته به من است» قضایایی وجدانی و شخصی هستند که به‌عنوان مبدأ و پایه در علمی برهانی به‌کار گرفته شده‌اند. همچنین گزاره‌های حسی، مبادی مجرب‌اتند و مجربات قضایایی کلی هستند که می‌توانند در مقدمه استدلال قرار گیرند. بنابراین گزاره‌های حسی نیز با واسطه در برهان کاربرد دارند.

۴. نتیجه‌گیری

پرسش اصلی مقاله این است که قضایای شخصی علی‌رغم اینکه شرط مقدمات برهان، کلی بودن آنهاست، چگونه در برهان و علوم برهانی کارایی دارند؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا تعریف قضایای شخصی بیان شده و سپس مصادیق آنها (یعنی حسیات، وجدانیات و متواترات) نیز از حیث مفهومی تحلیل شد. بعد از این مقدمه، پاسخ‌های اندیشمندان به پرسش فوق مورد کنکاش قرار گرفت و به این نتیجه دست یافتیم که این پاسخ‌ها یا صحیح نیستند و یا در صورت صحیح بودن نوعی دخل و تصرف در ظاهر سخن منطق‌دانان است. منطق‌دانان هم کلی بودن مقدمات برهان را شرط کرده‌اند و هم این قضایا را شخصی و جزئی دانسته‌اند. شیوه درست این است که بدون دست کشیدن از شخصی بودن این قضایا و اشتراط کلیت، بتوان توجیهی برای این تناقض بدوی یافت. این توجیه با تحلیل تعبیر «مبادی حجت» و دقت در تعریف آن به دست می‌آید. براساس این تحلیل، مبادی به معنای گزاره‌های پایه و اعم از مقدمات است. آنچه شرط است، کلی بودن مقدمات برهان است نه کلیت مبادی آن. بنابراین گزاره‌های جزئی و حتی شخصی می‌توانند در برهان و علوم برهانی همچون معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی کاربرد داشته باشند.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم (۲۰۰۰م). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۲. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۹۹۳م). البصائر النصيرية في علم المنطق. با مقدمه رفیق العجم. بیروت: دار الفكر اللبناني.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ق الف). البرهان، «الشفاء»: المنطق. با مقدمه ابراهیم مذكور و تحقیق ابوالعلا عفیفی. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي (افست، قم: ۱۴۰۴ق).
۴. _____ (۱۳۸۳اب). دانشنامه علانی، «رساله منطق». با مقدمه و حاشیه و تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____ (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها. با شرح خواجه نصیرالدین طوسی. شرح الشرح قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغة.
۶. _____ (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. به تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش پڑوه. تهران: دانشگاه تهران.
۷. _____ (۱۳۶۰). دانشنامه علانی، «منطق و فلسفه اولی». با تصحیح احمد خراسانی. تهران: کتابخانه فارابی.
۸. _____ (۱۴۰۵ق). «منطق المشرقین» در: منطق المشرقین و القصيدة المزدوجة فی المنطق. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۹. ابن کمونه، سعدبن منصور (۱۴۰۳ق). الجديد في الحكمة. به تحقیق حمید مرعید کیسی. بغداد: وزارة الاوقاف و الشؤون الدينية.
۱۰. ابن نفیس (قرشی)، علی بن ابی الحزم (۱۳۸۸). شرح الوریقات فی المنطق. با تحقیق عمار طالبی و دیگران. تونس: دارالغرب الاسلامی.
۱۱. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعبر فی الحكمة. با تصحیح فتحعلی اکبری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۲. احمد نگر، عبدالنبي بن عبدالرسول (۱۹۹۷م). موسوعة مصطلحات جامع العلوم (الملقب بدستور العلماء). با تحقیق علی دحروج. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۳. ارسطو (۱۳۷۸). منطق ارسطو (ارگانون). با ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۴. بهمینارین مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل. با تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین مسعودبن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. با تحقیق، تعلیق و مقدمه

- عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۶. جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد (۱۴۰۷ق). التعریفات. با تحقیق و تعلیقه عبدالرحمن عمیره. بیروت: عالم الکتب.
۱۷. جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف. با حاشیه عبدالحکیم سیالکوتی و حسن چلبی. با تصحیح محمد بدرالدین نعسانی. چاپ سنگی. قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۸. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراف. با تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. با تصحیح و تعلیقه محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۲۱. علیش، محمد بن احمد (۱۳۲۹ق). حاشیه علی شرح شیخ الاسلام علی ایساغوجی. چاپ سنگی. مصر: مطبعة النيل.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۴م). کتاب محک النظر. با تحقیق رفیق العجم. بیروت: دار الفكر اللبنانی.
۲۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸-۱۴۱۰ق). المنطقیات للفارابی. با تحقیق و مقدمه محمد تقی دانش پژوه. زیر نظر سید محمود مرعشی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱). منطق الملخص. با مقدمه، تصحیح و تعلیقه احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۵. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراف. به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۲۶. _____ (۱۳۸۵). «درة التاج»: مشتمل بر مقدمه، منطق، امور عامه، طبیعیات، الهیات. به کوشش و تصحیح سید محمد مشکات. تهران: حکمت.
۲۷. کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۹۷ق). «منطق العین یا عین القواعد در فن منطق». تصحیح زین الدین جعفر زاهدی. مشهد: نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). «مشکات»: شرح برهان شفا. با مقدمه، نگارش و تحقیق

۲۹. _____ (۱۳۸۷). «مشکات»: شرح الهیات شفاء. تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان و محسن غرویان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱ق). المنطق. با تعلیقه غلامرضا فیاضی. با تحقیق رحمت الله رحمتی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵ الف). «اساس الاقتباس» در: تعلیقه بر اساس الاقتباس. با تعلیقه سید عبدالله انوار. تهران: نشر مرکز.
۳۲. _____ (۱۳۷۵ ب). «شرح الاشارات و التنبیها» در: الاشارات و التنبیها. نوشته ابن سینا. قم: نشر البلاغة.