

کاوشی در منشأ تصدیق اولیات

احمد ابوترابی^۱

چکیده

بی‌تردید بحث از اولیات و ارزش و اعتبار معرفتی آنها از مهم‌ترین مباحث دانش معرفت‌شناسی اسلامی است. بحث از اعتبار، ملاک و دلیل صدق اولیات به مبانی گوناگونی وابسته است که از جمله آنها بحث از «منشأ تصدیق اولیات» است. این نوشتار سه موضوع در بحث از منشأ تصدیق اولیات را مورد بررسی قرار داده است. ابتدا دیدگاه‌های مختلف منطق‌دانان مسلمان درباره منشأ تصدیق و راه دست‌یابی به اولیات را بیان کرده و به نقد و بررسی آنها پرداخته است، سپس براساس دیدگاه برگزیده، استدلال‌ناپذیری اولیات را با سه تقریر تبیین نموده و آن‌گاه با عنایت به نظر برگزیده، به بررسی نحوه اندراج مقومات و لوازم عقلی در موضوع اولیات پرداخته و نشان داده است که براساس مبانی منطق‌دانان مسلمان و تبیین رابطه علی و معلولی میان موضوع و محمول اولیات و قضایای برهانی می‌توان به شبهه «عدم ارتباط لوازم عقلی با موضوع» پاسخ داد و از نسبی‌گرایی برخاسته از این شبهه - که برخی از فیلسوفان غرب، مانند کانت به آن دامن زده‌اند - رهایی یافت.

واژگان کلیدی: اولیات، قضایای تحلیلی، ترکیبی پیشین، دلیل صدق، منشأ تصدیق، ملاک صدق، دلیل صدق.

ahmad.abutorabi@gmail.com

^۱. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

مقدمه

یکی از اساسی‌ترین موضوعات معرفت‌شناسی، مسأله صدق است. در میان موضوعات مرتبط با مسأله صدق، ملاک صدق باورهای پایه از مهم‌ترین مباحث دانش معرفت‌شناسی است. بی‌شک معرفت‌شناسی متأثر از منطق مسلمانان، مبنای مبتنی بر اولیات را نتیجه خواهد داد. از این‌رو معرفت‌شناسی اسلامی اساس معارف بشری و باور پایه معارف یقینی را اولیات می‌داند. هرچند منطق‌دانان مسلمان تعداد بدیهیات را بیشتر از اینها می‌دانند، اما - همان‌گونه که برخی از منطق‌دانان یادآور شده‌اند - بعضی از آنها غیر پایه (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۴۰؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶) و برخی غیر عمومی هستند (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳). با این حال، در بدیهی بودن و یقینی بودن اولیات و پایه بودن آنها برای غالب باورهای یقینی دیگر، در میان منطق‌دانان مسلمان تردید و اختلاف قابل‌ذکری وجود ندارد. بنابراین سؤال از واقع‌نمایی و دلیل صدق باورهای پایه در معرفت‌شناسی اسلامی باید به اولیات اختصاص یابد.

پیش از آغاز بحث، شایسته است یادآور شویم که مراد ما از «واقع‌نمایی» در این نوشته، گزارش از واقع است نه اعتبار و نه خود صدق. طبق این تعریف، واقع‌نمایی با حمل شایع - که اتحاد موضوع و محمول را در مصداق و خارج بیان می‌کند - قابل تطبیق است و مراد ما از ملاک صدق، ضابطه و راهی است که با آن، مطابقت قضیه با واقع را می‌توان تشخیص داد.

۱. اهمیت بحث

برای دستیابی به اهمیت بحث از منشأ تصدیق اولیات باید به سراغ اهمیت بحث از ملاک و اثبات صدق اولیات رفت؛ زیرا منشأ تصدیق اولیات از جمله مبانی اساسی ملاک صدق اولیات است ... از این‌رو شایسته است در اینجا به این نکته توجه کنیم که اثبات صدق اولیات از دو جهت اهمیت ویژه‌ای دارد؛ نخست اینکه اعتبار اولیات از مبنایی‌ترین مسائل دانش معرفت‌شناسی است که اعتبار غالب معارف یقینی دیگر بدان وابسته است و دیگر اینکه ریشه بسیاری از اختلافات در این موضوع

مهم و اساسی، اختلاف در مبادی و مبانی تصویری و تصدیقی دلیل صدق اولیات است و از جمله آنها موضوع این نوشته است.

۲. تبیین موضوع

از جمله اموری که می‌توان آن را از مبانی بحث از واقع‌نمایی، ملاک صدق و دلیل صدق اولیات به‌شمار آورد، ریشه‌یابی منشأ معرفت به اولیات است؛ چراکه از اساسی‌ترین مبانی و زمینه‌های بحث از مطابقت هر معرفتی با واقع، شناخت کیفیت حصول و به‌عبارت دیگر کیفیت و راه دست‌یابی ذهن به آن معرفت است. مراد از منشأ معرفت به اولیات، بررسی کیفیت دست‌یابی ذهن به اولیات است. این بحث در دو حوزه قابل بررسی است؛ حوزه تصورات و حوزه تصدیقات. موضوع بحث ما در این نوشته، بررسی منشأ تصدیقی اولیات است.

۳. تاریخچه بحث

تاریخ دانش معرفت‌شناسی به‌خوبی نشان می‌دهد که از مهم‌ترین دل‌نگرانی‌های بسیاری از فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان و معرفت‌شناسان غرب، شناسایی نحوه دست‌یابی انسان به اولین معارف بوده است. معرفت‌شناسانی که در حوزه تصدیقات "مبناگرایی" را پذیرفته‌اند، معرفت‌های اولیه تصدیقی را یا به‌عنوان «پیش‌فرض‌ها» یا به‌عنوان «بدیهیات» می‌پذیرند (ر.ک به: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴-۳۵۵).

منطق‌دانان مسلمان غالباً اولیات را به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین معارف بشری برای رسیدن به یقین‌های برهانی در نظر می‌گیرند (همان، ص ۳۱۸-۳۴۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۷-۲۴۰؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). از دوره‌های آغازین منطق و فلسفه اسلامی بحث از منشأ صدق و کیفیت حصول اولیات مورد توجه قرار گرفته و تاکنون هم ادامه یافته است. برای دست‌یابی به مباحث قابل تطبیق بر بحث از منشأ تصدیق اولیات در فلسفه غرب، به نظر می‌رسد باید به سراغ تقسیم‌کانت از قضایا به تحلیلی و ترکیبی و تقسیم قضایای ترکیبی به ترکیبی‌های پیشین و پسین رفت (See: Kant, 1965, B10-B13, p.48-49; Ibid, 2004, 4:276, p.28).

کانت در این دو تقسیم در پی این بود که بداند در کدام‌یک از قضایا، برای تصدیق به مفاد قضیه به چیزی بیش از تصور و فهم اجزاء قضیه نیازی نیست. او به این نتیجه رسید که در دو دسته از قضایا برای تصدیق به چیزی بیش از فهم اجزای قضیه و یا لوازم آنها نیازی ندارد؛ یکی قضایای تحلیلی و دیگری ترکیبی‌های پیشین (Ibid). وی در نوع اول، منشأ تصدیق را تنها تحلیل مفاهیم (Ibid) و در نوع دوم منشأ آن را نوعی شهود - که ریشه در ساختار ذهن دارد - می‌داند (Kant, 2004, 4:269, p.19; Ibid, 1965, B7-8, p.46; B9, p.47; B15-16, p.52-53; B16, p.53).

البته فهم اجزای قضیه می‌تواند به معنای اعم به کار رود و آنچه که در خود مفاهیم به‌عینه وجود دارد، یعنی قضایای تحلیلی به معنای کانتی و لوازم بین مفهوم که در بسیاری از ترکیبی‌های پیشین وجود دارد و لوازم غیر بین را در برگیرد؛ چون همه این موارد به‌نحوی به اجزای تصویری قضیه مربوطند. اما همان‌طور که خود کانت نیز اعتراف کرده، قبل از وی زمینه این تقسیم در برخی فیلسوفان غرب وجود داشته است (Kant, 2004, 4:270, p.22-23). از جمله این افراد می‌توان به هیوم اشاره کرد (Ibid)؛ چراکه او نیز قضایا را به دو دسته «بیان‌کننده نسبت تصورات» و «بیان‌کننده نسبت امور واقع» تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که در دسته اول ریشه تصدیق در فهم تصورات است (Hume, 1991, p.71).

هرچند کانت اشاره‌ای نکرده، ولی به نظر می‌رسد قوی‌ترین پیشینه این موضوع را در بیان "لایب‌نیتز" - فیلسوف عقل‌گرای آلمانی - باید دنبال کرد. با این تفاوت که وی قضایا را به حقایق عقل و حقایق خارج و هر کدام از این دو را به اولیه و اشتقاقی تقسیم می‌کند (Leibniz, 1989, p.361). حقایق عقل نزد وی بر قضایای تحلیلی و ترکیبی پیشین کانت قابل تطبیق است. اما لایب‌نیتز ریشه تصدیق همه حقایق عقل را تحلیل مفاهیم می‌داند (Ibid) و حقایق اولیه عقل نزد وی بر اولیات نزد مسلمانان قابل تطبیق است. البته مسلمانان همه قضایا را واقع‌نما می‌دانند؛ چون در منطق مسلمانان اصل در قضایا حمل شایع است که حاکی از اتحاد مصداق موضوع و محمول است (ر.ک به: سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۴). درحالی‌که کانت قضایای تحلیلی (Kant, 1965, B194, p.192, B10_11, P.48) و لایب‌نیتز حقایق اولیه عقل را (Leibniz, 1989, p.361) فاقد گزارش از واقع می‌دانند که این ادعا از مهم‌ترین زمینه‌های نسبی‌گرایی و انکار حقایق عقلی در غرب است (Ayer, 1949, p.79). ر.ک به: استرول، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶، ۲۱۵؛ سرل، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵).

آنچه برخی از معرفت‌شناسان مسلمان (مثل آیت‌الله مصباح) را برای ارائه نظریه‌ای ابداعی در ارائه ملاک صدق اولیات برانگیخت (ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۸؛ تعلیقه ۲۳۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۵۵؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۵۲؛ همو، بی‌تا، ص ۳۲-۳۷)، پاسخ به دیدگاه‌هایی از این نوع است. این نظریه هرچند با مخالفانی روبه‌رو شده، اما مخالفان نیز در این مطلب با ایشان اشتراک نظر دارند که اولیات مطابق با واقع هستند (ر.ک به: فیاضی، ۱۳۹۵، ص ۲۹-۵۶؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶-۱۸۶؛ پیروی سنگری، ۱۳۹۶، ص ۷۸ و ۸۲).

۴. تفاوت منشأ تصدیق با دلیل و ملاک صدق

برخی از منطق‌دانان و بسیاری از فیلسوفان غرب که به این بحث پرداخته‌اند، اجمالاً به تفاوت بحث

از منشأ تصدیق با بحث از ملاک و دلیل صدق توجه داشته‌اند. سؤال از دلیل صدق نیز بدین معناست که به‌چه دلیل، تصدیق نفس به اولیات، مطابق با واقع است و سؤال از ملاک صدق این است که با چه ملاکی می‌توان نشان داد که تصدیق فاعل شناسا با واقع مطابق است، درحالی‌که سؤال از منشأ تصدیق تنها بیان‌کننده این است که در چه شرایطی و چرا ذهن فاعل شناسا اولیات را می‌پذیرد. یعنی علت حکم نفس به اولیات چیست.

بحث از علت تصدیق در واقع از سنخ راه‌های معرفت است و راه معرفت بودن به‌خودی‌خود دلیل بر اعتبار معرفت نیست. برای مثال، علت تصدیق به مفاد یک قضیه می‌تواند مواجهه با واقع خارجی، درک محتوای مفاهیم ذهنی یا ساختار از پیش تعیین‌شده ذهن و یا نوعی علم فطری باشد. پس از آن، نوبت به این سؤال می‌رسد که آیا این راه شناخت اعتبار دارد؟ اگر دارد، میزان اعتبار آن چقدر است؟ برای مثال، اگر فرض کنیم علم حصولی یقینی فطری به چیزی وجود داشته باشد، علت تصدیق آن همراه بودن این یقین با آفرینش است. اما دلیل صدق آن می‌تواند حکمت خدای متعال باشد (ر.ک به: ابوترابی، ۱۳۹۶، ص ۳۰۱-۳۰۶). اما اینکه آیا می‌شود این دو (یعنی منشأ تصدیق و دلیل صدق) در مواردی یکی شوند (یعنی همان چیزی که علت تصدیق است دلیل صدق هم باشد)، بحثی است در مورد دلیل صدق که در جستاری مستقل باید به آن پرداخت.

۶. منشأ تصدیق اولیات

بحث از منشأ تصدیق اولیات در آثار منطق‌دانان مسلمان مورد توجه قرار گرفته و این موضوع در طول تاریخ تحول و تکامل ویژه‌ای داشته است. به نظر می‌رسد این موضوع در منطق مسلمانان به‌صورت مستقیم از سخن فارابی آغاز شده و تا دوران معاصر نیز تداوم یافته است. بحث از علت تصدیق اولیات، در تاریخ منطق پنج مرحله را گذرانده و دارای پنج دیدگاه است که عبارتند از:

۶-۱. جهل انسان به کیفیت حصول اولیات (دیدگاه اول)

اولین بار شاید فارابی به موضوع کیفیت حصول و منشأ تصدیق اولیات پرداخته باشد. اما با احتیاط درباره آن نظر داده است. فارابی به جای اولیات از اصطلاح «الحاصل بالطباع» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۹)، «المقدمات الاول»، «المبادی الاول» (همان، ص ۲۷۰) و «المعقولات الأول» (همان، ص ۱۹) بهره برده است. وی می‌گوید:

«فالمقدمات الكلية بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: احدهما الحاصل بالطباع والثاني الحاصل بالتجربة والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير ان نعلم من اين حصل و كيف حصل» (همان، ص ۲۶۹-۲۷۱).

وی در جای دیگری می‌گوید:

«والمعقولات الأول هي التي نجد انفسنا كأنها فطرت على معرفتها منذ اول الامر وجبلت على اليقين بها وعلى العلم بها لا يجوز ولا يمكن غيرها اصلا من غير ان ندرى من اول الامر كيف حصلت لنا ولا من اين حصلت» (همان، ص ۱۹-۲۰).

از آنجا که معمولاً انسان‌ها آنچه که همیشه و ناگزیر با آن همراهند و راه دست‌یابی به آن را نمی‌دانند، منسوب به همراهی با اصل خلقت می‌کنند، فارابی به این مدعا نزدیک می‌شود که انسان‌ها با اولیات آفریده شده‌اند. نام‌گذاری اولیات به «الحاصل بالطباع» نیز شاهد دیگری بر این برداشت است. البته مراد از ناشی شدن از طبیعت می‌تواند ناشی بودن از عقل باشد که خود قوه‌ای طبیعی و فطری است.

۱-۱-۶. نقش عقل در فهم اولیات

اولین پیشرفت در این بحث اینکه برخی از منطق‌دانان تصریح کردند که مُدرک اولیات عقل است (ر.ک به: غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۴). قطعاً در این مرحله، عقل در برابر حس قرار داشته است (همان). همان‌گونه که فارابی نیز الحاصل بالطباع را در برابر الحاصل بالتجربه قرار داده است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۹) و عقل در این مفهوم می‌تواند معارف فطری را نیز در بگیرد.

۲-۱-۶. چگونگی نقش عقل در درک اولیات

در باره چگونگی نقش عقل در فهم اولیات نیز تقریرهای گوناگونی در آثار منطق‌دانان مسلمان وجود دارد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۲-۶. عقل، مدرک اولیات القاشده از سوی خدای متعال (دیدگاه دوم)

غزالی بر این باور است که اولیات از سوی خدای متعال یا فرشته‌ای الهی در ذهن بشر گذاشته شده است. اما مُدرک آنها عقل است و نقش عقل در اینجا مانند چراغی است که واقعیاتی را که خدای متعال یا فرشتگان در ذهن بشر گذاشته‌اند روشن کرده و زمینه فهم آنها را فراهم می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۴-۲۱۵). در این سخن، اولیات به مثابه اشیائی هستند که در عقل یا ذهن قرار داده شده‌اند و با عقل فهمیده می‌شوند.

۳-۶. غریزی بودن اولیات برای عقل (دیدگاه سوم)

برخی مانند ابن سینا اولیات را غریزی یا فطری عقل دانسته‌اند. وی فطری عقل را در برابر فطری وهم قرار داده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۱۶-۱۱۷). نزدیک به مدعا، سخن کسانی است که درک اولیات را ویژگی ذاتی و غریزی عقل به‌شمار آورده‌اند.

بهمنیار در این باره می‌گوید: «اما الاولیات ... یوجبها العقل الصریح لذاته و لغریزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فإنها كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالکنه وقع لها التصدیق» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۶).

براساس این عبارت، این تعقل زمانی به فعلیت می‌رسد که عقل اجزاء قضیه را دقیقاً تصور کند. در این عبارات دو نکته قابل توجه است:

الف) اول اینکه مراد از عقل صریح، عقل بدون واسطه است که برای تأکید بر آن گاهی عبارت «العقل لذاته» یا «العقل لغریزته» را به کار می‌برند. بدین معنا که عقل بدون استفاده از عوامل دیگر به آن رسیده است؛ چنان‌که ابن سینا می‌گوید:

«فأما الاولیات فهي القضايا التي یوجبها العقل الصریح لذاته و لغریزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه... فلا یكون للتصدیق فیہ توقف الآ علی وقوع التصور و الفطانة للتركيب» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵).

البته ابن سینا در موضعی به جای آن «یکون عن مجرد العقل» را به کار برده است و در برابر آن معارفی را قرار داده است که از غیر عقل کمک گرفته‌اند. از این رو می‌گوید: «او عن العقل مستعینا فیہ بشیء...» (ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵/الف، ص ۶۴).

ب) اینکه هرچند ابن سینا و بهمنیار در این عبارات، اولیات را ذاتی عقل به‌شمار آورده‌اند، اما ادامه عبارات آنها نشان می‌دهد که خود اولیات ذاتی عقل نیستند، بلکه قوه ادراک آنها ذاتی عقل است و تصریح به اینکه درک اولیات به چیزی جز درک حقیقت و کنه اجزای قضیه توقف ندارد، مشعر به علیت درک اجزای قضیه برای درک اولیات است

برای احتراز از سوء برداشت از این‌گونه تعبیرات، فخر رازی تصریح می‌کند که مراد از «یوجبها العقل لغریزته» این نیست که خود قضیه در عقل حضور دارد. بلکه مراد این است که اگر تصورات آنها در ذهن حاضر شد، عقل به مقتضای طبیعت خود آن را درک می‌کند:

«انا لانقول ان غریزه العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا ... بل نقول ان غریزه العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهیة موضوعها و ماهیة محمولها فی العقل» (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۸).

۴-۶. علیت درک اجزاء قضیه برای تصدیق به اولیات (دیدگاه چهارم)

گام بعدی در شناخت منشأ اولیات، تصریح برخی از منطقدانان به این است که «درک اجزاء قضیه» منشأ تصدیق اولیات است. این تعبیر پیشرفت دیگری در بازشناسی و یا دست‌کم پیشرفتی در تقریر منشأ هستی‌شناختی اولیات به‌شمار می‌آید.

با عنایت به این مطلب، در مقام بیان منشأ اولیات گاه به جای «العقل لذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴)، «القضیه لذاتها» را آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق/ب، ص ۲۹؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۳۲۸). یعنی منشأ تصدیق آن را ذات قضیه دانسته‌اند نه ذات عقل. این تفاوت نیز نشان از روشن‌تر شدن مبانی و تقریرات این بحث، در طول زمان است.

۵-۶. سببیت موضوع قضیه برای تصدیق اولیات (دیدگاه پنجم)

پیشرفت دیگر در این بحث، توجه برخی از منطقدانان به نقش اساسی‌تر فهم دقیق موضوع قضیه در میان اجزاء قضیه در درک اولیات است. محقق طوسی با توجه به این نکته در تعریف اولیات می‌گوید: «و چون سبب یقینی، نفس اجزای قضیه، یعنی موضوع، لذاته اقتضاء ثبوت محمول یا انتفاء محمول کند خود را و سبب او واضح بود، این قضیه اولی باشد» (طوسی، بی‌تا، ص ۳۶۱). پیش از محقق طوسی، ابن‌سینا به این نکته پی برده بود؛ چون درباره اولیات می‌گوید: «یثبت فیه الیقین من جهة ان نسبة المحمول الی الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع یجب مواصلتها للمحمول» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق/الف، ص ۹۳).

۶-۶. نقش علم حضوری در تصدیق اولیات (دیدگاه ششم)

آخرین دیدگاهی که درباره منشأ تصدیق اولیات می‌توان مطرح کرد، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی مبنی بر ارجاع اولیات به علم حضوری است که براساس آن منشأ تصدیق اولیات علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۲). در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد میان دیدگاه ایشان و دیدگاه پنجم اشتراک و اختلافی وجود دارد. از یک‌سو ایشان دیدگاه پنجم (یعنی قول به اینکه درک دقیق موضوع قضیه و توجه به اندراج محمول در موضوع قضیه، منشأ تصدیق اولیات است) را می‌پذیرد و بر همین اساس است که همه قضایای اولی را قضایای تحلیلی می‌داند (همان، ص ۲۵۱) و از سوی دیگر، منبع معرفتی اولیات را عقل نمی‌داند؛ چراکه به جای آن علم حضوری را قرار می‌دهد.

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

همان‌گونه که در ضمن بیان دیدگاه‌های شش‌گانه مذکور اشاره شد با بررسی این دیدگاه‌ها نتایج زیر را می‌توان بدست آورد:

۱. دیدگاه اول (یعنی سخن فارابی مبنی بر اینکه ما از منشأ حصول و کیفیت حصول اولیات اطلاعی نداریم) حاکی از این است که تا آن زمان بحثی درباره منشأ تصدیق اولیات مطرح نبوده است و فارابی خود در این باره کاوشی نداشته است. البته فارابی این سخن ارسطو که می‌گوید «من

الاشیاء ما يعرف من نفسه» را به اولیات تفسیر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶۵). ولی گویا از عبارت «من نفسه» ارسطو، «از اجزاء قضیه» را نفهمیده است و این سخن وی که «گویا ما با اولیات آفریده شده‌ایم» دال بر این است که وی بیش از آنکه در صدد پیدا کردن منشأ تصدیق اولیات باشد، به عمومیت فهم و اجتناب‌ناپذیر بودن آنها که ویژگی مهم فطریات است اهتمام ورزیده است. البته ادعای فطری بودن اولیات (اگر فطری را به معنای سرشتی بگیریم که معنای رایج‌تر و متبادر آن است) نیز ادعایی بدون مبناست؛ زیرا اولاً عمومی بودن یک ادراک دلیل بر فطری بودن آن نیست؛ چون منشأ عمومیت می‌تواند مثلاً بدیهی بودن برای عقل باشد. ثانیاً جهل به چگونگی به وجود آمدن یک ادراک و نیافتن منشأ ادراک در میان ادراکات برای آن نیز به معنای اکتسابی نبودن آن ادراک نیست. آری، اگر منشأ اکتساب را شناسیم و دلیلی بر فطری نبودن هم نداشته باشیم، احتمال دو طرف نفی و اثبات باقی می‌ماند. اما اگر دلیل قطعی بر فطری بودن وجود نداشته باشد اما بتوان منشأ اکتساب را نشان داد، دیگر جایی برای احتمال فطری بودن معرفت باقی نمی‌ماند و با عنایت به آنچه از بزرگان منطق در تبیین منشأ تصدیق اولیات نقل شد، جایی برای احتمال فطری بودن اولیات باقی نمی‌ماند. شاید به همین دلیل شیخ اشراق به‌رغم اینکه خودش واژه فطری را برای قضایای اولی به‌کار می‌برد، آشکارا به تقابل با این پندار می‌پردازد و تأکید می‌کند که فطری بودن اولیات به معنای همراه بودن آنها با آفرینش نیست. بلکه صرفاً به این معناست که نیاز به حد وسط ندارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۸۰) و ابوالبرکات نیز پندار فطری بودن اولیات را نقد کرده است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

۲. دیدگاه دوم (یعنی دیدگاه غزالی مبنی بر القای اولیات از سوی خدای متعال یا فرشتگان) نیز قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً وی بر این ادعا دلیلی ارائه نکرده است و ثانیاً قول به سببیت تصور اجزای قضیه و تصور دقیق موضوع که منطق دانان بعد به آن قائل شده‌اند، قابل قبول و دفاع است و جایی برای اقوال دیگر باقی نمی‌ماند؛ به‌ویژه آنکه غزالی خود منشأ همه تصورات را حس ظاهر یا باطن می‌داند (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۰۹). البته روشن است که نفی منشأ الهی داشتن اولیات به معنای انکار توحید افعالی که در مباحث خداشناسی مطرح می‌شود نیست. طبق آن اصل، هر آنچه در عالم هستی رخ می‌دهد منسوب به خدای متعال است.

۳. دیدگاه سوم (یعنی قول به غریزی و ذاتی بودن اولیات برای عقل، بدین معنا که اولیات از پیش به‌عنوان ادراکاتی فطری در عقل وجود داشته باشند) نیز قابل قبول نیست و به نظر می‌رسد منطق دانانی که این مطلب را بیان کرده‌اند، مرادشان این نبوده است. بلکه مرادشان این است که توان ذاتی عقل برای درک اولیات کافی است. شاهد درستی این تفسیر این است که در مقابل اولیات قضایایی را قرار داده‌اند که عقل برای درک آنها علاوه بر درک خود قضیه به امور دیگری نیز نیاز دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق/الف، ص ۶۴).

۴. دیدگاه چهارم و پنجم (یعنی اقوالی که درک اجزاء قضیه را منشأ تصدیق به اولیات می‌دانند) به نظر اقوال درست و دقیقی هستند و با یافت درونی ما در هنگام درک اولیات هماهنگ هستند؛ به‌ویژه دیدگاه ابن سینا و محقق طوسی که از میان اجزای قضیه بر منشأیت درک دقیق موضوع قضیه و اندراج محمول در موضوع تأکید دارند.

۵. دیدگاه ششم (یعنی قول به بازگشت اولیات به علم حضوری) به نظر می‌رسد موضوع بحث آن اساساً با دیدگاه‌های قبل آن یکی نیست. موضوع بحث آنها منشأ و علت تصدیق اولیات است. درحالی‌که موضوع بحث ایشان دلیل صدق و ملاک مطابقت اولیات با واقع است و از این جهت با دیدگاه دیگران، به‌ویژه با دیدگاه پنجم هیچ مخالفتی ندارد، بلکه آن را می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۱). آیت‌الله مصباح هم حتی با قول به اینکه منبع معرفتی درک اولیات عقل است نیز مخالف نیستند. بلکه به‌صراحت مدرک آنها را عقل دانسته‌اند (همان، ۲۳۸، ص ۲۴۸).

نظریه ادعایی ایشان در واقع کاوشی درباره حقیقت عقل و معارف عقلی است و بحث ایشان در واقع ریشه‌یابی مبنای حکم عقل و مبنای یقین در همه معارف عقلی، اعم از بدیهیات و نظریات و ارائه تحلیلی نو درباره منشأ احکام عقلی است. بنابراین دیدگاه ایشان را نباید در برابر دیدگاه‌های دیگر قرار داد.

البته اذعان داریم که این مختصر برای تحلیل و تبیین تفاوت دیدگاه آیت‌الله مصباح با دیدگاه‌های دیگر درباره ملاک صدق و دلیل صدق اولیات کافی نیست. این دیدگاه مقدمات فراوانی دارد که فراتر از موضوع این مقاله است. این مقاله تنها به یکی از مقدمات مربوط به آن که همان منشأ تصدیق اولیات است پرداخته است.

۷. امتناع استدلال بر اولیات

از مهم‌ترین نتایج دیدگاه چهارم و پنجم - که با علت هستی‌شناختی تصدیق ارتباط مستقیم دارد - این است که تصدیق آنها به حد وسط نیاز ندارد. بلکه صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق به آنها کافی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ طوسی، بی‌تا، ص ۳۶۱). حال سؤال این است که هرچند اولیات بی‌نیاز از استدلال و حد وسط هستند، اما آیا امکان اکتساب آنها به‌وسیله استدلال و حد وسط وجود دارد یا خیر؟ ظاهر و لازمه کلام منطق‌دانان در ضمن تعاریف اولیات و منشأ تصدیق اولیات، پاسخ منفی به این سؤال است.

۷-۱. ادله

برای اثبات امتناع استدلال بر اولیات دست‌کم دو دلیل می‌توان اقامه کرد.

۷-۱-۱. دلیل اول: امتناع ورود دو علت تامه بر یک معلول

قول به سببیت کامل تصورات برای تصدیق، و قاعده محال بودن ورود دو علت تام بر یک معلول و تصریح به عدم توقف بر چیزی جز درک اجزای قضیه و عدم سببیت چیزی دیگر برای تصدیق اولیات حاکی از عدم امکان استدلال و عدم وساطت حد وسط برای تصدیق اولیات است. بنابراین اولیات از هیچ راه دیگری به دست نمی‌آیند.

۷-۱-۲. دلیل دوم: قاعده «ذوات الاسباب»

به نظر می‌رسد برای امتناع اثبات اولیات از قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» نیز می‌توان بهره برد. صدرالمآلهین قاعده «ذوات الاسباب» را که ریشه در مبانی علم منطوق دارد، به صورت عام به کار برده و آن را اعم از علوم حصولی و حضوری و اعم از علت وجود و علت ماهیت دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۳). علامه طباطبایی نیز به پیروی از صدرالمآلهین آن را عام دانسته و آن را بر لوازم عقلی مفهوم نیز تطبیق کرده و لوازم عقلی را نیز علت ماهوی به شمار آورده است و بر همین اساس، بدیهیات را نیز مشمول این قاعد دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹-۲۸۱). اما آیت الله مصباح یزدی عمومیت آن را نپذیرفته و بر این باور است که این قاعده مختص به علوم حصولی برهانی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۸-۴۰۰: تعلیقه ۳۸۸)؛ چنان‌که ابن سینا نیز این قاعده را برای بیان برهان لمی مفید، علم ضروری، بیان دلیل که افاده علم ضروری نمی‌کند و بیان موردی که جز با برهان لم نمی‌توان به آن علم ضروری پیدا کرد مطرح کرده است (همان؛ ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق/الف، ص ۸۵-۹۸). اما با اذعان به اینکه ابن سینا سبب را در این قاعده به معنای سبب در متن عالم واقع در نظر گرفته (همان، ص ۹۳) و بدیهیات را خارج از حوزه این قاعده دانسته است (همان؛ ر.ک به: مصباح ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۸-۴۰۰: تعلیقه ۳۸۸)، به نظر می‌رسد با تعمیمی در مفاد این قاعده و تمسک به ملاک کلی مندرج در آن می‌توان آن را بر اولیات تطبیق کرد.

توضیح آنکه از یک سو طبق مفاد این قاعده اگر چیزی دارای سببی باشد، علم به آن تنها از راه آن سبب ممکن است و از سوی دیگر، طبق تعریف منطق دانان سبب علم به اولیات تنها علم به اجزای قضیه است و هیچ سبب دیگری برای آن نمی‌توان تصور کرد. بنابراین راه دیگری برای علم به آنها وجود ندارد و این مطلب به این معناست که اثبات آنها ممتنع است. بنابراین حتی اگر این قاعده در غیر از آنچه ابن سینا به کار برده کاربردی نداشته باشد، می‌توان گفت درباره اولیات کاربرد دارد. البته از جهت دیگر می‌توان گفت تصدیق اولیات "بلا سبب" است؛ چون علم به آنها از راه حد وسط به دست نمی‌آید. از این جهت هم می‌توان گفت اثبات اولیات ممتنع است؛ چون چیزی که در واقع سبب (حد وسط) ندارد، چگونه می‌تواند با حد وسط واقعی (نه تنبیهی) اثبات شود.

بنابراین اگر سبب را به سبب تحلیلی که میان خود مفاهیم وجود دارد تعمیم دهیم، می‌توانیم

یگویم علت تحلیلی در میان مفاهیمی که اولیات از آنها تشکیل شده‌اند برقرار است و چون علت و معلول هر دو در ذهن حضور دارند و رابطه آنها نیز در ذهن است، در مصادیق اولیات هم نمی‌توان فرض کرد که علت دیگری وجود داشته باشد و ذهن به آن آگاهی نداشته باشد. باید گفت اگر سببی برای تصدیق به اولیات وجود داشت باید از طریق آن سبب تصدیق می‌شد؛ برخلاف فطریه القیاسات که هر چند با نگاه اولیه و سطحی بی‌نیاز از سبب پنداشته می‌شوند، اما با تأمل و دقت معلوم می‌شود که تصدیق به آنها از راه سبب به‌دست آمده است.

۸. کیفیت اندراج محمول در موضوع

دیدگاه برگزیده در منشأ تصدیق اولیات ممکن است این شبهه را به ذهن آورد که لازمه این دیدگاه در برخی از مصادیق این است که تصدیق اولیات ریشه در ساختار ذهن دارد که مستلزم نسبیت در معرفت است. تبیین این مطلب نیاز به مقدمات و توضیحاتی دارد:

توضیح آنکه - همان‌گونه که از عبارات ابن‌سینا و محقق طوسی به‌دست می‌آید - از دلایل اصلی بدهات تصدیق اولیات این است که محمول آنها در موضوع مندرج است و تصور موضوع، تصور محمول را در بردارد و وجود موضوع دلیل بر وجود محمول است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق/الف، ص ۹۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۳۶۱). اگر چنین باشد، در چنین قضایایی محمول یا عین موضوع است یا بخشی از ذاتیات موضوع. در حالی که غالب آنچه را که منطق‌دانان از اولیات می‌دانند، از این سنخ نیستند. بلکه محمول آنها از لوازم ذهنی بین موضوع است.

در جواب می‌توان گفت سخن منطق‌دانان این است: تصور موضوع برای تصور همراهی محمول با موضوع. یعنی عدم انفکاک آن از موضوع کافی است (همان‌ها) و عدم انفکاک هم اعم است از ذاتی و لوازم عقلی و ملاک در اولی بودن این است که تصور قضیه یا تصور موضوع بدون حد وسط برای فهم صدق کافی باشد.

اما برخی از منطق‌دانان ادعا کرده‌اند که تنها مقومات هستند که انفکاک آنها از موضوع می‌تواند بین باشد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱)؛ ادعایی که محقق طوسی آن را از بعضی منطق‌دانان نقل می‌کند و قول ابن‌سینا را مبنی بر اینکه در برخی از اولیات محمول از لوازم بین موضوع است، در برابر این قول می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱؛ ر.ک به: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰). این ادعا زمینه شبهه‌ای در باره منشأ تصدیق اولیات نزد برخی از فیلسوفان غرب شده است که می‌توان آن را «شبهه عدم ارتباط لوازم عقلی با ذات» نامید.

۹. شبهه عدم ارتباط لوازم عقلی با ذات

مفاد شبهه عدم ارتباط لوازم عقلی با ذات که بیشتر حیثیت معرفت‌شناختی دارد این است که اگر

لوازم ذاتی و عقلی نه عین موضوع هستند و نه جزئی از آن، پس باید پذیرفت که حقیقتاً ربطی به ذات موضوع ندارند. اما چگونه است که چیزی که ربطی به ذات موضوع ندارد، ذهن نمی‌تواند آن را از موضوع جدا ببیند (یعنی نمی‌تواند آن را از موضوع جدا کند)؟ آیا این خود نشانه‌ای از دخالت ذهن در فهم قضایایی نیست که محمول آنها از لوازم عقلی موضوع هستند؟ به عبارت دیگر، اگر اعتراف کنیم که لوازم عقلی در موضوع نیستند اما ذهن آنها را با موضوع می‌یابد، آیا این خود دلیل این نیست که ساختار ذهن در نسبت دادن مفاهیمی به واقع دخالت می‌کند که در خود واقع نیستند؟ اگر چنین باشد، تصدیق به آنها تصدیق روان‌شناختی و یقین به آنها یقین روان‌شناختی محض خواهد بود، نه معرفت‌شناختی؛ چراکه چنین یقینی از واقع نشأت نگرفته است.

۱۰. راه‌حل فیلسوفان غرب

به نظر می‌رسد چنین شبهه‌ای بود که "ایمانوئل کانت" را به تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی و تقسیم قضایای ترکیبی به پیشین و پسین واداشت (Kant, B10-B13, p.48-49; Ibid, 2004, 4:276, p.28). بر همین اساس وی قضایای ریاضی را که غالباً محمول آنها از لوازم عقلی موضوع هستند ترکیبی پیشین به حساب آورده و منشأ تصدیق آنها را نوعی «شهود پیشین» — که ریشه در ساختار ذهن دارد — دانسته است (Kant, 1965, B7-8, p.46; B9, p.47; B15-16, p.52-53; B16, p.53; Ibid,) (2004, 4:269, p.19).

براساس مبنای کانت و غالب معرفت‌شناسان غرب که در این موضوع از کانت پیروی کرده‌اند، راه‌حلی برای این‌گونه مسائل وجود ندارد و تا آنجا که می‌دانیم، به جز لایب‌نیترز که براساس منطق ارسطویی لوازم عقلی موضوع را جزء موضوع به‌شمار آورده است و همه قضایای عقلی را به معنایی عام‌تر تحلیلی می‌داند (ر.ک به: کانت، ۱۳۸۰، ص ۷۸-۸۱، ۹۱-۹۶ و ۲۴۲؛ ابوترابی، ۱۳۹۸، ص ۴۹-۵۱)، راه‌حلی برای این مسأله در فلسفه غرب بیان نشده است. شاهد این ادعا این است که برخی از معرفت‌شناسان معاصر به این معضل توجه کرده و به نارسایی معرفت‌شناسی غرب برای ارائه راه‌حل برای آن اعتراف کرده‌اند. از جمله "جان هاسپرس" در این باره می‌گوید: «بی‌تردید قضایایی مانند هیچ سیاهی سفید نیست، صادقند و صدق آنها از راه مفاهیم آنها به‌دست آمده است، درحالی‌که تعریف کانت از تحلیلی آنها را در بر نمی‌گیرد» (Hospers, 1967, p.162). "چیزم" معرفت‌شناس معاصر دیگر از پژوهش‌گران خواسته است که این موضوع را دنبال کنند و برای پیدا کردن منشأ صدق چنین قضایایی راه‌حلی بیابند (Chisholm, 1987, p.54-58). "آیر" نیز برای رفع این مشکل تا حدی از مبانی پوزیتیویستی خود عقب‌نشینی کرده و با اشاره‌ای مبهم، جایی برای تحلیلی دانستن چنین قضایایی باز کرده است (Ayer, 1949, Introduction, p.18).

۱۱. راه‌حل برگرفته از منطق و فلسفه مسلمان

به نظر می‌رسد پاسخ به این اشکال را از مبانی منطق‌دانان مسلمان می‌توان به‌دست آورد. برای تبیین این مطلب شایسته است ابتدا یادآور شویم که اولاً از مهم‌ترین موارد کاربرد لوازم ذات در منطق و بالتبع در معرفت‌شناسی، مباحث برهان و مبادی برهان است که ارسطو به آن توجه کرده است و منطق‌دانان مسلمان سخن او را دنبال و تکمیل کرده‌اند. وی قضایایی را برهانی دانسته است که محمول آنها ذاتی باب برهان باشند. یعنی محمول‌های آنها از ذاتیات باب ایساغوجی و یا از لوازم عقلی موضوع باشند (ارسطو، ۱۹۹۹م، 73a-74a:5، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۵). فارابی لوازم عقلی را - شاید برای اولین بار- عوارض یا اعراض ذاتی موضوع نامیده است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۷۵). حال اگر این لوازم عقلی بین باشند و در محمول قضیه واقع شوند، مصداقی از اولیات خواهند بود. ثانیاً این شبهه در باب منشأ تصدیق اولیات، در واقع به علت هستی‌شناختی تصدیق اولیات و قضایای برهانی مربوط است و پاسخ آن را نیز با استفاده از برخی مباحث مربوط به اصل علیت، به‌ویژه علیت تحلیلی می‌توان به‌دست آورد.

توضیح: از چند جهت می‌توان رابطه موضوع و محمول در اولیات را بررسی کرد: جهت اول، بررسی و شناسایی علت ایجادکننده مصداق موضوع و محمول در عالم خارج است. این جهت، خارج از موضوع این نوشته است؛ چون موضوع این نوشته تنها منشأ تصدیق اولیات است نه علت ایجادکننده مصداق موضوع و محمول اولیات؛ چراکه تصدیق به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد که جایگاه آنها ذهن است و تصدیق در واقع حکم نفس درباره گزاره ذهنی است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۶؛ ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۰) و این موضوع ربطی به خارج پیدا نمی‌کند. بنابراین حتی بحث از مطابقت تصدیق اولیات با واقع نیز ربطی به موضوع بحث این نوشته ندارد. بلکه موضوع این نوشته تنها نحوه به‌وجود آمدن و حصول تصدیق به گزاره است.

جهت دوم، ملاحظه مفاهیم به‌کاررفته در موضوع و محمول اولیات و مقایسه آنها باهم و شناسایی رابطه آنهاست. ولی نه از آن جهت که در جایگاه موضوع و محمول قضیه قرار گرفته‌اند و بخشی از قضیه‌اند. بلکه از جهت اینکه دو مفهومی هستند که می‌توان آنها را باهم مقایسه کرد. آری، طبیعی است که مقایسه مفهوم موضوع و محمول خودبه‌خود رابطه میان آنها را به ذهن آورده و زمینه انعقاد قضیه‌ای سلبی یا ایجابی را در ذهن فراهم سازد.

۱۲. انواع محمول در اولیات

رابطه مفهوم موضوع و محمولی که در اولیات می‌توانند به‌کار روند، یکی از صورت‌های ذیل است: یا محمول آنها عین موضوع است یا از اجزاء موضوع و یا از لوازم بین موضوع (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱،

ص ۵۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱). در صورت اول، رابطه میان این دو مفهوم، وحدت و عینیت مفهومی است و قضیه‌ای که از آن به وجود می‌آید، حمل الشیء علی نفسه خواهد شد. در صورت دوم، محمول از اجزاء ذات موضوع است و رابطه میان مفهوم موضوع و مفهوم محمول. از جهتی، رابطه کل و جزء است.

اگر رابطه میان مفهوم موضوع و مفهوم محمول رابطه کل و جزء باشد، چون مرکب (کل) نیازمند به اجزاء است، در واقع رابطه آنها از یک جهت رابطه علت و معلول است. در این صورت اجزاء «علت» و مرکب «معلول» است؛ چون در عالم خارج، کل بدون اجزاء تحقق نمی‌یابد و تحقق مفهوم کل هم بدون تحقق اجزاء تحقق نمی‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴). از این روست که فلاسفه اجزاء ماهیت را دارای تقدم بالتجوهر، نسبت به کل ماهیت می‌دانند (همان، ۲۴۵). پس در این فرض، محمول در واقع علت برای تحقق مفهوم موضوع است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶). اما اگر محمول از لوازم موضوع باشد، رابطه موضوع و محمول برعکس است. یعنی موضوع «علت» و محمول «معلول» است (همان). حال، یا مفهوم محمول از لوازم بین بالمعنی الأخص است و یا از لوازم بین بالمعنی الأعم. در صورت اول، حتی بدون هیچ‌گونه مقایسه‌ای مفهوم محمول با موضوع تصور می‌شود. چنان‌که در قضیه «هیچ موجودی معدوم نیست»، معدوم نبودن از لوازم بین بالمعنی الأخص موجود بودن است و در این صورت درک مفهوم وجود منشأ درک مفهوم عدم العدم می‌شود. پس موضوع «علت» و محمول «معلول» به شمار می‌آید.

جهت سوم نیز مربوط به تشکیل قضیه و تصدیق قضیه توسط فاعل شناساست. از این جهت سؤال اساسی این است که منشأ تصدیق اولیات چیست؟

همان‌گونه که برخی از منطق‌دانان مسلمان قائل هستند، درک اجزای قضیه و به عبارت دقیق‌تر درک ویژگی‌های مفهومی موضوع قضیه، علت تصدیق اولیات است؛ خواه محمول از لوازم موضوع باشد یا از مقومات آن. با این تفاوت که اگر محمول از مقومات باشد، در واقع درک جزء بودن و به تعبیر دقیق‌تر، درک جزء بودن مقید به وجود اجزاء دیگر (ر.ک به: ابوترابی، ۱۳۹۸، ص ۴۲۴)، منشأ تشکیل قضیه و در مرحله بعد تصدیق آن است. اما اگر محمول از لوازم عقلی باشد، درک جزئیت یا عینیت نمی‌تواند منشأ تصدیق باشد. بلکه در واقع معلولیت محمول برای موضوع و عدم انفکاک معلول از علت، منشأ تصدیق است.

معلولیت لوازم ذات برای ذات در اینجا به این معناست که ویژگی‌های مفهومی ذات موضوع، علت عدم انفکاک محمول از موضوع شده‌اند و برای نسبت دادن محمول به موضوع لازم نیست موضوع و محمول مفهوم واحدی را به ذهن بیاورند و وحدت مفهومی یا رابطه کل و جزء در مفهوم

داشته باشند. بلکه وجود ویژگی‌هایی در موضوع که منشأ درک محمول می‌شود برای تصدیق به عدم انفکاک و حمل کافی است. یعنی ملاک اصلی این است که مفهوم موضوع به‌گونه‌ای باشد که مقتضی محمول باشد. برای تقریب به ذهن می‌توان گفت: همان‌طور که در علت‌های هستی‌بخش عینی لازم نیست «علت» ماهیت معلول را در خود داشته باشد بلکه ویژگی‌های وجودی و وجود کمالات معلول در علت و کمالات بالاتر (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳-۱۹۴) برای علیت و معلولیت کافی است، در اینجا هم با تأمل درونی در مفهوم موضوع می‌توان فهمید که ویژگی‌های مفهومی موضوع، منشأ عدم انفکاک محمول از موضوع و نسبت محمول به موضوع شده است، نه شرایط ذهنی فاعل شناسا.

لذا برخی از منطق‌دانان مسلمان تصریح کرده‌اند که لوازم ذات، معلول ذاتند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶). یعنی اگر محمول از لوازم موضوع باشد، علت عدم انفکاک آن از موضوع، عدم انفکاک معلول از علت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶). ارسطو تصریح می‌کند که معرفت مطلق (در برابر نسبی) معرفتی است که ضروری بوده و خلاف آن محال باشد (ارسطو، ۱۹۹۹م، ص 73a:20-30، ج ۱، ص ۴۴۱). چنین معرفتی تنها به آن دسته از معارف تعلق می‌گیرد که یا محمول آنها در ماهیت موضوعات مندرج باشند و یا اینکه موضوعاتشان در ماهیت آن گنجانیده شده باشند و به سبب ذاتشان با موضوع خود ارتباط داشته باشند که انفکاک آنها از موضوعاتشان محال است (همان، 73a:74a:5، ص ۴۴۱-۴۴۵). این سخن ارسطو هرچند اعم از اولیات است و قضایای برهانی را هم دربرمی‌گیرد، اما به روشنی ملاک ارتباط ضروری محمول با موضوع را بیان می‌کند که در چنین قضایایی محمول یا جزء ماهیت است و یا از لوازمی که ریشه در ذات دارند و روشن است که اگر لازم بین باشد از اولیات، و اگر غیر بین باشد برهانی خواهد بود.

با توجه به این تحلیل می‌توان گفت اگر ادعای معلولیت لوازمی که در محمول اولیات آورده می‌شوند نسبت به موضوع آنها درست فهمیده شود، شبهه عدم ارتباط محمول با موضوع در لوازم پاسخی قانع‌کننده پیدا می‌کند و جایی برای ادعای وجود شهودی بر مبنای ساختار از پیش تعیین شده ذهن فاعل شناسا، در لوازم عقلی و در ترکیبی‌های پیشین - که ادعای کانت است - باقی نمی‌ماند. البته روشن است که گستره ادعای ما اعم از اولیات است (یعنی همه لوازم را در برمی‌گیرد) و اختصاص به لوازم بین که در اولیات به کار می‌روند ندارد.

۱۳. مشابهت با مفاهیم فلسفی

برای فهم رابطه ذات و لوازم عقلی آن، به تقریر دیگری نیز می‌توان تمسک کرد. به نظر می‌رسد وضعیت موضوع نسبت به محمول - در اولیاتی که محمول آنها از لوازم ذاتی هستند و بالتبع در

برهانی‌ها - شبیه وضعیت ویژگی‌هایی است که از آنها مفاهیم فلسفی انتزاع می‌شود. یعنی همان‌گونه که می‌توان گفت مفاهیم فلسفی مابه‌ازاء عینی (یا فرد بالذات) در خارج ندارند، ولی منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰). به همین سان می‌توان گفت لوازم بین نیز شبیه به این هستند. یعنی هرچند مابه‌ازاء عینی مفهومی برای آنها در ذات موضوع یافت نمی‌شود و به همین سبب نمی‌توان گفت لوازم از اجزاء ذاتند، ولی منشأ انتزاع آنها در موضوع قرار دارد.

برای فهم بهتر وجود ریشه لوازم ذات در ذات، می‌توان به رابطه اعدادی مثل دو و چهار و مانند اینها اشاره کرد؛ چون به‌گونه‌ای هستند که مفهوم زوجیت از آنها انتزاع می‌شود. یعنی هر کس مفهوم عدد دو و مفهوم زوجیت را بفهمد، به‌خوبی می‌تواند بفهمد که انتزاع مفهوم زوجیت از مفاهیمی مانند دو و چهار مربوط به ذات این اعداد است و نسبت دادن آنها به منشأ خارجی یا به ساختار ذهن فاعل شناسا، حاکی از بی‌توجهی به مفهوم اعداد زوج است.

همچنین برای فهم این مطلب می‌توان به قاعده اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز مثال زد که هرچند در مفهوم وجود، مفهوم عدم و نفی عدم نیست، اما مفهوم وجود چون مفهوم فلسفی است، این مفهوم در مقام مقایسه با مفهوم عدم و با طرد مفهوم عدم پا می‌گیرد. لذا می‌توان گفت هرچند عدم العدم مستقیماً در مفهوم وجود نیست، اما عدم نبودن وجود و وجود نبودن عدم - که از لوازم بین آنهاست - ربطی به ساختار ذهن یا عوامل دیگر ناشناخته ندارد، و بالتبع قاعده استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین که از طریق توجه به لوازم بین تصدیق می‌شوند از خود مفهوم وجود و عدم گرفته شده‌اند.

این تبیین نیز به خوبی نشان می‌دهد که دیدگاه کانت در نسبت دادن ترکیبی‌های پیشین به ساختار ذهن مبنای درستی ندارد.

حاصل کلام

با توجه به آنچه گفته شد، نتایج زیر به‌دست می‌آید:

۱. تصدیق اولیات از کارکردهای عقل است. عقل با درک اجزای قضیه (یعنی درک مفهوم موضوع و محمول و رابطه قضیه) آن را تصدیق می‌کند و منشأ تصدیق عقل این است که موضوع قضیه در اولیات، محمول را یا به‌عنوان اجزای مفهومی در برابر دارد و یا محمول از لوازم عقلی بین موضوع است و هیچ دیدگاه و تقریر دیگری درباره منشأ تصدیق اولیات که به این قول برنگردد قابل قبول نیست.

۲. این تحلیل از منشأ تصدیق اولیات مستلزم این است که تصدیق اولیات با حد وسط صورت نمی‌گیرد و لازمه این سخن این است که تصدیق اولیات نیازمند استدلال نیست.

۳. لازمه فقدان حد وسط برای تصدیق اولیات، استدلال ناپذیری اولیات و امتناع استدلال بر اولیات است که این مطلب دست کم با سه تبیین قابل اثبات است.

۴. برخی مثل کانت این تحلیل از منشأ تصدیق اولیات را زمینه‌ای برای دیدگاه نسبی‌گرایانه خود در مورد همه قضایای عقلی قرار داده‌اند و گفته‌اند در آنجا که محمول از لوازم موضوع باشد (خواه لازم بین باشد یا غیر بین)، چون محمول از اجزاء ذات موضوع نیست در واقع هم ربطی به موضوع ندارد و ریشه نسبت دادن آن به موضوع می‌تواند ساختار قبلی ذهن باشد. در پاسخ به این دیدگاه گفته شد بر مبنای دیدگاه منطقدانان مسلمان، لوازم موضوع «معلول ذات» هستند. یعنی هر چند عیناً در مفهوم موضوع نیستند، اما از ویژگی‌های موضوع انتزاع شده‌اند؛ چنان‌که معلول عیناً در علت نیست، اما کمالات خود را از کمالات علت گرفته است. بنابراین لوازم منشائی غیر ذات موضوع ندارند.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴-۱۴۰۵ق/ب). الشفاء، «الالهیات». تصدیر طه حسین باشا. مراجعه ابراهیم بیومی مدکور. تحقیق و تقدیم الاب قنواتی، محمد الخضیری و فواد الاهوانی. قاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریہ.
۲. _____ (۱۳۶۴). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش پڑوه. تهران: دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۳۷۵/الف). الاشارات و التنبیہات. با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی. قم: نشر البلاغة.
۴. _____ (۱۴۰۴-۱۴۰۵ق/الف). الشفاء، «المنطق: البرهان». مقدمه ابراهیم مدکور و تحقیق ابوالعلا عقیفی. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۵. ابوترابی، احمد (۱۳۹۶). اصول و مبانی امور فطری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. _____ (۱۳۹۸). چیستی و نقش قضایای تحلیلی و ترکیبی در منطق و معرفت شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. ارسطو (۱۹۹۹م). النص الكامل لمنطق ارسطو. با تحقیق و تقدیم د. فریدجبر و مراجعه د. جیرار جهامی و د. رفیق العجم. بیروت: دار الفكر اللبناني.
۸. استرول، اورام (۱۳۸۷). فلسفه تحلیلی در قرن بیستم. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
۹. بهمنیارین مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. پیروی سنگری، اکبر (۱۳۹۶). رساله دکتری: «معیار صدق گزاره های بدیهی اولی از نگاه متفکران مسلمان (دیدگاه رایج)». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات و هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمة. تصحیح فتحعلی اکبری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. تصحیح و تعلیقه محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۱۳. حسین زاده، محمد (۱۳۹۳). مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری، «تصدیقات یا قضایا». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. رازی، قطب الدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). المحاکمات، «شرح الشرح للاشارات و

- التبیهات». قم: نشر البلاغة.
۱۵. سرل، جان. آر (۱۳۸۰). نگرش‌های نوین در فلسفه («فلسفه تحلیلی» در: لینگ، گری). ترجمه یوسف دانشور و دیگران. قم: مؤسسه فرهنگی طه (دانشگاه قم).
 ۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۳۴). منطق التلویحات. تحقیق و مقدمه علی اکبر فیاض. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۷. _____ (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۱۶ق). رسالتان فی التصور و التصدیق، «رسالة التصور و التصدیق». به تحقیق مهدی شریعتی. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
 ۱۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲۰. شیرازی، قطب‌الدین محمودبن مسعود (۱۳۸۵). درة التاج: «مشمتمل بر مقدمه، منطق، امور عامه، طبیعیات و الهیات». به کوشش و تصحیح سید محمد مشکات. تهران: نشر حکمت.
 ۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). نهاية الحکمة. با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۲۲. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۹۹۳م). معیار العلم فی فن المنطق. مقدمه، تعلیقه و شرح علی بوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
 ۲۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸-۱۴۱۰ق). المنطقیات للفارابی، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر سید محمود مرعشی، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی.
 ۲۴. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. تحقیق احمد حجازی احمد السقا. تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
 ۲۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۲۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). رساله کشف. شرح و توضیح هنری ای. آلیسون و ترجمه مهدی ذاکری. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
 ۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۲۸. _____ (۱۳۷۵). دروس فلسفه. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۴۰۵). تعلیقة على نهاية الحكمة. قم: مؤسسه فی طریق الحق (در راه حق).
۳۰. _____ (بی تا). چکیده چند بحث فلسفی (از سلسله کنفرانس های استاد محمدتقی مصباح در لندن). قم: مؤسسه در راه حق و اصول دین.
۳۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۱ق). المنطق. تعلیقه غلامرضا فیاضی و تحقیق رحمت الله رحمتی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵/ب). شرح الاشارات و التنبیهاث ابن سینا. قم: نشر البلاغة.
۳۳. _____ (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: دارالاضواء.
۳۴. _____ (بی تا). اساس الاقتیاس. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
35. Ayer, Alfred Jules (1949). *Language truth and logic*, Dover Publications Inc, USA - New York
36. Chisholm, Roderick M. (1987). *Theory of knowledge*, second edition, Prentice Hall of India Private Limited, New Delhi -11000,
37. Hospers, John (1967). *An introduction to philosophical analysis*, Prentice - Hall Inc & Englewood Cliffs, N. J.,
38. Hume, David (1991). "An enquiry concerning human understanding", in: Hume, David, *An enquiry concerning human understanding - my own life - An abstract of A treatise of human nature*, Introduction notes/ and editorial arrangement by Antony Flew, Open court publishing Company
39. Kant, Immanuel (1965). *Critique of pure reason*, Translated by Norman Kemp Smith, New York: 'ST Martin's Press
40. Kant, Immanuel, (2004). *Prolegomena to any future metaphysics*, Translated by Gary Hatfield, , USA: Cambridge University Press.
41. Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, (1989). *New essays on human understanding*, Translated and edited by Remnant Peter and Jonathan Bennett, USA: Cambridge University Press.

