

کاوشی در منشأ تصویری اولیات

احمد ابوترابی^۱

چکیده

بی‌تردید همه معارف برهانی بر اولیات استوارند. از این رو فهم مطابقت اولیات با واقع، نقش اساسی در اثبات امکان دستیابی به یقین در معارف حصولی دارد. از آنجا که دستیابی به منشأ تصویری اولیات و تعیین نوع مفاهیم به‌کاررفته در اولیات، مهم‌ترین نقش را در تبیین سر‌بدهات و مطابقت اولیات با واقع دارند، در پی‌جویی منشأ تصویری اولیات در صدد برآمدیم اثبات کنیم که اولاً موضوعات قضایای اولی (اولیات) تنها مفاهیم فلسفی‌اند، ثانیاً مفاهیم فلسفی، ریشه در علم حضوری دارند و تنها راه تبیین مطابقت اولیات با واقع، این دیدگاه است. برای اثبات این مطلب، نخست با بررسی ویژگی‌های اولیات، اثبات کرده‌ایم که اولیات نمی‌توانند از مفاهیم ماهوی و منطقی تشکیل شوند. سپس با مقایسه ویژگی‌های مفاهیم فلسفی با ویژگی‌های اولیات نشان داده‌ایم که چون مفاهیم فلسفی از علم حضوری گرفته می‌شوند و ذاتی بودن محمول این قضایا برای موضوع نیز حضوراً درک می‌شود، اولیات بدیهی و مطابق با واقع‌اند. این نوشته در واقع، درصدد ارائه تقریری برای دفاع از دیدگاه علامه مصباح یزدی در قول به فلسفی بودن مفاهیم اولیات است.

واژگان کلیدی: اولیات، بدیهیات اولیه، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی، مفاهیم ماهوی، مطابقت با واقع، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

قبل از ورود به بحث، یادآوری این مطلب لازم است که اولیات، در منابع منطقی با عناوین گوناگونی به کار رفته و بیش از بیست مترادف دارد. (مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، ۱۳۹۸، اصطلاحنامه معرفت‌شناسی، ص ۱۶۱) ما نیز در این نوشته به تناسب محتوا، برای اولیات از عناوین قضیه اولی، قضایای اولی، بدیهیات اولیه و بدیهی اولی استفاده خواهیم کرد.

۱. اهمیت بحث

از آنجا که منطق‌دانان مسلمان، اساسی‌ترین نقش را برای تصدیق اولیات، تصور اجزای قضیه دانسته‌اند (طوسی، بی تا، ص ۳۶۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۹۳) کاوش در اینکه مفاهیم به کاررفته در اولیات چه نوع مفاهیمی هستند و بحث از نحوه دستیابی به آنها و بحث از چگونگی ارتباط این دو در اولیات، اهمیت ویژه‌ای دارد. همان‌گونه که در ادامه نشان داده خواهد شد، نوع مفاهیم به کاررفته در بدیهیات اولیه، در تضمین یقینی بودن و مطابقت این قضایا با واقع و نحوه دستیابی به اولیات، اساسی‌ترین نقش را دارد.

۲. تاریخچه

به‌رغم اهمیت این بحث، به نظر می‌رسد منطق‌دانان مسلمان پیش از دوره معاصر اهتمامی به این بحث نداشته و به آن نپرداخته‌اند. البته برخی از منطق‌دانان در مقام تبیین این دسته قضایا یادآور شده‌اند که بدیهی بودن اولیات، به معنای بدیهی بودن تصورات آنها نیست و ممکن است تصورات آنها بدیهی نباشند؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۵۷ و ۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۴-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۵) اما این مطلب کارایی لازم را در موضوع این نوشته ندارد. البته همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، در همه مثال‌هایی که بزرگان برای اولیات ذکر کرده‌اند، گویا ناخودآگاه و به‌ناچار تنها از مفاهیم فلسفی استفاده شده است.

در میان معاصرین تنها علامه مصباح یزدی به صراحت این ادعا را که در اولیات تنها از مفاهیم فلسفی استفاده می‌شود و منشأ اولیه درک مفاهیم فلسفی علم حضوری است مطرح کرده‌اند، به‌گونه‌ای که به روشنی می‌توان گفت این مطلب از ابتکارات ایشان است؛ اما ایشان به اثبات تفصیلی ضرورت استفاده از این‌گونه مفاهیم و پاسخ به برخی از سؤالات و شبهاتی که ممکن است درباره آن مطرح شود نپرداخته و نتایج منطقی آن را به صراحت بیان نکرده‌اند، هر چند می‌توان گفت سرنخ‌ها و اشارات مربوط به این چند مطلب در نوشته‌های ایشان وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱،

ص ۲۲۸-۲۳۰؛ ۲۴۹-۲۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۲-۹۳؛ همو، ۱۳۶۱ ب، ص ۸۶-۸۷) بنابراین آنچه در پی می‌آید، در واقع باید تقریر و تبیینی از این دیدگاه و نشان دادن برخی لوازم و نتایج و پاسخ به برخی از سؤال‌ها و شبهات مربوط به آن به شمار آید.

۳. منشأ حصول تصورات

از آنجا که تصور موضوع قضیه در اولیات، نقش اساسی را در فهم اولیات و صدق آنها دارد، بحث خود را بر بررسی موضوع اولیات متمرکز خواهیم ساخت و به تناسب، به محمول آن نیز خواهیم پرداخت. برای بررسی منشأ تصور موضوع قضایای اولی، به نظر می‌رسد این بحث را باید با نگاهی عام‌تر از منشأ حصول همه تصورات آغاز کرد.

درباره منشأ حصول تصورات دست‌کم دو دیدگاه وجود دارد:

الف) بازگشت همه تصورات به حس ظاهر

سیاری از منطقدانان و فیلسوفان مسلمان به پیروی از ظاهر اولیه سخنی منسوب به ارسطو، با تأکید بر قاعده «من فقد حساً فقد علماً» ریشه همه معارف را در حس ظاهر دانسته و شاید با عنایت به اینکه این دیدگاه ممکن است متعارض با بعضی از مبانی فلسفی و منطقی به شمار آید، درصدد توجیه و توضیح کلیت این قاعده برآمده‌اند.

برای نمونه، محقق طوسی برای توجیه کلیت این قاعده، به اینکه حس زمینه اولیه درک تصورات اولیات را فراهم می‌آورد تمسک جسته و آن را بر تصورات و اجزای قضیه «الکل اعظم من الجزء» تطبیق کرده است؛ چون به باور وی درک مفهوم کل و جزء و مفهوم بزرگی، جز با مواجهه با مصادیق حسی در ذهن انسان نقش نمی‌بندد. (طوسی، بی‌تا، ص ۳۷۵-۳۷۸).

نمونه دیگر از صدرالمآلهین است. وی بر این باور است که نفس در ابتدای تکون خود، در مرحله عقل هیولانی و خالی از ادراک عقلی و حتی بدیهیات است و با استفاده از حواس، بر درک معقولات توانا می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۲۷ و ج ۹، ص ۱۲۶). گویا وی در توجیه کلیت این قاعده، بر مبنای باور خود به حرکت جوهریه سیر کرده و به این باور رسیده است که انسان در سیر تکاملی از مرحله مادیت به مرحله تجرد نفس، نیازمند گذر از مرحله مادیت و ادراک حسی است. بنابراین بدون احساس به هیچ معرفت دیگری نمی‌توان دست یافت.

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد درباره این قاعده و معنا و کلیت آن ملاحظاتی می‌توان داشت؛ اولاً، مفاد ظاهری عبارت «من فقد حساً فقد علماً»، چنین معنای کلی‌ای نیست، چون ظاهر آن این است که هرکس

حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است نه اینکه همه علوم را از دست می‌دهد؛ مگر اینکه کسی از قبل، تجربه‌گرایی مطلق را پذیرفته باشد.

ثانیاً، ما از منبع نقل این دو منطق‌دان برجسته مسلمان آگاه نیستیم اما می‌دانیم که این نقل، هم با نقل ابن سینا اندکی متفاوت است و هم با ترجمه عربی موجود از آثار ارسطو تفاوت دارد. طبق ترجمه عربی کتاب ارسطو، عبارت وی چنین بوده است: «إن فقدنا حساً فقد يجب ضرورة ان نفقد علماً». (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۸۵). طبق نقل ابن سینا نیز عبارت ارسطو «من فقد حساً ف يجب ان يفقد علماً» (ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۲۲۰) است که مفهوم آن این است که اگر انسان حسی را، مثلاً یکی از حواس پنج‌گانه را از دست بدهد، ضرورتاً علم یا علوم مربوط به آن حس را از دست می‌دهد.

ثالثاً، به نظر می‌رسد توجیه ارائه شده از محقق طوسی برای اثبات کلیت این قاعده کافی نیست؛ زیرا ممکن است کسی بگوید دلیلی وجود ندارد که راه درک مفهوم کل و جزء، منحصر به مصادیق مادی باشد و حتی اگر بپذیریم که در مورد «الکل اعظم من الجزء» صادق است نسبت به سایر اولیات کلیت ندارد، زیرا همه بدیهیات مانند قاعده کل و جزء نیستند. مثلاً فهم «هر موجودی یا ممکن است یا واجب» و فهم «اصل عدم تناقض» هیچ نیازی به درک مادیات ندارد.

رابعاً، سخن صدرالمতألهین نیز پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد و دست‌کم این مطلب با مبانی خود ایشان که همه انواع علم حتی علم حسی را مجرد می‌دانند و معتقدند نیاز به مُدرک مجرد دارند سازگار نیست. مگر می‌توان تصور کرد موجودی بدون ادراک نفس خود، درک حسی داشته باشد؟! خامساً، اگر درک را اعم از حضوری و حصولی بگیریم و مفهوم‌گیری خودکار نفس از علوم حضوری را بپذیریم - که به نظر می‌رسد این مطلب حق است -، نباید درک همه مفاهیم را به حس ظاهر برگردانیم؛ چراکه دست‌کم درک مفاهیمی مانند مفهوم «من»، مفهوم «اراده» و امثال ذلک نیز هیچ نیازی به درک مادی ندارند.

البته گفتنی است که ارسطو در همان جا که قاعده «من فقد حساً» را ذکر کرده، علوم را به دو دسته «استقرایی» و «برهانی» تقسیم می‌کند و برهانی‌ها را کلی می‌داند. سپس می‌گوید «لا یمكننا ان نعلم الکلی الا بالاستقراء» (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۸۵). با توجه به این گفته ارسطو، شاید بتوان گفت تفسیر صدرالمتألهین و محقق طوسی از این قاعده به بازگشت همه معارف به حس، برگرفته از عبارت پایانی ارسطوست. اما به هر حال این نقل‌ها پاسخگوی اشکالات منطقی به کلیت بازگشت همه علوم به حس ظاهر نیست.

ب) بازگشت همه تصورات به حس ظاهر یا حس باطن (علم حضوری)

با عنایت به آنچه گفته شد باید گفت همه تصورات به یکی از دو حس ظاهر یا حس باطن

برمی‌گردند. روشن است که مراد ما از حس باطن در اینجا علم حضوری است، نه اصطلاح رایج‌تر آن در فلسفه اسلامی.

شایان ذکر است که شیخ‌الرئیس نیز معقولات الذوات را بی‌نیاز از حس دانسته و تأثیر حس در درک بدیهیات اولیه را هم به تأثیر تنبیهی کاهش می‌دهد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۲۲۰-۲۲۱ و ۲۲۵).

غزالی نیز به صراحت می‌گوید همه تصورات به یکی از دو حس ظاهر یا باطن برمی‌گردند. (غزالی، ۱۹۹۳م، ص ۲۰۹) هرچند قطعاً مراد وی حس باطن به معنای علم حضوری نیست اما با توجه به اینکه منطق دانان، حس، تخیل و توهم را از حس باطن می‌دانند و مثلاً ابن‌سینا از حس، تخیل و توهم به عنوان راه‌های اکتساب تصورات نام برده است، (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۳۳۱) لازمه این سخن بازگشت همه تصورات به حس ظاهر یا باطن (به معنای علم حضوری) است؛ با این توضیح که از یک‌سو می‌دانیم تخیل برگرفته از حس ظاهر و توهم به معنای درک با قوه واهمه است که درک معانی جزئی‌ه را به عهده دارد و از سوی دیگر، همان‌طور که برخی از اندیشمندان معاصر گفته‌اند، درک معانی جزئی‌ه ریشه در علم حضوری دارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۸۷). بنابراین می‌توان گفت بازگشت سخن غزالی به این است که همه علوم به یکی از دو حس ظاهر یا حس باطن (به معنی علم حضوری) برمی‌گردند.

در میان فیلسوفان معاصر نیز برخی به‌روشنی ریشه همه تصورات را یکی از دو حس ظاهر و باطن دانسته‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۱ الف، ص ۹۲).

۴. نحوه مفهوم‌گیری از علم حصولی

ممکن است به ذهن آید وقتی علم حضوری و حصولی دو نوع ادراک کاملاً متفاوتند، چگونه ممکن است نفس از واقعیتی که با علم حضوری درک شده است مفهوم بگیرد؟ این مفهوم‌گیری چگونه رخ می‌دهد و چه نسبتی میان علم حضوری و حصولی وجود دارد؟

در پاسخ به بخش اول این سوال می‌توان گفت در اینکه به صورت معمول به همراه هر علم حضوری، علم حصولی مناسب آن در نفس شکل می‌گیرد، تردیدی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۹) و هر کس با مراجعه به درون، آن را به‌روشنی می‌یابد؛ اما درباره اینکه این امر چگونه رخ می‌دهد، برخی از فیلسوفان مسلمان علم حصولی را حاصل نوعی کار غیراختیاری ذهن دانسته‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گویند علم حصولی، اعتباری عقلی است که عقل بالاضطرار آن را از علم حضوری می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸). با توجه به اصطلاحات فلسفی، به نظر می‌رسد مراد ایشان از عقل، مرتبه‌ای از ذهن است، نه عقل به معنای قوه مدرکه

کلیات؛ چراکه ذهن در فلسفه اسلامی مرتبه‌ای از نفس است که در هنگام مواجهه نفس با واقعیت‌های درونی (علم حضوری) و یا بیرونی، مفهوم می‌گیرد و مراد ایشان از اضطرابی بودن این است که مکانیزم به وجود آمدن علم حصولی، مکانیزی می‌غیر اختیاری و همیشگی است. مشابه این مطلب را علامه مصباح یزدی با عبارتی روشن‌تر و با صراحتی بیشتر بیان کرده‌اند. ایشان بر این باورند که ذهن مانند دستگاهی خودکار، همواره از یافته‌های حضوری عکس‌برداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را از آنها می‌گیرد، سپس به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. مثلاً هنگامی که دچار ترس می‌شویم ذهن ما از حالت ترس، عکسی می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن را به خاطر آورد و این فعل و انفعالات ذهنی سریعاً انجام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۹).

درباره اینکه نسبت این صورت ذهنی و علم حصولی به علم حضوری چیست، علامه طباطبایی در اینجا تنها به این مطلب بسنده می‌کنند که نفس، علم حصولی و مفهوم را از علم حضوری گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸). علامه مصباح یزدی در این باره می‌گویند صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیای خارجی را دارند و نفس به وسیله آنها به واقعیت‌های خارجی آگاه می‌شود، اما علم به خود این مفاهیم حضوری است؛ یعنی مفاهیم در مرحله ادراک نفس دو حیثیت دارند: حیثیت نگاه استقلالی به مفاهیم که همان علم حضوری به آنهاست و حیثیت نگاه مرآتی به آنها که علم حصولی به محکی آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۴).

۵. نقش راه‌های دیگر معرفت در حصول تصورات

درباره منشأ تصورات، در میان فیلسوفان دیدگاه‌های دیگری وجود دارد. این دیدگاه‌ها دو دسته‌اند: یک دسته دیدگاه‌هایی است که متعارض با آنچه گفته شد به‌شمار می‌آیند؛ مثلاً دیدگاهی که همه تصورات و تصدیقات را فطری یا یادآوری معلومات به‌دست آمده از حیات نفس قبل از بدن (نظریه استذکار افلاطون) می‌دانند. این دسته به بحث ما هیچ ارتباطی ندارند و جای بحث از آنها در این نوشته نیست؛ چون مبنای معرفت در آنها متفاوت است و بحث اولیات در آن دیدگاه‌ها جایی ندارد و به‌طور کلی در اینجا می‌توان گفت این دیدگاه منطقاً قابل پذیرش نیست. (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۷، ص ۷۷-۹۱)

دسته دیگر دیدگاه‌هایی هستند که نقش راه‌های دیگر را در معرفت تبیین می‌کنند. بحث از این دسته، از این جهت که نشان می‌دهد راه‌های دیگر معرفت منشأ اولیه معرفت نیستند، شاهد بر درستی دیدگاه برگزیده این نوشته به‌شمار می‌آید و از این رو به اختصار درباره آنها بحث کنیم.

راه فطرت، عقل، تجربه، نقل و مرجعیت از جمله مهم‌ترین راه‌های دیگر معرفت هستند که برخی انحصار به معرفت تصدیقی دارند و برخی از آنها مشترکند. مثلاً راه عقل، هم در تصورات کاربرد دارد، هم در تصدیقات؛ اما به نظر می‌رسد حتی آنها که در تصورات هم به کار می‌روند از راه‌های اولیه کسب تصورات نیستند، بلکه برخی چند مرحله با اولین تصورات فاصله دارند. برای نمونه راه فطرت و عقل را بررسی می‌کنیم.

الف) نقش فطرت در حصول تصورات

یکی از راه‌های معروف معرفت، راه فطرت است. مراد ما از علم فطرت در اینجا معنای رایج‌تر آن، یعنی علم سرشتی است؛ یعنی آنچه با خلقت در انسان نهاده شده است. اگر نگوئیم همه، دست‌کم اکثر فیلسوفان مسلمان به علم فطری حصولی باور ندارند (همان، ص ۳۴۷-۳۶۲)، اما اکثر آنها فطریات حضوری مانند علم حضوری به خدای متعال، علم به خود نفس، علم به قوای نفس را می‌پذیرند (همان، ص ۳۶۵-۳۸۰). اگر این اصل را به این مطلب بیافزاییم که ذهن، غالباً به صورت خودکار از علم حضوری، علم حصولی می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۶) بی‌شک باید یکی از راه‌های کسب علم حصولی و معرفت تصویری را مواجهه با واقعیات فطری به شمار آورد. باید توجه داشت که راه فطرت در حصول تصورات را می‌توان در برابر حس ظاهر قرار داد، چون علم حسی، نمی‌تواند علم فطری باشد اما در برابر حس باطن قرار ندارد، چون محسوس به حس باطن می‌تواند فطری باشد؛ به‌ویژه اگر به علم حضوری فطری نیز قائل شویم. بنابراین راه فطرت راهی هم‌عرض با حس ظاهر و باطن نیست.

ب) نقش عقل در حصول تصورات

قوه دیگری که نقش اساسی در کسب تصورات دارد عقل است. عقل در فلسفه اسلامی معانی مختلفی دارد (مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، ۱۳۹۵، اصطلاح‌نامه فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۴۱۵-۴۲۱). یکی از معانی آن که با این نوشته مرتبط است «قوه عاقله» است (همان، ص ۴۱۹-۴۲۰) که از کارکردهای آن کلی‌سازی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴-۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸) و درک کلیات (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۴۰) و حکم کردن است (مصباح و محمدی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۸-۱۱۹). بنابراین عقل دست‌کم در درک مفاهیم کلی و مفاهیمی که از حکم به دست می‌آیند باید از جمله منشأهای تصورات به‌شمار آید. بنابراین درک مفاهیم کلی اعم از ماهوی، منطقی، فلسفی و درک مفهومی که حکم و رابطه میان اجزای قضیه را ایجاد می‌کند از کارکردهای عقل است؛ اما باید توجه داشت که مُدرکات عقلی بدون سابقه معرفتی نیستند، زیرا عقل با زمینه‌ای که از حس ظاهر یا باطن دارد، به تصورات کلی می‌رسد. بنابراین عقل را نیز نمی‌توان مُدرک اولین تصورات دانست.

۶. چگونگی تصورات در اولیات

حال باید دید آیا از میان این دو راه (حس ظاهر و باطن) کدام یک در ایجاد اجزای تصویری اولیات نقش دارند. برای پاسخ به این پرسش، گام اول این است که بازگشتی به تعریف اولیات داشته باشیم. طبق آنچه در آثار منطقی در تعریف اولیات گفته‌اند، اولیات قضایایی هستند که علم به اجزای قضیه سبب تصدیق آنها می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۱۴-۲۱۵). به بیانی دیگر، اولیات قضایایی هستند که علم به موضوع آنها سبب تصدیق آنهاست (ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵، ص ۹۳؛ طوسی، بی تا، ص ۳۶۱). البته روشن است که مراد این نیست که برای فهم صدق اولیات به تصور محمول نیازی نداریم، بلکه مراد این است که تا موضوع درست تصور نشود، جایگاه محمول نسبت به آن معلوم نمی‌شود. بنابراین برای شناخت تصورات مربوط به این دسته قضایا، آنچه مهم‌تر است و اساسی‌ترین نقش را در فهم حیثیت بدهاوت دارد تصور موضوع قضیه است، چون محمول در اولیات تابع موضوع است. لذا گفته‌اند محمول اولیات از مقومات، یعنی از ذاتیات موضوع یا از لوازم بین آن است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰-۵۱). این ویژگی به روشنی ملاک تشخیص و شناخت اولیات را به دست می‌دهد.

به نظر می‌رسد در صورتی که محمول، عین موضوع هم باشد چون محمول، منسوب به ذات است، ذاتی است (همان، ص ۲۲-۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۴۳) و قضیه می‌تواند اولی باشد. با توجه به اطلاق این ملاک، موضوع قضایای اولی می‌تواند جزئی یا کلی باشد، مثلاً قضیه «زید، زید است» که موضوع آن جزئی است و «انسان، انسان است» که موضوع آن کلی است؛ اما اگر محمول عین موضوع نباشد، اگر قضیه بخواهد از اولیات باشد، به ناچار موضوع باید کلی باشد و در این صورت، برای اینکه قضیه‌ای از اولیات باشد هیچ شرطی ندارد جز اینکه محمول از اجزای ذات موضوع یا از لوازم عقلی بین آن باشد. بنابراین با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، موضوع اولیات می‌تواند یکی از انواع مفاهیم کلی ماهوی، منطقی یا فلسفی باشد و چون مفاهیم ماهوی نیز می‌توانند از ماهیات مادی یا مجرد و یا جوهری یا عرضی باشند، بنابراین قضایایی مانند «زید، زید است»، «انسان، انسان است»، «رنگ، رنگ است»، «انسان، حیوان است»، «رنگ قرمز، رنگ است»، «مفهوم، مفهوم است»، «مفهوم کلی، مفهوم است»، «درد، درد است»، «درد نامطلوب است»، «واجب الوجود، واجب الوجود است»، «واجب الوجود بی نیاز از علت است»، «ممکن الوجود نیازمند به علت است»، طبق این معیار کلی، باید انواع گوناگونی از بدیهیات اولیه به‌شمار آیند.

فلسفی بودن مفهوم موضوع اولیات

طبق این تحلیل از اولیات، تصورات مربوط به اجزای قضایای اولی می‌توانند از حس ظاهر یا حس باطن گرفته شده باشند و با توجه به تعریف اولیات و ملاک آن، موضوع اولیات می‌تواند مفهوم ماهوی، منطقی و یا فلسفی باشد؛ اما به نظر می‌رسد توجه به هدف منطق‌دانان و معرفت‌شناسان از تفکیک اولیات از دیگر قضایا و ویژگی‌هایی که آنان برای اولیات بیان کرده‌اند، این گستره را کم می‌کند و موضوع اولیات را به مفاهیم فلسفی محدود می‌کند و لازمه این مطلب این است که منشأ اولیه آن فقط حس باطن یعنی علم حضوری باشد.

مفاد ادعا

بر اساس این ادعا، موضوع اولیات تنها مفاهیم فلسفی است؛ بنابراین اگر موضوع قضیه‌ای فلسفی نباشد، آن قضیه از اولیات نخواهد بود.

اثبات مدعا

اثبات و تبیین این مطلب نیازمند پیمودن راهی است که هر گام از این راه را، به عنوان مقدمه‌ای از استدلال خود، توضیح خواهیم داد.

گام اول، تبیین نحوه تعیین قلمرو مفهومی واژه‌ها و بیان تفاوت مفاهیم از این جهت است. در این گام نشان خواهیم داد که تعیین قلمرو مفهومی بعضی واژه‌ها تابع هدفی است که از قبل تعیین شده است، نه اجزای ماهیت یک شیء مشخص. گام دوم تبیین هدف از تفکیک اولیات در دانش منطق است؛ یعنی پاسخ به این سوال که منطق‌دانان با تفکیک اولیات از سایر قضایا، به دنبال تأمین چه هدفی بوده‌اند. گام سوم بیان ویژگی‌هایی است که منطق‌دانان به منظور تأمین هدف مذکور برای اولیات در نظر گرفته‌اند. گام چهارم بررسی این مطلب است که آیا ویژگی‌هایی که منطق‌دانان برای اولیات در نظر گرفته‌اند هدف آنان را تأمین می‌کند. در گام پنجم نشان خواهیم داد که هدف منطق‌دانان از انتخاب اولیات برای هدف مذکور جز با افزودن ویژگی «مفهوم فلسفی بودن موضوع اولیات» و «حصول آنها از علم حضوری» تأمین نمی‌شود.

مقدمه اول: راه تعیین قلمرو مفهومی واژه‌ها

به نظر می‌رسد ملاک تعیین حدود مفهومی واژه‌ها و تعریف آنها، با توجه به تفاوت مفاهیم و با توجه به اهداف مختلفی که در تعیین ویژگی‌های یک مفهوم مدنظر قرار دارد متفاوت است.

الف) گاهی تنها ملاک تعیین قلمرو مفهومی یک واژه، ویژگی‌های واقعیتی است که درصدد شناخت و تعیین ویژگی‌های آن هستیم، نه فواید و کارایی‌های آن. بنابراین، اهداف در مشخص

ساختن ویژگی‌های شیء اثری ندارد؛ البته پس از شناخت شیء می‌توان فواید و تأثیر آن را در رفع نیازها نیز در نظر گرفت.

ب) گاهی قبل از بیان ویژگی‌ها، نیازهایی را در نظر می‌گیریم و با توجه به نیازها سراغ واقعیات می‌رویم و واقعیتی را متناسب با نیازها می‌یابیم و به تعریف آن می‌پردازیم. در این صورت نیز ملاک تعیین حدود مفهومی فقط نیازها نخواهد بود، بلکه نیازها تنها انگیزه تلاش برای تعیین حدود مفهومی یک واقعیتی را تأمین می‌کنند، اما در حدود مفهومی و ویژگی‌های شیء اثری ندارند.

ج) گاهی تعیین حدود مفهومی، تنها تابع نیازهایی است که درصدد برطرف ساختن آنها هستیم. در این صورت ملاک تعیین ویژگی‌ها رفع نیازهاست و در این صورت، غالباً تعریف و تعیین قلمرو مفهومی و تعیین ویژگی‌ها کاملاً قراردادی است؛ اما قراردادی بودن مانع امکان ارزیابی صحت و سقم تعریف نیست، چون چنین قراردادی، تابع محض خواست و میل انسان‌ها نیست، بلکه ویژگی‌هایی که برای معرف در نظر گرفته می‌شوند باید به گونه‌ای باشند که آن نیازها را کاملاً برطرف سازند.

مثلاً اگر بخواهیم ماهیت واقعیتی مثل یک صورت معدنی یا صورت نفسانی را تعیین کنیم، در این صورت تعریف ما تابع واقعیات خارجی و کشف ما از حقیقت خارجی آنهاست و به هیچ وجه انگیزه‌ها، اهداف و کارایی‌های شیء در اجزای تعریف تأثیری ندارند.

همچنین اگر درصدد تعریف یک ماهیت صناعی باشیم، در اینجا نیز نیازهای انسان‌ها در ایجاد یک شیء خارجی با ویژگی‌های خاص تأثیر دارد، اما نیازها در انتخاب ویژگی‌ها، در تعریف اثری ندارد.

اگر درصدد پیدا کردن چیزی باشیم که نیازهایی از قبل تعیین شده ما را برطرف کند و به چیزی برخورداریم که این نیاز را برطرف می‌کند و بخواهیم آن را تعریف کنیم، در اینجا نیز به تعریف آن شیء می‌پردازیم. البته در اینجا ممکن است آن دسته از ویژگی‌هایی آن شیء که نیاز ما را برطرف می‌کند به عنوان ذاتی یا عرضی در تعریف ذکر شود، اما تعیین ویژگی‌ها کاملاً تابع تعریف ما نخواهد بود. مثلاً انسان تشنه‌ای که به دنبال رفع تشنگی است، اگر برای رفع تشنگی خود میوه‌ای دارای آب بیابد، تعریف وی از آن میوه کاملاً تابع رفع تشنگی نخواهد بود.

در عین حال گاهی تعیین حدود و ویژگی‌ها کاملاً تابع نیازهاست. در این صورت مهم‌ترین ویژگی شیء همان چیزی است که هدف ماست و سایر ویژگی‌ها با توجه به همین هدف تعیین می‌شوند. در اینجا ممکن است چیزهای مختلفی با ماهیات مختلف تنها به سبب مشترک بودن در تأمین هدف، مصداق آن قرار گیرند. شاید بتوان گفت تعریف منطق‌دان از برخی مفاهیم منطقی از این دسته‌اند. مثلاً آنگاه که منطق‌دان به تعریف «قیاس» می‌پردازد، یا قیاس برهانی را از سایر انواع

قیاس تفکیک می‌کند، در واقع در میان انواع احتجاجات مردم می‌گردد، تا ویژگی‌های احتجاج یقین آور و واقع‌نما را از میان آنها بیابد و حتی اگر همه آنها را ظنی بیابد، خود درصدد کشف ویژگی‌هایی برمی‌آید که آن هدف را تأمین کند و آن ویژگی‌ها را در تعریف قیاس برهانی شرط می‌کند.

مقدمه دوم: هدف از تفکیک اولیات

همانگونه که اشاره شد، تعیین ویژگی‌های اولیات ارتباط وثیقی با هدف منطق‌دانان از تفکیک این دسته از قضایا از دیگر قضایا دارد. از این رو باید هدف منطق‌دانان را از تفکیک این دسته قضایا بیان کنیم.

قبل از بیان هدف از تمایز اولیات از سایر قضایا لازم است یادآوری کنیم که در دوره‌هایی از تاریخ منطق، برای دسته‌ای از قضایا ویژگی‌ها و اهدافی بیان شده است که یا کاملاً و یا تا حد زیادی بر آنچه امروزه اولیات نامیده می‌شوند قابل تطبیق است. با عنایت به این مقدمه، آنچه در ادامه در باب اولیات مثلاً به ارسطو نسبت داده می‌شود از این باب است.

به نظر می‌رسد ارسطو و استادش افلاطون و استاد استادش سقراط، با هدف مقابله با شک‌گرایان مطلق‌گرای که در آن دوران بودند، درصدد برآمدند که نشان دهند که به معرفت یقینی، ثابت و مطابق با واقع می‌توان دست یافت و منطق‌دانان مسلمان نیز همان راه را با مبانی ارسطو ادامه دادند.

برای مثال، ارسطو به روشنی بیان می‌کند که هدف از قیاس، برهان (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۳۷) و هدف از برهان رسیدن به علم یقینی صادق و زوال‌ناپذیر است و علم برهانی نیاز به اولیات دارد (همان، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۴).

البته هر کدام از این سه فیلسوف برای دستیابی به این هدف، راهی را در پیش گرفتند. سقراط راه آن را دستیابی به ماهیت حقیقی و لایتغیر اشیاء می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۴۲۹؛ یوسف کرم، بی‌تا، ص ۵۲). افلاطون علوم حسی را ظنی به شمار آورد و علم معتبر را از راه اثبات وجودهایی مجرد و ثابت که متعلق واقعی معرفت یا عین معرفتند دنبال نمود (همان، ص ۶۹-۷۲؛ کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰). ارسطو راه شناخت معرفت یقینی و ثابت را دستیابی به قضایایی دانست که کلی و ضروری باشند و شاخص اصلی این‌گونه قضایا را ذاتی بودن محمول آنها برای موضوع‌هایشان دانست (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۵ و ۳۴۸-۳۵۲). وی براین باور بود که تنها در صورتی یک قضیه کلی و ضروری خواهد بود که محمول آن به یکی از دو معنا از ذاتیات موضوع باشد؛ یعنی یا محمول از مقومات موضوع یا از لوازم لاینفک ذات موضوع قضیه باشد (همان‌ها). منطق‌دانان مسلمان نیز همین راه را ادامه دادند (ر.ک: ابوترابی، ۱۳۹۸، ص ۳۹۹-۴۰۱).

آیا همه این گونه قضایا بدیهیات اولیه هستند؟ قطعاً چنین نیست؛ بنابراین باید ویژگی دیگری به این قضایا اضافه شود تا قید بدیهی بودن آن را نیز تأمین کند. البته از نگاه منطق دانان اگر محمول از ذاتیات باب ایساغوجی، یعنی جزئی از مفهوم یا ماهیت باشد قضیه بدیهی خواهد بود (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۳)؛ چون ملاک از اجزاء ذات بودن این است که موضوع، بدون محمول تصور نشود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸-۳۹)، اما درباره لوازم لاینفک ذات قطعاً چنین نیست، چون لوازم ذات را نمی توان مثل ذاتیات، مقوم مفهوم، دانست، چون اگر همه لوازم با ذات تصور شوند مستلزم این است که بی نهایت مفهوم در تصور یک مفهوم تصور شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰). براین اساس منطق دانان گزاره های کلی و ضروری را به دو دسته تقسیم کرده اند: مبادی بدون واسطه حد وسط (بدیهیات اولیه) که ذاتی بودن محمول برای موضوع آنها بدیهی است و قضایای برهانی که با استدلال به بدیهیات اولیه برمی گردند (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۵).

بنابراین هدف از طرح اولیات در منطق، معرفی دسته ای از قضایا بود که مطابق با واقع، کلی، ضروری و یقینی باشند و فهم صدق آنها نیاز به قضایای دیگر نداشته و پایه و مبدأ اثبات قضایایی باشد که فهم ثبوت محمول آنها برای موضوعاتشان نیاز به قضایای دیگر دارد.

مقدمه سوم: ویژگی های اولیات

با توجه به آنچه گفته شد، می توان گفت بدیهیات اولیه از نظر منطق دانان گزاره های یقینی و بدیهی هستند. یادآوری این مطلب نیز لازم است که طبق اصطلاح رایج تر، مراد از یقین در منطق، یقین بالمعنی الاخص است که آن را به معنای اعتقاد صادق (مطابق با واقع) و زوال ناپذیر دانسته اند (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵، ص ۷۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹). از نظر آنها چنین قضایایی باید کلی و ضروری باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵، ص ۱۲۵-۱۲۸) و به نظر آنها تنها در صورتی شرط کلیت و ضرورت اولیات تأمین خواهد شد که محمول آنها از ذاتیات موضوع باشد؛ یعنی محمول آنها یا از اجزای ذات موضوع و یا از لوازم ذات موضوع باشد (همان) و چون اولیات، از بدیهیات هستند، در صورتی که محمول آنها از لوازم موضوع باشد باید لازم بین باشند. به علاوه چون مقدمات برهان یا بدیهی اند یا باید به بدیهیات اولیه برگردند، اما اولیات نباید به چیزی برگردند، یعنی نیاز به استدلال ندارند لذا برخی از منطق دانان آنها را «مبادی اول»، «مقدمات اول» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۷۰) و «معقولات اول» (همان، ص ۱۹) نیز نامیده اند. بنابراین صدق بدیهیات اولیه بالذات است، چراکه صدق آنها از درون ذات قضیه برمی خیزد و سبب بیرونی ندارد. (بهمنیا، ۱۳۷۵، ص ۹۶؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۶۹)

لذا علت و سبب تصدیق آن را تصور درست قضیه و ریشه آن را تصور درست موضوع قضیه دانسته‌اند و بر اساس همین ویژگی نیز اولیات را تعریف کرده‌اند (همان‌ها).

بنابراین ویژگی‌های اولیات عبارتند از: بدیهی بودن، صادق (بالذات) بودن، مطابق با واقع بودن، ثابت بودن، کلی بودن، ضروری بودن، مبدأ برهان بودن، ذاتی بودن محمول برای موضوع و کافی بودن تصور اجزای قضیه برای فهم صدق آن. روشن است که برخی از این ویژگی‌ها قابل برگشت به دیگری است، اما برای تفکیک روشن‌تر و توجه بیشتر به حیثیت لحاظ شده در هر یک، آنها را به تفصیل بیان خواهیم کرد.

مقدمه چهارم: کافی نبودن ویژگی‌ها برای دستیابی به یقین

گام چهارم، بررسی کافی بودن یا نبودن ویژگی‌های اولیات برای دستیابی به هدف، یعنی یقین مطابق با واقع بدیهی است. برای بررسی اینکه آیا ویژگی‌های بیان شده برای اولیات، برای دستیابی به هدف منطق‌دانان، یعنی دستیابی به گزاره‌های یقینی مطابق با واقع، کافی هستند یا خیر، لازم است این ویژگی‌ها را تحلیل و دسته‌بندی کنیم.

به نظر می‌رسد به دو نحو می‌توان این ویژگی‌ها را دسته‌بندی کرد؛

الف) در یک دسته‌بندی می‌توان گفت ویژگی‌های اولیات دو نوع‌اند: برخی از آنها ناظر به هدفی هستند که منطق‌دانان در تفکیک اولیات به دنبال آن بوده‌اند. به عبارت دیگر، برخی از آنها در واقع بیان همان هدفی هستند که منطق‌دانان با تفکیک اولیات از سایر قضایا به دنبال آن بوده‌اند؛ برخی دیگر، ویژگی‌هایی هستند که برای دستیابی به هدف مذکور وجودشان لازم است.

طبق این دسته‌بندی می‌توان گفت «مطابق با واقع بودن» و «ثابت بودن» از جمله ویژگی‌های ناظر به هدف‌اند و ویژگی «کلیت» و «ضرورت» نیز تعبیرهای دیگری از همین ویژگی‌ها هستند؛ زیرا مراد از ثبات، همان زوال‌ناپذیری است که لازمه مفهوم ضرورت است و مراد از کلیت نیز صدق دائمی و صدق بر همه مصادیق است. ویژگی‌های «ذاتی بودن محمول برای موضوع» و «بدیهی بودن» از جمله ویژگی‌هایی هستند که برای دستیابی به ویژگی‌های ناظر به هدف لازمند و ویژگی «کافی بودن تصور قضیه برای فهم صدق» در واقع از لوازم ذاتی بودن یا از لوازم لازم بین بودن محمول برای موضوع است.

ب) در دسته‌بندی دیگری می‌توان گفت ویژگی‌های ذکرشده برای اولیات قابل تنظیم در دو گروه‌اند: برخی از آنها ویژگی‌های اصلی و برخی دیگر فرعی‌اند. ویژگی‌های اصلی آنها هستند که در جایگاه علت، پایه و ریشه قرار دارند و ویژگی‌های فرعی در واقع، از نتایج و از لوازم ویژگی‌های پایه‌اند.

طبق این دسته‌بندی به نظر می‌رسد ویژگی ذاتی بودن محمول برای موضوع و بدیهی بودن اولیات از ویژگی‌های اصلی و پایه و همه ویژگی‌های دیگر از نتایج و لوازم آنها هستند. ویژگی‌های فرعی خود دو دسته‌اند: برخی مربوط به عالم واقع و برخی از لوازم ذهنی برای فاعل شناسا هستند. مثلاً کافی بودن تصور اولیات برای تصدیق آنها از جمله لوازم عقلی است که به فاعل شناسا مربوط است. از این دو دسته‌بندی به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که اساس تمام ویژگی‌های اولیات، ذاتی بودن محمول برای موضوع است. از این رو به نظر می‌رسد برای بررسی کافی بودن یا نبودن این ویژگی‌ها برای دستیابی به هدف، تنها باید در ویژگی ذاتی بودن محمول برای موضوع متمرکز شویم و به تحلیل آن بپردازیم.

با این مقدمه وارد پاسخ به این سؤال می‌شویم که با چه معیاری می‌توان به صورت یقینی تشخیص داد که محمول قضیه از ذاتیات موضوع و یا از لوازم ذاتی آن است. به نظر می‌رسد منطوق‌دانان پیش از دوره معاصر، به هر دلیل به این سؤال پرداخته و دست‌کم مستقیم به آن پاسخ نداده‌اند. در پاسخ به این سؤال می‌گوییم تنها در صورتی که موضوع قضایای اولی از مفاهیم فلسفی باشد به صورت قطعی می‌توان گفت که محمول از ذاتیات موضوع است یا خیر. برای اثبات این مطلب نخست باید نشان دهیم که موضوع اولیات نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی یا مفاهیم منطقی باشد.

برای این منظور باید به یاد داشته باشیم که اولیات، قضایایی یقینی هستند که برای فهم صدقشان تصور آنها کافی است؛ یعنی برای فهم درستی‌شان هیچ‌گونه مراجعه‌ای به خارج لازم نیست، یعنی علم به ذاتی بودن محمول آنها برای موضوعاتشان تنها از راه تحلیل موضوع به دست می‌آید.

نخست به سراغ قضایایی با مفاهیم ماهوی می‌رویم. مراد ما از مفهوم ماهوی، مفهومی حاکی از حدود وجودی است که تنها چستی، یعنی ویژگی‌های همراه با محدودیت وجود شیء را نشان می‌دهد. حال باید دید آیا مفاهیم ماهوی به این معنا را می‌توان صرفاً از طریق تحلیل مفهومی، یعنی بدون هیچ‌گونه مراجعه به خارج به دست آورد؛ یعنی مثلاً همان‌گونه که برای فهم درستی قضیه «وجود یا ممکن است یا واجب» هیچ نیازی به بررسی ویژگی‌های موجودات خارجی و مراجعه به خارج نداریم، آیا ماهیت اشیاء را نیز به همین نحو می‌توان درک کرد یا درک ماهیت و چستی نیاز به مراجعه به خارج و بررسی عینی واقعیت آنها دارد؟ افزون بر این، آیا با مراجعه به عالم واقع و بررسی ویژگی‌های آنها می‌توان به یقین بدیهی، یعنی به درک مطابق با واقع زوال‌ناپذیر بدیهی رسید؟

برای پاسخ به این سؤال می‌توان فرض استفاده از راه‌های مختلف معرفت را بررسی کرد. اگر فرض کنیم راه‌های معرفت عبارت‌اند از راه علم حضوری، راه حس و تجربه، راه عقل و استدلال، راه نقل و راه مرجعیت؛ به نظر می‌رسد با علم حضوری دست‌کم می‌توان چستی برخی از مفاهیم



ماهوی مثل چستی حالات نفس مانند درد و غم و شادی و لذت را دریافت. بنابراین علم حضوری را به عنوان یکی از راه‌های معتبر و یقینی برای درک ماهیات می‌توان پذیرفت؛ اما روشن است که این راه اختصاص به قضایایی دارد که با علم حضوری درک شده‌اند و حاصل آنها قضایای وجدانی خواهد بود که از بدیهیات ثانویه است.

حاصل بهره‌گیری از راه نقل و راه مرجعیت هم، حتی اگر فرض کنیم که تمام شرایط دستیابی به یقین در آنها رعایت شده باشد، نمی‌تواند قضیه‌ای اولی باشد؛ چون مبنای فهم درستی آن، اعتبار منبع و صدق راوی در نقل (مصباح و محمدی، ۱۴۰۰، ۱۲۷-۱۳۲)؛ و اعتبار منبع و قابل اعتماد بودن مرجع در راه مرجعیت است، (همان، ص ۱۳۲-۱۳۳) نه فهم ماهیت از راه تحلیل مفهومی که در اولیات لازم است. راه حس و تجربه نیز علاوه بر این مشکل، مشکل دیگری دارند و آن اینکه دلیلی بر یقینی بودن حاصل آنها تاکنون ارائه نشده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰ و ج ۲، ص ۵۰-۵۲) حتی اگر راه‌های حس و تجربه بدیهی هم باشند، از بدیهیات ثانویه هستند؛ بنابراین از اولیات نیستند.

ممکن است به نظر برسد در آن دسته از قضایای ماهوی که محمول، عین موضوع است به‌روشنی می‌توان آن را از اولیات به شمار آورد، بنابراین اولیات می‌توانند از مفاهیم ماهوی تشکیل شده باشند؛ اما به نظر می‌رسد که چنین نیست، زیرا در این دسته قضایا، یا محمول در لفظ و معنا عین هم هستند، مثل «انسان، انسان است»، یا محمول در لفظ و معنا عین موضوع نیست، اما محمول بیانگر ذاتیات موضوع است، مثل «انسان حیوان ناطق است». دسته اول بیانگر واقعیتی نیست جز اینکه موضوع و محمول قضیه کاملاً مثل هم هستند و این‌گونه موارد در واقع مصداق‌هایی از اصل هوویت‌اند و صدق آنها تابع صدق اصل هوویت است که در واقع بیان این حقیقت است که هرچیزی با خودش وحدت دارد که مفهومی فلسفی است. شاهد درستی این مدعا این است که حتی اگر هیچ تصویری از معنای موضوع و محمول را در این‌گونه قضایا نداشته باشیم، باز می‌دانیم که این گزاره صادق است و این خود نشانه‌ای است از اینکه چنین قضیه‌ای بیانگر ماهیت و حقیقت چیزی نیست.

در دسته دوم نیز به نظر می‌رسد تبیینی که در مورد عدم امکان کاربرد ماهیات در موضوع اولیات داده شد کافی است، اما برای تبیین بیشتر به نمونه‌ای معروف در منطق مسلمانان تمسک می‌جوئیم. معمولاً چنین تصور می‌شود که وقتی می‌گوییم «انسان حیوان است» یا «انسان ناطق است» یا «انسان حیوان ناطق است» طبق تعریف، این قضیه از بدیهیات اولیه است، چون محمول از ذاتیات موضوع است؛ اما به نظر می‌رسد که این مثال، نمونه‌ای فرضی و ادعایی است. سؤال این است که آیا قضیه حاکی از ذاتی بودن نطق و حیوانیت برای انسان از بدیهیات اولیه است یا در جایی به اثبات

رسیده است؟ بی تردید شناخت ماهیت، یعنی شناخت ویژگی‌های ذاتی انسان، نه تنها از بدیهیات اولیه نیست بلکه از معضلات علوم است و اگر گفته شود در جایی به اثبات رسیده است پس حداکثر این است که برهانی است، درحالی که ما به دنبال اولیات هستیم.

ممکن است گفته شود راه فهم ذاتی بودن محمول برای موضوع در منطق بیان شده است و راه آن مراجعه به درون است. ابن سینا می‌گوید محمولی که موضوع قضیه در تحقق ماهیت خود بدان نیازمند است و مندرج در ماهیت موضوع و جزئی از آن است محمول ذاتی است و اگر تصور موضوع بدون محمول ممکن نباشد محمول ذاتی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸-۳۹).

به نظر می‌رسد این پاسخ کافی نیست، چون اولاً خود ابن سینا پس از ذکر این عبارات تصریح می‌کند ویژگی سوم، برخی لوازم غیر مقوم را در بر می‌گیرد (همانجا). بنابراین با درک مفهوم به تنهایی نمی‌توان اجزای ماهیت را شناخت و حتی اگر در مقام تصور، آن را جزء مقوم تصور کنیم باز برای درک ماهیت واقعی کافی نیست، چون سؤال ما این است که آیا صرف نظر از قراردادهای مفهومی و ذاتیاتی که برای موضوعی با دلیل اثبات شده‌اند و امروزه از پیش فرض‌ها هستند، می‌توان ادعا کرد که ذاتی یک شیء برای آن بدیهی اولی است. حاصل کلام آنکه گزاره‌های بیانگر ماهیت نمی‌توانند از اولیات باشند.

آیا بدیهیات اولیه می‌توانند از مفاهیم منطقی تشکیل شده باشند؟ به نظر می‌رسد قضایایی که در علم منطق به کار می‌روند یا بدیهی‌اند یا نظری. بدیهیات آنها نیز دو دسته‌اند: یا از اولیات‌اند یا با مراجعه به درون و علم حضوری به صدق آنها پی می‌بریم. اگر قضیه منطقی بر ویژگی ذاتی مفاهیم منطقی دلالت داشته باشد، صدق آن را از طریق مراجعه به درون میتوان به دست آورد. مثلاً در قضیه «مفهوم انسان، کلی است»، راه شناخت آن مراجعه به درون است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۰).

ممکن است گفته شود در این قضیه، علم به صدق آن از راه مراجعه به مفهوم است، پس از اولیات است؛ اما چنین نیست، چون مفهوم انسان از این حیث که این مفهوم خاص است، تنها بر مفهومی ماهوی دلالت دارد و مستلزم کلیت نیست، بلکه برای علم به کلیت آن باید به وجود عینی آن در ذهن توجه کرد و در این صورت است که حضوراً کلیت را در مفهوم انسان می‌یابیم. پس مراجعه به مفهوم کافی نیست و تنها راه تشخیص آن، مراجعه به درون است. پس این دسته نیز از اولیات نیستند، بلکه از وجدانیات هستند.

گاهی در منطق از بدیهیات اولیه و استدلالاتی که ریشه در بدیهیات اولیه دارد استفاده می‌شود؛ چنانکه در منطق گفته می‌شود منتج بودن شکل اول از بدیهیات اولیه است. به نظر می‌رسد این ادعا صادق است، اما با دقت معلوم می‌شود که مبنای آن در نظر گرفتن مفهوم فلسفی است. برای مثال،

در همین مورد، یعنی بدیهی بودن انتاج یقینی شکل اول، بدیهی بودن آن از این جهت است که نتیجه استدلال به عنوان جزئی از کل که حکم آن در کل بیان شده است در نظر گرفته می‌شود و در واقع مصداق این قضیه است که «کل هر چیزی جزء آن را دربردارد» و مفهوم کل و جزء از مفاهیم فلسفی‌اند. به نظر می‌رسد همه کاربردهای استدلال‌های برهانی در منطق نیز از همین قبیل‌اند؛ چراکه برهان، نیازمند حکم کلی ضروری است و چنانکه در ادامه بیان خواهیم کرد حکم کلی ضروری نیازمند به مفهوم فلسفی است. بنابراین در همه این موارد تا جایی که سخن از مفهوم منطقی بماند به مفهوم منطقی است، باید از طریق وجدانیات به صدق آنها پی برد و اگر نیاز به استفاده از اولیات شود پای مفهومی فلسفی در کار است.

مقدمه پنجم: راه دستیابی به بدیهیات اولی

تاکنون اثبات کردیم که موضوع اولیات نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی باشد. حال نوبت به پاسخ به این سؤال می‌رسد که آیا موضوع قضایای اولی می‌تواند از مفاهیم فلسفی باشد. پیش از ورود به این بحث ذکر مقدماتی لازم است:

۱. در تعریف مفاهیم فلسفی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که پرداختن به آنها مجال مستقل را می‌طلبد، اما با عنایت به اینکه که ادعای فلسفی بودن مفاهیم به‌کاررفته در موضوع اولیات از علامه مصباح یزدی است، این بحث را با توجه به تعریف ایشان از مفاهیم فلسفی به پیش می‌بریم. بر مبنای علامه مصباح یزدی، مفاهیم فلسفی از نحوه وجود خیر می‌دهند و مابازاء عینی ندارند، اما مصداق و منشأ انتزاع عینی دارند. ذهن، این دسته مفاهیم را از مقام مقایسه و با توجه به ویژگی‌های دو چیز به دست می‌آورد؛ از این‌رو این مفاهیم از جهتی، ذهنی و ساخته ذهن‌اند. (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۲-۳۷؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۰؛ ۱۳۶۱ الف، ص ۹۰-۹۵ و ۱۳۱-۱۳۲)
۲. ممکن است به نظر برسد از راه برهان سبر و تقسیم، به‌آسانی می‌توان اثبات کرد که موضوع اولیات از مفاهیم فلسفی‌اند، یعنی اینکه بگوییم:

الف) اگر فرض کنیم که مفاهیم کلی سه دسته‌اند: یا ماهوی‌اند یا منطقی یا فلسفی

ب) چون قبلاً ثابت شد که موضوع اولیات نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی و یا منطقی باشد

نتیجه: پس موضوع اولیات از مفاهیم فلسفی است.

حتی اگر بپذیریم که حصر در مقدمه الف منطقی است، باز این راه با اشکال روبرو است، چون در این استدلال به سؤال اصلی این نوشته، یعنی اینکه آیا اگر موضوع قضایای اولی مفاهیم فلسفی باشد، این دسته قضایا هدف منطقدانان از تفکیک اولیات، یعنی دستیابی به یقین بدیهی مطابق با واقع را تأمین می‌کنند یا خیر، پاسخی داده نشده است. از این‌رو به استدلال از راه سبر و تقسیم بسنده نمی‌کنیم.

۳. برای اثبات فلسفی بودن موضوعات اولیات و اثبات تأمین هدف منطق دانان با این نوع از مفاهیم، کار خود را با تمسک به ویژگی‌های مفاهیم فلسفی و ویژگی‌های اولیات و سنجش آنها با هدف منطق دانان، یعنی دستیابی به یقین مطابق با واقع زوال‌ناپذیر بدیهی دنبال می‌کنیم. از این رو می‌گوییم:

الف) طبق مبنای بحث، محمول قضایای اولی باید از ذاتیات موضوع باشد، پس محمول اولیات باید از ویژگی‌های ذاتی مفهوم فلسفی باشد، یعنی محمول اولیات تنها ویژگی‌هایی از اولیات است که از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید.

ب) همان‌طور که اشاره کردیم، مفاهیم فلسفی مفاهیمی انتزاعی‌اند و مفاهیم انتزاعی حقیقتی ذهنی دارند، یعنی ذهن تنها در مقام مقایسه ویژگی‌های دو چیز متقابل آنها را می‌سازد و می‌فهمد؛ یعنی فهم معنای آنها نیازی به مراجعه به عالم خارج ندارد، یعنی تنها با تصور و تحلیل عقلی مفهوم موضوع می‌شود ذاتیات آنها را شناخت و ذاتی بودن یا نبودن محمول برای موضوع را در آنها فهمید. برای فهم بهتر اینکه چگونه درک ذاتیات مفاهیم فلسفی بی‌نیاز از مراجعه به عالم خارج است، می‌توان قضیه‌ای مانند «وجود، عدم نیست» و مانند «تناقض محال است» را در نظر بگیریم. در این دو قضیه، مفهوم وجود حاکی از واقعیتی است که با نفی عدم فهمیده می‌شود و بدون نفی عدم مفهوم وجود تحقق نمی‌یابد (ر.ک: مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۲ و ۳۵-۳۶)؛ برخلاف مفاهیم ماهوی که برای اثبات محمول برای موضوعاتشان نیازمند مراجعه به عالم خارج هستند و برخلاف مفاهیم منطقی که به مراجعه به مصداق ذهنی در درون نیاز دارند، اما چون برای فهم صدقشان مفهوم کفایت نمی‌کند از اولیات نیستند.

با این همه به نظر می‌رسد این بیان هنوز برای اثبات اینکه اولیات کاملاً مطابق واقع‌اند کافی نیست، چون ممکن است گفته شود مفاهیم فلسفی هم از خارج اخذ شده‌اند و این سؤال باقی است که از کجا می‌توان به یقین دانست که این مفاهیم به صورت درست و دقیق از خارج گرفته شده‌اند و مصداق خارجی آنها دقیقاً همین است که ذهن آنها را از واقعیات انتزاع کرده است؟

پاسخ به این سؤال در ویژگی دیگری از مفاهیم فلسفی نهفته است. آن ویژگی دیگر این است که ذهن، مفاهیم فلسفی را از مواجهه مستقیم حضوری با خارج به دست می‌آورد (همان). از این رو آیت‌الله مصباح با طرح این مطلب بر این نکته نیز تأکید می‌کنند که از این جهت، اطلاق معقول ثانی هم بر آنها جای مناقشه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۰). پس از یک‌سو نفس، یکسانی مفهوم موضوع با واقع را حضوراً می‌یابد و از سوی دیگر، چون علم به خود مفاهیم حضوری است، نفس با تأمل در مفهوم موضوع می‌تواند به صورت حضوری ذاتی بودن محمول برای موضوع را بیاید.

برخلاف مفاهیم ماهوی که با توجه به تفاوت مصداق می‌توانند از یکی از دوراه حس ظاهر یا باطن به دست آمده باشند، مثلاً درک مفهوم درد، شادی و محبت راهی جز حس باطن ندارد و درک مفهوم رنگ و زبری و نرمی نیز که چون حسی هستند، راهی جز حس ظاهر ندارند، اما مفاهیم فلسفی راهی برای درک اولیه آنها در حس ظاهر نیست، چون مفاهیم فلسفی از رابطه عینی دو چیز گرفته می‌شوند و در حس ظاهر، تنها دو چیز به صورت مستقل درک می‌شوند. بنابراین مفاهیم فلسفی اولین بار باید از علم حضوری گرفته شده باشند؛ چنانکه مثلاً مفهوم علیت اولین بار می‌تواند از درک حضوری رابطه میان نفس و اراده گرفته شده باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۵۶) و مفاهیم فلسفی هرچند در ذهن، بیانگر نسبت میان دو چیزند اما این مطلب با امکان درک حضوری مصداق آنها منافاتی ندارد؛ چنانکه مفهوم وابستگی مفهومی طرفینی است اما انسان در رابطه میان نفس و اراده خود می‌تواند وابستگی اراده خود به نفس را بیابد.

در اینجا ممکن است اولاً این سؤال به ذهن آید که طبق این دیدگاه، قضیۀ اولی، مفهومی حصولی برگرفته از علم حضوری است اما چه دلیلی بر واقع‌نمایی علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری وجود دارد؟ یعنی در مرحله برزخ میان علم حصولی و حضوری چه دلیلی بر مطابقت علم حصولی با علم حضوری برگرفته از آن و عدم دخالت عاملی دیگر در مرحله مفهوم‌گیری وجود دارد؟ حتی اگر دلیلی هم وجود داشته باشد، اگر اولیات واقعاً ریشه در علم حضوری داشته باشند، باید امری عمومی و مشترک و روشن میان همه انسان‌ها باشند، درحالی‌که در اولیات نیز اختلاف وجود دارد و برخی منکر آن یا مصادیقی از آن هستند و برخی درباره آن دچار خطا می‌شوند.

به نظر می‌رسد این سؤال را نیز بر اساس این دیدگاه علامه مصباح یزدی بتوان پاسخ داد که که خود علوم حصولی نیز از جهت دیگری علم حضوری‌اند؛ یعنی در صورت مطابقت، خود مطابقت نیز با علم حضوری درک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۴). البته روشن است که درک یکسان، درک حضوری است اما مفهوم مطابقت و یکسانی مربوط به مرتبه ذهن است. در مرتبه علم حضوری فقط درک یکسان است، نه مفهوم مطابقت. این سؤال درباره خود اولیات که ریشه در علم حضوری دارند نیز قابل طرح است و پاسخ آن بر این مبنا و مبنای ایشان در بازگشت اولیات به علم حضوری این است که درک اولیات درک واقعی آینه‌ای از مرتبه حضوری اولیات است، یعنی مرتبه‌ای که نفس آنها را با نگاه استقلالی یافته است.

در پاسخ به سوال دوم که پس چرا برخی افراد، اولیات را انکار می‌کنند یا آن را درست درک نمی‌کنند یا درباره آن دچار خطا می‌شوند، می‌توان گفت انکار واقعیت‌های بدیهی یا برهانی و عدم درک یا خطا درباره آنها دلایل مختلفی می‌تواند داشته باشد و همان‌طور که برخی از منطق‌دانان اشاره

کرده‌اند، انکار یا خطا درباره بدیهیات و اولیات نیز عوامل مختلفی می‌تواند داشته باشد. عدم درک درست تصورات مربوط به اولیات، (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ق، ص ۵۷ و ص ۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۴-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ مظفر، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۹) وجود برخی عوامل مانع علم، یا مانع علم به علم مثل عدم سلامت ذهن و وجود شبهه (همان، ص ۲۳) و خلط میان آنچه مستقیماً با علم حضوری درک شده است با تفاسیر و تعبیرات ذهن از علم حضوری (مصباح یزدی؛ ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۸) از جمله این عوامل هستند.

ذکر این نکته نیز در اینجا مناسب است که آنچه تاکنون درباره مفاهیم فلسفی گفته شد، نتایج و لوازم بین و غیر بین دیگری نیز دارد که مجال بحث تفصیلی از آنها در اینجا نیست؛ از جمله اینکه موضوع همه قضایای پیشین و همچنین همه قضایای حقیقیه نیز مفاهیم فلسفی است و اولیات نیز از قضایای حقیقیه‌اند که محکی آنها نفس‌الامر است و قضایای حاکی از ماهیات نیز از قضایای خارجی‌اند.

نتیجه

حاصل سخن این که اولیات تنها از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌شوند و سرّ بدهات و مطابقت آنها با واقع در این است که ذاتی بودن محمول این قضایا برای موضوع آنها با علم حضوری درک می‌شود و چون خود این مفاهیم نیز با علم حضوری از واقع گرفته شده‌اند در مطابقت آنها با واقع تردیدی نیست.

منابع

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درر الفوائد. (ج ۲). قم: دارالتفسیر
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴-۱۴۰۵ق). الشفاء. تحقیق ابوالعلاء عقیفی. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي
۳. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها (ج ۱). شرح خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی. قم: نشر البلاغة
۴. ابوترابی، احمد (۱۳۹۷). علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۵. _____ (۱۳۹۸). چستی و نقش قضایای تحلیلی و ترکیبی در منطق و معرفت‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۶. ارسطو (۱۳۸۹). مابعدالطبیعة (متافیزیک) ارسطو. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات حکمت
۷. _____ (۱۹۸۰م). منطق ارسطو (ج ۱ و ۲). تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی. کویت، بیروت: وكالة المطبوعات، دارالقلم
۸. بهمینیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۹. سبزواری، هادی بن محمد (۱۳۷۴-۱۳۷۹). شرح المنظومه (ج ۱). تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات
۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۳۴). منطق التلویحات. تحقیق علی‌اکبر فیاض. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۳-۱۳۶۴). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار
۱۲. _____ (۱۹۸۱ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی
۱۳. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: انتشارات حکمت
۱۴. _____ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). *نهایة الحکمة* (ج ۲). تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (بی تا). *اساس الاقتباس*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه
۱۷. غزالی، ابوحامد (۱۹۹۳ م). *معیار العلم فی فن المنطق*. تقدیم، تعلیق و شرح علی بوملحم. چاپ دوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال
۱۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق). *المنطقیات للفارابی*. (ج ۱). تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، زیر نظر سید محمود مرعشی. قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۴-۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه* (یونان و روم) (ج ۱). ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۲۰. مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی (۱۳۹۵). *اصطلاح نامه فلسفه اسلامی* (ج ۳). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۲۱. _____ (۱۳۹۸). *اصطلاح نامه معرفت شناسی* (ویراست دوم). چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱ الف). *ایدئولوژی تطبیقی*. قم: انتشارات در راه حق
۲۳. _____ (۱۳۶۱ ب). *پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک*. قم: انتشارات در راه حق
۲۴. _____ (۱۳۶۳). *دومین یادنامه علامه طباطبایی*. تهران: انتشارات بهارستان
۲۵. _____ (۱۳۷۵). *دروس فلسفه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۶. _____ (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه* (ج ۱)، چاپ هشتم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل
۲۷. _____ (بی تا). *چکیده چند بحث فلسفی*. قم: مؤسسه در راه حق و اصول دین
۲۸. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۴۰۰). *معرفت شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
۲۹. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۳ ق). *المنطق*. تعلیق غلامرضا فیاضی، تحقیق رحمت الله رحمتی. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی
۳۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد* (ج ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۱. یوسف کرم (بی تا). *تاریخ الفلسفة اليونانية*. چاپ سوم. بیروت: انتشارات دارالحکم