

فایده‌مندی تقسیم مشهور علم به بدیهی و نظری در منطق تصدیقات

مجتبی قربانی همدانی *

چکیده

غالب منطق‌دانان مسلمان، علم حصولی را با ملاک فکر به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. هدف این پژوهش، بررسی مفید بودن این تقسیم در منطق تصدیقات است. فایده اصلی این تقسیم با غرض رسیدن به حقیقت در دانش منطق، نشان‌دادن نیاز به منطق در گذر از گزاره‌های بدیهی به گزاره‌های نظری است؛ اما در بدیهیات به دلیل یقینی بودنشان، نیازی به این دانش نیست. با تحلیل فکر و قضایای مختلف بدیهی به این نتیجه می‌رسیم که «بدهت» نمی‌تواند عامل یقینی بودن تصدیق باشد چرا که برخی بدیهیات افراد دیگر از نظر ما کاذب است. یقینی بودن هر کدام از بدیهیات به عاملی غیر از بدهت آن‌ها مربوط است. هر چند همه بدیهیات ما برای خودمان یقینی است اما در سنجش افکار دیگران به عامل تصدیق شخص مقابل توجه نداریم و استدلال او را از حیث قواعد صوری و مادی استدلال، بررسی می‌کنیم. فکر در هیچ بحثی در منطق به جز تقسیم علم به بدیهی و نظری مورد بحث واقع نشده و این شاهدی بر مفید نبودن این تقسیم است. تقسیم جایگزین، با ملاک وجود یا عدم وجود استدلال، علم را به مبنایی و بنایی تقسیم می‌کند. بررسی صحت استدلال در تصدیق‌های بنایی، در دانش منطق صورت می‌گیرد. منطق تصدیقات، علم خطایابی در استدلال است نه فکر.

کلیدواژه‌ها: تعریف منطق، بدیهی، نظری، فکر، مبنای‌گرایی.

مقدمه

از دیرباز که اندیشه‌ورزی در ساحت فلسفه آغاز شد، موضوع معرفت، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان بوده است. یکی از معروف‌ترین مباحث در این موضوع، تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری است. ریشه این تقسیم را می‌توان در آثار افلاطون یافت (افلاطون، کتاب منون، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۸۹). پس از وی، ارسطو با عنایت بیشتری این بحث را مطرح کرد (ارسطو، ج ۲، ص ۳۲۹). این تقسیم در آثار حکیمان مسلمان هم بحث شده است و هم‌اکنون یکی از زنده‌ترین بحث‌ها در فلسفه و منطق اسلامی و غربی است (عارفی، ص ۳۴).

برای بدیهی تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. بنابر تعریف مشهور، بدیهی، علمی است که برای تحقق آن به فکر نیاز نداریم به خلاف علم نظری که تحقق آن متوقف بر فکر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۶-۵؛ رازی، ص ۱۰؛ سبزواری، ج ۱، ص ۹). آنچه در این تعریف، خودنمایی می‌کند تقسیم علم بر اساس فکر است نه حد و برهان. حد و برهان، اموری متمایز از فکر هستند. در علوم نظری، با رخداد فکر، حد یا برهان حاصل شده و علم نظری شکل می‌گیرد اما گاهی حد یا برهان وجود دارد درحالی که فکری رخ نداده است. قضیه یقینی بدیهی را با استقراء به شش قسم تقسیم کرده‌اند که عبارت‌اند از اولیات، مشاهدات، فطریات، حدسیات، مجربات و متواترات (الیزدی، ص ۱۱۲-۱۱۱). برخی نیز با تقسیم مشاهدات به حسیات و وجدانیات، شمار آن‌ها را به هفت مورد رسانده‌اند (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۷-۴۴۵). در میان این شش یا هفت قسم، تنها اولیات و مشاهدات فاقد استدلال‌اند و باقی موارد، دارای استدلال‌اند. آنچه این موارد را در زمره بدیهیات قرار داده عدم نیاز آن‌ها برای تصدیقشان به فکر است.

یکی از مهم‌ترین قواعد تقسیم، فایده‌مندی است. پژوهش حاضر درصدد بررسی این مسئله است که تقسیم مشهور علم به بدیهی و نظری چه فایده‌ای در دانش منطق دارد. به‌طور معمول این بحث در دو بخش تعریف منطق و مبادی قیاس در ابتدای صناعات خمس بررسی شده است؛ بنابراین باید فایده‌مندی این تقسیم در این دو بخش بررسی شود. در مورد بداهت تصورات، چالش‌هایی مطرح است که بررسی آن‌ها نیازمند پژوهش‌های دیگری است. به‌عنوان نمونه برخی منطق‌دانان مانند فخررازی مدعی بداهت همه تصورات‌اند (رک. فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵؛ همو، ۲۰۰۳، ص ۲۰-۱۹؛ پورموسوی). طبق این مبنا اصلاً تصور نظری‌ای وجود ندارد تا بخواهیم از فایده‌مندی این تقسیم در حوزه تصورات سخن برانیم. لذا در این مقاله صرفاً فایده‌مندی این تقسیم در منطق تصدیقات، بررسی می‌شود. نکته دیگر اینکه این پژوهش محدود به وظیفه منطق در رسیدن به

حقیقت است و لذا فایده‌مندی این تقسیم در سایر صناعات مانند جدل و خطابه را پی‌گیری نمی‌کند؛ هرچند به نظر می‌رسد این پژوهش قابل تعمیم به این حوزه‌ها نیز هست. همان‌طور که بیان شد در بیشتر کتاب‌های منطقی در مورد این تقسیم سخن گفته شده است و لذا این تقسیم، پیشینه‌ای به درازای تاریخ منطق دارد. با این حال، پژوهش مستقلی که به بررسی فایده‌مندی این تقسیم پرداخته باشد یافت نشد؛ هرچند هر جا این تقسیم، بیان شده است لاجرم می‌توان فایده آن را از لابه‌لای کلمات استخراج کرد. تفاوت این پژوهش با همه آنچه گذشتگان انجام داده‌اند اولاً در تمرکز بر فایده‌مندی این تقسیم و ثانیاً در ارائه تحلیل‌هایی است که منجر به نتیجه دیگری غیر از آنچه دیگران بیان کرده‌اند می‌شود. هرچند ممکن است نتیجه این پژوهش با برخی نظرات دیگر، همسان باشد اما استدلال و تحلیلی که در این مقاله برای اثبات ادعا به کار گرفته شده در هیچ پژوهش دیگری مشاهده نشد.

برای بررسی فایده‌مندی تقسیم علم به بدیهی و نظری، در این پژوهش، ابتدا ماهیت فکر به‌عنوان ملاک این تقسیم، بررسی و جایگاه آن در بین حرکات ذهن مشخص می‌شود. در مرحله بعد، چگونگی حرکاتی که ذهن در قضایای مختلف بدیهی و نظری انجام می‌دهد تحلیل می‌شود. در بخش سوم، فایده تقسیم علم به بدیهی و نظری در دیدگاه مشهور منطق‌دانان تبیین می‌شود. نکته مهم این فایده‌مندی، عدم ورود منطق در قضایای بدیهی است. در بخش چهارم به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا منطق در حیطه بدیهیات ورود نمی‌کند. چهار احتمال برای چرایی دیدگاه منطق‌دانان مطرح است که در بخش پنجم ارزیابی و در بخش نهایی نیز دیدگاه مختار مطرح می‌شود.

چپستی فکر

بررسی تقسیم علم به بدیهی و نظری نیازمند بررسی فکر، به‌عنوان فارق بین این دو قسم است. خواجه نصیر سه معنا برای فکر ذکر می‌کند. البته این سه معنا مغایر نبوده و برخی در برخی دیگر داخل‌اند (انصاری، ص ۱۰). معنای اول فکر به هر حرکت ذهن که در معقولات رخ می‌دهد، اطلاق می‌شود. معنای دوم اخص از معنای اول و شامل دو حرکت است. در حرکت اول، ذهن از مجهولات به سوی معلومات حرکت کرده است و در بین آن معلومات به دنبال معلوم مناسب برای حل مجهول می‌گردد. در حرکت دوم از این معلومات مناسب به سوی مطلوب، حرکت می‌کند. معنای سوم نیز جزئی از معنای دوم است که عبارت است از حرکت اول از آن دو

حرکت. معنای دوم همان است که در تعریف منطق بیان می‌شود و معنای سوم نیز در مقابل حدس است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱-۱۰).

طبق بیان خواجه نصیر، فکر مصطلح در منطق، از دو حرکت تشکیل می‌شود. در حرکت اول، مبدأ حرکت، امر مجهول است و مقصد، عبارت است از آنچه برای معلوم کردن مجهول نیاز است. برای مثال اگر مجهول ما مجهول تصدیقی است مبدأ این حرکت، تصدیق یک قضیه است که مطلوب ماست و مقصد آن عبارت است از برهانی که موجب این تصدیق می‌شود. عنصر جستجوی بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب نیز جزء همین حرکت است. این حرکت، در حدس وجود ندارد. توجه داریم که حرکت از برهان به سمت تصدیق یعنی حرکت دوم، طبیعتاً یک حرکت دفعی است نه تدریجی. گاهی گفته می‌شود که در حدس، حرکتی وجود ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۱؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۸). در آن موارد مراد از حرکت، همین حرکت تدریجی است والا حرکت دفعی از معلوم به سوی مجهول، در حدس هم وجود دارد. باید متذکر شد که مراد از حرکت در این تعریف، تغییر التفات و توجه ذهن است.

در مقابل دیدگاه ابن سینا و خواجه نصیر که فکر را حرکتی دو مرحله‌ای می‌دانستند، مرحوم مظفر، فکر را سه مرحله‌ای تعریف می‌کند. در مرحله نخست، ذهن از مجهول به سوی معلومات حرکت می‌کند. در مرحله دوم، ذهن در بین معلوماتش به دنبال معلومات مناسب می‌گردد و در مرحله سوم، از این معلومات مناسب به سوی مجهول حرکت می‌کند. وی صاحب قوه حدس را از حرکت اول و دوم بی‌نیاز می‌داند (مظفر، ص ۲۴). گویا مراد از حرکت اول در دیدگاه مرحوم مظفر این است که ذهن از مجهول به مجموعه معلومات متوجه شده و این توجه، یک توجه اجمالی و کلی به همه معلومات است.

در مورد مجهول تصدیقی، آنچه در حرکت نخست به دنبال آن هستیم یک استدلال تنظیم شده است که شامل ماده و صورت استدلال است؛ نه اینکه ابتدا معلوم‌های مناسب را بیابیم و در حرکت نهایی آن‌ها را تنظیم کرده و در قالب هیئتی خاص، صورت‌بندی کنیم. به تعبیر دیگر ما در جستجوی بین معلومات، هر معلوم را در مقایسه با «استدلال بر مطلوب» ارزیابی می‌کنیم؛ یعنی هر معلوم را در قالب یک استدلال می‌سنجیم و نه به صورت جزیره‌ای و بدون توجه به کل استدلال. یک معلوم، زمانی معلوم مناسب است که جزیی از یک استدلال صحیح باشد. با این بیان می‌توان ادعای کسانی که حرکت اول را برای رسیدن به ماده استدلال و حرکت دوم را برای رسیدن به صورت استدلال معرفی می‌کنند (رازی، ص ۱۱) ابطال کرد.

در مقابل تعریف فکر به حرکت، گروهی فکر را «ترتیب امور معلومه برای رسیدن به مطلوب» تعریف کرده‌اند (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵؛ خونجی، ص ۶؛ رازی، ص ۱۰؛ حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۶-۱۸۵؛ جرجانی، ص ۷۲؛ الصفوی، ص ۱۱۴-۱۱۳). به این دوگانگی در برخی کتب اشاره شده و دلایلی برای آن ذکر شده است (رازی، ص ۱۳-۱۰؛ الیزدی، ص ۱۶، پاورقی میرزاحمدعلی؛ جوادی آملی، ص ۳۲۸). آنچه مسلم است این است که این تعریف بنا بر رأی کسانی است که فکر را امری مغایر حرکت می‌دانند (رازی، ص ۱۱؛ الیزدی، ص ۱۶ پاورقی میرزا محمدعلی).

ترتیب، مصدر باب تفعیل به معنای نظم بخشیدن است (طریحی، ص ۶۷). بنابراین مراد از فکر در تعریف مذکور عبارت است از منظم کردن اموری معلوم در قالب یک استدلال صحیح. حرکات ذهن برای به دست آمدن استدلالی با موازین منطقی است که واژه ترتیب به این نظم منطقی در استدلال اشاره دارد. با توجه به اینکه آنچه ما در جستجوی بین معلومات به دست می‌آوریم یک استدلال کامل است نه اجزای آن که بعد، این اجزا نیازمند ترتیب و نظم بخشی باشند باید گفت که چنین ترتیبی در ذهن انسان رخ نمی‌دهد تا بخواهیم آن را فکر بدانیم. احتمال دیگر این است معنای اسم مصدری ترتیب، مراد باشد. بنابراین، معنای ترتیب عبارت است از نظمی که در یک استدلال وجود دارد و نه نظم بخشی به اجزای آن. توجه داریم که این نظم در برخی قضایای بدیهی مانند فطریات و حدسیات هم وجود دارد و مختص فکر به عنوان فارق بین قضایای بدیهی و نظری نیست. در نتیجه این تعریف فکر، مانع اغیار نیست. بنابراین تعریف فکر به حرکات دوگانه یا سه گانه مورد پذیرش است.

چگونگی حرکات ذهن در قضایای بدیهی و نظری

در این بخش با تحلیل حرکات ذهن در قضایای بدیهی شش گانه و قضایای نظری در پی پاسخ به این پرسش هستیم که عنصر فارق حقیقی بین قضایای بدیهی و نظری چیست.

۱. اولیات: اولیات، قضایایی هستند که صرف تصور آن‌ها برای تصدیقشان، کافی است (حلی، ص ۲۰۰). در مجهول تصدیقی، آنچه به دقت، مورد جهل است، صدق و کذب قضیه است. متعلق صدق و کذب، خود قضیه است و لذا وقتی گفته می‌شود که صدق، مجهول است حتماً می‌دانیم که صدق کدام قضیه، مجهول است. بنابراین وقتی ما نسبت به قضیه‌ای شک داریم غیر از صدق و کذب قضیه به ناچار به خود قضیه هم توجه داریم.

در قضایای اولی، خود این التفات به قضیه، برای فهم صدق قضیه کافی است. بنابراین ما در اولیات ابتدا به مشکل توجه می‌کنیم که عبارت است از صدق قضیه. از آنجایی که توجه به صدق یک قضیه بدون توجه به خود قضیه ممکن نیست، به خود قضیه هم توجه داریم. در اولیات، همین توجه به قضیه برای رسیدن به صدق قضیه کافی است. بنابراین حرکت اول فکر که عبارت است از حرکت از مجهول به معلوم در اولیات به معنای حرکت از ملزوم به لازم است. این ارتباط بین مجهول و معلوم در هیچ‌یک از انواع دیگر قضایا وجود ندارد که توجه به معلوم، لازمه توجه به مجهول باشد. در این حرکت ابتدا کانون اصلی توجه، صدق قضیه است. در مرحله بعد، کانون توجه، خود قضیه خواهد بود. این تغییر التفات از صدق قضیه به خود قضیه، می‌تواند حرکت اول به حساب آید. پس از اینکه ذهن به خود قضیه توجه کرد قضیه را تصدیق می‌کند یعنی از توجه به خود قضیه به صدق قضیه تغییر التفات می‌دهد.

۲. مشاهدات: مشاهدات عبارت‌اند از قضایای حاصل از مشاهده حسی یا وجدانی (حلی، ص ۲۰۰). وقتی ذهن انسان با چنین مجهولی مواجه می‌شود مثلاً از او پرسیده می‌شود که «آیا رنگ دیوار اتاق کناری شما سفید است؟» دو حالت ممکن است: یا انسان قبلاً آن دیوار را دیده است و تصویری از آن در ذهن دارد یا خیر. در حالت اول ذهن از این مجهول به سمت آن علم حاصل از مشاهده حرکت کرده و سپس به سمت مطلوب حرکت می‌کند. در حالت دوم برای پاسخ به پرسش باید مشاهده لازم را انجام داده و از آن مجهول به سمت علم حاصل از این مشاهده حرکت کرده و سپس مجهول را حل کند. فرق این دو حالت این است که در حالت نخست، مشاهده پیش از مواجهه با مشکل انجام شده است و در حالت دوم پس از مواجهه با مشکل. در این نوع قضایا هم حرکت اول و سوم فکر رخ می‌دهد.

۳. فطریات: فطریات را به قضایایی که قیاس آن‌ها همراهشان است تعریف کرده‌اند (مظفر، ص ۳۲۲) در این قضایا، علت تصدیق عبارت است از قیاسی که در ذهن، حاضر است. در بسیاری از کتب، به جای واژه فطریات، از تعبیر «القضایا التي قیاساتها معها» استفاده شده است. در توضیح آن، گفته‌اند که در این قضایا حد وسط، غائب از ذهن نیست (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶؛ بهمنیار، ص ۹۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶). آنچه در فطریات دقیقاً علت تصدیق است کل قیاس است. هرچند می‌توان برای این تعبیر، توجیهاات مناسبی را یافت، اما به نظر می‌رسد که تعبیر «قیاساتها معها» دقیق‌تر است.

هنگام مواجهه با یک قضیه فطری، ذهن از این قضیه به سمت معلومات خود حرکت می‌کند، اما در بین آن معلومات، به حرکت و جستجو نمی‌پردازد؛ زیرا استدلال مورد نیاز، برای او حاضر است. سپس با این استدلال، به تصدیق قضیه فطری می‌رسد که مطلوب اوست. در مرحله نخست، ذهن به مجهول ملتفت می‌شود. در مرحله نهایی، ذهن از معلومات مناسب به سمت مجهول حرکت می‌کند، یعنی یک تغییر التفات از معلوم مناسب به سمت مجهول رخ می‌دهد. واضح است که وقتی ذهن ابتدا به مجهول ملتفت شده است و در مرحله نهایی از معلوم مناسب به مجهول تغییر التفات می‌دهد باید پیش از آن از مجهول به سمت معلوم مناسب هم تغییر التفات داده باشد. بنابراین در قضایای فطری، ذهن از مجهول به سمت معلوم و از معلوم به سمت مجهول حرکت می‌کند یعنی حرکت اول و سوم فکر.

۴. حدسیات: حدس عبارت است از اینکه حد وسط به‌طور دفعی و یک‌باره در ذهن شکل بگیرد. ممکن است این شکل‌گیری حد وسط در ذهن پیش از این باشد که شخص نسبت به آن مطلب شوق و طلبی داشته باشد یا اینکه بدون اشتیاق و طلب، این حد وسط برای او حاصل شود (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۸). صاحب قوه حدس، در حالت نخست، ابتدا به مجهول توجه دارد و سپس معلوم مناسب این مجهول، برایش منکشف می‌شود و سپس از این معلوم به سمت مجهول حرکت می‌کند. می‌توان نتیجه گرفت که در این حالت، حرکات ذهن در حدس، مانند حرکات ذهن در فطریات است؛ به این معنا که ابتدا ذهن به مجهول توجه می‌کند و سپس از مجهول به سمت معلوم، حرکت کرده و سپس از معلوم به سمت مجهول حرکت می‌کند. تفاوت حدسیات و فطریات در اینکه در حدسیات پس از توجه به مجهول، معلوم مناسب، منکشف می‌شود با فطریات که از پیش، این معلوم، در ذهن حاضر بوده در تحلیل حرکات ذهن مؤثر نیست. در حالت دوم که بدون توجه به مجهول، حد وسط برای ذهن حاصل می‌شود، طبیعی است که حرکت نخست رخ نمی‌دهد زیرا ذهن ابتدا به مجهول توجه نداشت تا از مجهول به سمت معلوم حرکت کند. باین حال در این حالت هم حرکت از معلوم به مجهول رخ می‌دهد. فرق بین دو حالت، در داشتن یا نداشتن حرکت از مجهول به معلوم است.

۵ و ۶. مجربات و متواترات: این قضایا با همه تفاوتی که دارند در این امر مشترک‌اند که در همه آنها برای تصدیق قضیه، به استدلال نیاز است (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۱۸)؛ اما برای رسیدن به این استدلال، نیازمند حرکت در بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب نیستیم. پس در

این گونه قضایا، ذهن، از مجهول به سمت معلوم حرکت کرده و از آن به سمت مجهول حرکت می‌کند. حرکات ذهن در این قضایا هم مانند فطریات است.

۷. نظریات: در قضایای نظری، تصدیق قضیه وابسته به وجود استدلال است. برای رسیدن به این استدلال نیز لازم است در بین معلوماتی که در ذهن وجود دارد، جستجویی صورت گیرد تا معلوم مناسب کشف شود. پس در قضایای نظری، ذهن ابتدا از مجهول به سمت معلوم اول حرکت می‌کند و در صورتی که آن را مناسب نیافت به سمت معلوم دوم حرکت می‌کند و این مسیر را تا رسیدن به معلوم مناسب ادامه می‌دهد. در نهایت از آن معلوم مناسب به سمت مجهول حرکت می‌کند.

با توجه به آنچه در حرکت ذهن در تصدیق این قضایا دیدیم، آنچه به‌طور دقیق در علوم نظری وجود دارد اما در علوم بدیهی نیست، عنصر «جستجوی در بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب» است. به تعبیر دیگر در غالب موارد، در بدیهیات هم ذهن از مجهول به سمت معلوم و از معلوم به سمت مجهول حرکت می‌کند. اگر فکر را فارق علم نظری و بدیهی بدانیم، مناسب است که فکر را همین عنصر جستجوی بین معلومات، تفسیر کنیم و حرکت از معلوم به مجهول و حرکت از معلوم به مجهول را خارج از فکر بدانیم. با این حال اگر فکر را مجموع دو یا سه حرکت بدانیم نباید غافل بود که بخشی از فکر در قضایای بدیهی هم رخ می‌دهد.

فایده تقسیم علم به بدیهی و نظری

در دانش منطق، برای تقسیم، ضوابطی را بیان کرده‌اند که از جمله مهمترین آنها فایده‌مندی تقسیم است. برای فهم فایده تقسیم علم به بدیهی و نظری باید در کتب منطق به دنبال مباحثی بگردیم که بر این تقسیم استوارند. به طور مشخص، در ابتدای کتب منطقی در بخش تعریف منطق و نیز در ابتدای صناعات خمس در بخش مبادی قیاس به این تقسیم اشاره شده است.

منطق دانان در ابتدای کتب منطقی و برای تعریف منطق بر تقسیم علم به بدیهی و نظری تکیه می‌کنند (رک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳-۵؛ حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۸-۱۸۲؛ ساوی، ص ۵۶-۵۲). تعریف منطق، غرض محور است یعنی منطق، با توجه به نیاز انسان، تعریف شده است (رک: طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۸-۹). برای بیان نیاز به منطق، علم به تصور و تصدیق و نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصور و تصدیق نظری با فکر، از تصور و تصدیق بدیهی حاصل می‌شوند. در تصور و تصدیق نظری به دلیل وجود فکر، امکان رخداد خطا وجود دارد. به این دلیل، ما به وسیله‌ای نیاز

داریم تا انسان را از خطای در تفکر باز دارد. منطق وسیله‌ای برای جلوگیری از خطای در فکر است (جرجانی، ص ۱۰۲).

بخش دیگری که منطق‌دانان به بحث از بدیهی و نظری می‌پردازند ابتدای صناعات خمس و در مبحث مبادی قیاس است. مبادی قیاس، قضایایی هستند که نیاز به حجت ندارند و خود به خود مبین هستند (ساوی، ص ۳۷۲). برای این قضایا، تقسیمات مختلفی ارائه شده است. در یک دسته‌بندی کلی، این قضایا به دو قسم یقینی و غیریقینی تقسیم می‌شوند. بدیهیات یقینی مبادی قیاس برهانی و بقیه مواد، مبادی قیاس‌های جدلی، خطابی، شعری و مغالطی هستند. منطق‌دانان سنتی، مبنای آنها هستند و با این تقسیم، نظام معرفتی بشر و جایگاه منطق را در آن را بیان کرده‌اند. بر این اساس، نظام معرفتی بشر بر پایه قضایای بدیهی یقینی استوار است. قضایای نظری با فکر از قضایای بدیهی به دست می‌آیند. منطق برای جلوگیری از خطای فکر که ما را از قضایای بدیهی به قضایای نظری می‌رساند تدوین شده است. بدیهیات نیز از حیطة عمل منطق، بیرون‌اند.

چرایی عدم ورود منطق به بدیهیات در دیدگاه مشهور

با توجه به اینکه یکی از ارکان نظریه منطق‌دانان، عدم ورود دانش منطق به بدیهیات است باید به چرایی این مطلب پرداخت. در این خصوص دو احتمال کلی را می‌توان مطرح کرد. احتمال نخست این است که همه بدیهیات، صادق‌اند. طبق این احتمال، کسانی که منطق را علم خطایابی در تفکر معرفی می‌کنند، باید ادعا کنند که هر قضیه بدیهی، مطابق با واقع است. احتمال دوم این است که هر چند امکان خطا در قضایای بدیهی وجود دارد اما منطق نمی‌تواند در این قضایا، ورود کرده و مانع از خطای آنان شود. بنابراین قضایای بدیهی ولو کاذب باشند دور از دسترس منطق قرار دارند. به تعبیر دیگر یا معتقدیم که هر قضیه بدیهی، صادق است یا اگر احتمال ورود خطا در بدیهیات را می‌دهیم باید معتقد باشیم که منطق، امکان ورود و بررسی خطای علوم بدیهی را ندارد. هر کدام از این دو احتمال نیز دارای دو احتمال دیگر است. به دو قضیه زیر توجه کنید:

الف: هر شوهری مرد است؛

ب: هر کارگر معدنی مرد است.

شوهر، اخص مطلق از مرد است؛ زیرا برخی مردها مجردند و لذا شوهر نیستند؛ اما هر شوهری حتماً مرد است. بر فرض صحت قضیه دوم، «کارگر معدن» نیز اخص مطلق از مرد است. در هر دو قضیه، موضوع، اخص مطلق از محمول است. تفاوت این دو قضیه در این است که در قضیه

اول، عنوان شوهر بودن مقتضی عنوان مرد بودن است به خلاف قضیه دوم. کارگر معدن بودن، مقتضی مرد بودن نیست. در قضیه دوم، به طور اتفاقی کارگران معدن مردند و لذا بین این دو عنوان، هیچ اقتضایی وجود ندارد. این عنوان صرفاً یک عنوان مشترک و مشیر برای آن افراد است. می‌توانیم در اینجا دو اصطلاح «عنوان مقتضی» و «عنوان مشیر» را برای این دو نوع قضیه به کار ببریم. توجه داریم که این دو عنوان صرفاً در این مقاله و با معانی یادشده استفاده می‌شود و ارتباطی با عناوین مشابه در موارد دیگر ندارند.

با توجه به این دو عنوان و دو احتمالی که در تعریف منطق داده شد به چهار احتمال در چرایی عدم ورود منطق به قضایای بدیهی می‌رسیم:

۱. منطق به دلیل یقینی بودن بدیهیات در آن‌ها ورود نمی‌کند و بدیهی بودن، مقتضی یقین است به این صورت که هر قضیه از آن جهت که بدیهی است یقینی است و ممکن نیست بدیهی‌ای یافت شود که مطابق با واقع نباشد.

۲. منطق به دلیل یقینی بودن بدیهیات در آن‌ها ورود نمی‌کند اما بداهت صرفاً عنوان مشیری برای آن قضایای یقینی است؛ لذا هر کدام از آن قضایا به دلیلی غیر از بداهت، یقینی و مطابق با واقع‌اند. به عنوان نمونه، وجدانیات، یقینی و مطابق با واقع‌اند و علت تصدیق آن‌ها، علم حضوری است. طبق این بیان، بداهت، عامل یقین نیست و لذا یقینی بودن هر کدام از بدیهیات را باید جداگانه بررسی کنیم.

۳. منطق توان ورود به قضایای بدیهی را ندارد و بداهت علت این عدم ورود است به این معنا که چون این قضایا بدیهی‌اند منطق نمی‌تواند در آنها ورود کند. طبق این بیان، ممکن نیست بدیهی‌ای یافت شود که منطق بتواند در آن ورود کند.

۴. منطق توان ورود به قضایای بدیهی را ندارد اما هر کدام از قضایای بدیهی به دلیلی خاص مانع ورود منطق هستند. طبق این بیان، بداهت صرفاً عنوان مشیری است که به این قضایا اشاره دارد و ممکن است بدیهی‌ای یافت شود که منطق بتواند در آن ورود کند. برای نمونه منطق نمی‌تواند مانع خطای حس شود و لذا اگر کسی مدعی خطا در حسیات یا مشاهدات به طور عام شود باید در دانش دیگری در مورد خطای آن بحث کرد.

نقد دیدگاه مشهور در عدم ورود منطق به بدیهیات

احتمال نخست در عدم ورود منطق به بدیهیات این است که بدیهیات، یقینی و مطابق با واقع‌اند

و بداهت، علت این یقین است. طبق تصریح منطق‌دانان در ابتدای صناعات خمس، وهمیات و مشهورات از قضایای بدیهی هستند که شخص بدون تأمل آن‌ها را تصدیق می‌کند. وهمیات قضایای بدیهی کاذب‌اند. قضایای مشهور نیز می‌توانند صادق یا کاذب باشند (ساوی، ص ۳۸۱-۳۸۰) بنابراین قضایای بدیهی کاذب هم وجود دارند، لذا چنین نیست که هر قضیه‌ای که بدون فکر، تصدیق می‌شود صادق باشد.

غیر از دو مورد فوق، بسیاری از افراد، قضایای فراوانی را بدون تأمل تصدیق می‌کنند که ممکن است کاذب باشند. به تجربه ثابت شده است که افراد زیادی بدون تأمل، نسبت به قضیه‌ای یقین دارند که یقین آن‌ها صحیح نیست یعنی قضیه‌ای که تصدیق کرده‌اند کاذب است. در این صورت قضایای بدیهی‌ای وجود دارند که کاذب‌اند. بنابراین بداهت، تضمین‌کننده یقین و مطابقت با واقع نیست. اگرچه این احتمال مطابق ظاهر برخی عبارات منطق‌دانان است اما مجموعاً احتمال قوی‌ای نیست.

احتمال دوم در کلام منطق‌دانان این است که عدم ورود منطق به حیطة بدیهیات، به دلیل عنوان بداهت نیست بلکه هرکدام از قضایای بدیهی به دلیلی خاص، یقینی‌اند. با توجه به تقسیم‌بندی منطق‌دانان در مباحث مبادی اقیسه و نیز تعریف غرض‌محوری که از منطق ارائه کرده‌اند، می‌توانیم نظام فکری منطق‌دانان را استخراج کنیم. ما قضایایی داریم که به‌طور واضحی یقینی‌اند و بدون تأمل آن‌ها را تصدیق می‌کنیم. طبیعتاً در این موارد نیازی به منطق نداریم. اما وقتی با قضایایی روبرو می‌شویم که برای ما بدیهی نیستند و تصدیق آن‌ها نیازمند فکر است به خصوص اگر کمی پیچیده باشند، محتاج علم خطایاب هستیم تا به کمک آن بتوانیم از قضایای بدیهی یقینی به قضایای نظری یقینی برسیم. بنابراین، تقسیم علم به بدیهی و نظری به این دلیل ارائه شده است که نشان داده شود که شخص برای پیمودن مسیر علمی خود از بدیهیات به نظریات و ساخت نظام فکری خود بر مبنای بدیهیات، نیازمند دانش منطق است. این تقسیم ناظر به تعریف منطق است که آن را غرض‌محور و بر اساس احتیاج انسان به منطق تعریف کرده‌اند.

هرچند این احتمال، معقول‌تر از احتمالات دیگر است اما خالی از اشکال نیست. هر انسانی در دو مقام به بررسی اندیشه‌ها می‌پردازد. در یک مقام، خودش را ارزیابی می‌کند و در مقام دیگر داور اندیشه‌های دیگران است. هر انسانی که به اندیشه‌هایش توجه می‌کند همواره دو یقین دارد: یکی یقین به صدق قضیه و دیگری یقین به اینکه این تصدیق او صحیح است. بنابراین یا انسانی که به اندیشه‌هایش التفات دارد، دارای یقین مرکب است یا دارای جهل مرکب. از این نظر

بدیهیات هر انسانی برای او یقینی است. اما همین انسان در مواجهه با اندیشه‌های دیگران ممکن است یقین شخص دیگر را صحیح نداند و لذا گاهی تصدیق دیگران را تکذیب می‌کند. به همین ترتیب ممکن است شخصی بدون تأمل قضیه‌ای را تصدیق کند و ما آن را غلط بدانیم. بنابراین عبارت «همه بدیهیات یقینی‌اند» در مورد اندیشه‌های دیگران صادق نیست.

به طور منطقی در مواجهه با یک استدلال ناصحیح، مغالطه‌ای که در آن وجود دارد را نشان می‌دهیم. هیچ دانشوری در مواجهه با یک استدلال غلط، به دنبال منشأ استدلال اعم از حدس یا فکر یا غیر آن نمی‌گردد. اینکه یک استدلال با فکر به دست آمده است یا خیر در مواجهه دانشوران با استدلال غلط دیگران، به هیچ‌عنوان اثرگذار نیست. به تعبیر دیگر بدیهی بودن یا نظری بودن یک قضیه از نظر صاحب استدلال، هیچ تأثیری در بررسی استدلال او توسط دیگران ندارد. در مقابل اگر کسی در یکی از مشاهدات، ادعای غلطی داشته باشد منطقی نمی‌تواند به بررسی آن پردازد چرا که خطای در حسیات یا وجدانیات، در تیررس منطقی نیست زیرا علت تصدیق حسیات یا وجدانیات، استدلال نیست تا با بررسی استدلال آن‌ها بر مدار قواعد منطقی بتوانیم صحت و کذب آن قضایا را کاوش نماییم. بنابراین ما در مواجهه با اندیشه دیگران به هیچ‌عنوان با عنوان بدهت و نظریت کاری نداریم و لذا این تقسیم‌ازاین‌حیث بی‌فایده است. در مورد قضایای بدیهی که خودمان تصدیق کرده‌ایم هم باید گفت به دلیل وضوح آن‌ها نیازمند منطقی نیستیم با این حال همه آن استدلال‌های بدون تأمل، واجد ضوابط منطقی‌اند و لذا منطقی در این‌گونه قضایا هم حضور دارد.

به نظر می‌رسد آنچه منطقدانان را به سمت بیان چنین تقسیمی کشانده است تعریف نیازمحور منطقی است. طبیعی است که من وقتی به خودم مراجعه می‌کنم در قضایایی که به دلیل شدت وضوحشان آن‌ها را تصدیق می‌کنم نیازی به منطقی نمی‌بینم. این تعریف، منطقی را صرفاً ابزاری برای سنجش افکار خود انسان و عصای دست او برای به بیراه نرفتن و وسیله‌ای برای حصول علوم مجهول با تکیه بر علوم معلوم، معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۹-۱۰). این درحالی است که تعریف ملاصدرا که منطقی را ترازویی ادراکی معرفی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۵) به شاقول بودن منطقی برای سنجش افکار تکیه دارد. اینکه قضایای بدیهی در ابتدای صناعات خمس هم مطرح می‌شود به این دلیل است که نظام فکری منطقدانان بر مبنای استوار بوده است. قضایایی هستند که ما به دلیل شدت وضوحشان آن‌ها را تصدیق می‌کنیم و این قضایا

پایه‌ای برای رسیدن به قضایای دیگر هستند. این نگاه به منطق، توجیه‌گر تقسیم علم به بدیهی و نظری بوده است که اشکال آن گذشت.

بنابر احتمال سوم، منطق نمی‌تواند در حیطه علوم بدیهی وارد شود و این عدم ورود به دلیل بداهت این قضایاست. طبق این احتمال، فایده تقسیم علم به بدیهی و نظری این است که بدیهیات به دلیل بداهتشان و عدم تأمل در تصدیق آن‌ها، دور از تیررس منطق قرار دارند و جزء موضوع منطق نیستند. در نقد این احتمال باید گفت که با یک نگاه کلی به ساختار منطق تصدیقات مشخص می‌شود که در هیچ‌جای منطق به جزء همین مباحثی که تقسیم علم به بدیهی و نظری در آن‌ها مطرح شده است، بحثی از فکر وجود ندارد بلکه آنچه وجود دارد قواعد صوری و مادی استدلال است. موضوع منطق تصدیقات، استدلال است و لذا هر قضیه‌ای که دارای استدلال است، فارغ از اینکه این استدلال، با فکر حاصل شده باشد یا بدون آن، در تیررس منطق قرار دارد و منطق می‌تواند خطای آن را نشان دهد. اگر منطق، به‌جای بحث از استدلال، از عنصر «جستجوی بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب» بحث می‌کرد آنگاه بدیهیات، خارج از موضوع بحث منطق می‌بودند و لذا این تقسیم دارای فایده می‌بود.

احتمال چهارم مانند احتمال سوم است با این تفاوت که خارج از تیررس منطق بودن، به بداهت مربوط نیست بلکه هر قضیه بدیهی به دلیلی خاص مانع از ورود منطق است مانند وجدانیات. می‌توان در بخشی از قضایای بدیهی مانند اولیات و وجدانیات و حسیات، این عدم ورود را به دلیل نبود استدلال، پذیرفت به این معنا که به نحو موجهه جزئی پذیریم که در برخی قضایای بدیهی یقینی، منطق وارد نمی‌شود. با این حال سایر قضایای بدیهی یقینی مانند فطریات یا حدسیات به دلیل وجود استدلال، داخل در محدوده عمل منطق هستند و استدلال‌های آن‌ها به دلیل داشتن ضوابط منطقی، صحیح‌اند. لازمه این بیان این است که تقسیم علم به بدیهی و نظری بی‌فایده است زیرا طبق این احتمال، زمانی می‌توانستیم از این تقسیم دفاع کنیم که به نحو موجهه کلیه در همه قضایای بدیهی، عدم ورود منطق را نشان می‌دادیم. توجه داریم که عدم ورود منطق در قضایای بدیهی یقینی حاصل از استدلال غیرازین است که ما به دلیل شدت وضوحشان در آن‌ها احساس نیاز به دانش منطق نمی‌کنیم.

دیدگاه برگزیده

تصدیق هر قضیه دارای علتی است. علت تصدیق برخی قضایا، استدلال و علت برخی دیگر، امری غیر از استدلال است. برای مثال در حسیات، حس، عامل تصدیق است و در وجدانیات، علم حضوری. در این گونه قضایا که عامل تصدیق، امری غیر از استدلال است؛ اگر خطایی رخ دهد، منطقی نمی‌تواند در مورد آن‌ها قضاوت کند. خطایی که در علوم حسی یا حضوری مطرح می‌شود در دانش معرفت‌شناسی بررسی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۶؛ معلمی، ص ۱۰۳-۹۸).

با نگاه اجمالی به ساختار منطق در بخش تصدیقات به این نتیجه می‌رسیم که وظیفه منطق، بررسی صوری و مادی استدلال است. هر جا استدلالی وجود دارد باید ضوابط منطق تصدیقات مراعات شود. بنابراین درجایی که عامل تصدیق، استدلال است، دانش منطق، وارد شده و صحت استدلال را بررسی می‌کند. در منطق، بیان می‌شود که یک استدلال صحیح باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد تا بتواند به تصدیق نتیجه منتهی شود. واضح است که خطای در استدلال را هم همین علم باید توضیح داده و تصحیح کند. واژه فکر در علم منطق صرفاً در بیان همین تعریف مشهور، ذکر شده و در جای دیگری از مباحث منطق، پیگیری نمی‌شود، در صورتی که اگر منطق برای خطای در فکر تأسیس شده بود باید مباحث منطق پر از واژه فکر می‌بود درحالی که آنچه در علم منطق می‌بینیم، صرفاً بحث از صورت و ماده استدلال است. ممکن است بیان شود که فکر همان استدلال است درحالی که فکر، منشأ استدلال است و نه خود آن. منطق با منشأ استدلال کاری ندارد بلکه با نتیجه جستجو یا حدس یا هر عامل دیگری که یک استدلال است کار دارد و ضوابط منتج بودن آن را بیان می‌کند.

با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد که می‌توان گفت منطق تصدیقات، علم خطایابی در استدلال است نه فکر و بنابراین هم در جایی که می‌خواهیم استدلالی را بنا کنیم و هم در مقام ارزیابی یک استدلال، به ما کمک می‌کند. البته ما در حال جستجوی بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب، به منطق نیاز داریم. در واقع ما در مقام فکر و بنای یک استدلال، هر معلوم را با ملاک استدلال صحیح منطقی می‌سنجیم و بنابراین در مقام فکر هم به منطق نیاز داریم اما این مطلب غیر از این است که فکر را ملاک تقسیم علوم قرار داده و منطق را بر اساس آن تعریف کنیم.

یکی از دلایل معروفی که برای اثبات قضایای بدیهی بیان می‌کنند دلیل قهقراست (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ حلی، ص ۱۸۴؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۷؛ ساوی، ص ۳۷۳؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵). طبق این استدلال، اگر سلسله‌ای از قضایای نیازمند به استدلال را در نظر بگیریم این سلسله نمی‌تواند به دور و تسلسل کشیده شود و لذا باید درجایی متوقف شود که عبارت است از قضایایی که بدون استدلال تصدیق می‌شوند. آنچه در این دلیل به‌طور واضح مشاهده می‌شود وجود و عدم وجود استدلال است و بحثی از «فکر» در آن نیست.

بر مبنای دلیل قهقرا و آنچه پیش از این بیان شد باید به‌جای تقسیم قضیه به بدیهی و نظری، قضیه را به دو قسم مبنایی و بنایی تقسیم کرد. قضیه بنایی قضیه‌ای است که به واسطه یک استدلال، تصدیق شده است. این استدلال، از نظر صورت و ماده باید استدلال صحیحی باشد؛ یعنی باید قضایای یقینی‌ای، به شکلی صحیح، در کنار هم قرار گیرند تا این قضیه، به‌طور یقینی تصدیق شود. آن قضایا نیز یا خود، محصول استدلال‌اند یا خیر. در صورتی که محصول استدلال باشند باید به همین ترتیب و با داشتن صورت و ماده صحیح استدلال، تصدیق شوند. به قضایایی که مبنای سایر قضایا قرار می‌گیرند و خود، بدون استدلال، تصدیق می‌شوند، قضایای مبنایی یا پایه می‌گوییم. اولیات و مشاهدات که شامل حسیات و وجدانیات است را می‌توان به‌عنوان قضایای پایه معرفی کرد. ارتباط بین قضایای بنایی با قضایای مبنایی از طریق برهان منطقی است. البته در اینجا بر مبنای مشهور که حسیات را جزء بدیهیات می‌دانند، حسیات را جزء قضایای مبنایی دانستیم و ادعای مستقلی در این مورد نداریم؛ اما از مبنایی بودن وجدانیات و اولیات می‌توان دفاع کرد. توجه داریم که در قضایای مبنایی، می‌توانیم ادعای یقین و مطابقت با واقع کنیم و این یقین هم به اقتضای خود آن قضایا است و لذا هر قضیه با توجه به خودش به مبنایی یا بنایی متصف می‌شود و لذا عناوین نسبی‌ای نخواهند بود به خلاف عناوین بدیهی و نظری.

برخی از دانشمندان معاصر، بدیهیات یقینی را شش قسم نمی‌دانند بلکه همانند آنچه در اینجا بیان شد، به دو قسم بدیهی معتقدند (برای نمونه رک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۳۸۳-۳۸۱؛ عارفی، ص ۳۵۱-۳۵۰؛ حسین‌زاده، ص ۳۱۰-۳۰۸). باید توجه داشت که اگرچه این نوشتار با نظر ایشان در پایه‌ای بودن اولیات و مشاهدات هم‌نظر است اما آنچه در اینجا ارائه شده مخالفت با طرح عنوان بدهات و فکر در تعریف منطق است. به‌طور مشخص عناوین «بدیهی»، «نظری»، «فکر» و «جستجوی علمی در بین معلومات» در مباحث منطقی جایی ندارند.

به همین ترتیب، طرح مباحثی مانند بدیهیات شش گانه یقینی نیز در منطق، صحیح نیست. مضاف بر اینکه تحلیلی که در این مقاله ارائه شده در این آثار به چشم نمی خورد.

این دیدگاه که قضایای مبنایی قضایای غنی از استدلال و نه فکر هستند در لابه لای برخی کلمات منطق دانان هم دیده می شود. ارسطو معتقد است که دانش هایی وجود دارند که برهان ناپذیر و اصل اند و برهان از آن ها آغاز می شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹). همچنین او بر بدون واسطه بودن مبادی برهان که مقدم بر آن ها چیزی نباشد تاکید دارد (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۲). اینکه در سلسله قیاس ها باید به قضایایی رسید که بدون واسطه تصدیق می شوند و بی نیاز از برهان و قیاس اند در عبارات منطق دانانی مانند فارابی (فارابی، ج ۱، ص ۲۶۹)، بهمنیار (بهمنیار، ص ۶)، ساوی (ساوی، ص ۵۵-۵۳)، سهروردی (سهروردی، ج ۲، ص ۱۸)، جرجانی (جرجانی، ص ۱۹)، صدرالمتالهین (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷؛ صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۲۰) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۱۷) مطرح شده است. حتی ابن سینا که تعریف مشهور منطق، بسیار به او مدیون است به این مطلب اشاره دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۱۸). دلیل این گونه بیانات این است که مقتضای استدلال قهقرا رسیدن به قضایای بی استدلال است. بنابراین برخی منطق دانان وقتی از دلیل قهقرا سخن می گویند به قضایای مبنایی بی استدلال می رسند و وقتی از نیاز به منطق بحث می کنند به عنصر فکر و تقسیم علم به بدیهی و نظری.

نکته دیگر اینکه وقتی منطق، استدلال را از حیث مواد آن مورد مطالعه قرار می دهد با خود ماده کار ندارد. منطق علم بیان ملاک های کلی در مورد استدلال است؛ یعنی قالب یک استدلال صحیح را بیان می کند. در مبحث حجت، قواعد کلی صورت استدلال بیان می شود. در مورد ماده استدلال هم به همین شکل است. اینکه چه دسته از قضایایی باید به عنوان قضایای مبنایی در استدلال حضور داشته باشند به منطق ارتباط ندارد. منطق علمی است که ضوابط کلی ماده استدلال را بیان می کند. به عنوان مثال اگر گفتیم که در هر برهانی باید هر دو مقدمه، یقینی باشند، این یک ضابطه کلی در مورد ماده برهان است؛ اما اینکه در سلسله براهین باید به قضایای بدیهی یقینی برسیم که این بدیهیات یقینی، شش قسم هستند، به منطق مربوط نیست. به تعبیر دیگر بحث از بدیهیات هشت گانه به طور عام و یقینات شش گانه به طور خاص در ابتدای صناعات خمس، یک بحث منطقی نیست.

بحث از اینکه این قضایای مبنایی یقینی چه نوع قضایایی هستند و آیا چنین قضایایی داریم و ارزش معرفتی آن‌ها چگونه تأمین می‌شود، در علم معرفت‌شناسی انجام می‌شود. در منطق صرفاً ضابطه یک برهان به لحاظ صورت و ماده آن، بررسی می‌شود. آنچه به‌عنوان مواد برهان باید در این قالب‌ها ریخته شود در علوم دیگری تأمین می‌شود. بنابراین این بخش از منطق هم باید مانند مبحث مقولات عشر که مواد تعاریف هستند از منطق خارج شود. حتی اینکه قضایای مبنایی آیا غنی از استدلال هستند یا استدلال‌ناپذیرند نیز بحثی خارج از منطق است. اگر قضایای مبنایی، غنی از استدلال و استدلال‌پذیر باشند در صورتی که با استدلال تصدیق شوند باید ضوابط استدلال صحیح را داشته باشند ولی اگر بدون استدلال تصدیق شوند خارج از تیررس منطق قرار دارند.

نکته مهم دیگری که باید توجه شود این است که ما در دانش منطق حتی به تقسیم قضایا به مبنایی و بنایی نیاز نداریم. اساساً ورود تقسیم علم به بدیهی و نظری در منطق به این دلیل بوده است که ما در گذشته دانش مستقلی به نام معرفت‌شناسی نداشته‌ایم و بسیاری از مباحث این علوم در هم آمیخته بود. منطق تصدیقات متکفل بحث از ماده و صورت استدلال است. در هر نظام معرفتی که برای رسیدن از یک سری قضایا به قضایای دیگر از استدلال با ضوابط بیان شده در دانش منطق استفاده می‌شود منطق، امکان حضور و نقش‌آفرینی دارد. به تعبیر دیگر منطق سنتی وابسته به هیچ نظام معرفت‌شناسی نیست و اساساً منطق، نسبت به مبنائگرایی و نظام‌های دیگر معرفت‌شناسی بی‌رنگ است. استدلال قهقرا یک استدلال در دانش معرفت‌شناسی و برای اثبات مبنائگرایی است. اینکه چگونه یک نظام معرفتی شکل می‌گیرد و چگونه می‌توان کل این نظام را دارای توجیه دانست به معرفت‌شناسی مربوط است درحالی که در منطق صرفاً از استدلال بحث می‌کنیم. ممکن است نظام‌های معرفتی دیگری که در آن از استدلال استفاده می‌شود هم به دانش منطق ارجاع دهند. این مطلب می‌تواند موضوع یک پژوهش مهم دیگری باشد که در آن، ابتناء منطق ارسطویی بر مبنائگرایی را با توجه به آنچه در اینجا بیان شد مورد بررسی قرار دهد.

نتیجه

در منطق تصدیقات، فکر عبارت است از حرکات ذهن برای رسیدن به برهان. در مواجهه با مجهول تصدیقی، ابتدا ذهن به معلومات تصدیقی توجه کرده و سپس در بین آنها به دنبال برهان مناسب می‌گردد. پس از یافتن برهان، در یک حرکت دفعی به تصدیق قضیه نائل می‌شود.

تعریف فکر به ترتیب امور معلوم برای رسیدن به مجهول، صحیح نیست. در قضایای بدیهی برخی از حرکات ذهن که در قضایای نظری وجود دارد، رخ می‌دهد اما فارق دقیق این دو نوع قضیه عبارت است از جستجوی در بین معلومات برای یافتن معلوم مناسب. فایده این تقسیم در علم منطق این است که منطق در بدیهیات ورود نمی‌کند و همچنین در رسیدن از قضایای بدیهی به قضایای نظری که با فکر انجام می‌شود نیازمند دانش منطق هستیم. چهار احتمال در چرایی عدم ورود منطق به حیطة بدیهیات مطرح می‌شود که طبق هیچ کدام از این چهار احتمال نمی‌توان از عدم ورود منطق به بدیهیات و در نتیجه فایده‌مندی این تقسیم دفاع کرد.

منطق تصدیقات، ملاک یک برهان از حیث ماده و صورت را بیان می‌کند. این برهان به هر نحوی اعم از فکر یا حدس حاصل شده باشد باید دارای این ملاکات باشد. در مواجهه با دیدگاه‌های دیگران، استدلال ایشان را با شاقول منطق بررسی می‌کنیم و از وجود یا عدم فکر، پی‌جویی نمی‌کنیم. منطق تصدیقات، علم خطایابی در استدلال است نه فکر. تقسیم جایگزین تقسیم مبنایی (بدون استدلال) و بنایی (با استدلال) است. ارزش معرفتی قضایای مبنایی در معرفت‌شناسی بررسی می‌شود. هرچند می‌توان گفت منطق بر مبنای استوار نیست و به هیچ کدام از این دو تقسیم نیاز ندارد.

پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های دیگری فایده‌مندی تقسیم علم به بدیهی و نظری در منطق تصورات بررسی شود. پژوهش مهم‌تر بررسی ابتناء منطق ارسطویی بر مبنای و رابطه آن با سایر نظام‌های معرفت‌شناسی است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، ابراهیم بیومی مدکور، سعید زاید، احمد فؤاد اهوانی، طه حسین پاشا، و ابوالعلاء عقیفی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵.

_____، *رسالة منطق دانشنامه علائی*، محمد معین و محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.

_____، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۳۶۴.

_____، *التعلیقات*، عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

ارسطو، *منطق ارسطو*، ترجمه ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.

- _____، منطق ارسطو، عبدالرحمن بدوی، کویت - بیروت، وکالة المطبوعات - دارالقلم، ۱۹۸۰.
- افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- انصاری، محمدبن جابر، تحفة السلاطین، احد فرامز قراملکی و زینب فنی اصل و فرشته مسجدی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- پورموسوی، مهدی، «بدهت همه تصورات، نظریه‌ای قابل دفاع»، معارف عقلی، ۱۷ (زمستان ۱۳۸۹)، ۳۳-۵۸.
- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۱.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم (ج یک از بخش اول)، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
- حسین‌زاده، محمد، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲.
- خونجی، محمد بن نامور، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۳.
- رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، کتبی نجفی، بی تا.
- ساوی، زین الدین بن سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، حسن غفارپور مراغی، محمد عبده، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۳.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، حسن حسن زاده آملی و مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شیرازی، قطب الدین، درة التاج، سیدمحمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، شرح حکمة الاشراق، مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

- صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، *التفیح فی المنطق*، غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- الصفوی الایجی، عیسی بن محمد، *شرح الغرة فی المنطق*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۳.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، احمد حسینی اشکوری، تهران، مکتبه المرتضویة، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- _____، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، دفتر نشر کتاب، بی تا.
- عارفی، عباس، *بدهی و نقش آن در معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸.
- فخررازی، محمد، *الرسالة الکمالیة فی الحقائق الالهیة*، علی محی الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۳.
- _____، *شرح عیون الحکمة*، احمد علی سقا و محمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق (علیه السلام)، ۱۳۷۳.
- _____، *شرح الاشارات و التنبیہات*، علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- _____، *منطق الملخص*، احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- _____، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
- معلمی، حسن، *معرفت شناسی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
- الیزدی، مولی عبدالله، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲.

Usefulness of the Famous Division of Science into Obvious and Theoretical in Logic of Affirmations

Mojtaba Ghorbani Hamedani*

Abstract

Most Muslim logicians divide the acquired science into the obvious and theoretical with the criterion of thought. The purpose of this study is to investigate the usefulness of this division in the logic of affirmations. The main benefit of this division, with the aim of finding out the truth in the science of logic, is to show the need to the science of logic in moving from the obvious propositions to theoretical ones; but in relation to the obvious immediate perceptions, because of their being certain, there is no need for this science. Analyzing the thought and various obvious propositions, we can conclude that "obviousness" cannot be a factor in the certainty of affirmation, because some of other people's immediate perceptions are false in our view. The certainty of each immediate perception is related to factors other than their being obvious. Although all our immediate perceptions are certain for us, we do not pay

* Qom University

ghorbani2716@gmail.com

Reception date: 400/3/10

Acceptance date: 400/11/10

attention to the other people's acknowledgment factor in evaluating their thoughts. We examine their arguments in terms of the formal and material rules of reasoning. The thought is not discussed anywhere in the science of logic except in the division of science into the obvious and the theoretical, and this is a proof of the uselessness of this division. An alternative division, based on the existence or absence of argument, divide science into sub-structural and super-structural. The validity of the argument in super-structural affirmations is checked in the science of logic. The logic of affirmations is the science of error detection in reasoning, not thought.

Key Terms: *definition of Logic, obvious, theoretical, thought, foundationalism.*