

## فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، تابستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۶

## الگویی درباره چگونگی ارجاع معرفتی

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۴

تاریخ تأیید: ۹۲/۶/۲۷

محمد حسین زاده\*

در این نوشتار، پس از مروری دوباره بر راه حل مبنائرایان در معیار صادق گزاره‌های نظری، بر اساس مبنائگروی برگزیده، الگویی در باب چگونگی ارجاع معرفتی ارائه می‌دهیم. منظور از ارجاع معرفتی در معرفت‌شناسی ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهی است که اصطلاحاً در منطق آن را «تحلیل» نامیده‌اند. در برابر این فعالیت، صعود معرفتی قرار دارد و آن عبارت است از گذر از بدیهی به نظری که آن را در منطق «ترکیب» نام نهاده‌اند.

الگویی که برای ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهی می‌توان ارائه کرد بدین شرح است: می‌توان نظام یا دستگاهی فلسفی داشت که قضایای آن تحلیلی‌اند. این الگو در فلسفه قبل‌العلم قابل ارائه است. برای نمونه، می‌توان برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا، همچون برهان‌های هندسی، را به قضایای بدیهی تحلیل کرد و به چند اصل محدود ارجاع داد. این نظام و دستگاه فلسفی که از قضایای تحلیلی تشکیل شده است گزاره‌هایی حقیقی بوده که به خودی خود بر تحقق مصداق خارجی و انطباق آن بر خارج دلالت نمی‌کند، بلکه انطباق آن بر خارج و تحقق مصداق خارجی آن به دلیل نیاز دارد. بدین ترتیب، مهم‌ترین مشکلی که فراروی این راه حل قرار دارد این است که چگونه می‌توان این‌گونه

\* استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

احکام و گزاره‌های تحلیلی را به خارج نیز نسبت داد. در ادامه، برای این مشکل نیز راه حلی ارائه می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** صعود معرفتی، مبنای‌گرایی، معیار صدق، ارجاع معرفتی، گزاره‌های تحلیلی، گزاره‌های وجدانی.

#### مقدمه

با قدمت‌ترین و رایج‌ترین راه حل در مسئله «معیار صدق» یا «ارزش شناخت» مبنای‌گرایی است. این نگرش در اعماق تاریخ تفکر بشر ریشه دارد و تا گذشته بسیار دوری، در یونان باستان، قابل تعقیب است. مظهر یا نمود بارز این نگرش در یونان باستان منطق صوری است. شاکله این منطق و ساختار آن - که ابتکار ارسطوست - بر مبنای‌گرایی مبتنی است. تأکید این منطق بر ارجاع گزاره‌های مبین - اعم از یقینی و غیریقینی - به بین و به‌ویژه ارجاع گزاره‌های یقینی نظری به بدیهی گواه این ادعاست. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵) بلکه فیلسوفان و منطق‌دانان از دیرباز تا عصر حاضر - با وجود دیدگاه‌های متفاوت و احیاناً متعارض - عمدتاً به این دیدگاه گرایش داشته و از آن دفاع کرده‌اند. عموم متفکران مغرب زمین، از سقراط تا آکویناس، از آکویناس تا دکارت و لاک و از دکارت و لاک تا اواخر قرن بیستم، با وجود اختلاف نظرهای بسیار، به مبنای‌گرایی گرایش داشته‌اند. (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۵۵) عمدتاً، در اواخر قرن بیستم است که شاهد ارائه راه حل‌ها و معیارهای دیگری برای صدق یا موجه‌سازی گزاره‌ها و باورها هستیم. در این دوره، در مغرب زمین، به جز مبنای‌گرایی، معیارها و راه‌حل‌های دیگری برای

ارزش معرفتی گزاره‌ها و باورها ارائه شده که در میان آنها انسجام‌گرایی<sup>i</sup> و فضیلت‌گرایی<sup>ii</sup> حامیان بیشتری دارند. با وجود پیدایش راه‌حل‌های بدیل در برابر مبنای‌گرایی، این نگرش در این عصر نیز اقتدار و نفوذ گسترده‌ای دارد و گروه بسیاری از فیلسوفان و معرفت‌شناسان معاصر مغرب‌زمین بدان گرایش دارند. (همان)

فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان نیز عموماً مبنای‌گرا بوده‌اند و از دیرباز تا کنون قرائت ویژه‌ای از این نگرش را پذیرفته و دیدگاه‌های بدیل در این مسئله را مردود دانسته‌اند. (برای نمونه، ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۵ - ۱۲۰) بدین‌سان، می‌توان گفت: تا عصر حاضر، عموم معرفت‌شناسان و همه کسانی که به نحوی در باب معیار صدق قلم زده‌اند - اعم از متفکران مسلمان و اندیشمندان مغرب‌زمین - مبنای‌گرا بوده‌اند،<sup>iii</sup> بلکه در عصر حاضر نیز بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر مبنای‌گرا بوده، از این دیدگاه، یعنی مبنای‌گرایی، دفاع می‌کنند.

### شمای کلی مبنای‌گرایی

مبنای‌گرایان، با وجود اختلاف نظرها و تفسیرهای گوناگون خود از مبنای‌گرایی، در پاره‌ای از اصول با یکدیگر اتفاق نظر دارند. این اصول مشترک و مورد اتفاق از ارکان و مقومات مبنای‌گرایی بوده، ساختار آن را تشکیل می‌دهد. شمای کلی مبنای‌گرایی که مورد اتفاق همه آنهاست بدین شرح است:

۱. مجموعه گزاره‌هایی که معرفت‌های حصولی بشر از آنها تکون یافته به دو

i. theory of coherence.

ii. virtue theory.

iii. البته، به‌ندرت می‌توان در میان یونانی‌ها افرادی را یافت که نگرش بدیلی را برگزیده‌اند.

ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ایچی، بی تا: ۱۲؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۴۹ - ۵۱.

قسم پایه و غیرپایه و، به تعبیر دیگر، به بدیهی و نظری منقسم می‌شوند؛  
 ۲. گزاره‌های نظری و غیرپایه بر گزاره‌های بدیهی و پایه مبتنی‌اند و به واسطه  
 آنها موجه و مدلل می‌گردند؛

۳. دستیابی به گزاره‌های نظری یا غیرپایه از راه استدلال انجام می‌پذیرد؛  
 ۴. رابطه میان گزاره‌های پایه و غیرپایه. (بدیهی و نظری) تولیدی و استنتاجی  
 است، یعنی گزاره‌های نظری و غیرپایه از گزاره‌های بدیهی و پایه استنتاج  
 می‌شوند؛

۵. این رابطه یک‌سویه و یک‌طرفه است، یعنی گزاره‌های نظری و غیرپایه بر  
 گزاره‌های بدیهی و پایه مبتنی‌اند و از گزاره‌های پایه به دست می‌آیند اما  
 گزاره‌های بدیهی و پایه بر گزاره‌های نظری و غیرپایه مبتنی نیستند و از آنها  
 استنتاج نمی‌شوند.

بدین ترتیب، گزاره‌های بدیهی و پایه به استدلال نیاز ندارند، بلکه آنها برای  
 مدلل و موجه ساختن گزاره‌های نظری و غیرپایه مبنا و پایه‌اند. (ر.ک. حسین‌زاده،

۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۵۸)

### نگرش ویژه اندیشمندان مسلمان در باب مبناگرایی

با وجود اتفاق نظر مبناگروان در پاره‌ای از اصول، متفکران مسلمان قرائت  
 ویژه‌ای از مبناگرایی دارند. گرچه براساس نگرش اندیشمندان مسلمان هر  
 معرفتی، اعم از یقینی و ظنی، به گزاره‌های پایه و بین منتهی می‌گردند، از منظر  
 آنان احراز صدق هر گزاره‌ای از این راه انجام می‌پذیرد که به اولیات ارجاع یابند.  
 بدین‌سان، اندیشمندان مسلمان معیار صدق گزاره‌های نظری - اعم از پیشین و  
 پسین - را ارجاع آنها به گزاره‌های بدیهی می‌دانند. از منظر آنها، معیار صدق

گزاره‌های نظری پیشین این است که به اولیات (بدیهیات اولیه) ارجاع یابند. گزاره‌های علوم عقلی، از قبیل ریاضیات، فلسفه، منطق، خداشناسی و علم‌النفس فلسفی، معمولاً گزاره‌هایی پیشین هستند و راه احراز صدق آنها ارجاعشان به اولیات است.

گزاره‌های نظری پسین بلکه گزاره‌های بدیهی حسی نیز در صورتی که بتوان آنها را به اولیات ارجاع داد مفید یقین‌اند و می‌توان صدق و مطابقت آنها را با واقع احراز کرد. بدین‌سان، احراز صدق و مطابقت گزاره‌های پسین با واقع نیز بر اولیات مبتنی است. (ر.ک. همان)

امور مذکور ابهام‌چندانی ندارد. آنچه لازم است تبیین و بررسی شود و راه‌حل‌های آن ارزیابی گردد سه امر زیر است:

۱. معیار یا راز صدق اولیات (بدیهیات اولیه)  
۲. چگونگی ارجاع گزاره‌های نظری به اولیات، که می‌توان آن را «ارجاع معرفتی» نامید

۳. چگونگی صعود معرفتی یا گذر از بدیهی به نظری.  
گرچه به مسئله سوم کمتر توجه شده و جداگانه درباره آن بحث نشده، مسئله‌ای چندان دشوار نیست؛ زیرا صعود معرفتی در برابر ارجاع معرفتی بوده، عکس آن و حرکتی در خلاف جهت آن است. پس، با تبیین ارجاع معرفتی صعود معرفتی نیز تثبیت می‌گردد. اما به نظر می‌رسد دو امر نخست دقیق‌ترین و دشوارترین مسائلی هستند که اندیشه انسان را به خود مشغول کرده‌اند.

درباره معیار صدق بدیهیات، متفکران مسلمان به دو راه حل گرایش دارند:

۱. احراز صدق بدیهیات اولیه به دلیل اولی بودن محمول برای موضوع

۲. احراز صدق بدیهیات اولیه از طریق ارجاع آنها به علوم حضوری.<sup>i</sup> گرچه اندیشمندان مسلمان به امر اول، یعنی راز صدق بدیهیات اولیه، نسبتاً توجه کرده‌اند و مستقلاً یا به نحو ضمنی به خوبی از پس آن برآمده‌اند، از دومین مسئله، همچون سومین مسئله، تقریباً غفلت ورزیده و کمتر بدان اهتمام داشته‌اند بلکه شاید بتوان ادعا کرد که اصلاً بدان توجه نکرده‌اند. البته، در میان متفکران مغرب زمین، احتمالاً اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) اولین فیلسوفی بود که به این مسئله توجه کرد و کوشید نگرش‌های فلسفی خود در مابعد الطبیعه، علم النفس و مانند آنها را به روش هندسه اقلیدسی بیان کند و آن دیدگاه‌ها را از چند گزاره استخراج کند.<sup>ii</sup> ممکن است به ذهن خطور کند که روش او، در واقع، صعود معرفتی است، نه ارجاع، و چنان‌که گذشت، ارجاع معرفتی حرکت یا فعالیتی مقابل صعود است. اما از آنجا که تمایز بنیادینی میان آن دو نیست، می‌توان گفت: با دستیابی به هر یک دیگری نیز مشخص می‌گردد. در هر صورت، حتی پس از او نیز این روش کمتر مورد توجه قرار گرفت. در عصر حاضر، به دلیل نقش و اهمیت این مسئله، تلاش‌های چشمگیری برای دستیابی به الگویی در این زمینه صورت گرفته است.

### چگونگی ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهی

الگویی که برای ارجاع گزاره‌های نظری به بدیهی می‌توان ارائه کرد، برگرفته

i. در نوشتاری دیگر، چندین فصل را به مسئله معیار صدق اختصاص دادیم و راه حل‌های حل‌های ذکرشده به تفصیل در آنجا بررسی و ارزیابی شدند؛ ر.ک. حسین‌زاده، *مؤلفه‌ها یا ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، فصل دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم.

ii. See Baruch Spinoza, the *Ethics*.

از فلسفه دین، مبحث براهین اثبات خداست. بدین ترتیب، بحث را با نمونه‌ای از فلسفه دین، مبحث براهین اثبات خدا، دنبال می‌کنیم.

می‌توان برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا را - بسان برهان‌های هندسی - به قضایای بدیهی تحلیل کرد و به چند اصل محدود ارجاع داد. بدین سان، چنان‌که در هندسه اقلیدسی، همه گزاره‌های نظری به چند قضیه بدیهی و تعریف ارجاع می‌یابد، براهین فلسفی اثبات خدا نیز چنین هستند و می‌توان آنها را به چند بدیهی ارجاع داد. بدیهیاتی که در خداشناسی پایه‌اند و با آنها صعود معرفتی به وقوع می‌پیوندد، یعنی بدیهیاتی که می‌توان بنای معرفت حصولی به وجود خداوند را بر آنها استوار ساخت، تنها عبارت است از: اصل امتناع تناقض، اصل علیت و چند تعریف. البته، قواعد استنتاج در منطق، نظیر عکس نقیض و منتج بودن شکل اول، نیز بدیهی تلقی می‌شوند؛ احکام و گزاره‌های نظری منطق را می‌توان به چنین اصول بدیهی منطقی ارجاع داد. بدین سان، احکام و گزاره‌های منطقی خود نیز مشمول ارجاع و صعود معرفتی قرار می‌گیرند.

حتی می‌توان گفت: اصل علیت نیز قابل ارجاع به اصل امتناع تناقض است و از راه آن اصل می‌توان اصل علیت را نیز اثبات کرد. در نتیجه، مقدمات آغازین استدلال به اصل امتناع تناقض و چندین تعریف انحصار می‌یابند. اما به نظر می‌رسد که این گفته محل تأمل است و بدون علیت نمی‌توان هیچ استنتاجی را منتج دانست، حتی استدلالی که بر اصل علیت اقامه می‌شود. در هر صورت، استدلال دست‌کم با اصل امتناع اجتماع نقیضین و چند تعریف آغاز می‌شود و لوازم آنها استخراج می‌گردد. در واقع، این‌گونه استدلال به معنای استنباط یا استخراج لوازم یک شیء از خود همان شیء است، چنان‌که در هندسه و دیگر

علوم ریاضی نیز چنین است.

بدین ترتیب، مجموعه‌ای این تعریف‌ها و لوازم آن تحلیلی است و از تحلیل موضوع به دست می‌آید. آشکار است که واژه «تحلیلی» کاربردها یا اصطلاحات گوناگونی دارد.<sup>۱</sup> منظور از تحلیلی در این کاربرد و توصیف نظام مزبور بدان گزاره‌ای است که محمول از حاقّ موضوع استخراج می‌گردد و، سپس، بر آن حمل می‌شود. این اصطلاح یا کاربرد معادل محمول بالصمیمه است، نظیر حمل موجود بر وجود. از این‌رو، واژه «ترکیبی» در این کاربرد معادل یا مساوق با گزاره‌ای است که محمول آن بالصمیمه است. محمول بالصمیمه از متن یا حاقّ موضوع انتزاع نمی‌شود بلکه با ضمیمه‌ای بر موضوع حمل می‌گردد، نظیر حمل سفید بر جسم، براساس دیدگاه مشاء که به واسطه‌ی عرض سفیدی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۴ - ۳۶)

بدین سان مراد ما از تحلیلی هنگام کاربرد عبارت «نظام تحلیلی»، به هنگام توصیف نظام به آن، مجموعه گزاره‌هایی است که محمول آنها «محمول من صمیمه» است. چنین گزاره‌ای شامل بدیهی و نظری است، نه اینکه صرفاً به بدیهیات اختصاص داشته باشد. تمایز بدیهی و نظری در این کاربرد به این است که حمل محمول بر موضوع در نظری نیازمند دلیل است ولی در بدیهی بی‌نیاز از

۱. می‌توان واژه «تحلیلی» را، افزون بر کاربرد فوق، در چند اصطلاح به‌کاربرد، از جمله به‌معنای گزاره‌ای که محمول یا عین موضوع یا جزء آن یا لازم مفهومی باین (و نه مبین) آن است. در این کاربرد، تحلیلی با بدیهی مساوق است و شامل گزاره‌های نظری نمی‌شود. ر.ک. حسین زاده، ۱۳۸۵: ۴۷.



هر گونه دلیل است.<sup>۱</sup>

حاصل آنکه واژه تحلیلی، بر اساس این کاربرد، استخراج ذاتیات و لوازم شیء از ذات یا از درون آن است. البته، اثبات صدق برخی از این گونه محمول‌ها بر موضوعشان به واسطه دلیل و از راه حد وسط است و برخی بدون نیاز به دلیل بر آن حمل می‌گردد، شاید بدین سبب که گاهی یقین در علوم ریاضی به معنای استلزام تفسیر می‌گردد. در گزاره‌های چنین دانش‌هایی، محمولات که در واقع لوازم بین یا غیربین آنها هستند از حاق موضوعات به دست می‌آیند.

با تأمل در آنچه گذشت، می‌توان دریافت که اولاً، گزاره‌های این نظام تحلیلی معرفت جدیدی درباره موضوع خود به دست می‌دهند، ثانیاً، به نحو قضایای حقیقه ارائه می‌شوند و، ثالثاً، از مصادیق آنها هستند، نه مساوق یا معادل آنها. قضایای حقیقه قضایایی هستند که حتی اگر قابل ارجاع به قضایای شرطی هم نباشند، در حکم قضایای شرطی هستند، یعنی اگر مصداقی یا فردی از قضیه حقیقه متحقق باشد، حکم مذکور در آن قضیه بر آن صادق است. اما اینکه آیا مصداقی از آن در خارج تحقق یافته یا نه، این گونه گزاره‌ها از هرگونه داوری درباره آن ساکت است و باید از راه دیگری اثبات شود. بدین سان، عمده مشکلی که در پیش رو داریم این است که چگونه می‌توان این نظام فلسفی را بر خارج نیز صادق دانست.

در هر صورت، همه احکام و گزاره‌های فلسفه قبل‌العلم را می‌توان این گونه به

---

۱. در نوشتار دیگر به تفصیل درباره قضایای حقیقه، تحلیلی، قضایایی که محمول آنها من صمیمه یا بالضمیمه است و دیگر گزاره‌های همگن به تفصیل بحث کردیم؛ ر.ک. حسین‌زاده، مؤلفه‌ها یا ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، فصل دوم تا نهم.

بدیهیات ارجاع داد- خواه اینکه آنها مربوط به هستی‌شناسی باشند و خواه مربوط به فلسفه‌های مضاف - نظیر فلسفه دین و فلسفه اخلاق. بدین ترتیب، بخش گسترده‌ای از گزاره‌ها و احکام دانش‌های عقلی تحلیلی است.

بی‌تردید، نه تنها می‌توان چنین دیدگاهی را به ابن‌سینا نسبت داد، بلکه می‌توان ادعا نمود وی چنین شیوه‌ای را در آثار خود به کار گرفته است. ابن‌سینا در *المبدأ والمعاد* ابتدا به تعریف واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌پردازد، سپس، به نحوی تحلیلی و با قطع نظر از اینکه واجب‌الوجود در خارج وجود دارد ویژگی‌های آن را بر می‌شمرد و به اثبات آنها می‌پردازد، چنان‌که پاره‌ای از احکام و ویژگی‌های موجود ممکن را نیز بررسی می‌کند. سرانجام، وی بر تحقق چنین موجودی در خارج استدلال می‌کند. بدین‌سان، ابن‌سینا در آغاز، نظامی تحلیلی را بنیان می‌نهد که جایگاه آن صرفاً در ذهن است. صرف نظر از تحقق چنین موجودی در خارج، اگر واجب‌الوجودی متحقق باشد، باید این احکام و ویژگی‌ها را داشته باشد. اما آیا چنین موجودی با احکام و ویژگی‌های اثبات‌شده در خارج متحقق است؟ در اینجا است که ابن‌سینا متقن‌ترین تقریرهای برهان‌های امکان را ارائه می‌کند.<sup>۱</sup> (ر.ک. *ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲- ۲۳*)

به هر حال، این نظام و دستگاه فلسفی که از قضایای تحلیلی تشکیل شده است مشتمل بر گزاره‌هایی حقیقی است که به خودی خود بر تحقق مصداق خارجی و انطباق آن بر خارج دلالت نمی‌کند بلکه انطباق آن بر خارج و تحقق

۱. ابن‌سینا در اشارات نیز تا حدودی بدین شیوه مشی کرده است. او پس از بیان شمار محدودی از ویژگی‌های واجب، برای اثبات آن، برهان امکان را به روشی بدیع اقامه نموده است. (ر.ک. *ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۴۷/۲ - ۵۶۱*)

مصدق خارجی آن به دلیل نیاز دارد. بدین ترتیب، مهم‌ترین مشکلی که فراروی این راه حل قرار دارد این است که چگونه می‌توان این‌گونه احکام و گزاره‌های تحلیلی را به خارج نیز نسبت داد.

چنان‌که پیش‌تر خاطرنشان کردیم، مشکل دیگری که در برابر ما قرار دارد این است که صدق اصل امتناع تناقض و تعریف‌ها - که از مصادیق بدیهیات اولیه‌اند - به چه طریقی احراز می‌گردد و با چه معیاری ارزیابی می‌شود؟ با دو شیوه می‌توان به حل این مسئله پرداخت. به نظر می‌رسد هر دو راه حل در عرض هم معتبرند و مشکل را رفع می‌کنند. بر اساس راه حل اول، در این نظام گزاره‌های مبنا و پایه تنها بدیهیات اولیه‌اند و صدق این‌گونه قضایا را می‌توان با توجه به تعریف آنها دریافت. بدیهیات اولیه گزاره‌هایی هستند که علت تصدیق آنها ذات آنهاست. از این رو، ابن‌سینا گفته است: «کان ذلک سبب تصدیقنا بها لذاتها». (۱۳۷۵: ۳۳۰/۵) در این قضایا، عروض محمول بر موضوع اولی، یعنی بدون واسطه دلیل، است و به امری جز تصور صحیح موضوع، محمول و رابطه میان آن دو نیازمند نیست. در نتیجه، به تعبیر بهمینار، تصدیق یا احراز صدق آن بی‌نیاز از دلیل است و به حد وسط احتیاج ندارد: «... إذ لیس فی التصدیق بالاولیات وسط، بل یکفی فیه التركیب». (بهمینار، ۱۳۴۹: ۲۶۷) اما بر اساس راه حل دوم، می‌توان این‌گونه قضایا را به علوم حضوری ارجاع داد و صدق آنها را از این طریق احراز کرد. (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۲ - ۶۹) در هر صورت، یافتن معیار صدق گزاره‌های تحلیلی تا این گام امر دشواری نیست؛ می‌توان با این‌گونه ملاک‌ها راز بداهت و صدق آنها را دریافت.

اما مشکل در اینجا است که چگونه می‌توان راهی به خارج از ذهن یافت و این

نظام فلسفی شبه‌هندسی را بر خارج از ذهن انطباق داد و در مورد آن نیز صادق دانست. به تعبیر دیگر، چگونه می‌توان احراز کرد که این نظام صرفاً تحلیلی و ذهنی بر خارج نیز صادق است.

ابن‌سینا این مشکل را با یک قضیه بدیهی حل می‌کند و آن قضیه این است: «هناک واقعیه ما»؛ این گزاره که «واقعیتی وجود دارد» گزاره‌ای بدیهی و انکارناشدنی است. دست‌کم، مصداقی از آن را با علم حضوری درک می‌کنم و همین مقدار برای صدق آن کافی است. با این مقدمه و اثبات وجود خارجی واجب‌الوجود، همه آن احکام که پیش‌تر به گونه‌ای تحلیلی برای واجب‌الوجود ثابت شد بر خارج و مصداق خارجی واجب‌الوجود نیز صادق است. بدین‌سان، مشکل چگونگی صدق آن بر خارج مرتفع می‌گردد.

برای اینکه راه‌حل مزبور را شرح دهیم، ابتدا، نظامی تحلیلی را که می‌توان از احکام و ویژگی‌های واجب‌الوجود استخراج کرد و لوازم آن را برشمرد به اختصار توضیح می‌دهیم و نگاهی گذرا به مقدمات، قضایا، برهان و مبادی آن می‌افکنیم. در این نظام، ابتدا، مفاهیم «واجب بالذات، ممکن بالذات و ممتنع بالذات» تعریف می‌شود و، سپس، با استفاده از اصل امتناع تناقض و تعریف مفاهیم یاد شده، اولین قضیه از قضایای این نظام اثبات می‌گردد.

**قضیه ۱.** هر شیئی یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات.

(ر.ک. عبودیت، ۱۳۸۲: ۱۹-۱۲۷)

تنها مقدمه‌ای که برای اثبات قضیه (۱) از آن استفاده می‌شود اصل امتناع تناقض است. از این‌رو، اصل امتناع تناقض تنها مستند قضیه اول است.

اکنون، برای اثبات قضیه (۱) برهان اقامه می‌شود:

مقدمه اول. هر شیء یا ذاتاً ضروری الوجود است یا ذاتاً ضروری الوجود نیست. (اصل امتناع تناقض)

مقدمه دوم. هر شیئی که ذاتاً ضروری الوجود نیست یا ذاتاً ضروری العدم است یا ذاتاً ضروری العدم هم نیست (اصل امتناع تناقض)

۰. هر شیئی یا ذاتاً ضروری الوجود است یا ذاتاً ضروری العدم است و یا نه ذاتاً ضروری الوجود است و نه ذاتاً ضروری العدم است.

با ضمیمه کردن این قضیه به تعریف واجب بالذات و ممتنع بالذات و ممکن بالذات به قضیه (۱) می‌رسیم:

هر شیئی یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است و یا ممکن بالذات. بدین سان، اولین قضیه با یک مقدمه، یعنی اصل امتناع تناقض، و چند تعریف اثبات می‌گردد. برای احراز صدق این قضیه کافی است که آن را به مقدمه مورد استناد و تعریف‌های مذکور ارجاع دهیم. در صورتی که بتوان آن را ارجاع داد و به مقدمه یا تعریف دیگری نیاز نداشته باشد، صدق آن احراز می‌گردد.

در گام بعدی، می‌توان با استفاده از قضیه (۱) که اثبات شده و صدق آن از طریق ارجاع استدلال به بدیهی محرز گردیده است و نیز با مددگیری از اصل امتناع تناقض و تعریف مفاهیم چندگانه واجب بالذات، ممتنع بالذات و ممکن بالذات قضیه دوم را اثبات کرد. قضیه دوم بدین شرح است:

قضیه ۲. هر موجودی - حتی موجود بالامکان و جایز الوجود - یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات.

برهانی که بر اثبات این قضیه تقریر می‌گردد بدین شکل است:

در تعریف ممتنع بالذات آمده است:

مقدمه اول. هیچ شیء ممتنع بالذاتی - حتی بالامکان - موجود نیست.

عکس نقیض این مقدمه عبارت است از:

مقدمه دوم. هیچ موجودی - حتی موجود بالامکان - ممتنع بالذات نیست.

از سویی دیگر، قضیه (۱) را داریم که می‌توان به شرطی تبدیلیش کرد:

مقدمه سوم. هر شیئی یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات است و یا ممکن

بالذات. (قضیه ۱)

مقدمه چهارم. اگر شیئی ممتنع بالذات نباشد، یا واجب بالذات است یا ممکن

بالذات مقدمه سوم و صورت استنتاج تبدیل فصلی به شرطی)

• هر موجودی - حتی موجود بالامکان - یا واجب بالذات است یا ممکن

بالذات. (ضمیمه کردن مقدمه دوم و چهارم)

در گام سوم، با استفاده از نتیجه فوق که قضیه دوم است و نیز با استناد به

قانون اول ضرورت، یعنی این قانون که اگر ممکن بالذات واجب نباشد، موجود

نیست، می‌توان به اثبات قضیه سوم پرداخت:

قضیه ۳. اگر شیئی واجب نباشد، موجود نیست.

قضیه فوق و نیز قضایای دیگر به همین روش اثبات می‌گردد. آشکار است که

همه این قضایا صرفاً از طریق تعداد اندکی از مقدمات بدیهی اثبات می‌شود.

شماره این قضایای مقدماتی که براهین اثبات واجب بر آنها مبتنی است محدود

است. در هر یک از براهین اثبات خداوند، به چندین قضیه از این قضایا

استناد شده که اثبات کردن آن قضایا و استدلال بر آن، پیش از پرداختن به شرح

آن براهین، استدلال را ساده‌تر و قابل فهم‌تر می‌سازد.<sup>۱</sup>

۱. دیگر قضایای مقدماتی که اثبات شده‌اند، عبارت‌اند از:

ممکن است به ذهن خطور کند که در این استدلال از بنای مذکور تخطی شده

**قضیه ۴.** اگر همه موجودات ممکن بالذات باشند - خواه متعدد باشند خواه نه، خواه متناهی باشند خواه نه، خواه رابطه علی و معلولی داشته باشند خواه نه - در هر صورت، هیچ یک از آنها واجب نیست.

**قضیه ۵.** اگر ممکن بالذات موجود باشد، همه علل بی واسطه و باواسطه با آن موجودند.

**قضیه ۶.** هر ممکن بالذاتی با همه علل بی واسطه و باواسطه خود سلسله‌ای ترتیبی تشکیل می‌دهند که در آن هر ممکن بالذاتی پس از علت خویش است.

**قضیه ۷.** اگر ممکن بالذات موجود باشد، سلسله علی و معلولی تامی (شامل آن) موجود است.

**قضیه ۸.** اگر همه حلقه‌های سلسله‌های علی و معلولی تامی ممکن بالذات باشند، هیچ حلقه‌ای از آن واجب نیست.

**قضیه ۹.** اگر همه حلقه‌های سلسله علی معلولی تامی ممکن بالذات باشند، تسلسل در علل لازم می‌آید.

**قضیه ۱۰.** هر ممکن بالذاتی که علت حلقه‌ای از سلسله‌های علی معلولی نامتناهی S است و با دیگر حلقه‌های آن به ترتیب مرتب‌اند، حلقه‌ای از S است.

**قضیه ۱۱.** سلسله علی معلولی نامتناهی (شامل a1) سلسله تام ممکنات (شامل a1) است.

**قضیه ۱۲.** اگر علتی پیش از همه حلقه‌های سلسله، ممکنات متناهی یا نامتناهی، تام یا ناقص، موجود نباشد، هیچ حلقه‌ای از سلسله موجود نیست.

**قضیه ۱۳.** اگر علتی پیش از همه حلقه‌های سلسله تام ممکنات باشد، ممکن بالذات نیست.

**قضیه ۱۴.** اگر حلقه‌ای از سلسله تام ممکنات موجود باشد، علتی واجب بالذات پیش از همه حلقه‌های آن موجود است. (ر.ک. عبودیت، ۱۳۸۲: ۸۹ - ۱۲۷).

و به قانون ضرورت استناد گردیده است، در حالی که قرار بود صرفاً بر اصل امتناع تناقض و تعریف‌ها استناد گردد. اما این پندار نادرست است، زیرا قانون ضرورت و بلکه قانون معیت به اصل علیت ارجاع شده و خود اصل علیت نیز از راه اصل امتناع تناقض اثبات گردیده است. بنابراین، اگر به قانون ضرورت و قوانین مشابه آن تمسک شده، از باب بداهت آنها نیست، بلکه آنها نیز به اصل امتناع تناقض و تعریف ارجاع یافته‌اند. افزون بر این، می‌توان تقریر دیگری ارائه کرد و در آن اصل علیت را به سبب آنکه اصلی بدیهی است در زمره مقدمات بدیهی قرار داد.

حاصل آنکه این نظام فلسفی از قضایای تحلیلی تألیف شده است.

چنانکه خاطر نشان کردیم، دشوارترین مسئله‌ای که فراروی این نظام قرار دارد این است که چگونه می‌توان آن را بر جهان خارج نیز منطبق دانست؟ به بیان دیگر، با توجه به اینکه قضایایی که ذکر گردید و نیز مقدمات و تعریف‌هایی که در استدلال برای اثبات آنها استفاده شد تحلیلی است، چگونه می‌توان از راه آنها به معرفتی در باب جهان خارج دست یافت؟

می‌توان مشکل فوق را تنها با یک گزاره بدیهی، یقینی، تردیدناپذیر و اولی‌الصدق: قضیه «واقعیتی وجود دارد»، پاسخ گفت. این قضیه بدیهی است بلکه می‌توان افزود که در میان بدیهیات از سنخ قضایای وجدانی است، زیرا هرکس دست‌کم به وجود خود، قوا، احوال و افعال بی‌واسطه نفس خود معرفت حضوری و بدون واسطه دارد. گزاره مذکور حاکی از این‌گونه علوم حضوری است، از این‌رو، وجدانی است. بدین‌سان، این نظام فلسفی تنها از طریق این قضیه که واقعیتی وجود دارد بر جهان خارج نیز صادق و منطبق است. از این‌رو، از



طریق قضیه مذکور، دریچه‌ای به جهان خارج گشوده می‌شود.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار، یکی از دشوارترین مباحث مبنای گروهی، که ارجاع معرفتی است، بررسی شده، بدین نتیجه دست یافتیم که می‌توان نظام یا دستگاهی فلسفی داشت که از قضایای تحلیلی تشکیل شده است. گزاره‌های این نظام گزاره‌هایی حقیقی‌اند که به خودی خود بر تحقق مصداق خارجی و انطباق آن بر خارج دلالت نمی‌کند، بلکه انطباق آن بر خارج و تحقق مصداق خارجی آن نیازمند دلیل است. بدین ترتیب، مهم‌ترین مشکلی که فراروی این راه حل قرار دارد این است که چگونه می‌توان این‌گونه احکام و گزاره‌های تحلیلی را به خارج نیز نسبت داد. در ادامه بحث، برای این مشکل نیز راه حلی ارائه شد. اما درباره گزاره‌های پسین چه راه حلی می‌توان ارائه کرد؟ آیا چنین الگویی نسبت به آنها قابل انطباق است؟ پاسخ به این پرسش‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

### پیوست

برای اینکه پاسخ فوق روشن‌تر شود، از باب نمونه، یکی از تقریرهای برهان امکان را که بر امتناع تسلسل مبتنی است ذکر می‌کنیم. در مقدمه اول این تقریر گزاره «واقعیتی موجود است» به شکل گزاره «ممکن بالذاتی موجود است» ارائه شده است. در مقدمات بعدی استدلال، با استفاده از پاره‌ای از قضایای چهارده‌گانه اثبات شده، وجود واجب بالذات اثبات می‌گردد.

ابتدا، وجود واجب‌الوجود مبتنی بر امتناع تسلسل اثبات می‌شود:

[۱] ممکن بالذاتی موجود است. (تعبیر دیگری از گزاره «واقعیتی موجود

است»

[۲] هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. (قضیه ۲)  
 [۳] اگر ممکن بالذات موجود باشد، سلسله علی معلولی تامی (شامل آن) موجود است. (قضیه ۷)  
 [۴] اگر همه حلقه‌های سلسله علی معلولی تامی ممکن بالذات باشند، تسلسل در علل لازم می‌آید. (قضیه ۹)  
 [۵] سلسله‌ای که مستلزم تسلسل در علل است محال است موجود باشد (امتناع تسلسل در علل) نتیجه این چند مقدمه قضیه «واجب بالذات موجود است» می‌باشد.

در ادامه، تبیین برهان امکان و وجوب به همین نحو می‌آید:

برهان «امکان و وجوب»

(۱) ممکن بالذاتی، مانند  $a_1$ ، موجود است. (بدیهی) [۱]  
 (۲) اگر ممکن بالذات موجود باشد، سلسله علی معلولی تامی (شامل آن) موجود است (قضیه ۷) [۳]  
 (۳) سلسله علی معلولی تامی (شامل  $a_1$ )، به نام  $S$ ، موجود است. (۱ و ۲) [۱]  
 و [۳]

(۴) هر حلقه‌ای از  $S$  موجود است. (۳ و تع سلسله موجود) [۱ و ۳]  
 (۵) هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. (قضیه ۲) [۲]  
 (۶) هر حلقه‌ای از  $S$  یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. (قضیه ۲) [۲]  
 (۷) اگر هیچ حلقه‌ای از  $S$  واجب بالذات نباشد، همه حلقه‌های آن ممکن بالذات‌اند. (۶ و قاعده منطقی تبدیل فصلی به شرطی) [۱ و ۲ و ۳]

- (۸) اگر همه حلقه‌های سلسله علی معلولی تامی ممکن بالذات باشند، تسلسل در علل لازم می‌آید. (قضیه ۹) [۴]
- (۹) اگر هیچ حلقه‌ای از  $S$  واجب بالذات نباشد،  $S$  مستلزم تسلسل در علل است. (۷ و ۸) [۱ و ۲ و ۳ و ۴]
- (۱۰) سلسله‌ای که مستلزم تسلسل در علل است محال است موجود باشد. (امتناع تسلسل) [۵]
- (۱۱) اگر هیچ حلقه‌ای از  $S$  واجب بالذات نباشد، محال است  $S$  موجود باشد (۹ و ۱۰) [۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵]
- (۱۲) حلقه‌ای از  $S$  واجب بالذات است. (۱۱ و ۳) [۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵]
- ∴ واجب بالذات موجود است. (۱۲ و ۴) [۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵] (رک. عبودیت، ۱۳۸۲: ۱۳۴ - ۱۳۵)

## منابع

- ابن سینا، حسین (۱۳۸۳) *الاشارات و التنبیهات [مع شرح الاشارات و التنبیهات للطوسی]* تصحیح حسن حسن زاده، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) *الشفاء [ج ۵]، المنطق، البرهان، قاهرة: الامیریه.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد، تهران: دانشگاه تهران و مک گیل.*
- ارسطو (۱۹۸۰) *منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.*
- ایجی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا) *المواقف، بیروت: عالم الكتاب.*
- بهمنیار (۱۳۴۹) *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.*
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) *معرفت در قرآن، قم: اسراء.*
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۵) *درآمدی به معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، قم: مؤسسه امام خمینی.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳) *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی، قم: مؤسسه امام خمینی.*
- \_\_\_\_\_ (بی تا) *مؤلفه‌ها یا ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم: مؤسسه امام خمینی.*
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالتراث العربی.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲) *الرسائل السبعة، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.*
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹) *تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.*
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۵) *أساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.*
- عبودیت، عبد الرسول (۱۳۸۲) *اثبات خدا به روش اصل موضوعی، قم: مؤسسه امام خمینی.*
- Dancy J. & Sosa E. (eds) (1992), *A Companion to Epistemology*, USA, Basil Blackwell Inc.
- Moser Paul K. (ed), (1987) *A Priori Knowledge*, Oxford, Oxford, University Press.
- Spinoza, Baruch, (1981) *The Ethics*, (n.p. , Joseph Simon).