



تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عسکری سلیمانی امیری^۱ | از صدق و نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبایی*

چکیده

صدق یکی از مباحث فلسفی، منطقی و معرفت‌شناختی است که احکام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مهمی دارد. در بُعد معرفت‌شناختی مبنایان معتقد هستند صدق، مطابقت قضیه با واقع است. اما مسئله مهم در بُعد معرفت‌شناختی، کیفیت احراز صدق و در بُعد هستی‌شناختی، بررسی حقیقت صدق است. در این مقاله نشان داده‌ایم، در بُعد معرفت‌شناختی، صدق نظریات، وابسته به قواعد استنتاج و درستی مبادی برهان، بالخصوص اولیات است؛ زیرا سایر بدیهیات نیز بر اولیات ابتدا دارند. اما اولیات بدیهی‌الصدق هستند و در عین حال بر اساس اصل امتناع تناقض صدقشان آشکارسازی می‌شود. بر این اساس نتیجه گرفته‌ایم که صدق اصل امتناع تناقض آشکارترین صدق است که نیاز به آشکارسازی ندارد و در حقیقت به این نتیجه رسیدیم که صدق در بُعد هستی‌شناختی به معنای مطابقت است و مطابقت به این معنا می‌باشد که هرگاه قضیه بر فرض محال از ذهن به خارج منتقل شود، عین واقع خواهد بود و اگر واقع بر فرض محال به ذهن انتقال یابد، همان قضیه خواهد بود. نفس الامر به معنای عام، مطابق قضیه است که بر اساس اصالت وجود عقل در دو مرحله به اضطرار آن را اعتبار می‌کند.

واژگان کلیدی: صدق، مطابقت، نفس الامر، اولیات، وجدانیات، مبادی، قضیه.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۰

۱- عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) solymaniaskari@mihanmail.ir

مقدمه

۱. منطق دانان در تعریف قضیه از ویژگی ذاتی آن یعنی صدق و کذب استفاده کرده‌اند و براساس آن قضیه را چنین تعریف کرده‌اند: قضیه چیزی است که به قائل آن می‌توان گفت در آن چه گفته، صادق یا کاذب است. (ابن سینا، ۱۴۰۷، ۱۱۲) بنابراین صدق و مقابل آن کذب، وصف قضیه است. البته منطق دانان عنایت دارند که خبر و قضیه در دستگاه شناخت (ذهن) اولاً و بالذات متصف به صدق یا کذب می‌شود و مبرز لفظی یا کتبی آن ثانیاً و بالعرض به یکی از آن دو متصف می‌شود.

۲. منطق دانان و فیلسوفان مسلمان صدق را مطابقت خبر با واقع و کذب را عدم مطابقت خبر با واقع دانسته‌اند. امروزه در معرفت‌شناسی نظریه‌هایی مختلف در باب صدق مطرح است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نظریه مطابقت است. از نظر منطق دانان مسلمان هر قضیه‌ای حکایت‌گرواقعی است. حال قضیه در صورتی صادق است که مفاد آن با واقعش انطباق داشته باشد و در صورتی کاذب است که مفادش با واقع آن منطبق نباشد.

۳. از نظر منطق دانان قضیه انواعی دارد و مطابق آن‌ها نیز مختلف خواهد بود. اینک با دو پرسش روبرو می‌شویم نخست آن که چگونه مطابقت قضایا با واقع را احراز کنیم؟ و دوم آن که واقع و مطابق این قضایا چه چیزی است؟ پرسش اول، پرسشی معرفت‌شناختی و پرسش دوم، پرسشی هستی‌شناختی است. روشن است که این دو پرسش متفاوت هستند و ممکن است پاسخ آن‌ها نیز متفاوت باشد و شاید ما بتوانیم یکی از این دو پرسش را به درستی پاسخ دهیم و از پاسخی دیگر عاجز باشیم و شاید پاسخ به یکی از این دو پرسش، ما را در پاسخ به پرسشی دیگریاری رساند. به هر حال اگر پاسخی برای پرسش دوم در برخی از انواع قضایا پیدا نکنیم، به این معنا نخواهد بود که ما باید از نظریه صدق که مطابقت قضیه با واقع خودش است، دست بکشیم؛ زیرا برای احراز مطابقت قضیه با واقع ممکن است راهی داشته باشیم، هر چند ماهیت و حقیقت برخی از انواع واقع برای ما معلوم نشوند.

با توجه به نکته اخیر پژوهش ما در دو بخش پیش می‌رود، بخش اول، مباحث معرفت‌شناختی در رابطه با مطابقت قضایا با واقع و بخش دوم، مباحث هستی‌شناختی در رابطه با مطابقت قضایا با واقع. در بخش اول سخن در این است که چگونه انطباق قضیه با مطابق خود را کشف می‌کنیم یعنی مسئله ما در این بخش احراز صدق قضایا است. اما در بخش دوم فارغ از احراز صدق قضایا، پژوهش هستی‌شناسانه‌ای درباره مطابقت قضایا داریم. برای نمونه بدون هیچ شک و شبهه‌ای می‌دانیم که قضیه «اجتماع نقیضین محال است» صادق است، هر چند



نتوانیم از نظر هستی‌شناسی کشف کنیم که مطابق قضیه چه چیزی است. آیا مطابق آن از نظر هستی‌شناسی از هستی یا نیستی برخوردار است؟ اگر مطابق آن، هستی باشد، چگونه ممتنع و محال است و اگر مطابق آن، نیستی باشد، آن وقت چگونه قضیه بر نیستی منطبق است؟

اگر در این مسئله خوب دقت کنیم، مشکل هستی‌شناختی مطابقت، به خوبی روشن می‌شود و باز به خوبی معلوم می‌گردد که هرگاه نتوانیم مشکل هستی‌شناختی مطابقت را حل کنیم، ناتوانی از حل آن‌ها به این معنا نخواهد بود که قضیه صادق و مطابق با واقع خود نیست. یعنی اگر مشکل هستی‌شناختی معرفت به خوبی حل نشود، این مشکل آسیبی به مسئله معرفت‌شناختی معرفت نمی‌زند.

۱- معرفت‌شناسی مطابقت قضایا

برای احراز مطابقت قضایا با واقع خودشان لازم است انواع قضایا را بررسی کنیم؛ زیرا از آن‌جا که قضایا متنوع هستند، راه احراز مطابقت آن‌ها با واقع متفاوت است.

۱-۱: تقسیم قضایا

۱. قضیه در تقسیم اولی به حملیه و شرطیه تقسیم می‌شود. قضیه حملیه نخستین نوع قضیه است که اجزای آن مفردات است. مفردات از ویژگی خبری یعنی صدق و کذب‌پذیری، تهی می‌باشند و تألیف این مفردات به صورت قضیه و خبر است که آن را صدق‌پذیر و کذب‌پذیر می‌کند و شرطیه، قضیه‌ای است که از تألیف دو یا چند قضیه حملیه حاصل می‌شود.^۱

۲. شرطیه به متصله و منفصله تقسیم می‌شود.

۳. هر یک از حملیه، متصله و منفصله به موجب و سالبه تقسیم می‌شود.

۴. هر یک از حملیه، متصله و منفصله به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.

۵. قضایای نظری از طریق اعمال قواعد استنتاج، که علم منطق قواعد آن را بررسی می‌کند، از قضایای دیگر، که یا خود بدیهی هستند یا منتهی به بدیهی می‌شوند، به دست می‌آیند.

۶. براساس بند (۵) احراز صدق و مطابقت قضایای نظری که مستتج از قضایای دیگر هستند، به دو امر بستگی دارد: اول احراز صدق قضایای بدیهی مبنا و دیگری احراز اعتبار قواعد استنتاج. احراز صدق قضایای بدیهی به مسئله‌ای در معرفت‌شناسی مربوط است که این پژوهش در ادامه، متکفل بررسی آن است و احراز اعتبار قواعد استنتاج مبتنی بر قواعد منطق است که علم منطق متکفل اعتبار سنجی آن‌ها می‌باشد.



۷. مقصود ما از قواعد استنتاج در این جا قواعد صوری استنتاج است.
۸. منطق، قواعد صوری استنتاج‌ها را از نظر اعتبار و عدم اعتبار و شرایطی که در آن شرایط قواعد استنتاج معتبر هستند، بررسی می‌کند.

۱-۲: قواعد معتبر صوری منطق اسلامی

۹. در این جا قواعد معتبر صوری منطق اسلامی را که ترکیبی از منطق ارسطویی و منطق رواقی است، به عنوان اصول متعارفه^۲، نه به عنوان اصول موضوعه^۳، گزارش می‌کنیم:

۱-۲-۱: استدلال‌های مباشر

الف- هرگاه قضیه‌ای صادق باشد، در صورت تحقق شرایط مقرر در منطق، متداخل جزئی آن، عکس مستوی، عکس نقیض، نقض المحمول، نقض التام، نقض الموضوع و نقض عکس آن صادق است. بنابراین هرگاه «هر انسان ناطق است» صادق باشد، نتایج زیر همگی صادق خواهند بود:

* بعض ناطق انسان است (عکس مستوی)؛

* هر غیر ناطق غیر انسان است (عکس نقیض موافق)؛

* هر غیر ناطق انسان نیست (عکس نقیض مخالف)؛

* هر انسان غیر ناطق نیست (نقض المحمول)؛

* بعض غیر انسان غیر ناطق است (نقض التام)؛

* بعض غیر انسان ناطق نیست (نقض الموضوع)؛

* بعض ناطق غیر انسان نیست (نقض عکس).

ب- هرگاه قضیه‌ای صادق باشد، در صورت تحقق شرایط مقرر در منطق، متضاد و متناقض آن کاذب است، بنابراین هرگاه «هر انسان ناطق است» صادق باشد، نتایج زیر همگی کاذب هستند:

* بعض انسان ناطق نیست (متناقض)؛

* هیچ انسان ناطق نیست (متضاد).

ج) هرگاه قضیه‌ای کاذب باشد، در صورت تحقق شرایط مقرر در منطق، نقیض آن صادق و متداخل کلی آن کاذب است. بنابراین هرگاه «هر انسان سنگ است» کاذب باشد، «بعض انسان سنگ نیست» (متناقض) صادق است و هرگاه «بعض انسان سنگ است» کاذب باشد، «هر انسان سنگ است» (متداخل کلی) آن کاذب است.



د) هرگاه قضیه جزئی کاذب باشد، داخل تحت تضاد آن صادق است. بنابراین هرگاه «بعض انسان سنگ است» کاذب باشد، «بعض انسان سنگ نیست» (داخل تحت تضاد) صادق است.

۱-۲-۲: استدلال‌های غیرمباشر یا حجت

أ) هرگاه مقدمات قیاس اقترانی حملی از اشکال اربعه با شرایط مقرر در منطق صادق باشند، نتیجه منطقی آن صادق است؛

ب) هرگاه مقدمات قیاس استثنایی اتصالی با وضع مقدم یا رفع تالی صادق باشند، نتیجه منطقی آن صادق است؛

ج) هرگاه مقدمات قیاس استثنایی انفصالی حقیقی با وضع یا رفع یکی از مؤلفه‌ها صادق باشند، نتیجه منطقی آن صادق است؛

د) هرگاه مقدمات قیاس استثنایی انفصالی مانعة‌الجمع با وضع یکی از مؤلفه‌ها صادق باشند، نتیجه منطقی آن یعنی رفع مؤلفه دیگر صادق است؛

ه) هرگاه مقدمات قیاس استثنایی انفصالی مانعة‌الخلو با رفع یکی از مؤلفه‌ها صادق باشند، نتیجه منطقی آن یعنی وضع مؤلفه دیگر صادق است.

و) نتایج قیاس‌های مرکب از قیاس‌های بسیط در صورتی صادق هستند که نتایج قیاس‌های بسیط صادق باشند.

۱۰. بنابراین صدق نتایج منطقی وابسته به دو چیز است، احراز صدق مقدمات اولیه نتایج و استنتاج نتیجه با اعمال یک یا چند قاعده از این قواعد معتبر منطقی. امراول بحث معرفت‌شناختی است که همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم باید در ادامه آن را بررسی کنیم و امر دوم کاری منطقی است که در این جا قواعد معتبر استنتاج را به صورت اصول موضوعه فهرست کرده‌ایم. بنابراین اگر در استنتاج، از قواعد استنتاج معتبر در منطق پیروی شود، نتیجه در صورتی صادق است که مقدمات آن صادق باشند و اگر مقدمات آن نیز از مقدمات دیگری استنتاج شده باشند، صدق آن‌ها نیز وابسته به صدق مقدماتشان و قاعده استنتاجی معتبر است تا در نهایت به مقدمات بدیهی ختم شود. بنابراین برای احراز صدق تصدیقات نظری مشکل خاصی وجود ندارد، جز احراز صدق مبادی و مقدمات اولیه آن‌ها که از نظر معرفت‌شناسی باید بدیهی و غیراستنتاجی باشند.

۱۱. قضایای بدیهی به لحاظ روش کشف صدق، به دو قسم بدیهی عقلی محض و بدیهی غیرعقلی محض تقسیم می‌شوند.

۱۲. قضیه بدیهی عقلی محض آن است که صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق و احراز صدق آن کافی است یا برای تکذیب و احراز کذب آن کافی است. این دسته از قضایای صادق را اولیات می‌نامند. ویژگی اولیات این است که نفی آن مستلزم تناقض صریح است. مانند «انسان انسان است» یا «کل از جزء خود بزرگ‌تر است». یا «اگرالف بزرگتر از ب باشد، آن‌گاه ب کوچک‌تر از الف است» یا «یا این عدد طبیعی زوج است یا فرد». بنابراین اولیات در هر یک از سه دسته حملیه، متصله و منفصله مصداق دارد و صدق آن‌ها با توجه به مضمون مفردات آن‌ها به دست می‌آید. این دسته قضیه از آن‌رو بدیهی عقلی محض نامیده می‌شود که عقل به بداهت عقلی خود درستی یا نادرستی آن‌ها را بدون استمداد از حس، شهود، تجربه و استدلال می‌یابد. بنابراین عقل بدیهی در به دست آوردن آن‌ها به دیگر قوای ادراکی استمداد نمی‌کند.

۱۳. قضایای بدیهی غیرعقلی محض، هر چند در احراز صدق آن‌ها بی‌نیاز از قواعد عقلی محض نیستیم ولی علاوه بر قواعد عقلی محض احتیاج به حس ظاهری یا باطنی داریم. مثلاً احراز صدق قضیه «من گرسنه هستم» یعنی صدق این قضیه که «من در ساعت پنج و بیست و چهار دقیقه بعد از ظهر روز شانزدهم شعبان المعظم ۱۴۳۰ هـ ق. گرسنه هستم» در صورتی کشف می‌شود که در این ساعت خاص، گرسنگی را در خود یافته باشم. بنابراین درستی قضایای بدیهی غیرعقلی محض علاوه بر برخی قواعد عقلی محض یا به حس ظاهری و یا به حس باطن یعنی علم حضوری وابسته هستند. این که گفتیم این دسته از قضایا به برخی قواعد عقلی محض محتاج می‌باشند به این دلیل است که اعتبار حس ظاهری و باطنی باید با محک عقل به اثبات برسد.

۱۴. قضایای بدیهی غیرعقلی محض به دو دسته تقسیم می‌شوند: قضایای جزئی یا شخصی و قضایای کلی. در احراز صدق قضایای جزئی مانند قضیه «من گرسنه هستم» و مانند «این کاغذ سفید است» به غیر از علم حضوری در اولی و ادراک حسی در دومی به چیزی دیگر نیاز نداریم. اما قضایای کلی ضمن اعتبار حس برای کلیت آن محتاج به عقل هستیم؛ زیرا حس از آن‌رو که امر جزئی را درک می‌کند، هرگز به تنهایی ما را به کلی نمی‌رساند. و لذا این دسته از قضایا نه حسی محض و نه عقلی محض هستند، بلکه ترکیبی از حسی و عقلی می‌باشند. اگر اعتبار کلیت این دسته از قضایا از نظر عقلی پذیرفته شود، صدق آن اثبات می‌شود و گرنه کلیت آن، مشکوک تلقی می‌شود.

۱۵. هرگاه قضیه ایجابی خواه به طور بدیهی و خواه به طور نظری صادق یا کاذب باشد، سلب آن به ترتیب کاذب یا صادق است و نیز هرگاه قضیه سلبی خواه به طور بدیهی و خواه به طور نظری صادق یا کاذب باشد، ایجاب آن به



ترتیب کاذب یا صادق است؛ زیرا به طور بدیهی هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب و جمع این دو ممکن نیست. ۱۶. اعتبار تصدیقات بدیهی عقلی محض، تصدیقات حسی محض و تصدیقات وجدانی محض و تصدیقات حسی-عقلی را چگونه تصحیح کنیم؟ اعتبارسنجی این سه دسته، از مسائل معرفت‌شناختی است و در معرفت‌شناسی باید درستی و اعتبار آن‌ها آشکارسازی شود.

۱۷. همان‌طور که در بند ۱۳ اشاره کردیم، در واقع تصدیقات حسی محض و تصدیقات وجدانی محض نیز وابسته به تصدیقات بدیهی عقلی محض هستند. بنابراین مهم‌ترین بحث معرفت‌شناسانه، اعتبارسنجی قضایای بدیهی عقلی محض است.

۱۸. قضایای بدیهی عقلی محض به دلیل بدهت‌شان نزد عقل، معتبر و به طور بدیهی صادق هستند. اعتبار این دسته از قضایا با حفظ بدهت‌شان با اصل امتناع تناقض که این اصل نیز مصداق از قضایای عقلی محض بدیهی است، آشکار سازی می‌شود؛ زیرا انکار قضایای عقلی محض بدیهی، آشکارا تناقض است و تناقض از نظر عقل بدیهی، آشکارا باطل است.

۱۹. اصل امتناع تناقض، اصلی است که عقل آن را به طور پیشین پذیرفته است و تمام علوم ما بر این اصل تکیه کرده‌اند، از این رو این اصل را *امّ القضایا* یا اول‌الاولی نامیده‌اند.

۲۰. این اصل در منطق و معرفت‌شناسی، که ناظر به اصل شناخت و علم است، به این صورت آشکار می‌شود که جمع وجود علم و عدم آن ممکن نیست و رفع علم و عدم آن ممکن نیست. بنابراین این قضیه به طور اولی درست است که یا علم موجود است یا علم معدوم است.

۲۱. لازمه اصل امتناع تناقض در منطق و معرفت‌شناسی اثبات علم و نفی سفسطه در معرفت است؛ زیرا انکار علم مانند اثبات علم مستلزم پذیرش علم است. بنابراین علم انکارناپذیر است و به طور بدیهی ثابت است. توضیح آن که وقتی می‌گوییم: یا علم موجود است یا علم معدوم است، ما ناگزیر هستیم این قضیه را به عنوان یک علم بپذیریم. پس علم موجود است و نیز ناگزیر هستیم به یکی از دو گزینه موجودیت علم یا معدومیت علم تن دهیم و باور کنیم و اذعان نماییم که منفصله «یا علم موجود است و یا علم معدوم است» درست است. اگر بپذیریم و اذعان کنیم که علم موجود است، پس علم موجود است و علم انکارناپذیر است و اگر بپذیریم که علم موجود نیست، بلکه معدوم است، پس ما می‌پذیریم و اذعان می‌کنیم، علم معدوم است. پس این اذعان و پذیرش خود علمی است، پس با انکار علم، ناگزیر به آن اعتراف کرده‌ایم. به عبارت دیگر، ما می‌دانیم که یا

علم موجود است یا علم معدوم است. بنابراین ما اصل علم را با دانستن همین قضیه پذیرفته‌ایم و آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. وانگهی، هرگاه قضیه مطابق با واقع باشد و ما احراز کنیم که مطابق با واقع است، علم حاصل است. بنابراین گزینه اول «علم موجود است» مطابق با واقع است بنابراین علم موجود است؛ زیرا قضیه «علم موجود است» مطابق با واقع است و اگر به جای گزینه اول، گزینه دوم «علم معدوم است» مطابق با واقع باشد، پس پذیرش آن، پذیرش علم است. و از آن جا که یکی از این دو گزینه صادق می‌باشد، پس اصل علم، انکار ناپذیر است. به عبارت سوم ما باید یکی از دو گزینه را انتخاب کنیم، اگر گزینه اول را انتخاب کنیم، رسماً علم را پذیرفته‌ایم و اگر گزینه دوم را انتخاب کنیم، هر چند بر حسب ظاهر، علم نفی می‌شود، ولی پذیرش نفی علم، پذیرش علم است؛ زیرا در صورت درستی گزینه دوم ما به آن علم داریم، پس، از انکار علم، اثبات علم لازم می‌آید.

۲- هستی‌شناسی مطابقت قضایا

مطابقت در جایی فرض دارد که دو شیء الف و بء جدای از یکدیگر داشته باشیم تا بتوان گفت الف مطابق با ب است. بنابراین در مورد قضیه باید علاوه بر قضیه، چیزی دیگر داشته باشیم تا بتوان گفت قضیه با آن مطابق است. پس علاوه بر قضیه که مطابق است، امری دیگر مثلاً واقعیت عینی به عنوان مطابق لازم است تا بتوان گفت قضیه (ق) بر امر واقعی (و) صادق است. از این بیان به دست می‌آید که هستی‌شناسی مطابقت قضایا به سه امر احتیاج دارد: اول، مطابق یا قضیه، دوم، مطابق یا امر واقع و سوم، نسبت مطابقت. البته نسبت مطابقت امر سوم، جدا از آن دو امر اول نیست. به عبارت دیگر نسبت مطابقت، امری حرفی است و از خود استقلالی ندارد تا در برابر آن دو قرار گیرد، از این رو، این امر سوم در نگاهی ثانوی و با تحلیل عقلی، امری سوم است. نسبت مطابقت مانند رابط در قضایا است که به عین وجود دو طرفش موجود است و چیزی در برابر آن‌ها نیست، مگر به نگاه ثانوی. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۸) اکنون در سه محور باید بحث را پیش ببریم:

محور نخست در باب خود مطابق یا قضایا است. محور دوم در باب مطابق است یا آن چیزهایی که قضایا از آن‌ها حکایت صادقانه یا کاذبانه دارند. محور سوم در باب ماهیت و حقیقت نسبت بین آن دو یا به تعبیر دیگر حقیقت مطابقت یا عدم مطابقت قضایا با محکی‌های شان.

مطابقت، امری ایجابی است. بنابراین اگر ادعا کردیم قضیه صادق است، باید چیزی داشته باشیم که قضیه با آن مطابق باشد؛ زیرا وجود نسبت، فرع وجود طرفین نسبت در ظرف نسبت است، در غیر این صورت نسبت مطابقت برقرار نمی‌شود. (همان، ۲۹)



۱-۲: قضایا یا مطابق‌ها

در مورد هر قضیه‌ای به دلیل تضایف بین مفهوم مطابق و مطابق بحث مطابقت را می‌توان بررسی کرد. ولی ما سعی می‌کنیم بخشی از این دست مطالب را در مطابق بیان کنیم که هویت قضیه، مقتضی آن است و بخش دیگر را به بحث مطابق حواله می‌دهیم. گفتیم قضیه به حمله، شرطیه و شرطیه به متصله و منفصله و هریک از آن‌ها به موجب و سالبه تقسیم می‌شود. اکنون باید سازه هریک از این سه دسته را به عنوان مطابق بررسی کنیم.

۱-۱-۲: حملیه و اجزای آن

مفاد حملیه، این همانی بین موضوع و محمول است. بنابراین قضیه باید دارای موضوع، محمول و نسبت بین آن دو باشد، تا بتوان گفت که نسبت این همانی یا اتحاد، بین آن دو برقرار است. لذا گفته‌اند در هوویت و حمل، اتحاد از جهتی و مغایرت از جهتی لازم است؛ زیرا مغایرت من جمیع الجهات موجب این همانی نخواهد بود و اتحاد از هر جهت موجب مغایرت و کثرتی نیست تا بتوان گفت این آن است؛ چرا که نسبت اتحادی «این آن بودن» یک نسبت دو طرفی است و نسبت دو طرفی فرع بر کثرت است.

هر چند نسبت این همانی یک نسبت حرفی و غیرمستقل است، ولی با نگاه استقلالی به آن، به امری مستقل و مفهومی مستقل تبدیل می‌شود. (همان، ۳۰) از این رو می‌توانیم بگوییم قضیه حملیه ایجابی دارای سه عنصر موضوع، محمول و نسبت بین آن دو است. این بیان منافات ندارد که قضیه به لحاظ محکی آن در هلیات بسیطه دارای دو جزء باشد. (همان) البته ممکن است هریک از عناصر سه‌گانه نیز در درون خود دارای اجزای قیودی باشند که ملحق به هریک از آن سه عنصر می‌باشد.

قضیه سالبه حملیه از آن جا که سلب‌الحمل است دارای چهار جزء می‌باشد. همان سه جزء به اضافه نفی، این جزء همان سلب است که روی ایجاب اثر می‌گذارد و ایجاب را از میان برمی‌دارد. لذا مطابقت قضایای سالبه حملیه باید جداگانه بررسی شود و تنها بررسی مطابقت موجه‌های حملیه کافی برای آن نیست؛ زیرا مطابقت سالبه‌ها به دلیل سلب‌الحمل از نوع حملیه نیست و حملیه نامیدن آن مجاز است. (عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۹۰، ۱: ۲۴۷)

۲-۱-۲: شرطیه و اجزای آن

شرطیه را به متصله و منفصله تقسیم کرده‌ایم. و متصله به لزومیه و اتفاقیه تقسیم می‌شود. مضمون شرطیه متصله در لزومیه، بیان استلزام مقدم نسبت به تالی و در اتفاقیه، صرف اتصال اتفاقی مقدم نسبت به تالی است

و منفصله به حقیقه، مانعة الجمع و مانعة الخلو و هریک از آن‌ها به عنادی و اتفاقی تقسیم می‌شود. مضمون قضایای شرطیه منفصله عنادی، بیان جدایی و انفصال ذاتی به صورت حقیقه یا مانعة الجمعی یا مانعة الخلوی بین مؤلفه‌های آن‌ها و در اتفاقی‌ها، انفصال غیرذاتی بین مؤلفه‌های آن‌ها است. بنابراین متصله سه جزء اصلی دارد: مقدم، تالی و نسبت لزومی یا اتصالی بین آن دو. ولی اجزای منفصله به تعداد مؤلفه‌های انفصال وابسته است. بنابراین مؤلفه‌ها هر تعداد باشند، اجزای منفصله یکی بیشتر است؛ زیرا در منفصله رابط عنادی لازم است تا عناد را میان مؤلفه‌ها برقرار کند. سالبه در شرطیه مانند موجبه سلب الاتصال و سلب الانفصال است. بنابراین برای مطابقت سالبه‌های شرطی مانند سالبه‌های حملی باید حساب جداگانه‌ای باز کرد.

۳-۱-۲: تحویل شرطیه به حملیه

می‌توانیم برای اختصار از شرطی‌ها صرف نظر کنیم و تنها حملیه‌ها را بررسی کنیم؛ زیرا متصله و منفصله از نظر منطقی قابل تحویل به حملیه می‌باشند. یکی از ساده‌ترین راه‌های تحویل به حملی، آن است که مفاد نسبت متصله یا منفصله را در خود قضیه درج کنیم. بنابراین در شرطی لزومی با تصریح به لزوم، متصله به حملیه تحویل می‌رود. از این رو متصله «اگر آفتاب برآید، زمین روشن می‌شود» به «برآمدن آفتاب، مستلزم روشن شدن زمین است» تحویل می‌رود. و در منفصله با ذکر تصریح به عناد در قضیه، به حملیه تحویل می‌رود. بنابراین عنادیه «یا این عدد زوج است یا فرد» به «زوج بودن این عدد معاند با فرد بودن آن است» تحویل می‌شود. طبق این تحویل، دیگر نیازی نیست به طور جداگانه مطابقت شرطی‌ها را به بحث بگذاریم، زیرا روش احراز صدق معادل شرطی‌ها از احراز صدق آن‌ها کفایت می‌کند.

۲-۲: نفس الامر به عنوان مطابق قضایا

صدق را منطق دانان و فیلسوفان مسلمان به معنای مطابقت قضیه با آن چیزی که قضیه از آن حکایت دارد دانسته‌اند. اگر مضمون قضیه با آن مطابق باشد، قضیه متصف به صدق می‌شود، در غیر این صورت قضیه متصف به کذب می‌شود. بنابراین صدق هر قضیه‌ای بستگی به مضمون آن قضیه دارد. اگر مضمون قضیه ناظر به خارج عینی باشد مانند «انسان موجود است» یا «انسان نویسنده است»، صدق قضیه به این است که مضمون آن با خارج عینی مطابق باشد. اگر قضیه ناظر به ذهن باشد مانند «انسان نوع است» و «حیوان جنس است»، صدق آن به این است که مضمون آن با شیء ذهنی مطابق باشد. اما ما مجموعه‌ای از قضایا داریم که می‌دانیم صادق هستند، ولی این قضایا نه برخارج عینی و نه بر امور ذهنی مطابق می‌باشند. منطق دانان و برخی



از فیلسوفان دربارهٔ این دسته از قضایا گفته‌اند که آن‌ها مطابق با نفس‌الامر هستند، لذا قضایای نفس‌الامریه را در مقابل قضایای خارجی و قضایای ذهنیه قرار داده‌اند. طبق این بیان، نفس‌الامر ظرفی است برای آن دسته از قضایایی که نه خارجی و نه ذهنی هستند؛ زیرا اساساً موضوع این دسته از قضایا - مانند «عدم علت، علت برای عدم معلول است» - نه به وجود ذهنی و نه به وجود خارجی موجود نیست، تا ظرف تحقق آن‌ها ذهن یا خارج باشد. بنابراین ما برای صدق قضایای سه‌گانه احتیاج به سه ظرف به عنوان مطابق قضایا لازم داریم: ظرف خارج عینی برای قضایای خارجی، ظرف ذهن برای قضایای ذهنی و ظرف نفس‌الامری برای قضایایی که نه مطابق خارجی و نه مطابق ذهنی دارند. اما برخی از فیلسوفان مانند علامه طباطبایی ظرف عامی را در نظر گرفته و آن را مطابق همهٔ قضایا دانسته‌اند و نام آن را نفس‌الامر نهاده و صدق همهٔ قضایا را مطابق با آن دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۱۴-۱۵).

اما در مورد این که حقیقت نفس‌الامر، به این معنای عام که تمام قضایای صادق بر آن منطبق است، چیست، میان فیلسوفان اختلاف وجود دارد. برخی از فیلسوفان، نفس‌الامر را عالم امر دانسته‌اند و لذا اگر قضایای ناظر به عالم ماده مطابق با عالم امر باشد، صادق است و برخی نفس‌الامر را علم الهی دانسته‌اند.

پرواضح است و در جای خود ثابت شده است که علوم ما اصل ثابتی در عالم امر و علم الهی دارد؛ لذا هر کس به عالم امر راه یابد، می‌تواند صدق و کذب قضایا را با آن محک بزند و درستی یا نادرستی آن‌ها را به دست آورد. ولی راه‌یابی به عالم امر و علم الهی هر چند موجب علم به درستی قضیه می‌شود اما علم به درستی قضیه به این معنا نیست که قضیه با عالم امر مطابق است. قضیهٔ صادق، همواره با محکی خود مطابق است اما یکی از طرق علم به صدق قضیه، آن است که به عالم امر راه یابیم. از این رو بحث ما راجع به صادق یا کاذب بودن قضیه نیست، بلکه بحث ما این است که قضیهٔ صادق بر چه چیزی مطابقت دارد. اگر قضیه راجع به شیء موجود در خارج سخن می‌گوید، صدق قضیه این است که بر شیء موجود در خارج منطبق باشد و اگر قضیه ناظر به ذهن است، باید قضیه بر ذهن منطبق باشد، نه بر چیزی دیگر. می‌توانیم بگوییم که نفس‌الامر چیزی است که قضیهٔ صادق راجع به آن سخن می‌گوید.

از سوی دیگر مطابقت، فرع بر دوئیت مطابق و مطابق و وجود داشتن آن دو است. ممکن نیست قضیه راجع به چیزی سخن بگوید که آن چیز اصلاً موجود نباشد و در عین حال قضیه صادق باشد. یعنی ممکن نیست قضیه بر آن چیزی که هیچ نحوهٔ وجودی ندارد، منطبق باشد. بنابراین قضایای صادق که به دلیل صدق باید مطابق

داشته باشند، اگر در واقع مطابق نداشته باشند، باید در ظرف اعتبار عقلی برای آن‌ها مطابق فرض کرد تا قضیه صادق باشد، در غیر این صورت چرا قضیه را کاذب ندانیم؟ بنابراین نفس الامر را می‌توان ظرف عقلی عام اعتبار کرد که تمام قضایای صادق در آن ظرف بر آن چیزهایی که مضمون قضایا راجع به آن‌ها است مطابقت دارند و همه آن چیزها به عنوان مطابق قضایا باید از وجود و تفرقی برخوردار باشند. این فیلسوف است که باید کیفیت وجود و نحوه تقرر این امور را بیان کند. حال اگر فیلسوف، کیفیت وجود و نحوه تقرر متعلق برخی از قضایا را نتواند بیان کند، به این معنا نیست که قضیه، صادق و مطابق با نفس الامر نیست. از آن‌جا که قضایا متفاوت هستند، فیلسوف باید انواع مطابق‌ها را به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهد. نظریه آن که شرطی‌های اتصالی و انفصالی به حملیه ارجاع می‌شوند، همه قضایا را حملی تلقی کرده، مطابق حملیه‌ها را بررسی می‌کنیم.

۲-۱: انواع مطابق‌ها در حملیه‌های ایجابی

قضایای حملیه تقسیماتی مختلف دارند که برای تشخیص مطابق آن‌ها، هریک از این قضایا را باید جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

حمل ذاتی اولی و شایع صناعی: یکی از تقسیمات حملیه‌ها تقسیم آن به حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی است. حمل ذاتی اولی آن است که موضوع و محمول بعد از آن که گونه‌ای از تغایر را در آن ملاحظه کردیم، عین هم باشند. برخلاف آن حمل شایع صناعی عبارت است از صرف اتحاد موضوع و محمول در وجود و بازگشت این حمل به این است که موضوع از افراد مفهوم محمول است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۲۹۲-۲۹۳) بنابراین حمل ذاتی اولی قضیه‌ای است که مفهوم موضوع عین مفهوم محمول است و تنها تفاوت آن دو به ملاحظه عقل است؛ زیرا اگر این تفاوت لحاظ نشود، قضیه «حمل شیء بر خود» و از نوع محال خواهد بود، نه از نوع مجاز. (شیرازی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۱۱) مطابق حمل‌های ذاتی اولی ظرف تقرر موضوع است؛ زیرا محمول چیزی جز خود موضوع نیست و تنها در اعتبار با موضوع متفاوت است. نمی‌توان نفس الامر این دسته قضایا را ظرف وقوع نسبت بین موضوع و محمول آن دانست؛ زیرا موضوع و محمول دو چیز نیستند، تا بینشان ربط واقعی وجود داشته باشد. از این رو گفته‌اند رابط در این دسته قضایا به اعتبار محکی و نفس الامر اعتباری است. (علامه طباطبائی، ۱۳۶۲، ۲۹)

اما در حمل شایع صناعی موضوع و محمول دو مفهوم متمایز هستند. بنابراین اگر حمل شایع صناعی صادق باشد، رابط در قضیه مطابق دارد که ما به الاتحاد موضوع و محمول در ظرف تقرر مطابق است و این گونه موضوع و محمول به یک وجود موجود هستند.



هلیه بسیطه و هلیه مرکبه: یکی از تقسیمات حملیه موجب؛ هلیه بسیطه و مرکبه است. در هلیه بسیطه محمول «موجود» است و بر موضوع حمل می‌شود. بنابراین هلیه بسیطه ناظر به وجود موضوع است. از این رو ظرف صدق هلیه بسیطه، ظرف تقرر محمول یعنی عالم وجود است. طبق یک دیدگاه نمی‌توان نفس الامر و ظرف محکی هلیه بسیطه را ظرف تقرر رابط آن دانست؛ زیرا مفاد هلیه بسیطه ثبوت الموضوع است، نه ثبوت چیزی برای موضوع. بنابراین بین موضوع و محمول محکی قضیه، ربطی وجود ندارد تا ظرف هلیه بسیطه ظرف تقرر رابط باشد.

اما طبق دیدگاه صدرالمتألهین بنا بر اصالت وجود، هلیه بسیطه‌ای که موضوع آن از ماهیات و محمول آن موجود است، از باب عکس الحمل می‌باشد و مفاد هلیه بسیطه در اتصاف ماهیت به وجود، ثبوت الماهیه نیست، بلکه بالعکس ماهیه الثبوت است. طبق این دیدگاه از نظر ملاصدرا می‌توان ظرف تقرر را ظرف تقرر موضوع واقعی یعنی وجود دانست و هلیه بسیطه را در این دیدگاه مانند دیدگاه قبلی مشمول قاعده فرعیّه ندانست. و نیز می‌توان از نظر او ظرف تقرر هلیه بسیطه را رابط بین موضوع وجود و محمول ماهیت دانست و مفاد هلیه بسیطه را ثبوت الماهیه للوجود» دانست و هلیه بسیطه را نیز مصداقی از قاعده فرعیّه قرار داد. (ملاصدرا، بی‌تا، ۱۱۴-۱۱۷) اما بی‌شک ظرف تقرر هلیه مرکبه، ظرف تقرر رابط بین موضوع و محمول آن است؛ زیرا مفاد هلیه مرکبه اتحاد بین موضوع و محمول است و مفاد آن مفاد قاعده فرعیّه است. بنابراین موضوع و محمول در ظرف تقرر نسبت متقرر هستند. اما ظرف تقرر نسبت هلیه مرکبه سه‌گونه است؛ زیرا گاهی ظرف تقرر هلیه مرکبه خارج عینی است؛ مانند «زید قائم است» و گاهی ذهن است؛ مانند «انسان کلی است» و گاهی نفس الامر به معنای خاص نه خارج و نه ذهن است؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است». همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، می‌توانیم معنای نفس الامر را توسعه دهیم و ظرف اعتباری وسیعی اعم از ذهن و عین و ظرف نفس الامر خاص را در نظر بگیریم که تمام قضایای موجب و بلکه تمام قضایای صادق، اعم از موجب و سالبه بر آن منطبق باشند.

۲-۱-۱: اصالت وجود و نفس الامر

بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجودها متن خارج عینی را پر کرده‌اند و ماهیات، نمود وجودها هستند. بنابراین هرگاه موضوع و محمول قضایای صادق با هم از وجود و شئون وجود باشند، قضیه با واقع عینی که جز وجود چیزی نیست، صادق و منطبق است. این دسته از قضایا بدون شائبه مجاز، حقیقت دارند و قضیه صادق از آن‌ها حکایت دارد. بنابراین بر آن‌ها منطبق است. اما هرگاه یکی از دو طرف موضوع و محمول

وجود یا شئون وجود نبوده بلکه ماهیت یا عدم و شئون آن‌ها باشد، این دسته از قضایای صادق، طبق اصالت وجود حقیقت ندارند و با این حال آن‌ها را عقلاً صادق می‌دانیم. بنابراین این دسته از قضایای صادق، صدق اعتباری نفس‌الامری دارند. توضیح آن‌که وقتی وجود، محدود بود، به راستی از حد آن، ماهیت انتزاع می‌شود ولی این ماهیت، متن واقع را پر نکرده است؛ زیرا طبق اصالت وجود، واقع با وجود پر شده است. بنابراین عقل به طور اضطراری ماهیت را نیز اعتبار می‌کند و قضایایی که از ماهیت تشکیل شده‌اند، به این اعتبار اضطراری دارای واقعیت می‌شوند و نفس‌الامر، توسعه یافته و ظرف صدق این دسته از قضایا خواهد بود. سپس عقل به اضطرار محکی دسته دیگری از قضایا که موضوع و محمول آن‌ها از سنخ ماهیت نبوده بلکه از سنخ عدم هستند را واقعی و عینی اعتبار می‌کند و نفس‌الامر را به این دسته قضایا نیز توسعه می‌دهد. ریشه اعتبار این دسته قضایا نیز حقیقت وجود است؛ زیرا هرگاه عقل بررسی کرد که وجود آبر، علت وجود باران است، بالضرورة می‌پذیرد که عدم آبر هم علت عدم باران است. بنابراین عقل، واقع را که مختص به وجود بوده، به اضطرار در دو مرحله توسعه داده و به واقع عام رسید که تمام قضایای صادقه بر آن منطبق هستند که آن را نفس‌الامر می‌نامیم. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۱۴-۱۵)

۲-۲-۲: نفس‌الامر قضایای سالبه

نفس‌الامر خصوص قضایای سالبه، مشکلی دیگر شبیه مشکل حمل ذاتی اولی بلکه سخت‌تر از آن دارد. توضیح آن‌که در حمل ذاتی اولی، قضیه به عنوان حاکی دارای موضوع و محمول و نسبت بین آن دو است. اما محکی آن دارای نسبت نیست؛ زیرا بین شیء و خودش ربط و نسبتی مگر به اعتبار، وجود ندارد. از این رو ظرف محکی حمل ذاتی اولی، خود موضوع است و محمول، چیزی جز موضوع نیست. اما در قضایای سالبه به اعتبار حاکی چهار جزء وجود دارد: موضوع و محمول ربط و نفی آن و چون مفاد سالبه سلب حمل و نفی ربط است، قضیه به لحاظ محکی مگر به اعتبار، ربط ندارد. از این رو از نظر علامه سالبه در هلیات مرکبه دو جزئی است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۹ و ۲۵۱) حال اگر سالبه، صادق باشد، محکی و نفس‌الامر آن کدام است؟ مشکل در محکی قضیه حملی ذاتی اولی این گونه حل می‌شد که محمول همان عین موضوع است، از این رو صدق قضیه به نفس تقرر موضوعش است. اما در سالبه از آن‌جا که محمول از موضوع سلب می‌شود، دیگر نمی‌توان ظرف صدق آن را تقرر موضوع به تنهایی دانست، زیرا در سالبه چیزی از چیزی سلب می‌شود. این مشکل به این صورت حل می‌شود که قضیه قبل از ورود سلب، موجب و دارای ربط می‌باشد و صدق موجب به آن است که ربط در قضیه



- به عنوان حاکی بر محکی خود یعنی ربط خارجی صادق و منطبق باشد و چون تقرر ربط جز به تقرر طرفین ربط امکان‌پذیر نیست، بنابراین هلیه مرکبه موجب به عنوان حاکی بر تقرر موضوع و محمول آن که به یک وجود موجود هستند، منطبق است. حال اگر هلیه مرکبه، موجب صادق نباشد، در این صورت نقیض آن به عنوان سالبه، صادق است و صدق سالبه در این است که ربط در خارج مقرر نباشد. و چون تقرر ایجابی ربط به این است که موضوع و محمول به یک وجود مقرر باشند، و مفاد سالبه هم نفی تقرر ایجابی است، بنابراین صدق سالبه به این است که چنین نباشد که ربط به تقرر موضوع و محمول مقرر شده باشد. طبق این تحلیل سالبه به یکی از حالات زیر صادق است:
۱. موضوع و محمول جدا از یکدیگر مقرر هستند و هرگز این دو به یک وجود مقرر نیستند، مانند مثلث و چهار زاویه بودن در قضیه «دایره، چهار زاویه‌ای نیست». در این فرض مثلث در ظرف خود مقرر است و چهار زاویه نیز در ظرف خود مقرر است، ولی این دو با هم به یک وجود مقرر نیستند.
 ۲. موضوع مقرر است و محمول اصلاً تقرر ندارد، مانند دایره و محال بودن در قضیه «دایره محال نیست». روشن است که دایره، تقرر خارجی دارد، ولی محال، نمی‌تواند امری مقرر باشد.
 ۳. موضوع تقرر ندارد و محمول مقرر است؛ مانند تناقض و وجود در قضیه «تناقض موجود نیست». در این مثال تناقض تقرر ندارد، ولی وجود مقرر است.
 ۴. هیچ‌یک از موضوع و محمول مقرر نیستند مانند اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین در قضیه «اجتماع نقیضین اجتماع ضدین نیست».

۳- حقیقت مطابقت

صدق در منطق و معرفت‌شناسی به مطابقت صورت ذهنی قضیه با واقع است. اما سؤال این است که مطابقت قضیه با واقع دقیقاً به چه معنا است؟ و چگونه مطابقت قابل احراز است؟

می‌دانیم مطابقت از باب مفاعله است؛ بنابراین برای تحقق آن دو چیز و نسبت بین آن دو لازم است: یکی مطابق و دیگری مطابق و نسبتی که بین آن دو واقع می‌شود که از آن به مطابقت تعبیر می‌کنیم. در کمیّت مقداری، وقتی می‌گوییم سطح این کاغذ در طول و عرض مطابق سطح آن کاغذ است به این معنا است که اگر کاغذ اول را به گونه‌ای خاصی روی کاغذ دوم قرار دهیم به طوری که هیچ کدام نسبت به دیگری اضافه‌ای نداشته باشد، می‌گوییم این کاغذ مطابق آن است. و به این معنا است که این دو کاغذ در وضعیتی قرار دارند که نمی‌توان جزئی از کاغذ اول را یافت که بر جزئی از کاغذ دوم منطبق نباشد و کاغذ دوم نیز همین‌طور است.



اما در مطابقت یا عدم مطابقت مقداری با مقدار دیگر، لازم نیست همواره انطباق خارجی به صورتی که در بالا توضیح دادیم، تحقق یابد تا بتوان گفت سطحی بر سطح دیگر منطبق است؛ بلکه برای مطابقت، کافی است که با ابزار و قواعد هندسی بتوانیم اندازه آن دورا به طور جداگانه به دست آوریم. اگر نتایج اندازه‌های به دست آمده یکی بود، می‌گوییم آن دو با هم منطبق هستند، بنابراین برای احراز انطباق، همواره لازم نیست که دوشیء را به لحاظ فیزیکی منطبق کنیم و در بسیاری از موارد امکان انطباق ندارد و یا اگر هم داشته باشد هزینه‌بر و مقرون به صرفه نیست. از این رو، راه دوم هم مقرون به صرفه و هم کم هزینه است. بنابراین مطابقت در این جا به این معنا است که هرگاه چنین مطابقت فیزیکی‌ای صورت می‌پذیرفت، قطعاً یکی از دو کمیّت بر یکدیگر واقع می‌شدند. حال با توجه به مطابقت در مقدار، وارد بحث مطابقت قضیه با واقع خودش می‌شویم با این توضیح که واقع هر چیزی را «نفس الامر» به معنای عام می‌نامیم. بنابراین چگونه می‌توان گفت قضیه، مطابق با نفس الامر است یا مطابق آن نیست؟ و ماهیت انطباق چیست؟

بی‌شک فیلسوفان و منطقی‌دانان ما صدق را به معنای مطابقت و کذب را به معنای عدم مطابقت گرفته‌اند. مطابقت قضیه با محکی خودش، شباهتی با مطابقت در مقدار از نوع اول ندارد؛ زیرا مطابقت از نوع اول در جایی معنا خواهد یافت که مطابق و مطابق از یک سنخ باشند؛ در حالی که قضیه به عنوان مطابق از نوع مفهوم و نفس الامر به عنوان مطابق از نوع مصداق است و روشن است این دو از یک سنخ نیستند. هر چند نفس الامر برخی از قضایا ناظر به مفاهیم ذهنی از سنخ مفهوم می‌باشند، اما وقتی سخن از مطابقت این دست قضایا با محکی‌هایشان به میان می‌آید، ذهن دارای مراتب شده؛ مرتبه‌ای از ذهن محکی است و مرتبه‌ای دیگر از ذهن حاکمی است و این‌گونه مرتبه حاکمی، مفهوم و مرتبه محکی، خارج است. از این رو انطباق مفهوم با مصداق در این جا باز معقول و متصور نیست. بنابراین اگر بحث صدق در قضایا مطرح می‌شود و به معنای مطابقت گرفته می‌شود، باید شبیه مطابقت در مقدار از نوع دوم باشد که در آن هر چند ادعای انطباق مطرح می‌شود، مقداری بر مقدار دیگر انطباق نمی‌یابد و با این حال ادعای انطباق می‌کنیم. این انطباق در واقع به این معنا است که اگر مقدار «الف» را در خارج بر مقدار «ب» منطبق می‌کردیم، واقعاً بر آن منطبق می‌شد. اما به جای انطباق خارجی ما از ابزاری دیگر استفاده کردیم و در عین حال مدعی انطباق هستیم.

طبق این توضیح، مطابقت قضیه با نفس الامر را می‌توان و باید به این معنا گرفت که هرگاه فهم قضیه‌ای از نفس الامر حاصل شود، قضیه صادق است و اگر بر فرض محال قضیه از ذهن به خارج و نفس الامر خودش



منتقل شود، عین خارج شود و نه چیزی در برابر آن و یا بالعکس هرگاه بر فرض محال خارج ذهن آید، عین قضیه در ذهن شود و نه چیزی در برابر آن.

۱-۳: رابطه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صدق

حال مشکل این است که چگونه می‌توان گفت این قضیه صادق است به گونه‌ای که هرگاه قضیه بر فرض محال به خارج منتقل شود، همان نفس‌الامر شود و یا هرگاه بر فرض محال نفس‌الامر به ذهن منتقل گردد، همین قضیه شود؟ به تعبیری دیگر، چگونه این مسئله را احراز کنیم که قضیه از نظر منطق و معرفت‌شناسی مطابق با واقع نفس‌الامری است؟

بنابراین مسئله مهم، احراز مطابقت به معنای دوم است. برای احراز مطابقت یا عدم آن، جداگانه باید قضیه بدیهی و نظری را مورد بررسی قرار دهیم. طبق مبنای نظری، قضایای نظری از قضایای بدیهی به دست می‌آیند. از این رو برای احراز صدق یا عدم صدق آن‌ها باید دو چیز احراز شود: احراز صدق قضایای بدیهی و احراز اعتبار راه‌کارهای منطق استنتاج در استخراج نتایج از مقدمات. بخش دوم را قواعد منطق استنتاج متکفل است که توضیح آن گذشت. بنابراین هرگاه قواعد معتبر منطق استنتاج را در استدلال‌های خودمان رعایت کرده باشیم، در این صورت خواهیم گفت نتیجه صادق است، مشروط بر آن‌که مقدمات آن صادق باشند و اگر آن مقدمات خود، مستتج از مقدماتی دیگر باشند، باز خواهیم گفت مقدمات نیز صادق هستند اگر مقدمات این مقدمات صادق باشند. این فرایند تا مبادی برهان پیش می‌رود. در نتیجه هرگاه نتایج بر اساس قواعد معتبر استنتاج به دست آمده باشند، در صورتی صادق است که مبادی آن‌ها صادق باشند. پس از احراز استفاده از قواعد معتبر استنتاج، مسئله مهم، احراز صدق مبادی آن‌ها است.

منطق‌دانان مبادی را شش دسته دانسته‌اند: اولیات، وجدانیات، حسیات، تجربیات، حدسیات و فطریات. (حلی، ۱۳۸۸، ۳۱۰-۳۱۲) در واقع سه دسته اخیر برهان دارند و با حد وسط برهانی معلوم می‌شوند و برهان آن‌ها به مبادی برمی‌گردد که نمی‌توان مبادی آن‌ها را از سنخ خودشان دانست، بلکه در نهایت باید به اولیات برگردند. (همان)

اما در اعتبار حسیات به دلیل آن که حس در معرض خطا است، چه قائل به حضوری بودن محسوسات باشیم و چه نباشیم، به برهان نیاز داریم. بنابراین حسیات هم ملحق به نظریات خواهد بود و برای احراز صدق آن‌ها باید مبادی اولیه آن‌ها را بررسی کنیم.

۲-۳: احراز صدق اولیات و وجدانیات

با توجه به تقسیمات مختلف مبادی، روشن شد که مسئله مهم، احراز صدق اولیات و وجدانیات است؛ زیرا معلوم شد که به جز این دو در واقع سایر مبادی نظری هستند.

۱-۲-۳: وجدانیات

ممکن است در احراز صدق وجدانیات این گونه استدلال شود: از آن جا که وجدانیات از علم حضوری گرفته شده‌اند و علم حضوری، علمی است که در آن عالم، خود نفس الامر را بی واسطه می‌یابد؛ بنابراین عالم به علم حضوری درمی‌یابد که قضیه وجدانی اش مطابق با نفس الامر است؛ زیرا مطابق و مطابق به علم حضوری پیش عالم حاضر است و فعل مطابقت دو امر حضوری نیز در ظرف علم حضوری انجام می‌گیرد و او به علم حضوری مطابقت را می‌یابد. در نتیجه مشخص می‌شود که وجدانیات با نفس الامر خودشان مطابق هستند.

اما پیشتر اشاره کردیم، قضیه به عنوان مطابق، از سنخ مفهوم است و نفس الامر به عنوان مطابق از سنخ مصداق است و این دو از یک سنخ نیستند تا به معنای اول، مطابقت را احراز کنیم یا بگوییم قضیه وجدانی، مطابق با نفس الامر خودش هست. به عبارت دیگر، قضیه از آن رو که علم حصولی است، از سنخ مفهوم است و معلوم حضوری از آن رو که معلوم حضوری است، از سنخ مفهوم نیست. در نتیجه انطباق واقعی مفهوم با واقع بی معنا است. پس در این جا نیز مطابقت باید به معنای دوم مطرح باشد یعنی هرگاه قضیه وجدانی بر فرض محال از مرتبه مفهومی به مصداق خود منتقل شود، عین آن مصداق باشد و یا برعکس هرگاه نفس الامر و مصداق قضیه وجدانی بر فرض محال به مرحله مفهوم منتقل شود، همان قضیه وجدانی باشد.

اگر اشکال شود که این مسئله بدیهی است که وجدانیات، نه تفسیر وجدانیات، مطابق با نفس الامر هستند؟ چنین پاسخ می‌گوییم که مقصود شما از بدیهی در این جا چیست؟ آیا به این معنا است که به علم حضوری درمی‌یابیم قضیه با نفس الامر مطابقت دارد؟ اگر مقصود همین باشد، در واقع مطابقت را از نوع اول تفسیر کرده‌ایم و دیدیم که چنین تفسیری ممکن نیست و از آن به معنای دوم منتقل شدیم. بنابراین بدیهی در این جا باید به معنای اولی باشد. یعنی قضیه «وجدانیات مطابق با نفس الامر هستند» از قضایای اولیه و یا از نوع فطریاتی است که حد وسطی دارد که به طور بدیهی در هنگام تصور موضوع و محمول به ذهن می‌آید. در نتیجه احراز مطابقت وجدانیات، ریشه در احراز اولیات به عنوان قضایای پایه دارد.



۳-۲-۲: اولیات

اولیات قضایایی هستند که صرف تصور اجزای قضیه برای تصدیق آن‌ها کافی است، به عبارت دیگر اولیات به آن دسته از قضایایی گفته می‌شود که اولی الصدق یا اولی الکذب هستند. مثلاً قضیه «الکل اعظم من الجزء» اولی الصدق و قضیه «الکل لیس اعظم من الجزء» اولی الکذب است. اولی الصدق به این معنا است که صدقش بدیهی است و اولی الکذب به این معنا است که کذبش بدیهی است. حال سؤال این است که بدیهی بودن را به صدق نسبت می‌دهیم، به چه معنا است؟ در واقع بدیهی‌الصدق به این معنا است که هرگاه مفهوم قضیه اولی را به عنوان یک واحد در نظر بگیریم و آن را موضوع قرار دهیم، و «صادق» را محمول آن قرار دهیم، به طور اولی تصدیق خواهیم کرد که قضیه صادق است. و هرگاه نقیض اولیات را موضوع قرار دهیم به طور اولی تصدیق خواهیم کرد که کاذب است. بنابراین اولیات به طور بدیهی صادق یا کاذب می‌باشند و در صدق و کذب محتاج به برهان نیستند.

با آن که اولیات بدیهی هستند و بدیهی آن است که در صدق و کذبشان محتاج به برهان نیستند، هنوز نیاز به بررسی داریم. مقصود در این جا این نیست که ما به برهان نیاز داریم، بلکه مقصود آن است که همین بدهتی که ادعا می‌شود، باید آشکارسازی شود. به این منظور اولیات به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول الاوائل و غیر اول الاوائل. مقصود ما از این تقسیم این است که همان‌طور که همه قضایای غیر اولی به قضایای اولی تکیه می‌کنند - و این اتکا مانع از آن نیست که برخی از قضایا را بدیهی (بدیهیات ثانویه) تلقی کنیم - همچنین اولیات از نوع غیر اول الاوائل به نوعی به اول الاوائل تکیه می‌کنند و این اتکا، مانع از آن نیست که آن‌ها در عین ابتناء، هم‌چنان اولی باشند. با این تفسیر، اولی الصدق آن دسته از قضایایی است که نقیض آن آشکارا تناقض و اولی الکذب است و اولی الکذب آن دسته از قضایایی است که آشکارا تناقض است و بنابراین نقیض آن اولی الصدق است. به این ترتیب اولی الصدق‌ها، به جز اول الاوائل، بدهت خود را از اول الاوائل می‌گیرند و اولی الکذب‌ها نیز بدهت کذب خود را از بدهت صدق اول الاوائل - همان اصل امتناع تناقض - می‌گیرند.

اما سؤال اساسی به بدهت صدق اصل امتناع تناقض به عنوان اول الاوائل باز می‌گردد که از چه رو این اصل صادق و اولی الصدق است؟ آیا می‌توان بدهت صدق این اصل را آشکارسازی کرد؟ در پاسخ باید گفت که صدق این اصل از آشکارترین صدق‌ها است و هیچ اصل دیگری را مقدم بر آن نمی‌توان یافت که به وسیله آن درستی و صدق این اصل را آشکارسازی کرد.



اما ممکن است گفته شود که اصل امتناع تناقض را می‌توان با اصل هوهویت (هر چیز خودش خودش است) آشکار سازی کرد. البته این بحث به نسبت بین اصل امتناع تناقض با اصل هوهویت و تقدم یا تأخیری بر دیگری و یا هم‌تراز بودن این دو باهم باز می‌گردد. این بحث چندان اهمیت ندارد؛ چرا که بطلان تناقض به قدری آشکار است که نیازی به آشکار سازی ندارد.



نتیجه‌گیری

در پایان به این نتیجه رسیدیم که صدق، مطابقت قضیه با نفس‌الامر است و نفس‌الامر، واقع به معنای اعم است که براساس اصالت وجود، عقل آن را بالضرورة اعتبار می‌کند. احراز صدق از مباحث معرفت‌شناختی‌ای است که در نظری‌ها وابسته به قواعد معتبراستنتاج و درستی مقدمات اولیه آن‌ها است. بنابراین مسئله مهم در معرفت‌شناسی، احراز صدق مبادی برهان یا بدیهیات است که مقدمه اولیه برای نظری‌ها قرار می‌گیرند. اولیات در این میان بسیار مهم است؛ زیرا اعتبار درستی سایر بدیهیات را فراهم می‌آورند. آشکارسازی درستی اولیات وابسته به اصل امتناع تناقض است، اما اصل امتناع تناقض به عنوان اول‌الاول، بدیهی‌الصدق است که اصلاً نیازی به آشکارسازی ندارد.



پی‌نوشت‌ها

۱. منطق دانان به ترکیب‌های عطفی توجه داشته‌اند ولی در محاسبات صدق، به خود معطوف‌ها نظر کرده‌اند، از این رو عطفی‌ها را در شمار اصناف قضایا نیاورده‌اند. البته می‌توان مانند منطق جدید عطفی‌ها را نیز در نظر گرفت.
۲. اصول متعارفه، اصولی هستند که درستی آن‌ها بدیهی است. طبق این تعریف قواعد صوری استنتاج که منطق اعتبار آن‌ها را بررسی می‌کند، از نوع اصول متعارفه هستند که منطق، اعتبار آن‌ها را آشکارسازی می‌کند، تا علم به آن‌ها که به نحو بسیط در نهاد عقل نهاده شده، به نحو مضاعف و از نوع علم به علم حاصل شود. البته ممکن است ادعا شود که برخی از این قواعد اشتقاقی و متفرع بر قواعد دیگر هستند و در واقع پشتوانه استدلالی دارند. بنابراین اگر این تلقی را بپذیریم و مثلاً مدعی شویم که شکل سوم یا لااقل برخی از ضروب آن با بازگشت به شکل اول مبرهن و اعتبار می‌یابند، در این صورت شماری از قواعدی که در این جا احصا می‌کنیم اصول موضوعه تلقی می‌شوند.
۳. اصول موضوعه آن دسته قضایایی هستند که مفروض‌الصدق گرفته می‌شود و در جای خود به اثبات می‌رسد. طبق این بیان اعتبار برخی از ضروب شکل سوم را می‌توان اصل موضوع دانست.



تفسیرنویین معرفت شناختی وهستی شناختی از صدق ونفس الامر برمبنای دیدگاه علامه طباطبایی

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبیہات مع الشرح*، جلد اول، بی جا: دفتر نشر کتاب.
۲. جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۸)، *الجوهر النضید*، قم: بیدار.
۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۰)، *معیار دانش*، جلد ۱، قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۱، بیروت: بی نا.
۵. _____، *بی تا، الرسائل*، قم: مکتبۀ المصطفوی.
۶. شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۱)، *شرح حکمة الاشراق*، همراه با تعلیقات ملاصدرا، جلد ۱، تهران: بی نا.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.

