

مقایسه گزاره بدیهی و گزاره پیشینی در مسأله توجیه

سید احمد غفاری*

چکیده

معرفت در حوزه فلسفی اسلامی و غربی، به باور صادق موجه تعریف شده است؛ عنصر محوری توجیه، همواره مورد بحث در میان محققان معرفت‌شناس بوده است. فیلسوفان معرفت‌شناس مسلمان، با تکیه بر تقسیم معرفت به بداهت و نظریت، بداهت را به عنوان گزاره پایه معرفتی نموده و مبنای گروهی را بر اساس ابتناء نظریات بر بدیهیات، طراحی کرده‌اند. مقصود از بداهت در این نوشتار، استقلال از فکر است.

لیکن تقسیم معرفت به پیشینی و پسینی، نتوانسته است چنین کارآمدی را داشته باشد؛ به عبارت دیگر، در فلسفه غرب، گزاره پیشینی نتوانسته است تکیه‌گاه توجیهی برای گزاره پسینی باشد. مقصود از پیشینی در این نوشتار از میان تعاریف هشت‌گانه مذکور در مقاله، عدم وابستگی توجیه گزاره به تجربه به معنای حس ظاهر است.

در این مقاله، فارغ از کمبودی که در بیان معرفت‌شناسان غربی در این زمینه وجود دارد، نحوه توجیه مبنای گزاره‌های پیشینی و پسینی - با الهام از الگوی فلسفه اسلامی - با رویکردی تحلیلی تبیین شده است.

واژگان کلیدی: معرفت، بدیهی، پیشینی، توجیه.

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yarazegh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۳

مقدمه

همان‌طور که در کتب معرفت‌شناسی بیان شده (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۱۲۰ - ۱۱۱۹؛ ابن‌سینا، بی تا: ۸۷)، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف شده است. در این تعریف، توجیه باور یکی از ارکان سه‌گانه معرفت اخذ شده است؛ علت اخذ توجیه به عنوان یکی از قیود مقوم معرفت و شناخت، مسأله‌ای مطرح در کتب علمی مرتبط است که هرگاه کسی ادعای معرفت به مطلب «الف ب است» را نمود، چنانکه آن شخص مورد مطالبه منشأ باور بدان مطلب گردد، در جواب خواهد گفت که چون معتقدم «الف ج است» و معتقدم که «هر ج ب است». چنانچه از او پرسیم چرا به «الف ج است» باور داری، خواهد گفت زیرا معتقدم «الف د است» و معتقدم «هر د ج است» این مطالبات و پاسخ‌های مکرر و متوالی، نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود؛ زیرا حصول حتی یک علم نیز ناممکن خواهد بود؛ حال آنکه وجداناً خود را واجد برخی علوم می‌یابیم؛ پس این توالی در مطالبه توجیه باید در سرانجامی متوقف گردد.

امروزه برای معرفت‌شناسان ارائه وجه و دلیل برای باور، اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده است. اگر دلیل، وافی به مقصود باشد، مدعا صادق خواهد بود؛ لیکن عکس این سخن صحیح نیست که اگر مدعا صادق بود، الزاماً مقدمات کافی برای وصول به باور وجود داشته است؛ فیلسوفان معرفت‌شناس، برای ارائه توجیه سودمند و ثمردار، دو نظریه معروف بیان نموده‌اند: میناگرایی و انسجام‌گرایی.

از دیدگاه میناگرایان، وجود معرفت و عدم استلزام تسلسل باطل، دلیل بر وجود گزاره پایه است. استدلال بر تسلسل در بین آنان مورد اهتمام بوده و بر لزوم یافتن راهی برای توقف توجیه تأکید می‌ورزند (Moser, 1998, P.80). طبق دیدگاه میناگرایانه، رابطه نوع معرفت‌های ما رابطه تولیدی نبوده، بلکه از سنخ ابتناس است. این نظریه قدیمی‌ترین دیدگاه در بحث توجیه است؛ چرا که سابقه آن به دوران افلاطون و ارسطو می‌رسد؛ به گفته جانانان دنسی:

«مؤثرترین و بانفوذترین آراء در باب توجیه، نظریه میناگرایی است... اصولاً بحث از توجیه باور، با این رأی آغاز می‌شود و تصویر دیگر آراء بر حسب قرب و بعدشان با میناگرایی تنظیم می‌شود (Dancy, J. 1986, P.53).

نظریه میناگرایی چندین تقریر دارد که به برخی از آنها که مهم‌تر و معروف‌تر است، اشاره می‌گردد:

الف. میناگروی سنتی یا کلاسیک: در این تقریر از میناگرایی که رایج‌ترین تقریر میناگرایی است، سه مؤلفه تقسیم باورها به پایه‌ای و استثناجی، خطاناپذیری باورهای پایه و انحصار باورهای پایه در حسیات و تجربیات، به عنوان اصول این سبک از میناگروی، نقش ایفاء می‌کنند (See: L.P.Pojman, 1993, P187 - K. Moser, 1995, P 307).

ب. میناگرایی دکارتی: به نظر دکارت، سنگ بنای ادراک، شک ناپذیری خود شک است. او از همین راه، وجود شک‌کننده را اثبات می‌نمود. به نظر دکارت عموم این امور پایه، دو خصیصه تمایز و وضوح را دارند و بدین سبب، تردید ناپذیر می‌باشند (ر.ک: دکارت، ۱۳۶۴: ۷۱). البته دکارت معیار خود را صرفاً در تصورات فطری یافته بود؛ تعبیر تصورات فطری - و نه قضایای فطری - بدین جهت است که وی اساساً تصدیقات را مصون از خطا نمی‌داند و فقط تصورات - آن‌هم تصورات فطری - را خطاناپذیر می‌شناسد.

ج. میناگرایی چیزم: به اعتقاد چیزم - همانند سایر میناگرایان - گزاره‌های پایه یا موقف، گزاره‌هایی هستند که اولاً خودموجه هستند و ثانیاً توجیه‌کننده سایر گزاره‌ها هستند؛ لیکن نقطه افتراق وی از سایر میناگرایان در مصداق‌شناسی گزاره‌های پایه می‌باشد. چیزم معتقد بود که گزاره‌های حسی، از آنجا که خطا بردار هستند، نمی‌توانند گزاره پایه باشند (See: Chisholm, R.M. 1989, P.26)؛ بدین جهت وی معتقد به پایه‌ای بودن گزاره‌های خودنمون گشت. چیزم گزاره خودنمون را به گزاره‌ای اطلاق می‌کند که تنها به اصل نمود و ظهور دلالت نماید و از هرگونه اشاره به امر عینی تهی گردد (See: Ibid, P. 27).

د. میناگرایی معاصر: میناگرایان معاصر با اختلاط نظریه میناگروی با نسبیت‌گرایی، به این خلیطه دست یازیده‌اند که گزاره‌های پایه، برای همه یکسان نیستند؛ یعنی ممکن است گزاره‌ای برای من گزاره پایه و برای شخص دیگری گزاره استثناجی تلقی گردد (See: pojman, 1993, p.189).

میناگرایی از سوی دیگر با تقسیم دیگری نیز مواجه است:

قسم اول، میناگرایی حداکثری یا رادیکال: هر آنچه که تا به اکنون به توضیح آن پرداختیم، در حیطه میناگرایی حداکثری است.

قسم دوم، میناگرایی معتدل: در میناگرایی معتدل، اصول مورد اشتراک با میناگرایی حداکثری عبارت‌اند از: تمایز باورهای پایه از مستتج و توجیه گزاره‌های استثناجی توسط گزاره‌های پایه؛ لیکن اختلافات این نوع میناگرایی با میناگرایی سابق چنین است:

الف. پایه‌ای بودن باور، هیچ ارتباطی به مضمون الصدق بودن آن ندارد و لذا امکان خطا در گزاره پایه راه دارد.

ب. قانون شناسائی گزاره پایه از غیر پایه بر استقراء، استوار است بدین سان که ابتدا باید نمونه‌هایی از باورها که به روشنی در زمره گزاره‌های پایه قرار دارند را گرد آوریم و سپس گزاره‌های به وضوح غیر پایه را نیز در جانی بنهیم و سپس به اخذ ملاک از گزاره‌های شناسائی شده برای پایه‌ای بودن یا نبودن برآئیم. مبنائاتی معتدل تا بدانجا به پایه‌ای بودن به مثابه امری عرفی نگاه می‌کند که حتی گزاره‌ای مانند «خدا وجود دارد» را نیز باوری پایه‌ای می‌انگارد (ر.ک: پلنتینجا، ۱۳۷۶: ۱۴ تا ۲۴؛ همو و ...، ۱۳۷۴: ۱۱-۷۲).

نظریه دوم در باب توجیه، نظریه انسجام است. سخن اصلی انسجام‌گروی این چنین است که یک باور، زمانی موجه است که با مجموعه باورها هماهنگ باشد و ارزش و اعتبار یک باور و عقیده، وابسته به میزان هماهنگی آن با سایر عقاید است.

انسجام‌گرا برخلاف مبنائاتی معتقد است که تنها چیزی که می‌تواند عقیده‌ای را موجه سازد، مجموعه باورهای دیگر است و یک باور خاص نمی‌تواند توجیه‌گر باور یا باورهای دیگر باشد (See: pojman, 1993, p.190).

نکته مهم در باب فهم انسجام‌گروی این است که این مکتب، در پی ارائه تعریف برای حقیقت داشتن یک باور است و نه درصدد ارائه ملاکی برای کشف حقیقت، و این دو عنوان نباید با یکدیگر خلط شوند؛ چرا که معرفی نمودن حقیقت و صدق با هماهنگی و تواطؤ، غیر از این است که ما با آن، معامله علامتی برای کشف حقیقت یک گزاره را بنماییم.

البته نظریه مبنائاتی با قرائات چهارگانه گذشته و نظریه انسجام‌گروی، با ابهاماتی مواجه‌اند که به جهت خروج از موضوع نوشتار، خواننده محترم را به مراجعه به منابع مرتبط به آن، دعوت می‌کنیم. (See: sosa & kim, 2000, pp. 261-273, Bonjour,) (1978, pp. 1-13. Pojman, 1993, pp.190-191)

الف. نظر حکمای اسلامی در باب توجیه معرفت

از آنجا که کلیدواژه بحث توجیه در دیدگاه حکیمان مسلمان، بداهت است، قبل از ورود به دیدگاه آنان، مروری اجمالی به تعاریف بداهت می‌نماییم:

تعریف بداهت

برای معلوم بدیهی-اعم از تصویری و تصدیقی- چهار تعریف در کتب منطقیین ارائه شده است:

تعریف اوّل بدیهی

تعریفی که بین حکیمان اسلامی برای مفهوم بدیهی رایج و شایع است و مقصود از بداهت در این نوشتار، نیز همین معنا است، بر حول یک محور واحد می‌گردد که عبارت است از «عدم احتیاج به فکر و کسب» (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۹؛ ابن سینا، ۱۳۵۳: ۸؛ سبزواری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۸۴؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۵ و ۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۵۲؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۲۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰-ب: ۳۱؛ همو، ۱۳۷۰-الف، حرف باء البدیهی؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۲۹).

مهم‌ترین نکته موجود در این تعاریف، ملاک بودن احتیاج و عدم احتیاج به فکر در تعریف بداهت است؛ البته این نکته، نیازمند دقت است که ممکن است قضیه‌ای نیازمند استدلال نباشد و لیکن ممکن‌الاستدلال باشد و لذا «عدم احتیاج به فکر» اعم از «امکان فکر و استدلال» می‌باشد و ملاک بداهت و نظریت، اولی است و نه دومی.

آن‌گونه که در تعریف اوّل بداهت ارائه شد، بدیهیات هرچند محتاج فکر نیستند، لیکن این سخن به معنای محتاج نبودن بدیهیات به هیچ چیز نیست؛ از این رو ممکن است که یک تصوّر یا یک گزاره، بدیهی باشد و در عین حال، به دلایل و عواملی غیر از احتیاج به فکر، مجهول مانده باشد؛ به عبارت دیگر، یک متصوّر یا یک تصدیق، گاهی بدیهی است و لکن به خاطر فقدان سبب توجه نفس، انسان جاهل به اوست؛ پس الزامی نیست که انسان، عالم به جمیع بدیهیات باشد و این جهل، مضرّ به بداهت بدیهی نیز نیست؛ می‌توان اسباب مورد نیاز برای علم در بدیهیات را در موارد زیر، شمارش نمود: انتباه، سلامت ذهن، سلامت حواس، فقدان شبهه، عملیات غیر عقلی (ر.ک: مظفر، ۱۴۰۰: ۲۳).

تعریف دوم بداهت

در این نوع خاص از تعریف، اگر علم به معلوم به چیزی غیر از التفات به معلوم نیاز نداشته باشد، آنگاه معلوم مورد نظر بدیهی است؛ ولی اگر به دست آوردن معلوم به بیش از التفات به معلوم احتیاج داشته باشد، آنگاه معلوم، نظری خواهد بود؛ به تعبیر دیگر

اگر معلوم، دائماً از بدو خلقت در ذهن حاضر باشد - با عنایت به این نکته که التفات و توجه، غیر از علم است و نیاز به التفات، صرفاً بازدارنده از غفلت و فراموشی است - معلوم بدیهی است ولاً نظری و مکتسب است.

این نوع تعریف و نگرش خاص نسبت به بداهت، در عبارت صدرای شیرازی دیده می‌شود آنجا که می‌نگارد:

«بدان که معقولات به حسب امکان طلب و محال بودن آن، به سه قسم تقسیم می‌شوند: یک قسم از معلومات، آن معلوماتی هستند که طلب و جستجوی آنها به سبب جلاء و حاضر بودنشان نزد ذهن، ممتنع است و قسم دوم آن معلوماتی هستند که باز هم ممتنع‌الطلب هستند لکن به سبب خفاء و صعوبت تحصیل و قسم سوم، معلوماتی هستند که به یک حیث، طلب آنها ممکن و به حیثی دیگر طلب آنها محال است؛ وجه حصر معلومات در این سه قسم بدین نحو است که معلومات یا حاضر بالفعل نزد ذهن می‌باشند و یا حاضر بالقوه هستند که قسم دوم همان کسبیات هستند و... قسم اول بدیهیات می‌باشند، چرا که آنها اولیات غریزی هستند که در فطرت انسان نهاده گردیده است و امکان تحصیل آنها نیست زیرا بی‌اختیار در ذهن حاضرند و تحصیل حاصل محال است...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۰۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۱۹؛ ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۹۸؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۳۳).

صدرا (ره) در عبارتی دیگر، بداهت را ملازم با حضور دائم در ذهن از بدو خلقت معرفی می‌کند: «بداهت معرفت حاصل در نزد نفس در همان بدو خلقت است، از جمله معارف عام که همگی مردم در ادراک آنها اشتراک دارند» (۱۴۱۹، ج ۳: ۵۱۸).

تعریف سوّم بدیهی

در تعریف سوّم از بداهت، علم بدیهی به علمی اطلاق گردیده است که مطابقت آن علم با خارج - که البته واضح است که مراد از خارج در این مقام، واقع می‌باشد که اعمّ از واقع وجودی و عدمی و اعتباری است - احراز گشته باشد و علاوه بر این، واقعاً هم همین‌گونه باشد - یعنی شخص در جهل مرکّب نباشد - (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۲: ۲۱۳).

به عبارت دیگر بدیهی هم مطابقت اثباتی - یعنی از نظر ملاحظه‌کننده و فهمنده - و هم مطابقت ثبوتی - یعنی فارغ از نگاه و لحاظ ملاحظه‌کننده - دارد؛ لیکن نقد روشنی متوجه این تعریف است؛ زیرا مانع اغیار نیست و تعریف به اعم است؛ چرا که قضایای نظری شکل یافته تحت قوانین ماده و صورت استنتاج را نیز شامل می‌شود؛

یعنی قضیه‌های نظری یقینی که زائیده قوانین ماده و صورت استنتاج هستند نیز، ممکن است هم مطابقت ثبوتی داشته باشند و هم مطابقت اثباتی و از این رو، این ویژگی منحصر به بدیهیات نیست.

تعریف چهارم بدیهی

حکمای اخوان‌الصفاء در تعریف بدیهی گفته‌اند: «بدیهی آن است که وفاق عام داشته باشد» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۳، ج ۱: ۴۳۸). البته در مباحث الفاظ و در مبحث تبیین هویت تعریف، تبیین شده است که اگر مراد تعریف کننده، صرفاً جعل اصطلاحی خاص بوده باشد، نزاعی در تعریف او نخواهد بود؛ اما اگر مراد تعریف کنندگان، ارائه تصویری صحیح از آنچه که مورد اراده قوم علمی خاص باشد و یا اینکه خصوصیتی واضح‌تر برای آن معرفی کنند، در این صورت باید تعریف ارائه شده، ناظر به تعریف مشهور باشد و بر این مبنا واضح است که تعریف ارائه شده توسط اخوان‌الصفاء، ارتباطی با عنوان بداهت ندارد؛ زیرا بسیاری از بدیهیات هستند که مورد توافق نیستند؛ مثلاً گزاره بدیهی امتناع نقیضین - که توسط اکثریت منطقدانان، مادر بدیهیات خطاب گردیده است - توسط برخی از متکلمین معتزلی و عدّه‌ای فلسفه‌دانان غربی مورد مناقشه قرار گرفته است. از سوی دیگر با توجه به توسعه دامنه تشکیکات و اختلافات در تمام گزاره‌های علمی، اساساً کدام گزاره را می‌توان حائز حدّ نصاب معرفی شده در این تعریف دانست؟! نقد سوّم بر این تعریف آنکه دامنه شمول وفاق عام، در این تعریف، مبهم است و مشخص نیست که آیا عموم مردم زمان یک عصر خاص را ملاک بداهت می‌داند و یا وفاق عام از سوی مردم جمیع ازمنه، به عنوان معیار بداهت تلقی گشته است؟

نقش گزاره‌های بدیهی در مبنای گروهی در حکمت اسلامی

حکمای مسلمان در باب مسأله توجیه، شیوه مبنایگرائی را اتخاذ نموده‌اند، لیکن اصلاحاتی را در مبانی مبنایگرائی انجام داده و لذا تقریر تازه‌ای از مبنایگرائی را ارائه داده‌اند. از دید معرفت‌شناسان اسلامی، تصدیق به هر علتی، به منشأیت علتی است؛ در مورد علت تصدیق:

الف. یا منشأ تصدیق، فهم مفردات گزاره است؛ یعنی مفردات گزاره، به گونه‌ای است که فهم آنها، کافی برای تصدیق است.

ب. یا گزاره، انعکاس وجدان و علم حضوری در ذهن است.
 ج. یا تصدیق به گزاره، منوط به حسّ ظاهری است.
 د. یا تصدیق به آن، منوط به اعتماد به اخبار دیگران است
 ه. و یا اذعان به گزاره، مبتنی بر استدلال است. البته برخی از استدلال‌ها، نیازمند فکر هستند و برخی، اینگونه نبوده و حاضر نزد ذهن می‌باشند.
 از میان این گزاره‌ها فقط گزاره‌هایی، بدیهی هستند که محتاج فکر نباشند هر چند ممکن است محتاج اموری دیگر باشند. البته در شمارش بدیهیات حقیقی، اختلاف وجود دارد؛ برخی از معرفت‌شناسان معاصر بر این باور هستند که از آنجا که بدیهی به معنای بی‌نیازی از استدلال است و فقط اولیات و وجدانیات هستند که هیچ استدلالی در آنها استفاده نمی‌شود، پس بدیهیات حقیقی، منحصر در همین دو قسم است؛ (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۷؛ حسین زاده، ۱۳۸۲: ۲۳۹) لیکن این سخن، محلّ تأمل است؛ چرا که آنچه به عنوان عنصر محوری تفکیک میان بدیهی و نظری است، بی‌نیازی از فکر است و نه بی‌نیازی از استدلال؛ چرا که ممکن است در پذیرش یک گزاره، استدلالی بسیار روشن، دخالت نماید که البته آن استدلال، بدون تکلف و سعی متفکرانه، بوده باشد؛ و به همین جهت است که محققین مسلمان در شمارش بدیهیات، گزاره‌هایی مانند تجربیات و فطریات را نیز نام برده‌اند، با وجود آنکه به دخالت استدلال در روند شکل‌گیری آنها تصریح نموده‌اند.

البته چه بسا این امر، مورد نظر محققین فوق‌الذکر بوده باشد که از میان گزاره‌های بدیهی، کدام‌یک جزو مبادی استدلال و جزو معارف بنیادی و آغازین است که طبعاً برای شمارش مبادی - و نه بدیهیات - باید به گزاره‌هایی اشاره نمود که هیچ استدلالی در روند تحصیل آنها دخالت نمی‌کند؛ هرچند حتی در این فرض نیز نمی‌توان صرفاً به گزاره‌های دوگانه فوق، منحصر نمود؛ چرا که این دو قسم، صرفاً مبادی یقین‌آور را شامل می‌شوند و مبادی بدیهی غیر یقین‌زا مانند مشهورات بالمعنی الاخص را شامل نمی‌شوند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲: ۲۴۶).

مهم‌ترین و مشهورترین استدلالی که برای اثبات باور پایه از سوی متفکرین مسلمان، ارائه شده است، استدلال از طریق استحاله دور و تسلسل است؛ بر اساس این برهان، اگر گزاره پایه و خودموجه، مورد انکار قرار گیرد، علم و شناخت به طور کلی انکار خواهد شد. اندیشمندانی همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین و جمیع فیلسوفان معرفت‌شناس معاصر از همین طریق، مبنای برگزیده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا،

۱۴۰۴: ۱۱۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۴۳؛ البته محققانی همانند ابن سینا (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰)، بهمنیار (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۰۳-۲۰۴) و علامه طباطبائی (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۹۴-۹۵) در این زمینه، استدلال‌هایی غیر از استدلال تسلسل ارائه نموده‌اند که به جهت تطویل، از شرح آنها عبور می‌کنیم.

از میان گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های اولیات و وجدانیات، از ارزش یقین و ضمانت صدق برخوردارند؛ در قضیه اولی از آنجا که از تصور موضوع و محمول، ناچار به حکم می‌گردیم و این امر نیز ناشی از استلزام موضوع به محمول و یا ناشی از استلزام مجموع موضوع و محمول نسبت به حکم است، لذا در این قضایا محمول یا جزء موضوع و یا عین آن و یا لازم لاینفک آن می‌باشد؛ بنابراین هر قضیه اولی به سبب ویژگی اندراج محمول در موضوع و یا به سبب ملازمه بین محمول و موضوع که ناشی از تحلیل موضوع و تقاضای خود موضوع می‌باشد، برخوردار از بداهت و وضوح است؛ ویژگی اندراج محمول در موضوع - که منشأ تحلیلی بودن گزاره نیز می‌شود - و ویژگی استلزام موضوع نسبت به محمول، هر دو تحت اشراف و حکومت ذهن هستند و ذهن در دستیابی به حکم به اندراج یا استلزام در اولیات، به هیچ امری غیر از تحلیل مفهومی موضوع و محمول، احتیاجی ندارد؛ چرا که در غیر این صورت، حکم به مفاد گزاره، به امری غیر از فهم موضوع و محمول، محتاج خواهد بود و این امر، منافی با اولی بودن گزاره است؛ بنابراین حکم به اندراج و استلزام در گزاره‌های اولیات، تحت اشراف ذهن و ناشی از تحلیل مفهومی موضوع و محمول است. از این رو می‌توان گفت که حکم به اندراج یا استلزام در قضایای اولیات، ناشی از علم حضوری به اندراج یا استلزام مفهومی موضوع و محمول می‌باشد و از آنجا که علم حضوری، خطاپذیر نمی‌باشد، لذا گزاره‌های اولیات نیز خطاپذیر نیستند.

در مورد گزاره‌های وجدانیات نیز از آنجا که این گزاره‌ها، نمایان‌کننده علم حضوری در ساحت علم حصولی و ذهن هستند، لذا یقینی نیز می‌باشند؛ زیرا سابقاً گفتیم که خطا در علم حضوری راه ندارد، و این گزاره‌ها ناظر به واقع حاضر و مشهود هستند، پس در آنها نیز خطا ممکن نیست.

اگر مبنای مضمون‌الصدق و یقین آور، مد نظر مخاطب بوده باشد، باید با اتکاء گزاره نظری به گزاره‌های دوگانه فوق، به این منظور دست یافت. البته مبنای گروهی، لزوماً در صدد تحصیل یقین نیست؛ چراکه اصولاً مفهوم توجیه، ملازمه‌ای با متیقن نمودن گزاره ندارد؛ لذا اگر در مسیر موجه نمودن حداکثری یک گزاره - هر چند در مسیر

دست‌یابی به درجات پایین‌تر تصدیق مانند اطمینان و گمان - به بدیهیاتی غیر از دو گزاره اولی و وجدانی، منتهی گردیم، همچنان به مبنای فادار بوده‌ایم. نقطه اشتراک مبنای حکمای اسلامی با سایر مبنایان در دو نکته است: یکی اینکه باورها تقسیم به باورهای پایه و استنتاجی می‌گردند و دیگری اینکه باورهای پایه، مضمون‌الصدق و خودبسنده‌اند؛ لیکن نقطه اختلاف مبنایان اسلامی با مبنایان سنتی غرب، در تعیین حدود باورهای پایه است که مبنایان سنتی، فقط حسیات و تجربیات را گزاره‌های پایه می‌دانند ولی حکمای اسلامی اولیات و وجدانیات را داخل در عنوان باور پایه یا غیر استنتاجی قرار می‌دهند. آن‌گونه که واضح شد، به غیر از یک نقطه افتراق، فلاسفه اسلامی با مبنایان سنتی، اشتراک نظر دارند و البته از سایر مبنایان بسیار متفاوت‌اند.

ب. معرفت پیشینی و مسأله توجیه

در این قسمت، در پی آن هستیم تا پیوند میان پیشینی بودن و توجیه را بیابیم؛ به عبارت دیگر، سؤال این قسمت، این است که آیا پیشینی بودن، می‌تواند و قابلیت این را دارد که کلید موجه بودن باور به قضیه را عهده‌دار گردد؟ لیکن پیش از التفات به پرسش فوق، آشنائی با تعاریف گزاره پیشینی، ضروری می‌نماید.

تعریف گزاره پیشینی

برای گزاره پیشینی تعاریف متعددی - در حدود هشت تعریف - ارائه شده است که چند تعریف عمده آن، عبارت‌اند از:

تعریف اول گزاره پیشینی

یک باور و مدعی به نحو پیشین توجیه می‌شود اگر توجیه معرفتی آن یعنی دلیل و مجوز برای صادق تلقی کردن آن، به هیچ وجه مبتنی و وامدار تجربه نباشد. اما اگر توجیه آن مبتنی بر چنین تجربه‌ای باشد، گفته می‌شود که به نحو پسین و تجربی توجیه شده است. کانت به هنگام استعمال واژه اصطلاحی «پیشینی» همین معنا را قصد می‌نموده است (کانت، ۱۳۶۲: ۷۳-۷۴)؛ البته این تعریف، چندان روشن‌گر نیست؛ زیرا به ما نمی‌گوید چه چیز، «توجیه» را پیشینی می‌سازد (ر.ک: استیوپ، ۱۳۸۳: ۵۵-۸۴).

به نظر می‌رسد که طبق برداشت صحیح از کلام کانت، وی نیز «تجربه حسی» مورد پرهیز در پیشینی را اعم از تجربه درونی و بیرونی می‌داند (ر.ک: کانت، ۱۳۶۲: ۸۷-۸۸)

چنان‌که دیگران نیز چنین برداشتی از کلام او دارند (مینار، ۱۳۷۰: ۵۷). بنابراین، پیشینی در کلام او دانشی را گویند که از هرگونه دریافت حسی، اعم از درونی و بیرونی، مستغنی است (یوئینگ، ۱۳۷۸: ۴۳).

اما این سخن، با یک مشکل تخریب‌کننده مواجه است؛ چرا که اگر معنای تجربه، به چیزی اعم از تجربه درونی و بیرونی توسعه یابد، در این صورت، اساساً مصداقی برای معرفت پیشینی باقی نمی‌ماند؛ چرا که جمیع گزاره‌هایی که برای معرفت پیشینی، نمونه‌آوری شده‌اند - چه گزاره‌هایی که تحلیلی هستند و چه گزاره‌هایی که متکی به باورهای پایه هستند - همگی به نوعی متکی به علم حضوری و حسن باطنی هستند. بنابراین اساساً برای اینکه بتوانیم چیزی به نام تقسیم شناخت به پسینی و پیشینی داشته باشیم، ناگزیر باید مقصود از تجربه را صرفاً به تجربه‌های به حسن ظاهر محدود نمائیم (See: Boghossian, and Peacocke, 2000, pp. 2-3).

شیوه دوم برای تعریف پیشینی بودن

برخی از معرفت‌شناسان فیلسوف، بر آن بوده‌اند که با ارائه منشأ بی‌نیازی گزاره پیشینی از توجیه تجربی، به ارائه ملاک در تعریف معرفت پیشینی اقدام کنند؛ از دیدگاه آنان، معرفت پیشینی به معرفتی گفته می‌شود که برای شناخت و درک صدق گزاره، به چیزی بیش از فهم مفردات آن گزاره نیازمند نباشیم (Chisholm, 1989, P.30. & Hamlyne, 1987, p 141).

این تعریف مشکل جدی در زمینه جامعیت افراد دارد؛ چرا که اگر چنین تعریفی را بپذیریم، باید گزاره‌هایی که نیازمند «اثبات» هستند را به‌طور مطلق، پسینی بدانیم؛ به عنوان نمونه در باور به گزاره «ب» اگر برای بررسی اینکه این گزاره، صادق است یا کاذب، محتاج به اثبات ساده باشیم، در این صورت این گزاره، از گزاره‌هایی نیست که صرفاً برای فهم صدق یا کذب آن، کفایت کند که آن را بفهمیم؛ چرا که در این صورت، قبل از آنکه آن را موجه نموده باشیم، آن را فهمیده‌ایم و این سخن، سخن منطقی نیست.

لیکن اگر اثبات مأخوذ در موجه‌سازی این گزاره، یک اثبات و توجیه پیشینی باشد، به این معنا که نه در خود مقدمات اثبات‌کننده نتیجه و نه در استلزام میان مقدمات و نتیجه، اثری از تجربه در میان نباشد، در این صورت، قطعاً می‌دانیم چنین گزاره‌ای دلیلی ندارد که از جرگه گزاره‌های پیشینی، کنار نهاده شود.

چه بسا آنچه مقصود ارائه کنندگان این تعریف را تأمین نماید، این نکته باشد که میان پیشینی بالمعنی الاخص و پیشینی بالمعنی الاعم تفکیک نمائیم؛ در پیشینی بالمعنی الاخص، با گزاره‌هایی مواجه هستیم که نه تنها در توجیه آن گزاره‌ها، اثری از تجربه مشاهده نمی‌شود، بلکه اساساً هیچ اثباتی برای پشتیبانی نمودن از این گزاره‌ها مورد نیاز نمی‌باشد، که قاعدتاً این گزاره‌ها هم‌ردیف و هم‌معنا با گزاره‌هایی خواهند بود که در عرف معرفت‌شناسان غرب، با نام *axiom* یا همان اصول بدیهی، شناخته می‌شوند.^۱

لیکن پیشینی بالمعنی الاعم، به معرفتی اطلاق می‌گردد که یا یک *axiom* و اصل بدیهی است که صرف فهم مفردات، برای آن گزاره کفایت می‌کند و یا معرفت به آن گزاره بر اساس یک اثبات، آن هم اثبات غیرتجربی تأمین شده باشد.

براساس توضیح فوق، این گزاره که: «هر آنچه قرمز باشد رنگی است» یک *axiom* به شمار می‌آید و توجیه نمودن آن، صرفاً از طریق فهم مفردات درونی آن تأمین می‌شود.

بدین‌رو تعریف فوق، جای خالی تعریف برای گزاره‌های پیشینی را به گونه‌ای که شامل گزاره‌های *unaxiomatic* نیز گردد، پر نکرده است؛ چه بسا تعریف ذیل بتواند کمبود فوق را پوشش دهد که:

شخص در باور به گزاره «ب» فقط و فقط در صورتی به طور پیشینی موجه است که یا «ب» برای شخص یک اکسیوم باشد یا «ب» را براساس یک استدلال که روند اثباتی آن برای شخص، *axiomatic* است - یعنی ردّ پائی از تجربه در آن دیده نمی‌شود - مورد اعتقاد داشته باشد.

شیوه سوم برای تعریف پیشینی

فیلیپ کیچر چنین تعریفی را برای پیشینی پیشنهاد نموده است: دانش پیشینی دانشی است که توسط شواهد تجربی نقض نمی‌گردد.

کیچر معتقد است که اگر تجربه متناوب، بتواند علم شخص را از بین برد، پس ویژگی‌هایی از تجربه آن شخص وجود دارند که مرتبط با علم آن شخص می‌باشند؛ یعنی آن ویژگی‌هایی که نبودن‌شان تجربه رایج را به تجربه برانداز تبدیل می‌کند (Kitcher, 1983, P. 89).

شیوه چهارم برای تعریف پیشینی

پاتنم معتقد است که دانش پیشینی این چنین تعریفی دارد:

باور شخص به گزاره، پیشین موجّه است اگر و فقط اگر باور شخص به آن گزاره توسط هیچ دلیلی امکان تخریب نداشته باشد (Putnam, Hilary, 1983. P127).
 به نظر پاتنم، پیشینی بودن مساوق با یقینی بودن به معنی واقعی کلمه - یعنی واجد بودن صدق ثبوتی و اثباتی - است و دقیقاً همین امر باعث اعتراض آلبرت کازولو به این تعریف شده است؛ چرا که مستلزم این سخن است که اگر باور شخص به گزاره صرفاً توسط شواهد غیر تجربی، قابل تخریب باشد، در این صورت این باور به صورت پیشین موجه نباشد. در حالی که اگر باور شخص به گزاره، تنها مستند به شواهد غیر تجربی بود و اتفاقاً فقط از همان طریق نیز قابل تخریب بود، پس این باور به هیچ وجه مستند به تجربه نیست (Casullo, 2003. P.11).

البته در این مبحث، تعاریف غیر معروف و شاذی نیز وجود دارند که به دلیل عدم رواج آنها، از بررسی دقیقشان صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: موزر، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۲۰).
 به نظر می‌رسد با توجّه به اینکه گزاره پیشینی بر دو قسم تحلیلی و ترکیبی است، لذا باید مسأله توجیه در گزاره‌های پیشینی را در دو قسمت مجزای قضایای تحلیلی و ترکیبی پیشینی دنبال نمائیم.

ب.۱. گزاره تحلیلی و مسأله توجیه

گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که محمول، چیزی بر محتوای موضوع نمی‌افزاید (ر.ک: Kant, 1992. P. 19; Idem, 1950, p.16) و لذا مفهوم اندراج محمول - که در تعریف گزاره تحلیلی به کار می‌رود - شامل دو گونه محمول می‌گردد؛ محمولی که تکرار موضوع است و محمولی که جزء موضوع است.^۲

بر همین اساس و به دلیل همین خاصیت که بسندگی ویژه‌ای ناظر به مفهوم، در گزاره تحلیلی وجود دارد، شخص برای فهم و تصدیق به گزاره تحلیلی نیازمند مراجعه به عین خارجی نیست؛ حتی در صورتی که مصداقی برای موضوع قضیه یافت نشود، باز هم ذهن شخص، با تحلیل مفهومی موضوع و محمول، توانا در فهم اندراج یا عدم اندراج محمول در موضوع می‌باشد.

با عنایت به توضیح فوق، به نظر می‌رسد در توجیه گزاره‌های تحلیلی به هیچ امری غیر از این عامل - تحلیل مفهومی اندراج محمول در موضوع - محتاج نخواهیم بود؛ چرا که مفاد مطابقی این گزاره‌ها صرفاً گزارش از همین اندراج است.

از سوی دیگر، اندراج محمول در موضوع یا عدم اندراجش، امری است که در درون ذهن رخ می‌دهد و لذا معلوم بی‌واسطه ماست؛ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که گزاره‌های تحلیلی، در موجه بودن‌شان، هیچ نیازی به عاملی غیر از شهود و علم حضوری به اندراج ندارند. در حقیقت بر اساس سخن فوق، همه گزاره‌های تحلیلی، قسمی از گزاره‌های وجدانیات خواهند بود که انعکاس علم حضوری در ذهن می‌باشند.^۳

از این رو سخن کانت در این زمینه که موجه بودن گزاره تحلیلی را به اصل امتناع تناقض وابسته نموده است (See: Kant, 1992, p. 190)، سخن ناصوابی است؛ منشأ این سخن در اندیشه کانت، به دو جهت است:

الف. اساساً شناختی به نام شناخت حضوری با مختصات و ویژگی‌های خاص به خود - که در اندیشه اسلامی، محور مطالعات معرفت‌شناختی است - هیچ‌گاه در اندیشه غرب، مطرح نگشته است و لذا بی‌اعتنائی کانت به معرفت حضوری در گزاره تحلیلی، ناشی از جهل به این قبیل معارف است، نه ناشی از التفات داشتن و غلط انگاشتن این معارف.

ب. به نظر می‌رسد کانت، آنگاه که گزاره اصل امتناع تناقض را به عنوان تکیه‌گاه گزاره تحلیلی معرفی می‌کند، ساده‌ترین و سادج‌ترین معرفت را به عنوان پیش‌نیاز گزاره‌های تحلیلی معرفی نموده است و بدین ترتیب، خواسته است که از وابسته نمودن گزاره تحلیلی به اصولی که گزاره‌های ترکیبی، بدانها محتاج‌اند، پرهیز نماید؛ ولی غفلت نموده است که همین گزاره ساده امتناع تناقض، یک گزاره تحلیلی - براساس معیار اندراج در تعریف گزاره تحلیلی - نیست؛ و لذا در چیدمان معرفت‌شناختی، عملاً گزاره‌های تحلیلی را وابسته به گزاره ترکیبی - هر چند پیشین - نموده است.

حال آنکه وی گزاره‌های ترکیبی را نه تنها محتاج اصل امتناع تناقض، بلکه محتاج اصول و معارفی غیر از آن نیز دانسته است (See: Kant, 1950, p. 17). حال اگر گزاره‌های تحلیلی در توجیه، به زعم کانت، محتاج اصل امتناع تناقض باشند - و می‌دانیم اصل امتناع تناقض، بر حسب تعریف کانتی از تحلیلیت، یک گزاره ترکیبی است و نیز می‌دانیم که گزاره‌های ترکیبی، در توجیه، محتاج اصولی غیر از گزاره امتناع تناقض هستند - پس کانت، گزاره‌های تحلیلی را مانند گزاره‌های ترکیبی، محتاج اصول متعددی غیر از اصل امتناع تناقض نموده است و این، با نظر خود وی، ناسازگار است که گزاره‌های تحلیلی، فقط به اصل امتناع تناقض، وام‌دارند.

در این میان، سخن برخی از محققین - هم سو با نتیجه کانت و البته قاعدتاً متفاوت با مبانی کانت - که برای توجیه گزاره‌های تحلیلی، وابستگی آنها به اصل امتناع تناقض را پیش کشیده‌اند و از این طریق، وابستگی گزاره‌های تحلیلی به ترکیبی را به میدان بحث، کشانده‌اند، نیز عاری از صواب است؛ وی برای تبیین وابستگی گزاره تحلیلی به اصل امتناع تناقض می‌نویسد:

به نظر می‌رسد - همان‌گونه که بسیاری فیلسوفان گفته‌اند - ما به کمک اصل امتناع تناقض، صدق این قضایا را می‌دانیم؛ توضیح آنکه ما به حکم اصل امتناع تناقض، می‌دانیم که اگر واقعیتهای واجد صفتی باشد، محال است که در عین حال، واجد آن صفت نباشد؛ همچنین محال است واقعیتهای واجد صفتی مرکب است، واجد بخشی از آن صفت مرکب نباشد؛ بنابر این اصل کلی، نتیجه می‌گیریم که مفاد آن چنین است: هر واقعیتهای واجد صفتی است، واجد آن صفت و اجزای آن است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۸۸).

در عبارات فوق، اندیشه ناصواب وابستگی گزاره تحلیلی به اصل امتناع تناقض، از جهت ام‌القضایا انگاشتن این اصل بوده است که به اعتقاد بنده، انگاره صحیحی نیست.^۴ چگونه ممکن است که نویسنده محترم عبارت فوق، ابتدا عبارت سلبی «ممکن نیست اگر چیزی واجد صفتی باشد، واجد آن صفت نباشد» - که پیچیده‌تر از گزاره ایجابی است - را به وساطت اصل امتناع تناقض، معلوم می‌کند و سپس، با این سخن پیچیده - که فعلاً منصرف از نادرستی مسیر و طریق این استدلال هستیم - به اثبات گزاره ایجابی ساده‌تر و واضح‌تر: «اگر چیزی واجد صفتی است، پس واجد آن صفت است» اقدام می‌کند.

ب.۲. گزاره ترکیبی پیشینی و مسأله توجیه

توجه به چند نکته قبل از ورود به حل مسأله، ضروری است:

الف. گزاره‌های وجدانی - که انعکاس علم حضوری در ذهن هستند - و بخشی از گزاره‌های اولی - که محمول، مندرج در موضوع باشد - داخل در گزاره‌های تحلیلی هستند.

ب. جمیع گزاره‌هایی که محمول آنها مندرج در موضوع نباشد - اعم از آنکه از اولیات غیر مندرج‌المحمول فی الموضوع باشد، یا از سایر بدیهیات، به غیر از وجدانیات

باشد و یا از قبیل نظریاتی باشد که مستتج هستند - از گزاره‌های ترکیبی پیشینی به حساب خواهند آمد.

ج. باقی‌مانده گزاره‌ها - چه از بدیهیاتی که محتاج حس هستند و چه از نظریات مستتج از حسیات - در قسم ترکیبی پسینی جای می‌یابند.

آن‌گونه که مقتضای تدبیر در کلام کانت است، وی معتقد بود که موجه بودن گزاره‌های ترکیبی پیشینی و ارزش‌مندی آنها، به جهت شهود محض است؛ (ر.ک: کانت، ۱۳۶۲: ۷۸؛ Kant., 1992, P 589) صرفاً به جهت تأکید، این کلید واژه عمده در سخن کانت، ارائه می‌گردد که:

اگر قرار بود شهود ما طبیعتاً نشانگر اشیاء چنانکه در نفس الامر هستند، باشند، هرگز ممکن نبود مقدم بر تجربه، شهودی صورت گیرد و شهود، همواره تجربی می‌بود... (کانت، ۱۳۶۷: ۱۱۹).

این عبارت کانت، صراحت در این نکته دارد که غرض وی از طرح نمودن کلید واژه «شهود» به عنوان توجیه‌گر گزاره ترکیبی پیشینی، تأمین نمودن چیزی به نام صدق به معنای مطابقت با واقع نیست.

لورنس بونجور نیز در تبیینی مشابه با کانت، از شهود و بصیرت عقلانی به عنوان راهکار توجیه در گزاره‌های ترکیبی پیشینی سخن گفته است (See: BonJour, 1998, pp. 4-6)؛ به اعتقاد وی، تنها نقطه اتکاء معرفت پیشینی، همین امر است که چنانچه پذیرفته نشود، دیگر نمی‌توان شکاکیت را دفع نمود. لیکن تعبیر مبهم و غیر شفاف و غیر گویا در زمینه تبیین و توضیح بصیرت عقلانی و مواجهه مستقیم عقل با واقع در گزاره‌های پیشینی، مانع از پذیرش سخن وی گشته است.

حال، فارغ از کمبودی که در زمینه توجیه باور ترکیبی پیشینی در کلمات متفکرین غربی وجود دارد، آیا راه حلی در این زمینه قابل طرح است؟

به نظر می‌رسد که می‌توان برای گزاره‌های ترکیبی پیشین، با حفظ ترکیبی بودن و پیشینی بودن‌شان، طریقه توجیه ارائه نمود؛ توضیح آنکه همان‌طور که در ابتدای بحث در باب توجیه گزاره‌های ترکیبی پیشینی گذشت، گزاره‌ها با دو شرط، جزو گزاره‌های ترکیبی پیشینی محسوب می‌گردند:

شرط اول: محمول آنها مندرج در موضوع نباشد و لذا تحلیلی به شمار نیایند - اعم از آنکه از اولیات غیر مندرج المحمول فی الموضوع باشند، یا از سائر بدیهیات، به غیر از وجدانیات باشند و یا از قبیل نظریاتی باشند که مستتج هستند.

شرط دوم: از قبیل گزاره‌های بدیهی‌ای نباشند که در مسیر توجیه، محتاج حسن ظاهر هستند.

بنابراین دو گروه از قضایا در نهایت، از قسم گزاره‌های ترکیبی پیشینی محسوب می‌گردند:

الف. گزاره‌های نظری مستتج از گزاره‌های غیر تجربی.

ب. گزاره‌های بدیهی غیر تحلیلی و غیر تجربی که عبارت‌اند از:

ب ۱. گزاره‌هایی از اولیات که از قبیل تحلیلی نیستند.^۵

ب ۲. گزاره‌هایی از حدسیات که متکی به تجربه نیستند.^۶

ب ۳. گزاره‌هایی از فطریات که متکی به تجربه نیستند.^۷

در میان دو گروه الف و ب، گزاره‌های نظری و بدیهی به غیر از اولیات، در این امر مشترک هستند که اعتبار و منشأ توجیه خود را از استدلال قیاسی غیر تجربی اخذ نموده‌اند که مثبت آنها گشته است؛ و فقط اولیات استلزامی - غیر اندراجی - هستند که اعتبار آنها وابسته به استدلال نیست.

در مورد اولیات استلزامی - یعنی اولیاتی که بیان‌کننده اندراج محمول در موضوع نیستند و صرفاً مبین استلزام موضوع نسبت به محمول‌اند - همان سخنی که در مورد اولیات تحلیلی گفته شد، در اینجا نیز قابل تکرار است؛ یعنی پشتوانه توجیهی این قبیل گزاره‌ها نیز شهود درونی ذهن نسبت به مفاهیم در درون خود و مشاهده حضوری استلزام موضوع نسبت به محمول است.

در مورد قسم اول - که استدلالی هستند - از آنجا که مقدمات مأخوذ در آنها غیر تجربی هستند، تنها و تنها مقدمه‌ای که در آنها مورد استفاده می‌تواند قرار گیرد، مقدمه بدیهی غیر تجربی - یعنی اولیات و وجدانیات - است که درباره هر کدام از آنها گذشت که اعتبار خویش را از علم حضوری دریافت نموده‌اند. بدین ترتیب می‌توان ساختار مبنای گزاره‌های ترکیبی پیشینی تصویر نمود.

نتیجه

آنچه در این نوشتار، مقصود از بداهت است، بی‌نیازی از فکر است که رایج‌ترین تعریف در میان چهار تعریف بداهت است. آنچه در این نوشتار، مقصود از گزاره پیشینی است، وامدار نبودن معرفت به تجربه به معنای تجربه حسّی ظاهری است؛ این

تعریف، مشابه تعریف رایج بوده و جهت احتراز از یک اشکال در تعمیم تجربه به حسن ظاهر و باطن، از تعریف رایج، فاصله گرفته است.

از دیدگاه معرفت‌شناسان مسلمان، از میان گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های اولیات و وجدانیات، از ارزش یقین و ضمانت صدق برخوردارند؛ فلذا اگر مبنای گزاره‌های مضمون‌الصدق و یقین آور، مد نظر بوده باشد، باید با اتکاء گزاره نظری به گزاره‌های دوگانه فوق، به این منظور دست یافت. البته مبنای گزاره‌ها، لزوماً در صدد تحصیل یقین نیست؛ چرا که اصولاً مفهوم توجیه، ملازمه‌ای با متیقن نمودن گزاره ندارد؛ لذا اگر در مسیر موجه نمودن حد اکثری یک گزاره - هر چند در مسیر دستیابی به درجات پائین تر تصدیق مانند اطمینان و گمان - به بدیهاتی غیر از دو گزاره اولی و وجدانی، منتهی گردیم، همچنان به مبنای وفادار بوده‌ایم.

کانت معتقد است که موجه بودن گزاره‌های ترکیبی پیشینی و ارزش مندی آنها، به جهت شهود محض است؛ عبارات کانت، صراحت در این نکته دارد که غرض وی از طرح نمودن کلید واژه «شهود» به عنوان توجیه‌گر گزاره ترکیبی پیشینی، تأمین نمودن چیزی به نام صدق به معنای مطابقت با واقع نیست. فارغ از کمبودی که در زمینه توجیه باور ترکیبی پیشینی در کلمات متفکرین غربی وجود دارد، می‌توان این طرح را پیشنهاد نمود که:

الف. در توجیه گزاره‌های تحلیلی به هیچ امری غیر از این عامل - تحلیل مفهومی اندراج محمول در موضوع - محتاج نخواهیم بود؛ چرا که مفاد مطابقی این گزاره‌ها صرفاً گزارش از همین اندراج است. با توجه به اینکه دو گروه گزاره، در ذیل ترکیبی پیشینی باقی می‌ماند یعنی گزاره‌های نظری مستتج از گزاره‌های غیر تجربی و گزاره‌های بدیهی غیر تحلیلی و غیر تجربی، گزاره‌های نظری و بدیهی به غیر از اولیات، در این امر مشترک هستند که اعتبار و منشأ توجیه خود را از استدلال قیاسی غیر تجربی اخذ نموده‌اند که مثبت آنها گشته است؛ و فقط اولیات استلزامی - غیر اندراجی - هستند که اعتبار آنها وابسته به استدلال نیست. در مورد اولیات استلزامی - یعنی اولیاتی که بیان‌کننده اندراج محمول در موضوع نیستند و صرفاً مبین استلزام موضوع نسبت به محمول‌اند - همان سخنی که در مورد اولیات تحلیلی گفته شد، در اینجا نیز قابل تکرار است؛ یعنی پشتوانه توجیهی این قبیل گزاره‌ها نیز شهود درونی ذهن نسبت به مفاهیم درون خود و مشاهده حضوری استلزام موضوع نسبت به محمول است. در مورد قسم اول - که استدلالی است - از آنجا که مقدمات مأخوذ در آنها غیر تجربی هستند،

بنابراین تنها مقدمه‌ای که در آنها مورد استفاده می‌تواند قرار گیرد، مقدمه بدیهی غیر تجربی - یعنی اولیات و وجدانیات - هستند که درباره هر کدام از آنها گذشت که اعتبار خویش را از علم حضوری دریافت نموده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته تعبیر اصول بدیهی برای اکیسوم، نباید ما را با اصول متعارف و یا اصول موضوعی مصطلح در ریاضی و هندسه که نیازمند اثبات هستند، هرچند اثبات ناشده پذیرفته می‌شوند، به اشتباه اندازد.
۲. لازم به تذکر است آنچه از گزاره تحلیلی در این کتاب، مورد قصد است، صرفاً ناظر به کلمات متفکرین غرب است؛ چرا که در تعریف متفکرین مسلمان مانند آیت‌الله جوادی آملی (در ۱۳۸۴، صص ۳۴-۳۶)، و آیت‌الله مصباح یزدی (در ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۷)، تحلیلیت گزاره، امری وسیع‌تر از اندراج محمول در موضوع را شامل می‌گردد و شامل استلزامات بین‌المعنی الاخص موضوع نسبت به محمول نیز می‌شود.
۳. توجه گردد که در سخن فوق، شمول طرفینی نمی‌باشد؛ یعنی مدعا این است که همه گزاره‌های تحلیلی، از قبیل وجدانیات هستند و مدعا این نیست که همه وجدانیات نیز تحلیلی هستند؛ زیرا چه بسا گزاره وجدانی، دارای محمول و موضوعی باشد که بین آن دو، رابطه اندراج برقرار نباشد؛ مانند گزاره وجدانی من می‌ترسم.
۴. انشاءالله در کتابی که به زودی، از بنده منتشر خواهد شد، به این موضوع به نحو تفصیلی پرداخته‌ام.
۵. اولیات، اعم از تحلیلیات هستند؛ چرا که اولیات، شامل گزاره‌هایی می‌گردند که بیان‌کننده استلزام موضوع نسبت به محمول هستند، بر خلاف گزاره تحلیلی در اصطلاح غرب که صرفاً شامل گزاره‌های بیان‌کننده اندراج هستند.
۶. اعتبار حدسیات، وابسته به قیاس مطوی‌ای است که حد وسط آن، به حدس - و نه به فکر - معلوم شده است؛ لذا تجربی و غیر تجربی بودن حدسیات - و به تبع آن، پیشینی و پسینی بودن آنها - وابسته به صغرای آن قیاس است که آیا از تجربه اخذ شده است یا غیر تجربی است؟
۷. مشابه توضیحی که برای حدسیات ارائه شده است، در این بخش نیز قابل طرح است؛ چرا که قیاسی که برای اثبات گزاره فطری استفاده می‌شود، ممکن است از صغرای تجربی یا غیر تجربی بهره ببرد.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، (در: شرح الاشارات و التنبيهات)، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۰.
- همو، *دانشنامه علائقی*، چاپ دوم، انتشارات دهخدا، تهران، ۱۳۵۳.
- همو، *اشفاء*، مکتبه آیه الله نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- همو، *النجاه*، المکتبه المرتضویه، قم، بی تا.
- اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- استیوپ، میتاس، (۱۳۸۳ ش.)، *معرفت پیشینی*، ترجمه پرویز فطورچی، مجله ذهن، شماره ۲۰، صص ۵۵ - ۸۴.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ایجی، عضدالدین، *شرح المواقف*، مطبعة السعادة، ط ۱، مصر، ۱۳۷۰ ش.
- پلاتینجا، آوین، *فلسفه دین*، ترجمه محمد سعیدی مهر، مؤسسه فرهنگی طه، تهران، ۱۳۷۶.
- پلاتینجا، آوین و ...، *کلام فلسفی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۴.
- تفتازانی، سعدالدین، *تهذیب المنطق*، مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۰.
- همو، *شرح المقاصد*، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
- همو، *شرح الشمسیه*، تحقیق جاد الله بسام صالح، نشر دار زین العابدین، قم، ۱۳۹۲.
- جرجانی، سید شریف ()، *التعريفات*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰ ش - الف.
- همو، *الکبری فی المنطق*، در: *جامع المقدمات*، دفتر نشر نوید اسلام، قم، ۱۳۷۰ ش - ب.
- حسین زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۲.
- دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۴.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۴۱۶.
- سهروردی، مجموعه *مصنفات*، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شیرازی، صدرالدین، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳.
- همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- طاهری خرم آبادی، سید علی، *معرفت پیشین*، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۰.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، نشر دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.
- همو، *شرح مسأله العلم*، با تحقیق عبدالله نورانی، بی نا، مشهد، ۱۳۴۵ ش.

- همو، *نقد المحصل*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، صدرا، قم، ۱۳۷۲ ش.
- همو، *نهایة الحکمة*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سیزدهم، قم، ۱۴۱۶ ق.
- فارابی، *المنطقیات*، منشورات آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸ ق.
- کانت، ایمانوئل، *سنجش خردناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، نشر شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۲.
- همو، *شرح برهان شفا*، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ۱۳۸۴.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، دار المعارف، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- موزر، پال، (۱۳۸۳ ش.) *معرفت پیشینی*، ترجمه رحمت ا... رضایی، مجله ذهن، شماره ۲۰.
- مینار، لئون، *شناسایی و هستی*، ترجمه علی مراد داودی، چاپ سوم، انتشارات دهخدا، تهران، ۱۳۷۰.
- یوینگ، آلفرد، *سیرینگ، پرسش های بنیادین فلسفه*، ترجمه محمود یوسف ثانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۸.
- Boghossian, Paul and Peacocke, Christopher, (2000) *New Essays on the a priori*, Oxford.
- Bonjour, Laurence. 1998, *In Defense of Pure Reason*, United Kingdom, Combridge University Press.
- Bonjour, Laurence, 1978, *Can Emprical Knowledge Have A Fandation?*, in *American Philosophical Quarterly*,
- Casullo, Albert, 2003, *A Priori Justification*, Oxford: Oxford University Press,
- Chisholm, Roderick, M., 1989, *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs: N. J. Pretice Hall.
- Dancy, J., 1986, *an Introduction to Contemporary Epistemology*, New york, basil Blackwell Inc.
- Hamlyne . d . w . 1967, *A Priori*, in *Encyclopedia of Philosophy* , vol 1 and 2 ed. Paul Edwards , New York , Macmillan Pablising co .
- Kant, Immanuel. 1992, *The Critique of Judgment*, translated by James Creed Meredith, Oxford,.

- Kant, 1950 , *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Ed, L. W.Beck (Indianapolis: Bobbs - Merrill)
- Kant. I. 1992, "Lectures on Logic", Part 17, the Jasche Logic, Cambridge University Press,
- Kitcher, 1983, *the Nature of Mathematical Knowledge*, New York: Oxford University Press,
- Moser Paul, K., 1998, *the Theory of Knowledge: A Thematic Introduction* (with D.H. Mulder and J.D. Trout), New York/Oxford: Oxford University Press.
- Moser Paul, K., 1995, *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford, Oxford University press,
- Putnam, Hilary, 1983, "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine," in *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press,).
- Pojman L.P., 1993, *the Theory Of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*. California, Wadsworth press.
- Sosa, E. & kim, J. 2000, *Epistemology*, USA, Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1969, *on Certainty*. Oxford: Basil Blackwell,