

ضرورت و ملاک بدیهیات در فلسفه اسلامی*

دکتر منصور ایمان پور**

چکیده

یکی از مباحث مهم و تأثیرگذاری که در فلسفه اسلامی وجود دارد و امروزه، تحت عنوان «معرفت‌شناسی» قابل طرح است، مسئله بدیهیات در حوزه تصورات و تصدیقات است. این مسئله با وجود اهمیت فراوان و نقش بی‌بدیش در نظام معرفتی فیلسوفان ما، از زوایای مختلف و به نحو کامل مورد بحث قرار نگرفته است. به گونه‌ای که به جهت ابهامات نهفته در ملاک تفکیک آنها از ادراکات نظری، گاهی یک قضیه نظری به جای یک قضیه بدیهی می‌نشیند و گاهی یک قضیه بدیهی در جای قضیه نظری قرار می‌گیرد و مورد چون و چرا واقع می‌شود. تبیین جایگاه بدیهیات در نظام فکری فیلسوفان اسلامی و ارائه و تشریح و ارزیابی ملاک‌های اصلی مرزبندی بدیهیات از غیربدیهیات، مسئله‌ای است که این مقاله به عهده گرفته است.

پاسخ اجمالی این مقاله به مسئله فوق آن است که اولاً، بدیهیات، اساس و خمیرمایه نظام معرفت یقینی را تشکیل می‌دهند و در غیاب آنها هیچ شناخت یقینی و قابل وثوقی حاصل نخواهد شد. ثانیاً، گرچه در زمینه تفکیک آنها از معارف غیربدیهی، ملاک‌هایی در کتب متفکران اسلامی مطرح شده است، لکن اصلی‌ترین ملاک در تشخیص بدیهیات تصویری، بساطت این مفاهیم در حوزه بدیهیات عقلی است و اصلی‌ترین ملاک در تشخیص قضایای بدیهی نیز، تصدیق‌پذیری الزامی و بی‌درنگ آنها توسط عقل بدون نیاز به تصدیقات و استدلال‌های خارجی است.

واژه‌های کلیدی: بدیهیات، معرفت‌شناسی، تصورات، تصدیقات، ادراک، معرفت.

*- تاریخ وصول: ۸۷/۱۱/۱۷ تأیید نهایی: ۸۸/۸/۱۶

**- دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه. تربیت معلم آذربایجان

۱- ایضاح مفهومی

به طور کلی در معرفت‌شناسی فیلسوفان اسلامی، علم (ادراک)، براساس یک تقسیم‌بندی، به علم بی‌واسطه به حقیقت معلوم (علم حضوری) و علم با واسطه (علم حصولی) تقسیم می‌شود. علم حصولی از حیث اشتمال یا عدم اشتمالش بر حکم، به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌گردد. این فیلسوفان براین باورند که دست‌کم بخشی از علوم حصولی اعم از تصوّرات و تصدیقات، بر تصوّرات و تصدیقات بی‌نیاز از تعریف و اثبات مبتنی هستند و همین معلومات بی‌نیاز از تعریف و اثبات، نقطه شروع و پایه نخستین برای معارف حقیقی ما محسوب می‌شوند. به این ادراکات بی‌نیاز از تعریف و اثبات اصطلاحاً، بدیهیات (کاتبی، ۱۳۸۴، ۴۷-۴۴)، ضروریات (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۷ق، ۴۸)، فطریات (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۸/۲)، امور طبیعی (فارابی، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۵۹) و غریزی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۱۴-۲۱۵/۱) می‌گویند.

در واقع نقطه شروع معرفت ما در حوزه تصوّرات، تصوّراتی هستند که خودشان واضح و بی‌نیاز از تعریف منطقی‌اند و هرگز از تصوّرات دیگر حاصل نمی‌شوند؛ لکن در دستیابی به تصوّرات دیگر و تعریف آنها، نقش محوری ایفا می‌کنند. بنابراین «در حوزه تصوّرات، اشیائی هستند که مبادی تصوّر محسوب می‌شوند و خودشان ذاتاً متصوّر می‌شوند و اگر کسی بخواهد از طریق اموری بر آنها دلالت نماید، درحقیقت، چنین چیزی تعریف امر مجهول نخواهد بود، بلکه تشبیه و یادآوری از طریق نام و نشان خواهد بود؛ و چه بسا خود این نام و نشان، پنهان‌تر از آن تصوّر نخستین باشد؛ لکن بنا به علت و وضعی، روشن‌تر قلمداد گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۲۹).

در خصوص تصدیقات نیز مطلب به همین صورت است؛ به گونه‌ای که همه تصدیقات در علوم حقیقی به قضایایی ختم می‌شوند که ذاتاً مورد تصدیق و اذعان عقل واقع می‌شوند و از تصدیقات دیگر به دست نمی‌آیند. لکن اساس همه تصدیقات و براهین محسوب می‌شوند. عبارات‌های حکیمانه فارابی در این زمینه چنین است: «اموری که به طور طبیعی، تعقل می‌شوند مقدمات کلت‌های هستند که انسان، خود را به گونه‌ای می‌یابد که گویی از همان آغاز خلقتش با علم یقینی بدان آفریده شده است و خود نمی‌داند که اینها چگونه برای او حاصل شده‌اند. مثل هر عدد سه‌ای، عدد فرد است و هر عدد چهری عدد زوج است» (فارابی، ۴۰۸ق، ۱/۱۵۹). «این معقولات، قضایایی هستند که ما

نسبت به آنها یقین داریم؛ اما نمی‌دانیم اینها از کجا و چگونه برای ما حاصل شده‌اند. نمی‌دانیم که ما زمانی نسبت به آنها جاهل بودیم، و باز به یاد نمی‌آوریم که ما مشتاق به معرفت آنها بودیم و آنها را یک زمانی، مطلوب خویش قرار دادیم؟ بلکه خود را به گونه‌ای می‌یابیم که گویی از اول پیدایش با آنها آفریده شده‌ایم و گویی اینها برای ما غریزی هستند و ما خالی از آنها نیستیم. اینها هستند که مقدمات اولی و طبیعی برای انسان محسوب می‌شوند و مبادی نخستین نامیده می‌شوند» (همان، ۲۷۰-۲۶۹).

بنابراین بخشی از معارف ما در قلمرو تصوّرات و تصدیقات را بدیهیات تشکیل می‌دهند. و اکنون سؤال ما این است که از منظر متفکران قائل به این نظریه، چه ضرورتی برای وجود این بدیهیات در نظام علمی ما وجود دارد؟

۲- ضرورت وجود بدیهیات

یکی از پرسش‌هایی که به دنبال توضیح مفهومی بدیهیات، مطرح می‌شود، پرسش از ضرورت وجود بدیهیات در نظام معرفتی انسان است. سؤال این است که چه ضرورتی در میان است تا بخشی از معارف خویش را غیرقابل چون و چرا بدانیم و آنها را اساس معارف دیگر خود قرار دهیم؟ به بیان دیگر، اگر این قبیل معارف، در نظام معرفتی ما وجود نداشت، چه مشکل یا مسئله لاینحلی به وجود می‌آمد؟

پاسخ فلسفی و پیشینی فیلسوفان اسلامی به تبع موضوع ارسطو، که در معرفت‌شناسی معاصر تحت عنوان مبناگرایی (foundationalism) قابل تبیین است، این است که اگر این معارف نخستین و مبادی اولیه در میان نباشند، زنجیره به هم پیوسته معارف ما، یا به تسلسل می‌انجامد یا به دور ختم می‌شود. و لذا در حلقات بی‌پایان تصوّرات و تصدیقات سرگردان می‌شویم و به هیچ معرفت کامل و یقینی دست نمی‌یابیم. و این در حالی است که ما بدون شک از چنین معرفتی برخورداریم. بنابراین سلسله تصوّرات و تصدیقات ما تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و در نهایت، به تصوّرات و تصدیقات بدیهی و نخستین ختم می‌شود. ارسطو در توصیف این مطلب می‌گوید: «به طور کلی ممکن نیست که برای همه چیزها برهان یافت شود و گرنه جریان تا بی‌پایان کشیده می‌شود، چنانکه [دیگر] به این شیوه اصلاً برهان وجود نخواهد داشت» (متافیزیک، ۱۰-۱۰۶a).

ابن‌سینا نیز در خصوص ضرورت وجود بدیهیات در نظام معرفتی یک عالم می‌نویسد: «همان طور که در باب تصدیق، مبادی نخستین وجود دارند که ذاتاً مورد تصدیق واقع می‌شوند و تصدیق قضایای دیگر نیز به واسطه آنها صورت می‌گیرد به گونه‌ای که اگر به خاطر انسان خطور نکنند یا لفظ دالّ بر آن فهمیده نشود، معرفت آن چیزی که شناختش منوط به آن است، به دست نمی‌آید... به همین صورت، در حوزه تصوّرات نیز اشیائی در میان هستند که مبادی تصوّر محسوب می‌شوند و ذاتاً مورد تصوّر واقع می‌شوند. اگر هر تصویری نیازمند تصوّر پیش از خود باشد، سلسله تصوّرات تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت یا به دور خواهد انجامید» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۳۰-۲۹).

شیخ‌الرئیس در *برهان شفا* نیز با ردّ نظریه قائل به تسلسل مقدمات برهان‌ها یا توقّف مقدمات هر برهان به اصل موضوع خاصّ خود، می‌نویسد: «حقّ این است که مقدمات هر برهان، در نهایت، به مقدمه‌ای می‌رسد که ذاتاً بین است» (همان، ۱۳۷۳، ۱۳۰)؛ وگرنه «لازم می‌آید هر برهانی به واسطه برهانی دیگر معلوم گردد و چنین چیزی محال است» (همان، ۱۲۹).

بنابراین به طور خلاصه و دقیق می‌توان گفت که اگر سلسله معارف ما، چه در حوزه تصوّرات و چه در حوزه تصدیقات، به تصوّرات و قضایای نخستین ختم نشود یا به دور مبتلا خواهد شد یا به تسلسل خواهد انجامید و کسب هر معرفتی، بر حصول بی‌نهایت معارف قبلی مبتنی خواهد بود و در نتیجه، هیچ معرفت یقینی برای ما حاصل نخواهد شد. تالی به هر دو شقّش، محال است؛ بنابراین مقدم نیز محال است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۸/۲). پس «البديهيات بذور كل اثمار النظريات و اليها تنتهي كل اليقينيات [امور بدیهی بذره‌های همه میوه‌های نذری هستند و همه امور یقینی ما به آنها منتهی می‌شوند]» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱/۳۲۳).

رویکرد دیگری که افرادی، براساس آن، ضرورت وجود بدیهیات در نظام معرفتی انسان را نشان داده‌اند، ارجاع به وجدان است. براساس این رویکرد، «برخی از تصوّرات و تصدیقات به حکم وجدان، ضروری هستند زیرا هر عاقلی ذاتاً درمی‌یابد که برخی از تصوّرات و تصدیقات، بدون قدرت و فکر، برای او حاصل شده است» (رک. ایچی و جرجانی، ۱۴۱۲ق، ۱/۹۷). در واقع براساس این نظر، اینکه برخی از تصوّرات و تصدیقات ما بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و اثبات هستند، یک حکم بدیهی از سنخ مشاهدات درونی است. بنابراین وجود بدیهیات در نظام معرفتی ما انسان‌ها، خود، یک امر بدیهی است.

ممکن است گفته شود که براساس رویکرد مبتنی بر استدلال مذکور، نبود بدیهیات در نظام معرفتی، مستلزم عدم حصول معرفت برای انسان است؛ در حالی که چنین استلزامی میان مقدم و تالی استدلال مذکور وجود ندارد. زیرا ممکن است در نظام معرفتی یک فرد، بدیهیاتی در میان نباشد و در همان حال، آن فرد دارای معرفت اجمالی و مفید در مقام عمل نیز باشد. به بیان دیگر، چه اشکال دارد که کسانی تکیه‌گاهی تحت عنوان بدیهیات در نظام معرفتی خود نداشته باشند و در عین حال، واجد معرفت اجمالی و مفید در حوزه‌های مختلف باشند؟

پاسخ به پرسش مذکور، از تأمل در مفهوم تعریف و برهان و به طور کلی، معرفت یقینی در نظام فکری فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان مشخص می‌شود. توضیح سخن این است که هدف اصلی از بخش تعریف در منطق، شناخت کامل و واضح ذات و حقیقت معرفت و تمییز آن در مقام ادراک از ماسوایش است و این دو هدف تنها با حدّ تامّ - که تعریف مبتنی بر جنس و فصل مأخوذ از ماده و صورت ارسطویی است - حاصل می‌شود و در صورت برآورده نشدن هدف نخست، هدف دوم از طریق حدّ ناقص و رسم تامّ و ناقص - که آنها نیز بر کلیات خمس مبتنی هستند - حاصل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱/ ۹۸-۹۵؛ مظفر، ۱۳۶۸، ۱۱۷). در بخش حجت نیز، هدف اصلی، دستیابی به معرفت یقینی از طریق برهان در حوزه علوم حقیقی است. در واقع غرض اصلی، در این علوم، شناخت یقینی حقیقت است و شناخت یقینی حقیقت در حوزه علم حصولی نیز تنها از طریق برهان ممکن است (همان، ۳۵۱).

بنابراین به آسانی می‌توان گفت که در صورت نبود بدیهیات در حوزه تصوّرات و تصدیقات ما، نه معرفت دالّ بر حقیقت اشیا (تعریف منطقی) به دست خواهد آمد و نه معرفت یقینی ناشی از برهان. در حقیقت معارف بدیهی اساس و مبنای معارف حقیقی و یقینی ما در عرصه علوم محسوب می‌شوند (رک. شهیدصدر، ۱۴۰۸، ۱۴۴-۱۴۱) و بدون آنها، هیچ معرفت منطقی به ذات اشیا، و هیچ معرفت یقینی به وجود و خواصّ آنها، حاصل نخواهد شد.

اهمّیت وجود بدیهیات در نظام معرفتی انسان، وقتی دو چندان می‌شود که برخی از آن بدیهیات، به‌ویژه اصل «امتناع جمع و رفع متناقضین» را مطرح و مورد مذاقه قرار دهیم. در کتاب چهارم متافیزیک ارسطو در خصوص این اصل می‌خوانیم: «اصلی که استوارترین همه

اصول است، این است بودن و نبودن یک چیز - هر دو - در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست. این استوارترین همه اصلهاست» (۳۰-۲۰ ۱۰۰۵b).

در کتب فیلسوفان اسلامی اعم از مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه نیز این اصل «احق الاقوال و منتهای همه اقوال و قضایا» قلمداد شده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۲۹۲) و انکار آن با افتادن در دام سفسطه هم‌ردیف شده است. ملاصدرا در توصیف اهمیت این اصل می‌نویسد: «نخستین قضیه از میان اقوال حق و بدیهی - که انکار آن مبنای هر سفسطه است - این است که بین سلب و ایجاب، واسطه‌ای نیست. همه قضایا در مقام تحلیل بدان منتهی می‌شوند و انکار آن، انکار همه مقدمات و نتایج است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۹۰/۱). سهروردی - رئیس حکمای اشراقی - نیز اصل مذکور را عاری از هر گونه شک و شبهه دانسته و منکرین آن را گرفتار خیالات عجیب، و بی‌بهره از افکار درست، و محروم از مواجید اهل ذوق و تصوف برشمرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱/۱ ۲۰۶-۲۰۳).
براهل تا مل پوشیده نیست که هرگونه شک و شبهه در خصوص قاعده مذکور و انکار آن، مساوی با دوری از حوزه یقین در هر قضیه‌ای است و کنار گذاشتن آن از عالم اندیشه، ملازم با کنار گذاشتن یقین از عالم شناخت است. بنابراین هر کجا و هر زمان، یک باور یقینی نسبت به مضمون یک قضیه‌ای در میان است، در همان جا و همان زمان نیز اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» به صورت پنهان یا آشکار موجود و مورد تصدیق است.

بنابراین فیلسوفان اسلامی با عنایت به مباحث پیش‌گفته و نقش کلیدی اصل‌الاصول نظام معرفتی ما انسان‌ها، یعنی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، به صراحت اعلام می‌کنند که در صورت حذف بدیهیات از حوزه اندیشه، خواسته یا ناخواسته، در دام جهالت خواهیم افتاد و به هیچ معرفتی دست پیدا نخواهیم کرد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ۲۷۰/۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۸/۲). تالی این قیاس استثنائی به حکم عقل و وجدان باطل است، پس مقدم آن نیز باطل است.

۳- ملاک بدیهیات

پس از وقوف بر اهمیت وجود بدیهیات در نظام معرفتی انسان، یکی از مباحث مهمی که در خصوص بدیهیات قابل طرح است، ملاک بدیهی بودن این گونه معارف است. پرسش

این است که چگونه و با استناد به چه ملاک یا ملاک‌هایی می‌توان تصوّرات و تصدیقات بدیهی را از تصوّرات و تصدیقات غیربدیهی تشخیص داد.

بدون شک عدم پاسخگویی شفاف به پرسش مذکور، و در حقیقت، مشخص نکردن معیار یا معیارهای روشن در این زمینه، ابهام و چالش‌های زیادی در این باب به وجود می‌آورد. نگاهی اجمالی به شیوه عمل فیلسوفان اسلامی در این زمینه آشکارا نشان می‌دهد که برخی‌ها در مواردی، هرچند اندک، لکن مهم، مسئله بدیهیات را به عنوان پناهگاهی مناسب برای دفاع از آرای خود و فرار از ناکامی در پاسخ به اشکالات، انتخاب نموده‌اند و در ردّ اشکال دیگران تنها به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که این اشکال خلاف بداهت است. به عنوان مثال ملاعبده الله مدرّس زنوزی در خصوص نحوه مواجهه برخی از اهل فضل با شبهه مشهور به شبهه «ابن کمونه» درباب توحید واجب‌الوجود می‌نویسد: «از بعضی از فضلاء عصر که خود را وحید و فرید دهر می‌داند و مسلک عرفا و اهل سلوک را سالک است شنیدم که می‌گفت توحید بمعنی اخصّ یعنی بمعنی لا شریک له فی وجوب‌الوجود. بدیهی است و محتاج به نظر و فکر و اقامه دلیل و برهان نیست؛ زیرا که برهان تامّ بر توحید به این معنی قائم نیست و شبهه ابن کمونه وارد است و رفعش ممکن نیست» (مدرّس زنوزی، ۱۳۶۱، ۱۳۹، ۱۳۸-۱۳۷).

به نظر می‌رسد که علت اصلی این گونه نابسامانی‌ها در تمسک به بدیهیات در مقام عمل و مصداق، واضح و مشخص نبودن ملاک تمییز بدیهیات از غیربدیهیات یا عدم آگاهی از ملاک موجود در این زمینه است. حقیقت این است که گرچه در آثار فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان، فصل و بحث مشخص و جامعی در این زمینه به چشم نمی‌خورد، به گونه‌ای که متفکری همچون استاد مطهری براین باور است که ملاک بدیهی بودن یا نظری بودن درباب تصورات را «شاید برای اولین بار ما در «اصول فلسفه» گفته‌ایم» (رک. مطهری، ۱۳۶۹، ۲۰/۱)، لکن تحقیق در آثار و مبانی فکری این بزرگ مردان نشان می‌دهد که ملاک‌هایی برای تشخیص بدیهیات از نظریات، در حوزه معرفت تصوّری و تصدیقی، توسط آنها ارائه شده است و در واقع پاسخ یا پاسخ‌هایی به پرسش مذکور در آثار مختلف آنها، هر چند به صورت خام، وجود دارد. در اینجا این پاسخ‌های حاوی ملاک‌های تشخیص بدیهیات و نقدهای معطوف به آنها را در دو ساحت تصوّرات و تصدیقات طرح و بررسی می‌کنیم.

۴- ملاک بداهت در حوزه تصوّرات

الف- یکی از نظریات موجود در زمینه بدیهیات تصوّری، نظریه‌ای است که همه تصوّرات را بدیهی می‌داند و براین باور است که همه تصوّرات عقلی، و تصوّرات حاصل از حسن ظاهری و درونی، و تصوّرات متشکل از اینها غیراکتسابی هستند. گوینده این نظر، یعنی فخررازی - که در واقع با این نظرش خود و مخاطب خود را از وجود ملاک تمییز در این زمینه از اساس بی‌نیاز می‌کند- برای اثبات رأی خویش به دو استدلال مفصل متمسک شده است.

استدلال نخست او به این صورت است که اگر تصوّری، اکتسابی باشد از دو حال خارج نخواهد بود: یا آن تصوّر اکتسابی و مورد طلب، معلوم ماست یا معلوم ما نیست. اگر معلوم ما باشد، آن‌گاه طلب و اکتساب آن از سنخ تحصیل حاصل خواهد بود. تحصیل حاصل نیز محال است. لکن اگر آن تصوّر مورد طلب، مجهول ما باشد، باز طلب و تحصیل آن محال خواهد بود. زیرا هیچ کس چیزی را که بدان علم و شعوری ندارد، طلب نمی‌کند. بنابراین هیچ تصوّری، اکتسابی و نظری نمی‌باشد (فخر رازی، ۱۴۲۷، ۸۱؛ و ۱۳۷۳ش، ۴۴/۱).

ممکن است گفته شود که برخی چیزها از یک جهت یا جهاتی معلوم ما هستند و از جهت یا جهاتی معلوم ما نیستند؛ بنابراین نه طلب مجهول مطلق لازم می‌آید و نه تحصیل حاصل پیش می‌آید. پاسخ ظریف فخر رازی به این اشکال این است که در هر حال، آن جنبه‌ای که معلوم است غیر از آن جنبه‌ای خواهد بود که معلوم نیست. بنابراین جنبه نخست به دلیل معلوم بودن، مورد طلب و تحصیل نخواهد بود (و گرنه تحصیل حاصل پیش می‌آید) و جنبه دوم نیز به دلیل معلوم نبودن، مطلوب نخواهد بود (چون طلب مجهول مطلق محال است) (همان).

استدلال دیگر و مفصل فخر رازی بر غیراکتسابی بودن تصوّرات، به این صورت است که اگر شناخت یک ماهیتی بر تعریف و اکتساب مبتنی باشد، از چهار حال خارج نخواهد بود: الف- تعریف آن ماهیت به واسطه خود ماهیت صورت گیرد؛ ب- تعریف آن به واسطه اجزای داخلی آن صورت پذیرد؛ ج- تعریف آن به واسطه امور بیرون از آن ماهیت حاصل شود؛ د- تعریف آن ماهیت بر اساس ترکیبی از اجزای داخلی و امور بیرونی صورت گیرد.

شقّ نخست محال است. چون تعریف یک چیز به وسیله خودش، به دور و تقدّم علم یک چیز بر علم به همان چیز منجر می‌شود. شقّ دوم نیز محال است زیرا اگر تعریف آن ماهیت به واسطه مجموع اجزای داخلی صورت گیرد، باز به دلیل این همانی مجموع اجزای یک چیز با آن چیز، تعریف یک چیز به واسطه خودش لازم می‌آید. لکن اگر کسی در صدد تعریف یک ماهیت به واسطه برخی از اجزای آن برآید، باز با امر محال مواجه می‌شود. زیرا تعریف یک ماهیت مرکّب، تنها با تعریف و شناخت اجزای آن میسر است نه شناخت برخی از اجزای آن. افزون بر آن، اگر جزء یک ماهیت، معرف همان ماهیت باشد، معنایش این خواهد بود که آن جزء، معرف همه اجزای آن ماهیت است؛ یعنی هم خودش را به عنوان جزئی از آن ماهیت تعریف می‌کند و هم اجزای دیگر آن ماهیت را. فرض نخست به تعریف یک چیز به واسطه خودش برمی‌گردد که محال است. فرض دیگر، یعنی معرف بودن یک جزء ماهیت برای اجزای دیگر آن، نیز به شقّ سوم، یعنی تعریف یک چیز به واسطه امور بیرون از خودش، ملحق می‌شود که در ادامه بررسی می‌شود. بنابراین در هر صورت، تعریف کردن یک ماهیت به واسطه برخی از اجزای آن محال است.

شقّ ثالث هم که بیانگر تعریف یک ماهیت به واسطه امور بیرونی بود، محال است. زیرا ممکن است چند ماهیت مختلف، لازم مشترکی داشته باشند و در این صورت، وصف و لازم مشترک میان چند چیز، معرف یکی از آن چیزها به نحو اختصاصی نخواهد بود. بنابراین یک وصف خارجی به شرطی می‌تواند معرف یک ماهیت باشد که ابتدا معلوم شود که آن وصف تنها مختص به آن ماهیت است نه ماهیت‌های دیگر. از طرف دیگر، شناخت اختصاص آن وصف به یک ماهیت خاص، بر تصور آن ماهیت (موصوف) و تصور ماهیت‌های دیگر مبتنی است. بنابراین اگر بخواهیم ماهیتی را به واسطه اوصاف بیرونی تعریف کنیم، پیش از آن، (۱) هم تصویری از آن ماهیت موصوف باید داشته باشیم و (۲) هم از ماهیت‌های بی‌شمار دیگر شناخت داشته باشیم تا بدانیم که این وصف خارجی، وصف اختصاصی آنها نیست. قسم نخست به دلیل ابتلای به دور محال است. زیرا تصور ماهیت بر تصور وصف خارجی آن مبتنی است و تصور اختصاص آن وصف خارجی به آن ماهیت نیز بر تصور آن ماهیت مبتنی است. قسم دوم نیز محال است. چون براساس آن، تصور و تعریف ماهیت مورد نظر به تصور دفعی ماهیات

بی‌نهایت مبتنی می‌شود و تصوّر ماهیّات بی‌نهایت، به نحو تفصیلی و به صورت دفعی محال است. بنابراین در هر صورت می‌توان گفت که شقّ ثالث، یعنی تعریف یک ماهیّت به واسطه اوصاف بیرونی هم محال است.

شقّ چهارم هم که بر تعریف کردن یک ماهیّت به واسطه ترکیبی از اجزای داخلی و اوصاف بیرونی مبتنی بود، محال است. چون وقتی محال بودن تعریف یک چیز با جزء داخلی و وصف بیرونی اثبات شد، محال بودن تعریف آن با ترکیبی از جزء داخلی و خارجی هم اثبات می‌شود (همان، ۸۳-۸۲). پس اگر تصوّر یک ماهیّتی، نظری و اکتسابی باشد، آن‌گاه چهار تالی مذکور پیش می‌آید. تالی به هر چهار شقّش محال است؛ بنابراین مقدم هم محال است. پس تصوّر هیچ ماهیّتی، نظری نیست بلکه بدیهی است.

فخر رازی با صورت‌بندی استدلال‌های مذکور نتیجه می‌گیرد که تصوّرات انسان بدون نظر و اکتساب و تنها از طریق حسن ظاهری و باطنی، یا براساس بدهت عقلی، یا به واسطه ترکیب این تصوّرات توسط عقل یا خیال، حاصل می‌شود (همان، ۸۴) و هیچ یک از این تصوّرات، قابل تعریف به واسطه تصوّرات دیگر نیست.

گرچه سخنان فخر در بدو امر صحیح و استوار به نظر می‌رسد، لکن تأمل و موشکافی در باب آن نشان می‌دهد که منشأ این استدلال‌ها، خلط میان معرفت اجمالی و تفصیلی و عدم تفکیک میان آن دو است. بر اهل منطق پوشیده نیست که هدف اصلی در باب تعریف، شناخت تفصیلی یک چیز، از طریق ذاتیات آن و تمییز آن از اشیای دیگر است (مظفر، ۱۳۶۸، ۱۱۷). در حقیقت تعریف‌کننده بر آن است تا شیء مورد تعریف را -که تصوّر ابتدائی و اجمالی و با حالت ترکیبی از آن دارد- به اجزای ذاتی آن، تجزیه و تحلیل نماید و با شناخت تدریجی هریک از آن اجزاء، به شناخت تفصیلی و جامع آن دست یابد.

بنابراین در نقد استدلال نخست فخر می‌توان گفت که گرچه در هنگام تعریف اشیاء (مثلاً آب)، تصوّر اجمالی از آن، در ذهن تعریف‌کننده وجود دارد، و در واقع آن چیز به طور اجمالی برای فرد تعریف‌کننده معلوم است، لکن تحصیل معرفت تفصیلی و جامع به آن، از طریق تجزیه و تحلیل به اجزای درونی، مستلزم تحصیل حاصل نمی‌باشد؛ زیرا آنچه حاصل است علم اجمالی و ناقص و ضعیف است و آنچه تحصیل می‌شود، علم تفصیلی و قوی و واضح است.

در نقد استدلال دوم نیز می‌توان گفت که در تعریف مبتنی بر حدّ تامّ، ماهیّات را از طریق اجزای داخلی، یعنی ذاتیات آن، تعریف می‌کنند. لکن در این گونه تعریف‌ها، چنین نیست که ماهیّت را با مجموع اجزای آن، از آن جهت که مجموع است، تعریف کنند تا تقدّم علم به یک چیز بر علم به همان چیز لازم آید. باز چنین نیست که ماهیّت را به واسطه جزئی از آن، تعریف نمایند تا اشکال مندرج در سخنان فخر رازی پیش بیاید. بلکه در هنگام تعریف حقیقی یک ماهیّت، ابتدا آن ماهیّت را به اجزای اصلی و ذاتیات آن تحلیل می‌کنند و سپس با شناخت هریک از آن اجزاء، به شناخت تفصیلی ماهیّت متشکّل از آنها دست می‌یابند. بنابراین می‌توان گفت که در شقّ دوم استدلال دوم فخر رازی، فرض معقول دیگری نیز متصور است، لکن با وجود معقولیت و صادق بودن، مغفول واقع شده است و آن فرض این است که تعریف ماهیّت به واسطه کلّ (به معنای فرد فرد) اجزای آن ماهیّت صورت می‌گیرد.

عبارت‌های خواجه طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* در این زمینه چنین است: «سبب این غلط، غفلت از شعور به کیفیت حصول تصوّرات بود. و آن آن است که معرفت چیزها امری نیست که حصول آن دفعه واحد باشد، بل آنرا مراتب است در قوت و ضعف و وضوح و خفا و خصوص و عموم و کمال و نقص؛ و باشد که شیئاً بعد شیئ حاصل شود تا به حدّ کمال رسد» (الطوسی، ۲۵۳۵ ش، ۴۱۱).

سخنان استاد مطهری در نقد استدلال نخست فخر رازی - که نقد استدلال دوم هم از آن قابل استنباط است - چنین است: «معانی‌ای که در ذهن ما می‌آید گاهی به همان حالت مرکّب در ذهن ما می‌آید که هم آمده است در ذهن ما و معلوم است برای ما از یک جهت، یعنی معلوم است برای ما به حالت ترکیبی، مثل اینکه آب برای ما معلوم است به حالت ترکیبی، و هم مجهول است برای ما از یک جهت. یعنی نمی‌دانیم که این مرکّب از چه چیزهائی ترکیب شده است و با عمل تعریف آن را به اجزائش تحلیل می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۲/۱).

ب- در مقابل نظریه فوق، نظریه دیگری وجود دارد که برخی از تصوّرات را نظری، و برخی دیگر را بدیهی می‌داند و ملاکی که برای تشخیص اینها از هم‌دیگر عرضه می‌کند، همان اعرف بودن یک مفهوم نسبت به مفاهیم دیگر است. غالب فیلسوفان اسلامی مفاهیمی همچون مفهوم وجود و شیئ را بدیهی می‌دانند و یکی از ملاک‌های بدیهی

بودن آنها را، اعراف و اظهر بودن آنها قلمداد می‌کنند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۲۸). بنابراین هر مفهومی که اعراف و اظهر از مفاهیم دیگر باشد، بدیهی است و در غیر این صورت، نظری و نیازمند به تعریف است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توان در مورد یک مفهومی به اعراف بودن آن نسبت به مفاهیم بی‌شمار دیگر حکم نمود. پاسخ این است که براساس استقراء، مفاهیم به عقل عرضه می‌شوند و عقل آن مفاهیم را با یکدیگر از لحاظ اعرافیت مقایسه می‌کند و براساس این مقایسه، مفهوم اعراف را از غیراعرف تشخیص می‌دهد. پس می‌توان گفت که «جمهور حکما براین باور هستند که هیچ چیزی، اعراف از وجود نیست و این حکیمان در این حکم، به استقراء تکیه و استناد کردند و استقراء برای این منظور کفایت می‌کند. زیرا وقتی عقل در معقولات خویش، مفهومی اعراف از آن، و بلکه مفهومی هم‌رتبه با آن نیافت، برایش ثابت می‌شود که آن مفهوم در پیشگاه عقل واضح‌ترین امور است» (رک. لاهیجی، ۱۴۲۵، ق، ۱/۱۰۸).

به نظر نگارنده این سطور، نظر فوق از چند جهت قابل اشکال و خدشه است. زیرا اولاً از آنجا که به نظر می‌رسد بر نظریه استقراء ناقص - که مفید ظن است - مبتنی است، لذا حکم به اعرافیت یک مفهوم براساس استقراء نیز ظنی و غیریقینی خواهد بود. ثانیاً نظریه مذکور در تحلیل نهایی به نظریه قائل به ملاک بودن «شهود عقلی» در تشخیص بدیهیات برمی‌گردد و نظریه «شهود عقلی» در این خصوص نیز به دلیل محصور بودنش به بدیهیات عقلی، غیر جامع است و ناظر به همه بدیهیات نیست. ثالثاً این نظر، با فرض موقفیت، تنها در تشخیص یک مفهوم بدیهی، مفید و کارساز خواهد بود نه در تشخیص بخش قابل توجهی از مفاهیم بدیهی. به بیان دیگر، در ترتیب طولی تصورات، تنها یک تصور و معادل‌های آن، اعراف از همه تصورات خواهد بود. به عنوان مثال اگر صد مفهوم یا بیشتر را از حیث اعراف بودن با همدیگر مقایسه کنیم تنها یکی از آنها اعراف از همه خواهد بود و ما تنها یک مفهوم بدیهی خواهیم داشت. بنابراین طبق این نظر، تنها یک تصور، در نظام تصویری ما، بدیهی و اعراف از همه خواهد بود! رابعاً نظریه مذکور، ایده قائم به شخص و سلیقه‌ای بودن تشخیص بدیهیات تصویری را به ذهن متبادر می‌کند.

ج - ملاک دیگری که جهت تمییز تصورات بدیهی از غیربدیهی در کتب اندیشمندان اسلامی مطرح شده است، به این صورت است که هر تصویری که تصدیق بدیهی بدان

مبتنی باشد، آن تصوّر نیز بدیهی خواهد بود. لکن تصوّراتی که تصدیق نظری به آنها مبتنی باشد، ممکن است نظری یا بدیهی باشند. عبارت فخر رازی در تشریح نظر قائلان به این ملاک چنین است: «الضابط انّ کلّ تصوّر يتوقّف عليه تصدیق غير مكتسب فهو غير مكتسب. اما الذي يتوقّف عليه تصدیق مكتسب، فقد يكون مكتسباً و قد لا يكون [ملاک ما این است که هر تصویری که تصدیق غیرمکتسبی بر آن وابسته باشد خودش غیرمکتسب است. اما تصویری که تصدیق مکتسبی بر آن وابسته باشد گاهی مکتسب است و گاهی چنین نیست.]» (رک. ۱۴۲۷، ۸۵-۸۴).

اشکالات نظر فوق این است که اولاً از نگاه منطقی جایز است که برخی از تصدیقات بدیهی بر تصوّرات نظری مبتنی باشند (حلی، ۱۴۱۵، ۲۳)؛ مثل قضیه «خورشید درخشانده است» و «آتش گرم است». ثانیاً ملاک تشخیص در حوزه تصوّرات را به حوزه‌ای دیگر - که ملاک بداهت در آنجا خود محل بحث است - ارجاع می‌دهد. ثالثاً تنها در تشخیص آن تصوّرات بدیهی کارآیی دارد که تصدیقات بدیهی از آنها تشکیل بشود و از ارائه ملاک در خصوص تشخیص تصوّرات بدیهی دیگر - به‌ویژه در صورت تشکیل تصدیقات نظری از آنها - عاجز است.

د - ملاک دیگری که برای تشخیص تصوّرات بدیهی از غیر بدیهی در کتب فلاسفه اسلامی مطرح شده است، همان بساطت تصوّرات بدیهی است. بر پایه این ملاک، هر تصویری که بسیط و غیر قابل تجزیه به اجزای ذاتی و تحلیلی است و مفهومی اعم از آن به عنوان جنس وجود ندارد، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۶۵).

استاد مطهری در تشریح این ملاک می‌نویسد: «در اینجا مطلبی که شاید برای اولین بار ما در اصول فلسفه گفته‌ایم مطرح می‌شود که ملاک بدیهی بودن و نظری بودن در باب تصوّرات چیست. چطور می‌شود که یک مفهوم بدیهی است و چطور می‌شود که یک مفهوم نظری است؟ (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۰/۱). پاسخ این است که «هر تصوّر که بسیط باشد و از مجموع چند تصوّر دیگر ترکیب نشده باشد یک تصوّر بدیهی است. اگر یک عنصر ذهنی بسیط بود و وارد ذهن شد همین وارد ذهن شدن یعنی معلوم بودن، دیگر جنبه مجهول بودن در آن وجود ندارد. پس با اینکه تصوّر نظری هم برای ما معلوم است ولی تصوّر بدیهی، آن عنصر ذهنی بسیط است که قابل تجزیه به اجزاء نیست. این است ملاک بدیهی بودن و نظری بودن که این را فلاسفه ما روشن نکرده بودند

ولی با مبانی‌شان همین حرف جور درمی‌آید» (همان، ۲۳-۲۲). پس «مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل می‌دهند، قابل تعریف نیستند و قهراً این عناصر بدیهی التصور و مستغنی از تعریف خواهند بود. زیرا ابهام در بسایط ذهنی معنا ندارد» (همان، ۱۳۶۸، ۷۹/۳).

استاد جوادی آملی در نقد این ملاک می‌نویسد: «نقص برهان در این است که تنها تعریف حدّی را نفی کرده و یا آنکه در نهایت همانند استدلال دوّم (استدلال ناظر به نفی تعریف مبتنی بر جنس و فصل از وجود)، تعریف به رسم ماهوی را نیز نفی می‌کند. ولیکن تعریف به عوارض و لوازم مفهومی خارج از ذات را نمی‌تواند نفی کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ب ۱ از ج ۱، ۱۸۰). «و نقض این برهان به تعریف اجناس عالیّه و فصول آنها است؛ زیرا شکی نیست که فصول و یا لااقلّ اجناس عالیّه، مرکب از جنس و فصل نبوده و بسیط می‌باشند. در حالی که معنای هیچ یک از آنها بدیهی نبوده، بلکه تحلیل مفاهیم آنها محلّ بحث و اختلاف است. اگر اجناس عالیّه از طریق تعریف قابل شناخت نباشند باید معرفت به آنها غیرممکن باشد. در صورتی که ما آنها را از طریق خصوصیات و لوازم مفهومی مختلفه‌ای که دارا هستند ساخته، سپس آن را به دیگران می‌شناسانیم. پس بساطت و عدم ترکیب وجود، دلیل کافی برای بداهت و عدم امکان تعریف او نمی‌باشد، گر چه نسبت به نفی تعریف ماهوی - حدّین و رسمین - کافی است» (همان، ۱۸۰).

تدبّر در مطالب بالا و مباحث تعریف در منطق و التفات به این نکته که این مباحث در سنت فکری مسلمانان، در چارچوب منطق ارسطویی و مبانی متافیزیکی صورت گرفته است، نشان می‌دهد که بساطت یک تصور، مستلزم تعریف‌ناپذیری آن و در نتیجه، بداهت آن مفهوم است و در واقع در صورت بساطت یک مفهوم، راه تعریف حقیقی، یعنی حدّ و رسم متشکل از جنس و عرض خاص، بسته می‌شود و علم به آن مفهوم با تجزیه و تحلیل آن به اجزایش حاصل نمی‌شود و همین امر شاهد محکمی بر بداهت آن مفهوم است. لکن باید گفت که بداهت یک مفهوم، منافاتی با ارائه تعریف‌های دیگر، از قبیل تعریف با لوازم و علایم و شرح لفظی، به منظور تنبیه و یادآوری و ایضاح بیشتر ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۲۹). بنابراین به نظر می‌رسد که ایراد مذکور بر نظر مختار مرحوم مطهری وارد نباشد. افزون بر آن، اجناس عالیّه به دلیل نداشتن جنس، قابل تعریف حدّی و رسمی (رسم متشکل از جنس و عرض خاص) نمی‌باشند. لکن از طریق لوازم و خصوصیات می‌توان آنها را تعریف و ترسیم (فقط با عرض خاص) کرد

(بهمنیار، ۱۳۷۵، ۲۹). لکن این جور تعاریف منافاتی با بداهت آنها ندارد. زیرا همین که وارد ذهن می‌شوند معلوم واقع می‌گردند و دیگر جنبه ذاتی مجهولی ندارند. به باور نویسنده این سطور، با عنایت به نقاط قوت و ضعف ملاک‌های مذکور، نظریه قابل دفاع در این خصوص همان نظریه قائل به بساطت تصورات است. زیرا این گونه تصورات، به ذهن آمدنشان مساوی با معلوم شدنشان است و در واقع یک تصور بسیط، غیرقابل تعریف است و تعریف‌هایی از سنخ دیگر، به منظور تنبیه و ایضاح بیشتر نیز منافاتی با بداهت آنها ندارد.

ممکن است گفته شود که گرچه غالب فیلسوفان اسلامی همه تصورات بدیهی را از سنخ بدیهیات عقلی می‌دانند، لکن برخی از متفکران اسلامی مثل فخر رازی (۱۴۱۱، ۸۴ و ۱۳۷۳ش، ۴۴) و خواجه طوسی (۲۵۳۵، ۴۱۲ و ۳۴۵) بخشی از تصورات، مثل تصور سیاهی و گرمی و سردی، را از سنخ بدیهیات حسی قلمداد می‌کنند. بنابراین نظریه فوق (ملاک بساطت) در تشخیص این بدیهیات عاجز است و نمی‌تواند ضابطه جامعی باشد. پاسخ این است که اگر منظور آنها از بداهت این تصورات، بداهت به معنای منطقی و فلسفی باشد، در این صورت مدعای آنها قابل دفاع نخواهد بود؛ زیرا این تصورات (مثلاً تصور سفیدی) از تصورات دیگر حاصل می‌شوند و تعریف آنها براساس جنس و فصل آنها صورت می‌گیرد و لذا بدیهی نیستند. ولی اگر منظور آنها از بداهت، همان بداهت عرفی (واضح و مانوس بودن) باشد، در این صورت مدعایشان صادق خواهد بود. لکن مورد نقضی برای نظریه قائل به ملاک بساطت نخواهد بود (قراملکی، ۱۳۸۱، ۱۸۱-۱۹۳).

۵- ملاک بداهت در تصدیقات

همان‌طور که در مباحث پیشین به تفصیل گفته شد، بخش وسیعی از مقدمات ما را تصدیقات تشکیل می‌دهند و در حقیقت همه علوم به معنای اصطلاحی از همان تصدیقات شکل گرفته‌اند و بخشی از تصدیقات نیز پایه و بی‌نیاز از اثبات هستند. حال پرسش این است که ملاک بداهت این بخش از تصدیقات چیست؟

پاسخ فیلسوفان و منطق‌دانان اسلامی به پرسش مذکور تا حدودی روشن و یکسان است. این اندیشمندان بر این باورند که برخی از قضایا به گونه‌ای هستند که گویی برای ما، غریزی و ذاتی‌اند و عقل با تصور موضوع و محمول قضیه، چاره‌ای جز تصدیق ندارد. عین عبارت فارابی در این زمینه چنین است: «نجد انفسنا كأنها فطرت علیه من أول

کوننا و کانه غریزی لنا لم نخل منه و هذه تسمى المقدمات الاولى الطبيعية للانسان و تسمى المبادئ الاولى انفس خود را به گونه‌ای می‌یابیم که گویی که از آغاز وجودش بر آنها مفظور گشته و گویی برای ما غریزی هستند، و این‌ها مقدمات اولیه طبیعی برای انسان و مبادی اولیه می‌نامند. [فارابی، ۱۴۰۸ق، ۲۷۰/۱]. عبارت ابن‌سینا نیز در این زمینه چنین است: «هی القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه [این‌ها قضایایی هستند که عقل صریح به خودی خود و بنا به غریزه‌اش آنها را ایجاب می‌کند، نه به واسطه علتی از علت‌های خارج آن]» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۱۰/۱)

بنابراین قضایای بدیهی قضایایی هستند که عقل با تصور اجزای آن، چاره‌ای جز تصدیق آنها ندارد و هرچند در برخی از قضایای بدیهی، عقل در تصور اجزای آن قضایا به حس و تجربه محتاج است، لکن در تصدیق آنها به هیچ تصدیق و استدلال خارج از آن قضایا نیازمند نیست. پس می‌توان گفت که معیار اصلی در تمییز تصدیقات بدیهی از غیربدیهی، تصدیق‌پذیری آنها از ناحیه عقل بدون استمداد از تصدیقات و استدلال‌های دیگر است و در واقع عقل پس از حصول شرایط و حضور آن قضایا در پیشگاه خود، چاره‌ای جز تصدیق آنها ندارد و در اذعان به آنها چشم به قضایای دیگر نمی‌دوزد.

بدون تردید تصدیق هر قضیه‌ای بر عهده عقل است. لکن عقل در تصدیق برخی از آنها تنها به تصور اجزای آن قضیه و تحلیل نیازمند است (مثل اولیات)؛ و در برخی دیگر، از قوای دیگر ادراکی (حواس) کمک می‌گیرد (مثل محسوسات). ولی در تصدیق دسته‌ای دیگر از قضایا، از تصدیقات و استدلال‌های دیگر مدد می‌جوید و برای اثبات آنها به برهان یا براهین دیگر متوسل می‌شود. دو دسته نخست، در حوزه بدیهیات، و دسته اخیر در حوزه نظریات قرار می‌گیرند.

ممکن است گفته شود که اگر معیار تصدیقات بدیهی، تصدیق‌پذیری آنها توسط عقل بدون استمداد از قضایا و استدلال بیرون از آن تصدیقات است و عقل نیز یک منبع ضابطه‌مند و مشترک میان همه انسان‌هاست، پس چرا بین انسان‌ها در مورد همان امور بدیهی، اختلاف نظر وجود دارد و توافق همگانی در خصوص آنها صورت نمی‌گیرد؟

پاسخ این است که اولاً در میان خود تصدیقات بدیهی از حیث وضوح و خفای تصورات مندرج در آنها، اختلاف درجه وجود دارد و «از این جهت برخی از تصدیقات بدیهی به علت واضح بودن تصور حدودش برای همه آشکار است و برخی دیگر از آنها

خفی است و به علت خفا در تصور حدودش، نیازمند به تأمل است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۱۴-۲۱۵/۱). بنابراین «معارف ضروری معارفی هستند که نیازمند به فکر و نظر نیستند هرچند نیازمند به منبّه یا احساس یا تجربه یا امور دیگر هستند» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۸۴/۱). پس می‌توان گفت که برخی از عدم توافقی‌ها در خصوص بدیهیات به همین امر برمی‌گردد. ثانیاً آنچه در بدیهیات مورد نظر و تأکید است، عدم نیاز آنها به فکر و قضایای دیگر است و البته از این امر بر نمی‌آید که در معارف بدیهی به امور و شرایط و وسایل نیازی نیست. بلکه همه اهل فلسفه و منطق گفته‌اند که تحقق معارف بدیهی به زمینه‌های مساعد جسمانی و روانی و اخلاقی محتاج است. برخی از این زمینه‌های مقدم بر معارف بدیهی عبارتند از:

الف- توجه و التفات عقل به قضیه بدیهی (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ۴۶).

ب- سالم بودن فرد از لحاظ ذهنی و روانی، به گونه‌ای که نقص مادرزادی یا نقص ناشی از اقتضانات سن خاص، موجب اختلال ذهن و حافظه و قدرت تشخیص فرد نشود (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ۱۱۶).

ج- سلامتی حواس در بدیهیات ناظر به محسوسات (مظفر، ۱۳۶۸، ۲۲-۲۳).

د- مشوش و مضطرب نبودن ذهن، و در واقع، عدم آلودگی آن به واسطه برخی از آرای مقبول یا ادله فاسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ۱۱۶).

ه- تلاش غیرعقلی نظیر تجربه کردن و به کار انداختن حواس و ... (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ۴۶).

و- لجاجت و عناد نکردن با حقیقت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۴۹).

بنابراین می‌توان گفت که برخی از اختلاف نظرها در خصوص بداهت برخی تصدیقات نیز، از نبود برخی از شرایط و زمینه‌های مقدم بر تصدیق ناشی می‌شود. به عنوان مثال، اگر فردی با حقیقت لجاجت بکند و به انکار همه حقایق اصرار ورزد و به نفی همه علوم حتی بدیهیات تأکید نماید، دیگر هیچ راهی جهت مباحثه و گفتگو با او باقی نخواهد ماند.

۶- نتیجه

از تأمل در مباحث پیش‌گفته این نتایج به دست می‌آید، که اولاً مبنای نظام معرفت‌شناختی ما را بدیهیات تشکیل می‌دهند و بدون بدیهیات، هیچ معرفت یقینی در عرصه علوم قابل حصول نخواهد بود. ثانیاً این بدیهیات، براساس ملاک یا ملاک‌های مشخص، از امور غیربدیهی متمایز می‌شوند و ملاک بداهت در حوزه تصورات بدیهی عقلی، بساطت آن مفاهیم و در حوزه تصورات بدیهی حسّی، وضوح آنهاست و ملاک بداهت در حوزه تصدیقات، بی‌نیازی عقل در تصدیق قضایا، از قضایا و استدلال‌های خارج از تصدیقات بدیهی است. ثالثاً گرچه عقل در تصدیق قضایای بدیهی به تأملات فکری و استدلال‌های معطوف به بیرون از آن قضایا محتاج نیست، لکن به زمینه‌های مساعد فیزیکی و روانی و اخلاقی فاعل شناسا نیازمند است. رابعاً بدیهیات با وجود استحکام و اتقان‌شان از حیث تصور و تصدیق، در صورت مواجه شدن با انکار و تشکیک منکرین و معاندین، قابل عرضه به آنها نخواهند بود و چنین نیست که بتوان با تمسک به آنها به مقابله فکری با این گونه افراد برخاست. خامساً در حوزه مباحث عقلی به شرطی می‌توان از فهم و هضم و اثبات این مباحث مطمئن شد که در یک سیر فکری و نظام به هم پیوسته مقدمات و نتایج، در نهایت، به بدیهیات واصل شد. بنابراین هر بحث عقلی که، در نهایت، به بدیهیات، به ویژه «امّ القضايا» ختم نشود و یا ما از ختم شدن آن به این پایه نخستین آگاهی نداشته باشیم، مطمئناً مورد فهم فلسفی و شناخت حقیقی ما واقع نشده است.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات (مع شرح نصیرالذین الطوسی و شرح الشرح لقطب الذین الرازی)*، ج ۳، ج ۱، قم، النشر البلاغه.
- (۱۳۷۳)، *برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، ج اول، تهران، انتشارات فکر روز.*
- (۱۳۶۳)، *الشفاء (الالهیات)*، با مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور، ج ۱، تهران، ناصر خسرو.
- ارسطو. (۱۳۶۶)، *متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج ۱، تهران، نشر گفتار.*
- الایچی و الجرجانی. (۱۴۱۲ق)، *شرح المواقف (المواقف و شرحها)*، ج ۱، ج ۱، انتشارات الشریف الرضی.
- بهمنیار. (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.*
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، ب ۱ از ج ۱، ج ۱، قم، نشر اسراء.
- الحلی. (۱۴۱۵)، *کشف المراد، با تصحیح حسن زاده آملی، ج ۵، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.*
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه، با تصحیح حسن زاده آملی، ج ۱، ج ۱، تهران، نشر ناب.*
- سهروردی. (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات، ج ۲، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
- الطوسی، محمدبن محمد. (۲۵۲۵ش)، *اساس الاقتباس، با تصحیح محمد رضوی، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.*
- (۱۴۱۳ق)، *منطق التجرید (الجواهرالتضید)*، با شرح جمال‌الدین حلی، ج ۵، قم، انتشارات بیدار.
- مدرس زنوزی، عبدالله. (۱۳۶۱)، *لمعات الهیه، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
- فازابی. (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات، ج ۱، ج ۱، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.*
- فخرالدین الرازی. (۱۴۲۷ق)، *المحصل، ج ۲، القاهرة، مکتبه دارالتراث.*
- (۱۳۷۳ش)، *شرح عیون الحکمه، ج اول، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة النشر.*
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۱)، «بدهات تصورات حتی نزد دانشمندان مسلمان»، *مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۲، زمستان ۱۳۸۱، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.*
- قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۷ق)، *شرح الاصول الخمسه، با تحقیق عبدالکریم عثمان، ج ۱، القاهرة، مکتبه وهبه.*

قطب‌الدین محمدالشیرازی. (۱۳۸۴)، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، با حاشیه جرجانی، با تصحیح محسن بیدارفر، چ ۳، قم، انتشارات بیدار.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۲۵ق)، *سوارق الالهام*، با مقدمه و اشراف جعفر سبحانی، ج ۱، چ ۱، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع). محمدباقر الصدر (۱۴۰۴ق)، *فلسفتنا*، چ ۲، بی‌جا، المجمع العلمي للشهید الصدر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹)، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، چ ۶، تهران، انتشارات حکمت.

----- (۱۳۶۸)، *پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، چ ۶، تهران، انتشارات صدرا.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۸)، *المنطق*، چ ۴، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ملاصدرا. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲، چ ۲، قم، مکتبه المصطفوی.

----- (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، قم، بوستان کتاب.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی