



## A Comparative Study of Mulla Sadra and Avicenna's Views on the Self-Evidence of External World

Reza Hasannourani<sup>1</sup> | Sohrab Haghghat<sup>2</sup> | Gholamhossein Ahmadiyahangar<sup>3</sup>

1. Corresponding Author, PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Madani University of A. erbaijan, Tabriz, Iran. E-mail: [reza.hasannourani@gmail.com](mailto:reza.hasannourani@gmail.com)
- 2., Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. E-mail: [ac.haghghat@azaruniv.ac.ir](mailto:ac.haghghat@azaruniv.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. E-mail: [ahmadiyahangar.babol@gmail.com](mailto:ahmadiyahangar.babol@gmail.com)

### Article Info

**Article type:** Research Article

**Article history:**

Received 4-Mar-2023

Received in revised form 30-Jun-2023

Accepted 1-Jul-2023

Published online 18-Sep-2023

**Keywords:**

External World,  
Self-Evident,  
Sense Perceptions,  
Mulla Sadra,  
Avicenna.

### ABSTRACT

Muslim philosophers have regarded sensations, also known as propositions concerning the external world, as secondary self-evident propositions. According to Avicenna, although these secondary self-evident propositions are open to debate, they do not require further argumentation and are therefore considered self-evident. However, Mulla Sadra posits that real self-evident propositions are exclusive to "primary self-evident propositions," while secondary self-evident propositions are inherently "theoretical." Consequently, Avicenna deems the external world to be self-evident, whereas Sadra perceives it as theoretical and in need of proof. Our aim is to demonstrate that not only is Avicenna's perspective contradictory, but it also necessitates relativity and gradation of self-evident propositions, both of which are untenable. .e. concur with Sadra's viewpoint that secondary self-evident propositions are not truly self-evident but rather theoretical. Moreover, we reject the notion of relativity and gradation in self-evident propositions, affirming that genuine self-evident propositions are exclusive to "primary self-evident propositions" and that the existence of the external world is theoretical, requiring proof. This article employs an analytical-comparative-critical approach.

Cite this article: Hasannourani, R., Haghghat, S., & Ahmadiyahangar, Gh. (2023). A Comparative Study of Mulla Sadra and Avicenna's Views on the Self-Evidence of External World. *Philosophy and Kalam*, 56 (1), 131-147. DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.356003.523404>



© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.356003.523404>

## بررسی تطبیقی آرای ملاصدرا و ابن سینا در باب بدهات جهان خارج\*

رضا حسن نورانی<sup>۱</sup> | سهراب حقیقت<sup>۲</sup> | غلامحسین احمدی آهنگر<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: [reza.hasannurani@gmail.com](mailto:reza.hasannurani@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: [ac.haghighat@a.aruniv.ac.ir](mailto:ac.haghighat@a.aruniv.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: [ahmadiyahangar.babol@gmail.com](mailto:ahmadiyahangar.babol@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸</p> <p>کلیدواژه‌ها: جهان خارج، بدیهیات، محسوسات، ملاصدرا، ابن سینا.</p>	<p>فیلسوفان مسلمان «محسوسات»، یعنی قضایای ناظر به جهان خارج را «بدیهی ثانوی» تلقی کرده‌اند، از نظر ابن سینا بدیهیات ثانویه هرچند استدلال‌پذیر هستند، اما نیاز به استدلال ندارند و به همین جهت بدیهی‌اند؛ اما از نظر ملاصدرا، بدیهی واقعی منحصر در «اولیات» است، و بدیهیات ثانویه در واقع «نظری» هستند، از این رو ابن سینا وجود جهان خارج را بدیهی و ملاصدرا آن را نظری و نیازمند برهان می‌داند. در این پژوهش با اقامه دلایلی نشان داده‌ایم نظر ابن سینا هم تناقض‌آمیز و هم مستلزم نسبییت و تشکیک در بدیهیات است که هیچکدام قابل دفاع نیست؛ لذا هم‌داستان با ملاصدرا معتقد هستیم که: بدیهیات ثانویه واقعا بدیهی نیستند و نظری هستند؛ تشکیک و نسبییت در بدیهیات درست نیست و بدیهی واقعی منحصر در «اولیات» است و «وجود جهان خارج» نظری و نیازمند برهان است. در این مقاله از روش تحلیلی-تطبیقی-انتقادی استفاده کرده‌ایم.</p>

استناد: حسن نورانی، رضا، حقیقت، سهراب، و احمدی آهنگر، غلامحسین (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی آرای ملاصدرا و ابن سینا در باب بدهات جهان خارج\*. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۱)، ۱۳۱-۱۴۷.



© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2023.356003.523404>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## ۱. مقدمه

انسان در ابتدا، فرقی میان ذهن و جهان خارج نمی‌گذارد؛ یعنی ادراکات خود از جهان خارج را همان جهان خارج و عین واقعیت می‌داند. او خود را وجودی کامل و مستقل و جدای از اشیای دیگر می‌یابد که در جهانی بزرگ به سر می‌برد، جهانی که خود از اشیای بسیاری از قبیل موجودات زمینی و آسمانی، حیوان، انسان، نبات، جماد و ... تشکیل شده است، که هرکدام از آنها نیز مستقل و جدای از اشیای دیگر هستند. مرتضی مطهری می‌گوید: «برای یک کودک اصلاً ذهن و عین مطرح نیست، وقتی که متوجه عالم عین است، مثلاً مادر خودش را می‌بیند، او فکر نمی‌کند که یک ذهنی دارد و در ذهن خودش صورتی از این مادر دارد. او در عالم خودش گویی مخلوط با واقعیت است، یعنی گویی که الان ذهنی در کار نیست، و خود همان واقعیت مادر با او یکی است، ولی انسان نمی‌تواند همیشه در این مرحله باقی بماند» (مطهری، مجموعه آثار، ۶۳۱/۹). چنین تلقی‌ای از ذهن و عین مربوط به دوران ابتدایی ادراک انسان است و به مرور زمان مسائلی برای انسان پیش می‌آید که ناگزیر می‌شود بین ذهن و عین تفاوت قائل شود؛ با این حال، طیف وسیعی از آراء و نظرات در این رابطه وجود دارد که «انکار واقعیت عینی جهان خارج» و «انکار ذهن»، و نیز قول به وجود هر دوی آنها یعنی «دوگانه انگاری ذهن و عین» با اقسام مختلفش را شامل می‌شود. همین امر ما را بر آن داشت که وجود جهان خارج و باور به آن را از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا و حکمای صدرایی مورد پژوهش قرار داده و به مقایسه آرای آنها بپردازیم.

## ۲. طرح مسأله

با توجه به آرای مختلفی که درباره وجود جهان خارج مطرح شده است، مسأله اصلی ما این است: «دیدگاه معرفت‌شناسانه ابن‌سینا و ملاصدرا در قبال وجود جهان خارج چیست؟» شاید در بادی امر اینگونه به نظر برسد که انسان واقعیت جهان خارج را، بلاواسطه ادراک می‌کند اما خطایی که در ادراکات حسی برای ما روی می‌دهد نخواهد گذاشت تا ادراک بلاواسطه جهان خارج (علم حضوری به جهان خارج) را بپذیریم چرا که وقوع خطا در ادراک بلاواسطه و حضوری محال است؛ بنابراین معلومات ناشی از ادراکات حسی، که از واقع (جهان خارج) حکایت می‌کنند غیر از آن واقع هستند اما در عین حال کاشف از واقع بوده و نشان‌دهنده جهان خارج است، به عبارت دیگر «واقع‌نما» است؛ حال، این سوال مطرح است: آیا «واقع‌نمایی» محسوسات «بدیهی» است؟ یا اینکه «نظری» و نیازمند استدلال است؟ دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در این باره چیست؟ دیدگاه‌های این دو فیلسوف چه تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی دارند؟ نظر برگزیده ما در این باره چیست؟ و چه دلیل/دلایلی برای نظر برگزیده خود داریم؟ اینها سوالاتی است که در این پژوهش به آنها پرداختیم و در صدد ارائه پاسخ به آنها هستیم.

**۳. پیشینه پژوهش**

مرتبط ترین تحقیق‌ها به تحقیق حاضر، موارد زیر است که در هیچکدام از آنها، آرای ابن‌سینا و ملاصدرا در باب بداهت جهان خارج، بررسی و مقایسه نشده است:

۱. حسینی وردنجانی، سیدرضا (۱۳۹۴)؛ بررسی تطبیقی اثبات جهان خارج از منظر برتراند راسل، شهید صدر و علامه مصباح یزدی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، استاد راهنما: حسن عبدی، استاد مشاور: عسکری سلیمانی امیری.

در این پایان‌نامه دلایل برتراند راسل، شهید صدر و علامه مصباح یزدی، برای اثبات عالم خارج آورده شده و جنبه‌های اشتراک و تفاوت آنها مورد بررسی قرار گرفته است؛ محور پژوهش در این پایان‌نامه مقایسه تطبیقی بوده و با پژوهش ما که روش انتقادی و استنتاجی نیز دارد، متفاوت است، علاوه بر آن به آرای ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته نشده است.

۲. قائمی‌نیا، علیرضا و دیگران (۱۳۹۷)؛ «اثبات عالم خارج از دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله ذهن، شماره ۷۳.

در این مقاله چهار استدلال بر اثبات جهان خارج از ذهن، که علامه در آثار گوناگون خود به آنها پرداخته است، بررسی شده است، و هیچ اشاره‌ای به آرای ابن‌سینا و ملاصدرا نشده است.

۳. بنیانی، محمد (۱۳۹۵)؛ «تاملی درباره عالم خارج از ذهن»، مجله معرفت فلسفی، سال سیزدهم، شماره چهارم.

در این مقاله آرای فلسفی مختلف درباره جهان خارج از ذهن مطرح شده و استدلال‌پذیری عالم خارج مورد ابطال واقع شده است، همچنین نگارنده این مقاله، تبیین وجودی از اصل امتناع تناقض را که در آن فاعل شناسا خود را عین خارجیت بیابد، راه‌حلی برای تبیین فلسفی عالم خارج می‌داند. با این وجود مقاله یاد شده با پژوهش ما که آرای ابن‌سینا و ملاصدرا را بررسی کرده و جهان خارج را، از نظر هر دو فیلسوف استدلال‌پذیر می‌داند متفاوت است.

۴. عبدی، حسن؛ فتحعلی، محمود (۱۳۸۷)؛ «بررسی اثبات جهان خارج جسمانی با تاکید بر دیدگاه صدرالمتهلین»، مجله معرفت فلسفی، سال ششم، شماره دوم.

در این مقاله دیدگاه ملاصدرا درباره بدیهی نبودن جهان خارج مورد تاکید قرار گرفته، بدون اینکه ارجاع دقیقی برای این مطلب ارائه شده باشد، سپس چهار استدلال از طرف ملاصدرا مطرح شده و با بررسی آنها نتیجه گرفته شده که هیچکدام از استدلالها تمام نیستند. هدف پژوهش ما بررسی تطبیقی بداهت جهان خارج بوده و با مقاله فوق که به بررسی استدلالها می‌پردازد، کاملا متفاوت است.

**۴. جهان خارج**

منظور ما از «جهان خارج»، آن واقعیتی است که «صور محسوسه» کاشف از آن هستند، به عبارت دیگر مابازای خارج از ذهن «تصورات حسی» هستند که این تصورات، تابعی از آن واقعیت بوده اما آن

واقعیت به صورت مستقل از ذهن مدرک، وجود دارد. دلیل استقلال جهان خارج از ذهن همانا «خارجیت» آن است، چرا که اشیاى خارج از ذهن هیچ وابستگی چه در وجود و چه در بقای خود به ذهن ندارند و معنای خارجیت در عبارت «جهان خارج»، همین استقلال آن از ذهن است و غیر از خارجیت به معنای «مساوقت با وجود» و نیز خارجیت به معنای «ترتب آثار» است.

پس «محسوس بودن» و «مستقل از ذهن بودن» دو ویژگی مهم جهان خارج مادی به شمار می‌رود؛ ویژگی اول باعث می‌شود ما جهان خارج را از راه حواس پنجگانه (بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی) ادراک کنیم و ویژگی دوم سبب می‌شود به استقلال مابازای خارج از ذهن صور محسوسه پی ببریم، مستقل بودن جهان خارج از ذهن به دو صورت قابل تصور است: یکی اینکه مابازای خارجی صور محسوسه را «حقیقتی جوهری» بدانیم که به واسطه جوهر بودنش مستقل از ذهن است، دیگر اینکه مابازای خارجی صور محسوسه را «اعراض» بدانیم که موضوع آنها جوهری مستقل از ذهن است.

با تامل در حقیقت خارجی صور محسوسه، در می‌یابیم که همه آنها حیثیتی تعلق دارند و لذا اعراضی هستند که متعلق به جوهری خارجی هستند که آن جوهر خارج از ذهن را «جسم» می‌نامیم. مثلا صور محسوسه‌ای مانند طول، عرض، عمق، بو، مزه و ..... به خودی خود و به نحو استقلال موجودیتی ندارند بلکه باید متعلق به چیزی باشند تا وجود پیدا کنند، یعنی وقتی از طول یک میز یا بوی عطر یا مزه غذا صحبت می‌کنیم، وجود هر یک از این اوصاف عرضی را در سایه وجود «موضوع» آنها، درک می‌کنیم لذا از دو شق مذکور شق دوم قابل قبول است یعنی مابازای خارجی صور محسوسه، اعراضی هستند که متعلق به جوهری مستقل از ذهن به نام «جوهر جسمانی» یا «جسم» می‌باشند.

به این موضوع هم در آثار ابن سینا و هم در آثار ملاصدرا تصریح شده است؛ ابن سینا، صور محسوسه ذهنی را «کیفیات محسوسه» می‌نامد، و کیفیات نیز از اعراض هستند، از نظر ابن سینا کیفیات محسوسه خواص اجسام خارجی اند، زیرا برخی اجسام تأثیری خاص در عضو حسی دارند که برخی دیگر ندارند از همین جا معلوم می‌شود که در آن‌ها کیفیت و خاصیتی وجود دارد که در دسته دوم یافت نمی‌شود: «لکننا نعلم یقینا ان جسمین احدهما یتاثر عنه الحس شیئا والاخر لا یتاثر عنه ذلك الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه هی مبدا احالة الحاسة دون الاخر» (ابن سینا، الشفاء الطبیعیات، ۵۳/۲). عبارات وی در دانشنامه‌عالایی در نیل حواس به عوارض و عدم نیل آنها به جواهر گویاتر است: «هر چه ما اندر یابیم آن بود که ماهیت و معنی و صورت آن چیز بخود گیریم، و صورت چیز گرفتن گوناگونست، و مردمی را مثل کنیم اندرین غرض یکی آنست که آن مردم را بحس ببینیم، و دیدن وی بحس آن بود که صورت وی اندر آلت حس افتد، نه حقیقت مردمی مجرد، بلکه با درازا و پهنا و زردی و سپیدی و آن کمیت و کیفیت و وضع، و این که با مردمی آمیخته است، نه از جهت مردمی است که از جهت آن مایه است، که مردمی وی اندر وی است، که طبعش چنان بود، و صورت چنان پذیرد. پس حس نتواند حقیقت مردمی و صورت مردمی این مرد پذیرفتن» (ابن سینا، دانشنامه

علائی طبیعیات، ۱۰۳). ملاصدرا هم قلمرو حس را اعراض و ظواهر اشیا می‌داند نه حقایق و جواهر اشیا: «و أما الإدراکات الحسیة فإنها مشوبة بالجهالات و نیلها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ینال إلا ظواهر الأشیاء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها» (صدرا، اسفار اربعه، ۳/۳۶۷).

هرچند برای عموم چیزی آشکارتر و بدیهی‌تر از جهان خارج و اشیا آن وجود ندارد، اما بسیاری از فلاسفه برآنند که ما ابدا هیچگونه آگاهی مستقیم و بلاواسطه‌ای از وجود آنها نداریم، از نظر آنها براهین ما برای اثبات وجود اشیا خارجی و جهان خارج از ذهن، قوی‌تر از براهینی نیستند که برای اثبات وجود خدا در اختیار داریم؛ بعضی از آنان می‌گویند اگر بنا باشد به اشیا خارجی علم پیدا کنیم، باید آنها با ذهن ما ارتباط یابند پس نمی‌توانیم بگوییم مستقل از ذهن ما چه چیزهایی هستند، زیرا بدون اینکه آنها را با ذهنمان مرتبط کنیم نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. بعضی از متفکران حتی یک قدم فراتر رفته و گفته‌اند: نه تنها نمی‌توانیم بدانیم اشیا مستقل از ذهن ما چیستند بلکه اصلا چیزی مستقل از ذهن ما وجود ندارد و مفهوم «امر مستقل از ذهن»، مفهومی تناقض آمیز است، زیرا فرض وجود یا ادراک چنین چیزی به معنی ارتباط آن چیز با ذهن ماست و همین امر با آن قضیه که می‌گوید «شیء یاد شده مستقل از ذهن ماست» متناقض است. در مخالفت با این دیدگاه مطالبی گفته شده اما محور اصلی سخن مخالفان در این باره این است که صاحبان دیدگاه مذکور بین «خود شیء» و «ادراک ما از آن شیء» خلط کرده‌اند (یوئینگ، ۱۰۳-۹۵).

«واقع گرایی» یا «رنالیسم» یعنی اعتقاد به جهان خارج - در مقابل ایده‌آلیسم یعنی انکار جهان خارج - دو معنای عمده دارد، یکی اعتقاد به اینکه خارج از ذهن من جهانی وجود دارد (اعتقاد به اصل وجود جهان خارج) که «رنالیسم وجود شناختی» نامیده می‌شود؛ و دیگری اعتقاد به اینکه شناخت واقعیات و اشیا خارجی از ذهن امکان‌پذیر است که آن را «رنالیسم معرفت شناختی» می‌گویند، مساله «تطابق ذهن و عین و ملاک آن» در فلسفه اسلامی و مساله «ساختار واقعیت» در فلسفه تحلیلی از مسائل رنالیسم معرفت شناختی است. رنالیسم وجود شناختی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چرا که رنالیسم معرفت شناختی مبتنی بر رنالیسم وجود شناختی است به این معنی که تا وجود واقعی جهان خارج برای کسی محرز نشود نمی‌تواند درباره شناخت آن نظری ابراز کند. علاوه بر آن تمام شناخته‌های بشری مبتنی بر محسوسات است و محسوسات مبتنی بر وجود جهان خارج.

حکمای اسلامی، غالبا در باب کیفیت حصول علم و معرفت، از نظریه ارسطو پیروی کرده‌اند و هردو قسمت نظریه ارسطو را پذیرفته‌اند؛ یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان، در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست؛ از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات عقلی کلی می‌شمارند؛ به‌اضافه این که آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است، در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است. زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه، اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است. چیزی که هست این است که

فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق با محسوسات می‌شود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت، و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع. و آن فرق این است که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم از دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است؛ و به عبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته است. ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسیه با یک نوع فعالیت و ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می‌کند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه معقولات اولیه، و دسته دوم که متکی به دسته اول هستند معقولات ثانیه خوانده می‌شوند؛ و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطقی و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند. و در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه، مسبوق به ادراکات جزئیة حسیه‌اند.

این بود خلاصه‌ای از عقاید حکمای اسلامی در باب ادراکات حسی و مدلول قاعده «من فقد حسا فقد علما». مطابق آنچه استاد مطهری در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده است، و با توجه به مطالبی که ذکر شد، و اینکه تمام معقولات اولیه و معقولات ثانویه مسبوق به ادراکات جزئیة حسیه‌اند، صدق مدلول قاعده «من فقد حسا فقد علما» به روشنی معلوم می‌گردد. بنابراین، می‌توان ادعا نمود که اکثر حکمای اسلامی بلکه همه آنها، مفاد این قاعده را پذیرفته و در برخی موارد آن را مورد استناد قرار داده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱/۳۳۱).

از آنجاییکه اساس تمام شناخته‌های انسان، ادراکات حسی است و ادراک حسی هم مبتنی بر وجود جهان خارج است، لذا اثبات وجود جهان خارج مهمترین مطلبی است که شیرازه معرفت‌شناسی رئالیستی را تشکیل می‌دهد و بدون آن تمام شناخته‌های انسان نقش بر آب است همانگونه که ایده‌آلیستها و شکاکان برآیند.

## ۵. بداهت جهان خارج در فلسفه اسلامی

بحث جهان خارج و اثبات آن در فلسفه اسلامی چندان مطرح نبوده است، اما در فلسفه تحلیلی غرب این بحث بسیار دامنه‌دار است. دلیل این مطلب بدیهی انگاشتن وجود جهان خارج در بخش عمده‌ای از آثار حکمای اسلامی است، در حالیکه در فلسفه غرب مکاتب فلسفی مهمی مانند ایده‌آلیسم و سپتی‌سیسم (شک‌گرایی)، قبول وجود جهان خارج را با دشواری‌هایی مواجه کرده است و این عامل باعث به وجود آمدن بحث‌های گسترده‌ای بین رئالیستها و ایده‌آلیستها و شکاکان شده است.

برتراند راسل<sup>۱</sup> (۱۸۷۲-۱۹۷۰) فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی، در تبیین علت چنین بحثهایی در باب وجود جهان خارج در فلسفه غرب می‌گوید: «راه ورود به فلسفه منحصر به واحد نیست و تعدد دارد، ولی یکی از طرق کهنه و متداول آن شک کردن در حقیقت عالم حس<sup>۲</sup> است. در عرفان هندی و فلسفه‌های اصالت وحدت چه در یونان قدیم و چه در عصر جدید، از زمان برمانیدس تاکنون و همچنین در فلسفه بارکلی و در فیزیک جدید می‌بینیم که ظواهر محسوس به علل مختلف مورد انتقاد و تخطئه قرار گرفته است. عارف آن را به استناد معرفت بلاواسطه به عالمی حقیقی‌تر و بامعنی‌تر که در ورای حجاب ظواهر قرار گرفته محکوم می‌سازد؛ و برمانیدس و افلاطون، آن را از این جهت محکوم می‌کنند که سیلان و استمرار دائم آن را، با طبیعت ثابت و لایتغیر امور عقلی و انتزاعی مستفاد از تحلیل منطقی، منافی می‌دانند. بارکلی به چندین حربه مختلف متوسل می‌شود، اما حربه اصلی او همانا ذهنی بودن محسوسات و بستگی آنها به دستگاه ادراکی و نظرگاه شخص ناظر است. فیزیک جدید به استناد شواهد حسی متعدد، برای الکترون‌ها رقصی دیوانه وار قائل شده که هیچگونه شباهتی و لو ظاهری، با متعلقات عادی حواس لامسه و باصره ندارد» (راسل، ۷۳). در فلسفه اسلامی از اصطلاح «محسوسات»<sup>۳</sup> یا «عالم عین»<sup>۴</sup> برای اشاره به جهان خارج استفاده می‌شود.

### ۵-۱. بدیهی و نظری

علم حصولی چه تصور باشد و چه تصدیق، به بدیهی و نظری قابل تقسیم است. ملاک تمایز بدیهی از نظری نیاز یا عدم نیاز به فکر است؛ «بدیهی» قسمی از علم حصولی است که از راه فکر و نظر حاصل نمی‌شود، و در مقابل «نظری» قسم دیگری از علم حصولی است که از راه فکر و نظر حاصل می‌شود. عدم نیاز به فکر در «بداهت تصویری» به معنای عدم نیاز به معرفت است، و در «بداهت تصدیقی» به معنای عدم نیاز به حجت و استدلال است (عارفی، ۵۲۲). با وجود این تعبیر گوناگونی از «بدیهی» و «نظری» در کلام متفکران مسلمان به چشم می‌خورد، آنها بدیهی را اینگونه معرفی کرده‌اند: معلوم نه از طریق استدلال و فکر و استنباط و قیاس (فارابی، المنطقیات، ۱/۱۵۹)؛ اوائل المعقولات (صدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۵)؛ ضروری (ایجی، شرح المواقف، ۱/۹۰)؛ فطری (سهروردی و قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراف، ۵۰)؛ غیر مکتسب (ابن‌سینا، برهان شفا، ۵۱)؛ بین بنفسه (همان، ۹۳)؛ مبدا عام (همان، ۶۳)؛ علم متعارف (همان، ۱۱۰)؛ اولی التصور و اولی التصدیق (طوسی، اساس الاقتباس، ۴۱۲) و نهایتاً اصطلاح بدیهی. اصطلاح بدیهی را نخستین بار کاتبی قزوینی در شرح شمسیه به کار برد (کاتبی قزوینی، شرح شمسیه، ۱۲)، بعد از او فخر رازی، محقق طوسی، ایجی و حلی از این اصطلاح در آثار خود استفاده کردند؛ در مقابل برای «نظری» هم تعبیر مختلفی استفاده

1. Bertrand Arthur William Russell

۲. حقیقت عالم حس، همان جهان خارج است.

۳. محسوس بالعرض

۴. در مقابل جهان ذهن



شده است که عبارتند از: معلوم از طریق استدلال و فکر و استنباط و قیاس، کسی، مکتسب، به دست آوردنی و نهایتاً اصطلاح «نظری» (فعال، ۱۴۰).

ابن سینا در بیان دانشهای بدیهی و نظری در دانشنامه‌ی علائی گوید: «دانستن دو گونه است: یکی اندر رسیدن که به تازی «تصور» خوانند... و دوم گرویدن... و این را به تازی «تصدیق» گویند، و این هردو دو گونه‌اند: یکی آن است که: به اندیشه شاید اندر یافتن، و چاره نبود که او را به طلب از راه خرد شاید به جای آوردن... و دیگر آن است که: او را اندر یابیم، و بوی بگرویم، نه از جهت اندیشه و نه به طلب خرد، بلکه به اول خرد دانیم» (ابن سینا، دانشنامه‌ی علایی رساله‌ی منطق، ۹-۵). ابن سینا در کتاب برهان شفا بدیهیات را بین بنفسه (خود به خود معلوم) معرفی می‌کند (همو، برهان شفا، ۱۱۸). ملاصدرا در مفاتیح الغیب، معقولات را به جهت امکان یا عدم امکان اکتساب به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- معقولاتی که به جهت وضوحشان خود به خود حاصلند و تحصیل حاصل محال است. ۲- معقولاتی که به جهت خفا و صعوبت، اکتساب آنها محال است. ۳- معقولاتی که امکان اکتساب آنها وجود دارد. او سپس بدیهیات را از دسته اول و نظریات را از دسته سوم به شمار می‌آورد: «واعلم أن المعقولات بحسب إمكان الطلب و الکسب و استحالتة ثلاثة أقسام أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله و جلانته، و ثانیها ما لا يمكن أيضا لصعوبته و خفائه، و ثالثها ما يمكن بتحصيله من وجه و يستحيل من وجه آخر» (صدر، مفاتیح الغیب، ۳۰۰). او در اسفار نیز بدیهیات را معارفی می‌داند که از ابتدای خلقت برای نفس حاصل هستند و همه انسانها از این جهت یکسانند: «و منها البداهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس» (همو، اسفار اربعه، ۵۱۸/۳). به طور خلاصه ملاصدرا بدیهی را معارفی می‌داند که در نهایت وضوح بوده و از ابتدای خلقت برای نفس همه انسانها حاصل هستند و به همین جهت تحصیل آنها محال است.

عبارات ابن سینا و ملاصدرا در ظاهر متفاوت به نظر می‌رسد، ابن سینا ملاک بداهت را «بی‌نیازی از فکر و اندیشه» معرفی کرده است، این ملاک در تصورات بدیهی، «بی‌نیازی از تعریف» و در تصدیقات بدیهی، «بی‌نیازی از استدلال» را در پی خواهد داشت. ملاصدرا ملاک بداهت را «وضوح و حاصل بودن برای نفس» می‌داند، از آنجا که تحصیل و اکتساب حاصل محال است، ملاک ملاصدرا را می‌توان «اکتساب‌ناپذیری» نیز نامید که این ملاک در تصورات بدیهی، «تعریف‌ناپذیری» و در تصدیقات بدیهی، «استدلال‌ناپذیری» خواهد بود. البته باید توجه کرد که استدلال‌ناپذیری، بی‌نیازی از استدلال را نیز در پی دارد اما، از نظر ابن سینا عکس قضیه، صادق نیست یعنی بی‌نیازی از استدلال لزوماً قضیه را استدلال‌ناپذیر نمی‌کند، که دلیل این امر از نظر ابن سینا، به زودی روشن خواهد شد.

## ۲-۵. بدیهیات تصدیقی

وقتی می‌گوییم وجود جهان خارج بدیهی است، منظورمان بداهت تصدیقی است نه تصویری؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم جهان خارج مفهومی است که نیاز به معرف ندارد، بلکه می‌خواهیم بگوییم قضیه «جهان خارج موجود است» یک قضیه بدیهی است و در نتیجه اثبات وجود جهان خارج نیاز به حجت

و استدلال ندارد. لذا بحث ما از این به بعد در مورد «بدیهیات تصدیقی» خواهد بود نه «بدیهیات تصویری». از اینرو به بررسی بدیهیات تصدیقی می‌پردازیم: ابن‌سینا در برهان شفا در تبیین جایگاه بدیهیات تصدیقی، مبادی برهان را دلیل وجود بدیهیات عنوان می‌کند. وی می‌گوید: یا هر چیزی مجهول است یا معلومی هم وجود دارد و اگر چیزی معلوم است یا خود به خود معلوم است یا به واسطه برهان معلوم است. اما «هر چیزی مجهول است» درست نیست چون اگر درست بود همین نیز معلوم ما نمی‌شد؛ از طرفی دیگر این مطلب که هر چیزی با برهان معلوم ما می‌شود نیز درست نیست چون در این صورت می‌بایست برهان هم با برهان معلوم می‌شد که محال است زیرا مستلزم دور یا تسلسل است؛ پس بعضی از چیزها خودبه‌خود معلوم هستند که همان بدیهیات هستند (ابن‌سینا، برهان شفا، ۱۱۸). از نظر ملاصدرا، قضیه بدیهی قضیه‌ای است که به جهت بداهت و آشکاری محتوای آن، امکان طلب برهان یا اقامه برهان برای آن وجود ندارد، اما خود مبدا برهان است. او قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع تقیضین را به عنوان نمونه‌ای از قضایای بدیهی مثال می‌آورد: «أما فی باب التصدیقات فکقولنا النفی و الإثبات لا یجتمعان فی شیء و لا یخلو عنهما شیء فلا یمكن إقامه البرهان علیها و إلا لزم الدور» (صدرا، اسفار اربعه، ۳/۴۳۳).

آنچه از گفته‌های ابن‌سینا و ملاصدرا به دست می‌آید، این است که مبادی برهان یا بدیهی تصدیقی هستند و یا مبتنی بر بدیهی تصدیقی هستند و اگر نباشند، دور یا تسلسل لازم می‌آید. تالی باطل است پس بدیهی تصدیقی اثبات می‌شود. سوالی که اینجا مطرح می‌شود این است که بطلان دور یا تسلسل چگونه اثبات می‌شود؟ اگر بدیهی باشند پس ما قبل از اثبات بدیهی تصدیقی آن را پذیرفته‌ایم و برای ما حاصل بوده است و تحصیل حاصل نیز محال است. اما اگر نظری باشند باید به بدیهی ختم شوند و همان سخن قبلی تکرار می‌شود. بنابراین حق آنست که بگوییم بدیهیات، خودظاهر و خودپیدا هستند و احتیاج به اثبات ندارند و دلایلی که ابن‌سینا و ملاصدرا در این باره ذکر کرده‌اند جز برای تنبه نیست.

### ۳-۵. اقسام بدیهیات تصدیقی و بررسی بداهت آنها

ابن‌سینا تصدیقات بدیهی را تحت عنوان قضایای «الواجب قبولها»<sup>۵</sup> معرفی کرده و آنها را به شش قسم، تقسیم می‌کند که عبارتند از: «اولیات»، «مشاهدات: محسوسات و قضایای اعتباری<sup>۶</sup>»، «مجربات»، «حدسیات»، «متواترات» و «قضایا قیاساتهما معها»<sup>۷</sup>؛ وی «اولیات» را قضایایی می‌داند که در آنها عقل خود به خود و بدون وجود یک میانجی و واسطه خارجی و تنها با تصور موضوع و محمول و نسبت، جزم و یقین به حکم پیدا می‌کند، اما پنج قسم دیگر که «بدیهیات ثانویه» نامیده می‌شوند، تصدیقشان

۵. قضایای الواجب قبولها همان بدیهیات بیّن بنفسه هستند (طوسی، اساس الاقتباس، ۳۹۵).

۶. منظور از قضایای اعتباری «وجدانیات» هستند.

۷. این قضایا تحت عنوان «فطریات» شناخته می‌شوند.

علاوه بر تصور موضوع و محمول و نسبت به یک واسطه خارجی مانند: حس، تجربه، حدس، تواتر یا قیاس خفی نیازمند است (ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۱۲۶-۱۲۳).

آنچه از دقت در نظرات ابن سینا به آن می‌رسیم این است که بدیهیات اولیه نه تنها نیاز به استدلال ندارند بلکه اساساً استدلال بر آنها امکان‌پذیر نیست زیرا اگر اولیات استدلال‌پذیر باشند نیاز به «حد وسط» خواهند داشت که محمول قضیه را به موضوع آن ربط دهد، در حالیکه ارتباط محمول با موضوع در اولیات هیچ واسطه‌ای ندارد و بین بنفسه است. بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که هرچند واضح و روشن بوده و محتاج فکر و نظر (استدلال) نیستند اما در عین حال استدلال بر آنها غیر ممکن نیست، زیرا تصدیق به آنها علاوه بر تصور موضوع و محمول و نسبت به واسطه‌ای مانند حواس، تجربه، حدس، تواتر و ..... نیاز دارد، و همین واسطه‌ها امکان استدلال بر آنها را فراهم می‌سازند یعنی می‌توانند به عنوان «حدوسط» در یک قیاس به کار روند؛ مثلاً وقتی یک شاخه گل می‌بینیم، می‌توانیم استدلال کنیم که صورت محسوس گل نتیجه تحریک حس بینایی است و تحریک حس بینایی به دلیل مواجهه آن با شیء خارجی (گل موجود در خارج) است، بنابراین عینیت و خارجیت صورت محسوس گل یعنی محسوس بالعرض با این استدلال اثبات می‌شود. نتیجه اینکه وجود جهان خارج از نظر ابن سینا هرچند بدیهی است اما استدلال بر آن ممکن است. تفاوت اولیات و بدیهیات ثانویه را اینگونه نیز می‌توان بیان کرد: اگر از ما بخواهند برای اولیات برهان اقامه کنیم و استدلال بیاوریم، خواهیم گفت این کار منطقی محال است؛ اما اگر از ما برای یک بدیهی ثانویه دلیل بخواهند، از آنجا که بدیهیات ثانویه استدلال‌پذیر هستند، توسل به بدهت، به جای دلیل‌آوری، موجه نخواهد بود زیرا چنین دلیلی حتماً وجود دارد؛ به عبارت دیگر، اگر کسی بدهت بدیهیات ثانویه را نپذیرد، می‌توان برای اثبات آن بدیهی ثانویه، برای او استدلال اقامه کرد<sup>۸</sup>، نتیجه اینکه وجود جهان خارج از نظر ابن سینا هرچند بدیهی است اما استدلال بر آن ممکن است. به همین دلیل ابن سینا با اینکه وجود جهان خارج را روشن می‌داند اما با زیرکی خاص خود می‌گوید: با حس به تنهایی نمی‌توان اثبات جهان خارج جسمانی<sup>۹</sup> کرد و اثبات آن رهین عقل است: «لیس للحس سبیل الی اثبات وجود الجسم والدلیل علی ذلك ان العقل یکون بازائه جسم بیصره لکن لا یثبتہ ما لم یقبل علیہ بالفکر فحینئذ یثبت وجوده فاذن المثبت غیر القوة الباصرة» (ابن سینا، التعليقات، ۸۸). یا گوید: «لیس للحواس إلا الإحساس فقط، و هو حصول صورة المحسوس فیها فأما أن نعلم أن للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل» (همان، ۶۸). یا در جای دیگر علم به اشیای محسوس را محتاج فکر و قوه عقل بیان می‌کند: «الحس طریق إلى معرفة الشيء لا علمه. و إنما نعلم الشيء بالفكرة و القوة العقلية» (همان، ۱۴۸).

از نظر ملاصدرا اولیات برای نفس حاصل هستند و چون حاصل هستند، تحصیل آنها محال است و چون تحصیل قضایا از راه استدلال است پس اولیات استدلال‌ناپذیرند و همه قضایای دیگر غیر از

۸. این امر چنانکه بعداً گفته خواهد شد به نسبی بودن بدیهیات منجر می‌شود که باطل است.

۹. جسمانی بودن جهان خارج قبلاً نشان داده شد.

اولیات که با واسطه برای نفس حاصل می‌شوند استدلال پذیر هستند: «الأولیات الحاصلة لها من غیر تعلم و قیاس و حدس و تجربه، بل علی سبیل اللزوم و الجبر، و هی المبادی لغیرها من الثوانی التي يمكن خلو بعض الإنسان عنها» (صدرا، المبدء والمعاد، ۲۹۷). ملاصدرا اولیات را بدیهی واقعی می‌داند و سایر اقسام بدیهیات را که با واسطه حاصل می‌شوند و به بدیهیات ثانویه مشهورند، بدیهی نمی‌داند: «الأولیات و هی البدیهیات بعینها إلا أنها كما لا یحتاج إلى وسط لا یحتاج إلى شیء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة» (صدرا، اسفار اربعه، ۵۱۸/۳). ملاصدرا در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، محسوسات را از مبادی برهان ندانسته و بدهت آن را نفی می‌کند: «المحسوسات بما هی محسوسات، أي موجودات لآلات الحس المنفعل عنها، فهي لیست من هذه الجهة أظهر الأشياء بل أخفاها عند العقل ..... و لا أيضا هي مما یكون مبادئ للبرهان» (قطب الدین شیرازی و صدرا، ۳۹۳/۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا اولیات را بدیهی و استدلال ناپذیر می‌داند، اما به بدهت بدیهیات ثانویه معتقد نیست (آنگونه که ابن‌سینا آنها را بدیهی می‌دانست)، از این روی وجود جهان خارج<sup>۱۰</sup> نزد ابن‌سینا بدیهی و ممکن الاستدلال است اما نزد ملاصدرا نظری و نیازمند استدلال است. حکمای بعد از ملاصدرا که در فلسفه غالباً مشرب صدرايي دارند نیز با ملاصدرا در این باره هم‌رأی هستند که ذیلاً به آنها می‌پردازیم:

عبدالرزاق لاهیجی از شاگردان ملاصدرا، در کتاب شوارق الالهام بدیهیات را همان اولیات می‌داند: «البدیهیات و تسمى أولیات أيضا، فهي قضایا یحکم بها العقل بمجرد تصوّر أطرافها، كالحکم بأن الواحد نصف الاثنین، و الجسم لا یكون فی آن واحد فی مکانین» (لاهیجی، ۱۹۱). علامه طباطبایی اولیات و در بین اولیات قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع تقیضین را شایسته بدیهی بودن می‌داند و بدهت قضایای دیگر، از جمله محسوسات را در حد اولیات نمی‌داند (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۲)؛ ایشان در جای دیگر به صراحت قضایای ضروری را منحصر در اولیات دانسته و سایر اقسام قضایا را نظری به شمار می‌آورد (همو، برهان، ۳۷). مرتضی مطهری نیز در شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم، بعد از قول به تقسیم قضایای بدیهی به اولیات و بدیهیات ثانویه، بدیهیات ثانویه را بدیهی واقعی نمی‌داند بلکه آنها را از قضایای نظری محسوب می‌کند: «بدیهی ثانوی آنست که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هر چند احتیاجی به جستجوی حد اوسط و تشکیل قیاس نیست ولی مداخله احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است مانند جمیع مسائل تجربی؛ اما همانطوری که محققین منطق تعقلی تصریح کرده‌اند در حقیقت بدیهیات ثانویه بدیهی نیستند و نظری هستند ..... پس بدیهی حقیقی منحصر است به بدیهی اولی» (طباطبایی و مطهری، ۱۰۵/۲). او همچنین حس را در کسب شناخت نسبت به جهان

۱۰. به عنوان بدیهی ثانویه

خارج، لازم می‌داند اما کافی نمی‌داند (مطهری، مسأله شناخت، ۳۹). مصباح یزدی نیز فقط اولیات و وجدانیات را بدیهی واقعی دانسته و مابقی بدیهیات ثانویه را محتاج به برهان و نظری می‌داند: «بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده‌اند، یکی بدیهیات اولیه که تصدیق به آنها، احتیاج به هیچ چیزی، به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد، مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، که آنرا ام القضایا نامیده‌اند، و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها، در گرو به کار گرفتن اندامهای حسی، یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است، و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند، حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات. اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند، و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی، به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه، و دیگری وجدانیات، که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند، و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند، و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری، و محتاج به برهان تلقی کرد (مصباح یزدی، ۲۱۰/۱). او منشا اعتقاد به جهان خارج را حاصل استدلالی نیمه آگاهانه می‌داند که پس از کسب ملکه استدالات دقیق فلسفی می‌توان این استدلال را برای وجود جهان مادی خارجی ارائه کرد (همان، ۲۶۷/۱). جوادی آملی غیر از قضیه استحاله اجتماع نقیضین بقیه قضایا را نظری و قابل استدلال می‌داند: «جز قضیه اولیه استحاله اجتماع نقیضین که قضیه منحصر به فرد از اولیات است، جمیع دیگر قضایا که به عنوان مبادی قیاس برهانی در نظر گرفته می‌شود از این جهت بدیهی یا غیرکسبی خوانده می‌شود که زودتر از سایر قضایا روشن می‌شود، وگرنه در واقع همه آنها نظری بوده و قابل استدلال هستند» (جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، ۱۵۷). ایشان قضایای ناظر به جهان خارج که از طریق حس حاصل شده باشند را یقینی نمی‌داند (همان، ۱۵۱)، و اعتقاد به وجود جهان خارج را حاصل استدلال عقلی می‌داند (همان، ۲۵۶)؛ او در جای دیگری، لزوم اقامه برهان بر وجود جهان خارج را اینگونه توضیح می‌دهد: «صوری که ما در ذهن داریم، گرچه از آن جهت که حاکی واقع است، به آن می‌نگریم؛ و لیکن حکایت واقع نیز مفهومی است که به حمل اولی حکایت واقع است و به حمل شایع صورتی ذهنی است و این معرفت یا باید به علمی حضوری ختم شود که خود در متن واقع است و یا آنکه به گونه‌ای دیگر حل شود» (همو، ریحق مختوم، ۱۱/۱). بهشتی در کتاب شرح اشارات، با تفکیک نظر منطقدانان از فلاسفه می‌گوید: «فیلسوفان تنها از شش قسم بدیهیات منطقی، همان اولیات را به عنوان بدیهی پذیرفته‌اند. اقسام دیگر را به سبب نیاز به معونه زایده، یعنی مشاهده یا فطرت یا تجربه یا قیاس خفی یا حدس، از دایره بدیهیات خارج دانسته‌اند» (بهشتی، ۲۴۷).

#### ۴-۵. بدهت محسوسات

با تامل در سخنان ابن سینا و ملاصدرا و حکمای دیگر، به این مطلب می‌توان پی برد که بدهت‌هایی که در محسوسات است، به نحوی نیست که تصور صرف موضوع و محمول موجب تصدیق به قضیه حسی مورد نظر شود، بلکه مداخله احساس برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است و همین واسطه بودن احساس موجب استدلال پذیری این قضایاست؛ داشتن واسطه در محسوسات نه تنها این قضایا

را از اولیات جدا می‌سازد بلکه ضمانت صدق آنها را نیز مخدوش می‌سازد، یعنی آنها را «خطاپذیر» می‌کند، زیرا صدق آنها به دلیل داشتن واسطه، یقینی و صد در صد نیست؛ توضیح اینکه واسطه‌ای که ارتباط موضوع و محمول را برقرار می‌کند، ممکن است آن ارتباط را آنگونه که هست نشان ندهد و همین منشا خطا در محسوسات<sup>۱۱</sup> است. ما خطا در محسوسات را نه تنها از راه استدلال بلکه در عمل نیز بارها تجربه کرده‌ایم: شکسته دیدن چوب صافی که به طور مایل در آب فرو برده‌ایم، پدیده سراب، همگرا دیدن خطوط موازی در دور دست مانند خطوط ریلی راه آهن، متصل دیدن توده‌ای از گندم در حالیکه از دانه های منفصل تشکیل شده‌اند و ..... نمونه هایی از خطای حواس هستند.

حکمای مسلمان در مساله ادراک حسی، نظریه واقع‌گرویی با واسطه یا غیر مستقیم را پذیرفته‌اند، یعنی در ادراک حسی فقط صورتهایی ذهنی به عنوان واسطه برای ما حاصل می‌شود نه معلوم خارجی؛ بر این اساس می‌توان گفت: میان اینکه بگوییم «من این میز را خاکستری می‌بینم» و اینکه بگوییم «این میز خاکستری است» تفاوت بسیار وجود دارد. به عبارت دیگر گذر از احساس به امر عینی و انتقال از ذهن به عین، مئونه‌ای جدی می‌طلبد؛ اثبات جهان خارج از طریق احساس جهان خارج کاری بس مشکل است، مگر آنکه همانند شیخ اشراق معتقد شویم ادراک حسی نوعی علم حضوری است، اما اگر آن را علم حصولی دانستیم و طبعاً ارتباط خود را با محسوس بیرونی از طریق واسطه تنظیم نمودیم، مساله واقع‌گرویی با مشکل جدی روبه‌رو خواهد شد که در راس آنها کثرت خطاهای حسی است. علاوه بر آنکه قضیه «من این میز را خاکستری می‌بینم» یک امر شخصی بوده و قابل انتقال به دیگران نیست. بنابراین نه تنها قضایای حسی بدیهی نیستند که واقع‌نما بودن آنها نیز با مشکل روبه‌رو است (فعالی، ۱۸۳-۱۸۲). گاه گفته می‌شود هر چند محسوسات ممکن است در نشان دادن کیفیات محسوس خطاکار باشند اما در دلالت بر وجود خارجی محسوسات خطاکار نیستند؛ در جواب می‌گوییم: عقلاً می‌توان فرض کرد علمی برای همیشه از بیرون حاکی باشد ولی در عین حال صادق نباشد، زیرا حاکی نیازمند محکمی عنه است و صدق محتاج مطابق خارجی و این دو گاهی بر هم منطبقند (قضایای صادق) و گاهی نه (قضایای کاذب)، و اشکال وارده ناظر بر حاکویت علم است نه صدق آن (همان، ۱۸۳).

همچنین موارد فراوانی از خطاهای حسی وجود دارند که مربوط به وجود خارجی اشیا هستند نه اعراض و کیفیات محسوسه. احساس درد در عضوی که قطع شده است، شنیدن صدایی که هیچکس غیر از ما آن را نشنیده است یا دیدن چیزی که کسی جز ما آن را ندیده است و موارد بیشماری از این قبیل که در روانشناسی و پزشکی اثبات شده‌اند. محسوساتی هستند که محرک خارجی ندارند و گاهی در افراد سالم هم دیده می‌شوند. تنها چیزی که در مورد اینگونه خطاها می‌توان گفت این است که چنین محسوساتی دارای منشاء هستند و این منشاء لزوماً شیء خارجی نیست بلکه اغلب مربوط به

امری روانی یا ذهنی است (خسروپناه، ۴۵۳). از این رو است که بسیاری از ایده‌آلیست‌ها صور محسوسه ذهنی را از کارکردهای ذهن می‌دانند و خارجیتی برای آنها قائل نیستند.

### نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از مقایسه آرای ابن‌سینا و ملاصدرا به آن رسیدیم این است: ما در مسأله بدهت با دو دیدگاه مواجهیم، دیدگاه اول که بدهت را امری «تشکیکی» می‌داند و قائل به شدت و ضعف آن است، از این نظر اولیات و محسوسات هر دو بدیهی‌اند اما اولیات در نهایت درجه بدهت و محسوسات در درجات پایین آن است، همچنین این دیدگاه «نسبی بودن بدهت» را در پی دارد که دلیلش خواهد آمد، ملاک بدهت در این دیدگاه بی‌نیازی از استدلال است؛ دیدگاه دوم اما بدهت را مشکک و نسبی نمی‌داند و همه بدیهیات را ممتنع الاستدلال می‌داند، ملاک بدهت در این دیدگاه استدلال ناپذیری است، در این دیدگاه، بدیهیات منحصر در اولیات هستند و بدیهیات ثانویه در واقع بدیهی نیستند و نظری هستند و نیازمند استدلال هستند لذا محسوسات، نظری و نیازمند استدلالند. خلاصه کلام اینکه جهان خارج از دیدگاه اول بدیهی و ممکن الاستدلال است و از دیدگاه دوم نظری و نیازمند استدلال. دیدگاه اول به ابن‌سینا و دیدگاه دوم به ملاصدرا تعلق دارد. در مقام داوری میان این دو نظر با اقامه دلایلی که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم، نشان خواهیم داد ملاک ابن‌سینا برای بدهت درست نیست و بدیهی آنچنانکه ملاصدرا معتقد است، منحصر در اولیات است و قضیه «جهان خارج موجود است» نظری بوده و نیازمند برهان است.

دلیل اول: ملاک ابن‌سینا برای بدهت، مستلزم «نسبی بودن بدهت» است زیرا چه بسا صدق قضیه‌ای برای یک فرد در نهایت وضوح و روشنی باشد و نیاز به استدلال نداشته باشد اما برای شخص دیگر اینگونه نباشد؛ به عنوان مثال قضیه‌ای ریاضی را در نظر بگیرید، یک استاد ریاضی که در این علم به مرحله عقل بالمستفاد رسیده است با ملاحظه این قضیه، درستی آن را به روشنی در می‌یابد و نیازی به استدلال در این مورد نمی‌بیند، اما یک دانشجوی ریاضی برای پی بردن به صدق آن باید استدلال کند و برهان بیاورد، و یک دانش‌آموز رشته ریاضی حتی از آوردن استدلال بر آن هم ناتوان است. در این صورت این قضیه برای استاد بدیهی، برای دانشجو نظری و برای دانش‌آموز مجهول خواهد بود، در حالیکه به قول ملاصدرا که قبلاً اشاره شد، بدیهی آن است که همه اذهان بشری در پذیرفتن آن مشترکند، وگرنه در مبادی و مبانی علوم تشتمت و هرج و مرج ایجاد شده و انتقال معلومات با دشواری‌هایی مواجه خواهد شد.

دلیل دوم: گفتیم که نظر ابن‌سینا مستلزم تشکیک در بدهت است، اما این مطلب با هیچیک از ملاک‌های بدهت سازگار نیست. چگونه می‌توان پذیرفت از بین دو قضیه بدیهی که درجه یکسانی در بدهت ندارند، یکی بی‌نیاز از استدلال باشد و دیگری بی‌نیازتر؛ یا یکی استدلال ناپذیر باشد و دیگری استدلال ناپذیرتر؟ بنابراین هیچکدام از ملاک‌های ذکر شده برای بدهت چنین تشکیکی را بر نمی‌تابد.

دلیل سوم: بدهت به معنای «فهم روشن صدق قضیه» است، و تشکیک در بدهت معنایی جز «تشکیک در صدق قضیه» نخواهد داشت. چرا که اگر این تشکیک را به فهم یا روشن بودن قضیه هم نسبت بدهیم باز علت آن چیزی جز «تشکیک در صدق» قضیه نخواهد بود، با این حساب اگر قضیه‌ای بدیهی‌تر باشد، صادق‌تر خواهد بود و بالعکس. اما تشکیک در صدق محال است، زیرا اگر قضیه‌ای را در نهایت درجه صدق بدانیم و قضیه دیگری را کمتر از آن صادق بدانیم، معنایش این است که در قضیه کمتر صادق، احتمال کذب وجود دارد، هر چند این احتمال بسیار کم باشد، بنابراین قضیه کمتر صادق، قضیه‌ای احتمالی بوده و قضایای احتمالی متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، نتیجه اینکه تشکیک در بدیهیات باطل است.

دلیل چهارم: نمی‌توان همزمان قضیه‌ای را استدلال پذیر دانست و در عین حال قبول و اعتقاد به آن را بی‌نیاز از استدلال عنوان کرد<sup>۱۲</sup>، زیرا ربط محمول به موضوع در بدیهیات ثانویه نیازمند واسطه است و این نیازمندی به واسطه نیازمندی به استدلال را در پی دارد هرچند این استدلال نیمه آگاهانه یا خفی بوده و مورد توجه نباشد. به عبارت دیگر برای فهم ربط محمول به موضوع گریزی از استدلال نیست اگرچه این استدلال در بادی امر آشکار نباشد، اما با دقت و تفکر در اطراف قضیه به چنین استدلالی تقطن حاصل می‌شود؛ بنابراین استدلال‌پذیری مستلزم نیازمندی به استدلال نیز هست، و قول به استدلال‌پذیری با قبول بی‌نیازی از استدلال سر از تناقض در می‌آورد.

یک اشکال و پاسخ آن: ممکن است اشکال شود که جهان خارج، جهانی جوهری است در حالیکه محسوسات اموری عرضی هستند، و از آنجا که وجود جوهر خارجی نیازمند استدلال است پس فرقی نمی‌کند ملاک در بدیهیات کدام باشد چون با هر دو ملاک وجود جهان خارجی نظری و غیربدیهی است. در پاسخ می‌گوییم، اولاً: اگر وجود اعراض محسوس در خارج اثبات شود، جهان خارج هم اثبات می‌شود چه جوهر جسمانی ثابت بشود یا نشود و چه اصلاً جوهر جسمانی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. ثانیاً: با قول به وجود عرض، وجود جوهر، تحلیلی و از بدیهیات اولیه شمرده شده است که بیشتر فلاسفه مسلمان به آن تصریح کرده‌اند. برای نمونه بهمنیار در التحصیل (بهمنیار، ۴۴)، ملاصدرا در اسفار (ملاصدرا، اسفار اربعه، ۱۶/۵) و علامه طباطبایی در نهایه‌الحکمه (طباطبایی، نهایه‌الحکمه، ۳۰۷) به صراحت وجود جوهر جسمانی را ضروری و مستغنی از اثبات معرفی کرده‌اند. بنابر آنچه گفته شد برای اثبات وجود جهان خارج نیازی به اثبات جوهر نیست و وجود اعراض محسوس برای قضاوت در باره جهان خارج کافی است.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین؛ قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰

۱۲. از نظر معرفت‌شناسی فلسفه تحلیلی نیز «باور صادق» معرفت نیست، بلکه «باور صادق موجه» معرفت است.



۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات). قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق
۳. ----- الاشارات و التنبیها، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱
۴. ----- التعليقات، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق
۵. ----- دانشنامه علایی (طبیعیات)، همدان، انتشارات دانشگاه بو علی سینا، ۱۳۸۳
۶. ----- دانشنامه علایی رساله منطق، تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوة، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
۷. ----- الشفاء کتاب البرهان، مصر، وزارة التربية و التعليم، ۱۳۷۵ ق
۸. ایجی، قاضی عضدالدین؛ شرح المواقف، ج ۱، قم، منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰
۹. بهشتی، احمد؛ تجرید: شرح نمط هفتم کتاب اشارات و تنبیها ابن سینا، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶
۱۰. بهمنیار، ابن مرزبان؛ التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳
۱۲. ----- معرفت شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴
۱۳. خسرویناه، عبدالحسین؛ فلسفه شناخت، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها و دفتر نشر معارف، ۱۳۹۵
۱۴. راسل، برتراند؛ علم ما به عالم خارج، مترجم: منوچهر بزرگمهر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸
۱۵. سهروردی، شهاب الدین؛ قطب الدین شرازی، محمد بن مسعود؛ شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، بی تا
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸
۱۷. ----- مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳
۱۸. ----- المبدء والمعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴
۱۹. ----- الشواهد الربویة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰
۲۰. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق
۲۱. ----- برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱

۲۲. طباطبایی، محمدحسین؛ مرتضی مطهری؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷
۲۳. طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷
۲۴. عارفی، عباس؛ مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸
۲۵. فارابی، ابونصر؛ المنطقیات، ج ۱، قم، منشورات المكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۸ ق
۲۶. فعالی، محمدتقی؛ علوم پایه / نظریه بدهت، قم، نشر دار الصادقین، ۱۳۷۸
۲۷. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح حکمة الاشراق (تعلیقه ملاصدرا)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲
۲۸. کاتبی قزوینی، علی بن عمر؛ شرح الشمسیة، بیروت، شركة شمس المشرق، ۱۹۸۶ م
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی معاونت فرهنگی، ۱۳۶۶
۳۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶
۳۲. ----- مسئله شناخت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳
۳۳. یوئینگ، ا.سی؛ پرسش‌های بنیادین فلسفه، مترجم: سید محمود یوسف ثانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.