

## بررسی و نقد ارتباط بداهت با دو عنوان «وضوح» و «یقین»

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۰۷/۱۶

دکتر محسن جوادی\*

سید احمد غفاری قره‌باغ\*\*

### چکیده

برای بداهت شناخت، چهار تعریف در فلسفه اسلامی ارائه شده است که تعریف رایج آن «عدم احتیاج به تلاش فکری» است. تبیین نوع ارتباط مفهومی و مصداقی بداهت با عناوین «وضوح» و «یقین»، می‌تواند ما را از خلط حیثیات مختلف معرفت‌شناختی با یکدیگر مصون بدارد. در این نوشتار، هر کدام از تعریف‌های بداهت، از حیث مفهومی، با این دو عنوان مقایسه شده و به این نتیجه رهنمون گردیده است که تعریف رایج، در حیث مفهومی، ارتباطی با یقینی بودن و واضح بودن ندارد؛ هر چند این وضع درباره تعاریف غیر رایج به گونه‌ای متفاوت است. همچنین از مجموعه قضایای بدیهی، فقط وجدانیات هستند که با عنوان «وضوح» و «یقین» گره خورده‌اند؛ و فقط اولیات، وجدانیات و حدسیات هستند که با «یقین» ملازمه دارند؛ و سایر بدیهیات، ملازمه‌ای با این عناوین ندارند.

### واژگان کلیدی

بداهت، وضوح، یقین

## ۱. مقدمه

در دنیای اسلام، متفکران وجود پاره‌ای تصوّرات و تصدیقات را از معلومات بدیهی دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که مبتکر این عنوان در بین مسلمانان ناشناخته است؛ البته در برخی کتب، کاتبی قزوینی - ماتن «رساله شمسیه» - به عنوان اولین به کارگیرنده لفظ بدهت معرفی شده است. (خسروپناه و جمعی از محققان، ۱۳۷۶، ص ۷۶) چه بسا این سخن نسبت به خود لفظ «بدهت» به عنوان اصطلاح، سخن صحیحی باشد، لکن اگر منظور، تقسیم علم به بدیهی و نظری باشد، پرواضح است که در کلمات عالمان متقدم بر کاتبی، همچون ابن‌سینا و حتی فارابی نیز این تقسیم یافت می‌شود.

بدهت یا بدیهت در کتب لغت به معنا «ابتدای شیء» آمده است. در «لسان‌المیزان» چنین نوشته شده است:

«بده و بده و بدیهت و بدهت: به اول هر چیز گفته می‌شود و آنچه به طرز فجأة و ناگهانی از آن رخ دهد؛ ازهری می‌گوید: بده به این معناست که انسان با امری به طور ناگهانی مواجه گردد... و بدهت و بدیهت: به ابتدای حرکت اسب اطلاق می‌گردد... و این تعبیر که «بدیهت به اختیار توست»، یعنی: می‌توانی آغاز کنی» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، صص ۴۷۵؛ همچنین رک. خوری الشرتونی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۴).

برای معلوم بدیهی - اعم از تصویری و تصدیقی - چهار نوع تعریف در کتب قوم ارائه شده است که آشنایی با این چهار نوع تعریف، برای مقایسه مورد نظر در نوشتار، سودمند خواهد بود.

### ۱-۱. تعریف اول بدهت

تعریفی که بین حکیمان مسلمان برای اصطلاح بدیهی رایج و شایع است، در حول یک محور واحد می‌گردد و آن عدم احتیاج به فکر و کسب است (رک. طوسی، ۱۳۶۱، ص ۱۴؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، صص ۱۵-۱۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰ - الف، حرف الباء، البدیهی؛ جرجانی، ۱۳۷۰ - ب، ص ۳۱؛ رازی، شرح شمسیه، ص ۱۲ -

۱۳؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۱؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۲۱؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۲؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۹۸-۱۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲۹.

به عنوان نمونه، فارابی می‌نویسد:

«اشیائی که متعلق علم قرار می‌گیرند، برخی بدون نیاز به فکر و استدلال و استنباط معلوم می‌شوند و برخی دیگر توسط فکر و تحقیق و استنباط معلوم می‌گردند» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰).

حکیم سبزواری نیز نوشته است:

«معلوم کسبی، معلومی است که محتاج به فکر و نظر است و معلوم ضروری معلومی است که محتاج کسب و نظر نیست، هرچند محتاج به منبّه یا احساس یا تجربه یا غیر آن باشد...» (سبزواری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۴).

یکی از نکاتی که در این تعریف دیده می‌شود، ملاک بودن عدم احتیاج به فکر است؛ این نکته نیازمند دقت است که ممکن است قضیه‌ای نیازمند استدلال نباشد اما استدلال بر آن ممکن باشد و لذا «عدم احتیاج به فکر»، اعمّ از «امکان فکر و استدلال» است و ملاک بداهت، اولی است و نه دومی.

## ۲-۱. تعریف دوم بداهت

در این نوع خاص از تعریف، اگر علم به معلوم به چیزی غیر از التفات به معلوم نیاز نداشته باشد، آن گاه معلوم مورد نظر بدیهی است؛ ولی اگر به دست آوردن معلوم به بیش از التفات به معلوم احتیاج داشته باشد، آن گاه معلوم نظری خواهد بود؛ به تعبیر دیگر، اگر معلوم، دائماً و از بدو خلقت در ذهن حاضر باشد، معلوم بدیهی است والا نظری و مکتسب است.

این نوع تعریف و نگرش خالص نسبت به بداهت، در عبارت ملاصدرا دیده می‌شود؛ آنجا که می‌گوید:

«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 جست‌وجو 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 می‌باشد که معلومات یا بالفعل نزد ذهن حاضر می‌باشند یا بالقوه؛ قسم دوم همان کسبیات هستند و... قسم اول نیز بدیهیات می‌باشند؛ چرا که آن‌ها اولیات غریزی هستند که در فطرت انسان نهاده گردیده و امکان تحصیل آن‌ها نیست؛ زیرا بی‌اختیار در ذهن حاضرند و تحصیل حاصل محال است...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۰).

«ادراکات بر دو گونه‌اند: تصورات یا تصدیقاتی که برای نفس به لحاظ فطرت حاصل است؛ و تصورات و تصدیقاتی که به اکتساب حاصل می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۱۹).

«بدهت معرفت حاصل در نزد نفس در همان بدو خلقت است، از جمله معارف عام که همگی مردم در ادراک آن‌ها مشترک‌اند» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۵۱۸).

در این تعریف، بدیهیات به عنوان قضایایی معرفی گردیده‌اند که همیشه و از ابتدای خلقت، در انسان به ودیعه نهاده شده است و همچنین همه مردم به آن‌ها معتقدند. لازم به دقت است که تعبیر «فطری» در خصوص این نوع تعریف خاص، غیر از تعبیر فطری خواهد بود که در تعریف بدیهی نوع اول - در عبارات برخی منطقدانان - اخذ شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸)؛ چرا که فطری در تعریف اول به معنای موجود از ابتدای خلقت نیست، بلکه تعبیر فطری در تعریف اول صرفاً اصطلاحی است که دقیقاً برای معنای بی‌نیازی از فکر وضع شده است. لذا می‌توان گفت که سه اصطلاح برای فطری وجود دارد:

یک. قضایایی که بی‌نیاز از فکر می‌باشند؛ در این قسم از فطری، عنوان «بدهت» و «فطری» مترادف به کار رفته‌اند که مورد استعمال عده‌ای از عالمان منطق و فلسفه بوده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، صص ۳-۴).

دو. قضایایی که از بدو خلقت، به صورت غیر اختیاری همراه آدمی هستند (معنای دوّم بدیهی).

سه. قضایایی که نیازمند استدلال هستند، لکن استدلال آن‌ها به قدری روشن است که همیشه همراه خود قضیه می‌باشند. در کتب منطق‌دانان، این معنا از فطری زیرمجموعه فطری به معنای اول قلمداد شده است.

مشابه سخن صدرالمتألهین در کتاب «شرح مواقف» نیز یافت می‌شود. عضدالدین ایجی، به نقل از قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب «مواقف»، علم را به «قدیم» و «حادث» و سپس، حادث را به «ضروری» و «مکتسب» تقسیم کرده است. وی در تعریف علم ضروری می‌نویسد:

«علم ضروری علمی است که لازم نفس مخلوق می‌باشد، به صورتی که امکان انفکاک از آن نمی‌یابد» (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۸).

ایجی، در ادامه به مطرح کردن اشکالی بر عدم مانعیت این تعریف (تعریف نوع دوّم) پرداخته و می‌نویسد: ممکن است گفته شود: این تعریف بدیهی، اشکال منطقی دارد و لذا تعریف صحیحی نیست؛ چون این تعریف، تعریف به لازم اعم است؛ زیرا علوم کسبی که به صورت منطقی و معرفت‌شناختی به دست می‌آیند و از حیث ماده و صورت، قوانین معرفت‌شناختی را رعایت کرده‌اند، هرچند معرفت حصولی اکتسابی هستند، اما از آنجا که به طور مشروط تحقق پیدا کرده‌اند، وقتی در نفس تحقق می‌یابند، از آن جدا نمی‌شوند. از این‌رو، ویژگی مذکور لازمه هر معرفت یقینی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، تعریف فوق، به بدیهیات اختصاص ندارد بلکه یقینیات نظری را نیز شامل می‌شود؛ زیرا آنچه در این تعریف برشمرده می‌شود، ویژگی «یقین» است، نه ویژگی بداهت.

اما ایشان به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که مراد از عدم امکان انفکاک، عدم انفکاک مطلق است و نه عدم امکان انفکاک بعد از حصول. لذا این خصوصیت، مختص بدیهیات است و معلوم نظری، قبل از حصولش قابل انفکاک است (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰).

ایجی، بعد از آنکه تعریف بدیهی را با تعابیر باقلانی، توضیح داده و اشکالات آن را پاسخ می‌دهد، به عنوان تلخیص تعریف باقلانی، بدیهی را این گونه تعریف می‌کند: «بدیهی، علمی است که تحصیل آن مقدور مخلوق نمی‌باشد» (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۰).

این تعریف، برخلاف تعریف باقلانی که بر انفکاک‌ناپذیری تأکید داشت، بر عدم قدرت تحصیل بدیهیات تکیه کرده است. به عبارت دیگر، ایچی بدیهی را به سبب ممتنع‌الکسب بودن، ممتنع‌التحصیل می‌داند و دقیقاً به سبب ممتنع‌التحصیل بودن، ممتنع‌الانفکاک می‌داند.

به نظر می‌رسد این شکل از تعریف بدیهی، همسان و همگام با تعریف صدرالمتألهین در قسم دوم از تعاریفات است که ایشان نیز بدیهی را ممتنع‌الکسب دانسته و تحصیل آن را مصداق تحصیل حاصل و محال می‌داند. بنابراین، فقط چگونگی تبیین استحاله در میان آنها متفاوت است و لکن در نتیجه که همان استحاله طلب بدیهی باشد، اشتراک نظر دارند.

آشنایان با فلسفه غرب، حتماً هم اکنون به یاد نظریه فطریات دکارت افتاده‌اند که شباهت بسیار زیادی با این نوع نگاه به بداهت دارد.

### ۱-۳. تعریف سوم بدیهی

ابن سینا در اشارات می‌گوید:

«بدیهی حکمی است که وقتی آن را ملاحظه می‌نماییم، انطباقش را با خارج درک می‌کنیم، ضمن آنکه در عالم واقع، حقیقتاً هم با خارج مطابق است» (ابن سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۱۳).

در این تعریف، بداهت به علمی اطلاق گردیده است که مطابقت آن علم با خارج - البته واضح است که مراد از خارج در این مقام، واقع می‌باشد - احراز گشته باشد و علاوه بر این، واقعاً هم همین گونه باشد؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه ابن سینا، بدیهی هم مطابقت اثباتی - یعنی از نظر ملاحظه‌کننده - و هم مطابقت ثبوتی - یعنی فارغ از لحاظ ملاحظه‌کننده - دارد. اما نقد روشنی متوجه این تعریف است؛ چرا که مانع

اغیار نیست و تعریف به اعم است؛ زیرا فضایای نظری شکل گرفته تحت قوانین ماده و صورت استنتاج را نیز شامل می‌شود؛ یعنی قضیه‌های نظری یقینی نیز که زائیده قوانین ماده و صورت استنتاج هستند، ممکن است هم مطابقت ثبوتی داشته باشند و هم مطابقت اثباتی و از این رو، این ویژگی منحصر به بدیهیات نیست.

#### ۴-۱. تعریف چهارم بدیهی

حکمای اخوان‌الصفاء نیز در تعریف بدیهی گفته‌اند:

«بدیهی آن است که وفاق عام داشته باشد» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۳۸).

البته در مباحث الفاظ، تبیین شده است که اگر مراد تعریف‌کننده، صرفاً جعل اصطلاحی خاص بوده باشد، نزاعی در تعریف او نخواهد بود، اما اگر مراد تعریف‌کنندگان، ارائه تصویری صحیح از آنچه در مد نظر دانشمندان یک علم است باشد و یا اینکه بخواهند خصوصیتی واضح‌تر برای آن معرفی کنند، در این صورت، باید تعریف ارائه‌شده، ناظر به تعریف مشهور باشد و بر این مبنا، واضح است که تعریف ارائه‌شده 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 خوانده شده است - توسط برخی متکلمان معتزلی و عدّه‌ای از فلسفه‌دانان غربی مورد مناقشه قرار گرفته است.

#### ۲. رابطه «بداهت» و «وضوح»

حال که با تعاریف مختلف بداهت آشنا شدیم، می‌توانیم وارد بحث اصلی نوشتار گردیم. یکی از نقاط حساس و دقیق در بحث بداهت، ارتباط «بداهت» و «وضوح» است. اساساً یکی از عنوان‌هایی که بیشتر اندیشمندان، در مواجهه با «بداهت» به آن میل می‌یابند، وضوح بدیهی است؛ همان‌طور که در فطریات دکارتی نیز دیده می‌شود که او، یکی از ملاک‌های «بداهت» را «وضوح» معرفی می‌کند. مراد ما از «وضوح» بر طبق تفاهم عرفی این تعبیر، روشن بودن مفهوم یا تصدیق در نزد عموم مردم است، و لذا

متناظر با مقام اثبات است. ما در این مقام، هم ارتباط مفهومی و هم ارتباط مصداقی این دو عنوان را بررسی خواهیم کرد.

## ۲-۱. ارتباط مفهومی

### ۲-۱-۱. رابطه معنای اول بداهت با وضوح

قبل از ورود به مقایسه، متذکر می‌شویم که در ارتباط مفهومی، صرفاً بر این نکته متمرکز می‌شویم که آیا مفهوم «وضوح» از قیود داخلی مفهوم «بداهت» است؛ یا لازم لاینفک این مفهوم می‌باشد؛ یا هیچ ارتباط مفهومی بین این دو مفهوم وجود ندارد؟ بر اساس تعریف اول، مبحث بداهت و نظریت به مثابه بحثی رهنما به آلات ادراکات بشری مطرح است؛ به عبارت دیگر، تقسیم علم به بدیهی و نظری و اتصاف علم به این دو قسم، از باب اتصاف به حال متعلق شیء است؛ یعنی در حقیقت، ما علم را به اعتبار حالت آلت ادراک و علم تقسیم می‌کنیم و خود علم، به دلیل مؤلفه‌های درونی و ماهوی خود، به این تقسیم دچار نشده است، بلکه از حیث قرین شدن علم با فکر و عدم این اقتران، علم به دو قسم تقسیم شده است. حال با این توضیح واضح می‌گردد که بداهت در تعریف اول، در مؤلفه‌های مفهومی خود، ارتباط و تماسی با مفهوم «وضوح» ندارد؛ چرا که «بداهت» به معنای عدم احتیاج ادراک به فکر است و چنین مفهومی به وضوح و خفا در مقام ادراک ارتباط ندارد.

البته ممکن است که وضوح، حیث تعلیلی برای بداهت برخی از بدیهیات بوده باشد، لیکن همین امر که وضوح، صرفاً علت بداهت برخی از بدیهیات است، نشانگر این نکته است که خود بداهت، در مفهوم عام خود، ارتباط مفهومی با وضوح ندارد. از این روست که کلام کاتبی قزوینی (رک. متن رساله شمسیه، در ضمن: رازی، بی تا - الف، ۱۳) و علامه حلی (حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۴۱۲، ص ۱۸۴)، بدین مضمون که اگر همه معلومات بدیهی باشند، دیگر مجهولی نیست، مورد نقد برخی محققان همچون «شارح مطالع» قرار گرفته است:

«اگر همه تصورات و تصدیقات بدیهی بودند، در آن صورت، دیگر در تحصیل هیچ مجهولی، به فکر و نظر نیاز نداشتیم، حال آنکه تالی باطل



است؛ زیرا احتیاج ما به فکر در برخی مجهولات، بدیهی و ضروری است؛ این نوع استدلال بر وجود معلوم نظری، اولویت دارد بر آن نوع از استدلال که می‌گوید: اگر همهٔ معلومات ما بدیهی بودند، دیگر مجهولی نداشتیم؛ زیرا جهل، منافی بداهت و ضرورت نیست؛ چرا که بسیاری از بدیهیات، مثل تجربیات و مثل بدیهیاتی که التفاتی به آن‌ها نشده است، ابتدا مجهول بوده و سپس معلوم می‌گردند» (رازی، بی‌تا- ب، ص ۱۱).

#### ۲-۱-۲. ارتباط مفهومی معنای دوم بداهت با وضوح

بر اساس تعریف دوم بدیهی، از آنجا که بدیهی بودن مساوق است با همراهی از بدو خلقت، و معلوم است که مراد از همراهی، همراهی علمی است، لذا می‌توان گفت که بدیهی به این معنا نمی‌تواند واضح نباشد؛ چرا که در غیر این صورت، از بدو خلقت همراه نبوده است و لذا بدیهی نخواهد بود؛ پس بدیهی به معنای دوم، ملازم با وضوح خواهد بود.

البته ملازمهٔ بین «وضوح» و «بداهت» به معنای دوم، بعد از فارغ شدن از صحّت تعریف است. همچنین تحلیل فوق، به جزء بودن مفهومی «وضوح» برای «بداهت» نخواهد انجامید و صرفاً بر عدم انفکاک آن دو تأکید دارد.

#### ۲-۱-۳. ارتباط مفهومی معنای سوم بداهت با وضوح

از آنجا که تعریف سوم بر فهم تطابق با واقع، به صرف ملاحظهٔ آن اعتنا کرده است، لذا می‌توان گفت که اگر مفاد قضیه‌ای در حین ملاحظهٔ آن، واضح نباشد، پس در آن صورت، فهم تطابق به صرف ملاحظه رخ نداده است. بنابراین، می‌توان گفت که تعریف سوم از بداهت نیز ملازم با وضوح است.

#### ۲-۱-۴. ارتباط مفهومی معنای چهارم بداهت با وضوح

ملاک بداهت در تعریف اخوان‌الصفاء، وفاق عام مردم بر مفاد قضیه معرفی شده است؛ پس چنین قضیه‌ای نمی‌تواند بدین گونه باشد که برای برخی واضح و برای برخی

مخفی و مبهم باشد؛ چرا که در این صورت، بدون وفاق عام خواهد بود. لذا این تعریف نیز رهنمون به مفهوم «وضوح» و ملازم با آن است.

## ۲-۲. ارتباط مصداقی

« »

)

:(

۱. **اولیات:** قضایائی هستند که صرف تصور اجزای قضیه، در حکم به قضیه به نحو ایجابی یا سلبی کافی است؛ مانند «کلّ بزرگ‌تر از جزء خود است». بنابراین، آنچه در قضایای اولیات معتبر است، حصول تصور اجزای قضیه و التفات به نسبت بین آن دو است.

نکته شایان توجه آنکه ممکن است تصور خود اجزاء، امری نظری باشد، لکن این امر ضرری به بدهت قضیه اولیه وارد نمی‌کند. پرواضح است که این سخن بر مبنای نظر فخر رازی صحیح نیست؛ زیرا او نظری بودن تصورات را در یک تصدیق بدیهی نمی‌پذیرد. (رک. فخر رازی، بی‌تا، صص ۲۵-۲۶).

۲. **مشاهدات:** قضایائی که حکم متعلق به آن، به واسطه حسّ است و تصور طرفین قضیه، در تصدیق کفایت نمی‌کند؛ مانند «خورشید موجود است»، «امروز باران می‌بارد». قضایای مشاهدات به تبع تقسیم حواس به حس ظاهر و حس باطن، به «مشاهدات ظاهری» و «مشاهدات باطنی» تقسیم می‌شوند؛ به مشاهدات ظاهری «حسیات» گفته می‌شود؛ مانند «این آتش گرم است»، و به مشاهدات باطنی نیز «وجدانیات» اطلاق می‌گردد؛ مانند «من درد دارم».

برخی معتقدند که قضایای محسوسات ظاهری، به دو دلیل بدیهی نیستند:

الف. امکان وقوع خطا در مقام تطبیق محسوسات بر خارج وجود دارد؛

ب. اثبات واقعیت برای مدرکات حسی به مقدمه مطوبه‌ای محتاج است که بدون اعتماد به آن‌ها، نمی‌توان برای محسوسات، ارزش و اعتبار شناخت‌شناسانه قائل شد (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۸).

لیکن درباره دلیل اول باید گفت که این دلیل ناظر به مقام صدق قضایای محسوس است نه بداهت آن‌ها؛ زیرا دلیل اول مبین این نکته است که قضایای حسی، ممکن است مطابق با واقع نباشند. لیکن سخن از «مطابقت با واقع» امری غیر از «بداهت» گزاره است و این تفکیک، تفکیکی بسیار راهبردی است؛ چرا که ممکن است گزاره‌ای بدیهی باشد و لیکن از حیث درجه اعتقاد، در رتبه ظن قرار بگیرد.

در مورد دلیل دوم نیز باید گفت که وجود قیاس واضح نزد همه، ضرری به بداهت نمی‌زند. توضیح آنکه در برخی از اقسام بدیهیات - که بیان رایج منطق‌دانان بر تعداد این اقسام استقرار یافته است - حضور قیاس و حد وسط به طور ملموسی حس می‌گردد؛ در تعریف تجربیات، سخن از قیاسی خفی - هرچند واضح -؛ در حدسیات، علم به سنخ حد وسط، متمم حدسی بودن این قسم است؛ و در فطریات، سخن از حضور قیاسی مرتکز در درون قضیه است. لذا چه بسا ناروا نباشد که نگاه دوباره‌ای به تعریف بداهت و نظریت صورت گیرد. اگر احتیاج به فکر و عدم احتیاج به آن، مدار تقسیم بدیهی و نظری معرفی گردد، آن‌گاه معلوم خواهد شد که حضور حد وسط یا قیاس در مسیر فهم قضیه بدیهی، آن قضیه را از بداهت خود وانی دارد؛ چرا که همان صاحبان فن نیز که بدیهی و نظری را آن‌گونه تعریف کرده‌اند، این اقسام را برای بدیهیات برشمرده‌اند. لذا چون بنای اصلی بر بحث لفظی و مباحث نام‌گذاری نیست، سعی بلیغ باید بر وزن فهم و جمع بین کلمات گردد.

بنابراین، محور فارق بین بدیهی و نظری، احتیاج به فکر - به معنای احتیاج به حرکت از مجهول به سوی معلومات مخزونه؛ و حرکت دوم بین آن معلومات؛ و حرکت سوم از آن معلومات به سوی مطلوب - است، نه صرف حضور حد وسط در مسیر فهم قضیه؛ که گاه چنین حضوری اساساً احتیاجی به حرکت اول و دوم مأخوذ در تعریف فکر ندارد.

حتی ابن‌سینا در عبارتی که برای تعریف فکر ارائه کرده، کلمه‌ای را در این تعریف به کار برده است که با آن، از فعالیت ذهنی موجود در فطریات و امثال آن احتراز کرده و آن‌ها را از فکر تفکیک کرده است. وی در این تعریف می‌نویسد:

«فکر حرکت در معانی با استعانت از تخیل است که به واسطه این حرکت، حد وسط یا جاری مجرای آن، به هنگام فقدان آن‌ها، جست‌وجو می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۵۸).

عبارت «به هنگام فقدان آن‌ها» اشاره به این دارد که اگر حد وسط از ذهن مفقود بود، به حرکت فکری نیاز خواهد بود، ولی اگر حد وسط به هنگام تصور موضوع و محمول، در ذهن حاضر باشد، حرکت فکری برای تحصیل آن نیاز نیست.

برخی از منطق‌دانان و حکماء دو قسم «وجدانیات» و «محسوسات» را به صورت دو نوع متفاوت از یکدیگر و مندرج در بدیهیات یاد کرده‌اند (غزالی، ۱۹۹۴، صص ۱۰۲-۱۰۳).

**۳. مجربات:** حکم در قضایای مشاهدات، محدود به همان حیطة حسّ است و لذا گزارش مربوط به آن، خبر از واقعه خاص و جزئی ارائه می‌دهد؛ چرا که اصولاً ابزار حسی، توان ادراک بیش از این را ندارد.

حال اگر بخواهیم قضیه‌ای داشته باشیم که همانند قضایای مشاهدات، ناظر به واقع جزئیات باشد و لیکن حکم متعلق به آن، وسیع‌تر از حکایت یک واقعه جزئی باشد، ناچار باید به حیث مشترک آن جزئیات دست یازیم.

به عنوان مثال، قضیه «این آتش گرم و سوزاننده است»، یک قضیه مشاهده‌ای است؛ زیرا توسط حسّ، از خارج اخذ شده و ناظر به واقعه‌ای جزئی است؛ لکن اگر بخواهیم به این قضیه وسعت ببخشیم و آن را به همه آتش‌ها در هر زمانی و در هر مکانی امتداد دهیم، ناچار باید به عامل تعمیم بخش دست یابیم. لذا بر طبق قانون «العله تعمّم و تخصّص»، باید به علت وقوع امر حادث جزئی دست پیدا کنیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۸)؛ در چنین موقعیتی، اگر آن قدر مشاهدات خود را تکرار کنیم که به عموم ثبوت محمول بر تالی و یا عموم تعلیق مقدم بر تالی اطمینان حاصل شود، در این صورت، قضیه‌ای کلی یا دائمی داریم که کلیت یا دوام آن، رهین تکرار مشاهده تا آن

حدّ است که تخلف از کلیت یا دوام آن ناممکن دانسته شود. آنچه گفتیم، قیاسی استثنائی به این شکل است:

۱. اگر در اتحاد میان افراد الف و ب تخلفی می‌بود، در مشاهده اکثری ما دیده می‌شد و لذا مشاهده اکثری بر وفق اتحاد شکل نمی‌گرفت؛

۲. لکن اتحاد الف و ب به طور اکثری مشاهده گردید؛

∴ پس تخلفی از اتحاد بین افراد الف و ب نمی‌باشد؛ پس هر الف ب است.

همان طور که گفته شد، برای تعمیم حکم، به عامل تعمیم‌بخش یا همان «علت» نیازمند می‌باشیم، لکن در روند تحصیل قضیه تجربی، آن گونه که گذشت، ما به عنوان ماهیت سبب و علت دست نمی‌یابیم، بلکه فقط به اصل وجود علت واقف می‌شویم و می‌یابیم که علت موجود است؛ و مانعی از تحقق مفاد قضیه در همه افراد آن موجود نیست؛ به عبارت دیگر، به وجود علت تامه واقف می‌گردیم، هرچند که از چیستی و نوع علت بی‌خبر می‌مانیم.

با توجه به این تفصیل، اکنون می‌توانیم در تعریف قضیه تجربی چنین بگوییم: قضیه تجربی، قضیه‌ای کلی یا دائمی است که حکم متعلق به آن، به واسطه تکرار مشاهده و به انضمام قیاسی خفی، حاصل می‌گردد.

۴. **حدسیات:** اگر حکم نفس به قضیه با منشئیت حدس به حدّ وسط ثبوت محمول بر موضوع یا حدس به حد وسط تعلیق مقدم بر تالی، شکل گیرد، قضیه حدسی خواهد بود.

همان گونه که از تعریف قضیه حدسی هویداست، متعلق حدس، حدّ وسط ثبوت حکم است و لذا قضایای حدسیات، قضایایی نظری می‌باشند که متعارف انسان‌ها، طریق اکتساب معمول در قضایای نظری را در مورد آنان می‌پیمایند، لکن شخص دارای قوه حدس، می‌تواند بدون مواجه شدن با حرکت اول و دوم مأخوذ در فکر - یعنی حرکت از مجهول به سوی معلومات مخزونه نزد ذهن و حرکت در بین آنها برای یافتن مقدمه موصل - با پیدا کردن حد وسط به طرز ارتکازی، آن قضیه نظری را همچون قضیه‌ای بدیهی درک کند.

قضایای حدسیات، از جهت تکرار مشاهده و حضور قیاس خفی، شبیه قضایای تجربی می‌باشند و به همین سبب، در کتب منطقی، به مجربات ملحق گردیده‌اند (رک. طوسی، ۱۳۷۰- الف، ج ۱، ص ۲۱۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۷؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۳۲۱).  
 فرق اساسی بین حدسیات و مجربات، این است که در حدسیات، به واسطه تکرار مشاهده، به فهم وجود علت به همراه نوع علت نائل می‌شویم، ولی در مجربات، فقط به وجود علت پی می‌بریم (رک. طوسی، ۱۳۷۰- الف، ج ۱، ص ۲۱۸).

۵. **متواترات:** قضیه متواتره قضیه‌ای است که حکم موجود در آن، ناشی از اخبار هماهنگ عدّه کثیر و متعددی از شاهدان عینی است و کثرت و تعدد مخبران به میزانی است که اجتماع آن‌ها را بر کذب و خطا نزد ذهن ممتنع گرداند.

۶. **فطریات یا «قضایا قیاساتها معها»:** قضایائی هستند که عقل به صرف تصور طرفین، آنها را تصدیق نمی‌کند، بلکه می‌توان گفت که تصور طرفین قضیه، موجب انتقال ذهن به حد وسط مرتکز در آن می‌گردد. لذا اذعان به قضیه فطری، نیازمند حدّ وسط و قیاس خفی است، لیکن حدّ وسط آن به گونه‌ای است که همیشه نزد ذهن حاضر است و نیازمند طلب و کسب نمی‌باشد.

به نظر برخی از محققان، از آنجا که واقعاً در غریزه و فطرت انسان به طور تکوینی، حدّ وسط این گونه قضایا تعبیه نشده است، لذا فطریات را باید «نظری قریب به بدیهی» انگاشت (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۹).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رتال جامع علوم انسانی

#### تکاتی در باب اقسام بدیهیات

الف. آنچه از شمارش اقسام، اصطلاحات و تعاریف در مورد اقسام بدیهیات ملاحظه گردید، مأخوذ از بیان ابن‌سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۹)، هرچند گاهی برخی از منطق‌دانان در شمارش، نام‌گذاری و یا تعریف بعضی از این موارد، بیان مختلفی ارائه کرده‌اند؛ به عنوان مثال، فارابی تصدیقات بدیهی را چهار دسته می‌داند:

«اشیایی که متعلق علم واقع می‌شوند، برخی بدون استدلال و فکر و تحقیق و استنباط فهمیده می‌شوند و برخی نیز به توسط فکر و تحقیق و استنباط فهم می‌گردند و علوم می‌شوند که بدون فکر و استدلال فهم می‌شوند، چهار صنف می‌باشند: مقبولات، مشهورات، محسوسات و معقولات اول» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹).

خود ابن سینا نیز در بخش طبیعیات «اشارات» (ابن سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۵۳)، حدسیات را نظری معرفی کرده است که در نتیجه، بدیهیات پنج قسم خواهند بود. ایجی بدیهیات را به هشت قسم تقسیم می‌کند: اولیات، فطریات، مشاهدات حسی، وجدانیات، مجربات، حدسیات، متواترات و وهمیات (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۳۶-۴۲).

خواجه نصیر طوسی در «اساس الاقتباس»، اصناف بدیهیات را شانزده قسم معرفی می‌کند (۱۳۶۱، ص ۳۳۵). لیکن خود ایشان در «تجرید الاعتقاد»، با تقسیم علم به ضروری و مکتسب، اقسام ضروری را همان شش قسم مذکور معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۲۹).

شیخ اشراق تعداد آن‌ها را سه قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات و حدسیات. وی فطریات را در ذیل اولیات؛ حسیات و وجدانیات را در ذیل مشاهدات؛ و مجربات و متواترات را در ذیل حدسیات قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۴۱-۴۲). البته ایشان با عنوان «مقدمات یقینیات» از بدیهیات یاد کرده است. البته سهروردی در کتاب «لمحات»، تصدیقات بدیهی را باز هم با عنوان «الواجب قبوله» به پنج قسم تقسیم کرده که فطریات حذف شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۷۶).

آن گونه که از بیان علامه حلی در «کشف المراد» استفاده می‌شود، ایشان عنوان بدیهی را به قضایای اولی اطلاق کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۵).

ب. حصر تصدیقات بدیهی در سه یا هشت یا شش قسم، حصر استقرائی است؛ نه عقلی. صاحب «حاشیه بر تهذیب المنطق» درباره این حصر می‌نویسد:

«بدیهیات تصدیقی، به حکم استقراء، شش قسم می‌باشند و وجه ضبط و گردآوری آن‌ها بدین شکل است:

قضایای بدیهی، یا تصور طرفین آنها کافی در حکم است یا این گونه نیست؛ قسم اول، اولیات است و قسم دوم، یا بر واسطه‌ای غیر از حس ظاهر و باطن متکی است یا خیر؛ قسم دوم همان مشاهدات است که به مشاهدات به حس ظاهر - که حسیات نامیده می‌شوند - و مشاهدات به حس باطن - که وجدانیات نامیده می‌شوند - تقسیم می‌گردد، و قسم اول، یا آن واسطه به نحوی است که به هنگام تصور اطراف قضیه، در ذهن حاضر می‌گردد یا حاضر نمی‌گردد؛ به قسم اول فطریات اطلاق می‌گردد و به قضایای قیاساتها معها نیز معروف است و قسم دوم، یا قوه حدس - که همان انتقال دفعی ذهن از مبادی به سوی مطالب است - در آن استعمال می‌گردد یا خیر؛ قسم اول حدسیات نامیده می‌شود و قسم دوم، یا حکم در آن ناشی از إخبار عده‌ای است که اتفاق و هماهنگی آنها بر دروغ‌گویی به نظر عقل ممتنع می‌گردد که متواترات نامیده می‌شود یا این گونه نیست بلکه ناشی از کثرت تجربه است که مجربات نامیده می‌شود» (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱).

حال که به وضوح نسبت به تعاریف و خصوصیات مصادیق بدیهی آشنا شدیم، می‌توانیم به نسبت‌سنجی بین مصادیق بدیهی و عنوان وضوح بپردازیم.

## ۲-۱. ارتباط اولیات و وضوح

در قضایای اولیات، عقل بعد از تصور موضوع و محمول یا مقدم و تالی، دیگر توفقی در حکم به ارتباط حملی یا تعلیقی یا انفصالی نخواهد داشت؛ لکن ممکن است تصور حدود قضیه، در غایت خفاء یا در غایت نظری بودن باشد که البته منافاتی با بداهت و اولی بودن ندارد. پس سبب جهل به گزاره اولی، این نیست که قضیه مزبور نظری بوده است، بلکه یا به سبب نظری بودن تصورات مأخوذ در آن است؛ یا به سبب عدم التفات به حدود قضیه. از این روست که منطقدانان بر آن هستند که جهل انسان به بدیهی، باعث نظری شدن آن بدیهی نخواهد بود؛ و علاوه بر اینکه التفات به معلوم بدیهی را شرط علم به آن ذکر کرده‌اند، اسبابی را به عنوان عوامل التفات نیز بر شمرده‌اند که به اختصار برمی‌شماریم:



الف. *انتباه*: این سبب، سبب شایعی در همه بدیهیات است؛ چرا که شخص غافل گاهی از واضح‌ترین امور نیز بی‌خبر می‌ماند.

ب. سلامت ذهن: این سبب نیز سبب شایعی است و از این رو، شخص سقیم‌الذهن، گاه در آشکارترین امور شک می‌کند یا آن را نمی‌فهمد.

ج. سلامت حواس: این سبب، مختص به بدیهیات حسّی است.

د. نبود شبهه: شبهه عبارت است از شکل گرفتن دلیل فاسدی توسط ذهن که آن دلیل فاسد، با یکی از بدیهیات مناقضه می‌کند، در حالی که شخص، از مغالطه آن دلیل غافل است و لذا در آن بدیهی شک کرده یا آن را انکار می‌کند.

هـ. عملیات غیرعقلی که در بسیاری از بدیهیات شایع است؛ همچون گوش دادن به سخن عده زیادی که تواطؤ آن‌ها بر کذب محال است- در متواترات- و همچون تجربه در تجربیات و همچون تلاش انسان و راه‌پیمایی وی برای مشاهده شهرها یا شنیدن صدا- در محسوسات- (رک. مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳).

## ۲-۲-۲. ارتباط مشاهدات و وضوح

به این قضیه دقت کنید: «آب در کره مریخ وجود دارد»، این قضیه مصداقی از محسوسات به حس ظاهر است ولکن با وجود بدیهی و حسّی بودن، هیچ‌گونه وضوحی ندارد. همچنین، با عنایت به این مثال، می‌توان به این نکته نیز دست یافت که در حقیقت، دست‌یابی به برخی گزاره‌های نظری از طریق فکر بسیار آسان‌تر از وصول و تصدیق به برخی بدیهیات است و بداهت، هیچ ملازمه‌ای با تصدیق و وضوح ندارد.

البته در مورد وجدانیات، که قسم دوم محسوسات می‌باشند، چه بسا بتوان گفت که ملازمه بین آن‌ها و وضوح آن‌ها برقرار باشد؛ چرا که وجدانیات، انعکاس علم حضوری در درون هر شخص است و لذا هیچ‌کس نیست که درونش از خودش غایب گردد.

### ۲-۳. ارتباط مجربات و وضوح

در قضایای تجربی، به دو واسطه و سبب نیازمندیم: «تکرار مشاهده» و «قیاس خفی»، و لذا اگر کسی به تکرار مشاهده به مقدار لازم دست نیابد، نمی‌تواند از محصول مجربات استفاده کند. پس در مجربات نیز این گونه نیست که همه از مجربات آگاه باشند؛ حتی شخص مطلع از قضیه مجرب نیز نمی‌تواند دیگری را به حدّ تصدیق به آن قضیه برساند؛ مادامی که همو نیز با تجربه به آن دست یابد (رک. طوسی، ۱۳۷۰-ب، ج ۱، ص ۲۱۷).

### ۲-۴. ارتباط حدسیات و وضوح

اصولاً حدس یک وسیله میانبر برای تحصیل قضایای نظری است و در دسترس همه نیست؛ صاحب قوه قدسیه حدس می‌تواند به وسیله آن، قضیه‌ای را که با تأمل و فکر به دست می‌آید، بدون فکر به دست آورد. لکن بدون فکر به دست آمدن تصدیق، یک مطلب، و واضح بودن آن مطلبی دیگر است و حتی صاحب قوه حدس نیز قضیه مورد نظر خویش را ابتدائاً واضح نمی‌یابد؛ که به تلاش حدسی دست می‌یازد.

### ۲-۵. ارتباط متواترات و وضوح

قضایای متواتره نیازمند تواتر مکرر و به اندازه‌ای لازم می‌باشند و تا این تواتر حاصل نگردد، نمی‌توان متعلق آنها را تصدیق کرد. پس تصدیق به آنها نیازمند امری صعب‌الحصول است و لذا بهره‌مند از وضوح نیست.

### ۲-۶. فطریات و وضوح

در ابتدا به نظر می‌رسد که قضایای فطریات، در نزد همه واضح باشند؛ زیرا واسطه تصدیق در این قضایا، امری بسیار روشن و چکیده‌شده از حدود قضیه است و لذا شاید بتوان از این حیث، قضیه فطری را واضح انگاشت. لکن امکان نظری بودن تصورات موجود در آن، مانعی است که نمی‌گذارد این قضیه برای عموم واضح باشد.

### ۳. رابطه بداهت و یقین

یکی از بحث‌های دقیق و حساس در مبحث بداهت، شناسایی موقعیت عنوان «بداهت» در میان سایر عناوین مرتبط است. از عناوینی که در ارتباط با «بداهت» مطرح است، عنوان «یقین» می‌باشد؛ تا جایی که بسیاری از حکما و منطقدانان، بدیهیات را همان یقینیات اولیه دانسته‌اند و سایر یقینیات را مستتج از آن‌ها می‌شمارند؛ به عنوان مثال فارابی می‌نویسد:

«مقدمات یقینی، همان مبادی علوم نظری می‌باشند» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۶۳).

و یا ابن‌سینا می‌نویسد:

«و معتقدات چند صنف می‌باشند: واجب‌القبول و مشهورات و وهمیات، و قضایای واجب‌القبول عبارت‌اند از: اولیات و مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات و فطریات» (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۳).

و مرحوم خواجه در توضیح عنوان واجب‌القبول می‌نویسد:

«یا در حکم، مطابقت با واقع لحاظ شده است یا خیر؛ و اگر مطابقت با واقع اعتبار شده است، یا قطعاً نیز مطابق با واقع است که این قسم، عبارت از قضایای واجب‌القبول هستند...» (طوسی، ۱۳۷۰-ب، ج ۱، ص ۲۱۳).

و ملاعبدالله یزدی نیز می‌نویسد:

«مقدمات یقینی یا بدیهی‌اند یا نظری که به جهت استحاله دور و تسلسل، منتهی به بدیهی می‌شوند؛ پس اصول قضایای یقینی، بدیهیات‌اند و... بدیهیات به حکم استقراء شش قسم‌اند» (یزدی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱).

ارموی در «مطالع الانوار» و قطب‌رازی در شرح آن نیز همین رویه را تبیین کرده‌اند (ارموی، بی‌تا؛ رازی (قطب‌الدین)، بی‌تا-ب، ص ۳۳۳؛ همچنین رک. همو، بی‌تا-الف، ص ۱۶۶).

حال در این بخش، بر آن هستیم تا با بررسی تفصیلی در باب تعریف «یقین» و انحای آن، به ارتباط بداهت با یقینی بودن بپردازیم.

### ۳-۱. تعریف یقین

شهید صدر در کتاب «مبانی منطقی استقراء»، یقین را به سه معنای مختلف تقسیم کرده و هر کدام را چنین توضیح می‌دهد (صدر، ۱۴۲۶، صص ۴۱۰-۴۱۷):

#### ۱- یقین منطقی

یقین منطقی یا یقین ریاضی، یقینی است که در کتاب برهان منطقی مراد است؛ این یقین، مرکب از دو علم است: علم به ثبوت محمول بر موضوع و علم به استحاله عدم ثبوت قضیه به نحوی که بدان علم پیدا شده است و تا این علم دوم ضمیمه نشود، به عنوان یقین در منطقی اعتبار نخواهد یافت.

#### ۲- یقین ذاتی

یقین ذاتی به معنای جزم شخص به قضیه‌ای از قضایاست، به نحوی که هیچ گونه شک و احتمال خلاف در آن راه ندارد. در این نوع از یقین، اعتقاد به استحاله وضع مخالف الزامی نیست؛ چه بسا انسان رؤیای ترسناکی را در خواب می‌بیند و از این رهگذر، جزم پیدا می‌کند که وفاتش نزدیک است، در حالی که در همان لحظه هیچ استحاله‌ای در بقای حیات خویش نمی‌یابد.

یقین ذاتی که به یقین روان‌شناختی نیز موسوم است، محصول وضعیت روانی و درونی شخص است و در افراد مختلف متفاوت می‌باشد. لذا ممکن است کسی را به نام قطع، معیوب جلوه دهند؛ که وی بی‌هنگام و خیلی زودتر از موعد منطقی، یقین به امری پیدا می‌کند. قطع استعمال شده در کلمه قطع، به معنای قطع و یقین روان‌شناختی است و لذا قابل تفکیک از یقین منطقی است؛ به این صورت که هر یقین منطقی، یقین روان‌شناختی و ذاتی است، ولی هر یقین روان‌شناختی، یقین منطقی نیست. پس بین این دو عموم و خصوص مطلق برقرار است.

#### ۳- یقین موضوعی

یقین موضوعی به یقینی اطلاق می‌شود که مقتضای مجوزات واقعی بوده باشد، صرف نظر از اینکه یقین برای شخص حاصل گردد یا خیر؛ بدین بیان که گاهی بدون آنکه

مقتضای مجوز واقعی باشد، یقین در شخصی حاصل می‌شود که این، صرفاً یقین روان‌شناختی است؛ و گاهی یقین در شخصی حاصل می‌گردد که اتفاقاً مقتضای مجوزات واقعی نیز می‌باشد که این مورد، محل اجتماع یقین منطقی و روان‌شناختی و موضوعی است؛ و لکن گاهی موردی خاص، محل حصول یقین بوده و مجوز واقعی حصول یقین فراهم است، ولی شخص به جهت شرایط روحی و روانی خویش، به یقین نمی‌رسد؛ چنین موردی محلّ یقین موضوعی است و نه یقین منطقی و نه یقین روان‌شناختی، هیچ کدام بر آن صدق نمی‌کنند؛ زیرا این دو به تحقق و فعلیت یقین مشروط می‌باشند، ولی یقین موضوعی نیازی به فعلیت یقین ندارد و شأنت یقین نیز برای آن کافی است.

خواجه طوسی در بیانی مفصل، «یقین» را چنین معرفی می‌کند:

«شک محض که هیچ رجحانی برای یکی از طرفین سلبی یا ایجابی قضیه، با او همراه نیست، مستلزم عدم حکم است؛ پس مقارن تصدیق نخواهد بود، بلکه مقارن جهل بسیط می‌باشد؛ و حکم به طرف راجح، یا مقارن با حکم به امتناع طرف مقابل مرجوح می‌باشد یا مقارن احتمال طرف مقابل می‌باشد که صورت اول، حکم جازم است و صورت دوم، ظنّ صرف است؛ و حکم جازم، یا مطابقت با خارج در آن لحاظ شده است یا نه و اگر مطابقت با خارج و واقع در آن اعتبار شده است، یا واقعاً نیز مطابق با واقع است یا مطابق نیست و اگر مطابق با خارج بود، یا حکم‌کننده، امکان حکم به خلاف را در خود می‌یابد یا حکم به خلاف برای حاکم ممکن نیست که اگر ممکن نبود، یقین خواهد بود که شامل سه خصیصه جزم و مطابقت و ثبات است، و اگر امکان حکم به خلاف بود، حکم جازم مطابق غیرثابت است و حکم جازم غیرمطابق، جهل مرکب است...» (طوسی، ۱۳۷۰- ب، ج ۱، ص ۱۳).

همان طور که در عبارت خواجه آشکار گردید، حکم یقینی دارای سه خصوصیت

است:

الف. «جزم»: یعنی حکم به طرف راجح قضیه، مقارن است با حکم به امتناع طرف مقابل. این ویژگی فقط در گزاره‌های عقلی ضروری یافت می‌شود.

ب. «مطابقت»: یعنی صدق ثبوتی قضیه که غیر از صدق اعتقادی و اثباتی است.

ج. «ثبات»: یعنی عدم زوال اعتقاد به قضیه که برای دفع تقلید است.

خواجه طوسی در کتاب‌های متعدد خویش همین بیان را ارائه کرده است (رک. طوسی، ۱۳۷۰-الف، ص ۲۲۶؛ طوسی، ۱۳۶۱، صص ۳۶۰-۳۶۱).

ابن سینا نیز «یقین» را چنین تعریف می‌کند:

«تصدیق دارای مراتبی است که برخی از آن‌ها یقینی هستند؛ یعنی همراه با

آن، اعتقاد دومی وجود دارد که آنچه تصدیق بدان شده، غیرممکن است که

بدین گونه نباشد، در صورتی که زوال این اعتقاد نیز ممکن نباشد» (ابن سینا،

۱۴۰۴، ص ۵۱؛ همچنین رک. ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵۸).

در تعریف ابن سینا، قیود «جزم» و «ثبات»، به عنوان قیود معرف یقین اخذ شده‌اند، ولی

از قید «مطابقت» سخنی نیامده است. البته او در کتاب دیگر خویش قید «مطابقت» را نیز

در تعریف «یقین» لحاظ کرده است:

«علم (یقین) عبارت است از اعتقاد به اینکه شیء چنین است و نمی‌تواند

چنین نباشد و دلیلی موجب آن باشد و واقع نیز بر آن باشد» (ابن سینا،

۱۳۶۲، ص ۸۷).

بهمینار نیز در یکی از تعاریف خود قید صدق را نیاورده و در تعریف دیگر

خویش استدراک کرده است:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تعریف اول بهمینار

«یقین این است که تصور گردد که شیء بر وضعیت کذایی است و اعتقاد

باشد که ممکن نیست که چنین نباشد» (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲).

تعریف دوم بهمینار

«علم (یقین) عبارت است از اعتقاد به اینکه شیء چنین است و اینکه ممکن

نیست که این چنین نباشد و دلیل و برهانی موجب آن اعتقاد بوده باشد و

واقع نیز چنان باشد» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳) عبارات بهمنیار در این مقام بسیار شبیه عبارات شیخ در «نجات» است.

فارابی در «المنطقیات» (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۵۰ و ص ۲۶۷)، شیخ اشراق در «لمحات» (۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۸۰)، میرداماد در «تقویم الایمان» (۱۳۷۶، صص ۲۱۹-۲۲۱)، قطب رازی در «شرح شمسیه» (بی تا- الف، ص ۱۶۶)، ملاعبدالله یزدی در «حاشیه» (۱۴۲۱، ص ۱۱۱)، حاجی سبزواری در «شرح منظومه» (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۸)، شهید صدر در «مبانی منطقی استقراء» (۱۴۲۶، ص ۴۱۱) و محمدرضا مظفر در «المنطق» (۱۴۰۰، ص ۳۱۴) نیز سه خاصیت «جزم»، «مطابقت» و «ثبات» را در قوام «یقین» شرط دانسته‌اند. حال با توجه به بیانی که در باب تعریف «یقین» ارائه گردید، به اصل بحث بازمی‌گردیم و ارتباط هر کدام از بداهت و بدیهیات را با یقین به نظاره می‌نشینیم. البته معلوم است که به هنگام بررسی ارتباط بداهت و یقین، یک سنجش مفهومی مدّ نظر است و لذا یکی از دو رابطهٔ ترادف و تباین می‌تواند برقرار باشد؛ لکن در نوع ارتباط مصداقی بدیهی با یقینی، نسب اربع ناظر به مصداق منظور است که آن گاه یکی از نسبت‌های چهارگانهٔ تساوی یا تباین یا عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه برقرار خواهد بود.

### ۲-۳. ارتباط بداهت و یقین

*الف. تعریف اول:* آن گونه که در تعریف اول بداهت گفته شد، مقوم بداهت، عدم احتیاج به فکر و نظر است و در این تعریف، هیچ گونه ردّ پایی از یقین دیده نمی‌شود؛ یعنی یقین جزء مؤلفه‌های تعریف نیست و از سوی دیگر، محتوای تعریف بداهت، هیچ ملازمه‌ای با یقین ندارد؛ یعنی این تعریف نمی‌گوید اگر اکتساب قضیه‌ای و تصدیق به قضیه‌ای، بدون تأمل و فکر حاصل گردید، پس لزوماً تصدیق یقینی رخ خواهد داد؛ تصدیقی یقینی که دارای سه ویژگی پیش گفته باشد.

بنابراین، می‌توان گفت که به لحاظ مفهومی، بین دو مفهوم بداهت و یقین نسبت تباین برقرار است؛ و هیچ گونه استدعایی هم از سوی بداهت برای یقین وجود ندارد و لذا یقین، نه جزء بداهت و نه لازمهٔ آن است.

نکته‌ای که لازم به دقت است اینکه تبیین ارتباط مفهومی دو عنوان «بدهت» و «یقین» و انتاج سخن به تباین مفهومی، نباید این توهم را به وجود آورد که هیچ بدیهی‌ای به این معنا، نمی‌تواند یقینی باشد؛ بلکه سخن در این است که بدهت به لحاظ ذاتی و درونی و با توجه به مؤلفه‌های مفهومی، ملازمه‌ای با یقین ندارد؛ هرچند ممکن است که گزاره بدیهی - البته نه به سبب بدهت آن - یقینی نیز باشد.

ب. تعریف دوم: در تعریف دوم، چون حضور از بدو خلقت در نزد انسان، ملاک بدهت معرفی شده است، چاره‌ای نیست که یقین، ملازم با بدهت به این معنا اخذ گردد؛ البته چه بسا نتوان از یقین موضوعی - یقین بر اساس مجوزات واقعی - در این نوع از بدیهی سخن به میان آورد؛ لیکن پرواضح است که معلومی که از بدو خلقت همراه انسان باشد، بر فرض تسلیم این سخن، یقین ذاتی و روان‌شناختی نیز خواهد داشت.

ج. تعریف سوم: در این تعریف، معلوم بدیهی هم مطابقت ثبوتی و هم مطابقت اثباتی دارد و لذا یقینی بودن، از اجزای تعریف شمرده شده است.

د. تعریف چهارم: اگر قضیه‌ای یقینی نباشد، دارای وفاق عام نخواهد بود و لذا «بدهت» به معنای وفاق عام داشتن، ناچار به عنوان یقینی بودن نیز محتاج خواهد بود؛ این سخن ممکن است درباره گزاره‌های محموده، همچون «عدل حسن است»، به چالش کشیده شود؛ چرا که نظر شایع بر آن است که چنین گزاره‌هایی با وجود وفاق عام، از یقینات به حساب نمی‌آیند (رک. ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹)؛ لیکن به نظر می‌رسد که غیریقینی شمردن این گونه گزاره‌ها، می‌تواند آسیب بسیار عمیقی بر پیکره گزاره‌های اخلاقی وارد سازد.

### ۳-۳. ارتباط بدیهیات با یقین

در این بحث باید به بررسی تک تک موارد بدیهیات بپردازیم:

الف. ارتباط اولیات و یقین: 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 است، لذا در این قضایا محمول یا جزء موضوع یا عین آن یا لازم جدایی‌ناپذیر آن است؛ در مثال



«کل از جزء خود بزرگ‌تر است»، «بزرگ‌تر بودن از جزء»، نه عین مفهومی «کل» است و نه جزء مفهومی آن؛ لکن لازم جدایی‌ناپذیر آن است. بنابراین هر قضیه‌ی اولی به سبب ملازمه‌ی محمول و موضوع که ناشی از تحلیل موضوع و تقاضای خود موضوع است، یقینی نیز خواهد بود؛ زیرا هر سه مؤلفه‌ی یقین در آن موجود است و لذا هر سه نوع یقین - منطقی، روان‌شناختی و موضوعی - در این قضایا جاری است.

ب. ارتباط مشاهدات با یقین: در قضایای محسوسه به حس ظاهر، پرواضح است که به جهت اشتباه موجود در مقام انطباق حس و محسوس، نمی‌توان گفت که همه‌ی این قضایا یقینی می‌باشند؛ چرا که ممکن است صرفاً جهل مرکب بوده باشد. لذا نمی‌توان گفت که مؤلفه‌ی «صدق» که ناظر به مقام ثبوت است، در قضایای محسوسه موجود است؛ هرچند مشاهده می‌شود که عموم انسان‌ها دارای یقین روان‌شناختی یا ذاتی در این باب می‌باشند (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۸).

لکن در مورد قضایای وجدانیات - قسم دیگر قضایای مشاهدات -، از آنجا که این قضایا نمودار علم حضوری در ساحت علم حصولی می‌باشند، لذا یقینی نیز می‌باشند؛ زیرا درباره‌ی علم حضوری مسلم است که علم حضوری خطاناپذیر است و گزاره‌های وجدانیات هم که ناظر به واقع حاضر می‌باشند، پس در آن‌ها نیز خطا ممکن نیست.

ج. ارتباط مجربیات و یقین: در قضایای مجربیات، چون با قیاس خفی تصدیق شکل می‌گیرد، لذا یقینی بودن آن در گرو یقینی بودن مقدمات قیاس خواهد بود؛ لکن مقدمه‌ی محوری این قیاس - اگر اتفاقی بود، اکثری نمی‌بود - ظنی می‌باشد (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۷)؛ زیرا عقل ابایی ندارد که بگوید این احتمال باقی است که اگر مورد بعدی نیز آزمایش می‌شد، بر عکس موارد مشاهده‌شده نتیجه می‌داد و لذا اساساً جزم شکل نمی‌گیرد؛ زیرا حکم به امتناع طرف مقابل برای عقل حاصل نمی‌شود؛ و هرچند گاهی برای برخی یقین ذاتی حاصل می‌گردد، لکن نه محل جریان یقین موضوعی است و نه منطقیاً موضع یقین منطقی است.

استاد مصباح یزدی می‌نویسد:

«وقتی می‌گویند تجربیات از جمله بدیهیات‌اند، بدان معنا نیست که در تجربه اصلاً خطایی رخ نمی‌دهد و تجربه همه افراد مصیب است.... در تجربه هم

ممکن است مجرب خیال کند که به یقین رسیده، اما در واقع چنین نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۶).

از سوی دیگر اثبات اینکه ما بیشتر موارد را تجربه کرده‌ایم، خود قضیه‌ای ظنی و غیریقینی است و چگونه امری ظنی، واسطه اثبات قضیه یقینی می‌شود؟

د. ارتباط حدسیات و یقین: در حدسیات، حکم به حمل یا اشتراط، از علم به نوع علت باعث آن‌ها منبعث است و لذا در چنین قضایایی، ثبوت موضوع بر محمول یا اشتراط مقدم بر تالی یقینی است (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۵۸)؛ زیرا ناشی از علم به علت حکم است؛ در این مورد نیز هر سه نوع یقین متمم می‌است.

هـ. ارتباط متواترات و یقین: منشأ تصدیق به قضیه در قضایای متواتره، کثرت اطمینان‌ساز مخبران به واقع حسی است و لکن چنین باعشی، صرفاً می‌تواند یقین روان‌شناختی را در برخی افراد ایجاد کند و نمی‌تواند باعث یقین منطقی گردد؛ و چون مجوزات واقعی نیز فراهم نمی‌باشد، لذا زمینه یقین موضوعی نیز فراهم نیست؛ زیرا عقل محال نمی‌داند که واقع، برخلاف اخبار مخبران باشد؛ هرچند مقدار و کثرت اخبار مخبران، به میزان باعثیت برای ایجاد یقین روان‌شناختی بوده باشد.

و. فطریات و یقین: در قضایای فطریات، قیاس مطوی در قضیه باعث صدور تصدیق گردیده است و لذا بر اساس قاعده تبعیت نتیجه از احسن مقدمات، یقینی بودن قضیه فطری، محصول یقینی بودن مقدمات آن قیاس خواهد بود. لذا چنانچه مقدمات قیاس در فطریات یقینی باشند، این قضیه نیز یقینی خواهد بود؛ وگرنه این قضیه به یقین دست نخواهد یافت.

### نتیجه‌گیری

۱. تقسیم راهبردی معلوم به بدیهی و نظری، به عنوان طرحی مبنایانه در معرفت‌شناسی اسلامی، از منظرهای گوناگون مورد توجه قرار گرفته است که رایج‌ترین تعریف برای بداهت و نظری بودن، غنی بودن یا احتیاج معلوم نسبت به فکر است.

۲. با توجه به فضای ابهام‌آلود این تعریف در اثر عدم اهتمام فیلسوفان اسلامی به مباحث معرفت‌شناسی، این مفاهیم با عناوینی همچون وضوح و یقین و ضرورت مورد خلط واقع می‌گردند که این نوشتار، برای رفع همین ابهام، به بررسی مفهومی و مصداقی بداهت با وضوح و یقین پرداخته است.

۳. بداهت به معنای عدم احتیاج به فکر، تعریفی برای معلوم بر اساس متعلق آن است و در حقیقت، مسیر دسترسی به علم بر دو گونه است: یا این سیر از طریق عملیات عقلی و فکر گذر خواهد کرد یا از این مسیر گذر نخواهد کرد. فارغ از اینکه ممکن است مسیری که به عنوان جانشین برای مسیر فکر مطرح گردد، مسیری دشوارتر از فکر باشد؛ به عنوان مثال، گزاره «در کره مریخ آب وجود دارد»، گزاره‌ای است که علم به آن از مسیر فکر نخواهد بود، لیکن دشواری دسترسی به این علم، قابل قیاس با فکر نیست؛ پس بداهت گزاره یا بداهت تصوّر، دستاویزی برای وضوح آن نخواهد بود (رک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۳).

۴. همچنین، این تعریف برای بداهت، نمی‌تواند ملاک یقینی بودن معلوم قرار گیرد؛ چرا که بداهت به معنای غنای از فکر، صرفاً ابزار معرفتی در برخی علوم را معرفی می‌کند و لذا صرف اینکه ابزار معرفتی، فکر نیست، بلکه اموری همچون مشاهده و تصوّر و تجربه است، باعث نمی‌گردد که از این تعریف، راهی به سوی یقین باز کنیم.

۵. نباید «بدیهی بودن» با «مبدأ برهان بودن» خلط گردد؛ زیرا همان طور که در کلام خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۵) آمده است، قضیه مشهور به معنی‌الاصح نیز از آنجا که برای حصولش نیاز به فکر نیست، بدیهی است؛ هرچند مقدمه برهان واقع نمی‌شود.

## کتابنامه

- ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۲ش)، *النجاة*، قم: المکتبة المرتضویة.  
همو (۱۳۷۰ش)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.

- همو (۱۴۰۴ق)، برهان الشفاء، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن منظور (۱۴۰۵ق)، لسان الميزان، قم: نشر ادب الحوزه.
- اخوان الصفاء (۱۴۰۳ق)، رسائل اخوان الصفا، بيروت.
- ارموی، قاضی سراج‌الدین (بی تا)، مطالع الانوار، قم: انتشارات کتبی نجفی.
- ایچی، عضدالدین (۱۳۷۰ش)، شرح المواقف، مصر: مطبعة السعادة، ط ۱.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵ش)، التحصیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰ش)، تهذیب المنطق، قم: مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم.
- همو (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۷۰ش - الف)، التعریفات، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- همو (۱۳۷۰ش - ب)، الکبری فی المنطق، در ضمن: جامع المقدمات، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ش)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدارفر.
- همو (۱۴۱۲ق)، القواعد الجلیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- همو (۱۴۱۷ق)، کشف المراد، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین و جمعی از محققان (۱۳۷۶ش)، اصطلاح‌نامه فلسفه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- خوری الشرتونی (۱۳۷۴ش)، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران: انتشارات اسوه.
- رازی، قطب‌الدین محمد (بی تا - الف)، شرح شمسیه، قم: انتشارات زاهدی.
- همو (بی تا - ب)، شرح مطالع، قم: انتشارات کتبی نجفی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق)، شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی (۱۳۸۰ش)، مجموعه مصنفات، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۲)، اللمعات الالهیه (منطق نوین)، با ترجمه و شرح دکتر عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- همو (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- همو (۱۴۱۹ق)، الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، قطب‌الدین محمود (۱۳۸۰ش)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، نشر دانشگاه تهران.

الصدر، السید محمدباقر (۱۴۲۶ق)، الاسس المنطقية للاستقراء، قم: چاپ شریعت.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، تهران: نشر دانشگاه تهران.

همو (۱۳۷۰ش - الف)، تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار، به کوشش توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

همو (۱۳۷۰ش - ب)، شرح الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا.

همو (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سیزدهم.

غزالی، محمد (۱۹۹۴م)، محک النظر، تحقیق رفیق العجم، بیروت: دار الفکر.

فارابی (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، قم: منشورات آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

فخر رازی (بی تا)، المحصل، تحقیق حسن اتای، قاهره: مکتبه دار التراث.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ش)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل.

همو (۱۳۸۴ش)، شرح برهان شفا، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ق)، المنطق، بیروت: دار المعارف.

میرداماد (۱۳۷۶ش)، تقویم الایمان، با تعلیقات ملاعلی نوری، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

یزدی، ملاعبدالله (۱۴۲۱)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم.