

پژوهشی در مفهوم بداهت

عباس احمدی سعدی*

چکیده

یکی از نظریات مهم در توجیه معرفت گزاره‌ای، نظریه‌ی مبنای‌گروی است. مبنای‌گرایان، گزاره‌ها را به دو قسم بدیهی یا پایه و غیربدیهی یا مستنجم، تقسیم کرده و عمارت معرفت را بر اساس قسم اول، یعنی بدیهیات، بنا می‌کنند. ویژگی این گزاره‌ها آن است که نیازمند استدلال نبوده و خود، ذاتاً موجه و بدیهی هستند. نظر شایع و مقبول نزد فلاسفه‌ی مسلمان، در باب توجیه، مبنای‌گروی کلاسیک است. ایشان، تلاش کردند تا سر بداهت برخی مفاهیم و گزاره‌ها را توضیح دهند. در این نوشتار، معلوم می‌شود که بساطت مفهومی، به عنوان ملاک بداهت مفاهیم، در آثار متقدمین، مورد تصریح قرار گرفته است. سپس، با بیان ملاک بداهت گزاره‌ها، به اختصار با نقل دو دیدگاه مبنای‌گروی کلاسیک و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، همراه با برخی نکات انتقادی، بحث ادامه می‌یابد.

واژگان کلیدی

مبنای‌گروی؛ بداهت؛ گزاره‌ی پایه؛ بداهت اولی؛ بداهت غیراولی؛ بساطت.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد، واحد فسا.

مقدمه

بنا بر تعریف مشهور، معرفت،^(۱) عبارت است از «باور صادق موجّه»؛^(۲) این تعریف سه جزئی، علی‌رغم چالش گتیه^(۳) با آن در سال ۱۹۶۳، هم‌چنان مورد بحث است و معرفت‌شناسان، تلاش می‌کنند با افزودن قیدی دیگر یا سخت‌گیری در شرایط همان قیود سه‌گانه، آن را ترمیم و تکمیل کنند (نک: Pojman, 2000, 85-89).

هر ضلعی از مثلث مذکور، ناظر به بخشی از معرفت است؛ «باور»، مبتنی حالت خاص روانی فاعل شناسا می‌باشد که آن را از دیگر حالات، هم‌چون شک، گمان و وهم، متمایز می‌سازد. قید «صادق»، نظریه‌های صدق^(۴) را پیش می‌کشد و به این سؤال، پاسخ می‌دهد که چه وقت می‌توان یک گزاره را صادق دانست و ملاک و معیار صدق یک گزاره چیست؟^(۵) و بالأخره، قید «موجّه»، مسأله‌ی توجیه معرفت گزاره‌ای^(۶) را بر عهده دارد و بیان‌کننده‌ی این است که باور صادق شخص A نسبت به گزاره‌ی P کافی نیست تا وی را صاحب «معرفت» بدانیم؛ بلکه وی باید برای باورمندی خود، دلیل موجّهی داشته باشد. این قید، معارف تقلیدی یا برگرفته از حدس صائب^(۷) یا ناشی از آرزواندیشی^(۸) را خارج می‌کند (Stich, 1998, 362).

دو تئوری، در باب توجیه، شهرت و مقبولیت بیش‌تری یافته است: انسجام‌گروی^(۹) و میناگروی یا بنیان‌نگاری^(۱۰). میناگروی، با وجود اشکالات متعددی که از سوی منتقدین، بر آن وارد شده است، هم‌چنان، مورد توجّه بسیاری از فیلسوفان و معرفت‌شناسان است. چنان‌که خانم سوزان هاک،^(۱۱) نظریه‌ی معتدلی را از میان دو نظریه‌ی مذکور، طراحی کرده و آن را «میناانسجام‌گروی»^(۱۲) نامیده است. (لگن‌هاوزن، ۱۳۷۹، ۱۰).
وجه مشترک همه‌ی میناگرایان، اخذ و قبول یک سلسله گزاره‌های پایه^(۱۳) و ذاتاً موجّه (= بدیهی)^(۱۴) - در مقابل گزاره‌های غیرپایه^(۱۵) یا مستنتج^(۱۶) - است. اقسام متفاوت گزاره‌های پایه، عبارت است از:

۱. گزاره‌های تجربی - حسّی که هیوم^(۱۷) و لاک،^(۱۸) به این معنا، میناگرا هستند.
۲. میناگرایان عقلی هم‌چون دکارت،^(۱۹) لایبنیتز^(۲۰) و اسپینوزا^(۲۱) که معتقد هستند که گزاره‌های پایه، ناشی از شهود عقلانی هستند.

۳. میناگرایان فطری، مانند افلاطون^(۲۲) و کانت^(۲۳) که مفاهیم و گزاره‌های پایه را ذاتی و فطری انسان می‌دانند (Stich, 1998, 362).

در سنت فلسفی مسلمانان، نظریه‌ی میناگروی، مقبولیت عام یافته است و گزاره‌های بدیهی را به عنوان مبنای تمام معارف، پذیرفته‌اند. در این مقاله، به ایضاح مفهوم بداهت، نزد اندیشمندان مسلمان و نیز ملاک آن در مفاهیم و گزاره‌ها پرداخته و در نهایت، به اقسام بدیهیات، از دو دیدگاه مختلف، اشاره می‌کنیم.

۱. جایگاه بحث بداهت

بحث بداهت، در اقسام علم حصولی، بیان می‌شود. علمی که در منطق، از آن سخن می‌رود و در کشف خطاهای آن، قاعده و روش، بیان می‌شود، همانا علم حصولی یا انطباعی است نه علم حضوری.

تقسیم علم به حصولی^(۲۴) و حضوری^(۲۵) از رهگذر انقسام علم به بی‌واسطه^(۲۶) و باواسطه^(۲۷) صورت می‌پذیرد. به این معنا که معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری و معلوم باواسطه را معلوم حصولی می‌دانند.

این تقسیم، گرچه فی‌الجمله درست است، ولی بالجمله نادرست می‌باشد؛ زیرا اشیاء خارجی که از رهگذر حس، به منطقه‌ی ذهن، بار می‌یابند، صورت‌های ذهنی آن‌ها حاکی از اعیان خارجی است و خود آن صورت‌ها معلوم حضوری‌اند، چون بدون واسطه، ادراک می‌شوند. ولی پدیده‌های خارجی، معلوم حصولی هستند، چون باواسطه، ادراک می‌شوند... گاهی تقسیم علم حصولی و حضوری، از این رهگذر تأمین می‌شود که چون شیء، یا وجود است یا مفهوم - به معنای جامع که شامل ماهیت هم می‌شود - آن‌گاه اگر وجود، معلوم باشد، علم، حضوری است و اگر مفهوم، معلوم شد، آن علم، حصولی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۶۷).

پس، باید گفت این، علم حصولی است که به دو قسم تصور^(۲۸) و تصدیق^(۲۹) تقسیم می‌گردد. بداهت، وصف همین تصور یا تصدیق است.

علم حصولی، خود، به دو قسم، تقسیم می‌شود. تصور و تصدیق؛ و از تصورات، بعضی چنان هستند که محتاج تصور پیشینی می‌باشند، چنان‌چه تصور جسم، ممکن نیست مگر بعد

از تصوّر طول و عرض و عمق... و همین طور، برخی از تصدیق‌ها مانند این که بخواهیم بدانیم «عالم، محدث است»؛ پس، اولاً محتاج تحصیل این تصدیق هستیم که «عالم، مؤلف است» و نیز «هر مؤلفی، محدث است»، پس، خواهیم دانست که «عالم، محدث است». لوکری، به این مطلب، تصریح می‌کند که هر تصوّری، محتاج یک تصوّر قبلی و پیشین نیست. (لوکری، ۱۳۶۴، ۱۲۳).^(۳۰) «بل لابد من الإنتهاء إلى تصوّر يقف و لا يتصل بتصور يتقدمه كالوجود و الوجود و الإمكان» (همان).

در خصوص تصدیق نیز، همین مطلب، صادق است؛ یعنی ذهن آدمی، قضایایی را به عنوان بدیهی، تصدیق می‌کند که مسبوق به هیچ قضیه‌ی دیگری نباشند؛ «و ذلك مثل أن طرفي النقيض أبداً يكون أحدهما صادقاً و الآخر كاذباً و أن الكلّ أعظم من جزئه» (همو، ۱۲۴).

شیخ اشراق نیز در این باره، اصطلاحات خاصی را وضع نموده است. به نظر وی، تمام معارف، از دو حال، خارج نیستند: یا فطری هستند یا غیر فطری. مقصود از معارف فطری، همان بدیهیات است. در مقابل، معارف غیر فطری، همان معلوم کسبی یا نظری می‌باشند. از گفتار شیخ اشراق، چنین برمی‌آید که معارف غیر فطری، به وسیله‌ی تئیه و اخطار و مشاهده (شهود)، قابل ادراک بوده و محتاج معلومات موصّله‌ای است که این معلومات، همان بدیهیات و علوم فطری می‌باشند: «والمجهول إذا لم يكفيه التنبیه و الإخطار... لابد له من معلومات موصّلة إليه ذات ترتیب موصّلة إليه منتهیه، إلى الفطريات» (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ۱۸). امور موصّله، نهایتاً به فطریات، یعنی بدیهیات، ختم می‌شود، زیرا در غیر این صورت، تسلسل، لازم می‌آید: «و إلاّ يتوقف مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهي قبله و لا يحصل له أول علم قطّ و هو محال» (همان).

باید دانست که فطری و بدیهی بودن برخی مفاهیم و تصوّرات و حتّی قضایا و تصدیقات، به معنی کسبی بودن آن‌ها است. یعنی هر چند اموری - اعم از تصوّری یا تصدیقی - بدیهی و غیر نظری باشد، اما نهایتاً به آن معنا نیست که ذاتاً جزء ساختمان ذهنی بشر است - چنان که برخی فلاسفه‌ی مغرب‌زمین، مانند کانت معتقدند - بلکه بداهت و فطری

بودن آن‌ها، به آن معناست که به اندک تنبّهی، برای شخص، حاصل و قابل ادراک هستند و نیاز به اکتساب و تعلیم ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۸۳).

مفهوم بدهت، به نحو منفتح‌تری، در آثار دیگر فلاسفه نیز بیان شده است؛ تصوّر و تصدیق، دو قسم است: ضروری و کسبی. کسبی، آن است که محتاج فکر و نظر است، اما ضروری، نیازمند فکر و نظر نیست، اگرچه محتاج منبّه یا تجربه یا احساس باشد. تصوّرات و تصدیقات کسبی، به وسیله‌ی فکر، از تصوّرات و تصدیقات ضروری، حاصل می‌شوند. (سیزواری، ۱۳۴۸، ۸۴).

كلّ ضروریّ و كسبی و ذا من الضروری بفكر أخذاً

علامه مظفر نیز، به همین طریق رفته و می‌نویسد: علم تصوّری و تصدیقی، به دو قسم، تقسیم می‌شود:

الف. ضروری، که بدیهی هم نامیده می‌شود و آن، چیزی است که در حصول خود، احتیاجی به کسب و نظر و فکر ندارد «فیحصل بالاضطرار و بالبداهة...»؛

ب. نظری و آن، علمی است که محتاج کسب و نظر و فکر است. مانند تصوّر ما از روح و کهرّبیا و یا تصدیق به این که زمین، ساکن است یا متحرک است (مظفر، ۱۴۰۰، ۲۱).

۲. ملاک بدهت

چنان که ملاحظه می‌شود، مطابق آرا و اقوال مذکور، که کمابیش یک‌سان هم هستند، اکثر فلاسفه‌ی مسلمان، به تعریف رسمی بدیهی و کسبی، اکتفا کرده‌اند و برای آن، عناوین متعدّدی هم چون ضروری، بدیهی، فطری، در مقابل غیرضروری، کسبی و غیرفطری، در نظر گرفته‌اند.

اما کم‌تر به علت بدهت و سرّ آن پرداخته‌اند. به راستی، چرا برخی مفاهیم - از جمله معقولات ثانی فلسفی، بنا بر ادعا - بدیهی هستند؟ چه وقت، مفهومی را بدیهی می‌دانیم و چه زمان، غیربدیهی؟ چه خصوصیت یا ویژگی، در برخی تصوّرات و تصدیقات، وجود دارد که آن‌ها را از فکر و نظر، مستغنی می‌سازد؟ پاسخ، هر چه باشد، رمز ملاک بدهت است.

از جمله کسانی که به تحلیل بداهت، بذل توجه نموده، شهید مطهری است. وی در دو اثر فلسفی خود، یعنی شرح مبسوط منظومه و شرح مختصر منظومه، به سر‌بداهت، اشارت کرده است:

هر تصویری که بسیط باشد، و از مجموع چند تصور دیگر، ترکیب نشده باشد، یک تصور بدیهی است. اگر یک عنصر ذهنی (مفهوم)، بسیط بود و وارد ذهن شد، همین وارد ذهن شدن، یعنی معلوم بودن، دیگر، جنبه‌ی مجهول بودن در آن وجود ندارد. تصور بدیهی، قابل تجزیه به اجزا نیست و تصور نظری، مرکب و قابل تجزیه به اجزا می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۲).

در خصوص مفهوم وجود، گفته‌اند:

مفهوم وجود و موجود، بدیهی است، یعنی هر کس از آن‌ها تصور روشن و واضحی دارد، حتی این که «مفهوم وجود، بدیهی است» نیز، بدیهی است. در بدیهیات، نباید استدلال کرد، به تذکر، باید قناعت نمود. (همو، ۱۳۷۳، ۲۴).

این که استاد مطهری اظهار داشته‌اند که: «حتی این که مفهوم وجود، بدیهی است نیز، بدیهی است»، قابل تأمل است. به نظر می‌رسد قول صحیح را ایشان، خود در شرح مبسوط منظومه ابراز داشته و برای اثبات بداهت مفاهیم - و از جمله مفهوم وجود - برهان، اقامه نموده‌اند: «ما می‌توانیم یک برهان بسیار قوی‌تر از آن‌چه دیگران گفته‌اند، بر بداهت مفهوم وجود بیاوریم.» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۰). وی در ادامه، بحث بساطت^(۳۱) و تجزیه‌ناپذیری را به عنوان دلیل بداهت، مطرح نموده است. بنابراین، اگر چه یک مفهوم بدیهی، مستغنی از تعریف است، اما بداهت آن، مستغنی از دلیل نیست. چنان که خود وی، با توضیحات کافی، با تمسک به حد وسط بساطت، بر بداهت وجود، استدلال کرده‌اند.^(۳۲)

نکته‌ی دیگر، که ناظر به جنبه‌ی تاریخی مسأله است، این است که ملاک مذکور، یعنی بساطت، در اقوال و گفتار فلاسفه‌ی پیشین، تصریح شده است. استاد مطهری در بخشی از توضیحات خود، اظهار داشته‌اند: «شاید برای اولین بار، ما در اصول فلسفه گفته‌ایم که ملاکت بدیهی بودن در باب تصورات چیست» (همان). در جای دیگر، نوشته‌اند «ملاکت بدیهی بودن و نظری بودن را فلاسفه، روشن نکرده بودند، ولی با مبانی‌شان، همین حرف

(بساطت)، جور می‌آید.» (همان، ۲۳). اما از تفحص در آثار کسانی چون ابن‌سینا، معلوم می‌شود که به ملاک بداهت، اشاره و بلکه تصریح نموده‌اند:

المعنى البسيط، هو الذى لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التآلف والتركب من عدة معانٍ فلا يمكنه تحديده... و ما أمكن أن يعتبر منه ذلك، فهو غير بسيط كالإنسانية والحيوانية (ابن‌سینا، ۱۴۱۱، ۲۶).

طبق گفته‌ی شیخ‌الرئیس، معانی و مفاهیمی که عقل، نتواند در آن‌ها تألیف و ترکیبی از اجزا اعتبار کند و آن‌ها را به معانی متعدّد، تجزیه کند، بسیط خواهند بود. هم‌چنین، خواجه نصیرالدین طوسی، به نحوی غیرمستقیم، به همین ملاک، توجه و تذکر داده است:

أقول لو قال «تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائه» لكان أصوب، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف (خواجه طوسی، ۱۴۰۵، ۸).

اجزاء یک مفهوم یا ماهیت، زمانی غیرمحتاج به تعریف است که بسیط باشد و چنین چیزی را خواجه، جایز دانسته است. یعنی مناط تعریف‌پذیر را جزء داشتن و قابلیت تجزیه می‌داند و لذا اگر امری، قابل تجزیه به اجزاء ذهنی نبوده و بسیط باشد، آن‌گاه تعریف‌پذیر هم نخواهد بود. همین معنا در شرح سخن شیخ در اشارات نیز، بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ۹۷).

بنابراین، به لحاظ تاریخی، چنان‌که ملاحظه شد، متقدمین به صراحت به ملاک بداهت، نطقن یافته بوده‌اند. با توجه به این ملاک، به نظر می‌رسد تمام یا اغلب معقولات ثابته‌ی فلسفی، در زمره‌ی مفاهیم بدیهی قرار می‌گیرند.

مفاهیمی چون مفهوم عام وجود، وحدت و کثرت، وجوب، امکان، امتناع، شیئیت، علیت و معلولیت، از عوارض ذاتیه‌ی وجود هستند و برای عقل و ذهن، بدیهی می‌باشند، اما ادراک درست آن‌ها، البته محتاج تنبّه و تذکر است. مفاهیم سه‌گانه‌ی وجوب، امکان و امتناع را فلاسفه، بدیهی دانسته‌اند، چون تعریف هر یک، متوقف بر دیگری است و لذا در فهم آن‌ها ادعای بداهت شده است. از همه مهم‌تر، بداهت خود مفهوم وجود است که هیچ تعریفی برای آن، امکان‌پذیر نیست، چرا که خود، اول هر شرح و تعریف است.^(۳۳)

بنابراین، ملاک مقبول نزد فلاسفه‌ی مسلمان، در خصوص مفاهیم، بساطت مفهومی مفاهیم است. اما أعراض، هم چون أعراض نفسانی غم، شادی، خشم، محبت و... اگر چه به لحاظ وجودی و خارجی، بسیط هستند، اما فاقد بساطت مفهومی بوده و لذا قابل تحدید می‌باشند.

در معرفت‌شناسی جدید، تأکید بر گزاره است؛ بر خلاف معرفت‌شناسی اندیشمندان مسلمان که اغلب، معطوف به تصوّر و مفهوم بوده است. با این وجود، نزد برخی فلاسفه‌ی عصر جدید، هم چون دکارت، مبحث مفاهیم بدیهی، جایگاه خاصی دارد.^(۳۴)

۳. ملاک بداهت در تصدیقات

تصدیق، به عنوان یک فعل ذهنی و نفسانی، به گزاره، تعلق می‌گیرد و گزاره، به علت وجود اجزاء متعدّد، یعنی موضوع و محمول، متّصف به بساطت نمی‌شود؛ بلکه، قضیه‌ی بسیط، اصطلاحاً آن است که قابل انحلال به قضایای دیگر نباشد. مراد، این است که قضیه، مانند مفهوم یا تصوّر، نمی‌تواند واجد بساطت مفهومی باشد، زیرا مفهوم هر قضیه، ناگزیر متوقّف بر حصول دو یا چند تصوّر است، پس ملاک بداهت قضایا نمی‌تواند بساطت باشد. نزد متقدّمین، قضیه‌ی بدیهی اولی، قضیه‌ای است که محمول آن، بدون واسطه، برای موضوعش ثابت باشد و انسان، در اطلاق محمول به موضوع آن، محتاج امر خارجی، یعنی دلیل و استدلال، نباشد. چنین قضیه‌ای از مبادی قیاس‌های برهانی شمرده می‌شود؛

«آن قسم از مبادی که تصدیق بدان، ضروری و بدیهی است... بداهت آن اگر ناشی از عقل محض باشد، بدون استعانت از شیئی دیگر، قضیه‌ی اولی است که پذیرش و اعتقاد به آن، حتماً لازم است. مثل این که بگوییم کل از جزء، بزرگ‌تر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ۸۴).

اما بدیهی‌ترین قضیه، همان اصل امتناع تناقض و ارتفاع نقیضین است و این که «أنّ الإيجاب و السلب لا یجتمعان و لا یصدقان معاً» (همو، ۱۴۰۴، ۵۳). به نظر ابن‌سینا، گزاره‌ی «ارتفاع نقیضین، محال است» نیز، خود، متوقّف بر گزاره‌ی «اجتماع نقیضین، محال است» می‌باشد؛ زیرا اگر الف و لالف رفع شوند، از رفع الف، وجود لالف و از رفع لالف، وجود

الف، لازم می‌آید؛ یعنی نتیجه‌ی رفع آن دو، جمع بین نقیض آن دو می‌باشد و چون جمع نقیضین، محال است، پس رفع آن‌ها نیز، محال است (همان).

بنابراین، گزاره‌ی بدیهی اولی، آن است که ثبوت محمول برای موضوع آن، نه نیازمند به سبب درونی است و نه محتاج سبب بیرونی... بلکه ذات موضوع، به تنهایی، سبب ثبوت محمول برای موضوع است. با این تعریف، قضیه‌ی اولی، قضیه‌ای منحصر به فرد است و آن، همان امتناع اجتماع نقیضین است که از آن، به عنوان مبدأ المبادی و أحقّ الأوابیل، یاد می‌کنند. از این رو، گزاره‌هایی مانند «کل از جزء، بزرگ‌تر است» و نیز اصل هویت، بدین معنا که هر چیزی، خودش است و سلب شیء از نفس، محال است، مسامحتاً بدیهی اولی نامیده می‌شوند؛ زیرا هر دو گزاره‌ی مذکور، قابل استدلال بوده و به اصل امتناع تناقض، منتهی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۲۰۹).

هم‌چنین، اصل علیت، به این مفاد که «هر معلولی، علتی دارد»، گزاره‌ای بدیهی شمرده شده است^(۳۵) به گونه‌ای که صرف تصور موضوع و محمول، برای تصدیق به آن، کفایت می‌کند. این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن، از مفهوم موضوعش، به دست می‌آید؛ زیرا مفهوم محمول، مشتمل بر معنای احتیاج و نیاز به علت است که محمول گزاره‌ی مذکور را تشکیل می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ۲۸).

با این همه، نمی‌توان ادعا کرد که تحلیلی بودن،^(۳۶) ملاک بداهت است. بلکه اساساً نسبت بین گزاره‌های بدیهی و تحلیلی، خود، یک مسأله‌ی قابل بررسی است. اما آنچه که عجالتاً می‌توان گفت، این است که بین آن‌ها، نسبت تساوی، برقرار نیست، یعنی نمی‌توان ادعا کرد که هر گزاره‌ی تحلیلی، بدیهی است و هر گزاره‌ی بدیهی، تحلیلی است. بلکه احتمالاً نسبت آن دو، عام و خاص مطلق است. به این معنا که هر گزاره‌ی بدیهی، تحلیلی است، اما عکس آن، لزوماً صادق نیست، زیرا می‌توان نمونه‌هایی از گزاره‌های تحلیلی را مثال زد که بدیهی نیستند، مانند این که «هر مجردی، بی‌همسر است». اگر منکر «بی‌همسری» مجردها شویم، مرتکب تناقض شده‌ایم. این ویژگی احکام تحلیلی است. یعنی انکار آن‌ها به تناقض می‌انجامد. (هارتاک،^(۳۷) ۱۳۷۶، ۲۸).

از این بیان، معلوم می‌شود که حتی قوام قضایای تحلیلی، خود، متوقف بر اصل امتناع تناقض است. بنابراین، ملاک بداهت در قضایا، استغناء آن از دلیل و برهان در اثبات

محمول برای موضوع است. اما این استغنا به خاطر آن نیست که مفهوم محمول، در موضوع، نهفته است - آن گونه که در احکام تحلیلی، مشاهده می‌کنیم - بلکه از آن رو است که نفس، اضطراراً صدق آن را درمی‌یابد. تصدیق بدیهی اولی، قضیه‌ای ضرورتاً صادق است و عقل نظری، در اذعان به آن، مضطرب است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۷۸). البته این‌طور نیست که همه‌ی قضایایی که از ضرورت در صدق، برخوردار هستند، بدیهی اولی باشند. قضایایی که صدق آن‌ها مورد گواهی عقل نظری است، اما به کمک حدّ وسط، در صورتی که حدّ وسط آن، بدون جستجو و حضور تفصیلی مقدمات و بدون نیاز به ترتیب دادن قیاس باشد، قضایای بدیهی اولی هستند (همان، ۸۰). مانند محسوسات و فطریات. از این رو، صدق این گونه قضایا و نیز، یقین انسان به آن‌ها به پایه‌ی گزاره‌های بدیهی اولی - که اصطلاحاً آن‌ها را اولیات می‌نامند - نمی‌رسد.^(۳۸)

با عنایت به ملاکی که فلاسفه‌ی مسلمان برای قضیه‌ی بدیهی بیان کرده‌اند، معلوم می‌شود که برخی از مدعیات فلسفی، هم چون امتناع اعاده‌ی معدوم را از سر تسامح، بدیهی شمرده‌اند؛ چنین گزاره‌ای، نه بدیهی اولی و نه بدیهی غیراولی است، بلکه کاملاً نظری و محتاج به استدلال است، بگذریم از این که گاهی ادعای بداهت در گزاره‌های نظری، برای تبکیت خصم، صورت می‌گرفته است.^(۳۹)

گزاره‌های بدیهی اولی، از لحاظ وجودشناختی^(۴۰) نیز، مورد مذاقه قرار گرفته است و خاستگاه آن‌ها را علم حضوری، تلقی کرده‌اند.^(۴۱)

۴. اقسام بدیهیات

بدیهیات، اعم از مفاهیم و گزاره‌ها، فراوان نیستند. مفاهیم بدیهی، نزد فلاسفه‌ی مسلمان، وجود و أعراض ذاتی آن هم چون وحدت، کثرت، ضرورت، امکان و... می‌باشد.^(۴۲) اما مباحث مهم‌تر، راجع به اقسام و حتی تعداد گزاره‌های بدیهی است. همان‌طور که گذشت، اندیشمندان مسلمان، به دو قسم گزاره‌ی بدیهی، قائل هستند: الف) بدیهیات اولی یا اولیات؛ ب) بدیهیات غیراولی.

جایگاه این مبحث، در مبادی قیاس‌ها در منطق می‌باشد. مبادی قیاس برهانی را یقینیات فراهم می‌آورد و یقینیات شش قسم هستند: اولیات، محسوسات (ظاهری و باطنی)، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات (= قضایا قیاسات‌ها معها).^(۴۳)

گزاره‌ای که بدیهی و یقینی بوده و ذیل عنوان اولیات، قرار می‌گیرد، یک مورد بیش‌تر نیست که همان امتناع اجتماع نقیضین است. پنج قسم باقی مانده، جزء بدیهیات غیراولی محسوب می‌شوند، زیرا تصدیق به آن‌ها نیازمند نحوه‌ای استدلال است و صرف تصور طرفین گزاره، برای تصدیق به آن، کافی نیست. برخی، فطریات را از فرط بداهت، در زمره‌ی اولیات شمرده‌اند و حال آن‌که چنین نیست و تصدیق به آن‌ها محتاج دلیل است و خفای دلیل آن، موجب اولی بودن قضیه نمی‌شود. قضایایی مانند بطلان دور، امتناع سلب شیء از نفس و بزرگ‌تر بودن کل از جزء، از این قبیل می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۲۰۸). به این ترتیب، باید گفت قضایای بدیهی، به معنای عام آن، یعنی اعم از بدیهی اولی و غیراولی، شش قسم می‌باشند و از آن‌جا که ذیل اقسام پنج‌گانه‌ی غیراولی، گزاره‌های بی‌شماری قابل اندراج است، لذا عملاً نمی‌توان برای آن‌ها عدد خاصی را معین کرد. به بیان دیگر، بدیهیات غیراولی، واقعاً بدیهی نیستند، چرا که همگی، علی‌رغم اختلاف مراتب، نیازمند استدلال هستند. از این رو، به نظر آقای مصباح یزدی، در میان اقسام مذکور، تنها دو قسم اولیات و محسوسات باطنی، یعنی وجدانیات،^(۴۴) بدیهی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۸۷). میزان بداهت این قسم، قاعدتاً در میزان یقین بخشی آن‌ها تأثیر نهاده است. یقین، در عرض شک، گمان و ظن، صفت فاعل شناسا است و اصطلاحاً گرایش‌های گزاره‌ای^(۴۵) نامیده می‌شوند. مسلماً هر چه بداهت یک گزاره، بیش‌تر و اثبات محمول برای موضوع آن، محتاج مؤونه‌ی کم‌تری باشد، آن‌گاه یقین نسبت به آن گزاره، خواه در جهت سلب و خواه در جهت ایجاب، با سرعت و سهولت بیش‌تری صورت می‌گیرد.

البته این نقد، بر مبتنایان سنتی وارد شده است که نمی‌توان بر اساس چند گزاره‌ی بدیهی، ساختمان عظیم معرفت بشری را بنا کرد (موحد، ۱۳۷۶، ۸۰).

در مباحث جدید، نظریه‌پردازان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده،^(۴۶) هم‌چون آلوین پلاتینجا،^(۴۷) نیکولاس ولترستورف^(۴۸) و ویلیام آلستون،^(۴۹) از موضع کلامی و مربوط به فلسفه‌ی دین، در نقد مبتنایان و برای تأیید معقولیت اعتقاد به خداوند، گزاره‌های پایه را

پیش کشیده‌اند. به نظر ایشان، مبنای گروهی حداکثری،^(۵۰) مردود است، اما می‌توان به نحو دیگری، مبنای آن بود؛ به این صورت که بعضی باورها - یا گزاره‌هایی که متعلق باور هستند - اگر هیچ قرینه‌ای^(۵۱) هم در تأیید آن‌ها پیدا نشود، باز هم می‌توان به نحو معقولی، آن‌ها را پذیرفت؛ هم چون اعتقادات مبتنی بر ادراکات حسی و ادراکات مبتنی بر حافظه (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۲۸). معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، دقیقاً همین قرینه‌گرایی^(۵۲) و بنیان‌انگاری را مورد مناقشه قرار می‌دهد. به این معنا که کسی که اعتقاد به خدا را به نحو پایه - بدون هیچ استدلال و قرینه‌ای که مؤید آن اعتقاد باشد - پذیرفته است، هرگز مرتکب گناه معرفتی^(۵۳) نشده است و در باورمندی خود، موجه است. هیچ استدلال قوی و غیردو‌زری، وجود ندارد که ثابت کند شما دیروز، برای نهار، یک پرتقال داشته‌اید، اما واقعاً باور شما به مطلب مذکور، کاملاً یقینی و پایه است و خلاف تکلیف و اخلاق معرفتی، عمل نکرده‌اید (پلاتینجا، ۱۳۷۹، ۶۷).

نظریه‌ی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به شدت، مورد انتقاد قرار گرفته است.^(۵۴)

در این جا، ذکر دو نکته، اهمیت دارد؛ اول، این که اساساً خاستگاه طرح گزاره‌های پایه - آن گونه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مطرح است - معضلات کلامی و نقد ملحدین، بر خدا باوری متدینان بوده است و این تفاوت رویکرد، چه بسا در اصل بحث، تأثیرگذار باشد و آن را تا حدی، از فضای منطقی، خارج کند. به تعبیر دیگر، به نظر برخی، پلاتینجا آن‌چه را که غالباً یکی از اهداف مهم مشغله‌ی فلسفی، تلقی می‌شده، کنار نهاده است (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۳۱).

نکته‌ی دوم، این که وقتی نمونه‌هایی از گزاره‌های پایه را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، اغلب، ذیل یکی از اقسام بدیهیات غیراولی و به ویژه محسوسات، قرار می‌گیرند؛ یعنی گزاره‌هایی که از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، در نهایت، محتاج استدلال هستند. به علاوه، همان‌طور که منتقدین، متذکر شده‌اند، پایه بودن یک گزاره، به معنای تضمین صدق آن نیست (همان، ۲۲۹)، در حالی که در بدیهیات اولیه، ما با صدق ضروری گزاره، مواجه هستیم. به هر حال، طبق نظر پلاتینجا، گزاره‌های مبتنی بر حسن، حافظه و حس باطنی، هم چون گزاره‌ی «خداوند، وجود دارد»، تحت شرایطی خاصی، دست کم برای خود شخص مسیحی و موحد، پایه تلقی شده و وی در باور خود، عاقلانه و موجه، عمل کرده است. از این سخنان، معلوم می‌شود که نسبت بین گزاره‌های بدیهی، در آراء کلاسیک، با گزاره‌های پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نمی‌تواند نسبت تساوی باشد. این‌ها مانند دو درختی هستند که هم در ریشه و هم در میوه‌ی خود، با وجود برخی شباهت‌ها، با هم متفاوت هستند.

1. knowledge
2. justified true belief (true justified belief)
3. Gettier, Edmund
4. theories of truth

۵. درباره‌ی صدق، دست کم هشت نظریه ارائه شده که مهم‌ترین آن‌ها تنوری مطابقت، تلازم یا انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی است. در این خصوص، نک: (Pojman, 2000, 4-8).

6. propositional knowledge

7. lucky guess
8. wishful thinking
9. coherentism

10. foundationalism

11. Haack, Susan

12. foundherentism

13. basic

14. self-evident

15. non-basic

16. derived

17. Hume, David (1711-76)

18. Locke, John (1632-1704)

19. Descartes. René (1596-1650)

20. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)

21. Spinoza, Benedict de (1632-77)

22. Plato (427-347 BC)

23. Kant, Immanuel (1724-1804)

24. discursive knowledge

25. knowledge by presence

26. immediate (direct) knowledge

27. indirect knowledge

28. idea (concept)

29. affirmation (proposition) (judgment)

۳۰. هم‌چنان که مصحح بیان‌الحق بضمان الصدق گفته است، فصل سوّم این کتاب، عیناً از آثار شیخ‌الرّیس، به ویژه از منطق‌المشرفیین و شفا و نجات، اخذ و اقتباس شده است. اصولاً لوکری با مهارت خاص خود، تقریری منقّح از آرا و آثار مهمّ شیخ، در قالب کتاب نام‌برده، ارائه کرده است.

31. simplicity

۳۲. استدلال مذکور، در قالب شکل اوّل، صورت‌بندی می‌شود:

۱. مفهوم وجود، بسیط است.
۲. هر مفهوم بسیطی، بدیهی است.
۳. مفهوم وجود، بدیهی است.

مقدمه‌ی کبرای این استدلال، علتِ بدهاقت مفاهیم است.

۳۳. ابن‌سینا در نجات، اظهار داشته که تعریف وجود، ممکن نیست، مگر به شرح‌الاسم. پس از وی، ملاهادی سبزواری نیز، در شرح منظومه گفته است: «معرّف الوجود شرح‌الاسم...». به نظر استاد مطهری، مقصود این دو فیلسوف از شرح‌الاسم، همان شرح‌اللفظ است (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۵). اما دکتر حائری یزدی، استعمال شرح‌الاسم را خطا و سهواً القلم منطقی دانسته است؛ زیرا شرح‌الاسم، از مطالب اساسی و سه‌گانه‌ی منطقی، به کلی خارج است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۴۲).

۳۴. به نظر دکارت، مفهومی مانند «امتداد» (extension)، از آن رو بدیهی است که خود به خود، واضح (clear) و متمایز (distinct) از دیگر مفاهیم (conceptions) است. نک: (دکارت، ۱۳۶۹، ۷۱-۸۰).

۳۵. اصل علیّت را بدیهی یا قریب به بدیهی شمرده‌اند که نه اثبات آن ممکن است و نه انکار آن (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۳۹ و ۱۰۲). اما پیداست که اصل مذکور؛ بدیهی اولی هم‌سنگ اصل تناقض نیست، بلکه خود، یا متکی به آن و یا تعبیر خاصی از آن است. علامه طباطبایی برای اثبات اصل علیّت، به استدلال پرداخته است، در حالی که بدیهیات اولیه، اساساً استدلال‌پذیر نیستند. نک: (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۵۶).

36. analyticity

37. Hartnack, Justus

۳۸. نظیر همین سخن را محقق طوسی، بیان داشته است: «...القضايا التجربیة، فإنها لا تبلغ فی الجزم حدّ الأولیات، مع أنّها یقینیة» (طوسی، ۱۴۰۵، ۴۱).

۳۹. حاجی سبزواری، قول به بدهاقت امتناع اعاده‌ی معدوم را به ابن‌سینا نسبت داده است:

إعادة المعدوم ممّا امتنعاً و بعضهم فی الضرورة ادعی

و فخر رازی هم، ادعای بدهاقت و ضرورت در مورد مذکور را نیکو شمرده است. نک: (سبزواری، ۱۳۴۸، ۷۸).

40. ontologic

۴۱. ابن‌مبخت، ناظر به حیثیت وجودشناختی بدیهیات است و نه جنبه‌ی منطقی و معرفت‌شناختی آن و تفصیل آن، مجال دیگری می‌طلبد. برای اطلاع بیشتر، نک: (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ۲۲۰-۲۲۱).

۴۲. ملاصدرا معانی ضرورت و لاضرورت را به گونه‌ای می‌داند که در ذهن، به نحو ارتسام اولی و بدیهی، حضور دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ۸۳) درباره‌ی مفاهیم وجوب، امکان، کثرت و وحدت نیز، نک: (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۳۸).

۴۳. برای توضیح اقسام یقینات، نک: (مظفر، ۱۴۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۲۰۶-۲۱۷).

۴۴. محسوسات، که آن‌ها را مشاهدات هم گویند، دو قسم می‌باشند: ظاهری، که توسط حواس پنج‌گانه، حاصل می‌شوند، مانند: «یک صندلی، در این جا می‌بینم»؛ و قسم دوم، محسوساتی که توسط قوای باطنی، حاصل می‌گردند و آدمی، بی‌واسطه آن‌ها را وجدان می‌کند، مانند: «من می‌ترسم» و «من گرسنه‌ام».

45. propositional attitudes

46. reformed epistemology

47. Plantinga, Alvin

48. Wolterstorff, Nicholas

49. Alston, William P.

50. strong foundationalism

51. evidence

52. evidentialism

۵۳. «گناه معرفتی» (epistemic sin)، اصطلاحی است که در بحث «اخلاق باور» (ethics of belief) مطرح می‌شود. به نظر برخی فلاسفه، هم‌چون دکارت و لاک، آدمی در خصوص باورهای خود، تکلیف ویژه‌ای دارد؛ یعنی موظف است که مطمئن شود عقیده‌ی خود را یا به علت بدهت آن و یا به علت ابتدای بر مبانی و قرائن یقینی، قبول نموده است. در غیر این صورت، از تکلیف معرفتی (epistemic duty) خود، تخلفی کرده است. نک: (پلاتینجا، ۱۳۷۹).

۵۴. یکی از انتقادات این است که پایه بودن یک اعتقاد، تضمین‌کننده‌ی صدق آن نیست. گری گاتینگ نیز، این اشکال را وارد ساخته که آیا اختلاف نظر وسیع درباره‌ی یک ادعا - وجود خداوند - باعث نمی‌شود کسانی که آن ادعا را تأیید یا تکذیب می‌کنند، در توجیه رأی خود، بکوشند؟ (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۳۱). از سوی دیگر، پلاتینجا، تلاش می‌کند تا به انتقادات وارد شده، پاسخ گوید (پلاتینجا، ۱۳۷۴).

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاه، الألهیات*، تصحیح دکتر ابراهیم مدکور، قم: انتشارات کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی، ج ۱.
۲. _____ (۱۴۱۴)، *التعلیقات*، تصحیح دکتر عبدالرحمان بدوی، بی‌جا: مکتب الأعلام الإسلامی، چاپ دوم.
۳. _____ (۱۳۷۳)، *الشفاه، البرهان*، شرح و ترجمه‌ی محمدتقی مصباح یزدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. _____ (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبیهات*، با شرح محقق طوسی، قم: نشر البلاغه.
۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*؛ ترجمه‌ی تراقی و سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. پلاتینجا، آلرین (۱۳۷۹)، «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، فصل‌نامه‌ی ذهن، ش ۱.
۷. _____ (۱۳۷۴)، «آیا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟» ترجمه‌ی احمد تراقی و ابراهیم سلطانی، در مجموعه‌ی کلام فلسفی، تهران: نشر صراط.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۹. _____ (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسراء.
۱۰. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، *کاووش‌های عقل نظری*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۱. دکارت، رنه (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی دکتر احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. سبزواری، ملاحادی (۱۳۴۸)، *شرح غررالقرآن (شرح منظومه‌ی حکمت)*، زیر نظر دکتر مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه‌ی آثار، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن*، تهران: انتشارات پژوهشگاه، ج ۲.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶ ه.ق)، *نهایه‌ی الحکمه*، قم: انتشارات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ سیزدهم.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵)، *تلخیص‌المحصل، معروف به التقد المحصل*، بیروت: نشر دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۶. لگن‌هاوزن، محمد گری و دیگران (۱۳۷۹)، «معرفت‌شناسی: پیشینه و تعاریف» (اقتراح)، فصل‌نامه‌ی ذهن، ش ۱.
۱۷. ابوالعباس (۱۳۶۸)، *بیان الحق بضممان الصدق*، تصحیح دکتر ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵)، *آموزش فلسفه*، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *شرح مبسوط منظومه*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ ششم، ج ۱.
۲۰. _____ (۱۳۷۳)، *شرح مختصر منظومه*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۰ ه.ق)، *المنطق*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۲. ملاصدرا، محمد (۱۴۱۰هـ.ق)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۱.
۲۳. موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمايزات منبائی منطلق قدیم و جدید»، فصل‌نامه‌ی مفید، ش ۱۰.
۲۴. یوستوس، هارتناک (۱۳۷۶)، *نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی غلام‌علی حداد عادل، تهران: انتشارات فکر روز.

ب - منابع انگلیسی

25. Stich, p. Stephen, "Epistemology", in *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998.
26. Pojman, p. Louis, *Theory of Knowledge*, California, 2000, Wadsworth Publishing co.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی