

مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بداهت

مبناگروی ویژه متفکران مسلمان در حوزه مفاهیم

محمد حسین زاده^۳

چکیده

این نوشتار به بحث درباره مفاهیم بدیهی و نظری می‌پردازد و این تقسیم را، که اساسی‌ترین و پرثمرترین تقسیم برای مفاهیم در معرفت‌شناسی است، با نگاهی معرفت‌شناختی بررسی می‌کند. گرچه به لحاظ وجودشناختی در این تقسیم تردید شده است، اما نمی‌توان تحقق این دو قسم را انکار نمود. بدین‌روی، مؤلف پس از تعریف مفهوم «بدیهی» و «نظری»، نگاهی گذرا به این‌گونه تردیدها افکنده، آنها را ارزیابی می‌نماید. در ادامه، مفاهیم یا تصورات بدیهی را برمی‌شمرد و پس از بررسی رابطه بدیهی و نظری با تفکر، حقیقت‌اندیشه و گستره آن را بررسی می‌کند. در ادامه، بنیادی‌ترین مبحث معرفت‌شناسی در حوزه مفاهیم یا تصورات را، که مسئله «معیار بداهت» آنهاست، بررسی کرده، به شرح گسترده‌ای از مبناگروی ویژه متفکران مسلمان در حوزه مفاهیم و تصورات دست می‌یازد.

کلیدواژه‌ها: بدیهی، علم حضوری، معقولات ثانی، اندیشه، مفاهیم حسی، مفاهیم شهودی.

مقدمه

با نگاهی گذرا به آثار اندیشمندان مسلمان، اعم از فیلسوفان، متکلمان و منطق‌دانان، می‌توان گفت: عموم آنها در حوزه مفاهیم یا تصورات، همچون گزاره‌ها و تصدیقات، مبنایگرا هستند. از منظر آنها، مفاهیم به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم شده، مفاهیم نظری از راه مفاهیم بدیهی معلوم می‌گردند و بدین‌سان می‌توان به بخش وسیعی از مفاهیم مجهول معرفت یافت. اما فراروی ما پرسش‌های بسیاری در این باره قابل طرح هستند؛ از جمله: مفاهیم بدیهی و نظری چیستند؟ شماره و گستره مفاهیم بدیهی تا کجاست؟ معیار بدهاقت آنها چیست؟ بحث را با پیشینه بحث «بدیهی و نظری» آغاز می‌کنیم:

پیشینه بحث

بحث از «بدیهی» و «نظری» و تقسیم تصور و تصدیق یا معرفت حصولی بدان‌ها در منطق و فلسفه اسلامی، سابقه‌ای بسیار کهن دارد و تا عصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق) قابل پی‌گیری است. می‌توان محتوای این دو اصطلاح را در نوشته‌های وی دریافت. او به صراحت، میان این دو دسته معرفت، یعنی بدیهی و نظری، تمایز نهاده و تصریح کرده است که برخی از تصورات کسبی بوده، به استناد تصورات دیگری که نیاز به تحصیل و اندیشه ندارند، حاصل می‌شوند:

العلم ینقسم الی تصور مطلق ... و الی تصور مع تصدیق ... فمن التصور ما لایتمّ الا بتصور یتقدّمه... و لیس اذا احتاج تصور الی تصور یتقدّمه یلزم ذلک فی کلّ تصور، بل لابدّ من الانتهاء الی تصور یقف، و لایتصل بتصور یتقدّمه کالوجوب و الوجود و الامکان.^(۱)

بدین‌سان، به تعریف معرفت‌شناختی «مفاهیم بدیهی» پرداخته و آنها را موقف مفاهیم نظری دانسته است. بنابر این گفته، مفاهیم نظری بر مفاهیم دیگری مبتنی‌اند، اما مفاهیم بدیهی بر هیچ مفهومی مبتنی نیستند و از راه دیگر مفاهیم حاصل نمی‌شوند. آنها، برخلاف مفاهیم نظری، به

مستند یا مفاهیم پایه نیاز ندارند. بدین روی، فارابی پس از پی‌ریزی میناگری در قلمرو مفاهیم یا تصورات، در ادامه می‌افزاید: هرگونه شرح و تبیین برای این‌گونه مفاهیم، تنبیه ذهنی است و نه تعریف حقیقی. سپس همین مطالب را درباره تصدیقات جداگانه یادآور می‌شود.^(۲)

البته بدیهی و نظری پیشینه‌ای کهن‌تر دارند و تا عصر ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) و بلکه تا زمان افلاطون و سقراط نیز قابل پی‌گیری‌اند. از جمله، ارسطو در کتاب البرهان، هرگونه تعلیم و تعلم ذهنی را بر معرفت سابق مبتنی می‌داند.^(۳) چنین نگرشی به معنای پذیرش بدیهیاتی است که مبنای گزاره‌های نظری‌اند. چنین تمایزی در معرفت‌های بشری، یعنی نیاز برخی از آنها به فکر و اندیشه و بی‌نیازی برخی دیگر - و نه اصطلاح «بدیهی و نظری» - را می‌توان در کلمات سقراط (۳۹۹-۴۶۹) به زبان افلاطون و دست‌کم در نوشته‌های افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق) یافت.^(۴)

حتی اگر بپذیریم که ارسطو و پیش از وی، افلاطون و سقراط نیز به چنین معنا و تمایزی توجه داشته‌اند - که به راستی چنین است - هیچ تردیدی نیست که واژه‌های «بدیهی» و «نظری» یا واژه‌های همگن با آنها تا مدت زمانی طولانی پس از عصر آن حکما مصطلح نشده بودند، بلکه به نظر می‌رسد صرفاً در چند قرن اخیر است که این واژه‌ها چنین کاربردی یافته و مصطلح شده‌اند. بدون تردید، در عصر علامه حلی (۶۴۷-۷۲۶ ق)،^(۵) محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)^(۶) و بلکه پیش از آنها فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق) چنین اصطلاحاتی رایج بوده‌اند. نگاهی گذرا به کتاب‌ها و رساله‌های حکما و منطق‌دانان مسلمان در این عصر، ادعای مزبور را اثبات می‌کند. از جمله، فخرالدین رازی در تعریف ابن‌سینا از «الذات» و «الم» بر وی اشکال می‌گیرد که این واژگان و مفاهیم آنها بدیهی بوده، به تعریف نیازی ندارند:

والتحقیق ... انّ ماهیه اللذّة و الألم متصوّرة تصوّراً اولیاً بدیهیاً، بل تصوّرهما من أجلي التصورات و أظهرها...^(۷)

نیز درباره مفهوم «وجود» و «عدم» اظهار می‌دارد که آنها بدیهی‌اند.^(۸) این‌گونه اظهارات نشان‌دهنده این حقیقت هستند که اصطلاح «بدیهی» و «نظری» و کاربرد آنها در عصر وی شایع

بوده‌اند و وی بدون آنکه توضیحی بدهد، این واژگان را به کار می‌گیرد. افزون بر آن، او بر اساس این دو اصطلاح، این بحث را مطرح کرده که آیا همه مفاهیم و تصدیقات بدیهی‌اند؟ یا همه آنها نظری بوده، به کسب و نظر نیاز دارند؟ یا اینکه برخی از آنها بدیهی‌اند و برخی دیگر نظری؟ او به صراحت، این نظریه را می‌پذیرد که همه تصورات بدیهی‌اند؛ اما درباره تصدیقات، همان نظریه متداول را اختیار کرده است و همچون عموم متفکران مسلمان، قایل می‌شود که برخی از تصدیقات بدیهی‌اند و برخی دیگر از آنها نظری.^(۹) آیا چنین امری به صراحت و روشنی گویای این حقیقت نیست که این واژگان در عصر وی مصطلح و رایج بوده‌اند؟

می‌توان این کاربرد را حتی در آثار شیخ اشراق نیز، که معاصر اوست، پی‌گیری کرد. شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق) در آثار خود، این اصطلاح را به روشنی به کار برده است. البته او به جای «بدیهی» از واژه «فطری» استفاده کرده است.^(۱۰) قطب‌الدین شیرازی واژه «فطری» را در عبارت وی، به بدیهی تفسیر کرده، چنین می‌نگارد:

و بعضها [فطریة] ای بدیهیة لا تفتقر الی اکتساب من حیث هی... فالفطری من التصورات ما لایکون حصوله فی العقل موقوفاً علی طلب و کسب.^(۱۱)

در هر صورت، اکنون با این پرسش مواجهیم که از عصر فخرالدین رازی و شیخ اشراق، یعنی اواخر قرن ششم تا زمان ابن‌سینا، این اصطلاح چه وضعیتی داشته است؟ آیا در آثار حکما، منطق‌دانان و متكلمان این دوره نیز مصطلح بوده است؟ آنچه به یقین می‌توان اظهار نمود این است که به‌منیاریه جای «بدیهی» و «نظری»، واژه‌های «مکتسب» و «غیر مکتسب» را به کار گرفته، چنین می‌نگارد:

کل علم مکتسب ب فکر او حاصل بغير اکتساب فکری قسماً: أحدهما التصور والآخر التصدیق. والمتکسب بالفکره من باب التصدیق یحصل بالقیاس، و من باب التصور بالحدّ و الرسم.^(۱۲)

اما این عبارت برگرفته از عبارت ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) در برهان شفاست.^(۱۳) واژه‌های

ذکر شده در هر دو نوشتار، هرچند مفید محتوای بدیهی و نظری‌اند و معنای آنها را به ذهن متبادر می‌سازند، ولی بر اینکه آن واژه‌ها مصطلح باشند دلالتی ندارند.

شاید بتوان از برخی عبارات‌های ابن‌سینا استظهار کرد که او برای اولین بار در نوشتارهای خود، واژه «اُولی» را در باره معرفت‌ها یا تصورات و تصدیقات بی‌نیاز از تفکر و نظر به کار برده؛ از جمله در عبارت ذیل، که از روشن‌ترین تعبیّرات اوست:

إنّ الموجود و الشیء و الضروری معانیها ترسم فی النفس ارتساماً اُولیاً، لیس ذلک الأرتسام ممّا یحتاج الی أن یجلب باشیاء أعرف منها. فانه کما أنّ فی باب التصدیق مبادئ اولیة یقع التصدیق بها لذاتها و یكون التصدیق بغيرها بسببها... کذلک فی التصورات اشیاء هی مبادئ للتصور و هی متصورة لذواتها و اذا أريد أن یدلّ علیها لم یکن ذلک بالحقیقة تعریفاً لمجهول، بل تنبیهاً و اخطاراً بالبال... (۱۴)

بدین‌سان، در عبارت مزبور، از چنین معنایی، یعنی تصدیق و تصور بدیهی، به تصدیق و تصویری که ارتسام اُولی در ذهن دارد، تعبیر می‌کند. بدین روی، «تصور بدیهی»، تصور اُولی یا گونه‌ای از تصور است که مرتسم به ارتسام اُولی است؛ چنان‌که تصدیق بدیهی نیز چنین است. در ادامه، ویژگی‌های این تصورها یا تصدیق‌ها را شرح داده، توضیح می‌دهد که تصدیق یا تصور مجهول از راه آنها معلوم می‌گردد؛ اما آنها خود بالذات بوده، بر تصور یا تصدیق دیگری مبتنی نیستند.

افزون بر آن، در عبارتی دیگر، از چنین محتوایی به «بَیِّن اُولی» تعبیر می‌کند و نسبت به گزاره‌های بدیهی، واژه «بَیِّن اُولی» یا واژه «بَیِّن بنفسه» به کار می‌برد:

و هذا لیس بَیِّناً اُولیاً... من البَیِّن بنفسه أنّ للحادثات مبدء ما یجب ان یکون بَیِّناً بنفسه. (۱۵)

می‌توان به جای «بَیِّن اُولی» یا «بَیِّن بنفسه»، از واژه «اُولی التصور» یا «اُولی التصدیق» استفاده کرد؛ چنان‌که صدرالمتألهین در تعلیقه خود بر شفاء این اصطلاحات را به کار برده است. (۱۶) البته

ابن‌سینا در بعضی از عبارات‌ها، واژه «بدیهی» را تنها برای اولیات به کار برده، بلکه بداهت را به اولیات اختصاص داده است. وی پس از تعریف «تصدیق» چنین می‌نگارد:

هذا علی ضربین: أحدهما یدرک بالفکر و لابد من طلبه علی طریق العقل و تحصیله به... و الضرب الآخر أن یفهم ذلك و یصدق به لا من طریق الفکر او طلب العقل، بل اما ببدیهیة... او بالحدس... او یكون قد قبلناه من الأجلاء او العلماء... (۱۷)

در عبارت مذکور، «بدیهی» به معنای «اولی» به کار رفته است؛ چنان‌که قطب‌الدین رازی تصریح می‌کند: (۱۸) «بدیهی» واژه‌ای است که به نحو مشترک لفظی در دو معنا به کار می‌رود: ۱. بدیهیات اولیه؛ ۲. گزاره‌های یقینی، اعم از بدیهیات اولی، حدسیات و حسیات و مانند آنها. اما ابن‌سینا در گفتاری دیگر، از این فراتر می‌رود و گویا این اصطلاح را مفروغ عنه و مسلم می‌گیرد و بر همه معرفت‌های بی‌نیاز از کسب، «معرفت فطری و بدیهی» اطلاق می‌کند:

لماکان استکمال الانسان... هو فی أن یعلم الحق لأجل نفسه و الخیر لأجل العمل به و اقتباسه، و كانت الفطرة الأولى و البدیهة من الإنسان و حدّهما قلیلی المعونة علی ذلك، و كان جلّ ما یحصل له من ذلك إنّما یحصل بالاکتساب، و كان هذا الاکتساب هو اکتساب المجهول، و كان مُکسِبُ المجهول هو المعلوم، و جب ان یكون الإنسان یبتدیء اولاً، فیعلم أنّه کیف یكون له اکتساب المجهول من المعلوم و کیف یكون حال المعلومات و انتظامها فی انفسها... (۱۹)

آیا برای مصطلح بودن واژه‌ای در دانش یا دانش‌هایی، همین مقدار کافی است؟ آیا صرفاً می‌توان با چند عبارتی که ذکر شدند، استنباط کرد که این واژه در آن عصر و برای ابن‌سینا رایج و متداول بوده است؟ شاید چنین برداشتی قابل تأمل و درخور تردید باشد، به ویژه با توجه به اینکه تعبیرهای گوناگونی از محتوای بدیهی و نظری ارائه شده است. از اینکه واژه‌های گوناگونی درباره این محتوا به کار رفته و تعبیرهای متعددی از آنها ارائه شده است، می‌توان استظهار نمود که آن کثرت و گوناگونی حاکی از این است که اصطلاح «بدیهی» و «نظری» آنچنان‌که شایسته

است، در عصر ابن‌سینا در میان حکما و منطق‌دانان رواج نیافته و متداول نشده؛ چنان‌که در عصر شیخ اشراق و فخرالدین رازی در اواخر قرن ششم هجری شایع بوده است. اما باید توجه داشت که بسیاری از این تعبیرها - چنان‌که در ادامه بحث ذکر می‌شود - مربوط به چند قرن اخیر است. آیا تعدّد تعبیرها از این حقیقت به معنای آن نیست که از اواخر قرن ششم به بعد نیز این واژگان مصطلح نبوده‌اند؟ آیا شواهد متقنی می‌توان یافت که بر این تمایز صحّه بگذارند و تعدّد تعبیرها را در اعصار اخیر کاشف این ندانند که این واژگان در این دوره مصطلح نبوده‌اند؟ در هر صورت، برخی از مهم‌ترین آن تعبیرها که به جای اصطلاح «بدیهی و نظری» به کار رفته، عبارتند از:

۱. «ضروری» و «مکتسب»؛^(۲۰)
۲. فطری و غیر فطری؛ این دو تعبیر نزد اشراقیان رایجند و به نظر می‌رسد اولین بار شیخ اشراق آنها را به جای «بدیهی» و «نظری» به کار گرفته، ولی مراد همان بدیهی و نظری است.^(۲۱)
۳. «ضروری» و «کسبی»؛^(۲۲)
۴. «بدیهی» و «کسبی»؛^(۲۳)
۵. «فطری» و «فکری»؛^(۲۴)
۶. «ضروری» و «نظری»؛^(۲۵)
۷. «اولی» و «مکتسب».^(۲۶)

واژه‌های به کار رفته به جای «بدیهی» و «نظری»، به واژگان ذکر شده محدود نیستند، بلکه می‌توان واژه‌های دیگری را نیز یافت. به نظر می‌رسد تعدّد اصطلاحات یا کاربردها مبین این حقیقت است که هیچ‌یک از آنها مصطلح نشده، یا اگر برخی از آنها مصطلح گردیده کاربردشان رایج و شایع نشده است. از این رو، هر کس بر اساس سلیقه یا تشخیص خود، واژه‌ای را برگزیده و آن را برای تعبیر از آن مفاد روشن و آشکار به کار برده است.

با این همه، شاید بتوان استظهار نمود که اصطلاح «بدیهی» و «نظری» یا «ضروری» و «نظری»

در میان متکلمان مسلمان به لحاظ تاریخی، کمی زودتر از حکما و منطق‌دانان مسلمان رایج شده است. ابن فورک (متوفای ۴۰۶ ق) کاربرد اصطلاح «بدیهة العقل» را به اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق) نسبت داده، مدعی است: وی آن را به مبادی علوم، که عبارتند از ضروریات بی‌نیاز از فکر و نظر، تفسیر کرده است.^(۲۷) علاوه بر او، متکلمان بسیاری را می‌توان یافت که بدان معنا توجه کرده، آن را در نوشتارهای خود به کار برده‌اند. متکلمانی همچون باقلانی (متوفای ۴۰۳ ق)^(۲۸) و عبدالجبار (متوفای ۴۱۵ ق)،^(۲۹) که معاصر ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) بوده و به لحاظ زمانی مختصر تقدیمی بر وی داشته‌اند، از این محتوا استفاده کرده و به رغم تفسیر و طبقه‌بندی ویژه، واژه «ضروری» و «نظری» را به گونه‌ای به کار برده‌اند که می‌توان گفت: این اصطلاح برای آنها و دیگر متکلمان معاصرشان متداول بوده است. باقلانی پس از تقسیم «علم» به «علم خدا» و «علم خلق»، علم خلق را چنین دسته‌بندی کرده است:

و هو [یعنی علم الخلق] ینقسم قسمین: فقسم منه علم اضطرار و الآخر علم نظر و استدلال. فالضروری ما لزم أنفس الخلق لزوما لا یمکنهم دفعه و الشک فی معلومه؛ نحو العلم بما ادركته الحواس الخمس و ما ابتدئ فی النفس من الضرورات. و النظری منهما ما احتیج فی حصوله الی الفکر و الرویة، و كان طریقہ النظر و الحجة... (۳۰)

وی با این تعریف، به اصطلاح رایج نزدیک شده و مثال‌هایی که برای ضروری ذکر کرده از این نظر شایسته توجهند.

افزون بر آنها، تعبیر سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق)^(۳۱) درخور دقت و تأمل است. ابوالحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰ ق)،^(۳۲) ابوجعفر طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)،^(۳۳) و ابن‌حزم (متوفای ۴۵۸ ق)،^(۳۴) نیز واژه «ضروری» و «کسبی» را به کار برده و از آنها چنین معنایی اراده کرده‌اند.

بدین‌سان، نگاهی گذرا به آثار متکلمان پیش از ابن‌سینا و پس از او کاشف این است که چنین اصطلاحی در این عصر، نزد آنان شایع و رایج بوده است. اکنون این پرسش به ذهن خطور

می‌کند که آیا این اصطلاح از کلام به فلسفه راه یافته است یا به عکس از فلسفه به کلام، یا هیچ کدام؟ پاسخ این پرسش هر چه باشد، نباید در این امر تردید نمود که محتوای این اصطلاح در زمانی بسیار دیرین در آثار ارسطو و افلاطون مورد توجه قرار گرفته است.

حاصل آنکه واژه‌های «بدیهی» و «نظری» و دیگر واژه‌های همگن یا معادل آنها در علومی همچون منطق، فلسفه و کلام قدمتی دیرین داشته، دست کم، در قرون اخیر کاربردی رایج و شناخته شده دارند، بلکه می‌توان کاربرد این محتوا یا معنا را تا گذشته‌ای بسیار دورتر پی‌گیری کرد. در عصر حاضر، در علوم عقلی، به ویژه در معرفت‌شناسی، این دو واژه کاربرد داشته، مصطلح‌اند. در این نوشتار، از میان تعبیرهای گوناگون، که مهم‌ترین آنها ذکر شد، «بدیهی» و «نظری» را برگزیده، تنها آنها را به کار می‌بریم و در معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های عقلی، واژه «بدیهی» را برای مفاهیم یا تصورات و قضایا یا تصدیقات بی‌نیاز از فکر، و «نظری» را برای مفاهیم یا تصورات و قضایا یا تصدیقات نیازمند فکر و نظر قرارداد می‌کنیم؛ چنان‌که در معرفت‌شناسی معاصر این دو تعبیر رایجند.

تعریف «بدیهی» و «نظری»

مفاهیم یا تصورات در نگاه آغازین و در تقسیم اولی، به «بدیهی» و «نظری» تقسیم می‌شوند. مفاهیم یا تصورات «بدیهی» به دسته‌ای از مفاهیم یا تصورات گفته می‌شود که به فکر و نظر نیازی ندارند و از راه مفاهیم دیگر به دست نمی‌آیند. در مقابل، مفاهیم یا تصوراتی «نظری» نامیده می‌شوند که دست‌یابی بدان‌ها بر فکر و نظر مبتنی هستند و بدون فکر و نظر به دست نمی‌آیند. شیوه فکر و نظر در حوزه مفاهیم یا تصورات تعریف است؛ چنان‌که شیوه فکر و نظر در حوزه تصدیقات و گزاره‌ها استدلال.

بر اساس تعریف مزبور، «بدیهی» به تعریف نیازی ندارد. این حکم عمومیت و شمول دارد و همه مفاهیم بدیهی را، اعم از مفاهیمی که تعریف‌پذیر نیستند و مفاهیمی که قابل تعریفند،

دربر می‌گیرد. با توجه به این نکته، می‌توان بدین نتیجه رسید که مفاهیم بديهی دو دسته‌اند: بخشی از آنها قابل تعریف نیستند و نمی‌توان برای آنها تعریفی ارائه کرد و دسته دیگری از آنها قابل تعریفند، اما به تعریف نیازی ندارند. می‌توان مفاهیمی همچون وجود، شیء، علم و عدم را از دسته اول به شمار آورد.

احکام ذکر شده در خصوص قضایا و تصدیقات بديهی نیز صادقند. از این‌رو، در بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های منطقی، تصورات بديهی از تصدیقات بديهی و نیز تصورات نظری از تصدیقات نظری تفکیک نشده‌اند، بلکه بديهی و نظری بدون در نظر گرفتن اینکه تصور یا تصدیق هستند، تعریف شده‌اند: «البديهی ما لا يحتاج الی النظر»^(۳۵) یا «البديهی ما حصل بدونہ [الفکر.]»^(۳۶) این امر حاکی از آن است که تصور و تصدیق بديهی به لحاظ بدها، حقیقت واحدی دارند؛ چنان‌که تصور و تصدیق نظری نیز این‌گونه‌اند.

با توجه بدین نکته، می‌توان به آسانی به پاسخ این پرسش دست یافت که مقسم تقسیم به بديهی و نظری چیست؟ آشکار است که در علم حضوری، چنین تقسیمی صحیح نیست و به فرض صحت آن، شایع و رایج نیست. از این‌رو، اصطلاحات «بديهی» و «نظری» صرفاً به علم حصولی اختصاص دارند و تنها علم حصولی، اعم از تصور و تصدیق، است که به بديهی و نظری متقسم می‌شود.

در اینجا لازم است خاطرنشان کنیم که ممکن است یکسان‌انگاری مفاهیم بديهی و تصدیقات بديهی منشأ مغالطه یا اشتباه شود. توضیح آنکه همه مفاهیم بی‌نیاز از نظر و فکر، بديهی‌اند؛ اما آیا هر تصدیق یا هر قضیه بی‌نیاز از فکر و نظر را نیز می‌توان بديهی دانست؟ آشکار است که پاسخ این پرسش منفی است و نمی‌توان هر قضیه یا تصدیق بی‌نیاز از فکر و نظر را بديهی پنداشت. برای اینکه گزاره یا قضیه‌ای به بدها متصف گردد، لازم است علاوه بر این ویژگی، یعنی بی‌نیازی از فکر و نظر، ویژگی یا ویژگی‌های دیگری داشته باشد که عمدتاً عبارتند از: مطابقت با واقع یا صدق، یقینی، ثابت و غیر قابل زوال بودن. اگر گزاره یا تصدیقی چنین

ویژگی‌هایی نداشته باشد، حتی اگر مبدأ استدلال قرار گیرد، بر آنها اصطلاح «بدیهی»، «ضروری» و مانند آنها اطلاق نمی‌شود. بدین روی، تصدیق یا گزاره بدیهی، تصدیق یا گزاره‌ای است که یقین به معنای اخص بدان تعلق گیرد و بتوان بدان اعتقاد جزمی صادق ثابت داشت. از این‌رو، تنها یقینیات یا گزاره‌های یقینی به «بدیهی» توصیف می‌شوند؛ اما به غیر آنها «بدیهی» یا «ضروری» اطلاق نمی‌شود، بلکه در باره آنها احیاناً واژه «بین» یا «بین بنفسه» به کار می‌رود. بدین سان، بر حسب قرارداد، میان بدیهی و بین تمایز وجود دارد. «بین» بر همه مبادی، هر چند غیر یقینی و نادرست، اطلاق می‌گردد؛ اما «بدیهی» صرفاً درباره تصدیق یا گزاره‌ای به کار می‌رود که یقین بالمعنی الأخص بدان تعلق گیرد. از این‌رو، فقط یقینیات بدیهی‌اند و آنها را شامل اولیات یا بدیهیات اولیه، وجدانیات، حسیات، متواترات، تجربیات و حدسیات دانسته‌اند؛ گو اینکه به نظر می‌رسد صرفاً بدیهیات اولیه و وجدانیات درخور چنین وصفی هستند؛ چراکه فقط در آنها می‌توان بدون فکر و استدلال به اعتقاد جزمی صادق ثابت دست یافت. اما آیا می‌توان حسیات و تجربیات و حدسیات و متواترات و فطریات را نیز این‌گونه بدیهی دانست؟ به نظر می‌رسد فطریات قریب به بدیهیات واقعی‌اند و از این‌رو، می‌توان آنها را بدیهی ثانوی تلقی کرد. اما حسیات در صورت ارجاع به اولیات، مفید چنین معرفتی هستند و در این صورت، در واقع به استدلال نیاز دارند. این حکم در تجربیات آشکارتر است؛ چراکه از جهات گوناگونی به استدلال نیاز دارند. بنابراین، نمی‌توان آنها را واقعاً بدیهی تلقی کرد. (۳۷)

حاصل آنکه تصدیق یا قضیه بدیهی با تصور یا مفهوم بدیهی به لحاظ گستره، تمایزی فاحش دارد؛ چراکه هر مفهوم بی‌نیاز از فکر و نظر بدیهی است، ولی هر تصدیق یا قضیه اینچنینی بدیهی نیست. بدین روی، واژه «بدیهی» در مفاهیم و تصورات را می‌توان معادل واژه «بین» یا «بین بنفسه» در قضایا و تصدیقات قرار داد. «بین» در تصدیقات شامل همه مبادی، اعم از یقینی و ظنی می‌شود، اما قضایا و تصدیقات «بدیهی» صرفاً به مبادی یقینی اختصاص دارند.

ممکن است در دفاع از همسانی تصور و تصدیق گفته شود: همان‌گونه که گستره بدیهی در

جانب تصدیقات یا گزاره‌ها به یقینیات محدود می‌شود و امور غیر یقینی، همچون مسلمات و مضمونات از دایره آنها خارج می‌شوند، مفاهیم بدیهی نیز این‌گونه بوده، به مفاهیم کلی اختصاص می‌یابند. بدین سان، مفاهیم جزئی، اعم از حسی و غیر حسی، از مقسم تقسیم تصورات به بدیهی و نظری خارجند. بنابراین، تنها مفاهیم یا تصورات کلی‌اند که قابل انقسام به بدیهی و نظری بوده، در نتیجه، مقسم این تقسیم هستند، نه مطلق علم حصولی یا مطلق مفاهیم و تصورات. تصورات جزئی چون همواره بدیهی‌اند، قابل انقسام به بدیهی و نظری نبوده، خارج از مقسم به شمار می‌روند. از این رو، شهید مطهری، به رغم آنکه در مقام این بحث و بیان این نکته نبوده، تصریح کرده که آنها از قلمرو بدیهی خارج هستند:

و اما الامور المحسوسة الجزئية فليست بدیهية و لا نظرية باصطلاح أهل المنطق، اذ المقسم لهما المعقولات و الكلّيات، لا الجزئيات. (۳۸)

اما به نظر می‌رسد چنین تبیینی علت آن نیست که مفاهیم یا تصورات جزئی، اعم از حسی و غیر حسی، خارج از مقسم مزبور باشند. اینکه مفاهیم جزئی، از جمله مفاهیم حسی بدیهی‌اند، محل بحث و گفت‌وگوست و اینکه ما در نهایت این نظریه را می‌پذیریم که آنها بدیهی‌اند، موجب نمی‌شود که از مقسم خارج شوند. این گفته مستلزم آن است که حتی آن دسته از مفاهیم کلی، که همگان به یقین و به اتفاق آنها را نظری می‌دانند، باید از این مقسم نیز خارج باشند؛ چراکه بر اساس استدلال مزبور، قابل انقسام به بدیهی و نظری نیستند، بلکه همواره نظری‌اند. اما آیا می‌توان به چنین پیامدی تن داد؟

افزون بر آن، اینکه تصویری صرفاً مصداق یکی از اقسام باشد، موجب خروج آن از مقسم نیست، بلکه صرفاً شأنیت آن برای انقسام کافی است، وگرنه پس از بحث روشن می‌شود که یک دسته از مفاهیم بدیهی‌اند. بنابراین، شأنیت در ابتدای امر، برای داخل بودن در مقسم کافی است. در پایان، می‌توان افزود که گستره اصطلاح «بدیهی» بر قرارداد و قلمرو آن مبتنی است. بر اساس وضع یا قرارداد، در تصدیقات، «بین» بر همه مبادی، اعم از یقینیات، مسلمات، مضمونات و

مانند آنها قابل اطلاق است؛ اما «بدیهی» صرفاً بر مبادی یقینی اطلاق می‌گردد. در این دو اصطلاح، خصوصیتی واقعی در تصدیقات لحاظ می‌گردد، اما این ویژگی قراردادی بودن آنها را نفی نمی‌کند. ولی درباره مفاهیم یا تصورات، بر اساس قراردادی منطقی یا جعل اصطلاحی معرفت‌شناختی، مناسب آن است که «بدیهی» را شامل مفاهیم جزئی نیز بدانیم تا مقسم (مفاهیم) آنها را دربر داشته باشد؛ چنان‌که علم حصولی شامل همه آنهاست.

نقد تعریف «بدیهی» و «نظری»

می‌توان تعریفی را که برای «بدیهی» ارائه شد، نقد کرد و گفت: ارائه تعریف برای مفهومی «بدیهی» نشان‌دهنده آن است که بدیهی نظری است. اگر بدیهی می‌بود، نیازی به تعریف نمی‌داشت. (۳۹)

اما پاسخ این اشکال آشکار است. علاوه بر امکان جواب از راه تمایز میان حمل اولی و شایع درباره «مفهوم» و اینکه مانعی ندارد که مفهوم «بدیهی» به لحاظ حمل شایع و مصادیقش نظری باشد، می‌توان افزود که چنین تعریفی لفظی بوده، در واقع، شرح اصطلاحی منطقی یا کاربردی فلسفی است. ارائه چنین تعریفی برای مفهوم «بدیهی» اثبات نمی‌کند که بدیهی خود نظری است و به نظر، کسب و فکر نیاز دارد، بلکه می‌توان افزود: مفهوم «نظری» نیز نظری نیست و به فکر و تعریف نیاز ندارد. تعریفی که از آن ارائه می‌شود شرح اصطلاح «نظری» و کاربرد آن در منطق، فلسفه و کلام است. (۴۰)

دیدگاه‌های وجودشناختی درباره مفاهیم بدیهی

چنان‌که در آغاز بحث ذکر شد، نگرش‌هایی وجودشناختی، که شاذ و نادرند، مفاهیم بدیهی را نشانه‌رفته و در تحقق آنها تردید نموده یا به گونه‌ای جزئی این دسته از مفاهیم را نفی کرده‌اند. از منظر آنها، همه مفاهیم نظری هستند. (۴۱) در مقابل این نگرش، دیدگاه شاذ دیگری قرار دارد که همه مفاهیم را بدیهی تلقی کرده است. (۴۲)

چنین دیدگاه‌هایی ناشی از شبهاتی هستند در قبال یافته‌های درونی و شهودی، که برای برخی حاصل شده‌اند، با مراجعه به درون و اندکی تأمل درونی قابل رفع می‌نمایند. شرح و بررسی استدلال‌های آنها در این نوشتار لازم نیست؛ چراکه ذاتاً مباحثی معرفت‌شناختی نبوده و به تفصیل در کتاب‌های کلامی و منطقی^(۴۳) نقد و بررسی شده‌اند. افزون بر آن، هر کس با تأمل ذهنی و تجربه درونی و از راه علم حضوری، می‌تواند دریابد که مفاهیم یا تصورات، همچون تصدیقات و گزاره‌ها، دو دسته‌اند: برخی بدیهی‌اند و نیاز به کسب و فکر ندارند و دسته‌ای دیگر به نظر و اندیشه‌ورزی نیازمندند. بنابراین، بطلان دیدگاه کسانی که همه تصورات را بدیهی یا همه آنها را نظری پنداشته‌اند از راه علم حضوری و تجربه درونی روشن می‌شود. از این راه، می‌توان دریافت که دسته‌ای از مفاهیم یا تصورات بدیهی و برخی دیگر نظری‌اند. یافته‌های شهودی در موطن ذهن، دیدگاه‌های دیگر را مردود دانسته، برخلاف آنها گواهی می‌دهند.

بدیهی یا نظری بودن تقسیم علوم حصولی به بدیهی و نظری

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به پاسخ مسئله دیگری که فراروی ما قرار دارد، دست یافت. دیدگاه رایج در علوم عقلی این است که همه تصورها و تصدیق‌ها بدیهی نیستند؛ چنان‌که همه آنها نظری نیستند، بلکه دسته‌ای از آنها بدیهی و دسته دیگری نظری‌اند. پرسشی که درباره این نگرش ممکن است مطرح شود این است که آیا این نگرش، یعنی دیدگاه کسانی که تصورات و تصدیقات را به دو دسته تقسیم کرده، قایلند که برخی از آنها بدیهی‌اند و برخی دیگر نظری، خود نیاز به استدلال دارد یا آنکه امری بدیهی و وجدانی بوده، بی‌نیاز از استدلال است؟ در این باره، دو نظریه متصور است:

۱. دیدگاهی که این تقسیم را نظری دانسته، بر آن استدلال اقامه می‌کند.

۲. دیدگاهی که خود این تقسیم را نیز بدیهی و از قبیل وجدانیات می‌داند.^(۴۴)

به نظر می‌رسد دومین دیدگاه پاسخی درست به مسئله است؛ زیرا هر کس به درون خود

مراجعه کند و بدین امر توجه نماید، درمی‌یابد که دسته‌ای از تصورات و تصدیقات بدیهی‌اند و برخی دیگر نظری بوده، بر بدیهیات مبتنی‌اند و از راه کسب، نظر و فکر حاصل می‌شوند. برای اثبات این ادعا، استدلال‌هایی می‌توان ارائه نمود. این استدلال‌ها در واقع تنبیهی‌اند و نه حقیقی. از این‌رو، نمی‌توان همهٔ کسانی را که بر این مطلب استدلال اقامه کرده‌اند کسانی دانست که معتقدند این مسئله نظری است، بلکه چه بسا در مقام ارائهٔ استدلال‌هایی تنبیهی بوده‌اند. این‌گونه استدلال‌ها، که غیرحقیقی‌اند، نفی‌کنندهٔ بدهاقت نیستند. در هر صورت، چه آنکه این استدلال‌ها را حقیقی تلقی کنیم یا تنبیهی، خواه این تقسیم را بدیهی بدانیم یا نظری، استدلال‌های گوناگونی برای اثبات این ادعا ارائه شده‌اند که شرح و ارزیابی آنها مجال دیگری می‌طلبد. (۴۵)

بدین روی، مبنای روی ویژهٔ متفکران مسلمان در حوزهٔ مفاهیم یا تصورات، بر معرفت وجدانی یا علم حضوری مبتنی است؛ چنان‌که در حوزهٔ تصدیقات و قضایا این‌گونه است. پس بار دیگر نقش آموزهٔ «معرفت حضوری» در این نگرش، از بُعدی دیگر آشکار می‌گردد؛ چراکه عمده یا تنها دلیل انقسام معرفت حصولی به «بدیهی» و «نظری»، تجربهٔ ذهنی و علم حضوری است. دیگر ادلهٔ منبّهاتی بیش نیستند. بنابراین، از منظری دیگر، معرفت‌شناسی بر علم حضوری مبتنی است.

رابطهٔ بدیهی و نظری با اندیشه

در تعریف «بدیهی»، دیدیم که بر این نکته تأکید شده که نیازمند کسب و فکر یا اندیشه‌ورزی نیست، در صورتی که «نظری» از راه فکر و اندیشه‌ورزی حاصل می‌شود. در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت فکر چیست؟ چگونه است که بدیهی بدان نیازی ندارد، ولی نظری بر آن مبتنی است؟ افزون بر آن، رابطهٔ بدیهی با فکر و رابطهٔ نظری با اندیشه چیست؟ در پاسخ به پرسش‌های مزبور ابتدا حقیقت «فکر» را بررسی می‌کنیم، سپس به تبیین رابطهٔ آن با بدیهی و نظری می‌پردازیم.

حقیقت تفکر

«تفکر» سیر یا تأمل یا کاوشی است ذهنی برای کشف یک مجهول. در این فرایند ذهنی، ابتدا متفکر با مجهول مواجه می‌شود و نوع و چگونگی آن را درمی‌یابد. سپس به معلومات اندوخته در ذهن برمی‌گردد و در میان آنها کاوش کرده، معلوماتی را که با پرسش تناسب دارند شناسایی می‌کند و با گزینش معلومات مناسب و مرتبط با مجهول، از میان معلومات حاضر در ذهن و تألیف درست و تنظیم روشمند آنها، به حل مسئله می‌پردازد و در نتیجه، مجهول معلوم می‌گردد. بدین‌سان، در این فرایند، اندیشه و تفکر طی چند مرحله تحقق می‌یابد: ۱. مواجهه با مسئله؛ ۲. تشخیص نوع آن؛ ۳. حرکت ذهنی به سوی معلومات؛ ۴. کاوش در میان معلومات مرتبط با مسئله؛ ۵. گزینش معلومات و اطلاعات مرتبط و متناسب با مجهول؛ ۶. تنظیم صحیح و روشمند معلومات؛ ۷. حل مسئله و دستیابی به پاسخ. آشکار است که مراحل اول و دوم مراحل مقدماتی روند تفکر هستند و مرحله‌ی اخیر نتیجه‌ی آن. در هر صورت، اگر مجهول مفهومی از مفاهیم باشد، در این فرایند یا روند ذهنی، از راه تعریف حقیقی، در مواردی که دستیابی بدان ممکن است، متفکر می‌تواند به کشف آن مجهول دست یابد و مفهومی مجهول را معلوم کند. بدین روی، در تعریف حقیقی با چیدن مفاهیمی معلوم که اجزای ذاتی مجهولند، به فهم دقیق مفهوم نظری مجهول دست می‌یابد. اما اگر مجهول تصدیقی و گزاره‌ای باشد، از راه استدلال می‌تواند آنجا که استدلال‌پذیر است، با چیدن گزاره‌های متناسب و مربوط در کنار یکدیگر، آن مجهول تصدیقی را حل کرده، معلوم نماید. (۴۶)

از تحلیل ذکر شده، بدین نتیجه دست می‌یابیم که تعریف و استدلال دو گونه یا دو شیوه تفکرند که هر یک ممکن است انواع و اقسام گوناگونی داشته باشد. عمده‌ترین نقش در این دو شیوه تفکر بر عهده عقل است. «تعریف»، ترکیب چند مفهوم با یکدیگر است که از طریق آن، مفاهیم مجهول و ناشناخته با مفاهیمی معلوم، که اجزای مقوم یا لوازم آن^(۴۷) مفاهیم مجهولند، کشف و معلوم می‌گردند. این فعالیت ذهنی «تعریف» نام دارد که بخش عمده‌ای از منطق بدان

اختصاص یافته است. البته در این کارکرد، قوه متصرف به عقل کمک می‌کند و به استخدام آن درمی‌آید. در نتیجه، عقل با مساعدت این قوه، مفاهیم معلوم مرتبط و متناسب با مفهوم مجهول را ترکیب و تنظیم کرده، به شناخت مفاهیم مجهول دست می‌یابد؛ چنان که در شیوه دیگر تفکر، که استدلال و استنتاج است، عقل نیز مهم‌ترین نقش را دارد. عقل با ترکیب چند قضیه معلوم، متناسب و مرتبط با مسئله مجهول، استدلال می‌سازد و با تولید استدلال می‌تواند به معرفت مجهولی تصدیقی دست یابد. بدین روی، «استدلال» نوعی تفکر یا تولید ذهنی است که با چیدن و مرتب ساختن چند قضیه معلوم و مرتبط به دست می‌آید. در علم النفس، عموماً بر این باورند که در این کارکرد ذهنی نیز قوه متصرف به کمک عقل می‌شتابد و آن را در چیدن مقدمات و تنظیم آنها و در نتیجه، فراهم آوردن استدلال یاری می‌دهد.

حاصل آنکه هم استدلال و هم تعریف، گونه‌هایی از تفکر، تولید و زایش فکری هستند که از راه ترکیب چند قضیه یا مفهوم به دست می‌آیند. بنابراین، تفکر یا اندیشه‌ورزی چیزی جز تحلیل و ترکیب ذهنی نیست. تفکر نوعی تحلیل و ترکیب معلومات برای دست‌یابی به پاسخی برای مجهولات و معلوم ساختن آنهاست. از طریق این فعالیت ذهنی است که به معرفت‌های جدیدتر دست می‌یابیم، مفاهیم نظری و مجهول را می‌شناسیم و با استدلال و ترکیب چند قضیه مرتبط و معلوم با یکدیگر، نتیجه تازه‌ای می‌گیریم. برای نمونه، با جهل به حقیقت «انسان» و مفهوم آن، با مراجعه به معلومات ذهنی و کاوش در آنها و یافتن مفاهیم متناسب و مرتبط با آن درمی‌یابیم که «انسان حیوان ناطق است». در نتیجه، به تعریف «انسان» دست می‌یابیم؛ چنان که با مراجعه به معلومات تصدیقی مخزون در ذهن و جست‌وجو در میان آنها و یافتن قضایا و تصدیقات متناسب و مرتبط با گزاره «جهان حادث است»، می‌توان آن را مدلل و مبرهن ساخت و این گزاره مجهول را معلوم نمود.

در برابر «تفکر»، که شامل تعریف و استدلال است، «حدس» قرار دارد. اما حدس چیست؟ آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که در حدس، مدرک دفعتاً به کشف مجهول دست می‌یابد،

بدون آنکه به ذهن مراجعه کند و در میان معلومات کاوش کرده، امور متناسب و مرتبط با آنها را بیابد. بدین روی، در حدس، حرکت از مطالب به سوی مبادی و حرکت از مبادی به سوی مطالب متحقق نیست و در نتیجه، این دو حرکت در تحقق آن دخالتی ندارند، برخلاف فکر که این دو حرکت قوام‌بخش آن بوده، در تحقق آن دخیل هستند. از این رو، حکیم سبزواری درباره‌ی تعریف «فکر» چنین سروده است:

الفکر حركة الى المبادی و من مبادی الى المراد. (۴۸)

گستره‌ی اندیشه

گفتنی است که اندیشه به علم حصولی اختصاص دارد و فراتر از آن نمی‌رود. گرچه ذات اندیشه و صورت ذهنی با معرفت حضوری معلوم است، اما در علم حضوری، تفکر و اندیشه راه ندارد. علم حضوری فراذهن و فرامنطق و از سنخ دیگری غیر سنخ معرفت حصولی است. از این رو، فراندیشه بوده، احکام ذهنی - از جمله قواعد مربوط به شیوه‌های تفکر، اعم از تعریف و استدلال - در آن راه ندارد. بنابر آنچه گذشت، تقسیم بدیهی و نظری صرفاً به تصور و تصدیق یا علم حصولی اختصاص دارد و شامل علم حضوری نمی‌شود. تقسیم ذکر شده در علمی راه دارد که اندیشه‌پذیر بوده، تفکر در آن راه داشته باشد و چنین علمی تنها علم حصولی است. حاصل آنکه گستره‌ی فکر یا قلمرو اندیشه به علم حصولی محدود می‌شود و از این رو، تقسیم بدیهی و نظری و دست‌یابی به مجهول از راه معلومات و مبادی تنها در آن راه دارد.

رابطه‌ی بدیهی با فکر

بر اساس آنچه در تبیین حقیقت فکر ارائه شد، می‌توان ارتباط بدیهی و اندیشه را دریافت. بدیهی، اعم از مفهوم و تصدیق، دانسته‌ای است که به تفکر و اندیشه‌ورزی نیاز ندارد، بلکه برای مُدرک و فاعل‌شناسا معلوم است؛ چراکه «فکر» حرکت از مجهول به معلوم و کاوش در میان

معلومات و سپس حرکت از معلومات به مطلوب مجهول است. اما بدیهی مجهول نیست. از این‌رو، به این جستار و کاوش نیاز ندارد، مجهولی نیست تا حرکت از آن آغاز شود و در سیر نهایی به مطلوب مجهول منتهی گردد. بنابراین، ارائه استدلال و تعریف حقیقی، که شیوه‌های تفکرند، برای امور بدیهی لازم نیست. اما آیا می‌توان برای امور بدیهی تعریف یا استدلال ارائه نمود؟ در پاسخ به این پرسش - چنان‌که پیش‌تر ذکر شد - می‌توان گفت: امور بدیهی دو دسته‌اند: ۱. دسته‌ای از آنها تعریف یا استدلال‌ناپذیرند؛ همچون مفهوم «علم»، «امکان» و «وجود» و

قضیه «اجتماع نقیضین محال است».

۲. دسته‌ای از آنها در عین آنکه به تعریف یا استدلال نیازی ندارند، می‌توان تعریف یا استدلالی برایشان ارائه کرد.

باید توجه داشت که این‌گونه تعریف‌ها غیرحقیقی و چنین استدلال‌هایی تنبیهی هستند. چه بسا شخصی در اثر غفلت یا اشتباه یا تحیز یا اختلال در قوای ادراکی، مفهوم و قضیه‌ای بدیهی را انکار کند یا در آنها تردید نماید.^(۴۹) می‌توان با ارائه تعریفی لفظی یا استدلالی تنبیهی او را متوجه ساخت و چیزی را که حقیقتاً بدیهی است، برایش روشن نمود. از این‌روست که می‌توان گفت: بدیهیات اضافی یا نسبی‌اند و به حسب اشخاص و زمان‌ها تغییر می‌کنند.^(۵۰)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان دریافت که منظور از این گفته آن است که ممکن است عده‌ای نتوانند تصور صحیحی از مفهوم یا گزاره‌ای بدیهی داشته باشند. از این‌رو، معنای این نسبت، نسبت بر حسب ساختار ذهن و فهم مبتنی بر آن نیست، بلکه بدین معناست که ممکن است اشخاصی درک یا تصور درستی از گزاره یا مفهومی بدیهی نداشته باشند. توضیح آنکه برای نسبی بودن مفهوم «بدیهی» چند معنا متصور است:

۱. بر چارچوب و پیش‌ساختارهای ذهنی ویژه‌ای مبتنی باشد.
۲. از جهتی بدیهی بوده، اما از جهات دیگر وبه لحاظ‌کنه مجهول باشد.
۳. حصول مفهوم یا گزاره بدیهی برای اشخاص بر شرایطی ویژه مبتنی باشد؛ از جمله سلامت

و عدم اختلال در دستگاه ادراکی، تصور و درک درست مفهوم، توجه، هوشیاری و مانند آنها. کسانی که این شرایط در آنها فراهم نیست، نمی‌توانند به درک و شناخت نایل گردند. امتناع وجه اول بر اساس مبانی برگزیده آشکار است؛ چنان‌که امکان وجه دوم و سوم، بلکه تحقیقشان تردیدناپذیر است. از این‌رو، بر اساس وجه سوم، نباید انتظار داشت کسانی که دچار بیماری و دیگر عوامل موجب اختلال در قوای ادراکی می‌شوند به درک حقایق بدیهی، اعم از مفاهیم بدیهی و گزاره‌های اولی، دست یابند. ابن‌سینا درباره «نسبیت» به معنای سوم، درباره بدیهیات اولیه چنین نگاشته است:

و ربّما قصر المتعلّم عن تصور الاولیات فی العقل اولیة... و ذلك اما لنقص فی فطرته اصلی او حادث، مَرَضی او سنی او تشوّش من فطرته بآراء مقبولة او مشهورة یلزم بها ردّ الاول لثلایتج نقیضها، و ربّما كان اللفظ غیر مفهوم فیحتاج أن یبدل او یكون المعنی غامضا لا یفهم، فاذا فهم اذعن له... (۵۱)

حاصل آنکه افزون بر امکان معنای دوم، بر اساس معنای سوم، منظور از «نسبی» یا «اضافی بودن» مفهوم یا گزاره‌ای بدیهی این است که ممکن است عده‌ای نتوانند به هر علت تصور صحیحی از مفهوم یا گزاره‌ای بدیهی داشته باشند. به بیان روشن‌تر، چنین نسبیتی به صدق مربوط نیست، بلکه مربوط به تحقق یا پیدایش اندیشه‌ای برای ذهن است. به تعبیر سوم، نسبیت در وجود یا نسبیت هستی‌شناختی دسته‌ای از موجودات است و نه نسبیت معرفت‌شناختی آنها. از این‌رو، معنای این «نسبیت»، نسبیت بر حسب ساختار ذهن و فهم مبتنی بر آن نیست، بلکه بدین معناست که ممکن است اشخاصی درک یا تصور درستی از گزاره یا مفهومی بدیهی نداشته باشند.

گستره یا شمار مفاهیم بدیهی

درباره شمار مفاهیم بدیهی، تعبیرهای گوناگونی میان متفکران مسلمان دیده می‌شود که می‌توان از آنها نظریه‌های متعددی بدین شرح به دست آورد: بر اساس برخی از عبارات‌ها، صرفاً مفاهیم

انتزاعی یا اعتباریات یا امور عامه بدیهی‌اند. بعضی دیگر مفاهیم حسّی را نیز به آنها افزوده‌اند و سرانجام، برخی همچون محقق طوسی در بعضی آثار خود، بخش وسیعی از مفاهیم را، که مفاهیم حسّی، شهودی (یا وجدانی) و انتزاعی را دربر می‌گیرد، بدیهی دانسته‌اند.^(۵۲)

به جای نقل نظریه‌های هر یک از متفکران مسلمان درباره شمار مفاهیم بدیهی، در این نوشتار، مفاهیمی را که ممکن است بدیهی تلقی شوند دسته‌بندی می‌کنیم و آنها را برمی‌شمریم و می‌کشیم دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان را درباره هر دسته بیابیم. به نظر می‌رسد در میان تعبیرات گوناگون، جامع‌ترین یا گسترده‌ترین آنها عبارت محقق طوسی^(۵۳) است که مفاهیم بدیهی را چنین دسته‌بندی کرده است:

۱. مفاهیم یا تصورات حسّی؛ علاوه بر محقق طوسی، شمار قابل توجهی از اندیشمندان مسلمان این‌گونه تصورات را بدیهی دانسته‌اند؛ از جمله، قطب‌الدین شیرازی^(۵۴) و شهرزوری.^(۵۵) در مقابل آنها، شهید مطهری بر اساس ملاک بساطت، مفاهیم حسّی را نظری می‌شمارد.^(۵۶)

۲. مفاهیم وجدانی یا مفاهیم حاصل از راه حواس باطنی؛ اندیشمندی همچون محقق طوسی^(۵۷) و قطب‌الدین شیرازی^(۵۸) را می‌توان از کسانی شمرد که این دسته مفاهیم را بدیهی تلقی کرده‌اند. البته در تعبیرهای ذکر شده، هیچ یک قوه متخیله را استثنا نکرده و یا یادآور نشده‌اند که قوه متخیله قوه‌ای معین بر ادراک است و نه مدّرك. از این رو، آنچه را می‌مازد نمی‌توان بدیهی تلقی کرد.

۳. مفاهیم فلسفی، نظیر وجود، وجوب، امکان، امتناع و وحدت.^(۵۹) متفکران بسیاری در ذیل مبحث وجود یا امکان و مانند آنها، پس از بحث درباره هر یک از این مفاهیم، آنها را بدیهی شمرده‌اند و احیاناً ادله‌ای برای اثبات بدهاقتشان اقامه کرده‌اند. محقق طوسی از این‌گونه مفاهیم به «امور عام»^(۶۰) و در جای دیگر، از آنها به «معقول محض»^(۶۱) تعبیر کرده و بدین‌گونه آنها را طبقه‌بندی نموده است.

حال با توجه به این دیدگاه‌ها، به راستی کدام‌یک از آنها را می‌توان بدیهی شمرد؟ پاسخ بدین سؤال مبتنی بر این است که نظریه‌های گوناگون را دربارهٔ معیار بدهات مفاهیم یا تصورات بدیهی ارزیابی کنیم و دیدگاه خود را در میان آن نظریه‌ها برگزینیم. از این‌رو، پیش از هر چیز باید به مسئلهٔ «معیار بدهات مفاهیم» بپردازیم. در پایان این بحث، به رغم آنکه نظریهٔ ارجاع به علم حضوری را برگزیده‌ایم، بدین نتیجه دست می‌یابیم که بر اساس آن دیدگاه، مفاهیم گوناگونی را می‌توان بدیهی دانست که عبارتند از:

۱. مفاهیم شهودی: این دسته مفاهیم یا تصورات بدیهی انعکاس علوم حضوری در ذهن هستند و ذهن از راه قوهٔ خیال از آنها عکس‌برداری می‌کند و سپس عقل مفاهیم کلی آنها را می‌سازد؛ نظیر ترس، شادی، اندوه، گرسنگی، تشنگی و دیگر حالات و احساسات نفسانی. بنابراین، این دسته مفاهیم بدیهی، مفاهیمی هستند که منشأشان علوم حضوری است. از این‌رو، از آنها به «مفاهیم شهودی» تعبیر می‌کنیم.

۲. مفاهیم حسی: آنها مفاهیمی هستند که از راه حواس ظاهری به دست می‌آیند؛ همچون تلخی، شوری، شیرینی، ترشی، سیاهی، سفیدی، نور، ظلمت، حرارت و برودت. تنها بخشی از این مفاهیم، که حاکی از احساساتند، به علوم حضوری ارجاع می‌یابند و آنها را با علوم حضوری ادراک می‌کنیم. توضیح آنکه در ادراکاتی که از حواس حاصل می‌شوند چند امر را باید از یکدیگر تفکیک کرد و میان آنها تمایز نهاد:

الف. احساس حسی؛ همچون احساس سردی، گرمی، زبری، نرمی، شوری و شیرینی و مانند آنها. این‌گونه امور از راه علم حضوری درک می‌شوند. از این‌رو، شناخت‌های حسی از این منظر، معرفت‌هایی حضوری‌اند و مفاهیمی که از آنها حکایت می‌کنند از این‌گونه معرفت‌های شهودی برگرفته می‌شوند.

ب. ادراک حسی؛ نظیر اینکه با کمک حس چشایی، ذهن حکم می‌کند که این عسل موجود در خارج، شیرین است. چنین ادراکی حصولی است. اما باید توجه داشت در همین دستهٔ دوم،

که ادراک حصولی تصدیقی است، مفاهیم یا تصورات آن از علم حضوری به دست آمده‌اند. عقل مفهوم کلی «شیرینی» را، که در گزاره مذکور به کار رفته، از احساس حضوری شیرینی انتزاع کرده است. این گونه مفاهیم یا تصورات حسی نیز مفاهیمی هستند که از راه علم حضوری برای انسان حاصل می‌شوند.

ج. امور محسوس؛ نظیر درخت، گریه، زمین، سنگ، طلا، آهن و مانند آنها. این گونه مفاهیم، که حاکی از جواهر اشیا هستند، مستقیماً با حواس درک نمی‌شوند، بلکه پس از مشاهده آثارشان، که همان اعراض هستند، عقل از راه استدلال، به درکشان نایل می‌شود. همان گونه که با افتادن اجسام به روی زمین، از طریق عقل می‌توان مفهوم «جاذبه» را درک کرد و وجود آن را در خارج تصدیق نمود، امور محسوس نیز این گونه‌اند؛ در آنها تنها چند عرض مشاهده می‌شود، درحالی که حس جوهرشناس نداریم و درخت بودن درخت و تحقق آن در خارج از راه عقل درک می‌گردد. بدین روی، این گونه مفاهیم نظری‌اند و معرفت بدان‌ها به استدلال ارجاع می‌یابد. هرچند تعبیر «مفاهیم حسی» شامل این دسته نیز می‌شود، اما لازم است این دسته را از حکم آنها خارج بدانیم و آنها را نظری بشماریم.

۳. مفاهیم انتزاعی: این دسته اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی و نیز اعم از مفاهیم عام و غیرعام، نظیر موجود، شیء، واحد، ممکن، واجب، ممتنع، ضروری، علت و معلول، عالم و معلوم، بالفعل و بالقوه، حادث و قدیم، ثابت و سیال، حرکت، عرض، جزئی، کلی، موضوع، محمول، قضیه، استدلال و مانند آنهاست. دربارهٔ چگونگی حصول این دسته از مفاهیم، دو دیدگاه قابل طرح است:

الف. دست‌یابی به آنها از راه علوم حضوری و یافته‌های شهودی ممکن است؛ چنان‌که مفهوم «علت» و «معلول» یا «غنی» و «ممكن» را می‌توان از مقایسه میان فعلی از افعال جوانحی نفس، همچون توجه و تصمیم با ذات نفس انتزاع کرد. (۶۲)

ب. این گونه مفاهیم از معانی حرفی و ربطی میان موضوع و محمول انتزاع می‌شوند. (۶۳)

به نظر می‌رسد هر دو دیدگاه در عرض یکدیگر معتبر بوده، قابل استنادند. بحث گسترده در این باره، مجال دیگری می‌طلبد.

حاصل آنکه به رغم برگزیدن نظریه «ارجاع به علم حضوری» در باب معیار بدهات، مفاهیم بسیاری بر اساس این نظریه بدیهی‌اند؛ چراکه می‌توان آنها را به علوم حضوری یا شهودی ارجاع داد، بلکه با افزودن مفاهیم منطقی به مفاهیم فلسفی، و مفاهیم فلسفی غیر عام به مفاهیم عام، قلمرو آن از طبقه‌بندی محقق طوسی گسترده‌تر شده است. البته به نظر می‌رسد دسته‌ای از مفاهیم فلسفی همچون دور و تسلسل، و مفاهیم حسی همچون ماده، انرژی، الکترون و مانند آنها را باید نظری شمرد. (در ادامه مباحث، بدین مهم نیز خواهیم پرداخت).

معیار بدهات مفاهیم بدیهی

پس از نگاهی به گستره مفاهیم بدیهی و طبقه‌بندی آنها از منظر خویش، اکنون با این پرسش مهم و بنیادین مواجه می‌شویم که معیار بدهات این سه دسته مفهوم چیست؟ چرا و با چه ملاکی مفاهیم حسی را نیز بدیهی می‌دانید، در حالی که برخی از اندیشمندان^(۶۴) آنها را نظری شمرده‌اند؟

با مراجعه به آثار متفکران مسلمان، اعم از حکما، منطقدانان و متکلمان، می‌توان معیارها یا به تعبیر دقیق‌تر، دیدگاه‌هایی را برای تبیین بدهات مفاهیم بدیهی به دست آورد؛ گو اینکه بسیاری از آنها به صراحت بدین مسئله پرداخته و آن را تبیین نکرده‌اند.

۱. شمول‌گرایی یا معیار عمومیت

بر اساس این دیدگاه، که می‌توان آن را «شمول‌گرایی» یا نظریه «عمومیت» نامید، سبب بدهات مفاهیم یا تصورات بدیهی عمومیت و شمول آنهاست. چنین مفاهیمی تعریف‌پذیر نیستند و نمی‌توان تعریفی حقیقی از آنها ارائه نمود؛ چراکه هرگونه تعریفی حقیقی از آنها به دور یا تسلسل

می انجامد. بنابراین، مفاهیم یا تصوراتی که عام‌ترین بوده، چنین ویژگی‌هایی داشته باشند، بدیهی‌اند. مفاهیم یا تصوراتی که چنین ویژگی‌هایی دارند عبارتند از: وجود، عدم، امتناع، وجوب، ضرورت، شیء، وحدت. می‌توان معیار یا نظریه ذکر شده را از این عبارت / ابن‌سینا استنتاج نمود:

إنَّ الموجود و الشیء و الضروري معانیها ترتسم فی النفس ارتساما اولیا، لیس ذلک الارتسام ممّا یحتاج الی ان یجاب باشیاء اعرف منها ... ولو کان کل تصوّر یحتاج الی أن یسبقه تصوّر قبله لذهب الامر فی ذلک الی غیر النهایة اولدار. و اولی الاشیاء بأن تكون متصوّرة لانفسها الاشیاء العامّة للامور کلّها کالموجود و الشیء [و] الواحد و غیره. و لهذا لیس یمکن أن یمیّن شیء منها ببیان لادور فیہ البتة او ببیان شیء اعرف منها. (۶۵)

بر اساس عبارت مزبور، مفاهیمی نظیر موجود، واحد، شیء، و ضروری - اعم از ضروری الوجود (واجب) و ضروری العدم (ممتنع) - به سبب آنکه عام‌ترین مفاهیم هستند، تعریف‌پذیر نبوده، هرگونه تعریف حقیقی از آنها دوری یا به امری خفی یا مساوی خواهد بود. صدرالمتألهین بر ادعای بداهت مفهوم «وجود» استدلال کرده، (۶۶) اما متأهلی نراقی در شرح گفته ابن‌سینا - که نقل شد - بداهت مفهوم «وجود» را نیز بدیهی و بی‌نیاز از استدلال تلقی نموده است. از این رو، استدلال ابن‌سینا را در اینجا تنبیهی می‌دانند. در عین حال، می‌افزاید که اگر فرضاً از این نگرش دست برداریم و بپذیریم که بدیهی بودن مفهوم «وجود» و دیگر مفاهیم مانند آن، خود قضیه‌ای بدیهی نیست، می‌توان استدلالی بدین شرح برای اثبات بداهت آنها اقامه کرد: لَمَّا و جب انتهاء سلسلة الاکتساب الی شیء اولی التصور و جب کونه اعرف الاشیاء و ابطها و اعمّها، اذ لو کان من الامور الخاصة لم یجز کونه معرفاً للامور العامّة لاشتراط المساواة فی التعریف، و لیس فی الاشیاء شیء اعمّ من الوجود و مثله فهو اولی التصور. (۶۷)

بررسی

در نقد این نظریه، نکاتی به نظر می‌رسد که به اهم آنها اشاره می‌شود:

اولاً، نظریه «عمومیت» یا «شمول‌گرایی» در صورت درستی و اتقان، جامعیت ندارد و شامل همه مفاهیم نمی‌شود، بلکه تنها دسته‌ای از مفاهیم بدیهی را، که همان مفاهیم عام هستند، دربر می‌گیرد و راز بدهات آنها را تبیین می‌کند. بدین‌روی، نمی‌تواند مبین علت بدهات همه مفاهیم بدیهی باشد. البته می‌توان ادعا کرد: کسانی که این معیار را مطرح کرده‌اند یا از کلمات آنها چنین معیاری برداشت می‌شود درصدد تبیین و ارائه معیار بدهات همه مفاهیم بدیهی یا حتی استقرا و جمع‌آوری همه آنها نبوده‌اند، بلکه تنها به مفاهیم عامی همچون موجود، شیء و واحد پرداخته‌اند. در هر صورت، این نظریه تنها راز بدهات دسته خاصی از مفاهیم بدیهی را تبیین می‌کند و درباره سر بدهات دیگر مفاهیم بدیهی ساکت است.

ثانیاً، تعبیر مفاهیم عام مبهم است و به توضیح و تبیین نیاز دارد. آیا این‌گونه مفاهیم شامل مفاهیمی همچون ممکن، علت، معلول، حادث، قدیم، بالقوه، بالفعل و کثیر نیز می‌شوند یا اینکه صرفاً به شیء، موجود، وحدت و جوب و ضرورت، اعم از ضروری‌الوجود و ضروری‌العدم، اختصاص دارند؟ اگر ادعا شود که تنها به دسته اخیر اختصاص دارند، دلیل این ادعا چیست؟ اگر عام بودن ملاک است و منظور از عمومیت این است که گستره آن از مفاهیم دیگر بیشتر است، مفاهیمی همچون امکان، علت، معلول، بالفعل و دیگر مفاهیم فلسفی نیز چنین هستند. بنابراین، همه مفاهیمی که اوصاف وجود خارجی‌اند و به وجود خاصی اختصاص ندارند اطلاق تعبیر «مفاهیم عام» بر آنها صادق است. البته این‌گونه مفاهیم، که فلسفی‌اند، خود دو دسته‌اند: دسته‌ای با وجود مساوق‌اند؛ نظیر شیء، واحد و حاصل؛ اما دسته دیگری با مقابلات خود با وجود مساوق‌اند؛ نظیر علت و معلول، ممکن و واجب، حادث و قدیم، ثابت و سیال. بنابراین، تعبیر «مفاهیم عام» شامل همه مفاهیم فلسفی می‌شود.

شاید از این‌روست که ملامهدی نراقی در تفسیر «ضروری» در عبارت ابن‌سینا، آن را به

ضروری‌الوجود (واجب) و ضروری‌العدم (ممتنع) تفسیر کرده و افزوده است: اگر این‌سینا ممکن را ذکر نکرده، با فرض آنکه از اقسام اولیه است، به این علت است که به قرینهٔ مقابله اکتفا کرده است.^(۶۸) از این‌رو، وی همهٔ تقسیمات اولیهٔ موجود را با این عبارت منظور دارد. اما بر اساس قراین دیگری، از جمله عبارت «الاشیاء العامّة الامور کُلّها» شاید بتوان استظهار کرد تنها مفاهیمی که با موجود مساوق‌اند، نظیر واحد و شیء، منظور اویند. بدین‌روی، مراد وی از عمومیت مطلق است و نه نسبی. از این‌رو، در ادامه تنها به ذکر موجود، واحد و شیء اکتفا کرده است. بنابراین، تعبیر «مفاهیم عام و اولیه» مفاهیمی را که آنها و مقابل‌هایشان با وجود مساوق‌اند شامل نمی‌شود، بلکه صرفاً به مفاهیمی مانند شیء، موجود و واحد اختصاص دارد. گذشته از آنچه گفته شد، استدلالی که ابن‌سینا بدان تمسک می‌کند یا شارحان کلام وی آن را تقریر می‌کنند، گرچه آن استدلال را تنبیهی بدانیم، تنها به مفاهیمی نظیر واحد، شیء و موجود اختصاص دارد و شامل دیگر مفاهیم فلسفی نمی‌شود. حتی اگر بپذیریم که شامل آنها نیز می‌شود، آشکار است که شامل مفاهیم حسی و وجدانی نمی‌شود.

ثالثاً، تعریف بر دو نوع است: تعریف حقیقی، و تعریف لفظی یا غیرحقیقی. تعریف حقیقی نیز خود اقسامی دارد: تعریف ماهوی، و تعریف مفهومی یا غیرماهوی. «تعریف ماهوی» تعریف به مقومات یا اجزای ذاتی، همچون جنس و فصل و به اعراض ماهوی، اعم از عرض عام و عرض خاص است. «تعریف مفهومی» عبارت است از: تعریف به لوازم مفهومی. بدین‌سان، همان‌گونه که تعریف به لوازم و عوارض ماهوی تعریفی حقیقی است و رسم ماهوی تلقی می‌شود، تعریف به لوازم و عوارض مفهومی نیز امری امکان‌پذیر است و می‌توان مفاهیم را به لوازم مفهومی‌شان تعریف کرد.^(۶۹)

بدین‌روی، می‌توان مفاهیم، از جمله مفاهیم عام را به «لوازم» مفهومی نیز تعریف نمود. در صورتی اثبات می‌شود که مفاهیم عام، همچون موجود، شیء و واحد بدیهی‌اند که بتوان امکان ارائه هرگونه تعریف حقیقی را از آنها سلب کرد. تنها با نفی تعریف ماهوی از آنها، دیگر

تعریف‌های حقیقی از آنها نفی نمی‌گردد. از جمله شرایط صحّت یا اعتبار تعریف‌های ماهوی این است که معرف اعم از معرف نباشد. اما در تعریف حقیقی غیر ماهوی، چنین امری شرط نیست. بنابراین، تعریف مفهومی یا غیر ماهوی مفاهیم عام امکان دارد. پس تعریف حقیقی به صرف اعم بودن، از آنها نفی نمی‌گردد.

بنابراین، اعم بودن موجود، شیء و واحد اثبات می‌کند که تعریف آنها به شیوه تعریف ماهوی، اعم از حدّ و رسم ماهوی، ممکن نیست. اما آیا می‌توان از آن استتاج کرد که تعریف مفهومی یا غیر ماهوی برای آنها از راه عوارض و لوازم ممکن نیست؟ در تعریف ماهوی، یکی از شرایط صحّت تعریف آن است که معرف مساوی معرف باشد و تعریف به اعم یا اخص صحیح نیست؛ ولی در تعریف مفهومی یا غیر ماهوی این‌گونه نیست، بلکه می‌توان مفهومی عام را با یکی از لوازم و ملازمات خاص نیز تعریف کرد. در نتیجه، استدلال به اعمیت صرفاً اعتبار یا صحّت تعریف به اعم را بر اساس تعریف ماهوی نفی می‌کند و نه تعریف مفهومی را. بنابراین، با حدّ وسط «اعمیت» بداهت مفاهیم عام اثبات نمی‌شود.

بدین روی، اگر نمی‌توان از مفاهیمی همچون موجود، شیء و واحد تعریفی حقیقی - نه تعریف ماهوی و نه غیر ماهوی - ارائه کرد، بدان دلیل نیست که این‌گونه مفاهیم عام هستند، بلکه علت دیگری دارد. اما آیا می‌توان گفت: علت آن اعرف بودن^(۷۰) آنهاست؟ در این صورت، چرا اعرف بودن علت است؟ باید آن علت و راز را در مجال دیگری جست‌وجو کرد.

صدرالمتألهین به دلیل آنکه مفهوم «وجود» را غیر قابل تعریف حقیقی - اعم از تعریف ماهوی و غیر ماهوی - دانسته، آن را بدیهی شمرده است: استدلال او بدین شرح است:

التعريف اما أن يكون بالحدّ او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود. اما الاول فلأنّه انما يكون بالجنس والفصل والوجود، لكونه اعمّ الاشياء لاجنس له فلا فصل له ولا حدّ له. و اما الثاني فلأنّه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود...^(۷۱)

استدلال مزبور از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول، صرفاً امکان ارائه تعریف

ماهوی برای مفهوم وجود نفی شده است، و در بخش دوم، امکان ارائه تعریف مفهومی. البته برای اینکه این برداشت درست باشد، لازم است عبارت «الثانی» در کلام وی، که به تعریف رسمی اشاره دارد، تعمیم داده شود و شامل رسم ماهوی و رسم غیرماهوی گردد که هر دو از اقسام تعریف حقیقی اند. رسم ماهوی شامل تعریف به عوارض ماهوی بوده، از سنخ ماهیات است و در اصطلاح، می‌توان آن را «رسم منطقی» نامید؛ اما «رسم مفهومی» رسم به معنای عوارض مفهومی است. (۷۲)

در هر صورت، اگر بتوان به گونه‌ای استدلال کرد که امکان تعریف حقیقی برای مفاهیم عام منتفی گردد، می‌توان آنها را از این راه بدیهی شمرد. اما حدّ وسط عمومیت در نظریه شمول، صرفاً تعریف ماهوی را نفی می‌کند، نه مطلق تعریف حقیقی را. در هر صورت، این معیار به تنهایی از بیان راز بداهت مفاهیم بدیهی، حتی دسته‌ای از آنها، ناتوان است.

۲. معیار یا نظریه بساطت

بر اساس نظریه «بساطت»، معیار بدیهی و نظری بودن مفاهیم، بساطت و ترکیب آنهاست. مفهومی بدیهی است که بسیط بوده، به تبیین و تفسیر نیاز نداشته باشد و به عبارت دیگر، هیچ گونه ابهام، اجمال و پیچیدگی در آن نباشد؛ چراکه شرح و تفسیر هر مفهومی به تجزیه آن می‌انجامد. از این رو، مفهومی که قابل تجزیه به اجزای نیست و بسیط است، مفهومی «بدیهی» است، در مقابل مفهوم «نظری» که مفهومی مرکب بوده، قابل تجزیه است و می‌توان آن را به اجزایش تحلیل نمود و شرح و تفسیر کرد. (۷۳) بدین سان، معیار بداهت مفاهیم بدیهی، بساطت آنهاست و این معیار بر همه مفاهیم فلسفی صادق است؛ زیرا هیچ‌گونه اجمال، ابهام و پیچیدگی در آنها نبوده و قابل تجزیه و تحلیل نیستند، بلکه بسیط و روشن هستند. از این رو، می‌توان همه آنها را بدیهی دانست. (۷۴)

برخلاف نظریه اندیشمندانی که حرارت، برودت و دیگر مفاهیم مانند آنها را بدیهی می‌دانند،

این‌گونه مفاهیم به سبب اینکه بسیط نیستند و قابل تجزیه‌اند، نظری‌اند و نه بدیهی. چنین مفاهیمی به فکر و اندیشه نیاز دارند و با شرح و تفسیر و تحلیل می‌توان ابهام‌های موجود در آنها را رفع نمود.^(۷۵) حاصل آنکه معیار بدیهی و نظری بودن بساطت و ترکیب است. مفاهیمی همچون امکان، وجود، وجوب، علت و معلول بدیهی‌اند؛ چون بسیطند، و مفاهیمی همچون برودت، حرارت، انسان، مثلث، مربع و حیوان نظری‌اند؛ چراکه مرکب هستند. اما هنوز جای این پرسش باقی است که چرا مفاهیم بسیط بدیهی‌اند؟ بساطت و ترکیب چه نقشی در بدیهی و نظری بودن مفاهیم دارند؟

می‌توان بدین پرسش‌ها چنین پاسخ داد که در مفاهیم بسیط، هیچ‌گونه ابهام و اجمالی نیست. مفاهیم بدیهی مفاهیمی بسیطند و هر مفهوم بسیطی ذاتاً (نه بالغیر) معلوم و مستغنی از تعریف است. اما اینکه هر مفهوم بسیطی بدیهی است، از این‌روست که مفهوم نظری مفهومی است که به رغم آنکه در ذهن تکون یافته، اجمال و ابهام دارد. برای رفع ابهام و اجمال آن، لازم است عقل از راه تجزیه و تحلیل، اجزای تشکیل‌دهنده آن را مشخص سازد و آن را به تفصیل معلوم کند. این امر در مفاهیم مرکب، که دارای اجزای تشکیل‌دهنده‌اند و آن اجزا برای ذهن مجهول هستند، معنا دارد؛ ولی مفاهیم بسیط ذاتاً از غیر خود متمایزند و از این‌رو که مرکب نیستند و جزئی ندارند، هیچ‌گونه ابهام و اجمالی در آنها راه ندارد. بدین روی، مفاهیم بسیط در صورتی که به ذهن راه یابند، چون جزئی ندارند، در آنها اجمال و ابهامی نیست و این همان معنای «بدهات» است. بدین‌سان، از راه بساطت و نداشتن اجزای مجهول و مبهم، بدهاتشان اثبات می‌گردد.^(۷۶)

برهان مذکور در همه مفاهیم بسیط، از جمله وجود، امکان و دیگر مفاهیم فلسفی جریان دارد.^(۷۷) این‌گونه مفاهیم تعریف‌پذیر نیستند؛ چراکه تعریف مفاهیمی ممکن است که مرکب باشند. «تعریف»، تجزیه اجزای ذاتی یک مفهوم مرکب است. اگر مفهومی مرکب باشد اجزایی ذاتی دارد که یکی اعم از خود شیء است که آن را «جنس» می‌نامند، و دیگری مساری با خود آن شیء است که آن را «فصل» می‌گویند. مفاهیم بسیط از جمله موجود و امکان، به دلیل اینکه

اجزای درونی یا ذاتی ندارند، قابل تعریف نیستند.

اما این پرسش باقی است که چه کسی برای اولین بار این نظریه را مطرح کرده است؟ آیا از میان قدمای می‌توان کسی را یافت که این نظریه را مطرح کرده یا حتی به اصل مبحث، یعنی «معیار بدهات مفاهیم بدیهی»، پرداخته باشد؟

شهید مطهری، که این نظریه را مطرح کرده و آن را تبیین نموده و مستدل ساخته و در مواضع گوناگونی از آن دفاع کرده است، خود تصریح می‌کند که قدمانه تنها معیاری برای این مسئله ذکر نکرده‌اند، بلکه مستقیماً متعرض این مسئله نشده و بدان نپرداخته‌اند. (۷۸)

محمّل است که بتوان از برخی عبارات‌های ابن‌سینا چنین معیاری را استظهار نمود؛ از جمله در *سمع الکیان* در آغاز بحث، فصلی را به این مهم اختصاص می‌دهد که چگونه و از چه راهی می‌توان به امور طبیعی از طریق مبادی‌شان علم حاصل نمود. برای پاسخ به این پرسش، او با این مقدمه آغاز می‌کند که علم به امور طبیعی، همچون علم به امور غیر طبیعی، تنها از راه معرفت علل آنها ممکن است. از این رو، آموختن مبادی راهی است برای شناخت امور طبیعی. امور طبیعی دو گونه مبادی دارند: عام و خاص. در تعلیم باید از مبادی عام آغاز کرد؛ چراکه آنها برای عقل شناخته‌ترند، هرچند نزد طبیعت شناخته‌تر نیستند. و چون امور عام و خاص را با یکدیگر بسنجیم و آنها را به عقل عرضه بداریم، می‌بینیم امور عام برای عقل شناخته‌ترند، و چون آنها را با نظام وجود مقایسه کنیم، می‌بینیم برای طبیعت انواع شناخته‌ترند. اما اگر اشخاص معین را با انواع بسنجیم و نسبت به عقل ملاحظه کنیم، می‌بینیم نزد عقل، هیچ‌یک از اشخاص بر دیگری تقدّم ندارد و همه آنها علی‌السویه‌اند، مگر آنکه حس باطن را نیز دخالت دهیم. در این صورت، اشخاص برای ما از کلیات شناخته‌ترند. در ادراک جزئیات، حس و تخیل نیز از تصور شخصی، که با معنای عام مناسبت بیشتری دارد، آغاز می‌کنند تا بتوانند به تصور شخصی که شخص صرف باشد، برسند. بدین روی، از این لحاظ، کارکرد حس و عقل یکی است. نزد هر دو، آنچه با عام مناسب‌تر است، ذاتاً شناخته‌تر است. (۷۹)

در ادامه، علت‌ها و معلول‌ها و نیز مرکب‌ها و اجزای بسیط آنها را با یکدیگر می‌سنجد و درباره نسبت اجزا با مرکب چنین می‌نگارد:

و اما نسبة اجزاء المركبات الى المركبات منها، فانَّ المركب اعرف بحسب الحس، اذ الحس يتناول اولاً الجملة و يدركها و ثمَّ يفصل؛ و اذا تناول الجملة تناولها بالمعنى الأعم، أى أنه جسم او حيوان ثمَّ يفصلها. و إمّا عند العقل، فإنَّ البسيط أقدم من المركب؛ فانّه لا يعرف طبيعة المركب إلا بعد أن يعرف بسائطه؛ فإن لم يعرف بسائطه فقد عرفه بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه ولم يصل الى ذاته ... فلأعرف عند العقل من الامور العامّة و الخاصة و من الامور البسيطة و المركبة هو العامّة و البسيطة، و عند الطبيعة هو الخاصة النوعية و المركبة، لكنه كما أنّ الطبيعة تبتدئ فى الایجاد بالعوام و البسائط و منها توجد ذوات المفصّلات النوعية و ذوات المركبات، فكذلك التعلّم يبتدئ من العوام و البسائط، و منها يوجد العلم بالنوعيات و المركبات. (۸۰)

حاصل آنکه امور عام و بسیط برای عقل شناخته‌تر از امور خاص و مرکب هستند؛ گرچه برای حس امر به عکس است. در آموزش نیز باید از امور بسیط و عام آغاز نمود، سپس به معرفت مرکب‌ها دست یافت.

اما آیا به راستی می‌توان به ابن‌سینا نسبت داد که وی در مقام بیان این معیار است؟ آنچه از این عبارت و عبارات‌های مشابه آن استفاده می‌شود این است که ابن‌سینا در مقام بیان این نکته است که برای حواش مفاهیم مرکب شناخته‌ترند، و برای عقل مفاهیم بسیط. عقل در صورتی می‌تواند مرکبی را بشناسد که یا اجزای ذاتی بسیط آن را، که همان جنس و فصل هستند، بشناسد و یا عوارض ماهوی آن را؛ و چنین نکته‌ای در مقام بیان معیار بداهت نیست. البته می‌توان گفت: از این گفته استفاده می‌شود که ملاک بداهت اعرفیت است، نه بساطت. علاوه بر این، ابهامی نیز در این گفته هست و آن اینکه آیا مفهوم شناخته‌تر برای حس (اعرف عند الحس) بدیهی است یا نه؟

تعریف حقیقی ماهوی اختصاص دارد و صرفاً این‌گونه تعریف را از مفاهیم بسیط نفی می‌کند، ولی تعریف حقیقی غیر ماهوی را، که به اعراض و عوارض مفهومی انجام می‌پذیرد، نفی نمی‌کند. بنابراین، با نفی تعریف ماهوی از مفاهیم بسیط، بدهات آنها اثبات نمی‌شود. افزون بر آن، استدلال مزبور به اجتناس عالی نقض می‌گردد.^(۸۳)

ممکن است گفته شود منظور از «مفاهیم بسیطی که بدیهی‌اند» مفاهیمی باشد که نه تعریف ماهوی دارند و نه تعریف غیر ماهوی. این‌گونه مفاهیم بسیط ضرورتاً بدیهی‌اند؛ چراکه تعریف ماهوی، اعم از حد و رسم، ندارند؛ چنان‌که تعریف غیر ماهوی نیز ندارند.^(۸۴)

اما این گفته در حقیقت، پذیرفتن اشکال است؛ چراکه در این صورت، مفاهیم بسیط صرفاً به مفاهیم عامی همچون موجود، واحد، شیء و علم اختصاص می‌یابند؛ اما مفاهیم بسیط غیر عام مشمول این حکم نخواهند بود. اما آیا کسانی که معیار بساطت را مطرح کرده‌اند یا می‌توان آن را از کلامشان استظهار نمود و به آنها چنین نظریه‌ای نسبت داد این توجیه را می‌پذیرند؟ افزون بر آن، چگونه این گفته یا توجیه با نظریه بساطت سازگار است؟ در واقع، این گفته به معنای دست برداشتن از نظریه «بساطت» و تمسک به معیار «عمومیت» است - که پیش‌تر گذشت. بدین‌سان، نظریه «بساطت» به نظریه «عمومیت» ارجاع می‌یابد.

۳. نظریه ترکیبی

نظریه ترکیبی مدعی است به دلیل آنکه مفاهیم بدیهی متعددند، ملاک بدهات آنها امر واحدی نیست، بلکه هر دسته ممکن است معیار ویژه‌ای داشته باشند. توضیح آنکه بر اساس این نظریه، مفاهیم یا تصورات بدیهی گوناگون بوده، منشأ واحدی ندارند. هر مفهوم یا تصویری که نیاز به تعریف ندارد، از هر راهی که به دست آید، اعم از علم حضوری، حواس ظاهری، عقل و یا غیر آنها، بدیهی است. بنابر این نظریه، مفاهیم بدیهی مجموعه گسترده‌ای از مفاهیم هستند که طیف وسیعی دارند و قوای متعددی منشأ پیدایش آنهاست. در این مجموعه گسترده، مفاهیم گوناگونی

دیده می‌شوند که از منابع یا راه‌های معرفتی متعددی به دست آمده‌اند که عبارتند از: ۱. حسیات؛ ۲. وجدانیات؛ ۳. انتزاعیات.

سرّ بدهات با تأمل در چگونگی پیدایش آنها از این راه‌ها به دست می‌آید. ملاک بدهات مفاهیم حسی این است که به محض برخورد و تماس حسی به دست می‌آیند، بدون آنکه به تأمل و اندیشه نیازی داشته باشند. ملاک بدهات مفاهیم وجدانی یا شهودی این است که هر انسانی به علم حضوری می‌یابد که در ذهنش، مفاهیم وجدانی همراه با یافت حضوری پدید می‌آیند، بدون آنکه نیازمند فکر باشند. بدین‌مان، معیار بدهات این دسته از مفاهیم ارجاع آنها به علوم حضوری است. اما ملاک بدهات انتزاعیات در همه جا یکی نیست و نمی‌توان یک معیار کلی برای همه آنها ارائه کرد. برای نمونه، مفهوم «عدم» را ذهن آن‌گاه می‌سازد که با علم حضوری، وجود چیزی را - نظیر درد دندان - در خود بیابیم و پس از مدتی آن حالت از بین برود و موجود نباشد. با یافتن این حالت و نیز معرفت به رفع آن، ذهن می‌تواند مفهوم «عدم» را بسازد. البته این مفهوم را از یافتن عدم نساخته؛ زیرا عدم چیزی نیست که آن را بیابد. از این‌رو، عدم ساخته ذهن یا عقل بوده، مفهومی انتزاعی است. (۸۵)

می‌توان چنین نگرشی را از گفته‌های محقق طوسی استظهار نمود؛ از جمله:

معانی متصور در عقول و اذهان یا به نفس خود بین و مستغنی از اکتساب بود یا نبود، و قسم اول یا معقول محض بود؛ مانند وجود و وجوب و امکان و امتناع، یا محسوس بود به حواس ظاهر؛ مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض و نور و ظلمت، یا مدرک به حواس باطن و وجدان نفس؛ مانند شادی و غم و خوف و شیع و جوع ... (۸۶)

عبارت مزبور و برخی از گفته‌های دیگر ایشان به روشنی بر این امر دلالت دارد که چون تصورات یا مفاهیم بدیهی متنوع هستند، راز بدهات آنها نیز گوناگون است و بنا توجه به چگونگی پیدایش آنها و قوای ادراکی که منشأ پیدایش آنها هستند، می‌توان ملاک بدهات هر دسته را دریافت.

بررسی

این نظریه به رغم آنکه کامل‌ترین نظریه‌ای است که تاکنون مطرح گردیده، ابهاماتی نیز دارد:

۱. درباره مفاهیم حسی، این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا همه مفاهیم حسی - اعم از جزئی و کلی، کیفیات اولیه و ثانویه، مفاهیمی که مستقیماً از راه حواس به دست می‌آیند ر مفاهیمی که به نحو غیر مستقیم از راه آنها حاصل می‌شوند - بدیهی‌اند یا تنها برخی از آنها بدیهی‌اند؟ اگر برخی از آنها بدیهی‌اند، معیار و سرّ آن چیست؟

به نظر می‌رسد «حسی بودن» معیار بداهت نیست، وگرنه هر مفهوم حسی باید بدیهی باشد، در حالی که مفاهیم بسیاری همچون فشار، ماده، انرژی، الکترون، پروتون، بار الکتریکی، نوترون، هسته و میدان، که در دانش‌های فیزیک، شیمی و دیگر علوم تجربی مطرحند و محور مباحث کنونی این دانش‌ها را تشکیل می‌دهند،^(۸۷) نظری بوده، به تعریف نیاز دارند، بلکه می‌توان افزود: امور محسوس، یعنی مفاهیمی که حاکی از اعیان مادی و جواهر جسمانی هستند، نظیر نقره، آب، درخت و آهن نیز بدیهی نیستند. از این رو، باید این عبارت را به گونه‌ای تقيید کنیم که نقض‌های ذکر شده از قلمرو آنها خارج شوند؛ مثلاً، بگوییم: مفاهیمی که مستقیماً از راه حواس به دست می‌آیند و در اصطلاح، به آنها «داده‌های حسی» گفته می‌شود. هیچ‌یک از مفاهیم نقضی مذکور مستقیماً با حواس درک نمی‌شوند، بلکه در جواهر جسمانی، حواس راهی ندارند و ما حسی جوهرشناس نداریم. اما چه رمزی در این تقيید هست؟ چرا یک دسته از مفاهیم حسی بدیهی‌اند و دسته‌ای دیگر نظری؟ راز آن در معیار دیگری نهفته است که آن را در ادامه مطرح می‌کنیم.

۲. آیا همه مفاهیم انتزاعی را می‌توان بدیهی انگاشت؟ مفاهیم مفرد و مرکبی همچون نامتناهی، علت نامتناهی، تسلسل، دور و بسیاری از مفاهیم منطقی و فلسفی نیاز به تعریف حقیقی دارند. گرچه نمی‌توان برای آنها تعریف ماهوی ارائه کرد، اما تعریف حقیقی مفهومی یا تعریف از راه عوارض مفهومی ممکن است. مفاهیمی همچون دور، دور معی، تسلسل زمانی، تسلسل ممتنع، و نامتناهی به تعریف - آن هم تعریفی دقیق و مشخص - نیاز دارند. از این رو،

بسیاری از مفاهیمی که در فلسفه، منطق و دیگر دانش‌های همگن به کار می‌روند معنای اصطلاحی ویژه‌ای دارند که لازم است تعریف شوند.

ممکن است به نظر برسد نمونه‌های ذکر شده، به رغم آنکه به تعریف نیاز دارند، تعریفشان تعریفی اصطلاحی است. تعریف اصطلاحی تعریفی لفظی است و نه تعریفی حقیقی. ولی داری درباره این‌گونه تعریف‌ها و لفظی یا حقیقی بودن آنها، مستلزم نگاهی گذرا به انواع تعریف است. در اینجا، تنها به اجمال خاطر نشان می‌سازیم که در مواردی همچون نمونه‌های ذکر شده، تعریف اصطلاحی از راه تعریف حقیقی به لوازم مفهومی انجام می‌پذیرد؛ چنان که در مواردی قراردادی بوده است و بدین‌گونه، از طریق وضع تحقق می‌یابد.^(۸۸)

حاصل آنکه در نظریه ترکیبی، نقاط مبهمی وجود دارند که لازم است روشن شوند. در این نظریه، به تمایز میان مفاهیم حسی مستقیم و غیرمستقیم توجهی نشده یا آنکه همه آنها را بدیهی شمرده‌اند. افزون بر آن، به مفاهیم خیالی و مفاهیم تخیلی برخاسته از قوه متخیله نپرداخته‌اند و جایگاه آنها در طبقه‌بندی مفاهیم بدیهی و نظری روشن نشده است. نیز همه مفاهیم فلسفی و منطقی تحت عنوان «انتزاعیات بدیهی» به شمار آمده‌اند، در حالی که این دیدگاه از این نظر، در خور تأمل و بررسی است. شماری از مفاهیم فلسفی همچون دور، انواع دور، و تسلسل بدیهی نیستند و به تعریف نیاز دارند؛ چنان‌که در شماری از مفاهیم منطقی نیز داستان همین است.

۴. ارجاع به معرفت‌های حضوری

یکی از نظریه‌های دیگری که برای بیان سر‌بدهات مفاهیم بدیهی می‌توان ارائه نمود ارجاع آنها به علوم حضوری است. می‌توان این نظریه را به گونه‌ای تقریر کرد که از عمده اشکالات قابل طرح در این زمینه مصون باشد. توضیح آنکه به نظر می‌رسد مفاهیمی را که می‌توان بدیهی دانست برحسب استقرار، سه دسته‌اند:

۱. مفاهیم شهودی؛

۲. مفاهیم انتزاعی یا مفاهیم منطقی و فلسفی؛

۳. مفاهیم حسی.

آشکار است که مفاهیم شهودی همچون ترس، لذت، شادی، غم و دیگر مفاهیم مربوط به حالات نفسانی و نیز مفاهیمی همچون تصمیم، توجه، تمرکز و دیگر مفاهیم برگرفته از افعال جوانحی نفس، بلکه مفاهیم مربوط به قوای ادراکی و تحریکی آن، به رغم آنکه مفاهیمی ماهوی اند، از معرفت‌های حضوری گرفته شده‌اند. با تحقق این‌گونه امور در نفس، قوه خیال از آنها عکس‌برداری می‌کند و آن یافت‌های شهودی به صورت قضیه در ذهن منعکس می‌شوند. سپس عقل بر اساس سازوکاری ویژه، پس از نگاه به مفاهیم خیالی برگرفته شده از آن گزاره‌های حاکی از علوم حضوری، مفهوم کلی هر یک از آنها را می‌سازد. گرچه بیان خصوصیات هر یک از این مراحل و روند ادراکی آنها مجال دیگری می‌طلبد، آشکار است که این‌گونه مفاهیم ذکر شده، از معرفت‌های حضوری به دست می‌آیند.

مفاهیم بدیهی فلسفی و منطقی، که آنها را «مفاهیم انتزاعی» یا «اعتباری» نیز می‌خوانند، همه به علوم حضوری ارجاع می‌یابند. حتی در باره مفاهیم عدمی، اعم از اینکه آنها را داخل در مفاهیم فلسفی و منطقی بدانیم یا نه، چه بسا بتوان گفت: آنها نیز به علوم حضوری ارجاع می‌یابند. این حالت را که - مثلاً - دردی در من موجود است و پس از آن معدوم می‌شود، در نظر بگیرید. حالت درد و عدم آن و نیز ادراک مفهومی درد و نبود درد را با علم حضوری می‌یابیم. عقل مفهوم «عدم» را با توجه به این دو حالت نفسانی یا ذهنی و مقایسه آنها با یکدیگر انتزاع می‌کند؛ چنان‌که در دست‌یابی به مفهوم «علت» و «معلول» نیز به چنین شیوه‌ای عمل می‌کند. نفس ذات خویش و فعلی از افعال جوانحی خود، مانند تصمیم را حضوراً می‌یابد، آن‌گاه در مرتبه دیگر، میان آن دو مقایسه می‌کند و می‌بیند گاهی نفس هست، ولی تصمیم نیست؛ چنان‌که در حالی که نفس هست، گاهی تصمیم هم موجود است. اما نمی‌توان تصور کرد که تصمیم باشد، اما نفس موجود نباشد. دیگر مفاهیم فلسفی نیز چنین هستند، می‌توان آنها را به علم حضوری ارجاع

داد؛ مانند وحدت، قوه، فعل، ثابت، سیال، هستی، ماهیت، ممکن، واجب، حادث، قدیم. بلکه می‌توان افزود: مفهوم جوهر، حتی اگر آن را مفهومی ماهوی بدانیم، نیز قابل ارجاع به علم حضوری است و به «من» ارجاع می‌یابد.

درباره مفاهیم فلسفی می‌توان نظریه دیگری ارائه کرد که برگرفته از نظریه علامه طباطبائی درباره چگونگی پیدایش مفاهیم فلسفی و شیوه دستیابی ذهن به آنهاست.^(۸۹) بر اساس این نظریه، مفاهیم فلسفی به رابط میان قضایا ارجاع یافته، منشأ انتزاع آنها چنین رابطه‌ای است. این نظریه نیز قابل دفاع است و مانعی ندارد که دو نظریه در عرض هم منشأ یا چگونگی دستیابی به این گونه مفاهیم را تبیین کنند.

در هر صورت، لازم است خاطر نشان سازیم که این نظریه، یعنی ارجاع به علوم حضوری، به مفاهیم فلسفی اختصاص ندارد، بلکه شامل مفاهیم منطقی نیز می‌گردد. در باب مفاهیم منطقی، آشکار است که وقتی مفهوم کلی و جزئی را انتزاع می‌کنیم پیش از آن به ذهن و مفاهیم و صور موجود در آن اشراف داشته، بدان‌ها توجه می‌کنیم. در میان انبوه مفاهیمی که در ذهن داریم، دسته‌ای را قابل صدق بر کثیرین می‌دانیم؛ نظیر مفهوم انسان، سفیدی و علت، و دسته دیگری را غیر قابل صدق. این حقیقت را با تجربه درونی می‌یابیم و آن را با مرتبه‌ای از علم حضوری، که تجربه ذهنی است، درک می‌کنیم.

برای بیان کیفیت ارجاع مفاهیم حسی یا محسوسات ظاهری به علم حضوری، لازم است مقدمه‌ای درباره آنچه از حواس به دست می‌آید، بیان کنیم. در حواس، لازم است چند لحاظ را از یکدیگر تفکیک نمود:

۱. احساسی که در نفس ایجاد می‌گردد؛ نظیر احساس شیرینی، نرمی، گرمی، سردی، ترشی، سوزش، خارش، درد و ...
۲. تفسیر و تعبیر آن که بر حسب اصطلاح، می‌توان آن را «ادراک حسی» نامید؛ نظیر «این غسل شیرین است».

اما به نظر می‌رسد این‌سینا در مقام بیان این مطلب نیز نیست.

افزون بر آن، حتی اگر بپذیریم که این‌سینا در مقام بیان مسئله معیار است و از کلام وی در این گونه عبارت‌ها معیار بساطت استظهار می‌گردد - که این فرض را چنان‌که دیدیم حتی شهید مطهری نیز نپذیرفت و تصریح نمود که آنان از این مسئله ساکتند - پرسش مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه در این صورت، نظریه «بساطت» با نظریه «عمومیت» چه رابطه‌ای دارد؟ چنان‌که گذشت، می‌توان از گفته این‌سینا نظریه «عمومیت» را استظهار نمود، بلکه می‌توان به وی نسبت داد که وی به صراحت از این نگرش دفاع کرده است. در این صورت، آیا می‌توان این نظریه را نیز به وی نسبت داد؟ آیا جمع میان دو معیار مزبور ممکن است؟ در بررسی کلام قلما، لازم است این گونه پرسش‌ها نیز مورد توجه قرار گیرند.

در هر صورت، چنین معیاری متصور و قابل ارائه است و چنان‌که دیدیم، شهید مطهری از آن دفاع کرده است. آنچه مناسب این نوشتار است اینکه اعتبار و اتقان این معیار را بررسی و درستی و نادرستی آن را ارزیابی نماییم.

بررسی

نظریه بساطت جامعیت ندارد و همه مفاهیمی را که قدا به صراحت آنها را بدیهی دانسته‌اند - و به راستی بدیهی‌اند و باید آنها را بدیهی شمرد - همچون مفاهیم حسی یا مفاهیمی که از راه حواس ظاهری درک می‌شوند و مفاهیم شهودی یا حضوری همچون غم، شادی، ترس، بیم و امید، به دلیل عدم صدق معیار مزبور بر آنها دربر نمی‌گیرد. این معیار مستلزم خروج انبوهی از مفاهیم بدیهی از بدهت و نظری شمردن آنهاست. افزون بر آن، اگر هر دو معیار را به این‌سینا نسبت دهیم و بگوییم: هر دو نظریه از گفته‌های ایشان استظهار می‌گردد، میان این معیار و معیار عمومیت، چه رابطه‌ای است؟ چگونه می‌توان آنها را جمع کرد؟ صرف‌نظر از این دو نکته، به نظر می‌رسد مشکلاتی اساسی گریبانگیر این نظریه است که گریزی از آنها نیست. اهم آن اشکال‌ها عبارتند از:

اول. تنها در صورتی می‌توان مفاهیم بسیط را بدیهی دانست که تعریف حقیقی منحصر به تعریف ماهوی باشد. اما چون تعریف حقیقی دو قسم است و شامل تعریف مفهومی یا غیر ماهوی می‌شود، از بسیط بودن یک مفهوم و عدم امکان تعریف ماهوی آن نمی‌توان نتیجه گرفت بدیهی است. مفاهیم بسیط از این نظر که بسیط هستند، مانعی برای تعریف آنها نیست. گرچه ارائه تعریف ماهوی، اعم از حد و رسم، برای آنها ممکن نیست، می‌توان به گونه‌ای دیگر از آنها تعریف حقیقی ارائه کرد و آن تعریف به عوارض یا لوازم مفهومی است. از این روست که ابن‌سینا اذعان کرده است: مفاهیم بسیط تعریف پذیرند، ولی برهان‌پذیر نیستند.^(۸۱) حاصل آنکه این نظریه مبتنی بر اختصاص تعریف به ماهیات و مفاهیم مرکب است، در حالی که این مبنا باطل است و تعریف اختصاص به آنها ندارد. مفاهیم غیر ماهوی و غیر مرکب تعریف‌پذیر بوده، و می‌توان از آنها تعریفی حقیقی به گونه‌ای غیر ماهوی ارائه کرد.

دوم. معیار یا نظریه بساطت قابل نقض است. می‌توان مفاهیم بسیطی همچون بیشتر اجناس عالی را یافت که به رغم بساطت، بدیهی نیستند، بلکه نظری‌اند؛ حتی در تعریف برخی از آنها اختلاف نظر شده و به تعریف واحدی دست نیافته‌اند. محقق طوسی به این امر تصریح کرده است:

ثم إن أكثر الاجناس العالیة مما لا یدرک بالحس و لا بالوجدان و لا بالبدیهة و لا بالترکیب العقلی فإنها بسائط فی العقل وقد یتصور بالرسوم.^(۸۲)

بدین سان، از منظر محقق طوسی نیز بیشتر اجناس عالی نه معلوم به حس هستند و نه معلوم به وجدان (علم حضوری) و نه بدیهی‌اند و نه تعریف حدی از طریق ترکیب عقلی دارند، بلکه آنها مفاهیمی هستند که به لحاظ عقلی بسیطند؛ تعریفی که می‌توان برای آنها ارائه نمود تعریف رسمی است.

با توجه به پاسخ‌هایی که ارائه شد، می‌توان به استدلالی که برای اثبات بداهت مفاهیم بسیط مورد استناد قرار گرفته است پاسخ گفت و خطای آن را دریافت؛ چراکه آن استدلال صرفاً به

معرفت انسان به تأثرها یا احساس‌هایی که در اثر تحریک محرک‌های حسی در وی ایجاد می‌شود حضوری است. ما هنگام احساس درد یا شیرینی یا ترشی و مانند آنها واقعیتشان را در خود می‌یابیم، نه مفهوم یا صورتی از آنها را. این ادراک با ادراک به یاد آوردن درد گذشته خود یا مشاهده درد دیگران تمایزی اساسی دارد. علم ما به این احساس‌ها یا تأثرات حسی، حضوری است.^(۹۰) حتی اگر انسانی دور از اجتماع بزرگ شود و در جامعه‌ای خاص با فرهنگ و زبانی ویژه رشد نیابد، این حقیقت را درک می‌کند که شیرینی غیر از ترشی و شوری، و سوزش غیر از نرمی و گرمی است. بدین‌سان، علم ما به تأثرات یا احساس‌های حسی حضوری است؛ چنان‌که معرفت ما به تعبیرها و تفسیرهای آن، که معرفتی حصولی است، ادراک حسی است. در نتیجه، معرفت‌های حسی ما دو گونه‌اند: دسته‌ای حضوری‌اند و دسته‌ای حصولی.

آیا اکنون می‌توان به این بحث پرداخت که همه معرفت‌های حسی تصوری یا به عبارت دیگر، همه مفاهیم حسی ما بدیهی‌اند و به علوم حضوری ارجاع می‌یابند؟ به نظر می‌رسد با توجه به مقلعه‌ای که در نقد نظریه ترکیبی گذشت، می‌توان به پاسخ صحیح مسئله دست یافت. چنان‌که گذشت، مفاهیم حسی دو دسته‌اند:

۱. مفاهیمی که مستقیماً از احساس‌های حسی گرفته می‌شوند؛ مانند ترشی، شیرینی و درد.
۲. مفاهیمی که عقل یا نیروی تخیل خلاق به کمک حس می‌شناسد و عقل آنها را به گونه‌ای غیرمستقیم از حواس برمی‌گیرد؛ نظیر مفهوم ماده، انرژی، سرعت و الکترون. در اینجا، وجه تمایز این دو دسته مفاهیم روشن می‌شود. دسته اول از مفاهیم حسی بدیهی، ولی دسته دوم نظری‌اند. راز نظری بودن آنها این است که به فکر، نظر و اندیشه نیاز دارند و برای دستیابی به آنها، عقل باید به کمک حس بشتابد؛ اما مفاهیم دسته اول مستقیماً از احساسات حسی و نه ادراکات حسی به دست می‌آید. ادراکات حسی معرفت‌هایی حصولی‌اند، ولی احساسات حسی، حالاتی نفسانی‌اند که علم به آنها از راه شهود و علم حضوری تحقق می‌یابد. بنابراین، مفاهیم حسی بدیهی انعکاس بخشی از یافته‌های حضوری‌ما هستند که قوه خیال از آنها عکس‌برداری کرده است.

اما شمار مفاهیم حسی فراتر از مقداری است که برشمردیم. معمولاً دسته دیگری از مفاهیم نیز به همین نام خوانده شده‌اند؛ مانند مفهوم نقره، درخت، سنگ، آهن و دیگر مفاهیم مربوط به اجسام و اعیان مادی. درباره آنها چه باید گفت؟ آیا آنها بدیهی‌اند یا نظری و در صورت بدیهی بودن، معیار بدهاقت آنها چیست؟ به نظر می‌رسد این‌گونه مفاهیم، که حاکی از جواهر اشیا هستند، مستقیماً با حواس درک نمی‌شوند، بلکه پس از مشاهده آثارشان، که همان اعراضند، عقل از راه استدلال، به درک آنها نایل می‌شود. همان‌گونه که با افتادن اجسام به روی زمین، از طریق عقل می‌توان مفهوم «جاذبه» را درک کرد و وجود آن را در خارج تصدیق نمود، امور محسوس نیز این‌گونه‌اند. در آنها تنها چند عرض مشاهده می‌شود، در حالی که حس جوهرشناس نداریم و درخت بودن درخت و تحقق آن در خارج از راه عقل درک می‌گردد. همان‌گونه که با عقل یا تعلیم می‌توان به مفهوم «جوهر» دست یافت، انواع آن همچون درخت و نقره، نیز از طریق عقل شناخته می‌شود.^(۹۱) البته حس در آنها نقش زمینه دارد تا عقل بتواند این‌گونه مفاهیم کلی را انتزاع کند. بدین‌روی، این‌گونه مفاهیم نظری بوده، معرفت‌بدان‌ها به استدلال ارجاع می‌یابند. هرچند تعبیر «مفاهیم حسی» شامل این دسته نیز می‌شود، اما لازم است این دسته را از حکم آنها خارج بدانیم و آنها را نظری بشماریم. از این‌رو، این گروه را «مفاهیم محسوس» یا «مفاهیم حاکی از جواهر جسمانی» می‌نامیم.

حاصل آنکه از میان سه دسته مفاهیمی که حسی شمرده می‌شوند، تنها مفاهیمی که مستقیماً از علم حضوری‌مان به تأثرات یا احساس‌های حسی گرفته می‌شوند، بدیهی‌اند. اما مفاهیم مربوط به ادراکات حسی و مفاهیم حاکی از امور محسوس نظری‌اند. شاید بتوان دو دسته اخیر را از بدیهیات ثانوی به شمار آورد؛ چنان‌که قضایا و تصدیقات مبتنی بر آنها این‌گونه‌اند. اما در باب مفاهیم و تصورات، تقسیم بدیهی به اولی و ثانوی معهود نیست.

بدین‌سان، به نظر می‌رسد همه مفاهیم بدیهی، اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی، مفاهیم شهودی یا وجدانی و مفاهیم حسی، یعنی مفاهیمی که مستقیماً از علم حضوری‌مان به تأثرات یا

احساس‌های حسی گرفته می‌شوند، به علم حضوری ارجاع می‌یابند.

باید توجه داشت که این گفته بدان معنا نیست که همه مفاهیم فلسفی و منطقی یا معقولات ثانی اعتباری را بدیهی بدانیم، بلکه تنها دسته‌ای از آنها بدیهی‌اند و شمار بسیاری از آنها، مانند دور، تسلسل و دور معی را نظری و نیازمند تعریف می‌دانیم. البته تنها آنها که بدیهی شمرده می‌شوند، منشأ انتزاعشان علم حضوری است. معنای «ارجاع آنها به علم حضوری» این است که علم حضوری منشأ حصول آنها برای نفس است و از راه علم حضوری، نفس به این‌گونه مفاهیم دست می‌یابد. گرچه آنها از این نظر اکتسابی‌اند، اولی‌التصور بوده، به فکر، نظر و تعریف نیاز ندارند. عمده مشکلی که فراروی مفاهیم بدیهی است، مشکل مفاهیم عدمی است. آیا می‌توان آنها را زیرمجموعه مفاهیم فلسفی قرار داد یا نه؟ به نظر می‌رسد این مشکل نیز قابل رفع است و مفهوم «عدم» - چنان که گذشت - همچون مفهوم «علت» و «معلول» از راه مقایسه میان یافته‌های حضوری به دست می‌آید. چنان‌که عقل برای دست‌یابی به مفهوم «علت» و «معلول»، یافته‌های حضوری را با یکدیگر مقایسه می‌کند، مفهوم «عدم» نیز چنین است. انسان می‌بیند توجه او در لحظه‌ای وجود دارد، اما اکنون نیست. با مقایسه این دو حالت نفسانی با یکدیگر، که در مرتبه بالاتری از ذهن بر همه آنها اشراف دارد، مفهوم «عدم» و «وجود» را انتزاع می‌کند. در نتیجه، می‌توان «عدم» و دیگر مفاهیم عدمی را به علوم حضوری ارجاع داد.

ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که درباره مفاهیم غیرمفرد، مفاهیم خیالی و در نهایت، مفاهیم تخیلی یا مفاهیمی که متخیله می‌سازد، چه راه‌حلی باید ارائه کرد؟ آیا می‌توان آنها را بدیهی شمرده؟ به نظر می‌رسد برای مفاهیم غیرمفرد اقسام گوناگونی را می‌توان فرض نمود؛ اما همه آنها در این ویژگی مشترکند که با تحلیل به اجزا، می‌توان حکم هر جزء را به دست آورد، در حالی که کل غیر از اجزاست. اگر اجزا بدیهی باشند، مستلزم این نیست که کل نیز بدیهی باشد. بدین سان، می‌توان گفت: همه مفاهیم غیرمفرد نظری‌اند. از این رو، سفید به دلیل آنکه به ذات و سفیدی قابل تحلیل است، مفهومی نظری است؛ گویانکه سفیدی، که جزئی از آن است، بدیهی است.

مفاهیم تخیلی یا مفاهیمی که متخیله می‌سازد مفاهیمی حقیقی نیستند. از این‌رو، در دانش‌های حقیقی، اعم از یقینی و ظنی، کارایی ندارند و تنها در فن شعر و ادب و هنر به کار می‌روند.

اما مفاهیم خیالی از راه قوه خیال به دست می‌آیند. به دلیل آنکه خیال منبع مولد معرفت نیست، بلکه نگه‌دارنده آن است، مفاهیم خیالی نقشی در بحث بدیهی و نظری و نیز نقشی جداگانه و مستقل در معرفت‌شناسی ندارند. هر حکمی که منشأ آنها (عقل، حواس و علوم حضوری) داشته باشد، همان حکم را خواهند داشت، به ویژه بنابر این نظریه که خیال در معرفت‌های حسی، تمایزی با حواس ظاهری ندارد، جز به حضور یا عدم حضور ماده. در هر صورت، نمی‌توان گفت هر مفهومی که از راه خیال درک می‌شود بدیهی است؛ چراکه خیال ابزار مولد معرفت نیست، بلکه صرفاً نگه‌دارنده آن است.

حاصل آنکه شالوده معرفت‌شناسی در حوزه تصورات و مفاهیم بر زیرساخت‌هایی بدیهی بنیان می‌یابد. این زیرساخت‌ها به علوم حضوری ارجاع می‌یابند و معرفت‌های حضوری منشأ انتزاع و دست‌یابی ذهن به آنهاست.

با توجه به تبیینی که ارائه شد، می‌توان نقدهایی را که ممکن است متوجه نظریه «ارجاع مفاهیم بدیهی به علوم حضوری» شوند پاسخ گفت. اگر در جامعیت نظریه مزبور تردید یا اشکال شود و به مفاهیم عدمی نقض گردد، دیدیم که مفاهیم عدمی با مفاهیمی همچون علت و معلول از حیث منشأ انتزاع تمایزی ندارند، بلکه آنها نیز از یافته‌های حضوری، پس از مقایسه، انتزاع می‌گردند.

البته ارجاع همه مفاهیم بدیهی به حضوری و اینکه علم حضوری معیار بدهات آنهاست، با این امر منافاتی ندارد که بتوان معیار بدهات برخی از مفاهیم بدیهی را با راه یا راه‌های بدیل دیگر نیز احراز کرد؛ اما این گفته بدان معنا نیست که نظریه «ارجاع به علوم حضوری» جامعیت ندارد یا از این نظر نقدپذیر است.

ممکن است گفته شود: نیازی نیست که همه مفاهیم بدیهی را به علوم حضوری ارجاع دهیم؛ زیرا برای بدیهی دانستن یک مفهوم کافی است که از تعریف و فکر بی نیاز باشد. از این رو، لازم نیست برای احراز بداهت، به علم حضوری ارجاع یابند.^(۹۲)

اما می توان پرسید که چرا و بر اساس چه ملاکی، مفهومی بی نیاز از تعریف و فکر است. صرف این ادعا که مفهومی بی نیاز از تعریف و فکر است، ما را از بررسی و کاوش درباره معیار بداهت بی نیاز نمی کند. اگر مفهومی به تعریف نیاز ندارد، ضرورتاً بر اساس معیار و ملاکی است. آن معیار چیست؟ به نظر می رسد معیار آن ارجاع به علم حضوری است.

و سرانجام آنکه ممکن است اشکال شود: حتی اگر بپذیریم که بسیاری از تصورات یا مفاهیم حسی، خیالی، عقلی و نیز مفاهیم علمی را می توان به علوم حضوری ارجاع داد، اما چگونه می توان این گزینه را مردود شمرد که ممکن است شخص بدون یافت حضوری به مفاهیم بدیهی راه یابد؟ با عدم امکان نفی این فرض، چگونه می توان معیار بداهت مفاهیم بدیهی را در همه موارد ارجاع آنها، به علوم حضوری دانست؟^(۹۳)

پاسخ این اشکال نیز آشکار و روشن است: اولاً - چنان که خاطر نشان کردیم - نظریه مزبور درباره برخی از مفاهیم بدیهی تنها راه حل ممکن نیست، بلکه ممکن است بتوان برای آنها بدیل های دیگری ارائه کرد، در حالی که همه آنها در عرض هم درست هستند و می توانند نشان دهنده معیار بداهت باشند. آیا بدیل داشتن یک نظریه درستی آن را نفی می کند یا به معنای این است که می توان آن را از راه های دیگری نیز احراز نمود. ثانیاً، چگونه و از چه راهی، غیر از علم حضوری، می توان به ملاکی برای مفاهیم بدیهی دست یافت؟ در نقد اخیر، این راه و معیار دقیقاً مشخص نشده است. برای نمونه، اگر فرضاً معیار بداهت مفاهیم حسی حواس ظاهری اند، ادراکات از طریق حواس ظاهری چه ویژگی دارند که موجب می شوند مفاهیم برگرفته شده از آنها بدیهی باشند؟

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، به بحث درباره‌ی مفاهیم بدیهی و نظری پرداختیم و این تقسیم‌را، که اساسی‌ترین و پرثمرترین تقسیم برای مفاهیم در معرفت‌شناسی است، با نگاهی معرفت‌شناختی بررسی کردیم. گرچه به لحاظ وجود شناختی در این تقسیم تردیده شده است، اما نمی‌توان تحقق این دو قسم را انکار نمود. بدین‌روی، پس از تعریف مفهوم «بدیهی» و «نظری»، نگاهی گذرا به این‌گونه تردیدها افکنده، آنها را ارزیابی کردیم. در ادامه، مفاهیم یا تصورات بدیهی را برشمرده، پس از بررسی رابطه‌ی بدیهی و نظری با تفکر، به مطالعه‌ی حقیقت‌اندیشه و گستره‌ی آن پرداختیم. در نهایت، بنیادی‌ترین مبحث معرفت‌شناسی در حوزه مفاهیم یا تصورات را، که مسئله «معیار بداهت» دسته‌ای از آنهاست، بررسی کردیم و بدین نتیجه رهنمون شدیم که معیار بداهت آنها ارجاع به علم حضوری است. بدین‌سان، شالوده‌ی معرفت‌شناسی در حوزه تصورات و مفاهیم بر زیرساخت‌هایی بدیهی بنیان یافته است. این زیرساخت‌ها به علوم حضوری ارجاع می‌یابند. بنابراین، معرفت‌های حضوری منشأ انتزاع و دست‌یابی ذهن به آن زیرساخت‌هاست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن‌نصر فارابی، *عیون المسائل*، در: *المجموع* (مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق)، ص ۶۱.
- ۲- ر.ک. همان، ص ۶۵-۶۶.
- ۳- ر.ک. *ارسطو، البرهان*، ترجمه متی بن یونس، در: *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی (بیروت، دارالفلم، ۱۹۸۰)، ج ۲، ص ۳۲۹ / همو، *منطق ارسطو*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی (تهران، نگاه، ۱۳۷۸)، ص ۴۱۹. قس. گفته‌های ارسطو با عبارات‌های ابن‌سینا، در: ابن‌سینا، *الشفاء، البرهان* (قاهره، امیریه، ۱۳۷۵ق)، مقاله‌ی اولی، الفصل الثالث و السادس.
- ۴- ر.ک. *افلاطون، دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰)، ج سوم، ص ۱، ص ۳۶۶-۳۷۲.
- ۵- ر.ک. *علامه حلّی، القواعد الجلیة* (قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲)، ص ۱۸۴-۱۸۵. چنان‌که قطب‌الدین رازی نیز این واژه‌ها را به کار برده است. (قطب‌الدین محمد رازی، *شرح الرسالة الشمسية* «قم، بیدار، ۱۳۸۲»، ص ۴۴).
- ۶- ر.ک. *نصیرالدین طوسی، الاشارات والتنبیها* (تهران، نشر کتاب، ۱۴۰۳)، ج دوم، ص ۳، ص ۳۳۹.
- ۷- *فخرالدین محمد رازی، شرح الاشارات والتنبیها*، در: *نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی، شرحی الاشارات* (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، الجزء الثاني، ص ۸۹. نیز محقق طوسی همین عبارت را با مختصر تغییر در *شرح الاشارات* ذکر کرده است. (همان، *نصیرالدین طوسی، الاشارات والتنبیها*، ج ۳، ص ۳۳۹).
- ۸- ر.ک. *فخرالدین محمد رازی، المحصل*، در: *نصیرالدین طوسی، نقد المحصل* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲)، ص ۷۴ / قاضی عضدالدین ایجی، *المواقف* (بیروت، عالم‌الکتب، بی‌تا)، ص ۴۳-۴۶.
- ۹- ر.ک. *فخرالدین محمد رازی، المحصل*، ص ۱۵-۱۶. وی در *معالم اصول‌الدین* چنین می‌نگارد: «کل واحد من التصور والتصدیق قد يكون بدیهیا و قد يكون كسبياً. فالتصورات البدیهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة و البرودة و التصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك و الجن (همو، *معالم اصول‌الدین* «بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲»، ص ۹۱. نیز ر.ک. همو، *البراهین*، در: *علم كلام* «تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲»، ص ۲۸۹). آشکار است که عبارت اخیر صراحت بیشتری در ادعای مزبور دارد.
- ۱۰ و ۱۱- ر.ک. *شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراف*، در: *قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراف* (تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۵۰.
- ۱۲- *بهمینار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۱۹۲.
- ۱۳- ابن‌سینا، *الشفاء، البرهان*، ص ۵۱.

- ۱۴ و ۱۵- ابن سینا، *الشفاء، الالهيات* (قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، ص ۲۹ / ص ۸.
- ۱۶- ملأصدرا (صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي)، *تعليقه بر شفاء*، در: ابن سینا، *الشفاء، الالهيات* (قم، بيدار بی تا)، ص ۲۳.
- ۱۷- ابن سینا، *رسالة ابن سینا فی فائدة المنطق*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تحقیق مهدی محقق و دیگران (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص دو و سه.
- ۱۸- ر.ک. قطب‌الدين رازی، *شرح المطالع* (قم، کتبی نجفی، بی تا)، ص ۱۶۴.
- ۱۹- ابن سینا، *الشفاء، المنطق*، ۱. *المدخل* (قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، ص ۱۶-۱۷.
- ۲۰- ر.ک. ملأهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی (تهران، ناب، ۱۴۱۶)، ج ۱، ص ۸۴ / *علمه حلی، نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان (قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹)، ج ۲، ص ۶۲ / *محمدرضا حسینی اعرج، الارجوزة فی المنطق*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تصحیح مهدی محقق و دیگران (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۳۲۸.
- ۲۱- ر.ک. شهاب‌الدين سهروردي، *منطق تلویحات*، تصحیح علی اکبر فیض (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴)، ص ۱ / *همر، مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، ج دوم، ج ۲، ص ۱۸.
- ۲۲- ر.ک. علمه حلی، *الاسرار الخفية فی العلوم العقلية*، تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات الاسلامية (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۱۴ / *شیخ عبدالله گیلانی، الرسالة المحيطة بتشكيكات فی القواعد المنطقية مع تحقیقاتها*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تصحیح مهدی محقق و دیگران (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۳۵۹ / *شمس‌الدين محمد شهرزوري، الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تصحیح نجفقلی حبیبی (تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳)، ص ۴۲ / *ملأهادی سبزواری، شرح المنظومة*، ج ۱، ص ۸۴.
- ۲۳- ر.ک. ملأصدرا، *رسالة التصور و التصديق*، در: *رسالتان فی التصور و التصديق*، تحقیق مهدی شریعتی (قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶)، ص ۴۷ / *نصیرالدين طوسی، تعديل المعيار فی نقد تنزيل الافکار*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تصحیح مهدی محقق و دیگران (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۱۴۲.
- ۲۴- ر.ک. ابن ترکه، *کتاب المناهج فی المنطق*، تحقیق ابراهیم دیباجی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۲-۳.
- ۲۵- ر.ک. سعدالدين تفتازانی، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره (قم، شریف رضی، ۱۴۰۹)، ج ۱، ص ۲۰۰ / *محمد خونجی، کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، حسن ابراهیمی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد (تهران، دانشگاه الهیات و معارف، ۱۳۷۲-۱۳۷۳)، ص ۴.

مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بدهات □ ۱۰۹

- ۲۶- ر.ک. فخرالدین محمد رازی، *الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية*، تصحیح سید محمدباقر سبزواری (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)، ص ۱۱.
- ۲۷- ر.ک. ابن فورک، *مجرد مقالات الشيخ الاشعري*، تحقیق دانیال جیماریه (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۷)، ص ۱۵/سمیع دغیم، *موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی* (بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸)، ج ۱، ص ۲۷۹.
- ۲۸- ر.ک. قاضی ابوبکر باقلانی، *الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقیق محمدزاهد کوثری (قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳)، ص ۱۴-۱۵.
- ۲۹- ر.ک. قاضی عبدالجبار، *المغنی* (قاهره، الشركة العربية للطباعة والنشر، ۱۳۸۰)، الجزء السادس عشر، ص ۹-۱۰.
- ۳۰- قاضی ابوبکر باقلانی، *الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، ص ۱۴.
- ۳۱- ر.ک. سید مرتضی علم الهدی، *الذخيرة في علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱)، ص ۲۱۰-۲۱۳.
- ۳۲- ر.ک. علی بن محمد ماوردی، *اعلام النبوة* (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶)، ص ۱۵۵-۱۵۶.
- ۳۳- ر.ک. محمدبن حسن طوسی، *تلخیص الشافی*، نجف، مکتبه العلمین: الطوسی و بحرالعلوم، (۱۳۸۳ق)، ص ۱۰۸-۱۰۹/همو، *الاقتصاد الهادی الی الرشاد* (تهران، مکتبه جامع جهل ستون، ۱۴۰۰)، ص ۱۳۶-۱۳۷.
- ۳۴- ر.ک. ابن حزم، *الاصول والفروع*، تحقیق محمد عاطف و دیگران (قاهره، دارالنهضة العربیة، ۱۹۷۸)، ص ۶۵.
- ۳۵- جلال الدین دوانی، *تعليقه بر شرح شمسیة*، در: قطب الدین محمد رازی و دیگران، *شروح الشمسیة* (بیروت، شركة شمس المشرق بی بی تا)، ص ۲۶۶/قطب الدین محمد رازی، *شرح الرسالة الشمسیة* (قم، بیدار، ۱۳۸۲)، ص ۴۴.
- ۳۶- جلال الدین دوانی، *تعليقه بر شرح شمسیة*، ص ۲۶۳.
- ۳۷- ر.ک. محمد حسین زاده، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، فصل نهم.
- ۳۸- مرتضی مطهری، *تقرير شرح المنظومة* (تهران، حکمت، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۴۵.
- ۳۹- ر.ک. قطب الدین محمد رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۳.
- ۴۰- ممکن است به ذهن خطور کند که در این نوشتار، علم حصولی به تصور و تصدیق و سپس هر یک از اقسام به بدیهی و نظری تقسیم شده است؛ چرا نوان بر عکس نموده، ابتدا علم حصولی را به بدیهی و نظری و سپس هر یک را به تصور و تصدیق تقسیم کرد؟ به رغم آنکه وجوهی برای ترجیح نحوه اول ممکن است ارائه شود (ر.ک. قطب الدین محمد رازی و دیگران، *شروح الشمسیة*، ۵۴)، اما این بحث اهمیت معرفت شناختی ندارد. در معرفت شناسی، برای تنظیم بحث ها لازم است ترتیب اول رعایت شود و مباحث مربوط بر اساس آن تنظیم گردند.

- ۴۱-ر.ک. قاضی عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۱۴.
- ۴۲-ر.ک. همان، ص ۱۲ / فخرالدین رازی، *المحصل*، ص ۶ / همو، *البراهین در علم کلام*، ج ۲، ص ۲۸۹.
- ۴۳-ر.ک. نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۶-۱۲ / همو، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرّس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۴۱۱-۴۱۲ / قطب‌الدین محمد رازی، *تحریر القواعد المنطقية* (قم، بيدار، ۱۳۸۲)، ص ۵۲-۴۴.
- ۴۴-ر.ک. قاضی عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۱۲ / میر سیدشريف، *شرح المواقف* (قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق)، ج ۱، ص ۹۷ / سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره (بی‌جا، الدار، ۱۴۰۹)، ج ۱، ص ۲۰۰ / میرزا مهدی آشتیانی، *تعلیقه علی شرح المنظومة السبزواری*، *قسم المنطق* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۵.
- ۴۵-ر.ک. محمد حسین‌زاده، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، ص ۱۶۱-۱۸۲ و ۱۸۵-۱۹۲.
- ۴۶-ر.ک. ابونصر فارابی، *المنطقیات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۱۹ / ابن‌باجه، *تعلیقات در: فارابی، المنطقیات*، ج ۳، ص ۲۵ / ابن‌سینا، *التعلیقات* (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج چهارم، ص ۱۶۹ / نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۴ / قطب‌الدین محمد رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۱ / *ملاصدرا، التنقیح فی المنطق*، تصحیح غلامرضا یاسی‌پور (تهران، بنیاد حکمت‌صدر، ۱۳۷۸)، ص ۶ / همو، *اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقية*، در: همو، *منطق نوین*، تصحیح محمد مشکوة‌الدینی (تهران، آگاه، ۱۳۶۰)، ص ۳ / *ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة* (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ص ۱۰۹-۱۰۸. نکته‌ای که در باب تعریف «فکر» قابل توجه است اینکه میان تعریف فارابی و ابن‌سینا از یک سو، و تعریف برخی از متأخران از سوی دیگر، تفاوت است. بر اساس تعریف قدما، در فکر دو حرکت و انتقال وجود دارد: ۱. حرکت از مطالب به سوی مبادی؛ ۲. حرکت از مبادی به سوی مطالب، برخلاف حدس که در آن حرکتی نیست. اما در اعصار متأخر، برخی «فکر» را صرفاً ترتیب دانسته‌ها برای شناخت مجهول دانسته‌اند: «ترتیب امور معلومه للتأدی إلى المجهول» (ر.ک. فخرالدین محمد رازی، *لباب الاشارات*، تحقیق احمد حجازی سقا (قاهره، مکتبه الکلیات الازهرية، ۱۹۸۶)، ص ۲۳ / نجم‌الدین علی کاتبی قزوینی، *الرسالة الشمسية*، در: قطب‌الدین محمد رازی، *تحریر القواعد المنطقية*، ص ۵۲). منظور از «ترتیب» چیدن معلومات در کنار یکدیگر به گونه‌ای روشنند و مرتب است. (ر.ک. قطب‌الدین محمد رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۱ / همو، *تحریر القواعد المنطقية*، ص ۵۳-۵۴) به نظر می‌رسد تفاوت تعریف‌ها درباره حقیقت فکر، پیامدی معرفت‌شناختی ندارد. در عین حال، جای این پرسش هست که آیا نمی‌توان گفت: منظور کسانی که فکر را حرکت دانسته‌اند، این است که فکر توجه نفس از مطالب به مبادی و

- معلومات مخزون و بررسی و دقت در آنها و در پایان، متوجه مطالب شدن است؛ چه اینکه وقوع حرکت را در ذهن به لحاظ مبنای فلسفی تجویز کنیم و یا آن را مردود بدانیم؟ آنچه تردیدناپذیر است و می‌توان آن را با تجربهٔ درونی شهود کرد این است که وقتی ذهن انسان با پرسشی مواجه می‌شود، به دانسته‌های خود منقطع شده، توجه می‌کند و در آنها جست‌وجو و تأمل می‌نماید تا به پاسخ دست یابد.
- ۲۷- دربارهٔ حقیقت «تعریف»، چگونگی و اقسام آن، بحث‌های گسترده‌ای وجود دارد که مجال دیگری می‌طلبد. تعبیر مزبور به دو گونه تعریف حقیقی اشاره دارد.
- ۴۸- ملّاهادی سیزواری، شرح المنظومة، بخش منطق، ص ۹. گفتنی است که دربارهٔ حدس، بحث‌های منطقی و معرفت‌شناختی بسیاری قابل طرح است که بیان آن مجال دیگری می‌طلبد.
- ۴۹- ر.ک. محمدبن حسن طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، ص ۱۳۷/ ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۱۱۱.
- ۵۰- ملّاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، در: قطب‌الدین محمد شیرازی، حکمة الاشراق (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۵۱. وی در این باره چنین نگاشته است: «انّ البداهة والكسب يختلف باختلاف النشآت والاطوار، كما يختلف باختلاف الاشخاص والاقوات».
- ۵۱- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۱۱۱.
- ۵۲ و ۵۳- ر.ک. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۲ و ۳۴۵.
- ۵۴- ر.ک. قطب‌الدین محمد شیرازی، درة التاج، تصحیح محمد مشکوة (تهران، حکمت، ۱۳۶۹)، ج سوم، ص ۵۵۶.
- ۵۵- ر.ک. شمس‌الدین محمد شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية (تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴)، ج ۹، ص ۲۰۹-۲۱۰.
- ۵۶- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه، ج ۱) (قم، صدرا، ۱۳۸۰)، ج چهارم، ج ۹، ص ۳۴.
- ۵۷- ر.ک. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۲.
- ۵۸- ر.ک. قطب‌الدین محمد شیرازی، درة التاج، ص ۵۵۷.
- ۵۹- برای نمونه، ر.ک. همان، ص ۴۹۶، ۴۷۹، ۵۰۲/ ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۳۰.
- ۶۰ و ۶۱- نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۲.
- ۶۲- ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج ۱، درس بیست و چهارم، ص ۲۷۵.
- ۶۳- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۸۵-۳۰۵.
- ۶۴- ر.ک. همان، ج ۹، ص ۳۴.
- ۶۵- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۳۰. از دیگر آثار وی نیز می‌توان چنین نظریه‌ای را برداشت نمود. ر.ک.

- ابن سینا، *الطبیعیات* (قم، کتاب‌خانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵)، ج ۱، ص ۸ و ۹.
- ۶۶-ر.ک. مآخذ، *تعلیقات بر شفاء*، در: ابن سینا، *الالهیات من الشفاء* (قم، بیدار، بی تا)، ص ۲۳۲۴.
- ۶۷-مآخذ، نراقی، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۵)، ص ۲۰۳ و ۲۱۴.
- ۶۸-همان، ص ۲۰۲.
- ۶۹-ر.ک. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم (قم، اسراء، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۷۸ / مآخذ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، بی تا)، ج ۱، ص ۲۶-۲۵ / همان، *تعلیق سبزواری*، همان.
- ۷۰-مآخذ، نراقی در تقریر گفته ابن سینا به «أعرفیت مفاهیم عام» ابن‌گونه استدلال می‌کند: «إنّ هذه الامور العامة اعمّ المفهومات التصوریة، وكلّ اعمّ اجلی من الأخصّ؛ فهذه الامور أجلی التصورات و فیها مفهوم بدیهی، ضرورة امتناع الدور و التسلسل. فهذه الامور ینت و الأکانت نظریة او ممنعة التصور، و هذا خلف.
- (ر.ک. مآخذ، نراقی، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۲۰۳).
- ۷۱-مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۶-۲۵.
- ۷۲-ر.ک. همان، *تعلیق سبزواری*.
- ۷۳-ر.ک. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه* (قم، صدرا، ۱۳۸۰)، ج چهارم، ج ۹، ص ۳۴-۳۲ / همان ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۰۵ و ۵۳۶.
- ۷۴-ر.ک. همان، ج ۶، ص ۵۳۶.
- ۷۵-ر.ک. همان، ج ۹، ص ۳۴.
- ۷۶-ر.ک. همان، ج ۶، ص ۵۰۵-۵۰۴.
- ۷۷-ر.ک. همان، ص ۵۰۵؛ ج ۹، ص ۳۴-۳۵.
- ۷۸-ر.ک. همان، ج ۹، ص ۳۲.
- ۷۹ و ۸۰-ر.ک. ابن سینا، *الشفاء، الطبيعیات*، ۱. *السماع الطبیعی*، تحقیق سعید زاید (قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵)، ص ۱۲-۷ / ص ۱۲.
- ۸۱-ر.ک. ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، ص ۲۶۸ / ابن خلدون، *لباب المحصل فی اصول الدین*، تحقیق رفیق عجم (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۵۵)، ص ۳۴ / فخرالدین رازی، *المحصل*، در: نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۲۶ / نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۱، ص ۹۷ / همو، *اساس الاقتباس*، ص ۴۱۴ / محمّد خونجی، *کشف الاسرار*، ص ۷۸ / قطب‌الدین محمّد رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۰۹-۱۱۰ / میرسید شریف، *شرح المواقف*، ج ۲، ص ۷ / مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۹۹.
- ۸۲-نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، ص ۱۰.

مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بداهت □ ۱۱۳

- ۸۳-ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش ۱، ج ۱، ص ۱۸۰.
- ۸۴-قطب‌الدین محمد شیرازی این سخن را درباره مفهوم «علم» از برخی نقل کرده است. ر.ک. قطب‌الدین محمد شیرازی، *دره التاج*، ص ۶۳.
- ۸۵-ر.ک. غلامرضا فیاضی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، نگارش مرتضی رضایی و دیگران (قم)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷-۱۶۸.
- ۸۶-نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتیاس*، ص ۴۱۲-۴۱۳ و ۳۴۵ / همو، *روضه التسلیم*، تصحیح و ابوانف (تهران، جامی، ۱۳۶۳)، ص ۳۹.
- ۸۷-می‌توان بدین نقض چنین پاسخ گفت: مفاهیم ذکر شده حسی یا محسوس نیستند، گو اینکه مربوط به امور مادی و تجربی‌اند و از این‌رو، می‌توان آنها را «مفاهیم تجربی» نامید. اما آشکار است که مفاهیم مذکور با مفاهیمی همچون آب، درخت، آهن و مانند آن تمایز بنیادین ندارند و عقل هر دو دسته مفهوم را انتزاع می‌کند. بدین‌سان، این‌گونه مفاهیم از پیش‌زمینه‌های حسی انتزاع می‌شوند. از این‌رو، می‌توان آنها را «مفاهیم حسی یا محسوس» نامید.
- ۸۸-یکی از معیارهای دیگری که درخور ذکر است نظریه «فطرت» است. بر اساس این نگرش، مفاهیم فطری مفاهیمی هستند که فطری انسان بوده، در ذات و سرشت وی تحقق دارند. از این‌رو، این‌گونه مفاهیم به تعریف و فکر نیازی ندارند و بدیهی و ضروری‌اند. با وجود آنکه بسیاری از عقل‌گرایان عصر جدید در اروپا بدین نظریه گرایش دارند و آن را پذیرفته‌اند، معنای صحیحی برای آن متصور نیست. انسان بالوجدان در خود می‌یابد که به هیچ مفهومی فطرتاً معرفت ندارد، مگر آنکه آن را به معنای بالقوه تفسیر کنیم که در واقع، به کسبی بودن ارجاع می‌یابد. (ر.ک. محمد حسین‌زاده، *معرفت‌شناسی* «قم»، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵، ج دهم، فصل سوم و هشتم.) از این‌روست که این نظریه در میان اندیشمندان مسلمان، طرفداری ندارد، بلکه این دیدگاه به صراحت نفی گردیده است. اگر تعبیر «فطری» در برخی از آثار متفکران مسلمان به کار رفته است، معنای دیگری دارد.
- ۸۹-سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۵۶)، مقاله پنجم، ص ۶۳-۶۶ / ر.ک. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، ص ۲۹۹-۳۰۴.
- ۹۰-ر.ک. محمد حسین‌زاده، *منابع معرفت*، ص ۲۹ و ۳۵-۴۰.
- ۹۱-البته می‌توان از راه علم حضوری به خود، به مفهوم «جوهر» دست یافت، خواه اینکه آن را مفهومی ماهوی بدانیم یا فلسفی.
- ۹۲ و ۹۳-ر.ک. عباس عارفی، *بدیهی و نظری* (در دست انتشار)، فصل پنجم.

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، قسم المنطق*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابن ترکه، *کتاب المناهج فی المنطق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- ابن جزم، *الاصول و الفروع*، تحقیق محمد عاطف و دیگران، قاهره، دارالنهضة العربية، ۱۹۷۸.
- ابن خلدون، *کُباب المحض فی اصول الدین*، تحقیق رفیق عجم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۵۵.
- ابن سینا، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ج چهارم.
- ، *الشفاء، الالهیات*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- ، *الشفاء، البرهان*، قاهره، الامیریة، ۱۳۷۵ق، المقالة الاولى، الفصل الثالث و السادس.
- ، *الشفاء، الطبيعيات*، ۱. *السماع الطبيعي*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
- ، *الشفاء، المنطق*، ۱. *المدخل*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- ، *الطبیعیات*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ج ۱.
- ، *رسالة ابن سینا فی فائده المنطق*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تحقیق مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ابن فورک، *مجرد مقالات الشیخ الاشعری*، تحقیق دانیال جیماریه، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۷.
- ارسطو، *البرهان*، ترجمه متی بن یونس، در: *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰.
- ، *منطق ارسطو*، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، ج سوم، ج ۱.
- ایجی، قاضی عضد الدین، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- باقلانی، قاضی ابوبکر، *الانصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳، ج سوم.
- بهمینار، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بی جا، الدار، ۱۴۰۹، ج ۱.
- ، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی، ۱۴۰۹، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵، ج ۱.
- حسین زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، فصل نهم.
- ، *معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵، ج دهم.
- ، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
- حسینی اعرج، محمد رضا، *الارجوزة فی المنطق*، در: *منطق و مباحث الفاظ*، تصحیح مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- حلّی، حسن بن یوسف، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الاسلامیة، قم، دفتر

- تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ، القواعد الجلیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲.
- ، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹، ج ۲.
- ، خونجی، محمد، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، حسن ابراهیمی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشکده الهیات و معارف، ۱۳۷۲-۱۳۷۳.
- ، دغیم، سمیع، موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸، ج ۱.
- ، دوانی، جلال الدین، تعلیق بر شرح شمسیه، در: قطب الدین محمد رازی و دیگران، شروح الشمسیه، بیروت، شرکه شمس المشرق، بی تا.
- ، رازی، فخرالدین محمد، البراهین، در: علم کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- ، الرسالة الکمالیه فی الحقائق الالهیه، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- ، المحصل، در: نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- ، شرح الاشارات والتنبیها، در: نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی، شرحی الاشارات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴، الجزء الثاني.
- ، لباب الاشارات، تحقیق احمد حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه، ۱۹۸۶.
- ، معالم اصول الدین، بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۲.
- ، رازی، قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیه، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- ، شرح الرسالة الشمسیه، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- ، شرح المطالع، قم، کتب نجفی، بی تا.
- ، سبزواری، مآهادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، تاب، ۱۴۱۶، ج ۱.
- ، شرح المنظومه، قم، مصطفوی، بی تا.
- ، سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق، در: قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ج دوم، ج ۲.
- ، منطق تلویحات، تصحیح علی اکبر فیض، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- ، شهرزوری، شمس الدین محمد، الشجرة الالهیه فی علوم الحقائق الربانیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- ، رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقائق الربانیة، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴، ج ۹.
- ، شیرازی، قطب الدین محمد، درة التاج، تصحیح محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ج سوم.
- ، طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، مرکز بررسی های اسلامی، ۱۳۵۶.
- ، طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی الی الرشاد، تهران، مکتبه جامع جهل ستون، ۱۴۰۰.
- ، تلخیص الشافی، نجف، مکتبه العلمین: الطوسی و بحر العلوم، ۱۳۸۳ق.

- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ج دوم.
- ، اشارات و التنبیها، تهران، نشر کتاب، ۱۴۰۳، ج دوم، ج ۳.
- ، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، در: منطق و مباحث الفاظ، تصحیح مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ، روضة التسلیم، تصحیح و ابواب، تهران، جامی، ۱۳۶۳.
- عارفی، عباس، بدیهی و نظری (در دست انتشار)، فصل پنجم.
- علم الهدی، سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱.
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸، ج ۱.
- ، عیون المسائل، در: المجموع، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق.
- فیاضی، غلامرضا، درآمدی بر معرفت‌شناسی، نگارش مرتضی رضایی و دیگران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- قاضی عبدالجبار، المغنی، قاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ۱۳۸۰، الجزء السادس عشر.
- گیلانی، شیخ عبدالله، الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقية مع تحقیقاتها، در: منطق و مباحث الفاظ، تصحیح مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ماوردی، علی بن محمد، اعلام النبوة، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱.
- مطهری، مرتضی، تقریر شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، ج ۱.
- ، شرح مبسوط منظومه، قم، صدرا، ۱۳۸۰، ج چهارم، ج ۹.
- ، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، قم، صدرا، ۱۳۸۰، ج هشتم، ج ۹.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، التنقیح فی المنطق، تصحیح غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸.
- ، اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقية، در: همو، منطق نوین، تصحیح محمد مشکوة‌الدینی، تهران، آگاه، ۱۳۶۰.
- ، تعلیقات بر شفا، در: ابن‌سینا، الالهیات من الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
- ، تعلیقة بر شرح حکمة الاشراق، در: قطب‌الدین محمد شیرازی، حکمة الاشراق، قم، بیدار، بی‌تا.
- ، رسالة التصور والتصدیق، در: رسالتان فی التصور والتصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۶.
- ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة، قم، مصطفوی، بی‌تا، ج ۱.
- میر سید شریف، شرح المواقف، قاهرة، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ق، ج ۱ و ۲.
- نراقی، ملأمهدی، شرح الالهیات من کتاب الشفا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.