

# نظریه بداهت در فلسفه اسلامی<sup>۱</sup>

عبدالحسین خسروپناه\*

## اشاره

مبناگرایان در معرفت‌شناسی بر سر ویژگی‌های اصلی باورهای پایه اختلاف نظر دارند. فلاسفه اسلامی، به پیروی از برخی از فلاسفه یونان این ویژگی را بداهت دانسته‌اند. این مقاله در ابتدا به پیشینه این بحث پرداخته و سپس در ادامه اقسام بدیهیات را بیان کرده و دیدگاه‌های موجود در فلسفه اسلامی را بیان کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** مبناگرایی، بداهت، اولیات، فطریات، حسیات

\* \* \*

مبناگرایی یکی از نظریه‌ها و پاسخ‌های رکن توجیه (justification) است چنانچه معرفت را به معنای باور صادق موجه (justified truth belief) بدانیم، باید توجیه را یکی از سه رکن معرفت‌زایی به شمار آورد.<sup>۲</sup> به عبارتی هر مدعی معرفت که مثلاً ادعا کند «الف ب است»، باید بتواند آنرا توجیه کند؛ یعنی دلایل لازم و کافی را برای اثبات آن اقامه نماید. یعنی وی علاوه بر صدق ثبوتی، باید به دنبال صدق اثباتی باشد و با دلایل کافی آنرا به دیگران منتقل نماید و دیگران نیز آنرا بپذیرند.

معرفت‌شناسان در مقام بحث از توجیه یا ارائه دلایل لازم و کافی برای معرفت، حداقل سه نظریه مطرح کرده‌اند: مبناگرایی، انسجام‌گرایی و عمل‌گرایی، این تئوری‌ها در صدد هستند معرفت صادق را که در مقام ثبوت و واقع (علی‌الفرض) با نفس الامر مطابقت دارد، در مقام اثبات و

---

\*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

بین‌الذهانی با دلایل کافی به اثبات برسانند. سه نظریه مذکور نحوه تحقق این عملیات را تشریح می‌کنند.

نظریه مبنای (foundationalism)، با سابقه‌ترین پاسخ به پرسش توجیه است که از سوی حکیمان یونان باستان مطرح گردید و فلاسفه، منطق‌دانان و متکلمان مسلمان نیز آن را تقویت کردند. مبنای، تقریرهای گوناگونی دارد اما مبنای گروهی سستی حکیمان مسلمان بر نظریه بداهت استوار است؛ بدین معنا که معرفت‌ها و باورهای انسان به دو شعبه باورهای پایه و اساسی و باورهای مستتج تقسیم می‌شوند و از این میان، باورها و معرفت‌های پایه همان معرفت‌های بدیهی‌اند که توجیه ذاتی دارند و تصور موضوع و محمول آنها یا به تنهایی بر تصدیق کفایت می‌کند و یا اگر به حد وسطی حاجت باشد، بدون زحمت، به دست می‌آید. این گونه بدیهیات اولیه و ثانویه به صاحب معرفت مدد می‌رساند تا صدق اثبات را به انجام برساند.

در خصوص خاستگاه باورهای بدیهی مبنی بر آنکه آیا فطری انسان هستند، یا از علوم حضوری به دست می‌آیند و یا انسان‌ها به تبع تکامل عقل هیولانی و عقل بالملکه به آن می‌رسند، تحلیل‌های بسیاری شده است. با توجه به ارتباط وثیق میان مبنای و نظریه بداهت، در این مقاله نظریه بداهت در حکمت اسلامی تبیین می‌گردد.

### پیشینه نظریه بداهت

معیار شناخت، از کهن‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که افلاطون و ارسطو نیز در آثارشان به آن توجه نشان داده‌اند. در خصوص این‌که معیار شناخت چیست، نزاع‌های معرفت‌شناسانه بسیاری درگرفته است: ۱- افلاطون معرفت‌های حسی را بی‌ارزش می‌شمرد و معتقد بود ملاکی برای تشخیص معرفت حسی صحیح از غیر صحیح وجود ندارد. او فقط معارف عقلی را ارزشمند می‌دانست و به وجود نوعی معلومات فطری ذهنی به یادگار مانده از حیات قبل از زندگی دنیوی اعتقاد داشت؛ (جینز، ۱۳۸۱، ۶۳-۵۹) ۲- عقل؛ رایان با تاکید بر تعقل یا تفکر آن را مؤثرترین عامل در حصول شناخت قطعی تلقی می‌نمودند، البته بسیاری از آنها اذعان می‌کردند که تجربه حسی سرآغاز شناسایی است و تجربه و مشاهده را نیز سودمند می‌دانستند اما تاثیر آن را به یک محرک یا جهش ابتدایی برای درک شهود مبادی خود پیدا و خود معیار - که آنها را فطری سرشت آدمیان می‌دانستند - تقلیل می‌دادند. با این حساب، آنها ذهن را به پشتوانه برخی حقایق بدیهی، قادر به استنتاج قیاسی برای افزودن بر شناخت تا بی‌نهایت می‌دانستند. در واقع اعتقاد به وجود معرفت‌های

پیشینی و بدیهی ماقبل تجربه<sup>۳</sup> که با مشاهده بیرونی و تجربی تحصیل ناشدنی‌اند، از جمله مهم‌ترین باورهای عقل‌باوران را تشکیل می‌دهد.

۳- در مقابل، گروهی نیز فقط معارف حسی و تجربی برگرفته از عالم خارج را حائز ارزش می‌دانند که به تجربه‌گرایان معروفند. آنها شناخت‌های پیشینی را انکار می‌کنند هر رویدادی را نه از باب دریافت پیشین، بلکه به لحاظ قرار گرفتن در سنخ قضایای تئولوژیک، محتاج علت می‌دانند. به اعتقاد آنان، این گزاره‌ها هرگز حقایقی درباره چیزها یا امور واقع ارائه نمی‌دهند بلکه تجربه است که از واقع گزارش می‌دهد. (درآمدی به فلسفه، فصل هفتم، صص ۷۶-۷۹) جالب آنکه پیشینه این اندیشه نیز به آثار ارسطو بر می‌گردد که دانش و معرفت را بر مبنای بدیهیات استوار می‌کند. (ارسطو، همان، ص ۴۸-۴۷) و بررسی اصول بدیهی را وظیفه فلسفه می‌داند: «بنابراین، از آنجا که این اصول بدیهی برای همه چیزها به مثابه موجودات معتبراند، بررسی آنها نیز وظیفه آن کسی است که در پی شناخت موجود چونان (بما هو) موجود است...؛ اما از آنجا که دانشی هست که بر فراز و برتر از دانش طبیعی است، نگرش درباره این اصول بدیهی نیز وظیفه دانشی است که موجود چونان (بماهو) موجود را بررسی می‌کند.» (ارسطو، همان، ص ۹۶)

ارسطو درباره استوارترین اصل می‌گوید: «این که می‌گوییم که این اصل چیست، بودن و نبودن یک چیز، هر دو در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست. این استوارترین همه اصل هاست.» (ارسطو، همان، ص ۹۷) وی در ادامه می‌نویسد: «نمی‌توان برای هر چیزی برهان اقامه کرد، برای اینکه تسلسل لازم می‌آید و بنابراین، اصلاً برهانی تحقق نمی‌یابد.» (ارسطو، همان، ص ۹۸) ارسطو در خصوص تعریف اصول موضوعه می‌گوید: «آنچه که شیء نخست از آن شناخته می‌شود، این نیز آغاز یا مبدأ شیء نامیده می‌شود، مانند اصول موضوعه یا مفروض‌های مسلم در برهان.» (همان، ص ۱۲۷)

به هر حال نخستین بار ارسطو به بداهت توجه کرده و در خصوص فلاسفه قبل از طالس ملطی، آنکسیمنس، فیثاغورث، پارمینیدس و ... سابقه‌ای در این زمینه نقل نشده است. شاید از آن رو که آثار این متفکران در دست نیست و مطالب آنان بیشتر در نوشته‌های ارسطو و افلاطون قابل پیگیری است. البته بعید نیست که در مصر و بابل و ایران و دیگر کشورهای ارسطو به همراه اسکندر به آنها سفر کرد، این فکر مطرح بوده و ارسطو از آثار آنان بهره برده باشد.

البته در آثار افلاطون نیز بحث از بدیهیات را می‌توان سراغ گرفت، اما اشاره افلاطون برخلاف ارسطو که بر مسأله تصریح دارد، به صورت تلویحی است. ارسطو در کتاب متافیزیک یا مابعدالطبیعه، در فصلی تحت عنوان «فلسفه چونان دانش یا شناخت حقیقت»، علیرغم دشوار

دانستن کسب حقیقت و دستیابی آسان به عالم حقایق، کسب حقیقت را ممکن می‌داند و نظر به محال بودن اجتماعی نقیضین، معتقد است که باید با توسل به بدیهیات و بر اساس آنها این تلاش را آغاز کرد: «نظر در حقیقت از یک سو دشوار و از سوی دیگر آسان است. دلیل آن این است که هیچ کس نمی‌تواند آن‌گونه که شایسته است، به حقیقت دست یابد. اما همه انسانها در این کوشش خطا نمی‌کنند، بلکه هر یک درباره طبیعت چیزی می‌گویند؛ و هر چند منفردند و یا چیزی از حقیقت در نمی‌یابند و یا اندکی از آن را در می‌یابند، اما از گردآمدن همه آنها مقدار باارزشی به دست می‌آید؛ بدین سان از این جهت بر مثل مشهور می‌گوییم: کسی در یافتن در خانه خطا می‌کند، کاری آسان است؛ اما این که ما می‌توانیم همه حقیقت و نه پاره‌ای از آن را دریابیم، نشانه دشواری آن است، اما از آن جهت که دشواری از دو جهت می‌تواند باشد، شاید علت دشواری کنونی نه در امور بلکه در ما باشد، زیرا حال عقل در نفس ما در برابر چیزهایی که در طبیعت از همه آشکارترند، مانند چشمان خفاش در برابر روشنی روز است. این درست است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود، زیرا هدف شناخت نظری حقیقت و شناخت عملی کنش است. بنابراین از آنجاکه این اصول بدیهی برای همه چیزها به مثابه موجودات معتبرند، بررسی آنها نیز وظیفه کسی است که در پی شناخت موجود چونان موجود است؛ اما از آنجا که دانشی هست که برتر از دانش طبیعی است، نگرش در این اصول طبیعی نیز وظیفه دانشی است که موجودبماهو موجود را بررسی می‌کند... [و اما این بدیهی چیست؟] استوارترین اصل، استحاله اجتماع نقیضین است؛ این که می‌گوییم که این اصل چیست، بودن و نبودن یک چیز، هر دو در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست. این استوارترین همه اصلها است نمی‌توان برای هر چیزی برهان اقامه کرد [که کسی بگوید بر این ام‌القضایا نیز برهان لازم است] که تسلسل لازم می‌آید و بنابراین اصلاً برهانی تحقق نمی‌یابد.» (ارسطو، همان، ص ۱۲۷ - ۴۷)

### دیدگاه میناگرایان عقل‌گرا

نظریه بداهت<sup>۴</sup> از عصر افلاطون - و به‌طور آشکار از آثار ارسطو - به حیات خود ادامه داد و در فلسفه دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس و کانت تا عصر حاضر تداوم یافت. متفکران اسلامی نیز مطابق دیدگاه ارسطو، وجود پاره‌ای تصورات و تصدیقات را به‌عنوان معلومات بدیهی پذیرفتند. دکارت، سه اصل را به‌عنوان معارف قبلی و بدیهی نام می‌برد: ۱. اجتماع وجود و عدم یک شیء در زمان واحد ممکن نیست؛ ۲. نمی‌تواند علت فاعلی اشیاء قرار گیرد؛ ۳. انسان از آزادی اراده برخوردار است.

البته دکارت مفاهیم تصویری مثل خدا، نفس، امتداد و شکل را نیز از مفاهیم بدیهی می‌شمرد. کانت علاوه بر مقولات دوازده‌گانه و عنصر زمان و مکان، اصل علیت را نیز از اصول بدیهی برمی‌شمارد و می‌گوید: هر معلولی به وسیله علل و براساس نوامیس و قوانین ثابت، معین و مقدر تحقق می‌یابد.

برخی محققان اروپایی در تلاش برای بی‌اعتبارسازی معارف پیشین و بدیهی، استدلال می‌کنند که اصل علیت و توقف معلول بر علل و قوانین ثابت، با اراده‌مند بودن انسان تناقض دارد و می‌گویند: «دکارت سه حکم اول را ذکر می‌کند و سومی به‌عنوان حقیقتی که باید اولین و معروف‌ترین رأیی که از روز تولد داشته‌ایم محسوب شود، وصف می‌کند و حال آنکه در هر زبان عاقلانه‌ای، این معنا به بداهت عقل، متناقض با حکم چهارم است که از کانت نقل شده است، پس معرفت قبلی به سبب تناقض احکامش، قبل از مراجعه به شهادت علم، خود را بی‌اعتبار می‌کند.» (جینز، ۱۳۸۱، ص ۷۱)

این اشکال در واقع از بی‌توجهی آنان به معنای علیت و اراده و تقسیم علت به تام و ناقص و نیز از تلقی اراده به عنوان جزء علت در معالیل اختیاری ناشی می‌شود. البته دکارت و کانت علاوه بر اصول بدیهی فلسفی، به احکام بدیهی ریاضی نیز اشاره می‌کنند. به‌عنوان نمونه، دو اصل زیر اصول بدیهی به شمار می‌آیند: الف - مجموع زوایای مثلث، ۱۸۰ درجه است؛ ب - در نهاد، جوهر یا هر شیء دارای بعد، قابلیت تقسیم وجود دارد.

و اما کانت به سه اصل زیر اشاره می‌کند:

الف - فضا سه بعد دارد؛ ب - از دو نقطه فقط یک خط مستقیم می‌گذرد؛ ج - در تغییرات عوارض و حوادث، جوهر باقی و ثابت است و از مقدار جوهر در طبیعت، نه افزوده و نه کاسته می‌شود. (جینز، همان، ص ۷۲)

گفتنی است که فلاسفه علیرغم اختلاف نظر درباره مصادیق معرفت قبلی و مقدم بر تجربه ناظر به عالم خارجی، اتفاق نظر دارند که معارف مجرد از ماده نیز وجود دارند؛ به‌عنوان مثال ریاضیات را می‌توان نام برد که بدون استعانت از تجربه و صرفاً به کمک فعالیت و فرایند ذهنی<sup>۵</sup> به‌دست می‌آید. آنها این‌گونه مجردات را حتی از عوالم ممکن، صادق‌تر می‌دانند.

از جمله اصول بدیهی که هیچ‌گاه از سوی فلاسفه جرأت مخالفت علمی با آن وجود نداشته، اصل امتناع اجتماع نقیضین یا اصل هویت است، البته برخی فلاسفه در مقابل بداهت، در کل ایراد شبهه نموده‌اند.

## تعریف بدیهیات

در متون عقلی مسلمانان، لفظ بداهت را اولین بار کاتبی قزوینی در شرح شمسیه ذکر نمود. بعدها فخررازی، شیخ طوسی و دیگران از آن استفاده کردند و این لفظ، مورد استعمال عموم دانشمندان، حکما و منطقیین قرار گرفت.

در کتب فلسفی و منطقی - و حتی عرفانی - مترادفهای متعددی برای بدیهیات ذکر شده‌اند؛ از جمله: ضروریات، فطریات، اولیات،<sup>۷</sup> غیر مکتسبات، بینات بنفسه، مبادی عام، علوم متعارف، اوایل العقول، اوایل المعقولات، اولی التصور، اولی التصدیق و ... در مقابل، برای نظریات و غیر بدیهیات نیز الفاظی از قبیل کسبیات، مکتسبات، معلومات من طریق الاستدلال والنظر و ... به‌عنوان مترادف ذکر شده‌اند. (خسروپناه، ۷۶)

در منطق، تعاریف مختلفی از بدیهیات ارائه گردیده‌اند اما علیرغم وجود این اختلافات، این تعاریف مانعة‌الجمع نیستند. البته برخی از تعاریفها دقیق‌ترند. چون مفهوم بداهت، از معقولات ثانی منطقی به شمار می‌رود، دارای جنس و فصل یا حد و رسم نیست، و از این رو همه تعاریف ارائه شده درباره آن، شبه تعریف یا تعریف به لوازم آن هستند. در این بین، برخی به چند لازمه آن اشاره دارند و برخی به لوازم اخص نظر می‌کنند؛ لذا همه تعاریف صحیح هستند.

عضدالدین ایجی به نقل از ابوبکر باقلانی در کتاب مواقف، علم را به قدیم و حادث و سپس حادث را به ضروری و مکتسب تقسیم کرده است. وی در تعریف علم ضروری نویسد: «هوالذی یلزم نفس المخلوق لزوما لا یجد الانفکاک عنه سیلا» (ایجی، ۱۳۷۰، ش، ج ۱، ص ۹۰)

این تعریف غلط نیست، اما تعریف به لازم اعم است؛ یعنی علوم کسی که به صورت منطقی و معرفت‌شناختی به دست می‌آیند و از حیث ماده و صورت، قوانین معرفت‌شناختی را رعایت کرده‌اند، هر چند معرفت حصولی هستند، از آنجا که به‌طور مشروط تحقق پیدا کرده‌اند، وقتی در نفس تحقق می‌یابند، از آن جدا نمی‌شوند؛ از این رو ویژگی مذکور لازمه هر معرفت یقینی تلقی می‌شود. به عبارتی، اختصاص به بدیهیات ندارد بلکه یقینیات نظری را نیز شامل می‌شود؛ مگر اینکه گفته شود علت‌ها گاه چنان بر انسان غلبه می‌یابند که دلیل‌ها به حاشیه رانده می‌شوند و آنگاه است که تصدیق نظری یقینی، از نفس منفک می‌شود؛ یعنی هر چند تصدیق‌های نظری یقینی به واسطه دلیل از نفس انفکاک نمی‌پذیرند، با این همه گاه علتها بر مدعای دلیل اثر می‌گذارند.

به‌عنوان مثال گاه با دلیل و استدلال محرز می‌شود که یک فرد سارق است، اما به علت علاقه شدید به آن شخص، این تصدیق از نفس جدا می‌شود و آن را نمی‌پذیرد، چراکه «حب‌الشی یعمی

و یصم»؛ به عبارتی علت‌های فردی، گروهی، حزبی و ... ممکن است مدعای دلیل را مخدوش سازند، اما بدیهیات اولیه به تاثیر از علت‌ها زوال نمی‌پذیرند، و این ویژگی، صرفاً مختص بدیهیات است؛ یعنی بسیاری اوقات معرفت‌های ما از علت‌ها زاییده می‌شوند و نیز بسیاری از یقینیات با علت‌ها زایل می‌گردند، اما بدیهیات اولیه نه زاییده علت هستند و نه به تحت تاثیر علل زایل و زدوده می‌شوند.

ایجی، بدیهی را این‌گونه تعریف می‌کند: «هولایکون تحصیله مقدوراً للمخلوق.» (ایجی، همان، ص ۹۲) این تعریف، برخلاف تعریف باقلانی که بر انفکاک‌ناپذیری تأکید داشت، بر عدم قدرت تحصیل بدیهیات تکیه کرده است، به عبارتی، ایچی بدیهی را به خاطر ممتنع‌الاستدلال بودن، ممتنع‌التحصیل می‌داند و تعریف او درست است؛ هر چند می‌توان تعریف دقیق‌تری نیز ارائه کرد.

ابن‌سینا در اشارات می‌گوید: بدیهی حکمی است که وقتی آن را ملاحظه می‌نماییم، انطباقش را با خارج درک می‌کنیم، ضمن آنکه در عالم واقع، حقیقتاً هم با خارج مطابق است. (ابن‌سینا، ۱۹۷۳م. ج ۲، ص ۲۱۳) به عبارتی، از دیدگاه ابن‌سینا، بدیهی هم مطابقت ثبوتی و هم مطابقت اثباتی دارد.

این تعریف نیز دست است، ولی باز تعریف به اعم است؛ زیرا قضایای نظری شکل‌گرفته تحت قوانین ماده و صورت را نیز شامل می‌شود؛ یعنی قضیه‌های نظری یقینی که زاییده قوانین ماده و صورت هستند نیز، هم مطابقت ثبوتی دارند و هم مطابقت اثباتی؛ و لذا این ویژگی منحصر به بدیهیات نیست. به عبارتی، تعریف ابن‌سینا نیز درست است، اما دقیق و مانع اغیار نیست.

حکمای اخوان‌الصفاء نیز در تعریف بدیهی گفته‌اند: «بدیهی آن است که وفاق عام داشته باشد.» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۳ ق؛ ج ۱، ص ۴۳۸) با این همه، گرچه بدیهیات این‌گونه‌اند و عقل جمعی آنها را می‌پذیرد، اما این تعریف بیانگر ملاک دقیقی برای بدیهیات ارائه نمی‌دهد.

به‌رغم این دیدگاه‌ها، باید گفت تعریف رایج و متداول نزد حکمای اسلامی که بسیاری آن را ذکر کرده‌اند، چنین است: «ضروری و بدیهی، آن علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد.» (تفتازانی: ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ سهروردی: ۱۳۷۳ ش، ص ۵۱؛ صدرالمتألهین: ۱۳۶۰ ش، ص ۲۰۵؛ سبزواری: ۱۴۳۳ ق، ج ۱، ص ۸؛ طباطبایی: ۱۴۱۶ ق، ص ۲۵۲؛ همو: ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۹۲؛ مصباح یزدی: ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۲۱۰). به عبارتی، فیلسوفان اسلامی معمولاً در تعریف بداهت می‌گویند: قضیه بدیهی آن است که بعد از تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تجربه و ادله دیگر، حکم قاطعانه‌ای مبنی بر اتحاد آن دو صادر شود.

به طور کلی، برای ادراکات فطری و بدیهی، در اصطلاحات فلاسفه معانی گوناگونی ذکر گردیده‌اند:

۱- ادراکاتی که همه اذهان به طور یکسان واجد آنها هستند و از جهت کمیت و کیفیت، میان آنها هیچ گونه اختلاف وجود ندارد؛

۲- تصورات و تصدیقاتی که حصول آنها متوقف بر کسب و استدلال نیست؛

۳- ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه وجود دارند، گرچه همه بالفعل واجد آنها نیستند؛

۴- قضایایی که قیاسات آنها با خود آنهاست، یعنی قضایایی که به حد وسط مقرونند و ذهن از آن غفلت نمی‌کند و نیازی به تفکر و زحمت فکری ندارند؛

۵- ادراکاتی که خاصیت ذاتی عقل هستند و هیچ استنادی به غیر عقل ندارند.

اصطلاح فطری و بدیهی در میان عقل‌باوران مغرب زمین - همچون دکارت و کانت - به معنای پنجم به کار رفته است و مورد انکار تجربی‌مسلکان مغرب‌زمین و بسیاری از فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است.

صدرالمتألهین در تعریف بداهت دو شرط را لازم می‌داند: ۱- حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان؛ ۲- اشتراک همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات. وی اولیات را نوعی از بدیهیات تلقی می‌کند و بی‌نیازی از حد وسط و امور دیگر - از جمله: احساس، تجربه، شهادت، تواتر و... - را شرط اولیت برای آنها قرار می‌دهد؛ چنانکه فقط تصور طرفین قضیه و نسبت را کافی می‌داند: «البداهة و هی المعرفة الحاصلة للنفس فی اول الفطرة من المعارف العامية التي اشترک فی ادراکها جمیع الناس و الاولیات و هی البدیهیات بعینها الا انها کما لا یحتاج الی وسط لایحتاج الی شیء آخر کاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غیرذلک سوی تصور الطرفین و النسبة.» (صدرالمتألهین: ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۵۱۸).

علمای منطق و فلسفه، بدیهیات را به دو دسته تصورات بدیهی و تصدیقات بدیهی تقسیم کرده‌اند. تصورات بدیهی همان مفاهیم عامی هستند که قابل تقسیم به جنس و فصل نیستند؛ مانند مفاهیم وجود، عدم، علت، معلول و سایر معقولات ثانویه - البته مفاهیم عام و بسیط، بدیهیات اولیه به شمار می‌آیند. علمای مذکور، تصدیقات یا قضایای بدیهی را در کل به شش قسم تقسیم کرده‌اند: اولیات، محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات و حدسیات. (سبزواری: ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ طباطبایی: ۱۴۱۶، ص ۲۵۲).

اکثر متفکران اسلامی، در باب تصورات، اصالت را از آن حس و تجربه و در باب تصدیقات، اصالت را از عقل می‌دانند؛ یعنی حس ابتدا تصورات حسی و مشاهدات را درک می‌کند و سپس



توسط عقل، مفاهیم کلی ساخته می‌شوند (البته همان‌گونه که قبلاً گفته شد، دیدگاه‌ها در مورد نحوه تبدیل تصورات جزئی به کلی، مختلف هستند). در واقع آنها تصورات حسی را مقدم بر تصورات عقلی می‌دانند. در مرحله بعد، نوبت به تصدیقات عقلی و در نهایت تصدیقات حسی می‌رسد. در حقیقت باید گفت حکمای اسلامی در حوزه تصدیقات اصالت را از آن عقل می‌دانند، گرچه تصورات حسی را مقدم بر آن می‌شمارند. این بحث از قدیم‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی است که ارتباط مستقیم با معیار شناخت دارد. اما دیدگاه‌های کلی در باب معیار شناخت، چهار رویکرد هستند: میناگرایی؛ انسجام‌گرایی؛ فایده‌گرایی؛ نسبی‌گرایی.

### بداهت، اساس نظریه میناگرایی

اکثر متفکران و فیلسوفان، اعم از عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، به نظریه میناگرایی روی آورده‌اند. این تئوری که توجیه شناخت را با استناد به گزاره‌های پایه تبیین می‌کند، مدعی است که گزاره‌های پایه و اساسی<sup>۱</sup> وجود دارند که سایر معرفت‌ها با آنها سنجیده می‌شوند و صحت و سقم آنها کشف می‌گردد؛ همچنین پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان به صدق و یا تطبیق یک معرفت با واقع پی‌برد، در گروه استناد آن معرفت به گزاره‌های پایه است؛ به عبارتی، شناخت‌های غیرپایه، از این گزاره‌های پایه زاییده و استنتاج می‌گردند اما خود این گزاره‌های پایه، بدیهی هستند و به استدلال، استنباط و استنتاج نیازی ندارند. طبق این تئوری، در کل، معرفت‌های بشر بر بدیهیات استوارند؛ چنان‌که اگر معرفتی از بدیهیات (چه با واسطه و چه بی‌واسطه) استنتاج شود، صحیح و در غیر این صورت غلط خواهد بود و در واقع گزاره‌های پایه و بدیهی هستند که معرفت واقعی را از معرفت نادرست متمایز می‌کنند. البته در خصوص مصادیق این گزاره‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که میناگرایان خود نیز به عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان تقسیم می‌شوند، ولی قدرت مشترک همه اینها اعتقاد به لزوم ابتدای معارف بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است.

### لزوم گزاره‌های پایه‌ای و بدیهی

معمولاً میناگرایان برای لزوم وجود گزاره‌های پایه، چنین استدلال می‌کنند که اگر گزاره‌های پایه نداشته باشیم، هیچ معرفتی برای ما تحصیل‌پذیر نخواهد بود. به عبارتی، معرفت، دلیل بر وجود گزاره‌های پایه است و گرنه گرفتار دور و یا تسلسل خواهیم شد. همگان اجمالاً معرفت‌هایی دارند (البته برخی شکاکان به شکاکیت مطلق گرایش دارند. چنان‌که گفته شد، این ادعا، صرفاً لفاظی است) اما سخن در این است که این معرفت از کجا حاصل شده است؛ زیرا معرفت یا باید بدیهی

باشد و یا از معرفت دیگری استخراج و استنباط شده باشد. پس الزاماً باید وجود پاره‌ای معرفت‌های پایه را فارغ از مصادیق آنها و ملاک بدهایشان، بپذیریم.

### تقسیم بدیهیات

بدیهیات در فلسفه اسلامی، دو قسم‌اند: تصویری و تصدیقی. مفاهیم و تصورات بدیهی، مفاهیمی هستند که معلوم بالذاتند و نیازمند تعریف نیستند یا به عبارتی اصلاً تعریف آنها امکان‌پذیر نیست؛ چرا که بسیط هستند و از جنس و فصل ترکیب نیافته‌اند؛ و اما تصدیقات بدیهی، قضائاتی هستند که ذهن بدون استعانت به استدلال و قیاس، در خصوص آنها حکم جزئی و یقینی صادر می‌کنند. این دسته از بدیهیات، به نوبه خود به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. بدیهی اولی آن است که نه تنها به استدلال و تشکیل قیاس و جستجوی حد وسط نیازمند نیست، به هیچ واسطه دیگری حتی به مشاهده و تجربه هم نیاز ندارد و اصولاً مستحیل‌الاستدلال است و تنها عرضه‌شدن تصور موضوع و محمول بر ذهن کافی است که ذهن، حکم جزئی را صادر کند؛ اما در بدیهیات ثانویه، تنها عرضه‌شدن تصور موضوع و محمول برای حکم نمودن ذهن، کفایت نمی‌کند، گرچه جستجو و تفحص برای حد وسط، جهت تشکیل قیاس هم ضرورت ندارد؛ ولی به هر حال دخالت احساس، تجربه، حدس و یا نقل تواتری و ...، برای ادراک رابط موضوع و محمول، لازم است. در واقع پاره‌ای از بدیهیات ثانویه، بدیهی نیستند و از قضایای نظری شمرده می‌شوند، اما خود نظریات هم در یک رتبه قرار ندارند و در کسب رابطه میان موضوع و محمول آنها شدت و ضعف برقرار است. (مطهری: ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۳۲۳ - ۳۲۲).

بنابراین بدیهیات را به لحاظ‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند:

۱- تصویری و تصدیقی؛ ۲- نظری و عملی؛ ۳- اولی و ثانوی.

### بدیهیات تصویری و تصدیقی، نظری و عملی

#### بدیهیات نظری و عملی

تصورات را به کسبی و ضروری تقسیم کرده‌اند. تصورات کسبی یا نظری، از حد و رسم تشکیل می‌یابند که در تعریف مفاهیم کسبی به کار گرفته می‌شوند، و هر کدام از حد و رسم نیز به نوبه خود مشتمل بر ناقص و تام هستند. حد تام، عبارت است از جنس و فصل قریب؛ و حد ناقص، عبارت است از فصل قریب و برخی ذاتیات. رسم تام، عبارت است از جنس و عرض خاص؛ و رسم ناقص، عبارت است از خاصه به تنهایی و یا خاصه و ضمیمه‌ای دیگر.

در مقابل تصورات کسبی، تصورات ضروری یا بدیهی قرار دارند که به حد و رسم نیازی ندارند.

تصدیقات نیز به کسبی و ضروری تقسیم می‌شوند. تصدیقات کسبی و یا نظری، تصدیقات و قضایائی هستند که برای استدلال به صغری و کبری نیاز دارند تصدیقات ضروری و بدیهی، قضایائی‌اند که در آنها به استدلال نیازی نیست.

### بدیهیات اولیه و ثانویه

چنانکه گفته شد، ملاک کلی بداهت (اعم از تصورات و تصدیقات) بی‌نیازی از فکر و نظر است و این بی‌نیازی از فکر و نظر، با امکان و نیز با امتناع فکر و نظر مانعة‌الجمع نیست؛ یعنی چه بسا تصور یا تصدیقی که بدیهی و ممتنع‌الاستدلال والنظر و یا ممکن‌الاستدلال والنظر باشد.

به همین نظر، منطقیین بدیهیات را به اولیه و ثانویه تقسیم کرده‌اند.

بدیهیات اولیه در تصدیقات بدیهیاتی هستند که لایحتاج الی فکر و نظر (ملاک عام) ولا یمكن الاستدلال علیه (ملاک بدیهی اولی)، یعنی بدیهیات تصدیقی ممتنع‌الاستدلال‌اند؛ به عبارت دیگر بدیهیات اولیه آن دسته از قضایا هستند که انکارشان مستلزم اثبات آنهاست و اگر دلیلی بر آنها اقامه شود، در نفس دلیل به آنها ارجاع شده است. بنابراین آنها علاوه بر بی‌نیازی از استدلال، ممتنع‌الاستدلال نیز هستند، مثل قضیه استحاله اجتماع نقیضین.

بدیهیات اولیه در تصورات، آن دسته از تصورات بسیطی هستند که نه تنها دارای وضوح‌اند و به تصور دیگری احتیاج ندارند، بسیط نیز هستند و مفهوم عام‌تری ندارند تا لازم باشد که مفروض گرفته شوند. به عنوان مثال مفهوم وجود و شیء را می‌توان نام برد.

در مقابل، بدیهیات ثانوی در تصدیقات، قضایایی هستند که به علت وضوح، محتاج به استدلال و فکر و نظر نیستند؛ لکن ممکن‌الاستدلال‌اند؛ مثل فطریات.

بدیهیات ثانوی در تصورات، آن دسته از مفاهیم هستند که برای تصورشان نیازی به تصور یک مفهوم دیگر نیست؛ اما برای تعریف این مفاهیم می‌توان از مفهوم عام‌تری بهره جست، مانند گرما و سرما که بدیهی هستند اما می‌توان در تعریفشان از مفاهیم عام‌تری چون هستی و وجود بهره جست و چون تکیه بحث در معرفت‌شناسی و معیار و توجیه شناخت، بر تصدیقات و قضایا استوار است، گفته‌اند: بدیهیات ثانویه از استدلال بی‌نیاز اما ممکن‌الاستدلال‌اند، ولی بدیهیات اولیه بی‌نیاز از استدلال اما ممتنع‌الاستدلال هستند و این تقسیم‌بندی از دقت و اهمیت فراوانی برخوردار است. صدرالمتهلین می‌گوید: «لا یمكن تحصيل الاولیات من التصوری کمفهوم الوجود و التصدیقی

مثل النفی والاثبات؛ لایجتمعان و لا یرتفعان فی شیء واحد.» (صدرالمألهین: ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۰۳). یعنی مفهوم وجود ممکن‌التحصیل نیست، چون مفهوم عام‌تری ندارد، همچنین قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین، ممکن‌التحصیل نیست، چون ممتنع‌الاستدلال است.

پس بدیهی (اعم از تصویری و تصدیقی) اگر حد بردار و یا حجت‌بردار نباشد و به عبارتی ممتنع‌الفکر و النظر باشد، بدیهی اولی و به تعبیری اولیات خواهد بود.

شایان ذکر است که تقسیم‌بندی قضایا به بدیهی و نظری و تقسیم بدیهیات به اولیه و ثانویه، براساس حصر عقلی و دائرمدار نفی و اثبات است، نه براساس حصر استقرائی؛ زیرا قضیه یا به فکر و نظر احتیاج دارد یا ندارد، و در صورت دوم یا ممکن‌الاستدلال است و یا ممتنع‌الاستدلال.

### استدلال‌ناپذیری اولیات

اما پرسش مهم این است که چرا بدیهیات اولیه استدلال‌ناپذیرند؟ ادعا این است که قضیه بدیهی، استدلال‌پذیر نیست و اهل منطق و فلسفه بر آن استدلال کرده‌اند، مثلاً ابن‌سینا برهان لمی و صدرالمألهین دلیل آئی را بر استدلال‌ناپذیری اولیات آورده‌اند.

البته قضیه استحاله اجتماع نقیضین گرچه استدلال‌پذیر نیست، اما استدلال بر بدیهی بودن این قضیه امکان‌پذیر است؛ یعنی گرچه این قضایا استدلال‌ناپذیرند، اما می‌توان استدلال آورد که چرا استدلال‌ناپذیراند. به عبارتی، گاه می‌گوییم: «الف بدیهی است» و زمانی مدعی می‌شویم: «قضیه «الف بدیهی است»، نظری است» این دو قضیه قابل جمعند.

از جمله دلایلی که بر استدلال‌ناپذیری بدیهیات اولیه آورده‌اند، عبارتند از:

۱- اگر بدیهیات اولی استدلال‌بردار باشند، پس محتاج مقدمات هستند. ارجحیت و اعتبار آن مقدمات، به خود همین بدیهیات اولیه خواهد بود و این، دور است؛ زیرا وقتی مقدماتی را برای اثبات استحاله اجتماع نقیضین می‌آوریم، باید بپذیریم مقدمه‌ای که می‌گوید «الف ب است»، یعنی «الف نمی‌تواند ب نباشد» و مقدمه «ب ج است» یعنی «ب نمی‌تواند ج نباشد» و این همان توقف بر استحاله اجتماع نقیضین است که اصل نتیجه و مطلوب است.

۲- اگر بدیهیات (اولیه) استدلال‌پذیر باشند، پس به حد وسط نیاز دارند (که محمول را به موضوع ربط می‌دهد)، درحالی که ارتباط محمول به موضوع در بدیهیات، بین بنفسه است نه بین به سبب خاص؛ یعنی هیچ حد وسطی نمی‌توان آورد که واسطه در اثبات بوده و محمول را به موضوع ربط دهد و اساساً آوردن حد وسط در بدیهیات محال است. (فارابی: ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۱۹).

۳- منکر استحاله اجتماع نقیضین، در عین حال پذیرای آن نیز هست؛ به عبارتی یک فرد شکاک، نسبی‌گرا و یا پدیدارگرا، به هر حال قبول دارد که شکاک و نسبی‌گرا است؛ یعنی می‌پذیرد که نمی‌تواند هم شکاک و نسبی‌گرا باشد و هم نباشد؛ بنابراین هر چه بخواهد از این قضیه بدیهی فرار کند، باز هم گرفتار آن خواهد بود و به همین خاطر، اصل مذکور استدلال‌پذیر نیست.

پس به طور خلاصه: ملاک در مطلق بدیهیات، عدم احتیاج به کسب و نظر است و در بدیهیات اولیه چون محمول‌لذاته (بدون واسطه)، حمل بر موضوع می‌گردد، لذا استدلال‌پذیر نیست و خود معیار است و شبهاتی که در مقابل این بدیهیات ذکر شده‌اند، واضح‌البطلان هستند؛ از جمله، مارکسیست‌ها می‌گفتند: باران می‌آید و دوباره قطع می‌شود، لذا همین‌الآن باران هم آمد و قطع هم شد و این، اجتماع نقیضین است. غافل از این‌که یکی از شرایط استحاله اجتماع نقیضین، وحدت زمان با دقت عقلی است.

بنابراین تمام قضایا و تصدیقات، متفرع بر بدیهیات اولیه‌اند و این بدیهیات اولیه قابل استدلال نیستند.

صدرالمতالهین (ره) می‌نویسد: «اما سایرالقضایا و التصدیقات البدیهیة او النظریة فهی متفرعة علی هذه القضية لان جمیع القضایا یحتاج التصدیق بها الی التصدیق بهذه القضية و هی اولیة التصدیق غیر مفتقرة الی تصدیق آخر.» (صدرالمتالهین: ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۴۳)

### تعداد بدیهیات

در کتب منطقی و فلسفی، همان‌گونه که در تعریف بدیهیات اختلاف وجود دارد، در اقسام بدیهیات نیز اختلاف است: فارابی، اقسام یقینیات را مقبولات، مشهودات، محسوسات و معقولات اول می‌داند؛ (فارابی: ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۱۹). بوعلی، یقینیات را شش مورد بر می‌شمارد: مشاهدات، حدسیات، اولیات، متواترات، مجربات و فطریات؛ (ابن‌سینا: ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۱۳). ایجی، یقینیات را هشت مورد معرفی می‌کند: اولیات، قضایا قیاسات‌ها معها، مشاهدات حسی، وجدانیات، مجربات، حدسیات، متواترات و وهمیات؛ (ایجی: ۱۳۲۵ ق، ج ۲، ص ۴۲-۳۶). تفتازانی آنها را شش قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات (حدسیات، وجدانیات)، فطریات، متواترات، حدسیات؛ (تفتازانی: ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۵۰) و شیخ اشراق یقینیات را شامل اولیات، مشاهدات حدسیات ذکر می‌کند. (سهروردی: ۱۳۷۳ ش، ص ۱۲۳-۱۱۸). وی فطریات را در ذیل اولیات، حدسیات و وجدانیات را در ذیل مشاهدات و مجربات و متواترات را در ذیل حدسیات قرار می‌دهد. اکثر کتب منطقی دیگر در کل، اصول یقینیات را شش مورد ذکر کرده‌اند. (طوسی: ۱۳۶۷

ش، ص ۳۳۴؛ حلی: ۱۴۱۶ ق، ص ۱۹۵؛ بهمنیار: ۱۳۷۵ ش، ص ۹۵؛ سبزواری: ۱۴۲۳ ق؛ ج ۱، ص ۲۷؛ طباطبایی: ۱۴۱۶ ق، ص ۲۵۲؛ مصباح‌یزدی: ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۲۲۷). البته تعدادهای مختلف دیگری هم ذکر شده‌اند اما عمدتاً در این شش مورد قابل جمع هستند؛ ضمن آنکه این اختلاف ظاهری در تقسیمات، هیچ‌گاه به اختلاف در بدیهی بودن بدیهیات نینجامیده است؛ به چند دلیل: ۱- برخی که اقسام کمتری را برای یقینیات ذکر کرده‌اند، پاره‌ای از یقینیات را در درون این اقسام جای داده‌اند. مثلاً شیخ اشراق، حدسیات را به‌گونه‌ای تعریف کرده است که مجربات، متواترات و حدسیات بالمعنی‌الاصح را در دل آنها جای داده و یا مشاهدات را در معنایی عام و وسیع فرض کرده است که هم شامل حدسیات و هم شامل وجدانیات می‌شود. بنابراین، یکی از علل اختلاف، جعل اصطلاح است که آن را صرفاً در حد یک نزاع باید تقلی کرد.

۲- اکثر منطقیین، مقسم این اقسام را یقینیات و قطعیات ذکر کرده‌اند نه بدیهیات و مؤلفین متأخر منطق گرفتار این اشتباه شده و گمان کرده‌اند مراد قدما از یقینیات همان بدیهیات است؛ در حالی که آنان در مقام ذکر قطعیات و یقینیات بوده‌اند. در این بین برخی یقین منطقی را اراده کرده‌اند و برخی یقین به معنای اعم را مقسم قرار داده‌اند.

یقین را می‌توان از جهتی به یقین منطقی، عقلانی و شخصی تقسیم کرد. یقین منطقی یا عقلی، آن است که با استدلال منطقی قابل انتقال باشد. یقین عقلانی، گرچه قابل استدلال نیست، اما به خاطر ساختار واحد درونی‌اش، مورد پذیرش و بهره‌عقلا است. یقین شخصی و روانشناختی، یقینی اعم است که قائم به شخص است و بنابر مثل معروف، برخی افراد از پریدن کلاغ هم شاید به مطلبی یقین پیدا کنند؛ یعنی این یقین، روانشناختی و معللانه است و با وهم = منطقی - نیز سازگار است. برخی از منطقیین (مانند استاد مصباح در آموزش فلسفه)، در تقسیم یقینیات، یقین منطقی را اراده کرده‌اند که قابل انتقال بوده و بتوان بر آن استدلال کرد. از این رو تعداد یقینیات را محدودتر ذکر کرده‌اند. برخی دیگر مقسم را اعم از یقین منطقی و عقلایی فرض نموده‌اند و با این اعتبار، تجربیات و حدسیات را نیز داخل کرده‌اند. و گروه سوم یقین را اعم از منطقی و عقلانی و شخصی گرفته‌اند؛ یعنی یقین روانشناختی را هم داخل دانسته‌اند و با این اعتبار وهمیات نیز داخل اقسام شده‌اند.

تقسیم مذکور از یقین را شهید صدر در کتاب «الاسس المنطقية للاستقراء» - البته با تعبیری دیگر - ذکر کرده و یقین را به منطقی موضوعی و ذاتی تقسیم نموده است.

بنابراین، اگر مراد از یقین و مقسم این یقینیات را بدیهی و یا یقین منطقی در نظر بگیریم، اکثر منطقیین در تعداد مصادیق آن مشترکند (البته در تجربیات اختلاف است؛ چنانکه برخی آن را یقین منطقی و گروهی آن را یقین عقلانی می‌دانند).

اما در کل متداول آن است که علمای منطق پس از تقسیم بدیهیات به تصویری و تصدیقی، تصدیقات بدیهی را به شش قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- اولیات؛ ۲- فطریات؛ ۳- محسوسات (و وجدانیات)؛ ۴- مجربات؛ ۵- حدسیات؛ ۶- متواترات.

نگارنده بر این باور است که از میان اقسام پیشگفته، تنها اولیات، فطریات و محسوسات (و وجدانیات) بدیهی‌اند و قضایای دیگر - یعنی مجربات و حدسیات و متواترات - جزء قضایای نظری‌اند و به همین دلیل در اینجا تنها به تبیین سه دسته قضایای بدیهی خواهیم پرداخت: اولیات، فطریات و محسوسات.

## اولیات

طبق تعریف رایج و مشهور، اولیات، بدیهیاتی هستند که صرف تصور موضوع و محمول برای صدور حکم و تصدیق به آن کافی است؛ یعنی برای ربط محکوم‌به به محکوم‌علیه و اسناد محمول به موضوع، نیازی به استدلال نیست.

برخی در این تعریف تصور، نسبت میان موضوع و محمول را هم اضافه کرده‌اند که البته چندان تفاوتی با تعریف مشهور ندارد؛ چه همراه تصور موضوع و محمول، لاجرم نسبت نیز تصور می‌شود و آنچه در تعریف اولیات بر آن تکیه می‌شود، بی‌نیازی از استدلال است.

صدرالمتألهین در اسفار، اولیات را چنین تبیین می‌کند: بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که به حد وسط، احساس، تجربه، شهادت، غیب، تواتر و مانند آن محتاج نباشند. (صدرالمتألهین: ۱۴۱۹ق، ص ۴۴۵).

این تعریف نیز چیزی جز بسط تعریف مشهور نیست. تأکید این تعریف نیز بر کفایت تصور طرفین قضیه است؛ یعنی مجرد تصور موضوع و محمول در قضایای حملی و تصور مقدم و تالی در قضایای شرطی برای تصدیق و حکم در اولیات، کافی است.

استاد جوادی آملی می‌گوید: «اولی عبارت است از آن قضیه یقینی که ثبوت محمول برای موضوعات آن نیازی به سبب بیرونی و نه محتاج سبب درونی است.» (جوادی آملی: ۱۳۷۹ ش، ص ۱۴۵). این تعریف نیز به تعریف مشهور باز می‌گردد؛ هر چند البته از جهتی دقیق‌تر است؛ چنانکه مطابق آن، نه سببی از بیرون برای ثبوت محمول برای موضوع لازم می‌آید و نه در ذهن

همراه با موضوع و محمول، که سبب دیگری برای اثبات آن نیاز است. علت بی‌نیازی اولیات از سبب بیرونی، آن است که ذات موضوع به تنهایی سبب ثبوت محمول برای آن است و به نظر استاد جوادی آملی، در اولیات صرف تصور موضوع برای پذیرش محمول کافی است. اشتراک این تعریف با تعریف مشهور، عدم لزوم حد وسط جهت ثبوت محمول برای موضوع است.

ابن سینا اولیات را این‌گونه تعریف می‌کند: «اولیات قضایاتی هستند که عقل خود به خود و بدون یک واسطه خارجی، سبب جزم و یقین به حکم می‌شود؛ زیرا همین که عقل حدود آن قضایا را حقیقت دریافت، اعتقاد به حکم و تصدیق بدان تحقق خواهد یافت؛ پس در این‌گونه قضایا، یقین کردن به حکم و باور کردن به آن، چیزی جز تصور و چگونگی ترکیب آن وابسته نیست. بعضی از اولیات به گونه‌ای اند که آشکارا برای همگان هویدا و پیدا هستند و برخی از اولیات اندکی پنهان و ناآشکارند و به واسطه پنهان بودن، معانی و حدود آن نیاز به دقت و تأمل دارد. چراکه با پنهانی بودن تصور حدود قضایا، در تصدیق بر آن پنهانی پدید می‌آید و دریافت این قسم از اولیات بر اذهان فروزان و تیزهوشان آگاه دشوار نیست.» (ابن سینا: ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۱۴ و ۲۲۱).

بوعلی در قسمت پایانی این کلام، اشاره دقیقی کرده است که اولیات در اولی بودنشان مقول به تشکیک و ذومراتبند، چنانکه برخی کاملاً واضح و روشن‌اند و بعضی دیگر گرچه نیاز به حد وسط ندارند، ولی محتاج تدبرند و علت ابهام و ناآشکاری آنها، ابهام در حدود (موضوع و محمول) آنها است. از آنجا که ملاک اولیات، تصور درست موضوع و محمول است، در برخی از اولیات، موضوع و محمول واضح نیستند و بنابراین، اگر یک اولی را به سرعت تصدیق کرده و در دیگری با سختی و تأمل بیشتری تصدیق می‌کنیم، آسیبی به اولی بودن آن وارد نمی‌سازد.

صدرالمتألهین می‌گوید: تحصیل اولیات تصویری و تصدیقی به حد و برهان، محال است؛ زیرا تصور اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین به برهان و سایر قضایا و تصدیقات بدیهی، متفرع بر آن است و نسبت آنها به اولیات، نسبت ممکنات به وجود واجبی می‌باشد که در تحقیقشان محتاج واجب‌اند. تمام قضایا غیر از قضایایی که اولی‌الاولیل هستند - در تحقیقشان محتاجند...؛ مخالف و منکر اولیات، یا معاند است یا مریض و به هر حال با گفتگو درمان نمی‌شود. (صدرالمتألهین: ۱۴۱۹ ق؛ ج ۳، ص ۴۴۳).

یعنی اولین دلیل بر ضد منکر بدیهیات اولیه، این است که او با انکارش در واقع آن را اثبات می‌کند به عبارتی، همزمان شخصی که می‌گوید بدیهیات را قبول ندارم، ناگزیر باید آن را قبول داشته باشد؛ چون نمی‌تواند هم آن را قبول و هم رد کرد.



نکته ۱: همچنانکه گفته شد، در اولیات ثبوت محمول برای موضوع، بدون وساطت استدلال و حد وسط است و شیخ‌الرئیس نیز تصریح کرده است که عقل سالم و غیرمشوب به شبهات و مغالطات، در صورت تصور درست مفاهیم و حدود قضیه بی‌درنگ به تصدیق خواهد رسید. (ابن‌سینا: ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۱۴؛ طوسی ۱۳۷۶ ش، ص ۳۴۴؛ حلی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۹۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۵ و بعد؛ سبزواری، ۱۴۲۳ ق، ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۲۲۷). اما برخی که ضدین را به جای نقیضین تصور کرده‌اند، در استحاله ارتفاع نقیضین شک کرده‌اند و یا برخی در درک صحیح مفهوم اجتماع دچار خطا شده‌اند، چراکه از شرایط استحاله، اجتماع زمان، مکان و موضوع واحد است. بنابراین اولی‌الاولیای نمی‌تواند مورد انکار واقع گردد؛ چون انکارش یا به سبب عدم درک مفاهیم و یا به علت گرفتاری به شبهه و مغالطه است؛ همان‌طور که برخی گمان کردند پذیرفتن استحاله اجتماع نقیضین، محدود کردن قدرت خدا است، چرا که قدرت خدا به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه بر امور ممتنع؛ و از این طریق سعی در ایجاد شبهه در برابر بداهت نمودند.

نکته ۲: هنگامی که سخن از بدیهی اولی به میان می‌آید، وضوح و روشنی و خطاناپذیری این بدیهی، منافاتی با خطا در مصداق و یا صغرای آن ندارد؛ یعنی گرچه در خود بدیهی اولی، خطا راه ندارد، اما شخص می‌تواند در صغرای آن دچار خطا گردد. مثلاً گفته شود فلان قضیه ممکن نیست چون مستلزم اجتماع نقیضین است، حال آنکه چنان نباشد و شخص به خطا آن را صغرای اجتماع نقیضین پنداشته باشد؛ کما آنکه طرفداران پلورالیزم دینی کبرای اجتماع نقیضین را می‌پذیرند اما پلورالیزم را - به خطا - صغرای آن نمی‌دانند؛ گذشته از آنکه اختلاف و خطا در تشخیص صغرای این اصول، ضرری به بداهت آنها نمی‌زند؛ چنان‌که فقها در اصول کلی فقاهت اشتراک نظر دارند و آنها را قبول می‌کنند، اما در استنباط فرع از اصل و ارجاع به اصل و تشخیص مصادیق با یکدیگر اختلاف دارند و این نشانه وجود آسیب در پذیرش اصول نیست؛ همچنین ممکن است مفاهیم و حدود اولیات - یعنی موضوع و محمول آنها - به خوبی درک نشود، اما این مسأله نیز خدشه‌ای به بداهت وارد نمی‌آورد.

نکته ۳: گاه بدیهیات اولیه نیز ذومراتب‌اند، لذا یکی اولی‌الاولی است و بقیه در مراتب بعدی قرار دارند. این تشکیک هم آسیبی به بداهت آنها وارد نمی‌آورد؛ چه ذومراتب بودن، به نحوه تصور موضوع و محمول بستگی دارد. مثلاً استحاله و اجتماع و ارتفاع نقیضین، هر دو بدیهی اولی‌اند ولی اجتماع نقیضین سریع‌تر و بهتر از ارتفاع آن تصور می‌شود و لذا شاید برخی اجتماع

نقیضین را اولی‌الاولی بدانند و این اعتقاد در ارتفاع نقیضین سرایت ندهند، اما این مسأله منافاتی با اولی‌بودن ارتفاع نقیضین ندارد.

نکته ۴: قضایای اولی الزاما با قضایای تحلیلی مترادف نیستند. قضیه تحلیلی، قضیه‌ای است که تصور موضوع منشأ انتزاع محمول از موضوع و حمل آن بر موضوع می‌گردد، مثل قضیه «هر مردی مذکر است». ولی برخی از اولیات، قضایای تحلیلی نیستند بلکه در آنها علاوه بر تصور موضوع، تصور محمول و به‌قولی حتی تصور نسبت برای تصدیق لازم است، مگر این‌که نظر استاد مصباح را در این زمینه بپذیریم که بازگشت استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را به قضایای تحلیلی و نه علم حضوری می‌داند که در این صورت، اولی مترادف با تحلیل خواهد بود.

### مصادیق اولیات

عبارت پیشگفته از صدرالمتألهین، نشان می‌دهد که وی بدیهیات اولیه را در دو قضیه استحاله اجتماع نقیضین و استحاله ارتفاع نقیضین منحصر می‌داند.

منطقیین در کتب خود مصادیق مختلفی را برای اولیات ذکر کرده‌اند از جمله:

- ۱- دو نقیض نه در نفی جمع می‌شوند و نه در اثبات (استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین)؛
- ۲- ثبوت هر چیزی برای خود ضروری و سلب هر چیزی از خود محال است؛
- ۳- هر حادثی، محتاج سببی است که آن را به وجود می‌آورد؛
- ۴- کل از جزء بزرگتر است؛
- ۵- چیزهایی که مساوی یک چیز هستند، با هم مساوی‌اند؛
- ۶- هر عدد زوجی، قابل تقسیم به دو مساوی است؛
- ۷- دو ضد در یک جا جمع نمی‌شود (استحاله اجتماع ضدین)؛
- ۸- یک جسم در یک زمان شاغل دو مکان نمی‌گردد؛
- ۹- دو جسم در یک زمان شاغل یک مکان نمی‌گردند؛

علامه طباطبایی (ره) در نهاية‌الحکمة پس از تعریف اولیات می‌نویسد: اولیات عبارتند از:

- ۱- الكل اعظم من جزئه؛
- ۲- الشیء ثابت لنفسه؛
- ۳- العدد اما زوج و اما فرد؛
- ۴- اجتماع النقیضین محال؛
- ۵- ارتفاع النقیضین محال.

وی معتقد است که این پنج قضیه مصادیق اولیات‌اند، ولی دو مورد اخیر (۴ و ۵) اول‌الاولی‌اند؛ یعنی در هر پنج قضیه مذکور، تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی است و احتیاجی به حد وسط نیست، اما در دو مورد اخیر چون غیر از بدیهی‌التصدیق بودن، بدیهی‌التصور نیز هستند، پس اولی‌الاولی‌اند.

قطب رازی در حواشی شرح اشارات می‌نویسد: «محال نیست اولیات در وضوح و روشنی با هم اختلاف داشته باشند؛ چرا که شاید تصورات آنها بدیهی نباشد یا ذهن نسبت به آنها انس و الفت نداشته باشد.» (ابن سینا: ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۵۱). به عبارت دیگر آنها به لحاظ تصورشان (و نه تصدیقشان) ذومراتب‌اند. برخی اولیات در حدود خود بدیهی‌التصورند و برخی دیگر چنین نیستند؛ بلکه تصورشان محتاج به تأمل است.

استاد جوادی آملی و نیز شارح «منطق نوین»، معتقدند که حوزه اولیات صرفاً به قضیه استحاله اجتماع نقیضین محدود و منحصر است. بقیه قضایا گرچه بدیهی‌اند، اما مستند به این اصل هستند؛ حتی ارتفاع نقیضین نیز مستند به این اصل است.

استدلال استاد جوادی آملی این است که: رفع «الف»، مستلزم وجود «لا الف» است و رفع «لا الف»، مستلزم «وجود الف» است؛ یعنی همین استدلال، فرع بر اصل استحاله اجتماع نقیضین است؛ به عبارتی چون استحاله اجتماع نقیضین را قبول داریم، می‌توانیم بگوییم «رفع الف» مستلزم «وجود لالف» است و به همین خاطر غیر از استحاله اجتماع نقیضین، بقیه قضایای مذکور از فطریاتند و قیاساتهما معهما؛ یعنی قیاس و کبری دارند و آن کبری، قضیه استحاله اجتماع نقیضین است (حتی در قضیه استحاله ارتفاع نقیضین).

به نظر نگارنده، در مصداق بدیهیات اولیه، حق با صدرالمتألهین است و اولیات دارای دو مصداق استحاله اجتماع نقیضین و استحاله ارتفاع نقیضین هستند. در مثال استاد جوادی آملی، که رفع «لا الف» مستلزم «وجود الف» و «رفع الف» مستلزم «وجود لالف» بود، درست همان‌گونه که این قضیه مستلزم استحاله اجتماع نقیضین است، مستلزم استحاله ارتفاع نقیضین نیز هست، یعنی تا فردی استحاله ارتفاع نقیضین را نپذیرد، نمی‌تواند این جمله را بگوید. به همین خاطر دو قضیه استحاله اجتماع نقیضین و استحاله ارتفاع نقیضین در یک رتبه از اولیات قرار دارند و بقیه قضایای مذکور، به این دو قضیه محتاج‌اند.

البته این اختلاف در مصداق بدیهیات اولیه، ثمره معرفت‌شناختی ندارد؛ چراکه گزاره‌های پایه اعم از اولیات و فطریات هستند و این مسأله، خدشه‌ای به نظریه مبنایگرای وارد نمی‌سازد.

## جایگاه معرفتی امتناع تناقض

استاد مطهری به علمای منطق و فلسفه نسبت می‌دهد که حکم به «امتناع تناقض»، «امتناع اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را» و «امتناع اشغال یک مکان توسط دو جسم در آن واحد» را جزء بدیهیات اولیه شمرده‌اند؛ با این توضیح که آنان اصل امتناع تناقض را اولی‌الاولی و ام‌القضایا خوانده‌اند. وی سپس به طرح اشکال و پاسخ می‌پردازد. وی سؤال خود را چنین مطرح می‌کند: معنای اولی‌الاولی بودن اصل امتناع تناقض چیست؟ اگر سایر بدیهیات بدیهی اولی‌اند و ذهن به صرف عرضه‌شدن موضوع و محمول حکم می‌کند و هیچ نیازمندی به چیز دیگر ندارد، پس همه علی‌السویه‌اند. آنگاه اولی‌الاولی دیگر چه معنایی دارد؟ و اگر حکم ذهن در مورد آنها متوقف بر حکم به امتناع تناقض باشد، پس آن احکام واقعا بدیهی نیستند و نظری هستند. در مقام پاسخ به این اشکال، چند نظریه وجود دارد:

الف - این که سایر قضایا واقعا بدیهی نیستند بلکه نظری هستند و معنای اولی‌الاولی و ام‌القضایا بودن اصل امتناع تناقض این است که جمیع قضایا از آن استنتاج شوند، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً خلاف آن چیزی است که هر کسی در واجدان خود می‌یابد و ثانیاً اگر جمیع بدیهیات دیگر نظری باشند، نیازمند به استدلال خواهند بود و چنانکه می‌دانیم در هر استدلال، دو مقدمه (صغری و کبری) باید مفروض و مسلم باشند؛ پس حداقل علاوه بر اصل «امتناع تناقض» یک اصل بدیهی دیگر باید داشته باشیم که اولین قیاس را تشکیل دهند و به علاوه لازم است اصل بدیهی دیگری را هم بپذیریم که عبارت است از نتیجه‌گرفتن جزئی از کلی (انتاج شکل اول)؛ پس این نظریه که اصل بدیهی منحصر در اصل امتناع تناقض است، قابل قبول نیست.

ب - سایر اصل‌های بدیهی، اساساً نه اصل‌ها و حکم‌هایی جداگانه، بلکه عین اصل امتناع تناقض هستند که در موارد مختلف به کار برده می‌شوند؛ مثلاً اصل امتناع تناقض در مورد «مقادیر» به صورت «قانون مساوات» و در مورد «علیت» به صورت «اصل امتناع صدقه» و در موارد دیگر به صورت‌های دیگر تعبیر می‌شود.<sup>۹</sup>

این نظریه قابل قبول نیست زیرا اختلاف قضایا تابع اختلاف اجزای تشکیل‌دهنده - یعنی موضوع و محمول - است و موضوع و محمول در سایر اصول، با موضوع و محمول در این قضیه تفاوت دارند.

ج - اصل امتناع تناقض و سایر بدیهیات، همه بدیهی اولی‌اند و همه در عین حال نیازمند به اصل امتناع تناقض هستند. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، آن است که نوع نیازمندی بدیهیات

اولیه به اصل امتناع تناقض، با نیازمندی نظریات به بدیهیات، متفاوت است. نیازمندی نظریات به بدیهیات، به این صورت است که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند یعنی نتیجه‌ای که از یک قیاس گرفته می‌شود، عیناً مانند فرزندى است که مولود پدر و مادر است، ولى نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اولی‌الاولی دیگری است و آن را به دو نحو می‌توان تقریر کرد:

۱- حکم جزمی عبارت است از «ادراک مانع از طرف مخالف»؛ مثلاً حکم جزمی درباره این که «زید قائم است»، وقتی میسر می‌شود که حکم، حالتی را به خود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند. سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست. علم به این که زید حتماً قائم است و خلاف آن نیست» تنها با کمک اصل عدم تناقض صورت وقوع پیدا می‌کند. اگر این اصل را از فکر بشری حذف کنیم، ذهن نخواهد توانست به هیچ چیز جزم و علم قطعی پیدا کند. پس نیازمندی همه علم‌های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض، از آن‌رو است که حکم باید جزمیت و قطعیت در پی داشته باشد.

۲- در صورت عدم وجود اصل امتناع تناقض در فکر، هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی‌شد. برخی علم‌ها (ادراکات جزمی) مانع وجود علم‌های دیگر نیستند، مثلاً علم به این که «این کاغذ سفید است» با علم به این که «زید ایستاده است» تعارض و تناقضی ندارد اما بعضی علم‌ها مانع وجود علم‌های دیگر یا حتی مانع وجود پاره‌ای از احتمالات هستند. مثلاً علم به این که «زید ایستاده است»، مانع علم به این است که «زید نایستاده است». این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد؛ به عبارتی در صورت حذف اصل امتناع تناقض از فکر بشری، هیچ علمی مانع هیچ علم دیگر نخواهد بود. بنابراین مانعی در فکر نخواهد بود که در عین داشتن علم جزمی به این که «زید قائم است»، علم جزمی به این که «زید قائم نیست» صورت نیندند. یا لاقلاً احتمال آن وجود نداشته باشد.

بنابراین تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه «جزم و یقین» خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچ‌گونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار برهان همراه خود داشته باشد و بنابر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه (نفی یا اثبات) گراییده است؛ به طرف دیگر نیز نگراید. بنابر هر دو تقریر فوق، اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد؛ زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گردش ذهن به یک طرف بالخصوص؛ و اگر اصلاً گرایشی در کار نباشد (شک) یا گرایش به دو طرف باشد، قانون علمی معنا نخواهد داشت. (مطهری: ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۳۴۸-۳۵۱).

به نظر نگارنده، تمام قضایای نظری و بدیهی به اصل امتناع تناقض توقف دارند ولی بهتر است کیفیت ابتناء قضایای نظری و بدیهی بر اصل امتناع تناقض را این‌گونه بدانیم که این اصل به‌عنوان یکی از مقدمات قیاس در قضایای نظری قرار می‌گیرد ولی در ابتناء سایر بدیهیات بر این اصل، از باب دفع احتمال مخالف و تحقق یقین مضاعف می‌باشد؛ یعنی برای تحقق یقین به قضیه بدیهی، به اصل امتناع تناقض نیازمند نیستیم ولی برای دفع احتمال مخالف، به این اصل نیاز داریم.

تفاوت دیگری که میان ابتناء بدیهیات بر اصل تناقض و ابتناء نظریات بر اصل تناقض وجود دارد، این است که: قیاس قضایای بدیهی به‌گونه‌ای آشکار نزد همگان ظاهر است اما این وضوح در قضایای نظری محقق نیست. بنابراین، سخن استاد جوادی آملی صحیح‌تر به نظر می‌رسد. اما اشکالات استاد مطهری بر این احتمال، بنا به پاره‌ای وجوه، ناتمام است: ۱- ایشان می‌گویند «سایر قضایای بدیهی را بدیهی ندانستن آنها مسأله آن است که این قضایا علی‌رغم آنکه به‌عنوان بدیهیات ثانویه قابل پذیرش هستند، بدیهی اولی نیستند. ۲- مطهری می‌گوید هر قیاسی به دو مقدمه نیازمند است. اما در پاسخ باید گفت برای استدلال در این قضایا نیز دو مقدمه قابل فرض است: نخست فرض خلاف اصل قضیه و دوم اصل امتناع تناقض، مثلاً گفته می‌شود محال نبودن، دور تناقض است و از آنجا که تناقض محال است، پس دور نیز محال خواهد بود. یعنی از طریق قیاس استثنایی مرکب از فرض خلاف قضیه و اصل امتناع تناقض و بیان ملازمه، استحاله دور را می‌توان نتیجه گرفت.

مرحوم علامه طباطبایی در خصوص فرق استناد نظریات و بدیهیات به اصل امتناع تناقض می‌نویسد: «فرقی که بدیهیات با نظریات دارند، این است که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات، ماده و صورت را از خود دارند؛ چنانکه در طبیعت، هر ترکیب مفروض، مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده ولی ماده دیگر نمی‌خواهد بلکه خود ماده است. پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اولی‌الاولی‌ها) به اصطلاح فلسفه، غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است. از این بیان، اموری نتیجه گرفته می‌شود: چنان‌که مواد تصدیقات منتهی (مقدمات) در حصول نتیجه مؤثر هستند، همچنین هیئت و ترکیب مقدمات در نتیجه تأثیر دارند. چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی‌تألیف، بدیهی دارند، همچنان هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی. همان‌طوری‌که از این بیان روشن است، توقفی که نظری به بدیهی پیدا کند، یا در تولد ماده از ماده هست و یا در تولد صورت از صورت و دخالتی در توقف حکمی بر حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد، مراد

از آن توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری.» (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۳۵۳ - ۳۵۱). وی در نهایت الحکمة می نویسد: «و اولی الاوائل بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما التي يفسح عنه قولنا: اما ان يصدق الايجاب و يكذب السلب او يصدق السلب و يكذب الايجاب و هي منفصلة حقيقة لا تستغنى عنها افادة العلم قضية نظرية و لا بديهية حتى الاولات فان قولنا الكل اعظم من جزئه مثلا انما يفيد العلم اذا منع النقيضين و كان نقيضه كاذبا. فهي اول قضية يتعلق بها التصديق و اليها جميع العلوم النظرية و البديهية في قياس استثنائي يتم به العلم. فلو فرض فيها شك سرى ذلك في جميع القضايا و بطل العلم من اصله.» (طباطبایی: ۱۴۱۶ ق، ص ۲۵۳-۲۵۲).

کلام مرحوم طباطبایی با کلام استاد مطهری متفاوت است. استاد مطهری در مقام بیان تفاوت نیازمندی به بدیهیات اولیه به اصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات به بدیهیات، است و نیازمندی بدیهیات اولیه به اولی الاوائل را به دو نحو تقریر می کند اما علامه طباطبایی در مقام بیان تفاوت توقف نظری به بدیهی و توقف همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقيضين است. ایشان توقف سنخ اول را توقف مادی و صوری و توقف سنخ دوم را توقف علمی و حکمی می داند. به عبارت ساده تر، دو نوع یقین مطرح است: یکی یقین به ثبوت محمول برای موضوع و دیگری یقین به این که سلب محمول از موضوع محال است. مجموع این دو یقین، مضاعف را شکل می دهد. نیاز بدیهیات اولی دیگر به این اصل (امتناع تناقض)، یقین مضاعف را به ارمغان می آورد. اما نیازمندی نظریات به این اصل، علت یقین و جزم ثبوت محمول برای موضوع می گردد؛ به عبارتی یقین اولی در بدیهیات اولیه از خود آنها ناشی می شود. مزیت اصل استحاله تناقض، آن است که یقین مضاعف را در اختیار می گذارد و از این رو است که به آن اولی الاوائل می گویند. به نظر نگارنده توقف علمی و حکمی همه قضایای نظری و بدیهی به اصل امتناع تناقض نیز به صورت قیاسی تحقق می پذیرد. البته توقف حسیات، مشاهدات و متواترات بر این اصل، از این باب است که اجتماع دو احتمال مخالف و موافق و نیز احتمال طرف مخالف توسط این اصل محال می شود؛ مثلا وقتی گفته می شود هوا سرد است، اثبات سرما برای هوا به اصل امتناع توقف ندارد بلکه استحاله اجتماع سرما و گرما برای هوا در زمان واحد است که به این اصل توقف دارد و گرنه یقین به این که هوا هم اکنون سرد است یا گرم، به این اصل توقفی ندارد. البته تصدیق به این قضیه، بر احساس توقف دارد. حس عهده دار تصدیق نیست و ادراک مفرد است و به همین دلیل صواب و خطا بردار نیست. ذهن ادراک تصویری خود را طی یک عملکرد فیزیولوژیکی به ذهن تحویل می دهد و حکم از ناحیه ذهن صادر می شود و لذا ذهن گاه د رادراک خود تصرف می کند.

مثلا حس بینایی ستاره را کوچک می‌بیند؛ یعنی ذهن هم ستاره و هم کوچکی آن را مشاهده می‌کند و سپس با استفاده از معلومات پیشین خود و تصرف در آن احساس، حکم دیگری را به ستاره می‌دهد. به هر حال بعد از ادراک حسی و حکم ذهنی است که طرف ثبوتی قضیه به دست می‌آید اما امتناع طرف سلب، با استفاده از مبدأ عدم تناقض شناخته می‌شود. مثلا وقتی می‌گوییم هوا گرم است (گرمی هوا موجود است)، در حال وجود گرما محال خواهد بود که گرما موجود نباشد؛ زیرا اجتماع نقیضین محال است؛ پس بنا به استحاله عدم وجود گرما، وجود گرما ضرورت پیدا می‌کند.

ابن سینا در اشارات می‌نویسد: «اما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب، بل كلما اخطرت حدی المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنین نصف الاربعة.» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۱۹). شهید مطهری این نظریه را در توضیح عبارات علامه (ره) آورده است اما به نظر می‌رسد علامه (ره) مراد دیگری داشته است. در هر حال، چند نکته در اینجا جلوه می‌کند:

۱- تمام قضایا، اعم از بدیهی یا نظری، در تحقق یقین مضاعف به اصل امتناع تناقض محتاجند، یعنی این‌گونه نیست که فقط بدیهیات برای استحاله و نفی احتمال خلاف، محتاج این اصل باشند بلکه در همه قضایای نظری این‌گونه است. مثلاً قضیه نری «عالم حادث است» که از دو مقدمه «عالم متغیر است» و «هر متغیری حادث است» تشکیل شده است، برای ارائه این نتیجه که محال است عالم حادث نباشد، محتاج اصل تناقض است. در کل همه قضایا در کسب یقین مضاعف نیازمند به اصل امتناع تناقض هستند.

۲- اصل امتناع تناقض برای بدیهیات اولی (فطریات) فقط یقین مضاعف ایجاد نمی‌کند بلکه در ایجاد یقین اولی نیز ایفای نقش می‌نماید؛ به عبارتی رابطه اصل امتناع تناقض با فطریات، رابطه تولیدی است. استحاله دور، در حقیقت از استحاله اجتماع نقیضین تولید می‌شود و سایر قضایای فطری بدیهی، حتی ثبوت محمول برای موضوع، به واسطه اصل امتناع تناقض تحقق می‌یابند.

با این حساب، در جواب شهید مطهری که می‌گوید اگر رابطه این قضایا با اولی الاوائل تولیدی باشد، لازم می‌آید که یک اصل بدیهی بیشتر نداشته باشیم و لذا استنتاج، دیگر مفهومی نخواهد داشت، باید گفت: لازم نیست قیاس اقترانی تشکیل شود؛ چرا که قیاس در اینجا استثنایی است و در قیاس استثنایی، فرض خلاف قضیه مفروض است و انضمام آن به اصل امتناع تناقض برای حصول نتیجه کفایت می‌کند؛ مثلا پیرامون استحاله دور گفته می‌شود: اگر دور ممکن باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید (لکن التالی باطل فالمقدم مثله). یعنی در واقع بیشتر از یک قضیه بدیهی نداریم و قضیه دیگر، خلاف مفروض پیشین است که به صورت قیاس خلف ظاهر می‌گردد. در



واقع اگر قرار بر تشکیل قیاس اقترانی بود، آنگاه بیش از یک بدیهی لازم می‌آمد. لذا مطابق نظر استاد جوادی آملی باید گفت استحاله دور یا الكل اعظم من جزئه و ... همه با اولی‌الاولی رابطه تولیدی دارند البته مرحوم مطهری علاوه بر این می‌گوید که در صورت تولیدی بودن این رابطه، مسأله خلاف وجدان خواهد بود. در جواب باید گفت: گرچه نظری بودن این قضایا خلاف وجدان است، اما اولی نبودن آنها خلاف وجدان نیست؛ یعنی بدیهی بودن آنها انکار نمی‌شود فقط مدعا این است که آنها بدیهی ثانوی‌اند. بنابراین رابطه نظریات با اصل امتناع تناقض، رابطه تولیدی است و این رابطه می‌تواند هم با قیاس استثنایی صورت پذیرد و هم با قیاس اقترانی؛ ضمن آنکه رابطه قضایای نظری با این اصل، براساس نفی خلاف و ایجاد یقین مضاعف نیز خواهد بود. سایر بدیهیات با اولی‌الاولی هم رابطه تولیدی و هم رابطه ایجاد یقین مضاعف دارند. اگرچه رابطه تولیدی در آنها به صورت قیاس استثنایی است و بدیهی بودن آنها وجدانی است، اما اولی بودن آنها وجدانی نیست؛ چه آنها دارای برهان و قیاس‌اند لکن قیاساتهامعها.

معنای اولی‌الاولی بودن یک قضیه، با توجه به این‌که اصل استحاله ارتفاع نقیضین نیز بدیهی اولی است، آن است که تصور موضوع و محمول در اولی‌الاولی ساده‌تر از تصور موضوع و محمول در اصل استحاله ارتفاع نقیضین است.

### نظریه مختار

در باب استناد علوم به بدیهیات، در کل به‌عنوان نتیجه بحث می‌توان گفت:

۱- تمام قضایا برای تحقق علم و یقین، بر اصل امتناع تناقض مبتنی‌اند؛ از این طریق احتمال خلاف باطل می‌گردد و یقین تحقق می‌یابد. البته این استناد عموماً با قیاس استثنایی صورت می‌پذیرد.

۲- برخی قضایا، با اصل امتناع تناقض رابطه تولیدی دارند؛ یعنی اصل قضیه از این اصل زاییده می‌شود؛ مثلاً استحاله دور که از استحاله تقدم شیء علی نفسه و آن هم از اصل امتناع تناقض حاصل می‌شود.

۳- سایر قضایا در نهایت به محسوسات، قضایای تحلیلی، وجدانیات و یا حدسیات ختم می‌شوند و از یک رابطه تولیدی برخوردارند. متواترات و تجربیات نیز به قضایای محسوسه و فطریات به قضایای تحلیلی و یا اولیات ختم می‌شوند.

## محسوسات و مشاهدات

محسوسات و مشاهدات دومین مصداق از بدیهیات - یا یقینیات - هستند. محسوسات قضایایی هستند که از طریق حواس به دست می‌آیند. به محسوساتی که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آیند، **حسیات** گفته می‌شود؛ مانند علم به حرارت، برودت، روشنایی و ...؛ و به محسوسات و مشاهداتی که از راه حواس باطنی به دست می‌آیند، وجدانیات گفته می‌شود؛ مانند علم به ترس، غم، محبت، گرسنگی و ... .

پس محسوسات و مشاهدات در کل به دو دسته حسیات و وجدانیات تقسیم می‌شوند و هر دو دسته قضایایی هستند که تصدیق آنها با یاری حس (اعم از ظاهری و باطنی) صورت می‌پذیرد.

نکته ۱: حسیات و وجدانیات - یا به تعبیری: معلومات به حواس ظاهری و معلومات به حواس باطنی - از سنخ علوم حصولی‌اند؛ یعنی وقتی از حسیات یا معلومات به حواس ظاهری سخن می‌گوییم، مراد ما صور محسوسه در ذهن نیستند که معلوم به علم حضوری‌اند، بلکه مراد، جهت و حیثیت حکایتگری این صور از عالم خارج است و از سنخ علوم حصولی به شمار می‌آیند اما وقتی از وجدانیات یا معلومات به حواس باطنی سخن می‌گوییم، مراد احساس درونی غم، شادی و ... نیست که حضوری‌اند، بلکه مراد شناخت ما از مفاهیم ترس و غم جزئی است؛ به عبارتی ما با علم حضوری غم، شادی، محبت، گرسنگی و تشنگی و ... را درک می‌کنیم اما ذهن ما از این علوم عکسبرداری، مفهوم‌سازی و صورت‌پردازی می‌کند. این صورت‌ها حاکی از معلوم حضوری هستند و از جهت حکایتگری از آن دریافت‌های حضوری، حصولی‌اند.

نکته ۳: چنانکه گفته شد، مراد از محسوسات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها، با یاری حس صورت می‌پذیرد. در این میان حس، تصورات مفرده را شهود می‌کند؛<sup>۱</sup> مثلاً آتش را می‌بیند، گرما را لمس می‌کند و ...، سپس نوبت به تصدیق می‌رسد؛ مبنی بر آنکه آتش گرم است، هوا روشن است و ... . سؤال این است: آیا این تصدیق حسی، از کارکردهای حس است یا از کارکردهای عقل؟

اکثر فلاسفه معتقدند که تصدیق، کار عقل است و حکم را عقل صادر می‌کند. ابن‌سینا می‌گوید: «اماالمشاهدات فکالمحسوسات فهی القضا یا التی انما استفید التصدیق بها من الحس.» (ابن‌سینا: ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۲۱). از این عبارت استفاده می‌گردد که حس در تصدیق به محسوسات، به عقل کمک می‌کند. اما تصدیق‌کننده، عقل است؛ به عبارتی صرفاً فراهم آوردن مقدمات تصدیق در گرو حس هستند؛ به بیان دیگر، حس آتش و گرما را به صورت مفرده درک می‌کند اما حتی

مصاحبت آتش و گرما را درک نمی‌کند؛ زیرا مصاحبت، مفهومی انتزاعی و معقول ثانی فلسفی است و درک معقول ثانی فلسفی از کارکردهای عقل است؛ بدین لحاظ، حس هیچ‌گاه متصف به صواب و خطا نمی‌شود. خطا و صواب، فرع بر حکم و کار عقل هستند. کار حس فقط شهود مفردات است و حکم و تصدیق در حیطه عمل او نیستند. ابن‌سینا می‌گوید: «الحس طریق الی معرفة الشیء لا الی علمه.» (ابن‌سینا: ۱۹۷۳ م، ص ۱۴۸). این عبارت بوعلی تصریح دارد که شناخت علمی تصدیق‌گونه، کار حس نیست و حس صرفاً طریق و ابزار شناخت است.

نکته ۴: قلمرو حس، صید اعراض و ظواهر است نه جوهر اشياء. صدرالمألهین می‌نویسد: «ان الحس لاینال الا ظواهر الاشياء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها.» (صدرالمألهین: ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۳۶۷). یعنی درک ظواهر اشياء، کار حس و درک حقایق اشياء، کار عقل است. به عبارتی، حس، جوهرین خلق نشده است. بدین لحاظ تجربه‌گرایان که جوهر، علیت، نفس و ... را می‌پذیرند، گرفتار پارادوکس هستند. البته تجربه‌گرایان دقیق - مانند هیوم - جوهر، علیت و نفس را انکار می‌کنند؛ چون با توجه به ابزار شناخت انحصاری حس، به پارادوکسیکال بودن این دو مقوله واقفند. ابن‌سینا نیز تصریح می‌کند که حس فقط اعراض، عوارض و ظواهر را درک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۰۳).

نکته ۵: بدهی بودن محسوسات، ملازمه‌ای با ممتنع الاستدلال بودن آنها ندارد؛ هر چند نیازی هم به استدلال ندارند (ملاک بداهت را واجدند). مثلاً وقتی می‌گوییم: «اینجا کتاب است» این صرف بیان شهود نیست بلکه استدلالی را به همراه دارد و آن این‌که: اگر در خارج کتابی نباشد و خارج بر ذهن ما تأثیری نگذارد و این کتاب فقط ساخته ذهن باشد، لازم‌اش این است که به هر جا می‌نگریم باید کتاب ببینیم، چراکه ساختار ذهنی با گردش سر ما عوض نمی‌شود. پس اگر خارج در این ادراک موثر نمی‌بود و فقط انتزاع ذهن بود، در همه حالات و تمامی جهات می‌بایست کتاب مشاهده شود. در حالی که در هر جهت و زاویه‌ای چیزهایی متفاوت با این کتاب دیده می‌شوند. اگر این مشاهده صرفاً ساخته و پرداخته ذهن باشد، چرا هیچ‌گاه برعکس آن اتفاق نمی‌آفتد و همیشه یکسان است؟ این خود نشانگر واقعیتی خارجی است که تأثیرگذار بوده و نسبت به ذهن علیت دارد.

برخی این استدلال را به صورت قیاس استثنایی چنین مطرح کرده‌اند: اگر این شهود، ساخته و پرداخته ذهن باشد، باید در زوایا و حالات مختلف یکسان ببینیم؛ لکن التالی باطل، فالمقدم مثله.

بنابراین خارج، تأثیرگذار است. این استدلال گرچه درست است اما در محسوسات نیازی به آن نیست و گرچه بسیاری از حکما این استدلال را ذکر کرده‌اند، (ر.ک: صدرالمألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ و...) ولی بدهت محسوسات همراه با غنای از استدلال است (نه امتناع).

نکته ۶: به‌طور کلی معرفت‌شناسان - اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان - در باب گزاره‌های حسی سه نظریه دارند: واقع‌گروی مستقیم؛ واقع‌گروی غیرمستقیم؛ پدیدارگروی (فنونولوژی). واقع‌گرایی مستقیم آن است که در گزاره‌های حسی، واقعیت، تنها از آن محسوس بالذات است، لذا باید گفته شود: «من این کتاب را می‌بینم» نه این که «این کتاب در خارج است»؛ به‌عبارتی مدلول گزاره‌های حسی، همان است که مستقیماً وارد ذهن می‌شود و همان است که دارای واقعیت است. محسوس بالعرض دارای این وصف نیست. این نظریه مورد قبول ایده‌آلیست‌ها و سوفسطائیان است.

واقع‌گرایی غیرمستقیم آن است که مدلول گزاره‌های حسی هم گزارش مشاهده و هم حکایت از واقع است؛ یعنی غیر از محسوس بالذات، محسوس بالعرض هم دارای وصف واقعیت است. مشاهده کتاب، دارای دو گزاره مدلول است: هم «من کتاب را می‌بینم» و هم «کتاب در خارج هست». گزاره اول، علمی حضوری است و روشن است که واقعیت دارد اما گزاره علمی حصولی است که چنانکه پیشتر گفته شد، با برهان و استدلال نیز قابل اثبات است. این نظریه مورد قبول حکمای اسلامی است.

پدیدارگروی برگرفته از مبنای کانت بر این باور است که: اشیای خارجی و اشیای ذهنی متمایزند (این گفته کانت غیر از وجود خارجی و ذهنی مطرح در فلسفه اسلامی است)، آنچه در ذهن ما می‌آید نمود، پدیدار و فنومن شیء خارجی است. هیچگاه اشیاء فی‌نفسه درک نمی‌شوند و اساساً همیشه بین اشیاء فی‌نفسه و اشیاء لدی اذهاننا تغایر وجود دارد (نه تغایر خارجیت و ذهنیت). این غیریت آنتولوژیکال نیست که گفته شود وجود ذهنی نوعی از وجود و وجود خارجی نیز نوعی دیگر از آن است؛ چه، این تغایر آنتولوژیکال مفروغ‌عنه و مورد قبول است. بلکه وقتی سخن از نمود و فنومن و اشیاء لدی اذهاننا، نشانگر خارج بماهو هو نیستند؛ به‌عبارتی ماهیت خارجی فی حد ذاتها هیچ‌گاه در ذهن حاضر نمی‌شود. بنابراین، در این نظریه گرچه واقعیت ذهنی خارجی پذیرفته شده است اما واقعیت ذهنی صرفاً نمود واقعیت خارجی است و حکایت تام از خارج ندارد، بلکه فقط ظهور، نمود و پدیداری از خارج است (شبه قول به شیخ). این نظریه مورد قبول متأخرین از مکتب کانت مانند هایدگر، هوسرل، گادامر و دیگران نیز است.

نظریه مورد قبول ما همان نظریه دوم، یعنی واقع‌گروی غیرمستقیم است که نظریه حکمای اسلامی است. اینان محسوس بالعرض را دارای واقعیت می‌دانند و معتقدند مدلول گزاره‌های حسی ابتداء محسوسات بالذات و سپس به تبع آنان محسوسات بالعرض است، و صورت‌های ذهنی حکایت از ماوراء دارند. و عینیت و این‌همانی این دو مدلول با انضمام برهان گذشته است و غیریت در این دو، صرفاً آنتولوژیکال است نه اپیستمولوژیکال.

به عبارت روشن‌تر، هر چند کانت با قبول واقعیت خارجی سعی داشت خود را رئالیست جلوه دهد، اما صرف پذیرش واقعیت خارجی برای رئالیست بودن کافی نیست؛ بلکه باید مطابقت فی‌الجمله صورت‌های ذهنی با خارج را پذیرفت و اگر بنا باشد که این تطابق فی‌الجمله پذیرفته نشود، در حقیقت واقعیت خارجی هم زیر سوال رفته است؛ چراکه حداقل خود این گزاره که «واقعیتی در خارج هست» مطابق می‌طلبد و با انکار تطابق آن، این گزاره نیز بدون مطابق می‌ماند و مورد انکار واقع می‌شود. بنابراین، شرط دوم برای یک رئالیست، پذیرش فی‌الجمله مطابقت است. نکته قابل توجه این است که پاره‌ای از ادراکات حسی، ما به ازای خارجی ندارند و تنها می‌توان برای آنها منشا انتزاع یافت؛ مثلاً طبق پژوهش‌های جدید فیزیک نور، رنگ‌ها با کیفیتی که درک می‌شوند، در خارج یافت نمی‌گردند و در واقع انعکاس نور و چگونگی جرم اجسام در وضعیت رنگ‌ها موثر است. پس باید گفت از هر ادراک حسی نمی‌توان محسوس بالعرض در خارج را استنتاج کرد.

## فطریات

فطریات، اصطلاحات و تعاریف گوناگونی دارند و به صورت مشترک لفظی به کار می‌روند و در اینجا به قضایائی اطلاق می‌شوند که قیاسات‌ها معها می‌باشند؛ یعنی حد وسط آنها همراه آنهاست. آنها قضایایی هستند که به حد وسط مقرونند ولی هرگز ذهن از آنها غفلت نمی‌کند و نیازی به تفکر و زحمت فکری ندارند و با تصور اجزاء قضیه، حد وسط به طور خودکار همراه آنها می‌آید؛ مانند تصدیقه این که عدد ۴ زوج است؛ زیرا با تصور عدد چهار و زوج، ذهن قیاس زیر را تشکیل می‌دهد: عدد ۴ به دو عدد مساوی تقسیم می‌شود، هر عددی که به دو عدد مساوی تقسیم شود زوج است، پس عدد چهار زوج است.

استاد جوادی آملی درباره فطریات می‌نویسد: «شدت روشنی و بداهت برخی از این قضایا موجب شده است تا بسیاری از قضایای فطری از زمره اولیات شمرده شوند و حال آنکه قضیه اولیه، قضیه‌ای است که بی‌نیازی از دلیل بوده و اقامه دلیل برای آن ممکن نباشد. بنابراین، روشنی و

بدهت قضیه هر چند که منجر به خفای دلیل آن بشود، موجب اولی بودن قضیه نمی‌گردد. از جمله قضایای فطری که از زمره اولیات شمرده شده است، بطلان دور و ضروری بودن ثبوت هر شیء برای خود و محال بودن سلب هر شیء از نفس خود و نیز بزرگتر بودن کل از جزء است. در صورتی که این گونه قضایا نیز مانند دیگر قضایای فطری، محتاج به استدلال می‌باشند. دلیلی که بر محال بودن دور اقامه می‌شود، این است که دور منجر به تقدم شیء بر نفس خود یا تأخر شیء از نفس خود می‌شود و هر دوی اینها مستلزم اجتماع نقیضین است: زیرا که لازم می‌آید شیء در حال معدوم بودن موجود باشد. و دلیل بر این که ثبوت هر شیء برای نفس خود ضروری و سلب شیء از نفس خود محال است، این است که در صورت ضروری نبودن ثبوت شما برای نفس خود یا در صورت سلب شیء از نفس خود، رفع نقیضین و یا جمع نقیضین لازم می‌آید. و دلیل بر بزرگتر بودن کل از جزء، این است که اگر کل بزرگتر از جزء نباشد، جمع نقیضین لازم می‌آید؛ زیرا که کل عبارت از جزء و جزء دیگر است و اگر کل مساوی جزء بوده و بزرگتر از آن نباشد، معلوم می‌شود که وجود جزء دیگر با عدم آن یکسان است و چون وجود با عدم یکسان نیست (نمی‌باشد)، یعنی چون جمع وجود و عدم مستحیل است، پس یقیناً آن جزء دیگر که در جزء اول نبوده و در کل هست، اثر خود را خواهد داشت و چون جزء دیگر با جزء اول، هر دو بزرگتر از جزء اول هستند، کل نیز بزرگتر از آن خواهد بود. مثالی که برای قضایای فطری رایج است، مثال حاصل ضرب دو عدد در همان عدد است که مساوی با چهار می‌باشد. دلیل این مثال نیز این است که اگر عدد دو دیگر روی عدد دو اول بیاید و اثر نکند، آمدن و نیامدن آن عدد دو مساوی خواهد بود و این به معنای جمع نقیضین است که محال می‌باشد. از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که برخلاف قضایای اولی که قابل استدلال نمی‌باشند، قضیه فطری، قضیه‌ای است که گرچه روشن و آشکار است، چندان که گاه به دلیل شدت روشنی، اولی می‌نماید، لیکن با تأمل عقلی معلوم می‌شود که امکان استدلال برای آن وجود داشته بلکه نیازمند به استدلال می‌باشد. به فطریات، به دلیل آن که قضایائی هستند که قیاسات آنها همراه با آنها است، قضایای فطریة القیاس و یا قضایای قیاستها معها نیز می‌گویند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۵۰-۱۴۷).

### پی‌نوشت‌ها

۱. بر نگارنده لازم است تا از تلاش برادر فاضل جناب حجت الاسلام پناهی که در بازنگری مقاله و ارجاعات زحمت فراوان کشیدند، تشکر نماید.

۲. معرفت در جایگاه موضوع معرفت‌شناسی، به معنای مطلق آگاهی است هر چند غایت معرفت‌شناسی به دنبال معرفت به معنای باور صادق موجه باشد.

3. apriori.

4. evidence.

5. mental process.

۶. فطریات مشترک لفظی است، گاهی به معنی مطلق بدیهیات و زمانی در قسمی از بدیهیات استعمال می‌شود.

۷. اولیات نیز مشترک لفظی است که گاهی اعم از بدیهیات اولیه و ثانویه و گاهی به معنای بدیهیات اولیه استعمال می‌شود.

8. basic.

۹. صدرالمتألهین این مطلب را در جلد سوم اسفار صفحه ۴۴۴ ادعا کرده است آنجا که می‌فرماید:

کل قضیه غیراولی الاوائل بدیهیه کانت او نظریه منهی بالحقیقه هذه القضية مع قید مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممکن علم بان الموجود لا یخلو عن ثبوت الوجود و لا ثبوت الامکان و لا ثبوت و هذا هو بعینه العلم الاول و القضية الاولیه لکن مع قید خاص. قولنا، الكل اعظم من جزئه معناه ان زیاده الكل علی جزئه لما لم یکن معدومه فهی موجوده لامتناع ارتفاع الطرفين (اسفار، ج ۳، ص ۴۴۴).

۱۰. برای شهود چند مرتبه ذکر شده است:

الف - شهود حسی: چیزهایی را که حواس ظاهری از خارج شهود می‌کند.

ب - شهود حضوری: چیزهایی که با حواس باطنی شهود می‌شوند: علم حضوری شهود می‌کند.

ج - شهود وهمی: شهود ذهنی از علوم حضوری که گاهی از آن به شهود ذهنی نیز تعبیر می‌شود. وجدانیات مشهود وهمی‌اند، پس از این که علم حضوری، اموری مانند محبت و ترس را شهود کرد، علم حصولی از آن صورت‌برداری می‌کند که نوعی شهود است.

د- شهود عقلی: چیزهایی را که عقل شهود می‌کند، به نظر ما قضیه استحاله اجتناع نقیضین علاوه بر شهود حضوری، شهود عقلی است.

ه - شهود قلبی: یا رؤیت و مکاشفه است، همان که در عرفان مورد تأکید است، با ابزار سیر و سلوک حاصل می‌گردد.

## منابع

- ابن سینا؛ *التعلیقات* (تحقیق عبدالرحمن بدوی)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۳ م.  
 ابن سینا، شرح‌الاشارات و التنبیهات قم (با شرح خواجه‌نصیر طوسی)، نشر البلاغة، ۱۳۷۰ ش.  
 اخوان‌الصفاء؛ *رسائل اخوان‌الصفاء*، ج ۱، بیروت، دارالطباعه و النشر، ۱۴۰۳ ق.  
 ارسطو؛ *متافیزیک (مابعدالطبیعه)* (ترجمه شرف‌الدین خراسانی)، تهران، حکمت، ۱۳۷۹ چاپ دوم.  
 ایجی، عضدالدین؛ *شرح المواقف*، مصر، مطبعة السعادة، ط ۱، ۱۳۲۵ ق، مصر؛ ۱۳۷۰ ش، ایران: نشر شریف رضی.  
 بهمنیار ابن مرزبان؛ *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۵ ش.  
 نقتازانی، سعدالدین؛ *شرح المقاصد*؛ قم، منشورات الشریف الرضی، ج ۱، ۱۴۰۹ ق.

- جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن، قم: موسسه اسراء، ۱۳۷۹ ش.
- جینز، ج. ا. ج؛ فیزیک و فلسفه، ترجمه علی قلی بیات، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- حلی، حسن بن یوسف؛ کشف‌المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- خسروپناه، عبدالحسین و جمعی از محققان؛ اصطلاح‌نامه فلسفه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- خندان، علی‌اصغر؛ ادراکات فطری، قم و تهران: طه و حکمت مطهر، ۱۳۸۳ ش.
- سبحانی، جعفر؛ نظریه‌المعرفه، قم موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲ ش.
- سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح‌المنظومه، قم، نشر ناب، ۱۴۲۳ ق.
- سهروردی، یحیی بن حبش ابوالفتوح؛ حکمة الاشراف، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- شیرازی، صدرالدین؛ الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
- شیرازی، صدرالدین؛ الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
- طباطبایی، علامه سید محمد حسین؛ نه‌ایة الحکمة، ج ۱۳، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، قم، صدرا، بهمن ۱۳۷۲ ش.
- طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس (تصحیح موسی رضوی)؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- فارابی، محمد ابونصر؛ المنطقیات (تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه)، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۶ و ۹، تهران و قم: صدرا، ۱۳۷۷ ش.
- مظفر محمدرضا؛ المنطق، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
- مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.