

پژوهشی در مفهوم بداهت

عبّاس احمدی سعدی*

چکیده

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

واژگان کلیدی

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

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد، واحد فسا.

مقدمه

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

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

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

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

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

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

۱. جایگاه بحث بداهت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كلّ ضروری و کسبی و ذا
من الضّروری بفکر أخذاً
علامه مظفّر نیز، به همین طریق رفته و می‌نویسد: علم تصوّری و تصدیقی، به دو قسم، تقسیم می‌شود:

الف. ضروری، که بدیهی هم نامیده می‌شود و آن، چیزی است که در حصول خود، احتیاجی به کسب و نظر و فکر ندارد «فیحصل بالاضطرار و بالبداهة...»؛
ب. نظری و آن، علمی است که محتاج کسب و نظر و فکر است. مانند تصوّر ما از روح و کهرّباً و یا تصدیق به این که زمین، ساکن است یا متحرک است (مظفّر، ۱۴۰۰، ۲۱).

۲. ملاک بداهت

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

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

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

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

در خصوص مفهوم وجود، گفته‌اند:

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

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

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

(بساطت)، جور می آید. (همان، ۲۳). اما از تفحص در آثار کسانی چون ابن سینا، معلوم می شود که به ملاک بداهت، اشاره و بلکه تصریح نموده اند:

المعنى البسيط، هو الذى لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التألف و التركب من عدة معان فلا يمكنه تحديده... و ما أمكن أن يعتبر منه ذلك، فهو غير بسيط كالإنسانية و الحيوانية (ابن سینا، ۱۴۱۱، ۲۶).

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

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

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

بنابراین، به لحاظ تاریخی، چنان که ملاحظه شد، متقدمین به صراحت به ملاک بداهت، تفضن یافته بوده اند. با توجه به این ملاک، به نظر می رسد تمام یا اغلب معقولات ثانی ه ی فلسفی، در زمره ی مفاهیم بدیهی قرار می گیرند.

مفاهیمی چون مفهوم عام وجود، وحدت و کثرت، وجوب، امکان، امتناع، شیئیّت، علیّت و معلولیّت، از عوارض ذاتیه ی وجود هستند و برای عقل و ذهن، بدیهی می باشند، اما ادراک درست آن‌ها، البتّه محتاج تنبّه و تذکر است. مفاهیم سه گانه ی وجوب، امکان و امتناع را فلاسفه، بدیهی دانسته اند، چون تعریف هر یک، متوقّف بر دیگری است و لذا در فهم آن‌ها ادّعای بداهت شده است. از همه مهم تر، بداهت خود مفهوم وجود است که هیچ تعریفی برای آن، امکان پذیر نیست، چرا که خود، اول هر شرح و تعریف است. (۳۳)

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

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

۳. ملاک بداهت در تصدیقات

تصدیق، به عنوان یک فعل ذهنی و نفسانی، به گزاره، تعلق می گیرد و گزاره، به علت وجود اجزاء متعدّد، یعنی موضوع و محمول، متّصف به بساطت نمی شود؛ بلکه، قضیه ی بسیط، اصطلاحاً آن است که قابل انحلال به قضایای دیگر نباشد. مراد، این است که قضیه، مانند مفهوم یا تصوّر، نمی تواند واجد بساطت مفهومی باشد، زیرا مفهوم هر قضیه، ناگزیر متوقف بر حصول دو یا چند تصوّر است، پس ملاک بداهت قضایا نمی تواند بساطت باشد. نزد متقدمین، قضیه ی بدیهی اولی، قضیه ای است که محمول آن، بدون واسطه، برای موضوعش ثابت باشد و انسان، در اطلاق محمول به موضوع آن، محتاج امر خارجی، یعنی دلیل و استدلال، نباشد. چنین قضیه ای از مبادی قیاس های برهانی شمرده می شود؛

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

اما بدیهی ترین قضیه، همان اصل امتناع تناقض و ارتفاع نقیضین است و این که «آنّ الإیجاب و السلب لا یجتمعان و لا یصدقان معاً» (همو، ۱۴۰۴، ۵۳). به نظر ابن سینا، گزاره ی «ارتفاع نقیضین، محال است» نیز، خود، متوقف بر گزاره ی «اجتماع نقیضین، محال است» می باشد؛ زیرا اگر الف و لا الف رفع شوند، از رفع الف، وجود لا الف و از رفع لا الف، وجود

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

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

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

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

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

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

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

۴. اقسام بدیهیات

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

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

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

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

در مباحث جدید، نظریه پردازان معرفت‌شناسی اصلاح شده،^(۴۶) هم چون آل‌وین پلانتینجا،^(۴۷) نیکولاس ولترستورف^(۴۸) و ویلیام آلستون،^(۴۹) از موضع کلامی و مربوط به فلسفه‌ی دین، در نقد مبنای گروهی و برای تأیید معقولیت اعتقاد به خداوند، گزاره های پایه را

پیش کشیده‌اند. به نظر ایشان، مبناگروی حداکثری،^(۵۰) مردود است، اما می‌توان به نحو دیگری، مبناگرا بود؛ به این صورت که بعضی باورها - یا گزاره‌هایی که متعلق باور هستند - اگر هیچ قرینه‌ای^(۵۱) هم در تأیید آن‌ها پیدا نشود، باز هم می‌توان به نحو معقولی، آن‌ها را پذیرفت؛ هم چون اعتقادات مبتنی بر ادراکات حسی و ادراکات مبتنی بر حافظه (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۲۸). معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، دقیقاً همین قرینه‌گرایی^(۵۲) و بنیان‌انگاری را مورد مناقشه قرار می‌دهد. به این معنا که کسی که اعتقاد به خدا را به نحو پایه - بدون هیچ استدلال و قرینه‌ای که مؤید آن اعتقاد باشد - پذیرفته است، هرگز مرتکب گناه معرفتی^(۵۳) نشده است و در باورمندی خود، موجه است. هیچ استدلال قوی و غیردوئی، وجود ندارد که ثابت کند شما دیروز، برای نهار، یک پرتقال داشته‌اید، اما واقعاً باور شما به مطلب مذکور، کاملاً یقینی و پایه است و خلاف تکلیف و اخلاق معرفتی، عمل نکرده‌اید (پلاتینجا، ۱۳۷۹، ۶۷). نظریه‌ی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به شدت، مورد انتقاد قرار گرفته است.^(۵۴)

در این جا، ذکر دو نکته، اهمیت دارد؛ اول، این که اساساً خاستگاه طرح گزاره‌های پایه - آن گونه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مطرح است - معضلات کلامی و نقد ملحدین، بر خداباوری متدینان بوده است و این تفاوت رویکرد، چه بسا در اصل بحث، تأثیرگذار باشد و آن را تا حدی، از فضای منطقی، خارج کند. به تعبیر دیگر، به نظر برخی، پلاتینجا آن چه را که غالباً یکی از اهداف مهم مشغله‌ی فلسفی، تلقی می‌شده، کنار نهاده است (پترسون، ۱۳۷۶، ۲۳۱). نکته‌ی دوم، این که وقتی نمونه‌هایی از گزاره‌های پایه را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، اغلب، ذیل یکی از اقسام بدیهیات غیراولی و به ویژه محسوسات، قرار می‌گیرند؛ یعنی گزاره‌هایی که از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، در نهایت، محتاج استدلال هستند. به علاوه، همان طور که منتقدین، متذکر شده‌اند، پایه بودن یک گزاره، به معنای تضمین صدق آن نیست (همان، ۲۲۹)، در حالی که در بدیهیات اولیه، ما با صدق ضروری گزاره، مواجه هستیم. به هر حال، طبق نظر پلاتینجا، گزاره‌های مبتنی بر حس، حافظه و حس باطنی، هم چون گزاره‌ی «خداوند، وجود دارد»، تحت شرایطی خاصی، دست کم برای خود شخص مسیحی و موحد، پایه تلقی شده و وی در باور خود، عاقلانه و موجه، عمل کرده است. از این سخنان، معلوم می‌شود که نسبت بین گزاره‌های بدیهی، در آراء کلاسیک، با گزاره‌های پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نمی‌تواند نسبت تساوی باشد. این‌ها مانند دو درختی هستند که هم در ریشه و هم در میوه‌ی خود، با وجود برخی شباهت‌ها، با هم متفاوت هستند.

پی‌نوشت‌ها

1. knowledge
2. justified true belief (true justified belief)
3. Gettier, Edmund
4. theories of truth
۵. درباره‌ی صدق، دست‌کم هشت نظریه ارائه شده که مهم‌ترین آن‌ها تنوری مطابقت، تلائم‌ی انسجام‌گروی و عمل‌گرایی است. در این خصوص، نک: (Pojman, 2000, 4-8).
6. propositional knowledge
7. lucky guess
8. wishful thinking
9. coherentism
10. foundationalism
11. Haack, Susan
12. foundherentism
13. basic
14. self-evident
15. non-basic
16. derived
17. Hume, David (1711-76)
18. Locke, John (1632-1704)
19. Descartes, René (1596-1650)
20. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)
21. Spinoza, Benedict de (1632-77)
22. Plato (427-347 BC)
23. Kant, Immanuel (1724-1804)
24. discursive knowledge
25. knowledge by presence
26. immediate (direct) knowledge
27. indirect knowledge
28. idea (concept)
29. affirmation (proposition) (judgment)
۳۰. هم‌چنان که مصحح بیان‌الحق بضمان الصّادق گفته است، فصل سوّم این کتاب، عیناً از آثار شیخ الرّئیس، به ویژه از *منطق المشرفین و شفا و نجات*، اخذ و اقتباس شده است. اصولاً لوکری با مهارت خاصّ خود، تقریری منقّح از آرا و آثار مهمّ شیخ، در قالب کتاب نام‌برده، ارائه کرده است.
31. simplicity
۳۲. استدلال مذکور، در قالب شکل اول، صورت‌بندی می‌شود:

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

مقدمه‌ی کبرای این استدلال، علتِ بداهت مفاهیم است.

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

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

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

36. analyticity

37. Hartnack, Justus

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

۳۹. حاجی سبزواری، قول به بداهت امتناع اعاده‌ی معدوم را به ابن سینا نسبت داده است:

إعادة المعدوم ممّا امتنعاً و بعضهم فیهِ الضّرورة ادّعی

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

40. ontologic

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

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

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

۴۴. محسوسات، که آن‌ها را مشاهدات هم گویند، د و قسم می باشند: ظاهری، که توسط حواس پنج گانه، حاصل می‌شوند، مانند: «یک صندلی، در این جا می‌بینم»؛ و قسم دوم، محسوساتی که توسط قوای باطنی، حاصل می گردند و آدمی، بی‌واسطه آن‌ها را وجدان می‌کند، مانند: «من می‌ترسم» و «من گرسنه‌ام».

45. propositional attitudes

46. reformed epistemology

47. Plantinga, Alvin

48. Wolterstorff, Nicholas

49. Alston, William P.

50. strong foundationalism

51. evidence

52. evidentialism

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

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

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

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

۲۲. ملاًصدر، محمد (۱۴۱۰ه.ق)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت: دار احياء التراث العربي، چاپ چهارم، ج. ۱.
۲۳. موحد، ضياء (۱۳۷۶)، «تمايزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل نامه‌ی مفید، ش. ۱۰.
۲۴. یوستوس، هارتناک (۱۳۷۶)، *نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی غلام‌علی حداد عادل، تهران: انتشارات فکر روز.

ب - منابع انگلیسی

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