

نقد و بررسی معیار بداهت تصویری از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

رضا باذلی^۱ و حسن عبدی^۲

چکیده

معیار بداهت تصویری یکی از مباحث جدیدی است که امروزه در معرفت‌شناسی مطرح شده است. در این بحث، با این مسئله روبه‌رو هستیم که چرا برخی مفاهیم و تصورات، بدیهی و شمار دیگری غیربدیهی‌اند. به عبارت دیگر، سر بداهت تصورات بدیهی چیست؟ هریک از اندیشمندان و حکمای مسلمان در این باره دیدگاه خاصی برگزیده‌اند که در مجموع می‌توان آنها را در چهار دیدگاه طبقه‌بندی کرد و عبارت‌اند از: عمومیت، بساطت، تحویل به علم حضوری و تفصیل. در نوشتار حاضر، هر چهار دیدگاه مطرح شده، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. روش تحقیق، توصیفی و تحلیلی است. در پایان، دیدگاه تفصیل به رغم برخی اشکال‌ها، نظریه صحیح دانسته شده است. این نظریه مدعی است به دلیل تعدد مفاهیم بدیهی، ملاک بداهت آنها امر واحدی نیست، بلکه هر دسته معیاری ویژه دارد.

واژگان کلیدی: تصور، بدیهی، معیار بداهت تصویری، بساطت، عمومیت، علم حضوری.

تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۷

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم/ نویسنده مسئول (rezabazeli@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

با نگاهی گذرا به آثار حکما و منطق‌دانان مسلمان می‌توان دریافت که ایشان از همان ایام نخستین، علم را به حصولی و حضوری (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۸۲/ صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷/ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۵۵، ۱۵۶ و ۱۶۳/ همان، ج ۳، ص ۴۰۳/ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۱۷-۹۲۰/ همو، ۱۳۹۱، ص ۵۹-۶۱) و علم حصولی را به تصور و تصدیق (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷/ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۳/ صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸/ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۸/ طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۶۴، ۸۷ و ۹۰/ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۷۹) و هریک از آنها را به بدیهی و نظری^۱ تقسیم کرده‌اند (برای مطالعه درباره تقسیم‌بندی تصدیقات به بدیهی و نظری، ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۱/ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۳/ صدرالمآلهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸/ طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۸۳/ همان، ج ۴، ص ۹۸۵/ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱). فلاسفه در آثار خود اموری را به عنوان مصادیق تصورات بدیهی بیان کرده‌اند؛ گرچه بداهت برخی از آنها مورد مناقشه قرار گرفته است. از جمله تصوراتی که در آثار فلاسفه به عنوان بدیهی از آنها یاد می‌شود، می‌توان به این موارد اشاره کرد: وجود، شیء، وحدت، کثرت، وجوب، امکان، علم، گرسنگی، شادی، حرارت، برودت و....

اکنون با این پرسش مواجه می‌شویم که چرا برخی تصورات، بدیهی‌اند و به تعریف نیاز ندارند؛ ولی برخی دیگر نظری‌اند و محتاج تعریف‌اند؟ چه ویژگی یا ویژگی‌هایی سبب شده است بعضی از مفاهیم و تصورات، به تعریف نیاز داشته باشند و بعضی دیگر بی‌نیاز از تعریف باشند؟ با چه معیار و ملاکی، برخی تصورات به بدیهی و بعضی دیگر به نظری متصف شده‌اند؟ با توجه به اختلاف‌هایی که درباره تصورات بدیهی و اقسام آنها وجود دارد، لازم است معیار و سرّ بداهت تصورات مشخص شود تا به تبع آن، انواع تصورات بدیهی از تصورات نظری، معین و معلوم گردند؛ بنابراین هدف اصلی نوشتار حاضر، کشف معیار و سرّ بداهت تصورات بدیهی است تا از این راه، اختلاف‌هایی که میان حکما در تصورات بدیهی و نظری وجود دارد، از میان برود. روش تحقیق، روش توصیفی، تحلیلی و عقلی است.

۱. تقسیم تصورات به بدیهی و نظری و توضیحات مربوطه در بخش مفاهیم خواهد آمد.

در ادامه، بحث را در دو بخش پی می‌گیریم: بخش اول، تبیین و توضیح مفاهیم و بخش دوم، طرح اقوال و نقد و بررسی آنها.

۱. مفاهیم

در این مبحث، نخست به تبیین و توضیح مفهوم و تصور پرداخته‌ایم و سپس مفاهیم بدیهی و نظری را بررسی کرده‌ایم.

۱-۱. مفهوم و تصور

«مفهوم» آن چیزی است که از یک شیء فهمیده می‌شود؛ خواه آن شیء ماهیت داشته باشد؛ مانند مفهوم درخت و خواه دارای ماهیت نباشد؛ مانند مفهوم واجب‌الوجود یا ممتنع خارجی مثل شریک‌الباری (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۷).

«تصور» در لغت به معنای چیزی را در ذهن مجسم‌ساختن، اندیشیدن، گمان کردن و انگاشتن آمده است (معین، ۱۳۶۳، ج ۱، ذیل واژه تصور / عمید، ۱۳۶۳، ج ۱، ذیل واژه تصور) و در اصطلاح اهل فلسفه و منطق، عبارت است از حصول صورت شیء در ذهن با قطع نظر از حکم (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۱ / صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲ / معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰-۱۱۲ / همو، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵ / فعالی، ۱۳۷۸، ص ۹۸)؛ یعنی صورت ذهنی به صورت مطلق و لا بشرط گرفته شود. در این اعتبار، هیچ قیدی، چه ایجابی چه سلبی - بشرط شیء و بشرط لا - ملاحظه نمی‌شود، اگر هم قیدی در میان باشد، همان لا بشرط بودن است؛ یعنی وجود حکم و نیز عدم حکم هیچ یک در آن اعتبار نمی‌گردد و همین، قید تصور می‌باشد (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۹۷)؛ مانند تصور انسان، خورشید تابان و «اگر آفتاب برآید»؛ بنابراین صورت از آن جهت که در ذهن موجود است و حکم در آن لحاظ نشده است، تصور نامیده می‌شود. به تعبیر دیگر، تصور عبارت است از صورت ذهنی با قطع نظر از حکم.^۱

برخی حکما در مقابل تعریف مذکور، تصور را مقید به عدم حکم کرده‌اند؛ یعنی تصور را

۱. برای تصور، تعاریف دیگری نیز از سوی فلاسفه و منطق‌یون مسلمان ارائه شده است (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰ / همو، ۱۳۸۶، ص ۲۲۰-۲۲۴ / فعالی، ۱۳۷۸، ص ۹۴-۹۹ / حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۷۵-۸۶ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹-۲۲).

بشرط لا - به شرط نبود حکم - گرفته‌اند. بر این رأی، خورده گرفته شده است^۱ که تصور به نحوی از انحا - شرط یا شطر - در تصدیق دخالت دارد. از سوی دیگر، حکم، ملاک تصدیق است؛ در این صورت، چگونه تصویری که مقید به عدم حکم است، در تصدیقی که مشروط به وجود حکم باشد، می‌تواند حضور داشته باشد؟ تصور با شرط عدم حکم به منزله تصور با شرط عدم تصدیق است و تصور با این لحاظ نمی‌تواند در تصدیق نقش و دخالتی داشته باشد؛ حال آنکه حضور تصور در تصدیق، تردیدبردار نیست؛ بنابراین بهتر است بگوییم تصور نسبت به وجود و عدم حکم، لا بشرط است؛ یعنی نه مقید به وجود حکم می‌باشد که تصدیق شود، و نه مقید به عدم حکم است که نتواند در تصدیق حضور به هم رساند، بلکه باید آن را مطلق و بی‌قید لحاظ کرد تا بتواند با تصدیق مقید به حکم جمع گردد (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۹۷-۹۸).

با توجه به اینکه لا بشرط بر دو قسم «مقسمی» یا «قسمی» است، تصور نسبت به حکم - در مقام مذکور - لا بشرط قسمی خواهد بود (همان، ص ۹۹)؛ زیرا تصور لا بشرط مقسمی، همان علم (علم حصولی) و تصور مطلق است که اعم از تصور و تصدیق می‌باشد (همان، ص ۹۶)؛ بنابراین می‌توان گفت تصور، مشترک لفظی است و در دو معنا به کار می‌رود: الف) به معنای مطلق علم حصولی که از آن به تصور مطلق یاد می‌شود و به تصور و تصدیق تقسیم می‌گردد؛ ب) به معنای صورت ذهنی با قطع نظر از حکم که قسمی از تصور مطلق و تقسیم تصدیق بوده، از آن به تصور

۱. فالتَّصَوُّرُ هُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْحُكْمِ. لَسْتُ أَقُولُ: مَعَ التَّجَرُّدِ عَنِ الْحُكْمِ، كَمَا قَالَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ: «إِنَّ الْأَمْرَ الْحَاصِلَ فِي الْعَقْلِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ حُكْمٌ فَهُوَ التَّصَوُّرُ، وَإِنْ كَانَ مَعَهُ حُكْمٌ فَهُوَ التَّصَدِيقُ»، فَإِنَّ ذَلِكَ يَنَافِي كَوْنَ التَّصَوُّرِ شَرْطَ التَّصَدِيقِ، كَمَا هُوَ عِنْدَ الْأَقْدَمِينَ، أَوْ شَطْرَهُ، كَمَا عِنْدَ الْمُحْدِثِينَ، لَامْتِنَاعِ تَقَوُّمِ الشَّيْءِ وَاشْتِرَاطِهِ بِنَقِيضِهِ، وَلاَسْتِحَالَةِ تَحَقُّقِ الْمَعَادَةِ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكَلِّ وَالشَّرْطِ وَالْمَشْرُوطِ. اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَمْنَعَ وَيُقَالَ: لَا امْتِنَاعَ فِي تَحَقُّقِ الْعِنَادِ الْمَانِعِ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكَلِّ، لِتَحَقُّقِ هَذَا الْعِنَادِ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ، مَعَ أَنَّ الْوَاحِدَ جُزْءُ الْكَثِيرِ، عَلَى مَعْنَى أَنَّ الصَّادِقَ عَلَى الشَّيْءِ إِذَا الْوَاحِدُ أَوْ الْكَثِيرُ؛ وَكَذَا فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ؛ لَاَسْتِحَالَةَ أَنْ يَصْدَقَا عَلَى عِلْمٍ وَاحِدٍ أَوْ يُقَالَ: التَّصَوُّرُ أَمْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْإِدْرَاقِ الْمَقْيَدِ بِقَيْدِ عَدَمِ الْحُكْمِ وَبَيْنَ مَسْمُومِ الْإِدْرَاقِ، وَالْأَوَّلُ هُوَ قَسِيمُ التَّصَدِيقِ، وَالثَّانِي شَرْطُهُ أَوْ شَطْرُهُ؛ وَالتَّصَدِيقُ هُوَ الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ الْمَتَّصِرِ بِوُجُودِهِ أَوْ عَدَمِهِ أَوْ وَجُودِ حَالَةٍ لَهُ أَوْ عَدَمِهَا عَنْهُ (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۱). ملاصدرا نیز در این باره می‌نویسد: «فالتَّصَوُّرُ هُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اعْتِبَارِ الْحُكْمِ وَعَدَمِهِ، لَسْنَا نَقُولُ: مَعَ التَّجَرُّدِ عَنِ الْحُكْمِ كَمَا قَالَ أَكْثَرُ الْمُتَأَخِّرِينَ وَإِلَّا يَلْزَمُ الْمَحْذُورُ الْمَذْكُورُ مِنْ تَقَوُّمِ الشَّيْءِ بِنَقِيضِهِ أَوْ اشْتِرَاطِهِ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذْهَبِينَ» (صدرالمُتَأَلِّهِينَ، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲-۳۱۳).

ساده تعبیر می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۳/ مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۰/ فعالی، ۱۳۷۸، ص ۹۶-۹۷/ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۵۷/ معلمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱-۱۱۲/ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵). رابطه و نسبت تصور با مفهوم، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا تصور در مواردی به کار می‌رود که ماهیت در کار باشد. اگر چیزی ماهیت نداشته باشد، تصور نخواهد شد؛ مانند واجب‌الوجود و اشیای معدوم مثل شریک‌الباری (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۷). در مقابل، مفهوم، اعم از تصور است و در هر دو مورد به کار می‌رود؛ هم در جایی که ماهیت در کار باشد و هم در جایی که نباشد. از این رو، مفهوم، اعم از تصور است.

۱-۲. بدیهی و نظری

مفاهیم و تصورات در یک تقسیم‌بندی به بدیهی و غیربدیهی (نظری) تقسیم شده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵-۶/ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۳/ صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸/ همو، ۱۳۶۲، ص ۳/ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵/ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱-۱۱۱/ مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۳-۱۶/ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۳-۵۱/ همو، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۱/ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴). الف) مفاهیم یا تصورات بدیهی. مفاهیم یا تصورات بدیهی به دسته‌ای از مفاهیم یا تصورات گفته می‌شود که به فکر و نظر نیاز ندارند و از راه مفاهیم دیگر به دست نمی‌آیند؛ مانند تصور وجود، عدم و شیء. در مقابل، ب) مفاهیم یا تصوراتی نظری نامیده می‌شوند که دستیابی به آنها بر فکر و نظر مبتنی است و بدون فکر و نظر به دست نمی‌آیند؛ همچون تصور روح و انسان (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵-۹۸۶/ همو، ۱۴۲۴، ص ۱۸۳/ مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۳/ مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۳/ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۱/ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵-۱۶۶/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴/ عارفی، ۱۳۸۸، صص ۵۱۸، ۵۱۹ و ۵۲۳/ همو، ۱۳۸۹، صص ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸ و ۱۴۹/ ر.ک: فعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰-۱۵۷/ عارفی، ۱۳۸۸، ص ۵۲۴-۵۳۳). شیوه فکر و نظر در حوزه مفاهیم یا تصورات تعریف است (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴/ همو،

۱. از میان فلاسفه مسلمان، *فخر رازی* این تقسیم را نپذیرفته، همه تصورات و مفاهیم را بدیهی پنداشته است (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۱/ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۵/ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۴).

۱۳۹۰، ص ۲۳۸ / عارفی، ۱۳۸۸، ص ۵۱۸-۵۵۵ / همو، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵؛ بنابراین تصور بدیهی، تصویری است که به تعریف نیاز نداشته باشد. این حکم، عام و فراگیر است و همه مفاهیم بدیهی اعم از مفاهیمی که تعریف پذیر نیستند و مفاهیمی که قابل تعریف اند را شامل می شود. با توجه به این نکته، مفاهیم بدیهی را به دو دسته می توان تقسیم کرد: بخشی از آنها قابل تعریف نیستند و نمی توان برای آنها تعریفی ارائه کرد و دسته دیگری از آنها قابل تعریف اند؛ ولی نیازی به تعریف ندارند. می توان مفاهیمی همچون وجود، عدم، شیء، امکان، وجوب و علم را از دسته نخست به شمار آورد (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴-۱۶۵ / عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵-۱۴۶ / ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵).^۱

تصورات و مفاهیم بدیهی را در سه قسم محسوسات، وجدانیات و انتزاعیات دسته بندی کرده اند (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۲ / فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶-۱۶۸ / حسین زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۰۰ و ۲۰۵ / عارفی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۵، ۱۵۶، ۳۴۵ و ۳۴۶ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۴). حصر تصورات بدیهی در این سه قسم، حصر عقلی نیست، بلکه حصری استقرایی بوده، احتمال وجود قسم یا اقسام دیگری از مفاهیم بدیهی، قابل نفی نبوده و محال عقلی نیست (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸ / حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰).^۲

۱. ممکن است در اینجا اشکالی به ذهن برسد مبنی بر اینکه ارائه تعریف برای مفهوم بدیهی، نشان دهنده آن است که مفهوم بدیهی، نظری است؛ زیرا اگر بدیهی بود، نیازی به تعریف نداشت. پاسخ این اشکال، آشکار و روشن است. علاوه بر امکان پاسخ از راه تمایز میان حمل اولی و حمل شایع درباره مفهوم - بدین لحاظ که مانعی ندارد که مفهوم بدیهی به لحاظ حمل شایع نظری باشد - می توان افزود که چنین تعریفی لفظی بوده، در واقع شرح اصطلاحی منطقی یا کاربردی فلسفی است؛ بنابراین ارائه چنین تعریفی برای مفهوم بدیهی، اثبات نمی کند که نظری بوده و به نظر و فکر نیازمند است (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸-۱۶۹). علاوه بر این، به تعبیر برخی بدهات جمیع بدیهیات از جمله وجدانیات است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵). برخی نیز برآنند که مفهوم بدیهی چون از معقولات ثانیه منطقی است، تعریف حدی و رسمی ندارد. از این رو، همه تعاریف ارائه شده، شبهه تعریف یا تعریف به لوازم اند (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰). برخی دیگر مفهومی را بدیهی دانسته اند که نیاز به تعریف ندارد و فقط تعریف لفظی و شرح الیسمی می تواند داشته باشد (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸-۱۲۳).

۲. برخی تصورات بدیهی را کمتر یا بیشتر از این سه قسم مطرح کرده اند؛ به عنوان مثال، شهید مطهری تصورات حسی را نظری دانسته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۳۳ / همو، ۱۳۸۶، ص ۵۴). برخی نیز تصورات بدیهی را چهار قسم دانسته اند و تصورات عام اعرف را جزء اقسام تصورات بدیهی شمرده اند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶).

در ذیل به انواع تصورات و مفاهیم بدیهی اشاره می‌گردند:

(الف) محسوسات: مفاهیم و تصوراتی‌اند که از راه حواس - اعم از حواس ظاهری و باطنی - یافت می‌شوند؛ مانند تصور رنگ‌ها که از راه حس بینایی پدید می‌آیند. چنین تصوراتی به محض دیدن رنگ‌ها در ذهن شکل می‌گیرند و نیازمند فکر نیستند، یا تصور مزه‌ها که با چشیدن، تصور نرمی و زبری که با لمس کردن، تصور صداها و گوناگون که با شنیدن و در نهایت تصور بوهای متفاوت که با بوییدن در ذهن نقش می‌بندند و هیچ‌یک نیازمند فکر و طی مراحل آن نیستند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶-۱۶۷/ ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵-۴۱۲/ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۹/ همان، ج ۲، ص ۱۰۴/ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۴۶/ عارفی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۵، ۳۴۵ و ۳۴۶/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۷۸، ۱۸۱، ۲۰۰ و ۲۰۵).^۱

(ب) وجدانیات: تصوراتی که از یافته‌های حضوری ما در ذهن شکل می‌گیرند، وجدانیات نامیده می‌شوند. همراه با هر علم حضوری که به چیزی می‌یابیم، تصور آن چیز در ذهن پدید می‌آید؛ بدین ترتیب خود فهم، شادی، غم و دیگر حالت‌های روانی که انسان دارد، از جمله اموری‌اند که به شناخت حضوری درمی‌آیند و همزمان ذهن ما تصویری از هریک از آنها می‌یابد. این مفاهیم نیز بدون نیاز به فکر به وجود می‌آیند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷/ ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، صص ۳۴۵-۴۱۲/ عارفی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۶-۳۴۵/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۰۰ و ۲۰۵).

(ج) انتزاعیات: مفاهیمی‌اند که از راه حواس - اعم از ظاهری و باطنی - و علم حضوری به دست نمی‌آیند، بلکه ذهن آنها را می‌سازد؛ مثلاً مفهوم عدم، نه جزء محسوسات ماست، نه در

۱. برخی اندیشمندان معاصر، همه مفاهیم حسی را بدیهی به شمار نمی‌آورند، بلکه آنها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند و فقط دسته اول را بدیهی می‌دانند: «مفاهیم حسی دو دسته‌اند: الف) مفاهیمی که به صورت مستقیم از احساس‌های حسی گرفته می‌شوند؛ مانند ترشی، شیرینی و درد؛ ب) مفاهیمی که عقل یا نیروی تخیل خلاق به کمک حس می‌شناسند و عقل آنها را به گونه‌ای غیرمستقیم از حواس می‌گیرد؛ همچون مفهوم ماده، انرژی، سرعت و الکترون. دسته نخست مفاهیم بدیهی و دسته دوم، نظری‌اند. راز نظری‌بودن دسته دوم این است که آنها به فکر و اندیشه نیاز دارند و برای دستیابی به آنها عقل باید به کمک حس بشتابد؛ ولی مفاهیم دسته اول به طور مستقیم از حواس به دست می‌آیند، نه از ادراکات حسی» (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۸۱-۱۸۲ و ۲۰۳-۲۰۴). در اینکه آیا دسته دوم واقعاً جزء مفاهیم و تصورات حسی به شمار می‌آیند یا خیر، به نظر می‌رسد مفاهیمی مانند انرژی، سرعت، الکترون و... اصلاً تصور حسی نیستند، بلکه مفاهیم عقلی مربوط به جهان ماده‌اند که احیاناً منشأ انتزاع آنها حس و احساس است.

زمره وجدانیات قرار می‌گیرند؛ زیرا عدم، چیزی نیست که به حس درآید یا ادراک حضوری به آن تعلق گیرد تا پس از درک حضوری آن، تصورش در ذهن شکل گیرد. با این حال، هرگاه وجود چیزی را در خود می‌یافتیم که اکنون دیگر وجود ندارد، ذهن این آمادگی را می‌یابد که مفهوم عدم را بسازد؛ مثلاً زمانی درد دندان را در خود می‌یابیم که پس از مدتی این درد دندان از میان می‌رود. در این حالت، ذهن آمادگی ساختن مفهوم عدم را می‌یابد و آن را می‌سازد؛ ولی روشن است که این مفهوم را از یافتن عدم نساخته است؛ زیرا عدم چیزی نیست که انسان آن را بیابد؛ پس مفهوم عدم، ساخته ذهن و به اصطلاح، انتزاعی است. تصوراتی همچون وجود، وحدت، کثرت، وجوب، امکان و مانند اینها نیز از انتزاعیات و بدیهی‌اند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷/ ر.ک: طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۵-۴۱۲/ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۵۳-۵۳۶/ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۳۴۶/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۷۸-۱۸۳ و ۲۰۰-۲۰۱). این تصورات را تصورات و مفاهیم فلسفی می‌نامند؛ بدین ترتیب سه دسته مفهوم بدیهی داریم: محسوسات، وجدانیات و انتزاعیات.

۲. اقوال و نقد و بررسی آنها

در باب معیار و سرّ بدهات تصورات، دیدگاه‌های گوناگونی به وسیله حکما و اندیشمندان ارائه یا از آثار آنان استخراج و اصطیاد شده است. در مجموع به شش دیدگاه می‌توان اشاره کرد: (الف) عمومیت؛ (ب) بساطت؛ (ج) مشاهده مُثُل؛ (د) فطرت؛ (و) تحویل به علم حضوری؛ (ه) تفصیل (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴-۲۲۹/ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵-۲۰۰).

از آنجا که این نوشتار به بررسی معیار بدهات تصوری از دیدگاه حکما و اندیشمندان مسلمان می‌پردازد و دو نظریه (ج) و (د) در میان متفکران مسلمان طرفدار و قائلی ندارند، بر همین اساس، در این نوشتار به این دو دیدگاه اشاره نشده است و فقط چهار نظریه دیگر بررسی شده‌اند.

۲-۱. دیدگاه عمومیت

براساس این دیدگاه، سبب بدهات مفاهیم و تصورات بدیهی، عمومیت و شمول آنهاست. چنین مفاهیمی تعریف‌پذیر نیستند و نمی‌توان تعریف حقیقی از آنها ارائه کرد؛ زیرا تعریف حقیقی آنها به دور یا تسلسل می‌انجامد؛ بنابراین مفاهیم یا تصوراتی که عام‌ترین باشند، بدیهی‌اند؛ مانند وجود، عدم، امتناع، وجوب، ضرورت، شیء و وحدت (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵).

معیار مذکور را می‌توان از این عبارت /بن سينا استنتاج کرد:

و أولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمر كلها،
كالوجود، والشيء الواحد وغيره. و لهذا ليس يمكن أن يبين شيء
منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شيء أعرف منها: سزاواريين
تصورات برای بدیهی بودن، تصورات عامی نظیر موجود، شیء، واحد و مانند
آنها هستند. از این رو، اگر کسی در پی تعریف آنها باشد، با مشکل مواجه
خواهد شد؛ زیرا تعریفی که ارائه خواهد نمود، دوری، یا تعریف به امر اخفی
یا مساوی خواهد بود. بر این اساس، تعریف غیردوری یا تعریف به اعرف
آنها ممکن نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۰ / عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

ملا محمد مهدی نراقی در شرح خود بر الهیات شفا، عبارت /بن سينا را به دو صورت قیاس
استثنایی و اقترانی مرتب کرده است. برهان به قیاس استثنایی این گونه تقریر می‌شود: مفهوم
موجود، شیء و دیگر مفاهیم عامه اگر بدیهی نباشند، اساساً نباید مفهوم بدیهی وجود داشته باشد.
تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل خواهد بود. تقریر برهان به قیاس اقترانی نیز از این قرار
است: امور عامه، عام‌ترین مفاهیم تصویری اند و هر عام‌ترین، روشن‌تر از اخص است؛ پس امور
عامه، روشن‌ترین تصورات اند؛ زیرا اگر چنین نباشد، دور و تسلسل لازم می‌آید که بطلان آنها
ضروری است؛ به همین دلیل، امور عامه بدیهی اند، وگرنه یا نظری یا ممتنع‌التصور خواهند بود و
این خلف است. عبارت وی چنین است:

ثمَّ يبين أولاً ذلك بقياس يمكن إرجاعه إلى الاستثنائي والاقتراني. أمّا
الأول فتقريره: أن الموجود والشيء وسائر المفهومات العامة لو لم
تكن بدیهية متصورة بذاتها لم يوجد مفهوم بدیهي التصور، والتالي
باطل؛ فكذا المقدم. و بين بطلان التالى بوجهين: أحدهما: بالمقايسة
إلى التصديقات، فإنّ التعريف التصوري كالتصديقي على قسمين:
الأول: أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة معلوم؛ و
الثاني: أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبهة و إن
كانت أخصّ من المعرف في الواقع. و ثانيهما: بلزوم الدور أو
التسلسل لو كان كل تصور نظرياً محتاجاً إلى تصور قبله. ثمَّ بين
الملازمة بأنّه لو كان في التصورات مفهوم بدیهي التصور لكان
المفهومات العامة منه، لأنّ أولى الأشياء بالبداهة هي الامور العامة، و
ينعكس بعكس النقيض إلى الملازمة المطلوبة، أي لم تكن المفهومات
العامة من البديهيات لو لم يكن في التصورات مفهوم بدیهي. و أمّا

الثانی فتقريره: إنّ هذه الامور العامة أعمّ المفهومات التصورية، و كلّ أعمّ أجلى من الأخصّ، فهذه الامور أجلى التصوّرات و فيها مفهوم بديهي، ضرورة امتناع الدّور والتسلسل، فهذه الامور بينة و إلّا كانت نظرية. أو ممتنعة التصوّر، و هذا خلف. و بذلك تثبت بداهة الوجود والشّيء و أمثالهما من المفهومات العامة ثمّ بين ذلك أيضاً لعدم إمكان تعريفهما بما لا دور فيه أو بما هو أعرف منها (نراقى، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸).

این دیدگاه را می‌توان از عبارات علامه طباطبائی نیز اصطیاد و استخراج کرد. ایشان در بحث تعریف وحدت و کثرت می‌نویسد:

والحق أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة الضرورية للتصور المستغنية عن التعريف كالوجوب والإمكان و لذا كان ما عرفوهما به من التعريف لا يخلو من دور و تعريف الشّيء بنفسه: حقّ أنّ است که وحدت و کثرت از مفاهیم عامه‌ای هستند که تصور آنها بديهي است و همچون وجوب و امکان بی‌نیاز از تعریف هستند؛ بنابراین تعاریفی که برای این دو ذکر کرده‌اند، خالی از دور و تعریف شیء به خود نیست (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۵/هـ، ۱۴۲۴، ص ۹۸).

علامه طباطبائی در جای دیگری دو مفهوم واحد و وحدت را مانند وجود و موجود، بديهي و جزء مبادی اولیه تصورات می‌شمارد و در توضیح سرّ بداهت آن دو به نقل و توضیح عبارتی از شیخ‌الرئیس ابن‌سینا که سرّ بداهت را عمومیت دانسته است، می‌پردازد. عبارت ایشان چنین است:

قبل از اقامه برهان بر وحدانیت واجب تعالی شأنه، لازم است بگوئیم که معنای واحد و وحدت، مانند معنای وجود و موجود در اذهان عموم انسان‌ها بدون هیچ واسطه‌ای مرتسم می‌گردد و ارتسام این نوع معانی در اذهان نیازمند نیست که با اموری اعرف از خود اکتساب شود، بلکه این‌گونه از معانی در هر لغت و زبانی، مبادی اولیه برای تصورات است. شیخ‌الرئیس قدس سرّه در الهیات کتاب شفاء می‌فرماید:

موجود و شیء و ضروری، معانی این امور، در نفس انسان بدون هیچ واسطه، به ارتسام اولی مرتسم می‌گردد، ارتسام مذکور محتاج نیست که با چیزهایی روشن‌تر از خود اکتساب شود؛ زیرا چنان‌که در باب تصدیق، مبادی اولیه‌ای است که تصدیق به آنها بالذات و بدون واسطه واقع می‌شود و تصدیق به غیر آنها به واسطه آنهاست و اگر این‌گونه مبادی به ذهن خطور نکند و یا لفظ دالّ بر آنها مفهوم نگیرد، شناسایی اموری که

معرفت آنها به واسطه این مبادی است، ممکن نیست. همچنان در باب تصورات، چیزهایی است که مبادی اولیه تصورند و خود امور بدیهیه و متصور بلاواسطه‌اند و سزاوارترین اشیا به اینکه بدون واسطه تصور شوند، چیزهایی است که برای همه امور عمومیت دارند و عارض همه می‌شوند؛ مانند موجود و شیء و واحد و غیر اینها و به همین جهت است که ممکن نیست به چیزی تعریف شوند که مستلزم دور نباشد و یا به بیانی که اعراف از آنها باشد؛ لذا هر کسی که خواسته در این باره چیزی بگوید، در اضطراب واقع شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵-۲۶).

نقد و بررسی: می‌توان به معیار عمومیت اشکال گرفت که اولاً، این نظریه در صورت صحت، جامعیت ندارد و شامل همه مفاهیم بدیهی نمی‌شود، بلکه فقط دسته‌ای از مفاهیم بدیهی - مفاهیم عام - را دربرمی‌گیرد و راز بداهت آنها را تبیین می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان سر بداهت همه تصورات بدیهی را در عمومیت منحصر کرد و آن را علت بداهت همه تصورات دانست؛ زیرا غیر از مفاهیم عام، مفاهیم بدیهی دیگری نیز وجود دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶/ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱)؛ ثانیاً، اگرچه تعریف ماهوی برای مفاهیم عام ممکن نیست؛ ولی می‌توان برای آنها تعریف مفهومی - که از اقسام تعریف حقیقی به شمار می‌رود - ارائه کرد؛ زیرا در تعریف مفهومی، اعم‌بودن معرف از معرف شرط نیست.^۱ از این رو، مفاهیم عام هم امکان تعریف می‌یابند و نمی‌توان آنها را به صرف عام‌بودن بدیهی دانست؛ زیرا در صورتی اثبات می‌شود مفاهیم عام بدیهی‌اند که بتوان امکان ارائه هر گونه تعریف حقیقی را از آنها سلب کرد؛ بنابراین استدلال به عمومیت فقط اعتبار یا صحت تعریف به اعم را براساس تعریف ماهوی نفی می‌کند، نه تعریف مفهومی؛ پس با معیار عمومیت، بداهت مفاهیم عام اثبات نمی‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸-۱۹۰/ نیز ر.ک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱).

علامه جوادی آملی در نقد نفی حد و رسم نسبت به وجود به جهت اعم‌بودن مفهوم آن، می‌نویسد:

صدرالمتألهین برای نفی حد و رسم نسبت به وجود از اعم‌بودن مفهوم وجود استفاده کرده، می‌گوید: چون وجود اعم اشیاء است، دارای جنس نیست و چون جنس ندارد، فصل و در نتیجه لوازم جنس و فصل، یعنی

۱. برخی همین مطلب را درباره تعریف رسمی گفته‌اند: «چون در تعریف رسمی به خاصه، اعم‌بودن معرف شرط نیست؛ پس مفاهیم عام نیز امکان تعریف می‌یابند و نمی‌توان آنها را به صرف عام‌بودن بدیهی دانست» (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰).

عرض عام و خاصه نیز ندارد و در نتیجه نمی‌تواند به حد یا رسم درآید. دلایل فوق‌گرفته در نفی تعریف ماهوی نسبت به مفهوم وجود کافی هستند؛ لکن تعریف مفهومی نسبت به آن را نفی نمی‌نمایند؛ زیرا مفاهیم با آنکه فاقد جنس و فصل و عرض عام و خاصه هستند، به لوازم مفهومی خود قابل تعریف می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۹).

۲-۲. دیدگاه بساطت

طبق این نظریه - که نخستین بار شهید مطهری، به گفته خود، آن را به آشکارا ارائه کرده است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۳۲) - بساطت، معیار بدهت تصورات و در مقابل ترکیب، معیار نظری بودن آنهاست (همو، ۱۳۸۶، ص ۵۴/ همو، ۱۳۸۰، صص ۵۰۵ و ۵۳۵-۵۳۶/ همان، ص ۳۴). از این رو، هر تصویری که بسیط بوده، از مجموع چند تصور دیگر ترکیب نشده باشد و قابل تجزیه به اجزا نباشد، بدیهی است. در مقابل، هر تصویری که مرکب بوده، قابل تجزیه به اجزا باشد، نظری است. شهید مطهری می‌نویسد:

از اینجا ملاک بدیهی بودن هم روشن می‌شود؛ هر تصور که بسیط باشد و از مجموع چند تصور دیگر ترکیب نشده باشد، یک تصور بدیهی است. اگر یک عنصر ذهنی بسیط بود و وارد ذهن شد، همین وارد ذهن شدن یعنی معلوم بودن، دیگر جنبه مجهول بودن در آن وجود ندارد؛ پس با اینکه تصور نظری هم برای ما معلوم است؛ ولی تصور بدیهی، آن عنصر ذهنی بسیط است که قابل تجزیه به اجزاء نیست و تصور نظری عنصر ذهنی مرکب قابل تجزیه به اجزاست. این است ملاک بدیهی بودن و نظری بودن، که این را فلاسفه ما روشن نکرده بودند؛ ولی با مبانی‌شان همین حرف جور درمی‌آید (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

اینکه چرا هر مفهوم بسیطی، بدیهی و هر مفهوم مرکبی، نظری است، بدین جهت می‌باشد که مفهوم غیربدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد؛ ولی اجمال و ابهام داشته باشد و باید به وسیله تجزیه و تحلیل ذهن، اجزای تشکیل‌دهنده آن را روشن کرد و به این وسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را به صورت معلوم بالتفصیل درآورد. این مطلب در مفاهیم مرکبه که اجزای تشکیل‌دهنده‌ای دارند و آن اجزا بر ذهن مجهول است، معنا دارد؛ ولی مفهوم بسیط هر چه هست، همان است که عارض ذهن شود و هیچ‌گونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود متمیز است (همان، ص ۵۰۵)؛ بنابراین مفاهیم بدیهی به جهت نداشتن ابهام و

اجمال، مستغنی از تعریف اند، بلکه قابل تعریف نیستند (همان، ص ۵۳۵)؛ ولی مفاهیم نظری به دلیل ابهام و اجمالی که در آنها وجود دارد، قابل تعریف، بلکه محتاج آنند. از این رو، تصوراتی همچون وجود، عدم، وجوب، امکان و امتناع، تصورات بدیهی و تصوراتی مانند انسان، حیوان، حرارت، برودت، مثلث و مربع، تصورات نظری اند (همان، ج ۵، ص ۵۴).^۱ برای این معیار می‌توان از آثار ابن سینا و ملاصدرا نیز شواهدی را اصطیاد کرد (رک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸-۲۱۹/ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، صص ۱۹۳، ۲۱۱ و ۲۱۳).

نقد و بررسی: بر نظریه بساطت، مناقشاتی وارد شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: الف) نخستین مناقشه‌ای که بر نظریه بساطت قابل طرح است اینکه اگر چیزی بسیط بود، یعنی جنس و فصل نداشت، از نظر منطقی با بدیهی بودن ملازم نیست؛ زیرا تعریف رسمی برای آن ممکن است (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳/ رک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۹۴). ابن سینا می‌نویسد: «والبسائط تُحدِّد ولا يبرهن عليها: بسيط را می‌توان تعریف کرد؛ ولی برای آن برهان آورده نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۸). خواجه نصیرالدین طوسی درباره امکان تعریف رسمی بسایط نوشته است:

و اعلم أنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَرَادُ تَعْرِيفُهُ يَكُونُ إمَّا بَسِيطًا و إمَّا مَرْكَبًا، و التَّركِيبُ إمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ، و إمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْعَقْلِ و خَارِجَهُ ... و إمَّا الْبَسَائِطُ فَلَا يَعْرِفُ بِالْحُدُودِ بَلْ بِالرُّسُومِ و مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۷/ همو، ۱۳۶۱، ص ۴۱۴).

به تصریح خواجه، برای «بسائط» گرچه تعریف حدی ممکن نیست؛ ولی تعریف رسمی یا شبيه بدان ممکن است. شهید مطهری خود نیز در جایی تصریح کرده است که اگر مفهومی بسیط باشد، فقط قابل تعریف حدی نیست و تعریف به رسم را انکار نکرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹)؛ بنابراین بسیط ممکن است تعریف رسمی داشته باشد و از آنجا که تعریف که نشانه نظری بودن تصور است، فقط شامل تعریف حدی نمی‌شود، بلکه تعریف رسمی را نیز شامل می‌شود؛ بنابراین مفاهیم بسیط نیز ممکن است نظری باشند.

ب) مناقشه دوم بر نظریه بساطت، اشکال نقضی است. چه بسا بسایطی باشند که بدیهی

۱. اغلب فلاسفه حرارت و برودت را جزء مفاهیم بدیهی به شمار آورده‌اند (رک: عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷-۲۱۴)؛ ولی شهید مطهری با ارائه ملاک بساطت برخلاف مشهور فلاسفه آن دو را نظری دانسته است.

نیستند؛ مانند اجناس عالیّه و برخی مفاهیم دیگر؛ بنابراین این دیدگاه به اجناس عالیّه نقض می‌شود؛ زیرا اجناس عالیّه با اینکه بسیط اند، بدیهی نیستند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹/ حسین زاده،

۱۳۸۸، ص ۱۹۵/ ر.ک: عارفی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۲). محقق طوسی در این باره می‌نویسد:

ثمّ إنّ أكثر الأجناس العالیة ممّا لا یدرک بالحسّ، و لا بالوجدان، و لا بالبدیهة، و لا بالترکیب العقلی، فانّها بسایط فی العقل. و قد یتصور بالرسوم و بتحلیل ما یتصور من أنواعها إلیها (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۹).

از منظر ایشان، بیشتر اجناس عالیّه، نه معلوم به حسّ اند و نه معلوم به وجدان و نه بدیهی اند و نه آنها از راه ترکیب عقلی از جنس و فصل تعریف حدی دارند؛ زیرا بسایط عقلی اند؛ ولی می‌توانند

تعریف رسمی داشته باشند. علامه جوادی آملی در نقد نظریه بساطت در تصورات می‌فرماید:

گاه برای بداهت مفهوم وجود، برهان دیگری بیان می‌دارند که خالی از نقص و نقض نیست. آن برهان این است که تعریف هر شیء موقوف بر ترکیب آن است؛ زیرا تعریف به بیان اجزای درونی شیء است و اجزای درونی داشتن، دلیل بر ترکیب معرف می‌باشد؛ بنابراین وجود به دلیل اینکه جزء ندارد و فاقد ترکیب می‌باشد، قابل تعریف نیست. نقض این برهان در این است که تنها تعریف حدی را نفی کرده و یا آنکه در نهایت همانند استدلال دوم، تعریف به رسم ماهوی را نیز نفی می‌کند؛ ولیکن تعریف به عوارض و لوازم مفهومی خارج از ذات را نمی‌تواند نفی کند؛ پس دلیلی که در این برهان اقامه می‌شود، اخص از مدعاست؛ زیرا مدعا نفی مطلق تعریف نسبت به وجود است و دلیل تنها تعریفی خاص را نفی می‌کند. و نقض این برهان، تعریف اجناس عالیّه و فصول آنهاست؛ زیرا شکی نیست که فصول و یا لااقل اجناس عالیّه مرکب از جنس و فصل نبوده و بسیط می‌باشند، در حالی که معنای هیچ یک از آنها بدیهی نبوده، بلکه تحلیل مفاهیم آنها محل بحث و اختلاف است. اگر اجناس عالیّه از طریق تعریف قابل شناخت نباشند، باید معرفت به آنها غیرممکن باشد، در صورتی که ما آنها را از طریق خصوصیات و لوازم مفهومی مختلفه‌ای که دارا هستند، شناخته، سپس آنها را به دیگران می‌شناسانیم؛ پس بساطت و عدم ترکیب وجود، دلیلی کافی برای بداهت و عدم امکان تعریف آن نمی‌باشد؛ گرچه نسبت به نفی تعریف ماهوی - حدین و رسمین - کافی است

(جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰).^۱

علامه مصباح یزدی نیز با تحلیل ماهیت تعریف، «نظریه بساطت» را این گونه به نقد کشیده‌اند: تحلیل یعنی به یادآوردن همان مقدمات قبلی؛ باز کردن، بازشناسی عناصر مندمج؛ مثلاً هر گاه موجودی داشته باشید که در موجود دیگری تأثیر کند، آن موجود دیگر به این [مؤثر] احتیاج دارد؛ ولی این به آن احتیاج ندارد. اولی می‌شود علت و دیگری می‌شود معلول؛ پس طبق این بیان، تعریف اختصاص به ماهیات ندارد و به مرکبات هم اختصاص ندارد. ممکن است ما مفهوم بسیطی داشته باشیم؛ ولی زیرمجموعه‌هایی نفس را مستعد کرده تا این مفهوم را بسازد و ما وقتی بخواهیم تعریف کنیم، به زیرمجموعه‌ها و آن شرایطی که نفس را برای ایجاد یک مفهوم مستعد کرده، توجه می‌دهیم. این می‌شود یک جور تعریف ... پس این گونه مفاهیمی که با توجه به مقدمات قبلی ساخته می‌شود، هیچ کدام بدیهی نیست؛ زیرا فرض بر این است که باید آن مقدمات باشند تا از راه آنها این به دست بیاید؛ پس تمام مفاهیم انتزاعی که از زیرمجموعه‌هایی ساخته شده‌اند، ممکن است بسیط باشند؛ اما بدیهی نباشند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۲۸-۳۲۹/ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۲-۳. دیدگاه ارجاع به علوم حضوری

یکی دیگر از نظریه‌هایی که در سرّ بداهت مفاهیم بدیهی ارائه شده است، ارجاع آنها به علوم حضوری است. طبق این معیار، سرّ بداهت تصورات بدیهی این است که علم حضوری منشأ حصول آنهاست و این گونه مفاهیم از راه علم حضوری به دست می‌آیند. از این رو، همه مفاهیم بدیهی، به علم حضوری ارجاع می‌یابند؛ بنابراین به فکر، اندیشه و تعریف نیاز ندارند.

علامه مصباح یزدی درباره ملاک بداهت ادراکات بدیهی می‌نویسد:

ادراکات حصولی بدیهی عبارت است از تحلیل‌های مستقیم ذهن از یافته‌های حضوری و چون روح انسان هم بر یافته‌های حضوری و هم بر تحلیل‌های ذهنی خود احاطه دارد، تطابق آنها را درک می‌کند و از این جهت حقیقت‌بودن ادراکات بدیهی، نیازی به دلیل ندارد؛ ولی ادراکات نظری (غیربدیهی) چون مستقیماً از یافته‌های حضوری گرفته نشده‌اند، نیاز

۱. ایشان در بحث دیگری نیز اشکال اخص بودن دلیل از مدعا و امکان تعریف بسایط به لوازم عامه و خاصه را مطرح کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹-۵۸).

به دلیل دارند؛ یعنی باید آنها را به ادراکات بدیهی برگرداند و با وساطت آنها، حقیقت بودن افکار نظری را ثابت کرد (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ به نقل از مصباح یزدی، پاسداری از سنگ‌های ایدئولوژیک، ص ۷۸-۷۹).

مستفاد از نوشتار مذکور این است که بدیهی از علم حضوری مشروب می‌گردد و نیز بدین جهت بی‌نیاز از دلیل خواهد بود.

ایشان در تعلیقه بر **نهاية الحکمه** در تحلیل کیفیت رابطه علیت و معلولیت می‌فرماید: نفس به علم حضوری درمی‌یابد که اراده، به عنوان فعلی از افعال نفس، به او وابسته است و از همین جا می‌فهمد که نفس علت است و اراده معلول و سپس به رابطه علیت به طور کلی پی می‌برد. ما از اینجا می‌توانیم سرّ بدهت تصویری را دریابیم: «و بهذا يظهر السرّ فی بدهة هذه المفاهيم كمفاهيم تصوّريّة، و هو أنّها تؤخذ من المعلومات الحضوريّة بلا واسطة و اكتساب» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۷-۲۲۸).

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد این نظریه نمی‌تواند سرّ بدهت همه مفاهیم تصویری بدیهی را تبیین کند؛ زیرا اولاً، بدیهیات تصویری در آنچه از علم حضوری به دست می‌آیند، منحصر نیستند. بسیاری از تصورات از علوم حضوری حاصل نمی‌شوند؛ همانند تصورات حسی؛^۱ ثانیاً، این معیار در مورد برخی مفاهیم - مانند مفاهیم عدمی و ممتنع - ممکن نخواهد بود. اساساً نیازی نیست که همه مفاهیم تصویری، حتی مفاهیم عدمی را به گونه‌ای به علم حضوری ارجاع دهیم؛ زیرا برای بدیهی بودن یک تصور فقط کافی است آن تصور از راه تعریف - اعم از حدی و رسمی - به دست نیامده باشد. به تعبیر دیگر، آن تصور به تعریف نیاز نداشته باشد؛ بنابراین برای تأمین بدهت تصویری همیشه نیازمند ارجاع به علم حضوری نیستیم؛^۲ ثالثاً، این پرسش مطرح است که اگر بپذیریم که بسیاری از تصورات حسی، خیالی، عقلی، عدمی و... را می‌توان به علم حضوری ارجاع داد و از این راه، به سرّ بدهت تصویری آنها دست یافت، چگونه می‌توان این فرض را نفی کرد که شخصی بدون شهود و یافت حضوری، به تصور بدیهی راه یابد؟ پس در این صورت، چگونه

۱. به این نقد می‌توان این‌گونه پاسخ داد که در تصورات حسی، محسوس بالذات، معلوم به علم حضوری است.

۲. در پاسخ به نقض دیدگاه سوم به مفاهیم عدمی گفته شده است که ارجاع به علم حضوری در مفاهیم عدمی اشکالی ندارد و ممکن است؛ به عنوان مثال، حالت درد و عدم آن و نیز ادراک مفهومی درد و عدم درد را با علم حضوری می‌یابیم. عقل، مفهوم عدم را با توجه به این دو حالت نفسانی یا ذهنی و مقایسه آنها انتزاع می‌کند؛ همچنان که مفهوم علت و معلول را از راه مقایسه میان یافته‌های حضوری می‌یابد (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱).

می توان بدهات تصورات بدیهی را در همه موارد به علم حضوری ارجاع داد؟ یا به چه دلیل می توان تبیین سرّ بدهات تصویری را از غیر طریق علم حضوری منتفی دانست؟ بدین ترتیب، دیدگاه سوم اگرچه در تبیین سرّ بدهات برخی تصورات - تصورات وجدانی - مانند مفهوم ترس، شادی و... مفید است؛ ولی این راه حل نمی تواند سرّ بدهات تصورات بدیهی دیگر، به ویژه تصورات عدمی را تبیین کند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۳/ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۳۲-۵۳۳).

۲-۴. دیدگاه تفصیل

نظریه دیگری که درباره ملاک و معیار بدهات تصویری مطرح شده است، دیدگاه تفصیل یا ترکیبی است. این نظریه مدعی است به دلیل آنکه مفاهیم بدیهی متعدّدند، ملاک بدهات آنها نیز امر واحدی نیست، بلکه هر دسته ممکن است معیار ویژه ای داشته باشد. براساس این نظریه، مفاهیم یا تصورات بدیهی گوناگون اند و منشأ واحدی ندارند. هر مفهوم یا تصویری که به تعریف نیاز ندارد، از هر راهی که به دست آید - اعم از علم حضوری، حواس ظاهری، عقل یا مانند اینها - بدیهی است. طبق این نظریه، مفاهیم بدیهی مجموعه گسترده ای از مفاهیم اند و قوای متعدّدی منشأ پیدایش آنهاست. در این مجموعه گسترده، مفاهیم گوناگونی دیده می شوند که از منابع یا راه های معرفتی متعدّدی به دست آمده اند (حسین زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶). راز بدهات در

هریک از آنها متفاوت است و با تأمل در چگونگی پیدایش و حصول آنها به دست می آید. ملاک بدهات در محسوسات این است که به محض برخورد و تماس حسی به دست می آیند. ملاک بدهات وجدانیات آن است که هر انسانی به علم حضوری می یابد که درون ذهنش مفاهیم وجدانی همراه با یافت حضوری اش پدید می آیند، بدون آنکه نیازمند به فکر باشند. ملاک بدهات انتزاعیات همه جا یکی نیست و نمی توان معیار کلی برای همه آنها ارائه کرد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

این دیدگاه را می توان از گفته های محقق طوسی استظهار کرد؛ از جمله اینکه:

معانی متصور در عقول و اذهان یا بنفس خودبین 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 شبع و جوع (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۲/ ر.ک:

همان، ص ۳۴۵).

نقد و بررسی: این نظریه نیز از سوی مخالفان، مورد مناقشاتی قرار گرفته است که عبارت‌اند از:

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 به طور مستقیم از راه حواس به دست می‌آیند و مفاهیمی که به صورت غیرمستقیم از آنها حاصل می‌شوند - بدیهی‌اند یا فقط برخی از آنها بدیهی‌اند؟ اگر برخی از آنها بدیهی‌اند، معیار و سرّ آن چیست؟ به نظر می‌رسد «حسی‌بودن» معیار بدهت نیست، وگرنه هر مفهوم حسی باید بدیهی باشد، در حالی که مفاهیم بسیاری همچون ماده، انرژی، الکترون، نوترون و... که در دانش‌های فیزیک و شیمی و دیگر علوم تجربی مطرح‌اند، نظری بوده، به تعریف نیاز دارند. از این رو، باید این عبارت را به گونه‌ای تقیید کنیم که موارد نقض از قلمرو آنها خارج شوند؛ به عنوان نمونه بگوییم: «مفاهیمی که به طور مستقیم از راه حواس به دست می‌آیند» (حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸-۱۹۹).
۲. آیا همه مفاهیم انتزاعی را می‌توان بدیهی انگاشت؟ مفاهیم مرکبی مانند نامتناهی، دور و تسلسل و بسیاری از مفاهیم منطقی و فلسفی، به تعریف حقیقی نیاز دارند. اگرچه نمی‌توان برای آنها تعریف ماهوی ارائه کرد؛ ولی تعریف مفهومی ممکن است (همان، ص ۱۹۹).

در پاسخ به ایرادهای پیش گفته باید گفت همه مفاهیم حسی، بدیهی‌اند و از این نظر تفاوتی میان آنها وجود ندارد. سرّ بدهت آنها این است که اندیشه و فکر در پیدایش و دستیابی بدان‌ها به کار نمی‌رود. مفاهیمی مانند ماده، انرژی، الکترون و مانند اینها، اصطلاحاتی‌اند که در علوم به کار می‌روند. در اینکه آیا این مفاهیم واقعاً جزء مفاهیم و تصورات حسی به شمار می‌آیند یا خیر، به نظر می‌رسد مفاهیمی همچون انرژی، سرعت، الکترون و... اصلاً تصور حسی نیستند، بلکه مفاهیم عقلی مربوط به جهان ماده‌اند که احياناً منشأ انتزاع آنها حس و احساس است؛ اما طبق دیدگاه تفصیل، اگر این مفاهیم نیز بسان مفاهیم دیگر حسی، قابلیت حس شدن را داشته باشند، بدیهی‌اند و به تعریف نیاز ندارند. این مثال‌ها موارد نقض برای این دیدگاه به شمار نمی‌روند. مفاهیم دور و تسلسل و مانند آنها نیز اصطلاحاتی در حوزه فلسفه و منطق‌اند.

نتیجه

پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های مربوط به معیار بداهت تصویری، روشن شد که فی‌الجمله همه آنها اشکالاتی دارند؛ ولی به نظر می‌رسد با توجه به گونه‌های مختلف تصورات بدیهی، دیدگاه تفصیل از دیگر نظریات در این باب، کامل‌تر و جامع‌تر است؛ زیرا برای هر نوع از تصورات بدیهی، معیار و سرّ بداهتی مناسب با آن ارائه می‌دهد. در مجموع می‌توان گفت هر چند این دیدگاه نیز مانند دیگر نظریات در این باب، مورد اشکال واقع شده است؛ ولی اشکالات آن قابل حل و نیز نزدیک‌تر به واقع است؛ بنابراین از میان اقوال گوناگون، دیدگاه حق و صحیح، قول به تفصیل خواهد بود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الإشارات والتنبيهات**؛ ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. —؛ **الشفاء (الإلهيات)**؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. —؛ **الشفاء (المنطق)**؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۴. —؛ **دانشنامه علایی منطق**؛ ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۵. جمعی از نویسندگان؛ **گنجینه معرفت: مجموعه مقالات منطقی و فلسفی**؛ ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه: تنظیم و تدوین حمید پارسانیا**؛ ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۷. حسین زاده، محمد؛ **پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر**؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۸. —؛ **معرفت بشری: زیرساخت ها**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۹. رازی (فخر رازی)، **فخرالدین: البراهین در علم کلام**، مقدمه و تصحیح نگارش سیدمحمدباقر سبزواری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۱۰. —؛ **منطق الملخص**، مقدمه، تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و اصغری نژاد؛ چ ۱، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.
۱۱. —؛ **شرح عیون الحکمة**، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی و احمدعلی سقا؛ ج ۱، چ ۱، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین؛ **مجموعه مصنفات**؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۴، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۳. شیرازی، قطب‌الدین؛ درة التاج؛ چ ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۱۴. —؛ شرح حکمة الإشراف؛ چ ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۵. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم؛ التصور والتصديق؛ چ ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۶. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۹، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۷. —؛ اللغات المشرقية فی الفنون المنطقية؛ چ ۱، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ چ ۳، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۱۹. —؛ بداية الحکمة؛ تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ چ ۲۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. —؛ مجموعه رسائل (رساله‌ای در اثبات واجب‌الوجود)؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۱. —؛ نهاية الحکمة؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ أساس الإقتباس؛ چ ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲۳. —؛ تلخیص المحصل؛ چ ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. —؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۵. عارفی، عباس؛ بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی؛ چ ۱، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۶. —؛ مطابقت صور ذهنی با خارج؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۷. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید (سه جلدی)؛ چ ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۸. فارابی، ابونصر؛ المنطقیات؛ تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه؛ چ ۳، چ ۱، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. فعالی، محمدتقی؛ علوم پایه / نظریه بداهت؛ چ ۱، قم: نشر دارالصادقین، ۱۳۷۸.

۳۰. فیاضی، غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی؛ چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ چ ۱، قم: در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، چ ۱۱، تهران: قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۳۳. ____؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ و ۹، چ ۵ و ۸، تهران: قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۳۴. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ چ ۱، قم: دارالتفسیر، ۱۳۷۹.
۳۵. معلمی، حسن؛ پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی؛ چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۶. ____؛ معرفت‌شناسی؛ چ ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۷. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی (متوسط)؛ چ ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳۸. نراقی، ملامحمد مهدی؛ شرح الإلهیات من کتاب الشفاء؛ چ ۱، قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.