

Criteria for Assertive Self-evident Propositions, a Compound Approach Based on Inner Structure and Intuition

Muhammad Tajik Joobeh*

Abstract

Foundationalism is an epistemological theory of truth in which knowledge acquires its validity from self-evident propositions, but these basic propositions, due to their conceptual clarity, are not treated as to their significance. One important, yet unanswered question is, what is the criteria for being self-evident? In this article, various definitions and conditions will be presented and then we will deal with five criteria, all of which have been mentioned in philosophical and logical literature: the first one offers immediate(presential) knowledge as a guarantee for the truth value of self-evident, the second considers self-evident as if they are incorporated in our nature, the third idea find a connection to a divine being as a solution, and finally the fourth theory is a compound one, it distinguishes between conceptual clarity and truth-value and for each one suggests an independent solution, for conceptual clarity it points out to the self-sufficiency of these propositions i.e. they do not need any external middle term to relate the subject to the predicate, and for truth value, it suggests intuition as evidence and then practical argument assists our intuition to guarantee the truth value of self-evident propositions, the last theory seems to offer a more plausible explanation than others.

Keywords: self-evident, immediate(presential) knowledge, innate knowledge, intuition, conceptual clarity.

* PhD in Moral Philosophy, Faculty of Theology, Qom, mohtajik110@gmail.com

Date received: 08/01/2024, Date of acceptance: 18/03/2024



ملاک بداهت بدیهیات تصدیقی؛

راهکاری ترکیبی مبتنی بر ساختار و شهودات درونی

محمد تاجیک جوبه*

چکیده

نظام معرفتی مبتنی بر مبنای بدیهی را به عنوان بنیانهای معرفتی خود برمیگزیند. اما خود این بدیهیات به دلیل وضوح و آشکارگی اشان مورد کاوشی عمیق و مستقل قرار نگرفته‌اند. سوال اصلی در ارتباط با بدیهیات، ملاک و چرایی بداهت آنهاست. در این مقاله بعد از بیان تعاریف و شروط لازم در بدیهیات به بررسی ملاکات ارائه شده در مطای کلمات اهل فلسفه و منطق برای بداهت پرداخته می‌شود، با استقصاء در مواضع متفاوت به چهار مبنا اشاره می‌شود؛ ارجاع بدیهیات به علم حضوری، فطری بودن، ارتباط با یک مبدأ عالی و حصول اضطراری. هر یک از این مبانی دارای اشکالاتی است که به ترتیب ذیل هر مبنا بدان اشاره خواهد شد و در نهایت یک نظریه ترکیبی ارائه می‌شود که بی‌نیازی از حدوسط را به عنوان ملاکی برای وضوح مفهومی و شهودات درونی را به عنوان منبعی درونی و معرفت‌زا برای تضمین صدق بدیهیات پیشنهاد می‌کند و در نهایت نیز استدلالی عملگرایانه برای پشتیبانی از شهودات درونی ارائه می‌شود؛ به نظر می‌رسد نظریه اخیر به گونه‌ای اثبات‌پذیر دو رکن بداهت را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ملاک بداهت؛ اولیات؛ علم حضوری؛ شهودات درونی؛ وضوح مفهومی.

۱. مقدمه

یکی از ارکان تعریف معرفت، توجیه یا استدلال می‌باشد و یکی از نظریه‌های مرتبط با ساختار توجیه، مبناگرایی (foundationalism) است، بر اساس این دیدگاه تمامی معرفت‌های ما در نهایت به معارف و قضایای پایه (basic) منتهی و از آنها استنتاج می‌شوند. این قضایا از سایر قضایا استنتاج نشده و خود پایه‌های بنیان معرفت بشری را شکل می‌دهند. این قضایای پایه و مستقل از سایر قضایا را بدیهیات (self-evident) می‌نامند. مطهری می‌گوید «انکار بدیهیات اولیه مستلزم شک مطلق و غرق شدن در ورطه هولناک سوفسطائی‌گری است.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶: ۳۳۶) دلیل این مطلب این است که اگر ما در زنجیره معارف خود به قضایایی نرسیم که بی‌نیاز از استدلال و خودآشکار هستند، در این صورت به هیچ معرفتی دست نخواهیم یافت، زیرا سلسله وابستگی معارف ما تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، و این همان دلیل تسلسل است که برای ضرورت مبناگرایی بدان استدلال می‌شود که اولین بار توسط ارسطو در بخش سوم کتاب اول آنالوطیقا مورد توجه قرار گرفته است (Philoponus, 2014, p53). بنابراین پرداخت مستقل به قضایای بدیهی امری در نهایت اهمیت است، زیرا هر گونه خلل در این بنیان موجب از هم پاشیدن نظام معرفتی مبتنی بر بدیهیات خواهد شد. اما به نظر می‌رسد، مواجهه علمی درخوری، در طراز اهمیت این بحث، با آن نشده است. شاید وضوح این قضایا نزد فلاسفه و منطقین، پرداختن به آنها را غیرضروری ساخته است. این پژوهش درصدد پاسخگویی به پرسشی اساسی در مورد بنیادهای معرفتی یعنی بدیهیات است. پرسشی که پاسخ درخور بدان می‌تواند نظام معرفتی ما را مستحکم‌تر از پیش بنماید. این سوال ریشه‌ای در مورد ملاک بدهات بدیهیات است، چه چیزی موجب می‌شود که قضیه‌ای بدیهی تلقی شود. برای رسیدن به پاسخ این پرسش در ابتدا به بررسی مفهومی و مصداقی بدیهیات خواهیم پرداخت و در ادامه بحث را با بررسی مبانی مطرح شده در ارتباط با مناط بدهات در میان فلاسفه و مناطق ادامه خواهیم داد و در نهایت نظریه‌ای ترکیبی را مطرح خواهیم نمود.

۲. معنای اصطلاحی بدیهی

در تعریف اصطلاحی ما درصدد ارائه تعریفی از بدیهی مقسمی هستیم، بدیهی که مقسم بدیهیات شش‌گانه معروف می‌باشد. قطب‌الدین رازی در شرح مطالع به این دو تعریف اشاره می‌کند

ملاک بداهت بدیهیات تصدیقی؛ راهکاری ... (محمد تاجیک جویه) ۵۳

بدیهی مانند ضروری به صورت مشترک لفظی بر دو معنی اطلاق می‌شود، یکی آنچیزی است که تصور دو طرف در جزم به نسبت آنها کفایت می‌کند و معنای دوم آنچیزی است که به دست آوردن آن متوقف بر کسب و نظر نیست (الرازی، بی‌تا: ۱۶۴).

مشهور منطقیین قضایای بدیهی را شامل اولیات، مشاهدات که خود شامل حسیات و وجدانیات است، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات می‌دانند.

۳. جایگاه بدیهیات در علم منطق

بدیهیات در دو موضع در علم منطق مطرح می‌شوند. در ابتدای منطق در تقسیم تصورات و تصدیقات و تقسیم هر یک به بدیهی و نظری به اختصار مورد اشاره قرار می‌گیرند و دیگر در صناعات خمس در مواد اقیسه که با تفصیل بیشتری از آنها بحث می‌شود. در صناعت برهان منطق، نخستین شرط مقدمات تشکیل دهنده برهان را یقینی بودن آنها می‌دانند (مظفر، ۱۳۸۰: ۳۶۵) و آن‌گاه در مواد اقیسه نخستین قسم از مبادی المطالب یا همان مبادی الاقیسه را یقینیات می‌دانند؛ یقین مورد بحث در این باب یقین بالمعنی الاخص است که در تعریف آن می‌گویند «هو الاعتقاد المطابق للواقع الذی لا یحتمل التقیض لا عن تقلید ... فلا یشمل الجهل المركب و لا الظن و لا التقليد و ان کان معه جزم» (همان: ۳۱۶)، یعنی یقین مطابق با واقعی که احتمال نقیض آن منتفی است و از روی تقلید هم حاصل نشده است. یقین بالمعنی الاخص نیز خود به اعتبار احتیاج به فکر و نظر و استغنای از آن به دو دسته تقسیم می‌شود دسته اول را نظری و کسبی گویند و دسته دوم را بدیهی. همان‌گونه که بیان شد در نظام مبنای نظری مبتنی و منتهی به قضایای شش‌گانه بدیهی می‌شوند. بنابراین بدیهیات در منطق زیرمجموعه یقینیات می‌باشند، فلذا می‌توان گفت که یک قضیه بدیهی دارای دو رکن یقین بالمعنی الاخص و بی‌نیازی از فکر و اندیشه می‌باشد، رکن یقین، ضامن صدق و مطابقت این قضایا با واقع است و بی‌نیازی از فکر و اندیشه وضوح مفهومی آنها را به ما نشان می‌دهد.

۴. بازنگری در بدیهیات شش‌گانه

با توجه به دو رکن مذکور در تعریف بدیهی، بسیاری از منطقیین در تعداد این قضایا بازنگری نموده‌اند، زیرا برخی از این قضایا را فاقد آنها دانسته‌اند؛ به عنوان مثال ابن سینا تجربه را فاقد صفت یقین مورد نظر در بدیهیات می‌داند، زیرا امکان کشف خلاف در آن وجود دارد و به بیان

دیگر ضمانتی در صدق آن نیست «التجربة لا تفيد حكما ضرورياً إذ لا تؤمن وجود شيء مخالف لحكم ما أدركته» (ابن سینا، ۲۰۰۷م: ۱۷۶) و یا در جای دیگری متواترات و تجربیات را در زمره علوم مکتسبه و خارج از دایره مبادی یا همان بدیهیات می‌داند (الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴). در معاصرین نیز آقای مصباح بدیهیات را منحصر در وجدانیات و اولیات می‌دانند

حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان بدیهی به معنای واقعی دانست؛ یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

شاید فخر رازی تنها کسی باشد که در منطق الملخص به صورتی کامل به نقد هر یک از بدیهیات مذکور در کتب منطق می‌پردازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که تنها بدیهی که می‌تواند به عنوان مبدأ برهان مطرح شود اولیات است (الرازی ف. ا، ۱۳۸۱: ۳۴۷). خواجه نصیرالدین طوسی در منطق التجرید و علامه حلی در شرح آن این مطلب را می‌پذیرند و تنها اولیات را به عنوان مبادی حقیقی برهان می‌پذیرند و سایر بدیهیات را مبتنی بر اولیات می‌دانند (الحلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۰۲). بنابراین اولیات تنها بدیهی هستند که به طور قطع و نزد همه مصداق بدیهی هستند.

۵. مقصود از مناط بدهات

مناط بدهات به معنای یافتن علت حکم در قضیه است، یعنی ما به چه دلیلی حکم به اتحاد میان موضوع و محمول می‌نماییم، در شرح مطالع این مطلب را چنین تبیین می‌کند «عند الحکیم فمناط البدهات و الکسب هو نفس الحکم فقط فان لم یحتج فی حصوله الی نظر یکون بدیهیاً» (الرازی، بی تا: ۱۰) در تجربیات علت حکم تجربه ما به همراه یک مقدمه برای تعمیم نتیجه تجربه است، در متواترات اخبار عده زیادی است که تبانی آنها بر کذب ممکن نیست، در فطریات قیاس خفی علت حکم می‌باشد و در وجدانیات مطابقت با یافت درونی ما است، اما در اولیات این علت چندان واضح نمی‌باشد، حکم برای ما، نه به وسیله حس درونی و یا بیرونی و نه اخبار یا تجربه حاصل می‌شود؛ در بدیهیات اولیه تصور طرفین قضیه برای جزم به حکم کافی است و این گونه قضایا هستند که از نظر منطقی ارزش بیشتری نسبت به سایر قضایا

دارند به همین روی در ادامه این نوشتار به بررسی چرایی جزم به حکم در اولیات خواهیم پرداخت، قضایایی که به اعتقاد برخی چنانکه ذکر شد- بدیهیات حقیقی هستند. اما این ملاک تنها علت وضوح مفهومی را بیان می‌کند، ولیکن با توجه به اینکه قضایای بدیهی، قضایای یقینی و مطابق با واقع هستند، در مورد مناط صدق آنها و وجه آن نیز سخن خواهیم گفت.

۶. نظرات مختلف در مناط بداهت اولیات

در این بخش به بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد مناط بداهت اولیات می‌پردازیم. این بحث به صورتی مستقل در میان منطقه و فلاسفه مطرح نبوده است و تنها در مطاوی کلماتشان و به صورت استطرادی آن را مطرح نموده‌اند، به همین جهت گاهی برخی ملاکات مختلفی را در مواضع مختلف بیان داشته‌اند، در ادامه به آنچه که از استقصاء نگارنده به دست آمده، اشاره می‌شود.

۱.۶ ارجاع اولیات به علم حضوری

مبدع این نظریه آقای مصباح می‌باشند. ایشان ادراکات حسی را فاقد ضمانت صحت می‌دانند «صورت‌های حسی ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند» (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۱۲) و به همین سبب، تمام قضایای بدیهی اولی را به قضایای تحلیلی بر می‌گردانند (همان: ۲۲۲) زیرا در نظر ایشان قضایای تحلیلی بی‌نیاز از مداخله حس می‌باشند

در این قضایا (قضایای تحلیلی) مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و روشن است که تحلیل مفهوم امری است ذهنی و بی‌نیاز از تجربه حسی و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می‌آید نیز ضروری و به منزله ثبوت الشیء لنفسه است. (همان: ۲۱۱)

این بیان پاسخی روشن به سوال از چرایی کفایت تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم می‌تواند باشد، در واقع ایشان چون قضایای بدیهی را تحلیلی می‌دانند محمول را منتزع از موضوع دانسته و آن را به منزله ثبوت شیء لنفسه محسوب می‌کنند، یعنی همانند زید زید است، که نفس در واقع اتحاد موضوع و محمول را درک می‌کند. اما ایشان در این نقطه متوقف نمی‌شوند، بلکه چون هدفشان تضمین قطعی صدق این قضایا است، با تلاشی دیگر، مبتنی بر

مقدمات سابق، تلاش می‌کنند تا ضمانت صدق آن‌ها را هم تأمین کنند. تحلیلی بودن قضایای بدیهی را می‌توان توضیحی مورد قبول برای چرایی کفایت تصور موضوع و محمول برای جزم به حکم دانست، البته اگر فی نفسه اشکالی متوجه آن نشود به بیان دیگر ایشان تلاش می‌کنند تا با ارجاع بدیهیات به قضایای تحلیلی وضوح مفهومی آنها را تبیین نمایند.

ایشان موضوع و محمول قضایای بدیهی را از معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند و وقتی این امور از حس منقطع شده و در ذهن جای گرفت درک رابطه بین آن دو نیز در ساحت ذهن خواهد بود، فلذا دو طرف و ارتباط میان آن دو، حضوراً توسط نفس درک می‌شود

تصورات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی ثابت می‌شود.... و بنا بر این راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکاء آنها بر علوم حضوری است. (همان : ۲۲۵)

به نظر می‌رسد همین درک حضوری دو طرف قضیه و رابطه آن‌ها شخص را قادر می‌سازد تا با تصور طرفین قضیه به رابطه بین آن دو جزم پیدا کند.

۱.۱.۶ ملاحظات بر ارجاع بدیهیات به علم حضوری

به نظر می‌رسد که آقای مصباح با رویکردی معرفت‌شناسانه به این بحث ورود کرده‌اند و تأکید ایشان بر وجه صدق این قضایا است، تا آن‌ها را از دام شکاکیت برهانند و بنیاد نظام فکر فلسفی خود را بر بنیان مرصوص بدیهیات بنا نهند و راه خود را از شکاکان جدا نمایند. اما علیرغم این دقت ستودنی به نظر می‌رسد بتوان ملاحظات بر این نظر مطرح نمود.

در ملاحظه اول می‌توان گفت که علم حضوری وجود معلوم نزد عالم است، مرحوم سبزواری در شرح منظومه می‌گویند «العلم الحضوری هو العلم الذی هو عین المعلوم الخارجی» (السبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴۸۸) و وجه مصونیت علم حضوری از خطا عدم دوگانگی میان علم و معلوم است، چنانکه مطهری می‌فرماید «خطا در مرحله علوم حسی محقق می‌شود چون بین مدرک و مدرک فاصله و تفاوت و اثینیت حاکم است، اما در آنجا که چنین دوئیتی نداریم می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که اصلاً خطا راه نخواهد داشت» (طباطبائی & مطهری، ۱۳۶۸: ۲۰۴) همچون علم انسان به نفس خویش، اما این یگانگی در اولیات وجود ندارد، زیرا اولیات اساساً از مقوله علم حصولی است و علم حصولی قسیم علم حضوری می‌باشد و آن را

به «حصول صورة الشيء في الذهن» (طوسی & حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲) تعریف می‌کنند، بنابراین مادامی که این دوگانگی میان علم و معلوم هست احتمال ورود خطا نیز می‌باشد. به همین سبب ایشان تلاش کردند که اتحاد میان علم و معلوم را با تجربه درون ذهنی و اشراف به دو طرف قضیه در ذهن توجیه کنند و در نهایت هم این چنین نتیجه گیری می‌کنند «بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند» (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۲۳) اما با توضیحاتی که ارائه شد، واضح شد که محل وقوع خطا وجود واسطه بین مدرک و مدرک است و تحقق دوئیت بین آن دو، اگرچه این دوئیت در ذهن باشد و در واقع ایشان باید برای تضمین صدق بدیهیات باید گامی دیگر بردارند و آن تضمین صحت این تجربه درون ذهنی است که موجب حکم ما به اتحاد میان عالم و معلوم است، و این نکته در کلمات ایشان مغفول واقع شده و تاکید پررنگ بر صحت مطابق یا معلوم که در ذهن ما حضور دارد، به محل اصلی نزاع درباره صدق تبدیل شده و آن را کأنه با صدق قضیه یکی دانسته‌اند. علاوه بر این تجربه درون ذهنی و اشراف به دو طرف قضیه در ظرف ذهن موجب بدهات یک قضیه نمی‌شود، که اگر چنین بود، ایشان بایستی معقولات ثانیه منطقی را نیز قضایای بدیهی می‌انگاشتند، زیرا در این قضایا موضوع و محمول قضیه در ذهن است. آقای مصباح در این زمینه می‌گویند

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورتها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند مثلاً این قضیه که مفهوم انسان مفهوم کلی است. (مصباح، ۱۳۶۶: ۲۲۱)

ولیکن نه آقای مصباح و نه هیچ‌یک از فلاسفه آنها را در زمره بدیهیات قلمداد نکرده‌اند. اشکال دوم به ادعای ایشان در مورد تحلیلی بودن تمام قضایای اولی بازمی‌گردد. ایشان در تعریف قضایای تحلیلی می‌گویند «در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیه را تحلیلی و در غیر این صورت آنرا ترکیبی می‌نامند مثلاً قضیه هر فرزندی پدر دارد تحلیلی است» (همان: ۲۱۰) در حالیکه چنین تبیینی حداقل در مورد بعضی از اولیات مانند قضیه استحاله اجتماع نقیضین که به امّ القضا یا معروف است، قابل تطبیق نمی‌باشد. به بیان خود ایشان این قضیه بیان‌گر این است که "جمع بین وجود یک شیء و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد محال است" با در نظر گرفتن تعریف ارائه شده از قضایای تحلیلی ما باید بتوانیم مفهوم استحاله (محمول قضیه) را از موضوع اجتماع نقیضین با تحلیل استخراج کنیم،

همانند استخراج مفهوم "دارای فرزند" از لفظ "پدر" ولی آشکار است که مفهوم استحاله هیچ ارتباطی از حیث مفهوم با جمع بین وجود یک شیء و عدم آن در آن واحد و از حیث واحد ندارد، هر چند که این عدم جمع بین وجود و عدم یک شیء مصداق استحاله است، اما اتحاد مصداقی ربطی به اتحاد مفهومی ندارد. به نظر می‌رسد خلط بین مفهوم و مصداق سبب گردیده است که ایشان قضیه‌ای مانند استحاله اجتماع نقیضین را هم از قضایای تحلیلی محسوب کنند، در حالیکه با تعریف ارائه شده از جانب خود ایشان سازگاری ندارد.

۲.۶ فطری بودن بدیهیات

فطریات در معانی مختلفی استعمال شده است اما معنایی که در این بحث مورد نظر می‌باشد عبارتست از آن دسته از معلوماتی که از ابتدای خلقت انسان به همراه انسان می‌باشد و انسان در کسب آن نقشی ندارد. این معنای از فطریات در کلمات بسیاری از منطقین و فلاسفه در مورد اولیات استعمال شده است. فلذا این معنا در بحث ما مقصود و مورد نظر است. فارابی در مورد اولیات در المنطقیات چنین می‌گوید «المعقولات الأولی هی التی نجد أنفسنا کأنها فطرت علی معرفتها منذ أول الأمر، و جبلت علی یقین بها، و علی العلم بأنها لا یجوز و لا یمکن غیرها أصلاً» (الفارابی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۰)، اخوان الصفاء در رسائل خود اوائل العقول یا همان اولیات را غریزی می‌دانند «أن العلم بالأشیاء، بعضه طبعی غریزی مثل ما یدرک بالحواس، و مثل ما فی أوائل العقول؛ و بعضه تعلیمی مکتسب مثل الرياضات و الآداب» (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ ق، ج ۳: ۱۹) ملاصدرا هم در مواضع متعددی اولیات را از این سنخ دانسته است «الإدراکات فهی التصورات أو التصدیقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاکتساب» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۴۱۹) وی در جایی دیگر به بیانی رساتر اولیات را همزاد فطرت و خلقت انسانی برمی‌شمرد «البداهة و هی المعرفة الحاصلة للنفس فی أول الفطرة من المعارف العامية التی یشترک فی إدراکها جمیع الناس و منها الأولیات» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۵۱۸) از طرفی شیخ اشراق هم از بدیهیات و نظریات تعبیر به فطری و غیر فطری می‌نماید (السهروردی، ۱۳۷۳: ۱۸).

به نظر می‌رسد که به دلیل وضوح اولیات نزد همه و وفاق عامی که در مورد صحت و تصدیق به این قضایا وجود دارد، تنها وجه مشترک میان تمام انسان‌ها، با تمام اختلافاتشان، فطرت و خلقت آدمی باشد که می‌توان این امر مشترک را بدان نسبت داد، فلذا آن را به عنوان دلیل وجود اولیات معرفی نموده‌اند.

۱.۲.۶ ملاحظات بر فطری بودن بدیهیات

به عنوان ملاحظه‌ای عمده بر این مدّعی می‌توان گفت، چگونه می‌توانیم خلقت این بدیهیات و اولیات را در وجود آدمی به اثبات برسانیم؟ در کلمات طرفداران این نظریه برای اثبات این نظر دلیلی اقامه نشده است، فلذا بزرگترین اشکال آن می‌تواند بی‌دلیل بودن آن تلقی شود. البته در کلمات بعضی از طرفداران این نظریه به اشتراک این قضایا بین نوع بشر اشاره شده بود ولی این اشتراک الزاماً نمی‌تواند از جانب خلقت و فطرت مشترک ناشی شده باشد، و چه بسا بتوان گفت که این امور بر اثر تعلیم و تربیت مشترک حاصل شده و نتیجه امور جلی و خلقی نیست و یا وضوح مفهومی آنها همه را به اذعان و می‌دارد. بنابراین این ملاک مدعایی بی‌دلیل می‌باشد.

۳.۶ ارتباط یافتن با مبدئی عالی

ارتباط با مبدئی عالی راه‌حلی است که برای ملاک بدهات مطرح شده است. برخی افاضه اولیات از مبدأ عالی را مطرح نموده‌اند و برخی نیز اتحاد با مبدأ عالی را ملاک دانسته‌اند.

۱.۳.۶ افاضه از مبدئی عالی

ابن سینا در برخی مکتوبات خود این مبنا را در ارتباط با بدیهیات پذیرفته است. او در سیر استدلالی‌اش از این نقطه شروع می‌کند که اولین چیزی که در اطفال بدون هیچ‌گونه تعلّمی محقق می‌شود، صور قضایای بدیهیه است، آن‌گاه منبع حصول این بدیهیات را منحصر در چهار امر می‌کند ۱- تجربه ۲- حس ۳- تعلم ۴- الهام الهی، آن‌گاه با رد نمودن سه احتمال اول، احتمال چهارم را تنها وجه محتمل می‌شمارد. وی می‌گوید درک ما از قضایایی مانند الكل اعظم من جزئه و یا امتناع اجتماع نقیضین نمی‌تواند مستند به تجربه باشد، چون تجربه مفید حکم ضروری و یقین نمی‌باشد، زیرا چه بسا آن‌چه ما تجربه و درک نکرده‌ایم حکمی برخلاف تجربه ما داشته باشد، وی حرکت فک پایین حیوانات به هنگام غذا خوردن را مثالی برای یک حکم تجربی می‌داند، در ادامه برای نشان دادن ضروری نبودن حکم تجربی به تمساح به عنوان یک مثال نقض اشاره می‌کند، زیرا تمساح هنگام خوردن فک بالای خود را تکان می‌دهد، به همین جهت این قضایای ضروری نمی‌توانند از طریق تجربه حاصل شده باشند. سپس استناد آن‌ها به حس را هم به دلیل مشابه تجربه رد می‌کند. ادعای تحصیل این قضایا از راه تعلیم را هم چون منتهی به تسلسل می‌شود، غیرقابل پذیرش می‌داند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که بعد

از ابطال فروض فوق تنها فرض چهارم باقی می‌ماند، یعنی باید یک فیض الهی متصل به نفس ناطقه انسانی باشد که نفس ناطقه در اثر اتصال با آن این صور کلیه را تحصیل نماید. هدف اصلی ابن سینا از این استدلال اثبات جوهر مفارق عقلی است که آن را با چگونگی حصول بدیهیات برای نفس اثبات می‌کنند (ابن سینا، ۲۰۰۷م: ۱۷۶) و همین مطلب را با همین تقریر ابن کمونه در الجدید فی الحکمه نیز بیان نموده است (ابن کمونه، ۱۴۰۲ ق: ۴۹۱). ابن سینا در کتب دیگر خود نیز بداهت را ناشی از عقل محض دانسته و در توضیح عقل محض آن را یا واجب الوجود دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۳۵۶) و یا معلول اول که ویژگی آن مفارق از ماده در تمامی جهات است (ابن سینا، الشفاء (الاهیات)، ۱۴۰۴ ق: ۴۰۴).

۱.۱.۳.۶ ملاحظات بر نظریه افاضه اولیات از مفارق عقلی

استدلال ابن سینا با استفاده از روش سبر و تقسیم بود، در این نوع از استدلال با ابطال سایر گزینه‌های محتمل به نتیجه مطلوب که همان اثبات و افاضه توسط مفارق عقلی بود، رسید، اما یکی از شروطی که برای نتیجه‌بخش بودن سبر و تقسیم لازم است، استقصاء کامل اطراف محتمل است، در حالیکه استقصاء ابن سینا تام نیست، به دلیل اینکه در همین نوشتار مناشیء متعددی برای اولیات ذکر گردید که جای آن‌ها در کلام ابن سینا خالی است؛ به عنوان مثال فطری بودن اولیات و همزاد بودن آن‌ها با خلقت آدمی، در حالیکه او تنها به منشأ بودن حس و تجربه و تعلّم اشاره کرده بود، به همین جهت استدلال وی نمی‌تواند متّج باشد.

۲.۳.۶ اتحاد با مفارق عقلی

ملاصدرا در بخشی از اسفار به بیان معانی انواع یقین می‌پردازد؛ او به معانی علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین اشاره می‌کند و معنای حق الیقین را اتحاد با مفارق عقلی که کل معقولات است، ذکر می‌کند، در ادامه مصادیق مختلف حق الیقین را بر می‌شمردند و برای هر یک تعریفی ارائه می‌کنند، از جمله بداهت را به معنای امری فطری معرفی می‌کنند که در عین حال مصداق حق الیقین و اتحاد با مفارق عقلی نیز هست؛ بعد از بداهت اولیات را نیز ذکر می‌کنند و اشاره می‌کنند که اولیات همان بدیهیات هستند، با این تفاوت که نیازمند هیچ حد وسطی نیستند

الثالث صیرورة النفس متحدة بالمفارق العقلی الذی هو کل المعقولات...منها البداهة....منها الأولیات و هی البدیهیات بعینها إلا أنها کما لا یحتاج إلى وسط لا یحتاج إلى شیء آخر

ملاک بدهات بدیهیات تصدیقی؛ راهکاری ... (محمد تاجیک جویه) ۶۱

کاحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۳: ۵۱۸)

بنابراین چون اولیات مصداق حق الیقین است و حق الیقین نیز از راه اتحاد با مفارق عقلی حاصل شده است و چون این مفارق عقلی واجد همه معقولات است، نفس ما در اثر اتحاد با آن به اولیات دست می‌یابد و این علت ثبوتی حصول اولیات برای ماست اگرچه در مقام اثبات می‌توانیم حصول بدون کسب و نظر یا نبودن حد وسط را به عنوان معیار معرفی کنیم. ملاصدرا در رساله مبدأ و معاد خود نیز راه حصول علم در اولیات یا به تعبیر او اوائل العلوم و همین‌طور علوم برهانی را اتحاد با مبدء اعلی می‌داند «المبدأ الإيجابي في جميع ذلك (اولیات و علوم برهانی) هو المبدأ الأعلى بتوسط بعض الملائكة الذين ليس فيهم شوب قوة و إمكان، فلا لمية لفعلا خارجة عنها» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۲).

۱.۲.۳.۶ ملاحظه بر اتحاد با مفارق عقلی

این مطلب هم تا حدودی شبیه مطلب قبل می‌باشد با تفاوت ظریفی که ناشی از ویژگی‌های خاص حکمت متعالیه ناشی شده است. اما این ادعا اگرچه چرایی استدلال‌ناپذیری و عمومیت اولیات را تبیین می‌کند، ولی تا زمانی که برای اعتبار خود دلیلی محکم ارائه ندهد، نمی‌تواند خود دلیلی برای بدهات بدیهیات باشد و در حد یک ادعا خواهد ماند، به عبارتی دیگر این ادعا به خوبی می‌تواند بدهات را تبیین نماید، ولی نمی‌تواند همین تبیین را توجیه و اثبات کند. مضاف بر این، ملاصدرا راه تحصیل مطلق علم را -اعم از بدیهی و نظری- اتحاد با آن مفارق عقلی یا مبدأ اعلی می‌داند و افکار برهانی و حدسیات را تنها معدّات قلمداد می‌کند

كما أن في الفطريات لو سأل سائل "لم" كان هكذا "لم يكن جواب، كذلك هاهنا إذا سأل "لم كان القياس الصحيح أو الحد الصحيح يوجب علما" لم يكن جواب، بل المبدأ الإيجابي في جميع ذلك هو المبدأ الأعلى بتوسط بعض الملائكة الذين ليس فيهم شوب قوة و إمكان، فلا لمية لفعلا خارجة عنها. و ذلك لأن الأفكار البرهانية و الحدسية هي المعدّات. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۷۲)

به همین سبب این تبیین ارائه شده از جانب ایشان علاوه بر اشکال ماقبل، تبیینی مشترک در همه مواردی است که ما به علم دست می‌یابیم و اختصاصی به اولیات نخواهد داشت و به اصطلاح تبیین او مانع اغیار نیست.

۴.۶ حصول اضطراری و لزومی

عده‌ای دیگر حصول بدیهیات را از روی اضطرار دانسته‌اند، اضطراری که به نظر می‌رسد پیش از آن‌که علت و مبین چرایی حصول بدیهیات باشد، در مقام بیان چگونگی حصول آن‌هاست و در واقع چنان‌که در ادامه نمایان خواهد شد، این بیان در واقع برای تاکید بر استدلال ناپذیری بدیهیات است، از همین‌روی در بعضی از کلمات تصریح به این نکته شده است؛ مانند کلام ملاصدرا در توضیح اولیات «حصول الأوائل علی سبیل اللزوم بلا اکتساب.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۶) و یا مرحوم مظفر در المنطق بدیهیات را چنین توصیف کرده‌اند «فیحصل بالاضطرار و بالبداهة التي هي المفاجأة و الارتجال من دون توقف» (المظفر، ۱۳۸۰، ص ۳۰) و یا در بسیاری از کتب کلامی متقدمین بدیهیات را علم الاضطرار می‌نامیده‌اند «علم الاضطرار فهو ما أدرك ببداهة العقول... لا يفتقر علم الاضطرار إلى نظر و استدلال لإدراكه ببدیهة العقل» (ماوردی، ۱۴۰۹ ق: ۱۷).

۱.۴.۶ ملاحظه بر نظریه حصول اضطراری اولیات

به نظر می‌رسد کسانی که بر حصول اضطراری اولیات تاکید ورزیده‌اند، تلاش نموده‌اند تا جنبه غیراکتسابی آن را پررنگ جلوه دهند و با بیان اضطراری بودن آنها، این علوم را از حوزه اختیار ما خارج نمایند، و عجز ما از استدلال‌آوری را به حصول اضطراری و خارج از اختیار ما پیوند زنند و از این طریق راه هر گونه تشکیک و سوالی را در مورد این قضایا مسدود کنند؛ ملاصدرا به همین جهت در مفاتیح الغیب در وصف بدیهیات چنین قلم می‌زند «هی (البديهيات) مما لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصة بلا اختيار منه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۰۰). ولی اضطرار نمی‌تواند مبین وجه بداهت باشد، بلکه اگر این ادعا را هم بپذیریم، در رتبه بعد از بداهت مورد قبول است، یعنی یکی از نتایج و لوازم بدیهی بودن قضیه این است که به صورت اضطراری یا ضروری در نزد ما درک می‌شود، و هنوز سوال از چرایی نفس بداهت بی‌پاسخ می‌ماند.

۵.۶ نظریه ترکیبی

همان‌گونه که گفته شد، بدیهی باید دارای دو ویژگی وضوح مفهومی و یقین منطقی باشد. به همین جهت در هر نظریه‌ای باید این دو عنصر تامین شود و الا نمی‌توان آن‌را نظریه‌ای کامل دانست.

در وضوح مفهومی ما به دنبال تبیینی هستیم تا به ما نشان دهد، چه ویژگی موجب می‌شود که ما به راحتی رابطه میان موضوع و محمول را درک کرده و آن را تصدیق کنیم؛ اما تصدیق رابطه‌ای است که در ذهن ما شکل می‌گیرد و ما هنوز باید نحوه ارتباط آن با خارج و یا صدق قضیه را هم تضمین کنیم، صدقی که از خاصیت یقینی بودن بدیهیات سرچشمه گرفته است و برای اینکه بدیهی مصداق این یقین باشد باید مطابق با واقع بوده و احتمال خلاف آن هم داده نشود تا معیارهای یقین منطقی را تامین کند.

در میان نظریات بیان شده تنها آقای مصباح بودند که به این دو حیث التفات داشتند و تلاش نمودند که برای هر دو جهت تبیینی ارائه دهند، که نکته‌بینی ایشان شایان توجه است، هر چند که راه حل ایشان به دلیل برخی از اشکالات پذیرفته نشد.

اما در آخرین گام تلاش می‌کنیم تا به ارائه نظریه‌ای بپردازیم که تبیینی از دو وجه وضوح مفهومی و صدق قضایای اولی ارائه نماید.

۱.۵.۶ چرایی وضوح مفهومی

در مرحله اول تلاش می‌کنیم تا چرایی وضوح مفهومی یا عدم تعلل در تصدیق و جزم به حکم را بیان کنیم. گروهی برای تبیین چرایی جزم به حکم، موضوع و محمول قضایای اولی را به عنوان علت معرفی نموده‌اند، خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید «کل قضیه تتضمن أجزاؤها علیة الحكم فهي أولیة لا يتوقف العقل فيه إلا علی تصور الأجزاء» (الحلی، ۱۳۷۱: ۲۰۳) و علامه حلی هم در شرح عبارت وی چنین گفته «التصديق لا بد له من علة و إن كانت تصور أجزائه لا غیر فهو التصديق البدیهی كقولنا الكل أعظم من جزئه» (الحلی، ۱۳۷۱: ۲۰۴). در این بخش ما در پی خصوصیت ویژه‌ای هستیم که این ترکیب را از سایر تراکیب متمایز می‌نماید، یعنی همان علیت موضوع و محمول برای حکم. در واقع پاسخ به چرایی این علیت می‌تواند روشن‌کننده وجه وضوح مفهومی اولیات باشد. برای تبیین این چرایی می‌توان گفت که هر معلولی نیازمند یک علت است. تصدیق نیز از این قاعده مستثنا نمی‌باشد. در هر قضیه یقین به تصدیق احتیاج به حد وسط دارد و به بیان دیگر حد وسط همان علت تصدیق می‌باشد. به عنوان مثال در قیاس

سقراط انسان است

هر انسانی فانی است

پس سقراط فانی است،

انسان حدوسط و یا علت ثبوت و تصدیق به ارتباط میان سقراط و فانی بودن در نتیجه می‌باشد. این یک قضیه کسبی و نظری است، چون ما به تنهایی با شناخت موضوع (سقراط) و محمول (فانی بودن) حکم و تصدیق به ارتباط میان آن دو نمی‌کنیم، پس می‌توان گفت که اگر ما برای تصدیق به علت یا حدوسطی خارجی نیاز داشته باشیم، می‌توانیم آن قضیه را کسبی یا نظری بنامیم. اما در قضیه اجتماع نقیضین محال است، ما اگر موضوع (اجتماع نقیضین) و محمول (استحاله) را به طور صحیح تصور نماییم، بدون نیاز به هرگونه حدوسط یا علت خارجی حکم به ارتباط این موضوع و محمول می‌نماییم و در واقع علت اینکه نفس تصور موضوع و محمول برای تصدیق کفایت می‌کند، این است که خود این تصور به درجه‌ای از وضوح است که نقش حد وسط را ایفاء می‌کند و تصدیق را به همراه می‌آورد، پس می‌توان گفت که ملاک اولی بودن یک قضیه بی‌نیازی آن از هرگونه حدوسط خارجی است و به بیان دیگر قضیه اولی خودکفا است، بنابراین به محض تصور موضوع و محمول تصدیق رابطه میان آنها نیز برای ما حاصل می‌شود، چون نیازمند علتی خارجی برای ایجاد ارتباط نیستند.

ابن سینا به این نکته توجه نموده که این خصوصیت اولیات به خاطر بی‌نیازی از علل خارجی است، به خلاف سایر بدیهیات که هر یک محتاج یک علتی هستند او می‌گوید «الأولیات فهی القضايا التي يوجها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۴)، شاگرد او بهمنیار نیز در بیانی دقیق‌تر ترکیب موضوع و محمول را برای تصدیق کافی می‌داند و علت آن را هم عدم احتیاج به حدوسطی میان این دو بیان می‌کند «لیس فی التّصديق بأولیات وسط، بل یکفی فیہ التركيب» (المرزبان، ۱۳۷۵: ۲۶۷) فخر رازی نیز در تفسیر مفاتیح الغیب سی معنای مترادف با علم را برمی‌شمرد و اولیات را نیز به عنوان یکی از مرادفات ذکر می‌کند، آنگاه در تعریف اولیات به این نکته اشاره می‌کند «الأولیات و هی البدیهیات بعینها و السبب فی هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولاً لا بتوسط شيء آخر» (الرازی، ۱۴۲۰: ۲، ج ۲: ۴۲۴). به نظر می‌رسد این وجه اخیر از اشکالات وارده بر وجوه متقدم مصون می‌باشد، زیرا از جهت منطقی تبیینی موجّه ارائه نموده که صرف یک ادّعای غیرقابل اثبات نمی‌باشد، بلکه بر اساس روش پذیرفته شده در استدلال منطقی، راهکاری برای تبیین چرایی وضوح مفهومی بدیهیات ارائه می‌نماید.

۲.۵.۶ تضمین صدق

گام اول در تبیین وضوح مفهومی به نظر می‌رسد که موفق عمل نمود. اما در گام دوم بایستی درستی یا صدق اولیات را تبیین نماییم. چگونه می‌توان تضمین کرد که این رابطه واضح میان موضوع و محمول صادق است و یا به بیان دیگر مطابق با واقع است. پاسخ به این سوال ضروری به نظر می‌رسد به این علت که آنچه در مورد یقینی بودن بدیهیات گفته شد به معنای ضروری الصدق بودن آنهاست.

در مقاله "چالشی در بدیهیات" تلاش شده است تا پاسخی جدید برای تضمین صدق این قضایا بدهند

ذهن در قضایای اولی با ملاحظه طرفین قضیه و نیز با بررسی مفاد هیئت ترکیبی قضیه می‌فهمد که قضیه صادق است یا کاذب، و این امتیاز را فقط این نوع از قضایا دارند، زیرا صدق قضایای دیگر با مطالعه نفس قضیه احراز نمی‌شود. (عارفی، ۱۳۷۹: ۴-۵۸)

اما به نظر می‌رسد که این بیان، تکرار ادعای وضوح مفهومی است و راهکاری برای ارتباط و تطابق میان تصدیق با عالم خارج ارائه نمی‌کند، و هنوز این سوال بی‌پاسخ می‌ماند که چرا از مطالعه نفس قضیه صدق آن را احراز می‌کنیم، فلذا این عبارت شبیه‌تر به یک مدعای جدید است و نه دلیلی بر صدق. در ادامه یک راهکار مشخص در طی چند گام ارائه می‌نماییم.

۱.۲.۵.۶ شهود به مثابه تضمینی یقینی بر صدق

قدم اول که به عنوان استدلال اصلی مطرح است، ارجاع به شهودات درونی (intuition) ماست، شهوداتی که به طور یقینی برای ما حاصل هستند و در آنها کمترین تردیدی نداریم. این دسته از ادراکات در سنت فلسفی غرب به خصوص سنت فلسفی رایج در انگلستان مورد توجه ویژه قرار گرفته‌اند، برخی همچون ریچارد پرایس معتقدند که معرفت از سه منبع سرچشمه می‌گیرد؛ استدلال، علم حضوری و شهود و به نظر او شهود درک بدون واسطه از طریق فهم امری خاص است و در این راه ما از هیچ فرآیند استدلال‌ورزی کمک نمی‌گیریم، ما قضایای بدیهی و انتزاعی را از این راه درک می‌کنیم (Price, 1758/1969: 159) و ضمانت صحت این شهودات درک درونی ما از آنهاست، در واقع ما صحت و روایی یک امر خارجی یا انتزاعی را در درون خود بدون هیچ تردیدی می‌یابیم، این شهودات گویا نوعی حس درونی و منبعی معتبر برای معرفت‌هایی خاص می‌باشند. بدون تردید ما ادراکاتی داریم که صحت و صدق آن را درک

می‌کنیم ولیکن استدلال و استنتاج منطقی برای صحت آن نمی‌توانیم بیاوریم، به عنوان مثال وجود عالم خارج که از ذهن ما مستقل است را بدون هر گونه استدلال می‌پذیریم تا جایی که علامه طباطبائی یکی از مقدمات آغازین فلسفه را در نهایت الحکمه باور به وجود عالمی خارج از ما می‌داند و آن را پیش‌نیاز ورود به فرآیند فلسفه‌ورزی تلقی می‌کنند و در عین حال برای آن استدلالی نمی‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۶ ق: ۴) و کسی هم از ایشان برای آن استدلالی طلب نخواهد کرد، چون شهودات درونی ما خود بهترین دلیل برای اثبات این ادعا هستند. فلذا خود این شهود درونی بر صدق اولیات، بهترین دلیل برای تضمین صدق آنهاست. شهود به این معنا در کلمات فلاسفه و منطقیین مسلمان به طور مستقل مورد توجه قرار نگرفته است، اما می‌توان ردپایی از آن را در برخی کلمات یافت، به عنوان مثال فارابی در این ارتباط می‌گوید که مقدمات یقینی مقدماتی هستند که مطابق امور موجود در عالم خارج هستند و همه ما از آنها استفاده می‌کنیم، اما استفاده از این قضایا به خاطر وجود استدلالی بر تضمین مطابقت آنها با خارج نمی‌باشد بلکه به این خاطر است که ما یقین شخصی و درونی به مطابقت این قضایا داریم، بدون اینکه به شهادت و قول کسی اعتماد کنیم و یا حتی نظر دیگری برای ما اهمیت داشته باشد، تا جایی که حتی مخالفت دیگران نیز باعث شدت و ضعف یقین ما نمی‌شود، اگرچه در عالم واقع همه در این قضایا نظر واحد و یکسانی دارند اما قبول این قضایا به خاطر این توافق خارجی بر مفاد آن نیست، بلکه حاصل و نتیجه شهودی نفسانی ماست «لا استعملنا ایها من جهة ان الجميع رأوا فيها رأيا واحدا، و لا انهم شهدوا بصحة ذلك الرأي، بل ببصائر انفسنا.» (الفارابی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۶۳) به نظر می‌رسد ادبیات فارابی در این بخش بیانی از آن چیزی است که امروزه آن را شهود می‌خوانیم. فلذا اگرچه ما نمی‌توانیم استدلال و استنتاج منطقی برای تضمین صدق این قضایا بیاوریم ولی صحت و مطابقت این قضایا را به شهادت شهودات غیرقابل انکار درونی خود می‌توانیم بپذیریم و بر همین مبناست که هیچ فردی در صدق قضیه استحاله اجتماع نقیضین تردیدی را روا نمی‌دارد.

شاید بتوان یک نشانه برای این یقین شهودی ذکر کرد تا از ابتذال شهود به عنوان یک منبع معرفتی بکاهیم و آن این است که چنین شهوداتی معمولا عمومیت دارند و در میان تمامی مردم به صورت یکسان پذیرفته شده هستند، فلذا ملاصدرا در اسفار ادعای بدهت بر تناهی یا عدم تناهی اجزای جسم را به دلیل اختلافی بودن آن مردود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۴: ۲۸) و این بدین معناست که پذیرش عمومی پیش شرط ادعای بدهت است و این ویژگی در بدهت چنان بارز است که اخوان الصفا بدیهیات را اساسا به آنچه که وفاق عام بر آن وجود دارد،

تعریف نموده‌اند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۴۳۸) اما لازم به ذکر است که این شهرت، مناط بداهت و صدق نیست، که اگر این گونه بود بدیهیات در عداد مشهورات دسته‌بندی می‌شدند، بلکه این شهرت کاشف از شهود آشکار و همگانی نسبت به صدق این قضایا است، فلذا ابن سینا تذکر می‌دهد که این شهرت مقوم بداهت نمی‌باشد «نسبة المشهور إلى الصادق بلا وسط ليس نسبة أمر مقوم» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۶). بنابراین شهرت و وفاق عام می‌تواند کاشفی از شهودات درونی ما باشد.

۷. استدلال عمل‌گرایانه

ما تنها ملزم به ارائه استدلال و استنتاج منطقی نیستیم. ویژگی استنتاجات منطقی و برهانی این است که رابطه ضرورت میان مقدمات و نتیجه برقرار است؛ به این معنی که اگر مقدمات ما صادق بودند، نتیجه نیز بالضرورة صادق خواهد بود و شاید بتوان گفت که استنتاج منطقی در این بخش امکان ندارد، زیرا ما از قضایای پایه‌ای سخن می‌گوییم که یا به دلیل وضوح بی‌نیاز از استدلال هستند و یا اقامه استدلال بر آنها غیرممکن است، چون ما را در گرداب دور و تسلسل می‌افکنند. اما نوعی دیگر از استدلال، که محذورات استدلال منطقی را ندارد، استدلال عمل‌گرایانه (pragmatic argument) است، که نخستین کاربست آن را در گفتگوی سقراط با منون می‌دانند، سقراط برای بیان ارزش تحقیق و درپی حقیقت بودن، این گونه استدلال می‌کند که در پی حقیقت بودن، در تبدیل انسان به موجودی بهتر، شجاع‌تر و فعال‌تر موثر است، به همین دلیل درپی یافتن حقیقت بودن بر رها نمودن آن رجحان دارد (Scott, 2006, 121). استدلال عمل‌گرایانه مبتنی بر مقدماتی است که بر اساس حصول مصلحت ما را به نتیجه رهنمون می‌کند و به طور ضروری با صدق نتیجه مرتبط نیست، و تنها ما را در رسیدن به اهدافمان بیشتر یاری می‌کند و مسیر رسیدن به آن اهداف را برای ما تسهیل می‌نماید (Jordan, 2006: 29 و ۵۵). استدلال عمل‌گرایانه ناظر به ارزش صدق نمی‌باشد بلکه بر مصلحت و فایده یک شیء تاثیر می‌گذارد، فایده و مصلحتی که به ما انگیزه انجام یک عمل یا پذیرش باوری را می‌دهد (همان ص ۳۷)، فلذا سنخ این دلیل کاملاً متفاوت با استنتاجات متدوال منطقی است، چون در تمام این قضایا ما در ارتباط با صدق قضایا سخن می‌گوییم.

توجه به این نکته ضروری است که نظریه صدق ما نظریه مطابقت (Correspondence theory of truth) است که به وسیله استدلال عمل‌گرایانه (Pragmatic argument) درصدد دفاع از آن هستیم و این متفاوت با نظریه صدق عمل‌گرایانه (Pragmatic theory of truth) است که گونه‌های مختلف

آن توسط پیرس، جیمز و دیوئی مورد پذیرش قرار گرفته است (Geyer, 1914)، استدلال عملگرایانه روشی در باب توجیه و استدلال‌ورزی برای معرفت است که ممکن است برای اثبات امور رئالیستی به کار گرفته شود، چنانکه مشهورترین نسخه این استدلال شرطیه پاسکال است که برای اثبات وجود خداوند به کار گرفته شده است، و حتی ممکن است از این نوع استدلال برای اثبات نظریه صدق عملگرایانه نیز بهره برده شود (Capps, 2017, 135-156). در این بخش در مقام توجیه از این استدلال عملگرایانه برای صدق قضایای بدیهی اولی بهره می‌بریم.

برای تبیین استدلال عملگرایانه چنین می‌توانیم بگوییم؛ اساس نظام فکری ما بر اولیات مبتنی است و در میان اولیات نیز اصل استحاله اجتماع نقیضین بنیادی‌ترین اصل می‌باشد، تردید در صدق این بنیاد موجب از میان رفتن هر نظام فکری است، چون عدم باور به اصل تناقض موجب پذیرش اصول متناقضه می‌شود که خروجی آن عدم امکان دستیابی به هر معرفتی است، بنابراین پذیرش صدق این قضایا مانع فروپاشی نظام فکری و معرفتی ما خواهد شد؛ بنابراین اولین نتیجه پذیرش صدق این قضایا امکان دستیابی به معرفت و برقراری نظام‌های معرفتی است. از سویی دیگر برقراری نظامات معرفتی زبانی مشترک در فضای علم برای ما ایجاد می‌کند که به وسیله آن به گفتگو و حل اختلافات می‌پردازیم و با فروپاشی نظام معرفتی ما هیچ گفتگوی منتج و مثمری نخواهیم داشت، و در نتیجه بازار تعلیم و تعلم، شتابان به سوی کسادی بلکه بی‌فروغی خواهد رفت، بنابراین دومین اثر عملی مهم صدق این قضایا را می‌توان امکان گفتگوی علمی، به عنوان ابزاری برای پیشرفت دانش، دانست. شاید صاحب مطالع به همین دلیل است که از ضرورت وضوح مفهومی به ضرورت تطابق نفس‌الامری پل می‌زند، چون به بیان او در غیر این صورت دیگر بدیهیات قابل اطمینان نخواهند بود «کل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفیها کانت مطابقة لنفس الأمر و الا ارتفع الأمان عن البدیهیات» (الرازی، بی‌تا: ص ۱۶۳)، در اینجا صاحب مطالع هیچ دلیل استنتاجی و برهانی برای ضرورت مطابقت یا صدق ارائه نکرده‌اند، بلکه تنها دلیل ایشان از میان رفتن اعتماد و اتکای ما به بدیهیات است، که اگر این اعتماد به زیربنای معرفتی از میان رود دیگر مجالی برای اعتماد به قضایای نظری که از بدیهیات به دست آمده‌اند، باقی نمی‌ماند و این خود به نوعی استدلال عملی برای صدق این قضایا محسوب می‌شود، اگرچه نام آن را در کلام صاحب مطالع با خود به همراه ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد در میان نظرات گذشته نظر اخیر با توجه به محدودیت‌های ادراکی ما می‌تواند با ادبیاتی مقبول دو ویژگی صدق و وضوح مفهومی قضایای بدیهی اولی را به اثبات برساند.

۸. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد، وضوح بدیهیات موجب شده است که توجه کافی به چرایی بداهت آنها صورت نگیرد. در این پژوهش در مراحل تلاش شد پاسخی به این چرایی داده شود. ابتدا با توجه به تعاریف ارائه شده برای بدیهیات و تطبیق آن بر مصادیق شش‌گانه بدیهی این نتیجه حاصل شد که بدیهیات بایستی دارای دو ملاک «یقین بالمعنی الاخص» و «کفایت تصور موضوع و محمول» برای تصدیق باشند و در میان بدیهیات شش‌گانه اولیات به طور یقین حائز این دو ملاک می‌باشد، فلذا ادامه بحث را بر اساس اولیات و مناط بداهت آنها پیش بردیم. پنج ملاک برای بداهت این قضایا طرح گردید. اولین ملاک که توسط آقای مصباح مطرح شده، ارجاع بدیهیات به علم حضوری بود که با تبیین آن به این نتیجه رسیدیم که صرف ارتباط بدیهیات با علم حضوری نمی‌تواند ضمانت صدقی برای آنها فراهم نماید؛ در دومین معیار، برخی فطری بودن اولیات را مطرح نموده بودند که البته دلیلی برای آن اقامه ننمودند؛ سومین مبنا بداهت بدیهی را در ارتباط با مبدئی عالی و مجرد تبیین می‌نمود، که استدلال ابن‌سینا در افاضه بدیهیات از مبدئی عالی به دلیل عدم استقصاء تمامی اطراف در برهان سبر و تقسیم، فاقد اعتبار بود و استدلال ملاصدرا در مورد اتحاد با مفارق عقلی نیز علاوه بر مانع اغیار نبودن، ادعایی بدون استدلال بود؛ چهارمین دیدگاه متوسل به حصول اضطراری این قضایا در ذهن شده بود، که گفته شد این ادعا تبیینی از چرایی بداهت ارائه نمی‌کند و در نهایت آخرین دیدگاه با توجه به دو رکن بداهت یعنی وضوح مفهومی و صدق یقینی آنها تلاش نمود تا تبیینی وجیه و مقبول در ارتباط با هر دو رکن ارائه نماید، برای وضوح مفهومی به تبیین نقش حدوسط در رسیدن به نتیجه و تصدیق پرداختیم، و اینکه حدوسط خارجی در قضایا، آنها را از خودکفایی خارج می‌نماید و موجب اکتسابی شدن قضیه می‌شود؛ اما در اولیات ما چنین حدوسطی نداریم و به همین دلیل نفس تصور موضوع و محمول موجب تصدیق به رابطه میان این دو می‌شود و برای ضمانت صدق آنها نیز به شهودات درونی و استدلال عملی متوسل شدیم. چهار نظریه ابتدایی در صدد اراده تبیینی برای توجیه ثبوتی و واقعی قضایای بدیهی بودند و هر یک تلاش می‌نمودند تا از طریق ابتدای بنیانی ثبوتی، مقام اثبات بدیهیات را توجیه نمایند، این روش هر چند فی نفسه، به دلیل ریشه داشتن اثبات در ثبوت، امری مفید و لازم به نظر می‌رسد، اما هیچ‌یک از نظریات نتوانستند تبیین قانع‌کننده‌ای از ثبوت این قضایا ارائه بنمایند و از ضعف در توجیه رنج می‌بردند؛ اما تلاش نظریه اخیر معطوف به فراهم‌سازی بستری برای توجیه قابل قبول مقام اثبات بدیهیات بود و به نظر می‌رسد تا حدودی در ارائه تبیینی بر اساس قواعد منطقی و

عملی موفق بوده است، اگر چه می توان گفت که مطالعات بیشتر در زمینه های عصب شناسی و روان شناسی می تواند یافته های نوینی در ارتباط با وجود شناسی بدیهیات و ملاک بداهت آنها و چگونگی ارتباط آنها با دستگاه شناختی انسان، در اختیار ما قرار بدهد.

کتاب نامه

- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۴۰۴. ه. ق.). الشفاء (الهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، شیخ الرئيس. (۲۰۰۷). رسالة احوال النفس. پاریس: دار بیلین.
- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم المقدسة: نشر البالغة.
- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، شیخ الرئيس (۱۴۰۴. ه. ق.). الشفاء (المنطق) قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن کمونة (۱۴۰۲. ه. ق.). الجديد فی الحکمة. بغداد: جامعة بغداد.
- اخوان الصفاء. (۱۴۱۲ ه. ق.). رسائل اخوان الصفاء و خلائان الوفاء. بیروت: الدار السالمة.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۳ ه. ش). حکمة الاشراق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ایجی، میرسید شریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف (جلد ۱-۸). قم: الشریف الرضی.
- الحلی. (۱۳۷۱ ه. ش). الجوهر النضید. قم: بیدار.
- الرازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ه. ق.). المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبيعیات. قم: انتشارات بیدار.
- الرازی، فخرالدین. (۱۳۸۱ ه. ش). منطق الملخص. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- الرازی، قطب الدین. (بدون تاریخ) شرح مطالع الانوار فی المنطق. قم: انتشارات کتبی نجفی.
- السبزواری، هادی. (۱۳۷۹-۱۳۶۹ ه. ش). شرح المنظومة. تهران: نشر ناب.
- الشهرزوری، محمد. (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- الشیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۳ ه. ش). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الفارابی، محمد. (۱۴۰۸ ه. ق.). المنطقیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- المرزبان، بهمنیار. (۱۳۷۵ ه. ش). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی و ایجی، عضد الدین. (۱۳۲۵ ق). شرح المواقف. الشریف الرضی.
- صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی، منوچهر. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. تهران: انتشارات حکمت.
- الطوسی، خواجه تصیر الدین (۱۳۷۵. ه. ش). شرح الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البالغة.

ملاک بداهت بديهيات تصديقي؛ راهکاری ... (محمد تاجیک جویه) ۷۱

طباطبائی، محمدحسین و مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸) اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات صدرا.

عارفی، عباس. (۱۳۸۹). بديهی و نقش آن در معرفت شناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

عارفی، عباس (۱۳۷۹). چالشی در بديهيات. ذهن، (دوره ۱، شماره ۴)، صفحه ۴-۵۸.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد (۱۴۲۰). مفاتيح الغیب. بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.

ماوردی، علی. (۱۴۰۹ ق). أعلام النبوة. بیروت: مكتبة الهلال.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۵ هـ ش). دروس فلسفه. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱-۲۷). تهران: صدرا.

ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتيح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا. (۱۳۵۴ هـ ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا. (۱۳۶۰ هـ ش). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا. (۱۹۸۱ م). الاسفار الاربعة. بیروت: دارالتراث العربی.

ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتيح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۰). المنطق. قم: واریان.

یزدی، ملاعبدالله. (۱۴۱۲ هـ ق). الحاشية علی تهذیب المنطق. قم: مؤسسة النشر السالمی.

Capps, John. (2017). A Pragmatic Argument for a Pragmatic Theory of Truth. Contemporary Pragmatism, 14(2), 135–156.

Geyer, Denton Loring. (1914). The Pragmatic Theory of Truth as Developed by Peirce, James, Dewey. University of Illinois.

Jordan, Jeff. (2006). Pascal's Wager Pragmatic Arguments and Belief in God. the United States of America: Oxford University Press Inc.

Scott, Dominic. (2006). PLATO'S MENO. the United States of America: Cambridge University Press.

Price, Richard, 1758/1969, A Review of the Principle Questions in Morals, in The British Moralists 1650–1800, II, D. D. Raphael (ed.), Oxford: Clarendon Press, pp. 131–198