

دیدگاه ملاصدرا درباره رکن اول مبنای گروهی؛ تعداد گزاره‌های پایه*

□ عباسعلی منصوری^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در باب توجیه، نظریه مبنای گروهی است. هرچند این نظریه در سنت فلسفی اسلامی به نحو مستقل مورد بحث واقع نشده است، در آثار فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با زبان فلسفی خاص آن عصر که متفاوت با زبان معرفت‌شناسی معاصر است، به آن پرداخته شده است. در این مقاله بعد از طرح نظریه‌های مختلف در باب توجیه و بیان آراء فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه، دیدگاه ملاصدرا در باب گزاره‌های پایه بررسی شده است.

ملاصدرا تعداد بدیهیات را انحصاری و بر اساس تقسیم‌ثنائی نمی‌داند و معتقد است که بدیهیات امری نیستند که به صورت مطلق ثابت باشند؛ برای مثال، او تصریح می‌کند که قضایای فطری و حدسی امری نسبی بوده و بسته به اذهان، زمان‌ها و خصوصیات مفهوم و تصدیق متفاوت خواهند شد. ملاصدرا

آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور می‌داند؛ ولی در حین بحث در مسائل مختلف، از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت افزایش تعداد بدیهیات است و گاه به این صورت است که تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن برخی از این اقسام شش‌گانه، ذیل اقسام دیگر قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، توجیه، مبنای‌گروی، گزاره‌های پایه، بدیهی، ملاصدرا.

مقدمه

هرچند مباحث معرفت‌شناسی به صورت عام و مسئله توجیه به صورت خاص در فلسفه اسلامی به صورت یک مسئله مستقل و مدون مورد بحث قرار نگرفته و اساساً معرفت‌شناسی به معنایی که امروزه پیگیری می‌شود، هیچ‌گاه از هسته‌های مرکزی مباحث فلسفه اسلامی نبوده است، اما در عین حال فیلسوفان مسلمان در مواضع مختلفی در این باره بحث کرده‌اند.

در بحث چستی معرفت، فیلسوفان مسلمان از طرفداران نظریه غالب در تاریخ فلسفه یعنی تعریف سه جزئی افلاطون هستند و در باب توجیه، طرفدار نظریه مبنای‌گرایی هستند که ادراکات را به دو قسم گزاره‌های پایه و خودموجه و گزاره‌های نظری و مستنتج تقسیم می‌کند. نظریه مبنای‌گروی در معرفت‌شناسی -چنان که در ادامه با تفصیل بیشتری خواهد آمد-، دو رکن دارد: ۱- گزاره‌های پایه، ۲- فرایند انتقال از گزاره‌های پایه به گزاره‌های نظری.

هرچند نقطه مشترک همه فیلسوفانی که در بحث توجیه، قائل به مبنای‌گروی هستند، اعتقاد به لزوم ابتدای معرفت بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است، اما در خصوص مصادیق این گزاره‌ها بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا تعداد این بدیهیات از راه استقراء به دست آمده است و با ژرف‌نگری بیشتر تعداد آن‌ها تغییر خواهد یافت.

این مقاله در صدد بررسی نظر ملاصدرا در باب رکن اول مبنای‌گروی است و می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که ملاصدرا تعداد گزاره‌های پایه را چند تا می‌داند و آیا او نسبت به فیلسوفان پیش از خود دیدگاهی سختگیرانه‌تر دارد یا معتدل‌تر؟ از

آنجایی که ورود دفعی و بدون اشاره به ادبیات و زمینه بحث مانع از آن می‌شود که مسئله آن‌گونه که باید خود را نشان دهد، لذا مباحث این مقاله به صورت زیر پیگیری خواهد شد:

۱. تعریف افلاطونی معرفت و تعریف فیلسوفان مسلمان از معرفت،
۲. اشکال گتیه و نظریه‌های مربوط به توجیه،
۳. آراء فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه،
۴. بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد تعداد گزاره‌های پایه.

ذکر این نکته ضروری است که این مقاله آغاز یک راه و در واقع حلقه یک سلسله است. لذا مباحث این مقاله هنگامی تام و تمام خواهد بود که در پژوهش‌های مستقل دیگری بررسی شود که اولاً بنیان‌های نظری فلاسفه در تقسیم‌بندی گزاره‌های پایه چیست؛ مثلاً اینکه ابن سینا تعداد گزاره‌های پایه را شش قسم می‌داند، مبتنی بر چه فهمی از بدهات و ادراک و یقین است. ثانیاً در مقاله‌های دیگری باید روش شود که چه نسبتی بین دیدگاه‌های وجودشناختی ملاصدرا و رویکردهای او در بحث چیستی گزاره‌های پایه و تعداد آن‌ها وجود دارد.

تعریف افلاطونی و فیلسوفان مسلمان از معرفت

افلاطون در رسالهٔ *تیتوسوس*^۱ «معرفت» را «باور صادق موجه» تعریف می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۰۳/۳). چون این تعریف شامل سه جزء است، به تعریف سه‌جزئی معرفت معروف است. بر مبنای این تعریف، فاعل شناسا هنگامی به یک گزاره معرفت دارد که: اولاً به آن گزاره باور داشته باشد، ثانیاً آن گزاره صادق باشد و ثالثاً باور فرد به آن گزاره موجه باشد؛ یعنی نمی‌توان گفت که من به فلان گزاره معرفت دارم، اما به آن باور ندارم. همچنین وقتی اعتقاد به یک گزاره معرفت محسوب می‌شود که آن گزاره صادق باشد و در نهایت وقتی می‌توان گفت «به یک گزاره معرفت دارم» که برای باور صادق خود دلیل داشته باشیم و به اصطلاح، باور ما موجه باشد.

1. *Theaetetus*.

فیلسوفان مسلمان از معرفت، تعبیر به علم یا یقین می‌کنند و تعریف آن‌ها از علم و یقین مطابق با تعریف سه جزئی افلاطون از معرفت است؛ با این تفاوت که ایشان از باور، تعبیر به تصدیق یا تصدیق جازم می‌کنند و توجیه در زبان ایشان همان گزاره‌های علت‌دار است؛ یعنی می‌گویند متعلق باور، یا علت دارد یا شبه علت؛ گزاره‌هایی که علت دارند، همان گزاره‌های درست‌اند (عظیمی، ۱۳۹۴: ۳۴).

یکی از تعابیر فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا از معرفت یا علم، اعتقاد صادق جازم است که می‌توان آن را عبارت اخرای همان تعریف سه‌جزئی افلاطون دانست؛ یعنی به اعتقاد ایشان، به گزاره‌ای معرفت یقینی داریم که به آن اعتقاد جزمی صادق ثابت داشته باشیم. با این وصف اجزای تعریف معرفت حقیقی عبارت‌اند از: ۱. یقین، ۲. مطابقت با واقع، ۳. ثبات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۴۳).

تلقی ایشان از یقین به گونه‌ای است که آن را از یک امر شخصی یا روان‌شناسانه متمایز می‌کند. بلکه آن را امری می‌دانند که ناظر به واقعیت بیرونی است و ثانیاً کلی و قابل انتقال به دیگری است. این فهم ایشان از یقین، در دل خودش قید «توجیه» در تعریف افلاطون از معرفت را یادآوری می‌کند. برای مثال، فارابی تصریح دارد که علم، معرفتی است که در همه زمان‌ها به گونه‌ای یقینی صادق است و اگر معرفتی فقط در برخی از زمان‌ها صادق باشد، مصداق یقین نخواهد بود، بلکه چیزی از سنخ شک و کذب است و چیزی که از سنخ شک و کذب باشد، علم یعنی معرفت حقیقی نیست^۱ (فارابی، بی‌تا: ۵۲).

ابن سینا نیز معرفت حقیقی را معرفت یقینی می‌داند و تصریح می‌کند که در یقین، دو باور (به صورت بالفعل یا بالقوه‌ای نزدیک به فعلیت) حاصل می‌شود: علم به اصل قضیه و علم به امتناع نقیض آن. شیخ تأکید می‌کند که اگر در جایی باور دوم شکل نگیرد، یقین نیز حاصل نمی‌شود؛ آنچه حاصل می‌شود چیزی «شبهه به یقین» است نه

۱. «العلم بالحقیقة ما كان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض و ما كان موجوداً فی وقت و أمکن أن یصیر غیر موجود فی ما بعد... فإننا إذا عرفنا موجوداً الآن فإنه إذا مضى علیه الزمان ما أمکن أن یکون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أم لا، فیهود یقیننا شکاً و کذباً و ما أمکن أن یکذب فلیس بعلم ولا یقین».

«یقین»؛ زیرا اگر شخص درباره عدم حصول یقین دوم برای خویشتن علم بیابد، امکان دارد که علم نخستین او نیز آسیب بیند^۱ (ابن سینا، ۱۹۶۶: ۴-۳). ابن سینا در جایی دیگر از کتاب *شفاه* تصریح می‌کند که تصدیق یقینی در واقع مشتمل بر دو علم است؛ علم به اصل قضیه و علم به امتناع نقیض آن (همان: ۱۸۹). شبیه این عبارتها را در دیگر آثار ابن سینا از جمله در *اشارات* (همو، ۱۳۷۵: ۱۱/۱-۱۳) و *المباحثات* (همو، ۱۳۷۱: ۲۴۷) شاهد هستیم. شیخ اشراق نیز معرفت حقیقی را معرفت یقین‌بخش می‌داند و بر این نکته ابن سینا صحنه می‌گذارد که یقین به یک گزاره عبارت است از علم به صحت آن گزاره و علم به امتناع نقیض آن:

«الیقین هو الاعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يتصور أن لا يكون كذا» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۴).

مشکل گتیه و نظریه‌های مربوط به توجیه

تعریف سه‌جزئی معرفت تا دهه ۱۹۶۰ م. تعریف غالب و مشهور برای معرفت بود تا اینکه در سال ۱۹۶۳ م. ادموند گتیه، فیلسوف آمریکایی، در مقاله‌ای با طرح دو مثال نقض، به این تعریف اشکال وارد می‌کند. گتیه دو مثال نقض می‌آورد که به نظر او هر سه جزء معرفت (باور، صدق و توجیه) را دارند، اما در فهم عرفی به آنها عنوان معرفت اطلاق نمی‌شود. از آن زمان به بعد تلاش‌های فراوانی برای حل اشکال گتیه صورت گرفته است که ظاهراً تا کنون به نتیجه‌ای قطعی که مورد اجماع معرفت‌شناسان باشد، نرسیده است.

بخشی از مباحث گتیه و موافقان و مخالفان او در مورد جزء سوم معرفت، یعنی توجیه است. در معرفت‌شناسی معاصر در مورد هر سه جزء معرفت بحث‌های زیادی صورت گرفته است، اما در مورد توجیه که عنصر مورد نظر در این مقاله است،

۱. «... يعتقد معه (اليقين) اعتقادان - إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل - أنّ المصدق به لا يمكن أن لا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه؛ و منه شبهة باليقين وهو الذي إنّما يعتقد فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل، بل هو بحيث لو عسى أن يثبت عليه، بطل استحکام التصديق الأول أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال إلا أنّ الاعتقاد الأول متقرر لا يعتقد معه بالفعل لتقيضه إمكان...».

نظریه‌های رقیبی برای نظریه غالب در تاریخ فلسفه (یعنی میناگروی) مطرح شده است که در ادامه، ضمن اشاره مختصری به این نظریه‌ها، وارد بحث میناگروی و گزاره‌های پایه می‌شویم.

نظریه‌های توجیه^۱

مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به توجیه معرفت‌شناختی عبارت‌اند از: زمینه‌گرایی، انسجام‌گرایی، وثاقت‌گروی و میناگروی.

زمینه‌گرایی^۲

زمینه‌گرایی به این پرسش پاسخ می‌دهد که زمینه‌ها با سطح‌های مختلف از معیارهای معرفتی، تا چه اندازه می‌توانند در نحوه شناخت ما از واقعیت مؤثر باشند؟ در یک معنای کلی، زمینه‌گرایی معرفت‌شناسانه بیان می‌کند که معرفت وابسته به زمینه است و ویژگی‌های معین زمینه‌ها - مانند: قصدها، پیش‌فرض‌های افراد که در زمینه گفتگو حضور دارند - ملاک‌ها و معیارهایی را تشکیل می‌دهند که فرد باید آن‌ها را واجد باشد تا معرفت او در زمره شناخت قرار گیرد. در واقع زمینه‌گرایی به این نکته توجه می‌دهد که جمله‌های یکسان که در موقعیت‌های مختلف بیان شده‌اند، دارای شرایط صدق متفاوتی هستند. به عبارت دیگر باید توجه کنیم که زمینه‌های مختلفی که جملات در آن‌ها به کار می‌روند، تحت تأثیر چه شرایطی در جهان باید قرار گیرند تا صدق در مورد آن‌ها به کار رود (پوپین، ۱۳۸۷: ۱۹۷-۱۸۰).

انسجام‌گروی^۳

منظور از انسجام، ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست. در نظریه میناگروی، بخشی از باورهای ما خودموجه‌اند و باورهای دیگر با ابتدای بر آن‌ها موجه می‌شوند، اما در انسجام‌گروی هیچ باوری خودموجه نیست، بلکه ارتباط دوسویه یک باور با مجموعه‌ای از باورهاست که سبب توجیه آن باور است. به بیان دیگر، فاعل

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: دادجو، ۱۳۹۴.

2. Contextualism.

3. Coherentism.

شناسا آنگاه در باور به یک گزاره موجه است که، اگر و فقط اگر، باور به آن گزاره با مجموعه‌ای از باورها رابطه‌ای دوسویه داشته باشد. انسجام گروهی چهار شاخهٔ «استلزام ضروری»، «سازگاری»، «تبیین» و «مغلوب کنندگی یا خنثی سازی» دارد.

وثاقت گروهی^۱

بر مبنای وثاقت گروهی، دسترسیِ فاعل شناسا به توجیه (دلیل)، شرط حصول معرفت نیست (لازم نیست که فاعل شناسا بتواند به سود باور خود دلیلی اقامه کند)، بلکه شرط حصول معرفت آن است که باور از طریق فرایند روان‌شناختی اطمینان‌بخشی پدید آمده باشد. باوری که ناشی از فرایندی نامطمئن، مانند حدس، آرزواندیشی، استدلال نادرست و... باشد، از دید قائلان به وثاقت گروهی ناموجه است، اما باوری که حاصل فرایندی اطمینان‌بخش، مثلاً ادراک حسی، درون‌بینی، استدلال درست و... باشد، موجه است؛ چه فاعل شناسا از این فرایند آگاه باشد و چه نباشد. به بیان دیگر، آنچه در وثاقت گروهی به توجیه یک باور می‌انجامد، چگونگی پیدایش آن باور است و نه توان فاعل شناسا در اقامهٔ دلیل به سود آن باور (کشفی، ۱۳۸۵: ۶۵-۸۷).

مبناگرایی^۲

مشهورترین و دیرینه‌ترین نظریه در باب توجیه، مبناگرایی است. برهان معروف به پسرفت ارسطویی که در کتاب *متافیزیک* او آمده است، تأییدی بر مبناگرایی انگاشته می‌شود که در فلسفه اسلامی از آن به برهان تسلسل تعبیر می‌شود: «غیر ممکن است که هر چیزی برهان داشته باشد، والا پسرفت بی‌پایان لازم می‌آید و بدین ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۹۷).

بر اساس این نظریه، باورها و گزاره‌های ذهنی ما به دو دسته تقسیم می‌شوند و ساختار معرفتی انسان مشتمل بر دو گونه باور است: گونهٔ اول، باورهایی هستند که مؤید به قرائن، ادله و باورهای دیگرند و گونهٔ دیگر باورهایی هستند که از طریق استدلال و باورهای دیگر به دست نیامده‌اند و اثباتشان نیازمند دلیل نیست و مبنای

1. Reliabilism.

2. Foundationalism.

استنتاج باورهای نوع اول قرار می‌گیرند. گونهٔ اول را باورهای مستنتج یا باورهای غیر پایه و باورهای دسته دوم را باورهای پایه یا باورهای مبنایی می‌نامند. بنا بر نظریهٔ مبنای‌گرایی، یک گزاره هنگامی معرفت محسوب می‌شود که آن اعتقاد، یا بدیهی و پایه باشد و یا با استفاده از روش‌های مقبول منطقی، از اعتقادات بدیهی و پایه استنتاج شده باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۲۵).

مبنای‌گرایی در یک تقسیم‌بندی، به حداکثری و حداقلی تقسیم می‌شود. مبنای‌گرایی حداکثری (که به مبنای‌گرایی کلاسیک و خطاناپذیر نیز تعبیر می‌شود)، نگرشی است که باورهای پایه را خطاناپذیر می‌داند و قیاس را تنها راه انتقال به توجیه باورهای غیر پایه قلمداد می‌کند. در مقابل، مبنای‌گرایی حداقلی، باورهای پایه را خطاپذیر و اصلاح‌شدنی می‌داند و علاوه بر قیاس، استقراء و دیگر شیوه‌ها را برای توجیه باورهای غیر پایه به رسمیت می‌شناسد (پوین، ۱۳۸۷: ۲۴۵ و ۲۸۳).

دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مسلمان در باب تعداد گزاره‌های پایه

فیلسوفان مسلمان اگرچه در مورد اصل تقسیم گزاره‌ها به گزاره‌های پایه/بدیهی و مستنتج/نظری اتفاق نظر دارند، اما در مورد اقسام و تعداد گزاره‌های بدیهی با هم اختلاف نظر دارند.

فارابی انواع گزاره‌های یقینی را که در حصول آن‌ها نیازی به قیاس و استنباط نیست، چهار قسم می‌داند و تصریح می‌کند که ما معلومات دیگر را به کمک قیاس و استنباط می‌فهمیم. این چهار قسم عبارت‌اند از: مقبولات، مشهودات، محسوسات و معقولات اول (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱). وی در جایی دیگر، معلوماتی را که به وسیله آن‌ها یقین ضروری حاصل می‌شود و از قیاسی حاصل نشده‌اند، دو دسته می‌داند: ۱. قضایای حاصل بالطبع، ۲. قضایای حاصل بالتجربه^۱ (همان: ۲۶۹/۱).

این سخن اخیر فارابی را می‌توان با سخن پیشین او این گونه جمع نمود که مراد وی از قضایای حاصل بالطبع، همان معقولات اول است و از نظر او مقبولات، محسوسات و

۱. اصل عبارت وی چنین است: «فالمقدمات الکلیّة التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قیاس، صنفان: أحدهما الحاصل بالطبع، والثاني الحاصل بالتجربة».

مشاهدات، تحت قضایای حاصل بالتجربه قرار می‌گیرند. البته در باب مقبولات، این سخن مشکل به نظر می‌رسد. شاید هم بتوان برای آن وجهی پیدا نمود؛ زیرا همچنان که خواهیم دید، ابن سینا هم متواترات را تحت مجربات قرار می‌دهد که شگفتی آن کمتر از این سخن فارابی نیست.

ابن سینا در کتاب *اشارات*، تعداد گزاره‌های بدیهی را شش قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات، مجربات و آنچه با آن است که عبارت است از: حدسیات و متواترات و «قضایا قیاساتها معها» (فطریات) (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۳/۱).

عضدالدین ایجی یقینیات (بدیهیات) را هشت مورد معرفی می‌کند: ۱. اولیات، ۲. «قضایا قیاساتها معها»، ۳. مشاهدات حسی، ۴. وجدانیات، ۵. مجربات، ۶. حدسیات، ۷. متواترات، ۸. وهمیات (ایجی، ۱۳۲۵: ۴۲-۳۶/۲).

تفتازانی یقینیات را شش قسم می‌داند: ۱. اولیات، ۲. مشاهدات، ۳. حدسیات (وجدانیات)، ۴. فطریات، ۵. متواترات، ۶. حدسیات (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۱).

سهروردی وقتی مواد قیاس‌های برهانی را برمی‌شمارد، از اولیات، مشاهدات و حدسیات نام می‌برد. به اعتقاد او، مجربات و متواترات هم طبق قانون اشراق داخل در حدسیات هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰/۲).

این قول را به جاحظ نسبت می‌دهند که ما به آنچه باید بدان اعتقاد ورزیم و اثبات تکلیف متوقف بر آن است، بدهتاً علم داریم؛ زیرا اگر ما به چیزی که شرط تکلیف است، علم بدیهی نداشته باشیم و در عوض مکلف باشیم که از راه فکر و نظر آن را به دست آوریم، این در واقع به معنای تکلیف غافل است و تکلیف غافل بالاجماع باطل است (جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۱-۱۲۰/۱).

البته این استدلال از وجوه مختلف مخدوش است:

۱. اگر قرار باشد که ما به آنچه اعتقاد بدان واجب است،^۱ علم بدیهی داشته باشیم،

۱. اصل اینکه آیا می‌توان اعتقاد و باور به چیزی را واجب و ضروری دانست یا خیر، مربوط به شاخه جدیدی در فلسفه اخلاق به نام «اخلاق باور» می‌شود که بررسی آن از حیطه این مقاله خارج است. اما باید دانست که غالب متکلمان اسلامی به اصل بایدها و نیایدها در حوزه باورها قائل‌اند و بسیاری از براهین خود را بر این پیش‌فرض بنا نهاده‌اند.

دیگر ارسال رسل و انزال کتب، غیر ضروری و تحصیل حاصل است.
 ۲. لازمه این سخن آن است که تمام افراد بشر در دین و عقاید، کمترین اختلاف‌ها را با هم داشته باشند؛ زیرا اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها در بدیهیات اشتراک نظر دارند.
 ۳. درست است که علم به تکلیف ضروری است و تکلیف غافل بالاجماع باطل است، اما هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که این علم حتماً باید به صورت بدیهی حاصل باشد.

۴. این امر خلاف واقع است؛ زیرا ما به اموری اعتقاد داریم که از طریق فکر یا تقلید به آن‌ها علم پیدا نموده‌ایم.

علامه حلی معتقد است که مبادی برهان فقط اولیات و محسوسات هستند. او حتی بر مبدأ بودن محسوسات برای برهان تشکیک می‌کند. دلیل وی این است که چهار قسم دیگر، متوقف بر وسائط و مبادی‌اند و از مبادی نیستند. او افزون بر نیاز این گزاره‌ها به حد وسط، نسبی بودن و غیر مشترک بودن آن‌ها را دلیل دیگری بر مبدأ نبودن آن‌ها می‌داند. در واقع از نگاه علامه حلی باید بین بدیهیات و مقدمات برهان فرق قائل شویم و نباید آن‌ها را مترادف و مساوی بدانیم^۱ (علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۰۲).

خواجه نصیرالدین طوسی خیلی سختگیرانه عمل می‌کند و تعریفی برای بدیهی ارائه می‌دهد که آن را منحصر در اولیات می‌کند (یعنی قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آن‌ها برای تصدیقشان کافی است). محقق طوسی در *اساس الاقتباس* پس از ذکر مبادی شش‌گانه مشهور قیاس‌های برهانی می‌گوید:

«این دو صنف پنجم و ششم [= حدسیات و فطریات] هرچند به حقیقت از مبادی نیستند، ولی چون مستلزم قیاس‌اند، آن را از مبادی برشمرده‌اند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵).

در واقع محقق طوسی و علامه حلی، با وجود اینکه گزاره‌های مورد بحث را بدیهی می‌دانند، مخالف‌اند که همه آن‌ها را مبدأ برهان تلقی کنیم. بر اساس این دیدگاه،

۱. اصل سخن وی چنین است: «وهذه الأربعة ليست من المبادئ لتوقفها على وسائط ومبادئ غيرها، ولأنها غير عامة لاختلاف العقلاء فيها. والمعتمد إنما هو الأوليات، فإن المحسوسات أيضًا غير مشتركة بين العقلاء».

فطریات، مجربات، حدسیات و متواترات، از مبادی برهان به شمار نمی‌روند و تنها به دلیل آنکه حد وسط این قضایا به راحتی و بدون تکلف به ذهن می‌آید، آن‌ها را با تسامح، از مبادی برهان شمرده‌اند. عبارت علامه حلی در این معنا صریح‌تر است. او افزون بر نیاز این گزاره‌ها به حد وسط، نسبی بودن آن‌ها را دلیل دیگری بر ادعای محقق طوسی دانسته و بیان کنایی خواجه را استدلالی کرده است. همچنین محقق طوسی با عبارت «والعمدة هی الأوئیات»، محسوسات، حسّیات و وجدانیات را نیز - تقریباً - از جرگه مبادی برهان کنار گذاشته و دلیل این امر را نسبی و غیر مشترک بودن محسوسات دانسته است.

تقسیم گزاره‌های پایه

نکته دیگر در مورد نگاه فلاسفه مسلمان به گزاره‌های پایه این است که ایشان این گزاره‌ها را در یک سطح نمی‌بینند و بدیهیات را به دو دسته تقسیم می‌نمایند:

۱. بدیهیاتی که نه تنها به حد وسط نیاز ندارند، بلکه به هیچ واسطه دیگری نیز نیاز ندارند،
۲. بدیهیاتی که نیاز به حد وسط ندارند، اما به واسطه‌های دیگری از قبیل مشاهده و تجربه نیاز دارند. یعنی تصدیقات بدیهی به نوبه خود، به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. بدیهی اولی آن است که نه تنها به استدلال و تشکیل قیاس و جستجوی حد وسط نیازمند نیست، به هیچ واسطه دیگری حتی به مشاهده و تجربه هم نیاز ندارد و اصولاً استدلال بر آن محال است و تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول بر ذهن کافی است که ذهن، حکم جزئی را صادر کند؛ اما در بدیهیات ثانویه، تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم نمودن ذهن کفایت نمی‌کند و اگرچه جستجو و تفحص برای حد وسط، جهت تشکیل قیاس هم ضرورت ندارد، ولی به هر حال دخالت احساس، تجربه، حدس و یا نقل تواتری و... برای ادراک رابط موضوع و محمول لازم است. در واقع پاره‌ای از بدیهیات ثانویه، بدیهی نیستند و از قضایای نظری شمرده می‌شوند، اما خود نظریات هم در یک رتبه قرار ندارند و در کسب رابطه میان موضوع و محمول آن‌ها شدت و ضعف برقرار است (مطهری، بی‌تا: ۳۳۳/۶).

بر همین اساس است که برای بدیهی دست کم دو تعریف بیان کرده‌اند. بر حسب یک تعریف، بدیهی بر اولیات منطبق می‌شود، اما بر حسب تعریف دوم، بدیهی حوزه گسترده‌تری پیدا می‌کند. بنابراین تعریف بدیهی به «ما هو یکفی تصوّر طرفیه فی حصول تصدیقه» فقط بر اولیات منطبق می‌شود، بر خلاف تعریف بدیهی به اینکه «لا يتوقف حصوله علی نظر وفکر» که شامل غیر اولیات نیز می‌شود. به این دلیل است که برخی گفته‌اند:

«البدیهی كالضروری مقول بالاشترک علی معینین: أحدهما ما یکفی تصوّر طرفیه فی الجزم بالنسبة بینهما وهی معنی الأول وثانیهما ما لا يتوقف حصوله علی نظر وکسب، وهو معنی الیقینی ویشمل الأول والحدسی و الحسیّ و غیرها» (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۱۶۴).

اگر به مبادی برهان نگاهی کنیم، درمی‌یابیم که مبنایان سنتی در حیطه اسلامی، قضایایی دیگر را نیز قضایای پایه تلقی کرده‌اند. مجربات، فطریات، حدسیات و متواترات از دیگر قضایای پایه به حساب آمده‌اند. اما در میان این چهار دسته، غیر از متواترات، شاهد هستیم که مبنایان سنتی، معتقد به وجود قضایای مخفی در دل آن‌ها هستند. به بیانی دیگر، قضایای مذکور هرچند که ظاهراً قضایای پایه محسوب می‌شوند، اما در واقع در دل آن‌ها دو قضیه پایه وجود دارد و اگر آن دو قضیه را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که به محسوسات یا معقولات اولیه تعلق دارند. متواترات نیز قضایای مبتنی بر اعتقاد عموم هستند که در تحلیل، در نهایت به قضایای محسوسات یا معقولات اولیه منتهی می‌شوند. بر این اساس، در میان شش دسته مشهور بدیهیات، دو دسته اول حقیقتاً از مبادی علوم برهانی به حساب می‌آیند و مابقی جزء مبادی نیستند؛ زیرا رسیدن به آن‌ها متوقف بر وسایط و مبادی است.

ملاصدرا نیز تقسیم بدیهیات به اولیه و ثانویه را پذیرفته و بدیهیات را به بدیهیات اولی و غیر اولی تقسیم نموده است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰۸).

وی اولیات را نوعی از بدیهیات تلقی می‌کند و بی‌نیازی از حد وسط و امور دیگر از

۱. «العلم الحصولی الانفعالیّ وهو المنقسم إلى التصوّر والتصدیق، المنقسم کلّ واحد منهما إلى البدیهیّ والکسبیّ، والبدیهیّ منقسم إلى الأولیّ و غیره».

جمله: احساس، تجربه، شهادت، تواتر و... را شرط اولیت برای آن‌ها قرار می‌دهد؛ چنان که فقط تصور طرفین قضیه و نسبت را کافی می‌داند^۱ (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳).

بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد تعداد گزاره‌های پایه

قبل از بررسی اقسام و تعداد بدیهیات از نگاه ملاصدرا، ابتدا به چیستی بدیهیات از نگاه وی و نکاتی چند در این باب می‌پردازیم که به ما در فهم دیدگاه او در باب تعداد گزاره‌های پایه کمک می‌کند.

ملاصدرا که از بدیهی به فطری و حدسی نیز تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۳)، در تعریف بداهت، سه شرط را لازم می‌داند: ۱- حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان، ۲- اشتراک همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات، ۳- نیازمند به حد وسط نبودن. از نظر ملاصدرا بدیهی به این معنا نیست که حصول آن برای نفس مطلقاً بی‌واسطه باشد، بلکه باید واسطه در حکم حد وسط نباشد (همو، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

به دلیل همین تأکید بر بی‌نیازی از حد وسط است که برخی اشاره نموده‌اند که ملاصدرا بدیهیات را خارج از گستره و سیطره علم منطقی می‌داند؛ زیرا می‌دانیم که دامنه خطاستنجدی منطقی، عالم فکر است. این در حالی است که عالم فکر از نظر ملاصدرا در برابر ادراکات بدیهی، حدسی و اشراقی یا موهبتی است و انسان فقط در مواضعی که بخواهد از طریق گزینش و چینش معلومات پیشین به معلوم جدید دست یابد، محتاج منطقی است (همو، ۱۳۹۱: ۲۱). ضمن اینکه کاربرد منطقی هنگامی است که ما با روندی به نام فکر می‌خواهیم یک مجهول را معلوم و حاصل کنیم، اما ملاصدرا تأکید می‌کند که بدیهیات به علت حاصل و روشن بودنشان به صورت غریزی در فطرت انسان، قابل حصول نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰). از نظر ملاصدرا معیار اساسی بداهت در حوزه تصدیقات، بی‌نیازی از برهان است. لذا تأکید می‌کند که واضح بودن،

۱. «البدهة وهی المعرفة الحاصلة للنفس فی أول الفطرة من المعارف العامّة التي اشترك فی إدراکها جمیع الناس والأولیات وهی البدیهیات بعینها إلا أنّها کما لا یحتاج إلى وسط، لا یحتاج إلى شیء آخر کإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك سوی تصوّر الطرفين والنسبة».

معیار بدیهی بودن نیست؛ زیرا ممکن است امری قریب‌الوضوح باشد، ولی همچنان نیازمند برهان باشد؛ مانند بسیاری از مسائل هندسه اقلیدس^۱ (همو، بی‌تا: ۷).

اقسام گزاره‌های بدیهی

اولین مطلبی که در باب اقسام بدیهیات از نگاه ملاصدرا باید یادآوری شود، این است که ملاصدرا تعداد بدیهیات را انحصاری و بر اساس تقسیم ثنایی نمی‌داند؛ زیرا از نظر او بدیهیات اموری نیستند که به صورت مطلق ثابت باشند. او تصریح می‌کند که فطری و حدسی اموری نسبی بوده و بسته به اذهان، زمان‌ها و خصوصیات مفهوم و تصدیق متفاوت‌اند^۲ (همو، ۱۹۸۱: ۲۰۸/۱). این سخن ملاصدرا نیازمند تأمل است، وگرنه ظاهر کلام به گونه‌ای است که می‌توان لازمه آن را تجدیدنظر در منطق دانست و باید اشکال نسبی‌گرایی در معرفت را پاسخ دهد. اگر زمان و مکان و استعداد افراد از مؤلفه‌های معرفت به معنای عام آن باشد، آیا راه گفتگو بسته نمی‌شود؟

ملاصدرا آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور، یعنی اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات می‌داند. اصل عبارت وی چنین است:

«فالبرهان لكونه مفيداً لليقين، وجب أن يكون صورتها يقينية الإنتاج فلا يكون إلا قياساً ومادتها اليقينية من الأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفظريات» (همو، ۱۳۶۲: ۳۳).

ولی ملاصدرا به این سخن خود وفادار نمی‌ماند و در حین بحث در مسائل مختلف، از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت کاهش تعداد بدیهیات است و گاه چنین است که نه از شمار این اقسام شش‌گانه می‌کاهد و نه می‌فزاید، بلکه تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن، برخی از این اقسام شش‌گانه تحت اقسام

۱. «إذ كل ما لا يكون بيتاً بنفسه سواء كان قريباً من الوضوح أو لا، فهو عند الحكيم محتاج إلى البرهان إذ لا تعويل إلا عليه، ألا يرى أن كثيراً من المسائل الهندسية قریب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب أقلیدس».

۲. «أن الحكم الفطري والحدسي كالاتصافي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية».

دیگر قرار می‌گیرند. عدول به معنای دوم آن، زیاد حائز اهمیت نیست؛ زیرا همچنان که دیدیم، علاوه بر ملاصدرا کسانی دیگر نیز در این راستا تلاش‌هایی کرده بودند. تعدیل نوع اول: اضافه نمودن تعداد قضایای بدیهی از اقسام شش‌گانه مشهور

۱. مقبولات

ملاصدرا در بیان چیستی عقل بالملکه، مقبولات را به لیست بدیهیات اضافه می‌کند و می‌گوید اولین چیزی که در عقل بالملکه نقش می‌بندد، مقبولات اول هستند که تمام مردم در آن‌ها مشترک‌اند و عبارت‌اند از: اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات و غیر آن، مانند: کل بزرگ‌تر از جزء است، زمین سنگین است، دریا موجود است و کذب قبیح است^۱ (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۵).

۲. کلام الهی و قول معصوم

از برخی سخنان ملاصدرا می‌توان چنین استنباط نمود که وی کلام الهی و قول معصوم را در زمره بدیهیات برمی‌شمرد؛ زیرا کلام الهی و قول معصوم اگر از جهت صدور، دلالت و جهت قطعی باشند، برای معتقدان بدان‌ها گزاره‌های یقینی محسوب می‌شوند. صدرالمتألهین در بحث از مسئله «حدوث عالم» و «دوام فیض باری تعالی» می‌گوید: «وقتی عقل سلیم در این بیندیشد که گروهی از افراد که دارای عقول پاک و نفوس مطهر بوده و هیچ‌گاه مرتکب کار باطلی نشده و از سوی خداوند به وسیله معجزات و خوارق عادات در علم و عمل مورد تأیید قرار گرفته‌اند، از حدوث عالم خبر داده‌اند، جزم پیدا می‌کند که ایشان از روی هوی و هوس سخن نگفته‌اند و قول آن‌ها از روی یقین واقعی و اعتقاد راستین بوده است» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷).

یک برداشت از این سخن می‌تواند این باشد که قضیه «عالم حادث است» که یک قضیه نظری است با ابتناء بر قول معصوم حاصل می‌شود و قول معصوم در نسبت با این

۱. «فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي مقبولات بالقوة وكانت محفوظة في خزانة المتخيلة هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات وغيرها مثل الكل أعظم من الجزء والأرض ثقيلة والبحر موجود والكذب قبيح. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية فيها وتشوق إلى الاستنباطات وتروع إلى بعض ما لم يكن يعقله أولاً».

قضیه در حکم گزاره پایه است.

اما صرف یقینی بودن یک قضیه موجب نمی‌شود که بتوانیم آن را بدیهی بدانیم، بلکه باید به گونه‌ای باشد که به مبادی ختم نشود و خود مبدأ باشد؛ یعنی همان گونه که گذشت. یقین به آن و یا تصدیق آن بدون حدّ وسط باشد. به نظر می‌رسد که قول معصوم شرایط بدهت را ندارد؛ زیرا سه قیدی را که ملاصدرا خود در تعریف بدیهی لحاظ نمود - که این قیود در حکم معیار تشخیص بدیهی از غیر بدیهی نیز هستند - ندارد؛ اولاً بین تمام مردم مشترک نیست و فقط برای معتقدان به آن معصوم حجت و مقبول است. ثانیاً قول معصوم نیازمند حد وسط است، زیرا به عنوان مثال در گزاره «معاد جسمانی است» اگر معتقد به این گزاره بگوید که این گزاره برای من بدیهی است و نیازمند به استدلال و حد وسط نیست، زیرا قول معصوم است، معتقد به این گزاره باید برای این اعتقاد که چرا قول معصوم صادق و حجت است، دلیل داشته باشد. ضمن اینکه در همین اعتقاد او به این گزاره، یک استدلال نهان وجود دارد و در واقع فرد به واسطه این استدلال به گزاره اعتقاد می‌یابد و آن استدلال این است: ۱. قول معصوم صادق و مطابق با واقع است، ۲. این گزاره که «معاد جسمانی است»، قول معصوم است، پس این گزاره صادق است. ضمن اینکه مقدمه اول یعنی «معصوم در سخنش صادق است»، برای فرد بدیهی نیست و او برای اعتقاد به عصمت معصوم، نیازمند دلیل و حد وسط است.

نقد دیگر آنکه یکی از قیود بدیهی از نگاه ملاصدرا این است که بدیهی از آغاز فطرت انسان، نزد او حاضر است؛ اما این سخن در باب قول معصوم صدق نمی‌کند. به نظر می‌رسد سخن صحیح آن است که قول معصوم از نگاه ملاصدرا را مربوط به رکن دوم مبنای گروهی یعنی راه رسیدن از بدیهیات به نظریات بدانیم؛ بدین معنا که ملاصدرا آیات و روایات را یکی از راه‌های رسیدن به گزاره‌های نظری می‌داند. طبق این بیان، ملاصدرا رکن دوم مبنای گروهی را توسعه داده و علاوه بر برهان، به اشراق و قول معصوم هم قائل است؛ زیرا سخن معصوم فی نفسه برای فرد، صادق و یقینی نیست، بلکه یقین و صدق آن بدان خاطر است که از طریق معصوم حاصل شده؛ همچنان که نتیجه یک برهان فی نفسه برای شخص صادق و یقینی نیست، بلکه ضرورت و صدق

آن بدین خاطر است که از طریق برهان حاصل شده است. بنابراین قول معصوم از گزاره‌های نظری است و این سخن که: «علم نبی و امام که اندیشه ملاصدرا مصبوغ به صبغه آنهاست، نه بدیهی است و نه نظری، و به همین دلیل نه خطاپذیر است و نه محتاج به منطقی» (همو، ۱۳۹۱: ۳۱)، درست به نظر نمی‌رسد.

تعدیل نوع دوم: تقلیل تقسیم بدیهیات

ملاصدرا با توجه به ابعاد وجودی انسان، بدیهیات را به سه قسم حسیات، وجدانیات و اولیات تقسیم می‌کند. اصل سخن و استدلال وی چنین است:

«بدیهیات سه دسته‌اند: زیرا انسان متشکل از سه بعد حس، عقل و نفس است. آنچه در نزد حواس ظاهره حاضر است، حسیات نام دارد که خود بر حسب انقسام مواضع آن چند قسم دارد و به آنچه در نفس حاضر است، وجدانیات گفته می‌شود و آنچه در عقل حاضر است، اولیات خوانده می‌شود. تمام این سه قسم، تحت اسم واحد بدیهیات قرار می‌گیرند؛ زیرا هر سه از ابتدا به صورت غریزی در فطرت انسان وجود دارند و چون همه بدون اختیار نفس نزد او حاضر و حاصل‌اند، تحصیل آنها ممکن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل محال است» (همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰).

این سخن ملاصدرا به معنای کاهش تعداد بدیهیات و نفی دیگر اقسام بدیهیات نیست، بلکه فقط تقسیم‌بندی جدیدی از بدیهیات با توجه به ابعاد وجودی انسان ارائه می‌کند و اقسام شش‌گانه پیش را تحت سه قسم درمی‌آورد؛ بدین صورت که از مشاهدات به حسیات تعبیر می‌کند و تجربیات و متواترات را تحت محسوسات، و فطریات و حدسیات را تحت وجدانیات قرار می‌دهد.

همچنان که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا در اینجا وجدانیات را یک قسم مستقل می‌داند و آن را از زیر مجموعه محسوسات بیرون می‌آورد؛ اما در مقام عمل بدین اعتقاد وفادار نمی‌داند و وجدانیات را تحت حسیات قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۰/۴ و ۱۵۸/۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۳۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۸۲).

مصباح یزدی در باب اقسام بدیهیات، تقسیمی شبیه به این تقسیم ملاصدرا ارائه می‌دهد؛ با این تفاوت که وی بدیهیات را دو قسم اولیات و وجدانیات می‌داند و اعتقادی به بدیهی بودن قضایای شش‌گانه مشهور ندارد و تصریح می‌کند که حقیقت

این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایای شش‌گانه را می‌توان بدیهی به معنای واقعی دانست؛ یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند. اما سایر قضایا را از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی می‌کند. وی حدسیات و فطریات را قریب به بدیهی می‌داند، نه بدیهی؛ به دلیل اینکه این قضایا یک قیاس خفی همراه خود دارند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۱۰/۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۸۷/۱ و ۸۹).

ملاحظات در باب حسیات:

سخنان متفاوت ملاصدرا در باب حسیات، این سؤال را پیش روی ما می‌نهد که آیا ملاصدرا محسوسات را در زمره بدیهیات می‌داند یا خیر؟ هرچند همچنان که اشاره شد، ملاصدرا هنگام ذکر اقسام بدیهیات، محسوسات را یکی از اقسام بدیهیات می‌داند، اما میل شدید او به عرفان و عقل‌گرایی و رهایی از عالم حس و اجسام، سبب بی‌اعتنایی او به محسوسات و ادراکات حسی می‌شود. ملاصدرا در مقایسه ادراک حسی و عقلی می‌گوید:

«ادراک حسی بسته به نزدیک یا دور بودن امر محسوس متفاوت می‌شود، اما ادراک عقلی مطابق با واقع بوده و تفاوت نمی‌پذیرد؛ لذا حس به کرات به خطا می‌رود، اما عقل که از وهم و وسواس بری است، از خطا معصوم است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۴۹).

ملاصدرا آنگاه که در مقام بحث مستقیم در باب ادراک نیست و گرم صحبت در دل‌مشغولی‌های اصلی خویش است، اعتقاد واقعی خود را در باب محسوسات اعلام کرده و بیان می‌دارد که محسوسات در زمره بدیهیات نیستند. وی در شرح این سخن ابن سینا که فلسفه را مبدأ طبیعیات و ریاضیات می‌داند، تصریح می‌کند که حس، مبدأ حقیقی برای حصول علم نیست^۱ (همو، بی‌تا: ۱۸).

شاهد دیگر اینکه ملاصدرا فقط قضایایی را که مبدأ آن‌ها عقل باشد، یقینی می‌داند

۱. «أَنَّ المهندس والطبیعیَ یَظنُّ أنَّ فی کُرْبَةِ الفلک. أمَّا المهندس فیقول إنَّ الفلک کُرْبٌ لِأَنَّ أَقْطاره من جمیع الجوانب متساویة ومحاذیات أجزاءه لِنقطة کذا متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحسّ وهو لیس بمبدأ حقیقی».

و تصریح می‌کند که اعتقادات و قضایایی که مبدأ آن‌ها حسیات - مانند تواتر، شنیدن، شهادت و اجماع - باشد، غیر یقینی هستند و دلیل او این است که یقین، نوری عقلانی است که جز به وسیله نوری که برتر از او باشد، قابل حصول نیست.

غیر یقینی دانستن بدیهیات به معنای خروج آن‌ها از زمره بدیهیات است؛ زیرا روشن است که بدیهیات که خود منشأ یقین به قضایای نظری‌اند، به طریق اولی باید یقینی باشند.

اما سخن ملاصدرا در باب متواترات حائز اهمیت است؛ چه آنکه واقعاً یقینی بودن متواترات در اضطراب بوده و این سخن ملاصدرا در باب متواترات درست به نظر می‌رسد؛ زیرا متواترات که در آن به اخبار گروهی اعتماد می‌شود، منطقاً به یقین نمی‌رسند^۱ (همو، ۱۳۷۸: ۹).

ملاحظات در باب حدسیات

به نظر می‌رسد که حدس از نگاه ملاصدرا مربوط به رکن دوم مبنای است، نه رکن اول. شاهد صریح، این عبارت اوست:

«الیقین نور من أنوار الله یقذف فی قلب من یشاء من عباده المتّقین، وطریق حصوله إمّا البرهان أو الحدس بالإلهام» (همان).

شاهد دیگر اینکه ملاصدرا گاه حدس را راه رسیدن به حد وسط در تمام قضایای نظری می‌داند، نه قوه‌ای که صرفاً منشأ یک سری از قضایای خاص است:

«النفس حال کونها جاهلة كأنها واقعة فی ظلمة ظلماء فلا بدّ من قائد یقودها أو روزنة یضیی لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو الحدّ المتوسّط بین الطرفين وتلك الروزنة هو التحدّس بذلك دفعةً؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسّط بالتحدّس هو الحدس» (همو، ۱۳۹۱: ۲۸).

۱. «وبالجملة یقین نور من أنوار الله یقذف فی قلب من یشاء من عباده المتّقین، وطریق حصوله إمّا البرهان أو الحدس بالإلهام؛ وأمّا الاعتقاد الذی مبدؤه الأوضاع الحسیّة - کالتواتر والسماع والشهادة والإجماع - فهو غیر نور الشهود الباطنی والحضور... «وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» یقین نور عقلی لا یحصل إلا بسبب نور هو أعلى منه وفوقه؛ والاعتقاد الذی مبدؤه أمر محسوس فلا یفید إلا محسوساً دونه، إذ الشیء لا یفید ما هو أشرف منه، فلا یكون نوراً عقلیاً».

برخی چنین برداشت نمودند که حدسیات از نگاه ملاصدرا خارج از قسم بدیهیات است و چنین تعبیر نمودند که «ملاصدرا در باب تقسیم قضایا رأی خاص دارد. از نظر وی تصور و تصدیق بر چهار قسم است: ۱. بدیهی یا به تعبیر ملاصدرا فطری، ۲. حدسی، ۳. موهبتی یا به تعبیر ملاصدرا مکتسب به طریق اشراق از قوه قدسی، ۴. مکتسب از فطری و حدسی به وسیله فکر». اما این ادعا از چند لحاظ قابل مناقشه است:

۱. ملاصدرا قضایای حدسی را قسیم قضایای بدیهی نمی‌داند، بلکه گاه آن را یکی از اقسام بدیهیات می‌داند (همو، ۱۳۶۲: ۳۳) و گاه آن را مترادف با بدیهی دانسته و از بدیهی به حدسی تعبیر می‌کند (همان: ۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۴).

۲. قضایای موهبتی یا اشراقی در این تقسیم جا ندارند؛ زیرا این تقسیم ناظر به رکن اول مبنای موهبتی است، اما اشراق یکی از راه‌های رسیدن به قضایای نظری است نه یکی از اقسام قضایا، یعنی مربوط به رکن دوم مبنای موهبتی است، زیرا ملاصدرا معتقد است که قضایای نظری، یا مبتنی بر یکی از اقسام بدیهیات اند یا اینکه از طریق اشراق قوه قدسیه حاصل می‌شوند:

«كُلٌّ مِنْهُمَا (التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيقُ) فَطَرِيٌّ وَحَدَسِيٌّ وَمَكْتَسَبٌ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ
إِنْ لَمْ يَحْصَلْ بِإِشْرَاقٍ مِنَ الْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ» (همو، ۱۳۶۲: ۳).

این سخن قطب‌الدین رازی و سبزواری در باب مجربات و حدسیات قابل تأمل است که حدسیات و مجربات فقط برای فرد و استدلال‌های او برای خویش مفید است؛ زیرا مجربات و حدسیات مادام که برای کسی حاصل نشده باشند، بر او حجت تلقی نمی‌شوند و از این رو در قیاسی که مراد از آن افحام خصم یا افاده یقین برای دیگری باشد، به کار نمی‌روند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۲۶-۳۲۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۶۰).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مسئله توجیه، طرفدار نظریه مبنای‌گرایی است که بر اساس آن گزاره‌ها به دو قسم گزاره‌های پایه و خودموجه و گزاره‌های نظری و مستنتج تقسیم می‌شوند. او از گزاره‌ها پایه به گزاره‌های بدیهی، فطری و حدسی تعبیر می‌کند و در تعریف بداهت، سه شرط را لازم می‌داند: ۱. حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان، ۲. اشتراک

همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات، ۳. نیازمند به حد وسط نبودن. ملاصدرا معیار اساسی برای شناخت گزاره بدیهی از غیر بدیهی را بی‌نیازی از برهان می‌داند و تأکید می‌کند که واضح بودن، معیار بدیهی بودن نیست؛ زیرا ممکن است امری قریب‌الوضوح باشد، ولی همچنان نیازمند برهان باشد. ملاصدرا همچون سایر فلاسفه مسلمان، تقسیم بدیهیات به اولیه و ثانویه را پذیرفته و بدیهیات را به بدیهیات اولی و غیر اولی تقسیم می‌کند.

اما هرچند نقطه مشترک همه فیلسوفانی که در بحث توجیه قائل به مبناگرایی هستند، اعتقاد به لزوم ابتدای معرفت بر مبنای گزاره‌های بدیهی و پایه است، ولی در خصوص مصادیق این گزاره‌ها بین ایشان اختلاف نظر وجود دارد. ملاصدرا اولاً تعداد بدیهیات را ثابت، انحصاری و بر اساس تقسیم ثنائی نمی‌داند، ثانیاً آنگاه که به صراحت به تعداد گزاره‌های بدیهی اشاره می‌کند، اقسام بدیهیات را همان شش قسم مشهور یعنی اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات می‌داند. ولی او در حین بحث در مسائل مختلف از این اعتقاد خود عدول می‌کند. عدول او گاه به صورت کاهش تعداد بدیهیات است و گاه به این صورت است که یک تقسیم‌بندی جدیدی ارائه می‌کند که در آن برخی از این اقسام شش‌گانه تحت اقسام دیگر قرار می‌گیرند.

در تعدیل نوع اول، ملاصدرا مقبولات را به لیست بدیهیات اضافه می‌کند و از برخی سخنان او چنین استنباط می‌شود که وی کلام الهی و قول معصوم را در زمره بدیهیات برمی‌شمرد. اما به نظر می‌رسد که قول معصوم، سه شرطی را که ملاصدرا خود در تعریف بدیهی لحاظ نموده است، ندارد و باید قول معصوم از نگاه ملاصدرا را مربوط به رکن دوم مبناگرایی یعنی راه رسیدن از بدیهیات به نظریات بدانیم. حتی به نظر می‌رسد که حدس هم از نگاه ملاصدرا مربوط به رکن دوم مبناگرایی است، نه رکن اول.

در تعدیل نوع دوم، ملاصدرا بدیهیات را به سه قسم حسیات، وجدانیات و اولیات تقسیم می‌کند و البته گاه وجدانیات را ذیل حسیات قرار می‌دهد. همچنین ملاصدرا در مورد محسوسات و متواترات عباراتی دارد که نشان از این دارند که او در بدیهی شمردن این گزاره‌ها تردید دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *البرهان من كتاب الشفاء*، چاپ دوم، قاهره، دار النهضة العربية، ۱۹۶۶ م.
۳. همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۵. افلاطون، *دوره آثار افلاطون (رساله تئتوس)*، ترجمه لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، *شرح المواقف*، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه نراقی و سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۸. پویمن، لوئیس پائول، *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. دادجو، ابراهیم، *نظریه‌های توجیه و مبنایگرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مقدمه هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *التصور والتصديق*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. همو، *التنقيح في علم المنطق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. همو، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم، بیدار، بی تا.
۱۷. همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. همو، *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۲۰. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. همو، *رسالة في الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. همو، *مفاتيح الغيب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. عظیمی، مهدی، *تحلیل منطقی گزاره*، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجريد*، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۲۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *المنطقيات*، تحقیق دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۶. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. همو، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، کتبی نجفی، بی تا.
۲۸. کشفی، عبدالرسول، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، دوره چهارم، شماره ۲، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۰. همو، *ترجمه و شرح برهان شفاء*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، بی جا، بی تا.
۳۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.