

زیبیر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

شک در معرفت های بدیهی

مهدی ذوالقدر^۱

چکیده

آیا تردید در بدیهیات با بدهت آنها تنافی دارد؟ آیا ممکن است بدیهی ترین امور نیز مورد تردید واقع شوند و این با بدهت آنها تنافی نداشته باشد؟ آنچه موجب تفاوت میان گزاره های بدیهی و نظری است، نیاز و عدم نیاز به تعریف و استدلال است. سرّ بازگشت معرفت های نظری به معرفت های بدیهی را نیز در این ویژگی مهم باید جست و جو کرد. اما تعمیم ناخودآگاه این بی نیازی به بی نیازی در سایر امور، موجب بروز مشکلاتی در معرفت به گزاره های بدیهی شده است. به همین دلیل ضروری است از میان کلمات اندیشمندان، مباحثی درباره این ویژگی و تمایز آن با ویژگی های دیگر این نوع از علوم داشته باشیم. با این بررسی آشکار می شود که تصدیق بی واسطه گزاره های بدیهی بر خلاف تصور اولیه - که آسان به نظر می آید - دارای شرایطی است که توجه نکردن به آنها موجب اشتباه در تشخیص و تصدیق بدیهیات می شود. در این مقاله پس از بررسی تعریف و بیان ویژگی های گزاره های بدیهی، به شرایط و امور مورد نیاز بدیهیات اشاره شده است.

کلیدواژگان

شک، بدیهی، التفات، توجه، فاعل شناسا، شرایط بدهت.

۱. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمی قم (mhasani1414@yahoo.ir).

مقدمه

علم حصولی در یک نگاه به نظری و بدیهی تقسیم می‌شود. بدیهی علمی است که برای حصولش نیاز به فکر و نظر نیست؛ ولی نظری نیاز به فکر و کسب دارد. برای دستیابی به جایگاه نظریات باید ابتدا با جایگاه بدیهیات آشنا شد؛ چرا که این بدیهیات‌اند که ما را به نظریات می‌رسانند و به منزله زیرساخت علوم بشری‌اند. هر اندازه که طالب علم با بدیهیات بیشتر آشنا شود، این دستیابی بهتر و سریع‌تر صورت می‌گیرد و هر میزان بدیهیات، آن‌گونه که باید، مورد نظر قرار نگیرد، یا علمی حاصل نمی‌شود و یا علمی همراه با خلط و مغلطه بسیار حاصل می‌شود. لذا می‌توان گفت اتقان نظام معرفتی بشر به اتقان زیرساخت‌های آن، یعنی بدیهیات، منوط است.

با تحقیق در پیشینه این موضوع روشن می‌شود یکی از موضوعاتی که کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است، بررسی و تحلیل «شک و تردید در بدیهیات» است. اگر بدیهی، بدیهی است، چرا مورد اختلاف واقع می‌شود؟ آیا بدیهیات از حیث بدهت، اقسام و مراتب دارند؟ آیا گزاره‌های بدیهی که از کسب و نظر بی‌نیازند، نیازمند امور دیگری هستند؟ امور مورد نیاز بدیهی کدام‌اند؟ منشأ این امور چیست؟

از همین رو ما در این نوشته به تبیین ارتباط شک با بدیهیات می‌پردازیم و موضوع خود را با سه سؤال اصلی مطرح می‌کنیم:

۱. آیا در گزاره‌های بدیهی شک راه دارد یا اینکه شک در هر گزاره‌ای مساوی با غیر بدیهی بودن آن است؟
 ۲. بر فرض رهیافت شک در بدیهیات، منشأ آن چیست؟ و در طرف مقابل برای اینکه یک گزاره بدیهی، بدون واسطه به تصدیق مخاطب درآید به چه مقدمات و شرایطی نیاز دارد؟
 ۳. این مقدمات و شرایط به گزاره بدیهی باز می‌گردد یا به فاعل شناسا؟
- ما با پاسخ به این سؤالات و ارائه مباحثی از اندیشمندان فلسفه و منطق و معرفت‌شناسی، تحلیلی از این موضوع خواهیم داشت. البته قبل از آن باید منظور خود را از «شک» و «مفهوم بدیهی» روشن کنیم.

مراد از شک و تردید

شک حالت نفسانی فاعل شناساست که با نوعی اضطراب در فهم و شناخت واقعیت همراه است. وقتی ما واقعیتی از وقایع را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و نمی‌توانیم درباره آن به نتیجه قطعی برسیم و در زمینه آن به سردرگمی و تردید دچار می‌شویم، در اینجا است که به شک افتاده‌ایم.



اصولاً تأمل درباره مسئله و قضیه‌ای ممکن است ما را به این نتایج رهنمون کند: «وهم»، «شک»، «ظن و گمان»، و «یقین».^۱

در سه حالت نخست، شخص نمی‌تواند مفاد گزاره را تصدیق کند و با نوعی سردرگمی و تردید همراه است؛ مگر آنکه با تعریف و استدلال بتواند به جزم برسد، سپس آن را بپذیرد، و چون موضوع ما بررسی شک و تردید در بدیهیات است و بدیهیات در نقطه مقابل نظریات قرار دارند، می‌توان گفت اینجا مراد از شک، معنایی است که در نهاد آن عدم تصدیق به مفاد گزاره بدیهی نهفته باشد؛ یعنی شک به معنای اعم؛ نه شک به معنای تساوی احتمال طرفین؛ چون در هر سه حالت مزبور (وهم، شک و ظن)، شخص برای تصدیق مفاد گزاره، نیازمند تعریف و استدلال است و به نحوی گزاره بدیهی برای او در جایگاه گزاره‌ای نظری قرار گرفته است.

پس آنچه محل بحث می‌باشد، شک به معنای اعم است؛ زیرا موضوع ما، بررسی دلایل و چرایی تردید میان دو طرف قضیه است و اینکه آیا این‌گونه حالات در برابر بدیهیات ممکن است یا نه؟ و دلایل آن چیست؟

مراد از مفهوم بدیهی

برای دستیابی به پاسخ سؤالات خود ابتدا باید ببینیم مراد از بدیهی در اصطلاح منطقیون چیست. در میان کلمات دانشمندان این اصطلاح در دو معنا به کار گرفته شده است:

۱. بدیهی به معنای علمی است که حصول آن بر کسب و نظر، یعنی فکر و اندیشه، توقف ندارد؛ چنان‌که خواجه نصیر به آن چنین اشاره کرده است:

معانی متصور در عقول و اذهان، یا بنفس خود بین 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 و آنچه بین نبود. اگر مرکب و معلول بود و مقومات و عللش بین بود، آن را به حدود اکتساب توان کرد.^۲

۲. گاه نیز بدیهی به معنای اولی است که صرف تصور طرفین آن برای جزم به صدقش کافی است. قطب‌الدین رازی می‌گوید:

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۱۸.

۲. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۲. همچنین بوعلی در النجاة، ص ۱۱۲، مظفر در المنطق، ص ۲۱، علامه حلی در جوهر النضید، ص ۱۹۲، و فارابی در کتاب البرهان المنطقیات، ص ۲۶۹، بدیهی را به همین معنا آورده‌اند.

البديهی كالضروری مقول بالاشترک علی معینین احدهما ما یکفی تصور طرفیه فی الجزم بالنسبه بینهما و هی معنی الأولى و ثانیهما ما لا یتوقف حصوله علی نظر و کسب.^۱

با بررسی تعاریف اهل منطق از علم بدیهی، مشاهده می‌شود که اکثر آنان این کلمه را به معنای اول گرفته‌اند که اعم از معنای دوم است و اولیات را نیز شامل می‌شود. اما صرف نظر از تعاریف مطرح شده درباره بدیهی، آنچه با موضوع این مقاله تناسب دارد، همان معنای اول است؛ چرا که موضوع بررسی ما از بدیهی در این مقاله، چرایی و چگونگی ورود شک و تردید در بدیهیات است. به همین دلیل آنچه مهم است، بین و روشن بودن معنا و حکم بدیهی است که ذاتاً نیازی به وضوح مفهومی (در تصورات) یا وضوح صدقی (در تصدیقات) ندارد تا دست نیاز به سوی فکر (تعریف یا استدلال) دراز کند و در پناه ترتیب معلومات تصویری یا تصدیقی، به این وضوح نائل آید؛ خواه صرف تصور طرفین در آن کافی باشد، خواه نباشد. لذا ما رشته کلام را در این معنا از بدیهی پی می‌گیریم.

اقسام بدیهیات

تقسیم اول

بعد از روشن شدن معنای بدیهی، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدیهی - بعد از قبول عدم نیازش به تعریف و استدلال - امکان اندیشه‌پذیری دارد؟ به عبارتی دیگر ما گزاره‌های نظری را با بدیهیات روشن و تبیین می‌کنیم؛ ولی آیا خود بدیهیات را نیز می‌توان به نحوی با تعریف یا استدلال روشن‌تر کرد؟ یا آنچه را خود مایه تبیین گزاره‌های دیگر است، نمی‌شود به خود یا غیر خود که در وضوح ضعیف‌تر است تبیین کرد؟

در پاسخ این پرسش باید گفت همه بدیهیات در یک سطح از بداهت نیستند؛ بلکه اقسامی دارند:

الف) بدیهیات ممتنع التعریف: بدیهیاتی که نظری بودن آنها بالذات ممکن نیست؛ مانند مفهوم «علم» در تصورات،^۲ و قضیه «اجتماع نقیضین محال است» در تصدیقات؛^۳

۱. قطب الدین رازی، شرح المطالع، ۱۶۴

۲. آنچه اینجا از تعریف در مورد بدیهیات گفته می‌شود، تعریف حقیقی است، نه لفظی و تنبیهی؛ زیرا امکان تعریف لفظی و تنبیهی در مورد همه بدیهیات، بدیهی است.

۳. ممکن نیست مفهوم «علم» نظری باشد؛ زیرا اگر نظری باشد، باید به چیزی که معلوم است، معلوم گردد و این، متفرض بر آن است که قبلاً با مفهوم علم آشنایی داشته باشیم.

۴. زیرا اگر این قضیه نظری باشد، به هیچ نحو، جز با اتکای به خودش، معلوم نمی‌شود.

ب) بدیهیات ممکن التعریف: بدیهیاتی که نظری بودنشان بالذات ممکن است؛ زیرا می‌توان برای آنها تعریف یا استدلال آورد؛ به‌ویژه با پذیرش نسبی بودن بدیهیات؛ چون ممکن است پاره‌ای از تصورات یا تصدیقات برای برخی بدیهی، و برای بعضی دیگر نظری باشد که البته این امر فقط در مورد این قسم مطرح است، نه قسم اول.

تقسیم دوم

بدیهیات را از حیثی دیگر نیز به مطلق و نسبی تقسیم کرده‌اند.

الف) بدیهیات مطلق: بدیهیاتی هستند که برای همه بدیهی‌اند؛

ب) بدیهیات نسبی: بدیهیاتی هستند که برای بعضی بدیهی‌اند و برای بعضی بدیهی نیستند.

نسبی بودن را از جهات مختلف می‌توان تصویر کرد. مثل:

۱. بدیهی و نظری بودن نسبت به افراد مختلف؛

۲. بدیهی و نظری بودن نسبت به اطوار و نشئات وجود؛

۳. بدیهی و نظری بودن برای یک فرد نسبت به اوقات و حالات مختلف وی.

در مورد بدیهیات می‌توان هر سه صورت از نسبت را پذیرفت و این با بدهات خود گزاره بدیهی منافاتی ندارد؛ زیرا این ویژگی در حقیقت به نفس فاعل شناسا برمی‌گردد، نه گزاره بدیهی، تا نتیجه آن سخن نسبی‌باوران (Relativists) شود که می‌گویند همه چیز نسبی است.

صاحب کتاب المنطق صورت اول را چنین بیان می‌کند:

إن قضية واحدة قد تكون بدیهية عند شخص، نظرية عند شخص آخر وليس ذلك إلا الأول عنده من قوة الحدس ما يستغني به عن النظر والكسب، أي ما يستغني به عن الحركتين الاوليين، دون الشخص الثاني، فانه يحتاج الى هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل.^۱

در واقع مرحوم مظفر در این عبارت با مطرح کردن نقش قوة حدس در رسیدن به معلوم، در صدد بیان چگونگی این نسبت است و آن را چنین تبیین می‌کند که هر کس این قوه را دارد، در مواجهه با این قضایا بدون دو حرکت اول (حرکت از مجهول به معلوم و از معلوم در معلوم)، مستقیماً از مجهول به معلوم می‌رسد؛ همان‌گونه که یک گزاره بدیهی مورد تصدیق واقع می‌شود. ولی کسانی که این قوه را ندارند، در مواجهه با چنین قضایایی به این حرکات نیاز دارند؛ همان‌گونه که یک گزاره نظری نیازمند فکر است.

صدرالمتألهین نیز در عبارتی به هر سه صورت از این نسبت چنین اشاره کرده است: «ان

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۲۵.

البدهاء والكسب يختلف باختلاف النشئات والأطوار كما يختلف باختلاف الاشخاص والاقوات فتأمل فيه». اوی در این عبارت، بدیهی و نظری را از جهات مختلف، نسبی دانسته است: یکی به لحاظ اطوار و نشئات وجود و دیگر به لحاظ اشخاص و اوقات؛ یعنی ممکن است چیزی برای موجودی در مرتبه وجودی نازل، نظری باشد و همان چیز برای موجودی در مرتبه عالی، بدیهی باشد؛ همان‌طور که ممکن است چیزی برای اشخاص مختلف، یا برای یک شخص در اوقات و احوال مختلف، متفاوت باشد.

با این توضیحات می‌توان فرایند فکر، یعنی تعریف و استدلال را فقط در قسم دوم از بدیهیات (بدیهیات نسبی) به کار برد، نه قسم اول (بدیهیات مطلق).

امکان تردید در گزاره‌های بدیهی^۲

با روشن شدن معنای شک، و بدیهی و اقسام آن و اینکه ملاک تقسیم به بدیهی و نظری فقط داشتن و نداشتن واسطه‌ای برای تصدیق است، نه چیز دیگر، شکی باقی نمی‌ماند که یک گزاره بدیهی برای آنکه به تصدیق (بی فکر و نظر) فاعل شناسا درآید، به امور دیگری هم نیازمند است و این بی‌نیازی از فکر و نظر، با نیازمندی به امور دیگر، قابل جمع است و خللی در بدهات بدیهی ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل بسیار دیده می‌شود که بدیهی‌ترین گزاره‌ها نیز مورد تردید واقع شده‌اند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که گرچه بدیهیات از فکر و نظر بی‌نیازند، اما به امور دیگر نیاز دارند و شک در واقع از جانب آن امور در بدیهیات راه می‌یابد. حکیم سبزواری در شرح منظومه آورده است: «والضروری ما لا یحتاج الی فکر ونظر، وإن إحتاج الی منبه أو إحساس أو تجربه أو غیرها».^۳

میر سید شریف جرجانی بدیهی را چنین تعریف کرده است: «البدیهی هو الذی لا یتوقف حصوله علی نظر وکسب سواء إحتاج الی شیء آخر من حدس أو تجربه أو غیر ذلک...».^۴

قبل از بیان تفصیلی مطالب ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که گرچه این امور در کلام اندیشمندان بیشتر در مورد گزاره‌های بدیهی بیان شده است، برای گزاره‌های نظری نیز به نحوی مطرح است؛ یعنی گزاره‌های نظری هم برای آنکه مورد تصدیق فاعل شناسا قرار بگیرند، از این امور بی‌نیاز نیستند و دلیل آن هم این است که تفاوت این دو نوع گزاره، فقط

۱. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱.

۲. پاسخ سؤال اول.

۳. سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. جرجانی، التعریفات، ص ۱۹.

در نیاز و عدم نیاز آنها به فکر و نظر است، و در سایر امور - مثل آنچه به فاعل شناسا برمی‌گردد - مشترک‌اند. اما ممکن است سؤال شود که پس چرا اندیشمندان این امور را فقط در مورد گزاره‌های بدیهی طرح کرده‌اند؟ پاسخ این است که علت برجستگی مقدمات مذکور در بدیهیات، ممکن است این موارد باشد:

۱. عمده این امور - چنان‌که خواهد آمد - مستقیم یا غیر مستقیم به التفات و توجه فاعل شناسا برمی‌گردند؛ التفات و توجهی که در گزاره‌های نظری بالتبع فراهم می‌آیند؛ زیرا مشکل اساسی در گزاره‌های نظری پیرامون فکر و نظر است و بیشتر تلاش فاعل شناسا برای یافتن مقدمات و حد وسط صرف می‌شود و در حین این جست‌وجو، التفات و سایر امور مورد نیاز، خود به خود و بالتبع حاصل می‌شوند؛ چراکه شخص باید فکر کند تا از مجهول به معلوم برسد. ولی در بدیهیات، به دلیل بی‌نیازی آنها از کسب و فکر، نوعی غفلت بر شخص عارض می‌شود؛

۲. حتی می‌توان گفت این امور در نظریات نیز مغفول واقع می‌شوند؛ ولی به دلیل آنکه بیشتر توجه فاعل شناسا به یافتن حد وسط و واسطه تصدیق جلب شده است، از عدم لحاظ این شرایط، غافل می‌شود. برخلاف نادیده انگاشتن این امور در بدیهیات که به راحتی قابل ادراک، و محسوس است و بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ زیرا واسطه‌ای در کار نیست و توجه شخص کمتر مشغول است؛

۳. بعضی از این عوامل مخصوص بدیهیات است یا لااقل در امور بدیهی بیشتر رواج دارد؛ مثل شدت وضوح و استمرار که موجب مغفول واقع شدن آنها می‌شود؛^۱

۴. انکار بدیهیات مستبعد است و موجب تعجب همگان می‌شود. برای رفع این استبعاد و تعجب، این نکات مطرح می‌شود تا از ارزش بدیهیات چیزی کاسته نشود و دانسته شود که گرچه گزاره‌های بدیهی روشن هستند و نیاز به تفکر ندارند، چنان هم نیست که همه افراد با هر شرایطی که دارند و به هر نحوی که خواستند بتوانند آنها را درک و تصدیق کنند؛ بلکه برای بدیهی‌ترین امور هم تا فاعل شناسا این شرایط را فراهم نکند، از رسیدن به آنها عاجز است.

مقدمات بداهت بدیهی^۲

به نظر می‌رسد بداهت گزاره‌های بدیهی یک شرط بیشتر نداشته باشد و آن توجه نفس است و مابقی در واقع، مقدمه توجه و التفات نفس‌اند؛ چرا که نفس به دلیل ویژگی‌هایی که دارد،

۱. که با عنوان «ساختار دستگاه ادراکی» خواهد آمد.

۲. پاسخ سؤال دوم. می‌توان عنوان آن را چنین هم گذاشت: «شرایط فاعل شناسا در تصدیق بی فکر و نظر یک گزاره بدیهی».

نمی‌تواند مثل مجردات تامه، به راحتی به هر چه می‌خواهد و در هر شرایطی که هست، توجه کند؛ بلکه برای این کار باید شرایطی فراهم شود که بخشی از آنها (مثل سلامت قوای ادراکی) برای توجه به همه بدیهیات لازم است و بخشی از آنها (مثل عملیات غیر عقلی) برای توجه به بعضی از بدیهیات، و هر کدام به نحوی برای توجه نفس نقش ایفا می‌کند؛ بعضی در جهت زمینه‌سازی و بعضی در جهت رفع مانع.

۱. التفات و توجه

اکثر فلاسفه مسلمان التفات و توجه را شرط بداهت بدیهی دانسته‌اند و هنگام بحث از آن، موضوع «توجه» را نیز به نحو اجمال طرح کرده، یا عدم توجه را موجب خلط بین امور و مغالطه دانسته‌اند؛ اما سخنی بیشتر در این باره بیان نکرده‌اند.

یکی از مباحثی که در علم روان‌شناسی نیز به آن پرداخته شده است، موضوع «توجه» است. روان‌شناسان معتقدند همه حواس آدمی هم‌زمان در حال دریافت انبوهی از اطلاعات حسّی است که در صورت توجه به آنها، این اطلاعات به علم آگاهانه تبدیل می‌شوند؛ ولی ما نمی‌توانیم همه آنها را بازشناسی کنیم. برای نمونه الان که سرگرم مطالعه هستیم، اگر چند لحظه دست از خواندن برداریم، چشم خود را ببندیم و به محرک‌های گوناگونی که به ما می‌رسد دقت کنیم (مثلاً به تنگی کفش، صدای کولر و بوهایی که به مشام می‌رسند)، در خواهیم یافت که تا چند لحظه پیش، از این محرک‌ها آگاه نبودیم.

نفس ما به دلیل ضعف وجودی که دارد، نمی‌تواند همه محرک‌های حسّی درونی و بیرونی را به صورت هم‌زمان بازشناسی کند. به همین دلیل معمولاً با توجه به برخی از این محرک‌ها از سایر آنها غافل می‌شود. اینجا ممکن است دو سؤال مطرح شود:

۱. نفس وقتی از چیزی غافل است، چگونه می‌تواند به آن توجه کند؟ اگر نفس هیچ توجهی به آن ندارد، در این صورت باید گفت به طور کلی به آن جاهل است، و توجه به امری که مجهول است بی‌معناست و اگر نفس به آن توجه دارد، نفی شعور از آن غلط است و از سوی دیگر توجه دوباره نیز تحصیل حاصل خواهد بود؛

۲. در میان انبوه محرک‌های حسّی، منشأ تقدیم نفس یکی را بر دیگری، چیست؟ به

۱. مظفر آن‌گاه که علل ترویج مغالطه را در کتاب المنطق خود بیان می‌کند ضعف تمییز و ابتهاه را که محل بحث ماست، یکی از آنها شمرده است؛ یعنی وقتی شخص هشیار نباشد و به عبارتی التفات نداشته باشد، ممکن است مغالطه‌ای برایش صورت بگیرد. ایشان چنین می‌گوید: «ولا تروج [المغالطة] على العقول فيشبه عليها الحال، لولا قلة التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص باحدهما للآخر من غير ان يشعر بذلك» (مظفر، المنطق، ج ۳، ص ۴۷۲).

عبارتی دیگر چه عاملی از جانب نفس موجب توجه به یک محرک از میان چندین محرک حسّی می‌شود؟

در باره پاسخ سؤال اول باید گفت از آنجا که طبق بیان ملاصدرا ادراک چیزی جز توجه نیست و می‌تواند تشکیکی باشد، توجه نیز امری تشکیکی است. در حقیقت نفس نسبت به صورت ادراکی‌ای که نزدش پدید آمده است، غفلت مطلق، و در نتیجه جهل مطلق ندارد؛ بلکه به دلیل اشتغال به امور گوناگون، میزان توجه و ادراک آن ضعیف است و با فعلی که انجام می‌دهد، آبر میزان توجه خود می‌افزاید؛ یعنی شدت علمش به آن صورت بیشتر می‌شود و این فعل با نوعی کم کردن توجه به امور دیگر و تمرکز آن بر معلوم خاص همراه است.

در پاسخ به سؤال دوم نیز می‌توان گفت از آنجا که ترجیح بلامرجح محال است، عوامل مختلف روانی و نفسانی می‌تواند عامل تقدیم یکی از محرک‌های حسّی بر بقیه باشد؛ مثل علاقه، عادت، مجاورت، سهولت و سایر اموری که می‌تواند منشأ تقدیم توجه باشد. در واقع این فقط ذهن فاعل شناسا نیست که با امور مواجه می‌شود؛ بلکه ذهن به همراه تمامی شئون نفس با گزاره‌های بدیهی و غیره مواجه می‌شوند. به عبارتی دیگر توجه، ماحصل و عصاره وجودی شخص است که به میدان آمده، درصدد طلب برمی‌آید. لذا عوامل مختلفی ممکن است در این میان مؤثر باشد که ما به اهم آنها اشاره می‌کنیم.

حال که نقش «توجه» را در فرایند ادراک دانستیم، می‌گوییم که عواملی در کاهش و عواملی در افزایش توجه انسان نقش دارند. بعضی امور، زمینه‌ساز توجه فاعل شناسا هستند و بعضی مانع آن. چون موضوع بحث ما شک در بدیهیات است، علی‌القاعده ما باید اموری را که مانع توجه‌اند، بررسی کنیم. در ادامه مواردی را از میان کلمات اندیشمندان به عنوان نمونه مطرح می‌کنیم.

۱-۱. اشتغالات بدنی

گفتیم که در نفوس ضعیف، اشتغال و توجه به امری موجب غفلت از سایر امور می‌شود. یکی از اموری که توجه زیادی صرف آن می‌شود، اشتغالات بدنی است. پس می‌توان گفت یکی از اموری که مانع توجه نفس به بدیهیات می‌شود، کثرت اشتغال به بدن و سایر امور مادی است. شخصی که اهتمام او چنین اموری است، به طور طبیعی از توجه به امور بدیهی

۱. ان صورة ما قد تحصل فی آله ادراکیة والنفس لا تشعر بها اذا استغرقت فی فکر او فی غضب او شهوة او فیما تؤدیه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الی تلك الصورة، فالادراک لیس الا التفات النفس (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۲).

۲. مثل چرخاندن سر، گوش تیز کردن، بستن چشم (برای شنیدن صدای ضعیف) و مانند آن.

عاجز می‌شود. جناب بوعلی گفته است: «الآن إذا كنت في البدن - وفي شواغله و علائقه - ولم تشتق إلى كمالك المناسب - أو لم تتألم بحصول ضده - فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهيت عليه». آن‌گاه خواجه در شرح این عبارت می‌گوید: «اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات». ^۱ همین نکته را شیخ اشراق نیز با بیان خود چنین ابراز داشته است:

الانوار الاسفهدية مادامت معها علاقة الصيبة والشواغل البرزخيه الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها، كشدید السكر اذا وصل اليه مشتها او ارهقه عاهة، وهو متخبط في سكره، غير مدرک لما اصابه. ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية وانكر اللذة الحقة، فهو كالعين اذا انكر لذة الوقاع.^۲

اینجا باید متذکر شد که کلام این دو فیلسوف بزرگ در این عبارات، ادبیات «لذت و الم» است و برای ادراک لذت و الم به التفات خاصی نیاز است، غیر از آن التفاتی که محل بحث ماست؛ زیرا التفات محل بحث ما، در مورد امور حصولی است و التفات در بحث لذت و الم از قبیل علوم حضوری است؛ اما در صورت اثبات این سخن در مورد علم حضوری - که حضور عین شیء نزد فاعل شناساست - می‌توان این سخن را به طریق اولی در مورد علم حصولی و اقسام آن - که حضور صورت شیء نزد عالم است - نیز مطرح کرد. گرچه در مورد بعضی از علوم حضوری گفته شده است با ریاضت‌های نفسانی و به تعبیر فلسفی بر اثر کامل شدن نفس انسان حاصل می‌شود^۳ و ناظر به علم حضور فطری نیست، ولی مناط بحث ما - که عدم توانایی توجه نفس به دو امر مقابل است - در اینجا نیز وجود دارد؛ یعنی توجه بیش از حد به امور مادی، مانع التفات به امور بدیهی است.

ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که میان اشتغال به مادیات و پیدایش شک در امور بدیهی چه ارتباطی وجود دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به نکته‌ای اشاره کنیم و آن اینکه بدیهیات از یک لحاظ دو قسم‌اند:

الف) بدیهیاتی که اشتغال به بدن و ماده، مانع التفات به آنها نیست؛ مثل صور و معانی متعلق به ماده؛

۱. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۵۰.

۲. آفت‌ها و سختی‌ها (متمهی الارب)

۳. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴. سربخشی، چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری، ص ۲۰۱.



شک در معرفت‌های بدیهی

ب) بدیهیاتی که اشتغال به بدن و ماده، مانع التفات به آنهاست؛ مثل بدیهیاتی از سنخ معانی مجرده.

اشتغال به مادیات برای قسم دوم، مانع توجه و التفات است؛ به این نحو که اشتغال به مادیات موجب تکثر توجه و التفات در انسان می‌شود و از طرفی نفس انسانی به دلیل ضعف وجودی که از ابتدا داشته است، نمی‌تواند هم‌زمان به چند امر مختلف توجه کند و معمولاً با توجه به یک امر، از امور دیگر باز می‌ماند و هرگاه این توجه شدت یابد، غفلت از امور دیگر نیز بیشتر می‌شود؛ خصوصاً که آن امور در مقابل یکدیگر باشند. یکی از اموری که در مقابل مادیات قرار دارد، معقولات است. با غفلت از امور معقول و مجرد، نفس از تصدیق آنها عاجز می‌شود؛ حتی در گزاره‌های بدیهی آنها. لذا عدم رهزنی هم برای امکان توجه انسان لازم است.^۱

تجمع خاطر در نقطه مقابل کثرت زدگی حاصل از اشتغالات فراوان مادی قرار دارد و با آن قابل جمع نیست. البته گفتنی است که اشتغالات بدنی در مورد نفوس قوی این آثار را ندارد؛ چرا که این نفوس به دلیل قوت وجودی که دارند، با اشتغال به یک شیء از سایر اشیا غافل نمی‌شوند. شیخ‌الرئیس در ابن باره می‌گوید: «إِنَّ كَلِمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةَ كَانَتْ أَنْفَعَالَهَا عَنِ الْمَجَاذِبَاتِ أَقْلَ وَكَانَ ضَبْطُهَا لِلْجَانِبِينَ أَشَدَّ وَكَلِمَا كَانَتِ بِالْعَكْسِ كَانَتْ ذَلِكُ بِالْعَكْسِ».^۲ استاد حسن‌زاده ذیل این عبارت بوعلی گفته است: «در این مقام، نفس مظهر یا مَنْ لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ مِی‌شود».^۳

۲-۱. فقدان آمادگی علمی

بعد از آنکه گفتیم بعضی از بدیهیات ممکن است برای عده‌ای بدیهی و برای عده‌ای نظری باشند، می‌گوییم یکی از عوامل تعیین‌کننده در این مسئله، آمادگی علمی و ذهنی اشخاص است. عده‌ای بعد از مدتی ممارست و تمرین، بدون فکر و نظر، متوجه صدق قضیه‌ای می‌شوند و آن را تصدیق می‌کنند (مثل مسائل ریاضیات) و بعضی به دلیل عدم ورزیدگی ذهنی از تصدیق امور بدیهی عاجزند. بنابراین داشتن و نداشتن آمادگی علمی، نقش بسزایی در تصدیق گزاره‌ها نزد فاعل شناسا دارد. به عنوان مثال در جریان بطلان سحر جادوگران فرعون به دست حضرت موسی، اتفاقی که قرآن بعد از آن نقل می‌کند، این است که جادوگران به سجده افتادند. شاهد

۱. حسن‌زاده آملی، صد و ده اشاره، ص ۱۲۹.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۰۶.

۳. حسن‌زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبيهات، ص ۱۲۸.

بحث همین است که قرآن سخنی از سجده غیر جادوگران به میان نیاورده است؛ یعنی فقط جادوگران بودند که متوجه و ملتفت حقیقت شدند. در واقع می‌توان گفت آنچه موجب به سجده افتادن جادوگران شد، این نکته بود که جادوگران در زمینه سحر تخصص داشتند و همین آمادگی علمی آنان موجب شد تشخیص بدهند که تبدیل شدن عصا به ازدها کاری از جنس بشر نبود و حضرت موسی بر حق است.

۱-۳. تمایلات قلبی

یکی از اموری که مانع توجه و التفات شخص به حقیقت و واقعیت می‌شود، حالات و تمایلات قلبی اوست. بی‌شک این حالات و تمایلات قلبی روی دستگاه ادراکی بشر تأثیرگذار است؛ به نحوی که اگر شخص از کسی یا چیزی خوشش بیاد یا بالعکس از کسی یا چیزی بدش بیاد، در نحوه مواجهه او و تصدیق و تکذیب و یا تردید او مؤثر است. از این رو بسیار پیش می‌آید که شخص به دلیل همین علاقه‌ای که به یک فرد یا جناح دارد، نمی‌تواند نواقص و معایب آن را ببیند؛ گرچه روشن و آشکار باشند. یا بالعکس به دلیل بغض و نفرتی که از یک فرد یا جناح دارد، نمی‌تواند خوبی‌های آن را ببیند؛ گرچه روشن و آشکار باشند. در این موارد شخص به صورت خواسته یا ناخواسته متوجه نیست و چون متوجه نیست، نمی‌تواند گزاره بدیهی را تصدیق کند و بپذیرد، و چون چنین حالتی در او وجود دارد، حتی محکم‌ترین استدلال‌ها و براهین هم برای او اقناع‌کننده نیست؛ چنان‌که در روایت نبوی وارد شده است: «حیک للشیءِ یعمی ویصم». ^۱ همچنین امیرالمؤمنین می‌فرماید: «من عشق شیئا أعمی بصره وامرض قلبه». ^۲

استاد مطهری در کلامی می‌نویسد:

از برای عشق، معایبی نیز هست. از جمله معایب آن، این است که عاشق در اثر استغراق در حسن معشوق از عیب او غفلت می‌کند که این اثر با آنچه گفته می‌شود که اثر عشق حساسیت هوش و ادراک است، منافات ندارد. حساسیت هوش از این نظر است که انسان را از کودکی خارج کرده و قوه را به فعلیت می‌رساند، و اما اثر سوء عشق این نیست که آدمی را کودن می‌کند؛ بلکه آدمی را غافل می‌کند. مسئله کودنی غیر از مسئله غفلت است. بسیاری از اوقات اشخاص کم‌هوش در اثر حفظ تعادل احساسات، کمتر در غفلت می‌باشند. عشق، فهم را تیزتر می‌کند؛ اما توجه را یک جهت و متوحد می‌سازد و لهذا گفته شده است که

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰.

۲. نهج البلاغه، ص ۱۶۰.



شک در معرفت‌های بدیهی

خاصیت عشق، توحید است و در اثر همین توحید و تمرکز است که عیب پیدا می‌شود و از توجه به امور دیگر می‌کاهد. بالاتر از آن، نه تنها عشق، عیب را می‌پوشاند، بلکه عیب را حسن جلوه می‌دهد.^۱

۲. تصور صحیح

فهم هر حقیقتی - چه به صورت قضیه و چه به صورت تصور - مرهون لحاظ صحیح اطراف آن و خود آن است. اگر این لحاظ به صورت غلط یا ناقص صورت بگیرد، شخص از رسیدن به مطلوب خود باز می‌ماند و چه بسا خود متوجه اشتباهش نباشد و این عدم نیل به حقیقت را از امور دیگر ببیند. در ادامه به دو نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم.

۲-۱. موضوع و محمول (معنا)

گاهی شخص به موضوع و محمول التفات دارد، ولی به دلیل آنکه آنها را از ابتدا به صورت صحیحی تصور و لحاظ نکرده است، نمی‌تواند مفاد قضیه را به راحتی بپذیرد و تصدیق کند؛ لذا آن را بدیهی و غیر قابل قبول می‌پندارد یا دنبال دلیل می‌گردد. در حقیقت شخص در این مواقع در چیزی تردید دارد که واقعاً باطل و مردود است و از این رو در تعریف اولیات که گونه‌ای از بدیهیات است، گفته‌اند: «وهی قضایا یصدق بها العقل لذاتها بأن یکون تصور الطرفين مع توجه النفس الی النسبة بینهما کافیا فی الحکم والجزم بصدق القضية». بنابراین «تصور الطرفين» باید به صورت صحیح صورت بگیرد تا نفس به صدق آن قضیه حکم کند. از باب مثال، ممکن است شخصی گزارهٔ بدیهی «الکل اعظم من الجزء» را بشنود و آن را تصدیق نکند؛ به دلیل آنکه با خود فکر می‌کند که این گزاره، با مثال آفتابه نقض می‌شود؛ چون لوله آفتابه که جزئی از آن است، ممکن است بزرگ‌تر از خود آفتابه باشد. در اینجا باید شخص را ملتفت کرد که جزء، هر اندازه امتداد داشته باشد، باز از کل کوچک‌تر است. بنابراین تصور غلط موضوع و محمول موجب پدید آمدن شبهه، و شبهه مانع پذیرش گزاره صادق می‌شود. استاد مطهری در بیانی می‌گوید:

در بعضی مسائل اشکال عمده در طرح صحیح خود مسئله است که مسئله از اول صحیح طرح شود و اغلب مسئله به صورت صحیحی طرح نمی‌شود؛ یعنی یک آدم مفکر از اول مسئله را به یک شکل ناصحیحی طرح می‌کند، بعد هم بیست سال رویش کار می‌کند و به نتیجه‌ای نمی‌رسد؛ چون از اول صحیح طرح نکرده است.

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۶۴.

۲. مظفر، المنطق، ج ۳، ص ۳۱۵.

می‌گویند مسائل فلسفی یک تفاوتی که با سایر مسائل دارد، همین است که باید خوب تصور شود. انسان اگر بتواند مسئله را خوب طرح کند، پیدا کردن راه حل برایش آسان است. لغزشگاه مسئله همین جاست که اکثر اشتباهات، ایرادها، اشکال‌ها، شک‌ها، شبهه‌های افراد از تصور ناصحیح مسئله است. وقتی که وارد بحثشان می‌شوید، می‌بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور کرده‌اند و اسم خدا را روی آن گذاشته‌اند، بعد هم شک‌ها، شبهه‌ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان بنا کرده‌اند.^۱

۲-۲. ساختار دستگاه ادراکی

گاه برای شناخت یک حقیقت باید غیر از قضیه و مفاد آن به امور دیگری نیز توجه داشت. این امور اگرچه مستقیماً در فهم حقیقت تأثیر نگذارند، به صورت غیر مستقیم در فرایند ادراک انسان دخیل‌اند. یکی از این امور، توجه به ساختار دستگاه ادراکی بشر است؛ چرا که نفس به هر چه شناخت پیدا می‌کند، به واسطه همین قوای ادراکی است. ساختار دستگاه ادراکی و نحوه فعالیت آن در تصدیق و تردید و تکذیب‌ها نقش فراوانی دارد. در بسیاری مواقع، ما به دلیل نشناختن این دستگاه، از رسیدن به حقیقت بازمی‌مانیم و منکر آن می‌شویم یا لاقلاً آن را در حاله‌ای از ابهام نگاه میداریم؛ در حالی که اگر می‌دانستیم با چه سلاحی به میدان کشف حقیقت آمده‌ایم، بسیاری از معماها برای ما حل می‌شد و حقیقت به ما رخ می‌نمایاند. ما در ادامه خواهیم گفت که چگونه برای رسیدن به مطلوب - علاوه بر لحاظ همه شرایط و معدّات - شناخت این دستگاه نیز ضرورت دارد؛ به‌ویژه شناخت آن از حیث گستره توانایی و قدرت کشف حقیقت.

خداوند متعال دستگاه ادراکی انسان را طوری بنا نهاده است که نمی‌تواند به همه چیز توجه کند؛ یعنی اموری برای انسان جلب توجه می‌کنند که حالت تحریک‌کنندگی داشته باشند و اموری که برای انسان جالب توجه نباشند، مورد غفلت او واقع می‌شوند و این مسئله به قدری میان اندیشمندان شایع بوده است که قاعده‌ای به این نام وضع کرده‌اند: «تعرف الاشياء باضدادها». البته مقصود از «شناختن» در اینجا تعریف اصطلاحی منطقی نیست؛ زیرا در منطق ثابت است که نمی‌شود اشیا را از طریق ضد و نقطه مقابلشان تعریف کرد؛ همان طور که مقصود از «ضد» در اینجا منحصر به ضد اصطلاحی نیست که در فلسفه با «نقیض» فرق دارد. مقصود از ضد در اینجا مطلق نقطه مقابل است، و منظور از شناخت، مطلق پی

۱. مطهری، توحید، ص ۱۵. بعضی چنین تعبیر کرده‌اند: «خوب سؤال کردن، نیمی از درک حقیقت است» (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۶۴).

بردن است. اگر چه در این جمله کلمه حصری از قبیل «الّا» و «أنما» به کار نرفته، اما مقصود، نوعی حصر است. در واقع این قاعده در صدد بیان ویژگی دستگاه ادراک انسان است. استاد مطهری در کتاب بیست گفتار خود چنین گفته است:

اگر چیزی نقطه مقابل نداشته باشد، بشر قادر نیست به وجود او پی برد؛ هر چند آن چیز مخفی و پنهان نباشد و در کمال ظهور باشد. در حقیقت، مقصود بیان یک نوع ضعف و نقصان در دستگاه فهم و ادراک بشری است که به طوری ساخته شده که تنها در صورتی قادر است اشیا را درک کند که نقطه مقابل هم داشته باشند. مثل نور و ظلمت، سردی و گرمی؛ بر خلاف صدای یکنواخت، بوی مستمر. غرض بیان این جهت است که ساختمان عادی و طبیعی انسان طوری است که اشیا را از راه مقایسه با هم و مقایسه با نقطه مقابلشان می‌شناسد و اگر نقطه مقابل نداشته باشند، نمی‌تواند آنها را بشناسد؛ ولو در کمال ظهور بوده باشند. ذات حق چون هیچ وقت پنهان نیست، از نظرها پنهان است. اگر گاهی پنهان بود و گاهی آشکار، از نظرها پنهان نبود. چون غروب و افول و زوال و تغییر و حرکت ندارد، مورد غفلت بشر است.^۱

جناب بوعلی در نبط هشتم الاشارات و التنبیهاآت آن‌گاه که در مورد التذاذ کمالات سخن می‌گوید، ین الاشکال را مطرح می‌کند که اگر کمالات برای انسان لذیذ است، پس چرا کمالی مثل سلامتی برای انسان لذیذ نیست؟ آن‌گاه ایشان خود، جواب می‌دهد که سلامتی کمال هست، ولی ایراد در اشعار آن توسط شخص است؛ نه آنکه سلامتی لذت نداشته باشد. سپس دلیل عدم اشعار را استمرار و استقرار می‌شمارد؛ استمرار و استقراری که حالت اولیه دستگاه ادراکی بشر این است که از آن غافل می‌شود؛ مگر آنکه مورد تنبه واقع شود یا آن را از دست بدهد که در این صورت التفات و تصدیق به آن حاصل می‌شود.^۲

همچنین ایشان در بیان برهان هوای طلق در کتاب الشفاء به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و آن اینکه برهان هوای طلق - که در صدد اثبات وجود نفس - به راحتی قابل فهم نیست؛ چون این برهان می‌خواهد بینونت بین افراد و بدنشان را ثابت کند؛ بدنی که به دلیل عدم تجربه جدایی از آن برای ما، حکم خودمان را یافته است و این در واقع همان نقصان دستگاه ادراک بشری را گوشزد می‌کند که بیانش کردیم.

امور مستمر دو نوع‌اند:

الف) اموری که دارای ضد و نقطه مقابل هستند؛

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۲۲.
 ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیهاآت، ج ۳، ص ۳۴۱.

ب) اموری که نه تنها نقطه مقابل ندارند، بلکه محال است که نقطه مقابل داشته باشند. در مورد نوع اول باید گفت مادامی که نقطه مقابل برای شخص حاصل نشده است، امر مورد نظر غالباً مورد غفلت واقع می‌شود و خود این عدم توجه به آن، موجب نظری شدن آن برای شخص شناسا می‌شود؛ ولی آن‌گاه که نقطه مقابل برایش حاصل شد، شخص ملتفت و متوجه می‌شود و به مفاد قضیه اذعان می‌کند؛ مثل مواردی که از کلام شیخ‌الرئیس عرضه داشتیم. البته در این موارد ممکن است شخص به مفاد گزاره، علم بسیط داشته باشد، ولی به این علمش توجه نداشته باشد و محل کلام ما همین علم به علم است که در امور مستمر به تدریج کم‌رنگ می‌شود و مورد غفلت قرار می‌گیرد.

اما در مورد نوع دوم کار سخت‌تر است و ادراک آن مشکل‌تر؛ چون اصلاً نقطه مقابلی ندارد؛ مثل وجود واجب‌الوجود. ملاحظاتی سبزواری این مطلب را چنین بیان می‌کند:

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره^۱

یعنی اختفا و پنهان بودن حق تعالی به دلیل همیشه آشکار بودن اوست و چون دستگاه ادراکی بشر از درک آسان چنین اموری عاجز است، متوجه وجود او نمی‌شود و در آن شک می‌کند و گاه منکر آن می‌شود. به همین دلیل کسی که این ویژگی قوای ادراکی انسان را لحاظ نکند، در چنین مواردی دچار مشکل می‌شود. بوعلی در این باره می‌گوید: «إن تصور العقل یختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشیاء القویة جدا قد یقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشیاء الضعیفة الوجود جدا كالحركة والزمان والهیولی فقد یصعب تصورها، لأنها ضعیفة الوجود»^۲.

۳. تطبیق

گاه مفهوم روشن است و نیازی به تعریف و استدلال ندارد؛ با این حال شخص نمی‌تواند آن را بفهمد و تصدیق کند و دلیل آن نیز به ابهام در تطبیق برمی‌گردد؛ چه تطبیق لفظی و چه تطبیق مصداقی. در ادامه، هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۱. تطبیق معنا بر لفظ

تردید در بعضی از بدیهیات گاه به ابهام معنای لفظ برمی‌گردد؛ چراکه لفظ و کلمه، پل رسیدن به معناست و اگر لفظ برای شخص مبهم باشد، فاعل شناسا از رسیدن به معنا باز می‌ماند؛ اگرچه معنا نزد او مبهم نباشد. چه بسا گزاره‌ای بدیهی برای فاعل شناسا واضح و

۱. سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۵.
 ۲. ابن سینا، الشفاء، ج ۲ (النفس)، ص ۲۱۱.



روشن بوده، ولی انکار او برخاسته از ابهام در لفظی است که طرف مقابل برای افاده مقصود خود به کار گرفته است. پس در این موارد طرف مقابل حقیقتاً انکاری ندارد؛ بلکه انکار ظاهری یا عدم اعتراف او ناشی از عدم فهم مراد از لفظ است و فقط نیازمند تعریف لفظی است. فارابی می‌گوید: «فان كثيراً تحصل یقینیه فی ذهن الانسان، غیر انه لا یدری ان المعبر عنه بهذا اللفظ هو ذلک المعنی الذی تیقن به، حتی اذا صور عنده معنی اللفظ وفهمه و علم ان هذا هو ذلک بعینه، اعترف به».^۱

همچنین بوعلی در *شفا* وقتی به تعلیم و تعلم تنبیه می‌رسد، چنین مثال می‌زند: «کمن یخاطب بالأوائل فلا یفطن لها لنتقص فی العبارة أو فی ذهنه فیحتال فی تقریرها له».^۲

عضدالدین ایجی نیز با بیانی دیگر می‌نویسد: «ان تعریفه [الوجود] لیس لافساده تصور حتى ینافی کونه بدیهیاً، بل تعریفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بین سائر المتصورات».^۳

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که تنبیهی که در مورد اول ذکر شد با تعریفی که اینجا مطرح است، چه فرقی می‌کند؟ در پاسخ باید گفت «تنبیه» در واقع توجه دادن به مفهومی است که در ذهن مخاطب حاصل شده است؛ ولی «تعریف» ایجاد مفهومی جدید در ذهن اوست. تنبیه معمولاً برای شخص غافل و ذهن قاصر به کار گرفته می‌شود؛ ولی تعریف امر بدیهی در واقع تعریفی لفظی است که مقصود از آن، التفات به صورت حاصل در ذهن است، نه تحصیل صورت جدید.^۴

۲-۳. تطبیق معنا و لفظ بر مصداق

این مورد را با مثال ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* توضیح می‌دهیم که ناظر به تجربیات است. کسی که با تجربه کشف کرده است که مغناطیس، آهن را به خود جذب می‌کند، به این قانون تجربی علم دارد؛ یعنی علم به علم دارد؛ ولی ممکن است به مغناطیس خاص که آهن را جذب می‌کند توجه نداشته باشد که این مصداقی از مغناطیس است و لذا شگفت‌زده می‌ماند که چرا آن شیء، آهن را به خود جذب می‌کند. در اینجا او را تنبیه می‌دهند که این همان مغناطیس است که آهن را به خود جذب می‌کند و شخص با این تنبیه، از حیرت بیرون می‌آید و تعجب از او زدوده می‌شود و آگاه می‌گردد. پس گاه ممکن است که شخصی هم لفظ را بداند و هم معنا را، ولی مصداق را نشناسد. پس عدم فهم و تصدیق شخص با بداهت بدیهی منافاتی ندارد.

۱. فارابی، *المنطقیات*، کتاب البرهان خمسہ فصول، ج ۱، ص ۳۳۹.

۲. ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، ص ۵۷.

۳. ایجی، *المواقف فی علم الکلام* ج ۲، ص ۱۰۶.

۴. عارفی، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، ص ۱۲۰.

۴. سلامت ذهن و نداشتن شبهه

بدیهی است که شبهات مراتب دارند و همه آنها در یک اندازه نیستند؛ گاهی در حد شک و عدم اذعان‌اند و گاهی به حد اعتقاد به خلاف گزاره بدیهی می‌رسند. در اینجا ما فقط صورت شک را بررسی می‌کنیم. یکی از عواملی که موجب عدم اذعان به مفاد گزاره‌های بدیهی است، داشتن شک قبلی و گرفتن موضع منفی در برابر آن است. شک قبلی و موضع منفی بر اثر نداشتن ذهن سالم یا داشتن مانعی فکری به وجود می‌آید و دلیل آن نیز به این برمی‌گردد که ذهن انسان بر اثر مواجهه با آرای مختلف به نحوی منفعل می‌شود و از آنها رنگ می‌پذیرد. آرا و عقاید سالم، ذهن را آماده پذیرش مسائل عمیق می‌کنند و نظریات باطل و شبهات، ذهن را از درک ساده‌ترین امور هم بازمی‌دارند. مظفر درباره اثر شبهه بر ذهن انسان می‌گوید: «والشبهة أن يألف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بدیهة من البديهيات ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهية أو يعتقد بعدمها وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات»^۱.

ابن سینا نیز برهان هوای طلق را که یک برهان تنبیهی است، فقط برای کسانی برهان قاطع دانسته است که بتوانند خودآگاهی انسان را در همه احوال درک کنند و بپذیرند کسی که از همه بدن و اعضای بدن و محیط مادی غافل است، از خودش غافل نیست. اما کسی که می‌پندارد انسان غافل از بدن و اعضا، مانند جمادات است و هیچ گونه خودآگاهی ندارد و خودآگاهی او بر فعالیت قوای ادراکی یا ملازم با آن متوقف است، آیین برهان برای او فایده‌ای ندارد؛ چون نمی‌تواند مقدمه یادشده را تصدیق کند. چنین کسانی باید به براهین دیگر که از طریق افعال حیاتی، نفس را اثبات می‌کنند، رجوع کنند. اما کسانی که می‌توانند مقدمه یادشده را بپذیرند، این برهان برای آنان کافی است.^۳

۵. سلامت حواس و قوای ادراکی

این شرط مخصوص بدیهیاتی است که برای ادراکشان باید از حواس استفاده کرد. لذا شخص نابینا یا کم‌بینا از درک بدیهیاتی بصری محروم است و نمی‌تواند ملتفت چنین گزاره‌هایی شود و آنها را تصدیق کند؛ همچنین کسانی که در سایر حواس خلل دارند. بوعلی در این عبارت شفاً بعضی از موارد مذکور در این مقاله را با هم آورده است:

۱. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۲۲.

۲. یعنی ذهن او به نحوی دچار شبهه شده است.

۳. ابن سینا، المباحثات، ص ۵۸-۵۹؛ همو، الشفاء (النفس)، ص ۱۳.



شک در معرفت‌های بدیهی

ربما قصر المتعلم عن تصور الاوليات في العقل اولية ... وذلك اما لنتقص في فطرته
اصلى او حادث، مرضى او سنى او لتشوش من فطرته بأراء مقبولة او مشهورة يلزم
بها رد الاولى لثلا ينتج نقيضها، وربما كان اللفظ غير مفهوم فيحتاج ان يبذل او يكون
المعنى غامضا لا يفهم، فاذا فهم اذعن له ...^۱

۶. عملیات غیر عقلی

تصدیق بسیاری از بدیهیات منوط به عملیات و افعال بدنی است؛ یعنی فاعل شناسا برای
آنکه متوجه و ملتفت این گزاره‌ها شود، باید خود را در معرض آنها قرار دهد. کسی که خود
را در مواجهه با مؤلفه‌های محرک قرار ندهد، هیچ‌گاه نمی‌تواند مفاد آنها را، حتی اگر بدیهی
باشند، تصدیق کند؛ همانند کسی که در ولایت امیرالمؤمنین شک دارد، زیرا به متون روایی و
حدیثی عامه و خاصه مراجعه نکرده است. اما اگر به آنها مراجعه کند، بدون فکر یا استدلال،
آن را تصدیق خواهد کرد. علامه مظفر در کتاب المنطق می‌گوید:

لكثير من البديهيات، كالاستماع الى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في
المتواترات، وكالتجربة في التجريبات، وكسعي الانسان لمشاهدة بلاد. فاذا احتاج
الانسان للعلم بشيء الى تجربة طويلة، مثلا، وعناء عملي، فلا يجعله ذلك علما نظريا
مادام لا يحتاج الى الفكر والعملية العقلية.^۲

بازگشت مقدمات به فاعل شناسا^۳

همان‌طور که گذشت، تقریباً تمامی این مقدمات به فاعل شناسا و نحوه مواجهه او با
گزاره‌های بدیهی برمی‌گردد. از این رو بداهت گزاره‌های بدیهی مشروط به این نیست که
همه اذهان بشری آنها را تصدیق کنند. بنابراین می‌توان گفت شأن بدیهیات بالاتر از آن است
که بتوان چنین شک‌ها و تردیدهایی را به آنها نسبت داد؛ بلکه این فاعل‌های شناسا هستند که
به خللی از انواع اشکالات مزبور دچار می‌شوند و نمی‌توانند بدیهی را بی فکر و نظر، تصدیق
کنند و باید خود را برای درک این مسائل مهیا و قابل کنند.

شیخ‌الرئیس در بیانی آورده است که برای درک مجردات نباید عملی صورت گیرد، مگر
از جانب عاقل؛ یعنی مجردات برای درک شدن به چیزی نیاز ندارند:

قوله وأما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة - التي لا تلزم

۱. همو، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۱۱۱.

۲. مظفر، المنطق، ج ۱، ص ۲۳.

۳. پاسخ سؤال سوم.

ماهیهته عن ماهیهته - فهو معقول لذاته لیس یحتاج إلی عمل یعمل به بعده لأن یعقله ما من شأنه أن یعقله بل لعله من جانب ما من شأنه أن یعقله.

و خواجه در شرح آن می‌گوید: «بل العاقله تحتاج إلی عمل تعمل بنفسها کالفکر مثلا لتصیر عاقله له»^۱.

گرچه عبارت بوعلی درباره مجردات، و طبق مبنای خود او در موضوع فرایند ادراک است، ولی با مثالی که خواجه می‌زند، می‌توان فهمید که این کلام در مورد علم حصولی و بدیهیات نیز مطرح است.

جمع‌بندی

کلمات اندیشمندان و فلاسفه درباره معرفت‌های بدیهی، مشیر به وجود شرایط و مقدماتی برای تصدیق این نوع از علوم است. در این مقاله، مواردی از این امور را آورده و از میان آنها به اهمیت و نقش اساسی التفات اشاره کردیم و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که برای تصدیق بی‌واسطه گزاره‌های بدیهی، فاعل شناسا باید زمینه‌ها و مقدمات آن را فراهم کند. غفلت از این امور و نادیده انگاشتن آنها موجب خلط گزاره‌های بدیهی و نظری می‌شود و چه بسا شک و عدم تصدیق بسیاری از این گزاره‌ها، نه به دلیل بدیهی نبودن آنها، بلکه به دلیل عدم رعایت این شرایط و مقدمات لازم باشد.

در نهایت لازم است این نکته اساسی بررسی شود که با توجه به نقش کلیدی التفات و توجه فاعل شناسا، آیا می‌توان اثبات کرد که همه مقدمات مذکور به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به التفات و توجه فاعل شناسا برمی‌گردد؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توان تمام این شرایط را مقدمه التفات فاعل شناسا دانست؟

۱. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۷.



منابع

- * نهج البلاغه، قم، دار الهجره.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الشفاء (المنطق)**، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. _____، **الشفاء (النفس)**، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق
 ۳. _____، **المباحثات**، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱.
 ۴. _____، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
 ۵. ایچی، میرسید شریف، **المواقف في علم الکلام**، قم، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
 ۶. جرجانی، میرسید شریف، **التعريفات**، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق
 ۷. حسن‌زاده آملی، حسن، **دروس شرح اشارات و تنبيهات**، قم، کتاب سرای اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۶.
 ۸. _____، **صد و ده اشاره**، قم، قلم، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
 ۹. سبزواری، هادی، **شرح المنظومه**، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۷۹.
 ۱۰. سربخشی، محمد، **چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۹۵.
 ۱۱. شیخ اشراق، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
 ۱۲. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
 ۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
 ۱۴. عارفی، عباس، **بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
 ۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، **جوهر النضید**، همراه رساله‌التصور و التصدیق، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
 ۱۶. فارابی، **المنطقیات**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
 ۱۷. قطب‌الدین رازی، محمد، **شرح المطالع في المنطق**، قم، انتشارات کتبی نجفی
 ۱۸. مطهری، مرتضی، **توحید**، تهران، صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۵.
 ۱۹. _____، **مجموعه آثار**، ج ۱۶، تهران، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
 ۲۰. _____، **مجموعه آثار**، ج ۳، تهران، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.
 ۲۱. مظفر، محمدرضا، **المنطق**، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
 ۲۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۱۳۹۹ سال ششم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان

۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۲۴. —، شرح الاشارات و التنبیہات، قم، نشر البلاغہ، چاپ اول، ۱۳۷۵.