

ملاک بداهت در تصورات

محسن مؤیدی - طلبه سطح دو

چکیده

در مباحث معرفت شناسی، عده‌ای از تصورات در نزد ما بدیهی شمرده میشوند و برای درک آنها نیازی به تفکر نداریم. حال پرسش این است که چرا آن مفاهیم، بدیهی شده‌اند و مفاهیم دیگر متصف به این ویژگی نیستند. یعنی آن ملاک خاص چیست که باعث شده تنها عده‌ای از مفاهیم، بدیهی گردند! به عبارت دیگر سبب تفکیک نظری مفاهیم از یکدیگر و تبیین جایگاه بدیهیات و مرزبندی آنها از غیر بدیهیات را چه چیزی مشخص میکند؟

در نگاهی اجمالی میتوان اینگونه بیان کرد که وجه تمایز بدیهیات از دیگر تصورات، ارجاع آنها به علم حضوری است بهاین صورت که ذهن از آن علم حضوری، مفهومی انتزاع میکند که برای فهم آن، نیاز به تفکر ندارد؛ لذا در ذهن، بدیهی بوده و دیگر مفاهیم به آنها ارجاع داده میشوند.

کلید واژه

بدیهی، نظری، ملاک بداهت، بداهت عرفی، بداهت عقلی، تعریف، تصور.

مقدمه

گسترش علم، نمودهای مختلفی در زندگی بشر امروز برجای گذاشته است که یکی از این آثار، تلاش آدمی در جهت یافتن علل پدیده‌های مختلف جهان است. امروزه نیز علاوه بر آن انسان میکوشد که چگونگی آن آگاهی را نیز به دست آورد که به این جستار در عرصه علم، «معرفتشناسی» میگویند. همچنین این تفکر و اندیشه نیز با پیش داشت مبادی ممکن است که به آن پیش داشت در معرفتشناسی، «بدیهی» میگویند. برای تمایز بدیهیات از قسم آن یعنی نظریات نیز قاعداً ملاکی وجود دارد که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

پیرامون اولویت بحث میتوان گفت:

الف) بحث معرفتشناسی در مقام ثبوت، مقدم بر همه علوم است (جوادی آملی، 1386 الف: 21) یعنی ابتدا باید برای آدمی شناختی حاصل شود تا بعد از آن شناخت، علوم دیگر مرتب بر آن شناخت شود. 1

ب) در معرفتشناسی نیز یکی از پرثمرترین تقسیمات برای مفاهیم، بحث درباره بدیهیات است؛ زیرا بحث درباره نقطه آغازین معرفت است.

ج) بنیادینترین مبحث معرفتشناسی در حوزه مفاهیم نیز مسئله معیار بداهت است (حسین زاده، 1388: 209).

د) اکثر اشتباهات که در درک مسائل بدیهی رخ میدهد، ناشی از عدم تصور صحیح است، لذا تنها به بررسی ملاک در تصورات پرداختیم. پرسش مهم قابل طرح این است که برخی از تصورات برای ما بدیهی هستند. حال سر بداهت آنها چیست؟ یعنی چه معیار و ملاکی برای تشخیص بدیهی از غیر آن وجود دارد؟ یا به چه علت، مفهومی برای ما بدیهی می شود اما درک برخی دیگر از آنها نیاز به تعریف و استدلال دارد؟ و یا چرا برخی از مفاهیم نزد بعضی افراد بدیهی اند و نزد برخی دیگر نظری؟ آیا چنین نیست که اگر مفهومی بدیهی باشد، باید نزد همگان چنین باشد؟ آیا باید آن را عرفی هم لحاظ کرد یا مقیاس تنها عقلی است؟ به تعبیر دیگر، آیا این امر صرفاً قراردادی است یا امری ذاتی و درونی است که مربوط به تفاوت حقیقی ادراکات با هم است؟!

شهید مطهری (ره) میفرماید: «شاید برای اولین بار، ما در اصول فلسفه، ملاک بدیهی و نظری بودن در باب تصورات را مطرح کرده‌ایم.» (مطهری، 1386: 9/32) گرچه برخی ادعای ایشان را نپذیرفته‌اند (ایمان پور، 1388: 30)؛ اما به نظر میرسد با اضافه کردن قید «تصریح در بیان ملاک» سخن شهید مطهری (ره) محملی درست مییابد؛ زیرا ملاکی که به افرادی مانند بهمنیار، ابنسینا و ... منسوب است، برداشت از مبانی علمی و عبارات این بزرگان است، نه تصریح این بزرگان؛ چنانچه خواهد آمد.

این پرسش و پرسشهایی از این دست، دغدغه‌ای به وجود آورد و باعث شد تا به استقراء پرداخته و نظرات ارائه شده در این باب را، با شیوه کتابخوانی و مباحثه علمی جمع‌آوری نموده و در موردشان بحث و گفتگو کنیم و برخی را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. شاید بتوان پاسخ را ارجاع به علم حضوری دانست؛ زیرا در علم حضوری، «مدرک» و «مدرک» اتحاد دارد و ذهن از آن مدرک، مفهومی انتزاع می کند که یا نیاز به تعریف ندارد و یا نتوان از آن تعریفی ارائه داد.

پیشینه بحث

ظاهراً اولین فیلسوفی که به بدیهی بودن اشاره کرده، سقراط (متوفی 339-469 ق) بوده و افلاطون شاگرد سقراط، آن را پروانده و در زمان ارسطو، شاگرد افلاطون، این بحث ادامه یافته است (عارفی، 1389: 23). برخی الفاظ دیگری درباره این دو بهکاربرده‌اند؛ مانند ضروری و مکتسب (علامه حلی، بی تا: 2/64) و یا فطری و غیر فطری (شیخ اشراق، بی تا: 2/18) و یا بدیهی و کسبی (نصیرالدین طوسی، بی تا: 142) و تا سی تعبیر در بیان این مسئله بهکار رفته است (تفصیل: ر، ک همان: 83-111).

مقسم تقسیم بدیهی و نظری

مقسم بدیهی و قسم آن، تنها علم حصولی است؛ زیرا تنها در علم حصولی است که ما علم به تصویر و مفهوم اشیاء داریم. اما در علم حضوری، خود اشیاء نزد ما حاضرند. البته در هر جا که علم حصولی مطرح است، قبل از آن، علم حضوری نیز مطرح بوده؛ زیرا اگر علم به صورت ذهنی، به واسطه صورت دیگری تحقق یابد و علم به همان صورت، به صورت دیگری اِلَی ما غیرنهایه له، حصول آن غیرممکن میشود (سلیمانی امیری، 1388: 235)؛ چنان که هر مفهوم نظری باید به بدیهی برگردد. البته علم حصولی نیز خود در یک تقسیم اولیه، به تصور و تصدیق تقسیم میشود که هر کدام به بدیهی و نظری منقسم است و بحث ما تنها درباره ملاک در حوزه تصورات بدیهی و نظری است.

تنبيه

حقیقت وجود، نه بدیهی است و نه نظری؛ زیرا اصلاً به ذهن منتقل نمیشود تا تحت احاطه علمی درآید یعنی عدم ملکه است. پس حاکی، بدیهی و نظری است نه محکی. اگرچه ممکن است ما علم به حقیقت شی داشته باشیم (مانند علم حضوری)، اما دیگر عنوان بدیهی را برای آن به کار نمیبرند.

تناقض ناشی از معیار بدهات

آیا اساساً طرح بحث نیاز به معیار برای بدهات صحیح است؟ زیرا اگر جواب منفی باشد میگوییم اگر بدیهی بودن بدیهیات نیاز به معیار نداشته باشد، در این صورت هر کسی میتواند ادعا کند که قضیهای برای او بدیهی است و نمیتوان ادعای او را رد کرد؛ زیرا اگر دلیل آورده شود که این قضیه بدیهی نیست، او در پاسخ خواهد گفت برای بدهات بدیهی، معیاری وجود ندارد. اگر جواب به سؤال فوق مثبت باشد، میگوییم اگر برای بدیهی بودن باید معیاری باشد که با انطباق معیار بتوان گفت تصویری یا تصدیقی بدیهی است، پس با استدلال اثبات میشود که لازمه بدیهی بودن، دور محال است؛ زیرا اگر بدیهی به نظری برگردد، نظری نیز باید به بدیهی برگردد. پس اساساً طرح مسئله دارای مشکل است.

در پاسخ میگوییم: نیاز به بحث وجود دارد و استدلال داشتنش از آن جهت است که آن را بر مورد تطبیق کرده و از طریق آن بفهمیم تصور یا تصدیقی بدیهی است یا نه. یعنی ضرورت معیار، برای علم به علم است. به عبارت دیگر، ما میتوانیم تصور یا تصدیق بدیهی داشته باشیم و اصلاً به معیار بدهات آن توجه نداشته باشیم. اما اگر بخواهیم بدهات آن را برای دیگران اثبات کنیم، لازم است بهمعیار بدهات توجه کنیم. پس معیار داشتن، یک چیز است و علم به معیار داشتن، چیز دیگری است (سلیمانی امیری، 1388: 336).

تحریر محل نزاع

در ابتدا باید به چند نکته اشاره کنیم تا محل بحث کاملاً مشخص شود. اولاً آن معیاری که در مقام بیان آن هستیم، تنها ملاک بدهات در تصورات است. ثانیاً مراد از ملاک، بدهات از حیث اطلاق است؛ یعنی معیار عقلی (أعرف عندالطبیعه)، نه معیار نسبی و عرفی (أعرف عندالعقل)؛ زیرا ممکن است مسئلهای برای کسی بدیهی باشد، چون استدلالش در نزد آن شخص حاضر است و برای شخص دیگری نظری، چون استدلالش را نمیداند. (ملاک بدهات عرفی، صرفاً تجربه است). ثالثاً در همان معیار عقلی نیز ممکن است کسی مقدمات فهمیدن آن مفهوم را نداشته باشد یعنی به دلیل ندانستن مقدماتی، مفهومی را درک نمیکند. ممکن است آن مفهوم به لحاظ معیار عقلی، بدیهی باشد و اینکه آن شخص، مقدمات شناخت آن مفهوم را ندارد، آن مفهوم را نظری نمیکند. 2 با در نظر گرفتن این نکات، بحث را آغاز میکنیم:

1- شمول گرایی یا عمومیت: این معیار منتسب است به فحوای کلام ابنسینا (428-370 ق) ایشان در «الشفاء» فرمودهاند: «و أولی الاشیاء بأن تكون متصوره لأنفسها، الاشیاء العامه للالأمور کلها، کالموجود، والشئ الواحد و غیره و لهذا لیس یمكن أن یبین شی منها بیان لا دور فیه البتہ، أو بیان شی أعرف منها، و لذلك من حاول أن یقول فیها شیئا وقع فی اضطراب.» (ابن سینا، 1376: 40) از این کلام اینگونه برداشت میشود که ابن سینا ملاک بدهات را، عمومیت میداند و میگوید اگر هر مفهوم عامی بدیهی باشد، پس به طریق اولی مفاهیمی که عامتر است، أبده است و عمومیت هم یعنی هرچه که انطباق مفهوم، شامل مصادیق زیادی شود. پس مفهومی بدیهی است که عمومیت داشته باشد و چون معرف باید مساوی با معرف باشد، معرف برای مفاهیم عام وجود ندارد و چون نمیتوان آن را تعریف کرد و مفهومی بدیهی ست که نتوان آن را تعریف کرد، لذا مفاهیم عام بدیهی است.

نقد و بررسی: اولاً این نظریه جامعیت ندارد و شامل همه مفاهیم بدیهی نمی شود. مانند: مفهوم سفیدی که اخص از مفهوم رنگ است؛ اما بدیهیتر از مفهوم رنگ. ثانیاً تعریف حقیقی بر دو قسم است: ماهوی و مفهومی، تعریف ماهوی: تعریف به حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص آن هم رسم ناقصی که جنس در آن ذکر شود، است. تعریف مفهومی: تعریف به رسم ناقص آن هم فقط به خاصه است. در صورتی اثبات میشود مفهوم عامی بدیهی است که امکان هرگونه تعریف حقیقی را از آن سلب کرد. اما در تعریف رسمی به خاصه، چون اعم بودن معرف شرط نیست، پس میتوان برای آنها تعریف مفهومی ارائه داد (حسین زاده، 1388: 184؛ عارفی، 1389: 230) پس عام بودن، سبب بدهات مفهومی نیست. مگر اینکه مراد از بدهات، بدهات نسبی باشد که در این صورت سخن ابنسینا درست است. چرا که بدهات نسبی یعنی هر مفهوم اعمی نسبت به مفهوم اخصی که مرکب از آنهاست، بدیهیتر است؛ زیرا اخص مرکب از این بسائط اعم هستند و شناخت هر مرکبی، فرع بر شناخت اجزای مرکب است. مثلاً مفهوم رنگ که نسبت به مفهوم سفید اعم است، روشنتر از مفهوم سفید نیست. وقتی میتوانیم رنگ را تصور کنیم که مثلاً سیاهی و سفیدی و سایر رنگهای دیگر را دیده باشیم و یک مفهوم کلی از آن بهدست آورده باشیم (سلیمانی امیری، 1388: 291).

2- نظریه بساطت: این نظریه شهید مطهری (ره) (1298-1358) ش) است و ادعا کرده که مطابق با نظریه حکمای اسلامی نیز است. (ر، ک مطهری، 9/33: 1386 و (34 همچنین از سخنان شهاب الدین یحیی سهروردی 587-549) ق) نیز برداشت می شود که گویا او به بساطت، نظر دارد. ایشان فرموده اند: «و الحق ان السواد شیء واحد بسیط و قد عقل و لیس له جزء آخر مجهول، و لایمکن تعریفه لمن لایشاهده کما هو، و من شاهده استغنی عن التعریف، و صورته فی العقل کصورته فی الحس فمثل هذه الأشياء لا تعریف لها، بل قد یعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، کمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة، فی عرف المجموع بالاجتماع فی موضعاً» (سهروردی، 73: 1373) توضیح اینکه مفهومی که قابل تجزیه به اجزاء نیست و بسیط است، بدیهی ست. در مقابل، مفهومی که مرکب و قابل تجزیه است، نظری است؛ زیرا ما در تعریف، شیء را تجزیه میکنیم و جنس و فصل آن را بیان میکنیم و چیزی که جزء نداشته باشد، قابل تعریف نیست؛ لذا بدیهی ست اما اینطور نیست که پس بدیهی که غیر قابل تعریف است، مجهول میماند! بلکه اساساً بنیاز از تعریف است. پس مفهوم نظری که در ذهن تکنون یافته است، اجمال دارد و برای رفع اجمالش باید تجزیه شود.

نقد و بررسی: اولاً (نقصی) جامعیت ندارد و شامل همه مفاهیمی که بهصراحت آنها را بدیهی مینامند، نمیشود مانند مفاهیم شهودی هم چون ترس و یا مفهوم سفیدی و سیاهی؛ زیرا سفیدی و سیاهی در خارج ماده و صورت ندارد، اما در ذهن جنس و فصل دارد. چنانچه که علامه حیدری فرموده: «والبیاض من حیث هو هو لون مفرق لنور البصر، والسواد من حیث هو هو لون قابض لنور البصر، فاللون جنس والمفرق أو القابض فصل» (حیدری: 1389، 208)؛ پس با اینکه در خارج بسیط و جزء کیف است، اما مفهوم آن در ذهن مرکب است. 3. ثانیاً (نقصی) مانع اغیار نیست: طبق معیار، اجناس عالی که بسیطاند، باید بدیهی باشند و حال آنکه طبق مبنای مشهور، اجناس عالی نظریاند و یا تصور روح که بسیط است، اما نظری است. 4. ثالثاً (استدلال اخص از مدعاست) این برهان تنها برهان حدی را رد کرده است، اما تعریف به لوازم مفهومی را نمیتواند نفی کند. پس تعریف که علامت نظری بودن است، منحصر به تعریف حدی نیست (حسین زاده، 209: 1388؛ جواد آملی، 1386، ب: 179؛ عارفی، 1389: 239)

این نظریه به ابنسینا هم منسوب است، آن جا که فرمود: «فانالمركب أعرف به حسب الحس... فانالبسيط أقدم من مركب، فانه لايعرف طبعهالمركب إلا بعد أن يعرف بسائطه» (ابنسینا، 1404 ق: 12) اما باید گفت که ابنسینا در اینجا در مقام بیان این است که مفاهیم مرکب برای حواس، شناخته شدهترند و برای عقل، مفاهیم بسیط شناخته شدهترند. حتی خود شهید مطهری (ره) هم نفرموده است که ابنسینا در اینجا، در مقام بیان معیار است و سکوت کرده است.

3- عدم نیاز به ملاک: 5 این ملاک طبق کلام فخر رازی (606-544) ق) اما مالمشککین است. او بر این باور است که همه تصورات، بدیهی است. (گرچه در تصدیق، گاهی بدیهی است و گاهینظری) و استدلالش چنین است: «تصوری که مطلوب ما است، اگر به هیچ وجه معلوم نباشد، ذهن ما از آن غافل میشود و طلب آن نیز محال خواهد بود؛ زیرا اگر آن را یافت، از کجا بفهمد این همان مطلوب اوست و اگر مورد ادراک و شعور قرار گیرد، پس حاصل است و تحصیل حاصل محال است. ممکن است کسی سؤال کند که چه ایرادی دارد که تصور مورد نظر، از یک نظر معلوم و از یک جهت مجهول باشد و مطلوب ما تکمیل آن ناقص باشد؟ در جواب میگوییم وجهی که معلوم است، غیر از وجهی است که مجهول است و همان تقسیم اول مطرح میگردد که تصور یا معلوم است یا مجهول.» (فخر رازی، 1341: 2/289) پس طبق نظر فخر، تصور نظریای وجود ندارد تا ما ملاکی برای تصور بدیهی بیان کنیم که ثمرهاش آن باشد که از تصور نظری جدا شود.

نقد و بررسی: شهید مطهری (ره) در جواب این شبهه فرمودهاند: «معانی که در ذهن ما میآید، گاهی معلوم است برای ما به حالت ترکیبی و هم مجهول است برای ما از جهت دیگر که نمیدانیم این مرکب، از چه چیزهایی تشکیل شده است.» (مطهری، 9/33: 1386) پس مدعای فخر که فرمود معلوم، مساوی با صورت ذهنی و مجهول، مساوی با شی خارجی که به ذهن نیامده است باطل است؛ زیرا ما علاوه بر معلوم بدیهی، معلوم نظری نیز داریم. اما استاد حسن معلمی جواب شهید مطهری را کامل ندانسته و مینویسد: «مطهری نیز مدعای فخر را قبول کرده است، زیرا فخر هم قبول داشت که از یک جهت معلوم و از جهت دیگری مجهول است، ولی جهت معلوم را یک تصور معلوم و جهت مجهول را اساساً تصور نامیده است و مجهول میدانند، نه تصور معلوم غیر بدیهی» (معلمی، 20: 1386) به نظر میرسد جواب شهید مطهری (ره) نقصی ندارد. زیرا فخر، تصور را مساوی با معلوم میدانند که کسب آن تحصیل حاصل است. اما شهید مطهری (ره) میفرماید: تصور دو گونه است، یا معلوم تفصیلی که کسب آن، تحصیل حاصل است و یا معلوم اجمالی که به یک نحو، جهل دارد و ما در تعریف، دنبال برطرف کردن آن جهل هستیم. به بیانی دیگر: وجود مفهوم نظری، بدیهی است و ما بالوجدان آن را درک میکنیم فخر وجود این مفهوم را انکار کرد. اما شهید مطهری (ره) میگوید: این نوع مفهوم، وجود دارد و جهل، مساوی با جهل مطلق نیست بلکه جهل منوجه هم داریم.

4- ملاک اعرافیت: این نظریه ابوالحسن بهمنیار بنمرزبان (متوفی 430 ق) است 6 و در کتاب طبیعیات ارسطوطالیس (322-384) م) نیز چنین نگرشی استظهار میشود (سلیمانی امیری، 158: 1388) توضیح اینکه هر مفهومی که اعراف و اظهر از دیگر مفاهیم باشد، بدیهی و در غیر این صورت نظری است و اعراف بودن را با استقراء بهدست میآورند و عقل در مقایسه با مفاهیم دیگر، حکم به اعراف بودن آن میکند و چون شرط معرف، اعرافیت از معرف است و چون خود معرف، اعراف است، قابل تعریف نیست؛ لذا بدیهی ست.

نقد و بررسی: اولاً چون این نظریه بر استقراء که مفید ظن است مبتنی است، لذا حکمش نیز ظنی و غیر قابل یقینی است. ثانیاً نظریه مذکور، ایده قائم به شخص است و سلیقههای بودن تشخیص تصورات بدیهی را می رساند. در حالیکه ما در مقام بیان معیار بداهت مطلق

هستیم. به عبارت دیگر، مدعی گفته است ما در مقام استدلال برای اثبات مسائل طبیعی، از مسائلی استفاده میکنیم که اعراف عندالعقل باشد. در حالی که مطلوب ما اموری هستند که اعراف عندالطبیعه باشد و تلازمی بین اعراف عندالعقل و اعراف عندالطبیعه وجود ندارد. ثالثاً این نظریه بر فرض موفقیت، تنها در تشخیص یک مفهوم بدیهی مفید خواهد بود؛ زیرا تنها یک مفهوم اعراف از همه است. اما به نظر نگارنده می توان به راحتی این را توجیه کرد به اینکه اعراف بودن دو گونه است:

(الف) به معنای بدیهی تر، (ب) به معنای بدیهی ترین؛
و اعراف بودن، منحصر در بدیهی ترین بودن نیست تا اشکال مذکور وارد شود بلکه به معنای بدیهی تر (و حتی غالباً در این مورد) به کار می رود (ایمان پور)، (37-38: 1388)

5- ارجاع تصور بدیهی به تصدیق بدیهی: این قول به ابو عثمان، عمر بن بحر (احظ 255-160) (ق) منسوب است. او گفته هر تصویری که تصدیق بدیهی بدان مبتنی است، آن تصور نیز بدیهی است. لکن تصوراتی که تصدیق نظری به آنها مبتنی است، ممکن است نظری باشد یا بدیهی. عبارت فخر رازی در تشریح این قول چنین است: «الضابط أن کل تصور یتوقف علیه تصدیق غیر مکتسب فهو غیر مکتسب، واما الذی یتوقف علیه تصدیق مکتسب فقد یكون مکتسب و قد لا یكون.» (فخر رازی، 84-85: 1427)؛ از عبارت سیدشریف جرجانی (816-740 ق) نیز چنین نگرشی استنتاج میشود. ایشان فرموده است: «ما به آن چه باید بدان اعتقاد ورزیم و نیز به آنچه اثبات تکلیف، متوقف بر آن است، بدهتاً علم داریم؛ زیرا اگر ما به چیزی که شرط تکلیف است، علم بدیهی نداشته باشیم و مکلف باشیم که از راه فکر و نظر آن را تحصیل کنیم، این به معنای تکلیف غافل است و تکلیف غافل، بالاجماع باطل است.» (جرجانی، 1/120: 1373)

نقد و بررسی: اولاً (نقضی) از نظر منطقی جایز است برخی از تصدیقات بدیهی، بر تصورات نظری مبتنی باشد یعنی محذوری ندارد. مثل قضیه «آتش گرم است»؛ زیرا هم تصور آتش نظری است- چون جسم و زیرمجموعه جوهر است- و هم تصور گرما، از اقسام کیف و نظری است. ثانیاً ملاک تشخیص در حوزه تصورات را، بر حوزه دیگری ارجاع داده است. ثالثاً تنها در تشخیص آن تصورات بدیهیهای کارایی دارد که تصدیقات بدیهی از آنها تشکیل میشود و از ارائه ملاک در خصوص تشخیص تصورات بدیهی دیگر، به ویژه در صورت تشکیل تصدیقات نظری از آنها، عاجز است. مانند تصور مفهوم دور که بدیهی ست، اما تصدیق آن نظری (ایمانپور، 38: 1388)؛ حسین زاده، (209: 1388)

6- نظریه فطرت: این نظریه، رنهدکارت (1596-1650 م) میباید که خود را عقلگرا مینامد. ریشه این نظریه را میتوان در آثار افلاطون نیز جست (افلاطون، 2/1060: 1380) آنها معتقدند بعضی از مفاهیم، فطری و خاصیت ذاتی ذهن انسان هستند و از ابتدای پیدایش، همراه انسان بوده اند و آن مفاهیم برای انسان، بدیهی هستند و مفاهیم نظری و اکتسابی، به آنها ارجاع پیدا میکند. 7-

نقد و بررسی: اولاً هنوز ثابت نشده که آدمی از کودکی یک سلسله مفاهیم را بالفعل با خود دارد. ممکن است ادعا شود که مراد آنان از ادراکات فطری در آدمی، وجود بالقوه آنهاست نه بالفعل - مانند سخنان جان لاک- که در این صورت هم نمیتواند وجهی برای بدهت تصورات باشد. ثانیاً فطری دانستن تصورات، حتی اگر در مرحله تصور مشکلی نداشته باشد، در مرحله واقعنمایی و مطابقت با واقع، ایجاد مشکل میکند؛ زیرا اگر مفهومی صرفاً لازمه فطرت عقل باشد، جای این احتمال در آن هست که مطابق با نفسالامر نباشد. برای رفع این مشکل، دکارت به حکمت و عدم فریبکاری خدا تمسک کرده و گفته چون خدا حکیم است، مفهومی خلاف واقع در فطرت ما قرار نداده است. اما روشن است که عدم فریبکاری، باید با دلیل عقلی اثبات شود نه از راه فطرت (البته نادرست بودن دلیل، همیشه نشانه نادرستی نتیجه نیست؛ زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی، از دلیل نادرستی استفاده کرد. پس بطلان دلیل، فقط دلیل بر عدم اعتماد به نتیجه است، نه دلیل غلط بودن آن). ثالثاً اگر ادراک فطری، لازمه آفرینش عقل باشد؛ یعنی اگر ممکن بود عقل موجود دیگری مانند جن را داشته باشیم یا عقل انسان، طور دیگری آفریده میشد، همین قضایا نیز به صورت دیگری ادراک میشدند؛ اما مسلماً چنین نیست (عارفی، 244: 1389؛ مصباح یزدی، 248: 1383؛ حسین زاده، 85: 1380) نکته قابل توجه این است که دکارت فردی است شکاک و حتی فلسفه خود را با شک آغاز میکند. آن وقت با انکار شناخت یقین، بدیهیات که اساس نظام معرفت یقینی هستند و در غیاب آنها، هیچ شناخت یقینی حاصل نخواهد شد، ادامه میدهند. اینکه بدیهی در نزد دکارت چیست، خود محل بحث است.

7- نظریه حسگر ایان و تجربه گرایان: طرفداران این نظریه، خود سه دسته اند: پوزیتیویسم ها که تنها منشأ تصورات را، حس ظاهر و اندام های حسی می دانند. (جان لاک 1704-1632 م) که قلمرو حس را، به حس باطن و تجربه های درونی توسعه می دهد و جرج برکلی (1753-1685 م) که تجربه حس را، به حس باطنی و تجربه درونی منحصر میکند. طبق این نظر، هر چیزی که بشر آن را تجربه عملی کند، یعنی تجربه با حواس کند، آن مفهوم، بدیهی و هر چیزی که تجربه نشده، نظری است.

نقد و بررسی: اولاً مفاهیمی که مسبق به ادراک حسی نیستند، مانند: مفاهیم ماهوی، شهودی و مفاهیم مربوط به مجردات و حتی مطالب منطقی و ریاضی محض با اینکه قابل حس نیستند اما بدیهیاند (مصباح یزدی، 1/249: 1383؛ حسین زاده، 87: 1380)؛ ثانیاً نتیجه تجربه حسی و عملی را، باید به وسیله علم حصولی درک کرد و عیناً سؤال مورد بحث در مورد آن تکرار میشود که علم حصولی، چه ضمانت صحتی دارد و حقیقت بودن آن را، با چه معیاری باید تشخیص داد (مصباح یزدی، 1/249: 1383)؛ ثالثاً مفاهیم بدیهی، طبق این نظریه، قائم به شخص است؛ اما سلیقه شخصی و قائم به شخص بودن، دخلی در معیار بدهت از حیث اطلاق ندارد.

8- نظریه ترکیبی: این نظریه استاد فیاضی است. توضیح اینکه طبق استقراء، بدیهیات سه دسته اند: مفاهیم شهودی، مفاهیم حسی و مفاهیم انتزاعی و از آن جا که مفاهیم بدیهی متعدّدند، ملاک آنها نیز واحد نیست و هر دسته، معیار ویژه‌ای دارند. بهطور مثال: الف) ملاک بدهت مفاهیم شهودی، ارجاع به علم حضوری است؛ ب) ملاک بدهت مفاهیم حسی، به محض برخورد و تماس حسی با آن است و بدون نیاز به تأمل، بهدست می‌آید؛ ج) در انتزاعیات اگرچه همه آنها بدیهی ست، ولی یک ملاک واحد ندارند. مثلاً عدم چیزی نیست که به حس درآید و یا ادراک حضوری به آن تعلق گیرد تا پس از درک حضوری آن، تصورش در ذهن شکل بگیرد با این حال، هرگاه وجود چیزی را در خودمان یافتیم که اکنون دیگر وجود ندارد، ذهن این آمادگی را پیدا میکند که مفهوم عدم را بسازد. پس مفهوم عدم، ساخته ذهن و انتزاعی است و سر بدهت آن، جعلی بودن آن و ساخته ذهن بودن آن است (فیاضی، 1387: 167). همچنین از خواجه نصیرالدین طوسی (673-597 ق) نیز چنین استظهار میشود که فرموده است: «معانی متصور در ذهن و اذهان یا به نفس خود بین و مستغنی از اکتساب است یا نیست. قسم اول یا معقول محض است مانند وجود و وجوب و امکان و امتناع، یا محسوس است به حواس ظاهر، مانند حرارت و برودت، سواد و بیاض و نور و ظلمت، یا مدّرك به حواس باطن و وجدان نفس، مانند شادی و غم و خوف و جوع.» (طوسی، 1376: 412).

نقد و بررسی: اولاً اگر صرف حسی بودن، یکی از معیارهای بدهت بود، باید هر مفهوم حسّی بدیهی میبود؛ درحالیکه تنها مفاهیمی که مستقیماً از حواس بهدست می‌آیند، بدیهیاند و مفاهیمی که مستقیماً از حواس بهدست نمی‌آیند، مانند مفاهیمی که حاکی از اعیان مادی و جواهر جسمانی، نظریاند؛ زیرا ما حس‌جوهرشناس نداریم و پس از مشاهده آثار اشیاء که همان اعراضاند، با مراجعه به عقل و از راه استدلال به درکشان نایل میشویم و اگر اشکال شود که اقامه استدلال درباره این مفاهیم، به منظور اثبات تحقق آنها در خارج است نه برای دستیابی به مفاهیم آنها، پس نیاز به استدلال، مستلزم نظری بودن آن نیست، در جواب می‌گوییم آن چه که مدنظر است، معنای عقلی است نه عرفی (مصباح یزدی، 1383: 212).

جوابی که از این اشکال داده اند این است که حصول مفهوم از طریق حس، به هر نحو که باشد، موجب بدهت آن مفهوم است؛ زیرا نیاز به فکر ندارد. مثلاً شما برای منتقل شدن به مفهوم آب، صرفاً بر اساس مشاهده مایع خاصی که رفع عطش میکند، به این مفهوم راه می‌یابید؛ گرچه ممکن است به وجهی، بدیهی و به وجهی دیگر، نظری باشد. اما همین که حس، ما را به مفهومی برساند که فقط برحسب عوارض بدیهی باشد، کافی است. به عبارت دیگر آن چه که مستقیم از حواس بهدست می‌آید، همان اعراضاند که بدیهی اند. جوهر اشیاء که مستقیماً از حواس بهدست نمی‌آیند، تخصصاً از بحث خارجاند. خواجه طوسی نیز دراینباره فرموده است: «باشد که چیزی بین بود به حسب بعضی عوارض و غیر بین بود به حسب ذات یا به حسب دیگر عوارض، مانند نفس، از آن جهت که موجب است و متصرف در بدن، بین است و از آن جهت که ماهیت او چیست و جوهر است یا عرض، غیرین است. پس به اعتبار اول، از حد مستغنی بود و به اعتبار دوم، به حد محتاج.» (طوسی، 1376: 416)؛ پس اشکال وارد نیست.

نقد دیگری که وارد کرده‌اند این است که در مفاهیم انتزاعی بدیهی، اگر گفته شود چون این مفاهیم از طریق فکر بهدست نمی‌آیند، پس بدیهیاند، کافی نیست؛ زیرا جای این پرسش باقی است که چرا این مفاهیم از طریق فکر و نظر بهدست نمی‌آیند.

در پاسخ به این اشکال، جواب داده‌اند که مفاهیم انتزاعی‌ای که بدیهیاند، زمانی که حصول آنها از طریق حس ظاهر و علم حضوری نمیباشد یا نمیتواند باشد، سر بدهت آنها همان عقل است. اما به نظر میرسد زمانی که علت بدهت عقل باشد، همان ارجاع به علم حضوری است. پس این اشکال، که در واقع موید نظریه ارجاع به علم حضوری است، وارد است.

نکته دیگر این است که مفاهیم حسی همچون ماده، انرژی، بار الکتریکی، هسته، میدان، نوترون و مفاهیم اصطلاحی دیگر که در دانش فیزیک بحث میشوند، نظریاند. همچنین بسیاری از مفاهیم انتزاعی مانند مفهوم نامتناهی، دور و تسلسل نیز بدیهی نمیباشند. گرچه نتوان از آنها تعریف ماهوی ارائه داد، اما تعریف مفهومی میشوند. پس مدعای شما که فرمودید تمام مفاهیم حسی و انتزاعی بدیهی است، نقض میشود. در جواب از این اشکال بیان کرده‌اند که این نوع مفاهیم، گرچه نظریاند، اما نمیتوانند نقض به شمار آیند؛ زیرا این مفاهیم میتوانند از طریق حس برای ما معلوم شوند و چون هنوز برای ما از طریق حس حاصل نیامده‌اند، برای ما بالفعل معلوم نیستند (محمدحسین زاده، 1388: 198؛ عارفی، 1389: 248؛ معلمی، 1386: 76).

اما به نظر میرسد جواب مذکور صحیح نیست. خصوصاً در مورد مفاهیم انتزاعی منطقی؛ زیرا بحث ما در مورد این است که این مفاهیم یا (الآن) بدیهیاند یا نظری و قائم به شخص بودن، دخلی در بدیهی بودن آنها ندارد و حتی میتوان علاوه بر موارد بالا، موردی را مثال زد که مستقیماً از حواس بهدست می‌آید، اما باز نظری است. مانند: مفهوم خط، سطح و جسم تعلیمی که از اصطلاحات فلسفی است. پس این اشکال نیز وارد است. به نظر اشکال دیگری نیز وارد است به این صورت که بهتر است در انتزاعیات گفته شود که آنها یک ملاک واحد دارند، اما ما آن را نمیدانیم. نه اینکه گفته شود یک ملاک واحد ندارند؛ زیرا همه آنها در انتزاعی بودن، مشترکند. پس باید در سر بدهتشان نیز مشترک باشند.

9- نظریه عالم مُثُل: استادعباس عارفی در کتاب خود (عارفی، 1389: 227) با توجه به عبارت افلاطون (347-427 ق)؛ ادعا می‌کند با توجه به اینکه افلاطون به عالم مُثُل معتقد بود و بر آن بود که ما در عالم مثال، که وجه حقیقی این عالم ناسوتی است، چیزهایی را مشاهده میکنیم (که طبق آن اساساً علم، تذکری می‌شود) این مشاهده سبب خواهد شد که برخی تصورات را به نحو واضح بیابیم و آنها برایمان بدیهی گردد و برخی دیگر مفاهیم نظری. اما به نظر میرسد افلاطون اصلاً معیاری برای بدهت نداده است؛ زیرا در نزد افلاطون، ما تمام مفاهیم را در عالم مثال و ملکوت مشاهده کرده ایم. پس مشاهده در عالم مثال، راز بدهت مفاهیم در نزد افلاطون نمیباشد؛ زیرا مفاهیم نظری نیز مشاهده شده است، اما باز در عالم ناسوت نظری اند. پس این انتساب اشتباه است.

10- ارجاع به علم حضوری: این نظریه محمدحسین طباطبایی (1402-1321) (ق) است که استاد مصباح آن را پرورانده است. بنا بر نظر مشهور، صورت ذهنی از موجود خارجی انتزاع می‌گردد؛ اما بنا بر نظر علامه، صورت ذهنی از جوهر مجرد مثالی یا عقلی انتزاع می‌گردد. استاد مصباح در تعریف بدیهی فرموده‌اند: ادراکات حصولی بدیهی عبارت است از تحلیلهای مستقیم ذهن از یافته های حضوری و چون روح انسان هم بر یافته‌های حضوری و هم بر تحلیلهای ذهنی خود احاطه دارد، تطابق آنها را درک میکند و از این جهت حقیقت بودن ادراکات بدیهی، نیاز به دلیل ندارد. ولی ادراکات نظری، چون مستقیماً از یافته های حضوری گرفته نشده اند، نیاز به دلیل دارند. یعنی باید آنها را به ادراکات بدیهی برگرداند و با وساطت آنها، حقیقت بودن افکار نظری را ثابت کرد (مصباح یزدی، 78: 1365). همچنین مفهومی چون مفهوم معلول، حاکی از نیازمند بودن و وابستگی و تعلقی بودن نحوه وجود یک شیء است و اگر نفس، چنین وجودی را بیابد، میتواند این مفهوم را از آن بگیرد و ذهن با این شأن هستی آشنا شود و همچنین مفهوم علت، حاکی از بینبازی و استقلال یک موجود نسبت به موجود دیگر و مؤثر بودن آن در پیدایش معلول است و اگر نفس چنین وجودی را حضوراً بیابد، میتواند این مفهوم را از آن بگیرد و تطابق آن را با موجود مفروض بیابد. همچنین با توجه به کلی بودن این مفهوما می‌تواند درباره سایر موجوداتی که دارای چنین شئونی هستند، قضاوت نماید؛ هرچند تک تک آنها را مشاهده نکرده باشد (مصباح یزدی، 225: 1389). در مورد محسوسات نیز فرموده‌اند: «حکم قطعی به وجود محسوس خارجی، نیازمند به برهان عقلی است. اما صور حسی که بر اثر فعالیت‌های اندامهای حسی در انسان، موجود میشوند، به علم حضوری، معلوم برای نفس هستند و از محسوسات شمرده نمیشوند؛ زیرا محسوسات، همان علوم حصولیای هستند که حکایت از بیرون خود دارند. بنابراین، از صور حسیه که معلوم به علم حضوری هستند، میتوان قضایی ساخت که حاکی وجود این صور در نفس باشند و از وجدانیات شمرده شوند و براساس آن، بدیهی باشند؛ چرا که حاکی از معلومات حضوری هستند.» (مصباح یزدی، 153-214: 1383)؛ پس راز بدهات مفاهیم، ارجاع آنها به علم حضوری است. گرچه در علم برگرفته از علم حضوری، وقوع کذب محتمل است. مثلاً اگر مریضی مزه شیرین را تلخ یافته باشد، در ادراک تلخی او شک و شبهه‌ای نیست. ولی اگر حکم کند که آن شیء خارجی، تلخ مزه است، خطا کرده است (سلیمانی امیری، 236: 1388).

نقد و بررسی: اولاً بدیهیات تصویری، منحصر به آن چه از علم حضوری به‌دست می‌آید، نیست؛ مانند مفهوم عدم. (عارفی، 241: 1389)؛ ثانیاً ممکن است شخصی بدون دریافت علم حضوری، به مفاهیم بدیهی راه یابد. پس سر بدهات مفاهیم، منحصر در ارجاع به علم حضوری نیست (همان: 242)؛ ثالثاً نیازی نیست برای مطابقت تصویری، تنها به علم حضوری تمسک کرد؛ زیرا همینقدر کافی است که تصور محکی خود را ارائه کند تا بتوان گفت دارای ارزش معرفتی است و این حکایتگری، ذاتی آن است و نیازی برای حل مشکل معرفت در تصورات، به تمسک به علم حضوری نیست؛ اعم از اینکه مفهوم حقیقی باشد یا اعتباری، ماهوی باشد یا غیر ماهوی، به‌نحو فطری باشد یا شیطان با تصورات خود آن را در ما مفهوم سازی کرده باشد. (همان) رابعاً آن چه را که ما با علم حضوری در میابیم، معلول شخصی است. پس چگونه می‌توانیم حکم آن را درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ به اشکال اول: چنین نیست که مفهوم عدم، ارجاع به علم حضوری نداشته باشد؛ زیرا همانگونه که اگر حالتی برای ما به وجود آید و ما از آن مثلاً مفهوم معلول را انتزاع کنیم، همینطور هم مفهوم عدم را عقل، از مقایسه دو حالت در نفس که با علم حضوری به وجود آمده است، می‌سازد. گرچه در دو مرتبه در ذهن است و اینکه شما می‌گویید مفهوم عدم چون ساخته ذهن است، پس راز بدهات آن، عقل است، در جواب می‌گوییم فرقی بین عقل و ارجاع به علم حضوری نیست.

پاسخ به اشکال دوم: نظریه مزبور درباره برخی از مفاهیم بدیهی، تنها راه حل ممکن نیست. بلکه ممکن است برای آنها بدیهیهای دیگری ارائه کرد. حالی که همه آنها در عرض هم درست بوده و میتوانند نشاندهنده معیار بدهات باشند و بدیل داشتن آن را، نفی نمیکند. بلکه میتوان از راه دیگری نیز احراز نمود (حسین زاده، 208: 1388).

پاسخ به اشکال سوم: علم حصولیای که منتهی به علم حضوری نشده باشد، چه ضمانتی برای صحت آن وجود دارد؟

پاسخ به اشکال چهارم: هرچند ما از یک پدیده خاص - مانند اراده خودمان - مفهوم معلول را انتزاع میکنیم، ولی انتزاع مفهوم معلول از این جهت نیست که اراده، دارای ماهیتی خاص و از اقسام کیف نفسانی است. بلکه مفهوم معلول از آن جهت از اراده انتزاع میشود که وجود آن، وابسته به وجود نفس است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، یعنی وابستگی وجودی به وجود دیگر یافت شود، این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود (مصباح یزدی، 251: 1383).

نتیجه

معیار بدهات در بدیهیات، همان ارجاع به علم حضوری است. با این بیان، خلاصه راز بدهات چنین میشود: اگر حالتی برای نفس به وجود آید، انسان به آن حالت نفس خود علم حضوری دارد و از این علم حضوری خود، با استفاده از عقل، مفاهیمی را انتزاع میکند. مثل اینکه چون آن حالت بر نفس تأثیر گذاشته و بدون آن حالت، نفس چنین تأثیری را نمیپذیرفت، عقل از آن مفهوم معلول یا علت را می‌سازد. در محسوسات هم ملاک چنین است که انسان پس از آن که شیای را مشاهده میکند، تصویر آن را در ذهن، عکسبرداری میکند و به آن معلوم بالذات علم حضوری پیدا میکند و پس از آن، عقل از آن علم حضوری، مفهومی را انتزاع میکند که آن مفهوم، بدیهی شمرده میشود و این نحوه، در همه مفاهیم تعمیم دارد. اگرچه مناط بدیهی بودن این است که نیازی به تعریف نداشته باشد و یا نشود آن را تعریف کرد، اما همه آنها در این مشترک‌اند که به علم حضوری ارجاع دارند.

اگر در بدو بحث به چگونگی اخذ ملاک در بدهت نظر شود، شاید تصور شود که فایده عملی نیز دارد. اما اگر دقیقتر شویم خواهیم دید که بحث مربوطه صرفاً فایده علمی خواهد داشت؛ زیرا ملاک ما، حقیقت را عوض نمی کند و تنها کاشف از آن است. به عبارت دیگر، ابتدا مفاهیم بدیهیای داشتیم و وجود آن مفاهیم برایمان اثبات شده است، بعد بحث کردیم که چه چیزی باعث شد که فلان مفهوم بدیهی شد یا نظری. پس حتی اگر ملاکی هم برای تصورات اخذ نکنیم، به تصورات بدیهی مان ضرری نمیرسد؛ مانند بعضی از مسائل اصولی که شاید تعریف خاصی از آن بحث نداشته باشیم، اما موارد و مسائل بحث را کاملاً می شناسیم. این مطلب زمانی است که آن را نزد خود بسنجیم. اما اگر بخواهیم بدهت مفهومی را برای غیر اثبات کنیم، فایده عملی ملاک نیز، مستظهر می شود مگر اینکه آن شخص، انتباه، سلامت ذهن، فقدان شبهه و سلامت حواس نداشته باشد که در اینصورت باید با تعریف به مثال و امثال ذلک، مطلوب خود را رساند. پس با توجه به مطالب مذکور، انصاف حکم میکند که چنانچه آقایان این بحث را در معرفتشناسی بسیار مهم جلوه می دهند، آنچنان هم مهم نیست؛ زیرا ثمره عملی ندارد یا آن قدر کم است که کالمعدوم است.

پی نوشت

- 1- اما در مقام اثبات، متأخر از علوم است. بر خلاف فلسفه که در مقام اثبات، مقدم بر همه علوم است. اما در مقام ثبوت متأخر از علوم.
- 2- پس واجب نیست انسان به جمیع بدیهیات آگاه باشد. زیرا شاید انتباه، سلامت ذهن، فقدان شبهه و سلامت حواس ندارد (مظفر، 1386: 23).
- 3- علامه ماده و صورت را همان جنس و فصل دانست و فرمود: انتفاء جنس و فصل، مستلزم انتفاء ماده و صورت است. «..فلان المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذین بشرط لا (عن الحمل)، فانتفاء الجنس والفصل یوجب انتفاءهما» (طباطبایی، 1387: 30) ممکن است گفته شود این بیان عمومیت ندارد؛ زیرا مفهوم سفیدی، ماده و صورت ندارد، اما در ذهن جنس و فصل دارد (کیف مفرق البصر) و برای نقض موجه کلیه، یک سالبه جزئی کافی است اما این نقض این نظریه نیست؛ زیرا جنس و فصل یا اعتباری است و یا حقیقی، و جنس و فصل اعتباری، همان ماده و صورت است پس سفیدی ماده و صورت حقیقی ندارد، اما جنس و فصل اعتباری دارد (یک وجه عام و یک ممیز).
- 4- اما طبق نظر خود مطهری تصور روح، بدیهی است و تنها، تصدیقش نظری است (مطهری، 1389: 5/53).
- 5- اگر توهم شود که این اساساً معیاری بیان نکرده، مندفع میشود به اینکه همان یک معیار است که معیار در عدم معیار است؛ به عبارت دیگر، لا بشرط مقسمی نیست تا مدعی شما اثبات شود بلکه لا بشرط قسمی است که خود مقید به قید اطلاق است.
- 6- این نظریه در مقاله (ایمان پور، 1388: 36) مطالعه شد و بیان کرده که اقتباس از (بهمنیار، 1375: 28) است. اما ما به آن رجوع کردیم و آن را نیافتیم.
- 7- در کتاب آیت الله جوادی آملی آمده است: «منظور از فطری بودن برخی از مفاهیم حصولی و قضایای ذهنی کسی نبودن آنهاست؛ یعنی ذهن بشر، مجرد رسیدن به مرحله ادراک بعضی از مفاهیم راه اندک توجه می فهمد و در فهم آنها، نیازمند به فراگیری نیست. بنابراین، فطری و غیر فطری، معادل با بدیهی و غیر بدیهی- یعنی کسی است» (جوادی آملی، 1386 الف: 64) باید توجه داشت که ایشان در مقام بیان ملاک بدهت نیستند بلکه تنها ملاک فطری بودن بدیهیات را بیان می کنند.
- 8- مانند تعریف مطلق.

کتابنامه

منابع فارسی

1. افلاطون، ابو عبدالله (1380)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی، ج 3، ج 2.
2. جرجانی، میر سید شریف، (1373)، شرح المواقف، قم: انتشارات الشریف الرضی، ج 2.
3. جوادی آملی، عبدالله، (1386 الف)، معرفت شناسی در قرآن تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء، ج 4، ج 13.
4. _____، (1386 ب)، ریح مختوم، قم: مرکز نشر اسراء، ج 1، ج 1.
5. حسین زاده، محمد، (1380)، معرفت شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج 7.
6. _____، (1388)، معرفت بشری، زیر ساخت ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج 1.
7. سلیمانی امیری، عسکری، (1388)، منطق و شناخت شناسی از نظر استاد مصباح به ضمیمه روش شناسی علوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج 1.
8. طوسی، نصیرالدین محمد (1376)، اساس الاقتباس تصحیح موسی رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
9. عارفی، عباس، (1389)، بدیهی و نقش آن در معرفت شناسی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
10. فخر رازی، محمد، (1341)، البراهین در علم کلام تصحیح محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
11. فیاضی، غلامرضا، (1387)، درآمدی بر معرفت شناسی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
12. مصباح یزدی، محمد تقی، (1383)، آموزش فلسفه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج 12، ج 1.
13. _____، (1365)، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، قم: مؤسسه در راه حق.
14. مطهری، مرتضی، (1386)، شرح مبسوط مجموعه آثار شهید مطهری، قم: صدرا، ج 8، ج 9.
15. _____، (1389)، شرح منظومه مجموعه آثار شهید مطهری، قم: صدرا، ج 14، ج 5.
16. _____، (1387)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ج 12، ج 1.

17. معلمی، حسن (1386))، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، تهران: ازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلام، چ. 1.

منابع عربی

18. ابنسینا، حسین بن عبدالله، (1367))، الالهیات من کتاب الشفاء، به تحقیق آیت الله حسنزاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ج. 13.

19. _____، (1405 ق)، الشفاء الطبیعیات، قم: انتشارات آیه الله النجفی، ج. 1.

20. حیدری، سید کمال، (1389))، شرح بدایه الحکمه للعلامه الطباطبائی، قم: دارفراقده، چ. 3، ج. 1.

21. سهروردی، شهابالدین یحیی، (1373))، حکمة الاشراق مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، ج. 2.

22. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1981 م)، الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث، چ. 3، ج. 1-6.

23. طباطبائی، محمدحسین، (1387))، بدایه الحکمة، قم: انتشارات دارالفکر، چ. 5.

24. طوسی، نصیرالدین محمد، (بی تا)، شرح الاشارات والتنبیها مع المحکّمات، تهران: دفتر نشر اسلامی، ج. 2.

25. فارابی، ابونصر محمد، (1408 ق)، المنطقیات تصحیح محمد تقی دانشپژوه و السید محمود المرعشی، قم: انتشارات آیه الله

النجفی، چ. 1، ج. 1.

26. فخر رازی، محمد، (1427))، المحصل، القاهرة: مكتبة دار التراث، چ. 2.

27. مظفر، محمدرضا، (1386))، المنطق، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ. 5.

مقالات

28. ایمان پور، منصور، (1388))، مقاله ضرورت وملاک بدیهیات در فلسفه اسلامی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

، ش. 210.