

معناشناسی بدیهیات از منظر سه فیلسوف مسلمان (ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا)

جعفر شانظری*

فاطمه زارع**

چکیده

تبیین جایگاه بدیهیات در نظام فکری فلاسفه اسلامی، یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفی است که با وجود اهمیت فراوان و نقش بی‌بدیش در نظام معرفتی فیلسوفان، از جنبه‌های مختلف، بررسی نشده است؛ به گونه‌ای که ابهام‌های موجود در معناشناسی بدیهیات و عدم تمایز بین ادراکات بدیهی و نظری، موجب استفاده نادرست از قضایای نظری و بدیهی و در نتیجه، حصول معارف مبهم در نظام معرفتی می‌گردد. بررسی معنای دقیق مفاهیم بدیهی، شمار بدیهیات و منشأ حصول بدیهیات، از جمله مسائلی است که این مقاله به عهده گرفته است. با اشاره اجمالی به دیدگاه‌های این سه فیلسوف، درمی‌یابیم که تحلیل ایشان در تبیین منطقی مفهوم بدیهیات - با وجود اختلاف تعبیر گوناگون - مشابه یکدیگر است؛ اما ابن سینا و ملاصدرا به تبیین فلسفی مفهوم بدیهیات نیز نظر داشته‌اند، به گونه‌ای که بدون بدیهیات، هیچ استدلال و بیانی امکان‌پذیر نیست. با توجه به این نکته، بدیهیات از نظر فلسفی نه قابل اثبات است و نه قابل انکار.

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

** . دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان.

چنین نکته‌ای در آرای سهروردی مشهود نیست. نظر ابن سینا و ملاصدرا در شمار بدیهیات یکسان است و سهروردی تعداد آن‌ها را به سه قسم فرو کاسته و صریحاً به تضییق دایره بدیهیات پرداخته است. درباره منشأ حصول بدیهیات، ابن سینا استمداد از عقل فعال و سهروردی، شهود و ملاصدرا حس را مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بدیهی، نظری، فطری، اولی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا.

طرح مسأله

مسأله بدیهیات، از کهن‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که فلاسفه از دیرباز، در آثارشان به آن توجه داشته‌اند. اولین کسی که به مسأله بدیهیات در تاریخ فلسفه توجه ویژه کرده، *ارسطو* است. وی دانش و معرفت را بر مبنای بدیهیات استوار نمود (*ارسطو*، ۱۳۷۹: ۴۸-۴۷) و بررسی اصول بدیهی را وظیفه فلسفه دانست: «بنابراین از آن‌جا که اصول بدیهی برای همه چیزها به مثابه موجودات معتبرند، بررسی آن‌ها نیز وظیفه آن کسی است که در پی شناخت موجود چونان (بما هو) موجود است...؛ اما از آن‌جا که دانشی هست که بر فراز و برتر از دانش طبیعی است، نگرش درباره این اصول بدیهی نیز وظیفه دانشی است که موجود چونان (بما هو) موجود را بررسی می‌کند» (همان: ۹۶).

البته در آثار *فلاطون* نیز بحث درباره بدیهیات را می‌توان یافت، اما *فلاطون* بر خلاف *ارسطو* به صورت تلویحی به بدیهیات اشاره دارد. *ارسطو* در کتاب *متافیزیک* یا *مابعدالطبیعه*، در فصلی تحت عنوان «فلسفه چونان دانش یا شناخت حقیقت»، به رغم دشوار دانستن کسب حقیقت و دستیابی به عالم حقایق، کسب حقیقت را ممکن می‌داند و با نظر به محال بودن اجتماع نقیضین، معتقد است که باید با توسل به بدیهیات و بر اساس آن‌ها، این تلاش را آغاز کرد (همان: ۴۷-۱۲۷).

بدین ترتیب، مسأله بدیهیات از عصر *فلاطون* و به طور آشکار در آثار *ارسطو* مطرح شده و تا کنون به حیات خود ادامه داده است و متفکران اسلامی نیز به پیروی از دیدگاه *ارسطو*، وجود پاره‌ای تصورات و تصدیقات را به عنوان «معلومات بدیهی» پذیرفتند. در این تحقیق برآنیم تا به تنظیم و تبیین آرای سه فیلسوف *ابن‌سینا*، *سهروردی* و *ملاصدرا* در باب بدیهیات بپردازیم و به طور خاص، مبانی حصول بدیهیات و ملاک در بداهت و چیستی آن را از منظر این سه فیلسوف و تأثیر رویکرد فلسفی آنان در معناشناسی بدیهیات، تحلیل و بررسی کنیم.

ضرورت وجود بدیهیات در نظام معرفتی

با تأمل در مفهوم بدیهیات، می‌توان ضرورت وجود معرفت یقینی و بدیهی را در نظام فکری این سه فیلسوف مشخص کرد. توضیح سخن این‌که شیخ‌الرئیس، هدف اصلی بحث از بدیهیات را در منطق، مبتنی کردن تعاریف بر بدیهیات عقلی و منطقی دانسته و شناخت کامل و واضح ذات و حقیقت معرّف و تمییز آن از غیر را در مقام ادراک شناخته و این دو هدف را در حد تام قرار داده است. در صورت برآورده نشدن هدف نخست، هدف دوم از طریق حد ناقص و رسم تام و ناقص حاصل می‌گردد. در بخش برهان نیز هدف اصلی، دستیابی به معرفت یقینی از طریق برهان در حوزه علوم حقیقی است. در واقع غرض اصلی در این علوم، شناخت یقینی حقیقت است و این شناخت در حوزه علم حصولی نیز تنها از طریق برهان، ممکن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۸-۹۵).

بنابراین در صورت نبود بدیهیات در حوزه تصورات و تصدیقات، نه معرفت دالّ بر حقیقت اشیاء (تعریف منطقی) به دست خواهد آمد و نه معرفت یقینی ناشی از برهان. در حقیقت، معارف بدیهی، اساس و مبنای معارف حقیقی و یقینی در عرصه علوم محسوب می‌شوند و بدون آن‌ها، هیچ معرفت منطقی به ذات اشیاء، و هیچ معرفت یقینی به وجود و خواص آن‌ها، حاصل نخواهد شد. از منظر ابن‌سینا، در باب تصدیق، مبادی نخستینی وجود دارد که ذاتاً مورد تصدیق واقع می‌شود؛ و تصدیق در قضایای دیگر، به واسطه آن‌ها حاصل می‌گردد، به گونه‌ای که اگر برای انسان بدیهی نباشد و ذاتاً فهمیده نشود، معرفت آن چیزی که شناختش منوط به بدیهیات است، به دست نمی‌آید. به همین صورت، در حوزه تصورات نیز بعضی مفاهیم، مبادی تصویری محسوب می‌شوند و ذاتاً تصور می‌گردند؛ زیرا اگر هر تصویری نیازمند تصور پیش از خود باشد، سلسله تصورات تا بی نهایت ادامه خواهد یافت؛ و سرانجام شناخت، به دور و یا تسلسل خواهد انجامید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۰-۲۹).

شیخ‌اشراق نیز در مباحث خود به این مسأله اذعان می‌کند که اگر سلسله معارف، چه در حوزه تصورات و چه در حوزه تصدیقات، به تصورات و قضایای نخستین ختم نشود، یا به دور مبتلا خواهد شد یا به تسلسل خواهد انجامید؛ و کسب هر معرفتی، بر حصول

بی نهایت معارف قبلی مبتنی خواهد بود؛ و در نتیجه، هیچ معرفت یقینی ای برای ما حاصل نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲).

ملاصدرا نیز همچون ابن سینا و سهروردی، حقیقی ترین معرفت را بدیهیات اولیه می داند که تصدیق آن‌ها به چیزی جز تصور موضوع و محمول و نسبت سنجی میان آن‌ها نیاز ندارد؛ و حقیقی ترین بدیهیات را استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع آن به حساب می آورد. در واقع ملاصدرا، بدهت بدیهیات را با صدق آن‌ها مساوی می داند؛ یعنی عقل به صرف تصور موضوع و محمول، حکم به ثبوت محمول برای موضوع می کند و در این حکم و تصدیق، واقع و صدق را فهم می کند و به واقع دست می یابد. در تبیین و توضیح نظر ملاصدرا می توان گفت که در بدیهیات، دو یقین وجود دارد: (۱) یقین به ثبوت محمول برای موضوع؛ و (۲) یقین به این که محال است چنین نباشد و با ضمیمه کردن این یقین، واقع را آن طور که هست، می فهمد. این حکم نه فقط برای او، بلکه برای هر انسان دیگری جاری و ساری خواهد بود که موضوع و محمول را همان گونه که او تصور می کند، تصور کند؛ و شرایط و زمان و مکان در این حکم تأثیر ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۴۳/۳).

تبیین مفهومی بدیهیات

در آثار منطقی و فلسفی این سه فیلسوف، بیان‌های مختلفی از معنای بدیهیات معرفی شده است، اما به رغم وجود تفاوت در آن‌ها، مانع‌الجمع نیستند. البته چون مفهوم بدیهی، از معقولات ثانی منطقی به شمار می رود، دارای جنس و فصل یا حد و رسم نیست؛ از این رو، همه تعاریف طرح شده درباره آن، شبه تعریف یا تعریف به لوازیم آن هستند.

ابن سینا

ابن سینا در «برهان شفا» ابتدا خاطر نشان می کند که نباید گمان کرد هر علمی از طریق برهان به دست می آید؛ زیرا در این حالت، یا اصلاً معرفتی وجود نخواهد داشت، یا اگر باشد، فقط معرفتی برهانی خواهد بود. به نظر وی، هر چیزی یا مجهول است، یا معلوم؛ و یا بالذات معلوم است، یعنی بدیهی است و یا با برهان معلوم شده است. بدین ترتیب، ابن سینا ابتدا، فرض علم و جهل را مطرح کرده، سپس علم را به بدیهی و نظری و به تعبیری

«معلوم بذاته» و «معلوم بیرهان» تقسیم می‌کند؛ و در ادامه، با برهان اثبات می‌کند که سلسله بی‌نهایت معارف باید به «معلوم بالذات» - که همان بدیهی است - برسد؛ و گرنه در چرخه دور و تسلسل افتاده و از به دست آوردن علم، بی‌بهره خواهیم ماند؛ در صورتی که ما اصل علم را پذیرفته‌ایم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۸). وی از بدیهیات، با عبارت «بین بنفسه بلا واسطه» یاد می‌کند. به نظر او «بدیهیات از مبادی عام همه علومند». البته سخن وی ناظر به تمام بدیهیات نیست، بلکه تنها شامل اولیات می‌شود. این دسته از علوم ضروری، واسطه ندارند؛ یعنی تصدیق اولی به گونه‌ای است که چه ایجابی و چه سلبی، عروض محمول بر موضوع بدون حدّ وسط صورت می‌گیرد؛ و به همین دلیل، بر مقدمه دیگری مبتنی نیست. اگر قضیه‌ای این گونه بود، اصولاً استدلال‌ناپذیر است. هنگامی دلیل طرح می‌شود که از راه عرضه حدّ وسط مناسب، در صدد تبیین ارتباط موضوع با محمول و محمول با موضوع باشیم؛ اما اگر میان دو جزء یک قضیه، هیچ حدّ وسطی وجود نداشته باشد و عروض محمول بر موضوع بدون حدّ وسط باشد، چنین قضیه‌ای استدلال‌بردار نیست (همان: ۱۸۴).

ابن‌سینا با این بیان، در واقع دو مطلب را بیان می‌کند: اولاً تعریفی از بدیهیات اولیه نموده، و ثانیاً علت استدلال‌ناپذیری آن‌ها را ترسیم کرده است. به تعبیر دیگر اولیات، آن دسته از بدیهیاتند که امکان استدلال بر آن‌ها وجود ندارد، و این به مثابه ملاک و معیاری برای آن‌ها است. دلیل این امر آن است که آن‌ها حدّ وسط ندارند و هر آنچه بی حدّ وسط باشد، استدلال‌بردار نیست. در کلمات شیخ معمولاً در مقابل «بین بنفسه» تعبیر «بین بسبب» به چشم می‌خورد. این تقابل، گویای آن است که اولیات بدون سبب یعنی بدون حدّ وسط، بین و واضح هستند. پس آنچه بدون حدّ وسط، بین باشد، بدیهی اولی است؛ و همین امر نیز دلیل آن است که آن‌ها ذاتاً دلیل‌بردار نیستند.

ابن‌سینا در دیگر آثار خود، بدیهی را حکمی می‌داند که وقتی آن را ملاحظه می‌نماییم، انطباقش را با خارج درک می‌کنیم؛ ضمن آن‌که در عالم واقع نیز حقیقتاً با خارج مطابق است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۰۲). به عبارتی، از دیدگاه او، بدیهی هم مطابقت ثبوتی و هم مطابقت اثباتی دارد.

تعریف دیگر ابن سینا از بدیهیات، این است که مبادی‌ای هستند که هر بیان و استدلالی از آن‌ها حاصل می‌شود: «المبادی منها البرهان» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵) و «المبادی منها البیان» (همان: ۱۹۱). ابن سینا در این تعابیر، جایگاه بدیهیات را از «صرف تصور موضوع و محمول برای کفایت تصدیق به حکم» خارج می‌کند و تا جایی اوج می‌دهد که اگر چنین مبادی‌ای در هندسه فلسفی نباشد، اساساً نه تنها هیچ برهانی، بلکه هیچ بیانی امکان‌پذیر نخواهد بود. دلیلی که می‌توان در عبارات ابن سینا برای این مدعا استخراج کرد، این است که قبول بدیهیات، واجب و ضروری است و همه علوم در این مبادی مشارکند (همان: ۱۹۰).

سهروردی

سهروردی همانند دیگر حکمای اسلامی معتقد است که همه معارف ما، بدیهی نیستند؛ و همه معارف ما کسبی هم نیست. برای کسب، سرمایه و نقطه آغازی لازم است. بدون بدیهی نمی‌توان کسبی داشت. پس برخی از معارف، بدیهی و برخی، اکتسابی‌اند. شیخ اشراق نیز معتقد است اگر چنین معارف بنیادین و آغازینی نباشد، هیچ نوع معرفتی ممکن نخواهد بود. از این رو، به نظر وی، بدیهیات، یقینی و مبدأ علوم هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۴۸۷).

شیخ اشراق در «تلویحات» و دیگر آثارش، واژه «فطری» را به معنای بدیهی و واژه «غیر فطری» را به معنای نظری به کار برده است (همان: ۱۴۳/۴؛ ۵۲-۵۰/۲؛ و همو، ۱۳۴۴: ۱). به نظر وی، تمام معارف یا فطری هستند و یا غیر فطری. مقصود از معارف فطری، همان بدیهیات است. در مقابل، معارف غیر فطری همان معلومات کسبی یا نظری هستند. از گفتار وی چنین بر می‌آید که معارف غیر فطری، با تنبیه و اخطار و مشاهده (شهود)، قابل ادراک نبوده، محتاج معلومات موصّله‌ای است که این معلومات، همان بدیهیات و علوم فطری است. امور موصّله در نهایت به فطریات (بدیهیات) ختم می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل لازم می‌آید (همان: ۱۸/۲).

باید دانست که فطری و بدیهی بودن برخی مفاهیم و تصوّرات و حتّی قضایا و تصدیقات، به معنی کسبی نبودن آن‌ها است؛ یعنی اموری — اعم از تصوّری یا

تصدیقی - بدیهی و غیرنظری هستند، اما در نهایت به آن معنا نیست که ذاتاً جزو ساختمان ذهنی بشر هستند، بلکه بداهت و فطری بودن آن‌ها به این معنا است که با اندک تنبّهی برای شخص حاصل و قابل ادراک هستند و نیاز به اکتساب و تعلیم ندارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۸۳).

ملاصدرا

صدرالمتألهین همچون شیخ اشراق درباره بدیهی و نظری، از تعبیری خاص استفاده می‌کند و فطری و حدسی را مساوی «بدیهی» به کار برده و آن را در تقابل با مفهوم «اکتسابی» قرار داده است. به گفته او، علوم اکتسابی و فکری از علم فطری و حدسی به دست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۹۸؛ و همو، ۱۳۶۲: ۴-۳).

صدرالمتألهین در دیگر آثار خود می‌نویسد: «ادراکات بر دو گونه‌اند: تصورات یا تصدیقاتی که برای نفس به لحاظ فطرت حاصل است؛ و تصورات و تصدیقاتی که به اکتساب حاصل می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۱۹۳) و نیز می‌نویسد: «بداهت معرفت حاصل در نزد نفس در همان بدو خلقت است؛ از جمله، معارف عام که همگی در ادراک آن‌ها مشترکند» (همان: ۵۱۸). منظور او از بدیهی در این عبارت، این است که معلوم به چیزی غیر از التفات به معلوم نیاز ندارد؛ به تعبیر دیگر، اگر معلوم، دائماً و از بدو خلقت در ذهن حاضر باشد، معلوم بدیهی است و الا نظری و مکتسب است. ملاصدرا در این تعریف از بدیهیات، دو شرط را لازم می‌داند: ۱. حصول معرفت بدیهی در آغاز پیدایش انسان؛ و ۲. اشتراک همه انسان‌ها در ادراک این بدیهیات. در این عبارات، «بدیهی» معرفتی است فراگیر که تمامی مردم، آن را ذاتاً دارا هستند. ذکر این نکته ضروری است که اگر استدلال‌کننده، در مقام اقامه برهان، از امر بدیهی نه به عنوان حقیقتی یقینی، بلکه به عنوان امری فطری یا مشترک بین جمیع انسان‌ها بهره‌گیرد، قطعاً از او پذیرفته نیست. بنابراین بهتر است در تعریف «بدیهی»، بر عنصری تأکید کنیم که بتواند «معرفت بدیهی» را از «دانش نظری» متمایز سازد.

در این تعریف، بدیهیات قضایایی معرفتی گردیده‌اند که همیشه و از ابتدای خلقت، در انسان حاضر است. بدین ترتیب، با دقت نظر در عبارت مذکور درمی‌یابیم که تعبیر «فطری»

در این تعریف خاص، غیر از تعبیر فطری ای است که سهروردی در آثارش به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸/۲)؛ چراکه فطری در تعریفی که شیخ اشراق بیان کرده، به معنای موجود از ابتدای خلقت نیست، بلکه تعبیر فطری در نظر وی صرفاً اصطلاحی است که دقیقاً برای معنای بی نیازی از فکر وضع شده است.

نکته قابل توجه در آرای سه فیلسوف، این است که واژه بدیهی در آثار ایشان، مطلقاً به معنای بدیهی یقینی مصطلح نیست؛ بلکه گاهی این واژه، اعم از معنای بدیهی یقینی است و گاهی غیر از آن معنا است. اما با وجود تعاریف متعدد در آثار این سه فیلسوف، تعریف رایج و متداول نزد آنان که می توان آن را به عنوان تعریف منطقی قلمداد کرد، چنین است: ضروری و بدیهی، علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد. به عبارتی، قضیه بدیهی آن است که پس از تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تجربه و ادله دیگر، حکم قاطعانه ای مبنی بر اتحاد آن دو صادر شود؛ و بعضاً تعابیر هر یک از سه فیلسوف در این تعریف، متفاوت است: *ابن سینا*، واژه «معلوم بذاته» و «معلوم به برهان»؛ *سهروردی*، واژه «فطری» و «غیر فطری»؛ و *ملاصدرا*، واژه «فطری و حدسی» را در مقابل «اکتسابی» به کار برده اند؛ اما در برخی از تعابیر *ابن سینا*، عباراتی به نظر می رسد که گویا به تعریف منطقی بدیهیات بسنده نمی کند و به تعریف فلسفی آن می پردازد و تأکید می کند که بدون وجود بدیهیات در نظام معرفتی، هیچ برهان و بیانی امکان پذیر نخواهد بود؛ و به همین دلیل، بدیهیات را «الواجب قبولها» می داند که به لحاظ فلسفی، نه اثبات پذیرند و نه انکار پذیر.

تبیین علت بداهت مفاهیم بدیهی

پس از تبیین مفهومی بدیهیات، این سؤال مطرح می شود که به راستی، چرا برخی مفاهیم، بدیهی هستند؟ چه وقت، مفهومی را بدیهی می دانیم و چه زمان، غیر بدیهی؟ چه خصوصیت یا ویژگی ای در برخی تصورات و تصدیقات وجود دارد که آن ها را از فکر و نظر مستغنی می سازد؟ پاسخ هر چه باشد، رمز ملاک بداهت است. از تفحص در آثار کسانی چون *ابن سینا*، معلوم می شود که به ملاک بداهت، اشاره و بلکه تصریح نموده اند. طبق گفته شیخ *الرئیس*، معانی و مفاهیمی که عقل نتواند در آن ها تألیف و ترکیبی از اجزا

اعتبار کند و آن‌ها را به معانی متعدّد تجزیه کند، بسیط خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۲۶). *خواجه* طوسی نیز به طور غیرمستقیم، به همین ملاک، توجه و تذکر داده است (طوسی، ۱۴۰۵: ۸). از نظر ایشان، اجزای یک مفهوم یا ماهیت، زمانی غیرمحتاج به تعریف است که بسیط باشد و چنین چیزی را *خواجه*، جایز دانسته است؛ یعنی مناط تعریف پذیر را جزء داشتن و قابلیت تجزیه می‌داند؛ و از این رو، اگر امری، قابل تجزیه به اجزای ذهنی نبوده و بسیط باشد، آن‌گاه تعریف پذیر هم نخواهد بود. همین معنا در شرح سخن شیخ در «اشارات» نیز بیان شده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۹۷/۱). با توجه به این ملاک، به نظر می‌رسد تمام یا اغلب معقولات ثانی فلسفی، در زمره مفاهیم بدیهی قرار می‌گیرند؛ مفاهیمی چون مفهوم عام وجود، وحدت و کثرت، وجوب، امکان، امتناع، شیئیت، علیت و معلولیت، از عوارض ذاتی وجود هستند و برای عقل و ذهن، بدیهی می‌باشند، اما ادراک درست آن‌ها، البته محتاج تبیه و تذکر است. بنابراین ملاک مقبول نزد *ابن‌سینا* در مورد مفاهیم، بساطت مفهومی مفاهیم است.

ابن‌سینا هیچ چیز را اعرف و اجلای از وجود نمی‌داند تا بتوان از آن به مثابه معرف وجود استفاده کرد. در نظر او، وجود، نوعی فراجنس است؛ و به همین دلیل، نسبت به جنس و فصل، به عنوان اجزای تعریف حدی ارسطویی، بی‌واسطه‌تر و مستقیم‌تر حاصل می‌شود. *ارسطو* تنها در چهارچوب مفاهیم ماهوی، یعنی جنس و فصل، به تعریف اشیاء می‌پردازد، اما *ابن‌سینا* هم از مفاهیم ماهوی برای شناخت اشیاء بهره می‌گیرد و هم از مفاهیم وجودی. از نظر او، وجود هیچ تعریفی ندارد، بلکه همه تعاریف بر آن مبتنی است. او می‌افزاید که در میان تصورات، سزاوارتر از همه به بدیهی بودن و بی‌نیاز بودن از تعریف، عام‌ترین آن‌ها هستند که شامل همه چیز می‌شوند. مانند مفهوم «وجود» و «شیء» و «واحد» که عامند و بر هر چیزی اطلاق می‌شوند. ظاهراً شیخ این ملاک را ارسال مسلم کرده که برای بدهت یک مفهوم، عام بودنش کافی است؛ در نتیجه، دلیلی هم بر این ملاک اقامه نکرده است. البته بعضی از محشین و شارحان کلام شیخ از جمله *صدرالمتألهین* توضیح

داده‌اند که چگونه است که اگر مفهومی عام بود، آن‌گاه روشن و بی‌نیاز از تعریف خواهد بود. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی موجود بما هو موجود، نیازی به اقامه دلیل ندارد، بلکه چنین اثباتی، در حقیقت، درست نیست؛ زیرا اثبات شیء برای خودش، امکان‌پذیر نیست. اگر واقعاً حقیقت اثبات و اقامه دلیل مورد نظر باشد و به‌ویژه اگر آن شیء خود ثبوت و وجود باشد، تلاش برای اثبات وجود، در نهایت به همان‌گویی و یا تعاریف لفظی منجر می‌شود.

به علاوه، از آن‌جا که تعریف با مفاهیم شناخته‌شده‌تر (تعریف بالاعرف) صورت می‌پذیرد و هیچ مفهومی شناخته‌شده‌تر از وجود نیست، هر کس بخواهد وجود را با اشیائی تعریف کند، قطعاً گرفتار خطای فاحشی شده است؛ چون وجود، هیچ حدی ندارد و قابل اقامه برهان نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷-۲۵).

ملاصدرا با تبیین این معنا و نشان دادن ملاک اولی و بدیهی بودن این مفاهیم، زمینه نظریه‌ای درباره وجود و به تبع آن شناخت را فراهم می‌سازد که از ابداعات وی به‌شمار می‌آید. ملاصدرا می‌نویسد:

چون که باید زنجیر اکتساب مجهولات از طریق معلومات به امری که اولی التصور است، ختم شود و ناچار باید آن امر، أعرف، أبسط و أعم امور باشد؛ و وجود و آنچه شبیه وجود است، هم عام و هم اولی التصور است؛ پس وجود بدیهی است (همان: ۴-۲۳).
به نظر می‌آید این سخن که اعم مفاهیم، اولی به بی‌نیازی از تعریفند؛ و به تعبیر دیگر، مفاهیم بدیهی، مفاهیم عامه هستند، مبتنی بر اصولی از معرفت‌شناسی است که در فلسفه ابن‌سینا بررسی دقیق نشده است. ملاکی که برای تشخیص تصورات بدیهی از غیربدیهی نیز در کتب ملاصدرا مطرح شده، همان بساطت تصورات بدیهی است. بر پایه این ملاک، هر تصویری که بسیط و غیر قابل تجزیه به اجزای ذاتی و تحلیلی باشد، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

گاهی مطالبی در ضمن سخنان *ابن سینا* یافت می‌شود که جمع بین آن‌ها آسان نیست؛ برای مثال از طرفی در بعضی از کتب معتبر فلسفی خود مثل «شفا» می‌نویسد مفاهیمی مثل موجود، شیء، واحد، امکان و... از ادراکات اولیه و بدیهی می‌باشند. گاهی تعبیر «فطریات عقل» را درباره مفاهیم یادشده نیز به کار می‌گیرد و مرادش این است که عقل این‌ها را با فطرت خدادادی ادراک می‌کند؛ و در جای دیگر این جمله که «من فقد حساً فقد علماً» را نقل کرده است و از این جمله این مطلب را استفاده کرده که تمام علوم ما به محسوسات منتهی می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۲۲۰-۲۲۴).

شیخ اشراقی نیز گاهی چنان سخن گفته که گویی در بداهت تصویری، هم به «بساطت» و هم به «مشاهده» نظر دارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۴-۷۳/۲). مسأله مهم این است که *ابن سینا* به حس ظاهر اکتفا می‌کند، اما سهروردی و پس از او *ملاصدرا*، ملاک بداهت و اولی بودن این مفاهیم را در علم اشراقی و درک وجودی اشیاء جست‌وجو می‌کنند که در ادامه، به تفصیل توضیح داده خواهد شد.

حال با توجه به این که بخش وسیعی از مقدمات ما را تصدیقات تشکیل می‌دهند و در حقیقت همه علوم به معنای اصطلاحی از همان تصدیقات شکل گرفته‌اند و بخشی از تصدیقات نیز پایه و بی‌نیاز از اثبات هستند، سؤالی که به ذهن می‌رسد، ملاک بداهت در تصدیقات بدیهی است. آیا می‌توان ملاک بداهت در این دسته از بدیهیات را همچون بدیهیات تصویری، بساطت آن‌ها دانست؟ در توضیح این بحث، باید گفت که تصدیق، به عنوان یک فعل ذهنی و نفسانی، به گزاره تعلق می‌گیرد و گزاره، به علت وجود اجزای متعدد یعنی موضوع و محمول، متصف به بساطت نمی‌شود؛ منظور این است که قضیه مانند مفهوم یا تصور، نمی‌تواند واجد بساطت مفهوم می‌باشد؛ زیرا مفهوم هر قضیه، ناگزیر بر حصول دو یا چند تصور متوقف است؛ پس ملاک بداهت قضایا نمی‌تواند بساطت باشد. *ابن سینا* درباره قضیه بدیهی اولی می‌نویسد: «این‌ها قضایایی هستند که عقل صریح به خودی خود و بنا به غریزه‌اش آن‌ها را ایجاب می‌کند، نه به واسطه علتی از علت‌های خارج آن» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۰/۱)؛ و ادامه می‌دهد: «آن قسم از مبادی که تصدیق بدان، ضروری و

بدیهی است... بداهت آن، اگر ناشی از عقل محض باشد، بدون استعانت از شیئی دیگر، قضیه اولی است که پذیرش و اعتقاد به آن، حتماً لازم است؛ مثل این که بگوییم کل از جزء، بزرگ‌تر است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۸۴). بنابراین ملاک بداهت در قضایا، استغنای آن از دلیل و برهان در اثبات محمول برای موضوع است.

شمار بدیهیات در اندیشه سه فیلسوف

ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در «الاهیات شفاء» در خلال بیان بداهت مفهوم «موجود» و «شیء»، بدیهیات تصویری را مطرح می‌کند و می‌نویسد: «معانی موجود و شیء و ضروری، به نحو اولی در نفس مرتسم و متنقش می‌شوند؛ یعنی ارتسام آن‌ها محتاج آن نیست که با اشیائی معلوم‌تر از خود این‌ها جلب شود». در عبارت شیخ دو ادعا وجود دارد: ۱. تصورات بدیهی، بی‌نیاز از تعریفند. ۲. موجود، شیء و ضروری، مصداق‌هایی از تصورات بدیهی‌اند. البته این سه مفهوم از باب مثال آورده شده نه این‌که مفاهیم بدیهی به همین سه مفهوم منحصر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، (الاهیات): ۲۹ و ۳۰).

ابن‌سینا تصدیقات بدیهی را در شش مورد می‌شمارد: مشاهدات، حدسیات، اولیات، متواترات، مجربات و فطریات؛ (همان، (المنطق): ۱۹). وی در «برهان شفاء» بدیهیات را به دو دسته تقسیم می‌کند: اولیه و ثانویه. مراد از بدیهیات اولیه همان اولیات؛ و مراد از ثانویه، پنج دسته دیگر است، یعنی محسوسات (باطنی و ظاهری)، مجربات، فطریات، حدسیات و متواترات. البته به نظر می‌رسد آنچه از این شش دسته، حقیقتاً بدیهی است و محتاج کسب فکری نمی‌باشد، تنها دو قسم اولیات و محسوسات باطنی (وجدانیات) است و چهار قسم دیگر محتاج مقدمات فکری بوده و به اعتباری، نظری هستند؛ و سرّ بداهت اولیات و وجدانیات این است که به علم حضوری بازمی‌گردند (همان: ۶).

ابن‌سینا، در جای دیگر همین کتاب، بدیهیات را نیز به بدیهیات ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند؛ و آن‌گاه ضروریات باطنی را به دو قسم عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کند. سپس

ضرورت عقلی را به عقلی صرف و عقلی غیر صرف، و عقلی غیر صرف را به غریزی و غیر غریزی تقسیم کرده است (همان: ۲۰).

لازم است دربارهٔ بدیهیات ظاهری و باطنی به چند نکته توجه کنیم:

الف) شیخ الرئیس از شش قسم بدیهیات، در «شفا» ذکری از حدسیات به میان نیاورده و گویا در این کتاب نیز مانند «اشارات»، آن‌ها را به مجربات، ملحق ساخته است؛ ولی این الحاق چندان موجه نیست؛ زیرا در حدسیات، تکرار مشاهده - مانند مجربات - شرط و لازم نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵). *خواجۀ طوسی* نیز در شرح اشارات به این امر اذعان کرده است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۸). برخی، وجدانیات را به عنوان قسم مستقلی ذکر می‌کنند و مرادشان از محسوسات، فقط محسوسات ظاهری است. اما شیخ الرئیس در این جا وجدانیات را مستقلاً ذکر نکرده و گویا آن‌ها را در محسوسات، مندرج ساخته است.

ب) ظاهراً منظور ابن سینا از ضرورت ظاهری، ضرورتی است که منشأ حکم به آن، امری خارج از نفس، همچون حس، تجربه و خبر متواتر باشد. از این رو، ضرورت ظاهری را بر محسوسات، مجربات و متواترات منطبق می‌سازد. منظور از ضرورت باطنی آن است که منشأ حکم به آن، قوه‌ای در داخل نفس مثل عقل باشد. اگر شیخ در این جا بدیهیات را مندرج در محسوسات بداند، با توصیف آن‌ها به وصف «ظاهریه» چندان سازگار نیست؛ چون وجدانیات معلوم به علم حضوری بوده، از شؤون نفس و باطن انسانند.

ج) از ظاهر کلام ابن سینا در باب ضرورت باطنی، ممکن است چنین برداشت شود که او در بدیهیات ظاهری، شأنی برای عقل قائل نیست؛ اما در «تعلیقات» تصریح می‌کند که حس راهی برای اثبات وجود جسم ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۶۸ و ۸۸). به نظر او، آنچه از راه حس به دست می‌آید، «معرفت» است و نه علم؛ علم فقط از راه قوهٔ فکری و عقلی حاصل می‌شود (همان: ۱۴۸). احکام تجربی نیز همواره به کمک کبریات عقلی حاصل می‌شوند. مثل: «کل معلول ضروری بالقیاس إلى علتہ التامه». بنابراین عقل نیز در تحصیل این قضایا نقش عمده‌ای دارد. در تواتر نیز امتناع تواطؤ مخبرین بر کذب، به عنوان یک مقدمهٔ مطویه در کار

است؛ و این مقدمه، یک مقدمه عقلیه است و صرفاً از راه سماع حسی حاصل می‌شود. خلاصه آن که عقل در بدیهیات ظاهری نیز نقش مهمی دارد.

د) این که محسوسات ظاهری، مجربات و متواترات از قضایای بدیهی ثانوی شمرده شده‌اند، محل تأمل است؛ زیرا برخی از آن‌ها یقینی هم نیستند، چه رسد به این که بدیهی باشند.

شیخ الرئیس در این جا مجربات را در زمره ضروریات ظاهری آورده است. خواهی طوسی در «اساس الاقتباس» مجربات را از جمله ضروریات ظاهریه‌ای می‌داند که از راه حس با مشارکت امری غیر خارج از نفس به دست می‌آیند (طوسی، ۱۳۶۱: ۵۱-۳۵۰)؛ بنابراین باید گفت، در حقیقت بدیهیات ظاهریه از جهتی ظاهری هستند و از جهتی باطنی. در مجموع می‌توان بدیهیات را در وجدانیات و اولیات منحصر کرد؛ و سرّ بداهت در دسته نخست این است که این قضایا حکایتی از علوم حضوری دارند و در نتیجه، همواره صادقند؛ و دسته دوم نیز از آن جا که قضایای تحلیلی هستند و محمولات آن‌ها از تحلیل موضوعاتشان استنباط می‌شوند، همواره صادق و بدیهی اند.

شیخ اشراق

شیخ اشراق در اصل این که قضایای بدیهی وجود دارند و همان‌ها در عالم اندیشه و معرفت، پایه و اساس معرفت برهانی بشر به شمار می‌آیند، با/بن سینا همگام است؛ ولی در تعداد بدیهیات با او اختلاف دارد و با تحلیلی نوین، آن شش نوع بدیهی را به سه دسته تقلیل می‌دهد. این سه دسته عبارتند از: اولیات، مشاهدات و حدسیات. وی مجربات و متواترات را به حدسیات برمی‌گرداند و قضایای فطری را نیز به اولیات فرو می‌کاهد:

مواد و معلومات یقینی ما یا اولی است که تصدیقش بر غیر تصور موضوع و محمول متوقف نیست و هیچ کس پس از تصور موضوع و محمول، نمی‌تواند آن را انکار نماید؛ و یا این معلومات از راه قوای ظاهری یا باطنی مشاهده شده است، مانند محسوسات؛ و یا این معلومات حدسی است... (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰/۲).

از نظر شیخ/اشراق، اولیات و مشاهدات، دو سنخ از قضایای بدیهی و یقینی به شمار می‌روند و همان گونه که گفته شد، فطریات را هم در واقع جزو اولیات می‌داند. اما متواترات و مجربات را مستقل نمی‌داند و از مصادیق حدسیات می‌شمارد؛ یعنی به گفته وی، این دو دسته هم اگر یقینی‌اند، به این دلیل است که از سنخ حدسیات هستند. از نظر سهروردی، حدسیات بر اساس قاعده اشراقی، انواعی دارد که در مجربات و متواترات نیز قرار می‌گیرد. او متواترات و مجربات را از این جهت که بر دلیل عقلی متکی هستند، جزو حدسیات اشراقی شمرده و گفته است هر گاه به گفته یک نفر یقین حاصل شود، نتیجه از حدس حاصل شده و از سر تواتر نمی‌باشد (همان: ۴۱-۴۲). وی مجربات را مشاهداتی می‌داند که تکرار شده باشند و همین تکرار، سبب یقین انسان به آن‌ها شده است و خیال وی را به اتفاقی نبودن آن آسوده می‌نماید؛ در تجربه، تنها شهود کافی نیست، تجربه مکرر نیز کافی نیست، تجربه مکرر با داشتن یک قیاس خفی، باز کافی نیست، بلکه برای درستی و یقینی شدن مفاد تجربی، به حدسی نیاز است که به تجربه‌گر دست می‌دهد و این حدس، راه نفوذ ذهن فاعل شناسا به ذات اشیاء است؛ ذاتی‌یابی فقط از راه حدس، ممکن است. آنچه شیخ/اشراق گفته، از ژرف‌نگری این فیلسوف حکایت می‌کند. البته/بن‌سینا در «برهان شفا» به این نکته پی برده که در تجربه گرچه با قیاس خفی همراه باشد، باید حکم تجربی را به زمان و مکان و شرایط خاص همراه تجربه محدود کرد؛ و نمی‌توان حکم کلی را برای همه افراد ذات در همه زمان‌ها و شرایط دانست (بن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۶). شیخ/اشراق، فاصله میان حکم کلی برای همه افراد ذات و بین تکرار مشاهدات محدود را با حدس پر کرده است. در حقیقت، تکرار مشاهدات به حدی می‌رسد که نفس با قوه حدس، این فاصله را برمی‌دارد و به حکم کلی برای همه افراد ذات دست می‌یابد. به بیان دیگر، شیخ/اشراق متوجه این معنا شده که تکرار مشاهدات گرچه با قیاس خفی همراه باشد، موجب حکم کلی تجربی نمی‌شود؛ تنها حدس تجربه‌گر است که او را به این بارگاه رسانده است و حدس نیز به حسب افراد مختلف تجربه‌گر، متفاوت است. در حقیقت، شیخ/اشراق می‌خواهد بگوید تجربیات را در مقابل

حدسیات قرار ندهید، چنان که در بدیهیات ششگانه مشهور، این گونه عمل شده است؛ بلکه حقیقت قضایای تجربی نیز از سنخ حدسیات است. سهروردی، متواترات را نیز از حدسیات می‌شمارد. آنچه در متواترات موجب حکم به آن‌ها می‌شود، عنصر حدس است که انسان پس از شنیدن شهادت‌های مکرر از طریق حدس به قضایای متواتر، یقین می‌یابد و اگر عنصر حدس را حذف کنیم، نمی‌توان به یقین دست یافت (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰/۲).

از نظر شیخ اشراق، بدیهیات مبتنی بر محسوسات است؛ یعنی مشاهدات و محسوساتی که آدمی در خارج می‌یابد و از راه حس، متعلق علم او قرار می‌گیرند. این محسوسات، بدیهی و بسیطند و به تعریف نیاز ندارند. وقتی آدمی این بدیهیات را یافت، آن‌گاه تصورات نظری - که مرکب از تصورات بدیهی بسیط حاصل از محسوساتند - با همین تصورات بدیهی، قابل تعریف خواهند بود. بنابراین وی در بدیهیات، شهود را معیار و اصل می‌داند (همان: ۱۰۴).

شیخ اشراق محسوسات را از اولیات و فطریات برمی‌شمارد و آن‌ها را بدیهی می‌داند. اما باید دید که این فطریاتی که سهروردی بدیهی می‌شمارد، خصوص آن چیزهایی است که متعلق حس قرار می‌گیرد یا مطلق آنچه متعلق شهود واقع می‌شود؟ پاسخ این است که وی مطلق مشهودات، حتی مشهود به شهود قلبی را نیز از بدیهیات تصویری می‌شمارد. سهروردی در برخی از آثار خود تصریح کرده که مصحح بداهت، شهود است؛ خواه شهود حسی و خواه شهود قلبی (همان: ۳۶۹/۱)؛ بنابراین سرّ اساسی که موجب بداهت این تصورات می‌شود، نفس شهود است.

شیخ اشراق مشاهدات و مشهودات را از بدیهی‌ترین اشیاء و اظهر از همه چیز می‌داند و می‌نویسد چیزی ظاهرتر از محسوسات نیست که محسوس بدان منتهی شود؛ زیرا تمام علوم ما برگرفته از محسوساتند. بنابراین محسوسات، فطریاتی هستند که اصلاً تعریفی ندارند (همان: ۱۰۴/۲)؛ از این رو، با مبنای شیخ اشراق، اگر شهود نباشد، تصویری نخواهیم داشت. او همین مبنا را در مسأله تصدیقات نیز برمی‌گزیند.

مشهور در میان حکما این است که محسوسات - مطلقاً - از بدیهیات هستند. اما به نظر می‌رسد که این مدعا درباره محسوسات باطنی مقبول است، اما محسوسات ظاهری را نمی‌توان بدیهی دانست؛ چراکه اولاً امکان وقوع خطا در مقام تطبیق محسوسات بر خارج وجود دارد؛ و ثانیاً اثبات واقعیت برای مدرکات حسی محتاج به مقدمات مطویه‌ای است که بدون اعتماد به آنها نمی‌توان برای محسوسات ارزش و اعتبار شناخت‌شناسانه قائل شد. شیخ الرئیس می‌نویسد: «الحس طریق إلى معرفة الشيء لا علمه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۶۸، ۸۸ و ۱۴۸). صدر المتألهین نیز بر این مطلب تصریح دارد که حس، وجود محسوس را اثبات نمی‌کند، بلکه این کار، شأن عقل و قوه فکری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۹۸/۳).

ملاصدرا

از نظر ملاصدرا نیز بدیهیات دو قسم هستند: تصویری و تصدیقی. تصورات بدیهی، مفاهیمی هستند که نیازمند تعریف نیستند؛ زیرا بسیطند و از جنس و فصل ترکیب نیافته‌اند؛ و تصدیقات بدیهی، قضایایی هستند که ذهن بدون استعانت به استدلال و قیاس، درباره آن‌ها حکم یقینی صادر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۴۰۳/۳؛ ۱۵۵/۶؛ ۲۷۸/۷). این دسته از بدیهیات نیز به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند. بدیهی اولی، به هیچ واسطه‌ای حتی مشاهده و تجربه نیاز ندارد و تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول بر ذهن کافی است که ذهن، حکم جزئی را صادر کند؛ اما در بدیهیات ثانوی، جست‌وجو و تفحص برای حد وسط، جهت تشکیل قیاس هم ضرورت ندارد؛ ولی به هر حال دخالت احساس، تجربه، حدس و یا نقل تواتری، برای ادراک رابطه موضوع و محمول، لازم است. در واقع پاره‌ای از بدیهیات ثانوی، 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.

در اندیشه ملاصدرا، مفهوم وجود، ممکن‌التحصیل نیست؛ چون مفهوم عام‌تری ندارد. قضیه محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز ممکن‌التحصیل نیست؛ چون ممتنع‌الاستدلال است. از نظر وی، بدیهی (اعم از تصویری و تصدیقی) اگر حدبردار و یا حجت‌بردار نباشد، بدیهی اولی خواهد بود؛ و در غیر این صورت، بدیهی ثانوی است (همان: ۴۰۳/۳).

صدرالمتألهین اولیات را قضایایی می‌داند که به حدّ وسط، احساس، تجربه، شهادت، غیب، تواتر و مانند آن محتاج نباشند (همان: ۵۱۸). از نظر او، اولین دلیل بر ضد منکر بدیهیات اولیه، این است که او با انکارش در واقع، آن را اثبات می‌کند؛ به عبارتی، همزمان شخصی که می‌گوید بدیهیات را قبول ندارم، ناگزیر باید آن را قبول داشته باشد؛ چون نمی‌تواند هم آن را قبول و هم رد کند (همان: ۴۴۳).

مشاهدات، قضایایی هستند که موضوع در آن‌ها احساس گردیده و پس از حصول احساس، عقل به لزوم محمول برای موضوع حکم می‌کند؛ قوای حسی در مشاهدات، عقل را یاری می‌کنند و عقل به کمک حس، این احکام را صادر می‌نماید و خود قوه حسی، حاکم و ادراک‌کننده این قضایا نیست؛ زیرا قوه حسی، جز انفعال و تأثیرپذیری عضو حسی، چیز دیگری ادراک نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۸۴-۵۸۶).

تجربیات نیز همچون مشاهدات، احکامی هستند که عقل آن‌ها را به کمک حس، به دست می‌آورد. حدسیات، قضایایی هستند که مبدأ حکم حدسند، یعنی مجهول به طور ناگهانی و دفعتاً برای شخص معلوم گردیده و به حکم و علت حکم، توأمأً جزم حاصل می‌شود. متواترات، قضایایی هستند که از گفتار بسیاری از مردم به مفاد آن قضیه، جزم حاصل گردد. فطریات، قضایایی هستند که عقل بدون کمک احساس، به صحت آن‌ها حکم می‌کند؛ اما تصور موضوع و محمول تنها برای جزم به حکم، کافی نیست؛ به خلاف اولیات که در آن‌ها تصور طرفین برای جزم به حکم، کافی می‌باشد (همان: ۵۸۷-۵۹۲).

از نظر هر سه فیلسوف، اولیات و فطریات در میان همه اقسام یقینیات ششگانه، سندیت مطلق دارند و در همه حال، آن‌ها را می‌توان ماده قیاس قرار داد؛ بر خلاف تجربیات و مشاهدات و متواترات و حدسیات که قطعی بودن آن‌ها، برای خود شخص تجربه‌کننده یا کسی حاصل می‌گردد که مشاهده و تواتر و حدس برایش تحقق یافته است؛ و او نمی‌تواند قضایایی را که برایش حدسی و تجربی است، برای دیگران اجزای قیاس قرار دهد؛ زیرا اعتبار این‌ها به حس شخصی یا به عقل فردی بستگی دارد و ممکن است به خطا رفته باشد،

و اگر دیگران آن قضایا را از فرد تجربه‌گر و یا مشاهده‌کننده نپذیرند، راهی ندارد جز آن‌که برای آنان اثبات کند.

مبنای حصول بدیهیات

ابن‌سینا و ارتباط با عقول مفارق در حصول بدیهیات

در اندیشه ابن‌سینا، انسان در نخستین مرحله پیدایش، هیچ معلوم تصویری و تصدیقی ندارد. از سوی دیگر، هر تعلیم و تعلم ذهنی، مسبوق به یک علم است (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۴۸)؛ و ذهن خالی از هر علم - که در واقع مرتبه و مقام عقل هیولانی است - قادر نیست علمی تحصیل کند. پس نخستین معلومات انسان باید از راه ادراک حسی تحصیل شود؛ زیرا این راه، راه تعلیم و تعلم فکری نیست. حس فقط صورت‌های اشیاء محسوس را به ما نشان می‌دهد، اما وجود همین صورت‌ها در عقل هیولانی انسان، معلوماتی یقینی پدید می‌آورد. این معلومات یقینی باید صورت تصدیق داشته باشند؛ مثلاً با وجود یک صورت محسوس، قوه عقلانی انسان می‌تواند به هنگام بازشناسی آگاهانه، به این علم یقینی دست یابد که این صورت محسوس، «خودش خودش است»؛ با وجود دو صورت محسوس، عقل انسان می‌تواند به غیریت آن‌ها پی ببرد و بی‌واسطه دریابد که «این صورت، آن صورت نیست». ابن‌سینا این بازشناسی آگاهانه را به وجود حافظه، و تشخیص غیریت و عینیت را به قوه عقلانی انسان نسبت می‌دهد. او پیدایش این گونه اولیات یقینی در نفس انسان و نقش حافظه در آن را، به پیروی از ارسطو به اجتماع صف لشکر در جنگ، تشبیه می‌کند. بنابراین نخستین اولیات، از همین آحاد صورت‌های محسوس تشکیل می‌شود. این تصدیقات، مبادی اولی علم را تشکیل می‌دهند بی‌آن‌که خود غیر از صور محسوس، مبدأ تصدیقی دیگری داشته باشد. این اولیات بدیهی‌اند، به این معنی که تصدیق آن‌ها نیاز به واسطه ندارد، اما در عین حال، غیراکتسابی نیستند؛ آن‌ها فقط به این معنی غیراکتسابی‌اند که از تصدیقات مقدم دیگری برنیامده‌اند، و گرنه از این حیث که محصول کارکرد قوای ادراک حسی و عقلی‌اند، اکتسابی‌اند (همان).

ابن‌سینا در تبیین نقش ادراک حسی در پیدایش اولیات از/ارسطو پیروی کرده است، اما سعی می‌کند بر خلاف/ارسطو، حصول صورت محسوس در نفس را مستقیماً علت پیدایش اولیات نداند؛ بلکه آن را صرفاً علت مستعد شدن نفس برای پذیرفتن اولیات از موجودی به نام «عقل فعال» بداند. او پس از این‌که پیدایش طبیعی اولیات در نفس را مثل ارسطو توضیح می‌دهد، به هنگام تلخیص بیانات خویش، ناگهان فیض الاهی را بی جهت مطرح می‌کند:

در گذشته نسبت به اولیات نادان بوده‌ایم؛ زیرا این بسائط (یعنی آحاد صور محسوس) در ما به وجود نیامده و به ذهن ما خطور نکرده بودند؛ و وقتی یکی از ما از طریق حس و تخیل این بسائط را به نحو مذکور [یعنی به همان شیو طبیعی مأخوذ از ادراک حسی و حافظه] استفاده کرد و تألیف آن‌ها بر وی ظاهر شد، این امر هر گاه عقل به فیض الاهی که شخص مستعد از آن جدا نمی‌شود، متصل باشد، سبب می‌شود که ما خود به خود آن را تصدیق کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۳۱).

در جایی دیگر، به گونه‌ای بر این جنبه از موضوع بحث تأکید می‌کند که ممکن است به نظر رسد که حتی اعانت از حواس را یکسره نادیده گرفته است؛ وی توضیح می‌دهد که حیوان ناطق از نوع غیرناطق، با قوه عاقله متمایز می‌شود. این قوه در ابتدا «عقل هیولانی» است. معقولات اکتسابی این قوه از دو راه وارد می‌شوند: یکی الهام و فیض الاهی و بدون تعلیم که شامل معقولات بدیهی می‌شود؛ و دیگری از حواس شروع می‌شود و تا تمییز ذاتی و عرضی و مشترکات و امتیازات و سپس انتزاع جنس و فصل ادامه می‌یابد و با تشکیل قضیه و قیاس و حدود پایان می‌یابد. دسته اول، از راه تجربه و حس نیست؛ زیرا حس و تجربه، منتج یقین نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۰۱-۲۰۳). او علت آن را استعداد بالقوه نفس انسان برای حصول این مبادی از بدو طفولیت می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۲۳). دلیل/ابن‌سینا در تأیید این ادعا این است که «جوهر عقلی اطفال در بدو طفولیت، خالی از هر صورت عقلی است؛ سپس بدون تعلم و فکر، معقولات بدیهی (بدیهیات) را در خود می‌یابد. حصول این بدیهیات در

انسان، از دو شق خارج نیست: الف) حس و تجربه؛ و ب) اتصال به فیض الاهی (عقل فعال).

شیخ‌الرئیس با رد شق اول، به اثبات شق دوم می‌پردازد: حصول این صور عقلی اولی با تجربه و حس نیست؛ زیرا تجربه، مفید حکم ضروری نیست؛ مثلاً هر حیوانی هنگام غذا خوردن فک پایین خود را حرکت می‌دهد، ولی این مفید حکم یقینی نیست؛ زیرا این حکم بر همه حیوانات قابل تطبیق نیست. ولی تصور ما از قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» از طریق حس حاصل نمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۵)؛ بنابراین حصول بدیهیات از طریق اتصال به «عقول مفارق» حاصل می‌شود. البته منظور شیخ‌الرئیس از بدیهیات در این عبارات، صرفاً اولیات است و شامل دیگر بدیهیات نمی‌شود. با این همه/ابن‌سینا، این ابهام موجود درباره نقش حواس در پیدایش اولیات را در «نجاه» کاملاً از بین می‌برد و درباره نحوه پیدایش اولیات می‌نویسد:

وقتی معانی بسیط به کمک حس و خیال یا به وجهی دیگر، در انسان حادث شد، سپس قو مفکره آن‌ها را تألیف کرد، واجب می‌شود که ذهن اولیات را ابتدائاً و بدون علت دیگری تصدیق کند، بی آن‌که بداند آن‌ها را اکنون استفاده کرده، بلکه انسان می‌پندارد که همواره به آن‌ها عالم بوده است...؛ مانند کل بزرگ‌تر از جزء است، و این نه از حس استفاده شده است و نه از استقراء، نه از چیز دیگر. بلکه ممکن است ذهن، تصور کل و بزرگ‌تر و جزء را از حس استفاده کند، اما تصدیق این قضیه امری است جبلی (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

بدین ترتیب، وقتی او می‌گوید اولیات حاصل حس نیستند، مقصودش این است که تصدیق اولیات، حاصل حس و استقراء نیست؛ نه این‌که حس و ادراک حسی، در حصول آن، دخالت و فایده‌ای ندارد. وقتی اولیات برای نفس انسان حاصل شد، ابن‌سینا عقل انسان را در این مرحله «عقل بالملکه» می‌نامد (همان: ۳۳۵). وقتی عقل بالملکه حاصل شد، نفس دارای اولیات یقینی است، و پس از آن می‌تواند از طریق به کار بردن حد و قیاس، به تحصیل علوم اکتسابی بپردازد و استکمال یابد و به «عقل بالفعل» تبدیل شود؛ یعنی عقلی که همان

«قوه تعقل نفس است»، (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، (لنفس): ۲۱۳). در این مرتبه، ملکه اندیشیدن را دارا می شود؛ به همین جهت *ابن سینا*، این مرحله از عقل انسان را «مبدأ قبول علم» می نامد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۳۳).

به نظر می رسد نظر *ابن سینا* در چگونگی پیدایش بدیهیات را می توان به این نظر ویژه وی ارجاع داد که او بر خلاف بسیاری از فلاسفه، بین معرفت و علم، تفاوت قائل است. شیخ مقام علم را از معرفت بالاتر می داند و از نظر او، آنچه از طریق حس به دست می آید، ادراک است که گاه به معرفت تعبیر می شود؛ ولی علم را فراتر از معرفت می داند و حصول علم را از توان حس، خارج می داند. از سوی دیگر، وی قائل است که حس فقط مفید معرفت است و نه مفید علم (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۲۳ و ۸۲). تفاوت علم و ادراک، به تفاوت جوهری نتایج این دو مقوله، منجر می گردد؛ حس به انسان معرفت می دهد؛ و عقل و فکر به او علم (همان: ۱۴۸). علم به قضایای مکتسب و غیر اولی اطلاق می شود. او بدیهیات را سبب حصول علم می داند و علم را نتیجه ترتیب قیاس معرفی می کند؛ زیرا از مقدمات اولی با تشکیل قیاس، مجهول استخراج می شود. این استنتاج همان علم به معنای مکتسب است.

سهروردی و نقش شهود در حصول بدیهیات

حکیم *اشراقی* روش شهودی و کشفی را اصل و اساس معرفت می داند، هر چند برای روش بحثی و فلسفی نیز اعتبار قائل است. در رؤیای خلسه آمیز *سهروردی*، *ارسطاطالیس*، حکمای اهل کشف همچون *فلاطون*، *عرفایی* همچون *بایزید بسطامی* و *سهل تستری* را حکیمان راستین معرفی می کند و آنان را بر فلاسفه ترجیح می دهد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۴/۱). همان گونه که محسوسات مبنای نظریات علمی واقع می شود، شهود عرفا و حکما نیز حجت است و مبنای حکمت نوری و رصد حقایق فوق طبیعی است.

سهروردی، مجهولات را به سه قسم تقسیم می کند: یک قسم بدیهیات و اولیات هستند که با تنبیه و اخطار روشن می شود و به استدلال و فکر نیاز ندارد؛ قسم دیگر، شهودات قلبی صاحبان کشف است و اینها نیز بی نیاز از استدلالند؛ و فقط قسم سوم، نیازمند استدلال است و باید با تنظیم مقدماتی که به بدیهیات می انجامد، روشن شود (همان: ۱۸/۲) در حقیقت،

سهروردی در بیان فوق، در کنار اولیات، شهود حکمای بزرگ را قرار داد؛ و در برابر مشاء که تنها اولیات را عمده و اساس برای فلسفه قرار می‌دهد، شهودات قلبی را نیز مطرح کرد. وی مشاهدات را از حس ظاهر و حس باطن عام‌تر، و شهودات قلبی را نیز جزو مشاهدات دانسته است. پس می‌توان حرکت سهروردی را در این باب، حرکتی در برابر منطق رسمی مشاء دانست که در دو نکته، خلاصه می‌شود: نخست، اعم دانستن مشاهدات به گونه‌ای که شامل شهود قلبی شود؛ و دوم، برشمردن شهود قلبی به عنوان بنیاد و پایه اصلی فلسفه.

سهروردی در این باره، به ابزارهای شناخت عوالم هستی می‌پردازد. از نظر او، راه شناخت عالم محسوس به کارگیری «حواس» است و راه شناخت امور ذهنی و انتزاعی «عقل» است بر پایه بدیهیات؛ و راه شناخت امور روحانی، منحصرأ مشاهده باطنی است. بدین ترتیب، شناخت حصولی بر اساس بدیهیات و به کمک منطق است؛ شناخت حقایق الاهی و نوری، بر اساس علم حضوری و شناخت شهودی است. به عقیده او علم حضوری در معرفت شهودی، حکم بدیهیات در علم حصولی را دارد؛ چنان‌که تهذیب نفس و سلوک باطنی، حکم قواعد منطق را دارد. به تعبیر دیگر، علم شهودی به حقایق روحانی، در حقیقت، توسعه و تعمیق علم حضوری است (همان: ۱۰۶).

می‌توان گفت اصل اساسی در معرفت‌شناسی سهروردی، و از آن پس در فلسفه اسلامی، «علم حضوری به خود» است؛ و بدیهیات و ادراکات حسی نیز به این معرفت، وابسته هستند. بدون خودآگاهی، هیچ علمی نمی‌توان داشت. خودآگاهی، معرفتی بی‌واسطه و ذاتی است و قائم به هیچ علم یا وابسته به اتخاذ هیچ روشی نیست. بدون علم حضوری، علم حصولی نیز ممکن نیست؛ زیرا علم حصولی از طریق صور و مفاهیم ذهنی است؛ و علم به آن صور و مفاهیم، به طور بی‌واسطه و حضوری است. اگر علم به صور و مفاهیم نیز توسط صور و مفاهیم دیگر باشد، تسلسل لازم می‌آید و علم داشتن، محال خواهد بود. از این رو، هر علم حصولی‌ای مبتنی بر علم حضوری و از طریق آن است (همان: ۴۸۷/۱).

بدین ترتیب، سهروردی از یک سو، مانند دیگر حکما، بدیهیات نخستین، حسیات و اصول منطقی را به عنوان مبادی نخستین تفکر نظری می پذیرد و بدین سان، برای فلسفه نظری اعتبار قائل می شود؛ اما از سوی دیگر، علم حضوری را به عنوان کلید حل معمای معرفت معرفی می کند و از بدیهیات، ادراک حسی و تفکر منطقی، تفسیری جدید به دست می دهد؛ و تفکر نظری صرف را ناکافی می بیند و همسو با عرفا، تهذیب نفس و توجه به حق و پارسایی را به عنوان تنها راه سعادت نهایی و وصول به معرفت شهودی اشراقی مطرح می کند، بدون این که نسبت بین بدیهیات و علم حضوری را تبیین کند که آیا یکی از آن‌ها مبتنی بر دیگری است، یا دو منبع را سرآغاز مستقل باید به شمار آورد.

البته شیخ اشراق تصورات بدیهی و بسیط را به شهود برمی گرداند و بر آن است که تصور بدیهی و امر بسیط وجود دارد و امر بسیط خارجی، همچون مشاهدات، حتی در ذهن بسیط است. به بیان دیگر، مشائیان همین که مفهومی بسیط می یافتند، آن را تعریف ناپذیر می دانستند؛ و بر این باور بودند که آن مفهوم، شناخته شده است. سهروردی معتقد است شناخته شده به بیان مشائیان اصلاً معنا ندارد؛ زیرا هر چیز شناخته شده، از سوی حواس مورد شناخت واقع شده است. بنابراین از نظر شیخ اشراق، ریشه همه شناخت‌ها در حس و محسوسات و به بیان دیگر، ریشه همه معارف در شهود است. البته در این جا، بحث بر سر تصدیقات نیست، بلکه تصورات مورد نظر است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰/۲)؛ اما با توجه به این که تمام تصدیقات و علوم، بر تصورات مبتنی است و از سوی دیگر، تمام تصورات هم به محسوسات برمی گردد، می توان گفت از ابتدا پای محسوسات در میان بوده است. به نظر می رسد سهروردی با ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری، با بیانی دیگر خواسته بر مطابقت بدیهیات اولیه با واقع، تأکید کند؛ و در صدد این مسأله است که بدیهیات اولیه غالباً قضایایی تحلیلی هستند و در آن‌ها حضور محمول در موضوع، با علم حضوری درک می شود و به دلیل همین درک حضوری، این قضایا مطابق با واقع و یا عین واقع هستند.

ملاصدرا و نقش حس در حصول بدیهیات

در اندیشه ملاصدرا، بدیهیات به تدریج برای ذهن حاصل می‌شوند و ذهن آن‌ها را از تصورات حسی انتزاع می‌کند. وی نحوه پیدایش بدیهیات را چنین ترسیم می‌کند: «اولین چیزی که از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله مجتمع و حادث می‌شود، بدیهیات است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۳). او در این عبارت، علم به بدیهیات و حتی اولیات را بر محسوسات، مبتنی دانسته است؛ و در مبحث عقل و معقول «اسفار» نیز پس از آن‌که عمل آلات حسی را بیان می‌کند، حواس را به منزله جاسوس‌های مختلفی معرفی می‌کند که از نواحی مختلف خبر می‌دهند و نفس از طریق این جاسوس‌ها بهره‌مند می‌شود؛ و این طور به گفته خود ادامه می‌دهد: «سپس این تصورات حسی، نفس را برای حصول بدیهیات اولیه تصویری و تصدیقی، مستعد می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳/۳۸۱). بدین ترتیب از نظر صدر، تمام بدیهیات اولیه عقلی پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن، حاصل می‌شود. ذکر این نکته لازم است که ملاصدرا، منشأ تصورات بشری را حس، و حس را از جنود عقل می‌داند؛ و معتقد است که ادراکات بشری در ابتدا جزئی است، سپس نفس انسان به کمک عقل به مفاهیم کلی دست می‌یابد. ایشان شروع ادراکات تصویری را با حس می‌داند، اما حس را فقط به حواس پنجگانه منحصر نمی‌کند، بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز مبدأ ادراکات تصویری به حساب می‌آورد و حتی تصورات در قضایای بدیهی را نیز مسبوق به ادراک حسی می‌داند؛ مثلاً تصور کل و جزء در قضیه بدیهی «هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است»، در نظر او قلمرو حس، صید اعراض و ظواهر است نه جواهر اشیاء (همان: ۳۶۷)؛ یعنی درک ظواهر اشیاء، کار حس و درک حقایق اشیاء، کار عقل است. به عبارتی، حس، جوهر بین خلق نشده است. حاصل آن‌که در اندیشه ملاصدرا هیچ علمی، فطری و ذاتی نفس بشر نیست؛ و تعقل نفس نسبت به معقولات نه ذاتی نفس و نه از لوازم ذات آن است، بلکه معتقد است این علم، در طول زندگی بشر حاصل می‌شود.

مقایسه و ارزیابی

از توجه به آرا و نظرات *ابن سینا*، *سهروردی* و *ملاصدرا* درباره معاشناسی بدیهیات، این نتایج آشکار می‌گردد:

از نظر هر سه متفکر فیلسوف، سلسله علوم نظری بایستی به بدیهیات ختم شود؛ در غیر این صورت، هیچ علمی حاصل نخواهد شد.

واژه بدیهی در آثار ایشان، مطلقاً به معنای بدیهی یقینی مصطلح نیست؛ بلکه گاهی این واژه، اعم از معنای بدیهی یقینی است و گاهی غیر از آن معنا است. تعریف منطقی رایج نزد آنان چنین است: بدیهی، علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد. *ابن سینا* واژه «معلوم بذاته» و «معلوم به برهان»، *سهروردی* واژه «فطری» و «غیر فطری»، و *ملاصدرا* واژه «فطری و حدسی» را در مقابل «اکتسابی» به کار برده‌اند؛ اما *ابن سینا* به تعریف منطقی بدیهیات بسنده نمی‌کند و به «تعریف فلسفی» آن می‌پردازد و تأکید می‌کند که بدون وجود بدیهیات در نظام معرفتی، هیچ برهان و بیانی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ و به همین دلیل، بدیهیات را «الواجب قبولها» می‌داند که به جهت فلسفی نه اثبات‌پذیر است، نه انکارپذیر. چنین نظری در عبارات *سهروردی* مشهود نیست. *ملاصدرا* همچون *ابن سینا* ذیل شمار بدیهیات، اثبات‌ناپذیری و انکارناپذیری بدیهیات را بیان می‌کند و اولین دلیل بر ضد منکر بدیهیات اولیه را این می‌داند که او با انکارش، در واقع، آن را اثبات می‌کند.

ابن سینا و *ملاصدرا*، تصدیقات بدیهی را شش قسم می‌شمارند، اما *سهروردی* آن‌ها را به سه قسم تقلیل می‌دهد و به تحلیل فرو کاهش آن مقولات می‌پردازد. با دقت در این اقسام ششگانه و تعاریف آن‌ها باید گفت که بسیاری از این اقسام واقعاً بدیهی نیستند. از این رو، *سهروردی* بالصریح به حذف تعدادی از این موارد از جدول بدیهیات دست زده است.

با توجه به این که *ابن سینا*، مبنای شناخت را حس می‌داند، بدیهیات را بر مبنای عام و ادراک حسی تفسیر می‌کند. البته نظر *ابن سینا* درباره اولیات، متفاوت است. او بر خلاف *ارسطو*، حصول صورت محسوس در نفس را مستقیماً علت پیدایش اولیات نمی‌داند، بلکه آن را صرفاً علت مستعد شدن نفس برای پذیرفتن اولیات از موجودی به نام عقل فعال

می‌داند. حکمت سهروردی چون مبتنی بر نور و ارتباط با ظهور است، مبنای بدیهیات را شهود می‌داند. ملاصدرا چون به شهود حسی، خیالی و عقلی قائل است، در بدیهیات تصدیقی و معقولات ثانی فلسفی، شهود عقلی را مبنا قرار داده است. در نظری متعالی‌تر، ابن‌سینا، با قائل شدن تمایز جوهری بین علم و ادراک، علم را از توان حس خارج می‌داند. بنا بر اعتقاد شیخ‌الرئیس، «حس» سبب حصول معرفت و «بدیهیات» سبب حصول علم می‌باشد؛ و بدین دلیل، با تمسک به نقش عقل فعال، پیدایش بدیهیات و به‌ویژه اولیات را تبیین می‌کند. سهروردی تصورات و تصدیقات بدیهی را به شهود برمی‌گرداند و علم حضوری به نفس را کلید حل مشکل معرفت می‌داند، اما نسبت بین بدیهیات و علم حضوری را تبیین نکرده است که آیا یکی از آنها مبتنی بر دیگری است، یا دو منبع و سرآغاز مستقل باید به شمار روند؟ ملاصدرا نیز در برخی آثار خود، علم به بدیهیات و حتی اولیات را مبتنی بر محسوسات دانسته است؛ اما او حس را فقط به حواس پنجگانه منحصر نمی‌کند، بلکه علوم حضوری و حواس باطنی و به عبارت دیگر شهود عقلی را نیز مبدأ ادراکات تصویری به حساب می‌آورد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیہات**، نشر البلاغہ، قم.
۲. _____، (۱۳۶۲)، **التعلیقات**، حققه و قدم له عبدالرحمن البدوی، مكتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیہ، قم.
۳. _____، (۱۴۰۰ق)، **رسائل**، انتشارات بیدار، قم.
۴. _____، (۱۴۰۴ق)، **الشفاء**، مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۵. _____، (۱۳۷۳)، **الشفاء (البرهان)**، شرح و ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات أمير كبير، تهران.
۶. _____، (۱۳۶۳)، **المبدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نوری، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۷. _____، (۱۳۷۹)، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۸. _____، (۱۳۷۳)، **برهان شفا**، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران.
۹. ارسطو (۱۳۷۹)، **متافیزیک**، ترجمه شرف الدین خراسانی، حکمت، تهران، چاپ دوم.
۱۰. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، **تبیین براهین اثبات خدا**، نشر اسراء، قم.
۱۱. سهروردی (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات**، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۲. _____، (۱۳۴۴)، **منطق تلویحات**، تصحیح علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (بی تا)، **اساس الاقتباس**، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. _____، (۱۴۰۵)، **تلخیص المحصل معروف به التقدیر المحصل**، نشر دارالأضواء، بیروت.

١٥. —، (١٣٧٥ق)، شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات نشر البلاغه، قم.
١٦. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٩٨١م)، الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه، دار احياء التراث، بيروت.
١٧. —، (١٣٨٢)، الشواهد الربوبيه فى المناهج السلوكيه، تصحيح و تحقيق و مقدمه سيدمصطفى محقق داماد، تحت اشراف سيدمحمد خامنه‌اى، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدر، تهران.
١٨. —، (١٣٦٢)، اللمعات المشرقيه فى الفنون المنطقيه، ترجمه و شرح عبدالحسين مشكوة الدينى، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران.
١٩. —، (١٣٧٥)، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق و تصحيح حامد ناجى اصفهانى، انتشارات حكمت، تهران.