

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

بررسی شبهات مبنائگرایی اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۶

رضا باذلی*

حسن عبدی**

اغلب حکمای مسلمان از جمله علامه طباطبائی در حوزه تصورات و تصدیقات به قرائت خاصی از مبنائگرایی معتقدند. در مبنائگرایی علامه، معارف اعم از تصویری و تصدیقی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. بدیهیات بی‌نیاز از دیگر معلومات‌اند اما نظریات، سرانجام باید به بدیهیات منتهی شوند. ابتدای نظریات بر بدیهیات در تصورات از طریق تعریف، و در تصدیقات تنها از راه برهان شکل می‌گیرد. مبنائگرایی با چالش‌های جدیدی از جمله انکار باورهای پایه و نفی ویژگی خطاناپذیری باورهای پایه مواجه شده است. سؤال اصلی این است که آیا مبنائگرایی اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه توان پاسخگویی به شبهات جدید و دفع آنها را دارد؟ با توجه به اینکه مبنائگرایان مسلمان، از یک سو، مبنائگرایی خود را بر بدیهیات بویژه اولیات بنیان نهادند، از سوی دیگر، معیار صدق گزاره‌های نظری را ارجاع آنها به بدیهیات در ماده و صورت دانسته‌اند، اشکالات یاد شده بر مبنائگرایی اسلامی وارد نیست و مبنائگرایی اسلامی از چنان ظرفیتی برخوردار است که توان پاسخگویی به این انتقادات را دارد.

* کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 ** عضو هیات علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

واژگان کلیدی: مبنای‌گرایی، مبنای‌گرایی اسلامی، علامه طباطبایی، گزاره پایه، بدیهی، نظری.

مقدمه

مبنای‌گرایی قدیمی‌ترین دیدگاه در باب توجیه به شمار می‌رود. این دیدگاه را به صراحت در آثار ارسطو می‌توان یافت. (ر.ک. ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۲ و ۹۸) مبنای‌گرایی انواع و قرائت‌های مختلفی دارد که یکی از آنها مبنای‌گرایی ویژه اندیشمندان و حکمای مسلمان است. اغلب فلاسفه و حکمای مسلمان در دو حوزه تصورات و تصدیقات به قرائت خاصی از مبنای‌گرایی معتقدند. از جمله فیلسوفان مسلمان قایل به مبنای‌گرایی فیلسوف پرآوازه معاصر علامه طباطبایی است که در آثار خود به هر دو حوزه تصورات و تصدیقات پرداخته است.

دیدگاه مبنای‌گرایی از گذشته مورد حمله و انتقاد مخالفانش قرار گرفته است. در این اواخر، با سربرآوردن دیدگاه‌های رقیب، این دیدگاه با چالش‌های جدیدی مواجه شده است. دست‌کم برخی از این چالش‌ها به دلیل جدید بودن تا به حال مورد نقد و بررسی جدی و تفصیلی قرار نگرفته‌اند. با توجه به اینکه مبنای‌گرایی نظریه رایج در بحث توجیه معرفت و دیدگاه اغلب فیلسوفان مسلمان است و اخیراً با چالش‌های جدید و جدی مواجه شده است، این سؤال مطرح می‌شود که براساس مبانی معرفت‌شناسی اسلامی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی چه پاسخی می‌توان به شبهات جدید وارد بر مبنای‌گرایی ارائه کرد؟ اهمیت این بحث از آنجا روشن می‌شود که مبنای‌گرایی یکی از دیدگاه‌های زیربنایی در معرفت‌شناسی و فلسفه به حساب می‌آید و با مناقشه و تردید در این دیدگاه، زیربنای بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی و فلسفه و حتی سایر علوم نیز مورد

خداوند قرار خواهد گرفت. هدف اصلی نوشتار حاضر آشکار کردن ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فلسفه اسلامی (بخش شناخت‌شناسی) و بهره‌گیری از آنها در مواجهه با شبهاتی است که در زمینه معرفت‌شناسی وارد شده است. روش تحقیق در این نوشتار روش عقلی - تحلیلی است. در این مقاله، به سبب محدودیت‌هایی که وجود دارد، تنها به چند نمونه از مهم‌ترین شبهاتی که دیدگاه مبنائگرایی را مورد انتقاد قرار داده‌اند توجه شده است. مقاله را در قالب سه بخش پی می‌گیریم: مفهوم شناسی، شناخت مبنائگرایی علامه طباطبایی و نقد و بررسی شبهات مبنائگرایی.

مفهوم شناسی

۱. مبنائگرایی

مبنائگرایی (Foundationalism) به دیدگاهی اطلاق می‌شود که دو ادعای اساسی دارد: ۱. مجموعه باورها، گزاره‌ها و معرفت‌ها [حسب تعبیرهای مختلف بکار رفته] به دو دسته تقسیم می‌شود: باورهای پایه [باورهایی بی‌نیاز از توجیه و بی‌نیاز از دیگر باورها که زیربنای مجموعه باورها را بنیان می‌نهند] و باورهای غیرپایه [باورهایی که رو بنای مجموعه باورها را تشکیل می‌دهند] ۲. هر باور و گزاره متعلق به گروه دوم توجیه خود را در نهایت از یک یا چند باور پایه دریافت می‌کند. (شمس، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

۲. مبنائگرایی اسلامی^۱

مبنائگرایی اسلامی به دو بخش مبنائگرایی در تصورات و مبنائگرایی در

۱. باید توجه داشت که مراد از مبنائگرایی اسلامی مبنائگرایی ویژه اندیشمندان و حکمای مسلمان است، نه مبنائگرایی‌ای که از منابع اسلامی اخذ شده باشد.

تصدیقات تقسیم می‌شود. اغلب فلاسفه و حکمای مسلمان در هر دو بخش قایل به مبنایگرایی‌اند. ایشان معلومات حصولی را - اعم از تصویری و تصدیقی - به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده‌اند، زیرا همه معلومات نمی‌توانند بدیهی باشند، که اگر چنین بود، بایستی به همه امور دانا باشیم، در حالی که ما بالوجدان اموری را می‌یابیم که نسبت به آنها جاهلیم. از سوی دیگر، تمام معلومات ما نظری نیز نمی‌توانند باشند، زیرا در این حالت دور یا تسلسل پیش می‌آید و ما نسبت به هیچ چیز نمی‌توانیم علم داشته باشیم و در شک مطلق فرو خواهیم رفت. بنابراین، برخی از معلومات ما بدیهی و بعضی دیگر نظری می‌باشند. بدیهیات تصویری بی‌نیاز از تعریف و بدیهیات تصدیقی بی‌نیاز از موجه‌سازی و استدلال‌اند. معلومات نظری مبتنی بر بدیهیات بوده، از طریق آنها تعریف یا موجه و مدلل می‌شوند. طریق حصول نظریات از بدیهیات - به تعبیر دیگر، کیفیت ابتدای معلومات نظری بر معلومات بدیهی - در تصورات تعریف است و در تصدیقات تنها برهان است. در مبنایگری در تصدیقات، علاوه بر محتوا و ماده استدلال، شکل و صورت آن^۱ نیز باید سرانجام به بدیهیات منتهی شوند. می‌توان مبنایگرایی را به ساختمانی تشبیه کرد؛ ساختمان در صورتی محکم و استوار است که هم در بنای آن از مواد و مصالح خوب و مطابق استاندارد استفاده شود و هم شکل و اسلوب آن کاملاً فنی و مهندسی باشد. بدیهیات بهترین و مطمئن‌ترین مواد و شکل برای ساختمان معارف بشری به شمار می‌روند.

۱. منظور از محتوا و ماده بدیهی مبادی برهان یا قضایای بدیهی‌اند و مراد از شکل و صورت استدلال نحوه چینش و ترتیب مقدمات استدلال برای دستیابی به نتیجه است. حکمای مسلمان در میان انواع قیاس اقترانی شکل اول را بدیهی‌الانتاج دانسته‌اند. (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۶۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۴۶)

مبناگروی از دیدگاه علامه طباطبایی^۱

علامه طباطبایی علم حصولی - اعم از تصور و تصدیق - را به بدیهی و نظری تقسیم کرده است. [طباطبایی: ۱۳۸۶: ۴/۹۸۵؛ ۱۴۲۴: ۱۸۳؛ ۱۳۹۱: ۱۰۱ و ۱۱۱؛ ۱۳۸۷: ۲۲ و ۴۴ و ۱۶۴ و ۱۷۳] از دیدگاه ایشان تصور یا تصدیق بدیهی آن است که به اکتساب و نظر نیازمند نیست، مانند تصور وجود و تصدیق به اینکه «کل بزرگتر از جزء است». در مقابل، تصور یا تصدیق نظری آن است که محتاج اکتساب و نظر باشد، مانند تصور انسان و تصدیق به اینکه «زوایای سه‌گانه مثلث برابر با دو زاویه قائمه است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۹۸۵ و ۹۸۶؛ همو، ۱۴۲۴: ۱۸۳) تقسیم تصدیقات به بدیهی و نظری حصر عقلی است، زیرا قضیه از دو حال بیرون نیست: یا در حصول تصدیق یقینی به آن محتاج به تصدیق دیگر نیست یا محتاج است؛ اولی بدیهی یا ضروری و دومی نظری نامیده می‌شود. (همو، ۱۳۸۷: ۴۴) همین مطلب در مورد تصورات نیز صادق است.

علامه درباره اقسام بدیهیات تصویری گویا در آثار خود سخنی به میان نیاورده است. تنها در یک مورد به ضروری بودن تصورات محسوس اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۱). اما در مورد تصدیقات بدیهی، بداهت یکایک بدیهیات غیراولی را مورد جرح و مناقشه قرار داده است. وی ضمن نقد بداهت بدیهیات غیراولی، اثبات می‌کند که همه این اقسام به بدیهیات اولی منتهی می‌شوند. (ربک. همان: ۶۹-۷۷) ایشان بدیهی و ضروری بالذات را منحصر در اولیات دانسته، معتقد است هر قضیه‌ای که در حقیقت ضروری باشد اولی است و آنچه اولی نیست

۱. باید توجه داشت که علامه با اینکه معتقد به مبناگرایی است، در آثار خود نامی از آن نبرده

است، بلکه عبارات و بیاناتی فرموده که به این دیدگاه اشاره دارد.

ضروری بالذات نیست. از نظر وی، همه گزاره‌های بدیهی غیراولی به اولیات بازمی‌گردند. (همان: ۲۹ و ۶۶-۶۸)

از دیدگاه علامه اولیات قضایی‌اند که در تصدیق آنها به چیزی غیر از تصور طرفین نیاز نیست. (همان: ۵۶) حال، اگر بدیهی اولی قضیه حملیه باشد، برای تصدیق آن تنها به تصور موضوع و محمول نیاز است و اگر شرطیه باشد، صرفاً به تصور مقدم و تالی نیاز است، مانند: «هر کل بزرگ‌تر از جزء خود است». (طباطبایی: ۱۳۸۶: ۴/۹۸۷) ایشان، از میان بدیهیات اولی، قضیه امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین را سزاوارترین به پذیرش، بدیهی‌ترین بدیهیات و اول‌الاول معرفتی می‌کند. (طباطبایی: [۱۴۲۴: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ ۱۳۸۶: ۲/۵۶۷ و ۴/۹۸۷ و ۴/۹۹۰ و ۴/۹۹۱؛ ۱۳۸۷: ۱۴۲؛ ۱۳۷۱: ۱/۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۴۵ و ۷/۱۹۲] وی معتقد است این قضیه یک قضیه منفصله حقیقی است، به این صورت که «یا ایجاب صادق است یا سلب»، هیچ قضیه نظری و بدیهی - حتی بدیهیات اولی - در افاده علم بی‌نیاز از این قضیه نیست، چنان‌که قضیه «کل از جزء خود بزرگ‌تر است» در صورتی مفید علم است که نقیضش «کل از جزء خود بزرگ‌تر نیست» ممنوع و کاذب باشد. بنابراین، قضیه امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین اولین قضیه‌ای است که مورد تصدیق همگان قرار می‌گیرد و هیچ صاحب فهم و شعوری در آن تردید نمی‌کند و همه علوم بر این قضیه مبتنی‌اند. از این‌رو، اگر تردیدی در آن راه یابد، این تردید به همه علوم و قضایا سرایت می‌کند و بنای علم را از اساس ویران خواهد کرد. (طباطبایی: [۱۴۲۴: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ ۱۳۸۶: ۲/۵۶۶ و ۴/۵۶۷، ۴/۹۸۷-۹۸۹؛ ۱۳۹۱: ۱۰۸؛ ۱۳۸۷: ۱۴۲؛ ۱۳۷۱: ۱/۴۹])

بنابراین، اصل عدم تناقض از دیدگاه علامه مبنا و زیربنای تمام معارف بشری به شمار می‌رود.

علامه، پس از تقسیم تصور و تصدیق به بدیهی و نظری، می‌نویسد: «علوم نظری باید به علوم بدیهی منتهی شده و توسط آنها تبیین شوند. در غیر این صورت، امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و هیچ علمی به دست نمی‌آید. (طباطبایی ۱۴۲۴: ۱۸۳؛ ر.ک. همو، ۱۳۸۷: ۲۳) او در این عبارت به صورت مطلق از علوم نظری و بدیهی سخن گفته است که هر دو قسم تصور و تصدیق را شامل می‌شود. از این‌رو، این سخن را می‌توان هم در باب تصورات و هم تصدیقات مطرح کرد. مؤید این مطلب عبارت علامه طباطبایی در کتاب برهان است که می‌فرماید: «التصور كالتصديق ينقسم الى ضروري و نظری ينتهي اليه» (۱۳۸۷: ۱۶۴ و ۱۷۳)

نگارنده درباره مبنای در تصورات، در میان آثار علامه، کلامی که به صراحت به آن دلالت داشته باشد نیافته است؛ گویی علامه در این باب به کلیات بسنده کرده است. اما درباره مبنای در تصدیقات به عباراتی می‌توان دست یافت که اشاره به آن است. از جمله آنها این عبارت است:

تصدیق به ضروری و نظری تقسیم می‌شود. تصدیق نظری به تصدیق ضروری می‌انجامد. تقسیم تصدیق به این دو قسم به این دلیل است که قضیه یا در حصول علم یقینی به آن محتاج تصدیق دیگر نیست یا به تصدیق دیگری محتاج است. نوع اول ضروری و بدیهی و نوع دوم نظری نامیده می‌شود. دلیل اینکه نظری به بدیهی می‌انجامد این است که از آنجاکه حصول تصدیق نظری بر تصدیق دیگری توقف دارد - به نحوی که اگر آن تصدیق حاصل نشود، این هم حاصل نخواهد شد، - اگر آن تصدیق نیز چنین باشد، باید به تصدیق دیگری منتهی شود و این سلسله در یک حد توقف نیاید و آنگاه، اصلاً نباید هیچ تصدیقی صورت بگیرد و این خلف است و مستلزم حدود غیرمتناهی بالفعل بین دو حد موضوع و محمول یا مقدم و تالی خواهد بود که این نیز خلف است.

(همان: ۴۴ و ۴۹؛ ر.ک. [طباطبایی: ۱۳۹۱: ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ۱۳۸۷: ۲۲ و ۴۹-۵۱]

و ۶۵ و ۱۴۹ و ۱۵۰ و ۱۶۴ و ۱۷۳؛ ۱۳۷۱: ۸ و ۵۳)

علامه در عبارت فوق، علاوه بر اشاره به اصل دیدگاه مبنای، استدلال آن را نیز بیان کرده است. این استدلال را می‌توان این‌گونه توضیح داد: فرض می‌کنیم که هر قضیه‌ای - اعم از قضیه ایجابی و سلبی - نظری بوده، پذیرش آن نیازمند اقامه برهان باشد. برهان دست‌کم باید دو مقدمه داشته باشد تا به سبب تکرار حد وسط در آنها بتوان قضیه دیگر را که نظری است از آنها استنتاج کرد. اگر هر یک از این دو مقدمه نیز نظری باشد، باید برای اثبات آنها نیز برهانی اقامه شود که از دو مقدمه تشکیل شده است. اگر این سخن در مورد مقدمات برهان اخیر نیز تکرار شود، برهان دیگری لازم می‌آید و اگر سخن را در مورد مقدمات این برهان نیز تکرار کنیم، برهان دیگری لازم خواهد آمد و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، مگر اینکه در جایی به مقدمه‌ای برسیم که بدیهی است و پذیرش آن نیازمند استدلال و برهان نیست. اگر به چنین مقدمه‌ای برسیم، هیچ قضیه نظری دیگری را نمی‌توانیم با اقامه برهان بپذیریم، زیرا اصولاً اقامه برهان ناممکن خواهد بود. به این ترتیب، این فرض ما که هر قضیه‌ای نظری است نادرست و بی‌معنا است. پس، قضایا دو دسته‌اند: نظری و بدیهی و نظریات باید به بدیهیات منتهی شوند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۵) ابتدای تصورات نظری بر تصورات بدیهی از راه تعریف و ابتدای تصدیقات نظری بر تصدیقات بدیهی تنها از طریق برهان صورت می‌گیرد. (ر.ک. همان: ۵۲) همچنان‌که مواد قضایا به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، هیئت و صورت آنها نیز دو دسته هستند: بدیهی و نظری. از این‌رو، هیئت و صورت تصدیقات نیز باید بدیهی یا منتهی به بدیهیات باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰۴) هیئت و صورت بدیهی در انواع قیاس

قیاس شکل اول است که بدیهی‌الانتاج است و همه قیاسات دیگر باید به آن منتهی شوند. (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۹)

نقد و بررسی شبهات میناگرایی

به سبب آنکه در میان معرفت‌شناسان، خواه غربی و خواه مسلمان، میناگرایی در باب تصورات کمتر مورد انتقاد قرار گرفته است و بیشتر شبهات به میناگرایی به باب گزاره‌ها مربوط می‌شود و نیز به سبب محدودیت حجم مقاله، در این نوشتار، تنها به شبهات میناگرایی در باب گزاره‌ها پرداخته‌ایم.

شبهات میناگرایی به طور کلی دو دسته هستند: دسته‌ای از آنها بر قرائت خاصی از میناگرایی ایراد شده است و به دیگر قرائت‌ها خدشه‌ای وارد نمی‌کند. اما دسته‌ای دیگر نقدهایی عام دارند و اصل دیدگاه میناگرایی را مورد مناقشه قرار می‌دهند. در نوشتار حاضر به جهت محدودیت حجم آن، تنها چند نمونه از نقدهای عام یا نقدهایی که به قرائت ویژه حکمای مسلمان وارد شده، مطرح و نقد و بررسی شده است.

۱. انکار وجود گزاره‌های پایه

یکی از اعتراضات اساسی و مهم علیه میناگرایی انکار وجود باورهای مبنایی است. این اشکال به صورت‌های مختلف از سوی مخالفان میناگرایی مطرح شده است. (ربک. حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۵-۱۸۷؛ زمانی، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۱۳) نقطه مشترک همه آنها این است که در همه این ایرادات سعی می‌شود نشان داده شود که هر گزاره‌ای - از جمله گزاره‌هایی که پایه قلمداد می‌شوند - تنها به کمک گزاره‌های دیگر موجه می‌شوند و هیچ گزاره‌ای به تنهایی و به خودی خود نمی‌تواند موجه

باشد. برای نمونه، می‌توان به استدلال قاطعی که ویلفرد سلارز^۱ و لورنس بونجور^۲ ضد همه دیدگاه‌های مبنای مبنای دربارۀ توجیه غیراستنتاجی ارائه نموده‌اند اشاره کرد. آنان مدعی‌اند که ما نمی‌توانیم برای اعتقاد به هر باوری توجیه معرفتی غیراستنتاجی داشته باشیم، زیرا ما به لحاظ معرفتی تنها در صورتی در اعتقاد به یک باور موجهیم که دلایل قاطعی بر این تصور داشته باشیم که آن باور صادق است. بنا به گفته سلارز و بونجور، داشتن دلایل قاطع بر این تصور که یک باور صادق است خود یک باور است. آنان مدعی‌اند که این مسئله مستلزم آن است که توجیه یک باور به ظاهر مبنایی به استدلالی به این صورت وابسته باشد:

- باور مبنایی من به اینکه p ویژگی f را دارد؛

- باورهایی که ویژگی f را داشته باشند احتمالاً صادق‌اند؛

- به این ترتیب، باور مبنایی من که p ، احتمالاً صادق است.

اگر توجیه باورهای مبنایی ما به چنین استدلالی وابسته باشد، آن باورها در واقع باورهایی مبنایی نخواهند بود، چون توجیه آنها به توجیه باورهای دیگری وابسته خواهد بود، همان باورهایی که مقدمات استدلال ارائه شده عرضه می‌کرد. در چنین وضعی، وجود باورهای مبنایی و موجه غیراستنتاجی افسانه‌هایی بیش نخواهد بود. (موزر، ۱۳۸۵: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ نیز رک. پویمن، ۱۳۸۷: ۲۵۵-۲۵۷)

نقد و بررسی

در نقد و بررسی اشکال مذکور، می‌توان چنین پاسخ داد: اولاً، براساس

1. Wilfredsellers.
2. Laurence Bonjour.

رویکرد فلاسفه اسلامی به ویژه علامه طباطبایی، معرفت‌شناسی با معرفت شروع می‌شود نه با شک. از این رو، در صدق برخی از گزاره‌ها هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. بنابراین، ما به صدق پاره‌ای از گزاره‌ها یقین داریم و لازم نیست اثبات کنیم که آنها موجه هستند بلکه اثبات و اقامه استدلال در مورد برخی از آنها نظیر اصل امتناع تناقض محال است. باید میان اثبات گزاره بدیهی و اثبات بداهت آن تمایز نهاد. امر اول نیاز به برهان ندارد اما امر دوم ممکن است به برهان نیاز داشته باشد و این امر منافاتی با بداهت گزاره بدیهی ندارد. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۹؛ موزر ۱۳۸۵: ۱۷۲؛ نیز رک. پویمن، ۱۳۸۷: ۲۵۸) از دیدگاه علامه، اولیات که مهم‌ترین و تنها گزاره‌های پایه و بدیهی بالذات می‌باشند قضایایی‌اند که در تصدیق آنها به چیزی غیر از تصور طرفین نیاز نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶) ایشان معتقد است که در اولیات لازم است طرفین قضیه با تمام کنه و حقیقت مورد تصور قرار گیرند، زیرا در قضایای اولی به چیزی بیش از تصور موضوع و محمول [یا مقدم و تالی] نیاز نیست. (همان: ۸۱-۸۲)

به نظر می‌رسد پیش‌فرض منتقدانی که چنین اشکالی به مبنای گروهی وارد کرده‌اند این بوده است که هیچ گزاره‌ای بدون نیاز به گزاره‌های دیگر نمی‌تواند موجه باشد، در حالی که براساس مبنای گروهی، نه در تحقق هر گزاره‌ای به گزاره‌های دیگر نیازمندیم، نه در توجیه و صدق هر گزاره، گزاره‌های پایه، به خصوص اولیات، به هیچ چیزی جز تصور طرفین برای اثبات صدق و توجیه خود نیاز ندارند. اگر قرار بر این باشد که هر گزاره‌ای به وسیله دیگر گزاره‌ها موجه شود، تسلسل بی‌پایان پیش می‌آید و هیچ گزاره‌ای به وجود نخواهد آمد. بنابراین، باید گزاره‌هایی وجود داشته باشند که بدون نیاز به دیگر گزاره‌ها تحقق پیدا کنند و

توجیه شوند تا بتوان دیگر گزاره‌ها را با توجه به آنها محقق یا توجیه کرد. ثانیاً، اگر بپذیریم که گزاره‌های پایه برای پایه بودن نیاز به موجه‌سازی دارند، می‌توان آن گزاره‌ها را نیز به نحوی موجه ساخت. البته، نحوه موجه ساختن آن گزاره‌ها با گزاره‌های نظری تفاوتی اساسی دارد. موجه‌سازی گزاره‌های پایه و بدیهی از راه گزاره نیست، اما گزاره‌های نظری از راه گزاره و استدلال موجه می‌شوند و موجه‌سازی آنها گزاره‌ای است. براساس نگرش منطق‌دانان، گرچه گزاره‌های بدیهی به استدلال نیاز ندارند، تصدیق آنها براساس علت و معیاری است. علت تصدیق یا امری درونی است که تنها با تصور طرفین قضیه و رابطه میان آن دو حاصل می‌شود یا علت تصدیق امری بیرون از اجزای گزاره است و این امر بیرونی یا حس است یا علم حضوری یا مانند اینها. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۹۰-۱۹۲؛ رک. موزر، ۱۳۸۵: ۱۷۱) از دیدگاه علامه طباطبایی، تنها اولیات بدیهی واقعی‌اند و علت تصدیق آنها تصور طرفین است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷ و ۸۱-۸۲) بدین ترتیب، نحوه موجه‌سازی بدیهیات با موجه‌سازی نظریات متفاوت است.

نکته‌ای که در نهایت باید به آن توجه داشت این است که تمام استدلال‌هایی که برای نفی باورهای پایه بدانها استناد شده به صورت مبنائگرایانه مطرح شده است که می‌توان آن را تأییدی بر مبنائگرای دانست. اساساً اگر مبنائگروی را انکار کنیم. این استدلال‌ها و هر استدلال دیگری از اساس ویران خواهد شد.

۲. اختلاف در بدیهیات و گزاره‌های پایه

اشکال دوم این است که قضایایی که ادعا بر بداهت و مبنا بودن آنها شده است از کجا در واقع هم بدیهی و پایه باشند، خصوصاً با توجه به اینکه قضایایی

که گروهی از حکما بدیهی و پایه می‌دانند نزد برخی دیگر نظری و غیرپایه تلقی می‌شوند. توضیح اینکه می‌دانیم حکما دربارهٔ مواد قیاس برهانی اختلاف نظر دارند. اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا این اختلافات به تفاوت آرای حکما دربارهٔ اینکه چه قضیه‌ای بدیهی و چه قضیه‌ای نظری است ارجاع نمی‌یابد؟ مگر نه این است که قدمای از فلاسفه مسلمان نوعاً مشاهدات، مجربات و متواترات را از بدیهیات به شمار می‌آوردند ولی عموم متأخران این سه قسم را به استثنای وجدانیات از بدیهیات خارج کرده و آنها را به وادی نظریات تبعید کرده‌اند؟ (عارفی، ۱۳۸۸: ۴۵۱)

بونجور از جمله کسانی است که وجود اختلاف در بدیهیات را مطرح کرده، در این باره می‌نویسد:

... ظاهراً انکارناپذیر است که در بصیرت عقلی یا دست‌کم [در] بصیرت عقلی آشکار اختلاف‌هایی رخ می‌دهد. موقعیت‌هایی که در آنها قضیه P [در حالی که] برای یک شخص بدیهی عقلی به نظر می‌رسد برای شخص دیگری بدیهی عقلی به نظر نرسد یا با چیزی که برای شخص دوم بدیهی به نظر می‌رسد تعارضی آشکار داشته باشد در حالی که ادعای متعارضی که برای شخص دوم بدیهی عقلی به نظر می‌رسد شاید نفی یا تقیض قضیه نخست باشد یا فقط این نظریه ضعیف‌تر [باشد] که تقیض P ممکن است. (بونجور، ۱۳۸۸: ۲۴۳)

نقد و بررسی

در پاسخ به اشکال مذکور می‌گوییم: شهرت یا اجماعی بودن نه مقوم بداهت است و نه مستند به آن. براین اساس، اولاً، ما اگر به صورت صحیح تشخیص دادیم که بدیهی چیست و مصداق آن کدام است، اگر دیگران در تشخیص آن دچار مشکل شوند، برای ما مشکلی ایجاد نمی‌شود، زیرا مفروض این است که ما

در درستی تشخیص خودمان منطقاً تردید نداریم و، از طرف دیگر، بداهت نیز متقوم به شهرت یا اجماع عام نیست. ثانیاً، می‌توان با بررسی و تحلیل به دست آورد که فلاسفه‌ای که محسوسات، مجربات و متواترات را بدیهی و یقینی می‌دانستند، دقیقاً به اطراف مسئله ننگریسته‌اند، و ما اگر با بررسی و تحلیل دانستیم که آنها اشتباه کرده‌اند، از آن پس دیگر نباید چون آنها بیندیشیم یا حتی در راهی که منطقاً بدان رسیده‌ایم متوقف بمانیم. ثالثاً، قضایایی که بنا بر دیدگاه علامه مستند معرفت و مبادی آن شمرده می‌شوند، یعنی اولیات، قضایایی‌اند که همچنان در منازعه جرح و تعدیل در میان بدیهیات پیروز برآمده و باقی مانده‌اند و حتی نوعاً فلاسفه غرب نیز قضایایی از قبیل «الف الف است» (قضیه اولی) را قبول دارند. البته، منطقاً تصدیق ما به بداهت اولیات مستند به قبول فلاسفه مسلمان و غرب نیست و نباید باشد و قبول آنان تأثیری در بداهت آنها ندارد. رابعاً، اگر بخواهیم در مباحثه با دیگران به بدیهی استناد کنیم، پس، اگر در مواردی با خصمی مواجه شدیم که او قضیه‌ای را بدیهی نمی‌دانست، به مقتضای موارد سه راه در پیش داریم: ۱. در مواردی می‌توانیم با بیان تنبیهی یا استدلال، قضیه را برای او روشن سازیم. ۲. در جایی که قضیه بدیهی از آن دسته بدیهیاتی نباشد که می‌توان بر آن استدلال کرد، راه دیگر جدل است. در این موارد، می‌توان از جدل بهره برد و خصم را به بداهت بدیهی تنبه بخشید. جدل گاهی به منظور رساندن شخص به حق به کار می‌رود. ۳. در جایی که بدیهی از موارد غیرقابل استدلال باشد و راه جدل نیز مسدود باشد، باید با استفاده از منطق عمل، خصم را به بداهت بدیهی تنبه بخشید. قید منطق در «منطق عمل» برای این است که مراد آزار و اذیت خصم نیست، بلکه می‌خواهیم منطقاً او را از راه عمل متنبه گردانیم.

در پاسخ به بونجور علاوه بر پاسخ‌های فوق، می‌توان گفت که اولاً، تمامی گزاره‌های بدیهی مورد اختلاف نیستند، تنها برخی از آنها اختلافی‌اند و بسیاری از آنها از جمله اولیات مورد اتفاق همگان می‌باشند و ثانیاً، چنان‌که بونجور خود تصریح کرده است (بونجور: ۱۳۸۸: ۲۴۵)، در مواردی می‌توان با تنبیه و روشن‌سازی معانی اختلافات را از بین برد. بنابراین، با صرف وجود اختلاف در برخی گزاره‌های بدیهی، نمی‌توان همه آنها را مورد مناقشه قرار داد و آنها خطاپذیر دانست.

۳. نفی خطاناپذیری گزاره‌های پایه

مبناگرایان معاصر و مخالفان مبناگروی سنتی به خطاناپذیری گزاره‌های پایه خدشه کرده‌اند. جاناتان دنسی در این باره می‌گوید: «اعتراض اساسی بر مبناگرایی سنتی این است که چیزی به نام باورهای خطاناپذیر وجود ندارد. طرفداران خطاپذیری به نظر من به‌حق معتقدند که ما در هیچ جایی کاملاً مصون از امکان خطا نیستیم.» (دنسی، ۱۳۸۵: ۸۹) پویمن نیز بر گزاره‌های خطاناپذیر خرده گرفته، موارد نقضی از روان‌شناسی و آزمایش‌های روان‌شناسان معرفت ذکر می‌کند. (رک. پویمن، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۱۲) او معتقد است که «ما می‌توانیم تقریباً برای تمام نمونه‌های پیشین از جملات خودظهور یا خودپیدا مثال نقضی فراهم آوریم.» (همان: ۳۰۸) وی پس از بیان چند نمونه از مثال‌های نقض چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «به نظر می‌رسد نتیجه این آزمایش‌ها آن است که ما خودظهوری یا خودپیدایی را محتمل‌الکذب می‌دانیم.» (همان: ۳۱۲)

بونجور نیز بر آن است که دست‌کم سه‌گونه مورد نقض برای خطاناپذیری

یافت می‌شود:

نخست آنکه در ریاضیات و منطق ادعاهایی وجود دارد که گرچه زمانی خاص به گونه‌ای فراگیر به وسیله اندیشمندان برجسته رشته مورد نظر بدیهی دانسته می‌شده‌اند، در ادامه، ثابت شده است که کاذب‌اند. در اینجا، هندسه اقلیدسی برجسته‌ترین نمونه تاریخی است که قرن‌ها گمان می‌شد ویژگی ضروری فضا را توصیف می‌کند، ولی این تعبیر از آن به واسطه کاربرد هندسه نااقلیدسی در نظریه نسبیت عام، به روشنی، در واقع از راه تجربه، ابطال شد. نوع دوم از موارد نقض عبارت است از ادعاهای پیشین متافیزیک‌دانان عقل‌گرا از افلاطون و ارسطو تا فلاسفه قرن حاضر. بدون لحظه‌ای تردید، روشن است که دست‌کم به دلیل گستره وسیع تعارض این ادعاها با یکدیگر امکان صدق همه آنها وجود ندارد و، بنابراین، نمی‌توانند خطاناپذیر باشند. سومین و شاید روشن‌ترین مورد نقض خطاهای رایج در محاسبه، برهان و استدلال است. (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۸ - ۱۹۹)

بونجور پس از بیان موارد نقض در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسد:

به نظر می‌رسد چنین نمونه‌هایی نشان می‌دهند که به طور کامل این امکان وجود دارد که یک قضیه (یا استنتاج) که برای فردی خاص - حتی پس از تأمل دقیق - ضروری و بدیهی به نظر می‌رسد و، بنابراین، به نظر می‌رسد که موضوع بصیرت عقلی است، خطا از کار درآید. روشن هم نیست که به طور کلی معیار دیگری، که از نظر ذهنی بتوان به آن دسترسی داشت، وجود داشته باشد که مواردی را که در آنها امکان خطا هست جدا کند و فقط بصیرت‌های عقلی را باقی بگذارد، بصیرت‌هایی که واقعاً خطاناپذیرند. (همان: ۲۰۰)

این نحو مناقشه در نوشته‌های کواین^۱ نیز یافت می‌شود. او در مقاله «دو حکم

جزمی تجربه‌گرایی» مبادی مبنای‌گرایی تجربی را مورد مناقشه قرار داد و سرانجام، به طور کلی، از هر نوع مبنای‌گرایی روی‌گردان شد و به «کل‌گرایی»^۱ گرایید. (ربک. کواین، ۱۳۷۴: ۲۵۱-۲۷۸) کواین باورها را به صورت شبکه کل‌انگار مطرح می‌کند. در نتیجه، به نظر او، باورها به تنهایی نه اثبات می‌شوند و نه رد، مگر با ارجاع به شبکه کل‌انگار. این نحو‌نگرش کواین به معرفت موجب شد که قایل شود به اینکه «هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست» (همان: ۲۷۱). در این صورت، پایه‌ای برای معرفت نخواهد ماند که مصون از خطا باشد تا مبنای‌گرایی بر آن مبتنی گردد.

نقد و بررسی

پاسخ کلی به انکار باورهای خطاناپذیر: اولاً، این اشکال و موارد نقض معمولاً به باورهای تجربی وارد شده است و به‌ندرت می‌توان به باورهای عقلی چنین نقض‌هایی وارد کرد. گزاره‌های پای، عقلی، خصوصاً گزاره‌های اولی مانند اصل امتناع تناقض و اصل هوهویت، به هیچ‌وجه قابل نقض نیستند. می‌توان گفت که هیچ‌یک از موارد نقض بیان‌شده به این نوع باورهای خطاناپذیر خدشه‌ای وارد نکرده و نمی‌کند. اولیات مصون از هرگونه مورد نقض بوده و هستند. ثانیاً، حکمای مسلمان از جمله علامه طباطبایی در مبنای‌گرایی به دنبال معرفت یقینی و خطاناپذیرند و معرفت‌های خطاناپذیر نمی‌توانند زیربنای معارف خطاناپذیر باشند. از این رو، اگر بخواهیم به معرفت یقینی و خطاناپذیر دست یابیم، باید زیربنای معارف ما نیز یقینی و خطاناپذیر باشند. هدف اصلی مبنای‌گروی ویژه فلاسفه مسلمان رسیدن به معرفت یقینی (یقین بالمعنی‌الخاص) و تمایز آن

از معارف غیریقینی و کاذب است. تنها راه رسیدن به این نوع معرفت این است که بنای معرفت را بر معارف یقینی خطاناپذیر بنیان نهیم. اگر غیر از این راه دیگری را بپیماییم، هرگز به سرمنزل مقصود نخواهیم رسید.

پاسخ به نخستین مورد نقض بونجور: از آنجا که بونجور ادعای خود را دربارهٔ ریاضیات و منطق به صورت کلی مطرح کرده، به جزئیات نپرداخته است و، افزون بر این، وی هندسهٔ اقلیدسی را برجسته‌ترین نمونهٔ تاریخی در این باره دانسته است. پس، ما نیز تنها به هندسهٔ اقلیدسی می‌پردازیم. دربارهٔ نقض هندسهٔ اقلیدسی^۵ که خود به صورت اشکال مستقلى علیه مبنای مبرهنه مطرح شده است (رک. فیشر، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۵۰) - باید گفت: اولاً، با توجه به تفاوت‌های آشکاری که در تعریف هر یک از نظام‌های هندسی (اقلیدسی و نااقلیدسی) از مفاهیم بنیادین وجود دارد، نمی‌توان پیدایش هندسه‌های نااقلیدسی را خط بطلانی بر هندسه اقلیدسی دانست و همین مطلب را گواه بر نفی خطاناپذیری باورهای پایه و نادرستی مبنای شمرده. هندسهٔ اقلیدسی در چهارچوب مفاهیم خود کارایی دارد و نقض نشده است. (همان: ۲۵۳)

ثانیاً، در مورد توصیف فضا، پس از آنکه در غرب ثابت شد که فضا نه تنها منحنی است بلکه انحنای آن در همه جا یکسان نیست، در واقع، هندسه‌های نااقلیدسی (لباچفسکی و ریمانی) بر فضا حاکم شد و توصیف هندسهٔ اقلیدسی از فضا نادرست تلقی شد. در پاسخ به این ادعا باید توجه داشت که همهٔ قضایای هندسه قضایای حقیقیه‌اند، نه خارجی. بنابراین، نبود مصداق یا مفروض گرفتن مصداق برای قضایای حقیقیه در عالم خارج ضرری به آنها نمی‌زند. عدم توجه به همین نکته موجب شده است که در مورد فضا، پیدایش هندسه‌های نااقلیدسی به

ابطال هندسه اقلیدسی تفسیر شود. این در حالی است که اقلیدس قضیه حقیقه‌ای بیان داشته که لباً شرطیه است: اگر فضا مسطح باشد، از هر نقطه مفروض در خارج یک خط تنها و یک خط می‌توان به موازات آن رسم کرد. این قضیه صادق است حتی اگر ثابت شود که فضا دارای انحنای ثابت یا متغیر است، زیرا این قضیه قضیه‌ای شرطیه است که صدق آن تابع تلازم مقدم و تالی است، نه صدق مقدم. بنابراین، هندسه اقلیدسی در هر صورت به عنوان یک قضیه حقیقه یا شرطیه صادق است، حتی با فرض منحنی بودن فضا. (عارفی، ۱۳۸۱: ۴۰۴-۴۰۵)

پاسخ به مورد دوم نقض بونجور: این پاسخ در اشکال پیشین بحث و بررسی شد. از این‌رو، از بیان مجدد آن خودداری می‌کنیم.

پاسخ به مورد سوم نقض بونجور: برهان استدلالی است که طبق قواعد منطقی از چند مقدمه تشکیل شده است. برای برهان شرایطی ذکر شده است (رک. طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۷-۱۱۷) که از جمله شرایط مهم آن این است که از مقدمات بدیهی و یقینی یا مقدماتی که به آنها منتهی می‌شوند تشکیل شده باشد. به تعبیر علامه طباطبایی، برهان یا از مقدمات اولی یا از مقدماتی که به اولیات منتهی می‌شوند قابل تألیف است. (همان: ۸۲) مراد از یقین در اینجا یقین بالمعنی الاخص است. یقین بالمعنی الاخص شرایطی دارد که عبارت‌اند از: جزم، مطابقت با واقع، ثابت و غیرقابل زوال بودن. مقدماتی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشند و طبق ضوابط و قواعد منطقی با یکدیگر ترکیب شوند استدلال قیاسی یا برهان را به وجود می‌آورند. قیاس خود دارای شکل‌های مختلفی است. از میان آنها، شکل اول بدیهی‌الانتاج است. شکل‌های دیگر که بدیهی‌الانتاج نیستند، باید به شکل اول بازگردند تا یقین منطقی (بالمعنی الاخص) را نتیجه دهند. حال،

می‌گوییم برهانی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشد، یعنی مقدماتش دارای یقین بالمعنی‌الاصح باشند و در آن برهان از شکل اول یا شکلی که به آن متبهی می‌شود استفاده شود، قطعاً نتیجه‌ای یقینی و غیرقابل‌خدشه ارائه می‌دهد. اگر در مواردی شاهد خطاهایی در برخی از برهان‌ها هستیم، ریشه اشکال به دو مطلب برمی‌گردد: یا مواد و محتوای مقدمات استدلال دچار مشکل است یا شکل و چینش مقدمات استدلال اشکال دارد، در این موارد باید با بررسی دقیق ریشه اشکال را یافته و آن را برطرف کرد. بنابراین نمی‌توان با صرف مشاهده خطا در برهان و استدلال، آن را مورد نقضی بر باورهای خطاناپذیر دانست و باورهای خطاناپذیر را نفی و انکار کرد.

پاسخ به کواین: این جمله کواین که «هیچ گزاره‌ای از بازنگری مصون نیست» خودمتناقض و خودشکن است، زیرا از آن جهت که خود این جمله یک گزاره است، شامل خودش نیز می‌شود که در این صورت، خود این گزاره نیز مصون از بازبینی و کنارنهادن نیست و می‌توان آن را بازنگری کرد. اساساً، انکار بدیهیات امری خودشکن و خودمتناقض است و جز شکاکیت و نسبی‌گرایی تفسیر دیگری ندارد. اگر هیچ چیز حتی بدیهیاتی که به عنوان زیربنای معلومات نظری‌اند مصون از خطا نباشد، در این صورت، هیچ علم یقینی تحقق پیدا نخواهد کرد.

۴. تکرار نشدن حد وسط در گزاره‌های بدیهی

مبنائگرایان استدلال قیاسی را یکی از راه‌های صعود از باورهای پایه به غیرپایه می‌دانند. از نظر مبنائگرایان اسلامی، استدلال قیاسی تنها راه است. منتقدان در این شبهه مبنائگروی را از طریق خدشه در استدلال قیاسی مورد مناقشه قرار داده‌اند. اشکال این است که نمی‌توان دو گزاره بدیهی یافت که در یکی از حدود مشترک

بوده، حد وسط در آنها تکرار شده باشد. استدلال دست‌کم از دو مقدمه تشکیل شده است. با قرار دادن هر گزاره‌ای کنار گزاره دیگر نمی‌توان به استدلالی منتج دست یافت. استدلال منتج شرایطی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها این است که مقدمات در برخی از حدود (موضوع یا محمول، مقدم و تالی) با یکدیگر مشترک باشند. از این قانون به «تکرر حد وسط» تعبیر می‌شود. با توجه به این قانون منطقی، در میان گزاره‌هایی که بدیهی تلقی شده‌اند، نمی‌توان دو گزاره یافت که حد مشترک داشته باشند تا بتوان با تألیف آن دو استدلالی را پی‌ریزی کرد و به واسطه آن به باورهای غیرپایه رسید. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۴) برخی از معاصران مناقشه مزبور را این‌گونه به تقریر درآورده‌اند:

قایل شدن به این سخن [که همه نظریات بالمآل به بدیهیات منتهی می‌شوند] مشکلاتی دارد. یکی از مشکلات بسیار عمده‌اش این است که آیا شما به طریق قیاس از این بدیهیات به سایر معلومات (نظریات) رسیده‌اید یا به طریق استقرا؟ هر کدام را بگویید با اشکال مواجه است. اگر بگویید از طریق قیاس از بدیهیات به معلومات جدید می‌رسیم، پس، باید دو مقدمه بدیهی در دست داشته باشید که نتیجه آن دو مقدمه بدیهی معلوم تازه‌ای باشد و مسلم است که آن دو مقدمه باید حد وسط مشترک داشته باشند. حال، شما دو قضیه بدیهی بیاورید که حد وسط مشترک داشته باشد؛ حتی اگر مانند آن منطقیون بسیار مسامحه‌کاری باشید که تمام موارد قیاس برهانی (تجربیات، محسوسات، فطریات، متواترات، حدسیات و اولیات) را بدیهی می‌دانند، با این حال، دو بدیهی نیست که حد وسط مشترک داشته باشند ... (ملکیان، بی‌تا: ۵ - ۶ به نقل از: عارفی، ۱۳۸۹:

۳۹۷-۳۹۹)

۲. نقد و بررسی

در نقد و بررسی این مناقشه نخست می‌گوییم راهی که ما در ابتدای معارف

نظری بر معارف بدیهی برمی‌گزینیم. طریق قیاس است، زیرا ما در پی معرفت یقینی می‌باشیم و طرق دیگر یقین‌آور نیستند. سپس، در نقد این اشکال دو گونه پاسخ می‌دهیم: نقضی و حلی.

پاسخ نقضی: می‌توان اشکال فوق را با هندسه خصوصاً هندسه اقلیدسی، منطق و ریاضیات نقض کرد. هندسه اقلیدسی - که از متقن‌ترین دانش‌های بشری است - بر پنج اصل بدیهی مبتنی است. با این پنج اصل بدیهی، حجم گسترده‌ای از مسائل فراهم آمده است که همه آنها با براهینی که دقیقاً به بدیهیات هندسه ارجاع یافته‌اند اثبات شده‌اند. منطق و ریاضیات نیز وضعیتی مشابه هندسه دارند. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۹۴؛ عارفی، ۱۳۸۹: ۴۱۴ - ۴۱۵)

پاسخ حلی: اولاً، اشکال مزبور - بر فرض ورود - به قیاس اقترانی‌ای که در آن حد وسط وجود دارد مربوط است، نه قیاس استثنائی. باید توجه داشت که در همه براهین مفید یقین در علوم فلسفی از شکل اقترانی استفاده نشده است. بسیاری از استدلال‌های فلسفی، همچون استدلال‌های هندسی، به شکل غیراقترانی اقامه شده است. از باب نمونه، می‌توان به استدلال آنسلم بر اثبات وجود خداوند اشاره کرد که وجود خداوند را تنها از تعریف مفهوم خداوند و با تکیه بر اصل امتناع تناقض اثبات می‌کند. ثانیاً، پاسخ اساسی اشکال فوق نمونه‌ها یا الگوهایی است که در آنها با استفاده از بدیهیات به معلومات غیربدیهی می‌رسیم. با ارائه یک نمونه از به‌کارگیری بدیهیات در اثبات معلومات نظری می‌توان نشان داد که تکرار نشدن حد وسط در بدیهیات خدشه‌ای به مبنای گروهی وارد نمی‌سازد.

در الگوی زیر، گزاره «جهان خارج جسمانی وجود دارد» اثبات نشده فرض

شده است و براساس اصول منطق و با اتکا بر گزاره‌های بدیهی و برخی تعاریف به اثبات رسیده است:

۱. احساس سوزشی در من نبود و، سپس، به تدریج پدید آمد. (بدیهی وجدانی)
۲. هر موجودی یا علت است یا معلول. (تقسیم عقلی دایر مدار بین نفی و اثبات)
۳. هر موجودی که پیش تر نبوده و موجود شود معلول است. (مقدمه براساس یکی از علایم معلول بودن)
۴. احساس سوزش معلول است. (استنتاج از ۲ و ۳)
۵. هر معلولی نیازمند علت است. (اصل علیت)
۶. احساس سوزش مزبور محتاج علت است. (استنتاج از ۴ و ۵)
۷. علت احساس سوزش مزبور یا نفس من است یا غیرنفس من است. (تقسیم عقلی دایر مدار نفی و اثبات)
۸. زمانی بود که نفس من بود، ولی احساس سوزش من نبود. (بدیهی وجدانی)
۹. تخلف معلول از علت خود محال است. (مقدمه براساس لازمه اصل علیت)
۱۰. علت احساس سوزش، نفس من نیست. (استنتاج از ۸ و ۹)
۱۱. علت احساس سوزش غیر نفس من است. (استنتاج از ۷ و ۱۱)
۱۲. علت امر تدریجی خود نیز تدریجی است. (مقدمه براساس سنخیت میان علت و معلول)

۱۳. علت احساس سوزش مزبور خود نیز تدریجی است. (استنتاج از ۱۲ و ۱۳)
۱۴. هر موجودی یا مجرد است یا مادی. (تقسیم عقلی دایر مدار بین نفی و اثبات)
۱۵. موجود مجرد تدریجی نیست. (براساس ویژگی غیرزمانی بودن موجود مجرد)
۱۶. علت احساس سوزش مزبور موجود مجرد نیست. (استنتاج از ۱۳ و ۱۵)
۱۷. علت احساس سوزش مزبور موجود مادی است. (استنتاج از ۱۴ و ۱۶)
۱۸. وضع عبارت است از نسبت یک شیء حیّزدار با آنچه مجاور آن است. (مقدمه براساس تعریف)
۱۹. علت مادی احساس سوزش مزبور یا نسبت به من وضع خاصی دارد یا نسبت به من وضع خاصی ندارد. (تقسیم عقلی دایر مدار بین نفی و اثبات)
۲۰. اگر علت مادی احساس سوزش مزبور نسبت به من وضع خاص نداشته باشد، باید در هر حالی احساس سوزش داشته باشم. (مقدمه براساس ۹)
۲۱. چنین نیست که علت مادی احساس سوزش مزبور نسبت به من وضع خاص نداشته باشد. (استنتاج از ۸ و ۲۰)
۲۲. علت مادی احساس سوزش مزبور نسبت به من وضع خاص دارد. (استنتاج از ۱۹ و ۲۱)
۲۳. هر موجودی که دارای وضع باشد یا خود ابعاد سه‌گانه دارد یا در چیزی منطبع است که ابعاد سه‌گانه دارد. (تقسیم عقلی دایر مدار نفی و اثبات)
۲۴. علت مادی احساس سوزش مزبور یا خود ابعاد سه‌گانه دارد یا در چیزی منطبع است که ابعاد سه‌گانه دارد. (استنتاج از ۲۲ و ۲۳)

۲۵. موجود مادی دارای ابعاد سه‌گانه وجود دارد. (استنتاج از ۱۷ و ۲۴)
۲۶. جهان خارج جسمانی عبارت است از جوهر لافی الموضوع دارای ماده و قابل ابعاد سه‌گانه. (مقدمه بر اساس تعریف)
۲۷. جهان خارج جسمانی وجود دارد. (استنتاج از ۲۵ و ۲۶)
- (فیشسر، ۱۳۸۹: ۱۸۸-۱۹۰؛ رک. عبیدی، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۰۱؛ عارفی، ۱۳۸۹: ۴۱۶-۴۲۰؛ عبودیت، ۱۳۸۵: فصل ۴ و ۵)

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این تحقیق به دست می‌آید این است که با وجود انتقادهای فراوانی که به مبنای‌گرایی وارد شده است، هیچ‌یک از این انتقادهای نتوانسته است خدشه‌ای به مبنای‌گرایی اسلامی وارد سازد. مبنای‌گرایی اسلامی، به ویژه مبنای‌گرایی علامه طباطبایی، با تکیه بر فلسفه اسلامی از چنان ظرفیت و قابلیت برخوردار است که اشکالات وارد بر آن یارای زیر سؤال بردن آن را ندارند. به نظر می‌رسد بیشتر شبهات بر اثر عدم درک صحیح و کامل مبنای‌گرایی اسلامی مطرح شده است. بنابراین، دیدگاه مبنای‌گروی، همچنان‌که در دوران گذشته کامل‌ترین دیدگاه بوده است، اکنون نیز با وجود مواجهه با دیدگاه‌های رقیب و انتقادات فراوان، همچنان کامل‌ترین و بهترین نظریه‌ای است که در باب توجیه ارائه شده است. از میان انواع قرائت‌های این دیدگاه، مبنای‌گروی ویژه اندیشمندان مسلمان قوی‌ترین و کامل‌ترین قرائتی است که از پس تیغ شبهات و اشکالات برآمده است.

کتابنامه

- ارسطو (۱۳۷۵) متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی شرف، چ ۴، تهران: حکمت.
- بونجور، لورنس (۱۳۸۸) دفاع از خرد ناب؛ تبیینی عقل‌گرایانه از توجیه پیشین، ترجمه رضا صادقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پویمن، لوئیس. پی (۱۳۸۷) معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰) پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، چ ۳، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- دنسی، جانانان (۱۳۸۵) آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه حسن فتحی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
- زمانی، محسن (۱۳۹۱) آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: هرمس.
- شمس، منصور (۱۳۸۷) آشنایی با معرفت‌شناسی، چ ۲، تهران: طرح نو.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۷) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چ ۳: بیروت، داراحیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶) نهایت الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ ۴، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- _____ (۱۴۲۴) بدایة الحکمة، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ ۲۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۹۱) اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سید هادی خسروشاهی، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷) برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام‌صفری، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۱) المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، قم: اسماعیلیان.

- عارفی، عباس (۱۳۸۸) *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۹) *بدیعی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- عبدی، حسن (۱۳۸۴) «الگوی مبنای برای مبنای»، *فصلنامه ذهن*، س ۶، ش ۴.
- فیشر، الک و نیکلاس اوریت (۱۳۸۹) *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه حسن عبدی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- کواپن، ویلردون اورمن (۱۳۷۴) «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون، ش ۷ - ۸.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹) *المنطق*، قم: دارالتفسیر.
- موزر، پل و دواپن مولدر و جی. دی. تروت (۱۳۸۵) *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی