

بررسی تطبیقی مبنای خطنانپذیر دکارت و علامه طباطبائی

یحیی صولتی*

چکیده

«یقینی بودن معرفت» و «بدهت آن» دو مؤلفه‌ای بنیادی است که دیدگاه معرفت‌شناختی دکارت و علامه طباطبائی را در یک افق مشترک قرار می‌دهد. بدون شک، هر دو فیلسوف، زمانی «معرفت» را بدیهی می‌دانند که به یقینی بودن آن، باور داشته باشند. از این حیث، «یقینی بودن معرفت» تنها عاملی است که هر یک از آنان را به سوی «مبنای خطنانپذیر» سوق داده است. با این وصف، مبنای سستی این دو معرفت‌شناس صرفاً درباره «فطریات» همپوشانی و همسویی خود را نشان می‌دهد. علامه طباطبائی با رعایت «سلسله‌مراتب معرفت» و تأکید بر «اولیات» قلمرو مبنای خطنانپذیر خویش را به حوزه‌های دیگری نیز تسری می‌دهد؛ اما دکارت صرفاً «بدهت» را در قالب «تصورات فطری» می‌پذیرد؛ به همین دلیل روش و غایت معرفت‌شناختی دکارت، تا حدود زیادی متفاوت از روش و غایت معرفت‌شناسی علامه طباطبائی است. عدم انحصارگرایی علامه طباطبائی در باب این تصورات، امتیازی مؤثر در مبنای این فیلسوف مسلمان به شمار می‌رود. بدون شک این‌گونه نگرش در عرصه «بدیهیات»، استحکام مبانی عقلی و برهانی، پشتوانه منطقی بودن «اصل امتناع تناقض» و... چالش‌های فراروی مبنای دکارتی را پشت سر گذاشته، از این جهت، کارآمدی خود را در توجیه ساختار معرفت، به‌خوبی نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: مبنای خطنانپذیر، دکارت، علامه طباطبائی، تصدیقات بدیهی و نظری، اصل امتناع تناقض، مفاهیم فطری.

* پژوهشگر و استادیار مدعو پژوهشگاه معارف اسلامی.

مقدمه

سخن گفتن از «معرفت» زمانی میسر خواهد بود که بدان باور داشته باشیم* و باورهای ما نیز زمانی واجد وثاقت و اعتبار معرفتی است** که دارای توجیه باشند. بر این اساس دیدگاهی که عهده‌دار توجیه این‌گونه باورها می‌گردد، با عنوان «رویکرد مبنای‌گرایی» از آن یاد می‌کنیم. از این حیث «مبنای‌گرایی» رویکردی است معرفت‌شناختی که به «توجیه ساختار معرفت» می‌پردازد.***

در «رویکرد مبنای‌گرایی» (Foundationalism Approach) با دو گونه باور مواجهیم: الف) باورهایی که توجیه معرفتی خود را از دیگر باورها اخذ نموده است که به اصطلاح «باورهای استنتاجی» (Inductive Beliefs) یا «باورهای مشتق‌شده» (Derived Beliefs) نام دارند. ب) باورهایی که توجیه معرفتی خود را از دیگر باورها کسب نکرده و به اصطلاح «باورهای خودتوجیه» (Self-justified Beliefs) و «بدیهی» (Self Evidence) نام دارند. با توجه به این امر می‌توان تصریح نمود که «رویکرد مبنای‌گرایی» با

* باور یا عقیده به اندیشه‌ای گفته می‌شود که فرد به درستی و حقایق آن اعتقاد دارد (پارسا، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲).

** وثاقت، از واژه «وَتَّقِ» و به معنای اعتماد کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ص ۳۷۱). بنابراین منظور از «وثاقت» فزونی در درجه احتمال صدق است. از این حیث، وثاقت‌گروی (Reliabilism) شاخه‌ای از توجیه برون‌گرایانه محسوب می‌شود که اعتبار و ارزش معرفتی یک گزاره را وابسته به صدق آن گزاره می‌داند. رمزی (Ramsey)، در سال ۱۹۳۱م اظهار داشت: آن‌گاه «تصدیق»، «معرفت» محسوب می‌شود که «یقینی» (Certain) بوده، از طریق «فرایند موثق» (Reliable) به دست آمده باشد (عارفی، ۱۳۸۱، ص ۱۴).
*** «رویکرد مبنای‌گرایی» را با عناوینی همچون «شالوده‌گروی» و «بنیادانگاری» نیز بررسی می‌کنند. معرفت‌شناسان معتقدند «مبنای‌گرایی صرفاً نگرشی است درباره ساختار شناخت» (Fumerton, 2005, p.284). نزد اکثر آنان «مبنای‌گرایی» منبع شناخت را در هر دو حوزه «تجربه‌گرایی» و «عقل‌گرایی» بررسی می‌کند؛ به همین جهت «در نظریه معرفت‌شناسی خویش، عقل و تجربه را در مبنای شناخت مؤثر می‌دانستند» (دپاول، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

ارجاع «باورهای غیر پایه» به «باورهای بدیهی و خودتوجیه»، ساختار معرفت را شاکله‌بندی نموده و «در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت دارای پایه‌هایی است که بقیه پیکره را نگهداری می‌کنند؛ اما خود پایه‌ها به هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند» (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

دکارت با شک روشی خود در صدد تأسیس ساختار معرفتی برآمد که از هر جهت، یقینی و خطاناپذیر باشد. این مسئله، معرفت‌شناسی وی را به سوی «مبنایگرایی خطاناپذیر» سوق داد. با توجه به این امر، مبنایگرایی خطاناپذیر دکارتی، در ذیل «مبنایگرایی سنتی» قرار دارد که دغدغه عمده آن، خطاناپذیری باورهای پایه و یقینی‌بودن این مبادی بدیهی است.

مبانی یقینی در معرفت‌شناسی دکارت همان «باورهای فطری» است که به عنوان «باورهای پایه» به توجیه ساختار معرفت می‌پردازد. به عبارت دیگر «باورهای خطاناپذیر» دکارتی، منحصر در «باورهای فطری» اند؛ ** این در حالی است که در «مبنایگرایی سنتی»، «باورهای فطری» را صرفاً یک دسته از «باورهای خطاناپذیر» می‌داند.

علامه طباطبائی نیز به تبع دیگر فلاسفه اسلامی از رویکردی مبنایگرایی پیروی می‌کند که در ذیل «مبنایگرایی سنتی» قرار می‌گیرد. این معرفت‌شناسی نوصدرایی در صدد است با ارجاع «تصدیقات نظری» به «تصدیقات بدیهی و خطاناپذیر»،^۱ بنای معرفت‌شناسی خود را بر پایه‌ای مستحکم و خدشه‌ناپذیر استوار سازد. با توجه به این امر پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل و بررسی تطبیقی مبنایگرایی این دو فیلسوف، کارآمدی مبنایگرایی علامه طباطبائی را از حیث شمول مبانی بدیهی و پشتوانه‌های منطقی آن اثبات نماید.

* بنابراین «همه باورها در نهایت، توجیه خود را تا اندازه‌ای، از باورهای موجه غیراستنتاجی به دست می‌آورند» (فومرتون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۹۲).

** دکارت در کتاب تأملات با اذعان به اینکه باورهای فطری، باورهای عقلی و لازمه ساختار عقل انسان هستند، اینچنین به تقسیم‌بندی آنها می‌پردازد: «اما از این مفاهیم بعضی فطری به نظر می‌رسد، برخی عارضی است و از خارج آمده است و بعضی دیگر ساخته و اختراع خود من است» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۱).

در یک تقسیم‌بندی جامع، مبنای‌گرایی را به دو شاخه عمده «مبنای‌گرایی سنتی» و مبنای‌گرایی جدید» تقسیم می‌کنند.* از لحاظ سیر تاریخ معرفت‌شناسی می‌توان شکل‌گیری و پیدایش اولیه «رویکرد مبنای‌گرایی» را به فلسفه افلاطون نسبت داد. وی در بیشتر محاورات خود، جریان دیالوگ بین دو طرف بحث را به روش سقراطی انجام می‌دهد تا هماهنگ با همتای دیالوگ خود، به یک باور یقینی و خدشه‌ناپذیر برسد. «معرفت مورد نظر افلاطون در رساله تئیتوس، معرفتی گزاره‌ای و ناظر به وجود یا ماهیت امور واقعی است که معمولاً در معرفت‌شناسی معاصر به صورت یک گزاره دوشروطی تحلیل و بررسی می‌شود» (Dawson, 1981, pp.315-316).

«رویکرد مبنای‌گرایی» در زمان ارسطو حیات جدیدی یافت؛ به طوری که علاوه بر ساحت «عقل‌گرایی صرف»، به حوزه «تجربه‌گرایی» نیز وارد شد. ارسطو در این زمینه معتقد است: معرفت علمی، یعنی مجموعه‌ای از قضایا که هر یک از آنها در یک قیاس برهانی اثبات می‌شود، معرفتی اثبات شده و با واسطه است؛ یعنی معرفت به نتایجی است که از مقدمات حاصل می‌شود. بر این اساس به اشیا و محیط پیرامون آنها معرفت پیدا می‌کنیم (Taylor, 1988, p.54).

بنابراین ارسطو معتقد است «اصول بدیهی برای چیزها به مثابه موجودات معتبرند» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۹۶). به همین جهت، در بررسی از سیر تاریخی این رویکرد در معرفت‌شناسی غربی می‌توان به مراحل تکون آن در مکاتب «راسیونالیسم» (Rationalism) و «آمپیریسیم» (Empiricism) اشاره نمود.

* معمولاً «مبنای‌گرایی» را به اقسام مختلفی تقسیم کرده‌اند که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست. با این وصف، یکی از تقسیمات معروف آن است که «مبنای‌گرایی را گاه به کلاسیک و غیرکلاسیک دسته‌بندی می‌کنند» (Dancy, 1985, pp.53-54).

در سیر تاریخی فلسفه اسلامی - مخصوصاً نزد قدما - ** نمی‌توان از دانش مستقلی با عنوان «معرفت‌شناسی اسلامی» نام برد. البته این امر به معنای انکار مسائل معرفت‌شناختی نزد حکمای مسلمان نخواهد بود؛ چراکه آنان مباحث معرفتی خود را عمدتاً در ذیل مسائل فلسفی مطرح می‌کردند* و در این‌گونه مباحث نیز رویکردی مبنای‌گرایانه داشتند.** با این وصف درباره مبنای‌گرایی این حکما اختلاف دیدگاه‌هایی نیز دیده می‌شود که در این در زمینه به نظر نمایندگان دو مکتب مهم فکری*** در باب «بدیهیات»**** بسنده می‌کنیم.

ابن‌سینا در کتاب *اشارات* با ابتدای به «بدیهیات» معتقد است: «بدیهی حکمی است که وقتی آن را ملاحظه می‌نماییم، انطباقش را با خارج درک می‌کنیم، ضمن آنکه در عالم واقع، حقیقتاً هم با خارج مطابق است» (*ابن‌سینا*، ۱۹۷۳، ص ۲۱۳). این تعریف از «بدیهیات» عام بوده، مانع اغیار نیست. به این معنا مشتمل بر امور نظری نیز می‌گردد؛ چراکه «قوانین شکل‌گرفته تحت قوانین ماده و صورت را نیز شامل می‌شود» (*خسروپناه*، ۱۳۸۴، ص ۷). با این حال *سهروردی* تعریف خاصی از «بدیهیات» ارائه می‌دهد که صرفاً امور بدیهی را

** در فلسفه اسلامی هرگاه از «قدما» نام برده می‌شود، منظور فلاسفه و حکمای مسلمان قبل از *ملاصدرا* است.

* روند استقلالی معرفت‌شناسی اسلامی نزد *ملاصدرا* مطرح شد و علامه *طباطبائی* آن را شکوفا کرد؛ چنان‌که می‌توان کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را به عنوان محکم‌ترین دلیل و قرینه بر این مدعا ذکر کرد.

** فیلسوفان متقدم اسلامی گرچه خود را فیلسوفانی مبنای‌گرا معرفی نمی‌کردند، از مباحث معرفت‌شناختی آنها می‌توان چنین نتیجه‌ای را استنباط نمود.

*** این دو نماینده در فلسفه اسلامی عبارت‌اند از: *ابن‌سینا* - رئیس حکمای مشاء - و *سهروردی* - سردمدار مکتب اشراق.

**** تقریباً بیشتر فلاسفه اسلامی بدیهی‌بودن را به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی باورهای پایه (تصدیقات بدیهی) می‌پذیرند؛ زیرا باورهای پایه، باید بدیهی و غیراستنتاجی باشند. با این وصف، اختلاف نظر مبنای‌گرایی این فلاسفه در باب کیفیت‌بدها این باورها، خود را نشان می‌دهد.

شامل شود. به عقیده وی «ضروری و بدیهی، آن علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد» (سهرودی، ۱۳۷۳، ص ۵۱).

۱. دکارت و «باورهای فطری»

«باورهای فطری» مبدأ و اساس مبنای دکارتی محسوب می‌گردد. دکارت این‌گونه باورها را جزو خصلت ذاتی عقل انسان می‌داند. به زعم وی «باورهای فطری» جزو «مواد اولیه حقیقت بوده که در اذهان انسان مغمور است» (دکارت، ۱۳۷۶، «الف»، ص ۱۴۰/ر.ک: ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). آنچه سبب می‌شود این‌گونه باورها واجد اهمیت و جایگاه خاصی در مبنای خطاناپذیر دکارتی باشند، به ویژگی «وضوح» و «تمایز» این باورها برمی‌گردد.* به همین جهت دکارت معتقد است بین «باورهای فطری و مسئله وضوح و تمایز، رابطه مستقیمی دیده می‌شود؛ هرکجا باور فطری وجود داشته باشد، وضوح و تمایز نیز وجود دارد» (Descartes, 1998, pp.162-163).

دکارت «تصورات و مفاهیم فطری» را به دلیل بهره‌مندی از نور عقل، به عنوان اموری یقینی تلقی می‌نماید (ر.ک: دکارت، ۱۳۷۶، «ب»، قاعده سوم، ص ۹۷). به همین دلیل وی اذعان می‌دارد که «هیچ قوه دیگری در من نیست که بتوانم به اندازه نور فطرت [شهود] به آن اعتماد کنم و به وسیله آن حقیقت را از خطا باز شناسم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

۱-۱. «باورهای فطری» به عنوان مبادی یقینی

«امور یقینی» نقطه آغاز و ثقل تفکر مبنای دکارت محسوب می‌شوند؛ به همین دلیل این امور، واجد موقعیت و جایگاه خاصی در معرفت‌شناسی دکارتی‌اند. دکارت بر مبنای روش قیاسی** و با ابتدای به «امور یقینی» می‌کوشد تمام ساختار معرفت را بر اساس این امور توجیه نماید. ارزش زیاد «فطریات» نزد این فیلسوف، سبب شده است غالباً از این-

* شاخص مفاهیم فطری این است که صریح و متمایزند و این دو صفت فقط در این مفاهیم پیدا می‌شوند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

** روشی که دکارت در مبنای خود به کار می‌گرفت، روش ابتدای قیاسی بود (Depaul, 2001, P.Viii).

گونه مفاهیم برای توجیه ساختار معرفت استفاده نماید. بدین معناست که طیف وسیعی از باورهای یقینی دکارتی را همان «مفاهیم فطری» یا «تصورات عقلی» تشکیل می‌دهد.*** البته این امر به منزله فاصله گرفته دکارت از مفاهیم «حسی» و «تجربی» نیست؛ بلکه به این معناست که وی تمامی مفاهیم، اعم از «مفاهیم تجربی» و «مفاهیم غیرتجربی» را به واسطه این دسته از «معقولات فطری» توجیه می‌کند.

موضع‌گیری دکارت در باب «تصورات فطری» قابل تصدیق و شایان تقدیر است؛ چراکه وی «بر لزوم یقینیات به عنوان پایه‌هایی برای معرفت تجربی پافشاری می‌کند» (ثیموتی، ۱۳۸۲، ص ۳). به همین دلیل، معتقد است «با اینکه بسیاری از معرفت‌های تجربی ما البته یقینی نیستند، دلایل محکمی برای این مدعا داریم که باورهای تجربی معمولی ما بر مبنایی از یقینیات مبتنی‌اند» (همان).

۲-۱. مبنای خطاناپذیر دکارتی

دکارت با تمسک به «اصول بدیهی» و «باورهای فطری» به دیدگاهی مبنایانه روی می‌آورد. دیدگاهی که در صدد است همه حقایق را بر اساس آن توجیه نماید. به زعم دکارت «باورهای فطری» دارای ویژگی‌های همچون «عینیت، واقع‌نمایی، پایه و مبنای بودن، پیشینی و ضروری بودن، وضوح و تمایز و... هستند» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۱۹). بدون شک این ویژگی‌ها سبب می‌شود دکارت در مبنای خویش، صرفاً به این دسته تصورات متمسک گردد و آنها را باورهای پایه و خطاناپذیر معرفی نماید. تأکید خاص وی بر عقلانیت و اصول عقلی، عامل دیگری است که سبب انتخاب تصورات فطری می‌گردد. به این معنا تصورات مذکور را ویژگی لاینفک عقلی و ساختار عقلانی ذهن انسان تلقی نماید.

۳-۱. چالش‌های موجود در مبنای دکارتی

*** دکارت این‌گونه مفاهیم را «باورهای پایه» می‌داند. به عقیده وی «باورهای پایه» باورهایی هستند که «به سبب وضوح و تمایز آنها می‌توان بدون تأمل و تفکر صاحب آنها شد» (مجتهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

دکارت در معرفت‌شناسی خویش مدعی شده بود تا ساختار معرفت را بر اساس «باورهایی یقینی» توجیه نماید. اصلی‌ترین گزاره یقینی دکارتی همان «گزاره کوچیتو»^{*} بود که نه تنها سنگ‌بنای معرفت‌شناسی دکارتی، بلکه اساس مبنای‌گرایی وی را نیز تشکیل می‌داد؛ این در حالی است که گزاره مذکور با مشکلات عدیده‌ای همراه بود. از جمله این مشکلات می‌توان به عدول دکارت از مواضع یقینی خویش اشاره نمود. دکارت یکبار «کوچیتو» را به عنوان قضیه‌ای شهودی مطرح می‌کند؛ اما بار دیگر با استنتاج کبرای این قیاس، آن را به صورت گزاره‌ای استنتاجی درمی‌آورد؛ این در حالی است که وی در اواخر تأمل دوم معتقد بود کوچیتو «از راه شهود عقلی به دست آمده، نه استنتاج و تشکیل قیاس» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۶-۵۰).

مسئله بعدی مربوط به تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی است که دکارت می‌خواهد از اثبات «فعل اندیشه» به «وجود اندیشنده» برسد. از معضلات دیگر «کوچیتو دکارتی»، مسئله عبث و بی‌فایده‌بودن این گزاره است. استاد مطهری در نقد مبنای‌گرایی دکارتی می‌نویسد:

قطع نظر از همه ایراداتی که از طرف ما و دیگران بر این روش وارد شده، اساساً انتخاب این راه برای نقطه شروع فلسفه متضمن فایده‌ای نیست؛ زیرا که به اعتراف خود دکارت شک وی در همه چیز سواى وجود خویشتن، شک واقعی و حقیقی نبود، بلکه شک دستوری و فرضی بود و البته ممکن نیست که کسی بتواند در یقینات فطری خویش که جبراً و اضطراراً به آنها اذعان دارد، واقعاً شک کند و به قول پاسکال «شکاک واقعی وجود ندارد» و حتی سفسطایی‌ترین افراد نیز طبق فطرت ادراک و اراده خویش در عمق ذهن خود به بسیاری از حقایق جزماً اعتراف دارد... بنابراین اینکه دکارت می‌گوید: «در هر چیزی اگر شک کنم خواهم گفت، ولی در خود

* «من فکر می‌کنم، پس هستم».

اندیشه نمی‌توانم شک کنم» جز یک بیان شاعرانه چیزی نیست (طباطبائی، [بی‌تا]، «الف»، ج ۳، ص ۲۷-۲۸).

استاد مطهری در نقد دیگری چنین می‌نویسد:

اگر کسی شک را مبنا قرار دهد، نمی‌تواند از آن به حقیقت برسد؛ زیرا هرچه را بخواهد به عنوان زیربنای گزاره‌های معرفتی خود قرار دهد، در معرض شک واقع می‌شود- یعنی در آن هم شک خواهد کرد؛ بنابراین عبور از شک و رسیدن به حقیقت برایش غیرممکن می‌شود؛ لذا اشکال دیگری که به شک دکارتی می‌کند، این است که اگر واقعاً دکارت از شک شروع کند، چگونه می‌خواهد «من می‌اندیشم» را - که مبنای خروج او از شکش است- اثبات کند؛ زیرا در همین «من می‌اندیشم» نیز باید شک کند تا واقعاً از شک شروع کرده باشد و وقتی در آن شک کرد، چگونه می‌خواهد از آن به حقیقت برسد (همان).

۲. علامه طباطبائی و مسئله «سلسله‌مراتب معرفت»

مفهوم «سلسله‌مراتب معرفت» و رعایت ترتیب آن در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی دارای اهمیت زیادی است؛ به گونه‌ای که این مسئله همواره مورد توجه و التفات وی قرار داشته است. علامه طباطبائی با اشاره به مراتب «ادراک حسی»، «ادراک خیالی» و «ادراک عقلی» و «شهودی» به بحث «سلسله‌مراتب معرفت» پرداخته و اهمیت هر یکی از این مراتب را در فرایند شناخت آشکار ساخته است. با توجه به این امر، وی معتقد است «فرایند شناخت» با «تجربه» آغاز می‌شود؛ چنان‌که همه «ادراکات نیز به حواس ختم می‌شوند» (طباطبائی، ۱۳۸۰، «ب»، ص ۲۹۶).

با این توصیف علامه طباطبائی «شناخت» را در اساس نهایی خود، فرایندی عقلانی می‌داند؛ به همین دلیل معتقد است «مشاهدات ما، بی‌تکیه بر استدلال و برهان، نه ارزشی

* این بیان، یادآور جمله معروف مشائی است که: «من فقد حساً، فقد علماً».

دارند و نه مفید کلیت و قانون‌اند» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷). علامه طباطبائی در اینجا می‌خواهد سهم هر یک از «عقل» و «تجربه» را به مثابه «ماده» و «صورت» شناسایی، آشکار و مشخص کند. با توجه به این امر، وی معتقد است «ما هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم، ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم» (طباطبائی، [بی‌تا]، «الف»، ص ۱۸۲). برای تفهیم مطلب می‌توان به قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» اشاره نمود که گرچه علامه طباطبائی کلیت و جزئیت را «اموری بدیهی و بیانگر دو نحوه وجود ماهیات می‌داند» (همو، ۱۳۸۰، «الف»، ص ۱۲۹)، با این وصف، بداهت گزاره اولی «کل از جزء بزرگ‌تر است» را مقدم بر تصدیقات تجربی* می‌شمارد.

وی در کتاب *بداية الحکمة* «ساختار شناخت» را به دو بخش «علم حصولی» و «علم حضوری» تقسیم می‌کند (ر. ک: طباطبائی، [بی‌تا]، «ب»، ج ۱-۳، ص ۲۷۲-۲۷۳).**

۱-۲. «بدیهیات» و نقش مبنایی آنها در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی

با توجه به رعایت مفهوم «سلسله‌مراتب معرفت» از سوی علامه طباطبائی «بدیهیات» اموری محسوب می‌شوند که در ردیف نخست این مراتب، جایی دارند. نظر به این اهمیت وی «بدیهیات» را مبتنی بر شش قسم «اولیات»، «فطریات»،^۲ «محسوسات»، «تجربیات»، «وجدانیات» و «متواترات» می‌داند که از این بین «اولیات» دارای جایگاه خاصی اند.***

بدون شک دلیل این ارزشمندی به «خطاناپذیری» و «بداهت» بی‌واسطه این امور برمی‌گردد؛ به همین جهت «اولیات» به عنوان مأخذ عمده «تصدیقات بدیهی» به شمار رفته

* گزاره «برگ این درخت، جزئی از خود آن درخت است» یک گزاره «تصدیق تجربی» است.

** البته آنچه از آنها نزد ما حاضر می‌شود، ماهیت آنهاست، نه وجود خارجی‌شان که آثار بر آن مترتب می‌گردد و این یک قسم علم است که آن را علم حصولی می‌نامند (طباطبائی، ۱۳۸۰، «الف»، ص ۲۷۲).

بنابراین «مفاهیم تصویری» (ادراکات تصویری) منقسم می‌شوند به دو قسم مهیات و اعتباریات (طباطبائی، [بی‌تا] «الف»، ص ۲۰۸) (در اینجا منظور وی از «اعتباریات» همان «انتزاعیات» است).

*** علامه طباطبائی «بدیهیاتی» همچون «اصل تساوی»، «اصل این‌همانی» و قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» را به عنوان نمونه‌ای از این «اولیات» ذکر می‌کند که نیازی به حدّ وسط و توجیه از سوی دیگر «بدیهیات» ندارند.

که از این حیث، دیدگاه علامه طباطبائی را به صورت «دیدگاهی خطاناپذیر» آشکار می‌سازد. علامه طباطبائی در کتاب **نهایة الحکمة** در باب اقسام «بدیهیات» و چگونگی تمییز آنها از یکدیگر، اینچنین بیان می‌کند:

سرّ سزاوار بودن این دسته از قضایا به قبول نیز همین است که پس از تصور طرفین آنها و تصور نسبت حکمیّه میان طرفین، نفس آنها را می‌پذیرد و به آنها اذعان می‌کند و تصدیق آنها بر هیچ امر دیگری توقف ندارد؛ بر خلاف دیگر بدیهیات که تصدیق آنها به استخدام حواس ظاهر (محسوسات) و یا حس باطن (وجدانیات) و یا اجزای تجربه بر مواد خارجی (تجربیات) و یا شنیدن اخبار تعداد فراوانی از انسان‌ها (متواترات) و یا یک قیاس خفی که حد وسط آن در ذهن حاضر است (فطریات) نیاز دارد (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

۲-۲. «اصل امتناع تناقض» و جایگاه معرفتی آن در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی «اصل امتناع تناقض» را نه به عنوان یک «تصدیق بدیهی و پایه»، بلکه یک «اصل عقلی و منطقی» لحاظ نموده است که حاکم بر تفکر و آگاهی بشر است. مفاد این اصل منطقی در «ادراک نقیض از طرف مخالف» منطوقی است که از این حیث، به معنای «جزمیت در حکم» است.

نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اول‌الاول طور دیگری است و آن را بدو نحو می‌توان تقریر کرد: یکی به همان تقریری که در متن شده که حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف؛ مثلاً حکم جزمی درباره اینکه زید قائم است، وقتی میسر می‌شود که حکم حالتی را به خود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم به اینکه حتماً زید قائم است و خلاف آن نیست، صورت وقوع پیدا می‌کند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم، ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی‌کند؛ پس نیازمندی همه علم‌های بدیهی و نظری به

اصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن. تقریر دیگر اینکه اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمی‌بود، هیچ علمی مانع وجود علمی دیگر نمی‌شد. توضیح آنکه بعضی از علم‌ها (ادراکات جزمی) مانع وجود علم‌های دیگر نیست؛ مثل علم به اینکه این کاغذ سفید است یا علم به اینکه زید ایستاده است؛ ولی بعضی علم‌ها مانع وجود علم‌های دیگر، بلکه مانع وجود پاره‌ای از احتمالات است؛ مثل علم به اینکه زید ایستاده است، مانع علم به این است که زید نایستاده است. این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم، هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود؛ بنابراین مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزمی دارد به اینکه زید قائم است علم جزمی پیدا کند که زید قائم نیست یا لااقل احتمال بدهد که زید قائم نیست (همو، [بی‌تا]، «الف»، ص ۲۴۹-۲۵۰).

علامه طباطبائی در این زمینه، احتیاج و نیازمندی «تصدیقات بدیهی» به «اصل امتناع تناقض» را غیر از نیازمندی «تصدیقات نظری» به «تصدیقات بدیهی» می‌داند. وی در این می‌گوید:

نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات به بدیهیات مختلف است. نوع نیازمندی نظریات به بدیهیات این است که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند؛ یعنی نتیجه‌ای که از یک قیاس گرفته می‌شود، عیناً مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است (همان).

از این حیث «تصدیقات بدیهی و خودتوجیه» از جهت «مادی» یا «صوری» نیازمند «اصل امتناع تناقض» نیستند، بلکه وابستگی این امور به مواضع آنها در اکتساب «شناخت جزمی و تحکمی» مربوط می‌شود؛ به عبارت دیگر «بدیهیات» برای رسیدن به درجه جزمیت و یقین منطقی خود، نیازمند «اصل امتناع تناقض» هستند.

با توجه به این ضرورت، علامه طباطبائی «اصل امتناع تناقض» را «اصل الأوائل» و «أم القضايا» معرفی نموده، سرّ نیازمندی تمامی قضایا- اعم از «بدیهیات» و «نظریات»- به این اصل را اینچنین بیان می‌کند.

در میان بدیهیات نیز از همه به قبول و پذیرش سزاوارتر، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در قالب این جمله بیان می‌شود: «یا ایجاب صادق است و سلب کاذب می‌باشد و یا سلب صادق است و ایجاب کاذب می‌باشد». این قضیه یک قضیه مفصله حقیقی است که تمام قضایای دیگر، خواه نظری باشند و خواه بدیهی و حتی اولیات، برای آنکه مفید علم و یقین باشند، بدان نیازمند هستند؛ مثلاً قضیه «کل بزرگ‌تر از جزئش است» تنها در صورتی افاده علم و یقین خواهد کرد که مانع نقیضش باشد و نقیض آن، کاذب باشد (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴-۱۱۵).

۲-۳. کارکرد «رویکرد میناگرایی» در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در معرفت‌شناسی خویش، به مسئله «ساختار معرفت» و چگونگی توجیه آن، توجه زیادی نموده است. این امر، وی را به بحث از مفهوم «سلسله‌مراتب معرفت» کشانده و از این طریق، به مبحث «بدیهیات» سوق داده است. «اولیات»، به عنوان عمده‌ترین بدیهیاتی به شمار می‌روند که علامه طباطبائی به‌طور جدی درباره آنها به تحلیل و بررسی پرداخته است. خطاناپذیری و نقش خاص این امور در توجیه «ساختار معرفت»، سبب شده «دیدگاه میناگرایی» علامه طباطبائی به صورت «دیدگاهی خطاناپذیر» ظاهر گردد.

نتیجه‌گیری

اگر بپذیریم که «میناگرایی سنتی» پاسخی صریح و روشن به مسئله شکاکیت داده و با توجیه‌نمودن «ساختار معرفت»، آن را از مشکلات مربوط به تسلسل‌پذیری و... مصون داشته است، همچنان جای این پرسش باقی می‌ماند که دامنه «باورهای مبنایی» و نحوه شمول آنها برای توجیه این ساختار چگونه خواهد بود؟

دکارت با ابتدای به «شک روشی» به رویکردی مبنایانه روی می‌آورد که نه تنها در فرایند توجیه‌نگر خویش، چندان توفیقی نداشته، بلکه با ابهامات زیادی نیز همراه بوده است. این مسئله زمانی آشکار می‌شود که بخواهیم «کوجیتوی دکارتی» را با «اصل امتناع تناقض» در مبنایابی علامه طباطبائی مقایسه و بررسی کنیم؛ در اینجا است که به نقطه ضعف مبنایابی دکارت پی خواهیم برد. از این حیث، این سنگ‌بنای معرفتی دکارتی دقیقاً یادآور حکایت معماری «سنمار» است که با بیرون‌کشیدن یک آجر از عمارت، همه بنای آن را ویران نمود.

با این وصف کوشش دکارت برای توجیه «ساختار معرفت» بر مبنای «اصول یقینی» و زدودن حریم آن از هرگونه شک و تردید، قابل تحسین و قدردانی است؛ اما آنچه در این جستار، پرونده مبنایابی دکارتی را به محکمه می‌کشاند، پافشاری دکارت بر مبنای یقینی و انحطاط‌گرایی وی در باب «امور فطری» است؛ این در حالی است که در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی با چنین مشکلاتی مواجه نمی‌شویم.

علامه طباطبائی با ارجاع «تصدیقات نظری» به «تصدیقات بدیهی و خودتوجیه»، نه تنها به «فطریات» و دیگر «بدیهیات» توجه دارد، بلکه مهم‌تر از این امور به «اولیات» نیز تأکید می‌ورزد. بدون شک رعایت «سلسله‌مراتب معرفت»، «تسامح‌ورزی در باب «بدیهیات»، بهره‌مندی از پشتوانه اصول منطقی همچون «اصل امتناع تناقض» و... سبب شده است مبنایابی علامه طباطبائی کارآمدی خویش را در باب توجیه «ساختار معرفت» آشکار نماید.

بنابراین در یک برآیند اجمالی متوجه خواهیم شد که رویکرد مبنایابی خطاناپذیر نزد این دو مبنای سرنوشتی متفاوت پیدا کرده است. از یک طرف با دیدگاهی توجیه‌نگر مواجه می‌شویم که علی‌رغم ابهامات و اشکالات وارده بر آن، «ساختار معرفت» را از دیگر مبنای یقینی تهی می‌سازد؛ از طرف دیگر رویکردی مبنایانه را می‌بینیم که ضمن تأکید بر «اولیات» می‌کوشد برای تمامی ساختارهای معرفت، توجیهی متناسب با آن ساختار ارائه نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. «ملاک بدهت در تصور را فقط بی‌نیازی از کسب و نظر و تعریف دانسته‌اند. برخی ملاک بدهت را در تصدیق، به تبع اختلاف آرا درباره تصدیق، مختلف دانسته‌اند. چنانچه تصدیق را همان حکم بدانیم، تصدیق بدیهی آن است که در حصول حکم محتاج به کسب و نظر نباشد، هرچند تصور محکوم‌به و محکوم‌علیه بدیهی نباشد. اما بنا بر رأی به ترکیب تصدیق از تصورات سه‌گانه و حکم، بدهت حکم به‌تنهایی برای بدیهی‌بودن تصدیق کفایت نمی‌کند» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳، ص ۱۳) «اقسام تصدیق عبارت است از: الف) تصدیق یقینی که با آن اعتقاد دیگری بالفعل یا بالقوه وجود دارد مبنی بر اینکه ممکن نیست مصدق‌به غیر از آنچه هست باشد و ذوالاعتقاد در چنین تصدیقی محال است. ب) تصدیق شبه یقینی که یا در آن یک اعتقاد است و اگر در صحت آن تشکیک شود استحکامش را از دست می‌دهد. ج) تصدیق اقناعی و ظنی یا بلاغی که در آن علاوه بر اعتقاد به تصدیق، اعتقاد دیگری بالفعل یا بالقوه وجود دارد به اینکه نقیض این تصدیق نیز ممکن است. د) تصدیق تخیلی که مقتضی اعتقادی نیست؛ ولی در نفس تأثیر می‌گذارد» (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ص ۲۶۶-۲۶۷).
۲. علامه طباطبائی «فطری» را اعم از امور تصویری و تصدیقی می‌داند. وی این‌گونه تصورات را به همان معنایی که عقل‌گرایانی همچون دکارت در نظر می‌گیرند نمی‌پذیرد. این فیلسوف مبنای معتقد است «جنین در رحم مادر به هیچ بدیهی‌ای علم ندارد؛ مثلاً نمی‌داند که اجتماع نقیضین محال است یا اینکه کل اعظم از جزء است» (ر.ک: طباطبائی، [بی‌تا]، «الف»، ص ۱۷۴). در اینجا لازم است چهار نوع معنای فطری را بررسی کنیم: الف) ادراکاتی که همه اذهان در فهم آن یکسان‌اند و از این جهت، میان اذهان اختلافی نیست (این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می‌توان «ادراکات عمومی» نامید). ب) ادراکاتی که بالقوه در ذهن هر یک از افراد موجود است، گرچه بالفعل در ذهن بعضی از افراد موجود نبوده یا بر خلاف آن وجود دارد (این دسته ادراکات، همان «معلومات حضوری نفس» اند که هنوز به «علم حصولی» تبدیل نشده‌اند. ملاصدرای معنای فطری‌بودن «علم به ذات حق» را از این قبیل می‌داند). ج) قضایایی که همواره در ذهن با براهین خود همراه و حاضرند (قضایا قیاساتها معها). د) ادراکات و تصوراتی که از ویژگی‌ها خواص ذاتی عقل هستند و هیچ‌گونه استنادی به غیر عقل ندارند (ر.ک: همان، ص ۱۸۳-۱۸۴). بنابراین می‌توان تصریح کرد که علامه طباطبائی صرفاً منکر «تصورات فطری» به معنای چهارم است. بر این اساس، وی سایر معانی «فطری» را می‌پذیرد.

منابع و مأخذ

۱. آر، مایکل، دپاول؛ بازگشت به میناگرایی سنتی؛ ترجمه رضا صادقی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲. آلستون، ویلیام، «دو گونه میناگرایی»؛ ترجمه سیدحسین عظیمی دخت شورکی؛ مجله ذهن، ش ۸، ۱۳۸۰.
۳. ابن سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ انتشارات الهیة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۳م.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ **لسان العرب**؛ ج ۱۰، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۵. ارسطو؛ **متافیزیک**؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ چ دوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۶. پارسا، محمد؛ **زمینه روان‌شناسی نوین**؛ چ بیستم، تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۸۳.
۷. پورحسن، قاسم؛ «باور به رأس باور: باور پایه و نقش آن در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی»؛ **خردنامه همشهری**، ش ۳۵، ۱۳۸۸.
۸. تیموتی، مک گرو؛ «دفاعی از میناگرایی کلاسیک»؛ ترجمه مرتضی فتحی‌زاده؛ **مجله ذهن**، ش ۱۵-۱۶، ۱۳۸۲.
۹. خسروناه، عبدالحسین؛ «نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»؛ **مجله ذهن**، ش ۲۴، ۱۳۸۴.
۱۰. دکارت، رنه؛ **اصول فلسفه**؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ اول، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶، «الف».
۱۱. —؛ **قواعد هدایت ذهن**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ اول، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶، «ب».
۱۲. —؛ **تأملات در فلسفه اولی**؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: انتشارات نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۳. —؛ **تأملات در فلسفه اولی**؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ سوم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
۱۴. —؛ **اعتراضات و پاسخها**؛ ترجمه علی موسایی افضلی؛ چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ **گفتار در روش درست راه‌بردن عقل**؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ چ اول، مشهد: انتشارات مهر دامون، ۱۳۸۵.
۱۶. سهرودی؛ **حکمة‌الاشراق**، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۷. صانعی دره‌بیدی، منوچهر؛ **فلسفه دکارت**؛ چ اول، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۶.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم با مقدمه** - با پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری؛ ج ۱-۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا]، «الف».

۱۹. —؛ **بداية الحكمة**؛ ترجمه علی شیروانی؛ ج ۱-۳، قم: مؤسسه بوستان کتاب، [بی تا]، «ب».
۲۰. —؛ **بداية الحكمة**؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ ششم، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۰، «الف».
۲۱. —؛ **نهاية الحكمة**؛ مع تعلیقه الاستاذ فیاضی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰، «ب».
۲۲. —؛ **نهاية الحكمة**؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ ج ۳، چ ششم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ه.ش.
۲۳. —؛ **مجموعه رسائل**؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ ج ۲، چ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۴. عارفی، عباس؛ «معرفت و گونه‌های توجیه»؛ تهران: **مجله ذهن**، ش ۹، ۱۳۸۱.
۲۵. —؛ **بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی**؛ چ اول، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۲۶. فومرتون، ریچارد، لورنس بونجور، جان پالوک و الوین پلتنینگاه؛ **بازگشت به مبنای سستی**؛ ترجمه رضا صادقی؛ چ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۷. کاپلستون، فردریکه؛ **تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب‌نیتس**؛ ترجمه غلامرضا اعوانی؛ ج ۴، چ اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۲۸. محمدبن محمد فارابی؛ **المنطقیات للفارابی**؛ ج ۱، قم: انتشارات دانش‌پژوه، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق.
۲۹. محمدبن محمد قطب‌الدین رازی؛ **تحریر القواعد المنطقية**؛ با حاشیه علی‌بن محمد جرجانی؛ ج ۱، قم: چاپ افست، ۱۳۶۳.
۳۰. مجتهدی، کریم؛ **دکارت و فلسفه او**؛ چ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
31. Dancy, Jonathan; **an Introduction to Contemporary Epistemology**; Oxford: Basil Blackwell Press, 1985.
32. DePaul, Michael R.; **Resurrecting old Fashioned Foundationalism**; New York: Rowman& Littlefield publisher, 2001.
33. Descartes, Rene; **selected philosophical writings**; Cambridge University Press, 1998.
34. Dawson, Graham; **“Justified True Belief Is Knowledge”**; The Philosophical Quarterly, 31, Oct. 1981, pp.315-329.
35. Fumerton, Richard; **Foundationalism, Theories of Epistemic Justification**; Stanford: Encyclopedia of Philosophy, 2005.
36. Taylor, Alfred Edvard; **Aristotle**; Oxford press, 1988.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی