

تبیین و بررسی مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با نگاهی به شبهات جدید

rezabazeli@gmail.com

کرم‌رضا باذلی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

hassanabdi20@yahoo.com

حسن عبدی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دریافت: ۹۳/۱۱/۲۰ پذیرش: ۹۴/۸/۱۸

چکیده

اغلب حکمای مسلمان در حوزه تصورات و تصدیقات به قرائت خاصی از مبنای‌گرایی قایل‌اند. یکی از این فلاسفه، فیلسوف معاصر علامه طباطبائی است. در مبنای‌گرایی علامه، ابتدای نظریات بر بدیهیات در تصورات از طریق تعریف، و در تصدیقات تنها از راه برهان شکل می‌گیرد. وجه تمایز مهم مبنای‌گرایی علامه از دیگر حکمای مسلمان، منحصر ساختن بدیهیات در اولیات است. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که دیدگاه علامه در باب مبنای‌گرایی چیست و چه اشکالاتی بر آن وارد است؟ در این تحقیق با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی به بررسی این پرسش پرداخته شده است. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه علامه، از سویی مبنای‌گرایی خود را بر بدیهیات به‌ویژه اولیات بنیان نهاده و از سوی دیگر معیار صدق گزاره‌های نظری را ارجاع آنها به بدیهیات در ماده و صورت دانسته است، اشکالات مطرح‌شده درباره مبنای‌گرایی وارد نیست و مبنای‌گرایی اسلامی از چنان ظرفیتی برخوردار است که توان پاسخ‌گویی به انتقادات مطرح‌شده را داراست؛ هرچند مبنای‌گرایی علامه به جهت منحصر کردن بدیهیات در اولیات، مشکلاتی نیز دارد.

کلیدواژه‌ها: ابتدای تصدیقی، مبنای‌گرایی، بدیهیات، اولیات، ارجاع نظری به بدیهی، علامه طباطبائی، شبهات مبنای‌گرایی.

مقدمه

مبناگرایی قدیمی‌ترین دیدگاه در باب ساختار و شاکله توجیه به‌شمار می‌رود. این دیدگاه را به طور صریح در آثار ارسطو می‌توان یافت (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۲ و ۹۸). بر پایه این دیدگاه، معلومات بشری به پایه و غیرپایه (یا مبنا و روبنا) تقسیم می‌شوند. معلومات غیرپایه توجیه خود را از طریق معلومات پایه به دست می‌آورند؛ اما معلومات پایه بی‌نیاز از توجیه هستند. مبناگرایی دارای انواع و قرائت‌های مختلفی است که یکی از آنها مبناگرایی ویژه اندیشمندان و حکمای مسلمان است. اغلب فلاسفه و حکمای مسلمان در دو حوزه تصورات و تصدیقات به قرائت خاصی از مبناگرایی قایل‌اند. از جمله حکمای مسلمان قایل به مبناگرایی، فیلسوف پرآوازه معاصر، علامه طباطبائی است. دیدگاه ایشان اولاً به جهت نوصداری بودن ایشان و دیدگاه‌های جدیدی که در مباحث فلسفی و منطقی ارائه داده و ثانیاً، به دلیل اینکه ایشان نخستین فیلسوف مسلمانی است که مباحث معرفت‌شناسی را به صورت مستقل مطرح کرده، از اهمیت بالایی برخوردار است. دیدگاه مبناگرایی به‌ویژه در باب گزاره‌ها از گذشته از سوی مخالفان، مورد حمله و انتقاد قرار گرفته است. در دهه‌های اخیر با سربرآوردن دیدگاه‌های رقیب، این دیدگاه با چالش‌های جدی و جدیدی روبه‌رو شده است. با توجه به این مطالب پرسش تحقیق حاضر این است که دیدگاه علامه طباطبائی درباره مبناگرایی چیست و آیا شبهات وارد بر مبناگرایی، بر دیدگاه ایشان وارد است یا خیر؟ اهمیت بحث در این نکته نهفته است که مبناگرایی یکی از دیدگاه‌های زیربنایی در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید و با مناقشه و تردید در این دیدگاه، زیربنای بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی و فلسفه و حتی دیگر علوم نیز مورد خدشه قرار خواهد گرفت. هدف اصلی نوشتار حاضر، آشکار کردن ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فلسفه اسلامی (بخش شناخت‌شناسی) و بهره‌گیری از آنها به‌ویژه در مواجهه با شبهاتی است که در زمینه معرفت‌شناسی مطرح شده است. روش تحقیق، روش توصیفی - تحلیلی است. مقاله از سه بخش تشکیل شده است: بخش نخست تبیین مفاهیم، بخش دوم، مبناگرایی علامه طباطبائی و بخش سوم نقد و بررسی چند نمونه از شبهات مبناگرایی.

۱. مبنایگرایی

مبنایگرایی معادل واژه «Foundationalism» است و به دیدگاهی اطلاق می‌شود که دو ادعای اساسی دارد:

۱. مجموعه باورها، گزاره‌ها و معرفت‌ها (بر حسب تعبیرهای مختلفی که به کار رفته است) به دو نوع تقسیم می‌شود: الف) معارف و باورهای پایه که بی‌نیاز از توجیه و دیگر معارف هستند و زیربنای مجموعه باورها را تشکیل می‌دهند؛ ب) معارف و باورهای غیرپایه که رو بنای مجموعه باورها را دربر می‌گیرند؛
۲. هر باور و گزاره‌ای که به گروه دوم تعلق دارد، توجیه خود را در نهایت از یک یا چند باور پایه دریافت می‌کند (شمس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

۱-۱. مبنایگرایی اسلامی

مبنایگرایی اسلامی به دو بخش مبنایگرایی در تصورات و مبنایگرایی در تصدیقات تقسیم می‌شود. اغلب فلاسفه و حکمای مسلمان در هر دو بخش به این دیدگاه قایل‌اند. ایشان معلومات حصولی را (اعم از تصویری و تصدیقی) به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده‌اند؛ زیرا همه معلومات نمی‌توانند بدیهی باشند؛ چون در این صورت ما باید به همه امور عالم می‌بودیم؛ درحالی‌که ما بالوجدان اموری را می‌یابیم که نسبت به آنها جاهلیم. از سوی دیگر همه 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 هستند. بدیهیات تصویری، بی‌نیاز از تعریف و بدیهیات تصدیقی، بی‌نیاز از موجه‌سازی و استدلال‌اند. معلومات نظری مبتنی بر بدیهیات‌اند و از طریق آنها تعریف یا موجه و مدلل می‌شوند. طریق حصول نظریات از بدیهیات یا به تعبیر دیگر کیفیت ابتدای معلومات نظری بر معلومات بدیهی، در تصورات تعریف و در تصدیقات تنها برهان است. در مبنایگرایی در تصدیقات علاوه بر محتوا و ماده استدلال، شکل و صورت آنها نیز سرانجام باید به

بدیهیات منتهی شوند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۰۲؛ مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳). در غیر این صورت دور یا تسلسل محال پیش آمده، هیچ تصدیق نظری به دست نخواهد آمد. می‌توان میناگرایی را به ساختمانی تشبیه کرد. ساختمان در صورتی محکم و استوار است که هم در بنایش 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 به‌شمار می‌روند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۷ و ۷۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۴؛ مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳ و ۲۱۵).

۱-۲. میناگروی از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی تصور را صورتی ادراکی می‌داند که مشتمل بر حکم نباشد (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۲) یا صورت ذهنی به‌دست‌آمده از معلوم، بدون آنکه ایجاب یا سلب داشته باشد، خواه معلوم واحد باشد خواه کثیر؛ مانند تصور انسان، جسم و تصور مقدم در قضایای شرطیه (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۷۹؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۱). از دیدگاه ایشان تصدیق عبارت است از همان حکم (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۸۷ب، ج ۲، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۵) یا عبارت است از علم مشتمل بر حکم (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۲؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۷۹).

علامه طباطبائی علم حصولی - اعم از تصور و تصدیق - را به بدیهی و نظری تقسیم کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱ و ۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۴۴، ۲۲ و ۱۶۴ و ۱۷۳). از دیدگاه ایشان تصور یا تصدیق بدیهی، آن است که به اکتساب و نظر نیاز ندارد؛ مانند تصور وجود و تصدیق به اینکه «کل بزرگتر از جزء است». در مقابل تصور یا تصدیق نظری آن است که نیازمند اکتساب و نظر باشد؛ مانند تصور انسان و تصدیق به اینکه «زوایای سه‌گانه مثلث برابر با دو زاویه قائمه است» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص

تبیین و بررسی مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با نگاهی به شبهات جدید □ ۳۱

۹۸۵ و ۹۸۶؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۳). تقسیم تصدیقات به بدیهی و نظری حصر عقلی است؛ زیرا قضیه از دو حال بیرون نیست: یا در حصول تصدیق یقینی به آن، به تصدیق دیگر محتاج نیست یا محتاج است؛ اولی بدیهی و دومی نظری نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۴۴). همین مطلب درباره تصورات نیز صادق است.

شیوه فکر و نظر در حوزه مفاهیم یا تصورات، تعریف است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵). بنابراین تصور بدیهی، تصویری است که به تعریف نیاز نداشته باشد. این حکم عام و فراگیر بوده، همه تصورات بدیهی را - تصوراتی که تعریف‌پذیر نیستند و تصوراتی که قابل تعریف‌اند - شامل می‌شود. با توجه به این نکته، می‌توان مفاهیم بدیهی را به دو دسته تقسیم کرد: بخشی از آنها قابل تعریف نیستند و نمی‌توان برای آنها تعریفی ارائه کرد و دسته دیگری از آنها قابل تعریف‌اند، اما نیازی به تعریف ندارند. مفاهیمی همچون وجود، شیء و علم از دسته نخست به‌شمار می‌آیند.

شیوه فکر و نظر در تصدیقات، استدلال است؛ یعنی مراد از فکر و نظر در تعریف تصدیقات بدیهی و نظری، استدلال است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۳؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵ و ۱۴۹). از این رو قضایای بدیهی، قضایایی هستند که به استدلال نیاز ندارند و در مقابل قضایای نظری، قضایایی هستند که محتاج استدلال بوده، از طریق آن حاصل می‌شوند. گویا علامه در آثار خود سخنی درباره اقسام بدیهیات تصویری به میان نیاورده و تنها در یک مورد به ضروری بودن تصورات محسوس اشاره کرده (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۷۱)؛ اما درباره 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 (ر.ک: همان، ص ۶۹-۷۷). علامه محسوسات را به سبب خطاپذیری (همان، ص ۶۹ و ۷۰) و دیگر اقسام بدیهیات را به جهت وجود قیاس خفی در آنها (همان، ص ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۶ و ۷۷) بدیهی واقعی نمی‌داند؛ لذا بدیهی و ضروری بالذات را منحصر در اولیات دانسته، معتقد است هر قضیه‌ای که در حقیقت ضروری باشد، اولی است. آنچه اولی نیست، ضروری بالذات

نیست. از نظر او همه گزاره‌های بدیهی غیراولی به اولیات بازمی‌گردند (همان، ص ۲۹، ۶۸۶). از دیدگاه علامه اولیات قضایایی هستند که در تصدیق آنها، به چیزی غیر از تصور طرفین نیاز نیست (همان، ص ۵۶). حال اگر بدیهی اولی قضیه حملیه باشد، برای تصدیق آن تنها به تصور موضوع و محمول، و اگر شرطیه باشد صرفاً به تصور مقدم و تالی نیاز است؛ مانند: «هر کل بزر تر از جزء خود است» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۷). ایشان از میان بدیهیات اولی، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را سزاوارترین به پذیرش، بدیهی‌ترین بدیهیات و اول‌الاول معرفتی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۸ و ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۷؛ ج ۴، ۹۸۷، ۹۹۰ و ۹۹۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ۱۴۲؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۵؛ ج ۷، ص 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 بزر تر است» در صورتی مفید علم است که نقیضش (کل از جزء خود بزر تر نیست) ممنوع و کاذب باشد. بنابراین قضیه مزبور نخستین قضیه‌ای است که همگان تصدیقش می‌کنند و هیچ صاحب فهم و شعوری در آن تردید روا نمی‌دارد. همه علوم بر این قضیه مبتنی هستند. از این رو اگر تردیدی در آن راه یابد، این تردید به همه علوم و قضایا سرایت، و بنای علم را از اساس ویران خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۸ و ۱۸۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۶۶ و ۵۶۷؛ ج ۴، ص ۹۸۷-۹۸۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۹). بنابراین اصل عدم تناقض از دیدگاه علامه، مبنا و زیربنای همه معارف بشری به‌شمار 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» (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص 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 این رو این سخن را می‌توان هم در باب تصورات و هم تصدیقات مطرح کرد.

مؤید این مطلب، عبارت علامه در کتاب برهان است که می‌فرماید: «التصور كالتصديق ينقسم الى ضروری و نظری ینتهی الیه» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۴ و ۱۷۳). بنابراین از دیدگاه علامه تصورات نظری به تصورات و مفاهیم بدیهی منتهی و ارجاع می‌یابند و به وسیله آنها تبیین و تعریف می‌شوند. اگر چنین نباشد کار به تسلسل بی‌نهایت می‌انجامد و هیچ تصور و مفهومی به وجود نمی‌آید. بنابراین چاره‌ای نیست مگر اینکه در باب تصورات به مبنای‌گرایی قایل شویم. علامه به این استدلال در کتاب برهان اشاره کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۵، ۳۴ و ۱۷۳). علامه در آثار خود از مبنای‌گرایی در حوزه تصدیقات بیشتر سخن گفته است. در این زمینه به عباراتی می‌توان دست یافت که به صورت صریح به آن اشاره دارد. 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 آنجا که 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 نیابد. 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 (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۲، ۴۹، ۵۱، ۶۵، ۴۹ و ۱۵۰، ۱۶۴ و ۱۷۳؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۸ و ۵۳). علامه در این عبارت، علاوه بر اشاره به اصل دیدگاه مبنای‌گرایی، 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 درباره مقدمات برهان اخیر نیز تکرار شود، برهان دیگری لازم می‌آید و اگر سخن را درباره 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 بی‌معناست. پس قضایا بر دو دسته‌اند: نظری و بدیهی و نظریات در نهایت باید به بدیهیات منتهی شوند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص 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، ص ۵۲). همچنان‌که مواد قضایا به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، هیئت و صورت آنها نیز دو دسته هستند: بدیهی و نظری. از این رو هیئت و صورت تصدیقات نیز باید بدیهی یا منتهی به بدیهیات باشد (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). هیئت و صورت بدیهی در انواع قیاس، قیاس شکل اول است که بدیهی‌الانتاج است و همه قیاسات دیگر باید به آن منتهی شوند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۹).

۲. نقد و بررسی شبهات

در باب مبنای‌گرایی در حوزه تصورات، از آنجا که در میان معرفت‌شناسان (اعم از غربی و مسلمان) کمتر به این نوع مبنای‌گرایی پرداخته شده است، به تبع کمتر هم مورد انتقاد قرار گرفته است. در میان کتب و آثار معرفت‌شناسان مغرب‌زمین، شبهه‌ای که مستقیماً علیه مبنای‌گرایی در تصورات طرح شده باشد، یافت نشد. از میان فلاسفه و اندیشمندان مسلمان نیز تنها اشکالی که یافت شد، شبهه فخر رازی معروف به «بدیهی‌انگاری همه تصورات» است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۵؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۴). از آنجا که این اشکال قدیمی است و پاسخ‌های مختلف و فراوانی به آن داده شده (برای نمونه بنگرید: طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۷-۹؛ فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۷؛ عارفی،

تبیین و بررسی مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با نگاهی به شبهات جدید □ ۳۵

۱۳۸۹، ص ۱۶۹-۱۹۸) از طرح آن در اینجا صرف نظر می‌کنیم و به شبهات مبنای‌گرایی در باب تصدیقات می‌پردازیم.

در باب مبنای‌گرایی در حوزه تصدیقات، شبهات و اشکالات بسیاری به‌ویژه از سوی معرفت‌شناسان غربی وارد شده است. در اینجا به جهت محدودیت مقاله، چند نمونه از شبهاتی را که بیشتر با مبنای‌گرایی علامه طباطبائی مرتبط باشند، مطرح و نقد و بررسی می‌کنیم.

۲-۱. محدودیت و اندک بودن گزاره‌های پایه

در این مناقشه وجود باورهای پایه پذیرفته شده، اما محدودیت و اندک بودن آنها خرده‌ای بر مبنای‌گروی دانسته شده است. منتقدان مبنای‌گرایی معتقدند بر فرض پذیرفتن وجود باورها و گزاره‌های بدیهی و خطاناپذیر بودن آنها، آن قدر اندک و محدودند که نمی‌توانند بنیان و مبنایی برای باورهای غیرپایه و استنتاجی باشند. چگونه می‌توان مجموعه عظیم معرفت‌های بشری را بر چند قضیه مبتنی کرد؟ با این حجم اندک و محدود باورها و گزاره‌های پایه (بدیهی) نمی‌توان (بنا بر ادعای مبنای‌گرایان) همه باورهای موجه غیرپایه (نظری) را از آنها استنتاج کرد و کاخ عظیم معرفت بشری را بنیان نهاد (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲؛ پولاک و کراز، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰، ۱۳۹ و ۱۴۳؛ پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵؛ گریلینگ، استرجن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۳۳؛ فیومرتون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ عارفی، ۱۳۸۸، ص ۶۰۶؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۹۹۸، ص ۸۷).

این اشکال تنها به مبنای‌گروی کلاسیک (Classical Foundationalism) یا خطاناپذیر (Infallible Foundationalism) ایراد شده و به مبنای‌گروی معتدل (Modest Foundationalism) یا خطاپذیر (Fallible Foundationalism) وارد نیست. مبنای‌گروی کلاسیک (ستی) یا حداکثری، چون به دنبال معرفت ابطال‌ناپذیر و خطاناپذیر است، مواد و محتوای اندکی برای برپایی عمارت معرفت در اختیار ما قرار می‌دهد؛ ولی مبنای‌گروی خطاپذیر به دلیل عدم پایبندی به خطاناپذیر بودن باورها، از شمار فراوانی از باورهای پایه برخوردار است (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵؛ گریلینگ، استرجن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۳۳؛ فیومرتون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶؛ موزر، مولدر و تروت، ۱۹۹۸، ص ۸۷).

نقد و بررسی

این مناقشه بیشتر به مبنای گروه علامه وارد است تا مبنای دیگری فلاسفهٔ مسلمان؛ زیرا بدیهیات و باورهای پایه بر اساس دیدگاه اکثر فلاسفهٔ اسلامی چندان محدود و اندک هم نیستند که نتوانند زیرینا و مبنای مجموعهٔ معرفت‌های بشری قرار گیرند. بیشتر فلاسفهٔ مسلمان شش یا هفت قسم از گزاره‌ها را بدیهی دانسته‌اند که هر قسم شامل گزاره‌های فراوانی می‌شود؛ اما علامه طباطبائی بدیهیات و گزاره‌های پایه را به اولیات فروگاسته و در آنها منحصر کرده است. براین اساس مبنای گروه علامه از شمار اندکی از بدیهیات و باورهای پایه برخوردار است.

البته در نقد و بررسی این اشکال باید گفت که این اشکال استبعادی بیش نیست. با توجه به دانش‌هایی چون هندسه، حساب و منطق می‌توان این اشکال را برطرف کرد. برای مثال هندسهٔ اقلیدسی با گستردگی و حجم بسیار، تنها بر پنج گزارهٔ بدیهی و پنج اصل موضوعی و چند تعریف بنا نهاده شده است. همچنین می‌توان مجموعهٔ مسائل یقینی فلسفه را صرفاً بر چند گزارهٔ بدیهی از قبیل اصل عدم تناقض، اصل علیت، اصل امتناع ترجیح و تعریف‌ها ارجاع داد و کاخ عظیم علوم فلسفی را بر آن گزاره‌ها استوار ساخت (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳). نکته‌ای که توجه بدان می‌تواند در حل مشکل مزبور مؤثر باشد، این است که لازم نیست همهٔ باورها و گزاره‌های غیرپایه به طور مستقیم به باورهای پایه بازگردند تا اندک بودن باورهای پایه دستمایهٔ خدشه و خرده به مبنای گروه شود؛ بلکه آنچه ضروری است این است که باورها و گزاره‌های غیرپایه سرانجام به باورهای پایه و بدیهی منتهی گردند؛ هرچند این کار با چندین واسطه صورت گیرد و این با محدود بودن گزاره‌های پایه نیز سازگار است؛ چنان‌که در هندسه چنین اتفاقی رخ داده است. افزون بر این، با الگوها و نمونه‌هایی که طبق دیدگاه مبنای‌گرایانه ارائه شده است، می‌توان نشان داد که به‌رغم محدودیت باورهای بدیهی و پایه نیز می‌توان کاخ عظیم معرفت را بر همان باورهای اندک نهاد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، فصل سوم، چهارم و پنجم؛ فیشر و اوریت، ۱۳۸۹، ص ۴۹۹-۵۰۲؛ عارفی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۶-۴۲۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۱۶-۶۱۹).

۲-۲. نفی خطاناپذیری گزاره‌های پایه

مبنای‌گرایان معاصر و مخالفان مبنای‌گروی سنتی به خطاناپذیری گزاره‌های پایه خدشه کرده‌اند. جاناتان دنسی (Jonathan Dancy) در این‌باره می‌گوید: «اعتراض اساسی بر مبنای‌گرایی سنتی این است که چیزی به نام باورهای خطاناپذیر وجود ندارد. طرف‌داران خطاناپذیری به نظر من به حق معتقدند که ما در هیچ جایی کاملاً مصون از امکان خطا نیستیم» (دنسی، ۱۳۸۵، ص ۸۹). پویمان (Pojman) نیز بر گزاره‌های خطاناپذیر خرده گرفته و موارد نقضی از روان‌شناسی و آزمایش‌های روان‌شناسان معرفت ذکر می‌کند (ر.ک: پویمان، ۱۳۸۷، ص ۳۰۸-۳۱۲). او معتقد است که «ما می‌توانیم تقریباً برای تمام نمونه‌های پیشین از جملات خودظهور یا خودپیدا مثال نقضی فراهم آوریم» (همان، ص 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، ص ۳۱۲).

بونجور نیز بر آن است که دست‌کم سه گونه مورد نقض برای خطاناپذیری یافت می‌شود: نخست آنکه در ریاضیات و منطق ادعاهایی وجود دارد که گرچه زمانی خاص به گونه‌ای فراگیر توسط 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 به‌روشنی، در واقع از راه تجربه ابطال شد. نوع دوم از موارد نقض عبارت است از ادعاهای به‌اصطلاح پیشین متافیزیک‌دانان عقل‌گرا از افلاطون و ارسطو تا فلاسفه قرن حاضر. بدون درنگ، 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، ۱۹۹۸، ص ۱۱۱-۱۱۲). 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 به‌طور 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 که واقعاً خطاناپذیرند (همان، ص ۱۱۲).

این نحو مناقشه در نوشته‌های کواین نیز یافت می‌شود. او در مقاله «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی» در مبادی مبنای تجربی مناقشه کرد و سرانجام به‌طور کلی از هر نوع مبنای تجربی رویگردان شد و به «کل‌گرایی» (Holism) گرایید (ر.ک: کواین، ۱۳۷۴، ص ۲۵۱-۲۷۸). کواین باورها را به صورت شبکه‌کل‌انگار مطرح می‌کند. در نتیجه به نظر او باورها به‌تنهایی نه اثبات می‌شوند و نه رد؛ مگر با ارجاع به شبکه‌کل‌انگار. این نحو نگرش کواین به معرفت موجب شد که بگوید: «هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست» (همان، ص ۲۷۱). در این صورت برای معرفت، پایه‌ای نخواهد ماند که مصون از خطا باشد تا مبنای تجربی بر آن مبتنی گردد.

نقد و بررسی

در پاسخ کلی به انکار باورهای خطاناپذیر می‌گوییم: اولاً این اشکال و موارد نقض معمولاً به باورهای تجربی وارد شده است و باورهای عقلی کمتر مورد نقض‌های اینچنینی قرار گرفته‌اند. باورهای پایه عقلی به‌ویژه گزاره‌های اولی مانند اصل امتناع تناقض و اصل هویت، به هیچ وجه قابل نقض نیستند. اولیات مصون از هرگونه مورد نقض بوده و هستند؛ ثانیاً حکمای مسلمان از جمله علامه طباطبائی در مبنای تجربی به دنبال معرفت یقینی و خطاناپذیر هستند 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 فلاسفه مسلمان مانند علامه طباطبائی، 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 نهمیم. اگر غیر از این، راه دیگری را بپیماییم، هرگز به سرمنزل مقصود نخواهیم رسید.

پاسخ به بونجور: درباره نخستین مورد نقض، از آنجا که بونجور ادعای خود را درباره ریاضیات و منطق به صورت کلی مطرح کرده، به جزئیات پرداخته و از سوی دیگر هندسه اقلیدسی را برجسته‌ترین نمونه تاریخی در این زمینه دانسته است، ما نیز تنها به هندسه اقلیدسی می‌پردازیم. درباره نقض هندسه اقلیدسی - که خود به صورت اشکال مستقلى علیه مبنای‌گرایی مطرح شده است (ر.ک: فیشر و اوریت، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶-۲۵۰) - باید گفت:

اولاً با توجه به تفاوت‌های آشکاری که در تعریف هریک 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 مبنای‌گرایی شمرد. هندسه اقلیدسی در چارچوب مفاهیم خود کارایی دارد و نقض نشده است (همان، ص ۲۵۳)؛

ثانیاً درباره توصیف فضا، پس از آنکه در غرب ثابت شد که فضا نه تنها منحنی است، بلکه انحناى آن در همه جا یکسان نیست، در واقع هندسه‌های نااقلیدسی (لباچفسکی و ریمانی) بر فضا حاکم شد و توصیف هندسه اقلیدسی از فضا نادرست تلقی شد. در پاسخ به این ادعا باید توجه داشت که همه قضایای هندسه، قضایای حقیقیه‌اند نه خارجی. بنابراین عدم وجود مصداق یا مفروض گرفتن مصداق برای قضایای حقیقیه در عالم خارج، ضرری به آنها نمی‌زند. عدم توجه به همین نکته موجب شده است که درباره فضا، پیدایش هندسه‌های نااقلیدسی به ابطال هندسه اقلیدسی تفسیر شود؛ درحالی‌که اقلیدس قضیه حقیقیه‌ای بیان داشته که لباً شرطیه است؛ بدین معنا که اگر فضا مسطح باشد، از هر نقطه مفروض در بیرون یک خط، تنها یک خط می‌توان به موازات آن رسم کرد. این قضیه صادق است؛ حتی اگر ثابت شود که فضا دارای انحناى 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، ۱۳۸۸، ص ۴۰۴ و ۴۰۵).

درباره اختلاف و تعارض ادعاهای فلاسفه، باید گفت اختلاف در بدیهیات موجب نقض خطانپذیری آنها نمی‌شود؛ زیرا شهرت یا اجماعی بودن نه مقوم بدهات است و نه مستند به آن. براین اساس اگر ما به صورت صحیح تشخیص دادیم که بدیهی چیست و مصداق آن کدام است، اگر دیگران در تشخیص آن دچار مشکل شوند یا اختلاف داشته باشند، برای ما مشکلی ایجاد نمی‌شود. علاوه بر این گزاره‌های بدیهی به‌ویژه اولیات، غالباً از اختلاف و تعارض سالم مانده‌اند.

اما درباره مورد سوم باید بگوییم برهان، استدلالی است که طبق قواعد منطقی از چند مقدمه تشکیل شده است و شرایطی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۷-۱۱۷). 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 طباطبائی برهان یا از مقدمات اولی یا از مقدماتی که به اولیات منتهی می‌شوند، قابل تألیف است (همان، ص ۸۲). مراد از یقین در اینجا، یقین بالمعنی الاخص است. یقین بالمعنی الاخص شرایطی دارد که عبارت‌اند از: جزم، مطابقت با واقع، ثابت بودن و زوال‌ناپذیری. 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 اشکال مختلفی است. از میان آنها، شکل اول بدیهی‌الانتاج است. اشکال 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 بالمعنی الاخص باشند و دارای شکل اول یا شکلی که به آن منتهی می‌شود، باشد، قطعاً نتیجه‌ای یقینی و خدشه‌ناپذیر 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 یافت و آن را برطرف کرد.

بنابراین نمی‌توان به 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 کواچین: این جمله کواچین 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 کنار نهادن 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 مصون از خطا نباشد، حتی بدیهیاتی که زیربنای معلومات نظری هستند، در این صورت هیچ علم یقینی‌ای تحقق نخواهد یافت.

۲-۳. حقیقه بودن قضایای بدیهی اولی

غیر از اشکالات عامی که بر بدیهیات وارد شده است، بدیهیات اولی با اشکال ویژه‌ای مواجه‌اند و آن حقیقه بودن و واقع‌نما نبودن آنهاست.

اگر اولیات را به عنوان قضایای پایه برگزینیم، با این اشکال روبه‌رو می‌شویم که این قضایا راجع به خارج (خارج از مراتب ذهن) سخن نمی‌گویند و بر معلومات ما نسبت به عالم واقع چیزی نمی‌افزایند. این نوع قضایا قضایای حقیقه یا مانند آن هستند که لباً قضایای شرطیه‌اند. صدق قضایای شرطی، مستلزم صدق و تحقق خارجی مقدم آنها نیست؛ بلکه با کذب یا مفروض بودن مقدم نیز سازگار است. به عنوان مثال قضیه «کل معلول فله علة» قضیه حقیقه‌ای است که لباً قضیه شرطیه است و به قضیه «لو کان هناک معلول، فله علة» تحویل می‌گردد و بیان نمی‌کند که نظام واقع چگونه است؛ زیرا با مصداق فرضی یا با فقدان هرگونه مصداقی نیز سازگار است. بنابراین حاصل اشکال این است که قضایای اولی قضایای حقیقه‌اند و قضایای حقیقه لباً قضایای شرطیه‌اند که بیان نمی‌کنند جهان خارج چگونه است (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۰، ۶۰۶ و ۶۰۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

نقد و بررسی

در پاسخ به اشکال سوم می‌گوییم:

اولاً می‌پذیریم که غالباً اولیات قضایای حقیقیه محسوب می‌شوند که لباً شرطیه‌اند. اینکه گفتیم غالباً، برای این است که در میان اولیات نیز قضایایی وجود دارند که حقیقیه و در نتیجه شرطی نیستند؛ مانند «الف الف است». اینها قضیه اولی و از نوع تحلیلی هستند و حقیقیه محسوب نمی‌شوند؛

ثانیاً درست است که اولیات نوعاً قضایای حقیقیه و لباً شرطی هستند؛ اما این سخن درخور مناقشه است که قضایای حقیقیه درباره نظام واقع سخن نمی‌گویند. در جای خود ثابت شده است که هر قضیه‌ای لسان حکایت از واقع و نفس‌الامر دارد و براین اساس برای هر یک از قضایا به تناسب سنخ حکایتشان، واقع و نفس‌الامری وجود دارد. البته هر قضیه‌ای، واقع متناسب با خود دارد و براساس نوع خود از آن نیز حکایت می‌کند؛

ثالثاً اگر مراد این باشد که قضایای اولی نوعاً به دلیل تحویل به قضایای شرطیه، آن‌گونه درباره واقع سخن نمی‌گویند که یک قضیه حملیه غیرحقیقیه سخن می‌گوید، این مطلب درستی است و ما بیش از این انتظاری از اولیات نداریم. اکنون که دانستیم اولیات نوعاً قضایای حقیقیه و لباً شرطیه هستند، در اینجا اشکال به جد مطرح می‌شود که چگونه می‌توان کاخ معرفت را بر قضایایی بنا ساخت که خودتان می‌گویید لباً شرطیه‌اند و صرفاً حاکی از استلزام بین مقدم و تالی هستند و اثبات نمی‌کنند که مقدم آنها محقق است یا نه؟ در پاسخ می‌گوییم درست است که اولیات نوعاً حقیقیه و لباً شرطیه هستند؛ ولی این امر موجب نمی‌شود که کار معرفت و نظام‌سازی آن مختل شود؛ زیرا مبادی معرفت منحصر به اولیات نیست. ما قضایای وجدانی هم داریم که می‌توانند موضوع اولیات را تأمین کنند. برای نمونه ما از سویی قضیه اولی «هر معلولی محتاج به علت است» را داریم و از سوی دیگر در خود احساس حرارت و سوزش می‌کنیم و لذا قضیه وجدانی «من احساس حرارت می‌کنم» در ذهن ما نقش می‌بندد. براساس ضمیمه کردن دو قضیه اولی و وجدانی فوق چنین استدلال می‌کنیم: من احساس حرارت می‌کنم و این پدیده

ادراکی معلول است. از آنجاکه هر معلولی نیازمند علت است، پس پدیده ادراکی من هم محتاج به علت است. علت آن یا خود من هستم یا چیزی خارج از من؛ اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام؛ چراکه در این صورت، فعل من یا ارادی است یا غیرارادی؛ یعنی این سوزش و حرارت یا فعل ارادی من است یا غیرارادی. لیکن فعل ارادی من نیست؛ زیرا من هرگز نمی‌خواستم بسوزم و اکنون می‌سوزم. فعل غیرارادی من هم نیست؛ زیرا اگر اثر ایجابی و ضروری نفس سوزش بود، پس من همیشه باید چنین سوزشی را احساس کنم؛ در صورتی که چنین نیست. پس نتیجه می‌گیرم که موجودی در ورای من، عامل چنین پدیده ادراکی‌ای در من شده است (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۵۷۹-۵۸۱). بنابراین می‌توان وجدانیات را به کمک اولیات آورد و به کمک آن فرایند معرفت را پیش برد و اشکال مزبور را برطرف کرد؛ اما این پاسخ زمانی کارساز است که وجدانیات هم جزء مبادی معرفت و بدیهیات به‌شمار آیند؛ ولی به نظر می‌رسد علامه طباطبائی وجدانیات را نیز از زمره بدیهیات واقعی خارج ساخته است؛ به دلیل اینکه ایشان وجدانیات را بخشی از محسوسات (محسوسات به حس باطن) به‌شمار آورده و با خدشه در کل محسوسات، وجدانیات را نیز مورد خدشه قرار داده و آنها را از دایره بدیهیات واقعی خارج کرده است. مؤید این مطلب مثال‌هایی مانند گرسنگی کاذب، تشنگی کاذب و درد کاذب هستند که ایشان در رد بداهت محسوسات ذکر کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۰ و ۶۹). با خارج ساختن وجدانیات از زمره بدیهیات واقعی، اشکال مزبور همچنان به حال خود باقی است.

۲-۴. نقض اصل امتناع تناقض

یکی از انتقادات علیه مبنای‌گرایی، خدشه در اصل امتناع اجتماع و ارتفاع تناقض است. این اصل هرچند از زمان ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۹۷ و ۹۸) یکی از اصول مهم بدیهی و شکست‌ناپذیر شناخته می‌شد، امروزه مورد مناقشه و نقض قرار گرفته و در کلیت صدق آن شک و تردید شده است. دو مورد از مواردی که این اصل به چالش کشیده شده بدین قرارند: الف) ریاضی‌دانان به اصطلاح شهودی تردید کرده‌اند که این اصل، هنگامی که درباره مجموعه نامتناهی به کار

می‌رود، صادق باشد؛ ب) برخی از فیلسوفان مانند کواهن و ایچ. پوتنام برخی مسائل مفهومی مطرح کرده‌اند که از مکانیک کوانتومی ناشی می‌شود و می‌تواند از قید اصل اجتماع نقیضین رهایی یابد (فیشر و اوریت، ۱۳۸۹، ص ۲۵۷ و ۲۵۸). تناقض‌باوری نیز از مواردی است که این اصل را مورد خدشه قرار داده است.

الف) از نظر ریاضی‌دانان شهودگرا اگر اصل تئوری مجموعه‌ها به مجموعه‌های متناهی محصور شود، عقل عرفی به راحتی همه را می‌پذیرد؛ اما اهمیت نظریه مجموعه‌ها از به کارگیری آن درباره مجموعه‌های نامتناهی به دست می‌آید. شهودگرایان معتقدند قراین بسیاری بر عدم درستی این توسعه دلالت دارند. برای نمونه عقل عرفی معتقد است که همواره کل بزر تر از جزء است؛ درحالی‌که در مجموعه‌های نامتناهی کل و جزء می‌توانند از لحاظ اندازه برابر باشند. در کتاب *اصول ریاضیات راسل و وایتهد*، قانون طرد شق ثالث یا ارتفاع نقیضین با قانون تناقض، معادل هم تلقی شده‌اند؛ اما برای براور (Brouwer) و شهودگرایان چنین وضعی حاکم نیست و آنها آن دو را معادل هم نمی‌دانند و بر این پایه، ارتفاع نقیضین را در شرایط خاصی ممکن می‌دانند. به نظر براور منطق کلاسیک که قوانین آن متناسب با مجموعه‌های متناهی است و قوانین درستی نیز دارد، توسط منطق‌دانان و در پی آن ریاضی‌دانان، بدون توجه به حوزه مجموعه‌های نامتناهی تعمیم یافته است. حاصل آنکه براور اصول طرد شق ثالث یا نفی وسط بین نقیضین را درباره مجموعه‌های نامتناهی نمی‌پذیرد. اساساً از نظر شهودگرا هر آنچه نتوان درستی‌اش را ثابت کرد، نه صحیح است و نه غلط و این یعنی پذیرش شق ثالث. براین اساس برخی احکام بامعنا در ریاضیات وجود دارند که نه صحیح‌اند و نه غلط. در این دیدگاه، صدق عبارت است از «اثبات‌پذیری سازنده» و از اسناد صدق و کذب به قضایایی که هنوز اثبات نشده‌اند، خودداری می‌شود (همان، ص ۲۵۸).

ب) پیش از طرح نظریه کوانتوم، اعتقاد بر این بود که الکترون درون اتم، همانند سیاره‌ای که به دور خورشید می‌چرخد به دور پروتون یا هسته اتم می‌چرخد. بر پایه این دیدگاه می‌توان با ابزار بسیار دقیق علمی، مکان و شتاب الکترون را در هر لحظه محاسبه کرد؛ اما در تبیینی که نظریه

کوانتوم از وضعیت الکترون ارائه می‌دهد، الکترون بیشتر به یک ابر می‌ماند و ما نمی‌توانیم دقیقاً مشخص کنیم که در یک لحظه خاص، الکترون در فلان موقعیت قرار دارد و شتاب آن چه مقدار است. از این رو هر گاه بگوییم این الکترون در فلان لحظه خاص، در فلان موقعیت قرار دارد و شتاب آن نیز فلان مقدار است، نه می‌توان چنین قضیه‌ای را صادق شمرد و نه می‌توان آن را کاذب دانست. بنابراین نمی‌توان از «ارتفاع نقیضین محال است» سخن گفت (همان).

کواین در مقاله «دو حکم جز می تجربه‌گرایی» برای ساده کردن مکانیک کوانتوم، پیشنهاد بازنگری در اصل امتناع تناقض را ارائه می‌دهد. وی می‌نویسد: «... هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست؛ حتی پیشنهاد کرده‌اند که برای ساده کردن مکانیک کوانتوم در قانون منطقی امتناع ارتفاع نقیضین نیز بازنگری شود» (کواین، ۱۳۷۴، ص ۲۷۱). بنابراین کواین معتقد است که قانون عدم تناقض نیز اساساً پذیرای تغییر و بازنگری است؛ هرچند این تغییر فقط در حادترین و تصورناپذیرترین شرایط ممکن است پیش آید (دنسی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۷).

تناقض‌باوری: گراهام پریست از جمله کسانی است که معتقد به عدم کلیت اصل عدم تناقض است. وی در مقاله‌ای با عنوان «تناقض‌باوری» ادعا کرده است که اجتماع نقیضین نه تنها در مواردی ممکن است، بلکه واقع شده است. او پس از اشاره به پیشینه تناقض‌باوری و ذکر نمونه‌هایی از شرق و غرب، به تناقض‌باوری جدید پرداخته، می‌گوید:

احتمالاً مهم‌ترین دلیل که تناقض‌باوران جدید از آن استفاده نمودند، دلیلی است که به پارادوکس‌های خودارجاع، استناد می‌کند؛ نظیر پارادوکس دروغگو (مثلاً «این جمله من صادق نیست») و پارادوکس راسل (درباره مجموعه مجموعه‌هایی که عضوی از مجموعه خودشان نیستند). اگرچه پارادوکس‌هایی از این دست از زمان باستان معروف بودند، ولی تحولات در مبانی ریاضیات در آغاز این قرن به آنها اهمیت داد. در مورد هریک از پارادوکس‌ها، به نظر می‌رسد که استدلال کاملاً معتبری وجود دارد که آنها را به تناقض منتهی می‌نماید؛ اگر این استدلال‌ها معتبر باشند، آن‌گاه تناقض‌باوری صادق خواهد بود (پریست، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸).

به اعتقاد پریست پارادوکس‌های خودارجاع، تنها نمونه‌های تناقض‌باوری نیستند؛ بلکه پارادوکس‌های دیگری نیز وجود دارند که عبارت‌اند از:

۱. حالات انتقالی: از باب مثال، زمانی که اتاق را ترک می‌کنم، هم در اتاق هستم و هم نیستم؛
۲. برخی از پارادوکس‌های زنون: تیر در حال حرکت، هم در مکانی هست و هم نیست؛
۳. برخی از حالات مکانیکی مقداری: ذره‌ای ممکن است هم‌زمان در داخل دو سوراخ برود، ولو اینکه چنین کاری امکان ندارد (همان، ص ۱۳۹).

پریست به اعتراضات و استدلال‌هایی که در رد تناقض‌باوری و در اثبات امتناع تناقض ارائه شدند، اشاره کرده و آنها را مورد خدشه قرار داده است (همان، ص ۱۳۹-۱۴۱).

نقد و بررسی

الف) در پاسخ به برآور و طرف‌دارانش باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه معنایی که در منطق جدید برای «صدق» و «کذب» در نظر گرفته می‌شود، با معنایی که در منطق کلاسیک مورد نظر است، تفاوت دارد. از این رو با تغییر معنای صدق، سخن پیشینیان که می‌گفتند: «هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب» به چالش کشیده نمی‌شود؛ زیرا اگر مراد آنان از صدق اراده شود، سخن ایشان همچنان به قوت خود باقی است. نکته دیگر اینکه باید به تمایز میان مقام ثبوت و مقام اثبات توجه داشت و این دو را با هم خلط نکرد. از نظر مقام ثبوت و صدق و کذب قضیه، میان صدق و کذب تناقض وجود دارد؛ ولی از نظر مقام اثبات و علم به صدق و کذب، میان علم به صدق و علم به کذب تناقضی وجود ندارد (فیشر و اوریت، ۱۳۸۹، ص ۵۴۷). به نظر می‌رسد که برآور این دو مقام را خلط کرده است. در مقام ثبوت و واقع، هیچ گزاره‌ای نیست مگر آنکه یا صادق است یا کاذب. هیچ‌گونه تردیدی در کلیت و ضرورت این اصل وجود ندارد؛ ولی در مقام اثبات و برای پی بردن به صدق یا کذب یک گزاره خاص، ممکن است ما از دانش کافی برخوردار نباشیم. باید توجه داشت که آگاهی ما از صدق یا کذب یک گزاره خاص، نه کلیت اصل استحاله اجتماع نقیضین را مخدوش می‌کند و نه ضرورت آن را؛ زیرا می‌توان گفت همین

گزاره خاص نیز از دو حال خارج نیست: یا صادق است یا کاذب. فرض دیگری وجود ندارد. بر پایه همین نکته است که تنها با آگاهی از صدق گزاره مزبور می‌توانیم نتیجه بگیریم که کاذب نیست و نیازی به رد فرض سوم نداریم (همان، ص ۲۹۰).

ب) در برخورد با مورد دوم دو گونه می‌توان پاسخ داد:

پاسخ نقضی: آیا مدافعان نظریه کوانتوم می‌توانند قایل شوند تبیینی که ارائه کرده‌اند، هم‌زمان نه صادق است و نه کاذب؟ مسلماً آنها نیز حاضر نیستند از اصل امتناع ارتفاع نقیضین حتی به قیمت رد نظریه خودشان، دست بشویند؛

پاسخ حلی: ناتوانی ما از صادق یا کاذب شمردن این قضیه که «الکترون در لحظه فلان در فلان مکان خاص قرار دارد و شتاب آن نیز فلان مقدار است» از جهل ما به موقعیت الکترون ناشی می‌شود. از این‌رو هر گاه از موقعیت دقیق الکترون آگاه شویم، خواه از طریق ابزاری که امروزه در دست داریم و خواه از طریق ابزاری دقیق‌تر، خواهیم توانست به صادق یا کاذب بودن آن قضیه پی ببریم. بنابراین اصل امتناع ارتفاع نقیضین بر ضرورت و کلیت خود باقی است (همان، ص ۲۵۹).
نقد تناقض‌باوری: درباره تناقض‌باوری پریست می‌توان گفت: اولاً مثال‌هایی که وی به عنوان نمونه‌های تناقض‌باوری بیان کرده است، متناقض‌نما هستند، نه متناقض واقعی؛ یعنی در نگاه نخست متناقض به نظر می‌رسند؛ ولی با تأمل و دقت نظر در آنها می‌توان تناقض آنها را حل کرد؛ چنان‌که تلاش‌هایی نیز در این زمینه انجام شده است. بنابراین مثال‌های پریست و مثال‌های دیگری که در این مورد وجود دارند، از جمله عبارات عرفا، متناقض‌نما هستند نه متناقض حقیقی؛ ثانیاً دست‌کم درباره برخی از نمونه‌های پریست می‌توان پاسخ‌هایی همانند پاسخ‌هایی که درباره سخنان متناقض‌نمای عرفا داده شده است، ارائه کرد. از جمله پاسخ‌های ارائه‌شده به عرفا بدین قرارند:

الف) زبان آنها، زبان متعارف نیست؛ بلکه زبان اشاری و استعاره‌ای است. براین اساس نمی‌توان عبارات آنان را با زبان عرفی و متعارف تفسیر و تبیین کرده، مستمسک برای حکم به اجتماع و ارتفاع نقیضین قرار داد؛

ب) می‌توان تناقض‌گویی‌های عرفا را ناشی از کاستی‌های ابزار زبانی و بیانی دانست. به همین دلیل است که برخی کوشیده‌اند تناقض‌های ظاهری آنان را برطرف کنند؛ ثالثاً مثال‌های مزبور - همان‌طور که خود پریست نیز تصریح کرده است - به عنوان نمونه‌های مسلم و قطعی برای تناقض‌باوری مطرح نشده‌اند. چگونه می‌توان با موارد غیرمسلم و غیرقطعی، کلیت اصلی متقن و قطعی مانند اصل عدم تناقض را نقض کرد یا مورد خدشه قرار داد؟ (ر.ک: پریست، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴-۱۴۶). همین که به نمونه‌های یادشده اصطلاح پارادوکس (تناقض‌نما) اطلاق شده است، گویای آن است که متناقض بودن آنها مسلم نیست. ازاین‌رو فلاسفه و منطق‌دانان فراوانی درصدد برآمده‌اند تا ابهام ظاهری و صوری آنها را برطرف سازند و چنین هم کرده‌اند. از جمله می‌توان به پارادوکس دروغگو اشاره کرد که در میان حکمای مسلمان به «جذر اصم» معروف است و در جای خود تقریرها و پاسخ‌های متفاوتی در حل آن ارائه شده است (به عنوان نمونه بنگرید: عارفی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲-۲۲۷؛ عارفی، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۸۰؛ فرامرزق‌راملکی، ۱۳۷۶، ص ۶۸-۷۹).

نتیجه‌گیری

از جمله نتایجی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید، وجه تمایز مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با مبنای‌گرایی دیگر فلاسفه مسلمان است. دیدگاه علامه در مبنای‌گرایی با اندک تفاوت‌هایی همانند دیدگاه دیگر فلاسفه مسلمان است. وجه تمایز بارز دیدگاه ایشان این است که به جهت اینکه ایشان بدیهیات را منحصر در اولیات کرده‌اند، باورهای پایه در دیدگاه ایشان محدودتر، و بالتبع کار معرفت‌سازی نیز مشکل‌تر از دیدگاه‌های دیگر است. نتیجه دیگر اینکه به‌رغم انتقادات فراوانی که به مبنای‌گرایی وارد شده است (که چند نمونه در اینجا مطرح شد) هیچ‌یک نتوانسته‌اند خدشه‌ای به مبنای‌گرایی اسلامی وارد سازند. مبنای‌گرایی اسلامی از جمله مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با تکیه بر فلسفه اسلامی از چنان ظرفیت و قابلیت برخوردار است که اشکالاتی که به آن وارد شده‌اند، یارای مخدوش ساختن آن را ندارند. به نظر می‌رسد دست‌کم برخی از شبهات بر اثر

تبیین و بررسی مبنای‌گرایی علامه طباطبائی با نگاهی به شبهات جدید □ ۴۹

عدم درک صحیح و کامل مبنای‌گرایی اسلامی مطرح شده‌اند. بنابراین دیدگاه مبنای‌گرای همچنان‌که در دوران گذشته کامل‌ترین دیدگاه بوده است، اکنون نیز به‌رغم طرح دیدگاه‌های رقیب و انتقادات فراوان به آن، بهترین و قابل دفاع‌ترین نظریه‌ای است که در باب توجیه ارائه شده است. از میان انواع قرائت‌های این دیدگاه، مبنای‌گرای ویژه اندیشمندان مسلمان قوی‌ترین و کامل‌ترین قرائتی است که از پس تیغ شبهات و اشکالات برآمده است. البته دیدگاه علامه طباطبائی به جهت انحصار بدیهیات در اولیات، با مشکلاتی نیز همراه است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبداللّه، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌اللّه مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی شرف، چ چهارم، تهران، حکمت.
- پریست، گراهام، ۱۳۸۳، «تناقض باوری»، ترجمه و نقد رحمت‌اللّه رضایی، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۱۳۳-۱۵۳.
- پولاک، جان و جوزف کراز، ۱۳۸۵، *نظریه‌های امروزی شناخت*، ترجمه علی حقی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- پویمن، لوئیس. پی، ۱۳۸۷، *معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه و تحقیق رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- ، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- دنسی، جان‌اتان، ۱۳۸۵، *آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه حسن فتحی، تبریز، دانشگاه تبریز.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- شمس، منصور، ۱۳۸۷، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، چ دوم، تهران، طرح نو.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- ، ۱۴۲۴ق، *بداية الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ بیست و یکم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- ، ۱۳۸۷الف، *برهان*، ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ب، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۹۱، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۲، «صدق و پارادوکس دروغگو»، *ذهن*، ش ۱۳، ۴۷-۸۰.
- ، ۱۳۸۸، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تبیین و بررسی میناگرایی علامه طباطبائی با نگاهی به شبهات جدید □ ۵۱

- ، ۱۳۸۹، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- ، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، مقدمه، تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۶، «معمای جذر اصم نزد منطق دانان قرن هفتم»، *خردنامه صدرا*، ش ۷، ص ۶۸-۷۹.
- فیشر، الک و نیکلاس اوریت، ۱۳۸۹، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیومرتون، ریچارد و دیگران، ۱۳۸۷، *بازگشت به میناگرایی سنتی*، ترجمه رضا صادقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کواین، ویلردون اورمن، ۱۳۷۴، «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، *ارغنون*، ش ۷ و ۸، ص ۲۵۱-۲۷۸.
- گریلینگ، ای. سی، اسکات استرچن و ام. جی. سارتین، ۱۳۹۰، *آشنایی با فلسفه تحلیلی ۱: معرفت‌شناسی*، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۹، *المنطق*، قم، دارالتفسیر.

Bonjour, Laurence, 1998, *In Defense of Pure Reason, A Rationalist Account of Priori Justification*, New York, Cambridge University Press.

Moser, Paul k & Dwayne H. Mulder, J.D. Trout, 1998, *The Theory of Knowledge a Thematic Introduction*, New York, Oxford, Oxford University Press.