

## مبناگرایی حداکثری ملاصدرا و توجیه معرفت

باقر گرگین<sup>۱</sup>

نجف یزدانی<sup>۲</sup>

علی نصرآبادی<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از نظریه‌های توجیه معرفت که از دیرینه‌ای بلند برخوردار است، مبناگرایی حداکثری است. بیشتر فیلسوفان سنتی، از افلاطون و ارسطو در یونان تا فیلسوفان مسلمان و عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان کلاسیک دوران جدید و شماری از فیلسوفان معاصر، آن را پذیرفته‌اند. ملاصدرا نیز در معرفت‌شناسی دیدگاهی مبناگرایانه دارد. البته نباید این نکته را فراموش کرد که مبناگرایی در معرفت‌شناسی غربی بر اساس تمرکز بر علم حصولی تصدیقی و رها کردن علم تصویری شکل گرفته است و بر این فرض استوار است که گویا علم صرفاً تصدیق است نه تصور؛ اما دیدگاه صدرا در بستری شکل گرفته است که علم تصویری مرکز توجه بوده و در همین بستر نظریه علم حضوری شکل گرفته است. مهم‌ترین دلیل مبناگرایان بر مبناگرایی حداکثری، برهان تسلسل شناختی است که ملاصدرا با پذیرش دیدگاه مبناگرایانه تقریری از این برهان اقامه کرده است. او در توجیه معرفت به بدیهیات اولیه متوسل می‌شود و با استناد به وضوح و تمایز و بداهت آنها، به توجیه سایر باورها می‌پردازد. روش وی در رسیدن از نظریات به بدیهیات، قیاس برهانی است که کاملاً بر نظریه مبناگرایی حداکثری منطبق است و در نتیجه، اشکالاتی از قبیل عدم معیار گزاره‌های پایه، محدود بودن گزاره‌های بدیهی، فقدان حد وسط مشترک در قضایای بدیهی و ارتباط بداهت و صدق که بر مبناگرایان وارد است، درباره نظریه صدرا نیز مطرح می‌شود. نگاه وجودی ملاصدرا به علم و نقشی که برای علم حضوری در معرفت‌شناسی در نظر می‌گیرد، به او این امکان را می‌دهد که به پاسخ‌گویی به اشکالات وارد بر گزاره‌های پایه مبادرت ورزد.

**کلید واژه‌ها:** معرفت‌شناسی، توجیه، مبناگرایی، علم حضوری، ملاصدرا.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر؛ (نویسنده مسئول) b\_gorgin65@yahoo.com

najaf\_yazdani@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه حائری میبد؛

nasrabadi5@gmail.com

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی؛

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۳/۱۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۶/۱۷

## بیان مسئله

آنچه در هر نظام فلسفی ضروری می‌نماید ملاک صدق معرفت و نظریه معرفت‌شناسانه آن مکتب است. رویارویی با سوفسطائیان و نفی این باور که گزاره و معرفت صادق و مطابق با واقعی وجود ندارد، حکیمان نخستین یونان را به مبناگرایی سوق داد. آنها به این نکته اذعان داشتند که زنجیره معرفت‌شناسی بشر محدود است و در نهایت باید در باوری بی‌نیاز از اثبات متوقف شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۹-۴۲۸). در غیر این صورت، به سلسله نامحدود استدلال برخوایم خورد و هیچ باور موجهی شکل نخواهد گرفت که این یک شکاکیت تمام عیار است. پس ناچار برای گریختن یا رویارویی با این بن‌بست معرفتی باید باورهایی وجود داشته باشند که خود به خود موجه و بی‌نیاز از توجیه به وسیله غیر باشند (فیومرتون، ۱۳۹۰، ۸۳-۸۲؛ پویمن، ۱۳۸۷، ۲۵۴-۲۵۲).

از اینجا است که مبناگرایی و نخستین مسئله آن، یعنی باور پایه که در سنت فلسفه اسلامی به بدیهی شناخته می‌شود، رخ می‌نماید. البته نباید این نکته را فراموش کرد که مبناگرایی در معرفت‌شناسی غربی بر اساس تمرکز بر علم حصولی تصدیقی و رها کردن علم تصویری شکل گرفته است و بر این فرض استوار است که علم تنها تصدیق است نه تصور. اما دیدگاه صدرا در بستری شکل گرفته است که علم تصویری مرکز توجه بوده و در همین زمینه فکری، نظریه علم حضوری شکل گرفته است (فعالی، ۱۳۷۹).

حال در نخستین گام، باید تعریف و ملاک بدیهی به روشنی تبیین گردد. در ادامه لازم است وجود گزاره بدیهی و بی‌نیاز از استدلال اثبات شود که با برهان تسلسل شناختی به آن پرداخته می‌شود. در مرحله سوم باید مطابقت گزاره با واقع و نفس‌الامر را به اثبات برسانیم. در ادامه نیز ناگزیر از برقراری ارتباط میان ذهن و عین خواهیم بود، چرا که مخالفان مبناگرایی بر این باورند که ادراک ذهنی صرف در حوزه اول شخص قرار دارد و نمی‌تواند گزاره‌های ناظر به جهان خارج را حمایت نماید. در ارتباط با همه مسائل مذکور، اشکالاتی فراوان و جدی طرح شده

است که گاه مبناگرایان را به عقب‌نشینی وادار ساخته و آنها را ناچار به تعدیل مواضع خود و طرح نظریه‌هایی چون «مبناگرایی معتدل»<sup>۱</sup> یا «مبناانسجام‌گرو»<sup>۲</sup> ( ) نموده است (لگن‌هاوزن، ۱۳۷۹، ۱۰).

از این رو است که مواضع ملاصدرا به‌عنوان حکیمی مسلمان و مدافع مبناگرایی حداکثری، اهمیت دو چندان پیدا می‌کند. ما در این پژوهش می‌کوشیم ابتدا مبناگرا بودن ملاصدرا و تقریر وی از مبناگرایی را بیان کنیم و در ادامه گام به گام، مسائلی را که برای تثبیت مبناگرایی لازم می‌نماید و پیش‌تر به آنها اشاره شد به بحث خواهیم‌گزارد. آنچه صدرالمآلهین را در مبنا و خطاناپذیر بودن گزاره‌های پایه که اساس مبناگرایی را تشکیل می‌دهد، یاری می‌رساند، اصل مهم اصالت وجود است. او با تکیه بر این اصل، پنجره خاصی رو به معرفت می‌گشاید و با به‌میان کشیدن پای علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول به عرصه معرفت، اشکالاتی را که معرفت‌بخشی گزاره‌های بدیهی را به چالش می‌کشد از میان برمی‌دارد.

### پیشینه پژوهش

درباره معرفت‌شناسی ملاصدرا پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است که در آنها یا تنها به جمع‌آوری و توصیف کلی آرای او اکتفا شده یا برخی مبانی معرفت‌شناسی وی تبیین شده است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت. ولی در هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها یک الگوی منسجم از نظام معرفت‌شناسی صدرالمآلهین ارائه نشده است:

۱. شجاری (۱۳۸۷) نقش تلقی ملاصدرا از علم در کسب معرفت را مورد بررسی قرار داده است. در نظر صدرا علم، وجودی بدون ماهیت است و وجود ذهنی سایه‌ای از حقیقت علم. این تمایز نتایج متعدد و مهمی درباره مسائل مربوط به علم در فلسفه پدید آورده است. در حکمت متعالیه ذهن انسان منفعل نیست بلکه خود صور علمی را ایجاد می‌کند و با آنها متحد می‌شود و

---

1. modest foundationalism

2. foundherentism

۷۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

از طرفی، نفس انسان در حصول علم با عقل فعال نیز متحد می‌شود. بنابراین، تمام اقسام علم، حضوری است و حکایت آن از واقعناشی از تطابق عوالم هستی است.

۲. کدیور و فخار نوغانی (۱۳۸۷) به مشاهده عقلی به مثابه یکی از رویکردهای ملاصدرا در مسئله ادراک عقلی پرداخته‌اند. این نحوه از ادراک در پرتو اشتداد وجودی نفس محقق می‌شود. آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد، مثل نوریه یا عقل فعال است. ملاصدرا رابطه میان نفس و مدرک در این رویکرد را از نوع اضافه اشراقیه دانسته و در نتیجه، آن را علمی حضوری معرفی می‌کند. ضعف ادراک نفس و شدت وجودی حقایق عقلی در این مرحله از ادراک، موجب ابهام صورت‌های عقلی و در نتیجه، کلیت آنها می‌گردد. این امر به حصولی بودن ادراک منجر خواهد شد.

۳. مرتضایی (۱۳۹۲) برخی از مبانی ملاصدرا در ادراک و کسب معرفت را بررسی کرده است که از آن جمله می‌توان به وجود ذهنی، علم و رابطه آن با معلوم، نظریه‌های علم و اجزای معرفت حقیقی اشاره کرد.

۴. دهباشی و باباپور (۱۳۹۳) تطابق ذهن و عین را واکاویده‌اند. جان‌مایه این پژوهش نقد تطابق ماهوی بین ذهن و عین و ارجاع آن به این‌همانی وجود عینی است که ناشی از نفی ماهوی بودن علم و اخراج آن از مقولات ماهوی است. این اثر مشترکات زیادی با پژوهش شجاری (۱۳۸۷) دارد.

در این قلمرو کتاب‌هایی نیز به رشته تحریر درآمده است که در بیشتر موارد به گردآوری مقدمات و مبانی باور ملاصدرا در مسائل معرفت‌شناسی پرداخته‌اند.

چنانکه روشن شد در پژوهش‌های پیش‌گفته تنها به جمع‌آوری و توصیف آرای صدرا اکتفا شده است. در این تحقیق‌ها هیچ‌گونه تحلیل و بررسی جدی‌ای از زاویه نظریه معرفت‌شناسی معاصر صورت نگرفته است. نظریه مبناگرایی حداکثری به منزله یک روح کلی حاکم بر اندیشه‌های ملاصدرا و روش فلسفی شناخت و توجیه معرفت تبیین و تحلیل نشده

بنکرانی حد اکثری ملاصدرا توییه معرفت ۷۱

است و نظریه‌های رقیب مطرح در گفتمان جدید معرفت‌شناسی مورد کنکاو قرار نگرفته که بتوان به الگویی منسجم در تبیین نظام معرفت‌شناسی صدرا دست یافت. از این رو در پژوهش حاضر تلاش شده است این خلأها و کاستی‌ها بررسی، تحلیل و تبیین گردد.

### توجیه و نظریه مبناگروی

در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت گزاره‌ای به باور صادق موجه تعریف می‌شود (فیومرتون، ۱۳۹۰، ۴۱-۴۰؛ موزر و همکاران، ۱۳۸۷، ۴۰). فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا این معرفت را به «اعتقاد صادق جازم ثابت» تعبیر کرده‌اند<sup>۱</sup> (شیرازی، ۱۳۶۰، ۳). عنصر اعتقاد یا اذعان همان است که در معرفت‌شناسی معاصر «باور» نامیده می‌شود و ارتباط گزاره با مدرک را نشان می‌دهد. شرط صدق در تعریف معرفت در فلسفه اسلامی به معنای مطابقت گزاره با واقع و نفس الامر، قید جازم به معنای خطاناپذیری و شرط ثبات بیانگر وجود استدلال و توجیه برای باور یا اعتقاد است. اهمیت توجیه را می‌توان از تفاوت و مقایسه آن با صدق به دست آورد. اولین تفاوت توجیه و صدق به جایگاهشان مربوط می‌شود؛ صدق مربوط به عالم واقع و ثبوت است و توجیه ناظر به مقام ذهن و اثبات. دومین تمایز آنها این است که صدق بیانگر ارتباط گزاره با خارج است اما توجیه ارتباط گزاره‌ها را با یکدیگر شرح می‌دهد. البته باید توجه داشت که این مطلب مربوط به بعضی از گزاره‌ها مانند توجیه استنتاجی است در حالی که در توجیه غیر استنتاجی، گزاره‌ها مثلاً به وسیله حالات ادراکی توجیه می‌شوند. سومین تفاوت در آنجاست که صدق بودن یک گزاره همیشه موجه بودن آن را در پی ندارد، اما بعضی قائلین به خطاناپذیری توجیه- معتقدند گزاره موجه همیشه صادق است. چهارمین و عمده‌ترین اختلاف در این است که معرفت‌شناس در پی توجیه و بررسی دلایل یک باور است، پس دغدغه اصلی او توجیه باور است نه صدق آن. با توجه به این نکته مشخص می‌شود که مهم‌ترین حوزه کاری معرفت‌شناس

---

۱. «العلم اما تصدیق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم فان طابق الواقع فیقین...»

۷۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

بررسی و تحلیل عنصر توجه است. حال این توجه می‌تواند به وسیله قیاس، استقراء، تمثیل، حالات ادراکی، کشف و شهود و... به دست آید (Audi, 1995, 395-396).

با توجه به آثار ملاصدرا و اینکه او تنها راه رسیدن به معرفت یقینی را برهان می‌داند، به نظر می‌رسد دیدگاه او درباره توجه معرفت، توجه خطاناپذیر باشد، چراکه وی تنها راه معرفت یقینی را برهان می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۰، ۳۳) و یکی از بارزترین ویژگی‌های برهان، خطاناپذیری آن است.

یکی از دیدگاه‌های مطرح در توجه، مبناگرایی است. مبناگرایی به نوعی ریشه در کتاب *ارگانون* ارسطو دارد. فیلسوفان اخیر بحث‌های گسترده‌ای را درباره این موضوع مطرح نموده‌اند؛ افرادی مانند راسل، کارناپ، چیزم، آلستون، پلانتینگا، بونژور (بونجور) دوم<sup>۱</sup> طرف‌دار این نظریه‌اند و عده‌ای دیگر چون کواین، سلارز، بونژور اول منتقدین این دیدگاه (پویمن، ۱۳۸۷، ۲۶۹).

در این دیدگاه معرفت گزاره‌ای به دو دسته تقسیم می‌شود: معرفت پایه و غیر استنتاجی و معرفت استنتاجی و غیر پایه‌ای. قسم نخست گزاره‌هایی هستند که در توجه خود مبتنی بر هیچ گزاره و باور دیگر نیست بلکه خود به خود موجه و بی‌نیاز از استدلال است. قسم دوم گزاره‌ها و باورهایی را در بر می‌گیرد که در توجه خود مبتنی بر باورها و معرفت‌های دیگرند (گرلینگ و همکاران، ۱۳۹۰، ۳۳-۳۲؛ موزر و همکاران، ۱۳۸۷، ۱۶۲-۱۶۱).

### مبناگرایی حداکثری و حداقلی

مبناگرایی در یک تقسیم‌بندی، به حداکثری و حداقلی تقسیم می‌شود. مبناگرایی حداکثری نگرشی است که باورهای پایه را خطاناپذیر و اصلاح‌ناپذیر می‌داند و قیاس را تنها راه انتقال توجه و موجه شدن باورهای غیر پایه قلمداد می‌کند. از مبناگرایی حداکثری به مبناگرایی

---

۱. بونژور ابتدا مخالف مبناگرایی و طرف‌دار انسجام‌گرایی بود اما اخیراً به نوعی مبناگرایی روی آورده است.

بناگرایی حداکثری علامه صدر و تویی معرفت ۷۳

تندرو، قوی، کلاسیک و خطاناپذیر نیز تعبیر شده است. مدعای مبناگرایی حداکثری این است که ما می‌توانیم نسبت به اصول اولیه و گزاره‌های پایه، معرفتی بی‌واسطه و خطاناپذیر داشته باشیم و بر اساس آنها سایر حقایق را استنتاج نماییم. به سخن دیگر، معرفت ما به این باورهای واقعاً پایه، فقط شهودی است اما معرفت به سایر باورها از طریق استنتاج قیاسی حاصل می‌شود. دو مفهومی که در بیان معرفت بی‌واسطه و خطاناپذیر نقش دارند عبارتند از «خودموجه» و «اصلاح‌ناپذیر».

با توجه به این دیدگاه یک گزاره تنها زمانی می‌تواند به‌عنوان گزاره پایه موجه باشد که اگر فردی آن را دریافت کرد، بدون کمک شیء دیگر آن را باور کند و به آن معرفت حاصل نماید؛ مانند قانون عدم تناقض (امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین) و حقایق پایه‌ای ریاضی همانند « $1+1=2$ » (پویمن، ۱۳۸۷، ۲۴۵-۲۴۴).

در مقابل، مبناگرایی حداقلی نظریه‌ای است که باورهای پایه را خطاپذیر و قابل اصلاح می‌داند و علاوه بر قیاس، استقرا و دیگر شیوه‌ها را برای توجیه باورهای غیر پایه به رسمیت می‌شناسد (همان، ۲۸۷-۲۸۳).

با توجه به آثار فلسفی و منطقی فیلسوفان مسلمان باید دیدگاه آنها در این زمینه را مبناگرایی حداکثری (مبناگرایی سنتی) دانست. صدرالمتألهین نیز در زمره این گروه قرار می‌گیرد، زیرا از نظر وی گزاره‌های پایه خطاناپذیر و غیرقابل اصلاحند و قیاس تنها راه توجیه گزاره‌های غیر پایه است (شیرازی، ۱۳۶۰، ۳۳).

### برهان تسلسل شناختی بر اثبات مبناگرایی

اصل وجود گزاره‌های پایه که کیان مبناگرایی بر آن استوار است، با روش‌های گوناگونی -اعم از اثبات استدلالی، اثبات تنبیهی یا اشاره به مصداق- اثبات شده است (عارفی، ۱۳۸۹، ۲۷۳). برهانی که در این مقام توسط اندیشمندان اسلامی به کار گرفته شده را برهان تسلسل شناختی می‌نامند که به‌صورت‌های گوناگون در سنت فکری اسلامی تقریر شده است (ابن‌سینا،

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی ژورنال معرفت‌شناسی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

۱۴۰۳، ج ۱، ۲۳۰ و ۲۸۲؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۳، ۱۱۸؛ سهروردی، ۱۳۸۶، ۶۶-۶۵). نخستین بار ارسطو از این برهان استفاده کرده است. او در *ارگانون*، قسمت برهان، در رد دیدگاه سوفسطائیان می‌گوید زنجیره معرفت‌شناسی محدود است و در نهایت در باوری بی‌نیاز از اثبات متوقف می‌شود و به این شیوه، مشکل تسلسل معرفتی رفع می‌گردد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۹-۴۲۸). خلاصه برهان تسلسل شناختی چنین است:

«الف» در باور داشتن به «ب» بر اساس «ج» در صورتی موجه است که در باور داشتن به «ج» موجه باشد و در باور به «ج» اگر استنتاجی باشد. در صورتی موجه است که در باور به «د» موجه باشد، و این سلسله همین‌گونه تا بی‌نیازیت پیش می‌رود. در نتیجه با این روش نمی‌شود بر امری استدلال کرد، چرا که ما موجودات محدودی هستیم ولی سلسله استدلال نامحدود است و نامحدود به احاطه محدود در نمی‌آید؛ از این رو ما دیگر هیچ باور موجهی نخواهیم داشت و این یک شکاکیت تمام عیار است. پس ناچار برای گریختن از دام این اشکال باید باورهای وجود داشته باشند که خود به خود موجه و بی‌نیاز از توجیه به وسیله غیر باشند (فیومرتون، ۱۳۹۰، ۸۲-۸۳؛ پویمن، ۱۳۸۷، ۲۵۴-۲۵۲). البته باید توجه داشت که این استدلال صرفاً لزوم انتهای گزاره‌های غیر پایه به گزاره‌های پایه را اثبات می‌کند، نه یقینی بودن و سایر ویژگی‌های آنها را.

ملاصدرا این برهان را چنین بیان می‌کند: اگر علم به حقیقت، مکتسب باشد، محال است به شیئی بدون استدلال و نظر علم پیدا کنیم در حالی که این‌گونه نیست (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۲۷۸).<sup>۱</sup> او در جای دیگر می‌نویسد: برخی تصدیق‌ها متوقف بر برخی دیگر هستند، ولی در نهایت باید به تصدیق نهایی برسیم که وجوب نفسی دارد و فی‌نفسه نزد عقل اولی و بدیهی است؛ مثل «هر چیزی خودش است» و «هیچ چیزی نقیض خود نیست» (همان، ج ۱، ۲۷-۲۶). در توضیح این عبارت ملاصدرا باید گفت اگر همه معلومات ما نظری باشند، باید با معلومی

---

۱. «فلو كان العلم بحقیقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشي ء إلا به نظر و استدلال و ليس كذلك».



بناگرایی ملامت‌گرا و توجیه معرفت ۷۵

معلوم شوند، و چون بر اساس فرض تمام معلومات ما نظری‌اند، سرانجام در دور و تسلسل سرگردان می‌شویم و دیگر به معرفتی نخواهیم رسید، در صورتی که ما اصل علم را بالوجدان پذیرفته‌ایم. به دیگر بیان، اگر قضیه «الف» نظری باشد با قضیه «ب» معلوم می‌گردد، «ب» نیز چون نظری است با «ج» معلوم می‌گردد و اگر «ج» نظری باشد، دو فرض مطرح است؛ نخست آنکه «ج» نیز با «الف» معلوم گردد که از آن، دور لازم می‌آید، یا اینکه این سلسله تا بی‌نهایت پیش رود که مستلزم تسلسل است، و این دو مخالف اصل تحقق علمند در صورتی که اصل وجود علم از بدیهیات وجدانی است.

ملاصدرا بیان دیگری نیز دارد که به‌طور ضمنی به این برهان اشاره می‌کند. او نسبت اولیات به معلومات را همانند نسبت واجب به ممکن می‌داند. از این‌رو همان‌گونه که عدم وجود واجب الوجود به تسلسل می‌انجامد، عدم وجود گزاره‌های پایه و اولی نیز تسلسل یا دور معرفتی را به‌همراه دارد که امر باطلی است (همان، ج ۳، ۴۴۴-۴۴۳).

درباره استدلال تسلسل شناختی دو نکته در خور توجه است: نخست اینکه، این استدلال در اثبات همه ادعاهای مبناگرایان ناتوان است، چرا که به این نتیجه منتج می‌شود که باورهای نظری باید به باورهای مبین و مستغنی از استدلال ختم شود و در اثبات ویژگی‌های گزاره‌های پایه، همانند خطاناپذیری و غیر قابل زوال بودن و... کارآمد نیست. دوم اینکه، تسلسل ذکر شده همه شرایط تسلسل ممتنع را ندارد، زیرا در تسلسل ممتنع همه افراد سلسله مترتب بر یکدیگر و بالفعل موجودند در حالی که همه گزاره‌ها برای ذهن بالفعل موجود نیستند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ۱۶۸ و ۱۷۹).

### تقریر ملاصدرا از مبناگرایی

ملاصدرا تصور و تصدیق را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰، ۳)، از این‌رو هم در تصدیقات مبناگراست و هم در تصورات. از نظر وی معرفت‌های تصدیقی به دو دسته تقسیم می‌شود.

۱. **معارف ضروری و بدیهی:** مقصود از ضرورت در اینجا همان ناچار بودن نفس به اذعان و اعتراف به گزاره معین، بدون مطالبه دلیل و اقامه برهان است و این اذعان فقط از طبیعت گزاره بر می‌آید، مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین.

۲. **معارف و معلومات نظری:** گزاره‌هایی که نفس به صحت آنها اعتقادی ندارد مگر در پرتو معارف بدیهی و ضروری. در نتیجه، صدور حکم نفس در این گزاره‌ها منوط بر به کار بردن فکر و استنتاج حقیقتی از حقایق بدیهی است؛ مانند گزاره «زمین کروی است». اگر آن معارف اولی از ذهن بشری سلب شوند بشر نمی‌تواند به هیچ وجه به معرفتی دست یابد. با این بیان مشخص می‌گردد که زیربنای علم از نظر منطبق عقلی همان معلومات عقلی اولی است. از دیدگاه صدرای، همان‌گونه که ما در تصدیقات باورهای پایه داریم و با روش‌های چون قیاس می‌توانیم سایر باورها را از این باورها استنتاج کنیم، در تصورات نیز می‌توانیم با استفاده از روش‌هایی همچون تعریف، تحلیل و ترکیب، تصورات غیر پایه را از تصورات پایه به دست آوریم. از آنجا که بحث ما مربوط به تصورات نمی‌شود به بحث از مبنای‌گرایی در تصدیقات بسنده می‌کنیم.

### **مبنای‌گرایی در تصدیقات**

مبنای‌گرایی ملاصدرا همان مبنای‌گرایی حداکثری ارسطویی است که از پشتیبانی بسیاری از دیگر فیلسوفان سنتی و معاصر اسلامی و غربی برخوردار است. صدرالمتألهین تصدیقات را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. به نظر او تصدیقات نظری بدون واسطه یا با چند واسطه باید از تصدیقات بدیهی استنتاج پذیر باشند. او همچنین معتقد به وجود تصدیقاتی است که از تصدیقات دیگر کسب نشده‌اند و قوامشان به تصدیقات دیگر نیست. این نوع از تصدیقات همان باورهای پایه یا بدیهی‌اند.

ملاصدرا علت تمایز این تصدیقات غیر مکتسب را اختلاف در منشأشان می‌داند. او نقش حواس و آلاتش را در پیدایش تصدیقات اولیه تنها اعداد و زمینه‌سازی می‌داند، در نتیجه، به

بنکرانی حد اکثری ملاصدر او توی معرفت ۷۷

نظر او اگر نفس فاقد حواس باشد فاقد تصدیقات اولیه هم خواهد بود. همچنین وی پیدایش تصدیقات کسبی را حاصل ترکیب تصدیقات اولیه با یکدیگر می‌داند که تا بی‌نهایت ادامه دارد. وی ترکیب تصدیقات اولیه برای به‌دست آوردن تصدیقات کسبی را ترکیب طبیعی می‌داند و لذا معتقد است هر یک از تصدیقات اولیه که برای به‌دست آوردن تصدیق دیگر به کار می‌روند، علت آن تصدیق هستند.

التصديقات التي ليس بعضها مقوماً للآخر أو كاسباً له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكرر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ثم يمتزج بعضها ببعض و يتحصل من هناك تصورات و تصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل أن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض و هي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتأخر. (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۳۸۲-۲۸۱)

پیداست که این تبیین صدر را در باورها بر مبنای بودن وی دلالت می‌کند، زیرا از بارزترین ویژگی مبنای اعتقاد به وجود باورهای پایه و غیر پایه است که ملاصدر آن را می‌پذیرد و بر آن تأکید می‌کند؛ چنانکه در *اللمعات المشرقیه* می‌گوید: «هر یک از تصور و تصدیق یا فطری است یا حدسی و یا کسبی. قسم آخر را می‌توان از دو قسم دیگر به‌دست آورد»<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۶۰، ۳).

۱. «و كل منهما فطري و حدسي و مكتسب يمكن تحصيله من الاولين...».

## تعریف و ملاک بداهت از نظر ملاصدرا

در مورد تعریف بداهت، بر خلاف ملاک آن، در فلسفه اسلامی اختلاف چندانی وجود ندارد. آنچه در تعریف بدیهی میان اندیشمندان مسلمان مورد اتفاق است را می‌توان «علم غیر مأخوذ از معلومات پیشین» (لوکری، ۱۳۶۴، ۱۲۴) دانست. اما ملاک معرفت بدیهی تصویری و تصدیقی در آثار اندیشمندان اسلامی چندان به تفکیک و صراحت مورد بحث واقع نشده است. شهید مطهری معتقد است آنچه از مبانی فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ملاصدرا در مورد ملاک بداهت تصویری قابل استنباط است، بساطت است. هر تصویری که بسیط باشد و از مجموع چند تصور دیگر ترکیب نشده باشد، یک تصور بدیهی است در حالی که تصور نظری مرکب و قابل تجزیه به مفاهیم دیگر است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۲). در آثار کسانی چون ابن‌سینا و خواجه نصیر نیز به این مطب اشاره شده است که معانی و مفاهیمی که عقل نتواند در آنها تألیف و ترکیبی از اجزا اعتبار کند و آنها را به معانی متعدد تجزیه کند، بسیط خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۴۱۴، ۲۶؛ طوسی، ۱۴۰۵، ۸).

اما آنچه در ساحت معرفت‌شناسی محل بحث است ملاک بداهت در تصدیقات است نه تصورات، چراکه در این حوزه سخن از گزاره به‌میان می‌آید. از نظر ملاصدرا تصدیق بدیهی معرفتی است که برای نفس در اول فطرتش از معارف عام که تمام مردم در ادراک آنها مشترکند، حاصل شود؛ «بداهت آن معرفتی است که برای انسان در اول فطرتش از معارف عامی که همه مردم در ادراک آن مشترکند حاصل می‌شود؛ مانند اولیات و آن بدیهیاتی است که برای فهم محتاج حد وسط و چیز دیگر نیستند» (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۵۱۸).<sup>۱</sup> با توجه به بیان بالا، ملاصدرا شرط بدیهی بودن معرفت را حصول آن در اول فطرت و عام به معنای همه فهم بودن آن می‌داند. او در ادامه از اولیات به‌عنوان معرفت بدیهی نام می‌برد.

---

۱. «البدهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في إدراكها جميع الناس و منها الأوليات و هي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر...».

باکرانی حدیثی ملامدرا تویه معرفت ۷۹

اشکال این تعریف در ابهام قیده‌های «در اول فطرت» و «اشتراک همه مردم در ادراک آن» است. برای نمونه، گزاره «یک به اضافه یک مساوی دو است» را در نظر بگیرید. این گزاره یکی از گزاره‌های اولی است. انسان از هنگام جنینی دارای ادراک است، اما چه زمانی است که می‌تواند گزاره بدیهی «یک به اضافه یک مساوی دو است» را تصدیق کند. به عبارت دیگر، اول فطرت انسان چه زمانی است؛ دوران جنینی، دوران نوزادیش، دوران کودکی یا دورانی دیگر؟

علامه طباطبایی تلاش می‌کند با تفاوت نهادن میان علوم کلی و علم به‌طور مطلق، مطلب گذشته را توضیح دهد. سخن او به این معناست که اگر معرفت انسان را مطلق بدانیم، آن‌گاه شناخت حسی بر دیگر معرفت‌ها مقدم است اما اگر علوم کلی یا عقلی را مد نظر قرار دهیم، آن‌گاه معرفت اعم و بسیط مقدم بر معرفت اخص و مرکب خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۱۱). نتیجه این سخن این است که آدمیان دارای قضایای بدیهی اولی هستند که ارزش تعیین دارند و تنها بر پایه این باورهای بدیهی است که می‌توانیم از حکم کلی به حکم جزئی برسیم. در این صورت بدیهیات مولد، پایه و یقینی‌اند.

از قید دوم، یعنی «اشتراک همه مردم در ادراک آن»، چنین بر می‌آید که ملاک گزاره بدیهی آن است که نفس اضطراراً صدق آن را دریابد. تصدیق بدیهی اولی، قضیه‌ای ضرورتاً صادق است و عقل نظری در اذعان به آن مضطر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۷۸). از همین‌روست که می‌گوییم گزاره بدیهی اولی گزاره‌ای است که ثبوت محمول برای موضوع آن، نه نیازمند به سبب درونی است و نه محتاج سبب بیرونی، بلکه ذات موضوع به‌تنهایی سبب ثبوت محمول برای موضوع است (همو، ۱۳۷۰، ۲۰۹).

ملاصدرا در تبیین چهار قسم بدیهیات اولی و ثانوی در تصور و تصدیق، اساسی‌ترین ویژگی آنها را بی‌نیازی یا امتناع از استدلال و ارجاع سایر مفاهیم و قضایا به آنها می‌داند و می‌گوید: «لا يمكن تحصيل الاوليات من التصوري كمفهوم الوجود و التصديقي مثل النفی و

الاثبات، لا یجتمعان و لا یرتفعان شیء واحد» (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۴۰۳)؛ یعنی مفهوم وجود ممکن‌التحصیل نیست، چون مفهوم عام‌تری ندارد. همچنین قضیه اجتماع و ارتفاع نقیضین، ممکن‌التحصیل نیست، چون ممتنع‌الاستدلال است. پس بدیهی (اعم از تصویری و تصدیقی) اگر حد بردار یا حجت‌بردار نباشد و به عبارتی ممتنع‌الفکر و النظر باشد، بدیهی اولی و به تعبیری اولی خواهد بود.

در اینجا لازم است با توجه به اینکه حقیقت معرفت جنبه تصدیقی دارد، به تعریف بدیهیات تصدیقی و ذکر تعداد، گونه‌ها و حجیت آنها پردازیم.

### اقسام بدیهیات

درباره اقسام گزاره‌های بدیهی نیز میان اندیشمندان مسلمان اختلافاتی وجود دارد که ما از ورود به آنها چشم‌پوشی می‌کنیم. اما نظر مشهور متفکران اسلامی این است که اصول بدیهی و یقینات از اولی و ثانوی شش قسمند: اولیات، محسوسات، مجربات، متواترات، فطریات و حدسیات (طباطبایی، ۱۴۲۲، ۳۱۱). از آنجا که این حصر استقرایی است نه عقلی، کاهش و افزایش فهرست آنها ممکن است و جزمیت در این زمینه، مقبول و معقول نیست (فعالی، ۱۳۷۸، ۱۷۳).

بدهت «تجربیات» همواره در میان اندیشمندان مسلمان محل اختلاف بوده است. تجربه، بر خلاف استقرا، با قیاس پنهانی «الاتفاق لایکون دائماً و لایکون اکثریاً» و «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز، واحد» به دست می‌آیند (شیرازی، ۱۳۶۰، ۱۲۲). اشکال مجربات در این است که برگشت تمام این سنخ گزاره‌ها به استقرایی ناقص است و استقرا استدلال مغالطه‌آمیز جزء به کل است، یعنی جهش غیر مجاز از بعضی به همه را شامل می‌شود (استیس، ۱۳۸۶، ۴۴۴-۴۴۰).

«متواترات» که در آن به اخبار گروهی اعتماد می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ۱۲۳-۱۲۲)، منطقیاً به یقین نمی‌رسند، چراکه این گونه قضایا بر یک کبرای مخفی استوارند، مبنی بر اینکه احتمال

بنکرانی حد اکثری ملاصدرا تویه معرفت ۸۱

ندارد تمام خیردهندگان دروغ بگویند یا توطئه کرده باشند؛ در حالی که ملاکی بر اطمینان از عدم اجماع خیردهندگان بر دروغ و توطئه وجود ندارد. همچنین تواتر امری شخصی و فردی است و لذا آزمون‌پذیری همگانی ندارد. به عبارت دیگر، چون در تواتر تعداد افراد خیردهنده شرط نیست، ممکن است برای فردی با دو نفر تواتر حاصل شود و برای فردی دیگر با صد نفر هم تواتر حاصل نگردد.

بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد گزاره‌هایی واقعاً در زمره بدیهیات قرار می‌گیرند که از اولیات یا وجدانیات باشند. صدق اولیات به دلیل تحلیلی بودن آنها و صدق وجدانیات به سبب ابتدای آنها بر علم حضوری است یا آنکه هر دو را به علم حضوری برگردانیم. به دلیل اهمیت اولیات و ارتباط بدیهیات ثانویه با محسوسات و طرح اشکالاتی درباره آنها، در ادامه به اختصار به اولیات و محسوسات پرداخته و آنها را به طور مستقل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## الف) اولیات

اولیات قضایای هستند که به حد وسط احساس، تجربه، شهادت، غیب، تواتر و مانند آن نیاز ندارند و علت حکم در آنها همان تصور اجزای گزاره است که از تصور آنها رابطه موضوع و محمول مشخص می‌شود و جزم به لزوم حاصل می‌گردد؛ مانند امتناع اجتماع نقضین که تصور نقیضین برای جزم به حکم کافی است (همان، ۱۲۰). تعبیر ملاصدرا در اسفار چنین است: «اولیات بدیهیاتی هستند که همان‌گونه که محتاج حد وسط نیستند، به امر دیگر مانند احساس یا تجربه یا شهادت دادن یا تواتر یا غیر آن نیازی ندارند؛ تنها چیزی که نیاز دارند تصور طرفین نسبت است» (همو، ۱۴۱۹، ج ۳، ۵۱۸).<sup>۱</sup> از سخن صدرا چنین بر می‌آید که اولیات علاوه بر اینکه نیازمند توجه استنتاجی نیستند، به توجیه منبع معرفتی، مانند حس، تواتر و.. نیز نیاز ندارند.

---

۱. «الأولیات و هي البدیهیات بعینها إلا أنها كما لا یحتاج إلى وسط لا یحتاج إلى شیء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك، سوی تصور الطرفين و النسبة».

اما اگر «اولیات» را برای «گزاره‌های پایه» برگزینیم این اشکال پیش می‌آید که این نوع گزاره‌ها درباره «خارج» - یعنی خارج از کل مراتب ذهن - سخن نمی‌گویند و چیزی بر معلومات ما نسبت به عالم واقع نمی‌افزایند (Moser, 1998, vol.6, 87). این نوع گزاره‌ها، گزاره‌های حقیقیه یا مانند آن هستند که غالباً گزاره‌های شرطی‌اند و درباره عالم واقع سخن نمی‌گویند (آیر، ۱۳۵۶، ۹۶-۹۴). برای مثال، گزاره «هر معلولی علت دارد» گزاره حقیقیه‌ای است که غالباً شرطیه است و به گزاره «اگر معلولی وجود داشته باشد علت دارد» تحویل می‌گردد و لذا بیان نمی‌کند که «نظام واقع» چگونه است.

شاید بتوان این نقد را مهم‌ترین اشکالی دانست که فیلسوفان معاصر را از مبنائگرایی حداکثری رویگردان و به سوی مبنائگرایی معتدل سوق داده است. مبنائگرایان معتدل به طور معمول به قید و قیودی که مبنائگرایان سنتی برای باورهای پایه ترسیم نموده بودند، باور ندارند (Moser and Vander Nat, 1993, 16). بر اساس این دیدگاه، می‌توان مبنائگرایی را پذیرفت بی‌آنکه آن را بر باورهای خطاناپذیر استوار کرده باشیم؛ حتی معتقدند باورهای پایه می‌توانند نقض‌پذیر<sup>۱</sup> بوده و قابل ابطال باشد.

در پاسخ می‌توان گفت، درست است که «اولیات» نوعاً قضایای حقیقیه و غالباً شرطیه‌اند که روشن نمی‌کنند آیا مقدم و موضوع آنها محقق است یا خیر، ولی این امر موجب نمی‌شود 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. به عنوان نمونه، ما از یک طرف قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» را داریم و از طرف دیگر، در خود احساس حرارت و سوزش می‌کنیم؛ از این دو، قضیه وجدانی «من احساس حرارت می‌کنم» در ذهن ما نقش می‌بندد. پس بر اساس ضمیمه کردن قضیه اولی و وجدانی فوق چنین استدلال می‌کنیم: من احساس حرارت می‌کنم و این پدیده ادراکی معلول است. از آنجا که هر معلولی محتاج به

---

1. defeasible



بنکرانی حد اکثری علامه در توبیه معرفت ۸۳

علت است، پس پدیده ادراکی من هم محتاج به علت است. علت آن یا خود من (من درک کننده) هستم یا چیزی خارج از من. من خودم آن را به وجود نیآورده‌ام، چرا که اگر من آن را به وجود آورده باشم، چون فعل من یا ارادی است یا غیر ارادی، این سوزش یا فعل من است یا غیر ارادی؛ فعل ارادی من نیست، زیرا من هرگز نمی‌خواستم بسوزم و اکنون می‌سوزم، فعل غیر ارادی من هم نیست، زیرا اگر اثر ایجابی و ضروری نفس سوزش بود، می‌بایست همیشه چنین سوزشی می‌داشتم، در صورتی که چنین نیست. پس نتیجه می‌گیرم که موجودی در ورای من (درک کننده) عامل چنین پدیده ادراکی در من شده است.

افزون بر این، به نظر می‌رسد در این اشکال قضایای اولی با گزاره‌های تحلیلی یکسان انگاشته شده است؛ همان‌گونه که کسانی چون سوین‌برن قضایای پیشینی را منحصر در قضایای تحلیلی دانسته‌اند. او معتقد است قضیه‌ای پیشینی است، اگر و فقط اگر تحلیلی باشد، پس به عقیده او تمام قضایای پیشینی تحلیلی هستند (Moser, 1987, 13). ولی چنان که می‌دانیم این دیدگاه با عقیده کانت مخالف است چرا که او به گزاره ترکیبی پیشین قائل بود (Ibid, 6).

در پاسخ باید به این نکته توجه داشت که قضایای اولی الزاماً با قضایای تحلیلی مترادف نیستند. قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که تصور موضوع منشأ انتزاع محمول از موضوع و حمل آن بر موضوع می‌گردد، مثل قضیه «هر مردی مذکر است» (هارتناک، ۱۳۷۶، ۲۸). ولی برخی از اولیات، قضایای تحلیلی نیستند بلکه در آنها علاوه بر تصور موضوع، تصور محمول و به عبارتی حتی تصور نسبت برای تصدیق لازم است. گذشته از این، نباید از این مطلب چشم پوشی کرد که این‌گونه نیست که قضایای تحلیلی به علم ما هیچ نیفزایند، چرا که معلوم تفصیلی، معلوم دیگری است که با دانسته اجمالی تفاوت دارد.

### (ب) محسوسات (مشاهدات)

مشاهدات گزاره‌هایی هستند که موضوعشان به حس در می‌آید و پس از حصول احساس، عقل به لزوم محمول برای موضوع حکم می‌کند. مشاهدات دو دسته می‌شوند؛ ۱. آنهایی که از

راه حواس ظاهری کسب می‌شوند، مانند حکم به گرما و سرما. این‌ها حسیات نامیده می‌شوند.  
۲. آنهایی که توسط حواس باطنی ادراک می‌شوند، مانند علم به ترس، گرسنگی و تشنگی.  
این‌ها وجدانیات نامیده می‌شوند، مانند حکم و تصدیق به ترس، غم و شادی (شیرازی، ۱۳۶۰، ۱۲۲).

توجه به این نکته لازم است که وجدانیات حاکی از مدرکات حضوری با وجدانیات حاکی از ادراک حواس باطن متفاوت است. آنچه امروز در عرف فلسفه به‌عنوان وجدانیات رایج است، گزاره‌هایی است حاکی از علوم حضوری که همان وجدان نفس است، اما آنچه حس مشترک، خیال، واهمه و... از حواس باطن، درک می‌کنند، از مصادیق علم حصولی است نه حضوری (عارفی، ۱۳۸۹، ۱۶۶-۱۶۵).

در مورد محسوسات این اشکال مطرح شده است که گزاره‌های که به‌وسیله حواس کسب می‌شوند، ایمن از خطا نیستند، زیرا مواردی که عقل بر اساس حواس حکم می‌کند گاهی خطاپذیرند (ایچی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۱۲۷). خطاپذیری در مورد گزاره‌های مبتنی بر حواس ظاهری بسیار واضح است، مثلاً ما با حواس خود می‌یابیم که زمین ثابت است و حکم می‌کنیم که زمین ثابت است، در حالی که امروزه باور داریم که زمین متحرک است و دارای دو حرکت انتقالی و وضعی. مثال‌های دیگری نیز بر این امر می‌توان آورد که به‌دلیل اختصار، از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنیم (فولیکه، ۱۳۶۶، ۵۸).

ملاصدرا در پاسخ به اشکال فوق، می‌گوید حس ظاهری نمی‌تواند به‌کنه امور پی‌ببرد و حقایق اشیا را درک کند بلکه تنها با ظواهر و قالب‌های اشیا و به‌تعبیری، اعراض سروکار دارد؛<sup>۱</sup> انسان به ماهیت اشیا دسترسی دارد و ماهیات حدود وجودند، اما اصل و متن وجود نه حد آن- قابل‌شناسایی نیست. به‌تعبیر دیگر، حواس ظاهری ما را تا آستانه ورود به متن هستی پیش می‌برند اما از درون خانه خبر نمی‌دهند. از این سخن ملاصدرا یک مرحله ادراک آشکار

---

۱. «ان الحس لا ینال الا ظواهر الاشياء و قوالب الماهیات دون حقایقها و بواطنها» (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۳۶۷).

بنکرانی حد اکثری ملاصدرا و تویه معرفت ۸۵

می‌شود که عبارت است از علم حاصل کردن به ماهیت و حدود شیء محسوس؛ این علم بدیهی و به دور از خطا است. اشکال خطا در محسوسات مربوط به مرحله دوم ادراک است که همانا گذر از احساس به امر عینی و انتقال از ذهن به عین باشد. در اندیشه ملاصدرا این گذر از حوزه توانایی حس فراتر است. وی بر این باور است که هر چند ادراک حسی انسان را تنها تا آستانه ورود به متن اشیا همراهی می‌کند اما برای بار یافتن به حریم و درون هستی، راه‌حل مسئله همان نگریستن از بلندای علم حضوری است؛ از طریق علم حضوری می‌توان با حقیقت هستی مواجه شد و تنها با یافتن (نه دانستن) است که انسان به متن خارج راه می‌یابد (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶، ۱۶۳-۱۵۷).

نگاه تازه ملاصدرا به مسئله علم - که موجب حل این مشکل معرفت‌شناختی می‌شود - آن است که از نظر وی، تمام عالم چیزی جز علم نیست. او این علم را تام یا ناقص دانسته که هر چه نقصش بیشتر باشد، درجه معلومیتش کمتر است. هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد، آثارش نیز قوی‌تر است؛ مثلاً اگر نیروی تعقل در ما قوی باشد، باعث آثار شگفت‌انگیز زیادی می‌شود؛ همان‌طور که در آخرت این‌گونه خواهد بود (همو، ۱۳۶۳، ۲۸۳).

در مورد صدق گزاره‌های وجدانی نیز همین مبنا ملاحظه می‌گردد. از آنجایی که قضایای وجدانی از علم حضوری ما حکایت می‌کنند و در این قسم قضایا، طرفین صدق، یعنی «مطابق» و «مطابق»، هر دو در اختیار ماست، پس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را نیز بالوجدان احراز کنیم. شخصی که غمناک است و قضیه «من غمناکم» را نیز در ذهن خود دارد، تردیدی در صدق این وجدان که حاکی از علم حضوری اوست به خود راه نخواهد داد، چرا که قضیه نیز همان را می‌گوید که او حقیقت آن را بلاواسطه با علم حضوری در خویشتن خویش می‌یابد (مصباح، ۱۳۶۳، ۲۷۳-۲۵۵).

در مورد حسیات مشکلی دیگر نیز وجود دارد. پرسش اینجاست که آیا صدق محسوسات به حس ظاهری صدق نسبی است یا مطلق؟ به عبارت دیگر، صدق محسوسات ظاهری به واسطه

تطابق با حالات ادراکی ماست یا به واسطه تطابق با خارج؟ در پاسخ، ملاصدرا به تأثیر خارجی بر ذهن انگشت می‌گذارد و بر این نکته تأکید می‌کند که این گونه نیست که گزاره‌های حسی تنها ساخته ذهن ما باشد و بدون هیچ ارتباطی با خارج شکل گرفته باشد (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۵۰۶-۳۶۳).

برای نمونه، وقتی می‌گوییم «اینجا میز است»، اگر در خارج میزی نباشد و این گزاره تنها ساخته ذهن ما باشد، لازمه‌اش این است که به هر جا بنگریم میز را ببینیم، چرا که ساختار ذهنی با گردش سر ما عوض نمی‌شود، در حالی که در هر جهت و زاویه‌ای چیزهایی متفاوت با این میز دیده می‌شوند. اگر این مشاهده صرفاً ساخته و پرداخته ذهن باشد، چرا هیچ‌گاه بر عکس آن اتفاق نمی‌افتد و همیشه یکسان است؟ این خود نشانگر واقعیتی خارجی است که تأثیرگذار بوده و نسبت به ذهن علیت دارد.

## پاسخ به برخی اشکالات مبنای‌گرایی

### ۱. فقدان معیار برای گزاره‌های بدیهی

بر اساس دیدگاه مبنای‌گرایی، برخی باورها پایه و خودموجه بوده و در سطوح بنیادین معرفت قرار می‌گیرند و برخی دیگر بر اساس باورهای پایه توجیه می‌شوند. از این رو این پرسش مطرح می‌گردد که موجه بودن گزاره‌های پایه و بدیهی، دارای ملاک و معیار است یا بدون ملاک و معیار؟ به یقین نمی‌توان موجه بودن آنها را بی‌نیاز از ملاک و معیار دانست، زیرا در این صورت، هر کسی می‌تواند ادعا کند که گزاره‌ای برای او پایه و بدیهی است. پس باید پذیرفت که پایه بودن یک گزاره دارای معیار است. اما ویژگی یک باور بدیهی و پایه که بر اساس آن ویژگی، آن باور صلاحیت پایه بودن را دارد، چیست؟ اعتقاد به آن ویژگی هر چه که باشد - خود باوری است که صادق انگاشتن آن نیازمند دلیل معتبر است در حالی که فرض بر این است که باور پایه خودموجه بوده و نیاز به توجیه به وسیله باورهای دیگر ندارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ۱۸۵). این اشکال با تقریر دیگری تحت عنوان «مشکل خودارجاعی گزاره‌های پایه» نیز

مطرح شده است (عظیمی دخت، ۱۳۸۵، ۳۶۹).

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً، میان اثبات گزاره‌های پایه و اثبات بداهت آن گزاره تفاوت وجود دارد. امر اول به برهان نیاز ندارد اما امر دوم ممکن است نیازمند برهان باشد که منافاتی با بداهت گزاره ندارد. ثانیاً، هر چند ممکن است پایه بودن گزاره‌های پایه نیازمند ملاک باشد اما پذیرش آنها مبتنی بر پذیرش معیار آنها نیست؛ اگر بخواهیم علم به علم پیدا کنیم یا برای دیگران آن بدیهیات را اثبات کنیم، توجه به آن معیار لازم است. در حقیقت، معیار داشتن با علم به معیار داشتن متفاوت است؛ برای موجه بودن، معیار لازم است نه علم به معیار تا اشکال شود که خلاف فرض سخن گفته‌اید (حسین زاده، ۱۳۹۰، ۱۸۹).

ثالثاً، حتی اگر بپذیریم که گزاره‌های بدیهی و پایه برای بدیهی بودن یا خودموجه بودن، نیازمند معیار بوده و می‌توان آنها را به نحوی موجه ساخت، روشن است که نحوه موجه ساختن آنها با گزاره‌های غیر پایه و غیر بدیهی متفاوت است. به عنوان مثال، اولیات یا وجدانیات را می‌توان بر علوم حضوری مبتنی کرد (همان، ۱۹۰) و محسوسات، متواترات، حدسیات و سایر بدیهیات ثانویه را بر اساس منابع مولد باور موجه دانست. اما آشکار است که چنین موجه‌سازی‌ای بر اساس گزاره‌های دیگر نیست در حالی گزاره‌های غیر پایه، موجه‌سازی قضیه‌ای یا گزاره‌ای دارند. پس باید گفت گزاره‌های پایه علت دارند نه دلیل.

بر اساس آنچه ذکر شد می‌توان گفت: ملاک گزاره‌های بدیهی متفاوت است؛ اگر معیار، اتکای آنها به علم حضوری باشد، فقط اولیات و وجدانیات در زمره بدیهیات قرار می‌گیرند و اگر معیار را عدم توجیه توسط گزاره دیگر بگیریم، محسوسات، متواترات و... نیز جزو باورهای پایه قلمداد می‌شوند؛ مگر آنکه بدیهیات ثانویه را نیز به علم حضوری برگردانیم که در مورد محسوسات این ادعا صورت پذیرفته است (همان‌جا). البته اگر برای خودموجه بودن باورهای پایه معیارهای متعدد قائل باشیم، با توجه به اینکه حکمای مسلمان اذعان کرده‌اند اقسام ذکر شده برای بدیهیات استقرایی است نه عقلی، می‌توان فرض کرد که گزاره‌های دیگری با

لحاظ ملاک‌های دیگر جزو باورهای پایه قرار گیرند.

## ۲. محدود بودن تعداد گزاره‌های بدیهی

اشکال دیگری که بر مبنای سستی وارد شده است در مورد تعداد گزاره‌های بدیهی یا محدوده و دایره گزاره‌های پایه است. از آنجا که مبنای حد اکثری معتقد به وجود باورهای ابطال‌ناپذیر است، این اشکال مطرح شده است که مبنای حد اکثری مواد و محتوای بسیار کمی برای بنای معرفت انسانی در اختیار ما قرار می‌دهد. در حقیقت، تمسک به معرفت خطاناپذیر برای به بار آوردن باورهای استنتاجی کافی به نظر نمی‌رسد و چه بسا منجر به شکاکیت در مورد عالم خارج، ادراک حسی و موارد مشابه می‌گردد. بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت که کل بنای معرفتی آدمی مبتنی بر چند گزاره بدیهی باشد در حالی که این تعداد محدود گزاره، برای بنای مجموعه علوم تجربی کفایت نمی‌کند (پویمن، ۱۳۸۷، ۲۵۵).

در پاسخ می‌توان گفت، این اشکال استبعادی بیش نیست و با توجه به دانش‌های مختلف ریاضی، منطق و فلسفه قابل پاسخ است. به عنوان مثال، می‌توان مجموعه مباحث فلسفی را بر اساس گزاره‌های پایه مبتنی کرد (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ۱۹۳). در ضمن، گزاره‌های علوم وجدانی نیز محدود نخواهند بود. اما این پرسش قابل طرح است که آیا فلاسفه مسلمان که به مبنای حد اکثری اعتقاد داشتند، در عمل نیز مبنای حد اکثری را دنبال کرده‌اند؟ لازمه پاسخ به این پرسش آن است که بحث‌های مختلف در فلسفه را مورد بررسی قرار داده و سیر استدلال هر یک را ارزیابی کنیم که در این مجال نمی‌گنجد. به نظر می‌رسد ممکن است در برخی مسائل محدود این امر ممکن باشد اما در بیشتر بحث‌ها کار آسانی نیست.

این نکته نیز در خور درنگ است که لازمه اعتقاد به مبنای حد اکثری آن است که اختلاف دو شخص در یک مسئله حل‌شدنی باشد، به شرط آنکه سیر استدلال‌های آنها به گزاره‌های بدیهی ختم شود. البته در دو حالت ممکن است در بین آنها همچنان اختلاف وجود داشته باشد: یکی آنکه نتوانند ادعاهای خود را به امور بدیهی ختم کنند و دیگر اینکه سیر

استدلال آنها موفق بوده است اما وجود اغراض و هوای‌های نفسانی مانع پذیرش امور بدیهی گردیده و اختلاف بین آنها همچنان پا برجا مانده باشد. اما به نظر می‌رسد در مبنای‌گرایی نقش تأثیر عوامل غیر معرفتی در معرفت‌های ما نادیده گرفته می‌شود و بیشتر بر تأثیر سلسلی این عوامل تکیه می‌شود تا تأثیر ایجابی آنها.

نکته دیگری که با این اشکال مرتبط است و در اینجا باید به آن توجه کرد این است که چرا با اینکه در مبنای‌گرایی حداکثری گزاره‌های واقعاً پایه، اولیات و وجدانیاتند، گزاره‌های دیگری همچون محسوسات و تجربیات و متواترات نیز در این قسم قرار داده شده است، حال آنکه آنها واقعاً بدیهی نیستند. به عبارت دیگر، چرا علاوه بر بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه را ذیل بدیهیات بیان کرده‌اند در حالی که بدیهیات ثانویه واقعاً بدیهی نیستند؟

در پاسخ گفته شده است: اولاً، این نوع نگرش توجه به رویه واقعی اعتقاد ورزیدن انسان و در نظر گرفتن انسان است، آن‌گونه که هست نه آن‌گونه که می‌خواهیم باشد (عظیمی‌دخت، ۱۳۸۵، ۴۸۵-۴۸۴). ثانیاً، به دلیل آنکه بین گزاره‌های پایه حد وسط مشترک وجود ندارد، فیلسوفان مسلمان ناچار شده‌اند گزاره‌های دیگری را نیز بدیهی بدانند به این مطلب در اشکال بعد خواهیم پرداخت. (ملکیان، ۱۳۷۲، ۳۸). ثالثاً، به نظر می‌رسد تفاوت در نحوه توجیه این‌گونه گزاره‌ها با گزاره‌های غیر پایه، که قبلاً ذکر آن به میان آمد، نیز یکی از دلایل بدیهی ثانوی انگاشتن آنها باشد.

### ۳. عدم تکرار حد وسط در گزاره‌های بدیهی

یکی از اشکالات دیگر آن است که بر فرض پذیرش گزاره‌های بدیهی، نمی‌توان گزاره‌های نظری را بر آنها مبتنی نمود، زیرا در سیر استدلال باید به جایی رسید که مقدمه نظری ما از انضمام دو مقدمه بدیهی به دست آمده باشد، حال آنکه در میان گزاره‌های بدیهی نمی‌توان دو گزاره‌ای را یافت که حد وسط مشترک داشته باشند تا از تألیف آن دو بتوان استدلالی را پایه‌ریزی کرد (همان‌جا).

پاسخ آن است که این اشکال بر ریاضیات نیز وارد است که کل مباحث را بر اساس چند اصل بدیهی آغاز می‌کند. ثانیاً، می‌توان استدلال‌هایی را پیدا کرد که حد وسط مشترک داشته باشند؛ مثل وجودی هست. این وجود یا وجود برای آن واجب بالذات است یا نه؛ که هر دو گزاره بدیهی و حد وسط مشترک دارند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ۱۹۵-۱۹۴). بنابراین، اگر گزاره‌های اولیات و گزاره‌هایی از مصادیق وجدانیات را لحاظ کنیم، دارای حد وسط مشترک خواهند بود.

#### ۴. ارتباط بداهت با صدق

آخرین اشکالی که در این مجال به آن اشاره می‌شود آن است که چگونه از وضوح گزاره بدیهی، می‌شود به صدقش پی برد؟ این دو ملازم یکدیگر نیستند، به این دلیل که حقیقت توجیه «خصلت درون‌گرایانه»<sup>۱</sup> دارد و همین عامل موجب می‌شود قضیه در عین حال که موجه است، بالضروره صادق نباشد (Alston, 1989, 8). به بیان دیگر، متغیر وضوح که در قالب «یقین» تجلی می‌یابد، مربوط به «قائل گزاره» است، ولی «صدق» نسبتی است که گزاره با محکی خود دارد. اکنون سؤال این است که شما به چه دلیل ادعا می‌کنید هر گزاره‌ای که برای قائل آن واضح است، مطابق با واقع است. این اشکال تحت عنوان شکاف میان ذهن و عین نیز مطرح شده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: در اینجا میان بداهت در مقام تصور و بدیهی در تصدیقات خلط شده است. درست است که «وضوح گزاره» رابطه‌ای است که گزاره با قائل خود دارد ولی «قضیه واضح» یا «قضیه بدیهی» قضیه‌ای است که تصدیق واضح و بدیهی دارد، یعنی ما «صدق قضیه» را بالوضوح و البداهه می‌فهمیم. ابتدا قضیه به اعتبار اینکه مطابق با واقع است، متصف به صدق می‌شود و سپس ما صدق آن را می‌فهمیم. بنابراین، وضوح گزاره عبارت است از وضوح یا بداهت تصدیق به آن گزاره، و وضوح تصدیق به گزاره در واقع فهم

---

1. The internalist character of justification



واضح، روشن و بدیهی است از صدق گزاره. پس در اینجا روشن است که چگونه می توان از «وضوح گزاره» به «صدق آن» پل زد. ما در معرفت‌شناسی به دنبال فهم درست هستیم و هرگاه چنین فهمی داشتیم، خواهیم توانست از «فهم صدق گزاره» به «صدق گزاره» نقب بزنیم.

### نتایج مقاله

با توجه به آثار فلسفی و منطقی صدرالمآلهین، دیدگاه وی در توجیه معرفت را باید مبناگرایی حداکثری (مبناگرایی سنتی) دانست. از دیدگاه ملاصدرا همان‌گونه که در تصدیقات باورهایی پایه داریم و با روش‌هایی چون قیاس می‌توانیم سایر باورها را از این باورها استنتاج کنیم، در تصورات نیز می‌توانیم با استفاده از روش‌هایی همچون تعریف، تحلیل و ترکیب تصوره‌های غیر پایه را از تصوره‌های پایه به دست آوریم. مبناگرایی وی از آنجا اثبات می‌شود که به وجود گزاره‌های بدیهی (خطاناپذیر) و غیر بدیهی (خطاپذیر) معتقد است. همچنین معتقد است گزاره‌های غیر پایه را باید بر اساس گزاره‌های پایه توجیه کرد و از آنجا که تنها راه توجیه گزاره‌های غیر پایه را استنتاج قیاسی می‌داند، مبناگرایی وی را باید مبناگرایی حداکثری دانست.

از همین جا است که اشکالات مطرح در حوزه معرفت‌شناسی مبناگرایانه از هر سو بر ما رخ می‌نماید. از جمله ایرادهایی که در این باره وارد شده است، می‌توان به عدم اخبار خارجی اولیات، فقدان معیار برای گزاره‌های بدیهی، عدم تکرار حد وسط و نبود حد وسط مشترک در گزاره‌های پایه و ارتباط میان وضوح و صدق اشاره کرد. چنانکه در خلال مباحث آشکار شد، با توجه به مبانی حکمت صدرایی، همچون علم حضوری و اصل اتحاد عاقل و معقول، به نحو شایسته‌ای بر خرده‌گیری‌های منتقدان مبناگرایی چیره شد و نظامی منسجم از معرفت‌شناسی مبناگرایانه ارائه کرد. البته نگارنده در این پژوهش به هیچ‌رو مدعی نیست که همه ابعاد و جزئیات نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا تبیین شده است، ما برای تبیین تمام‌عیار منظومه معرفت‌شناسی صدرا نیازمند تکمیل بخش‌های مفقوده دیگری از معمای معرفتی وی هستیم که

۹۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۵  
پرداخت به آنها مجال گسترده‌تری را طلب می‌کند.

### کتابشناسی

آیر، آلفرد جولز. (۱۳۵۶) **زبان، حقیقت و منطق**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه آریامهر (شریف).

ابن سینا. (۱۴۰۳ق) **اشارات و تنبیهاات**، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.

همو. (۱۴۰۵ق) **شفا الالهیات (المنطق)**، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.

همو. (۱۴۱۴ق) **التعلیقات**، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بی جا: مکتب الاعلام الإسلامی.

ارسطو (۱۳۷۸) **ارگانون**، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه.

استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۶) **وجود و نظریه شناخت**، ترجمه عزیزالله افشار، تهران: حکمت.

ایجی، عضدالدین. (۱۳۷۰) **شرح المواقف**، قم: منشورات شریف رضی.

پویمین، لوئیس پی. (۱۳۸۷) **معرفت شناسی: مقدمه ای بر نظریه شناخت**، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۰) **شناخت شناسی در قرآن**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.

همو. (۱۳۷۵) **تبیین براهین اثبات خدا**، قم: اسراء.

حسین زاده، محمد. (۱۳۹۰) **پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر**، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

دهباشی، مهدی و باباپور، صغری. (۱۳۹۳) «مطابقت وجودی ذهن و عین در معرفت شناسی ملاصدر»، پژوهش های معرفت شناختی، ش ۷، ۲۸-۹.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۶) **حکمة الاشراف**، تصحیح یحیی یشربی، قم: بوستان کتاب.

شجاری، مرتضی (۱۳۸۷) «تفاوت عام و وجود ذهنی در معرفت شناسی ملاصدر» و بررسی نتایج آن، آینه معرفت، ش ۱۴، ۲۶-۱.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰) **منطق نوین**، تصحیح و ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران: آگاه.

همو. (۱۳۶۳) **مفاتیح الغیب**، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

همو. (۱۴۱۹ق) **الأسفار العقلية الأربعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲) **وسائل سبعة**، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

همو. (۱۴۲۲ق) **نهاية الحکمة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۹۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۵

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵ق) *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الأضواء.

عارفی، عباس (۱۳۸۹) *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

عظیمی دخت شورکی، سید حسین (۱۳۸۵) *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۸) *علوم پایه*، قم: دار الصادقین.

همو. (۱۳۷۹) «علم حصولی و حضوری»، *فصلنامه ذهن*، ش ۲، ۴۵-۵۸.

فولکیه، پل. (۱۳۶۶) *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

فیومرتون، ریچارد. (۱۳۹۰) *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران: حکمت.

کدیور، محسن و فخار نوغانی، سعیده. (۱۳۸۷) «مشاهده عقلی در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، *اندیشه دینی*، ش ۲۸، ۳۱-۵۰.

گرلینگ، ای. سی. و همکاران. (۱۳۹۰) *معرفت‌شناسی*، ترجمه امیر مازیار، تهران: حکمت.

لگن‌هاوزن، محمد. (۱۳۷۹) «معرفت‌شناسی، پیشینه و تعاریف» (اقتراح)، *فصلنامه ذهن*، ش ۱، ۴-۲۸.

لوکری، ابوالعباس. (۱۳۶۴) *بیان الحق بضمان الصدق*، تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران: امیرکبیر.

مرتضایی، اسدالله. (۱۳۹۲) «بررسی مفهوم علم در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، *پژوهش‌های علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، ش ۲۷، ۱۱۶-۱۰۳.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۳) «ارزش شناخت»، *مقالات دومین یادنامه علامه طباطبایی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران: حکمت.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۲) *جزوه درسی کلام جدید: ایمان و عقل*.

موزر، پل و همکاران. (۱۳۸۷) *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

هارتنامک، یوستوس. (۱۳۷۶) *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.

Alston, William P. (1989) *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

٩٥ بناكراني حد الكثرى الامداد و توييه معرفت

Audi, R. (1995) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.

Moser, Paul K. (1987) *Apriori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

----- (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.

Moser, Paul K. and Vander Nat, Arnold (1993) *Empirical Knowledge*, USA: Rowman and Littlefield.