

مسئله باور پایه و نظام معرفتی علامه طباطبایی

قاسم پورحسن*

چکیده

نظریه مبنایگری یکی از دیرینه‌ترین و مهم‌ترین رهیافت‌ها در معرفت‌شناسی تلقی می‌شود. از دو قسم اساسی مبنایگری، مبنایگری کلاسیک و معتدل، در مقاله حاضر، مبنایگری کلاسیک را انتخاب کرده‌ایم و از دو شکل مبنایگری درون‌گرایانه و برون‌گرایانه، دومی را بررسی می‌کنیم. در نوشتار حاضر هر دو دسته از مبنایگری ساده و مضاعف و تمایزات اساسی آن‌ها را کاویده‌ایم. ادعای اصلی مبنایگری کلاسیک برون‌گرایانه این است که باورهای ما به دو دسته پایه و استنتاجی تقسیم می‌شوند و همه باورهای استنتاجی ما، در فرایند توجیهی، باید به باورهای پایه بازگردند، در غیر این صورت دچار دور یا تسلسل خواهیم شد. در مقاله حاضر کوشش خواهد شد تا علاوه بر آن‌که کاستی‌های نظریه مبنایگری نشان داده می‌شود به این کاستی‌ها، بر اساس نظام معرفتی علامه، پاسخ‌هایی داده شود.

علامه طباطبایی در نظام معرفتی خود دستگاهی از روابط میان باورها، بر اساس سه اصل، سامان می‌دهد که این دستگاه اولاً، تمایز میان بدیهیات اولیه و ثانویه را مشخص می‌کند؛ ثانیاً، ضمن نقد معرفت خطاپذیر از معرفت خطاناپذیر دفاع می‌کند؛ ثالثاً، روش دستیابی به معرفت یقینی را تبیین می‌کند؛ و بالاخره، ضمن نقد بر مبنایگری ساده، مبنایگری مضاعف را رویکرد درست برمی‌شمارد. خطاپذیری و خطاناپذیری و در نتیجه، تصحیح باورهای پایه اساسی‌ترین ضعف و کاستی در مبنایگری است. با توجه به مبنای علامه طباطبایی، درباره معرفت یقینی، که باید در نهایت همه معرفت‌ها به بدیهیات ختم و بدیهیات ثانویه

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی ghasemepurhasan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۲

نیز با روابط ویژه‌ای به بدیهیات اولی یا سه اصل اولی منتهی شوند؛ می‌توان خلل اساسی در مبنای مبنای، که همان معرفت تزلزل‌پذیر غیر یقینی است، را مورد پرسش قرار داد.

مهم‌ترین دستاورد علامه، در حوزه معرفتی، دفاع از معرفت یقینی بر اساس اولیات و امکان دستیابی به معرفت خطاناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: مبنای، علامه طباطبایی، معرفت یقینی، بدیهیات، باورها.

۱. مقدمه

بسیاری اعتقاد دارند که نظریه مبنای مبنای مهم‌ترین و دیرینه‌ترین دیدگاه در حوزه معرفت‌شناسی است. رساله تئوس افلاطون، که دربردارنده گفت‌وگوهای سقراط و ریاضی‌دان جوان تئوس است، به بررسی مسئله تعریف معرفت می‌پردازد و در آن سقراط تلاش می‌کند تا به تعریفی یقینی از معرفت دست یابد. در این رساله سه تعریف از معرفت ارائه می‌شود، در حالی که سقراط هنوز این تعاریف را نابسند می‌داند. بسیاری آرای معرفتی دکارت و لاک را سرچشمه اصلی مبنای کلاسیک و نیز درون‌گرایی، در دوره جدید، برمی‌شمارند.

اساسی‌ترین مسئله در مبنای ساختار معرفت است. در مبنای دو گونه باور بنیان این ساختار را شکل می‌دهند: باورهای پایه (basic beliefs) و باورهای استنتاجی یا غیر پایه (derived beliefs). در این دیدگاه بیان می‌شود که باورها بر دو گونه‌اند. باورهایی که خود موجه‌اند (self-justified) و برای توجیه خود نیازمند باور دیگری نیستند. این نوع باورها که باورهای پایه یا غیر استنتاجی‌اند، به سبب بی‌نیازی‌شان از دلیل، بدیهی تلقی می‌شوند. دسته دوم، باورهایی‌اند که خودموجه نیستند و برای توجیه خود به باورهای دیگر، به‌مثابه پایه، نیاز دارند. این نوع باورها در مسیر استنتاجی‌شان چنانچه به باورهای پایه منتهی نشوند، دچار دور یا تسلسل خواهند شد. از این‌رو، تمامی باورهای استنتاجی باید به باورهای پایه منتهی شوند.

۲. مبنای

موجه بودن یک باور چگونه شکل می‌گیرد؟ این پرسش اساسی‌ترین مسئله در مبنای است. پاسخ بدین سؤال ماهیت معرفت را روشن خواهد کرد. در تعریف مبنای

کلاسیک از معرفت، معرفت عبارت است از باور صادق موجه؛ یعنی شخص الف در صورتی و تنها در صورتی به گزاره P معرفت دارد که:

گزاره P وجود داشته باشد؛

شخص الف باور داشته باشد که گزاره P وجود دارد؛

باور شخص الف به وجود داشتن گزاره P دارای توجیه باشد.

این تعریف که اساس مبنای کلاسیک را شکل می‌بخشد، همان سه جزء باور، صدق، و توجیه را شرح می‌دهد. با توجه به این تعریف، معرفت‌شناسانی که مبنای کلاسیک را اصلی‌ترین نظر در بررسی معرفت تلقی می‌کردند باورهای آدمی را به دو گونه پایه و غیر پایه تقسیم می‌کردند. به عبارت دیگر، برخی از باورهای ما به سبب نسبتی که با دیگر باورها دارند، توجیه می‌شوند. برهان تسلسل (regress argument) بیان می‌دارد که، پذیرش باورهای استنتاجی که موجه‌اند خود دلیلی برای قبول باورهای پایه موجه است، چراکه تنها باورهای موجه، بدیهی، و پایه‌اند که قدرت توجیه باورهای دیگر را دارند.

اگر هر توجیهی استنتاجی باشد، با مشکل تسلسل و فقدان توجیه مواجه می‌شویم. فرض کنید وقتی باور A را با توسل به باورهای B و C توجیه می‌کنیم، در واقع، هنوز نشان نداده‌ایم که باور A موجه است، بلکه فقط نشان داده‌ایم که این باور در صورتی که باورهای B و C موجه باشند، موجه است. توجیه از طریق استنتاج فقط توجیهی مشروط می‌تواند باشد. توجیه باور A به توجیه باورهای B و C مشروط است، اما اگر هر توجیه استنتاجی، به این معنا، مشروط باشد، در آن صورت نمی‌توان نشان داد که چیزی عملاً، به صورتی نامشروط، موجه است، زیرا برای هر باوری که توجیه‌اش را عرضه کنیم همیشه باور دیگری خواهد بود، که این توجیه وابسته به توجیه آن باور است، و از آنجا که این سلسله بی‌پایان است، هیچ باوری نخواهیم داشت که در مرتبه‌ای بالاتر از توجیه مشروط قرار گرفته باشد (دنسی، ۱۳۸۵: ۸۵).

استدلال تسلسلی نشان می‌دهد که بدون داشتن باورهای «خود موجه»، که پایه‌اند، امکان توجیه منتفی خواهد بود، البته در مقابل این نظریه، دیدگاه مشهور دیگری وجود دارد که برخی همچون پیتر کلین (P. Klein) از آن دفاع کرده‌اند و آن را بی‌نهایت‌گرایی (infinitism) نامیده‌اند. پیتر کلین قید اول اصل توجیه استنتاجی را می‌پذیرد، که بر آن است اگر باورهای پایه وجود نداشته باشند، وجود یک باور موجه مستلزم وجود

بی‌نهایت باورهای موجه می‌شود، اما معتقد است که این بی‌نهایت یا تسلسل ایرادی ندارد، لذا اشکالی ندارد که بی‌نهایت باورهای موجه گرایشی داشته باشیم. طبق این دیدگاه لزومی ندارد که زنجیره باورها به باوری پایه ختم شوند و مانعی وجود ندارد اگر در یک سلسله بی‌نهایت پیچیده از باورها، هر باوری را با ارجاع به باور دیگری توجیه کنیم (پاول، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

۳. مبنای تجربی و غیر تجربی

باورهای پایه حاصل عقل و معرفت عقلی اند یا تجربی؟ پاسخ بدین پرسش دو قسم از مبنای تجربی را ظاهر ساخت: مبنای تجربی عقلی و مبنای تجربی تجربی. مبنای تجربی خود بر دو گونه است: مبنای تجربی سطح نخست یا خارجی یا عینی و مبنای تجربی ذهن‌محورانه. در مبنای تجربی عینی، باورهای پایه و موجه محصول مشاهدات و تجربیات عینی اند، اما در مبنای تجربی ذهن‌محورانه، این باورها، علاوه بر پذیرش تجربیات، بر باورهای ذهنی مبتنی اند.

مهم‌ترین تفاوت این دو گونه مبنای تجربی در تمایز فهم مفهوم تجربه نهفته است. گرچه هر دوی این رویکردها می‌پذیرند که تجربه همان باوری است که قدرت فراهم آوردن توجیه باورها را دارد و خود نیازی به توجیه ندارد، اما آگاهی مستقیم از جهان خارج از آگاهی غیر مستقیم از آن متفاوت است؛ تجربه فیزیکی آگاهی ای خام و ابتدایی است، در حالی که تجربه ذهنی و درونی آگاهی نیرومند و عمیقی محسوب می‌شود. دو گروه مبنای تجربی سطحی (empirical shallow foundationism) و مبنای تجربی عمیق (deep foundationalism)، در معرفت مستقیم و غیر مستقیم، به جهان خارج و ارجاع باورهای پایه و مبنای باورهای مرتبط با جهان فیزیکی یا جهان ذهن، اختلاف نظر شدیدی دارند. در رویکرد نخست، افراد بر آن‌اند که ما به جهان عین آگاهی مستقیم داریم، اما پیروان رویکرد دوم، تأکید دارند که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم جهان فیزیکی را مستقیماً مورد معرفت قرار دهیم، لذا باورهای موجه مربوط به جهان فیزیکی همواره از باورهای دیگر استنتاج می‌شوند (اوریت و فیشر، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۱۹۹).

در میان مبنای تجربی عمیق از اعتبار و قوت بیش‌تری برخوردار بوده است و اکثر مبنای تجربی‌مانند دکارت، لاک، راسل، مور، کارنپ، چیزوم، و لوئیس از مبنای تجربی عمیق دفاع کرده‌اند.

۴. توجیه

توجیه در معرفت‌شناسی و مبنای‌گرایی نخستین اهمیت را دارد. تا پیش از مطرح‌شدن ایراد گتیه، رویکرد یک‌سانی در خصوص بخش سوم معرفت، یعنی توجیه، وجود داشت و همه معرفت‌شناسان از اصطلاح توجیه (justification) استفاده می‌کردند، اما پس از ۱۹۶۳ این رویکرد دچار تزلزل شد و عباراتی بدیل همچون تضمین (warrant) (از سوی پلنتینگا)، وضعیت معرفتی مثبت (positive epistemic status) (از سوی چیزوم)، و شایستگی معرفتی (epistemic aptness) (از سوی سوسا) به‌کار گرفته شد. پولاک و برخی دیگر از جایگزینی رویکردها و عبارات نتیجه می‌گیرند که توجیه معرفتی متفاوتی در دوره اخیر شکل گرفته است که مضامین یک‌سانی ندارد و نوع مواجهه با آن از سوی پیروان آن‌ها با یک‌دیگر متفاوت است (Pollock, 2001: 45-48). برخی دیگر مانند آلستون معتقدند که در توجیه باید «مطلوب‌های معرفتی گوناگون» را مورد توجه قرار داد، چراکه در معرفت‌شناسی باور برخی از ویژگی‌های باور نسبت به سایرین مبنایی‌تر و اصیل‌ترند. رویکرد آلستون به توجیه را می‌توان رویکرد «تنوع‌انگاری در مطلوب‌های معرفتی» نام گذاشت (Alston, 2005: 11). آلستون در کتاب *ورای توجیه* نشان می‌دهد که حتی خصلت «موجه‌بودن» برای باور، در تعریف معرفت، امری دست‌نیافتنی و بیهوده است (ibid).

دیدگاه‌های مربوط به توجیه در گونه‌های مختلفی قرار می‌گیرد. گاهی معرفت‌شناسان مبنای‌گرا توجیه را یک وظیفه می‌دانند، به همین سبب ایمان‌گرایان و معرفت‌شناسان اصلاح‌شده، که انتقاد شدید به آن‌ها وارد است، توجیه را به دو قسم وظیفه‌گرایی (deontologism) و ناوظیفه‌گرایی (nondeontologism) تقسیم می‌کنند. برخی توجیه را تجربی یا بیرونی دانسته‌اند و آن را در مقابل کسانی قرار می‌دهند که توجیه را امری ذهنی یا درونی می‌دانند، اینان آرای مربوط به توجیه را در سه دسته درون‌گرایی (internalism)، برون‌گرایی (externalism)، و نادلیل‌گرایی (nonevidentialist) در نظر می‌گیرند.

در دو رویکرد وظیفه‌گرایی و ناوظیفه‌گرایی پرسش اساسی این است که آیا باور متعلق وظیفه است؟ وظیفه‌گرایانی مانند دکارت، لاک، و کلیفورد تأکید می‌کنند که برای داشتن معرفت موظف به ارائه دلیل و قرینه‌ایم، در غیر این صورت به وظیفه‌مان عمل نکرده‌ایم. به عبارتی، در معرفت‌شناسی باور، وظیفه معرفتی وظیفه‌ای تلقی می‌شود که اقامه دلایل در آن هم تکلیف معرفتی محسوب می‌شود و هم فراهم آوردن آن باور را واجد توجیه می‌کند و آن را در وضعیت مثبت معرفتی قرار می‌دهد. گاهی فیلسوفانی مانند افلاطون، دکارت، و

لاک را صرفاً وظیفه‌گرایان معرفتی می‌دانند؛ زمانی دیگر فیلسوفانی مانند کلیفورد، بر اساس اخلاق باور به وظیفه‌گرایی از منظر اخلاقی توجه می‌کنند، و گاه نیز جیمز بر وظایف عمل‌گرایانه تأکید می‌کند. افلاطون با رسالهٔ *تئتوس* اش اصلی‌ترین سرچشمهٔ وظیفه‌گرایی در میناگرایی کلاسیک محسوب می‌شود و دکارت و لاک، در دوران جدید، بنیان‌گرایی را بر اساس درون‌گرایی و وظیفه‌گرایی فراهم ساختند. کلیفورد در اخلاق باور هم بر وظیفه و تکلیف و هم بر وجود دلیل و قرینه در معرفت اصرار دارد و معتقد است، در صورت فقدان ادله برای باوری، برای اتخاذ کردن آن باور مسئولیت داریم. به همین دلیل، تصریح می‌کند چون شواهد متقن و دلایل کافی برای باور به وجود خدا نداریم، این باور غیر عقلانی است و موظف‌ایم که چنین باوری نداشته باشیم (← Clifford, 1877). آلستون، در بررسی مسئلهٔ توجه، با نگرش وظیفه‌گرایی مخالفت می‌ورزد. وی در استدلالش بر این مسئله دو نکته را ذکر می‌کند. اول، این که با هر گونه تلقی دربارهٔ ارادی بودن باور مخالفت می‌کند؛ و دوم، این که معتقد است حتی اگر ارادی بودن باور را چون فرض بپذیریم، باز هم نمی‌توانیم وجه معرفتی وظایف را قبول کنیم.

آلستون معتقد است تنها زمانی می‌توانیم قائل به وظیفه یا تکلیف برای معرفت شویم که باور را امری ارادی بدانیم. وی وظیفه را به چهار قسم دسته‌بندی می‌کند: وظیفهٔ عینی (objective)، وظیفهٔ ذهنی (subjective)، وظیفهٔ شناختی (cognitive)، و وظیفهٔ انگیزشی (motivational) (Alston, 1985: 86). وی پس از تشریح هر یک از مباحث فوق، چنین نتیجه می‌گیرد که وظیفه یا تکلیف مستلزم توانستن مؤثر است. تنها در صورتی می‌توانیم قائل به وظیفه‌گرایی باشیم که نسبت به انجام دادن یا انجام ندادن آن عمل انتخاب مؤثری داشته باشیم، اما آلستون تعلق هرگونه وظیفه برای باور را، به دلیل رد وجود هرگونه کنترل ارادی مؤثر یا گزینش باورها، انکار می‌کند (Alston, 1988: 136).

شقوق و رویکرد دوم، در توجه، تقابل دیدگاه درون‌گرایی و برون‌گرایی است. درون‌گرایان بر فاعل شناسا تأکید دارند و توجه را متعلق شخص باورکننده می‌دانند. در این دیدگاه نشان داده می‌شود که عوامل توجه باید در قلمرو معرفت شخص و فاعل شناسا یا سوژه قرار داشته باشد. منتقدان این رویکرد تصریح می‌کنند این عوامل توجه قابل اعتبار و اطمینان در تولید باور صادق نیستند، لذا موجب توجه باور نمی‌شوند. در مقابل، برون‌گرایان معتقدند که عوامل توجه از نوع ثبوتی و نه فقط اثباتی و درونی‌اند. این عوامل باورساز هم قابلیت اعتماد دارند و هم در تولید باورهای صادق کارآمد خواهند بود. گلدمن

با نظریهٔ اعتمادگرایی یکی از برجسته‌ترین متفکران برون‌گرا در توجیه محسوب می‌شود. وی در کتاب *اعتمادگرایی: باور موجه چیست؟ مسئلهٔ اساسی را طرح می‌کند:* (الف) در درون‌گرایی، باور موجه صرفاً وابسته به استدلال و دفاع یا اقامهٔ دلایل شخص باورکننده است؛

(ب) آیا وقتی یک باور موجه است، باورکننده می‌داند که این باور موجه است؟؛ (ج) باور موجه، موجه‌بودنش را صرفاً از دلایل درونی باورکننده اخذ نمی‌کند، بلکه آن را از فرایندهایی اخذ می‌کند که آن باور را موجه می‌کند (Goldman, 1979: 305-308).

۵. نظام معرفتی علوم طباطبایی

شاید برخی که رویکرد خاصی دارند، با چنین مطالعهٔ تطبیقی، در خصوص دیدگاه مبنائیان و همانندی آن با آرای علامه، سر موافقت نداشته باشند. غرض از این پژوهش لزوماً تحمیل آرای مبنائیان بر نظام معرفتی علامه نیست. مهم‌ترین فایدهٔ این مطالعه بررسی آرای معرفتی علامه و جست‌وجو در پاره‌هایی از دیدگاه‌های او در خصوص نقش بدیهیات و غیر بدیهیات در معرفت است. هدف نگارنده استخراج پرسش‌های اساسی در مبنائیان و یافتن پاسخ‌های آن‌ها در آرای علامه است. این‌که پرسش مبنائیان برای علامه مطرح بوده است یا خیر، سؤال اصلی پژوهش حاضر نیست. با فرض همانندی‌های بسیار، میان آرای معرفتی مبنائیان با آرای علامه، کوشش خواهیم کرد تا رنجوری‌ها و مشکلات دیدگاه مبنائیان را بر اساس آرای علامه پاسخ دهیم.

۱.۵ هستی‌شناسی معرفت

علامه طباطبایی در مقالهٔ سوم *اصول فلسفه*، عمدتاً مباحث مقدماتی هستی‌شناسی معرفت را مطرح می‌کند. دغدغهٔ اصلی علامه در این مقاله «ماهیت وجودی علم» است. علامه در ابتدای بخش علم و ادراک تصریح می‌کند که هدف این مقاله بررسی هویت وجودی و سنخ واقعیت «علم» است. او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا علم از سنخ ماده است یا مجرد از ماده است؟ علامه به دو دلیل انقسام‌ناپذیری و مسئلهٔ انطباق نشان می‌دهد که علم وجود مجردی دارد، لذا سنخ علم را غیر از سنخ ماده می‌داند. او بر این باور است که مادی‌نبودن علم، هم بر علم به نفس و هم بر علم به جهان خارج، جاری است (طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۶۹، ۷۵، ۸۰).

پیش از علامه، اکثر فیلسوفان اسلامی واقعیت علم را واقعیتی مجرد می دانستند و آن را این گونه تعریف می کردند: «واما المذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۹۲).

با توجه به تسلط علامه بر نظریه ارتسام و صورت، او با حضوری دانستن علم، علم را مساوق با وجود یا نحوه وجود یا خود ظهور برمی شمارد (طباطبایی، بی تا: ۱/ ۱۹۰).

علامه تحت تأثیر ابداع ملاصدرا، که علم را همان وجود (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۹۱) یا نوعی از وجود و کمال می داند (همان: ۴/ ۱۲۱)، می کوشد تا علم را به قلمرو وجود انتقال دهد. ملاصدرا در جلدهای اول و سوم *سفار* بر وجودی بودن علم تصریح دارد: «والعلم بالشیء لیس الا نحواً من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة» (همان: ۱/ ۱۱۴). «ان العلم عبارة عن وجود شیء مجرد، فهو وجود بشرط سلب الغواشی» (همان: ۳/ ۲۸۶).

در آرای علامه طباطبایی، در تعریف حدی معرفت، سه مرحله در نظر گرفته شده است: الف) معرفت و علم به مثابه صورت حاصل از چیزی نزد مدرک که باید مطابق با معلوم (خواه مطابق خارجی یا ذهنی) باشد؛

ب) علم به مثابه نحوه و قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر یا وجود شیء مجردی که غواشی ماده از آن سلب شده باشد، خواه این علم «لنفسه» یا «لشیء آخر» باشد؛

ج) علم همان ظهور و حضور است و همه معرفت‌ها، در نهایت، باید به حضور ختم شوند. به عبارت صحیح تر، همه علوم سرچشمه‌ای به نام حضور واقعیت دارند. علامه می نویسد: «با نظری دقیق تر مفاد برهان این است که به مقتضای کاشفیت علم لازم است در هر علمی، علمی حضوری موجود باشد» (طباطبایی، بی تا: ۱/ ۱۹۰-۱۹۸).

۲.۵ امکان معرفت

فیلسوفان اسلامی را، در مسئله معرفت، باید «واقع گرای معرفتی» نامید. در واقع گرایی معرفتی که بر امکان معرفت ادله اقامه می کند، علامه طباطبایی دو روش اسلامی را پیش می گیرد:

الف) اثبات واقعیت و رد و انکار شک و سفسطه که در مقاله اول *اصول فلسفه* بدان می پردازد؛

ب) دفاع از امکان معرفت با بررسی علم، ادراک، ارزش معلومات، و نحوه پیدایش کثرت در معرفت.

علامه در خصوص اثبات واقعیت مطلب را این گونه تشریح می‌کند:

اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری در انسان (مطهری در پانوشت می‌نویسد معلوم فطری به دو معنی است اول، معلوماتی که ناشی از عقل و وجدانیات و بدون توسل به حواس است؛ دوم، حقایق مسلمه‌ای که همه اذهان در آن‌ها توافق دارند و مراد علامه همین معنی دوم است)، اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند، برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد (همان: ۴۵-۴۶).

علامه این گروه را مخالف تفکر واقع‌گرایی در معرفت می‌داند و به نقد و رد و ابطال آرای آن‌ها روی می‌آورد:

الف) سوفسطائیان: علامه این گروه را منکران معاندی می‌نامد که «اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را، که بدیهی‌ترین اصل معرفت آدمی بوده و بنیان همه معرفت‌های بشری و سرچشمه همه علوم است، انکار می‌کنند.

علامه همچون بوعلی و ملاصدرا علاج را در ضرب و حرق می‌داند. ملاصدرا در حاشیه بر الهیات شفا چنین می‌نویسد: «فهو المختص باسم السوفسطایی فعلاجه الضرب و الحرق و ان یقال له: الضرب و اللاضرب و الحرق و الاحرق واحد» (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۸۵)؛ و علامه نیز در بخش پایانی مقاله اول همین رویکرد را مطرح می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۶۴-۶۶).

ب) شکاکان: علامه معتقد است ادعای اینان خطرناک‌تر از سوفسطائیان است. سوفسطائیان می‌گویند: از خودمان علم به واقعیت خارج نداریم، اما جمعی گام فراتر نهاده و به جز خود و فکر خود همه چیز را منکر شده‌اند، البته خطرناک‌تر از همه این‌ها کسانی‌اند که مطلق واقعیت، حتی واقعیت وجود خود را، منکرند و به جز شک و تردید چیزی اظهار نمی‌دارند (همان: ۴۹).

علامه دلایل سه‌گانه شکاکان یعنی ناتوانی قوای حس و عقل در معرفت، قیاس‌های متناقض، و بالاخره تهافت درباره معرفت و رنجوری عقل در سخنان بزرگان را بررسی و نقد می‌کند.

ج) دانشمندان مادی: علامه در سراسر بخش‌های نخست مقالات اصول فلسفه (تا مقاله هفتم) آرای گروه سوم را بررسی و رد می‌کند.

طباطبایی در چهار حوزه شناخت را امکان‌پذیر می‌داند: جهان خارج از آدمی، ویژگی‌ها و حالات نفس، خود نفس، و خداوند. او بحث مبسوطی را درباره ادراک حسی، واقع‌نمایی

حواس، علم حصولی و حضوری، خطاهای حواس و عقل، و نظریه مطابقت و شرایط تطابق مطرح کرده است و از معرفت حسی و عقلی و نظریه مطابقت دفاع می‌کند.

۳.۵ بدیهیات و مبنای گرای

در معرفت‌شناسی علامه بدیهیات جایگاه مهمی دارند. نزد علامه بدون وجود بدیهیات، که می‌توان آن‌ها را باورهای پایه به معنای عام تلقی کرد، معرفت ممکن نخواهد بود. علامه به دو نوع باور بدیهی قائل است؛ باورهای بدیهی عام که خود نیز به بدیهی دیگری می‌توانند بازگردند و باورهای بدیهی خاص مثل اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین که به هیچ باور بدیهی دیگری باز نمی‌گردند. علامه بدیهیات را به تصویری و تصدیقی و هریک را به بدیهیات اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند و در بدیهیات مهم‌ترین مسئله را استدلال ناپذیری آن‌ها برمی‌شمارد.

علامه دو صفت دیگر برای بدیهیات قائل است: خطاناپذیری و تصحیح ناپذیری و افاده یقین. او از شش قسم بدیهیات موجود، اولیات را مهم‌ترین بدیهیات تلقی می‌کند.

۱.۳.۵ بدیهی: تعاریف و ملاک‌ها

گفته می‌شود که لفظ بدیهی را، در میان متفکران اسلامی، نخستین بار کاتبی قزوینی در شرح شمسیه و سپس، فخر رازی و خواجه نصیر به‌کار گرفتند (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۳۴۶)، البته گاهی به جای خود لفظ بدیهی، الفاظ مترادف آن نیز به‌کار رفته است، الفاظی نظیر: اولیات، اوایل العقول، اولی التصور، اولی التصدیق، فطریات، ضروریات، بینات لنفسه، علوم متعارف، مبادی عام (همان).

اما حقیقت آن است که ابن سینا لفظ بدیهی را، برای نخستین بار، در اشارات مطرح کرده است و بدیهی را امری می‌داند که همواره قیاسات آن همراهش‌اند. وی تصریح می‌کند بدیهیات احکامی‌اند که بدون دخالت امری بیرونی می‌توانیم انطباق آن را با خارج درک کنیم و دریابیم که عالم ذهن هم با خارج مطابق است (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۳).

به هر روی، از بعد از خواجه نصیر تاکنون، بدیهی را باور یا گزاره‌ای دانستند که نیازمند نظر، استدلال، و کسب نباشد.

ملاصدرا در *اسفار* می‌نویسد: «البداهه و هی المعرفة الحاصله لنفس فی اول الفطرة من المعارف العامة التي یشترک فی ادراکها جمیع الناس» (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/ ۵۱۸).

علامه در مقاله پنجم بدیهی را با دو ویژگی تعریف می‌کند: اول، این‌که بدیهی همان وجدانی است؛ دوم، این‌که بدیهی غیر از حضور نزد ما چیز دیگری نخواهد بود (طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۲۰۹).

علامه در خصوص تصدیقات معتقد است، هر تصدیق یا گزاره‌ای که خودموجه باشد، یعنی دلیلش به همراه خودش و بی‌استعانت به تصدیق دیگر باشد، تصدیقی بدیهی است (همان: ۱۲۳۹). وی ابتدا، مفاهیم را به حقیقه (مهیات) و اعتباریه (غیر مهیات) تقسیم و سپس، معلومات حصولی را به تصویری و تصدیقی دسته‌بندی می‌کند. ملاک بداهت در تصورات را بساطت و در تصدیقات بی‌نیازی از استدلال، نظر، و توجیه برمی‌شمرد، خواه استدلال ورزیدن در آن روا باشد، خواه نباشد. او تأکید می‌کند که می‌توان تصور کرد معرفت به گزاره‌ای بی‌نیاز از استدلال باشد، مانند وجدانیات یا فطریات، اما هرگز نمی‌توان تصور کرد که ممتنع‌الاستدلال باشد.

حقیقت آن است که طباطبایی ملاک اصلی بدیهیات را علم حضوری می‌داند. نظریه علم حضوری بر سراسر دیدگاه علامه سیطره دارد و شاید، در نسبت با ابن‌سینا و خواجه نصیر و حتی ملاصدرا، بتوان این دیدگاه او را نوعی ابداع به‌شمار آورد. علامه ملاک علم حضوری را ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک‌شده با واقعیت مدرک می‌داند. همین امر منشأ آرای وی درباره بدیهیات تصویری و تصدیقی شده است (همان: ۱۷۳، ۱۹۲-۱۹۳).

۲.۳.۵ تقسیمات در بدیهیات

علامه در معرفت‌شناسی‌اش دو تقسیم اساسی برای بدیهیات قائل است:

الف) بدیهیات تصویری و تصدیقی؛

ب) بدیهیات اولی و ثانوی.

مهم‌ترین مباحثی که می‌توان در آن‌ها مبنای‌گرایی علامه را جست‌وجو کرد، گفتارهایی است که وی در حوزه بدیهیات تصدیقی و تفاوت بنیادین بدیهیات اولی و ثانوی ارائه می‌کند.

علامه در مقاله پنجم، در خصوص مسئله بدیهی و عدم وابستگی یا ارجاع آن، اشکالی را مطرح می‌کند که عبارت است از این‌که اگر علم به نظریات از علم به بدیهیات فراهم آمده است و بدیهیات از قانون توالد متثنی‌اند، دیگر توقف بدیهی به بدیهی، حتی با وجود این‌که می‌گویید قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف‌اند، معنایی نخواهد داشت (همان: ۲۴۸).

مطهری در پانوشت در شرح این پرسش می‌نویسد، احکام ذهنی یا بدیهی‌اند یا نظری. بدیهی بر دو قسم است: بدیهی اولی و بدیهی ثانوی. بدیهی اولی از قبیل حکم به امتناع تناقض و حکم به این‌که مقادیر مساوی یک مقدار، مساوی یک‌دیگرند و حکم به امتناع اشغال جسم واحد در آن واحد در دو مکان و حکم به امتناع اشغال دو جسم در آن واحد در یک مکان. از میان همه این بدیهیات اولیه، اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین اول‌الاول و «ام‌القضایا» خوانده می‌شود.

معنای این اصل این است که همه گزاره‌ها از آن استنتاج می‌شوند. گرچه بدیهیات بر شش قسم‌اند، اما همه آن اقسام به این اصل اولی ختم می‌شوند (همان: پانوشت ۲۴۸-۲۴۹). بدیهیات اولی در تصدیقات، بدیهیاتی‌اند که هم بی‌نیاز از تأمل و نظرند و هم امکان استدلال بر آن‌ها وجود ندارد. قضیه استحاله اجتماع نقیضین ممتنع‌الاستدلال است.

ملاصدرا در تبیین چهار قسم بدیهیات اولی و ثانوی در تصور و تصدیق، مهم‌ترین ویژگی آن‌ها را بی‌نیازی از استدلال یا امتناع از استدلال و ارجاع سایر مفاهیم و قضایا به آن‌ها می‌داند: «لایمکن تحصیل الاولیات من التصوری کمفهوم الوجود و التصدیقی مثل النفی و الاثبات، لا یجتمعان و لایرتفعان شی واحد» (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۴۰۳).

پس مفهوم وجود، که مفهومی بدیهی تصویری است، قضیه تصدیقی اجتماع، و ارتفاع نقیضین، که محال است، عام و ممتنع‌الاستدلال‌اند. این مفاهیم اولی تلقی می‌شوند، چراکه عام‌تر از وجود مفهوم بدیهی دیگری وجود ندارد؛ همان‌طور که برای اصل هوهویت و امتناع نقیضین استدلال وجود ندارد.

۳.۳.۵ چگونگی پیدایش بدیهیات

منشأ پیدایش بدیهیات چیست؟ آیا منشأ پیدایش بدیهیات فطرت است یا ادراکات حسی است؟ عقل به بدیهی بودن تصدیق حکم می‌کند یا به ممتنع‌الاستدلال بودن آن؟ آیا میان علم حصولی و بدیهیات می‌توان نسبتی برقرار ساخت؟ یا این‌که مبدأ اصلی بدیهیات علم حضوری است؟

به‌زعم نگارنده، علامه طباطبایی قسم اخیر را می‌پذیرد. وی بدیهیات را بخشی از علم حضوری برمی‌شمارد. در معرفت‌شناسی او همه علوم به علم حضوری بازمی‌گردند و منشأ می‌یابند. در علم حضوری معلوم همراه با واقعیت خارجی خود نزد عالم حاضر است. بدیهیات ناشی از واقعیاتی‌اند که نزد نفس حاضرند. علامه همچنین، معرفت به

نفس و قوای نفسانی را قسم دیگری از علم بدیهی می‌داند و معتقد است که ما به نحو بدیهی به آن‌ها علم داریم. به همین دلیل، نفس و قوای آن سرچشمه دیگری برای پیدایش بدیهیات خواهند بود. علامه چنین می‌نویسد:

... همه اقسام ادراکات (حسی، خیالی، عقلی، مطلق و کلی، تصویری، و تصدیقی) را در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم، می‌یابیم (یعنی به طور بدیهی درمی‌یابیم که من می‌بینم، من می‌شنوم، من تصدیق می‌کنم، و ...) (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۷).

... نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی، پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم‌اند ... چنان‌که حصولاً نیز معلوم خواهد بود ... (همان: ۱۶۸).

علامه دو منشأ برای پیدایش بدیهیات قائل است: اول، علم حضوری نفس به واقعیات؛ دوم، علم حضوری نفس به خود و افعال خود. علامه معتقد است که منشأ پیدایش تصورات ادراک حسی است. هیچ علم تصدیقی بدون علم تصویری تحقق نمی‌یابد. علم تصدیقی در احکامش همانند علم تصویری است، برای این‌که تصدیق اذعان به نسبت است، لذا ضرورتاً قیام به طرفین دارد، به همین سبب حکمش حکم طرفین است. نخستین تصدیقی که برای ما حاصل می‌شود تصدیق جزئی است و سپس، تصدیق کلی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱).

در آرای علامه و مطهری، در خصوص بدیهیات، با مسئله‌ای دشوار روبه‌رو می‌شویم. از سویی، طبق آیه شریفه ۸۷ سوره «نحل» نفس انسانی در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و قرآن در این آیه هرگونه علم و معرفت بدیهی و فطری را انکار می‌کند و از سوی دیگر، می‌پذیریم که مقدم بر تجربه تصدیقات و قضایای بسیاری داریم (← اصول فلسفه، مبحث مقایسه پیدایش کثرت در ادراکات). آیا این امر وجود بدیهیات را مورد پرسش قرار نخواهد داد؟ ظاهراً، علامه در رسائل سبعة پاسخی می‌دهد، که مشکل را حل می‌کند. پاسخ علامه مبنی بر تفاوت میان علوم کلی و علم به طور مطلق است؛ یعنی اگر معرفت انسان را مطلق بدانیم، آن‌گاه شناخت حسی بر دیگر معرفت‌ها مقدم است، اما اگر علوم کلی یا عقلی را مدنظر قرار دهیم، آن‌گاه معرفت اعم و بسیط مقدم بر معرفت اخص و مرکب خواهد بود (همان). نتیجه سخن چنین 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 یقین‌اند.

علامه در بررسی منشأ پیدایش بدیهیات، همچنین به بررسی معقولاتی همچون «وحدت و کثرت، است و نیست، ضرورت و امکان، وجود و عدم، و علیت» می‌پردازد.

۴.۳.۵ بدیهیات و فطریات

در پایان بحث از بدیهیات و مبنایابی، دو مسئله مهم شایسته تفکیک است:

(الف) تفاوت میان بدیهیات با تصورات فطری؛

(ب) نسبت میان بدیهیات و تحلیلی بودن.

بدیهیات دارای شش قسم‌اند: اولیات، محسوسات، تجربیات، حدسیات، متواترات، و فطریات.

فطریات که یکی از اقسام بدیهیات است، به قضایایی اطلاق می‌شود که «قیاسات‌ها معها» است؛ یعنی حد وسط آن‌ها همراه خود آن‌هاست. قضایاتی که با حد وسط همواره توأم‌اند و ذهن همواره آن‌ها را نزد خود حاضر دارد، مانند زوجیت عدد دو (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱۹). دکارت، در دوره جدید، بنیان‌گذار تفکری به نام «تصورات فطری» نامیده شد. علامه طباطبایی چندان با این دیدگاه موافق نیست. این رأی علامه تنافری با باور وی به بدیهیات ندارد. نباید از تفاوت اساسی تلقی دکارت از فطریات و تلقی علامه از بدیهیات غافل شد. فطریات حداقل بر دو معنای متمایز قابل اطلاق است. نخست، بر مفاهیمی که همه اذهان در آن‌ها یکسان‌اند و هیچ اختلافی در آن‌ها وجود ندارد، مانند باور به واقعیات عالم خارج؛ دوم، ادراکات و تصوراتی که تنها برخاسته از عقل‌اند و منشأ در امری بیرون از عقل ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۵: پانوش ۳۴).

حقیقت آن است که مراد دکارت از فطریات معنای دوم بوده است و دیدگاه علامه درباره بدیهیات بر معنای نخست اطلاق می‌شود.

می‌توان چنین نتیجه گرفت که ممکن است فیلسوفی معنای نخست از فطریات را بپذیرد، در حالی که با معنای دوم مخالفت می‌ورزد. فهم این مسئله مستلزم فهم تمایز معنای بدیهیات و فطریات است.

اما در مسئله دوم، به اجمال باید دانست که، برخی از فیلسوفان اسلامی قضایای بدیهی را قضایای تحلیلی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۲۲)، اما برخی دیگر همچون علامه طباطبایی میان این دو تفاوت قائل‌اند. به باور علامه، قضایای تحلیلی قابل حمل بر امور واقعی و عینی یا ماورای خود نیستند، اما بدیهیات حاکی از ماورای خودند. از نظر علامه

چون مفاهیم بدیهی و تصدیقات بدیهی برگرفته از خارج‌اند، و نوعی حکایت‌گری از ماورای خود دارند، نمی‌توان آن‌ها را قضایای تحلیلی تلقی کرد.

۴.۵ تصدیقات بدیهی به منزله باورهای پایه

علامه طباطبایی در مقاله پنجم سه مسئله را بررسی می‌کند: باورهای پایه‌ای که تعیینی‌اند، صدق خود را تضمین می‌کنند، و خطاناپذیرند. وی به‌رغم آن‌که ادراکات حسی را خطاپذیر می‌داند، این ادراکات را در عین حال معرفت‌بخش نیز می‌داند، اما این نوع ادراکات نزد علامه سرچشمه پیدایش باورهای بدیهی‌اند. علامه تعیین و خطاناپذیری باورهای پایه را در اولیات و فطریات و از طریق علم حضوری جست‌وجو می‌کند.

علامه، به پیروی از ابن‌سینا و سایر فیلسوفان اسلامی، حس را مبدأ علوم برمی‌شمارد، در عین حال که این نوع معرفت را سبب یقین نمی‌داند. ابن‌سینا معتقد است که حس و معرفت حسی معبر معرفت به اشیا هستند، لذا ادراک حسی دروازه ورود به قلمرو دانش است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲/ ۹۴).

ابن‌سینا معرفت حسی را مقدمات علوم یقینی و مبادی معرفت کلی می‌داند و تصریح می‌کند که با حس و تجربه باورهای مفرد کسب می‌شوند و سپس، عقل در آن‌ها تصرف می‌کند و از آن‌ها ترکیبی حاصل می‌آورد، لذا یکی از راه‌های وصول به معرفت حس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۲).

علامه طباطبایی بر این باور است که تمامی معرفت‌ها و معلومات به حس منتهی می‌شوند، به نحوی که حس سرچشمه همه باورها و معارف بشری است، اما با وجود این، در حس خطا وجود دارد. فروردن یک دست در آب داغ و دست دیگر در آب سرد و سپس، فروردن هر دو دست در آب نیمه‌گرم مشکل حس را آشکار می‌سازد. به باور علامه، در این حالات دو خبر کاملاً متناقض به ما خواهد رسید که به‌هیچ‌وجه با خارج مطابقت نخواهد داشت. اگر ما با حواس خود به ماهیات واقعی اشیا نائل می‌شویم، پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟ (طباطبایی، بی‌تا: ۱/ ۱۲۷-۱۲۸).

علامه در همین مقاله چهارم، گرچه دست به توجیه خطای حسی زده است، بیان می‌کند که در مرتبه وجود حسی و نیز در مرتبه ادراک حسی مفرد خطایی نیست. علاوه بر این او اظهار می‌دارد در حکمی که در مرتبه حس می‌شود نیز خطایی نیست، بلکه اصل خطا در

مرتبه ادراک و حکم و مقایسه با خارج است و خطا در خارج امر بالعرضی است. او در نهایت، نتیجه می‌گیرد که تنها در علم حضوری است که خطا راه ندارد (همان: ۱۶۲).

عبارت‌های اصلی علامه در مسئله تصدیقات بدیهی و باورهای پایه چنین است:

۱. هر علم حصولی یک علم حضوری در خود دارد؛
 ۲. ما به نفس خود، قوا و افعال ادراکی خود، و نیز به محسوسات اولی علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوریه سرچشمه می‌گیرد؛
 ۳. ادراکات به تصورات و تصدیقات، تصورات به مہیات و اعتباریات، و تصدیقات به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند؛
 ۴. هر معلوم و معرفت تصدیقی یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی می‌شود؛
 ۵. هر معلوم نظری، به واسطه تألیف بدیهیات یا نظریات، یا به نحو مستقیم یا غیر مستقیم به بدیهیات منتهی می‌شود؛
 ۶. احتیاج نظری به بدیهی از سنخ احتیاج هر قضیه به حکم نقیضین نیست و حکم نقیضین محتاج‌الیه همه معلومات است (همان: ۲۶۴-۲۶۵).
- تیین این شش فقره دیدگاه اصلی علامه را، در خصوص اعتقاد به باورهای پایه‌ای که بدیهی و خودموجه و یقینی و خطاناپذیرند، آشکار خواهد کرد.

۵.۵ علم حضوری

علامه نظام معرفتی خود را بر علم حضوری بنیان نهاده و معتقد است خاستگاه بدیهیات و باورهای پایه ادراک حسی یا عقلی صرف یا اگزومیاتیکی نیست، بلکه علم حضوری است. علامه در اصول فلسفه تصریح می‌کند که با نظر دقیق‌تر می‌توان گفت که مهم‌ترین خصلت علم، بیرون‌نمائی و کاشفیت و دست‌یابی به واقعیت است، لذا در هر علم حصولی علمی حضوری نیز موجود است (همان: ۱۹۰).

فیلسوفان اسلامی، در تقسیم نخست، معرفت را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم کردند. ملاصدرا معتقد است معرفت به چیزی دو حالت دارد: حالت اول، همان وجود آن شیء است، مانند علم ما به نفس خود و قوای نفس و نیز علم خداوند و عقول و مجردات به هستی خویش؛ حالت دوم، وجود علمی شیئی با وجود عینی‌اش متفاوت است، مثل معرفت ما به جهان و اشیای بیرونی.

در دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، ملاک تقسیم علم به حضوری و حصولی بر پایه باور آن‌ها به یگانگی یا تفاوت وجود علم با معلوم است. آن‌ها هر دو معتقدند که علم حقیقی همان علم حضوری است، که هم سرچشمه معرفت و هم اتم معرفت‌هاست. علم حصولی صورت کلی یا ماهوی و مفهومی علم است، اما علم حضوری وجود علم است، لذا تفاوت بنیادین با یکدیگر دارند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۵۷/۶، ۱۶۳).

علامه طباطبایی در مقاله پنجم ضمن تأکید بر اشرف و اتم بودن علم حضوری بر این عقیده است که چون هر علمی کشف از خارج است، باید رابطه انطباق با واقع را در خود داشته باشد و درست به همین دلیل است که او معتقد است واقع را با علم حضوری باید بیابیم. پس از این مرحله است که علم حصولی را، یا بلاواسطه و یا با واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده است، واجد می‌شویم. از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم کیفیت تکثرات معرفت را تبیین کنیم، باید به سوی این علم، که علم حضوری سرچشمه است، منعطف شویم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه می‌رسند و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأ آثار بودن به علم حصولی تبدیل می‌شود (طباطبایی، بی تا: ۱/ ۱۹۱-۱۹۲).

۶.۵ تکرر معرفت: عبور از پایه بودن به استتاجی بودن

علامه تکرر معلومات را با روش تقسیم معرفت به تصویری و تصدیقی آغاز می‌کند. در قسم تصویری او بر این باور است که ما، به حسب غریزه، در مفاهیم جزئی به بهبود حس و مشاهده قناعت می‌کنیم، ولی در مفاهیم کلیه این چنین نیست، زیرا در مورد بسیاری از مفهومات، مفاهیم دیگری نیز پیدا می‌شوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاک و جدایی نیستند. مفهوم کرسی مفهومی است که از مجموع دو مفهوم تخته (ماده) و شکل (صورت) ترکیب یافته است و سپس، می‌توانیم همین ترکیب را در خود مفهوم تخته که جزئی از مفهوم کرسی است، بیابیم. پس مفاهیم تصویری ما در میان بسایط خود، نوعی کثرت دارند و نوعی کثرت نیز به واسطه ترکیب پیدا می‌کنند. برخی از این مفاهیم مهیات و برخی از آن‌ها اعتباری‌اند که از مهیات اخذ می‌شوند و همچنین نوعی کثرت‌اند که متولد می‌شوند (همان: ۲۱۷-۲۱۹).

از مباحثی که ذکر شد، روشن می‌شود که علامه ابتدا، به تکرر معلومات در تصورات قائل است. او بر آن است که در این تکرر می‌توان به وابستگی‌ای که در تصدیقات، میان

باورهای پایه و غیر پایه، وجود دارد قائل نشد. علامه تصریح می‌کند که مفاهیم تصویری به واسطه بساطت و ترکیشان و نیز از راه حقیقت و اعتبار کثرت پیدا می‌کنند.

محور بحث‌های علامه در خصوص باورهای پایه و استنتاجی در تصدیقات است، از این‌رو، مهم‌ترین آرا و نظریاتش را در ذیل قسم دوم، یعنی تصدیقات، ذکر و اشکالات را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد.

علامه معتقد است که جای تردید نیست که ما معلومات فکری و ادراکات تصدیقی فراوانی داریم. این ادراکات از یک‌دیگر جدا نیستند؛ یعنی نمی‌توانیم یکی از آن‌ها را در نظر بگیریم و به تنهایی فرض کنیم. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بسیاری از مسائل این علوم را به ثبوت برسانیم، جز این‌که پیش از آن، مسائل زیاد دیگری را به ثبوت رسانده باشیم.

علامه با طرح این مقدمه، که حاوی سه نکته اساسی ذیل است، می‌کوشد تا پیوند میان باور پایه و غیر پایه را تشریح کند:

نکته اول: آدمی واجد گزاره‌های تصدیقی بی‌شماری است و این تصدیقات بر اساس یک نظام معرفتی شکل گرفته‌اند؛

نکته دوم: قضایا به هم وابسته‌اند؛ یعنی در پیوستگی با یک‌دیگر شکل می‌گیرند. به عبارت دیگر، گزاره‌ها جدا از یک‌دیگر پدید نمی‌آیند. هر گزاره‌ای از گزاره دیگر به وجود می‌آید. پس همچون شاخه‌ها و سرشاخه‌های درخت باید به گزاره‌ها نگریم؛

نکته سوم: این گزاره‌ها از حیث اتکا و ابتدای‌شان بر یک‌دیگر با هم تفاوت دارند؛ برخی بدیهی و پایه‌اند و برخی دیگر غیر پایه و نظری.

با توجه به توضیحات فوق می‌توان در دیدگاه علامه، رابطه میان قضایای پایه و استنتاجی را با توجه به دو مشخصه اصلی آرای وی، یعنی رابطه توالدی و علم حضوری، دریافت. وی می‌نویسد:

میان این معلومات تصدیقی یک نوع رابطه و بستگی هست که به توالد و بارآوری مادی خالی از شباهت نیست، زیرا در هر دو تصدیقی که نسبت اصل و فرع را دارند، عیناً، مانند پدر و مادر و فرزند یا مانند درخت و میوه، اصول مادی ساختمان فرع در وجود اصل محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پدیده تازه می‌شود (همان: ۲۳۵-۲۳۶).

علامه، پس از تبیین رابطه، مسئله تسلسل را طرح و رد کرده است و از آن ارجاع باورهای استنتاجی به پایه یا بدیهی را نتیجه می‌گیرد:

فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق می‌شود، پس اگر یک معلوم تصدیقی فرض نمائیم باید سلسله تصدیقی مولد او در جایی وقوف کند؛ یعنی به تصدیقی برسد که خودبه‌خود بی‌استعانت به تصدیقی دیگر پیدا شده باشد که همان بدیهی اولی یا اولیات‌اند (همان: ۲۳۸-۲۳۹).

نتیجه‌ای که از سخن علامه می‌توان گرفت این است که تردیدی در ادراکات و معرفت بشری نداریم. این معرفت‌ها، به واسطه انقسام به بدیهی یا پایه و نظری یا استنتاجی، کثرت دارند. در درخت معرفتی هر گزاره‌ای یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی می‌شود. پس، بدون تصدیق بدیهی معرفتی شکل نخواهد گرفت. از این‌رو، با استدلال تسلسل نشان می‌دهیم که هر معلوم نظری و استنتاجی به واسطه تألیف یا ارجاع به بدیهیات است که شکل می‌گیرد، در غیر این صورت باید تسلسل یا عدم معرفت بشری را بپذیریم.

علامه در پایان بررسی خود مسئله تفاوت دو نوع بدیهی و اهمیت و جایگاه «اول‌الاولی» را به‌درستی و با شقوق زیاد شرح می‌دهد.

سه اصل «هویت»، «امتناع اجتماع نقیضین»، و «امتناع ارتفاع نقیضین» نزد علامه سه اصل بدیهی محسوب می‌شوند که آغازگاه همه معارف بشری‌اند و از این‌رو او آن‌ها را «اول‌الاولی» می‌خواند. این اصول هم خطاناپذیری بدیهیات یا باورهای پایه را و هم یقینی بودن و اصلاح‌ناپذیری آن‌ها را تضمین می‌کنند.

علامه ابتدا، اقسام بدیهیات را متذکر می‌شود و سپس، در قالب اشکالی می‌کوشد تا تفاوت این اقسام را روشن کند. اشکال علامه این است:

اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنی‌اند، دیگر توقف بدیهی به بدیهی دیگر [یکی از اقسام بدیهی مانند مشاهدات به قسم دیگر بدیهی مانند اولیات] معنایی ندارد، با این‌که می‌گویید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف است (همان: ۲۴۸).

پاسخ علامه به تفاوتی بازمی‌گردد که وی میان دو نوع بدیهیات و جایگاه بدیهی اولی قائل است. وی بر این باور است که بدیهی اولی و ثانوی هر دو بدیهی و یقینی‌اند، اما باورهای ثانوی نیز همچون باورهای استنتاجی عمل می‌کنند و باید به بدیهی اولی ختم شوند. از میان همه اقسام بدیهیات، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین «ام‌القضایا» یا «اول‌الاولی»‌اند؛ یعنی هم تمام قضایا، از جمله قضایای بدیهی ثانوی، به بدیهی اولی بازمی‌گردند و هم به بدیهی اولی نیازمندند، اما نوع نیازمندی باورهای استنتاجی یا نظری به بدیهی متفاوت از نوع نیازمندی بدیهی ثانوی به بدیهی اولی است.

علامه در نهایت، می‌پذیرد که اصل امتناع تناقض تکیه‌گاه همه احکام بدیهی و نظری است. گرچه تمامی باورها به دو قسم پایه و غیر پایه تقسیم می‌شوند و باید غیر پایه در پایه متوقف شود، اما همه باورهای بدیهی، اعم از اولی و ثانوی، نزد علامه، برخلاف مبنایان، پایه‌اند، با این تفاوت که اولی تکیه‌گاه اصلی و آغازگاه بدیهیات (و نیز نظریات) تلقی می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

مطالعه مقایسه‌ای آرا و تفکر دو دیدگاه متفاوت، در دو افق معنایی و عالمیت متمایز، روش ویژه‌ای را می‌طلبد. نباید مدعی شد که در صورت همانندی عناصر و مؤلفه‌ها، این دو از سرچشمه واحدی برخوردارند و بر همسانی زیست‌جهان دو تفکر حکم صادر کرد. همچنین، نباید مدعی شویم که در صورت ناهمانندی عناصر و مؤلفه‌ها، هر نوع مطالعه مقایسه‌ای بین این دو دیدگاه نادرست یا بیهوده است. در حوزه معرفت‌شناسی، همانندی‌های بسیار در فلسفه اسلامی و غرب وجود دارد. نظریه مطابقت، نظریات توجیه، مناقشات در مسئله باور یا تصورات یا مفاهیم مفرده، نزاع بر سر اصول موضوعه، موضوع شکاکیت، معرفت یقینی، و بالاخره نسبت معرفت‌های بشری با باورهای پایه از جمله موضوعاتی‌اند که امکان تطبیق آرا و نظریه‌ها و پژوهش مقایسه‌ای در حوزه آن‌ها فراهم است. مسئله مهم در نوشتار حاضر بررسی باورهای پایه در مبنایابی و نظام معرفتی علامه طباطبایی است. نظریه مبنایابی یکی از دیرینه‌ترین و مهم‌ترین رهیافت‌ها در معرفت‌شناسی تلقی می‌شود که دو قسم اساسی مبنایابی، یعنی مبنایابی کلاسیک و معتدل، را دربر می‌گیرد. در مقاله حاضر، مبنایابی کلاسیک را انتخاب کردیم. ترجیح دادیم از دو شکل مبنایابی درون‌گرایانه و برون‌گرایانه نیز دومی را بررسی کنیم. همچنین، هر دو دسته مبنایابی ساده و مضاعف و تمایزات اساسی آن‌ها را نیز کاویدیم.

ادعای اصلی مبنایابی کلاسیک برون‌گرایانه این است که باورهای ما دو دسته‌اند: پایه و استنتاجی. همه باورهای استنتاجی ما، در فرایند توجیهی، باید به باورهای پایه بازگردند، در غیر این صورت یا به دور می‌انجامند یا دچار تسلسل خواهیم شد. برهان تسلسل که در هر سه ساختار شبکه‌ای، درختی، و طولی مطرح است مهم‌ترین استدلال مبنایان در دفاع از وجود باورهای پایه است. در این دیدگاه، توجیه معرفتی از باورهای پایه سرچشمه می‌گیرد و با روابط خاصی به باورهای استنتاجی انتقال می‌یابد. بدون وجود باورهای پایه، نه‌تنها دچار تسلسل خواهیم شد، بلکه امکان شکل‌گیری معرفت نیز متفی خواهد بود.

اساسی‌ترین ضعف و کاستی در مبنای‌گرایی خط‌پذیری و خط‌ناپذیری و در نتیجه، تصحیح باورهای پایه است. برخی قسم اول و برخی قسم دوم را پذیرفتند. با توجه به مبنای علامه طباطبایی درباره معرفت‌یقینی، که در نهایت باید همه معرفت‌ها به بدیهیات ختم شوند و بدیهیات ثانویه نیز با روابط ویژه‌ای به بدیهیات اولی یا سه اصل اولی منتهی شوند، می‌توان خلل اساسی در مبنای‌گرایی، که همان معرفت‌تزلزل‌پذیری غیر یقینی است، را مورد پرسش قرار داد.

علامه طباطبایی بر اساس سه اصل دستگاهی از روابط میان باورها را سامان می‌دهد که اولاً، تمایز میان بدیهیات اولیه و ثانویه را مشخص می‌کند؛ ثانیاً، ضمن نقد معرفت‌خط‌پذیر از معرفت‌خط‌ناپذیر دفاع می‌کند؛ ثالثاً، روش دست‌یابی به معرفت‌یقینی را تبیین می‌کند؛ و بالاخره، مبنای‌گرایی مضاعف را (ضمن نقد بر مبنای‌گرایی ساده) رویکرد درست برمی‌شمارد. علامه پیوند میان باورهای استنتاجی و پایه را از نوع توالد و باروری می‌داند و تأکید می‌کند که باورهای پایه خود را تضمین می‌کنند و خط‌ناپذیرند. مهم‌ترین دستاورد علامه در حوزه معرفتی دفاع از معرفت‌یقینی، بر اساس اولیات، و امکان دست‌یابی به معرفت‌خط‌ناپذیر است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۳). *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
ابن سینا (۱۳۷۹). *التعلیقات*، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
اوریت، نیکولاس و الیک فیشر (۱۳۸۹). *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه حسن عبدی، قم: مؤسسه امام خمینی.
پاول، مایکل آر. (۱۳۸۷). *بازگشت به مبنای‌گرایی سنتی*، ترجمه رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

دنسی، جانانان (۱۳۸۵). *آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه حسن فتوحی، تبریز: دانشگاه تبریز.
شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۲). *الحاشیه علی الالهیات*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۰ق). *الاسفار الاربعه*، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران: صدرا.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سعه*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، قم: نشرالبلاغه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴). *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: تبلیغات اسلامی.

- Alston, W. P. (1985). 'Concepts of Epistemic Justification', in *Alston Epistemic Justification*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, W. P. (1988). *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, W. P. (2005). *Beyond Justification*, Ithaca: Cornell University Press.
- Cliford, William (1877). 'The Ethics of Belief', Contemporary Review, Leslie Stephen and Frederick Pollock (eds.), in *lectures and Essays*, Macmillan and Co.
- Goldman, Alvin (1979). 'What is Justified Belief', George Pappas (ed.), in *Justification & Knowledge*, D. Reidel.
- Pollock, John (2001). 'Nondoxastic Foundationalism', Michael R. Depaul (ed.), in *Surrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman & littefeild.

منابع دیگر

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۲). *منطق نوین*، ترجمه عبدالمحسن مشکوةالدین، تهران: آگه.

- Alston, W. P. (1971). 'Varieties of Privileged Access', *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, No. 3.
- Alston, W. P. (1989). 'Epistemic Justification', in *Alston The Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hack, Susan (1995). *Evidence and Inquiry*, Blackwell.
- Lehrer, K. (1974). *Knowledge*, Oxford: Claredon Press.