

مبناگروی سینوی^۱

دکتر رضا محمدزاده

استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده

مقاله حاضر از دو بخش مهم تشکیل شده است. در بخش اول سعی شده به مباحثی که در معرفت‌شناسی معاصر، پیرامون مبناگروی سنتی مطرح گردیده، اشاره شود و در خلال آن، هم نقاط قوت و هم نقاط ضعف این نظریات به نحوی مختصر مورد توجه قرارگیرد. به دنبال این مبحث مقدماتی، در بخش دوم ضمن مرور دیدگاه‌های ابن‌سینا پیرامون مسأله مبانی و مبادی معرفت، نشان داده شده است که می‌توان این نظریه را در دسته‌بندی‌های ارائه شده جزو نظریات مبناگرایانه سنتی اما با قرآنتی خاص به حساب آورد. این نظریه با ویژگی‌های خاصی که دارد (از جمله: مبنا بودن موجودات فراتر نسبت به موجودات فروتر در جمیع اقسام معرفت از مشاهده گرفته تا یقین، مبنا بودن تصورات برای تصدیقات، مبنا بودن اصول موضوعه هر علم برای مسائل آن علم، مبنا بودن دانش‌های فراتر نسبت به دانش‌های فروتر و نیز مبنا بودن مجموعه بدیهیات برای سایر اقسام معرفت و در رأس بدیهیات، مبنا بودن اولیات آن هم به نحو بالقوه و تکمیلی برای جمیع اقسام معرفت‌های غیرمباشِر) نه از الگوی ارائه شده از مبناگروی سنتی معاصر که در بخش اول ارائه می‌گردد، تبعیت می‌کند و نه بسیاری از اشکالاتی که امروزه بر مبناگروی سنتی گرفته می‌شود، بر آن وارد است.

واژگان کلیدی

معرفت، معرفت‌شناسی، مبناگروی، مبناگروی سنتی، ابن‌سینا، برهان، مبادی

برهان

بخش اول - مبنایگروی سنتی و نقد آن

در تاریخ تفکر و اندیشه فلسفی، بسیاری از معرفت‌شناسان بر آن بودند که اصولی اولی و بدیهی وجود دارد که بی‌واسطه واضح و قابل درکند و این قابلیت را دارند که سازوکار معرفتی کامل را فراهم آورند. از نظر افلاطون، این اصول همان صور^۱ هستند که معرفت به آنها به عنوان معانی ذاتی در درون ما نهفته است (Plato, 1961, Republic 508d-e, Cratylus 440a-d). ما با معانی ذاتی چون تساوی، قرمزی، مثلث، خوبی و خیر، عدالت و مانند آنها پای به عرصه وجود نهاده‌ایم. از نظر ارسطو، اصول اولیه بدیهی، هم چون اصول موضوعه ریاضیات و منطق، بی‌واسطه قابل درک و فهم بوده و سایر انواع معرفت از آنها استنتاج می‌گردد. وی معتقد است که:

«از میان اوضاع و مراحل اندیشه، که به واسطه آنها به دنبال کسب و اخذ صدق و حقیقت هستیم، برخی موارد بی‌تردید صادق‌اند ولی برخی دیگر مانند پندارها^۲ یا محاسبه‌ها^۳ از احتمال خطا برخوردارند، اما معرفت علمی^۴ و نیز ادراکات شهودی همواره صادق‌اند؛ همچنین، هیچ نوع دیگری از تفکرات جز موارد شهودی، دقیق‌تر از معرفت علمی نیست، در عین حال معرفت قضایای اولی سهل‌تر از معرفت به موارد برهانی است، و تمامی معرفت‌های علمی، مبتنی بر استدلال هستند. از این ملاحظه نتیجه می‌شود هیچ معرفت علمی اولی وجود ندارد و بنابراین به جز شهود، هیچ چیزی صادق‌تر از معرفت علمی نیست، و این شهود است که مقدمات اولی را قابل درک می‌سازد» (Aristotle, 1997, vol. II, par. 19).

این اصول، بی‌تردید صادق‌اند و اساس و شالوده تمامی معرفت‌های علمی را تشکیل می‌دهند. پس از ارسطو، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)^۵ چنین نگاشته

1-Forms

2-Opinions

3-Calculations

4-Scientific knowledge

5-Thomas Aquinas

است. باید دانست صدق یک گزاره به دو نحو ممکن است به ذهن آید، گاهی به خودی خود و گاهی به واسطه اموری دیگر. مواردی مانند یک اصل^۱، به خودی خود دانسته می‌شود و بی‌واسطه توسط ذهن ادراک می‌گردد و بدین ترتیب آن ملکه‌ای که با ملاحظه صدق چنین مواردی، عقل و خرد را تکمیل می‌کند، فاهمه^۲ نامیده می‌شود و عبارت است از حالت ذهنی ثابت و سهل‌الوصولی که به دنبال اصول است.

البته صدق و حقیقتی که به واسطه امور دیگر درک می‌شود نیز توسط عقل و خرد فهم می‌گردد، اما نه بی‌واسطه بلکه از طریق بررسی عقلانی که آن صدق و حقیقت، پایان و مقصدش را تشکیل می‌دهد (Aquinas, 1911, 12ae Q57,a2). از نظر آکوئیناس، این فاهمه می‌تواند از اصول اولیه برای رسیدن به معرفت نسبت به حقایق متافیزیکی شامل وجود و صفات خداوند بهره‌برداری نماید.

بعدها رنه دکارت نظریه مبنایانه را با اظهار اینکه معرفت نسبت به وجود و نیز نسبت به نهاد ذهنی به نام نفس^۳ بدون نیاز به استنتاج، توسط فاهمه درک می‌گردد، توسعه داد. علاوه بر این، ما می‌توانیم از حالات روان‌شناختی خویش یعنی باورها و تمایلات خود، معرفتی خطاناپذیر داشته باشیم. ممکن است بدون هیچ خطایی معرفت پیدا کنم که درد دارم، فکر می‌کنم، باور دارم که صاحب بدن هستم و ظاهراً درختی را پیش روی خویش می‌بینم. به علاوه، دکارت معتقد بود ما در مورد حقایق متافیزیکی معین دارای معرفت بی‌واسطه هستیم. زنجیره گزاره‌ها از خصوصیتی همانند علت تام در زنجیره علی(که نهایتاً همه موجودات به یک علت غیرمعلول منتهی می‌شوند) برخوردار است، این همان خصوصیتی است که دکارت با استفاده از آن وجود الهی متعالی و کامل را اثبات کرد، همان وجود مطلق که ضامن اعتبار تمامی باورهای تجربی ماست. حقایق بدیهی، اموری واضح و متمایز هستند. پرتو فروزان و تابناک همین حقایق است که موجب می‌شود شهود هیچ‌گاه در فهم و درک حقایقی که هم روشن و مشهودند و هم یقینی و فراتر از دسترسی تردید و شک، ناکام نماند. ممکن است به یقین

1-Principle
2-Understanding
3-The self

بدانم که به نظرم می‌رسد درختی را در برابر خویش می‌بینم اما نمی‌توانم به نحو مستقیم و بی‌واسطه بدانم که واقعاً درختی در مقابل من هست، زیرا باورهای تجربی در معرض خطا هستند، حال آنکه معرفت باید امری غیرقابل تردید باشد (Descartes, 1911, *Meditations, I, II, III*).

بر مبنای نظریه دکارت، تنها دو روش وجود دارد که وصول به معرفت را تضمین می‌نماید: شهود و استدلال قیاسی. وی می‌گوید: مقصود من از شهود نه گواهی متزلزل حواس و نه داوری گمراه‌کننده‌ای است که از ساخته‌های فریب‌کارانه خیال نشأت می‌گیرد، بلکه مقصود من از شهود، مفهومی است که یک ذهن روشن و آگاه آن را با چنان وضوح و بساطتی تدارک می‌بیند که جای هیچ گونه تردیدی در فهم ما باقی نمی‌گذارد. یا به تعبیری دیگر، شهود همان مفهوم غیرقابل تردیدی است که توسط ذهن روشن و ملتفت فراهم می‌آید و تنها از نور عقل سرچشمه می‌گیرد. شهود، بسیار یقینی‌تر از استنتاج قیاسی است چرا که از بساطت بیشتری برخوردار است... بنابراین هر کس با استفاده از این شهود ذهنی می‌تواند این واقعیت را دریابد که وجود دارد و فکر می‌کند، نیز دریابد که مثلث تنها محاط به سه ضلع است و کره محاط به یک سطح واحد است (*Ibid, vol.1, P. 17*).

از نظر دکارت، شهود، یعنی همان نوری که از طبیعت عقل برخاسته، تنها فراهم‌کننده باورهای خطاناپذیر و غیراستنتاجی صرف است، در حالی که عقل استدلالی (قیاسی) موجب انتقال معرفت از شهود به لوازم مأخوذ از شهود می‌گردد. استدلال قیاسی، صدق و حقیقت را محفوظ می‌دارد. هیچ روش دیگری نمی‌تواند معرفت را تضمین نماید. یقیناً استقراء ابطال‌پذیر از چنین تضمینی برخوردار نیست.

کسانی چون جان لاک (*Locke, 1924, p.121*) و حتی پیش از او توماس آکوئیناس (*Aquinas, 1911, Ia, q78, a3*)، تنها به معرفت‌های شهودی و لوازم آنها که با استدلال عقلی به دست می‌آید قائل نبودند بلکه دامنه معرفت را به حدی وسیع می‌دانستند که شامل باورهای حسی نیز می‌شود.

معرفت تجربی اگر چه از یقینی که در حقایق شهودی و بدیهی (هم چون حقایق ریاضی، وجود خداوند) وجود دارد برخوردار نیست، ولی در عین حال معرفت است. دیوید هیوم در این بحث دارای موضعی مشابه است البته بر این مبنا که انطباعات حسی، موجد یقین هستند و دامنه معرفت به باورهای متافیزیکی گسترش نمی‌یابد (Hume, 1748, p.78).

به‌رغم این اختلاف دیدگاه، آنچه تمامی این فیلسوفان بر آن اتفاق نظر دارند این نظریه است که ما دارای معرفتی خطاناپذیر و بی‌واسطه از اصولی اولیه یا گزاره‌های پایه هستیم و سایر حقایق را از همین دانسته‌ها استنتاج می‌کنیم. با أخذ پایه‌های ابطال‌ناپذیری که عبارتند از اصول اولیه غیرقابل تردید یا شهودات (عقلانی)، می‌توان از طریق فرآیند استدلال قیاسی، ساختمان مستحکمی از معرفت را برقرار ساخت. در ارتباط با همین مفهوم معرفت بی‌واسطه یا غیرقابل تردید که امروزه گاه از آن به معرفت ابطال‌ناپذیر یاد می‌گردد، در اندیشه فیلسوفان غربی، دو معنای دیگر وجود دارد که عبارتند از:

بدهت (خودپیدایی)^۱ و اصلاح‌ناپذیری^۲. یک گزاره هنگامی بدیهی و خود – پیدا می‌باشد که شخص با فهم و ملاحظه آن، چاره‌ای جز باور و معرفت بدان ندارد. چنین گزاره‌ای واضح، روشن و یقینی است^۳ (Dancy, 1992).
قاعده امتناع تناقض^۴، و نیز حقایق اساسی و پایه ریاضیات مانند $(1+1=2)$ نمونه‌ایی از این گزاره‌ها هستند.

باور شخصی به نام S را اصلاح‌ناپذیر^۵ گویند اگر و تنها اگر هیچ امکانی وجود نداشته باشد که بتوان به نشان داد که در این باور دچار خطا و اشتباه

1-self-evident

2-incorrigibility

۳- در کتاب A companion to Epistemology مفهوم بدهت چنین تعریف شده است: گزاره‌های بدیهی گزاره‌هایی هستند که به خودی خود آشکار بوده و مستقل از سایر گزاره‌ها و دلایل، معلوم‌اند. درک چنین گزاره‌ای عبارت است از توجیه کامل در باور به آن یا معرفت نسبت به آن. چنین گزاره‌هایی شامل سه نوع گزاره می‌شوند: اول - برخی حقایق ضروری منطقی؛ به عنوان مثال اصل‌های امتناع تناقض و این‌همانی؛ دوم - گزاره‌هایی که از صدق تحلیلی برخوردارند؛ مانند: «همه مجردها غیرمتأهل‌اند»؛ سوم - برخی گزاره‌های ممکن‌الصدق مانند: من وجود دارم، من به نظر خودم خشمگین می‌رسم (Goldman, 1988, p. 466).

4-The law of non contradiction

5-incorrigible

است.^۱ نمونه چنین گزاره‌هایی، مواردی است که از آنها به جملات وانمودی^۲ شده است؛ نظیر: «به نظرم می‌رسد شئی قرمزی می‌بینم»، «من در رنج هستم»، «من هستم». تمامی این تصورات، یقینی به حساب می‌آید، اما باید توجه نمود که اصلاح‌ناپذیری، در اصل، ویژگی‌ای است مربوط به باورها، در حالی که بداهت، ویژگی‌ای است که تنها گزاره‌ها بدان متصف می‌گردند. شاید تفسیر واژه غیرقابل تردید^۳ که در سخن دکارت به کار رفته، شامل مفاهیم بدیهی، اصلاح‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیر باشد، اما چنین چیزی قطعاً از جمله باورهای اصلاح‌ناپذیر به حساب نمی‌آید. گفتنی است که در میان معرفت‌شناسان غربی، هیچ توافق روشنی بر تعاریف این مفاهیم وجود ندارد، و کاربرد آنها به نحوی متفاوت به کار می‌رود. در نزد معرفت‌شناسان، این نگرش سنتی - که ممکن است از معرفت‌های غیراستنتاجی برخوردار بود که سایر معرفت‌ها و دانسته‌ها بر آنها مبتنی باشد - مبنای سنتی^۴ نامیده می‌شود (Pojman, 2001, p. 101).

باورهای پایه و باورهای غیرپایه^۵

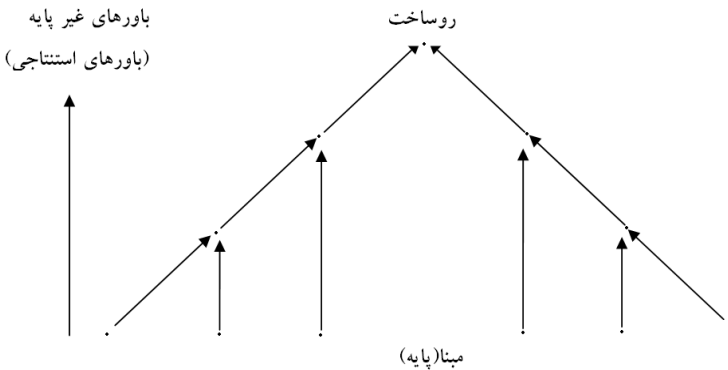
در معرفت‌شناسی، همه باورها به دو قسم تقسیم می‌شود: باورهای پایه یا غیراستنتاجی، و باورهای استنتاجی.^۶

۱- در کتاب A Companion to Epistemology این تعریف از اصلاح‌ناپذیری ارائه شده است: مفهوم کلمه «اصلاح‌ناپذیری» بر اساس ریشه لغوی آن عبارت است از امتناع رد کردن [استدلال] کسی، امتناع اصلاح [استدلال] کسی و امتناع اثبات آن کسی که دچار خطا شده است. اما در کاربرد این واژه یک خطای شایع اتفاق افتاده و این واژه تنها به معنای امتناع ابتلا به اشتباه و خطا (ابطال‌ناپذیری (infallibility) به کار رفته است. اصلاح‌ناپذیری، هم‌چون ابطال‌ناپذیری، اغلب بر باورهای شخص در مورد حالات جاری (current status) مربوط به آگاهی و شعور (consciousness) وی اطلاق می‌شود. این امری معقول است که هر شخص را مرجع و منبع نهایی تفکر، احساس یا حس فعلی‌اش بدانیم. و نیز معقول است که گزارش‌ها و تبیین‌های صادقانه‌اش را همواره بر هر دلیل نقضی غالب بدانیم. از سوی دیگر معقول به نظر می‌رسد که فرض کنیم روان‌شناسی فیزیولوژیک تا حدی گسترش یابد که در ترجیح قرائت‌ها و برداشت‌های عصبی متعارض از گزارش شخص، ما را موجه سازد (Alston, 1993, p.195).

- 2-Appearance statements
- 3-indubitable
- 4-classical foundationalism
- 5-basic & nonbasic beliefs
- 6-inferred beliefs

باورهای حقیقتاً پایه^۱ را به عنوان واحدهای معرفتی اولی و اصلی، می‌توان چنین تعریف نمود:

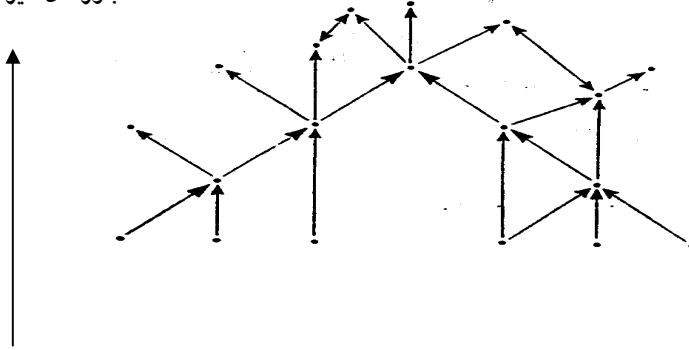
باور به گزاره p برای شخصی به نام S، حقیقتاً پایه است اگر و تنها اگر اولاً- باور به آن گزاره برای شخص S پایه (غیراستنتاجی) باشد و ثانیاً- باور غیراستنتاجی S به آن گزاره، باوری حقیقی (یعنی دارای توجیه غیراستنتاجی) باشد. یک باور موجه غیرپایه، باوری است که استنتاج آن مبتنی بر باورهای حقیقتاً پایه است. نسبت میان این دو نوع باور به گونه‌ای است که باورهای پایه موجب انتقال (یا سرایت) توجیه و شناخت به باورهای مستنتج^۲ می‌شود اما نه برعکس. بر مبنای تحلیل معرفت‌شناسان، در میناگروی سنتی، صدق در فرآیند انتقال از اصول اولیه ابطال‌ناپذیر^۳ به روساخت^۴ معرفت محفوظ می‌ماند که شکل این ارتباط را می‌توان به صورت یک هرم یا درخت نمایش داد:



البته برای آنکه این ارتباط به نحوی تبیین گردد که موارد و روابط بیشتری را در روساخت جای دهد، برخی نمودار نسبت درختی پیچیده^۵ را پیشنهاد کرده‌اند
(Pojman, 2001, P.102)

- 1- Properly basic beliefs
- 2- derived beliefs
- 3- infallible first principles
- 4- superstructure
- 5- the complex treelike relationship

باورهای غیر پایه



پاورهای پایه

دکارت از مقدمات اولیه تردیدناپذیر، وجود خداوند را به عنوان واقعیت خیراندیش مطلق^۱ اثبات کرد و نتیجه گرفت که ذات و نهاد او مانع از فریب و گمراهی می‌شود.

یکی از استدلال‌های دکارت مبتنی بر این مقدمه است که هر علت تام و اثربخش باید حداقل به اندازه معلول خویش از واقعیت برخوردار باشد (Descartes, 1911, Vol.1, P.162). دکارت از این نظر واضح و متمایز، وجود یک حقیقت متعالی را نتیجه گرفت که علت و سبب تمام واقعیت است. از آنجا که خداوند سازوکار ادراک حسی را در ما قرار داده، در نتیجه می‌توانیم دریابیم هنگامی که به مطالبی در مورد اشیا عالم باور پیدا می‌کنیم، دچار فریب نشده‌ایم. به طور طبیعی، اگر به نظرم برسد که درختی را می‌بینم، در واقع آن درخت را می‌بینم. تنها در شرایط غیرطبیعی است که در مورد چنین اموری دچار فریب و گمراهی می‌شوم. از آنجا که ممکن است فریب بخورم، باید از نسبت دادن معرفت به چنین داورهای تجربی خودداری ورزم.

می‌توان تصور اساسی دکارت از باور حقیقتاً پایه را چنین تعریف نمود:

1-Omnibenevolent Being

(D) باور B در مورد گزاره معین p حقیقتاً پایه است اگر و تنها اگر B به طور غیرقابل تردید یا بدیهی برای شخص S صادق باشد.

در تعریف باور حقیقتاً پایه از نظر سایر مبنایگرایانی که قائل به اعتبار تجربه نیز هستند - هم چون آکوئیناس، لاک، هیوم و کلیفورد - باید مفهوم تأیید تجربی مبتنی بر حواس را نیز افزود:

(E) باور B در مورد گزاره معین p حقیقتاً پایه است اگر و تنها اگر یا B غیرقابل تردید باشد یا بدیهی باشد و یا مؤید به حواس.

فیلسوفان معاصر در مورد هر دو اصل فوق اشکالات متعددی را مطرح ساخته‌اند (Pojman, 2001, P.103). آنها به مسائلی اشاره می‌کنند که مربوط می‌شود به:

۱- استدلال دکارت برای اثبات وجود خداوند.

۲- این پندار دکارت که «هر علت تام و اثربخش» باید حداقل به اندازه معلول خویش از واقعیت برخوردار باشد.

۳- تصور دکارت از مفاهیم واضح و متمایز.

۴- تصور وی از ابطال‌ناپذیری (یا اصلاح‌ناپذیری).

بسیاری معتقدند که دکارت نتوانسته موارد (۱)، (۲) و (۳) را به طور مؤنق اثبات نماید^۱. اما تصور دکارت از مورد چهارم (یعنی ابطال‌ناپذیری) اگرچه توسط بسیاری از فیلسوفان دیگر نیز مطرح شده اما منکرانی نیز دارد. این که باورهای وانمودی ما از قبیل «من احساس درد می‌کنم»، «به نظرم می‌رسد که شیء قرمزی می‌بینم»، و «من احساس سوزش دارم» واقعاً ابطال‌ناپذیر (یا اصلاح‌ناپذیر) هستند، محل بحث و تأمل است. چرا که ممکن است کسی چنین باورهایی داشته باشد، اما نمی‌توان این باور را اصلاح‌ناپذیر دانست. مثل آنکه فردی ساده لوح و زودباور فقط به این دلیل که پزشک معالجش به او گفته که درد شانهاش در واقع نوعی خارش است، همیشه هنگام احساس درد بیان می‌کند که بدنش دچار خارش شده است. یا در آزمایشی واقعی، به فردی که گفته شده که باید با آهنی نشانه‌دار و گداخته، پشت وی داغ زده شود و سپس مشاهده نموده فلزی که از فرط داغی

۱- بنگری به: مقالات متعددی که در این اثر نگاشته شده است: (Descartes, 1968).

قرمز شده از اجاقی خارج گردیده است و صدای جِزِجِز آن را نیز شنیده است. اما بدون اینکه او متوجه شود، یک میله بسیار سرد به پشت او زده شده است. چنین شخصی برای چند ثانیه احساس سوزش بسیار زیاد داشته است.

به همین نحو، ممکن است این پرسش را مطرح کنیم که آیا باور وانمودی «به نظرم می‌رسد که شیء قرمزی می‌بینم» ابطال‌ناپذیر یا اصلاح‌ناپذیر هست یا نه. آیا این امکان وجود دارد که در مورد رنگها چنان مبهوت و سردرگم شویم که گمان کنیم واقعاً چیزی را به رنگ پرتقالی حس می‌کنم؟ و یا صرف اینکه به نظرم می‌رسد X را می‌بینم، کافی است برای آنکه چنین باوری اصلاح‌ناپذیر باشد؟

از این گذشته، مسأله بنیادی‌تر در ارتباط با مبنای سستی بر مبنای دو تعریف گذشته که با حروف D و E نشان داده شد، وجود دارد.

به عنوان مثال: آیا تعریف (D) یعنی: «باور B در مورد گزاره معین p حقیقتاً پایه است، اگر و تنها اگر B به نحو غیرقابل تردید یا بدیهی برای شخص S صادق باشد» خود، جمله‌ای غیرقابل تردید یا بدیهی است؟ آیا می‌توان به طور کامل آن را پذیرفت و بی‌هیچ تردیدی اظهار نمود که تمامی باورهای بدیهی یا غیرقابل تردید چنان یقینی هستند که صدق آنها تضمینی است؟

به همین ترتیب جمله (E) یعنی «باور B به گزاره معین P حقیقتاً پایه است، اگر و تنها اگر B یا غیرقابل تردید باشد یا بدیهی باشد یا مورد تأیید حواس» به خودی خود نه غیرقابل تردید است نه بدیهی و نه مؤید به حواس. بنابراین نمی‌تواند مطابق معیارهای خود دوام آورد. این جمله نیز با خود ناسازگار است.

به این ترتیب از نظر معرفت‌شناسان معاصر، باید پذیرفت که مبنای سستی دچار شکستی مایوسانه گردیده است. به همین جهت به گمان خویش به نوعی اعتدال‌گرایی یافته‌اند و از این قید که باورهای حقیقتاً پایه باید ابطال‌ناپذیر یا اصلاح‌ناپذیر باشد، دست برداشته‌اند، اما در عوض، به جای آن ابطال‌پذیری^۱ را اختیار کرده‌اند، نظریه‌ای که بر مبنای آن تقریباً هر یک از باورهای پایه ما می‌تواند کاذب شود. آنچه هنوز مبنای میان‌رو بدان معتقد است عبارت است از ساختار اساسی باورهای حقیقتاً بنیادی که از تمامی باورهای غیرپایه

1-fallibilism

پشتیبانی می‌کند. دلیل آنکه این مبنائرایان هنوز بر سر این ساختار اساسی باقی مانده‌اند عبارت است از مسأله تسلسل.

مسأله تسلسل^۱

از نظر معرفت شناسان یکی از عوامل قول به چنین نظریه‌ای عبارت است از متوقف ساختن تسلسل در توجیه استنتاجی. هنگامی که از دلیل مقدمات یک استدلال سؤال می‌شود، نمی‌توان این پرسش را در مورد مقدمات سایر استدلال‌هایی که به این مقدمات منتهی می‌شود، تا بی‌نهایت ادامه داد. چنانکه نه می‌توان این پرسش را صرفاً به مقدماتی ختم نمود که به لحاظ معرفت‌شناختی موجه نیستند (و به این ترتیب دچار شکاکیت ابدی گردید) و نه می‌توان نهایتاً صدق آن مقدمه را به خود آن ختم نمود تا مشکل دور پیش آید (البته، بسیاری از فلاسفه یک نظام دوری را می‌پذیرند مشروط بر آنکه این دور به اندازه کافی بزرگ بوده و درهم تنیدگی‌های آن به اندازه کافی تو در تو و بغرنج باشد، اعتقاد به چنین نظامی یکی از موارد موسوم به انسجام‌گروی^۲ به حساب می‌آید (Pojman, 2001, p. 107). تنها راهی که باقی می‌ماند، آن است که باورهای ذاتاً موجه^۳ را مبدأ و مبنای تمامی زنجیره‌های استنتاجی دانست، و این همان راهی است که توسط مبنائرایان برگزیده شده است. هر باور موجهی یا به خودی خود باوری است پایه‌(موجه) یا در زنجیره باورها، نهایتاً به باورهای ذاتاً موجه ختم می‌گردد. به این ترتیب مبنائگروی برای حل مسأله تسلسل، از سایر نظریات، قانع‌کننده‌تر بوده و بدون آن که موجب مصادره به مطلوب شود، زنجیره توجیه را متوقف می‌سازد.

نقد مبنائگروی سنتی

بر این نظریه اشکالات متعددی وارد شده است که به معروف‌ترین آنها اشاره می‌گردد:

-
- 1-the Regress problem
 - 2-Coherentism
 - 3-self-justified

اشکال اول: هم چنان که قبلاً خاطر نشان کردیم، مبنای کلاسیک (سنتی) یا حداکثری، چون به دنبال معرفت ابطال ناپذیر است، مواد و محتوای بسیار کمی برای برپایی عمارت معرفت یا آنچه باورهای اندیش‌ورانه ما آن را بنای معرفت تلقی می‌کند (یعنی گزاره‌های اولی)، در اختیار ما قرار می‌دهد. تمسک به معرفت ابطال ناپذیر برای به بار آوردن معرفت‌های استنتاجی یا باور موجه کافی به نظر نمی‌رسد (چرا که میان اکثر آنها نمی‌توان حد وسط و وجه ارتباط یافت)، بلکه منجر به شکاکیت در مورد عالم خارج، ادراک حسی، باورهای حافظه‌ای، اذهان دیگر، استقرا و مواردی مشابه آنها می‌شود.

اشکال دوم: مبنای کلاسیک هیچ توجیه استوار و قوی در مورد نحوه و کیفیت منتهی شدن معرفت‌های استنتاجی به گزاره‌های پایه به ما ارائه نمی‌کند. چه رسد به آنکه بتواند معرفتی را که در پی آن هستیم اعطا کند. حتی مبنای کلاسیک میان‌رو، که از خود انعطاف نشان داده و قیود و شرایط انسجام را می‌پذیرد، به جایی می‌رسد که از انسجام گروهی میان‌رو، غیرقابل تشخیص می‌گردد. به این ترتیب به نظر می‌رسد مبنای کلاسیک، ما را به دو راهی رهنمون می‌سازد که در آن یا شکاکیت را برگزینیم یا انسجام گروهی را.

اشکال سوم: از نظر کسانی چون ویلفرد سلارز¹ و لورنس بونژور² (بر اساس آنچه به برهان ارتقاء معرفتی³ موسوم است) مبنای کلاسیک بدون تمسک به فرضی ناموجه⁴ نمی‌تواند تبیین کند که چگونه یک توجیه تجربی تمامیت پیدا می‌کند. فرض کنید حرف A نمادی باشد از خاصیت «پایه بودن ذاتی» باور، در این صورت باوری به نام B، برای آنکه از خصوصیت «پایه بودن ذاتی» برخوردار باشد، مقدمات استدلال توجیهی ذیل که نام آن را S می‌نهیم (این نماد، جایگزین نام سلارز می‌باشد) باید خود موجه باشد.

برهان ارتقاء (S):

۱- باور B که از آن S است، دارای خاصیت A است.

1-Wilfred Sellars

2-Laurence Bonjour

3 -the Epistemic Ascent Argument

4-un warranted stipulation

- ۲- باورهایی که از خاصیت A برخوردارند، به احتمال زیاد صادق‌اند.
- ۳- بنابراین باور B که از آن S است، به احتمال زیاد صادق است.
- ۴- بنابراین باور B که از آن S است دارای توجیه معرفتی است (به این معنا که به نحو معرفتی، موجه است) (Bonjour, 1985, P.31-32).
- باید توجه نمود بحث ما درباره باورهای تجربی است، یعنی باورهایی پیرامون عالم خارج که شامل باورهای حسی، حافظه‌ای و خویشتن‌نگرانه^۱ (یعنی باورهای مربوط به حالات ذهنی بالفعل فرد) می‌باشد. بونژور مدعی است که اگر B، پایه باشد، مقدمه (۱) نیز موجه خواهد بود، و اگر پذیرش B برای کسی معقول باشد، وی باید ارتباط میان مقدمات ۱ و ۲ در استنتاج ۳ را دریافته باشد. یعنی، برای موجه بودن پذیرش B به عنوان یک باور ذاتاً پایه، S باید به لحاظ شناختی صاحب استدلال‌هایی برای پذیرش B باشد به نحوی که B اگر چه پایه نیست ولی به واسطه سایر باورها، موجه می‌گردد. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که B پایه نیست، زیرا توجیه آن حداقل بر یکی از باورهای تجربی دیگر مبتنی است. پیامد این سخن آن است که مبنای گروهی میانه‌رو نمی‌تواند مسأله تسلسل را حل نماید (Bonjour, 1985, P.31-32).

بخش دوم - مبنای گروهی سینوی

مطالعه آن چه در اندیشه غربی پیرامون مبنای گروهی صورت می‌گیرد، شاید این تصور را در ذهن بوجود آورد که ابن سینا و سایر فلاسفه مسلمان نیز در زمره قائلان به مبنای گروهی سنتی قرار می‌گیرند. این تصور اگر چه مطلقاً باطل و نادرست نیست ولی بررسی افکار ابن سینا نشان دهنده آن است که او دیدگاه‌های منحصر به فردی دارد که به دلیل ویژگی‌هایش باید آن را نسبت به سایر نظریات در حیطه مبنای گروهی سنتی متمایز دانست. بنابراین بهتر است به تبیین معرفت‌شناسی او پرداخته شود، البته در حدی که بتوان به بینش وی پیرامون مبانی معرفت و نحوه ابتناء سایر معرفت‌ها بر آنها وقوف یافت.

1-Introspective beliefs

ابن‌سینا به عنوان یک اصل کلی معتقد است که بشر قادر به درک حقایق امور می‌باشد (البته نه به نحو مستقل و غیروابسته). توانایی بشر برای درک امور، منحصر به امور طبیعی و مادی نیست و او می‌تواند حقایق ماورای ماده و طبیعت محسوس را نیز درک کند. انسان گاه امور و حقایق را مستقیماً و بدون واسطه درک می‌کند و گاه برای درک آنها از طریق واسطه عمل می‌کند. در حالت دوم انسان برای درک حقایق از قابلیت‌های فراوانی برخوردار است. مشاهده، فکر (تعریف و استدلال)، حدس و تجربه از جمله امکاناتی هستند که برای حصول معرفت از آنها بهره‌برداری می‌گردد. از این گذشته ادراک غیرمباشر انسانی دارای مراتبی چهارگانه است (عقلی، حسی، خیالی و وهمی). این نوع معرفت‌ها هم در حیطه تصورات و هم در حیطه تصدیقات متحقق‌اند. از میان آنها تنها یک قسم (عقلی) در فهم واقعیات به نحو متمایز و انسانی قابل توجه است، اما سایر موارد را نمی‌توان از اعتبار و اعتماد لازم برخوردار دانست. به همین دلیل در مباحث مربوط به برهان که به نحو غیرمباشر برای فهم واقع تلاش می‌شود، همین دسته از معرفت‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند. در متن این مقاله، آنجا که از مبادی معرفت سخن رانده می‌شود، غالباً مراد همین سنخ معرفت‌ها می‌باشد.

در حیطه معرفت‌های غیرمباشر، ابن‌سینا دو نوع اساسی معرفت را از یکدیگر متمایز ساخته است. او از یکی از این دو تعبیر به مشاهده و از دیگری تعبیر به یقین نموده است. مشاهده عبارت است از احضار مطلوب بدون هیچ گونه مانع. نقطه مقابل مشاهده، یقین نام دارد. یقین از نظر وی، احضار مطلوب همراه با حد وسط در ذهن است، در حالی که سایر قوا با آن تراحم ندارند (یعنی وقتی بیننده چیزی را می‌بیند و تخیل دیگری با مشاهده وی تعارض ندارد). یقین از آن جهت که یقین است به واسطه تمثّل حد وسط صورت می‌گیرد. اما مشاهده، ملکه‌ای است که حتی اگر با حد وسط همراه گردد، به آن نیازی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ص ۲۴۷-۲۴۸). با توجه به مباحثی که در سطرها بعد بدانها اشاره خواهد شد، او در معرفت‌شناسی خویش به نوعی معرفت‌های تصویری و تصدیقی قائل است که مبنای عام تمامی علوم و معرفت‌ها را تشکیل می‌دهد و برای درک آنها نیاز به هیچ گونه استدلال و تلاش عقلانی نیست و از آنها تعبیر به اولیات می‌نماید. به این

ترتیب معلوم می‌گردد اولیات از سنخ گزاره‌های مشاهده‌ای بوده و معرفت نسبت به آنها از معرفت‌های یقینی متمایز است. اینکه مراد از این مشاهده چیست، پرسش مهمی است. توجه به آثار مختلف ابن‌سینا نشان‌دهنده آن است که وی ادراک مباشر و غیرمباشر در مرتبه انسانی را مبتنی بر نوعی ارتباط وجودی میان انسان و حقیقت یا حقایقی ماورای عالم ماده می‌دانست که گذشته از آنکه منشأ معرفت‌های بشری هستند، مبدأ و منشأ وجودی انسان و سایر موجودات عالم مادون خویش به حساب می‌آیند. آنجا که انسان برای تحقق درک امور، صرفاً از این ارتباط با آن مبدأ بهره می‌گیرد، ادراک از سنخ مشاهده است. این مشاهده خود به انحای مختلفی صورت می‌گیرد. گاه صرف مشاهده بدون توجه به غیر بوده و خود، مقصود است، اما گاه صرف مشاهده برای فهم غیر صورت می‌گیرد. در این صورت گاه نفس انسان برای فهم غیر (به دلیل برخوردارگی از کمال لازم) می‌تواند به صرف این مشاهده اکتفا نماید. این همان است که قبلاً گفته شد ابن‌سینا در مورد آن تعبیر مشاهده را به کار برده است. اما آنجا که نفس (به دلیل نقص) نمی‌تواند برای فهم غیر به صرف این ارتباط اکتفا نماید و علاوه بر آن ناچار است از سایر قوای معرفتی که در نفس او تعبیه شده استفاده نماید، با سایر ادراکات غیرمباشر خویش مواجه است که برای تحقق یقین نسبت به آنها به واسطه یا وسط نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ ص ۱۱۱).

غیر از آنچه پیش از این گفته شد، توجه به دو پدیده دیگر نیز در فهم مبنای سینیوی نقش اساسی دارد: تفکر و حدس.

از نظر ابن‌سینا، انسان برای درک یقینی غیرمباشر بسیاری از واقعیت‌ها (به معنایی که پیش از این با اصطلاح یقین از آن یاد گردید) ناچار است از پدیده تفکر استفاده نماید. تفکر عبارت است از نوعی تلاش و حرکت ذهنی برای وصول به مطلوب از طریق معلومات پیشین (همو، ۱۴۰۳هـ ج ۱، ص ۱۱-۱۲). او این حرکت را در واقع تلاشی می‌داند که نفس انسان از طریق آن، معرفت را از واهب معرفت (امر ماورائی) طلب می‌کند و بدین ترتیب آمادگی و استعداد لازم برای برخوردارگی از فیض این معرفت را از خود نشان می‌دهد و با تحقق مشاکلت میان نفس و صورت مطلوب، فیض معرفت به او ارزانی می‌شود (همو، ۱۴۱۳هـ ص ۱۱۱). به این ترتیب فکر

عبارت است از نوعی تضرع که معد اجابت یا قبول فیض مناسب برای تمثیل ذهنی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳هـ.ص ۲۰۰). به عبارت دیگر فکر عبارت است از طلب استعداد تام برای اتصال به منبع فیض که ابن‌سینا آن را «عقل» نامیده است. از این رو فکر برای احضار حدود و تصور آنها و نیز برای احضار حد وسط نیازمند اتصال به مبادی است (همو، ص ۱۹۸). در این میان افرادی هستند که به دلیل آمادگی و اشتیاق بیشتر به انجام حرکت کامل مذکور، محتاج نیستند و واهب صور (آنکه ادراک و معرفت از او سرچشمه می‌گیرد)، این معرفت را از طریق حدس به آنها اعطا می‌نماید (همو). از نظر ابن‌سینا، کسی نیازمند به فکر است که یا نفس او دچار کدورت شده، یا از تمرین برخوردار نیست و به این دلیل از نیل به فیض الهی عاجز مانده، یا نفس او دچار گرفتاری‌هایی شده است. اگر کسی دچار این امور نشده باشد از جلا و روشنی نفس برخوردار است و از این رو می‌تواند به حق دست یابد (همو، ص ۱۱۰-۱۱۱). بنابراین حدود وسط از فیض الهی نشأت می‌گیرد و اگر تحقق آنها از طریق تفکر صورت نگیرد، حدس به حساب می‌آید (همو، ص ۲۰۰). شیخ، حدس را فیضانی الهی و اتصال عقلی می‌داند که از روی کسب روی نمی‌دهد و در آن فکر صورت نمی‌گیرد. کسی صاحب حدس است که نفس او دارای قوه قدسی است (همو، ص ۱۰۷).

بر همین مبنا است که شیخ انسانها را به چهار گروه تقسیم نموده است:

- ۱- کسانی که به محض تصور مطلوب، حد وسط را نیز می‌یابند.
- ۲- کسانی که نیاز به فکر قلیل و تردد در خیال دارند.
- ۳- کسانی که به فکر کثیر نیازمندند.
- ۴- کسانی که نیازمند تلقین‌کننده‌ای واحد آن هم خارج از فکر و عقل خویش می‌باشند (همو، ص ۷۲-۷۳).

از نظر او هر چه نفس در ساحت معقولات کمتر به حرکت و مسافرت بپردازد، کسب حدود وسط و آنچه در حکم این حدود است، کمتر واقع می‌گردد و هر چه در این حرکت و سیر و سفر کارآموده تر باشد، دستیابی آن به حدود وسط راحت‌تر صورت می‌گیرد (همو، ص ۲۰۰). با توجه به آنچه گفته شد، در علوم حقیقی (یعنی آنجا که مقصود، یافتن حقیقت امور است)، برهان، اندیشه‌ای است نشأت

گرفته از معلومات پیشین که با آگاهی نظام‌مند نسبت به آن معلومات و حرکت ذهنی می‌توان معرفت نسبت به آن امور را از منشأ و منبع معرفت کسب نمود. ابن‌سینا معتقد است انسانها در فکر و اندیشه خویش، نظام‌دهنده معرفت‌های پیشین هستند. همان معرفت‌های پیشین نیز ممکن است از طریق تفکر و اندیشه دیگری حاصل شده باشند، اما این زنجیره اندیشه‌های مبتنی بر معرفت‌های پیشین چه معرفت‌های متفرق و چه معرفت‌های نظام‌مند (در هر یک از علوم حقیقی) نه می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و نه ممکن است دچار توقف دوری گردد، بلکه به مبانی منتهی می‌گردد که یا در خود آن علم، بدون استناد و استدلال مفروض و مورد پذیرش است (اما در علمی دیگر اثبات می‌شود) و یا اساساً بیّن و غیرمحتاج به بیان و دلیل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ص ۱۸۴). او این ادعا را تنها منحصر به معرفت‌های تصدیقی نمی‌داند بلکه آن را شامل معرفت‌های تصویری نیز دانسته است (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰).

شیخ برای ابطال این دور و آن تسلسل اقدام به اقامه برهان نیز نموده است. او در جایی لازمه قول به تسلسل در معرفت‌های برهانی را دو امر محال دانسته است: یکی امکان وجود وسط‌های نامتناهی میان دو حد متناهی ذکر شده است و دیگری قول به وجود و عدم وجود همزمان وسط بین هر یک از حدود در آن علم (همو، ۱۴۰۴هـ، ص ۱۱۱). او معتقد است قائل شدن به جواز چنین تسلسلی موجب می‌شود در سیر صعودی و تنازلی معرفت، هیچ گاه به دو حد قضیه مطلوب (اصغر و اکبر) دست نیابیم (همو، ص ۲۲۹-۲۳۰).

به این ترتیب، ابن‌سینا هر یک از علوم و معرفت‌های نظام‌مند را منتهی به مبادی می‌داند که در آن علم از مبادی خاص آن علم به شمار می‌رود و در محدوده آن علم مورد اثبات یا بحث قرار نمی‌گیرد، بلکه اگر محتاج اندیشه یا بحث باشد، باید آنها را در علم و دانشی فراتر و عام‌تر مورد بررسی قرار داد. به این ترتیب علوم، دارای نوعی ارتباط طولی معرفتی می‌باشند که در مراتب این ارتباط طولی، در هر علم و دانش بالاتر، مبادی علم فروتر اثبات می‌شود. اما این مراتب در اوج خود به علم و دانشی ختم می‌گردد که مبادی سایر دانش‌ها به وجه عام در آن بحث می‌شود. این دانش عبارت است از فلسفه اولی (همو، ص ۱۶۵ و ۱۹۴). بنابراین

شیخ‌الرئیس معتقد است در هر دانشی، سه‌گونه معرفت موضوع (یعنی معرفتی که در خود آن علم به دست نمی‌آید بلکه یا از امور بین و بدیهی است و یا اگر نیاز به اثبات و بحث داشته باشد، در علمی عام‌تر بحث می‌گردد) وجود دارد که مبنای معرفت‌های مربوط به آن دانش را تشکیل می‌دهد: آنچه ماهیتش موضوع است (مبادی تصوری)، آنچه وجود آن موضوع (مبادی تصدیقی وجودی) است، و آنچه هم ماهیتش و هم وجودش موضوع (مبادی تصدیقی اعم از وجودی و غیر وجودی) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۷۰-۷۱). اینکه آیا می‌توان میان علوم و نظام‌های معرفتی مواردی را یافت که موضوعات مشترک یا اصول موضوع مشترک آن دانش‌ها را تشکیل دهد، از پرسش‌هایی است که ابن‌سینا مطرح نموده و سعی کرده بدان پاسخ دهد. از نظر وی برخی گزاره‌ها مبادی مطلق هر نوع معرفت را تشکیل می‌دهند. برخی گزاره‌ها را نیز می‌توان به عنوان مبادی مشترک تعدادی از دانش‌ها در نظر گرفت (همو، ص ۱۵۵-۱۵۶).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد مبنای‌گروی شیخ‌الرئیس تنها به دانش‌ها منحصر نیست، بلکه هر جا پای معرفت در میان باشد، چه در حیطه معرفت‌های نظام‌مند (مثل معرفت ریاضی، معرفت طبیعی، معرفت هندسی...) و چه در غیر آن، از مبادی می‌توان سخن گفت که بدون آنها اساساً هیچ معرفتی حاصل نیست. ابن‌مبادی را شیخ «المصدق بها بلاواسطه» نامیده است (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰-۶۶). شیخ برای تبیین این مطلب غیر از آنچه پیش از این ذکر شد، گاه این اصل را اثبات می‌کند که «همه چیز مجهول نیست». دلیل او بر این مطلب آن است که اگر «هر چیز مجهول باشد» خود این گزاره نیز باید مجهول باشد و تناقض حاصل مانع از پذیرش آن است (همو، ۱۴۱۳هـ ص ۱۱۸).

در این جا این سؤال بطور جدی مطرح است که از نظر شیخ‌الرئیس کدام گزاره‌ها را می‌توان گزاره‌های پایه یا مبادی نهایی همه معرفت‌ها (یا به تعبیر خود وی: مبادی مطلق همه معرفت‌ها) دانست. آیا آن‌گونه که در بخش اول این مقاله ذکر شد، این نوع گزاره‌ها منحصر در گزاره‌های خود پیدا است که صرف تصور موضوع و محمول آن در تصدیق به آنها کافی است؟ مطالعه عبارات‌های شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد که از نظر وی این گزاره‌ها دارای عرض عریضی است

و شامل انواع متعددی غیر از گزاره‌های مورد اشاره می‌باشد. او معتقد است تمامی این نوع گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که از صدق ضروری برخوردارند. این ضرورت گاهی تنها ضرورتی ظاهری است و گاهی ضرورت باطنی است. ضرورت ظاهری گزاره‌های پایه، به واسطه حس، تجربه یا تواتر حاصل می‌گردد. ذکر این نکته لازم است که ضرورت گزاره‌های محسوس یا مجرب تنها مأخوذ از حس یا تجربه نیست، بلکه در آنها یا صورت عقلی بعد از درک صورت شخصی و محسوس تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ هـ ص ۱۹-۲۱). اما ضرورت باطنی یا تنها ناشی از عقل است و یا آنکه علاوه بر عقل از امری دیگر نیز بهره می‌گیرد. آنچه دارای ضرورت باطنی ناشی از صرف عقل است، «اولی» نام دارد؛ مانند این گزاره که «هر کل بزرگتر از جزء است». سایر موارد ضرورت باطنی که غیر از عقل، از امور دیگر نیز بهره می‌گیرد، از دو حال خارج نیست: یا آنچه کم‌کننده به حساب می‌آید و امری است که به صورت غریزی برای انسان حاصل است. شیخ این نوع گزاره‌ها را «فطریات» می‌نامد؛ مانند: «هر چهار زوج است». یا آن معین امری است بیرونی.

در این صورت گزاره از جمله مبادی به حساب نمی‌آید، بلکه محتاج اثبات و اسناد به امور بیرونی است (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۳-۶۴). بر این اساس مبادی برهان پنج نوع می‌باشد: محسوسات، مجربات، متواترات، اولیات، فطریات. تمامی انواع معرفت‌های برهانی به یکی از این پنج قسم منتهی می‌گردد. با توجه به ویژگی‌هایی که شیخ برای گزاره‌های برهانی قائل است (ضرورت، کلیت، دوام، اولیت، یقینی بودن) (همو، ص ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۲۱). این مبادی نیز از تمامی شاخص‌های مزبور برخوردارند. به این ترتیب معلوم می‌گردد که مبادی و مبانی معرفت از نظر شیخ از تنوع و تعدد قابل توجهی برخوردار است و تنها شامل گزاره‌های اولی نمی‌گردد.

پرسش دیگری که مطرح است آن است که نحوه ابتدای تمامی انواع معرفت به معنای برهانی کلمه بر گزاره‌هایی که فی حد نفسه بیّن و خود پیدا می‌باشند (اولیات) چگونه است؟ برای پاسخ به این سؤال مهم باید توجه نمود از نظر شیخ، گزاره‌های اولی، قضایا و مقدماتی است که:

۱- از جهت قوت عقلی در انسان شکل می‌گیرد؛ ۲- سبب تصدیق آنها تنها ذات خود آنها است و در سرشت انسان وجود دارد؛ ۳- این نوع قضایا تنها محتاج امری است که ابن‌سینا از آن به مفکر جامع (قوه تنبه) یاد می‌کند. به این ترتیب که برای تصدیق این نوع گزاره‌ها به هیچ نوع فعالیت فکری از قبیل قیاس یا استقرا نیازی نیست، اما قوه یاد شده با استفاده از معانی بسیطی که از طریق حس یا خیال یا وجهی دیگر به دست می‌آورد، بدان قضایا دست می‌یابد. انسان بعد از تنبه به این نوع گزاره‌ها درمی‌یابد که گویی همواره به آنها عالم بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۴-۶۵). به عبارت دیگر نمی‌توان انسان را همیشه نسبت به این نوع گزاره‌ها آگاه و متوجه دانست. چرا که بدهت و خودپیدایی این نوع گزاره‌ها ناشی از فهم و تصور اجزاء آنها یعنی موضوع و محمول است و به همین جهت برای این نوع گزاره‌ها از نظر شیخ، مبانی و مبادی تصویری وجود دارد (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۵۳ و ۲۳۳). البته مبنا بودن تصور برای تصدیقات، تنها مختص به گزاره‌های اولی نیست و شامل حال تمامی گزاره‌ها می‌شود (همو، ص ۵۳). توجه به توضیح یاد شده در مورد اولیات از این جهت لازم به نظر می‌رسد که اصطلاح «اولی» گاه به معنایی متفاوت در عبارت‌های شیخ‌الرئیس به کار رفته (همو، ص ۶۹). گفتنی است که از نظر شیخ، ادراک نفس به خود، اولی است و از طریق کسب و اکتساب صورت نمی‌گیرد، این نوع ادراک از ادراکات اوائل (اولیات) است (همو، ۱۴۲۱ هـ ص ۲۱).

نحوه ابتدای معرفت بر گزاره‌های اولی

شیخ معتقد است مبادی عام در علوم را به دو صورت می‌توان به کار برد: یا بالقوه یا بالفعل. هنگامی که از آنها بالقوه استفاده می‌شود، یعنی هیچ گاه به طور صریح به عنوان مقدمه و جزء استدلال مورد استفاده قرار نمی‌گیرند، بلکه مفروض‌اند و در صورتی که نیاز پیش آید، به آنها توجه می‌شود. مانند آن که شخص استدلال‌کننده به مخاطب خویش اظهار می‌کند اگر مدعای اظهار شده را نپذیرد باید مقابل آن را بپذیرد (و این ناشی از اصل امتناع تناقض است). اما هنگامی که از آنها به نحو بالفعل استفاده می‌شود، گاه از معنای کلی آنها استفاده

می‌شود، مانند آنکه خود اصل تناقض به عنوان یکی از مقدمات استدلال استفاده شود، و گاه از معنای بومی و اختصاصی آن در حیطه علمی خاص بهره‌برداری می‌شود. مثلاً به جای اظهار این که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، از این گزاره استفاده می‌شود که «هر مقداری یا مشارک است یا مباین» در حالتی که مشارک و مباین با یکدیگر تقابل تناقض داشته باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ۱۵۶-۱۵۷). او در جمع‌بندی نسبتاً دقیقی اظهار می‌کند که: استفاده از این اصل عام در علوم به سه صورت انجام می‌شود:

صورت اول- گاهی از این اصل به عنوان مکمل تصدیق نسبت به مقدمات برهان استفاده می‌شود. مثلاً اگر برهانی حاوی صغرا و کبرایی فرض شود، این اصل (ولو آنکه بدان تصریح نشود) پشتوانه کبرای استدلال است. اگر چنین نباشد، آن گاه که در کبرا حکم کلی را برای موضوعی اثبات می‌کنیم احتمال این هست که سلب این حکم از آن موضوع، در کبرا ممکن باشد و بدین ترتیب حصول نتیجه یقینی و قطعی میسر نمی‌گردد. پس اعتقاد به این مبدأ اولی به عنوان مکمل تصدیق به مقدمات نیز مکمل تصدیق به نتیجه است.

صورت دوم- گاهی از این اصل نه به عنوان مکمل یکی از مقدمات، بلکه به عنوان مکمل خود قیاس استفاده می‌شود. به عبارت دیگر این اصل به شکلی، یکی از مقدمات قیاس را تشکیل می‌دهد. چنین امری در قیاس خلف صورت می‌پذیرد که در آن اثبات صدق مدعا در گرو کذب نقیض آن است. در مقدمات قیاس خلف، اصل اجتماع نقیضین (ولو به صورت مضمَر) تحقق دارد. چنان که گفته می‌شود: اگر مطلوب (مثلاً گزاره الف، ب است) صادق نباشد نقیض آن صادق است (و این اشاره به اصل «کل شیء إما أن یصدق علیه الموجب أو السالب» است پس باید «الف، ب نیست» صادق باشد).

صورت سوم - گاهی شکل تخصیص یافته این اصل مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته این تخصیص یا در ناحیه موضوع است یا در ناحیه محمول و یا هر دو. اصل کلی عبارت است از: «کل شیء إما أن یصدق علیه الایجاب أو السلب». همین اصل در صناعت هندسه ممکن است با این تعبیر بیان شود: «کل مقدار إما مباین و إما مشارک». در این مورد «کل مقدار» یکی از مصادیق «کل شیء» است. در طرف محمول نیز

ایجاب مشارکت و سلب آن (یعنی تباین) ایجاب و سلبی خاص است که مختص به صنعت ریاضیات است. علت این تخصیص واضح است زیرا نیازی وجود ندارد که قضیه به صورتی کلی مطرح شود بلکه به نحوی که در علم مورد نظر کاربرد دارد مطرح می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. ص ۱۹۰-۱۹۱).

یافته‌های پژوهش

از دیدگاه شیخ‌الرئیس، مبنا در مباحث معرفت، از انواع و انحصای متعددی برخوردار است. مبنای شیخ‌الرئیس بر مباحث مهم و متنوع نظریه فلسفی وی از جمله وجودشناسی مبتنی است. مهم‌ترین این مبانی عبارتند از: مبنا بودن موجودات فراتر نسبت به موجودات فروتر در جمیع اقسام معرفت از مشاهده گرفته تا یقین؛ مبنا بودن تصورات برای تصدیقات، مبنا بودن اصول موضوعه هر علم برای مسائل آن علم، مبنا بودن دانش‌های فراتر نسبت به دانش‌های فروتر و نیز مبنا بودن مجموعه بدیهیات برای سایر اقسام معرفت و در رأس بدیهیات، مبنا بودن اولیات برای جمیع اقسام معرفت‌های غیرمباشرة. در این دیدگاه به هیچ عنوان ادعا نمی‌شود که در الگویی هرم‌وار، کل اقسام معرفت به شکل منطقی به اولیات منتهی می‌گردد تا اشکال شود نتیجه این نقطه نظر آن است که برای توسعه و گسترش معرفت، لازم است میان اولیات، حد وسط وجود داشته باشد و به دلیل فقدان چنین حد وسطی میان اولیات هیچ گاه نمی‌توان شاهد وسعت یافتن معرفت بود. پایه بودن اولیات برای تمامی اقسام معرفت، در غالب موارد، امری تکمیلی و بالقوه به حساب می‌آید و به این ترتیب شکل مبنا بودن اولیات که مصداق منحصر معرفت‌های خودپیدا و خودروشن هستند، برای سایر معرفت‌ها از الگوی تصویری که پیش از این، در بخش نخست مقاله ترسیم گردید، تبعیت نمی‌کند. بنابراین با جرأت می‌توان ادعا نمود اشکالات متعددی که به مبنای شیخ‌الرئیس منتقین شده، بر مبنای شیخ‌الرئیس وارد نیست. البته در این میان باید بر نظام فلسفی ابن‌سینا تأکید نمود و توجه نمود که مبنای شیخ‌الرئیس سینیوی در صورتی قابل پذیرش است که این نظام مورد پذیرش قرار گیرد.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن علی، *الإشارات والتنبيهات*، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ
- ✓ همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱هـ ۱۳۷۹
- ✓ همو، *الشفاء المنطق*، به تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ همو، *المباحثات*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳هـ ۱۳۷۱
- ✓ همو، *النجاه*، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۴
- ✓ Alston, William, *The Reliability of Sense Percetpion*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1993
- ✓ Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, London, Benziger Brothers, 1911
- ✓ Aristotle, *Posterior Analytics*, tr.Hugh Tredennick, London, Harvard university, 1997
- ✓ Audi, Robert, *Epistemology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1998
- ✓ BonJour, Laurence, *the Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985
- ✓ Dancy, Jonathan, *Contemporary Epistemology*, New Your, Basil Blackwell, 1985
- ✓ Ibid and Ernest Soca, eds. *A companion to Epistemology*, London, Blacball, 1992
- ✓ Descartes, *A Collection of Essays*, ed. Willis Doney, London, Macmillan, 1968
- ✓ Descartes, Rene, *the Philosophical Works of Descartes*, trans By G. Ross and Elizabeth Haldane, Cambridge University Press, 1911
- ✓ Goldman, Alan, *Empirical Knowledge*, Berkeley, University of California Press, 1988

Archive of SID

- ✓ Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1748
- ✓ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1924
- ✓ Plato (427-347 BC) *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1961
- ✓ Pojman, Louis, ed, *How Can We Know?* 2nd ed, Belmont, CA, Wadsworth, 2001
- ✓ Pollock, John L, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1986