

چالش‌های پیش‌روی میناگرایی در فلسفه غرب با نگاهی به رویکرد علامه طباطبائی به میناگرایی

isa.mousazadeh83@gmail.com

عیسی موسی‌زاده / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز
دریافت: ۹۹/۰۳/۱۳ پذیرش: ۹۹/۰۸/۲۶

چکیده

میناگرایی دیدگاهی است درباره ساختار باورهای موجه، که باورها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یکی باورهای پایه، که برای موجه‌بودن نیازی به سایر باورها ندارند؛ و دیگری باورهای غیرپایه، که برای موجه بودن نیازمند باورهای دیگر هستند. میناگرایان درباره دو مطلب مهم اختلاف نظر دارند: یکی تبیین آنان از چگونگی موجه‌شدن باورهای مبنایی و دیگری تبیین آنان از نحوه تسری توجیه از باور مبنایی به باورهای غیرمبنایی. رویکردهای مختلف به این دو مطلب باعث قرائت‌های مختلفی از میناگرایی شده که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به «میناگرایی شدید» و «میناگرایی معتدل» اشاره کرد که امروزه شاهد نقدهای مختلفی نسبت به هر دو رویکرد هستیم. هدف مقاله حاضر که با روش کتابخانه‌ای و توصیفی صورت گرفته، این است که مهم‌ترین نقدهای ارائه‌شده به میناگرایی را گردآوری کرده و بیانی اجمالی از میناگرایی علامه طباطبائی، به‌عنوان نماینده معاصر حکمت متعالیه، ارائه دهد. در نهایت خواهیم دید که رویکرد علامه طباطبائی به میناگرایی، فاقد بسیاری از نواقص موجود در میناگرایی غربی است.

کلیدواژه‌ها: میناگرایی، درون‌گرایی، برون‌گرایی، میناگرایی افراطی، میناگرایی معتدل، علامه طباطبائی.

مقدمه

جمع‌آوری کند و سرانجام رویکرد علامه طباطبائی از حکمای متعالیه را به‌عنوان رویکردی کامل‌تر در مقایسه با رویکرد غربی‌ها ارائه کند.

۱. نمای کلی از مبنای مبنای

۱-۱. نظریه مبنای

در باب توجیه (justification) نظریه‌های متعددی وجود دارد که بدون شک مبنای مؤثرترین و بانفوذترین آنهاست. مبنای مبنای دربارۀ توجیه معرفتی (epistemic justification) بر این باورند که دو نوع توجیه وجود دارد: توجیه مبنایی (foundational) یا غیراستنتاجی (non-inferential) و توجیه استنتاجی (inferential justification) یا غیرمبنایی (non-foundational).

لذا توجیه از دیدگاه آنها به شکل زیر صورت‌بندی می‌شود:

باور S (believe) به قضیه P (proposition) [در صورتی موجه (justified) است که] یا خود باوری پایه (basic beliefs) باشد و یا مبتنی بر باورهای پایه باشد (گریلینگ، استرچن و مارتین، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

مبنای مبنای عموماً بر سر دو مسئله با هم اختلاف دارند، یکی تبیین آنان از چگونگی موجه‌شدن باورهای مبنایی، و دیگری تبیین آنان از نحوه تسری توجیه از باورهای مبنایی به باورهای غیرمبنایی است. این مسئله باعث به وجود آمدن رویکردهای مختلفی در مبنای مبنای شده که در نوشتار حاضر در دو رویکرد اصلی یعنی «مبنای افراطی» و «مبنای معتدل» خلاصه شده‌اند. اما با وجود اختلاف نظرهای فراوان ما در مبنای مبنای شاهد اصول مشترکی نیز هستیم که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مجموعه گزاره‌ها به دو قسم پایه و غیرپایه؛ و به تعبیری دیگر، به مبنای و رساختی تقسیم می‌شود.

۲. گزاره‌های غیرپایه بر گزاره‌های پایه مبتنی است و به واسطه آنها موجه و مدلل می‌گردد.

۳. دستیابی به گزاره‌های غیرپایه یا به تعبیر منطق‌دانان کلاسیک کسب گزاره‌های نظری، از راه استدلال صورت می‌گیرد.

۴. از این رو، رابطه میان گزاره‌های پایه و غیرپایه، تولیدی، زایشی و استنتاجی است؛ یعنی گزاره‌های غیرپایه از گزاره‌های پایه زاده می‌شوند.

۵. نسبت میان باورها و گزاره‌ها یا متقارن است یا نامتقارن (asymmetrical)؛ (نسبت میان الف و ب آن گاه متقارن است که همان

آنچه ما انسان‌ها را موجوداتی صاحب شناخت می‌سازد، استعداد و ظرفیت ما برای باور است. دغدغه اصلی که در خصوص باورها وجود دارد، صادق بودن آنها و چگونگی احراز آن است. درباره چگونگی احراز صدق باورها، بحث‌های مفصلی تحت عنوان کلی توجیه معرفت‌شناختی صورت گرفته و نظریه‌های مختلفی نیز داده شده است. پرسابقه‌ترین و مهم‌ترین نظریه در باب توجیه را می‌توان مبنای دانست که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد. در این رویکرد، توجیه دارای ساختاری رده‌بندی شده است؛ بدین صورت که برخی از باورها فی‌نفسه موجه‌اند و برای موجه بودن نیازی به شاهد و دلیل و باورهای دیگر ندارند؛ ولی در مقابل، برخی دیگر توجیه خود را از سایر باورها به دست می‌آورند.

اما مبنای در غرب، بخصوص بعد از اندیشه انتقادی کانت و با الهام از آن، مورد انتقادهای جدی قرار گرفت که افرادی همچون سالرز از سردمداران آن بودند، و در زمان معاصر نیز امثال بونجور (متقدم) و رورتی ادامه‌دهنده همین جریان بودند. انتقادهای مبنای در غرب اکنون باعث شده که شاهد گرایش‌های روزافزون به سمت روش‌های توجیهی دیگر، بخصوص عمل‌گرایی و انسجام‌گرایی، باشیم که سرانجامشان تسلیم شدن در برابر نسبی‌گرایی و گرایش شدید به اومانسیسم‌های مدرن است. نتیجه این گرایش‌ها روشن است؛ تخریب ارزش‌ها و ملاک‌های بشری در تمام حوزه‌ها و نهایتاً واگذاری انسان به حال خود؛ یعنی خودمحوری یا نهایتاً جامعه‌محوری.

لذا به نظر می‌رسد که یکی از ضروری‌ترین کارها در برابر این جریان‌های خطرناک، فهم عمیق و صحیح از دیدگاه مبنای و گسترش آن در جهت توانمند کردنش برای پاسخ‌گویی به مسائل روز است. در این راستا یکی از کارهای مقدماتی، آشنایی کلی با انواع مبنای و نقدهایی است که از سوی جریان‌های ضد مبنای علیه آنها ارائه شده است. در خصوص مبنای و نقد آن، هم در غرب و هم در جهان اسلام، آثار متعددی وجود دارد؛ ولی دسته‌بندی از اصلی‌ترین رویکردها در مبنای به همراه نقدهای مهم ضد مبنای به آنها در کنار رویکردی جدید به مبنای که از قابلیت و زمینه خوبی برای دفاع از مبنای برخوردار باشد، کمتر به چشم می‌خورد. مقاله حاضر تلاش دارد تا ضمن معرفی کلی مبنای، مهم‌ترین نقدهایی که علیه آن در غرب ارائه شده را

الف. درون‌گرایی

باید توجه کرد که درونی در اینجا اساساً معنایی معرفت‌شناختی دارد و منظور از آن نوعی دستیابی شناختی مستقیم یا دسترسی معرفتی است. در دستیابی مستقیم، ما از وجود ادراکات، باورها و حالات ذهنی و فرایندهای باورساز، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه داریم. دستیابی و آگاهی مستقیم و بی‌واسطه در توجیه یک باور، تنها با تأمل و ژرف‌اندیشی تحقق می‌یابد و به شرایط بیرونی یک باور یا حالت ذهنی بستگی ندارد. لذا تنها حالات درونی فاعل شناسا در تعیین بخشیدن به اینکه کدام باور فاعل شناسا موجه است، مدخلیت دارد.

لورنس بونجور (laurence Bonjour؛ ۱۹۹۲) نظریه‌ای را درون‌گرا می‌گوید که اگر و فقط اگر طبق آن نظریه تمام عوامل مورد نیاز برای اینکه باوری برای شناسایی معرفتاً موجه شود، به طور شناختی در دسترس شناسا باشد (زمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹).

وی بر این باور است که فعالیت‌های شناختی ما فقط در صورتی به لحاظ معرفتی موجه است که معطوف به هدف معرفتی؛ یعنی حقیقت باشد. بدین معنا که ما فقط باید باورهایی را بپذیریم که دلیل خوبی بر حقایق آنها در دست داشته باشیم. پذیرفتن یک باور بدون چنین دلیلی به منزله دست کشیدن از پی‌گیری هدف معرفت (حقیقت) است و می‌توانیم بگوییم که چنین پذیرشی از لحاظ معرفتی غیرمسئولانه است. به عقیده وی، مفهوم پرهیز از چنین عمل غیرمسئولانه‌ای، و مفهوم از لحاظ معرفتی مسئول بودن در باورها، هسته اصلی معنای توجیه معرفتی را می‌سازد (بونجور، ۱۹۸۵، ص ۸).

لوئیس پویمن (Luis Pojman) نیز برای درون‌گرایی دو شرط اساسی در نظر می‌گیرد؛ نخست اینکه تأکید درون‌گرایان بر آن است که در مورد هر باور باید دلایلی وجود داشته باشد که زمینه‌ساز یا توجیه‌کننده آن باور باشد و برخورداری از دلیل، به معنی توانایی دسترسی به دلایل، توانایی به خاطر آوردن دلایل، نقل دلایل به هنگام طرح سؤال و به کار بردن آنها به‌عنوان مقدمات یک استدلال است. شما می‌توانید تنها از طریق اندیشه قضاوت کنید که آیا باوری مفروض، برای شما موجه است یا نه. دومین شرط مرتبط با درون‌گرایی عبارت است از مسئولیت؛ و در مورد مسئولیت و وظیفه معرفتی، خاطر نشان می‌کند که باید در جست‌وجوی صدق باشیم و سازوکارهای شکل‌دهنده باورها را طوری تنظیم کنیم که باعث

نسبت، میان ب و الف هم برقرار باشد، مانند نسبت شباهت، در غیر این صورت نسبت، نامتقارن است، مانند نسبت پدر - فرزندی (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷-۱۵۸). به این ترتیب نسبت میان گزاره‌های پایه و غیرپایه یک طرفه یا نامتقارن است؛ چراکه گزاره‌های غیرپایه بر گزاره‌های پایه مبتنی‌اند و از گزاره‌های پایه به دست می‌آیند؛ اما گزاره‌های پایه به گزاره‌های غیرپایه مبتنی نیستند و از آنها به دست نمی‌آیند.

۱-۲. دلایل مبنای‌گرایان برای مبنای‌گرایی

از جمله دلایلی که مبنای‌گرایان برای دفاع از مبنای‌گرایی ارائه کرده‌اند، می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

الف. استدلال از راه احتمال و یقین:

لوئیس (C. I. Lewis) معروف‌ترین مبنای‌گرای سنتی قرن حاضر، این دلیل را ارائه کرده و می‌گوید: اگر چیز یقینی وجود نداشته باشد، هیچ چیز حتی محتمل هم وجود نخواهد داشت (دنسی، ۱۹۸۶، ص ۵۴)؛ یعنی اگر بخواهیم معلوماتی - حتی احتمالی - داشته باشیم، باید از پیش، n فقره معلومات یقینی نزد ما باشد؛ در غیر این صورت حتی یک فقره اطلاعی که از کمترین درجه احتمال برخوردار باشد، در اختیار ما نیست.

ب. استدلال از راه تسلسل:

بر اساس این استدلال شناخته شده، اگر همه باورهای ما استنتاجی باشند، وقتی یک باور موجه را در نظر می‌گیریم و می‌پرسیم که این باور چگونه موجه است، به باور دیگری رهنمون می‌شویم که باور نخست را تأیید می‌کند. زمانی که همین سؤال را درباره باور دوم می‌پرسیم به باور سوم رهنمون می‌شویم و همین طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و یا برای توقف گرفتار دور می‌شویم (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۸۲).

پس اگر باورهای استنتاجی در نهایت به باورهای غیراستنتاجی ختم نشوند، گرفتار دور یا تسلسل می‌شویم که در هر دو صورت منبعی برای توجیه نخواهیم داشت، و بنابراین هیچ باور موجهی نخواهیم داشت.

۱-۳. درون‌گرا و برون‌گرا بودن در مبنای‌گرایی

بحث از درون‌گرایی و برون‌گرایی بیشتر ناظر به شرایط توجیه است نه ماهیت و چیستی آن. برخی همه شرایط لازم و کافی توجیه را درونی می‌دانند و برخی همه را بیرونی، برخی دیگر نیز دست‌کم یکی از آن شرایط را بیرونی یا درونی می‌دانند.

آلین گلدمن (Alvin Goldman) نیز وظیفه‌ی یک نظریه‌ی توجیه معرفتی را، نه بیان دلایل و قراین صدق یک باور؛ بلکه بیان مجموعه شرایط غیرذهنی و مستقل از باورها می‌داند که نشان می‌دهد باورها در چه صورتی موجه و در چه شرایطی ناموجه‌اند. وی می‌گوید: گیرم واژه «موجه»، واژه‌ای ارزش‌گذار و ارزیاب بوده و هر تعریف درست یا مترادفی از آن نیز ویژگی ارزش‌گذارانه داشته باشد. گیرم که چنین تعارف یا مترادف‌هایی بتوان عرضه کرد؛ اما من علاقه‌ای به آنها ندارم. من خواهان مجموعه شرایطی اساسی‌ام که معین می‌کند، یک باور در چه صورتی موجه است. من خواهان نظریه‌ای درباره باور موجه‌ام که بر حسب اصطلاحات غیرمعرفتی معلوم کند که یک باور در چه صورتی موجه است (گلدمن، ۱۹۷۰، ص ۱۰۵).

از جمله لوازم دیدگاه برون‌گرایانه، تضعیف نقش استدلال در توجیه باورها و گسترده شدن حجم باورهای پایه در دستگاه شناختی بشر است. مبنای‌گرایی در اندیشه‌ی برون‌گرایان با مبنای‌گرایی در اندیشه‌ی برون‌گرایان تفاوت می‌کند. برای مثال از تفاوت‌های مبنای‌گرایان درون‌گرا با مبنای‌گرایان برون‌گرا می‌توان به دیدگاه آنها در مورد میزان باورهای موجه پایه اشاره کرد. نزد برون‌گرایان میزان باورهای پایه‌ای که توجیه آنها وابسته به دلیل و شاهد نیست، بسیار گسترده است؛ برخلاف درون‌گرایان که بخش اعظم باورهای موجه را باورهای مدلل و غیرپایه می‌دانند و به بیانی رویکرد قرینه‌گرایانه به آنها دارند.

۲. انواع مبنای‌گرایی و نقدهای وارد شده بر آنها

مبنای‌گرایان با دو مسئله جدی درگیرند که پاسخ‌های متفاوت به این مسائل باعث به وجود آمدن قرائت‌های مختلف از مبنای‌گرایی شده است. نخست اینکه ماهیت باورهای پایه چیست؟ چرا این باورها از امتیاز ویژه برخوردارند؟ توجیه ذاتی آنها به چه معناست؟ چگونگی تبیین توجیه مبنایی.

دوم اینکه باورهای غیرپایه چه ارتباطی باید با باورهای پایه داشته باشند تا از پشتیبانی معرفتی آنها برخوردار شوند؟ ساختار انتقال توجیه از باورهای پایه به باورهای استنتاجی و غیرپایه چگونه است؟ چگونگی تبیین نحوه تسری توجیه از باورهای مبنایی به سایر باورها. در یک تقسیم‌بندی کلی که براساس نحوه پاسخ مبنای‌گرایان به این دو مسئله صورت گرفته است، می‌توان دو رویکرد اصلی را در

افزایش میزان باورهای صادق و کاهش میزان باورهای کاذب شود. با استفاده از همه‌توانی که برای طلب باورهای صادق در اختیار داریم و متناسب ساختن قوت باورها با قوت شواهد در دسترس است که در باورهایمان موجه می‌شویم (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۷).

چیشلم (Chisholm) معتقد است که ما تکالیف و وظایفی معرفتی داریم؛ زیرا ما انسان‌هایی عاقلیم و از توانایی درک مفاهیم، باور کردن قضایا و استدلال آوردن برای درستی آنها برخورداریم و همین توانمندی مستلزم تکلیف یا وظیفه معرفتی و در نتیجه، مسئولیت خواهد بود. توجیه برای یک شخص اساساً چیزی جز برآوردن تکالیف معرفتی نیست (فتحی‌زاده، ۱۳۸۰).

به این ترتیب درون‌گرایان شرط لازم توجیه باور را آگاهی شخص باورکننده از عوامل توجیه می‌دانند و از این رو به رویکردی شدیداً قرینه‌گرایانه تن می‌دهند؛ زیرا که عوامل توجیه باور که باید در معرض آگاهی شخص باورکننده قرار داشته باشند، چیزی جز شواهد و دلایل تشکیل‌دهنده باور نمی‌توانند باشند. در مجموع می‌توان گفت که به‌طور معمول، درون‌گرایی با وظیفه‌گرایی (که مفهومی هنجاری و دستوری (normative) است) و قرینه‌گرایی (بینه‌جویی) (evidentialism) همراه است.

ب. برون‌گرایی

برون‌گرایان شروط درون‌گرایانه را برای توجیه لازم ندانسته و آن را دچار مشکلاتی جدی می‌بینند و برای مثال معتقدند که باورهای ما اگر واقعاً از منابع قابل اعتمادی تولید شده باشند، از توجیه برخوردار خواهند بود؛ حتی اگر شخص باورکننده نتواند از شیوه تولید باور خود، آگاهی داشته باشد و به‌همین دلیل برون‌گرایی با ناوظیفه‌گرایی و ناقرینه‌گرایی همراه است.

توجیه به معنای غیردستوری و ناوظیفه‌گرایانه به‌جای تأکید بر وابستگی باورها به اندیشه‌های ذهنی و اراده افراد، بر قابل اعتماد بودن سازوکارها و فرایندهای شکل‌گیری و حصول باور، یا بر روش‌های قابل اعتماد گردآوری باورها، یا بر احتمال صدق یک باور و یا بر علل موجه باور تکیه می‌کنند. معرفت حاصل از چنین فرایندهایی حاکی از وابستگی آن به اوضاع و احوال عینی و بیرونی و دور از دسترس معرفتی افراد است (فتحی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷).

باورهای حاکی از تجربه مستقیم داده‌های حسی (sense-datum) می‌دانند؛ چراکه مدعی هستند میان خود این باورها و اندیشه درباره آنها، این‌همانی برقرار است و هر دو به واقع یکی هستند.

در واقع مبنای‌گرایی کلاسیک تبیینی از این تصور تجربه‌گرایانه (empiricism) است که تقریباً هر شناختی حاصل تجربه است و این تصور را این‌گونه تبیین می‌کند که هر باوری که درباره حالات حسی حاضر ما نیست در نهایت بر باورهایی که درباره آن حالت‌هاست، تکیه دارد (همیلتون، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

در این رویکرد نگاهی کاملاً درون‌گرایانه درباره توجیه باورهای پایه به چشم می‌خورد؛ چراکه طبق بیان آنها باورهای پایه چنان‌اند که اولاً شناسا به اموری که سبب صدق محتوای باور می‌شود، دسترسی دارد و ثانیاً به تطابق بین محتوای باور و امر واقعی که آن را صادق می‌کند، دسترسی دارد و به‌این ترتیب تحقق چنین رابطه خاصی بین توجیه باور شناسا و آنچه سبب صدق آن باور می‌شود، موجب توجیه خطاناپذیری آن باور و به تبع آن، پایه شدن آن باور می‌شود. به‌این ترتیب عامل توجیه باورهای پایه در مبنای‌گرایی کلاسیک علاوه بر اینکه از سنخ باور نیست، تضمین‌کننده صدق باورهای پایه نیز هست.

به عقیده پلان‌تینگا (Plantinga؛ ۱۹۷۵) تقریرهای جدیدتر مبنای‌گرایی افراطی (سنتی) با دکارت آغاز می‌شود. طبق نظر دکارت باورهای پایه بدیهیات ذاتی (intrinsic self-evident) و بطلان‌ناپذیرها (indefeasible) هستند و از آنجاکه حس به جهت خطاهایش قابل اعتماد نیست؛ گزاره‌های بدیهی حسی خطاپذیرند و باور به آنها نمی‌تواند باور پایه محسوب شود. اما اگر این گزاره‌ها با گزاره‌هایی جایگزین شوند که حاکی از تجارب ذهنی بی‌واسطه ما از عالم خارج (یا درون) باشند، باور به آنها می‌تواند به جهت بطلان‌ناپذیر بودنش، باور پایه محسوب شود (پلان‌تینگا، ۱۹۷۵، ص ۴۶۱-۴۶۳).

برای مثال گزاره‌هایی مانند: «این درخت سبز است» یا «شربت ترش است»، به دلیل خطای حس، امکان خطا در آنها راه پیدا می‌کند؛ اما گزاره‌هایی مانند «به نظرم می‌رسد این درخت سبز است» یا «شربت به مزاجم ترش است» به دلیل حکایت از تجارب ذهنی بی‌واسطه خطاناپذیرند.

چیزم در تحلیل گزاره‌های خطاناپذیر دقت بیشتری به خرج داده و به عبارتی چون «به نظرم می‌رسد این درخت سبز است» و «شربت

مبنای‌گرایی از هم تمییز داد: «مبنای‌گرایی شدید» (radical) و «مبنای‌گرایی معتدل یا میانه‌رو» (modest).

۲-۱. مبنای‌گرایی شدید

تلاش‌های معرفت‌شناسی سنتی این بود که ماهیت معرفت و توجیه را تشریح و تحلیل، و دامنه و نحوه رشد آن را تعیین کند و مجموعه قواعد و دستورهایی برای دستیابی بهتر و دقیق‌تر به باورها تدوین کند و به این ترتیب راه رویارویی با شکاکیت را بر پایه باورهای یقینی و خطاناپذیر هموار کند و کاخ معرفت را با متکی کردن باورهای غیریقینی و خطاپذیر به باورهای یقینی و بنیادین برپا سازد.

ولتر/استورف رویکرد سنتی را تلاشی برای تشکیل مجموعه‌ای از نظریه‌هایی می‌داند که تمامی پیش‌داوری‌ها، سوگیری‌ها و حدس‌های ناموجه از آن حذف شده است. برای دستیابی به این هدف، باید با پایه محکم یقین آغاز کرد، و با روش‌هایی که همه ما به نحو یکسانی به اعتبار آنها یقین داریم، ساختمان نظریه را بر آن پایه استوار ساخت (ولتر/استورف، ۱۹۷۴، ص ۲۴).

این دیدگاه را می‌توان شامل طیف وسیعی از فلاسفه دانست؛ فیلسوفانی همچون افلاطون، ارسطو، توماس، دکارت، هیوم، بارکلی، لاک و نیز بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر مانند راسل و آیر.

مبنای‌گرایی افراطی خود شامل روایت‌های مختلفی می‌شود که یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین آنها مبنای‌گرایی کلاسیک است که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد.

اصول مبنای‌گرایی کلاسیک عبارتند از:

۱. مجموعه باورهای آدمی به دو دسته تقسیم می‌شود، باورهایی که نیازمند تأیید از سوی باورهای دیگرند و باورهایی که خود باورهای دیگر را تأیید می‌کنند.

۲. باور پایه‌باوری ناظر به حالات حسی (sensory states) و تجارب بی‌واسطه (experience immediate) است و تنها این‌گونه باورها هستند که باورهای غیراستنتاجی را می‌سازند.

۳. آنچه که باعث غنا و بی‌نیازی باورهای پایه در توجیه معرفتی می‌شود، خطاناپذیری این باورهاست، که تعریف منطقی (logical) آن، چنین است: «باور P برای S خطاناپذیر است، اگر و فقط اگر برای S محال باشد که به P باور داشته باشد و در این باور خطا کند» (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱-۲۱۵). مبنای‌گرایان مصداق این تعریف را همان

به مزاجم ترش است» را مستلزم نوعی گذر از امر عینی به ذهنی می‌داند و به معنای دقیق فلسفی، متکی بر نوعی استنتاج می‌شمارد؛ زیرا عبارت اول دلالت دارد که خارج از من چیز خاصی وجود دارد که به نظرم سبز می‌آید؛ و عبارت دوم متضمن این معناست که شربتی هست که به مزاجم ترش است. به قول ویلیام اُگام (William Ockham) نباید بی‌دلیل به چیزی جامه وجود پوشاند؛ از این رو، تعبیر باید به گونه‌ای باشد که تنها به اصل نمود و ظهور اشاره داشته باشد، نه شیء نمادین و امر عینی. تعبیر این امر به طوری که منظور فلسفی مورد نظر را تأمین کند، کار مشکلی است؛ زیرا زبان عادی برای این مقاصد فلسفی توسعه نیافته است (چیزم، ۱۳۷۸، ص ۸۹-۹۰).

به عقیده چیزم، گزاره «من احساس درد می‌کنم» وقتی مورد باور شخص s در زمان t باشد، امری است خود - پیدا یا خود - ظهور. امکان ندارد در باور به خویش دچار خطا شده باشم و علاوه بر این، امکان ندارد احساس اندوه و غصه داشته باشیم و در عین حال فاقد باور بدان باشیم (چیشلم، ۱۹۸۲، ص ۱۲).

۲-۲. مبنای ماعتدل یا میانه‌رو

در این دیدگاه باورهای پایه، باورهایی هستند که توجیه از آنها آغاز می‌شود و برای این کار باید امکان داشته باشد که یک باور را بدون عرضه دلیلی برای آن بپذیریم؛ اما لازمه چنین پذیرشی این نیست که ما همواره در پذیرش باور پایه کاملاً موجه باشیم؛ بلکه فقط در صورت نبود مثال نقض مناسب، پذیرش یک باور پایه از سوی ما موجه خواهد بود. بدین ترتیب هر باوری که غیراستنتاجی و سرآغاز توجیه باشد تا زمانی که دلیلی معقول برای انکار و ابطال آن در دست باورکننده وجود نداشته باشد، موجه و پایه خواهد بود. ولی این توجیه ضرورتاً از ذات و ماهیت ویژه آن بر نمی‌خیزد و پیوسته امکان خطاپذیری باور پایه وجود دارد و باورهای پایه به طور کامل از سایر باورها مستقل نیستند.

رید در خصوص اصل عقلانیت این گونه پیشنهاد می‌کند: «هر باوری درست و صادق است، مگر آنکه نادرستی‌اش اثبات شود؛ و من قوه‌های معرفتی انسان را (غیر از تخیل) که آثار خود را بی‌واسطه، یعنی بدون تأیید براساس بینه و سایر باورها تولید می‌کنند، از میان چیزهای دیگر، شریکی موافق، مشاوره مطمئن، دوست حس مشترک و دوست سعادت بشری یافته‌ام. این ویژگی‌ها، این قوه‌ها را به حق، سزاوار موافقت و اطمینان من می‌سازد؛ مگر آنکه برهان‌های

خطاناپذیری بر نبود اطمینان به آنها بیایم (رید، ۱۹۸۳، ص ۱۲). در واقع رید تشخیص می‌دهد ما در شرایط مناسب گرایش داریم، باور کنیم که جهانی خارجی وجود دارد، ما دارای ذهن هستیم، اشخاص دیگری وجود دارند، و مایلیم قضیه‌هایی را که از راه استقراء تأیید می‌شوند، آنچه دیگران به ما می‌گویند، آنچه به یاد می‌آوریم، آنچه حس می‌کنیم و از این قبیل امور را باور کنیم.

در مجموع می‌توان برای این نوع مبنای اصول زیر را بیان کرد:

۱. میان گزاره‌های پایه و غیرپایه نسبت نامتقارن وجود دارد.
۲. تردید در مورد هریک از باورهای روان‌شناختی (باورهای مربوط به حالات ذهنی ما، مانند تمایلاتمان) که غیرقابل تردید و خطاناپذیرند، جایز شمرده می‌شود.

۳. پایه بودن، امری نسبی - شخصی است. تقریباً هر باوری می‌تواند در شرایط معین، برای یک شخص خاص، پایه باشد.

۴. رابطه مبنایی اصلی عبارت است از توجیه باور، نه معرفت؛ البته معرفت غایت باور است و ممکن است بنیادی و اساسی هم تصور شود.

۵. مبنای میانه‌رو مجاز می‌داند باورهای روبنایی صرفاً براساس استقراء مبتنی باشد و با چشم‌پوشی از یقین قیاسی و جایگزینی آن با گستره باورهای برگرفته از استقراء، یقین معرفتی قربانی دستگاه باور مبتنی بر احتمالات می‌باشد.

۶. باید میان برخورداری از توجیه یک باور و توانایی اثبات برخورداری شخص از توجیه یک باور، فرق نهاد. بدین ترتیب لازم نیست شخص بتواند اثبات کند در توجیهی که کسب کرده است، موجه می‌باشد (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴-۲۸۶).

۷. در برخی از روایت‌های مبنای ماعتدل، سازگاری باورها با یکدیگر در برخی موارد، عاملی برای توجیه باور است؛ به عبارت دیگر، طبق این روایت، استناد به سازگاری باورها به عنوان یک عامل کمکی در توجیه، مجاز شمرده می‌شود (آئودی، ۱۹۹۸، ص ۲۰۵).

مطابق ادعای موزر طرفداران مبنای ماعتدل، سه رویکرد مهم را نسبت به توجیه مبنایی و غیراستنتاجی ارائه کرده‌اند:

۱. باورهای مبنایی خودموجه هستند، بدون نیاز به تأیید ادله؛
۲. از راه تجربه که خود امری غیر از باور است، به دست آمده‌اند؛
۳. از طریق منابع و ابزارهای موثق و قابل اعتمادی که خود باور نیستند، نظیر حافظه و ادراک حسی و درون‌نگری، موجه می‌گردند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶).

نیستند (موزر، مولدر و تروت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶-۱۶۸).
دی. ام. آرمسترانگ (D. M. Armstrong) از تمثیل دماسنج به‌عنوان الگوی صحیح جهت فهم معرفت استفاده کرده است. هنگامی که یک باور صادق بدون برخورداری از پشتیبانی ادله در ارتباط با اوضاع جاری به‌مثابه دماسنجی که درجه حرارت واقعی را درست نشان می‌دهد، ما از معرفت غیراستنتاجی برخورداریم (آرمسترانگ، ۱۹۷۳، ص ۱۶۲-۱۷۷).

بنابراین با فرایندهای قابل اعتماد، نه‌تنها در باورهایمان موجه هستیم، بلکه از معرفت نیز برخورداریم. پس معرفت صرفاً باوری صادق است؛ یعنی باوری است موجه که از فرایندهای قابل اعتماد ناشی شده است.

درباره منشأ مقبولیت اعتماد‌گرایی می‌توان به سه دلیل زیر اشاره کرد:
۱. با تعریف توجیه بر حسب صدق روشن می‌شود که چرا باور موجه از لحاظ معرفتی ارزشمند است و چرا صدق هدف معرفتی ماست و سازوکارهای قابل اعتماد شکل‌دهنده باور راه‌های رسیدن به این مقصودند.
۲. اعتمادپذیری و توجیه هر دو مشکک هستند. همان‌گونه که باورها ممکن است کمتر یا بیشتر موجه باشند، سازوکارهایی هم که آنها را ایجاد می‌کنند ممکن است کمتر یا بیشتر قابل اعتماد باشند.
۳. طرق تشکیل باوری که ما آن را معقول می‌پنداریم، طرقی هستند که ما آنها را اعتمادپذیر می‌دانیم. این امر بیان‌کننده رابطه‌ای شهودی میان توجیه معرفتی و اعتمادپذیری است (گریلینگ، استرچن، مارتین، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴).

۳. نقدهای وارد شده بر مبنای‌گرایی

۳-۱. نقدهای وارد شده بر مبنای‌گرایی شدید

۱) مبنای‌گرایی شدید از توجیه بسیاری از واقعیت‌های زندگی بشر ناتوان است و اغلب باورهایی که سرمایه زندگی عادی و روزمره ما را تشکیل می‌دهند، طبق این رویکرد محتمل نیستند. برای مثال هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم گزاره‌هایی مانند اشیای فیزیکی پایداری وجود دارند. اشخاصی غیر از من وجود دارند، محتمل هستند و باورهای تجربی یقینی، اصلاح‌ناپذیر و تردیدناپذیر، بر فرض وجود، بسیار اندک بوده و نمی‌تواند برای ساختن کل معرفت کافی باشد.

۲) باورهایی که بیشترین نوید‌کنندگی برای یقینی و اصلاح‌ناپذیر بودن را می‌دهند، بسیار اندک و غیرآگاهی‌بخش هستند (موزر، ۱۹۹۸، ص ۸۷).

توضیح مورد اول: طرفداران دیدگاه خودموجه مدعی‌اند که باور مبنایی، خود می‌تواند، قطع‌نظر از هرگونه تأیید ادله‌ای از غیر، خودش را توجیه کند.

چیشلم درباره معرفت شهودی و احساس درونی و نیز ادراک حسی می‌گوید: اگر به نظرم بیاید که سر درد دارم، پس برای من یقینی است که به نظرم می‌آید سردرد دارم. اگر به ادراک حسی دریابم که گریه‌ای در برابرم نشسته و اگر وجود گریه در برابر من با چیزهای دیگری که باور دارم ابطال نشود، پس من موجه‌ام باور کنم که گریه‌ای در برابرم وجود دارد (فتحی‌زاده، ۱۳۸۰).

توضیح مورد دوم: طرفداران توجیه مبنایی از طریق تجارب غیرباوری، باورهای خودموجه حقیقی را انکار می‌کنند.

موزر که از طرفداران این رویکرد است، توجیه را دارای سه سطح می‌داند:

۱. سطح توجیه‌کننده غیر گزاره‌ای: آنها تجارب غیرمضمونی و غیر گزاره‌ای ما هستند که فقط نیازمند به تبیین می‌باشند.
۲. سطح توجیه‌کننده گزاره‌ای پایه: آنها گزاره‌هایی هستند که توجیه خود را مدیون این تجارب هستند.

۳. سطح گزاره‌های موجه غیر پایه (موزر، ۱۹۹۳، ص ۱۴۴).

آنچه می‌تواند مبنای مطلق و بی‌قید باشد، محتوای تجربه‌هایی است که در رتبه قبل از گزاره‌های پایه قرار دارد. درست است که برخی از گزاره‌ها را پایه می‌نامند؛ ولی آنها پایه برای استنتاج بقیه گزاره‌ها هستند، نه پایه به نحو مطلق؛ چون خودشان به نحو غیراستنتاجی توجیه‌پذیرند. بنابراین آنچه اولاً و اصالتاً مبناست، تجارب و دریافت‌های حضوری انسان است، که به‌نحوی علت پیدایش آن را بدانیم و بتوانیم بیان داریم که چرا این سنخ از تجارب در زمان و مکان خاصی به وجود آمده است.

توضیح مورد سوم: طرفداران توجیه مبنایی از راه منابع قابل اعتماد معتقدند که توجیه غیراستنتاجی به منابع شکل‌دهنده باور، متکی است و این منابع با وجود اینکه خود، باور نیستند، تا اندازه‌ای به این دلیل که بیشتر میل به ایجاد باورهای صادق دارند، تا باورهای کاذب، حقیقت‌بخشند. اینکه فرایندهای قابل اعتماد و شکل‌دهنده باور، توجیه معرفتی ارائه می‌کنند، اعتماد‌گرایی معرفتی نامیده می‌شود، که نوعی برون‌گرایی معرفتی است؛ دیدگاهی که عوامل توجیه‌کننده‌ای را ممکن می‌داند که برای باورمند قابل دسترس

یقینی به نظر می‌رسد، دچار خطا یا خودفریبی هستیم. ما می‌توانیم تقریباً برای تمام نمونه‌های جملات خود - ظهور یا خود - پیدا مثال نقضی فراهم آوریم. از سوی دیگر، کارهایی که روان‌شناسان معرفت پیرامون فریب‌های درون‌نگرانه انجام داده‌اند تردیدهای زیادی بر قابلیت اعتماد گزارش‌ها و اظهارات درون‌نگرانه به بار آورده است (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۳۰۹-۳۱۱).

۳-۲. نقدهای وارد شده بر میناگرایی معتدل

به نظر می‌رسد این دیدگاه به دلیل نبود معیارهایی که بتوان توسط آنها باورهای پایه را تمیز داد، گرفتار نوعی نسبی‌گرایی شده و در واقع از آنجا که میناگرایی میان‌رو، انعطاف نشان داده و به پذیرش شرایط انسجام‌گرایش پیدا کرده، به جایی رسیده که از نوعی انسجام‌گرایی غیرقابل تشخیص شده است. به این ترتیب به نظر می‌رسد این رویکرد ما را به جایی هدایت می‌کند که در آن باید شکاکیت را برگزینیم یا انسجام‌گرایی را.

۲) مفهوم اعتمادپذیری مبهم است؛ چون توضیح اینکه روش قابل اعتماد برای کسب باور چیست، دشوار است. از این گذشته معیارهای اعتمادپذیری از موردی به مورد دیگر تفاوت می‌کند. همچنین توضیح مفهوم اعتمادپذیری با این مشکل مواجه است که امکان دارد روشی اعتمادپذیر برای کسب شناخت وجود داشته باشد که مبتنی بر کذب باشد (همیلتون، ۱۳۸۸، ص ۹۵-۹۶).

۳) میناگرایی میان‌رو استدلال می‌کند که:

- باور B که از آن S است خاصیت A را دارد.

- باورهایی که خاصیت A را دارند به احتمال زیاد صادق هستند.

- بنابراین باور B که از آن S است به احتمال زیاد صادق است.

- بنابراین باور B که از آن S است توجیه معرفتی دارد (بونجور،

۱۹۸۵، ص ۳۱-۳۲).

یعنی برای موجه بودن در پذیرش B به‌عنوان یک باور به ظاهر پایه، S باید به لحاظ شناختاری صاحب استدلال‌هایی برای پذیرش B باشد؛ به نحوی که B اگرچه پایه است؛ ولی به واسطه سایر باورها، موجه می‌شود. پس B پایه نیست؛ زیرا توجیه آن حداقل به یکی از باورهای تجربی دیگر مبتنی است.

۴) در اعتمادگرایی آنچه سازوکار شکل‌گیری باور به‌شمار می‌آید،

مبهم است. یک فرایند برای آنکه قابل اعتماد به‌حساب آید، باید چه

۳) این نوع میناگرایی دارای تناقض از راه خود - ارجاعی است؛ یعنی واجد ناسازگاری درونی و به‌عبارت دیگر، خوددویرانگر است (پلانتینگا، ۱۹۸۳، ص ۶۰-۶۱). اگر قرار باشد پذیرش یک باور فقط وقتی موجه باشد که آن باور یا بدیهی یا خطاناپذیر و یا با استفاده از روش‌های معتبر استنتاج منطقی از باورهای بدیهی یا خطاناپذیر استنتاج شده باشد، پذیرش خود این اصل موجه نیست.

۴) در میناگرایی کلاسیک، آغاز همه دانش‌های انسان درون اوست و دانش‌های ناظر به عالم خارج هم در نهایت به معارف بی‌واسطه حس و تجربه بازمی‌گردند، و این گذاری است از امر عینی به امر ذهنی و درونی و نوعی انتقال و فروکاهش است از بیرون به درون، و چون همیشه درون، درون من است، دامنه علوم پایه محدودتر شده، در چند معرفت درونی و شخصی خلاصه می‌شود. از نتایج این طرزتلقی جز «من‌گروی» یا «تنها‌گروی» نمی‌باشد؛ زیرا معارف انسان به یافته‌های خود او خلاصه می‌شود؛ در واقع ما، من‌های تنها می‌شویم (فعال، ۱۳۷۷، ص ۲۱۳-۲۱۴).

۵) میناگرایی شدید در خصوص نسبت تجربه‌ها و ادراکات حسی با باورهای تجربی و مشاهده‌ای و حتی پدیداری با یک دو راهی مواجه هستند.

اگر داده حسی را اموری غیرشناختی و غیرحکمی و خالی از هرگونه مضمون و محتوای عقلی و تعبیری بدانند، باید بگویند که چگونه این امور می‌توانند مبنایی برای توجیه باورها شوند. چون توجیه یک باور کاری منطقی است و تنها از طریق باورهای دیگر و فرایندهای شناختی امکان‌پذیر می‌گردد. اما اگر داده‌های حسی دارای مضمون و محتوای مفهومی و عقلی بدانند، در این صورت نمی‌توانند آن را از تعبیرهای مفهومی یا نقدهای عقلانی و ارتباط با باورهای دیگر برکنار بدانند (دپاول، ۱۳۸۷، ص ۸۴).

۶) به عقیده نیسیرت و ویلسون، شواهد نشان می‌دهد که امکان دسترسی درون‌نگرانهٔ مباشر (direct) به فرایندهای شناختی سطح بالا یا صفر است و یا بسیار کم. افراد و نمونه‌های آزمایش شده یا (الف) از وجود محرکی که تأثیری مهم بر عکس‌العمل آنها داشته، ناآگاه بوده‌اند، یا (ب) از وجود عکس‌العمل خویش ناآگاه بوده‌اند، و یا (ج) از اینکه محرکی معین بر عکس‌العمل معینی تأثیر داشته، ناآگاه بوده‌اند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۳۱۲).

۷) روان‌شناسان اثبات کرده‌اند که اغلب در مورد آنچه معرفت

- اگر محتوای گزاره‌ای داشته باشد، تنها وقتی می‌تواند موجّه باورهای دیگر باشد که خود موجّه باشد.

- اگر محتوای گزاره‌ای نداشته باشد، نمی‌تواند موجّه باورهای دیگر باشد.

- پس یا تجربه حسی، خود نیازمند توجیه است، یا موجّه نیست (لموز، ۲۰۰۷، ص ۶۲).

۴) میناگرایی سرشت کل‌گرایانه باور را در نظر نگرفته (ویلیامز، ۲۰۰۰، ص ۹۴-۹۵).

کل‌گرایی در باور یعنی اینکه اگر شناسا به گزاره‌ای باور داشته باشد، ضرورتاً به تعداد قابل‌توجهی گزاره‌ی دیگر هم باور دارد. حتی برای آنکه شناسایی واجد باوری باشد که میناگرا پایه می‌داند، باید دارای بسیاری باورهای دیگر باشد. اما در میناگرایی، باورهای پایه مستقل از هر باور دیگری موجّه می‌شوند.

۵) از نظر سلارز شناخت واقعیت‌های جزئی، مانند اینکه «این جسم سبز است» مبتنی بر شناخت کلی است؛ و استدلال می‌کند برای مثال، وقتی اینجا و اکنون با جسمی سبز روبه‌رو می‌شوم، تنها می‌توانم بدانم که اکنون گفتن اینکه «این سبز است» درست است؛ چراکه این صدق کلی را می‌دانم که در مواجهه با اجسام سبز سخن درستی که می‌توان گفت این است که «این سبز است» (سلارز، ۲۰۰۰، ص ۷۶). بنابراین از آنجاکه میناگرایی شناخت درباره جهان را از راه تجربه حسی (که روی پای خود ایستاده) می‌داند، پس دیدگاهی خطاست؛ زیرا مطابق استدلال او شناخت واقعیت‌های کلی پیش‌فرض شناخت مشاهده‌ای است.

۶) از یک طرف آگاهی‌های محض به داده‌های حسی فقط معلول پدیده‌ها و حوادث خارجی نیست و بخش دیگری از علت توسط وضعیت درونی ذهن یا مغز ایجاد می‌شود که بی‌گمان به تربیت فرهنگی، دانش، اطلاعات قبلی و انتظارات مشاهده‌گر بستگی دارد (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

پس برای اینکه یک باور تجربی و حسی بتواند مبنای توصیف یک پدیده خارجی قرار گیرد، باید با قرائن و آگاهی‌های کافی دیگر همراه شود. از طرف دیگر، اگر باورهای پدیداری را بیانگر حالات روان‌شناختی و درونی شناسنده بدانیم و در قالب عباراتی مانند «به نظر رسیدن»، «احساس کردن» بازسازی کنیم؛ باز لزوم وجود قرائن و اطلاعات و آگاهی‌های دیگر یکسره منتفی نمی‌شود؛ چون به واقع

میزان از باورهای صادق را فراهم آورد (۸۰٪، ۹۵٪، ۹۹.۹٪)؛ به‌نظر می‌رسد اولین بار که شخصی یک باور را از طریق آنچه نهایتاً فرایندی قابل اعتماد به حساب می‌آید، کسب می‌کند، این باور را نمی‌توان به‌تجوی توجیه‌پذیر، موجّه نامید؛ زیرا هنوز یک پیشینه موفق برای آن فرایند به‌وجود نیامده است. از این گذشته بیان شرایط استاندارد که یک فرایند باید از آنها برخوردار باشد تا به‌نحو قابل اعتماد عمل کند، مشکل به‌نظر می‌رسد (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

۳-۳. نقدهای واردشده بر اصل میناگرایی

۱) سلارز استدلال می‌کند که:

- باوری پایه است که در توجیه آن، حداقل به‌نحو ایجابی، باور دیگری مدخلیت نداشته باشد.

- باوری پایه است که محصول فرایندی غیراستنتاجی و اعتمادپذیر باشد.

- فرایند باورساز غیراستنتاجی تنها وقتی باور پایه می‌سازد که شناسا به اعتمادپذیری آن فرایند باور داشته باشد.

- پس توجیه باور شناسا به اینکه باوری پایه است منوط به باور دیگری (اعتمادپذیری فرایند موجّه آن) است.

- پس آنچه باور پایه خوانده می‌شود، استنتاجی است.

- پس باور پایه وجود ندارد (آلستون، ۱۹۸۹، ص ۶۳-۶۴).

۲) وی همچنین استدلال می‌کند که:

- به درستی بر ساختن هر باوری، از جمله باورهای پایه، منوط به کاربست درست مفاهیم است.

- کاربست درست مفاهیم مستلزم صدور احکام درستی است.

- هر حکم درستی مستلزم به درستی در ذیل یک مقوله درآوردن است.

- به درستی در ذیل یک مقوله درآوردن مستلزم اولاً به درستی به یادآوردن موارد پیشین کاربست آن مقوله و ثانیاً مقایسه درستی درباره شباهت مورد اخیر با موارد پیشین است.

- پس آنچه باور پایه خوانده می‌شود استنتاجی است.

- پس باور پایه وجود ندارد (فیومرتون، ۲۰۰۲، ص ۲۱۶-۲۱۷).

۳) هر دو نوع میناگرایی تجربه حسی را موجّه برخی باورهای پایه می‌دانند. بونجور با یک قیاس ذوحیدین این‌گونه استدلال می‌کند که:

- یا تجربه حسی ما محتوای گزاره‌ای دارد، یا ندارد.

این افعال بر نوعی تطبیق و مقایسه میان موضوع ادراک شده و اشیای مشابه دیگر دلالت می‌کند.

برای مثال باید این‌گونه بگوییم که «ذغال همان‌گونه به‌نظر می‌رسد که اشیای سیاه رنگ در حالت طبیعی به‌نظر می‌رسند»؛ ولی اطلاعات ما درباره ویژگی‌ها و شرایط طبیعی نمود و بروز نوع خاصی از ویژگی‌های اشیای فیزیکی و تطبیق آن ویژگی‌های نوعی با نمونه موردنظر و داوری درباره مشابه یا نامشابه بودن آنها ذاتاً بدیهی و موجه نیست و احتمال خطا در تشخیص و داوری و همچنین امکان تحول و دگرگونی اطلاعات قدیم یا ورود اطلاعات جدید و تنگ‌تر یا فراخ‌تر شدن دامنه معانی واژه‌ها و عبارات وجود دارد (فتوحی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲-۱۵۴).

۴. مبنای در اندیشه علامه طباطبائی

حکمای حکمت متعالیه ابتدا تقسیمات خاصی را در علم انجام داده‌اند و در ادامه با توجه به تقسیمات انجام‌شده، نحوه موجه بودن عالم را در علم خود توضیح داده‌اند. آنها ابتدا مطلق علم را به حضوری (که در آن واقعیت معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر است) و حصولی (که در آن معلوم به‌واسطه تصورات و مفاهیم نزد عالم حاضر است) و سپس خود علم حصولی را به حضوری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند و در ادامه علم حصولی را چه در بعد حضوری و چه در بعد تصدیقی به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند.

وجه مبنای دیدگاه حکمای متعالیه و بخصوص علامه طباطبائی در این بیان است که علوم نظری باید به علوم بدیهی منتهی شده و توسط آنها تبیین شوند؛ در غیر این صورت گرفتار دور یا تسلسل شده و هیچ علمی حاصل نمی‌شود. به همین دلیل ایشان هم در خصوص تصورات و هم در خصوص تصدیقات قائل به مبنای شده و مبتنی بودن شناخت نظری به شناخت بدیهی را در تصورات از طریق تعریف، و در تصدیقات از طریق برهان ممکن می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۳ و ۵۲).

در خصوص بدیهیات نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، تمایزی است که باید بین اثبات باورهای بدیهی و اثبات بدهد آنها قائل شد. عدم توجه به همین نکته، تردیدهایی را در خصوص وجود باورهای پایه به وجود آورده است که در قسمت انتقادات دیدیم و حکمای متعالیه به این مسئله توجه داشتند.

تصدیق‌های بدیهی مورد قبول علامه، اولیات هستند که تصور

درست موضوع و محمولشان، و یا اگر شرطی بودند، تصور درست مقدم و تالی‌شان برای تصدیقشان کافی است و هیچ نیازی به گزاره یا تصدیق دیگری در این خصوص نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). در خصوص صورت و شکل برهان هم ایشان شکل اول قیاس را بدیهی‌الانتاج می‌دانند که بقیه اشکال با ارجاع به آن توجیه می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). در خصوص تصورات بدیهی هم می‌توان به تصور وجود اشاره کرد که نمی‌شود تعریفش کرد؛ یعنی برای تصورش محتاج هیچ تصویری نیستیم.

نکته پایانی که باید به آن اشاره کرد و از ابتکارات خود علامه به‌شمار می‌رود، این است که تمامی علوم نهایتاً باید به علوم حضوری بازگردند. علوم حضوری به دلیل اینکه در آنها واقعیت معلوم، بدون واسطه نزد نفس حاضر می‌شود، خطاناپذیرند و بازگرداندن علوم حصولی به علوم حضوری باعث می‌شود علوم حصولی در خصوص اثبات مطابقتشان با واقع از جایگاه محکمی برخوردار باشند؛ چراکه علوم حصولی برخلاف علوم حضوری نیازمند اثبات مطابقت با واقع هستند.

آنچه از بیان علامه در این بحث برمی‌آید، این است که بازگشت علوم حصولی به حضوری به این معناست که علوم حصولی برگرفته از علم حضوری نفس به مجردات عقلی و مثالی است.

«العلم الحسولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل ماخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی المدرک» (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۳۱).

توضیح اینکه به عقیده ایشان صورت‌های علمی و ادراکی در حقیقت موجودات مجرد عقلی و مثالی هستند که مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و با وجود خارجی خود نزد نفس حاضرند و نفس علم حضوری به آنها دارد؛ اما این عقل است که با یافتن و برقراری نسبت‌های بین آنها و موجودات مادی، چنین توهم می‌کند که آنها صورت ادراکی امور مادی و وجود ذهنی آنها هستند که آثارشان را از دست داده‌اند و همین توهم منشأ شکل‌گیری علوم حصولی است. به این ترتیب علم حصولی چیزی نیست جز اعتباری که عقل از علم حضوری می‌کند.

البته امور مادی و اتصال به جهان خارج در کسب علوم حصولی نقش ویژه‌ای دارد. نقش اتصال با جهان خارج این است که آن از یک طرف نقش اعدادی داشته و نفس را مستعد مشاهده مجردات

می‌کند و از طرف دیگر زمینه‌ساز فعالیت قوه واهمه و اعتبار علوم حصولی است. (شریف‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۸۲-۸۹). به‌این ترتیب چگونگی احراز مطابقت علوم حصولی با واقع روشن می‌شود. این‌گونه وصف‌کردن بعد هستی‌شناختی علم، دستاوردهای زیادی برای معرفت‌شناسی خواهد داشت؛ از جمله اینکه توجیه باورهای پایه با دلیل (یعنی به‌وسیله باورهای دیگر) صورت نمی‌گیرد؛ بلکه آنها به‌وسیله مواجهه با واقعیت توجیه می‌شوند. به بیان روشن‌تر، شاید بتوان گفت که آنها با علت توجیه می‌شوند نه با دلیل.

نتیجه‌گیری

آنچه از مقایسه رویکرد غربی‌ها و رویکرد علامه طباطبائی به‌عنوان نماینده فلاسفه حکمت متعالیه به‌دست می‌آید، این است که مشکل اصلی غربی‌ها در درجه اول نه در خصوص معرفت‌شناسی، که مربوط به هستی‌شناسی علم است. عدم درک درست چگونگی هستی علم و رابطه عمیق آن با معرفت‌شناسی که در واقع یک حقیقت با دو اعتبار هستند؛ باعث ارائه تبیین‌های ناقص از مبنای‌گرایی و به‌تبع آن وجود جهات انتقادپذیر شده است. اما علامه طباطبائی با تکیه بر علم حضوری و برگرداندن علوم حصولی به آن، توانسته است در درجه اول اصل مبنای‌گرایی را به‌عنوان امری کاملاً قابل دفاع و در واقع امری انکارناپذیر معرفی کند و در درجه دوم از خطاناپذیری باورهای پایه، تبیینی معقول ارائه کند.

بنابراین مبنای‌گرایی مورد انتقاد غربی‌ها به علت نداشتن پشتوانه هستی‌شناختی مناسب از علم (چیزی که در رویکر علامه بسیار نیرومند ظاهر شده است) توانسته پاسخ‌های درخوری به منتقدان خود بدهد و بیشتر آنها از مبنای‌گرایی ناامید شده و به شکل‌های دیگر توجیه، روی آورده‌اند.

منابع.....

پویمن، لوئیس پی، ۱۳۸۷، *معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق.
چالمرز، آلن، ۱۳۷۴، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، علمی و فرهنگی.
چیزم، رودریک، ۱۳۷۸، *نظریه شناخت*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، حکمت.
حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
دپاول، مایکل آر، ۱۳۸۷، *بازگشت به مبنای‌گرایی سنتی*، ترجمه رضا صادقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
زمانی، محسن، ۱۳۹۱، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، هرمس.

شریف‌زاده، بهمن، ۱۳۸۲، «پایه ارزش معلومات»، *ذهن*، ش ۱۶ و ۱۵، ص ۸۹-۸۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۳، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
_____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۹۱، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

فتحی‌زاده، مرتضی، ۱۳۸۰، «نگاهی به مسئله درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۷ و ۸، ص ۸۹-۶۴.
_____، ۱۳۸۴، *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، کتاب طه.

فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

فیومرتن، ریچارد، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، حکمت. گریلینگ، ای. سی، اسکات استرجن و ام. جی مارتین، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی*؛

مجموعه آشنایی با فلسفه تحلیلی ۱، ترجمه امیر مازیار، تهران، حکمت.

موزر، پل، مولر و تروت، ۱۳۸۷، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

همیلتون، کریستوفر، ۱۳۸۸، *معرفت‌شناسی: بخش اول از کتاب فهم فلسفه*، تهران، علمی و فرهنگی.

Alston, W. P., 1989, *What Is Wrong With Immediate Knowledge*, in *Epistemic Justification*, Ithaca, Cornell University Press.

Armstrong, D. M., 1973, *Belief and Knowledge*, Cambridge University Press.

Audi, Robert, 1998, *Epistemology*, Routledge, New York.

Bonjour, Laurence, 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Chisholm, R. M., 1982, *Foundations of Knowledge*, Minn Eapolis, University of Minnesota Press.

Dancy, Jonathan, 1986, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New York, Basil Blackwell.

Fumerton, R., 2002, *theories of Justification*, in *Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul Moser, Oxford, Oxford University Press.

Goldman, Alvin, 1970, "What is Justified Belief?", in *Justification and Knowledge*, (ed), Georgepapas. Amp. D. Reidel, Repinyed in Liaisons.

Lemos, N., 2007, *An Introduction to Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Moser, Paul. K. and Vander Nat, 1993, *Emprical Knowledge*, U. S. A, Rowman and Little Field.

Moser, Paul. K, Molder, Trout, 1998, *The Theory of Knowledge*, New York, Oxford.

Plantinga, Alvin, 1975, *Religious Belief Without Evidence*, in Pojman, Louis, *Philosophy of Religion: An Asnthology*, U. S. A, Wadsworth Publishing Company.

_____ , 1983, *Reason and Beliefin Goog*, in Faith and Rationality, eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Reid, Thomas, 1983, *An Inquiry in to the Human Mind on the Principles of Common Sense*, in Ronald Bean Blossom and Keith, Inquiry and Essay, Indiana Polis, Hackett.

Sellars, Wilferd, 2000, *Empiricism and the Philoosophy of Mind*, Cambirdge MA, Harvard University Press.

Williamson, T., 2000, *Knowledge and Its Limits*, Oxford, Oxford University Press.

Wolterstorff, Nicholas, 1974, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, Eerdmans.