



محمدحسین زاده^۱ | اعتبار عقل از راه عقل در دستگاه مبنایان؛ تبیین و ارزیابی*

چکیده

مبنایان با این معضل روبرو است که چگونه می‌توان معرفت و معرفت‌های عقلی را از راه منع عقل ارزیابی کرد؟ براساس این اشکال، اعتبار عقل، خود از راه عقل اثبات می‌شود که این دوری آشکار است. در این نوشتار پس از تبیین و تقریر نقد پیش گفته، به بررسی و ارزیابی آن می‌پردازیم و با تأمل در تقریرهای اشکال به این نتیجه رهنمون می‌شویم که این اشکال، متوجه خود پایه‌ها و مبادی و نه ابتدای گزاره‌های نظری بر مبادی بدیهی هستند. پیامد این کاوش ژرف و دشوار این است این گونه اشکالات شکاکانه را به دو گونه می‌توان پاسخ گفت: پاسخ‌هایی ویژه و پاسخ‌هایی عام. افزون بر ارائه پاسخ‌هایی ویژه با تمرکز بر معیار صدق و راه‌حل‌های اندیشمندان مسلمان در این مسأله، می‌توان پاسخ‌های نقضی و حلی عام بسیاری ارائه کرد که دسته‌ای از آن پاسخ‌ها بر استدلال ناپذیری و نیز شهودی بودن مبنایان برگزیده استوار است.

واژگان کلیدی: معیار صدق، علم حضوری، اولی، ذاتی، اولیات، عقلانیت و استدلال ناپذیری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰

۱- عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). mohammad_h@qabas.net



درآمد

مبناگرایی و اشکال واردشده بر آن

راه حل برگزیده در مسأله «معیار صدق» مبناگرایی است.^۱ شاکله بنیادین مبناگرایی به دو اصل ارجاع می‌یابد: ۱- تحقق گزاره‌های پایه و مبادی بدیهی؛ ۲- ابتدای گزاره‌های مبنی بر گزاره‌های بین یا مبادی پایه و ابتدای گزاره‌های نظری بر مبادی بدیهی. از نگاه مبناگرایی، معیار صدق گزاره‌های یقینی نظری، اعم از پیشین و پسین، ارجاع آن‌ها به بدیهیات اولیه (و در نهایت وجدانیات) است. اگر این گزاره‌ها به شکل منطقی صحیحی از بدیهیات اولیه استنتاج شوند، یقینی، صادق و مطابق با واقع خواهند بود.

اشکال‌ها یا نقدهایی هر دو اصل را هدف قرار داده‌اند. از جمله این اشکال‌ها که ممکن است بر راه حل ارائه شده در مبحث معیار صدق و پایه‌های بدیهی به ذهن راه یابد، محذور دور و تسلسل است. در واقع نقد مزبور متوجه منبع دستیابی به بدیهیات اولیه یا اولیات است. بر اساس این اشکال، اعتبار عقل خود از راه عقل اثبات می‌شود که این دوری آشکار است. در این نوشتار پس از تبیین و تقریر نقد پیش گفته، به ارزیابی آن می‌پردازیم و راه‌حلهایی را وا می‌کاویم.

مبناگرایی حتی بر اساس قرائت برگزیده با مسأله‌ای بسیار دشوار روبرو است و آن این‌که چگونه می‌توان معرفت را با معرفت، هرچند معرفتی یقینی، ارزیابی کرد؟ مشکل مزبور، روش شناختی می‌نماید و راه هرگونه پژوهش معرفت‌شناختی را مسدود می‌کند و ما را در بن‌بستی معرفتی گرفتار می‌سازد. توضیح این‌که بر پایه این اشکال شکاکانه که خود گونه‌ای استدلال عقلی و استناد به بطلان دور و تسلسل است، ما با معرفت، هرچند معرفت یقینی، قضایا را ارزیابی می‌کنیم. خود این ارزیابی، معرفت گزاره‌ای است و با عقل انجام می‌پذیرد و نیاز به ارزیابی دارد. حال آن معرفت را چگونه ارزیابی می‌کنیم؟ با عقل و معرفت گزاره‌ای دیگر؟ اگر سلسله را ادامه دهیم، تسلسل پیش می‌آید و اگر آن را بر معرفت پیش مبتنی کنیم، دچار محذور دور می‌شویم. به این ترتیب بر اساس این اشکال، اعتبار عقل، خود از راه عقل اثبات می‌شود که این دوری آشکار است.

اشکال پیش‌گفته را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تقریر کرد: از سوئی، گزاره‌های نظری از راه استدلال اثبات می‌شوند و معرفت و تصدیق آن‌ها از این طریق میسور و قابل دستیابی است. اما استدلال، خود مبتنی بر عقل است و عقل تمام نقش یا مهم‌ترین نقش را در آن ایفا می‌کند. بنابراین گزاره‌های نظری و تصدیق آن‌ها به عقل وابسته هستند. از سوی دیگر، بر اساس مبناگرایی، صدق گزاره‌های نظری با ارجاع به بدیهیات محرز می‌شود.



منبع دستیابی به احکام در بدیهیات اولیه نیز عقل است و این گونه گزاره‌ها با عقل و از راه آن پذیرفته می‌شوند. پس شناخت و احراز صدق آن‌ها نیز از راه عقل است. اکنون پرسش این است که اعتبار خود عقل با چه منبعی به دست می‌آید؟ آشکار است که نمی‌توان اعتبار عقل را با خود عقل محرز ساخت؛ چگونه می‌توان برای اعتبار عقل به خود عقل استناد جست، درحالی‌که این استناد، دوری آشکار است؟

به بیان سوم در ادراکات حسی یا حواس خطا راه می‌یابد و خطای آن‌ها را از راه عقل به تنهایی یا از راه عقل به کمک حس دیگر کشف می‌کنیم و مرتفع می‌سازیم. اما نیروی ادراکی عقل نیز خود بسیار خطا می‌کند. خطای عقل را با کدام قوه کشف می‌کنیم؟ اگر پاسخ دهید: خطای عقل را با عقل کشف و رفع می‌کنیم، چنین پاسخی مستلزم محذور دور است؛ چراکه کشف و رفع خطای قوه عقل بر خود قوه عقل مبتنی شده است و هکذا. گفتنی است با تأمل در تقریرهای اشکال، آشکار می‌شود که اشکال دور و تسلسل مزبور و دیگر اشکال‌های مشابه آن مانند گریزناپذیری، متوجه خود پایه‌ها و مبادی هستند، و نه ابتدای گزاره‌های مبین بر مبادی پایه و ابتدای گزاره‌های نظری بر مبادی بدیهی.

به نظر می‌رسد اشکال دور و تسلسل معرفتی، با مسأله معیار^۲ بسیار شباهت دارد؛ بلکه می‌توان آن را وجهی از آن مسأله به شمار آورد. در مسأله معیار، تمام توجه بر این پرسش متمرکز شده است که معیار یا معیارهایی که برای احراز صدق قضایا طرح می‌شود، خود با چه شیوه و از طریق چه منبعی ارزیابی می‌شود؟ هر پاسخی که در برابر آن معضل اقامه شود، خود، راه‌حلی برای گشودن گره این اشکال است. به هر روی، اشکال مزبور و نیز دیگر اشکال‌های مشابه آن، مانند گریزناپذیری، استدلال‌هایی عقلی و شکاکانه در دفاع از شکاکیت هستند. در طول تاریخ فلسفه مغرب زمین همواره به این اشکال که خود قیاسی عقلی است، برای دفاع از شکاکیت استناد شده است. این گونه اشکالات را به دو گونه می‌توان پاسخ گفت: پاسخ‌های ویژه و پاسخ‌های عام. ولی پیش از بررسی و ارزیابی لازم است مقدمه‌ای را طرح کنیم و آن این‌که در این جا از عقل چه معنایی اراده شده است؟

۱- معنای عقل

واژه عقل اصطلاحات و کاربردهای گوناگونی دارد. برای این‌که دچار مغالطه اشتراک لفظ و مانند آن نشویم، ابتدا لازم است روشن سازیم که مراد از واژه عقل در این مبحث چیست؟ گرچه عقل در این جا به معنای امری ادراکی است ولی همین معنا نیز مشترک لفظی است. آیا عقل به معنای قوه و نیروی ادراکی منظور است یا عقل به معنای مُدرکات و ادراکات عقلی و گزاره‌های معقول؟ در علم النفس آن گاه که از عقل سخن می‌گوییم،

معمولاً عقل به معنای قوه و نیروی ادراکی منظور است و نیز در معرفت‌شناسی هنگام بحث از منابع یا راه‌های معرفت بیشتر همین کاربرد اراده شده است. اما در دیگر مباحث معرفت‌شناختی آشکار است که منظور از عقل، ادراکات عقلی و گزاره‌های معقول است. (حسین زاده، ۱۳۹۴، فصول اول، دوم و ششم) در این کاربرد روی سخن متوجه قوه یا نیرویی که این گزاره‌ها را درک می‌کند، نیست؛ چرا که این بحث، هستی‌شناختی و نه معرفت‌شناختی است. بنابراین در عموم مباحث معرفت‌شناسی از جمله در این جا، مرادمان از عقل، گزاره‌ها و ادراکات عقلی و نه نیروی عقل است. اکنون با توجه به این مقدمه و برپایه آن به بررسی اشکال اعتبار عقل از راه عقل می‌پردازیم. در این جا با پاسخ‌های ویژه، بحث را پی می‌گیریم.

۲- پاسخ‌های ویژه به اشکال وارد شده بر مبنای گروهی

با توجه به مقدمه مزبور، می‌توان گفت: کلید حل معضل پیش‌گفته در مبحث معیار صدق نهفته است. اصولاً اندیشمندان مسلمان برای احراز صدق بدیهیات اولیه که گزاره‌ها و ادراکات عقلی بدیهی هستند، دو معیار به دست داده‌اند: ۱- اولی بودن؛ ۲- ارجاع به علم حضوری یا تجربه ذهنی و شهودی. (حسین زاده، ۱۳۹۳، فصل دوازدهم)

۱-۲: راه حل نخست

بر اساس راه حل اول که دیدگاه قدما و متأخران است، بدیهیات اولیه به دلیل ساختار خود قضیه و نه ساختار ذهن چنین ویژگی‌ای دارند که محمول در آن‌ها برای موضوع اولی و ذاتی است؛ بنابراین تصدیق و فهم صدق این قضایا به حد وسط نیاز ندارد. ذات اجزای قضیه به گونه‌ای است که صرف تصور آن‌ها، در برابر همه گزاره‌ها یا تصدیقات دیگر، مستلزم فهم صدق و تصدیق آن‌ها است. اما دیگر گزاره‌ها یا تصدیقات، این‌گونه نیستند و تنها با تصور اجزای آن‌ها می‌توان به فهم صدقشان دست یافت، بلکه تصدیق آن‌ها، یا بر علم حضوری و یا بر حس، حدس، تجربه، نقل دیگران و یا استدلال و تفکر مبتنی است. این‌گونه قضایا ذاتاً مستلزم تصدیق نیستند، ولی تصور اجزای بدیهیات اولیه ذاتاً و بدون واسطه هرگونه دلیل و استدلالی صدق آن‌ها را به همراه دارد. (علامه حلی، ۱۳۸۱، ۳۱۰ و ۳۲۸؛ همو، ۱۴۱۲، ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۳۳۱)

به تقریر دیگر، اولیات به ترکیب موضوع و محمول و تألیف میان آن‌ها نیاز دارند ولی به حد وسط و استدلال، چه حلی و چه حنفی نیازی ندارند. عقل درباره آن‌ها، همچون تعریف، خود بدون استدلال به این مهم می‌پردازد (بهمنیار، ۱۳۴۹، ۲۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ۱: ۲۱۴-۲۱۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ۳۲۸، ابن‌سینا؛ ۱۴۰۴، ۴۸،



صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۸۱، ۳: ۵۱۸) بنابراین منشأ گریزناپذیری آن‌ها نیز همین است. از آن‌جا که ذات بدیهیات اولیه دارای این ویژگی می‌باشد که تصدیق آن‌ها بر هیچ چیز جز اجزای آن‌ها مبتنی نیست، از همین رو گریزناپذیر هستند. اشکال دور نیز از همین راه بر طرف می‌شود. در این‌جا شناخت منبع و نیروی ادراکی، نقشی ندارد. این‌گونه گزاره‌ها و مفاهیم آن‌ها که از هر راه و از طریق هر قوه یا نیرویی به دست آیند، این ویژگی را دارند که تصدیق یا فهم صدقشان تنها بر اجزای آن‌ها مبتنی است. مهم این است که ذهن، چنین قضایایی دارد و این‌گونه قضایا همواره صادق هستند، بنابراین از این نظر نیز محذوری وجود ندارد.

۲-۲: راه حل دوم

درباره محذور دور و تسلسل می‌توان پاسخ دیگری را افزود: دور و تسلسل در این‌جا محذوری ندارد؛ زیرا جهت ابتنا متفاوت است. در واقع مجموعه معرفت‌های ما علوم و دانش‌هایی درجه اول می‌باشند. از باب مثال، گزاره‌هایی مانند مجموعه زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، واجب‌الوجود یکتا است، زمین به دور خورشید می‌گردد و غیره، معرفت‌هایی درجه اول هستند. ارزیابی علم درجه اول با علمی درجه دوم که معرفت‌شناسی است، انجام می‌پذیرد. در این معرفت درجه دوم درباره صدق و روش احراز آن بحث شده، تلاش می‌شود معیار صدق گزاره‌های پیش‌گفته عرضه گردد. اکنون می‌توان همین علم درجه دوم را با علمی درجه سوم ارزیابی نمود و دوباره همین مسیر را پیمود. این‌گونه می‌توان صدق و ارزش معرفت‌شناختی مجموعه معرفت‌ها و ادراکات گزاره‌ای عقلی، از جمله بدیهیات اولیه را از راه عقل محرز ساخت، سپس اعتبار آن‌ها را از راه عقل در مرتبه‌ای دیگر و سپس از راه عقل در مرتبه درجه سوم و به همین ترتیب در مراتب دیگر، تعیین نمود. چنین فرایندی دور نیست و هیچ‌گونه محذوری ندارد. افزون بر آن، مستشکل از راه عقل و با همین ساختار فعلی ذهن خود چنین اشکال‌هایی را درک کرده است، بنابراین اعتبار آن بر اعتبار همین ساختار و همین منبع مبتنی است، و با تردید در آن، زیربنای نقدهای مزبور فرو می‌ریزد و از اساس بی‌معنا می‌شود.

می‌توان پا را فراتر نهاد و گفت، بر اساس راه حل دوم، یعنی ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری و تجربه ذهنی یا شهودی، پاسخ به اشکالات مزبور و نیز دیگر اشکال‌های مشابه با این راه حل آسان‌تر است؛ زیرا بر اساس راه حل مزبور فاعل شناسا خود واقعیت را بدون واسطه مفهوم یا صورت ذهنی می‌یابد و این‌گونه علوم به دلیل چنین ویژگی‌ای، خطاناپذیر خواهند بود. (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، فصول چهارم و پنجم) پس طبق این راه حل برای ارزیابی از علم حضوری که معرفتی خطاناپذیر است، و نه عقل، بهره‌برداری می‌شود.^۲

۳- راه حل سوم: اولیات؛ بی‌معنایی و نادرستی پرسش از صدق

می‌توان پاسخی دیگر بر اساس راه حل اول افزود و آن این‌که بر پایهٔ این راه حل، پرسش از مطابقت بدیهیات اولیه با واقع و پرسش از معیار صدق معیار، پرسشی بی‌معنا و نادرست است؛ زیرا علت تصدیق آن‌ها ذات و اجزای درونی‌شان و نه چیزی بیرون از آن‌ها می‌باشد. چنین پرسشی در صورتی صحیح و معنادار است که علت تصدیق، امری بیرون از اجزای درونی گزاره باشد؛ خواه علت آن حواس ظاهری باشد، خواه علم حضوری یا حدس یا تواتر یا استدلال و مانند آن‌ها. پرسش در این باره مانند این است که پرسیم: چرا انسان، انسان است؟ چرا سیب، سیب است؟ چرا رنگ زرد، رنگ زرد است؟ و چرا رنگ قرمز، رنگ قرمز است؟ و غیره. آشکار است که این‌گونه پرسش‌ها بی‌معنا و نادرست هستند؛ زیرا رنگ زرد بودن، ذاتی رنگ زرد است؛ ناطق و حیوان، ذاتی انسان است و مانند آن. پرسش از چرایی در ذات و ذاتیات، معنایی درست ندارد. پرسش از چرایی ثبوت محمول برای موضوع، در گزاره‌هایی ممکن است که بتوان حد وسط یا دلیلی دیگر هم چون حواس ظاهری، حواس باطنی، تواتر، علوم حضوری و مانند آن‌ها برای ثبوت محمول بر موضوع و تصدیق این رابطه یافت و این مسأله در مورد غیر بدیهیات اولیه رخ می‌دهد. حتی در وجدانیات نیز این پرسش به‌جا است؛ زیرا ثبوت محمول آن‌ها برای موضوعشان مبتنی بر علوم حضوری است. تنها یک دسته گزاره می‌توان یافت که پرسش مزبور دربارهٔ آن‌ها بی‌معنا و نادرست است و آن‌ها بدیهیات اولیه می‌باشند.

می‌توان ادعای پیش‌گفته را به گونه‌ای دیگری تبیین نمود. در این وجه، بدیهیات اولیه به واجب‌الوجود بالذات تشبیه می‌شود. دربارهٔ واجب‌الوجود بالذات پرسش از این‌که علت هستی آن چیست، بی‌معنا است؛ زیرا او واجب‌الوجود بالذات و عین هستی است؛ برخلاف پرسش از این‌که آیا او هست؟ بنابراین در فرهنگ فلسفی ما این پرسش یا ایراد که «هستی هر چیز از او است؛ اما هستی او از کیست؟» نابه‌جا می‌باشد. در صورتی پرسش از علت معنادار است که از علت هستی واجب‌الغیر پرسش شود. بدیهیات اولیه نیز این‌گونه هستند و می‌توان نظیر این گفته را دربارهٔ آن‌ها نیز مطرح کرد. آن‌ها پایه‌ها و مبادی تصدیق معرفت‌های یقینی بوده، بین‌الثبوت می‌باشند و خود بر چیزی دیگر مبتنی نیستند. حتی تعبیر خودِ موجه دربارهٔ آن‌ها نارسا و مسامحه‌آمیز است. این‌گونه قضایا در قلمرو اثبات به منزلهٔ واجب‌الوجود بالذات، و استدلال‌ناپذیر هستند. از باب نمونه، دست‌کم اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل علیت اثبات‌ناپذیر می‌باشند و نمی‌توان برای اثبات آن‌ها استدلال حقیقی اقامه کرد.



۱-۳: اشکال بر راه حل سوم

تقریر اخیر، به رغم آن که تقریب‌ها و تبیین‌هایی برای آن ارائه شد یا می‌توان ارائه کرد، با اشکالی دشوار روبه‌رو است. پرسش از علت، حتی در جایی که علت تصدیق، ذات و اجزای درونی است، صحیح و معنادار می‌باشد. پرسش از چرایی و علت در جایی بی‌معنا است که علت، ثبوتی باشد. در این صورت، ذاتی تعلیل‌پذیر نیست و پرسش از علت در گستره ذات و ذاتیات معنایی درست ندارد؛ ولی اگر پرسش از علت، اثباتی باشد، چنین پرسشی نادرست و بی‌معنا نیست. این‌گونه، اگر ذات و اجزای درونی گزاره‌ای چون اولیات یا بدیهیات اولیه، علت تصدیق آن باشد، می‌توان در ظرف اثبات پرسید که علت تصدیق چیست؛ هرچند به لحاظ ثبوتی این پرسش نامعقول است. در بدیهیات اولیه، هرچند علت اجزای هر یک از قضایای بدیهی اولی برای حکم و تصدیق به مضمون آن، ذاتی این اجزا است، در این جا می‌توان پرسید: چرا این تصدیق تحقق یافت و علت آن چیست؟ بنابراین تقریر نوین مردود بوده، قابل دفاع نیست. افزون بر آن، تشبیه مزبور نیز جای چون و چرا دارد که طرح آن اشکال‌ها در جای خود شایسته‌تر است.

۱-۱-۳: پاسخ به اشکال

در برابر اشکال مزبور، پاسخ‌ها یا وجوه یا بیان‌هایی گوناگون به ذهن‌خطور می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر هستند.

۱-۱-۳-۱: وجه نخست

به رغم اشکال مزبور، به نظر می‌رسد که تقریر اخیر و بیان‌های گوناگون آن قابل دفاع است. بر اساس این اشکال، به لحاظ اثباتی می‌توان پرسید که علت تصدیق، حکم و فهم صدق در بدیهیات اولیه چیست؟ و پاسخ نیز این است که ذات و اجزای آن‌ها سبب تصدیق و فهم صدق هستند. بنابراین می‌توان پرسید که صدق آن‌ها از چه راهی محرز می‌شود؟ پاسخ این است: از راه فهم مفاهیم و اجزای آن. اما نمی‌توان پرسید چرا و به چه دلیل صادق و با واقع مطابق هستند؛ زیرا صدق، ذاتی آن‌ها می‌باشد؛ زیرا محمول در بدیهیات اولیه، ذاتی موضوع و برای آن اولی است. این‌گونه، ملازمه‌ای میان علت تصدیق و پرسش از صدق وجود ندارد. در حالی که تصدیق در اولیات، علتی اثباتی دارد و می‌توان از علت تصدیق در آن‌ها پرسید و درباره آن کاوش کرد، پرسش از صدق آن‌ها بی‌معنا است. به این ترتیب، حتی بر اساس اشکال پیش‌گفته و پذیرش محتوای آن نیز پرسش از صدق اولیات بی‌معنا می‌باشد و این نقد، مشکلی فراروی تقریرهای مطرح‌شده قرار نمی‌دهد. چنان‌که در اشکال بیان



شد، می‌توان پرسید که علت تصدیق آن‌ها چیست، اما نمی‌توان پرسید علت صدقشان چیست و چرا خود این قضایا و اجزایشان علت صدق هستند، بنابراین پرسش از علت صدق بدیهیات اولیه بی‌معنا است.

۳-۱-۱-۲: وجه دوم

به بیان دقیق‌تر، برای پاسخ به این اشکال لازم است میان سه لحاظ تفکیک نموده و تمایز نهاد و از خلط احکام آن‌ها با یکدیگر به دقت پرهیز کرد:

۱. صدق؛

۲. احراز صدق؛

۳. تصدیق.

تصدیق علمی که همان فهم صدق است، فعالیت ذهنی فاعل شناسا است. چنین فعلی که حکم نفس و حادث است، در صورتی حاصل می‌شود که علتی داشته باشد. از این رو است که پرسش از علت تصدیق در هر گزاره‌ای حتی در بدیهیات اولیه نیز معنا دارد.

صدق، که به معنای مطابقت یک قضیه با واقع است، حاکی از رابطه قضیه با واقع است و چنین رابطه‌ای در قضایا گرچه تکوینی و به تعبیری ثبوتی است، در همه قضایا یک سنخ و واحد نیست. از آن‌جا که قضایا دو دسته می‌باشند، رابطه مزبور نیز دو گونه خواهد بود:

۱. محمول دسته‌ای از قضایا یا گزاره‌ها، اولی و ذاتی موضوع است و برای حمل محمول آن‌ها بر موضوع به دلیل حد وسط نیاز نیست. بنابراین حمل محمول بر موضوع در این گونه گزاره‌ها بالذات و نه بالغیر است؛ زیرا محمول در آن‌ها بدون واسطه دلیلی مانند استدلال و علم حضوری بر موضوع حمل می‌شود. چنین قضایایی بدیهیات اولیه هستند.

۲. محمول دیگر قضایا اولی و ذاتی موضوع نیست و برای حمل محمول بر موضوع به دلیلی همچون علم حضوری، حواس، استدلال یا حد وسط و مانند آن‌ها نیاز دارند. از این رو، می‌توان گفت حمل محمول بر موضوع در این گونه گزاره‌ها بالغیر است؛ زیرا محمول به واسطه دلیلی مانند استدلال و علم حضوری بر موضوع حمل می‌شود. اکنون با توجه به آن‌چه گذشت، در می‌یابیم احراز صدق به این معنا است که صدق یک گزاره در ظرف تحقق قضایا اعم از این‌که بالذات یا بالغیر باشد، برای فاعل شناسا معلوم گردد و مُدرک با معرفتی درجه دوم دریا بد که قضیه‌ای مطابق با واقع است. احراز صدق گزاره‌ها برای فاعل شناسا نیز یکسان نبوده، بلکه



متفاوت می‌باشد. احراز صدق قضایایی که محمولشان اولی و ذاتی موضوع نیست و برای حمل محمول بر موضوع به دلیلی همچون علم حضوری، حواس، استدلال یا حد وسط و مانند آن‌ها نیاز دارند، بالغیر است و به دلیلی نیاز دارد؛ اما در بدیهیات اولیه حمل محمول بر موضوع بالذات است و محمول در آن‌ها بدون واسطه دلیلی مانند استدلال و علم حضوری بر موضوع حمل می‌شود، بنابراین احراز صدقشان تنها با تصور درست موضوع و محمول و رابطه میان آن‌ها ممکن است و نیاز به دلیل ندارد، بلکه پرسش از چرایی صدقشان نادرست و بی‌معنا است. نتیجه این‌که تصدیق، فعالیت ذهنی فاعل‌شناسا است. چنین فعلی که حکم نفس وحادث است، در صورتی حاصل می‌شود که علتی داشته باشد. از این رو است که پرسش از علت تصدیق در بدیهیات اولیه نیز معنا دارد. اما پرسش از علت صدقشان بی‌معنا و نادرست است؛ زیرا حمل محمول بر موضوع در آن‌ها بالذات و نه بالغیر است. اشکال پیش گفته این گونه طرح و تبیین شد که پرسش از چرایی و علت در جایی بی‌معنا خواهد بود که علت، ثبوتی باشد. در این صورت، ذاتی تعلیل‌پذیر نیست و پرسش از علت در گستره ذات و ذاتیات معنایی درست ندارد؛ ولی اگر پرسش از علت، اثباتی باشد، چنین پرسشی نادرست و بی‌معنا نیست. بنابراین اگر ذات و اجزای درونی گزاره‌ای چون اولیات یا بدیهیات اولیه علت تصدیق آن باشد، می‌توان پرسید که علت تصدیق چیست؛ اما آیا افزون بر علت تصدیق، از علت صدق نیز می‌توان پرسش کرد؟ آیا صدق و احراز صدق با تصدیق یکی هستند و حکمی واحد دارند؟ اشکال مزبور ناشی از این مغالطه است که میان صدق و تصدیق تفکیک نشده است.

۳-۱-۱-۳: وجه سوم

با توجه به تعریف اولیات یا بدیهیات اولیه و تأمل ژرف در آن به این نتیجه دست می‌یابیم که پرسش از صدق آن‌ها بی‌معنا است؛ زیرا بنابه تعریف، بدیهیات اولیه قضایایی هستند که صرف تصور موضوع، محمول و رابطه میان آن‌ها به تصدیقشان می‌انجامد؛ برای تصدیق آن‌ها به دلیلی همچون حواس ظاهری، علم حضوری، استدلال و یا حد وسط نیاز ندارند. آشکار است که براساس قواعد منطقی، در چنین قضیه‌ای، محمول، اولی و ذاتی موضوع است و به حد وسط نیاز ندارد. برای تصدیق قضیه‌ای با چنین ویژگی که صرف تصور موضوع و محمول و رابطه میان آن دو کافی است، پرسش از صدق آن بی‌معنا است؛ زیرا فهم صدق آن علتی جز اجزای درونی آن ندارد و حتی چه بسا کاربرد تعبیر علت در مورد اجزا مسامحه‌آمیز باشد. یعنی صدق، ذاتی آن‌ها است و امری به واسطه غیر نیست. گفتنی است که این تقریر با بیان نخست، تفاوتی فاحش ندارد.



۳-۱-۱-۴: وجه چهارم

افزون برآن چه گذشت، از راه تحلیلی بودن بدیهیات اولیه به این نتیجه دست می‌یابیم که پرسش از صدق آن‌ها بی‌معنا است. این مسأله را این‌گونه می‌توان تبیین نمود:

۱. قضایای تحلیلی بنا به تعریف برگزیده، قضایایی هستند که محمولشان عین موضوع یا جزء آن یا لازم بین آن است. به بیان دیگر، قضایایی هستند که دستیابی به صدق آن‌ها و احراز صدقشان از راه ارتباط و پیوند مفهومی موضوع و محمول امکان‌پذیر است و تنها با مراجعه به مفهوم موضوع و کاوش در آن در می‌یابیم که محمول به گونه‌ای با موضوع همراه است؛

۲. در هر قضیه‌ای که محمولش عین موضوع یا جزء آن یا لازم بین آن باشد، ثبوت محمول برای موضوع بی‌نیاز از علت است؛

۳. احراز صدق هر قضیه‌ای که ثبوت محمولش برای موضوع بی‌نیاز از علت و حد وسط باشد، نیز نیازمند به علت نیست؛ زیرا ثبوت محمول برای موضوع بدون حد وسط با احراز صدق ملازم است؛

۴. هر قضیه‌ای که احراز صدقش به علت نیاز نداشته باشد، احراز صدق آن ذاتی قضیه است؛

۵. در هر قضیه‌ای که احراز صدقش ذاتی آن قضیه باشد، پرسش از علت صدق آن بی‌معنا است؛ چرا که ذاتی، تعلیل‌پذیر نیست؛ «الذاتی لا یعلل».

نتیجه آن‌که بدیهیات اولیه قضایایی هستند که پرسش از علت صدقشان بی‌معنا است.

۳-۱-۱-۵: وجه پنجم

افزون برآن چه گذشت در پاسخ به اشکال پیش‌گفته می‌توان اصل مفروض و مسلم در اشکال را مورد مناقشه قرار داد و پرسید به چه دلیل ادعا می‌شود که قاعده «الذاتی لا یعلل» به عالم ثبوت اختصاص دارد و شامل عالم اثبات و استدلال نمی‌شود؛ هر کجا ذاتی متصور است و بر هر موردی که صدق می‌کند، حکم این قاعده جریان دارد. قاعده عقلی را نمی‌توان به ظرفی خاص اختصاص داد. آیا می‌توان اصل علیت، اصل امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع آن‌ها و دیگر گزاره‌های مانند آن‌ها را به ظرفی خاص اختصاص داد؟ چنین قضایایی پیشین بوده، به جهانی ویژه اختصاص ندارند، بلکه همه جهان‌ها را در بر می‌گیرند؛ هر جا موضوعشان صدق کند، محمولشان بر آن مرتب می‌شود. از باب نمونه، اصل علیت، گزاره‌ای پیشین است که هر جا علیت صادق باشد، اصل علیت جریان می‌یابد. از این رو، علیت نه تنها در جهان خارج از ذهن، بلکه در ظرف استدلال



و اثبات نیز جریان دارد. اگر علیت و رابطه علی میان مقدمات، حد اکبر و حد اصغر از راه حد وسط متحقق نباشد، نمی‌توان هیچ‌گونه استدلالی تألیف و اقامه کرد. دیدگاه منسوب به اشاعره مبنی بر نفی علیت مستلزم این است که نتیجه‌ای ویژه از مقدماتی به خصوص برنیاید. آن‌ها به صراحت گفته‌اند: «حصول العلم عقیب النظر الصحیح بالعادة عند الأشعری وبالتولّد عند المعتزلة...». (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹، ۶۰) در برابر آن‌ها همگان بر این عقیده هستند که اگر میان مقدمات استدلال رابطه علی متحقق نباشد، نمی‌توان به نتیجه‌گیری پرداخت و به نتیجه‌ای دست یافت.

۴- پاسخ نقضی

افزون بر پاسخ‌های حلّی و ویژه، می‌توان با شیوه‌ای نقضی به همه تقریرهای اشکال مزبور پاسخ گفت. پاسخ نقضی به این شرح است که خود آن اشکال نیز گونه‌ای استدلال عقلی است و چنین استدلالی خود متناقض یا خودشکن است؛ زیرا برای نفی اعتبار عقل به عقل تکیه شده و برای نادرست بودن استدلال عقلی از راه استدلال عقلی، استدلال شده است.

ممکن است گفته شود: پیامد اشکال نقضی مزبور این است که عقل نه برای شکاک و نه برای معرفت‌شناس اعتبار نداشته باشد و این همان نتیجه‌ای است که شکاک به دنبال آن است. بنابراین اشکال نقضی پیش‌گفته برای معرفت‌شناسی گره‌ای را نمی‌گشاید. اما با اندکی تأمل در اشکال نقضی و مقدمات آن آشکار می‌شود که نتیجه این اشکال نقضی این است که شکاک نمی‌تواند برای نفی اعتبار ادراکات و گزاره‌های عقلی استدلال کند. بنابراین به محض این‌که او در صدد احتجاج و استدلال برمی‌آید می‌توان در برابر وی ایستاد و از اقامه استدلال به شیوه‌ای منطقی جلوگیری کرد. گرچه معرفت‌شناس نیز نمی‌تواند برای اعتبار عقل، استدلال و دلیل عقلی استدلال کند، او از راه معرفت حضوری به سرمایه‌های معرفتی و مانند آن، چنان‌که گذشت، این مشکل را مرتفع می‌سازد.

۵- پاسخ‌های عام

از راه پاسخ‌هایی عام و گسترده نیز می‌توان به این گونه اشکال‌های شکاکانه پاسخ گفت که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان پاسخ‌های ذیل را برشمرد.

۱-۵: استدلال ناپذیری امکان یا تحقق معرفت

اگرچه برای اثبات مسأله امکان یا تحقق معرفت ادله‌ای گوناگون اقامه شده، نظریه‌ای ژرف‌تر و پاسخ‌نهایی

در این باره این است که مسأله مزبور استدلال‌ناپذیر است. در نتیجه هرگونه استدلال حقیقی برای اثبات یا رد آن ناممکن است و ادله اقامه شده تنبیهی و نه حقیقی می‌باشند؛ زیرا هر استدلالی از راه عقل بر اساس مقدماتی پذیرفته می‌شود و با پیروی از قوانین منطق تحقق می‌پذیرد. بدون این مبادی پایه به لحاظ محتوا، و قوانین منطق به لحاظ هیئت، تألیف استدلال ناممکن است. هر استدلالی بر اساس این سرمایه‌های معرفتی تکون می‌یابد. اگر گزاره‌ها و تصدیقاتی را بین، معلوم بنفسه، مسلم و بدیهی نینگاریم، چگونه می‌توان برای اثبات این مطلب، استدلال کرد؟ امکان استدلال بر خود این ادعا نیز به مبادی‌ای پایه به لحاظ محتوا، و قوانینی منطق به لحاظ هیئت، وابسته است؛ زیرا با مجهول مطلق نمی‌توان استدلال کرد و به اعمال نظر و اندیشه‌ورزی پرداخت. به این ترتیب، آشکار است که اقامه استدلال واقعی بر اثبات مسأله مزبور ممکن نیست و استدلال‌هایی که اقامه شده، صرفاً تنبیهی است. بنابراین با تنبیه، مخاطب، متوجه سرمایه‌های معرفتی خویش می‌شود و درمی‌یابد که آن‌ها انکارناپذیر هستند. افزون بر آن، اندیشمندان مسلمان از جمله ابن‌سینا، فخرالدین رازی و صدرالمتألهین، اولیاتی چون اصل تناقض را اثبات‌ناپذیر دانسته و بر این ادعا استدلال کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۵۳: ۴۹؛ رازی، ۱۹۶۹، ۱: ۳۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳: ۴۴۳)

۵-۲: گواهی علم حضوری بر امکان یا تحقق معرفت

از آن‌چه گذشت، با اندکی تأمل و کاوش، به این نتیجه دست می‌یابیم که امکان یا تحقق فی‌الجمله معرفت تردیدناپذیر است و به دلیل و استدلال نیاز ندارد؛ بلکه استدلال‌ناپذیر بوده، اقامه استدلال بر آن ممکن نیست. افزون بر آن، علم ما به تحقق فی‌الجمله معرفت، حضوری است. در مرحله علم به علم با اشرافی شهودی به ذهن و درون خود و با تجربه درونی می‌توان چنین ادعایی را ارزیابی کرد.

اکنون با این پرسش روبرو می‌شویم: چگونه علم ما به تحقق معرفت حضوری است؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان حضوری بودن علم خود به این پدیده را تبیین کرد؟ تبیین این واقعیت آشکار است. هر کس با مراجعه به درون خود می‌تواند ببیند که به اموری، بی‌واسطه مفاهیم و صور ذهنی معرفت دارد؛ از جمله به خود، به قوای ادراکی، احساسات و حالات نفسانی و حتی به صور ذهنی خود. از جمله حالات نفسانی انسان، شك، یقین و ظن است. او به تحقق چنین حالاتی درون خود معرفت دارد و معرفت او به آن‌ها حضوری است. آیا شك در این شك دارد که شك و تردید دارد؟ قطعاً او به شكش یقین دارد. حال معرفتش به شك خود چگونه معرفتی است؛ حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است یا حصولی و با واسطه صور و مفاهیم ذهنی؟ حتی



اگر شکاک به نادرستی ادعا کند که در شک خود نیز شک دارد، که در حال سلامتی و صحت، این گونه نیست و او به یقین به شکش یقین دارد، معرفت او به شک وی در شکش چگونه معرفتی است؟ با واسطه مفاهیم و صور ذهنی و یا بدون واسطه آن‌ها؟ بی تردید علم او معرفتی حضوری است. او به خود، به شک، یقین، افکار و اندیشه‌های خود بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی معرفت دارد. اگر در هر چیز بتوان شک کرد، در این گونه معرفت‌های ذکر شده، نمی‌توان تردید نمود. این معرفت‌ها، معرفت‌هایی شک‌ناپذیر، عین وجود و با هستی همراه و از هستی جدایی‌ناپذیر هستند و نمی‌توان میان آن‌ها و هستی جدایی افکند. علم و وجود در این گونه موارد یکی بوده و دو مفهوم می‌باشند که بريك حقیقت حمل می‌شوند، مفهوم علم از جهتی و مفهوم هستی یا وجود از جهت دیگری و با توجه به لحاظ دیگری از این واقعیت حکایت می‌کنند.

چنین خصوصیت‌هایی از جمله ویژگی‌های علم حضوری هستند که در میان آن ویژگی‌ها، مهم‌ترین ویژگی که معرفت‌شناختی می‌باشد، خطاناپذیری آن است. علم حضوری به کذب یا خطا متصف نمی‌شود؛ چنان‌که به صدق نیز قابل اتصاف نیست؛ زیرا علم حضوری، نفس واقعیت است و نه مفهوم یا صورت حاصل از آن. هر کس چنین سرمایه‌ای دارد و در وجودشناسی علم درباره این که همگان چنین معرفتی دارند بحث و استدلال می‌شود. از جمله ابن‌سینا از دو راه استدلال کرده است که علم ما به خودمان حضوری است و مانند او شیخ اشراق و دیگران نیز چنین استدلال‌هایی را اقامه نموده‌اند.

به همین خاطر است که ادعای شکاکیت مطلق، ادعایی نامعقول و علم به تحقق معرفت، امری بدیهی و شهودی است. مصداق‌هایی از این معرفت حضوری نزد ما وجود دارد و با علم حضوری همگانی تحقق آن‌ها را به طور مستقیم و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌یابیم؛ بدون این‌که برای اثبات این سرمایه‌های معرفتی به عقل و استدلال حقیقی عقلی استناد جوییم.

۳-۵: شکاک و امکان استدلال جدلی

بر پایه آن چه در مبحث استدلال‌ناپذیری امکان یا تحقق معرفت ارائه شد، شکاک مطلق نمی‌تواند استدلال کند؛ زیرا اقامه استدلال متوقف بر پذیرش معرفت‌های بسیاری از جمله نیروی ادراکی استدلال‌کننده (عقل)، شیوه استدلال و اعتبار آن، شکل و ضرب درست استدلال، اصل امتناع اجتماع نقیضین و غیره است. حال شکاک چگونه می‌تواند استدلال کند در حالی که در همه چیز شک دارد؟ شکاک از يك سو نمی‌تواند انکار کند که ما معرفت‌های بسیاری داریم و نمی‌توانیم آن‌ها را انکار کنیم؛ از این رو، بارها تأکید کردیم که شکاکیت مطلق نامعقول

است، و از سوی دیگر، با انجام این امر غیرعقلانی و انکار معرفت یقینی او نمی‌تواند استدلال اقامه کند. برپایه این تبیین، به این نتیجه دست می‌یابیم که نه شکاک و نه هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند بر تحقق سرمایه‌های معرفت، استدلالی حقیقی اقامه کند. بنابراین اشکال دور و تسلسل و هراشکالی مانند آن سالبه به انتفاء موضوع است. ممکن است به ذهن خطور کند که استدلال شکاک، جدلی و برپایه مبنای رئالیست‌ها است. او با بهره‌گیری از مسلمات مورد قبول مخالفان استدلال می‌کند. چرا او نتواند به طور جدلی، از راه مفروضات آنان بر ادعاهای خود استدلال کند؟ ولی آشکار است که چنین احتمالی نیز نادرست است. ممکن نیست او حتی به طور جدلی نیز بتواند استدلال کند. او شک و تردیدی فراگیر دارد که همه چیز را شامل می‌شود. او برای این که بتواند. حتی به طور جدلی. استدلال اقامه کند باید اصل علیت و علیت اثباتی مقدمات برای دستیابی به نتیجه، اصل امتناع تناقض و غیره را بپذیرد. بدون پذیرش آن‌ها حتی به طور جدلی نیز نمی‌تواند استدلال کند. او که در مقام مناظره و بحث برمی‌آید، در صدد است تا شکاکیت خود را به دیگران بقبولاند و مخاطبان گفته او را بپذیرند؛ در غیر این صورت صحبت کردن و بحث کردن با دیگران چه سودی دارد؟ اگر نمی‌خواست دیدگاه خود را برای دیگران اثبات کند و حقیقت آن را بر آن‌ها واضح و روشن سازد، چه نیازی به بحث و اقامه استدلال بود؟ پس این که در صدد گفت و گو برمی‌آید، بر این باور است که استدلال‌هایش دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد، شخص یا اشخاصی گفته‌اش را می‌پذیرند. پس لب به سخن گشودن و استدلال کردن به معنای پذیرفتن اصل علیت است؛ علیت گفته‌های وی در متقاعد ساختن دیگران به شکاکیت و تسلیم آن‌ها در برابر نگرش وی.

۵-۳-۱: خودشکن بودن اقامه استدلال

به رغم آن که استدلال‌هایی در دفاع از شکاکیت یا نسبی‌گرایی در طول تاریخ عرضه شده است، اقامه استدلال برای شکاکیت یا نسبی‌گرایی فراگیر به طور منطقی نادرست است، بلکه این فعالیت خودشکن بوده، دستخوش تناقض‌گویی است. از این رو، تلاش برای اقامه استدلال، هرگونه استدلالی، ناموفق است. (سهروردی، ۱۳۵۵، ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ۲۷۲) توضیح آن که هراستدلالی که شکاک برای نفی علم و معرفت تألیف و اقامه می‌کند، خود، مستلزم پذیرفتن دست کم هشت معرفت و علم است؛ از جمله:

۱. علم به نتیجه استدلال؛ هراستدلال و برهانی به این منظور اقامه می‌شود که از طریق استدلال به نتیجه آن علم حاصل شود، بنابراین شک‌گرایان، در حقیقت، مدعی هستند که با این استدلال می‌توان به نتیجه آن علم پیدا کرد؛



۲. علم به امتناع تناقض؛ تمسک به هراستدلالی برای اثبات ادعای مزبور، مستلزم پذیرفتن این اصل است که ادراک خطایی، یعنی ادراکی که خطا است، در عین خطا بودن نمی‌تواند درست باشد. به این ترتیب، استناد به هراستدلالی برای هدف مزبور بر علم به محال بودن تناقض مبتنی است؛

۳. علم به اعتبار استدلال عقلی؛ گرچه استدلال‌های طرح شده در دفاع از شکاکیت، استدلال‌های عقلی نادرستی هستند، استناد به آن‌ها به معنای معتبر شمردن استدلال عقلی است و به تعبیر دیگر به معنای معتبر شمردن قوانین استنتاج منطقی است.

۵-۳-۲: نامعقول بودن بلکه امتناع استدلال بر شکاکیت

در گفتار فوق دیدیم که اقامه استدلال برای شکاکیت یا نسبت‌گرایی فراگیر به طور منطقی نادرست است. اکنون پا را فراتر نهاده، تأکید می‌کنیم که بر اساس وجوهی که ارائه شد، اقامه استدلال برای شکاکیت یا نسبت‌گرایی مطلق، معقول و ممکن نیست. از این رو، ادعای شکاکیت یا نسبت‌گرایی فراگیر و استدلال شکاکانه یا نسبت‌گرایانه از جمله استدلال مورد بحث خود، نامعقول و غیرعقلانی است. به این ترتیب، می‌توان گفت: از نگاه حکمت اسلامی و دیگر فلسفه‌های همگن، اقامه استدلال برای شکاکیت یا نسبت‌گرایی مطلق و نفی ارزش معرفت‌شناختی اصل تناقض و اصل علیت و دیگر اصول مانند آن‌ها، عقلانی و ممکن نیست؛ چنان‌که اقامه استدلال حقیقی برای اثبات آن اصول ممکن نیست. هرگونه تلاش شکاک برای اثبات دعوی خود با شکست روبرو است. او نمی‌تواند چیزی را اثبات یا نفی کند. تلاش برای اثبات دعوی شکاکانه خود به معنای دست برداشتن از آن دعوی است. شکاک می‌تواند استدلال برمی‌آید با استدلال خود چه هدفی را مورد نظر دارد؟ آیا جزاین است که می‌خواهد دیگران را در ادعاهای خویش اقناع کرده، آن‌ها را به شکاکیت معتقد سازد و دیدگاه خود را معقول و خردپسند جلوه دهد؟ این کار به معنای این است که اثرگذاری بر اندیشه و خرد دیگران را باور دارد و غیره. بنابراین او دست کم اصل علیت را پذیرفته است و در نتیجه شک و وی مطلق و فراگیر نیست. آیا اگر کسی از استدلال شکاک، نقیض مطلوب و نتیجه‌ای را که در صدد اثبات آن برآمده بگیرد او برآشفته نخواهد شد؟ آیا چنین موضعی را می‌پذیرد؟ این‌گونه برخورد به این معنا است که وی اصل امتناع تناقض را به طور عملی پذیرفته و بر طبق مفاد آن رفتار می‌کند؛ گرچه به ظاهر در آن تشکیک و تردید می‌کند. این‌گونه ممکن نیست کسی بتواند اصول پیش‌گفته را نفی یا اثبات کند، نه شکاک می‌تواند آن‌ها را نفی کند و نه رئالیست می‌تواند آن را اثبات کند.



نتیجه‌گیری

در این نوشتار اشکال شکاکانه دور و تسلسل یا اعتبار عقل از راه خود عقل را که مبادی و گزاره‌های پایه را نشانه می‌رود طرح نموده و بررسی کردیم. پیامد اشکال مزبور بسته شدن راه دست‌یابی به معرفت و گرفتار شدن در بن‌بستی معرفتی است. بر پایه این اشکال ما با معرفت، هرچند یقینی، قضایا را ارزیابی می‌کنیم. خود این ارزیابی، معرفتی گزاره است و با عقل انجام می‌پذیرد و نیاز به ارزیابی دارد. حال آن معرفت را چگونه ارزیابی می‌کنیم؟ با عقل و معرفت دیگری؟ اگر سلسله را ادامه دهیم، تسلسل پیش می‌آید و اگر آن را بر معرفت پیش مبتنی کنیم، دچار محذور دور می‌شویم.

این گونه اشکالات شکاکانه را به دو گونه پاسخ گفتیم: پاسخ‌هایی ویژه و پاسخ‌هایی عام. در هر دو دسته پاسخ‌های نقضی و حلی بسیاری ارائه شد. کوتاه‌ترین پاسخ ویژه این‌که مستشکل از راه عقل و با همین ذهن، چنین اشکال‌هایی را درک کرده است، بنابراین اعتبار آن بر اعتبار همین منبع مبتنی است، و با تردید در آن، زیربنای نقدهای مزبور فرومی‌ریزد و از اساس بی‌معنا می‌شود.

سراجم به این نتیجه دست یافتیم که چون نفی یا اثبات تحقق معرفت، استدلال‌ناپذیر است، هرگونه استدلال حقیقی برای اثبات یا رد آن ناممکن است. بنابراین امکان یا تحقق فی‌الجمله معرفت، تردیدناپذیر است و به دلیل و استدلال نیاز ندارد؛ بلکه استدلال‌ناپذیر بوده، اقامه استدلال بر آن ممکن نیست. به این ترتیب ممکن نیست کسی بتواند اصولی مانند اصل تناقض و اصل علیت را نفی یا اثبات کند؛ نه شکاک می‌تواند آن‌ها را نفی کند و نه رئالیست می‌تواند آن را اثبات کند. افزون بر آن‌ها، راهبردی که این گونه اشکالات شکاکانه را از بن ویران می‌سازد این است که علم ما به تحقق فی‌الجمله معرفت، نه از راه عقل، بلکه از طریق علم حضوری است. در مرحله علم به علم، با اشرافی شهودی به ذهن و درون خود و با تجربه درونی می‌توان چنین ادعایی را ارزیابی کرد.



پی‌نوشت‌ها

۱. ویژگی‌های مبناگرایی بر پایه تفسیر برگزیده رک: محمد حسین زاده، ۱۳۹۳، فصل هشتم؛ همو، ۱۳۹۴، فصل اول.
۲. مسئله معیار که پرسشی درباره معیار معیار است، گرچه از گذشته‌ای بسیار دور مطرح بوده، اکنون با پژوهش‌های معرفت‌شناختی معاصر به ویژه کتاب مسئله معیار، نگارش ژدریک چزوم، کانون توجه قرار گرفته است. برای روشن شدن ابعاد گوناگون این مسئله، رک:
Robert Amico, The Problem of Criterion, Roderick Chisolm. M., The Problem of Criteria,
۳. این پاسخ یا راه‌حل و تقریرهای گوناگون آن به تفصیل در مبحث معیار صدق طرح، بررسی و واکاوی شده است. رک: حسین زاده، ۱۳۹۳، فصول سیزدهم و چهاردهم.
۴. تصدیق نیز دو گونه است: ۱. تصدیق علمی یا فهم صدق؛ ۲. تصدیق قلبی یا پذیرش. در این جا تصدیق علمی مراد است. برای روشن شدن تمایز میان تصدیق علمی و قلبی و واژه‌های همگن با آن‌ها رک: محمد حسین زاده، ۱۳۹۴، فصل اول.



منابع و مآخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، *الاشارات والتنبيهات*، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، *الشفاء، الالهیات*، قم: کتابخانه آیه الله نجفی.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵)، *الشفاء، المنطق*، تحقیق ابوالعلاء عقیق، قاهره: الامیریة.
۴. بهمنیار (۱۳۴۹)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. حسین زاده، محمد (۱۳۸۲)، *پژوهشی تطبیق در معرفت‌شناسی معاصر*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. _____، (۱۳۸۳)، «شکاکیت و نسبیت‌گرایی»، معرفت فلسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) سال دوم شماره اول (پیاپی ۵)، ۵۷-۱۰۹.
۷. _____، (۱۳۸۶)، «عقلانیت معرفت: نگاهی گذرا به پیامد رویکرد قدما در معرفت‌شناسی»، معارف عقلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، شماره ۶، ۱۹-۳۵.
۸. _____، (۱۳۹۳)، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. _____، (۱۳۸۹)، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. _____، (۱۳۹۴)، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. _____، (۱۳۹۴)، *منابع معرفت، ویراست جدید*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲)، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. _____، (۱۳۸۱)، *المجوهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم: بیدار.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد (۱۹۶۹)، *المباحث المشرقیة*، تهران: مکتبه الأسدی.
۱۵. سهروردی (شیخ اشراق) (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ المشارع والمطارحات*، تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۵)، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۵.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



دوفصلنامه پژوهش‌های عقلی نویسنده. اعتبار عقل از راه عقل در دستگاه میناگرلیان؛ تبیین و ارزیابی

۱۸. نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹)، *نقد المحصل*، تهران: دانشگاه تهران و مکتب گیل.

19. Amico, Robert (1993), *The Problem of Criterion*, ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, USA.

20. Chisolm, R. M. (1996), *The Problem of Criteria*, Marquette University Press, USA.

21. Dancy, Janathan & Sosa, Ernest (1993), *A Companion To Epistemology*, Basil, Blackwell Ind., Cambridge.

