



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamic-philosop.v50i1.59476

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۹-۹۰

اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی؛ نقدها و پاسخ‌ها*

دکتر عبدالله محمدی

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Email: ab379@chmail.ir

چکیده

از جمله انتقادهای مطرح بر براهین خداشناسی، زیر سؤال بردن واقع‌نمایی آن‌هاست. برخی از این نقدها بر دستگاه‌های مبنای معرفت‌شناسی نیز وارد شده است. از جمله: بدیهی نبودن معیار گزاره‌های بدیهی، خلط میان گریزناپذیری و واقع‌نمایی و خودمتناقض بودن نظام مبنایگروی. هدف اصلی این مقاله، پاسخ به نقدهای مذکور است. به همین منظور ابتدا با تفکیک میان پذیرش و واقع‌نمایی، ملاک موفقیت براهین خداشناسی، نه فقط پذیرش، که واقع‌نمایی آن‌ها معرفی می‌شود. سپس با پاسخ به اشکالات مطرح شده، واقع‌نمایی این براهین تبیین می‌شود. مهم‌ترین راه حل در تبیین گریزناپذیری و واقع‌نمایی، ارتباط دادن بدیهیات اولیه با واقعیت عینی با استناد به علم حضوری است.

کلیدواژه‌ها: براهین خداشناسی، واقع‌نمایی، مبنایگروی، گریزناپذیری، معیار اعتبار برهان. چکیده

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵.

مقدمه

براهین خداشناسی دیرینه‌ای به فراخنای تاریخ تفکر مکتوب بشر دارند و میزان و شرایط اعتبار آن از دیرباز مورد بحث و گفتگو بوده است. بخشی از انتقادهای مخالفان ناظر به قسم خاصی از براهین و یا مقدمات آن‌هاست که بیشترین حجم انتقادهای شامل می‌شود. بخش دیگری از انتقادهای فرااستدلالی و با نگرش درجه دوم ناظر به امکان اقامه برهان بر وجود خداست. مباحثی چون برهان ناپذیری وجود خدا در فلسفه دین از این قسم است. در کنار این اشکالات مسئله اعتبار معرفت‌شناختی براهین خداشناسی نیز در دهه‌های اخیر توجه فیلسوفان دین را به خود جلب کرده است. با توجه به اینکه مهم‌ترین روش استدلال طرفداران وجود خدا روش برهانی میناگرایانه است، منتقدان، مناقشاتی در اعتبار این روش وارد کرده‌اند. این مناقشات با پرسش از معیار اعتبار برهان آغاز شده و تا واقع‌نمایی براهین خداشناسی امتداد می‌یابد. پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا اقامه براهین واقع‌نما در اثبات وجود خداوند ممکن است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده شود:

معیار موفقیت یک برهان، پذیرش و اقتناع عمومی است یا واقع‌نمایی؟

آیا ارائه برهانی که هر دو جنبه واقع‌نمایی و اقتناع را تأمین کند، ممکن است؟

با توجه به پایه بودن گزاره‌های بدیهی در استدلال‌های عقلی، آیا مفهوم بدهت، بدیهی است یا

قراردادی؟

آیا بدهت متضمن صدق و واقع‌نمایی نیز هست، یا اینکه تنها بیانگر ضرورت و گریزناپذیری است؟ و

در نتیجه براهین خداشناسی مدعی گریزناپذیری فرض خداوند هستند، یا مدعی اثبات وجود خدا در

واقعیت؟

برخی از این اشکالات، نخست توسط منتقدان میناگروی از جمله میناگروی اصلاح شده طرح شده و

از آنجا به آثار فیلسوفان دین راه یافته است، از این رو منحصر به براهین خداشناسی نیست. بنابراین در مقام

پاسخ نیز باید ابتدا موضع عام معرفت‌شناسانه درباره اعتبار و واقع‌نمایی برهان بررسی و سپس درباره براهین

خداشناسی گفتگو شود.

معیار اعتبار برهان

نخستین موضوع زمینه اعتبار برهان از جمله براهین خداشناسی، معیار موفقیت برهان یا شرط استدلال

موفق است. آیا ملاک موفقیت یک برهان، پذیرش است یا واقع‌نمایی آن؟ یا آنکه این دو ویژگی با یکدیگر

تلازم دارند و هر کدام را انتخاب کنیم به دیگری نیز دست یافته‌ایم؟ اگر جنبه اقتناع و پذیرش در برهان شرط

است، آیا این پذیرش باید عام و نسبت به تمام افراد حاصل شود یا اینکه هر برهانی برای هر فردی که آن را پذیرفته است معتبر است؟ برخی مانند جرج ماوردس معتقدند شرط معقولیت برهان آن است که همه انسان‌ها را ملزم به پذیرش کند و چنین برهانی هنوز ابداع نشده است.

«برهان مدنظر باید متشکل از گزاره‌هایی باشد که هر انسانی می‌داند و با روابط منطقی که برای هر کس معلوم باشد نتیجه دهد که خدا وجود دارد. البته چنین برهانی یک امر شگفت‌انگیز خواهد بود. درست مانند پیدایش یک دارو خواهد بود که همه بیماری‌ها را درمان می‌کند. لکن باور به امکان چنین برهانی نیز دلیلی ندارد.» (کلارک، ۸۱).

به همین ترتیب نویسندگان دیگری نیز معتقدند استدلال معتبر یعنی استدلال عینی که همه عاقلان بتوانند آن را بفهمند و بیازمایند؛ همانطور که کانت معتقد بود امری که همه عاقلان تصدیق کنند، بر مبنایی عینی و کافی استوار است؛ گزاره‌ای که جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها آن گزاره را مقبول و صادق بدانند، قطع و یقین ایجاد می‌کند (نراقی، ۱۷). مایکل پترسون در مخالفت با این دیدگاه می‌گوید به ندرت می‌توان برای اثبات چیزی، چنان براهین قاطعی ارائه کرد که مورد تصدیق عام باشد. او مفهوم «اثبات وابسته به شخص» را جایگزین تصدیق عام می‌کند که طبق آن لازم نیست همه عقلا آن را برهان معتبر بدانند، بلکه برهان برای شخصی که آن را ارائه داده باید معتبر باشد. البته وی ملاک‌هایی نیز لحاظ می‌کند از جمله اینکه این اعتقاد، صادق و نتیجه آن با استنتاج معتبر از مقدمات حاصل شده باشد، بدون آنکه اصول استنتاج صوری نقض شود و دیگر اینکه مصادره به مطلوب نشده باشد (پترسون، ۱۳۱).

اما صرف نظر از اقتناع مخاطب، ویژگی دیگری نیز در موضوع اعتبار برهان می‌تواند مدنظر باشد و آن واقع‌نمایی است. به اعتقاد تریگ: «اشتباه است اگر فکر کنیم تنها صدق ضروری، صدق عمومی است و این اشتباه ناشی از عدم توانایی در تمییز دادن میان آنچه واقعیت است و آنچه انسان‌ها می‌توانند درباره آن به توافق برسند، ناشی می‌شود.» (Trigg, 113).

بنابراین برای پاسخ به پرسش از اعتبار برهان، نخست باید نسبت میان واقع‌نمایی، پذیرش مخاطب و اعتبار استدلال بررسی شود. توضیح آنکه در هر گزاره دو حیثیت اصلی معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه قابل فرض است. حیثیت معرفت‌شناسانه بیانگر نسبت گزاره با واقع است (صدق) و حیثیت روان‌شناسانه بیانگر نسبت گزاره با پذیرش و باور فرد است، اعم از اینکه فرد، صاحب باور یا اینکه مخاطب باور باشد.

در تحلیل دوگانه واقع‌نمایی و پذیرش، به نظر می‌رسد مهم‌ترین رکن اعتبار یک استدلال، مطابقت آن با واقع است و پذیرش یا عدم پذیرش تلازمی با صدق ندارد. هر استدلال‌کننده‌ای، ابتدا دغدغه فهم حقیقت و رسیدن به واقعیت را دارد و سپس در مقام متقاعد ساختن دیگران برمی‌آید. پذیرش و اقتناع، در

بسیاری از موارد می‌تواند نشانه‌ای از صدق باشد، زیرا انسان‌ها گزاره‌ای را می‌پذیرند که آن را صادق بدانند، و گزاره‌ای را رد می‌کنند که آن را کاذب بشمارند. این امر بیانگر آن است که ملاک اصلی اعتبار یک گزاره، صدق و مطابقت آن با واقع است و اقناع و پذیرش نیز از آن جهت که در بیشتر موارد نشانه‌ای از مطابقت با واقع است، به عنوان علامت اعتبار برهان معرفی شده است و خود ملاک مستقلی نیست. می‌توان فرض کرد گزاره‌ای مطابق واقع باشد و کس یا کسانی به دلیل ناتوانی در تصور درست مقدمات، آن را انکار کنند. چنین فرضی محال نیست، و حتی در موارد پرشماری محقق شده است.

از طرفی در بسیاری از موارد، عدم پذیرش افراد، تنها معلول ضعف مقدمات استدلال نیست. چرا که اقناع اساساً موضوعی صرفاً عقلی نیست، بلکه به همان اندازه امری ارادی نیز هست (گیسلر، ۱۴۴). عدم اقناع در افراد لزوماً ریشه‌های عقلی ندارد، بلکه زمینه‌های روان‌شناختی و درونی نیز در آن مؤثر است. عده زیادی از ملحدان نه به دلیل ضعف ادله عقلانی، بلکه از آن جهت خدا را انکار می‌کنند که نمی‌خواهند در برابر او سرسپردگی داشته باشند.

از سوی دیگر می‌توان فرض کرد فرد یا افرادی، گزاره‌ای غیرمطابق با واقع را بپذیرند (جهل مرکب)، بنابراین هرچند در بسیاری از مصادیق، پذیرش عمومی نشانه‌ای از اعتبار یک گزاره است، ولی ملاک اعتبار آن نیست، ضمن اینکه تلازمی بین مطابقت با واقع و پذیرش نیز وجود ندارد. از این‌روی دیدگاه ماوردس و دیگران که شرط اعتبار استدلال را پذیرش عمومی دانسته‌اند، دقیق نیست، چرا که حیثیت روان‌شناختی را در مسئله اعتبار که ناظر به صدق و حیثیت معرفت‌شناسانه است دخالت داده‌اند. به عبارت دیگر ملاک اعتبار با یکی از نشانه‌های اکثری اعتبار خلط شده است. صرفنظر از این مغالطه، ماوردس در پایان سخن خویش مدعی شد «اقامه برهانی که برای همگان قابل پذیرش باشد غیرممکن است» در حالی که هیچ استدلالی بر این مدعا ارائه نشده و تنها به استبعاد آن اشاره شده است. اما سخن پترسون که با غیرممکن دانستن مقبولیت عام، به پذیرش فردی روی آورده نتیجه‌ای جز نسبییت ندارد. زیرا هر کس استدلال خود را معتبر می‌داند. پترسون شروط پیش‌گفته را برای فرار از دام نسبییت، وضع کرده است، اما راه حل وی مشکلی را حل نمی‌کند، چون هر کس معتقد است استدلالش مصادره به مطلوب نیست و از قواعد صوری تخطی نکرده است. و اگر قرار است هر استدلالی برای خود فرد معتبر باشد نباید میان استدلال‌ها تمایزی قائل شد و استدلال موافقان و مخالفان یک نظریه، در یک سطح از اعتبار خواهند بود.

خلاصه آنکه باید بین شرط ثبوتی اعتبار استدلال و شرط اثباتی آن تمایز قائل شویم. شرط ثبوتی اعتبار یک استدلال، مطابقت آن با واقعیت است و شرط اثباتی یا علامت اعتبار آن است که اگر فرد دیگری بتواند مقدمات آن را تصور کند تصدیق خواهد کرد. اما این که دیگری نتواند برخی مقدمات را تصور کند یا در

اثر تصور ناصحیح نتواند آن‌ها را تصدیق کند، به اعتبار استدلالی که ثبوتاً مطابق با واقعیت است، لطمه نخواهد زد. همچنانکه ممکن است کسی در اثر تصور غلط حتی نتواند بدیهیات اولیه را تصدیق کند و این امر لطمه‌ای به اعتبار بدیهیات اولیه نخواهد زد.

با توجه به دو مؤلفه واقع‌نمایی و اقناع چند گونه استدلال را می‌توان تصور کرد:

- ۱- استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند و واقع را نیز نشان می‌دهد.
- ۲- استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند ولی واقع را نشان نمی‌دهد.
- ۳- استدلالی که مخاطب را قانع نمی‌کند ولی واقع را نشان می‌دهد.
- ۴- استدلالی که مخاطب را قانع نمی‌کند و واقع را هم نشان نمی‌دهد.

حالت	اقناع	واقع‌نمایی
۱	✓	✓
۲	✓	X
۳	X	✓
۴	X	X

بدون تردید فرض چهارم بدون فایده و فرض نخست بهترین شکل ممکن است. اما پرسش آن است که

۱. آیا فرض نخست استدلال، به ویژه در حوزه خداشناسی ممکن است؟ پاسخ مثبت به این پرسش

متوقف بر آن است که:

۲. آیا تنظیم استدلالی ناظر به واقع ممکن است؟

بعد از اثبات این فرض نوبت به این پرسش می‌رسد که:

۳. اگر می‌توان استدلالی ناظر به واقع ترتیب داد، آیا ممکن است کسی آن را نپذیرد؟ پاسخ به این

سؤال تکلیف فرض سوم را نیز روشن می‌کند.

همچنین باید تکلیف فرض دوم نیز روشن شود که استدلالی که مخاطب را قانع می‌کند، ولی واقع را

نشان نمی‌دهد چه وضعیتی دارد؟

توجه به ترتیب پرسش‌های سه‌گانه فوق بیانگر محوریت پرسش دوم است که آیا اساساً استدلال ناظر

به واقع ممکن است؟ بدون تردید این پرسش برای کسانی مطرح است که معتقدند واقعیت، صرفنظر از فهم

انسان و مستقل از وی وجود دارد و اکنون درباره امکان دستیابی به واقع پرسش می‌کنند و گرنه برای کسانی

که واقع مستقل از ذهن را انکار می‌کنند، چنین پرسشی مطرح نیست.

امکان اقامه براهین واقع‌نما

پاسخ فیلسوفان کلاسیک از جمله فیلسوفان مسلمان به پرسش فوق مثبت است. به اعتقاد ایشان معرفت یقینی به واقع، امکان‌پذیر و راه رسیدن به آن نیز برهان منطقی است. در برهان منطقی گزاره‌های نظری با استناد به گزاره‌های بدیهی اثبات می‌شوند و به عبارت دیگر صدق گزاره‌های نظری با استناد به صدق گزاره‌های بدیهی تبیین می‌شود. روش یاد شده که در میان فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان کلاسیک و بسیاری از فیلسوفان معاصر غرب مشترک است، مبنای نام دارد که در آن گزاره‌ها به دو دسته پایه و روبنایی تقسیم می‌شوند و گزاره‌های غیرپایه یا روبنا به کمک گزاره‌های پایه استنتاج می‌شوند. گزاره‌های پایه خودموجه و بی‌نیاز از موجه‌سازی هستند، از این‌رو سلسله موجه‌سازی به این‌ها منتهی می‌شود (Lehrer: 1990, 39, 41; Alston:2010,38).

مبنای نامی با توجه به تنوع گزاره‌های پایه و اعتبار آن‌ها، به مبنای نامی خطاپذیر و خطاناپذیر و مبنای نامی عقل‌گرا و تجربه‌گرا تقسیم می‌شود. در مبنای نامی خطاناپذیر گزاره‌های پایه، یقینی و خطاناپذیر یا زوال‌ناپذیر هستند، ولی در مبنای نامی خطاپذیر، گزاره‌های پایه خطاپذیر و قابل تجدیدنظر هستند. به قرائت اخیر، مبنای نامی اقلی و معتدل نیز گفته می‌شود (Poston:2014, 4-5; Chisholm:1989, ch.2; Idem: 1968, ch.5, Pollock:1974, 29-32, Sosa: 1979, 79-90; Pojman:1993, 192-195).

از سوی دیگر گاه گزاره‌های پایه، از سنخ گزاره‌های عقلی و غیرحسی هستند که به این نوع مبنای نامی، مبنای نامی عقل‌گرا یا کلاسیک گفته می‌شود و گاه گزاره‌های پایه، تجربی و مستقیم بر خاسته از حواس هستند که به این تقریر از مبنای نامی، مبنای نامی تجربه‌گرا گفته می‌شود (Pojman, 192-195). اغلب فیلسوفان کلاسیک غرب طرفدار مبنای نامی عقل‌گرا و برخی فیلسوفان معاصر غرب طرفدار مبنای نامی تجربه‌گرا هستند (Audi, 206-210). در نسبت‌سنجی مبنای نامی عقل‌گرا و تجربه‌گرا با مبنای نامی خطاناپذیر و خطاپذیر می‌توان گفت، طرفداران مبنای نامی خطاناپذیر به مبنای نامی عقل‌گرا تمایل داشته و طرفداران مبنای نامی خطاپذیر در دایره مبنای نامی تجربه‌گرا قرار می‌گیرند.

در دهه‌های اخیر انتقاداتی به نظام مبنای نامی مطرح شده است که به تبع در حوزه فلسفه دین و اعتبار براهین خداشناسی نیز اثرگذار بوده است. در ادامه مهم‌ترین انتقادات مطرح شده ارائه می‌شود:

انتقادهای بر امکان اقامه براهین واقع‌نما

منتقدان روش برهانی مبنی‌گرا انتقادهایی بر این روش طرح کرده‌اند، از جمله اینکه تشخیص مصادیق گزاره‌های بدیهی و پایه، بدیهی نیست یا اینکه نظام مبنی‌گروی نظامی خودمتناقض بوده و به مدعای خویش پایبند نیست و غیره که اکنون به توضیح سه اشکال از اصلی‌ترین اشکالات می‌پردازیم:

۱. بدیهی نبودن بدیهی

آلورین پلاتینگا از منتقدان مبنی‌گروی است که نظریه معرفت‌شناسی اصلاح شده را جایگزین مبنی‌گروی کلاسیک معرفی کرده است. نقطه افتراق معرفت‌شناسی اصلاح شده و مبنی‌گروی در تعداد گزاره‌های پایه است. از نظر پلاتینگا مبنی‌گروی به ویژه مبنی‌گروی خطاناپذیر و عقلی، تعداد گزاره‌های پایه را بسیار اندک می‌داند. مثلاً آکویناس معتقد است گزاره‌های پایه شامل گزاره‌های بدیهی^۱ مانند «دو به علاوه یک مساوی سه است» و قضایای محسوس، مانند اینکه اشیاء حرکت می‌کنند یا خورشید حرکت می‌کند. (Plantinga: 2004, 43) ولتستروف از دیگر همراهان معرفت‌شناسی اصلاح شده، در مقدمه کتاب پلاتینگا، دو دسته گزاره را به عنوان گزاره‌های پایه به مبنی‌گرایان نسبت می‌دهد: قضایای بدیهی اولی مانند اینکه «یک به علاوه دو مساوی سه است» و دسته دوم، گزاره‌هایی که از آگاهی‌های مستقیم انسان خبر می‌دهند و این آگاهی‌ها نمی‌توانند خطا باشند مانند اینکه «من احساس سرگیجه دارم.» (Ibid, 3).

پلاتینگا دایره گزاره‌های پایه را توسعه داده و گزاره «خدا وجود دارد» را به آن‌ها افزوده است. از منظر وی شناخت خدا در مدرسه فراگرفته نمی‌شود، بلکه از همان دوران جنینی و در رحم مادر آموخته می‌شود (Ibid, 66).

معرفت‌شناسی اصلاح شده اشکالات متعددی به مبنی‌گروی کلاسیک مطرح کرده است که بررسی آن‌ها هدف اصلی این نوشتار نیست،^۲ و در اینجا به اصلی‌ترین اشکالات این تفکر اشاره خواهد شد. نخستین انتقاد، مربوط به چیستی گزاره‌های بدیهی است. چنین ادعا شده است که در طول تاریخ درباره تعداد یا مصادیق گزاره‌های بدیهی اتفاق نظر وجود نداشته است و حتی اگر در حال حاضر نیز اختلاف نظری در این مورد نباشد، امکان اختلاف در آینده وجود دارد و شاید گزاره‌ای به غلط بدیهی شمرده

۱ مقصود پلاتینگا از گزاره‌های بدیهی در اینجا گزاره‌های بدیهی اولی است که برای امانتداری در ترجمه مفاد آن را تغییر ندادیم.

۲. برای اطلاع از نقدهای معرفت‌شناسی اصلاح شده به مبنی‌گروی کلاسیک رک: مجتبی جعفری اشکاوند، معرفت‌شناسی اصلاح شده، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳؛ نرگس نظرنژاد، آیا ایمان به خدا عقلانی است؟، تهران، دانشگاه الزهرا (ص)، ۱۳۸۲؛ حسین عظیمی دخت، معرفت‌شناسی باور دین از دیدگاه پلاتینگا، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵؛ جرج ماوردوس، باور به خدا: درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی، رضا صادقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

شود. به همین دلیل نمی‌توان به یقین تعیین کرد کدام گزاره بدیهی و کدامیک غیر بدیهی و نظری است (نراقی، ۲۰). به عبارت دیگر پرسش اصلی آن است که آیا بدیهی بودن یک گزاره، بدیهی است یا وابسته به استدلال درباره بداهت آن یا قرارداد در این مورد است؟

این اشکال به گونه دیگری نیز طرح شده است (Sosa, 262-272) و آن اینکه گزاره‌های پایه خود موجه هستند، اما آیا خودموجه بودن دارای معیار است؟ اگر دارای معیار باشد برای نشان دادن آن معیار در گزاره‌های بدیهی نیازمند استدلال هستیم و اگر دارای معیار نباشد هر کس می‌تواند گزاره‌ای را بدیهی بداند (حسین‌زاده، ۱۸۷).

پلانتینگا این اشکال را با این بیان طرح می‌کند که ویژگی قضیه بدیهی آن است که شخص، با تصور قضیه به آسانی صدق آن را می‌یابد و البته ممکن است آنچه برای شخصی بدیهی است برای فردی دیگر بدیهی نباشد (Plantinga: 2004, 47). شاید بتوان اشکال دیگر پلانتینگا درباره تعداد گزاره‌های بدیهی را نیز به همین اشکال ملحق کرد. وی معتقد است گزاره‌های پایه منحصر در گزاره‌های بدیهی نیست، زیرا بسیاری از قضایای پایه نه بدیهی اند و نه حسی و خطاناپذیر، مانند اینکه «من درختی می‌بینم»، «من امروز صبحانه خوردم» و «آن مرد درد می‌کشد.» (Ibid, 78).

همان‌گونه دانستن اشکال اخیر پلانتینگا با مسئله بداهت بدیهی، بدین دلیل است که گویی وی پس از ارائه مثال‌های نقض، از قضایای پایه‌ای که بدیهی نیستند؛ قصد دارد رابطه پایه بودن و بداهت را انکار کرده و بگوید حتی مبنایان نیز توافق ندارند که چه چیز پایه و بدیهی شمرده می‌شود و چه چیز نه.

بررسی

۱- توافق نداشتن بر معنایی واحد از بدیهی یا اختلاف نظر درباره برخی مصادیق بدیهی، لطمه‌ای به مبنایان نمی‌زند. مدعای مبنایان، تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه و معرفی گزاره‌های بدیهی به عنوان گزاره‌های پایه است. اکنون، اختلاف نظر در بدیهی دانستن برخی مصادیق گزاره پایه یا حتی امکان تعریف گزاره پایه اختلافاتی دیده شود، نافی اصل مدعا نخواهد بود. همچنانکه برخی مفاهیم روشن مانند علم، وجود، تعریف‌ناپذیر هستند، تعریف بداهت نیز دشوار است (حسین‌زاده، ۱۸۴).

۲- ابهام در برخی مصادیق با ابهام در تعریف، متفاوت است. برای نمونه ممکن است کسی گزاره بدیهی را به گزاره‌ای که «صدق آن بی‌نیاز از استدلال است» تعریف کند و اصل تناقض، اصل هوویت را مصداقی از آن بداند ولی در اینکه اصل علیت مصداقی از آن است یا نه تردید داشته باشد. چنین حالتی اولاً ابهام در تعریف بداهت شمرده نمی‌شود و ثانیاً اختلاف در برخی مصادیق، قطعی بودن سایر مصادیق را خدشه‌دار نمی‌کند. حداکثر می‌توان گفت برخی مصادیق را قطعه از گزاره‌های بدیهی می‌دانیم و در

بدهات برخی دیگر از مصادیق تردید داریم.

با توجه به این نکته، نقض نبودن مثال‌های پلانتینگا نیز آشکار می‌شود. مثال «من درختی می‌بینم» گزاره‌ای حسی است و بسته به تعریف بدیهی درباره آن قضاوت می‌شود. قدما مانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱/۲۱۳) و علامه حلی (حلی، ۱۹۹-۲۰۲) آن را بدیهی می‌دانند و متأخرین مانند استاد مصباح آن را به دلیل احتیاج به استدلال دانسته، بدیهی واقعی نمی‌دانند (مصباح یزدی، ۱/۲۱۰). اما گزاره‌هایی مانند «من امروز صبحانه خوردم» و «آن مرد درد می‌کشد.»؛ گزاره‌هایی بی‌نیاز از استدلال و پایه نیستند، بلکه گزاره‌هایی محتاج استدلال هستند که استدلال آن‌ها به سرعت اتفاق افتاده و بنا بر اصطلاح دانشمندان منطق، قیاس خفی همراه آن‌هاست. شاید به همین دلیل، پلانتینگا آن‌ها را از قضایای پایه و بی‌نیاز از استدلال تصور کرده است. بنابراین اساساً چنین گزاره‌هایی را حقیقتاً گزاره پایه نمی‌دانیم.

۳- بیشترین تأکید فیلسوفان میناگرا بر بدیهیات اولیه است. ویژگی این گزاره‌ها آن است که تصور درست موضوع و محمول برای تصدیق آن‌ها کافی است (حلی، ۲۰۰). گاهی نیز علت تصدیق، غریزه عقل معرفی شده است (ابن‌سینا، ۲۱۴-۲۱۵). بنابراین، یا فرد توانسته است موضوع و محمول را تصور کند که در اینصورت، قطعه تصدیق خواهد کرد، زیرا علت تصدیق درون همین قضیه است. یا اینکه تصور نکرده است که در اینصورت هیچ تصدیقی نخواهد داشت. با توجه به این نکته، نسبی بودن و متغیر بودن تصدیق اولی در افراد مختلف قابل تصور نیست.

ب. رابطه بدهات و صدق

دومین اشکال میناگروی، ناظر به رابطه بدهات و صدق است. از آنجا که دغدغه اصلی در معرفت‌شناسی مطابقت با واقع یا صدق است، این پرسش طرح می‌شود که گزاره‌های بدیهی که به لحاظ روانی تصدیق می‌شوند، چگونه واقعیت را نیز نشان می‌دهند؟ این که تمام افراد گزاره‌ای را بالضرورة تصدیق کنند، لزوماً به معنای مطابقت آن گزاره با واقع نیست، زیرا این فرض محال نیست که شماری از افراد یا تمام آن‌ها گزاره‌ای غیر مطابق واقع را صادق پنداشته و به آن جزم پیدا کنند. به عبارت دیگر بدهات چه رابطه‌ای با صدق دارد؟ آیا احراز بدهات، واقع‌نمایی را نیز تضمین می‌کند؟ این مسئله که به رابطه «بدهات و صدق»، «ضرورت و واقع‌نمایی» یا «گریزناپذیری و واقع‌نمایی» موسوم است؛ به گونه‌های مختلفی در سخن فیلسوفان دین مطرح شده است.

برای نمونه آنتونی کنی معتقد است ویژگی پدیدارشناختی که پاره‌ای از فیلسوفان آن را علامت بدهات دانسته‌اند، ضامن صدق آن گزاره نیست. «قضیه‌ای که من پذیرفته‌ام ممکن است دارای وضوحی آشکار بوده، ولی با اینهمه کاذب باشد. به علاوه هر قدر من برای پذیرش جمله‌ای که در ذهن دارم، انگیزه داشته

باشم باز هم آن جمله ممکن است کاذب و حتی بی معنای محض باشد. هیچ آستانه‌ای از وضوح یا درجه‌ای از قاطعیت و گریزناپذیری وجود ندارد که ضامن صدق باشد. ما می‌توانیم این نگرش فلسفی را یا با این جمله شرح کنیم که بدهت ضامن صدق نیست و یا با این جمله که هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد واقعاً بدیهی {صادق} نیست. (Kenny, 12).

گیسلر نیز در تبیین این اشکال می‌گوید حتی اگر کسی بتواند استدلالی عقلی برای اثبات وجود خدا عرضه کند، از چنین مطلبی نتیجه نمی‌شود که خداوند واقعاً وجود دارد. زیرا همیشه چنین امکانی وجود دارد که آنچه عقلاً گریزناپذیر^۳ است خود امری واقعی نباشد (گیسلر، ۱۳۹).

وی دو اصطلاح عقلاً گریزناپذیر و وجود گریزناپذیر را از هم متمایز کرده و می‌گوید باید در استدلال‌های خداشناسی اثبات شود که آنچه عقلاً گریزناپذیر است، وجود نیز گریزناپذیر است. خداشناس باید اثبات کند که اصل عدم تناقض که زیربنای همه براهین عقلی است، ضرورتاً در واقعیت نیز صحت دارد، یعنی نه تنها عقلاً گریزناپذیر است، بلکه وجود نیز گریزناپذیر است. ممکن است کسی پرسد چگونه چیزی می‌تواند در حالی که عقلاً حتمی است به لحاظ وجودی قطعی نباشد؟ منتقدان براهین خداشناسی، چنین استدلال می‌کنند: برای دفاع از این قضیه که «آنچه عقلاً گریزناپذیر است، وجود نیز چنین است»، خداشناس باید اثبات کند، که اصل عدم تناقض که زیربنای همه براهین عقلی است، ضرورتاً در واقعیت نیز صحت دارد. در ادبیات سنتی، پاسخ داده می‌شود، که بدون اذعان به این اصل، نمی‌توان آن را انکار کرد، در نتیجه باید چنین باشد. زیرا منکر اصل تناقض، مدعای خویش را خالی از تناقض فرض کرده است، وگرنه نباید سخنی می‌گفت. اما کل آنچه این استدلال اثبات می‌کند گریزناپذیری اصل تناقض است، نه اینکه در عرصه واقع نیز صحت دارد، زیرا اینکه شخصی بگوید چیزی اجتناب‌ناپذیر است، مساوی با پذیرش این نیست که آن چیز وجوداً قطعی باشد (همان، ۱۴۰-۱۴۱).

نراقی بی‌ارتباطی بدهت و صدق را اینگونه تبیین می‌کند: حتی اگر فرض کنیم هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد واقعاً بدیهی است، باید رابطه صدق و بدهت را بررسی کنیم. گزاره «هر آنچه بدیهی است، لزوماً صادق است» یا «بدهت، نشانه صدق است» را در نظر می‌گیریم. این گزاره‌ها یا تحلیلی فرض می‌شوند و یا غیرتحلیلی. اگر تحلیلی فرض شوند بدین معناست که مفاد موضوع و محمول یکی است و اختلاف آن‌ها در الفاظ و تعابیر و اجمال و تفصیل است. بنابراین نمی‌توانیم با تمسک به بدهت، صدق گزاره‌ای را نتیجه بگیریم، زیرا کشف بدهت چیزی غیر از کشف صدق نیست. یعنی باید برای کشف صدق یک گزاره، صدق آن را کشف کنیم. پس این گزاره هر چند بالضروره صادق است، اما نتیجه محصلی ندارد.

۳. inescapable.

اگر این گزاره‌ها را تحلیلی ندانیم یعنی مفهوم بدهت را با صدق یکی ندانیم، باید این گزاره‌ها را اثبات کنیم، ولی برای اثبات این‌ها باید از گزاره‌های دیگری کمک گرفت و برای اینکه به تسلسل منتهی نشویم، باید به گزاره‌هایی ختم شوند که آن‌ها را بدیهی و صادق می‌دانیم که در اینصورت مرتکب دور شده‌ایم. زیرا برای اثبات صدق گزاره‌های بدیهی مجدداً به گزاره‌های بدیهی استناد کرده‌ایم که هنوز نمی‌دانیم صادق هستند یا فقط بدیهی هستند؟

راه دیگر آن است که این جملات را بدیهی بدانیم؛ ولی اولاً این دو جمله بدیهی به نظر نمی‌رسند. ثانیاً این راه حل نیز متضمن دور است. یعنی برای اینکه نشان دهیم بدهت نشانه صدق است به مفهوم بدهت متوسل شده‌ایم. زیرا فرض کرده‌ایم بدهت نشانه صدق است (نراقی، ۲۲-۲۳). تقریرهای مذکور یادآور اشکال معروف ذهن در خمره یا خمره نوزیک است که پاسخ‌های مختلفی به آن داده شده است^۴ (Nozick, 197-288).

بررسی

۱. ارجاع به علم حضوری

پرسش از رابطه صدق و بدهت، مورد توجه مبنائرایان بوده است. این مسئله در حقیقت، تفسیری از فاصله میان ذهن و عین است. از ضرورت اثبات در ذهن چگونه می‌توان به ضرورت در واقع دست یافت؟ اگر بتوان گزاره بدیهی را به واقعیتی، پیراسته از مفهوم برگرداند، به متن واقعیت دست یافته‌ایم و مرز ذهن و عین برچیده خواهد شد.

نظریه ارجاع بدیهی به علم حضوری با همین دغدغه مطرح شده است. قبل از توضیح این نظریه توجه به چند مقدمه ضروری است:

- علم حضوری، یافتن بی‌واسطه واقعیت است. بنابراین اگر امری با علم حضوری یافت شود، به معنای رسیدن به جهان عین است.

- مقوم ذهنی بودن، دخالت مفاهیم و تصورات؛ و مقوم رسیدن به جهان عین و خارج، جدا شدن از لایه‌های مفهومی است. بنابراین، درونی بودن امری، به معنای ذهنی بودن آن نیست.

- اشراف نفس انسان بر مفاهیم ذهنی او بدون وساطت مفاهیم و از سنخ علم حضوری است. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت انسان با اشراف و علم حضوری خود بر مفاهیم ذهنی، مطابقت این تصدیق‌ها با مفادشان را به علم حضوری می‌یابد. مثلاً در قضیه «هر معلولی محتاج علت است» که از

۴. نظریه نوزیک به همراه دوازده مقاله موافق و منتقد آن در منبع زیر گردآمده است:

Steven Luper-Foy, The Philosophy of Knowledge: Nozick and His Critics.

قضایای تحلیلی و بدیهی اولی است، نفس بر مفهوم موضوع و محمول یعنی «معلول» و «احتیاج به علت» علم حضوری دارد و بدون اینکه از عالم ذهن خارج شود و دست به استدلال یا مشاهده تجربی زند، می‌تواند اندراج محمول در موضوع را که مقوم صدق این گزاره است با علم حضوری بیابد (حسین‌زاده، ۲۰۰-۲۰۱؛ مصباح، ۵۴-۶۵).

در سایر گزاره‌ها، اگرچه موضوع و محمول نزد عالم حاضرند، ولی حقیقت معلوم خارج از وجود ماست و اگر بتوانیم در موقعیتی قرار گیریم که هم بر صورت‌های ادراکی و هم بر متعلق آن‌ها علم حضوری داشته باشیم، می‌توانیم مطابقت یا عدم مطابقت آن‌ها را با متعلق خویش مقایسه کنیم. یعنی باید «کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم.» (مصباح یزدی، ۱/ ۲۲۰).

این اشراف در قضایای وجدانی روشن است زیرا از سویی به صورت‌های ذهنی آن‌ها علم حضوری داریم و از سوی دیگر محکی آن‌ها (مثلاً حقیقت غم و شادی) نیز بدون واسطه هیچ مفهومی نزد ما حاضر بوده و به آن‌ها علم حضوری داریم و به راحتی می‌توان مطابقت آن‌ها را احراز کرد (همان، ۲۲۱). اما مسئله مهم در بدیهیات اولیه است. با توجه به اینکه بدیهیات اولیه از قضایای تحلیلی شمرده می‌شوند،^۵ باید واقع‌نمایی قضایای تحلیلی روشن شود.

قضایای تحلیلی قضایایی هستند که محمول آن‌ها از تحلیل موضوع آن‌ها به دست می‌آید. مانند «هر دایره‌ای گرد است». تصور موضوع و محمول و حکم این قضایا مانند تمام قضایای دیگر در ذهن حاضر هستند، به علاوه انسان می‌تواند پس از علم حضوری به مفهوم موضوع و مفهوم محمول و محکی آن‌ها، مفاد این قضیه را نیز با علم حضوری بیابد، زیرا مفاد اصلی قضایای تحلیلی که عامل تمایز آن با سایر گزاره‌هاست اندراج محمول در موضوع است که ذهن انسان پس از اشراف بر موضوع و محمول، اندراج مذکور را نیز با علم حضوری می‌یابد. هر کسی پس از تصور مفهوم دایره و گرد، بدون آن که بخواهد از مشاهدات تجربی یا استدلال‌های عقلی یا سایر دانسته‌های خویش وام بگیرد می‌تواند گرد بودن دایره و اینکه گرد بودن در مفهوم دایره مندرج است را با علم حضوری درک کند و همین امر راز صدق قضایای تحلیلی شمرده می‌شود (همان، ۲۲۲).

۲. تلازم منطقی میان گریزناپذیری و واقعیت

نورمن گیسلر طی چند گام به اشکال فوق پاسخ می‌دهد. در گام نخست اشاره می‌کند که بفرض که براهین خداشناسی، عقلاً قطعی باشد ولی واقعیت نداشته باشد، همین که خدا باور توانسته است به کمک

۵. دیدگاه برگزیده این نوشتار.

قوانین قطعی عقل مدعای خویش را اثبات کند، پیروزی بزرگی برای خدا باوران است، زیرا هر آنچه عقلا قطعی باشد باید از سوی عقل به عنوان امری صحیح پذیرفته شود. و اگر اعتقاد به خدا گریزناپذیر باشد، غیر معتقد به خدا دلیلی بر انکار خدا ندارد، و اکنون نوبت اوست که برای ادعای خویش دلیلی عقلی اقامه کند (گیسلر، ۱۴۸).

وی در گام دوم یادآوری می‌کند حتی اگر نتوانیم اثبات کنیم که «هر چه عقلا گریزناپذیر است واقعیت دارد» هنوز چنین قضیه‌ای اصلی بنیادی در تفکر بشر به شمار می‌آید و از منظر انسانی ضرورت دارد که بر پایه این اصل رفتار شود که واقعیت متناقض نیست (همان).

گیسلر سرانجام در گام سوم به پاسخ حلی خود می‌پردازد تا نشان دهد «هر چه عقلا گریزناپذیر است واقعیت دارد.» استدلال وی به این شرح است:

۱- درباره گزاره مذکور سه فرض قابل تصور است: نخست آنکه این قضیه نمی‌تواند صحیح باشد، دوم آنکه این قضیه ممکن است صحت داشته باشد و ممکن است صحیح نباشد. سوم آنکه این قضیه حتمه صحیح است.

۲- اینکه «امر عقلا گریزناپذیر ضرورتاً واقعی نیست»^۱: یا مستلزم این قضیه است که منطبق ضرورتاً به واقعیت مربوط نیست یا مستلزم این است که منطبق اصلاً نمی‌تواند به واقعیت مربوط باشد.

۱-۲ اینکه «منطق نمی‌تواند با واقعیت مرتبط باشد» قضیه‌ای خود متناقض است، زیرا گفتن اینکه منطق نمی‌تواند به واقعیت مرتبط باشد، خود، ربط دادن منطق به واقعیت است، زیرا یا این ادعا مطلبی متناقض است که در اینصورت بی‌معناست یا مطلبی بدون تناقض است که در اینصورت امری درباره واقعیت را بیان می‌کند. این ادعا که موضع نامتناقض، تنها موضع صحیح نیست، مساوی این است که موضع متناقض باید صحیح باشد و اینکه واقعیت نمی‌تواند بدون تناقض باشد بدین معناست که واقعیت حتمه متناقض است و این که واقعیت حتمه متناقض است، خود متضمن تناقض است زیرا چنین جمله‌ای بر این فرض مبتنی است که به منظور ساخت چنین بیانی درباره واقعیت، واقعیت متناقض نباشد (همان، ۱۵۰).

۳- این فرض که «واقعیت ممکن است متضمن تناقض باشد یا نباشد» از فرض نخست دقیق‌تر است ولی به امری بی‌معنا منتهی می‌شود، زیرا جمله «واقعیت ممکن است متناقض باشد» بدین معناست که «امکان دارد قانون عدم تناقض شامل واقعیت نگردد.» آنچه این جمله را بی‌معنا می‌سازد این است که هیچ معنای ممکن برای کلمه «امکان» وجود ندارد مگر آنکه قانون عدم تناقض شامل واقعیت شود. زیرا:

۶. ظاهراً گیسلر با این عبارات فرض نخست را بررسی می‌کند که اصل مذکور نمی‌تواند صحیح باشد.

۱-۳ امکان در جمله مذکور به معنای امکان منطقی نمی‌تواند باشد، زیرا در اینصورت معنای جمله آن است که منطقیه امکان دارد واقعیت متضمن تناقض باشد، زیرا دقیقاً همان چیزی است که این جمله، خلاف آن را فرض می‌کند. مفاد جمله آن است که منطقیه ضروری است که واقعیت بدون تناقض باشد (همان).

۲-۳ امکان در این جمله به معنای امکان وجودی و توصیف وضعیت بالفعل امور نیز نمی‌تواند باشد، زیرا اگر این گزاره بخواهد درباره واقعیت باشد زمانی معنادار است که هیچ تناقضی در آن نباشد وگرنه معنا ندارد، در حالی که این جمله آشکارا متضمن تناقض است. زیرا از یکسو قرار است این جمله متناقض نباشد و از سوی دیگر مدعی است واقعیت می‌تواند متناقض باشد. اگر واقعیت، متناقض بود این گزاره نیز متناقض و بی‌معنا بود و اگر واقعیت متضمن تناقض نباشد، این گزاره متناقض است زیرا خود این جمله مدعی است که واقعیت ممکن است متناقض باشد (همان، ۱۵۰-۱۵۱).

به عبارت دیگر جمله «واقعیت ممکن است متناقض باشد» یا متناقض است یا نیست. اگر متناقض باشد، واضح است که صحیح نیست و اگر متناقض نباشد، خود نشانگر این است که واقعیت متناقض نیست، چرا که مطلبی درباره واقعیت است و اگر واقعیت متناقض نباشد، پس آن گزاره نیز نمی‌تواند صحیح باشد (همان، ۱۵۱).

۴- با ابطال این دو فرض تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه «واقعیت نمی‌تواند متناقض باشد» بنابراین حتمه امری که ضرورتاً ناپذیر است، واقعی هم هست.

گیسلر در ادامه اشکالی بر روش استدلال خویش مطرح می‌کند. وی می‌گوید ایراد این نوع استدلال آن است که برای اثبات صدق اصل تناقض، از اصل تناقض استفاده شده است.

وی پاسخ می‌دهد اصل تناقض در این استدلال به عنوان یک مبنا و پیش فرض به کار نرفته است. اصل تناقض در استدلال و نه به عنوان دلیل و پیش فرض به کار گرفته شده است. هر کسی که استدلالی معنادار ارائه کند باید از اصل تناقض استفاده کند وگرنه هیچ راهی برای ساخت گزاره‌های معنادار، بدون استفاده از اصل تناقض وجود ندارد. اینکه همه اصل تناقض را به عنوان یک اصل ضروری زبانی برای گزاره‌های معنادار بپذیرند غیر از آن است که آن را به عنوان یک مبنا و پیش فرض استفاده کنند. مبنای ما برای استدلال بر اینکه «امر گریزناپذیر واقعیت دارد» این است که فرض‌های دیگر یا بی‌معنا یا خودمتناقض هستند و این دیدگاه که منطق درباره واقعیت نیز صدق می‌کند غیرقابل انکار است (همان، ۱۵۲-۱۵۳).

بررسی

تلاش و دقت ستودنی گیسلر در تحلیل اصل تناقض، نشان از موشکافی عالمانه وی دارد، ولی باید

اعتراف کنیم که هنوز مشکلی حل نشده است، زیرا گیسلر حداکثر نشان می‌دهد که بدون فرض اصل تناقض، استدلال ممکن نیست و یا اینکه مخالف اصل تناقض هم باید از اصل تناقض بهره‌گیرد، یا اینکه فرض‌های دیگر بی‌معنا یا خودمتناقض هستند. این نتایج، حداکثر اثبات می‌کنند که ذهن آدمی راه دیگری جز مفروض گرفتن اصل تناقض ندارد و این بیان دیگری از این جمله است که «اصل تناقض گریزناپذیر است» ولی هنوز مسئله اصلی باقی مانده است و آن اینکه آیا شاکله محدود انسانی چنین قضاوتی دارد که بدون اصل تناقض هیچ استدلالی ممکن نیست؟ یا اینکه حقیقتاً (و صرف نظر از اینکه انسان‌ها توان فرض دیگری را دارند یا خیر؟) واقعیت اینگونه است؟

گیسلر بدون تعریف معناداری، آن را لازمه پذیرش اصل تناقض دانسته و می‌گوید: «اگر این گزاره بخواهد درباره واقعیت باشد، زمانی معنادار است که هیچ تناقضی در آن نباشد، وگرنه معنا ندارد» هرچند مسئله فعلی بر رابطه واقعیت و اصول منطقی متمرکز است رابطه معناداری با اصل تناقض نیز مسئله جدی است که گیسلر آن را روشن تلقی کرده است. بالاترین دلیل گیسلر برای مساوی دانستن این دو آن است که حالت دیگری قابل فرض نیست. اما آیا این امر برای اثبات تساوی معناداری با مفاد اصل تناقض کافی است؟

۳. ناروایی پرسش از راز صدق بدیهی

برخی نویسندگان ضمن اشاره به سؤال مطرح شده، بر این باورند که پس از آن‌که دریافتیم «بدیهی، قضیه‌ای است که صدق آن نیاز به هیچ چیزی خارج از خودش ندارد» دیگر نیاز نیست بحث را ادامه دهیم تا بفهمیم کدام ویژگی در این قضیه سبب می‌شود نیاز به چیز دیگری نداشته باشد. زمانی که بداهت و ضرورت صدق یک قضیه را پذیرفتیم از حیث معرفت‌شناختی به هدف خود دست یافته‌ایم و نیاز به طرح مباحث دیگر نیست. در هر قضیه دو جهت قابل تصور است: نخست، حکایت و کاشفیت قضیه از چیزی و جهت دیگر سایر اوصاف و احکام قضیه مانند حمله یا شرطیه، تحلیلی یا ترکیبی بودن و به عبارت دیگر قضیه دو جهت دارد یکی آنچه به وجود قضیه و تصدیق مربوط می‌شود و دیگری آنچه به دلالت و کاشفیت قضیه از ماوراء مربوط می‌شود. در بحث ارزش شناخت به دلالت و کاشفیت قضیه کار داریم نه به وجود و اوصاف وجودی قضیه.

قضیه یا بدیهی است یا نظری و قضیه بدیهی آن است که فهم صدق آن متوقف بر نظر و استدلال نیست. وقتی گفته می‌شود قضیه بدیهی است، یعنی آن قضیه، واقعیتی را بیان و از آن حکایت می‌کند. واقعیت به همان نحوی است که این قضیه بیان می‌کند و برای احراز مطابقت مفاد قضیه با واقعیت نفس الامری به هیچ استدلالی نیاز نیست. مثلاً قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، دلالت بر این می‌کند که

در خارج، کل از جزء خود بزرگ‌تر است و واقعه هم در خارج کل بزرگ‌تر از جزء خودش است و ما برای آنکه به مطابقت این قضیه با خارج یقین پیدا کنیم نیاز به هیچ دلیلی نداریم و فقط کافی است اجزای قضیه را تصور کنیم اما اینکه بخواهیم بدانیم چه ویژگی‌ای در این قضیه نهفته که موجب بدیهی شدن و خطاناپذیری آن شده است، نقشی در علم ما به آن و یقین به مفاد قضیه ندارد. وقتی می‌بینیم علم و یقین برای ما حاصل شده است، دیگر تفاوتی نمی‌کند به علت آن پی ببریم یا نه. البته پی بردن به راز بداهت و خطاناپذیری بدیهی خود معرفتی جدید است ولی این معرفت، در اعتبار معرفتی که از طریق قضیه بدیهی حاصل می‌شود نقشی ندارد.

خلاصه آنکه بررسی راز بداهت قضیه بدیهی، بررسی علت تحقق علم بدیهی است نه بررسی دلیل علم بدیهی؛ و بین «علت تحقق علم» و «دلیل حصول علم» فرق است. بدیهی، بدیهی است و علم ما به کاشفیت از واقع نیاز به دلیل ندارد و هرچند علتی سبب این کاشفیت است، اما علم به کاشفیت بدیهی هیچ توقفی بر علم ما به علت کاشفیت و راز خطاناپذیری بدیهی ندارد (فیروزجایی، ۲۵۳-۲۵۴).

بررسی

تلقی مؤلف محترم آن است که هدف از تحلیل ارتباط گزاره‌های بدیهی با علم حضوری، پرداختن به ابعاد وجودی قضیه بوده است و نه حیثیت کاشفیت و حکایت‌گری. در حالی که دغدغه اصلی، کاشفیت و حکایت‌گری قضیه از خارج است.

در قضیه بدیهی، درک صدق قضیه بی‌نیاز از مقدمات است، یعنی قضیه‌ای را مطابق واقع می‌دانیم و برای این حکم، به امری خارج از گزاره نیاز نداریم. بدیهی بودن گزاره «کل از جزء بزرگ‌تر است»، به این معناست که مطابقت این گزاره با واقع را بدون استمداد از گزاره‌های دیگر درک می‌کنیم. ولی اینکه گزاره‌ای را مطابق واقع می‌یابیم امری است غیر از آنکه قضیه با قطع نظر از یقین ما، مطابق واقع باشد. چون در جهل مرکب، نیز قضیه مطابق واقع شمرده می‌شود. در حالی که قضیه مد نظر حقیقتاً مطابق با واقع نیست. بنابراین دغدغه اصلی این بحث معرفت‌شناسی است نه بحث مستقل از اوصاف وجودی قضیه. برجسته شدن ابعاد هستی‌شناسانه گزاره بدیهی، در پاسخ از راه علم حضوری، بدین معنا نیست که هدف اصلی، تبیین صرف وجودی معرفت است.

از این‌روی این سخن مؤلف محترم که «وقتی گفته می‌شود یک قضیه بدیهی است بدان معناست که آن قضیه واقعیتی را بیان می‌کند و از آن حکایت می‌کند. واقعیت به همان نحوی است که این قضیه بیان می‌کند و برای احراز مطابقت مفاد قضیه با واقعیت نفس‌الامری به هیچ استدلالی نیاز نیست» (همان، ۲۵۴). باید به این صورت تغییر کند که قضیه بدیهی آن است که من بدان یقین دارم و معتقدم حتماً از

واقعیت حکایت می‌کند و این حکایت احتیاج به استدلال ندارد. از نظر من این قضیه دو ویژگی اصلی دارد: نخست آنکه مورد یقین من است و دیگر آنکه بی‌نیاز از استدلال است. لکن این دو ویژگی ناظر به فهم من از قضیه است. هرچند ویژگی نخست به دلیل علم حضوری به حالات درونی خطاناپذیر است اما ویژگی دوم مصون از خطا نیست. دغدغه معرفت‌شناسان احراز واقعیت است، یقین من به واقعیت. بنابراین باید گام دیگری برداشته تا نشان داده شود آنچه من با وضوح و بدهت می‌یابم امری گزاف و غیرمطابق با واقع نیست.

از میان سه پاسخ ارائه شده، راه حل نخست، ارتباط یقین روانشناختی و واقعیت را در گزاره‌های وجدانی و بدیهیات اولیه تأمین می‌کند. با این روش می‌توان اشکال آقای نراقی را نیز پاسخ گفت. وی معتقد است گزاره «بدهت نشانه صدق است» یا «گزاره بدیهی لزوماً صادق است» یا تحلیلی است یا غیر تحلیلی. اگر تحلیلی باشد بدین معناست که بدهت و صدق به یک معنا هستند و اگر بدهت قضیه‌ای را فهمیدیم صدق آن را نیز دریافته‌ایم، بنابراین نمی‌توان بدهت را دلیلی بر صدق تلقی کرد. اما اگر غیر تحلیلی باشد، نیازمند اثبات است و برای اثبات آن باید از گزاره‌های دیگر بهره جوییم و بالاخره به گزاره بدیهی ختم شود و این امر به معنای استفاده از گزاره بدیهی برای اثبات صدق گزاره‌های بدیهی و دور است (نراقی، ۲۳). در پاسخ می‌توان گفت اولاً گزاره «گزاره بدیهی لزوماً صادق است» درباره گزاره‌های بدیهی اولی و وجدانیات صادق است و ما ادعایی درباره صدق یقینی سایر اقسام گزاره‌های بدیهی نداریم. ثانیاً گزاره مذکور تحلیلی نیست و با این وجود نیازمند اثبات به کمک سایر گزاره‌ها نیست، بلکه با درون‌نگری و ارجاع به علم حضوری واقع‌نمایی آن تبیین می‌شود. بنابراین محذور دور نیز پیش نخواهد آمد. یعنی «گزاره بدهت مستلزم صدق است» را گزاره‌ای غیرتحلیلی می‌دانیم که نیازمند اثبات به وسیله سایر گزاره‌های پایه نیست، بلکه مفاد آن با علم حضوری درک می‌شود، همانطور که گزاره «من می‌ترسم» گزاره تحلیلی نیست ولی در عین حال نیازمند اثبات به وسیله سایر گزاره‌ها نیست.

ج. خودمتناقض بودن نظام مبنایگروی

سومین انتقاد بر مبنایگروی آن است که مدعای مبنایگرایان خود متناقض است، زیرا به اعتقاد ایشان:

(۱): گزاره‌ای پایه است که بدیهی اولی یا حسی یا اجتناب‌ناپذیر باشد.

بنابراین گزاره (۱) نیز زمانی معقول است که یا محسوس یا بدیهی اولی یا اجتناب‌ناپذیر باشد، یا این که بر اساس دیگر گزاره‌های پایه استنتاج شده باشد. اما مبنایگرا نمی‌تواند هیچ استدلالی را سامان دهد که مبتنی بر اصول بدیهی باشد و نتیجه آن (۱) باشد. پس تنها حالت ممکن آن است که معتقد شویم گزاره (۱) پایه است. و طبق تعریف باید محسوس، بدیهی اولی یا اجتناب‌ناپذیر باشد، در حالیکه هیچکدام از این‌ها

نیست (Plantinga: 2000, 94) پلانتینگا این اشکال را شبیه نقد وارد بر پوزیتیویسم منطقی می‌داند که معتقد بودند گزاره زمانی معنادار است که تحلیلی یا تجربه‌پذیر باشد در حالی که این مدعا هیچیک از دو ویژگی پیش‌گفته را ندارد (Plantinga: 2004, 74-75).

بررسی

پلانتینگا برای اثبات خودمتناقض بودن میناگروی به خودمتناقض بودن یکی از ارکان میناگروی یعنی گزاره (۱) استناد کرده است. وی معتقد است گزاره (۱) نه به کمک استدلالی مبتنی بر بدیهیات عقلی اثبات می‌شود و نه بر خودش صدق می‌کند یعنی گزاره (۱)، بدیهی اولی، حسی یا اجتناب‌ناپذیر نیست. برای رد اشکال پلانتینگا ابتدا ارکان دیگر نظریه میناگروی را فهرست کرده و سپس نشان می‌دهیم نه تنها گزاره (۱) بلکه سایر اصول میناگروی نیز به کمک استدلال قابل ارجاع به بدیهیات هستند.

مدعای اصلی میناگرایان دو رکن دارد:

(۱): گزاره‌ای پایه است که بدیهی اولی یا حسی یا اجتناب‌ناپذیر باشد.

(۲): گزاره‌های غیرپایه در صورتی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند، صادق هستند.

به کمک تعاریف و چند اصل بدیهی نشان می‌دهیم گزاره (۱) و (۲) از گزاره‌های پایه شمرده نمی‌شود ولی می‌توان به کمک گزاره‌های پایه برای آن استدلال کرد:

۱- علم یا حضوری است یا حضوری نیست. (اصل تناقض)

۲- در علم حضوری واقعیت معلوم نزد عالم حاضر شده و از این‌رو خطا در علم حضوری معنا ندارد. (تعریف علم حضوری)

۳- علمی که حضوری نیست (حصولی) یا دارای حکم است (تصدیق) یا دارای حکم نیست (تصور). (اصل تناقض)

۴- در علم حصولی که دارای حکم نیست (تصور) صدق و کذب معنا ندارد. (تعریف صدق)

۵- علم حصولی دارای حکم (تصدیق) یا بدیهی است یا بدیهی نیست. (اصل تناقض)

۶- گزاره‌های بدیهی اولی و گزاره‌های وجدانی از مصادیق بدیهیات و یقیناً صادق هستند (تعریف گزاره بدیهی + رابطه بداهت و صدق در بخش قبل)

۷- گزاره پایه گزاره‌ای یقیناً صادق است که صدق سایر گزاره‌های غیر پایه به کمک آن اثبات می‌شود. (تعریف گزاره پایه + رابطه بداهت و صدق)

۸- گزاره‌های بدیهی اولی و وجدانی (اجتناب‌ناپذیر) گزاره پایه هستند. (۶+۷)

تا کنون نشان دادیم که گزاره (۱) به کمک استدلال مبتنی بر بدیهیات قابل اثبات است. البته یادآوری می‌شود پلاتینگا بر اساس برداشت خویش از گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های حسی را نیز در زمره گزاره‌های پایه قلمداد کرده بود، ولی ما چون اساساً گزاره حسی را بدیهی حقیقی نمی‌دانیم آن را در زمره گزاره‌های پایه محسوب نکردیم. در ادامه نشان می‌دهیم رکن دیگر مبنایگروی یعنی گزاره (۲) نیز به کمک استدلال صرفاً بدیهی قابل اثبات است.

۹- اگر گزاره‌ای نتیجه گزاره بدیهی و شیوه استنتاج نیز بدیهی باشد، گزاره نتیجه شده نیز یقیناً صادق است. (اصل ۶)

۱۰- روش استدلال شکل اول بدیهی است، زیرا مفاد آن این است که اگر همه ب‌ها ج باشند یکی از ب‌ها ج است. (تعریف شکل اول + تعریف بدیهی اولی)

۱۱- گزاره‌هایی که با روش استدلال شکل اول به گزاره‌های بدیهی منتهی می‌شوند یقیناً صادق هستند. (۱۰+۹)

۱۲- اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی نتایج شکل اول هستند. (تعریف اشکال استدلال)

۱۳- گزاره‌هایی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند. (۱۲+۹)

۱۴- گزاره‌های غیرپایه در صورتی که با اشکال معتبر و منتج استدلال‌های منطقی به گزاره‌های بدیهی منتهی شوند یقیناً صادق هستند. (۱۳)

همانطور که ملاحظه می‌شود اصل ۱۴ همان رکن (۲) است که به کمک بدیهیات عقلی اثبات شده است، بنابراین مبنایگروی که مشتمل بر دو رکن (۱) و (۲) است خودمتناقض نیست.

نتیجه‌گیری

پس از پاسخ به سه انتقاد اصلی بر روش مبنایگروی اکنون نوبت به آن رسیده است که پرسش ابتدایی درباره اعتبار برهان را پاسخ دهیم. پرسش نخست آن بود که از میان فروض ممکن برای استدلال، فرض نخست یعنی استدلالی که هم قانع کننده و هم ناظر به واقع باشد در حوزه خداشناسی ممکن است؟ با توجه به پاسخ‌های حلی به سه اشکال مذکور ارائه شد، باید گفت ارائه استدلال ناظر به واقع امکان‌پذیر است. پرسش دوم آن بود که اگر می‌توان استدلالی ناظر به واقع ترتیب داد آیا ممکن است کسی آن را نپذیرد؟

با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت ممکن است شخصی استدلال برخاسته از بدیهیات و مطابق با

واقع را تصدیق نکند، چون برخی مقدمات آن را نمی‌پذیرد و دلیل عدم تصدیق وی نیز تصور ناصحیح از مقدمات باشد. غیر از این موارد انگیزه‌های روانی و اجتماعی نیز در پذیرش یا عدم پذیرش برخی استدلال‌ها نقش دارد و فراتر از ضوابط منطقی در معتبر شمردن یا قانع شدن نسبت به یک استدلال خاص تأثیرگذار است. آخرین فرض باقیمانده از فروض چهارگانه، فرض دوم است یعنی استدلالی قدرت اقناع مخاطب را داشته ولی واقع را نشان نمی‌دهد. برخی از مصادیق این فرض استدلال‌هایی غلط است که افراد به دلیل بی‌توجهی به مغالطه یا نارسایی مقدمات، آن را تصدیق می‌کنند. برای این فرض لازم نیست تک تک مقدمات غلط یا دچار به آسیب مغالطه باشند، بلکه اگر تنها یک مقدمه نیز چنین باشد کافی است. دسته دیگری از استدلال‌های قانع‌کننده، استدلال‌هایی هستند که مقدمات آن‌ها غلط یا مبتلا به آسیب مغالطه نیستند، ولی واقع‌نمایی یقینی آن‌ها هنوز محرز نشده است. مانند استدلالی که یکی از مقدمات آن از محسوسات یا مشهورات باشد و به همین دلیل اقناع عمومی را به دنبال دارد و در عین حال واقع‌نمایی آن در حد یقین محرز نشده است، در اینصورت اعتبار ظنی و نه کامل دارد.

بر پایه مباحث پیش‌گفته می‌توان جدول انواع استدلال در حوزه خداشناسی را به شکل زیر تکمیل کرد:

حالات مفروض در استدلال	اقناع عام	واقع‌نمایی	امکان تحقق	اعتبار معرفت‌شناختی
۱	✓	✓	✓	✓
۲	✓	X	✓	اگر برپایه مقدمات غلط باشد بی‌اعتبار است و اگر برپایه مقدمات صحیح ولی غیر یقینی باشد اعتبار ظنی دارد.
۳	X	✓	✓	✓
۴	X	X	✓	X

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیهاات*، بی‌جا، نشر الکتتاب، ۱۴۰۳ ق.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
- حسین‌زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۲.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، *مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
- کلارک، کلی جیمز، *بازگشت به عقل، نقدی بر بینه جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا*، ترجمه نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی پاک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- گیسلر، نورمن، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
- نراقی، احمد، *رساله دین‌شناخت، مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.
- Alston, William, "Foundationalism", in *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy and others, (eds); 2nd ed, Oxford: Wiley-Blackwell Publishers, 2010.
- Audi, Robert, *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.
- Chisholm, Roderick, M, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, 1989.
- _____, *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University press, 1968.
- Kenny, Anthony, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1992.
- Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, West view Press, Inc Clorado, 1990.
- Luper-Foy, Steven, *The Philosophy of Knowledge: Nozick and His Critics*, Rowman & Littlefield, publishers, Totowa, 1987.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanation*, Harward university press, Cambridge, 1981.
- Plantinga, Alvin, *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, University of Norte Dome Press, 2004.

-
- _____, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford, 2000.
- Pojman, Louis, *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.
- Pollock, John, *Knowledge and Justification*, Princeton university press, 1974.
- Poston, Ted, *Reason and Explanation, A Defense of Explanatory Coherentism*, Palgrave Mac millian, London, 2014.
- Sosa, Ernest & Jegwon Kim, *Epistemology an Anthology*, USA, Blackwell, 2003.
- Sosa, Ernest, "Epistemic presupposition", in: *Justification and Knowledge, New studies in Epistemology*, George Pappas (ed), 1979.
- Trigg, Roget, *Rationality and Religion*, Blackwell, 1998.