

بررسی مقایسه‌ای مبنای در معرفت‌شناسی بونجور و ملاصدرا

عیسی موسی‌زاده*

مهدی عباس‌زاده**

چکیده

در معرفت‌شناسی معاصر، هر گاه باور انسان صادق باشد و انسان در صدق باور خویش موجه باشد، معرفت شکل می‌گیرد. نقش توجیه از این جهت مهم است که دلایل یا شواهد لازم بر صدق باور را عرضه می‌دارد و آن را از حالت ادعای محض بیرون می‌آورد. مبنای - یعنی بازگرداندن گزاره‌های نظری یا غیر پایه به گزاره‌های بدیهی یا پایه در فرایند توجیه معرفت - مهم‌ترین و پرسابقه‌ترین نظریه در مبحث توجیه است. معرفت‌شناس برجسته معاصر بونجور و فیلسوف شهیر اسلامی ملاصدرا هر دو در مبحث توجیه قایل به مبنای هستند و از این جهت زمینه مساعد برای مقایسه و تعیین نقاط اشتراک و اختلاف آنان وجود دارد. چنین مقایسه‌ای به فهم رویکرد مبنایانه هر دو متفکر مدد می‌رساند؛ چه بسیاری از دیدگاه‌ها را می‌توان در مقام مقایسه با هم، به نحوی شایسته‌تر و دقیق‌تر درک کرد. نتیجه اینکه مهم‌ترین وجه اشتراک دو فیلسوف، تقسیم دوگانه آگاهی به غیر مفهومی و مفهومی (نزد بونجور) یا تقسیم دوگانه علم به حضوری و حصولی (نزد ملاصدرا) و نمایاندن مواجهه مستقیم میان این دو، به منظور تدارک توجیه مناسبی برای قسم دوم است. نیز مهم‌ترین اختلاف میان آن دو، استقلال معرفت‌شناسی از وجودشناسی و دفاع از مبنای معتدل نزد بونجور و ارتباط معرفت‌شناسی با وجودشناسی و دفاع از مبنای حد اکثری نزد ملاصدراست.

واژگان کلیدی: معرفت، آگاهی، علم، توجیه، مبنای.

۱۰۳
دین

بررسی مقایسه‌ای مبنای در معرفت‌شناسی بونجور و ملاصدرا

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول). isa.mousazadeh83@gmail.com

** دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. dr.abbaszadeh@iiict.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۹/۸/۷

مقدمه

درباره چگونگی توجیه باورها بحث‌های مفصلی تحت عنوان کلی توجیه معرفت‌شناختی (Epistemological Justification) صورت گرفته و نظریه‌های مختلفی نیز ارائه شده است که پرسابقه‌ترین و مهم‌ترین آنها را می‌توان مبنایگرایی (Foundationalism) دانست که سابقه‌اش به افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا می‌رسد؛ اما دستاوردها و جریان‌های مختلف به وجود آمده در حوزه‌های مختلف فکری و فلسفی در دوران معاصر باعث شکل‌گیری نقدها و مخالفت‌هایی در برابر مبنایگرایی شد و به دنبال آن، گرایش‌های روزافزون به روش‌های توجیهی دیگر به خصوص عمل‌گرایی (Pragmatism) و انسجام‌گرایی (Coherentism) رخ نمودند که سرانجام غالب این نوع گرایش‌ها تسلیم‌شدن در برابر نسبی‌گرایی و در نتیجه تخریب ارزش‌ها و ملاک‌های بشری به همراه تمایل به اومانیسیم‌های مدرن و واگذاری انسان به حال خود، یعنی خودمحوری یا نهایتاً جامعه‌محوری است.

نظر به اینکه نظریه مبنایگرایی یکی از جدی‌ترین تلاش‌های فکری در برابر گرایش‌های مزبور و جایگزینی معقول برای آنها به نظر می‌رسد، این نظریه نیازمند توجهی جدی و تحلیل‌هایی دقیق است تا ضمن روشن‌شدن توان و گستره تبیینی آن، در عین حال گامی در جهت بهبود و روزآمدسازی آن نیز برداشته شود. از طرفی گفت‌وگو (چه میان طرفداران یک جریان و چه میان طرفداران و مخالفان آن) یکی از مهم‌ترین راه‌های تقویت و به طریق اولی شناخت هر جریان فکری است؛ لذا نوشتار حاضر در چارچوب بررسی مقایسه‌ای مبنایگرایی معرفت‌شناس نام‌آشنای غربی معاصر، یعنی لورنس بونجور (Laurence Bonjour) و فیلسوف شهیر اسلامی، یعنی صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی معروف به ملاصدرا و صدرالمتهلین، در صدد است ضمن برداشتن گامی جهت روشن‌تر شدن و وضوح بیشتر رویکرد دو فیلسوف و تعیین نقاط اشتراک و اختلاف هر یک، بتواند از طریق بررسی مقایسه‌ای، زمینه فهم شایسته‌تر و دقیق‌تر مبنایگرایی را در عرصه مباحث معرفت‌شناختی این دو متفکر برجسته فراهم آورد.

البته انتخاب بونجور و ملاصدرا برای بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌هایشان طبعاً بدین

معناست که جهات مشابهت قابل توجهی میان این دو متفکر وجود دارد که از جهات تفاوت تا حدی فزون‌تر یا دست‌کم چشمگیرتر به نظر می‌رسد. اگر چنین نبود، طبعاً امکان مقایسه دیدگاه‌های آن دو وجود نمی‌داشت؛ اما این اصلاً به معنای کمرنگ‌ساختن جهات تفاوت میان آرای این دو متفکر نیست. در واقع این دو متفکر در افکار و آرای‌شان اختلاف‌های بسیار مهمی با هم دارند که پس از این ملاحظه خواهیم کرد. همچنین در این مقایسه نباید از اختلاف فضای فکری و فرهنگی ویژه بونجور و ملاصدرا غافل بود؛ چراکه بونجور در فضای تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی غربی زیست کرده و در این فضا می‌کوشد از نوعی عقل‌گرایی و میناگرایی معتدل دفاع کند؛ اما ملاصدرا در فضای عقل‌گرایانه فلسفی و شهودگرایانه اشراقی و عرفانی به سر برده است و میناگرایی وی نیز طبعاً متناسب با چنین فضایی است و این موضوع نشان می‌دهد که قطعاً نباید انتظار تطبیق کامل، حتی در خصوص جهات تشابه میان آرای این دو متفکر را نیز داشته باشیم و لذا حداکثر باید به «مقایسه» آرایشان بسنده نمود.

نوشتار حاضر با اهدافی که ذکر شد، در دو بخش مجزای مشابهت‌ها و تفاوت‌های بونجور و ملاصدرا در مبحث مهم میناگرایی تنظیم شده است. تا آنجا که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، در باب مقایسه آرای بونجور و ملاصدرا در موضوع میناگرایی در مبحث توجیه معرفت‌شناختی، کار مستقلی به انجام نرسیده است. هرچند مقالات و آثاری در باب آرای این دو متفکر، به صورت مجزا تألیف شده، اما این اندازه نیز ما را از مقایسه دیدگاه‌های آنان بی‌نیاز نمی‌سازد.

الف) شباهت‌ها

۱. وجود باورهای پایه و موجه بودن آنها

نخستین اقدام بونجور در دفاع از میناگرایی، اثبات امکان وجود باورهای پایه موجه است. وی برای این کار ابتدا چگونگی توجیه فراباور (Metabelief) مربوط به باور درجه اول آگاهانه کنونی را بررسی می‌کند؛ چراکه دسترسی به آن را آسان‌تر می‌داند و در ادامه با الهام گرفتن از پاسخ به دست آمده در خصوص چگونگی توجیه فراباور مزبور،

از جایگاه مبنایی باورهای تجربی (Experimental Beliefs)، باورهایی درباره مضامین تجربه حسی، دفاع می‌کند.

بونجور نشان می‌دهد باور درجه دوم (باور متاملانه) به سبب اینکه دلیل درونی* بر صادق بودنش در دسترس است، می‌تواند باوری مبنایی و اساسی باشد؛ البته به نظر وی مبنا و اساس واقعی توجیه درنهایت باید آگاهی بی‌واسطه (Direct Apprehension) و سازنده (ذاتی)** از محتوای باور درجه اول (باور رویدادی) باشد، نه باور انعکاسی؛ چراکه اساساً داشتن یک باور به معنای داشتن آگاهی به مضمون و محتوای گزاره‌ای و تصدیقی آن است. در واقع «باور یا اندیشه فعلی درنهایت حالتی آگاهانه است و آنچه در هنگام داشتن چنین باوری به نحو اولیه به آن آگاهی داریم، دقیقاً همان مضمون تصدیقی و گزاره‌ای آن است؛ اگر به این مضمون آگاهی هوشیارانه نداشته باشیم، اصلاً باور فعلی آگاهانه نخواهیم داشت. این دو آگاهی یا دو جنبه از یک آگاهی، سازنده خود حالت باور درجه اول هستند» (بونجور، ۱۳۸۴، ص ۸)؛ لذا به نظر وی مبنایی‌ترین تجربه‌ای که در داشتن باورهای فعلی نهفته است، نوعی آگاهی سازنده و ذاتی از مضمون و محتوای تصدیقی و گزاره‌ای آن باور است، نه یک آگاهی انعکاسی یا دریافتی درجه دوم نسبت به تحقق آن باور و نه صرفاً یک آگاهی غیر شناختی که نتواند ماهیت خاص آن باور و مضمون و محتوای آن را نشان دهد. این گونه آگاهی سازنده و ذاتی از مضمون و محتوای گزاره‌ای و تصدیقی همان دلیل درونی و در دسترس برای صادق دانستن فرا باور و در نتیجه توجیه‌کننده آن است.

آگاهی سازنده و ذاتی مزبور، به دلیل خصلت سازنده و غیر انعکاسی، نه نیاز به توجیه دارد و نه اساساً قابل توجیه است؛ چراکه این نوع آگاهی منشأ محتوای خاص

* دلیل درونی، دلیلی است که بی‌نیاز از باور یا حالت شناختی دیگری است که خود نیازمند توجیه باشد.

** سرشت این آگاهی، انعکاسی (یا درجه دوم) نیست، بلکه این آگاهی خود جزء سازنده و بنیان‌بخش (ذاتی) باور درجه اول است.

باور و سازنده باور با محتوایی خاص است. از سویی این نوع آگاهی نمی‌تواند اشتباه باشد؛ چراکه «فرا‌باور، همان مضمونی را توصیف می‌کند که در آگاهی سازنده از مضمون نهفته است و بنابراین زمانی که به گونه‌ای هوشیارانه واجد آگاهی سازنده هستیم، برای قضاوت در خصوص درستی یا نادرستی آن توصیف در موضع مطلوبی قرار داریم»* (بونجور، ۱۳۸۴، ص ۹).

بونجور با این مقدمه به بحث اصلی خویش، یعنی چگونگی توجیه باورهای تجربی باز می‌گردد و تلاش می‌کند با الگو قراردادن چگونگی توجیه فرا‌باورها نشان دهد که همانند یک باور رویدادی، تجربه حسی نیز یک حالت و وضعیت آگاهی است و این حالت، متضمن یک آگاهی غیر انعکاسی ذاتی است که جزء سازنده محتوای متمایزش است؛ با این تفاوت که محتوا در اینجا حسی یا پدیداری است نه رویدادی.

او نشان می‌دهد در مورد تجربه حسی نیز که محتوای آن غیر مفهومی است، آگاهی سازنده از این محتوای غیر مفهومی می‌تواند ارتباط توجیهی و معقولی با باور متأملانه و مفهومی مربوط به محتوای مزبور داشته باشد. به نظر وی در جایی که واقعیت غیر مفهومی یک حالت آگاهانه است، شخص می‌تواند از طریق آگاهی سازنده یا ذاتی‌ای که در دسترس دارد، در موقعیتی قرار گیرد که بتواند تشخیص دهد باور انعکاسی او درباره آن حالت، درست است یا نادرست؛ چراکه سنخ ارتباط میان واقعیت غیر مفهومی و باور مفهومی، نه منطقی و استنتاجی و نه صرفاً علی است، بلکه از نوع رابطه توصیفی است و در جایی که چنین رابطه توصیفی‌ای وجود دارد، خصلت واقعی متعلق غیر مفهومی (آگاهی ذاتی و سازنده داشتن از محتوا) می‌تواند نوعی دلیل یا مبنا به ما بدهد که بر اساس آن، آن توصیف، صادق یا کاذب خواهد بود (BonJour, 2009, pp.200-).

* البته شایان ذکر است که به نظر بونجور این خطاناپذیری به باور انعکاسی درجه دوم تسری نمی‌یابد؛ زیرا هنوز این امکان وجود دارد که شخص در انعکاس محتوای باور خود، دچار سوء فهم شود و باوری انعکاسی داشته باشد که به دقت، محتوای مشمول در آگاهی سازنده و ذاتی را منعکس نکند (BonJour, 2009, p.198).

202). در واقع در اینجا ما دقیقاً شاهد نوعی «مواجهه» بی‌واسطه میان توصیف مفهومی و بخش غیر مفهومی واقعیت (که مورد توصیف واقع شده) هستیم که البته برای تحقق پیوندی قابل اثبات میان توصیف‌های مفهومی و واقعیت غیر مفهومی، ضروری است. همچنین باید گفت که آگاهی سازنده یا ذاتی از محتوای حسی مزبور، همه ویژگی‌های اساسی آگاهی سازنده یا ذاتی از محتوای مفهومی حالت رویدادی (اعم از بی‌نیازی از توجیه، خطاناپذیری و داشتن رابطه توجیهی با باور متأملانه مربوط به خود) را دارد.* به این ترتیب بونجور امکان وجود باور پایه موجه را تبیین کرده، مورد تأکید قرار می‌دهد.

اما علم یا معرفت نزد بسیاری از فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. وی علم حضوری را مساوق با وجود می‌داند و این کاملاً در تعریفی که از علم یا معرفت ارائه داده و متعلق علم را وجود شیء دانسته، مشخص است. مطابق این تعریف، علم عبارت است از وجود و حضور امر مجرد (معلوم) نزد امر مجرد (عالم) (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷) و از اینجا می‌توان دریافت که حقیقت علم نزد وی از سنخ حضور و وجود است.

علم حضوری از ویژگی‌های معرفت‌شناختی خاصی برخوردار است؛ از جمله: ۱. در علم حضوری عالم و معلوم با هم متحد و به یک وجود موجودند و اختلاف میان آنها مربوط به مقام ذهن و تحلیل است نه واقعیت خارجی آنها؛ چراکه ما به لحاظ خارجی با وجود واحدی مواجه‌ایم (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷). بنابراین اگر صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی باشد، علم حضوری نه متصف به صدق می‌شود و نه کذب؛ زیرا در اینجا عالم و معلوم متحد بوده و معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر است و اساساً صورت ذهنی (واسطه) در علم حضوری راه ندارد تا از مطابقت و عدم مطابقت آن با واقعیت خارجی سخن به میان

* البته در اینجا نیز هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم باور انعکاسی مربوط به تجربه حسی، خطاناپذیر است.

آید (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰). ۲. خارجی بودن، عین واقعیت وجود است و لذا حقیقت وجود قابل انتقال به ذهن و معلوم شدن به علم حصولی نیست و تنها راه علم به چنین امری، حضور یافتن در محضر آن و متحد شدن با آن است و لذا تنها به کمک علم حضوری شهودی است که می‌توان به حقیقت وجود دست یافت (همو، ۱۳۶۰، ص ۶).

از سویی علمی که در آن معلوم با واسطه صورت ذهنی نزد عالم حاضر می‌شود، هر چند خود آن واسطه بدون واسطه و به علم حضوری نزد عالم حاضر می‌باشد، به علم حصولی معروف است (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰). متعلق با واسطه به معلوم بالعرض و متعلق بی‌واسطه به معلوم بالذات مشهور است. واسطه مزبور، ماهیتی است که نسبت به وجود و عدم دارای تساوی است و همچنین نسبت به مراتب مختلف وجود اقتضایی ندارد؛ لذا در مراتب طولی مختلف، مانند مرتبه ذهن و مرتبه عین، می‌تواند موجود شود یا اساساً معدوم باشد. از سوی دیگر مطابق نظریه اصالت وجود، همه آثار مربوط به وجود است و وجود در هر مرتبه و متناسب با آن مرتبه، آثار ویژه‌ای از خود بروز می‌دهد؛ برای نمونه وجود ذهنی ماهیت در برابر وجود عینی آن، از ویژگی کلیت برخوردار است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۴۷). چنین وجودی همچنین دارای خاصیت حکایت‌گری، صدق و کذب‌پذیری و قابلیت انتقال به غیر است.*

همچنین صورتی از اشیای خارجی که در علم حصولی در ذهن نقش می‌بندد، یا تصویری محض است یا تصویری همراه حکم و بر همین اساس علم حصولی به دو بخش تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲). هر کدام از علوم حصولی تصویری و تصدیقی نیز خود به دو بخش بدیهی (ضروری) و نظری (اکتسابی) تقسیم می‌شوند. علوم نظری آن دسته از علوم هستند که کسب آنها نیازمند تلاش فکری است، در مقابل علوم بدیهی که نفس برای کسب آنها نیازمند تلاش فکری نیست. فرایند توجیه که فقط در تصدیقات صورت می‌گیرد، از نظر ملاصدرا در بازگشت

* باید توجه داشت آنجا که حکایت‌گری و امکان صدق و کذب مطرح باشد، ادعای وجود علم تنها با ارائه توجیه معرفتی قابل پذیرش است.

علوم حصولی نظری به بدیهی و علوم حصولی بدیهی به علم حضوری خلاصه می شود؛ اما آنچه در این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چگونگی بازگشت تصدیقات بدیهی به علوم حضوری است؛ اما برای فهم آن ابتدا لازم است بدانیم که منشأ وجود و اعتبار تصورات بدیهی، علم حضوری است.

توضیح چگونگی بازگشت تصورات بدیهی به علم حضوری با توجه به تفکیک مراحل ادراک به صعودی و نزولی ممکن است. مطابق این تفکیک، در مرحله قوس صعودی ادراک، تماس بدن با عالم خارج و اثرپذیری از آن و حتی خود فعالیت‌های نفسانی (اعم از نظری و عملی) در نقش علل معده‌ای هستند که نفس را مستعد دریافت صورت‌ها و فعلیت‌های جدیدی از ناحیه عقل فعال (واهب الصور) می‌کنند؛ صورت‌هایی که نفس از طریق اتحادش با آنها به تدریج فعلیت می‌یابد و در نهایت به محضر عقل فعال می‌رسد و حقیقت امور را بی‌واسطه از جانب آن مشاهده می‌کند. این صور دریافتی در واقع چیزی غیر از معلومات بالذات و حضوری نیستند؛ اما در قوس نزولی ادراک، نفسی که با امور مجرد اتحاد یافته، آنها را نزد خود حاضر می‌بیند، قادر است معلومات حضوری خود را از آن حیث مورد ملاحظه قرار دهد که مناط معلومیت چیزی غیر از خود هستند و در نتیجه معلومات حصولی مناسب را در هر مرتبه از مراتب معلومات حضوری خود یعنی حسی، خیالی و عقلی ایجاد کرده، وجود حضوری و اجمالی خود را در قالب مفاهیم و ماهیات (افعال نظری)، تفصیل می‌دهد و متجلی می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۷). به این ترتیب ملاحظه می‌شود که منشأ و اعتبار علوم حصولی تصویری در نهایت باید علوم حضوری باشد.

اکنون ملاصدرا برای توضیح چگونگی بازگشت تصدیقات بدیهی به علم حضوری، تصدیقات بدیهی را به شش مورد تقسیم می‌کند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۸۳).

«اولیات» تصدیقاتی هستند که صرف تصور موضوع، محمول و نسبت میان آنها برای ادعان عقل کافی است؛ مانند گزاره «اجتماع نقیضین محال است». به نظر ملاصدرا

اولیات، بدیهیاتی هستند که همان گونه که محتاج حد وسط نیستند، به امر دیگری مانند احساس یا تجربه یا گواهی دیگران یا تواتر یا غیر آن هم نیازی ندارند؛ تنها چیزی که بدان نیاز دارند، تصور طرفین نسبت است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸).

بنابراین برای تصدیق اولیات صرفاً عقل بسنده است، هرچند برای تصور طرفین و نسبت میان آنها ممکن است به علم حضوری، حس یا تعریف نیازمند باشیم؛ لذا با در نظر گرفتن بازگشت تصورات به معلومات حضوری می‌توان بازگشت اولیات به معلومات حضوری را نیز نشان داد؛ برای نمونه در مورد گزاره «اجتماع نقیضین محال است»، ما مفهوم وجود را همان طور که در مورد مفاهیم بدیهی از نوع معقولات ثانی فلسفی جریان دارد، از معلومات حضوری خود انتزاع می‌کنیم. برای نمونه هنگامی که حالتی همچون درد برایمان پدید می‌آید، وجود درد را به علم حضوری می‌یابیم و می‌توانیم ابتدا مفهوم «وجود درد» و سپس خود مفهوم «وجود» را به‌تنهایی لحاظ کنیم. از سویی هنگامی که به مفهوم وجود توجه کنیم، در خواهیم یافت که حقیقت وجود در ذات خود، طارد عدم است. اکنون با تکیه بر شهود درونی خود می‌توانیم گزاره‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم؛ به این ترتیب گزاره «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد. دیگر بدیهیات اولی نیز با همین شیوه به معلومات حضوری باز می‌گردند.

«مشاهدات» گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان و تصدیق آنها علاوه بر تصور طرفین و نسبت میان آنها به حس (باطنی و ظاهری) هم نیازمند است. آن دسته از مشاهداتی که عقل برای اذعان به آنها نیازمند حس باطنی است، مانند حکم به خوشحال بودن خود، به «وجدانیات» معروف هستند و دسته دیگر که عقل برای اذعان به آنها نیازمند حس ظاهری است، مانند حکم به تابناکی خورشید، به «محسوسات» معروف هستند (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲). در هر حال از آنجاکه هم وجدانیات و هم محسوسات که عقل برای اذعان به آنها صرفاً به حس (باطنی یا ظاهری) نیاز دارد و داده‌های حسی نیز بی‌واسطه برای عالم حاضرند، قابل ارجاع به معلومات حضوری

هستند، می‌توان گفت مشاهدات در کل ریشه در معلومات حضوری دارد.

اما چهار قسم بعدی بدیهیات، یعنی «مجربات»، «حدسیات»، «متواترات» و «فطریات»، همگی برای مورد تصدیق و اذعان عقل واقع شدن، نیازمند قیاس خفی‌ای (پنهان) هستند که همواره همراه با آنها حضور دارد. این قسم بدیهیات نیز به دلیل اینکه محتوایشان به معلومات حضوری باز می‌گردند و خود قیاس پنهان نیز قطعاً به لحاظ صوری یا از اولیات است یا به اولیات بازگشت دارد، درنهایت وجود و اعتبارشان را مدیون علوم حضوری هستند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان، ص ۱۲۱-۱۲۴)؛ چراکه اساساً از دید *ملاصدرا* همه علوم حصولی وجودشان و اعتبارشان را مدیون علوم حضوری هستند و به تعبیری تجلی علوم حضوری هستند؛ چراکه عقل برای تصدیق به آنها نیاز به چیزی ندارد که اعتبارش را از علوم حضوری دریافت نکرده باشد.

بنابراین هم *بونجور* و هم *ملاصدرا* وجود باورهای پایه موجه را قبول و بر آن استدلال می‌کنند: *بونجور* با دفاع از نوعی «مواجهه» بی‌واسطه میان توصیف مفهومی و بخش غیر مفهومی واقعیت (که مورد توصیف واقع شده است) که برای تحقق پیوندی قابل اثبات میان توصیف‌های مفهومی و واقعیت غیر مفهومی، ضروری است و *ملاصدرا* با تقسیم علم به حضوری و حصولی و تأکید بر ویژگی‌های معلومات حضوری و بازگشت علوم حصولی به حضوری.

۲. امکان توجیه پیشین

بونجور در نظام معرفت‌شناسی خود، داده تجربی را تنها منبع توجیه باورها نمی‌داند، چراکه به نظر وی در این صورت باورهای موجه یا بسیار محدود خواهند بود یا اساساً باور موجهی نخواهیم داشت. از نظر او تنها در صورتی می‌توان به گسترش باورهای موجه امیدوار بود که به نقش توجیهی شهودهای عقلی نیز توجه شود و به این ترتیب پای توجیه پیشینی* (*a priori*) را به میان می‌آورد. توجیه پیشینی در مقابل توجیه

* توجیه پیشینی هم در خصوص توجیه باورهای پایه غیر تجربی (به‌ویژه باورهای غیر این‌همان‌گویانه) اهمیت دارد؛ باورهایی از جمله باورهای منطقی، ریاضیاتی، متافیزیکی و... و هم در خصوص انتقال

پسینی (a posteriori) که دست‌کم تا حدودی وابسته به تجربه است، توجیهی است که وابستگی ایجابی به تجربه نداشته، صرفاً حاصل اندیشه محض است. وی در این باره می‌نویسد: «گزاره "د" (برای فردی خاص در زمانی خاص) موجه پیشینی دانسته شود، اگر و تنها اگر آن فرد برای صادق‌دانستن "د" دلیلی داشته باشد که مبتنی بر تمسک ایجابی به تجربه یا هر گونه پیوند واسطه‌ای علیّ شبه ادراکی دیگری با جنبه‌های امکانی جهان نباشد، بلکه صرفاً مبتنی بر عقل یا اندیشه محض باشد، حتی اگر توانایی فرد در فهم گزاره مورد بحث "د"، به کلی یا تا حدی ناشی از تجربه باشد» (بونجور، ۱۳۸۲، ص ۳۵). بنابراین بونجور تأکید دارد که باید نوعی توجیه پیشینی واقعی وجود داشته باشد که حوزه آن محدود به این همان‌گویی‌ها یا تعاریف نیست؛ چراکه اگر از هر گونه توسل به امر پیشینی خودداری شود، داشتن درک معقولی از بیشتر دعاوی علوم تجربی، اگر نگوئیم از همه آنها و درواقع، به طور کلی از استدلال، منطقیاً مشکل یا ناممکن می‌شود. وی توضیح می‌دهد که در شهود عقلی (Intellectual Intuition)، ما اوصاف ضروری واقعیت را به طور مستقیم مشاهده می‌کنیم و مشاهده اینکه یک گزاره، وصفی ضروری از واقعیت را بیان می‌کند، می‌تواند توجیه‌کننده آن گزاره باشد و توجیهی معرفتی به شمار می‌آید و کسی که پیوندهای ضروری میان واقعیت‌ها را درک نکند، اساساً توان اندیشیدن را هم نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸).

نیز ملاصدرا توجیه پیشین را در کنار توجیه پسین مورد تأکید قرار می‌دهد؛ به‌ویژه در اولیاتی مانند گزاره «اجتماع نقیضین محال است»، ملاحظه می‌شود که عقل برای صدور حکم، همان گونه که محتاج حد وسط نیست، به امر دیگری مانند احساس یا تجربه یا گواهی دیگران یا تواتر یا غیر آن هم نیازی ندارد؛ تنها چیزی که نیاز دارد تصور طرفین نسبت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸). بنابراین برای تصدیق و توجیه اولیات صرفاً عقل بسنده است (توجیه پیشین)، هرچند برای تصور طرفین و نسبت میان

توجیه از باورهای پایه به باورهای غیر پایه نقش اساسی را ایفا می‌کند و انکار چنین توجیهی به تعطیلی اندیشه و شکاکیت منجر خواهد شد.

آنها ممکن است به علم حضوری، حس یا تعریف نیازمند باشیم.

خلاصه اینکه هر دو فیلسوف بر ضرورت و امکان توجیه پیشین تأکید دارند. بونجور تأکید می‌کند که اگر از هر گونه توسل به امر پیشینی خودداری شود، داشتن درک معقولی از بیشتر دعاوی علوم تجربی و به طور کلی از استدلال، منطقیاً مشکل یا ناممکن می‌شود و ملاصدرا به‌ویژه در اولیات نشان می‌دهد مواردی وجود دارد که تنها خود عقل برای صدور حکم کفایت می‌کند و نیازی به حد وسط، حس، تجربه، گواهی دیگران، تواتر و غیر آن ندارد.

۳. درون‌گرایی

بحث از درون‌گرایی و برون‌گرایی بیشتر ناظر به شرایط توجیه است نه ماهیت (Essence) و چیستی آن و درون در اینجا اساساً معنایی معرفت‌شناختی دارد و منظور از آن نوعی دستیابی شناختی مستقیم (Direct Cognitive Access) یا دسترسی معرفتی (Epistemic Access) است. در دستیابی مستقیم ما از وجود ادراکات، باورها و حالات ذهنی و فرایندهای باورساز آگاهی مستقیم و بی‌واسطه داریم. بونجور مطابق رویکرد درون‌گرایانه‌اش بر این باور است، عوامل توجیه معرفتی هر باور باید به طور شناختی در دسترس فاعل شناسا باشد. وی می‌افزاید 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 حقانیت آنها در دست داشته باشیم. پذیرفتن یک باور بدون چنین دلیلی به منزله دست‌کشیدن از پیگیری هدف معرفت (حقیقت) است و می‌توانیم بگوییم چنین پذیرشی از لحاظ معرفتی غیر مسئولانه است. به عقیده وی مفهوم پرهیز از چنین عمل غیر مسئولانه‌ای و مفهوم از لحاظ معرفتی مسئول‌بودن در باورها، هسته اصلی معنای توجیه معرفتی را می‌سازد (بونجور، ۱۹۸۵، ص ۸).

ملاصدرا هم توجیه علوم حصولی را در بازگشت‌شان به علوم حضوری می‌داند و توجیه علوم حضوری نیز به حضور معلوم نزد عالم و اتحادش با عالم است (ملاصدرا،

۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۲-۴۲۴) و این مطابق با چیزی است که به اصطلاح درون‌گرایی نامیده می‌شود.

ب) تفاوت‌ها

۱. نسبت معرفت‌شناسی و وجودشناسی

اساسی‌ترین تفاوتی که میان بونجور و ملاصدرا وجود دارد و شاید بتوان گفت مبنای دیگر تفاوت‌های موجود میان آنها نیز می‌باشد، این است که بونجور تحت تأثیر غلبه فضای کانتی و فلسفه تحلیلی که ثقل مباحث فلسفی را در معرفت‌شناسی می‌داند، معرفت‌شناسی را مستقل و در واقع مقدم بر هستی‌شناسی قرار داده، اهمیت آن را فراتر از هستی‌شناسی می‌داند. این استقلال معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی، تأثیر بسیاری هم در سطح نظریه‌پردازی معرفتی و هم در سطح دفاع از آنها دارد؛ البته با این حال بونجور با دادن نقش معرفتی و توجیهی به آگاهی غیر مفهومی که در اصطلاح فلسفه اسلامی قسمی یافت حضوری و وجودی است، تا حد زیادی تمایل خود را به کم‌کردن فاصله میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نشان می‌دهد و دقیقاً به همین دلیل هم توانسته است به میزان قابل توجهی از پس برخی انتقادهای منتقدان مبنای‌گرایی، از جمله نقد معروف ویلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) برآید.*

* سلارز می‌پرسد ادراک مستقیم یا آشنایی مستقیم، مفهومی و شناختی است یا غیر مفهومی و غیر شناختی؟ اگر فعل ذهنی ادراک مستقیم یا آشنایی مستقیم، مفهومی و شناختی دانسته شود (یعنی مضمون آن، چیزی شبیه این گزاره یا ادعا باشد که تجربه مورد بحث ویژگی خاصی دارد که مضمون باور است)، آن‌گاه این فعل ذهنی دوم، اگر خودش موجه باشد، می‌توان فهمید که چگونه دلیلی برای صادق‌دانستن باور فراهم می‌کند؛ ولی به سختی می‌توان فهمید که چرا خودش به نوعی توجیه دیگر (یعنی دلیلی برای صادق‌دانستن مضمون تصدیقی یا قضیه‌گزاره‌ای آن) نیاز ندارد. از سوی دیگر اگر فعل ذهنی ادراک مستقیم یا آشنایی مستقیم، دارای ماهیتی غیر مفهومی و غیر شناختی دانسته شود، به گونه‌ای که فاقد هر گونه ادعای قضیه‌گزاره‌ای در باره ویژگی تجربه باشد، آن‌گاه مشکل این است که چگونه چنین فعلی می‌تواند دلیل یا پایه‌ای برای صادق‌دانستن باور اولیه‌ای باشد که بنابر ادعا مبنایی است. اگر کسی که به طور مستقیم با تجربه‌ای آشنا شده، از این راه به نوعی آگاهی گزاره‌ای در

اما درهم‌تنیدگی مباحث معرفت‌شناختی با بحث‌های هستی‌شناختی در فلسفه اسلامی و از جمله نزد ملاصدرا بسیار جدی است. وی مطابق مبنای اصالت وجودی خود و اتحادی که بین علم و عالم و معلوم قایل می‌شود، همچنین با طرح تقسیماتی در وجود، مانند تقسیم وجود به مادی و مجرد یا تقسیم آن به ذهنی و خارجی و نیز تمایزی که میان وجود و ماهیت قایل می‌شود، توانسته است بسیاری از مباحث معرفت‌شناختی را به نحوی بنیادی‌تر تحلیل و تبیین نماید؛ به طوری که از قابلیت دفاعی مناسبی در تقابل با نقدهای ناقدان برخوردار باشد. به دلیل وجود چنین پیوندی، پرداختن به نظریه معرفت و حتی مبنای‌گرایی وی بدون التفات به مباحث هستی‌شناختی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری و به طور ویژه مباحث هستی‌شناختی معرفت از قبیل هویت علم و عالم و معلوم و اتحاد وجودی آنها با یکدیگر، مبحث وجود ذهنی و... ناممکن می‌نماید. درواقع وی آن‌گاه که به علم و معرفت می‌پردازد، آن را هم از جنبه وجودی مورد توجه قرار می‌دهد (هستی‌شناسی معرفت) و هم از جنبه حکایت‌گری (معرفت‌شناسی).

بنابراین مباحث معرفت‌شناسی ملاصدرا بر خلاف بونجور با مباحث وجودشناسی در هم تنیده هستند و اساساً بحث از معرفت بدون بحث از وجود در نظام فلسفی ملاصدرا همواره فاقد بسندگی لازم است.

۲. امکان خطا در باورهای پایه

همان‌طور که گذشت، از نظر بونجور آگاهی درونی ذاتی، به دلیل خصلت سازنده و غیر انعکاسی، نه نیاز به توجیه دارد و نه قابل توجیه است؛ چراکه درواقع این نوع آگاهی سازنده و ذاتی محتوا، محتوای خاص باور را به آن می‌دهد و سازنده آن باور با آن محتوای خاص است و لذا هیچ دلیلی وجود ندارد که آگاهی سازنده و غیر انعکاسی

خصوص و ویژگی‌های آن تجربه نرسیده باشد، چگونه باور او به داشتن تجربه‌ای با این ویژگی‌ها به واسطه فعل آشنایی مستقیم توجیه می‌شود؟ (Sellars, 1963, pp.96-127). پاسخ بونجور به نقد سلارز نیز همان است که در بخش ۱-۱ از نظر گذشت (see. BonJour, 2009, pp.197-207).

از محتوای باور، خودش نیازمند گونه‌ای توجیه باشد. همچنین این نوع آگاهی نمی‌تواند خطا و اشتباه باشد؛ چراکه هیچ واقعیتی مستقل از خود آن آگاهی وجود ندارد که به دلیل آن واقعیت، آگاهی مورد نظر خطا باشد.

از سوی بونجور استدلال می‌کند که «باور متأملانه همان مضمونی را توصیف می‌کند که در آگاهی سازنده از مضمون نهفته است؛ بنابراین زمانی که به گونه‌ای هوشیارانه واجد آگاهی سازنده هستیم، برای قضاوت در خصوص درستی یا نادرستی آن توصیف در موضع مطلوبی قرار داریم» (بونجور، ۱۳۸۴، ص ۹)؛ با این حال از دید او امکان خطا در خصوص باورهای متأملانه وجود دارد؛ چراکه هنوز این امکان وجود دارد که شخص در انعکاس محتوای باور خود، دچار سوء فهم شود و باوری انعکاسی داشته باشد که به دقت، محتوای مشمول در آگاهی سازنده و ذاتی را منعکس نکند (BonJour, 2009, p.198). در واقع هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم باور انعکاسی مربوط به تجربه حسی، خطاناپذیر است، هرچند تا زمانی که دلیل خاصی بر وقوع خطا وجود ندارد، این واقعیت که یک باور متأملانه بر اساس ارتباط مستقیم یک تجربه آگاهانه را توصیف کرده است، خود دلیل کافی و قانع‌کننده بر درستی آن توصیف است و لذا مبنای مناسبی برای توجیه می‌باشد.

همچنین او که از وجود توجیه پیشینی دفاع می‌کند، بیان می‌دارد که دو تمایز «پیشینی- پسینی» و «ضروری- ممکن»^{*} هرچند به هم مربوط هستند، معنا و کاربرد کاملاً متفاوتی دارند. به نظر بونجور تمایز «پیشینی- پسینی» تمایزی معرفت‌شناختی است که به شیوه توجیه معرفتی مربوط است؛ اما تمایز «ضروری- ممکن» تمایزی متافیزیکی (یا هستی‌شناختی) است که به نسبت یک گزاره به شیوه‌هایی که جهان می‌توانست به آن شیوه‌ها تحقق یابد، مربوط است (بونجور، ۱۳۸۲، ص ۳۵). به این ترتیب، این دو تمایز یکسان نیستند و لذا اینکه گزاره‌ای از توجیه پیشینی برخوردار

* پیشینی بودن در معنای عام خود به مقدم بر تجربه بودن یا غیر وابسته به تجربه بودن اشاره دارد و ضروری بودن به صادق بودن در همه جهان‌های ممکن و امتناع کذب اشاره دارد.

است، به هیچ وجه بیان‌کننده این نیست که چنین گزاره‌ای از صدق ضروری نیز برخوردار است و امکان کذب ندارد.

اما مطابق مبنای مبنای ملاءصدا صرفاً بدیهیاتِ خطاناپذیر می‌توانند به عنوان مبانی توجیهی پذیرفته شوند (ملاءصدا، ۱۳۶۲، ص ۳۳)؛ بدیهیاتی مانند اولیات و مشاهدات. خطاناپذیری این گونه تصدیقات در اندیشه ملاءصدا ناشی از این است که آنها بدون واسطه به حضور و شهود انسان در می‌آیند و به آنها بازگشت دارند.

همان طور که گذشت، «اولیات» تصدیقاتی هستند که صرف تصور موضوع، محمول و نسبت میان آنها برای اذعان و تصدیق عقل کافی است و نیازی به حد وسط، حس، تجربه، گواهی دیگران، تواتر یا غیر آن نیست؛ هرچند برای تصور طرفین و نسبت میان آنها ممکن است به علم حضوری، حس یا تعریف نیازمند باشیم؛ لذا امکان خطا در اولیات منتفی است.

«مشاهدات» گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان و تصدیق آنها علاوه بر تصور طرفین و نسبت میان آنها، به حس (باطنی یا ظاهری) هم نیازمند است و شامل وجدانیات و محسوسات می‌شود. در وجدانیات که از معلومات حضوری ما حکایت می‌کنند، طرفین گزاره، یعنی «مطابق» و «مطابق» برای ما حضور دارند؛ پس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را نیز بالوجدان احراز کنیم؛ برای نمونه کسی که گزاره «من درد دارم» را به کار می‌برد، تردیدی در صدق آن ندارد؛ چراکه گزاره همان چیزی را بیان می‌کند که او حقیقت آن را بی‌واسطه و با علم حضوری در خویش می‌یابد. به این ترتیب روشن می‌شود که چگونه در گزاره‌های وجدانی، از مفاهیم تصویری، تصدیقی شکل می‌گیرد و این گزاره‌ها همزمان به علم حضوری ارجاع می‌یابند و خطا در آنها راه ندارد؛ نیز محسوسات به علم حضوری باز می‌گردند و از یافته‌های حضوری خبر می‌دهند و لذا اذعان به صدق آنها بدون هیچ تلاش فکری و به طور یقینی صورت می‌گیرد و خطایی هم که در برخی از آنها دیده می‌شود، مربوط به تفسیری است که انسان متعاقباً از یافته حضوری خود شکل داده است و لذا محسوسات کاذب،

گزاره‌هایی تفسیری هستند، نه گزاره‌هایی که بی‌واسطه از علم حضوری حکایت می‌کنند.

ملاصدرا در این باره معتقد است ایراد خطا در محسوسات، مربوط به گذر از احساس به امر عینی و انتقال از ذهن به عین می‌باشد و چنین گذاری از حوزه توانایی حس فراتر است. در واقع حس ظاهری نمی‌تواند به کنه امور پی ببرد و حقایق اشیا را درک کند، بلکه تنها با ظواهر و قالب‌های اشیا و به تعبیری با اعراض آنها سروکار دارد: «همانا حس صرفاً به ظاهرهای چیزها و قالب‌های ماهیت‌ها دست می‌یابد، نه به حقیقت‌ها و باطن‌های آنها» (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۷) و علم به این قالب‌ها (ماهیت و حدود شیء محسوس) بدیهی و به دور از خطاست و لذا خطا صرفاً مربوط به گذر از ذهن به عین و تفسیر حقایق یافته‌های ذهنی است.

بنا بر نکات فوق بونجور به نحوه‌ای از خطاپذیری در باورهای پایه (باورهای متاملانه) اشارت دارد و لذا از مبنای‌گرایی معتدل دفاع می‌کند؛ اما ملاصدرا باورهای پایه (بدیهیات) را یک‌سره خطاناپذیر می‌داند و لذا از مبنای‌گرایی شدید دفاع می‌کند.

۳. فرایند توجیه باورهای مربوط به جهان خارج مستقل

قلمرو تجربه حسی از یک سو نظام‌مندتر از آن است که غیر قابل تبیین باشد و از سوی دیگر به اندازه‌ای نظام‌مند نیست که بتوان در تبیین آن گفت تجربه‌های مزبور نظام ذاتی خود را دارند؛ لذا بونجور در این خصوص از نوعی تبیین از سنخ واقع‌گرایی بازنمودی* از تجربه حسی دفاع می‌کند که مطابق آن «بهترین تبیین برای نظام پیچیده و دقیق داده‌های حسی این است که این تجربه‌ها به وسیله خصلت جهان اشیای مادی حقیقتاً مستقل ایجاد می‌شوند» (پوراسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۲۰۲). بر اساس این دیدگاه، قلمرو مستقلی از اشیای بیرون از تجربه ما وجود دارد که دارای نظام کامل و دقیقی

* بر اساس واقع‌گرایی بازنمودی (Representational Realism) داده‌های حسی بی‌واسطه تجربه شده ما در کنار باورهای که مربوط به آنها هستند، بازنمود یا توصیفی از قلمرو مستقل اشیای مادی را شکل می‌دهند.

است و نظام ناقص و گسسته تجربه ما حاصل تماس حسی ناقص با آن نظام کامل اشیای بیرونی است؛ اما مسئله این است که اثبات علیت جهان خارج مستقل نسبت به تجارب حسی، توضیح نمی‌دهد که ما چگونه در خصوص باورهای مربوط به اشیای مادی خارجی موجه هستیم، هرچند یک چیز مسلم است و آن اینکه چنین توضیحی باید مبتنی بر ویژگی‌های درونی و پدیدارشناختی تجارب حسی ما باشد و به همین دلیل نیز بونجور تلاش می‌کند نشان دهد چنین توجیهی باید مبتنی بر ویژگی‌های تجربه حسی بی‌واسطه ما باشد.

به نظر بونجور بر اساس دیدگاه واقع‌گرایی باز نمودی، «تنها توجیه برای اسناد هر گونه ویژگی‌ای به جهان مادی، این است که این اسناد برای تبیین جنبه‌ای از تجربه بی‌واسطه ما لازم است... و معنای شهودی واضحی وجود دارد که طبق آن، کیفیت‌های اشیایی که تجربه بی‌واسطه ما را تبیین می‌کنند، در خصلت خود آن تجربه منعکس می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت دومی تجربه‌هایی هرچند نامستقیم از اولی است» (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷-۲۰۹).

ملاحظه شد که از منظر بونجور وجود نسبت توجیهی معقول میان مضمون تجربه حسی غیر مفهومی و باورهای مفهومی، تنها در مواردی ممکن است که باور مفهومی مورد نظر، مضمون تجربی آگاهانه را توصیف کند و بنابراین به تبع در اینجا وی باید نشان دهد باورهای مربوط به جهان خارج مستقل یا اجسام فیزیکی، توصیف‌کننده مضمون تجارب حسی ما هستند؛ اما با توجه به اینکه مضمون خاص یک تجربه حسی لزوماً غیر مفهومی و غیر گزاره‌ای است، باید دید که چرا توصیف مضمون تجربه باید در قالب اجسام فیزیکی* صورت‌بندی شود؟

بونجور معتقد است هیچ دلیلی وجود ندارد که ما منابع مفهومی کافی برای توصیف پدیده‌شناختی (Phenomenological Description) از تجربه را در اختیار نداشته

* درک تجربه در چارچوب نمود جسم فیزیکی به گونه‌ای است که تجربه حسی باعث می‌شود به نظر برسد گویی جسم فیزیکی در آنجا (جهان خارج) هست.

باشیم؛ اما حتی اگر صورت‌بندی یک تجربه در چارچوبی پدیده‌شناختی امکان نظری داشته باشد، این کار مشکلات عملی جدی دارد* و لذا تنها جایگزین برای صورت‌بندی یک تجربه در چارچوبی پدیده‌شناختی عبارت است از درکی مفهومی از مضمون تجربه حسی در چارچوب اجسام و موقعیت‌هایی فیزیکی که تمایل داریم بر پایه تجربه مورد نظر، خود را ادراک‌کننده آنها بدانیم؛ برای نمونه درک مفهومی از تجربه بنیادین کنونی من آن را به عنوان نوعی تجربه نشان می‌دهد که مرا به این اندیشه سوق می‌دهد که در حال ادراک اتاقی بزرگ با شکلی خاص هستیم. این واقعیت این گونه بیان می‌شود که من به گونه‌ای مفهومی از پدیده‌های جسمی - فیزیکی خاص یا اجسام فیزیکی آشکاری (یا به بیانی تخصصی‌تر از شیوه‌های «نمودارشدن») آگاه هستم (بونجور، ۱۳۸۴، ص ۱۹).

به این ترتیب به نظر بونجور صورت‌بندی مفهومی اولیه ما از تجربه حسی‌مان، ادعاهایی مربوط به نموده‌های فیزیکی (شیوه‌های نمودارشدن) است و با توجه به آنچه گذشت، توجیه این ادعاها نیز بر اساس آگاهی غیر مفهومی سازنده از مضمون و محتوای حسی است؛ اما در اینجا دو نکته وجود دارد که نباید مورد غفلت قرار گیرند: اولاً توصیفی از تجربه که ادعایی درباره پیوند میان تجربه و فضای فیزیکی دارد، مبتنی بر چیزی فراتر از خود مضمون تجربه شده است و لذا نمی‌تواند صرفاً بر اساس مضمون تجربه‌شده توجیه شود. چنین توصیفی غیر از توصیفی از تجربه است که صرفاً بیان‌کننده نوع اجسام یا موقعیت‌های فیزیکی است و بر اساس آن تجربه قابل توجیه هستند؛ بنابراین یک تجربه صرفاً با توجه به مضمون خود نمی‌تواند نشان دهد که به

* برای نمونه ما در عمل به‌روشنی از منابع مفهومی لازم برخوردار نیستیم، اگرچه اساساً داشتن چنین منابعی ناممکن نیست و حتی اگر واجد این منابع مفهومی لازم باشیم، زمان و نیرویی که لازم است تا توصیف‌های تجربه در چارچوب مورد نظر به گونه‌ای که دارای توان توجیه‌گری مناسب باشند، چه به شکلی علنی و در زبان و چه در درون و برای خودمان، صورت‌بندی شوند، از نظر عملی قابل تحمل نیست.

وسیله امر واقعی خارجی ایجاد شده است. ثانیاً تبیین‌های متفاوتی از تجربه حسی وجود دارد؛ اما آنچه باعث ترجیح تبیین فیزیکی درباره تجربه می‌شود،* به نظر بونجور این است که «مضمون تجربی ویژگی‌هایی دارد که به گونه‌ای مستحکم و نظام‌مند با موقعیت‌های فیزیکی مربوط، هم‌شکل یا از نظر ساختاری شبیه هستند» (همو، ۱۳۸۴، ۲۴).

اما بر اساس فلسفه ملاصدرا ما در مورد انسان با یک وجود واحد و مشکک مواجه هستیم و لذا نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد و کش‌دار هستند که پایین‌ترین مرتبه این وجود واحد (بدن)، هم دارای جنبه فعلیت است و هم دارای جنبه قابلیت. این وجود واحد در همه مراتبش و متناسب با هر مرتبه، علم و عالم و معلوم است و به همین دلیل ملاصدرا اتحاد مزبور را اتحادی تشکیکی می‌داند (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۲۱۱). واحد تشکیکی بودن علم و عالم و معلوم مستلزم آن است که معلوم حضوری‌ای که برای یک مرتبه از نفس حاضر است، در همه مراتب و متناسب با هر مرتبه حضور داشته باشد. از سویی دقیقاً به همین دلیل، معلومات حصولی ایجادشده از مراتب مختلف یک معلوم حضوری واحد، از وحدت ماهوی برخوردارند؛ یعنی وجودهای مختلف یک ماهیت هستند؛ برای نمونه درخت در مرتبه بدن، حضوری مادی دارد، در مرتبه حس و خیال از وجود مجرد مثالی و نهایتاً در مرتبه عقل از وجود عقلی و مجرد محض برخوردار است. به این ترتیب ملاحظه می‌شود تطابق یا وحدت ماهوی حاکم بر معلومات حصولی مراتب مختلف یک معلوم حضوری مشکک، قابل بازگشت به وحدت تشکیکی و عینی میان مراتب مزبور است. وی همچنین معتقد است هر نوع جسمانی، فرد کاملی در عالم مثال دارد که اصل و مبدأ آن است و افراد دیگر آن نوع، فروع و معالیل و آثار او هستند. از سوی دیگر علت، واجد همه حقیقت معلول به نحو شریف‌تر، برتر و بسیط‌تر است و معلول صرفاً رقیقه آن حقیقت است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸،

* به نظر بونجور دلایلی مانند اینکه این پدیده‌ها ماهیتاً خودجوش و غیرارادی‌اند یا اینکه با یکدیگر هماهنگ و منسجم هستند، به‌سادگی به معنای تصادفی نبودن آنهاست (بونجور، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

ص ۲۵۵). بنابراین مفاهیم به دست آمده از مشاهده حضوری مبادی فاعلی، بر افراد خیالی و مادی آنها نیز منطبق خواهند بود.

متعلقات صور و فعلیت‌هایی که نفس در قوس صعود از ناحیه عقل فعال دریافت می‌کند، در مرتبه علت صور و فعلیت‌های مادی خارجی است، هرچند نفس به دلیل آلوده بودن به ماده و عوارض آن، امکان فاعلیت نسبت به صور مادی خارجی را ندارد. بنابراین وجود مادی خارجی و وجود مثالی و وجود مجرد محض حاضر نزد نفس، در واقع مراتب مختلف یک وجود هستند و لذا تصویری هم که نفس در قوس نزولی و در هر مرتبه از مراتب معلوم حضوری خود صادر می‌کند (انشای صورت)، اتحاد نوعی با هم و با موجود خارجی مادی دارند؛ به این معنا که یک ماهیت واحد است که در خارج به وجود خارجی موجود است و در ذهن به وجود ذهنی (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۱۱). بنابراین نزد ملاصدرا ذهن و خارج اتحاد ماهوی با هم دارند؛ اتحادی که در اصل می‌توان گفت نهایتاً به وحدت تشکیکی وجود باز می‌گردد و همین اتحاد است که حکم معلومات حضوری انسان را به معلومات غیر حضوری او مانند علم به امور مادی و محسوس، تسری و تعمیم می‌دهد.

درواقع با وجود اینکه متعلق حکم، هم می‌تواند معلومات حضوری ما از آن حیث که عین خارجیت هستند باشد، هم امور مادی‌ای که مستقل از معلومات حضوری ما هستند و هم دیگر معلومات حصولی ما، ملاصدرا می‌تواند با تکیه بر مبحث وجود ذهنی و وحدت ماهوی میان ذهن و عین (وحدتی که نهایتاً باید حاصل این باشد که متعلقات علم حضوری، در مرتبه علت وجودات مادی خارجی هستند)، از حکم نفس در مورد همه معلومات از جمله معلومات غیر حضوری، همانند علم به امور مادی و محسوس، دفاع کند.

کوتاه سخن اینکه از دید بونجور حتی اگر صورت‌بندی یک تجربه در چارچوبی پدیده‌شناختی امکان نظری داشته باشد، مشکلات عملی جدی به همراه خواهد داشت و تنها جایگزین آن عبارت از درکی مفهومی از مضمون تجربه حسی در چارچوب اجسام

و موقعیت‌هایی فیزیکی (خارجی) است و توجیه این ادعا نیز بر اساس آگاهی غیر مفهومی سازنده از مضمون و محتوای حسی پدید می‌آید؛ اما ملاصدرا در توجیه باورهای مربوط به جهان خارج، از سویی بر نظریه وحدت تشکیکی وجود و اینکه معلوم حقیقی (وجود مجرد یا همان صورت انشاشده که معلوم حضوری انسان است و وجود ذهنی سایه و ظل آن است)، در واقع در مرتبه علت معلوم خارجی است و از سوی دیگر بر وحدت ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی یک ماهیت (برای نمونه، یک درخت در مرتبه ذهن و در مرتبه عین) تأکید و تکیه می‌کند.

نتیجه

آنچه از نوشتار حاضر بر می‌آید، این است که بونجور و ملاصدرا در عین داشتن اشتراکات مهم در باب رویکرد مبنایانه به توجیه معرفتی، اختلافات مبنایی نیز با هم دارند. از جمله مهم‌ترین وجوه شباهت دو فیلسوف می‌توان به تقسیم آگاهی به غیر مفهومی و مفهومی نزد بونجور و تقسیم علم به حضوری و حصولی نزد ملاصدرا و دفاع از مواجهه مستقیم میان آنها برای تأمین توجیه معرفتی وجه مفهومی یا علم حصولی اشاره کرد؛ همچنین می‌توان رویکرد درون‌گرایانه دو فیلسوف را مورد توجه قرار داد.

اما با وجود شباهت مزبور، دو فیلسوف در خصوص توجیه مبنایانه تفاوت‌های مهمی نیز با هم دارند؛ از جمله اینکه بونجور معرفت‌شناسی را مستقل از وجودشناسی بررسی می‌کند و از مبنایایی دفاع می‌کند که مطابق آن باورهای پایه به نحوی خطا پذیرند و این به معنای دفاع وی از مبنایایی معتدل است؛ در حالی که معرفت‌شناسی نزد ملاصدرا در نسبت با وجودشناسی معنا پیدا می‌کند و وی از قسمی مبنایایی حداکثری دفاع می‌کند که بر اساس آن امکان خطا در باورهای پایه منتفی است؛ بونجور برای توجیه باورهای مربوط به جهان خارج، از درک مفهومی از مضمون تجربه حسی در چارچوب اجسام و موقعیت‌هایی فیزیکی دفاع می‌کند؛ اما ملاصدرا با تکیه بر اتحاد ماهوی میان ذهن و خارج، از توجیه معرفتی باورهای مربوط به جهان خارج دفاع می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. بونجور، لورنس؛ دفاع از خرد ناب؛ ترجمه رضا صادقی؛ ج ۱، قم: انتشارات مهر خوبان، ۱۳۸۲.
۲. بونجور، لورنس؛ «به سوی دفاع از مبنایگرایی»؛ ترجمه رضا صادقی؛ فصلنامه ذهن؛ ش ۲۴، ۱۳۸۴، ص ۳-۲۸.
۳. پور اسماعیل، یاسر؛ مسائل و نظریه‌های ادراک حسی در فلسفه معاصر: مسائل معرفت‌شناختی ادراک حسی؛ ج ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.
۴. ملاصدرا؛ التصور و التصدیق؛ ج ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۵. —؛ الحاشیة على الإلهیات شفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۶. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۷. —؛ الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۸. ملاصدرا؛ المبدأ و المعاد؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۹. —؛ منطق نوین؛ ترجمه عبدالمحسن مشکوة‌الدینی؛ تهران: آگاه، ۱۳۶۲.
10. Bonjour, Laurence; **Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses**; Second Edition, 2009.
11. —; **The Structure of Empirical Knowledge**; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
12. Sellars, Wilfrid; **Empiricism and the Philosophy of Mind, Science Perception and Reality**; London: Routledge & Kegan Paul, First Edition, 1963.

۱۲۵

ذهن

بررسی مقایسه‌ای مبنایگرایی در معرفت‌شناسی بونجور و ملاصدرا

