

وجوه میناگرایی ارسطویی - سینوی

مهدی قوام صفری*

اشاره

میناگرایی ارسطویی، که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا آن را به تفصیل پرورش داد و سایر فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفتند، از دو جنبه اساسی تشکیل شده است: جنبه ساختاری و جنبه دلالتی. جنبه دوم که از حیث معرفتی بیش از جنبه اول اهمیت دارد در معرفت‌شناسی جدید و معاصر غربی کاملاً ناشناخته است و کسانی که با میناگرایی مخالف‌اند فقط به نقد جنبه ساختاری آن پرداخته‌اند.

در بخش اول این مقاله کوشش شده است ضمن طرح اصل دیدگاه ارسطویی - سینوی پاره‌ای از ضعف‌های انتقادهای مخالفان میناگرایی بحث شود؛ بخش دوم متکفل آشکارسازی جنبه دلالتی میناگرایی است تا ضمن روشن شدن نوع این میناگرایی لوازمات معرفتی آن معلوم شود.

کلید واژه‌ها: اصل عدم تناقض، توقف ساختاری، توقف دلالتی، کاربرد معرفتی اصل عدم تناقض.

* * *

۱

همگان می‌دانند که ارسطو در *مابعدالطبیعه* (گاما، ۴، ۱۰۰۶ الف ۷-۸) ندانستن این را که برای چه چیزی باید خواستار برهان بود و برای چه چیزی نباید خواستار برهان بود نشان فقدان آموزش

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(آپایدیوسیا) تلقی کرده است؛ زیرا به عقیده او «کاملاً غیرممکن است هر چیزی برهان داشته باشد، وگرنه پسرفت بی‌پایان به پیش خواهد آمد، و به این ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت» (الف ۸-۱۰). این استدلال او اکنون به برهان پسرفت معروف است و معرفت‌شناسان، خواه در طرف موافق و خواه در طرف مخالف باشند، آن را جدی‌ترین دفاع از مبنای سستی تلقی می‌کنند. مخالفان انتقادهای متفاوتی به این استدلال داشته‌اند و دارند، اما به نظر می‌رسد آنچه در این انتقادات در مد نظر نبوده است اولاً ضمیمه‌ای است که فصل نخست از کتاب *تحلیلات ثانوی* به آن می‌افزاید، و ثانیاً نکته‌ای است که نوع مبنای ارسطویی - سینوی در دل خود می‌پروراند. اعتقاد ما این است که هر چند از هر دو مطلب غفلت کرده‌اند، در این میان به نکته دوم به کلی بی‌توجه بوده‌اند و بنابراین تعداد زیادی از انتقادهای موجودشان از این بی‌توجهی سر برآورده است. در ادامه این مقاله، نخست از آن ضمیمه تکمیلی *تحلیلات ثانوی* بحث می‌کنیم و سپس به آن نکته مهم می‌پردازیم و نقش آن را در فهم نوع مبنای ارسطویی - سینوی آشکار می‌سازیم.

۲

جمله افتتاحیه *تحلیلات ثانوی* (۱، ۱، ۷۱ الف ۱-۲) می‌گوید: «هر تعلیم و تعلم ذهنی از دانشی از پیش موجود پدید می‌آید.» همین سخن در *مابعدالطبیعه* (آلفای بزرگ، ۹، ۹۹۲ ب ۳۲ - ۳۱) به این صورت می‌آید: «هرگونه تعلم حاصل مقدماتی است که (همه یا بعضی از آنها) از پیش معلوم‌اند» خواه تعلم از راه برهان باشد و خواه از راه تعریف». جمله *تحلیلات ثانوی* به یک معنا از جمله *مابعدالطبیعه* از حیث افزودن قید «ذهنی» (دیانونوتیکه) دقیق‌تر است زیرا همان‌گونه که ابن‌سینا در ضمن توضیح این سخن ارسطو گفته است (برهان شفا، مقاله اول، فصل سوم، بند ۱۶) تعلیم و تعلم، انواعی دارد و سخن ارسطو از میان آنها مخصوصاً به نوع ذهنی آن مربوط است، هر چند تصور می‌کنیم که آن سخن حتی در باب همه انواع تعلیم و تعلم مثل صنایع و تلقینی و تأدیبی و تقلیدی و غیره نیز صادق است. به این ترتیب فقط از این جهت به دقت جمله *تحلیلات ثانوی* تأکید کردیم که آن جمله صرفاً بر حوزه معرفت‌شناسی ناب ناظر است؛ و مقصود از تعلیم و تعلم ذهنی (که با پیروی از ابن‌سینا می‌توان در عین حال آن را فکری نیز نامید) این است که در فرد آموزنده از راه سخنی مسموع یا معقول، عقیده و رأیی پدید آید که پیش از آن نبوده است. این از جمله بدان معنا است که اگر کسی از راه حس و ادراک حسی ادراکی کسب کند، یا کسی چیزی را در معرض حس او قرار دهد و به این ترتیب ادراک و معرفتی در او پدید آید که پیش از آن نداشته

است، در اینجا تعلیم و تعلم صورت نپذیرفته است و بنابراین در اینجا مسبوقیت به دانش پیشین، ملاک تحصیل دانش جدید نیست، زیرا هم از خود استدلال پس رفت و هم از راه قاعده مسبوقیت تعلیم و تعلم ذهنی به دانش پیشین می توان استنباط کرد که جریان ادراک حسی تنها مبدایی است که می تواند جلوی پس رفت بی پایان را بگیرد. ما در مقاله «راه پیدایش اصل عدم تناقض در ذهن انسان از دیدگاه ارسطو» (حکمت و عرفان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، بهار ۱۳۸۲، شماره یکم، دوره اول، صص ۷۶ - ۵۹) درباره نقش ادراک حسی به مثابه تنها راه توقف پس رفت بی پایان بحث کرده ایم، و آنچه در اینجا باید بگوییم این است که وقتی از مسبوقیت تعلیم و تعلم ذهنی به دانش پیشین سخن می گویند مقصودشان هرگونه مسبوقیتی نیست بلکه هدف مسبوقیتی است که از حیث معرفتی سودمند باشد، به گونه ای که علم سابق به مثابه معیت علت با معلول با تعلم و تعلیم جدید معیت داشته باشد و طبعاً آن را توجیه کند. به این ترتیب مسبوقیت مورد نظر در حقیقت مانع پس رفت معرفتی (توجیهی) است. اگر کسی بنا بر فرض، هیچ چیز نداند آموزش معرفتی او غیر ممکن است، زیرا هر آموزشی بر آموزش های بی پایان متوقف خواهد بود.

بهرتر است هم اکنون انتقادهای کیت لور به مبنای آرسطویی را مطرح کنیم تا معلوم شود که او تا چه اندازه از درک حقیقت نکته برهان پس رفت و مسبوقیت آموزش به دانش پیشین دور مانده و براساس چه درک سطحی از مبنای آرسطویی به نقد آن پرداخته است. او در کتابش معرفت (۱۹۷۴، فصل ۷) ضمن طرح برهان پس رفت می گوید «این برهان باید جواب داده شود، وگرنه برنامه پردازش نظریه انسجام از آغاز محکوم به فنا خواهد بود» (ص ۱۵۵)، او سپس بی فاصله می افزاید که «خوش بختانه این برهان، به رغم استواری برجسته اش، از دیدگاه نظریه پرداز انسجام معیوب است (همان جا). آنگاه لور در اصل دو اشکال به این برهان وارد می کند و می کوشد از راه آن دو اشکال، آن را به کنار بزند. اول اینکه از فرض نبود باورهای پایه نمی توان نتیجه گرفت که باورهای «خود - موجه» وجود ندارند زیرا باورهای پایه ویژگی های دیگری غیر از «خود - موجه» بودن دارند. برطبق این ایراد لور، مفهوم باور پایه اخص از مفهوم باور «خود - موجه» است، یعنی اگر الف باور پایه و ب باور «خود - موجه» باشد، می توان گفت که باور الف، همه اوصاف باور ب را دارد و علاوه بر آن، ویژگی دیگری نیز دارد که در باور ب نیست؛ یعنی ب به رغم اینکه باوری «خود - موجه» است باور پایه نیست. این سخن او درست در جهت تقویت تعلیم ارسطو است، هرچند او آن را در تضعیف سخن ارسطو در میان آورده است زیرا مسبوقیت تعلیم و تعلم ذهنی بر دانش پیشین در حقیقت از جمله به معنای وجود باور «خود - موجه» ای است که توجیه آن در

خودش نهفته است و برای توجیه آن، دیگر نیازی به پس‌رفت توجیهی نیست و بنابراین چنین باوری از حیث توجیه معرفتی می‌تواند پایه و اساس توجیه باورهای دیگر باشد. به تعبیر دیگر، صرف «خود-موجه» بودن برای پایه بودن کفایت می‌کند، و این دو حتی اگر به فرض از حیث مفاهیم‌شان برابر نباشند، از حیث مصداق‌شان و بالاتر از آن از حیث کاربرد معرفتی‌شان برابر هستند. قوت برهانی پس‌رفت در این است که نشان داد در میان مجموعه باورهای انسان باور «خود-موجه» وجود دارد و بدون این باور «خود-موجه»، توجیه باورهای دیگر ممکن نیست. انتقاد لور در صورتی کارگر است که او بتواند نشان دهد که وجود باور «خود-موجه»، ربطی به توجیه باورهای دیگر ندارد، تا این‌که نشان داده باشد که بنابراین «خود-موجه» بودن یک باور، ارتباطی به پایه بودن آن ندارد. لور تصور کرده است اگر بگوید که بدون پذیرش وجود باور پایه باز می‌توان وجود باور «خود-موجه» را پذیرفت در این صورت، برهان پس‌رفت از میان برخواهد خاست در حالی که همه قوت برهان برای این در کار است تا نشان دهد باور «خود-موجه» در کار است و بدون این باور، باورهای دیگر، موجه نیستند. پس به این ترتیب، سخن لور چیزی نیست که بتواند شکافی در قوت آن برهان ایجاد کند، بلکه حتی می‌توان گفت که این سخن ناخواسته نوعی تثبیت آن برهان محسوب است، زیرا همه سخن ارسطو این است که طلب برهان بر باورها باید سرانجام در باوری برهان‌ناپذیر اما «خود-موجه» متوقف شود و این توقف، به معنای این است که آن باور «خود-موجه» می‌تواند به معنای تثبیت برهان‌های باورهای قبلی تلقی گردد، پس اگر کسی وجود باور «خود-موجه» را بپذیرد، وجود باور پایه را پذیرفته است. به‌طور کلی وقتی وجود باور «خود-موجه» پذیرفته شد، دو صورت ممکن است: اول، اینکه این باور «خود-موجه» از حیث معرفتی به کار توجیه باورهای دیگر بیاید، که در این صورت باور پایه محسوب خواهد شد؛ دوم، این‌که از حیث معرفتی چنین کاربردی نداشته باشد که در این صورت سخن بر سر توجیه باورهای غیر «خود-موجه»، یعنی برهان پس‌رفت، به قوت خود باقی خواهد ماند! و بنابراین نقد اول لور به برهان مذکور چیزی نیست و صرفاً براساس غفلت از روح کلی آن برهان گفته شده است.

اما نقد دوم او به برهان پس‌رفت از نقد اول او نیز سست‌تر است. او در همان‌جا می‌نویسد: «حتی اگر این فرض ساده‌تر را مبدأ خود قرار دهیم که باورهای «خود-موجه» وجود ندارند باز آن برهان با شکست مواجه می‌شود». لور با این جمله درصدد است بگوید که حتی اگر وجود باورهای «خود-موجه» را نپذیریم باز نمی‌شود نتیجه گرفت که «همه باورهای کاملاً موجه باید با توسل به شاهد توجیه شوند» زیرا

می‌توان بطور قطع اظهار داشت که هر باور کاملاً موجه می‌تواند به وسیله باوری دیگر توجیه شود، هر چند همه باورهای واقعاً موجه نمی‌توانند به وسیله باورهای دیگر توجیه شوند. ممکن است قادر باشیم که هر باوری را با توسل به باورهای دیگر در یک نظام توجیه کنیم، و قادر بودن ما به این کار می‌تواند برای توجیه کامل آن باورها کفایت کند. (ص ۱۵۵)

اما خواننده توجه دارد که این جملات لرر محل نزاع را نادیده می‌گیرد زیرا بحث بر سر توجیه باور با باور دیگر نیست، بلکه بحث بر سر یکپارچگی توجیه باورهای یک نظام فکری است که آیا این باورها را می‌توان بدون خروج از نظام توجیه کرد یا نه؛ یعنی آیا می‌شود هر باوری را با باور دیگر توجیه کنیم و این سلسله همواره تداوم داشته باشد یا این تحقق این عمل غیرممکن است و وجود باور «خود-موجه» در طرف این سلسله توجیه ضروری است؟ معلوم است که باوری را می‌توان با باور موجه دیگر توجیه کرد، اما سرایت دادن یک ویژگی به همه باورهای یک نظام بدون خروج از درون آن نظام و توسل به یک باور موجه در بیرون از آن، یا بدون توسل به باور «خود-موجه» در درون آن همان نکته‌ای است که برهان پس‌رفت ارسطویی درصدد بیان آن است. در مخالفت با لرر می‌گوییم که نه خیر، توجیه «هر باوری با توسل به باور دیگر در یک نظام» بدون پذیرش وجود باور «خود-موجه» در طرف سلسله توجیهات در درون آن نظام یا بدون خروج از درون نظام برای توسل به باوری موجه، و در نهایت به باوری «خود-موجه»، در بیرون آن نظام ممکن نیست مگر اینکه به تعبیر خود او هر باور را به کمک شاهد مخصوص آن توجیه کنیم. لرر شرط اخیر را نمی‌پذیرد و معتقد است از اینکه نتوانیم تک‌تک باورها را به کمک باور دیگر توجیه کنیم نتیجه‌گیری نمی‌شود که نتوانیم بعضی از باورها را به کمک باور دیگر توجیه کنیم. مثالی که او برای روشن‌تر شدن عقیده‌اش در خصوص توجیه باورها می‌زند این است که افزودن عدد سه به هر عددی بدون انجام دادن کل این فرایند امری ممکن است، و بنابراین

این نتیجه‌گیری اشتباه است که چون انسان واقعاً قادر نیست عمل پایان‌ناپذیر افزودن عدد سه به هر عددی را انجام دهد پس عددی وجود دارد که انسان نمی‌تواند عدد سه را به آن بیفزاید. به همین‌سان این نتیجه‌گیری نیز اشتباه است که چون انسان قادر نیست عمل پایان‌ناپذیر توجیه هر باور با توسل به باور دیگر را انجام دهد پس انسان در هیچ‌یک از باورهایش کاملاً موجه نیست (همان، ۱۵۶).

توجه خواننده را به این کلمات لرر جلب می‌نمایم. اگر توجه شود معلوم می‌شود او در این بند از جمله دچار این مغلطه است که در تمثیل افزودن عدد سه به هر عدد، نتیجه اشتباه از این نظر است که گفته شود «پس عددی وجود دارد که انسان نمی‌تواند عدد سه را به آن بیفزاید»، اما در

مسئله توجیه نتیجه اشتباه این است که گفته شود «پس انسان در هیچ یک از باورهایش کاملاً موجه نیست»؛ و حال آنکه انسان نمی‌تواند در داشتن آن موجه باشد». تفاوت این دو نتیجه کاملاً آشکار است. به تعبیر دیگر، حرف لُرر این بود که انسان می‌تواند عدد سه را به هر عددی بیفزاید بی‌آنکه ضرورت داشته باشد که عدد سه را به همه اعداد بیفزاید، اما به هنگام نشان دادن نتیجه غلط این صرف را نادیده می‌گیرد و به جای اینکه بگوید اگر کسی نتیجه بگیرد که چون انسان قادر نیست عدد سه را به همه اعداد بیفزاید (= عمل پایان‌ناپذیر افزودن عدد سه به هر عدد را انجام دهد) پس نمی‌تواند عدد سه را به هیچ عددی بیفزاید نتیجه‌گیری او اشتباه است می‌گوید اگر کسی نتیجه‌گیری کند که «چون انسان واقعاً قادر نیست عمل پایان‌ناپذیر افزودن عدد سه به هر عددی را انجام دهد پس عددی وجود دارد که انسان نمی‌تواند عدد سه را به آن بیفزاید». مثال لُرر در صورتی درست بود که به صورت اول تقریر شود و نتیجه گرفته شود که پس انسان قادر نیست عدد سه را به هیچ عددی بیفزاید.

علاوه بر این اشتباه لُرر در تقریر مثال، می‌توان دید که او چگونه دچار قیاس مع الفارق است: پیش از این گفتیم که مسبوقیت تعلیم ذهنی به دانش پیشین، هرگونه مسبوقیتی نیست، بلکه مسبوقیت علی است به این معنا که دانش پیشین باید همچون معیت علت با معلول با دانش تعلیمی همراه باشد تا بتواند از حیث معرفتی در خصوص موجه بودن دانش تعلیمی سودمند افتد. به تعبیر دیگر، برهان پس‌رفت در حقیقت تقریر برهان وجودشناختی، به اصطلاح، طرف و وسط در حوزه باورها است و قدرت آن در اینجا هر چه باشد درست به اندازه قدرت آن در حوزه هستی‌شناسی است. در آنجا اگر یافتن وجه هستی‌شیء، یک وظیفه هستی‌شناختی است، همان وظیفه در حوزه باورها نیز بر عهده کسانی است که در پی یافتن وجه باور هستند. مثال لُرر، مثل مثال آن کسی است که در نقد برهان طرف و وسط گفته بود که اگر تسلسل نامتناهی باطل است پس چرا در سلسله اعداد طبیعی که تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد باطل نیست. جواب این‌گونه نقدها از دیدگاه ارسطو و فیلسوفان مسلمان روشن است. آنها می‌گویند که بحث ما صرفاً در باب سلسله نیست بلکه درباره هر شیء و هر باوری است که از سر تصادف برگزیده شود. هر چیزی و هر باوری که در مد نظر آوریم از حیث پیدایش باید یا خود - متکی باشد یا غیر - متکی، و در صورت دوم، سخن به خود آن غیر نقل می‌شود، اگر آن غیر خود - متکی بود که هیچ، در غیر این صورت امر سوم مطرح می‌گردد که همین درباره او نیز صادق است و این سلسله با این مشخصات نمی‌تواند تا به بی‌نهایت سیر کند، وگرنه افزودن عدد سه به بعضی از اعداد، حتی اگر این کار را نتوانیم درباره همه اعداد بکنیم، باز امری ممکن است و به هیچ وجه سلسله مورد نظر

در این باره به پیش نمی‌آید. پس سودمندی مسبوقیت در حقیقت هم معرفت‌شناختی است هم علی. معرفت‌شناختی است برای اینکه معرفت اخیر، مبتنی بر معرفت سابق است؛ علی است برای اینکه معرفت لاحق، توسط معرفت سابق تبیین می‌شود. این دو معنا در عین حال با معنای سومی که معنای منطقی است در هم می‌آمیزند: وقتی می‌گوییم معرفت الف مسبوق به معرفت ب است این در عین حال به این معنا است که الف از ب استنتاج می‌شود. معلوم است وقتی این سه معنا با هم و همزمان در کار باشند یادگیری فکری و ذهنی باید در جایی متوقف شود و جای خود را به دانستن از نوع دیگر بدهد. اما در مثال لُر هیچ یک از این سه معنا وجود ندارد و لُر نمی‌تواند با توسل به این گونه مثال‌ها در آن سخن ارسطو با این لوازمات عمیق سه‌گانه خللی وارد کند.

حقیقت این است که قاعده ارسطو در باب مسبوقیت یادگیری به دانش پیشین پاسخی به معمای منون. برطبق روایت افلاطون از این معما در مورد کسی که بخواهد بداند الف چیست دو صورت متصور است: (۱) او قبلاً می‌داند که الف چیست، که در این صورت او وقتی چیزی را دانسته است که از پیش می‌دانست و بنابراین حاصل جستجوی او تحصیل حاصل و بنابراین بی‌معنا است؛ (۲) یا اینکه او نمی‌داند الف چیست، که در این صورت او نمی‌تواند به گونه‌ای مؤفقت‌آمیز در جستجوی الف بیاید زیرا نه می‌داند که در جستجوی چیست و نه اگر اتفاقاً به آن دست یابد از این دست‌یابی به مطلوب آگاه خواهد شد (منون، e 5 - d 5). افلاطون برای حل این معما به نظریه آنامنیسیس (یادآوری) متوسل شد. می‌توان گفت که در حقیقت ارسطو نیز به نحوی از استاد پیروی کرده است زیرا او نیز معتقد است کسی که در جستجوی دانستن چیزی است به یک معنا از پیش آنچه را در جستجوی آن است می‌داند. او معتقد است کسی که در جستجوی چیزی است و چیزی را می‌خواهد از راه آموزش ذهنی (فکری) بیاموزد در حقیقت آن را هم از پیش می‌داند و هم نمی‌داند، یعنی «اگر شما به‌طور مطلق ندانید که چنین چیزی [زمینه بحث ارسطو مثال مثلث است] وجود دارد، چگونه می‌توانید بدانید که آن دو زاویه قائمه دارد؟ پس معلوم است که شما آن را به این معنا می‌دانید: شما آن را به‌طور کلی می‌دانید - اما به‌طور مطلق نمی‌دانید (وگرنه معمای موجود در منون نتیجه می‌شود، زیرا شما یا هیچ چیز نمی‌آموزید یا آن چیزی را می‌آموزید که می‌دانید.)» (تحلیلات ثانوی، ۱، ۱، ۷۱ الف ۲۶-۳۰). ارسطو در عین حال با آوردن راه‌حل خود در باب معمای منون، راه‌حل افلاطون به آن را نیز به نقد می‌کشد و معتقد است وقتی بگوییم که ما آنچه را می‌جوئیم به‌طور کلی می‌شناسیم اما به‌طور مطلق نمی‌شناسیم در عین حال آموزه یادگیری همان یادآوری است را نیز به نقد کشیده‌ایم زیرا دانش پیشین هرگز به

معنای دانش مطلق از امر جزئی نیست بلکه دانش کلی است. (تحلیلات اولی، ۶۷، ۲۱، الف ۲۴
۱۹)

به این ترتیب حاصل این بخش از مقاله این است که سبق دانش سابق، سبق علی و معرفتی است و منظور از سبق معرفتی، شناخته‌تر بودن آن است و این به تعبیر ابن سینا دست‌کم به معنای این است دانش سابق در قوه دانش لاحق است. (برهان شفا، ۱، ۳، بند ۱۷، ص ۲۷) در این میان وقتی به مثال‌هایی که افرادی مثل لُرر برای اثبات دیدگاه انسجام‌گرایی می‌آورند توجه می‌کنیم می‌بینیم که این مثال‌ها در حقیقت خارج از حدود کلی بحث مبنای‌گرایی تصور شده‌اند. برای نمونه به این مثال لُرر در همان کتاب، ص ۱۵۷، توجه کنید: «به‌طور مثال، می‌توان پذیرفت که فردی در این تفکرش کاملاً موجه باشد که چیزی که به نظر قرمز می‌آید در پیش او است بی‌آنکه بتواند برای دفاع از این ادعایش اقامه استدلال کند.» او برای تأکید بر مفاد و محتوای این مثالش به سخن رید نیز متوسل می‌شود که گفته است: «انسان ممکن است قادر نباشد برای یک باور هیچ استدلال موجهی اقامه کند زیرا باور مذکور چنان قطعی است که نمی‌تواند مقدمه قطعی تری برای توسل به آن پیدا کند» (همان‌جا). خواننده توجه دارد که سخن اول لُرر در باب تصور شیء قرمز خارج از حدود بحث تعلیم و تعلم فکری و ذهنی است، و سخن دوم او که از رید نقل می‌کند، اولاً ربطی به سخن لُرر ندارد و ثانیاً همان حرف ارسطو است که توجیه باید در دانشی متوقف شود که به یک گزاره‌ای بی‌میانجی مربوط است، یعنی به «گزاره‌ای که هیچ گزاره‌ای دیگر پیش از آن نمی‌آید» (تحلیلات ثانوی، ۲، ۷۲، الف ۹). ممکن است در خواننده این‌گونه نقدهای لُرر به مبنای‌گرایی ارسطویی این احساس پدید آید که او کمر همت بسته است تا به هر قیمت ممکن باید به‌گونه‌ای سخن بگوید که ارسطویی نباشد.

در اینجا لازم است نکته دیگری را بیفزاییم و آن این است که تصور اینکه فیلسوفان مسلمان در عین پذیرش دیدگاه مبنای‌گرایی از دیدگاه انسجام‌گرایی نیز بهره برده‌اند و به هر دو عقیده دارند و دومی را در دل اولی حفظ کرده‌اند تصویری من‌عندی و باطل است؛ زیرا انسجام‌گرایی که در مقابل مبنای‌گرایی آورده‌اند، چنانکه می‌دانیم، هرگز با مبنای‌گرایی جمع نمی‌شود بلکه نظریه‌ای بدیل و در مقابل آن است. اما انسجامی که در مطالب فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو دیده می‌شود عین مبنای‌گرایی است و این سخن بر آگاهان پوشیده نیست؛ سخن گفتن از این‌گونه دیدگاه ترکیبی نشان‌دهنده این است که گوینده مثل حامیان اصلی انسجام‌گرایی از نکته اصلی مبنای‌گرایی غفلت داشته است.

مبانی معرفت از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا دو کارکرد معرفتی و دلالتی دارند. از حیث کارکرد معرفتی، نفی مبانی به ظهور امر محال معرفتی می‌انجامد؛ به این معنا که «اگر شما نه چیزی را بدانید و نه اگر آن را می‌دانستید نسبت به آن در وضعی بهتر می‌بودید، در این صورت ممکن نیست که آن را بهتر از چیزی درک کنید که می‌دانید؛ اما این وضع رخ خواهد داد اگر کسی که چیزی را بر پایه برهان می‌داند دانشی از پیش نداشته باشد» (تحلیلات ثانوی، ۱، ۲، ۷۲ الف ۶-۳۲). «وضع بهتر» به معنای درک عقلانی و بی‌واسطه است که کارکرد نوس است و تنها نوس است که برتر از دانش است (همان، ۲، ۱۹، ۱۰۰ ب ۹). از دیدگاه ارسطو غیر ممکن است درک کسی از الف نسبت به درک او از ب بهتر باشد، در حالی که ب را می‌داند اما الف را نمی‌داند و هم چنین اگر الف را می‌دانست دانش او به الف نسبت به دانش او به ب در وضع بهتری می‌بود. اما این وضعیتی است که اگر کسی چیزی را از راه استدلال و برهان بفهمد، بی‌آنکه به شناخته‌تر بودن و به اولیت معرفتی مقدمات، یعنی بی‌آنکه به اصطلاح معرفت‌شناسان جدید به پایه بودن معرفتی عقیده داشته باشد، دچار آن خواهد شد. به‌طور کلی کسانی که به میناگرایی ارسطویی - سینوی عقیده ندارند و آن را نمی‌پذیرند، اما در عین حال در حوزه معرفت‌شناسی به نحوی به استدلال متوسل می‌شوند خود را ندانسته در وضعی که ارسطو توصیف می‌کند قرار می‌دهند و در حقیقت با مبانی خود، هر چه که غیر از میناگرایی باشد، در تناقض می‌افتند. از این رو ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی (۷، ۳، ۱۱۴۶ ب ۳۰-۲۶) وضع معرفتی این‌گونه کسان را چنین توصیف می‌کند:

در خصوص این عقیده که می‌گوید عقیده درست است نه معرفت که ما بر ضد آن ناپرهیزگاران عمل می‌کنیم، استدلال فرق نمی‌کند؛ زیرا بعضی‌ها آنگاه که در حالت عقیده هستند تردید نمی‌کنند، بلکه تصور می‌کنند که به‌طور دقیق می‌دانند. پس اگر به سبب درک ضعیف‌شان است که کسانی که صاحب عقیده‌اند نسبت به کسانی که می‌دانند بیشتر بر ضد عقیده خود عمل می‌کنند، در این صورت بین معرفت و عقیده فرقی نخواهد بود زیرا استحکام درک بعضی‌ها در خصوص آنچه می‌اندیشند از استحکام درک دیگران در خصوص آنچه می‌دانند کمتر نیست.

مقصودم از آوردن این فقره از اخلاق و تأکید بر جمله اخیر آن این است که نشان دهم که به عقیده ارسطو آن که از حیث معرفتی میناگرایی را نفی می‌کند عملاً همچون کسی است که میناگرا است؛ یعنی با دانسته خود چنان رفتار می‌کند که گویا از مبانی دانسته‌تر و مقدم‌تر اخذ شده است.

مبانی معرفت کارکرد دیگری نیز دارند که هرچند آن نیز معرفتی است اما کارکرد معرفتی آن بیشتر مؤخر از کارکرد دلالتی آن است. در میان مبانی معرفت که باید پیش از هر چیز دانسته شوند، اصل عدم تناقض به تعبیر ارسطو آن گزاره‌ای است که «هیچ گزاره‌ای دیگر پیش از آن نمی‌آید» و بنابراین «اصل» است و به تعبیر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا «مبدأ اول است که همه مبادی از آن منشعب می‌شوند» (برهان شفا، ۳، بند ۳۷۱، ص ۲۵۷). به عقیده شیخ این اصل «احق الاقاول و اول الاقاول الصادقة» ای است که «هر چیزی در تحلیل به آن منتهی می‌شود، به گونه‌ای که در هر چیزی که تبیین شود و در هر چیزی که به واسطه آن تبیین کنند به نحو بالقوه یا بالفعل حضور دارد» (الهیات شفا، ۱، ۸، ص ۴۸).

این اصل که مفاد آن عبارت است از اینکه «در باره هر چیزی یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب» (برهان شفا، ۳، بند ۳۷۲، ص ۲۵۷)، به سه صورت در علوم به کار می‌آید (تحلیلات ثانوی، ۱، ۱۱، ۷۷ الف ۲۵ - ۱۰). بیان شیخ از این سه وجه، که در اصل از ارسطو برگرفته است، نسبت به بیان خود ارسطو اندکی روشن‌تر و مفصل‌تر است. او در برهان شفا این سه وجه را به این صورت توضیح می‌دهد.

۱. اصل عدم تناقض ممکن است در تکمیل مقدمه کبری، و از این طریق در نتیجه اعتبار شود، به این صورت که اعتقاد شود کبری موجه است پس جایز نیست که به صورت سالبه تصدیق شود، یا برعکس. یکی از دو طرف این اعتقاد در خصوص هر گزاره‌ای در مد نظر است، هرچند به لفظ نمی‌آید و به صورت بالفعل ظاهر نمی‌شود. به تعبیر دیگر در هر گزاره‌ای، هر چه که باشد، یکی از دو طرف نقیض تصدیق می‌شود، و چون در هر موردی چنین است، به عقیده شیخ «نیازی به تصریح به آن نیست». اما به هر حال، به نحو بالقوه حاکمیت دارد. البته باید توجه داشت که حاکمیت بالقوه او فقط در نسبت بین حد اوسط و حد اکبر در کبری، و در نسبت بین حد اصغر و حد اکبر در نتیجه است، بی‌آنکه عکس آن نیز صادق باشد. یعنی موضوع حکم یک محمول معین نمی‌تواند موضوع حکم مقابل آن باشد؛ به‌طور مثال، اگر گزاره‌ای «کاتب حیوان است = P» را نتیجه یک برهان و بنابراین گزاره‌ای یقینی بدانیم، این به‌طور پوشیده و ناگفته خود به خود به این معنا است که «چنین نیست که کاتب حیوان نباشد = (-P)». این در طرف موضوع درست است، اما همین سخن در طرف محمول، دیگر صادق نیست، یعنی اگر چیزی محمول موضوعی باشد جایز است که محمول نقیض آن نیز باشد (برهان شفا، ۳، بندهای ۴-۳۷۳، صص ۲۵۸-۹). به این ترتیب وجه نخست از وجوه سه‌گانه کاربردهای اصل عدم تناقض عبارت است از کاربرد بالقوه آن در تکمیل کبرای قیاس. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که این کاربرد نشان می‌دهد که اصل عدم

تناقض هرگز به صورت بالفعل - یعنی خود بیان مفاد این اصل - به مثابه یکی از مقدمات برهان، هر برهانی که باشد، ظاهر نمی‌شود. کسانی که منکر باورهای پایه هستند صرفاً نقش معرفتی این باورها به مثابه مقدمات شناخته‌تر استدلال را در مد نظر دارند و از ویژگی اختصاصی اصل عدم تناقض به گونه‌ای که هم‌اکنون در بیان وجه نخست کاربرد آن توضیح داده شد غفلت می‌کنند. آنها از این نکته غفلت می‌کنند در همه مثال‌هایی که بر ضد مبنایگرایی و بر له به اصطلاح انسجام‌گرایی می‌آورند و حتی در تک‌تک گزاره‌هایی که مثال‌های آنها را تشکیل می‌دهد در حقیقت این باور پایه حضور دارد که سلب و ایجاب در آن واحد و از جهت واحد در باب موضوع بحث‌ها ممکن نیست، هر چند این باور چنانکه گفته شد به صورت بالفعل و به‌عنوان یکی از گزاره‌های تبیین‌گر یا حتی تبیین‌شونده ظاهر نمی‌شود. در واقع هیچ گزاره تبیین‌گری که برای تبیین و توجیه باوری معین به آنها متوسل می‌شوند و تصور می‌کنند که بدون پذیرش باوری پایه موفق به تبیین شده‌اند از این باور پایه و از حضور آن و حکومت آن خالی نیست. بنابراین، وقتی کسی مثل لِرر یا هر کس دیگر انسجام را به مثابه تبیین (Lehrer 1974: 159) لحاظ می‌کند، دقیقاً نشان می‌دهد که از فهم نکته دوم مبنایگرایی ارسطویی عاجز است و صرفاً در صدد نفی نکته اول این مبنایگرایی یعنی پایه بالفعل بودن مبانی برای استدلال‌ها است.

۲. وجه دومی که برای کاربرد اصل عدم تناقض بیان کرده‌اند این است که این اصل گاهی به نحو بالقوه در تکمیل خود استدلال کاربرد دارد نه در کبرای آن. برای روشن شدن این کاربرد مثالی را در نظر می‌گیریم که لِرر در کتابش از جمله آن را برای نشان دادن کارآمدی انسجام در غیاب هرگونه باور پایه مطرح می‌کند. او در کتابش معرفت می‌نویسد که فرض کنید که باور دارم کوه خاصی را در فاصله‌ای دور می‌بینم که نسبت به آنچه در گذشته مشاهده کرده‌ام از حیث شکل و رنگ متفاوت است. کوه همان کوهی است که در گذشته دیده‌ام، اما این‌بار شکل و رنگ آن را متفاوت می‌بینم (Lehrer 1974: 161). او در ادامه می‌گوید که اگر کسی مثلاً با توسل به اختلاف نظرگاه و هم‌چنین با توسل به مسئله انعکاس نور بتواند تبیین کند که چرا من آن کوه را این بار به شکلی دیگر و به رنگی متفاوت از گذشته می‌بینم، من کاملاً در این باورم موجه خواهم بود که همان کوه را می‌بینم، در اینجا «تبیین است که باور مرا توجیه می‌کند» و «بر طبق این نظریه انسجام باورهای پایه وجود ندارند». اگر این مثال بر ارسطو یا بر شیخ‌الرئیس یا بر هر پیرو آگاه آنها عرضه شود و در عین حال این نتیجه نیز بیان گردد که بنابراین «باورهای پایه وجود ندارند»، پاسخ هر یک از آنها احتمالاً این خواهد بود که باور پایه‌ای که تو آن را انکار می‌کنی از قضا در تک‌تک گزاره‌های تو و آن کسی که می‌خواهد تو را در این باور که همان کوه گذشته را می‌بینی حضور

دارد، زیرا گویا تو با این مثالی که زدی چنین استدلال کرده‌ای: «تبیین‌های آن شخص مرا مجاب کرد که همان کوه را می‌بینم، پس این تصور من که این کوه غیر از کوهی است که در گذشته دیده‌ام صادق نیست.» در این استدلال که بیانی از خلاصه‌ی مثال لرر است در حقیقت اصل عدم تناقض مستتر است و قوت آن قوت کبرای استدلال لرر است زیرا گویا او پس از آن استدلالش چنین ادامه داده است: «زیرا درباره‌ی هر چیزی یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب، پس این کوه همان کوه است.» به این ترتیب وجه دوم کاربرد بالقوه اصل عدم تناقض در استدلال‌ها و در تبیین‌ها این است که این اصل گاهی به رغم استنادش در قوت کبرای قیاس عمل می‌کند.

۳. وجه سوم کاربرد اصل عدم تناقض این است که محتوای آن در گزاره‌ها موضوع آن اصل، یا هم موضوع و هم محمول آن اختصاص پیدا کند و متناسب با آنها بیان شود. در این وجه، در حقیقت، اصل عدم تناقض با محتوای خاصی بیان می‌شود که متناسب با موضوع است. به طور مثال، در گزاره «هر مقدار یا مباین است یا مشارک»، اصل عدم تناقض هم به موضوع گزاره اختصاص یافته است و هم به محمول آن؛ یعنی به جای «هرچیز» موضوع مختص به یک علم اخذ شده است که عبارت است از «مقدار»، و به جای سلب مطلق، سلب مختص به آن موضوع، یعنی «مباین»، و به جای ایجاب مطلق، ایجاب مختص به آن موضوع، یعنی «مشارک» لحاظ شده است. در این وجه از کاربرد اصل عدم تناقض در استدلال‌ها، این اصل دیگر حضور بالقوه در تکمیل مقدمه استدلال (مانند وجه اول) یا حضور بالقوه در تکمیل خود استدلال (مانند وجه دوم) ندارد بلکه مفاد آن در شکل اختصاص یافته به موضوعی معین و به محمولات آن موضوع، به نحو بالفعل ظاهر می‌شود، هر چند خود اصل به نحو بالفعل ظاهر نمی‌شود.

این سه‌گونه کاربرد اصل عدم تناقض نشان می‌دهد که مبدأ و پایه بودن آن صرفاً به این معنا نیست که علوم و معارف و احکام و گزاره‌ها اگر صادق و یقینی باشند باید در واپسین تحلیل (به معنای پس‌رفت) به آن منتهی می‌شوند، بلکه علاوه بر این به معنای حضور آن در تک‌تک گزاره‌ها است و هر حکمی در حکم بودنش بر این اصل متکی است و این اتکا اتکای بی‌واسطه است و به هیچ وجه لزوم پس‌رفت برای نشان دادن این اتکار ضروری نیست. به تعبیر دیگر، باید دو تصور از مبنای ارسطویی—سینوی را از یکدیگر متمایز سازیم. در تصور اول، باورهای پایه آن گزاره‌هایی هستند که در ساختمان معرفت انسانی زیر همه باورهای روبنایی قرار دارد، به گونه‌ای که هر آجر معرفت از این بنا به آجر دیگری متکی است و این پس‌رفت در باورهای پایه متوقف می‌شود. در اینجا اتکای آجرهای معرفت به باورهای پایه غیر از آجرهای ردیف اول که به‌طور مستقیم بر روی باورهای پایه قرار دارند اتکایی با واسطه است. این معنای مبنای شامل همه

باورهای پایه می‌باشد. همه اشکالات و ایرادهایی که مخالفان میناگرایی ارسطویی در میان آورده‌اند ناظر بر این تصور از میناگرایی است. بهتر است همین‌جا این تصور را از میناگرایی را میناگرایی ساختاری بنامیم تا از تصور دوم که در زیر می‌آید متمایز شود.

تصور دوم از میناگرایی که در اصل نقش معرفتی آن بسیار بنیادی‌تر از نقش معرفتی تصور اول است تصویری است که، با توجه به سه گونه کاربردی که در بالا برای اصل عدم تناقض گفتیم، صرفاً به نقش معرفتی اصل عدم تناقض مربوط است و هیچ باور پایه دیگری از این حیث چنین نقشی ندارد. در این تصور از میناگرایی، هر آجری از بنای معرفت انسانی، در هر کجای این بنا که باشد (یعنی حتی اگر در میان باورهای پایه در تصور اول از میناگرایی باشد)، به‌طور مستقیم و بی‌میانجی به اصل عدم تناقض متکی است، و این اتکای بی‌میانجی از سنخ اتکای باور به اصطلاح نظری به باور غیر نظری نیست، بلکه به اصطلاح اتکای دلالتی و حکمی است، یعنی هر گزاره و هر حکم در گزاره و حکم خاصی بودنش، که معنای خاصی دارد و بر امر معینی دلالت می‌کند و بنابراین با نفی‌ها و سلب‌های معینی برابر است، بی‌میانجی و درجا متکی است بر اصل عدم تناقض، زیرا هر گزاره‌ای معرفت و علمی است که از آن اصطلاحاً به ادراک مانع از نقیض تعبیر می‌شود؛ بنابراین هر گزاره‌ای چون بر امر معینی دلالت می‌کند با منعیات بسیار برابر است، و این قوت گزاره در حقیقت ناشی از قوت معرفتی اصل عدم تناقض است. مرحوم علامه طباطبایی (ره) در کتابش *اصول فلسفه و روش رئالیسم* از این توقف بی‌میانجی هر گزاره به اصل عدم تناقض با تعبیر «توقف علم و حکم» یاد می‌کند و می‌فرماید:

سنخ احتیاج هر قضیه و قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است. ... توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخلی به توقف یک حکم به حکم دیگر ندارد، و آنچه گفته شد که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری. (علامه طباطبایی ۱۳۷۶: ۳ - ۳۵۲، با تأکید ما)

شاید در میان فیلسوفان مسلمان تعبیر مرحوم صدرالمتألهین از وضع و نقش معرفتی اصل عدم تناقض رساترین تعبیر باشد. او در جلد سوم کتابش *اسفار* (ص ۴۴۴) نخست وجود واجب را با وجود موجودات مقیدی مثل انسان مقایسه می‌کند و می‌گوید که به‌طور مثال وقتی وجود انسان، یا وجود هر شیء معین دیگر، را در مد نظر داریم و می‌گوییم این انسان است در حقیقت معنای سخن ما این است که این شیء موجود است به وجود انسانی فقط و نه چیز دیگری از قبیل سنگ

یا گیاه یا عقل یا سایر موجودات خاص؛ اما واجب، موجودی است مطلق و بسیط که قید خاصی ندارد و به معنای خاصی تخصیص نیافته است. مقصود او این است که وجود اشیا و ماهیات معین در واقع وجود بحث و بسیط است که قید معینی دارد و بنابراین به سلب سایر وجودها از او مقید است. آنگاه در ادامه می‌نویسد که «هر قضیه‌ای غیر از اول الاوائل، خواه بدیهی باشد خواه نظری، در حقیقت این قضیه [یعنی اصل عدم تناقض - قوام صفری] است به همراه قید مخصوص». در واقع صدرالمتألهین با این جمله بسیار زیبا هویت اصلی اصل عدم تناقض و حاق نقش معرفتی آن را آشکار کرده و نشان داده است که سخن کسانی که مثلاً می‌گویند حقایق عقل بر اصل عدم تناقض مبتنی‌اند ولی حقایق واقع نه (لایب‌نیتس، منادولوثری، بند ۳۳) یا می‌گویند قضایای تحلیلی بر طبق اصل عدم تناقض مبتنی‌اند ولی قضایای ترکیبی نه، چه اندازه به دور از شناخت هویت و نقش معرفتی اصل عدم تناقض است. اگر نگوییم همه، منشأ هویت و نقش معرفتی اصل عدم تناقض است. اگر نگوییم همه، منشأ بسیاری از دیدگاه‌های نادرست در معرفت‌شناسی جدید و معاصر غربی به واقع غفلت از نقش معرفتی اصل عدم تناقض است. مبنای فیلسوفان مسلمان که حاصل پرورش معضل مبنای ارسطویی است برخلاف آنچه امروز معرفت‌شناسان غربی به‌عنوان مبنای کلاسیک ارسطویی می‌شناسند و می‌پذیرند یا رد می‌کنند، صرفاً به معنای مبنای از سنخ ساختاری، یعنی توقف مادی یا صوری معرفت‌های نظری بر گزاره‌های بدیهی یا به اصطلاح جدید پایه نیست، بلکه در عین حال معنای بسیار عمیق‌تر و از معرفت‌شناختی مهم‌تری دارد که ما از آن به مبنای دلالتی یا حکمی یاد کردیم و نشان دادیم که توقف معرفتی از دیدگاه ارسطو و فیلسوفان مسلمان دوگونه است، یکی توقف ساختاری و دیگری توقف دلالتی.

از دیدگاه این فیلسوفان، توقف دوم - که البته چنان که گفتیم به اصل عدم تناقض منحصر است - فقط در حوزه گزاره‌ها و به اصطلاح معرفت گزاره‌ای جریان ندارد، بلکه این اصل با هر تصور و با مفهوم هر لفظ نیز همراه است؛ یعنی دلالت هر لفظی بر معنایی معین نشان توقف این دلالت بر اصل عدم تناقض است. ارسطو در کتاب گاما از مابعدالطبیعه، به ویژه در فصول چهارم و پنجم آن کتاب و شیخ‌الرئیس در فصل هشتم از مقاله اول الهیات شفا به‌طور مفصل به نقش اصل عدم تناقض در دلالت الفاظ بر معانی سخن گفته‌اند. از آنجا که ما پیش از این روایتی تقریباً مفصل از دیدگاه‌های شیخ، که در عین حال منعکس‌کننده دیدگاه‌های ارسطو است، در مقاله «بیرون‌شد ابن‌سینا از شک‌گرایی بخش ۷» (مجله ذهن، شماره ۱۲-۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۱) به دست داده‌ایم از تکرار آن روایت در اینجا پرهیز می‌کنیم و فقط این نکته را می‌افزاییم که چون توقف دلالتی بر اصل عدم تناقض در حوزه تصورات بیشتر از حوزه تصدیقات ظهور دارد و به چشم می‌آید، نادیده

گرفتن بحث میناگرایی در حوزه تصورات، غفلت از این نقش اصل عدم تناقض در حوزه تصدیقات را تشدید می‌کند.

آخرین نکته‌ای که ذکر آن در اینجا ضروری است این است که از مجموع مطالب گفته‌شده پاسخ اشکالی که به زبان بعضی از بزرگان معاصر آمده است با وضوح تمام آماده می‌شود. اشکال این است: فیلسوفان مسلمان از یک سو می‌گویند که بدیهیات مبنای نظریات هستند و معنای مبنا و بدیهی بودن آنها این است که دیگر بر چیزی توقف ندارند، و از سوی دیگر می‌گویند که همه معارف انسان و از جمله خود بدیهیات بر اصل عدم تناقض متکی‌اند؛ اگر معرفتی بدیهی است دیگر نباید به معرفتی دیگر توقف داشته باشد. به تعبیر دیگر معنا ندارد یکی از بدیهیات (یعنی اصل عدم تناقض) را بدیهی تر از بقیه بدیهیات و بدیهیات دیگر را، هم‌چون نظریات، متوقف بر آن بدانیم. پاسخ این اشکال اکنون روشن است: توقف نظریات بر بدیهیات توقف ساختاری و توقف نظریات و بدیهیات، با هم، بر اصل عدم تناقض توقف دلالتی و حکمی است. این نوع توقف ربطی به نظری یا بدیهی بودن متوقف ندارد بلکه هر معرفتی، خواه تصویری و خواه تصدیقی، هر چه که باشد، در معرفت بودنش و در دلالتش بر معنا و شئی معین بر اصل عدم تناقض استوار است.

نتیجه

تصوری که ارسطو و ابن‌سینا و بقیه فیلسوفان مسلمان از میناگرایی دارند، در معرفت‌شناسی جدید و معاصر غربی ناشناخته است و مخالفان این دیدگاه فقط بر بخشی از تصور ارسطو و فیلسوفان مسلمان از وجود باورهای پایه حمله می‌کنند. هر دیدگاهی که در مقابل میناگرایی بیاورند خود بر اساس میناگرایی دلالتی، مبتنی بر میناگرایی است و نقد میناگرایی هرگز نمی‌تواند نقدی سازگار باشد. میناگرایی سرشت و هویت معرفت و خروج از آن به مثابه خروج از حوزه معرفت است. میناگرایی در ذات خود تمام است و کسی نمی‌تواند با انضمام دیدگاهی دیگر، مثلاً انسجام‌گرایی، به آن تمامیت ببخشد. از سوی دیگر این کار تناقض‌آمیز است زیرا کسانی که انسجام‌گرایی جدید را مطرح کردند از آغاز به نیت از میان برداشتن دیدگاه سنتی میناگرایی به راه افتادند (هرچند بعضی از این به اصطلاح نوآوران سال‌ها بعد به نقطه آغازشان برگشت و دوباره راه میناگرایی را در پیش گرفت). بنابراین سخن گفتن از دیدگاه ترکیبی یعنی از انسجام - میناگرایی نشان ناآگاهی از سرشت میناگرایی و انسجام‌گرایی است.

منابع

۱. فارسی

طباطبایی، علامه سید محمد حسین (۱۳۷۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در جلد ۶ مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران.
 لایب نیتس (۱۳۷۵)، *مونادلویژی*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران.

۲. عربی

ابن سینا (۱۴۰۴ هـ.ق)، *الهیات شفا*، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
 ابن سینا (۱۳۷۳)، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش، مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران.
 صدرالمآلهین (۱۴۱۰ هـ.ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۳. انگلیسی

Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, ed. by Jonathan Barnes. Two vols., Princeton University Press, Princeton, U.S.A.
 Lehrer, Keith (1974), *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, London.
 Plato (1989), *The Collected Dialogues*, ed. By Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, Princeton, U.S.A.