

## باور و حیث التفاتی

رحمت‌الله رضایی

### چکیده

در مورد «باور» چند پرسش مهم مطرح است: نخست اینکه «باور» چیست و آیا اصولاً چیزی به نام «باور» وجود دارد یا نه؟ دوم اینکه باور دارای چه ویژگی‌هایی است؟ سوم اینکه باور و معرفت چه نسبتی با هم دارند؟ و سرانجام اینکه منظور از «باور» چیست؟

در پاسخ به پرسش نخست، دو دیدگاه مهم مطرح است: رفتارگرایی و کارکردگرایی. هرچند این دو مباحثی متافیزیکی هستند، اما چالش‌های معرفتی مهمی به وجود می‌آورند. مهم‌ترین ویژگی «باور»، حیث التفاتی آن است که پیشینه آن به ابن‌سینا بازمی‌گردد. این بحث را، که بعداً برنتانو احیا نمود، امروزه در فلسفه‌های تحلیلی و «فلسفه» ذهن مورد توجه جدی قرار گرفته است.

در باب نسبت میان «باور» و «معرفت»، دست‌کم چهار دیدگاه مهم مطرح است که عبارتند از: انکار وجود چیزی به نام «باور» (دیدگاه رفتارگرایان)، نفی تلازم میان باور و معرفت، جداانگاری ساحت‌های باور، و معرفت و تلازم آن دو.

### کلید واژه‌ها

باور، حذف‌گرایی، کارکردگرایی، حیث التفاتی، آگاهی، معنا، فهم، صدق و معرفت

## مقدمه

بر حسب تحلیل سستی، معرفت<sup>(۱)</sup> تحلیل می‌شود به باور،<sup>(۲)</sup> صادق،<sup>(۳)</sup> موجه.<sup>(۴)</sup> بدین معنا که باور، صدق و توجیه شرایط ضروری آن به شمار می‌آید. بنابراین، اگر به چیزی معرفت داشته باشیم، نخست باید آن را باور کنیم و آن چیز باید صادق نیز باشد و سرانجام اینکه باید توجیه داشته باشد؛ همچنان که معرفت و یقین - به معنای خاص آن - در فلسفه و منطق اسلامی نیز مشابه آن تعریف شده است.

آنچه در معرفت‌شناسی عمدتاً مورد بحث بوده، ماهیت توجیه، صدق و منابع معرفت و مباحث همانند آن است. تنها پس از انتشار مقاله معروف ادموند گیتیه بود که بحث دیگری وارد این عرصه گردید و آن کفایت و عدم کفایت تحلیل مزبور است.<sup>(۵)</sup> اما بحث از باور، که آن نیز از عناصر و مؤلفه‌های معرفت است، چندان مورد توجه قرار نگرفته و به نحوی امری بدیهی و بی‌نیاز از تبیین و تفسیر تلقی شده است. به همین دلیل، در میان فیلسوفان غربی، معمولاً کسی به ماهیت و چیستی باور نپرداخت؛ چنان‌که در حوزه فلسفه و منطق اسلامی نیز حکم به همین منوال است. در آنجا معمولاً اصطلاحاتی همچون اذعان، اعتقاد، حکم و تصدیق به کار رفته، اما تعریفی از آنها و کارکردشان صورت نگرفته است. در این باب، تنها رویکرد برخی از متکلمان درخور توجه است، اما نه از منظر معرفتی، بلکه به انگیزه دیگری. آنان که دغدغه ایمان دینی داشته‌اند، کوشیده‌اند رابطه ایمان و باور را تبیین نمایند. بدین منظور، به این مقوله پرداخته‌اند، اما چون رویکرد کلامی دارند، مباحث آنها نمی‌تواند چندان راهگشای این بحث باشد.

اما در غرب، به دنبال پیشرفت‌های علم، بخصوص علوم شناختی و تلاش در جهت علمی‌سازی معرفت، تلاش‌هایی برای تبیین «باور» نیز صورت گرفته است که همچنان تداوم دارد و از این رهگذر، مسئله «باور» و نقش آن در نگرش و کنش آدمی نیز اهمیت یافته است. به دنبال آن، امروزه از معرفت‌شناسی به «باورشناسی»<sup>(۶)</sup> نیز تعبیر می‌شود.<sup>(۷)</sup> این امر به خوبی گویای اهمیت مبحث باور و سمت و سوی جدید آن در میان معاصران است، در عین آنکه حاکی از پیوند نزدیک آن با فلسفه ذهن و علم‌النفس است.<sup>(۸)</sup>

در نتیجه، درباب باور دیدگاه‌هایی مطرح شده است که هر یک آثار و نتایج خاصی دارد؛ همان‌گونه که در باب سایر مؤلفه‌های معرفت نیز این‌گونه است. نتیجه برخی از این دیدگاه‌ها، حذف قید «باور» از هندسه سه ضلعی معرفت است؛ مثل گونه‌هایی از رفتارگرایی. این دیدگاه، که طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد، با استفاده از دستاوردهای علم و نتایج آن، تأکید دارد که معرفت می‌تواند موجود باشد، بی آنکه باوری - به معنای سنتی آن - لازم باشد. اما گروه دیگر همچنان وجود باور را از شروط و عناصر لازم و ضروری معرفت می‌دانند. آنان باور را دارای ویژگی‌هایی می‌دانند؛ مثل «حیث التفاتی» و «آگاهی». به نظر آنان، با استفاده از این ویژگی‌هاست که می‌توان نحوه معرفت انسان را تبیین کرد. در این باب، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح است؛ مثل دیدگاه جدایی ساحت‌های معرفت و باور، یا دیدگاه منسوب به افلاطون که بر ناسازگاری باور و معرفت تأکید دارد.

بنابراین، می‌توان دیدگاه‌های مهم در باب باور را به چهار دیدگاه ذیل تقسیم نمود: یک دیدگاه، که منسوب به افلاطون است، بر دوگانگی هویت باور و معرفت و ناسازگاری آن دو تأکید دارد. دیدگاه دوم، که از سوی بسیاری همچون فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان پذیرفته شده است، و بعدها نیز افرادی همانند آیر<sup>(۹)</sup> از آن جانب‌داری کرده‌اند، به تلازم میان باور و معرفت اعتقاد دارند. دیدگاه سوم، که آن نیز طرفدارانی دارد، بر جدایی ساحت‌های باور و معرفت اصرار دارد. اما آخرین دیدگاه، دیدگاه برخی نحله‌های رفتارگرایی است که وجود عنصری به نام باور را بر نمی‌تابند.

به دلیل آنکه مسائلی همچون معناداری، شناخت، ساز و کار فهم، کارکرد ذهن و مباحث مانند آن می‌بایست حل گردد، مکاتب مزبور هر یک کوشیده‌اند پاسخی برای این مسائل بیابند. از مهم‌ترین مباحث دیگر، تبیین ویژگی‌های مهم ذهن و باور است. از این‌رو، هر یک تلاش کرده‌اند ویژگی‌های مزبور، بخصوص «حیث التفاتی» را مطابق نظر خود تفسیر و تبیین نمایند؛ اصطلاحی که در میان فیلسوفان مسلمان نیز سابقه دیرینه دارد. در نتیجه، قرائت‌هایی از این اصطلاح ارائه گردیده است. قرائت سنتی آن توسط ابن‌سینا مطرح گردید که در قرون وسطا نیز

تداوم یافت، اما قرائت جدید آن از سوی فیلسوف استرالیایی فرانتس برنتانو<sup>(۱۰)</sup> و شاگردان او در فلسفه تحلیلی<sup>(۱۱)</sup> و پدیدارشناسی<sup>(۱۲)</sup> عرضه شد که همچنان تداوم یافته و به بحث محوری در فلسفه تحلیلی مبدل گشته است. اما مخالفان دیدگاه مزبور، کوشیده‌اند تفسیر دیگری از آن ارائه نمایند تا با دیدگاه آنان مبنی بر انکار وجود باور، به معنای سنتی آن، سازگار باشد. این دیدگاه، که بیشتر جنبه متافیزیکی و منطقی دارد، بر آن است تا تفسیری فیزیکیالیستی از آن ارائه نماید.

### حذف‌گرایی<sup>(۱۳)</sup>

از نظر هستی‌شناختی، دیدگاه‌های مطرح شده در باب باور را می‌توان به طور کلی، به دو گروه عمده تقسیم نمود: دیدگاه‌هایی که به حذف باور از سه ضلعی معرفت می‌انجامد، و دیدگاه‌هایی که معتقد به وجود باور و از این رهگذر، ضرورت آن برای معرفت، هستند.

دیدگاه اول، که معتقد است باور و حالات مثل آن وجود ندارد، یا تفسیری از آن ارائه می‌دهد که به نادیده انگاشتن آن منتهی می‌شود، مشتمل بر گرایش‌هایی است که وجه مشترک تمامی آنها مخالفت با نظریه دو ساحتی ذهن و بدن است. به تعبیر دیگر، در فلسفه غرب، در باب ذهن و حالات آن، از قدیم‌الایام سه دیدگاه کلی مطرح بوده است: یکی دیدگاه دکارت است که به جدایی ساحت‌های ذهن و بدن، یعنی «دوگانه‌انگاری»<sup>(۱۴)</sup> نفس و بدن معروف است.<sup>(۱۵)</sup> بر اساس آن، نفس و ذهن موجودیتی دارد و بدن موجودیت دیگری. به نظر دکارت، فرایند «ادراک» حالتی است ذهنی که بازتاب‌دهنده امری بیرونی است. رفتار بیرونی انسان به نظر دکارت، حاکی از وجود حالت ذهنی و برنامهریزی شده خاصی است. این دیدگاه، که دلایل خاص خود را دارد، با چالش‌هایی مواجه گردید.

دوم، دیدگاه ایده‌آلیستی است که از سوی افرادی همچون بارکلی<sup>(۱۶)</sup> ارائه گردید. برحسب این دیدگاه، آنچه اصالت و موجودیت دارد، ذهن و حالات آن است.

سوم، نظریه رئالیستی در باب ذهن است. این نظر، که چالش معرفت‌شناختی و

هستی‌شناسانه جدیدی در باب باور ایجاد می‌کند، معتقد است: ذهن و حالات آن ساحت وجودی ممتازی ندارد، یا اگر دارد دور از دسترس آدمی است. این دیدگاه، که از آن به «حذف‌گرایی» تعبیر می‌کنند، مشتمل بر گرایش‌هایی است که از آن جمله می‌توان به نحله‌های ذیل اشاره نمود:

#### الف. دیدگاه اول

رفتارگرایی<sup>(۱۷)</sup> در نیمه اول قرن بیستم شکوفا شد و فیلسوفان نامداری همچون ویتگنشتاین، کارنآپ و راسل طرفدار آن به شمار می‌آمدند. پس از آنان، کواین، دیویدسون، آرمسترانگ و برخی از روان‌شناسان از چهره‌های شاخص دیگر آن هستند که می‌توان گفت: وجه مشترک تمام آنها بی‌توجهی به نقش باور و تلاش برای فروکاستن آن به امور کمی همچون رفتار است. از این منظر، اندیشه و سایر حالات درونی انسان تعیین‌کننده نیست؛ آنچه می‌تواند به رفتار انسان شکل دهد، شرایط بیرونی است. در نتیجه رفتار انسان آگاهانه نیست - آن‌گونه که قبلاً تصور می‌کردند - بلکه واکنش‌هایی در برابر موقعیت‌ها و شرایط خاص است. دلیل قرینه‌ای بر وجود این حالات ذهنی در دست نیست، مگر رفتار انسان. از این رو، با مطالعه رفتار، می‌توان آن را تبیین و تفسیر نمود. این دیدگاه در درون خود، مشتمل بر دیدگاه‌هایی است:

۱. رفتارگرایی منطقی؛<sup>(۱۸)</sup>
۲. رفتارگرایی روش‌شناختی؛<sup>(۱۹)</sup>
۳. رفتارگرایی تجربی؛<sup>(۲۰)</sup>
۴. رفتارگرایی متافیزیکی.<sup>(۲۱)(۲۲)</sup>

«رفتارگرایی روش‌شناختی» عمدتاً از سوی روان‌شناسان ارائه شده است. آنان که در حقیقت ادعای متافیزیکی نداشتند، روش علمی معتبر را منحصر در روش‌های علمی، همچون روان‌شناسی می‌دانستند و از سوی دیگر، به نظر آنان، این علوم تنها می‌تواند رفتارهای کمی‌پذیر آدمی را تبیین نماید، اما حالات ذهنی را داده‌های مناسبی برای تحقیقات علمی

نمی‌دانستند؛<sup>(۲۳)</sup> چنان‌که رفتارگرایان تجربی نیز همین نظر را دارند. از این‌رو، نمی‌توان گفت: آنان منکر وجود ذهن و دیگر حالات ذهنی هستند. بنابراین، آنچه مهم است دو نحله دیگر رفتارگرایی است؛ یعنی رفتارگرایی منطقی و متافیزیکی.

«رفتارگرایان متافیزیکی» در واقع، همان نحلهٔ «حذف‌گرایانهٔ ماتریالیست» هستند که معتقدند: برداشت متعارف از ذهن و حالات آن مبتنی بر «روان‌شناسی عامیانه»<sup>(۲۴)</sup> است که نمایندگان شاخص آن فودر،<sup>(۲۵)</sup> استفان استیج<sup>(۲۶)</sup> و چرچلند<sup>(۲۷)</sup> هستند. به نظر آنان، روان‌شناسی عامیانه برای تبیین رفتار انسان و نشان دادن عقلانیت آن، به وجود «باور» متوسل می‌شود. از این‌رو، باور پیش‌فرض این‌گونه رفتارهاست، اما اگر کسی به روان‌شناسی عامیانه باور نداشته نباشد، چنان‌که با روان‌شناسی علمی جایی برای آن باقی نمی‌ماند، می‌تواند فرض مذکور را نادیده انگارد. بنابر این نظر، باور واقعیتی جز واقعیت رفتاری ندارد.

اما «رفتارگرایی منطقی»، که در نیمهٔ دوم قرن بیستم متداول بود، بر این باور است که جملات مربوط به حالات ذهنی از نظر معنا، با جملات مربوط به رفتار مترادف است. آنان با تأثیرپذیری از اثبات‌گرایی منطقی (پوزیتیویسم) رایج در قرن بیستم، معتقدند: یک گزاره در صورتی معنادار است که بتواند به رفتار فیزیکی یا هر پدیدهٔ رفتاری ترجمه شود، و اگر این‌گونه نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که آن جمله یا گزاره بی‌معناست. اما این دیدگاه، که پس از آن تاریخ، بکلی مردود دانسته می‌شود، دیدگاه «فیزیکیالیستی» در باب باور و حالات ذهنی است که بر حسب آن، باید تمامی حالات ذهنی را به پدیده‌های فیزیکی فروکاست.

قرائت معتدل‌تری از رفتارگرایی منسوب به گیلبرت رایل<sup>(۲۸)</sup> وجود دارد. بنابر نظر او، «باور» یعنی: تمایل و گرایش به رفتار یا انجام عملی خاص. اگر کسی به امری باور داشته باشد، به این معناست که وی تمایلی به انجام یا گفتن آن دارد و نه پیش از آن.

#### اشکالات رفتارگرایی

به طور کلی، می‌توان «رفتارگرایی» را به معتدل و افراطی تقسیم نمود. وجه مشترک تمام

رفتارگرایان معتدل آن است که معتقدند: می‌توان تمامی حالات ذهنی افراد را برحسب رفتار بیرونی آنان تفسیر و تبیین کرد و در واقع، آنچه قابل مطالعه و تحقیق است، همین رفتار بیرونی آدمی است. اما رفتارگرایان افراطی معتقدند: چیزی به نام «باور» و دیگر حالات ذهنی انسان وجود ندارد؛ آنچه هست همین رفتار بیرونی است و علم روزی این توانایی را خواهد یافت که امر دیگری را جایگزین باور نماید.

این ادعای رفتارگرایان افراطی با نقدهایی مواجه شده است. از جمله نقدهای آن، «خودشکنی»<sup>(۲۹)</sup> این نظریه است؛ بدین معنا که اگر نظریه جایگزینی<sup>(۳۰)</sup> آنان درست باشد، باید به درستی خود آن نیز باور نداشته باشیم؛ زیرا فرض بر این است که باور جایگاهی در نظریات علمی نداشته باشد. در نتیجه، نمی‌توانیم درستی آن نظریه را تصدیق نماییم. علاوه بر این، اگر قرار است چیزی جایگزین باور شود در کجا، چگونه و با کدام معیار؟ در حالی که تبیینی برای نحوه جایگزینی آن ارائه نداده‌اند و سرانجام باید گفت که بر این اساس، آنچه انسان‌ها معمولاً از درد و حالاتی نظیر آن دارند، احساس درد است نه درد واقعی.<sup>(۳۱)</sup>

«رفتارگرایی معتدل» نیز با نقدهایی مواجه است. یکی از نقدها این است که برخی از حالات ذهنی انسان، آثار و پیامدهای رفتاری و بیرونی ندارد؛ مثل کسی که خوردن بستنی را دوست دارد، اما بنا به دلایلی از خوردن آن منع شده است. اگر می‌توان تمام حالات ذهنی انسان را برحسب رفتار بیرونی او تبیین و تفسیر کرد، این‌گونه موارد چگونه قابل توجیه و تفسیر است؟ یکی دیگر از نقدها آن است که رفتارگرایان رابطه علی میان حالات ذهنی و رفتار را انکار می‌کنند. در آن صورت، این پرسش قابل طرح است که چه چیزی می‌تواند علت رفتار انسان تلقی شود.<sup>(۳۲)</sup>

به طور کلی، دو انگیزه برای رفتارگرایی بیان نموده‌اند: انگیزه نخست مقابله با دوگانه‌انگاری دکارتی است، و انگیزه دوم علم‌گرایی و پذیرش دیدگاه اثبات‌گرایی.<sup>(۳۳)</sup> به نظر می‌رسد می‌توان هر دو پیش‌فرض رفتارگرایی را نادیده انگاشت؛ زیرا در خصوص انگیزه نخست، حداکثر می‌توان قرائت دکارتی از دوگانه‌انگاری را نادرست دانست، اما این سخن دلیلی برای انکار و نفی هرگونه قرائتی از آن نمی‌شود. انگیزه دوم آنان نیز اعتبار خود را از دست داده است و نوعاً

اتفاق نظر دارند که علم امروزه در جایگاه مورد نظر اثبات‌گرایان نیست تا بتوان چنان توقعی از آن داشت. به هر حال، این نقدها موجب شده است تا رویکرد رفتاری به باور، چندان تداوم نیابد. از این رو، دیدگاه دیگری مطرح شد که «کارکردگرایی» است.

#### ب. کارکردگرایی

«کارکردگرایی»<sup>(۳۴)</sup> در معنای عامش، ارتباطی نزدیک با مصلحت‌گرایی (پراگماتیسم) دارد که در عرصه‌های آموزش و پرورش سلطه فراوان دارد. اما آنچه در این بحث مورد نظر است، کارکردگرایی در باب نفس و ذهن است که می‌توان آن را دیدگاه «ماتریالیستی»<sup>(۳۵)</sup> نامید. کارکردگرایان همانند رفتارگرایان، معمولاً از دو ساحتی بودن نفس و بدن ناراضی‌اند، اما در عین حال، راه‌حل رفتارگرایان و رویکرد فیزیکی‌گرایان آنان را نیز نمی‌پسندند. آنان معتقدند: برخی از حالات ذهنی و درونی وجود دارند و نباید آنها را با همان رفتار فیزیکی و بیرونی یکی پنداشت. در عین حال، آنچه دوگانه‌انگاران می‌گفتند نیز نادرست است. بنابر نظر آنان، انسان واجد حالاتی است که به کارکردهای اعصاب مربوط می‌شود و این حالات ذهنی نقش علی میان داده‌های ورودی و خروجی را دارند؛ بدین معنا که می‌توان با استفاده از نمادهای منطقی و بر حسب اصول حاکم بر پردازش اطلاعات در رایانه، ذهن را ماشینی دانست که سخت‌افزار آن مغز و نرم‌افزار آن، همین حالات ذهنی است. به تعبیری دیگر، ذهن و دیگر حالات آن نقش ترموستات بخاری را دارد که در صورت گرم شدن اتاق، بخاری خاموش می‌شود و در صورت سرد شدن، آن را روشن می‌کند. افرادی همچون بلاک، لیکان، پاتنم، و روزنتال به این دیدگاه باور دارند.

نخستین نحله این‌گرایش «کارکردگرایی ماشینی»<sup>(۳۶)</sup> بود. بر حسب این نظر، انسان دقیقاً به ماشینی می‌ماند که می‌تواند اطلاعات داده شده را بگیرد و پردازش نماید. حالات ذهنی انسان نقش علی میان داده‌ها و اطلاعات خروجی دارد. به دنبال این دیدگاه، مطالعه بر روی «هوش مصنوعی» صورت گرفت. منظور از آن، ساخت ماشین محاسبه‌ای است که بتواند وظایف «هوش طبیعی» را انجام دهد. بدین روی، آزمایش‌هایی صورت داده‌اند. دیدگاه رایانه‌ای ذهن<sup>(۳۷)</sup> از



نتایج آن است. برحسب آن، ذهن آینه‌ای است که اشیا در آن منطبق می‌شود. از این رو، می‌توان از تطابق جزء به جزء<sup>(۳۸)</sup> میان روابط نحوی<sup>(۳۹)</sup> و معنایی<sup>(۴۰)</sup> سخن گفت که از سوی اله‌رادی همچون راسل در بحث صدق و تفسیر مطابقت ارائه شده است.

اما بسیاری از فلاسفه تحلیلی ذهن نسبت به آزمون آنان، فرضیه مذکور و اصولاً هوش مصنوعی، که بتواند قابل رقابت با هوش طبیعی باشد، واکنش منفی نشان داده‌اند. قیاس ناپذیری رایانه و هوش طبیعی از دیگر اشکالات دیدگاه مزبور است. برای این منظور، مثال‌های نقضی متعدد ارائه شده است.<sup>(۴۱)</sup>

این دیدگاه با اشکالاتی دیگر نیز مواجه شد<sup>(۴۲)</sup> که نتیجه آن، «کارکردگرایی غایت‌شنامانه»<sup>(۴۳)</sup> بود. این نحله از کارکردگرایی بر آن است تا با اجتناب از تفسیر ماشینی ذهن، کارکردگرایی را بر حسب غایت، توجیه و تفسیر نماید. اما این دیدگاه نیز با مشکلاتی مواجه است. از آن جمله، مخالفت آن با یافت حضوری انسان است. انسان با مراجعه به خود درمی‌یابد که وی همانند ماشین خودکار نیست.<sup>(۴۴)</sup> از این رو، دیدگاه معتدل‌تری از کارکردگرایی به وجود آمد که بر سودمندی اصول حاکم بر پردازش اطلاعات در رایانه تأکید دارد، نه اینکه آن را دقیقاً الگویی برای ذهن انسان بداند.<sup>(۴۵)</sup>

در مجموع، آنچه با قاطعیت می‌توان مدعی شد این است که تاکنون هیچ تفسیر فیزیکی و مادی رضایت‌بخشی از حالات روانی انسان ارائه نشده است. تفسیر کارکردگرایان نیز معمولاً بر یک پیش‌فرض اثبات‌گرایانه و علم‌پرستانه مبتنی است و آن بهره‌مندی آشکار آن از آموزه «اثبات‌پذیری»<sup>(۴۶)</sup> است که می‌کوشد تمامی پدیده‌ها را کمی نموده، بر حسب امور قابل اندازه‌گیری کمی مورد مطالعه قرار دهد. بنابراین، اگر کسی این آموزه را نپذیرد و علم را در چنان جایگاهی نبیند که توان‌گره‌گشایی تمامی مسائل را دارد - چنان‌که امروزه بسیاری به همین دیدگاه باور دارند - می‌تواند کارکردگرایی را نیز منکر شود. از سوی دیگر، دلایل بسیاری اقامه شده که انسان واجد چنین حالاتی است. در نتیجه، به آسانی نمی‌توان به دیدگاه نخست معتقد شد.

## ب. دیدگاه دوم

دیدگاه متافیزیکی دوم، که به وجود باور معتقد است، نیز طیف وسیعی را شامل می‌شود. آنچه درخور توجه است دو گرایش سنتی و جدید آن است. گرایش سنتی آن معتقد است: باور امری مطلق است؛ انسان یا باور دارد یا ندارد. از این رو، شقّ سومی وجود ندارد. اما دیدگاه جدید باور را امری ذومراتب می‌داند؛ بدین معنا که انسان می‌تواند مراتبی از باور را داشته باشد، بی آنکه به «حذف‌گرایی» معتقد باشد. این دیدگاه به نظریه «احتمال‌گرایی»<sup>(۴۷)</sup> معروف است و از برخی آموزه‌های دیگر، که امروزه در منطق، مبانی تصمیم و عقلانیت مطرح است - مثل «قضیه بیز»<sup>(۴۸)</sup> - سود می‌برد.

قدر مشترک هر دو دیدگاه آن است که به وجود «باور» معتقدند و آن را امری مضاف می‌دانند که متعلقی لازم دارد. آنان معتقدند: انسان دارای حالات ذهنی فراوانی است همچون باور، ترس و امید. تمام این حالات، حالات ذهنی انسان هستند، اما در عین حال، تفاوت‌هایی نیز دارند. برخی از آنها، حالت‌های غیرگزاره‌ای<sup>(۴۹)</sup> هستند؛ مثل برخی تجارب انسان. اضطراب و درد از این امورند. هرچند می‌توان آنها را نیز در قالب یک گزاره بیان کرد که در این صورت، متعلقی لازم دارد؛ اما اصالتاً گزاره‌ای نیستند. به همین دلیل، متصف به صدق و کذب نمی‌شوند؛ زیرا صدق و کذب اصالتاً وصف قضایا هستند، نه تصورات و امور عینی. اما باور و برخی حالت‌های دیگر این ویژگی را دارند که گزاره‌ای<sup>(۵۰)</sup> هستند. قید «گزاره» برای باور به این معناست که متعلق آن، همانند متعلق معرفت، یک گزاره است. از همین روست که به این حالات ذهنی، «نگرش‌های گزاره‌ای»<sup>(۵۱)</sup> نیز اطلاق می‌شود که آن را از ابتکارات راسل می‌دانند.

در معرفت‌شناسی معمولاً میان «باور» و «ایمان» تمایز می‌گذارند، به این معنا که از «باور» تعبیر می‌کنند به «باور که»،<sup>(۵۲)</sup> اما از «ایمان» تعبیر می‌کنند به «باور به»؛<sup>(۵۳)</sup><sup>(۵۴)</sup> یعنی باور و ایمان هر دو متعلق دارند، تفاوت آنها در این است که متعلق باور «گزاره» است، اما متعلق ایمان گزاره نیست؛ مثل ایمان به خدا و ایمان به قیامت. در نتیجه، باور با دیگر حالات ذهنی انسان تفاوت دارد؛ به این معنا که باور نوع خاصی از حالات ذهنی انسان است.

به دلیل آنکه باور یک حالت ذهنی برای انسان است و از سوی دیگر، از ویژگی‌های باور آن است که حیث «التفاتی»<sup>(۵۵)</sup> دارد، می‌توان آن را امری دانست وابسته به انسان و یک گزاره. از همین رو، برخی باور را تعریف کرده‌اند به: ارتباط خاص میان شخص و متعلق باور؛ یعنی: گزاره. از دید آنان، باور عبارت است از: حالت ناظر به شیء.<sup>(۵۶)</sup> به تعبیر دیگر، باور دارای دو مؤلفه است: حالت گرایشی و متعلق گزاره‌ای. حال این حالت، که به نوعی متوجه یک متعلق گزاره‌ای است، همان باور است که می‌تواند صادق باشد یا نباشد (البته منظور از «حالت»، همان تمایلی نیست که افرادی همچون گیلبرت رابیل مدعی بودند)، بدین معنا که هر معرفتی مستلزم باور است، اما عکس آن صادق نیست.<sup>(۵۷)</sup> بنابراین، «معرفت» نوع خاصی از باور است که ناظر و متوجه به یک گزاره است؛ یعنی همواره متعلق گزاره‌ای می‌خواهد. امروز دیدگاه غالب همین است که می‌توان آن را نظریه «تصوربری و بازنمایی»<sup>(۵۸)</sup> نیز نامید. اما این پرسش همچنان باقی است که منظور از آن حالت چیست و اگر باور متعلق لازم دارد، متعلق باور چیست؟ پاسخ این پرسش‌ها را در بخش بعدی دنبال می‌کنیم. پیش از آن، لازم است مسئله دیگری را مورد اشاره قرار دهیم و آن نسبت میان باور و آگاهی است؛ بدین معنا که آیا می‌توان گفت: هر باوری لزوماً آگاهانه است یا نه؟

### باور و آگاهی

برخی از فیلسوفان بر این عقیده‌اند که حالات ذهنی ما «قابلیت درون‌نگری»<sup>(۵۹)</sup> بی‌واسطه و مستقیم دارند. طبق این دیدگاه، ما فقط از طریق نگاه درونی و به عبارت دیگر، از طریق مشاهده بلاواسطه محتوای اذهان خود، می‌توانیم باورهای خود را بشناسیم. همچنان که دکارت بر همین عقیده بود که: هیچ چیزی در من و به عبارت دیگر، در ذهن من نیست که من نسبت به آن آگاه نباشم. افزون بر دکارت، جورج بارکلی برهانی را ممتنظر داشت، مبنی بر اینکه اگر حالت ذهنی از واقعیتی پدید نیامده باشد که متفکر نسبت به آن آگاه است، وجود ندارد: هر فردی خود بهترین داور است که چه اموری را ادراک می‌کند و چه اموری را نه. اگر همه ریاضیدان‌های عالم بگویند

که من نسبت به خطوط و زوایایی آگاهی داریم که تصورات گوناگونی از بُعد را در ذهن من به وجود می‌آورند، مادام که خود نسبت به آنها آگاه نباشم، بیهوده و عبث خواهد بود.<sup>(۶۰)</sup> برحسب این نظر، باور و آگاهی تلازم دارند.

اما این دیدگاه با چالش‌هایی مواجه بوده و از سوی بسیاری مورد نقد واقع شده است. یک اشکال آن این است که در مواردی، بهترین تبیین از رفتار خودمان ایجاب می‌کند نگرشی را به خود نسبت دهیم که قابلیت درون‌نگری بلاواسطه ندارد. برخی از حالات التفاتی مهم در فرایندهای روان‌شناختی، قابل دست‌یابی ارادی نیست و ما نسبت به آنها در حالی که فعالاند، آگاه نیستیم. این حالات گاهی حالات «مادون باوری»<sup>(۶۱)</sup> نامیده می‌شوند.

فروید<sup>(۶۲)</sup> و نظریه‌پردازان بسیاری پیش از او قایلند که تنها با توسل به امیال و باورهای آگاهانه نمی‌توان بسیاری از رفتارها را به نحو شایسته تبیین نمود؛ مثلاً، ممکن است شما به نحو آگاهانه نتوانید قرار ملاقاتی را که با همکاران دارید و برایتان مطلوب نیست، به تأخیر اندازید؛ در عین حال، قرار ملاقات را با تأخیر انجام می‌دهید. اگر این قبیل تأخیر نمودن از ویژگی‌های شما نیست، در آن صورت، یک میل ناآگاهانه به اجتناب از ملاقات با همکاران می‌تواند، بخشی از بهترین تبیین رفتاری باشد که انجام می‌دهید. بنابراین، دلیلی در درست نیست که تصور کنیم همه حالات روانی ناآگاهانه ما قابل درون‌نگری و خودکاوی مستقیم هستند.

علاوه بر آن، نتیجه طبیعی این دیدگاه «درون‌گرایی افراطی»<sup>(۶۳)</sup> در باب «توجیه» است که در تقابل با «درون‌گرایی معتدل»<sup>(۶۴)</sup> قرار دارد. وجه مشترک هر دو دیدگاه در این است که در توجیه، بر نقش روابط درونی باورها یا گزاره‌ها تأکید دارند، اما تمایزشان در این است که علم و آگاهی انسان به اینکه در چنین حالتی قرار دارد و به تعبیر دیگر، به علم خودش، علم داشته باشد، در درون‌گرایی افراطی شرط است؛ همان دیدگاهی که در اینجا بر شفافیت باورها اصرار می‌ورزد، اما این در درون‌گرایی معتدل شرط نیست.<sup>(۶۵)</sup> بنابراین، دیدگاهی که بر شفافیت و قابلیت درون‌نگری باورها اصرار ورزد، به درون‌گرایی افراطی متهمی می‌شود. بنابر نظر آنان، آنچه به یک باور اعتبار می‌بخشد روابط درونی آن است. این دیدگاه، که شامل انسجام‌گرایی<sup>(۶۶)</sup> و

مبناگرایی<sup>(۶۷)</sup> می‌شود، پیشینه بلندی در تاریخ تفکر دارد.<sup>(۶۸)</sup> اما امروزه این دیدگاه معمولاً مردود دانسته می‌شود. آنچه نوعاً مقبول است، درون‌گرایی معتدل و بعضاً نظریات برون‌گرایانه<sup>(۶۹)</sup> است.

مسئله «برون‌گرایی» و «درون‌گرایی» بیانگر دو دیدگاه مهم در معرفت‌شناسی معاصر محسوب می‌شوند. اگر «برون‌گرایی» و «درون‌گرایی» را به طور کلی تصویر نماییم، باید بگوییم: «درون‌گرایی» معرفت را عموماً و توجیه را خصوصاً وابسته به عواملی می‌داند که در دسترس آگاهانه فاعل شناسایی قرار دارد. بنابر نظر درون‌گرایان، وجود معرفت و توجیه در گرو ربط و نسبت باورهایی است که به آنها دسترسی داریم، آن‌چنان که انسجام‌گرایان و کارکردگرایان می‌گویند، برخلاف برون‌گرایی. بنا بر نظر برون‌گرایان، معرفت به عواملی بیش از آنچه درون‌گرایان می‌گویند، نیاز دارد. به تعبیر دیگر، عواملی بیرون از دایره آگاهی و حتی اختیار ما هستند که در تکوّن باور و توجیه آن نقش دارند که شامل دیدگاه اعتمادگرایی<sup>(۷۰)</sup> فضیلت محور<sup>(۷۱)</sup>، معرفت‌شناسی اصلاح شده<sup>(۷۲)</sup> و طبیعی شده<sup>(۷۳)</sup> و نظایر آنها می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، اجمالاً به دست می‌آید که تلازمی میان باور و آگاهی وجود ندارد. می‌توان مواردی را یافت که باور داریم، اما به آنها آگاهی نداریم؛ همچنان که می‌توان مواردی را یافت که نسبت به آنها آگاهی داریم، اما باور به آنها نداریم. اما به نظر می‌رسد این بحث و بررسی از مباحث دیگر در حوزه روان‌شناسی و مطالعات تجربی است. از این رو، نمی‌توان با تحلیل ذهنی انتظار حل آنها را داشت، علاوه بر آنکه مفهوم «آگاهی» نیز عاری از ابهام نیست.

### حیث التفاتی

از جمله مسائلی که در باب باور قابل طرح است این است که باور، همانند برخی دیگر از حالات ذهن، همواره درباره چیزی<sup>(۷۴)</sup> است. اگر انسان باوری داشته باشد، این باور لزوماً مربوط به چیزی است؛ یعنی باور به اینکه چیزی بدین قرار هست یا نیست. اگر در موردی باور داشته باشیم، آن باور ضرورتاً به گزاره‌ای تعلق می‌گیرد. همچنان که قبلاً نیز بیان شد. مثل باور به اینکه

خدا وجود دارد، یا زمین کروی است. از این ویژگی باور به «التفاتی بودن» آن تعبیر می‌کنند.<sup>(۷۵)</sup> پیشینه این اصطلاح را، که امروزه در فلسفه تحلیلی جایگاه مهمی دارد، معمولاً به ارسطو و شاگردان او باز می‌گردانند و معتقدند: سخنان ارسطو در باب ادراک، گویای همین مسئله است.<sup>(۷۶)</sup> اما این دیدگاه شواهد روشن و قطعی در دست ندارد. آنچه در این میان قابل توجه بوده و مورد اتفاق است، نقش ابن‌سینا است<sup>(۷۷)</sup> که به آن اشاره خواهیم کرد.

این اصطلاح یک اصطلاح فلسفی و از واژه لاتین «intentio» مشتق است. این واژه خود از فعل «intendere»، که «توجه هدف یا چیزی بودن» را معنا می‌دهد، مشتق شده است. این واژه هرچند از نظر واژه‌شناسی با «قصد» رابطه نزدیک دارد، همچنان که واژه «معنا» در عربی همین ارتباط را دارد،<sup>(۷۸)</sup> اما اصطلاح خاصی است که شواهد روشن‌تر بر آن را در کلمات ابن‌سینا بازمی‌جویند.

برای ردیابی آن نظریه در کلمات شیخ، معمولاً به مواردی توجه می‌شود که در آنها شیخ اشاره به معنا دارد. اما می‌توان مدعی شد که شیخ به این بحث در موارد متعدد اشاره نموده است. اگر قرار است پیشینه آن در کلمات شیخ ردیابی شود، شایسته است به مواردی توجه شود که در آنها عناوین «مثال»، «صورت»، «شبح» و «معنا» به کار رفته است. علاوه بر آن، در بحث معقولات نیز می‌توان اشاره‌هایی به این مسئله یافت.

پیشینه بحث معقول اول و ثانی به معلم ثانی باز می‌گردد. یکی از ابتکارات فارابی تمایزی بود که میان معقولات نهاد. از نظر او، معقول اولی آن است که ذهن با مواجهه مستقیم از عالم خارج می‌گیرد، اما معقول ثانی چنین نیست.<sup>(۷۹)</sup> اما ابن‌سینا در این باب سخنان روشنی دارد. در آنجا وی موضوع منطوق را معقول ثانی می‌نامد.<sup>(۸۰)</sup> بر این اساس، معقول ثانی نوعی از مفاهیم است که متعلق در ذهن دارد.<sup>(۸۱)</sup> بدین ترتیب است که ذهن می‌تواند معطوف به چیزی در خودش باشد.

نظریه‌ای که ابن‌سینا در باب واهمه و کارکردهای آن دارد، صراحت بیشتری در این مورد دارد. وی معتقد است که ادراک دارای مراحل است؛ مثل ادراک حسی، خیالی، عقلی و وهمی.

محسوسات متعلق حس هستند و متخیلات متعلق قوه خیال که وی از هر دو، به نام «صورت» یاد می‌کند. (۸۲) اما آنچه متعلق قوه واهمه قرار می‌گیرد، «معنا» (۸۳) است. (۸۴)

ثم القوة الوهمية و هي قوة ... تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذنب مهروب عنه. (۸۵)

بدین‌سان، ذهن دارای این توانایی است که می‌تواند متوجه چیزی در خودش باشد و همان منشأ اثر است. فرار گوسفندانی که دچار توهم (به معنای منطقی آن) شده‌اند، نه از گرگ در خارج، که از معنای گرگ در ذهن است. (وی از معنا در مباحث دیگری نیز یاد می‌کند که بعداً می‌تواند راهگشای این بحث قرار گیرد.) وی در این بحث، هم به مادی بودن آن تصریح دارد و هم به مجرد آن. (۸۶)

این‌سینا در تقسیم قوای نفس، آنها را به مدرک امور درونی و بیرونی تقسیم می‌کند. قوای درونی نیز اقسامی دارد؛ برخی از آنها صور محسوس را درک می‌کند و برخی دیگر، معنای محسوس را. تفاوت میان آن دو در این است که مدرک صورت، اولاً مدرک به حس بیرونی است، اما در مدرک معانی این‌گونه نیست. در معانی آنچه اولاً و بالذات درک می‌شود، مدرک به حس باطن است. طبق مثال شیخ، گوسفندان اگر فرار می‌کنند؛ از معنای گرگ است که اولاً مدرک به قوای درونی است. (۸۷)

ریچارد سورابجی (۸۸) برای ردیابی پیشینه «التفات»، علاوه بر اصطلاح «معنا» که در کلمات شیخ فراوان به کار رفته، عبارتی را از شفاء نقل می‌کند که در آن شیخ به ادراک حسی و تجرید آن از عوارض اشاره می‌کند. (۸۹) طبق این مدعای سورابجی، حیث التفاتی در کلام شیخ، نه تنها صور و موجودات ذهنی را در بر می‌گیرد که مجردند، بلکه شامل صور مادی نیز می‌شود.

در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که به طور کلی، این بحث با بحث از وجود ذهنی ارتباط تنگاتنگ دارد. (۹۰) بحث از وجود ذهنی صراحتاً در پرتو فلسفه اسلامی طرح و توسعه یافت. به نظر فلاسفه مسلمان، علم انسان ارتباطی است میان ذهن و عالم بیرون. انسان زمانی به امری علم دارد

که آن امر وجودی در بیرون از آدمی داشته باشد. زیرا لازمه علم نوعی ارتباط یا اضافه با بیرون از انسان است.

«والصورة الحاصلة فی الذهن لاتنفک من الاضافة الى الذهن و لاتنفک من أن تکون مضافة بالقوة او الفعل الى شیء خارج، اما بالقوة فاذا كان الشیء من خارج غیر موجود و اما بالفعل فاذا كان الشیء من خارج موجوداً»<sup>(۹۱)</sup>

بنابراین، ذهن و حالات آن از این ویژگی برخوردارند که همواره معطوف به چیزی هستند. اما به دنبال آن، این پرسش مطرح شد که در مواردی علم داریم اما معلوم آن موجود نیست؛ مثل ممتنعات، کلی طبیعی و نظایر آن.

نخستین و مهم‌ترین پاسخی که به آن داده شد، از سوی ابن‌سینا بود. وی در شفا و اشارات، بدون اسم، بحث از وجود ذهنی را مطرح نمود و شاگردش بهمنیار همین شیوه را دنبال کرد.<sup>(۹۲)</sup> از آن زمان به بعد است که بحث از «وجود ذهنی» به میان آمد. وجود ذهنی و خارجی از اقسام اولی وجود قرار گرفت، هرچند در آن زمان، تجرد و مادیت این موجودات چندان روشن نبود. ابن‌سینا در مواردی دیگر، مثل بحث «تضایف» نیز به این مسئله اشاره دارد. نتیجه این بحث آن است که ذهن می‌تواند از چیزی حکایت نماید که در بیرون از انسان وجودی ندارد و به تعبیر دیگر، می‌تواند متوجه چیزی در خودش باشد؛ همان بحثی که در حیث التفاتی مطرح می‌شود.<sup>(۹۳)</sup>

همین دیدگاه در قرون وسطا از سوی فیلسوفان مسیحی نیز اظهار شده است. آنسلم از همین دیدگاه استفاده نمود و برهان معروف خود بر اثبات واجب را صورت‌بندی کرد. برهان هستی‌شناسانه آنسلم مبتنی بر این فرض بود که «اگر درباره خدا اندیشیده شود»، از این رهگذر، «خدا در فهم وجود خواهد داشت». آنگاه آنسلم با ایجاد تقابل میان کمالات آن چیزهایی که «در فهم تنها وجود دارد» با آن چیزهایی که «در واقعیت وجود دارند»، وجود خدا را نتیجه می‌گیرد. اما برخی به این بحث، جنبه جدیدی نیز دادند که مهم‌ترین آنها برنتانو است.

فرانتس برنتانو مهم‌ترین فیلسوفی است که در قرن نوزدهم این بحث را احیا کرد و بار دیگر



آن را با تفسیر جدیدتری ارائه نمود. در آن زمان که بحث رئالیسم و ایده‌آلیسم بسیار جدی مطرح بود، وی کوشید راه‌حلی برای این بحث بیابد. این راه‌حل به نحوی جانبداری از ایده‌آلیسم بود. او با استفاده از این اصطلاح سنتی در بحث حالات ذهن، به نتیجه رسید که ذهن همواره معطوف به چیزی است واقعی یا ناواقعی (اما منظورش از «ناواقعی» نیستی و هیچ نیست، بلکه نوعی خفیف از وجود است که فقط جایگاهی در ذهن دارد). آنچه در اختیار انسان است، همین حالات ذهن است، نه واقعیت و آگاهی محض.

از سوی دیگر، در عصر او، روان‌شناسی و کارکردهای آن در کشف ذهن و توانایی‌های آن، به دغدغه بسیاری تبدیل گردید و این پرسش جدی مطرح بود که یک سازمان یا نظام فیزیکی چگونه می‌تواند حالاتی داشته باشد که دربارهٔ اموری غیرمادی است. او کوشید مرز میان علوم طبیعی و روان‌شناسی را تعیین نماید. برتناو با تقسیم داده‌های آگاهی به ذهنی و عینی، به این نتیجه می‌رسد که آنچه در خارج است موضوع علوم طبیعی است؛ آنچه در ذهن است، موضوع روان‌شناسی است. منظور او از «پدیده‌های ذهنی»، نه موجودی عینی و نه معدوم محض است، بلکه می‌توان آن را «پدیده‌های ناموجود» نامید. به نظر او:

«هر پدیدهٔ ذهنی با چیزی مشخص می‌شود که فیلسوفان مدرسی قرون وسطا از آن به "وجود مضافی" (و همچنین "ذهنی") اشیا تعبیر می‌کردند؛ چیزی که ما هرچند با تعابیر نه چندان مبهم، "ارتباط با محتوا"، "متوجه عینی بودن" - عینی که آن را در اینجا، نباید همچون واقعیت فهمید - یا "عینیت درونی" می‌نامیم.»<sup>(۹۴)</sup>

او در توضیح بیشتر آن می‌گوید:

«این غیر موجودات مضاف منحصراً ویژگی پدیده‌های ذهنی است و هیچ پدیدهٔ فیزیکی مشابه آن را نشان نمی‌دهد. در نتیجه، می‌توانیم پدیدهٔ ذهنی را با این عبارت که "آنها پدیده‌هایی هستند که شامل عینی می‌شوند که در درون خود مضافی هستند"، تعریف نماییم.»<sup>(۹۵)</sup>

طبق این تعریف، ویژگی پدیده‌های ذهنی آن است که به موجودی در خودشان اشاره دارند،

در حالی که تمام موجودات خارجی این‌گونه نیستند. در نتیجه، نمی‌توان یکی را به دیگری فروکاست؛ آن‌گونه که رفتارگرایان مدعی‌اند.

او با بررسی معیارهای متعدد، به این نتیجه رسید که تنها معیار تفکیک‌کننده میان پدیده‌های ذهنی و خارجی همین است که آنها همواره التفاتی است.

به عقیده برنتانو، این ویژگی تمامی حالات ذهن است. هیچ فردی نمی‌اندیشد مگر درباره چیزی؛ نمی‌ترسد مگر از چیزی. بدین ترتیب است که انسان می‌تواند درباره چیزی بیندیشد که وجود خارجی ندارد، در حالی که هیچ پدیده عینی چنین نیست. اما این دیدگاه، که التفاتی بودن ویژگی تمام حالات ذهنی انسان باشد، برای برخی نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ همچنان که قبلاً به موارد نقضی آن اشاره شد.

از نظر معرفت‌شناسی، این نظریه برنتانو این ویژگی را داشت که آشکارا مخالفتی بود در مقابل نظریه‌ای که در باب صدق، قایل به «مطابقت»<sup>(۹۶)</sup> بود.<sup>(۹۷)</sup> این نظر، که تاریخی بلند دارد و قرائت‌هایی از آن ارائه شده است، صدق را مطابقت و تناظر ذهن و عین می‌دانست، ولی نظریه برنتانو تفسیر بدیلی از این نظر به دست داده و آن را به نوعی تعمیم داده است؛ یعنی یک حکم و خبر در صورتی صادق است که اوصاف وجود ذهنی همان‌گونه باشد که متعلق ذهنی دارد.

این مسئله بعداً صورت جدیدتری به خود گرفت و مسائل بیشتری را مطرح نمود؛ از جمله اینکه آیا میان دو فردی که یکی درباره چیزی می‌اندیشد و دیگری نمی‌اندیشد، تفاوتی وجود دارد یا ندارد. ولی ما می‌دانیم که میان انسانی که - مثلاً - درباره اسب هزار شاخ می‌اندیشد و انسانی که به هیچ چیزی نمی‌اندیشد، تمایزی وجود دارد؛ انسان نخست از نظر مضافی، با شیء مرتبط است، اما انسان دوم هیچ ارتباطی ندارد. در آن صورت، شأن این شیء چیست؟ این شیء نمی‌تواند یک اسب هزار شاخ باشد؛ زیرا هیچ اسب هزار شاخی وجود ندارد. طبق نظریه «ناموجودات مضافی» و حیث التفاتی آن، متعلق اندیشه در باب هزار شاخ، هزار شاخ است اما هزار شاخی با نوعی از وجود که فاقد حقیقت خارجی است، اما بیش از هیچ است و موجود است.<sup>(۹۸)</sup>

اما نظر بر تانوتو نتوانست پاسخگوی تمامی پرسش‌های مطرح شده باشد که از آن جمله، می‌توان به این مسائل اشاره کرد:

نخست توجیه امور معدوم و نحوه مضاف بودن ذهن به آنهاست؛ همچون اسب هزار شاخ، کوه طلا یا پادشاه فرانسه در روزگاری که آن کشور جمهوری است (از مثال‌های رایج در فلسفه تحلیلی). نظریه «اوصاف» راسل در باب اسماء خاص برای حل همین معما به وجود آمد.

دوم امور مترادف چگونه قابل توجیه هستند؟ مثلاً - فرض کنید - «هسپروس»<sup>(۹۹)</sup> نام ستاره‌ای باشد که در شبانگاه در آسمان می‌بینیم و «فسفروس»<sup>(۱۰۰)</sup> نام ستاره‌ای که در صبحگاهان مشاهده می‌کنیم. و فرض کنید با تحقیقات علمی معلوم گردد که این دو ستاره در واقع، یکی هستند و همان ستاره‌ای را که در صبح مشاهده می‌کنیم، در شبانگاهان هم می‌بینیم. حل این مسئله کواین را به جدّ به خود مشغول داشت که اگر ارتباط باور با مضاف آن ارتباط واقعی است، چگونه می‌توان به یک امر دو گونه باور داشت؟ در سنت فلسفه تحلیلی و فلسفه منطقی، راه‌حل‌هایی بر این مسئله اندیشیده شد.<sup>(۱۰۱)</sup>

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها، دیدگاه فرگه بود که با تمایز نهادن میان «معنا»<sup>(۱۰۲)</sup> و «مدلول»<sup>(۱۰۳)</sup> بر آن شد که در دو جمله مزبور، آنچه واحد است، مدلول (یعنی ارزش صدق) آنهاست. اگر تفاوتی میان آن دو است، تفاوت در معناست. از این‌رو، در مورد آنها می‌توان دو گونه باور داشت.

در برخی منابع اولیه متفکران مسلمان نیز همین مشکل به نحوی مطرح شده است؛ از آن جمله می‌توان به بحث «تضایف و اضافه» اشاره کرد. در آن بحث، همه اتفاق نظر دارند که از احکام تضایف، تکافؤ است؛ بدین معنا که هر دو طرف اضافه در وجود و عدم، قوه و فعل مساوی است. آنگاه موارد نقضی برای آن یافتند و آن مواردی بود که علم داریم، اما معلوم آن معدوم است، مثل علم به قیامت. مشابه آن در مورد علم خدا به جزئیات و خبر دادن از امور معدوم در بحث قضایای حملیه، نیز مطرح است. این امور که می‌توانست نقضی برای آن قانون کلی در باب تضایف باشد، آنان را به چاره‌اندیشی واداشت.

به این اشکال پاسخ‌های متعدد داده‌اند. یکی از پاسخ‌ها این است که آنچه طرف اضافه است، نه وجود قیامت، بلکه محتوای آن است که ابن‌سینا از آن به «معنا» یاد می‌کند.<sup>(۱۰۴)</sup> به تعبیر برخی دیگر، آنچه طرف اضافه است، آمدن قیامت است و این معلوم موجود است.<sup>(۱۰۵)</sup> توضیح آنکه فیلسوفان مسلمان معمولاً میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفکیک کرده‌اند؛ بدین معنا که آنچه معلوم است و طرف اضافه محسوب می‌شود، معلوم بالذات است که همان معنا باشد؛ آنچه در خارج است، که گاه موجود است و گاه نیست، مصداق آن است که به آن «معلوم بالعرض» گفته می‌شود:

«المعلوم بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة فی ذهنک، و اما الشيء الذی تلک الصورة صورته فهو بالعرض معلوم. فالمعلوم هو العلم و الآکان يتسلسل الى ما لانهاية.»<sup>(۱۰۶)</sup>

در نتیجه، آنچه معلوم است معنایی است که در ذهن موجود است، نه وجود خارجی تا موجب اشکال شود که در خارج، چیزی موجود نیست. از این رو، گفته‌اند: «کل عالم فعلومه غیر معلوم آخر»؛<sup>(۱۰۷)</sup> زیرا وجود ذهنی که در واقع، معلوم بالذات است، در هر مورد قایم به شخصی است. و اگر می‌گویند: «هر تصور و تصدیقی مطابق با واقع است»<sup>(۱۰۸)</sup> از همین منظر است. بدین روی، می‌توان از ضرورت صدق سخن گفت و تقسیم صدق به ضروری و ممکن را نادرست دانست؛ زیرا معلوم در اینجا همانند معلوم در علم حضوری است.

نکته مهم آن است که شاید همین ویژگی التفاتی بودن ذهن موجب گشته است تا بسیاری علم را به «اضافه» تعریف نمایند؛ زیرا اگر بپذیریم که ذهن همواره متوجه چیزی در خودش است و از سوی دیگر، علم نیز در اثر همین ارتباط حاصل می‌شود، ناگزیر باید بپذیریم که در علم، نوعی اضافه است و به تعبیر آنان، علم همین اضافه است؛ چنان‌که تشبیه ذهن به آینه و تصویرگری آن و نیز ذات الاضافه دانستن علم، به نوعی، برگرفته از همین اندیشه است.

به هر حال، هر دو مدعای برتئاتو با چالش‌هایی مواجه شد. بر اساس مدعای نخست او، هر پدیده ذهنی دارای محتوای ذهنی و حیث التفاتی است؛ دوم اینکه، آنچه حیث التفاتی دارد تنها

ذهن و پدیده‌های آن است. در حالی که، برخی زبان را نیز دارای همین ویژگی می‌دانند. اما برنتانو، که نتوانست اشکالات مطرح شده را حل نماید، از نظر قبلی خود دست کشید و به دنبال آن، برنتانوی متأخر به وجود آمد. برای این منظور، تلاش‌هایی از سوی شاگردان او نیز صورت گرفت. در این زمینه، دیدگاه‌های مهمی از سوی دیگر فیلسوفان مثل چی‌زوم و جان سرل نیز ارائه شده است.

علاوه بر آن، دو تفسیر دیگر نیز از این ویژگی ارائه شد: تفسیر نخست دیدگاه «ابزار انگارانه»<sup>(۱۰۹)</sup> و غیررتالیستی است که دنت<sup>(۱۱۰)</sup> آن را مطرح نمود.<sup>(۱۱۱)</sup> تفسیر دوم «استتاج‌گرایی»<sup>(۱۱۲)</sup> است که براندوم<sup>(۱۱۳)</sup> آن را عرضه داشت.

### متعلق باور

خواه باور را از باب اضافه بدانیم یا آن را امری ذات‌الاضافه بدانیم - آن‌چنان که ظاهر سخنان فیلسوفان مسلمان است - در هر دو صورت، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که مضاف‌الیه باور چیست. به تعبیر دیگر، اگر باور امری دارای حیث التفاتی است و همواره به چیزی اشاره دارد، به ناچار متعلقی لازم دارد. پس آن متعلق چیست؟ در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌هایی مطرح شده است که تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود.<sup>(۱۱۴)</sup>

موزر<sup>(۱۱۵)</sup> معتقد است که متعلق باور عبارت است از گزاره‌های ذهنی<sup>(۱۱۶)</sup> و یا صورت‌های ذهنی که به آنها تفکر هم اطلاق می‌شود.

فرگه معتقد است که متعلق باور «گزاره‌های مجرد»<sup>(۱۱۷)</sup> است.

برخی دیدگاه‌های دیگر، متعلق باور را یک جمله،<sup>(۱۱۸)</sup> وضع امور،<sup>(۱۱۹)</sup> حقیقت،<sup>(۱۲۰)</sup> و نظایر آن می‌دانند. اما در مجموع، دو دسته تلاش قابل شناسایی است: رویکرد «درون‌گرایانه» و رویکرد «برون‌گرایانه». گروه اخیر - برخلاف گروه نخست - برای تعیین متعلق باور و اندیشه، که با معناداری نیز ارتباط دارد، به ساز و کار بیرونی همچون زبان و قواعد حکام بر آن متوسل می‌شود، همچون برتراند راسل و ویتگنشتاین متقدم و این دیدگاه با نظریه «بازنمونی ذهن» پیوند

نزدیک دارد. (۱۲۱) آنچه امروزه غالب است، نظریهٔ بازنمونی و تصویری ذهن است. (۱۲۲)

اما آنچه از سخنان فیلسوفان مسلمان استفاده می‌شود - و در مباحث پیشین کمابیش به آن اشاره شد - آن است که متعلق باور همان «معنا» است. ابن‌سینا در باب «اخبار از معدوم»، جواب می‌دهد که معدوم وجودی در ذهن دارد. وقتی انسان خبر از آمدن قیامت می‌دهد، معنایی از قیامت در ذهنش هست که از آن خبر می‌دهد. (۱۲۳) منظور از این «معنا»، همان محتوای قضیه است. بنابراین، آنچه باور به آن تعلق می‌گیرد، همان «معنا» یا «محتوای قضیه» است که در ذهن عالم شکل گرفته و به آن، «معلوم بالذات» نیز اطلاق شده است. بدین روی، گفته‌اند: که هر تصور و تصدیقی مطابق با واقع است. (۱۲۴) از این سخن شاید بتوان گام فراتر نهاد و مدعی شد که متعلق باور، تنها «معنا» یا «قضیه» نیست، بلکه این قضیه مضافی نیز دارد که «صدق» باشد. یعنی متعلق آن همان «صدق قضیه» است. به این اعتبار است که هر قضیه‌ای ضروری‌الصدق می‌گردد. شاید منظور افرادی همچون موزر، دیدگاه قایل به وضع امور و حقیقت نیز همین باشد. بحث مهم دیگر، نسبت میان آگاهی و التفاتی بودن است.

#### نسبت میان حیث التفاتی و آگاهی

در این ارتباط چهار دیدگاه را ذکر کرده‌اند:

۱. آگاهی متخذ از حیث التفاتی است؛
۲. آگاهی متخذ از حیث التفاتی نبوده، اما از آن مستقل هم نیست؛
۳. آگاهی متخذ از حیث التفاتی نیست، ولی مقوم آن است؛
۴. آن دو هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. (۱۲۵)

روشن است که طبق هر یک از دیدگاه‌های مزبور، نتیجهٔ متفاوتی به دست خواهد آمد. اما آنچه در خور توجه است، ابهام در معنای آگاهی است. اگر منظور از آن، نوعی شناخت باشد، باید گفت: آگاهی در این معنا، ارتباط نزدیک با حیث التفاتی دارد؛ همچنان که برنشانو معتقد است. بدین دلیل است که همواره خودش را نشان می‌دهد. در نتیجه، میان آن دو همواره تلازم برقرار است.

ولی با توجه به سطوح باور و آگاهی، می‌توان دیدگاه برنتانو را تعدیل کرد به اینکه تلازم تنهادر برخی سطوح عالی آن دو پذیرفتنی است، همچنان‌که در بحث از نسبت باور و آگاهی گذشت.

### باور و معرفت

برحسب برخی دیدگاه‌های پیشین، به دست می‌آید که میان «باور» و «معرفت» نسبتی نیست و بنابراین نظر آنها، اصولاً چیزی به نام «باور» وجود ندارد. برخی دیگر نیز به نحوی کوشیده‌اند تفسیری از باور ارائه نمایند که به نادیده انگاری آن می‌انجامد. در این باره، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرحند. از آن جمله، می‌توان به دیدگاه افلاطون، آیر و دیدگاه «جدانگاران» باور و معرفت اشاره کرد.

بر اساس یک دیدگاه قدیمی، که به افلاطون بازمی‌گردد، باور و معرفت دو هویت متضاد، اما در عین حال، مکمل دارند؛ به این معنا که باور خطاپذیر<sup>(۱۲۶)</sup> است، اما معرفت این‌گونه نیست. «معرفت» گونه‌ای خاص از باور است. همین نظر افلاطون منشأ تحلیل سنتی و رایج معرفت به باور صادق موجه گردیده است. بنابراین، «باور» عنصر ضروری و لازم معرفت است، هرچند شرط کافی نیست. این تحلیل از سوی بسیاری پذیرفته شده، اما اخیراً با چالش‌های جدی مواجه گردیده است. یک چالش، رویکرد برخی روان‌شناسان و فیلسوفان باگرایش علمی است که وجود این عنصر و مؤلفه را انکار می‌کنند. در این باره، چالش جدی دیگری نیز مطرح شده است که جنبه منطقی دارد.<sup>(۱۲۷)</sup>

به دلیل آنکه تعریف «معرفت» به «باور صادق موجه»، بر «معرفت تصدیقی» منطبق می‌شود؛ یعنی منظور از «معرفت گزاره‌ای» همان «معرفت تصدیقی» در اصطلاح فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان است، آنان برای بیان و توصیف این رکن معرفت، یعنی «باور»، تعبیر گوناگونی دارند. برخی تعبیر «اذعان» را به کار برده و برخی دیگر از تعبیر «حکم» استفاده کرده و بعضی نیز به «اعتقاد» تعبیر کرده‌اند. وانگهی منظور آنان از «اعتقاد» نیز روشن نیست. برخی آن را همان حکم ذهنی جازم می‌دانند و برخی دیگر آن را حکم ذهنی قابل تشکیک و برخی نیز دیدگاه‌های دیگری دارند.<sup>(۱۲۸)</sup> اگر بخواهیم معنا و منظور آنان از آنچه در تعبیر فیلسوفان غرب «باور» نامیده

می‌شود را دریابیم، ناگزیر باید به تفسیر آنان از این واژه‌ها توجه نماییم. به بیان دیگر، می‌بایست این مسئله را روشن نمود که رکن رکین معرفت تصدیقی چیست که موجب می‌شود از معرفت تصویری تمایز یابد. در این باره مجادله‌ای نیز صورت گرفته است.

اما چون علم حصولی دارای ابعاد گوناگونی است،<sup>(۱۲۹)</sup> در جاهای گوناگون از آن بحث کرده‌اند؛ مثل بحث مقولات، علم النفس، عاقل و معقول و نیز در بحث وجود ذهنی.<sup>(۱۳۰)</sup> از این رو، می‌توان به علم از ابعاد گوناگون نگریست؛ گاه نسبت آن با فاعل شناسا مورد نظر است و گاه نسبت آن با معلوم و گاه هم از آن حیث که یک امر موجود است. به نظر می‌رسد این اختلاف دیرینه، که آیا علم از مقوله کیف است یا انفعال یا اضافه نیز ریشه در همین امر دارد. از یک سو، فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان نوعاً به وجود ذهنی باور دارند<sup>(۱۳۱)</sup> و آن را نیز افاضه‌ای از مبدأ اعلا می‌دانند.<sup>(۱۳۲)</sup> و از سوی دیگر، علم همواره علم به معلوم است؛ چنان‌که در بحث الثفات گذشت. حال اگر به جنبه نخست آن نگرسته شود علم از مقوله کیف است، و اگر از منظر دوم به آن نگاه شود از مقوله انفعال است؛ همچنان‌که نگاه از منظر سوم، موجب می‌شود آن را از مقوله اضافه قلمداد نماییم.<sup>(۱۳۳)</sup> از این رو، می‌توان گفت: قول به اضافه بودن علم نیز از یک جهت دارای وجه است؛<sup>(۱۳۴)</sup> همچنان‌که قول به کیف یا انفعال بودن آن موجه است.

از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان تصریح دارند به اینکه هیچ قضیه‌ای بدون حکم ممکن نیست<sup>(۱۳۵)</sup> و حکم هم در صورتی تحقق می‌یابد که شخص به آن اعتقاد داشته باشد.<sup>(۱۳۶)</sup> از این می‌توان نتیجه گرفت که اگر به علم، با قطع نظر از سایر ابعاد آن نگرسته شود، نیازی به عنصر باور ندارد و قول به عدم ارتباط باور و معرفت موجه است، چنان‌که گفته‌اند:

«أن القضية - لاشتمالها على النسبه الخبریه - يفهم منها ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر و تدل عليه مع قطع النظر عن الغير».<sup>(۱۳۷)</sup>

بنابراین، اگر به جنبه تصدیقی معرفت نگرسته شود، باید گفت: معرفت تصدیقی همواره دارای نوعی حکم و نسبتی با فاعل شناساست که از این نسبت با تعابیر گوناگون یاد کرده‌اند. به همین دلیل است که تعاریف گوناگونی نیز از علم ارائه شده؛ تعاریفی که برخی از آنها تنها ناظر به حیثیت موجودیت آنها در ذهن است، همچنان‌که برخی دیگر ناظر به جنبه حکمی آن است. اگر



از جنبهٔ دوم به علم نگرسته شود علم یک فعالیت نفسانی است<sup>(۱۳۸)</sup> که ارتباطی با فاعل شناسا دارد.

اما اگر به جنبهٔ منطقی آن نگاه شود، می‌توان گفت: ارتباطی با انسان و اعتقاد او ندارد. در نتیجه، باور و معرفت نسبتی ندارند. به هر حال، مسلم است که معرفت دارای ابعادی است و به همین دلیل است که این بحث با حوزه‌های بسیاری ارتباط پیدا می‌کند؛ مثل روان‌شناسی، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ تحلیلی و معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و حوزه‌های مثل آن. بنابراین، ارتباط یا عدم ارتباط باور با معرفت بستگی به این دارد که از چه منظری به آن نگرسته شود.

طبق برخی از ملاحظات می‌توان گفت که ارتباط معرفت با انسان لازم و ضروری می‌نماید. حال این پرسش مطرح می‌شود که منظور از این ارتباط چیست. آنچه به نظر می‌رسد باید افزوده شود این است که بگوییم منظور از این نسبت و ارتباط، یعنی باور، همان ادراک است که در منابعی همچون شروح شمسیه مکرر به کار رفته، همچنان که «ادراک» و «علم» یک معنا دارد،<sup>(۱۳۹)</sup> و مراد از ادراک نیز همان فهم است.<sup>(۱۴۰)</sup> و به نظر برخی، آنچه می‌تواند بر منظور افلاطون از قید باور منطبق شود، واژگانی چون فهم<sup>(۱۴۱)</sup> است.<sup>(۱۴۲)</sup> در نتیجه، آنچه می‌تواند مؤلفهٔ معرفت قرار گیرد فهم است، نه باور. اگر منظور از «باور» همان «فهم» باشد، درست است و در غیر آن صورت، نادرست.<sup>(۱۴۳)</sup>

به تعبیر دیگر، برای شناخت هر امری مراتبی لازم است: نخست فهم موضوع، آنگاه فهم محمول، و در قدم سوم، فهم نسبت میان آن دو. بنابراین، اگر این فهم به امری مفرد و تصویری تعلق گیرد، «تصور» نامیده می‌شود، و اگر به نسبت میان دو امر تعلق گیرد، «تصدیق» خواهد بود. از این رو، گفته‌اند:

«ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق و الا فتصور.»<sup>(۱۴۴)</sup>

بنابراین، به نظر می‌رسد تفاوت تصور و تصدیق، تفاوت ماهوی نیست، بلکه تفاوت عرضی است که به متعلق آن دو ارتباط پیدا می‌کند.<sup>(۱۴۵)</sup> تعبیر «حکم»، که در کلمات اهل منطق فراوان به کار رفته، حاکی از همین فهم است.<sup>(۱۴۶)</sup> حالاتی همچون پذیرش، انکار و شک بر فهم عارض می‌شود. بنابراین، «معرفت گزاره‌ای» عبارت است از: فهم صدق گزاره. به بیانی دیگر، فهم انسان

گاه به معنایی مفرد و تصور تعلق می‌گیرد و گاه به معنایی راجع به نسبت میان موضوع و محمول و همراه با نوعی توجیه است که در صورت نخست، تصور است و در صورت دوم، تصدیق. بنابراین، تفاوت میان تصور و تصدیق به متعلق آن دو است که می‌توان آن را تفاوتی عرضی دانست.

بنابراین، باور و معرفت گزاره‌ای نیز همین‌گونه‌اند. باور و معرفت هر دو حالتی در انسان هستند که تفاوت در درجه دارند. می‌توان به چیزی باور داشت در حالی که ممکن است خطا باشد؛ یعنی امکان کذب داشته باشد. در حالی که معرفت، بر اساس تحلیل سستی و قبل از طرح موارد نقض گیتی، نوعاً مصون از خطا دانسته می‌شود. طبق آن تحلیل، رابطه معرفت و باور رابطه عام و خاص بود. در نتیجه، باور شرط لازم معرفت دانسته می‌شود که با اضافه شدن سایر شرایط، معرفت گزاره‌ای را به وجود می‌آورد. از این رو، تناقض نمایی رابطه باور و معرفت را که در کلام افلاطون مشاهده می‌شود بدین‌گونه حل نمودند که آن دو تفاوت در درجه و مرتبه دارند. باور مرتبه‌ای دارد و مرتبه معرفت. (۱۴۷)

اما با تغییر تلقی مذکور، انتظار از معرفت نیز کاهش یافته است. به تعبیری دیگر، از آنجا که امروزه امکان باور کاذب موجه امری مسلم دانسته می‌شود، می‌توان ادعا کرد که مقام معرفت معاصر همان مقام باور در گذشته است. در نتیجه، تفکیک میان باور و معرفت که در گذشته معمول بوده دیگر اهمیت چندانی ندارد. در حقیقت، سخن گفتن از معرفت همان سخن از باور است. امکان کذب هم در باور وجود دارد و هم در معرفت. از این رو، می‌توان ادعا کرد که باور عنصر لازم برای معرفت نیست در عین حالی که نمی‌توان انکار کرد که معرفت ارتباطی با انسان دارد. سخنی که قبلاً در بحث از اهمیت باور گفتیم تأییدکننده همین دیدگاه است. برحسب آن، معرفت‌شناسی معاصر در حد باورشناسی تنزل یافته، معرفت و باور به واژه‌هایی مترادف تبدیل شده‌اند. به دنبال آن است که شکاکیت معاصر با شکاکیت سستی تفاوت ماهوی پیدا کرده است؛ به این معنا که شکاکیت سستی متوجه باور بود، نه معرفت، در حالی که شکاکیت امروز ناظر به معرفت است، نه باور. (۱۴۸) این مسئله گویای آن است که در گذشته، بخصوص دوران یونان، معرفت جایگاهی رفیع داشت؛ آنچه می‌توانست مورد تشکیک واقع شود، باور بود و امروزه معرفت همین جایگاه را به دست آورده است. از این رو، در تفسیر و تبیین باور، افزودن قیدی

دیگر به نام باور بیهوده است. اما به دلیل آنکه نمی‌توان گفت معرفت بی‌ارتباط با انسان است، آنچه مهم است چستی این ارتباط و نحوه بیان آن است که بسیاری را به تکاپو انداخته است. بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت که این ارتباط همان دریافت و فهم آدمی است که وی را در مواجهه با واقعیت‌ها فعال و توانا می‌سازد.

اگر گفته شود که «فهم» مربوط به هرمنوتیک است، نه معرفت‌شناسی - چنان‌که معرفت‌شناسان معمولاً سخن از فهم به میان نمی‌آورند - می‌توان پاسخ داد: اولاً، چنان اتفاق نظری وجود ندارد و ثانیاً، اگرچه معرفت‌شناسان غربی معمولاً باور را رکن معرفت می‌دانند، در مورد چستی آن اختلاف بسیار دارند. وانگهی، می‌توان فهم را از چند منظر مورد بحث قرار داد: جنبه هرمنوتیکی و جنبه معرفت‌شناسانه؛ همچنان‌که به باور می‌توان از ابعاد مختلف نگریست. بنابراین، نمی‌توان این اشکال را وارد دانست که چون معرفت‌شناسی با معرفت گزاره‌ای سر و کار دارد و هرمنوتیک با فهم، نمی‌توان معرفت‌شناسی را مبنای آموزه‌های دینی قرار داد. گاه چنین اشکالی مطرح می‌شود که آنچه با دین تناسب دارد هرمنوتیک است، نه معرفت‌شناسی؛ زیرا دغدغه معرفت‌شناسی علوم قضیه‌ای است که به دنیای آدمی ارتباط دارد و می‌خواهد آنچه را در اصطلاح، «علم»<sup>(۱۴۹)</sup> نامیده می‌شود، توجیه و تفسیر نماید و به این منظور بنا شده و بسط یافته است، در حالی که دین اساساً دغدغه اخروی دارد.

در پاسخ، می‌توان مدعی شد که هرچند معرفت‌شناسی معاصر و آنچه «معرفت‌شناسی جدید» نامیده می‌شود، متأثر از کانت و اندیشه‌های اوست و او به باور بسیاری، دغدغه دنیایی و علوم تجربی داشت و از همین روست که موضوع معرفت‌شناسی معاصر، نوعاً علوم تجربی دانسته می‌شود، اما در عین حال، پیشینه معرفت‌شناسی به قرن‌ها پیش از کانت بازمی‌گردد و بسیاری از فیلسوفان متقدم دغدغه دنیایی کانت را نداشته‌اند. علاوه بر این، اشکال مزبور بنا بر فرضی وارد است که باور را به همان معنایی به کار ببریم که معمول است. در این صورت است که معرفت تصدیقی با علوم دنیایی ارتباط پیدا می‌کند و علوم دینی با هرمنوتیک. اما اگر آن را به «فهم» تفسیر نماییم، می‌توان گفت: معرفت‌شناسی نیز با فهم ارتباط پیدا می‌کند؛ چنان‌که معرفت‌شناس مشهور غربی، رابرت ادی<sup>(۱۵۰)</sup> اصطلاحاتی همچون «فهم» را به جای «باور» به

منظور افلاطون نزدیک‌تر می‌داند.<sup>(۱۵۱)</sup> از این رهگذر است که ارتباطی میان معرفت‌شناسی و هرمنوتیک برقرار می‌شود. در نتیجه، می‌توان آموزه‌های دینی را بر اساس معرفت‌شناسی تفسیر و تعبیر کرد؛ هرچند معرفت‌شناسی موجود از مدعیات پیشین خود تنزل بسیار کرده است. سرانجام آنکه به نظر می‌رسد فرض اشکال مزبور، جدایی ساحت‌های دین و دنیا و به دنبال آن، تقسیم علوم به دنیایی و اخروی است، در حالی که این فرض می‌تواند مورد پذیرش نباشد. واقع امر آن است که بحث از نسبت میان معرفت‌شناسی و هرمنوتیک، مستلزم بحث از نیاز آن دو به همدیگر یا استقلال‌شان از همدیگر است، که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.

### نتیجه

روند بحث ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که وجود عنصری به نام «باور» در معرفت لازم است و عقلانیت نوعی بشر مبتنی بر وجود آن است. بنابراین، انسان موجودی است که علی‌رغم عوامل و تأثرات بیرونی، بر اساس نوعی شناخت و برنامه‌ریزی قبلی عمل می‌کند، نه اینکه صرفاً در مقابل محرک‌های خارجی واکنش نشان دهد. آن چنان‌که روان‌شناسان می‌گویند. باور همان نسبتی است که پیوند میان انسان و گزاره را تعیین می‌کند. از این رهگذر است که تلازم میان معرفت و باور مسجّل می‌شود، اما این تلازم در صورتی است که به معرفت از جنبه خاصی نگاه شود. لکن در تفسیر این ارتباط و پیوند اختلاف بسیار است. آنچه تقویت‌گر دید آن بود که منظور از «باور» همان «فهم» است. بنابراین، معرفت عبارت است از: «فهم صدق قضیه»، در تصدیقات و «فهم صدق»، در تصورات. به این جهت است که کسانی «صدق» را در تصورات نیز مطرح کرده‌اند.

مهم‌ترین ویژگی فهم یا باور، این است که همواره معطوف و ناظر به چیزی است که از آن به «التفاتی» بودن تعبیر می‌کنند. بنابراین، باور همواره متوجه چیزی است که در این نوشته به «فهم صدق» اشاره گردید. اگر گاه در معرفت‌شناسی اسلامی سخن از ضرورت صدق گفته می‌شود، به این اعتبار است. اما سخن در ارتباط این فهم با خارج و مطابقت آن دو بحث دیگری است که ناظر به معلوم بالعرض می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها .....

1. knowledge.
2. belief.
3. true.
4. justified.

۵. ادموند گیتیه، «آیا معرفت باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون ۷ و ۸ (زمستان ۱۳۷۴)، سال دوم.

6. doxastology.

7. John L. Pollock and Joseph Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, Second Edition, Roeman and Littlefield, 1999, p. 11.

۸. باور تنها از منظر معرفتی مورد توجه نیست، بلکه از جهات دیگری نیز می‌تواند مهم باشد. ر.ک:

Timothy O'Connor and David Robb, eds, *The Philosophy of Mind*, London and New York, Routledge, 2003, p. 264.

9. A. J. Ayer.

10. Franz Brentano.

11. Analytical Philosophy.

12. Phenomenology.

13. Eliminativism.

14. Dualism.

۱۵. فیلسوفان معمولاً دو نوع دوگانه‌انگاری را از هم تفکیک کرده‌اند: دوگانه‌انگاری ذاتی (substance dualism) و دوگانه‌انگاری عرضی (property dualism). ر.ک:

John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, 1999, p. 45.

16. Berkeley.

17. Behaviorism.

18. Logical behaviorism.

19. Methodological behaviorism.

20. Empirical Behaviorism.

21. Metaphysical Behaviorism.

۲۲. ر.ک:

*A Companion to Epistemology*, (ed.) Janathan Dancy and Ernest Sosa, Blackwell, Oxford, 1994, p. 44.

23. William G. Lycan, ed., *Mind and Cognition; A reader*, Great Britain, Blackwell, 1996, p. 4.
24. Folk psychology.
25. J. Foder.
26. Stephan Stich.
27. Churchland.
28. Gilbert Ryle.
29. Self-defeating.
30. Replacement.
31. Cf. K. T. Maslin, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, U.K., Polity, 2001, P. 120.
32. Cf. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, p. 69.
33. Cf. *The Philosophy of Mind*, p. 108.
34. functionalism.
35. Materialist.
36. Machine functionalism.
37. Computational Theories of Mind = CTM.
38. Isomorphism.
39. Syntactic.
40. Semantic.
- 41-ر.ک: محمود خاتمی، فلسفه ذهن، (تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۱)، ص ۲۷-۲۸.
- 42-برای آگاهی از برخی اشکالات، ر.ک:
- The Oxford Companion to The Mind*, New York, Oxford, 2004, p. 362.
43. Teleological functionalism.
- 44-همان، ص ۴۱.
45. *The Oxford Companion to the Mind*, p. 362.
46. Verification.
47. Probability.
48. Bayes.
49. nonpropositional.
50. propositional.
51. propositional attitude.
52. belief that.
53. belief in.

54. *A Companion to Epistemology*, p. 48.
55. Intentionality.
56. State-object view.
57. Cf. Moser, *Human Knowledge*, p. 4.
58. Representational.
59. introspectible.
60. See Paul K. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 48.
61. Subdoxastic.
62. Freud.
63. Radical internalism.
64. Modest internalism.
65. Cf. Paul k. Moser, *Knowledge and Evidence*, p. 97.
66. Coherentism.
67. Foundationalism.

۶۸. لازم به یادآوری است که امروزه تفسیر دیگری نیز وجود دارد که برحسب آنها، باید میان انواع مبنایگرایی و انسجام‌گرایی تفاوت قابل شد. به این معنا که برون‌گرایی و درون‌گرایی در طول تقسیم به مبنایگرایی و انسجام‌گرایی نیست، آنچنان که در متن عنوان شده است، بلکه آن دو دیدگاه نیز به برون‌گرا و درون‌گرا تقسیم می‌شود. بنابراین، حاصل دو تقسیم مزبور، آن است که چهار نوع دیدگاه داشته باشیم: مبنایگرایی درون‌گرا، مبنایگرایی برون‌گرا و انسجام‌گرایی درون‌گرا و انسجام‌گرایی برون‌گرا. ر.ک:

Laurence Bonjour and Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell, 2003, p. 7.

69. externalist.
70. Reliabilism.
71. Virtue epistemology.
72. Reformed epistemology.
73. Naturalised epistemology.
74. Aboutness.

۷۵. با توجه به توضیحاتی که می‌آید، شاید بهتر آن باشد که این واژه به «حیث اضافه» یا «مضاف بودن» ترجمه شود. اما علی‌رغم آن، نگارنده به ترجمه مصطلح آن بسنده کرد.

76. Richard Sorabji, *From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality*, (In Julia Annas, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1992, vol. 6), p. 228.
77. Cf. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: vol. 4, pp. 816-821; *New Catholic Encyclopedia*: vol. 7, p. 517.

- ۷۸- علی طهانوی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، (بيروت، مكتبة لبنان، ۱۹۹۶)، ج ۲، ص ۱۶۰۰.
- ۷۹- ابن نصر فارابی، المنطقيات، با تصحيح محمدتقی دانش پژوه، (قم، مكتبة آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق)، ج ۲، ص ۵.
- ۸۰- ابن سینا، الشفاء، المنطق، (قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق)، ج ۱، ص ۲۱-۲۴ / همو، الالهيات، با تحقيق ابراهيم مذکور، (قم، كتابخانه آية الله العظمى المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق)، ص ۱۰-۱۱ / همو، التعليقات، (قم، دفتر تبليغات اسلامي، بی تا)، ص ۱۶۸.
- ۸۱- همو، النفس، تحقيق حسن حسن زاده آملی، (قم، مركز النشر، ۱۳۷۵)، ص ۶۷.
- ۸۲- همو، النفس، ص ۵۱.
- ۸۳- همو، المبدأ و المعاد، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مکیگل با همکاري دانشگاه تهران، ۱۳۶۳)، ص ۱۰۳.
- ۸۴- درباره ماهیت قوه و اهمه و کارکردهای آن، رک:
- Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, New York, State University, 1995, pp. 139-152.
- ۸۵- ابن سینا، النفس، ص ۶۲.
- ۸۶- همان، ص ۸۳ - ۸۴.
- ۸۷- همان، ص ۵۹ - ۶۰.
88. Richard Sorabji.
89. *From Aristotle to Brentano*, p.254.
90. Sayyed Mustafa Muhaqqiq Damad, "Some Notes On The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy", *Transcendental Philosophy* 1: 53-61.
- ۹۱- ابن سینا، التعليقات، ص ۹۵.
- ۹۲- محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهایه الحکمه، (قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ ق)، ص ۶۵.
- ۹۳- مباحثی همچون وجود کلی طبیعی، وعاء نفس الامر و همانند آنها به همین منظور طرح شده اند.
94. Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L. Mc Alister, London: Routledge, 1995, p. 88.
95. Ibid.
96. correspondence.
97. Ibid.
98. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, pp. 816-821.
99. Hesperus.
100. Phosphorus.
- ۱۰۱- رک: صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی، (قم، مرصاد، ۱۳۷۵).



102. sense [sinn].

103. reference [Bedeutung].

۱۰۴- ابن سینا، الهیات شفاء، با تحقیق ابراهیم مذکور، (قم، کتابخانه آیت الله نجفی، ۱۴۰۴ ق)، ۳۶-۲۹.

۱۰۵- محمد ابراهیم آیتی، مقولات و آراء مربوط به آن، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)، ص ۲۹۴.

۱۰۶- ابن سینا، التعليقات، ص ۱۸۹.

۱۰۷- ابراهیم دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰)، ج ۳، ص ۳۳۹.

۱۰۸- میرزا همد هروی، شرح الرسالة المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته، تحقیق مهدی شریعتی، (قم، مکتبه الشهد شریعتی، ۱۴۲۰ ق)، ص ۱۶۶.

109. Instrumentalism.

110. Dennett.

111. Cf. *Mind and Cognition; A reader*, p. 149.

112. Inferentialism

113. Brandom.

114. Cf. Paul K. Moser, *Human Knowledge*, p. 11.

115. Paul K. Moser.

116. Mental Propositions.

117. Abstract propositions.

118. sentence.

119. state of affairs.

120. Fact.

۱۲۱- این دیدگاه از سوی بسیاری مورد نقد واقع شده است؛ زیرا معنای جملات قراردادی است و به باور و اهداف متکلم بستگی دارد. در نتیجه، نمی توان مشکلات آن را صرفاً در گرو تصحیح زبان و قواعد حاکم بر آن دانست.

۱۲۲- البته برخی هم بر این دیدگاه اعتراض دارند به اینکه معنای جملات در زبان طبیعی قراردادی است و این به باور و اهداف متکلم بستگی دارد، نه اینکه ذهن از توانایی بازنمایی معنا برخوردار باشد. (ر.ک: محمود خاتمی، پیشین، ص ۳۵).

۱۲۳- ابن سینا، همان، ص ۳۶-۲۹.

۱۲۴- میرزا همد هروی، پیشین، ص ۱۶۶. لازم به یادآوری است که فیلسوفان و منطق دانان مسلمان، بحث از مطابقت را فقط در دایره تصدیقات می دانند، (برخلاف آنچه اینجا آمده است)، اما این نظر مبتنی بر تفسیری است که نویسنده از بحث مطابقت دارد. برای آگاهی از تفصیل آن، به منبع مذکور مراجعه شود.

125. "Consciousness and Intentionality", in *Stanford Encyclopedia*.

126. Fallible.

۱۲۷- محمدتقی مصباح، «میزگرد حقیقت علم»، قیسات، سال چهارم، شماره دوازدهم، ص ۱۹ به بعد.

- ۱۲۸- علی طهانونی، پیشین، ج ۱، ص ۲۳۰.  
۱۲۹- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸)، ج ۲، ص ۲۱۹.  
۱۳۰- ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (قم، صدرا، بی تا)، ج ۹، ص ۲۵۸-۲۰۶.  
۱۳۱- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، نهايةالحکمة، (قم، جامعه مدرسین، بی تا)، ص ۱۴۳.  
۱۳۲- ر.ک: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۳۶۱. مشابه این دیدگاه را شهید مطهری نیز مطرح نموده است.  
(ر.ک: مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۸۵-۲۰۶).  
۱۳۳- ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۱-۲۸۵ / علی طهانونی، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۲۵.  
۱۳۴- ر.ک: ابن سینا، التعليقات، ص ۹۵.  
۱۳۵- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۸۵.  
۱۳۶- همان.  
۱۳۷- میرزاهد هروی، پیشین، ص ۱۶۳.  
۱۳۸- همان، ج ۲، ص ۲۲۲.  
۱۳۹- ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۳.  
۱۴۰- علی طهانونی، پیشین، ج ۱، ص ۶۹۳.

141. understanding.

142. Robert Audi, *Epistemology*, London and New York, Routledge: 1998, p. 214.

- ۱۴۳- لازم به یادآوری است که این نکته را از محضر استاد غلامرضا فیاضی استفاده برده‌ام.  
۱۴۴- ملّا عبداللّه، الحاشیة، (بی تا، بی جا، بی تا)، ص ۲۵.  
۱۴۵- ر.ک: شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۱۲ / عضدالدین عبدالرحمن بن احمد الایجی، شرح موافق، (قم، الرضی، بی تا)، ج ۱، ص ۸۶ / ملّاهادی سبزواری، شرح منظومه، منطق، (بی تا، بی جا، بی تا)، ص ۷ / سید محمدحسین الطباطبائی، نهايةالحکمة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ۱۴۱۵ ق)، ص ۲۵۰ / شیخ اشراق، حکمة الاشراق، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۴۱.  
۱۴۶- علی طهانونی، پیشین، ج ۱، ص ۶۹۴.  
۱۴۷- این دیدگاه را می توان در کلمات جان لاک مشاهده کرد. ر.ک:

John Lock, *An Essay Concerning Human Knowledge*, Edited by P. H. Nidditch, Oxford, 1979, sec. 2, ch. 16.

148. Cf. J. Annas, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 5, p. 221.

149. science.

150. Robert Audi.

151. Cf. Robert Audi, *Epistemology*, p. 214.

## منابع

- آبتی، محمدابراهیم، مقولات و آراء مربوط به آن، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱)؛
- ابن سینا، التعليقات، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا)؛
- \_\_\_\_\_، الشفاء، المنطق، (قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۵ ق)؛
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳)؛
- \_\_\_\_\_، النفس، تحقیق حسن حسن زاده آملی، (قم، مرکز النشر، ۱۳۷۵)؛
- \_\_\_\_\_، الهیات الشفاء، با تحقیق ابراهیم مذکور، (قم، کتابخانه آیت الله نجفی، ۱۴۰۴ ق)؛
- \_\_\_\_\_، الهیات، با تحقیق ابراهیم مذکور، (قم، کتابخانه آیت الله نجفی، ۱۴۰۴ ق)؛
- الایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح مواقف، (قم، الرضی، بی تا)؛
- خاتمی، محمود، فلسفه ذهن، (تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۱)؛
- دینانی، ابراهیم، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰)؛
- سبزواری، ملّاهادی، شرح منظومه، (بی جا، بی تا، بی تا)؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، با تصحیح و تعلیف غلامرضا فیاضی، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)؛
- \_\_\_\_\_، نه‌ایة الحکمة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعه المدرسین، ۱۴۱۵ ق)؛
- طهبانوی، علی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، (بیروت، مكتبة لبنان، ۱۹۹۶ م)؛
- فارابی، ابونصر، المنطقیات، با تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، (قم، مكتبة آية الله مرعشي نجفي، ۱۴۱۰ ق)؛
- گتیه، ادmond، «آیا معرفت باور صادق موجه است؟»، ارغنون ۷ و ۸ (زمستان ۱۳۷۴)؛
- لاریجانی، صادق، فلسفه تحلیلی، (قم، مرصاد، ۱۳۷۵)؛
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲)؛
- \_\_\_\_\_، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، (قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ ق)؛
- \_\_\_\_\_، «میزگرد حقیقت علم»، قیاسات ۱۲؛
- مظہری، مرتضی، مجموعه آثار، (قم، صدرا، بی تا)؛
- ملّاعبدالله، الحاشیة، (بی تا، بی جا، بی تا)؛
- میرزاهد هروی، شرح رساله المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته، تحقیق مهدی شریعتی، (قم، مكتبة الشهيد شریعتی، ۱۴۲۰ ق)؛
- Bonjour, Laurence and Sosa, Ernest, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell, 2003;
- Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D. B.. Terrell and Linda L. Mc Alister, London:

Routledge, 1995;

- Lock, John, *An Essay Concerning Human Knowledge*, Edited by P. H. Nidditch, Oxford, 1979, sec. 2, ch. 16;
- Lycan, William G, *Mind and Cognition; A reader*, Great Britain, Blackwell, 1996;
- Maslin, K. T, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, U.K., Polity, 2001;
- Muhaqqiq Damad, Sayyed Mustafa, "Some Notes On The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy", *Transcendental Philosophy* 1;
- *New Catholic Encyclopedia*: vol. 7;
- O'Connor, Timothy and Robb, David, *The Philosophy of Mind*, London and New York, Routledge, 2003;
- Pollock, John L. and Cruz, Joseph, *Contemporary Theories of Knowledge*, Second Edition, Roeman and Littlefield, 1999;
- *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.1, p. 69.
- *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: vol. 4;
- Searle, John R, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, 1999;
- Sorabji, Richard, *From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality*, (In Julia Annas, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1992, vol. 6);