

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، زمستان 8389، شماره مسلسل 6

مسأله معیار از دیدگاه چیزم

تاریخ دریافت: 89/11/9 تاریخ تأیید: 89/11/27

دکتر حسن عبدی \*

این نوشتار، ترجمه و نقد کتابی از ژدریک ام. چیزم در زمینه معرفت شناسی است. نویسنده این پرسش را مطرح می‌کند که «چه معیاری برای دستیابی به معرفت داریم؟» و با رویکردی نسبتاً تاریخی، پاسخ‌های احتمالی به آن را بررسی می‌کند و در پایان سعی دارد پاسخی به اشکال شکاکیت ارائه دهد. این کتاب به رغم حجم اندک آن تقریر مناسبی از مسأله مورد بحث دارد که همین امر بر اعتبار کتاب افزوده است. در کنار ترجمه متن کتاب، نکاتی در قالب نقد به آن افزوده شده است.

واژه‌های کلیدی: معیار معرفت، صدق، شکاکیت، توجیه، چیزم.

\* عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم (U).

### بررسی «مسأله معیار»<sup>1</sup>

1. به نظر من، «مسأله معیار»<sup>2</sup> یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفه است<sup>3</sup> با کمی اغراق می‌توان گفت هیچ کس به فلسفه ورزی نپرداخته است مگر آنکه با این مشکل مواجه شد و در پایان دریافته است که هر کدام از راه حل‌ها تا چه حد ناکارآمد است. من از آنرو این مسأله را موضوع سخنرانی در کنفرانس آکوناس برگزیدم که آنچه مرا به تأمل در این مسأله واداشت - و همچنان ذهنم را به خود مشغول کرده است - دو رساله قرن بیستمی در باره فلسفه مدرسی بود. نخست به کتاب دو جلدی پی. کُفی<sup>4</sup> اشاره می‌کنم که در سال 1917 با عنوان *معرفت شناسی یا نظریه معرفت*<sup>5</sup> منتشر شده است.<sup>6</sup> این اثر به نوبه خود مرا

1. مشخصات انتشاراتی این اثر چنین است:

Roderick M. Chisholm. *The Problem of The Criterion*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

#### 2. The Problem of the criterion.

3. وجه «مهم‌ترین مسأله بودن» بحث معیار از آنرو است که تقریباً پاسخی نهایی به هیچ یک از مسائل فلسفه امکان پذیر نیست، جز آنکه پیش‌تر پاسخی برای مسأله معیار بیابیم؛ اما وجه «دشوارترین مسأله بودن» را نویسنده در ادامه به خوبی بیان کرده است - (م).

#### 4. Coffey.

#### 5. Epistemology or the Theory of Knowledge.

البته باید توجه داشت که میان معرفت شناسی و نظریه معرفت تفاوت وجود دارد؛ معرفت شناسی نام یکی از شاخه‌های علمی است که مباحث آن بیش‌تر در ضمن مباحث فلسفی مطرح می‌شد و کم‌کم به صورت دانش نیمه مستقلی در زیر مجموعه علوم فلسفی قرار گرفت و یک شاخه علمی مستقل در کنار فلسفه اخلاق، فلسفه دین، هستی شناسی و... شناخته می‌شود. معرفت شناسی مشتمل بر نظریه-هایی است، مانند نظریه معرفت، نظریه توجیه، نظریه صدوق و... که البته مهم‌ترین نظریه مطرح در معرفت شناسی همان نظریه معرفت است. از اینرو در برخی از متون و حتی کتاب‌ها - از جمله کتاب پیش گفته - از تعبیر نظریه معرفت برای اشاره به دانش معرفت شناسی استفاده می‌شود. (م)

6. ویراست هشتم این کتاب را *Institutes Superiors Philosophie* در لواین و «Felix

به رساله استاد اعظم کُفی، یعنی کاردینال دی، جی، مرسیه<sup>1</sup> با عنوان تعمیم معیارشناسی یا نظریه تعمیم معیار<sup>2</sup> رهنمون شد.<sup>3</sup>

به نظر من، مرسیه و به تبع او کُفی، مسأله را به درستی بیان کرده و دریافته‌اند که برای حل این مسأله به چه چیزی نیاز است؛ ولی به تفصیل به دیدگاه‌های آنان نخواهم پرداخت. من مسأله را تقریر خواهم کرد و سپس به این مطلب می‌پردازم که طبق دیدگاه مرسیه، اگر ما در صدد حل این مسأله برآئیم، به چه چیزی نیاز خواهیم داشت. در پایان به محدودیت‌های رویکرد خود به این مسأله توجه خواهم کرد.

2. حال مسأله چیست؟ مسأله همان بحث قدیمی «استدلال دوری»<sup>4</sup> - مسأله «چرخ»<sup>5</sup> یا «دور باطل»<sup>6</sup> - است. مونتینگو<sup>7</sup> این مسأله را بسیار ماهرانه در مقالات<sup>8</sup> خود بیان کرده است. بنابراین اجازه دهید بحث را با بازگویی تقریر او از معما آغاز کنیم. برای آنکه دریابیم آیا اشیا واقعاً همان گونه که به نظر می‌رسند، هستند یا نه، لازم است برای متمایز ساختن پدیدارهای صادق از پدیدارهای

Alcan در پاریس در سال 1293 منتشر کرده‌اند. ویراست نخست آن نیز در سال 4881 منتشر شده است. این کتاب به زبان‌های اسپانیولی، لهستانی، پرتغالی و احتمالاً به زبان‌های دیگری نیز ترجمه شده، ولی متأسفانه هنوز (9916) به زبان انگلیسی ترجمه نشده است.

1. Cardinal D.J. Mercier.

2. Criteriologie general ou theorie genevale de la certitude.

3. این کتاب را انتشارات  $\forall \Lambda \omicron \nu \gamma \mu \alpha \nu \sigma, \Gamma \rho \epsilon \epsilon \nu \alpha \nu \delta \chi \omicron \forall$  در سال 7191 در لندن منتشر

کرده است.

4. Diallelus.

5. The Wheel.

6. The Vicious Circle.

7. Montaigne.

8. Essays.

کاذب شیوه‌ای داشته باشیم. برای آنکه دریابیم آیا شیوه درستی را برگزیده‌ایم یا نه، لازم است بدانیم چنین شیوه‌ای برای متمایز کردن پدیدار صادق از پدیدارهای کاذب واقعاً کارآیی دارد؟ ما به این مطلب پی نخواهیم برد مگر آنکه از پیش بدانیم کدام یک از پدیدارها صادق و کدام یک کاذب<sup>1</sup> هستند که به این ترتیب در یک دور گرفتار می‌شویم.<sup>2</sup> حال بیایید بررسی کنیم چگونه در چنین موقعیتی قرار می‌گیریم.

«معماً از آنجا شروع می‌شود که از خود می‌پرسیم «در جهان به چه چیزی واقعاً می‌توانیم معرفت داشته باشیم؟» همه ما با افرادی آشنا هستیم که گمان می‌کنند به مطالب بسیاری - حتی بیش از آنچه واقعاً می‌دانند - علم دارند. منظورم به افرادی نظیر متعصبان، متحجران، صوفی مسلکان و گونه‌های مختلف جزم اندیشان است. همه ما شنیده‌ایم افرادی ادعا می‌کنند به مطالبی - البته کمتر از آنچه واقعاً می‌دانند - علم دارند. منظور من کسانی است که خود را شگاک<sup>3</sup> می‌نامند و همچنین افرادی که مایل هستند بگویند هیچ کس نمی‌داند جهان واقعاً

1. به عبارت دیگر، دایره معرفت معتبر چنان گسترده است که اگر در پی آن برآییم که روشی برای تمییز معرفت معتبر از معرفت غیر معتبر بیابیم، ناچاریم به آن روش، معرفت معتبر داشته باشیم؛ در حالی که تشخیص معرفت معتبر همان هدف اولیه ما بود. (م).

2. من مطلب مونتیگو را بازنویسی کرده‌ام. عین عبارت او چنین است: «نویسنده عبارت فرانسوی کتاب را نقل کرده است». این عبارت از (نویسنده در پاورقی عبارت او را به زبان فرانسوی از کتاب دوم، فصل دوازدهم "Modern Library an Apologie of Raymond Sebond" نقل کرده - است؛ می‌توان آن را در صفحه 544 از ویراستی که از "the Essays of Montaigne" به عمل آورده، یافت.

چگونه است.<sup>1</sup> برخی افراد پس از مطالعه کتاب‌های علمی عامه به شکاکیت تمایل پیدا می‌کنند. نویسندگان این گونه کتاب‌ها اظهار می‌دارند ما واقعاً نمی‌دانیم اشیا چگونه هستند.<sup>2</sup> (ولی انبوهی از اطلاعات یا آنچه را اطلاعات به حساب می‌آورند، به کار می‌گیرند تا این ادعای خود را به اثبات برسانند) همچنین افرادی را می‌شناسیم که در اثر مصرف الکل یا مواد مخدر یا تجربه‌های دینی یا عاطفی به جزم‌گرایی تمایل پیدا می‌کنند و از این رو ادعا می‌نمایند نسبت به جهان، واجد بصیرت و معرفت عمیقی شده‌اند که کلید آگاهی از کارکردهای جهان را به دست آنها داده است.<sup>3</sup>

اگر شما دارای فهم متعارف و سالمی باشید، احساس خواهید کرد هر دوی این افراطی‌ها یک مشکل دارند و حقیقت چیزی است که میان این دو افراط نهفته است. معرفت‌های ما بیش از آن چیزی است که شک‌گرا مدعی است و

1. در اینجا نویسنده به سوفسطائیان نظر دارد. (م).

2. کتاب‌های علمی بیشتر به تبیین پدیده‌های جهان بر اساس نظریه‌های علمی رایج می‌پردازند و از آنجا که بیشتر این نظریه‌ها، فرضیه‌هایی هستند که تنها برخی شواهد آنها را تأیید می‌کند و همچنان در حد یک فرضیه علمی ارزش دارند، با طرح فرضیه دیگری با شواهد بیشتر، فرضیه نخست جای خود را به فرضیه جدید می‌دهد و در کتاب‌های جدید علمی نیز پدیده‌ها را بر اساس فرضیه جدیدی تبیین می‌کنند. همین رویه، این ذهنیت را در ذهن خوانندگان این دسته از کتاب‌ها پدید می‌آورد که معرفت معتبر «معرفتی که از اعتبار ساقط نشود» نسبت به پدیده‌های جهان امکان‌پذیر نیست (م).

3. نویسنده به اشتباه، تجربه دینی را در کنار مواد روان‌گردان مانند الکل و مواد مخدر که سبب پریشان‌اندیشی می‌شوند، قرار داده است اگر چه بررسی چستی تجربه دینی مجال واسعی می‌طلبد (ر.ک: پرودفت، 7713: 816 - 257) در اینجا اشاره می‌کنیم که آن دسته از تجربه‌های دینی که از جمله مشاهدات و مکاشفات به حساب می‌آیند، بافت خود واقعیت هستند (فنایی، 5713: 25) و تردیدی در اعتبار آنها وجود ندارد. افزون بر این، مفاد برخی از این تجربه‌ها اخبار از غیب و آینده است و تفاوت اخبار از غیب با خیال پریشان، روشن‌تر از آن است که بر کسی پوشیده بماند. (م).

کمتر از آن چیزی است که جزم گرا یا صوفی ادعا می‌کند؛ ولی چگونه می‌توانیم معین کنیم معرفت‌های ما کدام است.<sup>1</sup>

3. در هر مورد خاصی چگونه می‌توانیم بفهمیم این مورد، مصداقی از معرفت معتبر است یا نه؟<sup>2</sup> برای اغلب ما اذعان به اینکه باورهایمان بسیار فراتر از آن چیزی است که می‌دانیم، دشوار نیست. اموری هست که باور داریم واقعاً به آنها

1. برای آنکه در یک بحث علمی دچار سردرگمی نشویم، لازم است پیش از هر چیز مراد خود را از اصطلاحاتی که در بحث به کار می‌بریم، به دقت بیان کنیم. از اینرو لازم است در این بحث، مراد از سه اصطلاح «معرفت»، «باور» و «صدق» را توضیح دهیم. در متون فلسفه غرب از زمان افلاطون به این سو معمولاً «معرفت» را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند؛ هر چند اشکال‌های نقضی برتراند راسل که بعدها در مقاله شیوای آدموند گتیه منتشر شد، زمینه بحث‌های دامن‌داری در باره نیاز به افزودن عنصر چهارمی به تعریف مذکور شده است. (Gettier, 1963: 121 – 123) در متون فلسفه اسلامی «معرفت» که گاهی از آن به علم و «ادراک» نیز تعبیر می‌کنند، به معنای متعددی به کار رفته است. در کلی‌ترین معنا، معرفت عبارت است از مطلق شناخت و آگاهی. (مصباح یزدی، 5136: 63/1 و 46) طبق همین معنا، معرفت به دو قسم حضوری (آگاهی از یک شیء بدون واسطه شدن حاکی) و حصولی (آگاهی از یک شیء با واسطه شدن حاکی) تقسیم می‌شود. منظور از «باور» نیز «تصدیق جزئی» است که در مقابل شک و ظن قرار می‌گیرد و بالأخره مراد از «صدق» نیز مطابقت قضیه با واقع است، نه انسجام یک قضیه با سایر قضایا. به این ترتیب، اگر در فلسفه اسلامی در پی یافتن معرفت هستیم، معرفت ما یا باید حضوری باشد که یافت خود واقعیت است یا حصولی باشد که همان تصدیق جازم مطابق با واقع است که یقین به عدم خلاف آن (در مجموع یعنی یقین به معنای اخص) داشته باشیم. ابن سینا 5713: 51 و 52؛ طوسی، 5513: 243 (م).

2. حال که با تعریف آشنا شدیم و دانستیم معرفت در معرفت شناسی به معنای مطلق آگاهی و شناخت است و دریافتیم معرفت معتبر در نظر فیلسوفان مسلمان یا به طریق علم حضوری است یا به طریق یقین به معنای اخص، این مسأله مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم بفهمیم مصداقی وجود دارد که این تعریف بر آن صادق باشد تا بتوان براساس آن ادعا کرد دست‌یابی به معرفت امکان‌پذیر است به تعبیر دیگر، معیار تشخیص معرفت چیست؟ (م)

معرفتی نداریم، برای مثال من باور دارم زید<sup>1</sup> راستگو است؛ ولی به این مطلب معرفت ندارم و می‌دانم به این مطلب معرفت ندارم. امور دیگری نیز هست که به آنها معرفت ندارم و این امور از آن قبیل است که ما نمی‌دانیم به آنها معرفت نداریم؛ برای مثال، هفته گذشته گمان کردم می‌دانم عمرو<sup>2</sup> راستگو است؛ ولی از قضا معلوم شد او دزد بوده است. من معرفت نداشتم که او دزد بود و علاوه بر این نمی‌دانستم به اینکه نمی‌دانستم او دزد است، معرفت ندارم؛ گمان کردم می‌دانم که او راستگو است.<sup>3</sup> بنابر این مسأله آن است که چگونه می‌توانیم مصادیق واقعی معرفت را از اموری که به ظاهر معرفت هستند، متمایز سازیم؟ یا آن گونه که قبلاً بیان کردم، در هر مورد خاصی چگونه می‌توانیم بفهمیم این مورد، مصادیقی از معرفت معتبر است.<sup>4</sup>

راه حل قانع کننده این مسأله چیست؟ اجازه دهید سخن کاردینال مرسیه را به تفصیل نقل کنم:

اگر معرفتی وجود داشته باشد که نشان صدق را با خود داشته باشد، اگر خرد

1. Mr. Jones.

2. Mr. Smith.

3. در منطق اسلامی از این حالت که شخص به مطلبی - مثل راستگویی زید - تصدیق جزمی دارد و گمان می‌کند به آن معرفت دارد، در حالی که مطلب مذکور نادرست است - و در واقع زید راستگو نیست - به «جهل مرکب» تعبیر می‌کنند. چنین شخصی نه تنها معرفت - به معنای یقین اخص - ندارد، به معرفت نداشتن خود نیز معرفت ندارد. (م).

4. این مسأله که «چگونه می‌توانیم بفهمیم این مورد مصادیقی از معرفت معتبر است»؟ بحثی پیچیده و مرکب است و مناسب‌ترین راه برای فهم و حل آن، این است که آن را به مسائل جزئی‌تر تحلیل کنیم. با تحلیل این مسأله می‌بینیم در عمل با سه مسأله مواجهیم: (أ) چگونه می‌توانیم پی ببریم به چیزی باور داریم؟ (ب) چگونه می‌توانیم پی ببریم باور ما به آن چیز صادق است؟ (ج) چگونه می‌توانیم پی ببریم باور صادق ما به آن چیز موجه است. (م).

راهی برای متمایز ساختن صادق از کاذب داشته باشد و خلاصه اگر معیاری برای صدق وجود داشته باشد، چنین معیاری باید واجد سه شرط درونی،<sup>1</sup> عینی<sup>2</sup> و مستقیم<sup>3</sup> باشد.

معیار صدق باید درونی<sup>4</sup> باشد. هیچ قاعده و قانونی که از مرجعیت بیرونی<sup>5</sup> به

#### 1. Internal.

#### 2. Objective.

#### 3. Immediate.

4. یکی از مباحث معرفت شناسی، تمایز میان درون گرایی و برون گرایی است. برای آگاهی از جایگاه این تمایز مناسب است نگاهی به چارچوب مباحث معرفت شناسی غربی بیفکنیم در معرفت شناسی غربی، نقطه آغاز مباحث بر تعریف معرفت استوار است و با توجه به اینکه تلقی رایج در تعریف آن «باور صادقِ موجه» است، عمده مباحث معرفت شناسی نیز بر محور این عناصر تشکیل دهنده معرفت مطرح می شود. در موضوع باور، بحث هایی در زمینه چیستی باور و رابطه آن با مفاهیمی مانند قضیه، جمله و... مطرح می شود. در بحث صدق نیز نظریه هایی در باره چیستی صدق مطرح می شود؛ از جمله نظریه های صدق می توان به نظریه های مطابقت، انسجام و عمل گرایی اشاره کرد. اما در بحث توجیه نیز با نظریه هایی مواجه می شویم که از جمله مهم ترین آنها می توان از انسجام گرایی، مبنایگرایی و بهترین تبیین یاد کرد. در تقسیم دیگری، نظریه های توجیه را به دو دسته تقسیم می کنند: درون گرایی و برون گرایی، اساس این تمایز بر تفکیک میان نفس و حالات نفسانی از یکسو و اموری که فراتر از نفس و حالات نفسانی هستند، از سوی دیگر استوار است به این ترتیب، مراد از توجیه درون گرایانه، نظریه ای است که معیار در توجیه یک باور را اموری می داند که در درون انسان قرار دارد و به نفس یا/ و حالات نفسانی مربوط می گردد. در حالی که از نظر برون گرایان، ملاک توجیه یک باور باید بر امری فراتر از نفس و حالات نفسانی مبتنی گردد. با این توضیح روشن می شود مرسیه در کتاب خود آشکارا به نظریه درون گرایانه تمایل دارد. عمده ترین تفاوت این دو رویکرد آن است که بر اساس رویکرد برون گرایی، مادام که وجود جهان خارج را اثبات نکرده ایم، نخواهیم توانست به معرفت معتبری دست یابیم، در حالی که بر اساس درون گرایی، ناکامی در اثبات جهان خارج، خللی به اعتبار معرفت های ما وارد می سازد. (Dancy, 2001: 136 – 213). (م)

#### 5. External Authority.

دست آمده باشد، کارآیی معیار نهایی برای صدق را ندارد؛ زیرا تردیدهای تأمل برانگیزی که برای معیارشناسی ضروری است، می‌تواند و باید در مورد این معیار نیز جاری گردد. نفس نمی‌تواند به یقین دست یابد مگر آنکه در درون خود به یک دلیل کافی<sup>1</sup> برای استناد به چنین مرجعیتی تمسک جوید.

معیار صدق باید عینی باشد. دلیل نهایی برای باور نمی‌تواند یک حالت ذهنی<sup>2</sup> صرفاً مربوط به فاعل اندیشنده باشد. هر کسی آگاه است که می‌تواند در حالات روان شناختی خود تأمل کند تا آنها را به مهار خود درآورد. او با علم به اینکه چنین قابلیت دارد، حق ندارد - مادام که آن را به کار نبرده است - به اطمینان برسد. دلیل نهایی یقین نمی‌تواند از احساسات ذهنی تشکیل شود. چنین دلیلی را تنها می‌توان در چیزی یافت که به صورت عینی، این احساس را ایجاد می‌کند و برای عقل بسنده است.

سرانجام آنکه معیار باید بی‌واسطه باشد. بی‌تردید یک اعتقاد یقینی ممکن است بر دلیل‌های مختلفی مبتنی باشد که برخی تابع برخی دیگر باشند؛ ولی اگر در پی آن هستیم که از یک تسلسل بی‌پایان بگریزیم، باید دلیلی برای توافق بیابیم که هیچ دلیلی را پیش فرض خود قرار ندهد. باید معیاری بی‌واسطه برای یقین بیابیم.

آیا معیاری برای صدق وجود دارد که دارای این سه شرط باشد؟ اگر هست، این معیار کدام است؟<sup>3</sup>

4. برای آنکه دریابید این مسأله تا چه حد پیچیده است، تمثیل دکارت<sup>4</sup> را که

1. Sufficient reason.

2. Subjective.

3. Op. Cit – Eighth Edition. P. 234.

4. Descartes.

کُفّی نیز از آن در گفتارهایش در بارهٔ مسألهٔ معیار از آن کمک می‌گیرد،<sup>1</sup> ذکر می‌کنیم:

فرض کنیم شما یک دامن سیب دارید و می‌خواهید سیب‌های سالم را از سیب‌های خراب جدا کنید و بنا دارید سیب‌های سالم را در سبدی قرار دهید و سیب‌های خراب را دور بریزید. برای این کار هم غرضی دارید. دلیلش هم روشن است؛ زیرا اگر سیب‌های خراب و سالم را جدا نکنید، سیب‌های سالم هم خراب می‌شوند. دکارت فکر می‌کند باورهای ما نیز این گونه‌اند. باورهای نادرست بر باورهای درست تأثیر می‌گذارند و لازم است به دقت، باورهای خود را بررسی کنیم و اگر بتوانیم باورهای نادرست را دور بریزیم. سپس - یا به این ترتیب دکارت توقع دارد که - مجموعه‌ای از باورهای درست برای ما باقی خواهد ماند که می‌توانیم کاملاً به آنها اعتماد کنیم. ولی مسأله این است که باورها را چگونه از هم جدا کنیم؟ اگر ناچاریم سیب‌های سالم را از سیب‌های خراب جدا کنیم، در این صورت حتماً راهی برای تشخیص سیب‌های سالم داریم یا دست کم راهی برای تشخیص سیب‌های خراب خواهیم داشت و - همچنین حتماً - من و تو راهی برای تمییز سیب‌های سالم از سیب‌های خراب خواهیم داشت. سیب‌های سالم رنگ، بو و طعم خاص خود را خواهند داشت و سیب‌های خراب نیز رنگ، بو و طعم خاص خود را.

وقتی از قضیهٔ سیب‌ها به ماجرای باورها برمی‌گردیم، مطلب به کلی تفاوت می‌کند. در مثال سیب‌ها برای جدا کردن سیب‌های سالم از خراب، یک روش (معیار) در دست داریم؛ ولی در مورد باورها روش یا معیاری برای تمییز

1. See the reply to the 11th set of objections and coffeey, op, Vol. I. P. 127.

باورهای خوب از بد نداریم یا دستکم هنوز چنین چیزی در دست نیست. پرسشی که بحث خود را با آن آغاز کردیم این بود که: چگونه می‌توانیم باورهای خوب را از باورهای بد تمییر دهیم؟ به عبارت دیگر، روش مناسب برای تعیین اینکه کدام باور خوب است و کدام یک بد (کدام یک از باورها معتبر است و کدام یک نامعتبر) چیست؟

اکنون می‌بینیم در یک چرخه گرفتار شده‌ایم؛ اولاً می‌خواهیم دریابیم کدام یک از باورها درست و کدام یک نادرست است. برای پی بردن به این باید راهی (روشی) داشته باشیم که هم روش‌های درست و هم روش‌های نادرست وجود دارد. به این ترتیب، اکنون با مشکل جدید مواجهیم: چگونه می‌توانیم پی ببریم کدام یک از روش‌ها درست است و کدام یک نادرست؟

اگر بتوانیم روش‌های درست این تمییر را انتخاب کنیم، دست به کار خواهیم شد؛ ولی با این کار، تنها مشکل را به سطح دیگری کشانده‌ایم. چگونه می‌توانیم روش درست برگزیدن روش درست را از روش نادرست برگزیدن روش درست تمییر دهیم؟ اگر به همین ترتیب ادامه دهیم، حتماً به تسلسل بی‌پایانی کشانده می‌شویم و هیچ‌گاه به پاسخ پرسش اولیه دست نخواهیم یافت.<sup>1</sup> واقعاً چه کاری

1. برای پی بردن به مراد نویسنده، مطلب را به بیان دیگری توضیح می‌دهیم؛ گفتیم در فلسفه غربی، معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند. مراد از باور همان اطمینان و ظن به چیزی است. حال نویسنده از اینجا آغاز می‌کند که بی‌گمان هر یک از ما باورهایی داریم؛ ولی همه این باورها واجد عنصر دوم تعریف معرفت (عنصر صدق) نیستند. از اینرو باید باورهای صادق را از باورهای غیر صادق جدا کنیم. برای این کار باید راه و روشی داشته باشیم. در واقع مراد نویسنده از راه و روش، عنصر سوم تعریف معرفت یا همان توجیه است؛ اما در بررسی توجیه نیز به راه و روش ارزیابی توجیه نیاز داریم! پس فرآیند تحویل معرفت در ناحیه یافتن توجیه برای باورهای صادق دچار تسلسل می‌شود. (م).

از دست ما برمی آید؟ می دانیم که راه‌های نسبتاً قابل اعتمادی برای جداکردن باورهای درست از باورهای نادرست وجود دارد. اغلب افراد به شما خواهند گفت برای مثال، اگر شیوه علمی و فهم متعارف<sup>1</sup> را به کار ببندید - اگر با دقت به سراغ مشاهدات خود بروید و اگر از قواعد منطق، استقرا و نظریه احتمالات<sup>2</sup> استفاده کنید - از بهترین شیوه ممکن برای تحصیل اطمینان به اینکه باورهای درست خواهید داشت، نه باورهای نادرست، پیروی کرده‌اید. تردیدی در صدق این مطلب نیست؛ ولی مسأله این است که چگونه می‌توانیم دریابیم این مطلب صادق است؟ چگونه می‌توانیم دریابیم شیوه‌های علمی، استدلال و (یا) فهم متعارف بهترین روش‌های موجود هستند؟

اگر از این مطلب آگاهی داریم، از آنروست که چنین شیوه‌هایی کارآیی دارند؛ زیرا می‌دانیم این شیوه‌ها ما را قادر می‌سازند تا باورهای درست را از نادرست

1. تعبیر نویسنده چنان است که گویی شیوه علمی و فهم متعارف تفاوتی با هم ندارند، ولی هم شیوه علمی و هم فهم متعارف، دو نظریه متفاوت در باره توجیه هستند. بر اساس شیوه علمی - که با دیدگاه پوزیتویسم عجین شده - روش‌های علمی مانند مشاهده، تجربه، آزمون و آزمایش ما را به معرفت معتبر برسانند، در حالی که بر اساس فهم متعارف - که با نام تامس رید گره خورده - هر گاه فهم متعارف حکم کند که به چیزی معرفت داریم، این بدان معناست که به آن معرفت معتبر داریم. از اینرو دقیق‌تر آن بود که ایشان این گونه تعبیر می‌کرد: «اگر شیوه علمی یا فهم متعارف را به کار ببندید. (م).

2. حساب احتمالات؛ نظریه دیگری در باره توجیه است که با تمرکز بر توجیه علم ما به جهان خارج، درصدد برآمده تا چنین علمی را از طریق بررسی احتمالات متصور و نشان دادن اینکه احتمال وجود جهان خارج، معقول‌تر از احتمال عدم آن است، نشان دهد ما دستکم به یک مورد که همان علم به جهان خارج باشد، معرفت معتبر داریم سی، دی، براد از جمله کسانی است که از نظریه رئالیسم احتمالی دفاع می‌کند. (م).

تشخیص دهیم. ادعا می‌کنیم: «مثلاً این روش‌ها باورهای درست ارائه می‌دهند» ولی از کجا بدانیم چنین کاری از آنها ساخته است؟ چنین چیزی ممکن نیست جز آنکه تفاوت میان باورهای درست و نادرست را از قبل بدانیم.

حال شما می‌توانید بفهمید نقش شکاک کجاست. شکاک چنین خواهد گفت: گفتمی می‌خواهی باورهای درست را از باورهای نادرست جدا کنی و برای این کار به علم، فهم متعارف و استدلال متوسل شدی و اکنون برای پاسخ به پرسش «از کجا می‌دانی چنین چیزی راه درست انجام این کار است» می‌گویی من می‌توانم ببینم باورهایی که به این طریق گزینش می‌شوند، باورهای درست هستند و باورهایی که رها می‌شوند، باورهای نادرست هستند؛ ولی اگر می‌بینی کدام باورها درست و کدام نادرست هستند دیگر چرا گمان می‌کنی به یک روش کلی برای جداکردن آنها نیاز داری؟

5. ما می‌توانیم از طریق تمایز میان دو پرسش، برخی از موضوعات فلسفی مورد بحث را صورت بندی کنیم. این دو پرسش عبارت‌اند از:

(A) «ما به چه چیزی معرفت داریم؟ گستره معرفت ما چیست؟»

(B) «چگونه می‌توانیم معین کنیم آیا به چیزی معرفت داریم؟ معیار معرفت

چیست؟»

اگر بتوانید پاسخ پرسش نخست را بیابید، می‌توانید امیدوار باشید پاسخ پرسش دوم را هم بیابید. بنابراین اگر بتوانید دریابید کدام یک از سیب‌ها سالم هستند و کدام یک خراب، در این صورت چه بسا بتوانید به شخص دیگری توضیح دهید چگونه می‌تواند پی‌برد که آیا سیب سالمی در دست دارد یا سیب خراب؛ ولی اگر پاسخ پرسش اول را ندانید - یعنی ندانید به چه چیزی معرفت

دارید و اینکه گستره معرفت شما تا کجاست - یافتن پاسخ پرسش دوم دشوار خواهد بود.

از سوی دیگر، اگر به نحوی به پاسخ پرسش دوم پی ببرید، می‌توانید امیدوار باشید پاسخ پرسش اول را هم می‌توانید بیابید. بنابراین اگر مجموعه قواعد مناسبی در اختیار داشته باشید که بر اساس آنها بتوانید بگویید کدام سبب سالم است و کدام خراب، در این صورت خواهید توانست - البته با این فرض که سبب سالمی وجود داشته باشد. - در پی یافتن سبب سالم برآیید؛ ولی در صورتی که برای پرسش دوم پاسخی نیابید - یعنی ندانید چگونه می‌توان پی برد آیا معرفت داریم یا نه، یا در صورتی که ندانید معیارهای معرفت چیست - یافتن راهی برای پاسخگویی به پرسش اول دشوار خواهد بود.

به این ترتیب می‌توانیم موقعیت شکاک را اینگونه صورت‌بندی کنیم که او مدعی است: «شما نخواهید توانست به پرسش A پاسخ دهید، مگر آنکه به پرسش B پاسخ داده باشید و نخواهید توانست به پرسش B پاسخ دهید، مگر آنکه به پرسش A پاسخ داده باشید. بنابراین نخواهید توانست به هیچ یک از پرسش‌ها پاسخ دهید.

به هر حال شما پی نخواهید برد که آیا به چیزی معرفت دارید یا نه و هیچ راهی وجود ندارد که یک مصداق از مصداق معرفت را مشخص کنید.»

آیا پاسخی به این اشکال وجود دارد؟

6. خلاصه آنکه در این زمینه، دو دیدگاه دیگر نیز متصور است. بنابراین

ممکن است یکی از این سه گزینه را برگزینیم.

افرادی (فیلسوفانی) هستند که گمان می‌کنند برای B پاسخی دارند و به این

ترتیب می‌توانند پاسخ A را نیز دریابند و افراد (فیلسوفان) دیگری هستند که مطلب را برعکس کرده‌اند؛ گمان می‌کنند برای A پاسخی دارند و از این طریق می‌توانند به پاسخ B پی ببرند.

به نظر می‌رسد عنوان جا افتاده‌ای برای این دو موضع فلسفی وجود نداشته باشد. (چه بسا این امر کاملاً اتفاقی باشد؛ چرا که دیدگاه‌های مختلف فلسفی بیش از حد اسم و عنوان وجود دارد) فعلاً پیشنهاد می‌کنم دو اصطلاح «روش گرایان»<sup>1</sup> و «جزئی‌گرایان»<sup>2</sup> را به کار ببریم. منظورم از «روش گرایان» پیروان تقریر جان وسلی<sup>3</sup> از مسیحیت نیست؛ بلکه کسانی است که گمان می‌کنند برای B پاسخی دارند و به این ترتیب گمان می‌کنند بر اساس آن می‌توانند پاسخ A را نیز به دست آورند و مرادم از «جزئی‌گرایان» کسانی است که به عکس عمل می‌کنند.

7. بنابراین طبق معنای مورد نظر ما - نه معنای خاص این کلمه - جان لاک<sup>4</sup> یک روش گرا محسوب می‌شود. او توانست به نحوی به پاسخ پرسش B دست یابد. او در عمل می‌گوید: «آن راهی که طبق آن معین می‌کنید آیا فلان باور درست است - یعنی راهی که بر اساس آن معین می‌کنید آیا فلان باور، مصداق معتبری از معرفت محسوب می‌شود یا نه - این است که آیا آن باور از طریق تجربه حسّی به دست آمده است یا نه و بررسی می‌کنید آیا آن باور روابط خاصّی با حواسّ دارد».

بر اساس اهدافی که اکنون در نظر داریم، بحث دقیق از چیستی این روابط را

- 
1. Methodists.
  2. Particularists.
  3. John Wesley.
  4. John Lock.

مفتوح می‌گذاریم. نکته در این است که جان لاک احساس کرد اگر بناست باوری معتبر باشد، لازم است روابط خاصی با حواس صاحب باور داشته باشد؛ ولی او هیچ‌گاه بیان نکرد چگونه به این نتیجه رسیده است. البته این دیدگاه همان دیدگاهی است که تحت عنوان «تجربه‌گرایی»<sup>1</sup> شناخته می‌شود. دیوید هیوم<sup>2</sup> در این تجربه‌گرایی از لاک پیروی کرده و گفته است تجربه‌گرایی، یک معیار کارآمد برای تمییز سیب‌های سالم از سیب‌های خراب در اختیار ما می‌گذارد. هیوم می‌گوید شما می‌توانید این معیار را با خود به کتابخانه ببرید. فرض کنید کتابی به دست شما برسد که نویسنده در آن مطالبی را بیان کرده که با معیار تجربه‌گرایی هم‌خوانی ندارد. هیوم می‌گوید: «آن کتاب را در آتش بیفکنید: زیرا چنین کتابی جز مغلطه و توهم چیز دیگری دربر ندارد».

8. پس تجربه‌گرایی صورتی از آن چیزی بود که ما «روش‌گرایی» نامیدیم. تجربه‌گرا - مانند دیگر انواع روش‌گرایی - کار خود را با یک معیار آغاز می‌کند و آن معیار را به کار می‌گیرد تا سیب‌های خراب را دور بریزد. به نظر من، دو اشکال به تجربه‌گرایی وارد است؛ اشکال اول - که به هر صورتی از روش‌گرایی به معنای مورد نظر وارد است - آنکه این معیار بسیار گسترده و در عین حال دل‌خواهانه است. شخص چگونه می‌تواند با یک تعمیم گسترده، کار خود را آغاز کند؟ او تا آنجا که به دلیل‌های خود برای برگزیدن این معیار به خصوص و رد سایر معیارها می‌پردازد، ما را به کلی در تاریکی رها می‌سازد. اشکال دوم تنها در مورد تجربه‌گرایی جاری است. وقتی به معیار تجربه‌گرایانه - دستکم به همان سبک و سیاقی که هیوم و بسیاری در قرن نوزدهم و بیستم

---

1. Empiricism.  
2. David Hume.

خود را «تجربه‌گرایی» می‌خواندند - متوسل می‌شویم، به نظر می‌رسد هم سبب - های خراب را دور می‌افکنیم و هم سبب‌های سالم را و در عمل ما می‌مانیم و یک مشت پوست و استخوان که ارزش به دندان گرفتن هم ندارد. به این ترتیب عملاً هیوم می‌پذیرد که اگر بنا دارید تجربه‌گرا شوید، تنها واقعیت‌هایی که شما می‌توانید به آنها معرفت واقعی داشته باشید، به وجود حواس مربوط می‌شود. او می‌گوید: «بیهوده است اگر بپرسید آیا جسم وجود دارد؟» مرادش این است که شما نمی‌توانید دریابید که آیا شیء مادی وجود دارد یا نه آیا اسب، درخت، بدن وجود دارد، تا چه رسد به اینکه آیا اتم یا هر جزء میکروسکوپی دیگر وجود دارد یا نه. تنها چیزی که می‌توانید نسبت به وجود آن معرفت به دست آورید، این است که حواس خاصی وجود داشته و وجود دارد. شما نمی‌توانید نسبت به وجود خود - که این احساسات را تجربه می‌کند - معرفت حاصل کنید تا چه رسد به اینکه بفهمید آیا افراد دیگری هم وجود دارد که احساساتی را تجربه کنند یا نه. به نظر من، اگر هیوم در تجربه‌گرایی خود ثابت قدم می‌بود، افزون بر این ادعا می‌کرد حتی شما نمی‌توانید معرفت پیدا کنید که آیا در گذشته احساساتی داشته‌اید یا نه: بلکه تنها می‌توانید معرفت داشته باشید که هم اکنون احساسات خاصی دارید.

9. تامس رید<sup>1</sup> فیلسوف برجسته اسکاتلندی قرن هیجدهم در باره همه این مسائل تأمل کرده است. او فلسفه و جایگاه انسان در جهان را به جد گرفت. مطالب هیوم را مستلزم آن دانست که ما تنها بتوانیم به وجود احساسات خاصی اکنون و در اینجا معرفت به دست آوریم. می‌توان رید را در نظر آورد که می -

1. Thomas Reid.

گوید: «خدای من! چه حرف مزخرفی!» از جمله سخنان رید این است که «مسافر دارای رأی صائب ممکن است راه خود را گم کند و غافلانه به بی‌راهه بیفتد در حالی که راه مقابل او هموار است، بدون تردید به راه خود ادامه می‌دهد و عده‌ای به دنبال او می‌روند؛ اما زمانی که راه به معدن زغال سنگ ختم می‌شود، نه دانستن اینکه راه را اشتباه رفته است، حکم بلند و بالایی می‌خواهد و نه اینکه چه چیزی او را به بی‌راهه کشانده است.»<sup>1</sup>

به این ترتیب، آن گونه که من سخن رید را تفسیر کردم، او نه «تجربه‌گرا» بود و نه حتی «روش‌گرا» به معنایی که در اینجا اراده می‌کنم. او یک «جزئی‌گرا» بود؛ به این معنا که گمان می‌کرد برای پرسش A پاسخی دارد و بر اساس آن، پاسخی برای پرسش B یافته است<sup>2</sup> مصداق بارزتر «جزئی‌گرا» جی. ای. مور؛<sup>3</sup> فیلسوف انگلیسی قرن بیستمی است.

برای یک لحظه فرض کنید بنا دارید با هیوم همراهی کنید و بگویید «تنها چیزی که در جهان می‌توانم معرفت واقعی به آن به دست آورم، این است که هم اکنون گونه‌های خاصی از احساسات وجود دارد: احساسات یک مرد وجود دارد؛ صدایی وجود دارد، احساس گیجی یا خستگی وجود دارد؛ ولی این همه آن چیزی است که می‌توانم به آن معرفت داشته باشم.» رید چه خواهد گفت؟ به نظر من، رید سخنی شبیه این می‌گوید «شما اگر بخواهید، می‌توانید چنین حرفی

1. Thomas Reid, *Inquiry into the human mind*, chapter I, section VIII.

2. متأسفانه کاردینال مرسیه، رید را «روش‌گرا» به معنایی که من در نظر دارم، به حساب می‌آورد. به نظرم او به اشتباه فرض را بر آن می‌گذارد که رید از اصول خاصی (اصولی که رید آنها را اصول «فهم متعارف» می‌نامد) به این دلیل که ابلاغیه قوه‌ای به نام «فهم متعارف» هستند، دفاع می‌کند بنگرید به Mercier. Op. Cit. PP. 179 – 181.

3. G. E. Moore.

بزنید؛ ولی به خوبی می‌دانید این سخن درست نیست. شما می‌دانید اینجا هستید، بدنی با این مشخصات دارید، همچنین اینکه افرادی دیگری نیز اینجا حضور دارند. شما اطلاعاتی در باره این ساختمان دارید و می‌دانید امروز صبح کجا بوده‌اید و خیلی مطالب دیگر». چه بسا جی. ای. مور در این لحظه دست خود را بالا ببرد و بگوید: «خیلی خوب می‌دانم این یک دست است و شما هم خیلی خوب می‌دانید که این یک دست است. اگر با نظریه‌ای فلسفی مواجه شوید که مستلزم باشد من و شما به اینکه این یک دست است، معرفت نداشته باشیم، در این صورت وای به حال این نظریه!»<sup>1</sup> به نظر خودم، حق با رید و مور است و احساس می‌کنم روش‌گرایان اشتباه می‌کنند.

اگر به پرسش‌های A و B بازگردیم، می‌توانیم سه پاسخ احتمالی را اینگونه خلاصه کنیم: در یک سو «شک‌گرایی» وجود دارد (مبنی بر اینکه شما نمی‌توانید به هیچ کدام از پرسش‌ها پاسخ دهید، مگر آنکه پاسخ پرسش دیگر را پیش فرض بگیرید و از اینرو به هیچ وجه نمی‌توان به پرسش‌ها پاسخ گفت)؛ از سوی دیگر «روش‌گرایی» وجود دارد (باید با پاسخ به پرسش B آغاز کرد) و از سوی سوم «جزئی‌گرایی» (نخست باید به پرسش A پاسخ داد) به نظر من، احتمال سوم معقول‌ترین گزینه است.

1. جورج ادوارد مور در یک جلسه بحث فلسفی در پاسخ به اینکه «چگونه به جهان خارج علم دارید؟» نخست یک دست خود را بالا برد و گفت این یک دست است، سپس دست دیگر خود را بالا برد و گفت این یک دست است. او در ادامه به نتیجه‌گیری از این دو مقدمه پرداخت و گفت: پس جهان خارج وجود دارد. سپس در ضمن یک مقاله به تبیین مراد خود از نحوه پاسخ‌گویی پرداخت و افزود: برخی از گزاره‌ها وجود دارند که به هیچ وجه قابل تردید نیستند؛ از جمله اینکه «جهان خارج وجود دارد» این دیدگاه به «واقع‌گرایی فهم متعارف» معروف است. (م).

00. لازم است اشاره کنم - چه بسا بسیاری از فیلسوفان سرشناس با من موافق نباشند - برای آنکه به امور نظیر آیا این یک دست است، معرفت داشته باشیم، نیازی به توسل به آزمایش یا تمسک به معیار نیست. اسپینوزا<sup>1</sup> این مطلب را به خوبی دریافته است. او می‌گوید: «برای آنکه به چیزی معرفت به دست آوریم، نیازی نیست به معرفت داشتن خود نیز معرفت داشته باشیم، تا چه رسد به اینکه لازم باشد معرفت داشته باشیم که به معرفت خود معرفت داریم.»<sup>2</sup>

به نظر من این تنها بخشی از پاسخ به معمای استدلال دوری است. امور بسیاری وجود دارد که به روشنی می‌دانیم صادق هستند. اگر اموری را که اکنون می‌بینم، می‌شنوم و احساس می‌کنم - یا اگر این تعبیر را نمی‌پسندید، اموری را که اکنون گمان می‌کنم که می‌بینم، می‌شنوم و احساس می‌کنم - برای شما گزارش دهم، احتمال دارد گزارش من صادق باشد. من چیزی را به شما خواهم گفت که به آن علم دارم و به همین ترتیب، اگر شما هم آنچه را گمان می‌کنید اکنون می‌بینید، می‌شنوید و احساس می‌کنید، گزارش دهید، چیزی را به من خواهید گفت که به آن علم دارید. البته توهنات و پندارهایی نیز در کار است، اغلب مردم گمان می‌کنند اموری را می‌بینند، می‌شنوند یا احساس می‌کنند که در عمل نمی‌بینند، نمی‌شنوند یا احساس نمی‌کنند؛ ولی از این واقعیت (حواس ما گاهی ما را فریب می‌دهند) نمی‌توان نتیجه گرفت حواس و ذهن ما اکنون من و تو را فریب می‌دهند. همین مطلب را می‌توانیم در باره آنچه در حافظه داریم نیز بیان کنیم.

1. Spinoza.

2. on Improvement Of the Understanding in Chief Works Of Benedict de Spinoza, Vol, II. Trans. R.H.M. Elwes, rev. Ed. (London: Gorge Bell and Sons. 1898). P. 13.

با توجه به سیب‌های سالمی که روبروی ماست، می‌توانیم آنها را واریسی کنیم و معیار خاصی برای سالم بودن را صورت‌بندی کنیم؛ برای مثال حواس را در نظر بگیرید. سنت آگوستین<sup>1</sup> یک معیار مهم و یک اصل معرفت‌شناختی را صورت‌بندی کرده است. به گفته او، به جای بی‌اعتمادی به حواس، معقول‌تر آن است که به آنها اعتماد کنیم. حتی اگر پندارها و توهمات نیز در کار باشد، وقتی همه چیز رو به راه است، عاقلانه آن است که استناد به حواس را بپذیریم. گفتم «وقتی همه چیز رو به راه است پس اگر در مورد خاصی، مسأله‌ای وجود داشت که ظن شما به گزارش حواس در آن مورد خاص را برانگیخت - برای مثال در صورتی که متوجه شدید تحت تأثیر داروی روان‌گردان یا هیپنوتیزم قرار گرفته‌اید، یا شما را شستشوی مغزی داده‌اند - چه بسا به آنچه گمان می‌کنید که می‌بینید یا می‌شنوید یا احساس می‌کنید یا می‌بوید، تردید کنید؛ ولی در صورتی که در این مورد به خصوص، هیچ مسأله‌ای وجود نداشت که ظن شما به گزارش حواس را برانگیزد، عاقلانه این است که به ارزش ظاهری گزارش مذکور أخذ کنید. خلاصه آنکه باید حواس را مصون از خطا دانست، مگر آنکه دلیل محکمی بر خلاف آن قائم شود و بدانیم در فلان مورد خاص خطاکار هستند. همین مطلب در مورد حافظه هم جاری است. اگر در مورد خاصی گمان کردید به خاطر دارید فلان حادثه واقع شده، عاقلانه آن است که قبول کنید آن حادثه اتفاق افتاده است، مگر آنکه در مورد خاصی نکته‌ای وجود داشته باشد که باعث گردد به حافظه خود مظنون شوید.

پس ما به جوابی برای معمای مذکور دست یافتیم: با موارد خاص معرفت

---

1. St. Augustine.

شروع کردیم و سپس بر اساس آنها معیار خوب بودن (معیاری که به ما نشان دهد شرط اینکه یک باور از نظر معرفت شناختی قابل اعتنا باشد، چیست) را تعمیم دادیم و صورت‌بندی کردیم، حال اجازه دهید این رویکرد به مسأله معیار را دقیق‌تر و با تفصیل بیشتر تبیین کنیم.

11. نظریه بداهت<sup>1</sup> مانند فلسفه اخلاق و نظریه ارزش، درستی و نادرستی عینی را پیش فرض خود قرار می‌دهد. ما برای شرح معانی لازم «درست»<sup>2</sup> و «نادرست»<sup>3</sup> به مفهوم رجحان درست<sup>4</sup> یا به تعبیر دقیق‌تر، مفهوم حالتی از ذهن که از نظر معرفتی بر حالتی دیگر رجحان داشته باشد، نیاز داریم. ممکن است حالتی از حالات ذهن از نظر معرفتی، نسبت به حالت دیگر بهتر باشد. مفهوم ترجیح معرفتی همان چیزی است که مرسیه «مفهوم عینی» می‌نامد. اینکه به نحو عینی باید یک حالت ذهنی را بر حالت ذهنی دیگر ترجیح داد، یک مطلب است و اینکه در عمل، آن حالت ذهنی را به نحو ذهنی بر حالت ذهنی دیگر ترجیح دهیم (اینکه فلان شخص یک حالت ذهنی را بر حالت دیگر ترجیح می‌دهد) مطلبی دیگر. اگر قرار است حالت ذهنی الف بر حالت ذهنی ب ترجیح داده شود، در صورتی که حالت الف بر حالت ب رجحان داشته باشد، هر کسی که حالت ذهنی ب را بر حالت ذهنی الف ترجیح دهد، در ترجیح خود مرتکب خطا شده است.

با توجه به مفهوم ترجیح معرفتی، به آسانی می‌توانیم مفاهیم بنیادی نظریه بداهت را شرح دهیم. برای مثال می‌توانیم بگوییم گزاره P برای شخص در زمان

1. Theory Of Evidence.
2. Right.
3. Wrong.
4. Right Preference.

خاصی (مانند T) بدیهی است، تنها به این شرط که برای S باور داشتن به P از نظر معرفتی بر تعلیق آن - مراد ما از «تعلیق P»<sup>1</sup> حالتی است که در آن به P نه اذعان داشته باشد و نه انکار - ترجیح داشته باشد؛ مثلاً برای من واضح<sup>2</sup> است که افراد زیادی در اینجا حضور دارند. این بدان معناست که باور به اینکه در اینجا افراد زیادی حضور دارند، از نظر معرفتی بر این ترجیح دارد که به حضور افراد زیادی در اینجا نه باور داشته باشد و نه انکار.

برخی از گزاره‌ها اگر چه بدیهی نیستند، فراتر از آن هستند که مورد تردید قرار گیرند، مانند این گزاره؛ «مقدار اشیای موجود در یک اتاق متروکه به همان میزانی است که آخرین فرد، آنها را در اتاق گذاشته است». می‌توانیم بگوییم یک گزاره، فراتر از تردید معقول است، در صورتی که تعلیق آن بر باور به آن ترجیح نداشته باشد و به این ترتیب در صورتی که گزاره نامعقول یا نپذیرفتنی خواهد بود که تعلیق آن بر باور به آن ترجیح داشته باشد.

همچنین برخی از گزاره‌ها فراتر از تردید معقول نیستند؛ ولی در باره آنها کمی تردید وجود دارد. فرض کنید در باره این گزاره که «هرکدام از ما احتمالاً تا یک ساعت دیگر زنده خواهد بود» کمی تردید وجود داشته باشد. می‌توانیم بگوییم یک گزاره از این دست خواهد بود، تنها به این شرط که باور به آن از نظر معرفتی بر انکار آن ترجیح داشته باشد.

با حرکت در سمت دیگر مراتب معرفتی می‌توانیم بگوییم یک گزاره در صورتی برای یک شخص خاص در یک زمان خاص یقینی<sup>3</sup> کاملاً یقینی است که

---

1. Withholding. P.

2. Evident.

3. Certain.

برای او بدیهی باشد و گزاره دیگری هم وجود نداشته باشد که باور به آن از نظر معرفتی بر باور به گزاره مذکور ترجیح داشته باشد. می‌توانم بگویم من یقین دارم افراد زیادی در اینجا حضور دارند و هفت به علاوه پنج مساوی است با دوازده. اگر مسأله از این قرار است، پس هر یک از این دو گزاره برای من بدیهی محسوب می‌شوند و گزاره دیگری هم وجود ندارد که باور به آنها از نظر معرفتی بر باور به دو گزاره مذکور ترجیح داشته باشد.

اصول این مفهوم ترجیح معرفتی را می‌توان به دست آورد و پایه یک نظام منطقی معرفتی را بنا نهاد که روابط میان این مفاهیم و مفاهیم دیگر نظریه بداهت را ارائه کند<sup>1</sup> اجازه دهید، برای مقاصد فعلی خود بررسی کنیم چگونه می‌توانیم این مفاهیم را در باره رویکردمان به مسأله معیار به کار بیندیم.

12. بحث را با دشوارترین مفهومی که اکنون به آن اشاره کردیم (یک گزاره برای شخص خاص در زمان خاص یقینی باشد) آغاز می‌کنیم، آیا می‌توانیم معیارهای چنین یقینی بودن را صورت‌بندی کنیم؟ فکر می‌کنم بتوانیم. لایب نیس<sup>2</sup> گفته است دو نوع گزاره وجود دارد که بی‌واسطه یقینی هستند؛ «حقایق واقع»<sup>3</sup> و «حقایق عقل»<sup>4</sup> حال هر یک این گزاره‌ها را بررسی می‌کنیم.

برای هر شخصی در هر زمانی در میان گزاره‌های «حقایق واقع» گزاره‌های مختلفی وجود دارد که به حالت‌های ذهنی او در زمان مخصوصی - مانند

1. منطق این مفاهیم، هر چند با تفاوتی در اصطلاحات، در این اثر ارائه شده است:

Roderick. M. Chisholm and Robert Keim. "A System of Epistemic Logic". Ratio. Vol. Xv. (1973).

2. Leibniz.

3. First Truths Of Fact.

4. First Truths of reason.

فکرکردن به مطالب خاصی، تأمل کردن در باورهای خاصی، در حالت خاص حسی یا هیجانی بودن - مربوط می‌شود. همه این گزاره‌ها به حالات خاص آن شخص تعلق دارد که در زمان خاصی خود را بر آن شخص نمایان می‌کنند. می‌توانیم با استفاده از اصطلاحات ماینونگ<sup>1</sup> بگوییم حالت‌های خاصی وجود دارد که «خودنمایان»<sup>2</sup> هستند. این اصطلاح را می‌توان به این صورت تحدید کرد:

بودن یک شخص در حالت خاصی برای او در زمان مشخص خودنمون است تنها مشروط به اینکه الف) آن شخص در آن زمان واجد آن حالت باشد؛ ب) بالضروره صادق است که اگر او در آن لحظه در آن حالت باشد، بودن او در آن حالت برای او بدیهی است.

حالات ذهنی که اخیراً به آنها اشاره کردیم، این ویژگی را دارند. برای مثال، آرزوی اینکه شخص خاصی روی کره ماه باشد، حالتی می‌باشد که محال است شخص واجد آن باشد و در عین حال داشتن این حالت برای او بدیهی نباشد، فکرکردن به مطالب خاصی و داشتن تجربه‌های حسی و هیجانی خاص نیز به همین نحو است. این حالات خود را نمایان می‌کنند و به تعبیری، نشانه بدیهی بودن خود هستند، آنها تحقق نمی‌یابند جز آنکه تحققشان بدیهی است. بی‌جهت نیست که آنها را «حقایق واقع» نامیده‌اند. بر همین اساس است که سنت توماس<sup>3</sup> مدعی است «عقل با تأمل در خود می‌یابد که واجد حقیقت است»<sup>4</sup>.

مشاهده اشیا خارجی و یادآوری حالاتی نیستند که خود را بنمایانند؛ ولی

1. Meinong.

2. Self – Presenting.

3. St. Thomas.

4. The Disputed questions on truth, question one, Article 9: Tr. By Robert w. Mulligan (Chicago. Henry Regnery company, 1962).

فکر کردن به اینکه شخصی مشاهده می‌کند - یا به نظر می‌رسد که مشاهده می‌کند - و فکر کردن به اینکه کسی به یاد می‌آورد - یا به نظر می‌رسد که به یاد می‌آورد - حالاتی ذهنی هستند که خود را نمایان می‌سازند. این حالات با نمایاندن خود - دستکم تحت شرایط مطلوب - امر دیگری را نیز نمایان می‌سازد.

کُفی این سخن هابز را نقل می‌کند که می‌گوید: «مهمان سرای بداهت تابلویی ندارد».<sup>1</sup> من ترجیح می‌دهم بگویم این حالات خودنمایی، تابلوهای مهمان سرای بداهت غیر مستقیم هستند؛ ولی این تابلوها برای نمایان شدن به تابلوهای دیگری نیاز ندارند؛ زیرا آنها خود نمایان هستند.

13. در باره حقایق عقل چه می‌توان گفت؟ این حقایق گزاره‌هایی هستند که برخی فیلسوفان آنها را «پیشین»<sup>2</sup> نامیده‌اند و لایب نیتس به پیروی از هابز آنها را «مبادی»<sup>3</sup> یا «اصول»<sup>4</sup> می‌خواند. همه این گزاره‌ها ضروری هستند و ویژگی دیگری نیز دارند که لایب نیتس آن را این گونه بیان می‌کند شما در صد مورد می‌بینید که فیلسوفان مدرسی<sup>5</sup> ادعا کرده‌اند برای بدیهی بودن چنین گزاره‌هایی همین کافی است که<sup>6</sup> معنای واژگان به کار رفته در آنها فهمیده شود؛ به گونه‌ای که این فیلسوفان متقاعد شده بودند که تمام توان اقناع‌کنندگی این دسته از گزاره‌ها در طبع واژگان آنها یعنی در رابطه میان مفاهیم آنها ریشه دارد.<sup>7</sup> به این

1. Coffey. Op. Cit. Vol. P. 146.

2. A Priori.

3. Maxims.

4. Axioms.

5. Scholastics.

6. Ex Terminis.

7. New Essays concerning human understanding, Boo Chapter 7. N. I.

ترتیب، سنت توماس به گزاره‌هایی اشاره می‌کند که «خودشان را از طریق خود بروز می‌دهند».<sup>1</sup>

چه بسا کسی ادعا کند اصل، گزاره‌ای ضروری است که محال است کسی آن را تصور کند و صدق آن را در نیابد از اینرو محال است کسی به گزاره‌ای معرفت داشته باشد، جز آنکه آن گزاره بدیهی باشد و شخص به آن باور داشته باشد، لذا محال است کسی به گزاره‌ای باور داشته باشد، مگر آنکه آن را بفهمد. می‌توانیم این حقایق عقل را اینگونه تبیین کنیم:

یک گزاره برای شخص خاصی در زمان خاص مبتنی بر اصول<sup>2</sup> است، تنها به این شرط که الف) گزاره مذکور بالضروره صادق باشد؛ ب) بالضروره صادق باشد که اگر آن شخص به گزاره مذکور باور داشته باشد، آن گزاره برای او بدیهی خواهد بود.

اکنون می‌توانیم گزاره پیشین را به نحو گسترده‌تری تبیین کنیم: یک گزاره برای شخص خاصی در زمان خاصی پیشین است، به شرط آنکه یکی از این دو شرط صادق باشد: یا الف) آن گزاره برای آن شخص در آن زمان مبتنی بر اصول باشد، یا ب) برای آن شخص در آن زمان بدیهی باشد که این گزاره، مقتضای مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که برای شخص در آن زمان بر اصول مبتنی شده باشند.

من در بیان چستی «حقایق واقع» و «حقایق عقل» از اصطلاح «بدیهی» استفاده کردم؛ ولی روشن است که چنین حقایقی صرفاً بدیهی نیستند؛ بلکه یقینی هستند

1. Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle, lectio 4, No, 10; tr. By pier Conway (quebec: M. Doyon, 1956).  
2. Axiomatic.

و می توان گفت به نحو مستقیم یا بی واسطه بدیهی هستند. حال در باره بدیهی با واسطه چه می توان گفت؟

44. پیش تر در قالب عبارت نسبتاً عمومی تری، مطالبی در باره یادآوری و حواس بیان کردم. باید این منابع صریح معرفت را مصون از خطا دانست، مگر آنکه دلیل محکمی قائم شود تا آنها را خطاکار قلمداد کنیم. من در اینجا درصدد نیستم نظریه ای در باره بداهت غیرمستقیم ارائه دهم؛ ولی دست کم گوش زد خواهم کرد که اصلی که در پرداختن به چنین نظریه ای باید به آن متوسل شویم، چه نوع اصلی است.

می توانیم بحث را با ملاحظه دو اصل زیر آغاز کنیم؛ اصل  $M$  که ناظر به یادآوری است و اصل  $P$  که به ادراک حسی یا حواس اشاره می کند.

( $M$ ) در هر مورد شخص  $S$ ، اگر برای او بدیهی باشد که به یاد می آورد  $A$ ،  $F$  بوده است، در این صورت برای  $S$  تردید در اینکه  $A$ ،  $F$  بوده است، معقول نیست. ( $P$ ) در مورد شخص  $S$ ، اگر برای او بدیهی باشد که فکر می کند بر اساس ادراک حسی خود می یابد که  $A$ ،  $F$  بوده است، در این صورت برای  $S$  بدیهی است که  $A$ ،  $F$  بوده است.

در اینجا «او به ظاهر به یاد می آورد» و «او فکر می کند که بر اساس ادراک حسی» به حالات خاص اشاره دارد که خودنمایان - به همان معنایی که پیش تر بیان کردم - هستند و می توانند به منزله تابلویی برای مهمان سرای بداهت غیر مستقیم باشند؛ ولی اصل  $M$  و  $P$  به همین نحو که هستند، بسیار از هم گسیخته - اند. همان گونه که خواهیم دید، لازم است شروط لازم را بیابیم و شرایط بیش - تری به آنها بیافزاییم. برخی از این شرایط ناظر به حالت احساسی شخص است

و برخی ناظر به برخی باورهای دیگر او و برخی دیگر نیز ناظر به روابط میان تأیید و حمایت متقابل. بیان تفصیلی این شرایط به گونه‌ای که وافی به مقصود باشد، به یک بحث معرفت‌شناسی کامل نیاز دارد.<sup>1</sup>

نکته اساسی که لازم است اینجا در بررسی مسأله معیار به آن توجه کنیم، این است که در صورت‌بندی چنین اصولی به همان نحو پیش خواهیم رفت که ارسطو در صورت‌بندی قواعد منطق قیاسی خود پیش رفته است. ما نیز - همچون رویکرد «جزئی‌گرا» به مسأله معیار - قواعد را بر مصادیق - بر سبب - هایی که آنها را سالم به حساب می‌آوریم و سبب‌هایی که آنها را خراب قلمداد می‌کنیم - تطبیق خواهیم کرد. با توجه به نحوه مواجهه با خودمان و جهان، در حد امکانات خود، مصادیق خاصی داریم که قواعد یا اصول مورد نظر ما باید آنها را تأیید کند و مصادیق دیگری هم داریم که قواعد یا اصول مورد نظر ما باید آنها را خارج یا رد کند. ما به عنوان افراد عاقل، فرض را بر آن می‌گذاریم که با بررسی مصادیق می‌توانیم معیارهایی را صورت‌بندی کنیم که هر مصداقی که بخواهد تأیید شود، باید واجد آن باشد. همچنین می‌توانیم معیارهای دیگری را صورت‌بندی کنیم که اگر بناست مصداقی خارج یا رد شود، باید واجد آن باشد. اگر به این نحو پیش برویم، معیارهای کاردینال مرسیه برای نظریه بداهت - یا

1. در کتاب زیر تلاش کرده‌ام تا حدی این کار را به انجام برسانم:

"Roderick M. Chisholm, Theory Of Knowledge, Englewood Cliffs. N. j: Prentice. Hall. Inc. 1966.

بازنگری‌ها و اصلاحات آن را می‌توانید در منبع زیر بیابید:

" on the Nature If Empirical Evidence" in Roderick. M. Chisholm and Robert J. Swaetz. Eds. Empirical knowledge. Englewood Cliffs. N. J. : Prentice - Hall. 1973.

آن گونه که خودش تعبیر می‌کند: نظریه وثوق<sup>1</sup> - را قانع کننده خواهیم یافت. او می‌گوید هر معیار یا هر مجموعه‌ای از معیارها باید درونی، عینی و مستقیم باشد. بی‌گمان معیارهایی که من به آنها اشاره کردم، درونی - به همان معنای مورد نظر مرسیه - هستند. ما برای ارزیابی نهایی بداهت به هیچ مرجعیت بیرونی متوسل نشدیم. (از این رو به «علم» یا «دانشمندان حلقه فرهنگی خودمان» که مبنای معرفت‌های ما را شکل می‌دهند، متوسل نشدیم.) باید بگوییم معیارهای ما عینی نیز هست؛ آنها را بر اساس مفهوم ترجیح معرفتی - تعبیر «در نظر S, P» از نظر معرفتی بر q رجحان داشته باشد» را برای اشاره به رابطه عینی که به صورت مستقل از ترجیح‌های عملی نسبت به هر شخص خاص به دست می‌آید، به کار برده‌ایم - صوت‌بندی کردیم. معیارهای صورت‌بندی شده. - اگر کافی باشند - اصولی بالضروره صادق هستند.

این معیارها مستقیم هم می‌باشند. هر کدام از آنها به گونه‌ای است که در هر زمانی که آنها را به کار ببریم، کاربرد آن برای آن شخص خاص در زمان خاص می‌تواند به نحو مستقیم بدیهی باشد.<sup>2</sup>

55. لیکن در همه این مطالب رویکردی را که «جزئی‌گرایی» نامیدم، پیش فرض گرفته‌ام. «روش‌گرا» و «شکاک» به ما خواهند گفت ما از نقطه مناسبی

### 1. Theory of certitude.

2. با توجه به اینکه نویسنده در این بخش، مسأله بداهت را مطرح کرده، مناسب است نگاهی به معیار بداهت در فلسفه اسلامی بیفکنیم. در فلسفه اسلامی، علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌کنند که هر یک به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. برای بداهت تعریف‌های مختلفی ارائه شده که طبق تعریف رایج، بدیهی تصور یا تصدیقی است که احتیاج به فکر نداشته باشد؛ در مقابل، نظری تصور یا تصدیقی است که به فکر احتیاج داشته باشد. (طوسی 1043: 241 و 251).

(م)

شروع نکردیم. اگر اکنون در مقام محاجه با آنان برآییم، می‌ترسم که دوباره به همان چرخه باز گردیم!

برخی از فیلسوفان جرأت آن را داشته‌اند که اذعان کنند: تنها از طریق دور می‌توانیم به این مسأله پردازیم. به نظر من، اگر به این مطلب اذعان کنیم - که باید چنین کنیم - در این صورت شایسته نیست و انمود کنیم مطلب از این قرار نیست.

ممکن است کسی چنین اشکال کند که «آیا این بدان معنا نیست که به هر حال حق با شکاک است؟» در پاسخ خواهیم گفت «به هیچ وجه! دیدگاه او تنها یکی از سه احتمالی است که در مسأله مطرح است و به خودی خود هیچ امتیازی بر سایر دیدگاه‌ها ندارد تا آن را توصیه کند و به هر حال این نکته به نفع رویکرد ما وجود دارد که ما به مطالب زیادی معرفت داریم»<sup>1</sup>

1. اگر چه نویسنده در تلاش خود در پاسخ به شکاک به این نتیجه رسیده که حتی اگر ما نتوانیم مصداقی از مصادیق معرفت را بیابیم، این امر دلیلی بر درستی موضع شکاک نخواهد بود، برای حل مسأله معیار - که به اذعان نویسنده «مهم‌ترین و دشوارترین» مسأله فلسفی است - صرف اثبات ناموجه بودن شکاکیت کافی نیست. در اینجا تلاش خواهیم کرد بر اساس مبانی معرفت‌شناسی اسلامی، معیار و الگویی برای دستیابی به معرفت ارائه دهیم. پیش‌تر گفتیم در فلسفه اسلامی، مطلق معرفت به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌گردد. از آنجا که معرفت حضوری یافت خود واقعیت است، از اینرو صدق به معنای مطابقت قضیه با واقع مطرح نمی‌شود تا چه رسد به احتمال خطا؛ اما در معرفت حصولی قضیه‌ای نیز معیار صدق، مطابقت مفاد قضیه با واقع است اگر بتوانیم در ضمن الگویی از معرفت حضوری برای توجیه معرفت حصولی قضیه‌ای استفاده کنیم، به معرفت‌های صادق و معتبر دست خواهیم یافت و بر اساس مبنایگرای می‌توانیم از معرفت‌های صادق و معتبر به دست آمده، معرفت‌های دیگری تحصیل کنیم. اگر معرفت‌هایی که در مرحله دوم به دست می‌آیند، بر اساس قوانین منطوق، بر معرفت‌های قبلی مبتنی گردند، برای صادق بودن آنها نیز توجیه معتبر خواهیم داشت. در این قسمت سعی می‌کنیم الگویی برای گذار از معرفت حضوری به معرفت حصولی معتبر ارائه کنیم.

تردیدی نیست که هر کسی وجود خود را - که از آن به «من» تعبیر می‌کند - به نحو بی‌واسطه می‌یابد. پس علم حضوری به «من» داریم. هر گاه این علم را در قالب قضیه «من هستم» بیان کنیم، با توجه به اینکه محتوای این قضیه همان یافت حضوری است که بی‌واسطه نزد من حاضر است، پس می‌توان صدق آن را احراز کرد و به عنوان معرفت معتبر در نظر گرفت. دست کم به یک قضیه صادق دست یافتیم. در مرحله بعد، معرفت تصویری «نیستی» را در ذهن خود می‌سازیم و چون این مفهوم، معرفت حصولی قضیه‌ای نیست، ساخته ذهن بودن آن هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. سپس قضیه‌ای می‌سازیم به این صورت که: «من نیستم» و در پی آگاهی از صدق یا کذب آن برمی‌آییم و به این نتیجه می‌رسیم که قضیه «من نیستم» کاذب است؛ زیرا خارج آن را - که همان «من هستم» باشد - پیش‌تر از طریق معرفت حضوری یافته‌ایم. پس به قضیه دیگری دست یافتیم که از کذب آن آگاهییم. کذب قضیه «من نیستم» و صدق قضیه «من هستم» ما را به قضیه دیگری رهنمون می‌گردد؛ «نبودن من با بودن من جمع نمی‌شود». از صورت تعمیم یافته این قضیه به اصل امتناع اجتماع تفیضین تعبیر می‌شود: بی‌تردید با تأمل در حالات مختلف «من» - که به نحو بی‌واسطه آنها را می‌یابیم و به آنها علم حضوری داریم - می‌توانیم به معرفت‌های معتبر دیگری مانند «احساس شادی من به خود من وابسته است» دست یابیم و از این طریق، مفاهیم مانند علیت، نیازمندی و غیره را به دست آوریم. حال برای گذار از این معرفت‌های معتبر به یک معرفت حضوری - برای مثال معرفت به وجود خدا که محتوای قضیه «خدا هست» باشد - می‌توانیم بر اساس قواعد منطقی این گونه استدلال کنیم:

(1) شیئی در خارج وجود دارد. (بدیهی)

(2) هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات (بر اساس تعریف «واجب بالذات» و «ممکن بالذات» و دوران عقلی دائر میان نفی و اثبات).

(3) این شیء موجود:

(3/a) واجب بالذات است؛

یا

(3/b) ممکن بالذات است. (استنتاج از (1) و (2))

(4) وجود هر ممکن بالذاتی علتی دارد. (اصل علیت)

(5) این شیء ممکن بالذات برای وجود داشتن علتی دارد. (استنتاج از (3/b) و (4))

(6) علت این شیء ممکن بالذات:

یا

(6/a) واجب بالذات است؛

یا

(6/b) ممکن بالذات است. (استنتاج از (2) و (5))

(7) این علت - که خودش ممکن بالذات است - برای وجود داشتن محتاج علتی است. (استنتاج

از (4) و (6/b))

(8) این علت خود:

یا

(8/a) واجب بالذات است؛

یا

(8/b) در مجموعه‌ای از ممکنات بالذات است. (استنتاج از (2) و (7) و تقسیم عقلی)

(9) مجموعه ممکنات بالذات:

یا

(9/a) علت دارد؛

یا

(9/b) علت ندارد (استنتاج از (8/5) و تقسیم عقلی)

(01) هر مجموعه‌ای برای وجود یافتن خود محتاج به همه اجزایش است. (بر اساس تحلیل عقلی

رابطه جزء و کل و با توجه به تعریف «مجموعه»)

(11) این مجموعه ممکنات بالذات محتاج همه اجزایش است. (استنتاج از (9) و (01))

(21) هر موجودی که در وجود یافتن محتاج باشد، واجب بالذات نیست. (بر اساس تعریف

«واجب بالذات»)

(13) این مجموعه ممکنات بالذات، واجب بالذات نیست. (استنتاج از (11) و (21))

(41) هر موجودی که واجب بالذات نباشد، ممکن بالذات است. (استنتاج از (2) و (13))

(51) این مجموعه ممکنات بالذات، خود ممکن بالذات است. (استنتاج از (13) و (41))

(16) این مجموعه ممکنات بالذات علتی دارد. (استنتاج از (4) و (51))

(17) علت این مجموعه ممکنات بالذات:

یا

(71/a) همه اجزای آن است؛

یا

(71/b) یک یک اجزای آن است؛

یا

(71/c) بعضی از اجزای آن است؛

یا

(71/d) خارج از مجموعه است. (استنتاج از (16) و بر اساس دوران عقلی)

(81) مجموعه ممکنات بالذات همان اجزای آن است (بر اساس تحلیل عقلی با توجه به تعریف

«مجموعه»)

(91) هیچ موجودی علت خودش نیست. (بر اساس اصل امتناع تناقض)

(20) همه اجزای مجموعه، علت مجموعه ممکنات بالذات نیستند. (استنتاج از (81) و (91))

(21) یک یک اجزای مجموعه، علت مجموعه ممکنات نیستند. (استنتاج از (01) و (11))

(22) ترجیح بدون مرجح محال است. (بر اساس امتناع تناقض و با توجه به تعریف «ترجیح»)

(23) علت بودن برخی از اجزا برای مجموعه ممکنات بالذات، ترجیح بدون مرجح است. (بر

اساس تحلیل عقلی و با توجه به تعریف «ترجیح»)

(24) علت بودن برخی از اجزا برای مجموعه ممکنات بالذات محال است. (استنتاج از (22) و

(24))

(25) هر موجودی که داخل در مجموعه ممکنات بالذات نباشد، واجب بالذات است. (بر اساس

اصل امتناع تناقض و (8))

(26) علت این مجموعه ممکنات بالذات، خارج از مجموعه است. (استنتاج از (71)، (20)، (21)

و (24))

(27) علت این مجموعه ممکنات بالذات، واجب بالذات است. (استنتاج از (25) و (26))

(28) این شیء موجود:

یا

(28/a) واجب بالذات است (صورت 3/a)؛

یا

(28/b) علتش واجب بالذات است (صورت 6/a)؛

یا

(28/c) عِلَّتْ عِلَّتِ أَنْ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ اسْتِ (صورت 8/α)؛

یا

(28/d) در ضمن مجموعه‌ای از ممکنات بالذات است که علت آن مجموعه، واجب بالذات است

(صورت 8/b). (استنتاج از (3)، (6)، (8) و (27))

(29) در هر صورت، واجب بالذات وجود دارد. (استنتاج از (1) و (27))

(03) خدا یعنی موجود واجب بالذات. (بر اساس تعریف «خدا»)

(31) در هر صورت، خدا وجود دارد. «استنتاج از (29) و (03)»

بنابراین بر اساس معرفت معتبر حاصل از معرفت حضوری و بر پایه قواعد منطقی، نه تنها می‌توان به ردّ شک‌گرایی پرداخت، حتی می‌توان معرفت معتبر به قضیه «خدا هست» را اثبات کرد. در اینجا اشاره به این مطلب لازم است که هر چند این مطلب در متون و منابع کلاسیک اسلامی به صراحت نیامده، می‌توان از آنجا به ویژه از تعلیقات علامه طباطبایی بر جلد ششم اسفار اشاراتی به آن اصطیاد کرد. (صدرالدین شیرازی 1891: 6 / 41 و 51 تعلیقه 3 (م))

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، 5375، ق، الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره، الأمیریة.
- طوسی، نصیرالدین 5355، اساس الإقتباس، تحقیق مدرسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، 0003، الإشارات والتنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 1911، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، 5365، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پراودفوت وین، 1377، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه.
- فنایی اشکوری محمد، 5375، علم حضوری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
- Chisholm. Roderick M.1966, *The Problem Of The Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- \_\_\_\_\_, 1966.Theory Of Knowledge, Englewood Cliffs. N. J. :Prentice – Hall, Inc.
- Chisholm Roderick and Robert Keim 1973, "A System Of Epistemic Logic", Ratio.
- Dancy Jonathan 1992' *A Companion To Epistemology*, Massachusetts: Basil Blackwell.