

## مسئله معیار چالش‌ها و رهیافت‌ها

رحمت‌الله رضایی\*

### چکیده

داشتن معیار برای تشخیص صدق از کذب، و معرفت از غیر معرفت، همواره از مهم‌ترین مسائل در حوزه معرفت‌شناسی بوده است. به استناد همین مسئله، برخی در صدد انتخاب گزینه‌های نسبیّت و شکاکیت برآمده‌اند. از این‌رو، فیلسوفانی کوشیده‌اند تا به تنسیق و تدوین آن بپردازند. یکی از مهم‌ترین مسائل در این باب، آن است که آیا معیار یا معیارهایی برای ارزیابی وجود دارند یا نه؟ اگر وجود دارند، این معیار یا معیارها کدامند؟ در خط مقدم این نزاع، نسبیّت‌گرایان و شکاکان قرار دارند که منکر وجود معیار مطلق برای ارزیابی هستند. اما اندیشمندانی که نسبیّت و شکاکیت را معقول نمی‌دانند، به وجود معیار و یا معیارهایی باور دارند. دستاویز دیگر برای شکاکیت، نحوه دست‌یابی به این معیارهاست که آیا باید جزئی‌گرا بود یا روش‌گرا؟ آنچه در این مسئله می‌تواند قابل دفاع باشد، جزئی‌گرایی است. به اعتقاد حکمای مسلمان، حتی اگر نتوان نحوه دست‌یابی به آن را تبیین کرد، باز هم مجاللی برای شکاکیت فراهم نمی‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** معیار معرفت، معیار صدق، فرامعرفت‌شناسی، نسبیّت، شکاکیت، روش‌گرایی، جزئی‌گرایی، جزئی‌گرایی تبیینی.

### مقدمه

اگر بپذیریم که انسان باورها و اندیشه‌هایی دارد که به یقین، درست و برخی از آنها نیز به طور قطع خطا و ناصواب است،<sup>(۱)</sup> لزوم پرداختن به معیاری برای تشخیص و تعیین اینکه چه باورهایی خطاست و چه باورهایی معرفت محسوب می‌شود، ضرورت می‌یابد و مجالی برای طرح مسئله‌ای به وجود می‌آید که با عنوان «مسئله معیار»<sup>(۲)</sup> شناخته می‌شود. این مسئله از مسائل مهم حوزه معرفت‌شناسی است که امروزه معمولاً آن را زیرمجموعه شاخه‌ای از معرفت‌شناسی می‌دانند که به «فرامعرفت‌شناسی»<sup>(۳)</sup> معروف است. اما این مسئله با چالش‌ها و پرسش‌هایی مواجه است:

نخستین پرسش به تعیین هویت و تفسیر این مسئله مربوط می‌شود. پرسش بعدی آن است که در صورت لزوم معیاری برای تشخیص، آیا چنین معیاری وجود دارد یا نه؟ و اگر وجود دارد، این معیار یا معیارها کدامند؟ و سرانجام اینکه راه دست‌یابی به این معیار یا معیارها چیست؟ آیا راهی برای دانستن شیوه به دست آوردن آن نیز داریم، یا اینکه منطقی ممنوعه‌ای است که آدمی را توان راه‌یافتن بدان‌جا نیست و چون این‌گونه است، باید شکاکیت را معقول و موجه دانست؟ وجود یا عدم معیار و نیز نحوه تحصیل آن، در غرب به مشکلی تبدیل گشته و در سراسر تاریخ فلسفه، کسانی بوده‌اند که به استناد عدم امکان تمییز باورهای صواب از ناصواب، نسبیّت<sup>(۴)</sup> و شکاکیت را موجه دانسته، فیلسوفان دل‌بسته به حقیقت را آشفته ساخته‌اند. آنان مدعی‌اند که هیچ راهی برای تعیین اینکه معرفت چیست و خطا کدام است، وجود ندارد و بنابراین، تنها احتمال موجه آن است که مآلاً نسبیّت و یا شکاکیت را اختیار نماییم. مستمک دوم برای آنان «روش تحصیل معیار» و عدم تبیین کافی از نحوه آن است. روش تحصیل معیار می‌خواهد به این معنای پاسخ دهد که آیا نخست معیاری در اختیار داریم یا بدون معیار، به سراغ موارد خاص می‌رویم و با بررسی تک‌تک آنها، معیاری به دست می‌آوریم؟ شکاک می‌تواند به استناد اینکه انتخاب هر یک از دو صورت مزبور مبتنی و متکی به دیگری است، تحقق هر دوی

آنها را محال بداند. برای حل این معما، راه‌حلهایی مطرح شده که معروف‌ترین آنها، راه‌حل چی‌زم است.

نوشته حاضر برآن است که با اشاره به اهمیت این مسئله، تفاسیر و تبیین‌های آن را مورد توجه قرار دهد، سپس راه‌حل‌های آن را مطرح کند و سرانجام، به ارزیابی پاسخ‌های داده شده و رویکرد متفکران مسلمان پردازد و مشخص نماید که برحسب تعبیر چی‌زم، آیا آنان روش‌گرا هستند یا جرئی‌گرا و یا هیچ کدام. اما لازم است پیش از آن، نگاهی به پیشینه این بحث داشته باشیم.

### پیشینه «مسئله معیار»

نخستین فیلسوفی که گفته می‌شود این مسئله را مطرح نموده، پیرهون (Pyrrho) است؛ اما درباره دیدگاه‌های وی تردیدهای بسیاری وجود دارد.<sup>(۵)</sup> به نظر می‌رسد که اصطلاح «معیار» در حدود سال ۳۰۰ ق.م. وارد فلسفه شده باشد؛ اما اینکه چه کسی آن را مطرح نمود برای ما معلوم نیست.<sup>(۶)</sup> برخی معتقدند: احتمالاً منشأ آن کتابی از اپیکور با عنوان *درباره معیار یا قانون*<sup>(۷)</sup> است.<sup>(۸)</sup> اما اولین فیلسوفانی که به صراحت آن را مطرح نموده‌اند، سکتوس امپیریکوس (Sextus Empiricus)، مونتینی، کاردینال مرسیه (Cardinal D. J. Mercier) و برخی فیلسوفان معاصر مانند رودریک چی‌زم (Roderick Milton Chisholm)، نکولاس رشر (Nicholas Rescher)، پل کی. موزر (Paul K. Moser)، و رابرت آمیکو (Robert Amico) هستند که در ادامه، به برخی دیدگاه‌های آنان اشاره خواهیم کرد.

### اهمیت بحث

این مسئله، همان‌گونه که انگیزه‌ای برای فلاسفه بزرگی همچون دکارت و هیوم بوده، دستاویزی برای شگاکان نیز بوده است. برحسب ادعای شگاکان، تا زمانی که «مسئله معیار» حل نگردیده است، نمی‌توان ادعای معرفت کرد.

چی‌زم درباره اهمیت آن مدعی است:

تصور می‌کنم «مسئله معیار» یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفه است. وسوسه می‌شوم بگویم: کسی به فلسفه‌پردازی آغاز نکرده، مگر اینکه با این مسئله مواجه شده باشد.<sup>(۹)</sup>

بدین‌روی، حل مسئله معیار پیش‌فرض هر نوع فکر و اندیشه‌ای بوده و بر آن تقدّم منطقی دارد. (توضیح آن در ادامه خواهد آمد.)

شهید مطهری می‌گوید:

مسئله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی می‌توان اساسی‌ترین مسائل شمرد؛ زیرا راه رئالیسم از ایده‌آلیسم یا سوفیسم و راه فلسفه جزمی (دگماتیسم)، که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قدیم و جمیع حکمای دوره اسلامی و دکارت و لایب‌نیس و عده‌ای دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند، از راه فلسفه شکاکان (سپتی‌سیسم)، که به وسیله پیرهون در حدود قرن چهارم قبل از میلاد در یونان تأسیس شد و در یونان و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد، از همین جا جدا می‌شود.<sup>(۱۰)</sup>

بنابراین، همین مسئله است که مسیر ایده‌آلیسم و رئالیسم معرفتی را از همدیگر جدا می‌کند. توضیح آنکه از تعریف «صدق»، بخصوص بنابر تفسیر «حداقلی» آن، نمی‌توان استنتاج کرد که در خارج، باور صادق داریم یا نه. به تعبیر دیگر، اگر کسی شکاک است، نوعاً در تعریف «صدق» یا تعریف «معرفت» به «باور صادق موجه» نیست؛ زیرا ممکن است شکاک نیز بپذیرد که معرفت همان باور صادق موجه است، اما وی مدعی است که چنین معرفتی در اختیار نداریم. از این‌رو، شکاکیت وی در موجودیت و یا معدومیت مصادیق و روش تشخیص معرفت است. بنابراین، ردّ سخن شکاک ممکن و میسر نخواهد شد، مگر اینکه «مسئله معیار» را حل و فصل نموده باشیم. همچنان‌که در بحث «صدق» و تعریف آن گفته‌اند، آن بحث در قبال رئالیسم بودن یا ائدالیسم

بودن بی‌تفاوت و خنثاست؛ یعنی هم با رئالیست بودن سازگار است و هم با ایده‌آلیست بودن؛<sup>(۱۱)</sup> همان‌گونه که با شکاک بودن نیز سازگار است. انتخاب موضعی در قبال آن دو، مستلزم داشتن معیار و حل سرنوشت آن است. بنابراین، در معرفت‌شناسی، به معیار و ابزاری نیاز داریم که بدان وسیله بتوانیم در باب ارزش دانش و مطابقت باورهای خود با واقع، داوری نماییم. حال ممکن است به استناد سخن *خواجه نصیرالدین طوسی* در پاسخ به اشکالی منسوب به *بابا افضل کاشانی*، تردیدی در این ادعا ایجاد شود. *بابا افضل* مدعی است: اگر علم ادراک صورت مطابق با خارج باشد، لازمه آن دور است:

و الشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج.<sup>(۱۲)</sup>

اما *خواجه* چنین جواب می‌دهد:

أن المطابقة غير الشعور بها وإنما اشترط فيه الاول دون الثاني.<sup>(۱۳)</sup>

براین اساس، آنچه در معرفت‌شناسی اهمیت دارد مطابقت با خارج است؛ اما علم به مطابقت و احراز آن - که به مسئله معیار مربوط می‌شود - در فرایند معرفت، ضرورتی ندارد. اما این سخن *خواجه* می‌تواند این‌گونه نیز تفسیر گردد که این بحث - یعنی علم به مطابقت - بخشی معرفت‌شناسانه نیست و خارج از مباحث معرفت‌شناسانه است. اگر تحلیل سنتی معرفت را در غرب مدنظر قرار دهیم، می‌توان گفت: مباحث معرفت‌شناسانه سنتی حول محور چپستی عناصر آن - یعنی باور، صدق، توجیه و منابع آنها - دور می‌زند و پس از گوتیه، این مباحث به کفایت یا عدم کفایت آن تحلیل و به سوی مباحث دیگر سوق داده شده است.<sup>(۱۴)</sup> آنچه پیش‌فرض‌های این مباحث را تشکیل می‌دهد، عمدتاً مطرح نمی‌گردد و اگر هم مطرح بوده - مانند شکاکیت - جایگاهش چندان روشن نبوده؛ اما اخیراً این ابهام برداشته شده و تمام این مسائل را در حوزه فرامعرفت‌شناسی قرار داده‌اند.<sup>(۱۵)</sup>

برخی مانند ریچارد فومرتون (Richard Fumerton) و پل موزر براین باورند که مباحث مرتبط با معرفت‌شناسی را باید با تقلید از مباحث فلسفه اخلاق، که به فرااخلاق<sup>(۱۶)</sup> و اخلاق

هنجاری<sup>(۱۷)</sup> تقسیم می‌شود، به فرامعرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی هنجاری<sup>(۱۸)</sup> تقسیم کرد.<sup>(۱۹)</sup> به نظر آنان، مباحث مربوط به پرسش اخیر، به حوزه فرامعرفت‌شناسی تعلق دارد که باید پیش از همه مطرح شود. بسیاری از مباحث مطرح، مثل «شکاکیت»، «برون‌گرایی»<sup>(۲۰)</sup> و «درون‌گرایی»<sup>(۲۱)</sup> به اعتقاد فومرتون، از جمله مباحث مربوط به فرامعرفت‌شناسی است.<sup>(۲۲)</sup> در نتیجه، حاصل سخن خواجه آن است که آنچه در معرفت‌شناسی مورد بحث بوده، مطابقت است، اما علم به مطابقت بحثی است جداگانه، نه اینکه مهم نیست؛ زیرا - همان‌گونه که قبلا در باب اهمیت آن گفته شد - در واقع، مسیر شکاک از غیر آن در همین جاست که از همدیگر جدا می‌شود.

### تبیین مسئله

یکی از مهم‌ترین و مشهورترین تفاسیر این مسئله، تفسیری است که فیلسوف برجسته غربی، رودریک چی‌زم، ارائه داده است. وی در جاهای گوناگون به این بحث پرداخته است. وی آخرین بار آن را در کتابی با عنوان *مسئله معیار*، که در سال ۱۹۹۶ به چاپ رسیده، به بحث گذاشته است. او می‌کوشد این مسئله را با نقل به معنای عبارت موننتنی در *مقالات* و مثالی از دکارت، تفسیر و تبیین نماید. چی‌زم با تفکیک میان دو دسته مسائل ذیل، می‌گوید: پرسش دوم به مسئله معیار مربوط می‌شود.<sup>(۲۳)</sup>

(A) به چه چیزی معرفت داریم؟ گستره معرفت ما تا کجاست؟

(B) چگونه تعیین نماییم که معرفت داریم؟ یا معیار معرفت چیست؟

وی در توضیح مسئله، تمثیلی از دکارت می‌آورد. دکارت با تشبیه باورها به سبدهای از سیب، می‌گوید: اگر بخواهید سیب‌های خوب را از سیب‌های بد تفکیک نمایید، به معیاری برای سنجش خوبی و بدی نیاز دارید. در باب سیب، معیارها مثل رنگ و بو و مانند آن وجود دارد. بنابراین، می‌توان آنها را از همدیگر جدا کرد و نگذاشت که آفت به سیب‌های خوب سرایت کند.

اما درباره باور، این‌گونه نیست.

زمانی که از سیب به باور برمی‌گردیم، مسئله کاملاً فرق می‌کند. در مورد سیب، روشی - یعنی: معیاری - داشتیم که سیب‌های خوب را از سیب‌های بد تفکیک نماییم؛ اما در مورد باور، روش یا معیاری برای تفکیک باورهای خوب از باورهای بد در اختیار نداریم، یا دست‌کم، تاکنون چنین معیاری را نداشته‌ایم. پرسش آغازین ما این بود: چگونه می‌توانیم به باوری بگوییم خوب یا بد؟ به تعبیر دیگر، پرسیدیم: روش مناسب برای گزینش باورهای خوب و باورهای بد چیست؟ یعنی: چه باورهایی موارد حقیقی معرفت‌اند و چه باورهایی نه؟<sup>(۲۴)</sup>

حال می‌فهمیم که ما بر روی چرخه هستیم. اول می‌خواستیم باورهای خوب و باورهای بد را بشناسیم. برای شناخت آن، می‌بایست روشی داشته باشیم؛ روشی که گزینش نماییم چه باورهایی خوب هستند و چه باورهایی بد. اما برای جدا کردن باورهای خوب از باورهای بد، روش‌هایی خوب و روش‌هایی بد (شیوه‌هایی خوب و شیوه‌هایی بد) وجود دارند. و بدین‌روست که ما اکنون با مسئله جدیدی مواجه‌ایم: چگونه انتخاب و گزینش نماییم که چه روش‌هایی خوب هستند و چه روش‌هایی بد؟<sup>(۲۵)</sup>

طبق این تفسیر و پاسخ‌های داده شده از سوی وی، «مسئله معیار» در واقع، به این موضوع می‌پردازد که معرفت با معیار آغاز می‌گردد یا بدون معیار؟ یعنی در واقع، آنچه را چی‌زم تحت عنوان «مسئله معیار» بیان داشته است، تنها به روش تحصیل معیار مربوط می‌شود و به نظر وی، تحصیل معیار مسبق به ملاحظه موارد جزئی است. تنها پس از آن است که می‌توان معیاری را تحصیل و از آن در سایر موارد استفاده کرد.

برخی دیگر آن را به نحوی متفاوت بیان نموده‌اند:

معرفت‌شناسی علمی است که درباره اعتبار معرفت تحقیق می‌کند. به دلیل اینکه معرفت اساساً احتمالی است، نیاز به توجیه و اثبات و اعتبار دارد. برای تحقیق

درباره اعتبار معرفت، نیاز به معیاری داریم که نشان دهد آیا معرفتی معتبر است یا نه، و کی معتبر است، و این معیار می‌تواند معرفت خیالی را از معرفت واقعی تفکیک نموده، برای تشخیص معرفت صادق، کافی باشد. چنین معیاری می‌تواند معرفت یا غیر معرفت باشد. اما اگر این معیار معرفت باشد، خود نیز احتمالی است و نیاز به معیاری برای اعتبار دارد که منتهی به دور می‌شود. اما اگر این معیار از جنس معرفت نباشد، چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟<sup>(۲۶)</sup>

این نویسنده پس از بررسی موارد گوناگون می‌گوید: پاسخ آن است که هیچ چیزی نمی‌تواند باشد؛ زیرا به هر حال، منتهی به دور می‌شود. بنابراین، چنین معیاری در اختیار نداریم.<sup>(۲۷)</sup> بنابراین، به نظر می‌رسد که روش تحصیل معیار، بخشی از مسئله است. بر این اساس، «مسئله معیار» نه محدود به نخستین معرفت‌های انسان است و نه نحوه تحصیل این معیار به تنهایی، بلکه «معیار» را می‌توان چنین تعریف کرد:

امارت یا دلیلی است که بدان بتوان امری را از امر دیگری تشخیص داد؛ بنابراین، ملاک حقیقت عبارت است از: دلیل، که بدان ما می‌توانیم حق را از باطل بازشناخته و از خلط و اشتباه حق با باطل اجتناب ورزیم.<sup>(۲۸)</sup>

مشابه این تعمیم را در سخنان برخی افراد دیگر نیز می‌توان دید.<sup>(۲۹)</sup> بدین سان، به دست می‌آید که «مسئله معیار»، مسئله‌ای است عام و به تعبیر برخی، مشتمل بر دو بحث است: یکی تعیین قلمرو و گستره معرفت، و دیگری نحوه تدوین معیار.<sup>(۳۰)</sup> بنابراین، بحث مزبور اولاً، اختصاص به نخستین معرفت و دانش‌های انسان ندارد، بلکه بجز موارد اندک، در تمام معرفت‌ها به این معیار نیاز داریم، ثانیاً، بحث در باب وجود و عدم این معیار است و سرانجام، نحوه تحصیل یا تدوین این معیار. پس دو بحث مهم قابل طرح است:

نخست وجود و عدم معیار برای ارزشیابی و تعیین معرفت، که اگر نتوان چنین معیاری را معرفی کرد، ادعای نسبیت‌گرایان موجه می‌نماید و لازمه آن نیز نوعی شکاکیت است. دوم، بر



فرض وجود معیار، تبیین نحوه به دست آوردن آن معیار است. آنچه چی‌زم مطرح کرده، تنها همین مسئله است.

### معیار صدق

لازم است توجه کنیم که «مسئله معیار» - بنابر تمایزی که ارائه دادیم - متفاوت از معیار صدق است. در بحث «معیار صدق»، آنچه مهم می‌نماید تمایز آن از تعریف «صدق» است. برای این منظور، «معیار صدق» را به ثبوتی و اثباتی تقسیم کرده‌اند.<sup>(۳۱)</sup> معیار ثبوتی می‌تواند ناظر به تعاریف و تفاسیری باشد که از صدق ارائه شده است؛ مثل نظریه «مطابقت»، «انسجام‌گرایی» و نظریه‌های دیگر. اما معیار اثباتی ناظر به شیوه‌های اثبات و احراز صدق است و بدین‌روی، می‌تواند همان معیار صدق باشد که در صدد احراز صادق از غیر صادق است.

به طور کلی، «تعریف» عموماً در پی ارائه معنای واژه مورد نظر است، اما «معیار» ناظر به تعیین مصداق است؛ یعنی اگر بخواهیم بدانیم فلان مصداق، مصداق آن تعریف است یا نه، باید از معیاری استفاده کنیم، در حالی که تعریف نظری به مصداق خاص ندارد و در این‌باره، لایشرط است. به تعبیر دیگر، تعریف صدق در پی ارائه معنای «صدق» است و معیار وسیله‌ای در اختیار انسان می‌نهد تا بگوید که چیزی صادق و مطابق واقع است یا نه؛ چنان‌که گفته‌اند:

و لیس معنی «مطابقة القضية للواقع» الا ثبوت المحمول للموضوع فی ظرف الواقع.  
فالقضية تدلّ بالدلالة التضمينية على المطابقة للواقع؛ و اما کون تلك المطابقة واقعة و  
متحققّة فی نفس الامر، فخرج عن مفهوم القضية.<sup>(۳۲)</sup>

آنچه در تعریف «صدق» یا «معرفت» شرط است مطابقت است؛ اما اینکه با واقع نیز مطابق است، مسئله دیگری است - همان‌گونه که قبلاً بیان شد - که ارتباطی با تعریف «صدق» ندارد. از این‌رو، تعریف «صدق» می‌تواند با ایده‌آلیسم و رئالیسم جمع شود؛ همان‌گونه که تعریف «معرفت» می‌تواند با «شکاکیت» جمع گردد. آنچه به «مسئله معیار» مربوط می‌شود تعیین مصداق

صدق و معرفت است. شهید مطهری نیز با تفکیک میان وجود حقیقت و خطا و میزان تشخیص حقیقت از خطا، به این مسئله اشاره دارد. (۳۳) ایشان بیان داشته است:

آنچه [در ملاک صدق] مورد نظر است این است که ملاک صحت و غلط بودن چیست، نه اینکه ملاک تشخیص صحیح از غلط چیست. اینها دو مسئله و دو مطلب است. ملاک تشخیص، یک مطلب است و ملاک صحیح و غلط بودن، مطلب دیگر. (۳۴)

بدین سان، بحث «تعریف صدق»، که گاه از آن نیز به عنوان «ملاک صدق» یاد می‌کنند، از بحث «معیار صدق» - یعنی تشخیص معرفت و باور صادق از غیر آن - جداست؛ همان‌گونه که «معیار صدق» غیر از «مسئله معیار» است. نکته مهم آن است که گویا بسیاری در تمایز نهادن میان تعریف «صدق» و معیار آن اتفاق نظر دارند، اما آنچه مهم است تعیین مصداق تعریف و معیار است؛ یعنی چه وقت می‌توان گفت: فلان نظریه تعریف ارائه می‌کند یا معیار؟ برای مثال، کسانی همچون مکی مدعی شده‌اند که نظریه تارسکی معیاری از صدق ارائه می‌دهد، نه تعریفی از آن، در حالی که خود تارسکی آن را «تعریف صدق» می‌داند. (۳۵)

### معیار معرفت

اما «معیار معرفت»، که از آن با نام «مسئله معیار» - بنابر تفسیر مورد نظر - یاد نموده‌اند، درصدد تشخیص معرفت و تعیین قلمرو آن است. اما در تعیین اینکه معیار تشخیص کدام است، اختلاف‌های بسیار وجود دارد. برخی داشتن چنین معیاری را نفی می‌کنند. اینان به نسبت‌گرایان معروفند. (۳۶) اما طیف وسیعی از فیلسوفان هستند که دیدگاه نسبت‌گرایانه را بر نمی‌تابند و به وجود معیارهایی قایلند، گرچه بعضی از این معیارها ممکن است باز هم به نسبت‌گرایی منتهی گردد؛ مثل کسانی که مرجعیت افراد، توافق و اجماع اهل نظر، (۳۷) یا نفع و ضرر را معیار می‌دانند. (۳۸) گروهی نیز اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری را وسیله قرار داده‌اند. (۳۹) برخی نیز علم و

شناخت را معیار شناخت می‌دانند<sup>(۴۰)</sup> و برخی دیگر، تبیین‌گرایی را (که در ادامه، به آن خواهیم پرداخت)؛<sup>(۴۱)</sup> چنان‌که از «انسجام‌گرایی» نیز گاه به عنوان معیار نام برده شده و گاه از اصل «تناقض» در این زمینه یاد شده است.<sup>(۴۲)</sup> به طور کلی، عقل‌گرایان غرب معیاری را معتبر شمرده‌اند و تجربه‌باوران معیار دیگری را.<sup>(۴۳)</sup> آنچه از نظر عقل‌گرایان که نمونه آنان دکارت است مهم است معیارهایی همچون فطرت، بدهت یا وضوح و تمایز است. وی مدعی است: هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود، از شتاب‌زدگی و سبق ذهن و تمایل پیرهیزم، مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه در آن نماند.<sup>(۴۴)</sup>

در حوزه اندیشه اسلامی نیز می‌توان کمابیش اختلافاتی را مشاهده کرد. اما اگر به طور کلی در نظر بگیریم، به دلیل آنکه معرفت سطوح متفاوتی دارد - مثل معرفت علمی، معرفت فلسفی، و معرفت دینی - و معرفت‌های فلسفی نیز لایه‌های متعدد دارد و آنچه روشن است تفاوت بسیار این لایه‌هاست، به گونه‌ای که به هر یک هویت جداگانه بخشیده، می‌توان از معیارهای متعدّد و متکثر و متناسب با این لایه‌ها سخن گفت. در نتیجه، معرفت علمی معیاری خواهد داشت و معرفت فلسفی معیاری دیگر؛ همان‌گونه که معرفت دینی معیار خاص خود را دارد؛ مثل آموزه‌های دینی. اقسام و انواع دیگر معرفت نیز به همین صورت است. همان‌گونه که از خطاهای پوزیتیویست‌ها آن بود که معیار واحد را برای تمامی این سطوح معتبر شمردند و در پرتو یک معیار، به طرد و نفی حوزه‌های دیگر پرداختند، خطاست که یک معیار را برای تمام سطوح معرفت، عام و تام بدانیم.

از سوی دیگر، این را نیز می‌دانیم که ممکن است معیار، خود سطوح متعدّد و درجه‌بندی‌هایی داشته باشد؛ مثل معیار عام و خاص. برخی معیارها عام هستند؛ مثل اصل «امتناع تناقض»؛ اما برخی دیگر خاص‌تر بوده، عمومیت چندانی ندارند؛ یعنی می‌توان:

میان آنها سلسله مراتبی در نظر گرفت، به نحوی که بنای اصولی که کلیت آنها کمتر

است بر اصولی که کلیت آنها بیشتر است، قرار گیرد، و بنای اصولی که کلیت آنها بیشتر است بر اصولی که قائل به خود است، و به نام «اصول اولی» خوانده می‌شود. (۴۵)

غرض از این سخن آن است که می‌توان سلسله مراتبی از معیارها را منظور کرد که هر یک دارای کارکرد خاصی بوده، در حوزه‌های معین معرفتی کاربرد دارند، و چه بسا در یک حوزه چند معیار کاربرد داشته باشد. از این رو، با توجه به ساحت‌های گوناگون معرفت، می‌توان معیارهای متناسب با این ساحت‌ها را داشت. ممکن است در ساحتی یک معیار کافی باشد؛ مثل بداهت در برخی علوم؛ و در برخی دیگر، علاوه بر آن، معیارهای دیگری نیز لازم باشد. و چه بسا در عرصه‌ای - مثل علوم تجربی - از چندین معیار استفاده شود؛ مثل کارآمدی، سازگاری، انسجام، و تبیین‌گرایی و نظایر آن، هرچند ممکن است برخی از این معیارها، مثل انسجام‌گرایی، تبیین‌گرایی یا عدم تناقض و همانند آنها، به همدیگر قابل تحویل باشند. بنابراین، باید میان سطوح گوناگون معیار، تفکیک کرد؛ همان‌گونه که لازم است میان شاخه‌ها و لایه‌های گوناگون معرفت و دانش نیز تفکیک صورت گیرد.

در حوزه اندیشه اسلامی، آنچه درخور توجه می‌نماید توجه به منطق به عنوان معیار است که این مسئله نیازمند توضیح است. شهید مطهری با تفکیک میان ملاک صحت و غلط بودن و ملاک تشخیص صحیح از خطا، موضوع دوم را مربوط به «مسئله معیار» دانسته، منطق را به عنوان معیار معرفی می‌کند. (۴۶) به دلیل آنکه «مسئله معیار» به حوزه فرامعرفت‌شناسی تعلق دارد، منطق - در صورتی که معیار باشد - نوعی تقدم بر مباحث معرفت‌شناسانه دارد، برخلاف آنچه رواقیان معتقد بودند. از نظر آنان، معرفت‌شناسی بخشی از منطق است. (۴۷) از این رو، می‌توان گفت: بحث از «مسئله معیار» یک بحث منطقی است، نه معرفت‌شناسانه. (۴۸) این نظر با تعریف منطق نیز سازگار است: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر». (۴۹)

بنابراین، منطق ابزاری برای هرگونه ارزشیابی است، (۵۰) بخصوص اینکه برخی از متفکران

مسلمان تصریح دارند: «الابتداء بالمنطق واجب.»<sup>(۵۱)</sup> و این وجه دیگری است برای تقدّم «مسئله معیار» و منطق.

اما یادآوری مسئله‌ای درخور توجه می‌نماید و آن جایگاه منطق و نسبت آن با معرفت‌شناسی است؛ چنان‌که نسبت منطق و ادبیات سال‌ها منشأ مشاجراتی بوده است.<sup>(۵۲)</sup> به تعبیر دیگر، آیا می‌توان مدعی شد که هر نوع فکر و اندیشه‌ای ناگزیر با منطق آغاز می‌شود و منطق ابزاری برای ارزیابی تمامی اندیشه‌های بشری است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، می‌توان مدعی شد که منطق بر تمامی علوم تقدّم دارد و حتی فکر تابع منطق است، نه اینکه منطق تابع فکر باشد. حال اگر منطق را معیار بدانیم و «مسئله معیار» از جمله مسائل منطقی باشد، می‌توان مدعی شد که این بحث هویت منطقی دارد، نه معرفت‌شناسانه و این با «از مبادی بودن» این بحث نیز سازگار است. اما باید توجه داشت که گرچه سنخ مباحث منطق با معرفت‌شناسی تفاوت دارد،<sup>(۵۳)</sup> ولی به نظر می‌رسد تبیین ارتباط آن دو و جایگاهشان نسبت به یکدیگر هنوز مبهم است، بخصوص در عرصه اندیشه اسلامی که منطق و معرفت‌شناسی همچنان درهم آمیخته‌اند. بدین‌رو، به راحتی نمی‌توان از آنچه در باب تقدّم منطق گفته شد، استنتاج کرد که منطق حتی بر معرفت‌شناسی نیز تقدّم دارد، علاوه بر اینکه منطق «لیس بألة لجمیعها»<sup>(۵۴)</sup> از این‌روست که برخی منطق را تابع فکر و اندیشه می‌دانند، نه عکس آن.<sup>(۵۵)</sup> در نتیجه، نمی‌توان مدعی شد که به رغم جایگاه رفیع منطق، منطق رسمی ابزاری برای تمام دانش‌های بشری است، تا تقدّم آن بر تمام علوم و دانش‌های بشری استنتاج شود. و این سخن امروزه طرفداران بسیاری دارد؛ مثل عرفا و برخی گرایش‌های فلسفی غرب که چارچوب منطقی حاکم را بر نمی‌تابند.

اما در «مسئله معیار»، با توجه به سطوح گوناگون معیار، می‌توان منطق را معیار ارزیابی دانست، ولی این سخن به معنای نفی سایر معیارها نیست. از این‌رو، معیار دانستن منطق می‌تواند به این معنا باشد که چون در فرایند استنتاج از منطق و قواعد آن استفاده می‌شود، می‌توان آن را معیار دانست، بخصوص با توجه به سلسله مراتب معیار و استفاده همزمان از چند معیار برای

ارزشیابی یک حوزه، گرچه منطق متداول ابزاری برای ارزیابی تمامی دانش‌ها نیست؛ چنان‌که - دست‌کم - نمی‌توان بسیاری از مسائل دینی و عرفانی را با منطق رسمی توجیه و تفسیر کرد.

### روش تحصیل معیار

مسئله مهم و چالش برانگیز دیگر، مسئله «روش تحصیل معیار» است؛ همان مسئله‌ای که چی‌زم در تفسیر «مسئله معیار» مطرح نمود که آیا معرفت با معیار آغاز می‌شود یا عکس آن است؟ مسئله مزبور شبیه معمای معروفی است که «آیا خداوند ابتدا مرغ را آفرید یا تخم مرغ را؟» اگر اول مرغ را آفرید، لابد پیش از آن، تخم مرغی بوده که از آن مرغ را آفریده است، و پیش از تخم مرغ نیز باید مرغی باشد تا تخم مرغ را به وجود آورد و الی آخر، که نتیجه آن تسلسل است. از سوی دیگر، اگر اول تخم مرغ را آفریده است، در آن صورت نیز لابد مرغی پیش از آن بوده که سبب پیدایش تخم آن شده است، و اگر مرغی بوده، ناگزیر تخم مرغی پیش از آن بوده و هکذا، که آن نیز به تسلسل می‌انجامد. به دلیل آنکه وجود هر یک از این دو به وجود دیگری وابسته است، به نحوی که وجود هر یک متفزع بر وجود دیگری است، در نتیجه، هیچ‌یک نمی‌تواند به وجود آید. پارادوکس‌های زنون الثائی (ح ۴۸۹ ق.م) را از جهتی می‌توان مشابه این معما دانست. در یکی از این پارادوکس‌ها، فرض بر این است که آخیلیس (قهرمان نامی حماسه «همرس» به نام ایلیاد) با لاک پشت مسابقه دو می‌گذارد. چون آخیلیس ورزش‌کار است، اجازه می‌دهد که لاک‌پشت حرکت را آغاز کند. حال در زمانی که آخیلیس به مکانی می‌رسد که لاک‌پشت از آن حرکت را آغاز کرده است، لاک‌پشت به نقطه دیگری پیش رفته است و وقتی آخیلیس به آن نقطه می‌رسد، آن‌گاه لاک‌پشت باز هم فاصله دیگری را - اگرچه خیلی کوتاه - پیش رفته است. بدین‌سان، آخیلیس همواره به لاک‌پشت نزدیک‌تر می‌شود، اما هیچ‌گاه عملاً نمی‌تواند به آن برسد (بنابر این فرض که یک خط از شماری نامتناهی از نقاط ساخته شده است) زیرا در آن صورت، آخیلیس باید یک فاصله نامتناهی را طی کند. پس بنابر فرض فیثاغوریان، آخیلیس هیچ‌گاه نمی‌تواند به لاک‌پشت برسد. (۵۶)

مسئله نحوه تحصیل معیار نیز در پی آن است که دریابد آیا نخست معیار معرفت را در اختیار داریم یا معرفت بدون معیار را، و به دنبال آن است که می‌توانیم معیاری را تحصیل نماییم. به عبارت دیگر، آیا معیار امری پیشینی است یا پسینی؟ اگر پسینی است، روش تحصیل آن چگونه است و چگونه می‌توان بر آن اعتماد کرد؟ و اگر معیارها پیشینی و غیر تجربی‌اند، آنها کدامند؟ و آیا - علی‌القاعده - می‌توان معیار پیشینی داشت که هیچ وابستگی به تجربه نداشته باشد؟ و در صورت وجود، به کدام دلیل باید پذیرش آن را معقول و موجه دانست؟

بنابراین، آنچه اکنون مهم است، حل یا انحلال این مسئله است. همان‌گونه که قبلاً اشاره گردید، افرادی بوده‌اند که مدعی‌اند این مسئله قابل حل نیست. به ادعای آنان، نتیجه تأمل و بررسی آن است که شکاکیت را پیشه خود سازیم. بدین‌روی، اگر کسی در این مسئله دچار شک و تردید شود می‌توان شکاکیت وی را «شکاکیت در معیار» نامید که پیرهون - بنا به ادعا - نمونه این‌گونه افراد بوده است. اما بسیاری بر این باورند که این مسئله قابل حل است و بدین منظور، راه‌حلی‌هایی پیشنهاد کرده‌اند که به بررسی آنها می‌پردازیم.

## راه‌حل‌ها

پاسخ‌های داده شده به این مسئله عبارتند از:

- الف. گروهی معتقدند: ما معرفت را با موارد جزئی آغاز می‌کنیم، بی‌آنکه معیاری در اختیار داشته باشیم؛ بعداً با استفاده از این موارد جزئی، معیاری را تحصیل می‌نماییم. بنابراین، در بدو امر، معیاری در اختیار نداریم. اینها همان گروهی هستند که چی‌زم آنها را «جزئی‌گرا»<sup>(۵۷)</sup> می‌نامد. ب. گروه دیگری معتقدند: ما معیاری در اختیار داریم و معرفت را با استفاده از همان معیار آغاز می‌کنیم. اینها گروهی هستند که چی‌زم بر آنها واژه «روش‌گرا»<sup>(۵۸)</sup> را اطلاق می‌کند. ج. موضع سوم، موضع شکاک است که می‌گوید: ممکن نیست صورت اول را بپذیریم، مگر اینکه صورت دوم را پذیرفته باشیم، و نمی‌توان صورت دوم را پذیرفت، مگر اینکه صورت اول

را بپذیریم. بنابراین، نمی‌توانید هیچ‌یک از دو صورت مزبور را بپذیرید. در نتیجه، تنها وجه معقول آن است که شکاکیت را اختیار نماییم. چی‌زم از این سه دیدگاه نام برده است، اما راه‌حل دیگری نیز اخیراً افزوده شده است.

د. جزئی‌گرایی تبیینی موضع چهارمی است که در مواجهه با مسئله معیار اختیار شده است که می‌توان آن را ترکیبی از دو موضع گذشته و برخی پیش‌فرض‌ها دانست. اکنون پس از ارائه صورت مسئله، بجاست به توضیح راه‌حل‌های ارائه شده و ارزیابی آنها پرداخته شود تا معلوم گردد کدام‌یک قابل پذیرش و کدام یک غیرقابل پذیرش هستند.

#### ۱. روش‌گرایان

اینان مدعی‌اند که ما معیاری در اختیار داریم و با استفاده از آن می‌توانیم تشخیص دهیم چه چیزی معرفت است و چه چیزی نیست؛ یعنی در مقام تحصیل معیار، پیش از آنکه معرفت به موارد جزئی و خاص داشته باشیم، معیار معرفت را در اختیار داریم که به زعم تجربه‌گرایان، تجربه حسّی معیار تشخیص معرفت است و به زعم عقل‌گرایان، عقل یا معرفت‌های قبلی یا فطری معیار تشخیص و احراز معرفت است. نمونه تجربه‌گرایان جان لاک و پوزیتیویست‌ها بودند و نمونه عقل‌گرایان افلاطون، لایب‌نیس و دکارت. دکارت فطرت و عقل یا وضوح و تمایز را به عنوان معیار برشمرد. برای او، هر آنچه در این قالب بگنجد معرفت محسوب می‌شود؛ (۵۹) چنان‌که برای تجربه‌گرایان، اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری همین حکم را دارد. بنابراین، روش‌گرایی سرنوشت مشترکی است که بسیاری از تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان را حول محور خود جمع می‌کند. همین امر دکارت را از فلاسفه مسلمان جدا می‌کند؛ یعنی به رغم اینکه هم دکارت و هم فلاسفه مسلمان عقل‌گرا و مبناگرا هستند، یکی می‌شود روش‌گرا و دیگری می‌شود جزئی‌گرا (که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد).



## ۲. جزئی‌گرایان

جزئی‌گرایان مدعی‌اند که ما معرفت را با بررسی موارد جزئی آغاز می‌کنیم، پیش از آنکه معیاری در اختیار داشته باشیم. پس از ارزیابی این موارد است که با تعمیم، دست به اصطیاد معیار می‌زنیم. نمونه جزئی‌گرایان جورج ادوارد مور است. وی در مقاله معروفش تحت عنوان «دلیل وجود جهان خارج»، که در سال ۱۹۳۹ آن را در فرهنگستان بریتانیا قرائت کرد، می‌گوید: اگر ما به یک یا چند چیز اشاره کنیم، صرف این عمل برهانی خوب - و در واقع - مکفی برای وجود اشیای مادی خارج از ذهن است. وی در ادامه این سخن، ادعا کرد: می‌تواند وجود دو دستش را به صرف دراز کردن آنها ثابت کند و سپس ابتدا دست راستش را دراز کرد و گفت: «این یک دست است» و بعد دست چپش را دراز کرد و گفت: «این هم یک دست دیگر» (۶۰)

چی‌زم، که مدافع این دیدگاه است، می‌گوید:

من مدعی هستم - و البته عده کثیری از فیلسوفان معروف در این امر با من مخالفت خواهند نمود - که برای پی بردن به اینکه آیا به چیزی - همانند دست - معرفت داریم یا نه، لازم نیست هیچ آزمون یا معیاری را به کار گیریم. اسپینوزا این مسئله را به درستی فهمید. بنا به گفته او، برای داشتن معرفت، لازم نیست معرفت داشته باشیم که معرفت داریم، تا چه رسد به اینکه معرفت داشته باشیم که معرفت داریم که معرفت داریم. (۶۱)

وی معتقد است: بدین طریق می‌توانیم نوعی پاسخ به معضل دلیلوس ارائه نماییم و آن اینکه برای دستیابی به معیار، معرفت باید با موارد خاص آغاز شود؛ موارد خاصی که به صدق آنها با وضوح کامل معرفت داریم. وی آن‌گاه می‌کوشد از آنها تعمیم‌سازی کرده، معیاری برای خوبی تدوین نماید؛ معیاری که بیان نماید چرا باوری از نظر معرفت‌شناختی معتبر است. موارد جزئی، که او از آنجا آغاز می‌کند، همان معرفت‌های حسی هستند. او در کتاب *نظریه معرفت* (۶۲) می‌گوید: موضع او همان موضعی است که طرف‌داران عقل متعارف به آن باور دارند. (۶۳) مور، که

چهره شاخص این مکتب بود، ادعا داشت: به امور خارجی همانند دستش، معرفت دارد و در این معرفت هیچ تردیدی ندارد. چی‌زم نیز می‌گوید: به برخی امور حسی معرفت دارد، بی‌آنکه معیاری در اختیار داشته باشد. به تعبیر دیگر، این معرفت‌ها از چنان وضوح و بداهتی برخوردارند که نیازی به معیار ندارند. اگر معیاری لازم است برای ادامه کار است و ما با استفاده از این موارد، می‌توانیم آن معیار را به دست آوریم.

وی در پاسخ به این مسئله که ممکن است حواس اشتباه کنند، می‌گوید: مادام که دلیل قاطعی بر خطای حواس نداریم باید آن را معصوم تلقی کنیم.<sup>(۶۴)</sup> چی‌زم در ادامه مدعی می‌شود: اگر ما بدین‌گونه عمل نماییم، توانسته‌ایم ویژگی‌هایی را که مرسیه برای معیار بیان نموده است، تأمین کنیم. مرسیه مدعی است: هر معیاری باید واجد سه ویژگی باشد: «درونی، عینی و واقعی، بی‌واسطه».<sup>(۶۵)</sup> بنابراین، آغاز معرفت از نظر جزئی‌گرایان با معرفت‌های جزئی است و آن‌گاه با استفاده از آنها می‌توان معیاری به دست آورد.

### ۳. جزئی‌گرایی تبیینی

موزر مدعی است: روش او هیچ‌یک از روش‌های قبلی نیست، بلکه روشی است جداگانه و مستقل. به نظر او، آغاز ارزشیابی معرفت با موارد جزئی است، اما نه بدان‌گونه که جزئی‌گرایان مدعی بودند، بلکه به شیوه‌ای کاملاً متفاوت، که در واقع شاید بتوان این شیوه را حدّ وسط میان دو شیوه قبلی دانست.

راه حلی که موزر ارائه می‌کند، رویکردی است که وی آن را «جزئی‌گرایی تبیینی»<sup>(۶۶)</sup> می‌نامد. توضیحی که او از این راه حل ارائه می‌کند، شبیه راه حلی است که برخی علمای اخلاق برای توجیه گزاره‌های اخلاقی دارند. آنان با استفاده از روشی که به «تعادل بازتابی»<sup>(۶۷)</sup> معروف است، برای توجیه گزاره‌های اخلاقی اقدام می‌کنند.<sup>(۶۸)</sup> اصطلاح «تعادل بازتابی» ابتدا توسط جان رالز (John Rawls) ساخته شد و نلسون گودمن (Goodman) از آن استفاده نمود.<sup>(۶۹)</sup>

موزر با استفاده از این اصطلاح و تشبیه معرفت‌شناسی به علم اخلاق، کوشید «مسئله معیار» را حل نماید. وی معتقد است: از یک سو، ما در موارد خاصی شهودهای معرفتی قابل تجدیدنظر و موقتی به وجود معرفت و توجیه داریم و از سوی دیگر، اصولی وجود دارند. حال می‌توان پرسید: کدام اصول معرفتی تبیینی می‌توانند از یک سو این مصادیق شناخته شده معرفت را توجیه نمایند و از سوی دیگر، بیان کنند که به موارد دیگری که مشمول شهودهای ما نیست، معرفت یا توجیه نداریم. به تعبیر دیگر، ما شهودهایی داریم و این شهودها همان احکام قابل تجدیدنظر و موقتی هستند مبنی بر اینکه در موارد مشخصی، ما دارای توجیه و معرفت هستیم و همین شهودها بیان می‌دارند که در موارد دیگر، این توجیه و معرفت را نداریم. به تعبیر سوم، ما از یک سو، اصولی معرفتی در اختیار داریم، و از سوی دیگر، موارد جزئی از معرفت را. تأمل در هریک، تعادل و موازنه‌ای میان آنها ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که همدیگر را تبیین می‌کنند.

از نظر موزر، کار معرفت‌شناس داوری میان اصول معرفتی و احکام مورد نظر است؛ گاه باید در پرتو اصول معرفتی، در احکام مذکور تجدیدنظر کند، و گاه در پرتو احکام جدید، اصول معرفتی مذکور را مورد بررسی مجدد قرار دهد. از این رو، می‌توان گفت: احکام ما در مورد مصادیق معرفت، با اصول معرفتی، داد و ستد متقابل دارند. این تعامل متقابل اصول و شهودهای موقتی نوعی تعادل بازتابی به وجود می‌آورد. لازمه این کار، به حداکثر رساندن انسجام میان احکام و اصول است و این انسجام تبیینی حداکثری می‌تواند نظریه‌ای معرفتی را توجیه نماید. وی مدعی است: ما معرفت قطعی و دایمی در اختیار نداریم، بلکه آنچه داریم موقتی و غیرقطعی است. معرفت‌های غیرقطعی ما دو دسته‌اند: گروهی از اصول معرفتی‌اند و گروهی در زمره موارد جزئی معرفت ما قرار دارند. معرفت زاده هیچ‌یک از آنها - به تنهایی - نیست. بلکه محصول هر دوی آنهاست. با این نوع کل‌گرایی - یعنی مجموع را مدنظر قرار دادن - ما به معرفتی دست می‌یابیم که قبلاً نداشتیم؛ یعنی بدین طریق، حداکثر تبیین از یک مسئله به دست می‌آید. هر مسئله‌ای که حداکثر تبیین را به نفع خود داشته باشد، ترجیح معرفتی دارد و می‌توان آن را معیار

ارزیابی دیگر معارف قرار داد. از این‌رو، هر معرفتی که واجد این ویژگی باشد، معرفتی حقیقی است و هرچه غیر آن باشد، فقط در زمره باورهای صرف قرار دارد و نمی‌توان آن را معرفت محسوب نمود. بنابراین، هر مجموعه‌ای از اصول معرفتی که بتواند شهودهای معرفتی ما را از دیگر اصول بهتر تبیین نماید، آن مجموعه از حداکثر توان تبیینی برخوردار است، و هرگاه چنین مجموعه‌ای وجود داشته باشد بر دیگر مجموعه‌ها ترجیح دارد.<sup>(۷۰)</sup> پس این ویژگی می‌تواند معیاری برای تشخیص صدق و معرفت باشد.

### تفاوت رویکردها

همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، راه حل‌های معروف همان دو رویکرد «روش‌گرایی» و «جزئی‌گرایی» هستند. تفاوت رویکرد موزر با روش‌گرایی در آن است که روش‌گرایان به اصول غیرقابل تجدیدنظر باور داشتند و معتقد بودند: بر اساس آنها می‌توانیم داوری نماییم که در مورد خاصی معرفت داریم یا نه؛ مصادیق خاصی، مصادیق توجیه هستند یا نه، در حالی که موزر می‌گوید: این اصول قابل تجدیدنظرند و نمی‌توانند ثابت و لایتغیر باشند. معرفت حاصل تعامل این اصول با شهودهاست؛ یعنی آنها رابطه متقابل دارند؛ اصول معرفتی از شهودها تأثیر می‌پذیرند و شهودها از اصول معرفتی. حاصل این تعامل، حداکثر انسجام و تبیین است که معرفت محسوب می‌شود.

تفاوت رویکرد موزر با جزئی‌گرایی در آن است که جزئی‌گرایان به داده‌هایی اعتماد می‌کنند که قابل تجدید نظر نباشند، برخلاف دیدگاه موزر. چون در نظر موزر، هر قدر توان تبیینگری افزایش یابد، شهودهای معرفتی ما به تناسب آن، می‌توانند قابل جرح و تعدیل باشند؛<sup>(۷۱)</sup> یعنی همان‌گونه که اصول معرفتی ما ثابت نیستند، شهودهای معرفتی ما نیز ثابت نیستند. علاوه بر این، وی شکاکیت را از آغاز، منتفی نمی‌داند، برخلاف جزئی‌گرایانی همچون چسبی‌زم. چسبی‌زم می‌گوید: تشکیک شکاکان در «مسئله معیار» بیجاست؛ زیرا ما معرفت‌های جزئی در اختیار داریم

و آن‌گونه نیست که شکاک مدعی است، در حالی که موزر ادعای شکاکان را مبنی بر لزوم معیار می‌پذیرد؛ اما می‌گوید که ما معیاری در اختیار داریم و این معیار نه مبتنی بر اصول کلی است تا روش‌گرا باشیم، و نه مبتنی بر مصادیق جزئی معرفت تا جزئی‌گرا، بلکه حاصل ارتباط متقابل آن دو است. این دیدگاهی است که وی در کتاب *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر* آن را «تبیین‌گرایی گسترده» نامیده است. (۷۲)

## بررسی

### الف. روش‌گرایی

نمونه روش‌گرایان، تجربی‌مسلمانان و برخی عقل‌گرایان هستند. بر آنان اشکالاتی مطرح نموده‌اند که اینک به برخی از آنها اشاره می‌شود. چی‌زم پس از پذیرش جزئی‌گرایی، دو اشکال بر روش‌گرایان وارد می‌کند:

اشکال اول، که به نظر چی‌زم بر همه روش‌گرایان وارد است، این است که معیار آنها اولاً، کلی است. ثانیاً، دور از دسترس و غیرقابل حصول است. ثالثاً، این معیار را می‌توان کاملاً دل‌بخواهی قرار داد. (۷۳) آیا چنین معیار لرزانی می‌تواند مبنای کاخ معرفت قرار گیرد؟ به نظر او، چون چنین اشکالی بر روش‌گرایان وارد است، نمی‌توان آن را پذیرفت.

این بیان چی‌زم را می‌توان به صورت دیگری هم توضیح داد و آن اینکه اگر معیارها می‌توانند متعدد باشند - و به تعبیر او، دل‌بخواهی هستند - چگونه معیار خوب را از معیار بد یا معیار اصلح را از معیار صالح تمییز دهیم؟ این در حالی است که تجربه‌گرایان هیچ تبیینی در این زمینه ندارند. ثانیاً، از کجا می‌دانند که فلان مصداق، مصداق آن معیار کلی است، نه مصداق معیار دیگری؟ اشکال دوم متوجه تجربه‌گرایی است. اشکال این است که معیار تجربی کارایی لازم را ندارد؛ زیرا این معیار چنان محدود و تنگ‌نظرانه است که برحسب آن، باید هم معرفت را کنار گذاشت و هم آنچه را معرفت نیست. وی می‌گوید:

زمانی که ما معیار تجربی را به کار می‌بریم - دست‌کم، چنان‌که هیوم و بسیاری از آنها که در قرن نوزدهم و بیستم خود را «تجربه‌گرا» می‌خواندند، بسط دادند - به نظر می‌رسد که نه فقط باید سیب‌های بد را دور بیندازیم، بلکه سیب‌های خوب را نیز دور می‌اندازیم و در حقیقت، ما می‌مانیم و مقداری آشغال و پوست بدون گوشت. به همین دلیل، هیوم عملاً اعتراف نمود که اگر قرار است تجربه‌گرا شوید، تنها حقیقتی که - فی الواقع - به آن معرفت دارید وجود احساسات است. بنا به گفته او، «بیجاست که پرسیده شود: آیا جسمی وجود دارد یا نه؟» اما معرفت به وجود کسی که این احساسات را تجربه می‌کند ممکن نیست، چه رسد به معرفت به وجود افراد دیگری که آنها را تجربه می‌کنند. من بر این باورم که اگر او بر تجربه‌گرایی خود اصرار می‌ورزید - این را هم می‌گفت که نمی‌توانید فی الواقع مطمئن باشید احساساتی در گذشته وجود داشته است - تنها می‌توانید معرفت داشته باشید به اینکه برخی احساسات اکنون و در این باره وجود دارند. (۷۴)

بدین‌روی، به نظر می‌رسد به آسانی نمی‌توان روش‌گرایی را پذیرفت. حال اگر کسی جزئی‌گرایی را بپذیرد، دو فرض از چهار صورت محقق آن را مردود دانسته است؛ یعنی روش‌گرایی و شکاکیت را. آنچه باقی می‌ماند صورت سوم آن است که «جزئی‌گرایی تبیینی» باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

#### ب. جزئی‌گرایی تبیینی

بر این روش نیز می‌توان اشکالاتی را وارد کرد. نخستین اشکال آن است که این رویکرد ضرورتاً مستلزم صدق یک گزاره نیست، بلکه تنها حاکی از آن است که گزاره‌ای احتمال صدقش بیش از احتمال کذب آن است؛ یعنی به دلیل آنکه ضرورت و قطعیت منطقی در معرفت‌شناسی موجود جایگاهی ندارد، عمدتاً در پی افزایش احتمال و بالا بردن درجه اطمینان هستند و به همین دلیل

است که این نگرش از نوعی نسبیّت برخوردار است. در نتیجه، می‌توان گفت: این رویکرد نسبی‌گرایانه است. بنابراین، اگر اصول معرفتی برای یک معرفت‌شناس موجّه باشد، دلیل نمی‌شود که آن اصول برای معرفت‌شناس دیگر هم موجّه باشد. از این‌رو، معرفت‌شناسان می‌توانند احکام گوناگونی صادر نمایند. (۷۵)

### روش تحصیل معیار در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی، این بحث با دشواری‌هایی مواجه است؛ از آن جمله اینکه از یک‌سو، قرآینی وجود دارند حاکی از تقدّم معیار معرفت. شاید تأکید و اهتمامی که فلاسفه اسلامی به - مثلاً - اصل «امتناع تناقض» نشان داده‌اند، حاکی از همین امر باشد، بخصوص آن‌گاه که نسبت آن را به سایر معرفت‌های بشری مثل نسبت واجب به ممکن دانسته‌اند. (۷۶) یکی از تفسیرهای این سخن می‌تواند آن باشد که نسبت اصل مذکور به سایر معرفت‌های بشری، دقیقاً مثل نسبت واجب به ممکنات است؛ به این معنا که اصل مذکور، همانند واجب‌الوجود، منشأ و منبع تمام معرفت‌هاست و ارتباط تولیدی با آنها دارد.

از سوی دیگر، فلاسفه مسلمان همه علوم حصولی انسان را منتهی به حس می‌دانند، (۷۷) در حالی که آنچه حس می‌تواند اصطیاد کند، معرفت‌های جزئی است و این می‌تواند مؤید جزئی‌گرایی آنان باشد؛ یعنی آنان نیز به جزئی‌گرایی معتقدند و می‌گویند: پیدایش معرفت از طریق آشنایی با مصادیق آن صورت می‌گیرد، نه از طریق معیار کلی، و اصولاً هر معرفت کلی متوقف بر موارد جزئی و خاص است. از این‌رو، معروف است: «من فقد حساً فقد علماً». یا به تعبیر بوعلی: «الحس طریق الی معرفة الشیء»؛ (۷۸) و «لأنّ مبدأ معرفته [ای العقل] الاشیاء هو الحس». (۷۹) وی در جای دیگر می‌نویسد: «الحواس هی الطرق التي تستفید منها النفس الانسانية المعارف». (۸۰) و نیز تصریح می‌کند: «اول شیء نصیبه نحن و نعرفه هو المحسوسات، و الخیالات مأخوذة منها ثم نصیر الی اقتناص کلیات العقلية». (۸۱) همچنین شیخ اشراق می‌گوید:

«جميع علومنا منتزعة عن المحسوسات» (۸۲)

فیلسوفان مسلمان از سوی دیگر، تصریح دارند به اینکه معرفت ما از موارد جزئی محسوس آغاز می‌شود و به تدریج، تعمیم می‌یابد. (۸۳) بنابراین، به دست می‌آید که ایشان در این بحث، جزئی‌گرا هستند؛ به دلیل اینکه مبدأ تمام دانش‌های انسانی را حس و تعمیم‌های آن می‌دانند. نمونه دیگر اخوان الصفا هستند که معتقدند:

و اعلم یا أخی! بأن هذه المعلومات التي تسمى «أوائل» في العقول إنما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الامور المحسوسة شيئاً بعد شيء و تصفحها جزءً بعد جزء و... (۸۴)

شهید مطهری این دیدگاه فیلسوفان مسلمان را این‌گونه توضیح می‌دهد:

این دانشمندان [حکمای مسلمان]... از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، و از طرف دیگر، ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند، به اضافه اینکه آن قسمت مهم، که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است، در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است؛ زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است. (۸۵)

ایشان در جای دیگر می‌گویند:

اساس نظریه این مقاله بر این است که ادراک جزئی مقدم است بر ادراک کلی، و ما احیاناً در تعبیرات خود می‌گوییم که ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی. (۸۶)

اما توجه به دو مسئله لازم است: نخست اینکه نقش حس در فرایند معرفت چگونه است؟ در این بحث، برخی از آنان تصریح دارند به اینکه حس زمینه‌ساز معرفت است، نه اینکه خود



منبع معرفت محسوب شود. ابن سینا در توضیح آن گفته است: «الحس طریق الی معرفة الشیء لا علمه.»<sup>(۸۷)</sup> و در جای دیگر می‌نویسد:

فاذا استقرأ جزئیاته تشبه العقل علی اعتقاد الکلی من غیر أن یکون الاستقراء الحسی الجزئی موجباً لاعتقاد کلی، بل منبهاً علیه.<sup>(۸۸)</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی حاصل سخن را چنین آورده است:

هیچ علمی بی‌اعانت حواس حاصل نشود. و معنی سخن حکیم [من فقد حساً فقد علماً] ظاهر شد. اما باید معلوم باشد که از حس در معقولات، جز اعانتی مستفاد نیست و حکم بالذات در همه مواضع عقل است... و به این سبب، حس به انفراد افادت هیچ رأی کلی نکند.<sup>(۸۹)</sup>

نظر به تعریف «علم»، واضح است که آنچه حس می‌دهد، معرفت جزئی است و این معرفت جزئی زمینه تحصیل معرفت کلی را فراهم می‌آورد.

علاوه بر این، آنچه از تعبیرات اندیشمندان مسلمان برمی‌آید، از یک‌سو، عمومیت این مسئله نسبت به تصورات و تصدیقات است و از سوی دیگر، عمومیت آن نسبت به تمام مفاهیم. ولی ما می‌دانیم که برخی از مفاهیم و دانش‌های بشری به هیچ عنوان ناشی از تجربه حسی نیستند؛ زیرا در برخی موارد، اصلاً قابل تجربه حسی نیستند تا تجربه بتواند منبع آنها به شمار آید و حتی نمی‌تواند زمینه‌ساز گردد. در این‌گونه موارد، وابستگی معرفت به حس چگونه قابل توجیه است؟

شاید بتوان این مشکل را با استفاده از تصریح شیخ اشراق حل کرد که آنچه مبدأ معرفت است، «حس» به معنای عام آن است که شامل شهود ظاهر و باطن هر دو می‌شود.<sup>(۹۰)</sup> بنابراین، می‌توان گفت: در مواردی، حس ظاهر منبع یا زمینه‌ساز معرفت است و در مواردی دیگری، حس باطن. برخی از اندیشمندان مسلمان تصریح دارند به اینکه آنچه انسان در مرحله اول می‌یابد، همان محسوسات باطنی یا علم حضوری است.<sup>(۹۱)</sup> این‌گونه علوم حضوری می‌توانند زمینه‌ساز

معرفت‌های بعدی انسان شوند. آنچه را انسان به حس - ظاهر یا باطن - یافته است، مورد تجزیه و تحلیل عقل قرار می‌گیرد و معرفت کلی حاصل می‌شود. (۹۲)

در نتیجه، می‌توان گفت: معرفت به کمک این معارف بدیهی و مسلم صورت می‌گیرد؛ یعنی می‌توان گفت: در فلسفه اسلامی، شناخت با شناخت آغاز می‌گردد، یعنی بنای معرفت بر معرفت است. بدین‌روی، پاسخ این اشکال داده می‌شود که گزینش موارد جزئی بدون داشتن معیار، امکان ندارد؛ زیرا فلاسفه مسلمان معرفت را از جایی آغاز می‌کنند که در آن موارد، نتوان این‌گونه پرسش‌ها را مطرح کرد؛ یعنی معرفت‌های ضروری که روشن‌ترین آنها علم حضوری است؛ معرفتی که بی‌نیاز از معیار است. (۹۳) بدین‌سان، هر معرفت نظری کلی به بدیهی کلی ختم می‌شود؛ اما هر بدیهی کلی به بدیهی جزئی منتهی می‌گردد. (۹۴) در واقع، اعتبار اصول و معیار نیز به اعتبار همین موارد است. از این‌رو، بنا به ادعای آنان، شکاکیت از آغاز باطل است، نه اینکه روشی همچون دکارت یا غزالی داشته باشند که شک را نقطه آغاز انتخاب کردند.

آنچه در اینجا قابل یادآوری است نقش اصولی، از جمله اصل «امتناع تناقض» است - که قبلاً به آن اشاره شد - و آن این است که با توجه به توقّف تمام قضایا بر این اصل، اصل مذکور چه نقشی دارد؟ به عبارت دیگر، اگر سایر بدیهیات بدیهی اولی هستند، نیازمندی آنها به «اول الاوائل» چه معنایی دارد؟

در پاسخ به پرسش مزبور، دیدگاه‌هایی مطرح است. (۹۵) نظریه‌ای که مورد پذیرش علّامه طباطبائی و شهید مطهری است این است که اصل «امتناع تناقض» در کنار سایر بدیهیات است، اما در عین حال، آنها به این اصل نیازمندند. ولی نیازمندی نظریات به بدیهیات با نیازمندی سایر بدیهیات به اصل «امتناع تناقض» تفاوت دارد. تفاوت در آن است که نظریات اصل وجود خود را مدیون بدیهیات هستند، اما نیازمندی بدیهیات اولیه به اصل مذکور طور دیگری است. توضیحی که نسبت به نیازمندی بدیهیات به اصل مذکور داده می‌شود، دو گونه است: اول آنکه از اصل مذکور برای نفی احتمال مخالف استفاده می‌شود. دوم آنکه جزم به یک حکم بدون توسّل به اصل مذکور، به دست نمی‌آید. (۹۶)

این نظر را می‌توان این‌گونه نیز تفسیر کرد که در خصوص یک باور، دست‌کم دو گونه پرسش قابل طرح است: پرسش از چرایی، یعنی عامل به وجود آورنده آن، و پرسش از چگونگی؛ یعنی ارزیابی آن. بدیهیات به طور کلی، دو نوع نقش می‌توانند داشته باشند: گاه آنها رابطه تولیدی با سایر معارف دارند که عمدتاً نظریات هستند، و گاه رابطه ابتناء. در صورت اول، می‌توانند در زمره منابع معرفت قرار گیرند؛ مثل حسیات و وجدانیات؛ اما گاه آنها این رابطه را ندارند، در عین حال که نوعی ارتباط با سایر دانش‌های بشری دارند و این ارتباط همان ارتباطی است که معیار در یک عرصه نسبت به سایر دانش‌های آن عرصه دارد. بنابراین، تفاوت اصل «امتناع تناقض» با سایر اصول بدیهی آن است که این اصل به منظور ارزیابی و سنجش سایر معارف و حتی دیگر بدیهیات اولی، به کار می‌رود، اما لزوماً معرفتی را تولید نمی‌کند، بلکه جزم به آن علم را به وجود می‌آورد، یا به قول استاد مطهری، احتمال مخالف را نفی می‌کند. بنابراین، اصل «عدم تناقض» با اینکه بر تمام دانش‌های بشری تقدم دارد، تقدم آن تنها در مضاعف نمودن معرفت است، نه در ایجاد آن. از این رو، معمولاً در مواجهه با شکاکان از آن استفاده می‌شود،<sup>(۹۷)</sup> نه در تولید معرفت. به هر حال، وقتی اثبات گردید که مسئله مذکور قابل حل است، می‌توان نتیجه گرفت که شکاکیت نادرست است؛ زیرا فرض شکاکیت در صورتی است که نتوان مسئله را حل کرد. علاوه بر آن، بر فرض عدم امکان حل مسئله (و یا اینکه اصولاً حل آن را ناممکن یا دست‌کم بی‌فایده تلقی نماییم و معتقد باشیم که آنچه محوریت دارد وضعیت موجود افکار آدمی است، نه گذشته او) باز هم نتیجه آن شکاکیت نخواهد بود؛ زیرا حداکثر می‌توان گفت: نحوه تحصیل معیار معرفت خود را نمی‌دانیم، نه اینکه اصلاً معرفت یا معیاری نداشته باشیم؛ همچنان‌که در مسابقه آخیلس و لاک‌پشت، آخیلس - علی‌ای حال - پیشی می‌گیرد، و در عالم، هم مرغی است و هم تخم آن، هرچند نتوانیم چگونگی آن را تبیین نماییم. در اینجا نیز هم معرفت داریم و هم معیاری برای ارزیابی، اما نحوه تحصیل آن را نمی‌توانیم تبیین نماییم و - به قول معلم ثانی - عجز انسان از تبیین نحوه تحصیل آن صدمه‌ای نمی‌زند به اینکه معرفتی داریم. وی می‌گوید:

فالمقدّمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: احدهما الحاصل بالطباع، والثاني الحاصل بالتجربة. والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الاوقات أنّنا جاهلين به، ولا أن نكون قد تشوّقنا معرفته ولا جعلناه مطلوباً اصلاً في وقت من الاوقات، بل نجد انفسنا كأنّنا فطرت عليه من اول كوننا، كأنه غريزي لنا لم نخل منه. وهذه تسمّى «المقدّمات الاول الطبيعية للانسان» و تسمّى «المبادئ الاول» وليست بنا حاجة في هذا الكتاب الى أن نعرف كيف حصلت و في أين حصلت، لأنّ جهلنا بجهة حصولها ليس يزيل اليقين بها ولا ينقصه و لا يعوّقنا على أن نعرف. (۹۸)

بنابراین، پاسخ دوم به پرسش از شیوه تحصیل معیار از سوی اندیشمندان مسلمان آن است که عجز از تبیین نحوه آن، موجب شکاکیت مطلق نمی‌شود؛ زیرا مدعی هستیم که هم معرفت داریم و هم معیار آن را. از این روست که مدعی‌اند: معرفت فی الجملة انسان بدیهی و انکار آن، انکار در لفظ است و مکابره‌ای بیش نخواهد بود. (۹۹)

### جمع بندی

در مجموع، به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر «مسئله معیار» امری است، چستی معیار امری دیگر، و روش تحصیل این معیار امری سوم. آنچه بعضی همچون چی‌زم مطرح نموده‌اند، تنها برخی از زوایای این بحث است. با تفسیری که از «مسئله معیار» ارائه گردید، می‌توان گفت: این بحث همان بحث از «ارزشیابی معرفت» است که مهم‌ترین بحث آن وجود معیاری برای ارزشیابی و نحوه به دست آوردن این معیار است. درباره وجود این معیار، می‌توان گفت: معیارهای متعددی برای ارزشیابی وجود دارد؛ از جمله معیار عام و خاص، و معیارهای ناظر به سطوح گوناگون معرفت. به دلیل آنکه این مسئله قابل حل است، می‌توان شکاکیت را غیرقابل پذیرش، و به دلیل

وجود معیارهای مطلق عقلی، می‌توان نسبت را نیز منتفی دانست.

مسئله مهم دیگر روش دستیابی به این معیار یا معیارهاست که آنچه برای تحصیل آنها صواب به نظر می‌رسد، جزئی‌گرایی است؛ شیوه‌ای که می‌توان آن را «استقرای شهودی» نامید؛ به این معنا که می‌توان میان مقام تحصیل معیار و داوری تمایز قایل شد و آنچه در مقام تحصیل معیار موجه می‌نماید، جزئی‌گرایی است که احتمالاً منظور چی‌زم نیز همین است؛ اما در باب داوری و قضاوت - که ما به آن پرداختیم - آنچه منطقی می‌نماید، «روش‌گرایی» است؛ زیرا داوری بدون داشتن معیار قبلی، امکان ندارد.



پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- سید محمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة (قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶)، ص ۴.
2. The Problem of the Criterion.
3. meta- epistemology.
4. relativism.
- ۵- ر. ک. محمد حسین زاده، «شکاکیت و نسبیت»، معرفت فلسفی ۵ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۶۶.
6. Gisela Striker, "The Problem of The Criterion", in *Epistemology*, ed. by Stephen Everson (New York, Cambridge University Press, 1990), p. 144.
7. *About the Criterion or Canon*.
8. G. Striker, "The Problem of the Criterion", p. 144.
9. Roderick Milton Chisholm, *The Problem of the Criterion* (Marquette University in the United States of America, 1996), p. 1.
- ۱۰- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، [مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶]، تهران، صدرا، ۱۳۸۲)، ص ۱۵۴، مقدمه.
11. Paul K. Moser, *Knowledge and Evidence* (New York, Cambridge University Press, 1997), p. 33.
- ۱۲- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات (قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۳۲۲.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- ر. ک. ادموند گتیه، «آیا معرفت باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴)، ص ۳۲۱.
15. Richard Fumerton, *Meta Epistemology and Skepticism* (Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1995), p. 2.
16. meta- ethics.
17. normative ethics.
18. normative epistemology.
19. Richard Fumerton, *Meta Epistemology and Skepticism*, P. 1.
20. externalism.
21. internalism.
22. see. Ibid.
23. R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, p.p. 10-13.
24. Ibid.
25. Ibid, p. 9.
26. Gerard Radnitzky and W.W. Bartley(eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and*

*Sociology of Knowledge* (Illinois, Open Court, 1993), p. 164.

27. Ibid.

۲۸- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰)، ص ۳۴۹-۳۵۰.

29. Ernest Sosa and Janathan Dancy (eds.), *A Companion to Epistemology* (New York, Oxford, 2000), p. 378.

30. Ibid.

۳۱- عبدالله جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ج دوم (قم، اسراء، ۱۳۷۹)، فصل دوم.

۳۲- میر زاهد هروی، شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق و تعلیقاته، تحقیق مهدی شریعتی (قم، مکتبه الشهد شریعتی، ۱۴۲۰)، ص ۱۶۳.

۳۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۵۹.

۳۴- همان، ج ۹، ص ۵۸۴.

35. Susan Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge University Press, 1980), p. 88.

۳۶- برای آگاهی از نسبیت‌گرایی و نقدهای آن، ر.ک. محمد حسین زاده، «شکاکیت و نسبیت»، معرفت فلسفی ۵ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۹۰-۱۰۳.

۳۷- ر.ک. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ص ۳۵۱.

۳۸- ر.ک. همان، ص ۳۵۷.

۳۹- ر.ک. آلن ف. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام (تهران، سمت، ۱۳۷۸)، ص ۵۲.

۴۰- ر.ک. عزیزالله فیاض صابری، علم و عالم و معلوم (مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۸۰)، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۴۱- پل کی. موزر و دیگران، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵)، فصل نهم.

۴۲- ابن سینا، المنطق من الشفاء (قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸)، ج ۳، ص ۱۹۰.

۴۳- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۴۴- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا (تهران، زوار، ۱۳۸۴)، ص ۱۴۵.

۴۵- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ص ۳۵۰.

۴۶- مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه [مجموعه آثار، ج ۹]، (تهران، صدرا، ۱۳۷۵)، ص ۵۸۳-۵۸۴.

47. E. Sosa and J. Dancy (eds.), *A Companion to Epistemology*, p. 490.

۴۸- در باب تمایز منطق و معرفت‌شناسی، ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ص ۳۱-۳۳.

۴۹- مرتضی مطهری، سیر فلسفه در اسلام [مجموعه آثار، ج ۵]، (تهران، صدرا، ۱۳۷۴)، ص ۴۴.

۵۰- اما اینکه ابزاری برای صیانت از خطا در مواد استدلال است یا صورت آن، کمابیش مبهم است. (ر.ک. محمد ایزدی تبار، «ابزاری بودن منطق»، معارف عقلی ۱ [بهار ۱۳۸۵]، ص ۱۸).

۵۱- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۶.

52. R. Arnaldez, "Mantik" in *Encyclopedia of Islam* (Netherland, Leiden, 1991), v. 6, p. 443.  
قابل ذکر است که این مقاله را آقای دکتر رضا صادقی ترجمه کرده و در مجله معارف عقلی، ش ۱ چاپ شده است.  
۵۳- ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، ص ۳۱-۳۳.  
۵۴- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۹.  
۵۵- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ص ۲۴۶.  
۵۶- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی (تهران، علمی و فرهنگی / سروش، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۷۱.
57. particularist.  
58. methodist.
- ۵۹- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۴۵.  
۶۰- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خزیمه‌شاهی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ج ۸، ص ۴۵۵.
61. R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, p. 22.  
62. *The Theory of Knowledge*.  
۶۳- رودریک چی‌زوم، نظریه معرفت، ترجمه مهدی دهباشی (تهران، حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۲۹۴-۲۹۶.  
64. R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, p. 24.  
۶۵- در باب نقد این ویژگی‌ها، ر.ک.  
Robert Amico, *The Problem of Criterion*, ed. by Paul K. Moser, (Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1993), p. 46.
66. explanatory particularism.  
67. reflective equilibrium.  
۶۸- برای آگاهی از نحوه استفاده از آن در اخلاق، ر.ک. رحمت‌الله رضایی، «روش توجیه‌گزاره‌های اخلاقی»، معرفت ۱۰۱ (اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص ۶۸-۶۹.
69. R. Amico, *The Problem of the Criterion*, p. 100.  
70. P. K. Moser, *Knowledge and Evidence*, pp. 290-292.  
71. Ibid, p. 293.  
۷۲- ر.ک. پل کی. موزر و دیگران، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، فصل ۹.  
73. R. M. Chisholm, *The Problem of the Criterion*, p.24.  
74. Ibid, p. 20.  
۷۵- ر.ک. رحمت‌الله رضایی، شرح و نقد و بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی پل موزر، قم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳-۱۷۴.  
۷۶- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰)، ج ۱، ص ۴۴۴.



- ۷۷- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۴۸.
- ۷۸- ابن سینا، التعليقات (قم، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۱۴۸.
- ۷۹- همان، ص ۸۲.
- ۸۰- همان، ص ۲۳.
- ۸۱- ابن سینا، الشفاء المنطق، ج ۴، ص ۱۰۶.
- ۸۲- شیخ اشراق، حکمة الاشراق، تصحيح و تحقیق حسین ضیایی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۲۷۸.
- ۸۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۰۱.
- ۸۴- اخوان الصفا و خلدان الوفاء، رسائل اخوان الصفاء و خلدان الوفاء (بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۹۸۳)، ج ۱، ص ۴۳۹.
- ۸۵- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۴۸.
- ۸۶- همان، ص ۲۶۴.
- ۸۷- ابن سینا، التعليقات، ص ۱۷۸.
- ۸۸- ابن سینا، الشفاء، المنطق، ج ۴، ص ۲۲۳.
- ۸۹- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحيح مدرّس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)، مقاله پنجم، فصل هشتم، ص ۳۷۷.
- ۹۰- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحيح هانری کرین (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج ۲، ص ۴۱.
- ۹۱- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۲۳۱.
- ۹۲- ابن سینا در این باب می‌گوید: «و من خواص القوة العاقلة ان توحد الكثير و تكثر الواحد بالتحليل و التركيب...» (ابن سینا، رسائل [قم، بیدار، ۱۴۰۰]، ص ۲۰۴). استاد مصباح می‌نویسد: «نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند...» (محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۱). بل فولکیه می‌نویسد: «و لیکن باید دانست که شهود را خود اقسامی است و آنچه معطی شناسایی حقیقی است همان شهود عقلانی است.» (بل فولکیه، فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه، ص ۳۸).
- ۹۳- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۵۱.
- ۹۴- حاصل پرسش و پاسخ فخر رازی و انکار علم قبلی از سوی وی نیز به همین جا ختم خواهد شد. (ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۵۰).
- ۹۵- همان، ص ۳۴۸.
- ۹۶- همان، ص ۳۵۰.
- ۹۷- ر.ک. مهدی قوام صفری، «بیرون شد ابن سینا از شک‌گرایی»، ذهن ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، ص ۶۳-۸۲.
- ۹۸- فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه و السید محمود المرعشی (قم، کتاب‌خانه آیه‌الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰.
- ۹۹- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۴.

منابع .....

- ابن سینا، التعليقات، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- \_\_\_\_\_، المنطق من الشفاء، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸، ج ۳.
- اخوان الصفا و خُطان الوفا، رسائل اخوان الصفا و خُطان الوفاء، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۹۸۳.
- ایزدی‌تبار، محمد، «ابزاری بودن منطق»، معارف عقلی ۱ (بهار ۱۳۸۵).
- جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، ج دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹، فصل دوم.
- چالمرز، آلن ف.، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
- جی‌زوم، رودریک، نظریه معرفت، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «شکاکیت و نسبیت»، معرفت فلسفی ۵ (پاییز ۱۳۸۳).
- رضایی، رحمت‌الله، «روش توجیه‌گزاره‌های اخلاقی»، معرفت ۱۰۱ (اردیبهشت ۱۳۸۵).
- \_\_\_\_\_، شرح و نقد و بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی پل موزر، قم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
- شیخ اشراق، حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، مجموعه مصنّفات، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۲.
- صدرالمتألهین، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ج ۱.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶.
- \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئالیسم، [مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶]، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱، مقاله پنجم، فصل ششم.
- \_\_\_\_\_، شرح الاشارات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه و السید محمود المرعشی، قم، کتاب‌خانه آیه‌الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸، ج ۱.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۸۴.
- فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

مسئله معیار؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها □ ۹۵

- قیاض صابری، عزیزالله، علم و عالم و معلوم، مشهد، عروج اندیشه، ۱۳۸۰.
- قوام صفری، مهدی، «بیرون شد ابن‌سینا از شک‌گرایی»، ذهن ۴، (پاییز و زمستان ۱۳۸۱).
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ج ۸.
- —، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی / سروش، ۱۳۷۵، ج ۱.
- گنیه، ادموند، «آیا معرفت باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون ۷ و ۸ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴).
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- مطهری، مرتضی، سیر فلسفه در اسلام، مجموعه آثار ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- —، شرح مبسوط منظومه، مجموعه آثار ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
- موزر، پل کی. و دیگران، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۸۵.
- هروی، میرزاهد، شرح الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق و تعلیقاته، تحقیق مهدی شریعتی، قم، مکتبه الشهد شریعتی، ۱۴۲۰.
- Amico, Robert, *The Problem of the Criterion*, ed. by Paul K. Moser, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1993.
- Anraldez, R., "Mantick," in *Encyclopedia of Islam*, Netherland, Leiden, 1991.
- Chisholm, Roderick Milton, *The Problem of the Criterion*, Marquette University in the United states of America, 1996.
- Everson, Stephen (ed.), *Epistemology*, New York, Cambridge University Press, 1990.
- Fumerton, Richard, *Meta Epistemology and Skepticism*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 1995.
- Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, New York, Cambridge University Press, 1980.
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Radnitzky, Gerard and W. W. Bartley (eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and Sociology of Knowledge*, Illinois, Open Court, 1993.
- Sosa, Ernest and Janathan Dancy (eds.), *A Companion to Epistemology*, New York, Oxford, 2000.



پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار