

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۷

بررسی دیدگاه استاد مصباح یزدی و لارنس بونجور در خطاناپذیری باورهای وجدانی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۹/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۴

سمیه انیسی *

محمدعلی مبینی **

مبناگرایان، باورها را به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند و باور پایه را باوری می‌دانند که برای توجیه آن نیازی به باور دیگر نیست. در میان باورهای پایه، باورهای وجدانی جایگاه بسیار محکمی دارند و یکی از مبانی معتبر معرفت شناخته شده‌اند. در حالی که عقل‌گرایان حداکثری مثل دکارت، باورهای وجدانی را خطاناپذیر می‌دانند، عقل‌گرایان معتدل مانند لارنس بونجور، امکان وقوع خطا را در وجدانیات می‌پذیرند. بونجور در تبیین چگونگی توجیه باورهای وجدانی، نظریه «آگاهی سازنده» را ارائه می‌کند. آگاهی سازنده از نظر او، حالتی غیرمفهومی است که با فرایند توصیفی به باور وجدانی تبدیل می‌شود. در میان فیلسوفان مسلمان معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی توجیه باورهای وجدانی را به دلیل

* پژوهشگر مرکز پژوهشی مؤسسه عالی آموزشی حوزوی معصومیه.

** استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

انتساب مستقیم آنها به علم، حضوری می‌داند و به خطاناپذیری آنها معتقد است. این نوشتار با رویکردی تحلیلی سعی دارد تا دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، از مبنای گرایان مسلمان و بونجور، از مبنای گرایان غربی را درباره خطاناپذیری یا خطاناپذیری وجدانیات تبیین کند و از این راه بر اساس فلسفه اسلامی، ایرادهای عمده‌ای را که در میان فلاسفه غرب بر خطاناپذیری باورهای وجدانی مطرح شده است، پاسخ دهد.

واژگان کلیدی: باورهای وجدانی، خطاناپذیری، مبنای‌گرایی، علم حضوری، استاد مصباح یزدی، لارنس بونجور.

مقدمه

درباره چگونگی توجیه باورها، میان معرفت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد و امروزه در زمینه توجیه، دو دیدگاه مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی رایج است. انسجام‌گرایان، موجه بودن باورها را به منسجم بودن آنها با یکدیگر می‌دانند و معتقدند آنها از یکدیگر تأیید متقابل می‌گیرند. از این رو به اعتقاد آنها، باورها همگی غیرپایه هستند و باوری که صرفاً مبنا باشد، وجود ندارد. در مقابل، مبنای‌گرایان، باورها را به دو گروه پایه و غیرپایه تقسیم می‌کنند و توجیه باورهای غیرپایه را به این می‌دانند که بر باورهای پایه مبتنی شوند؛ اما درباره چگونگی توجیه باورهای پایه اختلاف نظر دارند. گروهی از مبنای‌گرایان، توجیه باورهای پایه را به خطاناپذیری آنها می‌دانند. باور خطاناپذیر، باوری مطابق با واقع است که ضرورتاً صادق بوده، احتمال کذبش محال است. در میان باورهای پایه، باورهای وجدانی، یعنی باورهایی که از امور درونی ما گزارش می‌دهند، اهمیت بسزایی دارند. این نوشتار دیدگاه استاد مصباح و بونجور را در خطاناپذیری باورهای

وجدانی بررسی می‌کند؛ همچنین اشکالاتی را که به خطاناپذیری وجدانیات وارد شده، مطرح و بررسی خواهد کرد.

تقسیم بدیهیات از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

منطق‌دانان مسلمان با تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری، بر این باورند که علوم حصولی تصدیقی با استدلال‌های معتبر و منتج از بدیهیات، یقینی می‌شوند. به عقیده آنها، بدیهیات بی‌نیاز از استدلال‌اند؛ وگرنه، محذور دور یا تسلسل به وجود می‌آید و از این رو، می‌توان گفت متفکران مسلمان در معرفت‌شناسی مبنی‌گرا هستند. بدیهی رایج در عرف فلسفه، بدیهی باب برهان است؛ گرچه اصطلاح «بدیهی» مختص باب برهان نیست و صناعات دیگر، یعنی جدل، مغالطه، شعر و خطابه مبادی خاص خودشان را دارند که بدیهی شمرده می‌شوند. با این حال، بدیهی باب برهان با بدیهیات دیگر صناعات تفاوت جوهری داشته، افزون بر بی‌نیازی از استدلال، ضرورت صدق نیز دارد. از نظر منطق‌دانان و فیلسوفان اسلامی، تصدیق بدیهی، همان تصدیقی است که مبادی صناعت برهان شمرده می‌شود.

در منطق اسلامی گزاره‌های یقینی و بدیهی به شش دسته تقسیم می‌شوند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات. در قضایای بدیهی، یا صرف تصور طرفین و نسبت بین آنها برای تصدیق به آنها کافی است یا نه؛ اگر کافی باشد، «اولیات» نامیده می‌شود و اگر نباشد، یا بر واسطه‌ای غیر از حس ظاهر و حس باطن متوقف است یا نه؛ اگر واسطه تنها حس ظاهر یا باطن باشد، «مشاهدات» نامیده می‌شود که بعدها قطب‌الدین شیرازی آن را به دو قسم «حسیات» و «وجدانیات» تقسیم کرد (نک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۵-۴۴۷)، اما

اگر بر واسطه‌ای غیر از حس ظاهر و باطن متوقف باشد، یا آن واسطه بعد از تصور طرفین در ذهن حاضر است یا نه؛ اگر حاضر باشد، «فطریات» نامیده می‌شود و اگر حاضر نباشد، یا از حدس استفاده شود یا نه؛ قسم اول «حدسیات» است و قسم دوم، اگر تصدیق آن بر اخبار گروه کثیری متوقف باشد، «متواترات» و اگر بر کثرت تجربه متوقف باشد، «تجربیات» است^۱ (یزدی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۱).

شماری از متفکران در بداهت برخی از بدیهیات تردید کرده‌اند. خواجه نصیر-الدین طوسی تنها اولیات و محسوسات را بدیهی می‌داند. بنا بر نظر خواجه، قضایا، یا بدیهی‌اند یا کسبی، و فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات از قضایای کسبی‌اند که با مسامحه جزء مبادی برهان به شمار می‌آیند. علامه در شرح خواجه تصریح کرده است که اولیات بالاتفاق بدیهی‌اند، در خصوص محسوسات اختلاف وجود دارد و مابقی نظری هستند (نک: طوسی، ۱۳۸۴: ۳۱۳). این‌گونه برداشت می‌شود که طبق بیان خواجه می‌توان قضایا را به سه دسته تقسیم کرد:

- (۱) قضایایی که به هیچ استدلال خارجی نیاز ندارند و علت آنها در ذهن است؛ یعنی تصور موضوع و محمول برای حکم به آنها کافی است.
- (۲) قضایایی که به استدلال نیاز دارند، ولی شخص برای کسب حد وسط و علت به سختی نمی‌افتد.

۱. تقسیم‌بندی یادشده، حصر استقرایی و شبه‌عقلی است. حصر عقلی آن است که دایرمدار نفی و اثبات باشد و تداخل اقسام در آن وجود نداشته باشد. در این تقسیم از طرفی تداخل اقسام وجود دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۴) یعنی ممکن است چیزی به لحاظی مصداق یکی از اقسام و به لحاظ دیگر مصداق قسم دیگر باشد، ولی از طرف دیگر به صورت نفی و اثبات بیان شده است؛ لذا تقسیمی شبه‌عقلی است.

(۳) قضایایی که به استدلال نیاز دارند، ولی شخص برای کسب حد وسط و علت به سختی می‌افتد.

دسته دوم، نه مانند قضایای دسته اول، بدیهی هستند و نه مانند قضایای دسته سوم، نظری. از این رو، بیشتر منطق‌دانان آنها را بدیهی تلقی می‌کنند؛ اما استاد مصباح این دسته از قضایا را قریب به بدیهی می‌داند. ایشان نیز مانند خواجه، تنها اولیات و وجدانیات را بدیهی برمی‌شمارد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ۱: ۲۱۰).

استاد مصباح یزدی با تمرکز بر این مسئله، ابعاد مختلف آن را بیان و بدیهیات را به بدیهی اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصدیق آنها به چیزی جز تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها نیاز ندارد و بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصدیق آنها افزون بر تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها، نیازمند به کار افتادن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگر است. از میان بدیهیات ثانویه، تنها وجدانیات بدیهی واقعی هستند؛ از این رو، بهتر است بدیهیات را به دو دسته اولیات و وجدانیات تقسیم کرده، قضایای دیگر را در صورت یقینی بودن، قریب به بدیهی بدانیم؛ زیرا به گونه‌ای نیازمند استدلال‌اند. البته ممکن است به دلیل تیزهوشی، حدس قوی یا ارتکازی بودن استدلال آنها، بتوان بدون تأمل به آن اعتراف کرد، اما این امور دلیل بر بی‌نیازی از استدلال نیست. ایشان قضایا را به سه دسته تقسیم می‌کند:

(۱) **بدیهی**: قضایایی که به فکر و استدلال احتیاج ندارند. این دسته منحصراً

شامل «اولیات» و «وجدانیات» می‌شود.

(۲) **قریب به بدیهی**: قضایایی که به فکر احتیاج ندارند، ولی محتاج

استدلال‌اند و استدلال آنها، یا همواره در کنار قضیه و همراه با قضیه در ذهن حاضرند؛ مانند «فطریات» و یا کبرای استدلال آن بدون فکر و تنها از راه حدس

در ذهن موجود است. این دسته از قضایا را «حدسیات» می‌نامند.

(۳) نظری: قضایایی که برای تصدیق، هم به فکر و هم به استدلال احتیاج

دارند. «محسوسات»، «مجربات» و «متواترات» نظری‌اند (همو، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۰).

با نظر به این تقسیم‌بندی، متوجه می‌شویم با تقسیم مشهور منطق‌دانان متفاوت

است و استاد مصباح بدیهیات را به دو دسته اولیات و وجدانیات فرومی‌کاهد. در

توضیح این مطلب بیان شده است:

شاید بتوان دلیل منحصر کردن بدیهیات را در اولیات و وجدانیات، دو امر

دانست: نخست اینکه، بدهت در معرفت‌شناسی امری روان‌شناختی و بیابانگر

رابطه قضایای بدیهی با حالت روانی صاحبان معرفت نیست؛ بلکه این قضایا با

واقع مرتبط هستند و امر عینی‌اند، نه ذهنی. دوم اینکه، استاد مصباح معرفت

حضوری را معیار توجیه می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۳).

این نکته‌ای بسیار مهم در خوانش دیدگاه استاد مصباح است که

معرفت‌شناسی را ناظر به خود قضیه می‌داند، نه حالتی که انسان درباره آن قضیه

پیدا می‌کند (مصباح یزدی، بی‌تا). در معرفت‌شناسی معاصر نیز هنگامی که درباره

باور بحث می‌شود، از «باور» یکی از این دو معنا اراده می‌گردد: یکی قضیه، و

دیگری حالت تأیید و پذیرش ذهنی که انسان درباره قضیه پیدا می‌کند. اینکه

استاد مصباح معرفت‌شناسی را ناظر به خود قضایا مطرح می‌کند، می‌تواند موجب

تفاوت قابل توجهی در معنای بدهت شود و از اینجا است که استاد مصباح تنها

قضایایی را به معنای واقعی بدیهی می‌داند که به هیچ نوع استدلالی، چه استدلال

حاضر در ذهن و چه غیر حاضر، نیاز نداشته باشد. به هر حال، قضیه از دو حال

خارج نیست: یا دارای استدلال است یا دارای استدلال نیست. در صورت اول

بدیهی و در صورت دوم غیربدیهی (نظری) خواهد بود؛ خواه استدلال آن در

ذهن حاضر باشد یا نباشد.

با وجود اختلاف نظری که در تعداد بدیهیات وجود دارد، روشن شد که وجدانیات، از جمله بدیهیاتی هستند که همه متفکران مسلمان بر بداهت آنها اتفاق نظر دارند و افزون بر آن، وجدانیات را خطاناپذیر می‌دانند. البته چنان‌که گفتیم، نزد متقدمین به طور مشخص به وجدانیات تصریح نشده است و گویا آن را تحت مشاهدات قرار می‌دادند. حکیمان مشاء به‌رغم اینکه علم نفس را به خود حضوری می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۷، ۲: ۲۹۶) در تقسیم‌بندی گزاره‌های یقینی، جایگاه گزاره‌های حاکی از علم حضوری را مشخص نساخته‌اند، در صورتی که گزاره‌های وجدانی را نمی‌توان زیرمجموعه محسوسات دانست؛ زیرا وجدانیات به لحاظ هویت، اعتبار و میزان نیاز به ابزار، از محسوسات متمایزند (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

وجدانیات از نظر آیت‌الله مصباح

به نظر آیت‌الله مصباح وجدانیات، قضایایی هستند که از انعکاس علوم حضوری در ذهن ساخته می‌شوند. نه تنها تصدیق این قضایا بر اساس علم حضوری است، بلکه مفاهیم تصویری آنها نیز از علوم حضوری گرفته می‌شود. همچنین تصدیق به وجود صور ذهنی از مصادیق وجدانیات است؛ زیرا صور ذهنی با علم حضوری درک و به عنوان فعل یا انفعالات نفسانی تصدیق می‌شوند؛ بنابراین، نه ادراک حسی در آن راه دارد و نه سایر راه‌های ادراک (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱۱). در واقع، تصدیق قضایای وجدانی بر حواس باطنی متوقف است (همو، ۱۳۶۳: ۳۱۸). در نتیجه از نظر استاد مصباح، قضایای وجدانی ابتدا با علم حضوری از سوی نفس ادراک می‌شود و سپس عقل قضیه‌ای متناظر با آن می‌سازد. علم حضوری

اصلاً در قالب مفهوم نیست تا حاکی و محکی داشته باشد و احتمال خطا در آن به وجود آید. اما آیا قضیه‌ای که از انعکاس علم حضوری ساخته می‌شود هم خطاناپذیر است؟ این مسئله بستگی به آن دارد که قضیه یادشده چگونه به گزارش از آنچه با علم حضوری درک شده است، می‌پردازد؛ آیا صرفاً همان چیزی را که با علم حضوری درک شده است، گزارش می‌کند یا دخل و تصرفی در آن می‌شود و به تفسیر آن می‌پردازد؟

از آنجا که ذهن همواره از یافته‌های حضوری خود مفاهیم خاصی را می‌گیرد و سپس به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد، این مقارنت و هم‌زمانی آنها با علم حضوری، موجب می‌شود انسان فکر کند علت آن یافته‌های حضوری را هم شناخته است، در حالی که آنچه با علم حضوری درک شده، یک امر بسیط و خالی از هرگونه صورت و مفهوم و همچنین تعبیر و تفسیر بوده، به همین جهت خطایی در آن وجود ندارد، در صورتی که تفسیر همراه آن از ادراکات حصولی بوده که ضمانتی برای خطاناپذیری بودن ندارد (همو، ۱۳۶۴، ۱: ۱۵۷).

برای مثال، هنگامی که من احساس گرسنگی می‌کنم و به علم حضوری می‌یابم که چنین احساسی دارم، برای گزارش از این علم حضوری دو راه دارم: اول اینکه، صرفاً همین احساس گرسنگی را در قالب قضیه گزارش کنم؛ به این صورت که «من احساس گرسنگی می‌کنم». دوم آنکه، تشخیص دهم علت این احساس آن است که معده‌ام خالی است و بدنم به غذا نیاز دارد و این مسئله را در قالب قضیه‌ای بیان کنم؛ به این صورت که «من گرسنه‌ام و بدنم به غذا نیاز دارد». در صورت دوم که به تفسیر آن علم حضوری پرداخته‌ام، امکان خطا وجود دارد؛ چراکه ممکن است علت این احساس من، وجود بیماری باشد در حالی که معده‌ام خالی نیست و بدنم به غذا نیاز ندارد. در نتیجه، خود علم حضوری که

ادراک غیر مفهومی است، خطاناپذیر است و علم حصولی‌ای نیز که صرفاً همان علم حضوری را بدون تفسیر و تأویل در قالب مفهوم بیان کند، خطاناپذیر خواهد بود. استاد مصباح علت خطاناپذیری این گونه علم حصولی را که از آن با عنوان «وجدانیات» یا «قضایای وجدانی» یاد می‌شود، چنین می‌داند:

در قضایای وجدانی، صورت ادراکی و متعلق ادراک و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری می‌یابیم: از یک سو متعلق ادراک را که همان حالت ترس است، حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر، صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه درک می‌کنیم. از این رو، قضیه «من می‌ترسم» به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست (همان).

برای مثال در قضیه «من احساس گرسنگی می‌کنم» هم حالت احساس گرسنگی را حضوراً می‌یابیم، هم صورت ذهنی حاکی از آن حالت نزد ما حاضر است و هم حکایت‌گری این صورت ذهنی از آن حالت را به علم حضوری می‌یابیم. در چنین حالتی دیگر امکان خطا وجود ندارد. به عبارت دیگر، در قضایای وجدانی، علم و عالم و معلوم با هم اتحاد دارند و معلوم بالذات، همان صورت ادراکی و معلوم بالعرض، یقین حضوری و درک است. در نتیجه، معلوم بالذات و معلوم بالعرض واحدند و هر دو مرتبه‌ای از ذات عالم‌اند؛ چون هر قضیه وجدانی، علم حصولی است و از حیثی که در ذهن حضور دارد، به آن علم حضوری داریم. از سوی دیگر، واقع و آنچه قضیه آن را نشان می‌دهد نیز معلوم حضوری ماست و همچنین حالت حکایت‌گری قضیه هم به علم حضوری برای ما معلوم است. مثلاً هنگام احساس گرسنگی، قضیه وجدانی «من گرسنه‌ام» در ذهن شکل می‌گیرد. در این صورت وجود خود من، و خود گرسنگی و اینکه این گرسنگی، گرسنگی من است، همگی به علم حضوری معلوم هستند و این قضیه

وجدانی، واقع را همان گونه که هست نشان می دهد و مطابقت حاکی (قضیه من گرسنه ام) با آن محکی (احساس گرسنگی) معلوم به علم حضوری است که اصلاً خطا در آن راه ندارد. پس هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه از ذهن هستند، هر دو مرتبه آن نزد مدرک حاضر است.

با همه اینها، به نظر می رسد همچنان بتوان راهی برای خطاپذیر بودن چنین قضایایی تصور کرد. این احتمال وجود دارد که «موردی که وجود علمی همان وجود عینی نبوده» با «موردی که وجود علمی همان وجود عینی بوده» اشتباه گرفته شود و به عبارت دیگر، همچنان احتمال خطا در «تشخیص و تطبیق» وجود خواهد داشت. در واقع، خطاناپذیری مربوط به جایی است که معلوم واقعاً عین علم باشد، اما در مواردی که به پنداشت و تصور من معلوم عین علم بوده، همچنان خطاپذیری مطرح است.

گویا استاد مصباح این احتمال را پذیرفته است و تلاش می کند با بردن معرفت شناسی روی قضایای وجدانی - و نه باورها - اشکالات وارد بر خطاناپذیری باورهای وجدانی را حل کند. از نظر آیت الله مصباح، قضیه وجدانی صرف نظر از شخص و شرایط به وجود آمدن آن، بدیهی است؛ یعنی بدیهی در عالم واقع و بدیهی عقلی را باید از هم تفکیک کرد؛ قضیه ای بدیهی است که در عالم عقلی بدیهی باشد، نه در عالم خارج. از این رو، در قضیه بدیهی حیث ارتباط قضیه با فاعل شناسا را باید حذف کرد و روی قضیه متمرکز شد. در نتیجه، مسائل معرفت شناسی را باید در گزاره ها جست و جو کرد، نه فاعل شناسا. در دید ایشان، هر چند در معنای لغوی، تصدیق، فعلی انسانی است و شخص قضیه را تصدیق می کند، اما در اصطلاح به معنای قضیه است، نه فعل انسانی (همان: ۱۶۰)،

در حالی که بر اساس دیدگاه رایج در فلسفه، تصدیق کار فاعل شناساست. ایشان بدهت گزاره‌ها را به معنای مطابقت آنها با خارج می‌داند و به همین دلیل به صدق گزاره‌ها نیز می‌پردازد (عارفی، ۱۳۸۹: ۲۶۵).

از گفتار استاد مصباح استنباط می‌شود که ایشان بر مبنای بودن وجدانیات برای تمام ادراکات تأکید دارد و حتی ارتباط بدیهیات اولیه را با خارج، بر وجدانیات مبتنی و در واقع، وجدانیات را پل ارتباطی بدیهیات اولیه با خارج می‌داند؛ زیرا اولیات از قضایای حقیقی‌اند که محمول را برای موضوع خود ثابت می‌کنند و به وجود بالفعل موضوع خود در خارج توجهی ندارند. به همین دلیل، باید به وسیله گزاره‌های وجدانی اولیات را به واقعیت عینی متصف کرد و با صورت ذهنی حاصل در ذهن به اتحاد موضوع و محمول در اولیات حکم نمود که این اتحاد با تجربه درون‌ذهنی به دست می‌آید. مثلاً بعضی از مصادیق گزاره «هر معلولی به علّتی احتیاج دارد» را به علم حضوری درک می‌کنم؛ حداقل علّیت خود را برای اراده‌ام با علم حضوری درک می‌کنم که گزاره‌ای وجدانی است. از این‌رو، در اولیات ما به وسیله باورهای وجدانی با خارج از ذهن رابطه برقرار می‌کنیم. اگرچه ما معلولیت را از پدیده خاصی انتزاع می‌کنیم، ولی نه از آن جهت که ماهیت خاصی دارد، بلکه از آن نظر که وجود آن به وجود دیگری وابسته است. البته اثبات معلولیت برای موارد دیگر نیازمند برهان عقلی است. بدین ترتیب، ما مصادیق اولیات را در خارج با علم حضوری درک می‌کنیم و با خارج از خود مرتبط می‌شویم (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۲۲). بنابراین از نظر استاد مصباح، وجدانیات نخستین قضایایی هستند که ارزش صددرصد آنها ثابت شده، خطا و اشتباهی در آنها راه ندارد (همان).

دیدگاه بونجور

در میان معرفت‌شناسان غربی، طیف وسیع عقل‌گرایان بر خطاناپذیری باورهای وجدانی تأکید می‌کنند و دکارت به صورت برجسته‌ای این مسئله را مطرح کرده است. او که پدر معرفت‌شناسی است، به دنبال ریشه درخت علم بود. خطای باورهای حسی موجب تزلزل دکارت و شک فراگیر و دستوری وی شد. او ابتدا در همه چیز شک کرد و سپس به دنبال پایه‌های محکمی برای معرفت بود. دکارت پایه‌های معرفت را بر بدیهیات اولیه و باورهای خطاناپذیر استوار کرد. باور خطاناپذیر او، باوری است مبتنی بر کجیتو که به خارج نسبت داده نمی‌شود، بلکه به اندیشه نسبت داده می‌شود (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۸). او معتقد است باورهای حسی مبنا نیستند، و صرفاً باورهای درونی مبنا هستند و چون این باورها در درون ما هستند، خطاناپذیرند؛ از این رو، باورهای پدیداری را جایگزین باورهای حسی می‌کند. مثلاً گزاره «سفیدی می‌بینم» خطاپذیر است؛ زیرا در آن چیزی را به عالم خارج نسبت می‌دهیم. برای خطاناپذیر شدن این گزاره، باید آن را به باور وجدانی تبدیل و گزاره «سفیدی بر من پدیدار می‌شود» را جایگزین آن کرد (نک: همان: ۳۱).

حاصل آنکه، باورهای پدیداری چون از درون خبر می‌دهند و ناظر به حالات درونی مان هستند، خطاناپذیرند و شأنیت مبنا قرار گرفتن دارند. این باورها ناظر به نحوه ادراک ما از خارج هستند و باورهایمان را به جهان خارج موجه می‌سازند؛ چراکه دکارت ادراک را شهود ذهنی می‌داند و می‌گوید: «فعلی که ادراک به وسیله آن صورت می‌گیرد، بینایی یا لمس یا تخیل نیست، بلکه فقط شهود ذهنی است» (همان: ۳۳). بنابراین در مبناگرایی دکارتی، باورهای خطاناپذیر راه‌هایی از شک و رسیدن به یقین‌اند و به همین دلیل جایگاه بسیار محکمی

دارند و مبنا به شمار می آیند.

در دوران معاصر، افرادی رویکرد عقل‌گرایی را دنبال کردند، ولی به دلیل اشکالاتی که به شیوه دکارتی آن وارد شده، عقل‌گرایی معتدل‌تری را پذیرفتند. بونجور، از مبناگرایان معاصر^۱ به تبع دکارت سعی دارد از درون به خارج برسد. او مانند دکارت به دنبال توجیه منطقی و شرایط ثبوتی برای باورهای خطاناپذیر است؛ با این تفاوت که او خطاناپذیری دکارتی را نپذیرفته و عقل‌گرایی معتدلی ارائه کرده است. بونجور بر این باور است که اجماع عقل‌گرایان بر خطاناپذیری، توجیه منطقی ندارد؛ زیرا عقل‌گرایان حداکثری ضرورت‌هایی را که در بعضی از قضایا فرض شده، علت خطاناپذیری می‌دانند. او چنین تبیینی را مغالطه‌آمیز می‌شمارد:

البته که قضیه ضروری نمی‌تواند خطا باشد، ولی قضیه‌ای که به عنوان یک قضیه ضروری فهمیده یا ادراک شده، باز شاید نه ضروری باشد و نه صادق؛ البته مگر آنکه خود ادراک ضرورت خطاناپذیر دانسته شود (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

کذب و خطای بسیاری از قضایایی که مبنا و خطاناپذیر دانسته شد، همچون هندسه اقلیدسی، قابل جمع نبودن مباحث متافیزیکی عقل‌گرایان و خطاهای رایج در محاسبه و برهان، موجب شد تا او خطاناپذیری را به همان شیوه دکارتی نپذیرد و به اصلاح دیدگاه عقل‌گرایان افراطی بپردازد. اشکالاتی که به این نوع عقل‌گرایی وارد شده، بونجور را به سطوح مختلف توجیه و خطاناپذیری معتقد

۱. او ابتدا انسجام‌گرا بود و مبناگرایی را قبول نداشت و بعد از مدتی مبناگرایی را بهترین رویکرد در

معرفت‌شناسی یافت (صادقی، ۱۳۸۸: ۱۵).

کرد. او با سطحی کردن خطاناپذیری و نظریه آگاهی خود، عقل‌گرایی معتدلی ارائه کرده است (همان). از نظر او، باور خطاناپذیر، باوری است که راهی برای اشتباه در آن نباشد و در پایان کتاب خود، حقایق بدون واسطه تجربی و حقایق بسیط ماقبل تجربه را خطاناپذیر می‌داند (Bonjour, 2009: 312).

لازم است به منظور تبیین خطاناپذیری از نظر بونجور، نظریه «آگاهی سازنده» وی را توضیح دهیم. بونجور از سویی سازنده بودن آگاهی را موجب خطاناپذیری می‌داند (Bonjour, 2003: 70) و از سوی دیگر معتقد است دلیلی برای خطاناپذیری وجود ندارد، ولی تا زمانی که دلیل خاصی برای شک در اتفاق خطا نباشد، صادق بوده، اساسی برای توجیه است (Bonjour 2009: 201). او جایگاه محکم منطقی باورهای وجدانی را از آگاهی می‌گیرد که خودش قضیه نیست، ولی به دلیل اینکه متعلقش مضمون قضیه است، می‌تواند توجیه‌کننده باشد. این آگاهی دو حیثیت دارد: (۱) حیثیت غیرمفهومی: آگاهی از مضمون قضیه‌ای باور، غیرمفهومی است و جزء ذاتی باور است. (۲) حیثیت غیرتصوری: آگاهی حیثیت تصدیقی دارد (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

این دو جنبه از آگاهی، سازنده باور خطاناپذیرند و بونجور با لحاظ آن دو، از قیاس دوجهی سلارز^۱ عبور می‌کند. سلارز در یکی از مؤثرترین استدلال‌ها بر ضد مبنایگرایی، نظریه «داده»^۲ را در معرفت‌شناسی تناقض‌آمیز می‌داند. استدلال سلارز درباره عامل توجیه‌کننده مبناست؛ بدین نحو که مبنای، یا به وسیله امر مفهومی توجیه می‌شود یا امر غیرمفهومی. در واقع عامل توجیه را منحصر در این دو قسم می‌داند که هر دو صورت دربرگیرنده جنبه‌های ناسازگار است؛ زیرا اگر

1. Sellars.
2. Given.

امر قضیه‌ای (مفهومی) توجیه‌گر باشد، خود آن امر به توجیه نیاز دارد و تسلسل لازم می‌آید. اگر امر غیرقضیه‌ای (غیرمفهومی) توجیه‌کننده قضیه باشد، در این صورت شأنیت توجیه‌گری ندارد و امری که خودش قضیه نیست، نمی‌تواند توجیه‌کننده قضیه باشد (Sellars, 1369: 31-32).

به نظر می‌رسد بونجور با نظریه «آگاهی ذاتی»، شق سومی پیدا و از قیاس دووجهی سلارز عبور کرده است. از این رو، آگاهی هرچند خودش قضیه‌ای نیست، به دلیل داشتن نقش توصیفی، حیثیت شناختاری دارد. همچون ذاتی بودن آگاهی که امری غیرمفهومی است، شأنیت توجیه‌گری پیدا می‌کند. این آگاهی به توجیه و دلیل دیگری نیاز ندارد؛ چون مفهومی و قضیه‌ای و حتی توجیه‌پذیر نبوده، در واقع خطاناپذیر است؛ یعنی هیچ خطایی در آن رخ نمی‌دهد و شأنیت مبنا قرار گرفتن دارد (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

منظور بونجور این است که شخص در باور به اینکه مثلاً «سرخ‌گونه‌ای بر من پدیدار می‌شود» می‌تواند موجه باشد؛ حتی اگر باور دیگری به عنوان مبنا و شاهد برای پذیرش این باور وجود نداشته باشد، منحصرأ با خود تجربه که نوعی آگاهی از مضمون حسّی خاص است، موجه می‌شود (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۲۰۱).

ویژگی دیگر آگاهی بونجور این است که آگاهی واحد درباره تمام قضایا به ما نمی‌دهد. از آنجا که این آگاهی ذاتی است، در هر قضیه‌ای با قضیه دیگر متفاوت است و در هر قضیه، ذهن آگاهی خاصی به آن قضیه دارد. ذاتی بودن آگاهی به این است که برای دریافت آگاهی به باور دیگری نیاز نیست، بلکه آگاهی جزئی از تجربه حسّی است که با جزء دیگر نقش توجیه‌گری را ایفا می‌کند (Bonjour, 2009: 199).

بونجور در ارتباط بین آگاهی غیرمفهومی و محتوا معتقد است آگاهی ذاتی با محتوا رابطه منطقی ندارد؛ زیرا روابط منطقی بین دو مفهوم و دو قضیه برقرار

می‌شود، در حالی که آگاهی غیرمفهومی و محتوا مفهومی است. از این رو، بین آگاهی و محتوا رابطه علی وجود ندارد؛ زیرا علیت رابطه‌ای منطقی است، و افزون بر اینکه علت و معلول باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند، آگاهی غیرمفهومی با محتوای مفهومی سنخیت ندارد. همچنین محتوا لازمه آگاهی نیست؛ زیرا لازم و ملزوم رابطه طرفینی دارند. بنابراین، تنها رابطه‌ای که بین محتوا و آگاهی وجود دارد، رابطه توصیفی است. ما آگاهی خود را در قالب مفاهیم برای دیگران توصیف و تشریح می‌کنیم. در این نوع رابطه، ویژگی بالفعل موضوع غیرمفهومی دلیل و اساس صدق یا کذب توصیف است (Bonjour, 2003: 72).

برای توصیف آگاهی، ماهیت مضمون غیرمفهومی، دلیل یا مبناست؛ چون از مضمون غیرمفهومی تجربه آگاهی و مضمون مفهومی و توصیفی باور را می‌فهمیم، در موضع مطلوبی برای مشاهده بین این دو قرار داریم. بنابراین، دلیلی بسیار معقول و لزوماً قطعی، گرچه نه کاملاً خطاناپذیر برای صادق دانستن باور مدنظر داریم (پلنتینگا، ۱۳۸۷: ۲۴۲).

اگر بخواهیم به زبان فلسفه اسلامی سخن بگوییم، توصیف آگاهی غیرمفهومی به مفهوم، در واقع تبدیل علم حضوری به علم حصولی است. ما بر اساس آگاهی‌هایمان می‌توانیم باور درجه دو یا فراباور بسازیم، اما خطاناپذیری آگاهی ذاتی به فراباور سرایت نمی‌کند. این امکان وجود دارد که کسی در ادراک دریافتی باور خود دچار خطا شود، یعنی باور درجه دوم داشته باشد که مضمون آگاهی ذاتی (سازنده باور درجه اول) را به درستی نمایش نمی‌دهد. ممکن است این باور درجه دوم مضمون آگاهی ذاتی یا سازنده را به درستی نمایش ندهد و شخص

در ادراک دریافتی باور خود دچار خطا شود (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸). خطای در فراپاور دلیل نمی‌شود که حکم کنیم آگاهی سازنده هم همان‌گونه خطاست (Bonjour, 2003: 65). احتمال خطای فراپاور، موجب بی‌ارزشی باورهای وجدانی نمی‌شود. پس همان‌طور که به دلیل خطای ادراک حسّی، کسی بی‌اعتمادی به آن را پیشنهاد نمی‌کند، چنین کاری در باورهای وجدانی، افراطی و غیرضرور است (بونجور، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

بونجور احتمال منطقی معقول می‌آورد که ممکن است توصیف آگاهی مشکل داشته باشد و موارد مشابهی پیدا شود که فراپاور دریافتی خطا باشد و خوب توصیف نشده باشد، ولی با وجود این، باورهای وجدانی از جایگاه منطقی خوبی برخوردارند و شأنیت مبنا قرار گرفتن دارند (همان: ۱۴۸). او بر این باور است که نباید به احتمال وجود خطا اعتنا کرد، مگر اینکه دلیلی بر خطا بودن پیدا کنیم. تا زمانی که دلیل خاصی برای اشتباه بودن آگاهی غیرمفهومی وجود ندارد، می‌تواند اساس مناسبی برای توجیه باشد (Bonjour, 2003: 73).

او علت بروز خطا را سه امر می‌داند: بی‌توجهی، پیچدگی و ابهام مضمون باور؛ اما امکان خطا را مانع توجیه‌گری فراپاور درجه دو بر پایه آگاهی سازنده درجه یک نمی‌داند (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸). بونجور با نظریه آگاهی سازنده، به علم حضوری در فلسفه اسلامی نزدیک شده، ولی به پایین‌ترین مرحله علم حضوری دست یافته است. فراپاور، دریافتی توصیفی از علم حضوری است که خود علم حصولی است.

بررسی اشکال به خطاناپذیری باورهای وجدانی

مبناگرایان سنتی باورهای وجدانی را خطاناپذیر می‌دانند و به همین دلیل معتقدند

این باورها شأنت مبنا قرار گرفتن دارند؛ اما برخی، خطاناپذیری باورهای وجدانی را منکر شده‌اند و این اشکال را به مبنایابی وارد کرده‌اند که باورهای خطاناپذیر، ممکن است خطاپذیر باشند. این فیلسوفان سعی دارند با آزمون‌های فکری و ارائه مثال‌های نقض، مبنایرایان سستی را متقاعد کنند که باورهای خطاناپذیر به هیچ وجه خطاناپذیر نیستند. به برخی از این اشکالات می‌پردازیم و پاسخ آنها را بر اساس دیدگاه‌های مصباح و بونجور بیان می‌کنیم.

الف) اشکال پالوک

پالوک با ارائه مثال نقضی، خطاناپذیری باورهای وجدانی را زیر سؤال می‌برد. او با تقسیم مبنایابی به دو قسم اعتقادی^۱ و غیراعتقادی، سعی دارد نظریه‌ای قابل دفاع ارائه دهد (پالوک، ۱۳۸۷: ۱۷۰-۱۷۱). پالوک ادعا می‌کند که باورهای پدیداری، خطاپذیرند و معیار مبنا قرار گرفتن را ندارند. بر اساس مثال او، کسی که سایه روی برف را تماشا می‌کند، سایه روی برف مانند هر سایه دیگر، خاکستری بر او پدیدار می‌شود، در حالی که در واقع سایه روی برف آبی است. از این رو، پالوک نتیجه می‌گیرد که باورهای پدیداری خطاپذیرند (همان: ۱۷۳). از این گذشته، اگر باور رایج فی‌نفسه ناموجه باشد، آن‌گاه باور او درباره چگونگی به نظر رسیدن سایه نیز ناموجه خواهد بود و این نشان می‌دهد که این باور، نه به گونه‌ای اصلاح‌ناپذیر موجه است و نه در بادی امر. به نظر می‌رسد این نشان می‌دهد که باورهای مربوط به چگونگی به نظر رسیدن چیزها، از حداقل اوصاف منطقی لازم برای قرار گرفتن در جایگاه باورهای مبنایی برخوردار نیستند (همان). از منظر وی، خطای رایج در تجربه‌های شخصی موجب می‌شود باورهای پدیداری، جایگاه منطقی برای مبنا بودن نداشته باشند. پالوک از این طریق

1. Doxastic Foundationalism.

مبناگرایی اعتقادی را زیر سؤال می برد و مبناگرایی غیراعتقادی را به عنوان مبنای صحیح معرفت پیشنهاد می کند. او دکارت و بونجور را مبناگرای اعتقادی می داند (همان: ۱۷۴).

در پاسخ می توان گفت زمانی که تصویری در ذهنمان نقش می بندد، در این حالت و باورهای ناظر به حالات درونی امکان خطا و اشتباه وجود ندارد و اگر خطایی باشد، خطا در تشخیص مفهومی و گزارش رخ داده است. خطای کسی که سایه روی برف خاکستری به نظرش می رسد، از آنجا ناشی می شود که ذهن ناخودآگاه سعی می کند مانند همیشه که سایه ها را خاکستری می بیند، این سایه را نیز به همان صورت به مفهوم خاکستری تبدیل کند. از این رو، باور این شخص بر باور رایج در ادراکات مشابه مبتنی است، نه ادراکش، و بدون تأمل بر ادراکش سایه را خاکستری گزارش می دهد. او سایه آبی برف را در درونش می یابد، ولی چون رنگ آبی به خاکستری خیلی نزدیک است، در مفهوم سازی اشتباه می کند و بنابراین، در توصیف و گزارش دچار خطا شده است و در واقع خطا در تفسیر آن یافت درونی است.

ب) اشکال لور

افزون بر بعضی مبناگرایان، لهر، شخصیت برجسته انسجام گرایی نیز به منظور ایراد به مبناگرایی، باور خطاناپذیر را چنین تعریف می کند: «باور S به P در زمان t خطاناپذیر است، اگر باور S به P در زمان t مستلزم صدق P باشد» (فومرتن، ۱۳۸۷: ۱۰۹) و بر اساس آن، چنین استدلال می کند که ممکن است کسی درد را با خارش اشتباه کند و مثلاً کسی احساس درد پا می کند، اما در واقع پای او دچار خارش است که در نتیجه، او در احساس درد کشیدن که باوری درونی است، دچار خطا شده است.

برخی نیز وجود احساسات کاذب و احساس درد را در عضو قطع شده،

شاهدی بر خطاپذیری وجدانیات می‌دانند. برای مثال، بعضی اوقات انسان احساس گرسنگی می‌کند و می‌پندارد به غذا نیاز دارد، در حالی که به غذا نیاز ندارد و اشتهای کاذب دارد یا اینکه فردی که پایش قطع شده، در شصت پای خود احساس درد می‌کند، در حالی که اصلاً پا ندارد.

در پاسخ می‌توان خطاناپذیری را آن‌گونه که لهرر دانسته، تعریف نکرد، بلکه باوری خطاناپذیر است که صدق آن ضروری باشد. از تعریفی که لهرر ارائه داده، تنها خطاناپذیری را می‌فهمیم، و موجه بودن و شأنیت مبنا قرار گرفتنش مشخص نمی‌شود. به علاوه، باورهای درونی کاملاً به شخص ادراک‌گر وابسته‌اند. ثمره معرفت‌شناختی این وابستگی در محدود و منحصر دانستن باور به همان شخص ادراک‌گر است و نمی‌توان برای این باور مفاد مستقلاً در نظر گرفت. در نتیجه، هیچ‌کس نمی‌تواند از باورهای درونی دیگری شناختی داشته باشد و فقط خود شخص می‌داند چه باورهای درونی‌ای دارد. آنچه شخص بیان می‌کند، ممکن است معلوم دیگری باشد و مثلاً آنچه درون اوست، واقعاً چیزی هست، ولی شخص در مقام بیان (علم حصولی) مصداق غیرحقیقی بیان کند.

بونجور که خطاپذیری را می‌پذیرد، به منظور خطاناپذیر شدن دو راه حل مکمل پیشنهاد می‌دهد: راه حل اول، تفکیک خطاهای بیرونی و درونی است. خطاهای بیرونی، خطاهایی هستند که به شکل بیرونی اصلاح‌پذیرند؛ مانند انواع فریب‌های حسی، توهمات و کج‌فهمی‌ها که اگر شخصی گرفتار توهمات ادراکی باشد، هر چقدر سعی کند، واقعی یا وهمی بودن آن حالت را فقط با تأمل در آن حالت متوجه نمی‌شود. خطاهای درونی، خطاهایی هستند که با تأمل در خود آن حالت یا فرایند آن اصلاح‌پذیرند؛ مانند خطای باورهای پدیداری که با تأمل در

درون و بدون تمسک به معیار بیرونی اصلاح پذیرند. راه حل دوم تمسک به انسجام است؛ یعنی مجموعه‌ای از باورها را در نظر بگیریم که باورهای فعلی باید با باورهای قبلی انسجام داشته باشد و با آنها سازگار باشد و در این صورت توهم نیست (بونجور، ۱۳۸۸: ۲۱۰).

البته این دو راه برای کاهش خطا مفید است؛ چون ما معمولاً با حس سر و کار داریم و زمانی که امری غیرحسی را به خاطر می‌آوریم، باید به واسطه قوه خیال در حس مشترک نقش ببندد. گاهی اوقات در چگونگی نقش بستن در حس مشترک خطا می‌شود؛ زیرا زمانی که حس مشترک ما درگیر مسائل مختلف است، واقعیت را همان‌طور که هست منعکس نمی‌کند، بلکه در آن دخل و تصرف می‌کند.

با توجه به مبانی فلسفه اسلامی، ادعای احساسات کاذب، ناشی از خلط میان علم حصولی منعکس‌کننده علم حضوری و تفسیرهای ذهنی همراه با علم حصولی است. ممکن است خطا در تعبیر و تفسیر همراه و مقارن با علم حصولی رخ دهد (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۵۶-۱۵۷).

بنابراین، فلسفه اسلامی تأکید می‌کند که در تشخیص علم حصولی باید دقت کنیم و آن را با تفسیرهای ذهنی همراه آن خلط نکنیم.

نتیجه‌گیری

باورهای وجدانی، گزاره‌هایی بدیهی‌اند که در سیر تاریخی خود، ابتدا زیرمجموعه مشاهدات به شمار می‌آمدند، سپس منطق‌دانان آنها را از محسوسات تفکیک کردند و قسمی مجزا برشمردند. در دوران معاصر، برخی نیز مانند خواجه، تنها اولیات و وجدانیات را بدیهی می‌دانند. با وجود اختلاف نظرها در

تعداد بدیهیات، همه اهل منطق بر بدیهی بودن وجدانیات اتفاق نظر دارند. از این رو، وجدانیات جایگاه منطقی محکمی دارد و چون از علم حضوری سرچشمه می‌گیرد، خطاناپذیر است و از مبانی فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. عقل‌گرایی در غرب باورهای وجدانی را خطاناپذیر می‌داند. دکارت، بنیان‌گذار عقل‌گرایی حداکثری، تنها باورهای پدیداری را خطاناپذیر می‌داند. اما به دلیل اشکالاتی که به این نوع عقل‌گرایی وارد شده است، در دوران معاصر بونجور سعی کرده این نوع عقل‌گرایی را اصلاح و با نظریه «آگاهی سازنده» عقل‌گرایی معتدل را جایگزین آن کند. وی احتمال خطا را در باورهای وجدانی معقول می‌داند، ولی این احتمال را به قدری نمی‌داند که موجب بی‌اعتمادی به باورهای وجدانی شود. او توجیه باورهای وجدانی را از آگاهی می‌گیرد.

با مقایسه دیدگاه استاد مصباح و بونجور، درمی‌یابیم آیت‌الله مصباح گزاره وجدانی عاری از هر تفسیر را خطاناپذیر می‌داند. شباهت ایشان با معرفت-شناسانی همچون بونجور در این است که هر دو بین قضیه و باور به قضیه تفاوت می‌گذارند. در هر صورت قضیه وجدانی خطاناپذیر است.

استاد مصباح معرفت‌شناسی را ناظر به قضیه می‌داند؛ در نتیجه، ارتباط با فاعل شناسا حذف می‌شود، اما بونجور معرفت‌شناسی را روی باور و حالت (آگاهی) به قضیه می‌برد و بر حیث ارتباط فاعل شناسا با قضیه متمرکز می‌شود. بونجور بردن مسئله را روی قضیه، راه حل نمی‌داند و آن را پاک کردن صورت مسئله می‌پندارد و به همین دلیل، ارتباط با فاعل شناسا از نظر او بسیار مهم و سازنده است.

برخی فیلسوفان غربی سعی دارند دلایلی بر خطاپذیری باورهای وجدانی

اقامه کنند و بدین وسیله، مبنای سستی را زیر سؤال ببرند. آنان موارد نقضی از خطاپذیری باورهای وجدانی بیان و مبنا بودن آنها را انکار می‌کنند. کوشیدیم به انتقادهایی که به خطاناپذیری باورهای وجدانی وارد شده، پاسخ دهیم.



منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر بلاغه.
- بونجور، لورنس (۱۳۸۷)، «به سوی دفاعی از مبنایگرایی تجربی»، در: *بازگشت به مبنایگرایی سنتی*، ویراسته مایکل آریپول، ترجمه رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸)، *دفاع از خرد ناب*، ترجمه رضا صادقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پالوک، جان ال. (۱۳۸۷)، «مبنایگرایی غیراعتقادی»، در: *بازگشت به مبنایگرایی سنتی*، ویراسته مایکل آریپول، ترجمه رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسین زاده، محمد (زمستان ۱۳۸۳)، «مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های بشری: محسوسات و وجدانیات»، *معرفت فلسفی*، سال ۲، شماره ۲.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۴)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم: بیدار.
- عارفی، عباس (۱۳۸۶)، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، مجتبی (۱۳۹۰)، *احتمال معرفت‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۳)، *تعلیق علی نه‌ایة الحکمة*، قم: انتشارات در راه حق.
- _____، *لگنهاوزن و احمدی (بی تا)*، میزگرد معرفت‌شناسی: جلسه سی و دوم، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.
- یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین (۱۴۱۵ق)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه اسلامی، چاپ هشتم.
- Bonjour, Laurence (2009), *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bonjour, Laurence and Ernest Sosa (2003), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford: Blackwell.
- Sellars, w. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Lindan: Riutledge & Keganpaul.