



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال هجدهم، شماره اول بهار ۱۳۹۲

*Naqd va Nazar*  
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

## نگاهی به مبنای سنتی در فلسفه غرب؛ از یقین دکارت تا خطاناپذیری بونجور

\* وحیده اکرمی

\*\* محمدعلی مبینی

### چکیده

دکارت، به عنوان یکی از نمایندگان برجسته مبنای سنتی، برای دستیابی به یقین، شک عام دستوری را نقطه آغاز قرار می‌دهد و بر اساس آن، در نخستین گام به وجود خود یقین می‌کند و از این طریق، معرفت به خدا و جهان را تبیین می‌کند. او در مسیر فکری خود تلاش می‌کند از اعتبار حواس که احتمال خطا دارند، بکاهد و ارزش بیشتری به شهود ذهنی دهد. دکارت وضوح و تمایز را ملاک حقیقت می‌داند و مصونیت از هر شک ممکن را معیاری برای یقین به شمار می‌آورد. بونجور که از معرفت‌شناسان معاصر است، در دفاع از مبنای سنتی، با بیان انتقاداتی بر دکارت، می‌کوشد تا نظریه یقین دکارت را از نقدها بپیراید و به معیاری جدید برای خطاناپذیری باورها برسد. نظریه «آگاهی سازنده» بونجور راهی در تبیین باور خطاناپذیر می‌باشد. آگاهی سازنده یک مرحله هوشیاری غیر مفهومی است که با فرایند توصیفی می‌توان

۸۲



فصلنامه

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

\* پژوهشگر مرکز پژوهشی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (نویسنده مسئول)

mobini2@yahoo.com

\*\* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۹/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۲۴

آن را به باور مفهومی تبدیل کرد. از این منظر، دیدگاه بونجور با اندیشه علم حضوری در فلسفه اسلامی قابل مقایسه است، با این تفاوت که از دیدگاه بونجور، در باورهای برآمده از آگاهی غیر مفهومی احتمال خطا وجود دارد، ولی توجه به آن معقول نمی‌نماید.

## کلید واژه‌ها

معرفت، باور، یقین، خطاناپذیری، مبنایابی، دکارت، بونجور.

## مقدمه

در اصطلاح معرفت‌شناسی غربی «معرفت» به باور صادق موجه اطلاق می‌شود. باورها گاه صادق‌اند و گاه کاذب. از میان باورهای صادق، برخی موجه‌اند و برخی ناموجه. در اینکه باورهای موجه کدام‌اند، میان معرفت‌شناسان اختلاف نظر زیادی وجود دارد. با این حال، می‌توان گفت همه معرفت‌شناسان بر این عقیده اتفاق نظر دارند که باورهای خطاناپذیر قطعاً موجه‌اند. باور خطاناپذیر به باوری گفته می‌شود که هیچ راه ممکن و احتمالی برای کذب آن باور نباشد.

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی وجود و یا عدم وجود باور خطاناپذیر است؛ چون اگر بتوان خطاناپذیری برخی باورها را نشان داد، به نقطه مطمئنی از توجیه دست یافته‌ایم و باوری که احتمال کذب و خطا نداشته باشد، از ارزش معرفتی بسزایی برخوردار خواهد بود. از این رو برخی مبنایابان، به ویژه مبنایابان سنتی بر وجود باورهای خطاناپذیر تأکید ورزیده‌اند.

دکارت در فلسفه غرب، از نخستین کسانی است که در مورد معرفت‌شناسی به صورت منقح سخن گفته است و به گونه‌ای بر وجود باور خطاناپذیر تأکید کرده است. او که تقریباً پس از قرون وسطی و در آغاز دوره رنسانس می‌زیست، تمام هم خود را بر این قرار داد تا علم یقینی کسب کند و از معیارهای رایج عامیانه در این خصوص فراتر رود.

هدف اصلی دکارت تحصیل حقیقت فلسفی بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴: ۸۸). از همین رو، شیوه «شک روشی» (methodicdoubt) یا همان «شک دستوری» را برای مقصود خود برگزید. او بنا گذاشت در همه چیز شک کند و سپس سعی کرد تا علم‌های یقینی، یعنی علم‌هایی را که شک در آنها ممکن نیست، بیابد و با توجه به آنها، دیگر علوم خود را نیز به صورت





یقینی بر آنها استوار کند. دکارت معتقد بود برای رهایی از شک و رسیدن به یقین باید باوری داشت که امکان خطا در آن راه نداشته باشد و این خطاناپذیری باور چیزی بود که پس از او مورد تأکید برخی مبناگرایان قرار گرفت.

در دوران معاصر، لورنس بونجور (Laurence Bonjour) (مطابق با دیدگاه متأخرش) از جمله مبناگرایانی است که با بیان دیدگاه انتقادی، نظرات دکارت را مطرح می‌کند تا به خطاناپذیری معقول و قابل پذیرشی دست یابد. بونجور نخست انسجام‌گرایی را برگزیده و کتابی در ردّ مبناگرایی نوشته بود، ولی پس از مدتی با رسیدن به این حقیقت که مبناگرایی بهترین گزینه در معرفت‌شناسی است، سعی می‌کند با بیان نظریه «آگاهی سازنده»، راهی برای اثبات مبنا و مبناگرایی به دور از ایراد بیابد. وی در برخی آثار خود دیدگاه دکارت را مطرح می‌کند و تلاش می‌کند با تعدیل آن پاسخی برای اعتراضات وارد شده بیابد. این مقاله با نگاه بونجور بر دکارت در خصوص باورهای خطاناپذیر تقریر شده است و انتقاداتی که از این منظر بر آنها وارد می‌شود، بیان خواهد شد. هدف اصلی این مقاله به دست آوردن نگاه این دو فیلسوف درباره باورهای خطاناپذیر است و اینکه تا چه حد می‌توان آن را پذیرفت.

## شک دکارتی

برای بررسی باورهای خطاناپذیر و منشأ چنین تفکری لازم است نخست به اختصار شک دکارتی و نحوه خروج از آن بیان شود. دکارت شک دستوری را برای رسیدن به یقین لازم می‌داند. از این رو، تمام تلاش خود را معطوف می‌دارد تا بتواند اساسی را برای شک ایجاد کند. وی در این مسیر بدین جا می‌رسد که: «از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور کنم آن چنان پرهیز خواهم کرد که گوییقین دارم باطل محض است و در این مسیر همچنان پیش خواهم رفت تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر کاری از دستم برنیاید دست کم یقین کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد» (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۴). دکارت برای شک فراگیر خود چند مرحله را طی می‌کند. او در آغاز راه، در ادراک‌های حسی، به دلیل وجود خطا در آنها، شک می‌کند. سپس با فرض موجود شرور، در همه ادراکات و علوم خود شک می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۸-۲۳). موجود شروری که دکارت فرض می‌کند آن قدر قدرتمند است که می‌تواند در تمام زمینه‌ها ما را فریب دهد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۳). در حقیقت

دکارت وجود چنین موجودی را بعید می‌داند، ولی نمی‌تواند به طور قطع رد کند و همین مقدار کافی است تا امکان شک را فراهم کند و در تمام ادراکات و علوم خود شک کند (Bonjour, 2009: 11).

به گفته بونجور، دکارت با فرض موجود شرور در سه مرحله به شک در تمام ادراکات می‌رسد؛ شک در جهان خارج، شک در طبیعت جسمانی بدن و حتی در بعضی موارد، شک در ریاضیات و علوم وابسته (Bonjour, 2009: 11؛ نیز دکارت، ۱۳۷۶: ۲۲۹). به نظر نگارنده این سطور، این وسعتی که دکارت برای فریب کاری موجود شرور مطرح می‌کند باعث ایجاد تناقض در بیانات او می‌شود. از سویی، دکارت «تصور واضح و متمایز» را ملاک علم می‌داند و معتقد است که در چنین مواردی نمی‌توان شک کرد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۸). بر این اساس، او در جایی معتقد است که ریاضیات تنها علمی است که در آن با شهود ذهنی، تصور واضح و متمایزی داریم و از این رو یقینی است (دکارت، ۱۳۴۲: ۱۳-۱۴)، اما از سوی دیگر، اگر وسعت فریب کاری موجود شرور را، آن گونه که دکارت مطرح می‌کند، در نظر بگیریم، به گونه‌ای که بتواند در ریاضیات نیز ما را فریب دهد، آن گاه یقینی بودن این علم نیز زیر سؤال می‌رود و باید ملاک تصور واضح و متمایز را ناقص بدانیم.

### شیوه خروج دکارت از شک و رسیدن به یقین

دکارت که در تأمل اول از کتاب تأملات، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا بتواند شک را در تمام زمینه‌های ادراکی و اعتقادی سریان دهد، در تأمل دوم نیز تمام هم‌ش را مبدول می‌دارد تا نقطه‌ای برای شروع یقین ایجاد کند تا به کمک آن از شک خارج شود و معرفت یقینی به دست آورد. سخن معروف دکارت، یعنی «می‌اندیشم پس هستم» آغاز یقین اوست (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۷). موجود شرور اگر بتواند در تمام عرصه‌ها او را فریب دهد، در این که او تفکر می‌کند، نمی‌تواند او را بفریبد. تفکر که در لسان دکارت اعم از اندیشه، شک، آرزو و تمام حالات درونی است، چیزی است که انسان نمی‌تواند در داشتن آن فریب بخورد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۸). به همین دلیل، به یقین می‌یابد که خودش به عنوان یک اندیشنده موجود است.

به گفته دکارت، حتی اگر دیدن، شنیدن و سایر احساسات ما در هنگام خواب اتفاق افتند و این ادراکات به علت خواب بودن خطا باشند، باز هم این مقدار یقینی است که احساس می‌کنیم که می‌شنویم و می‌شنویم و این نمی‌تواند خطا باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۰). این یعنی





ما خودمان به طور قطع وجود داریم که در حالت خواب دارای چنین احساساتی هستیم، زیرا کسی باید باشد که احساس کند در خواب می‌بیند و یا می‌شنود. بر این اساس، دکارت خود را از شک عام و فراگیر رها می‌کند و به پایه‌ای یقینی دست می‌یابد. اعتقادات یقینی که دکارت در این مرحله به آنها دست می‌یابد، ناظر به درون شخص هستند. او اولاً، به این یقین می‌رسد که او به عنوان موجودی متفکر وجود دارد و ثانیاً، به محتوای تجارب گوناگون خود در مرحله ذهن اعتقاد یقینی پیدا می‌کند (Bonjour, 2009: 14). در واقع هر آنچه را درون خود می‌یابد، به صورت یقینی به آنها علم دارد و از این رو، از معیار شک فراگیر او در امان خواهند بود.

دکارت پس از اثبات خود به عنوان موجود اندیشنده به مرحله بعدی یقین، یعنی اثبات خدا می‌پردازد. به این منظور او که به مفاهیم ذهنی خود اعتقاد یقینی دارد، به بررسی و دسته‌بندی آنها اقدام می‌کند و افکار خود را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته مفاهیم یا همان تصورات هستند و دسته دیگر تصدیقات. مفاهیم را نیز به فطری، عارضی و اختراعات شخصی تقسیم می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰). وی به این نتیجه می‌رسد که مفاهیم ذهنی از نظر اعتبار، درجه‌های مختلفی دارند. تصورات اختراعی چون ساخته ذهن اند، اعتباری ندارند، اما تصورات عارضی که گویا انتزاع از موجودات خارجی هستند، با این مشکل مواجه‌اند که شاید خطا باشند، زیرا چه‌بسا هیچ موجود خارجی نباشد و آن دیو پلید این صورت‌ها را در ذهن من ایجاد کرده باشد، و اما تصورات فطری آنها یقینی هستند که هم‌زاد من هستند و من خودم نمی‌توانم آنها را در ذهن ایجاد کرده باشم (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۱-۴۵). در میان آنها بعضی به گونه‌ای هستند که با وضوح می‌یابم که این مفهوم حاکی از واقعیتی است و این واقعیت به همان صورت و یا بهتر از آن در من موجود نیست و به همین جهت ذهن علت وجود آن نیست، زیرا آن مفهوم از کمال مطلق حکایت می‌کند که ذهن فاقد آن است. ذهن می‌تواند آن چه در حد اوست و یا درون خود دارد، خلق کند. اگر مفهومی از واقعیتی فراتر از حد ذهن حکایت کند، ضرورتاً واقعیتی ورای ذهن که از نظر قدرت نیز والاتر از ماست باعث به وجود آمدن آن مفهوم شده است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۷).

وی پس از بررسی‌های گوناگون در میان مفاهیم ذهنی خود می‌گوید:

اینجاست که فقط مفهوم خدا باقی می‌ماند که لازم است در آن تأمل شود که آیا چیزی در آن هست که صدورش از خود من محال باشد؟ مراد من از کلمه

خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق و قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری وجود داشته باشد) آفریده و پدید آورده است و این صفات به قدری عظیم و والا است که هر چه تأمل کنم، چنین مفهومی از من صادر نشده است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۹-۵۰).

حاصل مطلب آنکه دکارت در مسیر به دست آوردن یقین از خود شروع می‌کند. سپس به اثبات خدا می‌پردازد و برای اثبات سایر موجودات از جمله جهان خارج به یک اصل متوسل می‌شود و آن اصل وجود خدای قدرتمندی است که فریب‌کار نیست و ما را در ادراکاتمان نمی‌فریبید (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۵) و به این شیوه مراحل به یقین رسیدن خود را به اتمام می‌رساند.

### معیار خطاناپذیری باورها از نظر دکارت

بونجور در جمع‌بندی نظرات دکارت سه اصل و بنیان معرفتی دیدگاه او را برمی‌شمارد. به گفته بونجور، نخستین مرحله معرفتی که دکارت به آن اشاره می‌کند و آن را مهم‌ترین اصل می‌داند، اصل «نور فطری» یا «خودبدهی» است که نقش اساسی در دیگر عقاید و باورها دارد. به نظر دکارت ذهن در بدو تولد به صورت فطری مفاهیمی را درون خود دارد. این مفاهیم در همه یکسان است و برای کسب آن به تجربه خارجی نیاز نداریم. دومین اصل، شناخت محتوای خاص آگاهی ذهن از تجربه ضروری و درونی خود است. هر ذهنی از مفاهیم درونی خود به صورت یقینی آگاه است و در این ادراکات درونی خطا صورت نمی‌گیرد. علم انسان به وجود خود باعث آگاهی او به محتوای شناخت‌های درونی خود مانند عقاید و آرزوها می‌شود. سومین اصل معرفتی دکارت نیز شناخت جهان خارج است که از طریق همان دو اصل قبلی دانسته می‌شود (Bonjour, 2009: 21-22).

در این مقاله متعرض اصل سوم، یعنی نحوه شناخت دکارت از جهان خارج نخواهیم شد و فقط تلاش می‌شود اصول قبلی او که ناظر به یقینی بودن باور است تبیین شود.

دکارت در مسیر فکری خود تلاش بسیاری کرد تا به یقین برسد. او برای رسیدن به این مقصود در تمام امور شک می‌کند و آنچه را که قابل شک باشد، یقینی و مطلوب نمی‌داند. یقین انسان نسبت به قضیه باعث می‌شود که وی اعتقاد یابد چنین قضیه‌ای، خطاناپذیر است و احتمال کذب آن وجود ندارد. بر این اساس، باید گفت نظریه معرفتی و شک فراگیر دکارت برای به دست آوردن باور خطاناپذیر طرح‌ریزی و پایه‌گذاری شده است.





همان گونه که بونجور یادآور می شود، دکارت به صورت واضح و منقح خطاناپذیری باور را به گونه ای که ضمانت صدق داشته باشد، مطرح نمی کند (Bonjour, 2009: 21)، ولی از شیوه ای که استفاده می کند به وضوح می توان آن را فهمید که جواز مصونیت از هر شک ممکن خطاناپذیری آن است (Bonjour, 2009: 12).

شک فراگیر دکارت راهی است که وی بتواند به یقین مورد دلخواه خود نایل شود. او که در آغاز متوجه خطاناپذیری حس است، تلاش می کند در عمل ادراکی، اعتبار حس را کم کند و بخش عمده ارزش و اعتبار را به شهود ذهنی بدهد. عمل ادراک حسی نه آن ارتباط اندام های حسی با عالم خارج و نه صرف تخیل است، بلکه ادراک حسی آن شهود ذهنی و آن صورت ذهنی است که در پی ارتباط یاد شده در ذهن شکل می گیرد: «به عبارت بهتر، فعلی که ادراک به وسیله آن صورت می گیرد بینایی یا لمس یا تخیل نیست، بلکه فقط شهود ذهنی است» (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۳). در دیدگاه وی اشیا فقط به وسیله فکر ادراک می شوند (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۶).

در واقع، دکارت بدین وسیله سعی می کند ادراکات یقینی به دست آورد و فقط فاهمه محض و شهود ذهنی است که شناخت معقول یقینی را ایجاد می کند (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). وی آن قدر بر شهود ذهنی تاکید می کند که اگر فرض کند در خواب ببیند و بشنود، با وجود اینکه خواب است و ادراک حسی واقعی صورت نمی پذیرد، ولی همچنان آنها را خطا نمی داند و معتقد است به طور یقینی می بیند و می شنود (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۰). در حالت خواب شهود ذهنی فعال است و فقط حواس ظاهری غیر فعال هستند، لذا چنین مواردی نباید خطا باشند. در این عبارت به وضوح می توان دید که به علت تأکید بر نقش شهود ذهنی در ادراک، در هنگام خواب نیز می گوید یقین دارم، زیرا لزومی ندارد که در هنگام بیداری شیء را در خارج ادراک کند، بلکه شهود ذهنی در هر حال که اتفاق افتد صادق و یقینی خواهد بود.

دکارت تلاش می کند معیاری برای حقیقی بودن ادراک بیان کند تا بتواند بین ادراکات حقیقی که از شیء خارجی حکایت می کنند و ادراکات ساخته ذهن تمایز ایجاد کند. ملاکی که وی برمی گزیند «وضوح و تمایز» در ادراک است. وی ادراک واضح و متمایز از سایر ادراکات را حقیقی و صادق می شمارد. ادراک واضح و متمایز ادراکی است که حاکی از امر حقیقی است و اگر وضوح در ادراک نبود آن مفهوم غیر حقیقی و ساخته ذهن است. وی دلیل این سخن خود را این گونه بیان می کند:

بی‌گمان در این معرفت نخستین (Cogito) چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌دانم. اگر در چیزی که با چنین وضوح و تمایزی ادراک کرده‌ام اتفاق خطا ممکن باشد، این ادراک واقعاً برای اطمینان به صحت آنچه می‌دانم کافی نخواهد بود. بنابراین این ظاهراً اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که هر چیز که با وضوح و تمایز ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد (دکارت، ۱۳۶۹: ۳۸).

دکارت همان طور که ادراک حسی را یقین آور نمی‌داند، شهود ذهنی را نیز به صورت مطلق و بدون قید و شرط به عنوان علم نمی‌پذیرد. در دیدگاه او آن‌گونه شهودی عامل اصلی علم محسوب می‌شود که به صورت واضح و متمایز از دیگر ادراکاتش باشد و اگر در مورد شیئی به چنین ادراکی دست یافت، خطای در آن مردود است و حکم می‌کند که مدرک حقیقت دارد.

بونجور معتقد است خطاناپذیری‌ای که دکارت مطرح می‌کند، همان سه عنصر معرفت یعنی باور صادق موجه را داراست. وی در تحلیل معرفت از نظر دکارت می‌گوید: کسی که می‌خواهد معرفت در مورد چیزی داشته باشد، باید اعتقاد به خطاناپذیری آن داشته باشد. این اعتقاد باید آن چنان قوی باشد که اصلاً در صدق آن شک نکند. همچنین واضح است که شخص باید با تحلیل و دلیل به خطاناپذیری آن معتقد شود، زیرا اعتقادی که در حقیقت خطاناپذیر است مورد شک واقع نمی‌شود (Bonjour, 2009: 21). دلیلی که همراه باور است باعث می‌شود در مورد آن موضوع شک و تردید به خود راه ندهیم و احتمال خطا در مورد آن باور به وجود نیاید.

دکارت معتقد است که اگر اراده را در محدوده معرفت نگه داریم و در مورد اشیایی که ذهن آنها را با وضوح و تمایز ادراک کرده است، حکم کنیم هرگز دچار خطا نمی‌شویم؛ «چون هر تصور واضح و متمایزی بدون شک چیزی است واقعی و تحصیلی و بنابراین محال است از عدم ریشه گرفته باشد» (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۰).

### تأمل در دیدگاه دکارت

به نظر می‌رسد داشتن یک تصور واضح و متمایز نمی‌تواند دلیل آن باشد که شیئی واقعی در خارج دارد. برای مثال می‌توان از اشکال هندسی کمک گرفت. مثلث در ذهن انسان







مفهوم کاملاً واضح و متمایزی از سایر مفاهیم دارد، ولی آیا از صرف تصور در ذهن می‌توان به وجود خارجی آن یقین داشت؟ دکارت در مثال‌های خود آنچه را که در اصطلاح فلسفه اسلامی قضیه حقیقه است، به کار می‌برد (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۳). قضایای حقیقه، قضایایی هستند که دو نوع مصداق دارند. یک نوع مصداق محقق خارجی و دیگری مصداق مقرر و ذهنی. چنین قضایایی هم در صورت وجود مصداق خارجی صادق هستند و هم در صورتی که مصداق ذهنی و فرضی آنها مورد نظر باشد. برای مثال، در قضیه «عدد دو زوج است»، هم تصور ذهنی عدد دو و هم مصداق و وجود خارجی آن زوج خواهد بود. در این گونه موارد قضیه حتی در صورت فرض عدم تحقق خارجی آن همچنان صادق است. در نتیجه، با توجه به آنکه مصداق قضایای حقیقه هم می‌تواند در خارج باشد و هم در ذهن و ملازمه‌ای میان وجود مصداق ذهنی و مصداق خارجی وجود ندارد، از این رو، نمی‌توان با فرض و تصور معنا و مفهوم آن یقین داشت که شیئی مطابق آن در خارج موجود بالفعل است، زیرا چه بسا تنها مصداق ذهنی آن موجود است، بدون آنکه مصداقی در خارج تحقق یافته باشد.

ابن سینا در این مورد می‌گوید:

بدان معنای مثلث را به‌خوبی درمی‌یابی، در حالی که در وجود خارجی آن شک داری که آیا در خارج هستی دارد یا در خارج موجود نیست. این تردید بعد از آن است که مثلث به ذهن آمد و دریافتی که از خط و سطح فراهم شده است با اینکه هستی خارجی آن هنوز ثابت نگردیده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ۲۵۲).

هرچند کلام ابن سینا در مغایرت وجود و ماهیت است، ولی بر این اساس، اگر انسان تمام ویژگی‌های مثلث حتی ذاتیات آن را نیز بداند، با این وجود نمی‌تواند یقین کند که مثلث در خارج موجود است. تصور ماهیت شیء در ذهن دلیل نمی‌شود که انسان یقین کند که شیء موجود خارجی است. وجود خارجی هر شیئی را نمی‌توان از فرض ذهنی آن به دست آورد و ماهیت ذهنی شیء که همان مفهوم متصور است، غیر از وجود خارجی شیء است. البته باید توجه داشت که فضای فکری دکارت و اصطلاحات او متفاوت با فلسفه اسلامی است. دکارت مباحث ریاضی را اموری قطعی می‌داند. وی در ابتدای تأمل اول و پیش از شک فراگیر خود می‌گوید:

اما حساب و هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها در امور بسیار بسیط و

بسیار کلی بحث می‌کنند، بی‌آنکه چندان زحمتی به خود بدهم که آیا این امور واقعاً در طبیعت وجود دارد یا نه متضمن امری قطعی و تردیدناپذیر است، زیرا خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو به علاوه سه همواره پنج خواهد بود و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت و محال است حقایقی به این پایه از وضوح در مظان خطا و تردید باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۲۱).

نقد دیگری که به دکارت می‌تواند وارد شود ناظر به دیدگاه او درباره منشأ خطا است. آن چنان که وی معتقد است گاه اراده از فاهمه فراتر می‌رود و به اموری که مفهوم نیست توسعه می‌یابد و از اینجا ممکن است خطا به وجود آید. اکنون ممکن است کسی با استفاده از این مطلب، پیدا شدن وضوح و تمایز را هم ناشی از اراده بداند و از این طریق ملاک دکارت درباره وضوح و تمایز را زیر سؤال ببرد. برای مثال، می‌تواند درباره اعتقاد به خدا این اشکال را به دکارت مطرح کند که چه بسا این اعتقاد نیز محصول توسعه‌طلبی اراده ما باشد. اراده ما نمی‌خواهد خود را تنها در این عالم تصور کند و به دنبال نیروی فراتر از خود است تا خود را اقناع کند. از این رو، تصور خدا را در خود ایجاد می‌کند و آن قدر بر آن تأکید می‌کند که گویا ما تصور واضح و متمایزی از خدا در ذهن خود می‌یابیم و گمان می‌کنیم که او موجود حقیقی است؛ یعنی در واقع اراده ما می‌تواند وضوح و تمایزی را برای مفاهیم ایجاد کند و از این ناحیه ما را به اشتباه بیندازد.

این دو نقد در حالی بیشتر نمود می‌یابد که به امکان موارد خطایی که دکارت بیان می‌کند، نیز توجه کنیم. وی افکار را به مفهوم و تصدیق تقسیم می‌کند و تصدیقات را نیز شامل دو قسم احکام و انفعالیات می‌داند. وی موارد احتمال خطای در فکر را فقط در احکام می‌داند نه در مفاهیم و انفعالیات (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۰)، اما در جایی دیگر می‌گوید:

اگرچه پیش از این دریافته‌ام که خطا به معنای واقعی خطا به لحاظ صورت تنها در تصدیقات ممکن است با این همه ممکن است به لحاظ ماده نوعی خطا در مفاهیم یافت شود و آن وقتی است که این مفاهیم از معدوم چنان حکایت کنند که گویی موجود است (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۸).

در اینجا دکارت با پذیرش خطا در مفاهیم بسیاری از اعتقادات خود را خدشه‌پذیر می‌کند و زیربنای ساخته‌های خود را ویران می‌سازد. در مواردی که حتی ما تصور واضح و متمایز داریم چرا احتمال خطا ندهیم که این مفهوم از معدوم حکایت دارد؟ نمونه آن تصور





واضحی درباره عنقا است که پس از مطالعات در اساطیر به دست می‌آوریم. در این صورت آیا می‌توان یقین کرد که عنقا موجود است؟

با وجود امکان خطا در مفاهیم چگونه می‌توان یقین کرد آنچه بر ما پدیدار می‌شود، خطاناپذیر باشد؟ پدیدارهای ذهنی در واقع مفاهیم هستند و اگر خطا در مفهوم جایز باشد، پدیدارهای ذهنی نیز مصون از خطا نخواهند بود. حتی در مورد اثبات خدا چگونه یقین کنیم که مفهوم آن خطا نیست؟ در صورت اشتباه بودن این مفهوم، دیگر به موجود متعالی نیاز نیست که این مفهوم را در ما ایجاد کند و مفهوم خدا ساخته و پرداخته ذهن بشری خواهد شد.

یکی از ایرادهایی که بونجور به دکارت می‌گیرد وسعت فریبندگی موجود شرور است. وی معتقد است موجود شرور با قدرتی که دکارت برای آن تصور می‌کند، چرا درباره اصل وجود شخص و یا ادراکاتی که دارد، او را نمی‌فریبد؟ اگر موجود شرور در شخص نوع مناسبی از تجربه حسی آگاهانه ایجاد کند، در حالی که هیچ چیز وجود ندارد، او را فریفته است (Bonjour, 2009: 13). افزون بر این، موجود شرور باید بتواند دکارت را در صحت اصل علیت، و اصل خود بدیهی فریب دهد (Bonjour, 2009: 18). البته این ایرادها برای ادراکات تجربی منطقی به نظر می‌رسد. دکارت آن چنان که در تصور موجود شرور و شک در همه علوم موفق است، در ایجاد یقین و پایه‌های استوار علمی ناموفق نشان می‌دهد. در مجموع، دکارت تلاش می‌کند که از شک عام خود بگریزد. از این رو، ادراکات را به ذهن و شهود ذهنی محدود می‌کند. از همین روی، فقط آنچه را که بر ذهن پدیدار می‌شود، یقینی و خطاناپذیر می‌شمارد، ولی با پذیرش خطا در مفاهیم خود بر استدلال‌هایش خط بطلان می‌کشد؛ به گونه‌ای که حتی نمی‌توان مفاهیم ذهنی را یقینی دانست. نتیجه آنکه تنها در صورتی می‌توان علم یقینی و خطاناپذیر داشت که مفهومی نباشد مگر مفاهیمی که انسان با خود آن شیء ارتباط برقرار کرده باشد و بر اساس آن مفهوم‌گیری کرده باشد. این نکته‌ای است که در فلسفه اسلامی به آن توجه شده است و علم حضوری به عنوان علمی غیر مفهومی پایه اساسی معرفت دانسته شده است. علم حضوری که حضور خود شیء در ذهن است، نه پدیدار و نه مفهوم است. از این رو، اگر قائل به علم حضوری غیر مفهومی باشیم، می‌توان ادراکات درونی را یقینی و خطاناپذیر شمرد. چنان که در ادامه خواهیم دید، بونجور نیز به جهت اشکالاتی که به دیدگاه دکارت وارد می‌کند و از آنجا که به دنبال

رسیدن به معرفت معتبر است، در نهایت به اندیشه‌ای نظیر اندیشه علم حضوری در فلسفه اسلامی می‌رسد.

### اشکال بونجور به خطاناپذیری دکارتی

آن‌چنان که پیش‌تر گذشت بونجور باورهای خطاناپذیر دکارت را آنگونه تقریر می‌کند که سه عنصر معرفت - باور صادق موجه - را دارا باشد. با این حال، وی خطاناپذیری دکارت و سایر عقل‌گرایان را افراطی و دفاع‌ناپذیر می‌داند و می‌گوید:

این از روشن‌ترین مسایل فلسفی است که ادعای خطاناپذیری، اگر به روشی که اجمالاً به آن اشاره خواهیم کرد سطحی نشود، خطا و کاملاً غیر قابل دفاع است (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

به نظر وی عقل‌گرایان باید در معنای خطاناپذیری تجدید نظر کرده و از آن مفهومی ارائه دهند که قابل دفاع و پذیرش باشد. انسان به دلایل مختلف بعضی قضایا را یقینی و ضروری می‌شمارد. بونجور معتقد است چنین ضرورت‌هایی که برای برخی قضایا تصور شده باور به خطاناپذیری را به وجود آورده است. از دید وی این دیدگاه متضمن مغالطه است، زیرا «البته که قضیه ضروری نمی‌تواند خطا باشد، ولی قضیه‌ای که به عنوان یک قضیه ضروری فهمیده شده یا ادراک شده است باز شاید نه ضروری و نه صادق باشد. البته مگر اینکه خود ادراک ضرورت نیز خطاناپذیر دانسته شود» (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

در توضیح این دیدگاه بونجور می‌توان گفت گاهی انسان به خطا گمان می‌کند که قضیه‌ای ضروری است، در حالی که چه بسا صادق هم نباشد و به دلایل گوناگون مانند اعتماد به قائل، گفته وی را ضروری بدانیم. در این صورت، گاه قضیه کاذب را صادق و ضروری می‌پنداریم. اگر ضرورت را به حق به قضایا نسبت ندهیم، باعث می‌شود که آنچه خطاناپذیر دانسته‌ایم، زمانی خطا و کذب آشکار شود. از این رو، مردم در خطاناپذیری شک خواهند کرد، در حالی که خطاناپذیری مخدوش نشده است، بلکه ضرورت مورد ادعا در مورد آن قضیه خطا است.

قضایا و استنتاج‌هایی وجود دارند که هر چند موضوع بصیرت عقلی و نیز بصیرت موجه پیشین هستند، ولی با گذشت زمان، کذب و خطای آن مشخص شده است. مباحثی مانند برخی نظریات هندسی که اکنون با استفاده از تجربه ابطال شده است یا مباحث متافیزیکی





عقل‌گرایانی مانند افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و دیگران که قابل جمع با یکدیگر نیستند، همچنین خطاهایی که در استدلال و برهان رخ می‌دهد، از نمونه‌هایی هستند که باعث شده است بونجور خطاناپذیری را به همان شیوه معمول نپذیرد (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

برداشت نگارنده از گفتار بونجور این است که ویهنگامی که از آشکار شدن خطای برخی قضایایی که ضروری و خطاناپذیر دانسته می‌شدند سخن می‌گوید، تفاوتی بین باورهای استدلالی و باورهای مبنایی قایل نیست و مواردی را مثال می‌زند که می‌توان آنها را جزء باورهای استدلالی‌ای دانست که خطاناپذیر تلقی می‌شده‌اند و پس از آن خطای آنها مشخص شده است. باید گفت هر چند استدلال می‌تواند از اعتبار تام برخوردار باشد و نتایج یقینی داشته باشد، ولی آن نتایج نمی‌توانند به عنوان باور مبنایی پذیرفته شوند، زیرا دارای توجیه استدلالی قابل اثبات یا قابل نقض‌اند، در حالی که مبنای توجیه استدلالی ندارند و به نحوی خود توجیه‌گرند. از این رو، نباید دامنه خطاناپذیری را به قضایای استدلالی گسترش داد. بسیاری از آنچه بونجور می‌گوید مانند آرای فیلسوفان نمی‌توانند مبنا قرار گیرند، بلکه در حد باورهای استدلالی هستند که دوره‌ای به نفع آن استدلال آورده شده و در دوره‌ای دیگر استدلال‌هایی ضد آن بیان شده است. از این رو، قضایای استدلالی و مباحث متافیزیکی دانشمندان را نباید به عنوان باورهای مبنایی در نظر گرفت تا خطاناپذیری را طلب کنند.

در مورد مسائل هندسه که بونجور در تأیید سخن خود می‌گوید نیز باید گفت اصل توازی که اصل پنجم اصول اقلیدس است، اصل موضوع است و بنا به منطق اسلامی، اصول موضوعه بدیهی نیستند، بلکه از مسلمات محسوب می‌شوند. در واقع این اصل بیشتر شبیه قضیه است. از این رو، در طول تاریخ بسیاری از دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان سعی در اثبات آن داشته‌اند و این نشانگر غیر مبنایی بودن این اصل است. افزون بر آن، این اصل هندسه اقلیدسی هر گاه سازگار باشد، هندسه هذلولی - هندسه ناقلیدسی - هم سازگار است و هر دو هندسه به تساوی سازگارند.

مطابق تعریف، باور خطاناپذیر باوری است که راهی برای اشتباه در آن نباشد. از این رو، خود بونجور هنگام تعریف این اصطلاح، فقط دو مورد را به عنوان باور خطاناپذیر ذکر می‌کند: یکی باور درباره حقایق بدون واسطه تجربی و مورد دوم، باور درباره حقایق بسیط ماقبل تجربه (Bonjour, 2009: 312). اگر بخواهیم به زبان فلسفه اسلامی سخن بگوییم، تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات به عنوان مبنا قرار می‌گیرند و واقعاً خطاناپذیر هستند و حتی سایر

بدیهیات مانند محسوسات و مجربات که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شوند، هر کدام شرایط متعدد و مختلفی برای پذیرش دارند و با لحاظ آن شرایط است که می‌توان آن قضایا را بدیهی دانست. در نتیجه نمی‌توان باورهای استدلالی را که بونجور مثال می‌زند، از موارد خطاناپذیر به معنای مورد نظر به شمار آورد تا گفته شود که به دلیل آشکار شدن خطایشان، ادعای خطاناپذیری آنها نیز مخدوش شده است.

### معيار خطاناپذیری از دیدگاه بونجور

بونجور که در دوران انسجام‌گرایی اش وجود مبناها را انکار می‌کرد، با پذیرش مبناگرایی در تثبیت این دیدگاه تلاش و افری می‌کند. وی علاوه بر پذیرش مبنا، خطاناپذیری و توجیه‌ناپذیری آن را قبول و از آنها دفاع می‌کند. بونجور معتقد است خطاناپذیری وی از افراط و تفریط به دور است و مبناگرایی اعتدالی مقصود اوست (بونجور، ۱۳۸۸: ۲۰۱). وی با استفاده از «تمسک به تجربه آگاهانه‌ای که در داشتن باور یا اندیشه فعلی مورد بحث نهفته است» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، به تبیین خطاناپذیری باورهای مبنایی می‌پردازد. «آگاهی سازنده» (constitutive or built-in awareness) بونجور نقش اساسی در خطاناپذیری و توجیه‌ناپذیری باور مبنایی دارد، از این رو لازم است «آگاهی سازنده» و ویژگی‌های آن را توضیح دهیم. بونجور در تعریف دیدگاه خود می‌گوید:

دیدگاه من این است که جنبه‌ای ضروری و ذاتی از داشتن باوری فعلی عبارت است از آگاهی هوشیارانه به دو جنبه مرتبط از مضمون آن که با یک‌دیگر مرتبط‌اند: نخست، مضمون قضیه‌ای آن...؛ دوم، ماهیت تصدیقی به آن مضمون (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

آگاهی هوشیارانه بونجور از دو ساحت تشکیل شده است. اولین ساحت، آگاهی از مضمون خود قضیه است. انسان در برخورد با هر قضیه‌ای از مضمون آن شناخت به دست می‌آورد. دومین جنبه، آگاهی از ماهیت مضمون قضیه است که به صورت تصدیقی خواهد بود و ماهیت پرسشی ندارد.

بونجور در تبیین بیشتر این آگاهی، صفاتی سلبی بیان می‌کند. وی با بیان چنین صفاتی سعی می‌کند تا وجه تمایز نظریه خود را با دیگر نظرات درباره آگاهی بیان کند. وی معتقد است که آگاهی سازنده ماهیت تأملی و دریافتی ندارد و متضمن فعل ذهنی نیست (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، بلکه در واقع اصلاً مفهومی و تصویری نیست (Bonjour, 2009: 200). تنها رابطه‌ای که





بین این آگاهی غیر مفهومی و محتوا و مضمون مفهومی قضیه بر قرار است، رابطه توصیفی می‌باشد؛ یعنی ذهن انسان نخست یک دریافت غیر مفهومی به وسیله ادراک دارد، سپس این ادراک غیر مفهومی‌اش را در قالب مفاهیم توصیف و تشریح می‌کند و بدین ترتیب، آگاهی خود را به وسیله الفاظ و مفاهیم به صورت تصور در می‌آورد.

در تبیین فرایند تشکیل آگاهی سازنده باید گفت ذهن در ارتباط خود با عالم و ادراک حسی خاص، از محتوای آن آگاهی‌ای به دست می‌آورد (Bonjour, 2003: 73) که این آگاهی در قالب مفاهیم و الفاظ نیست، بلکه تقریباً شبیه علم حضوری در فلسفه اسلامی است. سپس ذهن سعی می‌کند که این آگاهی خود را به مفهوم تبدیل کند تا بتواند آن را به دیگران انتقال دهد، لذا با عملیات توصیف، آگاهی خود را در قالب مفاهیم ارائه می‌دهد. به دلیل اینکه تبدیل آگاهی به امر مفهومی به شیوه‌های منطقی نیست و فقط از طریق توصیف انجام می‌گیرد، از همین رو مفهوم نتیجه آگاهی محسوب نمی‌شود و هیچ ارتباط منطقی و استنتاجی بین محتوای غیر مفهومی آگاهی و باور مفهومی درباره آن آگاهی که انعکاسی از آن است، وجود ندارد. این محتوای مفهومی حتی نمی‌تواند به عنوان لازمه یا استنتاج لازم آگاهی باشد (Bonjour, 2009: 200)، زیرا در قضایا بین صدق و کذب لازم و ملزوم، رابطه طرفینی است. برای مثال، قضیه اصل، صادق لازمی مانند عکس صادق دارد. صدق و کذب فقط در وادی مفاهیم و قضایا مطرح می‌شود، در حالی که آگاهی سازنده غیر مفهومی است و نسبت صدق یا کذب به امر غیر مفهومی صحیح نمی‌باشد. به همین جهت، هر آنچه به عنوان لازم آگاهی فرض شود، نمی‌تواند صادق و کاذب باشد. در نتیجه تبدیل آگاهی سازنده به مفهوم به وسیله روابط منطقی مانند قواعد استنتاج و کشف لوازم نمی‌تواند باشد، زیرا این قواعد و روابط بین دو مفهوم و قضیه جاری است. محتوای مفهومی ادراک باید به وسیله توصیف از آگاهی به دست آید، نه روابط منطقی خواه استنتاج باشد یا کشف لازمه.

در چنین رابطه‌ای که بین امر غیر مفهومی و مفهومی وجود دارد، ویژگی بالفعل موضوع غیر مفهومی دلیل و اساس صدق یا کذب توصیف است (Bonjour, 2003: 72). به عبارت دیگر، ویژگی‌های موضوعی که آگاهی از آن موضوع حاکی است، ملاکی برای تعیین صحت یا عدم صحت این توصیف است.

با مشخص شدن معنای آگاهی، بونجور به بیان برخی خصوصیات دیگر آن می‌پردازد.

وی معتقد است:

این آگاهی از مضمون [قضیه] که می‌توان آن را «ذاتی» نامید، به سبب ماهیت سازنده و غیر دریافتی خود، به توجیه نیاز ندارد و به دلیل مشابه، حتی توجیه‌پذیر هم نیست. در واقع، تا آنجا که من می‌دانم این گونه آگاهی سازنده و غیر دریافتی از مضمون کاملاً خطاناپذیر است، کمابیش به همان معنایی که در دیدگاه مبنایانه به طور سنتی ادعا شده [است] (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

در جمع‌بندی نظریه بونجور درباره آگاهی باید به چند مؤلفه‌ای که می‌توان آنها را ویژگی‌های مهم آگاهی سازنده دانست، پرداخت. اولاً، نظریه وی آگاهی از مضمون یک قضیه خاص است؛ یعنی آگاهی نسبت به قضایای مختلف ثابت و یکسان نیست، بلکه در رابطه با هر قضیه‌ای، ذهن درباره آن قضیه مخصوص آگاهی به دست می‌آورد. هر قضیه آگاهی مخصوص به خود را دارد و با تعدد قضایا آگاهی نیز متعدد خواهد شد. این نکته حایز اهمیت است که آگاهی ما از قضیه هوشیارانه خواهد بود و «اگر به این مضمون، آگاهی هوشیارانه نداشته باشیم، اصلاً باور فعلی آگاهانه نخواهیم داشت» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

ثانیاً، در نظریه بونجور، آگاهی امری غیر مفهومی است. آگاهی اگر مفهومی باشد، خود به باور دیگری نیاز دارد که توجیه‌گر باور اول باشد و این امر محذوره‌های دور یا تسلسل را به وجود می‌آورد. بونجور آگاهی سازنده را غیر مفهومی می‌داند. وی با این عمل، خود را از مشکل سلارز می‌رهاند و می‌گوید:

گمان می‌کنم این تبیین از جنبه تجربی باور فعلی ما را قادر به گذر از بین دو وجه قیاس دو وجهی ضد مبنایانه می‌کند (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

قیاس دو وجهی سلارز به این نحو است که توجیه مبنا یا به وسیله امر مفهومی است و یا امر غیر مفهومی آن را توجیه می‌کند. اگر امر مفهومی توجیه‌گر باشد، خود به باور درجه دومی نیاز دارد که همین بحث درباره آن جاری است. اگر امر غیر مفهومی توجیه‌کننده قضیه باشد، این اشکال پیش می‌آید که امر غیر مفهومی توجیه‌گر مفهومی نمی‌تواند باشد (sellars, 32-31: 1963). بونجور نظریه آگاهی خود را امر غیر مفهومی می‌داند که نقش توجیه‌گری دارد و برای رهایی از مشکل مزبور آگاهی را بخشی از تجربه حسی می‌داند که امری صرفاً مفهومی نباشد و بتواند به عنوان توجیه به کار رود. علاوه بر آن، امر غیر مفهومی برای اینکه توجیه‌کننده باشد به باور دیگر نیاز ندارد، زیرا مفهوم نیست و توجیه درباره مفاهیم و باورها مطرح می‌شود.







ثالثاً، در این نظریه آگاهی امری ذاتی و غیر دریافتی است. بر اساس این مؤلفه، ذهن به یک باور دیگر برای دریافت آگاهی نیاز ندارد، بلکه این آگاهی ذاتی همان قضیه است. از نظر وی در ذات هر قضیه این ویژگی هست که ما آگاهی خاصی درباره آن به دست آوریم. این آگاهی از قضیه به واسطه فرا باور نخواهد بود و چنین آگاهی ای می تواند توجیه گر صدق باور «من به این قضیه باور دارم» باشد.

رابعاً، آگاهی سازنده بخشی از تجربه حسی را تشکیل می دهد و در توجیه باور نقش مهمی ایفا می کند (Bonjour, 2009: 199). هر تجربه حسی متشکل از دو بخش است: قسمتی از آن تجربه امر محسوسی است که به وسیله اندام حسی ادراک شده است و بخش دوم، تجربه آگاهی غیر مفهومی ما از آن است. از همین رو، این آگاهی که بخشی از فرایند تجربه است، می تواند در توجیه باور مؤثر باشد. وی با بیان این مؤلفه به پاسخ این اعتراض که «امر غیر مفهومی توجیه گر امر مفهومی نمی تواند باشد» می پردازد. در توضیح دلیل بونجور باید گفت امر غیر مفهومی یا همان آگاهی، بخش و جزئی از تجربه حسی است و خود به تنهایی نقش توجیه گری مفهوم را ندارد، بلکه کل تجربه حسی است که توجیه گر است و آگاهی سازنده بخشی از آن است و فقط در توجیه باور سهیم است.

این خصوصیت آگاهی ذاتی باعث می شود که نظریه او با دکارت متفاوت می شود. دکارت فقط پدیدارهای ذهنی را خطاناپذیر می داند، در حالی که «آگاهی سازنده» بونجور بخشی از تجربه حسی است. بونجور با این نظریه خود سعی می کند به نحوی ارتباط با عالم خارج محفوظ بماند.

این آگاهی غیر مفهومی برای هر کسی که قابل دسترس باشد می تواند آن را اساسی برای توجیه معرفتی خود قلمداد کند و تا زمانی که دلیل خاصی برای اشتباه بودن آن یافت نشود، آگاهی می تواند از طریق مقایسه مستقیم با رخداد تجربی اساس مناسبی برای توجیه باشد (Bonjour, 2003: 73).

### خطاناپذیری آگاهی سازنده

بونجور با تبیین نظریه آگاهی سازنده خود تلاش می کند خطاناپذیری باورهای مبنایی را تأیید کند. وی تأکید می کند خطاناپذیری مخصوص آگاهی ذاتی است و شامل فرا باور دریافتی نمی شود. فرا باور یا باور درجه دوم در واقع همان اعتقاد به مضمون باور اصلی

است. بونجور معتقد است باوری که در مورد آگاهی ذاتی است احتمال خطا دارد. «هنوز این امکان وجود دارد که کسی در دریافت باور خود دچار خطا شود؛ یعنی باوری درجه دوم داشته باشد که مضمون آگاهی «ذاتی» یا سازنده را که سازنده باور درجه اول است، به درستی نمایش نمی‌دهد» (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸). فراباوری که ذهن از یک قضیه می‌سازد گاه ممکن است توصیف صحیحی از آگاهی ذاتی نباشد، به همین جهت، امکان خطا در این فراباور وجود دارد و در حالی که اصل باور و آگاهی بدون خطا است، انسان باید تمام هم خود را مصروف کند تا میان باور و فراباور اشتباه نکند و حکم خطاناپذیری باور را به فراباور سرایت ندهد. فراباور یا باور درجه دوم انسان این است که «من به قضیه الف باور دارم». این باور به باور ممکن است خطا باشد، زیرا در این مورد حکم برای آگاهی نیست، بلکه انسان به آن مفهومی که بر اساس توصیف آگاهی به دست آمده، باور دارد و این مفهوم توصیفی از آگاهی قابل صدق و کذب است. اگر بخواهیم این بحث را مطابق اصطلاحات فلسفه اسلامی بیان کنیم باید بگوییم باور درجه دوم تقریباً همان علم حصولی است که از یک علم حضوری به دست می‌آید. در این موارد احتمال خطا در علم حصولی و تبدیل نادرست آن به علم حصولی وجود دارد. از این روی، در میان فیلسوفان اسلامی کسی ادعای خطاناپذیری علم حصولی‌ای را که از تبدیل علم حضوری به علم حصولی به دست می‌آید، ندارد.

بونجور علت خطا در آگاهی را در سه صورت ممکن می‌داند. بی توجهی به قضیه، پیچیدگی مسئله و یا ابهام مضمون باور مواردی هستند که در آگاهی احتمال خطاپذیری را به وجود می‌آورند، ولی این امکان خطا در حد احتمال است و نمی‌تواند مانع توجیه‌گری آگاهی سازنده شود (بونجور، ۱۳۸۷: ۱۳۸؛ نیز Bonjour, 2009: 198). این یک امر عقلی است که به صرف احتمال اندک خود را از علم بسیار محروم نکنیم. همچنان که وی در مورد خطاپذیری حواس نیز معتقد است «هیچ کس به دلیل خطاپذیری ادراک حسی به طور جدی بی‌اعتمادی به آن را پیشنهاد نمی‌کند و چنین کاری در حوزه بصیرت پیشین به همین میزان افراطی، غیر ضروری و خیال پردازانه است» (بونجور، ۱۳۸۸: ۱۸۹). بر این اساس، آگاهی سازنده نیز آن چنان کارایی دارد که با صرف احتمال و امکان خطا آن را به کلی مخدوش نسازیم.

بونجور در این موضع با دکارت تفاوت دارد. دکارت به خاطر فرض موجود شرور



نمی‌تواند در جایی که احتمال خطا باشد آن را بپذیرد، ولی بونجور این گونه نیست. وی که عقل‌گرایی اعتدالی را انتخاب می‌کند، معتقد است اگر به دلیل وجود احتمال اندک خود را از بخش عظیم منابع معرفتی محروم کنیم، خلاف عقل است. بونجور سعی می‌کند با نظریه «آگاهی سازنده» بتواند مبنای‌گری را تقویت کند و ایرادهای وارد بر آن را پاسخ دهد.

### جمع‌بندی

دکارت برای رسیدن به یقین در همه امور شک می‌کند. او مسیر عقل‌گرایی افراطی را برمی‌گزیند و از راه اثبات خود از این شک خارج می‌شود و سپس بر اساس اثبات خود، خدا و جهان را اثبات می‌کند. ملاکی که وی برای صحت و حقیقت شیء بیان می‌کند شهود واضح و متمایز اشیا، در ذهن است و فقط آنچه بر ذهن پدیدار می‌شود خطاناپذیر و یقینی است. موارد امکان خطایی که دکارت مطرح می‌کند شامل خطا در احکام می‌شود، هرچند در موردی اذعان می‌کند که خطا در مفاهیم نیز امکان‌پذیر است. لذا تناقضات و ایرادهایی در کلام او آشکار می‌شود. از جمله این ایرادها می‌توان ابطال ملاک صحت و حقیقت، ابطال دلایل اثبات خدا و حتی مخدوش شدن خطاناپذیری پدیدارهای ذهنی اشاره کرد.

بونجور که عقل‌گرای معتدل است با بیان انتقادهایی به دکارت می‌کوشد تا نظریهٔ باور خطاناپذیر را از ایرادهای انسجام‌گرایان و منتقدان مبنای‌گرایی بپیراید. وی در این راستا نظریه «آگاهی سازنده» را بیان می‌کند. آگاهی سازنده یک مرحله هوشیاری غیر مفهومی است که با فرایند توصیفی می‌توان آن را به باور مفهومی تبدیل کرد. این آگاهی می‌تواند در توجیه باور مؤثر باشد و در عین حال، مشکل قیاس ذو وجهین متعرض آن نمی‌شود. هرچند احتمال عقلی خطا در این آگاهی وجود دارد، ولی توجه به آن معقول نمی‌نماید.



۱۰۰

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، ج ۱، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: سروش، چاپ سوم.
۲. بونجور، لورنس (۱۳۸۸)، دفاع از خرد ناب، ترجمه: رضا صادقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «به سوی دفاعی از میناگرایی تجربی»، بازگشت به میناگرایی سنتی، مایکل د. پاول، ترجمه: رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملاتدر فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، طبع ۲.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، رساله اصول فلسفه، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۲)، گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
9. Bonjour, Laurence (2009), *Epistemology, Classic Problems and Contemporary Responses*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
10. Bonjour, Laurence and Ernest Sosa (2003), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford: Blackwell.
11. Sellars, W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, London: Routledge & keganpaul.

