

رودریک چیزولم

مسعود صادق

مسألة ملاک در

۱- دو سوال

می‌توان دو سوال بسیار کلی را از هم بازشناخت، این دو عبارتند از "چه می‌دانیم؟" و "در هر مورد خاص، چگونه باید تعیین کرد که آیا می‌دانیم یا نه؟". سوال اول را می‌توان اینگونه طرح کرد که "دامنه شناخت ما تا به کجاست؟" و سوال دوم را بدین نحو که "ملاکهای شناخت کدامند؟"

اگر پاسخ یکی از این دو سوال را بدانیم، شاید بتوانیم روش پاسخگویی به سوال دیگر را ابداع کنیم. اگر بتوانیم ملاکهای شناخت را تعیین کنیم ممکن است طریقی برای تعیین اینکه دامنه شناختمان تا کجاست به دست آوریم. یا اگر بدانیم دامنه شناختمان تا کجاست و بتوانیم بگوئیم چه اموری را می‌دانیم، ممکن است بتوانیم ملاکهایی را تعیین کنیم که ما را در تمایز نهادن میان آنچه می‌دانیم و آنچه نمی‌دانیم توانا سازد. اما اگر پاسخ سوال اول را نداشته باشیم، ظاهراً هیچ طریقی برای پاسخگویی به سوال دوم نخواهیم داشت. و اگر پاسخی برای سوال دوم نداشته باشیم به نظر می‌رسد هیچ راهی برای پاسخگویی به سوال اول نداریم. ویژگی "تجربه گروهی" (اما نه فقط، تجربه گروهی) پذیرش این فرض است که برای سوال دوم از این دو سوال پاسخی داریم و تلاش می‌کنیم بر مبنای پاسخ سوال دوم، به سوال اول پاسخ دهیم. گفته می‌شود، تجربه، به هر یک از معانی مختلفش، نشانه‌هایی از شناخت و قرینه به دست می‌دهد؛ فرض بر این است که هر ادعای شناختی که معتبر باشد با معیارهای تجربی خاصی مطابقت دارد و بنابراین این نتیجه به دست می‌آید که این معیارها، می‌تواند برای تعیین دامنه معرفت ما به کار رود تجربه گروهی تأکید دارد که ما به تدریج بر مبنای تجربه پیش می‌رویم. اما به نحو متناقضی - در این فرض که پاسخی برای سوال دوم داریم - با مقدمای کلی آغاز می‌کنند اما اگر هیوم بر حق باشد اطلاق سازگارانة این معیارها ایجاب می‌کند که تقریباً هیچ چیز دربارهٔ خودمان و دربارهٔ اشیاء مادی اطرافمان ندانیم و بدین شکل برخی با پاسخی به سوال دوم شروع نموده تلاش می‌کنند به سوال اول پاسخ دهند. بدینسان ویژگی "اصالت عقل سلیم" (*Common sensism*)، به عنوان سنت جایگزینی در نظریهٔ شناخت، پذیرش این فرض است که ما اکثر - اگر چه نه همه - آن اموری را که مردم عادی گمان می‌کنند می‌دانند می‌دانیم.

جی، ای مور می‌نویسد: "بدین لحاظ، هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا نباید آراء فلسفی‌مان را با آنچه که در لوکات دیگر به نحو ضروری اعتقاد داریم مطابق سازیم. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا نباید با اطمینان بگوئیم که واقعاً دربارهٔ برخی از واقعیت‌های خارجی شناخت داریم، اگر چه این گفته را جز با صرف فرض اینکه می‌دانیم نمی‌توانیم اثبات کنیم. در واقع یقین‌مان به این امر به اندازهٔ یقینمان به هر چیز دیگری معقول است."^(۱) با اتخاذ این دیدگاه می‌توانیم مانند توماس رید بگوئیم: اگر نتیجهٔ تجربه گروهی این است که دربارهٔ "واقعیت خارجی" هیچ نمی‌دانیم، پس تجربه گروهی به خاطر همین واقعیت خطاست.

دیدگاه سوم دربارهٔ این دو سوال، شکاکیت یا لادری گروهی است. شکاک یا لادری‌گرا از ابتدا فرض نمی‌کند که برای سوال اول یا دوم پاسخی دارد بنابراین می‌تواند نتیجه بگیرد که "ما نمی‌دانیم که چه می‌دانیم - اگر چیزی بدانیم - و در هر

مورد خاصی، برای تعیین اینکه آیا می‌دانیم یا نه راهی نداریم؟

بسیاری از فیلسوفان، شاید ندانسته، هر سه دیدگاه را اتخاذ نموده‌اند. بنابراین، یک فیلسوف واحد ممکن است تلاش کند در آن واحد در سه جهت متفاوت حرکت کند. اولاً به منظور آزمودن کفایت ملاکهای مختلف و احتمال شناخت، آنچه که به عنوان شناخت اشیاء مادی خارجی پذیرفته است به کار می‌برد؛ در این مورد او با ادعای شناخت و نه با معیار شروع می‌کند. ثانیاً، به منظور تعیین اینکه آیا دربارهٔ "آذهان دیگر" چیزی می‌داند یا نه آنچه را که به عنوان معیار کافی‌ای برای شناخت پذیرفته است به کار می‌برد؛ در این مورد او با معیار و نه با ادعای شناخت شروع می‌کند و ثالثاً بدون هیچ برداشت پیشین به حوزهٔ اخلاق می‌پردازد، یعنی با معیار و ادعای شناخت شروع نخواهد کرد. بنابراین به هیچ معیاری یا هیچ ادعای شناختی نخواهد رسید.

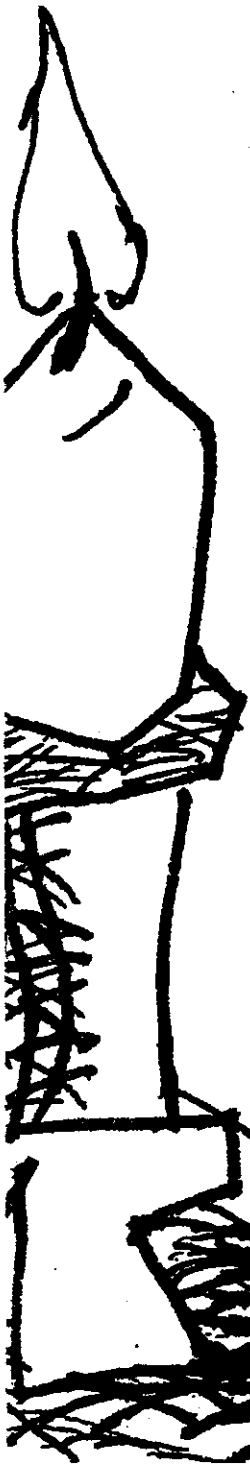
دیدگاه این مقاله، "اصالت عقل سلیم" است. برخلاف تجربه‌گرا با معیارهای کلی شناخت شروع نکردیم. بلکه تلاش کرده‌ایم معیارهایی برای شناخت به دست آورده، آنها را با تصورات پیشین‌مان دربارهٔ آنچه می‌دانیم سازگار گردانیم و شکاکیت را رد کرده‌ایم زیرا پذیرفته‌ایم که شناخت ما فراتر از مستقیماً واضح‌ها (*Directly evident*) و امور پیشین می‌رود البته عنصری خود سرانه در پذیرش هر یک از این سه دیدگاه محتمل رد کردن دو دیدگاه دیگر وجود دارد اما دیدگاه ما خود سرانه‌تر از دیدگاههای دیگر نیست و برخلاف آنها، با آنچه می‌دانیم مطابقت دارد^(۲).... اکنون ببینیم این "مسأله کلی معیار" چگونه در حوزه‌های دیگر شناخت پدید می‌آید.

(۲) "شناخت صواب و خطا" به عنوان یک نمونه

به قیمت اندکی ساده سازی، اجازه دهید یکی از مسائل بحث‌انگیز فلسفه اخلاق را مورد بررسی قرار دهیم. آیا هیچ واقعیت اخلاقی مشخصی را می‌شناسیم؟ یا شان ادعای [داشتن] چنین معرفتی چیست؟ مناقشاتی که این سوالات به دنبال دارد ما را با الگویی آشنا می‌سازد که در هر حوزه مورد بحثی از معرفت تکرار می‌شود.

"بخشش به خودی خود خوب است" و "حق ناشناسی به خودی خود بد است" نمونه‌هایی از گزاره‌های مشخص اخلاقی‌اند (بیانهای بدیل برای قضایایی که در اینجا ذکر شد عبارت خواهند بود از "بخشش ذاتاً خوب است یا فی حد ذاته خوب است" و "حق ناشناسی ذاتاً بد است یا فی حد ذاته بد است"). اعتقاد بر این بوده است که این گزاره‌ها بیانگر چیزی هستند که می‌توان صدق آنها را دانست؛ همچنین این اعتقاد وجود داشته است که این گزاره‌ها اینگونه نیستند مناقشهای که در اینجا ما را به خود مشغول می‌کند تنها بعد از توافق بر سر این نکته پدید می‌آید - یعنی به نظر می‌رسد که چهار منبع مرسوم شناسایی (ادراک حسی، حافظه، خودآگاهی و عقل) چیزی که ما آن را معرفت اخلاقی می‌نامیم به دست نمی‌دهند یا به بیان تا اندازه‌ای دقیق‌تر، این مناقشه مستلزم این واقعیت است که: اگر با آن نوع شناخت شروع کنیم که به این چهار منبع مرسوم منسوب است نه می‌توانیم استدلال قیاسی قوی برای اثبات گزاره‌هایی مانند "بخشش به خودی

معرفت شناسی



خود خوب است" و "حق ناشناسی به خودی خود بد است" اقامه کنیم و نه استدلالی استقرایی قوی. اجازه دهید برای گذشتن از این واقعیت، دیدگاه "شهود گروی" (یا "جزم گروی") اخلاقی را با دیدگاه "شکاکیت" یا "لاادری گروی" مقایسه کنیم.

"شهودگرا" اساساً بدین طریق استدلال می‌کند:

(پ) واقعیت‌های اخلاقی خاصی را می‌شناسیم.

(م) تجربه و عقل چنین معرفتی به بار نمی‌آورند.

(ن) بنابراین منبع دیگری برای شناخت وجود دارد.

شکاک که چنین منبع دیگری برای شناخت قائل نیست با قوتی برابر، بدین نحو استدلال می‌کند:

(نقیض ن) غیر از تجربه و عقل منبع دیگری برای شناخت وجود ندارد.

(م) تجربه و عقل هیچ شناختی از واقعیت‌های اخلاقی به بار نمی‌آورند.

(نقیض پ) بنابراین ما هیچ شناختی از واقعیت اخلاقی نداریم.

شهودگرا و شکاک دربارهٔ مقدمهٔ دوم که بیانگر این است که عقل و تجربه هیچ شناختی از واقعیت‌های اخلاقی به بار نمی‌آورند، توافق دارند. اما شهودگرا نقیض نتیجهٔ شکاک را به عنوان اولین مقدمه‌اش اخذ می‌کند؛ و شکاک نقیض نتیجهٔ شهودگرا را به عنوان اولین مقدمه‌اش اخذ می‌کند. بنابراین می‌توانیم بگوئیم که شکاک با یک تممیم فلسفی شروع می‌کند (غیر از تجربه و عقل هیچ منبع دیگری برای شناخت وجود ندارد) و با انکار نوعی خاص از واقعیت - با واقعیت ادعایی - که ما از آن، شناخت داریم خاتمه می‌دهد از طرف دیگر، شهودگرا با این بیان که شناختی از آن نوع واقعیت مورد بحث داریم، شروع می‌کند و با انکار تممیم فلسفی شکاک پایان می‌دهد. چگونه بین این دو دیدگاه یکی را انتخاب کنیم؟

منطق این دو استدلال به ما یادآوری می‌کند که همچنان امکان دیگری وجود دارد. زیرا اگر (پ) و (م) مستلزم (ن) است پس نه تنها (نقیض ن) و (م) مستلزم (نقیض پ) است بلکه (نقیض ن) و (پ) نیز مستلزم (نقیض م) است. از این روی می‌توان بدین گونه نیز استدلال کرد:

(نقیض ن) غیر از تجربه و عقل منبع دیگری برای شناخت وجود ندارد.

(پ) واقعیت‌های اخلاقی خاصی را می‌شناسیم.

(نقیض م) بنابراین تجربه و عقل شناختی از واقعیت‌های اخلاقی به دست می‌دهند.

شهودگرا اولین مقدمهٔ این استدلال جدید را رد می‌کند و شکاک آنرا می‌پذیرد؛ شکاک دومین مقدمه را رد می‌کند و شهودگرا آنرا می‌پذیرد؛ و شهودگرا و شکاک هر دو، نتیجه را رد می‌کنند.

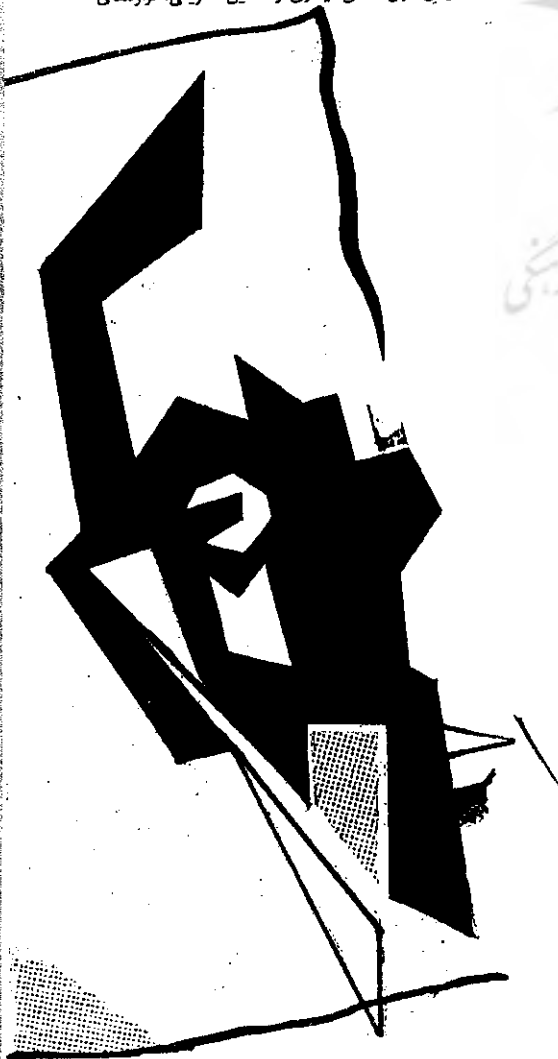
ممکن است گفته شود با این نوع سوم استدلال، قوه‌ای که مورد ادعای شهودگرا است رد می‌شود ولی با این حال ادعای شناخت شهودگرا بپذیرفته می‌شود این کار به اینجا می‌انجامد که ارزیابی مشترک شهودگرا و شکاک از تجربه و عقل رد می‌شود در نتیجه می‌توان گفت: "درست است که اگر با آن قضایایی شروع کنیم که به طور مرسوم به خود آگاهی، ادراک حسی، حافظه و عقل منسوب است، نمی‌توانیم هیچ استدلال قیاسی یا استقرایی قوی به سود قضایای مانند "بخشش به خودی خود خوب است" و "حق ناشناسی بد است" اقامه کنیم. اما از این واقعیت نتیجه نمی‌شود که این منابع مرسوم هیچ شناختی از حقایق اخلاقی به دست نمی‌دهند." برای کسی که اعتقاد دارد ما شناختی از واقعیت‌های اخلاقی داریم و قوهٔ خاصی شهود اخلاقی نداریم، تنها راه ممکن همین است.

اما چنین شیوه‌ای ما را با سؤال کانت مواجه می‌سازد: با نظر به طبیعت تجربه و عقل، چنین معرفت اخلاقی چگونه ممکن است؟ اگر نتوانیم با به کارگیری قیاس یا استقراء در انواع قضایای تجربی‌ای که تا کنون ملاحظه کرده‌ایم، به قضایایی اخلاقی برسیم، به چه معنایی می‌توان گفت تجربه و عقل

برای ما معرفت اخلاقی "فراهم می‌کنند؟" به عقیدهٔ من تنها دو جواب ممکن وجود دارد.

یکی از این دو جواب ممکن است "تحویلی" نامیده شود. اگر رویکرد ما به این مسأله، "تحویل گرایانه" باشد، تلاش می‌کنیم که نشان دهیم می‌توان گزاره‌هایی که مقصود از آنها بیان معرفت اخلاقی است ("بخشش به خودی خود خوب است" و "حق ناشناسی به خودی خود بد است") را به گزاره‌هایی تجربی برگرداند یا تعبیر کرد که آشکارا بیانگر محمولات تجربه‌اند. شاید بگوئیم "بخشش به خودی خود خوب است" و اقامهٔ معنایی دارد مشابه با "من بخشش را می‌پسندم" یا "اکثر افراد در دایرهٔ فرهنگ ما بخشش را می‌پسندند" یا "افعال حاکی از بخشش افراد را خوشحال می‌کند". بنابراین با افزودن نتیجهٔ چنین تحلیل تحویلی به مقدمات تجربه و عقل می‌توان امید داشت که استدلالهای قیاسی یا استقرایی قوی به نفع قضایایی اقامه کرد که اینگونه بیان شده‌اند: "بخشش به خودی خود خوب است" و "حق ناشناسی بد است".

اما این تحویل‌های ناموفق، کاملاً ناموجه‌اند: به نظر می‌رسد گزاره‌های بیانگر معرفت اخلاقی ظاهری ما، حداقل بیان کنندهٔ چیزی به مراتب بیشتر از آنچه هر برگردان تجربی ظاهری‌شان بیانگر آن است می‌باشد. (اما باید متذکر شد که با فرض آن نوع تحلیل تحویلی که آوردیم، گزاره‌های اخلاقی چیزی را بیان می‌کنند که یا صادق است یا کاذب، و بدینسان متعلق مناسبی برای معرفت گزاره‌ای است. "من بخشش را می‌پسندم" بیانگر چیزی است که مستقیماً واضح است. و "اکثر افراد در دایرهٔ فرهنگی ما بخشش را می‌پسندند" بیانگر آن نوع معرفتی است که از "اذهان دیگر" داریم. اما با فرض انواع خاص دیگری از تحلیل تحویلی، گزاره‌های



اخلاقی بیانگر آنچه صادق یا کاذب است نمی‌باشند و بنابراین هیچ چیز قابل شناختی را بیان نمی‌کنند از این روی، اعتقاد بر این است که چنین گزاره‌هایی اگر چه در وجه اخباری‌اند در واقع بیانیه‌ای از امر و فرمانند براساس این نگرش، بخشش به خودی خود خوب است" را می‌توان به یکی از این راهها بیان کرد "بخشنده باش" و بخشش را پسند" بخشش متعلق امر است. ما این نظریات را مصادیقی از شکاکیت اخلاقی می‌نامیم زیرا بر این مطلب دلالت دارند که گزاره‌های اخلاقی مورد بحث، بیانگر امری قابل شناسایی نیستند)

اگر هیچ یک از دیدگاه‌هایی که تاکنون بیان شد پذیرفتنی نباشد، هنوز یک نوع جواب دیگر وجود دارد آنرا "شناخت گروهی انتقادی" می‌نامیم. اگر پیرو شناخت گروهی انتقادی باشیم نمی‌گوییم که گزاره‌هایی تجربی وجود دارند که ممکن است به عنوان برگردانه‌های گزاره‌هایی که بیانگر معرفت اخلاقی ما هستند به کار می‌آیند؛ بلکه می‌گوییم حقایق تجربی‌ای وجود دارند که به ما امکان شناخت حقایق اخلاقی خاصی را می‌دهند یا به بیان قبلی مان، خواهیم گفت "شناخت حقایق اخلاقی" به واسطه حقایق خاص تجربه است. بنابراین می‌توان گفت حقایق تجربی، نشانه‌ها یا معیارهایی برای حقایق اخلاقی‌اند.

برای مثال، بدی حق ناشناسی در این واقعیت نهفته نیست که از قضا مسلماً من از آن تنفر دارم؛ بلکه این واقعیت که از قضا از آن تنفر دارم، یا حداقل این واقعیت که من از آن تنفر دارم تحت شرایط خاصی که می‌توان آنرا مشخص کرد در خدمت شناساندن این واقعیت به من هستند که حق ناشناسی چیز بدی است. احساس خود من نشانهای بر طبیعت بد حق ناشناسی است و بنابراین می‌توان گفت شهادی بر این گزاره است که حق ناشناسی بد است. این دیدگاه، نمونه نظریه ارزشی در سنت اتریشی است که در آن گفته می‌شود "آگاهی درونی مان" احساس مان از آنچه ذاتاً ارزشمند است (*Das Wertgeföhle*) - یعنی از آنچه

فی حد ذاته خوب، بد یا بی‌طرف است. را به ما می‌شناساند همانگونه که آنچه ارزشمند است و آنچه ارزشمند نیست را به ما می‌شناساند.

"شناخت گروهی انتقادی" مورد پذیرش شهودگرا یا شکاک نخواهد بود اما دو نکته به سود آن وجود دارد.

اولین نکته‌ای که به سود "شناخت گروهی انتقادی" می‌توان به آن اشاره کرد این است که نتیجه مقدماتی است که هر کدام وقتی جداگانه در نظر گرفته شوند به نظر پذیرفتنی، اگر چه نه معقول، می‌آیند. زیرا پیرو شناخت گروهی انتقادی ممکن است به حق بگوید "نمی‌دانیم که بخشش خوب است و حق ناشناسی بد است". گزاره‌هایی که بیانگر این حقایق‌اند نتیجه قیاسی یا استقرایی گزاره‌هایی که بیانگر ادراکات حسی ما، حافظه ما از ادراکاتمان یا حالات روان شناختی خودمان نیستند؛ و نه می‌توان آنها را به این گزاره‌ها برگرداند یا تعبیر کرد با این حال ما شهودهای اخلاقی نداریم؛ تجربه و عقل تنها منابع شناخت ما هستند. از این روی باید حقایق تجربی‌ای وجود داشته باشد که واقیتهای اخلاقی را به ما بشناساند و این حقایق تنها می‌توانند آن حقایقی باشند که به احساسهای ما از خوب و بد تعلق دارند.

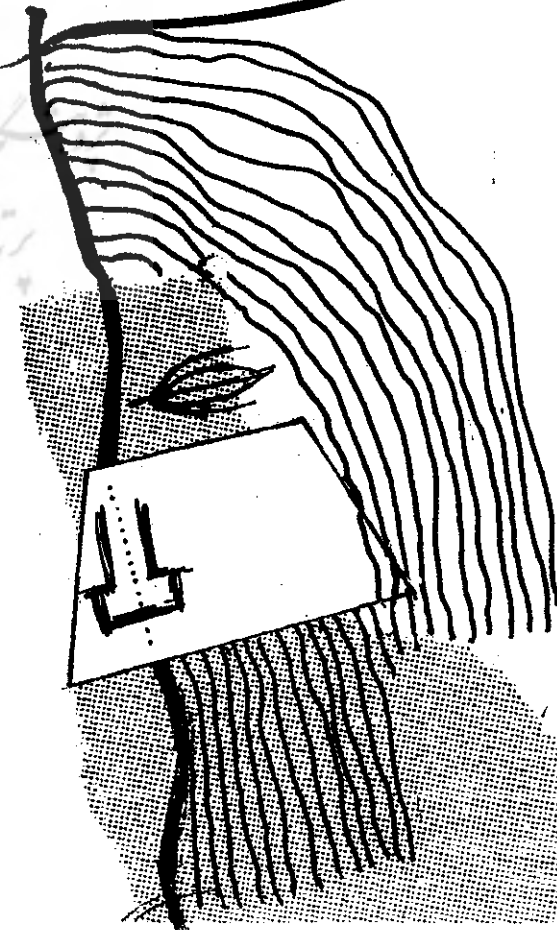
نکته دومی که پیرو شناخت گروهی انتقادی ممکن است به آن اشاره کند یادآوری این امر است که شبیه شناخت گروهی انتقادی‌اش، معقول‌ترین رهیافت به حوزه دیگری از شناخت که کمتر بحث‌انگیز است می‌باشد. لویه شناخت ما از اشیاء مادی، خارجی - برای مثال به شناخت ما در یک موقعیت خاص به اینکه گریه‌ای روی سقف است - اشاره خواهد کرد.

۳ "شناخت اشیاء خارجی" به عنوان نمونه‌های دیگر

می‌دانیم که نه استقرای و نه قیاس از مقدمات مستقیماً واضح - مقدماتی که بیانگر آگاهی ما از احساسات و از حالات نفسانی خودمان است - این نتیجه را به دست نمی‌دهند که گریه‌ای روی سقف است. حداقل چهار راه مختلف برای واکنش نشان دادن نسبت به این واقعیت وجود دارد.

- ۱- "شهودگرا" نتیجه می‌گیرد که ما همچنان منبع شناخت دیگری داریم، یعنی اینکه اشیاء خارجی را نه به واسطه "حالات خود نمون" مان، بلکه به واسطه نوع دیگری از تجربه می‌شناسیم. اما چنین تجربه‌ای را نمی‌توان یافت.
- ۲- "شکاک" به این نتیجه می‌رسد که به هیچ وجه نمی‌توانیم بدانیم که گریه‌ای روی سقف است. اما ما می‌دانیم که او برخطاست.
- ۳- "تحویل‌گرا" نتیجه می‌گیرد که "گریه‌ای روی سقف است" را می‌توان به گزاره‌ای که بیانگر خودآگاهی فرد باشد برگرداند یا تعبیر کرد - پیوسته به گزاره‌هایی درباره شیوه‌هایی که به نظر فرد آمده‌اند. برای فهم توجیه ناپذیری دیدگاه

تحویل‌گرا تنها باید از خودمان بپرسیم چه گزاره‌های پدیداری - چه گزاره‌هایی به شکل "چنین و چنان به نظر می‌رسید" - ممکن است بتوانند بیانگر شناخت ما از اینکه "گریه‌ای روی سقف است" باشند؟ (مشکل اساسی موجود در شیوه پدیدارشناسی اصطلاح فنی‌ای که برای این نوع از تحویل‌گرویی به کار می‌رود - این است که تا نسبت ادراکی کشیده می‌شود - یعنی به این واقعیت که طرقتی که در آن یک شیء پدیدار می‌شود نه تنها به صفات آن شیء بستگی دارد بلکه به شرایطی که تحت آن ادراک صورت گرفته و به حالت و وضع ادراک کننده نیز بستگی دارد. از آنجا که این عملکرد مشترک اشیاء مورد ادراک و شرایط ادراک است که شیوه‌های پدیدار شدن اشیاء را تعیین می‌بخشد، ما نمی‌توانیم هیچ گروهی از پدیدارها را به واقعیت مادی خاصی ربط دهیم، مثلاً بودن گریه‌ای روی سقف را با اشاره به واقعیت مادی دیگر - یعنی حالت میانجی و حالت ادراک کننده. تلاش برای معرفی آن واقعیت مادی خاص تنها با اشاره به پدیدارها، بی‌شبهت به تلاش برای معرفی "Uncle" تنها بر حسب اصل و نسب و بدون استفاده از



مذکر یا مؤنث بودن نمی‌باشد^(۳).)

۳- شناخت گروهی انتقادی روندی را که تلاش نمودیم طرح آن را بریزیم در پیش خواهد گرفت. او خواهد گفت اصول استقراء و قیاسی وجود دارد که به ما می‌گوید برای مثال، تحت چه شرایطی این حالت که ما آنرا "تصور اینکه شخصی ادراک می‌کند" می‌نامیم به قضایای درباره گذشته، معقولیت یا قابلیت پذیرش می‌دهد.

۴) ادهان دیگر

روایت دیگری از مسأله ملاک به شناخت ما از "ادهان دیگر" مربوط است. هر یک از ما چیزهای بسیاری درباره افکار، احساسات و اهداف افراد دیگر می‌دانیم؛ شاید بتوانیم بگوییم برای مثال "می‌دانم که جواد درباره یک اسب می‌اندیشد" یا

"می‌دانم که او تا اندازه‌ای احساس افسردگی می‌کند". شاید ادعایمان را به داشتن چنین شناختی، تا اندازه‌ای با اشاره به ادراکمان از واقعیت‌های مادی خاصی توجیه کنیم که آنها را نشان دهنده و بیانگر افکار و احساسات مورد بحث می‌دانیم (می‌توانم آن را در چشمانش و در طرز بهم فشردن دندانهایش ببینم و می‌توانم آن را در لحن صدایش بشنوم)؛ یا حتی ممکن است آنها را با ارجاع به احساسات خودمان از *Verstehen* یا "درک شهودی" توجیه کنیم، (... عصبانیت یک موجود را بیشتر از اثری که بر ما دارد احساس می‌کنیم تا از طرز عمل او^(۴)). بنابراین فیلسوف ممکن است بپرسد: بر این اعتقاد چه توجیهی وجود دارد که اگر انسانی چنین و چنان به نظر می‌آید و عمل می‌کند یا اگر فلان و بهمان اثر را بر من می‌گذارد پس او یا درباره یک اسب می‌اندیشد یا تا اندازه‌ای احساس افسردگی می‌کند؟

فرض رایج این است که چنین شناختی به وسیله "منابع" مرسوم که در بالا ذکر شد به دست آمده است. فرض بر این است که شناخت ما درباره افکار و احساسات افراد دیگر به واسطه شناخت به دست آمده از: ۱) ادراکمان از اشیاء خارجی، خصوصاً ادراکمان از بدنهای خودمان و بدنهای افراد دیگر؛ ۲) آگاهی بیواسطه‌مان از افکار و احساسات خودمان، ۳) حافظه‌مان از اشیائی که به وسیله این ادراکات و حالات آگاهی شناخته‌ایم و ۴) اعمال "عقل" پراموری که بدین طرق متعدد شناخته‌ایم، می‌باشد. اما دقیقاً چگونه این مهم می‌تواند انجام پذیرد تا شناختی از افکار و احساسات افراد دیگر به دست آید؟

ممکن است کسی وسوسه شود به این سوال یا توسل به استقراء ذکر موارد پاسخ دهد. "علی الاغلب وقتی انسانی زستی از نوع فلان و بهمان می‌گیرد، احساس افسردگی دارد؛ این فرد آن دارای زستی از همان نوع است، بنابراین احتمال کلی می‌رود که او افسرده باشد" یا "علی الاغلب" وقتی جواد از کنار آن مزارع سواره گذشت اسبی را به خاطر آورد که زمانی صاحب آن بود؛ الان او از کنار آن مزارع می‌گذارد و در چشمش حالت شیفتگی نسبت به آن خاطره نمایان است؛ بنابراین احتمال کلی می‌رود که او درباره اسبش می‌اندیشد. اما معلوم است که این سنخ پاسخ نیز مسأله فلسفی ما را حل نمی‌کند. زیرا مواردی که هنگام استقراء به آن متوسل می‌شویم، (دیروز وقتی افسرده بود این زست را گرفت" یا "آخرین باری که اینجا بود درباره یک اسب می‌اندیشید) آن نوع کلی ادعای شناختی را که ما اکنون تلاش می‌کنیم توجیه نمائیم مسلم می‌گیرد. (توجیه شما برای این تصور که می‌دانید او امروز درباره اسبی می‌اندیشد چیست؟)

اگر آن نوع ادعای شناختی را که تلاش می‌کنیم توجیه نمائیم مسلم نگیریم، استدلال ما نمونه‌ای از "استقراء فرضی" خواهد بود. این "فرضیه" که جواد اکنون افسرده است یا اینکه درباره اسبی می‌اندیشد، محتمل‌ترین تبیین را برای برخی از اشیاء دیگر که می‌شناسیم، مطرح می‌کند احتمالاً واقعیات خاصی درباره رفتار و طرز سلوک فعلی جواد. اما به منظور اقامه یک دلیل استقرایی که این فرضیه را که جواد افسرده است یا اینکه درباره اسبی می‌اندیشد اثبات کند باید به مقدمه‌ای دسترسی داشته باشیم که به ما بگوید برخی پیامدهای افسردگی جواد، یا برخی نتایج اندیشه‌اش درباره یک اسب، احتمالاً چه باید باشد. و اگر سُباز به استفاده از هیچ اطلاعاتی درباره افسردگی یا افکار جواد نباشیم چگونه این مقدمه را توجیه کنیم؟

بنابراین تنها راه ممکن، جهت یافتن مقدمه‌ای که استقراء فرضی ما لازم دارد، همچنان توسل به استقرایی دیگر است. این بار استدلالی از نوع تمثیل. کسانی که بروجود حیات در سیاره ناهید استدلال می‌کنند به "تمثیل ایجابی" بین ناهید و زمین متوسل می‌شوند. خصایص مشترکی که این دو سیاره دارند، کسانی که بر عدم وجود حیات در ناهید استدلال می‌کنند به "تمثیل سلبی" متوسل می‌شوند. جهات اختلاف این دو سیاره (بنابراین می‌توان گفت: "من و جواد،



چنین و چنان خصایص مشترکی داریم؛ معمولاً در نتیجه افسردگی من یا لحن صدای چنین و چنان صحبت می‌کنم؛ بنابراین احتمال کلی می‌رود که اگر جواد افسرده باشد او نیز با آن لحن صدا صحبت کند؛ و یا آن لحن صدا صحبت می‌کند. یا ممکن است گفته شود "من و جواد دارای خصایص جسمانی چنین و چنان مشترکی هستیم؛ اکثر اوقات وقتی درباره‌ی اسبی بیان‌دیشم، اگر کلمات "آیا شما درباره‌ی یک اسب می‌اندیشید" مرا برانگیزند خواهم گفته‌ی بله. بنابراین احتمال کلی می‌رود که اندیشه‌ی جواد درباره‌ی یک اسب او را متمایل کند که بگوید بله. (اگر کلمات "آیا شما درباره‌ی اسب می‌اندیشید؟" او را برانگیخته باشند) آن کلمات جواد را برانگیختمانند و او می‌گوید "بله". فرض بر این است که نخستین مقدمه در هر یک از این دلایل به تمثیل اثباتی خاصی متوسل شده است که بین من و جواد حکمفرماست. اما نباید فراموش کرد که جواد هر که باشد، یک تمثیل سلیبی مؤثر نیز وجود دارد. تفاوت در پیشینه، محیط، وراثت، بدن و فیزیولوژی کلی - و نمی‌توان در شمارش این اختلاف تا ابد پیش رفت. اگر مجاز نباشیم با مقدماتی شروع کنیم که به حالات نفسانی جواد اشاره دارد در واقع بسیار مشکل خواهد بود اهمیت نسبی بسیاری از نقاط شباهت و تفاوت را ارزیابی کنیم. بنابراین هر استدلال تمثیلی که اینگونه باشد یقیناً ضعیف است. با این حال به فرض که تنها به وسیله‌ی چنین استدلال تمثیلی است که می‌توان یکی از مقدمات استقرای فرضی را که اکنون اقامه کردیم توجیه نمود - یا مقدمه‌ای را که بیان می‌کند "اگر جواد افسرده باشد، با لحن صدای چنین و چنان صحبت می‌کند" یا "اگر جواد درباره‌ی اسبی می‌اندیشد، اگر کلمات "آیا شما درباره‌ی اسبی می‌اندیشید؟" او را برانگیزانند خواهد گفت: بله. استقرای فرضی ما به نوبه‌ی خود گزاره‌های "جواد اکنون افسرده است" یا "جواد درباره‌ی اسبی می‌اندیشد". را به عنوان محتمل‌ترین نشانه‌ی تشخیص رفتار و طرز سلوک فعلی جواد به دست می‌دهد.

اما اگر این شیوه بهترین شیوه‌ای است که داریم پس بسیار اندک می‌توانیم - اگر اصلاً بتوانیم - بگوییم که درباره‌ی حالات نفسانی افراد دیگر چیزی می‌دانیم. و این واقعیت ما را بار دیگر به دلیل خاص شهودگرا رهنمون می‌کند. او به ما خواهد گفت ادراک حسی، حافظه و "خودآگاهی" برای توجیه این ادعا که درباره‌ی حالات نفسانی افراد دیگر شناخت داریم کافی و واقعی نیست، زیرا استدلال استقرایی یا قیاسی مبتنی بر داده‌های ادراک حسی، حافظه و "خودآگاهی" ادعای چنین شناختی را توجیه نمی‌کند؛ از این روی، باید منبع دیگر باشد - شاید *Verstehen* یا "ادراک شهودی" فلسفه و روان‌شناسی آلمانی (۵).

ادعای اصلی شهودگرا صرفاً این نیست که *Verstehen* یا "ادراک شهودی" منبعی مفید برای پذیرش حالات نفسانی افراد دیگر است (احتمالاً کسی نیست که درباره‌ی فایده‌ی عملی این قوه شک کند)؛ مدعای اصلی شهودگرا مربوط به توجیه است. از این روی او ممکن است بپذیرد که، برای مثال، این واقعیت که گزاره‌های بیانگر *Verstehen* فرد است به این گزاره معقولیت می‌دهد.

بنابراین شهودگرا آنگونه که در فلسفه اخلاق استدلال می‌کرد در اینجا استدلال می‌کند:

(پ) از احوال نفسانی افراد دیگر شناخت داریم (برای مثال، می‌دانم که جواد درباره‌ی اسبی می‌اندیشد).

(م) چنین شناختی به وسیله ادراک حسی، حافظه یا "خودآگاهی" به دست نیامده است.

(ن) بنابراین منبع شناخت دیگری نیز وجود دارد. سه گزاره این استدلال، استدلال رفتارگرایی فلسفی "شکاک" را نیز تشکیل می‌دهند:

(نقیض ن) غیر از ادراک حسی، حافظه و "خودآگاهی" منبع شناخت دیگری وجود ندارد.



(م) شناخت احوال نفسانی افراد به وسیله ادراک حسی، حافظه یا "خود آگاهی" به دست نیامده است.

(نقیض پ) بنابراین ما شناختی از احوال نفسانی افراد دیگر نداریم^(۶). شهودگرا و شکاک نسبت به مقدمه دوم، همانند بحث درباره فلسفه اخلاق، توافق دارند؛ شهودگرا نقیض نتیجه شکاک را به عنوان اولین مقدمه اش می پذیرد؛ و شکاک نقیض نتیجه شهودگرا را به عنوان اولین مقدمه اش اخذ می کند یک احتمال دیگر نیز وجود دارد

(نقیض ن) غیر از ادراک حسی، حافظه و "خود آگاهی" منبع شناخت دیگری وجود ندارد.

(پ) ما از احوال نفسانی افراد دیگر شناخت داریم (برای مثال می دانیم که جواد درباره اسی می اندیشد).

(نقیض م) بنابراین ادراک حسی، حافظه و خود آگاهی این شناخت را به دست می دهند.

بار دیگر با این سؤال مواجهیم که: چگونه ادراک حسی، حافظه، و آگاهی درونی این شناخت را فراهم می آورند و مانند گذشته ممکن است بین دو جواب دست به انتخاب بزنیم. "تحویلی گرا" به ما خواهد گفت که می توان گزاره های به ظاهر درباره افکار و احساسات افراد دیگر (جواد درباره اسی می اندیشد) را به گزاره هایی درباره بدن های این افراد برگرداند یا تعبیر کرد. اما "تحویلی گروی" در اینجا موجه تر از موارد دیگر نیست. جهت فهم این مطلب کافی است از خودمان بپرسیم: وقتی می دانیم که جواد درباره اسی می اندیشد، چه گزاره هایی درباره بدن جواد احتمالاً می توانند بیاتر آنچه که می دانیم باشند؟

"شناخت گروی انتقادی" به ما خواهد گفت که چیزهایی هست که می توان درباره بدن و رفتار انسان دانست که قراینی بر یا معقولیتی به قضایای درباره این افکار و احساسات می بخشند؛ با ملاحظه *Verstehen* ممکن است اضافه کند که احوال نفسانی خودمان، که وقتی که در حضور دیگران هستیم پدید می آید موجب معقولیت یا پذیرش قضایای راجع به افکار و احساسات دیگران می شود.

بر اساس روایت توماس رید از شناخت گروی انتقادی، "برخی ویژگیهای چهره، لحن صدا و ژست بدن، به افکار و امیال نفسانی خاصی دلالت دارند." دیدگاه رید، تا اندازه ای دیدگاهی درباره تکوین شناخت ماست (برای مثال به شیوه ای که بچه ها با پورهایشان را کسب می کنند اشاره می کند). اما نظریه ای در باب قرینه نیز هست - تبیینی از آنچه که گزاره های درباره اذهان دیگر را با قرینه تأیید می کند - و به خودی خود ارزش نقل به طور مفصل را دارد:

"وقتی به نشانه نگاه می کنیم و می بینیم شیء مورد نشانه با آن متحد است، تجربه می تواند آموزنده باشد و به ما پیامزد چگونه نشانه باید تفسیر گردد اما وقتی تنها نشانه را می بینیم و شیء مورد نشانه قابل رؤیت نیست، تجربه چگونه می خواهد به ما پیامزد؟ اکنون، در اینجا وضع چنین است:

افکار و اتفاقات نفسانی و همچنین خود نفس، غیر قابل رؤیت اند و بنابراین، نمی توان پیوندشان را با هیچ نشانه محسوسی در وهله اول به وسیله تجربه کشف نمود؛ باید منبع پیشینی برای این شناخت وجود داشته باشد به نظر می رسد طبیعت به انسان قوه یا حسی داده است که به وسیله آن این پیوند ترک می شود و عملکرد این حس با عملکرد حواس خارجی شباهت بسیار دارد.

وقتی یک توپ عاجی را در دستم می گیرم، بساوشی خاص را حس می کنم. در این احساس هیچ چیز خارجی، یعنی هیچ چیز جسمانی وجود ندارد. این احساس نه گرد است و نه سخت؛ عمل خیس نفس است، که از آن نمی توان به وسیله استدلال، وجود هیچ جسمی را استنتاج کرد. اما به وسیله ساختار طبیعتی، این احساس با خود، مفهوم و اعتقاد به یک جسم کرد و سختی که واقعاً در دستم وجود دارد، به همراه دارد به همین طریق، وقتی خصایص یک چهره بر احساس

را می بینم تنها چهره و رنگ که به اشکال گوناگون تفسیر کرده است می بینم. اما به وسیله ساختار طبیعتی، شیء قابل رؤیت، با خود تصور و اعتقاد به شور و احساسات خاصی را در نفس آن شخص، به همراه می آورد. در مورد اول، احساس بساوشی، نشانه است و سختی و گردی جسمی که در دستم است به وسیله آن احساس، اعلام شده است. در مورد دوم، خصایص آن شخص نشانه است و شور و احساسات به وسیله آن اعلام شده است."^(۷)

(۵) مثال آخر

مثال آخر را از مسأله ملاک، شناخت یا شناخت ظاهری از خدا و آنچه برخی، حقایق الهی می دانند برای ما تهیه می کند. شاید اکنون در موضع فهم آن نوع بن بستیم باشیم که دیدگاههای مختلف، محتمل، پدید می آورند. بنابراین شاید بتوانیم این دیدگاهها را بسیار ساده تر از هر یک از قضایای شان بیان کنیم.

"جزم گرا" یا "شهودگرا" استدلال می کند که (پ) ما به وجود خدا و واقعیت های الهی دیگر علم داریم؛ اما (م) این شناخت به وسیله آنچه که عقل و تجربه فراهم می آورند به دست نمی آید یا به نحو منطاداری اثبات نمی گردد؛ از این روی (ن) علاوه بر عقل و تجربه، منبع شناخت دیگری وجود دارد. از این روی، قدیس ویکتور هوگ، در قرن دوازدهم معتقد بود که علاوه بر *The oculus carnis* = چشم حس که به وسیله آن جهان مادی را می شناسیم و *The oculus rationis* = چشم عقل که به وسیله آن احوال نفسانی خود را می شناسیم، *The oculus consuetudinis* = چشم مشاهده نیز وجود دارد که به وسیله آن حقیقت دین را می شناسیم.^(۸)

"آدری گرا" - عالم الهیات شکاک - که چنین چشم مشاهده ای نمی یابد، استدلال می کند که (نقیض ن) عقل و تجربه تنها منابع شناخت اند؛ (م) عقل و تجربه هیچ اطلاعاتی درباره وجود خدا یا واقعیت های الهی دیگر فراهم نمی آورند، یا هیچ فرضیه ای را درباره آنها به نحو منطاداری اثبات نمی کنند؛ از این روی (نقیض پ) هیچ شناختی از خدا نداریم.

و سومین احتمال این است که استدلال شود که (نقیض ن) غیر از عقل و تجربه منبع شناخت دیگری وجود ندارد؛ (پ) ما درباره وجود خدا و برخی واقعیت های الهی دیگر شناخت داریم؛ از این روی، (نقیض م) تجربه و عقل درباره وجود خدا و واقعیت های الهی دیگر اطلاعاتی فراهم می آورند.

پیش از پناه بردن به "تحویلی گروی" یا شناخت گروی انتقادی، شخص موحد، ممکن است به کاوش درباره احتمالاتی استفاده از استقراء و قیاس به منظور استنتاج حقایق مورد بحث از محمولات به دست آمده از *The oculus carnis* و *The oculus rationis* بپردازد. این احتمالات را در اینجا بررسی نخواهیم کرد زیرا آنها ما را از مسائل نظریه شناخت دور می سازند اما تا آنجا که به نظریه شناخت ربط دارد آموزنده است ملاحظه کنیم مزیت های نسبی (۱) اثبات وجود خدا و واقعیت طبیعت، (۲) اثبات وجود اشیاء خارجی از طوقی که بر ما پدیدار می شوند و (۳) اثبات وجود احوال نفسانی افراد دیگر از واقعیت های مربوط به رفتارشان. اما بسیاری از موحدان که شکاک هم نیستند درباره براهین سنتی شک دارند و برای آنها، بدلیها "تحویلی گروی" و "شناخت گروی انتقادی" هستند.^(۹)

به نظر می رسد الهیات پروتستان نمونه "تحویلی گروی" باشد. تصور بر این است که مضمون مرفقی گزاره ای مانند "خدا وجود دارد" با گزاره های مربوط به افکار، احساسات و رفتار افراد دیندار قابل بیان است. برای فهم ناموجه بودن تحویلی گروی، تنها باید مانند قبل از خودمان بپرسیم: وقتی انسان دیندار فکر می کند می داند که خدا وجود دارد، چه گزاره هایی درباره افکار، احساسات و رفتار او ممکن است بیانگر آنچه که فکر می کند می داند هستند؟

دست آخر دیدگاه شناخت گروی انتقادی این است که آنچه درباره خدا می دانیم "به واسطه" اشیاء خاص دیگر می دانیم، دقیقاً همانگونه که محتوای انواع

دیگر شناخت را "به واسطه" مستقیماً واضح‌ها یا آنچه که خودش را نیز به واسطه مستقیماً واضح‌ها می‌دانیم به دست می‌آوریم. اینکه دقیقاً چه واقعیاتی را می‌توان گفت به حقایق ظاهری دین معقولیت یا قابلیت پذیرش می‌دهند به نظر دشوار می‌رسد.

مکتوب حاضر بازگردان فصل هفتم از کتاب زیر است:

Chisholm, Roderick M. *Theory of Knowledge*, (Second edition), Prentice - Hall of India, 1987; Chapter Seven: *The problem of the Criterion*, PP. 119-134.

1- G.E. Moore, philosophical studien (London: Rautledge Kegan Paul, Ltd., 1922), P.163.

۲- از جنبه‌های بیشتری از این مسائل دشوار در کتاب زیر بحث نموده‌ام:

The peoblem of Crierion, The Aquinas Lecture, 1973 (Milwaukee: Marguett University press 1973).

۳- برای تفصیل بیشتر در این باب نگاه کنید به:

C.J. Lewis, "professor Chisholm and Empiricism". *Journal of philosophy*. XL-V (1948), 517-524; Roderick Firth, "Radical Empiricism and Perceptual Relativity." *Philosophical Review*. LI (1950), 164-483; and Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, (Ithaca: Cornel University Press, 1957), PP. 189-197. For a defense of one Version of phenomenalism see James Cornman, "Theoretical Phenomena lism," *Now*. VII (1973), 120-138.

۴- نقل قول دوم از جان ویزدم در کتاب زیر است:

John Wisdom, *Other Minah* (Oxford: Basil Blackwell, 1952) P.194.

۵- تأکید بر روی *Verstehen* به عنوان شیئی جهت شناخت را می‌توان در آثار ویلهلم دیلتای و نوشته‌های ماکس شر دنیال نموده به منابع زیر رجوع کنید:

Wilhelm Dilthey: *Einleituny in die Geisteswissenschaften* (Leipzig: Tuebner, 1883). and; Alfred schuetz, "Scheler's Theory of Intersubjectivity," *Dhilosophy and Phenomenological Aesearch*, II (1942), 323-341.

6- CF.J.B: Watson. *The Ways of Behaviorism* (New York: W.W. Nortorn 8 Company, Inc, 1928) PP. 3,7.

7- *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay VI, Chapter 5, in the works of Thomas Reid, PP. 449-450.

۸- نگاه کنید به:

Maurice De Wulf, *History of Mediaeval Philosophy*, I (London: Longmans, Green and Company, Ltd., 1935), P. 214.

۹- مقایسه کنید با فصل دوم و سوم اثر کتاب "فلسفه دین" جان هیک و کتاب "خدا و انجان دیگر"

الوین پلنتینجا.

John Hick, *Philosophy of Religion*, 2ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, Inc., 1973); and, Alvin Plantinga. *God and other Minds* (Ithaca: Cornel University Press, 1967).

