

معرفت‌شناسی کلاسیک و معرفت‌شناسی جهان‌سومی

دکتر مرتضی فتاحی‌زاده*

چکیده

معرفت‌شناسی کلاسیک، بی‌گمان هویتی باورمحور دارد و به طور عمده، به موضوع ذهن و قوای ذهنی شناسنده، نسبت باورهای او با عالم خارج، میزان واقع‌نمایی آن‌ها، قلمرو و درجات معرفت، چگونگی دستیابی به توجیه معرفتی و یقین، و ستیز با شکاکیت می‌پردازد. همین ویژگی، سبب شده است تا گروهی، آن را معرفت‌شناسی فردگرایانه و درون‌گرایانه بدانند و برنامه‌ی پژوهشی آن را در رسیدن به معرفت عینی و غیرشخصی، ناکام بیندارند. کارل ریموند پوپر، یکی از همین کسانی است که معرفت‌شناسی‌های مبتنی بر توجیه باورها و حالت ذهنی را غیرعینی و به اصطلاح خویش، جهان‌دومی می‌داند که هیچ سخن در خور توجهی برای حل مسأله‌ی مهم چگونگی رشد و تحول معرفت عینی و علمی ندارد. نگارنده‌ی این نوشتار، نخست به برخی از ویژگی‌های معرفت‌شناسی کلاسیک در دو سنت اسلامی و غربی اشاره می‌کند و سپس، به بررسی و نقد معرفت‌شناسی جهان‌سومی پوپری می‌پردازد.

واژگان کلیدی

معرفت‌شناسی کلاسیک؛ معرفت‌شناسی علمی؛ توجیه؛ عینیت معرفتی؛ پوپر.

* استادیار دانشگاه تربیت معلم تهران

تابش، شماره‌ی ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲

جای انکار نیست که معرفت‌شناسی کلاسیک^(۱) از دیرباز رویکردی فردگرایانه^(۲) و درون‌گرایانه^(۳) به علم و معرفت^(۴) داشته است. رویکرد فردگرایانه حاکی از آن است که معرفت، پدیده‌ای شخصی و فردی است که از برقراری وضعیت و نسبت خاصی میان ذهن شناسنده و جهان خارج پدید می‌آید. این نسبت و رابطه، یکسره به ذهن مستقل و مجزای شناسنده تکیه دارد و به همین سبب، حتی با وجود یک فرد انسان نیز معرفت، قابل‌دستیابی است. البته هویت فردی معرفت، لزوماً به معنای خصوصی بودن و انتقال‌ناپذیری آن نیست.

رویکرد درون‌گرایانه‌ی معرفت نیز گویای آن است که برای توجیه^(۵) یک باور^(۶)، کافی است به باورها و معلومات دیگر رجوع کنیم. این باورها یا خود ذاتاً بدیهی^(۷) و بی‌نیاز از توجیه‌اند و یا غیربدیهی و نیازمند توجیه. باورهای نیازمند توجیه با تکیه بر باورهای ذاتاً بدیهی از توجیه لازم برخوردار می‌گردند. در چنین تفسیری، فرایند توجیه، درونی و ذهنی است و به شرایط و اوضاع غیرباوری و غیرذهنی بستگی ندارد (Fumerton, 1994, 434).

رویکرد فردگرایانه و درون‌گرایانه به معرفت، دیرینه‌ی بسیاری در سنت‌های مختلف داشته است و امروزه نیز، البته با بازسازی‌ها و بازنگری‌های متعدد و جدید، همچنان از پشتیبانی فیلسوفان و معرفت‌شناسان فراوانی برخوردار است؛ هرچند گروهی نیز چنین رویکردی را به نقد کشیده یا رها کرده‌اند و به رویکردهای دیگری گرویده‌اند.

برآنیم تا در نوشتار کنونی، نخست به معرفی پاره‌ای از ویژگی‌های رویکرد کلاسیک معرفت در دو سنت اسلامی و غربی پردازیم و سپس به یکی از دیدگاه‌های مخالف آن، یعنی به رویکرد کارل ریموند پوپر^(۸) به معرفت‌شناسی جهان‌سومی و علمی اشاره کنیم.

اندیشمندان کلاسیک مسلمان، علم را «معرفت به وجود فی‌نفسه شیء» می‌دانستند. واژه «شیء» از دیدگاه آنان، به ویژه از منظر متکلمان معتزله و اشعری، بر موجود دلالت می‌کند. هر موجودی با هر نوع جوهر، صورت یا ذاتی، یک شیء است. آنان معتقد بوده‌اند که ما می‌توانیم شیء فی‌نفسه^(۹) را درک کنیم و بنابراین، چنین شیئی می‌تواند برای ذهن انسان معلوم شود.

این اندیشمندان به درجات یقین باور داشتند. از دیدگاه برخی از آنان، دامنه‌ی درجات یقین از علم یا معرفت علمی تا جهل، تفاوت می‌کرد. معرفت علمی عبارت از معرفت به ماهیت شیء، به

مقومات^(۱۰) آن یا به شیء فی نفسه است. جهل نیز معرفت به چیزی خلاف ماهیت شیء است. میان این دو حد از معرفت، شک قرار دارد. شک هنگامی رخ می‌دهد که دو فهم متفاوت از یک شیء دارای امکان برابر باشند؛ اما ظن هنگامی پدید می‌آید که یکی از دو فهم ممکن، بر دیگری راجح و محتمل باشد (فرا، ۱۹۸۰، ۸۳-۸۲؛ جوینی، ۱۹۸۵، ۳۳). معرفت علمی، بر حسب درجات یقین، باید معرفتی یقینی یا راجح باشد. از این دو، در عرصه‌ی معرفت علمی، شک و جهل جایگاهی ندارند. همچنین، اندیشمندان مسلمان اولیه میان یقین معقول و یقین نامعقول تفاوت می‌گذاشتند؛ چنان‌که غزالی گفته است یقین به خودی خود لازم نیست علمی باشد. اعتقاد^(۱۱) نمونه‌ای از یقین غیرعلمی است، زیرا ممکن است که به یقین مطلق درباره‌ی چیزی اعتقاد داشته باشد، اما مطلقاً برخطا باشد. از دیدگاه غزالی، اعتقاد هنگامی پدید می‌آید که بپذیریم چیزی مطلقاً صادق است و امکان صادق بودن مخالف آن، یکسره منتفی باشد. بنابراین، اعتقاد ما یک باور ناآزموده^(۱۲) و در نتیجه باوری پیش‌علمی^(۱۳) است. غزالی می‌گوید:

تفاوت میان علم و اعتقاد این است که اعتقاد به معنای پذیرش یکی از دو باور ممکن است که مخالف آن در ذهن قصد نشود و اجازه‌ی آن به نفس داده نشود. شکاک می‌گوید جهان یا مخلوق است یا قدیم. معتقد می‌گوید جهان، مخلوق است و این اعتقاد را صادق می‌داند، بی‌آن‌که امکان قدیم بودن آن را تصور کند. جاهل می‌گوید جهان، قدیم است و این اعتقاد را صادق می‌داند، حتی اگر اعتقاد با معتقد (متعلق اعتقاد) مطابق باشد، باز هم از حیث نوع، همان جهل است؛ هرچند از حیث مصداق فرق می‌کند؛ زیرا جاهل جزماً معتقد است که زید در خانه است و همچنان به این اعتقاد پایبند است، حتی هنگامی که زید خانه را ترک می‌کند. از سوی دیگر، علم می‌گوید محال است شیء (معلوم) در حالی که تغییر می‌کند، ثابت باشد (غزالی، ۱۹۴۴، ۲۵-۲۶).

از این سخن غزالی بر می‌آید که علم، مستلزم رهیافتی انتقادی به معلوم و سعه‌ی صدری است که به عالم اجازه می‌دهد باورهای مخالف و امکان‌های دیگر را ملاحظه و بررسی کند. از این رو، باورهای علمی، باورهایی آزموده‌اند^(۱۴).

اگر علم، مستلزم باورهای آزموده باشد، آیا این نکته به این معناست که معرفت علمی، لزوماً عبارت از باورها و حقایق آزموده است. در این خصوص، اندیشمندان مسلمان، دو نوع معرفت را از همدیگر جدا می‌کنند، یکی معرفت ضروری و دیگری معرفت نظری. معرفت ضروری، معرفتی فطری^(۱۵) است و مستقیماً از طبیعت اندیشه و نظر انسان سرچشمه می‌گیرد.

انسان چنین معرفتی را از تجربه به دست نمی‌آورد، بلکه با آن زاده می‌شود. معرفت فطری از این رو ضروری است که نمی‌توانیم آن را انکار کنیم و در عین حال، دچار بی‌معنایی و سخافت نشویم. معرفت به خود^(۱۶) و اصول عقلی، همچون اصل این‌همانی^(۱۷) و اصل امتناع تناقض^(۱۸)، نمونه‌هایی از این نوع معرفت‌اند. معرفت نظری نیز معرفتی استدلالی^(۱۹) و در نتیجه معرفتی اکتسابی و مکتسب^(۲۰) است. (باقلانی، ۱۹۸۵، ۲۵).

معرفت نظری از طریق نظر^(۲۱) به دست می‌آید. جوینی در تعریف «نظر» می‌گوید: «تفکری است که از طریق آن، معرفت مبتنی بر علم یقینی یا ظن به دست می‌آید» (جوینی، ۱۹۸۵، ۲۵). همچنین می‌افزاید که معرفت حاصل از طریق نظر را می‌توانیم به دو دسته صحیح^(۲۲) و فاسد^(۲۳) تقسیم کنیم. معرفت اگر از پشتوانه‌ی دلیل برخوردار باشد، صحیح، و در غیر این صورت، فاسد است. دلایل و قرائن در صورتی می‌توانند معرفت صحیح پدید آورند که دو شرط را بر آورند: یکی این که خود آن‌ها ذاتاً صحیح باشند؛ دیگر این که قواعد صوری استنتاجی که منجر به حصول آن دلایل و شواهد شده است، معتبر باشند (همان‌جا).

جوینی دلایل و قرائن علمی را از حیث منابع بر دو گونه می‌داند؛ عقلی و سمعی^(۲۴)؛ اما غزالی این منابع را بر هفت گونه می‌داند:

۱. اولیات^(۲۵)؛ یعنی معرفت ذاتاً بدیهی که بالضروره و به طور پیشینی^(۲۶) و غیر تجربی معلوم است؛

۲. مشاهدات باطنی یا معرفت درونی نفس^(۲۷) و عواطف^(۲۸)؛

۳. مشاهدات ظاهری^(۲۹) یا معرفت حاصل از طریق حواس؛

۴. تجربیات^(۳۰)؛ یعنی معرفت حاصل از طریق مشاهده^(۳۱)؛

۵. متواترات^(۳۲)؛ یعنی حقایقی که از طریق گزارش‌های فراوان، تثبیت شده است؛

۶. وهمیات^(۳۳) یا معرفت‌مبتهی بر فهم متعارف محض^(۳۴)؛

۷. مشهورات^(۳۵) یا آراء^(۳۶) و ضرب‌الملتهایی^(۳۷) که مقبولیت عام یافته‌اند (غزالی، ۱۹۴۴، ۴۸).

غزالی این منابع را زیر عنوان معرفت‌یقینی برشمرده و بررسی کرده است؛ اما پیداست که برخی از آن‌ها را نمی‌توانیم در شمار منابع یقینی معرفت به حساب آوریم. فهرست غزالی در واقع، شرح و بسط یافته‌ی فهرست اولیه‌ی ابن‌سیناست. ابن‌سینا فقط چهار منبع یقینی برای معرفت معرفی کرده که عبارت‌اند از: اولیات، تجربیات، متواترات و مشاهدات ظاهری (ابن‌سینا، ۱۹۳۸، ۶۶).

بررسی منابع معرفت، از دیدگاه اندیشمندان مسلمان اولیه، بر عهده‌ی منطبق است. این بررسی شامل دو کار است:

۱) بررسی صحت و اعتبار^(۳۸) روش‌های مورد استفاده در حصول معرفت جدید؛

۲) اثبات صدق^(۳۹) معرفت حاصل. کار نخست با بررسی تصور^(۴۰) و کار دوم با بررسی تصدیق^(۴۱) ارتباط دارد. بررسی تصدیق شامل بررسی قضیه^(۴۲) و بررسی قیاس^(۴۳) می‌شود. البته همگان تقسیم‌بندی تصدیق، قضیه و قیاس را نپذیرفته‌اند؛ مثلاً ابن‌سینا تصدیق را با قیاس برابر می‌گیرد؛ اما غزالی آن را با قضیه یکسان می‌داند (همان، ۱۱). غزالی می‌گوید این تقسیم‌بندی به این منظور انجام گرفته است که ساختار منطق با ساختار معرفت و نهایتاً با ساختار خود واقعیت منطبق شود. تصورات، ابزارهای عقلی برای معرفی امور جزئی‌اند که جهان خارج را می‌سازند. قضایا ما را در تعیین نسبت^(۴۴) میان امور کمک می‌کنند. قیاس نیز به ما امکان می‌دهد تا از معرفت قبلی به معرفت جدیدی درباره‌ی امور عالم دست یابیم (غزالی، ۱۹۴۴، ۴۸).

تصور یک شیء همان باز نمود و تمثیل^(۴۵) آن است. درک یک شیء و تصور آن نیز به معنای امکان تشخیص مؤلفه‌های^(۴۶) آن است. این مؤلفه‌ها بر دو نوع‌اند: جوهری یا ذاتی^(۴۷) و عرضی^(۴۸). برای دستیابی به تصویری درست یا اساسی از یک شیء، باید مقومات^(۴۹) سازنده‌ی ماهیت آن شیء را معین کنیم. تنها در این صورت است که می‌توانیم تعریف دقیق یا حدی^(۵۰) آن را عرضه نماییم؛ و در غیر این صورت، توصیف ما از آن شیء، در واقع، تعریفی ضمنی یا رسمی^(۵۱) خواهد بود.

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، فرایند تدوین تعریف حدی یک شیء، چیزی جز فرایند تدوین مفهومی آن شیء نیست، چنان‌که ابن‌سینا در تعریف حد^(۵۲) گفته است:

حد، عبارت از گزاره‌ای است که ماهیت شیء را باز می‌تاباند. چنین تعریفی شامل همه‌ی مقومات آن شیء می‌شود. بنابراین، تعریف حدی شیء عبارت از جنس و فصل آن شیء است؛ زیرا جنس، مقومی است که میان این شیء و اشیای دیگر مشترک است و فصل، مقومی است که به همین شیء اختصاص دارد (ابن سینا، ۱۹۶۰، ۲۴۹-۲۵۰).

پیداست که ابن سینا به پیروی از منطق دانان یونانی معتقد بود تصور شیء فقط در صورتی حاصل می‌شود که تعریف آن به دست آید، یعنی هنگامی که جنس و فصل آن شیء معلوم شود. اندیشمندان مسلمان برای تعیین جنس و فصل اشیاء از شیوه ابداعی فرفریوس^(۵۳)، فیلسوف نوافلاطونی، معروف به درخت فرفریوس^(۵۴) بهره جستند که شامل مقولات یا کلیات پنج‌گانه بوده. این کلیات با نام‌های پنج‌گانه عبارتند از: جنس، نوع، فصل، خاصه^(۵۵) و عرض عام^(۵۶). برای تعریف یک شیء، یعنی بیان زبانی تصور آن، باید مجموعه‌ی کلی‌ای (جنس) را که این شیء، عضوی از زیرمجموعه (نوع) آن است، معلوم کنیم. سپس، باید جزء متمایز کننده (فصل) آن نوع را مشخص نماییم که تعریف شیء به آن بستگی دارد. در این صورت، می‌توانیم به تعریف آن شیء پردازیم؛ مثلاً برای تعریف انسان، باید مجموعه‌ی کلی‌ای (جنس) را که زیرمجموعه‌ی (نوع) انسان به آن متعلق است، تعریف کنیم. حیوان، مجموعه‌ای کلی است که یکی از زیرمجموعه‌هایش انسان و زیرمجموعه‌های دیگرش انواع مختلفی از حیوان‌هاست. قوه‌ی عاقله، خاصه‌ای است که انسان را از دیگر حیوان‌ها جدا می‌سازد، بنابراین، می‌توانیم انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کنیم. البته انسان خاصه‌های گوناگونی دارد که می‌توانیم هر یک از آن‌ها را در تعریف انسان اخذ کنیم و مثلاً انسان را حیوانی بدانیم که می‌خندد، سخن می‌گوید، جامعه‌پذیر می‌شود. بدین سان، از طریق خاصه‌های یک شیء، می‌توانیم به تعریف رسمی آن دست یابیم و بر معرفت خود بیفزاییم.

فیلسوفان جدید غربی به شیوه‌های مختلف، پژوهش درباره‌ی معرفت‌شناسی کلاسیک را ادامه دادند. تجربی مسلکان، همچون لاک^(۵۷)، به انکار معرفت پیشین^(۵۸) پرداختند و بر این نکته پای فشردند که ذهن، در لحظه‌ی تولد، از هر نوع معرفت تهی است. لاک در کتاب مشهورش به نام رساله‌ای درباره فهم انسان پذیرفت که ذهن آدمی در هنگام تولد به لوح سفیدی^(۵۹) می‌ماند که هیچ

گونه اثری از تصورات بر آن نقش نبسته است؛ بلکه به تدریج، تصورش را از تجربه به دست می‌آورد و بدین سان، بنیاد معرفت را می‌سازد. (Locke, 1939, 248).

لاک، تصورات را بر دو نوع بسیط^(۶۰) و مرکب^(۶۱) می‌داند. تصورات بسیط، اصولاً از مجرای حس به ذهن راه می‌یابند؛ سختی، رنگ، امتداد و حرکت نمونه‌هایی از تصورات بسیط‌اند که از راه تجربه در ذهن پدید آمده‌اند. برخی از تصورات بسیط، مانند اراده^(۶۲) و اندیشه^(۶۳) از راه تأمل و ژرف‌اندیشی ذهن درباره افعال خود حاصل می‌شوند. هنگامی که تصورات بسیط در ذهن پدید آمدند، دیگر نمی‌توانیم آن‌ها را نابود سازیم (ibid, 249)، فقط می‌توانیم با تألیف و مقایسه‌ی آن‌ها تصوراتی مرکب بسازیم. شمار تصورات مرکبی که ذهن بر پایه تصورات بسیط می‌سازد، بی‌نهایت است به گفته لاک:

این تصورات بسیط، یعنی مواد کامل معرفت ما تنها به دو شیوه‌ی پیش گفته به ذهن راه می‌یابند؛ یعنی از طریق احساس^(۶۴) و تأمل^(۶۵). همین که فاهمه^(۶۶) با این تصورات بسیط شروع به کار کند، قدرت تکرار، مقایسه و اتحاد آن‌ها را، تقریباً به گونه‌ای نامحدود دارد؛ اما در توان فاهمه نیست که تصورات بسیط جدید ابداع یا ایجاد کند یا تصورات بسیط موجود را نابود سازد (ibid, 253).

اگرچه لاک تأکید می‌ورزد که ذهن هیچ تصور فطری ندارد و همه‌ی تصورات را از طریق تجربه به دست می‌آورد، سه نقش مهم را به آن نسبت می‌دهد که عبارت‌اند از: ۱) تألیف تصورات بسیط با یکدیگر برای ایجاد تصورات مرکب؛ ۲) اسناد یک تصور به تصور دیگر؛ ۳) انتزاع تصورات کلی از تصورات جزئی (ibid, 283). فرق میان عمل تألیف و عمل اسناد این است که ذهن در عمل تألیف، تصورات بسیط را برای ایجاد تصورات مرکب به همدیگر پیوند می‌دهد؛ مثلاً شجاعت^(۶۷) و انسانیت^(۶۸) را به هم پیوند می‌زند تا مفهوم دلاوری^(۶۹) را بسازد و در مفهوم مرکب دلاوری، استقلال دو جزء پیشین از میان می‌رود؛ اما در عمل اسناد، استقلال تصورات بسیط در تصور مرکب حفظ می‌شود؛ مانند اسناد مفهوم گرم به مفهوم آتش برای ساختن مفهوم مرکب آتش‌گرم. تجربه‌گرایی محض، سرانجام در آثار هیوم^(۷۰) به بار نشست و نتیجه‌ی منطقی خود را آشکار

ساخت؛ اما این نتیجه، مایه‌ی دردسرهای فکری فراوان شد؛ زیرا هیوم دریافت که اندیشه و نظر آدمی^(۷۱) ریشه در نظم و ترتیب‌های مادی مبتنی بر تجربه‌های گذشته‌ی او دارد. پیداست که این نتیجه، شبیه نتیجه‌ای است که غزالی^(۷۲)، مدت‌ها پیش از هیوم، به آن دست یافت.

هیوم، به پیروی از رأی لاک مبنی بر این که ذهن انسان پیش از تجربه یک لوح سفید است، ادعا می‌کند که «همه‌ی تصورات یا ادراکات حسی ضعیف‌تر ما روگرفت‌هایی از تأثرات^(۷۳) یا تصورات زنده‌ی ما هستند» (Hume, 1939, 11). تأثرات، از دیدگاه هیوم، عبارت‌اند از عواطف^(۷۴) و داده‌های حسی^(۷۵). عواطف، مانند عشق، نفرت و میل، بیانگر حالات درونی، و داده‌های حسی، حاکی از حالات بیرونی شخص هستند (ibid, 10). بنابراین، هیوم نتیجه می‌گیرد که معیار صدق را باید در تأثراتی جست که در بن و بنیاد تصورات ما قرار دارند. تصوراتی را که در تجربه‌ی ما ریشه ندارند باید به دور افکنیم، چون بنیادی تجربی ندارند:

بنابراین، وقتی تردید داریم که آیا فلان اصطلاح فلسفی به کار رفته، دارای معنا یا تصویری است یا نه، باید ببینیم که اصطلاح مفروض از کدامین مفهوم اخذ شده است. چنانچه محال باشد تصوراتی را به آن نسبت دهیم، همین امر مایه‌ی تثبیت تردید ما خواهد شد، بدین سان، با روشن ساختن تصورات، منطقاً می‌توانیم به رفع همه‌ی مناقشات محتمل درباره‌ی طبیعت یا واقعیت دل ببندیم. (ibid, 13).

اما هیوم، برخلاف لاک، اصول اندیشه و تفکر را برای ذهن انسان، فطری نمی‌داند، بلکه سه اصل را عامل تنظیم تصورات می‌پندارد که عبارت‌اند از: اصل مشابهت^(۷۶)، اصل استمرار در زمان یا مکان و اصل علت و معلول (ibid, 14). اهمیت این سه اصل یکسان نیست؛ اصل علیت اهمیت بیش‌تری دارد؛ زیرا اندیشه و تفکر انسانی یکسره بر آن مبتنی است (ibid, 16)؛ اما اصل علیت از دیدگاه هیوم، از اصول فطری ذهن نیست، بلکه ریشه در تجربه دارد. بدین سان که در تجربه مشاهده می‌کنیم اشیای خاصی همواره با یکدیگر پیوسته‌اند و همین نکته سبب می‌شود تا اصل علیت را درک کنیم (ibid, 17). نکته‌ی شگفت‌آور برای هیوم این است که درک رابطه‌ی علیت میان دو شیء همواره ملازم و مقارن، یکسره دلخواسته و گزارفی نیست؛ زیرا مبتنی بر تلازم و همبستگی^(۷۷)

علت و معلول است، نه مبتنی بر رابطه‌ای ضروری میان آن‌ها. رابطه‌ی علت و معلول از این رو ضروری نیست که اولاً می‌توانیم خلاف یک‌نوع رابطه‌ی علی را تصور کنیم و بپذیریم؛ ثانیاً درک رابطه‌ی علیت میان دو شیء، معرفتی شهودی یا معرفتی حاصل از استدلالی قیاسی^(۷۸) نیست. در یک استدلال قیاسی، برای اخذ نتیجه و نسبت دادن دو شیء به یکدیگر، وجود حد وسط^(۷۹) لازم است؛ اما چنین چیزی در مورد علت و معلول یافت نمی‌شود (ibid, 22). بنابراین، اثبات رابطه‌ی ضروری میان علت و معلول از این طریق و با رجوع به نمونه‌های تجربی، بسیار دشوار است.

هیوم برای توضیح این نکته مثالی را مطرح می‌سازد و می‌گوید ما معمولاً میان خوردن و تغذیه‌ی بدن، رابطه‌ی علیت را اثبات می‌کنیم؛ بدین سان که ممکن است از خوردن تکه‌ای نان دریابیم که تغذیه می‌شویم و نتیجه بگیریم که از خوردن نان‌های مشابه نیز تغذیه خواهیم شد. مسأله‌ی هیوم این است که چگونه قضیه‌ی «هر قطعه نانی مُغذّی است» را می‌توانیم از قضیه‌ی «قطعه نانی که اکنون خوردم، مرا تغذیه کرد» استنتاج کنیم. او می‌نویسد:

بعید است این دو قضیه یکی باشند. من دریافته‌ام که چنین شیئی همواره با معلولی همراه بوده است و پیش‌بینی می‌کنم اشیای دیگر که ظاهری مشابه دارند، همراه با معلول‌های مشابه خواهند بود. من می‌پذیرم که ممکن است قضیه‌ای دقیقاً از قضیه‌ی دیگر استنتاج شود و در واقع، می‌دانم که همیشه چنین استنتاجی صورت می‌گیرد؛ اگر شما اصرار بورزید که این استنتاج بر اساس رشته‌استدلال‌هایی صورت می‌گیرد، من از شما خواهم خواست که آن رشته‌استدلال‌ها را بیاورید. ارتباط میان این قضایا شهودی نیست و چنین استنتاجی با استدلال و برهان هم صورت نگرفته است؛ چون به حد وسطی نیاز است تا ذهن بتواند چنین استنتاجی کند. باید اعتراف کنم که عقلم به چنین حد وسطی قد نمی‌دهد. کسانی که معتقدند چنین حد وسطی وجود دارد، باید آن را عرضه کنند. (ibid, 22).

از دیدگاه هیوم، گرایش ذهن انسان به تعمیم از موارد اندک به قضایای کلی و فقدان ضرورت در روابط علی، مجموعاً مسأله‌ای را پدید می‌آورند که یکی از پیامدهای فکری مهم و سرنوشت‌ساز آن، فروکاستن رابطه‌ی علی به پیوند عادی میان اشیاء است؛ اندیشه‌ای که سال‌ها پیش از هیوم،

غزالی نیز به آن رسیده بود. هیوم می گوید نتیجه‌ی روشن و ساده‌ی مسأله‌ی علیت این است که برخی از نظریه‌های رایج فلسفه دور ریخته می‌شود و کل باورهایمان در مورد حقایق یا موجودات واقعی به اشیاء و روابط میان آن‌ها محدود می‌گردد که در حافظه یا حواس حضور دارند (ibid, 30). این همان نتیجه‌ی منطقی و نقطه‌ی اوج تجربه‌گرایی معرفت‌شناختی است که هیوم آشکارا به آن اذعان و اقرار کرده است.

موج عقل‌گرایی که پس از هیوم نیز، هر چند برای غلبه بر مشکلات تجربه‌گرایی، پدید آمد، در واقع در مرزهای آن محدود شد و پیشرفت چشمگیری به فراسوی آن نکرد. امانوئل کانت^(۸۰)، برخلاف هیوم، پذیرفت که عقل دارای کیفیتی نظری است؛ یعنی استعداد ایجاد مقولات فاهمه را به نحو پیشین و غیرتجربی دارد؛ اما همچنان اصرار ورزید که عقل نمی‌تواند معرفتی فراتر از حدود تجربه به دست آورد و بدین سان، صدق را به صدق تجربی فروکاست.

کانت در *نقادی عقل محض*^(۸۱) به بررسی این مسأله می‌پردازد که «آیا چیزی همچون متافیزیک اصولاً امکان‌پذیر است؟» (Kant, 1965, 57). به تعبیر دیگر، آیا برای ذهن انسان، امکان کسب معرفتی غیرتجربی وجود دارد؟ این مسأله‌ای مهم بود که او را واداشت تا نقادی را در پاسخ به آن به نگارش درآورد. کانت، معرفتی را که بر تجربه تقدم می‌یابد، معرفت قبلی یا پیشینی نامید و دو شرط ضرورت^(۸۲) و کلیت^(۸۳) را معیار شناسایی چنین معرفتی دانست (ibid, 44). از دیدگاه او، همه‌ی احکام^(۸۴) و قضایای^(۸۵) دارای موضوع و محمول^(۸۶) را می‌توانیم بر دو نوع تحلیلی^(۸۷) و تألیفی^(۸۸) تقسیم کنیم. قضایای تحلیلی به قضایایی گفته می‌شود که در آن‌ها محمول در موضوع مندرج است؛ برخلاف قضایای تألیفی که در آن‌ها محمول خارج از موضوع است. از این رو، قضایای تحلیلی، همان گویانه^(۸۹) می‌باشند؛ زیرا محمول، آگاهی جدیدی، جز همان چیزی که پیش‌تر در موضوع بود، بر دانسته‌های ما نمی‌افزاید؛ اما در قضایای تألیفی، محمول آگاهی جدیدی بر معلومات ما می‌افزاید؛ زیرا این آگاهی تازه را نمی‌توانیم صرفاً از تحلیل موضوع به دست آوریم. این دو نوع قضایا تابع دو گونه اصول‌اند. قضایای تحلیلی، تابع اصل امتناع تناقض‌اند. این اصل، بنیاد اساسی و کافی معرفت تحلیلی است (ibid, 196). قضایای تألیفی نیز خود بر دو گونه‌اند؛ پسینی^(۹۰)

و پیشینی (قبلی). قضایای پسینی از تجربه به دست می‌آیند و از این رو، بخشی از جهان تجربی‌اند؛ اما قضایای پیشینی، مقدم بر تجربه‌اند و به همین سبب، به جهان متافیزیک تعلق دارند. کانت با این تقسیم‌بندی قضایا و جداسازی آن‌ها از یکدیگر، توانست مسأله‌ی امکان معرفت متافیزیکی را به مسأله‌ی «چگونه احکام تألیفی پیشینی امکان دارد؟» تبدیل کند (ibid, 55). دغدغه‌ی او در طرح مسأله‌ی اخیر، دغدغه‌ای عملی است؛ زیرا احکام تألیفی پیشینی شامل احکام اسطوری و خرافی نیز می‌شود. او بر آن شد تا معیاری برای جداسازی این دو نوع احکام عرضه کند و بدین‌سان، به پیشرفت معرفت بشری یاری رساند. از دیدگاه کانت، احکام تألیفی پیشینی، اموری ذهنی‌اند که ذهن را با واقعیت بیرونی، و حوزه‌ی اندیشه را با حوزه‌ی موجودات عینی پیوند می‌دهند؛ یعنی میان موضوعی جزئی و واقعی از یک سو، و محمولی کلی و ذهنی از سوی دیگر، این‌همانی مطلق برقرار می‌کند.

کانت، درک^(۹۱) انسانی را دارای سه سطح و قوه می‌داند و آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد. این سه سطح عبارتند از: شهود^(۹۲)، فاهمه^(۹۳) و عقل^(۹۴). شهود همانا قوه‌ی ادراک حسی است که توسط آن بازنمودهای حاصل از اشیای محسوس درک می‌شود. سپس بازنمودهای دریافتی از طریق مفاهیم فاهمه نظم و ترتیب می‌یابند. قوه فاهمه قواعدی تدارک می‌بیند که توسط آن‌ها داده‌های حسی را زیر مفاهیم گوناگون می‌گنجانند و بدین‌سان، جهان ظواهر و پدیدارها را وحدت^(۹۵) و ترتیب^(۹۶) می‌بخشد. عقل نیز اصولی دارد که به مفاهیم، وحدت می‌بخشد (ibid, 105-303). کانت معتقد است که این مجموعه‌فعالیت‌های ذهنی با همدیگر روابط درونی دارند و در چنین روابطی است که شهود از طریق فاهمه با عقل محض مرتبط می‌شود و تا هنگامی که ارتباط میان این سه قوه‌ی ادراک برقرار است، می‌توانیم هر یک از آن‌ها را معتبر بدانیم؛ یعنی به اعتبار فرایندهایی که در سطح عقل رخ می‌دهند فقط در صورتی می‌توانیم پی ببریم که از عقل برای هدف تعیین اصول منطقی که نقش آن‌ها تنظیم قضایای پسینی است، استفاده شود. کانت محدودیتی را که برای کاربرد عقل محض در نظر می‌گیرد، با این استدلال توجیه می‌کند که داده‌های حسی تنها راه دسترسی ذهن به جهان عینی است و مطابقت میان مفاهیم و اشیاء را باید از طریق شهود اثبات کنیم.

کانت مجموعه اصولی را که کاربرد درست فاهمه را مشخص می‌کنند «تحلیل استعلایی»^(۹۷) می‌نامد و نتیجه می‌گیرد که معرفت تألیفی، فقط از طریق قوه‌ی فاهمه امکان‌پذیر است:

چون این تحلیل استعلایی را به‌حق، فقط باید به مثابه‌ی قاعده‌ای برای داوری درباره‌ی استخدام تجربی فاهمه به کار بریم، پس، اگر به آن چونان ارغونی برای کاربرد نهایی و کلی توسل جوییم، و بنابراین، اگر خطر بورزیم و فقط از فاهمه‌ی محض به طور کلی برای صدور احکامی تألیفی و ایجابی و داوری درباره‌ی اشیاء استفاده کنیم، سوءاستفاده کرده‌ایم. (ibid, 100).

به هر روی، کانت معرفت پیشینی را به طور کلی در مورد قواعد فاهمه، که از نظر وی پیشینی‌اند، رد نمی‌کند (ibid, 258). منظور از پیشینی بودن این قواعد، یعنی مفاهیمی که ظاهر و پدیدارها را وحدت و نظم می‌بخشد، این است که این مفاهیم، برخلاف ادعای تجربه‌گرایان، از طریق تجربه به دست نیامده‌اند، بلکه از فطریات ذهن بشرند و ساختار درونی فاهمه را می‌سازند؛ اما اگر از کانت پرسید که چگونه می‌توانید به درستی و صدق مفاهیم فاهمه و اصول هدایت‌کننده‌ی کارکرد آن‌ها که بخشی از جهان محسوس نیستند و در نتیجه از طریق شهود قابل شناسایی نیستند، پی ببرید، پاسخ او این است که از طریق عقل محض؛ زیرا عقل، به گفته‌ی کانت:

قوه‌ای است که اصول پیشینی معرفت را فراهم می‌سازد. بنابراین، عقل محض، مدعی اصولی است که با آن هر چیز را مطلقاً به طور پیشینی می‌دانیم. (ibid, 58).

اما ممکن است پرسید که چگونه امکان دارد عقل محض بتواند قواعد پیشینی فاهمه را دریابد، در حالی که از تشخیص درستی و صدق دیگر مفاهیم استعلایی عاجز است؟ پاسخ‌گویی به این پرسش، آسان نیست؛ زیرا می‌بینیم که هر پاسخی بر اساس فلسفه انتقادی کانت، لاجرم با دشواری‌ها و ناسازگاری‌هایی روبه‌روست.

کانت یادآوری می‌کند که صدق مفاهیم استعلایی یا واقعیت اشیاء پدیدار را در غیاب شرایط صوری‌ای که به ما اجازه می‌دهند تا اشیاء استعلایی را تحت مفاهیم بگنجانیم، نمی‌توانیم اثبات کنیم (ibid, 180-187). به گفته‌ی وی:

مقولات محض، جدای از شرایط صوری حساسیت، فقط معنای استعلایی دارند؛ آن‌ها را هرگز نمی‌توانیم به طور استعلایی به کار بندیم؛ چنین کاربردی فی‌نفسه محال است؛ چون شرایط هرگونه کاربردی در احکام برای آن‌ها، یعنی شرایط صوری طبقه‌بندی هر شیء پدیدار، تحت این مفاهیم، وجود ندارد. (ibid, 265).

کانت برای صدق شرایط صوری طبقه‌بندی اشیای محسوس، به اصل ضرورت متوسل می‌شود که توسط آن، قواعد تنظیم و طبقه‌بندی اشیاء، مانند این‌همانی، تفاوت و امتناع تناقض، کلیت و ارزش عینی خود را توأماً در اذهان موجودات عاقل به طور عام به دست می‌آورند و از طریق اجماع عمومی به اثبات می‌رسند:

کار حواس، شهود کردن و کار فاهمه، فکر کردن است؛ اما تفکر عبارت است از وحدت بخشیدن به بازنمودها در ذهنی واحد. این وحدت یا صرفاً از نسبتش با فاعل سرچشمه می‌گیرد و عرضی و ذهنی است، یا به طور مطلق صورت می‌گیرد و ضروری یا عینی است. وحدت بازنمودها در ذهن، عبارت از حکم است. بنابراین، تفکر نیز همان حکم یا نسبت دادن بازنمودها به احکام به طور عام است. در نتیجه، احکام یا ذهنی‌اند، و آن هنگامی است که به ذهن فاعلی خاص نسبت داده می‌شوند و فقط در آن وحدت می‌یابند؛ یا عینی‌اند، و آن هنگامی است که در ذهن به طور عام، یعنی به طور ضروری وحدت می‌یابند. (Kant, 1988, 52).

بنابراین، از دیدگاه کانت، هر تصویری که نتوانیم مصداق آن را از طریق حواس شهود کنیم، تهی و بی‌معناست. همچنین، او تأکید می‌کند که قواعد فاهمه تنها «منبع صدق‌اند» (ibid, 250). و شرط صوری صدق نیز موافقت و هم‌خوانی معرفت و متعلق آن است و از آن‌جا که چنین موافقت و مطابقتی را تنها میان تصورات اشیای محسوس می‌یابیم، هرگز نمی‌توانیم یقینی بودن امور استعلایی را اثبات کنیم. از این نکته بر می‌آید که بحث صدق در مورد معرفت ناظر به فراسوی جهان تجربی، بیهوده و عبث است.

از دیدگاه کانت، شهود نیز بر دو دسته است: یکی شهود محض و دیگری شهود تجربی (ibid, 92)؛ اما شهود محض فقط می‌تواند امور تجری را درک کند. او بدین سان، صدق را به صدق

تجربی، و شهود و تصور را به شهود و تصور حسی فرو می‌کاهد. منظور کانت از شهود، معرفتی است که ذهن، بی‌واسطه و مستقیماً صدق آن را در می‌یابد (ibid, 65). و مرادش از «محض»^(۹۸) نیز همه‌ی بازنمودهای (استعلایی) است که در آن‌ها چیزی متعلق به احساس یافت نمی‌شود (ibid, 66)؛ یعنی چنین مفهومی از شهود را می‌توانیم با حذف «آن‌چه متعلق به احساس است» به دست آوریم. مفاهیم امتداد و شکل دو نمونه از شهود محض است او در این خصوص می‌نویسد:

خود این شکل محض از احساس را نیز می‌توانیم شهود محض بنامیم. بنابراین، اگر من بازنمود جسمی را که فاهمه با توجه به آن، جوهر، نیرو^(۹۹)، تقسیم‌پذیری^(۱۰۰) و مانند این‌ها را درک می‌کند و نیز اگر چیزی را که متعلق به احساس است، مانند نفوذناپذیری^(۱۰۱)، سختی^(۱۰۲) و رنگ کنار بگذاریم، باز هم چیزی فراسوی این شهود تجربی باقی می‌ماند که آن امتداد و شکل است؛ این‌ها متعلق به شهود محض‌اند که حتی بدون متعلق واقعی یا احساس به طور پیشینی و به منزله‌ی صورت محض حساسیت در ذهن وجود دارند. (ibid, 66).

کانت می‌گوید ذهن پس از حذف عناصری از حس و فاهمه به مفاهیم امتداد و شکل به مثابه‌ی باقیمانده‌های ذهنی می‌رسد. بر این اساس، او مدعی می‌شود که «ماهیت، چنان ساخته شده است که شهود ما هرگز نمی‌تواند چیزی جز شهود حسی باشد.» (ibid, 93).

ما اکنون در مقام داوری درباره‌ی مدعیات فیلسوفان مسلمان یا تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان غربی نیستیم، بلکه تنها می‌خواهیم به نوع و روند بحث‌های فلسفی درباره‌ی معرفت از دیدگاه آنان اشاره کنیم و خاطر نشان سازیم که معرفت‌شناسی کلاسیک و سنتی عمدتاً بر گرد موضوع ذهن و قوای ذهنی فاعل شناسا و باورهای او و نسبت آن‌ها با عالم خارج و میزان واقع‌نمایی و قلمرو آن‌ها می‌چرخد. از این روست که کسانی همچون پوپر چنین فیلسوفانی را «فیلسوفان باور»^(۱۰۳) می‌خوانند و بدین سان، می‌خواهند به ویژگی ذهن‌گرا بودن ایشان تأکید کنند. اینان برنامه‌ی پژوهشی معرفت‌شناسی فردگرایانه و درون‌گرایانه را در دستیابی به معرفت عینی ناکام می‌دانند و توجیه باورها را امری شخصی و ذهنی می‌پندارند و معرفت‌شناسی‌های مبتنی بر توجیه و حالات ذهنی دیگر را غیرواقعی و غیرعینی و در نتیجه، گمراه‌کننده قلمداد می‌کنند. مسأله‌ی مهم از دیدگاه ایشان،

چگونگی رشد و تحول معرفت علمی است. از این رو، به جای تأکید بر نقش ذهن در فرایند شناخت، و به جای قرار دادن باورها و حالات ذهنی دیگر در محور بحث‌های فلسفی درجه‌ی دوم معرفتی، بر نظریه‌ها، فرضیه‌ها، مسائل، روش‌ها، پیشرفت‌ها و نتایج منطقی نظریه‌ها، چنان محتوای عینی اندیشه، پای می‌فشارند، که از فاعل شناسا و حالات روان‌شناختی و ذهنی او مجزا و مستقل هستند. نظریه‌ها، مسائل و نقدها مستقل از افراد و اذهان می‌توانند وجود داشته باشند و رشد و تکامل یابند. به این معنا، معرفت‌شناسی نظریه‌ای درباره‌ی معرفت علمی است.

پوپر یکی از مخالفان سرسخت معرفت‌شناسی کلاسیک است. او تفاوت این معرفت‌شناسی با معرفت‌شناسی علمی را این‌گونه بیان می‌کند:

شناخت‌شناسی سنتی، شناخت یا فکر را به معنای ذهنی مورد مطالعه قرار داده است و به معنای متعارفی کلمات «من می‌شناسم یا می‌دانم» یا «من فکر می‌کنم» و این به ادعای من، دانشجویان شناخت‌شناسی را به جاهای نامربوط کشانده است، در آن هنگام که قصد تحقیق درباره‌ی شناخت علمی دارند، در واقع به مطالعه‌ی چیزی می‌پردازند که هیچ ارتباطی با شناخت علمی ندارد. چه شناخت علمی یا دانش علمی، به سادگی، شناخت به معنای عبارت «من می‌شناسم» یعنی «من می‌دانم» نیست. (پوپر، ۱۳۷۴، ۱۲۱).

پوپر، شناخت عینی مورد نظر خویش را ناظر به محتوای عینی فکر، بویژه افکار علمی و شعری و آثار هنری، می‌داند. محتوای عینی افکار همانا مجموعه‌ای از نظریه‌ها، مسائل، روش‌ها، پاسخ‌ها، پیشرفت‌ها، نتایج و پیامدهای منطقی نظریه‌هاست. او نام این مجموعه را «جهان سوم» می‌گذارد. جهان اول را نیز جهان اشیاء مادی و فیزیکی یا جهان حالات فیزیکی می‌داند و جهان دوم را جهان اشخاص یا اذهان و یا جهان استعدادهای رفتاری برای عمل کردن، یعنی عالم باورها و حالات باوری معرفی می‌کند. البته او تذکر می‌دهد که این تقسیم‌بندی سه‌گانه تنها تقسیم‌بندی ممکن نیست و هیچ منع عقلی برای ارائه‌ی تقسیم‌بندی دیگری وجود ندارد (همان، ۱۱۹). شناخت از دیدگاه پوپر دو معنا دارد: یکی به معنای عینی یا همان شناخت علمی است که به تعبیر

خود او شناخت بدون شناسنده^(۱۰۴) است. دیگری، شناخت ذهنی یا شناخت با شناسنده است که حاکی از خودآگاهی و استعداد های رفتاری اوست. یا به گفته ی خود وی:

۱. شناخت یا فکر به معنای ذهنی، که عبارت است از حالتی از ذهن یا از خودآگاهی یا آمادگی برای رفتار کردن یا واکنش نشان دادن.

۲. شناخت یا فکر به معنای عینی، که عبارت است از مسائل و نظریه ها و براهین و نظایر این ها. شناخت به این معنای عینی، کاملاً مستقل از ادعای کسی بر دانستن است و نیز مستقل از باور یا آمادگی هر کسی برای قبول کردن، یا برای ادعا کردن، یا به کار برخاستن. شناخت به معنای عینی، شناخت بدون شناسنده است، شناختی بدون ذهن شناسنده. (همان، ۱۲۱).

پوپر، معرفت شناسی کلاسیک را با مطالعه و تحقیق جاری در شناخت علمی بی ارتباط می داند و محور آن را جهان دوم یا شناخت به معنای ذهنی، یعنی توجه به منشأ باورها یا حالات باوری می پندارد. او فیلسوفانی را که به این نوع معرفت شناسی می پردازند، «فلاسفه ی باور» می نامد و موضع خود را با ترجیح نقد و انتقاد بر باور، از آن ها جدا می سازد. او می نویسد:

در طرفداری از جهان سوم عینی، امید من آن است که بتوانم به برانگیختن کسانی که آنان را فلاسفه ی باور می خوانم، موفق شوم، کسانی که همچون دکارت^(۱۰۵)، لاک^(۱۰۶)، بارکلی^(۱۰۷)، هیوم و کانت یا راسل^(۱۰۸) به باورهای ذهنی ما یا منشأ آن ها توجه دارند. من، بر ضد این فلاسفه ی باور، اصرار در این باره دارم که مسأله ی ما یافتن نظریه های بهتر و گستاخانه تر است، و این که آنچه به حساب می آید، رجحان انتقادی است نه باور. (همان، ۱۲۰).

عینیت باورها و اندیشه ها ایجاب می کند که استقلال جهان سوم پوپر را، دست کم به طور نسبی، بپذیریم. جای انکار نیست که نظریه ها، مسائل، پاسخ ها، براهین و پیامدهای منطقی تئوری ها و روش ها را نمی توانیم فقط استعدادهای رفتاری برای عمل کردن در موقعیت های خاص، و یا تعبیرات و ابزارهای نمادین و زبان شناختی محض برای برقراری ارتباط با دیگران از طریق برانگیختن حالات یا ایجاد آمادگی برای انجام دادن کاری بپنداریم. به همین سبب، نمی توانیم به آسانی همه ی

آن‌ها را به جهان دوم فروبکاهیم؛ بلکه معتقدیم محتوای یک باور، استدلال و حدس را می‌توانیم جدای از باور کردن، استدلال، احساس، درون‌نگری، یادآوری و حدس در نظر بگیریم و به آن استقلال بخشیم و آن را، دست‌کم در مقام توجیه، داوری و ارزیابی، به استعداد‌های ذهنی و گرایش‌های شخصی افراد وابسته ندانیم.

بخش عمده‌ای از نظریه‌ها، برهان‌ها، تئوری‌ها و مسائل، در واقع، محصول فرعی و ناخواسته و از پیش تعیین‌نشده‌ی نظریه‌ها، برهان‌ها و حدس‌های خواسته و قصد شده است. وقتی اندیشه‌ای نخست فهم و قصد می‌شود و سپس در قالب زبان تدوین و بیان می‌گردد، محصول‌ها و پیامدهای فرعی و ناخواسته‌ای دارد که قبلاً انتظار آن نمی‌رفت؛ خود زبان نیز، نتیجه‌ی ناخواسته اعمال و رفتارهایی است که به منظور دستیابی به هدف‌های دیگری پدید آمده است. این اندازه از خودمختاری و استقلال نظریه‌ها، برهان‌ها، مسائل، پاسخ‌ها و نقدها را نمی‌توانیم انکار کنیم. همین استقلال و خودمختاری است که آن‌ها را از حالت ذهنی و شخصی محض فراتر می‌برد و قابل دسترسی و نقادی و مشارکت‌پذیری همگانی می‌سازد. رشد و تکامل معرفت، از طریق این مشارکت همگانی در امتحان و آزمون اندیشه‌ها و باورها صورت می‌گیرد.

اما نسبی بودن جهان سوم پوپری و معرفت‌شناسی بدون‌شناسنده از این روست که این معرفت‌شناسی، دست‌کم در برخی از موارد، به معرفت‌شناسی با‌شناسنده و جهان‌دومی نیازمند است؛ زیرا هر اندیشه و نظریه‌ای قبل از این که به طور مستقل و عینی لحاظ گردد، باید نخست توسط کسی فهمیده یا تعبیر شود و از توجیه و مقبولیت شخصی برخوردار شود. البته توجیه، معنایی بس فراخ‌تر از استنتاج منطقی و استدلال قیاسی یا حتی استقرایی دارد و دست‌شناسنده را در قبول یا رد بسیاری از باورها باز می‌گذارد. این توجیه شخصی از طریق ارزیابی و نقد منابع و فرایندهای حصول یک باور در چارچوب اطلاعات و باورهای دیگر شناسنده و تصحیح خطاها از حالت ذهنی و خصوصی فراتر می‌رود و قابلیت انتقال به دیگران و مشارکت‌پذیری همگانی پیدا می‌کند.

به هر روی، سخت‌گیری‌های افراطی و محدود کردن رد و قبول گزاره‌ها به اثبات یا ابطال منطقی و استنتاج‌های قیاسی و حذف هرگونه نقش و دخالت شناسنده در شناخت، به بن‌بست‌های معرفتی دشوار و گریزناپذیر می‌انجامد؛ چنان‌که معرفت‌شناسی بدون‌شناسنده پوپر سرانجام به

پاره‌ای از بن‌بست‌ها دچار گردیده که یکی از آن‌ها بن‌بست و معضل بسیار جدی تعیین مبنای تجربه است که به رغم ستیزه‌جویی پوپر با روان‌شناسی‌گرایی و قرارداد‌گرایی، سبب شد تا معرفت‌شناسی بدون شناسنده او در مورد مبنای تجربه به نوعی روان‌شناسی‌گرایی خفیف و قرارداد‌گرایی ناخواسته تن در دهد که برای نمونه به آن اشاره می‌کنیم.

پوپر، ملاک تمیز نظریه از گزاره‌های تجربی، به ویژه گزاره‌های علمی از گزاره‌های غیرعلمی را ابطال‌پذیری^(۱۰۹) تجربی آن‌ها می‌داند. تجربه همچون داور نهایی برای تعیین گزاره‌های علمی ابطال‌پذیر است. یک نظریه‌ی علمی را با یافتن یک نمونه‌ی تجربی خلاف آن می‌توانیم ابطال کنیم؛ اما چون این نقد و ابطال، کاری منطقی است، خود تجربه و واقعیت خارجی نمی‌تواند یک قضیه کلی را ابطال کند، بلکه فقط در صورتی که در قالب یک گزاره‌ی شخصی و وجودی تدوین شود و چنان‌چه با آن گزاره‌ی کلی متناقض باشد، منطقی می‌تواند آن را ابطال کند. پوپر این نوع گزاره‌ها را گزاره‌های پایه^(۱۱۰) می‌نامد.

اکنون، این پرسش پیش می‌آید که ملاک رد یا قبول خود این گزاره‌های پایه چیست. آیا آن‌ها را هم باید با تجربه، یعنی با گزاره‌های شخصی دیگری ابطال کنیم؟ پیداست که هیچ گزاره‌ی شخصی و وجودی نمی‌تواند گزاره‌ی شخصی دیگر را ابطال کند. گزاره‌ی کلی «همه‌ی قوها سفیدند» را با یافتن یک قوی سیاه و گزاره‌ی «دست کم یک قوی سیاه وجود دارد» می‌توانیم ابطال کنیم؛ اما گزاره‌ی جزئی اخیر را با یافتن یک قوی سفید یا با نیافتن یک قوی سفید نمی‌توانیم ابطال کنیم. در این موارد، چاره‌ای نداریم جز این که آن‌ها را به طور شهودی یا قراردادی بپذیریم. این نوع پذیرش، همان معضلی است که معرفت‌شناسی بدون شناسنده پوپری را دچار تعارض می‌سازد؛ چون اگر بتوانیم گزاره‌های پایه را به طور قراردادی بپذیریم، پس چگونه می‌توانیم مدعای اهل قرارداد و مواضع^(۱۱۱) را درباره قراردادی بودن نظریه‌ها و گزاره‌های علمی، نادرست بدانیم. پاسخ پوپر این است که روش تجربی ایجاب می‌کند فقط گزاره‌های پایه را به طور قراردادی بپذیریم؛ نه گزاره‌های کلی را؛ وی تصریح می‌کند:

پرتال جامع علوم انسانی

آزمودن تئوری‌ها منطقاً متوقف است بر قبول گزاره‌های پایه، و قبول یا رد این گزاره‌ها وابسته به توافق ماست. پس سرنوشت تئوری‌ها به توافق ما بسته است. از این جهت، پاسخ من به این‌که «گزینش تئوری‌ها پیرو کدام شیوه است؟» شبیه جوابی است که اهل مواضعه به این پرسش می‌دهند. من هم با آن‌ها همداستانم که انتخاب ما را، تا حدودی، توجه به سودمندی تئوری‌ها تعیین می‌کند. با این حال، میان آرای من و اهل مواضعه شکافی است عظیم. به نظر من، صفت بارز روش تجربی همین است که بنا بر آن مواضعات یا توافقات مستقیماً ما را به قبول گزاره‌های کلی وانی دارد، بلکه برعکس فقط در رد یا قبول گزاره‌های شخصی، یعنی گزاره‌های پایه مؤثر می‌افتد. (پوپر، ۱۳۷۰، ۱۳۹).

همچنین، پوپر اذعان می‌کند که پذیرش گزاره‌های پایه به دریافت‌های درونی و تجربه‌های ذهنی و شخصی ما بستگی دارد و در همین جاست که تلویحاً می‌پذیرد شناسنده در قبول یا رد گزاره‌ها نقشی اساسی بر عهده می‌گیرد. البته او تأکید می‌کند که تجربه‌های درونی فقط انگیزه‌های رد و قبول گزاره‌های پایه‌اند، نه ملاک صدق یا کذب آن‌ها. او این نکته را در عبارت زیر یادآوری می‌کند:

اما روان‌شناسی‌گری؛ باز می‌گویم که پذیرفتن و کافی شمردن و خرسند بودن به گزاره‌های پایه، معلول دریافت‌های ما بویژه دریافت‌های درونی ماست؛ ولی این دریافت‌ها را دلیل صدق گزاره‌های پایه نخواهیم گرفت. دریافت‌ها انگیزه‌ی رد و قبول گزاره‌ها هستند؛ ولی همچنان‌که با کوییدن روی میز هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان توجیه (عقلی) کرد، خود دریافت‌ها را نیز نمی‌توان پشتوانه‌ی صدق گزاره‌های پایه دانست. (همان، ۱۳۷).

چنان‌که پیداست، پوپر روان‌شناسی‌گرایی خفیف را برای تحلیل و تبیین علی گزاره‌های پایه می‌پذیرد، نه برای توجیه عقلی آن‌ها. ما نیز می‌پذیریم که باورها از درجات قوی و ضعیف یقین روان‌شناختی برخوردارند. درجه‌ای از چنین یقینی برای پذیرش قضایا و باورها و آمادگی برای واکنش نشان دادن در موقعیت‌های مختلف رفتاری، لازم است؛ اما شک و یقین روان‌شناختی، ملاک صدق و کذب باورها نیستند. این رهیافت در خصوص یقین روان‌شناختی سبب می‌شود با

پوپر، در این نکته هم‌رأی شویم که دریافت‌های درونی مستقیم ما می‌توانند انگیزه‌هایی قوی برای گرایش ما به گزاره‌های پایه و رد یا قبول آن‌ها باشند؛ اما معیار قاطعی برای تعیین صدق و کذب آن‌ها به شمار نمی‌آیند؛ چنان‌که از مشاهده‌ی آسمان آبی و یقین ما به آبی بودن آن، ممکن است این باور در ذهن ما پدید آید که «آسمان، آبی است»؛ اما لزوماً چنین نیست. همان‌گونه که از مشاهده‌ی مستقیم حرکت و جابه‌جایی خورشید در آسمان از سمت مشرق به مغرب، می‌توانیم باور کنیم که «خورشید به گرد زمین می‌چرخد»؛ چنان‌که پیشینیان ما با یقین کامل به آن باور داشتند؛ اما چنین یقینی، لزوماً معیار درستی آن باور نیست.

گفتنی است که منظور از گزاره‌های پایه، قضایای وجودی ناظر به عالم خارج است، نه گزارش‌هایی از دریافت‌های درونی شناسنده که در واقع، توصیف و اخباری از پدیدارهای حسی و درونی کاملاً ذهنی و وابسته به شناسنده‌اند و بدون او هرگز پدید نخواهند آمد. نزاعی در این نکته نیست که برای تأیید درستی گزاره‌های حاکی از حالات ذهنی و روانی، بلکه برای توجیه آن، دست کم بنا به برخی از نظریه‌های توجیه معرفت، خود آن حالات ذهنی، علاوه بر علت و انگیزه بودن، می‌توانند گواه و قرینه نیز باشند و به تعبیر دیگر، قرائن و علل در این موارد، ممکن است بر هم منطبق شوند. اگر کسی بگوید «من احساس می‌کنم هوا گرم است»، خود همین احساس بی‌واسطه، مؤیدی برای این مدعاست؛ هرچند بنا به نظریه‌های دیگر توجیه معرفت، برای این که احساس بی‌واسطه بتواند افزون بر علت بودن، قرینه و مدرک نیز باشد، باید با نوعی دلیل تقویت شود؛ زیرا برای اثبات درستی یک گزاره‌ی پدیداری و روان‌شناختی، رجوع به دریافت مستقیم ذهنی و شخصی کافی نیست، چه رسد به این که دریافت درونی مستقیم را بخواهیم ملاک درستی قضایای وجودی و خارجی بگیریم؛ چنان‌که از احساس مستقیم گرما در مکانی، لزوماً نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که گزاره‌ی «هوای گرم وجود دارد» یا «هوا گرم است» صادق است؛ زیرا احساس گرما ممکن است علت‌های متعدد دیگر جز خود گرمای هوا داشته باشد؛ مانند بیماری خاصی (تب). علاوه بر این، در شرایط فیزیکی یکسان، ممکن است افراد گوناگون، احساس‌های متفاوت داشته باشند؛ چنان‌که از وزیدن باد، ممکن است کسی احساس سرما و دیگری احساسی مطبوع کند.

اگر بپذیریم دریافت‌های مستقیم فقط انگیزه‌هایی قوی برای رد یا قبول گزاره‌های پایه‌اند، نه معیار خدشه‌ناپذیر برای اثبات درستی آن‌ها، باید به این پرسش جدی پاسخ دهیم که ملاک رد یا قبول این نوع گزاره چیست. پاسخ پوپر به این پرسش، همچون پاسخ اهل قرارداد است. وی می‌پذیرد که در این جا باید همچون اهل قرارداد، گزاره‌های پایه را به طور قراردادی انتخاب کنیم. البته تذکر می‌دهد که موضع او حتی در این مسأله نیز کاملاً با موضع اهل قرارداد یکسان نیست؛ زیرا ایشان قضایا و گزاره‌ها را قراردادی می‌پندارند و من فقط گزاره‌های پایه را قراردادی می‌دانم؛ نه گزاره‌های کلی و غیرپایه را:

اختلاف من با اهل مواضعه در این است که من می‌گویم ما بر سر قبول گزاره‌های شخصی توافق می‌کنیم، نه گزاره‌های کلی. و اختلاف‌نظم با پوزیتیویست‌ها در این است که من می‌گویم معیّرات بی‌واسطه دلیل صدق گزاره‌های پایه نمی‌شوند؛ بلکه این گزاره‌ها منطقاً آزادانه اختیار می‌شوند. (پوپر، ۱۳۷۰، ۱۳۹).

بی‌گمان، قراردادگرایی، ناخواسته، از توان معرفت‌شناسی بدون شناسنده پوپری می‌کاهد و نقضی جدی در آن ایجاد می‌کند. به همین سبب، برخی از معرفت‌شناسان پوپری مشرب کوشیده‌اند تا با بازسازی معرفت‌شناسی پوپری و ارائه‌ی یک معرفت‌شناسی شبه‌پوپری دوباره فاعل شناسا را به درون این معرفت‌شناسی راه دهند و بدین‌سان، بر بُعد ذهنی معرفت تأکید کنند. واتکینز^(۱۱۲) یکی از معرفت‌شناسان پوپری مشرب است که در کتاب علم و شکاکیت^(۱۱۳) بدین بازسازی دست می‌زند (Haack, 1995, 103).

در این جاست که راه برای معرفت‌شناسی جهان‌دومی (کلاسیک) و بازیگری شناسنده در گزینش باورهای گوناگون از جمله باورها و گزاره‌های پایه به شیوه غیرقراردادگرایی باز می‌شود؛ زیرا اهل قرارداد نیز به هر حال، برای توافق خود بر سر برخی از گزاره‌های شخصی و جزئی و انتخاب آن‌ها به عنوان گزاره‌های پایه از میان انبوه گزاره‌ها، باید توجیهی خرسندکننده داشته باشند و به نظر نمی‌آید که قراردادگرایی محض، چاره‌ای اساسی برای خروج از این بن‌بست معرفتی تعیین‌مبنای تجربه باشد.

اما بازگشت به توجیه و معرفت‌شناسی کلاسیک و تأکید بر مؤلفه‌ی ذهنی معرفت، لزوماً ما را ملزم نمی‌سازد که در بحث‌های فلسفی و معرفت‌شناسی بر روان‌شناسی محض تکیه بزنیم و نوعی معرفت‌شناسی روان‌شناسی گرا^(۱۱۴) عرضه و به مطالعه درباره‌ی خاستگاه اندیشه‌ها و باورها، نظریه‌ها، مسائل و براهین در اذهان روی آوریم. چنین پژوهشی، اگرچه ممکن است در روان‌شناسی تجربی اهمیت و ارجمندی بسزایی داشته باشد، در تحلیل و توجیه معرفت چندان تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز نیست. در معرفت‌شناسی کلاسیک، ما از دلایل و قرائن درستی یک باور و از موجه بودن آن، یعنی از چراییِ صوریِ باور می‌پرسیم، نه از چراییِ مادی آن؛ مثلاً می‌پرسیم «آیا فلان باور، موجه است؟» یا «فلان شخص در پذیرش آن باور، دلیل موجهی دارد؟».

هدف معرفت‌شناسی کلاسیک از تحلیل معرفت، بازسازی عقلانی مراحل انگیزش و ظهور باورها و نظریه‌ها نیست. این نوع بازسازی درخور روان‌شناسی تجربی و علوم شناختی است. بازسازی موردنظر معرفت‌شناسی کلاسیک، بازسازی‌ای است که پس از تکوین باورها و اندیشه‌ها صورت می‌گیرد تا بدین‌سان، آشکار کند آیا باورها و اندیشه‌ها مؤلفه‌های لازم و کافی معرفت را دارند و می‌توانند در شمار معلومات و معارف شناسنده قرار گیرند. این گونه بازسازی نشان می‌دهد که چنانچه شناسنده یافته‌هایش را در پرتو باورها و معلومات دیگر ارزیابی و نقد کند و آن‌ها را در صورت موجه بودن بپذیرد، می‌تواند مدعی معتبر بودن یافته‌های خود شود و شخصاً نیز در پذیرش آن یافته‌ها موجه باشد.

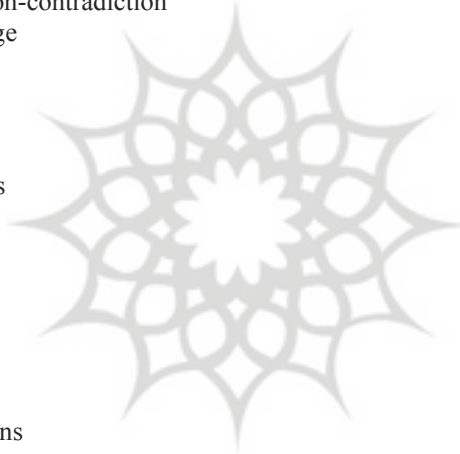
همین توجیه شخصی در معرفت‌شناسی کلاسیک است که مؤلفه‌ی ذهنی معرفت را می‌سازد. از این رو، علم و معرفت به شخص شناسنده متکی می‌شود، ولی اختصاصی آن نمی‌گردد؛ زیرا توجیه شخصی به معنای توجیه خصوصی نیست؛ بلکه بدین معناست که شناسنده، اطلاعاتی جدید را در پرتو معلومات از پیش‌پذیرفته‌ی خود می‌پذیرد و پذیرش این اطلاعات، از پذیرش اطلاعات رقیب و ناسازگار دیگر معقول‌تر است. سبب خصوصی نبودن این پذیرش و همگانی بودنش، این است که هر کس دیگر با داشتن چنین معلومات پیش‌زمینه‌ای، همچون شناسنده مورد نظر در پذیرش این اطلاعات جدید، موجه خواهد بود. بنابراین، جهت‌گیری توجیه شخصی به سوی توجیه خصوصی نیست؛ بلکه به سوی توجیه غیرشخصی و همگانی است. مؤلفه‌ی توجیه معرفت، افزون بر این که

گزینش یک باور را برای شناسنده معقول می‌سازد، آن را در نظر دیگران نیز معقول و موجه می‌نمایاند.

مؤلفه‌ی ذهنی در معرفت‌شناسی دوئیدی است؛ هم جنبه فردی دارد و هم جمعی و همگانی است و امکان درگیری و التزام شخصی شناسنده را با دیگران و جامعه‌ی علمی فراهم می‌کند و به این ترتیب، از عینیت لازم برخوردار می‌گردد. این جنبه‌ی معتبر، عبارت از آزمون‌پذیری و نقدپذیری توجیه بین‌الذهانی^(۱۱۵) است. توجیه ذهنی شناسنده و معلومات و دانسته‌های او وقتی در بستر نقد جمعی و محیط مناسب بررسی‌های علمی، یعنی در مجرای مشارکت گروهی و جامعه‌ی اهل علم قرار می‌گیرد و به تعامل می‌پردازد، از آسیب اختصاصی و خصوصی شدن و از آفت هوا و هوس‌های شخصی و دلخواستگی‌ها و گزافه‌گویی‌های فردی در امان می‌ماند. شناسنده در چنین محیطی است که به توجیه شخصی می‌رسد، نه در فضایی خیالی و آرمانی و بریده از همه‌ی پیش‌زمینه‌ها و جامعه‌ی عرفی و علمی. همکاری و همیاری و حتی چالش ذهنی شناسنده با دیگر اذهان و شناسنده‌ها و در جامعه‌ای که هدف آن دستیابی به مؤلفه‌ی دیگر معرفت، یعنی حقیقت و صدق، است که معرفت را از حد هرگونه علاقه و خواست صرفاً شخصی و خصوصی فراتر می‌برد و پایه‌های مناسب را برای رشد و تکامل معرفت علمی و همگانی فراهم می‌سازد. این مدعا و برنامه‌ی پژوهشی معرفت‌شناسی کلاسیک، آرمانی است که برای تحقق و کاربردپذیری، نیازمند تفسیرها و نظریه‌پردازی‌های مناسبی است که از عهده‌ی چالش‌های معرفتی برآید. کوشش‌های شماری از معرفت‌شناسان و فیلسوفان علم معاصر در توجه دوباره به معرفت‌شناسی و تحلیل آن برای بازسازی معرفت‌شناسی علمی، گام‌های ارجمندی است که شایسته‌ی بررسی و ارزیابی است.

بی‌نوشت‌ها

- 1 . classic epistemology
- 2 . individualistic
- 3 . internalistic
- 4 . knowledge
- 5 . justification
- 6 . belief
- 7 . self-evident
- 8 . Popper, Karl Raimund (1902-1994)
- 9 . thing- in- itself
- 10 . intrinsic properties
- 11 . conviction
- 12 . unexamined belief
- 13 . prescientific
- 14 . examined beliefs
- 15 . innate
- 16 . self- knowledge
- 17 . the principle of identity
- 18 . the principle of non-contradiction
- 19 . inferred knowledge
- 20 . acquired
- 21 . reasoning
- 22 . correct
- 23 . incorrect
- 24 . traditional sources
- 25 . axiomatic
- 26 . a priori
- 27 . inner self
- 28 . emotions
- 29 . sensuous
- 30 . empiricals
- 31 . observation
- 32 . extensive narrations
- 33 . illusory
- 34 . pure common sense
- 35 . acceptable
- 36 . opinions
- 37 . proverbs
- 38 . validity
- 39 . truth
- 40 . concept



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

41. validation
42. proposition
43. syllogism
44. relationship
45. representation
46. constituting components
47. intrinsic
48. extrinsic
49. intrinsic aspects
50. precise definition
51. connotative definition
52. definition
53. Porphyry (c.233-309 AD)
54. porphyry's tree
55. property
56. accident
57. Locke, John (1632-1704)
58. a priori knowledge
59. blank tablet
60. simple ideas
61. complex ideas
62. will
63. thinking
64. sensation
65. reflection
66. understanding
67. courage
68. humaneness
69. heroism
70. Hume, David (1711-1776)
71. human reasoning
72. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن طاووس احمد الطوسی الشافعی (الغزالی) (۴۵۰ / ۱۰۵۸ - ۵۰۵ / ۱۱۱۱).
73. impressions
74. sentiments
75. sense - data
76. resemblance
77. correlation
78. syllogistic reasoning
79. middle term
80. Kant, Immanuel (1724-1804)
81. *The Critique of Pure Reason*
82. necessity
83. universality



پروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

84. judgments
85. propositions
86. subject-predicate
87. analytic
88. synthetic
89. tautological
90. a posteriori
91. apprehension
92. intuition
93. understanding
94. reason
95. unity
96. order
97. Transcendental Analytic
98. pure
99. force
100. divisibility
101. impenetrability
102. hardness
103. philosophers of belief
104. knowledge without a knowing subject
105. Descartes, René (1596-1650)
106. Locke, John (1632-1704)
107. Berkeley, George (1685-1753)
108. Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970)
109. falsifiability
110. basic statements
111. conventionalists
112. Watkins, J.
113. *Science and Skepticism*
114. psychological epistemology
115. intersubjective

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

الف منابع فارسی و عربی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۳۸)، *نجات*، قاهره: مطبعة السعادة.
۲. — (۱۹۶۰)، *الاشارات و التنبیحات*، قاهره.
۳. باقلانی، ابوبکر (۱۹۸۵)، *تمهید الاوائل*، مؤسسات الكتب الثقافیه.
۴. پوپر، کارل (۱۳۷۴) *شناخت عینی*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. — (۱۳۷۰) *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه‌ی حسین کمالی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. جوینی، ابوالمعالی (۱۹۸۵)، *کتاب الارشاد فی قواصع الادلة فی اصول الاعتقاد*، ویراسته‌ی اسعاد تمیم، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافیه.
۷. غزالی (۱۹۴۴)، *المستصفی*، قاهره: المطبعة الامیریة، ج ۱.
۸. — (۱۹۶۱)، *معیار العلم*، قاهره: دارالمعارف.
۹. فراء، ابویعلی (۱۹۸۰)، *العدة فی اصول الفقه*، قاهره: مؤسسة الرسالة.

ب - منابع انگلیسی

10. Fumerton, Richard (1994), "The Internalism / Externalism controversy", in Ernest Sosa ed., *Knowledge and justification*, vol. 1, USA: Dartmouth publishing company.
11. Haack, Susan (1995), *Evidence and Enquiry*, USA: Blackwell publishers Inc.
12. Hume, David (1939), *An Enquiry Concerning Human understanding*, in Edwing A. Butt , ed., *The English philosophers from Bacon To Mill*, New York: Random Hous.
13. Kant, Immanuel (1965), *critique of pure reason*, trans. Kemp smith , New York: martens press.
14. Locke, John (1939) , *An Essay Concerning Human understanding* , in Edwing A. Burt, ed., *The English Philosophers From Bacon To Mill*, New York: Random ous.