



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۱۳۵-۱۶۰.  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.241520.1697)

## چالش میان خودآینی و مرجعیت معرفتی در معرفت‌شناسی مدرن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

رضا نقوی<sup>۱</sup>

محمد رضا اسدی<sup>۲</sup>

### چکیده

در روایت رایج از مدرنیته، جوهره مدرنیته قول به خودآینی و نفی هر گونه مرجعیت (از جمله مرجعیت دینی) تلقی می‌شود. در عین حال، ادعا شده که «گواهی» با «مرجعیت» تفاوت ماهوی دارد. به عبارت دیگر، ادعا شده که پذیرش گواهی، به مثابه یکی از منابع معرفت و توجیه، به معنای موافقت با توسل به مرجعیت و تعبد نیست و منافاتی با عقلانیت مدرن و خودآینی انسان ندارد. این تلقی دلالت‌های مهمی برای معرفت‌شناسی دینی دارد. در این مقاله ابتدا با رجوع به سخنان فلاسفه مدرن کلاسیک نشان داده می‌شود که تفسیر مذکور از مدرنیته ناصواب است. در ادامه تفکیک میان گواهی و مرجعیت نقد و بیان می‌شود که باور مبتنی بر گواهی ذاتاً ملازم با توسل به مرجعیت منشأ گواهی است، و تفکیک این دو مقوله از یکدیگر ناممکن است. آنگاه، دو نقد عمده دیگر بر ایده خودآینی که توسط معرفت‌شناسان معاصر ارائه شده طرح می‌شود. نتیجه پایانی این است که ایده خودآینی ایده قابل دفاعی نیست و پذیرش مرجعیت دیگری، با شرایط خاص، منافاتی با عقلانیت ندارد، بلکه مقتضای عقلانیت است.

### کلیدواژه‌ها

مرجعیت معرفتی، خودآینی معرفتی، گواهی، مدرنیته

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

(rezanaghavi1397@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(Asadi63256325@gmail.com)



## **The Challenge Between Epistemic Autonomy and Epistemic Authority in Modern Epistemology**

Reza Naghavi<sup>1</sup>

Reception Date: 2021/08/10

Mohammad Reza Asadi<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2021/12/10

### **Abstract**

According to the prevalent account of modernity, its essence is autonomy and the rejection of all authorities, including religious authorities. This account also argues that testimony as a source of knowledge and justification differs fundamentally from authority. In other words, it argues that accepting testimony as a source of knowledge and justification does not imply accepting others' authority and does not contradict modern rationality and epistemic autonomy. This view has significant implications for religious epistemology. This article shows that the above concept of modernity is incorrect by using the statements of modern classical philosophers. Then it criticizes the distinction between testimony and authority. Any belief based on testimony is intrinsically dependent on the source's authority; thus, one cannot separate them. The article then presents two other significant criticisms of the idea of autonomy suggested by contemporary epistemologists. The conclusion is that the idea of autonomy is not justifiable and that accepting another authority under certain conditions is not in conflict with rationality, but rationality demands it.

### **Keywords**

Epistemic Authority, Epistemic Autonomy, Testimony, Modernity

---

1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (rezanaghavi1397@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (Asadi63256325@gmail.com)

## ۱. مقدمه

مسئله اساسی این مقاله بحث از چالش میان خود آیینی معرفتی<sup>۱</sup> و مرجعیت معرفتی<sup>۲</sup> در معرفت‌شناسی مدرن است. ابتدا به ایضاح واژگان محوری می‌پردازیم و سپس اصل مسئله را مورد بحث قرار می‌دهیم. خودآیینی معرفتی به معنای خود-اتکایی معرفتی<sup>۳</sup> است. انسان خودآیین کسی است که در هیچ یک از دانسته‌های خویش بر هیچ کس دیگری اتکا نمی‌کند، بلکه صرفاً بر قوای معرفتی خودش اتکا دارد و گزاره‌ای را می‌پذیرد که خودش با اتکا به قوای شناختی خویش آن را فهمیده باشد و گزینه‌ای به سود آن در اختیار داشته باشد (Fricker 2006b, 225). خودآیینی معرفتی بدین معناست که یک سوژه کاملاً عقلانی همواره خودش شخصاً در قبال توجیه باورهایش مسئولیت معرفتی دارد (McMyler 2011, 6). مرجعیت معرفتی دقیقاً در مقابل خودآیینی معرفتی است. لذا می‌توان گفت تمسک به مرجعیت معرفتی بدین معناست که انسان، دست‌کم در برخی از باورها و معتقداتش، متکی به قوای معرفتی خویش نباشد و خودش مستقیماً شاهدی به نفع آن گزاره‌ها در اختیار نداشته باشد، بلکه صرفاً با اتکا به مرجعیت دیگری به آن گزاره باور داشته باشد و مسئولیت توجیه باورهای خویش را به دیگری محول کرده باشد.

با این توضیح، روشن است که خودآیینی تمام‌عیار با توسل به مرجعیت معرفتی ناسازگار است و این دو در مقابل هم قرار دارند. بر این اساس، مسئله محوری این مقاله این است که ایده خودآیینی، به معنای نفی هر گونه مرجعیت معرفتی، چگونه در معرفت‌شناسی مدرن سر بر آورده و تا چه حد قابل قبول است؟ این پرسش اصلی قابل تحویل به پرسش‌های زیر است: آیا اساساً توصیف مدرنیته به مثابه دوران بی‌اعتبار شدن مرجعیت معرفتی صحیح است؟ آیا می‌توان فیلسوفان بزرگ عصر مدرن را مدافع خودآیینی دانست؟ آیا ایده خودآیینی با سایر اجزای فرهنگ مدرن، از جمله تخصصی شدن روزافزون امور، سازگار است؟

روایت رایج در خصوص مدرنیته این است که جوهره تفکر مدرن قول به خودآیینی بشر و نفی هر گونه مرجعیت، از جمله مرجعیت دینی، در ساحت گزاره‌های نظری و عملی است. از طرف دیگر، در معرفت‌شناسی مدرن، فی‌الجمله، این امری مسلم است که «گواهی»<sup>۴</sup> دیگران، در کنار سایر منابع (حس، شهود عقلی، استدلال، درون‌نگری و حافظه)، یکی از منابع معرفت و توجیه است، بدین معنا که ما به نحو موجهی در بسیاری

از باورهای روزمره، باورهای علمی، تاریخی و... به گواهی افراد ذیصلاح اعتماد می‌کنیم، بدون این که خودمان مستقیماً شاهدی به نفع آن گزاره در اختیار داشته باشیم. برای رفع تعارض میان دو حقیقت مفروض، برخی فیلسوفان ادعا کردند که از نظر متفکران مدرن میان «مرجعیت» و «گواهی» تفاوت ماهوی وجود دارد و پذیرش گواهی، به مثابه یکی از منابع معرفت و توجیه، به معنای موافقت با تعبد و توسل به مرجعیت نیست. پذیرش گواهی دیگران، با فرض تحقق شرایط خاصی که خواهد آمد، منافاتی با عقلانیت مدرن و خودآیینی انسان ندارد. این در حالی است که تعبد و تسلیم به مرجعیت دیگری با روح تفکر مدرن (خودآیینی بشر) ناسازگار است. در این مقاله مدعای مذکور به صورت انتقادی تحلیل و نشان داده می‌شود که هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ تحلیلی-هنجاری با چالش‌های جدی مواجه است. اولاً، قول به نفی مرجعیت به طور مطلق، در مجموع، قابل انتساب به تمام فیلسوفان مدرن کلاسیک (دکارت، لاک، هیوم و کانت) نیست؛ ثانیاً، تفکیک مذکور میان مرجعیت و گواهی به لحاظ معرفت‌شناختی چندان قابل دفاع نیست و میان این دو مقوله تفاوت ماهوی وجود ندارد.

## ۲. تقابل میان خودآیینی و مرجعیت معرفتی در معرفت‌شناسی

مسئله اساسی در نزاع میان خودآیینی و مرجعیت معرفتی این است که آیا اساساً توسل به مرجعیت دیگری در تحصیل باور امری معقول است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تحت چه شرایطی شخص می‌تواند در باورهای خویش به مرجعیت دیگری متمسک شود؟ در پاسخ به این پرسش سه قول عمده در معرفت‌شناسی مطرح است. بنا بر قول نخست، توسل به مرجعیت دیگری به هیچ وجه معقول نیست؛ من صرفاً و منحصرأ باید به قوای معرفتی خود اعتماد کنم و فقط به اموری اعتقاد داشته باشم که خودم مستقیماً شاهدی به نفع آنها در اختیار دارم. این دیدگاه خودخواهی معرفتی<sup>۵</sup> یا خودآیینی معرفتی نامیده می‌شود. بنا بر قول دوم، من در صورتی می‌توانم به قوای معرفتی دیگران اعتماد کنم که با توسل به قوای معرفتی خودم دلیلی بر اعتمادپذیری دیگری در قلمرو مورد گواهی در اختیار داشته باشم. این دیدگاه خودگروی معرفتی<sup>۶</sup> نامیده می‌شود. بنا بر دیدگاه سوم، تفاوتی میان قوای معرفتی من و دیگری وجود ندارد و لذا در صورت فقدان دلیل بر اعتمادناپذیری دیگری، همان قدر که بر قوای معرفتی خودم اعتماد دارم می‌توانم بر قوای معرفتی دیگری هم اعتماد داشته باشم. این دیدگاه همه‌شمول‌گرایی معرفتی<sup>۷</sup> نامیده می‌شود (Foley 2004, 88; Zagzebski 2009, 100-1; 87-88). آنچه در این مقاله محور مباحث دیگر قرار

خواهد گرفت خودخواهی معرفتی یا خودآیینی معرفتی است. بر مبنای این دیدگاه، گواهی دیگران صرفاً می‌تواند در ما «تأثیر سقراطی»<sup>۸</sup> ایجاد کند، که ما خودمان با توسل به قوای معرفتی خویش به کشف حقیقت نائل شویم و معرفت دست‌اول کسب کنیم. اما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به صرف اعتماد به گفته‌ی دیگران خود را واجد توجیه یا معرفت در باب یک گزاره بدانیم (Foley 2004, 89). همان‌طور که می‌دانیم، سقراط با بحث و استدلال و روش دیالکتیکی که به کار می‌بست، کاری می‌کرد که سرانجام خود شخص مقابل آن حقیقت ریاضی یا فلسفی را، بدون تمسک به مرجعیت سقراط، فهم و قبول نماید.

### ۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه‌ی مدرن

بسیاری از فیلسوفان و معرفت‌شناسان مؤلفه‌ی بنیادین عصر مدرن را مخالفت با مرجعیت دانسته‌اند. در واقع از نظر ایشان رویکرد معرفت‌شناختی مدرنیته همان خودخواهی معرفتی یا خود‌آیینی معرفتی است. مک‌مایلر معتقد است که مشخصه‌ی دوران مدرن نوعی سوءظن و بی‌اعتمادی به مرجعیت است: «یکی از ایده‌های تعیین‌کننده‌ی اوایل روشنگری این است که مرجعیت و سنت نه منشأ حقیقت و خرد بلکه منشأ سلطه و خطا هستند» (McMyler 2011, 16). زاگزبسکی نیز می‌نویسد: «وقتی به عصر مدرن پا می‌نهیم، این ایده که معرفت مستلزم اعمال مستقیم قوای معرفتی خودمان هست امری رایج می‌شود» (Zagzebski 2012, 14). کدی مدعی است که در غرب پسا-رنسانس ایدئولوژی فردگرایانه موجب این تصور شده است که گواهی یا هیچ‌اهمیتی نداشته باشد یا اهمیت اندکی داشته باشد (Coady 1992, 13).<sup>۹</sup> از نظر مک‌مایلر، مخالفت با مرجعیت در دوران مدرن ریشه در یونان باستان و از جمله در فلسفه افلاطون دارد. تلقی معرفت به مثابه اپیستمه<sup>۱۰</sup> یا اسکیتیا<sup>۱۱</sup> تصویری بنیادین در معرفت‌شناسی غربی است که از یونان باستان تا قرون وسطی و اوایل دوران مدرن باقی بوده است. باور بر این بوده که این سنخ از معرفت، که به حقایق ضروری تعلق می‌گیرد، از طریق برهان یا شهود عقلی قابل دستیابی است و باور به حقایق ممکنه که مبتنی بر گواهی بوده را عقیده<sup>۱۲</sup> یا ایمان<sup>۱۳</sup> تلقی می‌کردند که از مقوله‌ی معرفت متمایز است. با این حال همچنان گواهی را به مثابه یک منبع ضروری و دلیل کاملاً مقبول برای برخی از عقاید و باورها، از جمله عقاید راجع به حوادث مربوط به کتاب مقدس، قبول داشتند. این تفکیک میان معرفت و گواهی و قاصر انگاشتن گواهی برای تحصیل معرفت حقیقی روی برخی از فیلسوفان دوران مدرن از قبیل

دکارت هم مؤثر بوده و موجب شده این فیلسوفان با قوت بیشتری باور حاصل از گواهی را نازل تلقی نمایند (McMyler 2011, 19).

با این حال، تفاوت میان متفکران دوران مدرن و پیشامدرن در این است که تا پیش از دوران مدرن گرچه باور مبتنی بر گواهی خارج از قلمرو معرفت تلقی می‌شد، اما همچنان مرجعیت مورد قبول بود. آموختن از طریق گواهی به مثابه مبتنی کردن باور بر مرجعیت تلقی می‌شد و این را به مثابه گونه خاصی از تحصیل باور که در زندگی هر روزه آنها نقش مهمی ایفا می‌کرد به رسمیت می‌شناختند. اما در معرفت‌شناسی دوران مدرن ما با یک چرخش پارادایمی مواجه هستیم که موجب شده فیلسوفان دوران مدرن اساساً چیزی به نام مرجعیت را از فهرست عوامل موّجه و معقول برای تحصیل باور خارج نمایند. دوران مدرن عصر پیدایش احتمالیّت<sup>۱۴</sup> است. در این دوران عقل احتمالاتی<sup>۱۵</sup> در کانون معرفت‌شناسی جای می‌گیرد و جا را برای معرفت مبتنی بر عقل غیربرهانی<sup>۱۶</sup> باز می‌کند. این چرخش پارادایمی و پایین آمدن استاندارد معرفت، از یک طرف، موجب شده باورهای مبتنی بر گواهی بتوانند ذیل مفهوم معرفت جای بگیرند و از این حیث گویی گواهی از آن شأن نازل خویش صعود کرده است، اما از طرف دیگر، همین رویکرد معرفت‌شناختی باعث شده در معرفت‌شناسی مدرن چیزی تحت عنوان مرجعیت زیر سؤال برود. در این معرفت‌شناسی احتمالاتی و قرینه‌محور، معرفت منحصر در چیزی شده که خود سوژه بتواند با توجه به مجموع قرائن و جمع و تفریق میان قرائن به آن باور بیابد. این معرفت در مقابل باور یا ایمان مبتنی بر مرجعیت قرار داده می‌شود که در آن خود سوژه، بدون اتکا به مرجعیت، چیزی در مورد متعلق باور نمی‌داند (McMyler 2011, 20).

خلاصه این که در معرفت‌شناسی مدرن میان گواهی و مرجعیت تفاوت وجود دارد. گواهی به مثابه عاملی موّجه و مجاز برای تشکیل باور به رسمیت شناخته می‌شود، اما مرجعیت نفی و انکار می‌شود. در فرهنگ مدرن، من صرفاً در صورتی در پذیرش گواهی موّجه‌ام که با توسل به قوای معرفتی خودم، و با قرار دادن گواهی در زمینه وسیع‌تری از قرائن و شواهد، خودم مستقیماً بتوانم صدق یا لااقل محتمل و معقول بودن گواهی را احراز کنم. در فرآیند گواهی، به خلاف مرجعیت، تمام مسئولیت معرفت‌شناختی گواهی مستقیماً بر دوش خود شنونده است و گواهی‌گوینده صرفاً یکی از شواهد و مقدماتی است که شنونده با توسل به آن و با لحاظ جمیع شواهد و قرائنی که له و علیه یک گزاره وجود دارد، خودش تصمیم می‌گیرد که گزاره مورد گواهی را باور داشته باشد یا باور نداشته باشد. در این تلقی گوینده هیچ نوع مرجعیتی بر شنونده ندارد و طبعاً در باور شنونده به p

هیچ مسئولیت معرفت‌شناختی هم متوجه گوینده نیست. برای مثال، وقتی قاضی در دادگاه همه شواهد له و علیه وقوع حادثه الف را کنار هم قرار داده و از مجموع اینها استنتاج می‌کند که این حادثه رخ داده است، در اینجا گواهی زید بر وقوع حادثه الف صرفاً شاهی در عرض شواهد دیگر است، که قاضی با جمع و تفریق میان آنها خودش در باب واقعه الف به نتیجه می‌رسد و باور وی به وقوع حادثه الف بر مرجعیت زید مبتنی نیست. در واقع در این تلقی گواهی به مثابه شاهی در عرض سایر شواهد و صرفاً ابزار و طریقی برای استنتاج نهایی است و بیش از این جایگاهی ندارد. این در حالی است که در مرجعیت نوعی تسلیم و تعبد محض به منشأ مرجعیت وجود دارد و شخص بدون اعمال قوای معرفتی خویش در فهم و پذیرش یک گزاره صرفاً با استناد به مرجعیت دیگری آن را می‌پذیرد.

### ۳-۱. مخالفت با مرجعیت در اندیشه دکارت

دکارت به خاطر روش شک‌ورزی خاصی که داشت نماد خودآیینی تلقی شده است. زیرا این شک به صورت فردی و قائم به خویشتن و به منظور پالودن ذهن از تأثیرات دیگران انجام گرفته بود. دکارت در آغاز تأملات و گفتار در روش اشاره می‌کند که افرادی که تا کنون وی به آنها اعتماد کرده او را در خطا افکنده‌اند و لذا می‌خواهد اعتماد نهایی خویش را نه بر دیگران بلکه بر امری در درون خویش بنیان نهد. او در «تأمل اول» می‌گوید:

تمام آنچه تا کنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام، یا از حواس و یا به واسطه حواس فراگرفته‌ام، اما گاهی [به تجربه] دریافته‌ام که همین حواس فریبده است و مقتضای [حزم] و حکمت این است که، اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم. (دکارت ۱۳۸۴، ۳۰)

در پاورقی تذکر داده شده که مراد از «به واسطه حواس» مطالبی است که با شنیدن سخن دیگران به آنها باور پیدا می‌کنیم. وی در رساله گفتار در روش معتقد است که دانش و معرفت حقیقی، معرفت واضح و استوار، نه از طریق گواهی کتاب‌ها و آموزگاران، بلکه از طریق فهمی است که با به کار بستن عقل برای خود شخص حاصل می‌شود (Descartes 1985, 117). همچنان که اشاره شد، از نظر مک‌مایلر دکارت در مخالفت با مرجعیت عمیقاً تحت تأثیر تلقی باستانی از معرفت به مثابه اپیستمه و تقابل آن با باور مبتنی بر مرجعیت است (McMyler 2011, 19). با این حال به نظر می‌رسد استناد خودآیینی به دکارت با مجموع دیدگاه‌های وی ناسازگار است. گرچه دکارت در تأملات به اقتضای

شک دستوری باورهای حاصل از گواهی دیگران را در معرض شک می‌داند، اما در اصول فلسفه، تحصیل معرفت از طریق گفتگو با دیگران و آموختن از آنها و همچنین مطالعه کتاب‌های مناسب و کسب اطلاعات از آنها را، در کنار معرفت به مفاهیم روشن و معارف حاصل از حواس، جزء مراتب متعارف معرفت بشری می‌داند (Descartes 1985, 181). مهم‌تر این که وی به صراحت مرجعیت وحی را می‌پذیرد و آن را مقدم بر عقل برمی‌شمارد. از نگاه دکارت، نور طبیعی عقل باید تا جایی مورد اعتماد باشد که با وحی الهی سازگار است (Descartes 1985, 203). ما باید مرجعیت خداوند (حقایق و حیاتی) را بر عقل و ادراک خود مقدم بدانیم، هرچند به نظر برسد آنچه خداوند وحی کرده با آنچه نور عقل با بالاترین حد وضوح درک می‌کند مخالف است (Descartes 1985, 221). این موضع دکارت نشان می‌دهد که او با ایده خودآیینی و نفی مطلق مرجعیت به هیچ وجه موافقت ندارد. زاگزیسکی نیز مدعی است که اگر ما روش شک دکارتی و مبنای دکارتی را خودآیینی معرفتی بشماریم به خطا رفته‌ایم. خودآیینی معرفتی بدین معناست که من قوای معرفتی خودم را در قیاس با قوای معرفتی دیگری اعتمادپذیرتر بدانم و به قوای معرفتی دیگران نوعی سوءظن داشته باشم، در حالی که شک دکارتی به هیچ وجه مستلزم خودآیینی به معنای مذکور نیست. آنچه دکارت در پایان تأملات به آن اعتماد می‌کند قوای معرفتی بشری است که به روش دکارتی پالوده و منضبط شده است، و در اینجا قوای شخص من یا دیگری اهمیتی ندارد. بنا بر شک دکارتی، دلیلی وجود ندارد که بر اساس آن قوای من به صرف این که متعلق به من هستند قابل اعتماد باشند یا قوای دیگری به صرف این که متعلق به دیگری هستند برای من غیرقابل اعتماد باشند. به علاوه، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد دکارت مرجعیت کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، حتی در مورد عبارات راجع به امور طبیعی، را هم پذیرفته بود (Zagzebski 2012, 17). دکارت در آخرین فقره از اصول فلسفه تمام آراء خود را تابع مرجعیت کلیسای کاتولیک، به مثابه مرجع حکیم‌تر از خویش، معرفی می‌کند: «من تمام آراء خویش را به مرجعیت کلیسا تسلیم می‌کنم» (Descartes 1985, 291). در نتیجه، بنا بر آنچه گفته شد، نه به شخص دکارت می‌توان خودآیینی را نسبت داد و نه روش فلسفی وی اقتضای خودآیینی دارد.



### ۲-۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه جان لاک

فیلسوف مدرن دیگری که خودآیینی را به وی منسوب می‌کنند جان لاک است. وی در موضعی از آثار خویش باور مبتنی بر مرجعیت دیگران را شدیداً نقد کرده و همین موجب شده تا معرفت‌شناسان وی را در عداد مدافعان خودآیینی محسوب نمایند. لاک می‌نویسد:

انسان باید خودش فکر کند و معرفت حاصل نماید [...] ما به همان میزان که خودمان حقیقت و استدلال را درک می‌کنیم واجد معرفت حقیقی و واقعی هستیم. جولان عقاید دیگران در مغز ما ذره‌ای به معرفت ما نمی‌افزاید، ولو این که آنها صادق باشند. (Locke 1999, 83-84)

وی در جای دیگری، ضمن اشاره به چهار عامل عمده در خطای ذهن بشر، پیروی از مرجعیت را اصلی‌ترین عامل خطا و ماندن در جهل می‌داند، و تفاوتی هم ندارد که منشأ مرجعیت دوستان، گروه و حزب، همسایگان یا کشور باشد (Locke 1999, 715). مک‌مایلر و ریچارد فولی با استناد به این نکات و سخنان دیگری که لاک علیه توسل به مرجعیت مطرح کرده معتقدند که لاک قائل به خودآیینی یا خوداتکایی عقلانی<sup>۱۷</sup> بشر است. به بیان فولی، معرفت‌شناسی لاک مبتنی بر وظیفه‌گرایی و قرینه‌محوری است. از نظر وی هر انسانی به لحاظ معرفت‌شناختی موظف است باورهای خویش را بر شواهد قطعی و کافی مبتنی کند. از نظر لاک باید میزان التزام شخص به یک گزاره با میزان شواهدی که به سود آن گزاره دارد متناسب و متلائم باشد. فولی مدعی است تفکر مدرنی که لاک در بستر آن می‌اندیشد و معرفت‌شناسی قرینه‌محور خویش را عرضه می‌کند، واجد سه مؤلفه اصلی است که به جهت این سه مؤلفه اعتماد به مرجعیت دیگران خلاف عقلانیت تلقی می‌شود. این سه مؤلفه عبارتند از خوش‌بینی<sup>۱۸</sup>، فردگرایی<sup>۱۹</sup> و همه‌یکسان‌انگاری<sup>۲۰</sup>. بر اساس خوش‌بینی، اگر تمام انسان‌ها به وظیفه معرفتی خویش در پیروی از شواهد عمل کنند و قوای معرفتی خویش را به درستی به کار گیرند، می‌توانند به وصول به باورهای درست امیدوار باشند. بنا بر اصل فردگرایی، هر فرد باید خودش حکم کند که شواهدش تا چه میزان گزاره‌های دیگر را تأیید می‌کنند. و نهایتاً بنا بر اصل همه‌یکسان‌انگاری، وظایف معرفت‌شناختی متوجه تمام افراد است و نه صرفاً افرادی که به لحاظ اندیشه و عقلانیت نخبه هستند (Foley 2004, 89-90). مک‌مایلر نیز با استناد به سخنان لاک معتقد است که او از جمله بارزترین متفکران عصر روشنگری است که گواهی را از مقام پیشین آن خلع کرده و ارتباط وثیق گواهی با مرجعیت را مورد نفی و انکار قرار داده است. لاک نیز مانند متفکران دیگری چون دکارت، عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه باستانی مبنی بر معادل

انگاشتن معرفت با ایپستمه یا اسکینتیا بود و باور مبتنی بر گواهی را قاصر از وصول به مرتبه معرفت می‌دانست. از نظر مک‌مایلر، این تعابیر لاک در ستایش خوداتکایی نه تنها نشان می‌دهد که لاک باور مبتنی بر مرجعیت را از وصول به مرتبه معرفت قاصر می‌دانسته، بلکه حتی می‌توان گفت که او با قطع نظر از این امر اساساً به مرجعیت بدبین بوده و معتقد بوده که مرجعیت فی‌نفسه منشأ سوءاستفاده از فاهمه شخص است (McMyler 2011, 26).

بنا بر توضیحی که در خصوص تفکیک میان مرجعیت و گواهی بیان شد، مخالفت لاک با مرجعیت به معنای انکار نقش گواهی در منظومه معرفت بشری نیست. زیرا گرچه لاک در نظریه معرفت‌شناختی خویش حصول یقین و معرفت حقیقی را منحصرأ از طریق شهود روابط میان ایده‌ها ممکن می‌داند، اما معتقد است که استنتاج غیربرهانی نیز تحت شرایط خاصی می‌تواند مفید اطمینان باشد. از دیدگاه لاک، دو چیز می‌تواند بنیادی برای تشکیل باورهای مبتنی بر عقل احتمالاتی باشد: یکی «تطابق هر چیز با معرفت، مشاهده و تجربه خودمان»، دیگری «گواهی دیگران، تضمین مشاهده و تجربه آنها» (Locke 1999, 650). بر این اساس، گواهی دیگران یکی از دو مبنای احتمالاتی برای تشکیل باور است. در واقع ما در برابر عقل برهانی یک قوه استنتاج احتمالاتی داریم که این قوه با توسل به مشاهدات و تجارب خودمان و با لحاظ گواهی دیگران در باب یک گزاره میزان محتمل بودن آن گزاره را تعیین می‌کند و نشان می‌دهد که اعتماد به این گزاره مجموعاً معقول است یا نه (Locke 1999, 650-651). در این استنتاج احتمالاتی، گواهی دیگران صرفاً یکی از عوامل مؤثر در تعیین میزان احتمال صدق یک گزاره است. در این استنتاج احتمالاتی، توزین معرفت‌شناختی  $p$  با لحاظ تمام شواهد موجود مستقیماً بر عهده خود شونده است و تمام مسئولیت پذیرش  $p$  نیز بر عهده خود او خواهد بود. در نتیجه، از دیدگاه لاک، در گواهی هیچ گونه ارجاعی به مرجعیت گوینده تحقق نمی‌پذیرد و گواهی، بر خلاف مرجعیت، کاملاً با خودآیینی سازگار است (McMyler 2011, 29-31).

آیا می‌توان بر مبنای این شواهد لاک را مدافع خودآیینی معرفتی تمام‌عیار، با تعریفی که از قول فریگر در ابتدای مقاله بیان شد، قلمداد کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. گرچه رویکرد احتمالاتی و تحویل‌گرایانه لاک در خصوص گواهی دیگران مشعر به این است که وی قائل به خودآیینی است، اما بنا به سایر قرائنی که در ادامه می‌آید نمی‌توان او را قائل به خودآیینی تمام‌عیار دانست. اولاً باید توجه داشت که لاک نیز مانند سایر

فیلسوفان مدرن در عصر پسارنسانس زندگی می‌کند و میراث‌دار مرجعیت استبدادی و خفقان‌آور کلیسا است. لذا مخالفت وی با مرجعیت را باید در این بافت تاریخی و با لحاظ طنین سیاسی-اجتماعی آن فهمید. لاک با هر گونه مرجعیت دینی-سیاسی که بخواهد به نام خداوند و عیسی مسیح بر مردم اقتدار بورزد و جزم‌های خود را به زور بر مردم تحمیل کند قویاً مخالف است. از نظر وی کلیسا صرفاً یک اجتماع دینی است که افراد می‌توانند به نحو آزادانه در آن عضو شوند و غایت این اجتماع دینی نیز صرفاً عبودیت خداوند و استکمال روحی و معنوی افراد است. اما این که کلیسا بخواهد به زور شمشیر و سوزاندن مردم آنها را به پذیرش جزم‌ها و عقاید کلیسایی وادار کند، هیچ مبنایی در عهد جدید و تعالیم عیسی (ع) ندارد (Locke 2003, 222). در خصوص مرجعیت معرفتی نیز لاک قائل به خودآیینی تمام‌عیار نیست، زیرا مرجعیت خود کتاب مقدس (و نه مرجعیت مفسران رسمی آن) را قبول دارد. از نظر لاک وحی گواهی خداوند است، خدایی که نه می‌فریبد و نه فریفته می‌شود؛ لذا این گواهی موجد عالی‌ترین درجه یقین و ایمان است (Locke 1999, 662-3). روشن است که تسلیم به مرجعیت و گواهی وحی با قول به خودآیینی تمام‌عیار ناسازگار است. در نتیجه، با توجه به وجود جنبه‌های سیاسی-اجتماعی در مخالفت لاک با مرجعیت و با توجه به تصریح وی در خصوص تسلیم به مرجعیت وحی، نمی‌توان او را نیز مدافع خودآیینی معرفتی قلمداد کرد.

### ۳-۳. مخالفت با مرجعیت در اندیشه دیوید هیوم

تبیین هیوم از معرفت‌شناسی گواهی بسیار شبیه به تبیین لاک است. از آنجا که هیوم تجربه را تنها راهنمای ما در وصول به امور واقع تلقی می‌کند، معتقد است که معرفت مبتنی بر گواهی بالمآل معرفت مبتنی بر تجربه است و از سازوکارها، محدودیت‌ها و شرایط معرفت تجربی پیروی می‌کند. از نظر او، معرفت تجربی مبتنی بر استقراء و مشاهده توالی منظم علل و معلول است. این معرفت خطاپذیر، غیرقطعی و به لحاظ اطمینان‌آفرینی ذومراتب است. انسان خردمند باید باورش را بر میزان شواهدی که آن را پشتیبانی می‌کنند تنظیم کند و در تعارض میان تجارب و شواهد به جمع و تفریق قرائن پردازد و بر اساس آن میزان اطمینان خویش به یک گزاره را تنظیم کند (Hume 2007, 79-80). او معتقد است که همین سازوکار در مورد معرفت مبتنی بر گواهی نیز صادق است. اعتماد ما به گواهی دیگران صرفاً به این دلیل است که ما به تجربه و استقراء دریافته‌ایم که معمولاً گواهی آنها درست و مطابق واقع است. ما هیچ دلیل پیشینی برای صحت گواهی دیگران

نداریم. بنابراین چون پشتوانه اعتماد ما به گواهی تجربه و استقراء است، اصل التزام ما به گواهی دیگران و میزان التزام ما به آنها در برخورد با سایر آگاهی‌های تجربی ما دچار تغییر و تحول می‌شود. معرفت مبتنی بر گواهی صرفاً در صورتی معتبر خواهد بود که در جمع و تفریق میان شناخت‌های تجربی ما بتواند اطمینان‌پذیر بودن خویش را حفظ کند (Hume 2007, 80). مهم‌ترین عاملی که به نظر هیوم اعتماد به گواهی را تضعیف می‌کند این است که گزاره مورد گواهی به لحاظ تجربی امری غریب و نادر باشد. از آنجا که گفتیم هیچ دلیل پیشینی بر صحت گواهی وجود ندارد و تنها دلیل ما بر اعتماد به گواهی دیگران تجربه و استقراء است، اگر امر گواهی‌شده معارض با شواهد تجربی باشد، خود همان اصل تجربه که پشتوانه باور به گواهی دیگران بود به نقض و ابطال این گواهی فتوا می‌دهد (Hume 2007, 82). عموم معرفت‌شناسان با استناد به این سخنان هیوم ادعا کرده‌اند که هیوم در باب معرفت‌شناسی گواهی استنتاج‌گرا و لذا تحویل‌گراست (برای مثال، نک. Foley 2004, 94-5; Lackey 2008, 142-3). تحویل‌گرایی هیوم بدین معناست که در نظر او باور مبتنی بر گواهی امری متمایز از باور مبتنی بر عقل (عقل احتمالاتی) نیست، بلکه قسمی از آن است. لذا باور مبتنی بر گواهی نوع ویژه‌ای از باور نیست که ملازم با توسل به مرجعیت نظری باشد (McMyler 2011, 23-4). به نظر می‌رسد با توجه به رویکرد تحویل‌گرایانه هیوم در خصوص گواهی و مخالفت او با توسل به مرجعیت می‌توان گفت که قائل به خودآیینی معرفتی است، به ویژه که بر خلاف دکارت و لاک، نه تنها از توسل به مرجعیت و گواهی وحی دفاع نکرده، بلکه تلویحاً آن را انکار کرده است. او بنا بر رویکرد تجربه‌گرایانه و تحویل‌گرایانه خویش در خصوص گواهی، پذیرش گواهی‌های دال بر وقوع معجزات را نامعقول می‌داند (Hume 2007, 83)، در حالی که کتاب مقدس مملو از نقل معجزات مختلف است.

### ۳-۴. مخالفت با مرجعیت در اندیشه کانت

نهایتاً فیلسوف مدرن دیگری که برخی از سخنان وی مشعر به خودآیینی بشر و نفی هر گونه مرجعیت است، ایمانوئل کانت است. یکی از مواضعی که در آن کانت صراحتاً و به تندی هر چه تمام‌تر علیه مرجعیت موضع می‌گیرد مقاله معروف «روشنگری چیست»<sup>۲۱</sup> است. او در طلیعه مقاله این عبارت مشهور را بیان می‌کند:

روشنگری همانا به درآمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهِش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران ... شعار روشنگری

این است: *sapere aude!*، جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کار گیری». (کانت ۱۳۷۰، ۴۹)

وی در ادامه می‌گوید علت مقاومت بشر در برابر خروج از صغارت این است که ماندن تحت قیمومت و سلب آزادی از خویشتن باعث سلب مسئولیت از خود و لذا موجب آسودگی است. «اگر کتابی داشته باشم که جای فهمم را بگیرد و مرشدی که کار وجدانم را انجام دهد و... دیگر لازم نیست خود را به زحمت بیندازم» (کانت ۱۳۷۰، ۵۰). این تعبیر می‌تواند شاهدی بر نفی مرجعیت دینی از منظر کانت تلقی شود. ای بسا بتوان گفت که کتاب مقدس همان کتابی است که می‌تواند جای فهم انسان را بگیرد و پیامبر همان مرشدی است که تعلیمات اخلاقی وی می‌تواند جای وجدان را بگیرد. او در بخش دیگری می‌گوید «روشنگری آزادی آشکارا به کار بستن خرد خویش در تمامی زمینه‌هاست» (کانت ۱۳۷۰، ۵۱). در این مقاله کانت صراحتاً به مرجعیت کتاب مقدس حمله نمی‌کند، اما مرجعیت کلیسا و رجال دین را صریحاً انکار کرده، مدعی می‌شود که هیچ مجمع کلیسایی حق ندارد مردم را تحت قیمومت ابدی خود نگه دارد. او می‌نویسد:

من وجه بنیادی روشنگری [یعنی] به درآمدن انسان‌ها از کودکی خودکرده‌شان را بیش از همه در امور دینی دانستم، چرا که در زمینه هنرها و علوم فرمان‌روایان ما هیچ نفعی ندارند که نقش قیم فرودستانشان را بازی کنند، و نیز از آن رو که این کودکی نه تنها زیان‌بارترین که خوارکننده‌ترین کودکی‌ها نیز هست. (کانت ۱۳۷۰، ۵۵)

به نظر می‌رسد نمی‌توان نفس این سخنان را دال بر این دانست که کانت مدافع خودآیینی تمام‌عیار و نفی مطلق هر گونه مرجعیت معرفتی است. حال‌وهوای حاکم بر این مقاله نشان می‌دهد که مخالفت اصلی کانت با مرجعیت دینی و سیاسی استبدادی و قیم‌آبانه‌ای است که خود را در هاله‌ای از تقدس می‌پیچد و قدرت هر گونه تفکر و نقد و پرسش را از افراد تحت ولایت خود سلب می‌کند و از آنها اطاعت محض می‌طلبد.<sup>۲۲</sup> در واقع مخاطب اصلی انتقادات کانت در این مقاله مرجعیت دینی-سیاسی کلیسا است.

همچنان که در بحث از دیدگاه لاک نیز اشاره شد، برای فهم دیدگاه متفکران پسارنسانس و متفکران دوران روشنگری، از جمله کانت، در باب خودآیینی باید پیش‌زمینه تاریخی این متفکران را در انتقاد و حمله آنها به مرجعیت مد نظر داشته باشیم. از مسلمات تاریخی است که در قرون وسطی ارباب کلیسا واجد مرجعیت دینی و سیاسی مطلق بوده و خود را یگانه مرجع معتبر برای تفسیر دین و کتاب مقدس تلقی می‌کرده‌اند و به پشتوانه همین مرجعیت مخالفان خویش را به انواع مختلف مورد تعقیب و شکنجه قرار می‌دادند.

این رویکرد کلیسا صرفاً ناشی از شرارت شخصی ارباب کلیسا نبوده و در واقع ریشه در مبانی الهیاتی مسیحیت داشت. بنا بر دیدگاه جریان کاتولیک سنتی در باب وحی، گرچه آموزه‌های کلیسا، مانند خود کتاب مقدس، عین وحی نیستند، اما اعتقاد به خداوند و کلام خداوند مستلزم اعتقاد به آموزه‌هایی است که کلیسا به مثابه جزم‌های ایمانی عرضه می‌کند (Wahlberg 2014, Biblical Interpretation, para. 2). معنای این سخن این است که شخص نمی‌تواند بدون ایمان به آموزه‌های کلیسا و پذیرش مرجعیت کلیسا مدعی ایمان به کتاب مقدس شود. حواریون، رسولان و پس از آنها اسقفان کلیسا در زمان غیبت ظاهری عیسی خلیفه وی هستند و از جانب او ولایت مطلقه دارند (Congar 1960, 89). بنا بر الهیات کاتولیک، عیسی در کلیسا حلول پیدا کرده است، بنابراین کلیسا تجسم جسم لطیف عیسی مسیح است و اعضای کلیسا اعضای جسم وی هستند (Congar 1960, 68). در نتیجه اتحاد شخص مؤمن با عیسی متضمن اتحاد با کلیساست. عیسی در کلیسا و کلیسا در عیسی است و این دو جدایی‌ناپذیرند (Congar 1960, 52). بر این اساس، کلیسا در دریافت سخن خداوند معصوم است و امکان ندارد خطا کند (Congar 1960, 52). بنابراین به نظر می‌رسد حمله متفکران عصر روشنگری به مرجعیت، که پیش از آنها در عصر رنسانس و مشخصاً توسط مارتین لوتر آغاز شده بود، در اصل واکنشی است به مرجعیت مطلق و بی‌قیدوشرطی که کلیسا برای خود قائل بود و بر اساس این مرجعیت استبداد دینی و سیاسی خویش را بنا نهاده بود. در نتیجه، به نظر می‌رسد از این که متفکران عصر رنسانس و عصر روشنگری در مواضعی مرجعیت را مورد حمله قرار داده‌اند نمی‌توان نتیجه گرفت که همه آنها به طور مطلق با هر مرجعیتی، از جمله مرجعیت شخص عیسی مسیح و کتاب مقدس، مخالفند.

به نظر می‌رسد اگر مقاله کانت در بافت تاریخی خودش لحاظ شود دلالتی بر قول به خودآیینی تمام‌عیار ندارد. از دیگر مواضع کانت که زمینه را برای تفسیر وی به مثابه فیلسوف مدافع خودآیینی فراهم کرده نظریه اخلاقی اوست. بنا بر تفسیر رایج از نظریه اخلاقی کانت، مرجعیت نهایی در حوزه اخلاق متعلق به اراده عقلانی خود شخص است. این دیدگاه قلب ایده خودآیینی است (Zagzebski 2012, 19). در واقع اگر اخلاق ناشی از یک خواست و اراده است، این اراده خودبنیاد خود شخص است که منشأ اخلاق است و نه چیزی خارج از آن. در نتیجه اخلاق مبتنی بر خودفرمان‌فرمایی<sup>۲۳</sup> آدمی است. اما پرسش اصلی این است که آیا در نگاه کانت «اراده عقلانی من» منشأ مرجعیت است یا «اراده عقلانی من»؟ یعنی آیا مرجعیتی که به اراده عقلانی من نسبت داده می‌شود به جهت

مبتنی بودن این اراده بر عقل است یا به جهت این که این اراده به شخص من تعلق دارد؟ اگر گزینه اول درست باشد، در این صورت معیار اصلی مبتنی بودن اراده بر عقل است و مهم نیست که این اراده عقلانی متعلق به خود من باشد یا به شخص دیگر. این در حالی است که خودآیینی بدین معناست که صرفاً اراده عقلانی خود من مرجعیت دارد (Zagzebski 2012, 22).

برای فهم این تفاوت باید توجه داشت که در یونان باستان و قرون وسطی مرجعیت عقل بدیهی انگاشته می‌شد. در این فرهنگ مرجعیت متعلق به عقل بود و اراده خود شخص اولویت نداشت. عقل قوه‌ای در وجود بشر انگاشته می‌شد که حصه‌ای از عقل الهی در وجود آدمی بود و لذا برای بشر سنتی خود-فرمان‌فرمایی با خدا-فرمان‌فرمایی سازگار بود. اما در دوران مدرن مرجعیت شخص بر خویشتن بدیهی انگاشته می‌شود. در فرهنگ مدرن مرجعیت از عقل به اراده منتقل می‌شود. به جای مرجعیت عقل از مرجعیت اراده عقلانی سخن به میان می‌آید. ثانیاً مراد از اراده عقلانی، اراده عقلانی خود شخص (نه اراده عقلانی متعلق به دیگری) است. در نتیجه در فرهنگ مدرن مرجعیت از عقل به خود فرد منتقل می‌شود و خودآیینی مورد تأکید است. از نظر زاگزیسکی، تأکید بر مرجعیت اراده عقلانی خود شخص و در واقع تأکید بر خویشتن در فرهنگ مدرن، اگر یک گام به جلو بردارد، نهایتاً به تأکید بر مرجعیت اراده خود شخص فارق از قید عقلانی یا غیرعقلانی و سرانجام به خودگرایی در معنای نیچه‌ای آن منتهی خواهد شد. به طور خلاصه، سیر تأکید بر مرجعیت از دوران باستان تا کنون بدین قرار است:

عقل ← اراده عقلانی ← اراده عقلانی من ← اراده من (عقلانی یا غیرعقلانی)

تا وقتی که عقل یا اراده عقلانی مرجعیت داشت، خود فرد معیار مرجعیت نبود، اما در واقع در فرهنگ مدرن ما با یک چرخش پارادایمی مواجه هستیم که در آن مرجعیت از اراده عقلانی به اراده عقلانی خود من و نهایتاً به اراده خود من منتقل می‌شود.

حال سخن بر سر این است که کانت به کدام سنخ از مرجعیت قائل است و اولویت در دیدگاه وی با عقلانی بودن اراده است یا منسوب بودن اراده به خود شخص؟ کریستن کورسگارد معتقد است که کانت همسو با فرهنگ مدرن و بر خلاف تلقی سنتی معتقد است که در مرجعیت اراده عقلانی من بر خویشتن عنصر اصلی این است که این اراده متعلق به خود من است. من خودآگاهانه واجد این اراده عقلانی هستم. در واقع مرجعیت عقل هم مشتق از این است که این اراده عقلانی به خود من تعلق دارد و نه به کس دیگر. در مقابل زاگزیسکی معتقد است که دیدگاه کانت به نوعی ادغام میان تلقی سنتی و مدرن

از مرجعیت است. کانت گرچه معتقد است که مرجعیت متعلق به عقل جهان‌شمول و فرافردی است، اما در عین حال بر این باور است که این عقل جهان‌شمول بر اراده خود من منطبق است، و همین نکته راه را بر حاکمیت اراده خود فرد باز می‌کند (Zagzebski 2012, 22-3). در عین حال، از نظر کانت خودفرمان‌فرمایی زمانی حاصل می‌شود که اراده صرفاً تحت سیطره عقل باشد و نه اموری خارج از عقل از قبیل طبیعت،<sup>۲۴</sup> و هم<sup>۲۵</sup> و غیره. اگر امری خارج از عقل اراده مرا محدود و متعین کند، من دیگر نه خود فرمان‌فرما بلکه دیگر فرمان‌فرما<sup>۲۶</sup> خواهم بود، ولو این که این امر خارج از عقل منسوب به شخص من باشد.

در نتیجه، می‌توان گفت کانت در حوزه عمل معتقد به مرجعیت اراده خودبنیاد است، اراده‌ای که صرفاً ناشی از عقل باشد و نه اموری خارج از قلمرو عقل. اما آیا در حوزه عقل نظری هم می‌توان کانت را مدافع خودآیینی دانست؟ در مورد عقل نظری هم عین این سخن صادق است. مرجعیت عقل به این است که عقل تحت سیطره امری خارج از خویش قرار نگیرد، اما این بدین معنا نیست که سوژه به نحو شخصی خودآیینی داشته باشد. اساساً در فلسفه کانت سوژه جهان‌شمول است و سوژه شخصی محوریت ندارد. مقولات کانت مقولاتی جهان‌شمول است و لذا فرآیند ادراک حسی و حکم در همه یکسان است. کانت در کتاب *انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک* صریحاً مخالفت خود با خودآیینی شخصی را ابراز می‌کند. از نظر او، اگر در مورد امری که ما شخصاً به آن باور داریم افراد دیگری که قوای معرفتی یکسانی با ما دارند و به اندازه ما در مورد موضوع مورد بحث تلاش کرده و استعداد دارند، مخالفت بورزند، این امر فرضیه درخطا بودن ما را به نحو جدی تقویت می‌کند؛ خواه در مورد باورهای راجع به ادراک حسی باشد و خواه حتی در قلمروی یقینی مانند ریاضیات. ریاضیدان هم نمی‌تواند احکام خویش را صرفاً مبتنی بر مرجعیت خویش صادر کند. اگر احکام یک ریاضیدان با احکام سایر ریاضیدانان زبده معارض باشد، حتی قلمرو ریاضیات نیز از وقوع خطا در امان نخواهد بود. کانت کسی را که معتقد است می‌تواند صرفاً با اتکا بر مرجعیت شخصی خود به حقیقت دست یابد و خود را از تصحیح خطاهایش توسط دیگری بی‌نیاز می‌داند خودگرای منطقی<sup>۲۷</sup> می‌نامد. «خودگرای منطقی آزمودن احکام خویش توسط عقل دیگران را غیرضروری تلقی می‌کند؛ گویی وی هیچ نیازی به عیار نقد ندارد» (Kant 1978, 11). اما از دیدگاه کانت خودگرایی قابل دفاع نیست و ما مخالفت افراد ذی‌صلاح با دیدگاه خویش را قرینه‌ای جدی علیه صحت دیدگاه خود تلقی می‌کنیم.



هرچند حین فلسفه‌ورزی به هیچ وجه مجاز نیستیم برای تثبیت داوری خود به داوری‌های دیگران متوسل شویم (مشابه آنچه فقها در تقریر شرع به خبرگان امر متوسل می‌شوند)، ولی هر نویسنده زمانی که درمی‌یابد هیچ کس با دیدگاه‌های مهمش که به روشنی تقریر شده‌اند موافق نیست، از جانب عموم مردم در معرض این اتهام قرار می‌گیرد که نظرش اشتباه است. (Kant 1978, 11)

این تعبیر نشان می‌دهد که کانت با خودآیینی شخصی موافق نیست. گرچه او قائل به مرجعیت عقل است، اما این عقل، عقلِ شخصِ من نیست، بلکه عقل جهان‌شمول و فراشخصی است.

مبانی فلسفی کانت، که اصلی‌ترین آن قول به جهان‌شمول بودن سوژه و یکسان بودن قوای معرفتی و مقولات ادراکی در تمام ابنای بشر است، مجالی برای خودآیینی شخصی باقی نمی‌گذارد. اکسل جلفرت در مقاله «دیدگاه کانت راجع به گواهی» (Gelfert 2006) با رجوع به سخنان پراکنده‌ای که کانت در آثار مختلفش راجع به گواهی بیان کرده مدعی می‌شود که تفسیر فردگرایانه از کانت که بر اساس آن گواهی یا اصلاً ارزش معرفت‌شناختی ندارد و یا ارزش اندکی دارد، به رغم این که تفسیری رایج و مسلط است، با مجموع سخنان کانت سازگار نیست. آنچه کانت با آن مخالف است تسلیم کورکوانه به مرجعیت دیگری و سخنان او را خطاناپذیر (معصوم)<sup>۲۸</sup> انگاشتن است. اما عدم تسلیم کورکوانه به گواهی به معنای داشتن رویکرد استنتاج‌گرایانه و تحویل‌گرایانه در خصوص گواهی نیست. از نظر کانت، باور مبتنی بر گواهی باوری غیراستنتاجی و مبتنی بر ایمان به گوینده است. ولی این ایمان باید مقرون به رویکرد انتقادی باشد و با دانسته‌های خود شخص مورد سنجش واقع شود. نکته دیگر این که کانت قلمرو مجاز برای باورهای مبتنی بر گواهی را گزاره‌های راجع به امور واقع، گزاره‌های تجربی، می‌داند و نه گزاره‌های عقلی. در مورد حقایق تجربی چون عملاً برای ما مقدور نیست که خودمان درباره همه حقایق تجربی (از قبیل حقایق مربوط به تاریخ، جغرافیا و...) به معرفت دست‌اول برسیم، اعتماد به گواهی کاملاً معقول است. در این قلمرو حتی شخص می‌تواند گزاره حاصل از گواهی را بیشتر از گزاره حاصل از اعمال مستقیم قوای معرفتی خودش باور داشته باشد. اما در خصوص گزاره‌های عقلی، یعنی گزاره‌هایی که به نظر کانت جزء احکام عقل ناب هستند، مانند احکام اخلاقی و سایر حقایق جهان‌شمول، شخص قادر است با اعمال مستقیم عقل خویش به این حقایق دست یابد و لذا در این موارد توسل به مرجعیت و گواهی (معرفت غیرمستقیم) مجاز نیست (Gelfert 2006, 640-642).

با توجه به تمام آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه کانت را چنین خلاصه کرد که برخی از مباحث کانت در خصوص مرجعیت، مانند آنچه در مقاله «روشنگری چیست» آمده، اولاً و بالذات ناظر به مرجعیت دینی-سیاسی کلیسا است و لذا نمی‌تواند دلیل بر موافقت کانت با خودآیینی معرفتی قلمداد شود. در حوزه معرفتی نیز کانت میان معارف پسینی و پیشینی تمایز قائل است. در امور پسینی با تمسک به مرجعیت یا گواهی مخالفتی ندارد؛ اما در امور پیشینی به خودآیینی عقل محض معتقد است. و این رأی کانت نیز به معنای موافقت وی با خودآیینی شخصی نیست، زیرا در فرهنگ مدرن، از جمله در فلسفه کانت، سوژه، عقل و عقلانیت اموری جهان‌شمول هستند و این جهان‌شمول بودن با قول به خودآیینی شخصی منافات دارد. لذا اسناد خودآیینی معرفتی به کانت، بدون توجه به تفصیلات مذکور، سخن ناصوابی است. کانت با خودآیینی شخصی تمام‌عیار به هیچ وجه موافقت ندارد.

#### ۴. اهم انتقادات وارد بر دیدگاه مدرن در مورد خودآیینی

##### ۴-۱. تفکیک میان مرجعیت و گواهی ناموجه است

گفتیم که بنا بر تلقی لاک و هیوم، در گواهی ما با سنخ دیگری از معرفت که ماهیتاً جدای از معرفت مبتنی بر عقل احتمالاتی و قرینه‌محور باشد مواجه نیستیم. معرفت مبتنی بر گواهی مانند معرفت غیرمبتنی بر گواهی محصول عقل احتمالاتی و استنتاج بر پایه جمع و تفریق میان قرائن و شواهد است. چنین معرفتی مانند معرفت غیرمبتنی بر گواهی معرفتی است دست‌اول که خود شنونده گواهی با اعمال مستقیم قوای معرفتی خویش و استنتاج احتمالاتی به آن دست می‌یابد. به نظر می‌رسد این تلقی از گواهی به لحاظ معرفت‌شناختی قابل دفاع نیست و لازمه آن انکار اصل حجیت گواهی است. همان‌طور که مک‌مایلر به درستی اشاره کرده است، دست‌دوم بودن معرفت مبتنی بر گواهی و ابتدای آن بر مرجعیت گوینده جزء ذات گواهی است و هر تبیینی از گواهی که بخواهد دست‌دوم بودن را از گواهی تفکیک کند، در واقع به انکار حجیت معرفت‌شناختی گواهی و شکاکیت در باب گواهی خواهد انجامید. صرف این که گواهی یک شخص بخشی از منشأ باور من به P بوده و در میان انبوهی از شواهدی که من دارم به مثابه شاهدهی در عرض شواهد دیگر نقش ابزاری برای استنتاج من داشته باشد، باور من را مبتنی بر گواهی نمی‌گرداند. باور وقتی مبتنی بر گواهی است که به گونه‌ای مبتنی بر مرجعیت گوینده باشد و بدین اعتبار بخشی از مسئولیت معرفت‌شناختی این باور به عهده گوینده باشد. اساساً تمام

مسئله معرفت‌شناسی گواهی همین است که تحت چه شرایطی توسل به مرجعیت و در نتیجه بخشی از مسئولیت باور را به گوینده محول کردن مجاز است (McMyler 2011, 9-68). به تعبیر دیگر، حدی از مرجعیت جزء ذات گواهی است و باور مبتنی بر گواهی که کاملاً مستقل و منفک از مرجعیت باشد مفهومی تناقض‌آمیز است. به همین جهت مک‌مایلر مدعی است که این یک تناقض در دیدگاه تحویل‌گرایان است که از طرفی می‌خواهند گواهی را جزء منابع معرفت و توجیه بدانند، اما از طرف دیگر می‌خواهند خاصیت دست‌دوم بودن معرفت مبتنی بر گواهی و ابتدای آن بر مرجعیت گوینده را انکار کنند (McMyler 2011, 52).

فریگر نیز در بیانی مشابه مدعی است صرف این که باور من به P ناشی از شنیدن آن از زید باشد، موجب نمی‌شود که باور من مبتنی بر گواهی باشد. در صورتی باور من مبتنی بر گواهی زید خواهد بود که من با اعتماد به مرجعیت زید و بدین جهت که او را در حوزه مورد بحث قابل اعتماد می‌دانم، P را باور کرده باشم. در واقع به نظر فریگر گواهی صرفاً زمانی صادق است که من بگویم من به P معتقدم چون زید، به مثابه شخص مورد اعتماد در قلمرو مورد بحث، گفته است که P. هر جا این شرط حاصل نباشد، باور مبتنی بر گواهی نخواهد بود، هرچند اظهار P توسط زید موجب باور من به P باشد. مثلاً اگر من از راه دیگری بدانم که آنچه زید می‌گوید قطعاً صادق است، ولی به شخصیت او اعتماد نداشته باشم، باز هم باور من مبتنی بر گواهی زید نخواهد بود. فریگر مثال پینوکیو، شخصیت اصلی رمان «ماجراهای پینوکیو» اثر کارلو کلودی، را می‌زند. پینوکیو شخصی است که وقتی دروغ می‌گوید دماغش بزرگتر می‌شود و تنها وقتی که سخن راست می‌گوید دماغش منقبض می‌شود. در این فرض وقتی پینوکیو می‌گوید P و دماغش منقبض می‌شود ما یقین پیدا می‌کنیم که او سخن صادقی گفته و لذا به P معتقد می‌شویم. اما در عین حال نمی‌توان گفت که باور ما مبتنی بر گواهی پینوکیو است، چرا که اعتمادپذیری پینوکیو و مرجعیت وی موجب باور ما به P نیست. ما در باور خود هیچ ارجاعی به پینوکیو نمی‌دهیم و مسئولیت معرفت‌شناختی باورمان را به او محول نمی‌کنیم، بلکه از طریق قرینه مذکور خودمان مستقیماً صدق P را احراز می‌کنیم. بنابراین در اینجا ما با معرفت دست‌دوم و معرفت مبتنی بر اعتماد به گواهی دیگری سروکار نداریم (Fricker 2006a, 602). مورد دیگری که فریگر به آن اشاره می‌کند این است که من سخن زید را به مثابه شاهدی در میان شواهد دیگر و صرفاً ابزار و طریقی برای معرفت دست‌اول به P بدانم. در اینجا نیز به دلیلی که گذشت با معرفت مبتنی بر گواهی مواجه نیستیم (Fricker 2006a, 606-7).

در واقع این تلقی همان رویکرد تحویل‌گرایی رادیکال است که قبلاً آن را به هیوم منتسب ساختیم. خلاصه این که گواهی ذاتاً ملازم با توسل به مرجعیت دیگری است و هر جا خود شنونده بتواند، به نحوی از انحاء، مستقیماً از صیرف اخبار زید نسبت به  $P, P$  را استنتاج کند، باور وی مبتنی بر گواهی نبوده و اعتبار آن هم از باب اعتماد به گواهی نخواهد بود.

#### ۲-۴. خودآیینی به معنای مذکور برای بشر ناممکن است

فریگر با این که خود از مدافعان ایده خودآیینی است، اذعان دارد که انسان خودآیین صرفاً یک نوع آرمانی<sup>۲۹</sup> است که باید حتی‌المقدور بدان نزدیک شد. خودآیینی تمام‌عیار در عمل برای ما ممکن نیست. ما در مقام موجودات اجتماعی از اوان کودکی تا پایان عمر به انحای مختلف بخشی از باورهای خویش را از طریق گواهی دیگران به دست می‌آوریم و گریزی هم از این نداریم. از آموختن زبان گرفته تا اعتماد به گواهی معلمان، مورخان، دانشمندان، صنعتگران، پزشکان و غیره. البته ما گواهی هر کسی را نمی‌پذیریم و با شواهد تجربی صداقت و صلاحیت‌گوینده را محک می‌زنیم، اما نمی‌توانیم مطابق آرمان خودآیینی فردی زندگی کنیم (Fricker 2006b, 228). نفس این مدعای فریگر شاهد دیگری است بر این که تمایز مورد ادعا میان مرجعیت و گواهی صحیح نیست، چرا که اگر فریگر هم مانند لاک و هیوم معتقد باشد آنچه ما از طریق گواهی تحصیل می‌کنیم موضوعاً از ذیل مقوله تعبد و پذیرش مرجعیت خارج است، دیگر معنا ندارد که اعتماد ما به گواهی در حوزه‌های مذکور را محدودکننده خودآیینی بشر و به معنای قصور از نیل به نوع آرمانی خودآیینی بداند؛ زیرا گفتیم که در تلقی لاک و هیوم، آنچه با خودآیینی منافات دارد توسل به مرجعیت است، نه صرف پذیرش گواهی.

فریگر نیک واقف است که در عصر نخبه‌سالاری مدرن و گسترش علوم و فناوری‌ها، تحصیل معرفت دست‌اول از طریق گواهی (آن گونه که در نگاه لاک و هیوم تصویر می‌شود) امری ناممکن است. قابل ذکر است که فریگر میان تسلیم حداقلی و تسلیم حداکثری<sup>۳۰</sup> به گواهی و مرجعیت دیگری تمایز قائل است. تسلیم حداقلی زمانی است که من خودم در باب مسئله مورد گواهی هیچ باور بالفعل یا بالقوه‌ای ندارم و نسبت به آن مسئله فاقد اطلاع و آگاهی هستم. در این صورت اعتماد به گواهی دیگری معقول است، حتی اگر او در باب موضوع مورد گواهی در جایگاه معرفتی بهتری نباشد و خبرگی بیشتری نسبت به من نداشته باشد. مثلاً فرض کنید زمانی که من در منزل بودم، در خیابان تصادفی رخ داده و دوست من چون در صحنه تصادف حاضر بوده وقوع این حادثه را به من گزارش

می‌کند. در اینجا چون خود من هیچ باوری در خصوص این حادثه ندارم، با فرض این که دوستم واجد صداقت و صلاحیت باشد، اعتماد من به گواهی او معقول است، با این که قوای ادراکی او در این خصوص هیچ نوع برتری نسبت به قوای ادراکی من ندارد و علم او به این حقیقت و جهل من نسبت به آن صرفاً یک امر عارضی است. در مقابل تسلیم حداکثری زمانی است که خود من هم در خصوص یک موضوع دارای باورهای خاصی هستم، اما گواهی دیگری را بر باورهای خودم مقدم می‌کنم و اجازه می‌دهم که گواهی او باور مرا نقض کند. تسلیم حداکثری در صورتی معقول و مناسب است که دیگری در خصوص آن مسئله در موقعیت معرفت‌شناختی بهتری باشد. مثلاً اگر قوه ادراک حسی دوستم بهتر و قوی‌تر از من باشد، یا خبرگی او در یک زمینه معرفتی بیشتر از من باشد، در اینجا می‌توانم گواهی او را در خصوص یک موضوع بپذیرم، ولو این که گواهی او باورهای حاصل از قوای معرفتی خودم را نقض کند (Fricker 2006b, 236).

ریچارد فولی نیز از دیگر معرفت‌شناسانی است که خودآیینی معرفتی تمام‌عیار را دست‌نیافتنی دانسته و معتقد است این آرمان ریشه در خوش‌بینی و ساده‌انگاری حاکم بر اوایل مدرنیته دارد. ما از کودکی تا بزرگسالی باورهایی را بر اساس گواهی والدین، دوستان، معلمان، نویسندگان، و بسیاری از افرادی که حتی آنها را شخصاً نمی‌شناسیم اخذ می‌کنیم. بسیاری از باورهایی که ما در علوم مختلف داریم باورهایی هستند که خودمان قادر نیستیم از آنها دفاع کنیم و حتی دقیقاً نمی‌دانیم که این باور را از دوستانمان یاد گرفتیم یا از معلمان یا در چه کتابی خوانده‌ایم. در همه این موارد ما فقط واجد معرفت دست‌دوم و متخذ از دیگران هستیم (Foley 2004, 95). خیلی اوقات ما به ابزارهای منشأ اطلاعات از قبیل دماسنج، نقشه و... اعتماد می‌کنیم و از طریق آنها باورهایی را تشکیل می‌دهیم، بدون این که بدانیم دقیقاً چه کسانی آنها را ساخته‌اند (Foley 2004, 112). مهم‌تر از همه این که ما نه تنها تحت تأثیر مرجعیت افراد بلکه متأثر از مرجعیت فرهنگ و سنت خودمان نیز هستیم.

بنیادی‌ترین مفاهیم و عمیق‌ترین مفروضات ما، مواد نخستینی که بیشتر عقاید ما به واسطه آنها شکل گرفته‌اند، خودساخته نیستند. آنها به مثابه بخشی از میراث عقلانی‌مان از نسل‌های گذشته به ما منتقل شده‌اند. بنابراین ما برای باورهایمان کاملاً مدیون دیگران هستیم. (Foley 2004, 95)

### ۳-۴. ایده خودآیینی ایده‌های بلادلیل و خلاف حقیقت‌جویی بشر است

زاگزبسکی معتقد است این ایده که شخص باید، در حوزه نظر و عمل، دیگران را در نسبت با خودش کمتر قابل اعتماد بداند از جمله اصولی است که در فلسفه مدرن مکرراً بیان می‌شود، ولی غالباً برهانی به نفع آن اقامه نمی‌شود (Zagzebski 2012, 10). او معتقد است علی‌الاصول، و در صورت عدم شاهد بر اعتمادناپذیری دیگری، هیچ تفاوتی میان قوای معرفتی خود شخص و قوای معرفتی دیگری وجود ندارد. به هر دلیلی که توسل به قوای معرفتی خویش به منظور تحصیل معرفت جایز باشد، توسل به قوای معرفتی دیگری نیز جایز است. ما هیچ دلیل غیردوری بر اعتمادناپذیری قوای خودمان نداریم و اعتماد ما به قوای خویش صرفاً یک اعتماد پیشا-تأملی است که بنا به تصریح بسیاری از معرفت‌شناسان، از جمله آستون و ریچارد فولی، جز به نحو دوری قابل توجیه نیست (Zagzebski 2012, 39). برای مثال، فولی بیان می‌کند که اگر بخواهیم اثبات کنیم منابع معرفتی‌مان قابل اعتماد هستند، چاره‌ای جز این نداریم که در فرآیند استدلال، خود این منابع معرفتی را به کار بگیریم و این متوقف بر این است که پیشاپیش قابل اعتماد بودن آنها را مفروض گرفته باشیم. در نتیجه هر گونه استدلالی بر قابل اعتماد بودن منابع معرفتی نهایتاً نوعی دور و مصادره به مطلوب است (Foley 2004, 19). با این فرض، چه دلیلی بر خودگروی معرفت‌شناختی وجود دارد؟ از نظر زاگزبسکی، هیچ دلیل معرفت‌شناختی غیردوری برای ترجیح قوای معرفتی خود بر دیگران وجود ندارد. خودگروی معرفت‌شناختی ریشه در خودگروی اخلاقی دارد. انسانی که هدفش وصول به حقیقت باشد آنچه برای او از درجه اول اهمیت برخوردار است همان وصول به حقیقت است و قوای معرفتی خود را صرفاً یک ابزار و طریق برای وصول به حقیقت می‌داند. لذا اگر با توسل به قوای معرفتی دیگری هم بتواند به حقیقت دست یابد از آن استقبال می‌کند. اما انسان خودگرا، به جای حقیقت، به خودش و قوای معرفتی خودش درجه اول اهمیت را می‌دهد و صرفاً حقیقتی را می‌پذیرد که از طریق قوای خودش حاصل شده باشد. شخص خودگرا قوای معرفتی خود را از حقیقت هم مهم‌تر و بالاتر می‌داند (Zagzebski 2012, 59-60).

زاگزبسکی بحث توسل به مرجعیت دیگری را ذیل مقوله تقلید از اسوه‌ها مطرح می‌کند. از نظر او وقتی ما شخصیت اخلاقی-معرفتی کسی را تحسین می‌کنیم و او را متصف به فضایل اخلاقی-معرفتی از قبیل گشودگی ذهنی، انصاف و بی‌طرفی عقلانی، دقیق بودن و... می‌یابیم، شخصیت او را به مثابه یک اسوه معرفتی، یک حکیم، تحسین

می‌کنیم و به تبع آن تمایل پیدا می‌کنیم که از برون‌دادهای قوای معرفتی او و از سلوک معرفتی او تقلید کنیم؛ هرچند باورهای او با باورهای خود ما معارض باشد. در واقع در این حالت اعتماد ما به قوای معرفتی او ناشی از اعتماد ما به احساس تحسین خویشتن در قبال شخصیت معرفتی آن شخص است؛ این احساس که او در نسبت با من به لحاظ فضایل معرفتی در وضعیت بهتر و برتری قرار دارد (Zagzebski 2012, 90-1).

### ۵. نتیجه‌گیری

بر خلاف تفسیر رایج از مدرنیته، قول به خودآیینی مطلق بشر (به ویژه خودآیینی شخصی) در تمام ساحات نظری و عملی قابل انتساب به فلاسفه مدرن کلاسیک نیست. تفسیر مذکور از فلاسفه مدرن هم با مجموع سخنان و مبانی این متفکران ناسازگار است، از جمله با قول ایشان به جهان‌شمول بودن سوژه، و هم جایگاه تاریخی این فیلسوفان و نقش مرجعیت کلیسا در آیین مسیحیت را نادیده می‌گیرد. بنا به قرائن مختلفی که در سخن این متفکران وجود دارد، حمله ایشان به مرجعیت، اولاً و بالذات، واکنشی به مرجعیت بی‌قید و شرط کلیسا در فهم دین و کتاب مقدس است، نه مرجعیت خود کتاب مقدس یا شخص عیسی مسیح. همچنین تلاش برای دفاع از ایده خودآیینی با توسل به تفکیک میان مرجعیت و گواهی تلاشی ناکام است. تمایز مذکور میان گواهی و مرجعیت به لحاظ معرفت‌شناختی قابل دفاع نیست و باور مبتنی بر گواهی لزوماً باوری دست‌دوم و مبتنی بر مرجعیت گواهی‌دهنده است که در آن شنونده، بنا به اعتمادی که به صداقت و صلاحیت گوینده دارد، مسئولیت معرفت‌شناختی باور خویش را به وی محول می‌کند. در بسیاری از حوزه‌هایی که ما به گواهی دیگران اعتماد می‌کنیم، تحصیل باور دست‌اول برایمان مقدور نیست و به فرض که مقدور باشد دیگر باور مبتنی بر گواهی نخواهیم داشت. علاوه بر این، همچنان که زاگزبسکی اشاره کرده، در صورتی که احتمال وصول به حقیقت با توسل به مرجعیت، در قیاس با تحصیل حقیقت به نحو مستقیم، بیشتر باشد مقتضای عقلانیت و حقیقت‌جویی توسل به مرجعیت دیگری است، زیرا در مسیر حقیقت‌طلبی آنچه موضوعیت دارد صرفاً وصول به حقیقت است و قوای معرفتی خود یا دیگری صرفاً طریقت دارند.

### کتاب‌نامه

دکارت، رنه. ۱۳۸۴. تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.  
سروش، عبدالکریم، و دیگران. ۱۳۸۸. سنت و سکولاریسم. تهران: صراط.

- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۶. *جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست*. تهران: مینوی خرد. کانت، ایمانوئل. ۱۳۷۰. «روشنگری چیست؟». ترجمه همایون فولادپور. کلیک ۲۲.
- Coady, C. A. G. 1992. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press
- Congar, Yves. 1960. *The Mystery of the Church*. Translated by A. V. Littledale. Baltimore: Geoffrey Chapman and Helicon Press.
- Descartes, Rene. 1985. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Translated by Cottingham, Stoothoff and Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, Richard. 2004. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, Elizabeth. 2006a. "Second-Hand Knowledge." Pp. 592-618, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXIII, no. 3.
- Fricker, Elizabeth. 2006b. "Testimony and Epistemic Autonomy." Pp. 225-253, in *The Epistemology of Testimony*, edited by Jennifer Lackey and Ernest Sosa. Oxford: Oxford University Press
- Gelfert, Axel. 2006. "Kant on Testimony." *British Journal for the History of Philosophy* 14(4): 627-652.
- Hume, David. 2007. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1978. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Lackey, Jennifer. 2008. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John. 1999. *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: State University Press.
- Locke, John. 2003. "A Letter Concerning Toleration." Pp. 211-254, in *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press.
- McMyler, Benjamin. 2011. *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford: Oxford University Press.



- Wahlberg, Mats. 2014. *Revelation as Testimony: A Philosophical – Theological Study*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Zagzebski, Linda. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda. 2009. *On Epistemology*. Wadsworth: Cengage Learning.

### یادداشت‌ها

1. epistemic autonomy
2. epistemic authority
3. epistemic self-reliance
4. testimony
5. epistemic egotism
6. epistemic egoism
7. epistemic universalism
8. Socratic influence
۹. این تصویر از مدرنیته از جانب برخی از روشنفکران ایرانی نیز مورد قبول و حتی تأکید است. نک. سروش و دیگران (۱۳۸۸، ۲۲۰، ۲۷۴).
10. episteme
11. scientia
12. opinion
13. faith
14. the emergence of probability
15. probabilistic reasoning
16. knowledge based on non-demonstrative reasoning
17. intellectual self-reliance
18. optimism
19. individualism
20. egalitarianism
21. what is enlightenment
۲۲. جواد طباطبایی نیز در شرح مقاله کانت معتقد است که تعبیر «خروج از نابالگی» و «رفع قیومت» واجد طنین سیاسی-اجتماعی است و ناظر به نفی ولایت شاه بر رعیت، کلیسا بر امت و... می‌باشد (طباطبایی ۱۳۹۶، ۲۹۹-۳۰۰).
23. self-governance
24. inclination

25. fancy
26. heteronomous
27. logical egoism
28. infallible
29. ideal type
30. weak and strong deference

