

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۳، پاییز و زمستان ۸۹
شماره مسلسل ۲۱۹

حکم و معرفت*

دکتر جلال پی‌کافی**

چکیده

در این مقاله نشان داده شده است که برخلاف قول مشهور، هرگز چنین نبوده است که در کل تاریخ معرفت‌شناسی غرب معرفت همواره به‌مثابه باور صادق موجهی تعریف شود که حکم یکی از اجزای ضروری مؤلفه توجیه در آن است. با بررسی برخی از فقرات آثار دکارت و لاک، موارد نقضی برای این قاعده ذکر شده است. سپس نشان داده شده است که بعد از ایمانوئل کانت بود که میان معرفت و حکم پیوند وثیق برقرار شد. همچنین از این ایده دفاع شده است که با وجود آنکه معرفت قضیه‌ای، که مستلزم صدور حکم است، در بسیاری از موارد، به ویژه در ساحت علم، تنها قسم معرفت قابل اتکا است، در عین حال موارد بسیاری وجود دارند که معرفت قضیه‌ای کارآمدی لازم را ندارد.

واژه‌های کلیدی: معرفت قضیه‌ای، حکم، معرفت شهودی، رنه دکارت، ایمانوئل کانت، جان

لاک، تامس رید.

* - تاریخ وصول: ۸۹/۳/۲، تایید نهایی: ۸۹/۹/۱

** - استادیار دانشگاه پیام نور تبریز

مقدمه

در بافت‌های گوناگون، واژه «شناخت» یا «معرفت» به معانی مختلفی استعمال می‌شود و هنگامی که از شناخت یا معرفت (Knowledge) سخن به میان می‌آید، مصادیق متنوعی از آن را می‌توان تصور کرد. اما، به باور غالب معرفت‌شناسان، نظیر رابرت آئودی (Robert Audi)، ریچارد فیومرتون (Richard Fumerton) و رودریک چیزلم (Roderick Chisholm)، همه آنها در سه دسته کلی قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، به طور کلی می‌توان سه نوع شناخت را از هم متمایز کرد: (الف) شناختن چگونگی انجام دادن کارها و یا معرفت به معنای کاردانی یا مهارت؛ مثل شناختن چگونه رانندگی کردن، یا چگونه شنا کردن. (ب) شناختن مکان‌ها و یا اشخاص و یا معرفت از راه آشنایی با موارد جزئی؛ مثل شناختن شهر تهران یا شناختن مسیر صعود به قله دماوند. گاهی معرفت‌شناسان این نوع معرفت را معرفت شخصی نیز نامیده‌اند. (ج) نهایتاً این شناخت که اشیاء و امور چنین و چنان هستند، مثل شناختن این که ایران در آسیا قرار دارد یا شناختن اینکه اکنون باران می‌بارد. قسم اخیر را شناخت قضیه‌ای (Propositional knowledge) می‌نامند و فقط این قسم است که معرفت‌شناس به آن توجه دارد. این نوع شناخت به این دلیل شناخت قضیه‌ای نامیده می‌شود که عبارت موصولی، که مفعول فعل شناختن به دنبال آن می‌آید، دربرگیرنده یک قضیه است. در واقع در معرفت قضیه‌ای محتوای ذهنی و اندیشه فاعل شناسا در قالب قضیه مرکبی درمی‌آید که شامل دو فعل است. قسمت نخست قضیه مرکب معمولاً چیزی شبیه این است: من باور دارم، من معتقدم، من گمان می‌کنم و نظیر اینها. قسمت دوم نیز اقسام مختلفی از قضایا را می‌تواند شامل شود. معمولاً برای اشاره به قضایای مرکب این چنینی از این قالب استفاده می‌شود: شخص S باور دارد که P. واضح است که در اینجا S در قالب قضیه P چیزی را تصدیق یا نفی می‌کند. پس می‌توان گفت که معرفت قضیه‌ای مستلزم صدور حکم است. در نتیجه، فقط معرفتی مورد التفات معرفت‌شناس است که در آن حتماً حکمی صادر شده باشد. زیرا روشن شد که معرفت قضیه‌ای مستلزم حکم است.

از سوی دیگر، آنچه که معرفت‌شناسی معاصر بیش از همه خود را بدان مشغول ساخته است چیزی نیست جز تعیین ماهیت دقیق شناخت قضیه‌ای. معمولاً از افلاطون به عنوان نخستین فیلسوفی یاد می‌شود که مفهوم شناخت را مورد تحلیل موشکافانه قرار داد. افلاطون در رساله ثئی‌تتوس (Theaetetus) به طور غیرقطعی^۱ این نظر را اعلام کرد که «شناسایی پندار درستی است که بتوان توضیحی خردمندانه درباره آن داد» (201b). امروزه پس از گذشت حدود بیست و پنج قرن، غالب معرفت‌شناسان و فلاسفه همانند افلاطون شناخت را باور صادق موجه تعریف می‌کنند. دست‌کم تا چهار دهه پیش تقریباً همه معرفت‌شناسان چنین معتقد بودند و فقط در دهه‌های اخیر است که این تعریف مورد چون و چرا قرار گرفته است.

بیشتر منتقدان تحلیل سنتی، تعریف شناخت به باور صادق موجه را به نحوی می‌پذیرند و فقط در باب ماهیت مؤلفه توجیه به تبیین‌های جدید متوسل می‌شوند.

به بیان دیگر، مطابق تحلیل رایج، معرفت قضیه‌ای همواره در قالب یک قضیه بیان می‌شود، و هر قضیه در واقع یک حکم به شمار می‌آید. از سوی دیگر، هر قضیه‌ای برای آنکه قبول افتد نیازمند دلیل است؛ دلیلی که اصطلاحاً توجیه معرفتی نامیده می‌شود. بنابراین مطابق تحلیل مزبور، توجیه هم لازمه تبدیل حکم به معرفت است. بنابراین در چنین نگرشی تفاوت میان توجیه و حکم حفظ می‌شود. از یک سو، هیچ حکمی بدون توجیه نمی‌تواند به معرفت تبدیل شود و از سوی دیگر، هیچ معرفتی جز در قالب حکم (یا قضیه) قابل تصور نیست.

چنان‌که گفته شد، معرفت‌شناسان معاصر، اعم از منتقدان و مدافعان تحلیل سنتی، در این موضوع اتفاق نظر دارند که معرفت قضیه‌ای مستلزم نوعی حکم است. بنابراین از آنجا که در حال حاضر فقط معرفت قضیه‌ای موضوع مورد علاقه غالب معرفت‌شناسان است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معرفت‌شناسی نمی‌تواند نوع دیگری از معرفت را موضوع مطالعه خود قرار دهد؟ به بیان دیگر، چرا معرفت‌شناسان فقط این قسم معرفت را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. در نتیجه، به این پرسش بنیادی می‌رسیم که آیا نمی‌توان قسمی از معرفت را تصور کرد که در آن حکمی صادر نمی‌شود و در عین حال معرفت‌شناس نمی‌تواند نسبت به آن بی‌توجه باشد؟ طرح پرسش اخیر، پرسش دیگری را نیز پیش می‌کشد: آیا در سنت معرفت‌شناسی غرب همواره چنین بوده است و معرفت‌شناسان غربی در طول قرون متمادی پیوسته شناخت را باور صادق موجه دانسته‌اند؟ آیا در عبارت «تحلیل سنتی شناخت»، واژه «سنتی» ناظر بر کل تاریخ فلسفه غرب است و یا اینکه در این میان گسستی وجود دارد؟

یکسانی سخن افلاطون و غالب معرفت‌شناسان معاصر ما را به این سمت سوق می‌دهد که به پرسش اخیر پاسخ مثبت دهیم. اما اندکی تأمل تاریخی ما را وامی‌دارد که در این باب اندکی بیشتر تأمل کنیم. در این مقاله نشان خواهیم داد که برخلاف تصور رایج، دست کم برخی از فلاسفه جدید تلقی دیگری از مقوله شناخت داشتند و تنها بعد از تامس رید و ایمانوئل کانت بود که آنچه که امروزه به تحلیل سنتی شناخت موسوم است، رایج گشت.

در نوشتار حاضر ابتدا به پرسش دوم می‌پردازیم. از آنجا که بررسی همه فلاسفه دوران جدید و مقایسه دیدگاه آنها با موضع تامس رید و کانت در این مقاله مقدور نمی‌باشد، شیوه کار ما به این صورت خواهد بود که از میان فلاسفه دوران جدید، رنه دکارت و جان لاک را به عنوان نمونه انتخاب می‌کنیم و دیدگاه آنها را در باب ماهیت شناخت با دیدگاه کانت مقایسه می‌کنیم. پس از فراغت از پرسش دوم، به سراغ پرسش نخست می‌رویم.

الف) ماهیت شناخت نزد فلاسفه جدید

(۱) رنه دکارت

رنه دکارت در کنار فرانسیس بیکن از پایه‌گذاران فلسفه جدید به شمار می‌آید. از این رو، موضع وی در باب ماهیت معرفت بسیار مهم است. همچنین او فیلسوفی است که به نوعی تقدم معرفت‌شناسی بر متافیزیک را در سنت فلسفی مغرب زمین وارد ساخت. برخلاف آنچه که امروزه در معرفت‌شناسی رایج است، وی در تأمل چهارم کتاب *تأملات در فلسفه اولی* به روشنی میان معرفت و حکم تفکیک قائل می‌شود. موضوع اصلی تأمل چهارم مسأله حقیقت و خطا است. دکارت برای تبیین این موضوع که چرا ما خطا می‌کنیم، میان دو قوه فاهمه (*Understanding*) و حکم تفکیک قائل می‌شود. به باور وی، حصول معرفت فقط وظیفه قوه فاهمه است. به عنوان نمونه، اینکه آدمی می‌تواند نسبت به وجود خود معرفت داشته باشد، به دلیل وجود این قوه است:

بدون شک مفهومی که من از نفس انسانی دارم، از آن حیث که نفس چیزی است که می‌اندیشد... از مفهومی که از هر شیء مادی دیگر دارم به نحو قیاس‌ناپذیری متمایزتر است... و تنها از همین که این مفهوم در من هست یا از این که من واجد این مفهوم وجود دارم آن چنان با یقین نتیجه می‌گیرم که خدا هست و هستی من در هر لحظه‌ای از لحظات حیاتم یکسره وابسته به اوست- که گمان نکنم ذهن انسان بتواند بدیهی‌تر و یقینی‌تر از این، به چیزی معرفت حاصل کند.» (دکارت، ۱۳۸۵، ۷۲).

دکارت بلافاصله از قوه دیگری سخن به میان می‌آورد که امکان حکم کردن را به انسان

می‌دهد:

ثانیاً استعداد خاصی برای حکم کردن در خودم تجربه می‌کنم که بدون شک آن را، همچون همه چیزهای دیگری که دارم، خدا به من داده است (همان، ۷۳).

این قوه دوم همان قوه اراده است. دکارت در ادامه تأمل چهارم به تمایز میان این دو قوه تصریح می‌کند. افزون بر این، به صراحت بیان می‌کند که معرفت از قوه فاهمه ناشی می‌شود و حکم محصول قوه اراده است:

بدین ترتیب، وقتی با دقت بیشتر به خود می‌پردازم و ماهیت خطاهایم را... بررسی می‌کنم می‌بینم که این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارت است از: قوه شناختی که در من هست و قوه اختیار یا اراده آزاد من، یعنی قوه فاهمه و اراده من با هم (همان، ۷۵).

وی همچنین در *اصول فلسفه* تصریح می‌کند:

بنابراین هنگامی که صرفاً قوه فاهمه در کار است و ما چیزی را می‌فهمیم، حکمی در کار نیست. زیرا فاهمه به تنهایی برای حکم کردن کافی نیست، بلکه ما فقط زمانی نسبت به چیزی حکم می‌کنیم که قوه اراده خود را به کار می‌اندازیم (دکارت، ۱۳۷۶b، ۲۴۸).

اما تفکیک میان این دو قوه در تمایز مهم دیگری ریشه دارد. دکارت معتقد است که قوای ذهنی آدمی منحصر در شهود و استقراء هستند. از این دو، شهود جایگاه ویژه‌ای دارد، به طوری که استقراء نیز باید نهایتاً به شهود منتهی شود:

مقصود من از شهود، نه گواهی متزلزل حواس است و نه حکم گمراه کننده‌ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه تخیل باشد، بلکه مقصودم مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قاطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ وجه در مورد صحت آنچه دریافته‌ایم نمی‌توانیم شک کنیم... این معرفت از این جهت که بسیط است از خود قیاس یقینی‌تر است (دکارت، ۱۳۷۶ a، ۹۷).

یکی از مهم‌ترین اموری که به زعم دکارت، از طریق شهود برای آدمی معلوم می‌شود، و همانا یکی از مبانی فلسفه دکارت به شمار می‌آید، قضیه «من می‌اندیشم، پس هستم» است، حکمی که به زعم دکارت، بدیهی و بی‌نیاز از هرگونه توجیه و دلیلی است. این قضیه به کوژیتو (Cogito) موسوم است. هرچند که ما گاهی اوقات کوژیتو را در مقام یک قضیه و یا حکم در نظر می‌گیریم، دکارت صریحاً به ما تذکر می‌دهد که چنین نیست. در اعتراضات و پاسخها در دسته دوم اعتراضات ذیل عنوان «قیاسی نبودن کوژیتو» چنین آمده است:

کسی که می‌گوید «من می‌اندیشم پس هستم»، یا وجود دارم، وجود [خود] را با یک قیاس [منطقی] از فکر استنتاج نکرده است، بلکه این [وجود] را با یک فعل بسیط شهود ذهنی درمی‌یابد، چنان‌که گویی این [وجود] چیزی است که معلوم «بالذات» است (دکارت، ۱۳۸۴، ۱۶۲).

بنابراین معرفت مطلوب برای دکارت معرفت شهودی است. در عین حال، این سخن بدین معنا نیست که آدمی از هرگونه قیاس و حکم بی‌نیاز است، بلکه معرفت حاصل از قیاس، که مستلزم حکم است، اجتناب‌ناپذیر است:

زیرا اشیاء بسیاری را با اطمینان و یقین می‌شناسیم که گرچه خود بخود بدیهی نیستند، اما فقط به واسطه فعل مستمر و ناگسسته ذهنی که از هر مرحله جریان عمل خود دارای بینش روشنی است، از اصول شناخته شده و حقیقی استنتاج شده‌اند (دکارت، ۱۳۷۶a، ۹۸).

بنابراین آشکار است که دکارت معرفت شهودی را نسبت به معرفتی که امروزه به معرفت قضیه‌ای موسوم است، یعنی معرفتی که لازمه آن صدور حکم است، در مرتبه بالاتری قرار می‌دهد.

۲) جان لاک

بر خلاف دکارت که در باب ماهیت معرفت چندان سخن نرانده است، جان لاک نسبت به وی به این موضوع بیشتر پرداخته است. وی در جستار درباره فاهمه انسان (Essay Concerning Human Understanding) تعریفی از شناخت بدست می‌دهد: «بر این اساس، به نظر من شناخت چیزی نیست جز ادراک (Perception) ارتباط (Connexion)، سازگاری

(Agreement) یا عدم سازگاری، و ناهماهنگی (Repugnancy) میان تصورات (Ideas) ما»
(Essay, IV, 1, ii).

اما نکته مورد توجه ما این است که لاک نیز همچون دکارت بر تفکیک میان قوه فاهمه و قوه حکم صحه می‌گذارد:

قوه‌ای که خداوند به انسان عطا کرده است تا به وسیله آن اراده خود برای حصول معرفت واضح و یقینی را در مواردی که حصول چنان معرفتی دشوار است، تأمین کند، عبارت است از قوه حکم: که به واسطه آن ذهن سازگاری یا عدم سازگاری، مشابهت، صدق و کذب تصورات خود را درمی‌یابد، بدون وجود قرینه‌ای (Evidence) در قالب برهان برای آن (Ibid, IV, 14, iii).
در نظر لاک، هرچند که قوه حکم نهایتاً در تکمیل معرفت به کار می‌آید اما میان این دو قوه تمایز است.

ب) ماهیت شناخت نزد کانت

کانت بر خلاف اسلاف خود تحلیل متفاوتی از شناخت بدست می‌دهد. او در مقایسه با عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان - که به ترتیب، دکارت و لاک چهره‌های شاخص این دو نحله هستند - معرفت‌شناسی متفاوتی ارائه می‌کند. نظام معرفتی کانت بسیار گسترده و پیچیده است. اما ما در اینجا به مناسبت موضوع بحث، صرفاً تلاش می‌کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا در نظر کانت معرفت مستلزم حکم است یا نه.

کانت با بررسی مناقشه عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان، نظام معرفتی جدیدی را پی‌ریزی می‌کند که در آن معرفت نه فقط محصول عقل است و نه صرفاً از مجرای حس حاصل می‌شود. به باور وی، نه حس می‌تواند به تنهایی معرفت به بار آورد و نه عقل. حس ماده و محتوای معرفت را فراهم می‌کند و عقل صورت آن را. بنابراین معرفت از تألیف و ترکیب تجربه و عقل حاصل می‌شود:

علم انسانی دو منشأ دارد که شاید هر دو ناشی از یک ریشه مشترک ولی مجهول باشند. یکی احساس است و دیگری فهم. اعیان از طریق اولی به ذهن عرضه داده می‌شوند و از طریق دومی اندیشیده می‌شوند (B24, A 14).

قوه حس (Sense) قوه‌ای است که عمل شهود تجربی را انجام می‌دهد. حس یا احساس در واقع استعداد دریافت انطباعات (Impressions) به شمار می‌آید. بنابراین قوه یاد شده یک قوه منفعل است. ولی قوه فاهمه (Understanding) با مفاهیم سروکار دارد و از مفاهیم برای حکم کردن استفاده می‌کند. اما عمل حکم کردن فقط توسط فاهمه انجام نمی‌گیرد، بلکه دو قوه مزبور کاملاً مستقل از یکدیگر هستند و از این رو حکم محصول همکاری آن دو است (A 271, B327). به عقیده کانت، فاهمه داده‌های شهود حسی را بر اساس مفاهیم تألیف می‌کند.

روشن است که کانت تا اینجا معرفت را مستلزم حکم می‌داند. حال این پرسش مطرح می‌شود که وی بر چه اساسی به این نتیجه رسیده است؟ پاسخ این سؤال را باید در برداشتی

که کانت از قوه فاهمه دارد، جستجو کرد. به عقیده کانت، قوه فاهمه دارای یک دسته قوانین است. فاهمه همواره بر طبق این قوانین عمل می‌کند. وی از این قوانین در مجموع تحت عنوان منطق (Logic) یاد می‌کند. اما این منطق اعم از منطق صوری است. این منطق یک منطق استعلایی (Trancsental) یا منطق ناب (Pure) است:

از این رو ما دانش قاعده‌های حسگانی عموماً، یعنی حسیک، را از دانش قاعده‌های فهم عموماً، یعنی منطق، جدا می‌شناسیم. منطق به نوبه خود می‌تواند از دو نگرگاه بررسی شود: یا چونان منطق کاربرد عام فهم، یا به مثابه منطق کاربرد ویژه فهم (A52).

منطق متعالی به بررسی و سنجش مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه می‌پردازد. مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه ابزاری هستند که قوه فاهمه از آنها برای تألیف داده‌های حاصل از قوه حس استفاده می‌کند. بنابراین کانت به این نتیجه می‌رسد که بایستی این اصول و مفاهیم پیشینی را احصاء کرد. به زعم وی تحلیل قوه حکم می‌تواند این اصول و مفاهیم پیشینی را برای ما آشکار سازد. کانت معتقد است که قوه حکم در واقع همان قوه اندیشه است. در عمل تصدیق، شخص با استفاده از مفاهیم فاهمه به معرفت دست می‌یابد:

ولی ما می‌توانیم همه کنش‌های فهم را به داوری‌ها کاهش دهیم، به قسمی که فهم به طور کلی می‌تواند همچون قوه داوری کردن تصویر شود. زیرا برطبق آنچه گفته آمد، فهم قوه اندیشیدن است. اندیشیدن عبارت است از شناختن بوسیله مفهوم‌ها (A 69, B94).

هرچند که کانت معرفت را مستلزم حکم می‌داند و برخلاف اسلاف خود، معرفت را با آگاهی یکی نمی‌داند، در عین حال آگاهی و فعل حکم کردن را معادل یکدیگر می‌داند (Gardner, 2003, xli). بنابراین از یک سو، در باب معرفت‌شناسی کانت این سخن قرین صواب است که وی نیز معرفت را همان آگاهی می‌داند، با این تفاوت که برای او آگاهی با حکم پیوند دارد. از سوی دیگر، نکته کلیدی این است که از نظر کانت، بنیادی‌ترین کارکرد و وظیفه فاهمه، حکم کردن است. حال چگونه باید این دو را با هم جمع کرد؟

پاسخ این در تحلیل ماهیت آگاهی یا وجدان نهفته است. اگر به آثار دکارت و برخی اخلاف او رجوع کنیم، این موضوع آشکار است که هیچ‌کدام از آنها نتوانسته‌اند به اندازه کانت به تحلیل آگاهی بپردازند. نکته مهمی که از تحلیل آگاهی توسط کانت برای ما آشکار می‌شود این است که همه اقسام آگاهی محصول فعل حکم کردن است و از این رو مستلزم مقولات رابطی است. به نظر می‌رسد در نزد فیلسوفان جدید ماقبل کانت، بر خلاف خود کانت و معرفت‌شناسان معاصر، معرفت تا حد زیادی نوعی حالت روان‌شناختی است، یعنی بیشتر آگاهی بی‌واسطه از واقعیات است تا حکم در باب واقعیات.

ویلیام آلستون (William Alston) در یکی از مقالات خود عباراتی از تامس رید (Tomas Reid) نقل می‌کند که نشان دهنده قرابت زیاد نظر وی با نظر کانت است. وی از قول تامس رید این جمله را بیان می‌کند که «هیچ معرفتی بدون حکم ممکن نیست، هرچند که ممکن

است حکمی وجود داشته باشد که فاقد آن درجه از یقینی باشد که معمولاً معرفت می‌نامیم» (Alston, 2004, 40). بنابراین به نظر می‌رسد که تامس رید نیز دوشادوش کانت در این تغییر جهت نقش تعیین‌کننده دارد. آلستون معتقد است، تامس رید تفکیکی را که لاک میان معرفت و حکم قائل شده است، کاملاً رد می‌کند.

ج) ضرورت تمرکز بر معرفت قضیه‌ای

اکنون بر روی این پرسش درنگ می‌کنیم که کدام ضرورت باعث شده است که معرفت‌شناس صرفاً بر معرفت قضیه‌ای متمرکز شود. به نظر می‌رسد که در این باب می‌توان میان دلایل مطرح شده توسط معرفت‌شناسان را در دو قسم دسته‌بندی کرد: (الف) دلایل متافیزیکی و (ب) دلایل مبتنی بر الزام‌های عملی. دلایل متافیزیکی عمدتاً بر ویژگی منحصر به فرد انسان در زمینه حصول معرفت قضیه‌ای تأکید دارند. اما دلایل مبتنی بر الزام‌های عملی بر این نکته تأکید دارند که گریزی از این انتخاب نیست.

ریچارد فیومرتون از جمله معرفت‌شناسانی است که به نحوی به هر دو قسم اشاره کرده است. وی معتقد است که فقط معرفت قضیه‌ای - که در واقع بر برداشت کانتی از معرفت مبتنی است - مورد التفات معرفت‌شناس است. زیرا اولاً به دلیل اینکه مختص آدمی است، از سایر معرفت‌ها بنیادی‌تر است. مثلاً سگ‌ها می‌دانند که چگونه باید شنا بکنند، اما بعید است شناختی از هرگونه حقیقتی که فعالیت‌های آنها را توصیف می‌کند داشته باشند. ثانیاً هنگامی که ما با ادعای شناخت توسط اشخاص دیگر مواجه می‌شویم، بلافاصله از آنها برای ادعایشان طلب دلیل می‌کنیم. طلب دلیل تنها در مورد معرفت قضیه‌ای ممکن است (Fumerton, 2006, 16). دلیل نخست فیومرتون چندان قابل قبول نیست. زیرا امروز بدنبال یافته‌های جدید علوم تجربی، این ایده ارسطویی که فقط انسان واجد قوه تعقل است، و در نتیجه، معرفت قضیه‌ای در انحصار آدمی است، چندان قابل دفاع نیست. برخی از این یافته‌های علمی بسیار روشن و واضح هستند. به عنوان نمونه، می‌توان به قدرت یادگیری برخی حیوانات از جمله طوطی‌ها اشاره کرد. در سال ۲۰۰۷ مرگ یک طوطی سخن‌گو به نام آکس (Alex) در صدر اخبار رسانه‌ها قرار گرفت.^۲ این طوطی سخن‌گو می‌توانست مفاهیم انتزاعی را به خوبی درک کند. آکس قادر بود بیش از پنجاه شیء مختلف را از هم تشخیص دهد و هفت رنگ مختلف و پنج شکل گوناگون را از هم متمایز سازد. او قادر بود تا شش بشمارد. این طوطی حتی می‌توانست مفاهیم «بزرگ‌تر»، «کوچک‌تر»، «مشابه»، «متفاوت» را بفهمد (Pepperberg, 1999, x).

اما دلیل دوم او بسیار مهم و قابل تأمل است. حقیقت این است که رشد علوم، اعم از علوم تجربی و غیرتجربی، در گرو تقابل و تضارب افکار و آراء است. اما چگونه می‌توان بدون قرار دادن ایده‌ها و اندیشه‌ها و باورها در قالب قضایا و صادق و کاذب دانستن آنها، به سنجش اعتبار آنها پرداخت؟ به بیان دیگر، نوعی ضرورت عملی ما را به این سمت سوق می‌دهد که اندیشه‌ها را

در قالب تصدیقات قابل صدق و کذب درآوریم. ایده‌ها و اندیشه‌ها اموری کاملاً درونی هستند که دانش ما در باب ماهیت آنها بسیار ناچیز است. معرفت‌شناسان از ماهیت باور چندان بحث نمی‌کنند. این مسأله در چارچوب فلسفه ذهن قرار می‌گیرد. اما در حوزه اخیر چنان ابهام و اغتشاشی وجود دارد که در حال حاضر انتظار حصول یک توصیف روشن و دقیق از موضع یاد شده انتظار چندان بجایی به نظر نمی‌رسد. بنابراین معرفت‌شناسان عموماً به بیان این نکته بسنده می‌کنند که باورها در قالب قضایا و جملات تحقق می‌یابند و از این طریق قابل بررسی هستند.

اکنون به موضوع اصلی برمی‌گردیم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که برای سنجش افکار و قضایا بیش از همه به چه چیزی نیاز داریم؟ آیا می‌توان بدون دلیل و توجیه به سنجش اعتبار ایده‌ها و اندیشه‌ها مبادرت ورزید؟

شاید دلیل اینکه در نزد دکارت معرفت شهودی مثل اعلای معرفت به شمار می‌آید این است که نظام فلسفی او، دست‌کم آنگونه که در تأملات منعکس می‌شود، نوعی حدیث نفس است. دکارت در این موضع چندان دغدغه تضارب آرا و سنجش اعتبار آنها را ندارد.

گفتیم که مطابق تحلیل سنتی، معرفت مستلزم صدور حکم است. صدور حکم در باب قضایا انجام می‌گیرد. بنا به نظر برخی معرفت‌شناسان، قضایا نیز تحقق اندیشه‌ها و محتوای ذهنی اشخاص هستند. اندیشه‌های یاد شده در واقع باورهایی هستند که دارای دو مشخصه مهم دیگر نیز هستند: صادق بودن و موجه بودن. واضح است که سنجش اعتبار ایده‌ها و اندیشه‌ها ما را ملزم می‌سازد که اولاً صادق بودن و کاذب بودن آنها را مورد توجه قرار دهیم و ثانیاً برای صادق و کاذب دانستن آنها مبنا و بنیادی داشته باشیم. اما اکنون این پرسش مطرح است که از میان سه مولفه باور، صدق و توجیه، کدام یک بیش از همه مورد توجه معرفت‌شناس قرار دارد؟ به عقیده معرفت‌شناسان، از میان سه مؤلفه شناخت، فقط مؤلفه توجیه یک مفهوم کاملاً معرفت‌شناختی است. مؤلفه باور عمدتاً یک مفهوم روانشناختی، و مؤلفه صدق بیشتر یک مفهوم معناشناختی - متافیزیکی است (kim, 1994, 34-5).

بین مؤلفه توجیه و اصل صدور حکم پیوندی محکم برقرار است. هنگامی که ما در باب موضوعی حکمی صادر می‌کنیم، بلافاصله با طلب دلیل از سوی مخاطب مواجه می‌شویم، حتی اگر مخاطب حکم و صادرکننده حکم یک شخص باشد. حتی در زندگی روزمره نیز چنین است. افراد معمولاً احکام را بر اساس دلایلی که له آنها ارائه می‌شود لحاظ می‌کنند. فرض کنید شخصی به شما می‌گوید رأس ساعت ۱۲ امشب شهاب سنگی به زمین برخورد خواهد کرد و زمین کلاً نابود خواهد شد. به احتمال بسیار زیاد عکس‌العملی که شما بلافاصله در مقابل این سخن نشان خواهید داد طرح این پرسش خواهد بود: «از کجا می‌دانی؟» اگر وی، مثلاً پاسخ دهد که در خواب دیده است یا به او الهام شده است و یا اینکه یک پیشگوی خبره و یا یک اختربین این موضوع را اعلام کرده است، بدون شک حکم او را بی‌اعتبار خواهید دانست. اما اگر

دلیل خود را مثلاً، گواهی متخصصان اختر فیزیک اعلام کند، طبیعتاً در صدد برخورد خواهید آمد تا در این باب بیشتر تحقیق کنید.

در حوالی دهه شصت قرن بیستم و بلافاصله بعد از طرح مسائل گتیه و مسائل مشابه، برخی از معرفت‌شناسان در یک عکس‌العمل رادیکال، اساساً در تعریف معرفت به باور صادق موجه چون و چرا کردند. این دسته از معرفت‌شناسان مدعی بودند که باید تعریف کاملاً جدیدی از معرفت به دست داد و یا دست‌کم به جای مؤلفه توجیه، مؤلفه یا مؤلفه‌های دیگری را مطرح کرد تا بتوان به مسائل گتیه پاسخ گفت. اما این واکنش افراطی به مرور زمان تا حد زیادی تعدیل شد. هر مؤلفه دیگری که این دسته از معرفت‌شناسان معرفی می‌کردند، به یکی از این دو سرنوشت دچار می‌شدند: یا همانند مولفه سنتی توجیه با سلسله‌ای از نقایص مواجه می‌شدند و در مقابل پاره‌ای مثال‌های نقض از کارآمدی لازم برخوردار نبودند و یا اینکه در تحلیل نهایی به همان مولفه سنتی توجیه می‌رسیدند. در نتیجه بسیاری از معرفت‌شناسان به این نتیجه رسیدند که به جای اینکه مؤلفه توجیه را از بیخ و بن برکنند، تعریف دیگری از خود مولفه توجیه بدست دهند. در این میان دو رهیافت کلی کاملاً متفاوت اتخاذ شد. تعریف جدیدی که برخی از معرفت‌شناسان از توجیه ارائه دادند، تا حد زیادی با تعریف سنتی مطابقت داشت. این دسته از معرفت‌شناسان صرفاً به پیرایش تعریف سنتی اکتفاء کردند. از جمله این معرفت‌شناسان می‌توان به لورنس بونجور، کیت لور، و ریچارد فیومرتون اشاره کرد. اما بخش دیگری از معرفت‌شناسان توجیه را بر یکدسته پیش‌فرض‌های کاملاً متفاوت بنا کردند. در واقع مناقشه معروف درونی‌گرایی [=درون‌گرایی] (Internalism) و برون‌گرایی [=برون‌گرایی] (Externalism) از همین جا ناشی می‌شود. دسته نخست معمولاً در جرگه درونی‌گرایان قرار می‌گیرند و دسته دوم نحله برون‌گرایان را تشکیل می‌دهند. درونی‌گرایی دیدگاهی است ریشه‌دار در باب ماهیت توجیه معرفتی مبنی بر اینکه توجیه امری است کاملاً درونی نسبت به فاعل شناسا، به طوری که هیچ امر خارجی در قوام بخشیدن به آن نقش ندارد. به بیان دیگر، توجیه از سنخ دلیل عقلانی است. اما برون‌گرایی توجیه معرفتی را، محصول ارتباط میان درون و بیرون می‌داند. روشن است که در اینجا مراد از درون، ذهن فاعل شناسا است.

در عین حال برخی از معرفت‌شناسان نیز بودند که یک راه میانه در پیش گرفتند. به نظر می‌رسد، آلوین پلانتینگا و ویلیام آلستون از رهسپاران این راه میانه باشند. اما نباید از این نکته مهم چشم‌پوشی کرد که در میان بزرگان معرفت‌شناسی معاصر، هستند کسانی که هرگز از نفی مؤلفه توجیه منصرف نشدند. شاخص‌ترین چهره این جریان کوااین است. وی به طور کلی توجیه را به عنوان مؤلفه ضروری معرفت رد می‌کند.

اما جالب آنکه برون‌گرایی از نظر تأکید بر مودی به صدق بودن در راستای معرفت‌شناسی قرون و ۱۷ و ۱۸ است (2004, 76). اگر چه بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر از اصل مودی به صدق بودن غفلت ورزیده‌اند و حتی فراتر از آن ادعا کرده‌اند که «هیچ پیوند مفهومی میان

توجیه و صدق وجود ندارد» (1989, P76) و یا گفته‌اند که صدق پیش شرط معقولیت معرفتی نیست. این حقیقت تاریخی قابل کتمان نیست که معرفت‌شناسی قرن ۱۷ و ۱۸ از حیث تأکید بر اصل هدایت به سمت صدق برون‌گرایانه است و در عین حال از حیث تأکید بر دسترسی دورنی‌گرایانه به شمار می‌آید.

اگر مسأله اخیر را با بحث قبلی در کنار هم قرار دهیم، نکته مهمی آشکار می‌شود. هرچند که معرفت‌شناسان برون‌گرای معاصر از حیث تأکید بر اصل مؤدی به صدق بودن در توافق با معرفت‌شناسان دوران جدید، نظیر دکارت و لاک قرار دارند، اغلب آنها بر خلاف فلاسفه قرن ۱۷ و ۱۸ همچنان توجیه و حکم را لازمه معرفت‌شناسی می‌دانند. به بیان دیگر، اینان تلاش می‌کنند تا اصل مودی به صدق بودن را با مؤلفه توجیه و حکم جمع کنند.

ج) نقایص معرفت قضیه‌ای

از آنچه بیان شد، چنین استنباط می‌شود که گریزی از تمسک بر معرفت قضیه‌ای وجود ندارد. اگرچه تا حد زیادی چنین است، در عین حال معرفت قضیه‌ای به واسطه التزام و پیوندش با مقوله حکم، پاره‌ای محدودیت‌ها و نقایص را در پی دارد. مهم‌ترین ایراد این است که بسیار اتفاق می‌افتد که شخص حکم می‌کند که P، اما عملاً نسبت به آن باور ندارد.

مثلاً هستند کسانی که برای دانستن اتفاقات آینده دست به دامن پیشگویان و فالگیران می‌شوند. این افراد معمولاً از مراجعات مکرر خود نتیجه چندان‌ی اخذ نمی‌کنند. گاهی اتفاق افتاده است که شخص از ده بار مراجعه به فالگیران، حتی یکبار هم به نتیجه مطلوب نمی‌رسد و حتی این حکم را بر می‌سازند که من می‌دانم که رجوع به فالگیر نتیجه‌بخش نیست، اما به طور شهودی نسبت به این موضوع معرفت ندارند. مسأله را اندکی تغییر می‌دهیم و به صورت کلی‌تر مطرح می‌کنیم. افراد بسیاری وجود دارند که با وجود مهیا بودن شرایط حصول علم نسبت به قضیه P، به دلیل تعصبی که به نقیض P دارند، نسبت به P باور ندارند. به بیان دیگر، ممکن است دو شخص S و S' در شرایط یکسانی برای معرفت داشتن نسبت به P قرار داشته باشند. S چنین معرفتی حاصل می‌کند، اما S' با وجود اینکه نسبت به صدق P حکم می‌کند، اما به طور شهودی نسبت به آن باور ندارد. اساساً در میان توده مردم تا زمانی که معرفت نسبت به موضوعی به مرتبه شهودی نرسد، از وثاقت لازم برخوردار نیست.

شاید اعتراض شود که چنین افرادی در اقلیت هستند. اما در پاسخ باید گفت که، اولاً، این افراد در اقلیت نیستند و در مقابل بخش قابل توجهی از افراد جامعه به پیش‌گویی باور دارند. ثانیاً این موضوع تنها در اعتماد به فالگیری خلاصه نمی‌شود. اموری از قبیل عناد، تعصب، غرور و تواضع علمی و نظیر آنها نیز ما را با چنین معضل پیچیده‌ای مواجه می‌سازند. اگر عناد و تعصب و ایمان و نظیر آنها را در کنار اعتقاد به فالگیری قرار دهیم خواهیم دید که غالب افراد جامعه به نحوی به یکی از این شیوه‌ها خو گرفته‌اند. در نتیجه می‌توان به جرأت ادعا کرد که

حصول معرفت قضیه‌ای لزوماً این اقناع روانی را در شخص به وجود نمی‌آورد که وی واجد معرفت است.

افزون بر این، شدت شیوع و رواج این موضوع در جوامع گوناگون متفاوت است. مثلاً معرفت‌شناسی که در یک کشور آفریقایی زاده شده و در آنجا زندگی می‌کند این موضوع را بهتر از معرفت‌شناسی درک می‌کند که پرورش یافته شهری در حوزه اسکانیدیناوی است. البته وقتی که به جنبه شهودی معرفت بها می‌دهیم، در واقع پای حالات روانشناختی افراد نیز به مقوله معرفت گشوده می‌شود. ممکن است اعتراض شود که تا کنون هیچ فیلسوف و معرفت‌شناسی شهود عقلانی را واجد خصیصه روانشناختی ندانسته است. شاید تاکنون آشکارا چنین ادعایی مطرح نشده است، اما از این واقعیت نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که در سال‌های اخیر معرفت‌شناسی تا حدودی به سمت تبدیل شدن به یک دانش میان‌رشته‌ای پیش رفته است و یا دست کم پاره‌ای از معرفت‌شناسان چنین معتقداند. حتی فراتر از این، همان‌گونه که پیش از این به طور گذار اشاره شد، آن قسم معرفت شهودی که دکارت و پیروان او از آن دفاع می‌کنند از جنبه‌های روانشناختی کاملاً تهی نیست.

اکنون این نکته تا حدودی آشکار شده است که از زمان افلاطون تا دوران معاصر در باب ماهیت معرفت اتفاق نظر وجود نداشته است. اندکی موشکافی ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که حتی نسبت دادن ایده باور صادق موجه به افلاطون خالی از اشکال نیست. هرچند که افلاطون در رساله مزبور از زبان سقراط تعریف معرفت به باور صادق موجه را مطرح می‌کند، اما این تعریف را مورد نقادی قرار می‌دهد و نهایتاً نظر قاطعی در باب صحت آن ابراز نمی‌کند. حقیقت آن است که نظر واقعی افلاطون در باب ماهیت معرفت با نظریه مثل او مرتبط است. بر این اساس، نظر قاطع وی در این باب را باید در نامه هفتم جستجو کرد. وی در آنجا معرفت را واجد پنج مرحله می‌داند و از میان آنها، فقط مرحله پنجم را معرفت حقیقی می‌داند. مرحله اول، نام یک چیز است. پس از آن، تعریف آن. در مرحله سوم شکل و تصویری است که از آن چیز توسط حواس درک می‌شود. در مرحله چهارم شناسایی علمی و درک حقیقت اشیاء به وسیله عقل متفکر انجام می‌پذیرد. نهایتاً شناخت مثال اشیاء است. بنابراین در افلاطون نیز همانند دکارت نوعی آگاهی شهودی مشخصه اصلی معرفت است (۳۴۲a).

نتیجه

نتیجه‌ای که می‌توان از مباحث اخیر اخذ کرد این است که اولاً، انحصار شناخت در معرفت قضیه‌ای امری نیست که در کل تاریخ فلسفه غرب پیوسته غلبه داشته باشد؛ و دست‌کم در برخی مقاطع می‌توان عدول از این اصل را به راحتی نشان داد. ثانیاً، معرفت قضیه‌ای به واسطه دارا بودن مؤلفه «حکم» امکان سنجش و نقد محتوای خود را فراهم می‌سازد. از این حیث، اساساً گریزی از معرفت قضیه‌ای، به ویژه در ساحت علم، نیست و بنابراین خللی در این ایده راه ندارد که فقط این قسم معرفت است که از منظر معرفت‌شناسی واجد اهمیت است. اما از سوی

دیگر، موارد بسیاری را می‌توان نشان داد که عدم تمسک به معرفت شهودی و محدود ساختن خود در معرفت قضیه‌ای ما را با دشواری‌های رفع ناشدنی مواجه می‌سازد. نهایتاً از بحث مختصر اخیر در باب نسبت میان حکم و توجیه، چنین برمی‌آید که اساساً توجیه در باب معرفت قضیه‌ای، معرفتی که در واقع عبارت است از حکم، مطرح است. حکم امری است کاملاً متمایز از توجیه. در واقع هر حکمی که قرار است به معرفت قضیه‌ای تبدیل شود نیازمند توجیه است. اما اگر معرفت را از سنخ نوعی شهود عقلانی بدانیم، از آنجا که اساساً حکم و یا تصدیقی در کار نخواهد بود، طبیعتاً توجیه نیز به عنوان شرط لازم معرفت تلقی نخواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- از این رو می‌گوییم غیرقطعی که افلاطون نظر قطعی و اصلی خود در باب ماهیت شناخت را در نامه هفتم به طور مفصل بازگو می‌کند.
- ۲- در ایران نیز روزنامه اطلاعات مقارن با مرگ آکس مطالبی را منتشر کرد.

منابع

الف) منابع فارسی

- افلاطون. (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، جلد ۳ ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۵)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۶ a)، قواعد هدایت ذهن، در فلسفه دکارت، صانعی دره‌بیدی، منوچهر، تهران، صص ۸۹-۱۹۱.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۶ b)، اصول فلسفه، در فلسفه دکارت، صانعی دره‌بیدی، منوچهر، تهران، صص ۱۹۵-۳۱۲.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضل‌ی، تهران، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، سروش و علمی فرهنگی.
- ادیب سلطانی، میر شمس‌الدین. (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، تهران، امیرکبیر.

ب) منابع انگلیسی

- Alston. Willam (2004), "The Challenge of Externalism", in: *The Externalist Challenge*, Edited by R. Schantz, Walter de Gruyter: pp 37-52.
- Chisholm, Roderick (1989), *Theory of Knowledge*, 2nd eds. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Gardner, Sebastian, (2003), "introduction", in: smith, norman Kemp, *a Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Palgrave
- Fumerton, Richard (2006), *Epistemology*, Blackwell.
- Lock, John (1986), *An Essay Concerning Human Understanding*, edited I.A St. John, London.
- Pepperberg (1999), Irene Maxine, *The Alex Studies*, Harvard University Press.
- Kim, Jaegwon (1994), "What is Naturalized Epistemology?", in: *Naturalizing Epistemology*, Edited by Hillary Kornblith: pp 33-56.