

معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی)

درس‌گفتارهای استاد مصطفی ملکیان

فهرست مطالب

۲	فصل اول
۳	معرفی برخی منابع در باب معرفت‌شناسی
۴	معرفت‌شناسی در سنت فلسفی اسلام
۵	اصطلاح علم «معرفت‌شناسی»
۵	تعریف «معرفت»
۶	موارد استعمال لفظ «معرفت»
۷	بحث شکاکیت
۹	تفکیک و دسته‌بندی شکاکان به لحاظ مدعا
۱۰	تقسیم‌بندی مباحث معرفت‌شناسی به ده بخش کلی
۱۰	بخش اول: طبیعت و ماهیت علم
۱۱	توضیحاتی در باب منابعی که معرفی می‌شوند
۱۲	بخش دوم: میل و قدرت بشر برای کسب علم
۱۲	۲- الف: میل طبیعی بشر برای کسب علم
۱۳	۲- ب: قدرت طبیعی بشر برای کسب علم
۱۴	بخش سوم: اصول، مبادی یا مبانی (تصویری و تصدیقی) علم
۱۵	بخش چهارم: ارتباط علم با سایر احوال نفسانی انسان
۱۵	۴- الف: ارتباط علم با حقیقت (تفاوت علم با خطا و جهل)
۱۶	۴- ب: تفاوت میان علم و رأی
۱۶	۴- ج: تفاوت میان علم و تخیل
۱۷	۴- د: ارتباط میان علم و عشق
۱۷	بخش پنجم: وسعت یا حدود علم بشری
۱۷	۵- الف: تفاوت میان امر دانستنی، نادانستنی و نادانسته
۱۸	۵- الف - ۱: بحث «خدا»
۱۹	۵- الف - ۲: امور مادی و غیرمادی
۲۰	۵- الف - ۳: علت و جوهر
۲۰	۵- الف - ۴: امور نامحدود (غیرشخصی) و امور محدود (شخصی)
۲۰	۵- الف - ۵: گذشته و آینده
۲۱	۵- الف - ۶: علم به نفس (خود)
۲۳	۵- ب: تفاوت میان آنچه فی‌نفسه دانستنی‌تر است و آنچه برای ما دانستنی‌تر است
۲۳	۵- ج: جزمیت، شکاکیت و نقادیت معرفت بشری
۲۵	۵- د: روش شک عام به عنوان مقدمه‌ای برای کسب علم

۲۵	۵-۵: علم به علم:
۲۶	بخش ششم: انواع علم:
۲۶	۶-الف: تنوع علم بر طبق تنوع متعلقات علم
۲۶	۶-الف-۱: تفکیک میان علم به وجود و علم به ضرورت
۲۷	۶-الف-۲: تفکیک میان علم به طبایع و یا انواع و علم به افراد
۲۷	۶-الف-۳: تفکیک میان علم به عالم خارج از نفس و علم به عالم نفس
۲۸	۶-الف-۴: تفکیک میان علم به امر بودی و علم به امر نمودی
۲۸	۶-ب: تقسیم‌بندی علوم بر اساس قوایی که دست‌اندرکار علوم هستند
۲۸	۶-ب-۱: معرفت حسی
۲۹	۶-ب-۲: حافظه
۲۹	۶-ب-۳: معرفت عقلی
۳۰	۶-ب-۴: ارتباط علم با «فهم»، «حکم» و «استدلال»
۳۰	۶-ج: طبقه‌بندی علوم بر اساس روشهای کسب علم
۳۰	۶-ج-۱: مقایسه میان روش حصولی و روش حضوری
۳۰	۶-ج-۲: تفاوت میان احکام با واسطه و احکام بی‌واسطه (استدلال مباشر و غیرمباشر)
۳۱	۶-ج-۳: نظریه علم به عنوان استدکار (نظریه افلاطون)
۳۱	۶-ج-۴: تفاوت میان علم پیشین و علم پسین و اینکه متعلق هر کدام چیست؟
۳۳	۶-ج-۵: تفاوت میان علم طبیعی و علم فوق‌طبیعی
۳۵	۶-د: طبقه‌بندی علوم بر اساس درجات علم (شک، ظن و یقین)
۳۵	۶-د-۱: تفاوت میان علم یقینی و علم احتمالی
۳۵	۶-د-۲: انواع یقین و درجات احتمال
۳۵	۶-د-۳: تفاوت میان علم کافی و ناکافی و نیز علم ناقص و کامل
۳۵	۶-ه: طبقه‌بندی علوم بر اساس غرض و غایت علوم
۳۵	۶-ه-۱: تفاوت میان علم نظری و علم عملی
۳۶	۶-ه-۲: انواع علوم عملی و تفاوت کاربرد علم در اخلاق و در تکنولوژی
۳۶	بخش هفتم: مقایسه میان علوم بشری و سایر علوم (غیربشری)
۳۶	۷-الف: مقایسه میان علم بشری و علم الهی
۳۷	۷-ب: مقایسه میان علم بشری و علم ملکی (ملانکه)
۳۷	۷-ج: مقایسه میان علم در زندگی این جهانی و علم در زندگی آن جهانی
۳۷	۷-د: مقایسه میان علم بشری و علم بهائم
۳۸	بخش هشتم: کاربرد و ارزش علم
۳۸	۸-الف: کاربرد فنی و تکنولوژیک علم

- ۳۸ ۸- الف - ۱: کاربرد فنی علم در قلمرو تولید (تکنولوژی) و هنر
- ۳۸ ۸- ب: کاربرد اخلاقی علم
- ۳۸ ۸- ب - ۱: تعلق علم به خیر و شر یا فضیلت و رذیلت چگونه است؟
- ۳۹ ۸- ب - ۲: علم به عنوان یکی از شروط اختیاری بودن افعال انسان
- ۳۹ ۸- ب - ۳: تعلق علم به مصلحت چگونه است؟
- ۳۹ ۸- ب - ۴: آیا داشتن و طلب علم لذت بخش است؟
- ۴۰ ۸- ج: کاربرد سیاسی علم (کاربرد علم در تدبیر و اداره جامعه)
- ۴۰ **بخش نهم: انتقال علم و نحوه آن**
- ۴۰ ۹- الف: وسایل و روشهای انتقال علم
- ۴۰ ۹- ب: ارزش انتقال و نشر علم
- ۴۰ **بخش دهم: رشد علم بشری**

۴۱ شکاکیت

- ۴۱ تقسیم‌بندی شکاکان به سه دسته
- ۴۴ سه تفکیک در بحث شکاکیت
- ۴۴ ۱- تفکیک بین شکاکیت کلی و شکاکیت جزئی (تقسیم‌بندی شکاکان به لحاظ مدعا)
- ۴۶ ۲- تفکیک بین «علم» و «یقین موجه»
- ۴۶ ۳- تفکیک بین «علم» و «فهم»

۴۹ استدلالهای شکاکان

- ۴۹ استدلال اول شکاکان: استدلال از راه خطا
- ۵۵ خلاصه استدلال از راه خطا
- ۵۸ استدلال دوم شکاکان: استدلال از راه خواب
- ۵۸ تقریر سوفیستهای یونان قدیم
- ۵۸ تقریر دکارت در شکک دستوری مطرح شده توسط او
- ۶۰ مراحل دوازده گانه شکک دستوری دکارت
- ۶۸ اشکالات شکک دستوری دکارت
- ۶۸ اشکال آقای جرج ادوارد مور شکک دستوری دکارت
- ۷۱ بازخوانی استدلال دوم شکاکان: استدلال از راه خواب
- ۷۱ تقریر سوفیستهای یونان قدیم
- ۷۳ تقریر دکارت در شکک دستوری مطرح شده توسط او
- ۷۴ آشنایی و اقتباس دکارت از ابو حامد محمد غزالی
- ۷۵ خلاصه استدلال از راه خواب
- ۷۵ استدلال سوم شکاکان: استدلال دیوید هیوم بر شکاکیت

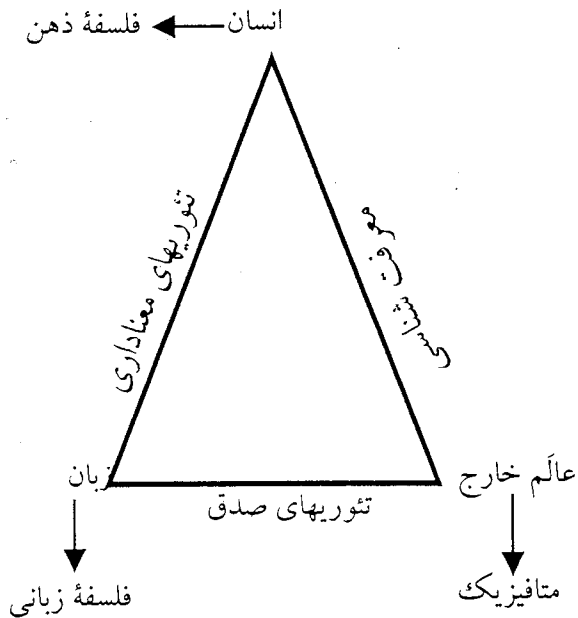
۸۱	تقسیم‌بندی هیوم از قضایا: تقسیم قضایا به تحلیلی و تجربی
۸۲	اشکال کانت به تقسیم‌بندی هیوم از قضایا
۸۸	نتیجه استدلال هیوم بر شکاکیت
۹۱	استدلال چهارم شکاکان: استدلال مغز در لوله آزمایشگاه (مخ در خمره)
۹۲	اصل «ماندن در محدوده استلزامات معلومه»
۹۴	خلاصه استدلال مغز در لوله آزمایشگاه
۹۵	برخی دیگر از استدلالهای شکاکان
۹۵	دلیل اول:
۹۸	دلیل دوم: استدلال منسوب به کانت
۱۰۰	نحوه مواجهه با استدلالهای شکاکان
۱۰۷	راه اول برای رسیدن از «شک ندارم که P» به خود P
۱۰۷	سه مشکل در راه ابتدای علوم حصولی بر علوم حضوری
۱۱۱	راه دوم برای رسیدن از «شک ندارم که P» به خود P
۱۱۱	تعریف صدق
۱۱۲	ملاک صدق
۱۱۳	راه سوم برای رسیدن از «شک ندارم که P» به خود P
۱۱۵	چرا ما دغدغه «مطابقت با واقع» داریم؟ «مطابقت با واقع» در مقام عمل برای ما بی‌فایده است
۱۱۵	آیا در مقام نظر می‌توان به معرفت دست یافت؟
۱۱۶	مباحث مطرح پس از رد شکاکیت
۱۱۶	رابطه بین علوم تصویری و علوم تصدیقی
۱۱۶	مکتب تجربه‌گرایان افراطی
۱۱۷	بحث «ذاتی و عرضی» و «جوهر و عرض»
۱۲۴	تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و تقسیمات آنها (اصالت تجربه و اصالت عقل)
۱۲۶	راه‌حل نزاع بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان
۱۲۷	قضایا و تعریف آنها
۱۲۷	تعریف اول: تعریف کانت
۱۲۸	تعریف دوم
۱۲۹	تعریف سوم
۱۳۰	قضایای این‌همانی
۱۳۱	قضایای مرکبه (ترکیبی) و انواع آنها
۱۳۱	۱- قضایای فرضی
۱۳۲	۲- قضایای دارای ترکیب عطفی
۱۳۲	۳- قضایای دارای ترکیب فصلی

۱۳۲	۴- قضایای شامل بدیل‌ها
۱۳۳	مفاد قضایای فرضی: صدق قضایای فرضی به چیست؟
۱۳۴	مفاد قضایای عطفی: صدق قضایای عطفی به چیست؟
۱۳۴	مفاد قضایای فصلی: صدق قضایای فصلی به چیست؟
۱۳۴	مفاد قضایای شامل بدیل: صدق قضایای شامل بدیل به چیست؟
۱۴۲	قول لایب‌نیتس: «همه قضایا تحلیلی هستند»
—	بحث فویرباخ درباره «معرفت ما به جوهر» در تأیید دیدگاه لایب‌نیتس و مباحثی
۱۴۴	از فلسفه دین
۱۵۳	اشکال وارد بر دیدگاه فویرباخ
۱۶۲	سه نوع تعریف و مفهوم
۱۶۲	تعریف و مفهوم ذهنی
۱۶۴	تعریف و مفهوم عینی
۱۶۵	تعریف و مفهوم قراردادی
۱۶۹	فصل دوم
۱۷۰	مقدمه
۱۷۰	دیدگاه‌های مختلف در مورد زیربنای معرفتی بشر
۱۷۰	۱- مبنای گروهی
۱۷۱	۱- الف: مبنای گروهی سنتی
۱۷۵	استدلالاتی اقامه شده در تأیید دیدگاه مبنای گروهی سنتی
۱۷۶	استدلال لوییس بر مبنای گروهی سنتی (استدلال احتمال و یقین)
۱۸۰	استدلال از راه تسلسل بر مبنای گروهی سنتی
۱۸۶	ترکیب استدلال احتمال و یقین با استدلال از راه تسلسل
۱۸۸	استدلال برتراند راسل بر مبنای گروهی سنتی
۲۰۹	نقد و بررسی دیدگاه راسل در مورد مبنای گروهی سنتی
۲۰۹	سه نکته (اشکال) درباره دیدگاه راسل

بنای خالق عقل

سخن ویراستار:

می‌توان گفت در طول تاریخ فلسفه ما با یک مثلث از «انسان» (Human)، «عالم خارج» (External World) و «زبان» (Language) مواجه بوده‌ایم، رابطه «انسان» با «زبان» ما را با بحث «تئوریهای معناداری» (Theories of Meaning) آشنا می‌سازد، رابطه «زبان» با «عالم خارج» ما را با «تئوریهای صدق» (Theories of Truths) مرتبط می‌کند و بالأخره رابطه «انسان» با «عالم خارج» شکل‌دهنده مباحث «معرفت‌شناسی» (Epistemology) می‌شود.



در اینجا مقصود از «انسان»، «شخص دارای ذهن (Mind) و متکلم» است و لذا ما از «ذهن انسان» به «فلسفه ذهن» (Philosophy of Mind) راه می‌یابیم؛ بحث فلسفی درباره «زبان»، «فلسفه زبانی» (Linguistic Philosophy) را در اختیار ما می‌گذارد و «عالم خارج» ایجادگر مباحث «متافیزیک» (Metaphysics) می‌باشد.

در طول تاریخ فلسفه همواره یکی از این سه شاخه (فلسفه ذهن، فلسفه زبانی و متافیزیک) اهمیت بیشتری یافته و به اضلاع دیگر شکل و جهت بخشیده است؛ در دوران اولیه تاریخ فلسفه آن چیزی که اهمیت بیشتری داشته «عالم خارج» و به دنبال آن مباحث «متافیزیک» بوده است، سپس در دوران ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) (۱۷۲۴-۱۸۰۴) «فلسفه ذهن» اهمیت می‌یابد؛ در زمان لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) (۱۸۸۹-۱۹۵۱) وی با بیان این مطلب که «زبان تصویر حقیقت است» یعنی ساختار زبان بیانگر ساختار جهان است، می‌خواهد به این نتیجه برسد که «ما می‌توانیم با فهم زبان، مشکلات فلسفی را حل کنیم و یا از بروز آنها جلوگیری کنیم» و به این ترتیب او «فلسفه زبانی» را در نقطه ثقل مباحث فلسفی قرار می‌دهد و سرانجام در دوران معاصر این «ذهن انسان» و به دنبال آن «فلسفه ذهن» است که بار دیگر اهمیت وافر یافته و با توجه به مباحث مربوط به «هوش مصنوعی» (Artificial Intelligence)، «رایانه» (Computer) و «داده‌شناسی» یا «انفورماتیک» (Informatics) با رویکرد جدیدتری در کانون توجهات فلسفی قرار گرفته است.

اما آنچه پیش رو دارید مجموعه درس‌گفتارهای استاد فرهیخته جناب آقای مصطفی ملکیان می‌باشد که در سال ۱۳۷۱ تقریر گردیده است و مشتمل بر برخی مباحث فلسفی فوق‌الذکر بطور عام و مباحث «معرفت‌شناسی»

بطور خاص می‌باشد، اما از آنجایی که جزوه مذکور بصورت دست‌نویس، بدون ویرایش و بصورت محاوره‌ای در اختیار دانشجویان و پژوهشگران بوده است و در اغلب موارد فاقد معادل‌های انگلیسی اصطلاحات و اعلام، تیربندی و پاراگراف‌بندی انتظام‌یافته و ارجاعات لازم بوده است، لذا به پیشنهاد برخی دوستان و با مساعدت معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق علیه السلام بر آن شدیم تا این جزوه را بصورتی مطلوب آماده ساخته و در اختیار علاقه‌مندان به این مباحث قرار دهیم؛ امید که مقبول افتد.

عبّاس خسروی فارسانی

تابستان ۱۳۸۰

فصل اوّل

معرفی برخی منابع در باب معرفت‌شناسی:

بحثی که در پیش خواهیم داشت در باب «معرفت‌شناسی» است. در ابتدا باید گفت که در زبان فارسی کتاب مستقلی در باب معرفت‌شناسی تألیف یا ترجمه نشده است، ولی برای آشنایی با مباحث معرفت‌شناسی می‌توان به آثار زیر که بخشهایی از آنها (و نه الزاماً کل کتاب) به معرفت‌شناسی می‌پردازد، رجوع کرد:

- «مقدمه‌ای بر فلسفه» نوشته اوزالد کولپه، ترجمه آقای احمد آرام؛ این کتاب با این که مختصر است ولی بسیار دقیق است.
- «فلسفه عمومی» یا «مابعدالطبیعه» نوشته پل فولکیه ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی که اغلب مباحث آن در باب معرفت‌شناسی است.
- «فلسفه یا پژوهش حقیقت» که مجموعه مقالاتی است از اساتید فلسفه انگلستان، با ویراستاری پروفیسور لوین، ترجمه آقای دکتر سید جلال الدین مجتبی (که بحثی در باب معرفت‌شناسی دارد).
- «کلیات فلسفه» نوشته ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه آقای دکتر سید جلال الدین مجتبی از انتشارات دانشگاه تهران؛ که یک فصل درباره معرفت‌شناسی دارد و ریچارد تحقیق فراوان درباره شکاکیت دارد.
- «درآمدی بر فلسفه» نوشته جاستوس باکلر و جان هومن رندال ترجمه امیرجلال الدین اعلم از انتشارات سروش.
- «مقدمه‌ای بر فلسفه» نوشته بوخسکی (منطق‌دان معروف)، ترجمه محمد رضا باطنی که دو فصل آن در باب معرفت‌شناسی است.
- «مسائل و نظریات فلسفه» نوشته آژدوگیویچ، ترجمه منوچهر بزرگمهر (با اینکه مختصر است، ولی بسیار کتاب خوبی است) و قریب به یک‌سوم آن درباره معرفت‌شناسی است.
- «حدسها و ابطالها» با عنوان فرعی «رشد شناخت علمی» نوشته کارل پوپر (K. Popper) ترجمه آقای احمد آرام (کل این کتاب درباره معرفت‌شناسی است).
- «مجموعه آثار فلسفی» برتراند راسل (Bertrand Russell) (۱۸۷۲-۱۹۷۰) که به فارسی ترجمه شده که عموماً مباحث معرفت‌شناسی آن بیشتر از مابعدالطبیعه است. در این میان:

الف - «تخلیل ذهن» راسل ترجمه منوچهر بزرگمهر.

ب - «مسائل فلسفه» راسل ترجمه منوچهر بزرگمهر.

ج - «جستارهای فلسفی» راسل ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی.

د - «تاریخ فلسفه غرب» راسل ترجمه آقای نجف دریابندی.

– می‌توان گفت هیچ‌کدام از مباحث کتاب «عرفان و فلسفه»، دربارهٔ معرفت‌شناسی نیست، لکن تمام نوشته‌های فلسفی راسل رویکردی معرفت‌شناسانه دارد.

راسل تأثیر زیادی در معرفت‌شناسی گذاشت، خصوصاً در بحث «تئوریهای صدق» که وی نظریهٔ قدما (نظریهٔ مطابقت) را زنده کرد؛ در دو قرن اخیر اشکالاتی بر نظریهٔ قدما وارد شد، از آن جمله گفتند که صدق، وصف قضیه است، اما نه قضیه در ارتباط با محکمی خودش، بلکه وصف قضیه در افادهٔ عملی... و کسانی هم گفتند صدق وصف قضیه است، لکن از جهت اجماع - عموم اهل آن علم - کسانی هم گفتند صدق وصف قضیه‌ای است که با سایر قضایای مرتکزه در ذهن سازگاری داشته باشد (تئوری انسجام) (Coherentism) و به این ترتیب در باب تئوریهای صدق، بالغ بر هفت نظریه ارائه شد. در ابتدای قرن بیستم تلقی عموم فیلسوفان این بود که تعریف قدما یعنی: «صدق مطابقت با واقع است» (نظریهٔ مطابقت)، اساساً از همه تعریفهای دیگر غیرقابل قبول‌تر است و باید به یکی از شقوق بدیل رجوع کرد. اهمیت راسل در این است که نشان داد نظریهٔ قدما در باب صدق (نظریهٔ مطابقت) از تمام تعاریف دیگر، کم‌اشکالتر است.

کتاب «علم ما به عالم خارج» راسل کتاب خوبی است، ولی مترجم در ترجمهٔ کتاب کار ناصحیحی کرده و اصطلاح بکری که مُبدع آن راسل بوده را طبق اصطلاحات رایج ما جای‌گذاری کرده است و لذا کسی که این کتاب را می‌خواند، فکر می‌کند راسل نظریات جدیدی ارائه نکرده، و از این جهت معرفی نکرده‌ام، ولی اساساً بحث این کتاب در باب معرفت‌شناسی است.

به زبان انگلیسی کتب فراوانی در باب معرفت‌شناسی نوشته شده، از جمله:

1- *Theory of Knowledge*: Roderick Chisolm¹

2- *An Introduction To Contemporary Epistemology*: Janathan Dancy²

امتیاز کتاب ۲ بر کتاب ۱ این است که کتاب آقای دانسی خیلی متأخر از کتاب اول نوشته شده (در دههٔ ۸۰ میلادی). وجه نقص کتاب ۲ بر کتاب ۱: کتاب چیزولم جامعیتی در مباحث معرفت‌شناسی دارد و زبانش آسانتر است.

معرفت‌شناسی در سنت فلسفی اسلام:

بحث معرفت‌شناسی در کتابهای فلسفی ما مستقلاً مطرح نشده است، ولی رگه‌هایی از آن در بحث «علم»، «وجود ذهنی»، «مقولات عشر» و بحث «علیت» یافت می‌شود؛ همچنین در کتب منطقی در بحث «صناعات خمس» (بوژه در مواد برهان) و نیز در مدخل منطق در بحث «تقسیم علم به حصولی و حضوری» و «تقسیم علم حصولی و حضوری به بدیهی و نظری» مطرح می‌شود.

¹ Roderic Chisolm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).

² Janathan Dancy, *An Introduction To Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Black Well, 1987).

اصطلاح علم «معرفت‌شناسی»:

نام این علم در ابتدای تکوینش در غرب «Gnostology» به معنای معرفت‌شناسی بود (و Gnosis در زبانهای یونانی به معنای «عرفان» و «معرفت» البته به معنای لغوی نه اصطلاحی- است). بعدها این اصطلاح مهجورتر شد و به جای آن اصطلاح «Epistemology» قرار گرفت، (مشتق از کلمه یونانی Episteme به معنای «معرفت» و «علم» که در آثار افلاطون (۴۲۸-۳۴۷ ق.م) بحث آن معروف است). اما امروزه هرچه به این طرف می‌آییم از تعبیر زیر استفاده می‌شود:

Theory of Knowledge

و در زبان فارسی کلمه «معرفت‌شناسی» یا «شناخت‌شناسی» بکار می‌رود.

حالا مراد از «معرفت» در بحث «معرفت‌شناسی» چیست؟

تعریف «معرفت»:

حالا می‌خواهیم بدانیم تعریف «معرفت» چیست؟ چه موقع می‌توان گفت «من به قضیه p معرفت دارم»؟

• معرفت = باور صادق موجّه (مدل).

Knowledge = True Justified Belief (opinion).

این از تعاریف مشهوری است که برای معرفت ارائه شده است؛ در هر سه فقره باید توضیح داد؛ وقتی a

(اسم شخص) می‌داند که p (یک قضیه) که سه شرط احراز شده باشد:

۱. p «مطابق با واقع» و «صادق» باشد؛ یعنی وقتی حسن می‌داند که «حسین بیمار است» که «واقعاً» حسین بیمار باشد.

۲. a «باور» و «عقیده» داشته باشد که p، یعنی اگر فی‌الواقع حسین بیمار باشد ولی حسن به آن عقیده نداشته باشد، آیا می‌شود گفت «حسن می‌داند که حسین بیمار است»؟

۳. عقیده a به p «موجّه» باشد. عقیده وقتی موجّه است که شخص بتواند بگوید که من با چه استدلالی به این عقیده رسیده‌ام. پس علم، «عقیده صادق موجّه» است.

اما قید اول (که p صادق باشد) (True) علم را از جهل مرگب خارج می‌کند؛ یعنی اگر در واقع p نباشد، ولی a عقیده داشته باشد که p، در اینجا a علم ندارد، بلکه جهل مضاعف و مرگب دارد، یعنی نمی‌داند که نمی‌داند. و قید دوم (Belief) برای این اضافه شده که علم، هر آنچه که در واقع باشد، نباشد، بلکه ربط و نسب علم با انسان لحاظ شود. «قید سوم» (Justified) هم برای اخراج یک سلسله اموری اضافه شد که مهمترین آنها «حدس صائب» (Lucky Guess) است، که علم به حساب نمی‌آید؛ مثلاً اگر من «حدس»

بزنم که «زید از من رنجیده است» و فرض کنیم که صائب باشد، یعنی فی الواقع همین‌طور باشد، اگر از من پرسند که «چه دلیلی داری؟» من اینجا دلیلی ندارم؛ اینجا گفته می‌شود عقیده a به p موجه نیست. عقیده، وقتی موجه است که در یک سیر استدلالی قرار گیرد و به تعبیر دیگر وقتی عقیده، موجه است که نتیجه یک قیاس قرار گیرد. برخی گفتند که حتماً باید این سیر استدلالی قیاسی باشد و بعضی گفته‌اند قیاسی بودن لزومی ندارد؛ اما اگر قیاسی نبود چه باشد؟ در مورد آن بحث خواهد شد و فقط استقرا و تمثیل نیست.

موارد استعمال لفظ «معرفت»:

کلمه «معرفت» (علم) Knowledge در سه مورد استعمال می‌شود:

۱. Knowing - That یعنی «معرفت به اینکه»، «علم به اینکه»؛ مراد معرفتی است که متعلق معرفت، یک قضیه است؛ مثل قضیه «من می‌دانم که امروز یکشنبه است».

۲. Knowledge by Acquaintance یعنی «علم از راه آشنایی»، «معرفت از راه آشنایی» که به آن Knowing a Person نیز گفته می‌شود: این معرفت وقتی است که مثلاً گفته می‌شود: «علی حسن را می‌شناسد»؛ اصطلاح اول از راسل است. این معرفت است که زبان‌شناسان می‌گویند که ماده عرف (عرفان، معرفت، عَرَفَ يَعْرِفُ) ابتدائاً در این معنی استعمال می‌شده، مثلاً «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنائَهُمْ» (قرآن کریم). مورد استعمال این معرفت جایی است که شما قبلاً نسبت به موجودی معرفت پیدا کرده‌اید و الآن معرفت مجدّد پیدا می‌کنید و به تعبیر ادقّ موجودی را قبلاً شناخته‌اید و الآن درمی‌یابید که این همان موجودی است که قبلاً شناخته بودید.

۳. Knowing-How یعنی «دانستن اینکه چگونه»؛ مثل اینکه: «من می‌دانم که چگونه رانندگی کنم» یا «من شناکردن را می‌دانم»؛ این نوع «دانستن» در امور عملی است نه در امور نظری. یکی از ویژگیهای این نوع از دانش این است که قابل انتقال به غیر نیست^۱

اما از میان این سه نوع «دانستن»، معرفت‌شناسی فقط با نوع اول (Knowing-that) سروکار دارد و به دو قسم دیگر نمی‌پردازد؛ حالا در اخراج دو قسم دیگر از معرفت‌شناسی عموماً دو تلقی وجود دارد:

^۱ «علم در معرفت‌شناسی جدید، اقسامی را واجد است که در اینجا فقط یکی از آنها که غالباً از آن به «علم گزاره‌ای» (Propositional Knowledge) تعبیر می‌شود مدنظر است، به این قسم علم «Knowing That» نیز گفته می‌شود؛ دو نوع دیگر علم، «Knowing How» و «Knowing a Person» هستند که از اولی به «مهارت» (Skill) تعبیر می‌شود و دومی نیز در مواردی است که به شخصی مثل حسن یا حسین علم می‌یابیم. علم گزاره‌ای را غالباً به «اعتقاد صادق موجه» (True Justified Belief) تعریف می‌کنند. بر اساس این تعریف شخص a علم دارد که p اگر و فقط اگر:

p. ۱

a. ۲ باور دارد که p

۳- باور شخص a به اینکه p ، موجه است.

از آنجا که این تعریف از سه جزء تشکیل شده است به آن «تعریف سه جزئی» (Tripartite Definition) می‌گویند. مقاله «نقدی بر شکاکیت؛ دو نوع علم» نوشته نورمن مالکولم (Norman Malkolm) (۱۹۹۰-۱۹۱۱) ترجمه و توضیح رضا اکبری؛ مجله «قیاسات» سال چهارم؛ شماره مسلسل ۱۲؛ صفحه ۹۴.

۱. بعضی گفته‌اند اگر دقت شود، نوع دوم و سوم قابل ارجاع و تحویل به نوع اول می‌باشند، که ایشان قائلان به نظریه Reductionism یعنی «ارجاع»، «تحویل» یا «فروکاهش» هستند؛ به این معنی که n چیز با این که در ظاهر n تا می‌نمایند ولی در واقع به $n-1$ و $n-2$ و... قابل کاهش هستند و این ارجاع و تحویل با «تبدیل» تفاوت دارد، تبدیل یک امر وجودی و وجودشناختی است، ولی ارجاع و تحویل امری معرفتی است. و گفتند چون این ارجاع امکان‌پذیر است، پس ما موضوع معرفت‌شناسی را نوع اول قرار می‌دهیم.

۲. اما بعضی از معرفت‌شناسان معتقدند واقعاً این نوع دوم و سوم مستقل هستند و قابل ارجاع به نوع اول نیستند، ولی در عین حال ما با این دو نوع کار نداریم و محور بحث ما همان معرفت نوع اول است؛ حتی برخی آن قدر پیش رفتند که گفتند برای دو قسم دوم و سوم اصلاً کلمه Knowledge را بکار نبرید. مخصوصاً کلیرت رایل فیلسوف معروف انگلیسی می‌گفت که معرفت قسم سوم چیزی جز Skill نیست.

تفاوت معرفت نوع اول و نوع سوم:

۱. در معرفت قسم اول «صدق و کذب» مطرح می‌شود، ولی در معرفت قسم سوم «توفیق و شکست»؛ رشد معرفت نوع اول «کمی» است و اگر هم کیفی باشد، باز به نحوی به رشد کمی راجع است، ولی رشد معرفت نوع سوم، اساساً «کیفی» است. به تعبیری برخلاف معرفت نوع اول، معرفت نوع سوم تشکیکی و ذومراتب است.

۲. معرفت نوع اول قابل انتقال به غیر است، ولی معرفت نوع سوم این گونه نیست؛ مثلاً در رانندگی آن مقداری که در کتابها نوشته می‌شود و قابل انتقال است معرفت نوع اول است، ولی یاد گرفتن خود رانندگی کردن، قابل انتقال به غیر نیست، مثل «حاضر جوابی»، «جوک گویی» و «قدرت شعرسرای» و....

(نکته: از این به بعد قرارداد می‌کنیم که چهار لفظ «معرفت» = «علم»؛ «شناخت» = «دانش»؛ را دقیقاً به یک معنی بکار می‌بریم و از دیگر سو کلمات «عقیده» = «اعتقاد»؛ «باور» = «رأی» را هم به یک معنی بکار می‌بریم. البته برای سهولت در کار بهتر است از دو کلمه «علم» و «اعتقاد» استفاده کنیم).

بحث شکاکیت:

اولین بحث در معرفت‌شناسی این است که: «آیا معرفت به معنای «باور صادق موجه»، برای بشر قابل حصول هست یا خیر؟»
اینجاست که بحث شکاکیت (Skepticism) پیش می‌آید که برای ورود در معرفت‌شناسی باید رد شود.

نکته: جریان شکاکیت به لحاظ تاریخی سه مرحله را پشت سر گذاشته است:

۱. شکاکیت نخستین که شکاک می‌پرسد: «چگونه می‌دانی که p؟» در جواب باید گفت که q. باز شکاک سؤال می‌کند که «چگونه می‌دانی که q؟» در پاسخ باید گزاره دیگری آورد که r و او باز می‌پرسد که «چگونه می‌دانی که r؟» و... و این «چگونه می‌دانی؟» آن‌قدر ادامه پیدا می‌کند تا منبع آگاهی بخشکد. اینجا شکاک می‌گوید: «معلوم می‌شود تمام معلومات شما پادروها بوده است؛ او از عجز از جواب گفتن استفاده می‌کند. خود این «شکاکیت از راه سؤال» را می‌شود استدلالی کرد؛ و استدلالش در دو قضیه است و اگر کسی این دو قضیه را بپذیرد، شکاکیت خود را تثبیت و مستدل کرده است:

• **قضیه اول:** هیچ‌کس نمی‌داند که p، مگر اینکه بتواند بگوید که «چگونه» می‌داند که p؟
لازمه این قضیه این است که گویا ما قضایای بدیهه نداریم.

• **قضیه دوم:** کوشش برای پاسخ به این پرسش که «چگونه می‌دانی که p؟» با صرف تکرار خود p هم امکان‌پذیر نیست، چون در واقع به نوعی دور (Cycle) می‌انجامد.
البته هیچ‌کدام از این دو قضیه قابل دفاع نیست؛ در مورد قضیه دوم، لاقلاً در مورد علوم حصولی که تعبیر دقیقی از علوم حضوری‌اند، این یقین حاصل نمی‌آید و در عین حال قبول دارند که از لحاظ روانی شما سالم هستید، ولی با این همه، حرف آنها این است: «از کجا یقین به قضیه، دال بر صدق یک قضیه است؟» به تعبیر دیگر هر قضیه دو نسبت می‌تواند داشته باشد:

الف - نسبت با «قائل قضیه» که چهار حالت دارد: «یقین»، «ظن»، «شک» و «وهم».

ب - نسبت با «محکمی قضیه»، که بحث «صدق» و «کذب» پیش می‌آید.

حال شکاکی که محل بحث ماست می‌گوید: «شما به قضیه p یقین دارید و فرض می‌گیریم که شما بهنجار هستید و من نابهنجار، اما مشکل این است که چگونه شما از «یقین» به «صدق» نقب و تونل می‌زنید؟ «یقین» در یک ارتباط مطرح می‌شود و «صدق» در ارتباط دیگر. با چه استدلالی می‌توان نشان داد که «یقین» (چه فرداً و چه نوعاً) با «صدق» مرتبط است؟!

قائل قضیه ← قضیه → محکمی قضیه

یقین، ظن، وهم یا شک ← ؟ → صدق یا کذب

در اینجا باید «بدیهیات» به اصطلاح قدما را مورد دقت نظر قرار داد: اینکه قدما می‌گفتند «معلومات نظری

مبتنی بر معلومات بدیهی است»، مراد از «معلومات بدیهی» چیست؟ مضافاً بر اینکه در کلام قدما وضوح نیست.

گاهی گفته می‌شود: «بدیهی یعنی قضیه‌ای که بی‌نیاز از استدلال است» (غنی عن الاستدلال، مُستغن عن الاستدلال) و گاهی گفته می‌شود «بدیهی قضیه‌ای است که استدلال بر آن محال است» (مُمتنع الاستدلال علیه).

و گاهی بعضی جمع هر دو قول می‌کنند، یعنی هم «مُستغن عن الاستدلال» و هم «مُستحیل الاستدلال علیه».

یک سخن دیگر هم اینجا هست: چه استدلالی ما را کشاند به اینکه در معلومات تصدیقی، معلومات بدیهی

هم داریم؟ و مقتضای این استدلال، اتخاذ کدام‌یک از آن اقوال است؟

۱. استدلال: اگر به کسی گفتید «الف، ب است». اگر او گفت من نمی‌پذیرم «الف، ب است»، شما استدلال می‌کنید چون «الف، ج است» و «ج، ب است» پس «الف، ب است»، اگر او اتفاقاً در «الف، ج است» شک داشته باشد، اینجا شما استدلال می‌کنید چون «الف، د است» و «د، ج است» پس «الف، ج است». شکاک می‌گوید من «الف، د است» را قبول ندارم. و همین‌طور باید یک قیاس دیگر تشکیل دهید که نتیجه قیاس «الف، د است» باشد. خوب اگر این روند استدلالی بخواهد تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، لازمه‌اش این است که حتی یک انسان تا صبح قیامت هم نتواند یک قضیه را برای دیگری اثبات کند؛ اما از طرفی دیگر می‌بینیم که در شبانه‌روزی (مدت کوتاهی) قضیه‌ای را به کسی که به آن قائل نیست، می‌باورانیم و می‌پذیرانیم. خود این نشان می‌دهد که این سیر قهقرائی تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند. از اینجا معلوم می‌شود که این سیر قهقرائی تا آنجا ادامه می‌یابد که به صغری و کبرائی بدیهی (یعنی قیاسی که صغری و کبرایش بدیهی باشد) برسیم. و این اقتضای دلیل «مستغنی عن الاستدلال» در تعریف بدیهی است، یعنی طرف مقابل می‌بیند که سیر استدلال به صغری و کبرائی رسید که نیازمند به دلیل نیست، بنابراین از ما استدلال نمی‌خواهد. پس این استدلال بدیهی را به معنی «غنی عن الاستدلال» درست می‌کند، نه «مستحیل الاستدلال علیه».

اما اینجا سؤالی وجود دارد که «چرا غنی عن الاستدلال؟» چرا مخاطب برای این قیاس مطالبه دلیل نمی‌کند؟ اینجا گفته می‌شود: پس معلوم می‌شود که این مقدمات در این قیاس واضح بوده است و چون واضح بوده مطالبه دلیل نشده است یعنی قضیه برای مخاطب حالت «یقین» داشته است. لذا این دلالت بر این دارد که معلومات بشری مبتنی بر یک سلسله قضایای واضح و یقینی است. اما آیا این ما را ارضاء می‌کند؟ ما می‌خواستیم اثبات کنیم که «قضایای ما مبتنی بر یک سلسله قضایای صادق است» تا بتوانیم ادعا کنیم که «جهان را کما هو علیه می‌شناسیم»، اما بر طبق این سخن نهایتش این است که این قضایا «یقینی» هستند، ولی چگونه می‌توان از این «یقین» به «صدق» و «مطابقت با واقع» نقب زد؟ به علاوه که یک مطلب نقض هم اینجا هست و آن اینکه شما می‌گویید «سیر این استدلال به قیاسی که صغری و کبرای آن بدیهی است، می‌رسد»؛ حالا می‌پرسیم «آیا اینکه ما در این سیر به صغری و کبرائی بدیهی برسیم کفایت می‌کند یا باید حد وسط هم داشته باشد تا قیاس تشکیل شود؟» و لذا این سؤال به این جهت، نقضی است که از طرف می‌پرسیم که «شما در قضایای بدیهی‌تان قضیه‌ای به ما نشان بدهید که با قضیه بدیهی دیگر حد وسط مشترک داشته باشد»؛ به تعبیر دیگر اولین معلوم نظری ما (در مقابل بدیهی) طبق اعتقاد قدامت نتیجه قیاسی است که هر دو مقدمه آن قیاس، معلوم بدیهی‌اند، اما لازمه این، این است که حد وسط مشترک داشته باشند تا بتوان با آنها قیاس تشکیل داد. حالا سؤال این است که «آیا شما می‌توانید در قضایای بدیهی، دو قضیه بدیهی نشان بدهید که حد وسط مشترک داشته باشند؟» پس این شکاک از مقوله طرز تلقی، اینگونه می‌گوید که وضع از این قرار است و در واقع دیرباوری خود را معقول نشان می‌دهد.

تفکیک و دسته‌بندی شکاکان به لحاظ مدعا:

- شکک زمینی، جهانی، کلی و جهان‌شمول (Global).
 - شکک سرزمینی، منطقه‌ای، محدود یا منطقه‌شمول (Local).
- شکاک زمینی می‌گوید «هیچ قسم معرفت و عقیده صادق موجه، امکان ندارد»؛ ولی یک شکاک منطقه‌ای (سرزمینی) معتقد است «بعضی از انواع معارف امکان دارد و برخی دیگر ممکن نیست».

تقسیم بندی مباحث معرفت‌شناسی به ده بخش کلی:

مباحث معرفت‌شناسی قابل انقسام به ده بخش است که بخش اول تا ششم از اهمیت بیشتری برخوردار هستند، البته هر کدام از آن ده قسمت مشتمل بر چند قسمت فرعی است و هر کدام از آن قسمت‌های فرعی باز چند انشعاب فرعی دیگر دارد؛ خود من یک احصائی که کردم بیش از ۳۵۰ بخش جزئی پیدا می‌کند. منتها از این ۳۵۰ قسمت، بنده قسمت‌های کلی‌تر را برمی‌شمارم؛ ابتدا اجمالاً به ذکر این ده قسمت می‌پردازم:

بخش اول: طبیعت و ماهیت علم:

در این بحث است که ما به «تعریف علم» می‌پردازیم و تعریف علم در این مقام «ماهیت» و «طبیعت» آن را معلوم می‌سازد؛ در اینجا ما لفظ «طبیعت» را به کار می‌بریم و لفظ «ماهیت» را کمتر بکار می‌بریم تا ماهیت با یک ماهیتی که در مقابل وجود و [عدم] است اشتباه گرفته نشود، چون ممکن است که در باب علم بتوان قول دیگری اتخاذ کرد. به هر حال در این بحث هر وقت «علم» گفته می‌شود، مراد صرفاً علم تجربی نیست. در مباحث معرفت‌شناسی نیز همین‌طور است؛ وقتی صحبت از «علم» می‌شود، مراد علم بالمعنی الأعم است، نه به معنای علم تجربی. در همین مبحث طبیعت و ماهیت علم بحث دیگری هم مطرح می‌شود و آن «نسبت عالم به معلوم» است، یعنی کیفیت نسبت عالم به معلوم که این ارتباط چگونه است؛ که مطرح می‌شود این ارتباط قبل از حصول علم نبوده است بلکه بعد از حصول علم پدید آمده است. به تعبیر دیگر من (عالم) وقتی که می‌دانم «الف، ب است» با وقتی که نمی‌دانم، چه فرقی دارم؟ بالأخره بین این قضیه «الف، ب است» و من (عالم) قبل از پیدایش علم من به این قضیه، یک ربط و نسبتی نبوده است که بعد از پیدایش علم من به این قضیه آن ربط و نسبت پدید آمده است؛ این ربط و نسبت چه کیفیتی دارد؟ برای این در اینجا برای «معلوم»، «قضیه» را مثال زدیم که در بیشتر موارد مراد از «معلوم» یک «قضیه» است. همان‌طور که در جلسه قبل مطرح گردید در معرفت‌شناسی «علم» به «قضیه» تعلق می‌گیرد.

در این بحث اول از ذکر عناصر فرعی‌تر چشم‌پوشی می‌کنیم.

توضیحاتی درباره منابعی که معرفی می‌شوند:

در معرفی این منابع چند نکته لحاظ شده که باید مورد توجه قرار گیرند:

نکته اول: بنده فقط منابعی را ذکر می‌کنم که به زبان فارسی ترجمه شده است.

نکته دوم: در این فهرست کتابهای کلاسیک و ماندگار غربیان آورده شده است (یعنی کتب دست اول

غربیان).

نکته سوم: بنده فقط ترجمه‌های مطلوب کتب غربیان را آورده‌ام.

نکته چهارم: هر یک از این منابع که معرفی می‌شوند فقط قسمتی از آنها برای بحث مطروحه مفید است و

من خود بر این مطلب واقف هستم ولی چون بحث طولانی می‌شود از ذکر آنها خودداری می‌کنم و لازم است

که همه کتاب مطالعه شود.

نکته پنجم: بنده در اینجا منابع اسلامی را متذکر نشده‌ام.

ضمناً باید توجه داشت که اولاً این منابعی که به دنبال هر مبحث مطرح خواهد شد تقریباً¹ 30 منابعی است که خودم دارم، چون من کتب انگلیسی و حتی فرانسوی را هم در منابع آورده‌ام، ولی در منابعی که ذکر خواهد شد فقط منابعی آورده شده که به فارسی ترجمه شده باشد و ثانیاً من آثار دست اول را متذکر شده‌ام و آثار دست دوم و سوم را نیاورده‌ام که باید دوستان خودشان مراجعه کنند؛ مثلاً آثار راسل و «درآمدی بر فلسفه» از جاستوس و «مقدمه‌ای بر فلسفه» ترجمه احمد آرام و «فلسفه حقیقت» یا «پژوهش حقیقت» از پروفیسور لوین ترجمه دکتر مجتبی و «مابعدالطبیعه» پل فولکیه ترجمه یحیی مهدوی، «سیر حکمت یونان» از شال ورنر ترجمه آقای بزرگ نادرزاد که بسیار ارزشمند است، «سیر حکمت در اروپا» از آقای محمدعلی فروغی، مجموعه «تاریخ فلسفه» کاپلستون که بسیار بسیار ارزشمند است، «تاریخ فلسفه» راسل، «تاریخ فلسفه» ویل دورانت در دو جلد، «لذات فلسفه» ویل دورانت، آثاری که درباره هگل (Hegel) نوشته شده مثل «خرد و انقلاب» هربرت مارکوزه ترجمه محسن ثلاثی، «اندر شناخت هگل» از روزه گارودی با ترجمه باقر پرهام و «فلسفه هگل» از استیس ترجمه دکتر حمید عنایت.

معرفی منابع برای تحقیق (بحث طبیعت و ماهیت علم):

از کتب افلاطون:

مجموعه آثار افلاطون در ۸ جلد توسط دکتر محمد حسن لطفی و دکتر رضا کاویانی ترجمه شده و لذا از این به

بعد هر چه از آثار افلاطون معرفی می‌شود از ترجمه این دو فرد است:

۱) کتاب «کراتیلوس» ۲) «فایدُرس» ۳) «منون» ۴) «فایدون» ۵) «جمهوری» ۶) «تیمائوس» ۷) «تئاتوس» ۸) «نامه هفتم»: مجموعه نامه‌هایی که از افلاطون نقل شده، ۲۳ نامه است که ۸ نامه یقیناً از خود اوست و بقیه منقول از افلاطون است و نامه هفتم از لحاظ معرفت‌شناسی اهمیت زیادی دارد.

از کتب ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م):

۱) «طبیعیات» ترجمه دکتر مهدی فرشاد استاد دانشگاه شیراز.

۲) «مابعدالطبیعه» ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی.

۳) «در باره نفس» ترجمه دقیق از آقای علیمراد داودی.

* در این بحث کتاب «اخلاق» نیکوماخوس هم خوب است، ولی ترجمه آن خیلی مغشوش و خراب است.

از کتب افلوپین^۱:

مجموعه رسائل به یادگار مانده از افلوپین ۵۴ رساله است که در شش دسته نه‌تایی تنظیم شده است و به هر کدام «انثاد» یعنی «نه‌گانه»، «تُساعی» یا «تاسوعی» گفته می‌شود و لذا عربها می‌گویند «تاسوعات فلوپین»، و آقای دکتر محمد حسن لطفی این رسائل را در دو جلد ترجمه کرده است.

غیر از موارد فوق کتب زیر نیز در این بحث حائز اهمیت می‌باشند:

۱) کتاب «اخلاق» اسپینوزا ترجمه دقیق دکتر محسن جهانگیری.

۲) کتاب «فهم انسانی» («گفتار در باب فاهمه بشر» (Essay Concerning Human Understanding))

اثر جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲-۱۷۰۴): کل کتاب «فهم انسانی» ترجمه نشده است، ولی تلخیص خوبی از آن صورت گرفته که این تلخیص حتی در غرب نیز مورد مراجعه است و ترجمه شده است - «تلخیص فهم انسانی جان لاک» توسط دکتر رضازاده شفق.

۳) «معرفت انسانی» یا «علم انسانی» اثر جرج بارکلی ترجمه دکتر بزرگمهر.

۴) «سنجش خرد ناب» اثر ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی.

بخش دوم: میل و قدرت بشر برای کسب علم:

۲- الف: میل طبیعی بشر به علم:

در اینجا بحث می‌شود که آیا (چون بحث اختلافی است) انسان طبیعتاً تمایل به علم دارد، یعنی انسان بالطبع میل دارد به اینکه علم بیابد یا نه؟ در اینجا باید بین دو نوع تمایلی که ما به علم داریم تفکیک قائل شویم و در بحث معرفت‌شناسی یکی از آن دو مراد است:

الف - میل طریقی به علم: هر انسانی برای ادامه حیات خود هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی نیازمند به یک سلسله دخل و تصرف در عالم پیرامون خود است، اگر هیچ‌گونه دخل و تصرفی نکند آنگاه ادامه حیات

^۱ افلوپین (پلوتینوس) (۲۰۵-۲۷۰ ق.م) یکی از پایه‌گذاران مکتب نوافلاطونی.

وی به لحاظ کمی امکان ندارد و کیفیت مطلوبی هم نخواهد داشت. انسان برای اینکه دخل و تصرف در جهان طبیعت صورت دهد تا بتواند کم و کیف حیات خود را محفوظ و مصون نگه دارد و بیشتر و بهتر نماید، طبعاً نیاز به دانشهائی دارد؛ یعنی همیشه قبل از دخل و تصرف باید علمی وجود داشته باشد، تا علم در کار نباشد، کسی گام از گام برنمی‌دارد. اگر این‌گونه باشد پس ما به علم توجه، علاقه و نیاز داریم. اما اگر توجه‌نماییم در اینجا علاقه به علم مطلوبیت ذاتی ندارد؛ اینجا در واقع طلب علم موضوعیتی ندارد، بلکه فقط برای مقاصد عملی ما «طریقت» دارد، چرا که مقاصد عملی ما اقتضای علم دارد و بدون علم برآورده نمی‌شود و لذا انسان طبعاً رو به سوی علم می‌کند و به آن التفات می‌یابد. اما این موضوع (میل طبیعی بشر به علم) محل بحث و مناقشه نیست؛ معلوم است که این نوع طلب علم برای برآوردن مقاصد عملی وجود دارد، برای تهیه خوراک، پوشاک، ارضای غریزه جنسی، مسکن و....

ب- میل موضوعیتی به علم: این بحث که از لحاظ معرفت‌شناسی اهمیت دارد، مطرح می‌کند که فرض کنیم که اصلاً دخل و تصرف ما در عالم طبیعت توفقی بر علم ندارد، آیا در آن صورت هم هنوز تمایل به کسب علم داشتیم یا خیر؟ به تعبیری دیگر شما بیاید از آن التفات و توجهی که ما برای برآوردن مقاصد عملی خود به علم داریم صرف نظر کنید، آن یک نوع التفات است؛ آیا از آن که بگذریم ما یک التفات و علاقه دیگری هم به علم داریم؟ و آیا علم برای ما مطلوبیت بالذات هم دارد یا دیگر مطلوبیت بالذات ندارد و ما همیشه علم را «برای دیگری» می‌خواهیم؟ به تعبیر دیگر علم از نوع طریقتی را که همه ما می‌خواهیم، اما آیا علم موضوعیتی را هم می‌خواهیم یا خیر؟ آیا برای ما علم هم موضوعیت دارد و هم طریقت یا اینکه برای برآوردن مقاصد عملی مان فقط طریقت دارد.

این مطلب دوم (موضوعیت علم) است که در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد و از آن تحت عنوان «میل طبیعی بشر به علم» نام می‌برند؛ در کتابهای معرفت‌شناسی بحث می‌شود که آیا ما چنین تمایل طبیعی به علم داریم یا خیر؟

۲- ب: قدرت طبیعی بشر برای کسب علم (آیا بشر بالطبع قادر به اکتساب علم می‌باشد یا نه؟):

بحث این است که فرض کنیم که ما «میل طبیعی به علم» هم داریم، اما آیا «قدرت کسب علم» را هم داریم یا اینکه با وجود تمایلمان بر آن قدرت نداریم؟ یعنی آیا بشر چنان ساخته شده است که بتواند اکتساب علم کند یا حصول علم برای او امکانپذیر نیست؟ و اگر بشر قدرت کسب علم نداشته باشد باید در اینجا «اُترُکُنِی» بگوید؛ که این همان راهبرد شکاکیت است، شکاکیت در واقع رأیش همین است که ما ولو «میل به علم» هم داریم ولی «قدرت کسب علم» را نداریم.

این بحث دوم است که خود این هم مباحث فرعی تری پیدا می‌کند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فایدرس»/افلاطون (۲) «تئاتوس»/افلاطون (۳) «سوفسطایی»/افلاطون (۴) «نامه هفتم»/افلاطون (۵) «طبیعیات»/ارسطو (۶) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۷) «درباره نفس»/ارسطو (۸) «کمدی الهی» دانه ترجمه شجاع‌الدین شفا؛ ظاهر بعضی از این کتب معرفی شده، شعر و رمان است، ولی از کتب اولیه معرفت‌شناسی است. «کمدی الهی» دانه در سه جلد است که به ترتیب دوزخ، برزخ و بهشت می‌باشند، لکن تصور مسیحیان از برزخ با تصور ما مسلمانان از برزخ متفاوت است و آنها برزخ را جهان بین دنیا و آخرت نمی‌دانند بلکه آن را جایی بین بهشت و جهنم می‌دانند، یعنی آنچه را که ما «اعراف» می‌نامیم.

(۹) «اخلاق»/اسپینوزا (۱۰) «فهم انسانی»/جان لاک (۱۱) «معرفت انسانی»/بارکلی (۱۲) «ثروت ملل»/از آدام اسمیت ترجمه دکتر محمدعلی کاتوزیان اقتصاددان معروف ایرانی و استاد دانشگاه لندن (۱۳) نمایشنامه «فاوست» اثر گوته شاعر معروف آلمانی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری (۱۴) کتاب «مبدیک» یا «نهنگ سفید» از هرمان ملویل دانشمند و رمان‌نویس معروف انگلیسی ترجمه دکتر داریوش (پرویز) که کتابی است عمیق، گرچه ظاهری داستانی دارد.

بخش سوم: اصول، مبادی یا مبانی (تصویری و تصدیقی) علم:

به فرض اینکه کسب علم برای ما امکان‌پذیر باشد، آیا مجموعه معلومات بشری مبتنی بر چه مبانی است؟ به تعبیری دیگر معلومات بشری نسبت به یکدیگر حالت طولی دارند یا نه؟ ظاهراً پذیرفته است که نسبت به یکدیگر حالت طولی دارند، یعنی از دل هر معلومی است که معلومات دیگری پدید می‌آید و باز از بطن آن معلومات، معلومات دیگری زاده می‌شوند؛ معلومات بشری یک چنین زادوولد طولی با یکدیگر دارند و همه هم‌عرض هم نیستند. در واقع در علوم مولد و موگدعه وجود دارد. حالا صحبت در این است که زیربنا و مبنای علوم بشری چیست؟ مبانی که کل علوم بشری مبتنی بر آنها است چه هستند؟ این همان بحثی است که قدما تحت عنوان «بدیهیات» مطرح می‌کردند و اعتقادشان بر این بود که آن بدیهیات هستند که زیربناها را می‌سازند و مبانی را تشکیل می‌دهند. همچنین بحث «بدیهیات اولیه» و «بدیهیات ثانویه» نیز در همین جا (مبانی علم) مطرح می‌شود. بحث می‌شود که بدیهیات اولیه چه تفاوتی با بدیهیات ثانویه دارند و اصلاً خود بدیهیات چگونه قضایانی هستند؟

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فایدون»/افلاطون (۲) «جمهوری»/افلاطون (۳) «تئاتوس»/افلاطون (۴) «نامه هفتم»/افلاطون (۵) «طبیعیات»/ارسطو (۶) «درباره نفس»/ارسطو (۷) «کمدی الهی» دانه (۸) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (Descartes) (۱۵۹۶-۱۶۵۰) [اسم کامل کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم» می‌باشد] با ترجمه مرحوم محمدعلی فروغی که امروزه در کتاب «سیر حکمت در اروپا» وجود دارد، که اصلاً کتاب «سیر حکمت در اروپا» برای فهم کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل» نوشته شده است -

ترجمه‌های آقای فروغی خیلی دقیق است. (۹) «اخلاق» اسپینوزا (۱۰) «فهم انسانی» لاک (۱۱) «معرفت انسانی» بارکلی (۱۲) «سنجش خرد ناب» اثر ایمانوئل کانت.

بخش چهارم: ارتباط علم با سایر احوال نفسانی انسان:

علم خود یک حال نفسانی است، حالا ما کار نداریم که این حال نفسانی چه کیفیتی دارد، ممکن است کسی بگوید «علم یکی از افعال نفسانی است»، و ممکن است شخص دیگری بگوید «علم یکی از انفعالات نفسانی است»، یا اینکه دیگری معتقد باشد «علم از مقوله اضافه است»؛ اما به هر حال یکی از حالات نفسانی است، یعنی یکی از اموری است که عارض بر نفس آدمی می‌شود.

بحث چهارم خود مشتمل بر زیرمجموعه‌هایی است:

۴ - الف: ارتباط علم با حقیقت (تفاوت علم با خطا و جهل): در این قسمت است که فرق فارق میان «علم»، «خطا» و «جهل» مطرح می‌شود. چه تفاوتی بین این سه مقوله وجود دارد؟ در این جا ممکن است شما بگویید که شما می‌گفتید عنوان کلی این قسمت چهارم «ارتباط علم با سایر احوال نفسانی بشر» است، پس چرا «ارتباط علم با حقیقت» را طرح می‌کنید؟ پاسخ این است که در همین «ارتباط علم با حقیقت» است که تفاوت میان «علم»، «جهل» و «خطا» معلوم می‌شود و این سه، خود اموری نفسانی هستند؛ چه فرقی است میان وقتی که کسی «علم» دارد و میان وقتی که کسی «جهل» دارد؟ این یک بحث است. این بحث مقداری روشن‌تر است. اما چه فرقی است میان وقتی که کسی نسبت به امری «جهل» دارد و وقتی که نسبت به آن امر «خاطی» است؟ کسی که نمی‌داند «الف، ب است» و کسی که «به خطا» گمان می‌کند که «الف، ب است»، این دو چه تفاوتی با هم دارند؟ همان چیزی که قدمای ما به آن می‌گفتند «جهل مرکب» یا «جهل مضاعف». لذا در این قسمت بحث می‌شود که از لحاظ نفسانی بین کسی که می‌داند «الف، ب است» (علم) و کسی که نمی‌داند «الف، ب است» (جهل) یا به خطا گمان می‌کند «الف، ب است» (خطا) چه تفاوتی وجود دارد؟

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «مهمانی» افلاطون در مجموعه آثار افلاطون که با عنوان «ضیافت» و نیز «سمپوزیوم» ترجمه شده ولی در مجموعه آثار افلاطون تحت عنوان «مهمانی» ترجمه شده است.

(۲) «منون» افلاطون (۳) «آپولوژی» (Apology) / افلاطون - دفاعیه سقراط در دادگاه (۴) «گرگیاس» / افلاطون (۵) «جمهوری» / افلاطون (۶) «تیمائوس» / افلاطون (۷) «یارمیدس» / افلاطون (۸) «تئاتوس» / افلاطون (۹) «سوفسطایی» / افلاطون (۱۰) «قوانین» / افلاطون که سه ترجمه از آن صورت پذیرفته است، دو ترجمه تحت عنوان «قوانین» و یک ترجمه تحت عنوان «نوامیس»، و در مجموعه آثار افلاطون به «قوانین» ترجمه شده است. (۱۱) «مابعدالطبیعه» / ارسطو (۱۲) «درباره نفس» / ارسطو (۱۳) «کمدی الهی» / دانت (۱۴) «گفتار در روش درست راه بردن عقل»، از

دکارت ۱۵) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت^۱ (۱۶) «اخلاق» اسپینوزا (۱۷) «اندیشه‌ها» از پاسکال ترجمه مهندس رضا مشایخی که ترجمه دقیقی نیست، ولی مطلوب است. (۱۸) «فهم انسانی» از جان لاک (۱۹) «سنجش خرد ناب» از ایمانوئل کانت.

۴- ب: تفاوت میان علم و رأی: «علم» با «رأی» چه تفاوتی دارد؟ فعلاً ما «رأی» را با «عقیده» و «اعتقاد» به یک معنی می‌گیریم. اینجا فقط بحث از فرق هم نیست، هم بحث از ارتباط این دو و هم بحث از افتراقشان است. در میان فلاسفه غرب اولین بار این بحث را افلاطون طرح کرد. وی اولین بار در آثار خود تفاوت میان «علم» و «رأی» را مطرح کرده است؛ حالا این که اصل این بحث مال سقراط است یا ابداعی خود افلاطون، محل اختلاف است، ولی به هر حال اولین بار در آثار افلاطون ظاهر شده است.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «کراتیلوس»/افلاطون (۲) «فایدروس»/افلاطون (۳) «مهمانی»/افلاطون (۴) «منون»/افلاطون (۵) «گرگیاس»/افلاطون (۶) «جمهوری»/افلاطون (۷) «تیمائوس» (۸) «تئاتوس» (۹) «سوفسطایی» (۱۰) «فیلوبئوس» (۱۱) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۱۲) «درباره نفس»/ارسطو (۱۳) «انثاد پنجم»/فلوطین (۱۴) «کمدی الهی»/دانته (۱۵) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۱۶) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۷) «اخلاق»/اسپینوزا (۱۸) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۱۹) «فهم انسانی»/جان لاک (۲۰) «ثروت ملل» از آدام اسمیت (۲۱) «سنجش خرد ناب» از کانت (۲۲) «آزادی» از جان استوارت میل ترجمه دکتر جواد شیخ الاسلامی (۲۳) «برادران کارامازوف» اثر کلاسیک فئودور داستایفسکی^۲ (۱۸۸۱-۱۸۲۱) که به صورت داستانی است، با ترجمه دکتر صالح حسینی که ترجمه دقیقی است.

۴- ج: تفاوت میان علم و تخیل: «تخیل» هم یکی از حالات نفسانی ما است و لذا جای دارد که از تفاوت «علم» با «تخیل» نیز سخن بگوییم.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «آیون»/افلاطون (۲) «جمهوری» (۳) «سوفسطایی» (۴) «قوانین» (۵) «نامه هفتم» (۶) «درباره نفس»/ارسطو (۷) «کمدی الهی»/دانته (۸) «دُنکی شوت» از سروان تس ترجمه محمد قاضی که ترجمه دقیقی است، در دو جلد؛ «دُن» در اسپانیا یعنی «آقا». سروان تس نویسنده معروف اسپانیایی (قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی) رمانی دارد درباره اشrafزاده‌ای که مبتلا به تخیل شده و جنگ می‌کند و پیروز می‌شود، در حالی که در عالم خیال بوده است. در این کتاب خیلی از مباحث فلسفی و از جمله تفاوت علم و تخیل آمده است. (۹) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۱۰) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۱) «اخلاق»/اسپینوزا (۱۲) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۱۳)

^۱ رنه دکارت (Rene Descartes): تأملات در فلسفه اولی (Meditations on First Philosophy)، ترجمه دکتر احمد احمدی، ویراسته اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ه.ش.

^۲ Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*.

«فهم انسانی» لاک (۱۴) «معرفت انسانی» بارکلی (۱۵) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از ادوارد گیبون، مورخ و فیلسوف معروف انگلیسی با ترجمه آقای طاهری. (۱۶) «سنجش خرد ناب» کانت.

۴- د: ارتباط میان علم و عشق: در این ارتباط میان «علم» و «عشق» یکی از مباحثی که در معرفت‌شناسی مهم است، این است که اگر شما به شیء الف عشق داشته باشید، آیا این عشقی که به شیء الف دارید علم شما را استوارتر یا آسانتر می‌کند؟ به تعبیر دیگر انسان به معشوق خودش آسانتر از دیگران علم پیدا می‌کند یا دشوارتر؟ یعنی اگر من عاشق موجودی بودم (حالا آن موجود، موجودی انسانی باشد یا غیرانسانی فرقی نمی‌کند) این عشق من سبب می‌شود از این به بعد شناخت من از آن موجود سهل‌تر از گذشته شود یا صعب‌تر؟ این در واقع ارتباط دو «حال نفسانی» ما می‌باشد، یکی «حال عشق» و دیگری «حال علم». این دو وضعشان از چه قرار است؟ در اینجا مسأله از لحاظ «روان‌شناسی ادراک» خیلی مسأله دشواری است و اتفاقاً بحث اولیه‌اش نیز به روان‌شناسی ادراک برمی‌گردد. در اینجا اختلاف نظر وجود دارد، کسانی گفته‌اند انسان به معشوق خود آسانتر علم پیدا می‌کند تا به موجودات دیگر و برخی دیگر معتقدند که دشوارتر علم پیدا می‌کند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فایدرس» / افلاطون (۲) «مهمانی» / افلاطون (۳) «انثاد اول، سوّم و ششم» / فلوطین (۴) «کمدی الهی» / دانت (۵) «اخلاق» / اسپینوزا که این کتاب کاملاً فلسفی است.

بخش پنجم: وسعت یا حدود علم بشری:

انسان تا چه حدّ می‌تواند علم پیدا کند؟ بعضی از معرفت‌شناسان این را تحت عنوان «وسعت علم بشری» مطرح می‌کنند و بعضی دیگر تحت عنوان «حدود علم بشری» و این دو دیدگاه متفاوت است؛ مفاد هر دو یکی است ولی دو نظر است. آن یک دیدگاه خوش‌بینانه‌ای دارد که می‌گوید «وسعت» علم بشری تا کجا است و دیگری در واقع گویا از ابتدا دیدگاه مظلومانه‌ای به مسأله دارد که می‌خواهد «حدود» را مطرح نماید. بحث پنجم خود مشتمل بر زیرمجموعه‌های ذیل است:

۵- الف: تفاوت میان امر دانستنی، نادانستنی و نادانسته: تأکید بر چنین تفاوتی اولین بار در فلسفه غرب توسط مربرت اسپنسر فیلسوف معروف انگلیسی قرن نوزده صورت گرفته. ما در واقع می‌توانیم در تقسیم اول امور را به دو بخش تقسیم کنیم:

— **امور دانستنی:** یعنی آنهایی که قابل دانستن هستند و انسان می‌تواند به آنها علم پیدا کند.

— **امور نادانستنی:** یعنی اموری که انسان اصلاً نمی‌تواند به آنها علم پیدا کند.

پس امور به این دو دسته قابل تقسیم هستند؛ آنهایی که قابل شناختند و آنهایی که غیرقابل شناختند. آن وقت این «دانستنیها» هستند که به دو دسته تقسیم می‌شوند:

— دانسته‌ها:

— نادانسته‌ها:

هر دوی اینها بالقوه دانستی هستند و می‌توانند معلوم بشر واقع شوند ولی بعضی از آنها بالفعل هم معلوم بشر واقع شده‌اند و برخی دیگر هنوز بالفعل معلوم بشر واقع نشده‌اند.

درباب دانسته‌ها چندان بحثی نیست اما دربابت نادانسته‌ها و نادانستنی‌ها بحثهای فراوانی بین معرفت‌شناسان وجود دارد که ما به برخی از آن مباحث اشاره خواهیم کرد.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «منون» (۲) «پارمیندس» (۳) «تئاتوس» (۴) «سوفسطایی» (۵) «طبیعیات» / ارسطو (۶) «مابعدالطبیعه» / ارسطو (۷) «انثاد پنجم» (۸) «کمدی الهی» / دانته (۹) «هاملت» اثر شکسپیر نمایشنامه‌نویس و شاعر معروف انگلیسی با ترجمه خوب آقای کورشر مهربان (۱۰) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۱) «اخلاق» / اسپینوزا (۱۲) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۱۳) «فهم انسانی» / لاک (۱۴) «معرفت انسانی» / بارکلی (۱۵) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از ادوارد گیبون (۱۶) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۷) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت با ترجمه دکتر حمید عنایت که با فوت ایشان ناقص ماند ولی با کار یکی از شاگردانش تمام شد و چاپ گردید. (۱۸) نمایشنامه «فاوست» اثر گوته (۱۹) «مبدیک» از هرمان ملویل (۲۰) «تعبیر رؤیا» از فروید (Freud) ترجمه دکتر ایرج پور باقر. قسمت ۵- الف خود مشتمل بر زیرمجموعه‌هایی است:

۵-الف- ۱: بحث خدا: آیا «خدا» امر دانستی است یا امر نادانستی و اگر دانستی است، آیا دانسته شده است یا نادانسته است؟ تعیین وضع «خدا» در این مسأله از اهم مباحث معرفت‌شناسان است. خود اسپنسر قائل بود به اینکه: خدا نادانستی است و ورای دانش ما می‌باشد و ما به او نه فقط تا کنون علم پیدا نکرده‌ایم، در آینده هم علم پیدا نخواهیم کرد و اصلاً نادانستی است و قابلیت شناخته شدن توسط ما را ندارد.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) از عهد عتیق (تورات): «سفر خروج» و «سفر تثیبه» و «اول تواریخ ایام»، «کتاب ایوب»، «مزامیر» (مزمار و زبور در لغت به معنای «سرود» است) «امثال سلیمان» و «امثال داود»، «جامعه سلیمان»، «کتاب اشعیای نبی»، «ارمیاء نبی»، «حزقیال نبی» و «هوشع نبی».
- (۲) از عهد جدید (انجیل): «انجیل یوحنا»، کتاب «اعمال رسولان»، «رساله پولس یا پاولس یا شائول^۱ به رومیان» که وی همان فرد یهودی است که ناگهان بعد از عروج مسیح ادعای مسیحیت می‌کند و بعداً مسیحیت را تحریف

^۱ شائول (Saul) (متوفی ۳۶/۶۲؟) که به او پاولس (Paul) و قدیس پال (Saint Paul) هم گفته می‌شود، یک یهودی اهل شهر «ترسوس» (Tarsus) بود که پس از حادثه راه دمشق، به دین مسیحیت گروید و رسول و پیامبر این دین نزد بی‌دینان شد. او نویسنده چندین رساله در عهد جدید کتاب مقدس است. (به نقل از فرهنگ انگلیسی وبستر).

«نقش چندگانه پاولس در شکل‌دهی به مسیحیت و تحکیم موقعیت آن به عنوان یک آیین جدید... پررنگ و نمایان است. با این که شواهد و قراین متعددی در کتاب مقدس نشان می‌دهد که پطرس، اولین حواری عیسی علیه السلام، بیش از دیگران مورد توجه وی بوده و دست‌کم در دو موقعیت متفاوت، از سوی عیسی علیه السلام به صراحت به عنوان سرآمد موالیان و پیشقراولان آنان معرفی شده است و نزدیک به یک دهه پس از عروج عیسی علیه السلام به آسمان،

می‌کند و رسالاتی دارد به مسیحیان؛ او شاگرد *بیرتابا* بوده است و دین مسیحیت امروزه دین شائول است و مسیحیان ایشان را پیغمبر می‌دانند، چون حضرت عیسی علیه السلام را خدا می‌دانند و بعضی از مسیحیان پولس را معصوم می‌دانند ولی مسلمین نسبت به این شخص خیلی ظنین هستند؛ شائول رساله‌های مختلف نوشته است که با هم خیلی همخوانی ندارند و در انجیل امروزه این نامه‌ها هست. و نیز رجوع کنید به «رساله به رومیان»، «رساله به قرنتیان اول»، «رساله به قرنتیان ثانی»، «رساله به افسسیان»، «رساله به کولسیان»، «رساله به تیموتائوس اول»، «رساله به عبرانیان» و «رساله به یوحنا».

۳) «تیمائوس»/فلاطون ۴) «مابعدالطبیعه»/ارسطو ۵) «ائتاد سوم» و «ائتاد پنجم»/فلوطین ۶) «کمدی الهی»/دانته ۷) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت ۸) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت ۹) «اندیشه‌ها» از پاسکال ۱۰) «فهم انسانی جان لاک ۱۱) «معرفت انسانی» بارکلی ۱۲) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از ادوارد گیبون ۱۳) «سنجش خرد ناب» از کانت ۱۴) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت ۱۵) «اخلاق»/اسپینوزا ۱۶) «جنگ و صلح» تولستوی - رمان بزرگ تولستوی - با ترجمه انصاری.

۵- الف - ۲: امور مادی و غیرمادی: در باب امور غیرمادی کسانی این موضع را اتخاذ کرده‌اند که امور غیرمادی غیر قابل شناخت هستند و کسانی هم گفته‌اند این امور قابلیت شناخته شدن را دارا هستند. در این جا به این لحاظ بین امر مادی و غیرمادی تفکیک وجود دارد.

معرفی منابع برای تحقیق:

نیز عملاً رهبری پیروان او را به عهده داشته است، اما در جهت دمی به مسیحیت، هیچ‌گاه نقش و موقعیت هم‌پایه پولس پیدا نکرد. پولس رسول با تمام نقش تأثیرگذارش در مسیحیت، کسی است که حتی مسیح علیه السلام را در حیات زمینی‌اش رؤیت نکرده و از نفس مسیحایی و موهبت درک شاگردی مستقیم او محروم بوده است. او که خود از تعقیب‌کنندگان و آزاردهندگان مسیحیان نخستین بود، پس از واقع شدن در یک مکاشفه ماورایی و ارتباط رؤیایی. به مسیح علیه السلام ایمان می‌آورد و به گفته خویش، پس از آن بیشترین رنج را در راه خداوند تحمل می‌کند. بر اساس آنچه در کتاب مقدس و به طور مشخص، بخش «اعمال رسولان» منعکس و مضبوط است، سهم پولس در بسط و انتشار تعالیم مسیح علیه السلام از دیگر رسولان به مراتب بیشتر بوده است. سهم آموزه‌ای و نقش تیشیری او، بر حسب ظاهر، از عیسی علیه السلام نیز بیشتر است؛ چراکه اگر عیسی علیه السلام حداکثر سه سال فعالیت تیشیری، آن هم فقط در دو استان یهودیه و جلیله داشت، طول مدت فعالیت پولس بیش از ۳۵ سال بود و پیام بشارت را تا قلب امپراطوری روم نیز برد. رتبه نخست پولس در میان رسولان، علاوه بر شرح فعالیت‌های تیشیری‌اش در «اعمال»، از طریق رسائل پذیرفته شده از وی و حجم آن در مجموعه کتاب مقدس نیز به روشنی قابل کشف است. عهد جدید حاوی چهار انجیل است که یکی از این انجیل به قلم لوقا، از شاگردان و همراهان پولس است. لوقا همان کسی است که «اعمال رسولان» را نیز به رشته تحریر درآورده و مهم‌ترین و بیشترین سهم را در آن، به گزارش خدمات پولس اختصاص داده است. از ۲۱ رساله پذیرفته شده در عهد جدید، ۱۳ رساله، یعنی نزدیک به $\frac{2}{3}$ آن به پولس رسول تعلق دارد که اتفاقاً در قیاس با رساله‌های دیگر طولانی‌تر هم هستند. سهم پطرس، با تمام احترام و شأنی که به واسطه توصیه و تمجیدهای عیسی علیه السلام از وی دارد، در کل عهد جدید، تنها دو رساله است. این که بسیاری بر این باورند که مسیحیت آفریده دست پولس است، به همین دلیل است که نزدیک به نیمی از حجم کتاب مقدس مسیحیان، یا درباره اوست و یا به قلم او... البته پولس مدعی است که تمامی مطالبش، کلماتی است که عیناً از روح پاک خدا الهام گرفته است. (به نقل از مقاله «فرآیندهای درونی مسیحیت» نوشته علی‌رضا شجاعی زند؛ فصلنامه «نقد و نظر»؛ سال ششم؛ شماره سوم و چهارم؛ صفحات ۴۷۲ و ۴۷۳).

(۱) «تیمائوس»/افلاطون (۲) «طبیعیات»/ارسطو (۳) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۴) «دربارۀ نفس»/ارسطو (۵) «انثاد اول» و «انثاد دوم»/فلوطين (۶) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۷) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۸) «فهم انسانی» از جان لاک (۹) «معرفت انسانی» از جرج بارکلی (۱۰) «ثروت ملل» از آدام اسمیت (۱۱) «سنجش خرد ناب» از کانت.

۵- الف-۳: علت و جوهر: «علت» و «جوهر» باید در اصل دو بحث جداگانه باشند، ولی به مناسبت شباهت‌های عجیبی که معمولاً این دو بحث به لحاظ معرفت‌شناسی با هم دارند، تحت عنوان واحدی آورده می‌شوند.

کسانی گفته‌اند علت غیرقابل شناخت است؛ علت هیچ پدیده‌ای قابل شناختن نیست. کسانی هم در باب جوهر همین سخن را گفته‌اند. بیان کرده‌اند که اعراض قابل شناختند ولی جوهر قابل اکتشاف و شناسایی نیست. کسانی هم البته رأی مخالف دارند؛ می‌گویند علت قابل شناختن هست یا جوهر موضوع شناخت قرار می‌گیرد. بنابراین این بحث در باب علت و جوهر وجود دارد، به یک معنی خوب بود که همین هم به دو بحث مجزاً تفکیک می‌شد. اما چون وجوه اشتراکی بین این دو هست، معمولاً تحت یک عنوان ذکر می‌شوند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «طبیعیات» و «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۲) «انثاد ششم»/فلوطين (۳) «کمدی الهی»/دانته (۴) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۵) «اخلاق»/اسپینوزا (۶) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۷) «فهم انسانی» از جان لاک (۸) «معرفت انسانی» از بارکلی (۹) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۰) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت (۱۱) «جنگ و صلح»/تولستوی.

۵- الف-۴: امور نامحدود (غیر شخصی) و امور محدود (شخصی): کسانی گفته‌اند امور نامحدود و لاابتهای قابل شناسایی نیستند و فقط امور محدود و متناهی قابل شناسایی هستند. همچنین در باب امور شخصی است؛ کسانی گفته‌اند امور کلی قابل شناسایی نیستند، بلکه فقط (به تعبیر غربیان) «امور انضمامی» یعنی اموری که تشخص بیرونی یافته‌اند، قابل شناخت هستند. به تعبیری دیگر ما قانون نداریم، بلکه فقط از هر چیز احوال آن را می‌توانیم بشناسیم و لذا همه علوم مثل تاریخ، جغرافیا یا علم رجال می‌مانند که موضوع همه آنها جزئی است. لذا ما اصلاً امور کلی را نمی‌توانیم بشناسیم و مثلاً فقط می‌توانیم بگوئیم «این کاغذ این طور است» اما اینکه «کاغذها» فلان طورند، امکان ندارد.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فیلبوس»/افلاطون (۲) «طبیعیات»/ارسطو (۳) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۴) «انثاد ششم»/فلوطين (۵) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۶) «اخلاق»/اسپینوزا (۷) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۸) «فهم انسانی» لاک (۹) «معرفت انسانی» بارکلی (۱۰) «نمایشنامه فوست» اثر گوته.

۵- الف - ۵: گذشته و آینده: کسانی گفته‌اند ما فقط زمان حال را می‌شناسیم و در باب گذشته علم امکان ندارد. و در مقابل کسانی هم گفته‌اند در باب آینده، علم ممکن نیست. به هر حال آن‌که بیشتر محل شک و شبهه است، گذشته و آینده می‌باشد. علم ما به حال، اکنون و آنچه الآن در تیررس ادراک ماست چندان ذهنی نیست، اما چگونه می‌توانیم به گذشته علم پیدا کنیم؟ فرد چگونه می‌تواند به چیزی که الآن وجود ندارد، بلکه در گذشته وجود داشته است علم پیدا کند؟ کسانی عین همین سخن را در باب آینده گفته‌اند: چگونه متعلق علم ما امر ناموجودی باشد که بناست در آینده موجود شود؟ لذا بعضی علم به گذشته را ناممکن دانسته‌اند و برخی دیگر علم به آینده را و طیفی نیز علم به هر دو را ناممکن دانسته‌اند و معتقدند فقط علم به حال امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر متعلق شناخت باید وجود بالفعل الآن باشد و اگر وجود بالقوه داشته باشد مثل وقتی که می‌خواهیم آینده را بشناسیم یا وجود بالفعلی داشته باشد، مثل وقتی که می‌خواهیم گذشته را بشناسیم، کسانی گفته‌اند امکان ندارد.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) در عهد عتیق: به «امثال سلیمان» و «جامعه سلیمان» مراجعه شود.
- (۲) «کری تپاس» افلاطون.
- (۳) «انثید» ویرزیل با ترجمه میر جلال الدین کزازی: ویرزیل شاعر بسیار معروف رومی است و دانه معتقد است که «کمدی الهی» در حالتی شبیه معراج به او الهام شده است. (معراج در دین زردشت وجود دارد و تقریباً در دین یهود و مسیحیت بحث معراج وجود ندارد، ولی در اسلام مجدداً معراج مطرح شد) دانه که یک عارف مسیحی است، ادعا کرده که حالتی شبیه معراج پیدا کرده و می‌گوید من در این معراج به دوزخ، برزخ و بهشت راهنمایی داشتم که آن ویرزیل بود.
- (۴) «اخلاق اسپینوزا» (۵) «فهم انسانی» لاک (۶) «معرفت انسانی» جرج بارکلی (۷) «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو با ترجمه دکتر غلامحسین زیرک زاده (۸) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از ادوارد گیبون (۹) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۰) نمایشنامه «فاوست» از گوته (۱۱) «مبدیک» از هرمان میلویل (۱۲) «منشأ (بنیاد) انواع» از داروین (Charls Darwin) (۱۸۰۹-۱۸۸۲) که مهمترین کتاب داروین است و در فارسی تحت عناوین «بنیاد انواع» و «منشأ انواع» ترجمه شده که ترجمه دوم که توسط دکتر نورالدین فرهیخته صورت گرفته، بهتر است. (۱۳) «جنگ و صلح» تولستوی (۱۴) «تعبیر رؤیا» از فروید.

۵- الف - ۶: علم به نفس (خود): افرادی چون دیوید هیوم (David Hume) فیلسوف اسکاتلندی (۱۷۷۶-۱۷۷۶).

(۱۷۱۱) گفته‌اند علم به نفس (خود) امکان ندارد و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم علم به نفس پیدا کنیم. دیوید هیوم می‌گفت ما می‌توانیم به آن چیزی که فیلسوفان سنتی به آن «عوارض نفسانی» می‌گفتند، علم پیدا کنیم، اما قادر نیستیم به خود نفس علم پیدا کنیم. فلاسفه قدیم سنت فلسفی اسلام معتقد بودند که علم حضوری به نفس، قوای نفس، افعال نفس و انفعالات نفس حاصل است. دیوید هیوم آن علم به نفس را منکر است و از این نظر هم بعد

که می‌خواهد علم به آن بقیه را قبول کند، می‌گوید علم به آن چیزی که گذشتگان به آن احوال نفسانی می‌گفتند. چون اگر بگویند علم به احوال نفسانی امکان‌پذیر است، گویا فوری وجود نفس را پذیرفته است، لذا می‌گویند علم به آن چیزی که قدما به آن احوال نفسانی می‌گفتند، از قبیل علم به غم، شادی، نفرت، عشق و امثال ذلک امکان‌پذیر هست، اما علم به خودِ نفس (خود) ممکن نیست و نفس را نمی‌توان شناخت.

شبهه: در باب علم به احوال نفسانی هم بعضی از معرفت‌شناسان همچون والتر کافمن (فیلسوف و معرفت‌شناس انگلیستانیالیسم) شبهه‌ای وارد کرده‌اند: گفته‌اند علم به احوال نفسانی هم که قدما گفته‌اند (علم حضوری به احوال نفسانی‌مان) این هم امکان ندارد؛ و به این صورت به تبیین شبهه خود پرداخته‌اند که: هر چه حال نفسانی که بر شما عارض می‌شود «شدت» پیدا می‌کند، اتفاقاً علم شما به آن «کمتر» می‌شود؛ چگونه؟! به عنوان مثال اگر شما یک کمی عصبانی باشید حواستان هست که عصبانی‌اید، ولی اگر واقعاً و به شدت عصبانی شوید دیگر التفات ندارید که عصبانی هستید. مثلاً هنرپیشه‌ای که در حال ایفای نقش است و نقش مادری را دارد که بعد از سالها به پسرش رسیده است، وی چون هنرپیشه است کاملاً توجه دارد؛ اما اگر مادر واقعی بعد از بیست سال فرزند خود را ببیند اصلاً به حالات خود توجه ندارد. خشم، رضا، نفرت و دیگر حالات نفسانی نیز به همین ترتیب است. گفته‌اند هر کدام از این حالات نفسانی هر چه شدت وجودی بیشتری پیدا کند بجای اینکه علم ما به آنها بیشتر شود، اتفاقاً علم ما به آنها کمتر خواهد شد. یعنی مثلاً کسی که واقعاً عصبانی است اصلاً به این عصبانیت خود توجه ندارد، اما بعد که دیگران وی را متذکر می‌سازند یا اینکه از عصبانیت او یک مقدار فروکش می‌کند، متوجه می‌شود که عصبانی بوده.

به نظر بنده این در واقع خلطی است بین علم حصولی و علم حضوری. این که می‌گویند کسی در اوج عصبانیتش، به عصبانیت خود علم ندارد، به معنای علم حصولی می‌شود گفت اما این سخن به معنای علم حضوری ناصحیح است.

«علم به نفس» را اولین بار دیوید هیوم مورد تشکیک قرار داد و قبل از او فیلسوفی را سراغ نداریم که در این باب تشکیک کرده باشد و گفته باشد که ما علم به نفس نداریم.

در همین باب «علم به شیء فی نفسه» هم محل بحث است. اما ممکن است سؤال شود چرا علم به نفس و علم به شیء فی نفسه تحت یک عنوان قرار گرفتند؟ به خاطر این که اینها مشکلاتی مشابه یکدیگر دارند. این در واقع بحثی کانتی است، کانت می‌گفت هر شیء در واقع برای ما یک «وجود» دارد و یک «ظهور»، به تعبیر دیگر هر شیئی یک «بود» دارد (ما در اینجا به جای وجود می‌گوییم بود) که این «بود»، فی نفسه و فی ذاته است، و یک «نمود» و «ظهور»ی دارد؛ کانت معمولاً برای «بود» از تعبیر «نومن» (Nomen) استفاده می‌کرد و برای «نمود» از تعبیر «فنومن» (Phenomen) بهره می‌برد [گاهی نیز از دو اصطلاح «پدیده» و «پدیدار» برای آن دو استفاده می‌شود] کانت معتقد بود علم ما هیچ‌گاه به نومن‌ها تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق علم ما همیشه فنومن‌ها می‌باشند؛ ما همه وقت می‌شناسیم اما نه «شیء فی نفسه» را بلکه «شیء لدی اذهاننا» را می‌شناسیم. چنان که کانت گاهی از تعبیر «Thing In Itself» یعنی «شیء فی نفسه» و «Thing For Ourselves» یعنی «شیء لدی اذهاننا»

استفاده می‌کرد. (بعدها پدیدارگرایان (Phenomenologists) همین سخن را پروردند و در واقع مکتب پدیدارگرایی (Phenomenology) براساس همین تفکیک بین [پدیده و پدیدار] یا نومن و فنومن تشکیل شد که بیان می‌کند ما قادر به شناسائی نومن‌ها نیستیم، بلکه ما ئیم و فنومن‌ها و به تعبیر دیگر مجموعه علم بشری که کسب کرده است، آنهایی که خطا در آنها راه ندارد، علم به «ظواهر امور» است نه علم به «کنه و بواطن امور»؛ ما علم به ظواهر داریم، یعنی آنچه از اشیاء بر اذهان ظاهر و آشکار می‌شود و خودش را به ما می‌نمایاند، اما علم به اینکه امور فی‌حدنفسه چه هستند برای بشر امکان‌پذیر نیست). افرادی مثل برنتانوم یا هر (R.M.Hare) (۱۹۱۹) که مکتب پدیدارگرایی را گسترش داده‌اند این تفکیک را جدی گرفته‌اند و واقعاً به این سخن کانت بها داده‌اند که واقعاً به نظر آمد همین‌طور است و لذا مکتبی بنام پدیدارگرایی پدید آمد که همان‌طور که ذکر شد بیان می‌کند که معرفت ما در واقع به فنومنها یعنی نمودها، ظهورها [یا پدیدارها] تعلق می‌گیرد.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «دربارهٔ نفس» ارسطو ۲) «اندیشه‌ها» از مارکوس آوریلیوس که یکی از بزرگترین علماء رواقی بود، وی خودش امپراطور بود و مسیحیت را قبول نداشت، یکی از مقالات کتاب «فلسفه‌های علوم اجتماعی» همین مقاله «اندیشه‌ها» از مارکوس است و یک‌بار هم مستقلاً ترجمه شده بنام «اندیشه‌ها» با ترجمهٔ دکتر غلامرضا امامی، البته آن بخشی که در کتاب «فلسفه‌های علوم اجتماعی» از «اندیشه‌ها» ترجمه شده خیلی بهتر از ترجمهٔ دکتر غلامرضا امامی است، ولی ناقص است. ۳) «انثاد سوم، چهارم و پنجم» از فلوطین ۴) «دنکی شوت» از سروان تس ۵) «تأملات در فلسفهٔ اولی» از دکارت ۶) «اخلاق» اسپینوزا ۷) «فهم انسانی» از جان لاک ۸) «سنجش خرد ناب» از کانت ۹) «مابعدالطبیعهٔ اخلاق» از کانت ۱۰) «مبدیک» از هرمان میلویل ۱۱) «جنگ و صلح» از تولستوی.

۵ - ب: تفاوت میان آنچه فی‌نفسه دانستنی‌تر است و آنچه که برای ما دانستنی‌تر است: در این

قسمت یک فرقی قائل شده‌اند که بحث تفصیلی آن در چند جلسه آینده می‌آید و الآن فقط اشاره‌ای به آن می‌کنم و آن اینکه گفته‌اند تفاوت است میان آن چیزی که «فی‌نفسه دانستنی‌تر» است و آن چیزی که «برای ما دانستنی‌تر» است؛ یعنی بین دانستنی‌تر بودن می‌توان تفکیک کرد بدین نحو که برخی امور فی‌نفسه دانستنی‌تر می‌باشند و برخی دیگر برای ما دانستنی‌تر هستند، با اینکه علم و دانش همیشه برای ما (بشر) حاصل می‌شود.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «طبیعیات» ارسطو ۲) «مابعدالطبیعه» ارسطو ۳) «دربارهٔ نفس» ارسطو ۴) «اخلاق» نیکوماخوس با ترجمهٔ عربی از عبدالصبور شاهین ۵) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت ۶) «تأملات در فلسفهٔ اولی» از دکارت ۷) «اخلاق» اسپینوزا.

۵ - ج: جزمیت، شکاکیت و نقادیت معرفت بشری: در باب معرفت بشری می‌توان سه موضع اتخاذ کرد:

• **جزمیت (Dogmatism):** وقتی گفته می‌شود کسی در باب معرفت بشری دارای موضع «دگماتیک» است که وی بدون اینکه دلیلی داشته باشد، ادعا می‌کند که «ذهن با عین مطابقت دارد»، بدون اینکه استدلالی در تأیید تطابق ذهن با عین اقامه کند؛ یعنی آن چیزی که کانت منکر آن بود، زیرا وی منکر این بود که ذهن مطابق عین باشد. اما اگر کسی بدون اقامه دلیل در رد مدعای افرادی از قبیل کانت معتقد شود «علم مطابق با واقع برای بشر قابل وصول است»، چنین فردی درباره معرفت بشری دیدگاه «جزمیت» را اتخاذ کرده است. از دیدگاه معرفت‌شناسان، همه فیلسوفان سنتی اعم از مسلمان، مسیحی یا یهودی، رویکرد جزمی دارند، یعنی بدون ارائه هر گونه استدلالی اصرار دارند که ما می‌توانیم علم مطابق با واقع پیدا کنیم؛ و در واقع چیزی را که یک معرفت‌شناس جدید اگر بخواهد بپذیرد به عنوان یک «اصل موضوع» می‌پذیرد، ایشان آن را به عنوان یک «امر مسلم»، امری که گویا واضح و بدیهی است، می‌پذیرند.

پس دگماتیزم در باب معرفت بشری (البته اصطلاحات دیگری هم دارد، اما در معرفت‌شناسی معنایش این است) یعنی اینکه کسی بدون اینکه دلیل موقنی اقامه کرده باشد، معتقد باشد که علم بشری می‌تواند مطابق با واقع باشد و (به تعبیر معرفت‌شناسان) ذهن با عین مطابقت دارد.

• **شکاکیت (Skepticism):** این موضع که در مقابل جزمیت قرار دارد، معنایش این است که کسی بدون اینکه دلیلی اقامه کند بگوید «ذهن با عین مطابقت ندارد» کسانی گفته‌اند خود کانت نیز باید اینگونه تلقی از آن داشته باشد. کانت هم دلیلی اقامه نکرده که ذهن با عین مطابقت ندارد. و لذا گفته‌اند کانت نیز موضع شکاکیت داشته است. البته خود کانت موضعش را شکاکیت هم نمی‌دانست و موضع سوّم (رویکرد نقدی) را برای خود قائل بود.

• **رویکرد نقدی (Criticism):** «کریسیزم» کسی است که می‌گوید من ابتدا به ساکن هیچ موضعی را اتخاذ نمی‌کنم، نه موضع شکاکیت را و نه موضع جزمیت را، بلکه من فقط باید در این باب تدقیق کنم. کانت نیز می‌گفت من عمر خود را صرف تدقیق در این کرده‌ام که آیا مطابقت ذهن با عین امکان دارد یا نه؟ و سرانجام به این نتیجه رسیدم که ذهن و عین با یکدیگر تطابق ندارند. این دیدگاه را معمولاً «رهیافت نقدی» می‌گویند و از لحاظ معرفت‌شناختی دارای ارزش مثبت است.

سه رویکرد مذکور در سه مسأله اساسی دارای اختلاف هستند، یعنی در سه مرحله می‌شود انسان نقدی، جزمی یا شکاک باشد و این سه موضع فی‌الواقع در سه مسأله پیش می‌آید:

۱ - وسعت علم بشری:

۲ - میزان یقین دهی علم بشری:

۳ - فیصله‌پذیری در قلمرو علم بشری:

تفاوت «یقین‌دهی» با «فیصله‌پذیری»: یقین برای خود شخص حاصل می‌شود اما فیصله‌پذیری بین شخص و دیگری حاصل می‌شود، که چه کسی می‌تواند مدّعی خودش را بر کرسی قبول بنشاند یا نمی‌تواند مدّعی خودش را بر کرسی بنشاند؟

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «اُسی دُمْت» از افلاطون (۲) «کراتیلوس»/افلاطون (۳) «منون» (۴) «آپولوژی» (۵) «فیدون» (۶) «تیمائوس» (۷) «ثاتوس» (۸) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۹) «گفتار در روش دست راه بردن عقل» تألیف دکارت (۱۰) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۱) «اخلاق» اسپینوزا (۱۲) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۱۳) «فهم انسانی» از لاک (۱۴) «معرفت انسانی» بارکلی (۱۵) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۶) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت (۱۷) «آزادی» از استوارت میل با ترجمه دکتر جواد شیخ‌الاسلامی (۱۸) نمایشنامه «فاوست» از گوته (۱۹) «مبدیک» از هرمان میلویل (۲۰) «جنگ و صلح» از تولستوی.

۵- د: روش شکّ عام به عنوان مقدمه‌ای برای کسب علم: این در واقع از زمان دکارت به این سو محلّ بحث است. وی می‌گفت «بعضی از انسانها اصلاً شکّ می‌کنند برای اینکه شکّ کرده باشند؛ بعضی از انسانها القاء شکّ می‌کنند و خودشان هم تحت حالت شکّ قرار می‌گیرند فقط برای اینکه شکّ کرده باشند. به تعبیری که مرحوم مرتضی مطهری در جایی به کار برده‌اند گویا شکّ برای آنها حالت مَقَرّ و قرارگاه دارد و مقصدشان است. دکارت چنین شکّی را «شکّ مزاجی» می‌نامید. یعنی بعضی‌ها مزاجاً و روحیتاً شکاکند و نمی‌توانند حرفهائی را که انسانهای متعارف می‌پذیرند، پذیرا گردند. خود دکارت می‌گفت شکّ من از این مقوله نیست؛ بلکه شکّ من مقدمه‌ای برای حصول علم است، من شکّ نمی‌کنم برای اینکه تا ابد در این شکّ بمانم و آرام گیرم، بلکه شکّ می‌کنم برای اینکه به علم برسم، در واقع من برای اینکه علم پاک و ویراسته‌ای پیدا کنم، لازم می‌بینم که ابتدائاً در همه چیز شکّ کنم تا از نو، آجر به آجر، سنگ به سنگ و تک تک بنای معرفت بشری را پایه‌گذاری کنم.

بنابراین شکّ دکارت با آن شکّی که بدان «شکّ مزاجی» می‌گفت تفاوتش این بود که شکّ او مقدمه و آلتی است برای رسیدن به علم و دکارت این نوع از شکّ را «شکّ دستوری» (Normative) می‌نامید؛ یعنی شکّی که برای پیراستن علم ما از خطا القاء می‌شود.

اما آیا چنین شکّی (شکّ عام و شامل) ما را به آن چیزی که می‌خواهیم می‌رساند یا خیر؟ گویا دکارت یک پیش‌فرض داشته و آن اینکه اگر ما در همه چیز شکّ کردیم، می‌توانیم کاخ معرفت بشری را از نو بنا کنیم. ولی اینکه آیا چنین پیش‌فرضی درست می‌باشد یا نه و آیا این روش شکّ عام (همان‌طور که خود دکارت در آن دوازده مرحله شکّش می‌گوید) صواب است یا خیر، بحث دیگری است. و اگر دوستان دقت کرده باشند، شکّ دکارت در آن دوازده مرحله‌ای که ذکر کرده است شکّ عام است، یعنی همه چیز را در بر می‌گیرد و هیچ چیزی از شمول شکّ ایشان مستثنی نیست.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۲) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۳) «فهم انسانی» لاک (۴) «معرفت انسانی» بارکلی.

۵ - ۵ - علم به علم: از لحاظ معرفت‌شناسی ارزش این بحث در این است که برای اینکه ما بتوانیم دعاوی و مدعیات علمی را ارزیابی کنیم، «ملاک» می‌خواهیم. اما خود این ملاکها از چه راهی بدست می‌آیند؟ ما برای پذیرش دعاوی علمی (اعم از علوم تجربی، عقلی و نقلی، چرا که این سه نوع علم حصولی و قابل انتقال به دیگران هستند، و در حال حاضر کاری به علوم حضوری نداریم) باید یک سری ملاکهایی داشته باشیم که بگوییم طبق این ملاک این سخن پذیرفته است و طبق آن ملاک این سخن پذیرفته نیست. اما اینکه خود این ملاکها را از چه طریقی بدست بیاوریم، در بحث «علم به علم» مطرح می‌شود؛ و از این طریق است که ما می‌فهمیم که علم داریم، یا گمان می‌کنیم که علم داریم و علم واقعی برای ما حاصل نیامده است.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «فهم انسانی» لاک (۲) «معرفت انسانی» بارکلی (۳) «سنجش خرد ناب» از کانت.

بخش ششم - انواع علم:

برای علوم بشری می‌توان به لحاظ‌های مختلف، تنوع و تقسیم‌های متنوعی ارائه داد:

۶ - الف: تنوع علم بر طبق تنوع متعلقات علم: علوم براساس متعلقاتها (معلوم‌های) خود به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌شوند و «متعلق علم» در اینجا یعنی «موضوع علم»:

۶ - الف - ۱: تفکیک میان علم به وجود و علم به صیورت: از زمان هراکلیتوس به این سو یک بحث مهمی که در فلسفه و بعدها در شاخه مهمی از فلسفه یعنی معرفت‌شناسی مطرح بوده است، این است که بحث «علم به وجود» متفاوت از بحث «علم به صیورت» است. یعنی علم به اینکه «الف، ب است» فرق می‌کند با علم به اینکه «الف، ب می‌شود» یا «الف در حال ب شدن است». علم به وجود یک چیز است و علم به صیورت چیز دیگری. البته اگر کسی موضعی مثل صدرالمتألهین داشته باشد که وجود را به دو قسم «وجود ثابت» و «وجود سیال» تقسیم کند و دیگر وجود و صیورت را قسیم هم نداند و معتقد نباشد که چیزهایی موجودند و چیزهایی صائرند، بلکه بگوید اصلاً خود موجودات می‌توانند دو نحوه وجود داشته باشند، بعضی وجود ثابت و برخی وجود سیال؛ اگر کسی چنین دیدگاهی اتخاذ کند، این بحث معرفت‌شناسی (وجود و صیورت) از بیخ و بن منتهی خواهد بود، چرا که برطبق دیدگاهی مثل دیدگاه صدرالمتألهین ما اصلاً تنوع متعلق نداریم که بخواهیم براساس آن به تنوع علم پردازیم. لکن این دیدگاه لااقل از زمان مگس به این سو پذیرفته نیست، یعنی از زمان وی به این طرف گویا یک فرق فارق بین وجود و صیورت احساس می‌شود. و لذا می‌گویند علم به وجود

یک نوع علم است و علم به ضرورت سنخی دیگر. و لذا در این قسمت تفکیکی بین این دو امر صورت می‌گیرد.

تفکیک بین علم به امر محسوس و علم به امر معقول:

تفکیک بین علم به امر واجب و علم به امر ممکن: گفته‌اند که علم به واجب الوجود متفاوت از علم به ممکن الوجود است.

تفکیک بین علم به امر زمانی و علم به امر بلا زمان: که بیان می‌کند نحوه علمی که به این دو تعلق می‌گیرد، به لحاظ کیفی یکسان نیستند.

تفکیک بین علم به امر مادی و علم به امر غیرمادی: در اینجا ممکن است این سؤال ایجاد شود که: شما می‌گویید امر مادی و غیرمادی، قبل از این هم بحث امر معقول و محسوس مطرح شد، اینها که یک چیز شدند؟! اما پاسخ این است که خیر، یک چیز نیستند و هر چند که تصادق جزئی بر هم دارند، اما از لحاظ معرفت‌شناسی تصادق کلی بر یکدیگر ندارند.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «کراتیلوس»/افلاطون (۲) «فایدروس» (۳) «مهمانی» (۴) «فیدون» (۵) «جمهوری» (۶) «تیمائوس» (۷)
- «تئاتوس» (۸) «سوفسطایی» (۹) «دولتمرد» (۱۰) «فیلوئوس» (۱۱) «نامه هفتم» (۱۲) «طبیعیات»/ارسطو (۱۳)
- «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۱۴) «درباره نفس»/ارسطو (۱۵) «انثاد پنجم و ششم»/فلوطین (۱۶) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۱۷) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۸) «اخلاق اسپینوزا» (۱۹) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۲۰) «فهم انسانی» از لاک (۲۱) «معرفت انسانی» از بارکلی (۲۲) «ثروت ملل» از آدام اسمیت (۲۳)
- «سنجش خرد ناب» از کانت (۲۴) «مبدیک» از هرمان ملویل (۲۵) «جنگ و صلح» از تولستوی.

۶ - الف - ۲: تفکیک میان علم به طبایع یا انواع و علم به افراد: بحث در باب این است که «علم به طبایع» یا به تعبیر دیگر «انواع»، با «علم به افراد» فرق می‌کند. به عنوان مثال یک وقتی من می‌خواهم در باب یک درخت خاصی علم پیدا کنم و یک وقت می‌خواهم در باب درخت (به نحو کلی و با قطع نظر از درخت خاصی) معرفت پیدا کنم، که این دو نوع علم، متفاوت از یکدیگر خواهند بود.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «طبیعیات»/ارسطو (۲) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۳) «اخلاق»/اسپینوزا (۴) «فهم انسانی» لاک (۵) «سنجش خرد ناب» کانت.

۶ - الف - ۳: تفکیک میان علم به عالم خارج از نفس و علم به عالم نفس (علم به امور واقعی با علم به آراء خودمان تفاوت دارد):

البته همیشه تفکیک بین عالم نفسانی و عالم غیرنفسانی به این نحو صورت نمی‌پذیرد و لذا گاهی در کتب معرفت‌شناسی از تعبیر «علم به آراء خودمان» نیز استفاده می‌شود؛ و منظور از «آراء» در این اصطلاح، همان معنای

دکارتی آن است، یعنی «کلّ احوال نفسانی»، چون از زمان دکارت به بعد وقتی کلمه (Thought) بکار می‌رود به معنای «مجموع احوال نفسانی» است نه فقط به معنای «رأی» و «فکر». بنابراین «علم به آراء خودمان» یعنی علم به افکار، احوال نفسانی و اموری که در خارج از ما موجودند، یا به تعبیری اموری واقعی. البته ارتباط این دو نحو علم را می‌توان در تقسیم‌بندی دیگری نیز گنجانند، اما به نظر می‌آید در همین جا مورد بحث قرار گیرد بهتر است.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فهم انسانی» لاک (۲) «معرفت انسانی» بارکلی.

۶ - الف - ۴: تفکیک بین علم به امر بودی و علم به امر نمودی (تفاوت بین علم به واقع و علم

به نمود واقع):

دکارت که معتقد بود اصلاً به «بود» نمی‌توانیم علم پیدا کنیم. اما کسانی که می‌گویند به «بود» می‌شود علم پیدا کرد، در عین حال علم به امور بودی (Nomenal) و علم به امور نمودی (Phenomenal) دو نحوه علم هستند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «سنجش خردناب» از کانت (۲) «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت.

۶ - ب: تقسیم بندی علم بر طبق قوایی که دست اندرکار علوم هستند. در قسمت گذشته علم را بر

حسب انواع متعلقات علم یعنی معلوما تقسیم کردیم و در این قسمت علم بر طبق «قوایی» که از طریق آنها به کسب معرفت و علم می‌پردازیم، تقسیم بندی می‌شود؛ یا به تعبیر دیگر در اینجا گویا علم عالم تنوع می‌شود؛ و مطرح می‌شود که آن نیروی مدرک که معرفت را پیدا کرده و در اختیار ما گذارده است، چه نیرویی است؟

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فیدون» (۲) «جمهوری» (۳) «طبیعیات» ارسطو (۴) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۵) «درباره نفس» ارسطو (۶) «انثاد یکم، چهارم، پنجم و ششم» از فلوطین (۷) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۸) «اخلاق» اسپینوزا (۹) «فهم انسانی» لاک (۱۰) «معرفت انسانی» بارکلی.

۶ - ب - ۱: معرفت حسی. در این باب از آن معرفت و علمی که قوه و نیروی حس در اختیار ما می‌گذارد

بحث می‌شود. یا به تعبیر قدما از علمی بحث می‌شود که «حس مشترک» در اختیار بشر می‌گذارد (قدما یکی از پنج قوه باطنی را حس مشترک می‌دانستند).

اما در اینجا باید بین «ادراک حسی» و «تجربه حسی» تفکیک قائل شد؛ ما چیزی داریم به نام ادراک حسی و چیزی به نام تجربه حسی و این دو با هم فرق دارند، تجربه حسی، مبتنی بر ادراک حسی است، ولی ادراک حسی مبتنی بر هیچ تجربه حسی نیست؛ مواجهه مستقیم فرد از طریق حواس با عالم خارج را (که این مواجهه اگر

بخواهد در قالب قضیه درآید، همواره در قالب یک قضیه شخصی درمی‌آید، ادراک حسی می‌نامند، مثلاً من «می‌بینم» و می‌گویم «رنگ صندلی زرد است»؛ ادراک حسی در واقع حاصل مواجهه‌های مستقیم شخص با عالم طبیعت در زمان، مکان، اوضاع و احوال خاص هستند. اما تجارب حسی آنهایی هستند که قوانین کلی را در اختیار ما می‌گذارند. تفکیک بین ادراک حسی و تجربه حسی یکی از مباحث مطرح معرفت‌شناسی است. در این مورد اختلاف زیادی وجود دارد؛ قدما به تبعیت از ارسطو معتقد بودند اگر انسان بخواهد از ادراک حسی به تجربه حسی برسد، باید دو حکم «حکم الامثال فی ما يجوز و فی ما لایجوز واحد» و «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» را قبول داشته باشد و توسط این دو حکم عقلی می‌توانیم از ادراکات حسی به تجارب حسی یا به تعبیری از قضایای محسوسه به قضایای مجرّبه برسیم.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «فایدون» (۲) «جمهوری» (۳) «تیمائوس» (۴) «ثاتوس» (۵) «طبیعیات»/ارسطو (۶) «مابعدالطبیعه»/ارسطو (۷)
- (درباره نفس)/ارسطو (۸) «انثاد یکم، چهارم، پنجم و ششم»/فلوطين (۹) «کمدی الهی»/دانته (۱۰) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۱۱) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۲) «اخلاق»/اسپینوزا (۱۳) «فهم انسانی»/لاک (۱۴) «معرفت انسانی»/بارکلی (۱۵) «سنگش خرد ناب»/ازکانت.

۶ - ب - ۲: حافظه: این قسمت بیان می‌کند که اولاً «آیا حافظه به ما معلوماتی می‌دهد یا نمی‌دهد؟» و ثانیاً «معلومات حافظه چه مقدار اعتبار دارند؟» می‌دانید که «حفظ» با «استدکار» فرق دارد و اغلب موارد که می‌گوئیم «حافظه‌مان ضعیف است»، در واقع نیروی استدکار ما ضعیف است؛ و حافظه از دیدگاه علمای قدیم و علمای جدید به یک معنا نیست.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «مابعد الطبیعه»/ارسطو (۲) «انثاد چهارم»/فلوطين (۳) «کمدی الهی»/دانته (۴) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۵) «اخلاق»/اسپینوزا (۶) «فهم انسانی»/لاک.

۶ - ب - ۳: معرفت عقلی: معلومات بشر را می‌توان در درجه اول به «حصولی» و «حضوری» تقسیم کرد و در درجه بعد به «تجربی» و «عقلی»، لذا ما چهار نوع علم داریم، ولی در بحث معرفت‌شناسی ما به علم نقلی کاری نداریم و از طرفی علم حضوری هم معمولاً مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ علم حضوری را نمی‌آوریم، چون قابل تعاطی نیست و لذا معمولاً در شناخت‌شناسی از آن بحث نمی‌شود، مگر یک‌جا و آن هم درباره قضایای «خودنمون» و «مستقیم الواضح» (این دو نوع قضیه) که اینجا هم خیلی مختصر بحث می‌شود. اما چرا علم نقلی بحث نمی‌شود؟ برای اینکه برای من و شما نقلی است، ولی بالآخره و بالمآل به علم تجربی یا علم عقلی می‌رسد، البته عموماً علم نقلی به علم تجربی راجع می‌شود. (البته معرفت‌شناسی آنچه را که از نقلیات حاصل

می‌شود، اصلاً علم نمی‌داند بلکه آن را رأی، عقیده و باور موجه می‌داند، زیرا شرط سوم علم (صدق) را الزاماً ندارد.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «فایدوس» (۲) «فیدون» (فایدون) (۳) «جمهوری» (۴) «تئاتوس» (۵) قوانین (۶) «طبیعیات» ارسطو (۷) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۸) «انثاد چهار، پنج و شش» از فلوطین (۹) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۱۰) «اخلاق» اسپینوزا (۱۱) «فهم انسانی» لاک (۱۲) «معرفت انسانی» بارکلی.

۶ - ب - ۴: ارتباط علم با «فهم»، «حکم» و «استدلال»: معرفت‌شناسان «علم» را با «حکم» و «استدلال» یکی نمی‌دانند و مراد از «استدلال» در اینجا همان چیزی است که قدما به آن «فکر» می‌گفتند: «الفکر حرکتی من المبادی الی المراد».

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «سنجش خرد ناب» از کانت (۲) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت.

۶ - ج: طبقه بندی علوم بر اساس روش‌های کسب علم:

۶ - ج - ۱: مقایسه میان روش حصولی و روش حضوری: که در این قسمت بسیار کم کار شده است.

معرفی منابع برای تحقیق:

- (۱) «فایدروس» (۲) «مهمانی» (۳) «فایدون» (۴) «جمهوری» (۵) «نامه هفتم» (۶) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۷) «انثاد چهار و پنج» از فلوطین (۸) «کمدی الهی» دانته (۹) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۱۰) «فهم انسانی» لاک (۱۱) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۲) «مبدیک» از هرمان مبدیل.

۶ - ج - ۲: تفاوت میان احکام بی‌واسطه و احکام باواسطه (استدلال مباشر و غیر مباشر): در

«احکام باواسطه» بحث «استقراء» و «قیاس» پیش می‌آید. امروزه بحثی در معرفت‌شناسی مطرح است که آیا اصلاً استدلال مباشر امکان دارد یا نه؟ یعنی چگونه می‌شود در استدلال مباشر از یک قضیه به قضیه دیگر راه برد؟ کسانی که مدعی هستند که استدلال مباشر امکان ندارد، آن وقت مجموعه آنچه را که در منطق درباره عکس‌ها و نقیض‌ها گفته می‌شود علم جدیدی به حساب نمی‌آورند و می‌گویند وقتی ما از راه عکس به مطلبی می‌رسیم، این چیزی غیر از همان قضیه اول (قضیه اصل) نیست، بنابراین اصلاً قضیه جدیدی نیست تا بگوییم ما از یک قضیه به گزاره دیگری رسیدیم؛ اما کسانی هم معتقدند که اگر ما از راه عکس یا نقض موضوع، محمول یا طرفین به گزاره دیگری رسیدیم، این قضیه حاصل غیر از قضیه اول است.

«احکام باواسطه» (استدلالات غیرمباشر) به «تمثیل»، «استقراء» و «قیاس» (انواع حجّت) تقسیم می‌شوند، ولی امروزه برای قسم تمثیلش چیزی ندارند و در واقع احکام باواسطه را فقط دو قسم می‌دانند: (۱) استقراء (۲) قیاس.

قدمای ما برای تمثیل اعتبار قائل نبودند، ولی به هر حال آن را هم یک روش استدلال می‌دانستند، ولی امروزه استدلال تمثیلی یک روش مستقل استدلال نیست و لو روش ناقصی باشد. و لذا گفته می‌شود ما دو روش استقراء و تمثیل را برای استدلال داریم و درباره این دو هم از دو ناحیه می‌شود بحث کرد، یکی در باب اصولشان و یکی درباره نتایج آن دو.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «طبیعیات» / ارسطو (۲) «مابعدالطبیعه» / ارسطو (۳) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۴) «اخلاق» اسپینوزا (۵) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۶) «فهم انسانی» لاک (۷) «سنجش خردناب» از کانت.

۶ - ج - ۳: نظریه علم به عنوان استدکار (نظریه افلاطون): اگر کسی علم را استدکار بداند، لازمه‌اش قائل شدن به «علوم فطری» است، و لذا در همین جا بحث «علم فطری و اکتسابی» مطرح می‌شود؛ کسانی می‌گویند ما اصلاً علم فطری (مادرزادی) نداریم و اینها کسانی هستند که به قائلان به «لوح سفید»، «لوح بی‌نقش» یا «لوح نانوشته» معروفند، یعنی معتقدند انسان هنگام تولد مثل لوح نانوشته‌ای است. اما در مقابل کسانی به علوم فطری قائل هستند، حالا آن علوم فطری تصورات هستند یا تصدیقات یا هر دو، ما کاری نداریم.

قدمای ما معتقد بودند که انسان، لوح سفید و نانوشته نیست، اگرچه در این که انسان چه چیزی را با تولدش با خود می‌آورد اختلاف داشتند. آن چیزی که در این باب نوشته شده است مقاله‌های است در مجله «مقالات و بررسیها - شماره دو» از دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی تحت عنوان «لوح سفید» که ایشان در این مقاله لوح سفید را از نظر غربیان به اجمال می‌آورد و بعداً به تفصیل به دیدگاه قدمای ما در این باب می‌پردازند و نظریات فارابی، بوعلی، غزالی، ابن رشد و... را می‌آورد و نشان می‌دهند که قدماً تقریباً اجماع داشته‌اند که انسان لوح سفید نیست، اما در این که چه چیزی با خودش آورده است، آراء گوناگونی داشته‌اند.

این بحث حداقل از زمان بارکلی به صورت جدی در معرفت‌شناسی وارد شده است.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فایدروس» (۲) «منون» (۳) «فایدون» (۴) «تئاتوس» (۵) «مابعدالطبیعه» / ارسطو (۶) «اناد یک و چهار» (۷) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۸) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۹) «اخلاق» / اسپینوزا (۱۰) «فهم انسانی» لاک (۱۱) «سنجش خرد ناب» از کانت.

۶ - ج - ۴: تفاوت میان علم پیشین و علم پسین و این که متعلق هر کدام چیست؟ اولاً تفکیک بین

«علم پیشین» (a priori) (ماتقدم، مقلّم بر تجربه، عقلی) و «علم پسین» (a posteriori) (مؤخر بر تجربه، تجربی) به زمان لایب‌نیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) برمی‌گردد و البته قبل از ایشان هم این بحث مطرح بوده، ولی این که دقیقاً به چه علمی، علم پیشین گفته می‌شود و به چه علمی پسین، از زمان لایب‌نیتس در فرهنگ غرب مطرح شده است. مراد از علم پیشین علمی است که ما قبل از مواجهه با عالم طبیعت و قبل از آنکه ادراک حسی - در

مقابل تجربه حسی - داشته باشیم، داریم. این بحث است که آیا ما چنین علمی داریم یا نه؟ البته معرفت‌شناسان عموماً مرادشان دانش‌های تصدیقی است و در تصورات کمتر بحث می‌کنند، ولی قدمای ما از مفاهیم تصویری و تصدیقیه بحث می‌کردند (بحث نظری و بدیهی) هم در بدیهیات و هم در نظریات، بحث را روی تصورات و تصدیقات (هر دو) می‌بردند، ولی معرفت و علم پیشینی و پسینی معمولاً مربوط به تصدیقات پیشین و پسین می‌شود. حالا آیا ما علم پیشین و پسین داریم یا نه؟ دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) فیلسوف انگلیسی معتقد بود علم پیشین ما فقط در باب روابط تصوراتی است که در «ذهن» ما تقرر دارند، ولی در باب روابط میان «امور عالم خارج»، ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم علم پیشین داشته باشیم؛ به تعبیر دیگر هیوم می‌گفت مجموعه آنچه که ما می‌دانیم به دو قسم قابل تقسیم است:

(۱) یک قسم مربوط است به روابط میان تصورات.

(۲) قسم دیگر مربوط به روابط میان امور واقع خارجی است.

هر قضیه‌ای که در ذهن شما تکون پیدا می‌کند، یا رابطه میان دو «تصور ذهنی» شما را بیان می‌کند و یا رابطه میان «امور خارجی» را بیان می‌کند؛ بعد هیوم می‌گفت قضایای مربوط به روابط میان تصورات هیچ‌گونه حرفی دربارهٔ عالم خارج نمی‌زنند، مثل قضیهٔ «هر شوهری مرد است»، «شوهر» یک تصور است و «مرد» هم تصویری دیگر و بین این دو «رابطه اتحاد» است، زیرا در تعریف «شوهر»، «مرد بودن» اندراج یافته است. هیوم این نوع قضایا را «قضایای پیشین» می‌نامید، یعنی بدون رجوع به عالم خارج ما می‌توانیم دربارهٔ صحت و سقمشان قضاوت کنیم، کافی است که معنای لفظ «شوهر» را بدانیم تا صدق قضیهٔ «هر شوهری مرد است» و کذب قضیهٔ «بعضی از شوهران مرد نیستند» را بیابیم؛ اینها پیشین هستند ولی دربارهٔ عالم خارج هم حرفی نمی‌زنند (و لذا فایده‌ای ندارند)؛ ولی قضایایی که مربوط به روابط میان امور خارجی می‌شوند، باید حتماً پسین باشند، یعنی باید به عالم طبیعت رجوع کنیم تا صدق و کذبشان محرز شود؛ بعد از هیوم، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) آمد و گفت تفکیک هیوم درست نیست و خود کانت این تقسیم را ارائه کرد که: اولاً قضایا را به دو لحاظ می‌توان تقسیم کرد:

تقسیم اول: تقسیم قضایا به «تحلیلی» و «ترکیبی»: یک بار قضایا را به «تحلیلی» و «ترکیبی» (تألیفی) تقسیم می‌کنیم، «تحلیلی» یعنی این که محمول در آن قضیه از دل خود موضوع بیرون کشیده شده باشد، مثل «هر مردی انسان است»، زیرا در تعریف «مرد»، «انسان» اخذ شده است و لذا محمول واقعاً از دل موضوع بیرون می‌آید، و «ترکیبی» آن است که محمول از دل موضوع بیرون نیاید، مثل «هر مردی نیازمند به پول است»؛ به تعبیر خودمان اگر محمول قضیه‌ای از ذاتیات موضوع باشد (نه از لوازم ذات) این تحلیلی است و در غیر این صورت ترکیبی خواهد بود.

تقسیم دوم: تقسیم قضایا به «پیشین» و «پسین»: «قضیهٔ پیشین» قضیه‌ای است که برای احراز صدق و کذبش نیاز به رجوع به عالم طبیعت نیست و «قضیهٔ پسین» عکس این حالت است. پس قضایا چهار قسم شد:

(۱) قضیهٔ تحلیلی پیشین

(۳) قضیهٔ ترکیبی پیشین

(۲) قضیهٔ تحلیلی پسین

(۴) قضیهٔ ترکیبی پسین

کانت می‌گفت از این اقسام چهارگانه یک قسم وجود ندارد و سه قسم دیگر وجود دارد؛ قسم دوم (تحلیلی پسین) وجود ندارد. قسم سوم (ترکیبی پیشین) محل اختلاف کانت و هیوم است، در واقع هیوم می‌گفت ما فقط دونوع قضیه داریم: تحلیلی پیشین و ترکیبی پسین و ترکیبی پیشین را قبول نداشت و معنایش این است که هر قضیه‌ای دربارهٔ عالم واقع باشد، باید از راه تجربه بدست بیاید، ولی کانت این را قبول نداشت و می‌گفت قضایای فلسفی دربارهٔ عالم واقع هستند، ولی احراز صدق و کذبشان نیاز به رجوع به عالم خارج هم ندارد، پس ترکیبی پیشین هستند و هكذا قضایای اخلاقی - البته همهٔ قضایای فلسفی را ترکیبی پیشین نمی‌دانست - از زمان کانت به بعد این بحث که «آیا ما قضیهٔ ترکیبی پیشین داریم یا نه؟» مورد اختلاف است؛ که اگر ترکیبی پیشین نداشته باشیم باید گفت به یک معنی ما علوم عقلی مثل فلسفه نخواهیم داشت، چرا که این علوم می‌خواهند دربارهٔ عالم واقع بحث کنند و در عین حال می‌خواهند مبتنی بر استقراء و تجربه نباشند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «فهم انسانی» لاک (۲) «سنجش خرد ناب» از کانت (۳) «مابعدالطبیعهٔ اخلاق» از کانت.

۶- ج - ۵: تفاوت میان علم طبیعی و علم فوق طبیعی: مراد از «علم طبیعی»، «علم تجربی» نیست و مراد از «فوق طبیعی»، «فوق تجربی» نیست، بلکه مراد از علم طبیعی علمی است که از طرق عادی کسب معرفت به دست می‌آید، و علوم فوق طبیعی، علمی است که از طرق عادی کسب معرفت بدست نمی‌آید، مثل «وحی» و «الهام» و به تعبیر دیگر علم طبیعی علمی است که طرق بدست آوردنش در دست انسان بماهو انسان هست، ولی فوق طبیعی طریق کسبش در اختیار انسان نیست و معمولاً در اینجا علاوه بر وحی و الهام، علوم فراروانشناسی را هم می‌گنجانند ولو علوم فراروانشناسی، بالقوه می‌توانند از علوم طبیعی باشند، یعنی ممکن است روزی کشف شود که این علوم از مجاری طبیعی هم می‌توانند بدست بیایند، اما فعلاً آنها را تحت عنوان علوم فوق طبیعی می‌گنجانند که ۴۵ شاخهٔ علمی است که از قدیم‌الایام در تمام مکاتب وجود داشته است، مثل «جادو»، «کف‌بینی»، «عدد»، «جفر»، «تله پاتی» (Telepathy)، «فکرخوانی» و...، به نظر می‌رسد این علوم تا حدی قابل تعلیم و تعلم هستند ولی تا حدی هم نیستند و به عبارت دیگر این علوم به گونه‌ای هستند که هر کس برود زانو بزند، آن را یاد نمی‌گیرد (اعتقاد بر این است که انسان در جبلت و خلقت خود باید یک نوع آمادگی برای یاد گرفتن این علوم داشته باشد).

(فراروانشناسی تا قرن قبل (۱۹) تدوین نشده بود، در سال ۱۸۸۲ م. در لندن گروهی از فلاسفه، علماء و ادباء تصمیم گرفتند انجمنی علمی و بی‌طرفانه ایجاد کنند که این علوم (که قدمای ما به آنها «علوم غریبه» می‌گفتند) را تدوین کنند و لذا «انجمن تحقیقات روحی» را ایجاد کردند و این انجمن کاری بی‌طرفانه و دور از هیاهو را شروع کرد و مجلاتی منتشر می‌کرد و کسانی که می‌خواستند عضو این انجمن شوند، باید در یک رشتهٔ علمی

(اعمّ از علوم تجربی و علوم انسانی) واقعاً مهارت داشته باشند، ریاست این انجمن از اوّل تا کنون با یکی از دانشمندان طراز اوّل جهان بوده است، مثل هنری سیورجویک، استاد مور (G. E. Moore) و «براد» و همچنین کتابهای مستقلی نیز در باب این علوم منتشر کردند، به این علوم در انگلستان «علوم روحی» و در آمریکا «فراروان‌شناسی» می‌گویند و امروزه این علوم را جزء «علوم فوق طبیعی» می‌شمارند مگر اینکه علمی از این علوم به جایی برسند که کاملاً قابل تعلیم و تعلّم و متدیك (Methodic) بشود که در این صورت جزء علوم طبیعی می‌شوند).

معرفی کتاب در باب این علوم:

- کتاب «علوم فوق طبیعت» نوشته لایال وایتسن ترجمه آقای ارجمند و شهریار بحرانی.
- در باب شاخه مردگان این علوم: کتاب «خاطرات مردگان» نوشته مایکل سابین ترجمه سودابه فضائلی؛ و نیز کتاب «زندگی پس از مرگ» نوشته مودی ترجمه خانم مینا بیگلری؛ «خاطرات تنهایی» هم یکی از این علوم است که در کتاب مودی به آن پرداخته شده است.

از دهه ۱۹۶۰ به بعد در اروپا به خاطر یک جریانی در علم پزشکی به نام «احیاء مردگان»، شاخه «خاطرات مردگان» این علوم رشد عجیبی پیدا کرده است، به طوری که بعضی از شاخه‌های دیگر این علوم را تحت الشعاع قرار داده است.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) از عهد عتیق: کتاب «اوّل پادشاهان» و «دوم تواریخ ایام» و کتاب «ایوب» و «مزامیر داود» و «امثال سلیمان» و «اشعیاء نبی» و «ارمیا نبی» و کتاب «دانیال نبی». (۲) از عهد جدید: انجیل «متی» و «لوقا» و «یوحنا»، «رساله به رومیان» و «رساله به قرنتیان اوّل و دوم»، «رساله به افسسیان»، «رساله به کولسیان»، «رساله به تسالونیکیان اوّل و دوم»، «رساله به عبرانیان» و «رساله اوّل پطرس».

توضیح: درباره عهد جدید و عتیق باید دانست که مسیحیان اجازه نمی‌دهند که هر کس کتاب مقدّس را ترجمه کند و ترجمه‌ها باید زیر نظر پاپ انجام گیرد و ترجمه آزاد وجود ندارد، حتی پروتستانها ترجمه را از پاپ (واتیکان) می‌گیرند؛ شورای بررسی ترجمه‌ها در واتیکان است که گروهی از کاردینالها آن را اداره می‌کنند؛ در میان ترجمه‌های فارسی، ترجمه چاپ ۱۹۰۳ از همه معتبرتر است. اسم آن «ترجمه انجمن کتب مقدّسه» است که اوّلین بار در سال ۱۹۰۳ چاپ شد و بعد تجدید چاپ گردید، ولی ترجمه جدید از عهد جدید بنام «مژده برای عصر جدید» در سال ۱۹۷۳ صورت پذیرفته است. همچنین کتاب «مژده برای روزگار نو» ترجمه عهد جدید در سال ۱۹۸۰ است. اما به نظر من ترجمه ۱۹۰۳ بهتر است ولی فارسی نود سال پیش است و لذا طبعاً قدری ثقیل است.

(۳) «کمندی الهی» دانه (۴) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۵) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۶) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۷) «فهم انسانی» لاک (۸) «معرفت انسانی» بارکلی (۹) «تام جونز» از هنری

فیلدیک با ترجمه احمد کریمی حکاک (۱۰) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از دوارد گیون (۱۱) نمایشنامه «فاوست» اثر گوته (۱۲) «جنگ و صلح» تولستوی (۱۳) «برادران کارامازوف» از داستایوفسکی.

۶- د: طبقه بندی علوم بر اساس درجات علم (شک، ظن و یقین):

۶- د- ۱: تفاوت میان علم یقینی و علم احتمالی:

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۲) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۳) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت (۴) «اخلاق» اسپینوزا (۵) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۶) «فهم انسانی» لاک (۷) «گالیور» (سفرنامه یا سفرهای گالیور) از جاناتان اسویت با ترجمه خوب منوچهر امیری: این کتاب شبیه کتاب «حیّ ابن یقظان» از ابن طفیل است که در ضمن یک داستان، آراء فلسفی، روان‌شناختی و علمی خود را مطرح می‌کند، کتاب «حیّ ابن یقظان» به نام «زنده بیدار» توسط بدیع الزمان فروزانفر ترجمه شده است. (۸) «ثروت ملل» آدام اسمیت (۹) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۰) «آزادی» از جان استوارت میل.

۶- د- ۲: انواع یقین و درجات احتمال: یقین، درجه بردار نیست و لذا نمی‌گوییم «درجات یقین»، در

میان متفکران ما مرحوم شهید صدر سه نوع یقین را در کتاب «الأسس المنطقیة للاستقراء» از هم تشخیص داده‌اند (با مطالعه آثار غربیان): «یقین ذاتی»، «یقین موضوعی» و... اما این که یقین، منحصر در این سه نوع باشد مورد قبول نیست و بعضی گفته‌اند یقین، انواع بیشتری دارد و گفته شده است باید بین «یقین معرفت‌شناختی» و «یقین روان‌شناختی» تمایز قائل شویم و نیز خود یقین معرفت‌شناختی مشتمل بر انواعی است.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۲) «اندیشه‌ها» از پاسکال (۳) «فهم انسانی» لاک (۴) «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو (۵) «سنجش خرد ناب» از کانت.

۶- د- ۳: تفاوت میان علم کافی و ناکافی و نیز علم ناقص و کامل:

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «اخلاق» اسپینوزا (۲) «فهم انسانی» لاک (۳) «سنجش خرد ناب» از کانت.

۶- ه: طبقه بندی علوم بر اساس غرض و غایت علوم:

۶- ه- ۱: تفاوت بین علم نظری و علم عملی: «علم نظری» یعنی دانستن به‌خاطر اینکه دانسته باشیم، ولی

«علم عملی» یعنی دانستن برای عمل کردن، از زمان فرانسیس بیکن برای تفکیک بین علوم نظری و عملی

می‌گویند علم نظری «دانستن برای دانستن» است و علم عملی «دانستن برای دگرگون کردن» است، چون هرگونه عملی، نوعی دگرگون کردن و تأثیر و دخالت در عالم خارج است.

بحث «علم نظری و عملی» با «حکمت نظری و عملی» در فلسفه اسلامی فرق می‌کند؛ همچنین توجه داشته باشید که «عمل» با «تولید»، دو چیز است و در معرفت‌شناسی بین «علم به‌خاطر عمل» و «علم بخاطر تولید» تفاوت قائل می‌شوند، در واقع تولید یکی از انواع عمل است، ولی هر عملی لزوماً تولید نیست.

معرفی منابع برای تحقیق:

- ۱) «خارمیدس»/افلاطون ۲) «جمهوری»/افلاطون ۳) «دولتمرد» ۴) «قوانین»/افلاطون ۵) «مابعد الطبیعه»/ارسطو
- ۶) «درباره نفس»/ارسطو ۷) «کمدی الهی» داته ۸) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت ۹) «فهم انسانی» لاک ۱۰) «معرفت انسانی» بارکلی ۱۱) «سنجش خرد ناب» از کانت ۱۲) «مابعد الطبیعه اخلاق» از کانت ۱۳) «جنگ و صلح» از تولستوی.

۶- ۵- ۲: انواع علوم عملی و تفاوت کاربرد علم در اخلاق و در تکنولوژی: در این جا یک تفکیک

مهمی رخ می‌دهد و آن هم تفکیک بین «تکنولوژی» و «اخلاق» است. ما در علم اخلاق و علم تکنولوژیک، علم را برای عمل می‌خواهیم، منتهی فرق می‌کند - معمولاً در علوم فنی ما علم را برای تولید می‌خواهیم (علم تکنولوژیک)، علم برای این که از مواد خاصی چیزی بسازیم، ولی در علم اخلاق، علم را باز برای عمل می‌خواهیم، اما برای عمل و دخل و تصرف در درون خودمان، این است که علم اخلاق و تکنولوژی یک نوع قرابت با هم دارند، باز در این جا بحث است که سلوکی را که ما در اخلاق می‌خواهیم، چند قسم است و چهار تفکیک صورت گرفته است.

معرفی منابع برای تحقیق:

- ۱) «خارمیدس»/افلاطون ۲) «لیسی یس» (لویس)/افلاطون ۳) «أسی دمت»/افلاطون ۴) «دولتمرد» ۵) «قوانین»/افلاطون ۶) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت ۷) «سنجش خرد ناب» از کانت ۸) «مابعد الطبیعه اخلاق» از کانت.

بخش هفتم: مقایسه علوم بشری با سایر علوم (غیر بشری):

۷ - الف: مقایسه میان علم بشری و علم الهی: برای تحقیق در این باب بعضی از کتب خصوصاً کتب

«مشائین» خیلی نافع و کارساز است، آثار کندی، فارابی، ابن سینا و... ولی «اشراقیون» علم را چنان معنی می‌کنند که سنخ علم بشری و علم الهی خیلی با هم قرابت دارند.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) از عهد عتیق: «سفر تکوین» (پیدایش) و «سموئیل اول» و «کتاب ایوب»، «مزامیر داود»، «امثال سلیمان»، «جامعه سلیمان»، «اشعیا نبی» و «ارمیا نبی» ۲) از عهد جدید: «رساله به رومیان» و «رساله به قرنتیان اول» ۳) «فایدروس» ۴) «آپولوژی» ۵) «پارمیندس»/«فلاطون» ۶) «مابعدالطبیعه» از ارسطو ۷) «انثاد پنجم» فلوطین ۸) «کمدی الهی» دانت ۹) «اخلاق» اسپینوزا ۱۰) «اندیشه‌ها» از پاسکال ۱۱) «فهم انسانی» لاک ۱۲) «سنجش خرد ناب» از کانت ۱۳) نمایشنامه «فاوست» از گوته.

۷ - ب: مقایسه علم بشری و علم ملکی (ملائکه): این بحث فقط در مورد کسانی پیش می‌آید که اصل وجود داشتن ملائکه را قبول داشته باشند، مثل مسلمانان، زردشتیان، یهودیان و تا حدی مسیحیان، البته زرتشتیان اعتقاد زیادی به ملائکه دارند و به آن بها می‌دهند.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «کمدی الهی» دانت ۲) «اندیشه‌ها» از پاسکال ۳) «فهم انسانی» لاک ۴) «معرفت انسانی» بارکلی ۵) «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت.

۷ - ج: مقایسه میان علم در زندگی این جهانی و علم در زندگی آن جهانی: (علم دنیوی و آخروی) (علم اکتسابی و لدنی): اگر گفته شود این قسم در همان قسمت هفتم (مقایسه علوم بشری و غیر بشری) گنجانده می‌شود، می‌گوییم خیر، چون آن‌جا مقصود از علوم بشری، علوم در این جهان است. تفکیک دیگری که شاید بتوان همین‌جا مطرح کرد، علمهای «لدنی» و «موهوبی» است؛ «علم موهوبی» غیر از «علم فطری» است، زیرا علوم فطری را هرکس می‌پذیرد و همه انسانها آنها را قبول می‌کنند، ولی علوم لدنی و موهوبی مخصوص بعضی از انسان‌ها است.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) از عهد عتیق: «سفر تکوین» ۲) از عهد جدید: «رساله به قرنتیان اول» ۳) «فایدروس» ۴) «منون» ۵) «فایدون» (فیدون) ۶) «انثاد چهارم» فلوطین ۷) «کمدی الهی» دانت ۸) «تأملات در فلسفه اولی» از دکارت ۹) «اندیشه‌ها» از پاسکال ۱۰) «برادران کارامازوف» از داستایوفسکی.

۷ - د: مقایسه میان علم بشری و علم بهائم (حیوانات): کسانی معتقدند که علم ما فقط در «سطح و عمق» با علم حیوانات فرق می‌کند و کسانی معتقدند از نظر «کلیت و جزئیت» فرق دارند و بعضی از لحاظ «وسعت» فرق قائل شده‌اند. مرحوم مرتضی مطهری در بعضی از آثارشان (کتاب «علم و ایمان») اشاراتی دارند به تفاوت علوم انسانی و حیوانی. آقای محمدتقی مصباح یزدی معتقدند که حیوانات می‌توانند مدرک کلیات باشند.

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) «لاخس» افلاطون (۲) «جمهوری» (۳) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۴) «درباره نفس» از ارسطو (۵) «اندیشه‌ها» از مارکوس اولریوس (۶) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۷) «فهم انسانی» لاک (۸) «معرفت انسانی» از بارکلی (۹) «روح القوانین» از منتسکیو، فیلسوف اجتماعی معروف فرانسه که کتابش توسط آقای علی اکبر مهتدی ترجمه شده و بارها تجدید چاپ شده است و سال ۱۳۷۱ با اضافات و تصحیحات توسط انتشارات امیرکبیر تجدید چاپ شده است (۱۰) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۱) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت (۱۲) «مبدیک» از هرمان ملویل (۱۳) «منشأ انواع» از داروین.

بخش هشتم: کاربرد و ارزش علم:

۸- الف: کاربرد فنی و تکنولوژیک علم:

۸- الف - ۱: کاربرد فنی علم در قلمرو تولید (تکنولوژی) و هنر:

معرفی منابع برای تحقیق:

(۱) از عهد عتیق: «سفر خروج» و «سفر تکوین» (۲) «لی سیس» از افلاطون (۳) «پروتاگوراس» افلاطون (۴) «أسی مدث» افلاطون (۵) «آین» افلاطون (۶) «گرگیاس» افلاطون (۷) «جمهوری» افلاطون (۸) «دولتمرد» (۹) «فیلبس» (۱۰) «قوانین» (۱۱) «طبیعیات» ارسطو (۱۲) «مابعدالطبیعه» ارسطو (۱۳) «دُنکی شوت» از سروان تِس با ترجمه محمد قاضی (۱۴) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت (۱۵) «فهم انسانی» لاک (۱۶) «گالیور سیفت» با ترجمه منوچهر امیری (۱۷) «انحطاط و سقوط امپراطوری روم» از ادوارد گیبون (۱۸) «سنجش خرد ناب» از کانت (۱۹) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت (۲۰) «حکومت انتخابی» از جان استوارت میل که این کتاب از مبانی لیبرالیزم سیاسی به حساب می‌آید و اخیراً توسط آقای علی رامین ترجمه گردیده است (۲۱) «منشأ انواع» از داروین (۲۲) «سرمایه» مارکس که این کتاب در زمان حکومت سابق در خارج از کشور ترجمه شده (ظاهراً در آلمان شرقی) و مترجم آن معلوم نیست چه کسی است، ولی ترجمه خیلی دقیقی است؛ البته همه آن ترجمه نشده و اگر کتاب «سرمایه» مارکس به صورت متداول چاپ شود کتابی با ۸۰۰۰ صفحه خواهد بود در حالی که در حدود ۲۰۰۰ صفحه آن ترجمه شده است. (۲۳) «جنگ و صلح» از تولستوی.

۸- ب: کاربرد اخلاقی علم: در اینجا می‌شود «ارزش اخلاقی علم» را هم مطرح کرد، مسلمانان به ارزش

اخلاقی علم معتقدند.

۸- ب - ۱: تعلق علم به خیر و شر یا فضیلت و رذیلت چگونه است؟ چگونه می‌توانیم به خیر و شر

علم پیدا کنیم؟ و مگر ارزش‌ها واقعیت دارند که ما بتوانیم به آنها علم پیدا کنیم و به همین ترتیب نحوه علم به فضیلت و رذیلت - این دو اختصاص به فعل انسان دارد. در همین جا بحث دیگری را هم می‌گنجانیم (گرچه

خیلی تناسب ندارد) و آن «کمک فضایل اخلاقی به تحصیل علوم» است. این مسأله در آثار اسلامی ما وجود دارد که هر کس کمتر گناه کند، در علم، حتی (علوم حصولی) پیشرفت می‌کند، و این علی‌الاجمال مورد قبول است، ولی این‌که چگونه این مسأله واقعیت دارد (بیانش به نحو فنی و آکادمیک) چیزی است که در معرفت‌شناسی بحث می‌شود.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) از عهد عتیق: «سفر تکوین»، کتاب «ایوب»، «مزامیر داود»، «امثال سلیمان» و «جامعه سلیمان». ۲) از عهد جدید: انجیل «لوقا»، انجیل «یوحنا»، «رساله به رومیان»، «رساله به فیلیپیان»، «رساله به کولسیان»، کتاب «تیطوس»، «رساله به عبرانیان» و «رساله دوم پطرس» ۳) «خارمیدس» ۴) «لاخس» ۵) «پروتاگوراس» ۶) «اسی مدث» ۷) «منون» ۸) «فایدون» ۹) «گرگیاس» ۱۰) «جمهوری» ۱۱) «ثاتتوس» ۱۲) «قوانین» ۱۳) «نامه هفتم» «افلاطون» ۱۴) «مابعدالطبیعه» ارسطو ۱۵) «اندیشه‌ها» از مارکوس اورلیوس ۱۶) «انثاد اول» از فلوطین ۱۷) «کمدی الهی» دانتی ۱۸) داستان «تاجر ونیزی» از شکسپیر با ترجمه علی‌اصغر حکمت ۱۹) «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت ۲۰) «اخلاق» اسپینوزا ۲۱) «اندیشه‌ها» از پاسکال ۲۲) «فهم انسانی» لاک ۲۳) «معرفت انسانی» بارکلی ۲۴) «تام جونز» از هنری فیلدین ۲۵) «سنجش خرد ناب» از کانت ۲۶) «مابعدالطبیعه اخلاق» از کانت ۲۷) «جنگ و صلح» از تولستوی ۲۸) «برادران کارامازوف» از داستایوفسکی.

۸ - ب - ۲: علم به عنوان یکی از شروط اختیاری بودن افعال انسان: این بحث در معرفت‌شناسی و روان‌شناسی مطرح می‌شود.

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «قوانین»/«افلاطون» ۲) «اندیشه‌ها» از مارکوس اورلیوس ۳) «انثاد ششم» از فلوطین ۴) نمایشنامه «هاملت» از شکسپیر ۵) «فهم انسانی» لاک ۶) «سنجش خرد ناب» از کانت.

۸ - ب - ۳: تعلق علم به مصلحت چگونه است؟

معرفی منابع برای تحقیق:

۱) «پروتاگوراس» ۲) «کمدی الهی» دانتی ۳) «اخلاق» اسپینوزا.
استاد ملکیان: من یک صفحه از یادداشت‌هایم را فراموش کرده‌ام بیاورم و مربوط به معرفی منابع مرتبط با مباحث از این به بعد است.

۸ - ب - ۴: آیا داشتن و طلب علم لذت بخش است؟ که دو بحث است («داشتن علم» و «طلب علم»)، کسانی که می‌خواهند لذت آور بودن این دو مسأله را انکار کنند، برای توجیه اینکه پس «چرا انسان دنبال علم می‌رود؟» «مسأله خیر» را مطرح می‌کنند و می‌گویند در «داشتن» یا «طلب» علم «خیر» ما هست، گرچه لذت بخش نیست. این مطلب با بحث «نسبت علم و لذت» نیز ارتباط پیدا می‌کند و نتیجه آن در جایی که سعادت را بر

اساس لذت تفسیر می‌کنند، روشن می‌شود که نتیجه‌اش این می‌شود که علم در سعادت نقش دارد - ارسطو سعادت را از سنخ لذات پایدار می‌داند.

۸ - ج: کاربرد سیاسی علم (کاربرد علم در تدبیر و اداره جامعه): در اینجا است که گفته شده علم برای سه قشر جامعه لازم است:

(۱) دولتمردان = سیاست‌گذاران (۲) مجریان سیاست‌ها (۳) شهروندان

بخش نهم: انتقال علم و نحوه آن:

۹ - الف: وسایل و روش‌های انتقال علم:

۹ - ب: ارزش انتقال و نشر علم: در این بحث دو نوع ارزش مطرح می‌شود:

- ارزش نشر علم برای متعلم:
- ارزش نشر علم برای معلم:

کسانی گفته‌اند با نشر علم، علم معلم هم عمیق (کیفی) می‌شود و هم وسیع (کمی)، که در مورد عمق علم تقریباً مورد قبول است، اما در ناحیه وسع علم معلم بحث است. در همین جا ارزش «بحث آزاد» و اثر آن در علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بخش دهم: رشد علم بشری:

«رشد علم بشری» چگونه است؟ آیا واقعاً رشد علم بشری کمی است، یا هم کمی است و هم کیفی؟ در همین جا بحث فرعی دیگری مطرح می‌شود و آن این که «مقایسه علم دو عالم» چگونه میسر است؟ کسانی گفته‌اند مقایسه علم دو عالم در یک رشته علمی، فقط در کمیّت قضایایی که آن دو عالم می‌دانند امکان دارد، هر کس که کمیّت قضایای معلومش بیشتر باشد، عالم‌تر است؛ ولی کسانی کیفیت را مهم می‌دانند و کسانی هم نه کمیّت و نه کیفیت، بلکه مشکل‌گشایی عملی را مهم می‌دانند.

این بود اجمالی از مباحث معرفت‌شناسی؛ توصیه می‌شود دوستان موضوع عامی را نگیرند، چون دامنه بحث‌ها وسیع است.

شکاکیت

اولین بحث از مباحث معرفت‌شناسی، بحث شکاکیت می‌باشد و این بحث مقدم بر دیگر مباحث است، زیرا اول باید شکاکیت را نفی کرد و سپس به علم و معرفت پرداخت. گفته شد که وقتی گفته می‌شود «شخص a به قضیه p علم دارد» که سه شرط را احراز کرده باشد:

- p «مطابق با واقع» (True) باشد، چون اگر مطابق با واقع نباشد، در واقع a در جهل مرکب خواهد بود.
- a به مطابقت p با واقع «باور» (Belief) داشته باشد و گرنه نمی‌شود گفت که a به p علم دارد.
- a در یقین و باور داشتن به مطابقت p با واقع، «موجه» (Justified) باشد، یعنی دلیلی بر ادعایش داشته باشد و الا علم ندارد، بلکه باور موجه دارد.

شکاک می‌گوید «محال است علم با این سه شرط تحقق پذیرد»، تعبیر دیگر شکاک می‌گوید هیچ‌کسی علم ۶، چون «نمی‌تواند» علم داشته باشد، هیچ‌کس نمی‌داند چون نمی‌تواند بداند.

تقسیم‌بندی شکاکان به سه دسته:

شکاکان بر سه قسمند:

- (۱) گروهی که بر محال بودن علم، «برهان» و «استدلال» می‌آورند.
- (۲) گروهی که اهل استدلال نیستند، بلکه اهل «استفهام» و «سؤال کردن» هستند.
- (۳) کسانی که نه اهل استدلالند و نه اهل استفهام، بلکه نوعی «طرز تلقی» از خودشان نشان می‌دهند.

شکاکان دسته اول:

جالب‌ترین نوع شکاکیت، قسم اول است، یعنی استدلالی بیاورند که نتیجه آن، این باشد که بدست آوردن علم محال است، و اتفاقاً شکاکان در این قسم براهینی اقامه کرده‌اند.

شکاکان دسته دوم:

همه شکاکان اهل استدلال نیستند، بلکه گروهی «استفهام» دارند، یعنی وقتی شما ادعا می‌کنید «الف، ب است»، از شما می‌پرسند شما چگونه می‌دانی «الف، ب است»؟ و اگر شما بگوئی از آنجایی که «ج، د است»، او می‌پرسد از کجا می‌دانی که «ج، د است»؟ و اگر بگوئی از آنجا که «ه، و است»، باز او می‌پرسد چگونه می‌دانی که «ه، و است»... شکاک این استفهام و سؤال کردن دائم را آنقدر ادامه می‌دهد تا جواب‌های شما تمام شود و نتوانید

چیزی بگوئید، آن وقت می‌گوئید: تمام آنچه را که ادعا می‌کردی که می‌دانی، پا در هواست. توجه داشته باشید در ورای این استفهام، استدلالی نهفته هست یا نیست، که در صورت اول (اختفای استدلال در ورای استفهام) شکاکیت نوع اول خواهد بود و اگر با استدلالی همراه نباشد، اصلاً قابل قبول نیست، به تعبیر دیگر کسانی که از راه استفهام، شکاکند دو راه بیشتر ندارند: یکی این که بتوانند در پس استفهامشان استدلالی بیاورند که در این صورت به اهل استدلال ملحق می‌شوند؛ دوم این که استفهام خود را با استدلال همراه نکنند، که در این صورت استفهام ایشان از نظر فلسفی قابل دفاع نیست؛ لذاست که استدلال مضمّری پشت استفهام شکاکان وجود دارد که آن استدلال مضمّر مشتمل بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: هیچ کس نمی‌داند که «الف، ب است» مگر این که بتواند بگوید که چگونه می‌داند که «الف، ب است».

مقدمه دوم: تلاش برای پاسخ دادن به این که چگونه می‌دانی که «الف، ب است»، با تکرار خود قضیه «الف، ب است»، امکان ندارد.

لذا اگر کسی که استفهام می‌کند، این استدلال یا نظیر آن را پشت استفهام خود قرار دهد، ملحق به شکاکیت قسم اول است، چون این هم یک نوع استدلال است که کسی بگوید: کسی می‌داند «الف، ب است» که بتواند بگوید که چگونه «الف، ب است» و جواب این سؤال که چگونه می‌دانی که «الف، ب است»، با تکرار خود «الف، ب است» امکان‌پذیر نیست.

ولی اگر اهل استفهام استدلالی نداشته باشد، سخنش معتبر نخواهد بود، چون بر فرض هم که جواب‌های من در مقابل او تمام شود، تو (شکاک) موضع خودت را از کجا معتبر می‌دانی؟! البته گفته شد که بیشتر استفهام‌کنندگان این استدلال را پشت سر استفهامشان قرار داده‌اند، ولی هیچ کدام از دو مقدمه‌اش درست نیست، مخصوصاً رکن و مقدمه دومش، زیرا اگر کسی این مقدمه دوم را بپذیرد، بخشی از علوم ما را بیرون می‌کند، مثلاً اگر شما بگویید «من سردرد دارم» یا «احساس سردرد دارم» و من پیرسم «از کجا می‌دانی که سردرد داری؟»، بالطبع شما می‌گویید «چون احساس سردرد می‌کنم» و شکی نیست که لااقل این گونه قضایا درست است؛ که بعداً این بحث مفصلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

شکاکان دسته سوم:

ایشان حرفشان این است که از نظر ما مردم عادی، انسان‌های ساده لوح و زودباورند، چون آنها با شواهدی یقین حاصل می‌کنند که قاعدتاً نباید آن شواهد یقین آور باشند، و لذا اگر شما بخواهید برای من شکاک قضیه‌ای را ثابت کنید، باید شواهدی بیش از آن شواهدی که برای مردم کوچه و بازار می‌آورید، بیاورید. من (شکاک) روحیه و مزاجی دارم که به من می‌گوید مردم زودباورند، من (شکاک) که زودباور نیستم با این شواهد هیچ وقت یقین برایم حاصل نمی‌شود.

در واقع در این نوع شکاکیت گفته می‌شود ما بر این که وضع از چه قرار است و این که علم ممکن است یا ممکن نیست، استدلال نداریم، ولی لاقلاً این را می‌فهمیم که مردم به آن چیزی که نباید یقین بیاورند، یقین می‌آورند، درحالی که شواهدی که برای مردم یقین‌آورند، برای ما شکاکان یقین‌آور نیستند، پس ما نباید به آنها ملتزم شویم.

این سخن اگر علی‌العجاله درست باشد، ثابت می‌کند که علوم، نادرتر از آن هستند که مردم فکر می‌کنند، ولی محال بودن علم را ثابت نمی‌کند. در واقع شکاک نوع سوم در شرط ثالث علم تشکیک می‌کند، یعنی اینکه مردم در اینکه p مطابق با واقع است، موجه (Justified) باشند.

باید توجه داشت که اگر شکاک نوع سوم بخواهد به شک عام برسد باید از «کمیابی علم» به «نایابی علم» برود، یعنی تا این‌جا شکاک نوع سوم می‌گفت: مردم در اکثر موارد بی‌جا می‌گویند. ما علم داریم، ولی اصل وجود داشتن علم را گرچه به صورت خیلی نادر نفی نمی‌کرد، خوب این غیر از آن است که بگوید «اصلاً علم محال است و امکان ندارد» و چگونه او (شکاک) می‌تواند از نادر بودن علم به نایاب بودن آن برسد؟ اینجا می‌توان یک استدلالی آورد و آن این که شکاک نوع سوم بگوید: معیارهایی که شما انسان‌های عادی برای شواهد خودتان دارید - «معیار شواهد» یعنی حد نصاب آن چیزی که باید یک شاهد داشته باشد که بتوان گفت آن شاهد مدعا را تقویت کرد، یعنی حد نصابی از قدرت که بتواند مؤید و تقویت‌کننده مدعا باشد - در سطح خیلی پایین است و من (شکاک) معیار شواهدم در سطح بالا است، یعنی آن چیزی که مردم فکر می‌کنند در حد نصاب است، به نظر من در آن سطح نیست. حالا اگر کسی سطح معیار شواهد را تا آنجا بالا ببرد که چنان معیاری در عالم خارج قابل تحقق نباشد، در این صورت نه تنها نشان می‌دهد که علم «نادرالوقوع» است، بلکه نشان داده که علم «غیرواقع» است، یعنی اگر آن قدر سخت‌گیری کند و بگوید که اگر شاهدی واقعاً بخواهد شاهد باشد، باید این ویژگی و آن ویژگی و... را داشته باشد و حد نصاب را آن قدر بالا ببرد که حد نصاب مورد نظر او در واقع اصلاً غیر قابل تحقق باشد، نتیجه حرفش این خواهد شد که «دسترسی به علم اصلاً ممکن نیست»؛ خوب آیا چنین کاری ممکن است؟ یعنی آیا شکاک می‌تواند چنین ادعایی را داشته باشد و بر این مدعای خود استدلال بیاورد؟

معرفت‌شناسان گفته‌اند اگر شکاک نوع سوم بخواهد بر ادعای خود استدلال بیاورد به تناقض‌گویی دچار می‌شود، زیرا اگر ما انسان‌های عادی بخواهیم استدلال او را بپذیریم، باید استدلالش مبتنی بر معیار شواهد خودمان (انسان‌های عادی) باشد، یعنی در همان حدی که او (شکاک) یقین‌آور نمی‌دانست؛ یعنی در حقیقت شکاک با معیار شواهد ما انسان‌های عادی می‌خواهد اثبات کند که معیار شواهد ما انسان‌های عادی درست نیست (=تناقض)، مثلاً اگر کسی خواست با استدلال عقلی ثابت کند که استدلال عقلی نامعتبر است، دقیقاً همین مشکل را دارد، یعنی کارش تناقض‌آمیز است و سخنش عدم سازگاری دارد، چون اگر من بخواهم نتیجه استدلال مستدل را بپذیرم، نتیجه‌اش عدم اعتبار عقل است و استدلال هم نامعتبر و لذا غیرمنتج خواهد بود و اگر نتیجه‌اش را نپذیرم که استدلال وی را معتبر ندانسته‌ام و او نمی‌تواند چیزی را اثبات کند؛ این مثال شبیه مانحن‌فیه

است، چون شکاک می‌خواهد با توسل به معیار شواهد مردم عادی، ثابت کند که معیار شواهد آنها درست نیست و این چیزی بود که او قبول نداشت، یعنی قبول نداشت که معیار شواهد مردم، معتبر باشد. پس شکاک نوع سوم اگر بخواهد استدلال کند، اولاً به تناقض می‌رسد و ثانیاً داخل در قسم اول (کسانی که بر محال بودن علم استدلال می‌آورند) می‌شود؛ و اگر هم استدلال نکند، این سخنش که معیار شواهد مردم عادی به طور کلی نامعتبر است، پذیرفته نمی‌شود و تنها می‌تواند «کمیاب بودن علم» را ادعا کند، پس شکاک نوع سوم دو راه دارد:

(۱) ادعا کند که علم کمیاب است.

(۲) شکاکیت خود را عام کند:

که در حالت دوم باید «کمیاب بودن علم» را به «نایاب بودن علم» تبدیل کند و در این صورت باید استدلال کند که اگر بخواهد استدلال کند، دو لازمه دارد:

(۱) داخل در شکاکیت نوع اول می‌شود.

(۲) استدلالش موجه و قابل قبول نخواهد بود.

ثابت شد که بهترین نوع شکاکیت، نوع اول است (استدلال کردن بر شکاکیت).

سه تفکیک در بحث شکاکیت:

۱- تفکیک بین شکاکیت کلی و شکاکیت جزئی (تقسیم‌بندی شکاکان به لحاظ مدعا):

بعضی از شکاکان، شکک فراگیر دارند. این شکاکیت کلی، فراگیر، همه‌گیر و جهان‌شمول (Global) است. و نوعی از شکاکیت هم جزئی و منطقه‌ای (Local) است.

شکاکان دوره یونان قدیم، قرون وسطی و شکاکیت جدید (از هیوم به بعد) همه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: بعضی به شکک فراگیر مبتلا شده بودند و برخی به شکک غیرفراگیر.

شکاکان غیرفراگیر چه منطقه‌ای را غیرقابل دسترسی می‌دانند؟

یکی زمینه اخلاق است، یعنی می‌گویند در زمینه اخلاق، معرفت امکان‌پذیر نیست و هر کس در حیطه اخلاق ادعای علم کند، خطا می‌کند؛ به تعبیر دیگر به ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان علم پیدا کرد، مثلاً شما هرگز نمی‌توانی به این گزاره که «عمل نوع دوستانه خوب است»، علم پیدا کنی و استدلال می‌کنند که ما وقتی می‌توانیم به چیزی علم پیدا کنیم که با «واقعیت» سروکار داشته باشیم، ولی در ارزش، واقعیت وجود ندارد، یعنی ما در جهان چیزی واقعی بنام «ارزش» نداریم و لذا نمی‌توانیم به آن علم پیدا کنیم. این نوع شکاک کاری به واقعیت محسوس ندارد و لذا می‌گوید ما می‌توانیم به قضیه «خدا وجود دارد» علم پیدا کنیم، ولی در اخلاق نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.

نکته: آیا تقسیم گزاره‌ها به ارزشی و توصیفی، تقسیمی حقیقی است یا خیر؟ در همین جا من نکته‌ای را عرض کنم و آن این که آیا تقسیم گزاره‌ها به دو قسم یعنی «گزاره‌های ارزشی» (دستوری یا هنجاری) و «گزاره‌های توصیفی» (واقعی) یک تقسیم حقیقی است یا حقیقی نیست؟ یکی از علائم حقیقی بودن تقسیم این است که قسم‌ها (اقسام) قابل حمل بر یکدیگر نباشند؛ آیا واقعاً این طور است که مثلاً قضیه «این کار خوب است» و «قضیه این تخم مرغ است»، با هم فرق دارند؟ چیزی که یقینی است، این است که این تقسیم فی‌بادی‌النظر درست است و این دو نوع قضیه با هم فرق دارند، ولی سخن در این است که این تفاوت تا آخر سر جایش می‌ماند یا نه؟ مثلاً اگر حرف آقای محمدتقی مصباح یزدی درست باشد که «گزاره‌های ارزشی سرانجام به گزاره‌های توصیفی برمی‌گردند» چون ایشان معتقد است که «باید و نبایدها» (گزاره‌های ارزشی) از «هست و نیست‌ها» (گزاره‌های توصیفی) ناشی می‌شود و از سنخ اخباریات هستند. معنای سخن ایشان این است که فی‌بادی‌النظر انسان فکر می‌کند که گزاره‌ها بر دو قسم‌اند، ولی اگر خوب دقت کنیم گزاره‌های ارزشی از قبیل گزاره‌های توصیفی هستند و به آنها برمی‌گردند، و این معنایش این است که تقسیم قضایا به ارزشی و توصیفی فقط فی‌بادی‌النظر است؛ ولی گویا شکاکان غیرفراگیر می‌خواهند خلاف این را ادعا کنند و لذا ادعا می‌کنند که گزاره‌های اخلاقی نمی‌توان علم پیدا کرد، در حالی که به گزاره‌های توصیفی می‌توان علم پیدا کرد.

بعضی از شکاکان غیرفراگیر، منطقه غیرقابل دسترس را منطقه مابعدالطبیعه و گزاره‌های دینی و مذهبی دانسته‌اند، یعنی گفته‌اند در حوزه دین نمی‌توان به علم دست یازید، زیرا در این منطقه ما با ورای محسوسات سروکار داریم و ما هر چه بتوانیم ادعای علم کنیم، به عالم محسوسات مربوط است، اما به قضایایی مثل «خدا وجود دارد» و «انسان پس از مرگ باقی می‌ماند»، چگونه می‌توان علم پیدا کرد؟!

و بعضی از شکاکان منطقه‌ای می‌گویند لاقلاً درباره آینده نمی‌توان علم داشت (اگر چه بتوان در زمینه اخلاق و مابعدالطبیعه علم پیدا کرد)، مثلاً به قضیه «شما فردا صبحانه خواهید خورد»، نمی‌توان علم پیدا کرد - البته لزومی ندارد هر شکاک منطقه‌ای فقط در یکی از این سه زمینه (اخلاق، آینده و مابعدالطبیعه) شک داشته باشد، یعنی حصر، حصر عقلی نیست، ولی بیشتر شکاکان غیرفراگیر در یکی از این سه زمینه ادعای شک کرده‌اند و البته اینها شکاکان منطقه‌ای شدید (Strong) هستند، ولی شکاکانی هم هستند که ادعا می‌کنند نسبت به گذشته نمی‌توان علم پیدا کرد که این یک نوع شکاکیت غیر فراگیر ضعیف (Weak) است.

سؤال: به لحاظ منطقی کدام یک از دو نوع شکاکیت (جهان شمول و منطقه‌ای) قابل دفاع‌تر است؟

جواب: ما اثبات خواهیم کرد که اگر بنا باشد شکاکیتی وجود داشته باشد، شکاکیت کلی از لحاظ منطقی، قابل دفاع‌تر است (البته در مقام مقایسه).

۲- تفکیک بین علم و یقین موجه:

بعضی از شکاکان می‌گویند: «علم» غیرممکن است، ولی «یقین موجه» امکان دارد، یعنی شرط سوم علم را دارا باشد (Justified)؛ به عنوان مثال امکان دارد من در این که یقین دارم «الف، ب است» موجه باشم؛ ولی بعضی حتی یقین موجه را هم غیرقابل حصول می‌دانند.

اگر کسی حرف اول را بزند، تمام فشارش روی شرط دوم است، یعنی می‌گوید افراد در موجه بودنشان، موجه هستند ولی در حقیقت یقین ندارند؛ در واقع مردم عادی فرق میان «یقین» و «ظن نزدیک به یقین» را نمی‌فهمند و به چیزی که ظن نزدیک به یقین دارند، می‌گویند ما یقین داریم و البته در این یقین به اصطلاح خودشان موجه هم باشند، پس در واقع برای ظن نزدیک به یقین، توجیه دارند، یعنی در حقیقت یقین نیست، بلکه ظن است و در این ظن داشتن هم می‌توان موجه بود.

این تفکیک دوم کمتر از تفکیک اول بین شکاکان انجام گرفته است.

۳- تفکیک بین علم و فهم:

تفکیک سوم در این است که بعضی از شکاکان می‌گویند: ما اگرچه نمی‌توانیم به قضیه «علم» پیدا کنیم، اما می‌توانیم آن را «فهم» کنیم؛ درست است که ما از «علم» یا «یقین موجه» محروم هستیم، اما در عین حال قضایا و مفاد آنها را می‌توانیم «فهم» کنیم. اما بعضی از شکاکان می‌گویند: اصلاً رمز این که ما «علم» نداریم، این است که قضایا را «فهم» نمی‌کنیم.

پوزیتیویست‌های اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ می‌گفتند: نه تنها نمی‌توان به قضیه «خدا وجود دارد»، علم پیدا کرد، بلکه این قضیه اصلاً بی‌معنی است. چگونه؟ چه موقع یک قضیه معنادار است؟ آن چیزی که عقل سلیم اقتضاء می‌کند و قدمای ما هم قائل بودند، در واقع «اگر مفردات جمله‌ای معنا داشت، آن جمله معنادار است»، البته ممکن است این جمله معنادار «مطابق با واقع» باشد یا نباشد. اما آیا واقعاً این معیار قدما برای معناداری جملات کافی است؟ امروزه این سخن و معیار قدما را به دو دلیل نادرست می‌دانند:

(۱) در این جا یک «مغالطه جزء و کل» صورت گرفته است، شما (قدما) وصفی را که جزء، واجد آن است به کل نسبت داده‌اید و برعکس؛ مثلاً می‌گویید: «من بهترین تارزن‌های ایران را جمع کرده‌ام، پس ارکستری که اینها خواهند داشت، بهترین ارکستر خواهد بود»، اما این حرف درست نیست، زیرا اگر بخواهد این ارکستر بهترین ارکستر باشد، کافی نیست که تنها تک‌تک نوازندگان (اجزاء) بهترین باشند. مثال دیگر: شما نمی‌توانید بگویید «من برای این که بهترین تیم فوتبال جهان را داشته باشم، می‌روم بهترین بازیکن، گل زن و... را انتخاب می‌کنم و در یک تیم قرار می‌دهم و این بهترین تیم می‌شود!» از آن طرف وصفی را که کل واجد آن است، نمی‌توان به جزء نسبت داد.

البته برای نسبت دادن حکم جزء به کل به نحوی که مغالطه نشود، راه نقضی وجود دارد و آن این است که ثابت کنید کل مورد نظر، کلی «همگن» است و چه موقع می‌شود ثابت کرد که کل جمله همگن است، مثل کلیت خرمن که می‌شود از گندم بودن تک‌تک گندمها به گندم بودن کل (خرمن) راه یافت.

۲) اشکال دوم این است که این حرف، خلاف وجدان است که کسی بگوید: «چون مفردات جمله معنادار است پس کل جمله هم معنادار است»، مثلاً در این قضیه که «امروز، روز دوشنبه است»، مفردات جمله معنادار است و خود جمله هم معنادار است، ولی اگر گفتیم «روز امروز دوشنبه است»، این جمله بی‌معنا است، با آنکه همه مفردات معنادار هستند و ما ساختار نحوی را هم مراعات کرده‌ایم تا اشکال «عدم مراعات ساختار نحوی» وارد نشود، مثل «است، دوشنبه، روز امروز» که ساختار نحوی آن اشتباه است. مثال دیگر «تقوا سرخ است» و یا «مثلاً خشمگین است»، که مفرداتشان معنادار است، ولی جمله‌ها بی‌معنا هستند.

اما بحث این بود که بعضی از شکاکان می‌گویند: ما نه تنها به بعضی از قضایا نمی‌توانیم «علم» پیدا کنیم، بلکه حتی آنها را «فهم» هم نمی‌کنیم، زیرا موقعی یک جمله بامعنی است و می‌شود آن را «فهم» کرد که انسان بتواند تصور کند که اگر جهان چگونه می‌شد این قضیه، صادق می‌بود و اگر جهان چگونه می‌شد، این قضیه کاذب می‌بود، ولی اگر ما نتوانیم این معنی را تصور کنیم، نمی‌توان به آن قضیه «علم» پیدا کرد و طبعاً نمی‌توان صدق و کذب آن را احراز کرد. مثلاً اگر من بگویم «فردا باران می‌بارد»، ولی با آنکه فردا نیامده، شما می‌توانید تصور کنید که اگر فردا چه بشود، حرف من صادق است و اگر چه بشود حرف من کاذب است؛ مثلاً تصور می‌کنید که اگر فردا ابری نباشد تا یک قطره باران بیاید، حرف من کاذب است و اگر باران بیاید حرف من درست است و همین‌طور در قضیه «آب در صد درجه به جوش می‌آید»، می‌توان اوضاعی را تصور کرد که اگر پیش بیاید این قضیه صادق است و الا کاذب است. اما قضیه «خدا عادل است»، این طور نیست، زیرا هر وضعی در جهان پیش بیاید، گوینده این قضیه از آن دست بر نمی‌دارد، حتی اگر جهان پر از ظلم، فساد، مرض، بلا و... شود، گوینده این قضیه باز هم می‌گوید «خدا عادل است»؛ از طرف دیگر اگر کسی بگوید «خدا عادل نیست»، این گزاره هم طوری است که نمی‌شود وضعی را تصور کرد که اگر پیش بیاید این قضیه صادق باشد و الا کاذب باشد. پس هیچ‌گاه نمی‌توان به صدق و کذب این قضایا پی برد و به تعبیر دقیق‌تر اینگونه قضایا نسبت به هر گونه وضعی خنثی هستند، یعنی هرچه پیش بیاید اینها می‌توانند صادق باشند و هرچه پیش بیاید اینها می‌توانند کاذب تلقی شوند (البته بحثی هست بنام «تحقیق پذیری» یا «صدق پذیری» یا «فرجام شناختی» که امثال جان هیک (John Hick) (۱۹۲۲-) به آن معتقدند و معنایش این است که صدق و کذب قضایای مذهبی و مابعدالطبیعه هم در آخرت احراز می‌شود، یعنی اگر آخرتی پیش آمد و دیدیم که مثلاً خدا سلمان فارسی را به جهنم برد، اگر آن وقت بگوییم «خدا عادل است»، درست نخواهد بود؛ ولی این حرف برای این دنیا بکار نمی‌آید و قابل دفاع نیست، یکی از ادله غیرقابل دفاع بودنش این است که حتی اگر آخرت آمد و سلمان فارسی را به بهشت بردند، باز هم می‌گوییم نکند فردا خدا گریبان او را بگیرد و به جهنم ببرد، یعنی همه وقت

امکان همه چیز وجود دارد و دوستان توجه داشته باشند که این واقعاً سؤال مهمی است که «صدق و کذب قضایای مذهبی و مابعدالطبیعی از کجا احراز می‌شود؟»

این‌جا یک پیش‌فرض وجود دارد و آن این است که معنادار بودن یک جمله یعنی وضعی قابل تصور باشد که اگر پیش بیاید، صدق قضیه‌ای معلوم می‌شود و وضعی قابل تصور باشد که اگر پیش نیاید، کذب قضیه‌ای معلوم می‌شود؛ حال اگر کسی قائل به این قول باشد، یعنی این‌که هرچا نشود به قضیه‌ای علم پیدا کرد،

باشد، لازمه حرفش این خواهد بود که ما معنای هیچ جمله‌ای را نمی‌فهمیم و این دو اشکال دارد:

(۱) خلاف وجدان است، چون ما معنای خیلی از جملات را می‌فهمیم.

(۲) ما لاقلاً باید معنای استدلال خودش را بفهمیم یا نه؟ مسلم است که باید بفهمیم و لازمه آن این است که شک او فراگیر نخواهد بود.

سؤال: چه اشکال دارد ما بگوئیم جملاتی مثل «تقوا سرخ است» و «مثلث خشمگین است»، قابل فهم و معنادار، ولی غلط هستند؟

جواب: می‌گوئیم این درست نیست، زیرا اگر جمله‌ای معنادار باشد و غلط باید طرف مقابلش درست باشد، یعنی «تقوا سرخ نیست» و «مثلث خشمگین نیست» باید درست باشند و به نظر بنده نمی‌شود به درست بودن «تقوا سرخ نیست» و «مثلث خشمگین نیست»، ملتزم شد.

سؤال: چه اشکال دارد بگوئیم اگر قضیه‌ای موضوع، محمول و رابطه (حدّ وسط) داشته باشد، معنادار می‌شود؟

جواب: می‌گوئیم مگر قضیه «روز امروز دوشنبه است» موضوع، محمول و رابطه ندارد؟

استدلال‌های شکاکان

استدلال اول شکاکان: استدلال از راه خطا (Argument From Error):

گفته می‌شود حتی در آن قسمت از علوم بشری که انسان احساس سهولت می‌کند، ما دچار «خطا» می‌شویم، مثلاً در حساب گاهی 2×3 را ۹ تصور می‌کنیم، حتی در ریاضیات که به نظر می‌رسد خیلی دقیق است و می‌توان به معرفت دست یافت، انسان دچار خطا می‌شود و اگر این پذیرفته شود که ما در یک مورد خطا داریم، باید بپذیریم که در هیچ مورد دیگری نمی‌توان به «علم» دست یافت. چرا؟ فرض کنید شما دیروز گفته‌اید که «امروز بعدازظهر (بعدازظهر دیروز) باران خواهد بارید»، حالا اگر دیروز بعدازظهر باران نباریده باشد، گزاره «امروز بعدازظهر باران خواهد بارید»، خطا است، اما دیروز بعدازظهر که شما آن حرف را زدید و در واقع داشتید یک جمله خطا به زبان می‌آوردید، ولی علم به خطا بودنش نداشتید، چون علم به خطا بودن جمله‌ای وقتی حاصل می‌شود، دیگر خطا نخواهد بود؛ حالا اگر امروز صبح هم درباره بعدازظهرش بگوئید «بعدازظهر باران خواهد بارید» و فرض می‌کنیم که شواهد قوی هم داشته باشید، باز در این جا هم ممکن است به نظرتان بیاید که دارید جمله صادقی را به زبان جاری می‌کنید. و لذا هر وقت شما یک جمله‌ای را بیان کنید، احتمال دارد صادق باشد و احتمال دارد کاذب باشد، اگرچه شواهد قوی هم برای صدق آن داشته باشید.

این استدلال (استدلال از راه خطا) با تقریری که بیان گردید، نظیر «اصل تعمیم‌پذیری» (The Principle of Universalizability) است که برای اولین بار توسط هر (R. M. Hare) (۱۹۱۹) فیلسوف معروف انگلیسی مطرح شد، وی کتاب مشهوری بنام «عقل و آزادی» دارد که در سال ۱۹۶۳ چاپ شد و در این کتاب برای اولین بار در فلسفه اخلاق به اصلی تصریح کرد و آن «اصل تعمیم‌پذیری در اخلاق» بود، وی می‌گفت: اگر کسی گفت «عمل X خوب است»، او باید حاضر شود که در هر زمان و مکانی و در هر اوضاع و احوالی، عملی «شبهه عمل X» پدیدار شد، حکم به خوبی آن کند، در غیر این صورت سخن او تناقض‌گویی خواهد بود، اگر شما قائل به اصل تعمیم‌پذیری باشید، در این صورت حرف اولتان هم که «عمل X خوب است»، از شما پذیرفته نمی‌شود؛ یک مشکلی که در این جا وجود دارد این است که:

شبهه یا نظیر عمل X یعنی چه؟ در این جا کسی مثل آقای هر خواهد گفت عملی که دارای اوصاف a و b و c و d است، همان اوصافی که متکلم، عمل X را به خاطر آن اوصاف خوب می‌دانست. پس شبهه عمل X عملی خواهد بود که دارای اوصاف a, b, c و d باشد. حال اگر کسی بخواهد عمل X را خوب بداند ولی شبهه عمل X را خوب نداند دو راه دارد:

راه اول این که بگوئید من در خوب دانستن عمل X اشتباه کرده‌ام، حال با توجه به اصل تعمیم‌پذیری، فردی که دیروز صبح پیش‌بینی کرد و گفت «بعد از ظهر باران می‌آید» و بعداً هم باران نبارید،

می‌خواهیم ببینیم این که پیش‌گویی دیروز او خطا بود، یعنی چه و به چه دلیلی حمل می‌کند بر پیش‌گویی دیروز صبحش؟ آیا کشف عدم مطابقت بعد از تحقق پیش‌گویی یا هم‌زمان با پیش‌گویی می‌باشد؟ مسلماً آن چیزی که آن را خطا می‌کند، کشف عدم مطابقت بعد از تحقق پیش‌گویی است و اگر این طور باشد، پس رمز خطا بودن، «عدم تحقق متعلق پیش‌گویی در آینده» است، نه عدم تحقق متعلق پیش‌گویی در حین پیش‌گویی، وقتی رمز خطا این شد، پس هر پیش‌گویی که من و شما الآن بکنیم، ممکن است این شرط در آن باشد یا نباشد، یعنی ممکن است ولو ما به پیش‌گویی خودمان یقین داریم، ولی در عین حال بعد از پیش‌گویی، متعلق و مفاد آن تحقق نیابد؛ بنابراین همه وقت امکان این هست که سخنی که ما امروز به آن قائلیم، در واقع خطا باشد، اما خطا بودنش بعداً دیر یا زود روشن شود. تا این‌جا این استدلال خیلی قوی نیست، نه به لحاظ شمولش و نه به لحاظ قوتش. این نکته که همیشه ما وقتی که در حال پیش‌گویی در باب آینده هستیم، حوادثی که در آینده رخ می‌دهند در مرئی و منظر ما نیستند، باعث شده که بگویند حوادث آینده در هنگام پیش‌گویی «فراتر از شواهد» هستند. به تعبیر دیگر رمز این که من دیروز صبح یقین داشتم که بعدازظهرش باران خواهد بارید، ولی نبارید این بود که یک سلسله حوادث بودند که فراتر از شواهد من بودند و شواهد من حکم می‌کردند که باران می‌آید، ولی آن «حوادث فراتر از شواهد»، نگذاشتند پیش‌گویی من به وقوع بپیوندد. حوادث فراتر از شواهد یعنی حوادثی که من نسبت به آنها علم ندارم و آنها باعث شدند که پیش‌گویی من غلط از آب درآید. حالا اگر شما بخواهید به پیش‌گویی خود نه تنها در وقت پیش‌گویی کردن، «یقین» داشته باشید، بلکه آن پیش‌گویی «مطابق با واقع» هم باشد، باید نشان دهید که حوادث فراتر از شواهد، وجود ندارد، یعنی همه حوادث مشمول علم و اطلاع شما هستند، اگر بتوانید این مطلب را ثابت کنید، آن وقت علاوه بر یقین داشتن به تحقق متعلق پیش‌گویی، آن متعلق حتماً واقع هم خواهد شد. ولی سخن در این است که انسان چه موقع می‌تواند مطلع شود که حوادثی وابسته به پیش‌گویی او نیست که او از آنها خبر نداشته باشد و کی می‌تواند بگوید که (در مثال مذکور) هیچ حادثه‌ای در باب بارندگی امروز بعد از ظهر نیست مگر اینکه من از آنها باخبرم، یعنی هیچ حادثه نامکشوفی برای من وجود ندارد؟ این حرف را فقط موقعی می‌توان گفت که انسان از تمام حوادث جهان هستی باخبر باشد.

سخن در باب استدلالاتی بود که قائلان به شکاکیت در باب معرفت، برای تحکیم و تقویت موضع شکاکیت خود آورده‌اند، استدلالاتی که شکاکان مطرح کرده‌اند تنوع فراوان دارند، ولی چند استدلال از همه قوی‌تر است؛ اولین استدلال که در بحث قبل مطرح گردید، «استدلال از راه خطا» بود، در این استدلال اجمالاً گفته می‌شد که ما حتی در حوزه‌های معرفتی که احساس نوعی اطمینان و ایقان هم می‌کنیم، مثل ریاضیات، گاهی دچار خطا می‌شویم، این خطا در حیطه‌های گوناگونی صورت می‌پذیرد. گاهی در باب «پیش‌بینی حوادث آینده» است، مستدل، استدلال را از این «پیش‌بینی حوادث آینده» شروع می‌کند، ولی آهسته‌آهسته استدلال را تعمیم می‌دهد، گفته می‌شود که وقتی کسی در باب آینده پیش‌بینی می‌کند، اگر این پیش‌بینی خطا باشد، خطا

بودنش و اگر صواب باشد، صواب بودنش در حین پیش‌بینی معلوم نیست، یعنی وقتی که کسی پیش‌بینی می‌کند که مثلاً «امروز باران خواهد بارید»، اینکه ما بگوئیم که این پیش‌بینی خطا و غیرمطابق با واقع است یا صواب و مطابق با واقع است، این حاصل نخواهد شد مگر اینکه بعدازظهر فرا برسد و بینیم آیا در بعدازظهر بارانی می‌بارد یا خیر، پس اگر الآن که صبح است من پیش‌بینی کنم که «امروز بعدازظهر باران خواهد بارید»، الآن که «در حین پیش‌بینی» است، هیچ معلوم نیست که این پیش‌بینی مطابق با واقع درآید یا خیر، و خطا باشد یا صواب، خطا و صواب بودن یک پیش‌بینی فقط و فقط در گرو «فرارسیدن موعد پیش‌بینی» است، اگر موعد پیش‌بینی فرارسید و دیدیم امر پیش‌بینی شده، محقق شد آن وقت می‌گوییم پیش‌بینی صواب بوده است و اگر موعد پیش‌بینی فرارسید ولی دیدیم امر پیش‌بینی شده محقق نشد، آن گاه می‌گوییم پیش‌بینی خطا بوده است، لذا برای اینکه بفهمیم پیش‌بینی، مطابق با واقع بوده یا نه، رسیدن موعد پیش‌بینی ضرورت دارد، پس در حین پیش‌بینی، شخص پیش‌بینی کننده هیچ نمی‌داند که بر خطا می‌باشد یا بر صواب؛ مستدلّ سپس با توجه به این مقدمه می‌گوید که اگر کسی دیروز صبح پیش‌بینی کرده باشد که «امروز بعدازظهر باران می‌بارد»، وی در حین پیش‌بینی هیچ خبر ندارد که پیش‌بینی او خطا است یا صواب، و بعدازظهر فرا می‌رسد و هیچ بارانی هم نمی‌بارد و آن وقت پیش‌بینی کننده متوجه می‌شود که پیش‌بینی امروز صبح وی بر خطا بوده است، حال امروز صبح هم همان شخص پیش‌بینی می‌کند که «امروز بعد از ظهر باران خواهد بارید»، حالا باید توجه داشت که الآن هم که او پیش‌بینی می‌کند «امروز بعدازظهر باران خواهد بارید»، موضع ما باید به چه نحوی باشد؟ در اینجا گفته می‌شود که دو موضع بیشتر نمی‌توانی داشته باشی، باید حکم واحد صادر نمایی، چرا؟ چون فرق فارقنی بین پیش‌بینی دیروز صبح در مورد دیروز بعدازظهر و پیش‌بینی امروز صبح نسبت به امروز بعدازظهر وجود ندارد، اگر می‌گوید که «دیروز صبح من نمی‌دانستم که بعدازظهر باران خواهد بارید یا باران نخواهد بارید»، باید الآن هم حکم کند که «امروز هم نمی‌دانم که بعدازظهر باران خواهد بارید یا نه»، و اگر گفت «امروز صبح می‌دانم که بعدازظهر باران خواهد بارید»، آن وقت باید بگوید «دیروز صبح هم می‌دانستم که بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»؛ چرا باید در این دو مورد حکم واحد کرد؟ چون هیچ تفاوتی بین دیروز صبح وقتی که پیش‌بینی هوای دیروز بعدازظهر می‌شد با امروز صبح وقتی پیش‌بینی هوای امروز بعدازظهر می‌شد وجود ندارد و چون هیچ تفاوتی وجود ندارد، نمی‌توان دو حکم علی‌حده صادر نمود، پس باید توجه داشت وقتی که دیروز صبح درباره هوای دیروز بعدازظهر پیش‌بینی می‌شد و امروز صبح درباره هوای امروز بعدازظهر پیش‌بینی می‌شد، یکی از این دو راه در پیش رو است: (۱) یکی اینکه بگوئیم «امروز صبح «می‌دانم» که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، یعنی اینجا از تعبیر «دانستن» استفاده شود و گفته شود «امروز صبح می‌دانم، معرفت و علم دارم که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید». یا باید این را ادعا کنیم و اگر این را ادعا کردیم، آن وقت باید نظیرش را هم در باب دیروز ادعا کنیم و بگوئیم که «دیروز صبح «می‌دانستم» که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید». (۲) حالت دوم این است که گفته شود «دیروز صبح «نمی‌دانستم» - نمی‌دانستم، نه می‌دانستم، نه نمی‌دانستم [؟] - که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید

یا نخواهد بارید»، که در این صورت نتیجه‌اش این می‌شود که باید بگویید «امروز صبح هم «نمی‌دانم» که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید». در اینجا دو نکته وجود دارد: نکته اول: اینکه چرا ما باید در این دو حالت، حکم مشابه صادر کنیم؟ و نکته دوم: اینکه از این دو موضع و حالت کدام را انتخاب کنیم؟ در پاسخ نکته اول می‌گوییم: بخاطر اینکه هیچ تفاوتی بین دیروز صبح وقتی من داشتم در باب دیروز بعدازظهر پیش‌بینی می‌کردم و امروز صبح وقتی دارم درباره امروز بعدازظهر پیش‌بینی می‌کنم، وجود ندارد که چنین تفاوتی، تفاوت دو حکم را توجیه کند، هیچ تفاوتی بین حال من به هنگام پیش‌بینی دیروز صبح و حال من به هنگام پیش‌بینی امروز صبح وجود ندارد و اگر یک فرق فارق وجود داشت، آن وقت من می‌توانستم دو حکم متفاوت در باب این دو صادر کنم، اما چون هیچ تفاوتی وجود ندارد که من بتوانم آن را نشان دهم، لذا در این صورت دیگر نمی‌توانم دو حکم علی‌حده کنم و باید همان حکمی که در باب دیروز صبح کردم، در باب امروز صبح هم همان حکم را صادر کنم، بنابراین اینکه باید حکم واحدی صورت بگیرد به علت همین نکته بود و استدلال مطرح شده نیز به خاطر همین نکته بود، در اینجا استدلال مبتنی بر یک اصل معرفت‌شناسی است، نظیر اصل معرفت‌شناسی «تعمیم‌پذیری» در فلسفه اخلاق که توسط جناب آقای آر. ام. هر (R. M. Hare) (۱۹۱۹) بدان تصریح شده است، وی می‌گفت اگر شما دیروز صبح یک دروغ‌گویی پیش آمده و شما در معرض یک دروغ گفتن واقع شده‌اید و گفته‌اید «دروغ‌گویی بد است و من دروغ نمی‌گویم»، اگر امروز صبح هم در معرض یک دروغ‌گویی واقع شدید، باز هم باید بگویید «دروغ‌گویی بد است» و دروغ نگویند، مگر اینکه بتوانید بین دروغ‌گویی دیروز صبح و دروغ‌گویی امروز صبح، یک تفاوتی نشان دهید که آن تفاوت، تفاوت دو حکم را توجیه کند و گرنه اگر نتوانید بین دروغ‌گویی دیروز صبح با دروغ‌گویی امروز صبح تفاوتی که مدخلیت در حکم داشته باشد نشان دهید، آن وقت چگونه می‌توانید بگویید دروغ‌گویی دیروز صبح بد بود و لذا از آن استکفاف کردم و دروغ‌گویی امروز صبح خوب است و لذا دروغ می‌گویم، نمی‌توانید یک چنین کاری بکنید، کسی که دیروز صبح گفته «دروغ‌گویی بد است»، امروز صبح هم دو راه در پیش دارد: یا امروز صبح هم باید بگوید «دروغ‌گویی بد است» یا اگر خواست امروز صبح بگوید «دروغ‌گویی خوب است»، باید بتواند بین دروغ‌گویی امروز صبح و دروغ‌گویی دیروز صبح تفاوتی را نشان دهد که آن تفاوت، تفاوت دو حکم را توجیه کند؛ در فلسفه اخلاق از زمان آقای هر یعنی تقریباً از ۴۰ سال پیش به این طرف به این اصل، «اصل تعمیم‌پذیری در اخلاق» می‌گویند، یعنی اگر یک حکمی کردید باید حاضر به تعمیم آن هم باشید.

حالا نظیر اصل تعمیم‌پذیری آقای هر در فلسفه اخلاق، در معرفت‌شناسی بحثی است که در اینجا این مستدل در باب شکاکیت به آن استناد می‌کند، می‌گوید که اگر شما دیروز صبح، درباره دیروز بعدازظهر یک پیش‌بینی کردید و امروز صبح هم در باب امروز بعدازظهر پیش‌بینی دیگری کردید، امرتان از دو حالت بیرون نیست: یا باید تفاوتی بین این دو پیش‌بینی نشان بدهید یا اگر هیچ تفاوتی بین آن دو وجود ندارد، باید حکم یکسان درباره هر دو صادر کنید، اگر بخواهید حکم یکسان صادر کنید، یکی از این دو شق وجود دارد: یا باید بگویید که «امروز صبح «می‌دانم» که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، که اگر این را گفتید

و از لفظ «دانستن» استفاده کردید، باید بگویید «دیروز صبح هم «می‌دانستم» که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید؛ یا باید بگویید «دیروز صبح «نمی‌دانستم» که بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، که در این صورت باید بگویید «امروز صبح هم «نمی‌دانم» که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، چون هیچ تفاوتی بین این دو حال نیست، باید حکم واحد هم داشته باشند، پس این پاسخ نکته اول شد که چرا باید حکم واحد صادر کرد؟

اما نکته دوم این بود که حال از میان این دو شقّ می‌توان کدامیک را انتخاب کرد؟ ما در مثال گفتیم که آن شخص دیروز صبح پیش‌بینی کرد که «بعدازظهر باران خواهد بارید»، ولی اتفاقاً دیروز بعدازظهر باران نبارید یا امروز صبح پیش‌بینی می‌کرد که «امروز بعدازظهر باران نخواهد بارید»، ولی اتفاقاً امروز بعدازظهر باران بارید. بنابراین ما باید این شقّ را انتخاب کنیم و باید بگوییم کسی که دیروز صبح پیش‌بینی کرده که مثلاً «دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید»، ولی در واقع نباریده، در مورد وی این درست است که فلانی دیروز صبح «نمی‌دانست» که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا دیروز صبح فلانی «نمی‌دانست» که دیروز بعدازظهر باران نخواهد بارید، باید بگوییم «نمی‌دانست» چون فرض بر این است که پیش‌بینی وی درست از آب در نیامده است پس باید این شقّ را انتخاب کنیم، خوب اگر باید این شقّ را انتخاب کنیم که «دیروز صبح نمی‌دانست»، پس در باب امروز هم دیگر نمی‌توانیم بگوییم «امروز صبح می‌دانم»، چه بسا امروز صبح هم باز تو نمی‌دانی که آیا امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا باران نخواهد بارید، این شقّ را نمی‌توانیم انتخاب کنیم که بگوییم «امروز صبح «می‌دانم» که امروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، چرا؟ زیرا اگر این را انتخاب کنیم، آن وقت لازمه‌اش این است که باید قبول کنید که «دیروز صبح «می‌دانستم» که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، اما نمی‌توانیم این را قبول کنیم چون فرض بر این است که پیش‌بینی مان در باب دیروز، درست از آب در نیامده است و چون آن پیش‌بینی درست از آب در نیامده است چگونه می‌توانیم بگوییم «فلان کس دیروز صبح «می‌دانست» که دیروز بعدازظهر باران خواهد بارید یا نخواهد بارید»، اینکه با توجه به فرض ما که پیش‌بینی دیروز درست از آب در نیامده است، قابل پذیرش نیست، و لذا ماییم و این شقّ، باید بگوییم که «زید دیروز «نمی‌دانست» که وضع دیروز بعدازظهر چگونه است»، امروز هم باید بگوییم که «نمی‌داند» وضع هوای امروز بعدازظهر چگونه است» و لذا نمی‌توان در دو مورد یکسان، دو حکم متفاوت داد؛ حال لازمه این استدلال در اینجا چه خواهد شد؟ لازمه این استدلال این می‌شود که ما در باب حوادث آینده هیچ خبر نداریم. پس مستدلّ می‌گوید تا اینجا یک نوع شکاکیتی را در باب حوادث آینده قبول کردیم، وی می‌گوید پس ما درباره حوادث آینده نمی‌توانیم سخنی بگوییم و بیان کنیم که ما از حوادث آینده خبر داریم، چرا؟ (البته بعداً عرض می‌کنم که این استدلال ردّ می‌شود) زیرا وقتی بگوئید «می‌دانم»، حال شما با «می‌دانستم» های سابقتان که اتفاقاً بعداً خلاف واقع از آب درآمد، تفاوتی ندارد و لذا با توجه به این، الآن هم باید تن در دهید به اینکه لااقلّ بگوئید که «ما «نمی‌دانیم» و هیچ خبر نداریم و نفیاً و اثباتاً ساکتیم» (نفیاً نمی‌دانیم و اثباتاً هم نمی‌دانیم).

تا اینجا استدلال، شکاکیت را فقط در باب حوادث آینده پایدار می‌کند، اما مستدل در ادامه بحث خود، شکاکیت خود را تعمیم می‌دهد و می‌گوید که: ما تا الآن داشتیم برای وقتی که درباره حوادث «آینده» دچار خطا می‌شویم مثال می‌زدیم، اما اگر دقت شود می‌بینیم که ما درباره زمان «حال» هم اشتباه و خطا می‌کنیم! یعنی چه؟ یعنی مثلاً من «الآن» که اینجا ایستاده‌ام یک کسی از راه دور می‌آید، می‌گویم «حسن در حال آمدن است»، بعد مکشوف می‌شود که حسن نبوده است، بلکه حسین داشته می‌آمده، پس ما اتفاقاً در باب حوادث زمان حال هم دچار خطا می‌شویم، و اگر ما در باب حوادث زمان حال هم دچار خطا می‌شویم، پس شکاکیت در باب آن‌چه که در حال تحقق و انجام دادن آن هستیم نیز جاری است، همانطور که من وقتی که الآن می‌گویم «حسن در حال آمدن است»، و بعد معلوم شد که حسین در حال آمدن بوده و من اشتباه می‌کرده‌ام، به همین ترتیب هم اگر من گفتم «این نمک است»، ممکن است در حال اشتباه باشم و این در واقع شکر باشد، فرقی نمی‌کند، من وقتی داشتم می‌گفتم «حسن می‌آید»، واقعاً در این که «حسن می‌آید» قاطع بودم، ولی معلوم شد که حسین می‌آمده، خوب به همین ترتیب حالا هم که قطع دارم در اینکه این شکر است، ممکن است در واقع نمک باشد و همان‌طور که قاطعیت من در آنجا مشکل‌گشا نبود، در اینجا هم راه‌گشا نیست، مگر اینکه بتوانید فرق فارقی بین آن دو نشان دهید، ولی چه فرق فارقی می‌توان نشان داد؟!]

و به این ترتیب شکاکیت در باب حوادث آینده به شکاکیت در باب حوادثی که بالفعل هم مشهودند نیز تعمیم می‌یابد.

نتیجه استدلال: ماحصل این استدلال این است که اگر من حتی یک بار هم در زندگی برایم پیش آمده باشد که چیزی را از سر خطا گفته باشم که «می‌دانم»، دیگر تا آخر عمر نمی‌توانم ادعای «دانستن» کنم و نمی‌توانم بگویم «چیزی را می‌دانم»، زیرا همان امری که آن وقت پیش آمد باز هم امکان تکررش وجود دارد. اگر توجه شود می‌بینیم که تمام قوت استدلال در این است که انسان نتواند بین اوقات مختلف و متنوع «دانستن» خود تفاوتی را تشخیص دهد که در صدور حکم، مدخلیت داشته باشد که گفته شود: خیر، در واقع آن وقت نمی‌دانستم ولی الآن می‌دانم؛ و اگر نتوانیم چنین تفاوت محسوس و دخیلی را نشان دهیم باید حکمی را که در آنجا کرده‌ایم به همه موارد تسری بخشیم، یعنی اگر حتی یک بار برایمان پیش آمد که بتوانیم در باب آن بگوییم من به خطا گمان می‌کردم که «می‌دانم»، دیگر باید در جمیع موارد زندگی خود بگوییم ما ممکن است به خطا گمان کنیم که «می‌دانیم» و اگر اینگونه باشد، نتیجه این می‌شود که ما باید در باب آن امر ساکت باشیم و نفیاً و اثباتاً حکمی صادر نکنیم.

سؤال: ... اصل تعمیم‌پذیری در فلسفه اخلاق چه ارتباطی با معرفت‌شناسی دارد...؟]

جواب: البته «اصل تعمیم‌پذیری» در فلسفه اخلاق در واقع ربطی به معرفت‌شناسی نداشت، لکن نظیر آن اصل معرفت‌شناسی در اینجا هم وجود دارد؛ خیر، مستدل می‌گفت «ممکن است در مواردی اشتباه کند» و نمی‌گفت «اشتباه می‌کند»، بیان می‌کرد اگر ما در یک مورد اشتباه کردیم و گمان کردیم که می‌دانیم در حالی

که در واقع نمی‌دانسته‌ایم، دیگر در هر لحظه دیگری هم امکان دارد که گمان کنیم که می‌دانیم با اینکه در واقع نمی‌دانیم، نگفته «حتماً»، اگر می‌گفت «حتماً»، موضوع، شکاکیت نبود، بلکه در واقع نفی و نه گفتن بود، می‌گوید «وقتی دیر وز صبح برای من حالتی پیش آمد که در آن حالت گمان می‌کردم که وضع دیروز بعد از ظهر را می‌دانم با اینکه در واقع نمی‌دانستم، وقتی این مورد پیش آمد، دیگر احتمال اینکه این مورد در کل زندگی من و در هر موردی هم پیش بیاید وجود دارد، که من گمان کنم که می‌دانم با اینکه در واقع نمی‌دانم».

سؤال ... جواب: البته باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم «ممکن است» در حال خبر دادن از «امکان» هستیم و موضوع قضیه «امکان» است، حالا اگر: اولاً که لم نُسَلِّمْ، تسلیم نشدیم، اما حالا فرض کنید که سلْمنا که جهت قضیه که «ضرورت» باشد، برای شما مشکلی را حل نمی‌کند، اما من فهم نمی‌کنم که آخر چه تفاوتی می‌کند؟ در واقع شخص به شما می‌گوید چون آن وضع هست، یَحْتَمِلُ که در آینده هم همین وضع به کرات و مرات رخ دهد، حالا شما می‌گویید خود این قضیه که یَحْتَمِلُ که در آینده این امر رخ بدهد، ماده‌اش ضرورت می‌باشد، خوب ماده‌اش ضرورت هم که باشد، اولاً که نمی‌پذیریم که ماده‌اش ضرورت باشد، اما حالا ضرورت هم که باشد این به نفع من غیرشکاک است که ماده‌اش ضرورت باشد.

خلاصه استدلال از راه خطا:

پس بطور خلاصه می‌توان «استدلال از راه خطا» را بدین صورت تقریر کرد که: این استدلال مبتنی بر اصلی در فلسفه اخلاق تحت عنوان «اصل تعمیم‌پذیری» است که توسط هر (Hare) در کتاب «عقل و آزادی» (Freedom and Reason) مطرح شده است. بر اساس این اصل در مواردی که تفاوت‌های قابل دسترس وجود نداشته باشد باید حکم به شباهت دو وضعیت کرده و حکم وضعیت اول را برای وضعیت دوم نیز صادر کنیم؛ با استفاده از این اصل استدلال می‌شود که: مقدمه نخست: برخی اوقات در حیطه‌هایی که احساس اطمینان بسیار زیادی داشته‌ام، در اشتباه بوده‌ام. مقدمه دوم: هیچ ملاکی وجود ندارد که مشخص سازد وضعیت کنونی من همانند وضعیت‌هایی که در آن بر خطا بوده‌ام نیست، زیرا هیچ تفاوت قابل دسترسی میان دو وضعیت وجود ندارد.

نتیجه: در هیچ وضعیتی نمی‌توان ادعای علم کرد.¹ (=شکاکیت)

سؤال ...: [آیا اقتضای این استدلال، یک شک کلی و فراگیر است یا شک جزئی و محدود؟]

جواب: آن حرف دیگری است که بینیم آیا شک وی فراگیر است یا غیرفراگیر، حال اولین نکته‌ای که وجود دارد همین است که در سؤال به آن اشاره شد که آیا اقتضای این استدلال شک کلی است یا شک

¹ مقاله «نقدی بر شکاکیت؛ دو نوع علم» نوشته نورمن مالکولم (Norman Malcolm)؛ ترجمه و توضیح رضا اکبری مجله «قبسات»؛ سال چهارم؛ شماره

جزئی؟ یعنی آیا اگر کسی چنین استدلالی را بپذیرد، شک وی در تمام حوزه‌ها خواهد بود یا فقط حوزه خاصی را در بر می‌گیرد؟ بیشتر شکاکانی که این استدلال را مطرح کرده‌اند گفته‌اند شکگی که لازمه این استدلال است، شکگی فراگیر می‌باشد و باید چنین شکگی در تمام زمینه‌های معرفتی وجود داشته باشد، یعنی اقتضای این استدلال این نیست که ما فقط در یک یا چند حیطه از معارف بشری شک داشته باشیم، بلکه اقتضای آن این است که در کل معارف بشری تشکیک کنیم، به نظر دقّی این درست است، اما فقط با یک استثناء، یعنی باز هم شک فقط با یک استثناء فراگیر است، حال اگر با وجود یک استثناء بخواهیم این شک را فراگیر بدانیم، این یک طرز تلقی است، اما راه دیگر این است که گفته شود به محض اینکه یک استثناء پیش آمد، شک محدود خواهد شد؛ اما به هر حال گویا یک استثناء در اینجا وجود دارد و این همان چیزی است که آقای پارسا به آن اشاره فرموده و آن اینکه: به نظر وی این شکاک، یک فقره دانش در باب عالم دارد و آن این است که «اگر در موردی خطا رخ داد، در دیگر موارد هم احتمال بروز خطا وجود دارد»، ولی از این مورد که بگذریم این شک در بقیه موارد سریان و جریان دارد؛ اما حالا سؤال این است که آیا این موضع ما (غیرشکاک) را تحکیم می‌کند یا نه؟ خیر این در واقع می‌گوید اگر در این بقیه شک نداشته باشی، دیگر باید در تمام قضایا شک داشته باشی، بنابراین به نظر می‌آید این استدلال مستلزم شکگی فراگیر است و یک شک کلی را حاصل می‌آورد، به استثنای همان قضیه‌ای که در بالا ذکر گردید، اما همان قضیه مورد اشاره هم برای غیرشکاک سودی ندارد، زیرا اگر تا اینجا این استدلال را بپذیریم، اقتضای آن این است که فقط در یک قضیه نباید شک داشت، ولی کار ما که با این یک قضیه درست نمی‌شود... ما (غیرشکاک) می‌خواهیم در میلیاردها قضیه ادعای معرفت کنیم، و اگر در اینجا این استدلال تام باشد، از آن میلیاردها قضیه تنها یک قضیه برای ما می‌ماند و گرنه دیگر نسبت به هر امر دیگری باید شک کنیم، البته تمام اینها با فرض این است که استدلال تام باشد، حال در این بحث خواهیم کرد که آیا این استدلال تام است یا خیر؟ استدلال تا اینجا دیگر در واقع تمام است.

سؤال: ... **جواب:** خیر فرقی در این است که آن استدلال در باب علم ما به واقع سخن می‌گفت اما این استدلال در واقع به «علم به علم» می‌پردازد، یعنی یک رتبه بالاتر از آن، البته علم به علمی وجود ندارد چون علمی وجود ندارد که علم به علم وجود داشته باشد و چون علمی وجود ندارد همین یک مورد کفایت می‌کند.

سؤال: ... **جواب:** حالا این استدلال را با استدلال بعدی متمیم می‌کنیم، اینکه ایشان (آقای هادوی) می‌فرمایند این درست است، لکن به شرط اینکه کسی که این استدلال را بیان می‌کند، استدلال سوم را ضمیمه آن نکند، اما استدلال بعدی ضمیمه‌اش می‌شود، استدلالی که دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) مطرح می‌کرد که بعداً بیان خواهد شد و وقتی آن استدلال ضمیمه شود، در واقع این موردی که آقای هادوی می‌فرمایند مرتفع می‌شود: این استدلال قائل خاصی ندارد، اما روبرت نوزیک (Robert Nozick) (از متفکران آمریکایی معاصر و استاد دانشگاه هاروارد) روی این استدلال پافشاری زیادی کرده است، در کتابی تحت عنوان «تیینات

فلسفی» (Philosophical Explanations) که کتاب خیلی جدید، متأخر و مهمی است، چاپ اول این کتاب در سال ۱۹۸۱ صورت گرفته است؛ نمی‌توان گفت که این استدلال مبدأ خاصی دارد ولی نوزریک مؤلف همین کتاب خیلی روی این استدلال پافشاری می‌کند و تقریر خیلی زیبایی - همین تقریری که بیان می‌کردم - از این استدلال بدست داده، البته نوزریک علاوه بر این یک استدلال دیگری نیز دارد که آن استدلال ابداعی خود وی می‌باشد که استدلال «ذهن در خمره» یا «مغز در خمره» یا «مخ در خمره» (Brain In Vat) است.

نکته: اگر کسی بتواند یک حیطه از حیطه‌های معرفت بشری نشان دهد که در آن حیطه خطا رخ نمی‌دهد، در آن صورت این استدلال شکاکان (استدلال از راه خطا) بُردش را نسبت به آن حیطه از دست می‌دهد. البته باید توجه داشت که اگر کسی بتواند یک حیطه‌ای نشان دهد که در آن حیطه خطا رخ نمی‌دهد، آن وقت این استدلال بُردش را نشان نمی‌دهد، اما اینکه می‌گفتیم استدلال فراگیر است به خاطر این است که چنان حیطه‌ای در معرفت بشری ظاهراً وجود ندارد، یعنی مثلاً نمی‌شود گفت که حیطه ریاضیات حیطه‌ای است که در آن خطا رخ نمی‌دهد یا مثلاً فیزیک، شیمی، مکانیک، اخلاق، کلام، فلسفه و... و چون نمی‌شود یک حیطه معرفت‌شناسی نشان داد که در آن حیطه خطا رخ نمی‌دهد، در نتیجه این استدلال، شکاکیت عام ایجاد می‌کند و گرنه اگر در یک رشته از رشته‌های علوم بشری اصلاً خطا رخ نمی‌داد، این استدلال اصلاً راه پیدا نمی‌کرد، چون این استدلال تمام بن‌مایه‌اش وقوع خطا است و اگر خطا در نقطه‌ای رخ ندهد دیگر در واقع ما نمی‌توانیم این شکاکیت را در آن جا مجرا بدانیم، و لذا اینکه این شکاکیت را در همه جا جاری می‌دانیم به خاطر این است که ما هیچ رشته علمی نمی‌شناسیم که در آن خطا رخ نداده باشد.

سؤال: ... **جواب:** هر دو درست است، ولی هر وقت سخن از امکان پیش آمد میدان برای شکاکیت باز می‌شود...، خیر فرق نمی‌کند، اصلاً شکاکیت غیر از نفی است، اگر کسی نفی کند آن وقت حرف شما رد سخن او خواهد بود، اما شکاکیت یعنی چه؟ یعنی احتمال این هست که در این پیش‌بینی، من بر صواب باشم و احتمال این هم هست که بر خطا باشم، پس احتمال بر صواب بودن من، نفی شکاکیت نمی‌کند، چون ما می‌گوییم احتمال صواب بودن من هست یعنی باز هم در باب صواب و خطا شک داریم و احتمال اینکه من در این پیش‌بینی که می‌کنم بر صواب باشم هست و احتمال این هم هست که بر خطا باشم، همین که گفته شد در هر دو جا احتمال هست، یعنی هنوز هم موضع شما موضع لادری (نمی‌دانم) هست، یعنی همین موضع شکاکیت.

سؤال: ... **جواب:** کدام طرف را نفی می‌کند؟ یقین را. همین را دارم بیان می‌کنم، شکاکیت هیچ وقت نمی‌گوید یقین وجود ندارد و اگر بگوید یقین وجود ندارد موضعش جزمیت‌گرایی (Dogmatism) خواهد بود، شکاکیت می‌گوید ما نمی‌دانیم درباره عالم واقع علمی داریم یا نمی‌دانیم که در باب عالم واقع علمی نداریم (نفیاً و اثباتاً نمی‌دانیم) و در واقع ما الآن یک چنین وضعی داریم که ما در پیش‌بینی - مثلاً در مثال پیش‌بینی قبل - یا در هر پیش‌بینی احتمال می‌دهیم که این پیش‌بینی صواب باشد و احتمال هم می‌دهیم که این پیش‌بینی خطا باشد، احتمال صواب بودنش را هم می‌دهیم ولی با اینکه احتمال صواب بودن آن را هم می‌دهیم

باز هم هنوز در شکاکیت مانده‌ایم چون «احتمالِ صواب بودن» می‌دهیم نه اینکه «یقین به صواب بودن» داشته باشیم.

سؤال... جواب: منظور شما «دیروز بعدازظهر» است که در مثال مذکور دیدیم باران نیامد و قطع پیدا کردیم که ما در آن خطا کرده‌ایم، خوب شکی ندارد، اما این قطعی که پیدا کرده‌ایم در اینکه پیش‌بینی صبح زید خطا بوده، این قطع نسبت به خطا بودن پیش‌بینی فقط به ما مجال این را می‌دهد که: پس در هر پیش‌بینی احتمال خطا بودن هست و این همان موضع شکاکیت است، منتهی دیگر نهایت چیزی که می‌شود گفت این است که یک مقدار کلی و فراگیر (Global) بودن این شکاکیت کم می‌باشد. بله درست است، اگر موردی باشد که شما فکر کنید فلان امر رخ می‌دهد (پیش‌بینی) بعد ببینید رخ نداد و بعد دریابید این که فکر می‌کردید رخ نداد، خود این خطا بوده، در این صورت اگر قطعی هم خطا نباشد، اتفاقاً موضع شکاکیت محکم می‌شود، چون باز هم احتمال خطا هست، و این از اشکالاتی است که به این استدلال وارد شده و مورد بحث قرار خواهد گرفت، این که ایشان می‌فرمایند یکی از اشکالات عمده‌ای است که به این استدلال و نظیر آن وارد شده و بیان می‌کند که: دانستن و ندانستن، امر عینی (Objective) است یا امر ذهنی (Subjective)؟

استدلال دوم شکاکان: استدلال از راه خواب (Argument From) (Asleep):

دلیل اول از دلایل شکاکیت را مورد بحث قرار دادیم و در این قسمت به دلیل دوم می‌پردازیم که تقریرهای مختلفی دارد:

تقریر سوفیستهای یونان قدیم:

آن تقریر اجمالاً این است که شما از کجا موقن هستید که در یک خواب هفتاد ساله به سر نمی‌برید، ما هیچ‌گونه راهی برای اثبات اینکه در خواب نیستیم، نداریم و چون این‌طور است که هیچ راهی برای اثبات خواب نبودنمان وجود ندارد، پس احتمال می‌دهیم که اکنون در خواب باشیم و اگر احتمال این هست که در خواب باشیم، احتمال این نیز وجود دارد که در معرض و معروض تمام فریب‌هایی که در خواب وجود دارد نیز باشیم، پس اگر ما می‌توانیم در مظان تمام فریب‌هایی باشیم که در خواب وجود دارد، در نتیجه هیچ کدام از معلومات ما اعتباری ندارد و تمام معلوماتی که گمان می‌کردیم تحصیل کرده‌ایم، بنیانشان بر آب خواهد بود.

تقریر دکارت در تبیین شک دستوری مطرح شده توسط او:

[در ابتدا اجمالاً باید گفت که هسته معتبر استدلال دکارت از طریق خواب این است که: «ممکن است هیچ‌گونه اختلاف ذاتی‌ای بین یک تجربه ادراکی واقع‌نما و یک تجربه ادراکی غیرواقع‌نما وجود نداشته باشد»]

و این اشاره دارد بر سخن دکارت که «از کجا می‌توانیم بدانیم که در خوابی مادام‌العمر به سر نمی‌بریم و آنچه ادراک و احساس می‌کنیم واقعاً وجود عینی خارجی دارد؟».

بنده درباره «شکّ دستوری» توضیحی دارم و آن این که شکّ دستوری، شکّی است که واقعاً مقصد و مقصود از آن شکّ، یقین است، اما به عنوان یک مقدمه لازم و ضروری برای وصول به یقین مطلوب، انسان برای خودش لازم می‌بیند در ابتدا در همه چیز شکّ کند. بنابراین، شکّ برای شکّ دستوری هیچ‌گاه مَقَرّ نیست، بلکه کاملاً مَمَرّ و گذرگاهی است که باید از آن گذر کرد تا به یقین رسید؛ حال ممکن است به ذهن بیاید که اگر شکّی که دکارت داشت، شکّ دستوری بود و بالاخره خودش هم به یقین رسید، چگونه پیروان شکاکیت از استدلال دکارت به سود خود و جهت تحکیم موضع شکاکانه خود استفاده می‌کنند؟! وقتی شکّ دکارت، یک شکّ دستوری است که سرانجام به قضیه «من هستم» می‌انجامد و از قضیه «من هستم» به قضیه یقینی دیگری می‌رسد و بعد هم به قضیه یقینی دیگر و آهسته‌آهسته یک نظام از قضایای یقینی را فراهم می‌کند، چگونه شکاکان از استدلال او به سود شکاکیت استفاده می‌کنند؟! چون بنا بر این است که شکاکان، شکاک دستوری موقن نباشند؛ به عبارت دیگر کسی که بالمآل موقن می‌شود (دکارت) چگونه سخنانش مؤید کسانی است که می‌خواهند بگویند ما بالمآل هم شکّ می‌مانیم و دسترسی به یقین نخواهیم یافت؟ علت این که شکاکان به شکّ دستوری دکارت استناد کرده‌اند این است که شکاکان دیده‌اند شکّ دستوری دکارت تا وقتی که القاء شکّ می‌کند، موقن است و وقتی می‌خواهد جواب شکاکیت خود را بدهد از قدرت می‌افتد و چون این معنی را احساس کرده‌اند به نظرشان آمده که ما تا آن مرحله‌ای که در حال القاء شکاکیت است با آن راه می‌آیم و از آن وقت که می‌خواهد آرام‌آرام به مرحله یقین برسد، یعنی به مرحله «من وجود دارم و هستم»، تا بعد آغاز کند به سایر قضایای یقینی، آنجا دیگر ما با آن راه نمی‌آیم و می‌گوئیم: ما از کجا به قضیه «من وجود دارم»، یقین پیدا کنیم؟! این است که شکاکان از زمان دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) به این طرف از استدلالات دکارت برای تقویت شکاکیت خود بهره فراوان و حظّ وافر برده‌اند. این شکاکان از مرحله دوازدهم شکّ دکارت که بنا است از این به بعد از شکاکیت گذر کرده و وارد اثبات یقینات شود، جلوی آن را سدّ می‌کنند. اینگونه است که شکّ دکارتی دست‌مایه‌ای برای شکاکان پس از وی شده است.

می‌توان گفت شکاکیت دکارت تا مرحله‌ای که در شکّ است دوازده مرحله دارد و از آن وقتی که می‌گوید «من شکّ می‌کنم، پس هستم و وجود دارم» وارد مرحله سیزدهم می‌شود، بنابراین ما با همان دوازده مرحله شکاکیت آن کار داریم که مستند شکاکان واقع شده است. من در اینجا به آن دوازده مرحله شکّ می‌پردازم که تقریباً می‌توان گفت هر مرحله‌ای از مرحله قبلی عمیق‌تر است.

دکارت در دو جا به شکاکیت خود اشاره کرده است:

الف: در کتاب خود بنام «گفتار در روش درست راه بردن عقل» که خیلی اجمالی اشاره کرده است، در این مورد می‌توان به ترجمه آقای محمدعلی فروغی در آخر جلد دوم از کتاب «سیر حکمت در اروپا» مراجعه کرد.

ب: در کتاب «تأملات در فلسفه اولی» دکارت که توسط دکتر احمد احمدی ترجمه شده است. کتاب «تأملات در فلسفه اولی» مشتمل بر شش تأمل است که کل تأمل اول اختصاص به القاء شکاکیت دارد و از آغاز تأمل دوم به یقین می‌پردازد. من مقدمه‌ای را که در ابتدای تأمل اول دارد نمی‌خوانم، چون ربطی به اصل مطلب ندارد. در این مقدمه او می‌گوید: چرا در این سن من به شک پرداخته‌ام؟ که بیش از یک صفحه به همین مطلب مربوط است و از صفحه ۳۶ به بعد از ترجمه آقای احمدی، تشریح مراحل دوازده‌گانه شک، شروع می‌شود که عبارتند از:

مراحل دوازده‌گانه شک دستوری دکارت:

مرحله اول: شک در گواهی حواس:

مرحله اول شکاکیت ایشان این است که می‌گوید: ما باید «گواهی حواس» خودمان را رد کنیم و نپذیریم که حواس، گواهی صادقانه‌ای از عالم واقع به ما می‌دهند. این مرحله این‌گونه آغاز می‌شود: «تمام آنچه که تاکنون به عنوان «صحيح‌ترین» و «قطعی‌ترین» امور پذیرفته‌ام یا «از حواس» یا «به واسطه حواس» فراگرفته‌ام – «صحيح‌ترین»، اشاره دارد به وصف وجودشناختی (Ontologic) و «قطعی‌ترین» اشاره دارد به وصف روان‌شناختی (Psychologic) قضایا، چون وقتی صحبت از صحت و سقم است، در واقع صحبت از مطابقت و عدم مطابقت قضیه با محک خودش است و بحث، بحثی وجودشناختی است، ولی وقتی صحبت از یقینی و مشکوک‌فیه و مظنون و موهوم بودن و اینگونه معانی است، صحبت از وضع نفسانی شخص نسبت به مفاد یک قضیه و بحث روان‌شناسانه است – دکارت می‌گوید: «تمام آنچه که تاکنون به عنوان صحيح‌ترین و قطعی‌ترین امور فراگرفته‌ام از طریق حواس یا به واسطه حواس بوده است» و این دو واژه یعنی «از طریق حواس» و «به واسطه حواس» خیلی ابهام دارد، اما خود دکارت یک سلسله محاورات و گفتگوهایی با یکی از دانشمندان زمان خود بنام برمان دارد که در آن‌جا آقای برمان از دکارت می‌پرسد: «مراد شما در کتاب «تأملات در فلسفه اولی»، از «حواس» و «به واسطه حواس» چیست؟» دکارت صریحاً جواب می‌دهد: «مقصود من از «حواس» چیزهایی هستند که «مبصرات» هستند و مرادم از، «از طریق حواس» چیزهایی هستند که «مسموعات» هستند. ولی در خود «تأملات در فلسفه اولی» دکارت سخنی درباره تفسیر این دو مطلب ندارد. در واقع مقصود دکارت مشهودات (مبصرات) و منقولات (مسموعات) است.

دکارت سپس این‌گونه ادامه می‌دهد که: «اما گاهی به تجربه دریافته‌ام که همین حواس فریبنده‌اند» یعنی مثلاً گاهی چیزی را به چشم طوری دیده‌ام و بعد فهمیده‌ام که آن طور نبوده است و «مقتضای حزم و احتیاط این است که یک‌بار که از چیزی فریب خوردیم، دیگر زیاد به آن چیز اعتماد نکنیم».

این بود مرحلهٔ اوّل شکّ که «شکّ در گواهی حواس» بود. در این مرحله دو قسم برای فریب‌کاری و فریبندگی حواس متصور است که دکارت می‌خواهد از یک قسم آن به مرحلهٔ دوّم شکّ خود کانال بزند. وقتی کسی می‌گوید حواس ما فریبنده یا فریب‌کار هستند یا حتّی از این پایین‌تر می‌آید و می‌گوید خودشان دچار خطا می‌شوند (نه اینکه فریب‌کار باشند و ما را به خطا بیندازند) برای این فریبندگی یا خطاکاری حواس دو گونه متصور است:

(۱) **خطای عارضی (Random) حواس:** یکی اینکه بگوییم هر کدام از حواس ما چنان ساخته شده‌اند که علی‌القاعده و علی‌المبنا باید واقع را چنان که هست بنمایانند، اما گاهی واقع را چنان که هست به ما نشان نمی‌دهند، مثل ساعت که چنان ساخته شده است که علی‌القاعده زمان درست را نشان می‌دهد، حال گاهی عقب یا جلو می‌ماند، اینها در واقع چیزی نیست که ساعت برای آن ساخته شده باشد و چیزهای عارضی هستند. خدا هم چشم (حواس) را چنان ساخته که علی‌القاعده اشیاء را درست نشان بدهد، اما گاهی بعضی امور را درست نشان نمی‌دهد؛ اگر کسی برای حواس به این نوع از خطا قائل باشد، به «خطای عارضی» (Random) قائل است.

(۲) **خطای نظام‌مندانه (Systematic) حواس:** ممکن است کسی دربارهٔ حواس معتقد باشد که خدا اصلاً حواس را چنان ساخته که واقعیت را خلاف واقعیت نشان بدهند! آقای دکارت در تأمل اوّل خطای عارضی را مطرح می‌کند، اما می‌خواهد از آن شکاکیت سیستماتیک و نظام‌مند را نتیجه بگیرد.

مرحلهٔ دوّم: محدودالمنظر بودن خطای حواس:

ما گفتیم که به حواس نمی‌توان اعتماد کرد، اما به نظر می‌رسد که در بعضی از محدوده‌ها می‌توان به آنها اعتماد کرد. گویا دکارت در مرحلهٔ دوّم بر «محدودالمنظر بودن خطای حواس» تکیه می‌کند و می‌گوید: «اگر چه حواس در مورد اشیاء بسیار ریز و بسیار دور، ما را فریب می‌دهند، ولی ممکن است به بسیاری از اشیاء دیگر برخورد کنیم که هر چند از راه حواس آنها را می‌شناسیم، اما نمی‌توان به صورتی خردپسند در آنها شک کرد، مثلاً من این‌جا کنار آتش نشسته‌ام و لباس مخصوص منزل پوشیده و این کاغذ را در دست گرفته و اموری از این قبیل، اما چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این بدن از آن من است، مگر اینکه خود را در شمار دیوانگانی بدانم که مغزشان به قدری آشفته و به قدری با بخار تاریک صفرآه تیره شده است که در عین مسکنت شدید، همواره خود را شاه می‌دانند و در نهایت برهنگی خود را ملبس به جامهٔ زربفت و ارغوانی می‌دانند یا خود را کوزه می‌پندارند و یا خیال می‌کنند بدنشان از شیشه است. اما این‌ها دیوانه‌اند و من هم اگر آنها را الگوی خود می‌ساختم در گرافه‌گویی دست کمی از آنها نداشتم». و لذا در مرحلهٔ دوّم، دکارت مقداری آن چشم‌انداز و گسترهٔ شکاکیت مرحلهٔ اوّل را محدود می‌کند.

مرحله سوم:

دکارت در این مرحله، همان مقداری را هم که در مرحله دوم محدود کرد، داخل در شک می‌کند و می‌گوید: «من در خواب هم به چیزهایی آنقدر یقین دارم که هیچ احتمال خطا در آنها نمی‌دهم، ولی وقتی از خواب بیدار می‌شوم، می‌فهمم تمام آن خطا بوده است، پس حتی در اینکه این دست از من است و این بدن، بدن من است، باید شک کرد.» دکارت در مرحله سوم می‌گوید: «با این همه باید در اینجا در نظر داشته باشم که من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم و همین چیزهایی را که این دیوانگان در بیداری می‌بینند و حتی گاهی چیزهایی را که واقعیت کمتری دارد، در خواب می‌بینم، بارها در خواب دیده‌ام که در همین جا، لباس پوشیده و کنار آتش نشسته‌ام، ولی وقتی از خواب پریده‌ام دیده‌ام که لخت و عریان در بسترم (اروپائیان تا قرن نوزدهم عادت داشتند وقت خواب کاملاً برهنه باشند، ولی امروزه دیگر این رسم را ندارند.) هم اکنون برای من به خوبی نمودار است که با چشم‌های خفته به این کاغذ نگاه نمی‌کنم، این سری که می‌جنابم در خواب نیست، این دست را از روی قصد و آگاهی کامل می‌کشایم و این را ادراک می‌کنم که حوادثی که در خواب اتفاق می‌افتد، هیچ کدام این طور واضح و متمایز به نظر نمی‌آید، اما وقتی به وقت می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام و چون در این اندیشه درنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان میان خواب و بیداری فرق نهاد و اینجاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگردانی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که در خوابم.»

مرحله چهارم:

در این مرحله دکارت می‌گوید: «ولی یک امر هست و آن اینکه ما چیزی را در خواب نمی‌بینیم مگر اینکه نسخه بدل یک امری در بیداری باشد، مثلاً درست است که شما در خواب درخت می‌بیند، ولی تا در بیداری واقعاً درختی وجود نداشته باشد، انسان در خواب درخت نمی‌بیند، بنابراین آنچه ما در خواب می‌بینیم، آنها ولو خودشان واقعیت ندارند، ولی همه نسخه بدلی در عالم واقع دارند و لاقلاً اجزاء آن چیزی که در خواب دیده شده، در خارج وجود دارد، مثلاً حتی اگر شما سگ شاختاری را در خواب ببینید، گرچه در خارج و عالم واقع سگ شاختاری وجود ندارد، ولی هم سگ وجود دارد و هم شاخ.»، لذا دکارت در مرحله چهارم می‌خواهد نتیجه بگیرد که ولو ما در خواب هم باشیم، باید بگوییم یک سلسله امور، واقعیت دارند که ما مثل ونظیرشان را در خواب می‌بینیم. او می‌گوید: «حال فرض کنیم که هم‌اکنون در خوابیم و تمام این خصوصیات، یعنی گشودن چشم و حرکت سر و مانند این‌ها بیداری‌هایی کاذب بیش نیست، همچنان فرض کنیم که دست‌ها و سراپای بدن ما، آن‌طور که ما می‌بینیم نباشد، با وجود این دست کم باید بپذیریم که آنچه که در خواب می‌بینیم مانند تابلوها و تصاویری است که ساختن آنها جز در صورت مشابهت داشتن با اشیاء واقعی و حقیقی ممکن نیست و بدین ترتیب دست کم این اشیاء عمومی یعنی چشم‌ها و دست‌ها و اعضاء و جوارح بدن، اشیائی هستند واقعی و موجود نه ساخته خیال - (البته دکارت در خیلی از تفکراتش افلاطونی است و او در فلسفه غرب نشانگر

تحوّل از گرایش ارسطویی به افلاطون است، ولی در اینجا تصریح نکرده که آیا به «مُثُل افلاطونی» قائل است یا خیر؟ ولی می‌گوید به هر حال باید یک درخت واقعی در جایی باشد تا بشود درخت را در خواب دید و همچنین باید دست و پا و چشم و گوش واقعی در جایی باشد تا بتوان آنها را در خواب دید. - زیرا در واقع نقاشان هم در آن هنگام که بیشترین مهارت خود را بکار می‌برند تا پریان دریایی یا نیمه‌خدایان جنگلی را به اشکال بسیار غریب و نامأنوس ترسیم کنند، فقط می‌توانند اعضای جانوران گوناگون واقعی را به شکل خاصی به هم بیامیزند و ترکیب کنند، اما هرگز نمی‌توانند اشکال و طبایعی به آنها بدهند که کاملاً بدیع و بی‌سابقه باشند».

مرحله پنجم:

در این مرحله می‌گوید: «ولی ممکن است که نقاشی آن‌قدر ماهر باشد که بتواند چیزی را ترسیم کند که حتی اعضایش هم در عالم خارج وجود نداشته باشد». دکارت می‌گوید: «ممکن است تحیل نقاشان به حدی فوق‌العاده باشد که بتوانند چیزی آنچنان نوظهور بسازند که هرگز مانند آن را ندیده باشیم و به همین جهت، کارشان به نظر ما ساختگی و به کلی بی‌اساس باشد» (یعنی در جهان واقع اساسی نداشته باشد). اگر مرحله پنجم را بپذیریم، باید بپذیریم همان دستی که می‌گفتیم باید در جایی وجود داشته باشد، دیگر آن‌هم در جایی وجود نخواهد داشت.

مرحله ششم:

ما می‌پذیریم که دست و پای واقعی در جایی وجود ندارد، اما در بعضی چیزها مثل «شکل»، «بُعد»، «امتداد» و «زمان» دیگر نمی‌توان شک کرد، شکل، بُعد، امتداد و زمان خاصی را نمی‌گوییم، بلکه نفس شکل، بُعد، امتداد و زمان را باید گفت وجود دارد. دکارت می‌گوید: «باز هم (حتی اگر نقاش بتواند شکل نوظهوری را ترسیم کند) دست کم رنگ‌هایی که وسیله ساختن این تصاویر است، قطعاً واقعیت دارد» - در مثال خواب، اگر گفته شود لازم نیست حتی اعضای آنچه که در خواب می‌بینیم در خارج وجود داشته باشد، ولی آن حیوان در خواب دیده شده حداقل باید شکل، بُعد و امتداد داشته باشد. به همین جهت می‌توان گفت که شاید این اشیاء عمومی یعنی چشم‌ها و دست‌ها و سر و مانند اینها خیالی باشند، اما با این همه باید اعتراف کرد که اشیائی باز هم بسیط‌تر و کلی‌تر از اینها هست که حقیقی و موجودند و همانطوری که بعضی از رنگ‌های واقعی با هم ممزوج می‌شوند، تمام صورت‌هایی که از اشیاء در ذهن ما هست، خواه حقیقی و واقعی باشند و خواه موهوم و پنداری، از امتزاج این اشیاء بسیطه ساخته می‌شوند. از این قبیل است طبیعت مادی به نحو عام و امتداد آن و همچنین شکل اشیاء ممتد و کمیت، مقدار و عدد آنها و نیز مکانی که در آن هستند و زمانی که مقیاس دوام آنهاست و اموری مانند اینها. دکارت در این مرحله واقعیت داشتن اموری مثل زمان، مکان، امتداد و ... را می‌پذیرد، گرچه شکل، بُعد و امتداد خاصی را نمی‌پذیرد.

مرحله هفتم:

دکارت در مرحله هفتم مضمون مرحله ششم را تقویت می‌کند و به ریاضیات و... مثال می‌زند. او می‌گوید: «به همین جهت شاید ناروا استنتاج نکرده باشیم اگر بگوئیم که طبیعت، هیئت، پزشکی و تمام علوم دیگری که از اشیاء مرکب بحث می‌کند، کاملاً تردید‌آمیز و غیریقینی است، اما حساب، هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، متضمن امری قطعی و تردیدناپذیرند - علم هیئتی که دکارت جزء علوم طبیعی شمرده و آن را تردید‌آمیز دانسته در حقیقت هیئت مکانیکی است نه هیئت ریاضی، چون هیئت ریاضی ملحق به ریاضیات است و یکی از شاخه‌های ریاضیات است - زیرا خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو بعلاوه سه، پنج خواهد بود ($2+3=5$) و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت و محال است که حقایقی به این پایه از وضوح، در مظان خطا و تردید باشند.»

مرحله هشتم:

در این مرحله، دکارت حتی در حقایق ریاضی هم تشکیک می‌کند. او می‌گوید: «ما تا اینجا این را قبول داشتیم که لاف‌خدايي وجود دارد که این خدا قادر مطلق است، ولی همین که احتمال بدهیم خداوند قادری وجود دارد، کافی است که احتمال دهیم که هر وقت من می‌آیم دو را بعلاوه سه کنم، مرا به خطا می‌اندازد و نتیجه‌اش پنج می‌شود در حالی که نتیجه‌اش شش باشد و ممکن است این قادر مطلق هر وقت که من درصدد شمردن اضلاع مربع می‌شوم، مرا به خطا می‌اندازد و در حقیقت شاید تعداد اضلاع مربع هشت باشد، ولی هر وقت آن را می‌شمارم چهار می‌شود.» دکارت می‌گوید: «با این همه روزگاری است که این عقیده راسخ در ذهن من بوده است که خداوند قادر مطلق وجود دارد که خالق من است و مرا به همین صورتی که هستم ساخته است، اما از کجا که همین خدا چنان تقدیر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد و نه آسمانی و نه جسم ممتدی و نه شکلی و نه مقداری و نه مکانی و در عین حال من همه آنها را احساس کنم و تمام آنها همانطور که می‌بینم، موجود به نظر بیاید، به علاوه همانطور که گاهی دیگران را در اموری که حتی به خیال خودشان، نسبت به آنها معرفتی کاملاً قطعی دارند، در اشتباه می‌دانم، شاید مقدر خیال باشد که من هم هرگاه رقم‌های ۲ و ۳ را با هم جمع می‌کنم یا اضلاع مربعی را می‌شمارم یا راجع به چیزی حتی ساده‌تر از این‌ها حکم می‌کنم (اگر ساده‌تر از اینها قابل تصور باشد)، اشتباه کنم، اما شاید خدا نخواسته باشد که من این‌طور خطا کنم، زیرا معروف است که او خیر مطلق است، اما اگر خیر بودن خداوند با این موضوع که مرا دستخوش خطای مداوم آفریده باشد تعارض دارد، این هم ظاهراً با خیر بودن او کاملاً معارض است که بگذارد من گهگاه دچار خطا شوم.» (یعنی اینکه روش است که مرا گهگاه به خطا می‌اندازد، پس این احتمال هست که برای همیشه مرا به خطا انداخته باشد، به تعبیری که بعضی از شارحان او گفته‌اند: اگر «گاهی به خطا افتادن» ما به صلاح ما است و از این نظر خدا اجازه می‌دهد که ما گاهی به خطا بیفتیم، شاید «همیشه به خطا افتادن» ما هم به مصلحت ما

باشد، پس احتمال آن وجود دارد و هیچ بعید نیست). او ادامه می‌دهد: «با این همه جای تردیدی نیست که او چنین اذنی داده است» (اذن خطای گهگاهی).

مرحله نهم:

در این مرحله می‌گوید: «بیائیم و اصلاً احتمال وجود خدا را منتفی بدانیم و اگر این احتمال هم منتفی بشود، وضع بدتر می‌شود، زیرا اگر احتمال وجود خدا را بپذیریم، لااقل در او یک خیرخواهی هم سراغ داریم ولی اگر من انسان، معلول دست به دست دادن عللی باشم که همه آشفته‌کارانه دست به دست هم داده و مرا آفریده‌اند دیگر از علت‌های آشفته‌کار، آشفته‌القاء کردن به من بیشتر جور درمی‌آید.» دکارت در این مرحله می‌گوید: «شاید کسانی باشند که به انکار وجود خداوند با این قدرت، گرایش بیشتری دارند تا اعتراف به اینکه تمام اشیاء دیگر قابل تردید باشند، ولی ما در حال حاضر با آنها مخالفتی نداریم بلکه هم‌صدا با آنها فرض می‌کنیم که تمام آنچه که در اینجا راجع به خدا گفته شد افسانه باشد، با وجود این برای رسیدن من به این حالت وجودی که هم‌اکنون دارم هر توجیهی که فرض کنند، خواه آن را به قضا و قدر نسبت دهند و خواه به صدفه بازگردانند و خواه معلول توالی و ارتباط مداوم اشیاء بدانند، بدیهی است که چون خطا و فریب نوعی نقص است، هر قدر قدرت خالق که او را علت وجود من می‌دانند کمتر باشد، بیشتر احتمال می‌رود که من به قدری ناقص باشم که همواره خطا کنم.»

مرحله دهم:

این مرحله در حقیقت نتیجه‌گیری مرحله نهم است و در واقع مرحله مستقلی نیست، بلکه جمع‌بندی مراحل نه‌گانه سابق است. دکارت می‌گوید: «البته من برای این دلایل هیچ‌گونه پاسخی ندارم (یعنی همه این‌ها صرفاً القاء شک بود) اما ناچاراً اعتراف می‌کنم که تمام آرائی که در گذشته آنها را حق می‌دانستم، هم‌اکنون به وجهی برایم قابل تردید است و این نه از روی بی‌تأملی و یا سبکسری است، بلکه براساس دلایلی بسیار سنجیده و بسیار متقن است، بنابراین اگر بخواهم در علوم به چیزی پایدار و مطمئن دست یابم، از این به بعد درست همانطور که از حکم درباره امور واضح‌البطلان خودداری می‌کنم، از تصدیق و اعتقاد به این آراء نیز خودداری می‌کنم» (تعلیق حکم می‌کنم).

مرحله یازدهم:

دکارت در این مرحله به یک چیز اعتراف می‌کند و آن اینکه «شک در مقام نظر» همیشه آسان‌تر از «شک در مقام عمل» است، یعنی من که همه این حرف‌ها را اینجا بیان کردم، همین‌الآن اگر احساس کردم که هوای اتاق سرد شده، حرارت بخاری را زیادتر می‌کنم، یعنی عملاً و فعلاً انسان نمی‌تواند همیشه شاکت باشد. دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) در کتاب «پژوهش» خود در همه چیز تشکیک می‌کند، بعد می‌گوید: «البته تو خواننده تا

وقتی که کتاب من جلوی رویت هست، همه این حرف‌ها را قبول می‌کنی اما به محض اینکه کتاب را بستی به زندگی عادی خودت ادامه می‌دهی و حرف‌های مرا به کنار خواهی گذاشت و راستش من خودم هم تا وقتی که این کتاب را می‌نویسم شاکت هستم و همین که کتابم تمام شد برمی‌گردم به زندگی عادی خودم» (این حرف‌ها ظاهراً در آخر فصل هشتم «پژوهش» است).

نکته دیگری که دکارت در مرحله یازدهم به آن اشاره می‌کند این است که اقتضائات عملی همیشه می‌خواهند استعداد شکاکیت نظری ما را کم کنند، باید آدم حواسش جمع باشد که گرچه زندگی عملی انسان همیشه می‌خواهد وی را به سوی ایقان ببرد، ولی او نباید فریب بخورد و در مقام نظر باید شک را حفظ کرد. او می‌گوید: «اما تنها بیان این ملاحظات کافی نیست، بلکه اهتمام برای بخاطر داشتن آنها نیز لازم است، زیرا همان آراء پیشین و مألوف همواره همچنان به ذهن بازمی‌گردد، چون استفاده طولانی و مألوف من از آنها به آنها حق می‌دهد که برخلاف میل من، ذهن مرا مشغول کنند و تقریباً بر اعتقاد من چیره شوند و تا وقتی که آنها را به صورت واقعی‌شان یعنی همانطور که هم‌اکنون نشان دادم، تا حدی تردیدآمیز تصور کنم، اما در عین حال بینم که احتمال صحت آنها به قدری صحیح است که قبولشان از انکارشان مستدل‌تر است، از این نظر هرگز نمی‌توانم از عادت مألوف که تسلیم و اعتماد به این آراء است دست بردارم، به همین جهت معتقدم که عاقلانه‌ترین راه این است که موضع مخالف اتخاذ کنم و تمام هم خود را برای تخطئه خویش بکار بندم و تمام این آراء را مدتی یکسره باطل و موهوم فرض کنم تا بتوانم پیش‌داوری‌هایم را به طوری بسنجم که انحراف نظر از یک سو به سوی دیگر محال باشد و نگذارم دیگر عادات ناروا بر قضاوتم غالب شود و انحراف از راه راستی که ما را به شناخت حقیقت می‌رساند ممکن کنم (؟) زیرا مطمئنم که با این همه، هیچ خطر و خطایی در این راه وجود ندارد و گمان نمی‌کنم در حال حاضر بیش از حد، احتیاط کرده باشم، زیرا فعلاً مسأله عمل در کار نیست بلکه تنها مرحله تأمل، نظر و تحصیل معرفت مطرح است».

مرحله دوازدهم:

در این مرحله دکارت چیزی را اضافه می‌کند که آن دیگر وضع را مشکل‌تر می‌کند و آن این است که من احتمال می‌دهم که آن شیطانی که در ادیان و مذاهب می‌گویند، وجود داشته باشد و اگر وجود داشته باشد کار آن شیطان که اغواء است، اگر احتمال وجود آن را بدهم، ما را در شکمان تقویت خواهد کرد، زیرا «احتمال وجود خدا»، شک را تقویت می‌کرد چه رسد به «احتمال وجود شیطان». دکارت می‌گوید: «فرض می‌کنم نه یک خدای واحدی که سرچشمه اصلی حقیقت است، بلکه شیطانی شریر و بسیار مکار و فریبکار، تمام مهارت خود را در فریفتن من به کار بسته است (مرحله دوازدهم هیچ چیزی جز تقویت مرحله دهم نیست و در حقیقت در مرحله دهم ایشان به شک عام رسیده بود)، فرض می‌کنم که آسمان، هوا، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی که می‌بینیم، اوهام و فریب‌هایی باشند که شیطان برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند، فرض می‌کنم که خود من دست، چشم، گوش و هیچکدام از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد

همه آنها می‌دانم، من سرسختانه بر سر این فکر می‌ایستم و اگر از این راه نتوانم به شناخت حقیقتی نائل شوم (یعنی به یقینی نرسم) من این قدر توانایی دارم که تا آخر از حکم کردن خودداری کنم (تعلیق حکم کنم)، به همین جهت کاملاً مراقبم که هیچ اعتقادی را نپذیرم و ذهنم را برای مقابله با تمام حيله‌های این «مکار بزرگ» آماده کنم و تا هر قدر هم که زبردست و مکار باشد، هرگز نتواند بر من ذره‌ای چیره شود.

در آخر مرحله دوازدهم یک توصیه می‌کند و می‌گوید: «آدم‌هایی که در زندگی‌شان برده هستند، اینها گاهی وقت‌ها در خواب، خواب آزادی را می‌بینند و چون آزادی را در بیداری هیچ‌وقت نمی‌بینند، سعی می‌کنند که خواب خودشان را ادامه دهند و حتی بیدار که می‌شوند چشمشان را لحظاتی می‌بندند، انسان‌ها هم از قبیل همین عبید و إماء هستند که ممکن است گاهی خواب این را ببینند که واقعی‌تر را می‌بینند و به آن دسترسی پیدا می‌کنند و ما نباید خودمان را فریب بدهیم» می‌گوید: «اما این کاری است دشوار و ناخودآگاه نوعی سستی مرا در مسیر زندگی مألوف سوق می‌دهد و درست همانطور که برده‌ای گاهی از آزادی موهوم خود لذت می‌برد و وقتی به فکر می‌افتد که این آزادی، رؤیایی بیش نیست، از بیداری خود می‌ترسد و با همین اوهام دلپذیر زمینه‌سازی می‌کند تا باز هم مدتی سرگرم باشد، همچنین من، ناخودآگاه به آراء دیرینه‌ام بازمی‌گردم و بیم آن دارم که از این خواب سبک بیدار شوم، مبدا بیداری مشقت‌باری که در پی آرامش این خواب می‌آید بجای آنکه در شناخت حقیقت، روشنایی و نوری به من بدهد، برای زدودن تمام ظلمات و مشکلاتی که به وجود آمده کافی نباشد!»

تأمل اول از کتاب «تأملات در فلسفه اولی» در همین جا تمام می‌شود و دکارت به تأمل دوم می‌پردازد و من فقط پاراگراف اول از تأمل دوم را می‌خوانم: «تأمل دیروز (اول) آنچنان ذهنم را از شکوک پرکرده است که یارای فراموش کردن آنها را ندارم و راهی هم برای حل آنها نمی‌بینم، درست مثل آنکه ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده باشم - در ترجمه‌ای که من از کتاب «تأملات در فلسفه اولی» دارم و با متن فرانسوی آن مطابقت داده‌ام «گرداب بسیار ژرف» است و آقای دکتر احمدی «آبی بسیار ژرف» ترجمه کرده‌اند - به قدری مضطربم که نه می‌توانم پایم را در پایاب! محکم کنم و نه با شنا کردن خودم را روی آب نگه دارم، با این همه تلاش خواهم کرد و باز هم به همان راهی خواهم رفت که دیروز (در تأمل اول) می‌رفتم و از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور کنم، آنچنان پرهیز خواهم کرد که گویا یقین دارم که باطل محض است و در این مسیر همچنان پیش خواهم رفت تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر کاری دیگر از دستم برنیاید، دست کم یقین کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد». بعد دکارت به حرف ارشمیدس اشاره می‌کند که قوانین مکانیکی حاکم بر اهرم را برای اولین بار کشف کرد؛ - همانطور که می‌دانیم ارشمیدس گفته بود: «من می‌توانم اهرمی بسازم که کل کره زمین را تکان دهد، فقط مشکل در این است که این اهرم نقطه اتکایی می‌خواهد که آن وجود ندارد و الا من با یک اهرم دو متری می‌توانستم کره زمین را تکان بدهم - دکارت می‌گوید، با این همه که چنین وضع شک‌آمیزی بر من حاکم است، ولی یک قضیه کافی است که این شکوک را از بین ببرد و کار

اهرم / ارشمیدس را بکند و لذا می‌گوید: «ارشمیدس برای از جا کندن کره‌خاکی و انتقال آن به مکان دیگر، تنها خواستار یک نقطه ثابت و مطمئن بود. من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم عالی‌ترین امید را داشته باشم... اما من پیش از این خود را قانع کردم که اصلاً چیزی در عالم وجود ندارد؛ نه آسمانی، نه زمینی، نه نفوسی و نه ابدانی، ولی آیا اطمینان یافتیم که خودم هم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان یافته یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم، اما نمی‌دانم کدام فریکار بسیار توانا و تردست است که همواره با تمام مهارت خود را در راه فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم... سرانجام باید به این نتیجه رسید که قضیه «من هستم» بالضروره صادق است؛^۱ و می‌رسد به قضیه «من هستم» که حکم آن اهرم / ارشمیدس را دارد که می‌تواند جهان را تکان بدهد. - در این مراحل یک مسأله «خواب و بیداری» وجود داشت و یک مرحله «واقعیت و خیال محض».

اشکالات شک دستوری دکارت

یک سلسله اشکالاتی به مراحل دوازده‌گانه شک دستوری دکارت وارد شده است و می‌توان در مراحل مطرح شده توسط دکارت یک به یک شک کرد و بر ضد او استدلال آورد، اما استدلال نافذی را اولین بار آقای جرج ادوارد مور (G.E.Moor) مطرح کرده که اصلاً کاری به مراحل دوازده‌گانه ندارد و می‌گوید:

اشکال آقای جرج ادوارد مور بر شک دستوری دکارت:

تقریر اول از اشکال آقای جرج ادوارد مور: ما اصلاً فرض می‌کنیم که این دوازده مرحله، اشکالی نداشته باشند و حق با دکارت باشد، اما در این مراحل چیزی به ذهن می‌رسد که به طور کلی استدلال دکارت را باطل می‌کند و آن مسأله «خواب و بیداری» و «واقعیت محض و خیال محض» است و این قوی‌ترین اشکال بر شکاکیت دکارت به حساب می‌آید. او می‌گوید: آقای دکارت شما وقتی می‌گویید «هیچ چیز واقعیت ندارد» (در مراحل دوازده‌گانه) مراد شما چیست؟ ما وقتی که می‌گوییم آیا فلان چیز واقعیت دارد یا ندارد، یک چیز یا چیزهایی را به عنوان واقعیت دار قبول کرده‌ایم، بعد می‌گوییم آیا آن چیزی که در واقعیت و عدم واقعیتش شک داریم مانند آن چیز یا چیزهایی که در واقعیتشان شک نداریم، هست یا مانند آن نیست؟ اما اگر در واقعیت داشتن همه چیز شک کنیم، در واقع الگوی ما برای واقعیت داشتن چیست؟! مثال: ما الآن هم دارای حالت خوابیم و هم دارای حالت بیداری، الآن چرا می‌گوییم فلان کس در خواب بود؟ برای اینکه می‌گوییم در حالتی بود که کسانی که در بیداری هستند، در آن حالت نیستند و آن شخص دارای یک سلسله اموری است که کسانی که در بیداری هستند، دارای آن سلسله امور نیستند. اما اگر کسی گفت نکند که تمام ما در خواب باشیم، یعنی نکند که ما مثل چه کسی نیستیم که او در بیداری است؟! یعنی انسان باید لااقل یک انسان بیدار

^۱ تأملات در فلسفه اولی، صص ۴۷-۴۶.

بداند و بشناسد تا اگر گفت نکند همه ما در خواب باشیم، یعنی نکند هیچ یک از ما مثل آن شخص بیدار نباشیم، اما اگر کسی خواست خواب را عام کند، خواب را بی‌معنی کرده است، همان‌طور که اگر کسی بیداری را عام کرد، در واقع بیداری را بی‌معنی کرده است، تصور این مطلب مشکل است و الا تصدیقش خیلی ساده است، وقتی که شما می‌گویید «X واقعیت دارد یا نه؟» در واقع پیش‌فرض شما این است که یک شیئی هست، مثلاً Y که واقعیت دارد و این Y چون واقعیت دارد یک سلسله اوصافی که ناشی از واقعیت‌دار بودنش هست، دارد که این اوصاف یا آثار این واقعیت‌دار بودن Y است یا لاقلاً قرائن و آماراتی هستند بر اینکه این Y واقعیت دارد و وقتی سؤال می‌شود که «X واقعیت دارد یا نه؟» معنایش این است که آیا X اوصاف یا آماراتی را که Y از خود بروز می‌دهد، از خودش بروز می‌دهد یا خیر؟ که در صورتی که بروز بدهد می‌گوئیم «X واقعیت دارد» و الا «واقعیت ندارد»، شما موقعی می‌توانید بگویید «این چیزهایی که من در خواب دیدم واقعیت نداشت» که برای موجودات واقعی یک سلسله آثار و خواص می‌بینید، بعد می‌بینید که این آثار و خواص در اشیائی که در خواب دیده‌اید نبودند، پس می‌گوئید آنها واقعیت ندارند (یعنی آثار اشیاء خارجی را ندارند). مثلاً شما یک چیزی را که برای اشیاء واقعی در عالم بیداری می‌دانید این است که می‌گویید: می‌دانی که ما چرا می‌گوئیم این صندلی وجود دارد؟ چون «هر کس» که به این طرف نگاه کند آن را می‌بیند، آن وقت می‌گویند به همین دلیل است که می‌گوئیم آن صندلی که در عالم خواب دیدم واقعیت ندارد، چون من «فقط خودم» آن را دیدم و اگر واقعیت داشت همه آن را می‌دیدند (البته در مثال مناقشه نیست)، پس هر وقت بحث از واقعیت و عدم واقعیت چیزی می‌شود، باید از طرف پرسید که شما اول یک «الگو» از شیء واقعیت‌دار به ما نشان بده تا من بفهمم که معنای واقعیت داشتن چیست؟ و الا اگر یک الگو ارائه نکنید اصلاً حرف زدن از واقعیت و عدم واقعیت چیزها بی‌معنی خواهد بود. مثال دیگر: من اگر از شما پرسیدم «فلان چیز سرخ است یا سرخ نیست؟»، کی شما می‌توانید سؤال مرا اصلاً معنی‌دار بیابید تا به آن جواب دهید؟ مسلماً وقتی که به من بگوئید آقا تو یک الگو از شیء سرخ به من نشان بده، یعنی قبول کن که فلان چیز سرخ است تا وقتی که از من سؤال کردی که «فلان چیز سرخ است یا نه؟»، من بدانم که می‌خواهی بگویی مثل فلان چیز (الگو) هست یا نیست؟ در غیر این صورت اگر شما الگویی از سرخ نداشته باشی، اصلاً سؤال قابل فهم نخواهد بود و جوابی هم نخواهد داشت. در تمام مفاهیم، چه ماهوی و چه فلسفی، این معنی صادق است. مثال دیگر: اگر کسی پرسید «معلم شما خوب است یا نه؟» باید به او گفت اول یک معلم خوب را معرفی کن تا من بگویم که معلم مثل آن معلم خوب است یا نه مثل او نیست تا بد باشد.

حال در مانحن‌فیه، ما وقتی می‌گوئیم «درختی را که در خواب دیدم واقعیت نداشت»، معنایش این می‌شود که ما برای درختی که در عالم بیداری واقعیت‌دار می‌دانیم، خواصی قائلیم که آن درخت مشهود در عالم خواب، آن خواص را ندارد، پس می‌گوئیم الگوی ما که درخت عالم بیداری بود، فلان ویژگی را داشت که درخت عالم خواب ندارد و چون برای درخت عالم بیداری، قائل به واقعیت هستیم، پس نمی‌توانیم برای درخت عالم خواب، واقعیت قائل شویم. پس اگر کسی خواسته باشد در واقعیت‌دار بودن تمام چیزها سؤال و

تشکیک کند، سؤالش بی‌معنی است، لااقل باید یک چیز را واقعیت‌دار بداند تا سؤالش درباره بقیه امور، درست باشد و معنایش این باشد که آیا آنها مطابق آن الگو هستند تا واقعیت داشته باشند یا نه تا واقعیت نداشته باشند - حالت خواب و بیداری هم به همین نحو است؛ مور می‌گوید شما می‌دانید چرا ما اسم بعضی حالت‌ها را «خواب» می‌گذاریم؟ این بخاطر این است که لااقل ما یک لحظه در عمرمان حالت بیداری داشته‌ایم و حرف شما (شکاکان) که می‌گویند نکند که ما همیشه در خواب باشیم یعنی چه؟ یعنی همه‌مان در چه حالتی نیستیم؟ «الگوی بیداری» چیست و کجاست؟ شما که الگویی از بیداری ندارید. لااقل باید یک لحظه، ولو در زندگی خودمان نباشد، باید داشته باشیم که بتوان اسمش را «بیداری» گذاشت تا بتوانیم در باب تمام لحظات انسان‌ها شک کنیم که همه لحظات عمر انسان‌ها حالت بیداری است یا خواب. یعنی بالأخره حالتی نظیر حالت بیداری (الگوی بیداری) وجود دارد یا نه؟ جرج ادوارد مور می‌گفت ادعای سوفیست‌های قدیم و ابداع شکی که می‌کردند و می‌گفتند «نکند تمام انسانها در خواب باشند»، ابداع و القاء یک امر بی‌معنی است، چون لااقل منظور باید این باشد که نکند همه ما فلان حالتی را که اسمش را «بیداری» می‌گذاریم، نداشته باشیم، اما اسم کدام حالت را «بیداری» می‌گذارید؟ حالتی که خودتان می‌گویند مصداق ندارد؟ همین حرف درباره آقای دکارت نیز جاری است.

این سخن مور نظیر حرفی است که قدمای ما (فیلسوفان مسلمان) می‌گفتند «تُعرف الاشياء باضدادها» یا «باغیارها». البته آقای مور یک چیز اضافه هم می‌گوید و اضافه می‌کند ضد داشتن یا غیر داشتن کفایت نمی‌کند بلکه ما باید در آن ضد یا غیر یک «اثر» و «ویژگی» را کشف کرده باشیم که بعد بینیم آن اثر و ویژگی در آن ضد یا غیر دیگر هم وجود دارد یا نه...

«واقعیت» در اینجا یعنی «وجود» و «وجود «ملاک» می‌خواهد، ملاک برای وجود عینی خارجی چیست؟ ملاک این است که لااقل یک چیز را بپذیرید که مصداق وجود عینی خارجی هست و فلان آثار را دارد. آقای مور می‌گوید آقای دکارت شما که می‌گویند «من در وجود داشتن همه چیز شک دارم»، یعنی چه؟ یعنی در «چگونه» بودن هر چیزی شک دارید؟ لااقل باید یک «ویژگی» را قائل باشید تا این سخن شما معنی داشته باشد.

تقریر دوم از اشکال آقای جرج ادوارد مور: می‌گوید: ایده‌آلیست‌ها که می‌گفتند «ما در واقعیت

جهان خارج شک داریم»، سخنشان در واقع به این دلیل بی‌معنی است که اصلاً الگوی ما از واقعیت، همین جهان خارج است و دیگر در خود این الگو نمی‌توان شک کرد. مقاله آقای مور بنام «ردّ ایدئالیسم» است، وی می‌گوید: شما (دکارت) بعد از مرحله دوازدهم که می‌رسید به جایی که می‌گویید «من هستم و واقعیت دارم» یعنی به جایی رسیدی که لااقل خودت تنها موجودی هستی که یک «ویژگی» داری که موجودات واقعیت‌دار، دارند و از این نظر حق داری که ادعا کنی که «من هستم»، خوب تو که تا حال با موجودات واقعیت‌دار سروکار نداشتی و اولین موجود واقعیت‌دار خودت هستی، پس چگونه می‌گویی که من دارای آن «ویژگی» هستم که موجودات واقعیت‌دار، دارند؟ تو که موجودات واقعیت‌دار سراغ نداشتی! به تعبیر دیگر، اگر تو بگویی این

«ویژگی» که من الآن در خودم یافتم، این ویژگی موجوداتِ واقعیت‌دار است، پس آن جریانِ شکّ قبلی در واقع باید شکّ عامّ نباشد، چون لااقلّ یک «ملاک» برای واقعیت‌دار بودن داشته و آن «مثل من بودن» است، از این نظر مور در آخر مقاله اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که: یا انسان باید ابداع در واقعیت داشتن «بعضی» از امور کند و یا اگر ابداع در واقعیت داشتن «تمام» امور کرد، دیگر این شکّ دستوری نیست و از آن نمی‌توان بیرون آمد و نمی‌تواند مقدمهٔ یقین شود، چون بعد از آن دیگر نمی‌توان گفت: «من چیزی را قبول دارم که واقعیت دارد؛ چون ما می‌پرسیم «واقعیت دارد» یعنی کدام «ملاک» در آن هست؟ ملاک چیزی که اصلاً تو قبلاً قبول نداشتی. - بنده به نظرم می‌رسد که این استدلال، استدلال تامی است و حتی اگر مراحل دوازده‌گانه هم اشکال خاصّ خودشان را نداشتند، باز هم این اشکال خوبی بود، چون کسی که می‌گوید «من در واقعیت‌دار بودن تمام چیزها شکّ دارم»، باید بگوید در «چگونه» بودن چه چیزی شکّ دارد و اگر بخواهد بگوید «من در چگونه بودن همه چیز شکّ دارم»، وقتی می‌خواهد «چگونگی» را تعیین کند، باید یک شیئی را الگوی واقعیت‌دارها گرفته باشد و بگوید من در اینکه امور دیگر «مثل این الگو» باشند شکّ دارم و اگر یک چیز را به عنوان واقعیت قبول کرده باشد، دیگر شکّ او عامّ و فراگیر نخواهد بود. باید توجه داشت که اگر اشکال آقای مور تامّ باشد، شگاکان از استدلال دکارت هیچ طرفی نمی‌بندند و سودی نمی‌برند و نمی‌توانند بگویند «این دوازده مرحلهٔ شکّ دستوری دکارت به نفع ما شد، چون حاصلش ابداع شکّ در تمام امور شد»، مور می‌گوید «ابداع شکّ در تمام امور امکان ندارد» و به عبارت دیگر وی می‌گوید «حتی اگر کسی مراحل دوازده‌گانهٔ شکّ دکارت را بپذیرد، تازه به یک جملهٔ بی‌معنی رسیده است، جملهٔ بی‌معنی هم که ردّ و قبول ندارد، چون یکی از اجزائی که در این جمله بکار رفته (یکی از بسائط تصوّریهٔ این جمله) اصلاً برای ما متصور نیست.

بازخوانی استدلال دوّم شگاکان: استدلال از راه خواب:

بحث ما پیرامون استدلال از راه خواب بر شگاکیت بود، در اینجا بار دیگر این استدلال را مورد بازخوانی قرار خواهیم داد؛ استدلال از راه خواب ریشهٔ تاریخی دارد اما تقریرهای مختلفی از آن ارائه شده است که بعضی از آنها خیلی قدیمی است و بعضی از تقریرها هم جدید است ولی در واقع همه آهنگ واحدی دارند:

تقریر سوفیستهای یونان قدیم: یک تقریر این استدلال تقریری است که به سوفسطائیان یونان قدیم نسبت داده می‌شود که بیان می‌کند: شما خود را در حالت «خواب» در نظر بگیرید وقتی در حالت خواب هستید، انسان اگر واقعاً در حالت خواب باشد هیچ وقت خیر ندارد که در حالت خواب است، و هر وقت با خبر شدید که در حالت خواب هستید وقتی است که دیگر در حالت خواب نیستید، به این می‌گویند «پارادوکس رؤیا»، پارادوکس رؤیا یعنی اینکه انسان تا وقتی که در عالم رؤیا به سر می‌برد، دیگر در عالم رؤیا به سر نمی‌برد، گفته شده است که شما ممکن است بگویید که من خودم مثلاً خواب‌هایی دیده‌ام که در آن خواب

انسان خودش خبر دارد در حالت خواب است، ما اتفاقاً - شاید برای غالب ما پیش آمده - که گاهی وقت‌ها یک خوابی دیده‌ایم و در این خواب مثلاً به انسان نعمت خیلی عظیمی می‌رسد، آن وقت می‌گویید - در خواب - حیف که الآن از خواب می‌پریم!

سؤال ... جواب: نه اصلاً «خواب دوپشته» غیر از این است، خواب دوپشته یعنی اینکه آدم در عالم خواب به خواب برود و یک خوابی ببیند که به این خوابی که شخص در عالم خواب می‌رود می‌گویند «خواب دوپشته» و «سه پشته» و... ولی یک چیز دیگری هم وقوع دارد و آن اینکه آدم در حالت خواب و در عالم خواب دیگر خواب دیگری نمی‌بیند، یک نعمتی به او می‌رسد اما می‌گوید حیف که دیگر از خواب می‌پریم یا اتفاقاً یک نعمتی به او می‌رسد و می‌گوید مهم نیست، الآن از خواب می‌پریم؛ یا مثلاً در وحشت‌هایی که در عالم خواب رخ می‌دهد انسان همین جور است که خودش یک پشت گرمی دارد و می‌گوید مهم نیست، نهایتش این است که مثلاً (در خواب) می‌آید یک سیخ در چشم ما فرو می‌کند و ما فوری از خواب می‌پریم؛ اگر در واقع این سخن را بپذیریم که ما در آن صورت در عالم خواب هستیم، آن وقت اصلاً «پارادوکس رؤیا» پیش نمی‌آید، اما روان‌شناسان گفته‌اند خیر، در آن گونه موارد هم شخص در یک حالت برزخی بین خواب و بیداری است، آن وقت در واقع شخص خواب نیست، بلکه نیمه‌خواب و نیمه‌بیدار است، آن وقتی که آدم جداً خواب است، آن وقتی است که خبر از در خواب بودن خود ندارد؛ برای دفاع از این نظریه به کتاب «زبان از یاد رفته» از اریک فروم با ترجمه آقای دکتر امانت رجوع کنید، البته خیلی از زبان‌شناسان در این باب سخن گفته‌اند. به هر حال این پارادوکس رؤیا را بپذیریم یا نه در قوت استدلال‌های خیلی تأثیر ندارد، البته اگر آن را بپذیریم، استدلال متواتر خواهد بود.

سوفسطائیان قدیم می‌گفتند خوب پس ما در عالم خواب خبر نداریم که خوابیم، حالا می‌گویید خیر اینگونه نیست؛ گاهی هم خبر داریم، بسیار خوب آن وقتی که خبر دارید را استثناء کنید و آن مواردی را که خبر ندارید بگیرید، در آن مواردی که ما در عالم خوابیم و خبر نداریم که خواب هستیم، هر چه در آن موارد بر ما عرضه می‌شود ما این را یک واقعیتی خارج از خودمان تلقی می‌کنیم، خارج از عالم نفسانی تلقی می‌کنیم، وقتی شیری درنده به ما حمله می‌کند و خبر نداریم که در حالت خوابیم، فکر می‌کنیم این شیر درنده، واقعاً یک شیر خارج از عالم نفسانی ما است، بعد که بیدار می‌شویم می‌فهمیم که آن شیر، یک شیر ذهنی بوده است و بنابراین چیزی مربوط به مقوله عالم نفسانی ما بوده، ولی شیر جنگل یا اشیاء دیگر را که می‌بینیم، آنها را اشیائی خارج از نفس خود به حساب می‌آوریم، در واقع تا وقتی که خواب ادامه پیدا کند، از این جهل خود بیرون نمی‌آیم و دچار همین جهل مرکب هستیم که چیزی را که در واقع، واقعیتی بیرون از نفس ما ندارد، دارای واقعیت بیرون از نفس می‌انگاریم؛ حال سوفسطائیان می‌گویند از کجا معلوم که ما الآن در حالت خواب نباشیم، شاید ما الآن در خوابیم، تا آدم از خواب نپرد که نمی‌فهمد که در عالم خواب بوده، ما هم تا از خواب نپریم نمی‌فهمیم، «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»، وقتی اینگونه باشد که مردم در خوابند و وقتی می‌میرند از خواب بیدار می‌شوند، پس هیچ بعید نیست که یک وقتی ما از خواب بیدار شویم و آن وقت می‌فهمیم در واقع در عالم خواب بوده‌ایم.

این اولین و قدیمی‌ترین تقریر این برهان (برهان از راه خواب) بود، حالا اقتضاء این تقریر چیست؟ اقتضاء این تقریر این است که آنچه را که ما خارج از عالم نفسانی خود برای آن تحقق‌قائلیم، اگر هم تحقق داشته باشد در عالم نفسانی تحقق دارد و در عالم خارج از نفس ما تحقق ندارد، چون اگر کل زندگی ما خواب باشد معنایش این است که همه چیز را [واقعی بپنداریم]، من الآن فکر می‌کنم که این قلم واقعاً یک وجود خارج از وجود نفس من دارد و بنابراین من باشم یا نباشم این قلم به وجود خودش ادامه می‌دهد، اما اقتضای این برهان این است که خیر تو اگر نباشی، دیگر این قلم هم در کار نخواهد بود، این که اگر دقت و توجه شود ملاحظه می‌شود که این تقریر بیشتر از اینکه یک تقریر معرفت‌شناسی (Epistemologic) باشد، یک تقریر وجودشناختی (Ontologic) است، یعنی بیشتر در باب کیفیت محقق امور سخن می‌گوید نه فقط در باب کیفیت معرفت ما، می‌گوید شما گمان می‌کنید امور واقعیتی خارج از نفس دارند، اما واقعیت داخل نفسانی دارند؛ البته خود این لوازمی در معرفت‌شناسی دارد ولی بن‌مایه‌اش یک امر وجودشناختی خواهد بود.

سؤال... جواب: نه احتمال دارد... بیشتر از اینکه احتمال دارد ما در خواب باشیم، در واقع احتمال دارد ما در عالم خواب باشیم و خواب‌های ما ۷۰ سال، ۹۰ سال طول بکشد و چون این احتمال هست ما نمی‌توانیم بگوییم چیزی خارج از نفس ما وجود دارد که علم ما به او تعلق می‌گیرد، در واقع علم ما دارد به اشیاء ذهنیه و موجودات ذهنی ما تعلق می‌گیرد، اما آن دیگر تحکیم بیشتری به این استدلال می‌دهد و آن را محکم‌تر می‌کند؛ آیا هیچ وقت دقت کرده‌اید که انسان گاهی در خواب یک صغری و کبرائی می‌چیند و واقعاً در عالم خواب این صغری و کبری به نتیجه هم می‌انجامد، بعد اگر بعد از بیداری، این خواب در حافظه شخص باقی بماند پیش خود می‌گوید: فرض کنیم صغری مسلم، کبری هم مسلم، اما چگونه آن صغری و کبری، آن نتیجه را در عالم خواب می‌دادند؟ اما در عالم بیداری اگر صغری و کبری را هم مسلم بگیریم باز هم می‌بینیم منتج به آن نتیجه نیست. اگر بخواهیم این را هم اضافه کنیم آن وقت یک مقدار حالت معرفت‌شناسی این برهان در واقع تقویت می‌شود یعنی بعد معرفت‌شناسی آن بیشتر می‌گردد.

تقریر دکارت در شکّ دستوری مطرح شده توسط او: این استدلال (استدلال از راه خواب) از زمان

دکارت تعبیر دیگری پیدا کرده است که معروف به «شکّ دستوری (Normative) دکارت» است. شکّ دستوری دکارت همانطوری که قبلاً هم بیان شد، بدین معناست که شکّ در اینجا مطلوب لذاته نیست، بلکه اتفاقاً نقیضش مطلوب لذاته است، یعنی شکّ می‌کنیم تا به یقین برسیم، به تعبیری شکّ دستوری، شکّی است که شاک احساس کرده است بسیاری از امور متیقّن در واقع قابل شکّ هستند، چون حالا بسیاری از امور متیقّن ما را در واقع قابل شکّ می‌داند می‌گوید پس یک کار دیگر بکنیم، فرض بگیریم همه متیقّنات مشکوکّ فیه هستند تا بعد آهسته آهسته متیقّناتی پیدا کنیم که دیگر آنها معروض شکّ نباشند؛ لذا تعریف دقیق شکّ دستوری در واقع این می‌شود که شکّ دستوری شکّی است که در آن شکّ، شاکّ از طریقی از طرُق دریافته است که بسیاری از امور متیقّنه ما در واقع مشکوکّ فیه است، آن وقت کسی که بسیاری از امور یا بسیاری از

امور متیقنه ما را مشکوک^۱ فیه می‌داند، آتش به کلّ خرمن می‌زند و می‌گوید فرض می‌گیریم که کلّ امور متیقنه ما مشکوک^۱ فیه باشد، ولی این کار را برای مقصود دیگری می‌کند، این کار را برای این می‌کند که بعد بتواند با آتش زدن به همه متیقنات کنونی، از دل خاکستر این خرمن یک سری متیقناتی بیرون آورد که آن متیقنات دیگر معروض شک و شبهه قرار نگیرند، به این روش از شک، «شک دستوری» می‌گویند.

از این نظر شک دستوری اولاً با «شک مزاجی» فرق می‌کند یعنی شخص شکاک به این نوع شک مزاجاً شکاک نیست بلکه مزاجاً ممکن است انسانی کاملاً طبیعی هم باشد، لکن عالماً و عامداً خود را به ورطه شکاکیت می‌اندازد، لذا شک دستوری با شک مزاجی متفاوت است، کسی که شک مزاجی دارد اساساً روحیه شکاکی دارد، نه اینکه روحیه‌ای طبیعی داشته باشد و خودش را در معرض شک می‌اندازد؛ نکته دوم این که شک دستوری مثل شک دکارت دقیقاً حالت «معیریت» دارد و شک اصلاً «مقر» شخص نیست، شکاک نمی‌خواهد تا آخر عمرش در همین جا قرار گیرد، بلکه می‌خواهد فوراً از این شک بیرون آید تا به امور متیقنی برسد؛ شک دکارتی همچنان که در «رساله» خود دکارت تقریر شده، می‌توان گفت ۱۲ مرحله دارد، یعنی ایشان ۱۲ گام برمی‌دارد تا این شک را محقق کند و آن را به یک مرحله ...

آشنایی و اقتباس دکارت از ابو حامد محمد غزالی: بسیاری گفته‌اند که دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶)،

شک دستوری خود را از غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) گرفته است و از قدیم الایام و از زمان دکارت به این طرف تأییدهای فراوانی نیز بر این مطلب وجود دارد، خیلی‌ها شباهت‌های فراوانی و عجیبی بین «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از دکارت و «المُنْقَض من الضلال» از غزالی^۱ دیده بودند، که دکارت در کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل» همین شک دوازده مرحله‌ای خود را تصویر می‌کند، اما اسناد و مدارک تاریخی نمی‌توانست ارتباطی بین آن دو نشان دهد، یعنی نمی‌شد نشان داد که دکارت از کتاب «المُنْقَض من الضلال» اطلاع داشته است، به لحاظ تاریخی چنین مؤیدی وجود نداشت، این است که از زمان دکارت به این طرف بسیاری می‌گفتند نمی‌شود قدر شباهت آن دو را از باب توارد دانست، ولی در عین حال با اسناد و مدارک تاریخی هم نمی‌شود اخذ و اقتباس دکارت را اثبات کرد، اما اخیراً یک سلسله اسناد و مدارک تاریخی بدست آمده است که نشان می‌دهد دکارت با ترجمه‌ای از کتاب «المُنْقَض من الضلال» آشنایی داشته و آن ترجمه را خوانده بوده است - ترجمه لاتین کتاب «المُنْقَض من الضلال» - و بنابراین اگر چنین مؤیداتی باز هم موکدتر بشود، می‌شود گفت اصلاً این شک دستوری ابدائی غزالی است نه دکارت، اما به هر حال هنوز هم شک دستوری به دکارت نسبت داده می‌شود؛ اما به هر حال ما دیگر کار نداریم که قائل این کیست، غزالی یا دکارت، ولی می‌گوییم که این ۱۲ مرحله کاملاً در استدلال اینها به چشم می‌خورد، مخصوصاً در «گفتار در روش درست راه بردن عقل» که دقیقاً می‌شود این ۱۲ مرحله را تشخیص داد.

^۱ ابو حامد محمد غزالی: «المُنْقَض من الضلال»، تحقیق جمیل ابراهیم حبیب، (بغداد، دارالقادسیه للطباعة، ۱۳۸۷ ه.ق).

خلاصه استدلال از راه خواب:

[بنابراین می‌توان «استدلال از راه خواب» را به‌طور این‌گونه تقریر کرد که:

مقدمه اول: هنگام خواب انسان تمام امور را «واقعی» می‌پندارد، حال آنکه «واقعی» نیستند.

مقدمه دوم: اکنون امور را «واقعی» می‌پنداریم.

نتیجه: «اکنون در خواب هستیم.» (= شکاکیت قوی) (Strong Skepticism). یا اینکه «ممکن است

اکنون در خواب باشیم.» (= شکاکیت ضعیف) (Weak Skepticism).]

استدلال سوّم شکاکان: استدلال دیوید هیوم بر شکاکیت:

استدلال سوّم استدلالی است که در واقع ریشه آن به دیوید هیوم (۱۷۲۶ - ۱۷۹۱) برمی‌گردد و دیوید هیوم در کتاب خود با نام «پژوهشی درباره فهم آدمی»^۱ این استدلال را طرح کرده است، البته متأسفانه این کتاب بطور کامل به فارسی ترجمه نشده است و فقط بخش ناچیزی از آن (تقریباً یک‌پنجم آن) توسط آقای منوچهر بزرگمهر در مجموعه «فلسفه نظری» چاپ شده است؛ دیوید هیوم دو کتاب عمده فلسفی دارد، یکی «پژوهش» (Enquiry) دیگری «رساله» (Treatise) [رساله‌ای بر سرشت انسانی]، «پژوهش» به لحاظ حجم خیلی کوچکتر از «رساله» هست. و این نکته‌ای که من در اینجا بیان می‌کنم در فصل چهارم از قسمت دوم کتاب «پژوهش» مطرح شده است. این استدلال یک سلسله ارکانی دارد که اول باید به آنها پردازیم:

مقدمه اول: نکته اول در این استدلال این است که باید بپذیریم که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم «معرفت» داشته باشیم مگر اینکه معرفت ما یکی از این دو شکل را داشته باشد: معرفت ما یا باید «تیین امر بالفعل مشهود» باشد یا «پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود»، این استدلال اگر بخواهد دارای شکاکیت عام باشد باید ابتدائاً این مقدمه اول پذیرفته شود:

تیین امر بالفعل مشهود: اگر کسی بتواند یک امر بالفعل مشهودی را «تیین» کند می‌توانیم بگوییم وی نسبت به آن امر معرفت دارد. مثال: مثلاً دیده می‌شود که برگ درختی در باغچه یا برگ بوته‌ای در گلدان زرد شده است، اگر طرف بتواند بگوید که «چرا زرد شده است؟» می‌توانیم بگوییم که وی به زرد شدن برگ معرفت دارد و این تییین امر بالفعل مشهود است، یک امری هست که الآن بالفعل مشهود است و آن زرد شدن برگ درخت است، حالا اگر شخص بتواند تییین کند که چرا این برگ زرد شده است، می‌توان گفت که او نسبت به زرد شدن برگ علم دارد. مثال دیگر: ما دو نهال هم قد و قامت را در یک زمان کاشته‌ایم، اما می‌بینیم

^۱ - David Hume, Enquiries the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. , L.A. Selly-Biggle (Oxford : Clarendon Press , 1972).

که یکی از آن دو طول قامتش دو برابر دیگری شده است، اگر بتوانیم این را تبیین کنیم که «چرا این چنین شده است؟»، یعنی اگر بتوانیم «جرائی» یک امر بالفعل مشهود را بیان کنیم، در آن صورت ما نسبت به آن امر معرفت خواهیم داشت.

مراد از تبیین: وقتی در اینجا صحبت از «تبیین» می‌شود، مراد «تبیین علی و معلولی» (Examination) است نه تبیین به معنای «توضیح» (Explanation)، یعنی کسی بتواند بر اساس کاربرد قاعده‌علیت بگوید چه علتی سبب شده که این درخت یا گیاه (مذکور در مثال) پژمرده شده و...

پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود: و این سنخ دوم از معرفت است، و بیان می‌کند یک سلسله اموری هستند که نامشهودند، و اگر ما بتوانیم «پیش‌بینی» کنیم که این امور رخ خواهند داد، در آن صورت می‌شود گفت که ما نسبت به آن امور بالفعل نامشهود هم علم داریم، منتهی معرفت ما از مقوله «پیش‌بینی» است.

مراد از پیش‌بینی: باید توجه داشت که مراد از «پیش‌بینی» در اینجا «پیش‌گوئی» نیست، یا به تعبیر دیگر مراد «غیب‌گوئی» نیست، یعنی مراد امری «فراحسی» (Extrasensory) نمی‌باشد؛ چون ما می‌توانیم از آینده دو نوع اخبار بدسیم: یک نوع اخبار از آینده‌ای که از مقوله «پیش‌بینی» است - البته در زبان فارسی الفاظ مطلقاً جا افتاده نیست، یعنی لفظ «پیش‌بینی» و نیز «پیش‌گوئی» حاکی از معنای کاملاً دقیق و تعریف شده‌ای نیستند، اما در زبانهای اروپائی این مطلب کاملاً جا افتاده است، یعنی مثلاً Prediction یک چیز را نشان می‌دهد و Prophecy یک چیز دیگر را، و ما در بحث خود بجای Prediction از لفظ «پیش‌بینی» استفاده می‌کنیم و بجای Prophecy از «پیش‌گوئی» یا «غیب‌گوئی» استفاده می‌کنیم.

تفاوت Prediction (پیش‌بینی) و Prophecy (پیش‌گویی): تفاوت عمده این دو لفظ در این است که وقتی ما می‌گوییم کار ما Prediction (پیش‌بینی) است که اخبار ما از آینده در قالب یک قضیه شرطیه باشد، مثلاً گفتن این جمله که «اگر آب صد درجه حرارت پیدا کند به جوش خواهد آمد»، این حکم که «به جوش خواهد آمد» یک امر بالفعل نامشهود است، بالفعل به جوش آمدن این آب مشهود نیست ولی دارم پیش‌بینی می‌کنم، اما پیش‌بینی من در قالب یک قضیه شرطیه است. مثال دیگر: یا اینکه بگویم «اگر به این گیاه مثلاً کود نيزاد و فراس بدهید فلان طور خواهد شد». یا اینکه می‌گویم «اگر کسی بتواند این خانه را بخرد بهمان طور خواهد شد». همه اینها به صورت جملات شرطیه است و این جملات شرطیه و پیش‌بینی‌ها در واقع نوعی «تعلیق حکم» دارند، یعنی اخبار از وقوع یک امر است به شرط اینکه امر دیگری رخ بدهد. اما یک وقت است که کسی از آینده به صورت قضیه حملیه اخبار می‌کند، نمی‌گوید اگر چه و چه شود، آنگاه فلان طور خواهد شد، بلکه می‌گوید «هر طور می‌خواهد بشود»، مثلاً در آینده وضعیت فلان طور می‌شود یا فلان حادثه رخ خواهد داد. یا مثل اینکه بگویم «و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون» (قرآن کریم) و اگر چنین چیزی گفته شد این از مقوله «غیب‌گویی» خواهد بود، یعنی قضیه حملیه است نه شرطیه، گفته نشده که اگر چه و چه شود زمین به ارث صالحان خواهد رسید، بلکه گفته هر فراز و نشیبی و هر مخالفتی و جنگ و گریزی یا صلحی، هر چه می‌خواهد رخ بدهد و هر وضعی در عالم پیش بیاید، بالاخره زمین میراث

بندگان صالح خداوند خواهد بود و در واقع در این مثال رسیدن زمین به بندگان صالح پروردگار متعلق به هیچ قید و شرطی نیست و این غیب‌گوئی (Prophecy) است.

پیش‌بینی (Prediction) در واقع شأن عالمان علوم تجربی است و ایشان می‌توانند پیش‌بینی‌هایی به صورت قضایای شرطیه کنند، مثلاً هواشناسان، فیزیک‌دانان، شیمی‌دانان، گیاه‌شناسان و... همه کارشان پیش‌بینی‌هایی در قالب قضایای شرطیه است؛ اما پیش‌گوئی یا غیب‌گوئی (Prophecy) شأن پیامبران است و غیر پیامبر، کسی نمی‌تواند این کار را بکند، حالا خواه پیامبران راستین یعنی پیامبران الهی و خواه پیامبران دروغین، وقتی گفته می‌شود «پیامبران دروغین»، مثلاً شما در ادبیات و فرهنگ غرب زیاد دیده‌اید که در مورد شخصیتی می‌گویند ایشان در فلان مورد موضع یک پیامبر دروغین را داشت، وقتی گفته می‌شود «پیامبر دروغین» یعنی کسی که به اقتضای اینکه در یکی از علوم تجربی وارد است باید پیش‌بینی‌هایش شرطی باشد (پیش‌بینی) ولی پیش‌بینی حمله می‌کند (پیش‌گوئی یا غیب‌گوئی)؛ مثلاً دیده می‌شود که در باب مارکس زیاد گفته می‌شود که وی یکی از پیامبران دروغین قرون اخیر بوده است، به خاطر اینکه مارکس می‌گفت مثلاً «پرولتاریا طبقه کارگر) پیروز خواهد شد»، این مثل «ان الارض یرثها عبادی الصالحون» می‌ماند، یعنی بصورت قضیه حمله است، آن وقت اشکالی که به مارکس وارد است این است که: جناب آقای مارکس شما اگر اقتصاددانی به عنوان یک عالم علم تجربی یا اگر جامعه‌شناسی باز در مقام یک عالم علوم تجربی، در هر دو حال باید پیش‌بینی‌های شما به صورت جمله‌های شرطیه باشد، اما شما از شأن اقتصاددان یا جامعه‌شناس بودن خود که از علوم تجربی هستند، عدول کرده‌اید و به طور کلی و بی‌قید و شرط گفته‌اید «هر طور که بشود، طبقه کارگر پیروز خواهند شد و جهان از آن پرولتاریا خواهد بود»، و لذا وی در واقع یک پیامبر دروغین است چون باید نظریه خود را به صورت شرطی می‌گفت، اما به صورت حمله گفته است؛ یا مثلاً فروید را هم می‌گویند یک پیامبر دروغین بوده است، بخاطر اینکه می‌گفت: «دین ناپدید خواهد شد، و از صحنه زندگی محو خواهد گشت»؛ نمی‌گفت «اگر فلان طور شود دین از بین خواهد رفت»، بلکه می‌گفت «هر طور هم که بشود سرانجام دین از صحنه گیتی محو خواهد شد»، این مقتضای روان‌شناسی فرویدی نیست، اقتضای روان‌شناسی فرویدی این است که جمله به صورت شرطیه بیان شود؛ و لذا وقتی گفته می‌شود این تیپ شخصیت‌ها پیامبران دروغین بوده‌اند در واقع در پیش‌بینی‌های خود از قضایای شرطیه به قضایای حمله عدول کرده‌اند.

لذا اگر کسی می‌خواهد بگوید پیش‌بینی من ناشی از مجموعه آن چیزی است که در قبل به آن معرفت پیدا کرده‌ام آن وقت این پیش‌بینی او باید حتماً به صورت قضیه شرطیه باشد، به خاطر اینکه در فقره دوم خواهیم گفت که کار قانون همه وقت این است که پیش‌بینی‌هایی در اختیار ما می‌گذارد که در این پیش‌بینی تالی قضیه شرطیه مورد پیش‌بینی شما، اخبار از غیب است و مقدم آن محتوای آن قانون است.

سؤال: ... **جواب:** بله در واقع اینگونه است، این هم که در زبان‌های اروپایی معمولاً به پیغمبران Prophet می‌گویند به خاطر همین است، Prophet اسم فاعل از Prophecy است، یعنی کار پیغمبران در واقع Prophecy (پیش‌گوئی یا غیب‌گوئی) است، بعضی گفته‌اند معنای «نبی» هم که در عربی گفته می‌شود

همین است، یعنی کسی که مُخبر از آینده است و انباء از آینده می‌کند، نبی هم باز همین است، یعنی ترجمه دقیق مثلاً Prophet است یا بالعکس و لذا با توجه به توضیحاتی که بیان شد می‌بینیم که ما در زبان فارسی لفظی نداریم که دقیقاً بر این معنا دلالت کند، ولی همانطور که قبلاً ذکر شد می‌توانیم قرارداد کنیم که بجای Prediction بگوییم «پیش‌بینی» و بجای Prophecy بگوییم «پیش‌گویی» یا «غیب‌گویی»؛ و لذا وقتی ما می‌گوییم «پیش‌بینی»، در واقع یعنی همین قسم به صورت قضیه شرطیه، پیش‌بینی امر بالفعل مشهود.

مقدمه دوم: قسمت دوم استدلال این است که: تبیین امر بالفعل مشهود و پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود امکان‌پذیر نیست مگر با توسل به «قوانین کلی»، اعم از یک، دو یا n قانون کلی، این از آن سخنانی بود که تا زمان دیوید هیوم معمولاً کسی به آن توجه نداشته که تا انسان قانون کلی نداشته باشد، نه می‌تواند چیزی را «تبیین» کند و نه می‌تواند چیزی را «پیش‌بینی» کند، برای هر «تبیین» یا «پیش‌بینی» فرد باید لاقلاً یک قضیه کلیه اعم از موجه یا سالبه داشته باشد، اما اگر از قضایای کلیه محروم بمانیم دیگر نمی‌توانیم هیچ‌گونه «پیش‌بینی» یا «تبیین» به دست دهیم. تا زمان دیوید هیوم کسانی گمان می‌کردند که می‌شود یک امر واقع را با توسل به یک امر واقع دیگر «تبیین» کرد، یا یک امر بالفعل نامشهود را می‌توان فقط با توسل به یک امر واقع دیگر «پیش‌بینی» نمود، یعنی گویا به نظرشان می‌آمد برای اینکه ما بخواهیم «تبیین» یا «پیش‌بینی» انجام دهیم، قضایای شخصیّه (جزئیّه) هم برای ما کارساز هستند، یعنی یک قضیه شخصیّه هم می‌تواند ما را در «تبیین» یا «پیش‌بینی» امری یاری کند، از زمان دیوید هیوم به این طرف روی این نکته پافشاری شد و یکی از خرجهائی است که هیوم در معرفت‌شناسی انجام داد که نشان داد محال است که شما برای «تبیین» یا «پیش‌بینی» امور لاقلاً یک قانون کلی نداشته باشید.

مثال: این مثال توسط رودولف کارناب [فیلسوف آلمانی تبار آمریکایی، ۱۹۷۰-۱۸۹۱، هوادار عمده پوزیتیویسم منطقی] مطرح شده است: فرض کنید شما در کوچه در حال رفتن هستید، ناگهان بچه‌ای را (حسن) در حال گریه کردن می‌بینید، از او می‌پرسید که بچه جان چرا گریه می‌کند؟ می‌گویید بخاطر اینکه حسین، بچه همسایه با مشت توی بینی‌ام زد، به محض اینکه می‌گویید بچه همسایه با مشت توی بینی‌ام زد، شما با خود می‌گویید خوب، پس بالأخره معلوم شد که چرا گریه می‌کرد، یعنی ذهنتان راضی، اغناء و ارضاء شد به اینکه بچه به شما گفت که بچه همسایه توی بینی من زد، در واقع وقتی که ذهن شما ارضاء شده است، علامت این است که این امر بالفعل مشهود (گریه بچه) برای شما «تبیین» شده، پس معلوم شد که چرا بچه گریه می‌کرد و بخاطر اینکه این امر برای شما «تبیین» شده، به این لحاظ وجدان شما کاملاً راحت است چون علامت این است که این امر برای شما «تبیین» شده، اما واقعاً آیا صرف بیان این واقعیت، بیانگر «تبیین» است؟ در بادی امر به نظر می‌آید که در این مثال یک قضیه شخصیّه (زدن پسر همسایه در بینی آن بچه) یک قضیه شخصیّه دیگر (گریه کردن آن بچه) را «تبیین» کرده‌است، اما در واقع اینگونه نیست، بلکه در حقیقت چند قانون کلی دیگر در اینجا وجود داشته که این «تبیین» را برای شما واقعاً به رتبه «تبیین» رسانده است: اولاً اینکه قبول داشته باشید که

«هرگاه کسی با مشت به بینی دیگری بکوبد، دیگری احساس درد می‌کند»، این قانون کلی را باید داشته باشی و گرنه به طرف مقابل می‌گویی خوب کوفته باشد، تو مگر بینی‌ات چی شده؟! این که این را به طرف نمی‌گویند به خاطر این است که این به صورت مُضمر در ذهن شما مرتکز است که هرگاه کسی با مشت به بینی دیگری بکوبد آن دیگری که مشت خورده احساس درد می‌کند؛ این یک قانون کلی، اما این هم باز کافی نیست و باید یک قانون کلی دیگری هم داشته باشید و آن هم اینکه «هرگاه بچه‌ای احساس درد کند، گریه می‌کند» و گرنه باز هم اگر قانون اول را داشتید و قانون دوم را نداشتید، می‌گفتید درست است که دردت آمده، ولی چرا گریه می‌کنی؟! اینکه این را نمی‌گویید به این علت است که آن قانون دوم را قبول دارید که «هرگاه بچه‌ای احساس درد کند گریه می‌کند» - این دو قانون ذکر شده هر دو روان‌شناختی هستند، لاقلاً دومی که حتماً روان‌شناختی است، اولی هم زیستی-روانی است - اگر ما این دو قانون کلی را قبول نداشتیم هیچ وقت نمی‌توانستیم بگویم که پس معلوم شد چرا حسن گریه می‌کند، اینکه ما در واقع به این «تیین» راضی شده‌ایم بخاطر این است که لاقلاً این دو قانون کلی را داریم. مثال دیگر: فرض کنید کتاب شما روی میز است، بعد از اتاق بیرون می‌روید، بعد که برمی‌گردید می‌بینید که کتابتان روی میز نیست، از دوستان می‌پرسید که این کتاب من که اینجا روی میز بود، چه شد؟! پاسخ می‌دهد که کتاب شما را حسن برداشت، راضی می‌شوید و می‌گویید پس معلوم شد که چرا کتاب روی میز نیست، چون حسن آن را برداشته؛ انسان باز در بادی نظر به نظرش می‌آید این قضیه که «کتاب فلان شخص روی میز نیست» یک قضیه شخصی است که توسط قضیه شخصی دیگری یعنی «حسن کتاب فلان شخص را از روی میز برداشته»، «تیین» شده است، اما همانطور که ذکر شد در اینجا هم اگر یک سلسله قوانین کلی نداشته باشیم، این جمله «حسن کتاب را برداشت» من را راضی نمی‌کند، آن قانون کلی یکی این است که «اگر حسن کتاب را برداشته باشد، دیگر کتاب نمی‌تواند روی میز باشد»، اینکه «اگر چیزی در مکان دیگری باشد، در مکان اول نمی‌تواند باشد»، خود یک قانون کلی است، حالا این قانون کلی خیلی واضح است، اما وضوح به کلیت آن لطمه‌ای نمی‌زند، اگر آن قانون کلی را نداشته باشیم می‌گوییم خوب برداشته باشد اما چرا کتاب روی میز نیست، اینکه این را نمی‌گوییم به خاطر این است که این قانون کلی را پذیرفته‌ایم که «اگر چیزی را از جایی بردارند، آن چیز در آن جا نخواهد ماند» و چون این قانون کلی را داریم، می‌گوییم کتاب مرا حسن از روی میز برداشته پس کتاب من روی میز نخواهد بود؛ پس باید باز هم این کلیت را داشته باشیم و اگر این کلیت نباشد نمی‌توان به «تیین» پرداخت، لذا تا تو سئل به یک، دو یا چند قضیه کلیه نکنیم نمی‌توانیم مبادرت به «تیین» یا «پیش‌بینی» کنیم.

در باب «پیش‌بینی» نیز تا قانون کلی وجود نداشته باشد، «پیش‌بینی» امکان ندارد. مثال: فرض کنید دوست شما که اکنون شما را همراهی می‌کند به همسرش قول داده که نان بخرد و به خانه ببرد، حال بعد از این که شما از وی جدا شدید و او به خانه‌اش رفت شما یادتان می‌آید که دوستان فراموش کرد نان بخرد و شما وقتی به خانه خودتان آمدید به همسرتان می‌گویید که فلانی امروز با زنش دعوا و مشاجره خواهد داشت، این یک «پیش‌بینی» مشاجره است که شما نموده‌اید، ولی این «پیش‌بینی» جز با تو سئل به قانون کلی امکان ندارد و باید

حتماً لااقل یک قانون کلی وجود داشته باشد و آن قانون کلی مثلاً این باشد که «اگر کسی از دیگری چیزی بخواهد و دیگری دعوت او را اجابت نکند، با او نزاع خواهد کرد» و اتفاقاً این هم که گاهی اوقات «تیین‌ها» یا «پیش‌بینی‌های» ما نادرست از آب در نمی‌آید به خاطر این است که خود این قوانین کلی درست نیست، مثلاً این که من می‌گویم فلانی امروز با زنش دعوا خواهد داشت و اتفاقاً خلاف آن ثابت می‌شود به این علت است که همین قانون کلی که این پیش‌بینی را امکان‌پذیر کرد، خودش از تمامیت برخوردار نیست، به لحاظ صوری کلیت دارد ولی به لحاظ ماده قابل قبول نیست.

لذا وقتی قوانین کلی در علوم تجربی بدست می‌آیند، همیشه یکی از این دو کار را برای ما انجام می‌دهند، یا «تیین امر بالفعل مشهود» می‌کنند یا «پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود». مثلاً یک جا آبی در حال جوشیدن است، من می‌پرسم چرا این آب در حال جوشیدن است؟ شما پاسخ می‌دهید به این علت که دمای آن به صد درجه سانتیگراد رسیده است، اینجا شما یک «امر بالفعل مشهود» را «تیین» کرده‌اید ولی با توسل به یک قانون کلی و آن قانون کلی این است که «اگر آب به صد درجه برسد به جوش خواهد آمد» و لذا همه قوانین کلی در علوم برای این دو مورد کاربرد دارند: یا برای «تیین امور بالفعل مشهود» کاربرد دارند یا برای «پیش‌بینی امور بالفعل نامشهود» مفید هستند و از این نظر هم هست که هرگاه یک قانونی کشف می‌شود - شاید تعبیر «قانون» هم خیلی مفید نباشد و در باب علوم تجربی می‌توانیم بگوییم «نظریه» - ما می‌توانیم با استفاده از این نظریه مبادرت به «تیین» یک سلسله امور یا «پیش‌بینی»‌هایی از آینده به صورت قضیه شرطیه کنیم، و آن «پیش‌بینی» از آینده به صورت قضیه شرطیه ساختمانش اینگونه خواهد بود که ما در تالی آن قضیه شرطیه اخبار از آینده را می‌گنجانیم و در مقدم آن تمام شرائط مندرج در آن قانون کلی را می‌آوریم و در آن صورت ما یک جمله مُنِیع و خبر دهنده از آینده خواهیم داشت. پس به طور خلاصه رکن دوم استدلال این شد که «تیین امر بالفعل مشهود» یا «پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود» ممکن نیست مگر با توسل به یک، دو یا چند «قانون کلی».

مقدمه سوّم: رکن سوّم این است که «قانون کلی بدست آوردنی نیست» و این نکته سوّم هست که اولین بار دیوید هیوم آن را ابداع کرد. باید توجه داشت این که گفته می‌شود «قانون کلی بدست آوردنی نیست»، ما باید «عالم مقال» یا «جهان سخن» (Universe of Discourse) آن را بدانیم، چون اگر «عالم مقال» آن دانسته نشود فوری پرسیده می‌شود که خود اینکه «قانون کلی بدست آوردنی نیست» خودش یک «قانون کلی» است! لذا من همین جا یک اشاره‌ای به بحث «عالم مقال» می‌کنم؛ شما هیچ وقت دیده‌اید که متفکران ما گاهی وقت‌ها در مقابل مارکسیستها قرار می‌گیرند و مثلاً مارکسیستها می‌گویند «هیچ امر ثابتی در جهان نیست» آن وقت فوری طرف می‌پرسد که آقا خود همین که می‌گوی «هیچ امر ثابتی در جهان نیست» این «ثابت» است یا «متغیر»؟ اگر بگویید «متغیر است» که ناقض غرض طرف خواهد بود و اگر بگویید «ثابت است»، می‌گویید پس لااقل یک چیز ثابت وجود دارد؛ این اشکال به نظر بنده وارد نیست و نه تنها به نظر من که اصلاً به نظر دقّی وارد نیست، چون باید «عالم مقال» را در نظر گرفت، هر وقت کسی سخن می‌گوید این سخن «ناظر به حیطة

خاصی است و به این حیطة خاص، «عالم مقال» یا «جهان سخن» می‌گویند و معنای آن این است که وقتی یک سخن گفته می‌شود، این سخن در حال اظهار نظر در باب یک حیطة خاص است و ما نمی‌توانیم اخذ به کلیت و اطلاق ظاهر کنیم و بعد بخواهیم این کلیت و اطلاق ظاهر را بر ضد شخصی که این سخن را گفته حجت قرار دهیم. علامه محمدحسین طباطبایی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مثالی مطرح کرده‌اند که خیلی این مطلب را روشن می‌کند: می‌فرمایند شما فرض کنید که یک شکارچی که در حال بالا رفتن از کوه است، به یک شکارچی دیگر که در حال پایین آمدن از کوه است برمی‌خورد و از او می‌پرسد که «آیا چیزی پیدا می‌شود یا نه؟» و شکارچی که در حال پایین آمدن از کوه است پاسخ می‌دهد که «نه چیزی نیست»، خوب حالا اگر شکارچی دیگر به او بگوید «تو چطور می‌گویی «چیزی نیست»، تو خودت هستی یا نیستی؟!» می‌گوید «بله خودم هستم و وجود دارم»، شکارچی دیگر می‌گوید «پس چطور می‌گویی «چیزی نیست»؟! آن وقت شکارچی پاسخ می‌دهد «من وقتی می‌گویم «چیزی نیست»، دارم در «عالم مقال حیوانات صید شدنی» سخن می‌گویم و وقتی می‌گویم «چیزی نیست» یعنی «شکاری نیست» تازه آن هم مرادم این نیست که در کره زمین شکاری نیست، بلکه منظورم این است که در همین کوهستانی که محل بحث من و تو است شکاری نیست»؛ پس وقتی «عالم مقال» را در نظر بگیریم با اینکه جمله ظاهراً یک اطلاق و عمومیتی دارد، ولی هیچ‌وقت نمی‌شود با استناد به این اطلاق و عمومیت ظاهری به ضرر آن شکارچی (در مثال مذکور) حکم کرد، به خاطر این که او می‌گوید «اولاً مراد من از «چیز» در جمله «چیزی نیست»، «شکار» است و ثانیاً اینکه می‌گویم «شکاری نیست»، یعنی اینکه «در این کوه و کوهستان شکاری نیست»؛ و این مطلب حق و درست هم هست.

سؤال: یعنی از قرینه و آماره‌ای ما در واقع...؟ **جواب:** همین‌طور است، «عالم مقال» در واقع یعنی «محدوده‌ای که سخن علی‌رغم کلیت و اطلاق ظاهریش، فقط ناظر به آن محدوده است».

لذا اینکه هیوم می‌گوید «قانون کلی بدست آمدنی نیست»، نمی‌شود گفت خود این یک قانون کلی است، به خاطر اینکه صحبت در باب قوانین کلی بود که می‌خواهند برای ما «تیین امر بالفعل مشهود» یا «پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود» کنند و چون قانونهایی که این دو کاربرد را دارند قوانین تجربی هستند پس وقتی گفته می‌شد «قانون کلی بدست آمدنی نیست»، یعنی در واقع «قانون کلی تجربی بدست آمدنی نیست». این قسمت سوّم استدلال بود که «قانون کلی تجربی بدست آمدنی نیست»، اما دیوید هیوم در پاسخ به این سؤال که «چرا قانون کلی تجربی بدست آمدنی نیست؟» تقسیمی برای قضایا ارائه می‌دهد:

تقسیم‌بندی هیوم از قضایا: تقسیم قضایا به «تحلیلی» (Analytic) و «تجربی» (Experimental):

هیوم معتقد بود هر قضیه‌ای یا «تحلیلی» است یا «تجربی» است، و از این دو حال خارج نیست - و همین تقسیم‌بندی است که بعدها مورد انتقاد کانت قرار گرفت و کانت معتقد بود که هیوم در این تقسیم‌بندی یکی از شقوق را فراموش کرده است.

قضیهٔ تحلیلی: دیوید هیوم می‌گفت «قضیهٔ تحلیلی قضیه‌ای است که محمول آن با فهم معنای موضوع کاملاً بدست می‌آید»، مثلاً می‌گفت که قضیهٔ «سگ حیوان است» قضیه‌ای تحلیلی است برای اینکه هر کس که بداند که لفظ «سگ» که موضوع قضیه قرار گرفته به چه معنا می‌باشد، آن وقت می‌داند که می‌شود بر «سگ»، «حیوانیت» را حمل کرد و گفت «سگ حیوان است»، از این نظر هم به این قضایا می‌گویند تحلیلی که گویا محمول از تحلیل موضوع به دست می‌آید، یعنی اگر در مثال مذکور ما لفظ «سگ» را تحلیل و در واقع تعریف کنیم، از تعریف موضوع (سگ) می‌بینیم که محمول (حیوانیت) بدست می‌آید، چون در تعریف «سگ» «حیوانیت» اخذ شده است و لذا می‌شود گفت «سگ حیوان است»، پس «قضایای تحلیلی قضایایی هستند که در آنها محمول از تحلیل موضوع بدست می‌آید» و چون محمول از تحلیل موضوع بدست می‌آید ما می‌توانیم با قاطعیت محمول را بر موضوع حمل کنیم.

قضیهٔ تجربی: «قضایای تجربی قضایایی هستند که محمولشان از تحلیل موضوع حاصل نمی‌آید و دربارهٔ عالم خارج از ذهن آدمی سخن می‌گویند»، مثل اینکه من بجای اینکه بگویم «سگ حیوان است» بگویم «سگ باوفا است» دیگر «باوفا بودن» (محمول) از تحلیل مفهوم «سگ» (موضوع) بدست نمی‌آید، یعنی وقتی لفظ «سگ» را تعریف کنید یکی از ذاتیاتش - به تعبیر قدما- «وفاداری» آن نیست.

اشکال کانت بر تقسیم‌بندی هیوم از قضایا:

اگر ما واقعاً بخواهیم قضیهٔ تحلیلی را این‌گونه تعریف کنیم که در آن محمول از دل موضوع بیرون می‌آید، آن وقت باید قسیمش قضیهٔ غیرتحلیلی شود که قضیهٔ غیرتحلیلی قضیه‌ای است که در آن محمول از دل موضوع بیرون نمی‌آید، آن وقت خود این قضیهٔ غیرتحلیلی طبق فرض عقلی می‌تواند «تجربی» باشد و می‌تواند «غیرتجربی» باشد، اما می‌بینیم که هیوم در واقع قسیم قضیهٔ تحلیلی را قضیهٔ تجربی قرار داده است و گویا او قضایای غیرتحلیلی را منحصر در قضایای تجربی می‌داند و به تعبیر دیگر گویا قضایای «غیرتحلیلی غیرتجربی» را قبول ندارد و این همان انتقادی است که کانت به تقسیم بندی هیوم از قضایا داشت؛ یعنی اگر گفتیم قضیهٔ تحلیلی قضیه‌ای است که محمول آن از تحلیل موضوع بدست می‌آید، آن وقت باید قسیم قضیهٔ تحلیلی قضیه‌ای باشد که محمولش از تحلیل موضوع حاصل نمی‌آید، اما اینکه محمولش از تحلیل موضوع بدست نمی‌آید می‌شود غیرتحلیلی، آن وقت این غیرتحلیلی می‌تواند از عالم طبیعت به ما خبر بدهد که می‌شود «غیرتحلیلی تجربی» و می‌تواند یک واقعیت غیرتجربی از عالم طبیعت را به ما نشان دهد که می‌شود «غیرتحلیلی غیرتجربی»؛ پس ما «تحلیلی» می‌توانیم داشته باشیم، «غیرتحلیلی تجربی» می‌توانیم داشته باشیم، «غیرتحلیلی غیرتجربی» هم می‌توانیم داشته باشیم؛ اما هیوم در واقع می‌گفت قضایا یا تحلیلی‌اند یا تجربی، و در ورای خود این یک پیش فرض وجود دارد و آن اینکه گویا غیرتحلیلی‌ها منحصر در تجربی‌ها هستند، یعنی گویا قضیهٔ «غیرتحلیلی غیرتجربی» نداریم، اما کانت معتقد بود که اتفاقاً ما چنین قضایایی داریم، وی می‌گفت ما قضایای «غیرتحلیلی» (تألیفی) (ترکیبی) (معمولاً برای قضایای غیرتحلیلی از این دو نام نیز استفاده می‌کنند) داریم که در

عین حال «غیر تجربی» هم هستند (غیر تحلیلی غیر تجربی)؛ و هیوم منکر وجود چنین قضایایی بوده است نه اینکه به آنها توجه نداشته است و مغفول‌عنه او واقع شده باشد، بلکه توجه داشته ولی اصلاً قبول نداشته که چنین قضایایی (غیر تحلیلی غیر تجربی) وجود داشته باشد. و لذا تقسیم‌بندی کانت از این نظر سه شق پیدا کرده که این شق سوم را در انتقاد از هیوم مطرح کرده است. اما به هر حال در این بحث ما می‌خواهیم سخن هیوم را بگوئیم و کاری به منتقدان او نداریم. هیوم می‌گوید «قضایا یا تحلیلی هستند یا تجربی»، و اگر اینگونه باشد، آن وقت باید بگوئیم قضایای تجربی یعنی قضایایی که در آنها محمول از تحلیل موضوع بدست نمی‌آید و قضیه هم در حال اخبار از عالم طبیعت است و واقعیتهای تجربی را برای ما بازگو می‌کند، این اولین نکته که همین جا اگر شخص آن را نپذیرد دیگر ادامه بحث برای دیوید هیوم هم امکان‌پذیر نخواهد بود؛ هیوم اینگونه ادامه می‌داد که این دو هم دو محتوای قضیه را نشان می‌دهند ولی این دو نوع قضیه (تحلیلی و تجربی) به لحاظ منطق صورت چه وضعی دارند؟ به لحاظ منطق ماده یکی را می‌گوئیم «تحلیلی» و دیگری را «تجربی»، چون کار به مفاد اخباری که قضیه می‌کند داریم، اما به لحاظ منطق صورت وضع به چه شکل است؟ در اینجاست که هیوم مطلب دیگری را اضافه می‌کند و می‌گوید تنها قضایای تحلیلی به لحاظ منطق صورت دارای ماده «ضرورت» هستند. در اینجا منظور از «ماده»، ماده در مقابل «صورت» نیست بلکه مقصود ماده‌ای از مواد ثلاث است و به تعبیر دیگر می‌شود گفت منظور «جهت قضیه» است. و قضایای نوع دوم (تجربی) به لحاظ منطق صورت دارای ماده و جهت «امکان» هستند و لذا قضایای تحلیلی قضایایی «ضروری» هستند و قضایای تجربی قضایایی «ممکنه»؛ پس این هم گام دوم، گام اول این بود که ما دو قسم قضیه بیشتر نداریم (تحلیلی و تجربی) و گام دوم این است که فقط قضایای تحلیلی دارای ماده و جهت «ضرورت» هستند و قضایای تجربی مطلقاً ماده و جهتشان «ضرورت» نیست، بلکه قضایایی «ممکنه» هستند، این هم قسمت دوم با اینکه در همین قسمت دوم هم در واقع باز آن چیزی که قدمای ما می‌گفتند که فرضاً «هر ممکن الوجودی نیازمند غیر است»، این قضیه، قضیه‌ای تجربی نیست. پس اولاً ما یک چنین قضایایی داریم که قضیه تجربی نیستند، تحلیلی هم نیستند ولی با این همه می‌گویند ما یک چنین قضیه‌ای داریم که «هر ممکن الوجودی نیازمند غیر است» که این قضیه، «تحلیل» به تعبیر قدما هست ولی به اعتبار هیوم «تحلیل» نیست، اگر به سخن هیوم بخواهیم بحث کنیم، این قضیه نه «تجربی» است و نه «تحلیلی» بلکه شق سوم است؛ از طرف دیگر باید توجه داشت که این قضیه، «تحلیلی» نیست ولی با اینکه «تحلیلی» نیست می‌توان گفت که ماده‌اش «ضرورت» است و غالباً در منطق کلاسیک گفته شده است که ماده این قضیه که «هر ممکن الوجودی نیازمند غیر است» «ضرورت» است، یعنی «هر ممکن الوجودی نیازمند غیر است بالضروره»، این هم گام دومی که هیوم برداشته که در این قسمت هم می‌شود با هیوم مخالفت کرد.

اما هیوم گام سومی هم برداشته و آن هم در همین ممکنه بودن قضایای تجربی است، او از ممکنه بودن قضایای تجربی، تبیینی بدست می‌دهد که: یعنی چه که می‌گویند قضایای تجربی ممکنه است و این ممکنه بودن چگونه فهم می‌شود؟ این تبیین را بنده در قالب مثالی از خود هیوم در کتاب «پژوهشی درباره فهم آدمی»

ایشان بیان می‌کنم: هیوم می‌گوید فرض کنید که من امروز صبح دفترچه یادداشت‌م را در کشوی میزم گذاشته باشم، پس به یاد می‌آورم که امروز صبح دفترچه یادداشت‌م را در کشوی میزم گذاشتم، از آن طرف هم به یاد نمی‌آورم که از صبح تا حال دست به آن دفترچه زده باشم و مثلاً آن دفترچه را از میزم بیرون کشیده باشم، پس گذاشتن دفترچه در میز را به یاد می‌آورم ولی برداشتن آن را به یاد نمی‌آورم و لذا اینجا موضع استصحاب و مقدم داشتن یقین سابق (گذاشتن دفترچه در میز) بر شکک لاحق (برداشتن دفترچه از میز) است، دیوید هیوم بحث خود را اینگونه ادامه می‌دهد که آیا من می‌توانم «پیش‌بینی» کنم که دفترچه من همان سر جایش گذاشته است یا نه؟ ایشان می‌گویند این پیش‌بینی امکان ندارد، چرا؟ می‌گویند شما نهایت چیزی که می‌توانید در توجیه این پیش‌بینی بکنید، سه قضیه است: (۱) یکی اینکه «به یاد می‌آورم که امروز صبح دفترچه را در کشوی میزم گذاشته‌ام». (۲) قضیه دوم اینکه «به یاد نمی‌آورم که بعد از گذاشتن دفترچه در میز به آن دست زده باشم یا آن را برداشته باشم». (۳) قضیه سوم نیز این است که «هر وقت که انسان چیزی را در جایی بگذارد و بعد از این به آن دست نزند، آن چیز سر جای خودش خواهد بود». هیوم می‌گوید اما از این سه قضیه آن که خیلی شأن مهمی دارد قضیه سوم است و فرق قضیه سوم با دو قضیه دیگر این است که قضیه اول و دوم، شخصیه (جزئی) بودند اما قضیه سوم قضیه‌ای کلیه است؛ ایشان اینگونه ادامه می‌دهد که اما خود این قضیه کلیه از کجا بدست آمده و از کجا می‌گویید که این قضیه اعتبار دارد؟ وی می‌گوید به نظر من این قضیه کلیه سوم اعتبار ندارد و لذا پیش‌بینی من مبنی بر اینکه هنوز دفترچه‌ام در کشوی میز گذاشته هست نیز معتبر نیست؛ چرا؟ به خاطر اینکه [دلیلی بر اعتبار این قضیه کلیه هم وجود ندارد]، باید توجه داشت که هیوم از این استفاده می‌کند که دو قضیه اول و دوم هیچ‌وقت به شما قدرت پیش‌بینی نمی‌دهد، نه قضیه شخصیه اول به تنهایی، نه قضیه شخصیه دوم به تنهایی و نه انضمام قضیه شخصیه اول به قضیه شخصیه دوم، هیچ‌کدام قدرت پیش‌بینی اینکه هنوز دفترچه‌تان سر جایش باشد را به شما نمی‌دهند مگر اینکه منضم به قضیه کلیه بعدی شوند و آن قضیه کلیه بعدی این است که «اگر چیزی در جایی گذاشته شود و از آنجا برداشته نشود، سر جای خودش باقی می‌ماند»، لذا تمام اعتبار این پیش‌بینی من به قوت این قضیه سوم بستگی دارد، آن‌وقت هیوم مطرح می‌کند که آیا این قضیه سوم کلیت دارد یا نه و به تعبیر دقیق‌تر کلیتش قابل دفاع می‌باشد یا خیر؟ و از کجا می‌شود چنین قضیه‌ای را گفت؟ ایشان می‌گویند: ما چنین قضیه کلیه‌ای در اختیار نداریم و لذا پیش‌بینی هم که مبتنی بر این قضیه کلیه می‌کنیم اعتبار ندارد. اما چرا ما چنین قضیه کلیه‌ای در اختیار نداریم؟ هیوم می‌گوید شما از کجا فهمیده‌اید که «هر وقت چیزی در جایی گذاشته شود و بعد دست به ترکیش نخورد همانجا می‌ماند»؟ در اینجا می‌توانید در جواب هیوم بگویید که «مشی طبیعت یکسان است» و در گذشته هر وقت چیزی در جایی گذاشته می‌شده است و بعد از جای خود حرکت داده نمی‌شده است و دست به آن گذاشته نمی‌شده، آن چیز در جای خود باقی می‌مانده است و الآن مشی طبیعت هم همان مشی سابق است و لذا در مورد دفترچه خود می‌توانم دست به چنان پیش‌بینی بزنم؛ اما هیوم می‌گوید: شما خود اینکه «طبیعت مشی واحد دارد» را از کجا و بر چه اساسی می‌گویید؟ پس در واقع همه قضایای کلیه تجربی ما مبتنی بر این قضیه است که «طبیعت مشی واحدی دارد» -

این همان اصلی است که به آن می‌گویند «اصل متحدالشکل عمل کردن طبیعت» (Uniformity of Nature) - و معنای این اصل همین است که طبیعت مشی واحدی دارد و نمی‌شود که مدتی در طبیعت این قاعده برقرار باشد که «اگر چیزی را از سر جایش برندارند همانجا باقی می‌ماند» و از آن به بعد این قاعده حاکم شود که «اگر چیزی را از سر جایش برندارند از سر جایش تکان بخورد و از جای خود تجافی و کناره‌گیری کند»؛ هیوم می‌گوید خود اینکه «طبیعت مشی واحد دارد» از کجا آمده است؟ ایشان می‌گویند این قضیه - «طبیعت مشی واحد دارد» - قضیه‌ای تحلیلی نیست چون محمول آن از تحلیل موضوع بدست نمی‌آید و بنابراین قضیه‌ای تجربی خواهد بود و وقتی تجربی باشد طبق دیدگاه هیوم قضیه‌ای ممکنه (امکانیه) است؛ و در اینجا به گام بعدی می‌رسیم: هیوم در گام بعدی می‌گوید: «قضایای ممکنه یعنی قضایایی که تکذیب آنها به تناقض نمی‌انجامد.» و لذا اگر قضیه‌ای تجربی مورد تکذیب قرار گیرد، اعم از اینکه تکذیب خطا باشد یا صواب، در هر دو حال این تکذیب متضمن تناقض نیست، برخلاف تکذیب قضایای تحلیلی که متضمن تناقض است، یعنی اگر به عنوان مثال من گفتم «سگ حیوان نیست» تناقض‌گویی کرده‌ام، چون خودم در تعریف «سگ»، «حیوانیت» را اخذ می‌کنم و آن وقت اگر بگویم «سگ حیوان نیست» در این قضیه همان «حیوانیتی» که در تعریف «سگ» آن را اخذ کرده بودم در اینجا نفی شده است و وقتی می‌گویم «سگ حیوان نیست» در واقع مثل این است که بگویم «فلان حیوان، حیوان نیست» و این تناقض است که بگویم «سگ هم حیوان است و هم حیوان نیست»، لذا تکذیب قضایای تحلیلی به تناقض می‌انجامد اما تکذیب گزاره‌های تجربی متضمن تناقض نیست، و هر قضیه تجربی اگر مورد تکذیب قرار گیرد، چه تکذیب صواب باشد و چه خطا باشد، مستلزم تناقض نیست، ممکن است خطا باشد ولی هر خطا گفتمنی ارتکاب تناقض نیست، هر چند که هر ارتکاب تناقضی خطا است؛ پس به طور خلاصه این قضیه که «طبیعت مشی واحد دارد» قضیه‌ای تحلیلی نیست، بلکه تجربی است و چون تجربی است پس ممکنه می‌باشد و ممکنه بودن هم به این معنا است که اگر مورد تکذیب قرار گیرد به تناقض نمی‌انجامد.

هیوم در ادامه می‌گوید: لذا اگر من قبول نکنم که «طبیعت مشی واحد دارد» یعنی معتقد باشم که «طبیعت مشی واحد ندارد» مرتکب تناقض نشده‌ام، در نتیجه کسی که می‌گوید «طبیعت مشی واحد دارد» مرتکب تناقض نشده و چون مرتکب تناقض نشده قول او می‌تواند صواب یا خطا باشد و از سوی دیگر کسی هم که معتقد است «طبیعت مشی واحد ندارد» او هم تناقض نگفته و قولش هم می‌تواند صواب باشد و هم می‌تواند خطا باشد، پس این دو قول و دیدگاه، کاملاً مساوی هم هستند، هم کسی که قائل به مشی واحد برای طبیعت می‌شود و هم کسی که قائل به عدم مشی واحد طبیعت است، هیچ کدام تناقض نگفته‌اند و چون هیچ کدام تناقض نمی‌گویند با قول جازم و قاطع هم نمی‌شود هیچ کدامشان را بر خطا دانست و البته جازماً هم نمی‌شود گفت که یکی از آنها بر صواب هستند، پس قائل شدن به مشی واحد طبیعت با قول به نفی آن یعنی قول به عدم مشی واحد طبیعت، هر دو کاملاً مساوی هستند، لذا چه ترجیحی در این قول وجود دارد که در قول مرجوح وجود ندارد؟ قول به «طبیعت مشی واحد دارد» چه ترجیحی دارد بر اینکه «طبیعت مشی واحد ندارد»؟ ممکن

است در اینجا گفته شود که بله «طبیعت مشی واحد دارد» و «طبیعت مشی واحد ندارد» هر دو از این لحاظ که به تناقض نمی‌انجامند دارای ارزش یکسان هستند، اما این قضیه که «طبیعت مشی واحد دارد» یک وجه راجح دارد و آن وجه راجح این است که تجربه آن را تأیید می‌کند، «تجربه گذشته ما» بر اینکه «طبیعت مشی واحد دارد» صحه می‌گذارد اما هیچ‌وقت تأیید نمی‌کند که «طبیعت مشی واحد ندارد». یعنی مثلاً تجربه گذشته ما می‌گوید که «آب همیشه در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید» و اینگونه نبوده که گاهی در صد درجه به جوش بیاید و گاهی در نود درجه و گاهی در صد و ده درجه! مثال دیگر: همه وقت مشی و تجربه گذشته اینگونه بوده که «بهار بعد از زمستان می‌آید» نه اینکه بهار گاهی بعد از زمستان و گاهی بعد از بهار و گاهی قبل از زمستان بیاید - این مثال‌ها از خود هیوم است - یا تجربه گذشته به ما می‌گوید که «خورشید همیشه از مشرق طلوع کرده است» نه اینکه گاهی از مشرق طلوع می‌کرده است و گاهی از مغرب و گاهی از شمال یا جنوب؛ لذا به طور خلاصه: مستشکل می‌تواند در جواب هیوم بگوید درست است که دو قضیه «طبیعت مشی واحد دارد» و «طبیعت مشی واحد ندارد» به لحاظی مساویند و هیچ‌کدام مستلزم تناقض نیستند ولی قضیه اول یک پشتوانه دارد و آن هم «تجربه سابق ما» است؛ آن‌وقت هیوم در جواب می‌گوید: اصلاً خود «تجربه» را چه کسی موجه می‌کند؟ چیزی که تازه می‌خواهد بیاید به تجربه پشتوانه بدهد، خودش می‌خواهد از تجربه پشتوانه بگیرد، تمام تجربیات ما پشتوانه‌اش این است که «طبیعت مشی واحد دارد»، آن‌وقت اگر خود این قضیه «طبیعت مشی واحد دارد» هم بخواهد با تجربه تأیید شود، دور (Cycle) لازم می‌آید، چیزی که می‌خواهد مؤید تجربه باشد، خود مؤید من عندالتجربه خواهد بود؛ اگر بخواهیم این سخن هیوم را به تعبیر قدما بگوییم، قدما می‌گفتند: ما در سیر معرفت‌یابی خودمان اول مواجهه‌های مستقیم با عالم واقع داریم، انسان اول چشم و گوشش را باز می‌کند یا از طریق کام، ذائقه، زبان، حواس باطن و... با عالم خارج مواجه پیدا می‌کند، و هر مواجهه مستقیمی وقتی بخواهد در قالب قضیه درآید (چه مواجهه از طریق حواس ظاهری و چه مواجهه از طریق حواس باطن) در قالب قضیه شخصی (جزئی) درمی‌آید، شما هیچ‌وقت نمی‌توانید حکایت صادقی از مواجهه خود از عالم واقع کنید مگر اینکه این حکایت صادق باید قضیه شخصی باشد؛ به عنوان مثال یک وقت من چشمم را باز می‌کنم و می‌گویم «من فلان چیز را با فلان رنگ می‌بینم» یا می‌گویم «فلان چیز دارای فلان رنگ است» که هر دو قضایای شخصی هستند و هیچ‌وقت مواجهه مستقیم با عالم خارج قضایای غیرشخصیه (کلیه) به ما نمی‌دهد، قدما در ادامه می‌گفتند که از انباشت یک سلسله قضایای شخصی، قضایای خارجیه بدست می‌آید و لذا قضایای خارجیه در واقع قضایای شخصی هستند که برای سهولت بیان بصورت گزاره‌های خارجیه بیان می‌گردند؛ مثلاً فرض کنید که من می‌بینم که «این آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید و آن آب نیز همین‌طور...» همه این قضایا که بصورت «این آب» و «آن آب» مطرح شده‌اند قضایای شخصی هستند، انباشت این قضایای شخصی به ما یک قضیه خارجیه می‌دهند به این صورت که «همه آب‌هایی که در گذشته دیده شده‌اند در صد درجه به جوش می‌آیند.» و این «همه آب‌هایی که در گذشته دیده شده‌اند...» یک قضیه خارجیه است، اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا ما می‌توانیم از قضایای خارجیه به قضایای مجربه برسیم؟ یعنی

نگوییم «همه آب‌هایی که در گذشته دیده شده‌اند در صد درجه به جوش می‌آیند». بلکه بگوییم «همه آب‌ها در صد درجه به جوش می‌آیند»، قدما معتقد بودند که بله ما می‌توانیم چنین کاری کنیم، و ایشان می‌گفتند که برای این کار ما باید از دو قضیه استفاده کنیم:

(۱) «الاتفاقی نادر» یا «الاتفاقی لا یکون دائماً ولا اکثریاً».

(۲) «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد».

معتقد بودند این دو قضیه به کمک می‌آیند و لذا ما می‌توانیم از قضایای خارجی به قضایای مجربه برسیم؛ اما هیوم در واقع می‌خواهد در همین مناقشه کند، او می‌گوید همین دو قضیه که برای رسیدن شما از قضایای خارجی به قضایای مجربه نقش پل ارتباطی را ایفا می‌کنند خود از کجا بدست آمده‌اند؟ هر دو قضیه مذکور دو بیان متفاوت هستند از اینکه «طبیعت مشی واحد دارد». لذا سه گزاره مذکور در واقع می‌خواهند برای ما قضایای مجربه درست کنند و پشتوانه قضایای مجربه قرار گیرند، حال اگر خود این قضیه «طبیعت مشی واحد دارد» قضیه‌ای مجربه باشد [همانطور که نظر هیوم این است]، آن وقت در واقع چیزی که می‌خواهد خودش تازه تجربه را معتبر کند، خود باید از راه تجربه معتبر شود، اما مسأله این است که اگر این قضیه که «طبیعت مشی واحد دارد» خود گزاره‌ای تجربی باشد، چگونه می‌تواند پشتوانه تجربه نیز واقع شود؟ به تعبیر دیگر این که ما می‌توانیم بگوییم «همیشه (گذشته، حال، آینده) آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید» و ولو اینکه در گذشته هزارها بار دیده باشیم که آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید، اما به خود حق می‌دهیم که حکم کنیم که در آینده نیز چنین خواهد بود، به خاطر این است که این قاعده را قبول داریم که «طبیعت مشی واحد دارد» و می‌گوییم تا کنون طبیعت هزاران بار اینگونه عمل کرده و نمی‌شود در آینده نیز اینچنین نباشد، پس بعد از این هم آب در طبیعت در صد درجه به جوش می‌آید؛ اما قاعده «طبیعت مشی واحد دارد» که قضایای مجربه را در اختیار ما گذاشت، خودش نمی‌تواند از راه تجربه بدست آید، چون اگر بخواهد خودش هم از طریق تجربه حاصل آید مستلزم این است که چیزی که باید وجود داشته باشد تا بتواند قضایای مجربه را موجه کند (طبیعت مشی واحد دارد) خودش تازه می‌خواهد بوسیله تجربه موجه شود. هیوم می‌گفت ما نمی‌توانیم گزاره «طبیعت مشی واحد دارد» را بصورت یک «قانون» داشته باشیم، ما هیچ خبر نداریم که آیا طبیعت در آینده هم همین مشی را دنبال خواهد کرد یا خیر؟ وقتی ایشان می‌گویند ما نمی‌توانیم، شما که تا الآن می‌گفتید «طبیعت مشی واحد دارد» با «طبیعت مشی واحد ندارد» مساویند، از این جهت که مرتکب تناقض در هیچ کدام از اینها نشدیم، ولی یک وجه مرجحی برای اینکه «طبیعت مشی واحد دارد» وجود دارد و آن هم تجربه گذشته بود، اما هیوم با مطالب گذشته این وجه مرجح را هم از شما می‌گیرد و می‌گوید خود این که می‌خواهد تجربه را معتبر کند چیزی است که هنوز بوسیله تجربه معتبر نشده و... لذا حالا وضع ما اینگونه است، وضع ما به این صورت است که به تعبیر خود هیوم نمی‌دانیم که فردا خورشید از مشرق طلوع می‌کند یا از مغرب؟ چون از مشی واحد مشرق بی‌خبر هستیم و دیگر خبر نداریم که این مشی واحد واقعاً قانونی کلی در طبیعت باشد. لذا اگر این از دست ما گرفته شد، یعنی «طبیعت مشی واحد دارد» دقیقاً مساوی شد با «طبیعت

مشی واحد ندارد» در نتیجه با گرفته شدن قانون متحدالشکل عمل کردن طبیعت (Uniformity Of Nature) از دست ما، همه قضایای کلی تجربی نیز از دست ما گرفته می‌شود و لذا هیوم می‌گوید «قانون کلی تجربی بدست آمدنی نیست» و اگر قانون کلی تجربی نداشته باشیم و قبلاً هم در فقره دوم استدلال می‌گفتیم «پیش‌بینی فقط براساس قانون کلی امکان‌پذیر است»، در نتیجه «پیش‌بینی امکان‌پذیر نیست»؛ با همین استدلال «تیین هم امکان‌پذیر نیست»، چون «تیین» هم فقط از طریق قانون کلی بدست می‌آید و اگر قانون کلی نداشته باشیم، در «تیین» امور نیز ناتوان خواهیم بود. لذا هیوم در مثال مورد بحث می‌گوید تا الآن کشوی میز ما بسته بود و نمی‌توانستیم «پیش‌بینی» کنیم که هنوز هم دفترچه ما در کشوی میز قرار دارد یا خیر، حالا ایشان می‌گوید کشوی میز را باز می‌کنم و می‌بینم که اتفاقاً دفترچه در کشوی میز قرار دارد، ولی حالا در «تیین» این هم متحیر می‌مانم، تاکنون به دلیل بسته بودن در کشوی میز از «پیش‌بینی» وضع دفترچه عاجز بودیم، اما حال کشوی میز را کشیدیم و دیدیم اتفاقاً دفترچه در کشو قرار دارد، حالا کسی به من می‌گوید: بودن دفترچه در اینجا یک «واقعیت بالفعل مشهود» است، این را چگونه می‌شود توجیه کرد؟ هیوم می‌گوید «تیین» این «واقعیت بالفعل مشهود» هم امکان‌پذیر نیست، زیرا در «تیین» این هم باید به یک قانون کلی استناد کنیم، حال آنکه ما قانون کلی در اختیار نداریم.

نتیجه استدلال هیوم بر شکاکیت:

بنابراین حال اگر طبق فقره اول استدلال «معرفت چیزی جز تبیین امر بالفعل مشهود یا پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود نیست» و طبق فقره دوم استدلال هم، «تیین و پیش‌بینی جز با توسل به قانون کلی امکان‌پذیر نیست» و طبق فقره سوم استدلال «قانون کلی هم در اختیار بشر نیست»، حالا پس ما سیر قهقرائی می‌کنیم، «قانون کلی وجود ندارد»، پس طبق فقره دوم «تیین و پیش‌بینی امکان‌پذیر نیست»، اگر تبیین و پیش‌بینی امکان‌پذیر نباشد پس طبق فقره اول «معرفت امکان‌پذیر نیست»، چون معرفت منحصر در «تیین» و «پیش‌بینی» شد، لذا «بشر دارای معرفت نیست با اینکه گمان می‌کند که دارای معرفت است» (=شکاکیت). این یکی از اهم استدلالاتی است که شکاکان دارند و مبدع آن هم هیوم است...

سؤال: ... **جواب:** اولین چیزی که باید در این استدلال به آن توجه کرد این است که آیا این استدلال شک کلی ایجاد می‌کند یا شک جزئی؟ برای اینکه ببینیم آیا شک گلوبال خواهد بود یا لوکال، باید برگردیم به فقره اول این استدلال، اگر بپذیریم که «معرفت منحصر در تبیین امور بالفعل مشهود و پیش‌بینی امور بالفعل نامشهود است»، اقتضای صحت این استدلال این است که معرفت دیگر در هیچ جا وجود نداشته باشد، چون اقتضای صحت این استدلال این است که نه تبیین امکان‌پذیر باشد و نه پیش‌بینی و بنابراین معرفت بالمره از دست بشر گرفته می‌شود؛ اما اگر کسی بگوید خیر، معرفت منحصر در تبیین امر بالفعل مشهود و پیش‌بینی امر بالفعل نامشهود نیست، معرفت لااقل یک شق سوم می‌دارد و آن خود «مشاهده امر بالفعل مشهود است»،

درست است خود مشاهده امر بالفعل مشهود هم خود یک معرفت است، به تعبیر دیگر وقتی شمای هیوم کشوی میزتان را باز می‌کنید خودتان می‌گویید الآن یک امر مشهودی وجود دارد که ما قدرت تبیین آن را نداریم، آن امر مشهود را چه می‌دانید؟ همین بودن دفترچه در کشوی میز، خود اینکه از بودن دفترچه در کشوی میز باخبر شدیم، این خودش نوعی معرفت است، بنابراین خود امر بالفعل مشهود وقتی مشهود واقع شد یعنی مشاهده شد این خودش یک نوع معرفت است؛ لذا اگر ما لاقلاً این شقّ سوّم را هم برای معرفت قائل باشیم، آن وقت دیگر اقتضای این استدلال شکّ فراگیر (Global) نیست، یعنی این دیگر هر نوع معرفتی را از دست ما نمی‌گیرد، بلکه معرفت از سنخ تبیین و نیز معرفت از سنخ پیش‌بینی را از دسترس ما خارج می‌کند ولی معرفت از سنخ و شقّ سوّم را - اگر ما این شقّ سوّم را بپذیریم - از دست ما نمی‌گیرد و لذا لاقلاً طبق این استدلال ما هنوز «قضایای محسوسه» را در اختیار داریم، خود قضایای محسوسه را که قالب آنها به لحاظ منطق صورت «شخصیه» خواهد بود، این را هنوز در اختیار داریم، منتهی دیگر قضایای تبیینی و قضایای حاکی از پیش‌بینی را نخواهیم داشت؛ حال باید توجه داشت که از زمان دیوید هیوم به این سو چون در همین مقدمه اول تشکیک شده است شکاکان گفته‌اند این استدلال گلوبال و فراگیر نیست اما به هر حال لوکال است، یعنی گفته‌اند دیگر هر معرفتی را از ما نمی‌گیرد ولی در هر صورت شکّی نیست که معرفت از مقوله تبیین پیش‌بینی را از ما می‌گیرد، اما پذیرفته شده است که حداقل یک چیز برای ما باقی می‌ماند و آن هم «قضایای محسوسه» است؛ اما آیا شخص غیرشکاک و خواهان معرفت فقط به وجود قضایای محسوسه قانع است؟ اگر این گونه باشد آن وقت به تعبیر مرحوم مرتضی مطهری در یک جای دیگری به مناسبت دیگری شکاکان می‌گویند اگر معرفت بشر فقط همین قضایای محسوسه باشد بشر با حیوانات هیچ فرقی نمی‌کند، چون برای حیوانات هم این قضایای محسوسه حاصل است، این است که اگر هم گلوبال نباشد و لوکال باشد اقتضای این استدلال ما را در حدّ حیوانات متدنّی می‌کند و بیشتر از این نیست، چون ما فقط قضایای محسوسه و شخصیه خواهیم داشت و دیگر قضایای غیرمحسوس نخواهیم داشت.

سؤال ... جواب: شکّی ندارد ولی من دیگر نمی‌خواستم وارد آن بحث شوم، من قبلاً در جای دیگری بیان کردم که حکایت واقعاً درست از واقع حتی وقتی ما بصورت قضیه شخصیه هم می‌خواهیم بگوییم این نیست که «این میز یا این صندلی قهوه‌ای رنگ است»، بلکه این است که «این صندلی را قهوه‌ای رنگ می‌یابم»، آن هم تازه در این صورت می‌شود که «این صندلی را قهوه‌ای رنگ می‌یابم» یعنی به تعبیر معرفت‌شناسان «قضایای خودنمون»، قضایای خودنمون فقط این استدلال دوّم، تمام نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که شما اگر مقدمه اول و دوّم را نپذیرید ولی مقدمه سوّم را از هیوم بپذیرید - این که «طبیعت مشی واحد دارد» اثبات نشده است - باز هم برهان هیوم به قوت خود باقی است، یعنی باز هم یک بخش عظیمی از معرفت‌های ما از دست ما گرفته می‌شود ولو مقدمه اول و ثانی هم پذیرفته نشود ولی این مقدمه سوّم از این نظر که همه کسانی که مخالف یا موافق هیوم هستند توجه به این کرده‌اند و عمده کار در استدلال هیوم این است که: آیا

واقعاً قضیه «طبیعت مشی واحد دارد» از کجا بدست آمده، که اگر نتوانیم نشان دهیم که «طبیعت مشی واحد دارد» از کجا بدست آمده است، استدلال هیوم در واقع یک مقدار عظیمی از معارف ما را از دست ما می‌گیرد، این که کسانی می‌خواهند این استدلال را رد کنند باید تمام هم و غم خود را محصور به این قسمت کنند: «اصل متحدالشکل عمل کردن طبیعت» (Uniformity of Nature) که آیا طبیعت که سابق این سیر را داشته است در لاحق هم همین سیر را خواهد داشت.

سؤال ... جواب: بله همین طور است حق با ایشان است، حالا خدمت شما عرض می‌کنم در باب این «طبیعت مشی واحد دارد» چه باید گفت؟ این از کجا آمده است؟ آیا این اثبات شده یا نه؟ ما در واقع با توجه به تلقی که قدما داشتند یک فراغ بالی داریم در این جهت که بتوانیم اثبات کنیم و بگوییم «طبیعت مشی واحد دارد» یک قضیه ترکیبی پسینی است، چون ما که دیگر مثل دیوید هیوم نیستیم که بگوییم قضایا یا تجربی هستند یا تحلیلی، بلکه ما به قضایای ترکیبی عقلی هم قائل هستیم و چون به تعبیر کانت به قضایای ترکیبی عقلی هم قائلیم به نظر می‌آید برای اثبات اینکه «طبیعت مشی واحد دارد» بهتر مجال داشته باشیم و بگوییم یک قضیه ترکیبی پسینی است، یعنی یک قضیه ترکیبی ولی نه ترکیبی تجربی بلکه ترکیبی عقلی، لذا وقتی قائل باشیم به قضیه ترکیبی عقلی، بنابراین باز برای ما مجال است که قضیه «طبیعت مشی واحد دارد» را اثبات عقلانی کنیم، ولی آیا این قضیه اثبات عقلانی شده است یا این اثبات عقلانی صورت نگرفته است؟ انصاف این است که ولو اولین بار/ارسطو از این قضیه استفاده کرد - هم در منطق و هم در فلسفه - ولی هیچ‌وقت ارسطو این قضیه را اثبات نکرده است، بعد از ارسطو هم تا کنون ما ندیده‌ایم که جایی اثبات شده باشد، باید توجه داشت که چگونه می‌توان اثبات کرد که مشی گذشته طبیعت هم مثل مشی آینده آن خواهد بود یا به تعبیر عکس مشی آینده طبیعت هم مثل مشی گذشته‌اش خواهد بود؟ چگونه می‌شود این را اثبات کرد؟ حال اگر کسی این را قبول نکند آن وقت لازمه‌اش این است که لااقل استقراء از حجیت می‌افتد، چون استقراء همیشه مبتنی بر این اصل است که «طبیعت مشی واحد دارد» و اگر این از دست ما گرفته شود ما استقراء نداریم. این استدلال سوم شکاکان بود که جواب‌های اینها را بعداً خواهم گفت.

استدلال چهارم شگاکان: استدلال مغز در لوله آزمایشگاه (مخ در خم) (مغز در خمره) (In Vat Brain):

این استدلال توسط رابرت نوزیک (Robert Nozic) متفکر معاصر و استاد دانشگاه «هاروارد» در کتاب وی بنام «تبیینات فلسفی» (Philosophical Explanations)¹ و بر اساس اصلی تحت عنوان «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» یا «اصل بسته بودن» یا «اصل انحصار»² مطرح گردیده است.

استدلال «مغز در لوله آزمایشگاه» (اگر بخواهیم بصورت خام بیان کنیم، چون ما اطلاعات بیولوژیکی نداریم) بیان می‌کند که فرض کنید یک لوله آزمایشگاه داشته باشیم و این لوله آزمایشگاه پر از یک مایع می‌باشد و مغزی را داخل این مایع آویزان کرده‌اند و از این مغز رشته‌هایی به یک کامپیوتر در بیرون متصل کرده‌اند، این کامپیوتر از طریق رشته ارتباطی کاملاً و دائماً به مغز اطلاعات می‌دهد و فرض می‌کنیم یک عالم تکنسین و بسیار قوی این کامپیوتر را طراحی کرده و بعد از طریق آن خمره و مایع درون آن به مغز اطلاعات می‌دهند، اگر این گونه باشد، مغز دائماً در حال دریافت یک سلسله اطلاعات است؛ حال در این استدلال گفته می‌شود، آیا شما می‌دانید که چنین چیزی (مغزی در لوله آزمایشگاه) نیستید؟ و آیا مغز بسیار قوی طراح کامپیوتر به ما اطلاعات واقعی می‌دهد یا اینکه اطلاعات کاذب در اختیار ما می‌گذارد؟ آیا می‌توانیم بگوییم که من یک چنین چیزی نیستم؟ گفته می‌شود هیچ انسانی نمی‌تواند بگوید «من مغزی در یک لوله آزمایشگاه نیستم»، چون اگر باخبر شدید که چنین چیزی نیستید، باید کامپیوتر یا تکنسین کامپیوتر آن را به شما (مغز درون لوله آزمایشگاه) القاء کند، این مغز چه بخواهد حکم کند که من یک مغزی آویزان بوسیله رشته در لوله آزمایشی پر از مایع، که سیستم کامپیوتری به من دائماً اطلاعات بدهد، هستم، چه حکم کند که چنین چیزی نیستم، در هر دو حال باید این کامپیوتریست و عالم تکنسین، آن را به او القاء کند، در واقع خود این مغز از خودش خبر ندارد، اگر به این سؤال که «آیا من مغزی درون لوله آزمایشگاه هستم یا نه؟»، جواب مثبت یا منفی دهد، کامپیوتریست گفته است و مغز نمی‌تواند از خود بیرون آید و به تعبیر دیگر اگر مغز می‌توانست مستقلاً و کانالیزه از دنیا اطلاعات فراهم کند، می‌توانست یک لحظه، حلقه اتصال از کامپیوتر را قطع کند، می‌توانست از این طریق عالم را بشناسد و در مورد آن داورى کند، اما طریق ارتباط آن مغز با عالم خارج، همین رشته‌های ارتباطی هستند که به کامپیوتر و عالم طراح متصل می‌شوند. آن مغز هر اظهارنظری درباره خودش کند، خودش نیست، بلکه به او القاء می‌شود. این همان «شیطان فریبنده» است که توسط دکارت مطرح شده است، که حالا

¹ Robert Nozic, *Philosophical Explanations*, (Cambridge: Belknap, 1983), pp 167 -288.

² Principle of being closed under known logical implication = principle of closure =

$$[kap \wedge ka(p \rightarrow q)] \rightarrow kaq$$

« کامپیوتر » شده، البته « عینک » کانت هم، به یک معنا بیانگر همین مطلب است. لذا آن مغز در واقع نمی‌داند وضع از چه قرار است، حال اگر ما آدمیان یک چنین چیزی باشیم (مغزی در لوله آزمایشگاه). و شاید باشیم یا نباشیم. در هر دو حالت، خودمان خبر نداریم وضع از چه قرار است، پس در واقع باید گفت « من نمی‌دانم که مغزی در لوله آزمایشگاه هستم یا نیستم »؛ حالا همین‌جا به نظر می‌آید برای طرف کافی است، اما معمولاً استدلال در همین‌جا متوقف نمی‌شود، مخصوصاً در دهه هشتاد قرن بیستم، این استدلال را یک گام جلو بردند و آن این است که: اگر نمی‌دانی که مغزی در لوله آزمایشگاه هستی یا نه، هیچ معرفت دیگری هم نداری و هیچ چیز دیگری هم نمی‌دانی، با یک استدلال که خواهیم گفت، اگر واقعاً نمی‌دانم که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستم، چیز دیگری هم نمی‌دانم، و در واقع استدلال اینگونه محکم‌تر می‌شود: اگر تو بدانی که الآن در کلاس درس نشسته‌ای، آنگاه می‌دانی که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی؛ اما این را منضم می‌کنند به اینکه تو نمی‌دانی که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی، نتیجه می‌گیریم پس تو نمی‌دانی که الآن در کلاس درس نشسته‌ای.

اصل «ماندن در محدوده استلزامات معلومه»:

اصل بیرون رفتن از استلزامات معلومه بیان می‌کند: فرض می‌کنیم که اگر بدانیم در کلاس درس نشسته‌ایم، می‌دانیم که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستم، فرض می‌کنیم این را بپذیریم، اگر بدانیم که در کلاس درس نشسته‌ایم، در صورت نفی تالی، می‌توانیم نفی مقدم را نتیجه بگیریم، حالا نفی تالی از کجا حاصل است؟ فرض کنیم که واقعاً نمی‌دانیم که مغزی در لوله آزمایشگاه هستیم، فرض را بی‌دلیل قبول نکردیم، اگر خواهیم بدانیم که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستم، مستلزم این است که حلقه ارتباط با کامپیوتر قطع شود، زیرا تا وقتی که با کامپیوتر در ارتباط هستیم، واقعاً خودمان هیچ نمی‌دانیم، اگر جواب مثبت یا منفی می‌دهیم مثلاً می‌گوییم مغزی در لوله آزمایشگاه هستیم یا نیستم، کامپیوتریست چنین چیزی را به ما القاء کرده است، بنابراین در واقع نمی‌دانیم مغزی در لوله آزمایشگاه هستیم یا نیستم؛ در مقدمه ثانی تالی مقدمه اولی را می‌آوریم و از نفی تالی مقدمه اولی، نفی مقدم مقدمه اولی را نتیجه می‌گیریم، پس حتی نمی‌دانیم که در کلاس درس نشسته‌ایم، چرا چنین چیزی را می‌شود گفت؟ بخاطر یک اصلی که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، این اصل در معرفت‌شناسی حائز اهمیت است (اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه)، گفته می‌شود اگر کسی بداند که «الف، ب است»، و بداند که «الف، ب است» مستلزم «ج، د است» می‌باشد، گفته می‌شود هر که این دو را بداند، باید بگوییم که می‌داند که «ج، د است»، یعنی ما حق داریم که معرفت را، به ج و د نسبت دهیم، در کتب معرفت‌شناسی این اصل به این صورت گفته می‌شود که اگر شخص a بداند که p و p یک قضیه است، پس شخص a ، k دارد، معرفت دارد به p . این را منضم کنید به معرفت دیگری، اینکه شخص a معرفت دارد به این که p مستلزم q است، وقتی اینگونه باشد از این دو، نتیجه می‌گیریم که شخص a می‌داند که q ؛ در معرفت‌شناسی به این اصل می‌گویند «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه»؛ حال ما در این استدلال

می‌خواهیم از خلاف این استفاده کنیم، و می‌خواهیم بگوییم اگر از دانستن a ، p را و استلزام آن نسبت به q را، نتیجه گرفته می‌شود دانستن a ، q را، پس ما می‌توانیم بگوییم اگر a را q را نداند، ولی a بداند که p می‌دهد q را، از این ما نتیجه می‌گیریم که پس اگر a ، q را نمی‌داند، ولی می‌داند که p مستلزم q است، پس p را هم نمی‌داند. در این استدلال آمده است که اگر تو بدانی که الآن در کلاس درس نشسته‌ای، آنگاه می‌دانی که مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی، یعنی می‌دانی در کلاس درس نشستن با مغزی در لوله آزمایشگاه نبودن استلزام دارد، ولی از طرفی نمی‌دانی مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی، پس معلوم می‌شود که نمی‌دانی در کلاس درس نشسته‌ای، در واقع اگر تو بدانی که الآن در کلاس درس نشسته‌ای و مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی، در واقع می‌دانی که p مستلزم q است، اما در عین حال نمی‌دانی مغزی در لوله آزمایشگاه نیستی، پس q را نمی‌دانی پس معلوم می‌شود p را نمی‌دانی، یعنی نمی‌دانی در کلاس درس نشسته‌ای؛ حال این استدلالی که ما مطرح می‌کردیم، «در کلاس نشستن» در آن مدخلیت نداشت و هر چیزی را می‌شد این اول گنجانده، این است که گفته می‌شود «اگر انسان نداند مغزی در لوله آزمایشگاه نیست، هیچ چیز را نمی‌داند» (=شگاکیت). این را می‌گویند «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه».

چرا می‌گفتند «ماندن»؟ یعنی ما در واقع اگر استلزامی برای ما معلوم باشد در باب لوازمش هنوز در حیطه معرفت مانده‌ایم. «ماندن»، یعنی ماندن در حیطه معرفت، یعنی کسی که p را می‌داند و می‌داند که p مستلزم q است، اگر ادعا کرد که q را می‌داند سخنی به گزاف نگفته است و در محدوده معرفت مانده است و حرفی خارج از محدوده معلومات نزده است. به خاطر اینکه کسانی در قرن گذشته گمان کرده بودند که اگر انسان قولی را بداند حق ندارد به لوازم آن قول معتقد شود و فقط باید بگوید خود قول را می‌دانم؛ این اصل در واقع می‌خواهد آن گمان را نفی کند و بگوید هر کسی قولی را بداند می‌تواند بگوید لوازم آن قول را هم می‌دانم. به هر حال یک نکته وجود دارد و آن اینکه چرا همواره در اینجا تقابل برقرار است؟ این استدلال ادعا داشت که «هر کس نداند مغزی در لوله آزمایشگاه نیست، هیچ چیز دیگر را نمی‌داند» و این یک پیش‌فرض دارد و آن اینکه دانستن هر چیز دیگری باید در اینجا بتواند در قالب یک قضیه شرطیه درآید و اگر بخواید در قالب یک قضیه شرطیه درآید، این باید ملازمه‌ای با آن قضیه قبلی داشته باشد و هر جا بین «مغزی در لوله آزمایشگاه نبودن» و «در یک وضع دیگری بودن» تقابلی باشد، آنگاه آن ملازمه خواهد بود و این تقابل گاهی تقابل مکانی است و گاهی زمانی و گاهی تقابل دیگری است، این تقابل‌ها می‌توانند مختلف باشند، ولی نکته‌ای وجود دارد و آن این که درست است که هر جا بین بودن در وضع فوق‌الذکر و نبودن در لوله آزمایشگاه تقابل باشد، واقعاً این ملازمه برقرار است، اما از کجا ما می‌توانیم حکم کنیم که همه معلومات ما چنین تقابلی دارند؟ در مثال کلاس درس و مغزی در لوله آزمایشگاه نبودن، تقابل، تقابلی مکانی بود، اما این تقابل را همه جا نمی‌توان ادعا کرد، البته خیلی جاها می‌توان مدعی آن شد، اما اگر کسی بخواید با این استدلال بگوید «هیچ دانش دیگری نداریم»، باید این پیش‌فرض را هم اثبات کند که هر چیزی که من در این مقدمه گنجاندم، می‌تواند در مقدمه گنجانده شود، یعنی تقابلی با «در لوله آزمایشگاه نبودن» داشته باشد.

خلاصه استدلال مغز در لوله آزمایشگاه:

[بنابراین می‌توان استدلال «مغز در لوله آزمایشگاه» را بطور خلاصه این‌گونه تقریر کرد که:
این استدلال مبتنی بر اصلی است بنام «اصل بسته بودن» یا «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» یا «اصل انحصار» که مطرح می‌کند:

اگر شخص a بداند که p ، و p هم مستلزم q باشد و a بداند که p مستلزم q است، a خواهد دانست که q .

$$[kap \wedge ka(p \rightarrow q)] \rightarrow kaq$$

مثال برای اصل انحصار: a می‌داند که آب به حرارت 100 درجه سانتیگراد رسیده است، رسیدن به حرارت 100 درجه سانتیگراد مستلزم جوشیدن آب است، a می‌داند که 100 درجه مستلزم جوشیدن آب است، در نتیجه a می‌داند که آب می‌جوشد.

حال اگر a نداند که q و از سوی دیگر بداند که p مستلزم q است، آن‌گاه a نمی‌داند که p .

این استدلال را به این صورت ترتیب می‌دهیم:

$$1. [kap \wedge ka(p \rightarrow q)] \rightarrow kaq$$

$$2. \sim kaq$$

$$3. ka(p \rightarrow q) \quad \sim kap$$

$$4. \sim [kap \wedge ka(p \rightarrow q)] \quad \text{او ۳؛ نقض تالی؛}$$

$$5. \sim kap \vee \sim ka(p \rightarrow q) \quad \text{دمورگان ۴؛}$$

$$6. \sim kap \quad \text{۳ و ۵؛ حذف ۷؛}$$

مثال ۱: اگر من (k) بدانم که اکنون مشغول مطالعه هستم (Kap) و بدانم کسی که مشغول مطالعه است، مغزی در یک لوله آزمایشگاه محتوی محلول شیمیایی نیست، ($Ka(p \rightarrow q)$)، آن‌گاه می‌دانم که من مغزی در یک محلول شیمیایی نیستم، (Kap).

مثال ۲: فرض کنیم که من می‌دانم در حالی که بر صندلی نشسته‌ام مشغول خواندن یک کتاب هستم؛ حال اگر به چنین چیزی علم داشته باشم خواهم دانست که من مغزی در یک محلول شیمیایی که از طریق داده‌های الکتریکی اثر می‌پذیرد نیستم. حال اگر ندانم که من چنین مغزی نیستم، به اینکه در حال نشسته بر صندلی مشغول مطالعه هستم علم نخواهم داشت و این همان شکاکیت است. علت اینکه من به اینکه مغزی در یک محلول شیمیایی هستم علم ندارم این است که می‌توان فرض کرد که ادراکات من فی‌الواقع ناشی از تحریکات یک مغز توسط متخصصان کامپیوتر باشد، ولی هیچ راهی برای تشخیص این فرض و نیز نفی آن وجود ندارد.^۱

^۱ مثال دوم و نیز ترتیب ریاضی استدلال برگرفته از ترجمه و توضیحات جناب آقای دکتر رضا اکبری بر مقاله نورمن مالکولم تحت عنوان «نقدی بر شکاکیت؛ دو نوع علم» در مجله «قبسات»، سال چهارم شماره مسلسل ۱۲. می‌باشد؛ برای مطالعه بیشتر در مورد استدلال «مخ در خم» می‌توان به مقاله مذکور و نیز مقاله «نقد شکاکیت معاصر و دیدگاه رابرت نوزیک» از آقای عباس عارفی در مجله «ذهن» شماره ۳ مراجعه نمود.

اما اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا لازمه این استدلال (مغزی در لوله آزمایشگاه بودن یا نبودن) شک فراگیر (Global) است یا شک محدود (Local) یعنی آیا لازمه اش شک در تمام معرفت‌ها است یا در بعضی معارف؟ به نظر می‌رسد به دو لحاظ لازمه این استدلال شک همه‌گیر نیست: **نکته اول** این است که ما بدون این که بخواهیم خیلی در این جهت کنجکاوی نشان دهیم باید این را بگوییم که معرفتهایی در معرض شک قرار می‌گیرند که به وان درباره آنها این استلزام اولیه را اثبات کرد، یعنی معرفتهایی که بتواند مقدم این قضیه شرطیه‌ای که مقدمه اولای ما می‌باشد قرار بگیرد، حال اگر کسی گفت همه معرفت‌ها می‌توانند مقدم این قضیه شرطیه شوند، به تعبیر دیگری هر دانستی که متعلق آن دانش مستلزم این باشد که «انسان مغزی در لوله آزمایشگاه نباشد» تا بشود ما آن را مقدم قضیه قرار داده و بعد نفی تالی کنیم و بعد نفی آن معرفت را نتیجه بگیریم. حالا اگر کسی گفت همه معارف بشری می‌توانند در این مقدم بگنجد، تبعاً گفته است تمام معارف بشری مشمول این استدلال هستند، یعنی می‌توانند در معرض شک قرار گیرند، ولی اگر کسی گفت همه قضایا نمی‌توانند در این مقدم بگنجد، نتیجتاً تنها بعضی از قضایا در معرض شک خواهند بود؛ به عبارت دیگر این استدلال مبتنی بر صحت مقدمه اولایش می‌باشد و مقدمه اولی مبتنی بر این است که استلزام بین مقدم و تالی برقرار باشد و اگر جایی این استلزام ثابت نشود مقدمه اولی از دست ما می‌رود و در نتیجه کل استدلال باطل می‌شود؛ **نکته دوم:** اما از این مهمتر این است که به لحاظ دیگری نیز این استدلال نمی‌تواند شک عمومی را ثابت کند و آن اینکه بعضی از معرفت‌ها در خود این استدلال ادعا شد و مهمترین آن معرفت‌های ادعا شده، اصل «ماندن در محدوده استلزامات معلومه» بود چون هرکس این مطلب را که از دانستن p و اینکه p مستلزم q است، دانستن q نتیجه می‌شود، قبول نداشته باشد، یعنی «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» را قبول نداشته باشد، این استدلال در موردش اصلاً نافذ نیست، پس لااقل این شکاک اصل ماندن معرفتی در محدوده استلزامات معلومه را قبول دارد و لذا شکش عمومی و فراگیر نیست.

جواب اشکال: این استدلال شامل معرفتهایی که به نام معرفت‌های حضوری نامیده می‌شوند نیز می‌شود.

برخی دیگر از استدلالهای شکاکان:

از دلایل دیگری که شکاکان اقامه کرده‌اند:

دلیل اول: ما الآن با این دستگاه ذهنی و دماغی که داریم در هر حوزه معرفتی جهان را اینگونه می‌یابیم که می‌یابیم، ولی شک نیست که اگر دستگاه ذهن ما غیر از این بود، آن ساختار عوض شده جهان را به گونه‌ای دیگر می‌یافت، بنابراین جهان هستی در این شرایط مطابق با این است که ذهن کنونی ما می‌یابد، هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر دستگاه ذهنی ما عوض شود و حالت دیگری یابد، معرفت ما به جهان خارج نیز تغییر نکند،

متناظر با هر ساختار دماغی، یک معرفت برای جهان حاصل است، تناظر یک‌به‌یک وجود دارد، متناظر با هر دماغی و مغزی یک سنخ معرفت وجود دارد، آن‌وقت شما (غیرشکاک) از کجا می‌گویید از میان معرفتهای ممکن‌الحصول، معرفتی که اکنون برای ما حاصل است، مطابق با واقع می‌باشد؟! در واقع ساختار ذهنی الف معرفت ۱ و ساختار ذهنی ب معرفت ۲ و... با هر ساختار ذهنی، یک معرفت متناظر خواهیم داشت.

شکاک می‌گوید از کجا که این معرفتی که ساختمان ذهنی کنونی در اختیار ما می‌گذارد، از همه معرفت‌هایی که ساختارهای ذهنی ممکن‌الحصول در اختیار ما می‌نهادند مطابق‌تر با واقع باشد؟! این استدلال از راه نوعی تمثیل صورت می‌گیرد، الآن فرض بفرمایید ساختمان چشم ما به این صورت که الآن هست طبعاً یک چنین شناختی از رنگ‌ها، اندازه‌ها، شکل‌ها و مسافات در اختیار ما می‌گذارد، کافی است اندکی دستکاری در ساختمان چشم صورت گیرد، آن‌وقت می‌بینیم که مسافات را دیگرگونه، رنگ‌ها را به نوعی دیگر و اندازه‌ها را جور دیگری احساس می‌کنیم، کسانی که شب کوری دارند یا اینکه کوررنگ هستند چه به همه رنگ‌ها، چه به بعضی رنگ‌ها- این جهان را با رنگ‌های دیگر می‌بینند، کسی که جهان را فقط سیاه و سفید می‌بیند همه اشیاء را چنان می‌بیند که گویا یک فیلم سیاه و سفید و خاکستری تهیه کرده‌اند، مثلاً سگ‌ها اینگونه هستند، جهان را سیاه و سفید و چیزهایی را در برزخ سیاه و سفید یعنی خاکستری می‌بینند؛ غیرقابل‌تصور نیست که بعضی از انسان‌ها که معمولاً کوررنگ هستند، آنها هم همین‌طور باشند، مثلاً یکی نسبت به رنگ قرمز کوررنگ است و دیگری نسبت به رنگ سبز و یکی هم به همه رنگ‌ها غیر از سیاه و سفید، این افراد با ساختارهای چشمی که دارند جهان را با آن رنگ‌ها می‌بینند، حالا آیا اگر ساختمان چشمی همه ما کوررنگ شود جهان را به رنگ سیاه یا سفید یا سرخی احساس نمی‌کردیم؟! پس ما با این ساختار چشمی جهان را با این الوان و اشکال و مسافات می‌بینیم، حالا اگر این ساختار عوض شود چه بسا این الوان و اشکال و... را دیگرگونه احساس کنیم، در میان ما که با ساختارهای چشمی متفاوت، رنگ‌ها را متفاوت می‌بینیم، کدام ساختار چشمی واقعیت را نشان می‌دهد؟! کدامیک از ساختارهای چشمی رنگ واقعی را نشان می‌دهند؟ آیا کوررنگ رنگ‌ها را نمی‌بیند یا عوضی می‌بیند؟ شاید کوررنگ که سیاه و سفید می‌بیند درست می‌بیند! یعنی به چه دلیل با هر ساختار چشمی رنگ‌ها به گونه‌ای دیده می‌شوند؟ به چه دلیل رنگ‌هایی واقعی هستند و بقیه ناواقعی هستند و بعضی رنگ‌ها نادرست ادراک می‌شوند؟ در باب گوش هم وضع بر همین منوال است، اگر پرده صماخ گوش اندکی نازک‌تر بود، صداها را دیگرگونه احساس می‌کردیم، الآن ممکن است در محیط هیچ صدایی را نشنویم و یا هیچ صدایی را نمی‌شنویم؟ فرض کنید در همین حال، خدای متعال اراده می‌کرد ضخامت پرده‌های صماخ گوش ما نصف می‌شد، ناگهان در همان محیط که هیچ صدایی را نمی‌شنیدیم، صداهایی را می‌شنویم؛ و به همین ترتیب اگر خدا اراده می‌کرد ضخامت پرده صماخ گوش ما دو برابر شود، ناگهان صداهای دیگری را می‌شنیدیم و بعضی صداها را دیگر نمی‌شنیدیم، آیا کدام پرده صماخ و با چه ضخامتی صدای واقعی را نشان می‌دهد؟ هر کدام را بگوییم، ترجیح بلامرجح خواهد بود؛ در باب کام و بینی و... هم قس علی‌هذا. ما چرا بوها را آنچنان که سگ‌ها استشمام می‌کنند، استشمام نمی‌کنیم؟ بخاطر اینکه

ساختار حسّ بویایی ما غیر از ساختار حسّ بویای سگ‌ها است، اگر حسّ شامه ما را عوض کنند و بینی سگ را در بدن انسان احداث کنند ما هم بسیاری از بوها را از فاصله ۵ کیلومتری نیز احساس می‌کردیم؛ به همین ترتیب می‌شود گفت چرا ما مانند بسیاری از جانوران قبل از وقوع زلزله تموجات زیر زمین را احساس نمی‌کنیم؛ مثلاً یک اسب بسیاری از تموجات زیر زمین را قبل از وقوع زلزله احساس می‌کند، زیرا دارای گوش‌های قوی است، اگر مثلاً ساختار گوش ما انسان‌ها هم مثل اسب باشد وقوع زلزله را قبل از بروز آن می‌فهمیم! به هر حال کدام‌یک از گوش‌ها صدای واقعی جهان را نشان می‌دهد؟! در باب تمام اینها می‌شود گفت که اگر ساختار گوش، زبان، کام و... عوض شود ما صداها، مزه‌ها، الوان، و... را متفاوت حسّ می‌کردیم و قس علی‌هذا.

حال می‌گوییم اگر ساختار ذهن ما هم عوض می‌شد، مفاهیم دیگری احساس می‌کردیم و «مقولات منطقی» ما عوض می‌شد؛ مخصوصاً تأکید در همین جا است که به «مقوله‌های منطقی» اشاره می‌کنند؛ در باب مقولات منطقی اگر کار به تعداد آنها نداشته باشیم، سه قول وجود دارد که مثلاً ارسطو می‌گفت مقولات منطقی ۱۰ مورد هستند و کانت و هگل نیز هر کدام نظریه‌ای داشتند که کاری به تعداد مقولات منطقی نداریم، فقط در باب مقولات منطقی بطور کلی سه نظر وجود دارد:

نظر اوّل این است که مقولات منطقی به «ساختار جهان هستی» بستگی دارد، این بدان معناست که اگر مقولات منطقی را ده مورد می‌دانیم، به این علت است که موجوداتی که در جهان هستی وجود دارد ده قسم هستند، لذا مقولات ذهنی ما هم ده مقوله است؛ یعنی به تعبیر دیگر اگر موجوداتی که در جهان هستی وجود دارند، واقعاً به ده قسم منقسم نبودند، و متفاوت نبودند، در ذهن ما ده مقوله یعنی یک جوهر و نه عرض، تکون نمی‌یافت. اینکه مقولات منطقی دقیقاً به ساختار جهان هستی بستگی دارد، قولی است که اولین بار ارسطو به آن قائل شد...

نظر دوّم این است که مقولات منطقی به «ساختار ذهن» بستگی دارد، این قولی است که کانت به آن قائل بود، قول کانت این بود که در واقع مقولات منطقی به ساختار ذهن بستگی دارد، فکر نکنیم جهان واقعاً ده قسم و مرحله است. ذهن ما چنان است که موجودات جهان را در ده رده و صنف دسته‌بندی می‌کند، در واقع اگر ما از ذهن صرف نظر کنیم، موجودات جهان هستی سنخ ندارند، ما نمی‌دانیم در واقع چند صنف هستند، بلکه این ذهن ماست که برای آنها ده صنف قائل می‌شود؛ موجودات جهان هستی وقتی وارد ذهن ما می‌شوند به ده صنف دسته‌بندی می‌شوند.

اختلاف کانت و ارسطو در تعداد مقولات است، ارسطو معتقد است که تعداد مقولات ده مورد است و کانت معتقد است که چهارده مقوله ثابت داریم و دوازده مقوله علی‌البدل...

نظر سوّم این است که مقولات به «ساختار زبان» بستگی دارد و این قول کسانی از قبیل راسل است. همچنین برخی به ترکیبی از این سه قول قائل شده‌اند، مثلاً از نظر هگل مقولات هم به «ساختار جهان» بستگی دارد و هم به «ساختار ذهن» - در زبان ما اسم و صفت وجود دارد و گمان می‌کنیم پس در جهان جوهر و

عَرَض وجود دارد، مثلاً گفته شده در زبان چینی صفت به این معنا وجود ندارد، تا قبل از تاتی [تاو؟] هیچ فیلسوف چینی قائل به بحث عَرَض نبوده، زیرا در زبان چینی صفت وجود ندارد، تا قبل از قرن هفدهم هیچ فیلسوف چینی قائل به عرض نبوده است، ما چون در زبان مثل قید به اسم و صفت قائل هستیم، پس متناظر با اینها به وجود جهان هستی قائل هستیم. غربی‌ها بحث خوبی کرده‌اند، هگل می‌گفت مقولات به ساختار جهان و ذهن بستگی دارد، چون عالم ذهن و عین را با آن فلسفه خودش یکی می‌کرد، یعنی می‌گفت ساختار جهان، متناظر با ساختار ذهن است؛ زیرا وی معتقد بود در واقع جهان عین، جهان ذهن و منطقی خداست، یعنی جهان ذهن و عین با هم بستگی دارند.

لذا برخی شکاکان بر اساس این قول می‌گویند اگر ساختار ذهن ما عوض شود، مقولات منطقی ما هم عوض می‌شود، وقتی که مقولات متفاوت شد، استدلال عوض می‌شود و دریافت ذهن ما از جهان خارج هم با تغییر ساختار ذهنی ما تغییر می‌کند، مثل اینکه اگر ساختار چشم ما عوض شود، ما یک وضع دیگری خواهیم داشت؛ این استدلال در واقع می‌گوید امکان این هست که یکی از این معرفت‌های ممکن‌الوصول مطابق با واقع باشد؛ ولی به این استدلال دو اشکال وارد است: اولاً نمی‌تواند بگوید کدام معرفت مطابق با واقع است؛ ثانیاً نمی‌تواند بگوید این معرفتی که ما الآن داریم چیست؟ یعنی این معارفی که الآن داریم نمی‌توانیم بگوییم واقع است، به تعبیر دیگری ممکن است کسی بگوید اولاً این که تو می‌گویی «ممکن است معرفت دیگری مطابق با واقع باشد»، این هم از ساختار ذهن کنونی نتیجه گرفته می‌شود و تو با این ساختار کنونی که داری به این نتیجه رسیدی و اگر در ساختار کنونی ایجاد تشکیک می‌کنی، در خود این نیز باید تشکیک کرد. ثانیاً اینکه همین که می‌گوییم «ممکن است یکی از ساختارهای ذهنی کنونی معرفت مطابق با واقع باشد»، در خود اینکه «ممکن است» شک نداری این دو معرفت از ساختار کنونی حاصل شده و بنابراین اگر بی‌اعتبار شود خود این دو مدعا بی‌اعتبار است، به تعبیر دیگری از یکی از معرفت‌شناسان ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم از ساختار کنونی ذهنمان فرار کنیم، آرزوی فرار ناشی از ساختار کنونی است، این نظیر آن چیزی است که در اخلاق گفته می‌شود «هرچه تحول درونی صورت بگیرد، باز هم باید در درون ما صورت گیرد و ما نمی‌توانیم از محدوده خودمان بیرون رویم و به بیرون پرواز کنیم» پس باید اصلاح شوم، من باید اصلاح شوم تا بگویم من هستم که اصلاح شوم باز هم باید در محدوده وجودی و خلقی خودمان بدون خارج شدن از آن به محدوده دیگری پرواز و فرار کنیم.

دلیل دوم: استدلال منسوب به کانت: استدلال دیگری برای شکاکیت اقامه شده که به کانت منسوب

است؛ البته این استدلال بر شکاکیت از زمان پیرمون وجود داشت، اما کانت آن را تقویت فراوان کرده است، استدلال این است که: فرض کنیم یک شیء و عین خارجی داشته باشیم و اسم آن را O بگذاریم، این شیء خارجی متعلق یک معرفت است که ما مدعی آن هستیم، حال اسم این معرفتی را که به O پیدا کرده‌ایم k می‌گذاریم، k الآن معرفتی است «ذهنی» که ما به این «عین» پیدا کرده‌ایم، حالا گفته می‌شود آیا این که ادعا می‌کنید این علم و معرفت است که به این شیء پیدا کرده‌اید، واقعاً علم و معرفت است یا نه؟ مطابق با واقع

است یا خیر؟ اگر واقعاً شایسته نام «علم» و «معرفت» باشد باید مطابق با منظورِ علیّه خود باشد، مطابق با این شیء و عین باشد، پس فقط در مطابقت k با O است که شخص واجد علم و معرفت است؛ حالا ما از کجا احراز کنیم که این معرفت با این شیء مطابق است؟ شما می‌گویید طبیعتاً سراغ شیء یا عین می‌رویم، بعد ببینیم آیا واقعاً آنچه این معرفت دربارهٔ عین یا شیء ادعا می‌کرد، در آن وجود دارد یا نه؟ این معرفت ادعا می‌کرد که این شیء یک عین دارای فلان وصف است، به سراغ شیء یا عین خارجی می‌رویم، این شیء خارجی دارای وصف است، اگر آن معرفتی که وصف را به این شیء نسبت می‌داد دارای این وصف بود، مطابق با واقع است و اگر دارای این وصف نبود، این معرفت مطابق با واقع نیست؛ پس در واقع برای مطابقت k با O باید طبعاً سراغ O برویم؛ اما گفته می‌شود به محض اینکه سراغ O رفتید، در حال کسب یک معرفت از O می‌باشید، بنابراین یک k دیگری پیدا شد. حالا اسم معرفت اول را $K1$ و اسم معرفت دوم را $K2$ می‌گذارید، و آن دو را با هم مقایسه می‌کنید؛ در این مورد به مثال متداولی از کانت توجه کنید: کانت می‌گفت فرض کنید عینک شما یک عینک دو چشم و سرخ‌رنگ باشد، وقتی شما با عینک سرخ‌رنگ به جهان نظر می‌کنید همهٔ موجودات را سرخ‌رنگ می‌بینید، پس سرخ‌نمون هستند؛ الآن با یک عینک سرخ‌رنگ همهٔ اشیاء سرخ هستند، یا همه چیز سرخ‌نمون است؟ فرض عقلی می‌گوید عالم واقع از سه فرض بیرون نیست: (۱) همهٔ اشیاء «در واقع» سرخ باشد؛ (۲) هیچ شیئی واقعاً سرخ نباشد، لیکن شما عینک سرخ بزنید و همه چیز را سرخ ببینید؛ (۳) ممکن است در واقع بعضی سرخ‌رنگ و بعضی ناسرخ‌رنگ باشند؛ هر سه امکان دارد، وقتی همهٔ عالم به نظر من سرخ بیاید خود عالم واقع یکی از این سه مورد است یا همه سرخ‌رنگند یا هیچ‌یک سرخ‌رنگ نیستند یا بعضی سرخ هستند و بعضی سرخ نیستند؛ کانت می‌گفت وقتی سه حالت را احتمال می‌دهید می‌خواهید ببینید که کدامیک درست است، عینک را برمی‌دارید، وقتی عینک را برداشتید آن وقت می‌بینید که آیا همه چیز سرخ است یا هیچ چیز سرخ نیست یا بعضی سرخ است و بعضی سرخ نیست؛ چرا توانستید بفهمید وضع از چه قرار است؟ چون یک‌بار از ورای عینک و یک‌بار بدون عینک دیدید و چون می‌توانستید یک‌بار با عینک ببینید و بار دیگر بدون عینک، آن دو حالت را با هم مقایسه می‌کنید و می‌فهمید که مناظری که با استفاده از عینک دیده بودید، چقدر مطابق با واقع است و چقدر غیرواقعی است؛ در آن صورت می‌فهمید که اگر حالت ۱ باشد مطابق با واقع است، ولی در حالات ۲ و ۳ فریبی در کار است، در حالت ۱ فریبی در کار نبود، اگر چه به یک معنی ممکن است فریبی در کار باشد و آن این است که اگر عینک را از دو چشم برداشتید یعنی دارید واقعیت لخت و عریان را می‌بینید و می‌توانید بفهمید که آیا آنچه از ورای عینک می‌دیدید با این واقعیت لخت و عریان مطابقت دارد یا نه. کانت می‌گفت که ببینید و اینگونه بگویید که در چشم ما «عینکی بنام «ذهن»» است که از ورای آن به عالم نگاه می‌کنیم و بنابراین معرفتی بنام k که به واقعیت O پیدا می‌کنیم، از ورای ذهن است؛ اگر بخواهیم بفهمیم که آیا این معرفت k با واقعیت مطابقت دارد یا نه، باید واقعیت لخت و عریان را ببینیم تا بتوانیم دریابیم که آیا این k با O مطابقت دارد یا خیر. اگر بخواهیم واقعیت O را لخت و عریان ببینیم مشروط بر این است که «عینک ذهن» را از چشم برداریم، اما ذهن را نمی‌توان برداشت، اینجا نزدیک می‌شویم و معرفتی دیگر بدست

می‌آوریم، این معرفت دوم را با معرفت اول مقایسه می‌کنیم، یعنی $K1$ را با $K2$ مقایسه می‌کنیم؛ در این حالت چه مطابقت بینیم و چه نبینیم مسأله اصلی لاینحل است، حالا خواه $K1$ با $K2$ سازگاری داشته باشد یا نداشته باشد، در هر دو حال غرض حاصل نیست، غرض این است که $K1$ با 0 مطابقت پیدا کند، اگر می‌شد عینک خارجی را برداشت، اما ذهن و عینک ذهن را نمی‌توان برداشت، ما دائماً از ورای حجاب شیء را می‌بینیم، پس در مورد رفتار شیء معرفت‌ها را با هم مقایسه می‌کنیم نه معرفت را با فعل ظرف و شرط احراز یک معرفت این است که معرفت با متعلق خودش مقایسه شود نه با یک معرفت نظیر و چیزی شبیه خودش، این استدلال کانت بود، استدلال کانت استدلالی بود که ظاهراً اگر به این صورت تصویر شود، از آن مفردی نیست، اما یک نکته وجود دارد که در شکاکیت کانتی عرض می‌کنم؛ ما در واقع همه وقت از طریق ذهن با عالم خارج مواجه می‌شویم، بدون ذهن نمی‌توانیم مواجهه پیدا کنیم، از این نظر کانت می‌گفت بیاید و عالم واقع را به «عالم بود» نام‌گذاری کنیم، خود ایشان می‌گفت عالم *Nomen* یا *Reality*، عالم واقعیت است و معتقد بود که از دست یافتن به معرفت نسبت به این عالم باید صرف‌نظر کرد، چون باید به ورای حجاب نزدیک شویم، بنابراین همیشه فاصله است بین ما و عالم واقع که باید از آن صرف‌نظر کرد، در برابر عالم واقعیت یا عالم «بود»، عالم دیگری است بنام «عالم ظهور» یا *Appearance* یا در مقابل *Nomen* بگوییم *Phenomen* یا «عالم نمود». در واقع ایشان می‌گفت این عالم کنونی ما، عالم ظهورات و نمودات است که ما آن را می‌بینیم، ولی آن عالم واقعی از دسترس ما خارج است، چون نمی‌توان عینک ذهن را برداشت، اگر می‌شد عینک ذهن را برداریم می‌توانستیم با عالم بود یک ارتباطی داشته باشیم...

سؤال: ... جواب: خود کانت بله، اما نئوکانتیها، «مکتب فراینورد» مانند کاسیرر، اینها خیر. ایشان از این جهت افراطی‌تر از خود کانت هستند چرا که حتی به قوانین اولیه منطق و واقعیات منطقی هم قائل نیستند، ولی خود کانت قائل بود و به تعبیری مکتب کاسیرر به کانت نوعی تناقض‌گویی نسبت می‌دهد...

نحوه مواجهه با استدلالهای شکاکان:

سخن در استدلالهایی بود که شکاکان در موضع اثبات شکاکیت خود آورده‌اند که به دو صورت می‌شود با این استدلالها مواجه شد: یکی این که شخص به تک‌تک این استدلالها جوابهای مستقلاً بدهد، یعنی هر استدلالی مطرح شود و بعد جواب استدلال گفته شود، و کار دوم به این صورت است که همه استدلالات گفته شود و بررسی شود که این استدلالات به چه نتیجه‌ای منجر می‌شوند و بعد این نتیجه مورد نقد قرار گیرد، البته روش دوم قوی‌تر از روش اول است، بخاطر این که اگر کسی بر مطلبی اقامه دلیل کرد، یعنی قیاسی تشکیل داد و استدلال کرد و به نتیجه امر رسید، اگر بتوانیم نشان دهیم که این استدلال صورتاً یا مادّماً معیوب است، یا به لحاظ منطق صورت یا به لحاظ منطق ماده معیوب است، در این صورت ما فقط و فقط «دلیل» او را ضعیف کرده‌ایم ولی «مدعا» ممکن است صادق یا کاذب باشد، به تعبیر دیگر نادرستی «دلیل» هیچ‌وقت به «مدعا»

سرایت نمی‌کند که وقتی «دلیل» نادرست باشد، «مدعا» هم نادرست باشد و اگر بخواهیم به تعبیر ریاضی‌تری بگوییم در واقع اگر ما یک «دلیل» داشته باشیم و یک «مدعا»، به حسب فرض چهار حالت متصور است:

- (۱) از درستی «دلیل» درستی «مدعا» را نتیجه بگیریم.
- (۲) از درستی «دلیل» نادرستی «مدعا» را نتیجه بگیریم.
- (۳) از نادرستی «مدعا» نادرستی «دلیل» را نتیجه بگیریم.
- (۴) از درستی «مدعا» درستی «دلیل» را نتیجه بگیریم.

این چهار فرض متصور است، ولی همه درست نیست، اینکه ما بتوانیم از درستی دلیل درستی مدعا را نتیجه بگیریم (حالت اول)، البته اگر دلیل مادّاتاً و صورتاً درست باشد، می‌توان نتیجه گرفت که مدعا صحیح است، این ظاهراً صحیح باشد. اما اگر دلیل نادرست باشد آیا می‌شود نتیجه گرفت مدعا نادرست است؟ ظاهراً غلط است و نمی‌شود از نادرستی دلیل، نادرستی مدعا را نتیجه گرفت و فقط می‌شود از نادرستی دلیل نتیجه گرفت که دلیل وافی به مدعا نیست و هیچ وفایی به مدعا نمی‌کند، به هر حال از نادرستی مدعا می‌شود نادرستی دلیل را نتیجه گرفت (حالت سوم) و نیز از درستی دلیل می‌شود درستی مدعا را نتیجه گرفت (حالت اول)، یعنی از چهار حالت متصور فقط حالت اول و سوم صحیح است و حالت دو و چهار هیچ کدام صحت ندارد.

حال همانطور که ذکر شد با استدلالاتی که شکاکان برای موضع شکاکیت خود بیان کرده‌اند می‌توان به دو نحو مواجه شد: (۱) مثلاً شکاکان هفت استدلال مطرح کردند، ما دلیل اول آنها را ذکر کنیم و بعد دلیل او را قطع کنیم و دلیل دوم را ذکر و ردّ و به همین ترتیب تمام استدلالات آنها را ردّ کنیم و وقتی ردّ شدند نشان می‌دهند که دلیل شکاک ناصحیح است، ولی از دلیل ناصحیح نمی‌شود نتیجه گرفت که مدعا ناصحیح است، بنابراین ممکن است مدعای شکاک درست باشد، با وجود ردّ دلیل او احتمال دارد هنوز هم مدعایش درست باشد ولو ادله هم ضعیف و یا نادرست باشد، در واقع اینجا شما اگر این کار را کردید و گفتید چون دلیل نادرست است پس مدعا هم نادرست است، خود مرتکب اشتباه منطقی شده‌اید. بنابراین راه دوم در پیش است: (۲) راه دوم این است که ما همه ادله را از شکاک بشنویم و بعد بگوییم اگر همه ادله درست باشد، می‌خواهد فلان مدعا را ثابت کند، می‌خواسته صدق این مدعا را ثابت کند که «معرفت محال است»، بعد بیاییم این «معرفت محال است» را باطل کنیم، یعنی مدعا را باطل کنیم که آن وقت اگر مدعا را باطل کنیم از باطل بودن مدعا می‌توان باطل بودن دلیل را نتیجه گرفت (حالت سوم). اگر مدعا را ردّ کنیم و نشان دهیم که قضیه «معرفت محال است» نادرست است و نادرستی آن را اثبات کنیم، در واقع نشان داده‌ایم مدعا نادرست است، در این صورت ابتدا حالت سوم پیش می‌آید، یعنی اینکه از نادرست بودن مدعا نتیجه بگیریم که ادله نادرست است، آن وقت بعد که نتیجه گرفتیم مدعا نادرست است، کار دیگری می‌کنیم و آن اینکه از آنجایی که طرف دیگر، یعنی دلیل مدعا، نادرست است، پس مدعا نادرست است؛ ولی باید وجوه نادرستی دلیل را یکی یکی نشان داد که وجه نادرستی، این اشکال است یا وجه نادرستی آن، مغالطه‌ای است که در آن صورت گرفته و

قس‌علی‌هذا... از این نظر در کتاب‌های معرفت‌شناسی معمولاً کمتر ادله شکاکان را یکی‌یکی را جواب می‌دهند، چون ادله‌ای که شکاکان در طول تاریخ در مرحله اول، دوم و سوم آورده‌اند - مرحله اول پیرهون، مرحله دوم مُنتنی شکاک فرانسوی، مرحله سوم دیوید هیوم انگلیسی - خیلی عدیده است، معمولاً اگر در کتاب‌های معرفت‌شناسی یکی‌یکی ادله را رد کنند، وضعی پیش می‌آید که به طول می‌انجامد، معمولاً اثبات می‌کنند که خود مدّعی «معرفت محال است» نادرست است؛ البته، این مانع از این نیست که استدلالی که ذکر می‌کنند، وجه عیب در ادله را نشان دهد، ولی کار مهم این است که آدم خود مدّعا را رد کند؛ دلیلی را که بیان خواهد شد دکارت برای شک می‌آورد ولو بعد خود دکارت می‌خواست از آن برای رسیدن به یقین استفاده کند. اما کسانی گفتند این دلیل تا آنجایی که مدّعی القای شک است، قوی است، ولی از وقتی که می‌خواهد شک را از بین ببرد و تبدیل به یقین کند، آنجا ضعف دارد. شکاکان در قسمت اول از مراحل دوازده‌گانه تأمل اول که در تأملات شش‌گانه دکارت در کتاب «تأملات در فلسفه اولی» بود، دستاویزی قوی برای شکاکیت دیده بودند. مور می‌گفت وقتی شک عام و دامن‌گستر به خلاف خود تبدیل می‌شود، اصلاً معنای خود را از دست می‌دهد.

اینها استدلال‌های عمده شکاکان بود، حال در اینکه چگونه باید با این استدلالها مقابله کرد، کسانی درصدد می‌آیند که یک به یک این استدلالها را رد کنند و کسانی هم به طور کلی به همه یک جواب می‌دهند و ما هم یک روش عامی را در جواب دادن انتخاب می‌کنیم.

به همه این استدلالات به دو روش می‌توان جواب داد:

۱ - این که شکاک حقّ بیان نتیجه استدلالش را ندارد، به عبارت دیگر او حقّ بیان نتیجه استدلالش را بدان جهت که نتیجه است ندارد و باز به عبارت دیگر شکاک راهی برای بیان نتیجه یا برای بیان نتیجه از آن رو که نتیجه است ندارد، یا به بیان ادقّ راهی برای بیان نتیجه به عنوان یک قضیه و بیان نتیجه به عنوان یک نتیجه ندارد. زیرا نتیجه‌ای که شکاک می‌خواهد بگیرد علی‌الاجمال این است که «معرفت قطعی محال است»، این که بگویم دانسته من مطابق با واقع است، این محال است. به این نتیجه‌ای که شکاک می‌خواهد بگیرد از دو دید می‌توان نگاه کرد: دید اول اینکه این خودش یک قضیه است و دید دیگر این که قضیه‌ای است که از استدلالی فراهم آمده است، در واقع من به این نتیجه یک بار از این جهت که قضیه است نگاه می‌کنم و فقط کار به قضیه بودنش دارم و یک بار هم از این جهت که نتیجه یک استدلال است و حاصل دست‌به‌دست‌هم‌دادن چند قضیه است بدان می‌نگرم، کسانی گفته‌اند از همان جا به شکاک می‌توان جواب داد که شما حقّ بیان نتیجه استدلال را ندارید، زیرا اگر شما گفتی «معرفت قطعی محال است»، خود این یک قضیه‌ای است که شما آن را مطابق با واقع می‌دانی و ما همین را از تو - شکاک - نمی‌پذیریم، زیرا ناقض خودش است و خودش هم یک معرفت است؛ در این جواب ما به نتیجه به عنوان یک قضیه نگاه کردیم که خودشکن (Self Refuting) است.

اما یک بار به همین قضیه که «معرفت قطعی محال است» نظر می‌کنیم، اما نه به عنوان قضیه بلکه بما آنها نتیجه یک استدلال است؛ آن وقت به شکاک می‌گوییم، اگر ما بخواهیم این نتیجه را بپذیریم، باید لااقلّ قبلاً دو

نتیجه را پذیرفته باشیم تا آنها این نتیجه را بدهند، بنابراین نسبت به آن دو مقدمه، دیگر نمی‌شود القاء شک کرد، در غیر این صورت نه می‌توانی من را به پذیرش این نتیجه دعوت کنی و نه خودت می‌توانی این نتیجه را پذیری و باز باید قواعد استنتاج را هم در اینجا پذیرفته باشی.

سؤال ... جواب: اگر کسی بگوید من شکاک هستم، یعنی می‌گویم درباره هر X نه می‌توان گفت آن X است و نه می‌توان گفت آن X ، a نیست، نتیجه حرف این شخص این خواهد بود که پیدا کردن هر گونه معرفتی درباره X امکان ندارد.

به هر حال اگر این جواب (این که شکاک قاعدتاً نباید بتواند نتیجه استدلالش را چه به عنوان قضیه و چه به عنوان نتیجه بیان کند) درست باشد، فقط جوابی خواهد بود برای شکهای عمومی و فراگیر. در صورتی که اگر کسی گفت من نسبت به این قضیه - «معرفت قطعی محال است» - شک ندارم و یا بالاتر، یعنی بگویم نسبت به این قضیه و مقدماتش و قواعد استنتاجی که به حصول این قضیه کمک کرده است شک ندارم، بلکه شک من محدود است و فراگیر نیست، در بدو امر به نظر می‌آید که چنین شخصی می‌تواند از این جواب فرار کند، ولی یک نکته وجود دارد و آن این که با دقت می‌فهمیم که این جواب حتی در مورد شکهای غیرفراگیر هم وارد است، زیرا ملاک هر دو شک، واحد است؛ یعنی شکاکی که می‌گوید من معتقدم که در غیر این موارد به دست آوردن معرفت قطعی محال است، باید به این قضیه و مقدماتش (که به آن معتقد شده) نتواند معتقد شود. به عبارت دیگر کسی که می‌گوید شک من عمومی نیست و بنابراین می‌توانم از اشکال شما فرار کنم، باید نشان دهد بین آن مقدار از معلومات که در معرض شک او قرار گرفته است و آن معلومات که معروض شک واقع نشده است، فرق فارق وجود دارد و ظاهراً نمی‌تواند چنین کاری کند، پس این اشکال به همه شکاکان وارد است.

۲- راه دوم در جواب شکاکان این است که: گفته شده امر از دو حال بیرون نیست یا نتیجه‌ای که شکاک می‌گیرد درست نیست و یا در واقع ناقض خودش است (که این هم درست نیست). البته باید توجه داشت که این جواب یک پیش‌فرض دارد؛ وقتی من می‌گویم «احمد دانا است» چه کسانی فهمیده‌اند که من چه می‌گویم و بر اساس چه ملاکی گفته می‌شود که برخی آن را فهمیده‌اند و برخی نفهمیده‌اند؟ اینجا این بحث شده که اگر بخواهیم بگویم قضیه «احمد دانا است» توسط ما فهمیده شده است باید به «شرایطی» که قضیه در آن شرایط صادق است و شرایطی که کاذب است، معرفت داشته باشیم. (این عقیده و حرف مقبول معرفت‌شناسان است) یعنی اگر من بگویم «احمد مریض است» فقط کسی معنای این جمله را می‌فهمد که بداند در چه شرایطی می‌توان به فرد گفت که تو دروغ می‌گویی و چه اوضاع و احوالی اگر پیش بیاید، می‌توان حرف او را تصدیق کرد. به عنوان مثالی دیگر فرض کنید من یک جمله یا لغت لاتین را بکار می‌برم که شما معنای آن را نمی‌دانید، تنها کسانی معنای آن را می‌فهمند که بدانند با وجود چه شرایطی می‌شود به من گفت تو راست می‌گویی و در چه شرایطی می‌توان گفت تو دروغ می‌گویی، حال اگر ما با این پیش‌فرض که فهم «احمد دانا است» به معنای معرفت به شرایطی است که در آن می‌توان گفت این قضیه صادق است و همچنین معرفت به شرایطی که در آن

می‌توان گفت این قضیه صادق نیست، سخن بگوییم، با این پیش‌فرض اشکالی متوجه شکاکان می‌شود و آن این که گفته شده شمای شکاک نتیجه‌ای گرفته‌اید که «معرفت قطعی محال است»؛ به هر حال من باید این قضیه را بفهمم، چرا که اگر نفهمم نمی‌توانم بپذیرم و اگر بخواهم آن را بفهمم باید به شرایطی که در آن شرایط این قضیه صادق است و شرایطی که در آن شرایط این قضیه صادق نیست، معرفت داشته باشم، زیرا اگر این «معرفت» حاصل نباشد، آن «فهم» نیز حاصل نیست، خلاصه این که «معرفت به هر قضیه به معرفت به شرایط صدق و کذب آن قضیه موقوف است»؛ پس اگر بخواهم نتیجه شما را بپذیرم باید آن را بفهمم و اگر بخواهم آن را بفهمم باید به شرایط صدق و کذب آن معرفت پیدا کنم؛ ولی خود شما گفتید که «معرفت امکان ندارد»، پس معرفت به شرایط صدق و کذب قضیه‌تان امکان ندارد، پس فهم قضیه‌تان امکان ندارد، پس من نمی‌توانم قضیه شما را بپذیرم. بنابراین، نتیجه شکاکان چه صادق باشد و چه کاذب، برای دیگران چیزی را اثبات نمی‌کند، البته این جواب با توجه به آن پیش‌فرض که «فهم یک جمله متوقف بر فهم شرایط صدق و کذب آن قضیه است»، گفته شد.

این جواب و ردیه دوم حتی شک محدود یا غیر فراگیر را هم شامل می‌شود. دلیل آن هم همان دلیلی است که برای شمول جواب اول در مورد شکهای غیرفراگیر گفته شد و آن این بود که میان مواردی که شکاک معرفت بدان را می‌پذیرد و مواردی که در آن معرفت را محال می‌داند چه تفاوتی وجود دارد؟ علاوه بر این که این جواب شک محدود یا لوکال را به شدت تضعیف می‌کند، چون اگر شکاک بگوید من در این قضیه می‌پذیرم که فهمش متوقف بر فهم شرایط صدق و کذب آن است، باید بداند که فهم شرایط صدق و کذب یک معرفت نیست بلکه معرفتهای عدیده است و در حقیقت اگر شکاک این قضیه را معروض شک قرار ندهد کم‌کم باید دیگر قضا یا را هم از معروضیت شک بیرون آورد.

این دو ردیه، جوابهایی است که می‌توان بر ضد همه شکاکان اقامه کرد و واقع مطلب این است که هر دوی این جوابها هم قوی است، ولی آیا این دو جواب وجه جامعی ندارند؟ کسانی به قدر جامع قائل بوده و در کتب قدما هم بیان شده است و آن قدر جامع این است که «نفس استدلال کردن ناقض ادعای شکاک است» و اگر این درست باشد در نتیجه وجه جامع هر دو جواب خواهد بود - اگر کسی بگوید نه تنها استدلال کردن ناقض شکاکیت است بلکه نفس حکم کردن ناقض شکاکیت است، می‌توان گفت حتی اگر شکاک بگوید من نمی‌خواستم یک چنین حکم عجیب و غریبی بکنم، اما استدلال من را به اینجا کشاند، در اینجا است که ما پایه جواب را «استدلال کردن» می‌گیریم.

اما چگونه نفس استدلال کردن مضر به حال شک است؟

بعضی در اینجا مسأله علیت را پیش کشیده‌اند و گفته‌اند هر استدلالی یک پیش‌فرض دارد و آن اینکه «قبول مقدمات برای قبول نتایج علیت دارد» و بعضی هم گفته‌اند «مقدمات نسبت به نتیجه علیت دارد»، لکن این علیت دو نوع علیت است و ممکن است شخص یکی از این تقریرها را بپذیرد. یک موقع گفته می‌شود «قبول مقدمات برای قبول نتیجه علت است»، بنابراین علیت بین «قبول مقدمات» و «قبول نتیجه» است، ولی یک موقع گفته

می‌شود «مقدمات علت است برای نتیجه»؛ یعنی برخی هر دوی این فرضها را قبول دارند، ولی بعضی یکی را قبول دارند و دیگری را قبول ندارند. اگر ما این را نفی کنیم که «قبول مقدمات برای قبول نتایج علت دارد» این علت، «علت روان‌شناختی» است و اگر کسی گفت «مقدمات برای نتایج علت دارند»، این را می‌گویند «علت منطقی» و گاهی هم تعبیر به «ضرورت منطقی» می‌شود. علت روان‌شناختی یعنی ساختار روانی ما اینگونه است که اگر شخص نسبت به دو مقدمه قضیه‌ای تمکن پیدا کرد، لاجرم تمکن یافتن نسبت به نتیجه ناتج از آن دو مقدمه، ضرورت دارد و این همان چیزی است که امروزه می‌گویند: «قبول مقدمات اختیاری است (بما اینکه قضیه‌اند) اما قبول نتایج جبری است»، جبری روان‌شناختی، این علت روان‌شناختی در معرفت‌شناسی در بحث اعتبار استدلال‌ات منطقی مطرح می‌شود. اما علت مقدمات برای نتایج، علت و استلزامی منطقی است؛ بدین معنی که اگر داشته باشیم «الف، ب است» و «ب، ج است» آنگاه «الف، ج است» این، ماده‌اش امکانی نیست بلکه ضرورت است و بعضی گفته‌اند استلزام و علت منطقی همان علت روان‌شناختی است و لذا منکر استقلال علت مقدمات برای نتایج شده‌اند و گفته‌اند علت مقدمات برای نتایج در واقع همان علت قبول مقدمات برای نتایج است. حال ما چه دومی را قبول کنیم و چه قبول نکنیم در هر صورت علت نوع اول را کسی منکر نیست، خصوصاً کسی که استدلال می‌کند، زیرا اگر این علت را قبول نداشت، آن وقت پیش خودش می‌گفت حتی اگر طرف مقابل مقدمات را هم قبول کند، ولی می‌تواند نتایج را قبول کند و می‌تواند قبول نکند، آن وقت استدلال چه فایده‌ای داشت؟! پس هر کس استدلال می‌کند، معتقد است که «پذیرش مقدمات برای قبول نتایج علت دارند».

پس شکاک نسبت به بعضی از امور هیچ شکی ندارد، از جمله نسبت به «علت قبول مقدمات برای قبول نتایج»، و قبول همین مسأله مستلزم قبول این علت خاصه است و دوم قبول «اصل علت» است، حکومت اصل علت را بر جهان و از جمله بر روان آدمی (اگر علت را روان‌شناختی بدانند) و سوم هم علت خاص را، یعنی «علت قبول مقدمات برای قبول نتایج»؛ اما به این موارد ختم نمی‌شود، بلکه اگر از او بپرسیم چرا اصل علت را قبول داری و چرا این علت خاصه را قبول داری؟ باید برای قبول اصل علت و علت خاصه هم دلیل بیاورد و آن دلیل موقعی قابل قبول است که نه به لحاظ منطقی ماده و نه به لحاظ منطقی صورت عیبی داشته باشد و هلم جراً. این است که شکاکیت به این صورت نقض می‌شود، یعنی به محض این که شکاک دهان باز کرد و شروع به استدلال و سخن گفتن کرد، شکاکیت را نقض می‌کند و لذا گفته شده هیچ شکاکی به اندازه پیرهون، حکیم نبود، زیرا او همیشه به پیروان خود می‌گفت «سکوت کنید! زیرا اگر دهان باز کنید ادعایتان نقض شده است»، و او هیچ وقت استدلال نمی‌کرد و بعد از وی بود که شاگردانش و دیگر شکاکان برای شکاکیت به استدلال رو آوردند؛ پیرهون سخن دیگری هم داشت و آن اینکه «هرجا نسبت به عمل شما حساسیت است، عمل نکنید، مثلاً از جلوی درشکه کنار نروید والا می‌گویند تو قبول کرده‌ای که اگر درشکه به تو بزند صدمه می‌بینی» و لذا در احوالش نوشته‌اند بر لب پرتگاهها راه می‌رفت و از درشکه‌ها دوری نمی‌گزید و از حیوانات هم فرار نمی‌کرد چون همه اینها نقض شکاکیت است. سکوت در مقام عمل و اینچنین عمل کردن. البته توصیه اول او

کاملاً درست است گرچه توصیه دوّمش جای شبهه دارد، - پس نفّس استدلال کردن شکاکیت را نفّض می‌کند، از این نظر به تعبیر آقای موریس در کتاب «بر ضدّ شکاکیت» استدلال کردن شکاک مثل فریاد کردن کسی است که می‌گوید «من لال هستم»، این «من لال هستم» ناقض خودش است.

آنچه گفته شد در حقیقت ادلّه کوبنده‌ای بر ضدّ شکاکیت است و از آن می‌شود تعبیر کرد به «پیروزی معرفت‌شناسان علیه شکاکیت»، ولی گاهی انسان پیروزی خود را ارزیابی می‌کند و می‌بیند که پیروز شده است ولی به مقصودش نرسیده است؛ و در اینجا ارزیابی معرفت‌شناسان هم همین مسأله را نشان می‌دهد که وقتی انسان به خود رجوع می‌کند، درمی‌یابد که این پیروزی خیلی هم قاطع نبوده است و این را به خاطر این گفتم که بدانید هنوز معرفت‌شناسان به مسأله شکاکیت می‌پردازند و ما هم باید در این مورد تحقیق کنیم؛ اگر در ردیه‌ها دقّت شود درمی‌یابیم که ما فصل آن جوابهای معرفت‌شناسان به شکاکان این بود که «شکاکیت قابل دفاع نیست» و معنایش این است که آنطور که شکاکان می‌گویند: ما در همه چیز شک می‌کنیم، حتّی به صورت فراگیر، حاصل این سخن چیست؟ آیا اینکه گفته شود «من در قضیه «الف، ب است» شک ندارم» مساوی است با اینکه در واقع هم «الف، ب است». اگر واقعاً این جوابها درست باشد که به نظر می‌رسد واقعاً هم درست هستند، فقط تا اینجا نشان می‌دهد که «الف، ب هست» های فراوانی وجود دارد که انسان حقّ دارد درباره هر کدام از آنها بگوید «من شک ندارم که «الف، ب است»؛ اما این فاصله دارد با اینکه «در عالم واقع «الف، ب است»».

در واقع کسانی که در برابر شکاکان پیروز شده‌اند حالا این فکر را می‌کنند که ما توانستیم تا اینجا پیش بیایم (علی‌رغم شکاکان) که «شک نداریم که در بسیاری موارد «الف، ب است» اما «شک نداریم «الف، ب است»» کجا و «در عالم واقع الف، ب است» کجا؟! قبل از بیان شد که انسان هنگامی می‌تواند نسبت به گزاره‌ای ادّعای «معرفت» کند که سه شرط احراز شده باشد:

(۱) p مطابق با واقع باشد (True).

(۲) انسان باور داشته باشد که p مطابق با واقع است (Belief).

(۳) انسان در باور خود به مطابقت p با واقع، موجه باشد (Justified).

حال اگر این سه شرط با هم احراز گردند، «معرفت» به معنای «باور صادق موجه» (True Justified Belief) حاصل می‌شود، اما اگر شرط دوّم و سوّم حاصل باشد، «معرفت» حاصل نیست، بلکه «باور موجه» (Justified Belief) حاصل است و با ردّ شدن شکاکیت توسط جوابهای داده شده از جانب معرفت‌شناسان به «باورهای موجه» می‌رسیم ولی هیچ معلوم نیست که به «معرفت» (= باور صادق موجه) هم رسیده باشیم.

آخرین کتابهایی که در باب معرفت‌شناسی نگاشته شده است بر این اعتقادند که ما به «باورهای موجه» رسیده‌ایم ولی هنوز تا رسیدن به «معرفت» فاصله است. لذا اکنون این بحث مطرح است که چگونه می‌شود از

«شک ندارم که «الف، ب است»» نقب زد به اینکه «الف، ب است»؟ بنده ابتدا مطالبی که در این باره بیان شده است را نقل می‌کنم؛ البته ادله آنگونه نیست که جای هیچ شبهه‌ای نداشته باشد:

راه اول برای رسیدن از «شک ندارم که p» به خود p:

یک راه این است که گفته شود اگر ما بتوانیم ابتداءً جمیع معلومات حصولی را بر معلومات حضوری نشان دهیم، آنوقت از «شک ندارم که «الف، ب است»» به «الف، ب است» نقب زده‌ایم، زیرا در معلوم به علم حضوری، ما در واقع عالم را با خود معلوم مواجه می‌سازیم نه با تصویری از معلوم - چون عالم با خود معلوم مواجه است وقتی می‌گویید «من شک ندارم که p»، واقعاً در آنجا این حرف مساوی است با خود p، یعنی اگر کسی گفت «من شک ندارم که گرسنه‌ام» در علم حضوری این مساوی است با گرسنه بودن - پس در علم حضوری شک نیست که شک نداشتن در p مساوی خود p است، حال اگر جمیع معلومات به علم حصولی ما مبتنی بر معلومات به علم حضوری باشد، در این صورت در جمیع معلومات به علم حصولی هم می‌توانیم ادعا کنیم که «شک ندارم در p» مساوی با خود p است، ولی تفاوت علم حصولی با علم حضوری در این خواهد بود که در علم حضوری «شک ندارم که p» ما را بی‌واسطه می‌رساند به p، ولی در علم حصولی «شک ندارم که p» ما را با واسطه می‌رساند به p. این یک بیان، همه فلاسفه که مجموعه علوم حصولی را مبتنی بر علوم حضوری می‌کنند واقعاً به چنین حرفی قائلند، این یک گرایش است بین فلاسفه و در فلسفه اسلامی نیز قائلانی دارد، مثلاً در نوشته‌های جناب آقای محمدتقی مصباح یزدی این گرایش وجود دارد. این را در معرفت‌شناسی رجوع دادن همه چیز به روان‌شناسی می‌گویند؛ آیا مشکلی در راه ابتداءً علوم حصولی بر علوم حضوری وجود دارد یا خیر؟ گفته‌اند در این راه سه مشکل وجود دارد:

سه مشکل در راه ابتنای علوم حصولی بر علوم حضوری:

مشکل اول: آیا برای ابتداءً علم حصولی بر علم حضوری، تبدیل شدن علم حضوری به قضیه لازم است یا خیر؟ که ظاهراً لازم است، یعنی من که احساس گرسنگی می‌کنم و گرسنگی خود را به علم حضوری می‌یابم، این بالمآل باید به قضیه «من گرسنه‌ام» یا «من احساس گرسنگی می‌کنم» تبدیل گردد. آنوقت گفته شده است در این تبدیل، مشکل رخ می‌دهد، بنده بارها گفته‌ام که ما در احساس گرسنگی دو گونه قضیه می‌توانیم تشکیل دهیم: یکی این که بگوییم «احساس گرسنگی می‌کنم» یا ساده‌تر بگوییم «گرسنه‌ام»، یکی هم این طور بگوییم که «شکم من از غذا خالی است» - شکمی نیست که قضیه «شکم من خالی از غذا است» حاکی از علم حضوری من نیست، زیرا انسان واقعاً خلوص معده از غذا را احساس و وجدان نکرده است، ولی معرفت‌شناسان حتی قضیه اول را هم حاکی از علم حضوری نمی‌دانند...

بیان شد که در ابتداءً علم حصولی بر علم حضوری یک مشکل وجود دارد و آن این بود که لازم است علم حضوری تبدیل به قضیه شود و علم حضوری به دو صورت می‌تواند به قضیه تبدیل شود که معرفت‌شناسان

گفته‌اند در هر دو صورت آن قضیه حاکی از علم حضوری نخواهد بود و این را به این صورت بیان می‌کنند که ما یک «تجربه» علم حضوری داریم که مراد از «تجربه» همان علم حضوری است، یعنی خود احساس گرسنگی و یا احساس غم؛ و یک «تعبیر تجربه» یا «تفسیر تجربه» داریم و «تعبیر تجربه» یعنی همان علم حصولی به علم حضوری - ما در واقع موقعی که می‌گوییم «معهدهام خالی از غذا است»، این تعبیر و تفسیر تجربه است و ممکن است در آن خطا هم رخ بدهد، ولی در قضیه «احساس گرسنگی می‌کنم» یا «گرسنه‌ام» این تجربه علم حضوری است و حاکی از علم حضوری است، ولی بعضی از معرفت‌شناسان حتی قضیه «من گرسنه‌ام» را هم حاکی از علم حضوری نمی‌دانند، یعنی شخص نمی‌تواند آنچه را که ما دقیقاً می‌یابیم بیان کند، بدلیل اینکه اینجا هم «مفهوم گرسنگی» بکار می‌رود و اگر واقعاً «گرسنگی» بخواید از آنچه که من می‌یابم حکایت کند، آن وقت وقتی در سخن من و شما لفظ «گرسنگی» بکار می‌رود هیچ دانسته نمی‌شود که «گرسنگی» به چند معنی بکار می‌رود، شما وقتی می‌گویید «من گرسنه‌ام» یک چیزی در درون خود می‌یابید و اسم آن را «گرسنگی» می‌گذارید و وقت دیگری هم شخص دیگری می‌گوید «من گرسنه‌ام» او هم چیزی یافته است و اسمش را «گرسنگی» گذاشته است، پس ما از کجا بدانیم که به چه چیز واحدی نام «گرسنگی» را می‌دهیم؟ بنابراین «من گرسنه‌ام» یا «احساس گرسنگی می‌کنم» را چگونه شما وارد معرکه علم حضوری می‌کنید؟ **مثال:** ما وقتی می‌خواهیم شیئی را نامگذاری کنیم مثلاً چیزی را «قلم» بنامیم، خود قلم را نشان می‌دهیم و می‌گوئیم بیاید بعد از این به چنین چیزی «قلم» بگوییم، اینجا ما با یک شیء انضمامی و عینی و خارجی قابل عرضه به دیگران سروکار داریم، اینجا برای واضع و مستعملان وضع راحت است، البته انصافاً در این موارد هم مشکلاتی وجود دارد ولی باز هم راحت‌تر از مانحن‌فیه است، ولی وقتی می‌خواهیم به انسانها بگوئیم «گرسنگی» و لفظ «گرسنگی» را بعداً تعاطی کنیم و همه استعمال کنند، در این حالت باید اراده و فهم کنیم که واضع چه چیزی را عرضه می‌کند و می‌گوید از این به بعد به این بگویید «گرسنگی»؟ چگونه می‌توانیم مفاهیمی از قبیل «عشق» و «نفرت» را عرضه کنیم و بگوییم از این به بعد به چنین چیزی «عشق» یا «نفرت» بگویید؟

لذا برای ابتناء علوم حصولی بر علوم حضوری لازم است علوم حضوری تبدیل به قضیه شوند و اگر تبدیل به قضیه شدند دیگر نمی‌توانند به نحو صادقی حاکی از علم حضوری باشند - البته این مشکل وقتی است که کسی بخواید علم حضوری خود را به دیگران منتقل کند چرا که معرفت‌شناس همیشه به معلومات همگانی نظر دارد.

مشکل دوم: این است که وقتی معلومات حصولی بخواید ابتناء بر معلومات حضوری کند، باید یک سلسله قواعد ابتناء مراعات شوند و ما از کجا این قواعد ابتناء را می‌دانیم؟ مثلاً «قواعد منطق صورت» باید رعایت شود و خود این قواعد منطق صورت از کجا آمده است؟ شما نمی‌توانید بگویید ما این قواعد منطق صورت را هم از علم حضوری بدست آورده‌ایم، چون اولاً خلاف وجدان است و ثانیاً دور (Cycle) لازم می‌آید، پس این قواعد منطق صورت یا هر چه بیشتر از قواعد منطق صورت که لازم باشد از کجا بدست آمده‌اند؟ اما چگونه دور لازم می‌آید؟ من برای اینکه معلومات حصولی خود را مبتنی بر معلومات حضوری کنم نیاز به قواعد منطق صورت دارم، اما قواعد منطق صورت از کجا بدست آمده‌اند؟ از علم حضوری بدست آمده‌اند؟ حتی اگر این

فرض باطل را هم بپذیریم حالا اگر یک علم حضوری غیر از قواعد منطق صورت داشته باشیم، مثلاً «من احساس گرسنگی می‌کنم» را داشته باشیم و بخواهیم معلومات حصولی را بر این علم حضوری «من احساس گرسنگی می‌کنم» مبتنی کنیم، در این صورت باید قواعد منطق صورت را مراعات کنیم، یعنی قواعدی را که طبق فرض با علم حضوری کشف کرده‌ایم، حال صحبت بر سر این است که شما اولین ابتناء را در نظر بگیرید، حالا اولین جایی است که من می‌خواهم یک علم حصولی را تبدیل به علم حضوری کنم، در اینجا من دو معلوم به علم حضوری احتیاج دارم که از انضمام معلوم اول به معلوم دوم برسم به معلوم سوم که دیگر این معلوم سوم علم حصولی است، در اینجا باید قواعدی را مراعات کنم و شما آن قواعد را قواعد منطق صورت می‌دانید که بنا بر فرض از علم حضوری بدست آمده است، حالا در این اولین کاری که من می‌خواهم بکنم رعایت کردن اینها چگونه ممکن است؟! رعایت کردن اینها غیر از رسیدن به خود قضیه‌ای به علم حضوری است، من به خود قضیه از راه علم حضوری رسیده‌ام یعنی به خود اینکه باید این قواعد را رعایت کنم، در واقع یک صحبت در مورد فهم خود قواعد استنتاج است و یک صحبت در مورد این است که من از کجا بفهمم که در حال مراعات این قواعد هستم؟ البته فقط در اولین ابتناء این صحبت پیش می‌آید.

سؤال: ... جواب: برای نپذیرفتن نتیجه استدلال معتبر فقط یک راه وجود دارد: تسلیم مقدمات آن نتیجه نشود، این را می‌گویند «استدلال معتبر»، زیرا استدلال معتبر استدلالی است که اگر خواستید نتیجه‌اش را نپذیرید فقط یک راه وجود دارد و آن نپذیرفتن مقدمات است؛ اما «استدلال نامعتبر» استدلالی است که شما برای نپذیرفتن نتیجه‌اش دو راه دارید: (۱) یکی اینکه مقدماتش را نپذیرید. (۲) و یکی هم اینکه مقدماتش را بپذیرید ولی نتایج آن را نپذیرید، مثلاً شما می‌توانید بپذیرید که «حسن اصفهانی و شجاع است» و «حسین اصفهانی و شجاع است»، ولی در عین حال می‌توانید نپذیرید که «هر اصفهانی شجاع است». بعد انسان می‌بیند که استدلالهای معتبر، یک سلسله ویژگیهای مشترک دارند که بعداً همانها به عنوان «شرایط استدلال معتبر» معرفی می‌شوند.

حال سؤال این است که آیا بشر اول استدلالهای معتبر را تشخیص داده و بعد شرایط استدلال معتبر را یا برعکس؟ جواب این است که اول انسان با یک نوع شهود احساس می‌کند که این استدلال مثلاً یک استدلال معتبر است، یعنی یک نوع الزام روانی بر انسان دارند، خودشان را بر انسان تحمیل می‌کنند، ولی بعضی از استدلالها اینگونه نیستند و حتی با قبول مقدماتش باز هم انسان به نتیجه آن راضی نمی‌شود (از نظر روانی)، پس اعتبار و عدم اعتبار یک استدلال در واقع به معنای الزام روانی و الزام آور بودن یک استدلال است؛ و بعدها انسان آهسته‌آهسته به ویژگیهای مشترک استدلالهای معتبر توجه کرده و آنها را به عنوان شرایط استدلال معتبر معرفی کرده؛ این را معرفت‌شناسان قبول دارند اما سخن بر سر این است که آیا شرایط اعتبار در استدلال وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر بخواهیم بینیم شرایط اعتبار مراعات شده یا خیر، این را دیگر نمی‌توان همیشه از راه شهود بدست آورد، چون گاهی استدلال آنقدر پیچیده است که نمی‌توان با شهود صحت آن را فهمید بلکه باید دید که شرایط اعتبار مراعات شده است یا خیر؟

مشکل سوّم: و اما مشکل سوّمی که در ابتناء معلومات حصولی بر معلومات حضوری وجود دارد این است که گفته شده است که معلومات حصولی که مبتنی بر معلومات حضوری شوند، می‌توانند از عالم نفس آدمی خبر دهند، اما چگونه بتوانند از عالم خارج خبر دهند؟ این مسأله دوگانه‌ای است که در معرفت‌شناسی از آن تعبیر به دو مشکل می‌شود:

✓ مشکل جهان بیرون (External World Problem).

✓ مشکل دیگر اذهان یا نفوس دیگر (Other Minds Problem).

برای مثال بحث علیّت از نظر فلاسفه اسلامی را در نظر آورید، شما در بحث علیّت می‌گفتید ما رابطه علی و معلولی را ابتدا بین «نفس» و «حالات نفسانی» می‌یابیم، ما یک نوع تعلق بین حالات نفس و نفس و یک نوع استقلال نفس از نفسائیات را می‌یابیم و از آن تعلق به رابطه علی و معلولی تعبیر می‌کنیم، ممکن است کسی در اینجا بگوید نهایت چیزی را که اثبات می‌کنید رابطه علی و معلولی بین نفس و حالات نفس است و اگر بخواهید این رابطه را به عالم خارج هم سرایت دهید باید قیاس به نفس کنید، یعنی عالم خارج را مثل عالم درون نفس انسانی بدانید، یعنی به یک نوع [انسان‌نگاری] قائل شوید، بدین معنا که تمام موجودات عالم هستی را مثل انسان تلقی کنید و بگوئید در عالم نفس من یک نوع ارتباط وجود دارد، پس در عالم خارج هم مسأله از همین قرار است.

در مسأله دیگر اذهان (نفوس دیگر) هم یک قیاس به نفس دیگر پیش می‌آید و آن قیاس دیگر انسانها به خودم است که از آن به «خودمداری» (Egocenterism) تعبیر می‌شود؛ و به نظر کسی که مشکل سوّم را در ابتناء معلومات حصولی بر حضوری مطرح می‌کند هر دوی این قیاسها مشکل دارد.

سؤال: آیا نمی‌شود گفت اینجا «تنقیح مناط» صورت می‌گیرد؟ **جواب:** این گفته شده و گویا قدمای ما هم به همین مسأله قائل بوده‌اند.

سؤال: چه اشکال دارد بگوئیم ما درباره عالم خارج نمی‌گوییم که مصادیقی برای آن رابطه علی و معلولی که من در درون خودم می‌یابم وجود دارد، بلکه فقط می‌گوییم اگر رابطه‌ای مثل آن رابطه‌ای که در درون من بین نفس و حالات نفسانیم وجود دارد، باشد آن وقت رابطه علی و معلولی خواهد بود؟ **جواب:** اگر این سخن گفته شود آن وقت همان حرفی خواهد شد که متأسفانه در غرب وجود دارد و به ما هم رسیده است که بیان می‌کند فلسفه درباره عالم خارج فقط قضایای «ضروریّه شرطیه» را مطرح می‌کند، یعنی می‌گوید اگر در خارج ممکن‌الوجودی باشد آنگاه نیازمند به علت است که این یک قضیه ضروریّه است ولی شرطیه می‌باشد. درباره همین مسأله همین اواخر در ایران رساله نوشته شده است که فلسفه درباره عالم خارج قضیه حملیه‌ای ادعا نمی‌کند.

تا اینجا راه اوّل رسیدن از «شک ندارم که P» به خود P را مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که بعضی معتقدند از راه ابتناء معلوم حصولی بر حضوری می‌توان به آن رسید.

راه دوم برای رسیدن از «شک ندارم که p» به خود p:

اما راه دومی وجود دارد که به یک معنی سابقه‌دارتر از راه اول است و حتی به عرفای شرق قدیم (هندوچین) می‌رسد، اینها می‌گفتند ما از یک راه دیگر به نتیجه مطلوب می‌رسیم، می‌گفتند «سکون نفس آدمی به یک امر دلیل بر مطابقت آن امر با واقع است»، به تعبیر خودمان ما نسبت به بعضی از قضایا شک داریم و نسبت به بعضی از قضایا شک نداریم، بالأخره چه تفاوتی بین این دو نوع قضایا هست که یکی می‌تواند شک ما را زایل کند و دیگری نمی‌تواند؟ باید یک خاصه‌ای در خود قضیه باشد که یک جا بتواند شک را زایل کند و یک جا نتواند - اینکه من می‌توانم به یک قضیه‌ای سکون دل پیدا کنم و به قضیه‌ای نمی‌توانم، این رمزی دارد - عرفای قدیم هندوچین می‌گفتند دل جز با حق سکون پیدا نمی‌کند و اگر دیدید دغدغه‌ای هست بدانید که با حق تماس پیدا نکرده‌اید، حق همواره سکون‌آور است و بالأخره باید بین قضایای مشکوک‌کُفها و قضایای یقینی یک تفاوتی در ناحیه خود قضایا باشد (چون سکون ما امری گراف نیست) و آن تفاوت به نظر عرفای قدیم «مطابقت و عدم مطابقت قضایا با واقع و حق» (=نظریه مطابقت) است. و امروزه جالب است که بسیاری از معرفت‌شناسان در این تقابلها برمی‌گردند به همین قول و می‌گویند بالأخره باید بین قضایای مشکوک و یقینی تفاوتی باشد و آن هم «مطابقت و عدم مطابقت با واقع» آنها است. علی‌الخصوص بعضی از قضایا چنانند که همه انسانها به آنها یقین دارند، چه انسانهای قدیم و چه انسانهای معاصر، و هیچ‌کس به آنها بی‌اعتقاد نیست. این نظریه‌ای است که در باب صدق قائل شدن به «اجماع عام» را باعث شده است، در معرفت‌شناسی بحثی تحت عنوان «تعریف صدق» وجود دارد و یک بحثی هم تحت عنوان «ملاک صدق»؛

تعریف صدق: ما صدق را تعریف می‌کردیم به «مطابقت قضیه با محکی خود» (=نظریه مطابقت)، بعدها متوجه شدند این تعریف اشکال دارد و بجای آن گفته شده «صدق یعنی افاده عملی»، که این، دیدگاه «عمل‌گرایی» و «پراگماتیسم» (Pragmatism) است، و افاده عمل هم یک سلسله مشکلاتی داشت و لذا به دیدگاه «هماهنگی» یا «انسجام» (Coherentism) متوسل شدند و گفتند «صدق عبارت است از هماهنگی و انسجام قضیه با قضایای مقرر در ذهن». بعداً نظر هوسرل مطرح شد که دید مشکلی هم هست و آن این است که صدق را به انگاره‌ها نسبت می‌دهد و نمی‌تواند به خود قضایا نسبت دهد که فعلاً مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ ولی یک تعریف هم «اجماع عام» (Common Sence) بود: می‌گفتند «اگر قضیه‌ای مُجمَع علیه بود، آن قضیه صادق است».

البته همه می‌گفتند قول قدام (نظریه مطابقت) اشکالاتش از همه بیشتر است، تا اینکه راسل مقاله‌ای نوشت و محل بحث و ایرادهای مختلف شد که در آن مقاله مدعی شد که تعریف قدام و نظریه قدام در باب صدق از همه تعاریف دیگر مشکلاتش کمتر است و لذا بعد از راسل (از ۱۹۲۰ به بعد) همه معرفت‌شناسان در تعریف

صدق همان تعریف قدماء را می‌آورند، اگر چه می‌گویند این هم بی‌اشکال نیست ولی مشکلاتش نسبت به بقیه نظریات کمتر است.

ملاک صدق: اما بحث دیگری تحت عنوان «ملاک صدق» مطرح است: فرض کنید ما در تعریف صدق

به نتیجه رسیدیم و مثلاً نظریهٔ مطابقت (صدق یعنی مطابقت با واقع) را پذیرفتیم، اما از کجا بفهمیم که قضیه با محکمی خودش مطابق است (صدق) و یا مطابق نیست تا آن قضیه را متصف به عدم صدق (کذب) کنیم؟ این را می‌گویند «ملاک صدق» که برای تشخیص مصادیق قضایای صادق از قضایای کاذب بکار می‌رود. تعریف صدق به اجماع عام رد شد ولی بعضی گفته‌اند اگر ملاک صدق را اجماع عام بدانیم این خوب است و مفید واقع می‌شود، یعنی اگر بخواهیم بینیم قضیه‌ای با محکمی خود مطابقت دارد یا نه به اجماع عام برگردیم. پس اگر اجماع عام را ملاک صدق قرار دهیم توجیهش این خواهد بود که بالأخره باید رمزی وجود داشته باشد در این که همه انسانها قضیه‌ای را قبول می‌کنند و به آن اقرار می‌کنند و آن رمز «مطابقت آن قضیه با محکمی خود» است، البته اجماع عام فرق می‌کند، گاهی سنخ قضیه چنان است که اجماع عامش شامل همه آدمیان شود و گاهی سنخ قضیه سنخی است که اجماع عامش فقط اجماع عام عرف آن قضیه را می‌طلبد.

مثال: اگر کسی بگوید «ماست اسهال می‌آورد»، این قضیه‌ای است که اجماع عام آن مربوط به همه انسانها است و همه حق داوری دارند؛ اما اگر یک نظریهٔ فیزیکی یا ریاضی مطرح شد فقط اجماع عرف فیزیکدانان یا ریاضیدانان را می‌طلبد، پس در حقیقت اجماع عام یعنی اجماع علم همه کسانی که حق داوری دارند.

آیا اجماع عام می‌تواند دال بر صدق باشد؟ برای تبیین این مطلب مثالی می‌زنم: گفته می‌شود اگر

شما به همه انسانها الزام کنید به حدقه و کُره چشمشان مقداری فشار بیاورند، آن وقت همه انسانها تا به چشمشان فشار می‌آورند هر چیزی را دوتا می‌بینند، یعنی اجماع دارند که هر چیزی دوتا است، ولی در عین حال نمی‌توان گفت چون همه اجماع دارند پس هر چیزی دوتا است؛ مثال جدی‌تری معرفت‌شناسان آورده‌اند و آن اینکه «درمنه ترکی» که ماده‌ای است دقیقاً مثل نمک ساییده که رنگش یک مقدار از سفیدی متمایل به زردی است و این ماده خاصیتی دارد که اگر هر انسانی از آن بخورد همه اشیاء سفید را زرد می‌بیند و هر چه چیزی سفیدتر باشد، زردتر دیده می‌شود؛ حال فرض کنید همه انسانها از این ماده بخورند و همه سفیدها را زرد ببینند، آیا این اجماع عام سودمند است و می‌تواند ملاک صدق قرار گیرد؟ معلوم است که خیر سودمند نیست.

إن قلت: در این مثال، مردم یک ماده‌ای مصرف می‌کنند و دچار خطا می‌شوند، لذا است که اجماعشان سودمند نیست... **جواب:** جواب داده می‌شود که شما از کجا یقین دارید که موادی را که انسان در غذاهایش مصرف می‌کند خاصیتی مثل «درمنه ترکی» نداشته باشد؟ از کجا مثلاً ماده‌ای مثل ید یا اکسیژن که همه آن را مصرف می‌کنند خاصیتش این نباشد که همه چیز را مثلاً به اشتباه می‌بینیم؟!

پس اجماع عام فقط یک چیز را نشان می‌دهد و آن «ساختار جسمانی- نفسانی واحد انسانها» است. همان‌طوری که «درمنه ترکی» هم همین را نشان می‌دهد، به تعبیر دیگر اینکه می‌بینید اگر همه ما «درمنه ترکی»

مصرف کنیم همه‌مان همه سفیدرنگها را زرد می‌بینیم، نشان نمی‌دهد که همه اشیاء سفیدرنگ در واقع زردرنگ هستند، اما نشان می‌دهد که همه ما ساختار نفسانی واحدی داریم، اما نشان نمی‌دهد که امر مُجَمَّعٌ عَلَيْهِ مطابق با واقع است.

حال برگردیم به راه دوم، یعنی «سکون نفس را نشانه مطابقت با واقع گرفتن» و بگوییم سکون نفس همه انسانها بر یک قضیه فقط این را نشان می‌دهد که همه انسانها ساختار جسمانی - نفسانی واحد دارند (البته بعضی جاها شاید ساختار جسمانی لازم نباشد و بعضی جاها هم ساختار نفسانی لازم نباشد)، ساختار واحد ما انسانها این است که این قضیه هر وقت بر ما عرضه می‌شود در همه ما اثر واحدی می‌گذارد که آن تسلیم و خضوع و اقرار به آن قضیه است؛ و با همین حرف - یعنی قائل شدن به اینکه اجماع عام ملاک صدق است - می‌توان از اشکال دیگر اذهان (نفوس دیگر) تا حدی جواب داد، اما مسأله مانحن‌فیه بی‌جواب می‌ماند.

سؤال: از کجا ما به همین قضیه که «انسانها موقعی که قضیه‌ای مطابق با واقع باشد سکون نفس پیدا می‌کنند» سکون نفس پیدا کرده‌ایم؟ **جواب:** بله، در حقیقت هم این سؤال مطرح است، نکته‌ای را متذکر شوم و آن اینکه اگر دیدید ما عمری با هم زندگی کردیم و همه‌مان یک چیز را سرخ نامیدیم، این اصلاً نشان نمی‌دهد که ما چیز واحدی را می‌بینیم، چون واقعاً ممکن است زید چیزی را سیاه ببیند و بگوید سرخ و دیگری سفید ببیند و بگوید سرخ و هکذا، اما یک چیز را نشان نمی‌دهد و آن اینکه همه ما داریم این خطا را منظم‌اً انجام می‌دهیم و در غیر این صورت تهافت و تناقض‌گویی در سخنانمان پیش می‌آید و همین که ما خطای منظم داریم عنصری می‌شود در وحدت ساختار جسمانی - نفسانی ما که لااقل ما به گونه‌ای هستیم که چیزی را - حال خطا - به صورت منظم و مکرر انجام می‌دهیم.

پس سخن عرفاء که «دل فقط به مطابقت با واقع سکون پیدا می‌کند» هم نتوانست مشکل را حل کند که چگونه من از «شک ندارم که P» می‌توانم به P برسم؟

راه سوم برای رسیدن از «شک ندارم که P» به خود P:

این راه سوم، می‌خواهد با یک جعل اصطلاح کار را تمام کند و آن این است که ما که می‌گوئیم «P مطابق با واقع است»، معنایش این است که «ما می‌پذیریم که مطابق با واقع است پس مطابق با واقع است»، در اینجا باید برگشت به حرف «پدیدارگرایان» (Phenomenologists) کسانی مثل برنتانو و هوسرل که استدلالی در باب مدعای خود داشته‌اند و آن این است که: فرض کنید یک شیئی که واقعاً مار است در کنار شما باشد ولی شما گمان می‌کنید که نخ است، شما از آن نمی‌ترسید، پس شما در واقع از مار واقعی که به گمانتان مار نیست نمی‌ترسید، از آن طرف فرض کنید چیزی واقعاً نخ باشد ولی شما گمان می‌کنید که مار است، در اینجا از آن خواهید ترسید؛ نتیجه این می‌شود که انسان از مار واقعی نمی‌ترسد بلکه از چیزی می‌ترسد که گمان می‌کند مار است، پس متعلق ترس ما «پندار مار» است، از «مارپنداری» می‌ترسیم نه از مار واقعی - اگر شخصی واقعاً خادم کشور باشد، ولی شما گمان می‌کنید که خائن است... پس دوستی و دشمنی هم به ظنیات تعلق می‌گیرد نه به

واقعیات، پس همواره این مسائل به «نمودها» تعلق می‌گیرد نه به «بودها»... اگر شما این استدلال را بپذیرید در مانحن‌فیه هم گفته می‌شود اصلاً «قضیه حقیقی یعنی قضیه‌ای که ما شک نداریم که حقیقت است»، یعنی قضیه‌ای که «به نظر من می‌رسد حقیقت است» و همین‌طور کاذب بودن یک قضیه به این است که «به نظر من کاذب می‌رسد». پس اینکه می‌گوئید از کجا من از «شک ندارم که p» می‌توانم به p برسم؟ شما دارید می‌گویید «من شک ندارم که p» و این معنایش این است که شما به نظرتان p واقعی می‌آید و این همان «مطابق با واقع است» می‌باشد. در واقع ایشان خواسته‌اند بحث را با یک تبدیل لفظ فیصله بدهند و مثل مواردی است که می‌گویند فرار از مشکلی با تبدیل لفظی که مشکل‌ساز شده است؛ و این درحقیقت خروج از محل بحث است چون اینها می‌گویند p یعنی همان «شک ندارم که p»، به تعبیر دیگر وقتی شما می‌گویید ما قضیه‌ای را مطابق با واقع می‌دانیم، این یک جعل اصطلاح است، ما کاری به این نداریم، ما می‌خواهیم ببینیم با صرف نظر از دانستن خودمان آیا واقعیتی بنام p وجود دارد یا نه؟ کسی که می‌گوید ما از مار واقعی نمی‌ترسیم بلکه از مارپنداری می‌ترسیم، بر فرض قبول سخنش ولی می‌گوئیم شما قبول نداری که «مار واقعی» چیزی است و «مارپنداری» چیزی دیگر؟ اگر قبول نداشتی که «مار واقعی» هم هست نمی‌آمدی ما را متقاعد کنی که ما از «مارپنداری» می‌ترسیم، پس آنچه را که ما مطابق با واقع می‌انگاریم یک چیز است و مطابقت با واقع چیز دیگری و ما می‌خواهیم از مسأله اول به دوم برسیم - البته پدیدارشناسان نمی‌گویند امر واقعی وجود ندارد بلکه می‌گویند ما به واقع و «بودها» نمی‌رسیم و علم ما فقط به «نمودها» تعلق می‌گیرد. پدیدارشناسان می‌گویند «صدق یعنی مطابقت قضیه با پدیدار (Phenomen) نه با پدیده» (Nomen) و ما اصلاً از مطابقت قضیه با «پدیده» و «بود» خبری نداریم؛ حال ما از پدیدارشناسان می‌پرسیم قضیه شأنیت مطابقت با «بود» و «نمود»، هر دو را دارد ولی شما می‌گویید از مطابقت آن با «بود» خبر نداریم و همین‌که قضیه شأنیت مطابقت و عدم مطابقت با «بود» را داشته باشد مطلوب ماست، ما در این بحث در پی آن هستیم که ما از کجا مطابقت قضیه با واقع را بفهمیم؟ یکی از اهم مباحثی که در «کنفرانس هند در رابطه با معرفت‌شناسی» مطرح شد این بحث بود.

تا اینجا شکاکیت به این معنی که خیلی از قضایا وجود دارد که من در آنها شک ندارم رد شد، اما آیا شکاکیت به این معنا هم که من بدانم که p رد شد؟ و اگر این سه راهی که برای رسیدن به p پیشنهاد شده بود موفق نباشد ما فقط تا حال به «باور موجه» رسیده‌ایم نه به «معرفت» (=باور صادق موجه). این است که امروزه معرفت‌شناسان می‌گویند «ما به معرفت نرسیده‌ایم و فقط به باور موجه رسیده‌ایم».

این بحث اول معرفت‌شناسی بود، البته مباحث دیگری هم در این باب وجود دارد که متذکر نمی‌شویم زیرا بحث به درازا می‌کشد.

چرا ما دغدغهٔ مطابقت با واقع داریم؟ مطابقت با واقع در مقام عمل برای ما بی‌فایده است!

یک نکتهٔ دیگری در اینجا وجود دارد (در جواب سؤال) و آن اینکه کسانی گفته‌اند چرا ما دغدغهٔ مطابقت با واقع داریم؟ ما به این مسأله حتی در زندگی هم نیازی نداریم، چون غایت زندگی ما یک غایت عملی است که هیچ‌گونه توقفی بر مطابق با واقع بودن قضیه ندارد، غایت زندگی که یک غایت نظری نیست. آگوستین قدیس (St. Augustine) (۳۵۴-۴۳۰) می‌گفت «ما در زندگی فقط به دنبال «سعادت» هستیم (همان‌طوری که قبل از او ارسطو می‌گفت) ولی سعادت بدون معرفت امکان‌پذیر نیست. و از این رو به نظر من خیانتی که شکاکان به بشر کرده‌اند این نبود که انسان را از یک سلسله غایات نظری محروم کرده باشند بلکه بشر را از سعادت‌مند شدن نومید کردند و گفتند «معرفت قابل حصول نیست» و چون معرفت مقدمه برای سعادت بود پس ذی‌المقدمه (=سعادت) هم قابل حصول نیست» - حال این قول آخر (چرا ما دغدغهٔ مطابقت با واقع داریم؟) درست مقابل حرف آگوستین قدیس است و می‌گوید ما برای سعادت که یک غایت عملی است هیچ‌گونه نیازی به معرفت نداریم؛ اما این سخن و نظر خیلی مورد تأمل است که انسان بدون معرفت یعنی با امر غیرمطابق با واقع هم بتواند به سعادت برسد و به نظر می‌رسد سعادت لااقل یک سلسله معرفت را می‌طلبد، به قول آگوستین لااقل دو معرفت را که لازم داریم: یکی اینکه «سعادت را کجا بیابیم؟» و یکی هم اینکه «چگونه سعادت را بدست آوریم؟».

سؤال: چه اشکال دارد که امری فی‌نفس‌الامر مطابق با واقع باشد ولی ما از آن خبر نداریم و این شاید مضر به سعادت نباشد؟ **جواب:** این هم مورد تأمل است.

آیا در مقام نظر می‌توان به معرفت دست یافت؟

اما نکتهٔ دوم اینکه حال فرض می‌گیریم که در مقام عمل برای رسیدن به سعادت اصلاً نیازی به معرفت نیست، اما در بحث نظری این سؤال برای معرفت‌شناس مطرح است که آیا می‌توان به معرفت رسید؟ اگر در آثار شیخ اشراق و ملاصدرا کندوکاو شود خواهید دید که این دو فیلسوف راهی برای رسیدن به معرفت پیشنهاد نکرده‌اند، گفته شده که شیخ اشراق راهی را برای اینکه ما بدانیم که باورمان مطابق با واقع است یعنی «معرفت» مطرح کرده است، شیخ اشراق در باب معرفت حسی عقیده‌ای دارد که بعداً تعقیب نشده است، جز یک مقداری از طرف ملاصدرا، ایشان (شیخ اشراق) معرفت حسی را هم یک معرفت حضوری می‌داند و به نظر می‌رسد که شیخ اشراق عقیده‌اش این باشد که ما اصلاً علم حصولی نداریم، بلکه تمام علوممان از سنخ علوم حضوری هستند که اگر اینگونه باشد دیگر مشکل حل می‌شود، ولی مشکلاتی دارد.

مباحث مطرح پس از ردّ شکاکیت:

تا اینجا از شکاکیت گذشتیم و رسیدیم به اینکه «امکان رسیدن به معرفت برای آدمی وجود دارد» و فقط این را نشان دادیم که «اجمالاً حصول معرفت ممکن است» ولو یک فقره معرفت. اما سه بحث عمده دیگر هست که ما آهسته آهسته آنها را مطرح خواهیم کرد و چون هنوز برای تبدیل «باور موجه» به «معرفت» (=باور صادق موجه) راه بدون اشکالی پیشنهاد نشده (زیرا همان‌طور که ذکر شد هر سه راه پیشنهادی مشکل داشتند) هر جا می‌گوییم «معرفت»، یعنی «باور موجه»، چون «تبدیل باور موجه به معرفت» هنوز حل نشده است. بحث‌های جدید بعد از ردّ اصل شکاکیت این است که بینیم حال که «امکان حصول معرفت و علم» هست:

(۱) علوم چه انواعی دارند؟

(۲) هر نوع از علم چه قلمرویی را در بر می‌گیرد؟

(۳) هر قلمرویی در رابطه با خود چه محدودیتهایی دارد؟

رابطه بین علوم تصویری و علوم تصدیقی:

مکتب تجربه‌گرایان افراطی:

اولاً موقعی که می‌خواهیم وارد بحث شویم باید رابطه تصوّرات و تصدیقات و حکمی را که در رابطه با آنها می‌خواهیم صادر کنیم، از هم تفکیک کنیم تا معلوم شود که مراد ما از علم، علم تصوّری است یا علم تصدیقی؟ در کتب معرفت‌شناسی هر جا مراد از علم، علم تصوّری باشد از آن تعبیر به «Idea» می‌شود و هر جا مراد از علم، مفهوم و علم تصدیقی باشد از آن تعبیر به «قضیه» (Proposition) می‌شود. مکتب «تجربه‌گرایی افراطی» (Strong Empiricism)، یعنی مکتب جان لاک و اخلافتش بارکلی و دیوید هیوم، در مقابل دو تجربه‌گرایی که قبل از لاک وجود داشت، که یکی از فرانسویس بیکن بود و یکی هم از توماس هابز و بعد از لاک هم یک تجربه‌گرایی از راسل وجود دارد، ولی به تجربه‌گرایی بیکن و هابز و راسل «تجربه‌گرایی افراطی» گفته نمی‌شود، البته جان لاک و بارکلی کاملاً فیلسوف الهی بودند (خصوصاً جان لاک در دفاع از مدّعیات دینی قوی بود) ولی هیوم موضع شکاکانه و بعضی جاها هم ملحدانه داشته است؛ برای بحث از تجربه‌گرایی افراطی و مطالعه در این باب مراجعه شود به کتاب «فلاسفه تجربی انگلستان» از آقای بزرگمهر که کتاب خوبی است، چون آقای بزرگمهر با فلسفه اسلامی آشنایی داشته و کتابش به خوبی قابل فهم است، مثل چند نفر دیگر امثال آقای محمدعلی فروغی و حمید عنایت که آنها هم چون با فلسفه اسلامی آشنایی داشته‌اند مطالب خوب و قابل فهمی را نگاشته‌اند.

تجربه‌گرایی افراطی در باب علوم تصویری و علوم تصدیقی دو موضع داشت که بعداً هر دو مورد اشکال قرار گرفت:

موضع اول: اولاً در باب مفاهیم تصویری می‌گفت همه مفاهیم تصویری از راه حس و تجربه بدست می‌آید، پس در واقع حصول مفاهیم تصویری از راه حس و تجربه است و در باب مفاهیم تصدیقی دیگر سخن از «حصول» نیست، بلکه سخن از «احراز صدق و کذب» است و در باب تصدیقات احراز صدق و کذب گفته شده، ولی در باب تصوّرات اصلاً صدق و کذب مطرح نیست، زیرا حکمی در کار نیست، به هر حال این سخنی است که قدمای ما هم می‌گفتند، اما امروزه یک بحث دیگری هست که دیگر آن با قول قدما فرق می‌کند، قول قدما این بود که مفاهیم تصویری صادق و کاذب ندارد، اما در مقام توصیف باید ذاتی و عرضی معرفت را آنچنان که هست معرفی کنیم، یعنی اگر من مثلاً انسان را به «حیوان جاهل» تعریف می‌کردم، می‌گفتند تعریفان نادرست است، حال سؤال این است که آیا می‌شود بین این حرف که این تعریف درست است یا نادرست - که در حقیقت در تعریف ما داریم مفاهیم تصویری را تعریف می‌کنیم - و این عقیده که درستی و نادرستی فقط به قضیه تعلق می‌گیرد جمع کرد؟

[در جواب این سؤال ما به نحوی با بحث «ذاتی و عرضی» و «جوهر و عرض» درگیر خواهیم شد:]

بحث «ذاتی و عرضی» و «جوهر و عرض»:

اوصافی را که ما به شیء نسبت می‌دهیم یا «اوصاف نفسی» هستند مثل کم و کیف و یا اوصاف نسبی، که بقیه اعراض «اوصاف نسبی» هستند، ولی امروزه معرفت‌شناسان چه به حق و چه به ناحق اصلاً اوصاف نفسی را قبول ندارند، بلکه معتقدند همه اوصاف نسبی هستند و دیگر اینکه قبلاً نفسی‌ها را به ذاتی و عرضی تقسیم می‌کردیم، ولی امروزه تفکیک بین ذاتی و عرضی را هم قبول ندارند، به این معنی که نمی‌شود گفت مثلاً انسان ذاتی و عرضیاتی دارد که باید به آنها پی ببریم، بلکه ذاتی و عرضی بودن مربوط به «عالم قرارداد» است نه عالم خارج، من این مسأله را تصویر می‌کنم: اینکه چرا ذاتی و عرضی به عالم قرارداد مربوط است به این صورت تصویر می‌شود که در واقع ما را به بحث «زمان» احاله می‌دهد، فرض کنید برای اولین بار یک انسانی به آن چیزی که ما حالا «طلا» می‌نامیم برخورد کرده است و دیده این شیء چند خاصیت دارد، مثل زرد بودن و اینکه زنگ نمی‌زند و دیگر اینکه قابلیت چکش کاری دارد و متألّو و درخشان هم هست و دیده از این به بعد اگر بخواهد با دیگران درباره این شیء سخن بگوید دائماً نمی‌تواند آن شیء را با اوصاف متکثره‌اش بیان کند و این نه به صرف «اقتصاد فکر» است و نه به صرف «اقتصاد زبان» و لذا می‌آید و یک علامت اختصاری روی آن می‌گذارد بنام کلمه «طلا» که این رمز اختصاری حاکی از اوصاف زردرنگ بودن، زنگ‌نازن بودن ... است. حال اگر روزی ما به یک شیء برخورد کردیم که بعضی از اوصاف طلا را دارد ولی بعضی را ندارد، مثلاً همان اوصاف را دارد جز اینکه زردرنگ نیست، اگر بخواهیم آن علامت اختصاری را در مورد این شیء جدید بکار

بریم خلاف قراردادمان عمل کرده‌ایم، اما همان شیء اول علاوه بر اوصافی که در نامگذاری آن مورد توجه بود، اوصاف دیگری هم داشت، مثلاً جامد بودن، حال اگر شیئی پیدا شد که اوصاف مورد توجه در نامگذاری را داشت ولی سایر اوصافی را که شیء اول داشت، دارا نبود، مثلاً جامد نبود و مایع بود، اینجا ما این شیء جدید را هم «طلا» می‌نامیم، پس مسأله از این قرار است، ولی ما کم کم از این فرایند به یک توهم می‌رسیم که بعضی از اوصاف، «ذاتی» یک شیء است، چون اگر نباشد ما نمی‌توانیم به آن مثلاً طلا بگوییم، ولی بعضی از اوصاف چنان هستند که اگر هم نباشند باز هم می‌توانیم آن را «طلا» بنامیم، پس این اوصاف «عرضی» هستند، و آهسته‌آهسته ما به ذاتی و عرضی برای اشیاء خارجی قائل می‌شویم، در حالی که ما اصلاً کاری به شیء خارجی نداشتیم و در واقع ما نمی‌خواستیم خلاف قراردادمان عمل کنیم و الا اگر به قراردادمان توجه نکنیم ذاتیات و عرضیات عوض می‌شوند.

توضیح بیشتر: فرض کنید ما به یک چیزی «آب» می‌گوییم، این شیء در واقع بی‌نهایت وصف دارد، ولی انسانها بین خودشان قرارداد می‌کنند که ما همه اوصاف را در نامگذاری آن شیء به «آب» دخیل نمی‌دانیم، بلکه فقط ویژگی a و b و c و d دخیل هستند، از این به بعد ما به هر چیزی برخوردیم که این چهار ویژگی را داشت به آن «آب» می‌گوییم، ولی اگر این چهار ویژگی را نداشت، چه اوصاف دیگری داشته باشد چه نداشته باشد به آن «آب» نمی‌گوییم و الا خلاف قراردادمان عمل کرده‌ایم و از همین جا ما تصور می‌کنیم که آن چهار ویژگی «ذاتی آب» هستند، چون در تسمیه شیء به «آب» لازم هستند، ولی ویژگیهای دیگر در نامیده شدن چیزی به «آب» دخیلی ندارند، پس آن صفات اول «ذاتی» هستند و ویژگیهای دیگر «عرضی» می‌باشند، ولی این بحث ذاتی و عرضی به قرارداد مطرح است و یک بحث وجودشناختی (Ontologic) نیست.

اگر گفته شود از روز اول که انسانها تسمیه چیزی را به گراف دایره مدار و ویژگیهای خاصی نمی‌کنند، شاید آن ویژگیها خصوصیتی داشته‌اند، مثلاً ذاتی شیء بوده‌اند؟ می‌گوییم خیر! تسمیه به گراف نبوده و حتماً آن ویژگیها مزیتی داشته‌اند، اما این فقط نشان می‌دهد که قرارداد ما «بی‌حکمت» نیست، اما نشان نمی‌دهد که قراردادی در کار نیست.

مثال: فرض کنید اگر کسی موقعی که به شیء مسمی به طلا برمی‌خورد فهمید که زردرنگ است و زنگ هم نمی‌زند، اما تفاوت زیادی بین «زردرنگ بودن» و «زنگ نزدن» وجود دارد چرا که «زردرنگ بودن» اکنون محسوس است، ولی دریافت «زنگ نزدن» نیاز به وقت دارد، چون باید مدتی طلا را داشت تا امتحان شود که زنگ می‌زند یا خیر. یا در مثال آب، آب ویژگیهای زیادی داشته، ولی در تسمیه آب روی «حلاکت» آب تکیه نشده است، گرچه این هم ویژگی آب بوده است، ولی دخیلی در تسمیه ندارد، زیرا به سادگی نمی‌توان حلاکت آب را بدست آورد و مستلزم آزمایش سختی است، ولی تشخیص «رفع عطش کردن» که ویژگی دیگری از آب است به سادگی قابل فهم است و فوراً می‌شود احراز کرد که این مایع رفع عطش می‌کند یا نه؛ و این همان چیزی است که معرفت‌شناسان «اقتصاد فکر» می‌نامند، یعنی تسمیه، به گراف و بی‌حکمت نیست.

مثال دیگر: شما می‌خواهید فردی بنام زید را به کسی معرفی کنید، او ویژگی‌های زیادی دارد، مثلاً چشمش آبی است و در گوش چپ او هم یک خال هست، شما در اینجا برای معرفی زید به جهت رعایت «اقتصاد در فکر» ویژگی اول را ذکر می‌کنید، چون سهل‌الوصول است، اما اینکه ما دیده‌ایم بعضی از ویژگی‌ها چنانند که فقدانشان سبب منع اطلاق آن نام می‌شود و بعضی از ویژگی‌ها فقدانشان سبب منع اطلاق آن نام نمی‌شود این تصور را برای ما پیش آورده که ویژگی‌های اول را «ذاتی» بنامیم و ویژگی‌های نوع دوم را «عرضی» و فکر می‌کنیم که ذاتی و عرضی ویژگی شیء خارجی است، در حالی که ذاتی و عرضی ویژگی اسم آنها است و لذا ما الآن در زبان فارسی هم می‌گوییم «طلای زرد» و هم می‌گوییم «طلای سفید» داریم، پس معلوم می‌شود فارسی زبانان زردی طلا را دائرمدار تسمیه نکرده‌اند و آن را دخیل ندانسته‌اند و الا نمی‌شد گفت «طلای سفید» و حتی نمی‌شد گفت «طلای زرد»، چون «طلای سفید» یک مفهوم تناقض‌نا (Paradoxical) می‌شد زیرا معنایش این می‌شد: «طلای سفید = شیء زرد سفید» و گفتن «طلای سفید» هم با حشو زاید بلکه حشو قبیح همراه بود و لذا در زبان انگلیسی اگر کسی بگوید «طلای سفید» می‌گویند این فرد دیوانه است! پس معلوم می‌شود که زردی طلا در «مقام وضع» دخیل بوده است.

مثال دیگر: اعراب هم به «یخ» و هم به «برف»، «الثلج» می‌گویند، در اینجا معلوم می‌شود که «سرد بودن» شیء در نامگذاری دخیل بوده است، ولی ما در زبان فارسی به چیزی می‌گوییم «برف» و به چیز دیگری می‌گوییم «یخ».

تا اینجا گفته شد که معرفت‌شناسان کنونی به شخص منطقی قدیم (از ارسطو به بعد) می‌گویند: شما گمان می‌کنید اشیاء عینی اوصافشان دو دسته است، یک دسته اوصافی که ذاتی آن است و یک اوصافی دسته که عرضی آن است و شما در این نسبت دادن ذاتی و عرضی به یک شیء خارجی، فریب زبان را خورده‌اید، چون زبان مبتنی بر وضع و قرارداد است و البته در تسمیه و قرارداد معلوم است که نمی‌توان همه اوصاف را در نظر گرفت و اسمی را روی چیزی گذاشت، اما این چه ربطی به عالم واقع و خارج دارد؟!

البته باید توجه داشت که هیچ‌وقت سخن در این نیست که ویژگی a یا b قراردادی باشد، بلکه آن ویژگی‌ها واقعاً در شیء مسمی وجود دارد و واقعی هستند، اما اینکه ما از بین ویژگی‌های مختلف و متکثر فقط بعضی را در نامگذاری دخیل بدانیم، این امری قراردادی است. در حقیقت گزینش بعضی از ویژگی‌ها در تسمیه قراردادی است و خود این ویژگی‌ها حقیقی‌اند و این قرارداد هم عقلایی و روی حساب و کتاب است نه از روی گزاف، و در انتخاب اسم باید نکاتی را رعایت کنیم، و یکی از آن امور عقلایی که در این انتخاب دخیل است «سادگی و سهولت تمایز» است، یعنی اوصافی را در تسمیه دخیل می‌کنیم که زودتر فهم و کشف می‌شود، مثل «صاهل» (=شبهه کشنده) بودن اسب؛ و غالباً انسان تسمیه را دائر مدار وجه اشتراک اشیاء می‌داند و الا مگر می‌توان دو چیز یافت که عین هم باشند؟ خیر، بلکه هر چیزی ویژگی‌هایی دارد، پس چرا ما هر یک را به نامی نمی‌خوانیم؟ چون ما اخذ به وجه اشتراک آنها می‌کنیم؛ ما که انواع و اقسام میمون‌ها را نمی‌شناسیم و لذا همه را «میمون»

می‌نامیم، ولی یک جانورشناس به هر کدام یک نام خاص می‌دهد، برای اینکه آن تفاوتی را که جانورشناس می‌بیند و برای او اهمیت دارد و بر اساس آنها هر کدام از حیوانات را به نامی می‌خواند، ما هم می‌بینیم ولی برایمان اهمیت ندارد و لذا از آنها چشم‌پوشی می‌کنیم و وجه تسمیه را فقط آن ویژگی‌هایی می‌دانیم که برایمان اهمیت دارد.

منطقی قدیم که می‌گفت این وصف ذاتی فلان شیء است و آن وصف عرضی آن، اگر پرسیم یعنی چه؟ می‌گوید: ذاتی شیء وصفی است که اگر برود آن شیء دیگر آن شیء نیست، و عرضی یک شیء یعنی وصفی است که اگر برود، باز هم آن شیء، آن شیء هست. می‌پرسیم «آن شیء، آن شیء هست» یعنی چه؟ اگر مرادتان این است که عینیت برقرار نیست، ما می‌گوییم در یک شیء خاص هم در دو لحظه متوالی عینیت برقرار نیست. (خصوصاً اگر کسی به «حرکت جوهری» قائل باشد و حتی اگر کسی قائل به حرکت جوهری هم نباشد، می‌داند که هیچ چیزی نیست که در دو لحظه متوالی اوصافش مثل قبل باقی مانده باشد) پس نباید مقصودتان عینیت باشد، بلکه منظورتان این است که اگر از دست برود دیگر نامی را که مثلاً من به این شیء می‌دادم، دیگر نمی‌دهم، مثلاً اگر موجودی را که من «انسان» می‌نامیدم، قوه تفکرش را از دست بدهد، من دیگر به او «انسان» نمی‌گویم، چرا؟ مسلماً به خاطر این نیست که در او تغییر حاصل شده است، چون اگر تفکرش را هم از دست نمی‌داد، تغییر در او رخ می‌داد، بلکه چون تغییر در جهتی برای او حاصل شده که اتفاقاً آن جهت از همان اول در نام‌گذاری دخیل بوده است، یعنی در جهت تفکر، تغییر پیدا کرده است.

خلاصه: این روشن است که ویژگی‌های یک شیء «برای ما» متفاوتند، نه اینکه واقعاً نسبت به همدیگر تفاوت داشته باشند، که بعضی از آنها به گونه‌ای باشند که اگر از دست رفتند آن شیء دیگر آن شیء نباشد، ولی بعضی‌ها طوری باشند که اگر از بین بروند آن شیء، شیئیت خود را از دست نمی‌دهد، اگر واقعاً این طور باشد، مثلاً گندمی که پودر و آرد می‌شود واقعاً چه چیزی را از دست می‌دهد که ما دیگر به آن گندم نمی‌گوئیم؟ غیر از این است که روز اول ما به چیزی با ویژگی‌های گندم، گندم گفته‌ایم و این ویژگی را هم در نظر داشته‌ایم که پودر نباشد.

مثال دیگر: فرض کنید که «موز» و «بادنجان» جز در رنگ و شکل هندسی هیچ تفاوتی نداشتند، اگر کسی قبلاً بادنجان را دیده و خورده بود و حالا به موز برمی‌خورد، سؤال این است که آیا این شیء جدید را موز می‌نامید؟ می‌گوییم اگر رنگ برای او اهمیت داشته باشد و یا شکل هندسی و یا هر دو، با یک لفظ جدید از آن تعبیر می‌کند و الا اگر فقط مزه‌اش برای او مهم باشد، دیگر روی شیء جدید اسم جدیدی نخواهد گذاشت.

فرض کنید انسان در یک شیء مثلاً ده ویژگی می‌بیند، ولی روی ملاحظاتی (بجز ملاحظه گفته شده است) فقط چهار ویژگی را در نظر گرفته و بخاطر این چهار ویژگی، اسمی روی آن شیء می‌گذارد، در اینجا شما می‌توانید یک سؤال کنید و آن اینکه آیا این شیء دارای ویژگی مثلاً p هست یا نه؟ (p جزء آن ۱۰ ویژگی نبود). در اینجا باید به عالم طبیعت مراجعه کنیم و باید سراغ x ها برویم، یعنی سراغ اشیائی که دارای آن ۴

ویژگی هستند و بینیم که اشیائی که این ۴ ویژگی را دارند، ویژگی دیگری هم بنام ویژگی P دارند یا خیر؟ مثلاً آیا «گره» دارای «شیردان» هست یا نه؟ برای اینکه بینیم گره‌ها دارای شیردان هستند یا نه، باید سراغ گره‌ها رفت، اما اگر سراغ چه چیزی بروم آن وقت سراغ گره‌ها رفته‌ام؟ اگر من مثلاً سراغ سگی رفتم شما می‌گویید این که گره نیست! اما شما از کجا می‌گویید این گره نیست؟ از اینجا که آن شیء (سگ)، آن چهار ویژگی لحاظ شده عندالتسمیه را ندارد؛ اما اگر شیئی را پیدا کردیم که آن چهار ویژگی را دارد، این می‌شود «گره» و بعد می‌بینیم «شیردان» دارد یا نه؟ آیا واقعاً اگر ما آدمیان نبودیم شما دوستان که می‌گویید حتی اگر ما نبودیم گره‌ها اوصافی ذاتی داشتند و اوصافی عرضی، من از شما می‌پرسم کدام دسته از موجودات یک سلسله ویژگی ذاتی و یک سلسله ویژگی عرضی داشتند؟ شما می‌گویید: گره‌ها؛ من می‌گویم از کجا معلوم می‌کنید که گره‌ها چه چیزی هستند؟ مسلماً باید گفت همان نامگذاری ما آنها را معلوم می‌کند، یعنی موجوداتی که آن چهار ویژگی لحاظ شده و دخیل در تسمیه را داشته باشند گره هستند، باز هم برمی‌گردیم به همان حرفی که زدیم - باید توجه داشت که اگر ما این حرف را بپذیریم، این دقیقاً «بحث جوهر و عرض» نیست بلکه «بحث ذاتی و عرضی» است که البته بر روی بحث جوهر و عرض هم تأثیر خواهد گذاشت؛ چون شما وقتی که می‌گویید «جوهر وجود دارد» مثلاً جوهر آب، اینگونه استدلال می‌کنید که: آب گرم و سرد می‌شود، اما باز هم به آن «آب» می‌گوییم، زلال و کدر می‌شود، در لیوان ریخته می‌شود و روی زمین ریخته می‌شود و در همه این صورتهای آن «آب» می‌گوییم، از اینجا به نظر انسان می‌رسد که خیلی از ویژگیهای آب هست که چه زایل شوند و چه بمانند هنوز نام «آب» روی آن می‌ماند، اینها می‌شود «اعراض»، و اگر ویژگیها به گونه‌ای بودند که اگر نبودند دیگر نام «آب» از روی آن برداشته می‌شود، که آنها «ذاتیات» شیء هستند.

حال اگر کسی از شما پرسد: اینکه شما می‌گوئید آب را موقعی که روی زمین می‌ریزیم هم «آب» می‌نامیم و در لیوان هم که باشد به آن «آب» می‌گوییم، سرد باشد یا گرم، باز هم «آب» است، می‌دانید چرا به آن «آب» می‌گوییم؟ بخاطر اینکه از روز اول هیچ‌کدام از این ویژگیهای را که دستخوش تغییر شده‌اند در نامگذاری آن شیء به آب در نظر نگرفته‌اید و به آن توجه نداشته‌اید، و الا اگر از روز اول ویژگی سردی آب هم مورد نظر شما بود، حالا اگر به چیزی که مایع است و گرم «آب» گفتید، خلاف قراردادتان عمل کرده‌اید؛ پس بحث جوهر و عرض هم تحت تأثیر اتخاذ موضع در بحث ذاتی و عرضی قرار می‌گیرد.

حالا بحث دیگری وجود دارد و آن بحث «تعریف» است که انشاء الله در فلسفه اخلاق به مناسبت تعریف مفاهیم اخلاقی خواهیم آورد.

تا اینجا روشن شد که ذاتی و عرضی وصف اشیاء نیست بلکه این «نامگذاری» ما برای اشیاء است، ولی به نظر ما می‌رسد که بعضی از اوصاف ذاتی هستند و بعضی از اوصاف عرضی هستند.

برگردیم به اصل مطلب: تجربه‌گرایان افراطی می‌گفتند: هیچ علم تصویری نیست مگر آنکه از حس و تجربه بدست می‌آید و هیچ علم تصدیقی نیست مگر اینکه احراز آن توسط حس و تجربه است. این سخن در زمان

خود جان لاک هم مورد مخالفت قرار گرفت، از جمله بعضی مفاهیم تصویری وجود داشت که خود لاک می‌گفت: من نمی‌توانم بگویم اینها از راه حس و تجربه بدست می‌آید؛ اما تعداد آنها را تعداد معدودی می‌دانست و آنها عبارتند از مفاهیم «این‌همانی»، «تساوی»، «کمال»، «خدا»، «قدرت» و «علت» که غیر از مفهوم «خدا» همه مفاهیم فلسفی هستند و اگر مراد از «خدا» در کلام لاک، «واجب‌الوجود» باشد، آن هم یک مفهوم فلسفی می‌شود، ولی ظاهراً مقصود از «خدا» یک «اسم علم» است نه «واجب‌الوجود»؛ و در ناحیه تصدیقات هم که قائل بود احرازشان به حس و تجربه است به یک مشکل برخورد کرده است و آن قضیه‌ای مثل «دو بعلاوه سه می‌شود پنج» ($2+3=5$) یا قضیه‌ای مثل «هر برادری فرزندِ والد انسان است» (مثالی که خود لاک زده است) یا قضیه «هر جا حقی نیست، ظلمی نیست» (این مثال هم از خود لاک است) می‌باشد، ظاهراً احراز صدق اینچنین قضایایی از راه حس و تجربه نبوده است، نه صرفاً به این خاطر که مثلاً «دو» (۲) مفهومی است فلسفی و در خارج نمونه ندارد، بلکه حتی اگر «دو» و «سه» را کم متصل بدانیم و عرض را هم مفهوم ماهوی بدانیم، باز هم «دو بعلاوه سه می‌شود پنج» را نمی‌شود از راه تجربه بدست آورد، زیرا فقط قضایای امکانی از راه تجربه بدست می‌آیند و این نوع قضایا همه ضروری هستند، یعنی اگر کسی این قضایا را تکذیب کند، تکذیب او را مستلزم تناقض می‌دانیم و اگر این قضایا را از راه تجربه و استقراء بدست آورده بودیم به این قاطعیت که الآن این قضایا را مطرح می‌کنیم، مطرح نمی‌کردیم؛ حال چگونه می‌شود این موارد نقض را حل کرد؟

لاک می‌گفت: استثنائات مفاهیم تصویری برای من حل نشده است، اما مشکل ناحیه تصدیقات را من می‌توانم حل کنم، به این صورت که می‌گویم درست است که اینها صدق ضروری دارند، ولی اینها مطلقاً درباره عالم خارج سخنی نمی‌گویند و روابط تصورات ما را بیان می‌کنند؛ از این نظر لاک این قضایا را «حقایق لفظیه» (Verbal Truth) می‌نامید، یعنی معنایشان این است که مثلاً هر کس بداند که لفظ «برادر» برای چه وضع شده و بداند که لفظ «فرزند»، «والد»، «انسان»، «حق»، «ظلم»، «سه»، «پنج» و آن الفاظی که در قضایای مذکور در فوق بکار رفته، برای چه وضع شده، آن وقت بلافاصله حکم می‌کند، اما در واقع دارد از وضع الفاظ خیر می‌دهد نه از عالم واقع.

مثال: شما فرض کنید فردی مطلقاً در جهان خارج یک «شوهر» ندیده است، اما شما به او می‌گویید ما می‌خواهیم یک لفظ «شوهر» برای این معنی وضع کنیم، یعنی بگوییم «شوهر یعنی انسان مذکر بالغ ازدواج کرده»، و آن فرد فرضاً نه می‌داند «انسان» یعنی چه و نه می‌داند «مذکر»، «بالغ» و «ازدواج کرده» یعنی چه؟ با این همه اگر بعد از این به او بگویید «هر شوهری انسان است» آن فرد می‌گوید: «درست است و هر شوهری مذکر بالغ ازدواج کرده است» در اینجا آن فرد چون به «وضع» علم دارد، می‌داند که مثلاً «هر جا حقی نیست، ظلمی نیست» ولی این حقایق گرچه ضروری هستند ولی درباره عالم خارج نیستند و به قول خود لاک، «وضع الفاظ را نشان می‌دهند نه وضع عالم خارج را» و لذا برای ما مشکلی ایجاد نمی‌کنند، چون من (لاک) که می‌گفتم «احراز صدق قضایا با تجربه است»، قضایای مربوط به عالم خارج را می‌گفتم، ولی قضایای مورد بحث، قضایای لفظیه (=تحلیلیه) هستند نه حقیقیه. البته لاک لفظ «تحلیلیه» را بکار نبرده و کلمه «تحلیلیه» برای

اولین بار از طرف دیوید هیوم و سپس ایمانوئل کانت بکار رفته است. بعداً هیوم «حقایق لفظیه» لاک را «حقایق تحلیلیه» نامید، چون می‌گفت اینها حقایقی هستند که از تحلیل موضوع بدست می‌آیند. حال اگر ما سخن لاک را در بحث تصورات بپذیریم و قبول کنیم که جز در موارد استثناء، مفاهیم تصویری از راه حس و تجربه بدست می‌آیند و فرض کنیم که موارد استثناء همان مواردی باشند که ایشان ذکر کرده و بیشتر نباشند (که حَقاً بیشتر هستند) و فرض کنید اصلاً از آن چند مورد هم چشم‌پوشی کنیم و بعد هم فرض می‌کنیم لاک توانسته مشکل قضایای تصدیقیه را هم حل کرده باشد؛ آیا باید تجربه‌گرایی افراطی را بپذیرفت؟ در اینجا اشکال عمده‌ای که به امثال لاک وارد است این است که حتی اگر از این دو نوع مشکل هم صرف‌نظر کنیم، «قواعد استنتاج» بعلاوه «حجیت استدلال» را چه می‌کنید؟ این دو مسأله است که نشان می‌دهد موضع لاک قابل دفاع نیست:

اولاً: اینکه «استدلال معتبر است و موصل به واقع است» از کجا بدست می‌آید؟ اگر شما به این قضیه یعنی «حجیت استدلال» قائل نباشید (قضیه‌ای که مادر است، زیرا پذیرفتن هر قضیه‌ای ممکن نخواهد بود) (=معتبر بودن استدلال)) مثلاً اگر ما خواسته باشیم سخن لاک را در ناحیه تصورات و تصدیقات (حسی و تجربی بودن) بپذیریم، باید دلیل اقامه کند و اگر بخواهیم دلیلش را بپذیریم باید قبلاً به «حجیت استدلال» معتقد بشویم، و به تعبیر دیگر قضیه «عقل معتبر است» قضیه‌ای است که از راه حس و تجربه نمی‌توان صدق آن را احراز کرد.

ثانیاً: همین‌طور «قواعد استنتاج» قضایایی نیستند که احراز صدقشان از راه حس و تجربه بدست آمده باشد، «قواعد استنتاج» قواعدی است که در منطقی وضع شده و هر جا که آن قواعد اجرا شود ما با استدلال مُنتجی روبرو خواهیم بود و الاً با یک استدلال عقیم مواجه خواهیم بود، این «قواعد استدلال» یک سلسله قضیه هستند که نمی‌شود صدقشان را از راه حس و تجربه بدست آورد.

سؤال: نمی‌شود گفت صدق این قضایا از راه تجربه درونی بدست می‌آید؟ **پاسخ:** خیر! زیرا علم حضوری به یک شیء واقعی تعلق می‌گیرد، مثل «گرسنگی»، «عشق»، «نفرت» و... و به قضیه تعلق نمی‌گیرد، البته «شهود دکارتی» که در غرب معروف است به یک قضیه خیلی واضح تعلق می‌گیرد نه یک عین خارجی، ولی به هر حال برای آقای لاک که «شهود دکارتی» مطرح نبوده است. پس «قواعد استنتاج»، مشکلی است بر سر راه «تجربه‌گرایی افراطی».

و اینکه ایشان بنام «تجربه‌گرایان افراطی» معروف شده‌اند بخاطر این است که اینها می‌گفتند حتی صدق «قواعد استنتاج» هم از راه حس و تجربه احراز می‌شود، در حالی که این خیلی سخن تُندی است، راسل بعد از هیوم، اولین تجربه‌گرایی بود که گفت: ما لاقلاً در جهت «حجیت استدلال» و در جهت «قواعد استنتاج» باید «معارف عقلی» را بپذیریم، و دیگر مشکل لاک را نخواهند داشت، زیرا از همان اول معرفت را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

(۲) معارف عقلی

(۱) معارف تجربی

این است که شما در کتب مربوط به معرفت‌شناسی لاقلاً از اوائل این قرن (قرن بیستم) بعد از تجربه‌گرایی افراطی می‌بینید که معارف را از همان ابتدا به «معارف عقلی» و «معارف تجربی» تقسیم می‌کنند و چون دو نوع

معرفت هست، آن وقت بحث می‌شود که کدامیک مُقَدِّم هستند و کدامیک موخَر؟ که بر طبق فرض چهار احتمال وجود دارد:

تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و تقسیمات آنها (اصالت تجربه و اصالت عقل):

- ۱) «مفاهیم (تصورات) تجربی» مقَدِّم بر «مفاهیم عقلی» هستند و «احکام (تصدیقات) تجربی» هم مقَدِّم بر «احکام عقلی» هستند. (تقدّم در ناحیه تصورات و تصدیقات با تجربیات است).
 - ۲) «مفاهیم تجربی» مقَدِّم بر «مفاهیم عقلی» هستند اما «احکام عقلی» مقَدِّم بر «احکام تجربی» هستند.
 - ۳) «احکام عقلی» مقَدِّم بر «احکام تجربی» هستند ولی «مفاهیم عقلی» مقَدِّم بر «مفاهیم تجربی» می‌باشند.
 - ۴) «مفاهیم عقلی» مقَدِّم بر «مفاهیم تجربی» هستند و «احکام تجربی» مقَدِّم بر «احکام عقلی» می‌باشند.
- اگر کسی به قول اول قائل باشد، می‌گویند او به «تجربه‌گرایی» (Empiricism) در ناحیه مفاهیم و احکام قائل است (در هر دو ناحیه) و اگر به قول دوم قائل باشد می‌گویند او در ناحیه مفاهیم به «تجربه‌گرایی» قائل است ولی در ناحیه احکام به «عقل‌گرایی» (Rationalism) معتقد است. و اگر به قول سوم قائل شدیم به «عقل‌گرایی» در ناحیه مفاهیم و احکام قائل شده‌ایم و اگر به قول چهارم معتقد شدیم به «عقل‌گرایی» در ناحیه مفاهیم و «تجربه‌گرایی» در ناحیه احکام قائل شده‌ایم.

حال سؤال این است که «عقل‌گرایی مطلق» یا «عقل‌گرایی افراطی» (Strong Rationalism) به چه معناست؟ یا «تجربه‌گرایی مطلق» یا «افراطی» یعنی چه؟ مقصود از «عقل‌گرایی مطلق» قول سوم است و «تجربه‌گرایی علی‌الاطلاق» یعنی صورت اول، پس باید به این مسأله توجه کرد که «تجربه‌گرایی» و «عقل‌گرایی» دو صورت دارد: «مطلق» و «غیرمطلق»؛ مرحوم شهید مرتضی مطهری در کتاب «شرح منظومه» (هم در شرح مبسوط و هم در شرح مختصر) تصریحاً می‌گویند و در «اصول و روش رئالیسم» هم بالا اشاره می‌گویند و به گونه‌ای صحبت می‌کنند که گویا تصورشان این است که ما اول «تصورات تجربی» پیدا می‌کنیم و «تصورات تجربی» به ما «تصورات عقلی» می‌دهد و «تصورات عقلی» به ما «تصدیقات عقلی» می‌دهد و «تصدیقات عقلی» به ما «تصدیقات تجربی» می‌دهد:

تصورات تجربی ← تصورات عقلی ← تصدیقات عقلی ← تصدیقات تجربی

ایشان می‌گویند ما فلاسفه اسلامی به این فرایند معتقدیم، پس در ناحیه تصورات، ما «تجربه» را بر «عقل» مقَدِّم می‌داریم و «احکام عقلی» را هم مقَدِّم بر «احکام تجربی» می‌دانیم، یعنی به تعبیر ایشان فلاسفه اسلامی به قول دوم قائل هستند.

حال یکی از اهمّ مباحث معرفت‌شناسی این است که از این چهار صورت کدامیک قابل دفاع‌تر است؟ یک نکته‌ای که قبل از بحث درباره اینکه کدامیک از صور چهارگانه قابل دفاع‌تر است، باید بگوییم درباره (به اصطلاح ما) «مفاهیم فلسفی» است، یعنی وضع اینها را باید روشن کرد: ما مفاهیم را به «مفاهیم اولی» و «مفاهیم ثانویه» تقسیم می‌کنیم و مفاهیم اولی را «ماهوی» می‌دانیم و مفاهیم ثانویه را «منطقی» و «فلسفی»

می‌دانیم، حال آیا می‌شود گفت این مفاهیم ماهوی عموماً تجربی‌اند یا باید قائل به تفصیل شد؟ در واقع امثال شهید مطهری که معتقدند مفاهیم تجربی ما مقدم بر تصورات عقلی ما هستند، باید دید مرادشان از تصورات تجربی چیست؟ شکی نیست که تصورات تجربی باید حتماً داخل در مفاهیم ماهوی باشند، اما صحبت بر سر این است که آیا می‌توان تمام مفاهیم ماهوی را تصورات تجربی دانست یا خیر بعضی از مفاهیم ماهوی، تصورات تجربی‌اند؟ به عبارت دیگر هر تصور تجربی، مفهوم ماهوی هست، اما آیا هر مفهوم ماهوی، تصور تجربی است؟ یکی از اختلافات فلاسفه اسلامی با معرفت‌شناسان غربی گویا این است که فلاسفه اسلامی مفاهیم ماهوی را به «عرضی» و «جوهری» تقسیم می‌کنند و گویا فلاسفه اسلامی وقتی می‌گویند «تصورات تجربی»، آن مقسم را به تجربی تقسیم می‌کنند، یعنی مفهوم ماهوی را، ولی غربیان دیگر «مفاهیم جوهری» را تجربی نمی‌دانند، بلکه فقط «مفاهیم عرضی» هستند که تصور تجربی‌اند، چون ما وقتی می‌گوییم «مفهوم تجربی»، مقصودمان مفاهیمی است که از راه «مواجهه» ما بدست آید، حالا یا بوسیله «حسن ظاهر» و یا با «حسن باطن»، با اینکه ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم از راه مواجهه‌مان با عالم خارج یا عالم درونمان یک «جوهر» را دریافت کنیم و «جوهر» یک نوع «مفهوم عقلی» است؛ و همچنین باید توجه داشت که لزومی ندارد وقتی غربیان از عبارت «مفاهیم تجربی» استفاده می‌کنند، مراد آنها تمام مفاهیم ماهوی باشد و تمام مفاهیم ماهوی را اراده کرده باشند، گاهی همه مفاهیم ماهوی را اراده می‌کنند و گاهی فقط مفاهیم تجربی را، و مفاهیم جوهری را مفاهیم عقلی می‌دانند، ولی فلاسفه اسلامی به یک معنی همه مفاهیم ماهوی را تصورات تجربی می‌دانند؛ مفهوم «نفس» را که یک مفهوم جوهری است یک مفهوم تجربی می‌دانیم، و لذا اینکه در فلسفه قدیم گفته شده است «ما حسن جوهرشناس نداریم»، یا باید این «حسن» را فقط «حسن ظاهر» بدانیم و یا اگر اعم از «حسن ظاهر» و «حسن باطن» دانستیم، مفهوم جوهری «نفس» را استثناء کنیم. البته اینکه مفاهیم ماهوی باید از طریق تجربه بدست آیند، این را قدما داشته‌اند، ولی اخیراً آقای محمدتقی مصباح یزدی بدان تصریح کرده‌اند که به نظر بنده اشکال دارد و بعضی از دوستان می‌گویند آقای جوادی آملی هم در کتاب «شناخت‌شناسی» به این مسأله اشکال کرده‌اند.

بیان شد که چهار قول مختلف وجود دارد که ما باید از میان این چهار قول یکی را درباره معارف و علوم بشری اتخاذ کنیم:

(۱) «عقل‌گرایی مطلق یا افراطی»، یعنی قول به اصالت عقل هم در ناحیه تصورات و مفاهیم و هم در ناحیه احکام و تصدیقات.

(۲) «تجربه‌گرایی مطلق یا افراطی»، یعنی قول به اصالت تجربه در هر دو ناحیه.

(۳) در ناحیه مفاهیم به اصالت عقل معتقد باشیم و در ناحیه احکام به اصالت تجربه.

(۴) در ناحیه مفاهیم به اصالت تجربه معتقد باشیم و در ناحیه احکام به اصالت عقل.

حصر در اینجا حصر عقلی است، حال کدامیک از این اقوال چهارگانه مورد قبول است؟

راه‌حل نزع بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان:

نکته اول که باید متذکر شد این است که اگر بخواهیم ببینیم کدامیک از این اقوال درست است از کجا باید بفهمیم که کدامیک حق است؟ یعنی با چه روشی باید مشی کنیم تا حاصل آن مشی اتخاذ یکی از این اقوال مورد بحث باشد؟ در اینجا درباره روش بحث قولی وجود دارد بنام «مبناگرایی» (اصالت مبنا) (بنیان‌انگاری) (شالوده‌گرایی) (Foundationalism) که اکثراً این قول را می‌پذیرند، و آن این است که معلومات بشری یک نظام طولی دارند، یعنی جمیع معلومات بشری بر یک سلسله معلومات معدود مبتنی است، و به تعبیر دیگر، معلومات بشری حالت منشوری ندارند، بلکه حالت مخروطی دارند، البته مخروطی که رأس آن روی زمین باشد، و بنابراین طبق این قول در هر سطحی مجموعه معلومات بشر از یک سطح عمیق‌تری گرفته شده که در آن سطح تعداد معلومات کمتر است.

در دیدگاه «مبناگرایی» دو نکته وجود دارد:

- (۱) معارف بشری یک نظام طولی می‌سازند، یعنی واقعاً یک سلسله معارف بشری، زائیده بعضی دیگر از معارف بشری هستند و آن بعض هم، زائیده بعض دیگر است و هکذا.
- (۲) تعداد معلومات بنیادین بشر، خیلی کم است و هرچه بالاتر می‌آییم، کمیت و تعداد معلومات بشر بیشتر می‌شود.

حال اگر کسی قائل به «مبناگرایی» باشد در این نزاعی که ما در اینجا داشتیم که آیا اصالت عقل درست است یا اصالت تجربه و یا باید قائل به تفصیل شد، می‌گوید برای اینکه یکی از این چهار قول اتخاذ گردد باید سراغ «مبنائی‌ترین معلومات» رفت، و این سخن درستی است. ولی اگر ما قائل به «مبناگرایی» باشیم، آن وقت برای فیصله دادن به نزاع اصالت تجربه و اصالت عقل باید راه دیگری در پیش بگیریم، ولی بنابر قول به «مبناگرایی» باید سراغ «مبنائی‌ترین معلومات» رفت، اگر در «مبنائی‌ترین معلومات» اصالت با عقل بود، در بقیه معلومات هم اصالت با عقل خواهد بود و اگر اصالت با تجربه بود در بقیه معلومات هم اصالت با تجربه خواهد بود، همچنین قول به «مبناگرایی» هم در ناحیه تصورات است و هم در ناحیه تصدیقات، یعنی «مبناگرا» هم می‌گوید تصورات ما ناشی از چند تصور بنیادین می‌شود و هم تصدیقات ما از چند تصدیق بنیادین ناشی می‌شود.

نکته دوم این است که قول فلاسفه سنتی که معتقد به ابناء معلومات نظری بر معلومات بدیهی بودند، چه در ناحیه مفاهیم و تصورات و چه در ناحیه احکام و تصدیقات، یک نوع قول به «مبناگرایی» است، به تعبیر دیگر، «مبناگرایی» یک دیدگاه معرفت‌شناسی جدید نیست، بلکه قول به خلاف «مبناگرایی» است که جدید است و امروزه اکثریت معرفت‌شناسان به «مبناگرایی» معتقدند و نزاع بین اصالت تجربه و عقل را با «مبناگرایی»

حلّ می‌کنند و این قول به «مناگروی» قابل دفاع‌تر از قول مقابلش است و لذا امروزه در اکثر کتب معرفت‌شناسی نزاع را با این قول جواب می‌دهند. منتهی قدمای ما به یک نوع خاص از «مناگروی» معتقد بودند و آن این است که معارف معدود بنیادین را «بدیهی» می‌دانستند ولی این بدیهی دانستن معارف بنیادین، لازمه قول به «مناگروی» نیست و لازم نیست هر مبناگرایی به این نوع خاص از «مناگروی» معتقد باشد.

حال پردازیم به مسأله، اگر کسی بخواهد از دیدگاه «مناگروی» وارد بحث شود: اول باید بین قضایای «ترکیبی» (Synthetic) یا «تألیفی» (Constructive) و قضایای «تحلیلی» (Analytic) تفکیک قائل شود، زیرا به نظر می‌رسد اگر بناست چیزی در ناحیه قضایا «مبنا» قرار گیرد، باید قضایای «ضروری‌الصدق» یا «بدیهی» یا قضایایی که صدقشان واضح است، باشد؛ و آن وقت باید درباره آن قضایا تحقیق کرد که اصالت در آنها با عقل است یا با تجربه؟ و لذا اولین بحثی که مطرح می‌شود بحث قضایا و تعریف آنها است، ما هم از تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی شروع می‌کنیم:

قضایا و تعریف آنها:

قضایای «تحلیلی»، «ترکیبی» و تعریف آنها:

تعریف اول: تعریف کانت: خود کانت که در حقیقت اولین بار درصدد مرزبندی قضایا برآمد گفت: من به قضیه‌ای اطلاق «تحلیلی» می‌کنم که یا همه موضوع یا بخشی از موضوع بر موضوع حمل شده باشد، اگر تعریف خود کانت را خواسته باشیم در قالب منطق نمادین بیاوریم قضایای «تحلیلی» به اصطلاح کانت، نمادشان یا این خواهد بود که «a, a است» یا این خواهد بود که «a و b؛ a یا b است»؛ و به نظر کانت قالب دیگری ندارد، زیرا به نظر او در قضیه تحلیلی یا باید تمام موضوع بر موضوع حمل شده باشد که می‌شود «a, a است» و یا بخشی از موضوع بر موضوع حمل شده باشد که می‌شود «a و b؛ a یا b است» که می‌گوییم:

$$a-b \longrightarrow a \quad , \quad a-b \longrightarrow b$$

بعداً کانت می‌گفت هر قضیه که چنین نباشد، «ترکیبی» است، یعنی کانت طوری بیان می‌کرد که تقسیم قضیه به «ترکیبی» (تألیفی) و «تحلیلی» یک حصر عقلی می‌شد. بعداً کسانی دیدند تعریف کانت اشکال دارد، زیرا او بعد از تقسیم قضیه به تألیفی و تحلیلی می‌افزود که «همه قضایای تحلیلی ضروری‌الصدق هستند و همه قضایای ضروری‌الصدق هم تحلیلی هستند»، وقتی این اضافه را می‌آورد سخنش مشکل پیدا می‌کرد، چون به نظر می‌رسید قضایایی هستند که به نظر کانت، ضروری‌الصدق هستند ولی تحلیلی نیستند و همین باعث شد که در تعریف و تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی جرح و تعدیلی صورت بگیرد. مثلاً قضیه «گره، گره است» را در نظر بگیرید، این قضیه به نظر کانت یک قضیه تحلیلی است و ضروری‌الصدق هم هست، ولی اگر این طور بگوییم که «اگر این گره باشد، آنگاه این گره است»، امثال این نوع قضایا برای کانت مشکل‌ساز بود، زیرا اگر

کانت «گره، گره است» را ضروری‌الصدق می‌دانست، آنگاه باید قضیهٔ دوّم را هم ضروری‌الصدق بدانند، زیرا این قضیهٔ دوّم چیزی جز «مفاد» قضیهٔ اوّل نیست، این جملهٔ دوّم از نظر کانت ضروری‌الصدق هست ولی تحلیلی نیست، در حالی که کانت بین ضروری‌الصدق بودن و تحلیلی بودن تساوی قائل بود. - اما چرا قضیهٔ دوّم تحلیلی نیست؟ زیرا اصلاً قضیهٔ حملهٔ نیست تا محمولش تمام موضوع یا بخشی از موضوع باشد - و مشکل کانت از آنجا پیدا می‌شود که قضیهٔ تحلیلی را به گونه‌ای تعریف کرده که فقط در قضایای حملهٔ پیدا می‌شوند، در حقیقت مقسم تحلیلی و ترکیبی، قضیهٔ حملهٔ است، اگر گفته شود اصلاً ممکن است کانت قضیهٔ دوّم را ضروری‌الصدق نداند، گفته می‌شود اگر این قضیهٔ دوّم ضروری نباشد، وی نمی‌تواند قضیهٔ اوّل را که «گره، گره است» می‌باشد، ضروری‌الصدق بداند.

و باز اگر گفته شود اشکال به کانت در قضایای تحلیلی وارد است ولی در ترکیبی‌ها وارد نیست زیرا کانت می‌گفت اگر در قضیه‌ای محمول تمام موضوع یا بخشی از موضوع باشد، آن قضیهٔ تحلیلی است و در غیر این صورت قضیه، ترکیبی خواهد بود؛ و بنابراین سخن، قضیهٔ تحلیلی به اصطلاح کانت باید حملهٔ باشد ولی ترکیبی‌ها می‌تواند حملهٔ باشد و می‌تواند غیرحملهٔ باشد، یعنی شرطی باشند؛ می‌گوییم این اشکال هم وارد نیست، زیرا بالأخره صحبت بر سر موضوع و محمول بود و گفته می‌شد اگر تمام موضوع یا بخشی از موضوع باشد، قضیهٔ تحلیلی است و در غیر این صورت ترکیبی و بنابراین قضایای ترکیبی هم در قضایای حملهٔ منحصر می‌شوند، با آنکه حتی اگر قضایای ترکیبی در قضایای حملهٔ منحصر نمی‌شدند، باز هم این مشکل وجود داشت زیرا این مشکل در ضروری‌الصدق‌ها است. برای همین مشکلی که در سخن کانت وجود دارد، افراد متأخر و بعد از کانت آمدند و گفتند اصل تفکیک قائل شدن بین قضایا خوب است ولی باید طوری باشد که این اشکال پیش نیاید، این است که دو تعریف جایگزین تعریف کانت شده است:

تعریف دوّم: این است که قضایا بر دو قسم تقسیم می‌شوند: (۱) قضایای تحلیلیه (۲) قضایای ترکیبی، ولی بگوییم قضیهٔ تحلیلی، قضیه‌ای است که نفی آن، مستلزم تناقض باشد و در غیر این صورت یعنی اگر نفی قضیه مستلزم تناقض نباشد، آن قضیه ترکیبی خواهد بود. اوّلین نکته‌ای که دربارهٔ این تعریف وجود دارد این است که بر طبق این تعریف، اگر کسی قضایای تحلیلی را انکار کند در واقع کارش به تناقض می‌انجامد و اگر نفی قضیه‌ای به تناقض نینجامد، تحلیلی نیست، این تعریف امروزه پذیرفته شده است و وقتی صدق و کذب را به قضیه‌ای نسبت می‌دهند، این را (اسناد صدق و کذب) به قضایای ترکیبی منحصر می‌کنند، ولی مطابقت و عدم مطابقت با واقع هم در قضایای تحلیلی مطرح است و هم در قضایای ترکیبی، ولی قضایای تحلیلی را همیشه صادق می‌دانند و لذاست که می‌گویند ما یا یک قضیهٔ تحلیلی داریم که صادق است و یا تناقض داریم، یعنی اگر شما گفتید «اسب، اسب است» این قضیهٔ تحلیلی است و اگر گفتید «اسب، اسب نیست» این تناقض می‌شود که این تناقض با تناقضی که در باب قضایا می‌گوییم مثلاً «قضیهٔ الف با قضیهٔ ب متناقض است»، فرق می‌کند، آن یک اصطلاح تناقض است و یک اصطلاح دیگر این است که شما اگر یک قضیهٔ تحلیلی را نفی کردید،

کارتان تناقض است، و در اینجا تناقض و عدم تناقض وصف یک قضیه است، ولی در آنجا ما باید دو واحد معرفتی داشته باشیم - حال یا دو معرفت تصویری یا دو معرفت تصدیقی - تا تناقض درست شود، ولی اینجا لازم نیست قضیه‌ای را با قضیه دیگری بسنجیم، بلکه یک قضیه در یک صورت تحلیلی می‌شود و در یک صورت تناقض - چون تحلیلی صادق را می‌گویند تحلیلی و مقابلش (تحلیلی کاذب) را می‌گویند تناقض (این مطلب مهمی نیست بلکه به جعل اصطلاح برمی‌گردد).

تعریف سوّم: برای تحلیلی و ترکیبی این است که بگوییم قضیه تحلیلی، قضیه‌ای است که صدق آن از الفاظ بکار رفته در آن برآید، یعنی با تحلیل واژه‌های بکار رفته در آن. و قضیه ترکیبی، قضیه‌ای است که صدقش از راه رجوع به عالم واقع برآید نه با تحلیل واژه‌های بکار رفته در آن. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که قضایای تحلیلی ما را از قضایای «این‌همانی» (Totologic) جدا می‌کند؛ ما گفتیم صدق قضیه تحلیلی از راه تحلیل واژه‌ها بدست می‌آید و در اینجا یک مغالطه بکار رفته است، زیرا قاعدتاً ترکیبی مقابل تحلیلی است و باید قضیه‌ای باشد که از راه تحلیل واژه‌ها بدست نیاید، همین و بس، اما اینکه گفته می‌شود بلکه از راه رجوع به عالم خارج، در اینجا مغالطه‌ای شده که به اصطلاح قدمای ما سر قضایای تحلیلی بی‌کلاه می‌ماند، مثل «کل ممکن الوجود یحتاج الی علّه» که صدقش از تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید و از آن طرف صدقش از راه رجوع به عالم خارج هم بدست نمی‌آید، اینکه صدق قضیه ترکیبی از راه تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید، پس از چه راهی بدست می‌آید؟ این منحصر در مراجعه به عالم خارج نیست، بلکه شاید با تأمل عقلانی بدست آید و اینجا هم حصر، حصر عقلی نیست و چه بسا راههای متعددی داشته باشد، به تعبیر دیگر شما وقتی در تعریف ترکیبی می‌گویید صدق قضیه ترکیبی از راه تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید، عنوان عامی بکار برده‌اید که یکی از مصادیقش این است که صدقش از طریق مراجعه به عالم خارج بدست می‌آید و همین مسأله باعث شد که بعداً «اثبات‌گرایان» (Positivists) قضایای مابعدالطبیعه، مذهبی، دینی و اخلاقی را اصلاً قضیه ندانند، چون می‌گفتند قضیه یا تحلیلی است و یا ترکیبی قضایای مابعدالطبیعه، مذهبی و اخلاقی نه تحلیلی هستند و نه ترکیبی، زیرا صدقشان نه از طریق تحلیل واژه‌ها بدست می‌آید و نه از طریق مراجعه به عالم خارج، ولی ما می‌گوییم اگر شما می‌خواهید حصرتان عقلی باشد باید شما تا اینجا پیش بیایید که صدق قضیه یا از راه تحلیل واژه‌های بکار رفته در آن بدست می‌آید و یا از راه تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید، و ما می‌گوییم قضایای مابعدالطبیعی، مذهبی و اخلاقی، ترکیبی هستند ولی صدقشان از راه مراجعه به عالم طبیعت بدست نمی‌آید، بلکه از راه دوّم یا سوّم بدست می‌آید. (بستگی دارد که چند راه وجود داشته باشد، ۳ راه یا ۲ راه).

حالا آیا تعریف دوّم و تعریف سوّم واقعاً بر یکدیگر انطباق صددرصد دارند یا خیر؟

به نظر می‌رسد که این دو تعریف هر دو بهتر از تعریف کانت باشند، اما انطباقشان بر یکدیگر معلوم نیست، مثلاً وقتی شما می‌گویید «جمع نقیضین محال است» یعنی چنین نیست و نمی‌تواند باشد که a هم X باشد و هم X نباشد، صدق این قضیه از طریق تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید (قول بسیاری از معرفت‌شناسان) ولی انکارش،

مستلزم تناقض است و لذا به نظر بسیاری از معرفت‌شناسان این طور نیست که تعریف دوم دقیقاً تمام مصادیق تعریف سوم را بپوشاند و برعکس، بلکه قضایایی هستند که طبق تعریف دوم تحلیلی‌اند ولی طبق تعریف سوم تحلیلی نیستند. (البته باید در نظر داشت که قضیه «جمع نقیضین محال است» بنابر قول بعضی از معرفت‌شناسان از راه تحلیل واژه‌های بکار رفته در آن بدست نمی‌آید.) ولی بعضی از معرفت‌شناسان معتقدند که صدق قضیه «جمع بین نقیضین محال است» از راه تحلیل واژه‌های بکار رفته در آن، بدست می‌آید.

نزاع بعدی: حتی کسانی که قبول کرده‌اند که صدق قضیه «جمع نقیضین محال است» از راه تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید، می‌گویند اگر می‌خواهید نشان دهید که تعریف دوم و سوم بر یکدیگر انطباق صددرصد ندارند، باید یک قضیه‌ای غیر از این قضیه نشان دهید و مثالی دیگر بزنید، زیرا این کاملاً امکان دارد که اشکال این مثال به لحاظ مصداق باشد - نکته دیگری که در «جمع نقیضین محال است» وجود دارد، این است که وقتی می‌گویند انکار قضیه تحلیلی مستلزم تناقض است، شما مفاد خود «جمع نقیضین محال است» را قبول کرده‌اید و این جمله یک حالتی دارد که گویا با خودش یک معامله‌ای می‌کند، شما می‌گویید انکار «جمع نقیضین محال است» مستلزم تناقض است، من می‌گویم این را قبول دارم ولی مستلزم تناقض است یعنی اینکه کسی بگوید قبول ندارم که چنین نیست که a هم X باشد و هم X نباشد، تناقض گفته یعنی کسی که بگوید a هم X است و هم X نیست تناقض گفته، و تناقض گفته یعنی یک حرف محال ناپذیرفتنی گفته، ولی محال و ناپذیرفتنی بودن آن از کجا بدست می‌آید؟ از خودش، یعنی از خود «جمع بین نقیضین محال است»؛ البته این بحث مشکلی است که آقای تارمسکی و اخلافتش مطرح کرده‌اند.

خلاصه این شد که گفته‌اند شما قضیه‌ای غیر از قضیه محال بودن جمع نقیضین بیاورید که صدقش از طریق تحلیل واژه‌ها بدست نیاید ولی انکارش مستلزم تناقض باشد یا بالعکس، البته در جهت دوم کسی نتوانسته مثالی بیاورد ولی در جهت اول گفته شده قضایایی هست که صدقشان از طریق تحلیل واژه‌ها بدست نمی‌آید و انکارشان هم مستلزم تناقض نیست، دقیقاً قضایای تحلیلی به قول قدماء برای جهت اول مثال خواهند بود.

قضایای این‌همانی:

تا اینجا بحث قضایای تحلیلی و ترکیبی بود، اما بحث دیگری وجود دارد درباره قضایای «این‌همانی» یا «همان‌گویی» (Totology) و به تعبیری «تکرار مکررات» و به قول بعضی «حشو زاید»، اگر دقت کرده باشید ما اگر چه آمدیم و در تعریف تحلیلی و ترکیبی از تعریف کانت عدول کردیم، چون کانت آنها را منحصر می‌کرد در قضایای حملیه، ولی با عدول از آن تعریف ما کاری کردیم که قضایای تحلیلی و ترکیبی غیرحملی هم وجود داشته باشد، ولی هنوز هم ما در دل این قضیه هستیم و درباره ماده قضیه سخن می‌گوییم، هنوز هم قضایای حملیه و یا شرطیه...

باید به ماده قضیه نگاه کنیم، تا از ماده قضیه خبر نداشته باشیم که نمی‌توانیم بدانیم قضیه تحلیلیه است یا ترکیبیه، ما تحلیلیه و ترکیبیه را هنوز با توجه به ماده قضیه می‌فهمیم. حالا آیا می‌شود به گونه‌ای سخن گفت که باز هم عاقلتر از این شود که اصلاً بدون اینکه به ماده قضیه نظر کرده شود حرفی در باب قضیه زد یا نه؟ یعنی ما بیایم و کاری به ماده قضیه هم نداشته باشیم و بگوئیم اصلاً این صورت، صورتی است دارای صدق ضروری نه این صورت با معنای خاصی که به آن داده‌ایم، با این ماده خاصی که در این قالب ریخته‌ایم؛ آیا می‌شود یک چنین کاری کرد؟ یعنی آیا می‌شود کاری کنیم که قضایای ضروری‌الصدق ما از مادی بودن بیرون بیایند و به صورتی‌ها برسند یا نمی‌شود؟ اگر شما بخواهید که در واقع به قضایای ضروری‌الصدقی برسید که این ضروری‌الصدق‌ها کاری به ماده قضیه نداشته باشند، پس باید اصلاً فقط صورت قضیه را لحاظ کنید و دیگر کاری به موضوع و محمول نداشته باشید (در قضایای حملیه) و کاری به مقدم و تالی نداشته باشید (در قضایای شرطیه). این است که باید ما وارد قضایای مرکب‌تر شویم و باید از قضایای بسیطه (یعنی آنهایی که در واقع دارای موضوع و محمول هستند یک مقداری بیرون بیایم و برسیم به یک سری قضایایی که آنها در واقع حاصل تفاعل و جمع آمدن یا بیرون رفتن چند تا قضیه هستند و قس علی هذا)، حال سؤال این است که آیا قضایای مرکبه چند قسم هستند؟

قضایای مرکبه (ترکیبی) و انواع آنها:

قضیه مرکبه یعنی قضیه‌ای که در دل خود، قضیه‌هایی داشته باشد. (قضیه بسیطه و قضیه مرکبه دو اصطلاح در منطق جدید دارد: ۱) اصطلاحی که راسل به آن قضایای مولکولی (Atomic) می‌گفت، که به آن کاری نداریم. ۲) اصطلاحی که در این بحث مطرح است) این قضایای مرکبه چه قضایایی هستند؟

۱- قضایای فرضی: به یک دسته از قضایای مرکبه «قضایای فرضی» (Hypothetical) می‌گویند که آن قضایایی هستند که ما در منطق به آنها می‌گوییم «قضایای شرطیه متصله»، قضایای شرطیه متصله یعنی قضایایی که قالبشان این است که «اگر p آنگاه q».

$$(p \rightarrow q)$$

سؤال: ... جواب: واقعاً یکی هستند، مصداقاً یکی هستند، منتهی یک بحث وجود دارد که شرطیه‌های متصله دو دسته می‌شوند: ۱) شرطیه‌های متصله لزومیه. ۲) شرطیه‌های متصله اتفاقیه. یعنی به تعبیر قدمای ما آنهایی که فقط مقدم و تالی با یکدیگر «مصاحبت» داشتند (به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی) به آنها می‌گفتند «قضایای شرطیه متصله اتفاقیه»؛ و آنهایی که تنها فقط «مصاحبت» نداشته بلکه «استلزام» نیز دارند که در آن صورت می‌شد «قضایای شرطیه متصله لزومیه»، البته قضایای اتفاقیه امروزه در منطق جدید محل بحث نیست و به یک صورت دیگری از آنها سخن می‌گویند ولی آنچه من بیان می‌کنم، نه اینکه ما ترجمه می‌کنیم، واقعاً هاپوتوتیکال‌ها یعنی قضایای شرطیه متصله، یعنی آنهایی که فرمولش این است که: اگر p آنگاه q. که p یک

قضیه است و q هم یک قضیه است، این قضایا را در منطق می‌گویند قضایای فرضی. وجه اینکه می‌گویند فرضی این است که ظاهراً به نظر می‌آید که در اینجا به صورت قطع و بتّ چیزی گفته نمی‌شود، به صورت قطعی، به صورت بتّی و جزمی، شخص سخنی نمی‌گوید.

۲- قضایای دارای ترکیب عطفی: یک دسته را «قضایای دارای ترکیب عطفی» (Conjunctive) می‌گوئیم، این قضایای دارای ترکیب عطفی (که در منطق سنتی ما هیچ‌وقت محلّ بحث نبوده است) مثل قضیه « p و q »، یعنی «احمد آمد و حسن رفت» یا «احمد آمد و علی ناراحت شد» است. حال اگر کلّ این یک قضیه را بگیرد، این قضایا را می‌گویند قضایای دارای ترکیب عطفی، قضایایی که p و q را با هم می‌رسانند، مثل اینکه «هوا گرم شد و مصرف آب مردم زیاد شد»، این دو قضیه است و با هم در نظر بگیرید که می‌شود ترکیب عطفی. در باب صدق این قضایای عطفی هست که یک بحثی وجود دارد بین منطق جدید و منطق قدیم که گویا منطق ما چون هیچ سخنی نمی‌گفته متهم به یک نقص است که بیان خواهم کرد.

۳- قضایای دارای ترکیب فصلی: یک دسته هم «قضایای دارای ترکیب فصلی» (Disjunctive) است (فصل در برابر عطف) یعنی قضایایی که می‌گویند «یا یا».

۴- قضایای شامل بدیل‌ها: یک دسته هم قضایای است که به آنها می‌گوئیم «قضایای شامل بدیل‌ها» یا «مشمتمل بر بدیل‌ها» (Alternatives)، قضایایی که فرمولشان این است که «چنین نیست که هم p و هم q »، مثل اینکه می‌گوئیم «چنین نیست که عدد هفت هم زوج باشد و هم فرد باشد» اگر دقت کنید اصلاً قضایای حملیه در اینجا نیستند، چون قضایای حملیه بسیط‌اند و ما در اینجا داریم در مورد قضایای مرکبه بحث می‌کنیم. قضایای حملیه که جزئشان قضیه نیست، آنها قضایای بسیط (Simple) هستند و قضایای بسیط معادل است با قضایای حملیه (قضایای بسیط = قضایای حملیه).

و اما به چهار نوع مذکور قضیه مرکب می‌گویند (قضایای فرضی، قضایای عطفی، قضایای فصلی و قضایای شامل بدیل‌ها). در این قضایای مرکب ما قضایای شرطیه متصله به تعبیر فلاسفه مسلمان را پیدا کردیم، اما قضایای شرطیه منفصله‌مان کجاست؟ در اینجا هر دو جا مظانّ هست، که ما قضایای شرطیه منفصله خودمان را پیدا کنیم، فقط چیزی که در اینجا نداشته‌ایم و حتماً باید گفت نداشته‌ایم این است، حالا بگذریم از اینکه کسانی گفته‌اند قضایای شرطیه متصله شما هم هر دو قسم اینها نیست. و بنابراین به نظر می‌آید که در منطق ارسطویی ما یک قسم دیگر هم بوده که نداشته‌ایم (ولی آن را ما حالا کار نداریم) البته قضایای دارای ترکیب عطفی شکلی است که ما نداشته‌ایم، این را بی‌شک ما نداشته‌ایم، اما آیا از این دو (قضایای دارای ترکیب فصلی و قضایای شامل بدیل‌ها) هر دو تا یش را داشته‌ایم؟ هر دو را ذیل عنوان قضیه شرطیه منفصله داشته‌ایم یا

نه، یکی از این دو را داشته‌ایم و دیگری را نداشته‌ایم، در واقع هم قضایای دارای ترکیب فصلی در قضایای منفصله می‌گنجد و هم قضایای شامل بدیل‌ها، ما فقط قضایای دارای ترکیب عطفی را نداریم.

سؤال: ... **جواب:** فقط عطف نشده‌اند، اگر عطف شده بودند، می‌شد از قضایای عطفی.

سؤال: ... **جواب:** از همین نظر می‌گفتم اینها هم خانواده می‌شوند و می‌آید در قضایای شرطیه منفصله، بله حق با شماست، هر دو می‌آید در قضایای شرطیه منفصله. حالا ما کار به این نداریم، یعنی ما کار به این نداریم که آیا نشان بدهیم که ما قضایا داریم یا نداریم. کاری به داشتن و نداشتن خودمان نداریم.

حالا که این چهار نوع قضیه وجود دارد، در باب قضایای «این‌همانی» (Totology)، یعنی آنهایی که صورتاً ضروری‌الصدق هستند باید یک تأمل کرد که آیا ما چیزی که صورتاً ضروری‌الصدق باشد داریم یا نه؟ اول مفاد هر یک از این چهار قضیه را بگوییم:

مفاد قضایای فرضی: صدق قضایای فرضی به چیست؟ کسانی در این باره چنین تعبیر کرده‌اند و

گفته‌اند: **تعبیر اول:** مفاد قضایای فرضی این است که «اگر مقدم (جزء اول) صادق باشد، آنگاه تالی (جزء دوم) صادق است»، اگر به جای مقدم و تالی، جزء اول و دوم بکار ببریم، بهتر هم هست، چرا؟ چون اگر جزء اول و دوم بکار ببریم در تمام اینها می‌شود گفت جزء اول و دوم، ولی در بقیه نمی‌توان حرفی از مقدم و تالی زد. این است که می‌گویند اگر مقدم صادق باشد، تالی صادق است. بعضی هم اینگونه تعبیر کرده‌اند و گفته‌اند: **تعبیر دوم:** «اگر جزء دوم کاذب باشد محال است جزء اول صادق باشد»، و به تعبیر دیگر اگر جزء اول کاذب باشد، جزء دوم هم قطعاً کاذب خواهد بود.

اولاً باید توجه داشت که آیا مفاد این دو تعبیر یک چیز است یا خیر؟ اگر بخواهد این دو تعبیر کاملاً معادل همدیگر قرار بگیرد باید، «باید»ی که در تعبیر دوم به صورت «محال است» وجود داشت در تعبیر اول هم بیاید. این است که منطق‌دانان جدید می‌گویند اگر این «است» تعبیر اول را تعبیر به «باید» کنیم که این متناظر باشد به آن «محالی» که در تعبیر دوم می‌گفتیم، این دو با همدیگر انطباق دارد. ولی می‌گویند اگر چنین نکردید و بجای «است» در تعبیر اول نگفتید «باید»، در آن صورت این دو تعبیر دیگر با هم انطباق ندارد.

بحث دیگر در این باب این است که آیا قضایای فرضی واقعاً می‌خواهند دو چیز بگویند، یکی اینکه بگویند «اگر جزء اول صادق باشد، جزء دوم صادق است» و دیگری اینکه بگویند «اگر جزء دوم کاذب باشد، جزء اول کاذب است»، آیا منظور این دو با هم است؟ آیا فقط می‌خواهند اولی را بگویند یا دومی را هم می‌خواهند بیان کنند؟ برخی از منطق‌دانان می‌گویند دومی را هم می‌خواهند بگویند. یعنی قضایای فرضی این را می‌گویند: «اگر p صادق باشد، q هم صادق است» و «اگر q کاذب است، آنگاه p کاذب است»، هر دو را می‌خواهند بگویند نه فقط اولی را؛ یعنی می‌خواهند کاری که ما در قیاسات می‌کنیم در دل خود این بگنجاند؛ ما در قیاسات، البته وقتی مقدم یک قضیه شرطیه متصله باشد، دو کار می‌کردیم یکی از رفع مقدم نتیجه می‌گیریم رفع تالی را و یکی هم از نفی تالی نتیجه می‌گرفتیم نفی مقدم را، هر دو کار را می‌کردیم و هر دو کار از نظر

منطق جاذب بود. اما اینکه این تصویب و تجویز منطقی وجود دارد، این معنایش این است که در دل خود این قضیه هم یک چنین سخنی گفته می‌شود یا نه؟ این منطقیون گویا می‌خواهند بگویند که در دل خود این دو قضیه دو ادعا می‌شود: یکی اینکه «اگر p صادق باشد، q صادق است» و دیگر اینکه «اگر q کاذب باشد، آنگاه p کاذب است»، تعبیر اول و دوم که من بکار می‌بردم، فقط مطلب اول را می‌گفت. کسانی هم گفته‌اند که مطلب دوم هم در اینجا گفته می‌شود.

مفاد قضایای عطفی: صدق قضایای عطفی به چیست؟ صدق قضایای عطفی به این است که «هم p و هم q هر دو صادق باشد»، اگر هم p و هم q صادق باشند، در واقع قضیه صادق خواهد بود. اگر من گفتم «احمد آمد و علی ناراحت شد»، وقتی صادق‌القول هستم که هم احمد آمده باشد و هم علی ناراحت شده باشد، و الا اگر فقط علی ناراحت شده باشد و یا فقط احمد آمده باشد، جمله صادقی نخواهیم داشت که واضح می‌باشد.

سؤال: ... جواب: بله، خود ترکیب چیزی ایجاد می‌کند. چون گاهی اوقات هست... به تعبیر دیگری تمام حقیقت را گفتن غیر از بخشی از حقیقت را گفتن است. بخشی از حقیقت را گفتن اگر چه بخشی از حقیقت است ولی باز هم تمام حقیقت نیست. به تعبیری مثلاً من در وسط کوچه در حال رد شدن هستم، دیدم زید یک سیلی به گوش عمرو زد، عمرو هم یک سیلی به گوش زید زد، هر دو را بینم، بعد کار زید و عمرو به دادگاه کشید و از من بخواهند که بیا و شهادت بده، شهادت بدهم که قسم می‌خورم چیزی جز صدق نگویم، و بگویم عمرو یک سیلی به گوش زید زد. آیا به نظر شما من صادق‌القول هستم یا نه؟ خیر صادق‌القول نیستم، چون در اینجا حقیقت با ترکیب حاصل می‌آید. من در اینجا کاذب‌القول هستم با اینکه مطابق با واقع هم سخن گفته‌ام ولی صادق‌القول نیستم. وقتی زید به گوش عمرو زد، عمرو هم به گوش زید زد، ولی اگر بگویم عمرو به گوش زید زد صادق‌القول نخواهم بود چون تمام حقیقت را نگفتم.

سؤال: ... جواب: می‌شود یک قضیه مرکب گفت اما اینطور نیست که حرف عطفش فقط «و» باشد، بلکه کتابی که تمام حروف عطفش «و» باشد مثل عربی‌های قدیم ما...

مفاد قضایای فصلی: صدق قضایای فصلی به چیست؟ اگر قضیه دارای ترکیب فصلی باشد هر دو نمی‌توانند کاذب باشند. وقتی می‌گوید «یا p یا q » می‌خواهد به این معنی اشعار کند که هر دو نمی‌توانند کاذب باشند، یا اولی صادق است یا دومی، بالأخره یا اولی یا دومی باید صادق باشند، هر دو با هم نمی‌توانند کاذب باشند.

مفاد قضایای شامل بدیل: صدق قضایای شامل بدیل به چیست؟ و اما قضیه «آلترناتیو» (قضایای شامل بدیل) قضایایی هستند که هر دو نمی‌توانند صادق باشند، امکان ندارد هر دو صادق باشند، یعنی وقتی

می‌گوییم «چنین نیست که هم p و هم q »، صدق هر دو امکان ندارد، نمی‌شود هم p صادق باشد و هم q ، بالأخره باید یکی از آن دو صادق باشد، در واقع قضایای دارای ترکیب فصلی و قضایای شامل بدیل، مخالف هم هستند؛ قضایای دارای ترکیب فصلی می‌گویند: هر دو نمی‌توانند کاذب باشند و قضایای شامل بدیل می‌گویند: هر دو نمی‌توانند صادق باشند، پس در واقع قضایای فصلی می‌گویند یا اولی یا دومی (یکی از این دو)، قضایای شامل بدیل هم می‌گویند یا اولی یا دومی، ولی در باب دو چیز صحبت می‌کنند، وقتی می‌گوییم «یا p یا q »، یعنی هر دو با هم صادق نیستند، یا اولی کاذب است یا دومی؛ و وقتی می‌گوییم که «چنین نیست که هم p و هم q » یعنی هر دو کاذب نیستند، یکی از آنها می‌تواند کاذب باشد ولی هر دو با هم نمی‌توانند کاذب باشند و این اعم از این است که یکی صادق باشد و دیگری کاذب و یا هر دو صادق باشند.

نکته: در تمام این موارد، صدق قضیه اعظم را فرض می‌گرفتیم و می‌گفتیم اگر قضیه اعظم صادق باشد، اگر p صادق است، q صادق است. اگر q کاذب باشد، محال است p صادق باشد. و باز در این قضایای ترکیب عطفی هم وقتی می‌گفتیم «هم p و هم q صادق است» به چه شرطی «هم p و هم q صادق است»؟ اگر کل قضیه صادق باشد. در تمام این موارد این سه حالتی که ذکر کردیم با فرض این بود که قضیه عظمی یا قضیه اعظم صادق باشد، با فرض صدق قضیه عظمی در هر کدام از چهار مورد صحبت از این می‌کردیم که حالت p و q چگونه است؟

نکته: قابل صدق بودن قضایای از کجا قابل فهم است؟ البته منظور آن قضیه اعظم است، یعنی قضیه شرطیه متصله یا قضیه... آیا مثلاً وقتی من گفتم «اگر p آنگاه q »، آیا کل این قضیه صادق است؟ آیا باید به ماده p نظر کرد و به q هم باید نظر کرد؟ آیا بدون نظر کردن به p یا بدون نظر کردن به q می‌توان قضیه را فهمید؟ اگر من گفتم قضیه « p آنگاه q » صادق است یا صادق نیست، باید من ماده این را بینم؟ مثلاً اگر p این باشد که «این حیوان سگ است» و آنگاه q این باشد که «تهران پایتخت ایران است»، این الآن صادق نیست، زیرا بین این دو قضیه استلزامی وجود ندارد؛ اما اگر p اینگونه باشد: «این حیوان سگ است» و q باشد: «این حیوان حساس است»، البته درست است، از «اگر این حیوان سگ است» برمی‌آید که «پس این حیوان حساس است»، به تعبیر دیگری ما نمی‌توانیم صدق این قضایا را بفهمیم (صدق قضایای اعظم) مگر اینکه به ماده p و q توجه کنیم. بسته به بعضی از مواد صادق هستند و بسته به بعضی از مواد صادق نیستند. اینکه آیا p و q صادق هستند یا خیر، بسته به این است که p و q چه باشند؛ اگر بگوییم «حسن برادر حسین است» و «حسین برادر حسن است» این قضیه صادق خواهد بود، اما اگر بگوییم «حسن برادر حسین است» و یک چیز دیگری ضمیمه کنیم مثلاً بگوییم «و اصفهان در شمال ایران واقع است» البته این کاذب خواهد بود، کل قضیه کاذب است. برای صدق قضیه‌های عظمی چاره‌ای جز رجوع به ماده قضیه نداریم. آیا وقتی هم هست (و این مهم است و نکته اصلی بحث ما همین است) که بدون رجوع به ماده قضیه، صدق قضایا را فهمید یا نه؟ اگر به چنین قالب قضیه‌ای رسیدیم، به این نوع قالب قضیه می‌گویند «قالب قضیه‌ای توتولوژی»، مثلاً فرض کنید که داشته باشیم « p و q »، آیا وقتی هست که ترکیب p و q صادق باشد و همیشه هم صادق باشد که دیگر کار به موادش نداشته باشیم؟

کار به ماده p و ماده q نداشته باشیم؟ آیا می‌شود «یا p یا q »...؟ بله در یک مواردی هست که بدون حالات دیگر، بدون اینکه به مواد نظر کنیم، می‌توانیم بفهمیم که مثلاً اگر بخواهیم q همیشه صادق باشد، یعنی قضیه‌ای ما دارای ترکیب عطفی باشد و همیشه صادق باشد، آیا یک همچین موردی وجود دارد یا خیر؟ در اینجا است که گفته می‌شود بله بعضی از این قضایای مرکبه هستند که بعضی اوقات بدون رجوع به ماده قضیه همیشه می‌توانیم بفهمیم که همیشه صادق هستند. مثلاً در باب قضایای دارای ترکیب فصلی اگر گفتیم: «یا p یا نقیض p »؛ این را دیگر بدون اینکه رجوع به ماده قضیه کنم می‌فهمم که این همیشه صادق است. اگر داشته باشم: «یا p یا $\text{not } p$ » می‌فهمم که همیشه صادق دارد؛ این که «چنین نیست که هم p و هم q » این هم صادق است. پس یعنی وصفی داریم که هر دو با یکدیگر طوری باشند که هر چه بگذاریم صادق باشند و احتیاج نداشته باشیم که به مواد قضایا نظر کنیم؛ پس در واقع ما به دنبال این می‌گردیم که آیا وقتی یک قالب قضیه‌ای داریم که این قالب قضیه‌ای، یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق باشد؟ اگر یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق داشته باشیم به آن «توتولوژی» یا «این همانی» یا «خودنمون» می‌گوییم. اول من بیان کنم که اصطلاح «قضیه» با «قالب قضیه‌ای» فرق می‌کند: (Proposition) یک چیز است و قالب قضیه‌ای (Propositional Formula) چیز دیگری است، وقتی در منطق گفته می‌شود «قضیه»، با نظر به ماده، قضیه را بکار می‌بریم، اما اگر از ماده قضیه صرف نظر کنیم و فقط به صورت قضیه نگاه کنیم می‌گوییم: «قالب قضیه‌ای»، یعنی مثلاً اگر گفتیم «حسن باهوش است» یک قضیه است، اما اگر بجای آن بگذارم p ، این p یک قالب قضیه‌ای خواهد بود. اگر بگویم: «اگر باران به کوهستان نبارد / به سالی دجله گردد خشک رودی» یک قضیه است، اما اگر بگویم «اگر p آنگاه q » این را قالب قضیه‌ای می‌گوییم. تفاوت قالب قضیه‌ای با قضیه این است که قضیه اصطلاحی است که با توجه به ماده بکار می‌رود و قالب قضیه‌ای فقط وقتی که غض نظر از ماده می‌کنیم و فقط انحصار توجه به صورت است، وقتی به صورت قضیه نظر کرده باشیم در واقع اصطلاح قالب قضیه‌ای را بکار می‌بریم، پس در واقع اگر به ماده قضایا ناظر باشیم می‌گوییم «قضیه» و اگر به صورت قضایا ناظر باشیم می‌گوییم «قالب قضیه‌ای».

حال آیا ما «قالب قضیه‌ای همیشه صادق» داریم یا خیر؟ و وقتی یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق باشد معنایش این است که هر ماده‌ای در آن بریزند صادق است، با هر ماده‌ای که در آن بریزند صادق است. قالب قضیه‌ای خودش صادق است. این است که معمولاً از چنین قالب قضیه‌ایی تعبیر به «همیشه صادق» (Always true) می‌کنند، «قالب قضیه‌ای همیشه صادق» = (Always True Propositional Formula).

اگر به چنین چیزی رسیدیم (قالب قضیه‌ای همیشه صادق) به این می‌گویند «توتولوژی»؛ پس در واقع باید گفت مثلاً در قضایای دارای ترکیب فصلی «یا p یا نقیض p »، این یک توتولوژی است، چون هر ماده‌ای در آن بریزند صادق است.

سؤال... جواب: ما به «همیشه صادق‌ها» می‌گوییم توتولوژی. الآن اگر بجای q در قضایای دارای ترکیب فصلی اگر q نقیض p باشد که بصورت «یا p یا نقیض p » در بیاید، این همیشه صادق است؛ به ازاء هر ماده‌ای که به p بدهیم طبعاً نقیض آن را به p می‌دهید و طبعاً قضیه حاصل که دارای ترکیب فصلی است همیشه صادق

است. یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق ما می‌خواهیم. اگر «قالب قضیه‌ای همیشه صادق» داشته باشیم، به این می‌گوییم «توتولوژی».

این قالبهای قضیه‌ای همیشه صادق چون همیشه صادقند، انکارشان هم مستلزم تناقض است، پس انکار توتولوژی‌ها هم مستلزم تناقض است، حال آیا قالبهای قضیه‌ای همیشه صادق قابل احصاء عقلی هستند؟ در واقع باید گفت اینها احصاء‌پذیرند. یکی از مطالبی که امروز در منطق جدید گفته می‌شود این است که «قالبهای قضیه‌ای همیشه صادق، محصور نیستند»؛ به یاد بیاورید آن قضیه‌ای که در ریاضیات می‌گفتیم که «بزرگترین عدد اول وجود ندارد»؛ هر عدد اولی را بزرگترین عدد اول فرض کنید، اثبات می‌شود که بزرگتر از آن هم باید وجود داشته باشد و بنابراین بزرگترین عدد اول وجود ندارد و به همین ترتیب قالبهای قضیه‌ای همیشه صادق یعنی توتولوژی‌ها تعدادشان محدود و محصور نیست؛ هر آنی ما یک توتولوژی جدیدی در منطق کشف می‌کنیم، یعنی یک «قالب همیشه صادق» کشف می‌کنیم. منتهی یک نکته وجود دارد: برای کشف این قالبهای همیشه صادق یک نظام طولی وجود برقرار است نه اینکه با استقلال از یکدیگر بتوانیم فراوان تعداد قضایای توتولوژیک داشته باشیم یعنی قالبها؛ خیر، ما وقتی داشته باشیم «یا p یا نقیض p »، این صادق است. این p یا نقیض p را اگر منضم کنیم به «اگر p آنگاه p » که این هم در قسمت قضایای شرطیه متصل توتولوژیک است، ضم این دو قضیه توتولوژیک به یکدیگر به ما یک قضیه توتولوژیک دیگر می‌دهد، یعنی توتولوژیک بودن قضایا فقط در نظام طولی امکان‌پذیر است نه نظام عرضی. اگر نظام عرضی باشد، خیلی کم پیدا می‌شود، یعنی اگر فقط بخواهیم به طور استقلال در قضایای شرطیه متصله (فرضی) چند توتولوژی می‌توانیم داشته باشیم؟ یکی بیشتر نیست؛ در قضایای دارای ترکیب فصل به همین ترتیب؛ در قضایای دارای شامل بدیل‌ها باز فقط می‌توانیم یک توتولوژی داشته باشیم، ولی در قضایای ترکیب عطفی حتی ممکن است این یکی هم امکان‌پذیر نباشد؛ که البته محل بحث است که آیا در قضایای دارای ترکیب عطفی ما حتی یک قضیه توتولوژیک داریم یا خیر؟ پس اگر بخواهیم قضایای توتولوژیک را مستقلاً استخراج کنیم اتفاقاً چه بسا بیش از چند مورد که تعدادشان از تعداد انگشتان دست کمتر بود هم نمی‌شد، اما وقتی که با هم در یک نظام طولی قرارشان بدهیم، نظامهای استنتاجی به ما یک سلسله قضایای توتولوژیک می‌دهند؛ در واقع اهتمام منطق این است که قضایای توتولوژیک را کشف کند، چون قضیه اگر یک قضیه توتولوژیک شد، ما هر ماده‌ای در آن قضیه بریزیم صادق است و ما هم در منطق به دنبال همین می‌گردیم، دنبال آن صورتهایی می‌گردیم که این صورتهای را بتوانیم به صورت لزوم بگوییم صدق دارند و لازم‌الصدق هستند یا به عبارت دیگر ضروری‌الصدق می‌باشند، یعنی هیچ‌وقت دست از صدق خودشان برنمی‌دارند، اگر اینگونه شود، پس آن مواردی که در قیاسات می‌گوییم «منتج» هستند، باید این موارد منتج خودشان توتولوژیک باشند، یعنی اگر اینگونه بگوییم: «اگر p ، q باشد و اگر q ، r باشد، آنگاه r ، p است» این در واقع ضرب اول از شکل اول است، این ضرب اول از شکل اول اگر بخواهد اعتبار داشته باشد یعنی بخواهیم نشان دهیم که واقعاً ضرب اول از شکل اول معتبر است، منطقی جدید می‌گوید باید نشان بدهید که این قضیه توتولوژیک است، اگر بتوان نشان داد این قضیه توتولوژیک

است، آن وقت می‌شود گفت که ما در ضرب اول از شکل اول با یک قیاسی سروکار داریم که این قیاس عقیم نیست و منتج است، و هر کدام از ضروب هر یک از این اشکال را که بخواهیم نشان دهیم منطقاً منتج هستند، برای منتج بودنشان باید نشان بدهیم که قضیه حاصل از آنها یک قضیه توتولوژیک است، اما اگر بخواهیم نشان دهیم هر ضربی از هر شکلی عقیم است، باید نشان داد که صورتشان با توجه به ماده می‌تواند صادق باشد و می‌تواند کاذب باشد، خود صورتش با غض نظر از ماده، صدق ضروری ندارد، از این نظر هم یک نکته‌ای که شاید بیان کرده بودم برمی‌آید و آن اینکه در منطق، عقم از شدت انتاج حاصل می‌آید، یعنی در منطق یک صورت استدلالی وقتی عقیم است که بیش از یک نتیجه بدهد، اگر بخواهید منتج باشد باید صورت استدلالی یک نتیجه بدهد؛ اگر صورت استدلالی می‌تواند دو نتیجه یا بیشتر بدهد، شدت و تعدد انتاج به عقم می‌انجامد. عقم چیزی در منطق چیزی جز بیش از یک نتیجه داشتن نیست، یعنی وقتی من می‌گویم «بعضی انسانها ایرانی‌اند و بعضی ایرانی‌ها بخیل‌اند» اینکه من نمی‌توانم بگویم با یک قیاس منتج سروکار دارم بخاطر این است که از «بعضی انسانها ایرانی‌اند و بعضی ایرانی‌ها بخیل‌اند» بیش از یک نتیجه ممکن است بیرون بیاید، وقتی بیش از یک نتیجه بیرون بیاید، یعنی با بعضی از مواد یک نتیجه دارم و با بعضی از مواد دیگر یک نتیجه دیگر دارم، می‌گویم استدلال ما منتج نیست، بلکه عقیم است؛ چون در منطق دنبال نتیجه ضروری می‌گردیم و اگر یک نتیجه‌ای با بعضی از مواد حاصل بیاید و با بعضی از مواد دیگر حاصل نیاید، در این صورت این نتیجه امکانی است نه ضروری و نتیجه امکانی در علوم عقلی به درد ما نمی‌خورد، نه در ریاضیات برای ما مفید فایده است و نه در منطق و نه در فلسفه؛ این است که ما در واقع وقتی دیدیم یک صورت استدلالی می‌تواند دو نتیجه یا بیشتر داشته باشد، هر کدام از آنها انفراداً، امکانی می‌شوند، یعنی ممکن است این نتیجه حاصل بیاید و ممکن است حاصل نیاید، هیچ کدام از نتایج ضروری و لزومی نیستند و چون ضروری و لزومی نیستند، استدلال ما عقیم است، یعنی نتیجه ندارد، چرا نتیجه ندارد؟ زیرا ما دنبال نتیجه ضروری می‌گشتیم، در منطق وقتی می‌گویم نتیجه ندارد، یعنی نتیجه ضروری و لازم‌الصدق ندارد، تعدد انتاج به این می‌انجامد که هر کدام از نتایج ضرورتشان را از دست بدهند و چون در منطق ما خواهان نتیجه ضروری هستیم، به این می‌انجامد که گویا نتیجه نداریم، یعنی نتیجه ضروری نداریم و استدلال عقیم است.

سؤال... جواب: آن هم نتایج فراوان دارد. اتفاقاً در آنگونه موارد، نتایج از دوتا هم بیشتر می‌شود. نتیجه یعنی اینکه هر کس مقدمه اول و دوم را بپذیرد، هر کس که قضیه الف و ب را بپذیرد، یا به عبارت دیگر هر کس صغری و کبری را بپذیرد، می‌پذیرد چه چیزی بر دوشش می‌آید. در ضرب اول از شکل اول وقتی صغری و کبری را بپذیریم یک نتیجه بر دوشمان می‌آید و بنابراین اگر بخواهیم امکان (و نه ضرورت) آن را نتیجه بگیریم، فقط از یک راه برای ما امکان دارد که انکار نتیجه کنیم و آن این است که مقدمات را انکار کنیم؛ اما در ضروب عقیم اینگونه نیست، شخص به دو صورت می‌تواند انکار نتیجه نماید: یکی اینکه مقدمات را انکار کند و دیگر اینکه مقدمات را بپذیرد ولی با اینکه تمام مقدمات را کاملاً می‌پذیرد، «یک» نتیجه بر دوشش نمی‌آید؛ به همین خاطر هم هست که می‌گویم استقراء غیر منتج است.

سؤال: اینکه یک نتیجه بدست نمی‌آید با اینکه دو نتیجه بدست می‌آید فرق می‌کند؛ اینکه «زید انسان است» و «زمین کروی است» دو مقدمه است، عقیم هم هست، ولی دلیلش این است که هیچ انتاجی ندارد. **جواب:** خیر، دلیلش بر این است که شخصی که پذیرفت «زید انسان است» و پذیرفت «زمین کروی است» هزار قضیهٔ دیگر می‌تواند بپذیرد.

سؤال: آیا از این انتاج می‌شود یا نه؟ **جواب:** صحبت سر همین است، ما می‌گفتیم ما می‌خواهیم ببینیم آیا پذیرش نتیجه اجباری است یا اختیاری؟ ما در استدلال منتج، استدلال متجانم اینگونه است که ما فقط می‌توانیم اختیاراً مقدمهٔ اول را بپذیریم و اختیاراً مقدمهٔ دوم را بپذیریم، اما اگر فرض بر این گرفتیم که اولی را اختیاراً بپذیرفتیم، دیگر در مورد نتیجه اختیاری نداریم، بلکه نتیجه بر دشمنان می‌آید و بر ما تحمیل می‌شود؛ اما در استدلال عقیم هنوز هم آزادی داریم، یله‌ایم، به تعبیر دیگر در استدلال عقیم وقتی من می‌خواهم نتیجه را قبول نکنم (نتیجه را شما گرفته‌اید) دو راه دارم: یکی اینکه نتیجه را قبول نمی‌کنم چون مقدمات را قبول ندارم و یکی هم اینکه بگویم اگر این مقدمات را هم قبول داشته باشم، باز هم این نتیجه را قبول نمی‌کنم؛ به تعبیر دیگری ما هر وقت یک استدلالی داشته باشیم که عقیم باشد، به معنای این است که ما در قسمت نتیجه هنوز آزادی داریم و یله و رها می‌باشیم که هر چه را می‌توانیم و می‌خواهیم قبول کنیم، با پذیرش یا نپذیرفتن، اگر بخواهم استدلالی داشته باشیم یک چنین حالتی هست.

حال اگر انکار قضایای توتولوژی هم مستلزم تناقض باشد، توتولوژی‌ها نسبت به قضایای تحلیلی چه وضعی پیدا می‌کنند؟ انکار قضایای تحلیلی مستلزم تناقض است، انکار توتولوژی‌ها هم مستلزم تناقض است، انکار هر دو مستلزم تناقض است، ولی این دو نسبت به یکدیگر چه وضعی دارند؟ باید گفت تحلیلی اعم از توتولوژی است، یعنی تحلیلی می‌تواند توتولوژیک باشد و می‌تواند توتولوژیک نباشد، چون تحلیلی‌ها اگر در قضایای حملی باشند، تحلیلی هستند ولی توتولوژیک نیستند، و تحلیلی در این قضایا هم تحلیلی است و هم توتولوژیک خواهد بود؛ یعنی هیچ قضیهٔ حملی (فرض کنید p) این را نمی‌شود گفت از «صورت» آن، پذیرش و قبول آن برمی‌آید، چون قضیهٔ حملی وقتی می‌خواهد بیان شود به صورت p بیان می‌شود، هیچ قضیهٔ حملی نیست که صدق آن از صورتش لازم بیاید؛ و بنابراین هیچ قضیهٔ حملی نیست که از قالب قضیه‌ای آن صدقش لازم بیاید، پس باید بگوییم در قضایای حملی، توتولوژی نداریم.

سؤال: ... **جواب:** چون واحد استدلال در منطق جدید، قضیه تلقی می‌شود. در منطق قدیم، موضوع و محمول بود. از این نظر می‌گویند منطق قدیم، منطق گزاره‌ای نیست؛ بلکه منطق قدیم، «منطق محمولات» است ولی منطق جدید، «منطق گزاره‌ای» است، یعنی واحد تجزیه‌ناپذیر استدلالش قضیه است، این است که p را می‌گوییم یک قضیه، اگر قضیهٔ حملیه بصورت p درآید، یعنی بصورت هیچ قضیهٔ حملیه که با نظر به همین صورتش بتوان گفت صادق است (?). بنابراین در قضایای حملی، اصلاً قالب قضیه‌ای همیشه صادق نداریم؛ و

چون اصلاً توتولوژی طبق تعریف یعنی «قالب قضیه‌ای همیشه صادق»، پس در قضایای حملی اصلاً توتولوژی نداریم، پس توتولوژی‌ها را باید فقط در قضایای مرکب (Complex) پیدا کنیم.

سؤال: دعوی لفظی نیست؟ اگر واحد استدلال را قضیه بدانیم، یعنی بالآخره آنچه در توتولوژی مهم است این است که ما بدون نظر به محتوای یک قضیه حکم به صدق آن کنیم، پس هیچ فرق نمی‌کند واحد استدلال را قضیه بدانیم یا غیرقضیه. ما می‌توانیم به قالب قضیه که نگاه می‌کنیم ولو در قضیه حملیه که «a، a است» پی ببریم که صادق است. **جواب:** این بخاطر این است که «a، a است» یعنی این را قضیه می‌دانید یا قالب قضیه‌ای؟ او به شما می‌گوید این یک قضیه است، چون فرضش بر این بود که «a، a است»، وقتی قالب قضیه‌ای است که از آن تعبیر به p شود؛ بالآخره توتولوژی را ما تعبیر کرده بودیم به «قالب قضیه‌ای همیشه صادق»، ما که نمی‌خواهیم یک چیز ارزشی از آن نتیجه بگیریم، ما می‌گوییم ما بعد از این وقتی می‌گوییم توتولوژی، یعنی «قالب قضیه‌ای همیشه صادق».

نکته دیگر اینکه: ما همه وقت برای اینکه نظر به محتوای یک قضیه نشود، باید آن را بصورت p نشان بدهیم، اگر بصورت «a، a است» نشان دادیم، به تعبیر دیگری بیان بکنم که آقای سبحانی (مستشکل) در نظرشان این است که اگر ما بگوییم «انسان، انسان است» یا «گاو، گاو است» یا «خدا، خدا است»، قضیه داریم، اما «a، a است» قالب قضیه‌ای است، و لذا یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق است، پس بگویید توتولوژی، اما آن کسی که منع می‌کند از اینکه توتولوژی را بر «a، a است» اطلاق کنیم، بخاطر این است که اصلاً «a، a است» قالب قضیه‌ای نیست، قالب قضیه‌ای «a، a است»، p است، و هیچ pیی نیست که همینطور نظر به p که بکنیم، بینیم همیشه صادق است و بنابراین هیچ مشکلی از نظر معرفت‌شناسی پیدا نمی‌شود، فقط مشکل اصطلاحی است؛ در واقع قضیه حملی که ما برایش ارزش قائلیم آن است که همه معارف خودمان را مبتنی بر آن کنیم.

حال قضایای تحلیلی یک دسته‌شان قضایای تحلیلی هستند و توتولوژی نیستند، مثل «a، a است» این قضیه تحلیلی است ولی توتولوژیک نیست؛ یک دسته از قضایای تحلیلی هم، توتولوژیک نیز می‌باشند، مثل «یا p یا نقیض p» که این قضیه هم تحلیلی است و هم توتولوژیک؛ از این نظر بود که گفته شد قضایای تحلیلی اعم از قضایای توتولوژیک هستند؛ به تعبیر دیگر بیان می‌کنم: قضایای تحلیلی دو دسته می‌باشند:

(۱) تحلیلی‌های در قضایای بسیط.

(۲) تحلیلی‌های در قضایای مرکب. که به تحلیلی‌های در قضایای مرکب، توتولوژی می‌گویند.

سؤال... جواب: تمام این مباحثی که تاکنون مطرح کردیم برای این است که ما خودمان را در حد تحلیلی‌های در بسائط متوقف می‌کردیم، بدیهیات ما فقط «بدیهیات محتوایی» می‌شدند، ولی ما می‌خواهیم یک سلسله «بدیهیات روشی» داشته باشیم. تمام بحث ما بخاطر این است که اصلاً برگردیم به قدمای خودمان، بدیهی‌هائی که قدما می‌گفتند فقط یک سلسله قضایای بدیهی بودند یا یک سلسله از روشها و متدهای استدلال

هم بدیهی بودند؟ (مشکل اول مثلاً) اگر تحلیلی‌ها را فقط در تحلیلی‌های بسیطه بدانیم، گویا اصطلاحات را فقط «بدیهیات در محتواها» می‌دانیم، طبق اصطلاحات قدما و بدیهیات مادی (Matetial) به اصطلاح امروز. اما «بدیهی‌های روشمند» (Methodological) چطور؟ یعنی نه فقط یک یا دو قضیه بدیهی است، اصلاً بعضی روشهای استدلال بدیهی هستند؛ برای اینکه به روشهای بدیهی استدلال برسیم چاره‌ای جز این نیست که تحلیلی‌های در قضایای مرکب را پیش بکشیم، چون تحلیلی‌های در قضایای مرکب است که به ما بدیهیات روشمند می‌دهد، یعنی بدیهیاتی که در روش استدلال بدیهی‌اند، یعنی این روش استدلال بدیهی است ولی آن روش استدلالی بدیهی نیست، همانطور که این قضیه بدیهی است و آن قضیه محتوایی دیگر بدیهی نیست.

سؤال... جواب: هر روش استدلالی که بدیهی است، در قالب قضیه‌ای درمی‌آید ولو اینکه مرادش هم کاذب باشد. در واقع هر روشی که در منطق یک روش استدلال معتبر به حساب آمد، این روش استدلال معتبر قابل تغییر با یک قالب قضیه‌ای همیشه صادق است، یعنی با یک توتولوژی.

سؤال: قضیه، یک قضیه لفظی است یا یک قضیه ذهنی؟ **جواب:** بله، این خود یک مشکلی است که آیا وقتی ما اینجا می‌گوییم «قضیه»، آیا باید به قضیه ذهنی توجه کنیم، یعنی به آن صورت منقش در ذهن، یا به بیان لفظی‌اش توجه کنیم؟

سؤال: اگر قضیه، قضیه لفظیه باشد منحصر نیست، ممکن است تحلیلیه مرکبه داشته باشیم و... مثل آنجا که ما لفظ را عوض می‌کنیم: «صعید، وجه الارض است»... الفاظ مختلفی که ما برای یک مفهوم قرار می‌دهیم، صورت، توتولوژی نیست، اما محتوایی را وقتی تحلیل می‌کنیم مستلزم تناقض است. **جواب:** البته این سخن شما با یک پیش‌فرض است و آن اینکه کسی تعریف بالمصداق را تعریف بداند.

سؤال... **جواب:** بفرمائید بدیهیات روشمند هیچ‌وقت به قالب‌های قضیه‌ای بسیطه در نمی‌آید، هیچ‌وقت یک بدیهی روشی نیست، یک روش استدلال بدیهی که این را بتوان بصورت یک قالب قضیه‌ای بسیط درآورد. همه‌وقت، روشهای استدلال بدیهی، روشهای استدلالی هستند که وقتی به قالب قضیه دربیایند، بصورت قالب قضیه‌ای مرکب درمی‌آیند.

سؤال... **جواب:** یک بحثی در اینجا هست که آیا یافتن مصداق برای یک مفهوم، استدلال است یا خیر؟ که یکی از مباحث جدی منطق است، آیا یافتن مفهوم برای مصداق... مثلاً فرض کنید برای من یک مفهومی از «قلم» تعریف کرده‌اند و من این مفهوم از «قلم» را دارم، حال اگر گفتم «این قلم است» آیا در این یک استدلال آمده است یا خیر؟ آیا این یک استدلال است یا خیر؟ مطلبی که شما گفتید به این برمی‌گردد که آیا یافتن مصداق برای یک مفهوم، یک سیر استدلال را شامل است یا شامل سیر استدلالی نیست؟ در اینجا است که بعضی از منطق‌دانان از قرن هجده به این سو می‌گویند: خیر، یافتن مصداق برای یک مفهوم خودش حاوی یک استدلال است. درون یک سیر استدلالی ما نمی‌توانیم بگوییم «این قلم است».

به هر حال بحثی که بیان می‌کردیم این بود که می‌خواهیم بگوییم هر وقت دیدید یک روش استدلالی بدیهی است، این روش استدلال بدیهی را می‌شود در یک توتولوژی نشان داد، یعنی در یک «قالب قضیه‌ای همیشه صادق»، اما همیشه اینگونه نیست که هر بدیهی روشی را می‌شود در قالب قضیه‌ای بسیط نشانند، در قالب قضیه‌ای بسیط، هیچ‌وقت نمی‌شود سیر استدلالی درست را نشان داد.

تمام اینها که تا الآن گفتم می‌خواستیم بپردازیم به یک مسأله جدی‌تر؛ تمام اینها را برای این گفته‌ایم که اگر به قضایای ضروری‌الصدق دسترسی پیدا کردیم، که قضایای ضروری‌الصدق همین قضایای تحلیلی به معنای عام است، که هم تحلیلی‌های در بسائط را شامل می‌شود و هم تحلیلی‌های در قضایای مرکب یعنی توتولوژی‌ها را، اگر برسیم به قضایای ضروری‌الصدق که البته در رسیدنش شکی نیست، چون ما می‌دانیم این قضایا ضروری‌الصدق هستند؛ اما اگر بتوانیم نشان دهیم معلومات بشر مبتنی بر این قضایای تحلیلی است، در این صورت از لحاظ معرفت‌شناسی موضع مستحکمی داریم، حال آیا واقعاً اینگونه است؟ آیا معلومات بشر، مبتنی بر قضایای تحلیلی به معنای عام خود است یا مبتنی بر قضایای تحلیلی نیست؟ در اینجا یک موضع وجود دارد که می‌گوید: اصلاً معلومات بشری مبتنی بر قضایای تحلیلی نیست، یعنی آن مخروط سرنهاده‌ای که جلسه قبل گفتیم که نوک و رأس مخروط قضایای تحلیلی واقع ندارد؛ این یک دید از این طرف، یک دید دیگر هم از طرف دیگر قول لایب‌نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) است که می‌گوید: همه قضایا تحلیلی هستند؛ چون رد این آسان‌تر است اول این را بیان می‌کنم:

قول لایب‌نیتس: «همه قضایا تحلیلی هستند»: ما صحبت‌مان این بود: اگر معرفت بشری یک چنین مخروطی باشد، به اینجا باید برسیم. حالا یک قول می‌گوید: این قضایایی که اینجا قرار داده‌اند همه تحلیلی‌اند و بنابراین معلومات ما بخاطر ابتناء بر قضایای تحلیلی لازم‌الصدق و ضروری‌الصدق، معتبر هستند، این یک قول؛ قول دیگر هم می‌گوید تحلیلی اصلاً وجود ندارد و بنابراین معلومات ما بر قضایای لازم‌الصدق ابتناء ندارند؛ اما قول لایب‌نیتس چیست؟ قول او این است که می‌گوید: تمام قضایا تحلیلی می‌باشند و اصلاً ما قضیه ترکیبی نداریم، اینجاست که بسیاری از معرفت‌شناسان می‌گویند لایب‌نیتس چون جهان را «بهترین جهان ممکن» می‌دانست، همه دیدگاه‌های وی خوش‌بینانه بود، یکی از خوش‌بینی‌هایش این بود که معتقد بود اصلاً کل معلومات بشری تحلیلی هستند، یعنی تمام معارف بشری لازم‌الصدق می‌باشند، با چه بیانی؟ با بیان زیر:

ما در منطق می‌گفتیم «تصدیق فرع بر تصور است» تا موضوع و محمول را تصور نکنیم، هیچ‌وقت نمی‌توانیم تصدیق به حکم به میان موضوع و محمول کنیم، و حق نداریم اذعان به تصدیق حکم میان موضوع و محمول کنیم، چون تصور موضوع و محمول را نداریم؛ پس در واقع تصدیق، فرع تصور است؛ اجازه داریم که از این، بدین صورت تعبیر کنیم که «هر تصدیق حاوی دو، سه یا چند تصور است»، این را می‌توانیم بگوییم، فقط گفتم «حاوی است» تا کسی نگوید «خود حکم» حرف دیگری است، می‌گوییم قبول، حکم حرف دیگری است، باز هم تصدیق حاوی دو، سه یا چند تصور است؛ به تعبیر دیگر، این تعبیر ما - «هر تصدیق حاوی دو، سه یا چند

تصوّر است» - یک تعبیر و بیان متواضعانه‌ای دارد و گفته دو، سه یا چند تصوّر، فقط شرط لازم تصدیق هستند و نگفته شرط کافی تصدیق هم هستند.

سؤال: ... جواب: مرادمان از «تصدیق» در اینجا «قضیه» است.

حال اگر کسی عکس این را بگوید و بجای اینکه بگوید «هر قضیه‌ای حاوی دو، سه یا چند تصوّر است» بگوید «هر تصویری حاوی یک، دو، سه یا چند تصدیق است»، این قول، قول لایب‌نیس است، چگونه این قول را تقریر می‌کند تا برای مانحن‌فیه از آن استفاده کند؟ اینگونه می‌گوید: ما وقتی یک مفهومی را در نظر بگیریم، وقتی مثلاً می‌گوییم فرض بفرمایید: «مفهوم گل»، «مفهوم گل» یعنی جمیع معلوماتی که من درباره «گل» دارم، این مفهوم گل است. پس اگر من بخواهم مفهومی از گل داشته باشم، مفهوم من چقدر ضیق و سعه دارد؟ به تعداد قضایایی که در آن قضایا «گل» موضوع است؛ مثال خود لایب‌نیس را بیان می‌کنم: ایشان مثال می‌زد به حضرت آدم (علیه السلام)، می‌گفت وقتی می‌گویند «آدم» ما چه مفهومی از «آدم» داریم؟ می‌گفت: به میزان قضایایی که در آن قضایا «آدم» موضوع قرار می‌گیرد و یک محمولی بر آن حمل می‌شود، ما اگر فقط بدانیم که «آدم» اولین بشر بود، مفهوم ما از «آدم» مساوی است با «نخستین بشر»، اما اگر بدانیم «نخستین بشر و شوهر حواء بود» مفهوم ما از «آدم» می‌شود: «آدم نخستین بشر که شوهر حواء بود»، حالا اگر بدانیم «نخستین بشر که شوهر حواء برد و همسرش فریب خورد» - چون آنها معتقد بودند که اول حواء فریب خورد، بعد شوهرش ولی ما مسلمانان معتقدیم که هر دو فریب شیطان را خوردند - مفهوم ما از «آدم» گسترش پیدا می‌کند؛ حال اگر بدانیم «و از بهشت رانده شدند» باز هم مفهوم ما از «آدم» توسعه خواهد یافت، بعد اگر بگوییم «آدم به لابه افتاد» اگر اطلاع داشته باشیم که «آدم» بعد از اینکه از بهشت اخراج گردید، یک گریه و زاری‌هایی هم کرد و بعد بگوییم «آدم دارای فلان تعداد فرزند شد»، لایب‌نیس می‌گوید هر چقدر اطلاعات ما درباره «آدم» بیشتر می‌شود مفهوم ما از «آدم» غنی‌تر می‌گردد؛ حال اگر بخواهیم بفهمیم مفهوم ما از «آدم» چقدر غنا دارد، از کجا باید بفهمیم؟ هر کس را که بخواهید بدانید مفهومش از «آدم» چقدر غنا دارد، ببینید می‌تواند چند قضیه درست کند که در آن قضایا «آدم» موضوع است و یک محمولی بر «آدم» حمل گردیده؛ اگر فقط می‌داند که «آدم نخستین بشر است»، مفهوم این شخص از «آدم» مساوی است با «نخستین بشر» و اگر علاوه بر این بداند «آدم شوهر حواء بوده است»، مفهومش وسیع‌تر شده و به همین ترتیب اگر بداند «آدم فریب‌خورده همسر خودش است» آن هم یک چیز اضافه شده و هلم جراً؛ درباره هر چیزی هم همینطور است، «آدم» اسم خاص است و با مثال بعدی او فرق می‌کند. در باب «آب» هم وضع بر همین منوال است؛ مفهوم شما از «آب» چیست؟ مجموع معلوماتی که درباره «آب» دارید، مفهوم شما از «آب» را می‌سازد؛ اگر بدانید «آب مایع است» اگر فقط این را داشته باشید، در آن صورت مفهوم شما از «آب» مساوی است با «مایع»، اما اگر بدانید که «رافع عطش هم هست»، «آب حلال است»، «آب دارای وزن مخصوص یک است»، «آب فلان درجه غلیان و جوش را دارد» و... مفهوم شما از «آب» وسیع‌تر شده است، و هرچه قضایا بیشتر شوند، مفهوم شما از «آب» غنی‌تر و فریه‌تر خواهد شد؛ پس «آب» یعنی مجموعه محمولاتی که در یک سلسله قضایا بر «آب» حمل می‌کنیم. وقتی کسی می‌گوید «آب»،

مرادش همه معلوماتی است که درباره «آب» دارد، شیء با همه اوصافی که من می‌دانم، آن «آب» است. بنابراین هرچه تعداد این قضایایی که من می‌دانم کمتر باشد مفهوم من فقیرتر است. (مضیق تعبیر خوبی نیست، چون مضیق یک مقدار...) و هرچه تعداد قضایایی که می‌دانم بیشتر می‌شود، مفهوم من از «آب»، غنی‌تر و پربارتر می‌شود.

حالا شما فرض کنید و بگویید «آب X است»، یعنی یک محمولی به «آب» نسبت بدهید که آن X است؛ وقتی می‌گویید «آب X است» از دو حال خارج نیست: یا می‌دانید که این X یکی از اوصاف «آب» است یا نمی‌دانید، اگر نمی‌دانید که X یکی از اوصاف «آب» است که اصلاً حق گفتن این قضیه را ندارید و اگر می‌دانید که واقعاً X یکی از اوصاف «آب» است، پس این وصف هم در مفهوم «آب» گنجانده شده است؛ بنابراین «حمل جزء الذات بر ذات» کرده‌اید، و در این صورت طبق تعبیر کانت قضیه، یک قضیه تحلیلی خواهد بود، پس از دو حال که بیرون نیست، مثلاً فرض کنید «آب از نفت سبک‌تر است» (کاری به صدق و کذب آن نداریم)، یا می‌دانید «آب» دارای این وصف سبک‌تری از نفت است یا نمی‌دانید، اگر نمی‌دانید که اصلاً اینچنین قضیه‌ای در ذهن شما منعقد نمی‌شود، وقتی انسان چیزی را نمی‌داند، اصلاً در ذهنش منقش نمی‌شود، اما اگر بدانید که «آب از نفت سبک‌تر است» مفهوم «آب» ی که دارید یکی از اجزاء «آب» هم همین سبک‌تر بودن از نفت است و سبک‌تر بودن از نفت را حمل بر «آب» کرده‌اید که قبلاً در دل مفهوم «آب» داشته‌اید؛ پس «حمل بعض موضوع بر موضوع» شده است، بنابراین قضیه، قضیه تحلیلی است.

این سخن لایب نیتس بعدها به دست فویرباخ پرورده‌تر شد که حالا صورت استدلالی فویرباخ فیلسوف آلمانی را بیان می‌کنم که پرورده‌تر از سخن لایب نیتس است. البته غرض فویرباخ...

بحث فویرباخ درباره «معرفت ما به جوهر» در تأیید دیدگاه لایب نیتس (همه قضایا

تحلیلی هستند) و مباحثی از فلسفه دین: ... بحث فویرباخ درباره «معرفت ما به جوهر» است. حالا از لحاظ وجودشناختی، اصلاً «جوهر» وجود دارد یا وجود ندارد؟ ایشان می‌گفت از لحاظ وجودشناختی چه در عالم واقع جوهری تحقق داشته باشد، چه نداشته باشد، سخن من در واقع نسبت به آن لایبشرط است، خواه چیزی بنام جوهر در عالم خارج وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، در هر دو حال من می‌گویم معرفت ما نسبت به جوهر، چیزی جز مجموعه معرفت‌های ما از اعراض آن جوهر نیست. حالا پس امر طبق این نظر از دو حال بیرون نیست: یا جوهر هست و نشناختنی است یا اصلاً جوهر وجود ندارد، یا به لحاظ وجودشناختی (Ontologic) جوهری در عالم خارج وجود ندارد، که این شق دوم است، و یا جوهر هست و نشناختنی است؛ چرا می‌گویم نشناختنی است؟ چون این چیزهایی که از آن می‌شناختیم، اعراضش بود، اما خود جوهر نشناختنی است؛ پس یا در عالم خارج اصلاً «آب» وجود ندارد، یعنی جوهری که اسم آن را «آب» می‌گذاریم در عالم خارج وجود ندارد، یا جوهری بنام «آب» از لحاظ وجودشناختی وجود دارد، ولی نشناختنی

است، یعنی ما درباره آن هیچ چیز بیشتر از ضمّ اعراض نمی‌دانیم، ضمّ اعراض که هیچ‌وقت حاقّ جوهر را نشان نمی‌دهد، پس حاقّ جوهر همچنان نشناختنی باقی می‌ماند. این می‌شود جزء آنهایی که هربرت اسپنسر می‌گفت جزء ناشناختنی‌ها است؛ اسپنسر که می‌گفت باید موجودات را تقسیم کرد به وجودات «ناشناختنی» و وجودات «شناختنی»، و بعد شناختنی‌ها را به دو قسم «شناخته» و «ناشناخته» تقسیم می‌کرد. این در واقع در این سه قسمی که از این تقسیم‌بندی بدست می‌آید جوهرها اگر وجود داشته باشند (اگر در این شقّ آمده باشیم) ناشناختنی هستند، چون ما از یک جوهر چیزی جز یک مجموعه از اعراض، هیچ اطلاع دیگری نداریم، پس در واقع جوهرها اینگونه می‌باشند. این مقدمه معرفت‌شناختی است، این مقدمه معرفت‌شناختی خودش فی‌نفسه ادعای وجودشناختی ندارد، یعنی ادعا نمی‌کند «جوهر نیست»، ادعا هم نمی‌کند که «جوهر هست»، هم با «جوهر نیست» و هم با «جوهر هست» سازگار است؛ یک ادعای معرفت‌شناختی است، با ادعای وجودشناختی «جوهر هست» سازگار است و با ادعای وجودشناختی «جوهر نیست» هم سازگار است، به تعبیر دیگری ما نسبت به جوهر معرفت نداریم، خواه جوهر وجود داشته باشد و خواه جوهر اصلاً وجود نداشته باشد، این مقدمه معرفت‌شناختی است. اما بعد فویر باخ یک مقدمه روان‌شناختی به این اضافه کرد و آن اینکه می‌گفت: حبّ و بغض که دو امر نفسانی هستند، تعلق نمی‌گیرند مگر به یک شیء از آن رو که دارای یک وصف یا اوصافی است؛ به زبان خیلی ساده، فرض کنید شما به من می‌گویید «من زید را دوست دارم»، من می‌گویم «شاید به خاطر این او را دوست می‌داری که شخص عادل است»، آن وقت شما می‌گویید که «نه من اتفاقاً از عدالت متنفرم» من می‌گویم «حتماً بخاطر این است که زید شخص مهربانی است که دوستش می‌داری» شما می‌گویید «نه اصلاً من از مهربانی خوشم نمی‌آید» ممکن است بگویم «بخاطر این است که زید آدم دست‌ودلبازی است که شما دوستش می‌دارید» ولی می‌گویید «من اتفاقاً از آدمهای دست‌ودلباز و سخی متنفر هستم»، هر وصفی از اوصاف زید را گفتم و گفتم تو که می‌گویی «زید را دوست دارم» حتماً بخاطر فلان وصفش است، اگر شما نفی کردی و بعد گفتی «با اینهمه زید را دوست دارم» فویر باخ می‌گوید: چنین چیزی محال است، نمی‌شود یک کسی را، یک موجودی را ما دوست بداریم ولی نه بخاطر اینکه این موجود دارای یک، دو، سه یا n وصف است؛ یعنی حبّ و بغض در واقع هیچ‌وقت به جوهر تعلق نمی‌گیرد، در واقع حبّ و بغض شیئی بخاطر اینکه دارای وصف a است یا دارای وصف « $a+b$ » است یا « $a+b+c$ » است، تعلق نمی‌گیرد؛ مثلاً یک کسی بگوید «من عاشق حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام هستم»، می‌گویم «حتماً بخاطر اینکه عادل بودند»، می‌گوید «نه اتفاقاً اصلاً اینگونه نیست» می‌گویم «حتماً بخاطر اینکه شخص زاهدی بودند» می‌گوید «نه بخاطر زهدش هم نیست» می‌گویم «حتماً بخاطر اینکه شجاع بوده‌اند» می‌گوید «بخاطر شجاعتش هم نیست» می‌گویم «بخاطر تقوی» می‌گوید «بخاطر تقوی هم نیست»، هرچه از اوصاف علی بن ابی طالب علیه السلام به او بگویم می‌گوید نه. می‌گویم «پس برای چه به ایشان عشق می‌ورزی؟» می‌گوید «از خود علی بن ابی طالب علیه السلام خوشم می‌آید» معنی ندارد! یعنی چه «من از علی بن ابی طالب علیه السلام خوشم می‌آید؟» بله ممکن است یک کسی بگوید «از خود خوشم می‌آید یعنی از شخصی که این اندام را داشته است خوشم می‌آید» خوب اندام هم یکی از اوصاف

علی بن ابی طالب علیه السلام خواهد بود؛ نمی‌شود کسی بگوید «من از خود علی بن ابی طالب علیه السلام خوشم می‌آید، ولی نه از این وصفشان و نه از آن وصفشان و نه... یعنی هیچ کدام از این اوصافشان داعی و باعث حبّ و بغض من به ایشان - امام علی علیه السلام - نشده است، این اصلاً معنی ندارد؛ هر کس نسبت به موجودی خواه موجود انسانی و خواه موجود غیر انسانی، حبّ یا بغضی دارد، حتماً این حبّ و بغض بخاطر این است که آن موجود را دارای یک، دو یا یک سری از اوصاف می‌بیند و قس علی‌هذا، نمی‌شود کسی از همه اوصاف یک موجود خلع نظر کند و بگوید با این همه، این موجود را دشمن می‌دارم یا با این همه این موجود را دوست می‌دارم؛ دوستی یا دشمنی ما وقتی به موجودی تعلق می‌گیرد که آن موجود دارای یک، دو، سه وصف یا یک سری از اوصاف باشد.

سؤال: ... جواب: این بحث ربطی به علم ندارد، بحث ما مربوط به حبّ و بغض است.

سؤال: ... جواب: شما در آنجا هم یک وصفی از اوصاف... البته فویر باخ در اینجا حرفی نزده است. بحث ما در حبّ و بغض است، حبّ و بغض را متوقف کردیم بر علمی که به یک، دو، سه وصف یا یک سری از اوصاف از یک شیء داریم، حالا شما می‌فرمائید این اوصافی را که از آن شیء داریم از راه علم حضوری بدست آورده باشیم یا علم حصولی، این که فراغ بال دارد.

سؤال: ما نفس خودمان را دوست داریم و هیچ وصفی از آن اوصاف نداریم. **جواب:** بله، این حرف دیگری است و این اشکالی است که به فویر باخ وارد می‌آوردید، یکی از اشکالاتی که به فویر باخ وارد آورده‌اند به لحاظ روان‌شناختی و بعد هم خود فویر باخ جواب داده است، در زمان خود وی هم این اشکال شده است، همین اشکال است که الآن عرض می‌کنم که «خود دوستی چگونه است؟»، پس مقدمه روان‌شناختی هم این است که «حبّ و بغض به یک شیء تعلق نمی‌گیرد مگر به خاطر اینکه ما آن شیء را دارای یک وصف یا یک سری از اوصاف بدانیم»، حال اگر از X فقط از چهار وصف $a+b+c+d$ خبر داشته باشیم ممکن است X را دوست داشته باشیم فقط بخاطر وصف a آن یا فقط بخاطر وصف b یا بخاطر c یا بخاطر d یا بخاطر جفت‌های دوتایی، بخاطر اینکه $a+b$ است، یا $b+c$ است و یا $c+d$ است و همینطور ممکن است بخاطر جفت‌های سه‌تایی یا بخاطر کل اوصاف است؛ ولی به هر حال باید وصفها مدخلیت داشته باشند. فویر باخ می‌گفت که کسی که گفته بود «عسل را دوست دارم» پرسیدند «بخاطر رنگش است که دوست می‌دارید؟» گفته بود «رنگش مثل قی آدمی است اصلاً این که رنگ نیست» گفته بودند «بخاطر بوی آن است؟» گفته بود «بوی آن هم مثل بوی فلان چیز است» گفته بودند مثلاً «بخاطر لزوج بودنش است؟» گفته بود «لزوج بودن مثل لجن‌های باتلاق می‌ماند» و هر وصفی گفته بودند، گفته بود این مثل چیز دیگری می‌ماند (در علوم بلاغی یک وصفی داشتیم در باب...) به هر حال هر وصفی که ما می‌گفتیم، او می‌گفت «نه، من از عسل خوشم می‌آید»؛ معنی ندارد، هر کس عسل را دوست می‌دارد، یا از مزه‌اش خوشش می‌آید یا از مجموع مزه و رنگش یا از مجموع مزه و بو یا از مجموع رنگ و بوی آن و بالأخره یک، دو، سه یا n تا از این اوصاف یا همه این اوصاف

باید با یکدیگر جمع شده باشند و وقتی حبّ انسان به آن تعلق می‌گیرد بخاطر این است که دارای این وصف یا اوصاف یا مجموعه اوصاف است.

سؤال: آنهایی که جوهر را قبول ندارند، اوصاف در نزد آنها مساوی است با معمولات [معلومات] [محمولات] بالضمیمه. **جواب:** بله، خودشان تعبیر به «سیگنال» (Signal) می‌کنند، آنهایی که جوهر را قبول ندارند و منکر وجود جوهر هستند از اعراض تعبیر به سیگنال می‌کنند، و سیگنال به تعبیر شما همین است که به لحاظ منطقی ما می‌گوییم. آنها می‌گویند نه وصف بکار ببرید و نه شیء، می‌گویند جهان مجموعه علائم و سیگنال‌ها است. خود سیگنال به لحاظ لغوی چیزی جز به معنای «علامت و زنگ خطر» نیست، ولی یک معنای اصطلاحی به آن می‌دهند.

حالا این دو مقدمه را کنار هم بگذارید و ایشان می‌گفت که بیائید و وارد ادیان بشوید با این دو مقدمه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی. می‌گفت مثلاً وارد دین مسیح بشوید، گفته می‌شود «خدا X است» مثلاً «خدا خیرخواه مطلق است»؛ یک ویژگی دیگر که به خدا نسبت می‌دهند این است که «خدا Y است»، به همین ترتیب می‌گویند «خدا Z است» و مثلاً «خدا p است»، «خدا q است»، «خدا r است»... این اوصاف را که به خدا نسبت می‌دهند همان اوصافی است که در کتاب مقدس مسیحیان است، بعد وقتی این مجموعه را به خدا نسبت می‌دهند، می‌گویند «من خدا را می‌پرستم»، «خدایی را که این اوصاف را درباره‌اش می‌گویند می‌پرستم»؛ ایشان می‌گفت که «پرستش چیزی جز «محبت بسیار شدید» نیست» وقتی می‌گویند «من خدا را می‌پرستم» یعنی «به نهایت مایتصور خدا را دوست می‌دارم»، وقتی کسی می‌گفت «من غسل را دوست می‌دارم» بعد از تحلیل، معلوم شد که مثلاً شیرینی خاص بعلاوه آن بوی خاص را دوست دارم. با آن تحلیل‌هایی که از قول ایشان -فوریر باخ- کردیم، مثلاً وقتی کسی می‌گفت «من غسل را دوست دارم» در واقع می‌گفت «غسل دارای فلان بو یا فلان مزه یا فلان رنگ است» و بعد می‌گفت من یک چنین چیزی را با این اوصاف دوست دارم؛ بعد از تحلیل معلوم شد اگر من می‌گویم من یک شیء با این اوصاف را دوست می‌دارم یعنی آن مزه خاص را بعلاوه آن بوی خاص دوست می‌دارم؛ حالا می‌گویند اگر در یک دینی دیدید که گفتند «خدا دارای وصف X, Y, Z, p, q, r است» و این اوصاف را به خدا نسبت دادند و بعد هم گفتند «من یک چنین خدایی را می‌پرستم و به شدت دوست می‌دارم و به نهایت درجه یک چنین خدایی محبوب من است» آن وقت معنای آن عندالتحلیل یعنی «من وصف X را یا وصف Y را یا $X+Y$ را یا $Z+p$ را یا $X+Z$ یا $p+Y$ و همینطور، یا $p+Y+X+Z$ یا $I+q+$ بعضی از اینها را دوست می‌دارم»؛ حال باید به این نکته توجه داشت که وقتی من می‌گویم «غسل را دوست می‌دارم» اگر بعداً اثبات شد که غسل به عنوان یک «جوهر» وجود ندارد، باز هم حبّ من نسبت به آن سر جای خود باقی است چون دوستی من به آن بخاطر آن شیرینی بعلاوه بوی خاص بود، بنابراین چه جوهری بنام غسل وجود داشته باشد و چه جوهری بنام غسل وجود نداشته باشد، من همواره در حکم خودم صادق هستم که می‌گویم «من غسل را دوست دارم»، چون وقتی می‌گفتم «من غسل را دوست می‌دارم»، مرادم در واقع چیزی بیشتر از این نبود که من این مزه بعلاوه این رنگ خاص را دوست می‌دارم، این مزه بعلاوه این رنگ

وقتی وجود دارد، من دوستش دارم، دیگر کاری به این ندارم که جوهری که در عالم خارج محمل اینهاست تحقق دارد یا تحقق ندارد.

سؤال:...**جواب:** أعراض باید وجود داشته باشد. ما مصداق را چیزی جز مجموعه این اوصاف بعلاوه هم ندانیم که تصویری است از جوهر نداریم. یعنی باید هر جا آن رنگ بعلاوه آن بوی بعلاوه آن مزه تحقق پیدا کرد، حب من به آن تعلق پیدا می‌کند.

لذا نتیجه می‌شود که «در عالم خارج خدا وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، دین برقرار می‌ماند»، بخاطر اینکه انسانها وقتی می‌گویند «خدا X,Y,Z,P,Q,I است»، طبق آن مقدمه معرفت‌شناختی که داشتیم اصلاً انسانها درباره خدا هیچ اطلاعاتی درباره «خود خدا» (جوهر خدا) ندارند، طبق آن مقدمه معرفت‌شناختی که می‌گفت «اگر جوهر هم وجود داشته باشد شناختنی نیست» اگر جوهری بنام «خدا» وجود داشته باشد (غربی‌ها خدا را جوهر می‌دانند) آن هم نشناختنی است. پس تمام آنچه ما درباره خدا می‌گوییم همین اوصاف است. حب ما هم که به خدا تعلق گرفته بخاطر همین اوصاف است، پس اگر روزی اثبات شود «خدا وجود دارد» یا روزی اثبات شود که «خدا وجود ندارد» در هر دو حال ایشان - فویر باخ - می‌گفت «دین ادامه خواهد یافت» همانطور که اگر اثبات بشود «جوهری بنام عسل وجود دارد» یا اثبات بشود «جوهری بنام عسل وجود ندارد» همواره ما از این مزه بعلاوه بوی بعلاوه این رنگ احساس لذت می‌کنیم و خوشمان می‌آید، خواه جوهری پشت آن و در ورای آن وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، بر همین منوال اگر اثبات شود «جوهری بنام خدا وجود دارد» یا اثبات بشود «جوهری بنام خدا امر موهومی است و وجود ندارد» دین و دیانت ادامه پیدا می‌کند، چون انسانها از X,Y,Z,P,Q,I و بعضی از اینها منضم به هم خوششان می‌آید، این دیگر چه ربطی دارد به ورا و پشت اینها که چیزی بنام خدا وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد؟! البته باید به یک نکته توجه داشت: بنابراین «دین بدون خدا هم ممکن است»؛ ممکن است به لحاظ وجودشناختی اثبات شد «خدا وجود ندارد» ولی فکر نکنید اگر کسی اثبات کرد «خدا وجود ندارد» دین ریشه کن خواهد شد، اثبات کردن اینکه «خدا وجود ندارد» مثل این است که مردم کوچه و بازار اثبات کنند «جوهری بنام نان» وجود ندارد» می‌گوید «قبول، نه قبلاً من از وجودش باخبر بودم نه الآن از عدمش باخبرم، هیچ کدام، من فقط و فقط یک چیزی هست که این چیز را وقتی می‌خورم احساس سیری می‌کنم و بخاطر آن احساس سیری که به من دست می‌دهد من این را دوست می‌دارم حالا خواه این سیری یک حامل و محملی داشته باشد که اسم آن حامل و محمل را می‌گذارم «جوهر نان» و خواه حامل و محمل نداشته باشد و همینطور خود این «احساس سیری‌کنندگی» لخت و عریان است و بدون حامل و محمل است» برای انسان عادی اثبات اینکه «جوهری بنام عسل وجود دارد» یا اثبات اینکه «جوهری بنام عسل وجود ندارد» هیچ فرقی ایجاد نمی‌کند، او می‌گوید: اینکه چیزی بنام «جوهر عسل» وجود دارد یا نه، تفاوتی ایجاد نمی‌کند، او این را می‌خواهد که این مزه بعلاوه بوی بعلاوه رنگ را در یک جا بیابد، هر جا یافت، یافته است. به تعبیر دیگری اگر شما نشان دادید این مزه بعلاوه این بو بعلاوه این

رنگ، اینها به استقلال در کنار هم وجود دارند یا هر سه بر یک چیزی بنام «جوهر غسل» عارض می‌شوند، هر کدام از این دو را بگویند، در هر دو حال برای انسان عادی فرقی نمی‌کند.

حال فویر باخ معتقد بود برای انسانها هیچ فرقی نمی‌کند اثبات بشود که «خدا وجود دارد یا وجود ندارد»، انسانها از عدالت و مهربانی و قدرت و علم خوششان می‌آید؛ و بنا بر این شد که از خدا هم هیچ شناختی غیر اوصاف ندارند، چون اگر جوهری بنام «خدا» وجود داشته باشد «شناختنی» است، چیزی از آن درباره خدا نمی‌دانیم، ما در باب خدا فقط اعراضش را می‌دانیم، اوصافش را می‌دانیم (البته اینکه می‌گوییم اعراض و اوصافش را می‌دانیم، بسته به این است که خدا را جوهر بدانیم طبعاً اوصافش می‌شود اعراض)، ما از خدا این اوصاف را می‌دانیم، چیزی از جوهر خدا نمی‌دانیم، این اوصاف را می‌دانیم، بخاطر این اوصاف می‌گوییم «خدا را دوست داریم و او را می‌پرستیم»؛ اگر اطلاعات ما از خدا فقط منحصر در این اوصاف است و بعد هم می‌گوییم «خدا را دوست می‌داریم» معلوم می‌شود این اوصاف را دوست می‌داریم و الا ما که از جوهر خدا چیزی نمی‌دانیم.

به این ترتیب این آخرین نتیجه‌ای است که فویر باخ می‌گفت، او می‌گفت: «پس کتابهای مقدس ادیان و مذاهب «اطلاعاتی درباره عالم واقع» به ما نمی‌دهند بلکه به ما «روانشناسی متدینان به دین و مذهب» را نشان می‌دهند.» یعنی اگر در کتاب یهودیان برمی‌خوریم که «خدا منتقم است، خدا اهل انتقام گرفتن است و خدا قهار است»، و بعد می‌بینید یهودیان می‌گویند «ما یک چنین خدایی را می‌پرستیم»، از اینجا پی ببرید که روان‌شناسی قوم یهود چگونه است، قوم یهود به لحاظ روانی از انتقام خوشش می‌آید، از قهر خوشش می‌آید؛ کتاب مقدس یهودیان، نفسانیات یهودیان را تصویر می‌کند، درباره عالم خارج اطلاعاتی به کسی نمی‌دهد بلکه درباره روان‌شناسی قوم یهود اطلاعات می‌دهد. از آن طرف هم اگر یک مسیحی گفت «خدا مهربان است، خدا خیرخواه است» و بعد گفت «من این خدا را دوست دارم و می‌پرستم» یعنی ما مسیحیان به لحاظ روان‌شناسی از مهربانی و خیرخواهی خوشمان می‌آید و آن روان‌شناسی را نداریم که یهودیان از انتقام خوششان می‌آید و حب انتقام و حس انتقام‌جویی یک امر روان‌شناختی یهودیان است و باز به همین ترتیب وقتی اسلام می‌گوید «خدا عادل است» و بعد مسلمین می‌گویند «ما این خدای عادل را دوست می‌داریم و می‌پرستیم» یعنی مسلمین به لحاظ روان‌شناختی عدالت را دوست می‌دارند، و دارند روان‌شناسی خودشان را آفتابی می‌کنند. کتابهای مقدس ادیان و مذاهب درباره عالم واقع سخن نمی‌گویند بلکه درباره روان‌شناسی پیروان ادیان و مذاهب سخن می‌گویند و بیانگر این هستند که پیروان فلان دین به لحاظ روانی فلان وضع را دارند.

فویر باخ می‌گفت برای تأیید بروید قوم یهود را ببینید، این قوم بیشترین وصفی را که به خدا نسبت می‌دهند، انتقام و قهاریت است، اتفاقاً به لحاظ روان‌شناسی همه‌شان اینگونه هستند، آدمهایی کینه‌جو و انتقام‌گیر هستند، از هیچ چیزی غضب‌عین نمی‌کنند، اگر یک تلنگور بهشان زدید، یک وقتی انتقام آن را خواهند گرفت، اگر یک سیلی خورند، یک سیلی پس می‌دهند.

نکته: البته یک نکته هست، اگر این سخن که «هر کتاب مقدس دربارهٔ عالم خارج، یعنی دربارهٔ چیزی بنام خدا وجود دارد و این خدا دارای یک اوصافی است، حرفی نمی‌زند، فقط روان‌شناسی پیروان ادیان و مذاهب را می‌گویند، اگر بخواهید این سخن راست بیاید، باید یک تکمله به آن اضافه کرد که فویر باخ اضافه می‌کرد: این که مراد ما از «مسیحیان» آنهایی که به لحاظ شناسنامه مسیحی‌اند، نیستند، بلکه مراد کسانی است که واقعاً انجیل را که می‌خوانند، نسبت به خدا احساس محبت می‌کنند، حالا خواه اسمشان مسیحی باشد، خواه غیرمسیحی؛ وقتی می‌گوییم انجیل، روان‌شناسی مسیحیان را نشان می‌دهد نه روان‌شناسی مسیحیان شناسنامه‌ای، روان‌شناسی آن کسانی را نشان می‌دهد که وقتی که این کتاب را می‌خوانند می‌گویند اگر خدا یک چنین اوصافی دارد، ما این خدا را می‌پرستیم، هر کس بگوید من این خدا را با این اوصاف می‌پرستم، «مسیحی» است. هر کس قرآن مجید را مطالعه کند و این خدایی را که در قرآن مجید تعبیر می‌شود، دوست بدارد و پرستش کند، ما به چنین شخصی می‌گوییم «مسلمان»، حالا هر کس می‌خواهد باشد، به این لحاظ می‌توان گفت «روان‌شناسی متدینان به یک دین و مذهب در کتاب مقدس آن دین و مذهب تعبیر می‌شود و دربارهٔ عالم خارج سخنی نیست» به همین ترتیب که اگر کسی گفت «من غسل را دوست می‌دارم» در واقع دربارهٔ ساختار جسمانی و نفسانی خود سخن گفته است، یعنی می‌گوید ساختار جسمانی و نفسانی من چنان است که ملایمت و مناسبت و سازگاری با یک چنین مزه، رنگ و بویی دارد و قس علی‌هذا.

سؤال: ... جواب: خیر، «جوهر مادی» مساوی با «وجود» نیست، دائماً گفتم که آنها تعریفی از جوهر بدست می‌دهند که طبق آن تعریف، خدا را هم جوهر می‌دانند، نه اینکه جوهر را مساوی با وجود بدانند. اما وقتی جوهر و عرض را تعریف می‌کنیم اینگونه تعریف می‌کنیم که «ماهیهٔ اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع» و چون این ماهیت دار بودن و به تعبیری ماهیت بودن را در مقسم وجود و عرض اخذ می‌کنیم، از آن طرف هم قائیم «خدا ماهیت ندارد» و از مقسم جوهر و عرض بیرون است، بنابراین خدا نه جوهر است و نه عرض. اما غربی‌ها و مسیحیان اینگونه تقسیم نمی‌کنند، تقسیمی که آنها از جوهر و عرض دارند، این گونه است، می‌گویند: «جوهر هر شیء مستقلی است» نه هر ماهیت که «اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع مستقل عنها یا لا فی موضوع مستقل عنها»، و می‌گویند: «جوهر یعنی شیء مستقل و عرض هم یعنی شیء لامستقل» و لذا می‌توانند خدا را جوهر بدانند، به تعبیر دیگری ما با آنها نزاع نداریم، ما مسلمانان جوهر را به یک معنی بکار می‌بریم و آنها از جوهر یک معنای دیگر را مستفاد می‌کنند. آن وقت ما جوهر را به معنایی بکار می‌بریم که بر خدا قابل اطلاق نیست ولی آنها جوهر را به معنایی بکار می‌برند که بر خدا قابل اطلاق است، نه اینکه جوهر را مساوی با وجود گرفته باشند.

سؤال: ...: نهایتش اگر معلوم شد جوهری بنام «غسل» نداریم، علاقه‌مان به غسل کم نخواهد شد نه اینکه اثبات شود غسل مجموعهٔ اعراض در خارج وجود ندارد. **جواب:** بله همینطور هم هست.

سؤال: حتی اگر اثبات شود که چیزی بنام «خدا» وجود ندارد... ولی حتی یک مجموعه اوصاف محصل بنام «خدا» وجود ندارد، پرستش مردم بجای خودش خواهد بود، ولی اینگونه نیست. **جواب:** خیر، ادعا این نبود، شما دو مطلب گفتید که هیچکدام... مطلب اول که گفتید که لازمه این سخن این است که (تصویری که شما می‌کردید) باید اگر روزی معلوم شود «خدا وجود ندارد»... فویر باخ می‌گوید «اگر روزی معلوم شود خدا وجود ندارد، مردم همچنان متدین می‌مانند»، چون مردم p, q, r, z, x, y را دوست می‌داشتند، هر جا این اوصاف تحقق پیدا کند، مردم به لحاظ روان‌شناختی مایل و راغب به او هستند، خواه معتقد باشند و رای این p, q, r, z, x, y جوهری بنام «خدا» وجود داشته باشد و خواه جوهری بنام «خدا» موجود نباشد.

سؤال:... **جواب:** شما که راضی نیستید که بگویید خدا مساوی است با $r + \dots + p + z + y + x$

سؤال: فرق است بین اینکه «خدا وجود دارد یا نه؟» با اینکه «خدا جوهر دارد یا نه؟»، «خدا در یک مصداق تحقق دارد یا نه؟»... **جواب:** «خدا وجود دارد یا نه؟» یعنی چه چیزی وجود دارد یا نه؟ یعنی «شیئی دارای این اوصاف یا مجموع این اوصاف وجود دارد یا نه؟».

سؤال: شما بحث را بردید در جوهر و عرض، اول بحث را در جوهر و عرض حل کنید که آیا وقتی می‌گوییم اعراض نه جوهر یعنی اعراض در هواست و می‌گوییم جوهر... **جواب:** اگر اثبات شد «جوهری بنام خدا وجود ندارد» نهایتش این است که استفاده می‌شود که x, y, z, \dots, r خودشان چیزهایی جوهری هستند، ولی خدا به هر حال رفت پی کارش! فقط نشان داده می‌شود که x, y, z, \dots, r خودشان در واقع جواهر جدیده‌اند.

سؤال: اگر کسی قائل شود که جمع اینها می‌شود خدا، یک نفر ممکن است بگوید «خدا وجود ندارد و خدا با جمع این عوارض وجود ندارد، و خدا صرف یک مفاهیمی است در ذهن انسان، ولی من متدین هستم»، این اصلاً نمی‌شود. **جواب:** آن کسی که می‌گوید «اگر هم معلوم شود خدا وجود ندارد، باز هم دین ادامه پیدا می‌کند» مرادش از خدا شیء دارای اوصاف x, y, z, \dots, r است، می‌گوید اگر این اثبات شود وجود ندارد باز هم دین ادامه پیدا خواهد کرد.

سؤال: یعنی باز یک مصداقی بنام «خدا» وجود دارد. **جواب:** شما توجه نمی‌فرمایید، عرض می‌کنم یک وقت شما می‌گویید «خدا مساوی است با $r + \dots + p + z + y + x$ » و یک وقت می‌گویید «خدا مساوی است با شیئی دارای اوصاف x, y, z, \dots, r » فویر باخ این را می‌گوید: «اگر معلوم شود خدایی با این تعریف وجود ندارد، دین ادامه پیدا می‌کند»، یعنی اگر یک روزی معلوم شد که در جهان شیئی نیست که دارای اوصاف x, y, z, \dots, r باشد؛ ولی حرف شما این است که اگر بعد از آن همه مردم تصورشان از خدا این... او - فویر باخ - که نمی‌خواهد حرفی از تصور بزند، او می‌گوید هیچ جوهری که مجموعه اعراضش نیست، جوهر مجموعه اعراض نیست، جوهر شیئی است دارای مجموعه اعراض؛ حالا «خدا» شیئی دارای اوصاف x, y, z, \dots, r است، «خدا» با این تعریف اگر اثبات شود وجود دارد و یا اگر اثبات شود وجود ندارد؛ به نظر فویر باخ دین ادامه خواهد یافت، چه اثبات شود شیئی با این تعریف وجود دارد و چه اثبات شود شیئی با این

تعریف وجود ندارد، در هر دو حال دین ادامه پیدا می‌کند. شما در جواب می‌فرمایید که خوب اگر اثبات شد شیئی با این تعریف وجود ندارد، بالأخره آن متدین، متدین می‌ماند وقتی که قائل شود X, Y, Z, \dots, I هست. می‌گوییم باشد، X, Y, Z, \dots, I هست وقتی معلوم شد خدایی با این تعریف وجود ندارد، خود X می‌شود یک شیء مستقل، چون قرار شد عرض خدا نیست؛ خود Y هم می‌شود یک شیء مستقل، همینطور خود Z هم می‌شود یک شیء مستقل، آن وقت می‌گویید خوب بدون اینکه قائل وجود دارد. بله سه شیء مستقل در کنار هم می‌گویید شمای متدین، این دیگر خداست؟ یا خدا را این می‌دانید؟ اگر روزی اثبات شد که شیئی دارای اوصاف X, Y, Z, \dots, I است... به تعبیر دیگری بیان می‌کنم و برگردیم به مثال خود من: اگر معلوم شد «عسل وجود ندارد» یعنی روزی معلوم شد عسل شیئی دارای فلان مزه و فلان بو و رنگ، خود رنگ بعلاوه بو بعلاوه مزه که عسل نیست، شیء دارای اینها عسل است. حالا اگر فرض کنید که عسل با این اوصاف وجود ندارد، بعد از این مردم گویا شیرینی و آن مزه و رنگ خاص را گویا همه را جوهر می‌دانند و چون وقتی جوهری بنام «عسل» وجود ندارد، خود این اوصاف همگی می‌شوند جوهر؛ حالا هر جا این سه یا چند جوهر با هم تحقق پیدا کردند، آنجا مردم احساس لذت می‌کنند.

سؤال: ... جواب: یعنی خدا هنوز هست، آن وقت شما قبول دارید که سه شیء در کنار هم گذاشته شده

خداست؟

سؤال: یعنی مردم در اینکه خدا... ممکن است... متدین بمانند، اگر تفسیر اینها از خدا عوض شود، باز هم متدین می‌مانند، این یک مطلبی است، مطلب دیگر این است که چه خدا وجود داشته باشد و چه نه... و الا بالأخره... ولو چند تا عرض بعنوان اینکه تحقق... **جواب:** اما فویر باخ می‌گوید این خدا نیست. فویر باخ اول برای اینکه بگویم خدا، می‌گویم خدا موجود دارای این اوصاف است، بعد می‌گویم خدا با این تعریف چه اثبات بشود که وجود دارد و چه اثبات بشود که وجود ندارد، مردم متدین باقی می‌مانند. خدا با این تعریف، یعنی شیء دارای این اوصاف؛ ولی شما نهایت چیزی که می‌گویید این است که اگر روزی هم اثبات شود که شیئی دارای این اوصاف وجود ندارد، مردم هنوز قبول دارند که X هست، Y هست، Z هست و... ولی آیا X, Y, Z, \dots, I خدا است؟ اثبات شد که خدا وجود ندارد، مردم X, Y, Z, \dots, I را سراغ دارند، فقط یک نکته وجود دارد: شما می‌گویید که چگونه است که سه تا شیء مستقل... این یک مشکل فلسفی است و این مشکل فلسفی غیر از این است. ایشان می‌گویند: خدا یعنی شیئی که دارای یک سلسله اوصاف است که در کتابهای مقدس دینی و مذهبی به خدا نسبت داده می‌شود، مثلاً X, Y, Z, \dots, I مردم هم از آن شیئی که دارای آن اوصاف است هیچ شناختی ندارند، فقط از اوصاف شناخت دارند، یعنی از خود خدا شناختی ندارند، فقط از این اوصاف X, Y, Z, \dots, I شناخت دارند، ولی می‌بینیم با اینکه از خدا با آن تعریف هیچ شناختی ندارند، ولی از این اوصاف شناخت دارند، می‌گویند ما یک چنین خدایی را می‌پرستیم، معلوم می‌شود که متعلق حب مردم همین اوصاف است مردم به ذات که راهی ندارند؛ و وقتی می‌گویند «خدای با این اوصاف را به شدت دوست می‌داریم و می‌پرستیم» این نشان‌دهنده این است که این اوصاف متعلق حب ایشان است، یعنی حبشان به یک،

دو یا همه این اوصاف تعلق گرفته است. و اگر روزی به لحاظ فلسفی اثبات شد که خدا با این تعریف وجود ندارد، یعنی اگر ثابت شد که خدای با این دو یا سه وصف یا مجموعه اوصاف وجود ندارد، یا اثبات شد که وجود دارد، فوری‌باخ می‌گفت به لحاظ فلسفی اثبات شود که شیئی دارای این اوصاف وجود دارد یا وجود ندارد، این مسأله هیچ تأثیری بر ادامه حیات دینی مردم ندارد، چه این طرفش و چه آن طرفش؛ چرا؟ چون اگر اثبات شود وجود دارد، معلوم است که تأثیری ندارد و اگر اثبات شود که وجود ندارد، یعنی اثبات شده که شیئی که دارای این اوصاف است وجود ندارد، ولی هنوز هم خود این اوصاف وجود دارند و اینها حَبشان به خود این اوصاف تعلق گرفته بود.

حالا شما می‌گویید: «اگر این اوصاف وجود دارد، این اوصاف نیازمند موصوف هستند، نه دیگر، آن وقت در آنها بالمآل به لحاظ فلسفی خود این اوصاف می‌شوند سه یا چند جوهر، ولی شما به مجموعه این چند جوهر X, Y, Z, \dots, t - که نمی‌گویید «خدا»؛ آن چیزی که متدینان در مقام اثبات وجودش هستند و ملحدان در مقام نفی وجودش هستند، به مجموعه این اوصاف که نمی‌گویند «خدا»، بلکه شیء دارای این اوصاف را می‌گویند «خدا»؛ آن وقت کسانی هستند که مثبت وجودش هستند (=متدینان) و کسانی هستند که نافی وجودش هستند (=ملحدان). اگر روزی اثبات شد شیئی دارای این اوصاف وجود ندارد، مردم متدین می‌مانند، چون خود این اوصاف هست. می‌گویید «چگونه این اوصاف هست و موصوف نیست؟» جواب این است که از خود این اوصاف چه تلقی می‌شود؟ تلقی جوهری، یعنی این چند جوهر وجود دارند، ولی این چند جوهر کنار هم قرار داشته باشد، غیر از خدایی است که پیروان ادیان و مذاهب وجود آن خدا را اثبات می‌کنند و یا فیلسوفان دین می‌خواهند وجود یا عدم وجود آن را اثبات کنند، آن مهم است، به تعبیر دیگری اگر هم اثبات شد که چیزی بنام «عسل» وجود ندارد، من هر وقت این طعم را بعلاوه این رنگ و بو احساس کردم، باز آن احساس لذت قبلی را می‌کنم. حال شما می‌گویید: اگر سه تا وصف را کنار هم می‌بینی احساس لذت می‌کنی، آیا فکر نمی‌کنی سه تا وصف بالأخره باید موصوفی داشته باشند؟! می‌گوییم: نه از این به بعد این سه وصف را سه موجود جوهری می‌دانم، سه موجود جوهری که در کنار هم تحقق پیدا می‌کنند و از تحقق کنار هم آنها احساس لذت می‌کنم.

سؤال:... جواب: البتّه اول اینکه «هل الدّین الّا الحبّ و البغض؟» و ثانیاً اگر تدین را به این مقدار بگیریم، اگر مراد از تدین آن معنای اوسعش باشد که شما در نظر دارید، می‌گوییم فوری‌باخ درباره آن سخنی نگفته است. اما اگر واقعاً «تدین» را به همین معنی بگیرید، یعنی «حبّ خدا»، «پرستش خدا» - پرستش به حبّ شدید معنی می‌شود، البتّه در اینکه پرستش به معنای حبّ شدید است اختلاف وجود دارد؛ پنج قول در این باره وجود دارد که «پرستش یعنی چه؟» - اما اگر پرستش را به معنای حبّ خدا بگیریم و دین را هم همین حبّ بگیریم...

سؤال: پرستش یعنی شیئی که دارای این اوصاف است. **جواب:** این حرف دیگری است.

سؤال:... **جواب:** این در واقع به آن قسمت از سخن ایشان برمی‌گردد که می‌گفت «کتاب مقدّس چیزی جز روان‌شناسی متدینان به یک دین نیست».

اشکال وارد شده بر دیدگاه فویرباخ: اشکال عمده‌ای که به فویرباخ وارد است: «تنظیر خدا به عسل» می‌باشد؛ اگر اثبات شود جوهر عسل وجود ندارد باز هم من مزه، بو و رنگ را حس می‌کنم، اگر فرضاً یک فیلسوفی توانست اثبات کند «جوهر عسل وجود ندارد»، مشکلی در زندگی من ایجاد نمی‌کند، بخاطر اینکه با نفی جوهر عسل باز هم من واقعاً یک بو، رنگ و مزه‌ای را حس می‌کنم، اما اگر اثبات شود «خدا وجود ندارد»، دیگر صفات خدا کجاست؟ عدالت، مهربانی، خیرخواهی مطلق و خیر مطلق کجاست؟ قدرت مطلق، رضا، قهر و... کجاست؟ در واقع آن چیزی که فویرباخ گفته است، دربارهٔ اموری که اعراض محسوسه دارند، صادق است که اگر روزی به لحاظ فلسفی هم اثبات شود که خود آن جواهر وجود ندارند، باز هم چون اعراضشان محسوس ما می‌باشد، می‌توانیم بگوییم حبّ یا بغضمان به چه چیزی تعلق می‌گیرد. می‌گوییم اثبات کردید «جوهری بنام عسل وجود ندارد»، قبول، وجود نداشته باشد، ولی حبّ ما به هر جا که این رنگ و مزه و بو تحقق پیدا کند، تعلق گرفت؛ حالا این رنگ، بو و مزه هنوز هم در زندگی ما تحقق پیدا می‌کند، اما اگر روزی اثبات شد «خدا وجود ندارد» آیا هنوز هم حبّ و محبت ما باقی می‌ماند؟ محبتمان به چه چیزی باقی می‌ماند؟ عدالت خدا، غیر از بوی عسل است؛ علم خدا، غیر از مزهٔ عسل است؛ اگر وجود عسل نفی گردد، ما همچنان بو و رنگ و مزه را حس می‌کنیم، اما اگر اثبات شد که «خدا وجود ندارد»، آن اوصافی که شما می‌گویید خدا را بخاطر آن اوصاف دوست می‌داشتیم، آن اوصاف کجا باقی می‌مانند؟ پس خیلی فرق می‌کند که یک شیئی طبق ادعا جوهری باشد که اعراض محسوسه دارد، اگر نفی وجود این جوهری که اعراض محسوسه دارد، بشود، ما با این عرض محسوس سروکار داریم، حالا بعد شما خواهید گفت به لحاظ فلسفی باید این عرض محسوس را جوهر تلقی کرد «نفی‌الجواهر و انکار الجواهر یكثر الجواهر»، آن مطلب دیگری است، بالأخره من این بو را حس می‌کنم، حالا شما می‌خواهید بگویید صاحب بو و موصوف بو وجود ندارد، باشد، بو و مزه که وجود دارد؛ اما در مورد خدا مطلب اینگونه نیست، در مورد خدا اگر معلوم شد که شیئی دارای آن اوصاف وجود ندارد، آن وقت خود آن اوصاف کجاست که من او را می‌پرستم و به آن اوصاف علاقه و محبت دارم؟ عدالت کجاست؟ خیر و خیرخواهی کجاست؟ علم و قدرت کجاست؟ این نکته و اشکال اول به لحاظ فلسفه دید فویرباخ بود تا بعد برسیم به...

سؤال: ... **جواب:** دو تفاوت عمده بین این دو قسمت وجود دارد محسوس و غیر محسوس: اولاً که در باب جوهری که اعراض محسوسه دارند، «علم ما به عرض» مقدم است بر «علم به وجود جوهر»، اما وقتی که از راه استدلال عقلانی اثبات وجود یک اوصافی برای یک جوهری می‌کنیم، آنجا علم ما به وجود جوهر مقدم است بر علم ما به وجود اوصاف، یعنی اول باید اثبات ذات بشود تا بعد برای آن ذات، اثبات اوصاف کنیم. مردم عادی از جوهر و عرض تصویری ندارند، ولی چرا به وجود آب قائل هستند؟ بخاطر اینکه سروکارشان با اوصاف آب است و به لحاظ زمانی با این اوصاف سروکار دارند، اما در مورد خدای متعال اینگونه نیست.

سؤال: ... جواب: اصلاً آیا انصافاً آدم‌ها در جهان که نگاه می‌کنند، نظم می‌بینند؟ هیچ آدمی اگر بی‌طرف در عالم نگاه کند و دید الهی در او القاء نشده باشد، در عالم نظم دیده می‌شود؟ شما انصاف بدهید که آیا در کل تاریخ بشر، اهل حق پیروز بوده‌اند یا شکست خورده‌اند؟ اتفاقاً تجربه تاریخی نشان می‌دهد که در اکثریت قریب به اتفاق موارد، اهل حق شکست خورده‌اند، ولی با این همه هنوز این اعتقاد وجود دارد که «اهل حق پیروزند»، از کجا این را می‌گویند؟ این مربوط به برداشت‌های تعلیم و تربیت سابقشان است و گرنه اگر ما از برخورد بی‌طرفانه، با عالم بیرون ارتباط برقرار کنیم، انصافش این است که باید معتقد شویم «حق همیشه شکست می‌خورد»، این تعلیم و تربیت سابق است که به ذهن کسی می‌آید و گرنه وقتی با دید بی‌طرفانه به عالم نگاه کنیم، نه در عالم نظمی دیده می‌شود، شرور هم که الی ماشاءالله وجود دارد؛ اینها هیچ کدام کسی را به خدا نمی‌رساند، اگر ما دید بی‌طرف داشته باشیم، نه در جهان نظمی می‌بینید و نه شرّ نمی‌بینید و شرّ را امر عدمی می‌بینید و نه مجموعه شرور را از مجموعه خیرات کمتر می‌بینید. اینها یک سلسله شعار است، منتهی شعار علمی است و مردم تحت تعلیم و تربیت قرار دارند، چه کسی دینش را از راه استدلال بدست آورده است؟ شما یک نفر را قبول دارید که دینش را از راه استدلال بدست آورده؟

سؤال: ... جواب: می‌خواهم بگویم اگر اثبات عقلانی کنید، ما در باب غسل اعتراض را می‌بینیم، می‌چشیم و ... این خودش یک راه است که بگوییم من این مزه را در کام خودم حس می‌کنم، حالا می‌گویید «جوهری بنام غسل وجود دارد یا وجود ندارد» هرچه می‌خواهید بگویید، من این احساس لذتی که داشتم، هنوز هم احساس لذت می‌کنم، چون هنوز این بو و مزه را احساس می‌کنم، اما اگر اثبات کنید که «جوهری بنام خدا وجود ندارد» آن وقت من چه چیزی را حس می‌کنم؟

سؤال: ... جواب: مردم تحت تعلیم و تربیت اعتقاد دارند «خدا وجود دارد» و بعد چون اعتقاد دارند «خدا وجود دارد»، حتی شروری که جانشان را به لب رسانده، می‌گویند «امر عدمی است» یا می‌گویند «مجموعه شرور عالم از مجموعه خیرات کمتر است» آن که مردم را تحت تعلیم و تربیت خودشان گرفته‌اند از پدران و مادران خود، این است که «خدا وجود دارد»، آن وقت این جهان مغشوش را منظم می‌بیند، جهانی که در آن این همه جنگ و جنایت وجود دارد می‌گویند همه چیز آن به روال عادی است، به تعبیر دیگر اول مردم قبول کرده‌اند که «یک خدایی دارای علم، قدرت، خیرخواهی مطلق و ... وجود دارد»، بعد با این قبولشان، انصافش این است که همه مشهودات خود را معوج و کاریکاتوری می‌کنند، جهانی که در آن همیشه اهل حق شکست خورده‌اند، می‌گویند «نخیر، جهانی است که در آن همه چیز منظم است»، جهانی که در آن باران نابجا می‌آید، در زمستان باران نمی‌آید، تابستان باران می‌آید، هر وقت باران بیاید سیلی ایجاد می‌کند و زلزله دائماً جهان و مافیها و ماعلیها را می‌جنباند، ولی می‌گویند «جهانی است که همه چیز آن سر جای خود باقی است».

به نظر بنده عکس این است، یعنی می‌خواهم بگویم مردم هیچ‌وقت از اوصاف خدا اثبات وجود خدا نکرده‌اند که بگویند «در عالم چشم که باز کردیم چیزی جز نظم ندیدیم» اگر یک آدمی که تحت تعلیم هیچ مدرسه و مکتبی قرار نگرفته، شما با یک دید بی‌طرفانه نگاه کنید، عالم را بیشتر مغشوش می‌بیند یا منظم؟

سؤال: ... جواب: برای یک سازنده آشفته‌کار، یک ...

سؤال: ...: نظمی می‌بینند. **جواب:** من در این مدرسه امام جعفر صادق علیه السلام الآن اشکالات دیوید هیوم بر برهان نظم را مطرح می‌کنم، جزوه‌های آن را بگیرید و اشکالات دیوید هیوم بر برهان نظم را رد کنید! مقاله جان مکی (۱۹۸۱-۱۹۱۷) دربارهٔ شرور^۱ را هم بگیرید (مجله کیان؛ شماره ۳)، جواب آن را هم بدهید، ما وقتی در مقابل دانشگاهیان قرار می‌گیریم، چرا انسان از دین خود با فریب دفاع کند؟! دینی که خود داعیهٔ حَقّانیت، صداقت، شرف و انسانیت دارد. من اگر یک استاد معارف باشم، در دانشگاه می‌گویم، اینها در حوزه‌های علمیه مطرح می‌شود، باید سی، چهل سال بیایید در حوزه‌ها تلمذ بفرمایید، در کتب مربوطه!! مذکور است!! کجا مذکور است آقا؟! این شبهات آقای مکی، شبهات هشت‌گانه که جان مکی مطرح کرده است، کجا جوابهای آنها مسطور است؟! هیچ جا مسطور نیست، چرا به مردم دروغ می‌گویید؟!!

سؤال: ...: **جواب:** همین‌طور است، به تعبیر دیگری اینگونه بفرمایید: ما خدا را دارای یک وصف علم نمی‌دانیم که هر شیئی که دارای علم باشد، «خدا» بدانیم، اوصافی که ما به خدا نسبت می‌دهیم به دو معنی اطلاق دارد، به هر دو معنا هم اطلاق دارد و چون به هر دو معنی اطلاق دارد، در واقع اگر جوهریت خدا نفی شود، این دو معنای اطلاق از بین می‌رود و در آن صورت آن اوصافی که ما می‌گفتیم باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر چون در عسل یک شیرینی‌ای قبول داریم، این را حتی اگر جوهر عسل هم نفی شود، این شیرینی باقی است، اما اوصاف خدا اینگونه نیست که اگر وجود استقلالی خدا نفی شود، این صفات هم باقی نمی‌ماند، یعنی طبق فرض چنان هستند که فقط با وجود جوهری خدای متعال می‌سازد.

سؤال: ...: **جواب:** البته آن یک بحث دیگری است که «آیا انسان می‌تواند به مفاهیم ارزشی علاقه داشته باشد و در راه آن مفاهیم ارزشی ایثار و فداکاری کند؟» مثلاً آزادی و عدالت؛ انسان می‌تواند بگوید «من خودم را در راه آزادی فدا می‌کنم» یا «من در راه آزادی مبارزه می‌کنم»؟ شما الآن دارید با مفاهیم آرمانی بحث می‌کنید، یعنی با عدالت و آزادی و امثال آن، یعنی این نحوه بحث شما خروج از بحث است، خروج از طور بحث است.

سؤال: ...: شاید بتوان اظهار کرد که در واقع آن هم همین است که ما خدا را که می‌پرستیم بدون اینکه هیچ علمی به ذات او داشته باشیم، ما مجموعهٔ اوصاف را داریم می‌پرستیم، ولی می‌گوییم خدا جوهر و ذاتی است که مجموعهٔ صفات کمالیه است، اما ما جز با صفات کمالیه با چیز دیگری مأنوس نبوده‌ایم، لذا نهایتش این است که اگر خدا را به معنای شیئی که دارای اوصاف است، انکار کنیم به قول فویر باخ دین باقی می‌ماند،

^۱ مقاله «شر و قدرت مطلق» نوشتهٔ جان مکی؛ ترجمهٔ محمدرضا صالح‌نژاد؛ مجلهٔ «کیان» شمارهٔ ۳. مشخصات اصل مقاله:

John Mackie, «Evil and Omnipotence», Mind 64 (1955).

بدلیل اینکه متدینان می‌گویند خدا را شیئی که دارای اوصاف است، نمی‌دانیم، بلکه مجموعه اوصاف می‌دانیم. اگر التزام به این هم اثبات شود، گیری ندارد نزد متدینان از نظر روان‌شناختی که انسان ایمان داشته باشد به چیزی که مجموعه اوصاف است، کما اینکه عملاً همانطور که خود شما فرمودید، وقتی اثبات شود «جوهر عسل وجود ندارد» باز هم علاقه شخص به عسل باقی است، منتهی در مورد عسل خودش مشاهده کرده است و در مورد خدا با تقلید. **جواب:** درست است، ولی فرق عسل‌دوستان و خداپرستان در این است که به عسل‌دوست می‌توان گفت که اگر جوهر عسل وجود نداشته باشد، مزه‌اش را که احساس می‌کنی، به همین دلت خوش باشد، بو را که حس می‌کنی یا مثلاً رنگ را. ولی اگر به یک خداپرست گفتند «خدا وجود ندارد»، دلش را به چه چیزی خوش کند؟!

سؤال: ... **جواب:** ما هم با همین مخالفیم، با این دید ابزارانگارانه نمی‌شود، یعنی اگر من جوهر عسل را قبول نداشته باشم، مزه‌اش هنوز برایم می‌ماند که ما از اول هم همین را می‌خواستیم. حالا فیلسوفان بحث کنند که جوهر دارد یا ندارد، ما مزه‌اش را می‌خواستیم، و مزه هم حاصل است، اما در مورد خدا، اگر بنا باشد که اگر کسی بگوید «جوهری بنام خدا وجود ندارد» از اوصاف خدا چه چیزی در کام و ذائقه من باقی می‌ماند؟

سؤال: ... **جواب:** دو بحث است، یکی اینکه می‌گویید مردم عملاً ذات خدا را می‌شناسند؛ بنده عرض می‌کنم خیر بر خلاف شما بنده قائلم مردم ذات خدا را نمی‌شناسند. اما مطلب دوم وجود دارد (که فقط اوصاف خدا را می‌شناسند) با اینکه مردم اوصاف خدا را می‌شناسند و از ذات خدا خیر ندارند، آیا قبول دارند که «لّه ذات»؟ یا با فرض عدم قبول «لّه ذات» متدین باقی می‌مانند؟ فویر باخ در واقع می‌خواهد بگوید «متدین باقی می‌مانند»، بنده عرض می‌کنم که چنین چیزی نیست.

سؤال: مردم قبول دارند «لّه ذات» اما از نظر روان‌شناختی گویا که به مردم القاء کرد که اوصافی را... علاقه داشته باشند... **جواب:** خیلی بعید است، به نظر می‌آید که یک شیئی هست ولو به کنه ذاتش پی نمی‌برید و کنه ذاتش همچنان مجهول باقی خواهد ماند، ولی آن شیء «لّه اوصاف». و اگر یک وقتی گفتیم خود آن شیء وجود ندارد، دیگر «لّه اوصاف»... اینکه من گفتم فرق است بین محسوس و غیرمحسوس، بخاطر این است که وقتی اعراض محسوس باشد، می‌گویند اعراض محسوس است و به همین دلت خوش باشد، اما آنجا که اعراض محسوس نیست... بله البته یک نکته وجود دارد، آن فرمایش که ایشان فرمودند که ممکن است یک کسی بگوید همانطور که بعد از انکار جوهر عسل، مزه عسل در کام انسان هست، بگوید نه آقا! خدا خودش هم اگر نفی شود، ما هنوز هم نظم را در عالم مشاهده می‌کنیم، این نظم مثل آن مزه می‌ماند.

سؤال: یا نظم القاء شده توسط تعلیم و تربیت را احساس می‌کنیم؟ **جواب:** بله، اشکال ندارد. اگر آن فرمایش تمام باشد. البته فرقی بین مزه و نظم نمی‌کند. اما ظاهراً این فرمایش درست نیست، به تعبیر دیگری، اینگونه نیست که متدین نظمی دیده است و این نظم را به خدا نسبت داده و حالا می‌گوییم که توجه داشته باش که خدا وجود ندارد، و او می‌گوید این نظمی که دیده‌ام، الآن می‌بینم. متدین نظم را می‌بیند اما با پیش فرض وجود خدا، پیش فرض او وجود خدا است، وجود خدائی که یکی از اوصافش خیرخواهی مطلق اوست.

آن وقت می‌بینید که خدا اگر بخواهد وجود داشته باشد، آن هم با وصف خیرخواهی مطلق پس باید جهان نظم داشته باشد، آن وقت می‌آید و آرام آرام جهان را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نظم داشته باشد، می‌گوید «فلان مورد که امر عدمی است و آن مورد دیگر هم که خیراتش از شرورش بیشتر است و...» بالأخره با فرض و پیش فرض وجود خدایی که «علم مطلق» (Omniscience)، «قدرت مطلق» (Omnipotence) و «خیر محض» (All Good) است، با فرض وجود چنین خدایی می‌آید جهان را مثل غول... (در ادبیات اروپا می‌گویند یک غولی در بیابانها است که یک تختی دارد، هر آدمی به او برخورد کند، آن آدم را روی آن تخت می‌خواباند، اگر کوتاهتر از آن تخت است به آن می‌دهد تا به اندازه آن تخت شود و اگر بزرگتر باشد، آنقدر از آن می‌زند تا به اندازه آن تخت شود)... فرض گرفته‌اند که یک چیزی بنام «خدا» وجود دارد که دارای سه وصف است (این سه وصف مهم است) «علم مطلق»، «قدرت مطلق» و «خیرخواهی مطلق»، بعد می‌گویند وقتی خدا دارای یک چنین اوصافی باشد و در جهان وجود داشته باشد، می‌گویند پس باید در جهان شر نباشد و شروع می‌کنند سر و ته شروری که در جهان وجود دارد را می‌زنند و اغتشاشاتی هم که وجود دارند و تاریخ هم نشان می‌دهد هرکس دم از حق زده خوردش کرده‌اند، می‌گویند «خوب بالمآل حق پیروز خواهد شد، در نهایت تاریخ بالأخره حق و حقیقت پیروز می‌گردد» اینگونه توجیه می‌کنند؛ من می‌خواهم این را عرض کنم، اگر به گونه‌ای وجود آن خدا نفی شد، این تلقی هم از دست می‌رود و دیگر از آن به بعد جهان یک جهان مغشوش به نظر می‌آید، همان جهانی که در آن شرور وجود دارد،... پدید می‌آید و چیزی به نام نظم باقی نمی‌ماند که بگوییم نظم هست، ولو جوهر خدا وجود نداشته باشد.

حالا بحثمان راجع به این قسمت را کنار بگذاریم، می‌خواستم راجع به فلسفه دین بحث کنم، ولی می‌پردازیم به آن مطلبی که فویرباخ می‌خواست در تأیید لایب‌نیس بگوید:

فویرباخ در این قسمت اول حرفش می‌گفت: ما هیچ وقت از یک شیء شناختی جز مجموعهٔ محمولات آن شیء نداریم؛ یعنی ما از «خدا» شناختی نداریم جز $I+...+P+Z+Y+X$. مثلاً از خدا یا هر شیئی یک چنین شناختی داریم؛ حالا یک نکته وجود دارد و آن نکته به نظر فویرباخ که مورد تأیید لایب‌نیس هم هست این است که می‌گفتند: ما هیچ وقتی یک مفهومی نداریم مگر اینکه این مفهوم مساوی است با مجموعهٔ محمولاتی که در واقع آن موضوع دارد؛ و از اینجا می‌خواست نتیجه بگیرد که «هر قضیه‌ای یا در ذهن انعقاد پیدا نمی‌کند که اصلاً قضیه نیست یا در ذهن انعقاد پیدا می‌کند و وقتی انعقاد پیدا کرد قضیهٔ تحلیلی است.» بر این سخن معرفت‌شناسان لااقل دو رد عمده وارد آورده‌اند:

رد اول: رد اول ردی است بیان می‌کند: اولین بار که شخص از یک شیء اطلاعی پیدا می‌کند مثلاً فرض کنید می‌دانستم شیء دارای وصف a, b, c, d, e هست و قبلاً اینها را می‌دانستم، فرض کنید من این اطلاعات را در باب X داشته‌ام که a, b, c, d, e, X است، حالا فرض کنید اولین باری است که من یک ویژگی جدیدی را در X کشف می‌کنم، مثلاً f را کشف می‌کنم، مثلاً همهٔ خصوصیات آب را می‌دانستم، ولی تا الآن نمی‌دانستم

که آب حلال هم هست، الان برای اولین بار من شیمی‌دان این را فهمیده‌ام که آب حلال هم هست، از این به بعد می‌خواهم بگویم «آب حلال است»، اولین باری که می‌گویم «آب حلال است» وضع از چه قرار است؟ آیا شما می‌گویید نباید این قضیه تکون پیدا کند؟ وقتی که اولین باری است که می‌گویم «آب حلال است»، مرادم از «آب» چیست؟ «آب» یعنی $a+b+c+d+e$ ، چون فقط تا این لحظه این اوصاف آب را می‌دانستم، پس این اوصاف در ذهن من است که می‌گویم «آب»، به تعبیری مشارالیه لفظ «آب» شیئی است دارای اوصاف a, b, c, d, e ، حالا اولین بار این وصف f کشف شده است، که وصف f هیچ کدام از این اوصاف نیست، حالا این قضیه چه قضیه‌ای است، تحلیلی است یا ترکیبی؟ اگر بخواهید بگویید که این ترکیبی نیست و تحلیلی است که شمای لایب‌نیس می‌گویید، پس باید اولین بار هم که می‌گویید «آب حلال است» این ویژگی f هم از این آب هست و حال آنکه این خلاف وجدان است.

سؤال... جواب: قضیه‌ای که در ذهن می‌سازیم که حکایتش هم به لفظ نیست، حکایتش به لفظ این است که «آب حلال است» یعنی آب... به تعبیر دیگری آیا یک چیزی می‌تواند چنان باشد که به خودش ناظر باشد یا نه؟ **مثال:** آن شبهه دروغگو را چگونه... مثلاً وقتی می‌گفتید «کل کلامی کاذب»، شبهه دروغگو، آن وقت می‌گفتند اینکه «کل کلامی کاذب» چگونه است؟ آیا خود این جمله صادق است یا کاذب؟ اگر این جمله کاذب باشد، پس شخص صادق است و اگر صادق است، پس کاذب است، یعنی این جمله، جمله‌ای است که از صدقش کذب آن لازم می‌آید و از کذب آن صدقش لازم می‌آید و به عبارت دیگر قضیه‌ای «خودشکن» (Self Refuting) یا به عبارتی «خود ویرانگر» و به بیان دیگر «واجد ناسازگاری درونی» است.¹ یکی از جوابهایی که داده‌اند این بود که: وقتی کسی می‌گوید «کل کلامی» و هنوز محمول «کاذب» را نیاورده است، لفظ و عنوانی است که ناظر است به همه سخنان تاکنون گفته شده؛ نمی‌خواهم بگویم این راه حل موقفی است یا نه، می‌خواهم از این راه حل برای آن مطلب استفاده کنم که گفته‌اند: کسی که می‌گوید «کل کلامی کاذب»، به محض اینکه می‌گوید «کل کلامی» عنوان قرار داده است برای اشاره به تمام سخنانی که تاکنون گفته است ولی این سخن تاکنون گفته نشده است، بنابراین «این سخن اصلاً ناظر به خودش نیست». این سخن نمی‌تواند سر به جیب خود فرو کند و خودش را هم مشمول کند. این، وقتی کسی می‌گوید «کل کلامی» و هنوز فرض کنید «کاذب» را نگفته است، یعنی تمام سخنانی که من تاکنون گفته‌ام.

سؤال: یا از این پس بگویم؟ **جواب:** بر اساس این راه حل می‌گویم، «کل کلامی» یعنی همه سخنانی که من تاکنون گفته‌ام، واقعاً هم اگر همه سخنانی که تاکنون گفته‌ام دروغ باشد، می‌توانیم بگویم «کل کلامی»

¹ باراد کس دروغگو را می‌توان بدین صورت تقریر کرد که: «اگر کسی بگوید «من همیشه دروغ می‌گویم» معلوم نیست بالأخره که راست گفته است یا دروغ. اگر راست بگوید که «دروغ می‌گویم» پس براسی دروغ می‌گوید، و اگر به دروغ بگوید که «دروغ می‌گویم» پس واقعاً راست می‌گوید. حال اگر راست می‌گوید پس بنا بر سخن بالا، دروغ می‌گوید و اگر دروغ می‌گوید پس راست می‌گوید... چنین است که سخنانی که شامل خود می‌شوند و درباره خود حکمی صادر می‌کنند سخنانی منطقی و عقل‌پذیر نیستند... و قبل از اینکه این گلوله دیگران را به هلاکت اندازد از بدن ضارب عبور می‌کند: یکی بر سر شاخ و بن می‌رید...» (نقل از کتاب «ایدئولوژی شیطانی» تألیف دکتر عبدالکریم سروش؛ چاپ هشتم؛ صفحه ۴۵).

کاذب» صادق است، چون «کلّ کلامی» یعنی تمام سخنانی که من تاکنون گفته‌ام، و واقعه‌ش هم همین است، همه سخنانی که تاکنون گفته است، کاذب بوده است، به فرض کاذب بوده است، پس «کلّ کلامی کاذب» صادق است، نگوید که اگر «کلّ کلامی کاذب» صادق است پس لااقلّ این «کلّ کلامی کاذب» یک کلامی است که از این صادر شده است و کاذب نیست؛ می‌گویم از اوّل به این سخن او ناظر نیست، از اوّل «کلّ کلامی» که در نظر می‌گیرد، می‌خواهد در باب کلامهایی را که تاکنون گفته است یک وصفی بگذارد و آن هم وصف «کاذب بودن کلامهایی که تاکنون گفته است» می‌باشد، برای اینکه فرض بگذارید که همه سخنان سابق وی کاذب بوده است، واقعاً هم می‌تواند وصف کاذب بودنش را به «کلّ کلامی» نسبت بدهد، ولی وقتی توانست وصف «کاذب» را به «کلّ کلامی» نسبت دهد، جمله‌ای و قضیه‌ای که حاصل می‌آید، خودش صادق است، و خودش، خودش را نقض نمی‌کند و نمی‌شکند (قضیه خودشکن (Self Reputing) نیست)، چون از اوّل در موضوع خود این جمله وجود نداشت، به تعبیر دیگری، «موضوع یک قضیه هیچ‌وقت نمی‌تواند شامل خود قضیه باشد و باید همه وقت ناظر به خارج از خودش باشد». بنابراین شامل خود قضیه نمی‌شود. این یکی از راه‌حل‌هایی است که در پاسخ به «پارادوکس دروغگو» گفته شده است؛ و من فقط از این نکته‌اش استفاده کنم که «آیا چیزی می‌تواند ناظر به خودش باشد یا نه؟» در واقع وقتی گفته شده است «آب حلال است» یا «آب f است» تا الآن آب را دارای ویژگی a,b,c,d,e دانسته‌ایم، حالا وقتی گفته‌ام «آب» و می‌خواهم یک محمول f را برای اولین بار بر آن حمل کنم، مرادم از «آب» چیست؟ یعنی شیئی دارای وصف a,b,c,d,e، بعد حالا می‌خواهم یک ویژگی تازه کشف شده f را بر این حمل کنم، در خود «آب» ویژگی f وجود نداشت، لذا وقتی می‌خواهم برای اولین بار ویژگی f را بر «آب» حمل می‌کنم، قضیه، توکیبی است، بله از همین بار اوّل که بگذرد، بار دوم چون یک شناختی از «آب» داشته‌ام و طبق فرض شما فوراً شناختهای جدید به موضوع منتقل می‌شوند، از این به بعد وقتی گفتم «آب f است» یک قضیه تحلیلی است، چون طبق فرض شما ویژگی f داخل موضوع شد، و لذا بعداً اگر f را بر «آب» حمل کنیم، f را بر «آبی» حمل کرده‌ایم که شامل f هم هست و آن یک قضیه تحلیلی خواهد بود و ترکیبی نیست.

پس اولین نکته‌ای که وجود دارد این است که اولین باری که یک شخص، یک ویژگی از یک شیئی را کشف می‌کند از چه قرار است؟ لااقلّ به صورت موجه جزئی می‌پذیرد که بعضی از قضایا هستند که تحلیلی نیستند و ترکیبی می‌باشند، کدام قضایا؟ قضایایی که وقتی ابراز می‌شوند که برای اولین بار در یک شیء یک ویژگی کشف شده است.

سؤال: ... مثلاً بنده به چیزی در خارج (مثلاً تخته سیاه) نگاه می‌کنم و اطلاع قبلی هم نداشتم، علم من همین مواجهه من با این تخته سیاه... این مقدم است و آن قضیه و این می‌شود تحلیلی... این اشکال به فویریاخ وارد نیست، چون می‌تواند بگوید که مواجهه ما با شیء، علم ماست، بعد قضیه‌سازی مرحله بعد است، اینگونه نیست که قضیه یعنی علم، قضیه یعنی معلوم، قضیه علم‌ساز نیست، قضیه حکایت از علم می‌کند.

جواب: قضیه علم است، نگوید حکایت از علم می‌کند، قضیه علم است.

سؤال: حداقل قضیه همه علم نیست، قبل از قضیه هم یک علم داریم و آن مواجهه با شیء است. تصویری داریم از آن با یک عالم از ویژگیهایی که در آن هست، قضیه از آن حکایت می‌کند. **جواب:** درست است که قضیه همه علم نیست، یک قسم از علوم ما قضیه است، همه علوم ما قضیه نیست، مثلاً ما علم حضوری داریم و علم حضوری قضیه نیست؛ اما آیا قضیه علم هست یا نه؟

سؤال: ... **جواب:** من مثالی می‌زنم تا اینکه ببینیم اشکال شما را درست فهمیده‌ام یا نه! مثلاً من خیلی از ویژگیهای زید را می‌دانم، اما تا الآن طول قد او را نمی‌دانستم، حالا یک متر در دست می‌گیرم و طول قد او را اندازه می‌گیرم؛ **سؤال:** مواجهه با طول قد، همین تمام شد و دیگر قضیه نمی‌خواهد، اینکه بنده متر را گرفتم و مثلاً قد او ۱۸۰ سانتیمتر بود، همین دیدن من، همین مواجهه من با ۱۸۰ سانتیمتر، همین علم من است. **جواب:** باید تصدیق کنید که طول قد زید ۱۸۰ سانتیمتر است؛ **سؤال:** وقتی مواجهه انجام گرفت، علم تمام شد، بعد از آن قضیه می‌سازیم، بعداً می‌آییم موضوعی می‌سازیم، محمول درست می‌کنیم و به زبان هم نیاورده‌ایم و در ذهن است. **جواب:** اینگونه می‌گوییم که «زید دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد است» حالا می‌خواهیم بگوییم وقتی می‌گویید «زید دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد است»، آیا در این مفهوم «زید»، «دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد» هم اندراج داشت یا نه؟ اقتضای سخن فویرباخ و لایب‌نیس این است که وقتی می‌گوییم «زید دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد است» واقعاً در تصویری که از «زید» دارم، «۱۸۰ سانتیمتر طول قد» هم اندراج داشته باشد تا قضیه، تحلیلی بشود؛ معرفت‌شناسی که به فویرباخ و لایب‌نیس اشکال می‌کند، می‌گوید: در دفعه‌های بعدی هر وقت می‌گویید «زید دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد است»، حق با شماست، چون واقعاً ویژگی «دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد» را از بار اول به بعد همه وقت در «زید» مقدر و نهفته دارید؛ بنابراین وقتی «دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد» را بر «زید» حمل می‌کنید، در واقع بخشی از موضوع را بر کل موضوع حمل کرده‌اید، اما مستشکل این را می‌گوید که: برای بار اول چطور؟ برای اولین بار ما از «زید» فقط ویژگیهای دیگرش را داشتیم، اما برای بار اول ما ویژگی «دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد» را نداشتیم، حالا اگر ...

سؤال: عرض من این است که از محکی داشته‌ایم، یعنی باید این سؤال را بکنیم که آیا به اعتبار محکی‌اند یا به اعتبار حاکی؟ اگر به اعتبار حاکی باشد، حرف درستی است، اما چیزی را ... اما اگر به اعتبار محکی هم باشد، اشتباه است؛ ما که قبل از «طول قد یک متر و هشتاد سانتیمتر» می‌دانستیم که ... **جواب:** حالا فرض کنید اولین بار طول قد زید را گرفتید و فهمیدید که ۱۸۰ سانتیمتر است، اولین بار می‌گویید «زید دارای یک متر و هشتاد سانتیمتر قد است»، این قضیه تحلیلی است؟! **سؤال:** می‌خواهم عرض کنم قبل از بیان آن یک واقعیتی را دیده‌اید ... **جواب:** خیر، مواجهه را دیگر قضیه نمی‌گوییم، مواجهه قضیه نیست، وقتی حاصل مواجهه را به صورت مفهوم درآوریم آن می‌شود قضیه. **سؤال:** «محکی» مواجهه است. **جواب:** پس الآن متوجه شدم که شما چه می‌گویید، ایشان می‌فرمایند: من اندازه‌گیری را انجام می‌دهم ولی بالأخره تکون قضیه در ذهن بعد از اندازه‌گیری است ولو بلحظه بعد از این اندازه‌گیری، و وقتی بعد از اندازه‌گیری باشد به محض اینکه دارم

می‌گویم «زید ۱۸۰ سانتیمتر قد دارد»، همین که این را کشف کردم، «۱۸۰ سانتیمتر قد داشتن» در مفهوم «زید» مندرج است، بنابراین قضیه، قضیهٔ تحلیلی می‌شود، پس اشکال وارد نیست. **سؤال:** برای شنونده اینگونه نیست... **جواب:** اگر این اشکال به این صورت قضیه باشد، قضیه بعد از وقوف به یک وضع باشد، اگر به یک اموری اطلاع پیدا کند، بعد قضیه در ذهنش تکون پیدا می‌کند. و ما بگوییم این قضیه، آن چیزی که آقای *یزدانی* می‌فرمودند مشکل را حل نمی‌کند، بخاطر اینکه تصدیق غیر از اطلاع من است، تصدیقی است که دیگری دارد، وقتی مثلاً من به شما خبر می‌دهم شما که تصدیق نکرده‌اید، شما دارید تصدیقی که من کرده‌ام و بصورت لفظ درآورده‌ام را می‌شنوید؛ همان کسی تصدیق می‌کند که کشف را انجام داده است، حالا اگر اینگونه باشد، ما اولین باری که می‌گوییم «زید دارای یک متر و هشتاد سانتیمتر قد است»، برای اینکه این قضیه را بعد از وقوف بر «۱۸۰ سانتیمتر قد داشتن زید» گفته‌اید، بنابراین همچنان قضیه، تحلیلی است، چون «۱۸۰ سانتیمتر قد داشتن» را در «زید» گنجانده‌ایم؛ این جوابی که آقای *معلمی* بیان می‌کنند وارد است، فقط با یک پیش‌فرض، یعنی جواب و دفاع انجام‌شده از لایب نیس و فویرباخ وارد است اما با یک پیش‌فرض و آن این است که ما وقتی می‌گوییم «زید»، آیا مراد از «زید» چیست؟ یک وقت زید را پسر عمرو تلقی می‌کنیم و می‌گوییم «مرادم از زید پسر عمرو است»، در این صورت وقتی می‌گوییم «زید دارای ۱۸۰ سانتیمتر قد است»، این دیگر صادق نیست و قضیه ترکیبی است؛ به تعبیر دیگر ما سه قسم تعریف داریم، باید بینیم تعریفی که از «زید» می‌کنیم کدامیک از این سه تعریف است، اگر سخن آقای *معلمی* درست باشد، در واقع با یکی از این سه قسم تعریف درست است و با دو قسم تعریف درست نیست و اشکال بر فویرباخ وارد است؛ ما از هر چیزی سه قسم تعریف می‌توانیم داشته باشیم:

سه نوع تعریف و مفهوم:

- ✓ تعریف و مفهوم ذهنی (Subjective).
- ✓ تعریف و مفهوم عینی (Objective).
- ✓ تعریف و مفهوم قراردادی (Conventional).

تعریف و مفهوم ذهنی (Subjective):

تعریف «ذهنی» یا «شخصی» یا «خصوصی» که یک مفهوم ذهنی، مفهوم شخصی، مفهوم خصوصی از یک چیز داشته باشیم این است که وقتی یک لفظی را می‌خوانم یا می‌شنوم، هر چه در ذهن من از خواندن یا شنیدن این لفظ منقش می‌شود، می‌گویند این مفهوم از آن چیز ذهنی‌تر است. مفهوم ذهنی، شخصی و خصوصی من از یک چیز یعنی مجموعهٔ آن صوری که وقتی من یک لفظی را می‌خوانم یا می‌شنوم در ذهن من نقش می‌بندد؛ مثلاً فرض کنید تمام اطلاعاتی که من دربارهٔ «آب» دارم همین باشد که «آب روان است و رافع عطش است و وزن مخصوص آن یک است و در صد درجهٔ سانتیگراد به جوش می‌آید» اگر من یک جایی «آب» را دیدم، در نوشته‌ای دیدم یا خواندم یا شنیدم، می‌توانم گفت این دیدن یا خواندن یا شنیدن باعث می‌شود این چهار صورت ذهنی در ذهن من منقش شود، وقتی

مجموعه این چهار صورت ذهنی را بعلاوه هم بکنم، می‌گویم این مفهوم ذهنی یا شخصی یا خصوصی است که من از «آب» دارم، مفهوم من از «آب» این است؛ پس در واقع مفهوم ذهنی حاصل معلومات من از معرفت است، وقتی مجموعه معلومات من از معرفت در ذهن من منقش گشتند، مفهوم ذهنی یا خصوصی من از آن معرفت تکون پیدا کرده است. این مفهوم ذهنی دو خصوصیت دارد:

✓ خصوصیت اول این است که در طول زندگی آدم آهسته‌آهسته غنی‌تر می‌شود. به عنوان مثال شناخت من از «چوب» هرچه بیشتر شود مفهوم ذهنی من از «چوب» بیشتر می‌شود و به همین ترتیب در طول زندگی، مجموعه زندگی روزمره من بعلاوه علوم و معارفی که کسب کرده‌ام، باعث می‌شود این مفهوم غنی‌تر و پرتراوش‌تر شود.

✓ خصوصیت و ویژگی دوم این است که هیچ دو انسانی یا «مفهوم ذهنی واحدی» از یک شیء ندارند و یا اگر داشته باشند این مفهوم ذهنی واحدشان قابل احراز نیست. یعنی به عنوان مثال من و شما نمی‌شود بگوییم درباره «آب» مفهوم ذهنی واحدی داریم؛ یا اصلاً مفهوم ذهنی من و شما مثل هم نیست یا اگر هم مثل هم باشد، ما اصلاً از هیچ‌جا باخبر نیستیم و از این مثل هم بودن باخبر نمی‌شویم؛ به تعبیر دیگری اطلاعات من از «آب» اقتضاء می‌کند که وقتی من «آب» را می‌بینم یا می‌خوانم یا می‌نویسم یا می‌شنوم، «آب» a, b, c, d به ذهنم می‌آید ولی شما ممکن است مجموعه اطلاعات a, b, c, d به ذهنتان بیاید و ممکن است مجموعه اطلاعات c, d, e, f به ذهنتان بیاید، این است که مفاهیم ذهنی و «سابجکتیو» اختصاص به افراد دارد و هیچ دو انسانی را نمی‌شود گفت که مفهوم ذهنی واحدی دارند، و اگر هم داشته باشند ما نمی‌توانیم احراز کنیم که مفهوم ذهنی آن دو واحد است، چون ممکن است یک شخصی فلان مفهوم خاص در ذهنش تکون پیدا کند و دیگری یک مفهوم دیگر و سومی مفهوم ثالثی و....

بنابراین نمی‌شود به مفاهیم ذهنی در سخنان و نوشته‌ها اخذ کرد، چون مفاهیم ذهنی، شخصی و خصوصی هستند نه عام و همگانی؛ یعنی اگر من گفتم «آب داغ است» بعد نمی‌توانم بگویم «مرادم از آب مفهوم ذهنی و شخصی و خصوصی بود که من از آب دارم، و مرادم از «داغ» مفهوم ذهنی، شخصی و خصوصی بود که خودم از «داغ» دارم» چون اگر بخواهید به یک چنین چیزی ملتزم شوید اصلاً تعاطی و تبادل افکار صورت نمی‌گیرد، لازم است و نیاز داریم که وقتی گفته می‌شود «آب داغ است»، هم گوینده و هم شنونده و هم مخالفان «آب داغ است» و هم موافقان «آب داغ است»، همه از «آب» و «داغ» مفهومی واحد داشته باشند، لذا در این صورت نمی‌شود مفاهیم ذهنی و خصوصی از «آب» و «داغ» را لحاظ کنیم، امکان ندارد، پس باید این را به حال خودش بگذاریم که در ذهن تو این منقش می‌شود، در ذهن من این منقش می‌شود، در ذهن شخص ثالث یا امر دیگری منقش می‌شود؛ هرچه در ذهن هر کس می‌خواهد منقش شود، مفهوم ذهنی، شخصی و خصوصی است که شخص از «آب» دارد....

سؤال: ... **جواب:** البته برای خودش ... در باب اینکه آدم برای خودش قضیه درست می‌کند یا نمی‌کند، اگر درست کند بله، با فرض اینکه درست کند، می‌تواند با این مفاهیم درست کند که «آب داغ است»، البته این

که گفته می‌شود: کسی در ذهن خودش قضیه‌ای درست نمی‌کند، این فرض بر این است که قضیه را نهایتاً یک امر زبانی بدانیم و قائل شویم که زبان خصوصی امکان ندارد و بنابراین قضیه خصوصی هم امکان ندارد (قضیه‌ای که فقط برای خود من تکون پیدا کند) و کاری به این بحث نداریم.

سؤال: ... جواب: خیر، اگر زبان نداشته باشیم، نه باید زبان داشته باشیم، اگر زبان نداشته باشیم قابل تنسیق نیست. **سؤال: ... جواب:** اگر زبان وجود داشته باشد قابل تنسیق هست، منتهی تا زبان می‌آید، مفهوم از خصوصی بودنش می‌افتد. **سؤال:** فرقی نمی‌کند، شما با یک رمزی به آن اشاره کنید... بالأخره همه به یک چیز اشاره داشته... بحث در مفاهیم درست است، ولی اگر... **جواب:** این خودش یک پیش‌فرض است که گویا بین مفهوم ذهنی من و شما یک مفهوم مشترک هست مثلاً، حالا این را از کجا بدانیم؟ از یک مُعَوَّن اشاره کنم فرع بر این است که در مفهوم ذهنی شما و من یک عنصر C و n در اینجا هست در آنجا هم باشد، حالا ولو اینکه مثلاً a در اینجا هست و در آنجا نیست و d برعکس است، این خودش در همه موارد قابل احراز نیست... این مفهوم عیش این است که در تعارفات نمی‌شود بکار برد، در واقع در سخن‌گفتن‌های متقابل نمی‌شود بکار برد، چون نمی‌شود تعاطی انجام شود.

تعریف و مفهوم عینی (Objective): اما مفهوم «عینی»، یعنی «مفهومی که تعریف دارد و مصداق ندارد»، وقتی است که کسی کل ویژگیهای یک شیء را بشناسد، نه فقط چند خصوصیت آن را، اگر انسان کل ویژگیهای یک شیء را بشناسد، در آن صورت می‌گویند، اگر انسانی پیدا شد که مثلاً کل ویژگیهای «آب» را بلااستثناء شناخت، هر وقت می‌گویند «آب» این شخص کل ویژگیهای «آب» را به ذهن می‌آورد، این مفهوم، عینی است، یعنی با عین مطابقت دارد. کاملاً عینی است، «عمومی» است، یعنی عموم ویژگیها را شامل شده است. اما این مفهوم عینی اصلاً در باب هیچ چیز انعقاد پیدا نمی‌کند، چون با در نظر داشتن این مقدمه که «ویژگیهای هر شیء بی‌نهایت است» لذا احراز تمام ویژگیهای یک شیء امکان ندارد، نه برای نوع انسانی و نه به طریق اولی برای فرد انسانی؛ هیچ‌وقت نیست که ما بتوانیم تمام ویژگیهای «آب» را بلااستثناء داشته باشیم و امکان ندارد که ما مجموع ویژگیهای «آب» را داشته بدانیم.

سؤال: ... جواب: بخاطر اینکه اولاً ویژگیهای هر شیء، فقط «ویژگیهای نفسی» هر شیء نیست، «ویژگیهای نسبی» هر شیء را نیز شامل می‌شود و ثانیاً هر شیء اگر با شیء دیگری ارتباط پیدا کند، یک سری ویژگی از خودش نشان می‌دهد؛ به عنوان مثال «میل ترکیبی» را در نظر بگیرید که یک «ویژگی نسبی» است، وقتی اکسیژن با مس ترکیب شود، یک ویژگی از خود نشان می‌دهد، اما وقتی با طلا تماس پیدا می‌کند این میل ترکیبی را از خود نشان نمی‌دهد. دقیقاً هر چیزی علاوه بر ویژگیهای نفسی که در خود دارد، ویژگیهای نسبی هم دارد، و این ویژگیهای نسبی لاتعد و لاتحصی است، مضافاً بر اینکه خود ویژگیهای نفسی هم طبق رأی که امثال کارل پوپر دارند، قابل احصاء نیستند، پیشرفت علوم دائماً ویژگیهای جدیدی را برای اشیاء می‌سازد، مثلاً فرض کنید اگر طول قد یک چیز را در چیزی ضرب کنیم، عدد حاصل را مثلاً می‌گوییم I؛ از این به بعد برای

اشیاء یک ویژگی ساخته‌اید، جمع و ضرب برای یک شیء ویژگی می‌سازند، و چون به نظر پوپر غالب ویژگی‌هایی که ما در علوم به اشیاء نسبت می‌دهیم، ویژگی‌های قراردادی است، مثلاً می‌گویند: در مکانیک وزن یک چیز را در بُعد یک چیز را k می‌دانیم، آن وقت می‌گویید k ی فلان چیز، فلان قدر است و k ی فلان چیز، فلان قدر است، در خود شیء که ضرب صورت نمی‌گیرد. و چون طبق نظر کسانی مثل لاکاتوش و پوپر، ما اکثر ویژگی‌هایی که به اشیاء نسبت می‌دهیم، ویژگی‌هایی است که خودمان ساخته‌ایم و قرارداد کرده‌ایم، تعداد این ویژگی‌ها تا بی‌نهایت می‌رود؛ به هر حال، اگر این بی‌نهایت را بی‌نهایت ریاضی هم نگیرید، بالأخره تعداد این ویژگی‌ها زیاد است که برای هیچ انسانی، حتی برای نوع بشر نتوان ادعا کرد که به یک مفهوم عینی و همگانی از یک شیء می‌رسند، لذا «مفهوم عینی و همگانی هیچ وقت مصداق پیدا نمی‌کند».

تعریف و مفهوم قراردادی (Conventional): یک مورد سوّمی پیدا می‌کنیم و آن مفهوم «قراردادی» است، مفهوم قراردادی از چه راهی حاصل می‌آید؟ از این راه که وقتی کسی بگوید من مفهوم ذهنی که دارم، a, b, c, d است، مفهوم ذهنی که تو داری b, c, d, e است، مفهوم دیگری هم c, d, e, f است، بیاییم دوتا از این ویژگی‌هایی را که در این مفاهیم ذهنی ما مشترک است، قرارداد کنیم که هر وقت می‌گوییم «آب» مرادمان همان $c+d$ باشد، زیرا که فهمیده‌ایم c, d در تمام این مفاهیم ذهنی حضور دارند؛ در واقع می‌خواهیم بگوییم که در ویژگی‌هایی که من می‌گفتم و در مفهوم ذهنی خود لحاظ می‌کردم c, d بود، در مفهوم ذهنی تو هم c, d بود و در مفهوم ذهنی و خصوصی دیگری هم c, d بود، بیایید قرارداد کنیم از این به بعد هر وقت گفتیم «آب»، تو از a, b صرف‌نظر کن و فقط c, d را لحاظ کن، من هم از e, f صرف‌نظر می‌کنم و... و c, d که مشترک است، قرارداد کنیم، یعنی مثلاً مرادمان از «آب»، «مایع رافع عطش» باشد، ولو من خودم وقتی لفظ «آب» را می‌شنوم، چند ویژگی دیگر نیز در ذهنم منقش می‌شود، ولی به آنها که نمی‌توان اخذ کرد، آن ویژگی‌هایی که ظاهراً در مفهوم ذهنی همه ما حضور دارد و همه بر آنها اجماع داریم، ما که در مفاهیم ذهنی مان بر دو عنصر و ویژگی c, d اجماع کرده‌ایم، این مقدار مشترک را قرارداد می‌کنیم وقتی می‌گوییم «آب»، یعنی «آب دارای ویژگی c, d »، و لذا با این مفاهیم مشترک و قراردادی تعاطی و تبادل افکار می‌کنیم و با این اشتراک کار صورت می‌گیرد؛ به عنوان مثال وقتی می‌گویی «آب داغ است»، مراد ما از «آب» آن ویژگی‌های قراردادی است که قرارداد کرده‌ایم، مرادمان از «داغ» هم همان ویژگی‌های قراردادی است، ولی ممکن است وقتی من لفظ «داغ» را می‌شنوم یا در جایی می‌بینم نوشته شده «داغ» یا... «سرخ» هم در ذهنم بیاید، چون مثلاً در محیطی بزرگ شده‌ام که در آنجا هر چیزی که «داغ» بوده است، «سرخ» هم بوده است. این سه نوع مفهوم را می‌شود داشت، وقتی می‌گوییم این سه مفهوم را می‌شود داشت، یعنی وقتی یک جمله داریم، مثلاً داریم «آب داغ است»، اگر کسی خواست با ما در اینکه «آب داغ است» مخالفت کند، یا موافقت کند، مؤید و منکر، همه‌شان باید مفهوم قراردادی «آب» و «داغ» را در نظر بگیرند، اگر ما مفاهیم قراردادی مرادمان باشد.

اینکه لایب نیتس می‌گفت «تمام قضایا تحلیلی‌اند»، درست نیست، یعنی دفاعی که آقای معلّمی از وی می‌کردند درست نیست، چون وقتی من می‌گویم «آب داغ است» مرادم از این جمله، آن ویژگی c, d است که سراغ داریم، این ویژگی «داغی»، جزء ویژگی c, d هست یا نه؟ طبعاً نیست، و لذا قضیه ترکیبی خواهد بود نه تحلیلی، اگر ویژگی c, d را برای «آب» در نظر گرفته باشیم و بعد بگوییم «آب داغ است»، «داغی» جزء c, d نیست، بنابراین «آب داغ است» یک امر قراردادی است؛ حال اگر کسی بگوید: تو برای خودت قضیه تشکیل بده و با مفاهیم ذهنی خود قضیه تشکیل بده، در این صورت مراد از «آب» در قضیه «آب داغ است»، اگر با مفاهیم ذهنی تکوّن پیدا کرده باشد، مراد از «آب»، تمامی اطلاعاتی است که من از «آب» دارم و یکی از اطلاعاتی هم که از «آب» دارم، «داغی» است، پس وصف «داغی» در خود «آب» گنجانده شده است، بنابراین قضیه من تحلیلی است.

سؤال: ... محلّ نزاع در مفاهیم است و من با توجه به آن اشکال عرض کردم ... **جواب:** طبق این سخن، من هر قضیه‌ای تشکیل بدهم و مرادم از اجزاء این قضیه، مفاهیم ذهنی‌ای که خودم از آن اجزاء دارم باشد، حرف لایب نیتس قابل دفاع خواهد بود که همه قضایا، قضایای تحلیلی می‌شوند، چون اگر من از «داغی آب» اطلاع ندارم که حق ندارم بگویم «آب داغ است» چون این قضیه در ذهن من تکوّن پیدا نمی‌کند، و اگر از «داغی آب» اطلاع دارم، خوب فوری «داغی آب» هم جزء مفهوم ذهنی یا خصوصی که خودم از «آب» دارم می‌شود، لذا در این صورت وقتی می‌گویم «آب داغ است» در واقع دارم یک چیزی که بخشی از موضوع است را بر خود موضوع بار و حمل می‌کنم.

سؤال: ... **جواب:** تا کنون ویژگی «داغی آب» را نمی‌دانستم و حالا برای اولین بار ویژگی «داغی آب» را دریافتم. **سؤال:** ... **جواب:** یعنی قبول می‌کنم که «آب داغ است». **سؤال:** ... **جواب:** اگر من خبر نداشتم که اصلاً برای من قضیه پیدا نمی‌شد، حالا که پیدا کرده‌ام می‌گویم «این آب داغ است»، ویژگی «داغی» را در «آب» احراز کرده‌ام، بنابراین تا می‌گویم «آب»، «داغی» هم در آن اندراج دارد. **سؤال:** نه در همان لحظه اولی که دارم آن ویژگی را کشف می‌کنم، خود موضوع «آب» آن ویژگی را ندارد، تازه دارد حاصل می‌شود، همان لحظه اول، مواجهه اول، بعد این محمول بر آن حمل می‌شود، اطلاع جدید حاصل می‌شود، پس در لحظه و مواجهه اول موضوع خالی است. **جواب:** خیر، من وقتی ویژگی را در «آب» کشف می‌کنم، در «آب» خارجی «داغی» را کشف می‌کنم، پس آنچه برای من و در ذهن من کشف می‌شود «آب» هست یا نه؟ ... **جواب:** خود انکشاف که یک قضیه نیست، تا انکشاف به قالب مفهوم درنیاید قضیه نمی‌شود، صرف انکشاف قضیه نیست، انکشاف قضیه نیست، علم حصولی یا تصوّر است یا تصدیق، علم‌هایی که مفهومی می‌شوند یا تصوّرند یا تصدیق. من در «آب» خارجی ویژگی «داغی» را کشف کردم، این انکشاف من قضیه نیست، وقتی قضیه می‌شود که در قالب مفهوم درآید، به قالب این مفهوم که «آب داغ است»، حالا که بصورت مفهوم «آب داغ است» در آمد چون انکشاف قبلی وجود داشت، از این به بعد «داغی» در خود مفهوم «آب»، البته در مفهوم ذهنی «آب» برای من واقعاً وجود دارد، و بنابراین وقتی می‌گویم «آب داغ است»، یعنی این انکشاف خودم را به

قالب قضیه درمی‌آورم، آن وقت در این قضیه «داغ» بخشی از موضوع است که بر موضوع بار شده است.

سؤال: ... **جواب:** گفتم بر من انکشافی حاصل می‌آید، من نگفتم این علم حضوری است، من گفتم علم بمالینکه علم است تا به قالب مفهوم درنیاید قضیه نیست. **سؤال:** آن وقت که «داغی» را حس می‌کنید، مفهوم «داغی» هم در ذهن هست، وقتی «داغی» را به «آب» نسبت می‌دهید مفهوم «داغی» هم در ذهن شکل می‌گیرد و جدایی ندارد. **جواب:** من قبل از اینکه کشف کنم مفهومی از «آب» دارم، شکی ندارد، مفهومی هم از «داغ» دارم، این هم شکی نیست، اما آیا کجا این دو تصور برای من تبدیل به تصدیق می‌شوند؟ وقتی به عالم خارج رجوع کنم و بینم این چیزی که مصداق مفهوم «آب» می‌دانم مصداق یک مفهوم دیگری بنام «داغ» هم هست، وقتی این انکشاف حاصل شد قضیه نیست. **سؤال:** ... **جواب:** صرف انکشاف مفهوم نیست، صرف انکشاف دریافت من است از یک واقعیت بیرونی، حالا این دریافت من از واقعیت بیرونی وقتی به قالب مفهوم درآید و بشود «آب داغ است»، این می‌شود قضیه. **سؤال:** ... **جواب:** من در عالم خارج که مفهوم ندارم، من در عالم خارج خود «آب» و خود «داغی» را دارم، دست در «آب» می‌کنم و احساس «داغی» می‌کنم و می‌گویم «آب داغ است»، خود اینکه من دست در «آب» می‌کنم و احساس «داغی» می‌کنم که قضیه نیست، وقتی که من بخواهم از این حکایت کنم و آن را به مفهوم درآورم و بگویم «آب داغ است»، این قضیه است. مثل اینکه شما فکر کردید که من می‌خواهم بگویم علم حضوری است که قضیه نیست و هر وقت علم حضوری به قالب مفهوم درآمد قضیه می‌شود؛ خیر من عام‌تر از این سخن می‌گویم، «هر انکشافی به قالب مفهوم درنیاید قضیه نیست، چه علم حضوری باشد و چه علم حصولی».

سؤال: ... **جواب:** اینگونه نگوید، بگویند آیا می‌شود انسان به شیئی از راه تصویر آن شیء علم پیدا کند؟ نه خود آن شیء که علم حضوری بشود. از راه تصویر آن شیء ولی با این همه قضیه نباشد. بنده عرض می‌کنم بله. **سؤال:** ... **جواب:** تصویر ذهنی است. **سؤال:** ... **جواب:** اما با این همه وقتی می‌گویم «در آب نشسته‌ام، پوست بدنم احساس گرمی می‌کند» صرف این گرمی که من احساس می‌کنم، معنایش این نیست که قضیه دارم، این قضیه باید بیان شود، این احساس باید بیان شود تا بصورت قضیه درآید، البته «بیان شود» به معنی «در قالب مفهومی درآمدن» است. **سؤال:** ... **جواب:** من اینگونه بگویم، من گاهی خود معلوم را می‌یابم و گاهی خود معلوم را نمی‌یابم، من می‌گویم همه جا اینطور نیست که هر جا خود معلوم را از طریق خودش نیافتم بلکه از طریق صورتش یافته‌ام بگویم خود این قضیه است، من می‌گویم اینگونه نیست، بعد از حکایت من از این، قضیه است. **سؤال:** ... **جواب:** دریافت من نسبت به معلوم بالذات حضوری است و نسبت به معلوم بالعرض حصولی است. **سؤال:** ... **جواب:** این کاملاً درست است اما این غیر از این است که من داخل «آب» دماسنج می‌گذارم و می‌بینم دمای آن به ۲۷ درجه سانتیگراد رسید، من اگر در «آب» دماسنج گذاشتم و دیدم جیوه دماسنج تا ۲۷ درجه سانتیگراد رفت، این برای من قضیه نیست، آنکه شما استدلال می‌کنید، شکی نیست که استدلال مقدمه می‌خواهد و مقدماتش همه از سنخ قضیه هستند، آنجا را مثال نزنید، مثال را از اینجا بیاورید که من حتی حرارت را خودم احساس نمی‌کنم بلکه داخل «آب» دماسنج بگذارم.

سؤال: ... **جواب:** من می‌گویم وقتی ما دما را در «آب خارجی» می‌بینیم، این دریافت ما قضیه نیست، باید از «آب» خارجی با «مفهوم آب» حکایت کنیم و با آن دما هم با آن مفهوم خاص حکایت کنیم، آن وقت ما قضیه داریم. این مواجهه با عالم خارج چه از طریق علم حضوری باشد و چه از این مقوله که یک تصویری از خارج به ذهن من بیاید، هیچ کدام قضیه نیست، این یک احساس است، خواه احساس با حس ظاهر، خواه احساس با حس باطن. **سؤال:** تصور است یا تصدیق؟ **جواب:** هیچ کدام نیست، شما اول توجه کنید که وقتی ما می‌توانیم تصور و تصدیق بگوییم که با «مفهوم» سروکار داشته باشیم، من اگر به شما اینطور بگویم و نشان بدهم که این چه رنگی است؟ اگر خود این را نگاه کنید و بگویید «خاکستری»، این اصلاً قضیه نیست، قضیه وقتی است که برای اشاره به این، از مفهوم «مداد»، «قلم» یا «این قلم»، «این مداد» استفاده کنید و بگویید: «این مداد خاکستری است»، این قضیه می‌شود. **سؤال:** حالا قبل از اینکه می‌بینم و به خاکستری بودن این اذعان می‌کنم. **جواب:** این یک نوع انکشاف است. **سؤال:** ... **جواب:** شما می‌گویید اینگونه است که علم یا حضوری است یا حصولی، بعد می‌گویید علم حصولی تصور است یا تصدیق، ولی من می‌گویم اینگونه نیست، من می‌گویم: ما انکشافی برایمان حاصل می‌آید، اعم از اینکه انکشاف از راه حس ظاهر بدست آید یا از راه حس باطن، این خودش انکشاف است، این انکشافی که از طریق حس ظاهر یا حس باطن بدست آمده است، وقتی این به «قالب مفهومی» درآید «قضیه» می‌شود و اجزاء این قضیه هم، «تصور» می‌شود

فصل دوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه:

در فصل قبل به کلمات گفته شد که «علم» و «معرفت» (Knowledge) به معنای «باور صادق موجه» (True Justified Belief) است، حالا بحثی که انشاءالله در این فصل می‌خواهیم آن را به پایان برسانیم این است که اگر علم به معنای باور صادق موجه است، موجه بودن باورها از چه راهی حاصل می‌آید؟ از چه راهی می‌شود باورها را توجیه کرد؟ البته مراد از «توجیه» (Justification) در آنجا همان مفهوم دقیق معرفت‌شناسی است در برابر مفهوم «جست فکری» که باورها چگونه توجیه می‌شوند و چگونه باید توجیه شوند، به این صورت اگر به تعبیر ساده‌تر بخواهیم بیان کنیم، اینکه باورهای بشری چگونه توجیه می‌شوند، لامحاله به اینجا می‌انجامد که بالأخره کل معرفت بشری پایش به کجا بند است و مبنایش چیست؟ این را می‌خواهیم ببینیم که کل معرفت بشری، اگر ادعای معرفت داریم، یعنی ادعای باور صادق موجه داریم، اگر ادعا داریم که معرفت بشری حاصل است، این معرفت مبتنی بر چه چیزی است؟ به بیان دیگر، «زیربنای کل نظام معرفتی بشر چیست و یا کجاست؟».

در این باب در معرفت‌شناسی اقوال مختلفی گفته شده است، حالا اگر فرصت شود، انشاءالله تمام این اقوال را یک به یک در طول این ترم قصد دارم خدمت شما بیان کنم، البته من دیگر برای اینکه بیان تاریخچه آراء خودش وقت می‌گیرد و به تفصیل می‌رسیم، دیگر تاریخچه یک‌یک آراء را عرض نمی‌کنم:

دیدگاه‌های مختلف در مورد زیربنای نظام معرفتی بشر:

۱ – مبنایگرایی (Foundationalism):

اولین رأی که در باب توجیه علم بشر گفته شده «مبناگرایی» یا «مبناگرایی» یا «اصالت مبنی» یا «شالوده‌گرایی» یا «بنیان‌انگاری» است، این قول اولاً به لحاظ تاریخی اسبق به همه اقوال دیگر است، بنابراین سابقه تاریخی این قول از همه اقوال دیگر بیشتر است، هیچ قول دیگر این قدر سابقه تاریخی ندارد، دوم هم اینکه الآن هم هیچ قولی به اندازه مبناگرایی طرفدار ندارد، یعنی الآن هم قول رائج و صاعد معرفت‌شناسانه، مبناگرایی است و حتی به طوری که در کتابهای معرفت‌شناسی اگر توجه شود اقوال دیگر را در میزان تقارب و تباعدشان از این قول بررسی می‌کنند، یعنی اول این قول را خوب تصویر می‌کنند و سپس سایر اقوالی را که می‌خواهند بیان کنند، به میزان قُرب و بُعد آنها از این قول تصویرشان می‌کنند که سایر اقوال چقدر با مبناگرایی موافقت و چقدر مخالفند، میزان نزدیکی و دوری‌شان با این قول به چه میزان است؟ که ما اکنون می‌خواهیم به همین پردازیم، منتهی یک نکته وجود دارد که خود این مبناگرایی به چند شعبه، منشعب است و باید هر کدام از این شعب را جداگانه مورد بررسی قرار داد، حال ما آن شعبه‌اش را مورد بررسی قرار خواهیم داد که به آن «مبناگرایی سنتی» گفته می‌شود:

۱- الف: مبناگرایی سنتی (Classic Foundationalism):

[در ابتدا باید گفت که یکی از شقوق مبناگرایی یعنی «مبناگرایی حداکثری» (Strong Foundationalism) بطور خلاصه بر این اعتقاد است که «پذیرش یک اعتقاد خاص صرفاً هنگامی معقول است که آن اعتقاد یا «بدیهی» (Self Evident)، «خودتأیید» (Self Justified) باشد، یا «خطاناپذیر» (Incorrigible) باشد و یا با استفاده از «روشهای مقبول استنتاج منطقی»، از اعتقادات بدیهی یا خطاناپذیر استنتاج شده باشد»^۱. و اما اکنون تفصیل دیدگاه «مبناگرایی سنتی»:

می‌توان گفت «مبناگرایی سنتی» بر سه فقره مبتنی است:

فقره اول: این است که مجموعه باورهای ما انسانها بر دو دسته قابل تقسیم است:

✓ **باورهای «پایه» یا «اساسی» (Basic Believes):** دسته اول باورهایی هستند که نیازمند به تأیید باورهای دیگر نیستند و خودشان باورهای دیگر را تأیید و توجیه می‌کنند.

✓ **باورهای «غیر پایه» یا «غیر اساسی» (None Basic Believes) یا به عبارت دیگر «اعتقادات مستنتج» (Derived Believes):** دسته دوم باورهایی که نیازمند به تأیید باورهای دیگر هستند و بدون تأیید باورهای دیگر هیچ‌گونه قوام و استحکامی من قبیل انفسها ندارند.

باورهای دسته اول دیگر احتیاج ندارند از قبل باورهای دیگر تأیید شوند، بلکه اصلاً خودشان آن باورهای دیگر را یعنی آن باورهای دسته دوم را تأیید می‌کنند، اینها در واقع باورهایی هستند که گویا خودشان مؤید خودشان هستند، البته می‌گویم «گویا» بخاطر اینکه بعداً خواهیم گفت که فرق است بین باوری که نیاز به تأیید

^۱ کتاب «عقل و اعتقاد دینی» تألیف مایکل پترسون و دیگران با ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ انتشارات «طرح نو»؛ چاپ سوم ۱۳۸۰؛ صفحه ۲۲۵. ضمناً جهت مطالعه بیشتر در مورد «بنیان‌انگاری» می‌توانید به صفحات ۲۲۴ تا ۲۲۸ کتاب مذکور مراجعه نمایید.

دیگری ندارد و از قبل خودش تأیید می‌شود و باوری که اصلاً نیاز به تأیید حتی از قبل خودش هم ندارد، ولی حالا اجمالاً بیان می‌کنیم که باورهای دسته اول باورهایی هستند که نیازی به تأیید باورهای دیگر ندارند، در واقع گویا خود، مؤید و مثبت خود هستند، از این نظر گاهی از این باورهای دسته اول تعبیر به «خودمیین» (Self Explanatory) می‌کنند، یعنی معتبر من قبل نفسها هستند، خود، مؤید و مثبت خود هستند، این فقرة اول، و در همین جا یک نکته‌ای وجود دارد و من وارد بحثش نمی‌شوم و آن اینکه ببینید ما در قسمت دوم گفتیم: باورهایی که نیازمند به تأیید باورهای دیگر نیستند و خودشان باورهای دیگر را تأیید می‌کنند، حالا در این جا یک بحثی را می‌شود مطرح کرد که البته کرده‌اند و آن اینکه آیا واقعاً مساوت و ملازمتی بین این دو معنی هست؟ یعنی اگر باوری نیازمند به تأیید باور دیگری نبود، آن وقت حتماً مؤید باورهای دیگر هم هست؟ آیا نمی‌شود یک باوری خودش نیازمند به تأیید باورهای دیگر نباشد اما عرضه و قابلیت تأیید باورهای دیگر را هم نداشته باشد؟ چرا که کاملاً به فرض عقلی امکان دارد که ما یک باوری داشته باشیم که خودش مؤیدی از قبل باورهای دیگر نداشته باشد و در عین حال، نتواند مؤیدی برای باورهای دیگر باشد، این هم یک فرضی است، اما وقتی این قول گفته می‌شود که این قول را در مبنای سستی می‌گوییم، گویا یک مساوقتی بین این دو امر دیده می‌شود که اگر چیزی نیازمند به تأیید باورهای دیگر نبود، خودش دیگر می‌تواند مؤید و مثبت باورهای دیگر باشد، حال آنکه این ملازمه خودش نیاز به اثبات دارد، و بعداً هم، وقتی که صور دیگر مبنای را بیان می‌کنیم، خواهیم گفت که چه مناقشه‌ای در اینجا شده، اما فعلاً ما این دو تا جمله را با هم نوشته‌ایم، با اینکه در آن قسمت بالا ما یک حرف سراسر می‌زدیم، می‌گفتیم باورهائی که فقط نیازمند به تأیید باورهای دیگر نیستند، و اگر تقسیم ما می‌خواست حصرش، حصر عقلی باشد، فقط اینجا هم باید همین قسمت را می‌نوشتیم، که باورهای غیرپایه نیازمند به تأیید شدن از جانب باورهای دیگر هستند ولی باورهای پایه چنین نیازی ندارند، این تقسیم دائر بین نفی و اثبات می‌شد، اینکه این را اضافه کرده‌ایم، دوران تقسیم را از بین نفی و اثبات بیرون کشیده و این یک چیزی را در درونش منطوقی و مخفی کرده، که انشاءالله این بحث را مطرح خواهیم کرد.

به هر حال همانطور که ذکر شد معمولاً از باورهای دسته اول تعبیر به «باورهای اساسی» (Basic Believes) می‌کنند و به باورهای دسته دوم «باورهای غیراساسی» (None Basic Believes) می‌گویند، گاهی هم در بعضی از کتابهای معرفت‌شناسی بجای تعبیر «باورهای اساسی»، از تعبیر «مبانی» (Foundations) استفاده می‌کنند و از دسته دوم یعنی «باورهای غیراساسی» تعبیر به «روباها» یا «روساخت‌ها» (Surface Structures) می‌کنند، بنابراین ما از این به بعد اگر گفتیم «باورهای اساسی» یا «باورهای غیراساسی» یا از آن طرف گفتیم «مبانی» یا «روساخت‌ها» یا «روباها» مرادمان همین است، این مقدمه اول، لذا اگر فقط به این مقدمه اول اخذ کنیم، صرفاً یک تقسیم صوری کرده‌ایم، فقط گفته‌ایم که به لحاظ ساختار، به لحاظ صورت می‌شود باورها را به این دو صورت تقسیم کرد، اما اگر این تقسیم بخواهد از صورت ساختی و صوری صرف خود بیرون بیاید و محتوی و درون‌مایه پیدا کند، باید تعیین کنیم که این باورهایی که نیازمند به باورهای دیگر نیستند

و خودشان باورهای دیگر را تأیید می‌کنند، اینها چه هستند؟ کدام باورها اینگونه هستند؟ کدام باورها جنبهٔ مبنایی (Basic) دارند؟ این بحث ما را می‌کشاند به فقره دوم سخن مکتب میناگروی سنتی:

فقرهٔ دوم: فقرهٔ دوم می‌گوید باورهای اساسی یا باورهای مبنایی باورهایی هستند که حاکی از تجربهٔ بی‌واسطهٔ آدمیان هستند، به تعبیر ما حاکی از «علم حضوری» هستند، «تجربهٔ بی‌واسطه» ما از آنها حکایت می‌کنند، باز در اینجا تعبیرها متفاوت است، گاهی گفته می‌شود «تجربهٔ بی‌واسطه» (Immediate Experience)، گاهی تعبیر به «علم حضوری» (Present Sensory Knowledge) می‌کنند «Present Knowledge» در اینجا یعنی «By Presence»، چون در فرهنگ غرب از «علم حضوری» تعبیر می‌کنند به «By Presence» یعنی «علم حضوری»، این هم که «Sensory» به معنای «حسی» را اضافه می‌کنند بخاطر اینکه هر علم حضوری، حسی است، علم حضوری عقلی نداریم و علم حضوری همیشه حسی است، لذا تعبیر «Sensory» را هم اضافه می‌کنند و غالباً هم اضافه می‌کنند، حس یعنی اعم از حس ظاهر و حس باطن که البته ما در واقع علم حضوری را راجع به حس باطن می‌دانیم، که این مطلب هم بحث خواهد شد؛ حال اگر اینگونه باشد، پس این فقرهٔ دوم یک مقدار ماده به این تقسیم اول داد و محتوای تقسیم اول را معلوم کرد که این دستهٔ اول یعنی باورهای اساسی خودشان باید «حاکی از تجارب بی‌واسطهٔ ما» باشند، «حاکی از علوم حضوری ما» باشند؛ اما حالا یک نکته وجود دارد و آن نکته این است که «چرا باید مجموعهٔ معلومات بشر مبتنی بر معلومات حاکی از علم حضوری باشد؟» به چه دلیلی؟ چه ضرورتی بر این هست که مجموعهٔ معلوماتی که انسان‌ها دارند، حاکی از تجربهٔ بی‌واسطه‌شان، حاکی از علم حضوری‌شان باشد؟ اینجاست که ما صحبتیمان به فقرهٔ سوم دیدگاه میناگروی سنتی می‌رسد:

فقرهٔ سوم: فقرهٔ سوم در واقع این است که می‌گوید: «آن باورهای حاکی از علم حضوری ما، خطاناپذیر هستند و لاغیر، خطاناپذیری فقط و فقط اختصاص به باورهایی دارد که حاکی از علم حضوری باشند» پس فقرهٔ سوم استدلال هم این است که «باورهای حاکی از علم حضوری خطاناپذیر هستند»، باید توجه داشت که اگر این فقرهٔ سوم نبود، فقرهٔ اول و دوم اهمیتی نداشت، این فقرهٔ سوم است که کار را تمام می‌کند، در واقع در این سیر ما می‌خواستیم دنبال توجیه باورها و معرفت‌هایمان بگردیم، آن وقت رسیدیم به این فقرهٔ سوم، سخن را تمام می‌گوید: بخاطر اینکه معرفت باید خطاناپذیر باشد یا مبتنی بر معرفت خطاناپذیر باشد و معرفت خطاناپذیر هم، همین باورهای حاکی از علم حضوری ما هستند، در هر باور دیگر احتمال خطا هست، البته «احتمال خطا» در آن هست نه اینکه مسلماً و بالفعل هم خطا هست، ولی به هر حال احتمال خطا در هر باور دیگری هست، ولی در باورهای علم حضوری احتمال خطا نیست.

نتیجهٔ بحث: حالا اگر مجموعهٔ این سه فقره را با هم جمع کنیم به این نتیجه می‌رسیم که ما برای توجیه معارف بشری نیاز به یک فقره معارفی داریم که این فقرات معارف خطاناپذیر باشند، در بدر به دنبال معارفی که خطاناپذیر باشند می‌گشتیم، بعد دیده‌ایم این معرفت‌های خطاناپذیر در جای دیگری جز در تجارب بی‌واسطهٔ ما

پیدا نمی‌شوند، لذا آمدمیم «مبنای معرفت» را تجارب بی‌واسطه و علوم حضوری خودمان قرار دادیم؛ لازمه این قول هم البته یک چیز است و آن اینکه دانش ما ولو هم به درون روح خودمان مربوط می‌شود و هم به بیرون روح خودمان ولی بالمآل همه دانش ما چه در باب درون روحمان و چه در باب بیرون روحمان، مبتنی بر دانش‌هایی در باب درونمان (=علوم حضوری و بی‌واسطه) است، و این سخن بسیار بزرگی است، با اینکه مجموعه علمی که من و شما در اختیار داریم و کل رشته‌های علوم و معارف مختلف، اینها هم شامل یک سلسله اطلاعاتی در باب درون ما می‌شوند و هم شامل یک سلسله اطلاعاتی در باب بیرون از خود ما، اما لازمه این قول این است که مجموعه دانش‌هایی که درباره عالم درون هستند با مجموعه دانش‌هایی که درباره عالم بیرون هستند، هر دو به یک لحاظ مساوی هستند و آن اینکه هر دوی دانش‌های درونی و بیرونی مبتنی بر دانش‌های عالم درون هستند؛ این یک گذار از «ذهنی بودن» (Subjectivity) به «واقعیت و وجود خارجی» یا «عینی بودن» (Objectivity) است، یعنی یک نوع گذار از علمی درباره خود و احوال درونی خود به علمی درباره خود و احوال خارج از خود، این همان نکته‌ای است که محل انتقاد قرار می‌گیرد، همچنین نظریه‌ای که حالا بیان می‌کنم؛ پس لازمه این قول این است: وقتی همه معرفت‌های ما حاکی از علم حضوری ما باشد، علم حضوری ما هم تعلق می‌گیرد به خودمان و احوال نفسانی خودمان و وقتی علم حضوری ما به خودمان و احوال نفسانی خودمان تعلق بگیرد، پس یعنی مجموعه معارفی که ما داریم، در هر دو شق آن، هم آنهایی که در باب خودم و احوال نفسانی خودم است و هم آنهایی که در باب خارج خودم و احوال نفسانی خودم است، همه آنها بالمآل برمی‌گردند به آنچه درباره خودم و احوال نفسانی خودم می‌دانم، در واقع تعقیب و پیگیری علوم ما ولو علوم «عینی» (Objective)، ما را سوق می‌دهد به اینکه علوم عینی ما هم به علوم «ذهنی» (Subjective) مرتبط هستند، خود علوم «سابجکتیو» هم که به طریق اولی به علوم «سابجکتیو» ارتباط دارند؛ همچنین باید توجه داشت اینکه وقتی ما می‌گوییم کل معلومات ما بالمآل مبتنی است به معلوماتی درباره درون ما، مراد از درون ما، «درون من» است، به این هم باید توجه داشت، درون من نه اینکه ما در واقع ادعا کرده باشیم، کل معلوماتی که ما انسانها داریم مبتنی است بر معلوماتی که درباره احوال روحی خودمان داریم، نه کل معلوماتی که من به عنوان یک فرد دارم اینگونه است، شما هم به عنوان یک فرد، این را برای این بیان می‌کنم که ... علم من به احوال نفسانی شما باز یک علم «آبجکتیو» و «عینی» است، علم «سابجکتیو» من فقط علمی است که درباره شخص خودم و احوال نفسانی شخص خودم دارم، بنابراین اگر مثلاً من از راه روان‌شناسی به احوال نفسانی شما و نفس شما علم پیدا کردم، باز هم این علم، یک علم «آبجکتیو» خواهد بود، از این نظر هم هست که دوستان می‌بینند که در کتابهای منطق و معرفت‌شناسی بحث «دیگر اذهان» (Other Minds) تحت علوم «سابجکتیو» ذکر نمی‌شود، بلکه تحت علوم «آبجکتیو» است، یعنی علم ما به ارواح دیگر، علم ما به نفوس دیگر را تحت عنوان علوم ما به خارج (=علوم آبجکتیو) تقسیم‌بندی می‌کنند و محل بحث قرار می‌دهند که ما چگونه به ارواح و نفوس دیگر علم داریم؟ علم ما به نفوس دیگر حاصل بیاید یا حاصل نیاید، به هر حال علم ما به یک شیء خارجی است و بنابراین ارواح دیگر هم خارجی هستند، این را برای این بیان می‌کنم که کسی

گمان نکنند که علم «آبجکتیو» و علم «سابجکتیو» یعنی «علم به شیء مجرد» و «علم به شیء مادی» که بگویند علم به هر شیء مادی، علم «آبجکتیو» است و علم به هر شیء مجرد، علم «سابجکتیو» است، خیر اینگونه نیست، علم من فقط به روح و احوال روحی خودم که مجرد است، علم «سابجکتیو» است و گرنه علم من به احوال روحی شما با وجود اینکه آن احوال روحی شما مجرد هستند، علم «سابجکتیو» نیست بلکه علم «آبجکتیو» است.

سؤال: ... جواب: اگر یک چیزی در تاریخ خیلی دیرپا باشد، از آن تعبیر به سنتی می‌کنند، در این بحث وقتی می‌گوییم «مبناگرایی سنتی» اشاره به هیچ سنت خاصی نیست، در واقع کلمه «Classic» به معنای «ماندگار» و «دیرپا» است، چیزی که در تاریخ زیاد مانده و زود ریشه کن نشده.

بعداً می‌گوییم این «بدیهیاتی» که ما می‌گوییم آیا حاکی از علم حضوری هستند یا حاکی از علم حضوری نیستند بلکه حاکی از یک نوع شهود عقلی می‌باشند، حالا چون بناست این ترم روش را بیان کنیم، چون خوب است همه یا جُل مطلب گفته شود، دیگر بحثها تطویل پیدا نکند، همین‌طور فهرست‌وار مطالب گفته می‌شود.

یک چنین تفکر سه فقره‌ای را «مبناگرایی سنتی» می‌گویند، کسانی که به این مبناگرایی قائل هستند می‌گویند: غیر از این دیدگاه، هر سخن دیگر انسان را به شکاکیت برمی‌گرداند، به تعبیری از نظر مبناگرایان سنتی دو راه بیشتر وجود ندارد، یا آدم باید مبناگرای سنتی باشد یا باید شکاک باشد؛ لذا اگر واقعاً این دیدگاه مبناگرایی سنتی درست باشد، باید گفت مبناگرایی سنتی یک نوع «اصالت تجربه» (Empiricism) است، یعنی یک نوع تقدّم دادن معارف تجربی ما بر معارف غیرتجربی ما می‌باشد؛ البته مراد از معارف تجربی همان علوم حضوری است، چون علوم حضوری هم یک نوع علوم تجربی می‌باشند منتهی تجربی درونی هستند نه تجربی بیرونی. این نوع دیدگاه در واقع یک صورتی از «اصالت تجربه» است، اما البته «اصالت تجربه» همین یک صورت را ندارد، بعداً خواهیم دید که در مکتب‌های دیگری که در این قسمت بیان می‌کنیم، «اصالت تجربه» در آنجاها هم نمونه پیدا می‌کند؛ پس یکی از انواع «اصالت تجربه»، «مبناگرایی سنتی» است.

مطلب فوق‌الذکر مدّعی مبناگرایان سنتی بود، اما آیا دلیلی هم بر این مدّعا وجود دارد یا نه؟ یعنی کسانی که به دیدگاه مبناگرایی سنتی قائل هستند، بر این تصویری که از معرفت بشری بدست می‌دهند، چه استدلالی دارند؟

استدلال‌های اقامه شده در تأیید دیدگاه مبناگرایی سنتی:

در این باب استدلال‌های مختلفی شده است، یکی از آنها استدلالی است که از راه «حساب احتمالات» بیان گردیده است؛ یکی از بزرگترین طرفداران این رأی که حالا محل بحث ماست، شخصی است بنام سی‌اس‌لویس (C.S. Lewis) (۱۸۹۸-۱۹۶۲)، وی شاید بزرگترین نماینده این رأی در قرن بیستم باشد، ایشان که از

این رأی طرفداری می‌کند، برای اثبات «مبناگروی سنتی» استدلالی بر اساس حساب احتمالات بیان کرده است، که معمولاً در کتابهای معرفت‌شناسی از این استدلال تحت عنوان «استدلال احتمال و یقین» یاد می‌کنند:

استدلال لویس بر مبناگروی سنتی (استدلال احتمال و یقین):

لویس در واقع استدلال را به این صورت پیش برده است، ایشان می‌گویند: من اثبات می‌کنم که جز از راه مبناگروی سنتی که چیز یا چیزهایی به عنوان مبنا یقینی باشند، هیچ چیزی حتی محتمل هم نمی‌تواند باشد، یعنی اگر ما یک، دو، سه یا n فقره اطلاعات یقینی نداشته باشیم، دیگر هیچ اطلاعی ولو احتمالی هم نخواهیم داشت، اگر بخواهیم چند فقره اطلاعات احتمالی هم داشته باشیم، باید یک یا چند فقره اطلاعات یقینی داشته باشیم، با فرض عدم حتی یک فقره اطلاع یقینی، حتی یک فقره اطلاع محتمل و احتمالی هم نمی‌توان داشت؛ اینکه می‌بینید ما بعضی از امور را با اطلاع می‌دانیم، این خودش دلالت می‌کند بر اینکه بعضی از امور را یقینی می‌دانیم، اگر ما هیچ امر متیقن و یقینی نداشته باشیم، هیچ امر محتملی هم نمی‌توانیم داشته باشیم؛ حالا این استدلال چگونه این را اثبات می‌کند؟ لویس می‌گوید که در «حساب احتمالات» به ما آموخته‌اند که احتمال یک باور یک «امر مطلق» نیست، بلکه یک «امر مشروط و نسبی» است، یعنی هیچ‌وقت نمی‌شود گفت که «درجه احتمال گزاره «الف، ب است» چقدر است؟»، بلکه باید سؤال را به این صورت تبدیل کرد که «درجه احتمال «الف، ب است» نسبت به دلیلی که بر آن اقامه شده است، چقدر است؟» هیچ‌وقت ما نباید از احتمال مطلق یک فرضیه دم بزنیم، با تعبیر حساب احتمالات اگر گفتند که « p نسبت به h »، [درجه احتمال = p] تعبیر « p نسبت به h » یعنی احتمال مطلق و بی‌قید و شرط فرضیه h ، ایشان می‌گویند در حساب احتمالات به ما گفته‌اند که اصلاً احتمال مطلق یک فرضیه را نمی‌شود داشت که بگوییم «احتمال فلان فرضیه چقدر است؟»، نمی‌شود از احتمال مطلق یک فرضیه سخن گفت؛ پس باید چکار کرد؟ باید همه وقت اینطور گفت که «احتمال فرضیه h نسبت به شواهد e چیست؟» یعنی همه وقت احتمال یک فرضیه را نسبت به شواهد می‌سنجند، نه اینکه علی‌الاطلاق بگویند «احتمال فرضیه h چقدر است؟» باید سؤال را اینگونه بیان کرد که «احتمال قضیه h نسبت به شواهد e چقدر است؟»، یعنی چه؟ یعنی به عنوان مثال شما به من گفتید که فلان کس می‌گوید «الآن باران می‌آید» احتمال این قضیه چقدر است؟ لویس می‌گوید در حساب احتمالات به ما گفته‌اند اصلاً این را نمی‌شود جواب داد، بلکه همه وقت این را می‌شود گفت که «چون الآن فصل پاییز است، چون الآن فلان ساعت از شبانه‌روز است، چون الآن دمای هوا فلان مقدار است، پس احتمال بارش باران فلان مقدار است»، با توجه به این شواهد می‌شود تعیین کرد که احتمال قضیه «الآن باران می‌بارد» چقدر است، نه اینکه علی‌الاطلاق بگوییم «احتمال اینکه الآن باران می‌بارد چقدر است؟»، از این نظر هم احتمال هیچ قضیه را نمی‌شود گفت که مثلاً همیشه ۸۰٪ است یا همیشه ۱۰۰٪ است یا همیشه ۱۰٪ است؛ الآن اگر کسی به شما بگوید «الآن باران می‌بارد» این را در نظر بگیرید تا اینکه سه ماه دیگر در چنین ساعتی کسی ناگهان از بیرون بیاید و با فرض اینکه ما از بیرون اطلاعی نداریم، بگوید «الآن باران می‌آید»، به نظر شما احتمال درست بودن کدام قضیه بیشتر است؟ آنکه سه

ماه دیگر بگوید، چرا؟ چون به محض اینکه می‌گوید «الآن باران می‌آید»، شما شواهد موجود در آن وقت را در نظر می‌گیرید و این قضیه - «الآن باران می‌بارد» - را نسبت به آن شواهد می‌سنجید، می‌بینید که از درصد احتمال بالایی را برخوردار است، آن وقت خواهید گفت که «الآن دی‌ماه است، صبح هم هست، دمای هوا هم اینقدر است، با مجموعه این اوضاع و احوال به نظر می‌آید ۹۰٪ درست باشد اگر کسی بگوید «الآن باران می‌بارد»، الآن هم وقتی ما درصد احتمال را کمتر می‌دانیم، بخاطر این است که اوضاع و احوال الآن را در نظر می‌گیریم؛ همه وقت مجموعه شواهدی که ما داریم، درصد احتمال یک قضیه را، درصد احتمال یک فرضیه را - در مورد احتمال، لفظ «فرضیه» را بکار می‌برند - مشخص می‌کنند، و همیشه ما درصد احتمال فرضیه را نسبت به شواهد می‌سنجیم. [در این بحث منظور از p ، probability است به معنای «درجه احتمال»].

پس احتمال مطلق یک فرضیه امکان ندارد؛ حال در آخر همین استدلالی که پیش گرفته‌ایم خواهیم گفت که آخرش باید به یک احتمال مطلق فرضیه‌ای قائل شویم، و بعد هم می‌گوییم چگونه از آن اشکال تفصیلی [=رهایی جستن، از تنگی بدر آمدن] پیدا کرده‌اند، ولی فعلاً در ابتدای استدلال مطرح می‌شود که: احتمال مطلق یک فرضیه امکان ندارد و اصلاً چنین چیزی - احتمال مطلق یک فرضیه - متصور نیست که «درجه احتمال h چقدر است؟»، بلکه باید گفت «درجه احتمال h نسبت به e چقدر است؟»؛

در ادامه لویس می‌گوید اگر اینطور باشد، بینیم که درجه احتمال را چگونه باید تعیین کرد؟ ایشان می‌گوید که «همیشه درجه احتمال بین صفر و یک در نوسان است» اگر درجه احتمال $h(p)$ نسبت به e مساوی یک شد، در این صورت یقیناً h صادق است و اگر درجه احتمال h نسبت به e مساوی با صفر شد یعنی h یقیناً کاذب است و اگر درجه احتمال h نسبت به e مساوی با $\frac{1}{2}$ شد، آن وقت یعنی همان قدر صدق h صادق است که نقیض h صادق است، همان قدر صدق h یقینی است که کذب h ، یا صدق نقیض h خود این e هم در رتبه بعدی یک h است، ما در واقع وقتی می‌خواهیم درجه احتمال h را نسبت به e بسنجیم، ما اینجا هیچ مناقشه در صحت e نمی‌کنیم، ما وقتی می‌گوییم «درجه احتمال h نسبت به e » ما اصلاً صدق e را مفروض می‌گیریم، مناقشه در صادق بودن خود e که دیگر نمی‌کنیم. حالا اگر کسی آمد در صدق خود e مناقشه کرد، آن وقت برای او e خودش در حکم یک h جدیدی می‌شود، یک درجه احتمال h' . حالا e ما که در آن مناقشه کرده‌ایم و گفته‌ایم که آیا صادق است یا نه، مثلاً کسی می‌گوید «الآن باران می‌بارد» می‌گوییم «با توجه به اینکه امروز روز ششم یا هفتم مهرماه است درجه احتمال، فلان مقدار است»، در اینجا اینکه «امروز هفتم مهرماه است» را مسلم گرفته‌اید، پس در هر درجه احتمالی که می‌خواهیم تشخیص بدهیم e را، یعنی مجموعه گزاره‌هایی که حاکی از شواهد و مدار کند را، در صدقشان مناقشه نمی‌کنیم، حالا اگر کسی گفت از کجا می‌گویید «امروز هفتم مهرماه است»؟ یعنی در e مناقشه کرد، در این صورت در واقع e خود تبدیل به یک فرضیه می‌شود، اسم این e را می‌گذاریم فرضیه h' . حالا درجه احتمال خود e چقدر است؟ درجه احتمال این را باید نسبت به شواهد دیگری بسنجیم، پس حالا باید درجه احتمال h' را نسبت به e' بسنجیم، برای این h' که در حکم e قبلی

بود، باید یک شواهد جدیدی پیدا کنیم، شواهد جدید این است که بگوییم «در تقویم و سالنما نوشته شده امروز هفتم مهرماه است»، این می‌شود شاهد که «امروز هفتم مهرماه است».

انواع شواهد: شواهد هم دو قسم هستند:

✓ شواهد طبیعی (Natural Evidences).

✓ شواهد لفظی (Verbal Evidences).

حال در مثال فوق، اینکه در تقویم مضبوط است که «امروز هفتم مهرماه است»، شاهد می‌گیریم که «امروز هفتم مهرماه است»، حالا اگر کسی گفت «خود اینکه تقویم نوشته امروز هفتم مهرماه است، این را از کجا می‌گویید؟» آن وقت این e شما تبدیل می‌شود به یک فرضیه h و این فرضیه، درجه احتمالش چیست؟ باید درجه احتمال این فرضیه را نسبت به چه سنجید؟ نسبت به e و شاهد دیگری؛ در این صورت هم e را مسلم فرض کرده‌ایم، یعنی در صحت آن مناقشه نکرده‌ایم، اگر کسی آمد در صحت خود e هم اشکال کرد، به همین ترتیب باید این سیر ادامه پیدا کند، از همین جا معلوم می‌شود که اگر سیر نرسد به یک e که دیگر در صدق این e کسی مناقشه نکند تا خود این e را تبدیل کند به یک e^{n+1} . یعنی خودش هم در صورت مناقشه یک فرضیه می‌شود، شواهد، خودشان در حکم فرضیه می‌شوند، پس باید ما به یک e برسیم که دیگر در صدق آن مناقشه نشود. لوییس می‌گوید: اینکه من می‌گفتم اگر به یک امر یقینی دسترسی نداشته باشیم، حتی یک امر محتمل هم نداریم، یعنی اگر e نباشد، h اول ما حتی محتمل هم نیست، کسی تصور نکند احتمالش ضعیف است، نه اصلاً محتمل نیست، چرا؟ چون نسبی می‌شود، پس در واقع اگر ما به e ی برسیم که یقینی باشد، h اولی را هم از دست داده‌ایم، یعنی هیچ h محتملی هم نداریم.

نکته اول: این استدلال را که تا اینجا پیش آوردیم اولاً مبتنی بر یک پیش‌فرضی است که در حساب احتمالات مطرح می‌شود و آن پیش‌فرض همان امری است که بیان شد که درجه احتمال یک گزاره، یک امر مطلق نیست، بلکه یک امر مشروط است، به تعبیر دیگر یک امر نسبی نیست، یک امر نسبی (Relative) است و نسبت به یک امر دیگر باید سنجیده شود، حالا این پیش‌فرض خودش ولو مورد قبول اکثر کسانی است که در حساب احتمالات صاحب نظر هستند، اما با این همه بی‌مناقشه هم نیست، یعنی حتی کسانی نسبت به این پیش‌فرض تسلّم ندارند، ولی این برای لوییس چندان ایجاد مزاحمت نمی‌کند، بخاطر اینکه در حساب احتمالات به آن قول مخالف چندان بهایی داده نمی‌شود.

نکته دوم: آقای لوییس که می‌گفت باید استدلال به e یقینی باشد، و درجه احتمال (p) e باید یک باشد، حالا صحبت سر این است که اگر آقای لوییس در همین حدّ متوقف شود که درجه احتمال (p) e باید مساوی با یک باشد، آن وقت به او گفته خواهد شد که «شما ادعا را اثبات نکرده‌اید» چون ادعای شما این بود که «مجموعه معارف بشری مبتنی بر معارف «خطاناپذیر» باشند» حال آنکه شما مجموعه معارف بشری را مبتنی بر معرفت «یقینی» کرده‌اید؛ اکنون باید ببینیم معارف «یقینی» [یا به عبارتی «بدیهی» (Self Evident)] و معارف «خطاناپذیر» (Incorrigible) چه نسبت و وضعی با هم دارند؟ اگر به خاطر بیاورید در فقره سوم

استدلال ما می‌گفتیم به چه دلیلی می‌خواهیم همه معارفمان مبتنی بر یک علم حضوری شود، بلکه قضیه حاکمی از علم حضوری؟ برای اینکه می‌گفتیم قضایای علم حضوری «خطاناپذیر» هستند، اما تا اینجا رسیدیم به آن که درجه احتمال e با نما و توان n (e^n) مساوی با یک است، و این ($p=1$) یعنی یقینی، یقینی یعنی فرضیه‌ای که درجه احتمال آن یک باشد، حالا «یقینی» کجا و «خطاناپذیر» کجا؟ اینجا است که لوییس گفته ما اصلاً از «یقینی» و «خطاناپذیر» تصور واحدی داریم، ما «یقینی» را همان «خطاناپذیری» می‌دانیم، و این هم باز اشکال دوم بر لوییس است، اشکال اول بیان شد که صعب‌العلاج نیست، اشکال اول همان پیش‌فرض حساب احتمالات بود، اما این پیش‌فرض دوم که آیا «یقینی» مساوی با «خطاناپذیر» می‌باشد یا خیر؟ این هم اشکال دومی است که به لوییس شده است.

اما یک مطلبی وجود دارد و آن مطلب که قبلاً بیان شد که آخر استدلال به آن می‌رسیم به اینکه گویا ما یک احتمال مطلق داریم، اینجا است، و آن اینکه درجه احتمال این e که با یک چیز دیگری سنجیده نشد، پس چطور یقینی شد، «یقینی شد» یعنی درجه احتمال آن مساوی با یک گردید، شما گفتید یک e^n وجود داشته باشد که این درجه احتمالش مساوی با یک باشد، اما خودتان هم گفتید که درجه احتمال این e^n دیگر نسبت به یک شاهد جدیدی سنجیده نشده است، نسبت به یک e^{n+1} سنجیده نشده، چون گفتید این e دیگر در واقع روی پای خودش ایستاده است، اگر نگفته بودید که روی پای خودش ایستاده، اگر مقصود خودتان را اثبات نکرده بودید بحث دیگری بود، اما شما در واقع می‌گویید ما در این آخر برسیم به یک e^n که یقینی باشد، یعنی درجه احتمالش مساوی با یک باشد، اما درجه احتمالش نسبت به کدام شواهد مساوی با یک باشد؟! لذا این خودش اعتراف است به صرف نظر کردن از آن چیزی که از اول می‌گفتید که «حساب احتمالات را ما به این صورت پذیرفته‌ایم که همیشه باید احتمال یک h را نسبت به یک e بسنجیم» اما به نظر می‌آید ما الآن یک فرضیه‌ای داریم که احتمال آن را با چیز دیگری نسنجیده‌ایم؛ لوییس در اینجا جواب داده، گفته «وقتی ما می‌گوییم درجه احتمال e^n یک است و نمی‌گوییم درجه احتمال این e^n نسبت به چه چیزی یک است، در واقع در اینگونه موارد درجه احتمال e^n نسبت به یک قضیه دال بر «همان‌گویی» (Tautology) یک است. از این نظر یعنی در واقع اگر کسی دیگری اینجا بخواهد e^n را بسنجد باید به تعبیر خود او با یک «اجتماع نقیضین محال است» بسنجد؛ در واقع این «توتولوژی» همانطور که خودش می‌گوید این است که درجه احتمال e^n نسبت به «توتولوژی»، یعنی درجه احتمال e^n نسبت به جمع p و نقیض p ؛ می‌گوید ما در واقع یک چنین چیزی ادعا می‌کنیم، به تعبیر دیگری می‌خواهد بگوید هر وقت دیدید ما گفتیم درجه احتمال یک چیزی و دیگر نگفتیم نسبت به چه، در واقع می‌خواهیم بگوییم که دیگر اگر بخواهید این قضیه را نپذیرید باید ملتزم شوید به اینکه یا اجتماع نقیضین حاصل می‌آید یا ارتفاع نقیضین حاصل می‌آید، همه وقت درجه احتمال بظاهر مطلق یک e^n در واقع این است: درجه احتمال نسبی یک e^n نسبت به یک قضیه «توتولوژیک»، نسبت به اینکه «جمع نقیضین امکان‌پذیر نیست» یا نقیض p باید تحقق داشته باشد یا خود p . اینجا این مهم‌ترین اشکالی

است که به لوییس کرده‌اند که این سخن اصلاً کاملاً ابهام دارد، چراکه هیچ‌وقت ما نمی‌فهمیم چگونه یک قضیه‌ای وقتی می‌گوییم درجه احتمالش مثلاً یک است و دیگر نمی‌گوییم درجه احتمالش نسبت به کدام شواهد و مدارک یک است آن‌وقت مرادمان این باشد: نسبت به آن شواهد و مدارکی که اصل تناقض را اقتضاء می‌کنند، به تعبیر دیگری نسبت به آن شواهد و مدارکی که اگر رد شوند، ما مرتکب تناقض شده‌ایم. ما این را متوجه نیستیم، این تا الآن استدلال خود لوییس است، استدلال خود لوییس در این قسمت آخرش در واقع محبوب‌ترین قسمت استدلال است؛ حالا سه اشکال به لوییس وارد است:

اشکال اول اینکه شما گفته‌اید باید همه وقت از احتمال مطلق فرضیه صرف‌نظر کنیم و احتمال نسبی را در نظر بگیریم؛ اما این موضوع مورد اتفاق نظر نیست.

اشکال دوم: اشکال دوم هم که در واقع وسط این دو اشکال قرار می‌گیرد آن اشکالی است که بیان شد که آیا «یقینی» مساوی با «خطاناپذیر است»؟

اشکال سوم: اشکال آخر هم که سومین اشکال است که خودتان (لوییس) این آخر یک تعبیری از احتمال مطلق بدست داده‌اید که این تعبیر نامفهوم است.

تا اینجا نظریه لوییس مطرح شد، این نظریه لوییس با یک نظریه دیگری تلفیق شده و بصورت کامل‌تری درآمده، و آن نظریه دیگر تقریباً نظریه‌ای است که قدمای ما هم گویا به آن قائل بوده‌اند، و آن «استدلال از راه تسلسل» است.

استدلال از راه تسلسل بر نظریه مبنای سنی (Argument From Regress):

ابتدا خود این استدلال دوم را مستقلاً بررسی می‌کنیم و بعد ترکیب آن را با استدلال لوییس؛ البته این «استدلال از راه تسلسل» یک دلیل مستقلی غیر از دلیل لوییس است، اما این دلیل مستقل با دلیل لوییس ترکیب شده و یک دلیل محکم‌تری ایجاد کرده است.

دلیل از راه تسلسل می‌گوید ما هر وقت که می‌خواهیم در یک استدلالی p را اثبات کنیم، یک قضیه‌ای را به عنوان نتیجه می‌خواهیم اثبات کنیم، چاره‌ای جز این نداریم که یک q را با یک r جمع کنیم تا p را نتیجه بدهد، ما هر استدلالی بخواهیم بکنیم مثلاً بخواهیم بر یک p استدلال کنیم، یا مثلاً بر «الف، ج است» استدلال کنیم، طبیعتاً باید اول یک «الف، ب است» را داشته باشیم و بعد هم یک «ب، ج است» داشته باشیم تا برسیم به «الف، ج است»، بنابراین برای اینکه من p و $q+r$ را در اختیار خود داشته باشم، باید q را داشته باشم، r را هم داشته باشم، لذا حالا که اینطور است، استدلال کننده می‌گوید که پس q و r یک نسبت و ربط خاصی با p دارند که این ربط و نسبت را نه p و r با مثلاً قضیه دیگری دارند و نه این قضیه p این ربط و نسبت را با قضایای دیگری دارد، این هم واضح و روشن است که ربط و نسبتی میان q و r وجود دارد، مثلاً فرض کنید که اگر

من گفتم «الف، ب است» و «ب، ج است» و نتیجه گرفتم «الف، ج است»، دو حرف می‌توانم بزنم، یکی اینکه «الف، ج است» من یک ربط و نسبتی دارد با «الف، ب است» و با «ب، ج است» که این ربط و نسبت را «الف، ج است» با هیچ گزاره دیگری ندارد، این یک، دوّم هم اینکه «الف، ب است» و «ب، ج است» هم یک ربط و نسبتی با «الف، ج است» دارند که با هیچ گزاره دیگری، این دو این ربط و نسبت را ندارند، این خودش یک نوع ارتباط است، چه دلیلی دارید بر اینکه در اینجا یک ارتباط خاصی برقرار است؟ بخاطر اینکه اگر این ارتباط برقرار نمی‌بود، من برای اثبات «الف، ج است» هر دو قضیه را کنار هم می‌گذاشتم و «الف، ج است» را نتیجه می‌گرفتم، اینکه برای اثبات «الف، ج است» نمی‌توانم هر دو قضیه‌ای را که دلم می‌خواهد خودسرانه کنار هم بگذارم و «الف، ج است» را نتیجه بگیرم، این نشان‌دهنده این است که «الف، ج است» با این «الف، ب است» و «ب، ج است» یک ارتباط خاصی دارد که دیگر با هیچ جفت قضایای دیگری این ارتباط را ندارد، از آن طرف نشان‌دهنده این هم هست که «الف، ب است» و «ب، ج است» با «الف، ج است» یک ربط و نسبتی دارند که این ربط و نسبت را با هیچ قضیه دیگری، مثلاً با «د، ج است» ندارند؛ از این ربط و نسبت تعبیر می‌کنیم به «ربط و نسبت استتاجی» (Inductional Relation)، در هویتش بحثی نداریم، البته، در هویتش اینکه هویت این ربط و نسبت کار منطق‌دان و کار معرفت‌شناس است ما فعلاً کاری نداریم، به این ربط و نسبت می‌گویند «ربط و نسبت استتاجی»، حالا گفته می‌شود ما با ربط استتاجی که بین «الف، ب است» و «ب، ج است» از سوی «الف، ج است» از سوی دیگر برقرار کردیم، صدق «الف، ج است» را نتیجه گرفتیم، اما صدق «الف، ج است» مشروط به صدق «الف، ب است» و «ب، ج است» می‌باشد، یعنی ما در صدق «الف، ب است» و «ب، ج است» چون و چرا نکردیم و با فرض اینکه «الف، ب است» صدق داشته باشد، «ب، ج است» هم صدق داشته باشد، قطعاً «الف، ج است» را صادق می‌دانیم، بنابراین «الف، ج است» در این ربط و نسبت استتاجی که نسبت به این دو پیدا می‌کند، کسب صدق می‌نماید، اما البته مشروط به اینکه آن دو راههای صدق، در واقع خودشان واجد صدق باشند. اما اگر خواستیم کسی را به صادق بودن «الف، ج است» متقاعد کنیم، باید وی به صادق بودن «الف، ب است» و «ب، ج است» باور داشته باشد، مسأله‌ای نیست، اما اگر او مثلاً در صادق بودن «الف، ب است» مناقشه کرد، باید دو قضیه دیگر پیدا کنیم که آنها هم ربط و نسبت استتاجی با «الف، ب است» داشته باشند، دو قضیه دیگر هم پیدا کنیم که اگر آنها به هم ملحق شدند، مثلاً «الف، د است» و «د، ب است»، تا بشود «الف، ب است»، پس باید یک جفت قضیه دیگر هم پیدا کنیم که اینها ربط و نسبت استتاجی با قضیه «الف، ب است» داشته باشند، اگر پیدا نکنیم، صدق «الف، ب است» محرز نیست، لذا حالا دیگر این سیر معلوم است، خود آن دو قضیه دیگری هم که پیدا می‌کنیم، مثلاً «الف، د است» و «د، ب است»، آنها هم وقتی به «الف، ب است» صدق می‌دهند که صدق خودشان را مسلم گرفته باشیم، حالا اگر کسی صدق آنها را مسلم نگرفت، باز نیازمند به د و قضیه دیگر هستیم که آنها هم ربط و نسبت استتاجی داشته باشند مثلاً با «الف، د است» که «الف، د است» را بعلاوه «د، ب است» کرده بودیم و «الف، ب است» را نتیجه گرفته بودیم، ما صدق این «الف، ب است» را نداشتیم، دو قضیه «الف، د است» و «د، ب است» را پیدا کردیم تا رسیدیم به

«الف، ب است»، اما اگر کسی در خود این «الف، د است» هم مناقشه کرد، نیاز به دو قضیه دیگری است؛ این سیر نشان می‌دهد «صدق را از راه رابطه استنتاج می‌شود فهمید» انحصار ندارد، این صدق نشان می‌دهد منطق خودش خودکفا نیست، چون اگر این سیر را ادامه بدهید تا هر جا برسید، باز هم اگر قضیه مورد مناقشه قرار گرفت، نیاز به دو قضیه دیگر دارد که با آن دو، ربط و نسبت استنتاجی داشته باشند و این نشان می‌دهد «نظام استنتاج، نظامی خودکفا نیست» یعنی صرف اینکه ما یک نظام استنتاج داشته باشیم، این به ما هیچ معرفی را نمی‌دهد و این یعنی «عدم خودبستگی نظام استنتاجی»، اما راه تفصیلی از آن چیست؟ راه تفصیلی‌اش این است که یک سلسله گزاره‌ها باشند که صدق آنها از بیرون نظام استنتاجی معلوم شده باشد، نه از درون نظام استنتاجی.

«عدم خودبستگی»: حال در اینجا من یک توضیحی در باب «عدم خودبستگی» و به عبارت دیگر «خودنابستگی» بیان کنم، در اینجا هر وقت گفته می‌شود «خودبستگی» و در مورد نظام استنتاجی گفته می‌شود «خودنابستگی نظام استنتاجی» یا اینکه «نظام استنتاجی خودبستگی ندارد»، معنایش خودبستگی نظام استنتاجی برای تضمین صدق گزاره‌های موجود در آن است، یعنی اینکه یک نظام استنتاجی صوری، منطق صوری، این برای تضمین صدق گزاره‌های موجود در خود، هیچ خودبستگی ندارد، به همان ترتیبی که دیدید، چون در آن نظام استنتاجی هر چقدر شما مرتباً دو قضیه پیدا کنید و از آنها یک قضیه صادق نتیجه بگیرید، باز خود آن دو قضیه مورد مناقشه قرار می‌گرفتند، و برای اثبات صدق هر کدام از آن دو قضیه نیاز به دو قضیه دیگر می‌باشد و هلم‌جرأً، پس ما یک چنین خودبستگی در نظام استنتاجی نداریم، منتهی خودبستگی نظام استنتاجی نداریم به شرط اینکه خودبستگی را برای تضمین صدق گزاره‌های موجود در آن بگیریم، فقط برای تضمین صدقشان بگیریم و گرنه نظام استنتاجی یک نوع خودبستگی دیگری دارد که مطرح خواهد شد؛ اگر قبول کردید که این خودبستگی در کار نیست، پس بالآخره صدق این علوم می‌باشد که ما داریم، صدق این گزاره‌هایی که ما آنها را به عنوان «علم» تلقی می‌کنیم، از کجا حاصل بیاید؟! این صدق باید از بیرون نظام استنتاجی حاصل شود، باید یک جای دیگری به دنبال صدق آنها رفت، و آن جای دیگر اولاً بیرون نظام استنتاجی است و ثانیاً آن جای دیگر «لا اقل» دو قضیه در اختیار ما بگذارد کفایت می‌کند، ولی اگر همین لا اقل حاصل شد فقط یک علم به جهان واقع پیدا می‌کنیم، شما با دو قضیه، فقط می‌توانید یک قضیه را نتیجه بگیرید، پس در اینجا دو نکته وجود دارد:

نکته اول اینکه برای رسیدن به صدق و یافتن صدق باید از نظام استنتاجی به بیرون سرک کشید و بعد از بیرون آمدن از نظام استنتاجی می‌توان به صدق رسید.

نکته دوم اینکه راجع به تعداد آن قضایایی که در بیرون از نظام استنتاجی نیاز داریم بدست آوریم، در آن هم اتفاق نظر وجود ندارد.

در مورد نکته اول همه کاملاً متفق‌علیه هستند که باید به بیرون از نظام استنتاجی مراجعه کرد، ولی در قسمت دوم دیگر این متفق‌علیه نیست که چه تعداد قضیه می‌خواهیم؟ حداقل آن این است که دو قضیه صادق

می‌خواهیم، ولی اگر دو قضیه صادق پیدا کردیم، یک قضیه سوّم از آن بدست می‌آید، پس اگر یک فقره معلومات می‌خواهیم دو قضیه صادق کفایت می‌کند، حالا اگر دو یا سه فقره معلومات خواستیم - حالا این نسبت آیا «هم‌گرا» است یا «واگرا»، این خودش محلّ بحث است، کاری نداریم که آیا دارد میل می‌کند به زیادی یا میل به زیادی نمی‌کند؛ ما می‌بینیم وقتی یک قضیه صادق بطلیم، دو قضیه بیرون از نظام استنتاجی نیاز داریم، اگر ما دو قضیه صادق بخواهیم، لااقلّ به سه قضیه خارج از نظام استنتاجی احتیاج داریم، اگر سه قضیه صادق در باب عالم خارج بخواهیم، به نظر می‌آید لااقلّ باید چهار قضیه خارج از نظام استنتاجی مورد نیاز باشد، حالا صحبت سر این است که آیا این سیر همچنان که ادامه پیدا می‌کند، همه‌وقت رو به ازدیاد می‌رود و در واقع این یک میلی است که هیچ‌وقت متوقف نمی‌شود؟ کسانی هم گفته‌اند خیر این تا یک‌جا متوقف می‌شود، از آن به بعد دیگر اینگونه نیست که هرچه قدر ما قضایای صادقی که می‌طلیم بیشتر شوند، متناظر با آنها قضایایی هم که خارج از نظام استنتاجی مورد نیاز ما هستند، اینها هم بیشتر شوند، ما احتیاجی نداریم حالا ما فعلاً کاری به این بحث نداریم - اگر اینگونه باشد، حالا که ما دیدیم یک چنین نظام استنتاجی خودبسنده‌گی ندارد، چاره چیست؟! دو راه حلّ و چاره باقی می‌ماند:

راه حلّ اوّل اینکه بگوییم ما نسبت به عالم خارج علم نداریم و این همان شکاکیت است که فرض بر این است که می‌خواهیم قائل به شکاکیت نباشیم، شکاکیت در اینجا یعنی اینکه بگوییم ما نسبت به عالم خارج، حتی یک شقّ و فقره اطلاع هم نداریم.

راه حلّ دوّم این است که صدق را باید خارج از نظام استنتاجی پیدا کرد، یعنی قضایایی وجود دارند (در خارج از نظام استنتاجی) که بدون اینکه نتیجه یک استدلال باشند، صادق هستند، حال قائل به این قول می‌گوید بینیم این قضایایی که صادقند ولی نتیجه یک استدلال نیستند، چه قضایای هستند؟ گفته می‌شود که این قضایا یا از راه علم بدست آمده‌اند یا از راه غیر علم، از راه آشنایی، آن وقت اثبات می‌کنیم که «علم از راه آشنایی بدست آمده است» که الآن خواهیم گفت که «علم از آشنایی» (Knowledge From Acquaintance) اصطلاحی است که برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) بکار برد. برتراند راسل می‌گفت ما بیاییم و علمی را که از راه مواجهه مستقیم با عالم واقع پیدا می‌کنیم، به این علوم بگوییم «علم از راه آشنایی»؛ این یک نوع علم است، یک نوع دوّم علم هم داریم و آن «علم از راه استدلال» (Knowledge From Reasoning) است، حالا راسل می‌گفت که شما هر وقت با عالم خارج مواجهه پیدا کردید - البته «عالم خارج» شاید تعبیر خوبی نباشد، لذا می‌گوییم «عالم واقع» که درون ما را هم شامل بشود، چون «عالم خارج» گاهی به گونه‌ای اطلاق می‌شود که درون ما را شامل نمی‌شود - هرچه که در این مواجهه با عالم واقع می‌یابیم، این را بگوییم «علم از راه آشنایی»، این «علم از راه آشنایی» وقتی در قالب قضیه درآید، بصورت قضیه شخصی درمی‌آید، یعنی اگر ما فقط باشیم و این «علم از راه آشنایی»، ما در واقع قضایای شخصی داریم، یعنی مثلاً اگر من الآن احساس گرسنگی کنم و بگویم «من احساس گرسنگی می‌کنم» این در واقع یک قضیه شخصی است و اگر هم مثلاً فرض کنید من نگاه

به این نور کنم و بگویم «نور مهتابی سفید رنگ است» این هم باز یک قضیه شخصیّه است، لذا «علم از راه آشنایی» در واقع قضایای شخصیّه را در اختیار ما می‌گذارد.

یک نوع دوّم از علم هم داریم و آن «علم از راه استدلال» است، حالا این سؤال مطرح می‌شود که این علمی که از بیرون از نظام استنتاجی بدست آوردیم آیا از مقوله «علم از راه آشنایی» است یا از مقوله «علم از راه استدلال»؟ اگر بگویید از مقوله «علم از راه استدلال» است، آن وقت می‌گویند که تنها راه «علم از راه استدلال» این است که از راه درون نظام استنتاجی بدست بیاید، «علم از راه استدلال»، «علم غائبانه» است و علم غائبانه از راه استنتاج بدست می‌آید؛ پس باید حتماً این علم بیرون از نظام استنتاجی، «علم از راه آشنایی» باشد، یعنی «علم حضوری» ما باشد.

پس به نظر می‌آید استدلال اینجا تمام باشد، البته در این استدلال هم مناقشاتی وجود دارد، یکی از اشکالات که لازمه این قول است این است که اگر بناست آن علمی را که ما از عالم بیرون گرفته‌ایم، «علم از راه آشنایی» باشد، خوب این دو، سه یا ده فقره «علم از راه آشنایی» که ما از عالم بیرون گرفته‌ایم، بعد هم که آنها را وارد نظام استنتاجی کنیم و همه آنها را تلبار کنیم، باز هم «قضیه شخصیّه» حاصل می‌آید نه «قضیه کلیه»! قضیه کلیه از کجا بدست می‌آید؟! *

بحث ما در باب «مناگروری سستی» بود، برای مدّعی این مکتب ادله‌ای اقامه شده است، ولی خود کسانی که طرفدار این مدّعا هستند، دو دلیل را از ادله دیگر اقوی دیده بودند: یکی دلیلی که لوییس عرضه می‌کرد که از آن تعبیر به «استدلال از راه احتمال و یقین» می‌شد، دلیل دوّم هم دلیلی بود که از آن تعبیر می‌شد به «دلیل تسلسل»؛ حالا می‌خواهیم این دو دلیل را بیشتر بررسی کنیم، اولاً می‌خواهیم ببینیم دلیلی که لوییس اقامه می‌کرد، یعنی «دلیل از راه احتمال و یقین» چه چیزی را اثبات می‌کرد؟ اگر موفق به اثبات بود، یعنی با فرض اینکه موفق به اثبات بود، چه چیزی را بالمآل اثبات می‌کرد؟ چیزی که از این دلیل اثبات می‌شد این بود که اثبات می‌شد که یک سلسله باور یقینی داریم، یعنی باوری که درجه احتمال (Probability) آن صد است، باور یقینی به این معنی، نه یقین نفسانی، باور یقینی یعنی باوری که درصد احتمال درستی و مطابقتش با واقع، درصد احتمال صدق و صحّت آن، صد است، صددرصد محتمل است که مطابق با واقع باشد؛ دلیل لوییس وجود چنین باور یقینی را اثبات می‌کرد.

اما دلیلی که از راه تسلسل پدید می‌آید، این دلیل هم وجود چیزی را اثبات می‌کرد، اما «وجود باور موجه از راه غیر استنتاج» را اثبات می‌کرد و بیان می‌کرد باورهایی وجود دارند که موجه هستند، ولی راه توجیه آنها، راه توجیه استنتاج نیست، از غیر نظام استنتاجی توجیه شده‌اند، یعنی وجود باور موجه، ولی موجه از راه غیراستنتاج یا از غیر راه استنتاج.

این دو استدلال را خود طرفداران «مبناگروی سنتی» اقوای ادله گرفته‌اند، مخصوصاً دلیل اولی که توسط لوییس مطرح گردیده که او بزرگترین طرفدار مکتب «مبناگروی سنتی» در قرن بیستم است و هنوز هم زنده است.

حالا نکته در این است که یک بار بحث در این است که آیا در این دو استدلال عیب و خدشه‌ای هست یا نه؟ این یک بار که بحث را در این بگیریم که آیا این دو استدلال تمام هستند یا نه؟ و یک بار بحث در این است - و این بحث اقوی و مهم‌تر است - که فرض می‌کنیم استدلال اول و دوم تام و تمام باشند، یعنی شبهه را بر ضد خودمان قوی می‌گیریم - بر ضد ما که مخالف مبناگروی سنتی هستیم - حالا با این دو فرض، آیا مدعای این مکتب اثبات شده است یا نه؟ مدعای مکتب مبناگروی سنتی که آن را از سایر مبناگراها جدا می‌کرد این بود که آن باورهای رکیب اولیه، آنهایی هستند که حسیات ما را بازگو می‌کنند؛ مبناگروی سنتی سه رکن دارد و رکن سوم این بود که آن باورهای اساسی و بنیادین آنهایی هستند که محسوسات ما را گزارش می‌کنند، یعنی گزارشهای حسیه؛ حالا با توجه به اینکه هر دو استدلال را تمام گرفتیم - البته خود این خیلی مهم است، یعنی این خیلی امتیاز دادن است که هر دو استدلال آنها را تمام بدانیم، چون در همین‌ها مناقشه‌هایی شده است - حالا با فرض اینکه استدلال اینها تمام باشد، آیا مدعای ایشان اثبات شده است یا نه؟

اول نکته‌ای که به نظر می‌رسد این است که اگر استدلال لوییس را در نظر بگیریم، مبناگروی سنتی اثبات نشده است، چون نهایت چیزی که استدلال لوییس می‌گفت این است که ما باورهای یقینی داریم، باورهایی که درصد احتمال صحت آنها یک یا ۱۰۰٪ است، اما تعیین مصداق خودش را نمی‌کند، فقط نشان می‌دهد که ما چنین باورهایی داریم، اما اینکه اینها همان گزاره‌های حسیه باشند، اثبات نکرده است، بنابراین احتمال این هست که اگر باور یقینی داشته باشیم، این باور یقینی گزاره حسی و تجربی باشد، یا گزاره غیرحسی و تجربی باشد، در مورد باور یقینی احتمال هر دو هست، پس این استدلال که خودش به تنهایی این معنی را اثبات نکرد.

و اما «استدلال از راه تسلسل»، این استدلال می‌گوید: ما باور موجه از راه غیراستنتاج داریم، اما اینکه «باور موجه از راه غیراستدلال، همان گزاره حسی و تجربی باشد» پذیرفتنی نیست، چون اگر گفتید «باور موجه از راه غیراستدلال»، باید باور حسی و تجربی باشد، چون تنها باورهای حسی و تجربی هستند که در فرآیند استنتاج رخ نمی‌دهند، یعنی ما در آنها صغری و کبری نمی‌چینیم، یعنی اگر مثلاً ما گفتیم «رنگ این صندلی را قهوه‌ای می‌بینم» این یک باور حسی و تجربی است، در اینجا هیچ‌گونه قیاسی تشکیل ندادم و لذا هیچ‌گونه ضم صغری و کبری به یکدیگر نیست، بنابراین استنتاجی در کار نیست، پس باور موجه از راه غیراستنتاج به اینکه گزاره حسی و تجربی مصداقش باشد، کاملاً میدان می‌دهد، چون تاکنون ما راهی غیراستنتاجی غیر از حسی و تجربه سراغ نداریم، پس اگر باوری از غیر راه استنتاج موجه است، الا و لابد گزاره حسی و تجربی است، ولی اینجا هم یک مشکل هست و آن اینکه درست است که باور موجه از راه غیراستنتاج حسی و تجربی است، ولی این گزاره حسی و تجربی فقط «موجه» (Justified) است ولی آیا «صادق» (True) هم هست یا نه؟! فقط موجه است ولی از کجا معلوم که صادق هم باشد؟ و قبلاً بیان کردیم که موجه بودن یک گزاره، غیر از این است که

صادق هم باشد؛ در بحث معرفت گفتیم که معرفت عبارت است از «باور صادق موجه» یا «باور موجه مطابق با واقع» (True Justified Belief) و این «مطابق با واقع» خیلی اخص از «موجه بودن» است، «موجه» می‌تواند «مطابق با واقع» باشد و می‌تواند «مطابق با واقع» نباشد؛ ممکن است شما بگویید: قبول! گزاره حسّی و تجربی باشد و در همین حدّ موجه بودنش باشد، اگر یک چنین گزاره‌های حسّی و تجربی صرفاً موجه «مبنای معرفت بشر» باشند، این نهایت چیزی که به ما نشان می‌دهد این است که باورهای بعدی ما هم، همه موجه هستند و بیشتر از این را نشان نمی‌دهد، یعنی اگر قواعد منطق صورت را هم به دقت اعمال کرده باشیم و هیچ مشکلی در آن جهت نداشته باشیم، تازه نشان می‌دهد کلّ معرفت بشری متشکل از یک سلسله باورهای موجه است، اما ما این را نمی‌خواستیم، یک معرفت‌شناس تنها طالب این نیست که معرفت بشری موجه باشد، بلکه علاوه بر «موجه بودن»، طالب «صدق» و «مطابقت با واقع» هم هست.

سؤال: ... جواب: اشاره به یک واقعیت تجربی کردم که «تاکنون راه دیگری نشناخته‌ایم»، اینکه گفتیم «تاکنون راه دیگری نشناخته‌ایم» می‌خواستیم بگوییم که این معادله هم معادله‌ای پیشین (a priori) نیست، بلکه یک معادله پسین (a posteriori) است، یعنی معلومات دیگر به کمک ما می‌آیند و آن معلومات دیگر می‌گویند تاکنون ندیده‌ایم از غیر راه استنتاج گزاره‌ای داشته باشیم، الا اینکه هرچه از غیر راه استنتاج بوده است، از راه حسّی بوده است؛ به تعبیر دیگر یک استقرایی پشتوانه خود این معادله است، یعنی ما تاکنون حتی یک باور از راه غیراستنتاج نیافته‌ایم که حسّی نباشد، فقط همین، البته باید توجه کرد که به فرض عقلی ممکن است استنتاجی بودن اعم از حسّی باشد، اما ما در عالم واقع از این اعم جز مصداق حسّی و تجربی‌اش را نیافته‌ایم، به همین مقدار مماشات می‌کنیم و می‌پذیریم که این معادله درست است.

پس مشکل این استدلال فی‌حدّ نفسه این بود که نشان نمی‌داد ما گزاره حسّی و تجربی داریم، با اینکه لوییس می‌خواست گزاره حسّی و تجربی را «مبنا» بداند. استدلال از راه تسلسل هم گزاره حسّی و تجربی را در واقع بعد از یک تمهید و مقدمه‌ای نشان می‌دهد، ولی گزاره حسّی و تجربی موجه را نشان می‌دهد نه صادق را، فقط نشان می‌دهد که توجیه شده است، اما نشان نمی‌دهد که مطابقت با واقع هم دارد یا نه؟

ترکیب استدلال احتمال و یقین با استدلال از راه تسلسل:

حال اگر بشود این دو استدلال را به هم ضمیمه کرد، ممکن است بتوان گفت در واقع گزاره حسّی و تجربی بودن را از یک استدلال نتیجه می‌گیریم و یقینی بودنش را هم از استدلال دیگر نتیجه می‌گیریم و نتیجه می‌شود که «مبنای معرفت بشر» یک سلسله گزاره‌های حسّی و تجربی است که یقینی هم هستند.

در اینجا این نکته که هر باور یقینی ... برای اینکه این را با این مساوی قرار بدهیم، یعنی در واقع می‌خواهیم بگوییم باور یقینی که در استدلال بالا بدست آمد مساوی است با باور موجه از راه غیراستنتاج، پس می‌خواهیم برای اینکه این دو استدلال را روی هم رفته یک استدلال کنیم این را بگوییم، اگر این معادله اثبات شود کار تمام است، معادله «باور یقینی مساوی است با باور موجه از راه غیراستنتاج» اما آیا می‌شود این معادله را اثبات

کرد یا نه؟ این معادله از یک سو قابل اثبات است و از سوی دیگر مشکل دارد؛ یعنی اینکه من بگویم «هر باور یقینی، باور موجه از راه غیراستنتاج است» این چندان مشکلی ندارد، اما آیا عکس آن هم بی‌اشکال است؟ آیا می‌شود گفت «هر باور موجه از راه غیراستنتاج، یقینی است» یا خیر؟ این خیلی مشکوک‌کننده است، به تعبیر دیگری اگر آن دو استدلال می‌خواستند دست به دست هم بدهند ما نیاز به یک چنین معادله‌ای داریم، و برای اینکه چنین معادله‌ای داشته باشیم باید این دو گزاره را داشته باشیم، یعنی یک نوع مساوقتی نشان دهیم بین اینکه «هر باور یقینی، باور موجه از راه غیراستنتاج است» و اینکه «هر باور موجه از راه غیراستنتاج، یقینی است»، حال اگر از این طرف بگویید که «هر باور یقینی، باور موجه از راه غیراستنتاج است» می‌توان گفت چرا؟ چون طرف اینطور بگوید - همچنان که لوییس هم متذکر است - اینجور بگویید که اگر باور یقینی است، یعنی درصد احتمال مطابقت با واقع و صدقی که ما برای آن قائلیم، صددرصد است، و چیزی را که ما درصد صدق آن را صددرصد می‌دانیم، این را برایش مطالبه دلیل نمی‌کنیم و چون برایش مطالبه دلیل نمی‌کنیم پس می‌توانیم بگوییم «این یک باور موجه از غیر راه استنتاج است»، چون اگر برای چیزی مطالبه دلیل نکردیم، معنایش این است که ما و شما خودمان را نیازمند به این نمی‌بینیم که یک صغری و کبری تشکیل بدهید تا اینکه این مدعا نتیجه آن صغری و کبری باشد؛ بنابراین به نظر لوییس صرف اینکه یک باور یقینی است، یعنی درصد احتمال مطابقت با واقع و صدق آن صد است، خود این نشان می‌دهد که ما دیگر برای آن باور از کسی مطالبه دلیل نمی‌کنیم و چون برای آن باور از کسی مطالبه دلیل نمی‌کنیم پس می‌توانیم بگوییم «باور ما از غیر راه استنتاج موجه شده است»؛ این دو مشکل ریز دارد که به آن می‌پردازیم، اما فعلاً به نظر می‌آید باز هم از این طرف به آن طرف پل زدن ساده بود، یعنی «باور یقینی باوری است که از غیر راه استنتاج موجه است» چرا؟ رکن این استدلال که این جمله درست است این است که «تنها باوری نیازمند به استنتاج است که یقینی نباشد» یعنی ما لااقل یک درصد احتمال خلاف آن را بدهیم، آن وقت از طرف مقابل مطالبه دلیل می‌کنیم و هر دلیلی آورد، استنتاجی خواهد بود، اما وقتی که باور یقینی است، ما از مخاطبی که قائل به این باور است مطالبه دلیل نمی‌کنیم و طبعاً مخاطب ملزم نمی‌شود که صغری و کبرایی را کنار هم بچیند تا این باور را نتیجه آن صغری و کبری قلمداد کند و لذا طبعاً این باور، باوری است که نتیجه یک استدلال نیست، یعنی باوری است که اگر هم موجه است از غیر راه استنتاج موجه است؛ این دو اشکال خیلی ریز دارد که اگر بخواهیم وارد آن قسمت شویم از بحث اصلی عقب می‌مانیم، ولی به مناسبت دیگری بعداً ذکر خواهیم کرد.

و اما به چه دلیلی بگوییم «هر باور موجهی از راه غیراستنتاج، باور یقینی هست»؟ این که به وضوح معلوم است که چنین چیزی نیست، اگر باور موجه بود، فقط موجه است، ولی یقینی بودنش از کجا معلوم می‌شود؟! حالا این نکته در اینجا وجود دارد که می‌توانیم یقینی بودن هر باور موجه از غیر راه استدلال را اثبات کنیم، اما یک کسی ممکن است از یک راه دیگری وارد شود و آن این است که بگوید: ما یک سلسله گزاره‌های حسی و تجربی داریم که اینها هم مصداق باور موجه از راه غیر استدلال هستند و هم مصداق باور یقینی، و دیگر احتیاجی به این کلیت نداریم که اثبات کنیم، ما که میناگرای سنتی بودیم می‌خواستیم بگوییم در بن

معرفت‌های بشری یک سلسله گزاره‌های حسّی و تجربی وجود دارد که اینها یقینی هستند، ما مبنایان سستی به این گزاره کَلّی که اثباتش هم به صورت کلیت صعب هم هست، نیاز نداریم، ما اگر بتوانیم به شما نشان دهیم که یک سلسله گزاره‌های حسّی و تجربی داریم که این گزاره‌های حسّی و تجربی هم مصداق «باور موجه از راه غیر استنتاج» هستند و هم مصداق «باور یقینی» می‌باشند، اگر ما بتوانیم این را به شما نشان دهیم، دیگر نیازی به این نداریم که این گزاره کَلّی را اثبات کنیم که صعوبتی پیش بیاید. ما می‌آییم یک چنین کاری می‌کنیم، گزاره‌های حسّی و تجربی نشان می‌دهیم که مصداق هر دو باشند، در آن صورت حتّی اگر این گزاره کَلّی به کلیت هم قابل اثبات نباشد برای ما ضرر و ضیعی ندارد، چون مدّعی ما اثبات شده و آن مدّعا این است که که «این گزاره‌ها مبنای معرفت بشر هستند». برتراند راسل از این راه وارد شده است و یک استدلال مفصّلی کرده است که نتیجه این استدلال به یک تعبیر این است که ما به شش قسم از این قضایا رسیده‌ایم، اینکه گفتیم «به یک تعبیر» بخاطر این است که بعداً که به طور مفصّل عرض خواهم کرد، معلوم می‌شود. ولی خود راسل می‌گوید: ۶ قسم قضیه حسّی و تجربی داریم که هر ۶ قسم، هم مصداق «باور موجه از راه غیراستنتاج» هستند و هم مصداق «باور یقینی» می‌باشند، استدلال راسل اینطور است:

استدلال برتراند راسل بر مبنای سستی:

اول نکته‌ای که وجود دارد این است که: مشاهده و مواجهه مستقیم ما با عالم خارج، یک سلسله برداشتها و استنباطهایی از عالم خارج و واقع در اختیار ما می‌گذارد، اما اینکه این برداشتها و استنباطها، در عالم خارج هم مابازاء دارند یا نه، محلّ بحث است، حالا می‌خواهیم ببینیم که در این مواجهه‌های مستقیمی که با عالم خارج پیدا می‌کنیم و آنچه در این مواجهه‌ها می‌یابیم، کدامیک از آنها در عالم خارج ماباه‌ازاء دارد و کدامیک واقعاً ماباه‌ازاء ندارد یا لااقلّ نمی‌توانیم اثبات کنیم که ماباه‌ازاء دارد، یعنی در باب ماباه‌ازاء داشتن و نداشتن آن ساکت بمانیم. و راسل شروع می‌کند و می‌گوید: من الآن که پشت این میز نشسته‌ام یک سلسله اعتقاداتی درباره این میز دارم، از جمله اعتقاداتی که دارم این است که این میز یک «رنگی» است، مثلاً قهوه‌ای است، من اگر به این میز نظر هم که بکنم، تقریباً به نظرم می‌آید که همینطور هم هست، این میز قهوه‌ای رنگ است، اما ایشان به این نکته توجه می‌دهد که شما اگر دقت کنید جاهایی که بر این میز نور بیشتر می‌تابد رنگش متفاوت است از جاهایی که نور کمتر به آن می‌تابد، و من یک رنگ متفاوتی از آن میز احساس می‌کنم، من در واقع با اینکه به یک دلیلی قائل شده‌ام که واقعاً فی‌الواقع این میز رنگ واحدی دارد، ولی به هر حال این چیزی که من می‌بینم، این رنگ واحد نیست، من بعضی جاها را درخشان و تابان می‌بینم و بعضی جاها را تابان و درخشان نمی‌بینم، بعضی جاها را قهوه‌ای سیر می‌بینم و بعضی جاها را قهوه‌ای باز و روشن می‌بینم. از طرفی هم ایشان می‌گوید اگر ده نفر پشت این میز قرار بگیرند و همه آنها به این میز چشم بدوزند آن جایی را که من قهوه‌ای سیر می‌بینم یکی دیگر قهوه‌ای روشن می‌بیند و آن جایی را که من روشن می‌بینم دیگری قهوه‌ای سیر می‌بیند، آن جایی که من احساس می‌کنم درخشش دارد، دیگری احساس می‌کند اتفاقاً تاریک است و بالعکس؛ باز یک مطلب

دیگر اینکه اگر من رنگهایی را که این چراغها دارند متفاوت کنم، بجای رنگ سفید و چراغ مهتابی که الآن رنگ سفید می‌تابانند، اگر رنگ سرخ را جایگزین کنم، حکمی که دربارهٔ میز می‌کردم متفاوت می‌شود، الآن من در این وضع رنگ این میز را قهوه‌ای می‌بینم ولی اگر رنگها را متفاوت کنم باز حکم من متفاوت می‌شود، مضافاً بر اینکه به عنوان مطلب چهارم باید گفت چشمهای ما هم متفاوت است، بعضی از افراد وقتی صادقانه به این میز نگاه می‌کنند، بخاطر ساختار چشمی متفاوتی که دارند، ممکن است این میز را به رنگ دیگری ببینند، کم نیستند کسانی که هر سفیدی را زرد می‌بینند و یا هر زردی را سفید می‌بینند، آن هم ممکن است وجود داشته باشد؛ و باز نکتهٔ بعدی اینکه کسانی هستند که «کور رنگ» هستند و اصلاً رنگی از این میز، متفاوت با رنگ سایر اشیاء احساس نمی‌کنند، همهٔ اشیاء را دارای یک رنگ می‌بینند و بنابراین تقریباً رنگی نمی‌بینند (کور رنگ هستند)، چون اگر کسی همهٔ اشیاء را دارای یک رنگ ببیند، مفهومی از رنگ نخواهد داشت؛ مجموعهٔ این نکات به ما نشان می‌دهد که شما نمی‌توانید بگویید که فی‌الواقع خود این میز دارای رنگی است، فعلاً این را نمی‌توانید ادعا کنید که خود میز دارای رنگ است، باید بگویید بسته به خود میز و بسته به نگرندهٔ به میز و بسته به ارتفاع و فاصله و زاویه‌ای که از آن به این میز نگاه شود (زاویهٔ دید) این میز رنگهای متنوع خواهد داشت، این نتیجه را ما می‌گیریم.

حالا آیا می‌شود گفت در میان همهٔ این رنگهای متنوعی که بخاطر این فاکتورهای متفاوت از این میز به چشم می‌آید، یکی از آنها رنگ واقعی است و بقیه، رنگهای غیرواقعی است؟ برتراند راسل بیان می‌کند: می‌توانید بگویید فلان رنگ خاص «احتمال صدق» دارد، اما اگر بخواهید روی یکی از این رنگها مشخصاً انگشت بگذارید، این ترجیح بلامرجح خواهد بود، به چه دلیل مثلاً کسی که از زاویهٔ قائمه به این میز نگاه می‌کند، رنگ واقعی میز را می‌بیند؟! شاید کسی که با یک زاویهٔ ۴۵ درجه، نظاره‌گر میز است، رنگ واقعی آن را می‌بیند. در میان انبوه رنگها، اینکه کدامیک از این رنگهایی که به چشم می‌آید مشخصاً رنگ واقعی میز است، ترجیح بلامرجح است، ما نمی‌توانیم بفهمیم؛

راسل در ادامه می‌گوید این داستان که دربارهٔ رنگ میز گفتیم، در باب «سطح میز» هم وضع به همین منوال است، الآن گرچه در سطح میز - به تعبیر خود راسل - یک رگه‌هایی وجود دارد، با این حال من سطح میز را واقعاً هموار و بدون خلل و فرج می‌بینم، بین اجزاء آن خلل و سوراخ و شکاف نمی‌بینم، اما وقتی یک ذره‌بین به دست می‌گیرم و نگاه می‌کنم، می‌بینم آن چیزی را که من آن همه هموار می‌دیدم، چقدر ناهمواری دارد! تپه و ماهور دارد! و واقعاً سطح تپه و ماهورهای این میز نسبت به خود این میز، از تپه و ماهورهای کرهٔ زمین نسبت به خود کرهٔ زمین بیشتر است، یعنی فراز و نشیب این میز به نسبت خودش از فراز و نشیب‌هایی که کرهٔ زمین دارد، بیشتر است، چرا که اگر سطح کرهٔ زمین را با مرتفع‌ترین کوه آن قیاس کنید، می‌بینید سطح این میز با فراز و نشیب‌هایی که دارد، به مراتب تپه و ماهوردارتر است، با اینکه من آن را کاملاً هموار می‌دیدم، حال کدامیک صادق است؟! سطح میز هموار است یا ناهموار؟! هموار است آنچنان که بدون ذره‌بین و با چشم غیرمسلح می‌بینم و یا هموار است آنگونه که با ذره‌بین می‌بینم؟! ایشان (راسل) می‌گوید اگر کسی گفت که: نه، ذره‌بین

ادقاً نشان می‌دهد، تو با چشم غیرمسلح نادرست می‌بینی! ایشان می‌گویند در اینجا دو مشکل وجود دارد: مشکل اول آن این است که اگر به چشم غیرمسلح نمی‌توان اطمینان کرد، به چشم مسلح و ذره‌بین هم نمی‌توان اعتماد کرد و چون پشت هر چشم مسلحی یک چشم غیرمسلحی وجود دارد، یعنی وقتی من به ذره‌بین نگاه می‌کنم و از پشت ذره‌بین این را می‌بینم، باز هم آنچه در ذره‌بین نشان داده می‌شود را با چشم غیرمسلح می‌بینم، آنچه روی میز است را دارم با چشم مسلح می‌بینم، یعنی واسطه دارد، ولی آنچه را که روی ذره‌بین ظاهر می‌شود با چشم غیرمسلح می‌بینم، بنابراین اگر نشود به چشم غیرمسلح اعتماد کرد، به چشمی که با ذره‌بین به سطح میز نگاه می‌کند هم نمی‌شود اعتماد کرد، چون در اینجا هم یک غیرمسلحی، یک عدم تسلیحی وجود دارد؛ این مشکل اول. و مشکل دوم اینکه اگر بیایم این ذره‌بین را قوی‌تر کنیم، می‌بینیم آن فراز و نشیب‌های اولیه که قبلاً با ذره‌بین ضعیف‌تر دیده نمی‌شد باز هم محو می‌شود، یعنی وقتی بزرگ‌نمایی یک ذره‌بین از دویست هزار بالاتر رفت، دیگر شما اصلاً فراز و نشیب و خلل و فرجی نمی‌بینید و برمی‌گردید به همان حالتی که با چشم غیرمسلح می‌بینید، و این نوسان تا وقتی که فیزیک به من راسل گفته است، در حال تکرار است، اما آنچه که درای بزرگ‌نمایی دویست هزار تا پانصد هزار درجه است، اگر بزرگ‌نمایی آن بیشتر شد، باز دوباره شروع می‌کند و فراز و نشیب‌ها ظاهر می‌شوند، حالا کدامیک واقعاً وضع واقعی خود این میز به لحاظ همواری و ناهمواری است؟! تسطح یا عدم تسطح؟

مثال بعدی که راسل مطرح می‌کند در باب «شکل میز» است، می‌گویند همه اعتقاد دارند شکل میز من مستطیل است، خود من هم گاهی اوقات وقتی درست قائم روبروی میز بنشینم، می‌بینم که واقعاً مستطیل است، یعنی اولاً زوایای میز با یکدیگر زاویه‌های قائمه می‌سازند و ثانیاً اضلاع روبرو با هم موازی هستند، اما می‌گویند: وقتی از یک گوشه نگاه می‌کنم، اتفاقاً زاویه میز ۴۵ درجه شد و یک متوازی‌الاضلاع شد، ولی تازه به متوازی‌الاضلاع هم نمی‌توانم اکتفاء کنم و اگر علاوه بر اینکه زاویه هم ۴۵ درجه است، یک مقدار ارتفاع هم گرفتم، توازی هم از دست می‌رود، تا حالا لااقل متوازی‌الاضلاع بود، فقط زاویه‌اش ۹۰ درجه نبود، اما کم کم از ارتفاع وقتی نگاه می‌کنم، با همین زاویه ولی از ارتفاع، می‌بینم توازی هم از دست می‌رود، آن وقت می‌بینم یک شکل نامنظم هندسی دارد، آیا کدامیک از این اشکال، شکل واقعی میز است؟! میز واقعاً مستطیل است؛ به چه دلیلی؟ آن کسی که می‌گوید مستطیل است، اینگونه استدلال می‌کند و می‌گوید: راه درست نگاه کردن به یک میز این است که ما با زاویه قائمه آن هم در وسط میز بایستیم، هر کس وسط میز بایستد و با زاویه قائمه نگاه کند، متوازی می‌بیند، اما اگر از میز کناره گرفتید یا زاویه دید را قائمه کردید یا فاصله‌دار ایستادید و... اینها دیگر... حالا به چه دلیلی، کجا گفته شده است که شکل واقعی هر شیء را باید وقتی یافت که قائمه به آن نگاه کرد و...

اما در باب «مساحت میز» هم همین داستان است، گفته‌اند وقتی می‌خواهید مساحت این شکل را اندازه بگیرید، ساده است، شما باید یک خط کش یا متر بیاورید و طول و عرض آن را اندازه بگیرید و...؛ این درست است ولی طرز نگاه کردن به خط کش یا متر هم متفاوت است، اگر من خط کش را از اینجا به اینجا

گذاشتم و از یک زاویه به آن نگاه کردم، می‌گویند فرض کنید این عرض ۲۱ سانتیمتر است، ولی اگر با زاویه قائم به خط کش نگاه کنم می‌بینم عرض میز ۲۰ سانتیمتر بیشتر نیست، چه کسی گفته است که راه درست نگاه کردن به خط کش این است که آدم با زاویه قائمه نگاه کند؟! واقعاً مساحت این میز چقدر است؟!

و اما در باب «سختی و صلابت میز»، راسل می‌گوید ما همه اعتقادمان بر این است، و خود من هم اعتقادم بر این است که این میز چیز صلب و سختی است، و سختی آن را گاهی با سنگ مقایسه می‌کنم و می‌گویم صلابت این میز از سنگ کمتر است و سنگ متصلب‌تر از این میز است؛ اما ایشان می‌گویند: دقت می‌کنید که اگر آدم به سنگ و میز دستی بکشد، بدون اینکه دستش را به آن دو فشار دهد، کدامیک متصلب‌تر هستند؟ هیچ کدام! چه موقع من می‌گویم سنگ متصلب‌تر از این میز است؟ وقتی یک فشاری به سنگ بدهم و یک فشاری به این میز و نتیجه این بشود که... و اگر مقداری خمیر اینجا بود و همان را فشار می‌دادم، چه می‌گفتم؟... اگر شما به اشیاء فشار ندهید و فقط دستتان را روی اشیاء بمالید، یک مقدار خمیر یا این میز یا یک تکه سنگ صلابتشان فرق نمی‌کند! وقتی می‌خواهید صلابت را بسنجید باید فشار بدهید، وقتی که فشار بدهید، آن وقت اشیاء کم‌کم به صلابت‌های متفاوت متصلب می‌شوند؛ حالا چه کسی گفته است که من باید این مقدار فشار بدهم یا آن مقدار؟ ممکن است من بگویم که من به فلان مقدار فشار، مثلاً ۲۰۰ گرم بر سانتیمتر مربع، اکتفاء می‌کنم، اگر من به همه اشیاء با ۲۰۰ گرم فشار بر سانتیمتر مربع اکتفاء کنم، آن وقت بسیاری از اشیاء که الآن به نظر می‌آید صلابت‌های متفاوت دارند، صلابت‌های مساوی پیدا می‌کنند، هرچه این فشارها زیاده‌تر می‌شود، تفاوت صلابت‌ها هم زیاده‌تر می‌شود، حال کدامیک از فشارها، فشار واقعی است که بشود صلابت واقعی را از آن فهمید؟! یعنی من چقدر باید به هر شیء فشار دهم تا بفهمم صلابت واقعی اشیاء چقدر است؟! به هر میزان فشار را زیاده‌تر کنید، تعداد درجات صلابت اشیاء بیشتر می‌شود و اشیاء به لحاظ درجه صلابتشان با همدیگر متفاوت می‌شوند؛ حالا اگر کسی گفت اصلاً هیچ فشار ندهیم یا فقط در حد خنثی کردن اصطکاک سطح اشیاء فشار دهیم که دستمان بتواند از سطح اشیاء گذر کند، آن وقت به نظر می‌آید که درجه صلابت همه اشیاء به اندازه هم است و دیگر «آب» مثل «فولاد» می‌ماند! حالا کدام فشار، فشار واقعی است و کدام صلابت، صلابت واقعی است؟!

و اما در باب «صدا» می‌گویند من الآن روی این میز دست می‌زنم و می‌بینم از آن صدائی بلند می‌شود؛ اگر یک صدائی، مثلاً یک تیک‌تاک ساعتی از آن دور به گوشم برسد، می‌گویم صدای ضربه‌ای که به این میز زده‌ام از صدای تیک‌تاک ساعت خیلی بیشتر و شدیدتر است! اما اگر یک کسی بیاید و برود کنار ساعت بایستد و من هم همین یک ضربه کوچک را به این میز بزنم و دقه را روی میز بزنم، آن وقت از او پرسیم کدامیک از دو صدا شدیدتر است؟ می‌گویند صدای آن ساعت خیلی شدیدتر از صدای این دق‌دق کردن میز است و فقط از دور می‌بینم که انگشتت را روی میز می‌زنی، ولی صدایی نمی‌شنوم، صدای ساعت شدیدتر از صدای ضربه زدن تو بر میز است؛ همین دق‌دق که روی میز می‌خورد، من آهسته‌آهسته خودم هم فاصله‌ام را زیاد کنم و هرچه کنار بروم اثر دقه این (به تعبیر عربها) بر گوش من کمتر است، یعنی این دقه و کوبش، کمتر

قُرْع سَمْع من می‌کند؛ حالا کدام صدا، صدای واقعی است؟! آیا شخص باید در فاصله ۲ سانتیمتری از میز بایستد یا در فاصله ۲ متری یا در فاصله ۱۰۰ متری بایستد تا صدای واقعی برخورد دو شیء بر یکدیگر را احساس کند؟! هر پاسخی را که مشخصاً بیان کنید، ترجیح بلامرّجّح است.

حال این سخن را در باب هر حسّ دیگری هم می‌شود گفت. بنده تا اینجا مثالی را که خود راسل بیان کرده بود مطرح کردم، و به تعبیر خودش در باب هر کدام از ادراکات حسّی که ما از اشیاء داریم، می‌شود همین نکته را گفت که ما نمی‌توانیم بگوییم «واقعیت این است و جز این نیست»، اگر بخواهیم بگوییم که واقعیت این است - با فرض اینکه خطایی در «نمودها» صورت نگرفته، که بعداً خواهد گفت که در «نمود» خطایی صورت نمی‌گیرد - با این همه «نمود» را «بود» دانستن، ترجیح بلامرّجّح است و اشکال منطقی و عقلی دارد؛ پس ایشان می‌گویند گزاره‌های حسّی را به این معنی که در «فهم عرفی» یا «دریافت متعارف» یا «فهم عادی» یا «عقل سلیم» (Common Sense) گفته می‌شود، نمی‌شود «مبنای معرفت بشر» دانست، یعنی اگر مبنای معرفت بشر یک چنین چیز موهومی باشد، اصلاً کار، زار است؛ پس گزاره‌های حسّی و تجربی می‌توانند مبنای معرفت بشر قرار گیرند - اگر بخواهیم بگوییم آنها مبنای قرار می‌گیرند - که هم «باور موجه از غیر راه استنتاج» و هم «باور یقینی» هستند، یعنی مصداق هر دو باشند، باید حتماً به آنها «فهم عادی» می‌گویند، گزاره حسّی و تجربی نگوییم؛ فهم عادی به چه گزاره‌های حسّی و تجربی می‌گویند؟ به اینکه بگوییم «این میز قهوه‌ای رنگ است»، فهم عادی این را گزاره حسّی و تجربی می‌گویند، یا اینکه «الآن هوا گرم است»، ایشان می‌گویند گزاره‌های حسّی و تجربی با عقل متعارف نمی‌توانند مبنای معرفت بشر قرار گیرند، چون این مشکلات را دارند، مگر اینکه مرادمان از گزاره‌های حسّی و تجربی یک کسی، با این متفاوت باشد.

همانطور که قبلاً بیان گردید راسل معتقد است که ما ۶ قسم قضیه حسّی و تجربی داریم که هر ۶ قسم، هم مصداق «باور موجه از راه غیراستنتاج» هستند و هم مصداق «باور یقینی» می‌باشند و این ۶ قسم عبارتند از:

گزاره‌های قسم اول: مرحله وجود «ادراکات حسّی من»:

اولین گزاره حسّی و تجربی که به نظر راسل در باب آن هیچگونه شکّ و شبهه‌ای وجود ندارد: ایشان می‌گویند برگردید به همان مثال که می‌گفتید فرضاً من اینجا نشسته‌ام و سطح این میز را می‌بینم و می‌گویم «این قسمت میز دارای رنگ روشن‌تر است»، «آنجایش تاریک‌تر است»، «اینجا قهوه‌ای سیر است»، «آنجا قهوه‌ای باز است» و... ایشان می‌گویند: این مواجهه با عالم خارج را به این صورت گزارش کنم و بگویم «در این زمان، در این مکان و در این اوضاع و احوالی که من در آن قرار دارم، این قسمت این میز قهوه‌ای رنگ‌تر از آن قسمت دیگر می‌نماید» و «این زاویه این میز ۹۰ درجه می‌نماید اما این زاویه که اینجا نشسته‌ام ۸۰ درجه می‌نماید» یا اینکه بگوییم «اینجا که نشسته‌ام صدای برخورد دستم به این میز قوی‌تر از صدای تیک‌تاک ساعت می‌نماید»؛ اگر اینها را گزارش کنم، آیا این گزاره‌ها یقینی هستند یا خیر؟ ایشان می‌گویند اینها دیگر گزاره‌هایی هستند که یقینی می‌باشند؛ پس اولین دسته گزاره‌های حسّی و تجربی، گزاره‌های حسّی و تجربی هستند که در همه آنها از «می‌نماید» استفاده می‌کنیم نه

از «ست». بگوییم «این زاویه ۹۰ درجه می‌نماید»، «به این صورت بر من عرضه می‌شود»، «اینگونه بر من ظهور می‌کند»؛ به نظر راسل طرز درست حکایت هر مواجهه‌ای با عالم خارج هم اتفاقاً همین است؛ اگر کتاب معرفت‌شناسی رُدِریک چیزولم^۱ را دیده باشید، متوجه شده‌اید که آنجا به این سنخ گزاره‌ها خیلی تکیه می‌شود، که بخاطر همین تعصبی است که امثال آقای چیزولم از آقای راسل دارند؛ ایشان می‌گویند اصلاً مواجهه با عالم واقع، حکایت داشتنش هم همین است، تو که الآن در این مکان و در این زمان و در این اوضاع و احوال قرار گرفته‌ای، باید بگویی که «فلان کس نشسته می‌نماید» یا اینکه «فلان کس در دو متری من می‌نماید» و نباید بگویی «فلان کس در دو متری من است»؛ پس هر گزاره‌ای که در آن «می‌نماید» بکار می‌رود نه «ست»، گزاره‌ای است که هیچ انسانی در آن شک نمی‌کند، در اینکه تا این مقدار باید قبول داشت که «فلان چیز به نظر من زرد می‌نماید»، این دیگر قابل شک و شبهه نیست، اگر این باشد، آن وقت به نظر راسل ما هنوز فقط در عالم «نمود» متوقف هستیم، یعنی ما هستیم و عالم «نمود»، «می‌نماید»، یعنی سروکارتان با عالم «نمود» می‌باشد، و «است» یعنی اینکه سروکار با عالم «بود» باشد، تو تا الآن می‌گویی «می‌نماید»، حق داری که بگویی، یعنی تو هنوز در عالم «نمود» هستی و با عالم «بود» کاری نداری.

سؤال: حالا ما نمی‌دانیم که وقتی شخصی می‌گوید «فلان چیز زرد است»، به چه رنگی «زرد» می‌گوید؟

جواب: البته آن یک شکل دیگری است، ما فرض را بر آن شکل نمی‌گیریم، چون راسل به آن پرداخته است و بعداً به آن پرداخته شده است، بعداً خواهیم گفت که افرادی از قبیل ویلیام جیمز (?) (W. James) (۱۸۴۲-۱۹۱۰) به این مشکل پرداخته‌اند، مشکل جیمز را بعداً بیان می‌کنم که جیمز در مقام انتقاد از راسل می‌گوید: ما حتی این مقدار را هم که شما گفتید قبول نداریم، مشکل جیمز همین است که شما در سؤالتان مطرح کردید که تازه اگر کسی بگوید «به نظر من این جعبه زرد می‌نماید»، ما از کجا بدانیم که مرادش از «زرد» همان است که وقتی ما می‌گوییم «زرد» آن معنی را اراده می‌کنیم، تازه آن هم معلوم نیست، جیمز فیلسوف معروف انگلیسی می‌گفت که اگر یک اشتباهی به طور منظم تکرار شود، ما هرگز از وقوع این اشتباه باخبر نمی‌شویم، خودش هم از آن اشتباه باخبر نمی‌شود یعنی فرض کنید که چشم هر سیاهی را سفید می‌بیند، البته این خطا نباید گاهی باشد و گاهی نباشد، اگر چشم من به گونه‌ای ساخته شده باشد که هر سیاهی را سفیدی ببیند و هر سفیدی را هم سیاه ببیند، حتی بدون یک استثناء، در این صورت روز اول که پدر و مادر من می‌خواستند به من زبان یاد بدهند، این را سیاه می‌دیدند و به این نگاه می‌کردند و می‌گفتند «فرزندم! این شیء سیاه‌رنگ است و به این می‌گویند سیاه» من که به آن نگاه می‌کردم، سفید می‌دیدم، می‌گفتم «قبول، بعد از این به این می‌گویم سیاه»، بعد هم فلان چیز دیگر را به من نشان داده‌اند و گفته‌اند «به این می‌گویم سفید» و من هم نگاه کرده‌ام و آن را سیاه دیده‌ام و گفتم «قبول، بعد از این من به این می‌گویم سفید» حالا هر چند فی الواقع سیاه است، شما که به آن نگاه می‌کنید می‌گویید سیاه، من که نگاه می‌کنم می‌بینم که سیاه، چون از اول به او

^۱ Roderick Chisolm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).

گفته‌اند به این بگو سیاه، هرچه این سیاه‌ها را می‌دیده، سفید می‌دیده و می‌گفته سیاه، و حالا هم سفید می‌بیند و می‌گوید سیاه؛ و به همین ترتیب هرچه سفید هم می‌بینم، ما به آن می‌گوییم سفید، بعد می‌گوییم «فلانی! این چه رنگی است؟» می‌گوید «سفید است»، چون سیاه می‌بیند و قرار شده که به سیاه‌ها، سفید بگوید لذا می‌گوید «این سفید است»، نه خودش باخبر می‌شود که با ما اختلاف دارد و نه ما باخبر می‌شویم که او با ما اختلاف دارد؛ استدلال جیمز به این صورت بود که همهٔ انسانهای روی زمین هر کدام جهان را به یک رنگی می‌بینند، منتهی خدا باید یک خدایی باشد که بتواند تنوع‌ها (Diversities) را رعایت کند و چون خود جیمز به وجود خدا قائل است، می‌گوید از خدا هیچ بعید نیست که دستگاه چشم هر کسی را طوری ساخته باشد که همهٔ رنگها را همه به یک صورتی دیگر می‌بینند، ولی همه هم اجماع دارند بر اینکه فلان شیء، این رنگ است و فلان شیء دیگر این رنگ است؛ هرچه هم یک شیء سفیدی خود را از دست بدهد و رو به سیاهی برود، طرف هم می‌گوید بله! راست می‌گویی و به نظرش سیاهی‌اش را از دست داده و رو به سفیدی می‌رود و می‌گوید «بله!» این سفید متمایل به سیاه است» با اینکه فی الواقع سیاه متمایل به سفید است و به همین ترتیب... حال من بعداً خواهم گفت که کسانی درصدد برآمدند که از این اشکال جیمز جواب بدهند، که این را بعداً بیان خواهم کرد.

پس *راسل* می‌گفت چنین گزاره‌های (که در آنها بحث از «می‌نماید» می‌باشد نه از «است») اولین دسته گزاره‌های حسی و تجربی ما هستند، اما می‌گفت اگر این را بگوییم، این با دو چیز سازگار است، اگر ما باشیم و فقط این گزاره‌های «نمودی» با دو چیز سازگار است: یکی اینکه «بودی» و رای «نمودها» در کار باشد، ولی ما مطلقاً راهی به آن «بود» نداشته باشیم، این همان دیدگاه «کانت» می‌باشد، یعنی در ورا و فراسوی «نمودها» و «ظهورها» (Appearances) یک «بود» و «واقعیت» (Reality) است ولی ما راهی به آن «Reality» نداریم؛ هم این احتمال را باید جایز بدانیم، هم احتمال بعدی را جایز بدانیم که اصلاً و رای «نمودها»، «بودی» وجود نداشته باشد، این دو احتمال جایز است و در این مرحلهٔ اول باید احتمال هر دو را بدهیم، منتهی *راسل* می‌گوید که در مرحلهٔ بعدی من اثبات می‌کنم که احتمال اولی صادق است ولی احتمال دومی ناصداق است، اینکه و رای «نمودها»، «بودی» باشد، این درست است ولو ما به آن «بود» نرسیم، اما اینکه کسی بگوید و رای «نمودها» اصلاً «بودی» وجود ندارد، *راسل* می‌گوید در مرحلهٔ بعدی من نادرستی این احتمال دوم را نشان می‌دهم.

این گزاره‌های قسم اول که در مقام تسمیه بعضی از آنها تعبیر به گزاره‌های «خودنمون» کرده‌اند؛ از بعد از *راسل* معمولاً به این گزاره‌ها، گزاره‌های «خودنمون» گفته شده، البته «گزاره‌های خودنمون» اشتراک لفظی دارند، اما به یک معنی اینها در واقع گزاره‌هایی «خودنمون» (Self Representative) هستند. اینجاست که *راسل* قبل از اینکه به قسمت دوم بپردازد، یک اشکالی بر دکارت می‌کند، دکارت در واقع سروکارش با همین «نمودها» بود، دکارت می‌گفت که: من می‌بینم که من در درون خودم آرزوی یک چیزی می‌کنم، گاهی به چیزی امیدوارم، گاهی دربارهٔ چیزی می‌اندیشم، گاهی از چیزی خوشم می‌آید و گاهی از چیزی بدم می‌آید و به همین ترتیب؛ «مجموعهٔ احوال نفسانی» ما یعنی مجموعهٔ آنچه که ما به علم حضوری درمی‌یابیم، به تعبیر

قدمای ما «نفس»، «قوای نفس»، «افعال نفس» و «انفعالات نفس»، که اولی از آنها از مقوله «جوهر» بود و آن سه‌تای دیگر «عَرَض» بود، از آن جوهر (نفس) که فعلاً بگذرید، ما می‌مانیم و «قوا» و «افعال» و «انفعالات» نفس، این سه متعلق علم حضوری ما هستند، در روان‌شناسی امروز به جای آن سه، تقسیم‌بندی به یک صورت دیگری است، گفته می‌شود که ما در درون خودمان یک عالم داریم، که «عالم دانستن»‌های ماست و یک عالم داریم که «عالم عاطفه» ما است و یک عالم هم داریم که «عالم اراده» ما می‌باشد، البته این چیزی است که تصریحش در روان‌شناسی است و الا در اصول فقه خود ما هم این مطلب وجود دارد که اول انسان به چیزی «علم» پیدا می‌کند، بعد از آن چیز ادراک «لذت و ألم» هم به او دست می‌دهد، بعد هم رفتن یا نرفتن به سوی آن را «اراده» می‌کند؛ «عالم دانستن‌ها» یا «عالم معرفت» مجموعه دانستی‌های من است، یعنی مجموعه آنچه که من می‌دانم؛ مجموعه آنچه که من از آنها «احساس لذت یا ألم» می‌کنم، این را هم می‌گویند به «عالم احساس و عاطفه» بستگی دارد؛ و بعد هم آنچه من «می‌خواهم» به «عالم اراده» بستگی دارد، البته معمولاً فرآیندهای روانی انسان ترکیبی است، یعنی مثلاً اگر من در گوشه خیابانی دیدم که یک اتومبیل به یک بچه برخورد کرد و با او تصادف کرد، اولاً یک «علمی» پیدا می‌کنم به اینکه یک اتومبیل به یک بچه اصابت کرده است، بعد یک «احساس آلمی» می‌کنم و بعد زمانی بسیار کوتاه صورت می‌گیرد و بعد از این احساس ألم از این صحنه تصادف، «اراده» می‌کنم که بروم و به نحوی بچه را نجات دهم و به او کمک کنم؛ معمولاً فرآیندهای روانی ما به این صورت نیست که این سه در آنها مجزاً باشند، بیشتر فرآیندهای روان‌شناسی آنچنان که روان‌شناسی نشان می‌دهد، عمدتاً مزج و ترکیبی از این سه است، یعنی در هر آنی من هر سه اینها را در خودم دارم، ولی در مقام تفکیک می‌شود گفت که یک سلسله چیزهایی هست که من «می‌دانم»، یک سلسله چیزهایی است که من از آنها «لذت یا ألم» می‌کنم و یک سلسله اموری وجود دارد که «می‌خواهم»، دکارت از مجموعه این امور تعبیر به «Thought» می‌کرد، از این نظر هم هست که از زمان دکارت به این سو کلمه «Thought» به معنای «تفکر» نیست، بلکه به معنای «مجموعه احوال نفسانی» است که شامل هر سه مورد مذکور می‌گردد، این هم بخاطر تصریحاتی است که مکرراً خود دکارت کرده است به اینکه وقتی که کلمه «Thought» را بکار می‌برد چیزهای مختلفی مثال می‌زند: می‌گوید «چیزی را آرزو می‌کنم»، «ناامید می‌شوم»، «امیدوار می‌شوم»، «از چیزی بدم می‌آید»، «از چیزی خوشم می‌آید»، «مهر»، «کینه» و... همینطور اینها را مثال می‌زند و «مجموعه احوال نفسانی» را تحت عنوان «Thought» می‌آورد.

حال راسل به کانت این را می‌گوید که دکارت در واقع با این مجموعه احوال نفسانی سروکار داشت، و با این مجموعه سروکار داشتن یعنی سروکار داشتن با سلسله گزاره‌های حسی و تجربی خودنمون، و مجموعه احوال نفسانی هم خودنمون هستند، «به نظرم می‌آید که می‌اندیشم»، یا «به نظرم می‌آید که احساس سردرد می‌کنم»، یا «به نظرم می‌آید که ناامیدم»، یا «به نظرم می‌آید که غمگین هستم»، یا... اینها همه گزاره‌های حسی و تجربی خودنمون هستند؛ راسل می‌گوید چگونه ایشان از مجموعه گزاره‌های «خودنمون» خودش رسید به یک گزاره «بودنمون»؟ یک گزاره‌های که می‌خواهد در باب «بود»‌ها سخن بگوید؟ او می‌گفت: «من می‌اندیشم»

- البته به معنای عام آن - پس من هستم»، از کجا می‌شود از «من می‌اندیشم» به «پس من هستم» رسید؟ در باب این احوال درونی، این نکته وجود دارد که «به نظرم می‌رسد» با «است» مساوی است، «به نظرم می‌آید» که سرم در می‌کند» با «سرم درد می‌کند» مساوی است؛ در باب این گزاره‌ها، یعنی گزاره‌های خودنمونی که در باب عالم خارج هستند با گزاره‌هایی که در باب عالم درون من هستند، یک فرق می‌کنند و آن اینکه گزاره‌های خودنمون در باب عالم خارج، «می‌نماید» آنها هرگز به «است» نمی‌رسد، فعلاً، اما «می‌نماید» گزاره‌های خودنمون در باب عالم درون ما به معنای «است» می‌باشد، اگر شما بگویید «به نظرم می‌رسد» که دندانم درد می‌کند» یعنی «دندانم درد می‌کند» و دیگر فاصله‌ای بین «به نظرم می‌رسد» دندانم درد می‌کند» و «دندانم درد می‌کند» وجود ندارد» یا «به نظرم می‌رسد» که غمگین هستم» یعنی «غمگین هستم»؛ حال راسل می‌گوید: ایشان این گزاره‌های خودنمون را بصورت «است» بیان کرده است و حق هم داشته که این چنین بیان کند، چون گزاره‌های خودنمون ناظر به واقعیت‌های نفسانی بصورت «است» هم قابل بیان می‌باشند، اما بعد آمده از آن، یک «است» از مقوله‌ای که در باب عالم خارج اظهار نظر می‌شود، نتیجه گرفته است، و آن اینکه یک شیئی بنام «دکارت» در عالم خارج وجود دارد - «من می‌اندیشم، پس هستم» - ایشان می‌گوید: به چه دلیلی؟ می‌گوییم مگر اشکال چنین نتیجه‌گیری چیست؟ ایشان می‌گوید: اگر دکارت منصف بود باید اینگونه می‌گفت که «در این لحظه کسی هست که چیزی را می‌بیند، در این لحظه کسی هست (در این لحظه بعدی) که ناامید است، در این لحظه هم کسی هست که احساس ألم می‌کند، در این لحظه هم کسی هست که احساس نیاز به خواب می‌کند»، اینها را می‌شود گفت، چون اینها همه واقعاً گزاره‌هایی هستند که دارند از مشهودات حکایت درست می‌کنند، اما از کجا می‌گویید که به عنوان مثال «آن شخصی که احساس خواب می‌کرد، همان شخصی است که الآن احساس غم می‌کند و همان شخصی است که دیروز ناامید شده بود و بعد امیدوار شد»؟ در واقع به نظر راسل نهایت چیزی که دکارت می‌گوید این است که اگر او واقعاً با احوال نفسانی خود سروکار دارد، باید هر لحظه بگوید «در این لحظه شخصی احساس فلان می‌کند و در لحظه بعد هم بگوید در این لحظه شخصی...» اما اینکه «این شخص همان شخص است»، از کجا قابل اثبات است؟! راسل می‌گوید در اینجا دو نکته وجود دارد:

نکته اول اینکه باید این را گفت که اصلاً قابل اثبات نیست که «این شخص همان شخص است» و بنابراین به تعداد لحظات و آنات، ممکن است فرد و شخص وجود داشته باشد و در نتیجه احساس هویت و این‌همانی این شخص و آن شخص قابل اثبات نیست.

نکته دوم اینکه یک راه دوم هم وجود دارد که بگوییم این‌همانی قابل اثبات است، ولی نه از راهی که دکارت می‌گفت - «من می‌اندیشم، پس وجود دارم» - از راه «اندیشه» قابل اثبات نیست، پس از چه راهی اثبات می‌شود؟ از راه نوعی «حافظه» است و آن غیر از راهی است که دکارت می‌گفت که از «من می‌اندیشم» نتیجه می‌گرفت «شخصی بنام «دکارت» وجود دارد»، از این راه نمی‌شود؛ اصلاً یا این راه منقطع است (نکته و راه اول) یا اگر منقطع نیست، نتیجه‌گیری آن از راهی که دکارت می‌گفت نیست (راه دوم)؛ دکارت می‌گفت

«چون من احساس غم و فلان و فلان می‌کنم، پس شخصی بنام «دکارت» وجود دارد»، اما این سخن قابل قبول نیست، ما باید بگوییم «شخص‌هایی» وجود دارند که این حالات را دارند، وحدت این «اشخاص» یا اصلاً قابل اثبات نیست و یا اگر قابل اثبات هست از راه چیزی بنام «حافظه» قابل اثبات است، و آن علاوه بر اینکه فی‌نفسه مشکلاتی دارد، راهی نیست که دکارت می‌گفت؛ پس این یک جا و مسیر هم که یک کسی مثل دکارت می‌خواسته واقعاً از «نمود»‌ها به «بود»‌ها برسد، منقطع است و امکان ندارد. اما آیا اصلاً نمی‌توان از «نمود» به «بود» رسید؟ راسل می‌گوید از راه دیگری می‌توان رسید.

سؤال: اینکه «شخص»‌هایی وجود دارد، بالأخره به «بود» می‌رسد. **جواب:** درست است، اما آن «بود»ی که راسل می‌خواهد قبول کند نه «بود»ی که دکارت می‌خواست بگوید، دکارت می‌خواست بگوید از اینها معلوم می‌شود یک «دکارتی» (من هستم، پس وجود دارم) وجود دارد. **سؤال:** هم و غم دکارت این است که یک «هستی» ای وجود دارد و خیلی دنبال این نیست که بگوید اینها همه من هستم و یک وحدت دارد، ظاهراً می‌خواهد از هر کدام از آن حالات نفسانی، از تک‌تک آنها نتیجه بگیرد یک «وجود»ی هست، یک «هستی» ای وجود دارد. **جواب:** خیر، وقتی به آن «هستی»‌اش با «من» اشاره می‌کند، به نظر شما به وحدتش قائل نیست؟! **سؤال:** اینکه به «بود» می‌رسد اینکه «در خارج چیزی وجود دارد» تا اینجا از دکارت مقبول است و راسل می‌پذیرد. **جواب:** یعنی در آن لحظه‌ای که آن حالت صورت می‌گیرد، کسی «هست» که آن حالت را احساس می‌کند، «بود»ی هست یا اینکه در آن لحظه فقط «بود» وجود داشت.

حالا مثال خود راسل در اینجا این است، می‌گوید: این میزی که من تا به حال مثال می‌زدم، من از این میز یک رنگها و اصوات و فلان و فلان احساس می‌کردم و حکم می‌کردم که «این میز وجود دارد»، حالا آیا من که می‌خواهم بگویم «این میز وجود دارد» یعنی وقتی هم که من از اطاق بیرون می‌روم، «این میز وجود دارد»؟ الآن که دارید رنگ میز را می‌بینید، می‌توانید یک استدلال کنید و بگویید بالأخره این رنگ ناشی از عدم نیست، این صلابت و استحکام ناشی از عدم نیست، اما این استدلال، استدلال یک «میز» ما بی است در چه لحظه‌ای؟ در لحظه‌ای که این صدا از آن برمی‌خیزد و این رنگ از آن برمی‌خیزد، چون اگر شما گفتید «بالأخره رنگ از عدم بر نمی‌خیزد»، معنایش این است که در لحظه‌ای که رنگ به چشم من می‌آید یا این صدا گوش من را می‌نوازد، باید یک چیزی، یک چیزی وجود داشته باشد که منبع القاء این رنگ یا این صدا باشد، اما شما - دکارت - می‌خواهید اثبات کنید که بعد از آن لحظه هم وقتی که من از اطاق بیرون می‌روم، هنوز آن میزی که در اطاق بود و صدایش را می‌شنیدم و رنگش را می‌دیدم وجود دارد، ولو من الآن از آن ادراک حسی ندارم، حرف دکارت وقتی که می‌گوید «من می‌اندیشم، پس من وجود دارم» یک چنین «من»ی است، گویی همچنین «من»ی است که می‌خواهد نه فقط وجود یک «من» در همان لحظه را اثبات کند، بلکه می‌خواهد آن را در لحظات بعدی هم اثبات کند. **سؤال:** این از کجا معلوم است؟ بله می‌شود گفت همچنانکه هر رنگی وقتی «هست» یک صاحب‌رنگی به طور ابهامی وجود دارد و آن رنگ از عدم برنخواسته، اما این صاحب‌رنگ، وجودش در همان لحظه‌ای که رنگ هست اثبات می‌شود، «من» دکارتی هم باید همین جور می‌بود، باید

می‌گفت «حالا که من اندیشه می‌کنم، یک کسی باید باشد که اندیشه می‌کند»، اما دیگر «من» در آنجا مثل «میز» می‌ماند و معنای «میز» یعنی وقتی هم من از اطاق بیرون رفتم، هنوز آن میزی که در اطاق بود و من نسبت به آن ادراکات حسّی داشتم، هنوز وجود دارد. اما راسل می‌گوید یک چنین چیزی نمی‌شود گفت، فقط می‌توان گفت «در آن لحظه»؛ حالا شمای دکارت هم باید بگویی «در آن لحظه». سؤال: میز که همیشه همراه انسان نیست! جواب: این همان راهی است که راسل می‌گفت، از راه «حافظه»، و این غیر از راه دکارت است، البته این حافظه را هم که شما می‌گویید هست، هیچ‌وقت درباره آن تحلیل روان‌شناسی نکردیم، فیلسوفان ما همه می‌گویند ما یک «وحدت شخصیت»ی احساس می‌کنیم، اما کسی تحلیلی روان‌شناسی نکرده، البته آنها هم مدعی نبودند که تحلیل روان‌شناسی کنیم، کسی تحلیل روان‌شناسی نکرده، اما تحلیل روان‌شناختی که امثال راسل و بعداً مخصوصاً هنری برگسون (Henri Bergson) - فیلسوف فرانسوی - می‌کردند، این است که این وحدت شخصیت که ما احساس می‌کنیم ناشی «قوة حافظه» است، به مدد قوة حافظه است که این وحدت شخصیت احساس می‌شود، و این همان است که الآن می‌گفتم، گفتم که راسل می‌گفت دو راه وجود دارد: یا اینکه بگوییم از این مجموعه اندیشه‌ها و احوال نفسانی نمی‌شود به «من هستم» رسید، و یا بگوییم می‌شود از راه «حافظه» رسید، و اگر بگوییم از راه حافظه، از راهی که دکارت می‌گفت نرسیده‌ایم بلکه از راه دیگری رسیده‌ایم، نه از راه اینکه «اندیشه می‌کنم، پس هستم»، «آرزو می‌کنم، پس وجود دارم»، بلکه از راه «امداد از حافظه»، که این راه امداد از حافظه محل بحث ما نیست، ذکر هم نمی‌کنم تا به بحث آن برسیم.

سؤال: ... جواب: جوابش این است که انقطاع‌هایی که با خواب و بی‌هوشی صورت می‌گیرد، چگونه اثبات می‌کند، اگر شما در خواب بی‌رؤیا باشید، هیچ‌گونه چیزی در آن نیست، ولی وقتی از خواب برمی‌خیزید، می‌گویید: «عجب! دیشب عینکمان را اینجا گذاشته بودیم» و می‌گوییم: «ما» گذاشته بودیم، اگر واقعاً این باشد، این مقدار خوابی که در آن خلأ وجود داشت، چگونه اثبات می‌کند که شما همان هستید که دیشب خوابیده‌اید؟! شاید دیشب کسی در رختخواب شما خوابیده و ... در بی‌هوشی هم همین مطلب وجود دارد، حالات بی‌هوشی که واقعاً منقطع از هرگونه ادراکی است، چگونه اثبات می‌کند که «من»ی که الآن به هوش آمده‌ام، همان کسی هستم که سه ساعت پیش در اطاق عمل از هوش رفت؟! اینها فقط به مدد «حافظه» صورت می‌گیرد، به تعبیر دیگری، راه اینکه کسانی گفته‌اند که نمی‌شود بگوییم ما چون در هر لحظه و آنی دارای یک حالت نفسانی هستیم، به وجود خودمان قائل هستیم، این است که یک گسلهایی صورت می‌گیرد و این گسل‌ها این استدلال را ناموجه می‌کند، اگر این گسل‌ها صورت نمی‌گرفت، یعنی یا ما بی‌هوش نمی‌شدیم و نمی‌خوابیدیم و خواب هم که می‌رفتیم، دائماً در حال رؤیا بودیم و خوابمان دارای رؤیا بود، یعنی از لحظه اول که به خواب می‌رفتیم تا لحظه آخر خواب می‌دیدیم، آن وقت می‌توانستیم بگوییم ما در کل عمرمان، در ناحیه احوال نفسانی، گسلی نداریم و این «عدم گسل در ناحیه احوال نفسانی» است که این را به ما القاء می‌کند؛ این نظریه که «چون گسل نیست ما احساس شخصیت می‌کنیم»، نظریه دیوید هیوم است. اما بعداً کسانی مثل

راسل و برگسون گفتند اصلاً چنین چیزی نمی‌تواند صورت بگیرد، چون برخلاف نظر دیوید هیوم، واقعاً گسل وجود دارد، لذا اثبات شخصیت از این راه ممنوع است.

سؤال:... جواب: آیا... اگر یک چنین چیزی قابل اثبات باشد، وحدت بطریق اولی قابل اثبات نیست.

سؤال:... جواب: در گذر از مرحله یک به دو، سخن دکارت را پیش می‌کشد بخاطر این است که راسل می‌خواهد بگوید از «نمود» به «بود» می‌شود رسید ولی «بود» در لحظه «نمود»، یعنی می‌خواهد بگوید که فکر نکنید که از گزاره‌های یک رسیدیم به گزاره‌های دو، مرتکب همان اشتباه دکارت نشدم، دکارت از «نمود» به «بود» رسید، ولی نه به «بود» در لحظه «نمود»، بلکه به «بود» قبل از لحظه «نمود» و بعد از لحظه «نمود». ایشان می‌خواهد بگوید گزاره‌های نوع دوم که من می‌گویم گزاره‌هایی هستند که از «نمود» به «بود» می‌رسند، ولی «از نمود به بود»ی که دکارت می‌گوید، از «نمود» به «بود» ولی «بود» در لحظه «نمود»؛ یعنی می‌رسد به اینکه می‌شود گفت حالا که صدا و آهنگ و رنگ و... از این به چشم و گوش می‌آید، در این لحظه می‌شود گفت که «میز وجود دارد»، اما نمی‌شود گفت قبل از آن هم می‌وجود داشته است و بعد از آن هم می‌وجود خواهد داشت.

سؤال:... جواب: بله فرق فارق وجود دارد، اما آن فرق فارقی نیست که برای این مسأله ایجاد اشکال کند، یعنی سخن راسل این است که می‌خواهد بگوید: از هر «نمودی» در لحظه «نمود» می‌شود یک «بود» می‌نتیجه گرفت، اما فقط این «بود» ما در لحظه «نمود».

سؤال:... جواب: حالا شما این را می‌گویید، آنکه در مثال وقتی می‌خواهم از «نمود»ها، «بود» خودم را نتیجه بگیرم - «من می‌اندیشم، پس وجود دارم» - هم «بود» م را نتیجه می‌گیرم و هم به یک معنی به ماهیت این «بود» علم دارم؛ اما اینجا فقط یک «وجود» ما، یک «موجود» ما می‌توانم نتیجه بگیرم، ولی اصلاً نمی‌توان نتیجه گرفت چگونه چیزی است؛ و حالا استدلال می‌کند که خواهم گفت.

سؤال: پس قسمت دوم... جواب: بله، البته فرق می‌کند، فرق این است که انسان «وجود» ما می‌تواند قبول دارد یا یک «وجود» ما می‌تواند از ماهیتش هم باخبر است. انسان وقتی «بود» خود را نتیجه می‌گیرد، هم «موجود» ما می‌تواند با او هم «موجود» ما می‌تواند که «ذامایه» است، تا یک حدی معلوم است، اما وقتی می‌خواهد نتیجه بگیرد «میز وجود دارد»، حتی در لحظه همان «نمود» هم فقط می‌تواند یک «موجود» ما می‌تواند نتیجه بگیرد که این رنگ و... از آن برمی‌خیزد، اما اینکه این «موجود» ما فی الواقع چگونه است، هیچ راهی به ماهیت آن وجود ندارد.

بحث ما درباره زیربنای تشکیک‌ناپذیر معرفت بشری از دیدگاه راسل بود، بیان شد که راسل می‌گفت: گزاره‌هایی که از محسوسات بی‌واسطه ما از عالم خارج حکایت می‌کنند، قابل تشکیک نیستند به شرط اینکه درست تنسیق شوند، یعنی اگر من به جای اینکه بگویم «رنگ این صندلی قهوه‌ای رنگ است» بگویم «رنگ

این صندلی به نظرم قهوه‌ای می‌آید»، گزاره‌هایی که به این صورت تسبیح و تدوین شوند، قابل تشکیک نیستند، و همه حاصل مواجهه‌های مستقیم ما با عالم خارج هستند؛ در واقع در همه این گزاره‌ها آن چیزی که باید ذکر شود این است که «به نظر من فلان چیز، فلان گونه می‌آید» نه اینکه «فلان چیز فلان گونه است»؛ گزاره‌هایی که به این نحو بیان شوند، قابل تشکیک نیستند.

گزاره‌های قسم دوم: مرحله وجود «من» مُدرک ادراکات حسیه در لحظه ادراکات حسیه: و

اما گزاره‌های نوع دوم، آیا گزاره دیگری هم هست که قابل تشکیک نباشد؟ ایشان می‌گویند من وقتی که در حال مواجهه مستقیم با عالم خارج هستم، یک گزاره دیگری هم دارم و آن گزاره اینکه «من در حال مواجهه با عالم خارج هستم»، پس «من هستم» هم قابل استنتاج است ولی نه بصورتی که دکارت می‌گفت، دکارت از یک لحظه مواجهه با عالم خارج استدلال می‌کرد برای «من» همیشگی، برای «من» گذشته، حال و آینده. اما راسل می‌گوید: برای هر لحظه مواجهه اثبات می‌شود که «من» در همان لحظه مواجهه «هستم»، و راجع به سابق و لاحق آن سخنی برای گفتن ندارد؛ بنابراین من الآن علاوه بر اینکه می‌گویم «رنگ این صندلی به نظرم زرد می‌آید» می‌گویم «در همین لحظه‌ای که رنگ این صندلی به نظرم زرد می‌آید، «من هستم»، بنابراین اگرچه لغت دیگری ندارم و به خودم با لغت «من» اشاره می‌کنم، ولی باید توجه داشت که این «من» که راسل بیان می‌کند، غیر از «من» مطرح شده از سوی دکارت است، وقتی دکارت می‌گفت «من می‌اندیشم، پس من هستم»، از این «پس من هستم» می‌خواست نتیجه بگیرد «پس من به عنوان موجود ممتد در زمان هستم» اما راسل اینگونه نمی‌گوید، راسل می‌گوید «من موجودی هستم در لحظه این مواجهه» البته در لحظه بعد هم موجودی قابل اثبات است، در لحظه قبل هم اگر مواجهه‌ای صورت گرفته بود، باز موجودی قابل اثبات هست.

اما سؤال این است که تفاوت بیان راسل با بیان دکارت در چه ناحیه‌ای است؟ راسل می‌گوید: من اگر بخواهم اثبات کنم «من» لحظه t_1 همان «من» در لحظه t_2 و همان «من» در لحظه t_3 هست، من دیگر باید یک مؤنه زایده‌ای در کار بیاورم. دکارت ظاهراً خودش را مستغنی از این مؤنه زایده می‌دیده است، به تعبیر دیگری فرض کنید من دیروز در این ساعت یک مشاهده حسیه داشتم، الآن هم در این ساعت یک مشاهده حسیه دارم، فردا هم یک مشاهده حسیه خواهم داشت، من برای اثبات اینکه آن کسی که دیروز مشاهده حسیه داشت، همان موجودی است که امروز مشاهده حسیه دارد و همان موجودی است که فردا مشاهده حسیه خواهد داشت، من راسل نیاز به یک مؤنه زایده‌ای دارم؛ دکارت گمان می‌کرد این مؤنه و هزینه زایده نیاز نیست و این خودش اثبات شده است که آن شخصی که دیروز آن ادراک حسی را داشت همان شخصی است که امروز آن ادراک حسی را دارد و همان شخصی است که فردا هم آن ادراک حسی را خواهد داشت؛ راسل می‌گوید به نظر من، دکارت در این جهت اشتباه می‌کرد، دکارت هم نیاز به مؤنه زایده دارد.

اما این «مؤنه زایده» چیست؟ راسل در کتابهای مختلف خود به این مطلب پرداخته، ولی الآن محل بحث ما نیست؛ ایشان می‌گویند ما در این جهت از «نیروی حافظه» استمداد می‌کنیم، نیروی حافظه می‌گوید آن کسی که

دیروز این مشاهده حسیه را داشت، امروز هم همان کس است که مشاهده حسیه دارد و همچنین همان کسی است که فردا مشاهده حسیه خواهد داشت؛ به تعبیری «حافظ وحدت شخصیت ما، حافظه ماست».

گزاره‌های قسم سوم: مرحله وجود اشیاء و اعیان خارجی: و اما برسیم به نکته سوم و آن وجود

اشیاء غیر از خود این «ادراکات حسیه من» و غیر از «من» است، آیا من می‌توانم مطلب سومی را هم اثبات کنم یا خیر؟ یعنی وجود آن چیزی که منشأ این ادراکات حسیه شد، مثلاً «وجود میز خارجی» این را هم می‌توانم اثبات کنم یا نه؟ از این مرحله سوم تا مرحله ششم که به آن می‌رسیم، همانطور که بعداً خواهیم گفت، به نظر *راسل* قطعیت مرحله اول و دوم را ندارد، و خود *راسل* چندین بار به این مطلب تصریح می‌کند؛ پس تا الآن «وجود ادراکات حسیه» و «وجود من» مدرک ادراکات حسیه در لحظه ادراکات حسیه اثبات گردید، اما آیا مرحله سوم یعنی مرحله وجود اشیاء و اعیان خارجی را هم می‌توان ثابت کرد یا خیر؟ *راسل* می‌گوید که در بادی امر به نظر می‌آید که می‌شود اثبات کرد واقعاً یک میزی غیر از این رنگ میز و صدایی که از میز برمی‌خیزد و صلابت میز و... در عالم خارج وجود دارد؛ ایشان می‌گویند مثلاً فرض کنید من تمام آن چیزی که ادراکات حسیه به من داد را با یک سفره‌ای بپوشانم - این چیزی که اسم آن را «میز» می‌گذاریم - از آن میزی که زیر این سفره - علی‌الفرض - هست، هیچ ادراکی ندارم، چون تمام آن را این سفره پوشانده است، حال اگر بخواهم قائل شوم که به محض اینکه این ادراکات حسیه من قطع شد، دیگر میز هم وجود ندارد، آن وقت مشکلی که دارم این است که باید بگویم که یک سفره‌ای همینطور میان زمین و آسمان ایستاده، چون فرض بر این است که زیر سفره میزی نیست، پس باید بگویم سفره‌ای میان زمین و آسمان بدون اینکه هیچ محل آنکایی داشته باشد، ایستاده است، ولی به نظرم می‌آید که نمی‌شود یک سفره‌ای همینطور وسط زمین و آسمان معلق مانده باشد و ایستاده باشد؛ از این نظر می‌توان اثبات کرد که وقتی هم که من هیچ‌گونه ادراک حسیه از میز ندارم یک میزی وجود دارد، چون اگر قائل شوم عندالإنقطاع جمیع ادراکات حسیه، میز هم نابود می‌شود، یعنی ورای این ادراکات حسیه، یک میزی وجود ندارد، باید قائل شده باشم که یک میزی وسط زمین و آسمان ایستاده است.

بعد *راسل* می‌گوید: ولی این استدلال تام نیست، چون من می‌گویم غرابت این قول کجاست؟ اینکه یک سفره‌ای میان آسمان و زمین ایستاده است، ولی از کجا من می‌دانم که سفره‌ای وجود دارد که بین زمین و آسمان ایستاده است؟! از سفره هم من همان وضعی را دارم که نسبت به خود میز داشتم، اگر من می‌توانستم اثبات کنم غیر از آنچه که از سفره به نظرم می‌آید یک سفره‌ای هم وجود دارد، آن وقت می‌توانستم بگویم حالا چگونه این سفره بین آسمان و زمین می‌ایستد بدون اینکه در زیر آن چیزی قائم باشد؟ اما خود من از سفره هم چیزی ندارم، یعنی همان چیزی که در باب «میز» می‌گویم، در باب «سفره» هم هست؛ پس از این راه نمی‌شود وجود میز را اثبات کرد و این روش، راه به جایی نمی‌برد. پس از چه راهی باید وجود میز را اثبات کرد؟ *راسل* می‌گوید از این به بعد، هم در این مرحله سوم و هم تا مراحل آخر باید از یک چیزی استفاده کنم

که از آن تعبیر به «اصل سادگی» [«اصل آسان‌باوری» یا «اصل زودباوری» (Principle of Credulity)] می‌کند.

اصل سادگی: «اصل سادگی» تفسیرهای مختلفی دارد، اما در بیان *راسل* اصل سادگی یعنی «اصل رجحان مجموعه n پیش‌فرض بر مجموعه $n+m$ پیش‌فرض»، مرادش این است که اصل سادگی یعنی: اگر من در جایی با n پیش‌فرض مواجه باشم، در یک جایی هم با $n+m$ پیش‌فرض مواجه باشم، پذیرش n پیش‌فرض بر $n+m$ پیش‌فرض رجحان دارد، این معنایش این است که هرچه پیش‌فرض‌های یک قولی کمتر باشد، این قول پذیرفتنی‌تر است و هرچه پیش‌فرض‌های قولی بیشتر باشد، آن قول کمتر پذیرفتنی است؛ *راسل* ادامه می‌دهد که از این راه می‌توانم برای «وجود شیء» استفاده کنم، و مثال می‌زند: فرض کنید من در سمت راست خود گربه‌ای می‌بینم و این گربه پشت سر من می‌رود و یک مدتی، مثلاً دو یا سه ساعت، پشت سر من هست و بعد به یکباره می‌بینم آن گربه از ناحیه چپ من ظاهر شد، در اینجا یک سخن می‌شود گفت و آن اینکه تا وقتی که گربه در سمت راست من بود که من از آن ادراکات حسیه داشتم، این مجموعه ادراکات حسیه بود، به محض اینکه گربه از منظر و مرئای من (آنچه که به آن گربه می‌گویم؛ هنوز که چیزی وجود ندارد) بیرون رفت و ناپدید شد، اصلاً ناپدید شد، دیگر هیچ چیزی وجود نداشت، بعد از چند ساعت دوباره یک چیزی که اسمش را گربه می‌گذاریم، در سمت چپ من ظاهر شد، آیا می‌شود چنین چیزی گفت و معتقد شویم که در این دو ساعتی که گربه در مرئی و منظر من نبود، اصلاً وجود نداشت، نه اینکه وجود داشت و از من غایب بود؟ *راسل* می‌گوید: می‌شود این را توجیه کرد ولی بعضی مشکلات پیدا می‌شود، مثلاً مشکلش آن است که آن موقعی که گربه اینجا بود، غذا که جلوی من می‌گذاشتم نمی‌خورد، حالا می‌بینم که در سمت چپ من ظاهر شده، غذا که جلوی من می‌گذارم با حرص و ولع می‌خورد، اگر بخواهم بگویم یک موجودی در یک لحظه‌ای وجود داشت، این ناپدید شد و بعد در لحظه دیگر به وجود آمد، دیگر نمی‌توانم گرسنگی لحظه بعدش را توجیه کنم، وقتی می‌توانم گرسنگی لحظه بعد را توجیه کنم که بگویم آن گربه در این مدت وجود داشته و این وجود داشتنش سبب شده که غذاهايش هضم شود، باز از نو گرسنه شود، در غیر این صورت معنی ندارد که بگویم یک موجودی در یک لحظه هیچ میلی به غذا نداشت، همان لحظه ناپدید شد، ناپدید شد («ناپدید شد»، لغت مناسبی نیست)، لحظه بعد که «بود» شد، به غذا حرص، ولع و میل پیدا کرده، اگر در اینجا بگویم در آن مدت هم وجود داشته است و همین وجود داشتن او در این مدت سبب شده که گرسنه شود، این خیلی برای من قابل‌قبول‌تر است تا اینکه بخواهم ناپودشدنش را فرض بگیرم، به تعبیر دیگری اگر بخواهم ناپودشدنش را مفروض بگیرم و این شوق را قبول کنم که ناپود شده، دیگر گرسنگی آن گربه برایم قابل‌توجیه نیست، ولی اگر «بود»ش را فرض بگیرم، گرسنگی‌اش برایم قابل‌توجیه هست؛ و لذا *راسل* می‌گوید پس یک رجحانی در این هست که بگویم در این مدتی که گربه در منظر و مرئای من نبود، «بود» ولی از من غائب بود نه اینکه وجود نداشت و «نبود». **سؤال:** از کجا می‌گوید «این همان گربه است»؟ **جواب:** این اشکالاتی است که بعد از ذکر سه اشکال عمده بیان خواهم کرد. بنابراین *راسل* می‌گوید من اگر بخواهم وجودش را بپذیرم، این اقرب است،

به لحاظ اینکه تعداد پیش‌فرض‌های آن کمتر است، و هرچه تعداد پیش‌فرض‌هایش کمتر باشد، در عالم خارج وقوعش محتمل‌تر است، چون افزوده شدن هر پیش‌فرض نظری، تحقق عملی را مقداری دشوارتر می‌کند، در اینجا من راحت‌تر هستم که بگویم «این گربه در این مدت وجود داشته است»، و فرض وجودش برای من محتمل‌تر از فرض عدمش است. همه چیزها را به همین ترتیب می‌پذیرم، مثلاً اگر این میز را که در منظر و مرئای من بود و من از اطاق بیرون رفتم و برگشتم و باز دیدم که این میز در منظر و مرئای من هست، می‌توانم بگویم «به محض اینکه از اطاق بیرون رفتم... برایم غیرقابل‌توجه است که یک چیزی نابود شود و بعد عین آن پدید بیاید، چون من الآن هم، همان صدا را از میز می‌شنوم، الآن هم همان صلابت را احساس می‌کنم، و الآن اگر بخواهم بگویم «این همان چیز است»، پیش‌فرض‌های کمتری نیاز دارد تا اینکه بگویم «این میز در آن مدتی که در اطاق نبودم نابود شد و حالا که مجدداً وارد اطاق شدم، به محض اینکه وارد شدم، یک چیزی که نظیر آن میز اول است، به وجود آمد»، با اینکه تجربه من به من نشان می‌دهد که در مواقع عادی وقتی چیزی نابود می‌شود، چیز بعدی ولو اندک اختلافی هم باشد، غیر از چیز قبلی است و با چیز قبلی اختلاف دارد، اما در اینجا می‌بینم ظاهراً هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد، «اصل سادگی» به من حکم می‌کند که در اینجا بپذیرم وجود میز مستدام بوده است، حتی در لحظه‌ای که من در اطاق نبودم.

سؤال...: جواب: «قابل‌قبول بودن»، قابل‌قبول بودن برای شخص است، قابل‌قبول بودن یک امر نسبی است، برای من با این معلوماتی که دارم، این فرض از آن فرض دیگر «مقبول‌تر» است، من برای خودم می‌گویم با مجموعه دانشی که من دارم اگر این شق را بپذیرم، پیش‌فرض‌های کمتر و مؤننه کمتری نیاز دارم تا آن فرض را بپذیرم، و شما هم برای خودتان، در واقع چون قابل‌قبول بودن یک شیء و یا به تعبیر ادق، قابل رجحان بودن یک شق بر شق دیگری برای من است، تبعاً معلومات خود من در آن دخالت دارد. شما هم برای خودتان باید یک چنین وصفی داشته باشید و هر کس برای خودش. خود راسل هم در اینجا به «ادراکات غریزی» قائل است.

پس قضیه سوم هم این است که بگوییم یک چیزی ورای این ادراکاتی که از این میز دارم، هست که اسم آن چیز را «میز» می‌گذارم؛ منتهی همین جا باید به این توجه کنیم که «ادراکات من ناشی از چیزی بنام میز است» غیر از این است که «ادراکات من مطابق با چیزی بنام میز است». راسل می‌گوید توجه کنید که من اولی را گفتم نه دومی را؛ اثبات دومی خیلی مشکل دارد، اینکه من بگویم «بالآخره این مجموعه ادراکاتی که من دارم یک منشأ و علت دارد و اسم آن منشأ و علت را حالا فعلاً علی‌الجمال بگذارم میز»، این خیلی متفاوت است با اینکه بگویم «ادراکات من با آن چیزی که اسمش را میز گذاشتم، مطابقت هم می‌کند»، یعنی الآن نمی‌خواهیم «مطابقت ذهن با عین» را نتیجه بگیریم، بعداً راسل خواهد گفت که اثبات «مطابقت ذهن با عین» امر بسیار دشواری است و فقط باید آن را پیش‌فرض گرفت؛ ما فقط و فقط می‌خواهیم بگوییم «بالآخره این مجموعه ادراکاتی که من از میز دارم، یعنی صدا، رنگ و... اینها در عالم واقع و خارج یک منشأ و مبدأی

دارد، اما اینکه حالا «آن منشأ همانی است که من تشخیص می‌دهم»، آن بحث دیگری است، که از آن تعبیر به «مطابقت ذهن با عین» می‌شود.

راسل تا اینجا از «اصل سادگی» استفاده می‌کند و قبل از اینکه به قسمت چهارم بپردازد، در این قسمت سوّم مطلبی را بیان می‌کند که مدخلی برای قسمت چهارم است و آن اینکه می‌گوید: ممکن است کسی به من اینگونه بگوید که «شما نیاز نداشتید از اصل سادگی استفاده کنید، شما به گواهی‌های دیگران اکتفا کنید»، یعنی دیگران به شما می‌گویند «وقتی تو در این اطاق نبودی، این میز بود»، آن وقت که خودت بودی، خودت قبول داری که «این میز بود» بعد هم که از اطاق بیرون رفتی، ما خودمان شاهد بودیم که «این میز بود» و با رفتن تو معدوم نشد؛ و لذا «شهادت دیگران» بهتر است از «اصل سادگی» که شما - راسل - می‌گویی؛ اگر توجه کنید می‌بینید که اینجا پای انسانهای دیگر به میان می‌آید، این پای انسانهای دیگر را به میان کشیدن، هم در قسمت سوّم یک رفع شبهه‌ای می‌کند و هم مدخل است برای ورود به قسمت چهارم که آن را آسان‌تر می‌کند؛ جواب راسل به این اشکال چنین است که: وضع من نسبت به دیگران هم، مثل وضع و حالت من نسبت به خود میز است، من هنوز خبر ندارم که شما در عالم خارج وجود دارید، من از شما یک سلسله ادراکات حسّی دارم، یعنی از شما یک رنگی احساس می‌کنم، یک طول و عرض و ضخامت احساس می‌کنم، یک صدایی از شما درمی‌یابم و... و لذا وضع شما هم برای من درست مثل وضع میز است، بنابراین من اصلاً قائل نیستم که کسی در عالم خارج وجود داشته باشد که او بخواهد به من شهادت دهد که در مدتی که من در اطاق نبودم، میز وجود داشت، یعنی در واقع تا الآن وضع همه شما برای من مثل وضع میز است نسبت به خودم و بنابراین از این لحاظ فرقی بین شما و میز وجود ندارد تا بتوانم از طریق شهادت شما به وجود میز در زمانی که در اطاق نبودم پی ببرم؛ به بیان دیگر وجود شما که محرزتر از وجود میز نیست تا من برای اثبات وجود میز به وجود شما و شهادتی که شما می‌دهید، اتکاء ورزم، به تعبیر خود راسل صدایی که برای ابراز شهادت از دهان شما بیرون می‌آید، برای من مثل صدایی است که بر اثر تصادم انگشت من به میز، از میز بر می‌خاست و فرقی نمی‌کند و لذا وضع شما با وضع خود میز از این لحاظ مساوی است و در نتیجه شهادت شما در این مورد سودمند نیست.

سؤال...: جواب: شما یک مطلب دیگری اضافه می‌کنید که تازه اگر هم وجود داشت، اگر شما ناظران هم وجود داشتید، از کجا می‌خواهید به من شهادت بدهید؟ چون آنچه که شما ناظران می‌بینید همان چیزی است که خود من دارم می‌بینم. **سؤال...: جواب:** بعداً مطرح خواهم کرد که «اصل سادگی از کجا آمده است؟».

... ادراکات حسّی، چیزی هست، لازمه‌اش این است که وقتی ادراکات حسّی هم منقطع می‌شود آن چیز باشد، حالا ایشان می‌گویند که تا وقتی که من در این اطاق هستم که ادراکات حسّی‌ام هست، اینجا که اصلاً محلّ بحث نیست، بحث این است که وقتی من از اطاق بیرون می‌روم، آیا هنوز هم این شیء وجود دارد یا نه؟ ایشان می‌گویند می‌توانم فرض کنم که وقتی از اطاق بیرون می‌روم، چون ادراکات حسّی من انقطاع پیدا کرده است، آیا «این میز نیست»؟ خیر! اینگونه نیست، می‌توانم فرض کنم که این میز وجود دارد و می‌گویند اگر

فرض کنیم که وقتی از اطاق بیرون می‌روم این میز وجود دارد، «اصل سادگی» طرفدار این است تا اینکه بگویم به محض اینکه من از اطاق بیرون می‌روم این میز وجود ندارد، چون اگر بنا باشد که وقتی من از اطاق بیرون رفته‌ام این میز وجود نداشته باشد، اینکه بعد از آن یک میزی وجود یافته باشد که هیچ تفاوتی بین این میز و میز سابق نباشد، خیلی غریب‌تر است، یعنی تعداد پیش‌فرض‌های آن بیشتر است تا اینکه بگویم این میز همان میزی است که آن وقت که از اطاق بیرون رفتم وجود داشت، و در این مدت که من در اطاق نبودم همچنان به وجود خود استمرار و بقاء داده است.

سؤال: شقّ سوّمی هم هست که از همان اول... **جواب:** بله این همان است که قبلاً گفته شد و گفتم... *راسل* در واقع گویا برای منشأ نسبت به اثر یک علیّتی را پذیرفته است. خودش می‌گوید نمی‌شود که این مجموعه از عدم (Nothingness) به ذهن من راه پیدا کرده باشد، این مجموعه صداها، رنگها، مجموعه اشیاء و... نمی‌تواند ناشی از عدم باشد، یعنی من از «هیچ چیز» صوتی بشنوم، از «هیچ چیز» رنگی را ادراک کنم و... پس یک نوع علیّتی این منشأ صدا برای خود صدا بوده و گویا *راسل* این را پذیرفته است و در «مقالات فلسفی من» یا «رشد فلسفی من» می‌گوید: از عدم که صدا در نمی‌آید، حتماً باید یک علیّتی برای این صدا قائل باشیم، برای اینکه این صدا یک منشأی دارد.

پس تا اینجا ابدان ما هم مثل خود آن میز می‌شود، حالا اگر ایشان توانسته باشد در این فقره سوّم وجود یک «میز» ما بی را اثبات کند، توانسته است وجود ابدان ما را اثبات کند، اما صحبت در وجود ارواح ما است، ارواح ما فرق می‌کند...

گزاره‌های قسم چهارم: مرحله وجود ارواح دیگر: ایشان می‌گویند وجود «روح» در انسانهای دیگر

مشکل‌تر از وجود جسم آنهاست، منتهی می‌گویند وجود روح را هم اینگونه می‌گویم؛ من در واقع یک نوع قیاس به خودم می‌کنم به این صورت که... که یک چیز دیگری در من وجود دارد که در لحظه ادراک اثبات شد و آن وجود خود من است. بعد می‌گویند: من می‌بینم اشیاء دیگری که در عالم وجود دارند همه آنها مثل خود من نیستند یعنی ادراک ندارند، بعضی از آنها ادراک ندارند مثل میز و صندلی و چراغ و بعضی از آنها مثل انسان ادراک دارند. من پیش خودم اینگونه می‌گویم که وجه فارق من که ادراک دارم با این میز در این است که من یک روحی دارم که این میز این روح را ندارد. حالا اگر موجودات دیگری به نظرم آمدند که ادراک دارند همان مقدار که به نظرم ادراک دارند باید همان مقدار قائل شوم به اینکه روح دارند. اگر به نظرم آمد موجودی غیر از من ادراک دار هست باید به همان مقدار که به نظرم آمده که ادراک دارد، قبول هم کنم که دارای روح است، مثل روح من، یعنی همانطور که من روح دارم، آن هم باید روح داشته باشد، به تعبیر دیگری ایشان می‌گویند من خودم می‌بینم که با میز فرق می‌کنم، این میز یا صندلی گویا اینکه چه چیزی در کنارش باشد چه نباشد برایش فرقی نمی‌کند، اما من اینکه چیزی در کنارم باشد یا نباشد، برایم فرق می‌کند، مثال می‌زنم: ایشان می‌گویند اگر یک حیوان گیاه‌خواری را آوردید کنار یک گیاهی، من اصلاً و مطلقاً نمی‌بینم که

این گیاه عکس‌العمل نشان دهد، با اینکه در مورد خودم، اگر دشمنم را نزد من آوردید، و او را در منظر و مرثای من قرار دادید، یا من فرار می‌کنم یا حالت غضب به خودم می‌گیرم یا حالت دفاع، این حالتها در من حادث می‌شود، ولی می‌بینم که چنین حالت‌هایی در این گیاه حادث نمی‌شود، خود این به من این مطلب را القاء می‌کند که مثل اینکه برای گیاه حضور دیگران هیچ اهمیتی ندارد، اگر دشمن گیاه را در کنار او بگذارید یا دوستش را، برایش هیچ فرقی نمی‌کند، اما برای من خیلی فرق می‌کند که دوستم به طرفم بیاید یا دشمنم؛ می‌گویند من از اینجا درمی‌یابم و استشمام می‌کنم که ما موجودات دو دسته هستیم: یک دسته موجوداتی که حضور و غیاب دیگران برایشان فرقی نمی‌کند و یک دسته دیگر موجوداتی که حضور و غیاب دیگران برایشان فرقی می‌کند. می‌گویند: من می‌گویم آن موجوداتی که حضور و غیاب دیگران برایشان فرق می‌کند، دارای ادراک هستند و از آنها - به تبع دکارت - تعبیر به «روح» می‌کنیم، دکارت می‌گفت «مدرک» یعنی «روح»، «روح» یعنی «مدرک»؛ اما موجودات دیگری که حضور دیگران برایشان نفیاً و اثباتاً فرقی ندارد، می‌گویم اینها ادراک ندارند و به تعبیر دیگری می‌گویم «روح» ندارند. این در مورد خودم هست، این فرق را بین خودم و بسیاری اشیاء می‌بینم اما این فرق را بین خودم و شما نمی‌بینم، می‌بینم که اگر دشمن شما را هم نزدتان بیاورم در قبال آنها بی‌تفاوت نیستید و فوراً می‌بینم همان واکنشهایی که من در مقابل دشمنم نشان می‌دهم شما هم در مقابل دشمنتان نشان می‌دهید و می‌گویم پس معلوم می‌شود شما هم غیر از بدنتان، روح هم دارید پس به تعبیری من از ادراک داشتن خودم تعبیر به روح می‌کنم... ادراک داشتن شما را هم احساس می‌کنم لذا شما هم مدرک هستید و روح دارید... بنابراین، بحث «دیگر اذهان» (Other Minds) بحثی است که مطرح می‌کند «ارواح و اذهان دیگر از کجا فهمیده می‌شوند؟» ایشان می‌گویند ارواح دیگر را از راه «مشابهت دیگر اشخاص با خودم در جهت ادراک» می‌فهمم، می‌بینم آنها ادراک دارند، من هم ادراک دارم و از اینجا وجود دیگر ارواح و اذهان را اثبات می‌کنم.

یک نکته‌ای که در اینجا وجود دارد این است که ما نباید ادراک را... آیا ادراک من از حضور یک موجود دیگری حتماً باید مثل ادراک موجود دیگر از حضور موجود دیگر باشد یا نه؟ یعنی در واقع در اینجا یک اشتباهی که راسل مرتکب شده و بعداً کسانی مثل گوتیه گفته‌اند این است که از کجا می‌فهمید که من دارای ادراک هستم؟ چون وقتی می‌بینید دشمن مرا نزد من می‌آورد، با وقتی که دوستم را پیش من می‌آورد، واکنش من در این دو حالت خیلی متفاوت است، ولی از این نظر می‌بینید وقتی یک دوست (مثل آب) یا دشمن گیاهی (مثل بزی که می‌خواهد گیاه را ریشه کن کند) را نزد آن می‌بریم، می‌بینید برای گیاه هیچ تفاوتی حاصل نمی‌شود، اما «هیچ تفاوتی حاصل نمی‌شود» یعنی چه؟ یعنی از آن سنخ تفاوت‌هایی که در شما حاصل می‌شد در گیاه حاصل نمی‌شود، یعنی وقتی شما دشمنتان یا دوستان را نزدتان می‌آورند، تفاوت‌هایی که در شما می‌دیدم در ناحیه صورت و طرز سخن گفتن و امثال ذلک بود، اما آیا حتماً فقط وقتی می‌توانیم اثبات کنیم که یک گیاه ادراک دارد که وقتی دشمن یک گیاه را نزد آن بردیم همان واکنشهای ما را بروز دهد یا واکنشها می‌توانند متفاوت باشند؟! به تعبیر گوتیه وقتی زلزله رخ می‌دهد، ما واکنش ترس از خودمان نشان می‌دهیم، ولی

می‌بینیم که گیاهان و صندلی‌ها و چوب‌ها و... ترس نشان نمی‌دهند، از همین جا استدلال می‌کنیم که پس معلوم می‌شود ما انسانها دارای ادراک هستیم ولی میز و صندلی و... دارای ادراک نیستند؛ و می‌گویید وقتی زلزله رخ می‌دهد واکنش ما این است که مثلاً جیغ و داد می‌کشیم، فرار می‌کنیم، مضطرب می‌شویم و... آیا نمی‌شود تصور کرد صندلی هم ادراک می‌کند ولی واکنشهایش با واکنشهای ما فرق می‌کند؟ به چه دلیلی باید واکنش او هم حتماً «فرار» باشد تا دلالت بر مدرک بودنش داشته باشد و دال بر ادراکش تلقی گردد؟ یعنی به تعبیری آیا نمی‌شود او هم ترسیده باشد ولی بجای اینکه ترسش را با جیغ و داد نشان دهد یا فرار کند، ترسش را با چیز دیگری نشان بدهد؟ به بیان دیگر شما از اینکه او از حضور زلزله باخبر نیست، به اینکه او دارای ادراک نیست استدلال نکرده‌اید، بلکه از اینکه او واکنشهای شبیه شما نشان نمی‌دهد استدلال کرده‌اید به اینکه او دارای ادراک نیست، به تعبیر دیگر، مدعای شما اعم و اوسع از دلالتان است، دلیل شما این است که ما می‌بینیم وقتی زلزله رخ می‌دهد این صندلی نه جیغ می‌کشد و نه فریاد می‌کند و نه فرار می‌کند و نه... و نتیجه می‌گیری که این صندلی از مآوَع و اطراف ادراک ندارد، اما شما در اینجا در واقع یک «قیاس به نفس» صورت داده‌اید که فکر کرده‌اید کسی که از زلزله می‌ترسد، یا به تعبیر ادق بگوییم کسی که از زلزله باخبر است، باید مثل آگاهی ما از زلزله واکنش نشان بدهد، اما شاید این هم از زلزله آگاه باشد ولی واکنشهایی از سنخ دیگر و غیر از واکنشهای ما نشان بدهد.

سؤال: ... **جواب:** اگر سکوت کنیم که اشکال ندارد، اما ایشان می‌خواست بگوید که من یک ارواح دیگری در شما انسانها قبول دارم که در این صندلی قبول ندارم، و آن را از این راه اثبات می‌کرد که می‌بینم شما هم در مواجهه با دوست و دشمن، مثل من واکنش نشان می‌دهید، ولی این صندلی در مواجهه با دوست و دشمن خود، هیچ‌گونه واکنش متناسبی نشان نمی‌دهد؛ حالا اشکال این است که چرا شما انتظار دارید که باید واکنش صندلی هم نظیر واکنش شما باشد؟ بلکه باید واکنش باشد، واکنش نظیر واکنش شما می‌تواند نشان دهد ولی... به تعبیر دیگری می‌شود یک گنجشک یا یک گل هم از زلزله بترسد، اما ممکن است ترسشان از زلزله به این باشد که... یا ترس یک گل از زلزله این باشد که پژمرده شود، و لذا گل هم از زلزله با پژمرده شدن ترسید، همانطور که ما آدمیان گاهی ترسمان سبب متوقف شدن رشدمان می‌شود یا اشتهايمان را می‌برد، به تعبیر دیگری هیچ‌وقت نمی‌شود ما انتظار داشته باشیم موجوداتی ادراک داشته باشند که واکنش آنها مثل واکنش ما آدمیان باشد، به بیان دیگر ادراک داشتن اعم از این است که آنها هم واکنش نظیر ما نشان بدهند یا واکنش نظیر ما نشان ندهند...

سؤال: در روایت داریم که زمین از انسان مؤمن خوشحال است و کافر را لعن می‌کند و این خود یک واکنش زمین است. **جواب:** در واقع ولو آن نقل را دلیل محسوب نکنیم ولی تقریب به ذهن خوبی است که می‌شود یک چیزی آگاهی از چیزی داشته باشد... اینکه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ» و لکن لاتفقهون تسبیحهم» (قرآن کریم) این هم یک نحوه آگاهی را ما قائلیم با اینکه هیچ‌کدام از واکنشهای آگاهی‌های ما آدمیان در آن نیست، اما به هر حال یک نحوه آگاهی است.

گزاره‌های قسم پنجم: مرحله شباهت بین ادراکات ارواح از عالم واقع: گزاره‌هایی است که حاکی از شباهت ادراکات من با ادراکات شما آدمیان هستند، راسل می‌گوید: وقتی ما چند نفر که سر یک سفره نشسته‌ایم، من می‌بینم وقتی خودم تشنه می‌شوم دست به سوی آب دراز می‌کنم و هر وقت احساس می‌کنم که غذایم بی‌نمک است، به سوی نمکدان دست دراز می‌کنم، و می‌گویم شما هم تا دست به سوی آب دراز می‌کنید، می‌گویم «چرا می‌خواهید آب بخورید؟» شما می‌گویید: «چون تشنه هستم»، به نظر من راسل این، این مطلب را اثبات می‌کند که ما و شما هر دو روح داریم - که در قسمت قبل می‌گفتم - همچنین ادراکات شما از عالم خارج یک نحوه تشابهی با ادراکات من از عالم خارج دارد، یعنی نمی‌بینم که بگویم «تشنه هستم» ولی دست به سوی نمکدان دراز کنید، یا یک وقتی بگویم «می‌خواهم غذایم شورتر باشد» ولی دست به طرف آب ببرید، بلکه می‌بینم شما هم مثل من واکنش نشان می‌دهید، از اینجا می‌فهمم علاوه بر این، یک نحوه تشابهی بین ادراکات من و ادراکات شما هست، بنابراین من نمی‌توانم یگانگی ادراکات خودم را با شما اثبات کنم اما آن غرابتی را هم که بعضی قائل بودند، من نمی‌توانم قائل شوم که بین ادراکات من از جهان و ادراکات زید و ادراکات عمرو، بوئن و فاصله‌بعیدی است؛ من در اینجا به یک نحوه تشابه ادراکات قائل هستم، به تعبیر دیگری من دیده‌ام که در یک طیف از رنگ آبی که از سیرترین و تیره‌ترین تا بازترین و روشن‌ترین رنگ آبی در آن هست، یک کسی یک تکه از این رنگ آبی را با یک تکه دیگر اشتباه کند، اما ندیده‌ام که کسی بطور کلی به آنچه که در این طیف از رنگ آبی است، بگوید قرمز است، پس با اینکه یقین ندارم که واقعاً وقتی به این طیف از رنگ آبی نگاه می‌کنم، همان چیزی را که به چشم خودم می‌آید به چشم شما هم بیاید، ولی می‌توانم بگویم آنچه به چشم شما می‌آید به آنچه که به چشم من می‌آید یک نحوه قرابت و نزدیکی با هم دارند، یعنی می‌توانم این را هم اثبات کنم که ادراکات من از عالم واقع با ادراکات شماست که غیر از من هستید از عالم واقع، مشابه هستند.

گزاره‌های قسم ششم: مرحله شباهت بین خود ارواح: مطلب ششمی که راسل می‌گوید «شباهت بین خود ارواح» است نه شباهت بین ادراکات ارواح از عالم واقع، ایشان از این راه می‌گوید که اصلاً ما «روح» را چیزی جز «مدرک» نمی‌دانستیم، ادراک هم دو قسمت دارد: یکی «مدرک» و دیگری هم «مدرک» من می‌بینم که مدرک که فرض می‌کنیم که یک عالم مُشاء همگانی است که در اختیار همه ماست، ولی می‌بینم که (و در قسمت پنجم گفتم که ادراکات ما شبیه هم است) وقتی یک طرف ادراک قائم به مدرک است و یک طرف آن قائم به مدرک است، از آن سو هم می‌بینم ادراکات شبیه به هم است، مدرک هم شبیه به هم است، پس در واقع مدرک شبیه به هم است، در قسمت پنجم گفتم ادراکات ما آدمیان خیلی نزدیک به هم است، از طرف دیگر در این قسمت ششم می‌گویم که ادراک یک واکنش مدرک است و یک واکنش مدرک است. مدرک هم که همین عالم مُشاء همگانی است که در اختیار همه ماست، پس این که وحدت

دارد، پس اگر ادراک وحدت دارد، وحدتش مرهون وحدت مدرکها هم هست، پس همان تشابهی که در باب ادراکات قائل می‌شدم، همان تشابه را در باب خود ارواح آدمیان هم قائلم، قائلم که ما آدمیان روح‌های مثل هم داریم به دلیل اینکه ادراک مثل هم داریم، ادراک هم که به مدرک و مدرک وابستگی دارد، مدرک هم که مُشاء و همگانی است لذا مدرکها هم باید واحد باشد، یک نحوه تشابه بین ارواح هم اثبات می‌شود و بنابراین من دیگر نمی‌پذیرم که مثل نژادپرستان (Racists) که گفته بودند ما اصلاً را نمی‌فهمیم که آفریقایی‌ها احساس درد می‌کنند، ما از کجا خبر داریم که آفریقایی‌ها احساس درد می‌کنند؟ و بنابراین اینکه آنها را شکنجه می‌کنیم، هنوز برای ما اثبات نشده است که آنها هم مثل ما از شکنجه شدن دچار درد و آلم می‌شوند، ایشان می‌گویند این حرف خیلی غیرمنطقی است، ما در واقع از تشابه بین ادراکات، تشابه بین ارواح را نمی‌فهمیم (که یکی از راسیستها از قرن ۱۹ که اوج غرور سفیدپوستها بود، گفته بود ما هیچ نمی‌فهمیم، شاید سیاه‌پوستها واقعاً هنگام شکنجه لذت می‌برند و لذتشان را با گریه نشان می‌دهند، یعنی گفته بود اینقدر بین ما فاصله است، چون یک سری کروموزمها و ژن‌هایی در آنها هست که در ما نیست و بنابراین هیچ بعید نمی‌دانم که وقتی آنها را شکنجه می‌کنیم یا وقتی به طرف آنها تیراندازی می‌کنیم، شاید احساس قلقلک می‌کنند و خوشحال می‌شوند و بعید نیست که خوشی‌شان را به این صورت نشان دهند، ما غم خودمان را با گریه و زاری نشان می‌دهیم ولی شاید آنها خوشی خود را اینگونه نشان می‌دهند).

نقد و بررسی دیدگاه راسل در مورد مبنای سنتی:

سه نکته (اشکال) درباره دیدگاه راسل:

نکته (اشکال) اول: این است که آن چیزی که واقعاً می‌شود از راسل پذیرفت و راه پس و پیش برای ما باقی نمی‌گذاشت، گزاره‌های یک و دو بود، اما موارد سه، چهار، پنج و شش، در واقع هیچ کدامشان قانع‌کننده نیست، خود راسل متوجه این شده است و از اول هم می‌گوید از مرحله دوم، وارد مرحله سوم تا ششم که می‌شویم فرق می‌کنند، برای اینکه این را نشان بدهد، در آخر که استدلالش تمام می‌شود، یک چیزی می‌گوید: من در قسمت یک و دو از هیچ چیزی استفاده نکرده‌ام که شما بتوانید در آن شبهه وارد کنید، اما از قسمت سوم به بعد، از یک چیزی به نام «ادراکات غریزی» استفاده کردم - که نظیر «ادراکات فطری» است که ما می‌گوییم، ولی او «غریزه» را بکار می‌برد - این ادراکات غریزی چه هستند؟ ایشان می‌گوید من اول از اصل علیت استفاده می‌کردم، از مرحله سوم به بعد از اصل علیت استفاده کردم، مثلاً در مرحله سوم می‌گفتم که بالآخره از «عدم» صدا بلند نمی‌شود، رنگ نمی‌تواند از عدم ناشی شود، اگر صدا و رنگی احساس می‌کنم باید یک چیزی در عالم خارج باشد و این خودش استناد به اصل علیت است، علیت برای منشأ نسبت به اثر، همینطور «اصل سادگی» که می‌گفتم یکی از ادراکات غریزی است، یعنی مثل اصل علیت، اصل سادگی را هم هرکسی قبول دارد، قبول دارد که اگر تعداد پیش‌فرضهای یک چیزی زیاد باشد، امکان تحقق آن در عالم

خارج کمتر می‌شود از چیزی که تعداد پیش‌فرض‌هایش کمتر است، چون در واقع هر پیش‌فرض معرفت‌شناختی اگر بخواهد از آن تعبیر وجودشناختی شود، یک علت ناقصه می‌شود، هر پیش‌فرضی از دیدگاه معرفت‌شناس، از دیدگاه وجودشناس یک علت ناقصه تلقی می‌شود، و بنابراین وقتی من می‌گویم ۱۰ پیش‌فرض دارم یعنی ۱۰ علت ناقصه هستند که باید دست به دست هم بدهند تا آن معلول پدید آید، حال اگر ۵ پیش‌فرض داشته باشیم، یعنی ۵ علت ناقصه هستند، و همه وقت اینگونه است که اگر ۵ علت ناقصه بخواهد بیشتر شود، امکان تحقق معلول کمتر می‌شود، و وجود و تحقق آن معلولی که علل ناقصه‌اش کمتر است، محتمل‌تر است؛ ایشان می‌گویند اینها «ادراکات غریزی» هستند، و اگر دقت کنید در قسمت یک و دو حتی از یک ادراک غریزی هم استفاده نکردم، اما در قسمت سه به بعد از ادراکات غریزی استفاده می‌شود؛ حال آیا مجاز هستید از «ادراکات غریزی» استفاده کنید یا نه؟ می‌گویند ما مجاز هستیم از این ادراکات غریزی استفاده کنیم، چون اصلاً ردّ یک قولی جز با عنایت به قول دیگری امکان ندارد، و بنابراین چاره‌ای نداریم که در نهایت چند قول را پذیرفته باشیم؛ نظیر این سخن را در بحث «برهان احتمال و یقین» گفتیم که ایشان می‌گفت همه وقت محتمل بودن یک امر با توجه به امور دیگر سنجیده می‌شود و با توجه به دیگر امور می‌شود گفت یک امر محتمل است، و نمی‌توان گفت احتمال فلان امر فی‌حدّ نفسه چقدر است، و باید گفت با توجه به این شواهدی که داریم درصد احتمال این قول ۲۰٪ یا بیشتر یا کمتر است؛ *راسل* می‌گوید اصلاً نمی‌شود یک قولی را همینطور ردّ کرد، مگر با استناد به یک قول دیگری، ما نمی‌توانیم بگوییم این قول نادرست است مگر اینکه یک قول دیگری این را درست دانسته باشد، با توجه به آن قول دیگری که آن را ارسال مسلم کرده‌ایم و درست دانسته‌ایم، این قول بعدی درست یا نادرست است. ایشان می‌گویند پس بنابراین نهایت کار یک اقوالی باید وجود داشته باشد که این اقوال را ما درست بیان‌کاریم و فرض کنیم درست هستند تا دیگر در بقیه موارد بتوانیم نفی و اثباتی کنیم، بتوانیم ردّ و قبولی و ردّ و ابرامی کنیم، ما از ادراکات غریزی چاره‌ای نداریم، علاوه بر این ادراکات غریزی مخالف ندارد، ادراکات غریزی را همه آدمیان قبول دارند، و بنابراین توسل به آنها من را در موضع مخالف با شخص دیگری قرار نمی‌دهد، همه انسانها این ادراکات غریزی را دارند. به این قسمت سخن آقای *راسل* در باب ادراکات غریزی سه اشکال و سخن وارد است:

سخن اول این است که اگر واقعاً شما به ادراکات غریزی قائل هستید، اصلاً وجود عالم خارج را هم از ادراکات غریزی بدانید، چقدر شما برای اینکه عالم خارج را اثبات کنید خودتان را به تعب می‌انداختید! واقعش این است که اگر ادراکات غریزی آن چیزهایی است که مردم عموماً قبول دارند، وجود عالم خارج هم از آن چیزهایی است که عموماً مردم قبول دارند، شما یک وقتی در یک چیزی تدقیق می‌کنید که گویا به هیچ چیزی ابقاء نمی‌کنید، آن وقت بعد ناگهان یک چیزی مثل «اصل سادگی» را مستمسک قرار می‌دهید، واقعش این است که مردم بیشتر اصل سادگی را قبول دارند یا خود عالم خارج را؟! اگر بناست که انسان پای یک چیزی بنام ادراکات غریزی را به میدان بکشد، خود عالم خارج که اصلاً مهمترین ادراک غریزی ماست، یا به تعبیر ما مهمترین ادراک فطری ماست، آن وقت شما این را قبول ندارید و می‌خواهید برایش استدلال بیاورید یا اینکه

یک چیزهایی بنام اصل علیت، اصل سادگی و امثال آن به عنوان ادراکات غریزی ارسال مسلّم می‌کنید، اگر واقعاً اینگونه است، خود عالم خارج به اینکه غریزی تلقی شود و در مورد آن استدلال نشود، اولی است.

سخن دوم اینکه همه چیزهایی که شما به نام ادراکات غریزی قائل هستید، مخالف زیاد دارد، مثلاً در مورد اصل علیت، آن کسی که مخالف با اصل علیت است چه می‌گوید؟ شما نمی‌توانید بگویید چون این ادراکات غریزی مختلف‌فیه نیست، مشکلی ندارد که من به آن تمسک کنم، اتفاقاً مختلف‌فیه هست، خود اصل سادگی مختلف‌فیه است؛ یکی از بهترین بحث‌هایی که در باب اصل سادگی شده است، توسط کارل پوپر صورت گرفته، که در آنجا ایشان ۴ تعبیر مختلف درباره اصل سادگی آورده و همه آنها ردّ می‌کند و می‌گوید هیچ کدامشان قابل دفاع نیست، که یکی از آن ۴ تعبیر همین است که *راسل* در اینجا می‌گوید، و پوپر نشان می‌دهد که هیچ کدام از آن ۴ قول اینگونه نیست که ما را لابدّ منه از پذیرششان کند و درباره همه می‌توان مناقشه نمود.

سخن سوم این است که اگر شما به ادراکات غریزی قائل هستید و این ادراکات غریزی هم که از راه حسّ بدست نیامده بودند، پس شما مدافع «مبناگروی سنتی» نیستید، با اینکه استدلال شما در دفاع از مبناگروی سنتی بود؛ در واقع شما الآن چه چیزی را اثبات کردید؟ در قسمت یک وجود «ادراکات حسّی» را اثبات کردید و ما هم شبهه نداریم، در قسمت دوم وجود «من» را اثبات کردید، اما بقیه چیزها غیر از «ادراکات حسّی» و «من» که از آنها تعبیر به «ادراکات غریزی» می‌کنید، هیچ کدامشان پایه حسّی ندارند، «حسّی»، ادراکات حسّی را و وجود «من» ادراک کننده ادراکات حسّی را می‌فهمد، اما آن ادراکات غریزی ... به تعبیر دیگر شما گفتید من می‌خواهم یک استدلال به نفع مبناگروی سنتی بیاورم و مبناگروی کلاسیک نمی‌خواهد بگوید بعضی از معلومات پایه‌ای ما حسّی است، بلکه می‌خواهد بگوید کلّ معلومات پایه‌ای ما حسّی است، یعنی جمیع معلومات ما مبتنی بر یک تعداد معلومات حسّی هستند، آن وقت شما *راسل* فقط و فقط نشان دادید که بخشی از معلومات پایه‌ای ما، معلومات حسّی‌اند، آن هم آن بخشی که یک و دو را شامل می‌شود، سه، چهار، پنج و شش در همه‌شان معلومات غیر حسّی بکار گرفته شده.

سؤال: ... جواب: در واقع بحث معرفت‌شناسی می‌کند، می‌خواهد بگوید جمیع معلومات ما بر معلومات حسّی ابتناء دارد، بحث منطقی یا روان‌شناسی نیست، بلکه در واقع بحث معرفت‌شناسی است و اگر بحث روان‌شناختی باشد، اصلاً نباید استدلال کند و می‌گوید ما اینگونه قائل شده‌ایم.

پس اشکال اولی که بیان شد، در واقع خودش متضمّن سه ردّ بر *راسل* بود که همه آنها را تحت عنوان «سخن»، در ضمن اشکال اول آوردیم.

نکته (اشکال) دوم: که به بیان *راسل* وارد است، این است که شما می‌خواستید مبناگروی سنتی را از این راه اثبات کنید، بالأخره آن معلوماتی که برای شما یقینی شد، همین شش فقره بود که شما گفتید؛ آیا می‌شود با این شش فقره بقیه معلومات ما اثبات شود؟ ما فرض می‌کنیم که نسبت به این شش فقره معلوماتی که شما گفتید تسلّم بورزیم و قبول کنیم، آیا کلّ معرفت بشری از مجموع این شش فقره اطلاعات نشأت می‌گیرد؟ یعنی آیا

جمع معلومات ما مبتنی بر همین شش فقره اطلاعاتی است که شما می‌گویید؟ به بیان دیگر آیا هر کس از شما ۱- وجود «من» ۲- وجود ادراکات حسی ۳- وجود اشیاء مادی در خارج ۴- وجود ارواح دیگر ۵- تشابه ادراکات دیگر ۶- تشابه ارواح را بپذیرد، آیا تمام معلومات بشری بر این شش فقره مبتنی است؟! به تعبیر دیگر اگر ما این شش فقره را از شما قبول کردیم، آیا شما می‌توانید ضمانت دهید که کل این معرفتی که ما اکنون داریم از این شش فقره حاصل می‌آید؟! به نظر می‌آید کل معرفتی که ما داریم، حتی از این مقدار که شما گفتید، باز هم حاصل نمی‌آید، یعنی این شش فقره خیلی کمتر از آن است که بتواند کل این دانش که ما در علوم تجربی طبیعی، علوم تجربی انسانی، علوم فلسفی و عقلی، علوم نقلی و خلاصه کل معلوماتی را که ما داریم تحویل‌مان دهد؛ به تعبیر دیگری شما باید وقتی می‌خواهید میناگروی را نشان بدهید، آن مجموعه معلوماتی را نشان دهید که هر کس، آن مجموعه معلومات را از شما بپذیرد، بتواند به کل دانش بشری کنونی دسترسی یابد، یعنی باید آن مقدار، مواد خام او بشود و منطقی صورت هم صورت‌بخش شود و منطقی صورت بعلاوه آن مقدار معلومات باید کل دانش بشر امروزی را تحویل دهد، ولی واقعش این است که این شش فقره خیلی حقیرتر و نحیف‌تر از آن مقداری هستند که شما می‌خواستید معرفت بشری را بر آن مبتنی کنید.

نکته (اشکال سوّم): این است که آیا از کجا ما «وضوح» یک مطلب را نزد خودمان دال بر «مطابقت با واقع» آن مطلب فرض کنیم؟ ما از کجا بگوییم که این مطالب واضح عندجمع الناس است؟ با فرض اینکه واضح عندجمع الناس باشد از کجا بگوییم اینها مطابقت با واقع دارند؟ این همان مشکل همیشگی معرفت‌شناسی است که به فرض اینکه وضوح یک امر نزد ما آدمیان به لحاظ استقرائی اثبات شود، این مطلب نزد همه ما آدمیان وضوح دارد. مثلاً اگر بگوییم همه ما آدمیان بلااستثناء اصل علیت را می‌پذیریم، حالا که اصل علیت نزد ما واضح و روشن است، از کجا نشان می‌دهید که اصل علیت مطابق با واقع هم هست؟ در واقع راسل با این استدلالی که در اینجا کرده می‌خواهد نشان بدهد که این معلوماتی که نزد همه ما واضح هستند، مثل ادراکات غریزی، اینها حتماً مطابق با واقع هم هستند؛ از کجا معلوم که مطابقت با واقع هم داشته باشند؟ مگر نمی‌شود یک مطلبی (یعنی محال عقلی نیست) عندجمع الناس وضوح داشته باشد ولی در عین حال با واقع هم مطابق نباشد؟ البته ما مثلاً به هیأت بطلمیوس استناد نمی‌کنیم، نمی‌توان پذیرفت که کسی بگوید این هیأت دو هزار سال از مقبولیت عامه برخوردار بود ولی بعد معلوم شد که نادرست است، چرا که ما به هیچ وجه مطمئن نیستیم که آیا همه آن را قبول داشتند یا نه؟ بلکه می‌دانیم خیلی‌ها هم در همان دو هزار سال آن را قبول نداشتند، این را می‌خواهیم بگوییم و اصلاً نمی‌خواهیم به هیچ تجربه تاریخی استناد کنیم، هرچند که بعضی‌ها به تجارب تاریخی استناد کرده‌اند؛ ما می‌گوییم آیا عقلاً محال است که یک «امر» بی عندجمع الناس واضح باشد، ولی با این همه مطابق با واقع نباشد؟ به تعبیر دیگری (به تعبیر بسیاری از فیلسوفان) اشتباهی که دکارت مرتکب شد، امثال راسل هنوز مرتکب این اشتباه می‌شوند؛ دکارت می‌گفت چیزی که واضح و متمایز است آیا من باید چون واضح و متمایز است قبول کنم یا به دلیل اینکه مطابق با واقع است؟ اگر به دلیل اینکه واضح و متمایز است باشد، پس بگو آنچه را که واضح و متمایز است «ما انسانها قبول می‌کنیم» نه اینکه «باید قبول کنیم». اما

اگر اینگونه می‌گوییم که «ما باید واضح و متمایز را از آنجایی که مطابق با واقع است، قبول کنیم»، این به چه دلیل و چرا مطابق با واقع است؟ به بیان دیگری این سخن که دکارت می‌گفت «من بنا را بر این گذاشته‌ام که امور واضح و متمایز را قبول کنم» (حال کار نداریم که لغات «واضح» و «تمایز» خودشان واضح و متمایز هستند یا نه) آیا منظورتان این است که چون مطابق با واقع است یا نه، به صرف وضوح و تمایزشان آنها را می‌پذیرید؟ اگر می‌گویید به صرف وضوح و تمایزشان، پس باید این را بگویید که از لحاظ روحی انسانها چنان ساخته شده‌اند که امر واضح و متمایز را می‌پذیرند. من انسان هستم و امر واضح و متمایز را می‌پذیرم، دیگر نمی‌توانید بگویید «باید پذیرم» اما این که بگویید «باید بپذیری!» فرع بر این است که یک معادله را اثبات کنید، و آن اینکه «چرا واضح‌ها و متمایزها مطابق با واقع هم هستند؟» از کجا می‌توان اثبات کرد؟ آیا نمی‌شود امری که کاملاً واضح و متمایز است، با واقع تطابقی نداشته باشد؟

سؤال: ... جواب: اولاً نفس ادعا مبتنی بر استقرائی است که هیچگاه این استقراء تام نیست، یعنی چگونه ما می‌توانیم این حکم را به تمام افراد بشر تعمیم دهیم؟ فرض کنیم به نقل‌ها اعتماد کنیم، این نقل‌ها نشان داده‌اند که از زمان حضرت آدم علیه السلام تاکنون یک امر متفق‌علیه که جمیع انسانها آن را قبول داشته باشند، نمی‌توان نشان داد. و اگر به فرض اینکه استقراء تام صورت گرفته باشد، چرا مطابق با واقع است؟ حالا یک نکته‌ای که خود راسل هم برای بحث‌های بعدی خود نتیجه‌گیری می‌کند این است که می‌گوید: مشکلی که خود من باید به آن اعتراف کنم این است که مشکل مطابقت ذهن با عین هنوز لاینحل است، من با آنچه که گفتم «وجودما» بی‌را در عالم خارج اثبات کردم، مثلاً «میزی در عالم خارج هست» یا اینکه «روحی در عالم خارج هست» یا اینکه «یک تشابه مایی با ذهن ما در عالم خارج هست» و امثال ذلک؛ اما از کجا می‌توان برای مطابقت ذهن با عین دلیل آورد؟ در اینجا او به می‌گوید: اولاً توجه داشته باشید که مطابقتی که من راسل می‌گویم هنوز اثبات نشده است، به این معنا است که ما می‌پذیریم که در عالم خارج چیزی وجود دارد که از آن، این صدا بلند می‌شود، اما نمی‌توانیم قبول کنیم که حتماً آن چیز همین صدا را هم دارد، حتماً آن چیز همین رنگ که به نظر من می‌آید را دارد، باید توجه داشت که چه فرقی است بین اینکه بگوییم صدا و صوت ناشی از یک «میزما» هستند یا اینکه بگوییم این «میزما» دارای همان صدا و صوت هست. ایشان می‌گوید تا الآن بیان ما فقط این را نشان می‌دهد که بالأخره چون صدا از عدم بلند نمی‌شود و از عدم رنگی ساطع نمی‌شود، پس حتماً باید چیزی که باشد که این صدا از آن برخاسته، این که واقعاً آن چیز دارای همین رنگ و صوتی است که من ادراک می‌کنم، چرا من نتوانستم آن را اثبات کنم؟ یعنی می‌توانم بگویم در واقع منشأی داشت اما واقعاً آیا اثر آن منشأ مکشوف ذهن من واقع شد یا نه و آیا ذهن من در واقعیت آن مداخله‌ای کرد یا نه، این را دیگر نمی‌توانم اثبات کنم. ممکن است واقعاً میزی هم باشد و رنگی هم از آن ساطع می‌شود ولی تا به ادراک من درآید دخل و تصرفات ذهن من آن را رنگ می‌کند و حالا که من ادراک می‌کنم رنگی غیر از رنگ واقعی آن میز است؛ این را از کجا می‌توانم بگویم که آیا تصور من مطابق با واقع است یا نه؟ آیا ادراک من از صدای

آن صدای واقعی آن است یا ذهن من در آن تصرف کرده است؟ هیچ محال نیست که خود قوای ادراکی من هم یک نوع مداخله‌ای در کار کنند، بنابراین رنگ و صدای «ادراکی» با رنگ و صدای «واقعی» فرق می‌کند.

سؤال: ... جواب: آنچه که به نظر من می‌آید همان چیزی است که در بحث «صُور» در ترم سابق بیان کردیم. از قول مور خطاب به دکارت می‌گفتیم که: به هر حال باید یک نحو واقعیتی را بپذیریم، اگر بخواهیم بگوییم همه چیز ذهنی است، لغت «ذهنی» و «غیرذهنی» معنای خود را از دست می‌دهد. راه دکارت همان راه‌حل کلامی بود که بالأخره خدا خیرخواه است، و خدا حتماً دستگاهی ذهنی در ذهن ما ایجاد نمی‌کند که واقع را خلاف آنچه که هست به ما بنمایاند، این با خیرخواهی خدای متعال نسبت به ما منافات دارد که خدا یک آدم واقعی ساخته باشد و بعد هم یک سلسله قوای ادراکی به ما داده باشد ولی این قوای ادراکی را چنان تعبیه کرده باشد که همیشه خلاف واقع را به ما نشان می‌دهند، آن شیء در واقع فلان رنگ را دارد و یک رنگ دیگر به ما نشان می‌دهند و یک صدایی دارد و یک صدای دیگری به ما نشان می‌دهند. این راه‌حل دکارت است، ولی مور آن را قبول نمی‌کند، این راه‌حل اصلاً درست نیست، بخاطر اینکه اول باید اثبات خود وجود خدا و اثبات بعضی اوصاف خدا از جمله قدرت و خیرخواهی او - که این دو در این بحث مفید واقع می‌شوند، هم قدرت الهی و هم خیرخواهی او - صورت پذیرد سپس کامل بودن قوای ادراکی اثبات شود؛ قدرت الهی هم به این دلیل در این بحث مفید است که اتفاقاً اگر خیرخواه هم بود و دلش هم می‌خواست دستگاهی به ما بدهد که عالم واقع را به ما درست بنمایاند، اما قدرت دادش را نداشت، باز هم این مشکل پیش می‌آمد، به بیان دیگر اگر دستگاهی که به ما داد چیزی ناقص از آب درآمد چرا که بیشتر از این قدرت نداشت که دستگاه کامل‌تری در اختیار ما قرار دهد، با اینکه خیرخواهی او اقتضاء می‌کرد که یک دستگاه واقع‌نما در اختیار ما بگذارد، اما بیشتر از این نتوانست.

سؤال: ... جواب: «علم» هم لازم است، اما علم شاید در خیرخواهی منطوی باشد، قبلاً هم بیان شد که شرّ وقتی تمام می‌شود که برخلاف نظر کسانی مانند... علم خدا را هم در کار بیاوریم، علم و قدرت و خیرخواهی این سه با هم بیایند تا شرّ کامل شود، مگر اینکه کسی بگوید علم در خود خیرخواهی منطوی است؛ یعنی نمی‌شود موجودی علم نداشته باشد و خیرخواه باشد، اگر چنین چیزی گفت [دیگر لازم نیست علم خدا را هم به عنوان تمام‌کننده شرّ بیاوریم]. مور می‌گوید اثبات وجود آن خدا با وجود این صفات از این راه است که یک سلسله قضایایی را قبلاً پذیرفته باشید، پس در واقع نمی‌توانم این را از شما بپذیرم و این قابل قبول نیست. اما یک راه‌حل دومی ایشان بیان می‌کند و آن همان راه‌حلی است که کانت ارائه کرده است.

سؤال: ... جواب: یعنی شما می‌خواهید بفرمایید هرکسی که علیّت و عالم خارج را قبول دارد، وجود خدا برایش اثبات می‌شود؟ ولی ظاهراً خیلی‌ها هستند که علیّت و وجود عالم خارج را قبول دارند ولی وجود خدا را قابل اثبات نمی‌دانند، چون برای اثبات وجود خدا شما نباید صرفاً اثبات کنید که یک علت‌العللی هست، صرف این کفایت نمی‌کند، یک سلسله ویژگی‌های دیگری هم در ادیان و مذاهب به خدا نسبت می‌دهند. وقتی

آن ویژگی‌های دیگر اثبات شد آن وقت می‌شود گفت خدای دین و مذهب اثبات شده است. خدای دین و مذهب فقط علت‌العلل نیست.

سؤال: ... **جواب:** اگر خیرخواهی نباشد اصلاً استدلال دکارت مفید فایده نخواهد بود، لازم است خیرخواهی هم در آن باشد، آن وقت این خیرخواهی هم باید اثبات شود تا بتوانیم به آن بگوییم «خدا»، به تعبیر دیگری اگر مجموعه این سخنانی که *راسل* گفته است را بپذیریم باز هم خدای دکارت اثبات نمی‌شود، خدایی که به درد دکارت می‌خورد حتماً باید خدای خیرخواهی هم باشد مگر اینکه کسی اینطور بگوید که من با تحلیل علت‌العلل به بحث خیرخواهی می‌رسم. اگر کسی بتواند چنین کاری کند خیرخواهی هم از آن بیرون می‌آید که ظاهراً نمی‌شود و مشکل است.

مطلب بعدی که ایشان می‌گوید توسط به سخن کانت است، کانت می‌گفت یک عالم واقعی وجود دارد که به آن «عالم بود» یا «عالم اشیاء فی‌نفسه» می‌گوییم، (یک ذهنی هم وجود دارد) یک انسانی هم اینجا وجود دارد که می‌خواهد این «عالم بود» را بشناسد، وقتی این «عالم بود» بخواهد مورد شناسایی انسان قرار گیرد، این انسان دارای ذهن است و این ذهن، هم «ساختاری» دارد و هم «محدودیت‌های متناسب با آن ساختار»، ولو اگر محدودیتی هم نداشت این مطلب درست بود ولی کانت هر دو را قبول دارد، این ذهن اولاً یک ساختاری دارد و ثانیاً محدودیت‌هایی متناسب با آن ساختار هم دارد. حالا وقتی من می‌خواهم به این «عالم بود» علم پیدا کنم باید «عالم بود» اول وارد ذهن من شود تا متعلق شناخت من قرار گیرد. ذهن من به مقتضای ساختاری که دارد و به مقتضای محدودیت متناسب با این ساختار، دخل و تصرف‌هایی در این «عالم بود» می‌کند و حالا «عالم بود» را با این دخل و تصرفاتی که در آن کرده به من عرضه می‌کند، من که به خیال خودم «عالم بود» را می‌شناسم، «عالم بود» در تحت تصرف قرار گرفته (دخل و تصرف شده) را می‌بینم، حالا این عالم تحت تصرف قرار گرفته را «عالم نمود» یا «عالم اشیاء لدی اذهاننا» می‌نامم نه «عالم فی‌نفسه»؛ «عالم بود» یعنی عالم خارج از ذهن، پس دسترسی ما همیشه به «عالم نمود» است و به «عالم بود» دسترسی نداریم، اما بعداً کانت یک چیزی را اضافه می‌کند و *راسل* از آن استفاده می‌کند و آن این است که می‌گوید: شما انسانها وقتی می‌گویید «معرفت من به واقع» اگر شما می‌توانستید «عالم بود» را بشناسید دیگر نمی‌توانستید از «معرفت من به واقع» دم بزنید، وقتی می‌گویید «معرفت من به واقع» معنایش پذیرش این محدودیت «معرفت من به واقع» است، اگر بخواهید این محدودیت را نداشته باشید، یعنی یک پلی را بخواهید که به یک پایه متصل باشد، اصلاً «معرفت من به واقع» معنایش این است که یک طرف قضیه «من» است و طرف دیگر آن «عالم واقع» است، اگر محدودیت‌های من دخل و تصرف نکنند، معرفت من، «معرفت من به واقع» نیست، به تعبیر دیگری «شناخت» در خودش انسانی بودن مندرج است. شناخت، شناخت کیست؟ شناخت انسان از واقع است. به بیان دیگری مگر شما می‌توانید «شناخت» داشته باشید و «شناسنده» نداشته باشید؟ شناسنده هم می‌خواهد، شناخت یک فرآیندی است که یک سر آن وابسته به معلوم است و طرف دیگر آن وابسته به عالم است. آن وقت شما فیلسوفان «جزم‌اندیش» (Dogmatic) (ایشان هر کسی قبل از خودش را فیلسوف جزم‌اندیش می‌داند، البته جزم‌اندیش فحش هم

نیست) وقت معرفت را می‌خواهید بدون دخل و تصرف ذهن بدست آورید مثل این است که «عشق» را فقط با وجود «معشوق» بخواهید، و این امکان ندارد که عشق بدون عاشق پدید آید و علاوه بر معشوق نیاز به عاشق هم هست، باید یک معشوقی و یک عاشقی باشد تا عشق متولد شود، عشق منوط به این دو است، حالا چگونه است که اگر دخل و تصرفی در معشوق شود، عشق دچار نوسان می‌شود، اگر دخل و تصرفی در عاشق بشود باز هم عشق دچار نوسان می‌شود، بالأخره عشق شدتش و همه چیزش وابستگی به عاشق و معشوق دارد. هر کدام مریض شود عشق فرق می‌کند، در واقع عشق یک پدیده‌ای است که پیری و جوانی، مرض و سلامت و همه این امور در آن به طرفین بستگی دارد، حالا شما در عشق این را قبول دارید لکن در «معرفت» قبول ندارید؟ در معرفت می‌خواهید فقط به «عالم بود» بستگی داشته باشد، نظیرش را در باب معرفت هم باید گفت، همانطور که عشق وجودی است که قائم به دو موجود می‌باشد، معرفت هم به دو موجود قائم است، یکی عالم خارج و عالم بود و عالم واقع و یکی هم آن شناسنده است که شناسنده در اینجا ذهن ماست، حال چگونه می‌خواهید معرفت از «عالم بود» تأثیر پذیرد ولی از «ذهن» متأثر نشود؟! این مثل این است که عشقی از معشوق تأثیر پذیرد و دستخوش نوسانات شود ولی از ناحیه عاشق دستخوش نوسان نشود، به تعبیر دیگر خود کانت اگر شما بخواهید یک عشقی فقط متأثر از معشوق شود آیا می‌شود گفت «عشق مجنون به لیلی»؟! دیگر این «مجنون» این وسط چکاره است؟ مجنونی که نه ساختار وجودیش و نه محدودیت‌های وجودیش تأثیری در این عشق ندارد، دیگر نمی‌توان گفت «عشق مجنون به لیلی»، باید گفت «معشوقیت لیلی»، اگر این، معشوقیت لیلی نزد مجنون است و این معشوقیت نزد مجنون وجود دارد، باید یک نحو تأثیری هم از مجنون بپذیرد؛ به همین ترتیب اگر «معرفت» معرفت من از واقع است، باید یک نحو تأثیری از «من» بپذیرد و گرنه یک چیز منتشر در خلأ می‌شود که هیچ انتسابی به من ندارد، به بیان دیگر انتساب «معرفت من به عالم واقع» به «من» بخاطر چیست؟ چرا آن را به «من» نسبت می‌دهید؟ این انتسابش به «من» به این معناست که بالأخره باید از ناحیه «من» در آن دخل و تصرفی باشد، به تعبیر دیگری باید «من» بودن من در یکجا خود را نشان دهد، اینکه این شناسایی برای من حاصل شده از نظر کانت باید در یک جایی خودش را نشان بدهد، او می‌گفت: همین معرفت پیدا کردن ما آدمیان به عالم بود، همین حدش را که من تصویر می‌کنم، این معرفت بشری است، اصلاً آنچه که جزم‌اندیش‌ها دنبالش می‌روند اگر هم حاصل می‌آمد معرفت بشر نبود، باید می‌گفتیم معرفتی است به عالم خارج، دیگر نه می‌شد آن را به حیوان نسبت داد و نه به انسان، اگر گفتیم «معرفت گربه از موش» و «معرفت من از موش»، این گربه باید گربه بودنش در این معرفت او به موش تأثیری بکند و من باید «من» بودنم در معرفت من به موش تأثیری بکند و الاً به چه دلیل آن را به من نسبت می‌دهید، به تعبیر دیگری اگر معرفت بخواهد معرفت من باشد باید متأثر از من باشد.

راسل می‌گوید این سخن هم سخن درستی نیست، زیرا کانت حرفش درست است ولی مدعایش اثبات نمی‌شود. کانت فقط نشان داده است که علم باید متکی به عالم باشد، اما نشان نداده است که اتکایش به عالم مستلزم دخل و تصرف از ناحیه عالم است یعنی آن قسمتی که ایشان تشبیه به عشق می‌کند، راست می‌گوید و

درست هم هست، عشق دارای دو پایه است و علم هم به دو جا متکی است، این درست است اما دیگر از آن بر نمی‌آید که اتکاء علم به من عالم مستلزم دخل و تصرف من عالم در آن باشد، ممکن است من عالم در ناحیه مطابقتش با واقع دخل و تصرف نکنم ولی با این همه به من اتکاء داشته باشد؛ از کجا شمای کانت می‌گویی که همین که به تو اتکاء دارد، نتیجه می‌دهد که باید از ناحیه تو در آن دخل و تصرف شود؟ خیر اینگونه نیست، می‌تواند به من اتکاء داشته باشد و از ناحیه من مدخول واقع نشود. بنابراین هنوز هم من راسل انتظار دارم که یک کسی مطابقت ذهن با عین را به نحوی حل کند، به تعبیر دیگر دکارت مطابقت ذهن با عین را خوب فهمیده بود، ولی نتوانست اثبات کند که یک چنین مطابقتی برقرار است ولی کانت مطابقت ذهن با عین را اصلاً خوب نفهمیده، مطابقت ذهن با عین را به این معنا گرفته که بالأخره ذهن بر عین عرضه می‌شود، پس باید محدودیت‌های ذهن هم در عین تأثیر بگذارد. ایشان می‌گویند خیر ما این را نمی‌خواهیم، هنوز هم طالب معرفت مطابق با واقع هستیم و می‌گوییم این معرفت مطابق با واقع چطور بدست می‌آید. به تعبیر دیگری گویا کانت از نظر راسل وقتی از اینکه مطابقت ذهن را با همین «بود» اثبات کند عاجز شده، به چیزی که هیچ انسانی از آن تعبیر به «مطابقت ذهن با عین» نمی‌کند، اکتفاء و قناعت ورزیده و آن مطابقت ذهن با عین مدخول یا یک عین مورد دخل و تصرف قرار گرفته می‌باشد. حال راسل در واقع خودش می‌گوید که ما اولاً هنوز هم جویای علم به واقع هستیم یعنی علم به «عالم بود» همچنان که دکارت می‌گفت، اما هیچ دلیلی بر این نداریم که چنین معرفتی در اختیار ما آدمیان است.

سؤال: ... جواب: کانت بعد از آن که آن مطالب را اثبات می‌کند، می‌گوید اصلاً شناخت ما یعنی شناخت [عالم واقع]، راسل آنجا که بحث ندارد، راسل می‌گوید ولی ما فقط دغدغه شناخت [عالم واقع] را داریم، شما بعد از اینکه موفق هم شوید اثبات کنید ما به اینها راه نداریم و همه چیز را از ورای زمان و مکان می‌بینیم و از مقولات اثنی عشر می‌بینیم، باز هم اشکال راسل به او وارد است، سخن راسل به این قسمت نیست، سخن راسل به این است که با اینکه شما این را می‌گویید آن توصیه بعد شما که به این اکتفاء کنید، آن نیست که ما آدمیان دنبالش می‌رویم.

سؤال: ... جواب: به تعبیر دیگر می‌گوید توصیه شمای کانت به انسانها که «به این اکتفاء ورزید»، توصیه‌ای است که مورد قبول کسی واقع نخواهد شد...

پایان

