

## تبیین مبانی پایه واقع‌گرایی بر اساس علم حصولی

مه‌دی حاجیان\*

### چکیده

نادیده‌گرفتن بسیاری از مبانی اولیه معرفتی موجب کشیده‌شدن معرفت‌شناسی‌های غربی به شکاکیت و ناتوانی از اثبات شده است. مشخصه باورهای پایه معرفتی این است که این باورها نه قابل انکارند نه قابل اثبات و در همه گزاره‌ها حضور دارند. دو اصل مبنایی در معرفت یکی توان اندیشه و دیگری اذهان دیگر است. هر کدام از این دو مبنا خود لازمه‌هایی دارد که با مبانی تجربه‌گرایی و فطری‌گرایی در تعارض است. علامه طباطبایی با تبیین مبانی معرفت‌شناسی و استوارکردن آن بر علم حضوری انسان به خود و تصورات ذهنی خود، پاسخ قاطعی به پرسش‌های مطرح در فلسفه غرب ارائه نمود؛ اما می‌توان با تحلیل باورهای پایه معرفتی در چارچوب علم حصولی به اشکالات معرفت‌شناسی جدید پاسخ داد و درستی واقع‌گرایی را نشان داد؛ زیرا هرگونه شک در این مبانی منجر به زیر سؤال رفتن هر نوع معرفت و شکل‌گیری شکاکیت می‌گردد.

\* دانش‌آموخته رشته فلسفه تطبیقی از مدرسه عالی شهید مطهری (ره).

**واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی، شکاکیت، اذهان دیگر، باورهای پایه معرفتی،

تجربه‌گرایی.

### مقدمه

علامه طباطبایی در پاسخ به تجربه‌گرایی جدید، به‌ویژه هیوم، با ارجاع مفهوم علیت به علم حضوری انسان به نفس خود و فاعیلت نفس نسبت به مفاهیم، پاسخ حلی و صحیحی به این موضوع داد؛ اما فلسفه غرب با مقوله علم حضوری غریبه است و به همین دلیل در آن سامان سخن علامه شنیده نمی‌شود (حاجیان، ۱۳۹۱، ص ۹۱)؛ به همین دلیل مناسب است در کنار گفتمان علامه طباطبایی بر اساس علم حصولی نیز به این موضوع پرداخته و نشان داده شود که حتی اگر در حوزه علم حصولی نیز به تحلیل بپردازیم باز هم تنها واقع‌گرایی است که به بن‌بست شکاکیت مواجه نمی‌شود.

شکاکیت تردید در توانایی ذهن انسان در تشخیص صحیح از ناصحیح است و اگر حاصل اندیشه متفکری عدم توانایی قوای ادراکی یعنی حس و عقل در دستیابی به واقعیت باشد، به حوزه شکاکیت وارد گشته است. در این مقاله سعی شده است نشان داده شود که برای فرار از شکاکیت چه اصولی باید مفروض شود.

### ۱. واقع‌گرایی و مبنای‌گرایی

اساس واقع‌گرایی (رنالیسم) آن است که ورای ذهن انسان جهانی حقیقی وجود دارد و انسان قادر و توانمند بر آگاهی به آن است و می‌تواند شناخت درست و یقینی از واقعیت به دست آورد و مبنای‌گرایی اساسی برای چگونگی توجیه نظام شناخت است که ارسطو آن را معرفی و فیلسوفان اسلامی دنبال دنبال کرده است. ارسطو ندانستن این را که برای چه چیزی باید خواستار برهان بود و برای چه چیزی نباید خواستار برهان شد، نشان فقدان آموزش می‌داند؛ زیرا به عقیده او «کاملاً غیر ممکن است هر چیزی برهان داشته باشد و گرنه پسرفت بی‌پایان پیش خواهد آمد و به این ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت» (Aristotle, 1996, p.1006a).

این بنیادی‌ترین استدلال برای مبنای‌گرایی است و بر اساس آن باورهای انسان به نظری

(نیازمند به اثبات و استدلال) و بدیهی (بی نیاز از اثبات) تقسیم می‌شوند (قطب‌الدین الرازی، [بی‌تا]، ص ۱۰ / کاتبی، [بی‌تا]، ص ۹۰).

پس لازم است در دانسته‌های بشری جستجو شود تا با شناسایی این بدیهیات، نظام معرفتی انسان بازشناسی شود. برای قضاوت در هر چیزی معیاری نیاز است و تا این سنگ بنا یافت نشود، نمی‌توان به بازسازی نظام دلخواه پرداخت. فضایای پایه، سنگ بنای معرفت‌اند که بر اساس آنها می‌توان موجه‌بودن فضایای یقینی را نشان داد.

## ۲. معیار باورهای پایه

در میان بدیهیات، بخشی به عنوان اولیات شناخته می‌شود و از نظر حکمای اسلامی مقدم به سایرین می‌باشد. منطقیان و فیلسوفان مسلمان اولیات را باورهایی می‌دانند که صرف تصور موضوع و محمول برای صدور حکم و تصدیق به آن کافی است (قطب‌الدین الرازی، [بی‌تا]، ص ۱۰ / علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۵) و اگرچه تعاریف دیگری نیز برای بدیهیات بیان شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵)، آنها نیز به همین تعریف باز می‌گردند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۵۹). در این نوع تعاریف به معیار اولی‌بودن این نوع باورها اشاره نشده است؛ اما با جستجو در کلمات بزرگان می‌توان نشانه‌های مختلفی از علت اولی‌بودن این باورها را یافت.

ارسطو در بحث از سوفسطائیان بحث را تا آنجا پیش می‌برد که نتیجه می‌گیرد با انکار سوفسطایی «دیگر گفتگویی در میان نخواهد بود» (Aristotle, 1996, p.1007a)؛ یعنی ادامه بحث ممکن نیست؛ زیرا به مبانی‌ای می‌رسیم که دیگر از چارچوب بحث معمول خارج شده است؛ چراکه «که رنج و آفت سوفسطائیان در این است که برای چیزهایی جویای دلیل‌اند که آن چیزها را دلیل نیست؛ زیرا اصل برهان را برهانی نیست» (Aristotle, 1996, p.1011a)؛ زیرا برای هر چیزی می‌توان دلیل آورد مگر خود استدلال.

نشانه پایه‌بودن یک باور در معرفت‌شناسی ملازم‌بودن آن با هر نوع اندیشه و تفکر است. باورهای پایه‌آنها می‌اند که برای باور به هر گزاره‌ای بالضروره باید از قبل به آنها باور

داشت؛ قضایایی که به هیچ وجه نمی‌توان اندیشه و قضیه‌ای را خالی از آنها تصور نمود. این قضایا چنان با فکر و اندیشه بشری آمیخته‌اند که در همه باورها حضور دارند، بدون اینکه به آنها تصریح شود؛ زیرا در واقع شالوده ذهن و اندیشه را شکل می‌دهند؛ لذا نه قابل اثبات‌اند و نه قابل ردّ. هر نوع نظری در ردّ آنها پیشاپیش مستلزم همراهی این اصول با آن نظر است و لذا اعتبار آنها از قبل مفروض است و از همین رو هیچ شکاکی را یاری آن نیست که به ردّ آن پردازد؛ همان‌طور که نمی‌توان آنها را اثبات نمود. پیداست که وقتی باوری چنین کلیتی داشته باشد و در هر تفکری حاضر باشد، اساساً حتی تصور اینکه موجود متفکر جز این‌گونه بتواند بیندیشد غیر ممکن است. / ارسطو می‌گوید در برابر کسی که - چون سخنی برای گفتن ندارد - درباره هیچ چیز نمی‌تواند سخن بگوید در جستجوی سخن نباشیم؛ زیرا چنین کسی در چنین حالتی همانند یک گیاه است» (Aristotle, 1996, p.1006a).

این مفروضات همچنین گزاره‌هایی تحلیلی نیستند که در آنها موضوع و محمول عین همدیگر می‌باشند (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۷۳، ص ۵۱۲)؛ بلکه گزاره‌هایی حاوی شالوده‌های فکری هستند.

پس باورهای پایه به عنوان مقدمات و صغری و کبری در استدلال‌های نخستین به کار نمی‌روند تا با این روش، معارف زیاد شوند و علوم شکل گیرند (برای نمونه ر.ک: ملکیان، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۵۱). چنین تصویری دورشدن از معنای اولی و پایه معرفتی این‌گونه باورهاست. به باورهای پایه در حالت معمول هیچ گاه تصریح نمی‌شود و در هیچ استدلالی نیز به عنوان مقدمه قرار نمی‌گیرند، بلکه همیشه همراه با هر استدلالی مفروض گرفته شده و در تقدیرند. ملاصدرا/ به همین جهت اصل امتناع تناقض را همچون واجب‌الوجود نسبت به ممکنات می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۴) و جز در جواب شکاکان ظاهر نمی‌شوند (فولکیه، ۱۳۴۷، ص ۸۸ به نقل از لایب‌نیتس).

علامه طباطبایی نیز همین مطلب را درباره اصل تناقض بیان می‌دارد و همه قضایا حتی اولیات را برای افاده علم نیازمند آن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳). بر اساس این

معیار، دو پایه اولی برای معرفت قابل شناسایی است: اصل امکان اندیشه و اصل وجود اذهان دیگر (اصل امکان رابطه با دیگری)؛ زیرا این دو اصل، باورهای پایه‌ای‌اند که نه قابل اثبات‌اند و نه قابل رد و در هر اندیشه‌ای یا در ارائه آن حضور دارند و هر شکاکی که آنها را انکار نماید- همان‌طور که توضیحش خواهد آمد- به شکاک و سواسی بدل می‌شود.

### ۳. اصل توانایی بر تفکر

اولین مبنا و نقطه‌ای که نمی‌توان در آن هیچ‌گونه تردیدی کرد، اصل توان اندیشیدن است؛ به این معنا که انسان قدرت اندیشه دارد و می‌تواند با اندیشده و تفکر، درباره‌ی درستی یا نادرستی استدلال‌ها و براهین قضاوت کند. این اصل خط فاصلی است که شکاکیت و سواسی‌گونه را از شکاکیت استدلالی و موجه جدا می‌سازد.

#### الف) شکاکیت موجه و شکاکیت و سواسی

همان‌طور که یقین بر دو قسم است: یقینی مبتنی بر استدلال و برهان که یقینی موجه است و یقینی که از سر زودباوری بدون هیچ اساس و مدرکی به دست آمده است، شک و شکاکیت نیز بر دو قسم‌اند: اول شکاکی که برای اثبات موضع خود- یعنی بی‌ارزشی معلومات بشری- استدلال می‌کند و به برهان منطقی استناد می‌جوید؛ نظیر پاراتاگوراس. نیز شکاکی که برای اثبات مدعای خود گرچه استدلال نمی‌کند، قائل است که دیگران نیز قادر به اثبات واقع‌گرایی نبوده، نمی‌توانند بر موضع خود پابرجا بمانند. چنین شکاکانی با پرسش‌های پیاپی در علت یقین سعی در نشان‌دادن عجز انسان در فهم حقیقت دارند و استدلال بر بی‌استدلالی واقع‌گرایان می‌کنند.

اما نوع دیگر شکاکان استدلال نمی‌کنند، بلکه دچار نوعی و سواس و شکاکیت مزاجی و روحی‌اند. چنین شکاکانی دیگران را متهم به زودباوری می‌کنند و اگرچه دلیلی بر نادرستی یا ضعف یقین حاصله ارائه نمی‌کنند، معتقدند نباید به استدلال‌ها و نتایج حاصله توجه نمود. بدیهی است چنین شکاکیتی را نمی‌توان با هیچ بیان و استدلالی راضی و متقاعد ساخت.

در برابر شکاکان نوع سوم تنها یک راه علاج باقی است و آن، برخورد عملی با آنهاست. آنها را در اتاقی محبوس کنید یا جسم داغی را به آنها نزدیک نمایید و وقتی اعتراض

نمودند، معلوم می‌شود که آنها نیز به تمایز واقعیت از غیر واقعیت معترف‌اند. /رسطو همین شیوه را توصیه کرده است (Aristotle, 1996, p.1009a) و ابن‌سینا (۱۴۰۶، ص ۵۰)، ثمامه‌بن‌اشرس در مجلس مأمون در مواجهه با سوفسطایی (حسابانی) (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۸) و نیز عبادبن‌سلمان معتزلی (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷، ص ۲۱۵) همین‌گونه عمل کرده‌اند.

اما شکاکی که برای اثبات شکاکیت خود و بی‌اعتباری معارف بشری به استدلال می‌پردازد و استدلال را معتبر می‌داند، قطعاً باید اعتبار فکر و اندیشه را پذیرفته باشد، والا چرا استدلال می‌کند و می‌خواهد چیزی را اثبات کند؟

شک در اندیشه‌ورزی، شک در بنیانی است که نبودنش همه چیز را ویران می‌کند. شک به نیروی اندیشه پایدار است و اگر اندیشه و امکان آن محل شک واقع شود، شک پایگاه خود را ویران ساخته و به نفی خود رأی داده است. توانایی بر اندیشه نه قابل اثبات است و نه قابل رد؛ زیرا هر کوششی برای نفی آن، خواه‌ناخواه، مستلزم استفاده از قدرت اندیشه و استدلال است؛ لذا به اثبات آن منجر می‌شود و هیچ شکاکی نمی‌تواند بدون قبول آن، آن را رد کند و به همین شکل قابل اثبات نیز نمی‌باشد؛ از همین‌روست که اصل توانایی بر اندیشه و استدلال را به عنوان سنگ مبنای معرفت می‌شناسیم (فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۶۵).

### ب) مستلزمات اندیشیدن

اما اصل قدرت بر اندیشیدن و امکان تفکر، مستلزماتی دارد که از آن جدایی‌ناپذیرند. آنها نیز همچون اصل اندیشه نه قابل اثبات‌اند نه قابل رد و لذا می‌توانند مبانی معرفتی قرار گیرند.

#### ۱. اصل اعتبار یقین

نخستین لازمه اصل امکان تفکر، اصل حجّیت و اعتبار یقین است. شناخت انسان دارای مراتبی است. گاهی به آنچه به آن توجه نموده‌ایم ظنّ و گمان داریم و گاهی نیز شک داریم؛ اما وقتی به یقین می‌رسیم که هیچ خلافتی برایمان درباره مطلب متصور نباشد.\*

\* درباب اعتبار یقین و عدم امکان خدشه در آن، علمای اصول فقه بیش از فیلسوفان سخن گفته‌اند (ر.ک:

منظور از اصل حجیت یقین آن است که هنگامی که انسان در شناخت خود به درجه یقین رسید، می‌بایست آن را کاشف از واقع بدانند و این امر دیگر نیازمند استدلال و دلیل اضافی و شاهد خارجی ندارد؛ زیرا اساساً نمی‌توان برای آن برهانی ترتیب داد. درستی هر برهان برای اثبات حجیت و اعتبار یقین، مستلزم آن است که به صحّت آن یقین داشته باشیم؛ لذا پیشاپیش حجیت و معیار بودن یقین مفروض است. وقتی انسان یک دستگاه ادراکی بیش ندارد و بالاترین درجه شناخت این دستگاه نیز یقین است، مشخص است که نتوان معیار بودن یا نبودن آن را اثبات نمود؛ زیرا دستگاه ادراکی دیگری در کار نیست که بخواهد این کار را انجام دهد. به بیان دیگر، یقین نداشتن یا نفی یقین مستلزم آن است که یقینی باشد تا نفی شود و برای فهمیدن اینکه نامتیقن چیست باید متیقن را شناخت (همان، ص ۶۸).

دکارت گمان می‌کرد به عنوان مقدمه‌ای برای طلب یقین مطلق شک‌ورزیدن درباره هر چیزی که قابل شک باشد لازم است. بر این اساس وی یک به یک امور یقینی و صحیح را باز شناخت تا نظام معرفتی را از نو بسازد تا هیچ مورد متزلزل و مشکوکی در آن نباشد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴).

دامنه شک دکارتی در درجه اول شامل امور حسی و تجربی می‌شود؛ زیرا حواس گاهی اشتباه می‌کنند؛ اما در مورد قضایای ریاضی، گرچه هیچ مورد نقضی وجود ندارد و حتی در خواب هم قضایای ریاضی به حال یقینی باقی می‌مانند، می‌توان فرض کرد که شیطانی شریر و بسیار مکار و فریبکار تمام مهارت خود را در فریفتن من به کار بسته، مرا وادار سازد که تصور کنیم این قضایا ضروری‌الصدق‌اند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۳).

نقطه پایانی شک دکارتی قضیه «می‌اندیشم، پس هستم» است. هر قدر که شک کنم، باید وجود داشته باشم تا شک کنم. در نفس عمل شک وجود من آشکار می‌باشد. سپس دکارت برای حل شک معرفتی وجود خداوند را اثبات می‌کند؛ زیرا خداوند کامل مطلق فریبکار نیست؛ لذا آنچه را که به نحو واضح و متمایز ادراک کنیم باید صادق باشد؛ پس از نظر

دکارت معیار صدق با عامل خارجی یعنی یقین به وجود خداوند کامل می‌گردد (همان، ص ۷۸).

در باب نقد معرفت‌شناسی دکارت مطالب مختلفی بیان شده است و معمولاً اشکال اساسی را دوری‌بودن وضوح برهان اثبات وجود خدا و حجیت و معیار صدق (وضوح و تمایز) دانسته‌اند؛ زیرا دکارت مجازبودن به‌کارگیری ملاک وضوح و تمایز برای تشخیص صدق قضیه را منوط به اثبات خدای غیر فریبکار نمود؛ در حالی که دلیل دکارت بر درستی برهان وجود خدا، وضوح و تمایز آن استدلال است (Copleston, 1965, vol.iv, p.116).

اما اشکال اساسی - که اشکال فوق نیز ریشه در آن دارد - نفی حجیت ذاتی یقین توسط دکارت است. اگر آنچه را انسان به آن یقین کرده است صادق نشمریم و با وجود یقین کامل، آن را همچنان محتمل‌الکذب بدانیم، دیگر هیچ راه فراری از این شکاکیت وجود نخواهد داشت و هر نوع استدلالی برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی آن، حتی اگر موجب یقین کامل شود، باز محتمل‌الکذب خواهد بود.

دکارت استدلال می‌کند که در قضیه «فکر می‌کنم، پس هستم» نمی‌توان شک کرد؛ زیرا فرض هرگونه شکی مستلزم وجود شک‌کننده و انسان متفکری است که آن شک به او منسوب است و لذا دوباره «شک می‌کنم» و «هستم» اثبات می‌شود (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۵ و ۱۳۸۱، ص ۲۴۴)؛ اما این استدلال به نحو قوی‌تری در مورد حجیت و اعتبار ذاتی یقین صادق می‌باشد؛ زیرا برای پذیرش هرگونه استدلالی که متضمن شک در حجیت یقین باشد باید به درستی‌اش یقین کنیم و لذا دوباره حجیت یقین اثبات می‌گردد.

دکارت باید به جای «فکر می‌کنم، پس هستم» این اصل را جایگزین کند که «یقین دارم، پس به واقع رسیده‌ام» که در علوم اسلامی از آن به «حجیت ذاتی یقین» تعبیر می‌شود.

## ۲. اصل سلامت و توانایی ذهن

اصل سلامت ذهن رابطه‌ی کاملی با اصل حجیت یقین دارد. در حجیت یقین، ما از سلامت و معیاربودن بالاترین درجه‌ی شناخت صحبت می‌کنیم و در اصل سلامت ذهن، از سلامت دستگاه ادراکی که این شناخت را به دست می‌آورد.



در کلمات شکاکان این پرسش بسیار تکرار شده است که «اگر عقل انسان به‌گونه‌ای ساخته نشده باشد که بتواند دنیا را بشناسد چه؟». «اگر خداوند عقل ما را چنان نیافریده باشد که قدرت شناخت اشیای عینی را پیدا کند چه؟» (ر.ک: دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۱). در اینجا نیز باز همان مسئله مطرح است که اگر منظور آن است که عقل انسان قدرت هیچ نوع شناختی را ندارد، پس ملازمه بین لزوم سلامت دستگاه شناخت با صحت دانسته‌هایمان را چه چیزی یا چه کسی کشف نموده و درست‌اش را چه معیاری تضمین نموده است؟ هر استدلالی که بر عدم سلامت و کمال ذهن ارائه شود، هر قدر قوی‌تر و محکم‌تر باشد، به همان اندازه سلامت ذهن و عقلی که استحکام و قوت آن را تشخیص می‌دهد، بیشتر تأیید می‌کند؛ لذا در درون خود، ضد خود را اثبات می‌کند که عقل من می‌تواند قضایا و گزاره‌های درست را از نادرست بشناسد؛ پس اینکه ذهن و دستگاه ادراکی من در سلامت است، اصلی است که به هیچ وجه امکان تشکیک در آن نیست.

در ادامه اصل سلامت ذهن، باید به اصل استدلال و علیت نیز اشاره کرد که با سلامت ذهن پیوندی ناگسستنی دارد، بلکه عین آن می‌باشد.

### ۳. اصل علیت

علیت اصلی بدیهی است که نه قابل اثبات است و نه قابل رد؛ زیرا استدلال نیز خود نوعی علیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۳۹ و ۱۰۲). کسی که درباره مطلبی استدلال می‌کند به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که مخاطبش حق دارد به دلخواه خود نتیجه استدلال را قبول کند یا نکند؛ بلکه مبنایش این است که اگر مخاطب مقدمات را پذیرفته است، ضرورتاً نتیجه استدلال را نیز باید بپذیرد. مقدمات علت نتیجه است و دست‌کم پذیرش مقدمات نسبت به پذیرش نتیجه چنین نقشی دارد؛ زیرا اگر مقدمات علت منطقی نتیجه نباشد، دست‌کم علت روان‌شناختی نتیجه خواهد بود و اگر این را نیز انکار کنیم، اساس استدلال و توجیه لغو و بیهوده خواهد بود. پس شکاکی نیز که برای شکاکیتش استدلال می‌کند، باید به اصل علیت معتقد باشد. بدین ترتیب اصل علیت نیز از اصولی است که نه قابل رد است و نه قابل اثبات.

علامه طباطبایی لازمه نفی اصل علیت را سفسطه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). لایب‌نیتس اصل علیت را ریشه در اصل جهت کافی می‌دانست که به همراه اصل هوهویت دو پایه اصلی باور را تشکیل می‌دهند (فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

#### ۴. اصل واقعیت

مفاد اصل واقعیت این است که جهان هیچ و پوچ محض نیست و اجمالاً حقیقتی وجود دارد. این اصل از آن جهت مساوی با اصل اندیشیدن است که هر کس حداقل به اصل واقعیت داشتن خویش معترف است. /بن‌سینا می‌نویسد: «آگاهی انسان به خود معرفتی اولی است که با استدلال به دست نیامده است، بلکه از ابتدای پیدایش با او بوده است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۰). هر کس حقیقت داشتن اندیشه خویش را می‌پذیرد، اصل واقعیت را نیز پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲). دکارت نیز راه خروج از شکاکیت را اصل «من هستم» می‌داند که بیانی دیگر از اصل واقعیت است. این اصل عام‌ترین شکل شکاکیت را که در آن هر نوع حقیقت و واقعیت عینی انکار می‌شود و جهان را پوچ در پوچ می‌پندارد، رد می‌نماید.

#### ۵. اصل تناقض

معروف‌ترین پایه معرفتی بر آشتی ناپذیر بودن صدق و کذب باورها تأکید می‌کند (Aristotle, 1996, pp.1005b & 1006b). هر گزاره‌ای معرفت و علمی است که مساوی با منع سایر علوم و گزاره‌هاست و این قوت گزاره در حقیقت ناشی از قوت معرفتی اصل امتناع تناقض است (طباطبائی، ۱۴۰۴، ص ۳۵۲).

حکمای اسلامی از میان باورهای پایه تنها بر اصل امتناع تناقض تأکید کرده و تنها آن را شایسته نام «احق‌الاقاویل» و «اول‌الاول» دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، ص ۴۸ / بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱ / ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۹ / شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۲۱۱) و بقیه باورهای پایه را به آن بازگردانده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۸)؛ اما همه این اصول و باورها ابعاد و زوایای اصل توان اندیشه‌اند که به جهت علمی از هم تفکیک شده‌اند؛ لذا بازگرداندن آنها به اصل تناقض بی‌فایده است؛ زیرا همه این اصول در عرض هم و هم‌ترازند؛ مثلاً برای ارجاع رابطه تولیدی بین مقدمات و نتیجه به اصل تناقض چنین

استدلال شده است: «اگر در استدلال قیاسی همین که مقدمات را قبول کردیم، دیگر نمی‌توانیم از قبول نتیجه امتناع ورزیم، برای این است که در غیر این صورت هر آینه قائل شده‌ایم که یک چیز در آن واحد هم هست و هم نیست و این خلاف اصل هوهویت است» (فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۸۵)؛ اما روشن است که در همین استدلال نیز از قبل اعتبار قیاس مفروض گرفته شده و لذا به کار رفته است.

#### ۴. مسئله اذهان دیگر

دومین پایه معرفتی مسئله اذهان دیگر است. هر کس به سخن آغاز می‌کند و نظریه‌ای را بیان می‌دارد و برای اقناع مخاطبان خود استدلال و برهان می‌آورد، این حقیقت را مفروض گرفته است که انسان‌های دیگری هستند که صاحب عقل و فهم‌اند و می‌توانند سخنان او را بشنوند و در موردش اندیشیده، درباب آن قضاوت کنند.

اینکه دیگران چه احساسی دارند، از اموری است که از جهات بسیاری مهم است. این باور یعنی باور ما دربارهٔ حالات ذهنی و درونی دیگران تفاوت آشکاری با باورهای ما دربارهٔ سایر امور جهان نظیر کوه و جنگل دارد. این امور دربارهٔ موجوداتی است که بتوان برای آن ذهن فرض کرد (شمس، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸ - ۲۵۵). مسئله اذهان دیگر آن است که ما چگونه می‌توانیم نشان دهیم باور عقل سلیم به اینکه «دیگران نیز دارای ذهنی مشابه ما هستند» می‌تواند توجیه شود.

می‌توان دکارت و شکاکیت نظام مند او را نقطه آغاز بحث اذهان دیگر دانست (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰). دکارت آزمونی فرضی را مطرح می‌کند که نتیجه اش شک در وجود اذهان دیگر است: ممکن است به‌طور تصادفی از بیرون پنجره متوجه افرادی شوم که از خیابان می‌گذرند. در این منظره می‌توانم بگویم که افرادی را می‌بینم...؛ ولی از این پنجره چیزی جز کلاه و جامه‌ای نمی‌بینم که ممکن است اشباح یا آدم کوکی‌هایی را پوشانده باشد (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۱).

مسئله اذهان دیگر و اصل امکان رابطه با دیگری، بر خلاف اصل امتناع تناقض، از اصول اندیشیدن نیست؛ حتی اگر هیچ انسان دیگری نیز در عالم وجود نداشت، باز می‌بایست

بیندیشیم و درباب صدق و کذب گزاره‌ها قضاوت کنیم؛ اما همین که بخواهیم به گفتمان با دیگری پردازیم و نظریات خود را به بیرون از خود منتقل سازیم، به‌ناچار این اصل را مسلم گرفته‌ایم. می‌توان اصل امکان رابطه با دیگری را «فلسفه گفتمان» نام نهاد.

### الف) بداهت اصل اذهان دیگر

هر کس، حتی شکاک‌ترین شکاکان و پرمدع‌ترین نسبی‌گرایان طوری رفتار می‌کند که گویی فکر شخص او استثنائاً می‌تواند به شخصیت دیگران پی ببرد و توجه آنان را جلب و ایشان را قانع کند. چرا؟ برای اینکه او می‌نویسد و نوشته خود را منتشر می‌کند و در عمل نیز واقعیت نشان داده است که بسیاری به آنچه شکاکان بیان داشته‌اند، راغب شده و نظریات آنها را فهمیده و پذیرفته‌اند.

اگر شکاک که در همه امور و تمام واقعیات شکاک است، معتقد به وجود اذهان دیگر نبود، ساده‌ترین عکس‌العملی که می‌باید در برابر این اعتقاد نشان دهد، نشستن در جای خود و قطع کلام و سخن و نوشتن بود؛ اما کدام شکاکی چنین عمل کرده است؟ خودگرایی (Solipsism) عبارت از این آموزه است که تنها خودم وجود دارم (Routledge, 1998, vol.9, p.25). خودگرایی به معنای خاص این است که شخص خودش را تنها موجود آگاه بداند و هیچ موجود آگاه و ذهن‌مندی جز خودش را نپذیرد. خودگرایی افراطی این است که اساساً چیزی جز ذهن شخص و حالات ذهنی او وجود ندارد. هیچ فیلسوفی ملتزم به خودگرایی نیست و حداکثر فیلسوفان در مقام جدل ممکن است یک دیگر را از طریق لوازم دیدگاه‌های آنها متهم به خودگرایی کرده، از آن به عنوان قیاس خلف استفاده کنند.

از این‌رو اصل امکان رابطه با دیگران و مسئله اذهان دیگر یکی از اصول پایه در معرفت‌شناسی است که یقینی‌بودن اعتبار آن، برای همه کس، حتی تمام شکاکان و نسبی‌نگران تاریخ مسلم بوده، کسی را یارای رد و انکار آن نیست.

ضرورت پذیرش این اصل، مبتنی بر اصل «حذف» است. همان‌طور که گذشت، اصل اندیشیدن، امکان ارتباط با دیگری را لازم نمی‌دارد و شخص می‌تواند ساعت‌ها با افکار و

اندیشه‌های خود مشغول باشد بدون اینکه نیازی به ارتباط با دیگری باشد. اکنون اگر چنین شخصی، در سیر اندیشه‌های خود چنان در شکاکیت و نسبی نگاری مستحکم شد که اصل وجود سایر اذهان یا امکان رابطه با آنها را غیر ممکن دانست، باید لب از سخن گفتن و دست از نوشتن بردارد، ناگزیر از صحنه رویارویی افکار و اندیشه‌ها حذف می‌شود؛ نه کسی از شکاکیت او مطلع می‌شود و نه می‌توان درباب ادله ناگفته او قضاوت کرد.

شکاکیتی که می‌خواهد در امکان رابطه با دیگران تشکیک کند، نظیر شخصی است که قسم خورده است صحبت نکند. دیگران او را می‌بینند و از احوال و علت سکوتش می‌پرسند. این شخص اگر صحبت نکند و قسم خود را نگه دارد، دیگران او را لال و بی‌زبان می‌پندارند. ابن‌سینا می‌گوید: «از عجایب آن است که سوفسطایی که غرضش مراء و بحث است، به‌ناچار باید یکی از دو امر را بپذیرد؛ یا سکوت و اعراض از سخن یا اعتراف به چیزهایی که ضد موضع او نتیجه می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، ص ۵۰).

شکاکان نیز به محض اینکه لب به سخن باز کنند تا شکاکیت خود را اعلام کنند، اسباب خنده و استهزای خود و شکاکیتشان را فراهم آورده‌اند و اگر لب از سخن فرو بندند، از صحنه فکر و اندیشه خارج و حذف می‌شوند؛ از همین رو مسئله اذهان دیگر و اصل امکان رابطه با دیگری ضرورت می‌یابد و همه کس، خواسته یا ناخواسته به درستی آن اذعان می‌کند.

کسی که در مسئله اذهان دیگر شک کند، ادامه دهنده مذهب پیرهون است که می‌گفت: «ما نه به حس باید اعتماد داشته باشیم نه به عقل، بلکه باید بدون رأی و بدون تمایل به جهتی باشیم و تأثیر...» و شاگردش تیمن (TIMON) بحق چنین نتیجه گرفته است که: «اگر ما در این وضع و حال باشیم، به سکوت می‌گرییم» (فولکیه، ۱۳۷۷، ص ۵۵).

در فلسفه غرب کوشش‌های مختلفی برای توجیه باور بدیهی وجود اذهان دیگر شده است. البته گاه با انکار ذهن و خلاصه کردن انسان به بدن سعی شده است صورت مسئله پاک شود. فیلسوفان طرفدار «رفتارگرایی منطقی» که معتقدند آنچه مستقیماً مشاهده می‌کنید یعنی حالات بدنی تمام چیزی است که هست و چیز متفاوتی به عنوان ذهن وجود ندارد.

همچنین لودویک ویتگنشتاین (1951-1889) در کتاب پژوهش‌های فلسفی مدعی است شناخت ذهن خود شخص، موجه‌بودن باور به اذهان دیگر را پیش فرض می‌گیرد (انکشاف متواضعانه دربارهٔ مکاشفهٔ نفس) (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱) که مبتنی بر این فرض است که هر چیزی که ما دربارهٔ تجربه خودمان می‌دانیم، سرچشمه‌اش در زمینهٔ اجتماعی است که بر دیدگاه وی معروف به زبان خصوصی مبتنی است. این فلسفه‌ها آن قدر از ذهنیت متعارف فاصله دارد که برای طولانی‌نشدن بحث از آنها می‌گذریم.

### ب) مفروضات معرفت‌شناختی علم به اذهان دیگر

اصل امکان رابطه با دیگری، فرع بر این است که ما وجود انسان‌های دیگر را به رسمیت شناخته، به این حقیقت معترف باشیم که دیگرانی هم هستند که می‌توانند سخن و نوشته‌های ما را بفهمند و درک کنند. اما ما چگونه به وجود انسان‌های دیگر آگاه می‌شویم و مهم‌تر اینکه ما چگونه به این حقیقت علم پیدا می‌کنیم که دیگران نیز نظیر ما صاحب ذهن و آگاهی و شعورند و حرکاتشان را با اراده و تصمیم انجام می‌دهند؟

این دانش یک آگاهی فطری نیست. باور دکارت بر این بود که حیطه‌ای مستقل و قابل تفکیک از قلمرو رفتار بدن دارد که ذهن بر اساس آن عمل می‌کند. وی راه دسترسی ما به اذهان خودمان را مستقیم می‌داند و راه دسترسی به اشیای خارج از ذهن را با واسطه و غیرمستقیم. او در آثار خود به‌طور اختصاصی دربارهٔ مسئله معرفت ما به وجود دیگر اذهان بحث نمی‌کند؛ اما استدلال کلی او این است که ما تأثرات و صورت‌ها را دریافت می‌کنیم و چون خداوند تمایلی فطری در ما نهاده است تا آنها را به علل مادی خارجی نسبت دهیم، پس علل مادی خارجی باید وجود داشته باشند؛ زیرا اگر قرار باشد خداوند این تمایل فطری را به ما عطا کرده باشد و با وجود این در همان حال این تأثرات را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه به وسیله فعل خودش ایجاد کرده باشد، او یک فریبکار خواهد بود و اگر از دکارت خواسته شود، بی‌شک با توسل به صداقت الهی، استدلالی برای وجود اذهان دیگر ارائه خواهد کرد (Copleston, 1965, vol.IV, p.117)

در فلسفه اسلامی فطری‌گرایی مردود است (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۸)؛ پس چنین

نیست که از همان ابتدای تولد، در ذهن ما نوشته باشند که دیگرانی هم هستند که مثل ما از شعور و آگاهی برخوردارند و ما این دانش را از خارج دریافته‌ایم؛ اما روند حصول این دانش چگونه است؟

ما از قوای ادراکی و حواس مختلف برخورداریم و می‌توانیم با چشم خود، موجوداتی را ببینیم که اندام و بدن و حرکاتی شبیه ما دارند و اصول رفتاریشان نظیر ماست؛ اما اینکه بدانیم دیگران نیز صاحب شعور و آگاهی‌اند و این رفتارها را با علم و آگاهی انجام می‌دهند، با قوای حسی ممکن نیست.

من با تفکرات و صاحب شعور بودن خودم به‌طور مستقیم آشنا هستم؛ لذا در باور به اینکه از ذهن و شعور و آگاهی برخوردارم، کاملاً موجه‌ام. در عین حال رفتار و گفتار دیگران را نیز مشاهده می‌کنم که همانند من راه می‌روند، کتاب‌های کتابخانه را ورق می‌زنند و با هم، سخنانی را می‌گویند که من برای انجام آنها احتیاج به اراده و اندیشه دارم و انجام آنها، بدون اندیشه را غیر ممکن می‌بینم و لذا احتمال اینکه دیگران بدون اراده و اندیشه و تنها به صرف تصادف و اتفاق، کلمات و حروف را چنین منظم در کنار هم قرار دهند باطل و ناروا می‌بایم؛ پس خود را مجاز می‌دانم که نتیجه قطعی بگیرم که دیگران نیز همچون من دارای ذهن و اندیشه و اراده‌اند.

اما این روند و حجت‌دانستن آن مبتنی بر اصول معرفت‌شناسی چندی است که بدون آنها نمی‌توان اعتبار این روند و در نتیجه اعتبار اصل «امکان رابطه با دیگری» و وجود اذهان دیگر را اثبات نمود: نخست وجود عالم مادی مستقل از من در خارج؛ دوم واقع‌نمایی حواس و مطابقت داده‌های حسی با حقیقت خارجی و بالأخره اصل گذر از حس‌گرایی و تجربه باوری (آپریسم) و معتبر دانستن دانش حاصل از تعقل.

### ۱. وجود عالم اجسام

این اولین مفروض برای علم به وجود اذهان دیگر است و کسی که آن را نفی کند، نمی‌تواند وجود اذهان دیگر را توجیه نماید. بارکلی به سبب نفی واقعیت اجسام مشهور است. وی می‌پرسید اگر خداوند قادر مطلق است، چه نیازی است تا در ابتدا اجسام مادی را

در خارج بیافریند تا تصور آنها به ذهن ما بیاید؟ آیا بهتر نیست راه میانبر را برگزینیم و معتقد شویم که خداوند این تصورات را مستقیماً در ذهن ما قرار می‌دهد بدون اینکه نیازی به وسایط یعنی اجسام مادی در خارج باشد؟ به اعتقاد بارکلی مقتضای تجربه باوری نیز همین مطلب است (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۳۱)؛ زیرا ما هیچ‌گاه با جوهر اشیا رابطه نداریم و ادراکات حسی ما به صفات و اعراض آنها منحصر می‌شود؛ لذا دلیلی بر وجود جوهر عینی اشیای مادی نداریم. اما آیا بارکلی می‌تواند روح مدرک و شناسنده‌ای غیر از خود را اثبات کند، بدون اینکه اصول تجربه‌گرایی را زیر پا بگذارد؟

بارکلی خود به این نکته پی برده بود که صاحب شعور و ادراک بودن سایر انسان‌ها مستقیماً قابل حس نیست و این عقل است که به واسطه دیدن آثار اراده و شعور در سایر انسان‌ها، به قوه ادراک و شعور در آنها آگاه می‌شود (Copleston, 1965, p231).

این، سخن درستی است؛ اما نکته مهم این است که با نظام معرفت‌شناسی بارکلی سازگار نیست. استدلال بارکلی بر نفی وجود جوهر مادی این بود که ما تنها اعراض و صفات ظاهری آنها را درک می‌کنیم و دیگر نیازی به فرض جوهری که این صفات قائم به آن باشند و مستقل از ادراک آدمی وجود داشته باشد نیست؛ اما چرا وقتی نوبت به وجود سایر انسان‌ها رسید، بارکلی تغییر موضع داده، احکام عقل را معتبر شناخت؟ اگر عقل می‌تواند ماورای حواس را به اثبات برساند و شعور و آگاهی انسان‌های دیگر را احراز نماید، چرا نباید حکمش راجع به جوهر مادی پذیرفته شود؟!

به عبارت بهتر، اگر جایز است خدا بدون اینکه جوهری مادی موجود باشد، در من تصوراتی را بیافریند که نمایانگر اجسام و مادیات باشند (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴) چگونه می‌توانم یقین داشته باشم که خداوند بدون اینکه انسان‌های دیگری در میان باشد، در من تصوراتی را ایجاد نکند که من آنها را انسان‌های دیگر تلقی کنم؟

این ایراد بر فیلسوفان دیگر از جمله لایب‌نیس نیز وارد است. وی معتقد بود فقط آموزه هماهنگی پیشین‌بنیاد است که راهی برای حل مسئله ارتباط نفس و بدن می‌گشاید. در انسان پس از رویدادهای روانی، به‌طور منظم رویدادهایی جسمانی رخ می‌دهد و نیز



بالعکس، پس از تصمیم دست ما بالا می‌رود یا پس از از فرورفتن نیش زنبور، احساس درد شکل می‌گیرد و همین اقتران موجب شد گمان شود میان نفس و بدن تاثیر متقابل علی وجود دارد. اما تنها راه حل، اعتقاد به هماهنگی یا مطابقتی است که از ازل میان سلسله تمام حالات نفسانی و سلسله کلیات حالات بدنی برقرار شده باشد. بر این اساس اجسام چنین عمل می‌کند که پنداری اصلاً نفس‌هایی نبوده و نفس‌ها نیز چنان عمل می‌کنند که گویی هیچ جسمی نبوده است و اینکه هر دو عمل می‌کنند، مثل اینکه هر یک بر دیگری تأثیر می‌کرده است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

کانت در نقدی که به لایب‌نیتس می‌نویسد، ایراد اصلی مونادولوژی را چنین می‌داند که «اگر بتوان هر آنچه را در نفس پدید می‌آید، ناشی از خود آن - حتی اگر به کلی منفرد بود از آن بهره داشت - تلقی کرد، پس چرا باید به‌طورکلی وجود اجسام را بپذیریم» (رابرت لتا، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴) و البته وجود اجسام شامل بدن انسان‌های دیگر نیز می‌شود.

به همین جهت است که نخستین اصل معرفتی برای تضمین صحت اصل «امکان رابطه با دیگری» اعتراف و اذعان به وجود عالم مادی، مستقل از ادراک و احساس بشری است. بارکلی و سایر ایدئالیست‌هایی نظیر او، اگر حقیقتاً معتقد و ملتزم به بافته‌های خود شوند، باید سر در چاه تنهایی کنند و از نوشتن و خطابه دست بردارند؛ زیرا نه شنوده‌ای را می‌توانند به رسمیت شناسند و نه خواننده‌ای را.

## ۲. واقع‌نمایی حواس

این اصل از دو جهت برای اثبات اذهان دیگر ضروری است:

اول آنکه ما ذهن‌های مستقل از خود را از روی آثار و حرکات و کرداری که از آنها می‌بینیم، اثبات می‌کنیم. چنین استدلالی آشکارا از پیش مفروض دانسته است که ادراکات حسی ما مطابق با واقعیت خارجی است و ما می‌توانیم اعمال و رفتار دیگران را همان‌گونه که در خارج رخ می‌دهد، ادراک کنیم. اگر ادراک حسی ما واقع‌نما نباشد و داده‌های حسی در ذهن ما تغییر و تحول پیدا کند یا طبق ساختمان ذهنی ما تفسیر شود، چه بسا ذهن ماست که کارهای دیگران را به روش منظمی تفسیر کند و ما این نظم را به

حساب افراد مخاطب بگذاریم؛ پس علم به وجود اذهان دیگر مستلزم این اصل است که حواس ما حقیقت محسوس را همان‌گونه که هست به ما گزارش می‌دهند.

دومین جهتی که اصل انطباق داده‌های حسی بر واقع عینی را ضروری می‌سازد، گفتمان و ردّ و بدل‌شدن اطلاعات بین انسان‌ها از طریق تکلم و نوشتن است که لازمه‌اش مسلّم‌دانستن این است که دیگران همان اصواتی را که از دهانش خارج می‌شود، می‌شنوند و همان خطوطی را که بر کاغذ نگاشته اند، می‌بینند.

تمام اینها به واسطه حواس صورت می‌گیرد؛ حال آنکه تمام شکاکان - از یونان باستان تا عصر حاضر - همگی سخنورانی چیره‌دست و نویسندگانی پرکار بوده‌اند و هیچ‌گاه شکاکیت خود درباب حواس را دلیل عدم امکان رابطه با دیگری ندانسته، از تشکیک در داده‌های حسی، ناتوانی در فهم سخنان و نوشته‌های خود توسط دیگران را نتیجه نگرفته‌اند. این مطلب در مورد کانت نیز - آنجاکه بین پدیدار و شیء فی نفسه تمایز قائل می‌شود - صادق است. گرچه کانت معتقد بود شناسایی وجود دارد و بر همین اساس اصالت تجربه هیومی را نادرست می‌دانست (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۱۷)؛ اما برای حل مسئله معتقد بود پدیدار، یعنی آنچه ما از آن مطلع هستیم، حقیقتی در خارج نیست که بر ما آشکار شده باشد، بلکه صرف تصوراتی است که مقتضای نظام معرفتی ماست (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۸۸). اگر چنین است و معلومات ما نسبتی با حقیقت خارجی ندارد، چرا باید معتقد شویم انسان‌هایی در مقابل ما هستند که طرف گفتگوی ما هستند و می‌توانند کلام ما را بشنوند. آیا کانت می‌تواند دلیلی برای آن ارائه دهد؟

کانت نیز نظیر شکاکان فراموش کرد که سایر انسان‌ها نیز متعلق به عالم واقعیت خارجی‌اند و اگر واقعیت خارجی را دست‌نیافتنی بدانیم، انسان‌های دیگر نیز همراه با سایر اشیا غیر قابل دسترس خواهند شد و صرف ادراک حسی و تجربی آنها نمی‌تواند مشکل را حل نماید، مگر اینکه ادراک حسی را حاکی از واقع خارجی بدانیم.

### ۳. گذر از حس‌گرایی

علم به اذهان دیگر از طریق مشاهده رفتار و گفتار دیگران و علم به اینکه این اعمال را

خود بدون اندیشه و ادراک نمی‌توانیم انجام دهیم حاصل می‌شود و روشن است که در این استدلال به صرف داده‌های حسی بسنده نشده است. اگر بخواهیم صرفاً ادراک حسی را ملاک قرار دهیم، چیزی جز حرکات و گفتار به دست نخواهیم آورد، علم به وجود اذهان دیگر، تنها وقتی حاصل می‌شود که این رفتار و گفتار مشاهده‌شده را با اعمال و رفتار خود مقایسه کنیم و با این قیاس، پی به صاحب شعور بودن دیگران ببریم؛ لذا حس‌گرایی هیچ‌گاه از عهده اثبات اذهان دیگر بر نمی‌آید و به همین لحاظ، گذر از حس‌گرایی لازمه ضروری علم به اذهان دیگر است؛ از همین روست که کانت می‌گوید:

باز این امر، رسوایی فلسفه و خرد همگانی آدمیان است که بر وجود شیء‌های بیرون از ذهن [وجود عالم خارج] را... تنها بر پایهٔ گروش باید پذیرفت و اگر به ذهن کسی خطور کند که در وجود آنها شک کند، نمی‌توان هیچ برهان خرسندکننده‌ای در برابر ارائه داد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۴۶).

این دقیقاً وضعی است که سایر تجربی‌گرایان نیز با آن مواجه‌اند. برتراند راسل (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲) در کتاب **قلمرو و حدود معرفت انسانی** استدلالی را مطرح می‌کند که به «استدلال از راه مشابهت» موسوم است: می‌دانم که می‌اندیشم و تجربه می‌کنم؛ خلاصه من دارای ذهن هستم. مشاهده می‌کنم که شبیه به دیگران هستم: دیگران بدن‌هایی شبیه به من دارند و در انواع شرایط مشابه با من، اقسام رفتار مشابه به من را از خود نشان می‌دهند؛ پس مجاز هستم نتیجه بگیرم که دیگران همچون من دارای ذهن اند. از نظر راسل ابتدا من با ذهن خودم آشنا هستم؛ زیرا ذهنم معلوم بی‌واسطه است؛ سپس فاصله با اذهان دیگر را «در تناسبی مانند رفتار بدنی آنها به رفتار بدنی من شبیه است» به‌طورموجه پل می‌زنم.

میل نیز استدلال از راه مشابهت را برای اذهان دیگر پذیرفت (mill, 1889, p.243). اما راسل و سایر تجربه‌گرایانی که راه وی را ادامه داده‌اند، به‌سادگی از راه مشابهت به نتیجه‌ای رسیده‌اند که گرچه درستی آن برای همگان معلوم و بدیهی است، با اصول تجربه‌گرایی اینان قابل جمع نیست. هر چقدر هم مشابهت زیاد باشد، باز هم نمی‌توان بنا بر اصول تجربه‌گرایی از چنین شباهتی به چیزی فراتر از صرف شباهت رسید.

همین مشکل را می‌توان در استدلال دیگری که با عنوان «استنتاج به بهترین تبیین» عرضه شده است، مشاهده کرد؛ گرچه نظریه پرداز، آن را مطلوب‌ترین احتجاج برای حل مسئله اذهان دیگر دانسته است (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲). گراهام معتقد است: من با تفکرات و تجربیات آگاه خودم به‌طور مستقیم آشنا هستم؛ بنابراین در باور به اینکه ذهن دارم، به اندازه کافی موجه‌ام. به علاوه اگر قرار باشد این جهان را رضایت‌مندانه درک کنم، برخی پدیدارها هستند که باید آنها را توجیه نمایم. یکی از مستحکم‌ترین دلایل موجه برای پذیرفتن یک گزاره یا فرضیه این است که آن فرضیه، پدیده مورد نظر را بهتر از هر فرضیه بدیل در دسترس - و از جهات دیگر قابل قبول - تبیین نماید (Melnyk, 1994, p.482-910).

در اینجاست که ملاحظه می‌کنم این گزاره یا فرضیه که دیگران، مانند من، دارای ذهن‌اند، بهترین تبیین را در مورد رفتار آنها فراهم می‌آورد؛ بنابراین من در باور به وجود اذهان دیگر موجه می‌باشم.

با دقت در این برهان مبتنی‌بودن آن بر تجربه‌گرایی و مفروض‌داشتن اصول اولیه آن در این استدلال مشهود است و به همین دلیل دچار همان نقایص و کاستی‌هاست. این دلیل هم توضیح نمی‌دهد که چگونه با دیدن مشابهت‌ها می‌توانیم به یکسانی واقعی برسیم.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد ابتدای معرفت‌شناسی بر اصول پایه نشان داده شود. این اصول به‌گونه‌ای هستند که کوچک‌ترین ورود به مباحث معرفتی پذیرش و به‌کارگیری آنها لازم می‌دارد؛ لذا هیچ کس نمی‌تواند آنها را انکار کند؛ همان‌طور که اثبات نظری آنها نیز غیر ممکن است. دو اصل مادر که بر آن تأکید گردید یکی قدرت بر اندیشیدن و دیگری وجود اذهان دیگر است. آنچه مهم است ناتوانی همه مکاتبی است که به هر شکل از رئالیسم فاصله گرفته و واقع‌گرایی را نپذیرفته‌اند و لذا عملاً بسیاری از مکاتب فلسفی غرب به دلیل تعارض با این اصول عملاً دچار شکاکیت لاینحلی‌اند.

## منابع و مأخذ

1. Aristotle; **Metaphysics Cambridge**; Mas.: Harvard University Press, 1996.
2. Copleston Fredrick; **A History of Philosophy**; Doubleday, New York, 1965.
3. J.S. Mill; An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy; Longman's, Green & Co., Inc., New York, 1889.
4. Locke. D.; **Myself and Others**; Oxford: Oxford University Press, 1968.
5. Melnyk. A.; Inference to Best Explanation and Other Minds; Australasian Journal of Philosophy, 1994.
6. Routledge Encyclopedia of philosophy; general Editor Edward Craig; London: Routledge, 1998.
7. ابن‌الندیم البغدادی، ابوالفرج محمد بن اسحاق؛ **الفهرست**؛ تحقیق ابراهیم رمضان؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۷ق.
8. ابن‌سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
9. —؛ **الشفاء**؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
10. ابن‌عبدربه الأندلسی؛ **العقد الفرید**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
11. انصاری شیخ مرتضی؛ **فرانداصول**؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
12. بارکلی جرج؛ **رساله در اصول علم انسانی و سه گفت‌وشنود**؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
13. بهمنیارین‌المرزبان؛ **التحصیل**؛ تصحیح مرتضی مطهری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
14. جوادی آملی عبدالله؛ **تبیین براهین اثبات خدا**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
15. —؛ **معرفت‌شناسی در قرآن**؛ قم: اسراء، ۱۳۷۹.
16. حاجیان مهدی؛ «تحلیلی از مبانی استاد مطهری و علامه طباطبایی در نقد معرفت‌شناسی جدید غرب»؛ **تماشاگاه راز**، سال اول، ش ۴، ص ۹۷-۱۲۰، ۱۳۹۱.
17. خسروپناه عبدالحسین؛ «نظریهٔ بداهت در فلسفه اسلامی»؛ **ذهن**، ش ۲۴، ۱۳۸۴.
18. دکارت رنه؛ **سیر حکمت در اروپا** - گفتار در روش؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ تهران: زوار، ۱۳۸۱.
19. —؛ **تأملات در فلسفه اولی**؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

۲۰. رازی، قطب‌الدین؛ شرح مطالع الانوار فی المنطق؛ قم: انتشارات کتبی نجفی، [بی‌تا].
۲۱. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش (شیخ اشراق)؛ «المشارع و المطارحات»؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۲. شمس، منصور؛ آشنایی با معرفت‌شناسی؛ قم: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۲.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۴. علامه حلی؛ القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية؛ تحقیق شیخ فارس حسون؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۵. فخر رازی؛ المباحث المشرقیه؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۲۶. فولکیه پل؛ فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۲۷. قوام صفری، مهدی؛ ترجمه برهان شفا؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.
۲۸. کاتبی، نجم‌الدین؛ شرح شمسیه؛ بیروت: شمس‌المشرق، [بی‌تا].
۲۹. کانت، ایمانوئل؛ سنجش خرد ناب؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳۰. —؛ تمهیدات؛ ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۳۱. گراهام جورج؛ «مسئله اذهان دیگر»؛ ذهن، ترجمه قدرت احمدی؛ ش ۱۱-۱۲، ۱۳۸۱.
۳۲. لایت‌نیتس؛ منادولوژی؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۳. لتا رابرت؛ فلسفه لایب‌نیتس؛ ترجمه فاطمه مینایی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۴.
۳۴. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۳۵. ملکیان مصطفی؛ «جزوه معرفت‌شناسی جدید»؛ قم: کتابخانه امام علی<sup>(ع)</sup>، [بی‌تا].
۳۶. هارتناک یوستوس؛ نظریه شناخت کانت؛ ترجمه علی حقی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.