

رتالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

□ ولی‌الله عباسی

اشاره

تفکیک «رتالیسم هستی‌شناختی» از «رتالیسم معرفت‌شناختی» از مباحث مهم فلسفی معاصر است. نوشتار حاضر کوششی است در جهت بازکاوی دیدگاه علامه طباطبایی درباره رتالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. نگارنده در ابتدا معنای رتالیسم و ایدئالیسم را بررسی می‌کند، سپس رتالیسم هستی‌شناختی و رتالیسم معرفت‌شناختی و دلایل آن دو را از دیدگاه علامه تبیین می‌کند و در پایان، برخی شبهات پیرامون رتالیسم، را نقد و بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: رتالیسم، رتالیسم هستی‌شناختی، رتالیسم معرفت‌شناسی، شکاکیت، ایدئالیسم.

معرفت‌شناسی در بین مسائل فکری عصر جدید جایگاه ویژه‌ای دارد. آنچه دنیای جدید را پدید آورد، در واقع، یک رویکرد نوین در حوزه معرفت‌شناسی بود. امروز ما خواه و ناخواه با لوازم و آثار این نگرش جدید روبرو هستیم و این خود پرسش‌هایی را فرا روی ما قرار داده است:

۱- دیدگاه اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی درباره معرفت‌شناسی چیست؟

۲- چه تفاوتی بین دیدگاه فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان غربی وجود دارد؟

و...

مسائل معرفت‌شناسی در گذشته در ضمن یکی از مباحث فلسفی در فلسفه اسلامی مطرح بوده و هیچ‌گاه محور اصلی مباحث فلسفه اسلامی نبوده است. اما متفکرانی در عصر حاضر همانند مرحوم علامه طباطبایی و برخی از شاگردان ایشان در اثر مواجهه با دستاوردهای غربیان در قلمرو معرفت‌شناسی با مباحث و پرسش‌های جدیدی روبه‌رو شدند. از این‌رو، معرفت‌شناسی در بین سایر مباحث فلسفی نقش مهمی را به خود اختصاص داد. علامه طباطبایی به دلیل توجه به شبهات مطرح شده در معرفت‌شناسی غرب، در این باب مطالب مفید و متنوعی را با عنوان رئالیسم، ایدئالیسم، علم و ادراک، علم حضوری و حصولی و جز آن ارائه کرد که در این نوشتار به دیدگاه ایشان پیرامون «رئالیسم» و نفی ایدئالیسم می‌پردازیم.

بحث رئالیسم و ایدئالیسم، موضوعی است که هم در مباحث هستی‌شناسی فلسفی و هم در مباحث معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. این بحث از این حیث که ناظر به جهان خارج است و در صدد اثبات خارجیت یا عینیت (objectivity) و مستقل بودن عالم خارج از فاعل شناسا یا سوژه (subject) است متعلق به عرصه هستی‌شناسی می‌باشد. بر این اساس، معرفت ما زمانی خارجی یا عینی است که ما را به واقعیتی آگاه سازد که هستی آن به ادراک ما وابسته نیست و فی‌نفسه ثابت است؛ و از این جهت که در صدد اثبات امکان معرفت و شناخت ما به جهان خارج است متعلق به معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت می‌باشد.

معنای رئالیسم و ایدئالیسم

واژه رئالیسم (realism) از ریشه «real» (به معنای واقعی) اخذ شده است. و به معنای «واقع‌گرایی»، «واقع‌بینی» و «مذهب اصالت واقع» می‌باشد.^(۱) در یک تعریف کلی شاید بتوانیم بگوییم: رئالیسم عبارت است از دیدگاهی که در آن به اموری که داخل در متن واقع، و خارج از ذهن انگاشته می‌شود اهتمام ویژه می‌شود.^(۲) دیدگاه رئالیستی درباره حقیقت بر آن است که حقیقت کاملاً متعین؛ یعنی مستقل از ذهن و فرهنگ و زمینه تاریخی است.^(۳) بنابراین، واقع‌گرایی متضمن مفهوم صدق (truth) یا حقیقت می‌باشد.^(۴)

برای واژه ایدئالیسم معانی مختلفی از قبیل ظاهر، شکل، نمونه ذکر شده است. بنابراین، ایدئالیسم به معنای «ذهن‌گرایی»، «معناگرایی» و «مذهب اصالت معنا» می‌باشد. ایدئالیسم به حسب اصطلاح بر این رای مبتنی است که تجربه ما سراسر از بازنمایی‌های ذهنی است نه از جهان خارج. در ایدئالیسم استدلال می‌شود که این قول که عالم خارج وجود دارد، هیچ مبنا و ملاکی ندارد

[ایدئالیسم هستی‌شناختی] چون عالم خارج شناختنی است [ایدئالیسم معرفت‌شناختی].^(۵) اولین کسی که در مباحث فلسفی، این کلمه را به کار برد افلاطون است که به اعتبار یکی از معانی لغوی آن یعنی معنای (نمونه) آن را درباره یک سلسله حقایق مجزده [مَثَل افلاطونی] که خود قایل بود استعمال کرده است. افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده، یک وجود مجرد عقلانی که افراد محسوس آن نوع پرتو او و او نمونه کامل آن افراد بود، قایل بود. افلاطون منکر وجود افراد محسوس نبود، بلکه وجود آنها را متغیر و جزئی و فانی می‌دانست، برخلاف «ایده» یا «مثال» که به عقیده وی دارای وجود لایتغیر، کلی و باقی بود.^(۶)

پس ایدئالیسم در فلسفه افلاطون به این معنی نیست که عالم، مخلوق ذهن؛ یعنی فقط تصور ذهنی است، بلکه به این معنا است که موجودات محسوس و مادی عالم وابسته به حقایق نامحسوسی هستند که خارج از ذهن نه تنها واقعیت دارند، بلکه واقعیتشان بسیار کامل‌تر از موجودات حسی است. و به همین خاطر است که این ایدئالیسم را از آن جهت که کلی در آن، وجودی مستقل از ذهن دارد رنالیسم نامیده‌اند.^(۷) علامه طباطبایی درباره این دیدگاه می‌فرماید: «نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و «پدران ایدئالیسم» نامید؛ زیرا اینان به حکم دانش و بینش، دوستان حقیقت و شیفتگان و واقعیت بوده و آرزویی به جز تکمیل علم و عمل و خدمتگزاری انسانیت نداشته و پایه این کاخ با عظمت را گذاشته‌اند...»^(۸)

ایدئالیسمی که علامه طباطبایی در صدد نقد و ارزیابی آن است و از این طریق تلاش می‌کند رنالیسم را به اثبات برساند ایدئالیسمی است که براساس آن، جهان خارج از ذهن مورد انکار واقع می‌شود. کسانی همچون بارکلی و شوپنهاور از متاخرین فلاسفه غرب از جمله این ایدئالیست‌ها می‌باشند. و اما الهی یا روحی بودن - همچنان که مرحوم علامه متذکر می‌شود -^(۹) ارتباطی به ایدئالیسم ندارد.

رنالیسم هستی‌شناختی علامه

هستی‌شناسی در اساس با دو پرسش اصلی سروکار دارد: وجود چیست؟ چه اموری در عالم وجود دارند؟^(۱۰) به تعبیر دیگر، فیلسوف با یاری جستن از مباحث هستی‌شناختی، موجودات حقیقی و واقعی (حقایق) را از موجودات پنداری (اعتبارات و وهمیات) تمییز می‌دهد.^(۱۱) رنالیسم هستی‌شناختی قایل است که عالمی واقعی و عینی و مستقل از ذهن ما وجود دارد. بنابراین رنالیسم هستی‌شناختی در مقابل شک‌گرایی و ایدئالیسم هستی‌شناختی قرار می‌گیرد که منکر وجود واقعیات بیرونی بوده و مدعی است که عالمی خارج از فکر و ذهن وجود ندارد. اولین گروهی که هم

در وجود عالم خارج و هم در معرفت مطابق با واقع و شناخت عالم خارج شک کردند سوفسطاییان یونان باستان بودند که دیدگاه‌های ضد رئالیستی (anti-realist) در حوزه معرفت و جهان خارج را ترویج کردند و بیش از هر مکتب و تفکری، در رشد و پیشرفت شک‌گرایی و ذهن‌گرایی نقش ایفا کردند. علامه طباطبایی در برخی از آثار خود دیدگاه اینان را مورد نقد و بررسی قرار داده است. (۱۲)

گرگیاس از مشهورترین سوفسطائیان یونان باستان سخنی غیر رئالیستی و نا-واقع‌گرایانه (nonrealist) دارد. وی معتقد بود که «در عالم چیزی وجود ندارد». (۱۳) بنابراین گرگیاس منکر رئالیسم هستی‌شناختی؛ یعنی وجود اشیای خارجی بود.

بعضی از ایدئالیست‌های معاصر مانند هیل‌گرین که در افکار فلسفی تحت تاثیر عقاید کانت و هگل قرار داشت و چون هگل سعی داشت فلسفه‌ها و عقاید مختلف را تلفیق دهد؛ واقعیت امور محسوس یا پدیده‌ها را آن‌گونه که رئالیست‌ها عقیده داشتند انکار کردند. به نظر گرین، آنچه در تجربه ما ظاهر می‌شود یک دسته روابط است. به عنوان مثال، وقتی رنگی چیزی را مورد بحث قرار می‌دهیم نباید آن را امری واقعی تلقی کنیم. آنچه در تجربه ما از سیاهی ظاهر می‌گردد، رابطه این امر حسی است با امور حسی دیگر و با چیزی که سیاه رنگ می‌باشد و موجود زنده‌ای که آن را ادراک می‌کند. سیاهی چیزی نیست که امری واقعی باشد و خود به خود، بی‌معنی و غیرقابل توضیح است. بنابراین آنچه واقعی است، روابط میان امور مختلف می‌باشد. به نظر این فیلسوف، امور بدون توجه به این روابط چیزی نیستند و تحقق این روابط مستلزم وجود ذهنی یا روحی است که آنها را با هم ارتباط دهد و در تجربه آدمی ظاهر گرداند. روی این اصل، امر واقعی وابسته به وجود یک ذهن یا یک روح است که تنها برای او این روابط وجود دارند و متحقق می‌شوند. (۱۴)

علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم این حقیقت را که «خارج از من جهانی هست» که در آن به حسب خواهش خود عمل می‌کنم معلوم فطری و بدیهی قلمداد کرده و از اینکه برخی از فیلسوفان واقعیت جهان هستی خارج از انسان را انکار کرده‌اند دچار تعجب شده است. شاید تعجب ایشان به این خاطر است که «... هیچ نشده که [منکر واقعیت] در جای خنده بگرید و در جای گریه بخندد و یا یک بار برای احساس مسموعات، حس باصره را استعمال کند و برعکس، و یا در مورد خوردن بخوابد و برعکس، و یا برای سخن گفتن لب ببندد، یا سخن پریشان بگوید، بلکه آنان نیز عیناً مانند ما (رئالیست) با نظام مخصوصی که در زندگانی انسانی هست زندگی می‌کنند و چنان که با ما در زندگی نوعی شرکت دارند، در انجام دادن افعال نوعی و افعال ارادی نیز شرکت دارند و از همین جا می‌فهمیم که اینان در حقیقتی که در آغاز سخن تذکر دادیم [یعنی این سخن که خارج از من

جهانی وجود دارد] و در همه معلوماتی که اصول اولیه این حقیقت را تشکیل می‌دهند با ما هم دست و همداستان بوده و نظیر ادراکات و افعال ساده اولیه ما را دارند.» (۱۵)

منظور علامه از تعبیر «اصول اولیه» این است که اگر حقیقت فوق (وجود جهان خارجی) را که ذهن ما آن را از مجموع معلومات و ادراکاتی که اجزای اصلی یا عناصر پایه آن به شمار می‌رود ترکیب نموده است، تجزیه و تحلیل نماییم به معلومات ابتدایی برخورد خواهیم نمود که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته‌اند. این معلومات ابتدایی را در منطق گاهی مبادی تصویری یا تصدیقی و گاهی (در باب برهان) ضروریات و بدیهیات می‌نامند. (۱۶)

علامه پس از ارائه مباحثی درباره ارزش معلومات به این نتیجه می‌رسد که علوم و ادراکات منتهی بر حس می‌باشند. اما وی این حکم را حکمی کلی قلمداد نکرده و متذکر شده است که:

«البته کسی که برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد به این معنی که همه علوم و ادراکات یا بی‌واسطه حس می‌باشند یا به واسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده‌اند و اگر با واسطه یا بی‌واسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.» (۱۷)

اما در ادامه اظهار می‌دارد که حقیقت جز این است؛ چرا که برهانی که وی برای اثبات این حکم اقامه می‌کند دلالت دارد بر اینکه هر ادراک و عملی که به نحوی منطبق بر محسوس می‌باشد؛ اولاً به لحاظ ارتباطی که بین مدرکات، موجود است؛ و ثانیاً به لحاظ اینکه مدرک و معلوم ذهنی منشا اثر نیست، یا خود محسوسی است از محسوسات و یا اینکه مسبوق به محسوسی از محسوسات می‌باشد، مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس می‌باشد. در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست پس هیچ‌گونه ادراک و علمی هم وجود نخواهد داشت. بنابراین علامه این حکم را از راه رابطه‌ای که یک سلسله از مدرکات با محسوس داشته و ترتیب آثاری که با قیاس به محسوسات در مورد آنها نموده اثبات می‌نمایند. و فقط ادراکی را که قابل انطباق بر حس بوده یا نبوده و منجر به حس نیست نفی می‌کند، نه مطلق ادراکی را که منتهی به حس نباشد نفی کند. پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بر حس نیست، چنین ادراکی را برهان (۱۸) مزبور نفی نمی‌کند. (۱۹)

بنابراین از دیدگاه علامه، حس به تنهایی ما را به جهان خارج راهنمایی نمی‌کند بلکه به کمک عقل آن را انجام می‌دهد: «الذی یناله الحس هو صور الاعراض الخارجیه من غیر تصدیق بثبوتها أو ثبوت آثارها، وانما التصدیق للعقل. فالعقل یری أنّ الذی یناله الانسان بالحس وله آثار خارجه منه لا صنع له فیه، وکل ما کان كذلك کان موجوداً فی خارج النفس الانسانیة. و هذا سلوک علمی من احد المتلازمین الی

یکی از دلایلی که واقع‌گرایان و از جمله علامه طباطبایی در دفاع از رئالیسم اقامه کرده‌اند، استدلال مبتنی بر فطریات و مبتنی بر عقل متعارف است. و بی‌شک این استدلال موثرترین استدلال نیز هست. در حقیقت جز در لحظاتی، آن هم در یک بحث فلسفی نمی‌توانیم بپذیریم که اشیا و اعیان خارجی وجود ندارند. اگر بخواهیم چیزی برای بحث‌های فلسفی در اختیار داشته باشیم نمی‌توانیم همه اندیشه‌ها و عقاید فطری و درونی خود را نادیده بگیریم. (۲۱) استدلال فطری بر این فرض استوار است که انسان توان طبیعی برای کسب شناخت دارد، به شرط آنکه این توان و استعداد را چنان که شایسته است به کار گیرد. مبادی معینی وجود دارند که صدق‌شان به شهود و فطرت وابسته است - یعنی بدون اینکه درباره‌شان به استدلال و تعقل روی آوریم و یا آنها را مورد آزمایش قرار دهیم، به صدق آن مبادی علم داریم - آنها خود پیدا هستند. به عبارت دیگر، نیاز به دلیل و گواهی ندارند و خود گواه خویش‌اند، و ضامن راستی خودند. (۲۲) از دیدگاه رئالیست‌ها و علامه طباطبایی، وجود عالم خارج فطری و بدیهی است و از این جهت برای ما از هر امری یقینی‌تر است تا آنجا که نسبت به وجود آن، حتی برای سوفسطاییان و ایدئالیست‌ها هم در زندگانی عادی‌شان، قطعیت علمی حاصل است و همانند ما (رئالیست‌ها) با نظام خاصی که بر زندگی انسانی حاکم است زندگی می‌کنند. (۲۳)

مقصود علامه از بدیهی و فطری بودن، تردیدناپذیری و بی‌نیازی آن از تعریف و دلیل است، اصولاً از دیدگاه حکمای اسلامی هر یک از تصورات و تصدیقات یا بدیهی‌اند و یا کسبی. بدیهی یعنی اینکه درک آن به تأمل و تفکر نیازی ندارد و غیرقابل تردید است. در مقابل کسبی که درک آن نیاز به تفکر و تأمل دارد و قبل از اقامه برهان، قابل شک و تردید است. به تعبیر علامه، بدیهی علمی است که در حصول آن اکتساب لازم نیست. «البدیهی - و رسمی ضروراً ایضاً - ما لا یحتاج فی حصوله الی اکتساب و نظر، کتصور مفهوم الوجود والشیء الوحده و التصدیق بان الكل اعظم من جزئه و ان الاربعه زوج». (۲۴) در مورد معلومات فطری یا فطریات تذکر این نکته لازم است که فطریات به دو معنی استعمال می‌شود.

۱. معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آنکه به حواس پنج‌گانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد به حسب طبع خود واجد آنها است. در اینکه آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است. افلاطون جمیع معلومات را فطری و علم را فقط تذکر می‌داند. دکارت و پیروانش پاره‌ای از معلومات را فطری و ناشی از عقل می‌دانند و گروهی دیگر از دانشمندان اساساً وجود این چنین معلوماتی را منکرند.

۲. حقایق مسلمی که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی به زبان، انکار یا تردید نماید در عمل، آنها را می‌پذیرد. منظور علامه از معلوم فطری معنای اول آن می‌باشد. (۲۵)

استدلالی که علامه طباطبایی در مورد اثبات عالم خارج از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس اقامه می‌کند، چنین است که ایشان در ابتدا علم را به جزئی و کلی تقسیم می‌کنند؛ چراکه علم اگر قابل انطباق بر بیش از یک فرد نباشد «جزئی» است و اگر قابل انطباق بر بیش از یک فرد باشد «کلی» است. علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم. زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ‌گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود، یعنی یا بر همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً، پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و بر غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد.

از نظر علامه طباطبایی همین بیان را می‌توانیم میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری سازیم؛ زیرا اگر چنانچه یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بی‌واسطه حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود می‌بایست هر صورت خیالی بر هر صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا بر هیچ چیز منطبق نشود با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم تنها بر صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد. پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله، و میان صورت متخیله و مفهوم کلی، و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می‌باشد. و اگر چنانچه ما می‌توانستیم «مفهوم کلی» را بی‌سابقه صورت محسوسه درست کنیم، در ساختن آن یا «منشأ آثار بودن» را ملاحظه می‌کردیم یا نه؛ یعنی در تصور «انسان کلی» یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی‌آثار او را درست می‌کردیم یا نه؟ در صورت اول باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن، همان «صورت محسوسه» است و در صورت دوم یک واقعیتی از واقعیت‌های خارجی درست کرده‌ایم نه یک مفهوم ذهنی؛ زیرا وجودش قیاسی نیست و خود به خود منشأ آثار می‌باشد؛ پس «مفهوم» نیست. (۲۶) بنابراین علم کلی، مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی است. همچنین، علامه طباطبایی متذکر می‌شود که «اشخاصی که

برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می‌باشند از تصور خیالی صورت‌هایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و زیون‌اند.» (۲۷)

آزمایش‌های عمومی گواهی می‌دهد که هر کس که فاقد یکی از حواس است، همان‌گونه که توانایی احساس و درک یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد، قدرت ادراک عقلی و کلی و تصور علمی آن را نیز ندارد و این جمله معروف که به ارسطو منسوب است: «من فقد حساً فقد علماً» در همین زمینه گفته شده است، اما آن برهان و این آزمایش فقط در مورد تصورات و مفاهیمی بود که قابل انطباق بر محسوس باشند. از قبیل مفهوم انسان، درخت، مقدار، رنگ و شکل، نه در مورد تمام تصورات. چرا که بالضروره ذهن انسان دارای یک سلسله تصورات دیگر نیز هست که از راه هیچ یک از حواس قابل توجیه نیست و از راه‌های دیگری وارد ذهن می‌شوند. البته آن تصورات نیز در عقل موجود نیستند، بلکه ذهن پس از رسیدن به یک سلسله ادراکات حسی به روش‌های خاصی به آنها نایل می‌شود. (۲۸) البته این نکته را نباید فراموش کرد که برهان علامه در مورد ابطال ایدئالیسم و اثبات رئالیسم هستی‌شناختی است. از برهان علامه طباطبایی نتیجه گرفته می‌شود که: (۲۹)

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲. به وجود آمدن «مفهوم کلی»، موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی، موقوف است به تحقق صورت حسی، چنان که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌شوند، به این معنی که هر مفهوم تصویری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است، چنان‌که گرمای شخص محسوس «صورت محسوس» بوده که تشخیص و تغییر را دارد، و «صورت خیالی» وی ماهیت گرمی و تشخیص را داشته ولی از آن جهت که متخیل می‌باشد ثابت است، و «مفهوم کلی» وی تنها ماهیت گرمی را داشته ولی تشخیص و تغییر را ندارد.

۴. اگر نتیجه سوم را به این مقدمه که «به واقعیت خارج از خود فی‌الجمله می‌توانیم نایل شویم» ضمیمه کنیم این نتیجه را می‌دهد که ما به ماهیت واقعی محسوسات فی‌الجمله نایل می‌شویم (این قضیه به همان اندازه که ساده و پیش‌پا افتاده می‌باشد و به همین جهت سهل‌التناول است، دقیق و صعب‌الفهم می‌باشد، و «فلسفه» آن را به معنی دقیقش اثبات می‌کند نه به معنی ساده و پیش‌پا افتاده آن).

استدلال از راه اصل علیّت

یکی دیگر از ادله‌ای که واقع‌گرایان برای اثبات رئالیسم ذکر کرده‌اند، استدلال از طریق اصل علیّت است. به این نحو که می‌گویند هر تغییری علتی دارد و ما در خود تغییری می‌یابیم که علت آن در خود ما یعنی در احساس‌های ما نیست؛ پس باید تابع چیزی خارج از ما باشد. حقیقت مطلب هم این است که ادراک ما تابع میل و اراده ما نیست تا هر چه را که می‌خواهیم، ادراک کنیم و بسا هست که آنچه ما منتظر و متوقع آن هستیم به وقوع نمی‌پیوندد. پس واقعیتی مستقل و متمایز از ما وجود دارد که ادراکات ما تابع آن است.^(۳۰) اصل علیّت از دیدگاه حکمای اسلامی و از جمله علامه طباطبائی، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است.^(۳۱) رئالیسم و واقع‌گرایی به سفسطه و تردید در باب وجود عالم خارج می‌کشاند. به بیان دیگر حتی اگر اصل علیّت را یک اصل غیرقابل اثبات بدانیم و آن را به صورت یک پیش‌فرض قلمداد کنیم، باید متوجه این نکته باشیم که این اصل از آن دست پیش‌فرض‌هایی است که بدون آن، اصل فهم علم و ادراک انسان مختل می‌شود؛ چراکه، چارچوب فهم و درک انسانی براساس اصل، علیّت بنا شده است.

در مقابلِ قائلان به بدهاقت اصل علیّت، عده‌ای معتقدند علیّت یک اصل عقلی - نظری و قابل استدلال است. به زعم ایشان انکار اصل علیّت به خلف و تناقض می‌انجامد؛ زیرا ممکن بودن چیزی به معنای مساوی بودن نسبت آن به وجود و عدم است، در حالی که اگر بنا شود که آن چیز بدون علت موجود شود، معنایش این است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی نبوده و این تناقض است. اما کسانی مانند فخر رازی، بر این استدلال خرده گرفته و گفته‌اند رفع تناقض به این است که بگوییم شیء که در زمان اول نسبتش به وجود و عدم مساوی بود، در زمان بعد به اولویت ذاتی جانب وجود را ترجیح می‌دهد، یا اصلاً بدون علت به جانب وجود متمایل می‌شود، و این موجب تناقض نیست. و اگر بگویید امکان ندارد به خودی خود به جانب وجود متمایل شود، می‌گوییم این اول کلام و اصل مدعاست که باید به کرسی قبول نشاند. بنابراین حق آن است که اصل علیّت را از اصول بدیهی عقلی، و بی‌نیاز از اثبات بدانیم.^(۳۲)

گفته شد که اصل علیّت یکی از راه‌های اثبات رئالیسم است. به این معنا که هر تغییری (که معلول است) علتی دارد و ما در خود تغییری می‌یابیم که علت آن در خود ما نیست، پس باید چیزی خارج از ما باشد که علت این تغییر باشد. بنابراین وجود عالم خارج از ذهن به عنوان علت این معلول (تغییر)، لازم است. علامه طباطبائی در این مورد می‌نویسد: «در نخستین روز که ما بهره از هستی یافته و چشم به روی این جهان پرحادثه و انقلاب باز می‌کنیم در سرآغاز همانا خود و کارهای خود را

سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که به کارهای ما می‌مانند و در اختیار ما نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش ما می‌آیند) یک جوهر دیگر که موضوع همین خواص و آثار بوده باشد اثبات می‌نماییم. این سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و این گرمی و سردی را که حس می‌کنیم، این مزه که می‌چشیم، این بویی که می‌بویم و این آوازی که می‌شنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد؛ زیرا این صفات مانند صفت علم و اراده من هستند که بدون من نمی‌شوند. پس دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من، زیرا هیچ کدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین جا به وجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد می‌شویم.» (۳۳)

ایشان سپس به اصل علیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته شده و انسان حتم می‌کند که هرگز کار، بی [بدون] کننده نمی‌شود و هر معلولی علتی می‌خواهد.» (۳۴)

رنالیسم معرفت‌شناختی علامه

معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت‌شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی سرشت و حدود معرفت و مبانی آن می‌پردازد، و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد. (۳۵) بنابراین یکی از وظیفه‌های فلسفه یا معرفت‌شناسی، پژوهش در باب چیستی معرفت است. این پژوهش درباره پرسش‌هایی از این دست است: پیش از آنکه بتوانیم اطمینان حاصل کنیم معرفتی که داریم حقیقی است یا حقیقی نیست، چه شرایطی باید موجود باشد؟ آیا به راستی هیچ‌گاه نمی‌توان به یقین رسید؟ آیا می‌توان از مشاهده و آزمایش معرفتی به دست آورد؟ آیا معرفتی که از این راه فراچنگ می‌آید یکسره حدس و گمان نیست؟ یا آنکه معرفتی یقینی است؟... (۳۶)

با توجه به سوالات فوق، روشن می‌شود که در معرفت‌شناسی نزاع میان واقع‌گرایان و غیر واقع‌گرایان بسیار جدی است. رویکرد شخص واقع‌گرا (رنالیست) - در مقابل فرد شک‌گرا و کسی که منکر شناخت یقینی مطابق با واقع است و یا شناخت را امری نسبی قلمداد می‌کند - آن است که شناخت واقع و جهان خارج امکان‌پذیر است. از نظر علامه طباطبائی، نزاع رنالیسم با غیر رنالیسم نزاع لفظی و اصطلاحی نیست، بلکه یک فیلسوف رنالیست از اصول غیر رنالیستی و ایدئالیستی احتراز می‌کند و می‌خواهد با یک روش واقع‌بینانه سلوک نماید. اما از دیدگاه ایدئالیسم معرفت‌شناختی، ویژگی مطابق با واقع بودن علم و ادراک نفی می‌شود و نمی‌توان علم قطعی به وجود چیزی پیدا کرد. (۳۷)

رابطه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علامه

نکته‌ای که باید قبل از ورود به دیدگاه رئالیستی علامه طباطبایی در مورد معرفت توجه کرد، این است که معرفت‌شناسی علامه امری منفصل و جدا از هستی‌شناسی او نیست. بلکه ایشان از تحلیل‌ها و نتایج هستی‌شناسی در مواضع و آرای معرفت‌شناسی خود سود می‌برند. برای مثال، اشیای ممکن‌الوجود خارجی دارای دو حیثیت‌اند و واقعیت آنها در تحلیل نهایی از دو جهت برخوردار است. یکی حیثیت وجود که عین داشتن آثار می‌باشد و دیگری حیثیت ماهیت آنهاست که عین بی‌اثری است و در واقع حد وجود خارجی است. با وجود این، آنچه به تور معرفت انسان می‌افتد و انسان با دستگاه ادراکی آن را می‌یابد، همانا ماهیت اشیای خارجی است که آثار خارجی شیء را فاقد است. بنابراین، معرفتی که حاصل می‌شود علم حصولی و مفهومی است. یعنی عملی که در آن ماهیت واقعیت خارجی نزد ما حاضر می‌شود نه وجود آن. در این مقام باید گفت که تفکیک وجود از ماهیت مبنای حصول معرفتی خاص در انسان گردیده است.

در تحلیل دیگر، آنگاه که هستی به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم می‌شود که از آن به وجود عینی و وجود ذهنی نام می‌برند، این وجود ذهنی است که تحقق ماهیات اشیا را در ذهن فراهم می‌آورد و سبب تحقق علم حصولی و ماهوی به اشیای خارجی و موجودات عینی می‌گردد. در این حالت نیز معرفت حصولی در ارتباط با تقسیم هستی‌شناختی وجود به عینی و ذهنی می‌باشد. (۳۸) و لذا علامه در بحث از ایدئالیسم و رئالیسم، هم شک‌گرایی و ایدئالیسم هستی‌شناختی را نقد و بررسی می‌کنند و هم شک‌گرایی معرفت‌شناختی؛ را و در مقابل، هم رئالیسم هستی‌شناختی و هم رئالیسم معرفت‌شناختی را به اثبات می‌رساند. همان‌گونه که گفته شد بین این دو رابطه وثیقی وجود دارد؛ یعنی همان‌گونه که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با هم ارتباط دارند، بین رئالیسم هستی‌شناسی و رئالیسم معرفت‌شناسی هم ارتباط وجود دارد و لذا ایشان می‌فرماید:

«سخنان سوفسطی اگر چه به شکل انکار واقعیت چیده شده است ولی حقیقتاً برای انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) سوق داده شده؛ چه، اگر انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم (می‌دانیم چیزی نیست) نتیجه‌اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این خود یک واقعیتی است که اثبات می‌شود.» (۳۹)

همان‌گونه که سرآغاز شک‌گرایی هستی‌شناختی به سوفسطائیان یونان باستان می‌رسد، اولین جرقه شک‌گرایی معرفت‌شناختی هم در یونان باستان زده شد. سوفسطائیان نخستین غیر واقع‌گرایان معرفت‌شناختی و به تعبیر بهتر، شک‌گرایان معرفتی هستند که امکان شناخت به جهان خارج را انکار کردند. بخش دوم کلام مشهوری که از گرگیاس نقل شده است، مبنی بر اینکه «اگر هم چیزی، وجود

ذهن

رئالیسم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

داشته باشد ناشناختنی است» بر همین نکته دلالت می‌کند. پروتاگوراس، چهره شاخص سوفسطائیان از دیگر کسانی است که منکر رئالیسم معرفت‌شناختی است. برخی وی را پیرو «ذهن‌گرایی افراطی» دانسته‌اند که بر اساس آن، هیچ واقعیتی مستقل، در ورای «نمودها» وجود ندارد؛ هیچ تفاوتی میان بود و نمود نیست هر یک از ما او را اعتقادات خویش است. آنچه بر من نمودار می‌شود برای من است و هیچ کس نمی‌تواند بگوید شناختی که دیگران دارند، باطل است. پروتاگوراس سخن معروفی دارد که مطابق آن، انسان را میزان و معیار همه چیز می‌داند: «انسان مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.» (۴۰) افلاطون در رساله «ثئای تتوس» سخن او را چنین تفسیر می‌کند: «مقصودش این است که همه چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان هست که بر تو نمودار می‌شود؛ زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.» (۴۱)

علامه طباطبایی در چند موضع به تبیین و نقد و بررسی این دیدگاه شک‌گرایانه پرداخته و می‌نویسد: «برخی از آنان می‌گویند «علم به واقعیت نداریم» و برخی از آنان بیش‌تر دقیق شده و می‌بینند باز در همین سخن خودشان و علم خودشان «فکر» را تصدیق نموده‌اند. لذا می‌گویند «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم» یعنی علم به واقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نداریم، و جمعی گام فراتر نهاده و به جز خود و فکر خود، همه چیز را منکر شده‌اند و جز من و فکر من چیزی نمی‌دانم... پس از اینجا روشن می‌شود که حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است، چنانکه ادله‌ای که از این طایفه نقل شده همه در گرد همین محور چرخیده و عموماً به همین نکته متکی می‌باشند.» (۴۲)

رئالیسم معرفت‌شناختی، مشتمل بر مفاهیمی است که در اینجا ضمن بررسی این عناصر، دلایل آن هم مشخص خواهد شد.

معرفت حقیقی

علامه طباطبایی همچون فیلسوفان پیش از خود معرفت حقیقی را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند و معتقد است که ما می‌توانیم به علم و معرفت دست بیابیم. (۴۳) بنابراین از نظر ایشان ایدئالیسم معرفت‌شناختی مردود باشد. «حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی الجمله) بدیهی است؛ یعنی اینکه همه معلومات بشر- علی‌رغم ادعای ایدئالیست‌ها - صددرصد خطا و موهوم نیست» بر همه کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج به استدلال ندارد. (۴۴)

علامه حقیقی‌ترین معرفت را معرفت به بدیهیات می‌داند که در تصور و تصدیق آنها به کسب و

نظر نیازی نیست. و در بین بدیهیات، اولیات را از همه بیش‌تر سزاوار به پذیرش می‌داند؛ «یعنی قضایایی که برای تصدیق به آنها کافی است موضوع و محمولشان را تصور کنیم» و در میان اولیات نیز از همه سزاوارتر به پذیرش، استحاله اجتماع نقیضین است، که یک قضیه منفصله حقیقی است به این شکل که: «یا ایجاب درست است و یا نفی درست است»، و هیچ قضیه‌ای اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات؛ در افاده علم بی‌نیاز از آن نیست، چرا که قضیه «کل از جزء بزرگ است.» در صورتی مفید است که نقیضش یعنی «کل از جزء بزرگ نیست» کاذب باشد.

بنابراین، قضیه فوق مورد تأیید و تصدیق همگان است و هیچ فهمی در آن تردید نمی‌کند و همه علوم و معارف بشری بر آن مبتنی می‌باشند، و لذا اگر تردیدی در آن شود، سایر علوم هم متزلزل خواهد شد.^(۴۵) در مورد ارتباط رتالیسم معرفت‌شناختی و بدیهیات و به ویژه قضیه محال بودن اجتماع نقیضین باید گفت علامه معتقد است که اساس و بنیان سخن غیر واقع‌گرایان مبتنی بر اصل عدم تناقض است «زیرا همه معلومات به حسب تحلیل به این قضیه متکی بوده و با تسلیم وی حقیقتی را انکار نمی‌توان کرد چنانکه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمی‌توان کرد.»^(۴۶) بنابراین مرحوم علامه همه علوم را به بدیهیات و همه بدیهیات را نیازمند به ام‌القضایا (استحاله اجتماع نقیضین) می‌دانند و درباره کیفیت این ابتننا توضیح می‌دهند:

«اشکال: اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنا می‌باشند دیگر توقف بدیهی به بدیهی دیگر مفهوم ندارد با اینکه می‌گویید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد.

پاسخ: اگر با ذهن روشن یک قضیه را - اعم از بدیهی و نظری - تأمل کنیم خواهیم دید خودبه‌خود با قطع نظر از خارج و محکی خود ممکن است با خارج مطابقت بکند یا نکند (احتمال صدق و کذب) و هیچ‌گاه نمی‌پذیریم که یک قضیه با جمیع قیود واقعی خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد؛ یعنی هم راست بوده باشد و هم دروغ بود و هم راست نبوده باشد و دروغ نباشد و از این روی اختیار یکی از دو طرف «اثبات و نفی» در استقرار علم و ادراک مانع از نقیض به اصطلاح منطقی کافی نیست، بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد و این کار دخیلی به ماده و صورت قضایا ندارد، بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه برای استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد.»^(۴۷)

دیدیم که علامه طباطبایی رویکردی رتالیستی نسبت به معرفت دارد و معرفت حقیقی را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند و البته این معرفت و یقین هم امری ثابت و دائمی است. بدین ترتیب معرفت حقیقی دارای سه رکن می‌باشد:

(۱) یقین (۲) مطابقت با واقع (۳) ثبات

بنابراین علامه طباطبایی همانند غالب فلاسفه اسلامی «معرفت و تصدیق بالمعنی الاخص» یا یقین بالمعنی الاخص را به «تصدیق جازم صادق ثابت» یا به تعبیر رساتر «تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت» تنسیق نموده‌اند. مراد آنها از قید «ثابت» در این تنسیق آن کیمیای منطقی یا توجیه دقیق معرفت‌شناختی است که به واسطه و سبب آن، معرفت منطقی ثابت می‌ماند؛ یعنی شک‌گرایان، آسیبی به آن نمی‌رسانند، زیرا معرفتی است که یا بدیهی است و یا بر شالوده برهان مستقر است، و استحکام این شالوده‌ها موجب ثبات و استقرار آن شده است و منطقیاً تشکیک بر نمی‌دارد. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که «یقین بالمعنی الاخص» یا «یقین معرفت‌شناختی» یا «تصدیق معرفت‌شناختی» در فلسفه اسلامی چنین تنسیق می‌شود: «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص یعنی تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت یا تصدیق جازم مطابق با واقع تشکیک‌ناپذیر و به عبارت رساتر تصدیق جازم مطابق با واقع منطقیاً تشکیک‌ناپذیر» (۴۸)

علامه طباطبایی در کتاب «برهان» درباره «یقین بالمعنی الاخص» چنین نگاشته‌اند:

«و تبیین من ذلك أن التصديق على قسمين: احدهما العلم بأن كذا كذا وأنه لا يمكن ان لا يكون كذا، و يسوّنه اليقين؛ والثاني العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة من بأنّ لنتقيضه امكاناً» (۴۹) با توجه به این تعریف از معرفت است که اشکالات و موارد نقضی که در معرفت‌شناسی غرب بر تعریف معرفت وارد کرده‌اند، رفع می‌شود. بنابر مفهوم کلاسیک معرفت، تحقق سه شرط لازمه علم به درستی و صحت یک قضیه برای هر کس است. اول، قضیه باید صادق باشد، دوم، شخص باید به آن قضیه باور داشته باشد، سوم، آن قضیه باید از نظر او موجه و معقول باشد. از این رو، تعریف اصلی و سنتی معرفت «تعریف سه جزئی» (tripartite definition) نام گرفت که مطابق آن معرفت عبارت است از: «باور صادق موجه». به عبارت دیگر، شخص S به گزاره P معرفت دارد اگر و تنها اگر:

(۱) صادق باشد (۲) باور داشته باشد که P (۳) باور S به P موجه باشد.

برای مثال، چیزم^(۵۰) ادعا کرده است که شکل زیر شرط لازم و کافی معرفت را به دست می‌دهد.

(۱) S علم به صحت h دارد Df=

(۲) h صحیح است، S، h را می‌پذیرد، و

(۳) h از نظر S معلوم است.

این نوع تعریف که معرفت گزاره‌ای نیز گفته می‌شود، برای نخستین بار افلاطون آن را ذکر کرده است. وی در رسالهٔ نهای تئوس بند ۲۰۱، عناصر معرفت را تحلیل کرده و در رسالهٔ «منون» بند ۹۸ آن را می‌پذیرد. (۵۱) کانت هم در فواری از «سنجش خرد ناب» چنین تعریفی از معرفت را می‌پذیرد. (۵۲)

تحلیل سه جزئی و کلاسیک معرفت، بالاخره در سال ۱۹۶۳ م و با طرح چند مثال نقض توسط ادموند گتیه^(۵۳) با بحران مواجه شد که تا به امروز همچنان مورد بحث و گفت‌وگو بین معرفت‌شناسان است و نتیجه بروز این مشکل، طرد این تعریف از ناحیه برخی معرفت‌شناسان و اصلاح آن از سوی پاره‌ای دیگر را سبب شده است.

بعضی از معرفت‌شناسان غربی، به تبع افلاطون، قید «موجه بودن» را به تعریف اضافه کرده‌اند ولی باید گفت اگر منظور از توجیه، اعم از توجیه درونی و بیرونی است که بداهت بدیهیات را نیز، - که توجیه درونی است - (صرف تصور فرضی و محمول موجب تصدیق است) شامل شود آوردن این قید مضر نیست. ولی اگر از توجیه فقط توجیهات بیرونی منظور باشد، دیگر با این قید نمی‌توان موافقت کرد. و اصولاً توجیه بدین معنا منجر به دور یا تسلسل می‌شود.^(۵۴) اما با توجه به دیدگاه فیلسوفان اسلامی در مورد معرفت حقیقی و تعریفی که از علامه طباطبایی نقل کردیم، این نکته استفاده می‌شود که معرفت در فلسفه اسلامی در واقع آن نوع شناختی است که بر شالوده محکم بنا شده به گونه‌ای که نه تنها مقرون به جزمیت است، بلکه احتمال خلاف هم در آن منطقی منتفی است.^(۵۵) این نوع معرفت تردیدناپذیر بوده و شک و تردید شک‌گرایان و غیر واقع‌گرایان به آن آسیبی نمی‌رساند. بنابراین، علامه طباطبایی با عقیده به ابتدای علوم و معارف بر بدیهیات و ارجاع بدیهیات به اصل استحاله اجتماع نقیضین راه را بر هرگونه دیدگاه غیررتالیستی مسدود می‌نماید و بدین طریق رتالیسم معرفت‌شناختی را به اثبات می‌رساند.

امکان معرفت و رد شک‌گرایی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی معاصر مباحث متنوعی را در خود جای داده است، اما در بین اینها، دو بحث از اهمیت بیش‌تری برخوردار است و به عنوان مهم‌ترین محورهای معرفت‌شناسی محسوب می‌شوند. این دو موضوع عبارتند از:

«تعریف معرفت» که به تحلیل مولفه‌های معرفت می‌پردازد، و «امکان و گستره معرفت» که به قلمرو و امکان شناخت بشر می‌پردازد. در بحث پیشین (معرفت حقیقی)، تا حدودی به بحث از تحلیل معرفت از دیدگاه معرفت‌شناسی غربی و فیلسوفان اسلامی به‌خصوص علامه طباطبایی پرداختیم. و گفتیم که یکی از ارکان تعریف معرفت حقیقی، یقین و علم می‌باشد، و اگر کسی علم و یقین را غیرقابل حصول بداند در حقیقت معرفت حقیقی را دست نیافتنی قلمداد می‌کند. و اینجاست که به بحث دوم یعنی بحث از امکان و گستره علم و شناخت می‌رسیم و اینکه آیا معرفت ممکن است؟ کسی که با نگرش منفی و بدبینانه به این سؤال پاسخ می‌دهد شک‌گرا نامیده می‌شود. این

گروه در قبال امکان و شناخت معرفت، احتجاج‌هایی را به طور عام و خاص پیش می‌کشند که از دوران یونان باستان تاکنون در قالب روایت‌ها و گرایش‌های گوناگون مطرح بوده است. اهمیت احتجاج‌های شک‌گرایان نه صرفاً به دلیل چالشی است که در قبال امکان دسترسی به معرفت پدید آورند، بلکه همچنین از آن رو است که ما را در رسیدن به فهم و تحلیل دقیق معرفت یاری می‌نمایند. بدین‌سان، شک‌گرایی در کانون بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی قرار دارد و همان‌گونه که برخی فیلسوفان گفته‌اند بدون معضل شک‌گرایی، نمی‌توانیم نظریه‌های فلسفی درباره معرفت را به درستی معرفی نماییم.^(۵۶) به بیانی ساده، شک‌گرایی دیدگاهی است مبنی بر اینکه ما از دانستن هر چیز ناتوانیم به بیان عام‌تر، واژه شک‌گرایی به آن دسته از دیدگاه‌ها اطلاق می‌شود که هر یک از آنها به کار بردن صورتی از ارزیابی‌های قطعی معرفتی را در مورد باورهای ما انکار می‌کنند. بدین ترتیب، آموزه‌های شک‌گرایانه ممکن است متضمن این امر باشد که هیچ یک از باورهای ما یقینی نیست، هیچ یک از باورهای ما موجه نیست، هیچ یک از باورهای ما مدلل نیست، هیچ یک از باورهای ما از نقیض خود مدلل‌تر نیست و چیزهایی شبیه اینها.^(۵۷)

بنابراین، شک‌گرایی، رویکردی غیر رئالیستی در باب معرفت اتخاذ می‌کند و لذا در مقابل رئالیسم قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی معرفت واقع را نه تنها ممکن بلکه محقق می‌داند. یعنی با توجه به تعریف و تقسیم علم از نظر علامه و مطالب او در باب بدیهیات و توانایی عقل در به چنگ آوردن معرفت، می‌توان گفت علامه طباطبایی شک‌گرایی را مردود و علم و یقین را ممکن می‌داند؛ چرا که علم یعنی ادراک جازم مطابق با واقع^(۵۸) و از این روی انطباق علم به معلوم از خواص ضروری علم است. به عبارت واضح‌تر، واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما است. و لذا ایشان با خاصیت کاشفیت علم راه را بر هرگونه شکاکیت می‌بندد.^(۵۹)

توضیح آنکه، علامه طباطبایی علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. علم حضوری را علمی می‌داند که معلوم نزد عالم حاضر است مانند علم هر یک از ما به ذات خویش. و در علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم؛ بدین معنا که ما به امور خارج از خود آگاهی و معرفت داریم.^(۶۰) علم حضوری، علمی است که واقع نزد عالم، حاضر است و هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن راه ندارد؛ چرا که بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست تا احتمال مطابقت و عدم مطابقت در آن مطرح شود. و علامه طباطبایی مصادیقی را بر این نوع علم بر می‌شمارد که علم انسان به خودش یکی از آنها است. پس علم حضوری، علمی یقینی و غیر قابل تردید است، بلکه عین واقع می‌باشد. از طرف دیگر، علامه - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - علم حصولی را هم به نظری و بدیهی تقسیم می‌کند و همه علوم نظری را به بدیهیات ارجاع می‌دهد. یعنی نوعی «مبناگرایی» را در

معرفت‌شناسی علامه به وضوح می‌بینیم. و روشن است که بدیهیات نیازی به اقامه دلیل و برهان ندارند و صرف تصورشان، تصدیق را در پی دارند. به عبارت دیگر، بدیهیات، باورهایی پایه ذاتاً واضح (self-evidence) و خودموجه (self-justified) اند. با توجه به موارد فوق، روشن می‌شود که رویکرد علامه در باب امکان معرفت و گستره آن رویکرد رئالیستی است و در مقابل شک‌گرایان و غیرواقع‌گرایان از رئالیسم معرفت‌شناختی دفاع می‌کند و نه تنها علم و یقین را ممکن، بلکه علم حضوری و بدیهیات اولیه را مصداق کامل آن می‌داند.

اشکالاتی بر رئالیسم

غیرواقع‌گرایان و شک‌گرایان پیرامون معرفت و رئالیسم نقدهایی را ذکر کرده‌اند که در اینجا سعی می‌کنیم با استفاده از سخنان علامه طباطبایی جواب‌هایی مناسب بر انتقاداتی که بر علیه رئالیسم شده است، بیان کنیم.

خطای حواس

بزرگ‌ترین دست‌آویز غیرواقع‌گرایان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی رئالیسم و انکار ارزش معلومات، خطای حواس است. به این بیان که، حس بینایی در دیدن مستقیم و منعکس خود اغلاط بی‌شماری دارد؛ ما اجسام را از دور کوچک‌تر و نزدیک‌تر از مقدار واقعی‌شان می‌بینیم. در یک سر سالن بلندی اگر بایستیم سطح زیر پایمان هر چه دورتر، بلندتر دیده می‌شود، سقف بالای سرمان هر چه دورتر، پایین‌تر دیده می‌شود. و خط متوازی را اگر در وسط بایستیم متمایل و گاهی دو خط متمایل را متوازی می‌بینیم. بسیاری از اجسام متحرک را اگر خود نیز متحرک باشیم با تساوی هر دو حرکت در جهت و سرعت، ساکن و با تغایر هر دو حرکت، با حرکت‌های غیرواقعی می‌بینیم. حس لمس در اغلاط دست کمی از بینایی ندارد و اختلاف کیفیات در عضو لمس در نشان دادن گرمی و سردی و سختی و نرمی و... کاملاً مؤثر می‌باشد. حس‌های دیگر، مانند حس ذائقه و غیر آن به نوبه خود اغلاطی دارند، و بالاخره غلط و تناقض در حواس به اندازه‌ای بسیار است که از هر گوشه و کنار می‌توان صدها مثال و شاهد برای آن پیدا کرد.^(۶۱) شک و تردید به گونه یاد شده در شرایط متعارف برای هر شخصی رو می‌دهد و باید آن را از شک و تردید به گونه‌ای که شک‌گرا مدعی است - جدا ساخت، اما از سوی دیگر، باید توجه داشت که شک‌گرا پرسش درباره جهان بیرونی را از همین موارد آغاز می‌کند، ولی در همین حد باقی نمی‌ماند. او برای پیشنهاد نظریه‌ای شک‌گرایانه باید گام‌های دیگری نیز بردارد. به بیان دیگر، پردازش نظریه‌ای شک‌گرایانه درباره جهان بیرونی، پیش از هر چیز نیازمند به عمومیت دادن شک و تردید درباره همه امور منطبق به این حیطة است.^(۶۲) پیشینه

استدلال‌های شک‌گرایانه دربارهٔ معرفت به جهان بیرونی که نتیجهٔ آن نفی رئالیسم معرفت‌شناختی است در دورهٔ جدید به دکارت می‌رسد. البته این بدین معنا نیست که دکارت در زمرهٔ شک‌گرایان است. دکارت خود در پی پاسخ به شک‌گرایی بود. اما شک دستوری که وی طرح آن را در انداخت، بیش‌تر سرمشق ادله‌ای بر علیه رئالیسم معرفت‌شناختی و به نفع شک‌گرایی معرفت‌شناختی بود. وی در سطرهای آغازین کتاب تأملات در فلسفهٔ اولی می‌نویسد: «اکنون مدتی است دریافته‌ام که در سال‌های اول زندگی، بسیاری از آرای غلط را به عنوان آرای درست پذیرفته بودم و آنچه از آن پس بر چنین مبانی متزلزلی بنا کرده بودم، کاملاً مشکوک و غیر قطعی بود.» (۶۳)

علامه، این شبهه را چنین تقریر می‌کند: «حواس ما که قوی‌ترین وسائل علم به واقعیت خارج می‌باشند پیوسته خطا می‌کنند و همچنین وسائل و طرق دیگر غیرحواس گرفتار اغلاط زیاد هستند، چنان‌که دانشمندانی که با هرگونه وسائل تحرز از خطا خودشان را مجهز کرده‌اند از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری از پای درآمده‌اند پس چگونه می‌توان به وجود واقعیتهای شوق و اطمینان پیدا کرد؟» (۶۴)

نقد و بررسی

در ادراک ما اعم از ظاهری و باطنی خطاهایی رخ می‌دهد. گاهی اوقات هم به نادرستی استدلال‌های خود توجه نداریم، اما وجود همین خطاها دلیل بر وجود حقیقت و یقین به آن حقیقت است؛ چون تصور خطا، مستلزم تصور حقیقت و مسبوق به آن است. نمی‌توان تصویری از خطا داشت بدون آنکه این تصور در پی تصور حقیقت باشد. اساساً خطا وقتی وجود دارد که حقیقت و یقین وجود داشته باشند. در غیر این صورت، معنا و مفهومی برای خطا وجود نخواهد داشت. خطا و صواب دو مفهوم متضایف؛ هستند تصور یکی بدون تصور دیگری ناممکن است. علاوه بر اینکه وجود خطا برای رشد و توسعهٔ معرفت امری ضروری است، چون وجود خطا موجب می‌شود که به دنبال شناخت چیزهایی بسیار دیگر برویم و درصدد اصلاح برآییم و تمام این تلاش‌ها برای رفع خطا به دلیل وجود صواب و حقیقت است؛ یعنی ما حقایقی را یافته‌ایم و این موارد را در قیاس با آنها خطا می‌دانیم. بنابراین، اصل وجود خطا برای انسان مفید، محرک و مشوق است و وجودش در نظام احسن لازم و ضروری است، مسلماً ما نه تنها همهٔ اشیا را نمی‌شناسیم، بلکه یک شیء را هم به طور تمام و کمال نمی‌توانیم بشناسیم، ولی نتیجهٔ این سخن آن نیست که ما هیچ چیز نمی‌دانیم، چون هر چند تصورات ما از اشیا، همراه با جهل و خطا است، اما جهل کامل هم نیست، علاوه بر اینکه اگر تصورات ما نسبت به واقعیات انضمامی، ناقص یا خطا باشد، نسبت به حقایق کلی و

ماهیات اشیاء مطلق وبدون قید و شرط تعلق می‌گیرد. (۶۵) و لذا علامه می‌فرماید: «کسی نمی‌تواند مدعی شود که ما در جهان معلومات خطا و لغزش نداریم و یا هر چه می‌فهمیم راست و درست است و فلسفه نیز این دعوی را ندارد، بلکه دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و فطرتاً این واقعیت را اثبات می‌کنیم؛ زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی‌نمودیم...» (۶۶)

علامه در جای دیگر، این شبهه و (خطای حواس) را به نحو دیگری دلیل رتالیسم می‌داند. «... انسان چه بسا در ادراکاتش خطا می‌کند، مانند خطای قوه بینایی و قوه لمس و موارد دیگر. حال اگر حقایقی خارج از انسان و ادراکاتش نباشد که گاهی این ادراکات با آن مطابق و گاهی غیر مطابق باشد، به روشنی چنین چیزی صادق نمی‌شد.»

ممکن است در جواب گفته شود که سخن این گروه به ایدئالیسم سفسطه ربطی ندارد، بلکه مراد اشکال‌کننده این است که احتمال دارد صورتی که برای حواس جلوه‌گر می‌شود، با همان خصوصیات، منطبق بر حقایق خارجی نباشد؛ چنان‌که گفته شده: صدا، بدان صورت که برای شنوایی جلوه می‌کند وجود ندارد، بلکه قوه شنوایی فقط با ارتعاش خاصی برخورد می‌کند و صورت صدا در آن پدید می‌آید و هنگامی که تعداد ارتعاش به حد خاصی برسد، در بینایی، صورت نور و رنگ جلوه‌گر می‌شود. لذا، حواس که منشأ ادراکات ما هستند، حقایق عینی و خارجی را به ما نمی‌نمایانند و سایر ادراکات نیز به حواس ختم می‌گردند.

علامه در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: وقتی فرض شد ادراکات نمایانگر خارج از خود نیستند، از کجا می‌توانیم بدانیم حقایقی در پس ادراک هست ولی ادراک ما نمایانگر آنها نیست؟ چه کسی می‌داند که حقیقت صوت در بیرون از قوه شنوایی، ارتعاش به فلان مقدار است؟ و نیز حقیقت آنچه دیده می‌شود در خارج از بینایی، ارتعاش به فلان مقدار دیگر است؟ و آیا انسان جز از راه ادراک خویش می‌تواند به صحت آنچه حواس در آن خطا کرده است، برسد؟ (۶۷)

اختلاف عقاید و آرا

استدلال دیگری که بر علیه رتالیسم ذکر کرده‌اند، عبارت است از اینکه اساساً حقیقت امری نسبی است و بستگی به افراد و اشخاص دارد، مثلاً اموری که در نظر عده‌ای صواب است، ممکن است در نظر افراد دیگر خطا و ناصواب باشد. احکام و قضاوت‌های ما مبتنی بر ویژگی‌های خود ما است و تصور ما از جهان محسوس اطراف ما تابعی از ابزار حسی ما است مثلاً کسانی که به بیماری دالتون

(dalton) مبتلا هستند، رنگ سبز را از رنگ سرخ تمییز نمی‌دهند و کسانی که مبتلا به کوررنگی یا بی‌رنگ بینی هستند، اصلاً هیچ رنگی را ادراک نمی‌کنند، و دنیا را فقط به صورت سیاه، سفید و خاکستری می‌بینند. همچنین آرا و نظریات ما دربارهٔ خوبی و بدی، مبتنی بر تربیت و محیط خانواده و اجتماع ما است. به طوری که اگر در محیط اجتماعی و خانوادگی متفاوت از محیطی که در آن تربیت شده‌ایم، تربیت می‌شدیم، به احتمال بسیار زیاد امکان داشت که خوب‌ها و بد‌ها را غیر از آنچه الان معتقدیم، اعتقاد می‌داشتیم. علاوه بر این، همهٔ انسان‌ها و بالاخص فلاسفه از همان ابتدا پیدایش خود، درصدد شناخت و تبیین جهانی خارج از خود برآمده‌اند، اما هنوز هم به یک رأی و نظر واحد دست نیافته‌اند، بلکه اشتباهات آنها و اختلافات آرایشان زیادتر نیز هم شده است تا آنجا که می‌توانیم بگوییم پس از این همه تلاش، بشر به ناامیدی و یأس نسبت به شناخت حقیقت رسیده است. (۶۸) علامه طباطبایی، منشأ این اشکال را شک و تردید در «کاشفیت علم» می‌داند و در تبیین آن می‌نویسد: «اگر کاشفیت علم و فکر از خارج یک صفت واقعی بود و تنها اندیشه و پندار نبود، هیچ‌گاه تخلف نمی‌کرد و ما با این همه افکار پر از تناقض و معلومات پر از خطا گرفتار نمی‌شدیم؛ زیرا تحقق خطا و غلط در واقعیت خارج از ما قابل تصور نیست، چنانکه وجود ما و فکر ما هیچ‌گاه نمی‌تواند غلط بوده باشد. پس به جز ما و افکار ما چیزی را نمی‌توان اثبات کرد و کاشفیت علم از خارج پنداری بیش نیست.» (۶۹)

نقد و بررسی

در این بحثی نیست که آرای مردم و جوامع و افراد با یکدیگر اختلاف و در برخی موارد، تعارض دارند و همین دلیل بر این است که ما دچار خطا و اشتباه می‌شویم. بحث در این است که آیا اموری هست که تمام مردم دربارهٔ آنها متفق باشند و همه، آنها را حقیقی بدانند تا بتوانیم آنها را مثال کامل امور متیقن بخوانیم یا نه. اختلاف مردم در آرا و عقاید در آن حدی نیست که بتوانیم با تمسک به آن، رئالیسم را نفی کنیم، بلکه می‌توان امور بسیاری یافت که مورد خلاف مردم نباشد. البته درست است که افکار انسانی در برخی موارد نسبی است، ولی امر نسبی، مستلزم وجود امری مطلق است که آن را می‌شناساند. و اگر تأثرات حسی ما بستگی دارد به مطابقت آلات حس با آنها از طرف دیگر به همین جهت است که ما خواص آلات حس خود را می‌توانیم بشناسیم علاوه بر اینکه این تأثرات تابع اشیای خارجی‌ای که در حواس ما تأثیر می‌کند نیز هست و در نتیجه تأثرات مختلف ممکن است معلوماتی برای ما به حصول آورد که عین هم باشند. (۷۰) از دیدگاه علامه، وجود اختلاف و تعارض در آرا و عقاید مردم نمی‌تواند دلیلی بر ردّ رئالیسم باشد، تنها کاری که این شبهه می‌تواند انجام دهد

این است که این پرسش را پیش می‌آورد که در صورتی که علم و ادراک ذاتاً خاصه کاشفیت داشته و نشان‌دهنده می‌باشد، باید هیچ‌گاه خطا نکرده و پیوسته خارج از خود را نشان دهد، پس این همه خطاها از کجا است؟ و آیا خطای مطلق‌اند یا نسبی؟^(۷۱) ایشان پاسخ این پرسش را در مقاله جداگانه‌ای تحت عنوان «ارزش معلومات» بررسی کرده و در نهایت نتیجه می‌گیرند که:

۱. وجود خطا در خارج، بالعرض است؛ یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم، هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلاً حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند که «خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است». و از همین جا می‌شود نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکون علوم کنجکاو کرده و به تمییز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نائل گشته و خواص کلی آنها را به دست آوریم می‌توانیم به کلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و به اصطلاح منطق «در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم».
۲. در مورد هر خطایی، صواب هست.^(۷۲)

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: اندرید لالاند، موسوعه لالاندالفلسفیة، تعریب خلیل احمدخلیل، منشورات عویدات، بیروت - باریس، المجد الثالث، ص ۱۱۷۷.
۲. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ اول ۱۳۸۱، ص ۲۹۰.
۳. ر.ک: چارلز تالیافزو، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول ۱۳۸۲، ص ۱۸.
۴. آلن اف. چالمرز، چیستی علم. ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳.
۵. ر.ک: نایجل واربرتون، بنیان‌های فلسفی، ترجمه علی حقی، تهران، انتشارات اهل قلم، چاپ اول. ۱۳۷۹، ص ۱۳۱.
۶. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رتالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳.
۷. ر.ک: احمد احمدی، «پیرامون ایده‌الیسم و رتالیسم» در: محمدتقی مصباح یزدی، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۶۱، ص ۱۰۳.
۸. اصول فلسفه و روش رتالیسم. ج ۱، ص ۵۶.
۹. همان، ص ۵۴.
۱۰. محمود فتحعلی و...، درآمدی بر مبانی اندیشه اسلامی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول ۱۳۸۱، ص ۲۴. به نقل از:

۱۱. ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۵.
۱۲. ر.ک: علامه طباطبائی، *بداية الحكمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ ۱۸، ص ۱۸۴.
- ر.ک: علامه طباطبائی، *نهاية الحكمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ ۱۵، ص ۳۱۲.
۱۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، و ۱۱، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، چاپ اول، ص ۷۰.
- لارنس سی. بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، گروهی از مترجمان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۸، و ۱۶.
۱۴. دکتر علی شریعتمداری، *فلسفه (مسائل فلسفی، مکتبهای فلسفی، مبانی علوم)*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هشتم ۱۳۷۹، ص ۲۳۷.
۱۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۸.
۱۶. ر.ک: همان.
۱۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۸۷، و، *نهاية الحكمة*، ص ۳۲۰.
۱۸. این برهان را در بخش ادله علامه بر رئالیسم توضیح خواهیم داد.
۱۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم، ص ۱۸۸-۱۸۹.
۲۰. *نهاية الحكمة*، ص ۳۲۰.
۲۱. ر.ک: ا.سی. یونینگ، پرسش‌های بنیادین فلسفه، ترجمه دکتر سید محمود یوسف‌ثانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۱۴۴.
۲۲. ر.ک: جان هرمن زندل و جاستوس باکگر، *درآمدی به فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول ۱۳۶۳، ص ۵۸-۵۹.
۲۳. ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۸.
۲۴. *نهاية الحكمة*، ص ۳۱۰، و *بداية الحكمة*، ص ۱۸۳.
۲۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۶.
۲۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۳۵-۱۳۶.
۲۷. همان، ص ۱۳۶.
۲۸. ر.ک: همان، ص ۱۸۷-۱۸۸.
۲۹. همان، ص ۱۳۶-۱۳۷.
۳۰. پل فولکیه، *فلسفه عمومی*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم ۱۳۷۷، ص ۲۸۴.
۳۱. *بداية الحكمة*، ص ۱۰۹، *نهاية الحكمة*، ص ۲۰۱، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۸۹-۵۴۸.
۳۲. *الميزان في تفسير القرآن*، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الجزء السابع، ص ۲۹۳.
- محسن جوادی، *درآمدی بر خداشناسی فلسفی*، قم، انجمن معارف، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۳.
- در مورد استدلالی یا بدیهی بودن اصل علیت، ر.ک: محقق شریف جرجانی، *شرح المواقف (ایچی)*، انتشارات شریف رضی، ج ۸، و، فخرالدین الرازی، *شرح عیون الحكمة*، تحقیق احمد سقا، موسسه الصادق، ج ۳.
۳۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۸۹.

۳۴. همان. ص ۴۸۹ و. ر.ک: ص ۲۱۱.
۳۵. ر.ک: دیوید و. هاملین. تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ اول ۱۳۷۴. ص ۱.
۳۶. ر.ج. هالینگ دیل. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان. چاپ دوم ۱۳۷۱. ص ۳۹.
۳۷. ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۵ و ۱۰۵.
۳۸. ر.ک: مسعود امید، نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبایی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول ۱۳۸۰.
۳۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۳. ۵۱. ر.ک: بداية الحکمة، ص ۳۵. نهاية الحکمة، ص ۴۵.
۴۰. کاپلستون. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۰۶. دبلیو. کی. س. گاتری. تاریخ فلسفه یونان، ج ۱، ص ۴۵. دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ص ۲.
۴۱. ارسطو، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۱۴۲.
۴۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۹.
۴۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۳.
۴۴. همان، ص ۱۰۵.
۴۵. بداية الحکمة، ص ۱۸۴. نهاية الحکمة، ص ۳۱۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۶.
۴۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۹.
۴۷. همان، ص ۳۴۹.
۴۸. عباس عارفی، معرفت و مطابقت، ذهن، ش ۸، ص ۱۷-۱۸.
۴۹. علامه طباطبایی، برهان، تصحیح مهدی قوام صفری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲. ص ۱۳۱.
۵۰. رودریک چیزم، نظریه شناخت، ترجمه دکتر مهدی دهباشی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول ۱۳۷۸. ص ۲۵۳ و نیز، ر.ک:
- Chisholm, Perceiving: a *Philosophical Study*, Cornell University Press (Ithaca, New York, 1957).
۵۱. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن فتوحی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۵۴-۱۴۲۵.
۵۲. ایمانوئل کانت، سنجش خردناب، ترجمه دکتر میر شمس‌الدین اویب سلطانی. تهران، امیرکبیر، ص ۸۵۷. همچنین در مورد تعریف سه جزئی معرفت، ر.ک: ای. سی. گریلینگ، معرفت‌شناسی، ترجمه امیر مازیار، تهران، موسسه نشر جهاد، ص ۱۶-۱۹. چاپ اول، ۱۳۸۰. محمدتقی فعالی، درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم، انجمن معارف، چاپ اول ۱۳۷۷، ص ۸۲-۸۷.
۵۳. مقاله گتیه تحت عنوان «آیا باور صادق موجه معرفت است؟»، تقریباً در سه صفحه و در شماره ۲۳ مجله *Analysis* منتشر شد.
- E.L.Gettier, «Is Justified True Belief Knowledge?» *Analysis*, 23.
- پوینمن، مقاله گتیه را در منبع زیر آورده است.

- مقاله گتیه به فارسی هم ترجمه شده است:
- گتیه، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟» ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون ۸۷، ص ۳۲۲.
- و نیز، در: دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ص ۱۳۰.
- همچنین در مورد نقض گتیه و جواب های آن مراجعه کنید به:
- برایان کار، مساله صدق، ترجمه، همایون همتی، مجله قیسات، ش ۱۲، ص ۱۵۸.
- دکتر محمود خاتمی، مساله گتیه، قیسات، ش ۱۲، ص ۱۵۳.
۵۴. حسن معلمی، معرفت شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه، مجله قیسات، ش ۱۱/۱۰، ص ۸۷.
۵۵. عباسی، عارفی معرفت و مطابقت، ص، ۲.
۵۶. پیروز فطوریچی، پاسخ های محقق طوسی به شک گزایی، مجله ذهن، ش ۱۱/۱۲، ص ۸۵.
۵۷. استوارت کوهن، شکاکیت، ترجمه محمدعلی رضانی فرانی، پژوهشنامه متین، ش ۱۴، ص ۳۶.
۵۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۳.
۵۹. رک: همان، ص ۱۳۳. بدایة الحکمة، ص ۱۷۳.
۶۰. نهاییة الحکمة، ص ۲۹۴. بدایة الحکمة، ص ۱۷۳-۱۷۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، و ۱۹۲-۱۹۳.
۶۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۳۷-۱۳۸.
۶۲. منصور شمس، آشنایی با معرفت شناسی، قم، انجمن معارف، چاپ اول ۱۳۸۲. ص ۲۳۹.
۶۳. رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۷.
۶۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۱-۵۲.
۶۵. دکتر علی عسگری یزدی، شکاکیت (نقدی بر ادله)، قم، بوستان کتاب، چاپ اول ۱۳۸۱. ص ۲۴۳.
۶۶. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۲.
۶۷. بدایة الحکمة، ص ۱۸۵-۱۸۶. رک: نهاییة الحکمة، ص ۳۱۳.
۶۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۰.
۶۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۰، همان.
۷۰. رک: پل فولکیه، فلسفه عمومی، ص ۶۱.
۷۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۳.
۷۲. همان، ص ۱۶۱-۱۶۲.