

## توجیه

□ حسن معلمی

### اشاره

در این مقاله ابتدا توانایی عقل در رسیدن به واقع به عنوان یک سؤال اساسی مطرح و سپس با تقسیم علوم به حضوری و حصولی توضیح داده شده است که در علوم حضوری، واقع، نزد عالم حاضر است لذا سؤال از مطابقت با واقع در مورد آن خطاست بلکه علم در مورد آن، عین واقع است و خطا در آن راه ندارد. ولی در علم حصولی مطابقت معنا دارد هر چند در بدیهیات اولیه مطابقت، قطعی و محرز است. در بدیهیات، علت تصدیق، تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو است و این علت همیشه در تصدیقات بدیهی وجود دارد، یا به صورت خودآگاه و با علم تفصیلی و یا به صورت ناخودآگاه و علم اجمالی.

در ادامه مقاله چنین نتیجه گرفته شده است که این علم، معرفت حقیقی است گرچه دلیل آن را ندانیم زیرا دلیل و علت یقین مطابق با واقع جزء تعریف موقت حقیقی محسوب نمی‌شود بلکه طریق بدان به شمار می‌آید و طریق به چیزی، جزء حقیقت آن چیز محسوب نمی‌گردد، مگر اینکه بخواهیم جعل اصطلاح کنیم یا با توجه به اهداف خاصی بخواهیم تعریف ارائه بدهیم. در ادامه مقاله، نقض گتیه به تعریف معرفت حقیقی (باور صادق موجه) مطرح و مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته است. در واقع مثالهای نقض گتیه به اموری حسی و تجربی است که اصولاً یقین‌آور نیستند و نوبت به یقین مطابق با واقع نمی‌رسد.

یکی از مباحث محوری در معرفت‌شناسی، ارزیابی توانایی عقل در رسیدن به واقع است؛ یعنی بررسی این مسئله که آیا عقل بشر می‌تواند واقعیت را آنگونه که هست درک کند و انسان می‌تواند مطمئن باشد که با عقل و دستگاه ادراکی خود، به واقع آنگونه که هست علم و معرفت پیدا کرده و علمی مطابق با واقع بدست آورده است، یا اینکه موانع و مشکلاتی بر سر راه عقل و ادراک بشری وجود دارد که نشانگر عدم توانایی او در رسیدن به این مهم است. لذا در پرداختن به این مهم، عناصری چون: علم، مطابقت و توانایی عقل در رسیدن یا نرسیدن به واقع باید مطرح و مورد بحث قرار گیرند.

منظور از علم، مطلق دانش و آگاهی است که هرکس آن را در درون خود به وضوح می‌یابد و شاید بتوان آن را، حضور و انکشاف معنا کرد. علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد. علم حضوری علمی است بدون واسطهٔ صور و مفاهیم؛ یعنی علمی که واقع و معلوم یک چیزند و علم عین واقع است، لذا آن را به «حضور شیئی نزد عالم» تعریف کرده‌اند. ولی علم حصولی، علمی با واسطه صور و مفاهیم و حضور صورت شیئی در ذهن است. علم حضوری همچون علم ما به درد، شادی، شک، فکر و امثال آن که یا افعال نفسانی‌اند، یا حالات و صفات درونی. همچنین علم ما به صور و مفاهیم نیز علمی است حضوری؛ یعنی علم ما به درخت خارجی حصولی است زیرا توسط صورت ذهنی آن حاصل می‌شود ولی علم ما به صورت درخت خارجی، علمی است حضوری زیرا بین ما و آن صورت، صورتهای دیگری واسطه نیست. زیرا علاوه بر اینکه لازمه وجود صورتهای مکرر، تسلسل محال است، ما در درون خود صور مکرر نمی‌یابیم و حتی گاهی گمان می‌کنیم امور خارجی را نیز بدون واسطه در می‌یابیم و لذا علم خود را نسبت به اشیاء اطراف، حضوری می‌پنداریم. علم حصولی همچون علم ما به زمین، آسمان، درختان و همه اشیاء پیرامون و نیز علم به اشیایی که در دسترس ما نیست و یا معدومند، است که توسط صور و مفاهیم آنها صورت می‌گیرد.

در علم حضوری مطابقت و عدم مطابقت مطرح نیست. مطابقت در جایی مطرح است که بین عالم و واقع، اموری واسطه شوند، در آن صورت این سوال مطرح می‌گردد که آیا این صور و مفاهیم و واسطه‌ها، با واقع مطابقت دارند یا خیر؟ ولی آنجا که واقع، خود نزد عالم حاضر است و علم، عین واقع و عین معلوم است، سوال از مطابقت و عدم مطابقت معنا ندارد. پس در علم حضوری علم عین واقع است نه مطابق با واقع، لذا خطا در علوم حضوری راه ندارد گرچه در تفسیر و یا تعلیل معلوم حضوری ممکن است خطا صورت گیرد ولی در آنچه بدون واسطه درک می‌شود و معلوم حضوری است منطقی خطا معنا ندارد.

بنابراین بحث مطابقت، تنها در علوم حصولی مطرح است. علوم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شوند. تصور، صورت ذهنی بدون حکم و تصدیق حکمی است که به صور ذهنی تعلق می‌گیرد. گاهی به مجموع حکم و صورتهای ذهنی که متعلق حکم هستند، تصدیق اطلاق می‌شود. مفهوم حسن، حسین، کوه، زمین، شادی و غم، تصورات و حکم به این که آب سیال است، آسمان آبی است، آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید و هر معلولی علتی دارد، تصدیق هستند.

از آنجا که گزارش از واقع، با طرح قضا یا صورت می‌گیرد، بحث مطابقت در تصدیقات و قضا یا مطرح می‌گردد، گرچه در تصورات نیز به لحاظ محکی بالذات آنها بحث مطابقت معنا دارد؛ یعنی بدین لحاظ که مثلاً تصور «آب» از حقیقت و واقعیت خاصی گزارش می‌دهد و در واقع آینهٔ نشان دهنده آن است، می‌توان بحث مطابقت را در آن مطرح کرد، گرچه تصور آب، از وجود یا عدم آب در خارج گزارش نمی‌دهد و گزارش از وجود و عدم آب توسط قضیه صورت می‌پذیرد.

حاصل آنکه، معمولاً فلاسفه بحث مطابقت را در قضایا مطرح می‌کنند و «معرفت حقیقی» را تصدیق و یقین مطابق با واقع می‌دانند.

تصدیق نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصدیق بدیهی، تصدیقی است که نیاز به استدلال ندارد اما تصدیق نظری به تفکر و استدلال نیاز دارد؛ یعنی دلیل می‌طلبد. محال است که همه قضایا و تصدیقات بشری نظری باشند زیرا در این صورت هیچ تصدیقی حاصل نخواهد شد و حصول تصدیق در این صورت یا به تسلسل و یا دور - که محال است - می‌انجامد.

نکته قابل توجه این است که تصدیق بدیهی گرچه دلیل نمی‌طلبد ولی به علت نیاز دارد؛ یعنی به دلیل اینکه پدیده‌ای است که قبلاً وجود نداشته، علت می‌خواهد و گرچه علتی در بیرون ندارد زیرا محذور دور یا تسلسل را به همراه دارد، ولی باید علتی در درون خود داشته باشد. لذا در باب تصدیقات بدیهی اولی گفته شده است که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو، برای تصدیق کافی است؛ یعنی علت تصدیق، تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو است و تصدیق به اجزاء درونی خود محتاج است. پس علت داشتن غیر از دلیل داشتن است. بدیهیات دلیل ندارند ولی علت دارند.

حال سوال مهم این است که آیا علم به علت یا دلیل یک تصدیق، شرط لازم معرفت حقیقی است و یا معرفت حقیقی یقین مطابق با واقع است، خواه به دلیل و علت آگاهی داشته باشیم، خواه آگاهی نداشته باشیم؟

ممکن است گفته شود کسی که تصدیق به امری دارد، به طور قطع به علت آن نیز علم دارد زیرا اگر علت آن را نمی‌دانست، تصدیق نیز برای او حاصل نمی‌شد. پس هرکس تصدیقی دارد، علت یا دلیل آن را نیز می‌داند. در نتیجه معرفت حقیقی عبارت است از یقین مطابق با واقع که همراه با علم به علت تصدیق باشد.

اشکالی که در این مورد ممکن است مطرح شود این است که وجود علت، غیر از علم به آن است. به عنوان مثال انسان دچار سردرد می‌شود و بدان علم دارد گرچه علم به علت آن ندارد، پس علم به علت، شرط لازم علم به معلول نیست.

پاسخ روشن است. اگر معلول، معلول ذات علت باشد، سخن فوق درست است، ولی اگر معلول، معلول علم به علت باشد، آنگاه علم به علت نیز ضرورت دارد و اصولاً در این صورت، علت واقعی همان علم است و متعلق آن علم، علت نیست بلکه علم به آن علت است. به عنوان مثال در بدیهیات اولیه، تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت بین آن دو، علت تصدیق است و تصور موضوع و محمول، همان علم به موضوع و محمول است. در نظریات (علوم نظری) علم به مقدمات، علت علم به نتیجه است. بنابراین علم به مقدمات در نظریات و علم به موضوع و محمول و نسبت در بدیهیات، علت تصدیق و شرط لازم آن است. پس هر تصدیقی، معلول علم به علت آن تصدیق است.

ولی روشن است که معلل بودن تصدیق و علم، امری است قهری لهذا قیدی توضیحی خواهد

بود، یعنی؛ اگر گفته شود که معرفت حقیقی عبارت است از «تصدیق مطابق با واقع معلل»، قید «معلل» قیدی توضیحی خواهد بود و وجودش دائمی است و ذکر قیود توضیحی و دائمی ضرورت ندارد. پس معرفت حقیقی عبارت است از: یقین مطابق با واقع.

نکته مهم و قابل توجه این است که بارها یقین و تصدیق یقینی انسان به شک تبدیل شده است؛ زیرا یقین دائمی و ثابت نبوده است، در واقع هر یقینی از علتی برآمده است اما در مواردی علت، علت یقین مطابق با واقع نبوده است.

به عبارت دیگر علت تصدیق می تواند علت تصدیق مطابق با واقع و می تواند علت تصدیق غیرمطابق با واقع باشد؛ یعنی علت تصدیق اعم از مطابق و غیرمطابق باشد. اگر علت، علت تصدیق مطابق با واقع باشد و انسان بدان علم پیدا کند، به یقین مطابق با واقع نائل خواهد شد. پس باید به علت تصدیق مطابق با واقع علم حاصل کرد تا به معرفت حقیقی دست یافت.

حال بحث اساسی این است که از چه راهی و به چه طریقی مطمئن شویم و احراز کنیم که به علت یقین مطابق با واقع دسترسی پیدا کرده ایم و دچار تصدیق اعم نشده ایم؟ هرچه برای احراز این امر مطرح گردد نام «تبیین»، «تعلیل» یا «توجیه» به خود می گیرد و تا این «توجیه» و صورت نگیرد انسان مطمئن نیست که به تصدیق مطابق با واقع نائل آمده است یا خیر. پس احراز مطابقت به «توجیه و تبیین» نیاز دارد. معرفت حقیقی نیز همین است؛ یعنی یقین مطابق با واقع که مطابقت آن احراز شده باشد. پس معرفت حقیقی، «یقین مطابق با واقع موجه و مبتین» است. قبلاً توضیح داده شد که تصدیق، معلول علتی است و علت آن، علم به پاره ای امور است. پس چه بخواهیم و چه نخواهیم علم به علت تصدیق داریم، چه تصدیق مطابق باشد و چه نباشد. اما در صورت وجود علم، این احراز به چه معناست؟ زیرا احراز یعنی علم به علت تصدیق و فرض این است که این علم به طور قهری حاصل است.

در پاسخ باید گفت فرق است بین علم اجمالی و علم تفصیلی و تفاوت است میان علم به چیزی و علم به آن علم و توجه تفصیلی به آن. ما به امور فراوانی علم داریم ولی ممکن است به این علوم علم تفصیلی نداشته باشیم یا مورد توجه تفصیلی ما نباشند، و فقط در ناخودآگاه ذهن ما قرار داشته باشند. آنچه علت تصدیق است علم اجمالی است و آنچه بعد از احراز صورت می گیرد، علم تفصیلی؛ یعنی علمی که به آن توجه تفصیلی پیدا کرده ایم و به خودآگاه ذهن ما راه یافته است.

حاصل آنکه اگر علت تصدیق مطابق با واقع محقق شود، ما علم مطابق با واقع و معرفت حقیقی داریم، چه علم تفصیلی بدان داشته باشیم و چه واجد این علم نباشیم. پس تحقق معرفت حقیقی و یقین مطابق با واقع مقید به احراز آن نیست و عموم مردم نیز با همین یقین به واقع می رسند و سعادت و شقاوت آنها نیز بدان مترتب است. بنابراین احراز مطابقت، یک علم مضاعف است که در موارد خاصی ضرورت پیدا می کند نه دائماً.

بلی، اگر کسی معرفت حقیقی را یقین مطابق با واقع، آن هم یقینی که مطابقت آن احراز شده

باشد، بداند، قهراً معرفت حقیقی نزد او یقین مطابق با واقع موجه و مبتین خواهد بود. ولی این قسمت بحث به یک جعل اصطلاح شبیه‌تر است تا به یک بحث منطقی زیرا این که چه معرفتی را حقیقی بنامیم، به جعل اصطلاح باز می‌گردد و آنچه ضرورت دارد یقین مطابق با واقع است که در هر دو اصطلاح موجود است.

مطلب بالا، با توجه به علوم حضوری و اینکه پاره‌ای از بدیهیات اولیه به این دسته از علوم باز می‌گردند، روشن می‌شود. زیرا مثلاً در علم حضوری انسان به درد، حضور درد در نفس (که علت علم نفس بدان و عین آن است)، بدون انفکاک، معلوم نفس است؛ یعنی علم به درد که عین حضور درد است و علم عین واقع است و هر دو برای عالم حاصل هستند، امری واحد است که قابل تفکیک نیست. لذا در هرچه شک کنیم، در شک خود و اموری همچون شک (درد، غم، شادی...) نمی‌توان شک کرد. حال اگر کسی تعریف علم حصولی و حضوری و سرّ عدم تشکیک در شک و درد را نداند، دلیل نمی‌شود که علم واقعی و معرفت حقیقی نداشته باشد، بلکه علمی که او دارد عین واقع است. در بدیهیاتی مانند هر کل از جزء خود بزرگتر است و یا دو ضرب در دو می‌شود چهار و امثال اینها، مفهوم محمول در درون مفهوم موضوع اخذ شده است و حضور معنای محمول در درون موضوع و یا اتحاد و وحدت این دو را انسان در دورن ذهن خود می‌یابد. لذا شک در آن را روا نمی‌دارد، گرچه سرّ این عدم تشکیک را نداند. در این حال انسان علمی واقعی و معرفتی حقیقی دارد یعنی یقین مطابق با واقع.

ممکن است گفته شود، مطلب بالا در مورد وجدانیات (علوم حضوری) و بدیهیات اولیه صادق است ولی در علوم نظری تا دلیل مطلب را ندانیم، یا اساساً یقین به آن نداریم و یا یقین ثابت محقق نمی‌گردد. لذا معرفت حقیقی در این موارد یقین مطابق با واقع مدلل است. پاسخ آن که راه رسیدن به یک امر، غیر از حقیقت آن امر است. دلیل و برهان، طریق رسیدن به یقین مطابق با واقع ثابت، هستند نه عین آن و ما در صدد تعریف معرفت حقیقی هستیم نه راه رسیدن به آن. اگر سوال شود که یقین مطابق با واقع ثابت در نظریات (علوم نظری) چگونه حاصل می‌شود، باید گفت مثلاً از طریق دلیل و برهان.

اگر کسی حقایق هستی را مشاهده و به آنها یقین کند، معرفت حقیقی دارد، گرچه برهان و دلیل و حتی طریق رسیدن به این حقیقت را نداند و توجه تفصیلی به آنها نیز نداشته باشد. حاصل آنکه معرفت حقیقی «یقین مطابق با واقع ثابت» است؛ یعنی یقین به اینکه الف، ج است و یقین به اینکه محال است چنین نباشد و چنین یقینی ثابت و دائمی خواهد بود، مثل یقین به اینکه هر کلی از جزء خود بزرگتر است و یا دوضربدر دو مساوی با چهار است. البته روشن است که این تعریف در علوم حصولی معنا دارد و در علوم حضوری که علم، عین واقع است نه صورت مطابق با آن، مطابقت و عدم مطابقت معنا ندارد.

نکته مهم در این بخش از سخن این است که یقین مطابق با واقع ثابت، از طریق حواس ظاهری (حواس پنجگانه) و علوم تجربی که مبتنی بر استقراء هستند، حاصل نمی‌گردد زیرا

حاصل این علوم ظن نزدیک به یقین است یا یقین قابل زوال. پس داده‌های علوم تجربی مصداق تعریف معرفت حقیقی نخواهند بود.

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، ضعف پاره‌ای از سخنان فلاسفه غرب آشکار می‌شود. افلاطون نخستین فردی است که در صدد تعریف معرفت حقیقی برآمد و عناصر لازم را برای آن ذکر کرد. او معرفت حقیقی را «باور صادق موجه»<sup>۱</sup> می‌داند.<sup>۲</sup> در واقع افلاطون با قید «موجه» می‌خواست بین پندار صادق صائب و حدس صادق و معرفت حقیقی فرق بگذارد و خاطر نشان سازد که یقین مطابق با واقع اگر اتفاقی باشد، معرفت حقیقی نیست بلکه معرفتی کورکورانه است.

ولی روشن است این امر در علوم نظری که از طریق دلیل و برهان حاصل می‌شوند، می‌تواند صادق باشد ولی در علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری و بدیهیات اولیه صدق نمی‌کند و در علوم نظری نیز احراز مطابقت غیر از حقیقت معرفت است؛ یعنی طریق رسیدن به معرفت حقیقی غیر از معنا و حقیقت آن است مگر اینکه کسی بخواهد در تعریف، اموری دیگر را دخیل بداند یا نام ببرد که ارزش این کار در حد جعل اصطلاح است و در آن نزاعی نیست.

البته روشن است که بر فرض قبول قید «موجه»، در بدیهیات توجیه دورنی خواهد بود و به تعبیر دیگر بدیهیات «خود توجیه» هستند و نیاز به توجیه بیرونی ندارند. لذا «آلستون» در توضیح معنای توجیه، قضایای بدیهی را «خود توجیه»<sup>۳</sup> می‌داند.<sup>۴</sup>

کلمه «باور» در تعریف معرفت حقیقی (باور صادق موجه) به چه معناست؟ آیا مطلق اعتقاد است یا اعتقاد جازم، مورد نظر است. همچنین آیا منظور از قید «صادق»، حقیقتاً صادق است یا محتمل‌الصدق را نیز شامل می‌شود؟ به نظر می‌رسد با توجه به اشکالی که «گتیه»<sup>۵</sup> در باب این تعریف مطرح ساخته، مراد از باور، نزد بسیاری از کسانی که در غرب این تعریف را پذیرفته‌اند، اعتقاد مطلق (اعم از اعتقاد ظنی و جازم) و مراد از صدق، اعم از صادق واقعی و محتمل‌الصدق است. نیز مراد از توجیه، اعم از توجیه منطقی و توجیه ظنی است که در علوم حسی و تجربی به کار می‌رود.

اشکال گتیه به «باور صادق موجه» این بود که اگر کسی یقین کند ساعت ۱۲ است و یقین او نیز مطابق با واقع باشد و او نیز در این باور موجه باشد، چون به ساعت خود نگاه کرده و ساعت او ۱۲ را نشان می‌دهد است، ولی مسئله اینجاست که ساعت او در واقع خراب بوده و به طور اتفاقی رأس ساعت ۱۲ متوقف شده است. در این صورت یقین او بطور اتفاقی مطابق با واقع شده و می‌توانسته صادق نباشد. لذا این معرفت، معرفت حقیقی نخواهد بود. مثالهای دیگری نیز از همین دست برای اشکال به تعریف مذکور بیان شده است.

ولی روشن است علمی که از طریق حس و تجربه به دست آید، ظنی است و شرط اول را که یقین ثابت باشد، به همراه ندارد. از طرفی، تمامی مثالهای نقضی گتیه مبتنی بر باور ظنی و محتمل‌الصدق است. پس اگر یقین مطابق با واقع ثابت تحقق پیدا کند، با مثالها و اشکالات نقض

گتیه، نقض نخواهد شد و آنچه توسط مثالهای وی نقض شده، یقین ثابت مطابق با واقع نبوده است.

و ثانیاً: اگر واقعاً یقین مطابق با واقع باشد، معرفت حقیقی است گر چه دلیل او یک امر اتفاقی باشد. زیرا چنانکه مکرر گفته آمد، راه رسیدن به معرفت حقیقی غیر از معرفت حقیقی است و در مثال مذکور، معرفت حقیقی که یقین مطابق با واقع است طبق فرض محقق شده است. البته روشن است که چون علم حسی و تجربی است، یقینی و مطابق با واقع بودن آن فرضی است. به نظر می‌رسد در این بخش، کار فلاسفه مسلمان دقیق‌تر و دارای عمق بیشتری است زیرا آنها معرفت حقیقی را یقین مطابق با واقع ثابت معنا کرده‌اند. فارابی می‌گوید:

«معرف دو صنف است: تصور و تصدیق. تصدیق تام همان یقین است... و یقین آن است که در قضیه‌ای که بدان تصدیق تعلق گرفته است معتقد باشیم که آنچه بدان اعتقاد داریم محال است بخلاف اعتقاد ما باشد و علاوه بر این، معتقدیم که خلاف اعتقاد هم محال است.»<sup>۶</sup>

و عبارت ابن سینا چنین است:

«علمی که حقیقتاً یقین است علمی است که در آن اعتقاد به الف ج است وجود دارد و نیز اعتقاد به اینکه محال است الف ج نباشد هم وجود دارد، آن هم اعتقادی غیر قابل زوال.»<sup>۷</sup>

و نیز می‌گوید:

«علم اقتضاء می‌کند اعتقاد ثابتی را که تحول از آنچه هست در آن محال است...»<sup>۸</sup>

و میرسید شریف جرجانی چنین می‌گوید:

«اعتقاد، یا جازم است یا غیر جازم. جازم یا مطابق است یا غیر مطابق. مطابق یا ثابت است و یا غیر ثابت. پس یکی از اقسام: اعتقاد جازم مطابق ثابت است و علم یقینی نیز همان است. و این علم از جهل مرکب با مطابقت و از تقلید مصیب جازم با ثابت که تشکیک بردار نیست جدا می‌شود.»<sup>۹</sup>

حاصل آنکه معرفت حقیقی، یقین مطابق با واقع ثابت است؛ یعنی یقین ثابت و غیر قابل زوال. بنابراین:

اولاً: یقین است نه شک و ظن و گمان؛

ثانیاً: یقین ثابت است نه یقین قابل زوال؛

ثالثاً: صادق و مطابق با واقع است.

و چنین یقینی فقط در بدیهیات اولیه و نظریات قریب به بدیهیات و امثال آنها تحقق دارد و امور حسی و تجربی که نمونه‌های نقض گتیه است از تعریف مذکور خارج است. سر پیدایش مشکل گتیه تسامحی است که در تعریف معرفت حقیقی صورت گرفته است؛ یعنی فلاسفه غرب آنجا که می‌بایست سخت می‌گرفتند و تعریف را دقیق ارائه می‌کردند، سهل گرفتند و آنجا که باید سهل می‌گرفتند و با توجه به سعه تعریف، اشکال می‌کردند و نمونه نقض مذکور را مطرح نمی‌ساختند، سخت گرفته و مشکل گتیه را مطرح ساختند.

نکته دیگر توجه فلاسفه اسلامی به معلل بودن تصدیق (بدیهی و نظری) و مدلل بودن

تصدیق نظری است. سخن خواجه نصیرالدین طوسی چنین است:

«حکمی که علت دارد، اگر با علت خود سنجیده شود واجب است و بدون آن واجب (ضروری) نیست. و حکم یقینی همان است که فی نفسه واجب و غیرقابل تغییر است و همان است که قبول آن واجب است. پس هر حکمی که توسط علت خود شناخته شود یقینی است و هر چه توسط علت خود شناخته نشود یقینی نیست، اعم از اینکه علت داشته باشد یا نه. علت گاهی اجزاء قضیه است و گاهی امری خارج از قضیه...»<sup>۱۰</sup>

یعنی علت تصدیق یا امر بیرونی است (در علوم نظری و غیر بدیهی) و یا درونی است همچون بدیهیات اولیه که تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت بین آن دو، علت تصدیق به آنها است. نکته دیگری که در کلمات فلاسفه اسلامی مورد توجه و دقت واقع شده، این است که علم تفصیلی به علت تصدیق در بدیهیات اولیه ضرورت ندارد و علم اجمالی نیز به طور قهری محقق است. حاصل سخن فارابی در این زمینه چنین است:

«علوم کلی و یقینی دو قسم هستند، قسمی که با تجربه حاصل می شود و قسمتی، بالطبع تحقق می یابد. در آن قسم بالطبع لازم نیست به علت پیدایش آن علم و یقین، علم تفصیلی پیدا شود و این جهل ضرری به یقین نمی زند.»<sup>۱۱</sup>

حاصل آنکه، علوم حضوری و بدیهیات اولیه، خود نمون هستند و نظریات قریب به بدیهی نیز به دلیل ابتناء بر بدیهیات اولیه و وجدانیات، یقینی و مطابق با واقع هستند و محسوسات و تجربیات نیز غالباً ظنی می باشند و توجیه اعتقاد به آنها توسط بدیهیات و نظریات قریب به بدیهی و مبتنی بر آن صورت می گیرد و در مورد آنها اعتقاد مطابق با واقع راه دارد نه یقین ثابت و غیر قابل زوال.

پس «توجیه» و «تبیین» در فلسفه اسلامی، ملازم با یقین ثابت و مطابق با واقع است و باطن و گمان و محتمل الصدق و یقین قابل زوال جمع نمی شود.

### انواع توجیه

با توجه به آنچه گذشت، علوم حضوری و بدیهیات اولیه خود توجیه و دارای توجیه درونی هستند و نظریات مبتنی بر آنها، توسط خود آنها توجیه می شوند و هر چه به بدیهیات نزدیکتر باشند و در دستیابی به آنها دقت بیشتری انجام گرفته باشد، به واقع نزدیکتر و دارای ارزش بالاتری خواهند بود. پس معیار مطابقت در فلسفه اسلامی، علوم حضوری و بدیهیات اولیه که پاره‌ای از آنها که به یک معنا به علوم حضوری باز می گردند، می باشند.

ولی در فلسفه غرب برای رسیدن به واقع و یقین مطابق با واقع راههای دیگری نیز ارائه شده است که بعد از ذکر هر کدام به بررسی آنها می پردازیم.

مهمترین انواع توجیه در فلسفه غرب عبارتند از:

۱. عقلگرایی<sup>۱۲</sup>



۲. تجربه‌گرایی<sup>۱۳</sup>

۳. انسجام‌گرایی<sup>۱۴</sup>

۴. فایده‌گرایی یا عمل‌گرایی<sup>۱۵</sup>

۱. **عقل‌گرایی:** این‌گرایش در توجیه معرفت‌بشری، بر ادراکات عقلی تکیه دارد؛ ادراکاتی فراتر از حس ظاهری. به عنوان مثال دکارت در باب تصورات به فطریات عقل قائل است و آنها را مبنای علوم دیگر محسوب می‌کند و فطریات را یقینی و صادق می‌داند.<sup>۱۶</sup> و لایب‌نیتز علاوه بر تصورات به تصدیقات فطری نیز معتقد است.<sup>۱۷</sup>

علوم فطری، علوم‌ای هستند که در سرشت بشر نهاده شده و از طریق حواس بدست نیامده‌اند و در واقع علوم‌ی مقدم بر تجربه هستند. روشن است که فطریات به معنای مذکور، مشکل مطابقت را برطرف نمی‌سازند و مطابقت آنها به صرف فطری بود نشان احراز نمی‌گردد. از طرفی با ارائه منشأ پیدایش تصورات و تصدیقات، دلیلی برای اعتقاد به فطریات باقی نمی‌ماند گرچه ممکن است نتوان آنها را به طور صد در صد انکار کرد که در این مختصر مجال تفصیل آن نیست.

۲. **تجربه‌گرایی:** در انگلستان فلاسفه‌ای همچون لاک<sup>۱۸</sup> و هیوم<sup>۱۹</sup> با نظریه فطریات مخالفت کردند و همه علوم بشری را مبتنی بر داده‌های حس دانستند. البته بعضی همچون لاک، حس را اعم از ظاهر و باطن و علوم حضوری<sup>۲۰</sup> می‌دانست و بعضی دیگر همچون پوزیتویست‌ها فقط بر حس ظاهری اعتماد کردند.<sup>۲۱</sup>

اگر تصور و تصدیق را از همدیگر تفکیک نماییم، در باب تصورات می‌توان به یک معنا اصالت را به حس داد؛ یعنی به هیچ تصور فطری و ما قبل از تجربه و حس قائل نشد و شروع ادراکات را با حس (اعم از ظاهر و باطن و علوم حضوری) دانست، گرچه عقل در ادامه به مفاهیم کلی دست می‌یابد و مفاهیمی همچون عدم و محال را نیز خود به نحوی با توجه به مفاهیم دیگر می‌سازد. در باب تصدیقات مسئله بر عکس است؛ یعنی اگر بشر تصدیقات بدیهی عقل را نداشت به هیچ یقینی زائد بر وجدانیات دست نمی‌یافت زیرا اثبات جهانی خارج از وجود ما و مطابقت ادراکات ما با آن و کلیت قوانین تجربی در گرو پذیرفتن اصل علیت و قوانین متفرع بر آن است. قضایای زیادی وجود دارند که عقل انسان با تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت بین آنها به رابطه بین موضوع و محمول یقین پیدا می‌کند و برای دست یافتن به این یقین و تصدیق به هیچ تجربه‌ای نیازمند نیست، بلکه همه قوانین تجربی، خود بر آن ادراکات عقلی مبتنی هستند. لذا اگر کسی اصالت را در تصورات و تصدیقات به حس و تجربه بدهد، به شکاکیت مبتلا می‌شود همانگونه که هیوم به این نقطه رسید؛ یعنی اصالت را به حس و ادراکات حسی داد و لوازم آن را که شکاکیت بود پذیرفت.

براساس نظریه پوزیتویسم که معناداری و صدق قضایا را مبتنی بر قابلیت تحقیق‌پذیر تجربی می‌دانست، شکاکیت روشنتر رخ می‌نمود زیرا پوزیتویسم قرن ۱۹ و ۲۰ معتقد است که:

«هر گزاره‌ای که قابل تحقیق تجربی نباشد یعنی نتوان به وسیله مشاهده حسی در آن تحقیق کرد

بی‌معناست و تنها راه رسیدن به واقع و صدق قضایا تجربه و مشاهده حسی است.<sup>۲۲</sup>

روشن است که اولاً: اصل مورد اعتقاد پوزیتویسم طبق محتوای خود، هم بی‌معناست و هم غیر قابل اثبات تجربی. ثانیاً: طبق این اصل به قضایای کلی علوم نمی‌توان دست یافت زیرا آنچه مورد مشاهده قرار می‌گیرد موارد محدود است و «الف. ج. آیر» نیز که نظریه پرداز پوزیتویسم است به این مشکل و مشکلات دیگر این نظریه اعتراف کرده است.<sup>۲۳</sup> ثالثاً: حس و مشاهدات حسی خطاپذیرترین ابزار و ادارکات بشری هستند و بدون اعتماد به علوم حضوری خطاناپذیر و بدیهیات اولیه هیچ ارزش و اعتباری ندارند. رابعاً: قضایای ریاضی طبق این نظریه باید بی‌معنا و غیر علمی قلمداد شوند و تحلیلی خواندن آنها چنانکه پوزیتویسم ادعا کرده است<sup>۲۴</sup> برای فرار از این مشکل علاوه بر اینکه باطل است - زیرا قضایای فراوانی در ریاضی ترکیبی هستند - مشکل بی‌معنا بودن آنها را طبق نظریه پوزیتویسم برطرف نمی‌کند.

به طور کلی با نظریه پوزیتویسم، تصوراتی همچون علت و معلول و غیرذالک، تصوراتی بی‌معنا خواهند بود و اصل علیت و بدیهیات اولیه بشری نیز به تبع آن بی‌معنا قلمداد می‌شوند و در نتیجه انسان در محدوده ادراکات خطاپذیر حس ظاهر (حواس پنجگانه) منحصر می‌گردد و یقین به هیچ امری و رای علوم حضوری و درونی، منطقی نخواهد بود.

۳. انسجام گروهی:<sup>۲۵</sup> این نظریه گاهی برای معناداری و در مواردی نیز به عنوان معیار برای صدق و مطابقت مطرح شده است و در باب صدق بدین معناست که تجارب و احکام و قضایا تا آنجا صادقند که با یکدیگر هماهنگ باشند؛ یعنی هماهنگی قضایا ملاک و معیار صدق آنهاست. در باب معنا نیز مقصود این است که معرفت حقیقی معرفتی است که با دیگر گزاره‌های مورد قبول منافات نداشته باشد و با قضایایی که این قضیه، جزئی از اجزای نظام آنهاست سازگار باشد؛ یعنی معرفت حقیقی عبارت است از معرفت هماهنگ و سازگار با دیگر معارف.<sup>۲۶</sup>

ولی روشن است که نظریه هماهنگی مشکل مطابقت را مرتفع نمی‌سازد زیرا یک افسانه هماهنگ یا نظریه‌ای همچون نظریه بطلمیوس، طبق این نظریه صادق و مطابق با واقع است و ثانیاً مستلزم تسلسل است، زیرا صدق یک دسته قضایا به هماهنگی با دیگر قضایا و صدق آن قضایا نیز به هماهنگی با قضایای دیگر مرتبط است. ثالثاً، این نظریه برای صدق خود از چه عاملی کمک می‌گیرد؟ یعنی: «قضایای هماهنگ صادقند» را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ و ملاک صدق آن چیست؟

اگر هماهنگی را تعریف معرفت حقیقی بدانیم، آنگاه مشکل اصلی معرفت که مشکل مطابقت است را نه تنها حل نکرده‌ایم بلکه با جعل اصطلاح از آن فرار کرده‌ایم. همچنین برای احراز هماهنگی و اثبات اینکه نظریه‌ای هماهنگ است یا خیر، بحث مطابقت مطرح و مورد نیاز خواهد بود.

۴. نظریه پراگماتیسم (عمل‌گرایی یا فایده‌گرایی): پراگماتیسم معتقد است که معرفت حقیقی معرفتی است که مفید و ثمربخش باشد؛ یعنی صادق بودن هر باوری به معنای توفیق در

ثمر بخشی آن است.<sup>۲۷</sup>

بعضی این نظریه را برای معناداری ارائه کردند؛ یعنی معناداری گزاره‌ها را به سودمندی آنها مشروط کردند<sup>۲۸</sup> ولی این نظریه توسط «ویلیام جیمز» در باب حقیقت بکار رفته است. او معتقد بود که ثمر بخشی یا باروری، محک حقیقت است؛ یعنی محک صدق آن است.<sup>۲۹</sup>

نکته قابل توجه در اینجا این است که ثمر بخشی اگر به عنوان تعریف مطرح شود، دغدغه صدق از بین می‌رود ولی اگر به عنوان معیار صدق مطرح گردد، طریقی به صدق و مطابقت است و اشکالات وارد بر این دو مطلب متفاوت است.

اگر ثمر بخشی و مفید بودن، تعریف حقیقت باشد؛ یعنی معرفت حقیقی عبارت باشد از علم و یقین مفید برای بشر، در آن صورت در نظریه مذکور مشکل اساسی معرفت حقیقی - که مشکل مطابقت است - نه تنها بر طرف نشده بلکه با جعل اصطلاح از آن فرار شده است و ثانیاً بر فرض قبول، مفید بودن را چگونه باید احراز کرد؟ و از کجا بفهمیم کدام علم برای بشر مفید است؟ اگر ملاک تجربه باشد، در آن صورت تجربه باید مفید بودن را احراز و اثبات کند، یعنی مطابقت آن را با واقع نشان دهد و در این صورت بحث مطابقت مطرح می‌گردد.

اگر ثمر بخشی ملاک صدق باشد، آنگاه می‌توان پرسید که از کجا اثبات کرده‌اید هر چه مفید است مطابق با واقع است؟ یعنی «علمی که مفید است مطابق با واقع است» خود نیاز به اثبات دارد. با چه معیاری این گزاره را اثبات می‌کنید؟ هیئت بطلمیوس برای بشر مفید بود ولی صادق نبود و از طرفی، چه بسا گزاره‌های صادق مضر باشند.

ممکن است صاحب این نظریه مدعی شود هر علمی که برای دنیا و آخرت و سعادت ابدی بشر مفید باشد، مطابق با واقع نیز است زیرا نظام هستی به گونه‌ای است که اگر حقایق آن درک شوند، برای بشر مفیدند.

در پاسخ می‌توان گفت، گرچه این سخن ممکن است به صورت کلی صحیح باشد اما ملاکی برای صحت و سقم هر گزاره‌ای نخواهد بود زیرا مفید بودن و مضر بودن به آسانی قابل شناسایی نیست مخصوصاً وقتی پای سعادت ابدی مطرح می‌شود. اگر سعادت دنیا مطرح شود، چه بسا گزاره‌های کاذب، مفید نیز باشند یا گزاره‌های صادق مضر تلقی شوند.

همچنین نتایج و ثمرات، گاهی لوازم اعم یک نظریه‌اند و با قضایای کاذب نیز حاصل می‌آیند، چنانکه ثمرات مثبت مترتب بر هیئت بطلمیوس چنین بود. لذا گرچه ممکن است حقایق عالم برای بشر مفید باشند ولی دلیل نمی‌شود که هر چه مفید است، صادق نیز باشد.

دیگر این که، مفید بودن یک علم، نیاز به اثبات دارد و اثبات آن یعنی نشان دادن اینکه مفید بودن مطابق با واقع است و واقعاً مفید است نه اینکه یک پندار باشد آنگاه سوال می‌شود که چگونه مطابقت مفید بودن یک علم را احراز کنیم؟ با ملاک مفید بودن یا ملاک دیگر؟ در صورت اول به مصادره به مطلوب یا دور و تسلسل دچار گشته و در صورت دوم از ملاک خود عدول کرده‌ایم.

به نظر می‌رسد معرفت حقیقی، یقین مطابق با واقع ثابت است که از طریق علوم حضوری و بدیهیات اولیه قابل دستیابی است و ملاکی بهتر از علوم حضوری و بدیهیات اولیه بشری در این زمینه وجود ندارد. البته این سخن به این معنا نیست که ما در همه علوم و از هر طریقی می‌توانیم به واقع به طور قطع دست بیابیم، بلکه باید گفت در علوم تجربی و حسی معمولاً بشر به علوم ظنی قریب به یقین و واقع نائل می‌گردد و همین علوم ظنی برای بشر مفید و کارسازند. ولی آنجا که بحث از مطابقت با واقع و یقین دائم مطرح است، علوم تجربی و حسی و ظنون، کارآمد نخواهند بود و مفید بودن و هماهنگی و امثال آن نیز مشکل‌گشا نیستند.

### پی‌نوشتها:

#### 1. Justified truth belief.

٢. افلاطون، دروه آثار، ج ٢، ص ١١٢٠-١١١٩، ج ٣، ص ١٣٧٧-١٣٨٣؛ پل ادواردز، دائرةالمعارف، ج ٣، ص ١١-١٠، کاپلستون، ج ١، ص ١٧٥-١٧٢.

#### 3. Self Justified.

#### 4. W.P.Alston, Epistemic Justification.

#### 5. Theory of knowledge, Keith Lehrer, P.16-27.

٦. المنطقیات للفارابی، ج ١، ص ٢٤٦. «والمعارف صنفان: تصور و تصدیق. فالتصديق التام هو اليقین ... والیقین هو ان نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به انه لا یمكن اصلاً ان یکون وجود مانعته فی ذلک الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلک فی اعتقاده هذا انه لا یمكن غیره.»

٧. الشفاء، البرهان، ص ٧٨. «فالعالم الذی هو بالحقیقه یقین هو الذی یعتقد فیہ ان کذا کذا، و یعتقد انه لا یمكن الا یکون کذا، اعتقاداً لا یمكن ان یزول.»

٨. همان، ص ٢٥٨. «العالم یقتضی اعتقاداً ثابتاً فی الشئ محصلاً هو انه ممتنع التحول عما هو علیه ...»

٩. شرح المواقف، ج ١، ص ٦٧. «الاعتقاد اما جازم او غیر جازم و الجازم اما مطابق او غیر مطابق و المطابق اما ثابت او غیر ثابت فقد خرج عن القسمه اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم الیقینی، و قد تمیز من الظن بالجزم و عن الجهل المركب بالمطابقه و عن تقلید المصیب الجازم بالثابت الذی لا یزول بالتشکیک.»

١٠. الاشارات و التنبیها، ج ١، ص ٢١٥. «الحکم الذی له علة فهو انما یجب اذا اعتبر مع علة و لا یجب بدون ذلک، و الحکم الیقینی هو الواجب فی نفسه الذی لا یتغیر، و هو الذی یجب قبوله، فکل حکم عرف بعلة فهو یقینی و ما لا یعرف بعلة فهو لیس بیقینی، سواکان له علة ام لا، و العلة قد یکون هی اجزاء القضیه و قد یکون شیئاً خارجاً عنها...»

١١. جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، ص ٣٤٦. «المقدمات الکلیه التي بها یحصل الیقین الضروری لا عن قیاس صنفان: احدهما الحاصل بالطباع و الثانی الحاصل بالتجربه. و الحاصل بالطباع هو الذی حصل لنا الیقین به من غیر ان نعلم من این حصل و لا کیف حصل، و من غیر ان نعلم من الوقت من الاوقات اننا جاهلین به، و لا ان نعلم من وقت تشوقنا معرفته و لا جملناه مطلوباً اصلاً فی وقت من الاوقات، بل نجد انفسنا کأنها فطرت علیه من اول کوننا، کانه غریزی لنا لم نخل منه. و هذه تسمى المقدمات الاول الطبيعية للانسان و تسمى المبادئ الاول و لیست بنا حجة فی هذا الكتاب

الی ان نعرف کیف حصلت، و فی این حصلت، لان جهلنا بجهة حصولها لیس یزبل الیقین بها، ولا ینقصه، ولا یعوقنا علی ان نولف عنها قیاساً یوقع لنا الیقین باللازم عنها».

12. Rationalism

13. Empiricism

14. Coherentism

15. Pragmatism

۱۶. دکارت، تأملات، ص ۶۶، یوسف کرم، همان، ص ۷۲.

۱۷. پل ادواردز، ص ۲۱ - ۲۰؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۱۰۶-۱۰۲؛ یوسف کرم، ص ۱۳۴.

۱۸. کاپلستون، ج ۵، ص ۸۴ و ۸۸ و ۸۹؛ پل ادواردز، دائرةالمعارف ج ۳، ص ۲۲؛ لاک، تحقیق در فهم بشر، ص ۷.

منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی انگلستان، ص ۳۳ - ۳۲؛ یوسف کرم، ص ۱۴۵ - ۱۴۴.

۱۹. هیوم، تحقیق درباره فهم انسان (در فلسفه نظری)، ترجمه بزرگمهر، فصل اول، ش ۷، ص ۱۲۳.

۲۰. لاک، تحقیق در فهم بشر، ص ۱ - ۷ - ۴۸ - ۱۸۰؛ منوچهر بزرگمهر، فلاسفه تجربی، ص ۱۸ - ۱۹ - ۲۸ - ۳۳؛

کاپلستون، ج ۵، ص ۸۴ - ۸۷ - ۹۴ - ۹۶؛ پل ادواردز، ص ۲۳ - ۲۲.

۲۱. برایان مگی، مردان اندیشه، ص ۱۹۱ - ۱۸۹؛ پوستوس هارت ناک، ویتگنشتاین، ص ۵۹۶۰ و ۷۲-۷۰؛

الف.ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق، صص ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۶۵، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۶ و ۹۷.

۲۲. همان.

۲۳. برایان مگی، مردان اندیشه، ۱۹۲-۱۹۱ و ۲۰۳-۲۰۲.

۲۴. همان، ص ۱۸۹-۱۹۱؛ پوستوس هارت ناک، همان، ص ۷۲-۵۹.

25. Coherence.

۲۶. پل ادواردز، همان، ص ۳۰ - ۳۱؛ Keith Lehrer, p. 13-14, Theory of knowledge.

۲۷. پل ادواردز، همان، ص ۳۴.

۲۸. پل ادواردز، همان، ص ۳۴؛ کاپلستون، ج ۸، ص ۳۳۵.

۲۹. پل ادواردز، ص ۳۴، کاپلستون، همان، ص ۳۶۷، سیر حکمت در اروپا ص ۵۵۷ - ۵۵۶.