

معرفت و مطابقت

□ عباس عارفی

اشاره

این مقاله ابتدا به تعریف معرفت از دیدگاه معرفت‌شناسی غربی معاصر می‌پردازد و عناصر سه‌گانه این تعریف یعنی باور، صدق و توجیه را تبیین و بررسی می‌کند و ریشه‌های این تعریف را در آثار افلاطون جستجو می‌کند. در ادامه به بحرانی که با مثالهای نقض‌گتیه برای عنصر توجیه ایجاد گردیده و نیز تلاش معرفت‌شناسان معاصر برای حل آن می‌پردازد. از سوی دیگر، ضمن تعریف معرفت براساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی و تلاش برای یافتن نقطه تقاربی میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در این باب، نشان می‌دهد که مثال نقض‌گتیه به هیچ روی، متوجه تعریف معرفت در فلسفه اسلامی نیست و براین اساس تنها معرفت‌شناسی غربی است که باید راهی برای خروج از این بحران بیابد.

درآمد

«معرفت تصدیقی»، یعنی معرفت خاصی که متعلق آن یک قضیه است و در عرف معرفت‌شناسان غرب به «معرفت قضیه‌ای» (propositional knowledge) مصطلح است. مادر این مقال به بحث درباره این نوع از معرفت خواهیم پرداخت تا در پرتو آن بتوانیم درباره فرایند توجیه و انواع آن، مطالبی را تقدیم داریم.

اما در ابتدا تذکار این نکته لازم است که دانش «معرفت‌شناسی» نباید بحث خود را به گونه خاصی از «معرفت»، مثلاً معرفت قضیه‌ای (PK)، اختصاص دهد، زیرا همه انواع معرفت - حضوری، حصولی، تصویری، قضیه‌ای، تصدیق، بدیهی، نظری - در شناخت ما از واقع سهم دارند. گو این که نوعاً این نکته مورد غفلت معرفت‌شناسان معاصر غربی قرار دارد، چرا که کتب معرفت‌شناسی کلاسیک غرب، امروزه نقطه ثقل مباحث خود را بر معرفت قضیه‌ای قرار داده‌اند، و اصلاً درباره علم حضوری و تصویری - نفیاً و اثباتاً - بحث نکرده‌اند، و یا بحث از آن را در حاشیه کار قرار داده‌اند، در صورتی که معرفت قضیه‌ای (PK) بخشی از «معرفت» است، نه کل آن. بنابراین برای جامع‌نگری در بحث معرفت، معرفت‌شناسان باید به همه «انواع معرفت» بپردازند، چرا که همه آنها به نحوی در «چالش رئالیسم» سهم دارند، گرچه نباید فراموش کرد که «معرفت تصدیقی»، به دلیل این که «لسان صدق» دارد، می‌تواند در میان معارف حصولی در سگویی برتری قرار گیرد زیرا تصورات، صرفاً محکی خودشان را ارائه می‌کنند و راجع به تحقق یا عدم تحقق مصداق خودشان سخنی نمی‌گویند. از طرفی قضیه بماهی قضیه نیز با مشکوک بودن هم سازگار است، و لذا این فقط تصدیق است که راجع به عالم خارج «لسان معرفتی» دارد، پس با تصدیق است که راهی به عالم واقع گشوده می‌شود، چنانکه در مباحث آتیه این نکته را مبیین خواهیم ساخت.

معرفت تصدیقی

معرفت‌شناسان غالباً «معرفت قضیه‌ای» را «تصدیق صادق موجه» (justified true belief) تعریف می‌کنند،^(۱) و مرادشان از این تنسیق آن است که ابتدا باید قضیه‌ای باشد تا مورد تصدیق شما قرار گیرد و همچنین تصدیق شما صادق و موجه نیز باشد. در اینجا لازم است قبل از این که به ادامه بحث بپردازیم، درباره اصطلاحاتی که در این بخش به کار می‌رود، تأمل کنیم.

معرفت‌شناسان غربی با اصطلاح (propositional knowledge) به نوع خاصی از «معرفت» اشاره می‌کنند که از سنخ (knowledge that) - دانستن این‌که - است،^(۱) یعنی معرفتی که به قضیه‌ای تعلق می‌گیرد. پس از اینجا می‌توان دریافت که مراد معرفت‌شناسان غربی از اصطلاح (PK) معرفتی است که به قضیه‌ای تعلق می‌گیرد. در همین جا متذکر می‌شویم که بحث نسبتاً دقیقی در فلسفه اسلامی دربارهٔ فرق بین «قضیه» و «تصدیق» وجود دارد. به‌طور کلی «تصدیق» یک امر فراقضیه است، یعنی تصدیق فهم خاصی است که به قضیه تعلق می‌گیرد. بنابراین می‌توان حدس زد که مراد از «معرفت قضیه‌ای» (PK) در فلسفه غرب، با توجه به توضیحی که خود آنها دربارهٔ آن می‌دهند، همان «معرفت تصدیقی» در عرف فلسفه اسلامی است. از این رو اگر بخواهیم ترجمهٔ مصطلح‌تری از واژهٔ (belief) به دست دهیم، باید بگوییم: مراد از این واژه در سیاق (justified true belief)، همان «تصدیق» است. بدین ترتیب می‌توان گفت «معرفت قضیه‌ای» در فلسفه غرب، همان معرفت تصدیقی در فلسفه اسلامی است. البته نه هر معرفت تصدیقی، بلکه معرفت تصدیقی خاصی که بتوان آن را «معرفت بالمعنی الأخص» نامید، و این نوع معرفت متقارن با آن چیزی است که در فلسفه اسلامی «یقین بالمعنی الأخص» نامیده می‌شود. در واقع مراد ما این نیست که آنچه را معرفت‌شناسان غربی «معرفت قضیه‌ای» (PK) می‌دانند، دقیقاً همان «یقین بالمعنی الأخص» در فلسفه اسلامی است، بلکه مراد ما این است که در اینجا نوعی معرفت تصدیقی حوزهٔ تقارب بحث با آنهاست.

پس تا اینجا روشن شد که مراد معرفت‌شناسان از این‌که می‌گویند ما در مورد «معرفت قضیه‌ای» بحث می‌کنیم، این است که ما دربارهٔ تصدیقاتی بحث می‌کنیم که متعلق آن قضیه است، یعنی «معرفت قضیه‌ای» همان معرفت تصدیقی است که به قضیه‌ای تعلق گرفته است و آن تصدیق، صادق و موجه است. این همان است که معرفت‌شناسان غربی می‌گویند: «معرفت قضیه‌ای» عبارت است از: «باور صادق موجه»، که البته اگر بخواهیم براساس مصطلحات فلسفی خودمان - با توجه به فرق دقیق بین قضیه و تصدیق - ترجمه کنیم، باید بگوییم: «معرفت قضیه‌ای» = «تصدیق صادق موجه».

تبیین

گفتیم غالباً معرفت‌شناسان، «معرفت قضیه‌ای» یعنی «معرفت تصدیقی» را به «تصدیق صادق موجه» تعریف یا تنسیق می‌کنند. این‌که گفتیم «غالباً» بدان لحاظ است که کسانی نیز در این سه رکن معرفت مناقشه کرده،^(۳) و یا به دلیل مشکلاتی از قبیل «مشکل گتیه»، (Gettier problem) که بعداً بدان خواهیم پرداخت، شرایط دیگری بر شرایط مذکور افزوده‌اند، ولی سخن رایج معرفت‌شناسان، قبل از بحران گتیه در سال ۱۹۶۳، این بود که «معرفت قضیه‌ای»، تصدیق صادق مقرون به «توجیه معرفتی» (epistemic justification) است، و وجه آن این است که آنگاه منطقی‌تر می‌توانیم بگوییم کسی می‌داند که دستکم قضیه‌ای که آن شخص می‌داند صادق باشد. پس، شرط صدق از مقومات معرفت است، یعنی ابتدا باید قضیه صادق باشد تا بتوان گفت تصدیق فرد بدان نیز صادق است. اما آیا این کافی است؟ خیر، زیرا ممکن است در عالم، گزاره‌های زیادی وجود داشته باشد که ما از آنها بی‌خبر باشیم. ما وقتی می‌توانیم بگوییم «می‌دانیم» که «تصدیق»، یعنی فهم صدق، داشته باشیم، از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که «تصدیق» نیز از مقومات معرفت است. اما آیا همین مقدار کافی است؟ خیر، زیرا «پندار صادق» (true opinion) غیر از «معرفت» است، و «حدس صائب» (lucky guess) با «معرفت» (knowledge) فرق دارد،^(۴) پس لازم است عنصر دیگری به «تصدیق صادق» اضافه شود تا «معرفت» محقق گردد، و آن عنصر، توجیه است.^(۵) اما این‌که دقیقاً مراد از «توجیه» چیست، بعداً بدان می‌پردازیم.

برای ریشه‌یابی تنسیق مذکور از معرفت، می‌توانیم به آثار افلاطون مراجعه کنیم. افلاطون در مجموعه آثار خود، خصوصاً در رساله جمهوری و رساله منون و بالاخص در رساله ثئاتتوس، عناصر معرفت را تحلیل کرده است. وی در جای جای این رسائل به تفاوت بین «پندار صادق» و معرفت اشاره دارد. او در رساله جمهوری (Republic)، در کتاب ۵ و ۶ و ۷، اشاراتی به هویت معرفت دارد. به‌عنوان نمونه در کتاب ششم رساله جمهوری چنین می‌خوانیم:

«گفتم [سقراط]: می‌دانی که عقیده اگر بر پایه شناسائی استوار نباشد، ارزشی ندارد، زیرا بهترین

عقیده‌ها کورند و کسی که عقیده‌اش، بی‌آنکه با شناسائی خردمندانه همراه باشد، با حقیقت مطابق

درآید، درست چون کوری است که برحسب اتفاق در راهی درست افتاده باشد.

گفت: درست است.

گفتم: پس می‌خواهی به شنیدن عقیده‌ای مبهم و کور و کج قناعت کنی، درحالی که حقایق روشن و عالی را از دیگران می‌توانی شنیدی...^(۶)

وی در رسالهٔ منون (Menon) نیز دربارهٔ فرق بین «پندار درست» و «معرفت» سخن گفته و «معرفت» را به دلیل ثبات و گریزناپذیری ناشی از استناد به دلیل و برهان، برتر از «پندار درست» دانسته است.^(۷)

افلاطون همچنین در رسالهٔ تئاتتوس (Theatetus) به تفصیل دربارهٔ فرق بین «پندار درست» و «معرفت» سخن گفته، و سرانجام بحث را بدین سوهدایت کرده که «معرفت»، پندار درستی است که با لوگوس (Logos) همراه باشد، ولی دقیقاً مراد او از لوگوس معلوم نیست.^(۸) لوگوس در لغت به معنای «کلمه» است. از این رو مسیحیان حضرت عیسی (ع) را «لوگوس» می‌نامند، و Logic (منطق) نیز از این واژه مشتق شده است. بنابراین چون «کلمه» برای بیان مطلب و توضیح آن است، نوعاً می‌گویند مراد افلاطون این است که «معرفت» پندار درستی است که با توضیح و تشریح همراه باشد. البته این تنسیق از معرفت نیز سرانجام به خاطر برخی مناقشاتی که خود افلاطون در این محاوره مطرح می‌کند، چونان غالب محاورات افلاطونی، به نتیجه نرسیده و ناتمام رها می‌شود.^(۹) اکنون به‌عنوان نمونه بخشی از این محاوره را که پیرامون فرق بین «پندار درست» و «معرفت» است، مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

«تئاتتوس: اکنون به یادم آمد که در این باره از کسی نکته‌ای شنیده‌ام. آن کس می‌گفت، شناسائی

پندار درستی است که بتوان توضیحی دربارهٔ آن داد و آنچه با تعریف و توضیح همراه نباشد،

شناسائی نیست. هم او می‌گفت فقط چیزی را می‌توانیم شناخت که بتوانیم درباره‌اش توضیحی

بدهیم و آنچه توضیح‌پذیر نباشد شناختنی نیست...

سقراط: این سخن را می‌پسندی و تصدیق می‌کنی که شناسائی پندار درستی است که بتوان دربارهٔ

آن توضیح کافی داد؟

تئاتتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس معلوم می‌شود من و تو امروز در طی چند ساعت، حقیقتی را به چنگ آوردیم که بسی جویندگان در طلبش پیر شدند و بدان راه نیافتند.
 ثاتتوس: سقراط! گمان می‌کنم آنچه در این باره گفته‌ایم، درست است.
 سقراط: چنین می‌نماید که حق با تو است زیرا شناسایی چه می‌تواند باشد جز پندار درست همراه با توضیح و تعریف. فقط نکته‌ای هست که مرا خوش نمی‌آید...^(۱۰)

به این ترتیب می‌توان گفت افلاطون در رسائل خود شاید برای نخستین بار ریشه‌ی تعریف «معرفت» به «تصدیق صادق موجه» را ارائه نموده است.^(۱۱)

مُقَوِّمات معرفت تصدیقی

از مباحث گذشته، این نتیجه به دست آمد که معرفت‌شناسان قبل از گتیه غالباً «معرفت قضیه‌ای» را به «تصدیق صادق موجه» تنسیق می‌کرده‌اند، بنابراین می‌توان گفت «معرفت قضیه‌ای» به نظر آنها متقوم به شرایط زیر است:

الف) تصدیق (belief): «تصدیق» اعم از «تصدیق ظنی» و «تصدیق جزمی» است. و اگر مراد معرفت‌شناسان از واژه (belief) فقط «تصدیق جزمی» باشد، در این صورت باید (belief) را به «تصدیق جزمی» ترجمه کرد و گفت: «معرفت بالمعنی الأخص = تصدیق جازم صادق موجه»، و حق نیز همین است که «معرفت بالمعنی الأخص» نوعی تصدیق جزمی است. بنابراین تصدیق ظنی را نمی‌توان «معرفت بالمعنی الأخص» محسوب داشت، ولی از آنجا که امروزه غالب معرفت‌شناسان معاصر غرب بر طبل تسامح می‌کوبند، بعید نیست که آنان «تصدیق ظنی» را نیز «معرفت» به‌شمار آورند.

ب) صدق (truth): یکی دیگر از مقومات معرفت، «صدق» است، زیرا منطقاً کسی را می‌توان واجد «معرفت» دانست که قضیه‌ای که او بدان تصدیق دارد، صادق باشد. البته در مورد تعریف صدق، نظریات زیادی ابراز شده، ولی فقط و تنها فقط، «نظریه مطابقت در صدق» (correspondence theory of truth) قابل قبول است، و دیگر نظریاتی که در این باب ابراز شده، ربطی به «معرفت» و «رنالیسم معرفت‌شناختی» ندارد. لکن در خاطرمان باشد که برخی از

کسانی که «معرفت» را به «تصدیق صادق موجه» تعریف می‌کنند، ممکن است «صدق» را به «مطابقت با واقع» تفسیر نکرده، و از نظریه مطابقت سربرتابند.

(ج) توجیه (Justification): قبلاً اشاره کردیم که از زمان افلاطون در محافل فلسفی، این فکر مطرح بوده است که «معرفت» با «پندار صادق» فرق دارد، پس امر دیگری باید به «پندار صادق» ضمیمه شود تا آن را مبدل به «معرفت» سازد، و آن همان است که امروزه به نام «توجیه» شهرت دارد، اما این که دقیقاً «توجیه» چگونه فرایندی است، خود امری است که مورد بحث و گفتگوی فراوان قرار دارد. آلستون (Alston) در این باره می‌نویسد:

«این نظر که «معرفت» عبارت است از «تصدیق صادق موجه (+...)»، در این قرن شاخص شده، و توجیه تصدیق، توجه زیادی را به خود معطوف داشته است ولی غالباً به هیچ وجه به‌طور دقیق روشن نیست که مراد یک معرفت‌شناس از واژه «موجه» چیست و دقیقاً این اصطلاح برای بیان چه مفهومی به کار می‌رود...»^(۱۲)

سپس آلستون در صدد برمی‌آید که گامی در جهت ایضاح مفهوم «توجیه» بردارد. وی خاطر نشان می‌سازد که «توجیه» به معنای «مدلل ساختن» است، زیرا باور و تصدیق آنگاه موجه است که واجد «دلیل کافی» باشد.^(۱۳) بنابراین فرایند تدلیل و دلیل‌آوری همان «توجیه» است. بد نیست خاطر نشان سازیم که واژه «توجیه» در فارسی و عربی معمولاً به سه معنا به کار می‌رود: ۱. دلیل نامربوط آوردن. ۲. وجیه شمردن. مثلاً اصولیان وقتی می‌گویند این قول موجه است، بدین معناست که «له وجه». ۳. مدلل ساختن، که البته این معنا از «توجیه» در عرف معرفت‌شناسان مورد نظر است. در اینجا سؤال نسبتاً دقیقی مطرح است و آن این که: اگر «توجیه» به معنای «مدلل ساختن» است، پس باید قضایا و تصدیقات واضح و بدیهی، اصلاً در عرف معرفت‌شناسان «موجه» نباشند؟! آلستون و نیز دیگران در پاسخ گفته‌اند از آنجا که این نوع قضایا خودشان خود را مدلل می‌سازند، پس می‌توان بر این اساس آنها را «موجه» دانست. تصدیقات بدیهی و واضح، «خود توجیه» اند (self justified beliefs) زیرا که خود دلیل خودند.^(۱۴) پس در این صورت می‌توان «موجه» را بر دو قسم منقسم ساخت: الف) موجه بنفسه. ب) موجه بغیره. ولی دقیق‌تر این است که بگوییم «موجه» در اینجا به معنای آن است که «تصدیق» بر وجه صحیحی - علی‌المبانی - حاصل

آمده باشد، یعنی این که اگر نظری است، دلیل متقنی داشته، و اگر بدیهی است، علت محکمی داشته باشد. از این رو است که گاهی در «جامعه‌شناسی معرفت» می‌گویند: «تصدیق موجه» آن است که یا دلیل (reason) داشته باشد و یا علت (cause)، چرا که «بدیهیات» آن نوع قضایایی هستند که تصدیق ما بدانها ناشی از علت محکمی است و «نظریات» آن نوع از قضایا که دلیل متقنی دارند. پس در این صورت اگر «موجه» را هم به معنای «مدلل ساختن» بگیریم، قهراً معنای غیر مصطلح آن منظور است، وگرنه «بدیهیات تصدیقی» محتاج دلیل به معنای مصطلح نیستند. زیرا برای رهیایی به صدق آنها، تشکیل قیاس و تنظیم استدلال ضرورت ندارد، برخلاف نظریات تصدیقی که فهم صدق آن منوط به استدلال است.

بدین ترتیب روشن شد که عنصر «توجیه» مبین این است که «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص» آنگاه حاصل می‌آید که «فرایند معرفت» ناشی از ارائه دلیل متقن - در نظریات - و علت محکم - در بدیهیات - باشد. به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم «معرفت تصدیقی موجه» معرفتی است که از طریق علت متناسب خودش به دست آمده باشد، که مصداق این علت در بدیهیات گاهی تصور درست طرفین قضیه است، و مصداق آن در نظریات همان دلیل است. خواجه‌نصیرالدین طوسی در همین خصوص می‌نویسد:

«الحکم الذی له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك، و الحکم الیقینی هو الواجب فی نفسه الذی لا یتغیر، و هو الذی يجب قبوله فکل حکم عرف بعلة فهو یقینی و ما لا يعرف بعلة فهو لیس بیقینی، سواء کان له علة أم لا، و العلة قد یکون هی أجزاء القضية و قد یکون شیئاً خارجاً عنها...»^(۱۵)

معرفت و توجیه معرفت‌شناختی

گفتیم اغلب معرفت‌شناسان «معرفت تصدیقی» را به «تصدیق صادق موجه» تعریف و تنسیق می‌کنند. ولی از آنجا که شرط توجیه، امروزه به دلیل مثال‌های نقض گتیه، که بعداً در باب آن سخن خواهیم گفت، در بحران قرار گرفته است، توضیحات بیشتری در این باره ضرورت دارد. ابتدا با اقتباس از ارنست سوسا (Ernest Sosa) «توجیه معرفت‌شناختی» را به دو گونه تقسیم

می‌کنیم:

الف) کهنین توجیه: این نوع توجیه که امروزه در ادبیات معرفت‌شناسی رایج است، منطقیاً با صدق لازمۀ ندارد و با احتمال کذب نیز سازگار است.

ب) برین توجیه: این نوع توجیه، که سوسا آن را «اَبَر توجیه» (super justification) می‌نامد،^(۱۶) توجیهی است که با صدق ملازمه دارد و با احتمال کذب ناسازگار است. اینک به نقل عباراتی می‌پردازیم که در جهت توصیف «توجیه» به تحریر آمده، و متعاقب آن ضمن تحریر «مشکلۀ گتیه»، فلاکت کهنین توجیه را از ناحیۀ گتیه به تماشا خواهیم نشست.

آلستون بین «توجیه معرفتی» (epistemic justification) و «توجیه اخلاقی» (deontological/ Moral Justification) تفکیک قائل شده^(۱۷) و درباره «توجیه معرفتی» چنین نگاشته است:

«توجیه معرفتی با توجیهات دیگر فرق دارد. ارزیابی معرفتی برگرفته از چیزی است که می‌توان آن را لحاظ معرفتی نامید، و لحاظ معرفتی را نیز می‌توان بدین‌گونه تعریف کرد: هدفی سوگرفته به سمت تکثیر صدق و تقلیل کذب در قسمت اعظم تصدیقات.»^(۱۸)

وی در ادامه می‌نویسد:

«اگر نام این بازی [توجیه معرفتی] تکثیر صدق و تقلیل کذب در تصدیقاتمان باشد، پس صدق بی‌برده روشن، در انزوا قرار می‌گیرد. ولی این امر، معرفت‌شناسان را بر آن نداشتند که توجیه را با صدق تعریف کنند، یا حتی صدق را به‌عنوان شرط لازم و کافی توجیه، محسوب دارند. استقلال منطقی صدق و توجیه، اصل اصیل ادبیات معرفت‌شناسانه است. اما چرا؟ روشن است که امکان دارد تصدیقی موجّه باشد بدون این‌که صادق باشد، و بالعکس، اما چه دلیلی وجود دارد که توجیه وابسته به صدق نباشد؟ من فکر می‌کنم پاسخ آن را باید در خصلت درون‌گرایانه (internalistic character)^(۱۹) توجیه بازجست...»^(۲۰)

البته مراد آلستون این نیست که ما نباید در فرایند توجیه، شرط «صدق» را منظور کنیم، بلکه مقصود او این است که هرچند ممکن است ما به وظیفه معرفت‌شناختی خود عمل کرده و تصدیق موجهی به‌دست آورده باشیم، ولی این تصدیق فی‌الواقع و نفس‌الامر صادق نباشد، زیرا توجیه

معرفتی، توجیهی است که ما را از لحاظ معرفتی در تصدیق به قضیه P «موجه» می‌سازد. به عبارت دیگر اگر ما توجیه معرفت‌شناختی داشته باشیم، آنگاه است که به وظیفه معرفت‌شناختی خود جامعه عمل پوشانده‌ایم. توجیه معرفت‌شناختی با صدق قضیه پیوند دارد، زیرا این توجیه هرچند نازل باشد، اما باید شانس ما را در رسیدن به صدق قضیه افزایش دهد.^(۲۱) چیزم (Chisholm) نیز درباره توجیه می‌نویسد:

«من می‌پندارم که «معرفت» تصدیق صادق موجه است. اگر شما بدانید که P، پس صادق است که P، و شما تصدیق دارید که P، و امری وجود دارد که شما را در تصدیق به P موجه می‌سازد. معانی چندی برای «عمل توجیه» وجود دارد... که از آنهاست:

(۱) قضیه h را بدو برای شخص s محتمل می‌سازد.

(۲) قضیه h را مطلقاً برای شخص s محتمل می‌سازد.

(۳) قضیه h را بدو برای شخص s واضح می‌گرداند.

(۴) قضیه h را مطلقاً برای شخص s واضح می‌گرداند.

وقتی می‌گوییم: «معرفت» تصدیق صادق موجه است، باید «عمل توجیه» را در معنای چهارم اخذ کنیم.^(۲۲)

همچنین در وصف «توجیه» می‌خوانیم:

«تصدیقی به‌عنوان «موجه» پذیرفته می‌شود که مورد مشهودی (visible alternative) بهتر از آن وجود نداشته باشد.»^(۲۳)

اینها بخشی از توصیفات بود که معرفت‌شناسان در وصف «توجیه» بیان داشته‌اند. این توصیفات نوعاً در خصوص آن نوع از توجیه است که می‌توان آن را «کهنین توجیه» نامید، توجیهی که هرچند در راستای انجام وظیفه معرفت‌شناختی درصدد دست‌یابی به «صدق» است، ولی منطقاً با وصول به «صدق» ملازمه ندارد. این نوع توجیه مشکلاتی را در پی دارد که هم‌اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم.

مشکلۀ گتیه و فلاکت توجیه

تعریف سه بخشی (tripartite definition of knowledge) افلاطون از «معرفت تصدیقی» که در رسالۀ ثئاتتوس مطرح شده و بالاخره گویا در رسالۀ منون آن را می پذیرد، از سه عنصر «تصدیق»، «صدق» و «توجیه» تشکیل یافته است. این تعریف کم و بیش مقبول فلاسفه و معرفت‌شناسان بود، تا این که بالاخره در سال ۱۹۶۳ میلادی صرفاً با طرح «چند مثال نقض» (counterexamples) توسط ادmond گتیه (Edmund Gettier) با بحران مواجه شد. گتیه تنها با دو مثال نقض که تقریباً در سه صفحه در شماره ۲۳ مجله Analysis، تحت عنوان: «آیا معرفت، تصدیق صادق موجه است؟» آورد، تحلیل قدماء از «معرفت» را در بحرانی افکند که تا امروز همچنان مورد بحث و گفتگو در کتب معرفت‌شناسی قرار دارد.^(۲۴) گتیه مدعی شد که «معرفت» فراتر از «تصدیق صادق موجه» است، زیرا مواردی وجود دارد که ما واجد «تصدیق صادق موجه» هستیم، ولی نمی‌توان گفت «معرفت» داریم. به عنوان مثال: براساس تحلیل مذکور از «معرفت»، ما در صورتی می‌دانیم ساعت چند است، که قضیه مثلاً «ساعت ۱۲ است» صادق باشد، و ما نیز ضمن تصدیق به صدق آن، توجیه مقبولی نیز برای تصدیقمان در اختیار داشته باشیم. مثلاً تصدیق ما به صدق قضیه مذکور، مستند به نگاه به ساعت باشد، نه صرفاً براساس حدس و گمان. حال می‌توان در اینجا فرضی را مطرح ساخت که بر مبنای آن اگرچه تصدیقمان موجه است، ولی معرفت محسوب نمی‌شود، و آن این که وقتی شما براساس نگاه به ساعت می‌گویید ساعت ۱۲ است، و فی الواقع هم همین‌طور باشد، از قضا ساعت شما خراب بوده و کاملاً به صورت اتفاقی با واقع نفس‌الامری هماهنگ افتاده است. گتیه معتقد است در این صورت ما «تصدیق صادق موجه» داریم، ولی «معرفت» نداریم! بنابراین تحلیل «معرفت» به «تصدیق صادق موجه» تحلیل درستی نیست.^(۲۵) چیزی معتقد است: گتیه نخستین فیلسوفی است که متوجه شد تعریف سنتی از معرفت ناکافی است، گرچه رگه‌هایی از توجه بدین امر را می‌توان در آثار ماینونگ (Meinong) در سال ۱۹۰۶ و راسل در سال ۱۹۴۸ نیز بازجست.^(۲۶)

مُر (Moser)، معرفت‌شناس معروف، درباره پیامدهای «مشکلۀ گتیه» می‌نویسد:

«از زمان افلاطون، فلاسفه معتقد بودند که معرفت قضیه‌ای [معرفت تصدیقی] مقتضی تصدیق

صادق موجه است... براساس این تحلیل استاندارد از معرفت، که افلاطون و کانت و دیگران آن را پیشنهاد می‌کردند، اگر شخصی تصدیق صادق موجه داشته باشد که P، پس آن شخص می‌داند که P، اما با ارائه چند مثال نقض گتیه، در سال ۱۹۶۳، فلاسفه عموماً به این نتیجه رسیدند که تحلیل استاندارد معرفت، محتاج حک و اصلاح است. اگرچه امروزه توافق گسترده و واحدی بر یک راه حل وجود ندارد، ولی البته در این رهگذر ما پیشنهادهای شاخصی در اختیار داریم.^(۲۷)

همان‌طور که مزر اشاره کرد، فلاسفه غرب بعد از سال ۱۹۶۳ در صدد برآمدند تا به اصلاح تعریف کلاسیک معرفت، بپردازند. این کار فلاسفه موجب گردیده است تا «مشکله گتیه» را گاهی «مشکل شرط چهارم» نیز بنامند،^(۲۸) چرا که «مشکله گتیه» آنها را بر آن داشت که به فکر ابداع شرط چهارمی، غیر از شرایط سه‌گانه مذکور برآیند. از جمله پیشنهادها برای اصلاح تعریف کلاسیک معرفت «نظریه علی معرفت» (causal theory of knowledge) از گلدمن (Goldman) و «نظریه شرطی معرفت» (conditional theory of knowledge) از نوزیک (Nozick) را می‌توان مورد اشاره قرار داد.^(۲۹) این نوع نظریات مبتنی بر «توجیه برون‌گرایانه» از «معرفت» است آلتون می‌گفت: دلیل این که ممکن است معرفتی موجه بوده، ولی صادق نباشد، این است که توجیه «خصلتی درون‌گرایانه» دارد، بدین معنا که درست است که یک شخص به وظیفه معرفتی خود عمل کرده و «دلیل کافی» در تأیید تصدیق خویش تدارک دیده است، ولی از کجا معلوم که فی‌الواقع و نفس‌الامر هم چنین باشد. از این رو آلتون نتیجه می‌گرفت که «توجیه» به خاطر خصلت درون‌گرایانه خود، با صدق قضیه ملازمه ندارد. پس ممکن است تصدیقی، به خاطر این که واجد «دلیل کافی» است، «موجه» باشد، ولی صادق نباشد. ما فعلاً در صدد نقد سخن آلتون نیستیم، اگرچه معتقدیم با این که توجیه خصلتی درون‌گرایانه دارد، اما اگر منطقی باشد، منطقاً با صدق قضیه ملازمه دارد. در اینجا از آلتون سؤال می‌کنیم اگر کسی بگوید من عاشقم، و دریافت درونی خودش نیز مؤید صدق این قضیه باشد، آیا در این مورد «توجیه»^(۳۰) با این که خصلتی درونی دارد، با صدق قضیه ملازمه ندارد؟! و هکذا در مورد قضایای تحلیلی و غیره.

به محور اصلی بحث باز می‌گردیم. بحث درباره بحران تحلیل معرفت بعد از «گتیه» بود. دو نمونه از راه‌حلهایی را که برای رهایی از این بحران ارائه شده‌اند را ذکر کردیم: ۱. «نظریه علی

گلدمن» ۲. «نظریه شرطی نوزیک»، و سپس بر آن افزودیم که این‌گونه راه حل‌ها را می‌توان رهیافتی برون‌گروانه از تحلیل معرفت و فرایند توجیه محسوب داشت، و آن در جهت این است که خصلت درون‌گروانه توجیه - به تعبیر آلستون - رخنه‌ای در تحلیل معرفت ایجاد نکند. به‌عنوان مثال، نظریه علی گلدمن می‌گوید: معرفت هنگامی محقق می‌شود که تصدیقات ما مستند به «مکانیسم باورساز مؤثق» باشد. این نظریه معتقد است که اگر ما در مقام توجیه، «دلیل کافی» داشته باشیم، گرچه منطقی این دلایل به دلیل خصلت درون‌گروانه توجیه، ما را به صدق نمی‌رساند، ولی از طرف دیگر از آنجا که مکانیسم خوبی در تحصیل معرفت به کار گرفته‌ایم، همین امر موجب می‌شود که از قضا اوضاع هم بر وفق مراد بوده، و نفس الامر نیز با ما همراهی و همگامی داشته باشد، و در نتیجه «معرفت» تحقق یابد، و مشکلی هم از ناحیه مثال‌های نقض گتیه باقی نماند، زیرا مثال‌های نقض گتیه، در واقع «معرفت» نیست. به عبارت دیگر، تصدیقاتی که در مثال‌های گتیه وجود دارد، معلول واقع و نفس الامر (fact) از طریق به کارگیری «مکانیسم باورساز مؤثق» نیست.

نوزیک نیز تحلیل برون‌گروانه دیگری از معرفت ارائه داده است. وی معتقد است: «معرفت» آنگاه محقق می‌گردد که تصدیقات ما واجد شرایط چهارگانه باشد: ۱. قضیه P صادق باشد. ۲. شخص تصدیق داشته باشد که P. ۳. اگر قضیه P صادق نمی‌بود، شخص باور نمی‌داشت که P. ۴. اگر قضیه P صادق می‌بود، شخص باور می‌داشت که P. نوزیک معتقد است که با هماهنگ افتادن ادراکات ما با واقع، و در صورت واقعی و صادق بودن ادراکاتمان است که «معرفت» حاصل می‌آید. نوزیک با تحلیل معرفت براساس عنصر «پیگیری صدق»، (tracking the truth)^(۳۱) بر این نکته تأکید می‌ورزد که «توجیه معرفت» نباید صرفاً براساس عناصر ذهنی صورت گیرد، چرا که اگر چنین باشد، از «مشکله گتیه» نمی‌توان رهایی جست. حاصل بیان نوزیک این است که «معرفت» آنگاه حاصل می‌آید که شرایط چهارگانه مذکور حاصل شود. همین که قضیه صادق بود، و ما هم تصدیق داشتیم، و نیز در پی واقع بودیم، و واقع هم با ما همخوان افتاد، ولو این که ما خود ندانیم، پس آنگاه است که «معرفت» تحقق یافته است. حال نکته اینجاست که اگر ما به دنبال واقع قضیه مورد نظر بودیم، و واقع مورد نظر هم در پی ما بود، پس «معرفت» حاصل می‌شود، ولی مثال‌های نقض گتیه، واجد شرایط چهارگانه مذکور نیست. ملاحظه می‌شود که تحلیل نوزیک از «معرفت»

مستند به مفهوم پیگیری (tracking) است، درحالی که گلدمن بر «علیت» تأکید می‌کرد، ولی در هر صورت آنها هر دو تحلیلی برون‌گروانه و نیز توجیهی برون‌گروانه از معرفت ارائه داده‌اند تا بتوانند از «مشکل‌گتیه» خلاصی جویند. بر مبنای این نوع تحلیل از «معرفت» نمی‌توان از خصلت درونی، مثلاً یقین به قضیه، به صدق آن نقب زد، و از همین جا ما به سر پیدایش دو جریان حادث «درون‌گروی» (internalism) و «برون‌گروی» (externalism) درباره توجیه معرفت واقف می‌گردیم. البته پاسخ‌های دیگری نیز به «مشکل‌گتیه» ارائه شده است که فرصت پرداختن به آنها نیست. تنها اشاره می‌کنیم که لرر (Lehrer) و پاکسون (Paxon) «شکست نیافته» (undefeated) را به «تصدیق صادق موجه» اضافه کرده‌اند^(۳۲)، و مزر (Moser) نیز با تعبیر «توجیه مقاوم الصدق» (truth-resistant justification) به حل آن پرداخته است.^(۳۳)

تا اینجا با نمایی از بحرانی که «مشکل‌گتیه» آفرید، آشنا شده و پاره‌ای از تلاش‌ها برای خروج از این بحران را نیز مورد ملاحظه قرار دادیم، ولی به نظر می‌رسد که پیدایش این بحران در معرفت‌شناسی غرب ناشی از هبوط «معرفت» از موضع رفیع آن است، که اینک بدان می‌پردازیم.

آبر معرفت و برین توجیه

اگر بخواهیم ریشه این بحران در معرفت‌شناسی غرب را جو یا شویم، باید دو عنصر «معرفت» و «توجیه» را مورد دقت قرار دهیم. مراد از معرفت در اینجا معرفت تصدیقی است. تصدیق می‌تواند ظنی یا جزمی و یقینی باشد. تصدیق یقینی، آن است که بر شالوده‌ای محکم بنا شده، و یا صرفاً ناشی از تقلید کورکورانه باشد. مسلماً یک معرفت‌شناس که می‌خواهد از منظر معرفت‌شناسی در باب رئالیسم تصدیقی قضاوت کند، باید بر آن نوع از معرفت تصدیقی اتکاء کند که یقینی بوده و بر شالوده محکم مبتنی باشد. ولی گویا معرفت‌شناسان غربی، برای احتمال خلاف در معرفت تصدیقی معرفت‌شناختی خود جایی باقی گذارده‌اند. همچنین یک معرفت‌شناس دقیق‌النظر باید رابطه بین «توجیه» و «صدق قضیه» را یک رابطه ضروری بداند، یعنی شالوده معرفت تصدیقی رئالیستی باید چنان محکم باشد که دیگر احتمال خلاف با وجود آن، در صدق قضیه نرود، ولی گویا این نکته نیز مورد عنایت جریان غالب معرفت‌شناسان غربی نیست. این دو مدعا از آنچه قبلاً از آنان نقل کردیم، مستفاد می‌گردد، البته ممکن است در میان آنها معرفت‌شناسانی

نیز باشند که به گونه دیگری می‌اندیشند، ولی به نظر می‌رسد که جریان غالب در جهت تضعیف معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص از قله یقین به احتمال، و نیز توجیه معرفت‌شناختی از پیوند آن با صدق، به معقولیت متعارف است.

براین اساس بود که قبلاً «توجیه معرفت‌شناختی» را به «برین توجیه» و «کهنین توجیه» منقسم ساختیم، و هم‌اینک نیز «معرفت» را به دو قسم می‌کنیم، و آن قسمی را که حقیقتاً «معرفت» است «آبر معرفت» می‌نامیم.

ارنست سوسا، معرفت‌شناس مشهور، نیز در باب «توجیه» و «معرفت» چنین تفکیکی را انجام داده و «معرفت‌شناسی عقلگرا» (rationalist epistemology) را حامی آن نوع معرفتی می‌داند که محتمل‌الکذب نیست، و بر این اساس مثال‌های نقض گتیه به تنسیق آنها از «معرفت» آسیب نمی‌رساند، چرا که معرفت‌شناسان عقلگرا در واقع قائل به «آبر معرفت» (super knowledge) و «آبر توجیه» (super justification) هستند.^(۳۴)

معرفت و توجیه در فلسفه اسلامی

در اینجا مناسب است اشاره‌ای به دیدگاه فلاسفه اسلامی در باب «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص»، یا یقین بالمعنی الاخص، نموده و در باب توجیه آن نیز سخن گوئیم، و سپس دربارهٔ موقف این تنسیق از «معرفت» و «توجیه» در مقابل بحران گتیه به تأمل پردازیم.

ابتدا باید خاطر نشان ساخت که غالب فلاسفه اسلامی «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص» را به «تصدیق جازم صادق ثابت» یا به تعبیر رساتر «تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت» تنسیق می‌کنند. 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 شکاکان، آسیبی به آن نمی‌رسانند، زیرا معرفتی است که یا بدیهی است، و یا بر شالودهٔ برهان مستقر است، و استحکام این شالوده‌ها - چنانکه مبین خواهند شد - موجب ثبات و استقرار آن شده و منطقیاً تشکیک بر نمی‌دارد. حکیم سبزواری در این راستا سروده است:

ثم مقدمات برهان تری	موقنة ضرورة او نظرا
حد اليقين و هو القطع و بت	تصدیق جازم مطابق ثبت

حکیم در توضیح ابیات خویش آورده است: «یقین» - یعنی معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص - عبارت است از: «تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت». پس به اعتبار قید «تصدیق»، انواع ادراکات غیر تصدیقی از قبیل شک، تخیل، توهم و سایر تصورات، از این تعریف خارج می‌شود؛ و به اعتبار قید «جازم»، تصدیقات ظنی خارج می‌گردد؛ و به اعتبار قید «مطابق با واقع» - یا صادق - جهل مرکب، به کنار می‌رود و بالاخره به اعتبار قید «ثابت»، تصدیقات یقینی مطابق با واقع تقلیدی از تعریف معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص خارج می‌گردد.^(۳۵) وی همچنین در حاشیه‌ای که بر شرح منظومه خویش نگاشته است، خاطر نشان می‌سازد که «یقین»، یعنی یقین بالمعنی الاخص یا معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص، در واقع تصدیق به قضیه‌ای است که این تصدیق مقرون بالقوه یا بالفعل - به تصدیق به این است که امر غیر آن نیست که ما بدان تصدیق کرده‌ایم. پس با این تنسیق از «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص»، ظن و پندار، جهل مرکب و نیز تصدیق تقلیدی - به تقلید کورکورانه - که با تشکیک از بین می‌روند، از تعریف خارج می‌افتند.^(۳۶) بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که «یقین بالمعنی الاخص» یا «یقین معرفت‌شناختی» یا «تصدیق بالمعنی الاخص» 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 منطقی تشکیک‌ناپذیر.

این نوع معرفت را «آبر معرفت» می‌نامیم و این همان نوع معرفتی است که معرفت‌شناسان دقیق‌النظر باید در جست‌وجوی آن بوده و در باب امکان یا عدم امکان دستیابی به آن، حدود و قلمروی آن و نیز طرق راهیابی به چنین معرفتی به تعمیق پردازند. در واقع این همان نوع معرفتی است که ما در این رساله در پی آنیم، نه آن نوع معرفتی که به تعبیر خواجه طوسی، سبب قبول آن «مسامحت نفس» باشد،^(۳۷) بلکه آن نوع معرفتی که مستند به مبادی محکمی است که منطقی تشکیک در آن راه نمی‌یابد و عقلاً زوال نمی‌پذیرد.

اینک به نقل عباراتی چند از حکمای اسلامی در این باره می‌پردازیم و سپس به نتیجه‌گیری از بحث می‌رسیم.

۱. فارابی می نویسد:

«والمعارف صفان: تصور و تصدیق... فالتصديق التام هو اليقين... و اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن اصلاً أن يكون وجود ما نعتقد في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقد، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره...، و ذلك الى غير نهاية.»^(۳۸)

۲. ابن سینا می نویسد:

«فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقاداً لا يمكن أن يزول.»^(۳۹)

۳. همچنین:

«والمعلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، و اليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله، فانه إن كان بيناً بنفسه لم يمكن زواله، و ان لم يكن بيناً، فلا يصير غير ممكن الزوال أو يكون الحد الأوسط أوقعه (أى الى أن يكون الحد الاوسط أوقعه»^(۴۰)

۴. همچنین:

«العلم [اليقين بالمعنى الاخص] يقتضى اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً، و هو أنه ممتنع التحول عما هو عليه، و يمتنع أن يقارنه أو يطره عليه اعتقاداً مضاد لهذا الثاني.»^(۴۱)

۵. خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد:

«و الصواب أن يفسر اليقين بالاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يمكن أن يزول، و اعتقاد الجاهل بالجهل المركب بالجازم غير المطابق.»^(۴۲)

۶. علامه حلی درباره «یقین بالمعنى الاخص» چنین می نویسد:

واعلم أن القضايا تنقسم بالقسمة الاولى الى يقينيات و غير يقينيات. فاليقيني من القضايا هو الذي يكون الحكم فيه جازماً مطابقاً ثابتاً، فان الحكم الذي لا يكون جازماً يكون من قبيل الظنون و الجازم الذي لا يكون مطابقاً من قبيل الجهل المركب، و المطابق الذي لا يكون ثابتاً من قبيل اعتقادات المقلدين.»^(۴۳)

۷. در کتاب «شروح الشمسيه» نیز درباره «یقین بالمعنى الاخص» چنین می خوانیم:

«حقیقه‌ی یقین اعتقاد بسیط و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، إلا أنه إذا لو حظ تفصيلاً يرجع الى اعتقادین، فان الجزم تفصیله اعتقاد أنه لا يكون الا كذا (لا يمكن إلا كذا) أي لا يُجوز العقل تقيضه، لا أنه لا يمكن في نفس الامر إلا ذلك الاعتقاد، و إلا لزم انحصار اليقين في القضايا الضرورية.» (۴۴)

۸. در «البصائر النصيرية» نیز درباره «معرفت تصدیقی بالمعنى الاخص»، یعنی «یقین بالمعنى الاخص»، چنین می‌خوانیم:

«والیقین هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد آخر إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل أن لا يكون كذا، اعتقاداً لا يمكن زواله.» (۴۵)

۹. میرسید شریف جرجانی در «شرح المواقف» می‌نویسد:

«الاعتقاد إما جازم أو غير جازم و الجازم إما مطابق أو غير مطابق و المطابق إما ثابت أم غير ثابت، قد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنی اليقين، و قد تميز عن الظن بالجزم و عن الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصیب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك.» (۴۶)

۱۰. علامه طباطبایی در کتاب «برهان» درباره «یقین بالمعنى الاخص» چنین نگاشته‌اند:

«و تبين من ذلك أن التصديق على تسمين: احدهما العلم بأن كذا كذا و أنه لا يمكن أن لا يكون كذا، و يسمونه اليقين، و الثاني العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأن لنقيضه امكاناً.» (۴۷)

این بود نمونه‌هایی چند از عباراتی که فلاسفه اسلامی درباره «معرفت تصدیقی بالمعنى الاخص» (۴۸) به تقاریر مختلف به تحریر درآورده‌اند. این تقاریر حاوی نکات بسیاری است که تحلیل آنها در این مجال نمی‌گنجد، ولی نکته‌ی اساسی و مهمی که به‌خوبی از آنها مستفاد می‌گردد، این است که «معرفت» در فلسفه اسلامی در واقع آن نوع شناختی است که بر شالوده محکم بنا شده به‌گونه‌ای که نه تنها مقرون به «جزمیت» است بلکه احتمال خلاف هم در آن منطقی منتفی است. این نوع معرفت همان نوع معرفتی است که «تشکیک‌ناپذیر» بوده و تردید شاکان در آن آسیب نمی‌رساند. و ما آن را «آبر معرفت» نامیدیم. از همین جا می‌توان به آن نوع توجیهی که این نوع معرفت مقتضی آن است نیز راه جست. بدون شک «آبر معرفت» مقتضی توجیه دقیق منطقی‌ای است که بتواند تشکیک‌ناپذیری آن را تأمین کند، و آن همان است که ما آن را «برین

توجیه» نامیدیم. البته ناگفته پیداست که این تنسیق از «معرفت» و «توجیه» در واقع بیان این نکته است که فلاسفه اسلامی و معرفت‌شناسان دقیق‌النظر، از چنین منظر عالی‌ای به «معرفت» و «توجیه» می‌نگرند، اما این‌که آیا این نوع معرفت و توجیه مصداقی هم دارد یا نه، و در کجا و چه مقدار می‌توان بدین نوع معرفت راه یافت، خود امری جداگانه است.

اکنون مجدداً به بحران گتیه بازگشته و با مواجه ساختن این تنسیق دقیق از «معرفت» و «توجیه» با «مشکل گتیه»، پیروزی بر آن را نظاره خواهیم کرد.

مشکل گتیه و برین توجیه

اگر بخواهیم ریشه این بحران در معرفت‌شناسی غرب را بررسی کنیم، باید در مورد سرشت «معرفت» و هویت «توجیه» و نیز کارکرد منطقی توجیه و رابطه آن با معرفت، به تأمل پردازیم. چنین به نظر می‌رسد که با تأمل در مطالبی که قبلاً از آلستون و دیگران درباره «معرفت» و «توجیه» بیان داشتیم، می‌توان چنین ادعا کرد که «معرفت» در عرف «معرفت‌شناسی غرب» نوعاً لباس تسامح می‌پوشد، زیرا بر مواردی هم که منطقاً احتمال خلاف در آنها مندرج نیست، و... نیز اطلاق^(۴۹) می‌گردد. این نوع تسامح، در فرایند «توجیه» هم به چشم می‌خورد، چراکه آنان «توجیه معرفت‌شناختی» را «فرایند تقلیل کذب و تکثیر صدق در اکثر تصدیقات آدمیان» قلمداد می‌کنند، و اینها همه ریشه بحران گتیه در معرفت‌شناسی غرب است.

با توجه به این مطلب اگر به تنسیق دقیق از «معرفت تصدیقی» بازگردیم، خواهیم دید که «مشکل گتیه» نه تنها نمی‌تواند به «آبر معرفت» آسیب رساند، بلکه اصلاً این نوع مشکل در این تنسیق از «معرفت» موضوعاً منتفی است، چراکه «آبر معرفت» مقرون به آن نوع توجیهی است که ضرورتاً با صدق قضیه ملازمه دارد، و آن «برین توجیه» است؛ توجیهی که هرگاه با «تصدیق» قرین باشد، صدق آن را تضمین کرده، و در واقع «معرفت بودن تصدیق» را گواهی می‌کند. پس هرگاه تصدیقی بدین‌گونه «موّجه» بود، نه تنها صادق است، بلکه معرفتی است که منطقاً ثابت نیز خواهد ماند و تشکیک شکاکان در آن آسیب نمی‌رساند، چراکه تصدیقی با این خصوصیت، به تعبیر شیخ‌الرئیس، از حیثی حاصل آمده است که امکان زوال ندارد.^(۵۰) بدین ترتیب اگر تصدیقی با «برین توجیه» موّجه شد، می‌توان آن را فی‌الواقع «معرفت» دانست، و اما «مثال‌های نقض

گتیه^(۵۱) بدان جهت که فاقد چنین توجیهی است، نمی‌توان آن را «معرفت» محسوب داشت. بنابراین «مشکل گتیه» نه تنها نتوانست برای ما مشکل بیافریند، بلکه خود در مشکل افتاد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرادمان در اینجا تنسیق رایج معرفت‌شناسان غربی از «معرفت قضیه‌ای» قبل از بحران گتیه است، و آنچه را آنها PK می‌نامند، همان «معرفت تصدیقی» است. بنابراین، مراد از «معرفت قضیه‌ای» در اینجا همان «معرفت تصدیقی» است.
۲. معرفت‌شناسان غرب بین (knowing that) و (knowing how) و (knowing which) تمایز قائل شده و (propositional knowledge)، یا به صورت مخفف (PK)، را از قبیل (knowing that) دانسته‌اند.
3. see: Rovert K. Shop, *The Analysis of Knowledge*, (Princeton: Princeton University Press, 1983), PP. 171-200.
4. Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Second edition, (India: prentice-Hall, Inc., 1987), P. 1.
5. Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, Volume 1, XI.
۶. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۲، صص ۱۱۲۰ - ۱۱۱۹.
۷. همان، ج ۱، صص ۴۱۵ - ۳۷۱.
8. Paul Edwards, Ed. in chief, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, PP. 10-12.
۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۳، صص ۱۴۶۶ - ۱۴۵۲.
۱۰. همان، صص ۱۴۵۴ - ۱۴۵۲.
11. Stephen Everson, Ed, *Epistemology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), PP. 60-115.
12. William P. Alston. *Epistemic Justification*, (London: Cornell University Press, 1989), P. 81.
13. William P. Alston, *Epistemic Justification*, PP. 88-100.
14. W.P. Alston, *Epistemic Justification*, P. 106; PP. 245-287. & Ernest Sosa, Ed. *Knowledge and Justification*, Vol. 2, P. 669.
۱۵. شرح الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۲۱۵.
16. Ernest Sosa. Ed., *Knowledge and Justification*, Xii.
17. W.P. Alston, *Epistemic Justification*, P. 97.
18. Ibid. P. 83.
۱۹. درباره خصلت درون‌گرایانه توجیه بعداً بحث خواهیم کرد.
20. Ibid., PP. 98-99.

21. Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, (London: Harvard University Press, 1985). PP. 5-8.
22. Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, Vol Ume 2, P. 668.
23. Jonathon Dancy and Ernest Sosa, Eds., *A Companion to Epistemology*, (London: Blackwell, 1992). P. 128.
24. Robert J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), PP. 15-30. & Robert K. Shop. *The Analysis of Knowing*, PP. 3-44, 201-238. & *A Companion to Epistemology*, PP. 157-159, 396-400, 509.
25. Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). PP. 15-34. & Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, Xi.
26. Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, PP. 102-105.
27. Paul K. Moser, *Knowledge and Evidence*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P. 232.
28. Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*. P. 103.
29. Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification, Vol. 1, Xii-Xiv*.
۳۰. Justification اگر به معنای مدلل ساختن باشد، از آنجاکه دلیل یک مفهوم منطقی است، پس «توجیه» هم امر کاملاً ذهنی است و تمام هویت آن منوط به ذهن است، ولی این هرگز به معنای تعطیل باب معرفت و انسداد باب علم نیست؛ چنانکه بعداً مبیین خواهیم ساخت.
۳۱. واژه (tracking) واژه کلیدی در نظریه شرطی نوزیک در باب معرفت است.
32. Louis P. Pojman, *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Reading*, (California: Wadworth Publishing Company, 1993), PP. 146-150.
33. Paul K. Moser, *Knowledge and Evidence*, PP. 37, 232-266.
34. Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, Vol. 1, Xii.
۳۵. شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ۸۸.
۳۶. همان، صص ۸۹ - ۸۸، حاشیه مصنف (سبزواری).
۳۷. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۲.
۳۸. المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۶.
۳۹. الشفاء، البرهان، ص ۷۸.
۴۰. همان، ص ۲۵۶.
۴۱. همان، ص ۲۵۸.
۴۲. منطق و مباحث الفاظ، (تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار)، ص ۲۲۶.

۴۳. العلامة الحلی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، ص ۳۹۴.
۴۴. شروح الشمسية، ج ۲، ص ۲۴۱.
۴۵. البصائر التصيرية فی المنطق، ص ۱۳۹.
۴۶. میرسید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۱، ص ۶۷.
۴۷. علامة طباطبایی، برهان، ص ۱۳۱.
۴۸. از این به بعد معمولاً هرگاه به طور مطلق واژه «معرفت» را به کار بردیم، مرادمان از آن همان «معرفت تصدیقی بالمعنی الاخص» یا «تصدیق معرفت‌شناختی» است که امروزه محور بحث و گفتگو در حوزه دانش «معرفت‌شناسی» است.
۴۹. مراد ما از «اطلاق» در اینجا «اطلاق معرفت‌شناختی» است، نه «اطلاق واژگانی»، چراکه ما در جعل اصطلاح مناقشه نداریم. نقطه پرگار بحث اینجا است که کدام شناخت و معرفتی، در بخش تصدیقات، ضرورتاً به صدق راه دارد، و منطقاً از «جهل مرکب» پیراسته است، به طوری که حقیقتاً به لحاظ معرفت‌شناختی بتوان بر آن نام «معرفت» نهاد، و آن را در شمار «دانش» به‌شمار آورد.
۵۰. ابن سینا می‌گوید: «العلم التصدیقی هو أن يعتقد فی الشیء أنه کذا، و یقین منه هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا... اعتقاداً و قوعه من حیث لا یکن زواله...» (الشفاء، البرهان، ص ۲۵۶).
۵۱. بعد از گتیه، مثال‌های نقض زیاد دیگری نیز ارائه شده است که همه آنها در جهت اثبات این است که ملازمه‌ای بین «موجه بودن» و «معرفت» وجود ندارد، ولی چنانکه گفتیم این مناقشات نمی‌تواند به «معرفت بالمعنی الاخص» و «برین توجیه» آسیبی برساند.