

کدام نوع معرفت، موضوع تحلیل فلسفی است؟ (تحلیل معرفت‌شناسی فلسفی و چالش‌های آن)

✍️ حسن رهبر*

قاسم کاکایی**

چکیده

معرفت‌شناسان معمولاً سه معنا را در مورد معرفت به کار می‌برند. آشنایی، مهارت و معرفت گزاره‌ای، سه معنای معرفت را تشکیل می‌دهند. با وجود این، اکثر معرفت‌شناسان، معرفت گزاره‌ای را موضوع فلسفه قلمداد می‌کنند. این مقاله که به روش اسنادی و کیفی نگاشته شده است، می‌کوشد ضمن تبیین هر یک از معانی معرفت، به بررسی معرفت گزاره‌ای به طور خاص بپردازد و بر اساس تعریف سنتی معرفت به باور صادق موجه، شروط سه‌گانه این تعریف و نظرات در باب آنها را مورد کندوکاو قرار دهد. یافته‌های این پژوهش نشانگر این نکته است که شروط سه‌گانه با اشکالاتی از منظر برخی معرفت‌شناسان روبه‌روست و با وجود اجماع نسبی در باب تعریف معرفت با شروط سه‌گانه، از زمان گتیه به بعد این تعریف دچار چالش گردید و شروط سه‌گانه برای تعریف معرفت ناقص پنداشته شد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، معرفت گزاره‌ای، باور، صدق، توجیه، نظریه‌های صدق، نظریه توجیه.

مقدمه

در لابه‌لای کتب ذکر شده و یا برخی موارد از این قبیل به این بحث پرداخته شده است. از این رو، مقاله حاضر سعی دارد با تبیین اقسام معرفت و انتخاب یکی از آنها به عنوان معرفت فلسفی، ماهیت این نوع معرفت را تشریح نماید و چالش‌هایی را که در این زمینه وجود دارد مورد بررسی قرار دهد. همین نکته را می‌توان جنبه نوآوری این مقاله در نظر گرفت. بنابراین، سؤال اصلی این مقاله - همان‌گونه که از عنوان مقاله نیز برمی‌آید - این است: کدام نوع معرفت موضوع تحلیل فلسفی است؟ در ذیل این سؤال، سؤال‌های فرعی دیگری شکل می‌گیرد؛ از جمله:

معیار و ملاک صدق و توجیه معرفت چیست؟

آیا شروطی که معرفت‌شناسان در طول سال‌های زیاد فلسفه‌ورزی خود برای معرفت فلسفی برگزیده‌اند کافی به نظر می‌رسد؟

این سؤال‌ها و سؤال‌هایی از این دست، محور بحث‌های مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. به هر تقدیر، از نظر معرفت‌شناسان، واژه معرفت دست‌کم به سه نحو گوناگون و متمایز به کار می‌رود که به تحلیل هریک از آنها خواهیم پرداخت.

۱. معرفت به معنای آشنایی

یکی از کاربردهای واژه «معرفت»، در مواردی اینچنینی است: «حافظ را می‌شناسم» یا «پدرم شیراز را می‌شناسد». در اصطلاح، این کاربرد از واژه معرفت را، آشنایی با مورد جزئی می‌نامند. منظور از آشنایی در این موارد، درک متعلق شناسایی به واسطه تجربه کردن آن است و مقصود از مورد جزئی، ذات یا گروهی از ذوات است. این ذات می‌تواند شخصی

بحث پیرامون «معرفت» سابقه‌ای به قدمت خود فلسفه دارد. تقریباً از آغاز تفکر فلسفی، مسئله معرفت نیز وجود داشته است. بنابراین، اهمیت موضوع به خوبی قابل درک است. انسان نسبت به جهان پیرامون خود، شناخت‌های بسیار و در عین حال، متفاوتی دارد. اکثر مردم واژه «معرفت» و مترادف‌های آن، مانند: شناخت، علم، دانستن، آگاهی و شناسایی را در زندگی روزمره و گفتار و نوشتار خود به کار می‌برند. جملاتی مانند: «حافظ را می‌شناسم»، «می‌دانم چه طور اسب سواری کنم»، «می‌دانم دماوند بلندترین قله ایران است»، این مطلب را می‌رساند که تنوع و تفاوت غیرقابل انکاری در کاربرد واژه معرفت و مترادف‌های آن، در بین مردم وجود دارد. از سویی، وجود این تفاوت‌ها، نمی‌تواند صرفاً ظاهری باشد، بلکه از تنوع و تفاوتی بنیادین حکایت می‌کند. از این رو، برای بحث پیرامون معرفت ابتدا فیلسوفان باید تعیین کنند که کدام نوع از انواع این معرفت‌ها موضوع تحلیل و پژوهش فلسفی قرار می‌گیرد. خوشبختانه در حوزه معرفت‌شناسی کارهای شایسته‌ای صورت گرفته است که می‌توان در این حوزه و از میان کتب فارسی به کتاب‌های آشنایی با معرفت‌شناسی، نوشته منصور شمس و نظریه شناخت، از رودریک چیشلم اشاره کرد. نیز در میان منابع لاتین، کتاب‌های ذیل به چاپ رسیده‌اند:

Robert Audi, *Epistemology; A Contemporary Introduction to the theory of Knowledge.*

Keith Lehrer, *Theory of knowledge.*

اما در باب موضوع بحث ما و تفکیک اقسام معرفت از یکدیگر و تحلیل معرفت گزاره‌ای، صرفاً

معمولاً به این نکته بازمی‌گردد که کاردانی (دانستن اینکه چگونه کاری انجام شود) در بسیاری از موارد با بعضی از دانسته‌های دیگر همراه است. مثلاً، شناختن مسیرهای شهری برای راننده تاکسی نوعی مهارت به‌شمار می‌آید؛ مهارتی که نمی‌توان بدون داشتن اطلاعات و دانسته‌هایی درباره خیابان‌ها، کوچه‌ها و حتی وضعیت رفت‌وآمد شهری - در نقاط مختلف شهر و در ساعات معین - به دست آورد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۱). بنابراین، همراهی این دانسته‌ها با کاردانی، اطلاق معرفت به آن را تا اندازه‌ای بحث‌انگیز می‌کند؛ زیرا احتمال دارد اساساً اطلاق «معرفت» به کاردانی، نه به دلیل جهات عملی در چگونگی انجام دادن، بلکه به دلیل همراهی آن با همین اطلاعات و دانسته‌ها باشد.

در برابر این احتمال، مدافعان معمولاً تلاش می‌کنند شواهد دیگری را مطرح سازند. این شواهد معمولاً در مورد افراد کاردان و دارای مهارتی است که هیچ اندوخته نظری در خصوص چگونگی انجام دادن کار خود نداشته و ندارند (همان). برای مثال، گاهی شخصی به خوبی و با مهارت بسیار فوتبال بازی می‌کند، اما از بیان هرگونه توضیحی در خصوص اینکه چگونه آن را انجام می‌دهد، یعنی درباره اصول نظری آن، ناتوان است.

بنابراین، با وجود همه دشواری‌هایی که در اطلاق این نوع از معرفت، در نظر برخی، وجود دارد، اما می‌توان حیطه مستقلی برای آن در نظر گرفت؛ یعنی اطلاق واژه «معرفت» صرفاً در اینجا در مورد مهارت و کاردانی است و نه به خاطر اطلاعات و دانسته‌های همراه با آن.

اینکه کدام نوع از معرفت، موضوع پژوهش‌های

خاص یا شیئی خاص باشد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۴۹). در آشنایی با مورد جزئی، تنها تجربه مستقیم مدخلیت دارد. به تعبیر دیگر، به خود موضوع، معرفت داریم و این کاملاً متفاوت است از اینکه چیزی را درباره موضوع بدانیم. ممکن است یک جهانگرد چیزهایی را درباره شیراز بداند، اما هرگز به شیراز سفر نکرده باشد و بنابراین، شیراز را نمی‌شناسد. یا اینکه یک تاریخ‌دان در مورد حافظ چیزهایی را بداند و در مورد او اطلاعاتی داشته باشد، اما هرگز موفق به دیدار با وی نشده باشد و چون از نزدیک با او همراه نبوده، می‌گوییم او حافظ را نمی‌شناسد؛ زیرا در زمان حیات وی نبوده تا از نزدیک او را ملاقات کند (همان). بر این اساس، اگر «الف» موردی جزئی باشد، آشنایی با «الف» وقتی است که با حواس، «الف» را مستقیماً تجربه کنیم و این، درک و دریافتی باشد فقط از «الف» و نه توصیفی درباره «الف». بنابراین، می‌گوییم: «الف» را می‌شناسم»، نه اینکه «می‌دانم الف چنین یا چنان است». همچنین، امور جزئی می‌تواند شخص، شیء و یا مکان باشد (همان، ص ۵۰).

۲. معرفت به معنای مهارت

گاهی می‌توان به چگونگی انجام کاری معرفت داشت؛ یعنی دارای نوعی توانایی یا مهارت بود. از این رو، مراد کسی که می‌گوید: «من می‌دانم که چطور شطرنج بازی کنم» همین است (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۰). بنابراین، اطلاق «معرفت» به معنای مهارت، مستلزم کاردانی و دانستن نحوه انجام کاری توسط شخص است.

بعضی دشواری‌ها درباره این اطلاق از معرفت،

به عنوان واسطه زبانی به کار می‌رود. برای نمونه، در فارسی واژه «که» معمولاً بین واژه دانستن و جمله، یا گزاره‌ای که متعلق معرفت است واسطه می‌شود؛ مانند: «حسن می‌داند که هوا بارانی است.»

۲. معرفت توصیفی (descriptive knowledge):

این تعبیر بیش از آنکه به ساختار گزاره‌ای در متعلق معرفت و یا واسطه زبانی بین واژه دانستن و گزاره توجه کند، به وضعیت محتوایی گزاره و نقش اجزای آن می‌پردازد. برای نمونه، در عبارت «می‌دانم که این کتاب سبز است»، موضوع گزاره (کتاب) را به گونه‌ای با محمول گزاره (سبز) وصف می‌کنیم و به تعبیر دیگر، اطلاع ویژه‌ای را درباره آن باز می‌شناسیم (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۲).

اکنون به سؤالی که پیش از این مطرح کردیم باز می‌گردیم و آن اینکه: کدام نوع از انواع معرفت موضوع پژوهش فلسفی و معرفت‌شناختی است؟ به عبارت دیگر، معرفت کاربردهای متعدد و متنوعی دارد، حال سؤال این است که کدام اطلاق از واژه معرفت، در معرفت‌شناسی لحاظ می‌شود؟ معرفت‌شناسان معنای اخیر معرفت، یعنی معرفت گزاره‌ای را موضوع معرفت‌شناسی می‌دانند. بنابراین، باید به تحلیل این نوع معرفت پرداخت.

۴-۱. تحلیل معرفت گزاره‌ای

آیا می‌توان ویژگی‌ها و شرایطی را نام برد که قضایای معرفت‌شناختی را از غیر آن بازشناخت؟ به عبارت دیگر، چه شرایط و معیارهایی باید وجود داشته باشد که بتوانیم بگوییم به قضیه‌ای معرفت داریم؟ بنا بر مفهوم سنتی یا کلاسیک معرفت، تحقق سه شرط، لازمه معرفت به هر قضیه‌ای است. اول، قضیه باید

معرفت‌شناسی در حوزه فلسفه است، در گفتار بعد، پس از توضیح آخرین نوع از انواع معرفت، تبیین و تشریح خواهیم کرد.

۳. معرفت گزاره‌ای

اگر متعلق «معرفت» یک گزاره باشد، آن را «معرفت گزاره‌ای» می‌گویند. در زبان فارسی این نوع معرفت با قالب زبانی «الف می‌داند که ب» بیان می‌شود. «ب» در اینجا متعلق معرفت است. مانند: «علی می‌داند که شیراز زادگاه ملاصدرا است». در این مثال، «شیراز زادگاه ملاصدرا است»، گزاره‌ای است که متعلق معرفت علی است. فیلسوفان معتقدند: اگرچه کودکان و حیوانات از دو نوع اول معرفت (آشنایی با مورد جزئی و مهارت) بهره‌مندند، اما فاقد معرفت گزاره‌ای هستند (کشفی، ۱۳۸۳). گزاره‌ای که متعلق معرفت است می‌تواند گزاره‌ای کلی، مانند «هر انسانی ناطق است»، گزاره‌ای سلبی، مانند: «هیچ دانشجویی هم‌اکنون در کلاس نیست» و یا گزاره‌ای شرطی، مانند «اگر باران بیارد پس آنگاه زمین خیس می‌شود» باشد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۲).

از جهتی دیگر، می‌توان این نوع معرفت را «معرفت به واقع» نامید. مثلاً، وقتی کسی می‌گوید: من می‌دانم که اورست مرتفع‌ترین قله جهان است، در واقع، او نسبت به یک واقعیتی معرفت پیدا کرده است. این تعبیر از معرفت نیز، معرفت گزاره‌ای خوانده می‌شود (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۰). البته دو تعبیر دیگر نیز درباره این اطلاق از معرفت به کار می‌رود:

۱. معرفت به اینکه (knowing that): این تعبیر

بیش از آنکه ساختار گزاره‌ای در متعلق معرفت را مورد توجه قرار دهد، بر واژه‌ای تأکید می‌کند که

متعلق معرفت یا موضوع خارجی؛ ۳. تجربه حسی؛
۴. ارتباط بین فاعل شناسا و متعلق معرفت
(Audi, 1998, p. 15). بر این اساس، شرط باور را در
لابه‌لای مورد اخیر بررسی می‌کنند.

درواقع، «باور» یک حالت ذهنی و روان‌شناختی
است بین فرد و گزاره‌ای که به آن معرفت می‌یابد.
معرفت‌شناسان معتقدند: نمی‌توان تصور کرد که
فردی ادعای معرفت به گزاره‌ای را داشته باشد، اما در
عین حال، به آن باور نداشته باشد. بنابراین، این گزاره
که «من می‌دانم که الان باران می‌بارد» ولی «باور ندارم
که باران می‌بارد» تناقض آمیز به نظر می‌رسد. پس برای
معرفت به چیزی دست‌کم، باید به آن باور داشت.

این حالت ذهنی که بین فرد و متعلق معرفت
وجود دارد، می‌تواند به گونه‌های متفاوتی باشد.
مثلاً، وقتی می‌گوییم: «علی می‌ترسد که امروز باران
ببارد»، «علی امیدوار است که امروز باران ببارد»،
«علی باور دارد که امروز باران می‌بارد» یا «علی
دوست دارد که امروز باران ببارد»، در همه موارد
(ترسیدن، امیدواری و دوست داشتن) رابطه‌ای
ذهنی بین علی و گزاره وجود دارد، اما این رابطه با
باور داشتن متفاوت است. به این ترتیب،
معرفت‌شناسان شرط باور را این‌گونه بیان می‌کنند:
اگر علی گزاره «ب» را می‌داند، پس علی گزاره «ب»
را باور دارد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵).

با همه این اوصاف، آیا واقعاً شرط باور، شرط لازم
در معرفت است؟ به نظر می‌رسد اگر معرفت را به نوع
گزاره‌ای آن محدود کنیم، بتوان این شرط را پذیرفت،
اما اگر مطلق معرفت و علم را مدنظر قرار دهیم
می‌توانیم ادعا کنیم که می‌توان به چیزی معرفت
داشت، اما در عین حال، آن را باور نداشت. نظر

صادق باشد؛ دوم، آن قضیه باید مورد قبول شخص
باشد و سوم، آن قضیه باید از نظر شخص معلوم
باشد؛ یعنی برای باور به آن توجیه داشته باشد.
از این‌روی، تعریف متداول و کلاسیک معرفت را
می‌توان به این نحو بیان کرد: «الف» علم به صحت
«ب» دارد، «ب» صادق است، «الف» «ب» را
می‌پذیرد، و «ب» از نظر «الف» معلوم است. قسمت
سوم قضیه گاهی با این عبارت بیان می‌شود: «ب» از
«الف» قابل توجیه است یا «الف» در پذیرفتن «ب»
خود را موجه می‌داند. بنابراین، سه شرط در تحقق
معرفت به یک قضیه لازم است: باور، صدق و معلوم
یا موجه بودن (چیشلم، ۱۳۷۸، ص ۲۵۳-۲۵۴).

تعریف معرفت به «باور صادق موجه» را نخستین
بار افلاطون مطرح کرد؛ زیرا وی میان معرفت و باور
صادق تمایز قایل شد و علاوه بر باور صادق، توجیه
برای باور به آن قضیه را نیز ضروری دانست (هاملین،
۱۳۷۴، ص ۱۰).

هریک از این مؤلفه‌ها در واقع، یکی از شرط‌های
لازم در تحقق معرفت به‌شمار می‌آید که
معرفت‌شناسان معتقدند: نبود هر کدام از آنها مستلزم
انکار معرفت به هر قضیه‌ای است. بنابراین، لازم است
هریک از این شرط‌ها را جداگانه مورد بررسی و تحلیل
قرار دهیم تا میزان اعتبار و اهمیت آنها و احیاناً
انتقادهایی را که بر آنها وارد است بسنجیم.

این شرط‌ها، چنان‌که اشاره شد، عبارتند از: شرط
باور، شرط صدق و شرط توجیه.

الف) شرط باور

برخی معرفت‌شناسان برای ادراک و معرفت چهار
عنصر اصلی قایل هستند: ۱. فاعل شناسایی؛ ۲.

نداشته، می‌گوییم: من آن را باور داشتم. اما این جمله به این معنا نیست که آن را می‌دانستم. به تعبیر دیگر، وقتی با جدیت می‌گوییم که من فلان چیز را می‌دانم، دیگران این نتیجه‌گیری را می‌کنند که من مطمئن هستم که آن نادرست نیست، بلکه واقعاً صادق است (Audi, 1998, p. 214).

از این رو، در حوزه معرفت، اگر شرط صدق در دانسته‌های ما کم‌رنگ شود، یعنی در درستی آن تردید حاصل شود و یا درستی آن بکلی از بین برود، دانسته‌های ما دیگر، معرفت و شناخت نیست، بلکه صرفاً نوعی باور محسوب می‌شود. پس دست‌کم، در این مرحله باید معرفت را باوری صادق تعریف کنیم (Ibid, p. 512).

با پذیرفتن شرط صدق در تعریف معرفت، سؤالاتی مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه: صدق چیست؟ ملاک‌های صدق کدامند؟ به عبارت دیگر، از کجا بدانیم که معرفت ما صادق یا درست است؟ پاسخ به این‌گونه سؤالات ما را مجاب می‌کند که به تحلیل شرط صدق و نظریه‌های مرتبط با آن بپردازیم.

۱. تحلیل مفهوم صدق

ابتدا باید به این نکته بپردازیم که منظور از پرسشی مانند «صدق چیست؟»، دقیقاً به چه معناست. واژه‌های «صدق»، «راستی» و «حقیقت» تقریباً به یک معنا هستند. واژه «صدق» بیشتر در زبان تخصصی متداول است، ولی در زبان متعارف بیشتر واژه «حقیقت» کاربرد دارد. البته در زبان تخصصی نیز، در مواردی واژه «حقیقت» گویاتر به نظر می‌رسد. با وجود این، در برابر واژه انگلیسی truth از هر دو واژه استفاده می‌شود (شمس، ۱۳۸۷، ص ۹۹).

دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه «باور»، یک امر روان‌شناختی است و ربطی به واقع ندارد.

اما به نظر می‌رسد نقد این شرط از تعریف معرفت، بدون در نظر گرفتن شرط‌های دیگر منطقی به نظر نرسد؛ زیرا معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند نه به باور تنها. به هر حال، معرفت‌شناسان شرط باور را، شرط لازم در معرفت می‌دانند.

(ب) شرط صدق

بیان شد که معرفت‌شناسان، باور را شرط لازم در معرفت می‌دانند. حال سؤال این است که آیا باور شرط کافی هم هست؟ به عبارت دیگر، آیا هرچه انسان به آن باور داشته باشد می‌توان گفت به آن معرفت هم دارد؟ پاسخ معرفت‌شناسان اکیداً منفی است.

بنابراین، شرط دیگری نیز لازم است. شرط دوم در معرفت، «صدق» است. به عقیده معرفت‌شناسان، برای معرفت به چیزی، باید باور ما از آن چیز، صادق باشد. از این رو، اگر کسی می‌داند که رئیس‌جمهور بعدی ایالات متحده دست‌کم یک میلیون دلار ثروت خواهد داشت، بنابراین، باید صادق باشد، کسی که رئیس‌جمهور بعدی ایالات متحده می‌شود، دست‌کم یک میلیون دلار داشته باشد. با وجود این، اگر کسی که رئیس‌جمهور بعدی می‌شود، در عالم واقع دست‌کم، یک میلیون دلار نداشته باشد، بنابراین، این شخص نمی‌داند که رئیس‌جمهور بعدی یک میلیون دلار خواهد داشت. از این رو، اگر وی ادعای معرفت دارد، معرفت او کاذب خواهد بود (Lehrer, 1992, p. 9).

بنابراین، چیزی که صادق نباشد، قابل شناخت نیست. زمانی که ادعا می‌کنیم چیزی را می‌دانیم، اما بعداً درمی‌یابیم که آن چیز نادرست بوده و وجود

متافیزیک، کتاب چهارم (گاما)، این نظریه را مطرح کرده است. وی در باب چیستی صدق و کذب می‌گوید: «ما باید تعریف کنیم که صدق و کذب چیست؛ زیرا گفتن اینکه "موجود" نیست یا "ناموجود" هست، کذب است. اما اینکه "موجود" هست و "ناموجود" نیست، صدق است. چنان‌که کسی که بگوید چیزی هست یا نیست، یا راست می‌گوید یا دروغ. اما نه درباره "موجود" گفته می‌شود که نیست و نه درباره "ناموجود" گفته می‌شود که هست.» طبق این نظر، ارسطو صدق و کذب را به نحوه وجود داشتن یا وجود نداشتن اشیا متصف می‌کند. بنابراین، از نظر وی هر آنچه در عالم واقع، موجود باشد، صادق است و هر آنچه در عالم واقع، موجود نباشد، کاذب است. پس چیستی و ملاک صدق هر گزاره‌ای عالم خارج از ذهن، یعنی عالم واقعیت است. این نظریه طرف‌داران زیادی در سنت فلسفی غرب داشته است. فیلسوفان بزرگی مانند لاک در قرن هفدهم و یا راسل و موردر در قرن بیستم، از جمله طرف‌داران این نظریه هستند؛ هرچند که در تبیین و نوع نگرش به آن متفاوت عمل کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی نیز به تبع ارسطو، از این نظریه دفاع کرده‌اند. این نظریه چند هسته مرکزی را در خود می‌پروراند:

۱. واقعیتی خارج از ذهن وجود دارد. به عبارت دیگر، ماده‌ای خارجی و مستقل از ذهن وجود دارد که ماقبل تجربه است؛ چه به آن معتقد باشیم و یا آن را انکار کنیم (Audi, 1998, p. 239).

۲. صدق باورهای ما که عمدتاً مبتنی بر مشاهده‌اند، وابسته به یک واقعیت خارجی است که در این گردش، خود آن واقعیت وابسته به باورهای ما نیست. بنابراین، به طور کلی، صدق باورها وابسته به

با این مقدمه، وقتی می‌پرسیم: «حقیقت چیست؟» دو معنا می‌تواند مدنظر باشد: یکی اینکه «چه چیز حقیقت دارد؟» و دیگر اینکه: «خود حقیقت چیست؟» پرسش اول در واقع، سؤال از امری است که می‌تواند مابه‌ازایی در خارج داشته باشد و از این رو، متصف به صفت حقیقت شود. اما سؤال دوم به مفهوم حقیقت برمی‌گردد؛ یعنی در این سؤال، صرفاً خود مفهوم حقیقت، مدنظر است نه موصوفی که صفت حقیقت را به خود می‌گیرد. این سؤال از سؤالات اساسی در این حوزه است؛ زیرا تا نفهمیم مفهوم حقیقت چیست، احتمالاً نمی‌توانیم دقیقاً روشن سازیم که چه چیزی حقیقت دارد (همان). بنابراین، سؤالات را به این نحو می‌توان دسته‌بندی کرد:

مفهوم صدق چه تعریفی دارد؟ چه چیز صادق است؟ ملاک صدق کدام است؟

هرچند معرفت‌شناسان در پاسخ به این نوع سؤالات بین آنها چندان تمایزی قایل نیستند، اما تأکید بیشتر آنان بر روی تعریف مفهوم صدق و ملاک آن است. بنابراین، باید به نظریه‌های صدق پردازیم.

۲. نظریه‌های صدق

در تاریخ فلسفه سه نظریه اصلی در باب صدق بیان شده است. نظریه مطابقت، نظریه انسجام (سازگاری) و نظریه عمل‌گروانه اصلی‌ترین نظریه‌ها در باب صدق هستند. بنابراین، به تبیین و تحلیل هریک از آنها می‌پردازیم.

۲-۱. نظریه مطابقت: قدیمی‌ترین و در عین حال، پرطرفدارترین نظریه در باب صدق گزاره‌ها، نظریه مطابقت است. ظاهراً نخستین بار ارسطو در

و در سوی دیگر این نسبت، چیزی است از جنس واقعیت. باور، در ساختار، روابط و نحوه شکل‌گیری، تابع شرایط و مشخصه‌های ذهن باورنده است؛ یعنی ذهن باورنده اگر بخواهد با یک گزاره ارتباط برقرار کند و آن را بفهمد، باید به شرایط ویژه‌ای برسد. از طرف دیگر، هر واقعیت خاص در ساختار، روابط و شکل‌گیری، تابع شرایط عینی و خارجی است (شمس، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸-۱۰۹). حال با این توضیح، آیا اساساً سخن گفتن از مطابقت، معقول به نظر می‌رسد؟ آیا مانند این نیست که بخواهیم شیرینی چیزی را با ترشی چیز دیگر بسنجیم؟

اشکال دوم این است که نظریه مطابقت از جمله نظریه‌هایی است که صدق را به امری فراسوی باور که همان واقعیت باشد، منوط می‌کند. همین نکته باعث می‌شود که این نظریه، صدق را برآمده از مطابقت باور با امری فراسوی خود، یعنی واقعیت بداند. این موضوع، همواره دو پیامد را به همراه خواهد داشت:

الف) این احتمال که چیزی صادق باشد، ولی هرگز کسی آن را باور نداشته باشد.
ب) احتمال دیگر اینکه چیزی کاذب باشد، ولی علی‌رغم این موضوع، همه آن را باور داشته باشند (همان).
وجود این دو احتمال است که نظریه مطابقت را با مشکل مواجه می‌کند. در این نظریه بر جدایی ذهن و عین تأکید می‌شود، اما هر قدر بر این جدایی تأکید شود به همان میزان مشکل بیشتر خواهد شد. اگر ذهن و عین تا این حد از هم دور و متمایزند، چگونه می‌توان از مطابقت و رابطه آنها سخن گفت؟ این سؤال و دیگر سؤالات را باید با بررسی دقیق‌تر و موشکافانه‌تر پاسخ داد که در حوصله این نوشتار نیست. اما به طور اجمال باید به برخی پاسخ‌هایی که

ذهن نیست. اگر صدق وابسته به ذهن نباشد و یا دست‌کم، در امور حسی و مبتنی بر مشاهده این‌گونه نباشد، پس بنابراین، ما نوعی عقیده به رئالیسم را در خود واجدیم (Ibid).

۳. گزاره صادق گزاره‌ای است که مطابق با واقع باشد. این واقعیت همان امور خارج از ذهن ماست. اگر بخواهیم نظریه مطابقت را به شکل قیاسی بنویسیم، شاید این تعبیر مناسب باشد: P صادق است اگر و تنها اگر P. مثلاً، «چمن سبز است» اگر و تنها اگر «چمن سبز باشد» (Ibid, p. 239-240).

یکی از مسائلی که در این نظریه همواره از آن بحث می‌شود، موصوف صدق یا چیزی است که صفت صدق به آن متصف می‌شود. نظرات پیرامون این مسئله در نزد فیلسوفان متفاوت است. تارسکی جمله خبری، و کوا این جمله ابدی را موصوف حقیقی صدق می‌دانند، در حالی که راسل، باور را موصوف صدق معرفی می‌کند و از سویی دیگر، فیلسوفان مسلمان از قضیه معقوله یا وجود ذهنی به عنوان موصوف حقیقی صدق، یاد می‌کنند. آنچه فیلسوفان در آن توافق نظر دارند این است که موصوف صدق، گزاره است. حال، این گزاره جمله خبری، جمله ابدی، باور و یا صورت ذهنی است یا نه، بین فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد.

نظریه مطابقت نیز، مانند دیگر نظریه‌های فلسفی از انتقاد منتقدان در امان نمانده است. دو اشکال عمده را بر این نظریه وارد کرده‌اند که هر دو به نحوی، مربوط به نسبت بین مطابق و مطابق است. اشکال اول در باب این نظریه این است که نسبت مطابقت، دو طرف ناهمگون و متفاوت دارد. در یک طرف از نسبت مطابقت، چیزی است از جنس باور؛

می‌توان برای آنها داد اشاره نمود:

اول اینکه سخن گفتن در مورد مطابقت ذهن و عین از نوع سنجش شیرینی یک چیز با ترشی چیز دیگر نیست؛ چراکه ذهن به واسطه حواس درون و بیرون، به مطابقت حکم می‌کند نه اینکه بدون استفاده از تجربه درونی و بیرونی یک سری احکام غیربديهی و غیریقینی را صادر کند.

ثانیاً، اعتقاد به مطابقت به عنوان شرط صدق به این معنا نیست که هر انسانی همه امور صادق را ادراک نماید و یا اینکه هیچ کس معرفت کاذبی نداشته باشد؛ چراکه امکان اشتباه در حکم و باور به یک امر در انسان امکان‌پذیر است که این اشتباه می‌تواند به دلیل ضعف یا نقصان در آلات حسی و یا اشتباه در نتیجه‌گیری و استنباط باشد.

حاصل اینکه، نظریه مطابقت، صدق یک گزاره را تابع واقعیت آن گزاره می‌داند؛ یعنی اگر در عالم خارج از ذهن، گزاره «هوا بارانی است» را آزمودیم و واقعاً هوا بارانی بود، بنابراین، به صدق گزاره «هوا بارانی است»، حکم می‌کنیم.

۲-۲. نظریه انسجام: نظریه انسجام در واقع، واکنشی است در برابر نظریه مطابقت؛ چراکه در نظریه مطابقت، چستی و ملاک صدق را به امری فراسوی باورها ارجاع می‌داد، در حالی که در این نظریه، چستی صدق و ملاک آن را وابسته به خود باورها می‌داند، البته به نحوی که با مجموعه آن منسجم باشد.

اگرچه در مورد نظریه انسجام به طور گوناگون و در قالب‌های متفاوتی سخن گفته شده است، اما هسته مرکزی این نظریه چنین است: گزاره صادق، گزاره‌ای است که به طور مناسبی با گزاره‌های قطعی دیگر انسجام داشته باشد (Audi, 1998, p. 240).

در تعیین رابطه و توجیه بین مجموعه گزاره‌ها و گزاره موردنظری که باید با آن مجموعه انسجام داشته باشد، مشکلاتی جدی وجود دارد. یک مثال عینی از اینکه صدق، چگونه می‌تواند مبتنی بر انسجام باشد، این گزاره است: «من به طور موجهی باور دارم که در مقابل من درخت افرازی وجود دارد»؛ این گزاره هماهنگ است با آنچه من به طور موجهی آن را بر اساس حافظه، شهود (درون‌نگری) و یا استنباط آن را یافته‌ام. این گزاره صادق است اگر در قیاس با گزاره‌های دیگر، مانند اینکه «من در اینجا درخت افرازی را به خاطر می‌آورم»، هماهنگ باشد. بعکس، برای گفتن اینکه این گزاره کاذب است، باید آن را در مقایسه با گزاره‌های قطعی دیگر، ناهماهنگ بدانیم؛ مانند اینکه بگوییم: «من نمی‌توانم یک باور حسی از یک درخت افرا در اینجا داشته باشم» (Ibid, p. 142).

دو اصل در این نظریه وجود دارد که باعث بی‌اعتباری آن شده است: اصل نسبت‌های درونی و اصل درجات صدق. اصل اول بیان می‌دارد ارتباطاتی که اشیا در آن وابسته به هم هستند، بخشی از طبیعت خود اشیا است؛ تا آنجا که تغییر هر یک از این نسبت‌ها مساوی با تغییر خود آن اشیا است (موسوی، ۱۳۸۳). اصل دوم بیان می‌کند که تمامی گزاره‌های تک و منفرد به نحوی کاذب هستند. این گزاره‌ها متضمن تصویر نادرستی از حقایق می‌باشند. تنها مجموعه کامل گزاره‌ها، صدق را به معنای دقیق کلمه بیان می‌دارد و بنابراین، هر چیزی کمتر از آن، کاذب است (همان).

حال، گزاره باید چگونه باشد که بتوان گفت دارای انسجام است؟ به عبارت دقیق‌تر، انسجام به چه معناست؟

مقابل من وجود دارد»، سازگار و هماهنگ نیست و بنابراین، کاذب است (Ibid).

با وجود این، فرض کنید تغییرات همیشگی عالم طبیعت و یا داشتن نوعی شکاکیت تند، از نوع دکارتی آن، باعث شود که هیچ گزاره‌ای وجود نداشته باشد که بتوانم باور خودم را با آن هماهنگ و منسجم کنم که باور به وجود درخت در مقابل من، با آن ناسازگار باشد. امکان این‌گونه شکاکیت، باعث به چالش کشیده شدن و مورد انتقاد قرار گرفتن این نظریه می‌شود؛ انتقادی که بیان می‌دارد: صرف انسجام مجموعه‌ای از باورهای ما با گزاره مورد نظر نمی‌تواند دلیل بر صدق آن باشد حتی در هنگامی که آن گزاره‌ها موجه باشند (Ibid).

به هر تقدیر، نظریه انسجام، صدق را برخلاف نظریه مطابقت، از امری فراسوی باور به خود باور برمی‌گرداند؛ چنان‌که اگر گزاره مورد نظر هماهنگ و سازگار با مجموعه گزاره‌های قطعی دیگر بود، صادق و در غیر این صورت، کاذب خواهد بود.

۲-۳. نظریه عمل‌گروانه: در تقابل با نظریه مطابقت و نظریه انسجام، برخی دیگر، نظریه عمل‌گروانه را برای فهم چیستی صدق مطرح کردند. براساس این نظریه، گزاره صادق گزاره‌ای است که در عمل، مفید واقع شود. بنابراین، آنچه باعث باور شخص به یک گزاره می‌شود، صرفاً باید سودمندی آن گزاره در عمل باشد (Ibid, p. 242). این نظریه در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم توسط فیلسوفان آمریکایی چارلز اس. پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی مطرح گردید. مکتبی که این فیلسوفان بنا نهادند مکتب پراگماتیسم بود. آنان اصالت هر چیزی را در عمل می‌دانستند و از این‌رو، چیستی صدق را نیز با همین نوع نگرش پاسخ دادند.

در پاسخ به این سؤال، انسجام را به انواع متفاوتی معنا کرده‌اند. اما دو پاسخ مهم به این سؤال، یکی سازگاری و دیگری استلزام منطقی است. سازگاری در کلی‌ترین معنا، عبارت است از نبود تناقض منطقی بین دو گزاره. مثلاً، دو گزاره «دکارت فیلسوفی عقل‌گراست» و «دکارت فیلسوفی عقل‌گرا نیست» به هیچ‌وجه باهم سازگار نیستند؛ زیرا در تناقض آشکار به سر می‌برند (شمس، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳). یکی دیگر از پیشنهادهای مهم در روشن ساختن معنای انسجام، استفاده از مفهوم استلزام منطقی است. استلزام منطقی بیانگر رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر بین گزاره‌هاست. مثلاً، گزاره «علی دیروز خواهرزاده‌اش را دید»، منطقاً مستلزم گزاره «علی خواهرزاده‌ای دارد» است (همان، ص ۱۱۴).

برای اینکه نسبت به گزاره‌ای موجه باشیم لازم نیست هریک از آن گزاره‌ها مادی و خارجی باشد. از این‌رو، اگر آنها مادی باشند و من گرفتار او هام شده باشم که یک درخت افرا در اینجا وجود دارد، بنابراین، کافی است که با خیالات حسی و حمایت حافظه، تأیید کنم که در برابر من یک درخت افرا وجود دارد. بنابراین، این نظریه در تلاش است با ساختن گزاره‌های فراوان که همسو با گزاره مورد نظر است، از چنین نتایج آشفته و نادرست جلوگیری کند (Audi, 1998, p. 241).

از این‌رو، اگر من دچار توهم شده باشم، گزاره‌های دیگری هستند که با مراجعه به آنها می‌توانم از توهم نجات یابم و باورهای خود را بسامان کنم. مثلاً، گفتن اینکه «درخت آتش نخواهد گرفت» - چیزی که من ممکن است با تلاش برای آتش زدن آن کشف کرده باشم - با گزاره «درخت در

تابع شرایط زندگی است و بنابراین، همیشه در حال تغییر است. پس امکان دارد باوری خاص در میان عده‌ای سودمند باشد و در میان عده‌ای دیگر، هیچ نقشی نداشته باشد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹).

انتقاد دوم، درباره‌ی دایره شمول این نظریه است. آیا می‌توان با این نظریه وضعیت همه باورهای آدمی را - به عنوان صادق یا کاذب - روشن ساخت؟ بدیهی است که می‌توان ادعا کرد همه باورهای آدمی نمی‌تواند در این نظریه مورد آزمون قرار گیرد.

سرانجام، سومین انتقاد را با این پرسش مطرح می‌کنند: آیا آزمون‌های عملی می‌تواند باورها را صادق کند؟ ظاهراً نمی‌توان چنین چیزی را پذیرفت؛ زیرا صدق، خصلتی ثابت برای باور است، هرچند این صدق هرگز اثبات نشود (همان، ص ۱۲۰).

بحث و گفت‌وگو درباره‌ی این انتقادات و پاسخ به آنها مطمئناً به تحقیق و بررسی بیشتر و جامع‌تر نیازمند است که از حوصله این نوشتار خارج است.

حاصل اینکه بر اساس نظریه عمل‌گروانه، صدق یک گزاره، صرفاً مبتنی بر سودمندی و ارزش عملی آن است، نه انسجام با مجموعه‌ای از گزاره‌های قطعی دیگر یا مطابقت آن گزاره با واقع، چنان‌که نظریه انسجام و مطابقت مدعی هستند.

با این حال، آنچه در نزد مردم به عنوان چیستی و معیار صدق، رایج است و اذهان عمومی آن را مورد قبول انگاشته‌اند، همان نظریه مطابقت است. انسان‌ها چون با واقعیت‌های عالم خارج سروکار دارند بنابراین، آنچه نزد آنان می‌تواند مدعی صدق و درستی شود نیز، همسویی و مطابقت با این حقایق خواهد بود.

خلاصه نظریات در باب صدق‌رانی توان چنین نشان داد:

دو نظریه متفاوت از این نظریه وجود دارد. نظریه اول، «نظریه اجماع» پیرس است. براساس این نظریه، گزاره صادق گزاره‌ای است که به اتفاق آراء، مورد تأیید تمامی افرادی که تجربیات معتبر و کافی برای حکم نمودن به آن را داشته باشند، قرار بگیرد. نظریه دوم، «نظریه ابزارگرایی» است که به ویلیام جیمز، جان دیویی و اف. سی. اس. شیلر منسوب است. طبق این نظریه، اگر رفتاری که مبتنی بر یک باور است در یک گزاره، به نتایج سودمندی برای شخصی که معتقد به آن باور است، منجر شود، آن گزاره، صادق محسوب می‌شود (موسوی، ۱۳۸۳).

بر اساس نظریه عمل‌گروانه، قطعاً ما انتظار نداریم که یک گزاره صادق ما را بفریبد. مثلاً، اگر واقعاً در مقابل ما یک درخت افرا وجود دارد، پس ما می‌توانیم از سایه آن برای نشستن و نیز از چوب آن استفاده کنیم که همه این موارد، وجود درخت را ضروری می‌سازد. پس تنها انتظار داریم که یک گزاره کاذب ما را بفریبد که آن هم با یک آزمون ساده می‌توان کذبش را ثابت کرد و بنابراین، نتیجه گرفت که چنین درختی اصلاً وجود ندارد (Audi, 1998, p. 242).

در هر حال، این نظریه نیز با انتقادهایی روبه‌رو بوده است:

نخستین و جدی‌ترین انتقاد این است که اگر صرفاً سودمندی در عمل، سازنده صدق باورهاست، بنابراین، باید باورهای بسیاری از انسان‌های بدوی را بتوان صادق انگاشت؛ زیرا این باورها در دوره زندگی آنها نه تنها سودمند بوده، بلکه بعضاً بدون این باورها امکان زیست آنان با دشواری روبه‌رو بوده است. به بیان دیگر، بنابر این نظریه، صدق تابعی از سودمندی در عمل است، درحالی‌که خود سودمندی

وجود اینکه من الان در اداره نیستم، اما من می‌دانم که او الان در اداره است. اگرچه من در باورم موجه هستم، اما این باور به‌طور کامل موجه نیست؛ زیرا نمی‌توانم به‌طور کامل، امکان نبودن او را در اداره انکار کنم. به همین خاطر، توجیه من کامل نخواهد بود. این شرط را به این شکل نشان می‌دهیم (Ibid). اگر S می‌داند که P، پس S کاملاً موجه است در باورش به P.

معمولاً در فلسفه، اجماع کم پیش می‌آید؛ اما از اوایل قرن بیستم تا سال ۱۹۶۸ تقریباً در میان فیلسوفان غربی به اجماع اتفاق نظر شد که شناخت، همان باور صادق موجه است. به تعبیر دیگر، شخصی که چیزی را - مثلاً P - را می‌داند، اگر و فقط اگر (۱) وی به آن باور داشته باشد، (۲) آن صادق باشد و (۳) باور او موجه باشد. اما در سال ۱۹۶۳، ادموند گتیه مقاله تأثیرگذار خود را با عنوان «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟» منتشر کرد و در آن اثبات نمود که به‌رغم تحیر همگان، این اجماع نادرست است (پولاک، ۱۳۸۶، ص ۴۸-۴۹). گتیه با وارد آوردن مثال‌های نقض، تعریف سنتی از معرفت را وارد چالشی بسیار مهم ساخت. در واقع، او برای اینکه اثبات کند تعریف سنتی از معرفت، تمام و کمال نیست، با آوردن مثال‌هایی که سه شرط اساسی باور، صدق و توجیه در آنها وجود داشت، اثبات کرد: مواردی وجود دارد که به‌رغم اینکه فرد به چیزی باور صادق موجه دارد، اما نمی‌توان او را دارای معرفت خواند. یک مورد از مثال‌های او به این ترتیب است:

فرض کنیم اسمیت و جونز هر دو برای شغل واحدی تقاضای استخدام کرده باشند و نیز فرض

P, S را می‌داند، اگر P صادق باشد. P صادق است، اگر و تنها اگر: P مطابق با واقع باشد (نظریهٔ مطابقت)؛

P با مجموعه گزاره‌های دیگر انسجام داشته باشد (نظریهٔ انسجام)؛

P در عمل سودمند واقع شود (نظریهٔ عمل‌گروانه).

ج) شرط توجیه

گفتیم که برای معرفت به یک گزاره، نخست باید آن را باور داشت و دوم، باید صدق گزاره نیز اثبات شود. اکنون آیا این شرایط برای معرفت انسان کافی به نظر می‌رسد؟ به عبارت دیگر، باور صادقی که موجه نباشد می‌تواند ساختار معرفت را تشکیل دهد؟ (Audi, 1998, p. 115) پاسخ معرفت‌شناسان اکیداً منفی است.

باور به گزاره‌ای صادق، شرط کافی برای معرفت نیست. اگر من چیزی را بدون داشتن توجیه و دلیل کافی بپذیرم، معرفت من یک شناخت متزلزل و در معرض شکست است. مثلاً، باور داشته باشم که همسرم چهارده دلار در جیبش دارد؛ زیرا ممکن است شانس به او روی آورده باشد! بنابراین، ما به شرط سومی نیازمندیم. این شرط، «توجیه» است (Lehrer, 1992, p. 12)؛ یعنی باید برای باور به چیزی توجیه مناسب در اختیار داشت.

علاوه بر این، صرف توجیه، ملاک نیست، بلکه شخص باید به‌طور کامل در باور خود موجه باشد، وگرنه داشتن توجیه نسبی و غیرمعقول ارزش معرفتی نخواهد داشت. ممکن است من در باورم به اینکه منشی من الان در اداره است موجه باشم؛ زیرا هر روز در این ساعت معمولاً او در اداره است. با

سکه‌های داخل جیب جونز استوار کرده است، و به غلط باور دارد که جونز کسی است که کار را خواهد گرفت (گتیه، ۱۳۷۴).

مثال‌های نقض‌گتیه، معرفت‌شناسان را به واکنش واداشت. آنها در برابر این‌گونه موارد نقض، واکنش‌هایی از خود نشان دادند که به‌طور مختصر به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

واکنش نخست: توجیه نباید نقض‌پذیر باشد. برخی از معرفت‌شناسان معتقدند: اگر واقعیتی غیر از آنچه شخص، آن را توجیه باور خویش قلمداد می‌کند وجود داشته باشد، به این معناست که توجیه او با شواهد و قراین تازه‌تری نقض خواهد شد. بنابراین، از نظر این گروه، توجیه باید کامل و غیرقابل نقض باشد (Lehrer, 1992, p. 12-17). یعنی شخص S در باور گزاره P به‌گونه‌ای نقض‌ناپذیر، موجه باشد. به عبارت دیگر، واقعیتی دیگر مانند q وجود نداشته باشد که اگر شخص S آن را باور کند دیگر نتواند نسبت به گزاره P موجه بماند. بنابراین، این نظریه، شرط چهارمی را پیشنهاد می‌کند. این نظریه را به این شکل می‌توان نشان داد:

شخص S گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:

(۱) گزاره P گزاره‌ای صادق باشد.

(۲) شخص S گزاره P را باور داشته باشد.

(۳) شخص S در باور کردن گزاره P موجه باشد.

(۴) توجیه S در باور کردن گزاره P نقض‌پذیر

نباشد.

واکنش دوم: باور باید بر روش‌های اطمینان‌آور تکیه داشته باشد. این گروه از معرفت‌شناسان بر نوع روش باور به گزاره‌ها تأکید می‌کنند. آنان معتقدند: دلیل متفاوت بودن باورها علت‌های متفاوتی دارد. یکی از

کنیم که اسمیت دلیل محکمی در تأیید گزاره عطفی زیر داشته باشد:

(د) جونز کسی است که کار را خواهد گرفت، و جونز ده سکه در جیب خود دارد.

دلایل اسمیت در تأیید (د) ممکن است از این دست باشد که رئیس شرکت به او اطمینان داده است که در نهایت جونز برگزیده خواهد شد، و دیگر اینکه اسمیت، تعداد سکه‌های داخل جیب جونز را ده دقیقه قبل شمرده باشد. گزاره (د) مستلزم این است که:

(ه) کسی که کار را خواهد گرفت ده سکه در جیب خود دارد.

فرض کنیم که اسمیت دلالت (د) را بر (ه) درک کند، و (ه) را به دلیل (د) که برای آن شواهد محکمی در دست دارد بپذیرد. در این حالت، اسمیت به روشنی در این امر موجه است که باور کند (ه) صادق است. ولی حال تصور کنید که اسمیت، بدون اطلاع قبلی، به جای جونز خودش کار را بگیرد و نیز خود اسمیت - باز بدون هیچ اطلاعی - ده سکه در جیب داشته باشد. در نتیجه، گزاره (ه) صادق است، با آنکه گزاره (د) که اسمیت از آن (ه) را نتیجه گرفت، کاذب است. به این ترتیب، در مثال ما، همه امور زیر صادق‌اند:

۱. (ه) صادق است؛ ۲. اسمیت باور دارد که (ه)

صادق است؛ ۳. اسمیت در این امر که باور دارد (ه)

صادق است موجه است.

ولی در عین حال، روشن است که اسمیت نمی‌داند که (ه) صادق است؛ چون (ه) به اعتبار تعداد سکه‌هایی که در جیب خود اوست صادق است، درحالی‌که اسمیت نمی‌داند که چند سکه در جیب خود دارد، و باور خود را به (ه) بر شمارش

چنین فرایندی را اعتمادپذیر مشروط تلقی می‌کند اگر و فقط اگر گرایشی که در این فرایند هست معطوف به پدید آوردن باورهای صادق باشد و این زمانی است که باورهای مبتنی بر ورودی (حس)، صادق هستند؛ مثلاً، استقرا و قیاس هر دو به‌طور مشروط، فرایندهای مستقلی از باوری موثق هستند (پولاک، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶).

بنابراین، از نظر وی، آنچه متعلق باور شخص است باید علت باور شخص نیز باشد. مثلاً، اگر کسی بگوید: الان هوا بارانی است. بارانی بودن هوا در عالم واقع، علت باور او به این گزاره خواهد بود. این نظریه را به اختصار این‌گونه بیان می‌کنیم:

شخص S گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:

(۱) گزاره P گزاره‌ای صادق باشد.

(۲) شخص S گزاره P را باور داشته باشد.

(۳) آنچه گزاره P درباره آن است، علت باور

شخص S به گزاره P باشد.

واکنش چهارم: رابرت نوزیک در سال ۱۹۸۱ دیدگاهی را مطرح کرد با عنوان نظریه «ردگیری». نوزیک به دو شرط: (۱) صادق است و (۲) S به P باور دارد، این شرایط را افزود: (۳) اگر P صادق نبود، S به آن باور نمی‌داشت و (۴) اگر P صادق بود، S به آن باور می‌داشت (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۲۰). شرایط (۳) و (۴) به این دلیل افزوده شده‌اند که با ایجاد رابطه‌ای محکم، بین باور S به P و صدق آن، راه را بر موارد نقض گتیه بر تحلیل معرفت به باور صادق موجه ببندد. باور S به P به واسطه رابطه‌ای که نوزیک آن را «ردگیری» می‌نامد، به جهان (به وضعیتی که P آن را توصیف می‌کند) مرتبط است؛ یعنی باور S این حقیقت را ردگیری می‌کند که P (همان، ص ۲۰-۲۱).

مهم‌ترین این علت‌ها، روش‌های متفاوتی است که افراد در باور به گزاره‌ها در پیش می‌گیرند. برخی بر استدلال و برهان تکیه می‌کنند، عده‌ای صحت گفته افراد دارای صلاحیت را ملاک می‌دانند و بعضی راه‌های باطنی و شهودی را بهترین روش برای باور می‌دانند. متفاوت بودن این روش‌ها، این نکته را مورد تأیید قرار می‌دهد که نمی‌توان همه این روش‌ها را اطمینان‌آور دانست. بنابراین، باید به‌گزینش اطمینان‌آورترین آنها اقدام کرد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۶۹-۷۰). به همین دلیل، این گروه معتقدند: برای باور درست به یک گزاره، باید با روشی اطمینان‌آور آن را مورد تأیید قرار داد. این نظریه به‌طور اختصار بیان می‌دارد:

شخص S گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:

(۱) گزاره P گزاره‌ای صادق باشد.

(۲) شخص S گزاره P را باور داشته باشد.

(۳) باور شخص S به گزاره P با روشی

اطمینان‌آور به دست آمده باشد.

واکنش سوم: این نظریه را آلون گلدمن در سال ۱۹۸۶ مطرح کرد. این نظریه بر ارتباط بیرونی، به‌ویژه ارتباط علی، بین باور و متعلق آن تأکید می‌کند. او می‌گوید: «معرفت، باور صادقی است که به‌گونه‌ای درست، معلول واقع است.» «به‌گونه‌ای درست معلول واقع بودن»، شکل‌های متعددی به خود می‌گیرد. اما همگی در این ویژگی مشترک‌اند که فرایندهایی هستند که هم به‌طور عام و هم به‌طور خاص، اعتمادپذیرند (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۲۰). وی معتقد است: اگر باور S به P بی‌واسطه، از فرایندی مستقل از باور نتیجه شود، آن باور موثق است و در نتیجه باور S به P موجه است. در واقع، گلدمن با روی آوردن به فرایندهای مستقل از باور،

فرضیه‌های توجیه به‌شمار می‌رود. این فرضیه‌ها، باورهای اساسی‌ای را که خودشان موجه‌اند یا به عبارتی، خودظاهرنند برای ما فراهم می‌آورند. این باورهای خودظاهر، مبنا و اساس توجیه دیگر باورها می‌شوند (Lehrer, 1992, p. 13). این نظریه تا همین دوران کاملاً متأخر، متداول‌ترین نظریه‌های معرفت‌شناختی بود؛ نظریه‌ای که از سایر نظریه‌ها تمیز داده می‌شود به این دلیل که در آن، صنف محدودی از باورهای پایه، منزلت معرفتی ممتازی دارند؛ زیرا فرض بر این بود که باورهای پایه نیازمند به توجیه نیستند؛ از طرف دیگر، مفروض بود که همه باورهای دیگر با تمسک به باورهای پایه توجیه می‌شوند (پولاک، ۱۳۸۶، ص ۸۱). بنابراین، بر اساس نظریه مبناگرایی، باورهای بنیادین شواهدی را که بر اساس آن، سایر باورها توجیه می‌شوند، شکل می‌دهد. مبناگرایان معتقدند: توجیه بدون وجود این باورهای پایه، غیرممکن خواهد بود. آنها اظهار می‌دارند که اگر برخی باورهای اساسی که ما در توجیه، به آنها رجوع می‌کنیم، وجود نداشته باشند، ما یک نقطه شروع ضروری نخواهیم داشت و قربانی شک‌گرایی خواهیم شد. بنابراین، در غیاب باورهای اساسی، تمام ساختمان توجیه، تنها به دلیل فقدان یک مبنا فرو خواهد ریخت (Lehrer, 1992, p. 13). صرف اینکه بگوییم باور مبنایی باوری است که نیاز به توجیه ندارد کافی نیست، بلکه باید دلیلی برای این امر وجود داشته باشد. بنابراین، این پرسش مطرح است که چه چیزی سبب استقلال یا قیام بالذات یک باور به نحو ضروری می‌شود؟ معمولاً چنین ادعا می‌شود که این باورها خودتوجیه‌گر یا خودنمونند، یا ابطال‌ناپذیر یا

به اختصار، این نظریه بیان می‌دارد:
 شخص S گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:
 (۱) گزاره P گزاره‌ای صادق باشد.
 (۲) شخص S گزاره P را باور داشته باشد.
 (۳) اگر گزاره P گزاره‌ای صادق نبود، شخص S گزاره P را باور نمی‌کرد.
 (۴) اگر، در شرایطی متفاوت، گزاره P همچنان گزاره‌ای صادق باشد، شخص S همچنان گزاره P را باور می‌کند. شایان ذکر است که هریک از این واکنش‌ها، با انتقادهایی همراه است، اما ذکر و تفصیل آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

۱. نظریه‌های توجیه

با وجود مثال‌های نقضی که گتیه بر تعریف معرفت وارد ساخت، اما به هر حال، معرفت‌شناسان سه شرط باور، صدق و توجیه را به‌عنوان شروط لازم در معرفت، ضروری می‌دانند. اکنون دوباره به شرط توجیه برمی‌گردیم. گفتیم که صرف باور صادق، نمی‌تواند معرفت را تشکیل دهد، بلکه باید این باور صادق، موجه نیز باشد. اکنون سؤال این است که توجیه چگونه صورت می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، ملاک توجیه برای باور به یک گزاره چه می‌تواند باشد؟ پاسخ به این‌گونه سؤالات، زمینه را برای بحث در مورد نظریه‌های توجیه فراهم می‌کند. معرفت‌شناسان سه نظریه اساسی را در باب توجیه مطرح می‌کنند: نظریه مبناگرایی، نظریه انسجام و نظریه برون‌گرایی.

۱-۱. نظریه مبناگرایی: نوع اول نظریه‌های توجیه، نظریه مبناگرایی است. بر طبق نظریات مبناگرایان، معرفت و توجیه، بر اساس نوعی مبنا می‌باشد که اولین

تعقل تمایز داده شود. از نظر آنان، هیچ باور بنیادینی ضرورت ندارد؛ زیرا ممکن است تمام باورها با ارتباط با دیگر باورها، توسط یک حمایت متقابل، توجیه شود (Lehrer, 1992, p. 13)؛ زیرا، در این نظریه پافشاری می‌شود بر اینکه همه باورها، منزلت معرفتی یکسانی دارند و توجیه‌پذیری یک باور، به‌طور مشترک، از رهگذر همه باورهای فرد - که در مجموع لحاظ شده‌اند - حاصل می‌شود. این مطلب نوعاً این‌گونه بیان می‌شود: آن چیزی که به باوری تعیین می‌بخشد که موجه است یا نه، این است که چگونه این باور با بقیه باورهای فرد، «انسجام» پیدا می‌کند (پولاک، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹).

از این رو، باید مفهوم انسجام را کمی روشن سازیم. البته در نظریه انسجام در باب چیستی صدق، درباره مفهوم انسجام و چیستی آن سخن گفتیم، اما به‌طور مختصر باید بگوییم: مفهوم انسجام به لحاظ نظری در تصور ما، از «نظام» ریشه دارد. «نظام» در برداشت ما مجموعه‌ای است که عناصر آن دارای روابط دوسویه سازگار و نوعی وابستگی متقابل‌اند (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۷). به هر حال، نظریه انسجام‌گرایی باید با تعریف دقیق‌تر و روشن‌تر از مفهوم انسجام، چالش‌ها و بحث‌ها پیرامون این نظریه را پاسخ گوید. این نظریه را این‌گونه می‌توانیم بیان کنیم:

- شخص S گزاره P را می‌داند، اگر و تنها اگر:
- (۱) گزاره P گزاره‌ای صادق باشد.
 - (۲) شخص S گزاره P را باور داشته باشد.
 - (۳) باور S به P موجه باشد.
 - (۴) باور S به P موجه است اگر و تنها اگر:
 - (۵) P با مجموعه باورهای قطعی دیگر، انسجام داشته باشد.

تغییرناپذیر هستند. این اوصاف یکی نیستند. ممکن است باوری خودتوجیه‌گر باشد، اما خودنمون نباشد (زیرا ممکن است کار زیادی ببرد تا دریابیم که این باور خود را توجیه می‌کند). ابطال‌ناپذیری به این معناست که هیچ شاهد یا باور دیگری نمی‌تواند باور موردنظر را از وثاقت ساقط کند. در عین حال، این خصوصیتی است که ممکن است باور مذکور جدای از خودتوجیه‌گر بودن یا نبودن، داشته باشد و به همین ترتیب اوصاف دیگر نیز با هم متفاوتند (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۴). اما آنچه این اوصاف می‌خواهند بیان کنند، این اندیشه است که باورهای مورد بحث، مصونیت خاصی از شک، اشتباه یا بازبینی دارند (همان، ص ۱۵).

این نظریه را به شکل زیر می‌توان نشان داد:

E از نظر S اساس P است.

E از نظر S خودظاهر است.

اگر E از نظر S خودظاهر باشد، پس در نتیجه:

P از نظر S معلوم خواهد بود.

در باب این نظریه، داوری‌های متعددی صورت گرفته است. اما انتقادهایی که بر این نظریه وارد شده و نیز چالش‌هایی که صورت گرفته است، نیاز به بررسی و موشکافی‌های عمیق دارد که از حوصله این نوشتار خارج است.

۱-۲. نظریه انسجام‌گرایی: همه معرفت‌شناسان با نظریه مبنایگرایی موافق نیستند. بنابراین، در برابر این نظریه واکنش نشان دادند. این واکنش، نظریه دومی را در باب توجیه معرفت به وجود آورد. نظریه انسجام، واکنشی در برابر نظریه مبنایگرایی بود. این نظریه، نیاز به وجود باورهای پایه را رد می‌کرد.

انسجام‌گراها معتقدند: توجیه باید از استدلال و

مثلاً، آنچه این باور شخص را تشکیل می‌دهد که: «من شیء قرمزی را می‌بینم»، بر اساس این دیدگاه، این مورد از معرفت، معلول این است که «من واقعاً در خارج، شیء قرمزی را دیده‌ام». این قبیل فیلسوفان حتی ممکن است تا اینجا پیش بروند که ضرورت توجیه را برای معرفت منکر شوند؛ زیرا آنها معتقدند که صرفاً، رابطه بیرونی ضرورت دارد (Lehrer, 1992, p. 14).

با وجود این، میناگرایان و انسجام‌گرایان شاید اعتراض کنند که فرد ممکن است به طور کل نسبت به رابطه بیرونی باور خویش - مثلاً رابطه علی - بی اطلاع باشد. مثلاً، نخواهد دانست که باورش صادق است، مگر اینکه باور وی توسط باورهای پایه و یا به واسطه انسجام با مجموعه باورهای دیگر، توجیه شود. در مقابل، برون‌گرایان پاسخ می‌دهند: اقتضای رابطه بیرونی برای کسب معرفت، نیاز به هیچ‌یک از باورهای پایه و یا انسجام با مجموعه باورها، ندارد (Ibid).

یافته‌های پژوهش

براساس یافته‌های این نوشتار نتایج ذیل حاصل می‌گردد:

۱. معرفت‌شناسان در میان معانی و اقسام معرفت، معرفت گزاره‌ای را موضوع فلسفه و پژوهش‌های فلسفی می‌دانند.

۲. اگرچه اکثر فیلسوفان «معرفت» را باور صادق موجه می‌دانند (همان تعریف سنتی که ریشه در آثار ارسطو و افلاطون دارد)، اما پس از مقاله تأثیرگذار ادموندگتیه، تعریف موردنظر دچار چالش شد و از آن زمان به بعد بسیاری از معرفت‌شناسان به دنبال

۳-۱. نظریه برون‌گرایی: هر دو نظریه میناگرایی و انسجام‌گرایی را گاه به وصف «درون‌گرایی» متصف می‌کنند. چون آنها توجیه را عبارت از روابطی درونی بین باورها می‌دانند. اما با این تفاوت که میناگرایی، توجیه را رابطه حمایت طولی بین باورهای علی‌الفرض اساسی و باورهای مبتنی بر آنها می‌داند، درحالی‌که نظریه انسجام‌گرایی، توجیه را حمایت دوسویه باورها از یکدیگر در یک نظام به درستی فهم‌شده، معرفی می‌کند (همان، ص ۱۸). نزاع بین نظریه میناگرایی و نظریه انسجام‌گرایی، منجر به نظریه‌ای دیگر شد.

این نظریه، دفاعی بود از نظریه برون‌گرایی، که با هر دو طرف نزاع مخالف بود. برون‌گرایان معتقدند: برای کسب معرفت، نه به باورهای پایه نیازمندیم و نه به انسجام باورها، بلکه برای حصول معرفت، بیشتر نیازمند اصلاح رابطه بیرونی بین باور و واقعیت هستیم (Lehrer, 1992, p. 14). به عبارت دیگر، برون‌گرایی دیدگاهی است که معتقد است: آنچه S را در باور به P موجه می‌سازد، می‌تواند از اموری باشد که در دسترس معرفت او نیست. ممکن است واقعیت‌های جهان آن‌گونه باشند که S باور دارد، و درواقع، همان واقعیت‌ها باشند که با تحریک دریافت‌کننده‌های حسی S، به نحوی درست، سبب شده‌اند که او باور داشته باشد این‌گونه‌اند. لزومی ندارد S خود از اینکه باورش به این نحو شکل گرفته است، آگاه باشد. به این ترتیب، S می‌تواند بدون آگاهی از نحوه شکل‌گیری باورش به P در باور به آن موجه باشد (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۱۹).

برخی معرفت‌شناسان، علیت را یکی از ادعاها در باب ارتباط بیرونی باور با واقع قلمداد می‌کنند.

اصلاح آن برآمده‌اند که ظاهراً تا به امروز موفق به این امر نشده‌اند. علاوه بر این، سه شرط سنتی معرفت، یعنی باور، صدق و توجیه نیز با اشکالات و انتقادهایی توسط منتقدان روبه‌روگشته است که بیش از پیش تعریف معرفت و مؤلفه‌های آن را دچار چالش نموده است.

۳. معرفت‌شناسان در باب معیار صدق سه نظریه را ارائه می‌دهند: مطابقت، هماهنگی و نظریه عمل‌گروانه. در این میان، نظریه مطابقت از طرفداران بیشتری برخوردار است. از سویی، در باب معیار توجیه معرفت نیز سه نظر را ارائه می‌دهند که عبارتند از: مبنایگرایی، انسجام‌گرایی و برون‌گرایی که می‌توان گفت مبنایگرایی با اقبال بیشتری روبه‌رو بوده است.

۴. حاصل اینکه به هر حال، هنوز معرفت‌شناسان نتوانسته‌اند تعریفی دقیق و دارای شرایط لازم و کافی در اختیار نهند که مورد پذیرش همه معرفت‌شناسان باشد.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵)، *مستافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج چهارم، تهران، حکمت.
- پولاک، جان و دیگران (۱۳۸۶)، *نظریه‌های امروزی شناخت*، ترجمه علی حقی، ج دوم، قم، بوستان کتاب.
- چیشلم، رودریک (۱۳۷۸)، *نظریه شناخت*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، حکمت.
- شمس، منصور (۱۳۸۷)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ج دوم، تهران، طرح نو.
- کشفی، عبدالرسول، «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم» (۱۳۸۳)، *نامه حکمت*، ش ۳، ص ۲۸-۹.
- کتیه، ادموند، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد (۱۳۷۴)، *ازغنون*، ش ۷ و ۸، ص ۳۲۱-۳۲۶.
- گری لینگ، ای سی و دیگران (۱۳۸۰)، *نگرش‌های نوین در فلسفه*،

ترجمه یوسف دانشور، قم، طه و دانشگاه قم.

موسوی، زهرا، «تئوری‌های صدق (۱)» (۱۳۸۲)، *مشکوٰۃ النور*، ش ۲۳، ص ۱۱۰-۸۹.

موسوی، زهرا، «تئوری‌های صدق (۲)» (۱۳۸۳)، *مشکوٰۃ النور*، ش ۲۴ و ۲۵، ص ۱۰۹-۱۲۱.

هاملین، دیوید. و (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Audi, Robert (1998), *Epistemology; A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London and New York, Routledge.

Lehrer, Keith (1992), *Theory of Knowledge*, London, Routledge.