**تحليل معرفت و چالش‌هاى معاصر**

**سال پنجم، شماره اول، پاييز 1386، 25ـ 11**

محمّد حسين‌زاده[1](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ftn1" \o ")

**چكيده**

**در عصر حاضر، رويكردهاى گوناگونى در معرفت‌شناسى مشاهده مى‌شوند. در رويكرد مبتنى بر فلسفه تحليلى، يكى از مباحث مهم و بنيادين «تحليل معرفت» است. بسيارى از معرفت‌شناسانى كه چنين رويكردى دارند به تحليل فلسفى يا تعريف حقيقى آن پرداخته، پس از نقد تعريف سنّتى «معرفت»، تلاش كرده‌اند نقص‌هاى آن را ترميم كنند و در نتيجه، تعريفى جامع و مانع ارائه دهند. اختلاف ميان اين عده درباره تعريف «معرفت» و بيان مؤلّفه‌ها يا شرايط آن و نيز درستى يا نادرستى اصل تحليل، به رغم سال‌ها بحث و پژوهش، عميق‌تر شده است. در مقابل، عده‌اى بر اساس مبانى ويژه خود، تحليل معرفت را نادرست مى‌دانند.**

**به نظر مؤلف، نه تنها به تحليل فلسفى معرفت و تعريف حقيقى آن نيازى نيست، بلكه حتى اين كار ناممكن است. اگر «معرفت» به تعريف نياز داشته باشد، تعريف قراردادى كفايت مى‌كند. در واقع، نظر نگارنده درباره اين مسئله دو جنبه دارد: سلبى و اثباتى. جنبه سلبى آن ترديد در امكان دست‌يابى به تحليل دقيق معرفت يا انكار آن است، و جنبه اثباتى آن ارائه راه‌حلى براى حل مسئله. البته برخى از معرفت‌شناسان معاصر بر اساس مبانى ويژه خود، به نتيجه اول رسيده‌اند؛ اما به جهت دوم تاكنون توجهى نشده است. اين مقاله تلاش كرده است راه حلّى براى مسئله مزبور ارائه دهد كه با آن مى‌توان به اين نزاع طولانى خاتمه داد.**

**كليدواژه‌ها : تحليل، معرفت، معرفت قضيه‌اى، مفاهيم بديهى، تعريف قراردادى، واژه‌هاى متعارف.**

**مقدّمه**

در حالى كه در سنّت فلسفه اسلامى و ديدگاه‌هاى همسو با آن «معرفت»، «علم» و معادل‌هاى آنها نظير Knowledge و Episteme مفاهيمى بديهى تلقّى مى‌شوند، بسيارى از معرفت‌شناسان معاصر، كه گرايش «فلسفه تحليلى» دارند و در اين سنّت رشد كرده‌اند، معرفت را نيازمند تحليل مى‌دانند و افزون بر تعريف لفظى، در تلاشند تعريفى حقيقى از آن ارائه كنند،[1](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn1" \o ") گرچه به رغم تلاش‌هاى بسيار، تاكنون نتوانسته‌اند به تعريفى جامع و مانع دست يابند.

تعريف يا تحليل سنّتى «معرفت»، كه آن را تا عصر *سقراط* پى‌گيرى كرده و برخى آن را به *افلاطون* نسبت مى‌دهند، از سه جزء يا شرط تكوّن يافته است: باورِ صادقِ موجّه.[2](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn2" \o ") آشكار است كه آنها در اين عمليات فكرى، صرفآ معرفت گزاره‌اى را تحليل مى‌كنند و نه مطلق معرفت را. بدين‌سان، معرفت‌هاى گزاره‌اى از منظر آنها، به چنين اجزا و مؤلّفه‌هايى تحليل مى‌شود. اما آنان ـ گويا ـ معرفت را بر مفاهيم يا تصورات منطبق و قابل صدق نمى‌دانند.

**تحليل سنّتى معرفت**

با توجه به آنچه گذشت، براى معرفت به گزاره P لازم است :

اولا، شخص (S) به آن گزاره (P) باور و اعتقاد داشته باشد. نمى‌توان درباره گزاره‌اى «معرفت» را به كار برد و به آن معرفت را نسبت داد در حالى كه شخص بدان اعتقاد ندارد. از اين شرط يا مؤلّفه، به «شرط ذهنى» معرفت تعبير شده است.

ثانيآ، براى كاربرد معرفت و اطلاق آن به P، لازم است Pصادق باشد. اگر Pكاذب باشد، نمى‌توان بر آن «معرفت» اطلاق كرد. اگر كسى ادعا كند كه به P معرفت دارد در حالى كه Pكاذب است، او به غلط مفهوم و واژه «معرفت» را در اين‌باره به كار برده است. به دليل آنكه اين شرط نسبت ميان گزاره و واقع را لحاظ مى‌كند، «شرط عينى معرفت» ناميده شده است.

ثالثآ، علاوه بر لزوم اعتقاد به P و صدق آن، در صورتى مى‌توان بر آن «معرفت» اطلاق كرد كه P موجّه باشد. اگر گزاره يا باور Pناموجّه باشد يا دليلى بر آن نداشته باشيم، هرچند حدس بزنيم و حدسمان صائب هم باشد، نمى‌توان بدان «معرفت» اطلاق كرد.[3](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn3" \o ")

بدين‌سان، «معرفت» در مورد گزاره كاربرد دارد و در صورتى بر گزاره‌اى اطلاق مى‌شود كه مُدرِك (S) بدان باور و اعتقاد داشته باشد. علاوه بر آن، گزاره مزبور بايد صادق بوده، موجّه نيز باشد. اگر يكى از اين شرايط موجود نباشد نمى‌توان آن گزاره را «معرفت» ناميد و واژه «معرفت» را درباره‌اش به كار برد.

**نقد تحليل معرفت و واكنش‌ها**

اين تعريف يا تحليلْ نفوذى فراگير و گسترده دارد. به رغم چنين مقبوليت گسترده‌اى، در نيمه دوم قرن بيستم، برخى همچون *جان هاسپرس* (John Hospers)[4](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn4" \o ") و *ادموند گتيه* (Edmond Gettie)، بلكه پيش از آنها *راسل* تعريف مذكور را نقد و نقض نمودند. *گتيه* نقد مؤثرى ارائه كرد و مواردى را نشان داد كه به رغم آنكه باور صادق موجّه و همه شرايط يا مؤلّفه‌هاى سه‌گانه موجودند، ولى اطلاق «معرفت» بر آنها صادق نيست.[5](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn5" \o ") از عصر وى تاكنون، همواره اين تعريف مورد نقض و ايراد قرار گرفته است.

بسيارى از معرفت‌شناسان معاصر صرفآ به بيان معناى واژه «Know» و تعريف شرح‌اللفظى آن دل‌مشغول‌اند و خود را از تحليل فلسفى آن بى‌نياز مى‌دانند. به نظر آنها، تعريف و تمييز معانى و كاربردهاى معرفت و تحليل لغوى آن، معرفت‌شناس را از تحليل فلسفى بى‌نياز مى‌كند،[6](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn6" \o ") بلكه برخى از آنها در امكان تحليل يا تعريف «معرفت» و دست‌يابى به شرايط لازم و كافى آن و ارائه تعريفى جامع و مانع، ترديد داشته و آن را زير سؤال برده‌اند.[7](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn7" \o ")

در مقابل چنين نگرشى، بسيارى ديگر تحليل معرفت را لازم دانسته و تحليل لغوى را بى‌نيازكننده از تحليل فلسفى ندانسته‌اند. به نظر آنها، لازم است به تحليل فلسفى آن پرداخت.[8](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn8" \o ")

در عين حال، آنان در عدم جامعيت و مانعيت تعريف سنّتى مذكور اتفاق‌نظر دارند. از اين‌رو، عده‌اى به اصلاح اين تعريف يا تحليل پرداخته، يا مؤلّفه ديگرى بر آن افزوده‌اند. عده‌اى از اساس، شرط سوم را منكر شدند و برخى ديگر شرط صدق را. عده‌اى نيز با حفظ همان مؤلّفه‌ها، تفسيرهاى ديگرى براى آن ارائه كردند. كسانى كه مؤلّفه يا شرط ديگرى بر آن اجزا يا شرايط سه‌گانه افزودند، خود در تعيين آن جزء با شرط اضافى اختلاف كردند و هر يك چيزى را به مثابه ركن يا شرط چهارم معرفت بيان كردند. در اينجاست كه در اين مبحث، نظريه‌هاى گوناگونى همچون نظريه علّى و شرطى ارائه شده است. خود آن راه‌حل‌ها يا نظريه‌ها نيز مورد مناقشه و نزاع قرار گرفته است.[9](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn9" \o ") از اين‌رو، به تعبير *موزر* و ديگران، راه‌حل‌هايى كه براى اين مسئله ارائه شده پيچيده و بى‌سرانجام است و بر هيچ راه‌حلّى توافق و اتفاق نظر وجود ندارد. بسيارى از معرفت‌شناسان معاصر بدين نتيجه رسيده‌اند كه معرفت گزاره‌اى به شرط چهارمى نياز دارد؛ اما اينكه اين شرط چهارم چيست، هيچ راه‌حلّى مقبول همگان نيست.[10](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn10" \o ")

افزون بر آن، برخى در اركان سه‌گانه معرفت نيز ترديد نموده، بديل‌هاى ديگرى پيشنهاد كرده‌اند. از جمله *آلوين پلنتينگا* (Alvin Plantinga) به كارگيرى واژه «موجَّه‌سازى» را گم‌راه‌كننده و ناصواب مى‌داند؛ چراكه از اين واژه مفادى وظيفه‌شناختى[11](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn11" \o ") به ذهن متبادر مى‌گردد. وى معتقد است، به رغم آنكه در عصر تاريك پيش از *گتيه* «در دامان مادر، آموخته‌ايم كه "معرفت" عبارت است از: "باور صادق موجّه" و حتى در اين عصر روشنگرى پس از *گتيه*، هنوز موجّه‌سازى و معرفت را عميقآ مرتبط تلقّى مى‌كنيم»،[12](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn12" \o ") كاربرد واژه «موجّه» در تحليل معرفت درست نيست. بايد واژه‌اى به كار برد كه اين مضمون اصلا به ذهن خطور نكند يا كمتر خطور كند. واژه «Warrant»، به معناى «دليل ضامن صدق»، اين‌گونه است و بار وظيفه‌شناختى كمترى دارد. از اين‌رو، وى توصيه مى‌كند به جاى «موجّه» (Justified)، Warrantبه كار گرفته شود.

*لرر* علاوه بر ترميم تعريف مزبور، در مولّفه «باور» مناقشه مى‌كند و پيشنهاد مى‌دهد به جاى باور يا اعتقاد[13](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn13" \o ") «قبول» يا «پذيرش»[14](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn14" \o ") به كار گرفته شود. از منظر وى، هر باورى معرفت نيست، بلكه بر باورى «معرفت» صادق است كه در جهت صدق، مورد قبول يا پذيرش قرار گيرد. انسان احيانآ امورى را باور مى‌كند كه اعتقاد بدان‌ها در جهت صدق و برآورده ساختن اهداف معرفتى نيست، بلكه گاهى به امورى گرايش مى‌يابد كه به سبب دلايل غيرمعرفت‌شناختى، از جمله منافع اقتصادى، آنها را باور كرده است. بدين‌سان، از جمله مؤلّفه‌ها و شرايط معرفت، باور و اعتقادى است كه در جهت صدق و به منظور دست‌يابى به آن باشد، نه هر نوع باور يا اعتقادى. هر نوع باورى مستلزم پذيرش نيست، بلكه نوع خاصى از آن مستلزم پذيرش است.[15](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn15" \o ")

بدين‌روى، هيچ اتفاق نظرى در تعريف يا تحليل «معرفت» وجود ندارد و پس از گذشت چهار دهه از نقد *گتيه*، شكاف ميان معرفت‌شناسان معاصر درباره تحليل معرفت عميق‌تر شده است، تا آنجا كه برخى پيشنهاد كرده‌اند كه از تحليل معرفت دست برداريم. توضيح آنكه برخى از حاميان نظريه *ويتگنشتاين* در *پژوهش*‌*هاى فلسفى* و نيز بعضى از كسانى كه به نظريه «زبان متعارف» گرايش دارند امكان تحليل معرفت را انكار كرده‌اند؛ زيرا از نظر آنها، «معرفت» مفهومى كلى نيست كه در حوزه‌ها و بافت‌هاى گوناگون مشترك معنوى باشد، بلكه كاربرد معرفت در حوزه‌هاى گوناگون، متفاوت است. ممكن است معرفت در حوزه معرفت دينى معنايى داشته باشد كه با معرفت اخلاقى يا معرفت رياضى صرفآ در اسم شريك است و نه بيش از آن. از اين‌رو، آنها بدين نتيجه رسيده‌اند كه بايد از تلاش براى تحليل معرفت كلى دست برداشت. بدين‌سان، در كاربرد واژه «معرفت» و مانند آن نياز به معنايى مشترك در كاربردهاى متعدد آن نيست، بلكه ممكن است شباهت‌هايى آنها را با يكديگر مرتبط سازد، بدون آنكه اشتراك معنوى در موارد گوناگون استعمال وجود داشته باشد.[16](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn16" \o ")

به نظر مى‌رسد با دقت و تأمّل در مباحث مربوط به تعريف «معرفت»، به رغم مناقشات مطرح شده در اين باب، مى‌توان بدين نتيجه دست يافت كه صحّت اطلاق «معرفت» بر يك گزاره، بر صدق آن مبتنى است. بدون احراز صدق آن، نمى‌توان آن را معرفت دانست. در اين‌باره، مى‌توان به يك اتفاق نظر گسترده دست يافت. همگان در گذشته و حال بر اين امر اتفاق نظر دارند و اطلاق «معرفت» را بر يك گزاره منوط به اين امر مى‌دانند كه آن گزاره صادق باشد. بدون احراز صدق، نمى‌توان آن را معرفت به شمار آورد؛ همچنين براى آنكه گزاره‌اى متعلّق معرفت من قرار گيرد و بدان معرفت يابم لازم است من به آن گزاره اعتقاد يا باور داشته باشم. از اين‌رو، بايد حيثيت منطقى را از لحاظ معرفت‌شناختى تمييز داد. در منطق، لازم نيست براى درستى يا نادرستى امرى، شخص (S) بدان معرفت داشته باشد. اما به لحاظ معرفت‌شناختى، آن‌گاه بر P اطلاق «معرفت» صادق است كه متعلّق معرفت من باشد و من بدان گزاره اعتقاد و باور داشته باشم. اما اينكه شرايط لازم و كافى براى صدق معرفت چيست، نه تنها هيچ اتفاق و اجماعى بر آن وجود ندارد، بلكه تاكنون نظريه‌اى كامل، قابل دفاع و مصون از هرگونه نقد ارائه نشده است. بدين‌سان، اتفاقى كه در مسئله هست اين است كه بر نادرستى تحليل سنّتى معرفت، اتفاق‌نظر وجود دارد.

اين نكته ما را بدين حقيقت رهنمون مى‌سازد كه دل‌مشغولى بدين مسئله، يعنى مسئله تعريف و تحليل معرفت و كاوش در شرايط لازم و كافى آن، از اساس نادرست است و تلاش براى دست‌يابى به آن تلاشى ناموفق و در واقع بى‌راهه رفتن است. اين امر به مفهوم «معرفت» اختصاص ندارد. بسيارى از مفاهيم متعارف چنين هستند و پژوهش درباره تعريف حقيقى و تحليل آنها تلاشى ناكام است. گرچه ممكن است اين‌گونه مفاهيم در واقع، حدّ و مرز مشخصى داشته باشند، اما دست‌يابى به آنها براى ما متعذّر است. از اين‌رو، منطق ارسطويى، كه مدعى كشف جنس و فصل حقيقى و ذاتيات اشياست، خود را در دست‌يابى به تعريف حقيقى مفاهيم غيربديهى و غيرماهوى، ناكام مى‌بيند و آن را امرى متعسّر و متعذّر تلقّى مى‌كند، چه رسد به مفاهيم بديهى و وجودى.

البته برخى از معرفت‌شناسان معاصر ـ چنان‌كه ديديم ـ به ناكامى در تعريف يا تحليل معرفت اعتراف دارند، اما گفته آنها بر اساس مبناى ويژه‌اى است كه در اين باب برگزيده‌اند؛ از جمله آنكه كلى بودن مفهوم «معرفت» و ديگر مفاهيم مانند آن را انكار كرده‌اند.

**ديدگاه نگارنده**

به نظر مى‌رسد كه اگر نتوان به تعريف حقيقى برخى از مفاهيم، از جمله «معرفت» دست يافت، در بحث‌هاى معرفت‌شناسى، مشكلى ايجاد نمى‌شود. اين مسئله آن‌گاه روشن‌تر مى‌شود كه بر اساس نگرش منطق‌دانان و حكماى مسلمان، اين شيوه را كژراهه يا بيراهه تلقّى كنيم. به نظر آنها، مفاهيمى همچون علم، معرفت، وجود، امكان و امتناع بديهى‌اند؛ تحليل فلسفى و تعريف حقيقى آنها ممكن نيست و هرگونه تعريفى از آنها مستلزم محالى همچون «دور» يا مانند آن خواهد بود.

بدين‌سان، مى‌توان گفت: چنين سلوكى فكرى درباره «معرفت» از اساس صحيح نيست. اين‌گونه مفاهيمْ بديهى‌اند و به تعريف نيازى ندارند، بلكه معمولا تعريف حقيقى آنها ناممكن است و محذوراتى از قبيل لزوم دور به دنبال دارد. براى انتزاع مفهوم «معرفت» و دست‌يابى بدان، مى‌توان يكى از مصاديق حضورى آن را مورد توجه و بازبينى قرار داد و مفهوم «معرفت» را از آن انتزاع كرد. از اين‌رو، معرفت در معرفت‌شناسى و فلسفه اسلامى، قلمرو گسترده‌اى دارد و شامل علوم حضورى و حصولى، مفاهيم و گزاره‌ها يا تصورات و تصديقات نيز مى‌گردد، گرچه مى‌توان در اين دانش، همچون منطق، به نوع ويژه‌اى از معرفت همچون معرفت حصولى يا معرفت گزاره‌اى پرداخت و درباره آن به پژوهش پرداخت.

به عبارت روشن‌تر، ادعاى نگارنده اين است كه به تحليل معرفت نيازى نيست، بلكه اين كار ناممكن است. اگر «معرفت» به تعريف نياز داشته باشد، تعريف قراردادى كفايت مى‌كند؛ چنان‌كه در رياضيات با تعريف نقطه، خط، عدد و مانند آنها، تعريفى براى هر يك از آنها قرارداد كرده‌اند و به جاى بحث از مانعيت و جامعيت آن، به مباحث كليدى و بنيادين مى‌پردازند. بدين‌روى، ادعاى مزبور از دو بخش تشكيل شده است و دو جنبه دارد: اثباتى و سلبى. جنبه سلبى آن، يا ترديد در امكان دست‌يابى به تعريفى جامع و مانع از معرفت است يا اصولا انكار امكان دست‌يابى به چنين تعريفى است. در جنبه اثباتى، راه‌حلّى براى اين مسئله ارائه مى‌شود كه هم اين مشكلات در آن مرتفع مى‌شوند و هم مباحث معرفت‌شناسى به پيش مى‌روند. البته برخى از معرفت‌شناسان معاصر بر اساس مبانى ويژه خود، به نتيجه اول رسيده‌اند؛ اما تاكنون به جهت دوم توجهى نشده است. بدين‌سان، گرچه اين دسته از معرفت‌شناسان به لحاظ نتيجه با ما هم‌داستان هستند، مبانى آنها قابل نقد بوده و قابل پذيرش نيست؛ چنان‌كه بسيارى از معاصران اين مبانى را نقد كرده‌اند.[17](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn17" \o ")

اكنون كه از اين منظر، پرداختن به شرايط لازم براى صدق مفهوم «معرفت» و تحليل فلسفى آن تلاشى بيهوده است ـ چراكه دست‌يابى به تعريف حقيقى اين‌گونه مفاهيم متعذّر يا متعسّر و در مواردى ناممكن است ـ در معرفت‌شناسى و دانش‌هاى همگن، آن‌گاه كه واژه «معرفت» را به كار مى‌بريم و به دنبال آن، مفهوم آن را منظور مى‌كنيم، چه معنايى از آن مراد است؟

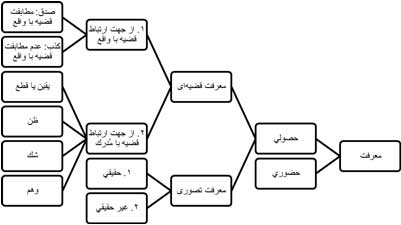
**راه حلّ برگزيده در تعريف «معرفت»**

به نظر مى‌رسد معرفت مراتبى دارد. ابتدا اين مراتب را به اختصار بيان مى‌كنيم، سپس بدين مهم مى‌پردازيم كه هر مرتبه چه مؤلّفه‌هايى دارد و در پايان، از اين مسئله اساسى بحث مى‌كنيم كه در معرفت‌شناسى، كدام مرتبه مطمح‌نظر  
است يا مى‌تواند ملحوظ شود.

معرفت اقسام گوناگونى دارد و در ميان اقسام آن، «معرفت قضيه‌اى» داراى ويژگى خاصى است. در «معرفت قضيه‌اى»، لازم است دو حيثيت را از يكديگر متمايز نمود :

1. ارتباط قضيه با محكى آن: به اين لحاظ، قضيه به صدق يا كذب توصيف مى‌گردد. اگر قضيه‌اى با محكى خود مطابق باشد، صادق است، و اگر مطابق نباشد كاذب است. اين نظرگاه منطقى است. از اين منظر، قضيه‌اى كه با واقع مطابق باشد، «علم و معرفت» ناميده مى‌شود، و اگر با واقع مطابق نباشد بدان «جهل» اطلاق مى‌گردد. در اصطلاح، اين لحاظ «لحاظ عينى» قضيه ناميده مى‌شود.

2. ارتباط قضيه با مُدرِك: در اين نظرگاه، كيفيت اعتقاد مُدرِك به قضيه مورد لحاظ قرار مى‌گيرد و به حالات گوناگون وى در برخورد با قضيه توجه مى‌شود. معمولا حالات وى به قطع، ظن، شك و وهم تقسيم مى‌شوند. چنين لحاظى روان‌شناسانه است. در اين لحاظ، با قطع‌نظر از مطابقت قضيه با واقع (محكى خود) يا عدم مطابقت آن، حالت‌هاى شخص مورد توجه قرار مى‌گيرد و به حيثيت منطقى آن توجه نمى‌شود. بدين‌روى، مى‌توان معرفت گزاره‌اى را از دو جهت بررسى كرد و بر اساس شقوق هر يك از آن جهات، انواع گوناگونى از معرفت به دست آورد. به نمودار ذيل توجه كنيد :



با توجه به آنچه گذشت، «معرفت» كاربردها يا اصطلاحات متعددى دارد :

1. معرفت، اعم از حضورى و حصولى؛

2. معرفت حصولى، اعم از تصور و تصديق يا مفهوم و قضيه؛

معرفت قضيه‌اى نيز خود، كاربردها يا اصطلاحات گوناگونى دارد :

الف. معرفت قضيه‌اى يقينى بالمعنى الاخص؛ و آن عبارت است از: اعتقاد جازم صادق ثابت. در اين كاربرد، هم ارتباط قضيه با واقع و هم ارتباط آن با مُدرِك ملحوظ است. از اين‌رو، اين قسم معرفتْ جهل مركّب را دربر نمى‌گيرد. اين مرتبه از معرفت را به گونه‌اى تعريف كرده‌اند كه مى‌توان مقوّمات و مؤلّفه‌هاى آن را چنين برشمرد: 1. تصديق يا اعتقاد به يك گزاره (P)؛ 2. جزم به آن؛ 3. صدق؛ 4. ثبات.

قيد چهارم به اين امر اشعار دارد كه اين نوع معرفت، تقليدى نيست، بلكه يا بيّن است و نياز به استدلال ندارد و يا مبيّن است و براى آن استدلال شده و از اين‌رو، نظرى و مدلّل است.

ب. معرفت قضيه‌اى يقينى بالمعنى الخاص؛ و آن عبارت است از: اعتقاد جازم صادق. در اين كاربرد، هم ارتباط قضيه با واقع ملحوظ است و هم ارتباط آن با مُدرِك. اين‌گونه معرفت، گرچه معرفت تقليدى يقينى را دربر مى‌گيرد، شامل جهل مركّب نمى‌شود. از اين‌رو، تمايز آن با مرتبه اول، در اين است كه نوع اول شامل معرفت تقليدى جزمى نمى‌شود، بر خلاف اين مرتبه كه آن را نيز دربر مى‌گيرد. مؤلّفه‌ها و عناصر سازنده آن عبارتند از: 1. باور يا تصديق يا اعتقاد به يك گزاره (P)؛ 2. جزم به آن؛ 3. صدق.

ج. معرفت قضيه‌اى يقينى بالمعنى الاعم؛ و آن عبارت است از: اعتقاد جازم. در اين‌گونه معرفت، صرفآ ارتباط قضيه با مُدرك ملحوظ است و نه با واقع. به اين مرتبه از معرفت، «يقين روان‌شناسانه» نيز گفته مى‌شود.

د. معرفت قضيه‌اى ظنّى؛ و آن عبارت است از: اعتقاد راجح. اين مرتبه از معرفت، خود مراتبى دارد كه از مراتب نزديك به شك آغاز مى‌گردد و تا مراتب نزديك به قطع ادامه دارد. بالاترين مرتبه آن را «اطمينان» مى‌نامند. آشكار است كه در منطق ارسطويى و بسيارى از نگرش‌هاى موجود، به اين مرتبه نيز «معرفت» اطلاق كرده‌اند. اعتبار اين نوع قضايا، يعنى گزاره‌هاى ظنّى، به اين لحاظ است كه غالبآ از واقع حكايت دارند و به اين لحاظ، به آنها «اماره» گفته مى‌شود.

اما اگر به مفاد قضيه‌اى شك يا وهم داشته باشيم، حتى در صورتى كه درجه احتمال آن 50 درصد باشد، بدان «معرفت» اطلاق نمى‌شود.

با تأمّل در هر يك از مراتبى كه براى معرفت قضيه‌اى ذكر شد و توضيحات مربوط به آنها، مى‌توان ويژگى‌هاى هر يك را بررسى كرد و مشخصات هر يك را دريافت.

**معناى «معرفت» در معرفت‌شناسى**

اكنون در معرفت‌شناسى، كدام مرتبه از مراتب معرفت قضيه‌اى اراده شده، مورد بحث و بررسى قرار مى‌گيرد: معرفت يقينى بالمعنى الاخص يا معرفت يقينى بالمعنى الخاص يا معرفت يقينى بالمعنى الاعم يا معرفت ظنّى؟

**گزاره پيشين و معرفت**

براى پاسخ به اين پرسش، بايد، افزون بر اقسام يا مراتب معرفت، به مقدّمه ديگرى نيز توجه كنيم و آن تنوّع و گوناگونى گزاره‌هاست. قضايا بر چند دسته‌اند: 1. پيشين؛ 2. پسين. گزاره‌هاى پيشين گزاره‌هايى هستند كه براى تصديق و اعتقاد به آنها، به حواس ظاهرى نيازى نيست. بدون هرگونه تجربه حسّى، مى‌توان مفاد آنها را پذيرفت و بدان‌ها اذعان نمود. در مقابل، «قضاياى پسين» گزاره‌هايى هستند كه پذيرش آنها مبتنى بر تجربه حسّى است و بدون كمك حواس، نمى‌توان بر مفاد آنها صحّه گذاشت. در گزاره‌هاى پيشين، مى‌توان به معرفت يقينى بالمعنى الاخص دست يافت، بلكه احتمالا مى‌توان گفت: در نزاع شكّاكان، منكران علم و نسبيت‌گرايان با فيلسوفان، تنها معرفت مورد نزاع معرفت يقينى بالمعنى‌الاخص است. مسئله‌اى كه ذهن آنها را به خود مشغول كرده و نتوانسته‌اند راه‌حلّى براى آن بيايند، مسئله دست‌يابى به معرفت يقينى بالمعنى الاخص در حوزه گزاره‌هاى پيشين است، وگرنه بسيارى از شكّاكان معرفت ظنّى را انكار نمى‌كنند. نزاع آنها با فيلسوفان در اين بوده است كه آيا مى‌توان به واقعيات، معرفت يقينى به معناى اعتقاد جازم صادق ثابت دست يافت يا نه؟

بدين‌سان، در گزاره‌هاى پيشين، منظور از «دست‌يابى به معرفت»، دست‌يابى به معرفت يقينى بالمعنى الاخص است و چنين مرتبه‌اى از معرفت در دانش‌هايى همچون منطق، رياضيات، و فلسفه قبل‌العلم ـ اعم از هستى‌شناسى، خداشناسى و مانند آنها ـ قابل دست‌يابى است. حتى اگر كسى اين نظريه را بپذيرد كه در برخى از حوزه‌ها همچون هستى‌شناسى و خداشناسى نمى‌توان به يقين بالمعنى الاخص دست يافت، بلكه معرفت رجحانى (اولى و اُحرى) به گزاره‌هاى اين‌گونه حوزه‌ها به دست مى‌آيد، يا اينكه معتقد شود كه دست‌يابى به چنين مرتبه رفيعى براى همگان در اين حوزه لازم نيست، مشكلى در معناى «معرفت» ايجاد نمى‌شود؛ چون اين گفته به معناى اكتفا به مرتبه‌اى فروتر از مرتبه يقينى، يعنى معرفت ظنّى است و چنين اصطلاحى روشن و واضح است. آيا در طول تاريخ فلسفه، كه انديشمندان به تحليل واژه «معرفت» نپرداخته‌اند، از اين نظر دچار مشكلى شده‌اند؟ آشكار است كه هر مرتبه‌اى از مراتب معرفت را كه در نظر بگيريم دسته‌اى از مصاديقش يقينى است و صدق آن مرتبه بر آنها روشن و بلاترديد است و ممكن است مواردى هم يافت شوند كه صدق آن مصاديق بر آنها احراز نشود. اين مسئله مشكلى فلسفى يا معرفت‌شناختى ايجاد نمى‌كند.

**گزاره‌هاى پسين و معرفت**

در بسيارى از گزاره‌هاى پسين، نمى‌توان به معرفت يقينى بالمعنى الاخص دست يافت. در صورتى مى‌توان در چنين گزاره‌هايى به اين درجه از معرفت دست يافت كه شرايط اقامه برهان در آنها موجود باشد. بجز اين موارد، معرفتى كه ممكن است در اين‌گونه گزاره‌ها حاصل شود معرفت يقينى بالمعنى الاعم يا معرفت ظنّى، اعم از اطمينان و غيراطمينان، است.

گرچه بحث از «معيار صدق» و چگونگى موجّه ساختن مراتب مادون معرفت يقينى بالمعنى الاخص بسيار دشوار است و در جاى خود بايد بدان پرداخت،[18](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_edn18" \o ") اما آشكار است كه منظور از

«معرفت» در اين‌گونه گزاره‌ها و در اين قلمرو، علم متعارف، اطمينان، و معرفت ظنّى كمتر از اطمينان و يقين روان‌شناختى است. هر يك از اين واژه‌ها تعريفى اصطلاحى دارد كه معنا و مفهوم ويژه‌اى را قرارداد مى‌كند و مرتبه خاصى از معرفت را لحاظ مى‌نمايد. در مبحث معنا و مفهوم معرفت، چه در گزاره‌هاى پسين و چه در گزاره‌هاى پيشين، مرتبه‌اى ويژه از «معرفت» لحاظ مى‌گردد و اين مشكلى ايجاد نمى‌كند.

از اين‌رو، مفهوم يا معناى «معرفت» مسئله‌اى اختلافى ميان شكّاكان، نسبيت‌گران، و معرفت‌شناسان نيست. آنچه مورد بحث و نزاع است اين است كه آيا مى‌توان به چنين مرتبه‌هايى از معرفت در حوزه گزاره‌هاى پيشين و پسين دست يافت؟ آيا در گزاره‌هاى پسين، همچون گزاره‌هاى پيشين، مى‌توان به معرفت يقينى بالمعنى الاخص دست يافت؟ معرفت‌هايى كه در هر يك از دو دسته گزاره حاصل مى‌شوند چگونه موجّه مى‌گردند و معيار صدق آنها چيست؟ آيا موجّه‌سازى امرى درونى است و صرفآ گزاره يا باورى را مى‌توان با باورها و گزاره‌ها موجّه ساخت، يا امرى بيرون از اجزاى گزاره و روابط گزاره‌هاست؟ پرسش‌هايى از اين قبيل محل بحث هستند.

**نتيجه‌گيرى**

راهى كه معرفت‌شناسى مبتنى بر رويكرد فلسفه تحليلى پيش گرفته كژراهه است و به مقصد نمى‌رسد. به دشوارى مى‌توان ـ يا شايد اصلا نتوان ـ تعريف فلسفى دقيق، مانع و جامعى از «معرفت گزاره‌اى» ارائه كرد؛ چنان‌كه اكنون پس از گذشت بيش از چهار دهه، شاهد ناكامى اين رويكرد هستيم و به رغم ارائه تعريف‌هاى بديل و اصلاح تعريف سنّتى، يعنى باور صادق موجّه يا به اختصار (T.J.B) نتوانسته‌اند به تعريف جامع و مانعى دست يابند.

راه‌حل ما در مسئله تحليل فلسفى مفهوم و واژه «معرفت» اين است كه اين واژه و مفهومْ بديهى است، نيازى به تحليل فلسفى يا تعريف حقيقى ندارد. در عين حال، براى اينكه مراتب يا اقسام معرفت‌هاى مورد نياز در معرفت‌شناسى روشن شوند، مراتب معرفت را بر حسب اصطلاح، مى‌توان تبيين نمود و مؤلّفه‌هاى آن را مشخص ساخت و در هر دسته از گزاره‌ها، مرتبه‌اى از معرفت را كه ممكن است به كار رود، مشخص ساخت. آشكار است كه به گزاره‌هاى موهوم يا مشكوك «معرفت» اطلاق نمى‌شود. «معرفت» به گزاره‌اى اطلاق مى‌شود كه نسبت به آن معرفت ظنّى يا علم متعارف يا معرفت يقينى ـ هر يك از مراتب سه‌گانه ـ داشته باشيم. مانعى نيست كه بر بعضى از موارد نتوانيم «معرفت» اطلاق كنيم و يا در اطلاق آن شك داشته باشيم. چنين امرى در صدق واژه‌هاى متعارف، امرى گريزناپذير است.

**منابع**

ـ پلنتينگا، آلوين و ديگران، ***مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسى***، ترجمه محمّد حسين‌زاده، قم، زلال كوثر، 1382.

ـ حسين‌زاده، محمّد، ***پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر***، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى 1، 1382.

ـ ـــــ ، ***معرفت لازم و كافى در دين***. در دست چاپ.

ـ گتيه، ادموند، «آيا معرفت باور صادق موجّه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، ***ارغنون 7و 8*** (زمستان 1374).

- Chishom, Roderick, *Theory of Knowledge*, USA, Prentice Hall Inc., 2nd ed. 1982.

- Everit, N., *Modern Epistemology*, USA, McGraw-Hill Inc., 1995.

- Gettie, Edmund, "Is Justified True Belief Knowledge?", In Louis Pojman, ed. *The Theory of Knowledge*, California, Wadsworth Inc., 1993.

- Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, Routledge, 2nd ed., 1967.

- Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, USA, Westview Press, 1990.

- Moser, P. K., *The Theory of Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1998.

- Plantinga, Alvin, *Warrant: Current Debates*, New York, Oxford University Press, 1993.

- Shope, R. K., *The Analysis of Knowledge*, USA, Princeton University Press, 1983.

[1](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ftnref1" \o ") \* دانشيار مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره). تاريخ دريافت: 10/9/86 ـ تاريخ پذيرش: 2/12/86.

[1](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref1" \o "). See. Keith Lehrer, Theory of Knowledge (USA, Westview Press, 1990), ch. I / RoderickChishom, Theory of Knowledge (USA, Prentice Hall Inc., 2nd ed. 1982), ch. 6.

[2](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref2" \o ") . See. P. K. Moser et al, The Theory of Knowledge (New York: Oxford University Press, 1998),ch. 2 /محمّد حسين‌زاده، پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر (قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امامخمينى 1، 1382)، ص 53ـ55.

[3](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref3" \o "). See. Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 9-13 / R. K. Shope, The Analysis of Knowledge(USA, Princeton University Press, 1983), p. 2.

[4](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref4" \o "). John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis (London, Routledge, 2nd ed., 1967),ch. 2.

[5](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref5" \o ") . See. Edmund Gettie, "Is Justified True Belief Knowledge?", In Louis Pojman, ed. The Theoryof Knowledge (California, Wadsworth Inc., 1993), p. 134-136 /ادموند گتيه، «آيا معرفت باور صادق موجّه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون 7و 8 (زمستان 1374)، ص321ـ326.

[6](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref6" \o ") . See. Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 5.

[7](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref7" \o ") . Ibid, p. 6.

[8](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref8" \o ") . Ibid.

[9](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref9" \o ") . See. P. K. Moser et al, The Theory of Knowledge, p. 97-98 / N. Everit, Modern Epistemology(USA, McGraw-Hill Inc., 1995), chs. 2-3 /

محمّد حسين‌زاده، پژوهشى تطبيقى در معرفت‌شناسى معاصر، فصل دوم.

[10](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref10" \o ") . See. P. K. Moser & .., The Theory of Knowledge, p. 98.

[11](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref11" \o ") . deontological.

[12](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref12" \o "). See. ALvin Plantinga, Warrant: Current Debates (New York, Oxford University Press, 1993), p.4 /

نيز ر. ك. آلوين پلنتينگا و ديگران، مفاهيم بنيادين در معرفت‌شناسى، ترجمه محمّد حسين‌زاده (قم، زلال كوثر،1382)، ص 12ـ13.

[13](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref13" \o ") . belief.

[14](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref14" \o ") . acceptance.

[15](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref15" \o "). See. Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 10-11.

[16](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref16" \o "). See. P. K. Moser et al, The Theory of Knowledge, p. 26 / N. Everit, Modern Epistemology, p.49-50.

[17](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref17" \o ") . Ibid.

[18](http://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2324" \l "_ednref18" \o ") ـ در حوزه گزاره‌هاى دينى، بدين مهم پرداخته‌ايم و از معيار صدق يا چگونگى موجَّه ساختن گزاره‌هاى پسينغيريقينى بالمعنى الاخص ـ اعم از يقين روان‌شناختى، علم متعارف يا اطمينان و گزاره‌هاى ظنىغيراطمينانى ـ به تفصيل بحث كرده‌ايم. ر.ك. محمّد حسين‌زاده، معرفت لازم و كافى در دين (در دستچاپ).