

مفرت فلسفی سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹، ۱۰۷-۱۲۹

تجربه و تمایز میان معرفت پیشین و پسین

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی*

چکیده

به نظر می‌رسد، علی‌رغم تنوع تعاریف معرفت پیشین، همگان بر این اتفاق دارند که در تمایز میان معرفت پیشین و پسین، نقش اصلی را مفهوم «تجربه» ایفا می‌کند و آنچه معرفت را به دو بخش تجربی و غیرتجربی یا پیشین و پسین تقسیم می‌کند، میزان نقش تجربه در توجیه آن است. بالطبع تعیین حدود تجربه برای روشن ساختن این تمایز کاری اساسی است. از سوی دیگر این سؤال نیز مطرح است که: آیا می‌توان به یک قضیه، هم معرفت پیشین و هم معرفت پسین داشت؟ به عبارت دیگر، پیشین یا پسین بودن معرفت به یک قضیه، ریشه در خود قضیه دارد یا اینکه تعیین منبع توجیه، بر عوامل بیرونی مبتنی است؟ در میان معرفت‌شناسان معاصر، این نظریه رایج شده است که معرفت پیشین به یک قضیه با معرفت پسین به همان قضیه تنافی ندارد. در این مقاله، قصد من آن است که اولاً معنای تجربه را روشن سازم؛ ثانیاً اثبات کنم که ریشه تمایز میان دو قسم معرفت خود قضیه است. به عبارت دیگر، معرفت پیشین و پسین به قضیه واحد، ممکن نیست.

کلیدواژه‌ها: پیشین، تجربه، توجیه، قضیه، کلی، معرفت.

* استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه. دریافت: ۱۳۸۹/۱/۳۰ - پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۲۷

alitaheeri@gabas.net

۱۰۸ □ معرفت فلسفی سال هفتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۹

مقدمه

یکی از مباحث اصلی در مسئله معرفت پیشین^(۱) ایضاح دقیق مفهوم آن، و به عبارت دیگر، ترسیم مرز میان معرفت پیشین با معرفت پسین^(۲) است. در دهه‌های اخیر میان معرفت‌شناسان تا حدی این عقیده رایج شده است که هرچند میان معرفت پیشین و پسین تمایز وجود دارد، اما چنین نیست که معرفت پیشین و پسین به یک قضیه ممکن نباشد. کریپکی^(۳)، کیچر^(۴) و کاسولو^(۵) بر این مطلب تأکید کرده‌اند. کریپکی میان معرفت پیشین به یک قضیه با معرفت پسین به آن تنافی نمی‌بیند.^(۶) به گفته وی، فیلسوفان - به اشتباه - از اینکه می‌توان به قضیه‌ای علم پیشین داشت، نتیجه گرفته‌اند که باید به آن قضیه علم پیشین داشت؛ در حالی که چنین نیست و قضیه‌ای که قابلیت معرفت پیشین دارد، ممکن است به نحو پسین معلوم باشد. وی مثال می‌زند: اگر کسی به وسیله ماشین حساب یا رایانه اول بودن عددی را محاسبه کند، در این صورت، معرفت وی به اول بودن آن عدد پسین است؛ زیرا وی بر مبنای اعتماد به قوانین فیزیکی و درست عمل کردن ماشین مزبور به این آگاهی دست یافته است. علم وی بر مبنای شواهد غیر تجربی نیست و بنابراین پسین است. در عین حال، این شخص می‌تواند بر اساس محاسبات غیر تجربی به اول بودن این عدد آگاهی یابد. بنابراین، این دو با هم سازگارند. کیچر هم این سازگاری را قبول دارد.^(۷) وی معتقد است: معرفت پسین به قضایایی که می‌توان به آنها معرفت پیشین داشت، ممکن است. بنا به گفته کاسولو، عقیده بسیاری از معرفت‌شناسان این است که تبیین قانع‌کننده‌ای از توجیه پیشین باید این سازگاری را ممکن بشمارد.^(۸)

این دید نسبت به تمایز میان پیشین و پسین، در گفته‌های کانت دیده نمی‌شود. در حقیقت، چنان‌که کریپکی هم اذعان دارد، بسیاری از گفته‌های کانت و حتی برخی از فیلسوفان بعدی حاکی از آن است که چنین سازگاری را نمی‌پذیرفته‌اند.^(۹) هدف اصلی من در این مقاله آن است که نادرستی دیدگاه رایج اخیر را اثبات کنم. تمایز میان معرفت پیشین و پسین چنان است که معرفت به معنای دقیق آن به یک قضیه یا پیشین است و پسین نیست و یا به عکس پسین است و پیشین نیست. روشن است که این کار بدون ارائه تعریفی از معرفت پیشین، و به دنبال آن معرفت پسین

تجربه و تمایز میان معرفت پیشین و پسین □ ۱۰۹

ممکن نیست. معرفت‌شناسان تعاریف مختلفی برای معرفت پیشین ارائه کرده‌اند. می‌توان گفت وجه مشترک بیشتر آن تعاریف - اگر نه همه آنها - گونه‌ای نفی یا تقلیل نقش تجربه در معرفت پیشین است. بنابراین، نقش اساسی را در این تمایز، «تجربه» ایفا می‌کند و تفاوت‌های میان تعاریف مختلف در بحث کنونی تأثیری ندارد. از این‌رو، می‌توانم تعریف کانتی از معرفت پیشین را مبنای بحث خویش قرار دهم.^(۱۰) بنابراین، ابتدا مقصود خویش را از معرفت - به طور کلی - بیان می‌کنم و همچنین، با ارائه برخی توضیحات، اجمالاً اولیۀ موجود در تعریف کانتی را برطرف می‌سازم؛ آن‌گاه با توجه به نقشی که تجربه در این بحث دارد، مقصود از آن را روشن خواهم کرد و سپس، بر مدعای اصلی خویش استدلال خواهم نمود.

معرفت

مقصود من از معرفت در این بحث، معرفت قضیه‌ای^(۱۱) است؛ یعنی معرفتی که متعلق آن یک قضیه است. بنابراین، معرفت تصویری، معرفت از راه آشنایی و مهارت مورد بحث نیستند. تا چند دهه پیش، تعریف رایج معرفت قضیه‌ای، «باور صادق موجه» بوده است.^(۱۲) مطابق این تعریف، برای اینکه «ع» به «ق» معرفت داشته باشد، باید: اولاً «ع» به «ق» باور داشته باشد؛ ثانیاً «ق» صادق باشد؛ ثالثاً «ع» در باور خود به «ق» موجه باشد. با انتشار مقاله مشهور گتیه،^(۱۳) تمامیت این تعریف مورد تردید واقع شد و معرفت‌شناسان درصدد برآمدند با اصلاحاتی آن را کامل نمایند. اما با وجود اختلاف معرفت‌شناسان در تمامی تعاریف، توجیه یا عنصری جایگزین یکی از اجزای تعریف است. از سوی دیگر، پیشین بودن هم وصفی مربوط به توجیه یا آن عنصر جایگزین است. باید توجه داشت که جایگزینی توجیه با عنصری دیگر در برخی تعاریف، در بحث کنونی مهم نیست؛ زیرا موضوع اصلی این مقاله تعیین حدود وصف پیشین بودن است که یا صفت توجیه است یا صفت عنصری جایگزین توجیه. بنابراین، اوصاف دیگر این عنصر اساسی غیر از صدق و باور، تأثیری در این بحث ندارد. به همین دلیل، از این پس، همواره واژه «توجیه» را به کار می‌برم؛ ولی سخن من بر عنصر احتمالی جایگزین توجیه نیز قابل

اطلاق است. از این‌رو، با چشم‌پوشی از بحث‌های مطرح برسر تمامیت این تعریف، و بدون بحث تفصیلی درباره همه عناصر این تعریف، آن را مبنای بحث خویش قرار می‌دهم.

پیشین

واژه «پیشین» وصفی است که درباره حکم، قضیه، باور، توجیه و بالاخره معرفت به کار رفته است. بدون شک، استعمال این واژه در اصطلاح فلسفی، بدون توجه به معنای لغوی آن نیست. بر اساس معنای لغوی این کلمه و نیز با توجه به سابقه این بحث در آثار فیلسوفان، می‌توان پیشین بودن را این‌گونه توضیح داد: هرکدام از حکم، قضیه و... را که متّصف به پیشین بودن کنیم، به این جهت است که آن را مقدّم بر تجربه می‌دانیم. منظور از تقدّم در اینجا تقدّم زمانی نیست (یعنی لازم نیست حکم یا قضیه یا دیگر موارد مذکور از نظر زمانی مقدّم بر وجود تجربه باشند تا متّصف به پیشین بودن شوند)؛ بلکه مراد از تقدّم، استقلال است. استقلال هم به معنای بی‌نیازی است. مثلاً اگر معرفتی را به پیشین بودن متّصف کنیم، این امر بدان معناست که آن معرفت نیازمند به تجربه نیست. از این‌رو، می‌توان گفت: معرفت پیشین یعنی معرفتی که نیازمند به تجربه نیست، قضیه پیشین یعنی قضیه‌ای که نیازمند تجربه نیست و... مراد از نیازی که در اینجا نفی می‌شود، چه نیازی است؟ ممکن است کسی بگوید: مراد مطلق نیازمندی است. معرفت پیشین معرفتی است که هیچ نیازی به تجربه نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، فاعل شناسای فاقد هرگونه تجربه هم بتواند آن معرفت را دارا باشد. آیا چنین معرفتی هست؟ آیا کسی که هیچ نوع تجربه‌ای نداشته است، ممکن است بتواند به چیزی معرفت پیدا کند؟ در مقام پاسخ به این سؤال، با ابهام دیگری مواجه می‌شویم. مفهوم تجربه در معانی مختلفی به کار رفته است. در معنایی وسیع، این مفهوم شامل تجارب حسی، خودآگاهی، آگاهی به حالات درونی، و راه‌های غیرمتعارف کسب دانش همچون تله‌پاتی (بفرض وجود) می‌شود. اگر تجربه را در این معنای وسیع به کار ببریم و مقصودمان از بی‌نیازی به تجربه هم مطلق نیازمندی باشد، در این صورت به وضوح باید معرفت پیشین را انکار کرد؛ زیرا نمی‌توانیم موردی از معرفت را پیدا کنیم

که به هیچ وجه محتاج به تجربه با این معنای وسیع نباشد. هرگونه تفکر و تأمل ذهنی هم مصداقی در تجربه به این معنای وسیع است. بنابراین، حتی قضایای ریاضی را باید تجربی دانست. افزون بر این، اگر دایره تجربه را نیز به تجربه حسی محدود سازیم، باز باید وجود معرفت پیشین را انکار کنیم؛ زیرا همه مواردی از معرفت که فیلسوفان آنها را معرفت پیشین دانسته‌اند، به گونه‌ای به تجربه حسی نیازمندند. این قضیه که «یک چیز نمی‌تواند هم‌زمان به کلی هم سیاه و هم سفید باشد» عموماً قضیه‌ای پیشین تلقی می‌شود؛ اما اگر فرض کنیم کسی از ابتدای تولد نابینا باشد، او معنای سیاه و سفید را درک نخواهد کرد. درک سیاهی و سفیدی نیازمند تجربه حسی است. روشن است که معرفت به این قضیه برای کسی امکان‌پذیر است که بتواند مفهوم سیاهی و سفیدی را درک کند. بسیاری از فیلسوفان بر این عقیده‌اند که داشتن هرگونه مفهومی، نیازمند نوعی تجربه در معنای وسیع است و کسی که هیچ تجربه‌ای نداشته باشد، هیچ مفهومی هم نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اغلب فیلسوفان منکر وجود مفاهیم فطری هستند. اگر معرفت پیشین را معرفتی بدانیم که به هیچ وجه نیازمند تجربه نیست، در این صورت، فقط کسی می‌تواند وجود این دسته معارف را بپذیرد که وجود مفاهیم فطری را پذیرفته باشد؛ پیش فرض قبول معرفت پیشین، قبول معرفت فطری خواهد بود. اما این تحلیل قابل قبول نیست؛ زیرا فیلسوفی مانند کانت، در عین انکار وجود مفهوم فطری،^(۱۴) معرفت پیشین را می‌پذیرد. بنابراین اگر نیازمندی به تجربه را در معنایی عام تلقی نماییم، یا باید کانت را به تناقض‌گویی متهم کنیم که اتهامی است بدون شاهی مقبول؛ یا اینکه در عین نفی اتهام از وی، خود باید تعریفی از معرفت پیشین ارائه کنیم که بسیار محدود است و ما را از ورود به میدان بحث با فیلسوفان باز می‌دارد. از آنجا که فیلسوفان با هیچ‌کدام از دو گزینه یادشده موافق نیستند، نتیجه می‌گیریم که: «نیازمندی به تجربه» در معنای عام آن، در اینجا مورد نظر نبوده است. به تعبیر دیگر، معرفت پیشین - نزد فیلسوفان - معرفتی نیست که هیچ‌گونه نیازی به تجربه نداشته باشد؛ بلکه آنان معرفتی را پیشین دانسته‌اند که تجربه در توجیه آن دخالتی نداشته باشد، هرچند همه مفاهیم موجود در آن با کمک گرفتن از تجربه به دست آمده باشند. بنابراین، معرفت پیشین

معرفتی است که منبع توجیه آن تجربه نباشد.^(۱۵) اکنون نوبت آن است که مقصود از تجربه را روشن سازم.

تجربه

با اینکه مفهوم «تجربه» نخست واضح به نظر می‌رسد، ولی به آسانی نمی‌توان تعریف مطلوبی از آن ارائه کرد. از یک سو، چنان‌که گذشت، می‌توان تجربه را به گونه‌ای تعریف کرد که شامل همه منابع معرفتی بشود و جایی برای معرفت غیرتجربی (پیشین) باقی نگذارد؛ زیرا اگر تجربه را به معنای هر حالت آگاهی که درون انسان واقع است، تلقی نماییم، در این صورت حتی آگاهی ما از اصول منطقی هم تجربی خواهد بود (روشن است که خود تأمل بر قضایای منطقی هم حالتی درونی است و بنا به این تعریف، مصداقی از تجربه خواهد بود). از سوی دیگر، می‌توان تجربه را تنها به روشن‌ترین مصداق آن - که تجربه حسی است - محدود کرد. در این صورت حتی آگاهی از خویشتن یا حالات درونی که با مراقبه به دست می‌آید، غیرتجربی و پیشین خواهد بود. قبول فرض اول به منزله از میان برداشتن مرز میان معرفت‌های پیشین و پسین، و انکار این دسته‌بندی در معرفت بشری است. اما آیا صرف اینکه این فرض مستلزم کنار گذاشتن این تقسیم است، برای ردّ این تلقی از تجربه، کافی است؟ از سوی دیگر قبول فرض دوم به این نتیجه می‌انجامد که معارفی که غالباً پسین تلقی می‌شوند - مثل خودآگاهی - در دسته پیشین قرار گیرند. اگر این فرض را بپذیریم، با دسته‌بندی متعارف فیلسوفان مخالفت کرده‌ایم. آیا صرف مخالفت با دسته‌بندی متعارف فیلسوفان، برای ردّ این تلقی کفایت می‌کند؟ برای پاسخ‌گویی به این دو سؤال، باید معیار مقبولیت دسته‌بندی را در نظر گرفت. معیار ارزیابی یک تقسیم در هر شاخه از علوم و معارف، نتایجی است که بر آن تقسیم مترتب می‌شود. اگر اقسام حاصل از دسته‌بندی، تفاوت‌های مهمی از منظر آن شاخه از دانش نداشته باشند، تقسیم‌بندی لغو خواهد بود؛ اما اگر اقسام دارای احکام متفاوتی در آن دانش باشند، کنار گذاشتن تقسیم غیرقابل قبول است. این ملاک نه تنها برای مقبولیت اصل دسته‌بندی کارایی دارد، بلکه برای تعیین مرز دقیق میان دو

دسته هم سودمند است. با توجه به این معیار، هر دو فرض مزبور باید کنار گذاشته شوند؛ زیرا همان طور که قبلاً اشاره شد، فیلسوفان احکام معرفت پیشین را متفاوت با احکام معرفت پسین می‌دانند. ضرورت و کلیت نمونه‌ای از احکامی است که برخی از فیلسوفان آن را ویژه معرفت پیشین دانسته‌اند.^(۱۶) از این رو، نمی‌توان فرض اول را پذیرفت و از این خواص مورد ادعای برخی فیلسوفان صرف نظر کرد. همچنین، آگاهی‌های ناشی از مراقبه درونی - مثل علم ما به شادی و غم فعلی خود - همانند آگاهی‌های حسی، فاقد این ویژگی‌ها هستند. گمان نمی‌کنم فیلسوفی مدعی باشد که: معرفت ما به احوال درونی، دارای خصلت‌هایی همچون کلیت و ضرورت است. از این رو، بنا به معیار مزبور، فرض دوم هم باید کنار گذاشته شود.

برای تعیین معنای تجربه، می‌توان به ارائه فهرستی از موارد تجربه پرداخت. اما ارائه این فهرست نشان نمی‌دهد که عناصر داخل در آن فهرست، با چه ملاکی در آن فهرست قرار گرفته‌اند. تعریف تجربه باید به گونه‌ای باشد که بر تمایز میان پیشین و پسین پرتو افکند. فیلسوفان معاصر تعاریفی از این دست پیشنهاد کرده‌اند؛ مثلاً لورنس بونجور^(۱۷) در *ساختار معرفت تجربی*^(۱۸) تجربه را این گونه تعریف می‌کند:

(۱) «تجربه عاملی از شناخت است که فرآورده آن، اطلاعاتی درباره ویژگی‌های خاص عالم واقعی در برابر دیگر عوالم ممکن است.»^(۱۹)

از آنجا که تجربه منبعی برای معرفت و آگاهی است، لورنس بونجور در تحلیل آن از نوع آگاهی مربوط کمک گرفته است. وی تجربه را به مدد ویژگی داده‌های آن - تجربه به مثابه منبعی برای معرفت‌های ممکن - معرفی می‌کند. بالطبع منابع غیرتجربی به ما باورهایی می‌دهند که ضروری‌اند. تعریف بونجور با دست گذاشتن بر ویژگی «امکان» در باورهای تجربی، این دسته از باورها را بنا به فرض ممکن بودن تمامی باورهای تجربی، متمایز می‌نماید؛ اما هیچ توضیحی برای خود تجربه به مثابه عامل معرفت ارائه نمی‌دهد. مقصود اینکه این تعریف روشن نمی‌کند که: تجربه چگونه عاملی است و تفاوت آن با سایر منابع معرفت چیست؟ این انتقاد از تعریف بونجور با نقد کاسولو هم‌افق است. به نظر وی، این تعریف، بیان نمی‌نماید که: چه فرقی میان توجیه

باورهای ضروری با توجیه باورهای ممکن وجود دارد و یا اصلاً چنین تفاوتی هست یا نیست؟^(۲۰)
دیوید لوییس^(۲۱) تعریف دیگری برای تجربه ارائه کرده است:

(۲) «تجربه عاملی برای معرفت است که متعلق مستقیم آن جزئی و عینی است.»^(۲۲)
بنا به این تعریف، متعلق بی‌واسطه همه انواع تجربه - اعم از حسی، حافظه و مراقبه - اشیای جزئی و عینی هستند و در مقابل، امور انتزاعی مورد تجربه واقع نمی‌شوند. در تجربه حسی اشیای مادی، در مراقبه حالات روانی، و در حافظه حوادث گذشته متعلق تجربه واقع می‌شوند. همه این موارد در جزئی و عینی بودن مشترک‌اند.

این تعریف هم در معرض انتقادی مشابه انتقاد به تعریف (۱) است. اگر بپذیریم که در تمام انواع تجربه متعلق آن جزئی، و در مقابل، منابع غیر تجربی متعلقشان انتزاعی و کلی است، در این صورت، تعریف (۲) حداکثر معارف تجربی را از سایر معارف متمایز می‌نماید؛ اما بر خود تجربه، به مثابه منبع معرفت، هیچ‌گونه پرتوی نمی‌افکند. باز، به تعبیر کاسولو، این تعریف تبیینی از چرایی تفاوت میان متعلق تجربه و متعلق منابع غیر تجربی معرفت ارائه نمی‌کند.^(۲۳)
برای تحلیل و صورت‌بندی تجربه، نخست مقدمه‌ای را ذکر می‌کنم: هر قضیه‌ای متضمن خبری از واقعیتی و رای خویش است. این واقعیت ممکن است جهان مادی، عالم ماورای ماده، درون خویشتن یا ذهن انسان^(۲۴) باشد. اکنون به قضایای ذیل توجه کنید:

ق ۱: علی ایستاده است.

ق ۲: من احساس شادی می‌کنم.

ق ۳: انسان مفهومی کلی است.

ق ۴: واجب‌الوجود نامتناهی است.

قضایای فوق - به ترتیب - مشتمل بر اخباری از عالم مادی، درون خویشتن، عالم ذهن و جهان ماورای ماده می‌باشند. حال، به این قضیه توجه کنید:

ق ۵: هر ممکنی نیازمند علت است.

این قضیه از چه عالمی خبر می‌دهد؟ به عبارت دیگر، مصادیق «ممکن» که بنا به این قضیه

محتاج به علت هستند در کدام جهان قرار دارند؟ فیلسوفی که این قضیه را بیان می‌کند، هر شیء ممکن را در هر عالمی که باشد، محکوم به این حکم می‌داند. به عبارت دیگر، این قضیه متضمن خبری درباره عالم مادی، جهان و رای ماده، عالم درون انسان و امور ذهنی است. تنها موجودی که این قضیه درباره آن خبری نمی‌دهد، واجب‌الوجود است.

اکنون سؤال این است که: چگونه صدق و کذب قضایای فوق و نظایر آنها را تعیین می‌کنیم؟ صدق ق ۱ از طریق مشاهده قابل کشف است. همچنین، صدق و کذب ق ۲ از طریق مراجعه به درون و مشاهده حضوری معلوم می‌شود. ق ۳ یا قضیه «مفهوم انسان کلی است»، درباره ویژگی مفهومی (که همان مفهوم «انسان» باشد) به ما خبر می‌دهد که خود در ذهن حاضر است. راه تعیین صدق و کذب این قضیه آن است که بر خود مفهوم «انسان»، که درون ماست، تأمل نماییم و خصلت قابلیت انطباق بر افراد متعدد را در آن بیابیم. بنابراین، تعیین صدق و کذب ق ۱، ق ۲، ق ۳ از طریق ارتباط با عالمی که این قضایا از آن خبر می‌دهند حاصل می‌شود. این ارتباط در مثال اول از طریق حس بیرونی، و در دو مثال بعدی با حس درونی و به تعبیر دیگر علم حضوری به دست می‌آید. روشن‌تر اینکه برای تعیین صدق این قضایا، با واقعیتی که موضوع قضیه حاکی از آن است، مرتبط می‌شویم. این ارتباط، ارتباطی علی است که میان واقعیت محکی موضوع قضیه و صاحب باور پدید می‌آید و طی آن، واقعیت محکی علت پدید آمدن باور به قضیه مفروض می‌گردد. در ق ۱، واقعیت «علی» باعث می‌شود که من به قضیه «علی ایستاده است» معتقد شوم. در مثال‌های دیگر هم خود واقعیت «من» و «مفهوم انسان» علت پیدایش باور من به ق ۲ و ق ۳ قرار می‌گیرد.

حال به سراغ ق ۴ و ق ۵ می‌رویم. فیلسوف چگونه صدق و کذب قضیه «واجب‌الوجود نامتناهی است» را تعیین می‌کند؟ صدق و کذب این قضیه نه با حس به دست می‌آید و نه با علم حضوری؛ زیرا فیلسوفان الهی واجب‌الوجود را غیرقابل احساس می‌دانند. همچنین، با علم حضوری نمی‌توان ویژگی عدم تناهی واجب‌الوجود را درک کرد.^(۲۵) بنابراین، باوری که فیلسوف به این قضیه دارد، از راه ارتباط با واجب‌الوجود به دست نیامده است. خود واقعیت

واجب الوجود علت باور من به ق ۴ نشده است. همچنین قضیه «هر ممکنی محتاج به علت است» نیز وضع مشابهی دارد. پیش‌تر توضیح دادیم که این قضیه درباره همه موجودات غیرواجب به ما خبر می‌دهد. فیلسوف برای تعیین صدق و کذب این قضیه، به سراغ مصادیق مفهوم «ممکن» نمی‌رود. در اینجا هم ارتباط با عالمی که این قضیه از آن خبر می‌دهد، در کار نیست و به تعبیر روشن‌تر، واقعیاتی که محکی مفهوم «ممکن» هستند، علت باور من به ق ۵ نیستند.

اکنون که تفاوت این دو دسته از قضایا روشن شد، می‌توانیم بگوییم: قضایایی که در دسته اول جای می‌گیرند، قضایای تجربی، و قضایای دسته دوم قضایای غیرتجربی‌اند. قضایای تجربی قضایایی هستند که صدق آنها از طریق ارتباط علی با مصادیق موضوع قضیه معلوم می‌شود.^(۲۶) به بیان دقیق‌تر، در قضایای تجربی، خود واقعیتهای که قضیه از آن خبر می‌دهد، علت پدید آمدن باور به آن قضیه است. در مثال اول، ایستادن علی در عالم واقعی موجب شده است که من به قضیه «علی ایستاده است» باور بیابم. اما چه چیزی باعث باور من به قضیه «من احساس شادی می‌کنم» می‌شود؟ علت پدید آمدن این باور، خود واقعیت شادی است که درون من است. در قضیه بعدی «مفهوم انسان کلی است»، آنچه موجب می‌شود که من به کلیت مفهوم انسان باور بیابم، همانا تأمل من بر مفهوم ذهنی انسان است. با تأمل بر این مفهوم است که قابلیت انطباق آن با افراد متعدد فهمیده می‌شود. در نتیجه، خود واقعیت این وصف کلیت است که باور مرا به این قضیه پدید می‌آورد. بر اساس تحلیل فوق، می‌توان تعریف ذیل را برای تجربه، که یکی از منابع معرفت قضیه‌ای است، پیشنهاد کرد:

«تجربه» ارتباط علی صاحب معرفت قضیه‌ای با مصادیق موضوع قضیه است؛ به نحوی که خود واقعیتهای که قضیه حاکی از آن است، علت به وجود آمدن باور می‌گردد.

بر مبنای این تعریف از تجربه، می‌توان قضایای تجربی را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

«ع» به قضیه «ق» معرفت تجربی دارد، اگر و تنها اگر:

الف) «ع» باور داشته باشد که ق؛

ب) «ق» صادق باشد؛

ج) «ع» در باورش به «ق» موجّه باشد، بدین گونه که ارتباط علی «ع» با واقعیت محکی موضوع «ق» باعث باور وی شده باشد.

اگر قضیه‌ای استنتاجی باشد، در آن صورت، قضیه یا مجموعه‌ای از قضایای شماره ۱، ۲، ۳ و... دلیل «ع» برای باور به آن قضیه خواهد بود. در این صورت، «ع» در شرایطی در باور خود موجّه است که در باور خود به همه این قضایا - که ما آن را «ش» می‌نامیم - موجّه باشد. حال اگر توجیه وی در یکی از این قضایا از طریق ارتباط علی با واقعیت محکی موضوع آن قضایا حاصل شده باشد، باور «ع» به قضیه استنتاجی هم تجربی خواهد بود؛ هرچند توجیه «ع» در باور به برخی دیگر از قضایای این مجموعه - به فرض - ناشی از ارتباط علی با واقعیت محکی موضوع آن نباشد. بنابراین، «ع» به قضیه استنتاجی «ق» معرفت تجربی دارد، اگر و تنها اگر:

الف) «ع» باور داشته باشد که ق؛

ب) «ق» صادق باشد؛

ج) «ش» دلیل «ع» برای باور به «ق» باشد؛

د) «ع» در باور به «ش» موجّه باشد و توجیه حداقل یکی از قضایای عضو ش ناشی از ارتباط علی وی با واقعیت محکی موضوع آن باشد.

به گمان من، این تعریف از تجربه به خوبی قضایا را در دو دسته تجربی و غیرتجربی، و به تعبیر دیگر، در دو دسته پیشین و پسین جای می‌دهد. قضایایی که فیلسوفان عموماً آنها را در دسته غیرتجربی جای می‌دهند، بنا به این تعریف نیز در همان دسته قرار می‌گیرند. مثلاً قضایای ریاضی را در نظر بگیرید؛ من گمان نمی‌کنم فیلسوفی مایل باشد آنها را تجربی بداند. حال اگر به تعریف فوق توجه کنیم، می‌بینیم که بنا به این تعریف هم این قضایا پیشین‌اند. قضیه « $3 \times 3 = 9$ » از چه عالمی خیر می‌دهد؟ همه مصادیقی که این قضیه از آنها خبر می‌دهد، چیزهایی هستند که عدد آنها ۳ باشد. اما برای تعیین صدق این قضیه، لازم نیست که با این «چیزها» مرتبط شویم. اگر عدد بالاتری را در نظر بگیریم، ادعای ما روشن تر می‌شود؛ برای مثال، قضیه

« $۳۵۶ \times ۳۵۶ = ۱۲۶۷۳۶$ » از همه اشیا یی خبر می دهد که عددشان ۳۵۶ باشد. روشن است که نه تنها برای تعیین صدق این قضیه نیازی نیست که دسته های ۳۵۶ تایی اشیا را ببینیم، بلکه اساساً مشاهده حاصل ضرب ۳۵۶ چیز در ۳۵۶ در نهایت دشواری و صعوبت است.

چه بسا کسی بگوید: قضایای ریاضی از عالمی انتزاعی خبر می دهند که مشتمل بر اعداد است. اگر این چنین است، در این صورت عدم ارتباط با اشیا یی مادی در محاسبات ریاضی دلیل بر تجربی نبودن این قضایا نیست؛ زیرا اینها از اشیا یی خبر می دهند که در عالمی دیگر وجود دارند. از این رو، به حکم این تعریف، نمی توان این قضایا را پیشین دانست؛ بلکه می توان گفت: وقتی به محاسبه ریاضی می پردازیم، در حقیقت - از طریق تأمل ذهنی - با آن عالم انتزاعی و اشیا یی موجود در آن مرتبط می شویم. در نتیجه، صدق و کذب این قضایا هم با ارتباط با واقعیت آنها تعیین می شود. به عبارت دیگر، محاسبه ریاضی هم نوعی تجربه است؛ نهایت اینکه چون عالم انتزاعی اعداد، عالمی غیرمادی است و درون انسان هم نیست، ارتباط با آن نه از طریق حواس پنج گانه و نه از طریق حس درونی، بلکه از طریق تأمل ذهنی به دست می آید. حاصل آنکه تعریف فوق، قضایای ریاضی را که نمونه عالی و تردیدناپذیر قضایای غیر تجربی محسوب می شود، در دسته قضایای تجربی قرار می دهد.

پاسخ من به این اشکال این است که: این تبیین از معنای قضایای ریاضی، نادرست است. عالمی که قضایای ریاضی از آن خبر می دهند، عالم عینی است. آیا قضیه « $۲+۲=۴$ » از ویژگی همه آن اشیا یی عینی ای که عدد ۲ بر آنها صادق است، خبر نمی دهد؟ اگر کسی پاسخ منفی بدهد، به این معناست که اشیا یی عینی محکوم به محاسبات ریاضی نیستند. اما اگر این ویژگی در همه چیزهایی که ۲ بر آنها صادق است وجود دارد، پس این قضیه از عالم عینی خبر می دهد و دلیلی برای فرض وجود عالمی انتزاعی نیست. به علاوه، اگر فرض کنیم عالم تنها یک موجود بود و هیچ کثرتی در آن نبود، دلیلی برای اصل وجود اعداد بود؟ آنچه دلیل بر وجود اعداد است، تعدد اشیا می باشد؛ بنابراین، عدد صفتی برای اشیا یی موجود در عالم عینی است. چیزی که هست اینکه ما می توانیم اعداد را مستقل و جدای از موجودات در نظر بگیریم و درباره روابط و احکام

حاکم بر آنها استدلال و بحث کنیم. نگارنده در اثری که به خواست خدا به زودی منتشر خواهد شد، نشان می‌دهد که: چگونه در عین اینکه این قضایا درباره عالم عینی سخن می‌گویند، می‌توان آنها را مستقل و جدا در نظر گرفت. بنابراین، توانایی ذهن بر انتزاع آنها از اشیای خارجی نشانه جدا بودن اعداد از عالم عینی و انتزاعی بودن آنها نیست. شایسته است خواننده به این نکته هم توجه کند که اکنون درصدد تبیین چگونگی فهم صدق قضایای ریاضی نیستیم. در اینجا مقصود من فقط این است که راه تعیین صدق این قضایا، تجربه نیست؛ ما بدون ارتباط با مصادیق و واقعیاتی که این قضایا از آنها خبر می‌دهند، صدق آنها را تعیین می‌کنیم.

ناسازگاری وجود معرفت پیشین به قضیه‌ای با معرفت پسین به همان قضیه

استدلال بر مدعای فوق منوط به بحثی مختصر درباره «توجیه» به طور کلی است. هدف از شرط توجیه در معرفت به «ق» همانا صدق آن است. توجیه است که برآورده شدن صدق قضیه را در دسترس ما قرار می‌دهد. بدون وجود توجیه، صدق باور قابل ارزیابی نیست و اگر دغدغه صدق نبود، هیچ دلیلی برای اشتراط توجیه در معرفت وجود نداشت. اما دو تلقی از توجیه قابل تصور است: توجیه مسامحی و توجیه دقیق. در توجیه دقیق، وجود فراتوجیه شرط موجه بودن است؛ اما در تلقی مسامحی، فراتوجیه لازم نیست. به عبارت دیگر، در تلقی دقیق، شرط می‌شود که ارتباطی روشن میان صدق قضیه و توجیه آن وجود داشته باشد؛ ولی در تلقی مسامحی، هرچند توجیه باید واجد خصلت رهنمونی به صدق باشد، اما احراز وجود این خاصیت به طور دقیق شرط نیست. (۲۷) به تبع این دو تلقی از توجیه، می‌توان از دو معنای معرفت سخن گفت: معرفت به معنای ضعیف (که به توجیه مسامحی اکتفا می‌کند) و معرفت به معنای قوی (که شرط حصول معرفت را توجیه دقیق می‌داند). (۲۸) برای مثال، این قضیه هندسی اقلیدسی را در نظر بگیرید: «مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با دو زاویه قائمه است.» فرض کنید علی و حمید هر دو به این قضیه معتقدند؛ حال از علی می‌پرسیم: «به چه دلیل به این قضیه باور داری؟» وی پاسخ می‌دهد: به این دلیل که این قضیه در هندسه اقلیدسی به اثبات رسیده است و در کتاب‌های

هندسه‌دانان همه بر این قضیه توافق دارند. اما حمید در پاسخ به همین سؤال، برهان هندسی بر این قضیه اقامه می‌کند. بنا به معنای قوی، حمید به این قضیه معرفت دارد؛ اما علی آن را نمی‌داند. اما بنا به معنای ضعیف معرفت هر دو به این قضیه معرفت دارند؛ تفاوت علی و حمید در این است که حمید واجد توجیه دقیق این قضیه است و علی تنها واجد توجیه مسامحی آن می‌باشد. اکنون لازم است درباره این تفاوت قدری بیشتر تأمل کنیم. (۲۹)

همان‌طور که گذشت، فراتوجیه به معنای وجود ارتباط روشن میان توجیه و صدق قضیه است. لزوم این ارتباط بدان معناست که در تلقی دقیق، هرگونه توجیهی با هر قضیه‌ای تناسب ندارد. به تعبیر دیگر، این قضیه است که توجیه متناسب با خود را تعیین می‌کند؛ توجیهی که واجد فراتوجیه است. برای فهم بهتر، توجه به مقدمات ذیل مفید خواهد بود:

الف) با توجه به تعریف صدق،^(۳۰) نقش توجیه این است که ما را به مطابقت «ق» با عالمی که «ق» از آن خبر می‌دهد، رهنمون شود.

ب) واقعیتی که هر قضیه درباره آن به ما خبری می‌دهد، همان واقعیتی است که مفهوم موضوع قضیه از آن حکایت می‌کند. این نکته از توجه به تعریف موضوع در قضیه روشن می‌شود. (۳۱)

ج) بنابراین، نحوه رابطه میان «ق» و عالمی که «ق» از آن خبر می‌دهد، نحوه حکایت موضوع «ق» و محکی آن است.

د) بنابراین، توجیه «ق» باید با نحوه حکایت موضوع «ق» از محکی آن متناسب باشد. توضیح آنکه صدق «ق» مطابقت آن است با عالمی که از آن خبر می‌دهد؛ از سوی دیگر، رابطه میان «ق» و عالم واقع از طریق حکایتی است که موضوع «ق» از محکی خود دارد. بنابراین، اگر قرار است توجیه نقش خود را ایفا نماید، باید با نحوه حکایت موضوع «ق» از محکی خودش تناسب داشته باشد؛ زیرا این نحوه حکایت همان ارتباط قضیه با واقعیت است.

توجیهی که با نحوه حکایت موضوع «ق» از محکی آن تناسب داشته باشد، همان توجیهی است که دارای فراتوجیه است و من آن را توجیه دقیق نامیدم. اما این تناسب دقیقاً چیست؟

توضیح تناسب میان حکایت موضوع قضیه از واقعیت با توجیه مستلزم دقت در ویژگی‌های الف) «واقعیت» و ب) «موضوع قضیه» است.

هر واقعیتی متشخص و عینی است. تشخص به این معناست که اشتراک در آن یافت نمی‌شود؛ عینی بودن به معنای مبهم نبودن یا انتزاعی نبودن آن است. البته تفصیل مطلب را باید در مابعدالطبیعه جست‌وجو کرد. به اجمال، می‌توان گفت که اشتراک در جایی معنا دارد که صدق و حکایتگری راه دارد. اما صدق و حکایتگری خاصیت امور ذهنی است و نه واقعیات خارجی. هر واقعیتی دو گونه صفات دارد: صفاتی که منحصر به فردند و صفاتی که مشترک میان دسته و گروهی از واقعیات اند.^(۳۲) مثلاً زمان و مکان و نیز پدر و مادر خاص، از صفات خاص و منحصر به فرد «علی»، و مرد بودن، انسان بودن، و جسم بودن از صفات مشترک وی می‌باشند. به نظر می‌رسد که باید مقصود از مشترک بودن برخی صفات را توضیح داد؛ زیرا پیشتر گفتیم که هیچ امر واقعی مشترک نیست. پس وقتی می‌گوییم صفتی مشترک است، مقصود این است که آن مفهومی کلی را در ذهن ایجاد می‌کند؛ قابلیت اشتراک در حقیقت مربوط به مفهومی است که از آن صفت در ذهن پدید می‌آید. می‌توان گفت: صفات منحصر به فرد اشیا، موجب پدید آمدن مفهومی جزئی از آنها می‌شود و صفات مشترک (با مسامحه در متصف کردن صفت به مشترک بودن)، مفاهیم کلی واقعیات را پدید می‌آورند.

از سوی دیگر موضوع قضیه یا کلی است یا جزئی. اگر موضوع قضیه جزئی باشد، صفات منحصر به فرد و اختصاصی آن را می‌نمایاند و اگر موضوع قضیه کلی باشد، صفات مشترک و عام واقعیت را حکایت می‌کند. به بیان دیگر، نحوه حکایت موضوع از واقعیت بسته به کلی بودن یا جزئی بودن آن متفاوت است. بنابراین، تناسب توجیه به کلیت یا جزئیت موضوع قضیه مربوط است. قضایای کلی و جزئی هرکدام توجیه متناسب با خود را دارند.

توضیح آنکه اگر موضوع قضیه جزئی باشد، صدق آن از طریق ارتباط علی با واقعیت محکی آن قابل تعیین است. به عبارت دیگر، اگر قضیه مشتمل بر خبری درباره صفات منحصر به فرد یک واقعیت است، در این صورت با ارتباط علی با آن واقعیت می‌توان درباره صدق و کذب «ق»

داوری کرد. به عبارت دیگر در این صورت، توجیه قضیه، تجربه خواهد بود. هرگونه توجیهی که برای تعیین صدق این قضیه فرض کنیم، در صورتی ما را به صدق آن می‌رساند که بدانیم از طریق گونه‌ای ارتباط با واقعیت محکی موضوع آن حاصل شده باشد؛ در غیر این صورت، واجد توجیه دقیق آن قضیه نخواهیم بود.

اما اگر موضوع قضیه کلی باشد، صدق آن از طریق ارتباط علی با واقعیت محکی آن قابل تعیین نیست؛ به عبارت دیگر، صدق آن از راه تجربه معلوم نمی‌شود، زیرا تجربی بودن آن مستلزم این است که با واقعیتی مشترک ارتباط علی برقرار شود؛ ولی همان‌گونه که گفته شد، هیچ واقعیتی مشترک نیست. هر واقعیتی مشخص است و صفت اشتراک در آن یافت نمی‌شود. مشترک بودن یک صفت که با تسامح بر آن اطلاق می‌شود، تنها بدین معناست که صفت موجود مفهومی کلی در ذهن است و به معنای وجود واقعیتی به وصف اشتراک نیست. بنابراین، قضایایی که موضوعشان کلی است هرچند از واقعیات خبر می‌دهند، اما هیچ واقعیت مشترکی در کار نیست که ارتباط علی با آن بتواند توجیه صدق آن قضایا باشد. لازم است دقت شود که مقصود، قضایایی هستند که موضوعشان کلی است. این قضایا از سویی به اقتضای قضیه بودنشان از واقعیات خبر می‌دهند و از سوی دیگر، نحوه حکایتشان از واقعیات به گونه‌ای است که ارتباط با واقع نمی‌تواند توجیه آنها باشد؛ زیرا موضوع قضیه به نحو کلی از واقع حکایت می‌کند و هیچ واقعی به وصف اشتراک وجود ندارد. به عبارت دیگر، هرچند این قضایا از اشیای عینی واقعی خبر می‌دهند، اما نحوه حکایت آنها از اشیای به گونه‌ای است که ارتباط با واقعیات نمی‌تواند ما را به صدق آنها رهنمون شود. به عبارت سوم این قضایا درباره صفات مشترک اشیای (به معنای تسامحی اشتراک) به ما خبر می‌دهند، اما از آنجا که هیچ واقعیت مشترکی (به معنای دقیق اشتراک) وجود ندارد، هیچ ارتباط علی با واقعیت نمی‌تواند توجیه این قضایا باشد. در نتیجه، اگر این‌گونه قضایا موجه باشد، منبع توجیه آنها امری غیر تجربی است. حاصل آنکه میان معرفت پیشین و پسین به یک قضیه سازگاری نیست.

شاید کسی خرده بگیرد که این استدلال مستلزم آن است که هر قضیه‌ای را که موضوعش کلی

است، در زمره قضایای پیشین جای دهیم؛ در حالی که قضایای کلی تجربی وجود دارند. اما اشکال فوق را با توجه به استنتاجی بودن قضایای کلی تجربی، می‌توان پاسخ داد. اگر ق ۱ استنتاجی باشد، موجه بودن در باور به ق ۱ منوط به توجیه همه قضایایی است که ق از آنها استنتاج شده است. من مجموعه این قضایا را «ش» می‌نامم. اگر «ش» مشتمل بر یک قضیه با موضوعی جزئی باشد، در این صورت ق ۱ در زمره قضایای تجربی قرار خواهد گرفت؛ زیرا همان‌طور که در تعریف قضایای تجربی بیان کردم، برای تجربی بودن یک قضیه استنتاجی، کافی است که حداقل توجیه یکی از قضایای داخل در مجموعه «ش» از راه تجربه حاصل شود. در مورد فوق، چون موضوع یکی از قضایای داخل در مجموعه «ش» (مثلاً ش ۱) جزئی است و بالطبع توجیه آن تجربی می‌باشد، در نتیجه توجیه ق ۱ هم تجربی خواهد بود. بنابراین، صرف کلی بودن موضوع یک قضیه شرط کافی برای پیشین بودن آن نیست. البته، از استدلال یادشده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر موضوع قضیه‌ای کلی باشد، دست‌کم بخشی از توجیه این قضیه به نحو پیشین خواهد بود؛ بدین نحو که در مجموعه «ش» حداقل یک قضیه (مثلاً ش ۲) وجود دارد که موضوعش کلی است و کلیت موضوع ق ۱ هم ناشی از کلیت موضوع ش ۲ می‌باشد.

اشکال محتمل در اینجا آن است که بر اساس این استدلال، قضایایی که موضوعشان کلی است، خبری درباره واقعیت به ما نمی‌دهند؛ زیرا از سویی، موضوع این قضایا اشیا را در صفات مشترکشان به ما می‌نمایانند و از سوی دیگر، صفت مشترکی به معنای حقیقی آن وجود ندارد. اما این اعتراض وارد نیست، زیرا هیچ شکی وجود ندارد که مفاهیم کلی و در نتیجه قضایای مشتمل بر موضوعات کلی از اشیای واقعی حکایت می‌کنند. آنچه نفی می‌شود، وجود صفتی مشترک به معنای حقیقی و غیرمسامحی اشتراک است. این نفی مستلزم آن است که ارتباط با واقعیت متشخص نتواند توجیه این قضایا باشد و در صورت موجه بودن این قضایا، به ناچار، منبعی غیر از تجربه در کار خواهد بود. اما نفی صفت مشترک به معنای غیرمسامحی مستلزم نفی حکایت مفاهیم کلی از واقعیات نیست.

اکنون خوب است نمونه پیشنهادی کر بیکی را که شاهدهی بر سازگاری معرفت پیشین و پسین به یک قضیه شمرده شده است، مورد توجه قرار دهیم. این نمونه نمی تواند مثال نقض محسوب شود. بر اساس آنچه گفته شد، معرفت تجربی به اول بودن یک عدد ممکن نیست؛ زیرا عدد کلی است و قضیه‌ای که از اول بودن عددی خبر می دهد، حداقل بخشی از توجیهش پیشین است و پسین نیست (و اگر بخش پسینی هم در توجیه آن باشد، پیشین نخواهد بود). کسی هم که تنها بر مبنای اعتماد به محاسبه ماشینی به اول بودن عددی پی برده است، نمی توان گفت که به اول بودن آن عدد، معرفت (به معنای قوی) دارد؛ زیرا این باور همراه با توجیه دقیق این قضیه نیست.

خاتمه

نکته پایانی اینکه لازم نیست در همه شرایط و موقعیت‌ها، معنای قوی معرفت مدنظر قرار گیرد. اینکه شرط لازم و کافی برای معرفت داشتن به یک قضیه چیست، بسته به شرایط و موقعیت‌ها قابل تغییر است؛ مثلاً ما نیازهای عملی خود را حداقل در بسیاری از موارد، می توانیم با توجیه مسامحی برآورده سازیم و هیچ منعی هم در اطلاق معرفت بر آن موارد نیست. در حقیقت، برای پیشبرد کارمان شاید راه دیگری هم در این موارد نداشته باشیم. اما زمانی که به تقسیم انواع معرفت و یا بررسی ویژگی‌های آنها در معرفت‌شناسی می پردازیم، باید معنای قوی معرفت را اخذ کنیم؛ زیرا تقسیم‌بندی‌ها و همچنین ویژگی‌های معرفت - از آن جهت که در دسترسی به صدق مؤثرند - در معرفت‌شناسی مطرح‌اند. معرفت‌شناسی با معرفت از آن جهت سروکار دارد که به صدق منتهی می شود و اگر این جنبه را از معرفت‌شناسی بگیریم، به روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی تبدیل خواهد شد. اگر آرمان معرفتی یا صدق را در نظر بگیریم، هیچ چاره‌ای جز اتخاذ توجیه دقیق در معنای معرفت وجود نخواهد داشت؛ ضمن اینکه در بخشی از مباحث معرفت‌شناسی عام یا در معرفت‌شناسی‌های خاص، توجه به معرفت در معنای ضعیف آن هم کارآمد و لازم است.

خوب است به برخی تفاوت‌های موجود میان معنای قوی معرفت و معنای ضعیف آن اشاره

کنم. توجیه به معنای دقیق، امری عینی است؛ از این رو، می‌توان توجیه مقبول را از توجیه ادعایی غیرمقبول متمایز کرد. اما در تلقی مسامحی از توجیه، به سختی می‌توان از غیرقابل قبول بودن ادعای توجیه سخن گفت.

همچنین با اتخاذ تلقی مسامحی در توجیه، نمی‌توان از یقینی بودن یک قضیه سخن گفت. یقینی بودن، در این صورت، تنها بیانگر حالات درونی افراد نسبت به قضیه است و خصلتی واقعی و مربوط به قضیه نیست. از این رو، یقینی بودن یا نبودن آن تفاوتی در درجه دست‌یابی به آرمان معرفتی - صدق - ایجاد نخواهد کرد و تنها نشانه قوت یا ضعف باور شخص به آن قضیه خواهد بود. اما اگر میان صدق و توجیه رابطه واقعی وجود داشته باشد، می‌توان برخی قضایا را به خودی خود یقینی دانست؛ زیرا در این فرض، هر قضیه‌ای توجیه دقیقی دارد که متناسب با آن است و مستلزم درجه‌ای از معرفت می‌باشد. نظیر این تفاوت، درباره تقسیماتی چون پیشین و پسین هم صادق است. نتیجه اتخاذ معنای مسامحی توجیه، نسبی بودن تقسیم قضا یا به پیشین و پسین است. پیشین بودن صرفاً بدین معنا خواهد بود که افرادی می‌توانند از راه منبعی غیرتجربی به این قضیه معرفت بیابند؛ در عین اینکه معرفت به همین قضیه برای خود این افراد یا افراد دیگر پسین است. ویژگی‌های دیگری نیز که در معرفت به تبع باور مطرح می‌شوند (مانند خطاناپذیری، تغییرناپذیری، و تردیدناپذیری)، هم در صورتی عینی خواهند بود که توجیه دقیق را شرط معرفت قرار دهیم. در غیر این صورت، ارتباط مباحث معرفت‌شناسی با آرمان معرفتی - صدق - از میان خواهد رفت.

پی‌نوشت‌ها

1. A Priori Knowledge.
2. A Posteriori Knowledge.
3. Kripke.
4. Kitcher.
5. Casullo.
6. A. Kripke, "A Priori Knowledge, Necessity, and Contingency", in *A Priori Knowledge*, ed. Paul Moser, p. 146.
7. Philip Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, p. 22.
8. Albert Casullo, *A Priori Justification*, p. 43.
9. A. Kripke, "A Priori Knowledge, Necessity, and Contingency", in *A Priori Knowledge*, p. 146.
10. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, p. 136.
11. Propositional Knowledge.
12. See: for instance: L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, p. 4; Peter D. Kline, "A Proposed Definition of Propositional Knowledge", in *Knowledge and Justification*, p. 3; Paul Moser, "Propositional Knowledge", in *Knowledge and Justification*, p. 99.
13. Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23, p. 121-123.
- ۱۴- مراد ما از مفهوم فطری، تصویری است که به هیچ وجه برآمده از تجربه نباشد. کانت که می‌گوید: همه معرفت با تجربه آغاز می‌شود، منکر وجود این نوع تصورات است. بنابراین، انکار مفهوم فطری به معنای فوق با نظر کانت در مورد وجود مقولات فاهمه که جزء ساختار ذهن هستند، منافاتی ندارد.
- ۱۵- بی‌نیازی توجیه از تجربه به صورت دیگر هم قابل تصور است. اما به این دلیل که آن فرض در بحث مورد نظر این مقاله تأثیری ندارد، از آن صرف‌نظر می‌کنیم.
16. Immanuel Kant, *Ibid*, p. 137.
17. Bonjour.
18. *The Structure of Empirical Knowledge*.
19. L. Bonjour, *Ibid*, p. 191-192.
20. Albert Casullo, *Ibid*, p. 151.

21. David Lewis.

22. David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 108-115.

23. Albert Casullo, *Ibid*, p. 152.

۲۴- هرچند ذهن هم درون انسان است، ولی هر آنچه درونی است، ذهنی نیست. امور ذهنی همانا مفاهیم و فضاییای ذهنی هستند و حالات دیگر درونی انسان مانند شادی، غم، نگرانی و... امور ذهنی محسوب نمی‌شوند. آن دسته از امور درونی که جنبه حکایتگری دارند، امور ذهنی محسوب می‌شوند و به مجموعه آنها عالم ذهن گفته می‌شود.

۲۵- علم حضوری مشاهده بی واسطه و مستقیم یک موجود است. اگر موجودی نامتناهی باشد، عدم تناهی آن را یک موجود متناهی نمی‌تواند با مشاهده درک کند. از این رو، این خصلت با علم حضوری به دست نمی‌آید.

۲۶- هرچند این تعریف از تجربه تنها در مورد معرفت به فضاییای موضوعی - محمولی صادق است، اما با دقت معلوم می‌شود که این تعریف می‌تواند فضاییای شرطی پیشین و پسین را هم متمایز کند. توضیح آنکه فضاییای شرطیه یا متصله‌اند و یا منفصله. فضاییای شرطیه متصله لزومی همگی استنتاجی از قضیه‌ای کلی‌اند. معیار در پسین بودن یا پیشین بودن این‌گونه قضایا قضیه کلی مزبور خواهد بود. پیشین بودن یا پسین بودن قضایی متصله اتفافی وابسته به پیشین بودن یا پسین بودن مقدم و تالی آنهاست و در صورت اختلاف مقدم و تالی قضیه متصله پسین خواهد بود. قضاییای شرطی منفصل نیز یا عنادی‌اند یا اتفافی؛ اگر عنادی باشند، مستتج از گزاره‌ای کلی‌اند و در پیشین یا پسین بودن تابع آن گزاره‌اند. قضاییای منفصل اتفافی هم مانند قضاییای متصل اتفافی پسین و پیشین بودنشان تابع پسین یا پیشین بودن قضاییای است که منفصله از آنها تشکیل شده است.

۲۷- درباره حقیقت توجیه، دیدگاه‌های برون‌گرایانه و درون‌گرایانه متفاوتی میان معرفت‌شناسان وجود دارد. در برخی دیدگاه‌ها، برون‌گرایی (Externalism) رقیبی برای عنصر توجیه تلقی می‌شود و نه رقیب درون‌گرایی (Internalism) درباره ماهیت توجیه. مفروض ما در این مقاله ترکیبی از برون‌گرایی و درون‌گرایی در توجیه به معنای دقیق آن است. این دیدگاه را به اختصار توضیح می‌دهیم. موجه بودن «ع» در باور به «ق» مستلزم دو امر است: یکی آگاهی «ع» به توجیه و دیگری وجود فراتوجیه. لازم است صاحب معرفت به توجیه باور خود آگاه باشد و به تعبیر رایج، توجیه در دسترس او باشد؛ زیرا در صورتی که «ع» به توجیه «ق» دسترسی نداشته باشد، نمی‌توان گفت که به «ق» معرفت دارد. اما مقصود از فراتوجیه وجود ارتباط واقعی میان توجیه «ق» و صدق آن است. دلیل لزوم فراتوجیه این است: اصل اشتراط توجیه در معرفت به خاطر دست‌یابی به صدق است؛ بالطبع اگر ارتباطی واقعی میان توجیه و صدق وجود نداشته باشد، توجیه مزبور راهنمای به صدق نیست و توجیه حقیقی نخواهد بود. اما آگاهی وی به فراتوجیه شرط معرفت نیست.

آگاهی به فراتوجیه برای «معرفت به معرفت به ق» لازم است و نه برای «معرفت به ق». این دیدگاه لزوم در دسترس بودن توجیه برای صاحب معرفت را می‌پذیرد و این بخش درون‌گرایانه آن است. از سوی دیگر، دسترسی صاحب معرفت به فراتوجیه را لازم نمی‌داند، هرچند به لزوم ارتباط واقعی میان توجیه و صدق - فراتوجیه - تصدیق می‌کند و این بخش برون‌گرایانه این دیدگاه است. نکته دیگر اینکه دسترسی به فراتوجیه - حتی در توجیه تجربی - جز با تأمل صرف ممکن نیست. شاید این دیدگاه بتواند پاسخ‌گوی دغدغه‌های متفاوت درون‌گرایان و برون‌گرایان باشد. اما توضیح بیشتر و اثبات این دعوی و رفع اعتراضات احتمالی بر آن نیازمند بحثی جداگانه است. مقصود ما در اینجا صرفاً بیان موضع مفروض این مقاله درباره توجیه است. ۲۸- دلیل اینکه معنای ضعیف معرفت هم به نوعی پذیرفته می‌شود، این است که اطلاق واژه «معرفت» به معنای ضعیف آن در استعمال عرفی غیرقابل انکار است. بی‌شک، در بسیاری از موارد، معرفت را به کار می‌بریم؛ با آنکه ارتباط واقعی میان توجیه و صدق برقرار نیست. اما در معرفت‌شناسی لازم است که معنای دقیق معرفت، حداقل در بخش عمده‌ای از مباحث، محور قرار گیرد. دلیل این لزوم در انتهای مقاله خواهد آمد. ۲۹- هارتری فیلد ضمن پذیرش توجیه پسین و پیشین نسبت به یک گزاره، از توجیه ایده‌آل سخن گفته است که علی‌رغم اجمال، به نظر می‌رسد با توجیه دقیق قرابت دارد.

Hartry Field, "A Priority as an Evaluative Notion", in *New Essays on the A Priori*, ed. Paul Boghossian, p. 118.

۳۰- در این مقاله، «صدق» به معنای مطابقت با واقع است.

۳۱- برای سهولت بحث، استدلال را بر اساس قضایایی که محمول تک‌موضوعی دارند، پی می‌گیریم. اما از نظر نکته محل بحث، فرقی میان قضایای با محمول تک‌موضوعی و قضایای با محمول چندموضوعی نیست. در قضایای چندموضوعی هم، واقعیتی که قضیه درباره آن به ما خبر می‌دهد، همه واقعیاتی اند که محکی طرفین یا چندطرف نسبت هستند. مثلاً قضیه «هر عدالتخواهی امام علی علیه السلام را دوست دارد» را در نظر بگیرید؛ واقعیتی که این قضیه درباره آن به ما خبر می‌دهد، عبارت است از: امام علی علیه السلام و همه عدالتخواهان. ۳۲- «صفت» در اینجا معنایی عام و گسترده دارد. به طور کلی، هر مفهومی که بر شیء عینی خارجی صدق می‌کند (از جمله خود مفهوم شیء)، حاکی از صفتی در آن شیء خارجی است. بنابراین، در این استعمال، صفت در مقابل ذات یا جوهر شیء قرار ندارد و علاوه بر اعراض شیء خارجی ذاتیات آن، بلکه محکی هر مفهوم دیگر صادق بر آن نیز می‌شود.

تجربه و تمایز میان معرفت پیشین و پسین □ ۱۲۹

منابع

- Bonjour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.
- Casullo, Albert, *A Priori Justification*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Field, Hartry, "A priority as an Evaluative Notion", in *New Essays on the A Priori*, ed. Paul Boghossian, New York, Oxford University Press, 2000.
- Gettier, Edmund, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*32, 1963, p. 121-123.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated and ed. by Paul Guyer & Allen W. Wood, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Keline, Peter D., "A Proposed Definition of Propositional Knowledge", in *Knowledge and Justification*, ed. Ernest Sosa, Vermont: Dartmouth Publishing Company, 1994.
- Kitcher, Philip, *The Nature of Mathematical Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1984.
- Kripke, A., "A Prori Knowledge, Necessity, and Contingency", in *A Priori Knowledge*, ed. Paul Moser, New York, Oxford University Press, 1987.
- Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Malden, Blackwell, 2005.
- Moser, Paul, "Propositional Knowledge", in *Knowledge and Justification*, ed. Ernest Sosa, Vermont, Dartmouth Publishing Company, 1994.