

پیام متین

۱. هم در زندگی روزمره، اعم از ساحت خصوصی و ساحت عمومی آن، و هم در حوزه علوم و معارف بشری، اعم از علوم و معارف عقلی و فلسفی، تجربی (طبیعی و انسانی)، تاریخی، شهودی و عرفانی، و دینی و مذهبی، مسئولیت عقیدتی ما، که توجه به آن از بزرگترین وظایف اخلاقی ماست، اقتضاء می‌کند که چنان مشی و سلوک کنیم که، حتی المقدور، هیچ رأی و عقیده کاذبی به ذهنمان راه نیابد (= خطا) و هیچ رأی و عقیده صادقی از ذهنمان فوت نشود (= جهل). سهل‌انگاری در این امر، یعنی نداشتن دغدغه صدق یا کذب آراء و عقایدی که از چنگ ذهنمان می‌گریزند یا به قلمرو آن گام می‌نهند، نه فقط تن زدن از عمل به یکی از بزرگترین وظایف اخلاقی است، بلکه مهم‌ترین منشأ نابسامانیهای زندگی بشر است؛ چرا که علت عمده نابسامانیهای زندگی بشر به جای اینکه سوء نیت آدمیان باشد جهل و خطای آنان است و این دو پدیده شوم عقیدتی، یعنی جهل و خطا، بیشتر ناشی از عدم اهتمام به مسئولیت عقیدتی پیش گفته‌اند.

از سوی دیگر، یگانه راه اهتمام به این مسئولیت عقیدتی این است که در مقام رد و قبول و نفی و اثبات و نقض و ابرام آراء و عقاید فقط به ادله‌ای توجه کنیم که تضعیف یا تقویت‌کننده آن آراء و عقایدند؛ به عبارت دیگر، میزان دلستگی و پایبندی خود را به هر رأی و عقیده‌ای متناسب کنیم با قوت ادله‌ای که آن رأی و عقیده را تأیید می‌کند؛ یعنی هر چه ادله مؤید یک رأی و عقیده قوت بیشتری می‌گیرند دلستگی و پایبندی ما به آن رأی و عقیده بیشتر شود و هر چه ادله مؤید آن ضعف بیشتری می‌یابند دلستگی و پایبندی ما به آن کمتر شود. رد و نفی و نقضی که فقط مبتنی بر ضعف ادله باشد و قبول و اثبات و ابرامی که فقط مبتنی بر قوت ادله باشد آرمان و کمال مطلوب حیات عقیدتی و معرفتی آدمی است و آدمیان هر چه به این آرمان و کمال مطلوب نظری نزدیکتر شوند در ساحت عمل، در همه قلمروهای خانواده، تعلیم و تربیت، سیاست، اقتصاد، و دین، زندگی مطلوبتر و بسامانتری خواهند داشت.

اما برای اینکه به این آرمان عقیدتی و معرفتی تقرّب بیابیم گریزی نیست از اینکه بدانیم که چه چیزی «دلیل» محسوب می‌شود، ملاک قوت و ضعف ادله چیست، چه مدّعی را می‌توان صادق یا کاذب تلقی کرد، ادله به چه شیوه‌ای مدّعیات را تقویت یا تضعیف می‌کند و واقعاً فرق فارق علم از جهل و خطا چیست. معرفتشناسی علمی است که به این سوالات و سوالات بیشتر دیگری، که یا از فروغ و جزئیات این سوالاتند، یا از پیش‌فرضهای آنها، و یا از لوازم آنها، می‌پردازد و سعی در جوابگویی به آنها دارد. بدین لحاظ، معرفتشناسی اگرچه یکی از شاخه‌های فلسفه محسوب می‌شود، اولاً: مورد حاجت جمیع علوم و معارف بشری دیگر است، به نحوی که هیچ علم و معرفتی نیست که به معرفتشناسی (و نیز منطق که فعلاً موضوع سخن ما نیست) نیازمند نباشد. ثانیاً: التزام به یافته‌های آن مقتضای رعایت اخلاق باور، یعنی اخلاق ناظر به آرا و عقاید، است، به طوری که اگر کسی به یافته‌های این علم التزام نورد اخلاق را، در ساحت عقیدتی و معرفتی، زیر پا گذاشته است. و ثالثاً: بی‌توجهی به این علم، چون سبب گرفتار آمدن به جهل و خطا می‌شود، خاستگاه همه مسائل و مشکلات بشری می‌تواند بود.

۲. در عین حال، ممکن است سؤال یا اشکال شود که: حتی اگر همه مطالب مذکور در بند (۱) را بپذیریم، در نهایت، قبول کرده‌ایم که از معرفتشناسی گریز و گزیری نیست؛ اما مگر همه علوم و معارف مورد حاجت را می‌توان — و باید — در یک مؤسسه علمی — پژوهشی واحد — مانند پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی — تعلیم و تعلّم کرد؟ به عبارت صریح‌تر، معرفتشناسی چه ربط خاصی با امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی دارد؟

به این سؤال یا اشکال می‌توان، با رعایت کمال ایجاز و اختصار، چنین جواب داد که: هدف امام خمینی^(س) و همفکران و پیروان او از اقدام به انقلاب و سعی در تخریب نظام سلطنتی سابق این بود که جامعه طبق احکام و تعالیم مندرج در متون مقدّس دینی و مذهبی اسلام، که خاستگاه آنها وحی الهی است، تدبیر و تمشیت شود. این هدف مبتنی بر سه پیش‌فرض است که اثبات هر یک از آنها توقّف بر یکی از بخشهای معرفتشناسی دارد.

(۱) وحی از منابع معرفتی است؛ همان‌طور که از طریق حسن، حافظه، شهود، گواهی، و استدلال، علی‌الاصول، می‌توان کشف واقع کرد و به واقعیتهایی راه یافت، از طریق وحی نیز واقعیتهایی برای آدمیان مکشوف شده است. حجّیت معرفتشناختی وحی، مانند حجّیت معرفتشناختی سایر منابع شناخت، باید در معرفتشناسی اثبات شود.

(۲) آنچه در متون مقدّس دینی و مذهبی اسلامی (علی‌الخصوص در قرآن) آمده است، به نحوی از انحاء، با منبع معرفتی‌ای که از آن به «وحی» تعبیر می‌کنیم مرتبط است؛ به عبارت ساده‌تر، آنچه مسلمین، اکنون، در اختیار دارند، فی‌الواقع، صورت مکتوب سخن کس یا کسانی است که به منبع وحی متصلند و، از این رو، سخنان حقّ و مطابق با واقع است؛ و به عبارت باز هم ساده‌تر، هیچ‌گونه تحریفی، چه به زیاده و چه به نقصان، و چه به راههای دیگر، در متون مقدّس دینی و مذهبی روی نداده است.

وثاقت تاریخی متون مقدس باید با روش‌شناسی علوم تاریخی اثبات شود و حدود و ثغور و ملاکها و معیارهای این روش‌شناسی در شاخه‌ای از معرفت‌شناسی، که به «معرفت‌شناسی علوم تاریخی» نامبردار است، تحدید و تعیین می‌شود.

۳) فهمی که امام خمینی^(س) و همفکران وی از متون مقدس دینی و مذهبی اسلامی دارند فهمی است درست؛ و تنها در صورتی که آنچه خواننده یا شنونده از یک نوشته یا گفته فهم کرده است بر آنچه نویسنده یا گوینده از آن نوشته یا گفته اراده کرده است منطبق باشد فهم درستی صورت گرفته است. فهم نادرست وقتی صورت می‌پذیرد که نویسنده یا گوینده چیزی اراده کند و خواننده یا شنونده چیز دیگری فهم کند. حال سؤال این است که: از چه طریقی می‌توان یقین کرد که فهم خواننده یا شنونده بر اراده نویسنده یا گوینده منطبق است؟ جواب این سؤال بسیار دشوار موضوع بحث شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که از آن به «معرفت‌شناسی متن» یا «هرمنیوتیک» تعبیر می‌شود. برای اثبات اینکه فهم امام خمینی^(س) و همفکران وی از قرآن و روایات مطابق با مراد شارع است چاره‌ای جز رجوع به حوزه معرفت‌شناسی متن و اتخاذ یک موضع قابل دفاع منطقی و عقلی در مورد روش درست تفسیر متون و، آنگاه، اثبات اینکه بر اساس آن موضع فهم مذکور با مراد شارع مطابق بوده است، نیست.

ملاحظه شد که هم اثبات حجیت معرفت‌شناختی وحی و هم اثبات وثاقت تاریخی متون مقدس دینی و مذهبی و هم اثبات درستی فهم ما از متون مقدس توقف تام بر ورود به قلمرو معرفت‌شناسی دارد و ناگفته پیداست که هر یک از این مطالب سه‌گانه تا اثبات نشود نمی‌توان پیش‌فرضهای امام خمینی^(س) و همفکران وی را قابل دفاع دانست.

مسئولیت کیفری و مدنی پزشک

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

چکیده: در این مقاله ابتدا دیدگاه فقهای عظام اعم از شیعه یا سنی با رعایت شرایطی دربارهٔ دو مبنای طبابت واجب کفایی است و «قاعده احسان» بررسی شده است. سپس نگارنده به مسئولیت کیفری یک پزشک از لحاظ تعریف این اصطلاح، مواد قانونی و ... توجه کرده است.

در پایان احوال فقهای عظام در مورد مسئولیت مدنی همچنین شرایط عدم مسئولیت پزشکی و مسأله برائت مورد دقت واقع شده است.

کلیدواژه‌ها: قاعده احسان، طبابت واجب کفایی است، مسئولیت پزشکی، مسأله برائت، مسئولیت مدنی.

تاریخچه پزشکی بشر از بدو تکوین انسان تاکنون در صحنه پیکار برای تندرستی و سالم زیستی اهمیت ویژه‌ای دارد. دراینکه چه زمان و درکجا و به وسیله چه کسی بنیان علم طب و جراحی به نفع بشر گذاشته شده، حرفها بسیار است ولی قدر مسلم اینکه کشف علم طبابت را نمی‌توان در یک قوم یا ملتی خاص محدود

۱. مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، دانشیار و عضو هیأت علمی

و محصور کرد. جادوگران یمن تا کاهنان بابل در آفرینش این دانش حیرت‌انگیز و حیاتی بشر شریکند، چه بسا اقوامی که روزگاری با استفاده از اصول و قواعد علوم پزشکی دردها و آلام دردمندان زمان را مداوا می‌کردند و در کشاکش تهاجمات طومار حیاتشان به هم پیچیده و از صحنه حیات فراموش شده‌اند ولی دانش آنان در قالب موازین علمی نسل در نسل به بازماندگان و اقوام دیگر انتقال یافته و در مسیر جاویدان تاریخ به راه خود ادامه می‌دهد.

هدف نهایی علم طبابت، پیشگیری و درمان مرض و صدمه، آسوده کردن دردمندان و رهایی آنها از چنگال بیماری است. اگر در گذشته مردم و حکیمان بر اساس نیاز روابط خود را تنظیم می‌کردند و از این گذر تا حدی از آلام دردمندان تسکین می‌یافت، امروزه از یکطرف با وجود پیشرفتهایی شگرف که نصیب علم پزشکی شده تا حدی که عمیقتر از گذشته به ایراد جرح و قطع نسوج بدن جهت سلامت می‌پردازند و از طرف دیگر با دخالت قوای حاکم که باگذشت زمان سعی بر این دارد تمامی رفتارهای فرد در اجتماع را تحت قواعد خاصی درآورد تا هرکس به حقوق و تکالیف خود اهتمام ورزد، رابطه بیمار و پزشک تحت نظم و قانون درآمده است که در بند ۲ ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی به برخی از این روابط اشاره می‌کند. علی القاعده ایراد جرح با هر قصد و انگیزه‌ای خلاف قانون است و مرتکب آن تحت تعقیب و مجازات قرار می‌گیرد. اینکه افراد خاصی به امتیاز حرفه‌شان مصون از آن باشند استثنا و خلاف قاعده‌ای است که نیاز به نص قانونی دارد، به همین لحاظ این ماده در مقام شمردن شرایطی جهت عدم تعقیب کیفری اشخاص واجد صلاحیتی است که اعمال طبی یا جراحی انجام می‌دهند

که در واقع انجام این اعمال مبتنی بر دو اذن قانونگذار و بیمار است. مسأله دیگر مسئولیت مدنی این اشخاص در صورت تشدید بیماری در اثر عملیات پزشکی علی‌رغم رعایت موازین علمی و فنی و نظامات دولتی است که ماده ۳۱۹ قانون مجازات اسلامی صراحتاً در رفع مسئولیت کیفری پزشک برآمده اما مسئولیت مدنی پزشک را مرتفع نساخته است. به هر حال در تجزیه و تحلیل مانحن فیه از دو جنبه نظری و قانونی به بحث پرداخته شده است.

دیدگاه فقهای عظام

فقهای عظام اعم از شیعه یا اهل سنت بر اساس مبانی و اصول نشأت گرفته از دین مبین اسلام با رعایت شرایطی به ارتفاع مسئولیت پزشک قائل شده‌اند که قبل از پرداختن به نظریات آنها، به بررسی دو مبنا می‌پردازیم:

الف. طبابت «واجب کفایی» است: برپا بودن جامعه و چرخیدن نهادهای آن به آثار ناشی از سلامت جسمی و روحی افراد وابسته است. لذا جامعه از بدو تکوین به طبیب و طبابت به لحاظ فایده به دیده احترام نگریسته و بزرگترین مصالح از نظر هر مذهبی (از جمله اسلام) حفظ و سلامت نفس^۱ اعم از جان و عضو است. به همین جهت طبابت از ضروریات و نیازمندیهای زندگی اجتماعی محسوب می‌شود که بزرگان دین در مقام ارزشگذاری و اهمیت دادن به آن، علم را به دو بخش علم الأبدان (طبابت) و علم الأديان (الهیات) تقسیم کرده‌اند [کلینی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۷]. فقها نیز در بحث واجب کفایی به عنوان مثال متعرض

۲. «وَمَنْ أَخْبَاهَا فَكَأَنَّمَا أَخْبَا النَّاسَ جَمِيعًا» [مانده: ۳۲].

آن شده‌اند. بدین تفصیل که جامعه و اعضای آن باید خود را در قبال امراضی که سلامت هر فرد را تهدید می‌کند، مسئول ببینند ولی در صورتی که عضوی از این جامعه تحت عنوان پزشک که متخصص این امور است در صدد رفع این خطر برآمد دیگر تکلیف از عهده دیگران ساقط می‌شود. حال مسأله این است که اگر در اثر این فعل طبیب، خساراتی به بار آید از دید این بحث، طبیب تا چه اندازه‌ای مسئول است؟ به نظر می‌رسد وقتی انجام فعلی مثل معالجه برای جامعه اسلامی واجب شد و صاحب صلاحیتی نیز با عمل به فنون طبابت به نمایندگی از جامعه با اخذ رضایت و برائت قبلی خود را مکلف به انجام آن دید، بعید است در قبال عواقب ناگواری، مسئولیت جزایی یا مدنی پیدا نماید، چون منتفع اصلی عمل پزشک، مریض و جامعه است و مطابق این قاعده مهم فقهی «مَنْ لَه الْغَنَمُ فَعَلَيْهِ الْغَرَمُ» [جعفری لنگرودی ۱۳۷۷: ۷۸۷] ۲.

اگر قرار است جبران خسارتی شود متوجه خود مریض و جامعه می‌باشد. البته اکثر فقها وارد بحثی بدین شکل نگردیده‌اند، ولی عبدالقادر عوده در کتاب خود [۱۳۷۳ ج: ۱، ۳۳۱] با بیان قاعده کلی، مستنبط از فقه اهل سنت، در خصوص مسئولیت پزشک معتقد است که وقتی چیزی واجب شد و مقید به هیچ شرطی نگردید در صورتی که عمل به آن موجب خسارت گردد، مسئولیتی متوجه پزشک نخواهد بود.

ب. قاعده احسان: مبنای دیگری که در مورد رفع مسئولیت پزشک می‌توان از محتوای کلام فقها بر اساس آیه شریفه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» [توبه: ۹۱]

۳. کسی که بهره می‌برد، خسارات هم به عهده اوست.

به دست آورد، قاعده احسان است. البته شمول این قاعده به لحاظ انطباق مفهوم آن با اعمالی که از روی حُسن نیت و صداقت انجام می‌گیرد، بر مصادیق زیادی قابل تعمیم است که از جمله آنها می‌توان عمل پزشک را نام برد. صاحب‌نظران مسائل فقهی غالباً^۴ کاربرد این قاعده را در مواردی می‌دانند که ضرری ناخواسته یا گریزناپذیر به دلیل انجام عمل صادقانه و خیرخواهانه‌ای محقق شود [کلینی ۱۴۱۳ ج ۶: ۴۸].

یعنی در مانحن فیه اگر طبیبی مطابق دانش طبابت و تحصیل براءت از مریض با قصد و احتمال علاج وی دست به عملیات درمانی بزند و حاصل زحماتش برحسب اتفاق پیشامد و ضرری ناخواسته باشد مطابق این قاعده باید پزشک را به حال خود گذاشت و مسئولیتی متوجه او نکرد چون طبابت روی این مریض از موارد اَعمال حَسَن است و در نتیجه طبیبی که تعدی و تفریط نکرده است از مصادیق محسنین می‌باشد.^۵ از احادیث زیر این برداشت می‌شود چون درغیر این صورت علاج بسیاری از بیماران به بن‌بست می‌کشد یعنی اگر بیمار را به حال خود رها کنیم خدشه در سلامتی او ایجاد می‌گردد ولی در صورت مداوا و جراحی احتمال نجات او هست، در اینجا بدون شک اقدام به معالجه او هرچند ممکن است موجب خطر گردد جایز است، شاهد این سخن روایات متعددی است که از ائمه معصومین^(ع) در این زمینه نقل شده است؛ از جمله روایتی که احمد بن اسحاق نقل می‌کند: «فرزندی داشتم که گرفتار سنگ کلیه یا مثانه شد به من گفتند تو شریک خون فرزندات هستی ناچار نامه‌ای به امام حسن عسکری^(ع)

۴. برای مزید آشنایی با قاعده احسان رجوع شود به: [موسوی بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۴: ۱۳۷۲؛ ۳۱-۴۳].

نوشتیم، حضرت در جواب فرمودند: تکلیفی بر عهده شما به خاطر آنچه که انجام دادی نیست، هدف تو معالجه بود ولی اجل او در آن بوده که انجام شده» [کلینی ۱۴۱۳ ج ۶: ۵۳]

حدیث دیگری از امام صادق^(ع) در این زمینه نقل شده که شکافتن زخمها و سوزاندن زخم و استفاده از بعضی موارد سمی برای معالجه اشکال ندارد هرچند گاهی منجر به مرگ بیمار شود [کلینی ۱۴۱۳ ج ۸: ۱۹۳-۱۹۴]. در صحیحۀ أبان ابن تغلب از امام صادق^(ع) روایت شده است:

قال^(۴): كان المسيح^(ع) يقول: إن التارك شفاء المجروح من جرحه شريك جارحه، لاحتاله و ذلك إن الجارح أراد فساد المجروح، و التارك لاشفائه لم يشاء صلاحاً فإذا لم يشأ صلاحه فقد شاء فساداً اضطراراً فكذلك لا تحذ ثواباً لحكمة غير أهلها فتجهلوا و لاتمنعوا أهلها فتأثموا فليكن أحدكم به منزله الطبيب المداوي إن رأى موضعاً لدوائه و الا أمسك [حر عاملي ۱۴۱۲ باب ۴ ج ۲: ۵ باب ۲: کلینی ۱۴۱۳ ج ۸: ۳۴۵].

یعنی حضرت مسیح^(ع) فرمود: «کسی که معالجه مجروحی را ترک بکند، بی تردید در گناه با عوامل جراحت وی شریک است. زیرا جارح، فساد مجروح را اراده نموده است و تارک شفای مجروح، اصلاح را اراده نکرده است و هرگاه که اصلاح وی را اراده نکند، اضطراراً فساد مجروح را اراده کرده است و حکمت را به نااهل نگویند که نادانید و از اهل آن نیز دریغ مدارید که گناهکارید و باید هر یک از شما همانند طبیب با تجربه‌ای باشید که اگر موضع و موردی را برای مداوا یافت، مداوا کند و الا از درمان دست برمی‌دارد». شاید ممکن است اشکال شود

که به دلیل عموم قاعده «لایبطل دم امرنی مسلم» باید ضمانت دیه را ثابت دانست. در پاسخ می‌گوییم ما هم معتقد به سقوط دیه نیستیم، بلکه در اینگونه موارد چون طبیب از باب قاعده احسان و وجوب معالجه اقدام نموده است، دیه از بیت المال پرداخت می‌شود.

مسئولیت کیفری پزشک

تعریف مسئولیت پزشکی

بعضی از نویسندگان در تعریف مسئولیت پزشکی گفته‌اند: مسئولیت پزشکی عبارت است از اثر جنایت پزشک مانند قصاص، تعزیر یا ضمان. از نظر ایشان مسئولیت پزشکی می‌تواند دارای دو جنبه اخلاقی و حرفه‌ای باشد، جنبه اخلاقی آن به اخلاق و آداب عمومی که واجب است پزشک آنها را مراعات نماید، تعلق دارد و جنبه حرفه‌ای آن متعلق به حرفه پزشکی و قواعد و اصولی است که پزشک ملزم به انجام آن می‌باشد. موجبات مسئولیت پزشک را اینگونه دسته‌بندی کرده‌اند:

- ۱- عمد؛ ۲- خطا؛ ۳- مخالفت با اصول حرفه پزشکی؛ ۴- ندانستن اصول حرفه پزشکی؛ ۵- تخلف از اذن بیمار؛ ۶- تخلف از اذن ولی بیمار؛ ۷- فریب؛ ۸- ترک معالجه؛ ۹- معالجات ممنوع؛ ۱۰- افشای اسرار بیماران. بنابراین موضوع مسئولیت پزشکی بررسی انواع جنایات پزشک، اثبات اینکه آیا این جنایات سبب ایجاد مسئولیت برای او می‌شود یا خیر، بیان جگونگی اثبات آن علیه پزشک و ذکر آثاری که بر این اثبات مترتب است، می‌باشد. بعضی دیگر از حقوق‌دانان مسئولیت پزشک را از اقسام مسئولیت حرفه‌ای می‌دانند و بنابراین نخست باید مسئولیت

حرفه‌ای را تعریف کنیم. قبلاً گفته شد که مسئولیت انواع مختلفی دارد، اینک از دیدگاه دیگر ممکن است مسئولیت با توجه به حرفه شخص و در بین صنف خاصی مورد نظر باشد، در این صورت چنانچه فردی از آن حرفه مرتکب اعمالی بر خلاف اخلاق، عرف یا مقررات آن حرفه گردد، با او برخورد می‌شود. به همین ترتیب در حرفه پزشکی مجموعه قواعد و مقرراتی وجود دارد که رعایت آنها از طرف پزشکان لازم است و در صورت تخلف مجازات‌هایی بر متخلفین اعمال می‌شود. این مسئولیت را که ناشی از تقصیر انضباطی می‌باشد، مسئولیت حرفه‌ای می‌گویند.

ممکن است فردی مرتکب خطای حرفه‌ای شود که با توجه به نتیجه‌اش مسئولیت جزایی، مسئولیت مدنی یا تنبیه انضباطی برای او در نظر گرفته شود. در مواردی هم امکان دارد که دارای مسئولیت توأم جزایی و مدنی باشد یا علاوه بر اینها از نظر انضباطی نیز مسئول شناخته شود.

بررسی مواد قانونی

قانون مجازات اسلامی در بخش دیات چنین مقرر می‌دارد:

ماده ۲۹۴: دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به معنی علیه یا به ولی یا اولیای دم داده می‌شود.

ماده ۲۹۵: دیه در مواردی پرداخت می‌شود که یکی از آن، مورد زیر است:

- قتل یا جرح یا نقص عضو که به طور خطای شبه عمد واقع می‌شود و آن در صورتی است که جانی قصد فعلی را که نوعاً "سبب جنایت نمی‌شود، داشته باشد

و قصد جنایت را نسبت به مجنی علیه نداشته باشد مانند آن که کسی را به قصد تأدیب به نحوی که نوعاً "سبب جنایت نمی‌شود، بزند و اتفاقاً" موجب جنایت گردد یا طبیبی مباشرتاً "بیماری را به طور متعارف معالجه کند و اتفاقاً" سبب جنایت او شود.

تبصره: هرگاه بر اثر بی احتیاطی یا بی‌مبالاتی یا عدم مهارت و عدم رعایت مقررات مربوط به امری قتل یا ضرب یا جرح واقع شود به نحوی که اگر آن مقررات رعایت می‌شد حادثه‌ای اتفاق نمی‌افتاد قتل یا ضرب یا جرح در حکم شبه عمد خواهد بود. قانون مجازات در بخش موجبات ضمان چنین مقرر می‌دارد:

ماده ۳۱۶: جنایت اعم از آنکه به مباشرت انجام شود یا به تسبیب یا به اجتماع مباشر و سبب، موجب ضمان خواهد بود.

ماده ۳۱۷: مباشرت آن است که جنایت مستقیماً "توسط خود جانی واقع شده باشد.

ماده ۳۱۸: تسبیب در جنایت آن است که انسان سبب تلف شدن یا جنایت علیه دیگری را فراهم کند و خود مستقیماً "مرتکب جنایت نشود به طوری که اگر نبود جنایت حاصل نمی‌شد، مانند آن که چاهی بکند و کسی در آن بیفتد.

ماده ۳۱۹: هرگاه طبیبی گرچه حاذق و متخصص باشد در معالجه‌هایی که شخصاً "انجام می‌دهد یا دستور آن را صادر می‌کند هرچند با اذن مریض یا ولی او باشد باعث تلف شدن جان یا نقص عضو یا خسارت مالی شود، ضامن است.

ماده ۳۲۰: هرگاه ختنه‌کننده در اثر بریدن بیش از مقدار لازم موجب جنایت یا خسارت شود، ضامن است گرچه ماهر بوده باشد.

ماده ۳۲۱: هرگاه بیطار و دامپزشک گرچه متخصص باشد در معالجه حیوانی هرچند با اذن صاحب او باشد موجب خسارت شود، ضامن است.

ماده ۳۲۲: هرگاه طبیب یا بیطار (دامپزشک) و مانند آن قبل از شروع به درمان از مریض یا ولی او یا از صاحب حیوان برائت حاصل نماید، عهده‌دار خسارت پدید آمده نخواهد بود.

همچنین در باب حدود مسئولیت جزایی که مواد ۴۹ تا ۶۲ را شامل می‌شود چنین آمده است: ماده ۵۹ مورد زیر جرم محسوب نمی‌شود.

- هر نوع عمل جراحی یا طبی مشروع که با رضایت شخص یا اولیا یا سرپرستان یا نمایندگان قانونی آنها و رعایت موازین فنی و علمی و نظامات دولتی انجام شود در موارد فوری اخذ رضایت ضروری نخواهد بود.

ماده ۶۰: چنانچه طبیب قبل از شروع درمان یا اعمال جراحی از مریض یا ولی او برائت حاصل نموده باشد ضامن خسارت جانی یا مالی یا نقص عضو نیست و در موارد فوری که اجازه گفتن ممکن نباشد طبیب ضامن نمی‌باشد [قوانین و مقررات جزایی].

مسئولیت مدنی پزشک

برای اینکه ببینیم پزشک در چه صورت دارای مسئولیت است نخست باید با ماهیت مسئولیت پزشکان در نظام حقوقی ایران آشنا شویم.

ماده اول قانون مسئولیت مدنی مقرر می‌دارد: «هرکس بدون مجوز قانونی، عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتي و یا به هر حق دیگری که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد».

بنابراین هدف از مسئولیت مدنی جبران خسارت زیان دیده است و نیز مسئولیت مدنی به دو نوع قراردادی (ضمان ناشی از عقد) و قهری (ضمان ناشی از قانون) تقسیم می‌شود.

ضرر اگر ناشی از نقض تعهد میان مسبب ضرر و زیان دیده باشد مسئولیت قراردادی به وجود می‌آید و اگر به دلیل نقض تعهد قانونی که اضرار به غیر را ممنوع می‌کند باشد، مسئولیت قهری شکل می‌گیرد.

حال باید دید رابطه پزشکی و بیمار آیا یک رابطه قراردادی است یا خیر؟ و اگر قراردادی است از چه نوع است؟

ضرورت پاسخگویی به این سؤالات ناشی از آثاری است که بر هر یک از مواد فوق الذکر مترتب است. مثلاً در رابطه قراردادی تضامن برخلاف اصل است مگر اینکه در قرارداد تصریح شود.

بنابر توضیحاتی که داده شد پزشک در صورتی دارای مسئولیت مدنی خواهد بود که مرتکب جرم مدنی شود و جرم مدنی با توجه به ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی شامل عملی است که موجب ورود ضرر و زیان و یا خسارت به دیگری شده و عامل آن ملزم به جبران ضرر و زیان و یا رفع خسارت است [حقوق جزای عمومی ج ۱: ۲۰۲].

بررسی اقوال فقههای عظام

شهید ثانی - قدس سره - در شرح لمعه در کتاب دیات در مورد مسئولیت طبیب اینگونه بحث می‌کند: طبیب آنچه را از نفس یا عضو به خاطر معالجه کردنش تلف می‌کند از مال خودش ضامن است چون تلف مستند به فعل است و نباید خون انسان مسلمان به هدر برود و نیز او (پزشک) در انجام فعل قاصد بود و خطا در نتیجه حاصل شده پس مانند این است که فعلش شبیه عمد باشد، هرچند احتیاط نماید و جدیت به خرج دهد و مریض نیز اذن به علاج داده باشد؛ چون هیچ یک از اینها دخالت در عدم ضمان طبیب ندارد و با خطای محض ضمان محقق می‌شود و در اینجا به طریق اولی ضمان تحقق می‌یابد.

البته در مورد ضمان طبیب میان فقها اختلاف نظر است. ابن ادریس معتقد است: «اگر طبیب با علم و جدیت کار نماید به دلیل اصل برائت ضامن نیست و ضمان با اذن مریض ساقط می‌گردد چون علاج فعلی جایز است که ضمان را به دنبال ندارد». شهید در جواب می‌گوید: «استناد به اصل برائت به دلیل وجود اصل اشتغال درست نیست و اذن مریض نیز در علاج است نه در اتلاف و نیز هیچ منافاتی بین جایز بودن فعل از نظر شرعی و ضمان ندارد، مانند کسی که برای تأدیب می‌زند» و از امام علی (ع) روایت است که فرمود: «خنه‌کننده اگر آلت بچه را قطع کند، ضامن است».

سیدنا الاستاذ حضرت امام خمینی (س) در کتاب تحریر الوسیله [ج ۲: ۶۸۹] در مورد مسئولیت طبیب معتقد است: «اگر از نظر علمی و عملی کوتاهی کند هرچند مأذون باشد ضامن هر آن چیزی است که به خاطر علاج کردنش تلف

می‌کند و نیز طبیب ضامن است اگر بدون اذن ولی مریض یا بدون اذن مریض بالغ اقدام به معالجه نماید هرچند عالم مبرزی نیز باشد و اگر مریض یا ولی‌اش به پزشک حاذق اجازه داد و تلف نیز حادث گردید قولی وجود دارد که می‌گوید ضامن نیست ولی قول اقوی ضامن بودن طبیب از اموالش است.

ظاهر در برائت طبیب و مثل او ... یا ابراء کردن مریض قبل از علاج است و ابرای مریض اگر بالغ و عاقل باشد و علاج متهمی به قتل نشود درست است و بعید هم نیست ابرای مریض بالغ و عاقل کفایت کند حتی اگر علاج منجر به قتل گردد.

بنابر قول مشهوری که در کتاب **مسالك شهيد ثانی** - قدس سره - نیز هست و نیز در کتاب **غنیه دعوی اجماع** به آن شده است ضامن نیست به هر حال روایت معتبره سکونی به نقل از امام صادق^(ع) به آن دلالت می‌کند که فرمود امام علی^(ع) فرمودند: «کسی که طبابت یا دامپزشکی کند باید از ولی‌اش برائت اخذ نماید والا ضامن است و مراد از ولی کسی است که صاحب امری باشد.

مرحوم شیخ محمد نجفی صاحب **جواهر الکلام** [ج ۴: ۷۸] و محقق حلی - قدس سرما - در **شرح شرایع اسلام** در این خصوص چنین بحث می‌کند: «پزشک هر چند حاذق، از جهت معالجه کردن طفل یا مجنون بدون اذن ولی‌اش که به تلف منجر شود ضامن است ولو قاصر نباشد». در این خصوص هیچ اختلافی بین فقها نیست بلکه در کتاب **تنقیح اجماع** است که پزشک قاصرالمعرفه ضامن هر آن چیزی است که به خاطر علاجش تلف می‌شود و نیز پزشک ضامن تلف ناشی از معالجه عاقل مختاری است که بدون اذن و اقدام به درمانش می‌نماید. در کتاب

مجمع البرهان آمده که طبیب در صورت قصور در علاج، ضامن هر آن چیزی است که تلف می‌کند چه حاذق باشد چه نباشد، خواه مریض یا ولی مریض به او اذن داده باشد یا نداده باشد که ظاهر عدم اختلاف در این مورد است. در کتاب ریاض آمده که اگر طبیب قاصر المعرفه باشد یا بدون اذن معالجه کند در جایی که اخذ اذن شرط است، ضامن است که ظاهراً "اختلاف در آن وجود ندارد. مقدس اردبیلی در این خصوص به نفی اختلاف میان فقها تصریح دارد و ادامه می‌دهد که قبلاً "شنیده بودم ولی به علم و اذن نرسیدم و به هر حال اشکال ندارد، آنجا که اذن لازم است و طبیب از گرفتن اذن قصور کرده باشد ضامن است زیرا سقوط ضمان به دلیل سقوط سبب ضمان محقق می‌شود و با اذن در جرح جهت علاج هرچند تلف مترتب گردد، ضمان ساقط می‌گردد هرچند اقوی در ضمان طبیب است زیرا قاعده ضمان به هر حال مشمول متلفی است. مخصوصاً در مورد خون که خون مرد مسلمان نباید هدر رود. به هر حال اگر طبیب در علم و عمل عارف باشد و مریض به او اذن در علاج بدهد و طبیب قصور در طبابت نکند و در نتیجه علاجش متهمی به تلف نفس یا نقص عضو گردد، ابن ادریس در اینجا می‌گوید طبیب به دلیل اصل برائت، ضامن نیست؛ چون ضامن با اذن ساقط می‌گردد و نیز طبابت فعل جایزی از نظر شرع است که ضمان را به دنبال ندارد.

در کتاب سرائر آمده کسی که طبابت یا دامپزشکی می‌کند باید از ولی کسی که طبابت او را می‌کند و یا صاحب حیوان برائت را اخذ نماید والا طبیب ضامن

تلف است. همین حکم در موردی که طبیب جراحی را روی غیربالغ یا مجنون وارد می‌آورد، هست.

به هر حال اگر قائل به این باشیم که طبیب ضامن نیست، بحثی نیست و اگر گفتیم ضامن است او ضامن از مال خودش است میان فقها اختلافی در این مورد نیست. زیرا از مصادیق شبه عمد است با قصد فعل بدون قتل، که دیه در این خصوص بر عهده خود جانی است، فلذا صاحب جواهر - قدس سره - می‌فرمایند: «در این موضوع مخالفی نیافتم (هرگاه طبیب، کسی را معالجه بکند، ولی این کار را بدون اجازه از مریض یا اولیای وی انجام بدهد یا اجازه بگیرد و خطا بکند، ضامن است)» [نجمی بی تا ح ۴۳: ۴۱] و در کتاب مجمع البرهان مقدس اردبیلی [کتاب الدیات: ۱] نیز آمده است که در این موضوع خلافتی نیست. صاحب ریاض نیز می‌فرماید: «در این موضوع اختلافی نیافتم» [طباطبایی ج ۳: ۵۹۶] شهید اول در لمعه و شهید ثانی در الروضه البهیة [ج ۴: ۱۰۸] و امام خمینی^(س) در تحریرالوسیله [ج ۵: ۵۰۴ م ۱] همگی بر این عقیده‌اند.

محقق حلی در شرائع در این باره می‌فرماید: «الطبيب یضمن ما یتلف بعلاجه، ان کان قاصراً او عالج طفلاً او مجنوناً»، لا باذن الولی او بالغاً لم یأذن» [۱۳۷۴ ج ۱: ۲۳۱].

هرگاه طبیب اجازه بگیرد و خطا هم نکند، ولی اتفاقاً عمل او منجر به تلف شود در این مورد اکثر فقهای شیعه قائل به ضمان طبیب هستند و ظاهراً غیر از ابن ادریس کسی مخالفتی ندارد.

شهید اول در لمعه در این باره می‌فرماید: «... و ان احتیاط و اجتهاد و اذن المريض». یعنی طبیب حتی اگر احتیاط بکند و کوشش نماید و مریض نیز اجازه داده باشد، ضامن است و شهید ثانی [۱۴۱۲ ج ۱۰: ۱۰۸-۱۱۰] در تحلیل نظریه وی می‌فرماید اجتهاد طبیب تأثیری در عدم ضمان، در اینجا یعنی خطای طبیب، ندارد چون که ضمان حتی در خطای محض محقق است و در اینجا اولی است که قائل به ضمان بشویم.

محقق حلی در شرائع [۱۳۷۴ ج ۴: ۲۳۱]. در این باره می‌فرماید: «و لو كان الطبيب عارفاً، و اذن له المريض في العلاج، فآل الى التلف، قيل: لا يضمن لان الضمان يسقط بالاذن لانه فعل سائغ شرعاً». قيل: يضمن لمباشرة الاتلاف و هو اشبه». یعنی «اگر طبیب عارف باشد (حاذق باشد) و مریض به او اجازه علاج داده باشد ولی مداوا منجر به تلف شود، گفته شده است که ضامن نیست؛ چون که ضمان با اذن ساقط می‌شود و به دلیل اینکه فعل شرعاً جایز است و گفته شده که به دلیل مباشرت طبیب در اتلاف ضامن است این قول اشبه است».

اما ابن ادریس که مخالف با این نظریه می‌باشد بیان می‌دارد: «طبیب اگر عالم باشد و کوشش نماید و مرض و درمان آن را تشخیص دهد، ضامن نیست؛ اگرچه مریض در اثنای معالجه بمیرد، یا بیماری‌اش تشدید شود یا اعضا و حواسش ناقص شود». ابن ادریس سه دلیل برای نظریه خود بیان می‌کند:

الف. اصالت برائت، چون که اگر طبیب متصف به صفات مذکوره باشد ضمانتی ندارد.

ب. اذن مریض، چون که مریض برای درمان و معالجه اجازه داده است و اذن مریض مسقط ضمان است اگرچه مریض اقدام نموده است.

ج. علاج و مباشرت فعلی است که از نظر شرعی و عقلی جایز است و هرگاه که عمل از نظر شرعی مباح باشد طبیب ضامن نیست.

شهید ثانی در پاسخ ابن ادریس می‌فرماید: «اولاً»، اصالت برائت جاری نمی‌گردد چون که اشتغال الذمه طبیب که بر اساس روایات وارده، ذمه طبیب به سبب طبابت مشغول می‌باشد و اصالت برائت ضمان زمانی جاری است که دلیل اجتهادی بر اشتغال نباشد در حالی که وجود روایاتی بیان می‌دارد طبیب ذمه‌اش مشغول است. ثانیاً، «اذن از ناحیه مریض، اذن در معالجه و درمان است نه اذن در اتلاف. ثالثاً»، منافاتی بین جواز فعل و ضمان نیست مانند زدن به قصد تأدیب که مجاز است ولی موجب ضمان می‌باشد.

از امیرالمؤمنین^(ع) روایت شده است که ختنان که حشفه پسر نابالغ را قطع می‌کند ضامن است [۱۴۱۲ باب ۲۴ ح ۱]. شهید ثانی در پایان می‌فرماید: «بهتر است که در این مورد به اجماع اعتماد بکنیم چون که روایت به دلیل وجود سکونی ضعیف است».

در هر صورت فقهای امامیه، در مورد عدم مسئولیت کیفری طبیب در معالجاتش از نظر قصاص اتفاق نظر دارند. اما طبیب را به هر صورت از نظر پرداخت دیه مسئول می‌دانند. مگر اینکه طبیب قبل از درمان از مریض در این مورد برائت حاصل نماید و نظریه اجماعی است که در قانون مجازات اسلامی ماده ۳۱۹ از نظریه مشهور تبعیت نموده است. «هرگاه طبیبی گرچه حاذق و متخصص باشد،

در معالجه‌هایی که شخصا انجام می‌دهد یا دستور آن را صادر می‌کند، هر چند با اذن مریض یا ولی امر باشد، باعث تلف جان یا نقص عضو یا خسارات مال شود، ضامن است.^(۵)

ظاهراً این ماده با بند ۲ ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی در تعارض است: «...هر نوع عمل جراحی یا طبی شروع که با رضایت شخص یا اولیا یا سرپرستان یا نمایندگان قانون آنها ورعایت موازین فنی و علمی و نظامات دولتی انجام شود، در موارد فوری اخذ رضایت ضروری نخواهد بود...». مطابق ماده فوق، چنین عملی جرم نیست. یعنی مسئولیت کیفری از نظر قصاص ندارد. ولی به دلیل ماده ۳۱۹ قانون مجازات اسلامی بر طبیب ثابت است. چنین تفسیری که مطابق با اصول قانونی و نظریات فقهای شیعه است، با اصول منطق سازگاری ندارد؛ زیرا در موارد فوری باعث خودداری پزشکان از معالجه می‌شود که درواقع موجب خودداری از امر واجب می‌گردد، مگر اینکه معتقد باشیم که در مورد بند ۲ ماده ۵۹ دیه نیز برعهده طبیب نخواهد بود که این تفسیر با نظریات فقهای شیعه سازگاری ندارد.

مستنداً نظریه فوق الذکر فقها که اجماعی است می‌توان روایت سکونی از امام صادق^(ع) باشد «قال امیرالمؤمنین من تطیب او تبیطر فلیأخذ البرائه من ولیه الا فهو ضامن» [۱۴۱۲ ج ۱۱ باب ۲۴ ح ۱]. یعنی هرکسی که طبابت کند یا حیوان را مداوا کند، باید برائت از ولی مریض بگیرد، در غیر اینصورت ضامن است.

محقق حلی^(ه) در این مورد به روایت مذکور به دلیل نیاز ضروری به علاج استناد کرده و می‌فرماید: «لان العلاج مما تمس الحاجة الیه، فلو لم یشرع الابراء،

تعذر العلاج» [۱۳۷۴ ج ۱: ۲۳۲] یعنی چون معالجه از جمله چیزهایی است که حاجت به سوی آن می‌کشاند پس اگر ابراء مشروع نباشد، معالجه کردن متعذر می‌شود. شهید اول در لعمه نیز بر همین نظر است و در غنیه نیز به این موضوع ادعای اجماع شده است.

شرایط عدم مسئولیت پزشکی

پس از آنکه ارکان مسئولیت پزشکی را از نظر قانون مورد بررسی قرار دادیم، باید توجه داشته باشیم که این مسئولیت در شرایط معینی برداشته می‌شود البته در بعضی موارد مسئولیت مدنی و در بعضی دیگر مسئولیت کیفری و بالاخره ممکن است هر دو نوع مسئولیت رفع شوند.

۱) اجازه قانونگذار

اولاً "طبابت از نظر شرع و قانون، عملی مباح و جایز محسوب می‌شود و حتی در شرایطی، فقها آن را واجب و ترک معالجه را حرام و مستوجب گناه و معصیت الهی می‌دانند. این مسأله به قدری اهمیت داشته که بعضی فقها به دلیل وجوب، اخذ اجرت در مقابل آن را جایز نمی‌دانستند. بنابراین قانون به کسانی که صلاحیت اشتغال به این حرفه را دارند، اجازه فعالیت داده است و اولین شرط عدم مسئولیت یعنی مشروعیت پزشکی را فراهم آورده است و همان‌طور که قبلاً گفتیم مبنای این مشروعیت علاوه بر سنت نبی اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) دلیل وجوب حفظ نفس محترمه است که در شریعت مقدس اسلام توجه خاصی

بدان شده است و طبابت به عنوان حرفه‌ای که مقدمهٔ این وجوب را فراهم می‌سازد واجب یا حداقل جایز است.

اما قانونگذار صلاحیت پزشکان را نامحدود نمی‌داند و محدودهٔ آن را مشخص کرده است. محدودهٔ صلاحیت پزشکان اولاً، به داشتن پروانهٔ رسمی پزشکی که بعد از گذراندن دوره‌های نظری و عملی خاص در دانشکده‌ها و مراکز آموزش عالی کشور و اخذ مدرک پایانی به آنها داده می‌شود، بستگی دارد و بدون داشتن پروانهٔ رسمی، اقدام به اعمال پزشکی جرم محسوب شده و مسئولیت کیفری به دنبال دارد و در صورتی که منجر به خسارت شود مسئولیت مدنی نیز خواهد داشت.

ثانیاً، محدودهٔ عمل پزشکان نیز مشخص شده و از آنجا که امروزه طبابت به رشته‌های مختلف تخصصی تقسیم شده است، جز در موارد فوریت‌های پزشکی، طبیب نمی‌تواند در غیر رشتهٔ تخصصی خود وارد عمل شود و نیز در زمینهٔ تجویز داروها محدودهٔ عمل پزشک منحصر به داروهای مجاز می‌باشد و رضایت بیمار هم نمی‌تواند مسئولیت پزشک را در صورت خروج از محدودهٔ مجاز از بین ببرد.

ثالثاً، در مواردی که پزشک مرتکب جرم تعزیری و عمدی شود پروانهٔ پزشکی او لغو می‌شود و در این صورت اگر به طبابت بپردازد عمل او به عنوان دخالت غیرمجاز در امور پزشکی تلقی می‌شود.

بنابراین قانونگذار محدودهٔ شروع، ادامه و ختم فعالیت پزشک را مشخص نموده که عدم رعایت هر یک از آنها می‌تواند برای او ایجاد مسئولیت کند.

۲) قصد درمان

دومین شرط عدم مسئولیت پزشک، داشتن قصد درمان در اقدامات پزشکی است نه چیز دیگری از قبیل کسب تجربه، تجارت یا آزمایشهای علمی. اما با توجه به پیشرفت علم پزشکی و وسعت یافتن قلمرو آن بهتر است به جای این شرط، عدم مسئولیت را قرار دهیم.

۳) مشروعیت اعمال پزشکی

بند ۲ ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی، شرعی بودن عمل طبّی را در عدم مسئولیت پزشک شرط می‌داند. ماده ۶ آیین‌نامه انتظامی پزشکی مقرر می‌دارد: «اشتغال به امور مخالف شئون پزشکی ممنوع است». ارتکاب این موارد که شورای نگهبان آن را منصرف به اشتغالات حرام دانسته، موجب مسئولیت کیفری خواهد بود.

۴) رعایت موازین پزشکی

علاوه بر رعایت موازین شرعی، قانونگذار در ماده ۵۹ قانون مجازات اسلامی رعایت موازین فنی و علمی را نیز در عدم مسئولیت کیفری پزشک شرط کرده است.

۵) رضایت بیمار

در اینجا رضایت به معنی اذن است که بیمار قبل از درمان به پزشک می‌دهد و شروط اذن را در مبحث مربوطه مورد بررسی قرار دادیم و در اینجا نیز می‌گوییم رضایت باید از شخصی که اذن او معتبر است صادر شده باشد و نیز آگاهانه باشد یعنی پزشک آگاهیهای لازم در مورد نوع درمان و عواقب آن را به بیمار گوشزد کند و اگر بخواهد با رفتار یا گفتار خلاف واقع موجب جلب رضایت بیمار شود

به عنوان طبیب غار (فریب‌دهنده) مسئول خواهد بود و خود نیز در صورتی که اذن بیمار محدود باشد باید در همان محدوده عمل کند.

اما در مورد شکل رضایت به نظر می‌رسد به هر صورت که باشد اعم از شفاهی یا کتبی، صریح یا ضمنی و خلاصه به هر صورت که میان رضایت بیمار باشد، کفایت می‌کند.

از آنجا که رضایت یک حق خصوصی است در صورتی که پزشک قبل از درمان آن را اخذ نکرده باشد و بیمار بعداً "گذشت کند مسئولیت پزشک متفی می‌شود. قانون مجازات اسلامی، اخذ رضایت را در موارد اضطراری لازم ندانسته و در این موارد پزشک مسئولیتی نخواهد داشت. از جمع بند ۲ ماده ۵۹ و ماده ۶۰ چنین نتیجه گرفته می‌شود که در موارد اضطراری، عدم اخذ رضایت فقط مسئولیت کیفری را برمی‌دارد.

۶) اخذ براءت

قانونگذار ایران، اخذ براءت را رافع مسئولیت پزشکی می‌داند البته باید دانست که در این صورت مسئولیت مدنی برداشته می‌شود.

با وجودی که ماده ۶۰ قانون مجازات اسلامی در این موارد اطلاق دارد اما ماده ۵۹ به عنوان مقید عمل می‌کند و نشان می‌دهد که پزشک در صورت تقصیر، هر چند که براءت گرفته باشد، مسئول است و همان‌طور که در بحث ابراء گذشت، براءت دهنده باید دارای شرایط خاصی باشد و براءت باید از روی آگاهی و اراده آزاد صورت گرفته باشد. در مورد این شرط هم باید گفت در

موارد اضطراری نیازی به اخذ برائت نیست و پزشک طبق قانون از هرگونه مسئولیتی معاف خواهد بود. شاید مبنای این قانون، قاعده لزوم حفظ نفس و یا قاعده احسان باشد [حقوق پزشکی ج ۴: ۱۰۱، ۱۲۲].

برای اینکه پزشک بتواند به حالت ضرورت استناد نماید و بدون اخذ رضایت و برائت اقدام کند سه شرط لازم است:

الف. وجود خطر شدید جانی که اثبات آن برعهده خود پزشک است و در صورت اختلاف، نظریه پزشکی قانونی ملاک قرار می‌گیرد.
ب. بیمار قادر به اجازه دادن نباشد.

ج. تا زمانی که ضرورت باقی است، رضایت و برائت لازم نیست. برخی استثنائات حکومتی نیز در این مورد وجود دارند که نیازی به اخذ برائت و رضایت نیست و پزشک در صورت عدم تقصیر مسئول نخواهد بود و آن مواردی است که قانونگذار به پزشک اذن داده باشد، چرا که اذن او حاکم به اذن بیمار است.

بررسی مسأله برائت

صاحب مفتاح الکرامه در بررسی مسأله برائت، نخست نظر علامه را چنین بیان می‌کند: در برائت طبیب به وسیله ابرای قبل از معالجه، نظر است و این ناشی از آن است که از یکسو مورد نیاز ضروری مردم است و نیز قول علی^(ع) که فرمود: «من تطب او تبیطر فلیأخذ البرائه من ولیه والا فهو ضامن» در تأیید آن وجود

دارد و از سوی دیگر ابرای قبل از استحقاق باطل است و باز روایتی از علی^(ع) در این مورد آمده است که ایشان ختنه‌کننده‌ای را که حشفه پسر بچه را قطع کرده بود، ضامن دانستند و این قول حسن است.

ظاهر عبارت این است که ابراء کننده همان مریض است، همچنان که ظاهر عبارات شرایع و ارشاد و لمعه و صریح عبارت تحریر هم همین است و در نافع چنین آمده است: «اگر مریض ابراء کند یا ولی ابراء کند» و شارحان نیز از کلام او تبعیت کرده‌اند و شهیدان در غایه‌المراد و مسالک و الروضه نیز همین نظر را دارند ولی ابن ادریس حکم را مربوط به ابرای ولی دانسته و بعد گفته است اگر خود مریض عاقل و مکلف باشد و به امر طبیب عمل کند، طبیب ضامن نیست چه براءت گرفته باشد و چه نگرفته باشد و نظر محقق هم که از قول او در نکت‌النهایه آمده چنین است که اذن در مباحث باعث سقوط ضمان است.

صاحب مفتاح بعداً در ادامه مطالب خود می‌فرماید: «ما در اینکه اذن در جنایت باعث سقوط ضمان می‌شود تامل می‌کنیم هر چند که این مسأله مشهور است» و شهید در غایه‌المراد فرموده است اگر مریض یا ولی او قبل از فعل، طبیب را بری کنند و شیخان و اتباع ایشان و ابوالصلاح گفته‌اند طبیب بریء الذمه می‌شود چون این مسأله از نیازهای ضروری است و مردم از معالجه بی‌نیاز نیستند فلذا اگر طبیب یا دامپزشک بفهمد که هیچ‌گونه خلاصی از ضمان ندارد در این صورت از معالجه دست برمی‌دارد. در حالی که ضرورت آن غیر قابل انکار است، پس بساید ابراء مشروع باشد تا حاجت ضرورت را دفع کند و دلیل دیگر آن، روایت سکونی از امام جعفر صادق^(ع) است و این قول را قاعدة «المؤمنون عند

شروطهم» تأیید می‌کند و مراد از ابراء، عدم مؤاخذه و عدم ثبوت حق است در صورتی که موجب آن حاصل شود و هیچ استبعادی در لزوم وفای به شرط نیست به این معنا که در آن صورت حقی ثابت نشده یا اینکه بگوییم ثابت شده و ساقط می‌شود بنابراین از قبیل اسقاط غیر ثابت نیست پس تأمل کن.

اما اختلاف بیشتر فقها در این است که ابراء کننده چه کسی است آیا ولی مریض است یا خود مریض؟ یا هر دو؟ صاحب مفتاح می‌گوید معنی روایت این نیست که سبب ابراء ایجاد شده باشد و صاحب مسالک و کاشف اللثام که چنین برداشت کرده و بر اساس آن گفته‌اند ولی باید ابراء کند، مطلب را درست متوجه نشده‌اند؛ زیرا معنای تطبب این است که اراده انجام آن را کرده باشد نه اینکه انجام داده باشد و این با عرف و فهم فقها مساعد است و دلایلی که آورده و گفته‌اند صرف حاجت باعث مشروعیت حکم نمی‌شود، درست نیست چون ما احکام بسیاری داریم که با وجود مخالفت ادله، تنها به صرف حاجت، صادر شده‌اند و ضعف روایت هم با شهرتی که معلوم است و حتی در کلام مخالفین هم نقل شده جبران می‌شود و من در این زمینه مخالفت صریحی نیافتم و ظاهر کلام مصنف هم در اینجا و در ارشاد و تحریر هم تردد است و در پایان نتیجه‌گیری می‌کند که این مسأله آن چنان که از ظاهر الغنیه و التنقیح برمی‌آید به حد اجماع رسیده و از آنجا که مورد نیاز ضروری مردم است و نیز معلوم نیست که ادله ضمان در جنایت شبیه عمد، بعد از اذن و ابراء، شامل ما نحن فیه بشود بنابراین مقتضای اصل، عدم ضمان است و قبلاً هم گفتیم ثابت نشده که هر

اتلافی موجب ضمان است چرا که گاهی بر مریض واجب است که به طبیب مراجعه کند و بر طبیب هم واجب است که او را معالجه کند.

صاحب جواهر در دنباله مطالب خود در زمینه براءت طبیب چنین می‌فرماید:

(آیا بری می‌شود) پزشک (به وسیله ابرای قبل از معالجه؟ گفته شده: بله) بری می‌شود و قائل این قول هم شیخان و پیروان آنها هستند - به دلیل روایت سکونی از ابی عبدالله^(ع) که فرموده است: امیرالمؤمنین^(ع) فرمودند: «من تطیب او تبیطر فلیأخذ البراءة من ولیه، و الا فهو ضامن» و به این دلیل که معالجه و درمان از چیزهایی است که مورد احتیاج مردم است و اگر ابراء را مجاز شرعی ندانند، در این صورت مسأله درمان متعذر خواهد شد و بعضی گفته‌اند پزشک با ابرای قبل از علاج، از مسئولیت بری نمی‌شود زیرا که این، اسقاط حق است قبل از ثبوت آن.

دیگر کسانی که ابراء را قبل از معالجه، جایز می‌دانند عبارتند از ابوالصلاح، ابن براج در مذهب ظاهراً و در کتاب الاجاره صریحاً، آبی، فخرالمحققین، شهید، ابوالعباس، مقداد، مقدس اردبیلی و فاضل الریاض بنا بر آنچه که از برخی از آنها حکایت شده است، بلکه در مسالک آن را مشهور دانسته و در الغنیه به طور ظاهر یا صریح، آن را مورد اجماع دانسته است. ولی قول دیگر را هیچ قائلی قبل از مصنف نگفته است. هر چند که از ابن ادریس حکایت شده که او هم گفته است: «بری نمی‌شود چون اسقاط حق است قبل از ثبوت آن».

بله، ظاهراً فاضل هم در این مسأله مردد بوده است همان‌طور که مصنف هم در اینجا فقط به نقل دو قول اکتفا کرده و ممکن است که دلیل تردد این باشد که

خبر مزبور را حمل بر برائت مجانی یا مالی بعد از جنایت کرده باشند و این احتمال ظاهر است و چه بسا که لفظ «ولیه» سبب چنین احتمالی باشد ولی با این وجود این احتمال ضعیف است و احتیاج هم به تنهایی نمی‌تواند دلیل باشد بر اینکه حکمی را که مخالف ادله است، شرعی بدانیم و همین وجه است که صاحب مسالک به آن اشاره می‌کند و قبل از آن هم ترجیح این وجه را از قواعد علامه و تمایل به آن را از تحریر فاضل حکایت می‌کند. ولی ضرورت دارد که احتمال مزبور هیچ منافاتی با ظاهر خبر که در احکام شرعی حجت است، نداشته باشد؛ همان‌گونه که ضعف سند منافاتی با جبران آن به عمل اصحاب ندارد و نیاز ضروری مردم نیز این مسأله را تأیید می‌کند و تمام اینها کافی است برای خروج از قاعده عدم اسقاط حق قبل از ثبوت آن. علاوه بر این، اگر به عنوان شرط در عقد اجازه طیب اخذ شود باید به آن ملتزم باشد، چرا که در آن صورت مانند اشتراط سقوط خیار حیوان و مجلس است که تحت قاعده «المؤمنون عند شروطهم» واقع می‌شود.

علاوه بر تمام اینها، چون در اموال از جمله حیوانات که مورد بیطره (دامپزشکی) واقع می‌شوند، امکان قطع به این مسأله وجود دارد و دلیل آن هم این است که چنین کاری، اذن در اتلاف است به گونه‌ای که جاری مجرای افعال عقلاست در سایر اتلافها و بنابراین چنین اذنی به حکم ضرورت، چنان اقتضایی دارد.

و بدین گونه این مسأله در مورد غیر اموال هم که اذن در آنها وجود دارد مثل علاج که جاری مجرای فعل عقلاست، توجیه می‌شود پس از مقوله ابرای قبل از ثبوت حق نیست، بلکه از قبیل اذن در چیزی است که این اذن، عدم ثبوت آن

چیز را اقتضا می‌کند، مثل اذن در خوردن مال و ظاهراً در این مسأله، اگر مریض از سلامت عقل برخوردار باشد، اذن ولی کفایت نمی‌کند؛ زیرا در آن حالت اصلاً "ولی ندارد بلکه خودش به نفس خود اولی است و اینکه بعد از مرگ، ولی طلب خونبها می‌کند باعث نمی‌شود که سلطنت مریض را بر نفس خود در زمان حال بردارد و آنچه در خبر مزبور آمده است حمل بر اراده ولی در این مورد می‌شود که شامل مریض و صاحب مال می‌باشد.

وقول شهید در غایه‌المراد و کتابهای دیگر به اعتبار اذن ولی یا مریض است که حمل می‌شود بر تفصیلی که ما ذکر کردیم، نه اینکه مرادشان، اکتفاء به اذن ولی باشد در حالی که مریض دارای عقل کامل است و مصنف در نکست‌النهاییه در کتاب‌الدیات، در مورد این خبر چنین گفته است:

«لفظ ولی در خبر برای این است که در صورت تلف، او خون بها را طلب می‌کند؛ پس وقتی که به دلیل ضرورت، ابراء قبل از استقرار حق، مشروع باشد انصراف دارد به کسی که در صورت وقوع مورد ابراء، متولی مطالبه است. پس ابراء از جانب مریض، هیچ استبعادی ندارد چرا که معالجه از افعال مأذون فیه و جایز است و معنی علیه اگر اذن در جنایت بدهد، ضمان ساقط می‌شود، چه رسد به اینکه اذن متعلق به فعل مباح باشد» البته اگرچه نظر ما را رد نمی‌کند ولی محل نظر است و باید تأمل کرد.

تمام آنچه گفتیم در صورتی است که طبیب خودش متولی علاج باشد، اما اگر بگوید «به گمانم این دارو برای این درد نافع است یا بگویند اگر من بودم چنین می‌کردم» و مانند اینها، یعنی مباشرت در علاج نکنند، قول موجه آن است که

ضامن نیست، هر چند که مریض به اختیار خود یا اگر اختیار ندارد ولی او آن کار را از روی اعتماد به قول طبیب انجام داده باشد، به دلیل اصل و دلایل دیگر. در مواردی که طبیب، نتیجه معالجه را نمی‌داند و اظهار بی‌اطلاعی می‌کند ولی چون احتمال مرگ در صورت عدم معالجه وجود دارد، مریض به گفته او عمل می‌کند، باز هم قول موجه آن است که ضامن نیست.

شاید خبر احمد بن اسحاق مروی در کتاب کافی در باب نوادر در آخر کتاب عقیقه، حمل بر همین مطلب بشود.

از این خبر چنین استفاده می‌شود که معالجه حتی در صورتی که گمان به سلامتی یا احتمال آن وجود دارد جایز است. خبرهای دیگری هم وجود دارند که نظیر این معنا را افاده می‌کنند.

و الحمدلله رب العالمین

منابع

- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۷). ترمینولوژی حقوق. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۲). وسائل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- حقوق پزشکی.
- حقوق جزای عمومی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۱). تحریرالوسیله. تهران: مکتبه الاعتماد.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۲). الروضه البهیة فی شرح اللمعه المتعقبة. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمدعلی. (۱۴۱۲). ریاض المسائل فی بیان احکام. بیروت: دارالهادی.

- عوده، عبدالقادر. (۱۳۷۳). التشریح الجنائی الاسلامی. بی‌جا: نشر میزان.
- قوانین و مقررات جزایی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۳). اصول کافی. بیروت: دارالاضواء.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۷۸). مجمع‌الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: جماعه المدرسین.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۳۷۴). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: دانشگاه تهران، موسسه چاپ و انتشار.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۷۲). قواعد فقهیه. تهران: مباد.
- موسوی بجنوردی، سید محمدحسن. (۱۴۱۹). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
- نجفی، محمدحسن. (بی‌تا). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دارالاحیاء.

شکاکیت^۱

Stewart Cohen

ترجمه محمدعلی رمضانی فرانی^۲

چکیده: معرفت‌شناسان معرفت را به‌طور صادق‌موجه تعریف می‌کنند. شکاک می‌گوید، معرفت با این تعریف، امکان ندارد مصداق داشته باشد یعنی علم به واقع امکان ندارد و اگر معرفت با این ویژگیها مصداق هم پیدا کند ما از علم خود با خبر نمی‌شویم، پس هیچ مکتب معرفت‌شناختی را گریزی از بحث شکاکیت نیست. مقاله حاضر ابتدا شکاکیت را به بیانی ساده تعریف کرده است، آنگاه با اشاره به پاره‌ای از انواع شکاکیت، بحث خود را بر شکاکیت فلسفی با استدلالی متمرکز کرده و در بخش پایانی مقاله، پاسخهای ارائه شده به شکاکان استدلالی را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: شکاکیت، معرفت، شکاک استدلالی، بدبلسهای شکاکانه، خطاپذیرانگاری، تنها من باوری.

1. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

۲. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و مبانی نظری علوم انسانی دانشگاه امام حسین^(ع)

به بیانی ساده، شکاکیت^۱ دیدگاهی است مبنی بر اینکه ما از دانستن هر چیز ناتوانیم. به بیان عامتر، واژه «شکاکیت» به آن دسته از دیدگاهها اطلاق می‌شود که هر یک از آنها به کار بردن صورتی از ارزیابیهای قطعی معرفتی را در مورد باورهای ما انکار می‌کنند. بدین ترتیب، آموزه‌های شکاکانه ممکن است متضمن این امر باشند که هیچ یک از باورهای ما یقینی نیست، هیچ یک از باورهای ما موجه نیست؛ هیچ یک از باورهای ما مدلل نیست، هیچ یک از باورهای ما از نقیض خود مدللتر نیست و چیزهایی شبیه اینها.

آموزه‌های شکاکانه نسبت به نوع باوری که مورد شک قرار داده‌اند، نیز متنوع توانند بود. شکاکیت می‌تواند منحصر به باورهایی شود که به روشهای معین پدید می‌آیند؛ برای مثال، شکاکیت درباره باورهای متکی بر حافظه، بر استدلال استقرایی^۲، یا حتی بر هرگونه استدلالی. دیدگاههای شکاکانه را می‌توان به باورهایی که درباره موضوعات معینی هستند محدود کرد؛ برای مثال، شکاکیت درباره باورهای ناظر به جهان خارج، باورهای ناظر به اذهان دیگر، باورهای ناظر به ارزش و مانند اینها.

«تنها من باوری»^۳ - دیدگاهی که بنابر آن تمام آنچه وجود دارد، خود و حالات آن است - را می‌توان صورتی از شکاکیت دانست که بر این ادعا استوار

1. Scepticism

2. inductive

3. Solipsism

است که هیچ استدلال قانع‌کننده‌ای به سود وجود چیزی فراتر از خود وجود ندارد.

مسئله فلسفی شکاکیت از آنچه به نظر می‌رسد استدلالهای بسیار قوی به سود نتایج شکاکانه باشد، سرچشمه گرفته است. از آنجا که بیشتر فیلسوفان نمی‌خواهند آن نتایج را بپذیرند، مشکلی که وجود دارد این است که چگونه به آن استدلالها پاسخ دهیم. مثلاً، در نوعی از استدلال شکاکانه می‌کوشند تا اثبات کنند که ما هیچ معرفتی نسبت به جهان دور و برمان نداریم. این استدلال بر محور این ادعا می‌گردد که ما در موقعیتی نیستیم که این احتمال را نادیده بگیریم که مخهایی در خم^۱ هستیم که به طور ساختگی چنان تحریک می‌شویم که درست همان تجربه حسی را داشته باشیم که در حالت واقعی داریم. هیچ دلیلی برای نادیده گرفتن این احتمال نداریم، زیرا اگر آن [= تجربه] واقعی بود، تجربه ما به هیچ وجه متفاوت نمی‌شد. بنابراین، شکاک ادعا می‌کند اگر ما نتوانیم این احتمال را که مخهایی در خم هستیم نادیده بگیریم، نمی‌توانیم هیچ چیز درباره جهان دور و برمان بدانیم.

واکنشها نسبت به این استدلال، اغلب در یکی از دو طبقه جای می‌گیرد. بعضی از فیلسوفان استدلال می‌کنند که ما می‌توانیم این احتمال را که مخهایی در خم هستیم نادیده بگیریم. دیگران استدلال می‌کنند که برای علم به جهان دور و برمان نیازی به نادیده گرفتن چنین احتمالی نداریم.

1. brains

۱- مسأله فلسفی شکاکیت

بیشتر بحثهای معاصر در باب شکاکیت، بر شکاکیت ناظر به جهان خارج متمرکز شده است. ما می‌توانیم این نوع شکاکیت را برای شرح دادن مسأله فلسفی گسترده‌تر به کار ببریم، به طوری که بسیاری از استدلالهایی را که در این نوع شکاکیت [ملاحظه می‌کنیم، می‌توان با جرح و تعدیل لازم در دیگر انواع شکاکیت به کار برد.

یک قسم از شکاکیت، منکر علم ما به جهان خارج است. این دیدگاه تنها به این معنا نیست که، به عنوان مثال، با گردآوری شواهد بیشتر می‌توانیم به علم دست یابیم، بلکه به این معناست که ما از دستیابی به علم ناتوانیم.

بر اساس این فرض قابل قبول که معرفت، مستلزم باور موجه است، شکاکیت درباره معرفت از شکاکیت درباره باور موجه نتیجه می‌شود — دیدگاهی که باور موجه درباره جهان خارج را دست نیافتنی می‌داند.

شکاکیت از جمله علایق فیلسوفانه است زیرا به نظر می‌رسد استدلالهای بسیار محکم برای حمایت از آن وجود دارد. این امر ما را با این مشکل رو به رو می‌سازد که چگونه به این استدلالها پاسخ دهیم. یک راه این است که نتایج آن را بپذیریم. البته، شمار اندکی از فیلسوفان مایل به انجام این کار هستند. شکاکان حقیقی بسیار اندکند. بدین‌سان مسأله شکاکیت این است که چگونه نادرستی این استدلالها را اثبات کنیم یا به گونه‌ای اینها را بی‌اثر کنیم یا قوتشان را خدشه‌دار سازیم.

در تاریخ فلسفه، بعضی از استدلالهای شکاکانه بر اعتمادناپذیری^۱ یا نسبیت حواس ما یا بر ناتوانی عقل بر اقامه استدلالهایی که مصادره به مطلوب نباشد، مبتنی بوده‌اند. تقریباً تمام استدلالهای شکاکانه، از فرضهای شکاکانه یا بدیلهایی بهره برده‌اند. در بدیلهای شکاکانه فرض می‌شود که جهان، بسیار با آنچه به طور متعارف بر اساس گواهی حس مان باور می‌کنیم، متفاوت است. این امر مستلزم آن است که گواهی حس ما اساساً گمراه کننده است. به بیان دقیقتر، فرض کنید که ادعا می‌کنیم قضیه q را به دلیل e می‌دانیم. فرض کنید قضیه h بدیلی برای q باشد درست در این حالت که h با q ناسازگار است (h و q ، هر دو، نمی‌توانند صادق باشند). بنابراین h ، بدیل شکاکانه q است، به شرط اینکه h بدیل q و سازگار با e باشد. بدیلی از این نوع، دقیقاً به این دلیل که با شاهی که به ادعای ما علت علم ما به q است، سازگار است، قدرت شکاکانه دارد. برای مثال، طبق معمول ادعا می‌کنم بر اساس گواهی بینایی‌ام می‌دانم که هم اکنون در حال نگاه کردن به صفحه نمایشگر رایانه‌ام هستم. یک بدیل شکاکانه که دکارت (۱۶۴۱ م.) مطرح کرده است این است که جهان اشیای مأنوس وجود ندارد و اینکه من را یک روح شرور نیرومند فریب داده است تا اینگونه بیندیشم [که چنین جهانی وجود دارد]. آن روح شرور مرا وادار می‌کند درست همان تجربیات حسی را داشته باشم که اگر جهان اشیای متعارف وجود می‌داشت، آنگونه تجربیات را می‌داشتم. بر اساس روایتی جدید از این بدیل، من یک «مخ در خم»، هستم که به

1. unreliability

طور ساختگی تحریک می‌شود تا تمام تجربیاتی را داشته باشد که اگر بدن داشتم و به طریق عادی با جهانی از اشیاء مانوس در ارتباط متقابل بودم، چنان احساسی می‌داشتم. این بدیلها با آنچه که من ادعا می‌کنم درباره جهان متعارف دور و برم می‌دانم، ناسازگار است؛ زیرا طبق آن بدیلها، چنین جهانی وجود ندارد. افزون بر این، چون این بدیلها مستلزم آن است که بپندارم گویی جهان وجود دارد، با گواه حسی من سازگارند.

بدیلهای شکاکانه، بنیانی برای استدلالهای بسیار محکم شکاکانه فراهم می‌آورند. البته اینکه چگونه چنین می‌کنند، مورد مناقشه است. سریعترین راه به سوی شکاکیت از طریق چیزی است که آن را اصل استلزام^۱ می‌نامیم: s به دلیل (گواهی) e به q علم دارد، فقط اگر e مستلزم q باشد.

از آنجا که بنابر تعریف، بدیل شکاکانه، قضیه‌ای است که با q ناسازگار، اما با e سازگار است، از صرف وجود بدیلهای شکاکانه‌ای از این نوع که دیده‌ایم، نتیجه می‌شود که به قضایای تجربی‌ای که طبق معمول ادعا می‌کنیم به آنها علم داریم، علم نداریم. اما این استدلال، فقط به اندازه اصل استلزام معتبر است. آیا ما باید این اصل را بپذیریم؟ در واقع، این اصل بیان می‌دارد که من می‌توانم p را بدانم، فقط اگر دلیل من از احتمال خطا جلوگیری کند. گرچه بسیاری از فلاسفه اعتراف کرده‌اند که این اصل قوت شهودی قابل ملاحظه‌ای دارد، به زعم بسیاری [دیگر از فلاسفه]، در نهایت این اصل باید رد شود. این دیدگاه، گاهی

1. entailment principle

خطاپذیرانگاری^۱ خوانده می‌شود. البته، اندکی از فیلسوفان بر این باورند که، به هر قیمت ممکن، باید از شکاکیت پرهیز کرد. اما هنگام گزینش بین شکاکیت و خطاپذیرانگاری، بیشتر فیلسوفان (با هزینه کردن اصل استلزام) خطاپذیرانگاری را برمی‌گزینند.

آیا خطاپذیرانگاری در مقابل شکاکیت مصادره به مطلوب می‌کند؟ باید به خاطر داشت که آنچه شکاک ادعا می‌کند، دقیقاً این است که وجود بدیل‌های هماهنگ با گواه ما، ادعاهای ناظر به علم ما را سست می‌کند. خطاپذیرانگاران صرفاً پاسخ می‌دهند، بدیل‌هایی که شکاک بدانها استناد می‌کند، ادعاهای معرفتی ما را سست نمی‌کند؛ یعنی حتی هنگامی که چنین بدیل‌هایی وجود دارد ما می‌توانیم بدانیم. چون این نکته مورد بحث است، به نظر می‌رسد خطاپذیرانگاران برای تأیید این ادعای تعیین‌کننده، نیاز به استدلال دارند.

در اینجا خطاپذیرانگاران می‌توانند به این شهود نیرومند ما استناد کنند که در موارد بسیاری، علی‌رغم وجود بدیل‌های شکاکانه، ما چیزهایی را می‌دانیم و روشن نیست که شکاک بتواند آن شهودها را جز با مراجعه به اصل استلزام سست کند — که خودش به وسیله همان شهودها سست می‌شود. بنابراین هیچ یک از طرفین بحث نمی‌توانند بدون مصادره به مطلوب از وضعیت خودشان دفاع کنند.

متأسفانه شکاکیت چنین آسان پایان نمی‌یابد. شکاک می‌تواند به شهودهای متعارفمان در مقابل خطاپذیرانگاری متوسل شود. زیرا برخی از آن شهودها

1. fallibilism

می‌توانند مبنایی برای یک استدلال جدید شکاکانه فراهم آورند. این استدلال با ادعایی کاملاً موجه آغاز می‌شود که درباره اهمیت بدیل‌های شکاکانه هر چه بتوانیم بگوییم، نمی‌توانیم به طور موجه ادعا کنیم که می‌دانیم آنها نادرستند. برای مثال، نمی‌توانیم به طور موجه ادعا کنیم که می‌دانیم «مخهایی در خم» نیستیم که به طور ساختگی تحریک شده‌ایم تا درست همان تجربه‌ای را داشته باشیم که به عنوان موجودات انسانی متعارف خواهیم داشت. هیچ یک از دلایل ما به زیان این فرض به شمار نمی‌آید، زیرا اگر آن [فرض] صادق بود باز هم آن دلیل را داشتیم. اما این [سخن] دقیقاً چگونه به شکاک اجازه می‌دهد نتیجه بگیرد ما قضایایی را که به طور متعارف مدعی هستیم که می‌دانیم، نمی‌دانیم؟ اینجا شکاک به همان اصل شهودی توسل می‌جوید که سست‌تر از اصل استلزام است. این اصل می‌گوید که مجموعه قضایای معلوم (برای s) منحصر است به استلزام معلوم زیر (برای s): اگر s به q علم دارد و s می‌داند که q مستلزم $\sim h$ است، آنگاه s به $\sim h$ علم دارد.

با آنکه انسان می‌تواند در برخی جزئیات به این اصل ایراد بگیرد، این اصل (یا چیزی بسیار شبیه آن) مجاب‌کننده به نظر می‌رسد. از این اصل و این ادعا که ما نمی‌توانیم بدیل‌های شکاکانه را که خطا هستند بشناسیم نتیجه می‌شود که از علم به قضایایی که به طور متعارف ادعا می‌کنیم که می‌دانیم، ناتوانیم (زیرا می‌دانیم که آن قضایا مستلزم کذب بدیل‌های شکاکانه است).

۲- پاسخهایی به شکاکیت

این استدلال، به گونه‌ای که من آن را توصیف کرده‌ام، مشکلاتی فرا روی خطاپذیرانگاری قرار می‌دهد، زیرا این استدلال به هیچ وجه اصل استلزام را مفروض نمی‌گیرد. استدلال شکاکانه‌ای که اکنون بررسی می‌کنیم، صرفاً از این موضع خطاپذیرانگار که وجود بدیلهایی را برای قضایای معلوم مجاز می‌شمارد، بهره‌برداری می‌کند.

پاسخهای خطاپذیرانگار به دو صورت می‌آید، که هر یک از آنها با ردّ یکی از دو مقدمه استدلال شکاکانه تطبیق می‌کند. یک پاسخ، اصل «ماندن در حیطه استلزامات»^۱ را رد می‌کند. برای مثال درتسکی^۲ (۱۹۷۰) استدلال کرده است که این واقعیت که ما به کذب بدیلهای شکاکانه علم نداریم، نشان می‌دهد که اصل ماندن در حیطه استلزامات نادرست است. زیرا صدق بسیاری از قضایای تجربی را که (می‌دانیم که) مستلزم کذب بدیلهای شکاکانه است، می‌دانیم. بر اساس این دیدگاه، برای دانستن یک قضیه بدیلهای خاصی دخیل نیستند: مثلاً ضرورتی ندارد انسان برای علم به q ، بداند که فلان بدیل q کاذب است. بنابراین، برای مثال، انسان می‌تواند به این علم داشته باشد که کسی گوراسپی را می‌بیند بدون اینکه به کذب بدیل آن - اینکه استری را که ماهرانه تغییر قیافه داده شده می‌بینید

1. closure principle

2. Dretske

علم داشته باشد، زیرا آن بدیل مربوط به موضوع نیست. این روایت از خطاپذیرانگاری، گاهی دیدگاه «بدیل‌های مناسب»^۱ نامیده می‌شود.

پاسخ دیگر خطاپذیرانگار به استدلال شکاکانه، در اینکه اصل ماندن در حیطة استلزامات صادق است، با شکاک موافق است. اما این خطاپذیرانگاران، برخلاف شکاک، نمی‌پذیرند که از علم به کذب بدیل‌های شکاکانه ناتوانیم. یک روایت از این پاسخ خطاپذیرانگار، برای ردّ این ادعا که ما به کذب بدیل‌های شکاکانه علم نداریم، اصل ماندن در حیطة استلزامات را به همراه این ادعا که معرفت داریم به کار می‌برد. آنها از این مقدمه که ما به قضیه‌ای متعارف همچون q علم داریم و این مقدمه که اگر به q علم داریم، آنگاه به هر قضیه‌ای که می‌دانیم لازمه q است (اصل ماندن در حیطة استلزامات) نیز علم داریم، این نتیجه را می‌گیرند که ما علم داریم که در حال نگاه کردن به یک استر ماهرانه تغییر قیافه داده شده نیستیم. می‌توانیم این دیدگاه را «خطاپذیرانگاری وضع مقدم»^۲ بنامیم.

۳- خطاپذیرانگاری بدیل‌های مناسب

همان‌گونه که یادآور شدیم، شکاک می‌کوشد ادعاهای ما مبنی بر دانستن را با جلب توجه به بدیل‌های شکاکانه سست کند. پاسخ بدیل‌های مناسب به این شگرد شکاکانه این است که آن بدیل‌ها مناسب نیستند. بدیلی مانند h برای q تنها در صورتی مناسب است که برای علم به q ضرورت داشته باشد که بدانیم h کاذب

1. relevant alternative

2. *modus ponens fallibilism*

است. بنابراین اگر h یک بدیل مناسب نباشد، ما هنوز، حتی اگر از علم به کذب h ناتوان باشیم، می‌توانیم به q علم داشته باشیم. این دیدگاه مستلزم این است که اصل ماندن در حیطه استلزامات قیاسی کاذب باشد.

دو راه برای استدلال به سود این دیدگاه وجود دارد: راه مستقیم، آوردن «مثالهای نقض»^۱ ادعایی برای اصل ماندن در حیطه استلزامات قیاسی است. بعضی از فیلسوفان با توسل به دو امر شهودی یعنی شهود ما مبنی بر اینکه به قضایای بسیاری درباره جهان خارج علم داریم و شهود ما مبنی بر اینکه از علم به کذب بدیل‌های شکاکانه ناتوانیم این کار را انجام داده‌اند. بدین ترتیب، شهود قوی من که می‌دانم هم اکنون به نمایشگر رایانه‌ام نگاه می‌کنم و این شهود قوی من که نمی‌توانم به اینکه مخی در خم نیستم، علم داشته باشم، بنیان چنان مثال نقضی را تشکیل می‌دهد.

راه غیر مستقیم‌تر برای استدلال به سود این دیدگاه، پرداختن یک نظریه معرفت، همانند نظریه نازیک^۲ (۱۹۸۱) است که ناکامی اصل ماندن در حیطه استلزامات را در پی دارد. عقیده بنیادی اینگونه نظریات این است که علم نیازمند صدق برخی «شرطیه‌های متصل»^۳ معین است. بر اساس یک روایت (ساده شده)، علم من به q مستلزم این است که: (s) اگر q کاذب بود، آن را باور نمی‌کردم.

1. counterexample

2. Nozick

3. subjunctive conditional

این شرایط برای معرفت مانع از علم به این می‌شود که مخی در خم نیستم، زیرا حتی اگر مخی در خم باشم، هنوز بر این باورم که مخی در خم نیستم، اما این شرایط به من اجازه می‌دهد به اینکه یک نمایشگر رایانه را می‌بینم علم داشته باشم؛ زیرا این ادعا معقول به نظر می‌رسد که اگر من در حال دیدن نمایشگر رایانه نبودم، باور نمی‌کردم که نمایشگر رایانه را می‌بینم.

یک مشکل عمده راه مستقیم استدلال به سود دیدگاه بدیل‌های مناسب - توسل به مثال‌های نقض برای اصل ماندن در حیطه استلزامات - این است که شهودهایی که مؤید مثال‌های نقض است قانع‌کننده‌تر از شهودهای به سود اصل ماندن در حیطه استلزامات به نظر نمی‌رسد. بسیاری گمان می‌کنند، اصل ماندن در حیطه استلزامات، حقیقتی بنیادی را درباره تصور ما از معرفت بیان می‌کند. تا جایی که حتی اگر یک نظریه خاص در باب معرفت، مستلزم کذب اصل ماندن در حیطه استلزامات باشد، برخی از فیلسوفان تمایل دارند این واقعیت را به عنوان برهان خلف آن نظریه اخذ کنند.

اما این، مشکلاتی را برای روشن غیر مستقیم استدلال به سود دیدگاه بدیل‌های مناسب به وجود می‌آورد: بعضی از فیلسوفان، نظریه‌هایی را که شرط (s) را تأیید می‌کنند، به همان دلیل که مستلزم کذب اصل ماندن در حیطه استلزامات است، رد می‌کنند. افزون بر این، اشکالات دیگری برای نظریاتی که شرایطی مانند (s) را تأیید می‌کنند، وجود دارد. یک مشکل برای این نظریات این است که به نظر می‌رسد مانع علم ما نسبت به بسیاری از چیزهایی می‌شود که پذیرفته‌ایم به طور استقرایی به آنها علم داریم. موردی را در نظر بگیرید که شما لیوانی را که چند

تکه یخ مکعبی در آن است در یک روز بسیار گرم، بیرون می‌گذارید (واگل^۱ ۱۹۸۷). چند ساعت بعد در حالی که هنوز از گرما به داخل خانه گریخته‌اید، لیوانی را که بیرون رها کردید به یاد می‌آورید و نتیجه می‌گیرید آن یخ باید تاکنون ذوب شده باشد. در اینجا موردی متعارف از معرفت از راه استنتاج استقرایی را داریم. بر اساس نظریه‌هایی که در حال بررسی آنها هستیم، علم به اینکه آن تکه‌های یخ ذوب شده است به صدق شرطیه متصل زیر نیاز دارد.

(s) اگر تکه‌های یخ ذوب نشده بود، من باور نمی‌کردم که ذوب شده‌اند. لکن (s) کاذب به نظر می‌رسد. به نظر می‌آید این ادعا معقول باشد که ذوب نشدن آن تکه‌های یخ به دلیلی (مثل اینکه، کسی آنها را در یک سردکننده گذاشته است) بوده باشد که هنوز من را در این باور می‌گذارد که آنها ذوب شده‌اند. بنابراین، چنان می‌نماید که گویی نظریه‌هایی که مؤید این شرط است، بسیار قوی است. اگر این صحیح باشد، پس نتایج ضد شکاکانه‌ای که شرط (s) فراهم می‌آورد به بهای شکاکیت درباره‌ی انواع معینی از معرفت استقرایی به دست می‌آید.

با این همه باید توجه کنیم که اختلافاتی درباره‌ی ارزیابی شرطیه‌هایی متصل مانند (s) وجود دارد، اما گمان می‌کنم منصفانه است گفته شود در معاشناسی مناسب شرطیه‌های متصل (s) کاذب خواهد شد.

1. Vogel

۴- خطاپذیرانگاری وضع مقدم

خطاپذیرانگاران وضع مقدم همراه با شکاک، اصل ماندن در حیطه استلزامات قیاسی را می‌پذیرند. اما می‌کوشند آن اصل را به زیان شکاک تغییر دهند. آنها مانند خطاپذیرانگاران بدیل‌های مناسب، این ادعای نیرومند شهودی را که، چیزهای بسیار درباره جهان می‌دانیم، به عنوان نقطه آغاز برمی‌گیرند. بنابراین آنها توجه دارند که نتیجه برگرفتن اصل ماندن در حیطه استلزامات این است که ما نادرستی بدیل‌های شکاکانه را می‌دانیم. برای مثال، من اکنون می‌دانم که در حال نگاه کردن به نمایشگر رایانه هستم. من همچنین می‌دانم که نگاه کردنم به نمایشگر رایانه، مخ در خم بودنم را غیرممکن می‌سازد. از اصل ماندن در حیطه استلزامات به دست می‌آید که من می‌دانم مخی در خم نیستم.

آیا این قطعه از استدلال معتبر است؟ ممکن است کسی، از آنان که بدین طریق استدلال می‌کنند، دلیل بخواهد که توضیح دهند، چگونه می‌دانیم بدیل‌های شکاکانه کاذبند؟ برای مثال، من چگونه می‌دانم که مخی در خم نیستم؟ نباید فراموش کرد که مسأله شکاکانه از آنجا پدید می‌آید که به نظر می‌رسد، ما برای این باور که بدیل‌های شکاکانه کاذبند، دلیلی نداریم. این بدیل‌ها چنان تدوین می‌شوند که امکان نداشته باشد گواه ما به زیان آنها به شمار آید. احتمالاً درک ما از این امر، دست کم تا اندازه‌ای، شهود ما را مبنی بر اینکه از علم به کذب بدیل‌های شکاکانه ناتوانیم، توضیح می‌دهد.

یک راه مواجهه خطا پذیرانگار وضع مقدم با این چالش این است که ادعا کند

که من می‌توانم علم داشته باشم که:

~h: من یک مغر در خم نیستم.

با استنتاج آن از

q: من در حال نگاه کردن به نمایشگر رایانه‌ام هستم.

بر اساس چنین اقدامی، هرچند هیچ یک از دلایل من برای q، مؤید h به شمار نیاید، با این همه نتیجه نمی‌گیرم که هیچ دلیلی برای باور h ندارم. زیرا آن دلیل می‌تواند خود q باشد. از آنجا که به q (بر اساس گواهی بینایی‌ام) علم دارم و می‌دانم که q مستلزم h است، می‌توانم h را از q استنتاج کنم و از این راه به h علم پیدا کنم.

آیا این استدلال معتبر است؟ اجازه دهید این را با موردی دیگر مقایسه کنیم. فرض کنید من اتومبیل را جلوی فروشگاه پارک می‌کنم و به داخل فروشگاه می‌روم. گرچه هم اکنون از پنجره به بیرون نگاه نمی‌کنم، با این همه می‌توانم علم داشته باشم که:

p: اتومبیل من جلوی فروشگاه پارک شده است.

آیا، در این هنگام، صرفاً با استنتاج از p، می‌توانم علم پیدا کنم که:

r: اتومبیل من بکسل نشده است.

آیا صرفاً با استنباط r از p [به این نتیجه می‌رسم]؟ توجه کنید که p مستلزم r است. علی‌رغم همه اینها، به نظر می‌رسد قبل از اینکه بتوانم p را نتیجه بگیرم، نیاز دارم دلیل کافی برای علم به r داشته باشم و اگر دلیل نخستین من برای اینکه r را بدانم ناکافی است، نمی‌توانم p را نتیجه بگیرم و همچنین نمی‌توانم r را از p نتیجه بگیرم.

استدلال خطاپذیرانگار وضع مقدم، در ارتباط با بدیل‌های شکاکانه، مورد تردید است، زیرا شبیه استدلال در مورد اتومبیل پارک شده به نظر می‌آید. از نظر شهودی، قبل از اینکه بتوانم q را نتیجه بگیریم (و بدان وسیله به q علم پیدا کنم) باید دلیلی برای باور h داشته باشم. از این رو نمی‌توانم، نخست، q را نتیجه بگیرم و سپس تا نتیجه گرفتن (و بدان وسیله، علم به) h پیش بروم.

روایت دیگر خطاپذیرانگاری، با توسل به اصول استنتاج استقرایی به سود این ادعا استدلال می‌کند که می‌دانیم بدیل‌های شکاکانه کاذبند. روایتی از این دیدگاه نشان می‌دهد این فرض که جهان متعارف اشیا وجود دارد، بهترین تبیین گواه حسی ما (و همچنین تبیینی بهتر از بدیل‌های شکاکانه است). این [روایت] ما را در استنتاج فرض جهان متعارف از طریق گواه حسی‌مان مجاز می‌کند. از این راه می‌توانیم به اینکه جهان متعارف وجود دارد، علم پیدا کنیم و از آنجا که می‌دانیم فرض جهان متعارف، بدیل‌های شکاکانه را مردود می‌شمارد، از اصل ماندن در حیطه استلزامات، علم به کذب بدیل‌های شکاکانه نتیجه می‌شود.

نکته اصلی این دیدگاه پاسخ به این پرسش است که چرا فرض جهان مأنوس برای گواهی حسی ما، نسبت به هر بدیل شکاکانه‌ای تبیین بهتری است.

نکته اصلی این دیدگاه پاسخ به این پرسش است که چرا فرض جهان مأنوس برای گواهی حسی ما، نسبت به هر بدیل شکاکانه‌ای تبیین بهتری است. این، کار آسانی نیست، زیرا بدیل‌های شکاکانه برای تبیین گواه حسی ما طراحی شده‌اند. طرفداران این دیدگاه که بدیل‌های شکاکانه تبیین‌های نازل‌تری پدید می‌آورد، اغلب

به ملاحظات کارکردی مانند سادگی^۱ و محافظه‌کاری^۲ متوسل می‌شوند. اما چند اشکال درباره این رویکرد وجود دارد. حتی اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که فرض جهان مأنوس، مثلاً، ساده‌تر از هر بدیل شکاکانه‌ای است، چرا باید گمان کنیم که این امر [ساده‌تر بودن یک فرض] صادق بودن آن را تأیید می‌کند؟ اگر این حلقه پیوند را نتوان برقرار کرد، معلوم نیست این پاسخ به شکاک، بتواند کامیاب باشد.

افزون بر این، اغلب استدلالهای فرض جهان مأنوس که بهترین تبیین از داده‌های حسی ماست، کاملاً پیچیده و دشوار است. این امر این نگرانی را پدید می‌آورد که تنها کسانی که از نظر فلسفی مهارت و آگاهی کافی برای دنبال کردن چنین استدلالی را دارند، می‌توانند به جهان خارج علم داشته باشند.

۵- نقش شهودها^۳

بسیاری از پاسخهای خطاپذیرانگار به شکاک، شهودهای عادی ما درباره علم یا انگاره روزمره ما از خصیصه‌های^۴ معرفت را به عنوان نقطه آغازشان برمی‌گیرند. اما از آنجا که شکاک عیناً این خصیصه‌ها را زیر سؤال می‌برد، انگاره روزمره ما

1. simplicity

2. conservatism

3. intuition

4. attribution

از خصیصه‌های معرفت دقیقاً چگونه می‌تواند در برابر استدلالهای شکاکانه تاب بیاورد؟

علت اینکه شهودهای عادی ما درباره معرفت بر شکاک تأثیر دارد این است که این شهودها حتی در مواجهه با استدلالهای شکاکانه مقاومت می‌کنند. هنگامی که با یک استدلال شکاکانه مواجه می‌شویم حتی اگر نتوانیم بگوییم آن استدلال در کجا به خطا می‌رود، مایل نیستیم از خصیصه‌های معرفت روزمره‌مان صرف‌نظر کنیم. این، اساس پاسخ مشهور جی. ای. مور^۱ به استدلالهای شکاکانه است. مور ادعا کرد، از اینکه به چیزهایی علم دارد، مثلاً، اینکه او یک دست دارد، مطمئن‌تر است تا اینکه استدلال شکاکانه معتبر^۲ است. همچنین حتی اگر او نمی‌توانست بگوید در کجا استدلال شکاکانه به خطا می‌رود، این فرض را که در استدلال شکاکانه اشتباهی وجود دارد، از این فرض که نتیجه استدلال شکاکانه - ما از علم به هر چیزی ناتوانیم - صادق است، معقول‌تر می‌دانست.

ممکن است شکاک بکوشد اهمیت بی‌میلی ما از صرف‌نظر نمودن از خصیصه‌های معرفت روزمره‌مان را به عنوان چیزی که بیش از مقاومت عاداتهای پیشین ما نیست، نادیده بگیرد. این مقاومت شیوه‌های تفکر مبتنی بر عادت ما درباره معرفت حتی پس از اینکه با استدلالهای شکاکانه رو به رو می‌شویم مورد توجه دکارت و هیوم بود.

1. G. E. Moore

2. sound

اما در پاسخ می‌توانیم خاطرنشان کنیم که، اغلب، انگاره روزمره خصیصه‌های معرفتمان را، حتی هنگامی که در کانون تفکر اصیل فلسفی هستیم، الزام‌آور می‌یابیم. واقعیت این است که هنگامی که درباره استدلالهای شکاکانه می‌اندیشیم، اغلب خود را به دو سو در نوسان می‌یابیم. از سویی تحت تأثیر جاذبه استدلال شکاکانه هستیم و با این همه حاضر نیستیم از ادعاهایمان در باب علم، دست برداریم. این پدیده را نمی‌توان به عنوان یک عادت نسنجیده، نادیده گرفت. بدین سان، خطاپذیرانگار می‌تواند معتقد باشد که خصیصه‌های معرفت روزمره ما نشان‌دهنده شهودهای عمیقی درباره مفهوم معرفت ماست. از آنجا که شهودهای ما نوعی یافته هستند که هر نظریه‌ای در باب معرفت باید آنها را تبیین کند این [شهود]ها موضع شکاکانه را با چالشی دشوار رو به رو می‌سازند.

با این همه در رد شکاکیت، تنها به این دلیل که با شهودهای ما در باب معرفت تعارض دارد، چیزی وجود دارد که قانع‌کننده نیست. زیرا، گذشته از این، انکار قوت استدلال شکاکانه دشوار است و درست همان‌طور که شهودهای ما در باب خصیصه‌های معرفت روزمره مان مسئله‌ای را برای شکاکیت فراهم می‌آورد، شهودهای شکاکانه ما نیز، چالشی را فراروی خصیصه‌های معرفت روزمره ما قرار می‌دهد. اگر شکاکیت دیدگاهی به شدت دور از عقل است، پس چرا استدلالهای شکاکانه توجه ما را به خود معطوف می‌دارد؟ چرا مستقیماً، با اعتراض به اینکه مثلاً فرضهای شکاکانه دور از واقع و موهوم‌تر از آنند که بتوانند ادعاهای معرفتی ما را سست کنند، (یا می‌توانیم بدانیم که بدیل‌های شکاکانه کاذبند، یا برای اینکه به اموری در باب جهان خارج علم داشته باشیم نیازی نیست بدانیم آنها کاذبند).

به استدلالهای شکاکانه پاسخ نمی‌دهیم؟ گاهی مایلیم، عیناً این کار را بکنیم اما مسأله شکاکانه دقیقاً به این دلیل پدید می‌آید که ما همیشه نمی‌توانیم چنین نگرشی را داشته باشیم. گاهی که استدلالهای شکاکانه را بررسی می‌کنیم، نگران می‌شویم که مبدا بدیل‌های شکاکانه، واقعاً، ادعاهای معرفتی ما را تهدید کند.

آنچه در اینجا با آن رو به رو هستیم یک تناقض^۱ است - مجموعه‌ای از قضایای ناسازگار، که هر کدام به تنهایی کاملاً اعتبار دارند:

(۱) به برخی قضایای تجربی متعارف علم داریم

(۲) به کذب بدیل‌های شکاکانه علم نداریم.

(۳) اگر s به q علم دارد و s می‌داند که q مستلزم h است پس s به h علم دارد.

(بنابراین این فرض که می‌دانیم، q مستلزم h است) یکی از این قضایا باید کاذب باشد. با این همه، انکار هر یک از آنها بسیار مشکل است. این آن چیزی است که تزلزل ما را در باب شکاکیت تبیین می‌کند. در استدلالهای شکاکیت و خطاپذیرانگاری تلاش می‌شود تا از شهودهای سازگار با خودشان بهره‌برداری شود. شکاک به [گزاره‌های] (۲) و (۳) توسل می‌جوید و نتیجه می‌گیرد که (۱) کاذب است. خطاپذیرانگاری به بدیل‌های مناسب به (۱) و (۲) توسل می‌جوید و نتیجه می‌گیرد که (۳) کاذب است. خطاپذیرانگاری وضع مقدم به (۱) و (۳) توسل می‌جوید و نتیجه می‌گیرد که (۲) کاذب است. از آنجا که هر عضو این

1. paradox

مجموعه به طور مستقل، اعتبار دارد به نظر می‌رسد توسل به هر دو عضو از این گروه سه‌تایی به عنوان استدلالی به زیان سومی، دلبخواهی^۱ و ناخرسندکننده^۲ می‌نماید. چنین راهبردی، راه حل موفق یک سخن متناقض‌نما را به دست نمی‌دهد، یعنی تبیین نمی‌کند که آن سخن متناقض‌نما در آغاز چگونه پدید می‌آید. هر راه حل خرسندکننده آن سخن متناقض‌نما که ادعاهای ناظر به علم ما را به زیان شکاک اثبات می‌کند، باید جاذبه استدلالهای شکاکانه را تبیین کند، زیرا همین گیرایی است که به آن سخن متناقض‌نما اجازه سربر آوردن می‌دهد.

اینجاست که پاسخ مور به شکاک با شکست رو به رو می‌شود. بسیاری از فیلسوفان گمان می‌کنند که مور به زیان شکاکیت مصادره به مطلوب کرده است. به تعبیری، مور این کار را کرده است اما نه چندان زیاد که شکاک در برابر او مصادره به مطلوب می‌کند. با این همه، از نظر فلسفی درباره نحوه برخورد با استدلال شکاکانه، چیزی کاملاً ناخرسند کننده وجود دارد. اما مسأله این نیست که به زیان شکاک مصادره به مطلوب است، بلکه مسأله این است که از تبیین نیروی احتجاج استدلالهای شکاکانه ناتوان است. گرچه ممکن است استحکام ظاهری استدلالهای شکاکانه به وسیله برخی خطاهای بسیار ظریف در استدلال ما، تبیین شود، آسانی این استدلالها حاکی از این است که جاذبه آنها چیزی عمیق و مهم را درباره تلقی ما از معرفت آشکار می‌کند. به این دلیل است که می‌توانیم

1. arbitrary

2. unsatisfying

با دست و پنجه نرم کردن با مسأله شکاکیت چیزهای بسیاری درباره ماهیت معرفت بیاموزیم.

منابع

- Cohen, S. (1988) "How to be a Fallibilist" in J. Tomberlin (ed) *Philosophical Perspectives*, 2, Atascadero, CA: Ridgeview, 91-123. (This contributor's treatment of scepticism).
- Cornman, J. (1980) *Scepticism, Justification, and Explanation*, Dordrecht: Reidel. (Defends inference to the best explanation response – see §4).
- Descartes, R. (1641) *Meditations on First Philosophy*, in E. Haldane and G.R.T Ross (eds) *The Philosophical Works of Descartes*, Mineola, NY: Dover Publications, 1955. (Meditation I contains a classic statement of the sceptical problem.)
- Dretske, F. (1970). "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy* 67:1007-23. (Argues against the deductive closure principle for knowledge.)
- Klein, P. (1981) *Certainty*, Minneapolis, MN: University of Minnesota press. (Detailed defence of *modus ponens* fallibilism.)
- Moore, G. E. (1959) "Certainty", in W. Doney (ed) *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Garden city, NY: Doubleday, 1967. (classic statement of *modus ponens* fallibilism).
- Nozick, R. (1981) *philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University press. (Detailed of a theory that endorses condition S – see chapter 3.)
- Unger, P. (1975) *Ignorance*, New York: Oxford University Press. (Influential defence of scepticism).
- Vogel, J. (1987). "Tracking, Closure and Inductive Knowledge", in S. Luper-Foy (ed.) *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield. (Critical discussion of condition s.)
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B.F. Mc Guinness: London: Routledge & Kegan Paul, 1961. (Interesting treatment of solipsism.)

کواپن و گزاره‌های تحلیلی^۱

محمد صادق زاهدی^۱

چکیده: بررسی ملاک تمایز گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از یکدیگر از مباحث مهم معرفتشناختی معاصر است. در این مقاله دیدگاه «کواپن» درباره گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی مورد بررسی قرار گرفته است، کواپن با نقد مفاهیمی همچون مترادف و قواعد معناشناختی معتقد است هیچ معیاری برای تقسیم گزاره‌ها به تحلیلی و ترکیبی در دست نیست و در نهایت نتیجه می‌گیرد هیچ گزاره‌ای نیست که صدق آن مطلقاً به زبان وابسته باشد. در پایان مقاله نظرات فیلسوفان دیگری مانند ریچارد سویین برن، آلبرت کاشلر و رودریک چیزم در نقد آرای کواپن بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: معنا، تحلیلی و ترکیبی، مترادف، قواعد معناشناختی، کل‌گرایی معرفتشناختی

هرچند تنسيق دقيق گزاره‌های تحلیلی^۲ و ترکیبی^۱ نخستین بار توسط ایمانوئل کانت ارائه گردید؛ اما این تمایز پیش از وی نیز از سوی فیلسوفان دیگری

همچون لایب نیس و هیوم مورد توجه قرار گرفته بود. لایب نیس میان دو دسته از گزاره‌ها تمایز قایل شد. گزاره‌هایی که آنها را حقایق عقلی^۱ می‌نامد و گزاره‌هایی که از آنها به حقایق تجربی^۲ تعبیر می‌کند. حقایق عقلی گزاره‌هایی هستند که انکار آنها مستلزم تناقض است و در هر جهان ممکن صادقند، گزاره‌های ریاضی بارزترین نمونه این حقایق است. ابتدای این گزاره‌ها بر اصل تناقض به این معناست که هر تغییری در عالم تجربه صورت پذیرد در صدق و کذب آنها تأثیری نخواهد داشت [لایب نیس ۱۳۷۳: ۱۷۶]. معیار تناقض، پس از لایب نیس به عنوان یکی از ملاکهای تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از سوی کانت مورد استفاده قرار گرفت.

دیوید هیوم؛ از منظری دیگر، گزاره‌ها را از حیث اینکه بیان‌کننده چه نسبتی هستند به دو دسته گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های تجربی تقسیم کرد. وی گزاره‌هایی را که حاکی از نسبت میان ایده‌ها و تصورات ذهنی^۳ هستند تحلیلی، و گزاره‌هایی را که حاکی از نسبت میان امور واقع هستند^۴ گزاره‌های تجربی می‌نامد. از نظر هیوم، صدق گزاره‌های تحلیلی صرفاً از تحلیل ایده‌ها و تصورات ذهنی احراز می‌شود و نسبت میان ایده‌ها نیز تماماً به دو طرف آنها بستگی دارد که در ذهن تحقق دارند. این نوع گزاره‌ها ربطی به امور واقع ندارند و حکایت از

1. synthetic

2. truths of reason

3. truths of fact

4. relations of ideas

5. matters of fact

واقع نمی‌کنند. نسبت میان امور واقع از تصورات ذهنی مستقل است و احتمال دارد در عین ثابت بودن تصورات ذهنی؛ در نسبت مورد نظر تغییر حاصل شود. به نظر هیوم نفی نسبت میان امور واقع به تناقض نمی‌انجامد، در حالی که نفی گزاره‌های حاکی از نسبت میان تصورات ذهنی مستلزم تناقض است [Hume 1980: 15].

واضحترین و صریحترین تفکیک میان انواع گزاره‌ها از سوی کانت ارائه گردید. وی پس از تقسیم‌بندی گزاره‌ها به دو قسم تحلیلی پیشین^۱ و ترکیبی پسین^۲ به بررسی این مسأله اساسی پرداخت که آیا گزاره‌های ترکیبی پیشین می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ فیلسوفان پیش‌اندی، در نظام معرفتی انسان، دو نوع گزاره تحلیلی پیشین و ترکیبی پسین را تشخیص داده بودند، اما به گزاره‌های ترکیبی پیشین اعتقاد نداشتند. کانت این سه نوع گزاره (تحلیلی پیشین، ترکیبی پسین و ترکیبی پیشین) را از هم تفکیک کرد. وی در تفکیک گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی دو معیار را در نظر گرفت: اندراج^۳ و تناقض. او گزاره‌ای را که معمول در موضوعش مندرج باشد و با تحلیل موضوع بتوان محمول را از آن استخراج کرد، گزاره تحلیلی می‌نامد. به این ترتیب در گزاره‌های تحلیلی، محمول چیزی به موضوع نمی‌افزاید و در نتیجه چیزی به معرفت ما درباره موضوع اضافه نمی‌شود. گزاره «هر شوهری مرد است» گزاره‌ای تحلیلی است، زیرا «مرد بودن» در «شوهر

1. apriori

2. aposteriori

3. containment

بودن» مندرج است؛ و با تحلیل مفهوم «شوهر» می‌توان به مفهوم «مرد» دست یافت. اما در گزاره‌های ترکیبی محمول در موضوع مندرج نیست و با بیان یک گزاره ترکیبی مفهوم جدیدی بر موضوع حمل می‌شود. گزاره «جسمی وزن دارد» ترکیبی است، زیرا «وزن داشتن» در مفهوم «جسم» مندرج نیست [Kant: 48-54].

معیار اندراج، با دشواریهایی رو به روست، زیرا اندراج، خود مفهومی مبهم است و معنای اینکه مفهومی در مفهوم دیگر مندرج باشد چندان روشن نیست. وانگهی، معیار اندراج صرفاً برای گزاره‌هایی قابل استفاده است که از ساختار موضوع - محمولی برخوردار باشند و گزاره‌های دیگر را دربرنمی‌گیرد. شاید بتوان پذیرفت که گزاره «مثلث سه ضلع دارد» تحلیلی است، زیرا مفهوم «سه ضلع داشتن» در مفهوم «مثلث» مندرج است؛ اما درباره گزاره «اگر امروز باران باریده باشد آنگاه امروز باران باریده است» چه می‌توان گفت؟ صدق این گزاره به تجربه وابسته نیست؛ و لذا گزاره‌ای پیشین است. اما آیا گزاره‌ای تحلیلی است یا ترکیبی؟ [کورنر ۱۳۶۷: ۱۱۷].

معیار دیگری که از سوی کانت برای تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی به کار رفته است، معیار تناقض است. گزاره تحلیلی، گزاره‌ای است که نفی آن به تناقض می‌انجامد؛ اما نفی گزاره ترکیبی مستلزم تناقض نیست. ظاهراً اشکالاتی که در معیار اندراج وجود دارد شامل معیار تناقض نمی‌شود. چون معیار تناقض نه با ابهام مفهومی نظیر ابهام مفهوم «اندراج» مواجه است و نه دامنه شمول آن صرفاً به گزاره‌هایی که دارای ساختار حملی هستند، ختم می‌شود. اما این بدان معنا نیست که هیچ اشکالی بر این معیار دوم وارد نیست.

گزاره‌های ریاضی از نظر کانت، از طرفی، ترکیبی‌اند و محمول آنها از تحلیل موضوعشان به دست نمی‌آید. مثلاً گزاره « $5+7=12$ » گزاره‌ای ترکیبی است و مفهوم «دوازده» را از تحلیل مفاهیم پنج و هفت نمی‌توان به دست آورد. اما، از سوی دیگر، نفی این گزاره‌ها مستلزم تناقض است. به این ترتیب معیار تناقض صرفاً برای شناسایی گزاره‌های تحلیلی از ترکیبی به کار نمی‌آید، و اینگونه نیست که اگر نفی هر گزاره‌ای به تناقض انجامید، آن گزاره تحلیلی باشد [Casullo 1992: 12]. به نظر می‌رسد حتی اگر معیار تناقض، معیار قابل قبولی در تفکیک گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از یکدیگر باشد، باز هم مسأله تمام شده نیست و می‌توان پرسید که چرا نفی برخی از گزاره‌ها مستلزم است، اما نفی برخی دیگر تناقض را در پی نخواهد داشت؟

دو معیار «اندراج» و «تناقض» هر یک رویکرد خاصی را در تبیین اینکه چه گزاره‌ای را گزاره تحلیلی بدانیم، به همراه دارند. «اصل تناقض» حقیقتی منطقی است، و استفاده از آن به عنوان معیاری برای تمایز این دو نوع گزاره به معنای مبنا قرار دادن حقیقتی منطقی برای شناسایی گزاره‌های تحلیلی است. «اندراج» معیاری معناشناختی است از طریق تمایل معنایی موضوع و محمول به اندراج محمول در موضوع حکم می‌کند و به نتیجه می‌رسد که گزاره تحلیلی است.

پوزیتیویستهای منطقی، که در پی تعیین معنا داری و بی‌معنا بودن گزاره‌ها هستند، تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را می‌پذیرند و گزاره‌های ریاضی و منطقی را گزاره‌های تحلیلی می‌دانند. وقتی این گزاره‌ها تحلیلی باشند، پیشین هستند و صدق و کذب آنها از طریق تجربه به اثبات نمی‌رسد. اما اینان، برخلاف

کانت، این گزاره‌ها را ترکیبی نمی‌داند و معتقدند هر گزاره پیشینی لزوماً تحلیلی است. از نظر آنان این گزاره‌ها معنا دارند اما چیزی به معرفت ما اضافه نمی‌کنند. به اعتقاد آیر^۱ صدق گزاره‌های تحلیلی صرفاً به تعریف نهادهای منطقی به کار رفته در آن وابسته است، در حالی که صدق گزاره‌های ترکیبی به امور واقع تجربی بستگی دارد. به طور مثال؛ گزاره «بعضی مورچه‌ها دارای نظام برده‌داری هستند» گزاره‌ای ترکیبی است و صدق و کذب این گزاره بر اساس تعریف نهادهای منطقی‌اش حاصل نمی‌شود. اما گزاره «بعضی مورچه‌ها یا زندگی انگلی دارند یا ندارند» گزاره‌ای تحلیلی است. اگر کسی کارکرد واژه‌های «یا» و «چنین نیست که» را بداند به صدق این گزاره پی می‌برد و نیازی به مراجعه به تجربه نیست. آیر معتقد است گزاره‌های تحلیلی فاقد محتوای خبری‌اند و دربارهٔ عالم واقع چیزی بیان نمی‌کنند؛ به همین دلیل هم با هیچ تجربه‌ای تأیید یا رد نمی‌شوند. اینکه نفی چنین گزاره‌هایی به تناقض منجر می‌شود صرفاً به قراردادهای زبانی مربوط است. نفی گزاره‌های تحلیلی؛ زیر پا نهادن قواعد و قراردادهای مربوط به کاربرد زبان است [Ayer 1946: 77-78].

علی‌رغم اختلاف نظر کانت و پوزیتیویستهای منطقی در مورد تحلیلی بودن گزاره‌های ریاضی و منطقی، پوزیتیویستها در این مسأله با کانت اتفاق نظر دارند که صدق پاره‌ای از گزاره‌ها مستقل از امر واقع است و برای احراز صدق چنین گزاره‌هایی نیازی به رجوع به امور واقع تجربی نیست. اما کواین در مقاله مشهور

1. Ayer

خود به نام «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»^۱ تمایز قائل شدن میان دو نوع گزاره تحلیلی و ترکیبی و اعتقاد به صدق پاره‌ای از گزاره‌ها مستقل از امور واقع تجربی را از احکام جزم‌گرایانه تجربه‌گرایی دانسته و معتقد است تجربه‌گرایی برای پایبندی به اصول خود، که همانا خودداری ارائه از هرگونه حکم جزمی درباره عالم است، باید از این احکام جزمی دست بشوید. به نظر کواین صدق هیچ گزاره‌ای مستقل از امر واقع نیست و اساساً تقسیم گزاره‌ها به گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی؛ تقسیمی بدون دلیل است [Quine 1984: 20-46؛ کواین ۱۳۷۴: ۲۵۱-۲۷۷].

به اعتقاد کواین، در یک بررسی مقدماتی، گزاره‌های تحلیلی به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوع اول گزاره‌هایی هستند که از صدق منطقی^۲ برخوردارند. به طور مثال، گزاره «هیچ نامتأهلی، متأهل نیست» دارای صدق منطقی است. ویژگی صدقهای منطقی آن است که مفاهیم تشکیل‌دهنده آنها در صدقشان نقشی ندارند و صدق این گزاره‌ها تنها به اجزای منطقی^۳ تشکیل‌دهنده آنها وابسته است. در مثال مورد نظر صدق این گزاره به مفهوم «متأهل» ارتباطی ندارد، بلکه صرفاً به اجزای منطقی «هیچ» و «نا» مربوط است.

نوع دوم گزاره‌هایی هستند که هرچند به ظاهر ساختار منطقی‌ای مانند گزاره‌های نوع اول ندارند اما می‌توان با جایگزینی عبارتهای مترادف، آنها را به صدقهای منطقی تبدیل کرد. برای مثال؛ گزاره «هیچ مجردي، متأهل نیست»

1. Two Dogmas of Empiricism

2. logical Truth

3. logical Particles

گزاره‌ای تحلیلی است زیرا به سادگی می‌توان به جای «مجرد» مترادف آن یعنی «نامتأهل» را قرارداد و آن را به یک صدق منطقی تبدیل کرد. تبدیل گزاره‌های تحلیلی نوع دوم به گزاره‌های نوع اول بر اساس مترادف مفهومی^۱ عبارتهای تشکیل‌دهنده دو گزاره امکانپذیر است. اما از نظر کواین واژه «ترادف» نیازمند توضیح است، چرا که این واژه به اندازه واژه تحلیلی مبهم است - [Quine 1984: 22-24]

مسئله این است که اصلاً چگونه می‌توان تشخیص داد که دو عبارت زبانی مترادفند؟ کواین دو معیار محتمل برای شناسایی دو عبارت مترادف را مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت هیچ یک از این دو معیار را برای شناسایی دو عبارت مترادف معتبر نمی‌داند. نخستین معیار؛ او معیار تعریف^۲ است؛ شاید برخی معیار تعریف را برای شناسایی ترادف دو عبارت زبانی کافی بدانند، به این معنا که اگر یک عبارت زبانی، با عبارتی دیگر تعریف شود، می‌توان گفت آن دو عبارت مترادفند. در مثال مورد نظر «مجرد» به «نامتأهل» تعریف می‌شود؛ لذا می‌توان گفت آنها مترادف یکدیگرند. اما کواین معتقد است نمی‌توان از پیش معین کرد که چه عبارتی برای تعریف چه عبارتی به کار می‌رود. حتی مراجعه به فرهنگهای لغت نیز نمی‌تواند مشکل‌گشای مسأله باشد، زیرا فرهنگ‌نویسان از پیش فرض کرده‌اند آنچه در تعریف یک واژه ارائه می‌دهند؛ با آن واژه مترادف است. به این ترتیب کواین پیش‌فرض تعریف یک واژه به واژه‌ای دیگر را ترادف

1. synonymy

2. definition

مفهومی میان آن دو می‌داند و به همین سبب بنا کردن مترادف، بر ملاک تعریف را نوعی دور منطقی به حساب می‌آورد [Quine 1984: 25].

معیار محتمل دیگری که ممکن است برای شناسایی مترادف مفهومی دو عبارت زبانی در نظر گرفته شود امکان جا به جایی و تعویض واژه‌های مترادف در یک گزاره صادق است به طوری که با جا به جایی آنها به جای یکدیگر، صدق جمله ثابت باقی بماند. هر دو عبارت زبانی که چنین خصوصیتی داشته باشد و بتوانند جانشین یکدیگر شوند و در عین حال صدق جمله باقی بماند با یکدیگر مترادفند. مثلاً می‌توان گفت دو عبارت «مجرد» و «نامتأهل» مترادفند؛ زیرا اگر در گزاره «هیچ متأهلی، متأهل نیست» به جای «نامتأهل»، عبارت «مجرد» را قرار دهیم صدق جمله ثابت خواهد بود. اما آیا صرف اینکه دو عبارت بتوانند در یک جمله جایگزین هم شوند و صدق جمله ثابت باقی بماند، می‌تواند نشانه مترادف مفهومی آن دو عبارت باشد؟ پاسخ کواین منفی است [Quine 1984: 29].

برای روشن شدن مسأله باید به تفاوت دو نوع زبان مصداقی^۱ و زبان مفهومی^۲ توجه داشت. زبان مصداقی، زبانی است که با جا به جایی اجزای هم مصداق زبان در یک جمله، ارزش صدق و کذب جملات آن تغییر نمی‌کند؛ برای مثال زبان منطق محمولات مرتبه اول زبانی مصداقی است. اگر گزاره «حسن معلم است» صادق باشد و «حسن = پدر علی» باشد با جا به جایی «حسن» و «پدر علی» در جمله مذکور گزاره «پدر علی معلم است» نیز صادق خواهد بود؛ زیرا

1. extensional

2. intensional

«حسن» و «پدر علی» بر مدلول واحدی دلالت می‌کنند. اما این سخن دربارهٔ زبانهای مفهومی صادق نیست. در زبانهای مفهومی؛ صرف مصداق واحد داشتن اجزای زبان نمی‌تواند مجوز جا به جایی آنها در یک جمله باشد. به طور مثال؛ زبان منطق موجهات، زبانی مفهومی است. گزارهٔ «ضرورتاً سعدی، سعدی است» صادق است اما اگر به جای «سعدی» عبارت «نویسندهٔ گلستان» را قرار دهیم؛ گزارهٔ «ضرورتاً سعدی نویسندهٔ گلستان است» دیگر صادق نخواهد بود، هر چند که «سعدی» و «نویسندهٔ گلستان» بر مدلول واحدی دلالت می‌کنند (مرحد ۱۳۶۸: ۲۸۵). سخن کواین این است که در زبانهای مصداقی به صرف امکان جایگزینی دو عبارت و ثابت باقی ماندن صدق جمله، نمی‌توان ترادف مفهومی آن دو عبارت را نتیجه گرفت. ممکن است هم مصداقی دو عبارت زبانی به سبب ترادف معنایی آن دو باشد و ممکن است هم مصداقی آن دو عبارت ربطی به معنای ترادف داشتن آن دو نداشته و امری کاملاً اتفاقی باشد. همان‌طور که دو عبارت «موجود دارای قلب» و «موجود دارای کلیه» هم مصداقند ولی این هم مصداقی مربوط به امر واقع است و ربطی به مفهوم و معنای این دو عبارت ندارد (Quine 1984: 32).

به این ترتیب کواین معتقد است هیچ کدام از دو معیار تعریف یا جا به جایی در جمله در عین بقای صدق جمله نمی‌تواند مشخص کند که کدام دو عبارت زبانی مترادفند. از همین رو، شناخت گزاره‌های تحلیلی و تمیز آنها از گزاره‌های ترکیبی بر اساس ملاک ترادف؛ امکان‌پذیر نخواهد بود. از نظر کواین ممکن است دشواری تمیز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از یکدیگر به ابهام ذاتی زبان طبیعی مربوط باشد و ادعا شود که اگر یک زبان دقیق (برای مثال زبان علم)

وضع کنیم در این صورت به راحتی می‌توان میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی تمایز قایل شد. اما او دشواری تمییز نهادن میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی در زبانهای مصنوعی را از دشواری تمییز میان آنها در زبان طبیعی کمتر نمی‌داند. مثلاً زبان مصنوعی L را در نظر بگیریم که قواعد معناشناختی خاص خود را دارد با قواعد آن می‌توان مشخص کرد کدام دسته از گزاره‌های این زبان تحلیلی است و کدام یک ترکیبی. اگر در این زبان این قاعده را داشته باشیم که «گزاره P و فقط گزاره P در زبان L تحلیلی است» «P» نماینده مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که در زبان مصنوعی ما تحلیلی محسوب شده‌اند. به نظر کواین این قواعد معناشناختی شاید بتواند روشن سازد که کدام دسته از گزاره‌ها در زبان ما تحلیلی است اما معنای تحلیلی بودن این گزاره‌ها را روشن نمی‌کند. به بیان دیگر، این پرسش همچنان باقی است که وصف تحلیلی - که برخی از گزاره‌ها در L به آن متصف شده‌اند - چگونه وصفی است و چه تفاوتی با وصف ترکیبی دارد؟ به اعتقاد کواین وصف «تحلیلی در L» وقتی فهمیده می‌شود که پیش از آن وصف عام «تحلیلی» فهمیده شده باشد. از سوی دیگر، حتی اگر بتوان با قواعد معناشناختی، تعریفی از «تحلیلی در L» ارائه داد؛ هنوز تکلیف مفهوم «تحلیلی» به طور عام روشن نشده است. به این ترتیب ساختن هرگونه زبان مصنوعی نیز مشکل تفکیک میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را حل نمی‌کند، زیرا برای هر نوع تفکیکی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی در هر زبان مصنوعی نخست باید خود عبارت «تحلیلی» را فهمید [Quine 1984: 36]. کواین با رد وجود هرگونه معیار برای تفکیک گزاره‌های تحلیلی از گزاره‌های ترکیبی؛ به طور کلی صدق یک گزاره را

خصوصیتی می‌داند که هم به امور واقع وابسته است و هم به زبان. از نظر او نمی‌توان گفت که صدق برخی گزاره‌ها صرفاً به امور زبان و مفهومی وابسته است و صدق برخی دیگر به امور واقع. کواین هرچند نقد خود از تفکیک میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را از گزاره‌های تحلیلی نوع دوم – یعنی گزاره‌هایی که به ظاهر ساختار یک صدق منطقی را ندارند ولی می‌توان آنها را به صدق منطقی تبدیل کرد – آغاز می‌کند، اما در نهایت حتی صدق‌های منطقی را نیز مستقل از امور واقع نمی‌داند.

پیشتر اشاره شد که صدق یک گزاره منطقی، صرفاً به معنای اجزای منطقی تشکیل‌دهنده آن وابسته است. اما از نظر کواین معنا چیزی نیست که بتوان آن را صرفاً به امور زبانی نسبت داد؛ این امر حتی درباره معنای اجزای منطقی گزاره‌ها نیز صادق است. به نظر او هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان یافت که صدق آن کاملاً به امور زبانی یا کاملاً به امور تجربی وابسته باشد. صدق خصوصیتی است که هم به زبان بستگی دارد و هم به امور واقع بیرون از زبان و این نکته درباره تمام گزاره‌ها صادق است. به نظر وی مرز کشیدن میان گزاره‌ها و تقسیم آنها به دو دسته گزاره‌های تحلیلی، که صدقشان مستقل از امر واقع است، و گزاره‌های ترکیبی، که صدقشان وابسته به امر واقع است، غیر قابل قبول است: [Quine 1984: 36].

کانت با تمایز نهادن میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی و پیشین و پسین؛ گزاره‌های ریاضی و منطقی را گزاره‌هایی می‌داند که مستقل از امر واقع تجربی‌اند، ولی در عین حال ترکیبی هستند.

پوزیتویستهای منطقی با پذیرفتن این امر که گزاره‌های ریاضی و منطقی مستقل از امر واقع تجربی‌اند؛ این نوع گزاره‌ها را تحلیلی به حساب آوردند؛ اما کواین با رد هر نوع تفکیک میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، همه گزاره‌ها را به امر واقع تجربی وابسته می‌داند. به نظر او حتی نمی‌توان از ارتباط منفرد یک گزاره با امر واقع سخن گفت، بلکه در بررسی صدق و کذب گزاره‌ها؛ مجموعه باورهای آدمی دخالت دارد و در صورت ناسازگاری تجربه با نظام باورهای ما، هر یک از اجزای این نظام قابل بازنگری و بررسی مجدد است. به نظر کواین کل معرفت انسان همچون فرشی است که بافته دست خود اوست. گزاره‌های تشکیل‌دهنده معرفت ما مانند تار و پود فرش در هم تنیده شده‌اند و در یک نظام شبکه‌ای قرار دارند. اگر تجربه‌ای با این شبکه معرفتی ما ناسازگار باشد هر یک از اجزای این شبکه می‌تواند مورد بازنگری قرار گیرد. روشن است که در این بازنگری ابتدا گزاره‌هایی که ارتباط مستقیم‌تری با امور واقع دارند مورد توجه قرار می‌گیرند؛ اما ممکن است ناسازگاری به گونه‌ای باشد که به بازنگری در بنیادی‌ترین باورهای ما نیز منتهی شود به طوری که حتی از صادق دانستن برخی گزاره‌های منطقی و ریاضی دست برداریم. چنان که برخی از فیزیکدانان برای ساده کردن مکانیک کوانتوم پیشنهاد کرده‌اند در قانون امتناع اجتماع نقضین بازنگری شود [Quine 1984: 43].

دیدگاه کواین درباره گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی و اینکه هیچ مرز قاطعی میان گزاره‌ها وجود ندارد و نمی‌توان گفت که صدق پاره‌ای از گزاره‌ها به گونه‌ای است که هیچ ربط و نسبتی با امور واقع ندارد، مورد نقدهای متعددی قرار گرفته

است. رودریک چیزم^۱ در نقد سخن کواین گفته است؛ این ادعا که امکان شناخت مترادف دو عبارت زبانی ممکن نیست؛ حتی اگر درست هم باشد به این نتیجه نمی‌انجامد که نمی‌توان میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی تمایز قائل شد. به بیان دیگر، استدلال‌های کواین حداکثر ثابت می‌کند، معیارهایی که تاکنون برای تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی ارائه شده است؛ معیارهای معتبری نیست و بر اساس تعریف یا جانشینی نمی‌توان به نسبت مترادف میان دو عبارت زبانی پی برد. اما این غیر از آن است که گفته شود اساساً میان عبارت‌های زبانی نسبت مترادف وجود ندارد و در نتیجه نمی‌توان گزاره‌های تحلیلی داشت: [Chisolm 1977: 60-61].

ریچارد سویین برن^۲ این سخن کواین را که امکان شناسایی دو عبارت زبانی مترادف ممکن نیست، غیر قابل قبول می‌داند. سویین برن می‌گوید دو عبارت زبانی را می‌توان مترادف دانست اگر و تنها اگر معنای یکسانی داشته باشند و شناخت معنای یکسان داشتن دو عبارت زبانی در گفتاری غیر فلسفی کاملاً ممکن است. تا وقتی که بتوان برای دو عبارت زبانی معنایی واحد را تشخیص داد، ناتوانی از ارائه تعریفی از دو عبارت مترادف ضعف به حساب نمی‌آید. البته، به اعتقاد سویین برن مترادف امری وابسته به متن است و تعویض و جا به جایی عبارت‌های مترادف تنها در متن مورد نظر مجاز خواهد بود. همچنین، وی دو اشکال بر تعریف کواین از گزاره‌های تحلیلی وارد می‌کند: نخستین اشکال به

1. Roderick Chisholm

2. Richard Swinburne

مفهوم «صدق منطقی» باز می‌گردد. کواین صدق منطقی را بر حسب «اجزای منطقی» تعریف کرده است. به این معنا که هر گزاره‌ای که صدق منطقی دارد، صدقش صرفاً بر اساس اجزای منطقی خود آن است صرف‌نظر از هر نوع تفسیری که سایر اجزای آن می‌توانند بپذیرند. به این ترتیب در صدق‌های منطقی تنها عناصر ثابت «اجزای منطقی» گزاره هستند و سایر اجزای گزاره را می‌توان تغییر داد. سویین برن معتقد است هیچ دلیلی وجود ندارد که گزاره‌های تحلیلی را به گونه‌ای تعریف کنیم که به گزاره‌هایی که دارای صدق منطقی هستند فرو کاسته شوند؛ یعنی گزاره‌هایی که تنها عناصر ثابت آن اجزای منطق باشند. به باور سویین برن مفهوم «اجزای منطقی» خود مفهومی مبهم است و هیچ دلیلی وجود ندارد که برخی از ثابت‌های موجود در جمله‌ها را اجزای منطقی بنامیم و سایر ثابت‌ها را اجزای منطقی جمله به حساب نیاوریم. به بیان دیگر، از نظر سویین برن اینکه صرفاً ثابت‌هایی مانند «و، یا، نا، اگر» را ثابت‌های منطقی بنامیم و گزاره‌های تحلیلی را به گزاره‌هایی فروکاهیم که در آنها این اجزاء ثابت باشند؛ غیر قابل قبول است. اشکال دیگر سویین برن بر تعریف کواین از گزاره‌های تحلیلی آن است که گزاره‌های بسیاری وجود دارد که بر اساس تعریف کواین جزء گزاره‌های تحلیلی قرار خواهد گرفت، در حالی که بسیاری آنها را گزاره‌های تحلیلی نمی‌دانند. مانند این گزاره که «هیچ چیزی یکسره قرمز و سبز نیست» [Swin burne 1975: 226-227].

آلبرت کاسلو^۱؛ تحلیل کواین از ترادف معنایی میان دو عبارت زبانی را متأثر از مکتب زبانی بلومفیلد^۲ می‌داند. از نظر کاسلو اشکالات کواین در چهارچوب نظریه زبان شناختی چامسکی^۳ قابل حل است. بحث تفصیلی از این نظریات نیازمند مجالی دیگر است [Casuble 1992: 13].

منابع

- کواین، ویلر و وان ارمن. (پاییز و زمستان ۱۳۷۴). «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی». ترجمه: منوچهر بدیمی. ارغنون. شماره ۷ و ۸ صص ۲۵۱-۲۷۷.
- کورنر، اشتنان. (۱۳۶۷). گانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند تهران: خوارزمی.
- لایب نیتس. گتفرید ویلیهم. (۱۳۷۲). مونا دلوژی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- موحد، ضیاء. (۱۳۶۸). درآمدی بر منطق جدید. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- Ayer, A.G. (1949). *The apriori, from Language, Truth, and Logic*. 2 nd ed. reprinted in *Apriori Knowledge*. edited by Paul Moser. 1287.
- Casullo, Alberts. (1992). *analyticity*, in *A Companion to Epistemology*. edited by E. Sosa and J. Dany, Basil Blackwell. 1992.
- Chisolm, Roderick, M. (1977). *The Truth of Reason. from Theory of Knowledge*, 2 / e. reprinted in *Apriori Knowledge*. edited by Paul Moser. 1987.
- Hume, David. (1988). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans by Kemp Smith. Macmillan.

1. Alvart Casullo

2. Bloomfieldian School

3. Chomsky

- Quine, W.V. (1984). *From a Logical Point of View*. Cambridge. Harvard University Press.
- Swinburne, R.G. (1975). Analicity. Necessity and Apriority. from *Mind* 84 (1975).
reprinted in *Apriori Knowledge*. edited by Paul Moser. 1987.

شکاکیت^۱

ترجمه مرتضی فرای^۲

چکیده: نخستین گام در معرفتشناسی مذاقه در باب امکان معرفت است که بررسی اقسام، ادله به سود و زیان شکاکیت را در پی دارد. در این باره می‌توان اقسام شکاکیت مانند شکاکیت فراگیر و موضعی، و شکاکیت روش‌شناختی و حقیقی و ... و زمینه‌های پیدایش و سیر تاریخی این بحث را از پیرون تا دکارت و تا شکاکان معاصر بررسیید.

واژه‌های کلیدی: شکاکیت، شکاکیت فراگیر و موضعی، شکاکیت روش‌شناختی و حقیقی.

این دیدگاه که ما فاقد معرفت هستیم شکاکیت است. شکاکیت، بیشتر، می‌تواند «موضعی» باشد. (Pappas, 1978). برای مثال، این دیدگاه که هیچ معرفتی نسبت به آینده نداریم؛ زیرا نمی‌دانیم که آینده همانند گذشته است؛ یا ممکن است نسبت به «اذهان و نفوس دیگر» شکاک باشیم. لیکن دیدگاه دیگری، یعنی شک فراگیر، نیز وجود دارد که بنا بر آن ما هیچ گونه معرفتی نداریم.

۱. مکتوب حاضر برگردان نوشته زیر است:

A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Cambridge, 1992.

۲. استاد دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.

اینکه مراد هیچ فیلسوفی، به جد، پذیرای شکاکیت فراگیر باشد، مورد تردید است. حتی شکاکان پیرونی^۱ که معتقد بودند باید از پذیرش هر قضیه غیر بدیهی سر باز زد، چنین تردیدی را درباره پذیرش «امر بدیهی» نداشتند. امر غیر بدیهی عبارت است از باوری که نیازمند دلیل است تا به لحاظ معرفتشناختی پذیرفتنی باشد؛ یعنی چون مدلل است پذیرفتنی است. دکارت^۲، در لباس شک‌ورزی‌اش، هرگز در محتوای تصورات خویش شک نکرد. مسأله او این بود که آیا آنها «منطبق» بر چیزی و رای تصورات هستند یا نه. لیکن، کسانی بوده‌اند که به صورت پیرونی و دکارتی شکاکیت واقعا "فراگیر، باور داشته و از آن دفاع کرده‌اند. اگر معرفت‌صوری از باور صادق کاملاً" موجه باشد، این قید توجیه، در برابر قید صدق یا باور، است که برای آسیای شکاک دانه فراهم می‌آورد. پیرونی‌ها خواهند گفت هیچ قضیه غیر بدیهی تجربی کاملاً" موجه نیست؛ زیرا، انکار آن نیز به همان اندازه موجه خواهد بود. شکاک دکارتی خواهد گفت که هیچ قضیه تجربی، درباره هیچ چیزی جز ذهن خود انسان و محتویات آن، کاملاً" موجه نیست؛ زیرا همواره دلیلهای معقولی برای تردید در مورد آن وجود دارد. بدین ترتیب یک تفاوت اساسی بین این دو دیدگاه بشدت و دقت شرایطی بستگی دارد که یک باور کاملاً" موجه باشد تا معرفت به شمار آید. پیرو دکارت به دنبال یقین است، [در حالی که] یک پیرونی تنها در پی این است که قضیه از سلبش موجه‌تر باشد. پیرونیها نمی‌گویند که به هیچ قضیه غیر بدیهی نمی‌توان علم داشت؛ زیرا، خود این بیان ادعای معرفت است. بلکه، آنان نمونه‌هایی را می‌آزمایند که بسا

1. Pyrrhonist

2. Descartes

گمان رود، در آنها، به امر غیر بدیهی معرفت داریم. آنان مدّعی‌اند که در آن موارد حواس، حافظه و عقل ما می‌توانند به طور یکسان به سود یا به زیان هر باوری درباره آنچه غیر بدیهی است دلیل معتبر آورند. چه بسا خواهند گفت بهتر است از باور سرباز زنیم تا به آن تن در دهیم. اینان را می‌توان لادریان [= ندانم گویان] شکاک دانست.

شکاکیت دکارتی، که بیشتر تحت تأثیر برهان دکارت به سود شکاکیت است تا پاسخ خود وی، می‌گوید که به هیچ قضیه تجربی که ناظر به چیزی و رای مفاد اندیشه‌های ما باشد هیچ معرفتی نداریم. اجمالاً، دلیلی که مطرح می‌شود این است که شک معقولی درباره همه این قضایا وجود دارد؛ زیرا راهی برای انکار موجه این امر وجود ندارد که عللی (به مثل، روح بدکار) حواس ما را تحریک می‌کنند که کاملاً از اشیایی که ما، به طور متعارف، می‌پنداریم بر حواس ما تأثیر می‌گذارند، متفاوتند. از این رو، اگر پیرونی‌ها لادری هستند، شکاک دکارتی خدا ناباور است.

از آنجا که پیرو پیرون به مدلل بودن باور، برای اینکه معرفت باشد، به مراتب کمتر از پیرو دکارت التزام دارد، اقامه براهین به سود شکاکیت پیرونی بسیار دشوارتر است. پیرو پیرون باید نشان دهد که هیچ مجموعه براهین معتبرتری برای پذیرفتن قضیه‌ای نسبت به انکار آن وجود ندارد. پیرو دکارت، روی هم رفته، می‌تواند بپذیرد یک قضیه از انکار آن موجه‌تر است. او باید تنها نشان دهد که شک معقولی در باب صدق آن قضیه بر جای می‌ماند. بنابراین، در ارزیابی شکاکیت موضوعات قابل ملاحظه بدین قرارند:

آیا، اصلاً، برای پذیرفتن قضیه‌ای غیر بدیهی براهینی معتبرتر، از آنچه برای سلب آن است، وجود دارد؟ آیا معرفت، دست‌کم در برخی آشکالش، مستلزم یقین است؟ اگر چنین است، آیا هر قضیه غیر بدیهی یقینی است؟

پیتر د. کلاین^۱

شکاکیت معاصر

بررسیهای رایج در باب شکاکیت، مانند بسیاری از موضوعات فلسفه معاصر، با بررسی دکارت در باب موضوع، بویژه، بررسی او در باب، به اصطلاح، فرض روح بدکار، آغاز می‌شود. آن فرض، به طور اجمال، این است که به جای آنکه جهانی پر از چیزهایی متعارف وجود داشته باشد، تنها من و باورهایم و شیطان شریری وجود دارد که من را واداشته تا درست همان باورهایی را داشته باشم که اگر جهان آنگونه می‌بود که انسان متعارف می‌پندارد هست، می‌داشتم. این فرض شکاکیت را می‌توان با جابه‌جایی من و باورهایم با مغزی در یک لوله آزمایش و حالات مغز و جابه‌جایی شیطان شریر با رایانه‌ای که به مغز من متصل است «به روز» کرد. آن رایانه مغزم را چنان تحریک می‌کند که درست در همان حالاتی باشد که گویی آن حالاتش به واسطه چیزهای موجود در جهان پدید آمده است. این فرض را طراحی می‌کنند تا نشان دهند تجربه ما منبع قابل اعتمادی برای باورهای ما نیست، و بدین وسیله معرفت ما را در باب قضایای تجربی مورد

تردید قرار دهند. از این رو، صورتی از شکاکیت سستی که پیرونیها پدید آوردند — یعنی عقیده به اینکه عقل توانایی تولید معرفت را ندارد — از سوی شکاکیت معاصر نادیده گرفته شد. ظاهراً، فرض شکاکیت را می‌توان به دو شیوه متمایز به کار گرفت: می‌توان آن را به کار گرفت تا نشان دهیم باورهای ما یقینی نیستند و می‌توان آن را به کار گرفت تا نشان دهیم آنها، حتی، موجه نیستند. در واقع، چنان که خواهیم دید، کاربرد نخست مبتنی بر دومی است.

با فرض اینکه "p" نماد هر باور متعارفی (مثل: میزی در برابر من است) باشد، نوع نخست استدلالی را که فرض شکاکیت را به کار می‌برد، می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

اگر S به p علم دارد، پس p یقینی است.

فرض شکاکیت حاکی از آن است که P یقینی نیست.

بنابراین، S به P علم ندارد.

مقدمه نخست نیاز به استدلال ندارد؛ زیرا این شکل نخست استدلال با به کار بردن فرض شکاکیت، تنها، ناظر به مواردی است که در آنها یقین شرط ضروری معرفت دانسته می‌شود. با این همه، می‌توان یادآور شد که ما، بارها، می‌گوییم به چیزی علم داریم، هر چند مدّعی نیستیم که آن یقینی است. در واقع، وینگشتاین^۱ (۱۹۷۲) تقریباً مدّعی است که قضایایی که به آنها علم داریم همواره مورد چالش‌اند، در حالی که وقتی می‌گوییم "p" یقینی است، باب

چالشگری را دربارهٔ p می‌بندیم. به بیان او «معرفت» و «یقین» به مقوله‌های متفاوتی تعلق دارند (Wittgenstein, 1969, par. 308).

در هر دو پاسخ، نکتهٔ اساسی در موضوع مورد بحث — یعنی اینکه آیا قضایای تجربی متعارف یقینی‌اند یا نه — نادیده گرفته می‌شود. شکاک دکارتی می‌تواند بپذیرد که کاربردی از «دانستن» — شاید کاربردی مدل‌واره — وجود دارد؛ چنان که می‌توانیم به گونه‌ای معقول ادعا کنیم به چیزی علم داریم و، با این همه، بدان یقین نداشته باشیم. لیکن، دقیقاً این امر مورد بحث است که آیا ادعایی مانند «اینک یک دست [= این یک دست است]» یقینی است یا نه. زیرا اگر چنین قضایایی یقینی نباشند، پس بدا به حال قضایایی که مدعی هستیم به واسطهٔ یقینی بودن مشاهداتمان به آنها علم داریم. چالش شکاکیت این است که، به رغم آنچه به طور متعارف پذیرفته می‌شود، هیچ قضیهٔ تجربی از شک ایمن نیست.

معنای ضمنی مقدمهٔ دوم این استدلال مفهوم دکارتی شک است که تقریباً بدین قرار است: قضیهٔ « p » از نظر S مورد تردید است اگر قضیه‌ای وجود داشته باشد که (۱) S دلیلی بر انکار آن نداشته باشد؛ و (۲) چنانچه به باورهای S افزوده شود، از توجیه قضیهٔ p بکاهد، در این صورت S به p شک دارد. اگر فرض شکاکیت به باورهای S افزوده شود، از توجیه p می‌کاهد. بنابراین آشکار می‌شود که این نخستین استدلال به سود شکاکیت تنها در صورتی کامیاب است که استدلال معتبری به سود این ادعا وجود داشته باشد که S دلیلی بر انکار فرض شکاکیت ندارد.

این امر، مستقیماً، به بررسی راه رایجتر دوم می‌انجامد؛ که در آن فرض شکاکیت در گفتگوهای معاصر درباره شکاکیت ایفای نقش کرده است:

اگر S در باور به p دلیل موجه دارد، در آن صورت، از آنجا که p مستلزم انکار فرض شکاکیت است، S در باور به انکار فرض شکاکیت دلیل موجه دارد.

S در انکار فرض شکاکیت دلیل موجه ندارد.

بنابراین، S در باور به p دلیل موجه ندارد.

درباره این استدلال باید به چند نکته توجه داشت:

نخست، اگر توجیه، شرط ضروری معرفت است، این استدلال در اثبات اینکه S به P علم ندارد، کامیاب خواهد بود.

دوم، این استدلال آشکارا مقدمه‌ای را به کار می‌گیرد که استدلال نخست، بالا گفته، نیاز داشت، یعنی اینکه S در انکار فرض شکاکیت دلیل موجه ندارد.

سوم، مقدمه نخست تعبیری از، به اصطلاح، اصل گذرپذیری را به کار می‌گیرد که احتمالاً برای نخستین بار در مقاله پرآوازه ادموند گتیه^۱ (۱۹۶۳) مطرح شد. چهارم، روشن است که، در واقع، P مستلزم انکار طبیعی‌ترین برداشت فرض شکاکیت است؛ زیرا آن فرض متضمن این گزاره است که P کاذب است. پنجم، مقدمه نخست را می‌توان با به کار بردن برخی مفاهیم معرفتی، بجز توجیه، بازسازی کرد؛ بویژه می‌توان با تجدید نظر مناسب «می‌داند» [= "knows"] را جایگزین «در باور به ... دلیل موجه دارد» [= "is justified in believing"] کرد. بدین ترتیب، آن اصل با دلیلهای بی‌ربط^۲ رد خواهد شد. مثلاً، اگر باور شرط ضروری

1. Edmund Gettie

2. uninteresting reasons

معرفت است، از آنجا که می‌توانیم به قضیه‌ای باور داشته باشیم، بدون اینکه به همه قضایایی که لازمه آن هستند باور داشته باشیم، روشن است که آن اصل کاذب است. به همین سان، آن اصل با دیگر دلیلهای بی‌ربط رد می‌شود. برای مثال، اگر استلزام از نوع پیچیده‌ای باشد، از آنجا که S استلزام را تشخیص نمی‌دهد، ممکن است در باور به لوازم [امر] دلیل موجه نداشته باشد. افزون بر این، ممکن است S استلزام را دریابد لیکن بر اساس دلیلهای بی‌اساسی قضیه لازم را بپذیرد. با این همه، پرسش مربوط به [به مطلب] این است: اگر S در باور به P دلیل موجه دارد (یا به P علم دارد)؛ و P (به نظر S)، بروشنی، مستلزم q است؛ و S بر اساس باور به P، به q باور دارد، در این صورت آیا S در باور (یا در مقام علم) به q دلیل موجهی دارد؟

منابع معاصر، در برابر استدلالی که با استفاده از روایت معتبری از اصل گذرپذیری^۱ به سود شکاکیت [اقامه شده] است، حاوی دو پاسخ عام است. رایجترین [آندو آن] اصل را مورد اعتراض قرار می‌دهد. دومی مدعی است که آن استدلال، ضرورتاً، مصادره به مطلوب به زیان مخالف شکاکیت خواهد بود. نوزیک^۲ (۱۹۸۱)، گلدمن^۳ (۱۹۸۶)، ثالبِرگ^۴ (۱۹۷۴)، درتسکی^۵ (۱۹۷۰) و اودی^۶ (۱۹۸۸) با صور گوناگون اصل گذرپذیری مخالفت ورزیده‌اند. برخی

1. transmissibility principle

2. Nozick

3. Goldman

4. Thalberg

5. Dretske

6. Audi

استدلالات اقامه می‌شوند تا اثبات کنند که مقدمه نخست، با جایگزین کردن «معرفت» به جای «توجیه» به نحو شگفت‌انگیزی کاذب است. لیکن، یادآوری این نکته بسیار مهم است که حتی اگر آن اصل با چنین برداشتی کاذب می‌بود، مادام که معرفت نیازمند توجیه باشد، هنوز می‌توان استدلالی را که ارائه شد به کار گرفت تا اثبات کرد p به دلیل اینکه موجّه نیست، بیرون از معرفت ماست. همچنین مهم است که حتی اگر برداشتهای معقولی از معرفت وجود داشته باشد که بنابر آنها معرفت مستلزم توجیه نباشد، ایراد و اعتراض شکاک را می‌توان، به سادگی، بر حسب توجیه دوباره تدوین کرد. زیرا، به نظر می‌رسد موجّه نبودن این باور که میزی در برابر من است به همان اندازه آشفته است که ندانستن آن.

استدلالاتی به زبان مقدمه نخست دوگونه‌اند: پاره‌ای از آنها بر مثالهای نقض ظاهراً آشکاری نسبت به آن اصل مبتنی‌اند؛ پاره‌ای [دیگر] بر نظریه‌های عامی در باب توجیه یا معرفت مبتنی‌اند که مستلزم کاذب بودن اصل گذرپذیری است.

اودی (۱۹۸۸) مثال نقض قابل قبولی ارائه می‌دهد: شخصی را در نظر بگیرید که ستونی از اعداد را بارها و بارها جمع می‌زند تا در این باور که حاصل جمع آن ۱۰۶۶ است، بر حق باشد. اینک، اگر اصل گذرپذیری صحیح باشد، شخص S در این باور بر حق است که ریاضیدانی خبره که آن ستون را جمع زده، و بر این باور است که حاصل جمع آن ستون ۱۰۶۷ است، در اشتباه است. لیکن، اگر اشکال بدین صورت ادامه پیدا کند S حق ندارد این باور را داشته باشد که ریاضیدان خبره در اشتباه است. درتسکی (۱۹۷۰) و ثالبرگ (۱۹۷۴) مثالهای نقض همانندی ارائه می‌کنند.

نوزیک (۱۹۸۱) و گلدمن (۱۹۸۶) نظریه‌های فراگیری دربارهٔ معرفت ارائه کردند که این نتیجه را دارد که اصل گذرپذیری، زمانی که «معرفت» جایگزین «موجه بودن در باور» شود، به طریق جالبی ناموفق است. تفاوت‌های مهم فراوانی در گزارش‌های آنان به چشم می‌خورد، لیکن با نظر بسیار اجمالی، ادعا این است که برای اینکه یک باور معرفت دانسته شود سازوکارهایی که باورهای ما را پدید می‌آورند، باید معتبر باشند. یعنی، آن سازوکارها نه تنها در یک زیر مجموعه معین از شرایط ممکن، بلکه در شرایط واقعی و بالفعل، نیز، باید باورهای صادق پدید آورند. از این رو ما به p علم داریم، لیکن در مقامی نیستیم که به رد فرض شکاکیت علم داشته باشیم؛ زیرا فرآیندهای معتبری وجود دارد که باور به p را پدید می‌آورند، با این همه، هیچ یک، به گونه‌ای معتبر، پدیدآورندهٔ این باور نیستند که فرض شکاکیت کاذب است.

به نظر من، هم مثالهای نقض برای آن اصل، و هم نظریه‌های فراگیر معرفت که این نتیجه را دارند که آن اصل به دلیلهای معتبری^۱ ناکام است، آنچه را که باعث می‌شود آن اصل به طور شهودی پذیرفتنی باشد، نادیده می‌گیرند. این اصل دقیقاً به این دلیل پذیرفتنی است که بهترین راه گستردن پیکرهٔ باورهای موجه و معلومات قیاس است. انسان، در صورتی در باور به پاره‌ای از لوازم p موجه است، یا در صورتی می‌تواند به پاره‌ای از لوازم p علم داشته باشد که خود p موجه یا معلوم باشد. از این رو، اگر S در باور به p موجه باشد؛ و p مستلزم

انکار فرض شکاکیت باشد؛ در نتیجه S در انکار آن اصل به این دلیل موجه است که دلیل کافی، یعنی p، را در اختیار دارد.

اینک به مثال نقض یاد شده باز می‌گردیم؛ اگر S در این باور موجه باشد که حاصل جمع [آن ستون اعداد] ۱۰۶۶ است، در این صورت S در این باور موجه است که هر کس آن را ۱۰۶۷ می‌داند در اشتباه است؛ زیرا S برای این باور، که حاصل جمع آن ۱۰۶۶ است، دلیل کافی دارد. البته، پس از آگاه شدن از استلزام، چه بسا جایگاه معرفتشناختی قضیه اصلی را، مبنی بر اینکه حاصل جمع ۱۰۶۶ است، دوباره ارزیابی کند. لیکن، این کار اثبات حقانیت آن اصل است. زیرا ارزیابی دوباره S بر تصدیق و اذعان این امر استوار است که اگر قضیه اصلی موجه است، قضیه لازم آن نیز موجه است. لیکن، همان طور که S، اینک، استدلال می‌کند دومی موجه نیست. بنابراین، هیچ گاه نمی‌شود که S هم در این باور موجه باشد که حاصل جمع ۱۰۶۶ است، و هم در این باور که آن ریاضیدان خیره در اشتباه است.

بنابراین، دفاع معقولی از اصل گذرپذیری وجود دارد که بر تبیینی درونی‌گرایانه^۱ از توجیه مبتنی است. لیکن، همان دفاع نشان می‌دهد که آن استدلال با به کار بردن اصل گذرپذیری مصادره به مطلوب^۲ خواهد بود. زیرا اگر اصل گذرپذیری صادق باشد، برخی صور تبیین درونی‌گرایانه توجیه باید درست باشد و آنچه S را در انکار فرض شکاکیت موجه می‌کند، خود p است. بنابراین، یک استدلال به سود مقدمه دوم، یعنی اینکه S در انکار فرض شکاکیت دلیل

1. Internalist Account

2. Beg the Question

موجه ندارد، باید کافی باشد تا نشان دهد s در انکار فرض شکاکیت دلایل «درونی» مناسبی ندارد. لیکن از آنجا که p چنین دلیل مناسبی خواهد بود، آن استدلال به سود مقدمه دوم، بالضروره باید نشان دهد که s در باور به p دلیل موجهی ندارد. البته این درست نتیجه آن استدلال است. بنابراین، پاسخ مناسبی به این استدلال به سود شکاکیت، که اصل گذرپذیری را به کار می‌گیرد، وجود دارد. (بنگرید به: Klein, 1981).

بررسی در باب شکاکیت معاصر بدون پرداختن به دیدگاههای پاتنم^۱ (۱۹۸۱) و دیویدسون^۲ (۱۹۸۶) درباره فرض شکاکیت کامل نخواهد بود. آنان بر مفاهیم شناختی یقین یا توجیه تکیه نمی‌کنند. بلکه، نشان می‌دهند که خود فرض باید کاذب باشد.

استدلالاتی آنان از جنبه‌های بسیار مهمی تفاوت دارد، با این همه، هردوی آنها در یک ویژگی اساسی اشتراک دارند. آن ویژگی، بدون نکته‌سنجی، این است: باورهایی که ما داریم مربوط به چیزهای دور و بر ماست. باورها چنان سرگذشت علی‌ای دارند که ممکن نیست بیشتر آنها کاذب باشد. مثلاً، پاتنم می‌گوید اگر براستی هیچ کس، هرگز، آب را تجربه نکرده باشد، ممکن نیست بر این باور باشیم که آب H_2O است. اجمالاً، اگر انسانها همواره در سیاره‌ای بودند که آب نداشت، نمی‌توانستیم درباره آب باوری داشته باشیم. همچنین دیدگاه دیویدسون، بدون نکته‌سنجی، این است که بیشتر باورهای ما باید صادق باشد؛ زیرا آنچه در برابر شکاکیت فراگیر ناظر به حواس ایستادگی می‌کند... این

1. Put nam

2. Davidson

واقعیت است که ما باید — در ساده‌ترین و، به لحاظ روش‌شناختی، اساسی‌ترین موارد — متعلقاتی باور را علل آن باورها بدانیم» [Davidson, 1986, pp. 317-318].

در برابر چنین برداشتی از فرض شکاکیت، دست کم، چهار پاسخ وجود دارد. نخست، حتی اگر زیر مجموعه باورهای من، به دلیل چگونگی پدیدآمدنشان، در مقطعی از زمان، نتوانند کاذب باشند، یک شکل بسیار نیرومند شکاکیت ممکن خواهد بود. ممکن است من باورها را درست همان‌طور که تبیین‌های علی‌تقریر می‌کنند به دست آورده باشیم، و سپس، بعدها، ممکن است به سرگذشتی گرفتار شوم که در فرض شکاکیت توصیف می‌شود و، از آن پس، بیشتر باورهای ناظر به دور و برم، کاذب باشد. دوم، ممکن است کسی بگوید که دیویدسون و پاتنم حق ندارند دعاوی ناظر به نظم علی‌امور را در اقامه استدلالی به زیان شکاکیت به کار گیرند؛ زیرا معرفت دقیقاً ناظر به نظم علی^۱ است که شکاک مورد چون و چرا قرار می‌دهد. سوم، اگر باورها (به خلاف، مثلاً، آرزوها) درست همان حالات (ذهنی) انسانها^۲ هستند که متعلقاتی التفاتی^۳ خود را به عنوان علل خاصشان دارند، در این صورت نمی‌توانیم وجود باورها را در استدلالی به زیان شکاکیت مسلم بگیریم. پیرو دکارت می‌تواند چنین کند، زیرا او می‌اندیشد که انواع حالات ذهنی را می‌توان به شیوه «درون‌نگری»^۴ تفکیک کرد. بر این اساس، قلمرو شک گسترش یافته است؛ زیرا اینک می‌توان شک کرد که باورهایی وجود دارد.

1. causal order

2. mental States

3. intentional Objects

4. introspection

سرانجام، ممکن است کسی قائل باشد که اگر تبیینی از معناداری چنین باشد که شکاکیت فراگیر را به نحو پیشینی ناممکن سازد، در این صورت آن دیدگاه درباره معناداری درست به همین دلیل کاذب است. من دلایلی به سود سه اعتراض نخست در مورد این رویکرد نسبت به شکاکیت اقامه کرده‌ام (Klein, 1986). آخرین اعتراض از آن مک‌گین^۱ (۱۹۸۶) است.

پیتر د. کلاین

شکاکیت جدید

شکاکیت جدید در سده شانزدهم با رونق دوباره شناخت، و گرایش به شکاکیت پیرونی یونان باستان که در نوشته‌های سکتوس امپیریکوس مطرح شد، و شکاکیت آکادمی که در کتاب درباره آکادمی^۲ سیسرو^۳ ارائه گردید، آغاز شد. واژه «شکاک»^۴ در قرون وسطی کاربردی نداشت، و برای نخستین بار دقیقاً از یونانی آوانویسی شد. آثار سکتوس در ۱۵۶۲ و ۱۵۶۹ به لاتین، و در ۱۶۲۱ به یونانی منتشر شد. متن چاپی سیسرو در خلال سده شانزدهم منتشر شد. این آثار زمانی رونق یافت که یک بنیادی راجع به معرفت دینی از سوی جنبش دین‌پیرایی [جنبش اصلاح دینی^۵ ضد دین‌پیرایی] [ضد اصلاح دینی^۶] مطرح شده بود:

1. McGinn

2. *De Academica*

3. Cicero

4. sceptic

5. Reformation

6. Counter-Reformation

شده بود: چگونه می‌توان معرفت دینی راستین را از دیدگاه‌های نادرست و مشکوک بازشناخت؟ اراسموس^۱ امکان انجام این کار را منکر شد، و در باب تعلیق حکم، پیروی از شکاکان را، و در باب مسائل مورد اختلاف، پذیرفتن آرای کلیسای کاتولیک را توصیه کرد. مترجم سکتوس، هروه گنتی^۲ کشیش کاتولیک، گفت دیدگاه‌های پیرونی‌ها پاسخ کامل و تامی به مذهب کالون^۳ پدید آورد. اگر به هیچ چیز نتوان علم داشت، در آن صورت به مذهب کالون هم نمی‌توان علم داشت. مخالفان اصلاح دینی از استدلال‌های شکاکیت برای به راه انداختن «ماشین جنگی» به زیان مخالفان پروتستان‌شان استفاده کردند؛ و پروتستان‌ها کوشیدند تا نشان دهند که کاتولیک‌ها، به دلیل همان چالش‌های شکاکیت، دیدگاه‌های خودشان را سست خواهند کرد.

مهمترین تبیین شکاکیت، در آن زمان، از آن مونتنی^۴ بود، که در مقاله «دفاع از ریموند سبونده»^۵ مطرح شد. مونتنی استدلال‌های سکتوس و سیسرو را خوانده، و در برابر آنها در مانده بود. وی آنها را، در مقاله بلند و آشفته‌اش گردآورد و هماهنگ با علایق فکری سده شانزدهم بازسازی کرد. او، همچنین، آنها را به یک زبان بومی (فرانسوی) بیان کرد که واژگانی را برای بحث‌های نوین در باب مسأله معرفت فراهم می‌کرد.

1. Erasmus

2. Gentian Hervet

3. Calvinism

4. Montaigne

5. Apology for Raimond Sebond

تشکیک مونتنی در مورد ادله ادعاهای معرفت، بسندگی معیارهای ادعایی معرفت، و امکان هنجارهای عام اخلاقی، چالشهایی برای همه دیدگاههای ارائه شده در آن زمان پیش آورد. آثار مونتنی، به فرانسوی و ترجمه انگلیسی آن، پرفروشترین آثار شد. تلاش مونتنی، با پدید آمدن شکهایی نسبت به سنت عقلانی رایج، شکاکیت فراگیری را، نه تنها در برابر فلسفه مدرسی^۱ یا طبیعت‌گرایی رنسانسی^۲، بلکه در برابر امکان وجود هر دستگاهی از اندیشه‌ها که نتوان در آن شک کرد، پدید آورد. شاگرد مونتنی، پدر پیر شارون،^۳ شکاکیت را به صورت آموزشی بیان کرد که به طور بسیار گسترده مطالعه می‌شد.

فیلسوفان، در اوایل سده هفدهم، کوشیدند پاسخهایی را به شکاکیت جدید، به عنوان شیوه بنیان نهادن نظریه‌های جدید فلسفی، برای موجه ساختن علم جدید، تدوین کنند. در آن میان، بیکن،^۴ مرسن،^۵ گاسندی،^۶ دکارت و پاسکال^۷ کوشیدند خطر شکاکیت را که جهان فکر و اندیشه را ناتوان کرده بود، مورد بحث قرار دهند.

-
1. Scholasticism
 2. Renaissance naturalism
 3. Pierre Charron
 4. Bacon
 5. Merseur
 6. Gassendi
 7. Pascal

مرسن و گاسندی، با پذیرفتن بخش عمده ادعاهای^۱ شکاکیت، و با اعتقاد به اینکه هنوز نوعی معرفت محدود ممکن و سودمند است، به شیوه‌هایی متفاوت، نوعی شکاکیت تعدیل شده یا راهگشا را تدوین کردند. مرسن، در گفتگو با یک شکاک که استدلالهایی را از سکتوس ارائه می‌کرد، گفت با این همه این مهم نیست که انسان نتواند چالشهای اساسی شکاکان را پاسخ دهد؛ زیرا، برآستی، روشهای بررسی این اشکالها را در اختیار دارد. انسان می‌تواند در یک وضعیت تجربی، آنچه را در پی می‌آید پیش‌بینی کند؛ هرچند علت‌های حقیقی^۲ رخدادها را نداند. با وجود اینکه انسان علمی را پدید می‌آورد که نموده‌ها^۳ را به نموده‌ها پیوند می‌دهد. هنوز می‌تواند شک کند که آیا هرگونه معرفت مابعدالطبیعی ممکن است یا نه.

گاسندی این امر را تا آنجا پیش برد که آن را راه میانه بین شکاکیت و جزم اندیشی نامید. او نظریه اتمی اپیکوری فرضی را که نموده‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، پرداخت. این کار سایه‌ای از حقیقت را، به جای خود حقیقت، فراهم می‌آورد.

دکارت از بسنده کردن به این یقین اندک ناخرسند بود. او حقایقی را می‌جست که هیچ شکاکی نتواند آن را مورد چون و چرا قرار دهد. او برای دستیابی به چنین حقایقی، نخست، با کنار گذاشتن هر باوری که امکان داشت، در شرایط فرضی، کاذب یا مشکوک باشد، درباره شک روشی شکاکانه در پیش

1. case

2. real causes

3. appearances

گرفت. او به این دلیل که حواس گاهی ما را می‌فریبند بی‌درنگ باورهای محسوس را کنار نهاد. باورهای ناظر به واقعیت جسمانی را به این دلیل نپذیرفت که ممکن است آنچه را ما چنین واقعیتی می‌پنداریم، تنها، بخشی از رؤیا باشد. از پذیرش باورهای مبتنی بر استدلال به این دلیل سرباز زد که ممکن است نیروهایی شیطانی، به گونه‌ای روشمند ما را بفریبند. از این نظر، گمان می‌رود دکارت شکاکیتی بزرگتر از شکاکیت مونتنی پدید آورده باشد.

با این همه، دکارت در ادامه می‌پرسد آیا انسان می‌تواند در باور کسی به وجود خودش شک، یا آن را انکار کند. اینجاست که، در پی توجه ما به اینکه این خود ما هستیم که داریم شک می‌کنیم، در می‌یابیم هر تلاشی برای انجام چنین کاری فوراً محکوم به شکست است. بنابراین، نخستین حقیقتی که دکارت ادعا می‌کرد نمی‌توان در آن شک کرد این بود که «می‌اندیشم، پس هستم» («کوجیتو، Cogito»).

از این حقیقت می‌توان این معیار را به دست آورد که هر چه را به نحو واضح و متمایز درک کنیم صادق است. با به کار بردن این معیار است که اثبات می‌کنیم خدا وجود دارد، همه توان است، آفریننده هر موجودی است و از آنجا که کامل است، ممکن نیست ما را بفریبند. بنابراین، هر آنچه که خدا ما را وادارد به طور واضح و متمایز باور کنیم، باید صادق باشد. بدین ترتیب، فلسفه نوین دکارت به رد شکاکیت نوین اختصاص می‌یابد.

دستگاه دکارتی آماجگاه اصلی شکاکان جدید شد. گاسندی، هابز^۱ و مرسین دستگاه او را، با این دید که بر اصول جزمی^۲ ناموجه^۳ و توجیه‌ناپذیر^۴ مبتنی است، نقد کردند. چرا خدای همه توان نمی‌تواند فریبکار باشد؟ از کجا می‌دانیم خدا یا فرشتگان حقیقتی، غیر از آن چیزی که ما ناگزیریم بپذیریم صادق است، ندارند؟ چرا آنچه را واضح و متمایز درک می‌کنیم باید، نه تنها در اذهان ما، بلکه در واقعیت صادق باشد؟ از کجا بدانیم که تصویر یکسره آنفسی^۵ ما از جهان — هر اندازه هم که یقینی باشد — صرفاً توهم نیست؟ دکارت با تندی پاسخ می‌دهد که جدی گرفتن چنین اشکالاتی تعطیل عقل^۶ است. اما برهان از طریق ناخوشایند بودن نتایج، واقعاً پاسخ چون و چراهای شکاکیت نیست.

تحلیلهای بسیار مفصل شکاکانه از بخشهای چون و چراپذیر فلسفه دکارت، در نسل بعدی نمایان شد. پیر — دانیل هویت^۷ کوشید تا نشان دهد همه دیدگاههای دکارت، از جمله کوجیتو در معرض شک است. سیمون فوشر^۸ انتقاد کوبنده همانندی را متوجه مالبرانش^۹، فلسفه بلافصلی که منتشر شد، ساخت. وی

1. Hobbes

2. dogmas

3. unjustified

4. unjustifiable

5. subjective

6. to shut the door on reason

7. Pierre-Daniel Huet

8. Simon Foucher

9. Mlebranche

همچنین با تلاش لایبنیتس^۱ برای بنانهادن دستگاهی جزم‌اندیشانه مخالفت کرد. فرآورده نهایی شکاکیت سده هفدهم در نوشته‌های پیر بیل^۲، بویژه فرهنگ تاریخی و نقدی‌اش^۳ (۱۶۹۷ - ۱۷۰۲) نمایان شد. بایل همه انواع شک را گردآورد تا فلسفه قدیم و جدید، هر دو، را سست کند. او ایراد و اعتراضهای ویرانگر شکاکیت را به زیان مکتب دکارتی^۴، به زیان خردگرایی جدید لایبنیتس، و به زیان هر مدعی و همه رقبا مطرح کرد. استدلالهایی که در فرهنگ بایل - بویژه در مقاله‌هایش درباره شکاکان یونان، پیرون الیسی^۵، زنون الیایی^۶، مسائل بنیادینی را برای فیلسوفان نسل بعد مطرح ساخت.

لاک^۷ با پذیرفتن اینکه نمی‌توان، فراتر از شهود^۸ و برهان^۹ هیچ معرفت حقیقی داشت، و با این همه هیچ کس چندان ابله نیست که شک کند آتش گرم است، صخره‌ها سختند، و مانند اینها، راهی برای گریز از شکاکیت گشود. تجربه، شکاکیت را ناکام کرد. اسقف استیلینگفلت^{۱۰}، متقد لاک، کوشید نشان دهد

1. Leibniz

2. Pierre Bayle

3. *Historical and Critical Dictionary*

4. Cartesianism

5. Pyrrho of Elis

6. Zeno of Elea

7. Lock

8. intuition

9. demonstration

10. Stillingfleet

تجربه‌گرایی^۱ او به شکاکیت می‌انجامد. بارکلی با اقامه استدلالهای بایل، دریافت که می‌توان آنها را به زیان فلسفه لاک به کار گرفت. پیش از این، بایل نشان داده بود که تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه توجیه‌ناپذیر^۲ است. اگر کیفیات ثانویه انفسی‌اند و صرفاً^۳ در ذهن، کیفیات اولیه نیز چنین هستند. بارکلی بر این نکته پای فشرده تا دیدگاه لاک را به سوی شکاکیت کامل بکشاند. بارکلی، با تأکید بر اینکه نمود^۴، واقعیت^۵ است و هر چه به ادراک درآید حقیقی است، مدعی شد پاسخی برای شکاکیت یافته است.

هیوم^۶ خواننده شیفته بایل، شکاکیت فراگیرتری را پدید آورد. ما نمی‌توانیم به چیزی فراتر از انطباعها و ایده‌ها علم داشته باشیم. معرفت علی‌ما، [یعنی] هر آنچه ما را فراتر از تجربه مستقیم می‌برد، بر هیچ اصل عقلی یا توجیه‌پذیری مبتنی نیست، بلکه صرفاً بر یک گرایش طبیعی و روان‌شناختی راسخ مبتنی است که انتظار داریم تجربه آینده همانند تجربه‌هایی باشند که در گذشته داشته‌ایم. هر تلاشی برای دفاع از باورهای گریزناپذیر ما در باب علل، در جهان تاریخ، یا در باب یک خود بنیادین حقیقی^۷ در درونمان، به بیهودگی و تناقض می‌انجامد.

از این رو، هر پژوهشی در باب باورهایمان ما را به سوی شکاکیت کامل می‌کشاند. لیکن، طبیعت به ما اجازه نمی‌دهد تا در این مرحله بمانیم و ما

1. empiricism

2. indefensible

3. appearance

4. reality

5. Hume

6. a constitutive real self

نمی‌توانیم از باور کردن خودداری کنیم. بنابراین هیوم نتیجه می‌گیرد که بر اساس باور حیوانی^۱ است که ما زندگی را به پیش می‌بریم و شکهای و سوسه‌انگیز شکاکانمان را فرو می‌نشانیم.

شکاکیت هیوم با دو گونه پاسخ روبه‌رو شد که در معرفت‌شناسیهای معاصر نقش مهمی ایفا کرده‌اند: پاسخ واقع‌گرایی فهم عرفی^۲ تامس رید^۳ و نظریه نقدی ایمانوئل کانت^۴. رید معاصر هیوم، تأکید کرد که هر چند نتوان به مسائل برجسته شکاکیت پاسخ داد، هیچ کس واقعاً درباره وجود علل، و جهان برون یا عالم درون شک ندارد. فهم عرفی، در باب این موضوعات، ما را به دیدگاههای محصلی سوق می‌دهد؛ و هرگاه فهم عرفی با فلسفه در تعارض باشد، باید نتایج فلسفی را رد کرد. هیوم خاطر نشان کرد که با رید موافق است، لیکن این مطلب را پاسخی به شکاکیت ندانست. در دیدگاه هیوم این باور گریزناپذیر، یک واقعیت روانشناختی زندگی است، نه استدلالی به زیان شکاکیت.

کانت گفت هیوم وی را از چرتهای جزمی‌اش بیدار، و نسبت به اینکه ادعاهای معرفت ما تا چه اندازه وخیم هستند بینا کرده است. با این‌همه تأکید کرد هیوم پرسش نابجایی را مطرح کرد. البته، ما معرفت تردیدناپذیری داریم که چیزهایی در باب هر تجربه ممکن به ما می‌گوید؛ مانند اینکه هر تجربه‌ای زمانمند و مکانمند خواهد بود. اگر ما نمی‌توانیم فراسوی قلمرو تجربه خود

1. animal faith

2. commonsense realist

3. Thomas Reid

4. Immanuel Kant

برویم، چگونه چنین معرفتی ممکن است؟ کانت بر این امر تأکید داشت که تجربه آمیزه‌ای است از چگونگی برآورد ما از تجربه و محتوای تجربه. صوری برای همه ادراکهای حسی ممکن وجود دارد، و مقوله‌هایی وجود دارد که ما از طریق آنها درباره همه تجربه‌های ممکن احکامی می‌سازیم. نمی‌دانیم که آیا این احکام ناظر به جهانی فراسوی تجربه‌اند یا نه؛ لیکن، می‌توانیم تحلیل و بررسی کنیم که، در باب تجربه ممکن نسبت به چیزی اطمینان توانیم داشت. بدین ترتیب، نوعی معرفت توانیم داشت اما نه معرفت به اشیاء فی نفسه.

کانت فلسفه نقدی خود را راهی برای حل مسائل شکاکیت که در فلسفه جدید ریشه دوانده، می‌داند. خود او، بی‌درنگ، با عنوان روشنفکر شکاک مورد حمله قرار گرفت؛ زیرا پایان کار او، نیز، به انکار توانایی انسان از داشتن معرفت ضروری درباره جهان انجامید. فلسفه آلمان، در نیمه بعدی قرن، مشتمل بر تلاشهایی بود برای دوری جستن از، یا چیره شدن بر شکاکیت منطوی در تحلیل کانت از وضعیت معرفت.

ریچارد پاپکین^۱

منابع

شکاکیت

- Burnyeat, M. ed.: *The Sceptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- Descartes, R.: *Meditations on First Philosophy* (1641) in *The Philosophical Writings of Descartes* eds J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch. (Cambridge: Cambridge University Press. 1975), esp. Meditation I.

1. Richard Popkin

- Klein, P.: *Certainty: A Refutation of Scepticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).
- Moore, G.E. "Four forms of scepticism": in his *Philosophical Papers* (New York: Macmillan, 1959).
- Pappas, G.S.: "Some forms of epistemological scepticism", in *Essays on Knowledge and Justification* eds G.S. Pappas and M. Swain (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), 309-16.
- Popkin, R.: *The History of Skepticism* (Berkeley: University of California Press, 1979).
- Sextus Empiricus: *Outlines of pyrrhonism* trans. R.G. Bury (Cambridge. MA: Harvard University Press, 1976).
- Unger, P.: *Ignorance: A Case for Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Wittgenstein, L.: *on Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969).

شکاکیت معاصر

- Audi, R.: *Belief, Justification, and Knowledge* (Belmont: Wadsworth, 1988).
- Davidson, D.: "A Coherence theory of truth and knowledge", in *Truth and Interpretation* ed. E. LePore (New York: Blackwell, 1986). 307-19.
- Dretske, F.: "Epistemic operators". *Journal of Philosophy* 67 (1970), 1003-13.
- Gettier, E.: "Is Justified true belief knowledge". *Analysis* 23(1963), 121-3.
- Goldman, A.I.: *Epistemology and Cognition* (Cambridge. MA: Harvard University Press, 1986).
- Klein, P.: *Certainty: A Refutation of Skepticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).
- Klein, P.: "Radical interpretation and global scepticism". In *Truth and Interpretation* ed. E. LePore (New York: Blackwell, 1986), 369-86.
- Lehrer, K.: *Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
- McGinn, C.: "Radical interpretation and epistemology", in *Truth and Interpretation* ed. E. LePore (New York: Blackwell, 1986). 356-68.
- Nozick, R.: *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).
- Putnam, H.: *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

- Thalberg, I.: "Is Justification transmissible through deduction?" *Philosophical Studies* 25 (1974), 357-64.
- Unger, P.: *Ignorance: A Case for Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Wittgenstein, L.: *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969).

شکاکیت جدید

- Bayle, P.: *Historical and Critical Dictionary*, Selections trans. R.H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1991).
- Charron, P.: *Toutes les Oeuvres de pierre Charron*, dernière édition (Paris: J. Villery, 1635).
- Descartes, R.: *The Philosophical Writings of Descartes* des J. Cottingham.R. Stoothoff and D. Murdoch, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Gassendi, P.: *The Selected Works of Pierre Cassendi*. Trans. And ed. C. Brush (New York: Johnson Reprint, 1972).
- Huet. P. D.: *Traite Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain* (Amsterdam, 1723).
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature* (1739-40) ed. L.A. Selby – Bigge, revised P.H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- Hume, D.: *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) ed. R.H. Popkin (Indianapolis: Hackett, 1988).
- Mersenne, M.: *La Verite des Sciences Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* Paris: T. Du Bray. 1625).
- Montaigne, M. de: "Apology for Raimond Sebond". In *The Complete Works of Montaigne* trans. D. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1958).
- Pascal, B.: *Selections* trans. R.H. Popkin (New York: Macmillan, 1989).
- Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos ... graece nunquam latine ...* ed. G. Hervet (Paris Martin Juvenem, 1569).
- Sextus Empiricus: *Outlines of Pyrrhonism and Adversus Mathematicos* 4 vols (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917 – 55).

پدیدارگرایی و ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شینی

عبدالرسول کشفی^۱

چکیده: پدیدارگرایی^۲ اشیای مادی را ترکیبی منطقی^۳ از داده‌های حسی^۴ می‌داند. از این رو، سخن گفتن در باب اشیای مادی به معنای سخن گفتن درباره داده‌های حسی است. به بیان دیگر، گزاره‌های شیء مادی^۵ یا گزاره‌های شینی^۶ قابل ترجمه یا ارجاع^۷ به گزاره‌های داده حسی^۸ نیستند. در این مقاله با دفاع از ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شینی نشان می‌دهیم که پدیدارگرایی ناسازگار است. **کلید واژه‌ها:** پدیدارگرایی، گزاره شیء مادی، گزاره شینی، گزاره داده حسی.

۱- مقدمه

«ادراک حسی»^۹ حاصل به کارگیری یکی (یا بیشتر) از حواس لااقل پنجگانه (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوایی) در حال مواجهه ذهن با خارج است. انسان از این طریق به کشف جهان پیرامون خود نایل می‌آید و بخش عمده‌ای از

۱. استاد دانشگاه شیراز

2. phenomenalism
3. logical construction
4. sense- data
5. physical object statements
6. thing statements
7. reduction
8. sense-datum statements
9. perception

آگاهیهای خود را به دست می‌آورد. نظریه‌های معرفت‌شناختی ادراک حسّی به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- نظریه‌های واقع‌گرایی مستقیم^۱؛ ۲- نظریه‌های داده‌حسّی^۲.

بر اساس نگرش گروه اول، فاعل شناسا مستقیماً و بدون واسطه‌ای ذهنی از وجود و نیز، دست کم، بخشی از صفات اشیای مادی پیرامون خود آگاه می‌شود و بر مبنای نظر گروه دوم، در فرآیند ادراک حسّی، مدرک بی‌واسطه (متعلّق مستقیم آگاهی یا معلوم بالذات) صورتی ذهنی است که آن را «داده حسّی» می‌نامند. این نظریه، خود، به دو شاخه تقسیم می‌شود: واقع‌گرایی غیرمستقیم^۳ و پدیدارگرایی^۴.

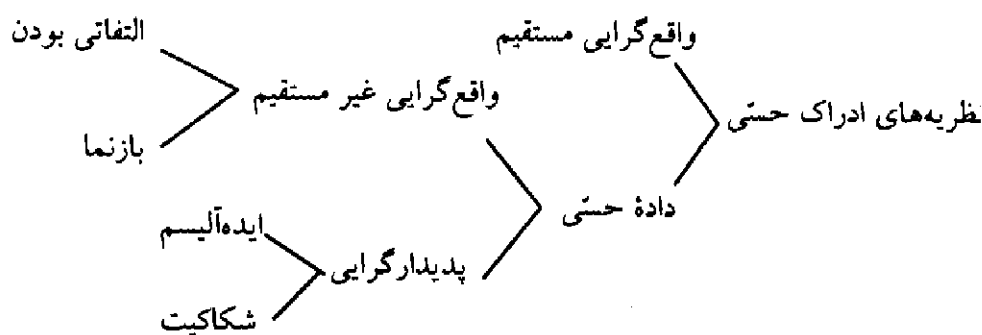
بر اساس واقع‌گرایی غیرمستقیم، صورت ذهنی یاد شده، حاکی از شینی مادی در جهان خارج است. واقع‌گرایی غیرمستقیم دارای دو شاخه است: شاخه التفاتی بودن^۵ و شاخه بازنما^۶.

بر مبنای شاخه التفاتی بودن، حکایتگری، ذاتی صورت ذهنی است و بر اساس شاخه بازنما، حکایتگری، ذاتی صورت ذهنی نیست بلکه ریشه در نوعی گرایش انسان به واقع‌گرایی دارد. بر اساس این گرایش، ذهن، صور ذهنی را

-
1. direct realism theories
 2. sense- datum theories
 3. indirect realism
 4. phenomenalism
 5. intentionality
 6. representation

بازنمودی از اشیایی مادی در عالم خارج تفسیر^۱ می‌کند و یا به نوعی فرافکنی^۲ دست می‌زند. مبنای این تفسیر، وجود نوعی مشابهت^۳ است که ذهن بین صورت ذهنی و متعلق خارجی آن مفروض می‌گیرد.

نظریه پدیدارگرایی نوعی «ضد واقع‌گرایی»^۴ است. حامیان این نظریه، وجود جهانی مادی، و رای جهان داده‌ها، را مورد انکار یا تردید قرار می‌دهند. ایده‌آلیست‌ها^۵ وجود جهانی مادی، و رای جهان داده‌ها، را انکار می‌کنند و شکاک‌ها^۶ در وجود چنین جهانی تردید می‌ورزند. نمودار زیر، نشان‌دهنده شاخه‌های مختلف نظریه‌های ادراک است:



-
1. interpretation
 2. projection
 3. resemblance
 4. antirealism
 5. idealist
 6. skeptics

در مقاله حاضر با دفاع از نظریه ترجمه‌ناپذیر بودن گزاره‌های شیئی^۱ به نقد نظریه پدیدارگرایی می‌پردازیم. برای نیل به این هدف، ابتدا، با توجه به نظریه ایر^۲ که از تجربه‌گرایان و حامیان نظریه ترجمه‌پذیری گزاره‌های شیئی است،^۳ توضیح مختصری در مورد گزاره‌های شیئی و داده حسی ارائه می‌شود؛ در ادامه، حمایت و مخالفت متفکران در خصوص ترجمه‌پذیر یا ناپذیر بودن گزاره‌های شیئی بیان می‌شود. نظریات افرادی چون لویس^۴ در تأیید ترجمه‌پذیری گزاره‌های شیئی، نقد چیزم^۵ در ردّ این نظریه، ایرادهای آرمسترانگ^۶ و پنی‌کویک^۷ به چیزم ارائه می‌شود، و در پایان، با نقد ایرادهای آرمسترانگ و پنی‌کویک به دفاع از نظریه چیزم (ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیئی) خواهیم پرداخت.

۲- تعریف ایر از نظریه پدیدارگرایی

بنا بر نظر ایر، پدیدارگرایی نظریه‌ای است که اشیای مادی را ترکیبی منطقی^۸ از داده‌های حسی می‌داند [Ayer 1980: 125]. به موجب این تعریف، پدیدارگرایی

1. thing statements

۲. فیلسوف برجسته انگلیسی (۱۹۱۰-۱۹۸۹) Sir Alfred Jules Ayer.

۳. برای آشنایی با دیدگاه ایر در این زمینه ر.ک: [Ayer, 1986, pp 16-17 & 80-95].

۴. Clarence Irving Lewis, (۱۸۸۳ - ۱۹۶۴) منطق‌دان و معرفت‌شناس آمریکایی.

۵. Roderick M. Chisholm, (۱۹۱۷ - ۱۹۹۹) معرفت‌شناس آمریکایی.

۶. David M. Armstrong, (۱۹۲۶ -) فیلسوف استرالیایی.

7. John Pennycuik

8. logical construction

وجود اشیای مادی را نفی نمی‌کند، بلکه آنها را چیزی جز داده‌های حسی نمی‌داند (مثلاً، میز چیزی جز مجموعه‌ای از داده‌های حسی که رابطه‌ای خاص با یکدیگر دارند، نیست).

ایر در توضیح تعریف خود چنین می‌نویسد:

گفتن اینکه اشیای مادی ترکیبی منطقی از داده‌های حسی‌اند به

این معناست که هر گزاره‌ی شیئی، مجموعه‌ای از گزاره‌های داده

حسی است [Ayer 1980: 125].

«گزاره‌ی شیئی» گزاره‌ای راجع به اشیای مادی است؛ بدین معنا که اجزای گزاره بر اشیای مادی دلالت دارند، مانند «این توپ سرخ است»، «آن صندلی پشت میز است». در این مثالها، واژه‌هایی مانند «توپ»، «صندلی» و «میز» بر اشیای مادی خارج از ذهن دلالت دارند.

«گزاره‌ی داده‌ی حسی» گزاره‌ای راجع به داده‌های حسی است، مانند «داده‌ی حسی کره‌ای شکل سرخ رنگی را می‌یابم». در این مثال، «داده‌ی حسی کره‌ای شکل سرخ رنگ» هویتی ذهنی دارد و متعلق مستقیم آگاهی فاعل شناسا است.

ترجمه‌پذیری گزاره‌های شیئی به این معناست که بتوان اجزای گزاره‌های شیئی را با تعبیری جایگزین کرد که بر داده‌های حسی دلالت کنند. مثلاً، گزاره «تویی سرخ روی میز است» چنین ترجمه می‌شود: «داده‌ی حسی کره‌ای شکل سرخ رنگی را روی داده‌ی حسی قهوه‌ای رنگی با ویژگیهای چنین و چنان می‌یابم». از دیدگاه پدیدارگرایی، اشیای مادی چیزی جز ترکیبی از داده‌های حسی نیستند، پس باید بتوان گزاره‌های شیئی را به گزاره‌های داده‌ی حسی ترجمه کرد. ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شیئی مستلزم یکی از دو امر زیر است:

۱- بی‌معنا بودن گزاره‌های شیئی؛

۲- ناسازگاری پدیدارگرایی.

تأمل نشان می‌دهد که گزاره‌های شیئی ترجمه‌ناپذیرند و چون نمی‌توان بر بی‌معنا بودن گزاره‌های شیئی حکم کرد، از این رو، پدیدارگرایی با نوعی ناسازگاری روبروست.

۳- نظریه لویس

ک. ا. لویس در نوشته‌ای که ردریک چیزم آن را دقیق‌ترین و روشن‌ترین دفاع صورت گرفته از نظریه ترجمه‌پذیری گزاره‌های شیئی می‌داند، بر این اعتقاد است که هر گزاره شیئی مانند «این شیء قرمز است» یا «آن دستگیره در است» قابل ارجاع به مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که منحصراً درباره داده‌های حسی‌اند. لویس ارجاع گزاره‌های شیئی به گزاره‌های داده حسی را با از طریق قواعد منطق قیاسی^۱ و یا از راه تحلیل معانی اصطلاحات به کار رفته در گزاره‌های شیئی و یا هر دو (قواعد منطقی و تحلیل معانی) ممکن می‌داند. از این رو، گزاره‌های داده‌ای به دست آمده، نتیجه تحلیلی گزاره‌های شیئی‌اند [Lewis 1976: 341-2].

۴- نقد چیزم به نظریه لویس

ردریک چیزم در مقاله‌ای با عنوان «معضل تجربه‌گرایی»^۲ به نقد نظریه لویس می‌پردازد. ایراد اساسی چیزم در این مقاله به آن بخش از نظریه لویس است که

1. rules of deductive logic

2. "The problem of empiricism"

گزاره‌های داده‌حسی را نتیجه‌تحلیلی گزاره‌های شئی می‌داند. چیزم در آغاز مقاله خود چنین می‌نویسد:

پروفسور ک. ا. لویس در کتاب دوم درس خطابه‌های کاروس^۱ خود، «تحلیلی از دانش و ارزش»^۲ از این نظریه دفاع می‌کند که معنای هر گزاره راجع به یک شیء مادی می‌تواند کاملاً، قابل تحویل به گزاره‌هایی باشد که منحصرأ راجع به داده‌های حسی یا ظهورات محسوس اشیانند. تبیین او شاید روش‌ترین و دقیق‌ترین دفاع از این نظریه تجربه‌گرایانه باشد که تاکنون مطرح شده است، و از این رو، توضیح او ما را قادر می‌سازد که روش‌تر از آنچه پیشتر ممکن بوده است، به مشکلات خاص تجربه‌گرایی بپردازیم. ... مشکل اصلی ما با این دیدگاه به نخستین بخش آن مربوط است، یعنی مسأله نشان دادن این که هر گزاره معمولی شئی نتایجی تحلیلی دارد که این نتایج، گزاره‌هایی منحصرأ در باب داده‌های حسی‌اند [347-8].

چیزم تحلیلی بودن نتایج یاد شده را به دلیل نسبی بودن ادراک حسی مورد مناقشه قرار می‌دهد. نسبی بودن ادراک حسی به این معناست که نوع ویژگیهای داده‌های حسی نه تنها به ویژگیهای متعلق خارجی داده‌ها مرتبط است، بلکه به شرایط مشاهده، یعنی ویژگیهای فردی ناظر و شرایط محیطی نیز ارتباط دارد. به بیان دیگر، نوع و ویژگیهای داده‌های حسی وابسته به سه عامل است:

1. Carus Lectures
2. "An Analysis of Knowledge and Valuation"

عمده ارجاعات چیزم به مقاله «احکام نهایی و باورهای عینی» است که قبلاً نیز به آن اشاره شد.

متعلق خارجی داده‌ها؛

شرایط محیطی؛

ویژگیهای فردی ناظر.

از آن جا که ممکن است شرایط محیطی یا ویژگیهای فردی یا هم شرایط محیطی و هم ویژگیهای فردی ناظر «الف» متفاوت با ناظر «ب» باشد، از این رو، داده حسّی پدید آمده از شیء «ج» برای ناظر «الف» متفاوت با داده حسّی پدید آمده برای ناظر «ب» است. مثلاً، اگر ناظر «الف» در شرایط طبیعی به توپی سفید بنگرد، آن را سفید می‌یابد، اما همان توپ برای ناظر «ب» در محیطی که نور سبز به آن بتابد با رنگ دیگری نمایان می‌شود. یا ناظری برخوردار از حسّ بینایی سالم توپ را سفید می‌یابد و ناظری کوررنگ آن را، مثلاً خاکستری می‌یابد. از این رو، نمی‌توان از سفیدی توپ، به صورت پیشینی و تحلیلی، سفیدی داده حسّی مربوط به آن را نتیجه گرفت. چیزیّم در این باره چنین می‌نویسد:

ریشه‌های مشکل، حقایق مآنوسی‌اند که با عنوان «نسبیت ادراک

حسّی» شناخته می‌شوند. به عنوان مثال، این که یک شیء مادی،

همواره با ظهور یا داده حسّی قرمز نمایان شود، بخشی به آن

شیء و بخشی به شرایطی بستگی دارد که تحت آنها، شیء

مشاهده می‌شود. اگر کسی بداند که شیء قرمز است و شرایط

تابش نور طبیعی است، می‌تواند پیش‌بینی کند که برای ناظری

طبیعی، آن شیء قرمز می‌نماید و اگر بداند که چراغها خاموشند

و یا اینکه ناظر دارای نوع خاصی کوررنگی است، می‌تواند

پیش‌بینی کند که شیء با ظهور دیگری نمایان می‌شود و از

همین قبیل است هر چیز دیگر و ظهورات ممکن آن. برای موفقیت کامل در پیش‌بینی ظهورات، لازم است که هم شیء مُدرک و هم شرایط (انفسی و آفاقی) مشاهده را بشناسیم. زیرا کارکرد مشترک شیء مُدرک و شرایط مشاهده است که نوع ظهور را تعیین می‌کند [348:].

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر گزاره داده حسی نتیجه پیش‌بینی و تحلیلی گزاره شیئی نباشد نظریه ترجمه‌پذیری را با چه مشکل یا مشکلاتی مواجه خواهد کرد؟

پاسخ را از طریق طرح یک مثال پی می‌گیریم:

معادل داده حسی گزاره «تویی قرمز رنگ وجود دارد» چنین است: «ناظری طبیعی در شرایطی طبیعی داده حسی کره‌ای شکل قرمز رنگی را می‌یابد.» مشکلی که این گزاره داده‌ای و هر گزاره داده‌ای دیگر دارد آن است که در آن، دو اصطلاح «ناظر طبیعی» و «شرایط طبیعی» به کار رفته است که هر دو اصطلاحاتی شیئی‌اند. از این رو، این گزاره به صورت کامل ترجمه نشده است. اما هر تلاشی جهت ارجاع این دو اصطلاح به معادلهای داده‌ای آنها به تسلسل می‌انجامد، زیرا به جای هر یک از این دو اصطلاح باید معادلهایی قرار داد که در آنها دوباره اصطلاحات «شرایط طبیعی» و «ناظر طبیعی» به کار گرفته شده‌اند که دوباره باید ترجمه و به جای آنها از معادلهای داده حسی استفاده شود و به همین ترتیب زنجیره‌ای بی‌پایان از معادلهای داده حسی پدید می‌آید که معنایی جز محال بودن ترجمه‌پذیری گزاره‌های شیئی ندارد.

۵- نقد نظریه ردریک چیزم

بعضی از معرفت‌شناسان مانند د. م. آرمسترانگ و جان پنی‌کویک، با آن که خود از منتقدین پدیدارگرایی‌اند، اشکال چیزم را به نظریه ترجمه‌پذیری وارد نمی‌دانند. آرمسترانگ علاوه بر نقدی که بر نظریه چیزم دارد به تعریف ایر از پدیدارگرایی نیز ایراد می‌گیرد. آرمسترانگ معتقد است ابتدای پدیدارگرایی بر نظریه ترجمه‌پذیری خطاست، زیرا هدف اصلی پدیدارگرایی ارجاع مجموعه‌ای از گزاره‌ها به گزاره‌های نوع دیگر نیست، بلکه پدیدارگرایی نظریه‌ای در باب تبیین ماهیت جهان مادی است. او چنین می‌نویسد:

چرا باید یک پدیدارگرا نظریه‌اش را این‌گونه تعریف کند؟
اصولاً، پدیدارگرایی نظریه‌ای نیست که در پی ترجمه انواعی خاص از گزاره‌ها به انواعی دیگر باشد، بلکه دیدگاهی در باب ماهیت جهان مادی است. برای یک پدیدارگرا جهان مادی چیزی جز انطباعات حسی بالفعل و ممکن نیست. در سخن از اشیای مادی و انطباعات حسی مان از آنها، به دو مجموعه متمایز از موجودات اشاره نمی‌کنیم. اما این الزاماً به این معنا نیست که یافتن معادلی دقیق بین گزاره‌های شیء مادی^۱ و مجموعه‌های گزاره‌های انطباعات حسی^۲ ممکن باشد [Armstrong 1963: 48].

آرمسترانگ سپس دو اشکال به نقد چیزم از ترجمه‌پذیری وارد می‌کند:

۱- چون انسان در تفهیم و تفاهم، کمتر از اصطلاحاتی که راجع به داده‌های حسی است استفاده می‌کند، از این رو، تا کنون زبانی مناسب با داده‌های حسی

1. physical-object statements

2. sense-impression statements

پدید نیامده است. به بیان دیگر، مشکل یاد شده در ترجمه گزاره‌های شینی به داده‌ای، مشکلی زبانی است و با زبان رایج نمی‌توان گزاره‌های شینی را به داده‌ای ترجمه کرد [Armstrong 1963: 48].

۲- احکام کل را به جزء و بالعکس نمی‌توان نسبت داد. اشیای مادی، طبق تعریف، مجموعه‌ای از داده‌های حسی‌اند. ممکن است مجموعه (اشیای مادی) از احکامی برخوردار باشند که اجزای آن (داده‌های حسی) فاقد آن احکام باشند. آرمسترانگ از تمثیل «ملت»^۱ و «شهروند»^۲ استفاده می‌کند: اگرچه ملت چیزی بیش از شهروندان و مجموعه‌ای از روابط پیچیده بین آنها نیست، اما نمی‌توان هر حکم راجع به ملت را به حکم یا احکامی درباره شهروندان ارجاع داد و بالعکس. آرمسترانگ در این باره چنین می‌نویسد:

این جمله را در نظر بگیرید:

«در سال ۱۹۳۹ استرالیا به آلمان اعلام جنگ کرد.»

چه ترجمه‌ای را می‌توان برای این جمله ارائه داد که نامی از ملتها و شیوه‌های خاص رفتاری ملتها، مانند اعلام جنگ، در آن نباشد. خوب! واقعاً چه اتفاقی افتاد؟ شاید آقای منزیس^۳ و کسان دیگری دست به اقداماتی خاص زده‌اند، دستوراتی خاص داده‌اند و بیانیه‌هایی خاص صادر کرده‌اند. اما کاملاً روشن است که معنای جمله اصلی را بدون دانستن این که در آن زمان در

1. nation

2. citizen

۳. Robert Gordon Menzies (۱۸۹۴ - ۱۹۷۸) حقوق‌دان استرالیایی و نخست‌وزیر این کشور بین سالهای

کانبرا^۱ یا جای دیگر واقعاً چه پیش آمده است، می‌توان فهمید. تردیدی نیست که منزیس نقشی اساسی در اعلام جنگ داشت اما به معنای جمله اصلی، حتی بدون آگاهی از وجود منزیس، نیز می‌توان پی برد.... می‌توان گفت اعلام جنگ استرالیا به آلمان منطقی‌تر است از آن است که کسانی که ربط و نسبتهای خاصی با جمعی دیگر داشته‌اند دست به اقداماتی خاص (عملیات اعلام جنگ) در برابر گروهی دیگر زده‌اند. اما مشخص کردن افراد، ربطها و نسبتهای، و اقدامات، چندان چیزی به این گفته نمی‌افزاید....

اکنون، پدیدارگرا می‌تواند به این نمونه به عنوان الگوی رابطه اشیا یا مادی با انتظارات حسی استناد کند. او می‌تواند بپذیرد که اصولاً ترجمه گزاره‌های شیء مادی به گزاره‌های انتظاب حسی ممکن نیست.... از این رو، به نظر می‌رسد که این نحوه اعتراض به هسته اصلی پدیدارگرایی آلمانی نمی‌رساند: [1963: 49-50]

پنی کویک نیز از تمثیل ملت - شهروند در ردّ نظریه ترجمه‌پذیری بهره جسته است:

بیا باید رابطه‌ای را که ادعا می‌شود بین اشیا یا مادی و داده‌های حسی وجود دارد با رابطه موجود بین ملتها و افراد مقایسه کنیم، مقایسه‌ای که به دفعات انجام شده است.... اذهان به وجود یک «ملت» اذهان به موجودی مرموز و غیرمادی تحت این نام

نیست، از این رو، روشن است که ملت‌ها چیزی افزون بر اشخاص و شیوه‌های رفتارشان نیستند و یا به تعبیری که گاه به کار می‌رود: قابل ارجاع به اشخاصند.

سخن گفتن در باب یک ملت، همیشه، سخن گفتن درباره اشخاص است و نه درباره چیزی با وجودی متمایز و بنفسه. دقیقاً همان طور که می‌توان گفت یک ملت ترکیبی منطقی از اشخاص است، پدیدارگرایان بر این باورند که یک شیء مادی نیز ترکیبی منطقی از داده‌های حسی است.

... این بیان که اشیای مادی «ترکیبی منطقی» از داده‌های حسی‌اند مستلزم آن نیست که هر گزاره راجع به یک شیء مادی را بتوان بدون تغییر در معنا به یک گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها که منحصراً در باب داده‌های حسی‌اند ترجمه کرد. بی‌تردید، گزاره‌های مثلاً با مضمون اعلام جنگ ملتی به ملت دیگر را نمی‌توان به صورت گزاره‌ای دقیقاً معادل بازآفرینی کرد که مضمون آن سرزدن اعمالی خاص از افرادی خاص باشد [

1971: 53-55]

۶- نقد ایرادهای آرمسترانگ و پنی کویک

الف. نقد ایراد آرمسترانگ به تعریف ایر از پدیدارگرایی

بیان شد که ایراد آرمسترانگ به ایر این است که پدیدارگرایی نظریه‌ای در باب ماهیت جهان مادی است و نه در پی ارجاع گونه‌ای از گزاره‌ها به گونه دیگر. در نقد ایراد آرمسترانگ باید گفت، ارجاع گزاره‌های شیئی به گزاره‌های داده‌ای چه

هدف پدیدارگرایان باشد و چه نباشد، تأثیری در ماهیت ایراد پیشگفته ندارد. اشیای مادی را منحصر به ترکیبی از داده‌های حسی دانستن مستلزم آن است که گزاره‌های شینی قابل ترجمه به گزاره‌های داده‌ای باشند، چرا که در غیر این صورت بی‌معنایند و چون ترجمه گزاره‌های شینی محال است و از سوی دیگر گزاره‌های شینی معنا دارند، از این رو، اشیای مادی با داده‌های حسی مغایرند. ترجمه ناپذیر بودن گزاره‌های شینی حاکی از ناسازگاری پدیدارگرایی است و اصل بودن یا نبودن ترجمه‌پذیری در تفکر پدیدارگرایان چیزی را از اصل مشکل نمی‌کاهد.

ب. نقد ایرادهای آرمسترانگ و پنی کویک به چیزم

آرمسترانگ در ایراد اول خود به چیزم، مشکل ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شینی را مشکلی زبانی می‌داند. آرمسترانگ بر این عقیده است که ترجمه‌ناپذیری گزاره‌های شینی به دلیل عدم توانایی زبان رایج در یافتن معادلهای مناسب است و ناتوانی زبان مستلزم محال بودن منطقی ترجمه نیست. در نقد سخنان آرمسترانگ باید گفت ترجمه گزاره‌های شینی با دو مشکل روبروست:

اول، کافی نبودن معادلهای داده‌ای مناسب برای واژه‌های شینی در زبان رایج؛ دوم، مشکل تسلسل و اینکه هر تلاشی در جهت ترجمه کامل گزاره‌های شینی به زنجیره‌ای بی‌پایان از معادلهای داده‌ای می‌انجامد.

آرمسترانگ به مشکل اول استناد می‌کند، اما چیزم از مشکل دوم استفاده می‌کند و نه اول. مشکل دوم است که مستلزم محال بودن منطقی گزاره‌های شینی است.

پنی کویک و نیز آرمسترانگ در ایراد دوم خود به چیزم از تمثیل ملت - شهروند استفاده می‌کنند:

رابطه اشیاى مادى با داده‌هاى حسی شبیه رابطه ملت با شهروندان است. اینکه ملت چیزی بیش از ترکیب منطقی شهروندان و روابط پیچیده آنها نیست مستلزم آن نیست که بتوان گزاره‌هاى در باب ملت را به صورت کامل به گزاره‌هاى درباره شهروندان ترجمه کرد، به همین ترتیب این فرض که اشیاى مادی چیزی بیش از ترکیب منطقی داده‌هاى حسی نیستند مستلزم آن نیست که بتوان گزاره‌هاى شیئى را به گزاره‌هاى داده حسی ترجمه کرد.

به استدلال آرمسترانگ و پنی کویک دو ایراد اساسی وارد است:

اول، مرکبهای اعتباری از ویژگیهایی جدا و مغایر با اجزای تشکیل دهنده خود برخوردار نیستند. از این رو، ویژگیهای مرکبهای اعتباری قابل ارجاع به اجزای تشکیل دهنده آنهاست. ملت، ترکیبی اعتباری از شهروندان و اشیاى مادی، از دیدگاه پدیدارگرایان، ترکیبی اعتباری از داده‌هاى حسی‌اند. ویژگیهای یک ملت چیزی جدا از ویژگیهای افراد آن ملت و روابط پیچیده آنها نیست. به همین ترتیب، ویژگیهای اشیاى مادی، از دید پدیدارگرایان، چیزی جدا از ویژگیهای داده‌هاى حسی تشکیل دهنده آنها و روابط پیچیده آنها نیست. اما اینکه نمی‌توان بعضی روابط بین ملتها، مثلاً اعلام جنگ ملتی به ملت دیگر، را دقیقاً به روابط بین افراد آن دو ملت ارجاع داد به جهت دشواری و پیچیدگی این ارجاع است و نه محال بودن منطقی آن.

دوم، استناد به تمثیل ملت - شهروند نوعی مغالطه است. با فرض اینکه بپذیریم حکم هر مرکبی، از جمله مرکبهای اعتباری، مغایر با اجزای تشکیل دهنده آن است؛ ارجاع گزاره‌های شینی به گزاره‌های داده حسی، ارجاع حکم کل به جزء نیست بلکه اسناد حکم یک شیء به معادل آن است. از نظر پدیدارگرایی، شیء مادی مجموعه‌ای از داده‌های حسی است، از این رو، ارجاع شیء مادی به مجموعه داده‌های حسی به معنای ارجاع آن شیء به معادل آن است نه به اجزای تشکیل دهنده آن (توپ قرمز معادل است با داده حسی کره‌ای شکل قرمز رنگ نزد ناظر طبیعی و در شرایط طبیعی). ایراد آرمسترانگ و پنی کویک آنگاه موجه است که حکم اشیای مادی به اجزای تشکیل دهنده آنها (یعنی تک تک داده‌های حسی) اسناد داده شود. حال آنکه در نظریه ترجمه‌پذیری چنین ادعایی مطرح نیست بلکه حکم اشیای مادی به معادل آن اشیاء، یعنی مجموعه داده‌های حسی تشکیل دهنده آن اشیاء (و نه تک تک داده‌ها) ارجاع داده می‌شود.

خلاصه و نتیجه

بر مبنای نظریه پدیدارگرایی جهان مادی چیزی جز ترکیبی منطقی از داده‌های حسی و روابط پیچیده بین آنها نیست. لازمه این دیدگاه آن است که گزاره‌های شینی به گزاره‌های داده حسی ترجمه‌پذیر باشند. در بررسی به عمل آمده مشاهده کردیم که ارجاع گزاره‌های شینی به گزاره‌های داده‌ای محال است و این به معنای ناسازگاری پدیدارگرایی است. ناسازگاری پدیدارگرایی ما را به پذیرش تقریر دیگر نظریه داده حسی، یعنی واقعگرایی غیر مستقیم یا نظریه واقعگرایی مستقیم سوق می‌دهد.

منابع

- Armstrong, D. M., (1963), *Perception and the Physical World*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Ayer, A. J., (1986), *Language, Truth and Logic*, Great Britain, Penguin Books.
- Ayer, A. J., (1980), *Philosophical Essays*, Westport, Green Wood Publishing Group.
- Chisholm, Roderick M., (1976) "The Problem of Empiricism" reprinted in: *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. Robert J. Swartz, U.S.A., University of California Press.
- Lewis, C. I., (1976), "Terminating Judgments and Objective Beliefs" reprinted in: *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. Robert J. swartz, U.S.A., University of California Press.
- Pennycuik, (1971), *In Contact With the Physical World*, London, George Allen and Univin Ltd.

فلسفه: بازنگری فهم عرفی

(گزارشی از رأی مور در باب ماهیت فلسفه)

مصطفی ملکیان^۱

چکیده: آنچه در پی می‌آید، بیشتر، گزارشی است از رأی جرج ادوارد مور^۲ فیلسوف معروف انگلیسی (۱۸۷۳-۱۹۵۸)، در باب ماهیت فلسفه. این گزارش، عمدتاً، مبتنی است بر فصل اول کتاب وی: **Some Main Problems of Philosophy** (= پاره‌ای از مسائل عمده فلسفه) با عنوان **What is Philosophy?** (= فلسفه چیست؟).

فلسفه مور، که گاهی با عنوان واقع‌گرایی موافق فهم عرفی، وصف می‌شود، بر دو نکته عمده استوار است: یکی اینکه ایدئالیزم نادرست و اوکان نظریه رئالیسم فلسفی قابل دفاع است، چرا که تحلیل فعل دانستن هم مستلزم یک فعل ذهنی و نفسانی است و هم مستلزم یک متعلق علم که مستقل از آن فعل است؛ و دیگر اینکه آدمی از بسیاری از حقایق آگاه است که نمی‌تواند از آنها «تحلیل صحیح» ارائه کند؛ آدمی حتی نمی‌تواند از شیوه ارائه «تحلیل صحیح» نیز تحلیل صحیحی ارائه کند.

۱. استاد حوزه و دانشگاه.

2. George Edward Moore

۱. تعیین ماهیت فلسفه چیزی نیست جز تعیین اینکه فیلسوفان دائماً اشتغال به بحث از چه نوع مسائلی دارند و دست اندرکار پاسخهایی به چه نوع مسائلی اند. اما این کار آسانی نیست، زیرا مسائلی که فیلسوفان، در واقع و عملاً، از آنها بحث کرده‌اند و کوشیده‌اند تا بدانها پاسخ دهند چنان متکثر و متنوعند که هم توصیف کلی‌ای از فلسفه که همه این مسائل در تحت آن اندراج یابند بسیار دشواریاب است و هم تنظیم درست این مسائل، در ربط و نسبت با یکدیگر، به غایت مشکل است. بنابراین، به ارائه اجمالی انواع عمده مسائل فلسفی و تذکار پاره‌ای از مهمترین ارتباطات موجود میان این مسائل اکتفاء می‌شود.

۱-۱. مهمترین و جالبترین کاری که فیلسوفان در صدد به انجام رساندنش بوده‌اند و نخستین و مهمترین مسأله فلسفه ارائه توصیفی کلی از کل عالم است. این توصیف کلی عبارت است از ذکر همه مهمترین انواع چیزهایی که علم داریم که در عالم وجود دارند، بررسی میزان احتمال وجود انواع مهم چیزهایی که به وجود داشتنشان در عالم مطلقاً علم نداریم، و نیز بررسی مهمترین انواع ارتباطاتی که این انواع مختلف چیزها با یکدیگر دارند. ارائه توصیفی کلی از عالم اختصاص به فلسفه دارد؛ یعنی، غیر از فلسفه، هیچ علم دیگری نیست که بگوید: فلان و بهمان انواع چیزها یگانه‌انواعی‌اند که در عالم وجود دارند یا ما از وجود داشتنشان باخبریم. دقیقاً مراد از توصیف کلی کل عالم چیست؟ برای ایضاح مراد، باید به مفهوم «فهم عرفی» بپردازیم.

۱-۲. آراء و نظرات خاصی درباره ماهیت عالم وجود دارند که تقریباً هر کسی به آنها قائل است. این آراء و نظرات مورد اعتقاد عموم آدمیان را «آراء و نظرات ناشی از فهم عرفی» (یا، اختصاراً «فهم عرفی») می‌نامیم. نمی‌توان گفت که فهم عرفی آراء و نظراتی درباره کلّ عالم دارد؛ احتمالاً، هیچ یک از آراء و نظرات ناشی از فهم عرفی به کلّ عالم راجع نمی‌شود. اما فهم عرفی آراء و نظرات بسیار مشخصی دارد بدین مضمون که پاره‌ای از انواع چیزها یقیناً در عالم وجود دارند. نیز آراء و نظراتی دارد در باب پاره‌ای از انحای ارتباطاتی که این انواع چیزهای موجود با یکدیگر دارند. بهتر آن است که کار با توصیف آراء و نظرات فهم عرفی آغاز شود، زیرا حیرت‌انگیزترین و دلاویزترین جنبه آراء و نظرات بسیاری از فیلسوفان نحوه فراروی آنان از فهم عرفی یا مخالفت قاطع آنان با فهم عرفی است. بسیاری از فیلسوفان مدّعیند که می‌دانند که در عالم بسیاری از انواع مهم چیزها وجود دارند که فهم عرفی مدّعی علم به آنها نیست، و نیز چیزهایی که فهم عرفی به وجود آنها بیشترین اطمینان را دارد در عالم وجود ندارند (یا، لا اقلّ، اگر وجود هم دارند ما به وجودشان علم نداریم). بنابراین، بهترین راه فهم توصیفات فلسفی مختلف از عالم این است که میزان اختلاف آنها را با فهم عرفی بفهمیم؛ یعنی دریابیم که این توصیفات، در پاره‌ای از مواضع، تا چه حدّ از فهم عرفی فرا می‌روند و، در مواضع دیگر، با چه درجه از قاطعیت با فهم عرفی مخالفت می‌کنند.

۳-۱. پاره‌ای از مهمترین آراء و نظرات فهم عرفی، یعنی مهمترین چیزهایی که همه ما به طور مشترک در باب عالم صادق می‌انگاریم و مطمئنیم که به صدقشان در باب عالم علم داریم، عبارتند از:

۱-۳-۱. در عالم، تعداد عظیمی از اشیاء مادی، از انواع مختلف، وجود دارند: مثلاً، بر روی زمین، علاوه بر بدنهای خود ما، بدنهای میلیاردها انسان دیگر، اجسام میلیاردها حیوان دیگر، میلیاردها گیاه، تعداد بسیار بیشتری از جمادات و نیز تعداد فراوانی از مصنوعات بشری وجود دارند. علاوه بر همه این اشیاء مادی‌ای که بر روی زمین وجود دارند، خود زمین، ماه، خورشید، سایر ثوابت و سیارات، و ... نیز اشیاء مادی موجودند.

۲-۳-۱. در عالم، پدیدارهای پرشمار خاصی وجود دارند که با اشیاء مادی تفاوت فاحش دارند: ما انسانها، علاوه بر بدن، ذهن نیز داریم؛ یعنی افعال ذهنی یا افعال آگاهانه خاصی انجام می‌دهیم: دیدن، شنیدن، لمس کردن، به یاد آوردن، تخیل کردن، اندیشیدن، باور کردن، خواستن، دوست داشتن، دوست نداشتن، اراده کردن، مهرورزیدن، خشمگین شدن، ترسیدن، و ... همه این افعال، افعال ذهنی — افعال ذهن، افعال آگاهی — اند؛ بدین معنا که هرگاه یکی از آنها را انجام دهیم از چیزی آگاهی داریم. ما این قبیل کارها را انجام می‌دهیم و این کارها با اشیاء مادی تفاوت فاحش دارند: شنیدن، خود، شی‌ای مادی نیست، هر چه قدر ارتباطش با اشیاء مادی خاصی وثیق باشد. ما فقط وقتی که در خواب بدون رؤیا به سر می‌بریم این قبیل کارها را انجام نمی‌دهیم. بنابراین، در هر

لحظه، در عالم میلیاردها فعل آگاهانه به توسط میلیاردها انسان مختلف و احیاناً انواع بسیاری از حیوانات، در حال انجام گرفتن است.

۳-۱. هر یک از اشیاء مادی، بلا استثناء، در هر لحظه خاصی، در جایی، در چیزی که ما آن را فضا می‌نامیم، قرار دارد. مراد از اینکه همه اشیاء مادی در فضا واقعند، لااقل، دو مطلب است:

۳-۳-۱. یکی اینکه: هر یک از اشیاء مادی، در هر لحظه، فاصله مشخصی با همه اشیاء مادی دیگر دارد. ممکن است اندازه‌گیری همه این فاصله‌ها، یا حتی اندازه‌گیری کاملاً دقیق هر یک از آنها، عملاً محال باشد؛ اما همه آنها را نظراً می‌توان اندازه گرفت.

۳-۳-۲. دیگر اینکه: هر یک از اشیاء مادی، از همه اشیاء مادی دیگر، در یک مجموعه‌ای کاملاً مشخص از جهات فاصله دارد. اینکه این مجموعه مشخص از جهات چیست به آسانی قابل توضیح است: از مرکز یک کره به هر یک از نقاط واقع بر سطح آن کره خط مستقیمی می‌توان رسم کرد. هر یک از این خطوط مستقیم از مرکز به جهت دیگری می‌رود و مطلقاً هیچ جهتی وجود ندارد که در آن جهت بتوان از مرکز کره در یک خط مستقیم حرکت کرد، بدون اینکه در امتداد یکی از این خطوط مستقیم باشد؛ یعنی اگر کسی اصلاً بخواهد در یک خط مستقیم از مرکز یک کره حرکت کند باید به سوی یکی از نقاط واقع بر سطح آن کره برود؛ و مراد از مجموعه‌ای کاملاً مشخص از جهات همین است، یعنی: همه جهتهای ممکن که در آن جهتها می‌توان در یک خط مستقیم از هر نقطه خاصی حرکت کرد مجموعه کاملاً مشخصی را می‌سازند. پس مطلب دوم

این است که اگر هر نقطه‌ای را که بر هر یک از اشیاء مادی واقع است در نظر بگیریم، همه نقاط دیگر بر یکی از این مجموعه مشخص از خطوط مستقیم واقعند. اگر همه خطوط مستقیمی را که از هر نقطه به همه نقاط مختلف واقع بر سطح کره محیط بر آن نقطه امتداد دارند در نظر بگیریم، هر شیء مادی در عالم، بدون استثناء، در هر لحظه، بر یکی از این خطوط مستقیم واقع خواهد بود؛ یعنی آن شیء مادی در امتداد یکی از این خطوط فاصله‌ای با آن نقطه خواهد داشت. هیچ موضع دیگری در فضا وجود ندارد که شیء مادی‌ای بتواند اشغال کند؛ این خطوط مستقیم از هر موضعی از فضا گذر خواهند کرد، به طوری که اگر شیء‌ای در فضا واقع باشد لامحاله بر روی یکی از آنها قرار دارد.

تا کنون، دیدیم که فهم عرفی معتقد است که، در عالم، لااقل دو نوع چیز مختلف وجود دارند: اشیاء مادی و افعال ذهنی یا آگاهانه. اما فهم عرفی آراء و نظرات بسیار مشخصی نیز در باب نحوه ارتباط این دو نوع چیز با هم دارد که عبارتند از:

۴-۳-۱. افعال آگاهانه، به نحوی کاملاً مشخص، به پاره‌ای از اشیاء مادی وابستگی خاصی دارند و به پاره‌ای دیگر از اشیاء مادی این وابستگی را ندارند. از سویی، افعال آگاهانه ما — یعنی همه افعالی که ما تا زنده‌ایم انجام می‌دهیم — به بدنهای ما وابسته‌اند، بدین معنا که اولاً، در هر لحظه، در همان مکانهایی رخ می‌دهند که بدنهای ما، در آن لحظه، در آنها واقعند. وقتی که ما از جایی به جایی دیگر می‌رویم ذهن و افعال آگاهانه ما نیز نقل مکان می‌کنند. ما در این باره که افعال آگاهانه دقیقاً در کجای بدنمان رخ می‌دهند رأی خاص و مشخصی نداریم.

نمی‌توانیم بگوییم که آیا همه آنها دقیقاً در یک نقطه از بدنمان رخ می‌دهند یا هر یک از آنها در نقطه‌ای خاص رخ می‌دهد. و نمی‌توانیم نقطه خاصی را به عنوان یگانه محل وقوع فعل آگاهانه خاصی تعیین کنیم. اما به قطع و یقین معتقدیم که همه افعال آگاهانه، ما در جا یا جاهایی از بدنهایمان رخ می‌دهند و اذهان ما، هر جا بدنهایمان می‌روند، با ما می‌آیند.

وابستگی افعال آگاهانه ما به بدنهایمان معنای دومی نیز دارد و آن اینکه بسیاری از افعال آگاهانه متوقف بر دگرگونی‌هایی‌اند که در بدنهای ما روی می‌دهند. مثلاً، من فقط وقتی می‌بینم که دگرگونی‌های خاصی در چشمانم روی دهند و، احتمالاً، فقط وقتی می‌اندیشم که دگرگونی‌های خاصی در مغزم روی دهند.

اما، از سوی دیگر، هیچ فعل آگاهانه‌ای به اکثریت عظیمی از اشیاء مادی وابستگی ندارد. افعال آگاهانه به بدنهای زنده انسانها و، احتمالاً، بسیاری از حیوانات وابستگی دارند، اما میزها و صندلی‌ها و خانه‌ها و کوهها و سنگها و زمین و ماه و خورشید و ستارگان هیچ فعل ذهنی‌ای انجام نمی‌دهند یا، به تعبیر دیگر، آگاه نیستند. از میان تعداد عظیم اشیاء مادی عالم به تعداد نسبتاً معدودی از آنها افعال آگاهانه نسبت داده می‌شود.

۵-۳-۱. ما، در زمانهای خاصی، به اشیاء مادی خاصی آگاهی داریم، مثلاً آنها را می‌بینیم یا لمس می‌کنیم یا به آنها می‌اندیشیم. اما این اشیاء مادی حتی وقتی که ما به آنها آگاهی نداریم می‌توانند استمرار وجود داشته باشند و استمرار وجود دارند. اشیاء مادی، به این معنا، از آگاهی ما به آنها استقلال کامل دارند، یعنی

سینخشان چنان است که وقتی که ما به آنها آگاهی نداریم، درست به اندازه وقتی که به آنها آگاهییم، از وجود بهره‌ورند. خلاصه آنکه ماده مستقل است از آگاهی ما به آن. و، در هر لحظه، تعداد اشیاء مادی‌ای که مورد آگاهی نیستند بسی بیشتر است از تعداد اشیاء مادی مورد آگاهی.

ضمناً سه شرط لازم (و البته، نه کافی) مادی بودن، تا همین جا، معلوم شد: همه اشیاء مادی: الف. سنخی کاملاً متفاوت با سنخ افعال آگاهانه دارند؛ ب. در هر زمان معینی، در جایی از فضا واقعند؛ و ج. از سنخی‌اند که وقتی که به آنها آگاهی نداریم، درست به اندازه وقتی که به آنها آگاهییم، وجود دارند. این سه ویژگی از مهمترین ویژگیهای اشیاء مادی‌اند و هیچ چیزی، مادام که این هر سه ویژگی را نداشته باشد، نمی‌تواند «شیء مادی» نام گیرد.

۶-۳-۱. احتمالاً زمانی بوده است که در آن زمان هیچ فعل آگاهانه‌ای به هیچ شیء مادی‌ای بر روی زمین وابسته و منسوب نبوده است؛ یعنی موجود زنده و، در نتیجه، موجود آگاهی بر روی زمین وجود نداشته است. و در خصوص بدن انسان و آگاهی انسانی، این امر نه فقط محتمل بلکه یقینی و قطعی است. زمان نسبتاً محدودی - اگرچه شاید چند میلیون سال - بیش نمی‌گذرد از وقتی که انسان، بر روی زمین، پدید آمده است. نیز ممکن است، در آینده، زمانی بیاید که در آن زمان موجود زنده و آگاهی بر روی زمین وجود نداشته باشد.

سه نکته را نباید انکار کرد: یکی اینکه، حتی وقتی که هیچ آگاهی‌ای بر روی زمین وجود نداشته است، ممکن است در جای دیگری از عالم، بر روی سیارات دیگری، موجودات آگاهی وجود داشته بوده‌اند. دیگر اینکه، ممکن است هم

اکنون نیز موجودات آگاهی در جا یا جاهای دیگری از عالم وجود داشته باشند. و سوم اینکه، وقتی که (احتمالاً) آگاهی بر روی زمین یکسره نابود شود باز ممکن است بر روی سیارات دیگری آگاهی وجود داشته باشد. اما به این نکته هم باید قائل بود که ممکن است دورانهای طولانی‌ای در تاریخ عالم ماده وجود داشته بوده‌اند، یا در آینده وجود یابند، که در آنها هیچ آگاهی‌ای به هیچ جسمی وابسته و منسوب نبوده است و یا نباشد - یعنی هیچ فعل آگاهانه‌ای انجام نمی‌گرفته است یا نخواهد گرفت. دو رأی و نظر دیگر فهم عرفی در باب عالم نیز عبارتند از:

۷-۳-۱. همه اشیاء مادی و همه افعال آگاهانه ما آدمیان و سایر حیوانات روی زمین در زمان واقعیند، و، به تعبیر دقیقتر، یا در گذشته در زمان واقع بوده‌اند یا اکنون در زمان واقعیند یا در آینده در زمان واقع خواهند بود یا هر سه (یعنی هم در گذشته در زمان واقع بوده‌اند و هم اکنون در زمان واقعیند و هم در آینده در زمان واقع خواهند بود). هیچ یک از اشیاء مادی موجود در مکان و هیچ یک از افعال آگاهانه ما را نمی‌توان اصلاً موجود دانست، مگر اینکه در زمانی که در آن زمان ما به وجود آن قائلیم وجود داشته باشد. سایر اشیاء مادی و افعال آگاهانه را فقط می‌توانیم بگوییم که در گذشته وجود داشته‌اند یا در آینده وجود خواهند داشت، اما نمی‌توانیم بگوییم که اکنون وجود دارند.

پس، مراد از در زمان واقع بودن همه اشیاء مادی و همه افعال آگاهانه این است که هر یک از اینها یا در گذشته وجود داشته است یا اکنون وجود دارد یا در آینده وجود خواهد داشت یا هم در گذشته وجود داشته است و هم اکنون

وجود دارد و هم در آینده وجود خواهد داشت؛ و این قول که چیزی وجود داشت، غیر از این قول است که چیزی وجود دارد، و این هر دو غیر از این قولند که چیزی وجود خواهد داشت؛ و هر یک از این سه قول مختلف درباره‌ی پاره‌ای از چیزها صادق است.

۸ - ۳ - ۱. همه‌ی آراء و نظراتی را که تحت عنوان «آراء و نظرات فهم عرفی» آوردیم واقعاً می‌دانیم، نه اینکه صرفاً به آنها باور داریم. نیز تفصیل بسیار عدیده‌ای درباره‌ی اشیاء مادی و افعال آگاهانه‌ی خاص، گذشته، حال و آینده، می‌دانیم. بیشترین چیزهایی که می‌دانیم، البته، درباره‌ی گذشته‌اند؛ اما درباره‌ی حال نیز دانسته‌های فراوان داریم، و درباره‌ی آینده هم بسا چیزها می‌دانیم (هر چند احتمالاً دانسته‌های راجع به آینده احتمالی و ظنی‌اند). در واقع بیشتر علوم خاص را می‌توان به عنوان ساحت‌هایی تعریف کرد که در آنها دانسته‌هایی تفصیلی در باب اشیاء مادی‌ای که در جایی از فضا واقع بوده‌اند یا واقعند و در باب افعال آگاهانه‌ی انسانها بر روی زمین ارائه می‌شوند؛ و این علوم در ارائه‌ی انبوه عظیمی از دانسته‌های واقعی بسیار موفق بوده‌اند. در مورد همه‌ی این علوم، انبوه عظیمی از چیزهایی وجود دارند که اکنون قطعاً واقعیت تلقی می‌شوند، و چیزهای فراوانی که سابقاً مورد اعتقاد بوده‌اند اما اکنون قطعاً خطا تلقی می‌شوند، و چیزهای فراوان دیگری که اکنون نمی‌دانیم و شاید در آینده نیز هرگز ندانیم. در همه‌ی گفت و گوهای متعارف و عادی، در همه‌ی مطبوعات، و در همه‌ی کتابهای غیر فلسفی، ما مدام فرض را بر این می‌گذاریم که میان آنچه می‌دانیم (= علم)، آنچه به خطا باور داریم (= جهل مرکب)، و آنچه هنوز در باب آن نادانیم (= جهل بسیط) فرق

هست؛ و بخش عظیمی از حقایق دربارهٔ اشیاء مادی و افعال آگاهانهٔ انسانها به طبقهٔ اوّل — یعنی طبقهٔ چیزهای مطلقاً معلوم — تعلق دارند.

۴-۱. همهٔ آراء و نظراتی که تحت عنوان «آراء و نظرات فهم عرفی» ذکر شدند، حتی به صورت مجموعی، توصیف کلی‌ای از کلّ عالم عرضه نمی‌کنند، به آن معنا که نخستین مسألهٔ فلسفهٔ ارائهٔ توصیف کلی‌ای از کلّ عالم است. این آراء و نظرات می‌گویند که یقیناً در عالم دسته‌های بزرگی از چیزها وجود دارند و این چیزها به انحاء خاصی با یکدیگر ارتباط دارند؛ اما نمی‌گویند که این دسته‌های بزرگ چیزها یگانه دسته‌هایی‌اند که در عالم وجود دارند یا ما می‌دانیم که وجود دارند؛ نمی‌گویند که هر چیزی که ما به وجود داشتش علم داریم به یکی از این دسته‌ها تعلق دارد؛ و انکار نمی‌کنند که ممکن است در عالم دسته‌های مهمی از چیزهایی وجود داشته باشند، یا حتی ممکن است بدانیم که دسته‌های مهمی از چیزهایی در عالم وجود دارند، که به هیچ یک از دسته‌های مذکور تعلق ندارند.

مثلاً، فهم عرفی می‌گوید: در عالم دو دسته چیز وجود دارند: اشیاء مادی در مکان، و افعال آگاهانهٔ انسانها و حیوانات زنده بر روی زمین. اما برای اینکه این قول به توصیف کلی‌ای از کلّ عالم تبدیل شود، یکی از این دو سخن را باید بر آن بیفزاییم: یا باید بگوییم که هر چیزی در عالم به یکی از این دو دسته تعلق دارد؛ یا باید بگوییم که هر چیزی که ما می‌دانیم که در عالم هست به یکی از این دو دسته تعلق دارد، هر چند ممکن است در عالم چیزهای دیگری وجود داشته باشند که ما به وجود داشتن‌شان علم نداریم. یعنی یا باید بگوییم که این دو دسته

چیز یگانه دسته چیزهای عالم‌اند؛ یا باید بگوییم که این دو دسته یگانه دسته‌هایی‌اند که به وجودشان در عالم علم داریم، اما ممکن است دسته‌های دیگری هم وجود داشته باشند.

سخن نخست، یعنی اینکه بگوییم که این دو نوع چیز یگانه انواع چیزهای عالمند، واضحترین اشکالش این است که این سخن، با منحصر ساختن افعال آگاهانه به افعال آگاهانه انسانها و حیوانات روی زمین، این امکان را متفی می‌کند که در سیارات دیگر موجودات زنده صاحب آگاهی وجود داشته یا وجود دارند، و حال آنکه متفی دانستن این امکان را تقریباً هر کسی نسنجیده می‌داند. اما با جرح و تعدیل این سخن نخست، می‌توان به سخنی بسیار موجه رسید، و آن اینکه در عالم، واقعاً چیزی وجود ندارد، و هرگز وجود نداشته است، مگر، از سویی، اشیاء مادی موجود در فضا و، از سوی دیگر، افعال آگاهانه‌ای کمابیش شبیه افعال آگاهانه انسانها و حیوانات، که وابسته به اجسام زنده‌ای‌اند کمابیش مشابه اجسام زنده انسانها و حیوانات.

اما سخن دوم، یعنی اینکه بگوییم که این دو نوع چیز یگانه انواع چیزهایی‌اند که به وجودشان در عالم علم داریم، اما ممکن است انواع دیگری نیز وجود داشته باشند که برای ما ناشناخته باشند، از صورت جرح و تعدیل یافته سخن نخست هم موجه‌تر است و بسیاری از مردم، اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف، بدان قائلند.

کسانی که قائل شده‌اند که در عالم اشیاء مادی موجود در فضا و افعال آگاهانه وجود دارند و وجود داشته‌اند نمی‌توانند انکار کنند که یقیناً، در عالم، لااقل دو

چیز دیگر نیز وجود دارند: خود مکان و خود زمان. بر اساس این قول، باید پذیرفت که خود مکان و زمان واقعاً وجود دارند، یعنی چیزی‌اند. به همین نحو، ممکن است در عالم انواع چیزهای دیگری، علاوه بر مکان و زمان، نیز بر ما شناخته شوند که نه شیء مادی باشند و نه فعل آگاهانه، و یکی از اهداف فلسفه شناساندن چنین چیزهایی است. فیلسوفانی که چنان سخن گفته‌اند که گویی اشیاء مادی و افعال آگاهانه یگانه انواع چیزهایی‌اند که ما به وجود داشتن‌شان در عالم علم داریم واقعاً نمی‌خواسته‌اند که وجود چیزهای دیگر را انکار کنند، بلکه مرادشان این بوده است که اشیاء مادی و افعال آگاهانه یگانه انواع چیزهای شناخته شده‌ای‌اند که، به معنای خاصی، جوهری‌اند؛ به معنای خاصی که به آن معنا خود مکان و زمان جوهری نیستند، و این قول که قول صحیحی نیز هست، نه وجود چیزهایی را که برای ما ناشناخته مانده‌اند منتفی می‌کند و نه وجود انواع چیزهای غیر جوهری، مثل زمان و مکان، را.

۵-۱. بنابراین، یکی از راههای رسیدن به توصیفی کلی از کل جهان این است که به آراء و نظرات فهم عرفی چیزهایی نسبتاً ساده، از همان نوع که گفته شد، بیفزاییم. اما بسیاری از فیلسوفان اساساً با فهم عرفی، به یکی از سه روش، مخالفت ورزیده‌اند و آن را غیر صحیح دانسته‌اند: یا گفته‌اند که در عالم، علاوه بر انواع چیزهایی که فهم عرفی به وجود آنها قائل است، انواع بسیار مهم جوهری دیگری نیز یقیناً وجود دارند؛ یا گفته‌اند که پاره‌ای از انواع چیزهایی که فهم عرفی به وجود آنها قائل است وجود ندارند یا اگر هم وجود دارند ما به

وجودشان علم نداریم؛ و یا هر دو گفته را جمع کرده‌اند و هم بر فهم عرفی چیزهایی افزوده‌اند و هم با آن مخالفت کرده‌اند.

۱- ۵- ۱. نمونه‌هایی از نظراتی که چیزی بسیار مهم به فهم عرفی می‌افزایند ولی با فهم عرفی مخالفت نمی‌کنند عبارتند از:

۱- ۱- ۵- ۱. این نظر که یقیناً در عالم خدایسی وجود دارد؛ افزون بر اشیاء مادی و افعال آگاهانه، یک ذهن الاهی و افعال آگاهانه این ذهن نیز وجود دارد.

۲- ۱- ۵- ۱. این نظر که حیات آتی‌ای نیز وجود دارد؛ یعنی علاوه بر افعال آگاهانه‌ای که به بدنهای ما در طول حیاتشان بر روی زمین وابسته‌اند، اذهان ما، پس از مرگ بدنهایمان نیز، به انجام افعال آگاهانه ادامه می‌دهند، به افعال آگاهانه‌ای که به هیچ بدن زنده‌ای بر روی زمین وابستگی ندارند. اگر واقعاً در عالم، در همین لحظه، علاوه بر افعال آگاهانه وابسته به بدنهای زنده انسانها و حیوانات روی زمین، افعال آگاهانه دیگری نیز در جریان باشند که به توسط اذهان انسانهایی انجام می‌گیرند که بدنهایشان دیری است که مرده‌اند، در این صورت، یقیناً عالم بسیار متفاوت خواهد بود با عالمی که در آن فعل آگاهانه اختصاص به بدنهای زنده انسانها و حیوانات روی زمین دارد.

۳- ۱- ۵- ۱. این نظر که یقیناً در عالم، علاوه بر اشیاء مادی و افعال آگاهانه، چیزی دیگر نیز هست که جوهری است اما ما از ماهیت و حقیقت آن بی‌خبریم — چیزی ناشناخته یا ناشناختنی. البته، تفاوت فاحشی هست میان این سخن که ممکن است، در عالم، چیزی از نوع دیگر وجود داشته باشد، اما ما نمی‌دانیم که چنین چیزی وجود دارد یا نه، و این نظر که یقیناً، در عالم، یک نوع چیز مهم

دیگری وجود دارد، اگرچه ما ماهیت و حقیقت آن را نمی‌دانیم. سخن اول همان است که قبلاً (در ۴ - ۱) به عنوان سخنی که چندان از فهم عرفی فراتر نمی‌رود، بدان اشارت رفت؛ و نظر دوم همین نظری است که در این بند مورد اشاره است و تا حدّ عظیمی از فهم عرفی فراتر است و قول کسانی است که به لادریان (Agnostics) معروفند.

۲- ۵- ۱. نمونه‌هایی از نظراتی که با فهم عرفی مخالفت می‌ورزند و چیزی بر آن نمی‌افزایند، بلکه، در واقع، چیزی از آن می‌کاهند (نظرات شکاکانه)، عبارتند از:

۱- ۲- ۵- ۱. این نظر که ما نمی‌دانیم که آیا در عالم اصلاً شیء مادی‌ای وجود دارد یا نه. ممکن است شیء مادی‌ای وجود داشته باشد؛ اما هیچ کسی نمی‌داند که چنین چیزی وجود دارد یا نه. این نظر منکر این است که ما بتوانیم، جز اذهان دیگر و افعال آگاهانه آن اذهان، به وجود اشیائی علم پیدا کنیم که وقتی که از آنها آگاهی نداریم همچنان به وجودشان ادامه دهند.

۲- ۲- ۵- ۱. این نظر که ما نمی‌توانیم حتی به وجود اذهان یا افعال آگاهانه‌ای، غیر از ذهن یا افعال آگاهانه شخص خود، علم پیدا کنیم. یگانه نوع جوهری‌ای که هر انسانی می‌تواند به وجود آن در عالم علم پیدا کند فقط افعال آگاهانه خود اوست، لاغیر. ممکن است، در عالم، اذهانی دیگر و حتی اشیاء مادی نیز وجود داشته باشند، اما، اگر هم وجود داشته باشند، ما نمی‌توانیم به وجود آنها علم پیدا کنیم.

این نظر، به صورتی که ذکر شد، البته منطقی نیست؛ زیرا فیلسوفی که به آن قائل است، از سویی، قاطعاً اظهار می‌دارد که هیچ انسانی نمی‌تواند به وجود هیچ ذهن دیگری علم پیدا کند و، از سوی دیگر، باز قاطعانه اظهار می‌کند که انسانهای دیگری، علاوه بر خود او، وجود دارند که، مثل خود او، نمی‌توانند به وجود کس دیگری علم پیدا کنند. برای اینکه این نظر صورت منطقی‌ای بیابد، فیلسوف قائل به آن باید، به جای اینکه بگوید که هیچ انسانی به وجود ذهن دیگری علم ندارد، بگوید که: من شخصاً به وجود ذهن دیگری علم ندارم.

دو نظر شکاکانه‌ای که بدانها اشارت رفت فقط حاکی از این است که پاره‌ای از چیزهایی را که فهم عرفی می‌گوید که ما می‌دانیم، در واقع، نمی‌دانیم؛ اما هیچ یک این دو منکر این نیست که آن چیزهایی که فهم عرفی می‌گوید که یقیناً در عالم وجود دارند وجود داشته باشند؛ فقط می‌گوید که ما، به هیچ نحو، نمی‌دانیم که آن چیزها وجود دارند یا ندارند، و حال آنکه فهم عرفی قائل است که ما می‌دانیم که وجود دارند.

۳- ۵- ۱. نمونه‌هایی از نظراتی که هم با فهم عرفی مخالفت می‌کنند و هم چیزی بر آن می‌افزایند، یعنی هم انکار می‌کنند که در عالم پاره‌ای از چیزهایی که فهم عرفی می‌گوید که یقیناً وجود دارند وجود داشته باشند و هم قاطعانه می‌گویند که در عالم انواعی از چیزها وجود دارند که فهم عرفی مدعی علم به وجود آنها نیست، عبارتند از: الف. نمونه‌هایی که مخالفتشان با فهم عرفی صرفاً این است که قاطعانه وجود فضا و اشیاء مادی را منکرند؛ و ب. نمونه‌هایی که قاطعانه وجود بسیاری چیزهای دیگر را هم منکرند.

۱- ۳- ۵- ۱. برای ایضاح نظرانی که صرفاً با انکار وجود فضا و اشیاء مادی با فهم عرفی مخالفت می‌ورزند، باید به چیزی که می‌توان آن را «نمودهای اشیاء مادی» نامید، توجه کرد. همه ما می‌دانیم که اگر به یک برج از فاصله یک کیلومتری نگاه کنیم آن برج نمودی خواهد داشت متفاوت با نمودی که اگر از فاصله صد متری به آن نگاه کنیم، دارد. در حالت اول، هم کوچکتر به نظر می‌رسد و هم بسیاری از جزئیات و ریزه‌کاریهای آن را، که در حالت دوم می‌بینیم، نمی‌بینیم. این نمودهای مختلفی که شیء مادی واحد از فاصله‌ها و نظرگاههای متفاوت عرضه می‌دارد، یقیناً، در عالم وجود دارند. درباره این نمودهای اشیاء مادی دو نظر وجود دارند که فهم عرفی میان آنها ترجیحی قائل نیست و، بنابراین، می‌توان به هریک از آنها قائل بود و، در عین حال، با فهم عرفی نیز سازگاری کامل داشت: نظر اول این است که لااقل پاره‌ای از این نمودها واقعاً از اجزاء سطوح اشیائی‌اند که نمودهای مذکور نمود آن اشیائند، یعنی لااقل پاره‌ای از این نمودها واقعاً در فضا واقعند و حتی وقتی که ما انسانها از آنها هیچ آگاهی‌ای نداریم باز واقعاً وجودشان استمرار خواهد داشت. و نظر دوم اینکه هیچ یک از این نمودها در فضا واقع نیست و همه این نمودها فقط تا زمانی وجود دارند که بر کسی جلوه می‌کنند و آن کس آنها را ادراک می‌کند. فهم عرفی با هیچ یک از این دو نظر مخالفت ندارد. تنها چیزی که فهم عرفی بر آن تأکید بلیغ دارد این است که این نمودها نمودهای اشیاء مادی‌اند، یعنی نمودهای اشیائی‌اند که خود آن اشیاء هم وقتی که از آنها آگاه نیستیم نیز وجود دارند و هم در فضا واقعند.

فیلسوفانی که، در این بند، در مقام نقل نظرات آنانیم ابتدائاً نظر دوم را پذیرفته‌اند، یعنی این نظر را که نمودها فقط تا زمانی وجود دارند که شخصی که آنها بر او جلوه می‌کنند آنها را ادراک کند و نمودها در فضا واقع نیستند، و سپس افزوده‌اند که این نمودها نمودهای اشیاء مادی نیستند، چرا که اصلاً شیء مادی‌ای وجود ندارد که نمودها نمودهای او باشند. این نظرات به دو دسته قابل تقسیمند:

۱- ۱- ۳- ۵- ۱. نظر اسقف جرج برکلی (Bishop George Berkeley) دالّ بر اینکه نمودها، در واقع، نمودهای هیچ چیز نیستند، بلکه خودشان اشیاء مادی‌اند یا، به تعبیر دقیقتر، مراد ما از «اشیاء مادی» چیزی جز همینها نیست. خود برکلی می‌گوید که وی منکر وجود ماده نیست، بلکه فقط توضیح می‌دهد که ماده چیست. اما حقّ این است که وی منکر وجود ماده است؛ زیرا معتقد است که نمودها جز در لحظه‌ای که ما آنها را ادراک می‌کنیم وجود ندارند، و هر چیزی که چنین باشد یقیناً نمی‌تواند شیء مادی تلقی شود. مراد ما از «شیء مادی»، یقیناً، چیزی است که حتّی وقتی که ما از آن آگاه نیستیم وجودش استمرار داشته باشد. وانگهی، او معتقد است که همه نمودها در فضای واحدی قرار ندارند و، مثلاً، نمودی که بر من جلوه می‌کند نسبت به نمودی که بر شما جلوه می‌کند دارای فاصله و جهت نیست، و حال آنکه، چنان که (در ۳- ۳- ۱) گفته شد، نباید چیزی را که، در فضا، نسبت به همه اشیاء مادی دیگر دارای فاصله و جهت نیست شیء مادی بنامیم. پس، برکلی منکر وجود ماده است و وجه مخالفتش با فهم عرفی هم همین است. و اما وجه افزودنش بر فهم عرفی این است که به وجود خدایی

قائل است که مجموعه‌ای از نمودها بر او جلوه‌گر می‌شوند، دقیقاً شبیه همه نمودهایی که بر ما جلوه می‌کنند.

۲- ۱- ۳- ۵- ۱. نظر بسیار رایجتری دالّ بر اینکه چیزهایی که آنها را (در ۱- ۳- ۵- ۱) «نمودهای اشیاء مادی» نامیدیم، در واقع، نمودهای چیزی هستند، اما، به خلاف فهم عرفی، نمودهای اشیاء مادی نیستند، بلکه نمودهای اذهان یا موجودات آگاهند. این نظر، با انکار وجود اشیاء مادی، با فهم عرفی می‌ستیزد و با قائل شدن به وجود تعداد عظیمی از اذهان، غیر از اذهان انسانها و حیوانات، بر فهم عرفی چیزی می‌افزاید. نیز تأکید می‌کند که این اذهان در فضا قرار ندارند، یعنی نسبت به هم دارای فاصله و جهت نیستند، بلکه، در واقع، در ناکجا قرار دارند.

۲- ۳- ۵- ۱. و اما نظراتی که با فهم عرفی فقط با انکار وجود فضا و اشیاء مادی مخالفت نمی‌ورزند، بلکه قاطعانه وجود زمان و افعال آگاهانه خود ما را نیز انکار می‌کنند؛ آنچه این نظرات اظهار می‌دارند این است که همه این چهار نوع چیز، یعنی اشیاء مادی، فضا، افعال آگاهانه خود ما، و زمان، نمود چیزی دیگر، و آن چیز دیگر یک چیز واحد است یا مجموعه‌ای از چیزها ولی، در هر حال، نه یک شیء مادی است، نه یکی از افعال آگاهانه خود ما، و نه در فضا واقع است، نه در زمان.

اما این اظهاریه ایهام دارد و، بسته به اینکه مراد واقعی و جدی اظهارکنندگان چه باشد، این قبیل نظرات را می‌توان سازگار یا ناسازگار با فهم عرفی تلقی کرد.

اگر مراد از «نمود» نامیدن اشیاء مادی، فضا، افعال آگاهانه، و زمان این باشد که این نمودها دقیقاً همان قدر واقعیت دارند که اشیائی که اینها نمود آنهایند واقعیت دارند و در عالم، علاوه بر اینها، چیز دیگری وجود دارد که اینها با آن همان ربط و نسبتی را دارند که نمود یک برج با برج واقعی دارد، در این صورت، این نظرات فقط چیزی بر فهم عرفی می‌افزایند ولی با آن نمی‌ستیزند، چرا که صرفاً می‌گویند که، علاوه بر چیزهایی که فهم عرفی به وجود آنها قائل است، چیز دیگری نیز در کنار آنها یا در ورای آنها وجود دارد.

و اما اگر مراد از «نمود» نامیدن اشیاء مادی، فضا، افعال آگاهانه، و زمان این باشد که اینها، به معنایی که فهم عرفی آنها را واقعی می‌داند، اصلاً واقعی نیستند و، به آن معنا، فقط چیز دیگری که ورای اینهاست و اینها نموده‌های آنند واقعی است، یعنی اینها اصلاً در عالم وجود ندارند، در این صورت، این نظرات با فهم عرفی می‌ستیزند. با مثالی می‌توان این مراد دوم را ایضاح کرد. شک نیست که ستاره قطبی، وقتی به آن می‌نگریم، بسیار کوچکتر از ماه جلوه می‌کند. پس، می‌توانیم بگوییم که آنچه می‌نماید — یعنی نمود — عبارت است از: اینکه ستاره قطبی کوچکتر از ماه است. اما «اینکه ستاره قطبی کوچکتر از ماه است» در عالم وجود ندارد، یعنی در عالم ستاره قطبی کوچکتر از ماه نیست. بنابراین، آنچه می‌نماید که در عالم وجود دارد صرفاً یک چیز موهوم و خیالی است. به عبارت دیگر، آنچه می‌نماید نیست یا آنچه ظهور دارد واقعیت ندارد. به این معنا، کسانی که مراد واقعی و جدی‌شان همین امر دوم است معتقدند که ماده، فضا، افعال آگاهانه، و زمان واقعیت ندارند، بلکه فقط ظهور دارند، و این چیزی جز مخالفت

با فهم عرفی نیست. و اما چیزی که این کسان به فهم عرفی می‌افزایند یا، به تعبیر دقیقتر، چیزی که اینان به جای موجودات مورد اعتقاد فهم عرفی می‌نشانند، چیز واحدی نیست: بعضی به مجموعه‌ای از اذهان مختلف قائل شده‌اند؛ بعضی به یک ذهن واحد؛ و بعضی به چیزی که، به یک معنا، ذهنی یا روحانی است اما نمی‌توان گفت که دقیقاً یک ذهن واحد یا مجموعه‌ای از اذهان کثیره است.

۶- ۱. آنچه در بند ۵ - ۱ گفته شد پاره‌ای از نظراتی است که در باب حقیقت عالم، من حیث المجموع، گفته شده‌اند. این نظرات مراد از نخستین مسأله فلسفه — یعنی توصیف کلی از کلّ عالم — را روشن ساختند. هر جوابی به این مسأله باید یکی از این سه سخن را بگوید: یا باید بگوید که چند طبقه عظیم از چیزها یگانه انواع چیزهای موجود در عالمند، یعنی هر چیزی در عالم به یکی از این طبقات تعلق دارد، یا باید بگوید که همه چیزهای عالم از یک نوعند، یا باید بگوید که هر چیزی که ما به وجود داشتنش در عالم علم داریم به یکی از چند طبقه یا به یک طبقه واحد تعلق دارد؛ و اگر به وجود چند طبقه مختلف از اشیاء قائل است، باید شمه‌ای نیز در باب ربط و نسبت این طبقات با یکدیگر بگوید.

۷- ۱. این بود نخستین و جالبترین مسأله فلسفه. اما مسائل عدیده دیگری نیز وجود دارند که می‌توان آنها را مسائل مربوط به این مسأله اصلی تعریف کرد.

۷- ۱. فیلسوفان به این قناعت نورزیده‌اند که صرفاً آرائشان را در باب آنچه در عالم هست یا نیست در باب آنچه می‌دانیم یا نمی‌دانیم که در عالم هست بیان کنند، بلکه کوشیده‌اند تا صدق آرائشان را نیز اثبات کنند. و بدین طریق، مسائل فرعی عدیده‌ای رُخ نموده‌اند. برای اثبات صدق هر یک از نظرات مذکور در ۵ -

۱، هم باید آن نظر را اثبات کرد و هم باید همه نظرات رقیب آن را نفی کرد. و برای اثبات اینکه یک نظر خاص در باب عالم صحیح است باید، درباره هر یک از چیزهایی که ادعای وجودشان شده است، ثابت کرد که یا آن چیز وجود دارد یا وجود ندارد یا نمی‌دانیم که وجود دارد یا نه.

۲-۷-۱. تعریف واضحتر تفاوت میان این انواع گونه‌گون چیزها، مثلاً تفاوت میان شیء مادی و فعل آگاهانه یا تفاوت میان ماده و ذهن، یا تفاوت میان خدا و انسان، نیز مسائل فرعی‌ای پدید می‌آورد. جوابگویی به این مسائل مربوط به تعریف، به هیچ وجه، چنان که می‌توانید، آسان نیست. این مسائل مسائل لفظی و اختلاف‌نظر در خصوص آنها نزاع لفظی نیز نیست. تعریف موجب از انواع چیزهایی که یک فیلسوف به وجود آنها قائل است بر وضوح نظر آن فیلسوف می‌افزاید. از این گذشته، وقتی که فیلسوف می‌کوشد تا، مثلاً، مراد خود را از «شیء مادی» تعریف کند درمی‌یابد که چندین خاصه مختلف وجود دارند که یک شیء مادی ممکن است داشته باشد ولی هرگز قبلاً به ذهن او خطور نکرده‌اند؛ و کوشش در جهت تعریف ممکن است به این نتیجه بینجامد که همه طبقات چیزها پاره‌ای خاصه‌ها را دارند و پاره‌ای دیگر را ندارند که اگر فیلسوف صرفاً به بیان وجود اشیاء مادی در عالم اکتفاء می‌کرد و در باب مراد خود از «اشیاء مادی» تحقیق نمی‌کرد هرگز آن خاصه‌ها به ذهنش خطور نمی‌کردند.

پس، می‌توان گفت که طبقه عظیمی از مسائل فلسفی عرفی عبارتند: از الف. بحث در این باب که طبقات عظیم چیزهایی که ذکرشان رفت، مثل ماده، اذهان، فضا، زمان، خدا، و زندگی پس از مرگ، وجود دارند یا نه یا در باب وجود و

عدمشان جاهلیم. و ب. کوشش برای تعریف این طبقات و بررسی نحوه ارتباط آنها با یکدیگر. همه این مسائل (مذکور در ۱-۷ و ۲-۷-۱) را می‌توان متعلق به بخشی از فلسفه که «مابعدالطبیعه» نام دارد، دانست.

۸- ۱. اما مسائل دیگری نیز هستند که به بخشهای دیگر فلسفه (غیر از ما بعدالطبیعه) تعلق دارند اما باز هم ارتباط روشنی با نخستین مسأله عمده فلسفه — در باب توصیف کلی عالم — دارند.

یکی از طبیعی‌ترین پرسشهایی که از کسی که در باب عالم واقع سخنی می‌گوید که ما به آن شک داریم می‌توانیم بپرسیم این است: «از کجا می‌دانی؟» و اگر آن کس به این پرسش پاسخی دهد که از آن پاسخ معلوم شود که وی سخن مذکور را به یکی از شیوه‌های ممکن کسب معرفت واقعی (در مقابل عقیده صیرف) نیاموخته است نتیجه خواهیم گرفت که وی، در واقع، به واقعیتی که ادعا می‌کند علم ندارد. به عبارت دیگر، ما، در زندگی متعارف همواره این فرض را داریم که فقط تعداد محدودی از شیوه‌ها وجود دارند که با آنها کسب معرفت واقعی به انواع خاصی از واقعیتهای ممکن است و اگر کسی در باب عالم واقع رأی اظهار کند که با استفاده از هیچ یک از آن شیوه‌ها به دست نیآورده است، در این صورت، در واقع، به واقعیت ادعایی‌اش علم ندارد. فیلسوفان می‌کوشند تا طبقه‌بندی مستوفایی از همه انواع مختلف شیوه‌های ممکن علم پیدا کردن به امور عرضه کنند و، سپس، نتیجه می‌گیرند که چون پاره‌ای از آراء فیلسوفان دیگر یا پاره‌ای از معتقدات سابق خودشان با استفاده از هیچ یک از آن شیوه‌ها معلوم نشده‌اند، پس، اصلاً، آن آراء و معتقدات از مقوله معلومات نیستند.

از این رو، بخش عظیمی از فلسفه عبارت است از: الف. کوشش برای طبقه‌بندی کامل همه شیوه‌های مختلف حصول علم، و ب. کوشش در جهت توصیف دقیق شیوه‌های خاص علم پیدا کردن.

پرسش «چگونه به چیزی اصلاً علم پیدا می‌کنیم؟»، خود، متضمن سه نوع سؤال مختلف است:

(۱) علم چه سنخ موجودی است؟ وقتی که ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم چه نوع فرایندی در ذهن ما رخ می‌دهد؟ رویدادی که به آن «دانستن» (یا: «علم پیدا کردن») می‌گوییم چه رویدادی است؟ این سؤال مشترک میان دو قلمرو فلسفه و روانشناسی است. فیلسوفان کوشیده‌اند تا انواع مختلف چیزهایی را که، وقتی ما به چیزهای مختلفی علم پیدا می‌کنیم، در اذهان ما روی می‌دهند تشخیص دهند و اگر آن انواع مختلف حالات ذهنی وجه اشتراکی دارند آن وجه اشتراک را مشخص کنند.

(۲) مراد از این گفته که قضیه‌ای صادق است چیست؟ از آنجا که نمی‌گوییم که به قضیه‌ای علم داریم مگر اینکه مرادمان این باشد که آن قضیه صادق است، در این سؤال که علم چیست این سؤال مندرج است که مراد از صدق یک قضیه چیست؛ و این سؤال اخیر به منطق، به وسیعترین معنای این کلمه، تعلق دارد؛ و منطق، یا لاقلاً بخشهایی از آن، بخشی از فلسفه محسوب می‌شود.

چه دلیلی برای فلان باور داریم؟ یا، به عبارت دیگر، چه چیز دیگری می‌دانیم که ثابت می‌کند که این باور صادق است؟ به همین جهت، فیلسوفان به مسائلی از این قبیل پرداخته‌اند که: چه شیوه‌های مختلفی برای اثبات صدق یک قضیه

وجود دارند؟ انواع مختلف ادله‌ای که برای باور به یک قضیه ادله‌ای موجّه می‌توانند بود کدامند؟ این قبیل مسائل نیز به حوزه منطق متعلقند.

۹ - ۱. فلسفه بخش دیگری نیز دارد که «فلسفه اخلاق» نام می‌گیرد. ما، در زندگی عادی، مدام سؤالاتی از این قبیل طرح می‌کنیم که: آیا به بارآوردن فلان نتیجه چیز خوبی است یا چیز بدی؟ آیا انجام دادن فلان کار درست است یا نادرست؟ کاری که فلسفه اخلاق درصدد به انجام رساندن آن است طبقه‌بندی همه انواع مختلف چیزهایی است که خوب یا بد، و درست یا نادرستند، به طوری که بتواند بگوید: هیچ چیز نمی‌تواند خوب باشد مگر اینکه چند خصیصه یا یکی از چند خصیصه را داشته باشد؛ و هیچ چیز نمی‌تواند بد باشد مگر اینکه چند خاصه یا یکی از چند خاصه را داشته باشد؛ و به همین قیاس، در باب درست و نادرست. این مسائل مربوط به فلسفه اخلاق از دو جهت ارتباط بسیار مهمی با توصیف کلی جهان دارند:

یقیناً، یکی از مهمترین واقعیات عالم این است که در آن تفکیک خوب از بد و درست از نادرست انجام می‌گیرد. و بسیاری را عقیده بر این است که از این واقعیت که این تفکیکها وجود دارند استنتاجات دیگری در باب آنچه در عالم هست می‌توان کرد.

از طریق جمع و تلفیق نتایجی که فلسفه اخلاق، در باب آنچه خوب یا بد است، می‌گیرد با نتیجه‌گیریهای مابعدالطبیعه در باب اینکه چه انواع چیزهایی در عالم وجود دارند، می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که: آیا عالم، من

حیث‌المجموع، خوب است یا بد؟ و آیا عالم، در قیاس با آنچه می‌توانست باشد، چه قدر خوب یا بد است؟

۲. در مقام بررسی رأی مور در باب ماهیت فلسفه، ذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

۱- ۲. خواه فلسفه را سعی نظری در جهت ارائه یک نظرگاه سامانمند و تام و جامع نسبت به کلّ عالم واقع بدانیم، و خواه آن را کوشش برای توصیف طبیعت نهایی و واقعی عالم واقع بدانیم، و خواه آن را سعی در جهت تعیین حدود و گستره علم بشری: سرچشمه حقیقت، اعتبار، و ارزش آن تلقی کنیم، و خواه آن را تحقیق نقادانه در باب پیش‌فرضها و دعاوی حوزه‌های گوناگون معرفتی قلمداد کنیم، و خواه آن را علم به جهات یا علل زیربنایی موجودات، به صورتی که بر ما جلوه می‌کنند، یا علم به جهاتی که سبب شده‌اند که یک چیز همان که هست باشد تعریف کنیم، به هر تقدیر، می‌توان با مُسور همداستان شد و پذیرفت که فلسفه همواره ناظر به فهم عرفی است و اختلاف فلسفه‌های گوناگون بر حسب میزان دوری یا نزدیکی‌شان نسبت به فهم عرفی قابل اندازه‌گیری است.

۲- ۲. در عین حال، مور، در مقام فهرست کردن پاره‌ای از مهمترین آراء و نظرات فهم عرفی، به ذکر آراء و نظرات وجودشناختی فهم عرفی اکتفاء کرده و از ذکر آراء و نظرات معرفتشناختی، ارزش شناختی، و وظیفه‌شناختی فهم عرفی غفلت یا تغافل ورزیده است.

۳- ۲. و به همان جهت مذکور در بند ۲- ۲، مور، وقتی درصدد عرضه مهمترین مسائل بخشهای مختلف فلسفه برمی‌آید هم به تکلف می‌افتد و هم

پاره‌ای از مهم‌ترین بخشهای فلسفه را، از جمله معرفتشناسی (که بخش بسیار کوچکی از مباحث آن را ذیل منطق مندرج کرده است)، فلسفه منطق (که یک مبحث آن را ذیل منطق گنجانده است)، فلسفه زبان، فلسفه ذهن (که باز بخش بسیار کوچکی از مباحث آن را تحت عنوان «مابعدالطبیعه» اندراج داده است)، فلسفه حقوق، و فلسفه هنر را، از قلم می‌اندازد. (ضمناً مُور در گنجانیدن معرفتشناسی در ذیل منطق از رواقیان و اپیکوریان تبعیت کرده است).

مفهوم الغربة فى تصوف محبى الدين بن عربى

الدكتور عاطف جودة نصر^١

ملخص المقال: تعرض صاحب المقال حول مفهوم الغربة العرفانية و معانيها فى تصوف ابن عربى و أشار أيضاً باختصار حول رسالة الغربة التى كتبها أبو حيان التوحيدي. و الفوارق بين السفر و الغرار و الغربة من كتابات ابن عربى، و هكذا تعرض من نوع آخر من الغربة، و هى الغربة عن الحق التى هى من حقيقة الدهش عن المعرفة.

شغلت الغربة فى تراث الثقافة العربية بعض الشعراء و الكتاب و المفكرين، و كانت فى أشكالها الثلاثة غنية بدلالات و رموز أنطولوجية، و يؤول تركيبها الثلاثى الى غربة يفرضها التكوين الطبوغرافى، و غربة نابغة من الاستئصال، و غربة عرفانية نظفر بها فى بعض ما كتب ابن عربى، و هذا الشكل الثالث هو الذى نيسطه فى هذا المقال.

و نود أن نشير بإيجاز قبل أن نلم بأبعاد الغربة العرفانية و معانيها في تصوف ابن عربي، إلى رسالة الغربة التي كتبها أبوحيان التوحیدی إذ تعد من أبرز ماتناول في كتاب الموسوم بالاشارات الالهية.

و على معنى الاستتصال الذي يسيطر على مفهوم الغربة عند التوحیدی يعلق الدكتور عبدالرحمن بدوي محقق الإشارات الإلهية بقوله: «إن الوطن المادى لاعمى له إذا قيس بالوطن الروحي الذي تقطنه تلك النفوس الشاردة»، و هذا يدلنا على معنى الاستتصال الذي كان نتيجة ضرورية للدور الذي كانت فيه الحضارة العربية آنذاك، أى في دور المدينة المتأخرة، و في مدينة بغداد التي كانت آنذاك مدينة عالمية سرعان ما يستأصل فيها ساكنوها من الأجناس و الثقافات المتعارضة فضلاً عما يضاف إلى هذا من انعدام الشعور القومي المحلي عند أمثال التوحیدی من المفكرين الفضوليين على الحياة السياسية، شأن المفكرين في ذلك الدور الحضارى يكونون عادة عالمي النزعة، و هو ما عبر عنه أبو الفتح البستي في ذلك العهد نفسه فقال:

و إن نبت بك أوطان نشأت بها فارحل فكل بلاد الله أوطان

لكن التوحیدی لا يقتنع بهذا المعنى المبتذل، و إنما يرفعه إلى المعنى الأعظم في قوله: «قيل الغريب من حفاه الحبيب، و أنا أقول بل الغريب من حبابه الشريب بل الغريب من نودى من قريب».

و يرتفع التوحیدی بهذه النبرة إلى درجة عالية فيصيح: «بل الغريب من هو في غربته غريب».

و بهذه الصياغة الوجودية شارف التوحیدی و صيد الغربة الغريبة، متجاوزاً المعنى المسادى للغربة، و هو المعنى الذي يأتيها من خارج متمثلاً في الزوج و الأسفار، إلى معنى تتحقق به الغربة الباطنة. و يتحقق به ما نعته التوحیدی بالغربة عن الغربة.

و عن الشعور بالاغتراب في الوطن القومي يقول أبوحيان: «هذا غريب لم يسترحح عن مسقط رأسه، و لم يتزعزع عن مهب أنفاسه، و أغرب الغرباء من صار غريباً في وطنه، و

أبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود، و يغمض عن المشهود، و يغضى عن المعهود.»

و لئن تناول التوحيدى موضوع الغربة هذا تناول الفنى الذى يحتفى بالأسلوب و بتوفير إيقاع داخلى منصّب بمعاينة التجربة على المستوى الذاتى، فقد تناول محيى الدين بن عربى هذا الموضوع نفسه بضرب من التحليل الذى ينحل إلى مذهب فى الأستمولوجيا العرفانية؛ لم يفتأ يطمح إلى تأسيس ماهيات لظواهرات الشعور متمثلة فى أحوال الوعى الذاتى و تجاربه ومواقفه. و يستعين ابن عربى على تحقيق هذه الغاية بتحليلات نفسية و أخرى أنطولوجية، و هكذا نجد أنفسنا من خلال التوحيدى وابن عربى بإزاء مستويين، مستوى التعبير الفنى، و مستوى التحليل العرفانى.

و الحق أن ابن عربى يميز فى كتاباته بين السفر و الفرار و الغربة بوصفها ظواهر يجمعها طابع الحركة، و هو مميز لا بد أن نلم به لنقف على تحليله العرفانى للغربة بوصفها ظاهرة يتأملها الشعور الوضعى^٢ والكشف عن الحد الجامع بين هذا الثلاثى متمثلا فى الحركة، سواء كانت على هيئة التخارج المكانى أو على هيئة الكيف الزمانى للوعى الباطن.

و يحلل ابن عربى فى رسالته «الإسفار عن نتائج الأسفار» [ابن عربى ١٩٤٨ ج ٢]، معنى السفر و أنواعه و وسائله و الغاية منه، مشيرا فى رسالته إلى السفر من «العماء الربانى» إلى «عرش الاستواء»، و هذا عنده هو السفر الرحمانى، يليه سفر الخلق و الأمر و هو السفر الإبداعسى، و فى رسالته الانفة الذكر، نلاحظ نزوعه إلى استبطان التريل^٣ فقد عدد أنواعا من السفر، يناسب كل نوع منها نبيا من حيث إن كلا منهما يحيل على الآخر.

1. gnostic epistemology

2. positive consciousness

3. introspection of inspiration

فهبوط آدم سفر الابتلاء، ورفع إدريس رمز على سفر المكانة والرفعة، وفي سياق ذكره نوحا وإبراهيم ولوطا ويعقوب وموسى^(٤)، يشير إلى ضروب من سفر النجاة وسفر الهداية، وسفر الإقبال، وسفر الابتلاء، وسفر الميقات الإلهي. ولا يخفى أن ابن عربي يلاحظ في هذا الاستبطان، أن السفر ليس بالضرورة نقلة على هيئة الحركة في الخارج، ذلك أنه يضم إلى هذه الدلالة دلالة أخرى تتنوع بتنوع أحوال الباطن.

و يقيم ابن عربي تأمله للظاهرة في إطار تشكيل ثلاثي يراعى فيه حقيقة وجودية ذات طابع إلهي، وذلك قوله: «إن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أنبتها الحق عز وجل، وهي سفر — من — عنده — وسفر — إليه — ، وسفر — فيه — ... والسفران الأولان لهما غاية، وسفر التيه لا غاية له» [١٩٤٨].

و يرمز ابن عربي بسفر التيه إلى السفر — في — الله، ومعلوم أنه لا يكون بنقلة وحركة، و حري إن لم يكن كذلك أن يكون سفرا معنويا، وضح بقوله «و أما المسافرون فيه فطائفتان، طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها... كالفلاسفة ومن نخا نحوهم، وطائفة سوفرها فيه وهم الرسل والأنبياء والمصطفون من الأولياء».

و لا يخفى أن استخدامه الفعل المبني للمجهول في التعبير الرمزي عن الطائفة الثانية، يدخل في إطار ما كان ابن عربي يرسيه من أصول فيلولوجية عرفانية^١، ذلك أن الدلالة المتضمنة في الفعل مبنيا على هذا الحد، تضع حدا فاصلا بين من سافر فيه، و من سوفر به فيه، فالأول إنما عول في سفر التيه على جهد شخصي يحيل على منهج فكري برهاني، أما الثاني فقد فرغ نفسه من الحول والقوة الذاتيين متخذا في هذا التيرى وضع تربص وتعلق باللطف الإلهي بحيث يبدو في سفر التيه محمولا، ذلك أنه لم يسافر بنفسه و إنما سافرت به الحقيقة الوجودية.

و كما ميز ابن عربي في تحليله الفينومونولوجي بين سفر — من — ، وسفر — إلى — ، و سفر — في — ، ميز أيضا في تحليل «الفرار» مميزا ظواهرها بين فرار — من — ، و فرار —

^١ . gnostic philology

إلى — ، و أشار إلى أن الفرار إنما يكون بين طرفي ابتداء و انتهاء، فابتدأه من — و انتهاه — إلى — [ابن عربي ج ٢: ١٥٥ - ١٥٦].

والذي يعني في هذا السياق أن نحيل على مذهب ابن عربي كما تصورناه، و بحسبان هذا التصور نجد أنه أدخل العدم شرطاً في السفر و الفرار و الغربة بوصفها ظاهرات حاضرة أمام الوعي العرفاني المنعكس. و لعلنا نلاحظ في هذه الظاهرات كلها دخول العدم شرطاً في تعيين كل منها، و لا يقصد بالعدم هنا الباطل و الخلو من أى شكل أو صورة، و إنما تعني به العدم الوجودي أو قل «الليس أيسية» من حيث هو شرط في وجود الشعور. و بمزيد من الإيضاح نقول إن من — في هذه الأحوال كلها تحيل على انتقال و نزوح، و هذا الترك لما — منه — ، سلب أو نفي؟ يتجاوز وضع الحمل المنطقي و يتجلى بوصفه العدم الذي يفرزه الوعي، — و ما — إليه — يبدى نفسه هو الآخر على هيئة وضع مؤجل أو ما ليس بعد، و هكذا يدخل العدم في الطرفين اللذين يتوسطان الفعل، يعنى فيما — منه — و فيما — إليه — .

و قد عبر ابن عربي صراحة عن هذا العدم الوجودي و نعتة باللاتعين في تحليله لظاهرتي الفرار و الغربة، و وصفه بالإمكان، و هذا كله يدرك شبهة أن نكون نحن الذين نقرأ ابن عربي، نفسره بضرب من العسف، أو نتناول نصوصه بحيث نصرفها عن وجهتها و دلالاتها.

و مما يؤكد ما نذهب إليه تحليل ابن عربي للفرار، فقد ميز فيه بين فرار — من — و فسرار إلى — بوصفهما طرفي ابتداء و انتهاء، و أوج العدم فيهما معبراً عنه باللاتعين، يقول ابن عربي: «... فقد يكون السبب الموجب للفرار — من — كفرار موسى (عليه السلام) و لايتعين — إلى — ، فإن الفار — من — إنما يطلب النجاة من غير تعيين غاية، و الفار إذا كان هو السبب الموجب للفرار لابد أن يكون معينا و لايتعين — من، و هو عكس الأول، و لما كان الأمر بهذه

1. annihilation

2. negation

المنابة أمرنا الله أن نفر إليه و لا بد، و قد نفر إليه منه مثل قوله (و أعوذ بك منك) [ابن عربي
الفتوحات ج ٢: ١٥٥ - ١٥٦].

على هذا النحو من التحليل تناول ابن عربي ظاهرة الغربة، و ذكر في تعريفه لها عندما
تعرض للمصطلح الذي يدور بين الصوفية أنها تطلق على ثلاثة أفعاء الأول مفارقة الوطن في
طلب المقصود و الثاني غربة عن الحال من حقيقة النفوس فيه، و الثالث غربة عن الحق من
الدهش من المعرفة لحكم الاصطلاح [ابن عربي ١٩٤٨ ج ٢، الفتوحات ج ٢: ١٣١، ٥٢٧].

و يبدو هذا التركيب للغربة تصاعدا يا إذ يبدأ بالدرجة الدنيا منها على هيئة الامتداد
المكان، و ينتهي بما نعتة بغربة الدهشة عن المعرفة.

و نلاحظ في تحليل ابن عربي للمستوى الأدنى من الغربة، أنها إما أن تكون لتوهم أو طلب
معية، أو لتحقيق حمول. و ذلك أن الوهم ربما خيل للسالك أن مقصوده و هو من يغترب
إليه، خارج عن حدود وطنه، و إذا كان الله هو من يغترب إليه، فحرى أن تكون الغربة على
هذا الحد المتخارج في المكان، حجابا يؤذن بوهم، أو قل و هما يؤذن بحجاب، لأن الذي إليه
الاغتراب ما هو بائن، و هذه عند ابن عربي غربة المبتدئين، و هذا هو المعنى العام الذي أخذ في
تاريخ الصوفية المسلمين شكل السياحة نشد انا لله و تحقيقا للتكريس الروحي.

و في هذا السياق يذكر ابن عربي حكاية عن أبي يزيد البسطامي، و كيف أنه لما كان في
هذا المقام خرج من بسطام في طلب الحق، فوقع به رجل من رجال الله في طريقه، فقال يا أبا
يزيد ما أخرجك عن وطنك؟

قال: طلب الحق، فقال له الرجل: إن الذي تطلبه قد تركته ببسطام، فتنه أبو يزيد و رجع
و لزم الخدمة حتى فتع له فكان منه ما كان.

و من ضروب الغربة في هذا المستوى ما يكون طلبا لمعية القلب و حضوره و هذه أيضا
غربة في المكان ينشدها من يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله، فإذا لم يظفر بالمعية و الحضور
في مكانه الذي هو فيه، اغترب عنه إلى مكان آخر رجاء الحصول.

و يفضى هذا الضرب من الغربة إلى أن الصوفية يؤكدون في مذهبهم العرفان على روحانية المكان، أو قل يسبقون على الامتداد الخارجى^١ مسحة من توتر الأحوال الباطنية للوعى، و إلا فلم يجد السالك قلبه في موضع و يفتقده في آخر؟ هذا التساؤل يحيل على أن للمكان طبيعة شخصية^٢ و تطرح هذه النتيجة تساؤلا عما إذا كانت هذه الطبيعة الشخصية مسقطا من خارج أى من المتمكن، أو ذاتية للمكان؟

إن المكان بوصفه وجودا — فى — ذاته^٣ — شرط ضرورى لوجود الانية من حيث كونها لاتوجد إلا فى العالم، و هذا الوجود — فى — العالم وجود فى المكان، و إذا لم يكن المكان ذاته متعينا على هيئة شعور وضعى لزم من هذه البدهة أن المتمكن هو الذى يشرب المكان طبيعة شخصية و ينفخ فيه من روح ليذيب التتالى الذى يتميز به المجال الممتد، فى توالى لحظات الوعى المبتثقة من الزمان النفسى الحى.

و على هذا النحو تزول شخصية المكان فى العرفانية الصوفية إلى طبيعة إسقاطية، و يتفق هذا التصور العرفانى مع بعض نتائج علم النفس، إذ يحددنا المختصون عن ضروب من الغويبات المرتبطة بأشكال من المخاوف المكانية كالخوف من الطرقات المفتوحة بوصفه دفاعا ضد الاستعراضية و هو فى حقيقة الأمر خوف من الظهور بين الناس، و مثل الأجورافوبيا بوصفها فوبيا الأماكن الفسيحة و فوبيا الزحام و نحو مخاوف الانحباس فى الأماكن الضيقة الكلوستروفيا و «مخاوف الاختناق التى غالبا ما تكون ضد أحابيل العودة إلى الرحم [وتوفى غسل

١٩٦٩ : ٢٢٠ - ٢٢٤].

و إذا أمعنا النظر فى الطابع الباثولوجى لمخاوف الحصار و الاختناق و الأماكن المنبسطة، تبين لنا أن العرفانية الصوفية عند ابن عربى تؤكد من خلال علم النفس الدينى على أن الطابع

1. exterior extension

2. personal nature

3. letre en soi

الخاص بالمكان في تجربة الغربة كما تتمثل في المستوى الأدنى بفصع عن نفسه في وضع ضروب وأشكال من الإسقاط الذاتي.^١

و ترداد هذه النتيجة قوة في ضوء ما ذهب إليه ابن عربي في تحليل بواعث الغربة بمدلولها المكاني، إذ من بواعثها نشدان الخمول، يقول ابن عربي:

إن بعضهم قد يفارق وطنه لما كان فيه من العزة، فإذا رأى أنه قد زاد عزا بالزهد و التوبة، أو لم يكن مذكورا فاشتهر بالتوبة والخير فأورثه عزا في قلوب الناس، فوقع عليه الإقبال عليه بالتعظيم، فيفر و يعرف عن وطنه إلى مكان لا يعرف فيه [الفرحات ج ٢: ٥٢٧-٥٢٩].

و ليس الخمول بوصفه باعنا على هذا الضرب من الغربة، سوى رغبة تعبر عن إرادة التجاوز، فهو إذ يغترب عن المكان الذي اشتهر فيه بالقداسة بحيث أمسكته نظرة الآخر، إنما يترج تخوفا من النظرة المهلكة، و تحقيقا للخمول الذي ارتبط عند الصوفية بسلوك ملامتي غايته نقاوة الباطن و تحاشي الهلكة الروحية، أو قل غايته التعالي و تجاوز الغير، و أن يدفن وجوده الشخصي حتى لا يسقط في الناس و كيما يفتح وجوده كما تفض البدر إمكاناتها بالانطمار.

و بصدد غربة العارفين يقول ابن عربي:

و أما غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لإمكانهم فإن الممكن وطنه الإمكان فيفلوق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود، و لما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينسة، سمع قول الحق له كن، فسارع إلى الوجود، فكان ليرى موحد فاعترب عن وطنه الذي هو العدم، رغبة في شهود من قال له كن... و من غربة العارفين بالله، غربتهم عن صفاتهم عند وجودهم الحق عين صفاتهم.^٢ [الفرحات ج ٢: ٥٢٧-٥٢٩].

١. personal projection

٢. و فيما يتعلق بالأعباء الثابتة يرى ابن عربي أن المحلوقات لها من حيث ليوها في العلم الإلهي، وجود سابق على وجودها المحسوس، و أما من هذا الوجه صور أو أحوال في الذات الإلهية و لهذا يسميها أحيانا ماضيات و أحيانا أخرى هويات، و على هذه الموجودات المفردة المدعومة في الوجود الخارجي، يطل ابن عربي اسم

و لدى هذا الوصيد من الغربة العرفانية تنتقل من الغربة العامة بمعناها المادى المحدود بالمكان إلى غربة أخرى نفتح بها على العلاقة التضائية بين العدم والوجود و تقع بواسطتها على دلالة مرموزة للوطن، تتجاوز التكوين الطبوغرافى و الوضع القومى إلى كلية شاملة يبدو معها الوطن هو العدم بوصفه شرطا جوهريا في التحقق بالوجود.

و لاتأتى هذه الغربة العرفانية إلا من جوانية الوعى المنعكس و هو يتأمل تولد وجوده من العدم بوصفه وطنه الأصلى، و على هذا النحو لاتبلغ العرفانية الصوفية هذا المستوى من الغربة إلا من خلال شعور وضعى يتأمل إمكانه العرضى باعتباره عدما لا يعدو أن يكون كمنزلة للوجود. و الذى يؤول إليه السياق عند ابن عربى، أن الشهود هو الدافع إلى مفارقة الممكن وطن إمكانه فما المقصود بهذا الشهود؟

إنه ضرب من الانكشاف الخيل على كشف، فالشعور يقشع و يسلمح حتى ينكشف للعارف أنه الحق و الحق وطنه الوجوب الذاتى لا الإمكان، يقول ابن عربى: «... فإن الممكن وطنه الإمكان، فيكشف له أنه الحق، و الحق ليس وطنه الإمكان، فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود».

و الذى يفهم من عبارة ابن عربى، أن العارف يكشف له أنه أى الحق هو الموجود وجودا وجوبيا من ذاته، أو يكشف له أنه الحق بوصفه أى العارف، مظهرا و تجليا، أو يكشف له أنه الحق من حيث كونه الوجود الخالص. قد أبى إلا أن يبدى ذاته فى الزمان المتغير الذى أخذ من حيث الوجود صفة وجوبية إلا أنها وجوبية بالغير لا بالذات. و عن هذه الغربة العرفانية عبر ابن عربى بقوله:

إذا ما بدا الكون الغريب لناظرى حننت إلى الأوطان حن الركايب

الأعيان الثلاثة. [ابن عربى الفلكاوى] الوالد علاء عفيفى «الأعيان الثلاثة فى مله ابن عربى» العرفان فى مله ابن عربى: ٢١٤، لصوص الحكم، الفروحات ج ٤: ٢٦٩ - ٢٧٠.

جاءلا من العدم رمزا على الأوطان، فالكون غريب في نظره لأنه لم يألفه، ذلك أنه لما بيز من العدم إلى الوجود — في — العالم، دهمته موجوديته التي لم يعتدها و من ثم نراه يخلع على الكون صفة الغرابة فهو يحن إلى العدم أو قل إلى عدمه بوصفه وطنه الأصلي، و على هذا النحو يتحدد موضوع النوستالجيا العرفانية^١ [معرض الحكم، Corbin 1969]. في وضع حنين إلى العود على بدء، أو قل شوق إلى ما كان قبل أن يكون.

و يركب ابن عربي للغربة بنية عرفانية تزول إلى مستويات و مدارج ذات طابع تاريخي زمني، و ذلك في قوله:

فأول غربة اغتر بناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا فاغتر بنا عنها بالولادة، فكانت الدنيا وطننا و اتخذنا فيها أوطانا فاغتر بنا عنها بحالة تسمى سفرا و سياحة، إلى أن اغتر بنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدة الموت فكان وطننا ثم اغتر بنا عنه بالبعث إلى أرض الساهرة، فمنا من جعلها وطننا أعنى القيامة و منا من لم يجعله وطننا. و يتخذ بعد ذلك أحد المواطنين، إما الجنة و إما النار، فلا يخرج بعد ذلك و لا يغترب، و هذه هي آخر الأوطان التي يترها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدى [الصحاح ج ٢: ٥٢٧-٥٢٨].

و تزول الغربة العرفانية في المدرج الأول إلى تصور للوطن يتجاوز المفهوم المادى إلى تصور خاص بمذهب ابن عربي في الأعيان الثابتة، بوصفها وطن الصور الكلية و الماهيات و النماذج القبلية الثابتة العالية على الزمان، و يؤذن مفهوم الغربة و مفهوم الوطن في المستوى الثاني، بأنه يحيل على وضع بيولوجي يتمثل في الحمل و الولادة، فالرحم وطن و الولادة اغتراب بنفسى الآنية و يجعلها في وضع اقضاء.

^١ . gnostic nostalgia

و في هذه الاستبطان العرفاني^١ نلاحظ أن الولادة إخراج قهري أو قل سلب و انقذاف محدد بعمليات بيولوجية، و على هذا يبدو الرحم وطنا موقوتا سرعان ما ينفيها بلا إرادة أو اختيار منا، و عندئذ نتحقق بحالة مغايرة و نلبس صورا أخرى تهيئها الغربة عن الرحم، تلك التي بواسطتها نسقط في العالم.

و في ضوء هذا الاستبطان ينكشف الاتصال الجنسي بوصفه استيطاناً و تغريبا في آن واحد، و هكذا تبدو الغربة في مستوياتها المختلفة حركة بين وطنين متقابلين لاقتضائهما ما منه تكون و ما إليه تحول، و في هذه المدارج العرفانية للغربة يسود طابع الضرورة التي ترفع الحرية، و ذلك أن الإنسان لا اختيار له في الاغتراب من الأعيان الثابتة إلى الأرحام إلى العالم، و لا اختيار له في هذه الأوطان التي يتركها طورا بعد طور و طبقا عن طبق، مما يعني أن الأوطان على هذا النحو نهائية محددة، و أن الغربة قدر الإنسان المفروض بضرب من القهر الذي لا يقاوم، و أن هذه الأطوار و المستويات تبدى نفسها لنا من خلال التحليل العرفاني بوصفها حركة في التاريخ و الزمان تلائم الروح الإسلامية من حيث تصورها للحركة باعتبارها ذات طبيعة دورية مغلقة.

و يخلع ابن عربي على ما ينعته بالاغتراب عن الحال من قوة النفوذ فيه، دلالة تقضي إلى عدم الركون و الوقوف مع الأحوال، لما في الوقوف معها من وبال و حجاب، و يحدد لهذا المفهوم معيارا يقاس به صدق المريد في غربته، يقول ابن عربي:

فعلمة صدق المريد في غربته عن وطنه حصول مقصوده... فمن يتعلق قلبه بوطنه في حال غربته فما اغترب الغربة المطلوبة» [الفصحاح ج ٢: ٥٢٩].

و على هذا النحو لا تكون حالة «النوستالجيا» إيذانا باكتمال عرفاني للغربة إلا إذا تعلقت بما إليه الاغتراب لا بما منه الاغتراب، و ذلك أن ما إليه الاغتراب هو مجال العلامة التي تقيس الصدق الداخلي في إطار التحقق الغائي.

^١ . gnostic introspection

و يحدثننا ابن عربي عن نوع آخر من الغربة، و هي الغربة عن الحق التي هي من حقيقة الدهش عن المعرفة، و في تحليل هذا المستوى يقول:

الإمكان موطنه غير موطن الوجوب، بل هما موطنان للواجب و الممكن، و موطن الممكن العدم أولاً، فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه... و كان في حال سكناه في وطنه مشاهداً للحق فإنه حارله، إذ وصف العدم له أولاً وصف الوجود لله أولاً، فاغترب عن وطنه بالوجود ففارق مجاورة الحق، و لزم الحدوث بهذه الغربة، و الحق غير متصف بهذه الصفة... فاغترب عن الحق بمحدوثه، و لما حصل له الوجود الحادث و وقعت المشاركة في الوجود بينه و بين الحق، دهش فإنه رأى ما لا يعرفه فإنه عرف نفسه متميزاً عن الحق بحال العدم فما فارق هذا الحال بالوجود، أدركه الدهش عن المعرفة الأولى [الفرحات ج ٢: ٥٢٩].

و ينبغي أن نلاحظ أن الكمون و الإمكان و الوجود بالقوة و ثبوتية الأعيان ترادف العدم في السياق العرفاني، و هو بحسبان هذا التصور عدم وجودي، يقول ابن عربي:

... فالشيء هالك في حال اتصافه بالوجود، هالك في حال اتصافه بالهلاك الذي هو العدم، و العدم للممكن ذاتي، و من المحال زوال ما تقتضيه الأمور لذواتها، فمن المحال زوال حكم العدم عن العين الممكنة اتصفت بالوجود أو لم تنصف. [الفرحات ج ٢: ٩٩-١٠٠].

و هذا الذي يؤكد ابن عربي يجعلنا نميز بين ضربين من العدم، أعني العدم الماهوي و العدم الواقعي، و باغتراب الإنسان عن العدم الماهوي تتولد هذه الدهشة العرفانية، و ربما قيل استثناساً بتصوير ابن عربي للعدم، إن الآنية إنما تغترب من عدم إلى عدم، من عدم ماهوي إلى عدم واقعي، على نحو يجعل من هذا العدم غربة و وطناً، فأياها تكون الدهشة، و أيهما أصل في الآخر، الدهش من الوجود أم الدهش من العدم؟

إن الوعي العرفاني لا يعاق تدهيش الوجود إياه إلا ويعاين الدهش عن العدم. و على هذا النحو تحيل المواطنة و الاغتراب كلاهما إلى العدم، و على هذا فالدهشة — عن — العدم متعلقها الماهية الخاصة، أما التدهيش بالوجود فخاص بتحقيق الماهية على هيئة الوجود الفعلي الواقعي، و إذا كان العدم هو ماهية الآنية إن في عينها الثابتة أو في وجودها الواقعي في العالم،

فإن هذا العدم هو مثار الدهشة الوجودية الغامرة، و يؤذن السياق العرفاني بأن الدهش — من الوجود، هو الذي يفضي إلى الدهش عن — العدم، بحيث ينكص الوعي و يرتد إلى هذا العدم الماهوي بوصفه وطنا جوهريا، و لعل هذا النكوص و هذه الرغبة في العودة إلى العدم، تحيل على إن العارف إنما يرغب في أن يظل ماهية خالصة.

و في ضوء علم النفس الديني و نتائج التحليل الخاص بظواهرات الوجدان العرفاني يمكن أن نتعرف في دهشة الاغتراب على بعض الأحوال الشعورية المساوقة التي قد يظهر بعضها على نحو باثولوجي، هذا إذا ما تناولنا تلك الأحوال من خارج بوصفها علامة على أعراض بدنية، أما إذا تجاوزنا السطح إلى العمق، فسوف نرى أن ما يبدو في الدهشة العرفانية مرضيا، ليس سوى علامة على موقف متوتر من مواقف الوعي الصوفي، ينشد العارف من خلاله تحقيق مستوى خاص من الوجود الحاضر.

و يبدو هذا الاغتراب من الدهش عن حقيقة المعرفة، أو قل الدهشة المغربية مشروطة بالمباغته، مما يعني أن التدهيش المغرب إنما يكون على سبيل الوهلة و الاختطاف الذي لا يقاوم، و أنه — متى اعتبرنا الطابع التاريخي للآنية — لحظة من لحظات الوعي سريعة في حضورها و في تفلتها على سواء.

و من شأن هذا الدهش المولد للغربة إنما يغزو الشعور و يفاجئه و يهجم عليه دون احتساب أو توقع، و عندئذ ترفع المفاجأة المألوف و تنفي المكرر و تحطم المعتاد فيعاني الشعور المتدهش غرته الخاصة عن العدم، كأنما يعانيتها بديا أو للوهلة الأولى و هكذا غميط الآنية بالدهش، ما يحجبها عن العدم بوصفه ماهية و وطنا.

و عن هذه الغربة المدهشة أو قل الدهشة الغريبة يتحدث ابن عربي فيذكر أنها حال رجلين، «رجل لم يأنس هذا المقام ولا وصل إليه بطريق استدراج و ترق من حال إلى حال، بل أتاه بغتة، فجاءه ما لم يألّفه و لاعهده، فرأى نفسه تضعف عن حمله، فيخاف من عدم عينه فيدهش عن تحصيل تلك المعرفة، و يرجع إلى حسه عاجلا، فيتغرب عن الحق في تلك الرجعة» و

يذكر ابن عربي أنه رأى من أهل هذا المقام «أبا العباس أحمد العصاد المعروف بمصير بالحريري»
[المفردات ج ٢: ٥٢٩].

أما الثاني فهو كما يقول ابن عربي:

ما من معرفة ترد عليه إلا و تدهشه لعظيم ما يرى مما هو أعلى مما حصل له و أمكن،
فيتغرب عن الحق الذي كان بيده، و يحصل من هذه المعرفة حقا يقوم به إلى وقت تجل آخر
يعطى فيه معرفة تدهشه، فيتغرب أيضا عن الحق الذي حصل له في هذه المعرفة دائما أبدا دنيا
و أخرة [المفردات ج ٢: ٥٢٩].

و لا يخفى أن ابن عربي في هذا السياق يشير إلى دهش المعرفة، و هو دهش يسأخذ طابع
الحركة و التجاوز و التعالي المستمر الذي لا إيدان فيه بفترة أو سكون. و على هذا النحو تتحول
ديمومة الدهش و ديمومة الاغتراب إلى ديمومة المعرفة المرتبطة بالتجلي الوقتي، فالصوفي في وضع
تربص بالتجليات من حيث هن انكشاف لأنوار غيبية، لا تشرق إلا على هيئة لحظة شعورية، و
لا تبدى نفسها للوعي العرفاني إلا كلمح بالبصر متزمن بالحاضر، و مما يفسر الدهشة و الغربة
النابعين من المعرفة، و ما فيهما من حركة لا تنقطع و لا تنف، أن العرفاء من الصوفية يؤكدون
على أن التجلي بمثابة خلق جديد، و أنه لا يتكرر للشعور مرتين؛ و من ثم نرى العرف في هذا
الوصيد من الاغتراب لا يقف مع ما يعطيه الوقت بحيث تفوته تجليات المعرفة التي تعطي في كل
نفس و وضع خلقا جديدا فهو مع تجل عرفاني ينقضي بتحصيل تجل آخر أعلى من الأول، و
هكذا تتجلى المعرفة و طنا و اغترابا.

و يتجسم ابن عربي هذا التحليل العميق بإيضاح موقف العرفاء الذين حققوا درجة الكمال
الروحي، و في هذا الايضاح ينتقل أو قل يحطم تجربة الغربة بالعودة إلى مفهوم الاستيطان، و
لن آذن هذا التصور بضرب من السكون و الثبات، فقد أفضت المستويات الأخرى إلى الحركة
المتراكبة، و لا يخفى أن ابن عربي يضع على هذا النحو معيارا للتقويم و المفاضلة بين درجات
الكمال و النقص في هذه التجربة، و هي مفاضلة يعلى فيها من شأن الثبوت و الاستيطان و
السكون برغم اعترافه بأن الآنية في وضع سفر و حركة و اغتراب.

و إذا كان الاغتراب و الدهشة من حيث توجههما المعرفة و العدم و الوجود، مثارا للقلق المتوهج و الحركة الجياشة، فما بالنّا نعدل عن هذا كله إلى اللاغرية؟ أليس من الأولى و نحن في صميم تجربة عرفانية صوفية أساسها الديالكتيك الوجداني، ان نتشبت بخصوصية الوعي القلق و إن أذن بعدم الكمال الروحي؟ يقول ابن عربي في هذا السياق آخذاً بفكرة المعيار:

و أما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلاً، و أنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يرحلوا عن وطنهم، و لما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة، فما هي تلك الصور أعيانهم لكونهم يظهرون بحكم شكل المرآة و لا تلك الصور عين المرآة لأن المرآة ما في ذاتها تفصيل ما ظهر منهم، فما اغتربوا و إنما هم أهل شهود في وجود، فأضيف إليهم الوجود من أجل حدوث الأحكام [المفردات ج ٢: ٥٢٩].

... فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال... و الأكابر لا يرون أنه اغترب شيء عن وطنه بل الواجب واجب و الممكن ممكن و المحال محال، فتعين وطن كل مستوطن.
و الحمد لله رب العالمين

منابع

- التوحیدی، ابوحیان. الاشارات الالهیه. مقدمة المحقق الدكتور عبدالرحمن بدوی.
- ابن عربي، محیی الدین. (١٩٤٨). مجموع الرسائل.
- . الفترحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- . نقوش الحكم.
- . التذکاري.
- اوتو فينخل، راجع. (١٩٦٩). نظرية التحليل النفسي في العصاب. ترجمة: ذ. صلاح عیمر و عبده ميخائيل الانجلو.
- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. trans by Ralph Manherin. London.

سهروردی و ایران باستان

اشاوه: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی جناب آقای دکتر فتح‌الله مجتبیایی^۱ در ارتباط با سهروردی و ایران باستان است که در تاریخ ۸۱/۴/۹۸ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیأت علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر مجتبیایی که قبول زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

فلسفه اسلامی بر پایه سه مکتب اصلی قوام گرفته است: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه. دو مکتب مشاء و متعالیه از شهرت کفافی برخوردارند، اما فلسفه اشراق چنان که شایسته و بایسته است شهرت پیدا نکرده است. فلسفه مشاء، در جهان اسلام، از زمان کندی و فارابی آغاز می‌شود و سپس ابن سینا آن

۱. استاد ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

را پی می‌گیرد. فلسفه مشاء یا مکتب سینایی ریشه در فلسفه ارسطو دارد، اما ارسطویی خالص هم نیست. فلسفه ارسطویی، در طول قرون، بر افکار اندیشمندان تأثیر گذاشته و خود نیز تأثیر پذیرفته است. این فلسفه بر نوافلاطونیها، رواقیها و اپیکوریها در دوره هلینیستی یا یونانی مآبی^۲ تأثیر گذاشته و از آنان تأثیر پذیرفته است و بعد از طی این مراحل به دست ما رسیده است. به این علت فلسفه مشاء فلسفه ارسطویی خالص نیست و ترکیب و تلفیقی است از مکاتب مختلف. مثلاً، فلسفه ارسطو در بین نوافلاطونیها رنگ عرفانی به خود گرفت. تفکر افلوطین و رساله‌های اثولوجیا و تاسوعات افلوطین کاملاً صبغه عرفانی دارند.

قبل از دوران ابن سینا مکتب فلسفه‌ای دیگر در ایران وجود داشت که بعدها در قرن ششم شخصی در سهرورد آن را احیا کرد. این مکتب به اسم مکتب اشراق شناخته شد. پیش از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابن سینا هم در اواخر عمر قصد داشت این فلسفه را احیا بکند. گویا او منطق آن را هم تهیه کرده بود که موجود است، ولی عمرش کفاف نداد و مکتب ناشناخته ماند. غیر از کتاب

۲. بعد از حمله اسکندر مقدونی و تصرف قسمت عمده‌ای از آسیا تا مرزهای هندوچین، بازماندگانش مدتها تحت عنوان سلوکیان، در مشرق زمین، حکومت کردند. پس از سلوکیان، در دوره‌های بسیار بعد، بعضی از سلاطین آنها بودایی شدند و خدمات شایان توجهی برای گسترش دین بودا، در آسیا، انجام دادند. یونانی مآبی یا دوران هلینیستی به دوران پس از اسکندر می‌گویند که فرهنگ یونانی صبغه شرقی به خود گرفت. یونانی مآبی نوعی فلسفه نیست، یک محیط فرهنگی است که بن مایه یونانی دارد و شدیداً از افکار هندی و ایرانی متأثر است. به همین دلیل، این فرهنگ به راحتی در این جوامع پذیرفته شد. این دوران تأثیر بسزایی در تفکر غرب و شرق داشته است.

معروف شفا در آثار دیگر او بارقه‌هایی از این نگرش دیده می‌شود. مثلاً، در نمط نهم و دهم کتاب اشارات و تنبیهات مطالبی در مورد مبانی اشراق وجود دارد. برخی دیگر از رساله‌های ابن سینا برگرفته از آثار دوران یونانی مآبی و آثار گنوسی و هرمسی است که در سنت فکری و فلسفی پیش از اسلام وجود داشته است. این تفکر در دوره اسلامی به طور شفاهی و سینه به سینه (از استاد به شاگرد و از پدر به فرزند) ادامه پیدا می‌کند و در زمان ابن سینا، بعضی از اینها مکتوب می‌شوند. رساله حیی بن یقظان، سلامان و اِبسال، آشکارا نمونه‌هایی از این داستانها هستند.

در آثار هرمسی‌ها مجموعه‌ای به نام کُورپُوس هرنتیکو وجود دارد که بخشی از آن باقی مانده است. این سنت یونانی مآبی، جدا از سنت ارسطویی و مشائی، به افلاطون باز می‌گردد.

بنابراین فکر و حکمت اسلامی از دو جریان فکری مایه می‌گیرد: جریان فکری مشائی و افلاطونی و نوافلاطونی. آثار گنوسی و هرمسی، در صدر اسلام از زبان یونانی و سریانی به عربی ترجمه شدند.

آنچه در مورد حکمت اشراق جالب توجه است این است که حدود پنج، شش قرن، سخنی از این نوع فلسفه در میان نبود و ناگهان جوانی از سهرورد آن را مطرح کرد و نامش را حکمت اشراق گذاشت و آن را به فهلویون یا پهلویون نسبت داد. به منطقه‌هایی که مآدها، پیش از اسلام، در آن حکومت می‌کردند (حکومت هخامنشی که در فارس بوده است)، فَهله یا پَهله می‌گفتند، که همان

منطقه سکونت پارتیه‌است. به این حکمت، حکمت خسروانی هم می‌گفتند. خسروان سلاطین ایران قدیم، پیش از اسلام، بودند.

چه می‌شود که بعد از شش قرن، که از این حکمت خبری نیست، یا خبرهایی که هست بسیار جسته و گریخته و مبهم و تاریک است، یک مرتبه جوانی از سهروردی می‌رسد و آن را احیا می‌کند؟ این مسأله از اسرار و از گوشه‌های تاریک تاریخ حکمت ماست. آنچه مسلم است، این است که نگرش افلاطونی یا اشراقی بر این حکمت حاکم است. فرق بین حکمت افلاطون و ارسطو این است که ارسطو، شدیداً به تَعَقُّلِ منطقی معتقد است و می‌خواهد همه چیز را با میزان عقل و قواعد منطقی بسنجد. اما در سُنَّت افلاطونی، علاوه بر عقل جلوه‌ها و تجلیات دیگری، از عوالم دیگر، به روح انسان می‌رسد. روح انسان مبداء و منشائی دیگر دارد او در آن عالم حقایقی را دیده و علمی که در این عالم برای او حاصل می‌شود یادآوری و تذکر همان حقایقی است که از قبل آنها را دیده است. در این نحوه تفکر، غیر از معرفت عقلانی و منطقی ارسطو، اشراقات و الهامات قلبی از اهمیت وافر برخوردار است. این دو نحوه تفکر از یونان آغاز می‌شود، از فلسفه‌های افلاطونی میانه، از نوافلاطونی‌ها، از رواقیها و اپیکوریها می‌گذرد تا به مسلمانان می‌رسد.

تفکر اشراقی در میان عرفای ما مرسوم بوده است. از قرن دوم و سوم به بعد، متصوفه مبنای معرفت‌شناسی اشراقی داشتند و برای دستیابی به حقیقت از تجلیات باطنی و نور دل مدد می‌جستند، اما این نحوه نگرش به صورت نظام فلسفی مطرح نبوده است. اولین بار در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که

رسماً نگرش اشراقی به نگرش فلسفی تبدیل می‌شود. بعضی از آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی که به فارسی نوشته شده است عیناً مأخوذ از آثار گنوسی است. مثلاً رساله غربت غریبه اقتباسی است از «داستان مروارید» که از آثار گنوسی است و به بردیسان نسبت داده شده است. این داستان در یکی از انجیل‌های غیر رسمی به نام انجیل توماس مطرح شده است که متعلق به قرن اول میلادی است. انجیل‌ها دو گونه‌اند: انجیل‌های رسمی که چهار انجیلی است که در عهد جدید آمده است. انجیل‌های غیر رسمی که تعدادشان زیاد است، اما پذیرفته نشدند و جزء عهد جدید قرار نگرفتند. این انجیل‌ها موجودند و چاپ شدند. بعضی از آنها هم همین اواخر در نجع حمادی مصر پیدا شدند. از عمر این داستان حدوداً یازده قرن گذشته بود که به دست سهروردی رسیده است. سهروردی چگونه به آن دست پیدا کرده است؟ اینها واقعاً از مجهولات تاریخ فکری ماست.

ما می‌دانیم که در دوره پیش از اسلام، در دوره سلاطین ساسانی، در ایران، مکتب‌های فکری و فلسفی وجود داشته است، و همین حکمت خسروانی یا حکمت پهلوانی که شیخ شهاب‌الدین سهروردی ذکر می‌کند، یکی از جریان‌ات فکری موجود در ایران بوده است، همچنین، می‌دانیم که مزدپرستی به اشکال مختلفش — زُروانی، غیر زُروانی — متداول بوده است. مانویت، مزدکیت و فرقه‌های دیگر هم بوده‌اند. ایران پیش از اسلام کشوری بسیار گسترده بوده است. ایران از مرزهای چین و قسمتهایی از آن از هند شروع می‌شده و به دریای مدیترانه می‌رسیده است و مرکز کشور هم همین بغداد کنونی بوده است.

همین طور می‌دانیم که افلوطین یا پلوتینوس یا پلاتاینس، بنیانگذار حکمت نوافلاطونی، وقتی که گردیانوس، امپراطور روم، می‌خواست در دوره ساسانیها و در قرن سوم به ایران لشکرکشی کند، همراه سپاه او بود و قصد داشت به ایران بیاید تا حکمت ایرانیان و یونانیان را بیاموزد. پس در آن زمان در ایران حکمتی وجود داشته است که مردی مثل افلوطین برای حکمت‌آموزی به ایران می‌آید. البته گردیانوس در این جنگ شکست می‌خورد و برمی‌گردد و سپاهش هم پراکنده می‌شوند اما نمی‌دانیم افلوطین، چه مدت، در ایران می‌ماند و پس از آن به روم برمی‌گردد و مکتب خود، یعنی حکمت نوافلاطونی را تأسیس می‌کند.

حتی پیش از این ماجرا، در دوره هخامنشی، وقتی سپاه خشایارشا از تنگه داردانل و بُسفر، که سرزمینهای دو طرف آن جزء قلمرو یونان و محل سکونت یونانیها بود، می‌گذشت؛ انبازقلس یا امپدکلس؛ فیلسوف بسیار معروف پیش از سقراطی، در این منطقه زندگی می‌کرد. او وقتی سپاه ایران در جایی اقامت می‌کرد نزد مُغانی که در سپاه ایران بودند می‌رفت و از آنان تعلیم می‌گرفت. خود یونانیها هم پذیرفته‌اند که امپدکلس چنین کاری می‌کرده است. درباره فیثاغورث هم می‌گویند که به ایران آمده و از ایران به هند رفته است و در آنجا از برهمنان و از مغان ایرانی تعلیم گرفته است. این مطلب را هم یونانیسان می‌گویند. دیوگنس لائرتیوس کسی است که شرح حال حکما و فلاسفه یونانی را نوشته و در مورد فلاسفه یونان این نکات را به ثبت رسانده است. پس در ایران دوره هخامنشی فقط لشکرکشی نبوده و فرهنگ و فکر و معارفی هم وجود داشته که افرادی مثل امپدکلس و فیثاغورث از آن استفاده برده‌اند. این معارف به طور شفاهی سینه به

سینه و نسل به نسل و زبان به زبان گشته تا به دوره‌های اسلامی رسیده و از دوره‌های اسلامی هم به اشخاصی مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده و او آنها را احیا کرده است. در کتاب حکمه الاشراق سهروردی این آموزه‌ها به خوبی منعکس است. در بعضی از رساله‌های فارسی او و در آثار دیگرش هم اشاراتی هست.

در پاسخ به پرسشی که ابتدا مطرح شد، یعنی اینکه چرا حکمت اشراق مانند حکمت مشاء رواج پیدا نکرد، باید بگویم علت آن روشن است. علتش این است که این مکاتب فلسفی باید خود را با اسلام سازگار کنند. حکمت مشاء ارسطویی، قبلاً در بین یهودیها و مسیحیها پذیرفته و مقدار زیادی با این ادیان هماهنگ شده بود و از نظر دیدگاههای توحیدی بهود و مسیحیت قابل پذیرش بود، اما فلسفه اشراقی از قبل با ادیان هماهنگ نشده بود. خود سهروردی تلاش کرد تا این سازگاری را ایجاد کند، شارحین حکمه الاشراق هم خواستند این کار را انجام دهند، اما تحقق این سازگاری در سه مسأله مشکل و دشوار است:

مسأله اول در مورد «ثنویت» است سهروردی به نور و ظلمت معتقد است و این نور و ظلمت غیر از نور و ظلمت قرآن است. در اسلام، اصل نور است و ظلمت شخصیت مستقل ندارد. الله نور سماوات و ارض است. حق تعالی نور است و جز نور خداوند هیچ چیز دیگری نیست. اما در فلسفه سهروردی و افکار ایرانیان باستان مثل زرتشتیان یا مانویان، دو اصل بر جهان حاکم است که هر دو وجود مستقل و مُنحاز دارند. از نظر شیخ شهاب‌الدین هم ظلمت شخصیت و موجودیت مستقل دارد و در کنار نور قرار دارد. این ثنویتی است که نه شیخ

توانسته از آن رهایی یابد و نه شارحان فلسفه او توانسته‌اند راه حلی برای آن بیابند. در اسلام، خداوند خالق و جاعل نور و ظلمت است. خداوند همه چیز را خلق کرده از جمله نور و ظلمت را. وجود ظلمت در هستی عملکرد و کارکرد خاص خود را دارد. در اسلام نور و ظلمت از لوازم هستی و لازمه آفرینش هستند و نبودن ظلمت باعث اختلال در عالم هستی می‌شود. وقتی خداوند جاعل یا خالق نور و ظلمت باشد، یعنی هر دو مجهول و مخلوقند. یعنی اگر ظلمت نباشد نور نمی‌تواند عمل کند. اینکه نور عمل و اثر دارد نشانه این است که ظلمت عمل و اثر دارد. زمستان هست که تابستانی هست و برعکس. آنچه مهم است این است که در دین نور و ظلمت هر دو مخلوق یک خالقند و یک جاعل دارند.

سهروردی، از این جهت که قائل است نور و ظلمت منشأ اثر هستند، سخنش به دین نزدیک است، اما چون این دو را به یک اصل واحد بر نمی‌گرداند و به دو اصل قائل است در ثنویت می‌ماند. بنابر نظر او، نور و ظلمت دو عمل مستقل دارند. اصلاً هستی، جنگ نور و ظلمت است. در وجود ما نور و ظلمت با هم در پیکار و جنگ هستند. در اسلام اینطور نیست. سهروردی به قاعده نور و ظلمت معتقد است. او برای ظلمت به موجودیتی مستقل عقیده دارد. بر اساس قاعده نور و ظلمت، هر چیزی از منبع هستی دور شود ظلمتش بیشتر می‌شود تا می‌رسد به جایی که دیگر نور نیست و ظلمت محض است. در اینجا هستی به پایان نمی‌رسد، بلکه وجود دیگری آغاز می‌شود که ظلمت است. نور به جایی می‌رسد که ظلمت صرف است، اما به اینجا که می‌رسد هستی‌ای دیگر شروع می‌شود.

عالم که اول و آخر ندارد. بنابراین می‌بینیم که سهروردی نمی‌تواند خودش را از جنگ ثنویت برهاند. هر چند که شارحین او و صدر المتألهین هم تلاشهایی کردند، اما حکمت اشراق صبغه ثنوی خود را حفظ کرده است و به این دلیل نتوانست در محیط اعتقادی اسلام جا باز کند و گرنه لطایف و ظرایف بسیار دل‌انگیزی دارد که شاید حتی عرفان اسلامی ندارد.

مسأله دوم در مورد «قدم عالم» است. ما مسلمانها می‌گوییم «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، خداوند بود و با او هیچ چیزی نبود. بعد، اراده کرد که همه چیز باشد و فرمود: كُنْ فیکون، پس عالم از لاوجود به وجود آید؟ این مطلب از ظاهر آیات قرآن به دست می‌آید. اما در حکمت اشراق چنین نیست. خداوند نور است، نور الانوار است و نور هیچ وقت نمی‌تواند که نتابد. تابش نور هستی است. امکان ندارد نور باشد و نتابد، یعنی امکان ندارد خدا باشد و خلقتی نباشد.

البته اگر با دید عرفانی و با برداشت باطنی به بعضی آیات توجه کنید، متوجه می‌شوید که با نظر سهروردی سازگار است. اما این برداشت باطنی را اهل ظاهر نمی‌پذیرند. صدر المتألهین هم تلاش کرد این نظر سهروردی را با اسلام و قرآن سازگار کند و نظریات خودش را در حکمت متعالیه ارائه کرد. مثلاً در قرآن آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» را داریم. این آیه نشان می‌دهد که حقیقت ظاهر و باطن دارد. هم اول است و هم آخر، یعنی در زمان و مکان اول و آخر ندارد. این «هو» همان «هو»یی است که صفات و اسمائی دارد. آیا اسماء و صفات این «هو» در زمان حادث شده یا اصلاً در ذات او بوده است؟ آیا می‌شود خداوند باشد و عالم نباشد، یا خداوند باشد و قادر نباشد یا خالق نباشد؟ خداوند

به قول مسیحیها، آلفا و اُمگای هستی است. یعنی اول و آخر هستی است، این اول، اول زمانی نیست. پس همیشه بوده است. همیشه هم عالم بوده است، همیشه هم رحمان بوده است، همیشه هم رحیم بوده است، و این صفات، همه، موضوع می‌خواهند. مگر می‌شود یک ذاتی، رحیم باشد اما موضوع رحمت نباشد؟ مگر می‌شود یک ذاتی عالم باشد، اما موضوع علم نباشد؟ آیا می‌شود که یک ذاتی خالق باشد، اما موضوع خلقت نباشد؟ از امام صادق^(ع) پرسیدند: پیش از آدم چه کسی بود؟ فرمودند: پیش از آدم، آدم بود. گفتند: پیش از آن آدم چه کسی بود؟ فرمودند: پیش از آن آدم هم، آدم بود. باز پرسیدند: پیش از آن آدم چه کسی بود؟ باز فرمودند: آدم بود. بعد ایشان فرمودند: اگر شما تا صبح قیامت هم از من بپرسید که پیش از آدم چه کسی بود، باز می‌گویم که آدم بود. در احادیث معصوم^(ع) هم این اشارات هست. به هر حال این تصور صحیح نیست که خداوند باشد و خالق نباشد ذات قَیوم ابدی، همیشه خالق بوده است.

مسأله سوم «تناسخ» است. سهروردی به تناسخ اعتقاد دارد. تناسخی که سهروردی به آن معتقد است عیناً تناسخی است که در مانویت به آن اعتقاد دارند. در مانویت هر روحی، پاره‌ای از نور است. این نور باید خود را از اسارت ظلمت رهایی بخشد. برای رها شدن از ظلمت باید مدارجی را بپیماید. ممکن است یک روح در یک زایش به عالم انوار برود، و این احتمال هم وجود دارد که روحی بتواند در یک زایش به عالم انوار برسد و لازم باشد در قالبهای مختلف سیر کند و مراحل تزکیه را طی کند تا به کمال خودش برسد و به عالم نور راه یابد. فرد عادل ممکن است در زایش اول به عالم نور برود. اما فرد ظالم و شقی باید

مدارجی را طی کند. او در هر زایشی باید اندکی به سوی عالم نور برود. البته این امکان هم هست که به جای درجات گرفتار درکات شود و به جای صعود به سمت عالم نور، سقوط کند. اما به هر حال، بایستی آنقدر تلاش کند تا به عالم نور برسد. این اعتقادی مانوی است که بین ایرانیها رواج داشته است.

در اسلام اینطور نیست. در اسلام بهشت و دوزخ وجود دارد، میزان و صراط داریم، ثواب و عقاب هست. اما در مانویت، بهشت و دوزخ به این صورت مطرح نیست. روح باید آنقدر تلاش کند تا به عالم نور راه یابد. این سنت مانوی میراثی شد برای حکمت اشراقی که مسلمانها به راحتی آن را نمی‌پذیرند و با روح اسلام سازگار نیست.

بنابراین، وجود چنین معضلاتی باعث شد که حکمت اشراقی نتواند به آن اندازه که حکمت مشائی یا حکمت متعالیه بر افکار حاکمند، در طول تاریخ، حکم بداند.

return. It is not as if the modern period comes to be seen as something to be simply erased. We are not merely to pick up where philosophy left off before the birth of Descartes. There was something wrong with the Aristotelian tradition in medieval Europe which led to its rejection. The rejection now, however, appears to have been somewhat of an overreaction. Many valuable elements in the tradition were thrown out along with the parts which needed to be excised. Many contemporary philosophers appear now to be engaged in the work of reexamining the Aristotelian tradition with an eye out for discarded bits which may suggest useful approaches to contemporary problems, but a discerning eye is required for this work and a great deal of creativity. In epistemology, for example, Aristotelian foundationalism is to be rejected for its insistence on certain and unrevisable foundations. This much is the lesson of the growth and development of the natural sciences over the past five hundred years. Nevertheless, the lack of a sharp dichotomy between the subjective and the objective, the teleological explanations, the externalism and naturalism are all aspects of Aristotelian thought which are highly suggestive of lines of thought relevant to contemporary problems of epistemology, and we can expect these lines to be explored more fully by philosophers in years to come.

In view of these developments, Islamic philosophy appears as an unexplored branch of the Aristotelian tradition. A rereading of Islamic philosophy with an awareness of the problems and shortcomings of contemporary Western epistemology and the ways in which it is reclaiming some of its lost Aristotelian heritage may also help to suggest new lines for the revival and further advancement of contemporary philosophy that draws upon the Islamic tradition, God willing.

Quine, Plantinga claims that skepticism is to be dismissed rather than proven false, but Plantinga holds that this dismissal is only appropriate for the traditional theist, and concludes that "naturalistic epistemology flourishes best in the garden of supernaturalistic metaphysics."¹

Prospects and Reflections

Anyone who is familiar with the philosophical literature of the past fifteen years cannot fail to be struck by the unexpected resurgence of Aristotelian thought. In metaphysics, Aristotelian essentialism is discussed as a serious alternative to more nominalistic philosophies.² In ethics there has been an unprecedented display of interest in Aristotelian theories of the virtues and moral psychology.³ In action theory, an Aristotelian approach to practical reasoning has recently been defended.⁴ In political philosophy, communitarian thinkers acknowledge the Aristotelian origins of their ideas.⁵ And finally, as we have seen, in epistemology too, the internalism characteristic of the modern philosophers, whether rationalists or empiricists, is being overturned by a trend toward a naturalized epistemology more in keeping with the Aristotelian and medieval traditions. Of course, the return to Aristotelian themes is not simply a

¹ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 237.

² See Baruch Brody, *Identity and Essence* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

³ The most important source here is Alisdair MacIntyre, *After Virtue* 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984); also see Paul Crittenden, *Learning to be Moral* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1992) and Stephen D. Hudson, *Human Character and Morality: Reflections from the History of Ideas* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986).

⁴ Robert Audi, *Practical Reasoning* (London: Routledge, 1991).

⁵ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

that the value of science must be established on the basis of raw experience and the faculty of reason. It is then demanded that the truths arrived at on this basis should be proven to conform to reality. Quine dismisses the skeptical challenge with the observation that there is no higher standard of truth by which conformity to reality could be judged than that of our currently best theories. We make judgments about truth and falsity only with the aid of a number of other assumptions. There is no sense to the demand that the whole lot of them should be established as true, for this would require us to take a transcendental perspective inconsistent with the human condition. We begin with the assumption that science is by and large correct, and then we seek to make revisions as we go along to improve our predictive and explanatory abilities.¹

These answers, both those of Peirce and Quine, are controversial. They have been elaborated, rejected and defended by various philosophers.² Alvin Plantinga has recently given a religious twist to the discussion. Plantinga argues with the defeat of the Cartesian program in epistemology skepticism poses a real threat, but only to the atheist. For the atheist it must appear as a highly unlikely accident that our rational faculties are reliable. It will be of no use for the theist, on the other hand, to respond to this skepticism by producing an argument for a non-deceiving deity, for the very faculties by which this argument is produced will be under suspicion. Plantinga argues, however, that the theist does not need any argument against skepticism, for the doubt upon which skepticism is based can only take hold under the assumption of atheism. Like Peirce and

¹ See W. V. Quine, *Theories and Things* (Cambridge: Belknap Press, 1981), p. 21ff.

² See H. Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); B. Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984); and T. Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

philosophy with the sort of systematic doubt recommended by Descartes is sheer fantasy:

Philosophers of very diverse stripes propose that philosophy shall take its start from one or another state of mind in which no man, least of all a beginner in philosophy, actually is. One proposes that you shall begin by doubting everything, and says that there is one thing that you cannot doubt, as if doubting were "as easy as lying." Another proposes that we should begin by observing "the first impressions of sense," forgetting that our very precepts are the results of cognitive elaboration. But in truth, there is but one state of mind from which you can "set out," namely, the very state of mind in which you actually find yourself at the time you do "set out"—a state in which you are laden with an immense mass of cognition already formed, of which you cannot divest yourself if you would and who knows whether, if you could, you would not have made all knowledge impossible to yourself?¹

The failure of the foundationalist project does not result in the victory of skepticism because skepticism was never a real contender anyway.

Quine's rejection of skepticism also begins with the rejection of the Cartesian project. Skepticism only appears as a threat when it is imagined

¹ Charles S. Peirce, "What Pragmatism Is" in *Charles S. Peirce: The Essential Writings*, Edward C. Moore, ed. (New York: Harper & Row, 1972), p. 268.

a naturalized epistemology has been heeded by many, but in many different ways.

One of the ways in which the call for a naturalized epistemology has been heeded may be observed in the recent tendency among epistemologists to favor externalist accounts of warrant or justification. The kind of support which a true belief must have if holding that belief is to constitute an instance of knowledge is now generally admitted to include conditions over which the epistemic subject has no voluntary control and the fulfillment of which are not open to introspection, conditions such as the reliability of the process by which the belief was formed and the proper functioning of the subject's cognitive faculties.¹ With this externalist turn in epistemology, the Cartesian project of establishing all knowledge on a subjective basis is abandoned, and epistemology is returned to something much more like its pre-modern condition in which the findings of the current sciences were employed in the explanation of how the truths of those sciences themselves came to be known. There was no circularity in this, for no attempt was made to prove the soundness of scientific knowledge on the basis of certain truths given by reason and experience.

What then of skepticism? The Cartesian and empiricist projects were originally presented as alternatives to skepticism. If those projects are to be considered failures, are we not left with no defense against skepticism? Two answers have been suggested in the pragmatist tradition by Peirce and Quine.

The answer given by Peirce is that skepticism is only a paper dragon. No one really doubts everything, and to imagine that we can begin

¹. See Alvin Plantinga's *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993) and *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993).

we observe. One of the most important reasons to concede the revisability of observation reports which has been discussed at great length by philosophers of science is what is called the *theory-laden* character of observation. The basic idea is that the concepts we use to describe our experiences are not neutral with regard to alternative theoretical background beliefs, but are related in a complex way with other sorts of concepts and theories. Controversy about the nature of one's basic beliefs, however, and about their revisability, must not be allowed to obscure the two more important points: (1) that it is often impossible to specify the empirical content of a given statement in isolation from other related statements; and (2) analytic truths together with observation reports are not sufficient to provide a deductive or inductive basis for what is generally considered to be known about the external world, scientific knowledge.

The above remarks provide a brief and oversimplified account of the collapse of modern foundationalism. The account might give the impression that empiricist foundationalism was single-handedly demolished by W. V. Quine. In fact, the defeat of empiricist foundationalism was due to attacks from many sides, attacks by philosophers of science as well as those concerned more generally with the theory of knowledge. It will generally be conceded, however, that Quine has been a leading figure in the battle, although one does not find among his works any discussion of the issues that are of primary concern to contemporary epistemologists: the nature of justification, the structure of sense perception, the definition of knowledge, etc. Quine's influence has been profound, but rather diffuse. His own statements describing his holism, for example, are often rather vague, and have been interpreted along various lines. Likewise his call for

sentences asserted by scientists can only be understood in context. Quine nevertheless continues to think of himself as an empiricist, for he acknowledges the central importance of experience to the acceptance or rejection of theory. Theory is used to explain past experience and to predict future experience, but the failure of a theory with respect to experience does not result in the falsification of a specific element in the theory, but only in the need to modify the whole, where this modification can take various forms. Quine is called a *holist* because he contends that it is theories as wholes that are to be evaluated on the basis of experience, not individual claims.

Inspired by Quine's holism, a number of contemporary epistemologists have proposed coherence theories of justification as alternatives to the earlier foundationalisms. Others have sought to develop new forms of foundationalism in which the basic beliefs would not be limited to those descriptive of experience or analytic truth. These theories, sometimes called 'weak foundationalisms' typically accord no more than *prima facie* justification to the basic beliefs, so that under certain conditions the basic beliefs themselves may be revised. While there is no consensus on the ultimate structure of empirical knowledge, it is generally conceded that the sort of foundationalist approach favored by the modern philosophers cannot be sustained. There is no set of certain truths given by reason and direct experience which can serve to support what we ordinarily claim to know about the external world, let alone the entire structure of contemporary science. Furthermore, the best candidates for the basic beliefs we hold without deriving them from other prior beliefs, beliefs such as that there is a desk in front of me, that I am in Iran, etc., are not held with absolute certainty. We can imagine extremely unlikely situations in which we should think it best to revise our judgments about what we think

When Carnap sought to construct all knowledge of the world on the basis of analytic truth and sense experience, he sought the aid of contextual definitions. It was thought that with the aid of this device empiricism could be salvaged from its own self-criticism. Quine showed that the cause was hopeless. Even such a simple matter as the appearance of a given quality at a specific location in space and time could not be defined, contextually or otherwise, in terms of immediate experiences and the tools of logic and mathematics. Carnap himself eventually admitted defeat.

The lesson Quine drew from all of this was that epistemology should not be conceived as a first philosophy, as the subjective ground for all claims about the external world, as it was considered by so many philosophers from the time of Descartes to the early Carnap. Instead of seeking to prove the validity of science on the basis of reason and experience, Quine contended that epistemology must be *naturalized*, that is, that the findings of the natural sciences themselves should be used to help us understand the nature of knowledge, justification and the growth of science. In this respect Quine's epistemology is more like that of Aristotle than that of Descartes or Locke. Aristotle employed no method of systematic doubt in order to arrive at the axioms of the sciences, but held that the axioms were to be discovered by a dialectical process which itself required familiarity with the science in question. However, while Aristotle thought that the dialectical process would eventually lead to the certain recognition by *nous* of the fundamental principles, for Quine there is no such guarantee that we will ever arrive at certainty.

In place of the foundationalisms of Aristotle, Locke and Carnap, Quine defends a holistic epistemology. Like Wittgenstein, he sees the sentences of the various areas of human inquiry as linked together in networks. The

A significant advance over the theory of ideas found in Locke and Hume was initiated with Bentham's theory of logical fictions. The philosophical method of Locke and Hume, like that of Aristotle, was largely one of conceptual analysis. It was assumed that the meaning of each concept could be analyzed in isolation from all others; that each meaningful concept could be given a definition. To the contrary, Bentham claimed that an adequate explanation of a term could be given by showing how all contexts in which the term is to be used can be paraphrased into antecedently intelligible language. This might be done even when an independent definition of the term cannot be found. Instead of seeing the meaning of each sentence as deriving from the prior independent meanings of its components, the components of sentences are themselves seen as deriving their meanings from the sentences they compose. In the late nineteenth century, Frege celebrated the semantic primacy of sentences and in the early twentieth century Russell gave contextual definition its fullest exploitation in technical logic. The development of the differential calculus in the 19th century also was made possible by the use of contextual definitions, and it is this that inspired Russell.

One of the most striking differences between contemporary epistemology and the epistemologies of the ancient, medieval and modern philosophers is that contemporary epistemology is primarily concerned with the issue of the justification of beliefs, while the earlier thinkers focused their attention on the ways in which concepts are abstracted from their instances. This difference is a reflection of the shift in focus from the idea to the proposition which accompanied the realization of the importance of contextual definition and the irreducible interdependence of the meanings of many of our most important concepts.

Christianity, Carnap's faith was in modern science. Neither faith could be sufficiently supported on the austere basis offered by empiricism. While Hume suggested that Locke's faith could not meet his own evidentialist challenge, Quine argued that the claims of modern science extend way beyond anything that could be constructed from subjective experience and analytic truth. But while Hume's ultimate conclusion about religion appeared to be a form of fideism, if not outright skepticism, Quine did not think of the failure of science to meet the evidentialist challenge as marking some failure of science, rather he saw it as an indication of the inadequacy of empiricist standards of evidence.

Quine's most important attack against empiricism was issued in his widely influential "Two Dogmas of Empiricism", first presented as an address to the American Philosophical Association in 1950.¹ The two dogmas attacked in this essay are reductionism and the analytic/synthetic distinction. For our discussion it is the rejection of reductionism which is most important. The logical empiricists had taught that each meaningful non-analytic statement is equivalent to some logical construct upon terms which refer to immediate experience. This doctrine was one of the hallmarks of the logical positivists and was known as the *verification theory of meaning*. The verification theory thus assumes that there is a way to analyze non-analytic statements which would reveal their empirical contents. The most naive view of the relation between a statement and its confirming experiences is termed by Quine *radical reductionism*, and attributed to Locke and Hume, since they held that every idea must either originate directly in sense experience or else be compounded of such ideas.

¹ Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd ed. (New York: Harper and Row, 1961), 20-46.

more severe than Locke's. Locke was of the opinion that the empiricist program in epistemology could be used to defend traditional Anglican Christianity from the heretical sects of Puritans which were becoming popular in seventeenth century England, whom Locke called *enthusiasts*. Members of these sects made what seemed to Locke to be wild and extravagant claims about being filled with the Holy Spirit, of being commanded by God to reform Christianity, etc. To Locke, it seemed that such claims lacked any foundation in reason or experience, and so he posed what has become known as *the evidentialist challenge*. It is wrong, Locke claimed, to believe anything without having sufficient evidence for it. He challenged the enthusiasts to support their religious claims with evidence, confident that they would be unable to do so. The tenets of the Church of England, Locke wrote, were adequately well founded on truths of reason, which could establish such basic doctrines as the existence of God, and the testimony of the performance of miracles, on the basis of which other religious doctrines were to be authenticated. The heretics, Locke contended, would not be able to find any such evidence in support of their innovations.

Carnap, on the other hand, sought to employ the same evidentialist challenge as was to be found in Locke, but his target was not merely the Puritans, but religion and metaphysics together in their entirety. Carnap's atheism was more consistent than Locke's Christianity, for Locke's own Anglican faith could not be supported on the empiricist basis he used to challenge the heretics. This became apparent in Hume's writings. Both Carnap and Locke sought to use empiricism as a weapon against what they perceived as unsubstantiated beliefs, confident that their own beliefs could survive the challenge they set. This latter confidence was proved to be unfounded in both cases. While Locke's faith was in Anglican

be treated adverbially, so that the basic claims of experience turn out to be of the form, "I am being appeared to redly."

Subjective certainty is purchased at the price of restricting the class of basic or fundamental truths on the basis of which it is held that all knowledge rests. The basis becomes so narrow in the process that it becomes unable to support the weight of scientific knowledge. Even ordinary physical object claims are not equivalent in meaning to any set of propositions describing subjective experience. The recognition of the irreducibility of physical object propositions to statements descriptive of the phenomenal contents of subjective experience was largely responsible for the abandonment of traditional empiricist epistemology by philosophers of this century, such as W. V. O. Quine.

Naturalized Epistemology

Quine writes from within the empiricist tradition, but as a renegade. He was the foremost student of the most preeminent of the logical empiricists, Rudolf Carnap. Carnap dismissed metaphysics as meaningless nonsense, and sought to reduce all knowledge claims to statements descriptive of subjective states in his monumental *Die Logische Aufbau der Welt*. According to the logical positivists, all knowledge could be divided into two categories: analytic and synthetic. The analytic truths were understood as including logic, mathematics, and all propositions whose truth could be determined by the analysis of the meanings of their components. All other truths, the synthetic truths, were held to be derivable from the analytic truths together with propositions descriptive of one's subjective states, i.e., one's experiences.

The general lines of Carnap's epistemology were thus the same as those of Locke. However, Carnap's epistemology was much more exact, much

justification is thus a deontological concept. One's beliefs are justified when one violates no epistemic obligation by holding them.

Locke's concept of epistemic justification is thus internalist and deontological. It is also foundationalist. The basic beliefs in the system are those given by inner and outer experience. These given beliefs are indubitable, certain, incorrigible and self-evident. They include simple truths of logic and arithmetic, as well as that which is given by the evidence of the senses and memory. These basic beliefs are justified for anyone who has them. They require no support, no argument in their defense, no justification. Other beliefs will be justified when they are inferred from the basic beliefs by acceptable methods, such as syllogistic deduction.

As the empiricist tradition developed, greater attention was paid to the foundational beliefs in the system. Exactly what sort of beliefs are given by experience such that they cannot be doubted, such that they will be certain, such that one who holds such beliefs cannot be mistaken about them? As a first guess, one might suppose that claims such as, "Here is a red book" would be good candidates to serve as foundational beliefs. But we could be mistaken about such beliefs. The lighting could be playing tricks with our eyes so that we make mistakes about the color, confusing red with violet or orange. Then what appears to be a book might really be a box disguised as a book. We have seen such boxes. The empiricist is therefore pushed deeper into his own subjectivity in his quest for certainty. "Here is something which appears to be a red book." It is more difficult to imagine how one might be mistaken about such a claim. But if I am hallucinating, it may be that there is no *thing* which appears to be a red book. This has led Roderick Chisholm to make his famous proposal that appearances are to

course of metaphysical speculations that things might be quite different from the way they appear, or in the course of proposing a non-committal style of life, the moderns used skepticism as a method to uncover certain truth. For Descartes, Locke and the other moderns, there are truths which are given by experience, or by the clearness and distinctness of ideas, and these inner truths may serve as the foundation for all philosophy. Certainty is achieved by attending to various features of subjective experience such as clearness and distinctness in Descartes, or the liveliness and strength of ideas in Hume.

Note how different the approach of the moderns is to that of Aristotle. For Aristotle, the first principles are intuited by *nous* from particulars. Aristotle also claims that the first principles are to be unearthed through a dialectical process. They are considered to be latent elements of our knowledge, within us potentially, to be awakened by experience and dialectic. For the moderns, on the other hand, the first principles are indubitable truths given by subjective experience. For Aristotle, the first principles were principles of descriptive sciences. For the moderns, the first principles were characterized by their subjective characteristics.

For both the ancients and the moderns knowledge occurs when the form in the mind corresponds to that in reality. For the ancients, however, this correspondence is said to occur when the mind comes to be able to grasp the objective form through the faculty of *nous*. For the moderns, on the other hand, one obtains the right to assert that such correspondence obtains when one fulfills certain conditions within one's voluntary control. In this sense, modern epistemology may be called an 'internalist' theory. One is bound by epistemic duties to believe no more than what can be inferred from inner and outer experiences. The concept of epistemic

The most important features of empiricism are stated in Locke's *Essay*. Among his most important innovations were a theory of ideas and a theory of meaning. Locke, as well as Berkeley and Hume, held that we have two kinds of experience: sensation, or external experience, and reflection, or internal experience. These two kinds of experience were held to provide the foundations of all knowledge. Knowledge of necessary truths, such as the truths of logic and mathematics, were held to derive from inner experience, while empirical knowledge of contingent truths was held to derive from outer experience. Hence, the empiricists, like Aristotle, were foundationalists, but the ways in which they thought of the foundations differ. While Aristotle posited a rational faculty, *nous*, capable of recognizing the basic principles of the sciences, the empiricists tended to restrict the truths known by inner experience to those of logic and mathematics. The rest had to be abstracted from outer experience.

One of the most striking differences between modern philosophy and the philosophies of Aristotle and the later peripatetics is the sharp distinction between the objective and the subjective which was made by the modern philosophers. Descartes, Locke, Berkeley and Hume often give the appearance of being in the predicament of trying to dig themselves out of a subjective world to external reality. This is not to say that for the Greeks and medievals there was no subjective/objective dichotomy, for they too wrestled with the problems of skepticism and the contrast between appearance and reality. With the moderns, however, the distinction between inner and outer became overwhelmingly important, with tremendous implications for the future of epistemological thought. In the seventeenth century there was a revival of ancient skepticism which was pursued with an intensity unmatched in the ancient period. For while the ancients discussed the distinction between appearance and reality in the

applications of the universal laws. Axioms of the sciences are necessary and certain, and are discovered through a dialectical process. The focus of philosophical attention is on the analysis of the central concepts of each area of inquiry.

Aristotelian epistemology is *foundationalist*, in the sense that all knowledge is taken to be either basic or derived from that which is basic. It is also *deductivist*: the only way in which knowledge claims can be supported is by syllogistic deduction from basic principles. It is *conceptualist*: the central focus of philosophical investigation is the analysis of fundamental concepts. The objects of perceptual knowledge are things which are grasped through concepts.

Like other major philosophical systems, the Aristotelian methodology has its strengths and weaknesses. Among its strengths are that it provides for a unified conception of the sciences in a hierarchical arrangement, it shows how scientific knowledge is possible and in so doing, offers a rebuttal to skepticism, it makes interesting suggestions about how dialectic can prepare the way to scientific knowledge, and it integrates theories of definition and logic with metaphysics and scientific methodology.

The Aristotelian approach to epistemology was accepted in outline by both Muslim and Christian scholars of the medieval period. In thirteenth century Europe the beginnings of a break with Aristotelian epistemology appeared in the nominalism of William of Ockham and in the work of Roger Bacon. The break was more assertively pronounced in Francis Bacon's attack on scholasticism, the *Novum Organum* (1620), and it finally reached fruition in John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).

Empiricist Epistemology

we get to know basics; in perception the universal is grasped in the particular by the faculty of rational intuition or *nous*.

One of the most notorious features of Aristotle's philosophy is his failure to 'entertain the possibility of there being *alternative* conceptual schemes of equal validity and applicability. He supposes that the structure of Greek language and thought *is* the structure of reality.'¹ This same sort of arrogance may be found behind the 'ordinary language philosophy' practiced in Oxford during the 1950's, except that English replaced Greek as the conceptual standard. The problem with both forms of conceptual analysis, whether practiced in Athens or at Oxford, is that commonly accepted dogmas tend to be glorified as the dictates of pure reason. An analysis of the way we think is taken to prove all sorts of objective truths about the nature of the cosmos. Aristotelian conceptual analysis is taken to establish that there can be neither a first nor a last change in the universe. Strawson argued that conceptual analysis is sufficient to establish that the world is composed of substances having properties. Between them, Kant argued that space and time had to have an essentially Newtonian structure, again, on the basis of conceptual analysis. In each case it is argued from how we in fact think about things to claims about how things must be in reality. Seldom is a thought given to the possibility that we might think about things differently than we have in the past, despite the fact that such alterations in our conceptual frameworks continue to take place.

Without elaborating a systematic Aristotelian epistemology, a number of features of Aristotle's thinking pertaining to epistemology can be listed. The value of perception, and of experience generally, for science is to lead one to rational insight into universal truths. The method of reasoning in science is syllogistic, proceeding from the axioms to more particular

¹. Ackrill, 113.

All scientific knowledge, according to Aristotle, consists of axioms particular to each of the sciences along with logical truths, definitions and existence claims, as well as that which can be validly deduced from these three sources of knowledge. The word for knowledge used by Aristotle in such discussions is $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\eta$ (*episteme*), and epistemology is the continuation of such discussions through the centuries.

Aristotle held that the logical truths and axioms of any science must be necessary and known with certainty by means of rational intuition, $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (*nous*). Sometimes he refuses to recognize contingent truths as examples of knowledge, and he reserves the term *episteme* for the necessary and universal laws of the sciences. So far is he from empiricism that he writes, "*Episteme* is not possible through the act of perception."¹ Although Aristotle defines scientific knowledge in terms of deduction and rational intuition, when he himself investigates the basis of any given field of science, he concentrates on the analysis of the most important concepts employed in that area, trying to provide a satisfactory and illuminating conceptual framework rather than premises from which deductions are to be drawn.² Many of his discussions are attempts to isolate, clarify and refine key ideas which are suggested by our ordinary ways of talking and thinking. When he discusses time, for example, he does not conclude with a discovery of the basic premises for a science of time, but with an insightful account of the concept of time and related concepts.³ Rather than providing a method with which to obtain fundamental principles, Aristotle offers a psychological account of how various mental processes lead to the formation of general ideas. It is by induction, he explains, that

¹. Aristotle, *Posterior Analytics*, Bk. I, Ch. 31, 87b 28.

². Cf. J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 108.

³. In *Physics* IV.

Aristotle the hero of the traditional philosophy that would be spread with Alexander's conquests. Even Alexander himself is eulogized in Firdawsi's *Shāhnāmah* and in Nizāmi's *Iskandar Nāmah*, where he is identified with the prophet *Dhê al-Qarnayn*³⁴ because of his incredibly large ears! Locke, on the other hand, is the antihero of the colonialism of the British Empire, mired in the sensory illusions of his empiricism, and Quine is the incomprehensible representative of U.S. neo-colonialism. Aristotle inherited the divine philosophy of Plato, albeit with certain modifications, which Plato, in turn, learned at the feet of the prophetic figure of Socrates. This divine tradition later became the inheritance of Islamic philosophy. British empiricism, on the other hand, is a Satanic force which denies the truth of anything beyond what is given by the perceptions of the sensory organs. American pragmatism is the child of empiricism, and if anything, even more Satanic, defining reality in terms of its own nefarious purposes. This is another myth, not as widespread as the Western one, although it does represent an attitude that is not too uncommon in the Islamic East.

The Western lie is the myth of steady progress. The Eastern lie is the myth of unremitting corruption. Although we may recognize each myth to be a lie, we should also recognize that there is some truth hidden in each of them, as well. There has indeed been progress in Western thought from Aristotle to Quine; but in the course of this development something important has been lost, too. Both the loss and the gain are bound up with the changes that have taken place in epistemology. In order to understand these changes, a rough outline of the epistemological theories characteristic of our three major periods is needed.

Aristotelian Epistemology

physics requires mastery of the calculus, so the intuitions governing it are not immediately available. Quine, finally, appears to be nearly incomprehensible, couching his arguments in terms drawn from mathematical logic, and Einstein's physics is notoriously difficult to fathom. The contemporary student is trained to view this movement away from the intuitive as due to the very nature of progress. The natural intuitive appeal of classical modes of thought is taken to derive merely from their familiarity. Contemporary theories seem weird, it is believed, only because we have not gotten used to them. Progress requires the abandonment of the old and the adoption of odd innovations. Aristotle claimed that the intuitive principles of his system were certain. Locke denied the certainty of all claims except those firmly supported by logic and empirical evidence. And Quine seems to deny the certainty of all claims absolutely. This is called progress. This is a lie, or a myth commonly accepted and circulated.

Although it is a Western myth, by no means do all Western thinkers accept it, and there are plenty of non-Westerners who have bought into it. The myth of never ending generalized scientific progress extending to morals, politics, the human and social sciences and even religion and the arts is deeply woven into the history of Western science itself. Perhaps its most noticeable expression first appeared with Francis Bacon's *Novum Organum* (1620), but with Hegel the idea of the progressive evolution of history in all areas of human endeavor reached a zenith that has loomed over Western culture ever since, and has only come to be challenged in a fundamental way by postmodernism.

Not only is the oversimplified picture mentioned above an untruth, but it has cultural dimensions which make it especially insufferable, particularly when seen from an Eastern perspective. An Eastern counter-myth makes

issues or to categorize the various positions recent philosophers have taken, it will be useful to begin to become acquainted with contemporary epistemology by contrasting it with earlier periods of inquiry. Oversimplification is needed for the sake of instruction. We begin by telling some lies or half-truths by means of which the listener gains sufficient information to eventually be able to recognize them for what they are, much as students of physics might be told that the laws which govern physical corporeal reality are those formulated by Newton, only later and on this basis to discover the incorrectness of the Newtonian theory.

Let's begin by pretending that the history of epistemology can be neatly divided into three periods: classical, modern and contemporary, each of which may be represented by the caricature of a single philosopher: Aristotle, Locke and Quine, respectively. Each of these philosophers has a theory of knowledge. Each explains the relation between theory and evidence. Each one sees his theory as a reasonable alternative to skepticism. Each claims that experience plays an especially important role in the acquisition of knowledge. The most striking contrast of views will be between those of Aristotle and Quine. Locke represents an intermediate step away from the classical way of thinking and toward the contemporary emulation of the exact scientific mode of argumentation found in Quine's works. Aristotelian thought is formal. Locke's seems somewhat mechanical. Quine's thinking is computational. Each of the three periods also has its own paradigm of science: the classical formal biology of genus and species, Newtonian mechanics, and Einstein's theory of relativity. In each successive period there is a movement away from the intuitive. Aristotle's way of thinking seems the most natural. Locke's method retains some intuitive appeal, as does modern science, but Newtonian

Three Approaches to Epistemology: Classical, Modern and Contemporary

Àájì Muàammad Legenhausen

Contemporary epistemology is one of the most difficult areas of philosophy. The arguments are complex, there is disagreement among the experts about the definitions of key terms, the lines dividing one school of thought from another are vague, the literature is voluminous, there is a confusing array of texts that purport to survey the field, but seem more interested in the defense of their authors own particular views, and so much is being written, that the texts available seem to go out of date rather quickly as new theories gain attention. Furthermore, epistemology overlaps with the philosophy of science, and there are no universally accepted definitions by means of which these subjects can be demarcated. A history of epistemology cannot be written without including many discussions of topics which are usually studied in the philosophy of science, such as the relation between theory and evidence, the nature of observation, theories of confirmation and falsification, and various theories about the structure of evidential support. Rather than try to sort out these

کتابشناسی برگزیده آثار معرفتشناختی

الف. آثار به زبان انگلیسی

- Alston, William P., *Epistemic Justification*, Ithaca, NY and London, 1989.
- آلستین، ویلیام پی.، توجیه معرفتی: مجموعه‌ای از مقالات که به معرفت و توجیه به شیوه‌ای می‌پردازد که مؤلفه‌های درونی‌گرایانه و برونی‌گرایانه را تلفیق می‌کند.
- -----, *Perceiving God*, Ithaca, NY and London, 1991.
- _____، ادراک خدا: تحقیقی مهم در معرفتشناسی دینی، که حاوی مطالب بسیاری در باب معرفتشناسی عمومی نیز هست، علی‌الخصوص درباره نظریه ادراک حسی.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. by G.R.G. Mure, Oxford, 1928.
- ارسطو، آنالوطیکای ثانی: کتابی مهم که نفوذ عظیمی داشته است.
- Armstrong, D.M., *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, 1973.
- آرمسترانگ، دی. ام.، باور، حقیقت، و معرفت: جستاری معرفتشناختی و گسترده که در سنت وثاق‌گرایانه نفوذ داشته است.
- Audi, Robert, *The Structure of Justification*, Cambridge and NY, 1993.
- آودی، رابرت، ساختار توجیه: مجموعه‌ای از مقالات اخیر نویسنده.
- Aune, Bruce, *Knowledge of the External World*, London and NY, 1991.

- آوینی، بروس، معرفت به عالم خسارچ: بحثی منسجم و دارای رویکردی تاریخی درباره معرفت تجربی.
- Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1979 (reprint).
- اوستین، جی. ال.، حس و محسوسات: تحقیقی در ادراک حسی که علی‌الخصوص به ارزیابی نظریه داده حسی می‌پردازد و به کار فهم مبناگرایی می‌آید.
- Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, Middlesex, 1956.
- ایر، ای. جی.، مسأله معرفت: بررسی‌ای معرفتشناختی در سنت تجربه‌گرایانه.
- Baergen, Ralph, *Contemporary Epistemology*, Fort Worth, 1995.
- برگن، رالف، معرفتشناسی روزگار ما: کتابی درسی.
- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, New York, 1929 (Originally published in 1710).
- برکلی، جرج، رساله‌ای در باب مبادی معرفت انسانی: احتمالاً مهمترین بیان پدیداریگرایی، و به طور کلی جهاننگری‌ای ایدئالیستی، در سنت تجربه‌گرایانه.
- Bogdan, Radu, *Belief: Form, Function, and Content*, Oxford, 1985.
- باگدن، رادو، باور: صورت، کارکرد، و محتوا: مجموعه‌ای از مقالات در باب مفهوم باور، که عمدتاً به حوزه‌هایی تعلق دارد که در آنها معرفتشناسی با فلسفه ذهن تلاقی می‌کند.
- Bonjour, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass., 1985.
- بن ژور، لارنس، ساختار معرفت تجربی: بیان و دفاع مفصلی از سازگاریگرایی در خصوص معرفت تجربی.
- Brandt, R.B., and Ernest Nagel (eds), *Meaning and Knowledge*, NY, 1965.
- برانت، آر.بی.، و ارنست نیگل (ویراستاران)، معنا و معرفت: مجموعه‌ای عظیم و سرشار از اطلاعات تاریخی از متون کلاسیک و متأخر در معرفتشناسی.
- Butchvarov, Panayot, *The Concept of Knowledge*, Evanston, 1970.
- بوچواروف، پانایوت، مفهوم معرفت: تحقیقی مبناگرایانه و با رویکردی مابعدالطبیعی در باب ماهیت معرفت.
- Butchvarov, Panayot, *Skepticism in Ethics*, Bloomington, 1989.

- _____، شکاکیت در اخلاق: تحقیقی مفصل در امکان توجیه و معرفت در اخلاق و گستره امکانی توجیه و معرفت در اخلاق.
- Chisholm, R.M., *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, 1982.
- _____، آرم، مبانی معرفت: مجموعه‌ای از جستارها به قلم یکی از معرفت‌شناسان مهم سده بیستم.
- _____، *Theory of Knowledge*, 2nd and 3rd edns: Englewood Cliffs, NJ, 1977 and 1989.
- _____، نظریه معرفت: بحثی دقیق درباره بسیاری از موضوعات اساسی در قلمرو معرفت‌شناسی، و درآمدی به نظرات معرفت‌شناختی خود چیزم.
- _____، and Robert Swartz (eds), *Empirical Knowledge*. Englewood Cliffs, NJ, 1973.
- _____، و رابرت سوارثس (ویراستاران)، معرفت تجربی: مجموعه‌ای عظیم از مکتوبات اخیر.
- Coady, C.A.J., *Testimony*, Oxford, 1992.
- _____، کوادی، سی، ای. جی، گواهی: بحثی جامع و دارای گستره تاریخی فراوان درباره گواهی که در بسیاری از مواضع، گواهی را با فلسفه زبان و نظرات ویتگنشتاین پیوند می‌دهد.
- Craig, Edward, *Knowledge and the state of Nature*, Oxford, 1990.
- _____، کریگ، ادوارد، معرفت و وضع طبیعت: بحثی پیچیده اما روشن و ملموس درباره مسأله تحلیل معرفت، با توجهی چشمگیر به شکاکیت، که در قیاس با بیشتر کتابهای عمومی در باب معرفت‌شناسی بسی بیشتر به بحث گواهی می‌پردازد.
- Dancy, Jonathan, *Contemporary Epistemology*, Oxford, 1985.
- _____، دنسی، جانانان، معرفت‌شناسی در روزگار ما: درآمدی عمومی به مکتوبات معرفت‌شناختی در روزگار ما.
- _____، and Ernest Sosa(eds), *A Companion to Epistemology*, Oxford, 1992.
- _____، و ارنست سسا (ویراستاران)، راهنمای معرفت‌شناسی: یک کتاب مرجع جامع.
- Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of Knowledge*, Cambridge, 1968.

- دنتو، آرترسی. *فلسفه تحلیلی معرفت*: جستاری معرفت‌شناختی و گسترده، با التفات خاص به ساختار معرفت.

- Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*. in vol. 2 of *The Philosophical writings of Descartes*. trans by John Cottingham, Robert Stoothof, and Duglad Murdock, Cambridge, 1984 (originally published in 1641).

- دکارت، رنه، تأملات در باب فلسفه اولی: یکی از بزرگترین و نافذترین آثار در معرفت‌شناسی جدید، و بیانی قوی از عقلگرایی و مبنایگرایی.

- Dretske, Fred I., *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass., 1981.

- درتسک، فرد آی، معرفت و سیل اطلاعات: بیانی مهم از تفسیری وثاقت‌گرایانه و اطلاعاتی - نظری از معرفت.

- -----, *Seeing and Knowing*, London, 1969.

- _____، رؤیت و معرفت: تحقیقی عمیق در ادراک حسی و ربط و نسبت آن با معرفت تجربی، همراه با دفاعی جانانه از مفهوم رؤیت غیر معرفتی.

- Everitt, Nicholas, and Alec Fisher, *Modern Epistemology*, New York, 1995.

- اوریث، نیکلاس، و الک فیشر، معرفت‌شناسی جدید: کتاب درسی‌ای مقدماتی و سطح بالا با التفات خاص به معرفت ریاضی و منطقی و بحث‌هایی مفصل درباره کواپن (که نفوذی عظیم بر نویسندگان این کتاب دارد) و ررنتی.

- Fales, Evan, *A Defense of the Given*, Lanham, M., 1966.

- فیلز، ایوان، دفاعی از امر داده: دفاعی از این نظر که آنچه در تجربه بی‌واسطه داده می‌شود توجیه‌کننده مدعیات معرفتی است، همراه با کاربردهای مفصل این نظر در مورد مبنایگرایی، به عنوان نظریه‌ای قابل قبول که از امر داده استفاده می‌کند.

- Fogelin, Robert, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford and New York, 1994.

- فوگلین، رابرت، تأملاتی پیرونی در باب معرفت و توجیه: تحقیقی عمیق و همدلانه در باب شکاکیت، از دیدگاهی شاخصاً پیرونی.

- Foley, Richard, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge, Mass., 1987.

- فولی، ریچارد، نظریهٔ عقلانیت معرفتی: بسط مفصل نظریه‌ای ذهنی‌گرایانه در باب توجیه.

- -----, *Working Without a Net*, Cambridge, Mass., 1993.

- _____, کار کردن بدون یک شبکه: بسط و تعمیم نظریهٔ نویسنده در باب عقلانیت معرفتی.

- Fumerton, Richard A., *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*, Lincoln, Neb., 1985.

- فومرتن، ریچارد ای، مسائل مابعدالطبیعی و معرفتشناختی مربوط به ادراک حسی: مطالعه‌ای در باب ماهیت متعلقات ادراک حسی و شیوه‌ای که بدان شیوه ادراک حسی توجیه و معرفت به بار می‌آورد.

- -----, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, Md., 1996.

- _____, فرامعرفتشناسی و شکاکیت: بحثی سامانمند دربارهٔ شکاکیت، با رجوع خاص به مباحثات میان درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی و سازگاری‌گرایی.

- Ginet, Carl, *Knowledge, Perception, and Memory*. Dordrecht and Boston, 1975.

- جینت، کارل، معرفت، ادراک حسی، و حافظه: مطالعه‌ای دقیق و سطح بالا در باب سه مفهوم معرفت، ادراک حسی، و حافظه در ارتباط با یکدیگر.

- Goldman, Alan H., *Empirical Knowledge*, Berkeley, Calif., 1988.

- گلدمن، آلن ایچ، معرفت تجربی: عرضهٔ تفصیلی نظریه‌ای در باب معرفت و یقین، با تأکید خاص بر استنتاج مبتنی بر بهترین تبیین.

- Goldman, Alvin I., *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., 1986.

- گلدمن، آلون آی، معرفتشناسی و معرفت: عرضهٔ وثاقت‌گرایی برای توجیه و معرفت، با بحثهای فراوان دربارهٔ تحولات مربوطه در روانشناسی‌شناختی.

- Haack, Susan, *Evidence and Inquiry*, Oxford, 1993.

- هاک، سوزان، یقین و تحقیق: کوششی برای جمع و تلفیق بهترین عناصر در مبناگرایی و سازگاری‌گرایی: با توجه خاص به ارتباطات میان معرفتشناسی و فلسفهٔ علم.

- Harman, Gilbert, *Thought*, Princeton, NJ, 1975.

- هارمن، گیلبرت، فکر: مطالعه‌ای وسیع در باب ماهیت معرفت، با توجه بلیغ به شرایط نقض‌پذیری.

- -----, *Change in View*, Cambridge, Mass. 1986.

- -----, تغییر دیدگاه: مطالعه‌ای مفصل در باب بین و توجه به عنوان اموری مربوط به تغییر موضع، در برابر صرفاً اتخاذ موضع.

- Heatherington, Stephen Cade., *Knowledge Puzzles*, Boulder, Colo., 1966.

- هیتهرینگتن، استیفن کید، معماهای معرفتی: درآمدی جامع بر معرفتشناسی با تأکید بر معماهایی که بسیاری از مسائل اصلی معرفتشناسی به وجود آورده‌اند.

- Heil, John, *Perception and Cognition*, Berkeley, Calif., 1983.

- هایل، جان، ادراک حسی و معرفت: مطالعه‌ای در باب ادراک حسی در ارتباط با باور، همراه با مباحثی که معرفتشناسی را به فلسفه ذهن پیوند می‌دهند.

- Hintikka, Jaakko, *Knowledge and Belief*, Ithaca, NY, 1962.

- هینتیکا، جاکو، معرفت و باور: مطالعه‌ای دقیق و پیشرفته در منطق معرفتی.

- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis, 1977. (first published in 1748).

- هیوم، دیوید، تحقیقی در باب فهم بشری: اثری عمده در معرفتشناسی جدید، علی‌الخصوص به جهت موضوعات علیت، استقراء، و شکاکیت

- -----, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1888 (originally published in 1739).

- -----, رساله‌ای در باب طبیعت بشری: یکی از بزرگترین و نافذترین آثار در فلسفه جدید، و بیانی قوی از تجربه‌گرایی.

- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. by Lewis White Back, New York, 1950 (originally published in 1783).

- کانت، ایمانوئل، تمهیداتی بر هر گونه مابعدالطبیعه آینده: گزارشی کوتاه از آراء مذکور در کتاب ماندگار کانت، منجش خردناب، که یکی از بزرگترین کتابهای فلسفه جدید است.

- Kitcher, Philip, *The Nature of Mathematical Knowledge*, New York and Oxford, 1984.

- کیچر، فیلیپ، ماهیت معرفت ریاضی: بحثی درازآهنگ و سرشار از اطلاعات تاریخی درباره معرفت ریاضی، همراه با نقدی از برداشتهای پیشین‌گرایانه گوناگون از معرفت ریاضی و گزارشی مثبت از نوعی «تجربه‌گرایی قابل دفاع».

- Klein, Peter, *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, 1981.

- کلاین، پیتر، یقین: رد شکاکیت: بحثی دقیق درباره ماهیت معرفت، یقین، و شکاکیت.

- Kvanvig, Jonathan L., *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*, Lanham, Md, 1992.

- کوانویگ، جانانان ال، فضائل فکری و حیات ذهن: بیان و ارزیابی نوعی معرفت‌شناسی فضیلت.

- Kyburg, Henry E., Jr., *Epistemology and Inference*, Minneapolis, 1988.

- کیبورگ، هنری ای. پسر، معرفت‌شناسی و استنتاج: مجموعه‌ای از مقالات عالی.

- Landesman, Charles, *Epistemology: An Introduction*, Oxford, 1996.

- لندسمن، چارلز، درآمدی به معرفت‌شناسی: درآمدی تقریباً جامع، همراه با مباحثی سرشار از اطلاعات تاریخی.

- Lehrer, Keith, *Knowledge*, Oxford, 1974.

- لهر، کیت، معرفت: نقدی بر مبنای‌گرایی و بسط نظریه سازگاری‌گرایانه خود مصنف در باب معرفت، همراه با تفسیری تفصیلی و غیر علی از توجیه.

- -----, *Theory of Knowledge*, Boulder, Col., 1990.

- _____, نظریه معرفت: دنباله کتاب معرفت نویسنده که نظریه تجدیدنظر شده را ارائه می‌کند.

- Lewis, C.I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, 1946.

- لوئیس، سی. آی، تحلیل از معرفت و ارزش‌گذاری: مطالعه‌ای نظاممند و بر وفق سنت مبنای‌گرایانه در باب بسیاری از مسائل عمده معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی.

- Locke, Don, *Memory*, New York, 1971.

- لای، دان، حافظه: بحثی مختصر اما درازآهنگ درباره حافظه و معرفت ناشی از حافظه.

- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, 1928 (originally published in 1689).

- کتابی عمده در معرفت‌شناسی جدید و بیانی قوی از تجربه‌گرایی‌ای بر اساس فهم عرفی.
- Lycan, William, *Judgment and Justification*, New York, 1988.
- لایکن، ویلیام، حکم و توجیه: تفسیری از توجیه و جنبه‌های معرفت، با تأکید بر ارتباط آنها با مفهوم تبیین و با برگزیده‌ای از موضوعات فلسفه ذهن.
- Malcolm, Norman, *Knowledge and Certainty*, Ithaca, NY, 1975.
- ملکم، نورمن، معرفت و یقین: مجموعه‌ای از جستارهای معرفت‌شناختی به قلم یکی از طرفداران شاخص فلسفه ویتگنشتاین.
- McGrew, Timothy J., *The Foundations of Knowledge*, Lanham, Md., 1995.
- مک‌گرو، تیموتی جی، مبانی معرفت: دفاعی نظاممند از مبنای‌گرایی (شدید، نه معتدل).
- Mill, John Stuart, *A System of Logic*, London, 1843.
- میل، جان استوارت، نظام منطقی: بیان شاخص قرن نوزدهمی تجربه‌گرایی افراطی.
- Montmarquet, James A., *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Md., 1993.
- مونمارکه، جیمز ای، فضیلت معرفتی و مسئولیت عقیدتی: بیان و ارزیابی‌ای از نوعی معرفت‌شناسی فضیلت با تأکید خاص بر ربط و نسبت میان توجیه و مسئولیت عقلی.
- Morton, Adam, *A Guide through the Theory of Knowledge*, 2nd edn, Oxford, 1996.
- مورتن، آدام، راهنمایی به نظریه معرفت: درآمدی کوتاه اما نسبتاً جامع که بیش از بسیاری از کتابهای مختصر راجع به همین حوزه به احتمال و استقراء می‌پردازد.
- Moser, Paul K., *Knowledge and Evidence*, New York, 1993.
- موزر، پاول کی، معرفت و بینة: تصویری دقیق و مفصل از تفسیری در باب معرفت، و ماهیت و حوزه زمینه‌های مؤید آن.
- -----, *Philosophy after Objectivity*, Oxford and New York, 1993.
- -----، فلسفه در پی عینیت: بحثی دقیق درباره ربط و نسبت واقع‌گرایی با شکاکیت و ربط و نسبت این دو با مسائل معناشناختی درباره معنا و مسائل معرفت‌شناختی درباره بینة، ادگه، و توجیه.
- -----, and Arnold van der Nat (eds), *Human Knowledge*, 2nd edn, New York, 1995.

- _____، و آرنلدون درنات (ویراستاران)، *معرفت بشری: مجموعه‌ای وسیع از متون کلاسیک و معاصر که ویراستاران بر یکایک بخشهای آن درآمدی نوشته‌اند.*
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass., 1981.
- نازیک، رابرت، *تبیینات فلسفی: حاوی بخشی در معرفت‌شناسی که حجمی به اندازه حجم یک کتاب دارد.*
- O' Connor, D.J., and Brian Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Minneapolis, 1982.
- اوکانر، دی. جی.، و بریان کار، *درآمدی به نظریه معرفت: درآمدی عمومی.*
- Pappas, George S., and Marshall Swain, *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca, NY, 1978.
- پاپاس، جرج اس.، و مارشال اسوین، *جستارهایی در باب معرفت و توجیه: مجموعه‌ای از مقالات که بسیاری از آنها تأثیرگذار بوده‌اند و عمدتاً از مجلات تخصصی انتخاب شده‌اند.*
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, New York, 1993.
- پلنتینجا، آلوین، *شاهد و کارکرد درست: بسط نظاممند نظریه‌ای در باب شاهد، راجع به اینکه چه چیزی باور صادق را تبدیل به معرفت می‌کند، و نیز بسط نظاممند مفاهیم معرفتی کلیدی مربوط به شاهد.*
- _____, *Warrant: The Current Debate*, New York, 1993.
- _____، *شاهد: مناقشه جاری: مطالعه‌ای نقادانه در باب بسیاری از نظریات عمده معرفت‌شناختی.*
- Plato, *Theaetetus*, trans. by F. M. Cornford, Cambridge, 1934.
- افلاطون، *تئاتتوس: کتابی عمده در تاریخ معرفت‌شناسی.*
- Pojman, Louis P., *The Theory of Knowledge*, Belmont, Calif., 1993.
- پُیمن، لوئیس پی. *نظریه معرفت: مجموعه‌ای از متون کلاسیک و معاصر.*
- _____, *What Can We Know?* Belmont, Calif., 1995.
- _____، *چه می‌توانیم بدانیم؟ درآمدی درازآهنگ، بسیار خوشخوان، و سرشار از اطلاعات تاریخی که هم به موضوعات اساسی توجه دارد و هم به مکتوبات کلاسیک و معاصر.*

- Pollock, John L., *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ, 1986.
- پالاک، جان ال، نظریات معاصر در باب معرفت: بحثی دربارهٔ پاره‌ای از نظریات شاخص کنونی در معرفت‌شناسی که تفسیر خود مصنف از بعضی از مفاهیم کلیدی را نیز ارائه می‌کند.
- _____, *Knowledge and Justification*, Princeton, NJ, 1974.
- _____, معرفت و توجیه: بحثی نظاممند و درازآهنگ دربارهٔ دو مفهوم معرفت و توجیه که به بسط تفسیری میناگرایانه از این هر دو مفهوم می‌پردازد.
- Price, H. H., *Perception*, Oxford, 1932.
- پرایس، ایچ. ایچ. ادراک حسی: تحقیقی مهم و مفصل در باب ادراک حسی، همراه با بحثهایی مهم دربارهٔ داده‌های حسی.
- Quine, W.V., *The Pursuit of Truth*, Revised edn, Cambridge, Mass., 1992.
- کواین، دابلیو. وی، تحریر حقیقت: بیانی مختصر از بسیاری از نظرات معرفت‌شناختی کواین، همراه با مباحثی ارزشمند که معرفت‌شناسی را به فلسفه علم پیوند می‌دهند.
- _____, and Joseph Ullian, *The Web of Belief*, 2 nd edn, New York, 1978.
- _____, و جوزف اولپن، شبکه باور: بحثی مقدماتی در باب تطور فهم عرفی و معرفت علمی.
- Quinton, Anthony, *The Nature of Things*, London, 1973.
- کوئینتن، آنتونی. طبیعت امور: مروری بر مسائل مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، با بحثهای بسیاری دربارهٔ مناقشه میان میناگرایی و سازگاری‌گرایی.
- Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, London, 1869 (originally published in 1785).
- رید، تامس، جستارهایی در باب قوای عقلی انسان: نقدی مهم به فیلسوفان جدید دیگر، اعم از عقلگرا و تجربه‌گرا، و بسط و تفصیل اصیل و ابتکاری‌ای از معرفت‌شناسی‌ای موافق فهم عرفی.
- Rescher, Nicholas, *Skepticism*, Oxford, 1980.
- رشر، نیکالاس، شکاکیت: مروری مفصل و انتقادی بر بسیاری از ادله شکاکیت.
- Robinson, Howard, *Perception*, London and New York, 1994.

- رابینسن، هاوارد، ادراک حسی: دفاعی از نظریه داده‌های حسی در فلسفه ادراک حسی که تفصیل تاریخی فراوان دارد.

- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, 1979.

- رُرتی، ریچارد، فلسفه و مرآت طبیعت: نقدی بر سنت مبنائگرایی در معرفتشناسی (و نیز بر جنبه‌هایی از خود معرفتشناسی) که مورد بحث و جدلهای فراوان واقع شده است. در این کتاب توجهی خاص مبدول مبنائگرایی شدید که از دکارت سرچشمه می‌گیرد، شده است.

- Russell, Bertrand, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, 1940.

- راسل، برتراند، تحقیقی در باب معنا و حقیقت: پرداختن از موضع معرفتشناختی جامعی به قلم یکی از معرفتشناسان مهم قرن بیستم.

- -----, *The Problems of Philosophy*, London, 1912.

- -----, مسائل فلسفه: مروری مقدماتی و بسیار خوشخوان بر معرفتشناسی و مابعدالطبیعه.

- Sellars, Wilfrid, *Science, Perception, and Reality*, London, 1963.

- سلارز، ویلفرید، علم تجربی، ادراک حسی، و عالم واقع: مجموعه‌ای از مقالات عالی معرفتشناختی به قلم یک فیلسوف بزرگ معاصر.

- Shope, Robert, *The Analgsis of Knowing*, Princeton, NJ . 1983.

- شوپ، رابرت، تحلیل معرفت: تحقیقی بسیار مفصل در باب انواع عمده تحلیل معرفت.

- Sosa, Ernest, *Knowledge in Perspective*, Cambridge and New York, 1991.

- سوسا، ارنست، معرفت در چشم‌انداز: مجموعه‌ای درازآهنگ از مقالاتی که کاوشی ژرف در بسیاری از موضوعات معرفتشناسی می‌کنند.

- Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Englewood Cliffs, NJ, 1966.

- استیوپ، ماتیاس، درآمدی به معرفتشناسی معاصر: درآمدی جامع و نظاممند به معرفتشناسی، با توجهی دقیق به مسائل نظری و مفهومی و نیز به بیانات مهم مذکور در مکتوبات این حوزه.

- Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, 1984.

- استرود، بری، اهمیت شکاکیت فلسفی: تحقیقی عمیق در باب شکاکیت، علی‌الخصوص روایت دکارتی آن.

- Swain, Marshall, *Reasons and Knowledge*, Ithaca, NY, 1981.

- اسوین، مارشال، ادله و معرفت: بیانی دقیق از تفسیری از معرفت که مؤلفه‌های توجیه‌گرایانه و وثافت‌گرایانه را جمع و تلفیق می‌کند.

- Will, Frederick L., *Induction and Justification*, Ithaca, NY, 1974.

- ویل، فردریک ال، استقراء و توجیه: تحقیقی نقادانه در باب رویکردی مبتناگرایانه به توجیه، با توجه بلیغ به مسأله استقراء.

- Williams, Michael, *Unnatural Doubts*, Oxford, 1991.

- ویلیمز، مایکل، شکهای غیر طبیعی: تفسیری مفصل و تشخیصی از شکاکیت و پاره‌ای از موضوعات عمده در باب امکان وجود مبانی‌ای برای معرفت.

- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, trans. by Dennis Paul and G.E.M. Anscombe, Oxford, 1969.

- ویتگنشتاین، لودویگ، در باب یقین: بحثی مهم در باب یقین به قلم یکی از فیلسوفان بزرگ قرن بیستم.

- -----, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, Oxford, 1953.

- -----, تحقیقات فلسفی: درازآهنگ‌ترین اثر ویتگنشتاین، شامل موضوعاتی در معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، و سایر حوزه‌های فلسفی.

- Zagzebski, Linda, *Virtues of Mind*, Cambridge and New York, 1996.

- زاگزبسکی، لیندا، فضائل ذهن: بیانی جدید از معرفت‌شناسی فضیلت که امتیازش به سبب تفسیری است که از اخلاق فضیلت، به عنوان مبانی که باید معرفت‌شناسی ذهن بر آن مبتنی شود، ارائه می‌کند.

ب. آثار به زبان فارسی

- اوس، هانری ژری، علم، شبه علم، و علم دروغین: بررسی راههای شناخت، ترجمه دکتر عباس باقری، چاپ اول، ۱۳۷۹، نشر نی.
- اعتماد، شاپور، انقلاب معرفتی و علوم شناختی، چاپ اول، ۱۳۸۰، نشر مرکز.
- _____ (ترجمه، تألیف، و گردآوری)، دیدگاهها و برهانها: مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی، چاپ اول، ۱۳۷۵، نشر مرکز.
- بارکر، استیفن، فلسفه ریاضی، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۴۹، خوارزمی.
- برت، ادوین آرتور، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، ۱۳۶۹، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- برونوفسکی، جاکوب، سرچشمه‌های دانش و تخیل، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ اول، ۱۳۶۸، انتشارات دنا.
- برونوفسکی، جیکوب، عقل سلیم علم، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ اول، ۱۳۷۶، نشر نی.
- بور، نیلس، فیزیک اتمی و شناخت بشری، ترجمه حسین نجفی‌زاده، چاپ اول، ۱۳۷۳، سروش.

- پارکینسون، جورج هنری ردکیلیف، نظریه شناخت اسپینوزا، ترجمه سید مسعود سیف، چاپ اول، ۱۳۸۰، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پلانک، ماکس، علم به کجا می رود؟، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۴۷، شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل، اسطوره چارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت، ترجمه علی پایا، چاپ اول، ۱۳۷۹، طرح نو.
- _____، جهان باز: برهانی در تأیید نامعینی گری، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۷۵، سروش.
- _____، حدسها و ابطالها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۶۸، شرکت سهامی انتشار.
- _____، شناخت عینی: برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۷۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، فقر تاریخی گری، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، ۱۳۵۸، خوارزمی.
- _____، منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۷۰، سروش.
- _____، واقعی گری و هدف علم، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۷۲، سروش.
- چالمرز، آلن ف.، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ اول، ۱۳۷۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند، علم ما به عالم خارج: به عنوان زمینه ای برای به کار بردن روش علمی در فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، ۱۳۵۹، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رایشن باخ، هانس، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، چاپ اول، ۱۳۷۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راین، آلن، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، ۱۳۶۷، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- رقابی، دکتر حیدر، فلسفه علم، چاپ اول، ۱۳۷۰، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- سروش، عبدالکریم، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، روش تفسیر در علوم اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۷۴، نشر نی.
- _____، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ چاپ دوم، ۱۳۶۱، پیام آزادی.
- _____ (انتخاب و ترجمه)، علم‌شناسی فلسفی: گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی، چاپ اول، ۱۳۷۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شاله، فلیسین، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، ۱۳۵۰، انتشارات دانشگاه تهران.
- شرودینگر، اروین، علم، نظریه، انسان، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۴۸، شرکت سهامی انتشار.
- علوی‌نیا، سهراب، معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواین، چاپ اول، ۱۳۸۰، انتشارات نیلوفر.
- فروند، ژولین، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه دکتر علی محمد کاردان، چاپ اول، ۱۳۶۲، مرکز نشر دانشگاهی.
- فوراستیه، ژان، وضع و شرائط روح علمی، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ اول، ۱۳۴۶، دانشگاه تهران.
- کاپالدی، نیکولاس، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، چاپ اول، ۱۳۷۷، سروش.
- کارناپ، رودولف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، چاپ اول، ۱۳۶۳، انتشارات نیلوفر.
- لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، چاپ اول، ۱۳۶۲، مرکز نشر دانشگاهی.
- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ اول، ۱۳۷۳، صراط.

- لیونار، ژان فرانسوا، وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، ترجمه حسین علی نودری، چاپ اول، ۱۳۸۰، گام نو.
- مورن، ادگار، درآمدی بر اندیشه پیچیده، ترجمه افشین جهانزیده، چاپ اول، ۱۳۷۹، نشر نی.
- میردال، گونار، عینیت در پژوهشهای اجتماعی، ترجمه مجید روشنگر، چاپ اول، ۱۳۵۷، انتشارات مروارید.
- وستفال، ریچارد، تکوین علم جدید، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی، چاپ اول، ۱۳۷۹، طرح نو.
- ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ اول، ۱۳۸۰، نشر مرکز.
- _____، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، چاپ اول، ۱۳۷۹، هرمس.
- هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، ۱۳۷۶، فکر روز.
- هاملین، دیوید و، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، چاپ اول، ۱۳۷۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همبل، کارل، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ اول، ۱۳۶۹، مرکز نشر دانشگاهی.

Philosophy: Revisiting Secular Understanding

Mostafa Malekiyan

What follows is mainly a report on the viewpoint of the renowned British philosopher (1958-1873), George Edward Moore, about the essence of philosophy. The present report is basically based on the first chapter of his book, *Some Main Problems of Philosophy*, entitled: *What is Philosophy?*

Sometimes described as "realism in agreement with secular understanding", Moore's philosophy is mainly based on two points: first, idealism is incorrect and the pillars of the theory of philosophical realism are defensible, for the analysis of the verb to know entails a conceptual and self action and also necessitates an object of science which is independent of it; secondly, man is aware of many facts, but cannot offer a "correct analysis" of them; man cannot even offer a correct analysis of the method of putting forth a correct analysis.

The Concept of Estrangement in Mysticism of Muhyeddin Ibn Arabi

Atef Judat Nasr

The present study analyzes the concept of gnostical estrangement and its meanings in the mysticism of Muhyeddin al-Arabi. It briefly alludes to the treatise of estrangement written by Abu Hayyan Towhidi. The said treatise discusses the differences between journey, escape, and estrangement in the writings of Ibn Arabi and analyzes another kind of estrangement, which is estrangement from the Lord that makes man selfless.

Keywords: estrangement, gnostical estrangement, estrangement from the Lord

Scepticism

Morteza Qarai

The first step in epistemology is investigation about the possibility of knowledge which is ensued by forwarding reasons in favor or against scepticism. In this regard one may study various kinds of scepticism from the earliest to the contemporary era.

Keywords: scepticism, methodological scepticism, comprehensive skepticism, true skepticism

Phenomenalism and Untranslatability of Thing Statements

Abdorasool Kashfi

Phenomenalism is the thesis that physical objects are logical constructions out of sense-data. According to this view, when we talk about physical objects we are really talking about sense-data.

Talking about physical objects and talking about sense-data are said to be like two different languages / and statements of the former language are supposed to be translatable / or reducible to / statements of the latter without loss of meaning. In other words / everything we can say in the thing language / it is claimed / we can say in the sense-datum language.

In this research we prove that thing statements are not reducible or totally translatable into sense-datum statements, thus, phenomenalism is inconsistent.

Key words: phenomenalism, physical object (thing) statements, sense-datum statements

Scepticism

Stewart Cohen

Tr. By Mohammad Ali Ramezani Farani

Scepticism is the view that we fail to know anything. More generally, the term scepticism refers to a family of views, each of which denies that some term of positive epistemic appraisal applies to our beliefs. Hence no epistemological school can evade scepticism. The present article in the first place defines scepticism and then alluding to some kinds of scepticism, concentrates on philosophical scepticism.

Keywords: scepticism, demonstrative scepticism, skeptical alternatives

Quine on Analytic Propositions

Mohammad Sadeq Zahedi

The study of the differences between analytic and synthetic propositions are among the significant contemporary epistemological issues. The present article tries to study the viewpoints of Quine on analytic and synthetic propositions. Quine argues that there are not criteria to classify propositions into analytic and synthetic and consequently he concludes that there is no proposition whose truth does not depend on language. The present article also discusses the viewpoints of some other philosophers on the critique of Quine's ideas.

Keywords: meaning, analytic and synthetic

English Abstracts of Essays

Civil and Penal Responsibility of Physician

Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi

The present article in the first place discusses the viewpoints of grand Shiite or Sunnite jurists on the observation of some conditions about two principles, that is, "medical practice is general obligation; and the rule of benevolence. The author also alludes to the responsibility of the physician from the viewpoint of the definition of this concept, its legal articles, etc.

It also studies the ideas of the grand jurists about civil responsibility and the conditions for lack of medical responsibility.

Keywords: rule of benevolence, medical practice is a general obligation, medical responsibility, deliverance, civil and penal responsibility

Table of Contents

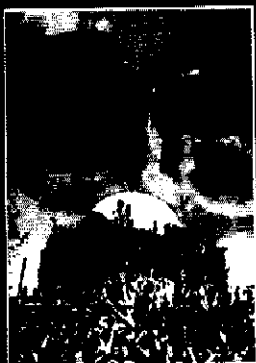
Matin's		1
Editorial Note		
Essays	Civil and Penal Responsibility of Physician	5
	Seyed Mohammad Bojnourdi Moosavi	
	Scepticism	35
	Stewart Cohen	
	Tr. By Mohammad Ali Ramezani Farani	
	Quine on Analytic Propositions	57
	Mohammad Sadeq Zahedi	
	Scepticism	75
	Morteza Qarai	
	Phenomenalism and untranslatability of Thing Statements	101
	Abdorrasool Kashfi	
	Philosophy: Revisiting Secular Understanding	119
	Mostafa Malekiyan	
	The Concept of Estrangement in Mysiticism	
	of Muhyeddin Ibn Arabi	147
	Atef Judat Nasr	
View	Sohravardi and Ancient Iran	163
	Fathullah Mojtai	
	Three Approaches to Epistemology: Classical, Modern	
	and Contemporary	196
	Aâjj Muaammad Legenhausen	
Comments	A Select Bibliography of Epistemological	
	Works Department of Philosophy	197
Abstracts	English Abstract of Essays	213

PAZHUHESHNAMEH MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF
INSTITUTE OF
IMAM KHOMAINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Managing Editor:** Hassan Abedi Ja'fari
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Executive Editor:** Marzieh Eskandjoi
- **Translator:** Sadroddin Moosavi
- **Junior Editors:** Átiyyé Zandiyyé , Farahnáz Náimi
- **Type Setting and Layout:** Narjes Arjmand, Maryam Haji Parvaneh
- **Cover Designer:** Amir Hooman Ghafoori
- **Mail Address:** No. 173, Shohadaye Gendarmerie St., Davazdah Farrvardin St., Enqelab Ave., Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Lithography, Printing and Binding:** Inqelab Avenue, Opposite Tehran university, No 1430, oruj publishers. Tel: 6404873.
- **Single Issue Price:** 7500 Rls

- Materials included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quotation of the Matin quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.



Interested subscribers shall fill out the enclosed subscription form and along with remittance mail /fax it to Uruj printing and publishing office:

No. 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable to current account No. 194-12946, Bank Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran RIs 30,000 (4 issues per year)

outside Iran RIs 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be dispatched upon demand.



Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of RIs:..... Receipt No/date:.....

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می توانید پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره (۱۴۳۰) ارسال فرمایید. تلفن: ۶۴۹۳۰۸۱ - ۶۴۰۴۸۷۳، نمابر: ۶۴۰۰۹۱۵

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۱۲۹۴۶ - ۱۹۴ بانک تجارت، شعبه اردیبهشت به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

اشتراک برای داخل کشور ۳۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)
اشتراک برای خارج کشور ۱۲۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.



برگ اشتراک

نام خانوادگی:

نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریزی: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.