

به نام خدا

گفتارهای ابن سینا

نخستین دوره گفتارهای ابن سینا

گروه و انجمن علمی-دانشجویی فلسفه

دانشگاه تربیت مدرس

سرپرستار مجموعه: داود حسینی

نگاهی از منظر معرفت‌شناسی معاصر به

تعاریف «معرفت» در سنت اسلامی

رضا اکبری

استاد گروه فلسفه، دانشگاه امام صادق (ع)

تقریر: رضا درگاهی‌فر

تحقیق: امیرحسین زادیوسفی

Ibn Sina Lectures 2016

دوره نخست، اسفند ۱۳۹۴



ویژه‌نامه دوره نخست «گفتارهای ابن‌سینا» برگزاری اسفند ۱۳۹۴ - انتشار اسفند ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن علمی-دانشجویی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس،
معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس
مدیر مسئول: حاتم معلم
سر دبیر: سید محسن اسلامی

ویراستاران: رضا درگاهی‌فر و امیرحسین زادیوسفی
هیئت تحریریه: داوود حسینی، سید محسن اسلامی، امیرحسین
زادیوسفی، سینا سالاری، رضا دهقان

سروراستار مجموعه «گفتارهای ابن‌سینا»: داود حسینی
سخنران: رضا اکبری
تقریر: رضا درگاهی‌فر
تحقیق: امیرحسین زادیوسفی

www.jphil.ir
telegram.me/tmuphil
tmu.philosophy@gmail.com

این نشریه دارای مجوز شماره ۱۹۳۵/۲۸۹۶۵ به تاریخ ۱۳۹۴/۱۰/۰۵ از
معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است.

سخن سردبیر

«گفتارهای ابن‌سینا» بی‌آنکه به اسم و رسم‌های رسمی تکیه کند توانست جمعی از اهالی فلسفه را گرد هم آورد و فرصتی فراهم کند تا سخنی عرضه و به نقد گذاشته شود. خوشحالیم که ماحصل دوره نخست که در اسفند ۱۳۹۴ برگزار شد فراتر از تشریفات صرف است و مکتوب حاضر فقط یکی از ثمرات آن.

این برنامه به کوشش گروه و انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس برگزار شد و به ویژه مدیون کمک این عزیزان است: دکتر داود حسینی که بخش عمده فعالیت‌های گروه مدیون حضور و همکاری اوست؛ سینا سالاری که با پیگیری و مداومت خود راهگشاست؛ رضا درگاهی‌فر که سخنرانی‌ها را پیاده کرد و ویرایش علمی متن را عهده‌دار شد؛ امیرحسین زادیوسفی که در تنظیم و تحقیق متن زحمت فراوانی کشید؛ و البته دکتر رضا اکبری که با ارائه این سخنرانی‌ها ما را مدیون لطف خود کرد.

به ویژه از حاضران در این جلسات سپاسگزاریم که از دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی دیگر در جلسات حضور و مشارکت داشتند، از جمله علی‌اکبر احمدی افرمجان (علامه طباطبایی)، اسدالله فلاحتی (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه)، مهدی عظیمی و عبدالرسول کشفی (دانشگاه تهران)، محسن زمانی و امیر صائمی و محمود مروارید و ساجد طیبی (پژوهشگاه دانش‌های بنیادی)، بابک عباسی و رضا دارابی (واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد)، هومن قربانیان، و همه دیگر عزیزانی که ذکر نام‌شان در این مختصر نمی‌گنجد.

سید محسن اسلامی



داستان دیگر در آن روزها این بود که گفتار نخست را به که بسپاریم. گزینه‌ها کم نبودند اما زمان بود. مردی می‌طلبید که چنین تعهدی بدهد؛ آن هم برای سه ماه بعد. بالاخره، دکتر رضا اکبری - دوست، همکار، برادر بزرگ و استاد من - دل به دریا زد و (یا شاید دلش دریا بود که) پذیرفت. گفتار نخست در اسفند ۱۳۹۴ برگزار شد؛ در خیال ما به‌نیکي، باشد که در خیال دیگران نیز - درواقعش شاید اهمیتی چندان نداشته باشد.

اکنون از آن ناهار یک سال و اندی، و از گفتار نخست یک سال می‌گذرد؛ چقدر زود! حاصل دوره‌ی نخست گفتارها در دست شمامست، روی کاغذ؛ «که بوی عود دل ماست در مشام شما.» باید از دکتر اکبری سپاس‌گزار باشم که بی‌دریغ مایه‌ی اعتبار گفتارها شد؛ از رضا درگاهی‌فر دوست قدیم گرمابه و گلستانم، که بی‌منت کرد آنچه کرد. از امیرحسین زادیوسفی، که منت نهاد و متن را به این سطح آراستگی علمی رساند؛ از سینا سالاری، که از ایده‌پراکنی تا برگزاری با من بود؛ از سیدمحسن اسلامی که وقتی هست یعنی می‌توانی. و از همه‌ی دانشجویان و همکاران و دوستان حاضر در گفتار نخست، «کاین نواها از نفس‌های شمامست.»

در آستانه‌ی برگزاری گفتار دوم - اکنون که این یادداشت را می‌نویسم - هستیم؛ با نوش و نیش‌های خودش. منت خدای راست و بس. تشکر برای گفتار دوم بماند برای مکتوبه‌ی همان گفتار.

داود حسینی

دهم اسفند یک‌هزار و سیصد و نود و پنج

تهران، دانشگاه تربیت مدرس

یادداشت سرویراستار علمی!

ناهار می‌خوردیم (یا بعد از ناهار نشسته بودیم در حال ایده‌پراکنی، درست یادم نیست) که ناگهان کسی گفت: «بیایید سمیناری راه بیندازیم که در آن آدم‌های تحلیلی‌دان درباره‌ی سنت خودمان حرف بزنند.» گفتم: «عجب ایده‌ای!» تعجبم به خاطر این نبود که ایده‌اش نمونه بین‌المللی نداشت، بلکه به خاطر این که چرا ما نکنیم وقتی همه می‌کنند. چند طرح زدیم که چطور باشد بهتر است. تا اینکه به چیزی شبیه آن رسیدیم که الان شده «گفتارهای ابن‌سینا» - سالی یک‌بار. حتا در سر هوای این گذشت که ایده بین‌المللی است، چرا برگزاری‌اش نباشد؟ امید بستیم - و داریم - که زود چنین شود! جریان نام‌گذاری‌اش داستانی دارد که نگفتنش به.

فهرست

مباحث مقدماتی.....	۵
دسته اول از تعریف‌ها (مشمول بر دو شرط باور و صدق).....	۱۳
دسته دوم از تعریف‌ها (مشمول بر سه شرط باور، صدق، و اطمینان).....	۲۱
دسته سوم از تعریف‌ها (مشمول بر سه شرط باور، صدق، و توجیه).....	۲۵
دسته چهارم از تعریف‌ها (مشمول بر چهار شرط باور، صدق، توجیه، و اطمینان).....	۴۱
دسته پنجم از تعریف‌ها (مشمول بر چهار شرط باور، اعتقاد به عدم نقض باور، و استمرار باور).....	۴۳
دسته ششم از تعریف‌ها (مشمول بر سه مؤلفه ویژگی بودن، تمایزبخشی، و نقض ناپذیری).....	۴۵
دسته هفتم از تعریف‌ها (مشمول بر دو مؤلفه آگاهی و تمایزبخشی).....	۴۹
دسته هشتم از تعریف‌ها (مشمول بر دو مؤلفه ویژگی بودن و آشکارشوندگی متعلق علم).....	۵۱
دسته نهم از تعریف‌ها (تعریف مشهور علم نزد فیلسوفان، مبتنی بر الگوی ابصار).....	۵۳
منابع.....	۵۹

مباحث مقدماتی

موضوعی که برای این بحث انتخاب شده است، تعریف معرفت در سنت اسلامی است و تلاش میکنیم از منظر معرفت‌شناسی جدید به آنچه در سنت اسلامی در این باره وجود دارد، نگاهی بیفکنیم.

علت انتخاب این موضوع این بوده است که غالباً این تلقی درون‌گرایانه نسبت به معنای علم (معرفت) در سنت اسلامی وجود دارد که: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل یا عند الذهن» (یزدی، ۱۴۱۲ ه. ق، ص. ۱۴) و معمولاً این تعریف متبادر به اذهان است. تعریف دیگری که نزد آشنایان با مباحث منطق و برهان در سنت اسلامی متبادر است، تعریف یقین است. در مباحث برهان، یقین این‌گونه تعریف شده است: «اعتقاد جازم ثابت مطابق با واقع» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ص. ۱۲۲۰).

اما در واقع در سنت اسلامی تعریف‌های بسیار متعددی از معرفت وجود دارد که معمولاً مغفول واقع شده‌اند، و شایسته است بدانها توجه شود. بایسته است که این تعریف‌ها استخراج شوند و در شبکه مفهومی کسانی که آنها را ذکر کرده‌اند، قرار گیرند و مورد تحلیل واقع شوند، تا مشخص شود که چه نتایج و خروجی‌هایی از آنها قابل‌دستیابی است.

هدف و محور آنچه در این بحث‌ها عرضه خواهد شد، بازخوانی و بازسازی این تعریف‌های گوناگون و شروط معرفت است که در آنها ذکر شده است. در ضمن تعریف‌ها و تحلیل‌هایی که ارائه خواهد شد، به برخی بحث‌ها نیز اشاره خواهیم کرد، که هرچند ظاهراً نسبت به تعریف معرفت قدری فرعی‌تر به نظر می‌رسند، اما اگر عمیق‌تر بدان‌ها بنگریم، با تعریف معرفت ارتباط دارند.

سه دیدگاه اصلی در باب این موضوع وجود دارد. این سه دیدگاه را در اینجا به اجمال معرفی می‌کنیم، اما در ادامه نوشتار فقط دیدگاه نخست را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

الف - دیدگاهی که معرفت (علم) را بی‌نیاز از تعریف می‌داند

فخر رازی در موضعی از طرفداران دیدگاه تعریف‌ناپذیری است؛ چرا که علم را به گونه‌ای بدیهی‌التصور می‌داند؛ به عبارتی، به دلیل بی‌نیازی از تعریف، آن را تعریف‌ناپذیر می‌داند، نه به این دلیل که تعریفش با مشکلی مواجه است. فخر رازی برای بی‌نیازی علم از تعریف، دو استدلال ارائه می‌کند.

استدلال اول

- ۱- هرکسی می‌داند که می‌داند. مثلاً، هرکسی می‌داند که وجود داشتن خودش را می‌داند؛ به بیان دیگر، هرکسی علم دارد به این که به وجود خود علم دارد. مثالی دیگر: هرکسی می‌داند که می‌داند در آسمان نیست و می‌داند که می‌داند که در وسط دریا نیست.
- ۲- علم به انتساب چیزی به چیز دیگر، مستلزم علم به هر دو طرف نسبت است. (یا: علم به نسبت فرع بر علم به طرفین نسبت است.) بنابراین، اگر می‌دانم که علمی برای من حاصل است، هم باید به خود و هم به علم خود، علم داشته باشم.
- ۳- پس هرکسی به علم، علم دارد.

بنابراین، مقام تعریف علم، متأخر از مقام حقیقت علم است. هر کسی علم دارد و به علم خود نیز علم دارد. بنابراین تعریف علم لزومی ندارد. البته این استدلال را می‌توان دقیق‌تر نیز صورت‌بندی کرد.

فخر رازی توضیح نداده است که چرا اگر علم به علم داریم، نیازی به تعریف علم نداریم و در تشخیص چیستی حالت ذهنی‌ای که در آن هستیم دچار اشتباه نمی‌شویم. البته اکنون در پی اعتبارسنجی استدلال فخر رازی نیستیم. عبارت وی چنین است: «ان کل احد یعلم بالضرورة انه یعلم وجود نفسه و انه یعلم انه لیس علی السماء و لا فی لجه البحر، و العلم الضروري بكونه عالماً بهذه الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم. و العالم بانتساب شیء الی شیء عالم بکلا الطرفين. فلما کان العلم الضروري بهذه المنسوبیه حاصلاً، کان العلم الضروري بماهیة العلم حاصلاً» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ص. ۴۲۰).

بنابراین، اگر دانستن را به خود نسبت می‌دهم و می‌دانم که این ویژگی را دارم، هم باید مفهوم علم را بدانم و هم متعلقش را بشناسم. اگر بخواهیم این استدلال را چنین نقد کنیم که: از کجا بدانیم علم داریم و آنچه بدان علم داریم، علم است؟ آنگاه در چاه شکایت خواهیم افتاد.

استدلال دوم

فخر رازی می‌گوید برای تعریف علم، نخست باید بدانیم که علم چیست. اگر من ندانم که علم چیست، نمی‌توانم با تعریفی که از علم عرضه می‌شود، ارتباط برقرار کنم. من می‌دانم که علم

چیست و همه امور با علم آشکار می شوند. آنگاه که تعریفی برای علم عرضه می شود، برای این که این تعریف را بفهمم، باید بدانم که علم چیست تا پس از آن که وضعیت خود را با گزاره تعریف علم در نظر گرفتم، دریابم که آن را فهمیده ام. تعبیر فخر رازی این است: «ما عدا العلم لا ینکشف الا به؛ فیستحیل ان یکون کاشفا له»؛ (فخر رازی در ضمن *تألیف المحصل*: طوسی، ۱۴۰۵ ه. ق.، ص. ۱۵۵) [هر چیزی با علم منکشف می شود؛ پس محال است چیزی کاشف از خود علم باشد].

اگر قرار است هر چیزی به واسطه علم مکشوف شود، پس خود علم نمی تواند به واسطه امر دیگری مکشوف شود؛ زیرا با یک واسطه دور لازم خواهد آمد. صورت بندی این استدلال چنین است:

- ۱- فرض: چیزی وجود دارد که کاشف از علم است؛
 - ۲- هر چیزی توسط علم مکشوف می شود؛
 - ۳- پس آن چیز توسط علم مکشوف شده است؛ (از ۱ و ۲)
 - ۴- پس آنچه توسط علم مکشوف شده است، کاشف از علم است؛ (از ۲ و ۳)
 - ۵- پس علم کاشف از خود علم شده است؛ و این دور است.
- بنابراین با تحلیل معنای مکشوف بودن، به دور می رسیم.

این دو استدلال نقد شده اند و نقد آن، وجود مبنای متفاوتی را در سنت ما درباره علم نشان می دهد. نقد برخی این است که فخر رازی میان مفهوم علم و حقیقت علم خلط کرده است. در مقام تعریف علم، درباره مفهوم علم سخن می گویم نه حقیقت علم. بنابراین، در مقدمه دوم، حقیقت علم مورد نظر است، یعنی هر چیزی با حقیقت علم مکشوف می شود؛ و در مقدمه اول، مفهوم علم مورد نظر است، یعنی چیزی هست که کاشف از مفهوم علم است. بنابراین، حد وسط تکرار نشده است و استدلال منتج نیست و، از این رو، تناقضی نیز لازم نخواهد آمد؛ زیرا دور شکل نگرفته است. پس، به طور خلاصه، به استدلال فخر رازی، بر اساس تمایز میان مفهوم و حقیقت علم پاسخ داده شده است.

نکته ای که دو نوع نگاه فوق را درباره علم رقم می زند، این است که به نظر می رسد از نگاه فخر رازی مفهوم علم چیزی جز حقیقت علم نیست و نمی توان میان این دو تفکیک کرد. اما مطابق نگاه ناقد، می توان میان مفهوم و حقیقت علم تمایز قائل شد. در نگاه فخر رازی چنین تفکیکی ممکن نیست و علم یعنی همان حقیقت علم. بنابراین چنین اشکالی به استدلال فخر رازی وارد نیست و نمی توان از این راه دیدگاه او را نقد کرد.

برخی متکلمان برای ضروریات مثال هایی را ذکر کرده اند که در هیچ یک از اقسام ضروریات از منظر فیلسوفان جای نمی گیرند. مثلاً علم به خود را نمی توان ذیل یکی از اقسام ضروریات قرار داد. علم به خود مصداق مشاهدات نیز نیست؛ زیرا علم به حالات ذهنی جزو مشاهدات

است نه علم به خود. نمونه دیگر، علم به گزاره‌های مبتنی بر حافظه است، مانند این که می‌دانم جهان از پیش وجود داشته است (بحث‌های راسل)، یا می‌دانم آغاز تحقق جهان دو دقیقه پیش نبوده است (مثال پلاتینگا). این علم‌ها نیز بدیهی و ضروری‌اند، اما جزو اقسام ضروریاتی که فیلسوفان مطرح کرده‌اند قرار نمی‌گیرند.

حال این که به خودم علم دارم و به این علم نیز علم دارم، جزو کدام دسته قرار می‌گیرد؟ از نظر فخر رازی علم به خود کاملاً بدیهی است؛ یعنی نیازمند تعریف و استدلال نیست و همه انسان‌ها این علم را در خود می‌یابند. می‌توان به فخر رازی چنین پاسخ داد: گاه لازم است به افرادی که هنوز توانمندی‌های شناختی آنها رشد نیافته است و نمی‌توانند میان حالات ذهنی گوناگون خود تمایز بنهند، ابزاری بدهیم تا بتوانند حالات ذهنی خود را از هم جدا کنند. اما اگر این دسته از افراد را ملاحظه نکنیم، سخن فخر رازی صحیح به نظر می‌رسد.

گفتنی است فخر رازی درباره همه تصورات، نه فقط علم، همین گونه می‌اندیشد. وی بر آن است که همه تصورات بی‌نیاز از تعریف‌اند و درباره این دیدگاه که می‌توان آن را «بدیهی‌انگاری در تصورات» نامید، در کتاب‌های منطقی و فلسفی خود به تفصیل سخن گفته است. متکلمان متأخر معمولاً این دیدگاه فخر رازی را مطرح و نقد و بررسی کرده‌اند.

ب - دیدگاهی که معرفت (علم) را تعریف‌ناپذیر می‌داند

دیدگاه «مبهم‌انگاری علم و ناممکن بودن تعریف آن به واسطه‌ی آن» را به غزالی نسبت داده‌اند. گفته‌اند که وی در کتاب *المستصفی* گفته است علم را نمی‌توان تعریف کرد، تنها می‌توان از راه سیر و تقسیم، آنچه را علم نیست خارج کرد. به بیان دیگر، تنها می‌توان گفت که علم چه چیزهایی نیست، و نمی‌توان گفت علم چه هست. ما نمی‌توانیم ویژگی‌های ایجابی علم را بیان کنیم.

دیدگاه غزالی را نقل و نقد کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند در سنت فلسفی درخت‌های فرفریوسی را ترسیم می‌کنیم (جوهر را تقسیم می‌کنیم و اقسام هر دسته را نیز بر می‌شماریم) و بر اساس تقسیم‌بندی فراهم آمده از این راه، تعریف عرضه می‌کنیم. تقسیم‌بندی در عین این که کارکرد تمایزبخشی دارد، کارکرد ایجابی و اثباتی نیز دارد؛ هرچند شناخت کاملی را از این راه نتوانیم فراهم کنیم. مثلاً آنگاه که می‌گوییم جوهر یا مادی است یا غیرمادی، و جوهر مادی یا رشد دارد یا ندارد، و جوهر مادی دارای رشد، یا حساس است یا حساس نیست، و جوهر مادی دارای رشد و حساس، یا نطق دارد یا ندارد، انسان (جوهر نامی حساس ناطق) از دیگر انواع جوهری متمایز می‌شود، در عین حال نکاتی ایجابی نیز درباره شناخت انسان فراهم آمده است، هرچند شناختی حداقلی باشد.

با این حال جای دارد که دیدگاه غزالی تحلیل و ابعاد مختلف آن بررسی شود و با دیدگاه‌های دیگر مقایسه شود. در دوره معاصر، پریچارد (اوایل قرن بیستم) و ویلیامسون به تعریف‌ناپذیری علم (معرفت) معتقدند (Prichard, 1909, p. 245) و (Williamson, 2002, p. 77). جای دارد

که بررسی شود دیدگاه و استدلال‌های آنان تا چه میزان قابل انطباق بر دیدگاه فخر رازی یا غزالی است و آیا تعریف‌ناپذیری علم در سنت اسلامی قابل بازخوانی در سنت معاصر هست یا خیر.

ج - دیدگاهی که علم (معرفت) را نیازمند تعریف می‌داند و برای آن تعریف ارائه می‌کند
آنچه ما در این مقال بر آن متمرکزیم همین دیدگاه اخیر است. دیدگاهی که می‌گوید علم تعریف‌پذیر است و تعریفی نیز برای آن ارائه می‌کند.
در این راستا در میان آثار متکلمان مسلمان دست‌کم هشت تعریف می‌توان برای علم یافت که به اجمال در ذیل می‌آید:

- ۱- تعریفی که مطابق آن، برای تعریف علم به دو شرط نیاز داریم: شرط باور و شرط صدق؛
- ۲- تعریفی که افزون بر شرط باور و شرط صدق، از شرط اطمینان نیز سخن می‌گوید (البته با تعبیرهای گوناگون، چنان‌که خواهد آمد)؛
- ۳- تعریفی که سه شرط باور، صدق و توجیه را مطرح می‌کند (البته با تعبیرهای گوناگون، چنان‌که خواهد آمد)؛ این تعریف، هرچند به‌طور کلی همان تعریف سه‌جزئی مشهور است، در جزئیات میان آن دو تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد که عمدتاً به شبکه مفهومی‌ای که این تعریف در آن مطرح شده، ارتباط دارد. برای نمونه، به جای تعبیر «صدق»، از «نظریه صدق» سخن به میان آمده است، مثلاً گفته شده است: «اعتقاد الشیء علی ما هو علیه» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۷۳)؛ پس در بطن بیان شرط صدق، نظریه مطابقت در صدق نیز بیان شده است. یا به جای شرط توجیه، تعبیر «عن ضرورة او دلالة» (بغدادی، ۲۰۰۳، ص. ۱۴) به کار رفته است؛ بنابراین، در بطن تعریف، بیان شده است که نظریه توجیه مورد نظر، نظریه‌ای مبنای‌گرایانه است و ملاک توجیه، ملاکی مبنای‌گرایانه است. صاحبان این تعریف و تعبیر آنگاه که وارد توضیح این تعریف شده‌اند، بیان کرده‌اند که هر یک از ضرورت و دلالت شامل چه مواردی می‌شوند. در توضیحات آینده بیان خواهیم کرد که از چه روی و به چه اعتبار از تعبیر ضرورت استفاده کرده‌اند، یا چرا گاه از تعبیر «موجب» بهره گرفته‌اند؛ یعنی چرا به جای استفاده از تعبیر «باور صادق موجه»، گفته‌اند: «اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دلیل» (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۷۴-۷۵). این مفاهیم را باید در فضای فکری‌ای که این تعریف‌ها ارائه شده، معنا کرد و قرار داد.
- ۴- تعریفی که میان تعریف دسته دوم و سوم جمع کرده است، یعنی معرفت دارای شرایط باور، صدق، توجیه و اطمینان است؛
- ۵- تعریفی که شرایط باور، صدق، اعتقاد به عدم نقیض باور و استمرار باور را مطرح می‌کند. بنابراین این تعریف نیز چهارشرطی است؛

تحلیل سه دسته دیگر از تعاریف‌ها، تا حدی با مسائل فلسفه ذهن مرتبط است، مانند این که علم ویژگی‌ای در انسان است، و نیز با مسئله آگاهی و چگونگی تحلیل آن، ارتباط می‌یابد.

۶- تعریفی که علم را دارای خصیصه‌های ویژگی [نفسانی] بودن، تمایزبخشی و نقض‌ناپذیری می‌داند؛

۷- تعریفی که خصایص علم را آگاهی و تمایزبخشی معرفی می‌کند؛

۸- تعریفی که خصیصه علم را ویژگی [نفسانی] بودن می‌داند و به اعتبار این ویژگی متعلق علم آشکار می‌گردد یا از غیر خود متمایز می‌شود.

با تحلیل این تعاریف‌ها روشن می‌شود که برخی از آنها قابل تحویل به برخی دیگر هستند، یعنی در آنها از تعبیری استفاده شده است که می‌تواند به تعبیر مورد استفاده در تعاریف‌های دیگر بازگردانده شود.

۹- در کنار هشت دسته فوق، تعریف مشهور «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن» (یزدی، ۱۴۱۲ ه. ق، ص. ۱۴) نیز مطرح است که بدان به عنوان تعریف نهم خواهیم پرداخت و ابعاد این تعریف را نیز بررسی خواهیم کرد.

در کنار این تعاریف، تعریف دیگری هست — اگر بتوان به آن تعریف گفت — که می‌توان آن را «تعریف مهارتی» نامید. ابن فورک علم را چنین تعریف کرده است: «العلم هو ما یصحّ ممن قام به اتقان الفعل أى إحصاءه و تخلیته عن وجوه الخلل» (علم آن است که اگر موجود باشد، جایز است فعل کسی که علم بدان قائم است، متقن، محکم و استوار باشد) (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق، ص. ۷۳). یکی از اشکالات برخی متکلمان بر این تعریف این است که هر علمی ناظر به فعل نیست. اما شاید مراد ابن فورک این باشد که هیچ علمی نیست که با عرصه عمل بیگانه باشد، و هر علمی به نوعی، بی واسطه یا با واسطه، با عرصه عمل مرتبط می‌باشد. شاید در این تعریف این نگاه مستتر است که هر علمی به گونه‌ای با عمل عجین است. به هر حال، به نظر می‌رسد تعریف مزبور، تعریف مهارتی است و درباره مهارت صحبت می‌کند، مانند این که گفته شود: «من می‌دانم که چگونه دو چرخه را برانم». در این صورت، باید این تعریف را اساساً از تعاریف علم به معانی مرسوم آن کنار گذاشت.

مسأله ما در این تحقیق معطوف به دیدگاه «تعریف‌پذیری علم» (دیدگاه سوم) است، که بر اساس آن، نه تعریف برای علم ارائه کردیم. برای بررسی و تحلیل موارد پیش گفته، باید به کتاب‌ها و منابعی مراجعه کرد که در سنت اسلامی کهن‌تر به شمار می‌روند. نیز لازم است به آثاری مراجعه کنیم که دارای شأن کلامی پررنگ‌تری هستند. چند نمونه شاخص عبارتند از:

- مقالات الاسلامیین، نگاشته اشعری (م. ۳۳۰ ق.).
- الیاقوت، نگاشته نوبختی (متوفای قرن ۷)، که علامه حلی کتاب *انوار الملکوت* را در شرح آن نوشته است؛
- الانصاف، نگاشته باقلانی (م. ۴۰۳ ق.)؛
- المغنی، نگاشته قاضی عبدالجبار معتزلی (م. ۴۱۵ ق.)، به ویژه جلد دوازدهم (از مقداری که از این کتاب به دست ما رسیده است) که ایشان به این گونه مباحث می پردازد و تحلیل هایی ارائه کرده است؛
- شرح الاصول الخمسة، نگاشته قاضی عبدالجبار معتزلی؛
- اصول الایمان، نگاشته عبدالقاهر بغدادی (م. ۴۲۹ ق.)؛
- رسائل، نگاشته سید مرتضی (م. ۴۳۶ ق.)؛
- الفصل فی الملل و الاوهواء و النحل، نگاشته ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ ق.). وی رساله ای مختصر نیز دارد که در آن کوشیده است اصول اصلی مورد بهره برداری متکلمان را توضیح دهد و تحلیل کند (در مجموعه رسائل ابن حزم چاپ شده است)
- التبیان فی تفسیر القرآن، نگاشته شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق.)؛ از آنجا که شیخ طوسی مشی کلامی فلسفی داشته است، بحث های متعددی در این کتاب درباره معرفت قابل ردگیری است؛
- الارشاد، نگاشته جوینی (م. ۴۷۸ ق.)؛
- تفسیر مفاتیح الغیب، نگاشته فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ ق.). فخر رازی در جلد اول این تفسیر، چند صفحه را به بحث از معرفت اختصاص داده است؛
- ابکار الافکار، نگاشته سیف الدین آمدی (م. ۶۲۳ ق.)، که یکی از مهم ترین کتاب های متأخر است. بخشی از این کتاب در یکی از کتاب هایی که درباره نظریه معرفت در سنت اسلامی به زبان انگلیسی نوشته شده است (انتشارات بریل)، عیناً ترجمه و نقل شده است؛
- و پس از اینها، کتاب های کلامی مرسوم، مانند *المواقف* و شرح آن، *المقاصد* و شرح آن، به تفصیل به این گونه مباحث پرداخته اند. بنابراین، بیشتر این گونه مباحث را در کتب کلامی در سنت اسلامی می توان پیگیری کرد.
- در برخی کتاب های علم اصول نیز به این بحث ها پرداخته اند، حتی برخی کتاب های متأخر علم اصول، آنگاه که به تعریف علم می پردازند، تعریف هایی را ارائه می کنند که در سنت کلامی قدیم آنها را مشاهده می کنیم.
- نوع منابعی که در بحث کنونی باید بدان ها توجه کرد، اتفاقاً منابعی است که در این زمینه معمولاً مغفول اند و مورد مطالعه و بررسی قرار نمی گیرند.

پیش از ورود به بحث لازم است متذکر شویم در مباحث فعلی بیشتر جمع آوری گزارش گونه انجام می گیرد و در بسیاری از مواقع نمی توانیم ادعای یقین و قطعیت داشته باشیم؛ به دو دلیل.

اول، محدودیت منابع. ما تطور تاریخی بسیاری از مطالب را نمی‌توانیم رصد کنیم؛ چون منابع لازم در دسترس ما نیست. مثلاً قاضی عبدالجبار در جلد ۱۲/المغنی در بحث‌های مربوط به نظر، بسیاری از نظریات را مطرح کرده است که قائل آنها مشخص نیست. گاه قائل معلوم است، اما این که آیا گوینده واقعاً چنان نظریه‌ای را داشته و یا دیگران برداشت خود را از سخن او ارائه کرده‌اند، محل تردید است و راهی برای بررسی آن وجود ندارد. خصوصاً برخی از نزاع‌ها، از سنخ نزاع‌های میان اشاعره و معتزله است که با بار مذهبی و گاه داوری‌های تکفیری همراه می‌شده است. مثلاً می‌گفته‌اند فلان اشکال بر آنها که بهمان نظر را دارند وارد است، تبّث ایدیه‌م!

دوم، مسئله زمان. زمان نیز عاملی محدودکننده است، به این معنی که هنگام بازخوانی سنت اسلامی در سنت جدید، به راحتی نمی‌توان گفت که بار فرهنگی و شبکه مفهومی حاکم در سنت جدید، در سنت اسلامی نیز حاکم بوده است و یا مسائلی که در سنت جدید با آن مواجهیم، همان مسائلی است که در سنت اسلامی با آن مواجه بوده‌اند. بسیاری از بحث‌های سنت کلامی در مبحث «النظر فی الله» و در نزاع میان اشاعره و معتزله در این مبحث شکل گرفته و مطرح شده است. از این رو گاه مباحث خیلی خاص شده و اهداف معرفتی بسیار محدود و مقیدی مد نظر بوده است، که با آنچه امروز می‌جوئیم و با آن مواجهیم، متفاوت است.

اکنون به بررسی تعریف‌هایی که بدان‌ها اشاره شد، می‌پردازیم. تذکر این نکته نیز لازم است که تعریف‌های تُه‌گانه مزبور، تعاریف محوری‌اند، اما تعریف‌هایی نیز وجود دارند که به نوعی تعریف‌هایی مرزی‌اند و نمی‌توان با قاطعیت آنها را جزو یکی از آن تُه دسته قرار داد، و باید در این باره بیشتر اندیشید.

دسته اول از تعاریفها (تعاریف مشتمل بر دو شرط باور و صدق)

بررسی تعاریفها را با بررسی دسته نخست آغاز می‌کنیم. این تعریف برای علم عرضه شده است:

- «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه» (آمدی، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۷۳).
- و در برخی متون چنین آمده است: «... علی ما هو به» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۱۹۳)؛ (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۶۹)؛ (بغدادی، ۲۰۰۳ م.، ص. ۱۴)، (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.، ص. ۱۳)، (ابن حزم آندلسی، ص. ۳۲۸)، (حلی، ۱۳۸۶ ه. ق.، ص. ۲۹۴).
- تعاریف زیر نیز شبیه تعریف مزبورند:
- «تبیین المعلوم علی ما هو به» (رازی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ص. ۴۱۹)؛
- «العلم تثبیت الشيء علی ما هو عليه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۹)؛
- «العلم تثبیت الحقيقة و اعتقادها علی ما هو عليه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۹)؛
- «العلم اثبات الشيء علی ما هو به» (یا در برخی تعاریفها: العلم اثبات المعلوم علی ما هو به) (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۹)؛
- «العلم تصور المعلوم علی ما هو به» (رازی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ص. ۴۱۹).

این تعریف یکی از قدیمی‌ترین تعاریف‌هایی است که برای معرفت در سنت اسلامی مطرح شده است. قاضی عبدالجبار معتزلی، که با واسطه شاگرد ابوعلی جُبَّائِی است، در *المعنی* این تعریف را به دو استاد خود، یعنی ابوعلی جُبَّائِی و ابوهاشم جُبَّائِی نسبت می‌دهد. در برخی کتاب‌های دیگر، این تعریف را به معتزلیان نسبت داده‌اند.

در این تعریف چند مفهوم محوری وجود دارد که بایسته است مورد توجه قرار گیرند: «اعتقاد»، «شیء» و «علی ما هو علیه».

امروزه غالباً مفاهیم اعتقاد، ادراک و علم را معادل می‌انگارند، هرچند برخی اعتقاد را معادل علم نمی‌دانند. اما مفهوم اعتقاد در تعریف‌های نخستین علم، در معنای لغوی خود به کار رفته است. عقد در لغت به معنای «گره» است. بنابراین اعتقاد به معنای گره‌زدن قلب به متعلق معرفت، به کار رفته است. بنابراین، هرچند در عنوان این دسته از مفهوم، تعبیر «باور» را به کار برده‌ایم، به نظر می‌رسد در معنای «اعتقاد»، به گونه‌ای اطمینان نهفته است، به طوری که انسان بتواند از آن علم پیروی کند و خود را بدان پیوند زند. اما آنچه باعث شده است که خود را مجاز دانسته‌ایم که اعتقاد را معادل باور در نظر بگیریم، این است که در برخی تعریف‌های متأخرتر، شرط اطمینان به همین تعریف افزوده شده است؛ برای نمونه، پس از ذکر تعریف مزبور، تعبیر «مع سکون النفس الیه» (بغدادی، ۲۰۰۳ م، ص. ۱۴) را نیز ذکر کرده‌اند، که توضیح خواهیم داد که آیا این تعریف دوم را می‌توان به همان تعریف اول بازگرداند یا خیر.

بنابراین، اعتقاد را (که به نوعی عقدالقلب است، یعنی ارتباط قلبی در آن وجود دارد، و نیز در آن به گونه‌ای مفهوم آرامش و اطمینان وجود دارد، یعنی این که می‌توان خود را با امری پیوند زد)، می‌توانیم معادل مفهوم باور بدانیم.

برای درک منظور از «شیء» در این تعریف، توضیحی متافیزیکی لازم است. معمولاً معتزله آنگاه که از تقسیم‌بندی مفاهیم سخن می‌گفتند، به جای تقسیم دو گانه، تقسیمی سه گانه را مطرح می‌کردند، یعنی «موجود»، «ثابت» و «منفی». ممکن الوجودهایی که تحقق پیدا کرده‌اند، در دسته «وجود» قرار می‌گیرند. ممکن الوجودهایی که هنوز تحقق نیافته‌اند، در دسته «ثبات» قرار دارند، و ممتنع الوجودها، که ممکن نیست محقق شوند، در دسته «منفی» جای می‌گیرند. معتزلیان به وجودات و ثابتات، «شیء» اطلاق می‌کردند و برای منفی‌ها تعبیر «لاشیء» را به کار می‌بردند. معمولاً در سنت فلسفی اسلامی شیء مساوق وجود دانسته شده است، اما از منظر متکلمان معتزلی، مانند ابوعلی و ابوهاشم جُبَّائی، شیء اعم از موجود است و معدومات ممکن الوجود را نیز شامل است. این دیدگاه شبیه دیدگاه ماینونگی در دوران معاصر است (Meinong, 1904). از نگاه ماینونگ، کوه طلا شیء است، و درباره‌اش، برای مثال، می‌توان گفت، «کوه طلا سنگین است». البته راسل بعد از او با تیغ اکام، این گونه اشیا را از عالم حذف می‌کند و اوصاف معین را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که نیازی به شیء دانستن مفاهیمی مانند «کوه طلا» نداشته باشیم (Russell, 1905). مطابق تحلیل او، گزاره «کوه طلا سنگین است»، گزاره‌ای وجودی است، و از آن رو که فردی در خارج وجود ندارد که وصف «کوه طلا» درباره‌اش صادق باشد، گزاره‌ای کاذب است.

پس متکلمان معتزلی امور معدوم ممکن الوجود را نیز شیء می‌دانستند. بر این اساس، تعبیر شیء در تعریف علم باید چنین معنا شود. این نکته باعث شد که برخی بر این تعریف چنین خرده بگیرند که علم به امور ممتنع الوجود را، مانند علم به محال بودن اجتماع دو ضد، شامل

نمی‌شود؛ زیرا اجتماع دو ضد، ممتنع‌الوجود است و مطابق مبانی معتزلیان نمی‌توان بر آن شیء اطلاق کرد، بل باید آن را لاشیء دانست. این نقد موجب شد که معتزلیان مدافع این تعریف، بگویند که «شیء» در این تعریف به معنای لغوی، و نه اصطلاحی، به کار رفته است. جالب آن است که به سبب این نقد و اشکال، در برخی تعریف‌های بعدی، واژه «شیء» را تغییر داده‌اند و به جای آن، از لفظی زبانی، مانند «المذکور» (یعنی آنچه بیان و ذکر شده است)، استفاده کرده‌اند، تا هم شیء را و هم لاشیء را شامل شود، چنان‌که خواهد آمد.

تعبیر «علی ما هو علیه» قابلیت دو گونه خوانش را دارد، و همین می‌تواند زمینه‌ساز اشتباه شود. یکی این که شیء را متعلق به اعتقاد، و «علی ما هو علیه» را توضیح‌دهنده شیء بدانیم که اعتقاد را مشخص می‌کند؛ یعنی منظور این است که علم آنگاه روی می‌دهد که اعتقاد به شیء، به همان گونه باشد که شیء در عالم واقع آن گونه است. بنابراین متعلق ادراک، شیء است و «علی ما هو علیه» درباره گونه باور سخن می‌گوید، که آیا باور صادقی باشد یا نباشد. بر اساس این خوانش، «شیء» را جداگانه و «علی ما هو علیه» را جداگانه توضیح می‌دهیم.

خوانش دوم با توجه به توضیحات کسانی که این تعریف را عرضه کرده‌اند معلوم می‌شود. افرادی مانند قاضی عبدالجبار، که در کتاب *المغنی* (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۳) این تعریف را آورده و آن را به ابوعلی و ابوهاشم جُبَّائِی نسبت می‌دهد، ما را به یاد نظریه تصویری ویتگنشتاین در باب معنا در *رساله منطقی-فلسفی* می‌اندازند (Wittgenstein, 1994). مطابق این توضیحات، شیء آن گونه که در عالم واقع هست، مورد نظر است، یعنی با اوصافی که دارد، یعنی وضعیت امور. مطابق نگاه ویتگنشتاینی، در عالم ذهن، یعنی عالم زبانی، واحد معنا گزاره است نه شیء، و در عالم واقع هم وضعیت امور تحقق دارد. در ضمن گزاره، وصف تحقق دارد، و در ضمن وضعیت امور، شیء؛ در ذهن نیز نام را داریم که در ضمن گزاره دلالت تناظر دارد با شیء در عالم واقع، در ضمن وضعیت امور. اگر بخواهیم در قالب اصطلاحات فلسفه اسلامی بیان کنیم، گویا شیء و نام از منظر ویتگنشتاین، معقول ثانی فلسفی‌اند و نمی‌توان جداگانه بدانها نگرست. ما همیشه نام را در ضمن یک گزاره به یک شیء در ضمن یک وضعیت امور اسناد می‌دهیم. بنابراین مطابق این خوانش، قید «علی ما هو علیه» قید شیء است، یعنی شیء آن گونه که هست، مورد نظر است. پس علم، اعتقاد یافتن به شیء است، به اعتبار وضعیتی که دارد. این اعتبار، اعتقاد را نیز مقید می‌کند به این که باید صادق باشد.

مؤید این خوانش دوم، توضیحی است که در برخی متون برای «علی ما هو علیه» آمده است، که یعنی: «علی وجه ذلک الشیء متلبسٌ به فی حد ذاته من الثبوت والانتفاء» (جرجانی، ۱۳۲۵ ق، ص. ۶۹)، یعنی به این اعتبار که شیء، آنگاه که بدان می‌نگریم، هست یا نیست. البته تعبیر «فی حد ذاته» می‌تواند تا حدی در برابر این برداشت و خوانش تردید ایجاد کند؛ زیرا آنگاه که تعبیر «فی حد ذاته» را به کار می‌بریم، یعنی دیگر با این کاری نداریم که شیء چه ارتباطی با دیگر اوصاف دارد یا ندارد. اما با ضمیمه شدن تعبیر «من الثبوت والانتفاء»، به نظر می‌رسد که

مجازیم چنین برداشت کنیم که تعبیر «علی ما هو علیه» در صدد آن است که به گونه‌ای شیء را مقید کند، و به این اعتبار که اعتقاد به شیء ضمیمه شده، اعتقاد نیز به گونه‌ای مقید می‌شود. در هر حال به نظر می‌رسد که قید «علی ما هو علیه» به قید «صدق» و «نظریه مطابقت» اشاره دارد و تعریف صدق را در خود دارد. بنابراین، اعتقادی در ذهن خود داریم و سپس در صدد یافتن مطابقت داشتن یا نداشتن آن با عالم واقع هستیم. اما نباید مطابقت داشتن یا نداشتن با عالم واقع را مطابق دیدگاه فلسفه مشائی بفهمیم؛ زیرا بیشتر متکلمانی که این تعریف را عرضه کرده‌اند، بر آن اند که هیچ چیزی در ذهن ما نمی‌آید، یعنی معتقد نیستند که ماهیت به ذهن می‌آید. از نگاه آنان، علم من ارتباطی است که من با عالم واقع برقرار می‌کنم، که مطابق تعبیرهای امروزی در باب محتوا، به نوعی برون‌گرایی است. برون‌گرایان معتقدند آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم، تصویری در ذهن ما نمی‌آید. از همین رو است که در تعریف این دسته از متکلمان، تعبیر «صورت» و این که [در فرایند عالم شدن] چیزی در ذهن می‌آید، دیده نمی‌شود. همین نکته نیز به ما اجازه می‌دهد که تعبیر «علی ما هو علیه» را متعلق به شیء بدانیم، نه این که صورتی در ذهن می‌آید و بعد آن صورت با عالم واقع مطابقت داده می‌شود و مطابق بودن یا نبودنش ملاحظه می‌شود.

هم ابوعلی و ابوهاشم جُبائی و هم قاضی عبدالجبار چنین معتقدند که در مقام علم چیزی به ذهن ما نمی‌آید، بلکه با عالم واقع ارتباط می‌یابیم (تهانوی، ۱۹۹۶ م، ص. ۱۲۲۵) و (طوسی، ۱۴۰۵ ه. ق، ص. ۱۵۵). می‌توان این نظریه را شبیه دیدگاه سهروردی در باب علم دانست. مطابق دیدگاه وی، آن هنگام که علم حاصل می‌شود، نورانیت نفس باعث می‌شود که متعلق علم به ادراک ما در آید. از منظر سهروردی نیز در فرایند حصول علم، چیزی به ذهن ما نمی‌آید. نیز اگر بخواهیم با بحث‌های جدید مشابهت‌یابی برقرار کنیم، شبیه دیدگاه برون‌گرایانی مانند سِرل است، که معتقد است وقتی به چیزی علم می‌یابیم، نوع نگاه ما باعث می‌شود که نگاه خاصی به عالم واقع داشته باشیم و چنین نیست که چیزی در ذهن ما نقش بندد و این که علم، تصویرسازی ذهنی نیست.

در سنت ما معمولاً نظریه متکلمان را در باب علم، «نظریه اضافه» می‌نامند، البته اضافه به شیء خارجی، تا با نظریه فخر رازی متفاوت باشد. فخر رازی در برخی از آثار خود به «اضافه ذهنی» معتقد است (رازی، ۱۴۱۱ ه. ق، ص. ۳۲۳ و ۳۳۱). او معتقد است که صرف حصول صورت در ذهن، معرفت نیست، بلکه باید توجه ثانوی نیز به آنچه در ذهن حضور دارد، پیدا شود. بحث‌هایی در باب ادراک مطرح است که آیا با صرف حضور چیزی در ذهن، معرفت حاصل می‌شود و یا نه، افزون بر این، باید توجهی هم بدان معطوف شود.

اما «اضافه خارجی» نظریه متکلمان مسلمان است که به واقعگرایی مستقیم معتقد بوده‌اند؛ زیرا ایشان غالباً معتقد به تجرد نفس انسانی نبوده‌اند و بسیاری از ایشان اساساً قائل به وجود نفس نبوده‌اند، یا اگر معتقد به وجود چیزی بوده‌اند، از تعبیر «روح» استفاده می‌کرده‌اند. منظور ایشان از تعبیر «نفس»، آنگاه که آن را به کار می‌برند، همان «خود» است، مانند این که گفته شود:

«جاء علی نفسه». بنابراین، کاملاً طبیعی است که تحلیل‌های بسیار عرفی درباره ادراک حسی داشته باشند. از نگاه ایشان، ادراک حسی رویدادی است در خود حس، و قرار نیست امری مجرد، تصویری از مدرک در ذهن بیاورد. از این رو، یکی از دلایل متکلمان در این بحث‌ها، برای مثال، این است: اگر آتش به ذهن بیاید، آنگاه ذهن باید بسوزد؛ و چون نمی‌سوزد، نتیجه می‌گیریم که چیزی هم به ذهن نمی‌آید. ایشان به فیلسوفان هم چنین ایراد می‌گیرند که اگر می‌گویید چیزی از آتش به ذهن می‌آید که سوزاندگی ندارد، پس به‌درستی از آتش خارجی حکایت نیز نمی‌کند؛ زیرا آتش واقعی سوزاننده است (حلی، ۱۴۱۳ ه. ق، ص. ۲۸).

فیلسوفان بر اساس تفکر ماهیت‌محور و با بهره‌گیری از تمایز میان عوارض، چنین راه فراری را یافته بودند و می‌گفتند: ماهیت دارای عوارض است. عوارض ماهیت به شرط وجودند. بنابراین، آنگاه که وجود خارجی تبدیل به وجود ذهنی می‌شود، ماهیت عوارض خارجی خود را از دست می‌دهد، هرچند حقیقتش بر جای خود باقی است. بنابراین، آتش ذهنی، که در ذهن ما در قالب صورت تجرید می‌شود، در عین این که حقیقت آتش بودن را دارد، خالی از عوارض خارجی (عوارض به شرط وجود خارجی) آتش، مانند گرما و سوزاندگی است. بنابراین، حکایت‌گری برقرار است، هرچند آتش ذهنی نمی‌سوزاند.

اشکال دیگر متکلمان این بوده است که اگر علم یافتن، ملازم با آمدن چیزی در ذهن است، باید، مثلاً، هنگام درک کوه، سر انسان به اندازه آن کوه بزرگ شود، ولی چنین نمی‌شود. این گونه استدلال‌ها، افزون بر تصریحاتی که وجود دارد، نشان می‌دهد که متکلمان معتقد به وجود نفس برای انسان نبوده‌اند، یعنی وجود امری مجرد را قائل نبوده‌اند. نظریه نفس مجرد نزد متکلمان متقدم پذیرفته شده نبوده است. البته خاندان نوبختی (اوایل قرن چهارم) و شیخ مفید به نفس مجرد معتقد بوده‌اند (طوسی، بی‌تا، ص. ۱۳۶) و (مقداد، ۱۴۰۵ ه. ق، ص. ۳۸۹). اما در وجودشناسی اغلب متکلمان نفس مجردی که می‌تواند کار تجرید را انجام دهد، وجود ندارد. بنابراین، با توجه به توضیحات فوق، در این تعریف دو قید مطرح شده است؛ قید «اعتقاد»، که بیان‌گر «باور» است، و قید «علی ما هو علیه» که بیان‌گر «صدق» است.

این تعریف، یعنی «اعتقاد الشیء علی ما هو علیه / علی ما هو به» مورد انتقادهای فراوانی قرار گرفته است.

یکی از اشکالات این است: اعتقادهایی که بر پایه تقلید حاصل شده‌اند، علم محسوب نمی‌شوند، اما مطابق این تعریف، علم به شمار می‌آیند؛ زیرا می‌شود بر پایه تقلید، اعتقادی مصاب و مطابق با واقع پیدا شود که این تعریف آن را علم به شمار می‌آورد. باید تعریف علم به گونه‌ای باشد که موارد صادق درآمده از روی خوش‌شانسی را خارج کند. پس این تعریف مانع اغیار نیست.

در مقام پاسخ‌گویی به این اشکال، یعنی عدم خروج اعتقاد مصاب ناشی از تقلید، گفته‌اند، «اعتقاد الشیء علی ما هو علیه» دو خوانش دارد — که در زیر توضیح داده می‌شود.

نخست، «اعتقاد الشیء علی ما هو علیه» فقط یعنی «اعتقاد الشیء علی ما هو علیه» لایشرط نسبت به این که چگونه حاصل شده باشد؛ یعنی لایشرط نسبت به این که از روی ضرورت، یا از روی دلیل یا از روی تقلید از متخصص حاصل آمده باشد. مطابق توضیحاتی که در جای خود باید داده شود، این که از روی ضرورت حاصل آمده باشد، به معنای بدیهی بودن است، و این که از روی دلیل حاصل آمده باشد، به معنای آوردن حجت برای حصول آن است. نکته جدی این است که بخش تقلید از متخصص، با فضایی دینی مطرح شده است؛ کسانی که این پاسخ را داده‌اند و چنین تقلیدی را مطرح کرده‌اند، بحث خود را در حوزه باورهای دینی برده‌اند و منظورشان از متخصص، تنها شخص پیامبر اعظم (ص) است. از نگاه آنان پیامبر متخصص است و با عالم بالا ارتباط دارد. آنان برای توجیه این دیدگاه خود به دلایل دینی، مانند برخی آیات قرآن کریم تمسک کرده‌اند و بر این اساس گفته‌اند اگر نتوانیم به پیامبر اعتماد کنیم و نتوانیم از ایشان تقلید کنیم، دیگر از چه کسی می‌توانیم تقلید کنیم و بر چه کسی می‌توانیم اعتماد کنیم. این پاسخ و دیدگاه را ابن حزم عرضه کرده است (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ ق، ج. ۲، ص. ۳۲۸-۳۳۸) و او تقلید از متخصص را محصور در تقلید از پیامبر کرده است. او بر این اساس تقلید از دیگران، مانند تقلید از مجتهد را به تصریح جایز ندانسته است.

در عین حال، ارائه این خوانش، یعنی لایشرط دانستن تعریف از چگونه حاصل آمدن اعتقاد، یعنی لایشرط بودن نسبت به راه‌های سه‌گانه مزبور، زمینه‌ای شده است برای این که در برخی تعریف‌های بعدی این شروط به تصریح ذکر شود، که بدین صورت دسته سوم از تعریف‌ها، که ذکرش گذشت، شکل می‌گیرد و در آنها شرط توجیه نیز افزون بر شرط باور و صدق مطرح می‌شود — البته بیشتر متکلمان تنها دو شرط باور و صدق را ذکر کرده‌اند.

بخشی از عبارات ابن حزم چنین است: «اعتقاد الشیء علی ما هو به، سواء کان عن ضرورة حس، او عن بدیهة عقل، او عن برهان استدلال، او عن تیسیر الله عزّ و جلّ له و خلقه لذلك المعتقد فی قلبه» (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ ق، ج. ۲، ص. ۳۳۲). مشاهده می‌کنیم که وی غیر از پذیرش از متخصص، بحث دیگری را نیز مطرح می‌کند: این که لطف الاهی باور را در قلب انسان ایجاد می‌کند، و اگر چنین شود، یعنی خداوند باوری را در قلب کسی ایجاد کند، او در داشتن این باور موجه است. در نگاه‌های جدید برون‌گرایانه در باب توجیه، مشابه این بحث هست. برای مثال، در بحث‌هایی که پلنتینگا در نقد کواپن دارد، و گونه‌ای فراطبیعت‌گرایی را مطرح می‌کند، سخن از حس الاهی به میان می‌آورد. البته در عبارات مورد بحث، حس الاهی به کار نرفته است، اما این مطلب مطرح شده است که خداوند در قلب انسان علم را ایجاد می‌کند، بدون این که لازم باشد خود انسان از حس یا عقل خود استفاده کند و کاری انجام دهد. این تعبیر که علم به لطف الاهی حاصل می‌آید، که در توضیحات آینده درباره ضرورت بیان خواهد شد، کاملاً معنادار است؛ زیرا متکلمان معتقدند علم به عنوان یک ویژگی، فعل خداوند است؛ یعنی علم چیزی است که در عالم ایجاد شده است و آن را خداوند ایجاد می‌کند، حال گاه آن را از راه ابزار ایجاد

می‌کند، که با ضرورت حس است یا بداهت عقلی، و گاه آن حالت را بدون ابزار ایجاد می‌کند، که تعبیر لطف درباره آن به کار رفته است.

عبارت دیگر ابن حزم چنین است: «تَيَقَّنُ الشَّيْءَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ عَنْ بَرهَانِ أَوَّلِيٍّ أَوْ رَاجِعِ إِلَى أَوَّلِيٍّ أَوْ عَنْ اتِّبَاعِ صَادِقٍ قَامَ الْبَرهَانُ عَلَى صَدَقَةِ» (ابن حزم آندلسی، ۱۹۸۰-۱۹۸۱ م، ص. ۴۱۳). مشاهده می‌کنیم که در این تعریف به جای اعتقاد، تعبیر «تیقن» به کار رفته است، نیز تعبیر ضرورت به کار نرفته است. تعبیرهای دیگری هم وجود دارد که ضمن بحث از تعریف‌های دیگر، در جای مناسب خود، بدان اشاره خواهیم کرد.

شبیه تعریف بالا که باید افزون بر دارا بودن دو شرط باور و صدق، آن را لایشرط در نظر بگیریم — که می‌تواند شروط دیگر را در بطن خود داشته باشد — تعریفی است که در *المعنی* ذکر شده است: «کل اعتقاد صحيح بحجة وقع ام بغير حجة» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۸). بنابراین، علم می‌تواند حاصل استدلال باشد و یا بدون استدلال فراهم آید. معنای این که علم می‌تواند بدون استدلال حاصل شود، به فضایی که این تعریف را در آن قرار می‌دهیم بازمی‌گردد. اما تعریف‌های بعدی که بیان خواهند شد، این قید را به صراحت ذکر می‌کنند و اجزای آن را تحلیل می‌کنند. اگر بپذیریم که برخی علم‌ها با استدلال فراهم می‌آیند و برخی بدون استدلال، با توجه به تنوع گزاره‌ها، باید مشخص گردد که کدام گزاره‌ها اگر با دلیل واقع شوند، اشکالی در کار نیست و کدام گزاره‌ها اگر بدون دلیل واقع شوند، اشکالی در کار نخواهد بود. بنابراین، از آنجا که چنین ابهامی وجود دارد، این شرط را می‌افزایند و توضیح می‌دهند که ضروری دقیقاً به چه معناست و راه‌های کسب گزاره‌های ضروری چیست و نمونه‌هایش را ذکر می‌کنند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

تعبیر دیگری نیز هست که در این دسته جای می‌گیرد: «العلم هو الفعل المدرك للشيء على ما هو عليه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۲۱)؛ که در آن از تعبیر فعل و کنش برای علم استفاده کرده است. بسیار جالب است. معلوم نکرده‌اند که این تعریف را چه کسی به دست داده است، اما از آنجا که در کتاب *المعنی* ذکر شده است، به خود اجازه می‌دهیم که آن را از تعریف‌های معتزلیان بدانیم. این تعریف به بحث «فعل متولد» بازمی‌گردد که ما را به بحث فلسفه عمل وارد می‌کند و این که چه بخشی از فعل انجام شده به اراده فاعل انجام شده و چه بخشی از آن مستند به فعل فاعل نیست. مثلاً، وقتی کسی سنگی را پرتاب می‌کند و این سنگ به شیشه‌ای برخورد می‌کند و آن را می‌شکند، آیا شکستن شیشه مستند به آن شخص است و آیا او شیشه را شکسته است یا نه؟ پرسشی دیگر این است: کدام فعل را فاعل با واسطه انجام داده و کدام را بی‌واسطه؟ «فعل متولد» یعنی فعل با واسطه، که فاعل مستقیماً آن را انجام نداده است. فعل با واسطه آن است که بیرون از فاعل باشد. مثلاً، در پرتاب سنگ، حرکت دست فعل بی‌واسطه است و حرکت سنگ و برخورد آن به جسمی دیگر، افعال با واسطه‌اند.

برخی از معتزلیان معتقدند تنها فعل بی‌واسطهٔ انسان، نیت است و تمام افعال دیگر، باواسطه‌اند. بنابراین ایشان نیت را فعل تلقی کرده‌اند، نه حالت. در فلسفهٔ ذهن معاصر هنگام دسته‌بندی هویات ذهنی، آنها را در دسته‌های حالت، احساسات، باورها و . . . قرار می‌دهند. اما در نگاه برخی معتزلیان نیت فعلی است که انسان انجام می‌دهد. دربارهٔ فعل نیز بحث است که آیا با خواست خداوند انجام می‌شود یا انسان خود آن را ایجاد می‌کند، و بدین ترتیب وارد نظریهٔ کسب می‌شویم. بر این اساس، این تعریف بایسته است که محل تأمل بیشتری قرار گیرد.

دسته دوم از تعاریفها

(تعاریف مشتمل بر دو شرط باور، صدق، و اطمینان)

در دسته دوم تعاریف، افزون بر قید باور و قید صدق، قید اطمینان نیز وجود دارد. باید دید که بر اساس تحلیل‌هایی که از قید اطمینان شده است، به چه نتیجه‌ای می‌توان دست یافت. تعاریف‌هایی با تعبیرهای گوناگون وجود دارد که می‌توان همه را مربوط به همین دسته دانست. ما هشت مورد از این تعبیرها را به دست آورده‌ایم.

البته در یکی از تعاریف‌ها، که قاضی عبدالجبار آن را در *شرح الاصول الخمسه*، ذکر کرده است، تنها قید باور و اطمینان ذکر شده است:

«ان المعرفة و الدراية و العلم نظایر، و معناها ما يقتضى سکون النفس و ثلج الصدر و طمأنينة القلب» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ه. ق.، ص. ۲۱).

در اینجا معرفت، درایت و علم هم‌معنا دانسته شده‌اند. این تعبیر از آن رو در اینجا آمده است که در این باره که آیا معرفت و علم به یک معنا هستند یا خیر اختلاف نظری وجود داشته است. فخر رازی در *تفسیر مفاتیح الغیب* (رازی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ج. ۲، ص. ۴۲۰) دوازده یا سیزده واژه را در مورد علم به کار برده و معنای هر یک را بیان کرده و تذکر داده است که نباید آنها را با یکدیگر خلط کرد، مانند واژگان علم، معرفت، ذکر، حافظه، نور و مانند اینها. وی کوشیده است برخی از این واژگان را بر اساس آیات قرآن و برخی را بر اساس تحلیل‌های زبانی و مراجعه به لغت تحلیل کند تا کاربرد آنها به جای یکدیگر موجب اشتباه نشود. قاضی عبدالجبار بر آن است که واژگان علم و درایت و معرفت در فضای بحثی مورد نظر او به یک معنا هستند. مطابق بیان او، علم آن است که مقتضی سکون نفس است. «ثلج الصدر»، به معنای خنکی سینه است، یعنی حالتی که انسان در آن بی‌دغدغه و بدون اضطراب است. تعبیرهای «ثلج الصدر و

طمأنینة القلب» سکون نفس را توضیح می‌دهند. بنابراین علم آن است که موجب آرامش ما می‌شود.

قاضی عبدالجبار سپس چنین می‌گوید که منظور از سکون در اینجا، سکون در برابر حرکت نیست (یعنی آن معنایی که غالباً در متافیزیک مورد نظر است، اراده نشده است)، بلکه منظور از آن، معنایی است که در علم‌النفس از آن اراده می‌شود. وی دو سناریو را مطرح می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ه. ق.، ص. ۲۱):

الف) یک بار در نظر بگیرید زید در خانه در برابر شما حاضر است و شما او را مشاهده می‌کنید؛

ب) و بار دیگر در نظر بگیرید که بدون این که زید را در خانه مشاهده کنید، کسی به شما خبر می‌دهد که زید در خانه است.

آنگاه که خودتان زید را در خانه مشاهده می‌کنید، نسبت به علمی که پیدا کرده‌اید (یعنی این که زید در خانه است)، آرامشی دارید که اگر کسی به شما خبر دهد که زید در خانه است، دیگر آن آرامش را نخواهید داشت. ایشان می‌گویند این آرامش، آرامشی است ناشی از اطمینان معرفتی، البته آن طمأنینه‌ای که در بحث از علم و معرفت و بحث از علم‌النفس مورد نظر است. بنابراین، از منظر قاضی عبدالجبار، در تعریف مزبور، علم آن است که نسبت به متعلق خود، آرامش معرفتی به انسان می‌بخشد. البته تعبیر متعلق در بیان ایشان نیست، اما از مثالی که زده است، که بدان اشاره شد، روشن می‌شود که آرامش و طمأنینه مربوط به متعلق علم و معرفت است.

او سپس نکته بسیار مهمی را بیان می‌کند که متکلمان بدان توجه کرده‌اند، اما فیلسوفان کمتر بدان توجه داشته‌اند: در بسیاری از مواقع، کارکرد تعریف، تمایزبخشی است. ما غالباً نمی‌توانیم با تعریف، حقیقت شیء را، آن گونه که هست، روشن کنیم. ابن‌سینا نیز در منطق بیان کرده است که شناخت حقایق اشیا برای ما متعذر است، بنابراین، اگر در منطق از جنس و فصل سخن می‌گوییم، منظور ما، جنس و فصل در صناعت منطق است، نه جنس و فصل حقیقی. این، نوعی قرارداد میان منطق‌دانان است که دسته‌بندی‌ای برای اشیا معرفی کنند، مثلاً انسان را حیوان ناطق بدانند و وجه اشتراک و وجه افتراقی برای انسان نسبت به دیگر موجودات معرفی کنند، تا بتوان بر اساس تعریفی که از انسان به دست می‌دهند، وجه اشتراک و افتراق انسان را از دیگر موجودات تشخیص داد و معنای انسان را به دقت فهمید. اما این تعریف، قراردادی است؛ زیرا دست‌یابی به حقایق امور برای ما متعذر است و ما نمی‌توانیم حقایق اشیا را بشناسیم.

قاضی عبدالجبار می‌گوید در بسیاری مواقع، کارکرد تعریف، تمایزبخشی است. بنابراین مجاز خواهیم بود که از هر مفهومی که بتواند هدف تمایزبخشی را برآورده سازد، در تعریف استفاده کنیم. از نظر او بهترین تعبیری که می‌تواند معرفت را از دیگر امور متمایز کند و ما را یاری کند تا مفهوم علم را بفهمیم، «سکون نفس» است. وقتی به چیزی علم داریم که آسوده‌خاطر باشیم که درباره آن بر خطا نیستیم و به اشتباه نیفتاده‌ایم. در بحث‌های آینده درباره یقین سخن

خواهیم گفت. یقین، جنبهٔ آرامشی است که برای ما حاصل می‌شود. بررسی خواهیم کرد که آیا منظور از یقین، یقین روان‌شناختی است، یا یقین معرفت‌شناختی، یعنی آیا منظور از یقین، آن احساسی است که من دارم و به نظر من چنان می‌رسد، یا یقین معرفت‌شناختی است، یعنی [آنچه به نظر من رسیده] واقعی است. در تعریف‌های فیلسوفان این بحث پررنگ‌تر است که بدان خواهیم پرداخت.

در این تعریف اصلاً تصریحاً سخن از اعتقاد نیست، و بر اساس مثالی که مطرح شد، یعنی این که زید را خود در خانه مشاهده کنم یا دیگری به من خبر دهد که او در خانه است، می‌توان قید اعتقاد را نیز به این تعریف افزود و بر اساس مثال مطرح شده، این قید را از آن استخراج کرد.

آنچه می‌تواند در این تعریف محل بحث و نزاع باشد، روان‌شناختی یا معرفت‌شناختی بودن اطمینان است.

اما در شش تعبیر دیگر از این دسته از تعاریف، به قید اعتقاد تصریح شده است. این شش تعبیر، که از کتاب‌های گوناگون به دست آمده‌اند، به هم نزدیک‌اند. مفصل‌ترین تعبیر آن است که سید مرتضی در یکی از رسائل خود بیان کرده است:

«اعتقاد الشيء علی ما هو به مع سکون النفس الی ان تعتقده، علی ما اعتقد الیه». (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ه. ق.، ج. ۲، ص. ۲۷۶)؛

عبارات دیگر، مختصرترند:

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به مع سکون النفس» (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ه. ق.، ص. ۱۵۵)؛
- «اعتقاد الشيء علی ما هو به مع توطین النفس» (عبدالملک جوینی، ۱۴۱۶ ه. ق.، ص. ۱۱)؛
- «اعتقاد الشيء علی ما هو به مع سکون النفس الذی یختص به العلم» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۵)؛

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به مع سکون النفس الی المعتقد» (کراجکی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۱۸)؛

- «الثقة بأنّ المعلوم علی ما هو علیه» (آمدی، ۱۴۲۳ ه. ق.، ج. ۱، ص. ۷۶).

در این تعاریف شرط باور، صدق و اطمینان مطرح شده است. چنان‌که گذشت، منظور از سکون، سکونی است که در بحث‌های مربوط به علم و معرفت با آن سروکار داریم.

در عبارت سید مرتضی، چنین آمده است: «... مع سکون النفس الی ان تعتقده، علی ما اعتقد الیه». منظور آن است که اعتقاد حاصل آمده باید به گونه‌ای باشد که زایل نشود، یا این که اعتقاد حاصل آمده، باید اعتقاد صحیحی باشد. گویا منظور آن است که تعبیر «علی ما هو به» را توضیح و تفصیل بیشتری دهد.

این نکته مهم است که در هیچ‌یک از این تعاریف‌ها، سخن از صورت و صورت حاصل در ذهن نیست. چنان‌که گذشت، در نگاهی که متکلمان به علم دارند، در فرایند حصول علم، چیزی به ذهن نمی‌آید.

«نفس» را که در این عبارات به کار رفته است، لزوماً نباید به معنای نفس فلسفی فهمید؛ زیرا بسیاری از این متکلمان که این تعاریف را عرضه کرده‌اند، معتقد به وجود نفس فلسفی نبوده‌اند؛ یعنی نفس را مجرد نمی‌دانسته‌اند. غالب متکلمان متقدم دربارهٔ حقیقت انسان، مادی‌گرا هستند و معتقد نیستند که انسان دارای نفس مجرد است. ایشان آیات قرآن در این زمینه را نیز به‌گونه دیگری فهم می‌کنند.

جالب است که دلایل آنها نیز در این بحث معمولاً زبان‌شناختی است. مثلاً می‌گویند از آنجا که گفته می‌شود «مات فلان حتف انفه»، که معنای تحت‌اللفظی‌اش این است که «فلانی از طریق بینی‌اش مُرد»، گویا جانش از بینی‌اش بیرون می‌رود، پس می‌توان فهمید که حقیقت انسان با تنفس او مرتبط است. یا مشاهده می‌کردند که انسانی که زخم عمیقی بر می‌دارد و خون زیادی از او می‌رود، می‌میرد. از اینجا نتیجه می‌گرفتند که حقیقت انسان به خون او باز می‌گردد. این تحلیل‌ها از نوع تحلیل‌های زبان عرفی است. آنان تعبیری را که عرف از آنها استفاده می‌کند، به همان معنای عرفی گرفته‌اند و بر اساس آن نتیجه گرفته‌اند که حقیقت انسان امری مادی است نه مجرد.

پس در این تعاریف نفس به معنای «خود» است، مانند این که «جاء علی نفسه»، یعنی علی خودش آمد، نه یعنی نفس علی آمد. بنابراین، علم آن است که به خود من اطمینان بخشد. در عبارت «الثقة بأنّ المعلوم علی ما هو علیه»، تعبیر «علی ما هو علیه» به شرط صدق اشاره دارد و «الثقة» به اطمینان اشاره می‌کند. بنابراین سخنی از شرط باور به میان نیامده است.

دسته سوم از تعاریفها (تعاریف مشتمل بر سه شرط باور، صدق، توجیه)

دسته سوم تعاریفی است که به تعریف سه جزئی معرفت در دوره معاصر نزدیکاند، یعنی هم جنبه باور در آنها وجود دارد، هم جنبه صدق، و هم جنبه توجیه. اصل بحثها و نزاعها درباره این دسته از تعاریفهاست، چند تعبیر را ذکر می‌کنیم:

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به و هو عن ضرورة أو دلیل» (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۶۹).

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به عن ضرورة أو دلالة» (بغدادی، ۲۰۰۳ م.، ص. ۱۴)؛

این تعریف در *اصول الایمان* بغدادی ذکر شده است و آن را به جبائی نسبت داده‌اند (یکی از تحلیل‌های منسوب به جبائی همین تعریف است). در *مقالات الاسلامیین اشعری*، که خود از شاگردان جبائی بوده، این تعبیر آمده است:

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به بضرورة أو بدلیل» (اشعری، ۱۴۰۰ ه. ق.، ص. ۵۲۳).

اشعری این تعریف را به استادش نسبت داده است، البته نمی‌گوید کدام جبائی، ابوعلی یا ابوهاشم. ابن حزم تعبیر دیگری دارد:

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به عن ضرورة و استدلال» (ابن حزم آندلسی، ج. ۲، ص. ۳۲۸).

در کتاب *المواقف* این تعبیر آمده است:

- «اعتقاد الشيء علی ما هو به و هو عن ضرورة أو دلیل» (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۶۹).

همان‌طور که می‌بینیم، این تعریف‌ها با الفاظ اندک گوناگونی ذکر شده‌اند، و تفاوت‌های اندکی دارند که بدان خواهیم پرداخت. اما تعریفی که به تعریف امروزی معرفت بسیار نزدیک است، این است:

- «اعتقاد جازم مطابق لموجب اما لضرورة أو دلیل» (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۷۴-۷۵).

ایچی این تعریف را به فخر رازی نسبت داده است. عبارت ایچی این است: «اعتقاد جازم مطابق لموجب» و میر سید شریف جرجانی در شرح، «اما لضروره او دلیل» را برای توضیح منظور از «لموجب» افزوده است (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق.، ص. ۷۴-۷۵).

تعبیرهای این دسته از تعاریف با هم تفاوت‌هایی دارند. مثلاً گاه سخن از «استدلال» به میان آمده است. استدلال از باب استفعال و به معنای طلب دلیل است. بنابراین، در دل تعریفی که در آن تعبیر «استدلال» به کار رفته است، تلاش فکری نیز نهفته است. آن که جویای دلیل است، باید مقدمات دستیابی به مطلوب را نیز فراهم آورد. اما در تعبیر «دلیل» چنین نکته‌ای نهفته نیست. البته امروزه در اصطلاح، دلیل و استدلال معادل یکدیگر به کار می‌روند، اما در واقع استدلال به معنای طلب دلیل است. «دلیل» به خود کار دلالت اشاره دارد. دلالت مصدر است و به خود کاری که انجام می‌شود اشاره دارد. دلالت خود همان کار و تلاش فکری است. پس تعبیرهای مختلفی که در آنها دلیل، استدلال و دلالت به کار رفته است، چنین تفاوت ظریفی با هم دارند. البته در بیشتر تعبیرها، از واژه «دلیل» استفاده شده است.

در تعبیر اخیر، در کنار قید «اعتقاد»، قید «جازم» نیز ذکر شده است، و فخر رازی، که در عین داشتن نگاه‌های کلامی، فیلسوف نیز هست، آن را ذکر کرده است. در کتاب *برهان* هنگام تعریف یقین، تحلیلی دارند که هنگام بررسی تعریف فلسفی علم بدان خواهیم پرداخت. جازم بودن، در تعریف فلسفی علم موضوعیت دارد.

در تعبیر اخیر، قید «علی ما هو به» به «مطابق» تبدیل شده است، که بر اساس نظریه مطابقت، کاملاً به معنای صدق است.

نیز بیان شده است که عاملی باید این نوع اعتقاد را ایجاب کند. ایجاب کردن در فلسفه به کار می‌رود، یعنی ضرورت بخشی. برای نمونه، متکلمان که می‌خواهند بگویند فیلسوفان خداوند را فاعل مختار نمی‌دانند، می‌گویند فیلسوفان خداوند را فاعل موجب می‌انگارند.

در این تعبیر گفته شده است که عاملی که اعتقاد را ایجاب می‌کند، یا ضرورت است یا دلیل. اگر ایجاب را به همان معنایی که معمولاً در ادبیات کلامی به کار می‌رود، بفهمیم، منظور این خواهد بود که اگر ضرورت حاصل شود، دیگر راه فراری از پذیرش آن باور و اعتقاد وجود ندارد و باور کردن در این صورت امری غیر ارادی است. همچنین است آنگاه که دلیل، دلیل متناسبی باشد و بدان دست یافته باشیم و آن دلیل، آن اعتقاد را ایجاب کند و بدان ضرورت ببخشد. می‌شود این نکته را به گونه دیگری نیز فهمید: آن دلیلی ارزش دارد که ایجاب‌کننده باشد و ضرورت بخشی داشته باشد. در این صورت، هر چیزی را نمی‌توان دلیل دانست. دلیل باید حالت خاصی داشته باشد تا بتواند اعتقاد جازم را در ما ایجاد کند. البته وجه مطابق بودنش هم در جای خود باقی است.

با در نظر گرفتن این ملاک، این تعریف به صراحت باور صادق موجه را معرفت می‌داند، که البته موجه بودنش از نوع مبنایگرایانه است و صادق بودنش از نوع مطابقت. اما در تعریف سه جزئی مرسوم، این مؤلفه‌ها نسبت به این که چه نظریه‌ای درباره آنها پذیرفته شده است،

لابشرط هستند. می‌شود در باب صدق نگاه انسجام‌گرایانه داشت و در باب توجیه نگاهی دیگر. اما تعریف مزبور نسبت به صدق و توجیه لابشرط نیست، یعنی در تعبیر صدقش نظریه مطابقت نهفته است و در تعبیر توجیهش نگاه مبنایگرایانه موجود است.

چنانکه خواهد آمد، بحث بسیار مفصلی انجام داده‌اند درباره این که در مواردی که امری ضروری نیست، باید به سراغ دلیل برویم، یعنی هرگاه ضرورت در کار نیست، دلیل‌آوری ضروری و حتمی است. این نکته ما را با بحث‌های وظیفه‌گرایی معرفتی مرتبط می‌کند که پلانتینگا بیان می‌کند که معرفت‌شناسی پس از دکارت گرفتار آن است؛ این دیدگاه که ما وظایفی معرفتی داریم و باید آنها را انجام دهیم، یعنی من باید این کار را انجام دهم و این وظیفه معرفتی را دارم که دلیل اقامه کنم. تحلیل پلانتینگا بسیار جالب است. او تحلیلی لغوی انجام می‌دهد و می‌گوید واژه «توجیه» که مورد استفاده است، نخست توسط لاک مورد استفاده قرار گرفته است، که در واقع مفهومی دینی بوده و در ترجمه کتاب مقدس معادل «داوری عادلانه» قرار داده شده است، یعنی برای کلمه «صدق» در تورات. این کلمه درباره انسان که به کار رود، به معنای صالح است، یعنی او عمل صالح انجام داد، و درباره خداوند که به کار رود، بیشتر به معنای داوری عادلانه است. در ترجمه کینگ جیمز از کتاب مقدس که در قرن ۱۵ و ۱۶ انجام شده، «داوری عادلانه» را به «توجیه» ترجمه کرده‌اند.

از این رو وقتی واژه «توجیه» به کار می‌رود، به معنای آمرزش از سوی خداوند است که ناشی از داوری عادلانه است. خداوند داوری عادلانه می‌کند و افرادی را که شرایط لازم را دارند، می‌آمرزد.

پلانتینگا می‌گوید لاک این واژه را در معرفت‌شناسی وارد کرد و به کار برد، بدین معنا که شما باید برای آنچه باور می‌کنید، دلیل داشته باشید و اگر چنین نباشد، مورد آمرزش قرار نخواهید گرفت و نتیجه داوری عادلانه خداوند درباره شما آمرزش نخواهد بود و نزد خداوند مقبول نخواهید بود، یعنی شما ناموجه خواهید بود. بعداً این مفهوم دینی، که در بطنش نوعی وظیفه‌انگاری هم هست، با معرفت‌شناسی عجین شد و اکنون که از توجیه سخن می‌گوییم، فوراً مفهوم دلیل‌آوری به ذهن می‌آید. از این رو پلانتینگا می‌گوید این مفهوم را باید کنار نهاد و او بر اساس نگاه فراطبیعت‌گرایانه‌ای که دارد، واژه Warrent را به جای Justification قرار داد. Warrant مفهومی توصیفی است. آنگاه که می‌گوییم چیزی ضمانت دارد، نمی‌خواهیم بگوییم «باید»، بلکه می‌خواهیم بگوییم آنقدر خوب، مطمئن و بدون مشکل است که آن را ضمانت می‌کنیم. مفهوم Warrent مفهومی توصیفی است نه توصیه‌ای.

در نگاه متکلمان مسلمان، تعبیر «دلیل»، با توضیحی که خواهد آمد، کاملاً نگاه توصیه‌ای دارد و به شما می‌گوید در مواردی که اعتقادی را ندارید، حتماً باید دلیل اقامه کنید. یکی از این گونه نگاه‌ها را در اشکالی که به تعریف نخست مطرح شده بود، از نظر گذراندیم که گفته شده بود اگر مطلبی را از روی تقلید از کسی بپذیرید، قابل قبول نیست و نمی‌توان بدان علم گفت و باید حتماً خودتان برای آن دلیل داشته باشید.

دلیل‌آوری که در اینجا مطرح شده است، ما را با این نکته مرتبط می‌کند که بررسی کنیم منظورشان از «ضروری» چیست. باید منظور از ضروری را دریابیم تا در برابر آن، معنای دلیل روشن شود.

توضیحی در اینجا لازم است. در کتاب‌های منطق سستی ما گفته می‌شود که علم تقسیم می‌شود به بدیهی و نظری، و گاه می‌گویند تقسیم می‌شود به بدیهی و کسبی، یا ضروری و نظری. این تعابیر را امروزه به صورت مترادف به کار می‌بریم، یعنی از جایگاه اصلی خود خارج شده و صرفاً عنوانی شده‌اند تا بدیهی را از غیر بدیهی جدا کنند. اما به لحاظ تاریخی این گونه نیست و این واژگان دارای بار فرهنگی بوده و هر یک با لحاظی مورد استفاده بوده‌اند.

مباحث معرفت‌شناسانه متکلمان، همانند دیگر اندیشمندان، در شبکه فکریشان قرار می‌گیرد و آنها این گونه مباحث خود را در شبکه فکری خود قرار می‌دهند. متکلم معتزلی معتقد است انسان در افعال خود مختار است و لذا اگر از ضرورت سخن بگوید، نگاهی ویژه خود دارد. اما متکلم اشعری معتقد است انسان فاعل افعال خود نیست، بلکه خداوند افعال انسان را ایجاد می‌کند و ویژگی‌های او را حاصل می‌کند؛ لذا اگر از ضرورت سخن بگوید، معنایی ویژه را در نظر خواهد داشت. از نگاه متکلم اشعری علم در انسان ایجاد می‌شود و خداوند فاعل این ایجاد است. بر این اساس تعریفش از علم ضروری چنین است:

«العلم الضروري العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفیه عن النفس بوجه من الوجوه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ه. ق.، ص. ۲۲)

این یکی از تعاریفی است که برای علم ضروری ذکر شده است: علمی است که در ما حاصل می‌شود و ما در حصول آن نقشی نداریم، یعنی برای حصول آن استدلالی نیاورده‌ایم تا آن را برای خود حاصل کنیم. این نکته اشاره به کارکردی دارد که انسان در این عرصه دارد و این، ویژگی معرفتی‌اش است. ما نمی‌توانیم چنان علمی را از خود نفی کنیم؛ گویا اگر نفی آن علم ممکن باشد، به گونه‌ای پارادوکسیکال و خودمتعارض می‌شود و خودش خودش را نفی می‌کند. قاضی عبدالجبار تعبیر دیگری نیز در تعریف ضروری دارد:

«العلم الذي لا يمكن للعالم نفیه عن نفسه بشك ولا شبهة و ان انفرد» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ه. ق.، ص. ۲۳).

یعنی علم ضروری آن است که عالم نمی‌تواند آن را از خودش نفی کند و بخواهد آن را قبول نکند یا در آن شک کند. علم ضروری با شک و شبهه نیز قابل برطرف شدن نیست و زائل نمی‌شود. تعبیر «و ان انفرد» به این اعتبار آمده که: برخی علوم نظری نیز ممکن است آنقدر در ما راسخ باشند که درباره‌شان «لا يمكن للعالم نفیه عن نفسه» صادق باشد. اما علم نظری منفرد نیست، زیرا بالاخره در نهایت بر علمی ضروری مبتنی است. برای حصول علم نظری دست‌کم باید دو علم موجود باشد. اما علم ضروری چنان است که اگر حتی تک گزاره نیز باشد، و مبتنی

بر هیچ علم دیگری نباشد، نمی‌توان آن را از خود نفی کرد. البته تعریف مزبور هیچ مصداقی از علم ضروری به دست نمی‌دهد. بیان مصادیق، گام بعدی است.

قاضی عبدالجبار تعبیر مشابه دیگری نیز در جای دیگری دارد:

«العلم الذی لا یمكن العالم به نفیه عن نفسه بوجه من الوجوه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ هـ. ق، ص. ۲۳).

در اینجا به جای شک و شبهه، از تعبیر «بوجه من الوجوه» استفاده کرده است.

باقلائی علم ضروری را چنین تعریف کرده است:

«هو الذی یلزم نفس المخلوق لزوما لا یجد [المخلوق] عن الانفکاک عنه سبیلا» (آمدی، ۱۴۲۳ هـ. ق، ص. ۸۰).

مخلوق نمی‌تواند به هیچ وجهی علم ضروری را از خود جدا کند و اگر چنین علمی را داشته باشد، دیگر همواره با او هست.

پنجمین تعبیر برای تعریف ضروری را نیز در باقلائی می‌بینیم:

«[العلم] فالضروری ما لزم انفس الخلق لزوما ما لا یمکنهم دفعه و الشک فی معلومه» (باقلائی،

۱۴۲۵ هـ. ق، ص. ۹۲) — نه می‌تواند آن را از خود دفع کند و نه می‌تواند در آن شک کنند.

این تعبیرها تفاوت‌های ظریفی با هم دارند. مطابق برخی از آنها شک در علم ضروری ممکن است، اما شک باعث نفی علم ضروری نمی‌شود. و مطابق برخی دیگر شک اساساً در علم ضروری ناممکن است. پس برخی علم ضروری را شک‌پذیر می‌دانند، هرچند وقوع شک باعث زوال علم ضروری نمی‌شود، و مطابق برخی دیگر علم ضروری اساساً شک‌ناپذیر است.

آمدی تعبیری دارد که بیش از دیگر تعبیر، در فضای کلام اشعری است و خلق شدن معرفت در آن بسیار موضوعیت دارد:

«هو العلم الحادث الذی لا قدره للمخلوق علی تحصیله بالنظر و الاستدلال» (آمدی، ۱۴۲۳ هـ. ق، ج. ۱، ص. ۸۰).

این علم، حادث است و خداوند آن را ایجاد می‌کند و مخلوق نمی‌تواند با نظر و استدلال آن را ایجاد کند. بنابراین معلوم می‌شود که در مورد برخی علوم، نظر و استدلال زمینه‌ایجادشان را فراهم می‌کند و بعد خداوند ایجادشان می‌کند، اما برخی علوم این‌گونه نیز نیستند. پس تعریف اخیر، تعریف به مقابل است و علم ضروری را در برابر علم نظری قرار داده است.

ما امروز علم نظری را همان علم اکتسابی می‌دانیم، اما میان متکلمان اولیه نزاعی هست که آیا همه نظری‌ها اکتسابی‌اند و بالعکس، یا خیر. یک نظر این است که برخی اکتسابی‌ها نظری‌اند، اما برخی اکتسابی‌ها از راه نظر حاصل نیامده‌اند.

تا اینجا تعریف علم ضروری مطرح شد و دیدیم که مصداق آن تعیین نشده است. آنگاه که به سراغ تعیین مصداق علم ضروری از دیدگاه متکلمان می‌رویم، با دسته‌بندی‌های جالبی روبه‌رو می‌شویم.

برای مثال، فیلسوفان معمولاً شش دسته بدیهیات را برمی‌شمارند: اولیات، محسوسات، مشاهدات، فطریات، متواترات، حدسیات و مجربات. اولیات را اصل می‌دانند و بقیه را به‌نوعی همراه با حکم عقل می‌دانند. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که با عقل می‌توانیم خطاهای خود را در محسوسات تشخیص دهیم. در مشاهدات نیز که حالات درونی خود را در نظر می‌گیریم، باز هم در نهایت عقل ناظر است. در فطریات، مجربات، متواترات و حدسیات، حضور عقل جدی‌تر است. اساساً در مورد برخی بدیهیات می‌گویند استدلال مخفی وجود دارد. مثلاً، در مورد حدسیات گفته‌اند: در آنها قیاس پنهان وجود دارد. بنابراین، تنها اولیات هستند که به اعتبار خود، بدیهی‌اند. در اولیات نیز اصل «امتناع اجتماع نقیضین» را ام‌القضایا یا اولی الاوائل می‌دانند. خود این تعبیر نشان می‌دهد فیلسوفان در مورد اولیات نیز مدرج بودن را پذیرفته‌اند. این بود خلاصه‌ای از نگاه فیلسوفان به بدیهیات.

اما متکلمان به گونه‌های دیگری تقسیم‌بندی کرده‌اند. قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ه. ق، ص. ۲۳-۲۴) ضروریات را بر سه دسته می‌داند:

(۱) ما یحصل فینا مبتداءً؛

(۲) ما یحصل فینا عن طریق؛

(۳) ما یحصل فینا عن ما یجرى مجرى طریق (چیزی که شبیه طریق است).

منظور از «عن طریق»، از راه ابزار حسی است. بنابراین، دسته دوم، محسوسات است. ابزار حسی، راه ارتباط ما با بیرون است. بعداً می‌بینیم برخی متکلمان اصلاً محسوسات را علم نمی‌دانند و از تعبیر ادراک برای آن استفاده می‌کنند. ما معمولاً تعابیر علم و ادراک را یکسان می‌انگاریم. ادراک یعنی واصل شدن. در ادراک چیزی در ذهن نمی‌آید، بل راهی است برای ارتباط با بیرون از خود. واژه «درک» در لغت یعنی راه. ادراک یعنی در راه رفتن و واصل شدن. ما از راه حس خود با عالم واقع ارتباط می‌گیریم.

آنچه از راه «ما یجرى مجرى الطريق» حاصل می‌آید، مانند علم به حالات خود است. برای حصول علم به حالات خود، یک واسطه لازم است که علم به ذات است. اگر علم به خود بیابیم، بدان واسطه می‌توانیم به حالات خود نیز علم پیدا کنیم. پس آگاهی به خود مقدم است بر آگاهی به حالات خود.

هیوم در بحث اینهمانی شخصی می‌گوید هرگاه به خودم مراجعه کردم، خودم را نیافتم، برخلاف دکارت، و همواره حالتی را در خود یافتم. او سپس نتیجه می‌گیرد ما حالت‌های پی‌درپی داریم، اما چیزی به نام «خود» نداریم. «خود» توهمی است که به مدد حافظه برای ما پیدا می‌شود. البته در آخر کتابش می‌گوید این مطلب نزد من قطعی نیست و در این که بالاخره ما خود داریم یا نه، تردید دارم (Hume, 2012).

در هر حال، این بحثی است که آیا اول خود را می‌یابیم یا اول حالات خود را. قاضی عبدالجبار بر آن است که نخست خود را می‌یابیم و بعد به واسطهٔ آن، حالات خود را درک می‌کنیم. خود کلمهٔ «حال» که در اینجا به کار رفته است، معنادار است. حال در اینجا نه به معنی ملکه، بل به معنای مورد نظر معتزلیان به کار رفته است، یعنی صفت برای چیزی که نه موجود است و نه معدوم، مانند علم به عالم بودن خود، نه علم به صفت علم خود. خودم را می‌یابم بعد می‌فهمم که عالم هستم. اما علم به صفت علم در اینجا مطرح نیست؛ زیرا علم امری موجود در خارج است و در خارج در کنار واقعیت علم، واقعیتی به نام عالم بودن در کار نیست. عالم بودن از منظر معتزلیان امری انتزاعی است. اما از آنجا که معتزلیان معتقد نیستند که در فرایند حصول علم چیزی در ذهن می‌آید، نمی‌گوییم علم را معقول ثانی فلسفی می‌دانند. آنها خود تعبیر «لا موجوده و لا معدومه» را به کار می‌برند. جالب آن‌که خواجه در *تجريد الاعتقاد* «وجود» را مثالی برای حال از منظر معتزلیان می‌داند (حلی، ۱۴۱۳ ه. ق.، ص. ۳۵). معتزلیان وجود را حال می‌دانند؛ زیرا از سویی موجود نیست؛ چون وجودش را در خارج مستلزم تسلسل می‌دانستند؛ و از سویی معدوم نیست؛ چون در این صورت نمی‌توان شیء خارجی را موجود دانست. بنابراین، وجود نه موجود است و نه معدوم. بنابراین، نظریهٔ حال، همان نظریهٔ معقول ثانی فلسفی است، در دستگاهی که واقع‌گرایی مستقیم است نه واقع‌گرایی غیرمستقیم. فیلسوفان معتقد به واقع‌گرایی غیرمستقیم بوده‌اند و این بحث را در قالب معقول ثانی فلسفی سامان داده‌اند. از نگاه آنان معقول اولی به ذهن می‌آید، سپس از آن معقول ثانی فلسفی ساخته می‌شود. در نظریهٔ حال، همان مفاد نظریهٔ معقول ثانی فلسفی مطرح می‌شود، اما از آنجا که متکلمان ساختار وجودشناختی متفاوتی را معتقدند، بر آن نیستند که چیزی به ذهن می‌آید؛ بنابراین، واسطه‌ای به نام حال را مطرح کرده‌اند. معقول ثانی فلسفی هم شبیه واسطه است؛ در عالم خارج مابه‌ازا ندارد، فقط منشأ انتزاع دارد. امری منحاز در عالم خارج که معقول ثانی فلسفی باشد، وجود ندارد. معقول ثانی وجود در خارج نیست، فقط منشأ انتزاعش در خارج وجود دارد. حاصل آن‌که منظور از حال همان معنایی است که معتزله بدان معتقد بوده‌اند.

اما منظور از «ما یحصل فینا مبتدءاً». این قسم را دو دسته می‌کند:

(۱-۱) ما لا یُعَدُّ فی کمال العقل؛

(۲-۱) ما یُعَدُّ فی کمال العقل.

دستهٔ (۱-۱) مثال‌های جالبی را مطرح کرده است، نمونه‌هایی عرفی که نمی‌توان در دسته‌بندی بدیهیات از منظر فیلسوفان جایشان را مشخص کرد. مثلاً می‌دانیم که «دو دقیقه پیش جهان ایجاد نشده است». این گزاره، که از راه فهم شهودی می‌دانیم درست است، جزو کدام قسم از بدیهیات در دسته‌بندی فیلسوفان است؟ ممکن است ابزارهایی را به کار گیریم و این گزاره را به اولیات یا مجربات بازگردانیم، اما در واقع شخص عرفی که آن را تصدیق می‌کند، چنان محاسباتی را برای تصدیق آن انجام نمی‌دهد. مثالی که قاضی عبدالجبار می‌زند، چنین است: «علم به این که زیدی که اکنون می‌بینم، همان است که پیشتر دیده‌ام». فردی را می‌بیند و

سپس دو سال بعد دوباره او را ملاقات می‌کنید و می‌دانید که همان فردی است که دو سال قبل او را دیده بودید، از این رو حکم به اینهمانی می‌کنید؛ اینهمانی شخصی که اکنون ملاقات کرده‌اید با شخصی که دو سال قبل دیده‌اید. البته برخی این توانایی را دارند که چنین حکمی را انجام دهند و برخی ندارند؛ بنابراین، ضروری بودن این حکم کمی وابسته به فاعل شناسا است و نسبت به فاعل‌های شناسای مختلف می‌تواند متفاوت باشد. ممکن است کسی این گزاره را فهم کند و برایش ضروری باشد و ممکن است کسی نتواند حکم به چنین اینهمانی‌ای کند و این علم برایش ضروری نباشد.

پس مواردی وجود دارد که به فاعل شناسا و توانمندی‌های او وابسته است. اگر فاعل شناسا حافظه قوی داشته باشد، می‌تواند حکم به اینهمانی شخصی که اکنون ملاقات می‌کند با شخصی که سال‌ها قبل او را دیده است، بکند، اما کسی که این توانایی را ندارد، نمی‌تواند چنان حکمی کند. این‌گونه موارد مربوط به کمال عقل نیست، بل مربوط به کمال قوایی دیگر، مانند حافظه است. تعبیر قاضی چنین است: احوال عقلاً درباره آن متفاوت است. اگر کسی نتواند حکم به اینهمانی مزبور کند، نمی‌گویند عقلش ناقص است؛ زیرا این حکم ربطی به عقل ندارد. خود قاضی تعبیر حافظه را به کار نبرده است، اما مثالی که زده است، به حافظه مربوط است.

پلاتینگا وقتی می‌خواهد درباره میناگرایی صحبت کند، می‌گوید تقسیم‌بندی‌های متفاوتی برای میناگرایی موجود است. مثلاً لاک معتقد است گزاره‌های اولی و جنبه‌های پدیداری بر ذهن جزو مواردی هستند که در آنها شک راه ندارد. آکویناس معتقد است محسوسات و اولیات چنان‌اند. پلاتینگا سپس دیدگاه دکارت را مطرح می‌کند و بعد می‌گوید در ملاک‌هایی که این اندیشمندان مطرح کرده‌اند، جایگاه گزاره‌های مربوط به حافظه کجاست؟ مثلاً این که امروز صبح برای صبحانه شیر خورده‌ام (که شک در آن راه ندارد)، جزو کدام دسته از گزاره‌ها قرار می‌گیرد؟ آیا جزو محسوسات است یا اولیات؟ آیا از جنبه‌های پدیداری ذهن است؟ آنچه بر من پدیدار می‌شود، برای من ضروری است، مانند این که اکنون شما را دارم گونه‌ای خاص مشاهده می‌کنم. اما گزاره مزبور جزو این مورد نیز نیست، در عین این که نیازمند استدلال نیز نیست. بر این اساس پلاتینگا توسعه‌ای در گزاره‌های پایه می‌دهد و سپس گام بعدی را بر می‌دارد: می‌گوید گزاره «خدا وجود دارد» نیز می‌تواند در قالبی، پایه تلقی شود، هرچند در قالب‌هایی که اندیشمندانی مانند لاک، آکویناس و دکارت مطرح کرده‌اند، نمی‌گنجد.

(۱-۲) در بیان آن مواردی که کمال عقل محسوب می‌شوند، دو دسته را مطرح کرده است:

(۱-۲-۱) ما یُسْتَنْد الی ضرب من الخبر؛

(۲-۲-۱) ما لا یُسْتَنْد الی ضرب من الخبر.

مثال دسته اول: «فعل دارای احکام حسن و قبح است»؛ مثال دسته دوم: «علم به این که هر چیزی یا موجود است یا معدوم»، یا «علم به این که هر چیزی یا حادث است یا قدیم». نمی‌دانم «ما یُسْتَنْد الی ضرب من الخبر» را دقیقاً چگونه باید تحلیل کنم. ذهنیتی که اکنون دارم این است که مربوط به وجهه اجتماعی است، یعنی احکامی است که نیازمند تعلیم و تعلم

است. این که چیزی را حسن یا قبیح بدانم، وابسته است به آموزش‌هایی که دریافت کرده‌ام و به جامعه‌ای که در آن قرار گرفته‌ام. دربارهٔ اطلاعاتی که از دیگران می‌گیریم، تعبیر «خبر» را به کار برده است.

اما نمونه‌های دستهٔ دوم، شبیه اولیات هستند و گویا دربارهٔ «اجتماع نقیضین محال است»، سخن می‌گویند. البته حادث و قدیم گویا این‌چنین نیستند مگر این که بگوییم منظور این گزاره است که «هر چیزی یا حادث است یا حادث نیست»، و چون در کتاب کلامی قدیم همان غیرحادث است، این‌گونه مثال زده‌اند. پس مثال‌ها در اینجا ما را با اولیات مرتبط می‌سازد. و مثال‌های دستهٔ نخست مربوط به حسن و قبح است.

قاضی عبدالجبار معتزلی بوده و معتزلیان قائل به حسن و قبح ذاتی اشیا بوده‌اند، و معتقد بوده‌اند عقل هم می‌تواند حسن و قبح اشیا را کشف کند و در مقام کشف هم معمولاً سیرهٔ عقلا را ملاک قرار می‌داده‌اند. تقسیماتی نیز دارند که آیا حسن و قبح همهٔ افعال این‌گونه است که ما می‌توانیم ضرورتاً آنها را درک کنیم یا نه؟ در باب عدالت و ظلم البته چنین است. «ظلم قبیح است»، گزاره‌ای ضروری است. قبح برای ظلم ذاتی است. بر این اساس می‌توانیم گزاره‌های خبری (نه انشایی) بسازیم که ناظر به واقعیت خارجی است و ضروری هم هست، اما ضرورتش را ما در مقابل دیگران و به اعتبار سیرهٔ عقلا درک می‌کنیم. این تحلیل به ذهن من می‌رسد، اما بدان اطمینان ندارم. از این که تعبیر خبر را به کار برده و مثال به حسن و قبح زده است، چنین برداشتی را دارم.

در تقسیم‌بندی قاضی عبدالجبار، از حدسیات و مجربات و فطریات و متواترات سخنی نیست، مگر این که حسن و قبح را که در دسته خبر می‌گنجد صرفاً یک مثال از موارد متعدد دانسته و متواترات را نیز در همین دسته یعنی امور مستند به خبر قرار دهیم؛ زیرا متواترات را نیز از راه خبر دریافت می‌کنیم.

این نکته مهم است که گویا برخی از گزاره‌های ضروری، مانند باورهای ناظر به حافظه، در دسته‌بندی فیلسوفان از ضروریات (بدیهیات شش‌گانه) جای نمی‌گیرد، مگر آنکه گزاره‌های ناظر به حافظه را جزو مشاهدات به حساب آوریم؛ زیرا به حالات درونی باز می‌گردد. اما معمولاً مشاهدات را [خود] حالات درونی می‌دانند، و اگر بخواهیم چنان کنیم، باید دربارهٔ حالات درونی توسعی قائل شویم و اطلاعات حافظه را نیز در آن قرار دهیم. ابن‌سینا بحث‌هایی دربارهٔ تمایز ذاکره و حافظه دارد؛ یکی قوه‌ای است که نگاه‌دارنده است و دیگری قوه‌ای است که اطلاعات را از خزانه بازیابی می‌کند.

دلیل قسیم ضروری است. چند نکته در این باره دارند که مهمترین آنها را فهرست‌وار مطرح می‌کنیم:

(الف) دربارهٔ امور غیر ضروری، نیازمند نظر هستیم. خود اصل نظر شرایطی دارد، و نظر صحیح هم شرایطی دارد. به دیگر بیان، برای آنکه اصلاً بتوان وارد کار تفکر شد تا به نتیجه‌ای دست یافت، شرایطی باید حاصل باشد. و اگر بخواهیم به نتیجهٔ درست برسیم، شرایط دیگری

را نیز باید رعایت کنیم. این بحث بسیار جالب است و ما را با نگاه‌های درون‌گرایی و برون‌گرایی در بحث توجیه مرتبط می‌کند؛ که آیا در مقام توجیه صرفاً باید به ساختار باورها توجه داشته باشیم، یا به امور بیرونی نیز باید توجه کرد. مثلاً اگر مانند گلدمن بیندیشیم، جنبه‌های نگاه‌های اعتمادگرایانه مطرح خواهد بود؛ باید فاصله مناسب را داشته باشیم، بعد عمیق‌ترش کنیم، باید قوای ادراکی ما به خوبی کار کند (نگاه‌های کواینی)، که بعد در بحث‌های پلاتینگا این نکته پررنگ‌تر می‌شود. او مطرح کرده است که باید قوای ادراکی انسان کارکرد درست داشته باشد. نگاه‌های برون‌گرایانه در باب توجیه در اینجا خود را نشان می‌دهند.

(ب) در باب شرایط نظر، این موارد را مطرح کرده‌اند:

(۱) وجود عقل، یعنی سلامت قوای ادراکی. مثال پلاتینگا در مورد فردی که در تیمارستان بستری بوده در اینجا مفید است. مثال پلاتینگا نشان می‌دهد اگر فردی تمام تلاش خود را به کار برد تا وظیفه معرفتی را کاملاً به انجام رساند صرفاً هنگامی موفق خواهد بود که قوای ادراکی‌اش از سلامت لازم برخوردار باشد و عملکرد بدی نداشته باشد (Plantinga, 2000, p. 101).

(۲) آنچه مانع و ضد ادراک است، تحقق نداشته باشد. ادراک در اینجا یعنی وصول. منظور آن است که آنچه می‌تواند راه رسیدن به حقیقت را ببندد، تحقق نداشته باشد. سه مثال مطرح می‌کنند: خواب، حالت غش (یعنی شخص بی‌حال است و نمی‌تواند به خوبی با اطراف خود ارتباط بگیرد)، و غفلت. در این بحث می‌توان به مباحث معرفت‌شناسان فضیلت نیز توجه کرد، هم آنها که نگاه‌های توصیفی دارند و هم آنها که نگاه‌های دستوری دارند. مثلاً این موارد را مطرح کرده‌اند: دقت نظر داشتن، غفلت نداشتن، آمادگی ذهنی داشتن، عدم تسرع در داوری.

(۳) این مورد سوم بسیار جالب است: گرفتار نبودن در جهل مرکب. علم یافتن، فعل دانسته شده است؛ زیرا طلب علم غیر از خود علم است. نظروری طلب علم است. برای طلب علم باید شوق داشت، یعنی اراده در طلب علم مدخلیت دارد. آن که جهل مرکب دارد، از آنجا که می‌پندارد عالم است، شوقی برای طلب علم پیدا نمی‌کند. بنابراین اصلاً به سراغ تفکر کردن نمی‌رود. بر روی این مبنا بسیاری از امور را می‌توان مبتنی کرد، مثلاً جنبه‌های اجتماعی معرفت، که باید فضا را به گونه‌ای سامان دهید که افراد در وضعیتی که هستند، قانع نشوند و یا احساس کنند که باید گشودگی ذهنی داشته باشند و باید تواضع معرفتی داشته باشند و احتمال بدهند که اشتباه کرده باشند و . . . بدون اینها نمی‌توانند گوش شنوا داشته باشند.

(ج) اما شرایط نظر صحیح. این نیز جالب است. می‌گویند دو نکته را باید بدین منظور رعایت کرد:

(۱) توانایی تشخیص دلیل از دلیل‌نما: آن که نظروری می‌کند، باید بتواند دلیل را از دلیل‌نما جدا کند؛ یعنی باید توان معرفتی داشته باشد که دلیل را از آنچه دلیل می‌پندارند متمایز کند. از این بحث تحت عنوان «شبهه» یاد می‌کنند. منظور از شبهه، شبهه دلیل است، نه انتقاد به نظر مقبول.

اگر کسی شرایط اصل نظر را داشته باشد، اما نتواند دلیل را از دلیل نما متمایز کند، گرفتار خطا خواهد شد.

(۲) چشم‌اندازش درست باشد و به دلیل از حیث دلالتش توجه کند، نه از حیثی دیگر. این نکته هم در تشخیص خود دلیل کمک می‌رساند و هم در استفادهٔ بهینه بردن از دلیل. دلالت معنایی عام دارد و لزومی ندارد در چارچوب‌های منطقی مانند مقدم و تالی و صغری و کبری فهم شود. ممکن است مطلبی را بیابیم که نشانه‌ای برای فهم مطلبی دیگر به نظر برسد. در اینجا باید به این نشانه از حیث مناسب توجه کرد. مثلاً می‌خواهم بینم آتش وجود دارد یا نه، دود را می‌بینم، اما به جای این که توجه داشته باشم دود دلالت بر آتش می‌کند، و بعد بر اساس آن حکم کنم که آتش وجود دارد، به شکل یا رنگ یا مکان دود توجه کنم. این امور موضوعیتی برای اثبات وجود آتش ندارند. آنچه موضوعیت و دلالت دارد، رابطهٔ میان دود و آتش است که می‌تواند مرا راهنمایی کند. بنابراین باید به جنبهٔ دلالتی دلیل توجه کرد.

اما همین تعریف سه‌گانه در بحث‌های فیلسوفان نیز هست و در ادامه اشاره ای کوتاه به آن خواهیم داشت. پس در تعریف سه‌جزئی که بدان پرداختیم، سه مؤلفهٔ باور، صدق و توجیه وجود دارد که توجیه مبنایرایانه مورد نظر است، همراه با تمایز نهادن میان ضروری و دلیل. اما در ضروری نگاه مبنایرایانهٔ متفاوتی نسبت به نگاه فلسفی عرضه می‌شود.

پرسش جالبی در کتاب‌های کلامی مطرح است — که مرا یاد رابرت آدی، یکی از معرفت‌شناسان، انداخت: آیا گزاره‌ای ضروری می‌تواند به گزاره‌ای نظری تبدیل شود و بالعکس؟ آدی می‌گوید وقتی شبکهٔ زنجیره‌های معرفتی را سامان می‌دهید، ممکن است گزاره‌ای آنقدر شاهد پیدا کند که بگویید اصلاً در واقع گزاره‌ای مبنایی بوده و به اشتباه آن را جزو گزاره‌های استنتاجی در نظر گرفته بودید. نیز ممکن است در ضمن تأملات و بحث‌ها با دیگران دریابید گزاره‌ای که آن را پایه می‌دانستید، باید جزو گزاره‌های استنتاجی قرار گیرد. در کتاب‌های کلامی تحت این عنوان به این بحث توجه کرده‌اند: «تجویز وقوع العلم الضروري نظریا و بالعکس» یا «هل العلم الضروري يجوز ان يصير نظریا و بالعکس؟» (آمدی، ۱۴۲۳ ه. ق، ج. ۱، ص. ۸۷). می‌بینیم که متکلمان تا این حدود وارد جزئیات مباحث شده‌اند.

بنابراین، ضروری که در اینجا مطرح شد، می‌تواند نوعی قرائت مبنایرایانهٔ جدید را در اختیار ما قرار دهد. این نگاه به جنبه‌های اجتماعی و عاطفی معرفت نیز توجه کرده است. مثلاً باید میل بیابم تا باوری را داشته باشم و اگر جهل مرکب داشته باشم، آن میل پیدا نمی‌شود. چند نکتهٔ دیگر باقی است که تنها فهرستی از آنها را مطرح می‌کنیم. این نکات در نزاع میان امور ضروری و نظری قابل پیگیری است و این که آیا می‌توان نظری را به ضروری بازگرداند یا خیر.

(د) آیا می‌توان علوم ضروری را در عین این که ضروری و بدیهی‌اند، مستند به امور نظری نیز دانست؟ یعنی، گزارهٔ ضروری را آیا می‌توان ضروری دانست در عین این که مبنای آن، گزاره‌ای نظری باشد؟ این مطلب نزاعی را در پی داشته است، که برخی بدان پاسخ مثبت داده‌اند

و برخی منفی. اکنون در مقام توضیح بحث نیستیم. هریک از دو گروه ادله‌ای دارند که جالب توجه است. برای نمونه، گزارهٔ محال بودن «اجتماع ضدین» را غالباً گزاره‌ای ضروری می‌دانند. اما برخی معتقدند این گزاره مبتنی بر دسته‌ای از امور نظری است، مانند این که فهم این گزاره منوط به فهم ضدان است و بحث از ضدان ما را با بحث اعراض درگیر می‌کند؛ زیرا ضدان دو عرض‌اند که در تضاد با هم قرار دارند. این که بین دو عرض می‌تواند تضاد وجود داشته باشد و اصلاً این که عرض در تقابل با جوهر است، خود اموری نظری‌اند. لذا گویی سخنشان را می‌توان این گونه بازخوانی کرد: در پارادایمی ویژه و با پذیرش چارچوبی خاص است که می‌توان از گزاره‌های ضروری سخن گفت.

اگر اندکی جلوتر بیاویم و بخواهیم شبیه این بحث را در فلسفه بیاویم، همانند بحث «برهان صدیقین» است که برخی در اثبات وجود خداوند مطرح کرده‌اند و معتقدند یک مقدمه است. اما با بررسی روشن می‌شود که این برهان بر چندین بحث دیگر از جمله اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در وجود مبتنی است. بنابراین، این که این برهان را یک مقدمه می‌دانند، در چارچوب فکری خاصی است که این مبانی را در دل خود دارد. بنابراین، یکی از نکات این است که آیا علم ضروری می‌تواند مستند به علم نظری باشد یا خیر.

(ه) آیا علم ضروری می‌تواند مستند به علم ضروری دیگری باشد؟ اگر بدیهیات را پایه دانستیم، آیا پذیرفتنی است که برخی از آنها پایهٔ برخی دیگر باشند؟ از منظرهای مختلف در این باره بحث شده است. مثلاً در سنت فیلسوفان وقتی گزاره‌های بدیهی دسته‌بندی می‌شوند، آنها را به نحوی درجه‌بندی می‌کنند، برای نمونه می‌گویند محسوسات، مجربات و حدسیات اموری‌اند که در دل خود قیاس پنهان دارند و حتی یقینی بودن اولیات به اول الاوائل باز می‌گردد. همین که تعبیر اول الاوائل و ام القضا یا را به کار می‌برند، نشان می‌دهد که «اجتماع نقیضین» جایگاه پایه‌ای‌تری را دارد. اما در سنت‌های دیگر دربارهٔ این که کدام گزاره ضروری باید پایه قرار گیرد و دیگر گزاره‌های ضروری بدان باز گردند، اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً باقلانی می‌گوید، همهٔ علوم ما به علم ما به ذات خود باز می‌گردد: «فجوزة القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروي/ بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به؛ متوقف علی العلم بنفس العالم؛ و علم المرء بنفسه ضروری» (آمدی، ۱۴۲۳ ه. ق، ص. ۹۴).

توضیحی در این باره داده نشده است که آیا ارجاع علمی ضروری به علم ضروری دیگر، ارجاعی آنتولوژیک است یا اپیستمیک. آیا منظور این است که باید علم پایه را به عنوان واقعیته خارجی داشته باشیم تا به تبع آن از علوم دیگر سخن بگوییم، یا این که باید آن علم پایه را نخست بدانیم تا بتوانیم از دیگر دانسته‌ها سخن بگوییم. اینها ابهاماتی است که در این عرصه وجود دارد. در همین راستا — چنان که گذشت — یکی از عناوینی که در کتاب‌ها مطرح شده، این است که آیا علم ضروری می‌تواند به علم نظری تبدیل شود و بالعکس؟ یعنی آیا امکان دارد پس از بررسی بیشتر دریابیم امری که آن را ضروری تلقی می‌کرده‌ایم، بدیهی نیست و لذا به نظری تبدیل شود و بالعکس؟ اشاره کردیم که آدی بحث‌هایی در این زمینه دارد و آنگاه که نگاه

مبنای گرایانه خود را طراحی می‌کند، از زنجیره‌های معرفتی و زنجیره‌های باور سخن می‌گوید و معتقد است شاید اتفاق بیفتد که در مورد برخی باورهای خیلی پایه، بعداً معلوم شود که باید در زنجیره معرفتی یا زنجیره باور، در مراتب بعدی قرار گیرند.

نیز در نکته محل بحث هر چند از تعبیر علم استفاده شده است، درست روشن نیست که مسئله در باب علم است یا در باب باور. آیا چنین است که باورهای ما قابلیت تبدیل به یکدیگر را دارند یا علم است که این ویژگی را دارد.

(و) در نزاع نظری و ضروری عرض شد که گویا گونه‌ای تقرب به حقیقت مطرح شده و بیان شده است که ما نمی‌توانیم در برخی عرصه‌ها علم خطاناپذیر داشته باشیم. برخی متکلمان در عرصه علم نظری به این نکته معتقد بوده‌اند و مثلاً می‌گفته‌اند علم نظری مقید به زمان کنونی است و ممکن است با گذشت زمان از علم بودن خارج شود؛ گویا علم را وابسته به زمان می‌دانسته‌اند. قاضی عبدالجبار در *المعنی* این عبارت را دارد: «سلامه النظر من الانتقاض لا تقتضی صحته، و ان كان حصول الانتقاض قد يدل علی فساد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۷۶). یعنی، این که بر امری فکری، اشکالی وارد نیامده است، مقتضی آن نیست که صحیح هم باشد. شاید خطا باشد، اما تا کنون نتوانسته باشیم اشکالش را بیابیم؛ هر چند اشکال وارد آمدن گاه دلالت بر فساد امر فکری می‌کند. اگر «قد» را در اینجا مفید تقلیل بدانیم، نکته جالبی سر بر می‌آورد: خیلی از نقض‌ها واقعا نقض نیستند و اگر تأمل بیشتری بشود، معلوم می‌شود که نقض درستی نبوده‌اند. اما بالاخره امر فکری در صورتی صحیح است که نقض واقعی برای آن موجود نباشد. در اینجا بخش اول عبارت بیشتر مد نظر است.

(ز) مسئله دیگر، تحلیل مفهوم «شک» است. شک به چه معناست؟ نظریات متعددی در این بحث دسته‌بندی می‌شود. برای نمونه، یک نظریه این است: آنگاه می‌توان از شک سخن گفت که دو اعتقاد را با هم و هم‌زمان داشته باشیم، و دو مؤلفه هم همراه با این دو اعتقاد وجود داشته باشد: یکی این که این دو اعتقاد در ذهن متساوی‌اند و دیگر این که یقین داریم این دو با هم جمع نمی‌شوند. پس یعنی در دل شک، یقینی معرفتی نیز موجود است. اگر نسبت به دو اعتقاد (دو باور، دو گزاره) گرایش معرفتی یکسانی وجود داشته باشد و نیز به یقین بدانیم که این دو با هم جمع نمی‌شوند، حکم را تعلیق می‌کنیم و در حالت تساوی و شک قرار می‌گیریم.

برخی با توجه به دغدغه‌هایی دیگر، تحلیل‌های دیگری از شک دارند. از نگاه اینان هرگز دو اعتقاد، هم‌زمان در انسان نمی‌تواند تحقق یابد و ما نمی‌توانیم دو اعتقاد را با هم و هم‌زمان در ذهن داشته باشیم. همواره ذهن از اعتقادی به اعتقاد دیگر حرکت می‌کند. در حقیقت ما نمی‌توانیم توجه هم‌زمان و توأمان به دو اعتقاد داشته باشیم. بنابراین در تحلیل پیشین از شک، توانمندی‌های معرفتی انسان بیش از آنچه واقعا هست، در نظر گرفته شده است. اما ما زمان t_1 تنها به یک مطلب می‌توانیم توجه کنیم و در زمان t_2 می‌توانیم به مطلب دیگری توجه کنیم. پس از آن که به هر دو مطلب توجه کردیم، می‌بینیم که آن دو اعتقاد با هم قابل جمع نیستند. درباره

این تحلیل‌ها داورى‌ها و نقدهایی صورت گرفته و بحث‌های جالبی را به راه انداخته است که قابل بررسی است.

(ح) نکته بعدی تقسیم‌بندی شک است. شک را به ضروری و اکتسابی تقسیم می‌کنند و سپس تحلیل می‌کنند که در چه مواردی شک ضروری است و در چه مواردی اکتسابی. گاه شک ضروری ناشی از ویژگی‌های معرفتی خود شخص است، مثلاً انسان شکاکی است و نمی‌تواند خود را از شک دور کند. گاه شک ضروری به عوامل اجتماعی و جایگاه فرد باز می‌گردد، و گاه به نظر باز می‌گردد، مثلاً پس از بررسی مسئله‌ای و نرسیدن به اعتقادی درباره آن، انسان در مقام شک قرار می‌گیرد.

سپس پرسشی را مطرح می‌کنند: آیا فکر می‌تواند مولد شک باشد؟ یا این‌گونه است که وقتی فکر، ما را به جایی نرساند، شک به مثابه حالت ذهنی بر ما عارض می‌شود؛ بنابراین، نباید گفت نظر در انسان شک می‌آفریند و فکر عامل ایجاد شک می‌شود، بلکه فکر کردن عاملی است که می‌تواند انسان را به معرفت برساند. اما آنگاه که انسان فکر کرد و به معرفت نرسید، در حالتی قرار می‌گیرد که به تبع آن، حالت ذهنی شک در او پدیدار می‌شود. درباره این موضوع نیز بحث‌های فراوانی صورت گرفته است.

(ط) آخرین نکته، انتقادهایی است که به مفهوم «بدیهی» کرده‌اند. چندین اشکال بر این که آیا اصلاً می‌توانیم بدیهی داشته باشیم یا نه، مطرح شده است. در برخی منابع تا پنج اشکال بر این که آیا گزاره بدیهی، یعنی باور بدیهی و معرفت بدیهی داریم یا نه، گرفته‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ ه. ق.، ص. ۱۳۷-۱۳۹). مثلاً برخی میان عامل معرفت و ابزار معرفت، خلط کرده‌اند. گاه باید به دنبال دلیل معرفت باشیم و گاه باید برای حصول معرفت، ابزارهای لازم را داشته باشیم. مثلاً یکی از اشکالات این است: اگر علمی بدیهی باشد، باید همواره آن را داشته باشیم، در حالی که نوزادان چنان علمی را ندارند و محتاج فعال شدن ابزارهایی هستند تا بتوانند به مرحله کسب علم برسند. از این رو می‌گویند علم بدیهی وجود ندارد؛ زیرا بدیهی را این‌گونه تعریف می‌کنند: علمی که نیازمند غیر نیست. بنابراین اینان منظور از «غیر» را در تعریف بدیهی، اعم از عامل و دلیل فهم کرده‌اند و از این رو این اشکال را مطرح کرده‌اند.

یکی از مهم‌ترین اشکالات گرفته شده به بدیهی این است: با توجه به روند رشد قوای معرفتی انسان، می‌دانیم که از محسوسات عبور می‌کند و بعد به توانمندی‌های دیگر می‌رسد. اما محسوسات خطا بردارند و بسیاری از باورهای ما در نهایت به گونه‌ای پای در محسوسات دارند. خطای موجود در محسوسات می‌تواند در دیگر باورها نیز نفوذ کند و از آنجا که ابزاری برای خطاسنجی محسوسات در دست نیست، نمی‌توان خطا در دیگر گزاره‌ها را که برخاسته از خطا در محسوسات است، کشف کرد. مثال‌هایی را هم مطرح کرده‌اند، از جمله: باران که می‌بارد، آن را به شکل خط می‌بینیم، که اشتباهی حسی است. یا مثلاً درباره آبی که به آرامی در رودخانه جاری است، حکم می‌کنیم که این آبی که اکنون در رود مشاهده می‌کنیم، همان است که قبلاً هم بود و آن را مشاهده می‌کردیم، در حالی که آب در جریان و تغییر است. یا مثلاً کسی را که

امروز می‌بینیم، همان کسی می‌دانیم که چند ماه قبل مشاهده کرده بودیم، در حالی که تغییرات زیادی در او روی داده است، اما توان معرفتی ما آن قدر نیست که این گونه از تغییرات را بتوانیم به خوبی تشخیص دهیم. بنابراین حکم به این‌همانی می‌کنیم، با این که تغییراتی روی داده است. اشکال دیگر به جنبه‌های اجتماعی معرفت بر می‌گردد. هریک از گروه‌های مختلف اجتماعی، که با یکدیگر نزاع‌هایی دارند، دیدگاه خود را درست می‌داند و ادعای بدهت نیز دارد، و مدعی است هرکس عقلش به خوبی کار کند، درستی دیدگاه ما را در می‌یابد. ملاکی در دست نیست که میان این گروه‌ها داوری کند و اگر هیچ‌یک از دو دیدگاه مورد نزاع با یکدیگر را نپذیرد و دیدگاه سومی را مطرح کنید، تنها کاری که کرده‌اید، این است که اطراف نزاع را از دو به سه افزایش داده‌اید!

تبار برخی از این اشکالات به یونان باستان می‌رسد. بررسی تفصیلی ادله این اشکالات و پاسخ‌های آنها، کار بایسته‌ای است.

دسته چهارم از تعریف‌ها

(تعاریف مشتمل بر چهار شرط باور، صدق، توجیه، اطمینان)

دسته چهارم، تعریف‌هایی است که افزون بر سه مؤلفه صدق، باور و توجیه، مشتمل بر مؤلفه روان‌شناسانه «اطمینان» هستند. دو تعبیر را از این دسته یافته‌ایم که یکی را شیخ طوسی در تفسیر تبیان به رمانی نسبت می‌دهد. دیگری را جوینی در الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد به معتزله نسبت داده است.

تعبیر الارشاد جوینی این است:

«اعتقاد الشیء علی ما هو به مع توطین النفس الی المعتقد اذا وقع ضروره او نظراً» (عبدالملک جوینی، ۱۴۱۶ ه. ق، ص. ۱۱).

تعبیر شیخ طوسی نیز این است:

«اعتقاد للشیء علی ما هو به عن ثقه من جهة ضروره او حجه» (شیخ طوسی، ص. ۴۵۲). اعتقاد، مؤلفه باور را و «علی ما هو به» مؤلفه صدق را و وقوع ضروری یا نظری، مؤلفه توجیه مبنایانه را باز می‌گویند. «توطین» یعنی وطن‌گزیدن و آرامش یافتن، که حالت اطمینان و آرامش روانی است. در تعبیر دوم نیز تعبیر «عن ثقه» همین نکته را مطرح می‌کند. نمی‌دانیم که چه عاملی موجب شده است تا قید اطمینان را به تعریف معرفت بیفزایند یا دیگران این قید را حذف کنند؛ زیرا نمی‌دانیم کدام دسته از تعریف‌ها به لحاظ زمانی مقدم مطرح شده‌اند و کدام‌ها به یکدیگر ناظر بوده‌اند.

از سوی دیگر، این نکته نیز مبهم است که اعتقاد آیا به معنای یقین است یا خیر؛ زیرا گاه در برخی تعریف‌ها سخن از اعتقاد جازم به میان آمده است و نمی‌دانیم «جازم» قید توضیحی است یا احترازی و تقییدی؛ آیا مانند «گل زیبا» است یا مانند «گل سفید»؟ شاید افزودن قید «توطین»

یا «عن ثقه» برای بیان قید «جازم» بوده باشد تا بر قطعی بودن و تغییرناپذیر بودن اعتقاد تأکید کند.

نکته دیگر — که پیشتر هم گذشت — این است که معتزلیان معتقدند در بسیاری موارد نمی‌توان مفهومی را تعریف کرد و از این رو، کارکردهایی را از آن مفهوم ذکر می‌کنیم تا بتواند مراد ما را از آن مفهوم تعیین کند. قاضی عبدالجبار در *المعنی* به نقل از استاد خود ابوهاشم چنین آورده است: «ان كثيراً مما نقصد تحديده، لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى، فنحتاج الى ذكر احكام تتعلق به و احوال ترجع اليه» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ص. ۱۴).

بنابراین، گاه به‌جای بیان مؤلفه‌های یک مفهوم، ویژگی‌ها و احکامش در تعریف ذکر می‌شوند؛ گویا در اینجا با تعاریفی از نوع تعریف کارکردی روبه‌رو هستیم. حال باید بررسی شود که تعریف‌های ذکر شده از معرفت، صرفاً کارکردهای معرفت را ذکر می‌کنند تا مراد از معرفت را تعیین کنند و یا واقعا مؤلفه‌های جدایی‌ناپذیر آن را بیان می‌کنند.

دسته پنجم از تعاریفها

(تعاریف مشتمل بر چهار شرط باور، صدق، اعتقاد به عدم نقض باور، و استمرار باور)

فیلسوفان تعریفی برای علم دارند که غالباً در مباحث برهان و هنگام تعریف یقین و با تعبیرهای گوناگونی مطرح می‌شود. این تعریف می‌تواند مورد بررسی‌های متعددی قرار گیرد، که اکنون بدان نمی‌پردازیم. تنها به نگاه دقیق ابن‌سهلان ساوی در کتاب *البصائر النصيرية* اشاره می‌کنیم. این نگاه در فضای مشائی است، اما به لحاظ دقتی که دارد، از تحلیل‌های ابن‌سینا و تابعانش قدری متفاوت شده است.

ابن‌سهلان در تعریف یقین چنین گفته است:

– «اعتقاد انّ الشیء کذا مع اعتقاد آخر بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل، انه لا یمكن ان لا یكون کذا اعتقاداً لا یمكن زواله» (ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳ ه. ش، ص. ۳۷۱).

ابن‌سینا در کتاب *برهان*، یقین را چنین تعریف کرده است:

– «هو ان یعتقد فی الشیء انه کذا و یعتقد انه لا یمكن ان لا یكون کذا اعتقاداً وقوعه من حیث لا یمكن زواله» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه. ق، ص. ۲۵۶).

اعتقاد اول به همراه اعتقاد دوم، یقین را می‌سازد. اعتقاد دوم، اعتقاد به عدم امکان نقیض است. نیز باید اعتقاد دوم زوال‌ناپذیر باشد.

این قیدها را بعدی‌ها، از جمله میر سید شریف جرجانی در کتاب *التعريفات*، توضیح داده‌اند و گفته‌اند که هریک به چه منظور و برای خارج کردن چه اموری در تعریف ذکر شده‌اند. جرجانی می‌گوید: «اعتقاد الشیء بانه کذا» شامل یقین و ظن می‌شود. قید «و یعتقد انه لا یمكن ان لا یكون کذا» ظن را خارج می‌کند و قید زوال‌ناپذیری اعتقاد دوم، برای خارج کردن اعتقاد تقلیدی مُصَّاب، افزوده شده است (جرجانی، ۱۳۷۰ ه. ش، ص. ۱۱۳).

در برخی تعاریف‌ها به تعبیر «اعتقاد الشيء بانه كذا»، «مطابقاً للواقع» را نیز افزوده‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰ ه. ش.، ص. ۱۱۳)؛ زیرا معتقدند تعبیر نخست به‌تنهایی دلالت بر صدق ندارد. تفاوت تعریف ابن‌سهلان با تعریف ابن‌سینا در این است که گفته است اعتقاد دوم می‌تواند بالقوه نیز باشد. به نظر می‌رسد علت این باشد که گاه اعتقاد یقینی داریم، اما اعتقاد دوم را لزوماً به‌نحو بالفعل نداریم، و البته فقط کافی است توجهی ثانوی پیدا کنیم تا آن اعتقاد دوم نیز بالفعل شود. این به آن نکته برمی‌گردد که گفته‌اند انسان نمی‌تواند در آن واحد دو اعتقاد بالفعل داشته باشد. بنابراین، تعریف ابن‌سهلان، تعریفی رَوَندی است: نخست اعتقادی می‌یابم، بدون این که اعتقاد دوم حاضر باشد. سپس توجهی می‌کنم و می‌بینم اعتقاد دوم نیز حاصل می‌شود. بنابراین، هرچند در تعریف وی هم «بالفعل» و هم «بالقوة القریبة من الفعل» ذکر شده است، دومی به‌لحاظ روند کسب یقین، واقعی‌تر است. بنابراین، به اعتبار روند، بهتر این بود که گفته می‌شد: «مع اعتقاد آخر بالقوه القریبه من الفعل او بالفعل»، اما به اعتبار شرافت اعتقاد بالفعل، آن را مقدم کرده‌اند.

دسته ششم از تعاریفها

(تعاریف مشتمل بر سه مؤلفه ویژگی بودن، تمایزبخشی، نقض ناپذیری)

این دسته از تعاریف را در آثار متعددی مشاهده می کنیم و کوشیده اند در طول زمان آن را اصلاح کنند. قاضی عضدالدین ایجی در مواقف، معرفت را این گونه تعریف کرده است:

- «صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض» (جرجانی، ۱۳۲۵ ه. ق، ص. ۷۷-۷۸).

امام نسفی در العقائد النسفیة این تعبیر را آورده است:

- «صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض» (تفتازانی، ۱۴۰۷ ه. ق، ص. ۱۵).
تعبیرهای دیگر:

- «صفة توجب للمعاني لا يحتمل النقيض» (تفتازانی، ۱۴۰۹ ه. ق، ص. ۱۹۵)؛

- «صفة يحصل بها للنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق اليه احتمال نقيضه» (آمدی، بی تا، ص. ۱۱)؛

- «صفة يحصل بها للنفس المتصف تمييز حقيقة ما غير محسوسة في النفس حصل عليه حصولاً لا يتطرق اليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه» (آمدی، ۱۴۲۳ ه. ق، ص. ۷۸).

در این تعاریفها معرفت را وصف و ویژگی دانسته اند. تا مدت ها چنین تصویری از معرفت وجود داشته است.

در واقع نگاه ملاصدرا که نفس را فاعل صورت های ادراکی می داند و از اتحاد علم و عالم و معلوم سخن می گوید، خیلی متأخر است. البته نگاه ملاصدرا نگاهی عرفانی است و او کوشیده است بحث های عارفان را در چارچوب و قالب فلسفی قرار دهد. اصل این نگاه از عارفان است. آنها معتقدند وجود سه مقام دارد: مقام ذات، مقام اسماء و صفات و مقام فعل. مقام اسماء و

صفات و مقام فعل از مقام ذات جدا نیستند؛ نه می‌توان گفت عین ذات‌اند و نه می‌توان گفت غیر ذات‌اند. غالباً تمثیل و استعاره نور در ذهن عارفان بوده است.

ما غالباً استعاره‌ای می‌اندیشیم. استعاره را محور قرار می‌دهیم و بر اساس آن احکامی را مرتب می‌کنیم و بعد تحلیل‌های مختلفی انجام می‌دهیم. مثلاً وقتی می‌گوییم فلان مطلب محوری است، در قالب استعاره دایره فکر می‌کنیم. یا فلان مطلب بسیار عمیق است، از استعاره دره و مانند آن استفاده کرده‌ایم. یا می‌گوییم فلان مطلب بسیار والا و بلند است، در قالب استعاره کوه و بلندی اندیشیده‌ایم. در استعاره اخیر می‌خواهیم بگوییم مطلب دشواریاب و ظریف است و باید برای فهم آن متحمل سختی شوید. در استعاره دایره می‌خواهیم بگوییم مطلب مهم است و روی مطالب دیگر بیشتر اثرگذار است. این شیوه طبیعی است؛ زیرا ما از راه حس عبور می‌کنیم و رشد می‌کنیم. ما از استعاره‌های محسوس استفاده می‌کنیم و سپس گاه از یاد می‌بریم که از استعاره استفاده کرده‌ایم. تعبیرهای صفت و محل برای معرفت، استعاره‌ای‌اند و بازگشت به تصاویر حسی دارند. تعبیر موضوع و محمول نیز چنین‌اند؛ گویا کسی را قرار داده‌ایم و چیزی را بر پشت او بار کرده و بسته‌ایم! بنابراین در منطق نیز استفاده از استعاره وجود دارد.

کلمه «توجب» در تعبیر اول می‌رساند که وجود آن صفت است که باعث پدید آمدن علم و حصول قدرت تمایزبخشی می‌شود. پیشتر بیان شد که تعبیر «لـموجب» را دو گونه می‌توان فهم کرد: یکی آن‌که این ویژگی ضرورت بخش‌باور است و اراده انسان در این مقام مداخلیتی ندارد؛ دوم آن‌که ایجاب را به معنای علیتی بگیریم که اختیار نیز می‌تواند یکی از مؤلفه‌های آن باشد. در تفسیر اول صفت مذکور تحقق باور را ضروری می‌کند، اما در تفسیر دوم جنبه اعدادی داشته و در ضرورت یافتن باور دیگر از جمله اراده نیز می‌تواند مداخلت داشته باشد.

این تعاریف در سنت فلسفی‌تری مطرح شده‌اند. معنا معمولاً در برابر صورت قرار دارد. ابن‌سینا وقتی درباره تمایز حس مشترک و قوه واهمه سخن می‌گوید، متعلق قوه واهمه را نیز صورت می‌داند، اما برای جدایی انداختن میان متعلق حس مشترک و متعلق قوه واهمه، متعلق اولی را صورت و متعلق دومی را معنای جزئی می‌نامد، وگرنه همه صورت‌اند و «العلم هو الصورة الحاصله من الشئ عند العقل» (یزدی، ۱۴۱۲ ه. ق، ص. ۱۴). بنابراین، در ادبیات ابن‌سینا یک صورت بالمعنی اعم داریم که همه اقسام علم را شامل می‌شود و یک صورت بالمعنی الاخص که در بحث قوای باطنی و مربوط به حس مشترک به کار می‌رود. بنابراین، وقتی تعبیر «معنا» در تعاریف معرفت به کار می‌رود، بر این نکته اشاره می‌شود که سروکارمان با ادراک حسی نیست. بنابراین، به سمت تعریف‌هایی اصطلاحی از علم می‌رویم. در این فضاها علم جزئی را علم نمی‌دانند و آن را ناسودمند می‌دانند و در پی علم کلی هستند. این نگاهی افلاطونی است که در سنت ما هم آمده است. در تعریف آمدی بر غیر محسوس بودن علم مورد تعریف، تصریح شده است و در تعریفی که آمدی آن را به دیگرانی نسبت داده است، معانی متصف به کلی بودن شده است. بنابراین، در این تعریف‌ها ادراکات جزئی گویا خارج شده‌اند.

نکته بعدی درباره تعبیر «تمییز» است. این تعبیر می‌رساند که گویا در ذات علم نوعی تمایزبخشی وجود دارد: این است و آن نیست. این اتفاقی است که در سنت فلسفی کاملاً روشن است. فیلسوفان برای تعریف، اول جنس را که عام است ذکر می‌کنند و بعد فصل را که اختصاصی است و شامل غیر نمی‌شود. اولی را مابه‌الاشتراک و دومی را مابه‌الامتياز می‌دانند. بنابراین، در این نگاه علم وقتی حاصل می‌شود که چیزی را از امور دیگری که پیشتر با آنها یکی می‌دانستید، جدا کنید. در تطورات علمی نیز می‌بینیم که مفهوم واحدی به تدریج تفصیل داده می‌شود و ابعاد گوناگون آن شناخته می‌شود تا در نهایت معلوم می‌شود آنچه امر واحدی تلقی می‌شده، در حقیقت واحد نبوده است و در واقع موارد متعددی را با عنوان واحدی می‌نامیده‌اند. البته خواهیم دید که در برخی تعریف‌ها، مانند تعریف تفتازانی که متأخر از قاضی عضدالدین ایجی است، به جای تمییز از «یتجلی» استفاده شده است، یعنی آشکار شدن. در این صورت دیگر بحث تمییز نیست. مطابق تعریف محل بحث، اصل علم گویا تمایزبخشی آن است، اما مطابق تعبیر تفتازانی، اصل علم آشکارشوندگی آن است که به تبع آن تمییز هم خواهد آمد. نکته دیگر این است: احتمال نقیض وجود نداشته باشد. این را دوگونه می‌توان قرائت کرد: یکی این که در نفس الامر احتمال نقیض نداشته باشد؛ و دیگری این که برای فردی که صفت معرفت را پیدا کرده است، احتمال نقیض وجود نداشته باشد.

اگر قرائت دوم درست باشد، آنگاه از آنجا که علم همراه با اعتقاد و باور است، اگر به چیزی باور دارم، باید این باور با باور دیگری همراه باشد، یعنی نیز باور داشته باشم که باور من احتمال نقیض ندارد؛ وگرنه اعتقاد من همانند اعتقاد کسی خواهد بود که مطلبی را از روی تقلید پذیرفته است. اما اگر عدم احتمال نقیض در مقام واقع مورد نظر باشد، مسئله محل تأمل خواهد بود. بحثی در سنت ما قابل پی‌گیری است با عنوان «بدیهی نفس‌الامری» و «بدیهی عند المدرک»؛ یعنی آنچه که واقعا بدیهی است و آنچه که مدرک آن را بدیهی می‌انگارد. برخی معتقدند که بدهت امری نفس‌الامری است؛ لذا می‌گویند اگر کسی در امری بدیهی شک کرد، به معنای بدیهی بودن آن امر نیست، بلکه از این خبر می‌دهد که آن شخص ابزارهای لازم را برای درک بدیهی بودن آن امر ندارد. اما برخی متکلمان بر آن‌اند که بدیهی، بدیهی عند المدرک است و ممکن است امری برای کسی بدیهی باشد و برای دیگری بدیهی نباشد. غزالی می‌گوید این که برای برخی افراد استدلال کارایی ندارد، از آن روست که ضعف فکری دارند. این ضعف فکری باعث می‌شود که آن فرد یا نتواند فهم خوبی از مقدمات استدلال پیدا کند و یا اگر هم مقدمات را می‌فهمد، وجه دلالتی مقدمات را در نمی‌یابد.

تعبیر «الکلیه» که در برخی تعاریف‌ها افزوده شده، از دیگر تعریف‌ها ابهام‌زدایی می‌کند و نشان می‌دهد که بحث درباره علوم کلی است.

در دو تعبیر آخر سخن از نفس هم به میان آمده است و نشان می‌دهد که صاحب آنها نمی‌توانسته است بپذیرد که معانی کلی بار بر بدن می‌شوند، بلکه از نظر وی، نفس است که باید کلیت را بپذیرد. بدن امری جزئی است و نمی‌تواند امری کلی را قبول کند.

از طرفی در تعبیر «حصولاً لا يتطرق اليه احتمال نقيضه» گویا ضمیر در «الیه» ناگزیر به حصول باز می‌گردد و در این صورت همان خوانش نفس‌الامری را تأیید خواهد کرد. در هر حال، در این تعبیر تأمل لازم است.

منظور از نقیض کدام نقیض است؟ در بحث‌ها و نزاع‌های معاصر درباره تعریف معرفت مثال‌های نقض متعددی زده شده است، مثلاً کسی به باغ وحش می‌رود و گورخری را می‌بیند و مدعی می‌شود که واقعا گورخر دیده است. اما در حقیقت صاحب باغ وحش حیوانی دیگر را به شکل گورخر رنگ کرده و عرضه کرده است. حال آیا باور آن شخص نقض شده است و این حقیقت آیا ابطال‌کننده‌ای برای باور آن شخص محسوب می‌شود؟ بحثی کرده‌اند و گفته‌اند این ناقض باور، از مواردی است که بسیار دور از ذهن است و باید ابطال‌کننده‌هایی را در نظر بگیریم که به زمینه سخن ما نزدیک‌تر هستند، نه این که همه ابطال‌کننده‌ها را بخواهیم در نظر بگیریم. اما غالباً در سنت ما منظور از نقیض، همه موارد نقیض است؛ زیرا به دنبال علمی بوده‌اند که خطاناپذیر باشد. از همین روست که بسیاری از قدما کوشیده‌اند به شبهات وارد بر بدیهیات پاسخ دهند و نمی‌توانستند بپذیرند که در بدیهیات خطا راه دارد.

در آخرین تعریف، نقیض تفسیر شده است: «... حصولاً لا يتطرق اليه احتمال كونه علی غیر الوجه الذی حصل علیه». به نظر می‌رسد این تفسیر از آن رو عرضه شده است که نشان دهد منظور از نقیض معرفت در اینجا صرفاً نفی معرفت نیست؛ هرچند نقیض الف، غیر الف است. در اینجا نقیض، شامل ضد هم می‌شود.

دسته هفتم از تعریف‌ها (تعاریف مشتمل بر دو مؤلفه آگاهی و تمایزبخشی)

این تعریف کوتاه و مختصر را فخر رازی در برخی آثارش مطرح کرده است. در این تعریف علم تنها دو ویژگی و مؤلفه دارد: آگاهی و تمایزبخشی. در این تعریف از باور سخن گفته نشده و به جای باور، آگاهی مطرح شده است. تعبیر فخر رازی چنین است:

- «العلم بالشیء عبارة عن الشعور به و علی وجه یمیز بینہ و بین غیره» (رازی، ۱۴۰۶ ه. ق.، ص. ۳۶).

متعلق علم در این تعریف، شیء است که باید تحلیل کرد که آیا شیء جزئی مراد است یا شیء ذهنی و خارجی، و یا علم در عرصه عمل مراد است، یعنی اموری که با آنها در تعامل هستیم؟ البته بسیاری از این مسائل روشن نیست و باید برای رفع ابهام، این تعریف را تبارشناسی و ابعاد آن را کشف کرد.

اما آگاهی مهم است، لکن نه هر آگاهی‌ای، بل آگاهی‌ای که موجب تمییز شود. این تعریف هم حالات درونی را در بر می‌گیرد و هم اشیای بیرونی را. هنگامی به حالات درونی خود و به اشیای بیرونی علم دارم که بتوانم آنها را از یکدیگر متمایز کنم.

«بینہ» نیز عام است، مثلاً: «بینہ فی هذه الحاله و بینہ فی تلك الحاله». از باب نمونه، شیئی را هنگامی که متحرک است ادراک می‌کنم و می‌توانم آن شیء متحرک را از همان شیء، در وضعیتی که ساکن است، تمییز دهم. بنابراین، این تمییز می‌تواند حالات را نیز شامل شود.

این تعریف را تنها در آثار فخر رازی یافته‌ایم. البته فخر رازی تعریف‌های گوناگونی دارد و دیدگاه بدیهی‌انگاری علم را نیز او مطرح کرده است. در واقع دیدگاهی که می‌توان به خود فخر رازی نسبت داد، دیدگاه بدیهی‌انگاری است. اما در آثار مختلف خود تعریف‌های گوناگونی را نیز مطرح کرده است. ما نیز در بحث کنونی در پی یافتن دیدگاه نهایی خود فخر رازی نیستیم.

برخی آثار فخر رازی صبغه فلسفی دارد، مانند *المباحث المشرقیه*، که شرح *شفا* است. فخر رازی در این کتاب مباحث پراکنده ابن سینا را در *شفا*، دسته‌بندی و موضوع‌بندی و سپس نقد کرده است. اما اگر انتقادهای را کنار بگذاریم، این کتاب می‌تواند شرح *شفا* به شمار آید و مدخل فهم *شفا* قرار گیرد. اما برخی آثار فخر رازی بیشتر کلامی است، مانند *المطالب العالیه* یا *المحصل*. بنابراین، مهم است که هر تعریفی را در چه کتابی عرضه کرده است.

دسته هشتم از تعریف‌ها

(تعاریف مشتمل بر دو مؤلفه ویژگی بودن و آشکارشوندگی متعلق علم)

این تعریف را تفتازانی عرضه کرده است. ما آن را در آثار تفتازانی یافته‌ایم و نمی‌دانیم که پیش از او کسی آن را عرضه کرده است یا خیر:

- «صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به» (تفتازانی، ۱۴۰۹ ه. ق.، ص. ۱۹۴؛ ۱۴۰۷ ه. ق.، ص. ۱۵) علم صفتی است که به واسطه آن، (امر) ذکر شده برای واجد آن صفت، آشکار می‌شود. در تعریف پیشین روی تمایزبخشی و در این تعریف روی وصف آشکاربودگی تأکید شده است. در این تعریف، علم، صفت و ویژگی است، و جزء ذات نیست و بر ذات بار می‌شود. به واسطه این صفت است که تجلی حاصل می‌شود، بنابراین، دارای ویژگی آشکارکنندگی است و امور به واسطه آن آشکار می‌شوند.

اما منظور از تعبیر «مذکور» چیست؟ اشاره کرده‌ایم که صاحبان این تعریف‌ها می‌کوشیدند تعبیرهایی را عرضه کنند تا دچار نقدها و اشکالات بعضاً لفظی نگردند. کلمه «شیء» نزد متکلمان اعم است از اشیای موجود و اشیای معدوم ممکن‌الوجود، که هنوز تحقق نیافته‌اند. از این جهت که اشیای معدوم را نیز شیء می‌دانند؛ به عبارت دیگر، ماینونگی هستند. اما شیء شامل امور محال نمی‌شود و ما علم به امور محال نیز داریم، مانند علم به استحالة اجتماع نقیضین یا علم به استحالة تحقق شریک‌الباری. متکلمان به امور محال، «منفی» می‌گفته‌اند. متکلمان سه‌گانه‌ای مطرح می‌کرده‌اند: «موجود» و «ثابت» و «منفی». از نگاه آنان «موجود» و «ثابت» شیء‌اند و «ثابت» و «منفی» معدوم. «ثابت»، شیء معدوم است. بنابراین، اگر در تعریف علم، لفظ شیء به کار رود، دچار این نقد می‌گردد که امور محال را در بر نمی‌گیرد. از همین رو تفتازانی به جای شیء، از

واژه‌ای زبانی استفاده کرده است: «ذکر شده» (المذكور). منظور از ذکر در اینجا بیان است نه یاد و خاطره؛ بنابراین «المذكور» یعنی «بیان‌شده».

مطابق این تعریف، علم صفتی است که برای کسی که واجد آن صفت است، باعث آشکارشدگی می‌شود. بنابراین در این تعریف روی وجه اول شخصی علم تأکید شده است؛ یعنی آنگاه که من علم دارم، فقط خود می‌دانم و آگاهم که علم دارم. برای آن که دیگران از علم داشتن من باخبر شوند، باید برای آنان بیان کنم که من واجد این صفت هستم. تمام نکات بالا را خود تفتازانی در شرح المقاصد بیان کرده است. بحث درباره تعریف‌های متکلمان را در اینجا به پایان می‌بریم.

دسته نهم از تعریف‌ها (تعریف مشهور علم نزد فیلسوفان)

(تعریف مشهور نزد فیلسوفان، مبتنی بر الگوی ابصار)

همان‌گونه که در مباحث قبلی مطرح شد فیلسوفان تعریفی را از علم با محوریت یقین در بحث برهان ارائه می‌دهند. در کنار این تعریف، تعریفی با محوریت قوه باصره نیز ارائه شده که از تعریف نخست مشهورتر است. در این تعریف از واژه «صورت» استفاده می‌شود که بیشتر درباره امور مبصر به کار می‌رود. فیلسوفان کوشیده‌اند مطلبی را که درباره امر مبصر است، تعمیم دهند تا اقسام دیگر علم را نیز در بر گیرد. از باب نمونه گفته‌اند: منظور از صورت، شکل نیست، بل شبیه و نظیر و مثل و همانند است؛ بنابراین، توسعی در معنای صورت داده‌اند تا اقسام دیگر علم همچون علم به مسموعات و مضمومات را نیز شامل شود.

تعریف مشهور علم در فلسفه چنین است:

«العلم هو لصوره الحاصله من الشیء عند الذهن / العقل» (یزدی، ۱۴۱۲ ه. ق، ص. ۱۴).
این که گفته‌اند نزد عقل، مبتنی است بر نفس‌شناسی مشائیان. از نگاه آنان نفس دو مقام دارد: مقام ارتباط با بدن و مقام ذات. نفس انسانی به اعتبار ارتباط با بدن، دارای قوای نباتی و حیوانی است، اما به اعتبار مقام ذاتی خود، عقل است.

درباره تعبیر «عند العقل» دو تحلیل می‌توان انجام داد:

یکی این که ادراک انسان منوط به وجود نفس است به عنوان داور، و از آنجا که ذات نفس، عقل است، علم صورتی است که نزد عقل حاصل می‌آید.

تحلیل دیگر این است که منظور از عقل قوه مدرک کلیات است و بنابراین، علم آن است که کلی باشد (از این می‌توان به تکبر معرفتی تعبیر کرد). از برخی عبارات، این خوانش به دست می‌آید، یعنی علم حتماً باید امر کلی و عقلی باشد، و می‌گویند: «الجزئی لا یکون کاسباً و لا

مکتسباً؛ یعنی امر جزئی نه می‌تواند مقدمه قرار گیرد و نه می‌تواند در جایگاه مطلوب باشد. در علوم در پی امور کلی هستیم و جزئی در علوم به کار نمی‌آید.

ابن سینا در المباحثات چنین تعبیری را دارد: «لیس التصور الا ان یصیر للذات تلك الصورة من حیث لها ضرب من التجريد بحسب الضرب من الادراك» (ابن سینا، ۱۳۷۱ ه. ش.، ص. ۱۰۸). تصور، جز این نیست که صورت علمی برای ذات حاصل شود از حیث این که دارای نوعی تجرید است؛ تجریدی که مناسبت و تناظر با نوع ادراک دارد.

از منظر ابن سینا، ادراک بر چهار قسم است: ادراک حسی، ادراک باطنی و در حس مشترک، ادراک وهمی و ادراک عقلی. این تقسیم در اندیشه ابن سینا بسیار مهم است و او بسیاری از مطالب را، مانند کرامات، بر این اساس تحلیل کرده است.

ابن سینا یک برون‌گرا است و معتقد است آنچه درک می‌کنیم، در درون خود درک می‌کنیم. وی بر آن است که صور حسی از راه آلات حسی در آینه حس مشترک منعکس می‌شوند با مشاهده این آینه، صورتهای حسی را درک می‌کنیم. بنابراین، از نگاه او ما به‌طور مستقیم با عالم واقع مرتبط نیستیم و عالم واقع تنها جنبه اعدادی دارد تا صورتی در باصره حاصل شود و پس از آن که این صورت حسی در حس مشترک وارد شد، می‌توان آن را درک کرد. بنابراین، تمام ادراکات حسی، در حس مشترک روی می‌دهند و همه باطنی‌اند. همه ادراکات حسی در حس مشترک جمع می‌شوند. حال اگر کسی به عالم محسوس بی‌توجه باشد، حس مشترک او تصویرهایی را از عالم بالا دریافت می‌کند و از همین روی چه‌بسا فرشتگان را مشاهده کند و حالت کرامت پیدا کند و... بنابراین، آنقدر این چهارگانه برای ابن سینا موضوعیت دارد که حتی امری دینی مانند کرامت را نیز بر اساس این ساختار معرفتی تحلیل می‌کند.

شیء محسوس در عالم خارج ماده دارد، اما آنگاه که در ذهن درک می‌شود، چنین نیست و فاقد ماده است. بنابراین، از ماده خارجی تجرید و از آن کنده می‌شود.

حال اگر صورتی را از حافظه فرا بخوانیم و آن را در حس مشترک حاضر و سپس درک کنیم، آن صورت را از زمان و مکان نیز جدا کرده‌ایم و می‌توانیم منزول از زمان و مکان و یا دارای زمان و مکان دیگری ادراکش کنیم.

در ادراک وهمی به ویژگی‌هایی توجه می‌شود که اصلاً ماده ندارند، مانند محبت و غم. در ادراک عقلی می‌توان مثلاً انسان را فارغ از تمام امور درک کرد. ابن سینا به این فرایندها تجرید می‌گوید.

بنابراین، در هر مرتبه‌ای از ادراک، مرتبه‌ای از تجرید صورت می‌گیرد. نکته مهم این است که از منظر ابن سینا این تجرید را فاعل شناسا انجام می‌دهد، اما به‌صورت خودبه‌خود و ناآگاهانه؛ یعنی سامانه معرفتی انسان به‌گونه‌ای طراحی شده است که کار تجرید را انجام می‌دهد، نه این که فاعل شناسا خود به‌صورت آگاهانه این کار را انجام دهد. اگر انسان به مرتبه عقل برسد، تجرید برایش روی می‌دهد. ابن سینا مکانیسمی برای تجرید معرفی نکرده است.

ابن‌سینا مطالب غریب‌تری را نیز بیان کرده است که برخی از آنها در بیانات دکارت نیز وجود دارد. مثلاً می‌گوید، شیء بزرگی را می‌نگرم و آن را کوچک می‌بینم، در عین حال حکم می‌کنم که آن شیء بزرگ است. این، از آن روست که نوعی محاسبات ریاضیاتی پیشینی در من وجود دارد. در نفس *شفا* می‌گوید ما مفطور هستیم بر برخی توانمندی‌های ریاضی فطری، و بر اساس آنها داوری‌هایی را انجام می‌دهیم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه. ق.، ب، ص. ۲۳۶).

البته این مسئله قابل بررسی است که آیا ابن‌سینا معتقد است انسان برخی معارف و گزاره‌ها را به‌نحو پیشینی دارد و یا تنها ابزار کسب آنها را در اختیار دارد، و پس از فعال شدن این ابزار است که داوری ناآگاهانه صورت می‌گیرد. مانند این که بگوییم نوزاد انسان ابزار درک رنگ را دارد، اما پس از شش‌ماهگی این ابزار فعال و دقیق می‌شود و تشخیص رنگ‌ها به فعلیت می‌رسد. تعبیر دیگر ابن‌سینا چنین است: «کل ما تدرکه فانه حیث تدرکه فی الذهن فحقیقة متمثلة فی ذهنک ضرورة و تلك الحقیقة إما أن یکون تمثلاً فی الأعیان و یلحظه ذهنک، فالمعدوم لا یدرک، و إما أن تكون فی ذهنک، و هو الباقی ضرورة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ ه. ش.، ص. ۲۴۶-۲۴۷).

شاید بتوان تعابیر مختلف را دال بر مفاهیم مختلف دانست. مثلاً اگر گفته شد «الصورة الحاصلة»، معلوم می‌شود که علم از سنخ ویژگی، یعنی کیف نفسانی دانسته شده است. اگر بگویند «قبول النفس تلك الصورة»، معلوم می‌شود که عالم شدن را از مقوله انفعال می‌دانند. اگر گفته شود «حصول صورة الشیء عند العقل»، معلوم می‌شود که علم را از مقوله اضافه ذهنی دانسته‌اند. بنابراین، شاید این تعابیر گوناگون، به لحاظ وجودشناسی علم، نه از حیث معرفت‌شناسی، تفاوت‌هایی داشته باشند.

اما نکته مهمی که در اضافه ذهنی وجود دارد، و در عبارت ملاصدرا نیز بدان اشاره شده است، مسئله علم به علم است. ملاصدرا این بحث را در مباحث علم مطرح نکرده و آن را از عارفان گرفته است. عارفان بر پایه آیه «إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لَا یَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» به شعور عمومی موجودات معتقد شده‌اند. ملاصدرا در ادامه ذکر این آیه می‌نویسد: «و فی قرائة: لکن لا یفقهون». در تمام تصحیح‌های اسفار که دیده‌ایم، این عبارت را اشتباه آورده‌اند و همان «لا تفقهون» ثبت کرده‌اند. اما بر پایه این قرائت، هر چیزی خداوند را تسبیح می‌کند، اما خود به تسبیحش آگاه نیست، یعنی علم به علم ندارد. ملاصدرا در ادامه این مسئله را تحلیل می‌کند و می‌گوید علم مساوق وجود است، و هرچه مرتبه وجود بالاتر باشد، مرتبه علم نیز بالاتر خواهد بود؛ و اگر مرتبه علم بالاتر باشد، می‌توان لایه‌های بالاتری از آن را نیز داشت، یعنی از علم به علم بهره‌مند بود. اما در لایه‌های نازل وجود، علم هست، اما علم به علم نیست. اکنون در پی درستی یا نادرستی این سخنان ملاصدرا نیستیم، بل می‌خواهیم این تفتن معرفت‌شناسانه را داشته باشیم که آیا علم به علم با خود علم یکی است یا نه. چنان‌که گذشت، در اندیشه فخر رازی یکی بودن این دو جدی است.

پویمن در کتابش (Pojman, 1966, p129) مثالی زده است: آقای الف در صبح بسیار سردی که جاده‌ها یخ‌زده است، مشغول رانندگی است، که ناگهان اتومبیل جلویی ترمز می‌کند و الف نیز ترمز می‌کند و تلاش می‌کند اتومبیلش را طوری هدایت کند که تصادف نکند. او به سلامت عبور می‌کند و کمی جلوتر کسی از او می‌پرسد که فلان بیمارستان کجاست؟ الف به ذهن خود مراجعه می‌کند و احساس می‌کند در همان لحظاتی که به‌زحمت اتومبیل خود را از برخورد می‌رهانیده است، تابلوی آن بیمارستان در برابر چشمش قرار گرفته است. پویمن این مثال را مقدمه قرار می‌دهد برای توضیح دیدگاه‌هایی که معتقدند ممکن است چیزی در برابر چشم قرار گیرد، اما در لحظه مواجهه بدان علم نداشته باشیم، اما در لحظه دیگری بدان توجه کنیم و بدان علم بیابیم.

فخر رازی نیز شبیه همین سخن را دارد و می‌گوید ممکن است چیزهایی در ذهن شما حاضر باشد، اما تا به آنها توجه معرفتی پیدا نکنید، بدان‌ها آگاه نخواهید شد و بنابراین، علم بدانها نخواهید داشت. بنابراین، صرف حضور صورت، علم نیست و حتماً توجه نیز لازم است. ابن‌سینا دیدگاه اضافه ذهنی را گاه با تعبیر «تطبیع الشیء» بیان کرده است؛ منظور از شیء، نفس است و مراد این است که با صورت‌ها نفس را مَهر می‌زنند: «نفس الإدراک تطبیع الشیء بالصور من حیث هی عقلیة — أی مجردة عن الأحوال المعلومه» (ابن سینا، ۱۳۷۱ ه. ش، ص. ۱۰۸).

این تحلیل را فیلسوفان غالباً در آثار فلسفی خود و در مواضعی که درباره وجود سخن می‌گویند، عرضه کرده و از این منظر به علم نگریسته‌اند. قوشچی نیز تلقی جالبی را در مباحث وجود ذهنی درباره علم مطرح کرده است (قوشچی، ۱۳۹۳ ه. ش، ص. ۱۳۰). از نگاه او آنچه در ذهن حاضر می‌شود، باید حالت جلوه‌گری نیز برای ذهن داشته باشد؛ بنابراین، تحلیل ویژه‌ای از نظریه «اضافه ذهنی» فخر رازی عرضه کرده است — که ما دیگر وارد آن نمی‌شویم.

آنچه در این مقال و به اجمال به آن پرداخته شد حاکی از مساعی اندیشمندان مسلمان طی سستی دراز دامن معطوف به مباحث بنیادین معرفت‌شناختی است، که هر یک با دواعی گوناگون کلامی و فلسفی بر خود لازم دیدند به تحلیل مفهوم علم (معرفت) بپردازند. با این حال این تنها معرفی‌ای از بخشی از تلاش‌های آنان در این راستا بود. ما در اینجا به سه دیدگاه مختلف در تعریف علم پرداختیم و از آن میان تنها دیدگاه «تعریف‌پذیری علم» را بررسی‌دیم. در مجموع نه دیدگاه را در این زمینه احصاء و تحلیل کردیم که عبارتند از:

- تعریف‌های مشتمل بر دو شرط صدق و باور؛
- تعریف‌های مشتمل بر سه شرط باور، صدق و اطمینان؛

- تعریف‌های مشتمل بر سه شرط باور، صدق و توجیه، که گاه اعتقاد جازم نیز ذکر شده است؛

- تعریف‌های مشتمل بر چهار شرط باور، صدق، توجیه و اطمینان؛

- تعریف‌های مشتمل بر باور، صدق، اعتقاد به عدم نقیض باور و استمرار باور (تعریف فیلسوفان)؛

- تعریف‌های مشتمل بر سه مؤلفه ویژگی بودن، تمایزبخشی و نقض ناپذیری؛ که ویژگی بودن مؤلفه‌ای هستی‌شناختی است نه معرفت‌شناختی، اما دو مؤلفه دیگر معرفت‌شناختی‌اند؛

- تعریف‌های مشتمل بر دو مؤلفه آگاهی و تمایزبخشی؛

- تعریف‌های مشتمل بر دو مؤلفه ویژگی بودن و آشکارشوندگی متعلق علم توسط علم؛

- و دست آخر تعریف مشهور فیلسوفان، که متکی بر الگوی ابصار بود.

مجال ما چنان نبود که به تبیین و نقد و تطبیق جداگانه این تعاریف بپردازیم. با این حال، امید است فتح بابی باشد برای مشغولین به علوم اسلامی که فراتر از نظریات و متون جاافتاده فلسفی نگاهی به سنت سبتر کلامی در جهان اسلام داشته باشند.

منابع

١. ابن حزم أندلسي (١٤١٦ هـ ق)، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، جلد ٢، تعليق: احمد شمس الدين، بيروت: انتشارات دارالكتب العلميه
٢. _____ (١٩٨٠-١٩٨١ م)، *رسائل ابن حزم الأندلسي*، تحقيق: دكتور احسان عباسي، بيروت: المؤسسة العربيه
٣. ابن سهلان ساوي، زين الدين عمر (١٣٨٣ هـ. ش)، *البصائر النصيره في علم المنطق*، مقدمه و تحقيق: حسن مراغي. تهران: انتشارات شمس تبريزي
٤. ابن سينا، حسين ابن عبدالله (١٣٧١ هـ ش)، *المباحثات*، مقدمه و تحقيق: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار
٥. _____ (١٤٠٤ هـ. ق. الف)، *الشفاء* (البرهان)، تحقيق: سعيد زايد، قم: مكتبه آيه الله المرعشي
٦. _____ (١٤٠٤ هـ. ق. ب)، *الشفاء* (النفس)، تحقيق: سعيد زايد، قم: مكتبه آيه الله المرعشي
٧. اشعري، ابوالحسن (١٤٠٠ هـ. ق)، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*، آلمان، ويسبادن: فرانس اشتاينر
٨. آمدی، سيف الدين. (١٤٢٣ هـ. ق)، *ابكار الأفكار في اصول الدين*، ج. ١، قاهره: انتشارات دارالكتب

۹. _____ (بی‌تا)، *الإحكام فى اصول الأحكام*، تعلیق: عبدالرزاق عفیفی، بیروت: انتشارات المکتب الاسلامی
۱۰. جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ ه. ق.)، *شرح المواقف*، ج. ۱، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم: انتشارات الشریف الرضی
۱۱. _____ (۱۳۷۰ ه. ش.)، *کتاب التعريفات*، تهران: انتشارات ناصر خسرو
۱۲. باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۵ ه. ق.)، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به*، بیروت: دار الکتب العلمیه
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳ م.)، *اصول الإیمان*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: انتشارات دار و مکتبه الهلال
۱۴. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۷ ه. ق.)، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق: دکتر حجازی سقا، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه
۱۵. _____ (۱۴۰۹ ه. ق.)، *شرح المقاصد*، ج. ۱، مقدمه و تحقیق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات الشریف الرضی
۱۶. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶ م.)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج. ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون
۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه. ق.)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی
۱۸. _____ (۱۳۸۶ ه. ش.)، *معارض الفهم فی شرح النظم*، قم: انتشارات دلیل ما
۱۹. رازی، فخرالدین (۱۴۰۶ ه. ق.)، *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*، تحقیق: دکتر محمد صغیر معصومی، تهران: بی‌جا
۲۰. _____ (۱۴۱۱ ه. ق.)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج. ۱، قم: انتشارات بیدار
۲۱. _____ (۱۴۲۰ ه. ق.)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، ج. ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی
۲۲. شریف مرتضی (۱۴۰۵ ه. ق.)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج. ۲، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم
۲۳. شیخ طوسی (۱۴۰۶ ه. ق.)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دار الأضواء
۲۴. _____ (بی‌تا)، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج. ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی

۲۵. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۵ ه. ق.)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء
۲۶. _____ (۱۴۰۷ ه. ق.)، *تجريد الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، دفتر تبلیغات اسلامی
۲۷. _____ (بی تا.) قواعد العقائد، تعلیق: آیت الله سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)
۲۸. عبدالملک جوینی (۱۴۱۶ ه. ق.)، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد*، تعلیق: زکریا عمیراث، بیروت: دار الکتب العلمیه
۲۹. قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م.)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، ج. ۱۲، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: انتشارات الدار المصریه
۳۰. _____ (۱۴۲۲ ه. ق.)، *شرح الأصول الخمسه*، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۳۱. قوشجی، علی ابن محمد (۱۳۹۳ ه. ش.)، *شرح تجريد العقاید*، ج. ۱، تصحیح و تعلیق: محمد حسین زارعی رضایی، قم: انتشارات رائد
۳۲. کراجکی (بی تا.)، *کنز الفوائد*، ج. ۱، بی جا
۳۳. یزدی، حسین مولی عبدالله بن شهاب الدین (۱۴۱۲ ه. ق.)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم: موسسه النشر الاسلامی
۳۴. مقداد، فاضل (۱۴۰۵ ه. ق.)، *إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی (ره)
35. Hume, D. (2012), *A treatise of human nature*, Courier Corporation
36. Meinong, A., (1904), "On Object Theory," in *Realism and the Background of Phenomenology*, R. Chisholm (ed.), Glencoe: The Free Press, 1960; translation of "Über Gegenstandstheorie," in *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, A. Meinong (ed.), Leipzig: Barth, 1904
37. Plantinga, A. (2000), *Warranted Christian belief*, Oxford University Press
38. Pojman, L. P., & Vassallo, N. (1996). *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*
39. Prichard, H. A., & Beck, L. W. (1909), *Kant's theory of knowledge* (Vol. 5), Oxford: Clarendon Press
40. Russell, B., (1905). "On Denoting", *Mind*, 14: 479–493
41. Williamson, T. (2002), *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press
42. Wittgenstein, L. (1994), *Tractatus logico-philosophicus*, Edusp