

جلسه ۸: ارزیابی معرفت ها ۲

ذی المقدمه: ارزیابی معرفت ها (معیار صدق قضایا):

در جلسات گذشته اقسام علم حضوری و حصولی ویژگی های آن ها را بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در بخش تصدیقات تصدیق های بدیهی همه شان به نحوی به علم حضوری بر می گردند. از این جا می توانیم شروع کنیم به ارزیابی معرفت ها. یک اصطلاحی را به کار می برند در ارزیابی معرفت ها به آن می گویند معیار صدق. یعنی از کجا می شود فهمید که یک معرفتی درست است. صادق است. و آن را جدا کنیم از معرفت هایی که نادرست و کاذب اند. این صدق و کذب دقیقا منظور چیست؟

تعریف صدق و کذب و حیطة ی معنوی آن:

یک فهم خیلی روشنی همه ی ما ظاهرا از صدق و کذب داریم. یعنی نیازی نیست آن را تعریف کنیم. ولی بخواهیم بیانش کنیم صدق می شود مطابقت معرفت ما با واقع و کذب می شود عدم مطابقت با واقع. یعنی من واقعیتی را یک طوری فهمیده ام. می خواهم ببینیم که واقعیت همان طوری است که من فهمیده ام یا آن که طور دیگری است. اگر همان طوری که واقعیت است من هم فهمیده ام فهم من می شود درست و صادق. اگر غیر از آن است فهم من می شود غلط. پس تعریف صدق علی القاعده باید یک چیز خیلی روشنی باشد.

ببینیم که این صدق و کذب کجاها معنا پیدا می کند. در علم حضوری گفتیم ما خود واقعیت را می یابیم. علم ما چیزی نیست و معلوم چیز دیگر باشد. بنابراین در آن جا مطابقت علم با معلوم معنا ندارد. پس صدق و کذب هم معنا ندارد. به عبارت بهتر ما در علم حضوری نباید دنبال معیار صدق بگردیم. علم حضوری خود به خود واقعیت را نشان می دهد. شاید اصلا تعبیر نشان دادن هم تعبیر دقیقی نباشد. علم حضوری خود واقعیت است. اما آن جاهایی که یک گزارشی از واقعیت داریم، باید بگردیم دنبال این که کدام گزارش درست است و کدام نادرست.



در حیطه‌ی علوم حصولی هم ما تصور داشتیم و تصدیق. تصور که از چیزی گزارش نمی‌دهد. نمی‌گوید که واقعیت این‌گونه هست یا نیست. هست و نیست در آن نیست. قضاوتی در آن نیست تا بگوییم که این قضاوت درستی است یا غلط. پس تصور‌ها هم مربوط‌نیم شوند به بحث معیار صدق. تنها جایی که ما باید در معرفت‌شناسی بحث کنیم و بگردیم و ببینیم که چطور می‌توانیم صادق را از کاذب تشخیص بدهیم، بحث تصدیقات است. در بین تصدیق‌ها باید ببینیم چه معیاری داریم که تشخیص دهیم کدام درست است و کدام نادرست.

این تعریف متداولی است که ما از صدق داریم. در اواخر قرن نوزدهم بعضی از فیلسوفان مغرب‌زمین آمدند تعریف صدق را عوض کردند. گفتند اصلاً صدق به معنای مطابقت با واقع نیست. اولاً چرا این کار را کردند؟ برای این که در مباحث معرفت‌شناسی گویا ناامید شدند از این که بتوانند معیاری برای صدق به معنایی که ما گفتیم پیدا کنند. یعنی گویا به این نتیجه رسیدند که هیچ وقت نمی‌شود فهمید که چه معرفتی مطابق واقع است و چه معرفتی مطابق واقع نیست. خوب اگر این باشد بحث‌های معرفت‌شناسی هیچ وقت به هیچ دردی نمی‌خورد. گفتند بیاییم دنبال چیز دیگری بگردیم. به جای این که بگردیم که کدام معرفت مطابق واقع است و کدام مطابق واقع نیست ببینیم چه معرفتی عملاً مفید و چه معرفتی مفید نیست. صدق را به این معنا می‌گیریم. صدق یعنی فایده‌مندی عملی. حالا البته تعریف‌های مختلفی کرده‌اند. یکی اش این است. یا مثلاً گفته‌اند که صدق آن است که مورد قبول عموم مردم باشد. می‌خواهیم ببینیم یک معرفتی صادق است باید ببینیم که عموم مردم آن را می‌پسندند یا نه؟ قبول می‌کنند یا نه. عقل عموم مردم قبولش می‌کند یا نه. پس معیار صدق را هم بر اساس تعریف صدق بیان کردند. یعنی عوض کردند. بعد از این که صدق را تعریفش را عوض کردند. گشتند یک معیاری هم برای تایید یا رد صدق به آن معنا پیدا بکنند. جهتش به لحاظ مباحث معرفت‌شناسی بیشتر این بوده است که نتوانستند بحث صدق به معنای مطابقت را به نتیجه برسانند. یعنی به جای این که مسئله را حل کنند، صورت مسئله را عوض کردند. اسمش را در واقع همان گذاشتند اما محتوایش را عوض کردند.



ما همان مسئله ی خودمان را می خواهیم حل بکنیم. می خواهیم ببینیم کدام یک از معرفت های ما مطابق واقع است. بنابراین به تعریف های دیگری که از صدق شده است کاری نداریم. ولی مسئله ی معیار صدق می تواند مستقل از تعریف صدق مطرح شود. یعنی کسی ممکن است بگوید درباره ی صدق به معنای مطابقت با واقع معیار های مختلفی داریم که بر اساس این ما معیار های صدق مختلف را می توانیم نقض و ارزیابی بکنیم. اول معیار خودمان را می گوئیم و بحث را تمام می کنیم و احیانا به یکی دو معیار دیگری که احیانا برای صدق گفته شده است اشاره می کنیم و آن ها را بررسی می کنیم.

معیار صدق تصدیق های حصولی:

به نظر ما صدق تصدیق های نظری بر پایه ی صدق بدیهیات معلوم می شود. یعنی اگر بخواهیم بگوئیم که یک تصدیق نظری صادق است یا نه، باید بر اساس تصدیق های بدیهی نشان بدهیم که صادق است یا نه. این را می گویند مبنا گرایی. یعنی بعضی از قضایا را پایه قرار می دهیم و تصدیق های دیگر را روی آن ها بنا می کنیم. تصدیق های بدیهی می شوند پایه؛ تصدیق های نظری روی آن ها بنا می شوند. آن ها می شوند مبنا این ها می شوند روبنا. اگر یک تصدیق نظری درست روی آن تصدیق بدیهی قرار بگیرد آن هم یم شود تصدیق درست. و اگر نه روی آن تصدیق بدیهی نتوانیم قرارش بدهیم و بر پایه ی محکمی استوار نشود نمی توانیم صدق آن را احراز کنیم.

آن وقت خود قضایای بدیهی صدقشان به چه دلیل است. به نظر ما صدق آن ها به این دلیل است که به علم حضوری ارجاع پیدا می کنند. پس بدیهیات روی علوم حضوری سوار شده اند. و تصدیق های نظری صادق روی تصدیق های بدیهی. این معیار صدق ما است. یعنی از کجا می توانیم تشخیص دهیم که تصدیق نظری صادق است. از آن جایی که تصدیق نظری بر تصدیق های بدیهی مبتنی باشد. تصدیق بدیهی را به چه دلیل می گوئیم صادق است؟ به خاطر این که از علم حضوری گرفته شده است که علم حضوری ذاتا خطاناپذیر است.



منتها این مبتنی شدن و بر پایه ی او معلوم شدن را باید کمی توضیح دهیم. یعنی چه که یک تصدیق نظری مبتنی بشود بر تصدیق‌های بدیهی. مبتنی شدن یک تصدیق بر تصدیق‌های بدیهی به این معنا است که بر اساس استدلال از مقدماتی نتیجه بشود که آن مقدمات نهایتاً بدیهی باشند. و خود شیوه ی استدلال هم نهایتاً بدیهی باشد. تا بتوانیم بگوییم که آن تصدیق نظری که مبتنی شده است بر بدیهیات. روی آن بدیهیات سوار شده است. اما اگر شیوه ی استدلالمان بدیهی نباشد یا یکی از مقدماتی که آورده ایم در استدلالمان بدیهی نباشد تصدیق نظری ای هم که از آن به دست می آید، صدقش احراز نمی شود. معلوم نیست که صادق باشد. شاید هم کاذب باشد.

اگر بخواهیم یک جمع بندی از مباحثی که تا الان داشتیم ارائه بدهیم این طور می شود که علم را تقسیم کردیم به حضوری و حصولی. علم حصولی دو قسمت شد: تصور و تصدیق. تصور هم یا بدیهی دارد و یا نظری. تصدیق هم یا بدیهی دارد و یا نظری. تصدیق‌های نظیر یا می توانیم بر اساس استدلال ارجاعشان بدهیم به بدیهی یا نمی توانیم. یا قابل ارجاع به بدیهی هستند یا نیستند. اما علم‌های حضوری که خطا نپذیرند. خطا در موردش معنا ندارد. تصور هم چه بدیهی باشد و چه نظری اصلاً در آن خطا معنا ندارد. چون در آن خطا نیست.

می آییم سراغ علم‌های حصولی و تصدیقی. آن‌هایی که بدیهی اند یقینی اند. چرا؟ چون از علوم حضوری حکایت می کنند. چون دقیقاً همان علم حضوری را دارد بیان می کند. نه بیشتر. اما تصدیق‌های نظری اگر قابل ارجاع به بدیهی بودند آنها هم می شوند یقینی. اما اگر قابل ارجاع به بدیهی نبودند دیگر یقینی نیستند. دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی یقینی نیستند. ولو این که عرف آن‌ها را یقینی حساب بکند. ممکن است خیلی از معرفت‌ها باشد که عرفاً آن‌ها را یقینی حساب می کنیم. در حالی که در معرفت‌شناسی اطمینان است. یقین درست و حسابی نیست. چون دقیقاً از آن بدیهیات قابل استنتاج نیستند. مثل اکثر گزاره‌های علوم تجربی که از این نوع اند. قابل ارجاع به بدیهی به معنای دقیقش نیستند. ولی با درصدی از احتمال می شود به آن‌ها اطمینان داشت. البته ممکن است داشته باشیم در گزاره‌های علوم تجربی هم گزاره‌هایی که بتوانیم به صورت یقینی اثبات بکنیم.



در علوم عقلی محض بیشتر پیدا می‌شود گزاره‌هایی که دقیقا بشود آن‌ها را به بدیهیات اولیه برگرداند. در علوم ریاضی و فلسفی این امکان بیشتر است.

[حضار: می‌بینیم که شبهاتی بعضی موقع‌ها وارد می‌شود، ارجاعش می‌دهند به بدیهیات برای این که خطا ناپذیر بشود. ما چطور می‌توانیم این را تمیزش بدهیم نسبت به واقعیتی که وجود دارد؟]

اگر کسی واقعا این کار را بکند معلوم می‌شود که آن استدلال درست است. یعنی دیگر اسمش شبهه نیست. مگر این که سر شما کلاه بگذارد و چیزی که بدیهی نیست را به عنوان بدیهی قالب کند. ما معیار دادیم برای بدیهی. بدیهی آن نیست که صرفا پیش ما روشن باشد. بدیهی آن نیست که مردم آن را بدیهی بدانند. بدیهی معیار داشت. معیار بدیهی آن بود که یا رابطه مفاهیم را بیان بکند که ما خودمان هم می‌توانیم در ذهن خودمان تحلیل بکنیم و درک کنیم به ادعای کسی کاری نداریم. همان مفهوم را پیش خودمان می‌توانیم تصور کنیم و تحلیل کنیم. در ریاضیات هیچ وقت به شما نمی‌گویند که چون من می‌گویم قاعده‌ی ریاضیات این گونه است شما هم بپذیر. شما باید آن مفاهیم را ذهنتان بسازد و خودش با هم مقایسه بکند و درستی‌اش را درک بکند. فهم ریاضی به این نیست که شما فهم یک ریاضی‌دان را تعبدا قبول بکنید. در استدلال‌های عقلی همه‌اش همین‌طور است. یعنی شما باید مستقیما آن روابط را بفهمید. یا بدیهی آن است که از علم شخصی من حکایت می‌کند. آن هم دیگری نمی‌تواند راجع به آن قضاوت کند. خود من باید بیایم. بنابراین اگر واقعا ما در استدلالی بتوانیم بازگردیم به امور بدیهی حتما نتیجه‌اش درست است. غیر قابل تردید است. امکان ندارد که روزی ثابت شود که این خطا است. فقط ممارست ذهنی و تمرین و دقت می‌خواهد که یک قضیه را جای یک قضیه‌ی دیگر اشتباه نگیریم. مثلا تفسیر یک علم حضوری را با خود آن قضیه‌ای که از خود علم حضوری فقط حکایت می‌کند اشتباه نگیریم. ممکن است کسی که دقیق نیست این جا اشتباه بکند. مثل همه‌ی کارهای دیگری که ممارست می‌خواهد.

[حضار: الان ما یک علمی داریم حضوری که این شخصی است. یک علم دیگری داریم که ممکن است در آن خطا داشته باشیم. در حصولی قسمتی بدیهیات است و قسمتی نظری. در آن بدیهیات ممکن است مطلبی برای عده



ای بدیهی باشد و برای عده ای نباشد. این دو موضوع باعث می شود که ما یک چیز آرمانی نداشته باشیم که بگوییم با این روش برویم دقیقا چیز درست را می فهمیم.]

این جمله ای که در فرمایش شما بود می خواهیم قدری خودتان باز کنید: چطور ممکن است یک قضیه ای برای من بدیهی باشد و برای کسی دیگر بدیهی نباشد.

[فرق مرتبه ی عقل من با مرتبه ی عقل شما.]

این سطح چه تاثیری دارد در این که یک قضیه ای بدیهی بشود یا نظری؟ یعنی قضیه ای است که هر دو ما تعقل می کنیم و یکی نظری است و یکی بدیهی، یا این که یکی اصلا تعقل نکرده است؟

[بالفرض هم تعقل عین هم باشد باز مراتب علم حضوری فرق می کند.]

مراتب علم حضوری که عرض می کردیم با هم فرق می کند و شدت و ضعف دارد در همان مثال هایی هم که می گفتیم این نکته را تذکر می دادیم که درست است که مراتب علم حضوری فرق می کند. ولی از هر مرتبه ای یک علم حصولی یا اخذ می شود یا نمی شود. دیگر علم های حصولی خودش مراتب ندارد. به خاطر شدت علم حضوری ممکن است شما چند علم حصولی از یک فهم بتوانید اخذ کنید. یعنی مثلا کسی که علم حضوری قوی ای نسبت به خودش دارد می تواند راجع به خودش چند تصدیق بسازد. یکی این که من هستم. یکی این که من مجرد از ماده هستم. یکی این که من مثلا عین ربط به خدا هستم. این ها را هم می فهمد. یکی این که من استعداد ریاضی ام در این حد است. اما منی که وجودم ضعیف است این ها را نمی فهمم. فقط همین قدر می فهمم که من هستم. ولی آنی که می فهمم دیگر شدت و ضعف ندارد. علم حصولی دیگر شدت و ضعف ندارد.

حالا آن قضیه ای که می گوئید برای من بدیهی است و برای شما نظری است از علم حضوری هم گرفته شده است هر دو یش چطور ممکن است؟ یعنی من از علم حضوری خودم یک قضیه بگیرم و شما هم همان قضیه را بگیرید مال من شدید تر باشد و مال شما ضعیف تر برای شما در علم حصولی معنا ندارد. یا ... برداشت از علم



حضور من برای ذهن من امکان‌پذیر است پس این را علم حصولی اش را دارم با آن علم حضوری ای هم که دارم مطابق می‌دهم. یا مطابق است یا مطابق نیست. اگر مطابق نیست حتما غلط است و اگر مطابق هست حتما درست است. شما هم اگر آن علم حصولی را دارید شما هم همین‌طور. پس یک قضیه‌ی بدیهی اگر حاصل شود (یک وقت تعقلش نمی‌توانم بکنم آن هیچ) هم برای من بدیهی است و هم برای کسی که تعقلش بکند.

البته باز تذکر می‌دهم طبق تعریفی که ما از بدیهی داشتیم. طبق تعریف منطق دان‌ها لزومی ندارد. بعضی از انواع بدیهی خودشان تصریح می‌کنند که بدیهیات دو نوع‌اند. بعضی بدیهیات مطلق‌اند و بعضی‌ها نسبی‌اند. یک قسم از اقسام بدیهیاتی که منطق دان‌ها می‌گویند حدسیات است. حدسیات یعنی قضایایی که شخص به خاطر این که قوه‌ی حدس قوی‌ای ندارد نیازی به فکر ندارد و فوراً آن را می‌فهمد. خوب کسی دیگر ممکن است همان قضیه را به خاطر این که قوه حدسش ضعیف است نتواند بفهمد. احتیاج به فکر دارد. ولی این یکی احتیاج به فکر ندارد. پس یک قضیه نسبت به بعضی‌ها می‌شود بدیهی و نسبت به بعضی‌ها می‌شود نظری. طبق آن تعریف این امکان‌پذیر است. ولی طبق تعریفی که ما گفتیم ویژگی‌های شخص ربطی به بدهت یا عدم بدهت یک قضیه ندارد. ویژگی‌های خود قضیه است. اگر یک قضیه از علم حضوری دارد حکایت می‌کند می‌شود بدیهی. اگر از علم حضوری حکایت نمی‌کند می‌شود نظری.

... البته ممکن است کسی علم حضوری نسبت به یک چیزی داشته باشد و کسی دیگر نداشته باشد. اشکالی ندارد. در این صورت یک قضیه‌ی بدیهی در ذهن شما شکل می‌گیرد و در ذهن بنده شکل نمی‌گیرد. نه این که در ذهن من می‌شود نظری. اگر من هم آن قضیه را داشته باشم برای من هم می‌شود بدیهی. هر جا این قضیه باشد می‌شود بدیهی. چون این قضیه دارد از علم حضوری حکایت می‌کند. یعنی طبق این تعریف نسبت در بدیهی و نظری نداریم. نسبت به اشخاص فرق نمی‌کند.

[حاضر: کسی که از دیدن یک منظره احساس ناخوشایندی دارد و کسی که با دیدن آن احساس خوشایندی دارد در بدیهیاتشان متفاوت هستند].



می شود مثال ساده تری زد: کسی را ممکن است تربیت کنیم که از چیزی نترسد و کسی دیگر بترسد. یک کسی ترسو است و کسی ترسو نیست. تغییر در بدیهیات است؟ آن می گوید من از سوسک می ترسم. آن یکی می گوید من از سوسک نمی ترسم. تغییر در بدیهیات است؟ این قضایای وجدانی است. قضایا وجدانی قرار شد از علوم حضوری شخصی حکایت کند. همان زمانی که ترس وجود دارد باید گزارش درست بکند. می گوید من می ترسم و آن یکی می گوید من نمی ترسم. هر دو هم درست می گویند. از این چه می خواهیم نتیجه بگیریم؟ اگر خواستیم بگوییم آن شیء واقعا ترسناک است یا یک عظمتی دارد که واقعا باید از آن ترسید، این استنتاج دلیل می خواهد. صرف این بدیهی به درد آن نمی خورد. این تغییر در بدیهیات نیست. این تغییر در ایجاد حالت های نفسانی است. نفرت و محبت هم یکی از حالت های نفسانی است. می شود کاری کرد که کسی از یک چیزی خوشش بیاید و یا کسی بدش بیاید. اگر بخواهیم نتیجه بگیریم که آن شیء خوب است یا بد است واقعا این استنتاج مغالطه است. ما هم قبول نداریم. این که شما از یک چیزی بدت می آید نتیجه نمی شود گرفت که آن واقعا بد است. بدی و خوبی واقعی هم داریم. بد آن است که واقعا برای حال شما مضر و خوب آن است که مفید است. چه شما خوشت بیاید و چه بدت بیاید. یک کودک از یک دارو ممکن است بدش بیاید. چون تلخ است. اما آن دارو برایش واقعا خوب باشد. بله می شود کاری کرد که آن کودک از آن دارو بدش بیاید. می شود هم کلاه سرش گذاشت. بگوییم عسل است شیرین است. یا در ظرف زیبایی بریزیم خوشش بیاید.

نمونه ای از استنتاج تصدیق نظری از بدیهی

شاید در این بحث ها با این دقت هایی که کردیم و علم حضوری را این قدر محدود کردیم و بدیهی را این قدر محدود کردیم به نظر برسد که این ها پس هیچ فایده ای ندارد. در علم حضوری می گفتیم که خود آن حالت ترس فقط خود آن یافت من خود آن حالت درد، ترس، گرسنگی و ... را می گوئیم حضوری و آن است که خطاناپذیر است. اما هر تفسیری که بخواهید از آن بکنید ممکن است اشتباه باشد. از این گرسنگی ما می خواهیم یک نتیجه ای بگیریم. حالت گرسنگی می خواهیم نتیجه بگیریم که احتیاج به غذا دارم باید غذا بخورم. گفتیم نه این جا دیگر



جلو تر نیا. یک چیزی روی علم حضوری گذاشتی و ممکن است اشتباه باشد. از این احساس ترس می‌خواستیم نتیجه بگیریم که یک شیء ترسناکی این جا است و من برای این که جانم را نجات بدهم باید فرار کنم. می‌گوییم نه این جا را نمی‌شود نتیجه گرفت. جلو نیا که پا از علم حضوری فراتر گذاشتی. در بدیهیات منتظر بودیم که یک راهی باز شود و یک چیزی آن جا اثبات شود، گفتیم که بدیهیات هم که بر می‌گردد به همان علوم حضوری. بعضی هایش که کاملا شخصی است. مثلا من شاد هستم. از من شاد هستم چه نتیجه ای می‌خواهیم بگیریم؟ چه اثبات می‌شود؟ یا این که رابطه‌ی مفاهیم است: هر پدری فرزند دارد. هر معلولی علتی دارد. حالا کو معلول. کو علت؟ کو پدر؟ اصلا داریم هم چنین چیزی یا نداریم؟ هیچ معلوم نیست. پس به چه دردی می‌خورد. بله یک چیزهای خیلی بدیهی و محکم پیدا کردیم. ولی به نظر می‌رسید که این‌ها به درد هیچ جا نمی‌خورد. آن قدر یقینیات محدود شد گویا نمی‌شود پا از این فراتر گذاشت. چرا، حالا یک نمونه اش را نشانمان می‌دهیم تا معلوم شود که این‌ها برای استنتاج قابل استفاده است.

مثال در دیدن. احساس بینایی به نظر می‌رسد که خیلی صحیح است و حتی خیلی بدیهی به نظر می‌رسد که ما می‌فهمیم یک چیز دیدنی را. اما حقیقتا این جا باز استنتاج وجود دارد. چند استنتاج هم وجود دارد. منتها آن قدر ذهن سریع این عملیات را انجام می‌دهد و معمولا هم ارتکازی، یعنی بدون این که این مفاهیم را در ذهنش بیاورد و از هم تفکیک بکند، عادت کرده است که زود به نتیجه منتقل می‌شود. شاید خودش هم نداند که چه فرایندی را به سرعت طی می‌کند. اما اگر بخواهیم اعتبارش را نشان بدهیم باید حتما آن‌ها را به صورت تفصیلی در نظر بگیریم.

وقتی من یک چیزی را می‌بینم چطور می‌توانم نتیجه بگیرم که آن چیز واقعا هست؟ حداقل بگوییم یک چیزی بیرون من هست؟ چطور می‌توان پا از وجود خود فراتر گذاشت و یک چیزی بیرون خود را اثبات کرد؟ از کجا معلوم که عالم خارجی وجود داشته باشد. آن‌ها را که با علم حضوری درک نمی‌کنیم. بدیهیات هم فقط آن علوم حضوری ما را بیان می‌کنند. چطور می‌توان فهمید که بیرون من یک موجود دیگری هست؟



حالا از بینایی مثلا شروع می کنیم. وقتی که من چیزی را می بینم آن چیزی که در درون خودم می یابم، احساس بینایی است. یعنی حس می کنم که دارم یک چیزی را می بینم. از کجا معلوم این احساس وجود دارد؟ این قضیه وجدانی است. داریم از یکی از احساسات درونی خودمان خبر می دهیم؛ این از علم حضوری دارد خبر می دهد و یقینی است.

گزاره ی دیگری که این جا می توانم ضمیمه کنم آن است که این احساس خود به خود ضرورت ندارد. چطور این را می یابم؟ به خاطر این که یک لحظه قبل نبود. اگر ضروری بود که باید همیشه بود. یک لحظه قبل همین احساس را نداشتیم. یادآوری می کنم که قبلا این احساس را نداشتیم الان دارم. وقتی شما دارید به این دیوار نگاه می کنید یک احساس خاصی می کنید. چشمتان را که بر می گردانید این طرف دیگر آن احساس را ندارید. پس معلوم می شود که آن احساس ضروری نیست می توانست نباشد. این هم یک گزاره ی وجدانی است.

گزاره ی سومی به آن ضمیمه می کنیم از سنخ اولیات و آن این است که هر چیزی که ضروری نباشد برای ضروری شدنش نیازمند چیزی غیر از خودش است. این همان اصل علیت است. این هم اولی است. پس یک طوری شد که این احساس در من به وجود آمد. همین طوری احساس دیدن حاصل نشد. تا این جا می شود این نتیجه را گرفت که این احساسی که من از دیدن این شیء دارم حتما علتی دارد و خود به خود به وجود نمی آید.

بعد یک گزاره ی دیگر می توانم به آن ضمیمه بکنم که علت این احساس یا من است یا بیرون من است. این قضیه دوباره قضیه ای است تحلیلی است. من یا غیر من. بالاخره یکی از این دو است. چون این مبتنی است بر اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین. یعنی نمی شود هم من باشد و هم غیر من و نه من باشد و نه غیر من. علت هم داشته باشد. علت دارد. اما نه من باشد و نه غیر من. می شود ارتفاع نقیضین.

اما علت این احساس را می یابم که من نیستم. خود من این احساس را در خودم ایجاد نکردم. نشانه اش هم این است که اگر بخواهم مثلا وقتی به یک چیز آبی نگاه می کنم احساس رنگ قهوه ای در من به وجود بیاید نمی شود. دست من نیست. پس معلوم می شود که این احساس را من به وجود نمی آورم. پس این احساس معلول چیزی



بیرون من است. پس چیزی بیرون من وجود دارد که منشا این احساس است. و همان را می‌گوییم شیء محسوس یا شیء دیدنی.

پس ترکیبی از این گزاره‌های وجدانی و اولی باید با هم ترکیب شود تا یک گزاره‌ی ساده راجع به بیرون خودم بتوانم به طور یقینی اثبات بکنم. پس راه به بیرون دارم. ولی نه مستقیماً. مستقیماً راه به درون خودم دارم. با علم حضوری. اما همین علوم حضوری می‌توانند با ترکیب‌هایی که با هم می‌شوند راه مرا به بیرون باز بکنند. که این در مورد امور محسوس است.

بعد در تجربیات خیلی خیلی پیچیده تر می‌شود. مجموعه‌ای از گزاره‌های حسی باید با هم ترکیب بشوند. اصل علیت، اصل سنخیت، اصل ضرورت، تا بتوان یک قضیه‌ی تجربی را در حد امکان ثابت بکنند. که البته ممکن است خیلی همه‌ی موارد نتوانیم استنتاج بکنیم و گزاره‌ی یقینی نتیجه بگیریم. ولی در حوزه‌ی امور عقلی یعنی اگر بخواهیم از ذهن بیرون نرویم، که دیگر به گزاره‌ی وجدانی هم نیازی نیست. همان رابطه‌ی مفاهیم. یعنی گزاره‌های اولی را هم با هم ترکیب می‌کنیم. کاری که معمولاً در هندسه، جبر، انواع علوم ریاضی انجام می‌شود. از حیثه‌ی ذهن بیرون نمی‌رویم. ولی روابط بسیار پیچیده‌ای بین مفاهیم کمی در ذهن پیدا می‌کنیم. آن وقت اگر بعد بتوانیم یک جا پیمان را بیرون بگذاریم به وسیله‌ی یک گزاره‌ی وجدانی از حاصل همه‌ی این‌ها می‌توانیم استفاده کنیم. می‌شود ریاضیات کاربردی. خیلی پیچیده است. دستگاه پیچیده‌ای می‌شود. اما امکان پذیر است. پس راه معرفت یقینی هم راجع به درون خودمان داریم و هم راجع به بیرون خودمان. راهش وجود دارد.

تا این جا معیار صدق را از دیدگاه خودمان بیان کردیم. پس خلاصه‌اش این شد که در معرفت‌های تصدیقی ما آن جایی می‌توانیم بگوییم که یک گزاره‌ی صادق است با این معیار که بتوانیم آن گزاره را برگردانیم به گزاره‌های بدیهی. بدیهی به همان معنایی که گفتیم. و گزاره‌های بدیهی به این دلیل پایه و مبنای یقین هستند که خودشان مستقیماً از علم حضوری گزارش می‌کنند و علم حضوری هم که گفتیم در آن خطا امکان پذیر نیست.



۳۷:۴۰

معیار های دیگری برای صدق:

اما معیار های دیگری هم برای صدق ارائه شده است که شاید یکی اش را برسیم این جلسه عرض بکنیم و یکی بماند برای جلسه ی بعد.

معیار صدق از دیدگاه پوزیتیویست های منطقی:

پوزیتیویست منطقی یک داستانی دارد. من برای این که بتوانیم خوب جوانبش را بررسی کنیم مجبورم قدری راجع به آن توضیح بدهم.

در اوایل قرن نوزدهم یک مسئله ای برای تعدادی از فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی در حوزه های مختلف پیدا شد شاید محور اصلی آن سوال این بود که چرا بشر در حوزه ی علوم تجربی این قدر پیشرفت می کند؛ ولی در بعضی از حوزه های علمی و نظری پیشرفت جدی حاصل نمی شود. این سرش چیست؟

شما می دانید که بعد از دوره رنسانس یک مرتبه جهش پیدا شد در حوزه ی علوم تجربی. صنایع مختلف و به دنبالش پیشرفت های به اصطلاح در حوزه های مختلف تمدن ظاهر شد. هر روز یک اختراع یا اکتشاف جدید. و تاثیر عملی در زندگی بشر داشت.

اما وقتی می آییم نگاه می کنیم مثلا در حوزه ی مباحث فلسفی می بینیم که از بیست سی قرن قبل حتی بیشتر (چون سقراط و افلاطون و ارسطو اگر به عنوان فیلسوفان اولیه در نظر بگیریم که قبلش هم بوده است تفکر فلسفی، این ها مال مثلا هفت هشت قرن قبل از میلاد مسیح بوده اند.) بشر راجع به همین چیز هایی بحث می کرده است که الان هم دارد بحث می شود. همان مسئله ها هنوز مطرح است. مثل این که هیچ کدامش حل نشده است. هنوز هم بحث می کنند که کلی آیا وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد در عالم خارج وجود دارد یا در ذهن؟



در حالی که در علوم تجربی یک مسئله حل می‌شود و می‌آیند سراغ یک مسئله‌ی بعدی و همین‌طور به سرعت پیشرفت می‌کنند.

به نظرشان رسید که ماهیت این علوم یک فرقی دارد که آن اجازه‌ی پیشرفت را می‌دهد و این نمی‌دهد. نظریه‌شان به این‌جا رسید که علوم تجربی از شیوه‌ی درستی در معرفت استفاده می‌کنند که حل می‌شود مسئله‌شان. اما بعضی از علوم شیوه‌ی درستی را پیش نمی‌گیرند. در واقع اصلاً علم نیستند که پیش نمی‌روند. اصلاً اصطلاح علم که امروزه به علوم تجربی اطلاق می‌شود از آن‌جا باب شد که پوزیتیویست‌ها در واقع گفتند که آن چیزهایی واقعیت دارد که قابل تجربه باشد. و روش معتبر برای حل یک مسئله‌ی علمی هم روش تجربی است. پس علم یعنی علم تجربی. اصلاً Science علم است. چیزهای دیگر علم نیستند. فلسفه علم نیست.

به دنبال این آمدند معیار بدهند برای علمی بودن. گفتند پس یک مسئله در صورتی علم است که قابل تحقیق تجربی باشد. اگر بشود با تجربه آن را بررسی و در نهایت اثبات کرد آن می‌شود بحث علمی. در غیر این صورت می‌شود غیر علمی. پس مرز ما برای علمی یا غیر علمی دانستن یک شاخه‌ی دانش این است که روش تحقیق در علوم تجربی باشد یا نباشد.

آن وقت معیار صدق چیست؟ برای این که بفهمیم یک گزاره صادق است یا صادق نیست باز هم می‌شود همان تجربه. یعنی اگر با تجارب حسی توانستیم تشخیص دهیم که یک گزاره‌ی مطابق با واقع است. تجربه توانست واقعیتش را اثبات بکند، آن می‌شود صادق. اما اگر تجربه‌ی حسی نتوانست واقعیت چیزی را نشان دهد آ « گزاره را نمی‌توانیم صادق در نظر بگیریم.

بلکه اگر ما نتوانیم با تجربه راجع به موضوعی تحقیق بکنیم باید بگوییم آن گزاره اصلاً معنا ندارد. چون اصلاً راجع به هیچ واقعیتی سخن نمی‌گوید. چون واقعیت‌ها فقط واقعیت‌های تجربی‌اند. پس پوزیتیویست‌های منطقی در فلسفه مادی گرا هستند و در معرفت‌شناسی آمپریسم هستند. یعنی حس‌گرا هستند. روش حسی و تجربی را



فقط در کسب معرفت معتبر می‌دانند. معیار صدقشان هم پس منحصر می‌شود به تحقیق پذیری تجربی. اگر چیزی با روش تجربی قابل اثبات بود صادق است وگرنه خیر.

فقط یک استثنا را بالاخره بعد از بحث‌های مفصلی پذیرفتند و آن گزاره‌های تحلیلی بود. تحلیلی به همان اصطلاحی که قبلاً تعریف کردیم. گفتند گزاره‌های تحلیلی را هم می‌توانیم صادق و معنا دار حساب کنیم. با این که نیازی به تجربه ندارند. فقط این نکته را باید توجه داشته باشیم که گزاره‌های تحلیلی هیچ اطلاعاتی راجع به عالم واقع به ما نمی‌دهند. فقط درباره‌ی ذهن ما صحبت می‌کنند. مثل این که هر معلولی علتی دارد یا هر پدری فرزندی دارد، این درست است که درست است؛ اما به هیچ دردی هم نمی‌خورد. چون نشان نمی‌دهد که پدری وجود دارد یا ندارد. معلولی وجود دارد یا ندارد. راجع به عالم خارج هیچی نمی‌گوید. اگر یک معلولی باشد خوب علتی هم دارد. اگر پدری باشد فرزندی هم دارد. این از حیطة‌ی ذهن ما هیچ فراتر نمی‌رود. این‌ها بازی با کلمات است. معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد.

پس خلاصه‌ی بحث این‌ها این می‌شود که قضایایی صادق اند که یا بر پایه‌ی حس و تجربه قابل اثبات باشند یا تحلیلی باشند. پس این‌ها مبنا گرا هستند. یعنی می‌گویند گزاره‌های صادق گزاره‌هایی هستند که بشود با یک استدلال آن‌ها را برگرداند به گزاره‌های مبنایی که آن‌ها حسی و تجربی باشند. تنها قضایایی که با تجربه‌ی حسی تحقیق پذیر باشند یا تحلیلی باشند معنادار اند. قضایای دیگر اصلاً معنا ندارند. خدا هست. این قضیه صادق است یا کاذب؟ پوزیتیویسم منطقی می‌گوید این گزاره اصلاً معنا ندارد. امانت داری خوب است. این گزاره صادق است یا کاذب؟ می‌گوید این گزاره بی‌معنا است. چون نه تحلیلی است و نه تجربی. قضایای تحلیلی هم اگرچه صادق اند. اما در مورد عالم واقع چیزی نمی‌گویند. این خلاصه‌ی حرف اصلی پوزیتیویست‌های منطقی است. داستان‌شان را هم بعداً ادامه می‌دهم که کارشان به کجا رسید.

