

## تحلیل و بررسی چیستی باور

mohammadyaghoobian@yahoo.com

pourhassan@yahoo.com

محمدحسن یعقوبیان / استادیار دانشگاه شهید مطهری

قاسم پورحسن / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۹۷/۱۱/۱۹ پذیرش: ۹۸/۰۴/۳۱

### چکیده

سیر مباحث معرفت‌شناسی از تعریف سه‌بخشی افلاطون تا اشکالات گتیه و مباحث معرفت‌شناسی معاصر، به تدریج از اهمیت باور گذر کرده و بر صدق و بیش از آن بر توجیه متمرکز شده است. این در حالی است که سرنوشت بسیاری از مباحث آن دو مؤلفه، متکی به تحلیل دقیق ماهیت باور است. از این رو مسئله اصلی این پژوهش، بررسی چیستی باور و اقسام آن، و نیز توجه به نقش متمایزی است که باورهای متافیزیکی در دستیابی به حقیقت و معرفت دارند. زمینه فلسفی و رویکرد تحلیلی این مقاله، اقسام مختلف باورهای انسان را مدنظر قرار داده است؛ تنوعی که ناشی از مضمون‌های مختلف باورها و مبتنی بر غایات و کارکردهای متفاوت آنهاست که همه آنها لزوماً صدق و حقیقت را دنبال نمی‌کنند و این امر، خود گویای تنوع فعل باور در اقسام مختلف آن شده است. در این پژوهش، با توجه به ماهیت ترکیبی باور، متشکل از دو بعد ذهنی و عاطفی، تلاش شده تا نگاه یک‌سویه دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی به چالش کشیده شود و با نظر به تنوع باورهای متافیزیکی و نقش بعد عاطفی و دانش‌های وجودی باورنده بر حقیقت‌جویی، در کنار سازوکاری شناختی و ذهنی نظام باور، اهمیت موازی این دو بعد نمایان گردد.

**کلیدواژه‌ها:** باور، چیستی باور، باورهای متافیزیکی، تحلیل باور.

مسئله باور قدمتی به درازای تاریخ معرفت‌شناسی و ریشه در فلسفه یونان باستان دارد؛ چه اینکه ابتدا/فلاطون در تعریف سه‌بخشی خود از معرفت، در رساله ثئی تتوس به عنصر باور اشاره می‌کند؛ باوری که صادق و درست است و باید موجه باشد: سقراط: آیا این سخن را می‌پسندی و تصدیق می‌کنی که شناسایی، پندار (باور) درستی است که بتوان درباره آن توضیح کافی داد؟ ثئی تتوس: بی‌گمان.

سقراط: پس معلوم می‌شود که من و تو امروز، در طی چند ساعت حقیقتی را به چنگ آوردیم که بسی جویندگان در طلبش پیر شدند و بدان راه نیافتند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۶۵).

اما به تدریج مباحث معرفت‌شناسی با طرح اشکالات گتیه و پرننگی این مباحث، تمرکز خود را بر صدق و بیش از آن، بر بحث توجیه قرار داده است (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۶۷ و ۷۱). حتی به تعبیر کواپن، فیلسوفان تمرکز ما را بر روی دانستن قرار داده‌اند نه باور و لذا از این جهت به ما زبان رسانده‌اند (کواپن و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲). از این رو مسئله اصلی این پژوهش، بحث باور و نقش آن است که به تدریج یا مورد بی‌مهری قرار گرفته و یا از حوزه مباحث معرفت‌شناسی به الهیات و روان‌شناسی نقل مکان کرده است. تحلیل عناصر باور و توجه به اقسام متنوع آن، به‌ویژه باورهای متافیزیکی، از مباحث مورد تحلیل این مقاله است که با رویکرد فلسفی و تحلیلی دنبال می‌شود؛ تا چستی باور و اهمیت وجودی آن، همچنین، کیستی باورنده در باورهای متافیزیکی معطوف به حقیقت در زندگی معرفتی انسان مشخص گردد.

## ۱. دیدگاه‌های ناظر بر چیستی باور

در باب تحلیل چیستی باور، نخستین چالش بر سر هستی باور است؛ چه اینکه برخی نظرات، به شکل تلویحی یا تصریحی منکر وجود باورها هستند؛ چنان‌که در نظریات رفتارگرایانی نظیر گیلبرت رایل مشهور است که در تقابل با دیدگاه دکارتی از ذهن، حالات ذهنی، تنها بیانگر رفتار بالفعل یا بالقوه‌اند (صبحی و همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۵۹). باورها نیز، به عنوان یکی از حالات ذهنی، به عمل یا استعداد عمل کردن تحلیل می‌روند (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۳۶). همچنین در نظرات حذف‌گرایان، باورها، تنها اوهام مفیدی دانسته می‌شوند که روان‌شناسی عامیانه به انسان‌ها نسبت می‌دهد: «اعتقاد وسیعی وجود دارد که براساس این تحلیل، باور، میل و فکر به عنوان هویتانی که به‌خودی‌خود به اندازه کافی واقعی باشند، ظاهر نمی‌شوند» (دنت، ۱۳۹۳، ص ۸۴ و ۸۵).

البته در میان گرایش‌های فیزیکالیزم به کواپن نیز می‌توان اشاره کرد که به‌رغم نگرش مونستی و فیزیکالیستی به انسان، به‌خوبی به جایگاه باور و اهمیت آن پرداخته است؛ چه اینکه در برخی مباحثش از محمولات دوگانه جسمی - ذهنی در تبیین‌های اعتدالی فیزیکالیزم از حالات نفسانی سخن گفته است (کواپن و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳ و ۱۱۴). لذا کواپن، باور را نوعی تمایل می‌داند: «بلکه باور داشتن تمایلی است که می‌تواند مدت‌ها به صورت مکتوم و نامشهود باقی بماند. باور داشتن گرایشی است به ارائه پاسخ‌های خاص، در هنگام بروز سؤالی از یک موضوع»

(کواين و يوليآن، ۱۳۸۷، ص ۲۶)؛ از اين رو معتقد است که باور داشتن اين گزاره که «هانيبال از آلپ گذشت» به اين معناست که اگر کسی اين گزاره را به شکل پرسشی مطرح کند، ما تمايل داريم پاسخ مثبت دهيم. همچنين در ديدگاه او فعل باور داشتن يک فعل متعدی است و در واقع دارای حيثيت التفاتی است (همان، ص ۳۷).

کواين به خوبی به تمايز ميان دانستن و شناخت با باور پرداخته است؛ چه اينکه ما در زندگي خود از امور بسياری شناخت داريم، اما باور نداريم و گاه چيزهايی را باور داريم که نمی شناسيمشان (همان، ص ۳۱). وی همچنين تمرکز خاصی بر علل و دلايل و شواهد باور داشته و آنها را تفکيک کرده است که علت يک باور منشأ شکل گيری و پيدايش آن است و دليل باور، شواهد و قرائنی است که مويد آن باور هستند (همان، ص ۳۳). البته از آنجا که وی در فضای علم تجربی تأکيد فراوانی بر وجود شواهد و ادله علمی باورها دارد و از باورهای علمی و معقول سخن می گوید، به نحوی به ديدگاه های فلسفی نزديک می شود (همان، ص ۹۹).

اما مهم ترين بحث کواين توجه به نظام باورها و سازوکار تغييرات آنهاست که در حقيقت مبتنی بر کل گرايی کواين در معرفت شناسی طبيعی شده اوست که گزاره های تجربی و صدق و کذبشان را بنا بر نسبت آن به کل مجموعه و نظام و نه جملات منفرد، به تصوير می کشد (همان، ص ۷۲؛ ميشمی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶).

درباره باورها نيز کواين ارزيابی ترکیبی و توجه به نظام باورها را مدنظر دارد (کواين و يوليآن، ۱۳۸۷، ص ۳۵) و سپس سازوکار تغيير باورها در انسان را ناشی از ناسازگاری درون نظام باورهای شخص می داند؛ بدین نحو که با ورود باور جديد، شخص مشغول ارزيابی و بررسی آن باور می شود و در صورت وجود ناسازگاری به رفع آن می پردازد که در اين چالش، از شيوه های مختلفی مدد می جويد؛ چنان که ممکن است به حذف باورهای ضعيف، نفی باور جديد، تعليق برخی باورها و... بپردازيم (همان، ص ۳۵-۳۹).

اما طيف دوم از نظرات، که باور را به عنوان يکی از مؤلفه های اصلی حالات نفسانی و ذهنی قبول دارند که دست کم با ویژگی های نظير حيثيت التفاتی و کيفيت پديداری و کژنمائی، از حالات فیزیکی متمایز است (صبحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱، ص ۵۴)، در باب چیستی و ماهيتش اختلاف نظر دارند. در اين باره می توان به دو ديدگاه مشهور اشاره کرد:

### ۱-۱. ديدگاه فلسفی

ديدگاه فلسفی بر ماهيت ذهنی و عقلی باور تأکيد دارد. در اين ديدگاه می توان به نظر کليفوردا اشاره کرد که به نوعی عقل گرايی حد اکثری معتقد است و باورهای معتبر را باورهای عقلی متقنی می داند که صدق آنها بايد جمیع عقلا را قانع کند و برای مثال باورهای دینی را با اين معيار، هنگامی معتبر می داند که صدق عقلی آنها کاملاً اثبات شود (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۷۲ و ۷۳).

بازنمودگرايان نيز از همين دسته اند که باورها را عبارت از ساختارهای ذهنی می دانند. «بازنمودگرايان، باورها را ساختارهایی در ذهن می دانند که گزاره های مورد تصديق خود را - معمولاً در چیزی شبیه به زبان ذهنی - بازمی نمایند» (چيگنل، ۱۳۹۵، ص ۲۶). همچنين در اين طيف می توان به نظر برتراند راسل اشاره کرد. راسل، مسئله اصلی تحليل ذهن را باور می داند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴)؛ چرا که ذهن انسان دائماً در حال حرکت از يک باور به

باور دیگر از طریق استدلال است (همان) و درباب ماهیت باور معتقد است که باور پدیده‌ای مرکب است که به‌ویژه به لحاظ مضمون، از صور ذهنیه ترکیب یافته است (همان، ص ۲۸۷).

البته *راسل* بنا به آنکه به لحاظ زمانی به سه نوع باور مربوط به گذشته و آینده و تصدیق محض بدون زمان قائل است، در کنار عنصر ذهنی، عنصر احساسی باور را نیز از نظر دور نمی‌دارد؛ اگرچه فاصله خود را با دیدگاه *ویلیام جیمز* حفظ می‌کند. از این رو اگر گزاره «باران می‌بارد» را با دو زمان گذشته «باران می‌آمد» و آینده «باران خواهد آمد» در نظر بگیریم، به لحاظ مضمون تفاوتی ندارند؛ بلکه به لحاظ احساس، برای مثال حس انتظار وقوع باران در «باران خواهد آمد» متمایز می‌شوند. لذا ترکیبی از دو عنصر، ماهیت باور را شکل می‌دهند: «در اینجا دو عنصر داریم که یکی مضمون اعتقاد و دیگری انتظار وقوع آن» (همان، ص ۲۸۷) که البته باید نسبت خاصی بین آنها وجود داشته باشد که در واقع این نسبت، میان احساس تصدیق و خود قضیه قائم است (همان، ص ۲۸۸).

## ۱-۲. دیدگاه روان‌شناختی

در مقابل دیدگاه فلسفی که تأکید خود را بر ماهیت عقلی و ذهنی باور قرار داده است، دیدگاه‌هایی وجود دارند که با رویکرد روان‌شناختی، اراده و احساس یا شرایط اجتماعی را مدنظر قرار داده‌اند. از این جمله، دیدگاه *ویلیام جیمز* است که در مقاله مشهورش، «اراده معطوف به باور» تبیین شده است. این دیدگاه که به نظر برخی، در ادامه تفکر *شوپنهاور* و مبتنی بر عمل‌گرایی است (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۳۷)، از نقش اراده و عواطف انسانی به جای ترجیحات ذهنی و عقلی در باورهای انسان سخن می‌گوید. براساس دیدگاه عمل‌گرایانه *جیمز*، باورهای ما به‌ویژه آنها که باورهای مهم حیاتی زندگی ما هستند، نه لزوماً با عقل و شواهد عقلی، بلکه در جایی که حتی شواهد و ادله عقلی نیز وجود ندارد با اراده‌ای که قوی‌تر از عقل است، شکل می‌گیرند. در حقیقت، به نظر او انسان صرفاً موجودی عقلانی نیست و ابعاد مختلف هیجانی - عاطفی او در تصمیم‌گیری‌هایش دخیل‌اند و معیار سودمندی و ثمربخشی است که باورهای او را در زندگی شکل می‌دهد (*جیمز*، ۱۹۱۹، ص ۹-۱۱).

نظیر این دیدگاه، از آن *دیوید هیوم* است که پیشتر از *جیمز* بر نقش عواطف و محیط در شکل‌گیری باورها تأکید دارد. از آنجاکه *هیوم* معتقد است همه ادراکات ذهن، یا از انطباعات و یا از تصوراتی هستند که روگرفتی از آن انطباعات‌اند، باور را تنها تصویری واضح و نیرومند می‌داند و به شکل مشخص، باور را چنین تعریف می‌کند: «تصوری زنده و مرتبط یا متصل به یک انطباع حاضر» (*هیوم*، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰).

*هیوم* در تبیین این تعریف، دو شخص را مثال می‌زند که یک کتاب را می‌خوانند: یکی به عنوان تاریخ واقعی و دیگری به عنوان رمانی عاشقانه. طبیعی است تصوراتی که در هر دو خواننده از گفتار نویسنده پیدا می‌شود، مشترک است؛ اما آن که تلقی تاریخی و واقعی از مطالب دارد به دلیل توجه عمیق‌تر، به اوضاع و احوال و شخصیت‌ها، مفهوم‌سازی زنده‌تری را برای خویش بازنمایی می‌کند. از این رو نقش عاطفه و احساسات را در باورها پررنگ می‌کند:

آدمی نه فقط در شعر و موسیقی باید از ذوق و عاطفه خویش پیروی کند، بلکه در فلسفه نیز چنین است. هنگامی که به اصلی معتقد می‌شوم، این اعتقاد در واقع تصویری است که با قوت بیشتری در من حاکمیت و غلبه می‌یابد. هنگامی

که مجموعه‌ای از استدلال‌ها را بر مجموعه‌ای دیگر ترجیح می‌دهم، کاری جز این انجام نمی‌دهم که از روی احساس خوشی، درباره تفوق و تنزل آنها داوری می‌کنم. متعلق‌ها پیوند قابل کشفی با یکدیگر ندارند. آدمی فقط از روی عادت حاکم بر قوه تخیل خویش است که از نمود یک چیز، وجود چیزی دیگر را استنباط می‌کند (همان، ص ۱۴۹).

در حقیقت، هیوم تجربه قبلی را که از سر عادت در ما شکل گرفته است، عامل مهمی در وضوح‌بخشی به یک تصور و شکل‌گیری باور می‌داند که نه تنها در ایجاد باور مؤثر است که باور، چیزی جز وضوح یک تصور نیست (همان، ص ۱۶۵). از این رو محیط و نظام آموزشی است که عامل بسیار مهمی در شکل‌گیری باورها هستند: «معتقدم با بررسی در خواهیم یافت که بیش از نصف دیدگاه‌هایی که در نوع بشر غلبه دارد محصول آموزش است و اصولی که این‌گونه پذیرفته می‌شوند بر اصولی که محصول استدلال انتزاعی یا تجربه‌اند غلبه دارند» (همان، ص ۱۶۶).

ویتگنشتاین نیز، در ادامه همین نگرش، و البته با ادعایی صریح‌تر و در تقابل با دیدگاه عقلانیت باورها، به‌طور کلی از بی‌دلیلی باور سخن می‌گوید: «مشکل، درک بی‌دلیلی باور آوردن‌های ماست» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۹۷). در حقیقت ویتگنشتاین از تأثیر شرایط محیطی و آموزشی در باورها سخن می‌گوید که جای دلیل را در باور و اعتقادات گرفته‌اند. از این رو به دوران کودکی اشاره می‌کند: «من از کودکی یاد گرفته‌ام که این‌گونه حکم کنم. این است حکم کردن» (همان، ص ۷۵).

زودباوری کودکی کمک می‌کند تا باورهای مختلف، به راحتی آموخته شوند؛ چه در مورد رفتن یک انسان به ماه باشد و چه درباره این باور که خدا وجود دارد (همان، ص ۶۷). همین مدل، در کار بزرگسالان و حتی کارهای علمی وجود دارد:

تحقیقات شیمی را در نظر بگیر. لاوازه در آزمایشگاه خود، آزمایش‌هایی با مواد می‌کند و بعد نتیجه می‌گیرد که در اثر حرارت فلان اتفاق می‌افتد. او نمی‌گوید که ممکن است دفعه‌ای دیگر به گونه‌ای دیگر پیش بیاید. وی جهان - تصویر معینی را اختیار می‌کند که البته آن را ابداع نکرده، بلکه آن را آموخته است. می‌گویم جهان - تصویر و نه فرضیه، زیرا این جهان - تصویر بنیان بدیهی پژوهش اوست و از این حیث ناگفته هم می‌ماند (همان، ص ۹۷).

به نظر می‌رسد که باور دارای ابعاد مختلف عقلی و عاطفی است. لذا دیدگاه ترکیبی، تبیین کامل‌تری را دنبال می‌کند. قبل از تبیین این مطلب، لازم است تا ابعاد دیگری از بحث واکاوی شود.

## ۲. اقسام باور

برای فهم بهتر دیدگاه‌های پیش‌گفته در باب ماهیت باور، لازم است، ابتدا به باور و اقسام آن توجه کنیم. تأملی بیشتر در این باره، مشخص می‌سازد که اگرچه ما دارای باورهایی هستیم، اما تنوع آنها ما را از ساده‌اندیشی سطحی که انسان‌ها صرفاً دارای باورهایی هستند، می‌رهاند و راهگشای نکات بعدی است. برای مثال به باورهای زیر توجه نمایید:

۱. چمن سبز روی سر یک خرس سبز نخواهد شد.

۲. ما برترین و بهترین ملت دنیا هستیم.

۳. پاریس پایتخت فرانسه است.

۴. من رنگ آبی را دوست دارم.
  ۵. جهانی در بیرون از ذهن من، واقعیت دارد.
  ۶. خداوند مهربان و خیر محض است.
  ۷. من نوری سبز و معنوی را در آن نیمه شب دیدم.
  ۸. اسب شماره سه در مسابقه برنده خواهد شد.
  ۹. من از بیماری نجات خواهم یافت و بیماری سرطانم معالجه خواهد شد.
- اینها باورهای مختلفی هستند که یک انسان می‌تواند داشته باشد. تأملی بیشتر، تنوع این گزاره‌ها را مشخص خواهد کرد؛ چه اینکه باورهای نظیر باور ۱، باورهایی هستند که به شکل ناخودآگاه در ما وجود دارند و اگرچه به شکل منظم و مستقل بدان توجه نکرده باشیم؛ اما با اندک تأملی و یا با تعجب هنگام دیدن خلاف آن و یا با پرسشی درباره آن، به ذهن متبادر می‌شوند. در این راستا، به باورهای بدیهی مثل «امتناع اجتماع نقیضین» و اینکه «کل از جزء بزرگ‌تر است» نیز می‌توان اشاره کرد که در مبنای سستی مطرح شده‌اند. البته اینها باورهایی هستند که به شکل پایه و به عنوان اولیات و بدون نیاز به اکتساب نظری، در ذهن انسان وجود دارند و صرف تصورشان موجب تصدیقشان می‌شود.
- همچنین باورهایی مثل شماره ۳ و ۲ که به تعبیر هیوم، ناشی از نظام آموزشی و جامعه هستند، به عنوان باورهای عمومی بر اثر تبلیغ و تکرار با وضوحی بیشتر در ذهن انسان نهادینه و ثبت می‌شوند (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۶۶). بدین‌سان باورهای شماره ۱، ۲ و ۳ بیشتر به شکل ناخودآگاه یا بدهت هستند و یا آنچنان که هیوم اشاره دارد برخی ناشی از شهرت و تبلیغ محیطاند و لذا کمتر مبتنی بر جست‌وجوی نظری به معنای اکتسابی هستند؛ اما آیا می‌توان دیگر نمونه‌های مزبور را نیز جزو این دسته از باورها دانست؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست و لذا تحلیل کسانی چون هیوم، تنها قدرت تحلیل باورهای غیرارادی ما را دارند و از نوعی تعمیم نادرست در تحلیل چیستی باور رنج می‌برند.
- از این‌رو باورهای بسیاری در من هستند که مبتنی بر اراده شخصی و اکتسابی‌اند؛ چنان‌که در باور شماره ۴ چنین است. البته ارادی بودن یا آگاهانه بودن این نوع باورها لزوماً به معنی ابتدای آنها بر تعقل انتزاعی یا استدلالی نیست.
- اما باورهایی نظیر شماره ۵ و ۶ هستند که باورهای متافیزیکی و دینی‌اند. باورهای متافیزیکی و فلسفی که در طول تاریخ مورد توجه فلاسفه بوده، در حقیقت تلاش انسان در جهت دستیابی به حقیقت و واقعیت بوده که احیاناً ابزارهای خاص خود را می‌طلبیده است. یا گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد» که در باورهای دینی جزو باورهای سرنوشت‌ساز و مهم زندگی انسان‌اند و اثبات و رد آنها یا صدق و کذبشان از اهمیت کانونی برخوردار بوده است.
- بدین‌سان طبیعی است که راسل، مسائل فلسفی را با باور شماره ۵ آغاز می‌کند (راسل، ۱۳۹۰، ص ۱۷) و به دنبال آن، باور را مسئله اصلی ذهن و فلسفه می‌داند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۴) و البته ماهیت تعقلی باور را برجسته می‌کند؛ چه اینکه مباحث متافیزیکی نیازمند چنین روش‌های تعقلی و استدلالی‌ای است. البته این مطلب به لحاظ رویکرد روان‌شناختی می‌تواند در برخی انسان‌ها متفاوت باشد؛ چه اینکه بسیاری از افرادی که باورهای دینی خود را به شکلی غیرمعقول یا تقلیدی از شرایط تبلیغی و محیطی دریافت کرده‌اند. اما این شیوه عامیانه‌گویی‌ای درستی آن نیست، بلکه صرفاً تنوع شیوه‌های دستیابی به یک باور را در انسان‌ها تبیین می‌کند؛ چراکه هم آموزه‌های برخی

ادیان با تأکید بر باور آگاهانه و معرفتی و هم سلوک معرفتی افراد حقیقت‌جو، اهمیت عقلانیت و آگاهانه بودن باورهای دینی را نشان می‌دهند.

در کنار این‌ها، باورهای شماره ۷ وجود دارند که مبتنی بر تجربه آگاهانه شخصی‌اند و حجیت خود را از تجربه معنوی شخص دریافت می‌کنند و اگر چه از اهمیتی مشابه باورهای شماره ۶ برخوردارند، اما منشأ و نوع متفاوتی را به خود اختصاص می‌دهند؛ مگر آنکه وارد حوزه معرفت عقلی و عرفان نظری شوند که همان سرنوشت را در اثبات و حجیت، به دنبال خواهند داشت. اما در کنار این باورها، باورهایی نظیر شماره ۸ وجود دارند که باورهای حدسی ما هستند. اما چرا ما در این نوع باورها، همان سازوکار باورهای متافیزیکی و دینی را دنبال نمی‌کنیم؟ و آیا اساساً این نوع باورها، به چنین رویکردی نیاز دارند؟ و آیا می‌توان تعمیم فلاسفه در اهمیت و صدق و توجیه از طریق قرائن کافی را، درباره همه باورها موجه دانست؟

به نظر می‌رسد باورهایی نظیر شماره ۴ و ۸ نیازمند چنین مواجهه‌ای نیستند. از همین جا می‌توان به اشکالات گتیه نیز توجهی دوباره نمود. به‌راستی باور جیمز درباره به دست آوردن شغل و در مورد/سمیت، از کدام نوع باور است؟ آیا از نوع باورهای متافیزیکی است تا ناقض مفهوم افلاطونی معرفت باشد؟ آیا از نوع باورهای حدسی نیست؟ و اگر چنین باشد و بشود پذیرفت که باورهای حدسی نوع مهمی از باورهای ما در زندگی هستند که کارکرد خود را دارند، می‌توان قائل به یکسان‌نگاری آنها با باورهای متافیزیکی و یا ناسازگار دانستن آنها با آن نوع باورها شد؟

باور شماره ۹، از نوع باورهایی است که ممکن است با دید متافیزیکی صادق نباشند و از این جهت، به عنوان معرفت به شمار نیایند؛ اما به لحاظ روان‌شناختی و کارکردی سودمندند و نقش مؤثری در زندگی شخص دارند. آیا به صرف محقق نبودن، می‌توان آنها را کاذب دانست و از کنارشان به سادگی گذشت، یا سازوکار خاص خود را دارند؟ این ملاحظات، خود سبب شده است که متفکران تقسیم‌بندی‌هایی را در خصوص باورها ذکر کنند؛ چنان‌که راسل به لحاظ زمانی به سه نوع باور آینده، گذشته و محض بدون زمان قائل بود. باورهای گذشته نیز خود به باورهایی که صبغه‌ای تاریخی دارند (مانند «سلطان محمود غزنوی، هند را فتح کرد») و باورهای موجود در حافظه شخصی (نظیر «من صبح، چاشت خوردم») قابل تقسیم‌اند (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

روان‌شناسانی نظیر *مارتین راکیچ* نی، در یک تقسیم‌بندی، باورهای انسان را به پنج نوع تقسیم می‌کنند:

۱. باورهای عمومی اجماعی یا مرکزی که شخص در داشتن این باورها با دیگران مشترک است؛ مثل اینکه آب رفع تشنگی می‌کند و یا من فرزند فلان شخص هستم؛

۲. باورهای غیراجماعی ابتدایی که مختص خود شخص هستند؛ مثل اعتقاد شخص به استخاره یا فال؛

۳. باورهای دینی و تعبدی که برگرفته از یک مرجعیت هستند و حاصل آموزش، خانواده یا نظام سیاسی‌اند؛

۴. باورهای اشتقاقی یا فرعی که با استنتاج از دیگر باورها پدید می‌آیند؛ مثل اینکه چون «الف ب است» و «ب

ج است» پس «الف ج است»؛

۵. باورهای بدون پیامد که در نظام باوری ما، پذیرش یا عدم پذیرش آن تأثیر چندانی ندارد؛ مثل اینکه «من

رنگ زرد را بیشتر از سبز دوست دارم» (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵-۱۳۸، به نقل از: راکیچ).

البته برخی با تحلیل دقیق‌تر، باورهای دینی را نیز که در تقسیم‌بندی *راکیچ* آمده است، تنويع و تقسیم و به چهار

نوع اشاره کرده‌اند:

۱. باوری که مبتنی بر یک حکم احتمالی است و بر مثال‌های طبیعی یا اطلاعات تجربی تکیه دارد؛
  ۲. باورهایی که با زمینه قطعی و دارای سند معتبر هستند؛
  ۳. باورهای اخلاقی که مبتنی بر اصول ارزشی و اخلاقی‌اند؛
  ۴. باورهای مبتنی بر تجربه‌های معنوی بدون واسطه مثل تجربه معنوی خداوند (هلم، ۲۰۰۲، ص ۱۶۷).
- بدین‌سان عدم توجه به اقسام و گونه‌های باور، و تعمیم یکی بر دیگر اقسام، دچار فروکاهش‌گرایی باور است و کار تحلیل‌چیستی باور را دچار مشکل خواهد کرد.

### ۳. تحلیل عناصر باور

نخست می‌توان از تحلیل *راسل* برای آغاز بحث کمک گرفت. *راسل* در تحلیل باور، به سه مؤلفه مهم اشاره می‌کند:

۱. عمل باور،
۲. مضمون باور،
۳. متعلق عینی باور (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶).

دیدگاه‌هایی که مبتنی بر فیزیکالیسم، به هستی باور معتقد نیستند، چالش‌های دیگری روبه‌روی خود دارند که از جمله مهم‌ترین آنها مسئله علیت ذهنی است. روابط علیّی ذهن و بدن، در سه نوع طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. رابطه علیّی ذهن با بدن: مثل میل به پیاده‌روی که موجب پیاده‌روی می‌شود؛
۲. رابطه علیّی بدن با ذهن: مثل سوختگی شدید که احساس درد ایجاد می‌کند؛
۳. رابطه علیّی ذهن با ذهن: مثل باور اینکه امروز باران می‌آید که موجب این میل می‌شود که با خود چتر برداریم (صبوچی و همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، ص ۲۳۹).

عمده نظریات فیزیکالیستی در تبیین علیت حالات ذهنی دچار مشکل و نقص‌اند (همان، ص ۲۳۴): اما آنها که هستی باور را قبول دارند، به باور به عنوان یک عمل توجه می‌کنند. چه اینکه عمل باور، فعل شخص باورنده است؛ چنان که وقتی می‌گوییم: «الف به ب باور دارد»، بدین معناست که الف فعلی را انجام می‌دهد. بحث دیدگاه‌های ناظر بر چیستی باور در رویکرد فلسفی و روان‌شناختی ناظر به همین مؤلفه باور است که آیا این فعل، یک فعل ارادی است یا غیرارادی؟ و اگر ارادی است، آیا یک فعل ذهنی است یا عاطفی و احساسی؟ و اگر فعلی ذهنی است، چه قرائنی لازم و کافی است برای یک باور ذهنی صادق؟ و اگر عاطفی است چه عواملی در تشکیل آن نقش داشته‌اند؟

تحلیل این مؤلفه چنان که در مباحث قبلی نیز به اشارت گذشت، از سویی منوط به مؤلفه دوم در مضمون باور است؛ چه اینکه ریشه تقسیم و گونه‌شناسی اقسام باور، مرهون توجه به مضمون باورهاست. بدیهی است که نظر به این تنوع، گونه‌های مختلفی از اقسام باورهای غیرارادی و ارادی و ذهنی و احساسی، متافیزیکی و کارکردی در زندگی انسان وجود دارند که توجه به آنها مشخص می‌کند که انسان در کجا باید به فعل ارادی عقلی یا عاطفی خود و یا اخلاق باور توجه کند و کجا با مدیریت باورهای خود می‌تواند باورهایی را احیاناً جذب کند و بپذیرد و کجا باید باورهایی را حذف کند.

مؤلفه سوم نیز متعلق باور است. متعلق عینی باور، غیر از مضمون باور است. چه اینکه به‌ویژه در دیدگاه واقع‌گرای، صدق یک باور، منوط به تطابق آن با متعلق عینی باور است (راسل، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸). این مسئله در باورهای شماره ۵



تا ۷ به خوبی قابل تبیین است؛ اما در باورهای شماره ۴ و ۹ چگونه ممکن این مطلب را تبیین کرد؟ این مسائل، نظریه تطابق را با چالش‌هایی روبه‌رو ساخته است که پاسخ‌ها و تبیین‌های کامل‌تری از سوی واقع‌گرایان را سبب می‌شود. اما گذشته از این مباحث، امروزه برخی چون *دان کیوپیت* کوشیده‌اند تا عنصر متعلق عینی باور را به نفع اهمیت مؤلفه اول یعنی فعل باور حذف کنند و به‌ویژه درباره باورهای دینی، از ایمان و باور ناواقع‌گرایانه، و به تاسی از نیچه به جای فیلسوف هنرمند، از متکلم و دین‌دار هنرمند سخن می‌گویند:

اینها همه نشان می‌دهد که ما اکنون در دورانی نو به سر می‌بریم و مدتی است که در این دورانیم، دوران متکلم هنرمند که دیدی شخصی از حیات دینی به ما عرضه می‌کند. واقع‌گرایی در دین، مدت‌ها پیش در گذشت و رفت. ما در عصری زندگی می‌کنیم که دین کاملاً انسانی شده است و الهیات به هنر شباهت یافته است (کیوپیت، ۱۳۸۹، ص ۲۹۰).

چنان‌که متعلق عینی یک باور، ارزش و اهمیتی ندارد بلکه خود «باور» و «باور داشتن» است که اهمیت دارد و لذا درباره گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد» باید دغدغه‌های وجود عینی خداوند را کنار گذاشت: «روزگاری مردم وجود خدا را وجودی عینی در عالمی برین می‌پنداشتند، اما حال پی می‌بریم که تنها خدای راستین ما، یعنی آرمان دینی ماست» (همان، ص ۳۱۷). در واقع، این دیدگاه که می‌کوشد تا الهیات را به هنر نزدیک سازد و نگاهی دو مؤلفه‌ای به ماهیت باور دارد، آشکارا در پی آن بوده است که باورهای متافیزیکی و دینی را در ذیل چتر باورهای روان‌شناختی و مصلحتی قرار دهد و حکم یکی را به دیگری سرایت دهد و این چیزی جز همان مغالطه فروکاهش‌گرایی و نادیده انگاشتن تنوع عرضی باورها نیست.

این عناصری از باور که تاکنون مورد توجه قرار دادیم، بحث مهم دیگری با عنوان هدف و غایت باور را برجسته می‌کند؛ عنصر چهارمی که در مبحث *راسل* مورد اشاره قرار نگرفته بود. در حقیقت، یکی از ریشه‌های معرفتی مهم تنوع گونه‌های باور، غایت باور است که همبستگی معناداری با مؤلفه اول یعنی فعل باور و بالتبع شخص باورنده دارد. در واقع، پرسشی مهم وجود دارد که شخص باورنده در گونه‌های مختلف باور، چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا تک‌هدفی صحیح‌تر است یا چندهدفی؟ این امر دستخوش جدی‌ترین و عمیق‌ترین مباحث فلسفی حوزه باور شده است (چان، ۲۰۱۳، ص ۱). از این‌رو در اینجا دست‌کم می‌توان بر این نکته تأکید ورزید که تنوع باورهای انسان، گویای این امر است که باورنده درباره هر یک از گونه‌های باور خود، هدفی ویژه را دنبال می‌کند و از این‌روست که با هر کدام معامله خاص خود را انجام می‌دهد. آنان که بر تک‌هدفی بودن تأکید دارند، بر گرایش به حقیقت و صدق تأکید می‌ورزند و آنان که بر چندهدفی تمرکز کرده‌اند، بسیاری از باورها را در جست‌وجوی حقیقت تعریف نمی‌کنند و عناصری نظیر معرفت، فضیلت و یا بقا را مطرح می‌کنند (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۳۷). چنانکه پیش‌تر نیز گذشت، باورهای سلیقه‌ای یا باورهای روان‌شناختی لزوماً با حقیقت‌جویی قابل تبیین نیستند. برای مثال *مارتین سلیگمن* در مباحث روان‌شناسی مثبت‌نگر با طرح شادی خودآموخته از سبک تحلیلی انسان، نسبت به حوادث و باورهای ساخته‌شده سخن می‌گوید که در بهزیستی ذهنی مؤثر است (سلیگمن و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۴۱۰) و از این طریق، به آفرینش معنایی بهتر در زندگی خود مبادرت می‌ورزد (ریو، ۱۳۸۶، ص ۴۷۰).

## ۴. باورهای متافیزیکی و جست‌وجوی حقیقت

جمع‌بندی مباحث تا بدین جا مشخص می‌سازد که ما درباره انسان، با باورها مواجهیم نه یک باور؛ و این امر ناشی از غایت انسان در باورهای مختلف اوست که در امور مختلف زندگی‌اش، باورهایی با مضامین متنوع به دست می‌آورد که می‌تواند به دنبال کاربست عملی، منفعت در زندگی، رسیدن به رستگاری، جست‌وجوی معرفت یا حقیقت باشد. از اینجا بحث فعل باور و چیستی آن، قابل طرح است که در بادی امر، نتیجه منطقی مطالب قبلی آن است که فعل باور، بنا بر اقسام و گونه‌های مختلف باور، می‌تواند متنوع باشد؛ چه اینکه برخی باورها اساساً ناشی از محیط یا فطرت هستند و غیرارادی‌اند و برخی ریشه در عاطفه یا اراده و یا سلیقه و نهایتاً در ذهن و تعقل دارند. بنابراین به همین میزان، ما با انواع باور روبه‌رویم. اما در یک داوروی در باب فعل باور توسط باورنده (علی‌رغم توجه به تنوع فعلی در اقسام مختلف باور) اگر باورهای فلسفی را مدنظر قرار دهیم، به نظر می‌رسد دیدگاه ترکیبی تبیین بهتری باشد. چیزی که در حقیقت ماهیت باور را ترکیبی از یک فعل ذهنی و حیثیت التفاتی ذهن به یک گزاره در بعد ادراکی و بعد عاطفی که مبتنی بر درگیری نفس باورنده با آن گزاره است، می‌داند و فعل باور را از صرف دانستن و ادراک متمایز می‌کند. این مطلب، در لابه‌لای مباحث هر دو دیدگاه چیستی باور هم قابل مشاهده است.

*برتراند راسل*، به‌رغم تمرکز بر باورهای متافیزیکی، نگاه ترکیبی به باور را از دست نداده بود. دیوید هیوم نیز اگرچه بعد احساسی و ذوقی باور را برجسته کرده بود، اما همچنان باورها را در ذیل ادراکات و تصوراتی دسته‌بندی می‌کرد که ریشه در انطباعات داشتند و نهایتاً وضوح بیشتری یافته بودند. *کوپین* نیز اگرچه باور را نوعی تمایل می‌داند، اما بر معقولیت علمی باور و اتکا بر شواهد و ادله کافی تأکید دارد (کواین و یولیان، ۱۳۸۷، ص ۹۹).

اما با نظر به تمرکز مباحث معرفت‌شناسی بر روی باورهای متافیزیکی و الهیاتی، نیازمند تبیین دقیق‌تری در این نوع باورها هستیم. مسیر طی شده مشخص کرده است که این نوع باورها، غایت حقیقت‌جویی را با شیوه عقلی و استدلالی دنبال می‌کنند و دست‌کم می‌توان به یک دیدگاه فلسفی حق داد که گونه‌های دیگر باور را از کانون تحقیقات خود به حاشیه راند. اما اجازه دهید تا برای روشن‌تر شدن بحث، به گزاره‌های زیر توجه کنیم:

۱. شهادت سربازی به نام الف به عنوان تجربه‌گر دنیای پس از مرگ، مؤید اثبات عالم دیگر است.

۲. بنا به گفته صادق مصدق و گزاره‌های نقلی، معاد جسمانی قابل باور است.

۳. شهادت تجربه معنوی حکما و عرفای باستان، مثبت عالمی به نام مثل معلقه نوریه است.

۴. انسان باید با هدف یا ارزش، به زندگی خود، معنا دهد.

۵. باورهای حقیقی آنهایی هستند که به امور محال و خلاف عقل تعلق می‌گیرند.

در ابتدا می‌بینیم که این گزاره‌ها باورهایی هستند که در مباحث متافیزیکی مطرح شده‌اند؛ اما به لحاظ منبع و نوع باور، چندان نمی‌توان این باورها را از جنس فعل ذهنی مبتنی بر استدلال صرف و منبع عقلی دانست. چه اینکه گزاره شماره ۱ نمونه‌ای از باوری است که *افلاطون* در اثبات جهان دیگر، به عنوان نوعی تجربه معنوی، یعنی تجربه نزدیک مرگ استفاده می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۹۲).

در گزاره شماره ۲/بن‌سینا به عنوان یک فیلسوف برجسته اسلامی از باورهای نقلی و با رویکرد تعبدی به اثبات حقایق متافیزیکی می‌پردازد (بن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰). همچنین، در گزاره شماره ۳ شیخ اشراق و پیروانش، با تجربه معنوی که از نوع باورهای شخصی و تجارب معنوی است به اثبات جهانی واسطه میان ناسوت و جبروت، یعنی عالم مثال مفصل می‌پردازند (بهائی لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۷).

گزاره شماره ۴ مربوط به مباحث فلسفی اگزیستانسیالیزم به‌ویژه در حوزه روان‌شناسی است که از نمایندگان اصلی آن، ویکتور فرانکل است (فرانکل، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷). در این مباحث به‌ویژه با نگاه جعل معنای زندگی، بیش از آنکه حقیقت‌جویی دنبال شود، کارکرد و عمل‌گرایی باور فلسفی در بحث معناداری زندگی و کیفیت زیستن مطرح است.

و گزاره شماره ۵ مباحث کی‌یرگگور است که در مباحث فلسفی خود، باورهای دینی و ایمانی را نه‌تنها در مسیر استدلال و فعالیت ذهنی نمی‌داند، بلکه در مسیری کاملاً معارض، به گزاره‌های محال و متناقض با عقل رسیده است:

اکنون می‌خواهم از سرگذشت ابراهیم نتایج دیالکتیکی ذاتی آن را به صورت مسائلی استخراج کنم تا ببینم پارادوکس ایمان تا چه اندازه عظیم است؛ پارادوکسی که می‌تواند از یک جنایت، عملی مقدس و خدا پسندانه بسازد؛ پارادوکسی که اسحاق را به ابراهیم باز پس می‌دهد؛ پارادوکسی که هیچ استدلالی آن را نمی‌گشاید، زیرا ایمان دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد (کی‌یرگگور، ۱۳۷۸، ص ۸۱).

این مثال‌های مطرح‌شده در مباحث متافیزیکی، نشان می‌دهند که حتی مباحث فلسفی نیز تنها متکی به باورهای متافیزیکی صرف نیستند و ما در آنجا نیز با باورهای متنوعی روبه‌رو هستیم که بعضاً شاید حقیقت‌جویی را نیز دنبال نمی‌کنند و در همه آنها شیوه استدلالی صرف به کار نرفته است.

مضاف بر این مطلب، مسئله حقیقت‌جویی به عنوان غایت باورهای متافیزیکی و همچنین بعد عاطفی این نوع باورهاست. گاه خود فیلسوفان به بحث‌های مهمی در این زمینه پرداخته‌اند. شوپنهاور از هنگامی که به تصور خودساخته ما از جهان پرداخت و با این جمله آغاز نمود که: «جهان تصور من است» (شوپنهاور، ۱۳۸۸ ص ۲۸)، نشان داد که گاه، اراده به عنوان حقیقتی اصلی در وجود انسان، عقل و هوش را خادم خود می‌کند و تأثیراتی مختل‌کننده بر عقل می‌گذارد (همان، ص ۶۹۷ و ۶۹۸)؛ چنان که ما به دلیل عواطف یا حالات روحی امید و وحشت و یا خواسته‌های نفسانی خود، نتایج و حقایق را آن‌گونه که می‌خواهیم ببینیم و تفسیر کنیم و این پایان حقیقت‌خواهی عقل بوده است:

در اینجا هوش مجبور می‌شود که بر طبیعت خود که هدفش حقیقت است، خشونت ورزد؛ زیرا مجبور شده است برخلاف قوانینش اموری را که نه حقیقی‌اند و نه محتمل و اغلب به‌سختی امکان‌پذیرند، به عنوان امور حقیقی در نظر آورد تا برای مدتی اراده سرکش و نستوه را تسکین دهد و آرام کند و بخواباند (همان، ص ۶۹۸).

نیچه نیز در *فراسوی نیک و بد* از ابتدا به نبرد با حقیقت‌جویی فلسفه پرداخت و آن را به چالش کشید (نیچه، ۱۳۶۲، ص ۲۷ و ۲۸) و بر فیلسوفان چنین شورید:

آنان چنان حالتی به خود می‌گیرند که گویی آرای اصلی‌شان را از راه رشد خود به خود یک جدل سرد، ناب، خدایانه و بی‌غرض کشف کرده‌اند و بدانها رسیده‌اند؛ حال آنکه در اصل چیزی نیست مگر یک فرض مسلم انگاشته، یک اندیشه ناگهانی، یک الهام و چه بسا یک میل باطنی که بالایش یافته و انتزاعی شده است و سپس برای آن به دنبال دلیل و منطق گشته‌اند... و همین پیشداوری‌ها را به نام حقایق، غسل تعمید داده‌اند» (همان، ص ۳۲).

بدین‌سان نیچه حقیقت را دوشیزه‌ای دست‌نیافتنی می‌داند که در زیر حجاب‌های وجودی و پیش‌داوری‌های فیلسوفان پوشیده شده است؛ و از این نمونه، در مباحث کانت و هایدگر نیز می‌توان مثال آورد که داشته‌های وجودی باورندگان فیلسوفان را در باورهای متفاوتی دخیل می‌دانند و حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی آنها را به چالش می‌کشند.

برخی حتی فراتر از پیش‌فرض‌های شخصی انسان، به تبعیت از جمله پولس رسول که گفته است: «ما گناهکاران، حقیقت را سر می‌کوبیم» (رساله پولس به رومیان، ۱: ۱۸-۲۴)، از تأثیرات و تقدم گناه بر معرفت‌شناسی سخن گفته‌اند (وستفالی ۱۳۸۶، ص ۱۶۲ و ۱۶۳)؛ اما این پررنگی بعد عاطفی بر بعد ذهنی و عقلی باور، ما را به نظریه کسانی چون هیوم می‌رساند که از نوعی انفعال غیرعقلی در باورها جانب‌داری می‌کرد و بدین‌سان، سرنوشت باورهای متفاوتی و الهیاتی را به باورهای سلیقه‌ای و خصوصی گره می‌زد؛ درحالی‌که حقایق عالم زندگی این مسئله را برنمی‌تابد. چه اینکه درست است که بعد عاطفی و پیش‌فرض‌های وجودی باورنده در باورهای متفاوتی دخیل‌اند، اما همیشه بوده‌اند فیلسوفان انتقادی که با خلاف‌آمد عادت فکری ملت‌ها و حاکمان، علیه پیش‌فرض‌های محیطی و فرهنگی خود تاخته‌اند و یا با تغییر عقاید و افکارشان در طول حیات معقول خود، به جنگ خود و پیش‌فرض‌هایشان رفته‌اند و یا تغییر دین داده‌اند و یا تغییر مسلک فکری را تجربه کرده‌اند و این همه، یعنی تأثیر پیش‌فرض‌های درونی یک باور در باورنده، لزوماً جبر محض و مطلق ندارند.

به نظر می‌رسد بحث ناسازگاری نظام باورها در مباحث کوبین، اینجا راه‌گشاست. ویتگنشتاین نیز در جایی به این نظام داشتن باورها اشاره می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۶۳)؛ چه اینکه انسان، دارای یک نظام باور است. باور یا باورهای جدید وقتی بر او عرضه می‌شوند، در صورت ناسازگاری چالشی را ایجاد می‌کنند که انسان باید با برقراری سازگاری مجدد، آن را رفع کند. گاه با ارزیابی مجدد، باور جدید نفی و حذف می‌شود و گاه با پذیرش آن، باورهای قدیمی اصلاح یا تعلیق می‌شوند و یا باورهای پایه مورد ارزیابی یا اصلاح قرار می‌گیرند. این رفع ناسازگاری، روندی آگاهانه و ارادی است که با شیوه و تکنیک‌های مختلف تا رسیدن به حالت تعادل و سازگاری شکل می‌گیرد.

بدین‌سان باورنده موجودی منفعل نیست که تنها پذیرنده و اسیر خواهش‌های دورنی و نفسانی و یا متأثر از محیط و نظام آموزش و عادت باشد؛ چه اینکه گاه باورهای جدید، باورهای سنتی و محیطی را به چالش می‌کشند؛ از جمله خود هیوم که به نفی ارزش‌های جامعه الهیاتی و فلسفی زمان خود پرداخت و یا نیچه که به ادعای خودش، بر نظام‌های فرهنگی و اخلاقی پیش‌روی خود شوریده است. به‌هرروی، اگر نتوان از حقیقت نظام باورهای انسان، به عنوان امری مطلقاً ارادی سخن گفت، دست کم نمی‌توان از انفعال و جبر مطلق پیش‌داشته‌های شخصی و محیطی انسان نیز سخن راند.

## نتیجه‌گیری

تا بدینجا مشخص شد که توجه به باور از ارکان مهم مباحث معرفت‌شناسی است که مورد بی‌مهری معرفتی قرار گرفته است و نقش خود را در مباحث روان‌شناسی یا الهیات جدید به شکل دیگری ایفا می‌کند؛ درحالی‌که نقش باور در تبیین عناصر دیگر، یعنی صدق و حقیقت و نحوه توجیه، جایگاهی مبنایی است. همچنین تحلیل باور نشان داد که باورهای انسان، دارای طیفی متنوع است که در هر کدام از آنها، غایتی دنبال می‌شود که یکی از آنها صدق و حقیقت و دستیابی به معرفت است؛ و مباحث فلسفی باور، کمتر این تنوع را مورد ارزیابی قرار داده است. به‌علاوه باورهای فلسفی و متافیزیکی نیز دارای تنوعی هستند که لزوماً متکی بر ذهن و استدلال صرف نیستند و آنها نیز که هستند و ادعای حقیقت و معرفت را وجهه خود ساخته‌اند، نظر به تحلیل ترکیبی ماهیت فعل باور، بعد ذهنی و عاطفی را به موازات یکدیگر دارا هستند و البته تأکید بیشتر بر بعد عاطفی و داشته‌های وجودی باورنده، حقیقت‌جویی باور را متواضعانه‌تر می‌کند و بعد ذهنی و نظام هماهنگ باورهای باورنده، انفعال و جبر باور را به چالش می‌کشد. مضاف بر اینکه حذف این حقیقت‌جویی و واقعیت‌طلبی، و تأکید صرف به فعل باور نیز، مخاطرات خود را دارد و دچار مشکل خلط تنوع باور و یکسان‌پنداری الهیات و متافیزیک با روان‌شناسی است. باورهای مختلف انسان، هر کدام کارکرد و نقش مهم خود را بنا بر غایبات مختلف دارا هستند که نادیده انگاشتن آنها به حذف بخشی از وجود انسان و زندگی او می‌انجامد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بهائی لاهیجی، محمدین محمد سعید، بی‌تا، *رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- چیگنل، اندرو، ۱۳۹۵، *اخلاق باور*، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران، ققنوس.
- دنت، دنیل، ۱۳۹۳، *نظریه حذف‌گرایی در فلسفه ذهن*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، قم، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
- راسل، ۱۳۹۲، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- راسل، برتراند، ۱۳۹۰، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- ریو، مارشال، ۱۳۸۶، *انگیزش و هیجان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش.
- سلیگمن، مارتین و همکاران، ۱۳۸۳، *کودک خوئس‌بین*، ترجمه فروزنده داوریناه، تهران، رشد.
- شوینهاور، آرتور، ۱۳۸۸، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌باری، تهران، نشر مرکز.
- صبوچی، علی و احمدرضا همتی‌مقدم، ۱۳۹۱، *نظریات ماده‌انگارانه ذهن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۰، *انسان در جست‌وجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، بی‌جا، درسا.
- فیومرتون، ریچارد، ۱۳۹۳، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، حکمت.
- کواپن، ویلارد و جوزف یولیان، ۱۳۸۷، *باورها*، ترجمه پرژاد طرفه‌نژاد، تهران، اشاره.
- کیویت، دان، ۱۳۸۹، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- کی‌یرگور، سورن، ۱۳۷۸، *توس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نگاه معاصر.
- میثمی، سایه، ۱۳۹۳، *معنا و معرفت در فلسفه کواپن*، تهران، نگاه معاصر.
- نیچه، فردریش، ۱۳۶۲، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- وستفالی، مرالد، ۱۳۸۶، *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.
- ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۹۵، *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، چ دوم، تهران، هرمس.
- هیوم، دیوید، ۱۳۹۵، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس.

Chan, timothy, 2013, *The aim of belief*, London, Oxford.

Helm, paul, 2002, *The variety of belief*, London, Routledge.

James, William, 1919, *The Will to Believe, in the will to Believe and other Essays in popular philosophy*, New York, Longmans, Green.

## بررسی آرای معرفت‌شناختی ویلفرد سلرز

amiri2005@gmail.com

mohammad\_h@qabas.net

عباسعلی امیری / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد حسین زاده یزدی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۴/۲۵

دریافت: ۹۷/۱۲/۲۲

### چکیده

در طول تاریخ معرفت‌شناسی حملات فراوانی به نظریه مبنائگرایی شده است. به جرئت می‌توان گفت که هیچ‌کدام آنها به اندازه حمله‌ای که سلرز به مبنائگرایی کرده، از اهمیت برخوردار نیست. در واقع سلرز با نقد «داده» و اسطوره خواندن آن، که بنیان مبنائگرایی تجربی را تشکیل می‌دهد، اساس باورهای غیراستنتاجی را برای منتهی شدن به معرفت فرو می‌ریزد. در پی نقدهای سلرز به «داده» بحرانی عمیق دامن‌گیر مبنائگرایی تجربی مسلکان می‌گردد که سلرز می‌کوشد با طرح مباحث بدیعی مانند فضای منطقی دلایل، نومیالیسم روان‌شناسانه و رفتارگرایی روش‌شناسانه در معرفت‌شناسی، راه‌حل مناسبی برای بحرانی که خود آن را پدید آورده بیابد. بارزترین نتیجه حملات سلرز به مبنائگرایی تجربه‌گرایان نفی «آگاهی مستقیم» فاعل شناساست. فیلسوفان مسلمان بر این باورند که نفی «آگاهی مستقیم» اساس هرگونه معرفتی در فاعل شناسا را ویران خواهد کرد و دسترسی به معرفت را از جانب وی مخدوش می‌سازد. بررسی دیدگاه سلرز در نفی «آگاهی مستقیم» و ارزیابی راه‌حل جای‌گزین آن از اهداف مقاله حاضر است.

**کلیدواژه‌ها:** سلرز، داده، رفتارگرایی روش‌شناسانه، نومیالیسم روان‌شناسانه، فضای منطقی دلایل، علم حضوری.

ویلفرید سلرز (Wilfrid Sellars؛ ۱۹۸۹-۱۹۱۲). یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم آمریکاست که تأثیر فراوانی بر آرای فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم گذاشته است (ویلم دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱). به باور برخی متفکران، اهمیت سلرز به حدی است که پس از چارلز سندرز پرس (Charles Sanders Peirce) عنوان برجسته‌ترین فیلسوف آمریکا را به خود اختصاص داده است (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۱). ریچارد رورتی (Richard Rorty) نیز در مقدمه‌ای که بر مقاله مشهور سلرز با عنوان «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» نوشته، این اثر را در تأثیرگذاری بر فیلسوفان قرن بیستم همسنگ «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» کواین و تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین ارزیابی می‌کند (ریچارد رورتی، ۱۹۹۷، ص ۲-۱). ویژگی بارز فلسفه سلرز جمع میان دوگانه‌های ناسازگار فلسفی است. از این رو وی سعی فراوانی برای آشتی برقرار کردن میان تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی، میناگرایی و انسجام‌گرایی و همچنین واقع‌گرایی و ایدئالیسم می‌کند (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۹۵) علاوه بر این سلرز می‌کوشد در آثارش نشان دهد که بین معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن ارتباطی ناگسستنی وجود دارد که تا آن زمان از سوی فیلسوفان نادیده گرفته شده است (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۱۶).

سلرز شهرت خود را بیشتر مدیون حمله‌ای با عنوان افسانه «داده» در مقاله گرانسنگ «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» است که در آن به شدت به مقوله «داده» (The Given) تاخته است (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۱). حکم سلرز به اسطوره بودن «داده»، ضربه‌ای محکم بر پیکره پوزیتیویسم وارد کرد؛ به گونه‌ای که از آن تاریخ به بعد استدلال‌های سلرز در رد «داده» به صورت دستورالعملی برای مقابله با جریان میناگرایی تجربی از جانب مخالفان تلقی گردید (دیوریز، ۲۰۱۰، ص ۱). بونجور انسجام‌گرا با تأسف از اینکه هیچ‌گاه نتوانسته در زمرة شاگردان رسمی سلرز درآید، سلرز را استادی می‌داند که بیشترین تأثیر را بر آرای فلسفی وی نهاده است (بونجور، ۱۹۸۵، ص ۱۳م). بونجور انسجام‌گرا در مقطعی از حیات علمی خود زمان نسبتاً زیادی را صرف دفاع از انسجام‌گرایی و رد میناگرایی کرده که از مهم‌ترین نتایج آن دوران، بسط و گسترش قیاس دو وجهی (Sellars's Dilemma) سلرز است (نتا، ۲۰۱۴، ص ۸۳).

## داده

تاریخ معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که توجه به «داده» امری محوری برای اغلب تجربه‌گرایان بوده است (برگن، ۲۰۰۶، ص ۱۱م). جان لاک یکی از نخستین فیلسوفانی است که به نقش پررنگ داده‌هایی که مستقیم از تجربه حسی و شهود به دست می‌آیند اذعان کرده و معتقد است که می‌توان معرفت بشری را بر اساس آنها بنا نهاد (اوشی، ۲۰۰۷، ص ۲-۱). در واقع تجربه‌گرایان بر این باورند که تجربه و ادراک حسی تنها معرفتی است که می‌تواند به وسیله روندی استنتاجی، پایه و مبنا برای دیگر معرفت‌ها از جهان خارج قرار گیرد (برگن، ۲۰۰۶، ص ۱۹۷)؛ البته به شرطی که از سه ویژگی خطاناپذیری، تصحیح‌ناپذیری و تردیدناپذیری بهره‌مند باشد (همان، ص ۸۵). با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان پرسید که حالت ذهنی فاعل شناسا که بر آمده از ادراکات حسی است، باید دارای چه ویژگی‌های معرفتی باشد تا بتوان آن را «داده» تلقی کرد؟

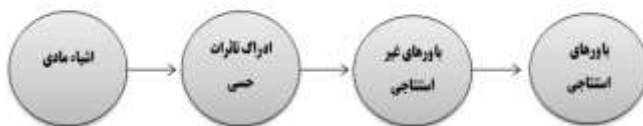


معرفت‌شناسان در پاسخ به این پرسش معتقدند هر وضعیت ذهنی‌ای اگر هم‌زمان دارای دو ویژگی معرفتی «استقلال معرفت‌شناختی» (Epistemologically independent) و «مؤثریت معرفت‌شناختی» (Epistemologically efficacious) باشد، صلاحیت لازم را برای اینکه زیربنای معرفت بشری قرار گیرد، دارد. ویژگی نخست، به وضعیت ایجابی معرفت‌شناختی اشاره دارد که اغلب در مواجهه با شیء در آگاهی پدید می‌آید و خصوصیت برجسته این حالت ذهنی به صورتی است که هر نوع وابستگی به وضعیت‌های شناختی دیگر را نفی می‌کند. ویژگی دوم اشاره به خصوصیت معرفتی، حالت ذهنی دارد. این ویژگی نشان می‌دهد که حالت ذهنی مذکور توانایی این را دارد که وضعیت معرفتی ایجابی خود را به دیگر وضعیت‌ها که در آگاهی مستقر هستند انتقال دهد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۹۷-۹۸).

به عبارت دیگر ویژگی اول به این معناست که حالت ذهنی موردنظر برای توجیه، به هیچ حالت ذهنی دیگری نیاز ندارد؛ یعنی «خودموجه» است؛ و ویژگی دوم بیانگر این مطلب است که امری که به عنوان «داده» در نظر گرفته شده، از شرایط لازم برای مقدمه واقع شدن در یک استنتاج به منظور انتقال خصوصیت معرفتی برخوردار است. به منظور سهولت در نشان دادن این ویژگی‌ها و کاستن از تکرار عبارت حروف اختصاری EI و EE را به ترتیب برای اشاره به ویژگی اول و دوم به کار می‌بریم.

### اشکال سلرز به مبنای‌گرایی

به طور اجمال اشکال اساسی سلرز به مبنای‌گرایی را می‌توان در قالب نمودار ذیل ترسیم کرد:



در نمودار بالا پیکان اول به مفهومی از علیت بازمی‌گردد که جایگاه بحث از آن در مباحث «ادراک» در علم «فیزیولوژی عصب» قرار دارد؛ از این رو فاقد ویژگی معرفتی است. پیکان سوم هم مربوط به رابطه استنتاجی بین قضایاست و بحث از آن در علم منطق و معرفت‌شناسی است. تفاوت پیکان اول با سوم در آن است که پیکان سوم از ویژگی معرفتی برخوردار است و قادر است در روندی منطقی ویژگی مذکور را منتقل کند، در صورتی که پیکان اول هیچ‌گونه ویژگی معرفتی‌ای ندارد. مسئله اصلی از منظر سلرز تعیین وضعیت پیکان دوم است که تجربه‌مسلکان از آن غفلت ورزیده‌اند. به باور سلرز به منظور تعیین وضعیت پیکان دوم دو راه بیشتر وجود ندارد: یا وضعیت آن را ملحق به رابطه اول یعنی علیت نمود و یا اینکه وضعیتی مانند رابطه سوم برای آن در نظر گرفت. اگر بنا باشد پیکان دوم هم مانند پیکان اول بر علیت دلالت کند، در این صورت فاقد ویژگی معرفتی خواهد بود، یعنی فاقد ویژگی EE است؛ بنابراین صلاحیت ندارد به عنوان باور پایه لحاظ گردد. اگر آن را ملحق به رابطه سوم کنیم، در این صورت با اینکه از ویژگی معرفتی برخوردار است؛ اما ویژگی دیگر «داده» یعنی EI را از دست خواهد داد و نیاز به توجیه معرفتی پیدا می‌کند (سلرز، ۱۹۵۹، ص ۱۲۶-۱۲۸).

### راه‌حل سلرز

پس از آنکه سلرز به‌زعم خود با اسطوره خواندن «داده» و رد آن اساس مبنای‌گرایی تجربی را در هم فرومی‌ریزد، معضل تسلسل معرفتی که «داده» از آن جلوگیری می‌کرد با قوت بیشتری بازمی‌گردد. از این رو وی تصمیم می‌گیرد راهی بیابد

تا معضل تسلسل معرفتی را از میان بردارد. نخست به نظر می‌رسد انسجام‌گرایی و رویکردهای متفاوت آن تنها انتخاب سلرز باشند، ولی چنین نیست. راه‌حل سلرز فراتر از جاده پریپیچ‌وخم انسجام‌گرایی است. در واقع سلرز به انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی به یک اندازه بی‌اعتماد است و بر این باور است که هر دوی این دیدگاه‌ها معرفت بشری را بیش از آنچه تصور می‌شود ثابت و ایستا تلقی می‌کنند (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۹۰-۹۱). نقطه آغاز بحث از دیدگاه سلرز را موجه‌سازی در باب معرفت قرار داده‌ایم که سهم بسزایی در نمایاندن مسیر وی در ارائه راه‌حلش دارد.

### سلرز و وثاقت‌گرایی

زمانه سلرز مقارن بود با اوج گرفتن و سیطره رویکرد وثاقت‌گرایی (Reliabilism) در ساحت معرفت‌شناسی و اغلب فیلسوفان نظریه‌های معرفت‌شناسانه خود را با محوریت چنین ایده‌ای به سامان می‌رساندند در آغاز گمان بر این بود که سلرز همانند دیگر فیلسوفان هم‌عصر خود خوانش نوینی از وثاقت‌گرایی در باب توجیه معرفتی ارائه کرده است (همان، ص ۸۴)؛ اما با گذشت زمان و پیشرفت فعالیت‌های فلسفی وی روشن شد که سلرز برخلاف آنچه در آغاز گمان می‌شده، یک وثاقت‌گرای تام و تمام نیست. دیدگاه سلرز بر این امر استوار است که وثاقت‌گرایی شرط لازم و نه کافی برای موجه‌سازی معرفتی است؛ از این‌رو باید شرط دیگری به وثاقت‌گرایی افزود تا بتوان از آن با عنوان شاخصی برای توجیه معرفتی نام برد (همان).

وثاقت‌گرایان معتقد بودند که فرایند تشکیل باور موجه تنها زمانی روی می‌دهد که باور موردنظر از طریق روندی موثق که غالباً منجر به صدق می‌شود برای فاعل شناسا حاصل گردد (وحید، ۲۰۱۱، ص ۱۵۰). بر اساس دورنمای موجه‌سازی که وثاقت‌گرایی ترسیم می‌کند، نیازی نیست که فرد نسبت به جریان موجه‌سازی آگاه باشد؛ بلکه همین که فرایند، فرایندی موثق باشد باور موردنظر موجه خواهد بود. بنابراین ضرورتی ندارد فاعل شناسا برای توجیه معرفت خود دلیل داشته باشد. به بیان دیگر اگر فاعل شناسا نتواند برای آنچه به آن باور دارد دلیلی اظهار کند، باز هم در روند توجیهی باور خلی به وجود نخواهد آمد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۴). پیش از آنکه به بحث از شرطی که سلرز به دیدگاه وثاقت‌گرایی افزوده بپردازیم، برای پیشبرد بحث لازم است از نظریه سلرز در باب «مشاهده» و پیش‌فرض‌های دخیل در آن اطلاع یابیم.

### مرجعیت (Authority)

اشکال سلرز به نظریه‌های «ادراک حسی» این است که آنها ناخودآگاه پیش‌فرض‌هایی را در تبیین «داده» دخالت می‌دهند که با دو شرط بنیادین «داده» یعنی EE و EI ناسازگاری دارد. با این حال به‌زعم سلرز اجتناب از دخالت پیش‌فرض‌ها در معرفت تجربی امری غیرممکن است؛ بنابراین هنگامی که فرد شیئی را در جهان خارج می‌بیند، باید نسبت به آن مرجعیت داشته باشد. مرجعیت به این معناست که وقتی فرد باوری همانند «این شیء قرمز رنگ است» دارد، یعنی در موقعیت مناسبی برای استنتاج وجود «شیء قرمز رنگ» و نحوه ارتباط آن با فاعل شناسا (خود) قرار دارد. به عبارت دیگر در گزارش از باور مذکور، دو امر نهفته است: یکی ادراک مفهوم رنگ قرمز از جانب فرد و دیگری قرار گرفتن وی در موقعیتی مناسب که دارای شرایط استاندارد مشاهده است (سلرز، ۱۹۶۳، ص ۷۳-۷۵).

مرجعیتی که سلرز آن را ضروری می‌داند بر این پایه است که وقتی فاعل شناسا در شرایط متعارف با شیء قرمز رنگی روبه‌رو می‌شود در واکنش به این موقعیت یک رفتار شفاهی (باوری که اظهار می‌شود) یا درونی (باوری

که اظهار نمی‌شود) در وی شکل می‌گیرد. بنابراین با توجه به این باور می‌توان استنتاج کرد که فرد اولاً روبه‌روی شیء قرمز رنگی قرار دارد که نتیجه آن این است که شیء قرمز رنگی وجود دارد و ثانیاً شریاطی که در آن مشاهده صورت پذیرفته، شرایط استاندارد بوده است. البته فرقی ندارد که این استنتاج توسط فاعل شناسا انجام شود که در این صورت شرط لازم برای داشتن معرفت حسی قرار گرفتن در چنین موقعیتی است و نتیجه آن معرفت به شیء قرمز است و یا فرد دیگری که اظهار باور «این شیء قرمز است» را می‌شنود، این استنتاج را انجام دهد؛ زیرا نتیجه هر دوی آن نسبت دادن معرفت است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۲۵-۳۳۶). خلاصه اینکه باور به «این شیء قرمز است» بر معرفت حسی دلالت می‌کند، به شرط آنکه فاعل شناسا مرجعیت داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که مرجعیت بدون پیش‌فرض‌های معنایی و معرفتی فاعل شناسا به دست نمی‌آید.

توضیح آنکه همان‌طور که گذشت، پیش‌فرض‌های معنایی درباره رنگ قرمز یعنی اطلاع داشتن از معانی دیگر رنگ‌ها که بر دیدگاه کل‌گرایانه سلرز در باب معنا دلالت دارد و پیش‌فرض داشتن معرفت‌های دیگر، به معنای توجه به معرفت‌هایی مانند علم به شرایط استاندارد رؤیت، علم به شریاطی که این مشاهده جزئی در آن رخ داده، آموختنی‌های زبانی که بر نگرش کل‌گرایانه سلرز در باب معرفت یا همان انسجام‌گرایی دلالت دارد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱۲۳). بنابراین اگر بخواهیم موقعیت باور پایه را از نگاه سلرز ترسیم کنیم، به باوری می‌رسیم که در مجموعه‌ای منسجم از معرفت‌ها و معانی غوطه‌ور است و با توجه به آن معرفت‌ها و معانی می‌تواند نقش باور پایه را در معرفت تجربی از جهان خارج ایفا کند (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۱-۶۸؛ همو، ۱۹۶۳، ص ۱۶۴). چنین باوری علاوه بر اینکه از جهان خارج به دست آمده، می‌تواند مبنایی برای دیگر شناخت‌های تجربی قرار گیرد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۷-۷۹)؛ اما صرف داشتن مرجعیت، پایان راه کسب معرفت نیست، بلکه علاوه بر مرجعیت درباره باور پایه، امر دیگری هم باید لحاظ شود.

### استلزام انعکاسی (Reflectivity Requirement)

سلرز معتقد است که مرجعیت شرط لازم و نه کافی برای معرفت داشتن است؛ بنابراین برای کسب معرفت نیاز است فاعل شناسا با مقوله دیگری به نام «استلزام انعکاسی» آشنا باشد. «استلزام انعکاسی» همان امری است که وی را رودروری وثاقت‌گرایی سنتی قرار می‌دهد. در واقع سلرز با این بخش از وثاقت‌گرایی که معتقد است فاعل شناسا، به آگاهی از دلایل باور خود نیازی ندارد به شدت مخالف است و بر این عقیده پای می‌فشارد که فاعل شناسا افزون بر داشتن مرجعیت باید از قابلیت تشخیص آن نیز برخوردار باشد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۳-۷۵). به عبارتی اگرچه روند موقتی توجه امری بیرونی است، اما فاعل شناسا باید علم به دلایل معرفتی باور خود نیز داشته باشد تا از باوری موجه برخوردار گردد. برای مثال دماسنج با اینکه دما را نشان می‌دهد، ولی نسبت به دمایی که نشان می‌دهد آگاهی ندارد. از این رو مثال دماسنج، فقدان آگاهی مضاعفی را که منجر گردد تا جریان باورساز به صورت روندی موقتی از جانب فاعل شناسا لحاظ گردد، به خوبی آشکار می‌کند. به بیانی دیگر اگر فردی را تصور کنیم که در برابر شیء قرمز رنگی صرفاً عبارت «این شیء قرمز رنگ است» را اظهار کند، به صرف اظهار مزبور نمی‌توان گفت که وی به محتوای آن معرفت دارد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۴).

«استلزام انعکاسی» سنگ‌بنای نظام معرفتی سلرز در موجه‌سازی است. «استلزام انعکاسی» امری درون‌گرایانه است؛ بنابراین امری مانند نشان دادن دما توسط دماسنج و سخن‌گویی ماشین در موقعیتی مانند «بسته نبودن در» را از

وضعیت فاعل شناسا متمایز می‌سازد (دیوریز، ۲۰۰۵، ص ۱۲۴). سلرز معتقد است برای داشتن باوری موجه، مدلل بودن و معرفت به آن داشتن امری ضروری است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۳۲)؛ بنابراین فردی که فاقد دلیل و علم به آن است، فاقد معرفت خواهد بود (دیوریز، ۲۰۰۵). «استلزام انعکاسی» نشان می‌دهد که فاعل شناسا آگاهی به دلیل توجیه‌کننده باور در اختیار دارد و می‌تواند در فرایندی خودتصحیحی برای کسب شناخت تجربی مشارکت کند (همان، ص ۱۲۹). آگاهی فاعل شناسا از روند موثق در موجه‌سازی دخالت مستقیم در معرفت دارد و از آنجاکه کودکان و حیوانات از چنین آگاهی‌ای بی‌بهره‌اند، نسبت دادن شناخت به آنها درخور تأمل خواهد بود (همان).

رویکرد سلرز در موجه‌سازی، حداکثری است؛ به این معنا که نه تنها فرد باید گزارش‌دهنده‌ای موثق باشد، بلکه علاوه بر آن باید به وثاقت خودش هم علم داشته باشد و این علم داشتن به وثاقت به این معناست که توانایی ارتباط دادن آنچه از آن گزارش می‌دهد با آنچه درباره آن گزارش داده را داراست. علاوه بر همه اینها باید از توانایی لازم به منظور ارزیابی صدق که روی دیگر «استلزام انعکاسی» است، برخوردار باشد (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۸۵).

اگر بپذیریم زمانی که فاعل شناسا اظهار می‌کند «شیء قرمز رنگی را می‌بینم» این گزارش دلالت دارد بر اینکه وی در موقعیتی متعارف در حال دیدن شیء قرمز رنگی است و در همان حال نسبت به رابطه خود با شیء آگاهی دارد، در این صورت مشکلی دشوار پیش روی سلرز خواهد گرفت. مشکل این است که معرفت دیداری محقق نمی‌شود، مگر اینکه فرد به عنوان «مشاهده‌کننده» قبل از آن در نظر گرفته شود (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۵-۷۷). توضیح آنکه بر اساس دیدگاه سلرز شناخت اشیای جزئی مانند اینکه «این شیء قرمز است» همواره شناخت‌های کلی دیگری را به عنوان پیش‌فرض در نظر می‌گیرد. بنابراین اگر بخواهیم معرفت حسی را به فاعل شناسا نسبت دهیم، وی باید پیش از هر گونه شناخت جزئی‌ای، از معرفت به قضیه کلی با محتوای «گزارش اشیاء قرمز در موقعیت‌های متعارف نشانه قابل اعتمادی برای دلالت بر وجود این دست از اشیاء است» برخوردار باشد؛ اما خود این قضیه کلی از کجا به دست آمده است؟ پاسخ این است که از منظر تجربه‌گرایی چنین قضیه‌ای از مشاهده شماری از اشیای قرمز رنگ به دست آمده است. از این رو با در نظر گرفتن این امر، نظریه سلرز گرفتار دور می‌شود؛ زیرا برای داشتن یک ادراک حسی باید قضیه کلی که بر وجود اشیاء دلالت دارد در ذهن فاعل شناسا حاضر شود و از طرفی این قضیه کلی از مشاهده‌های جزئی به دست آمده است؛ بنابراین نظریه سلرز با مشکلی جدی روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا از طرفی نمی‌توان قضیه کلی داشت مگر اینکه پای مشاهده‌های جزئی به میان آید و از طرف دیگر نمی‌توان مشاهده‌ای جزئی داشت بدون اینکه معرفت به قضیه کلی در ذهن شکل بگیرد (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۸۹).

نظریه سلرز را می‌توان به صورتی مطرح کرد که علاوه بر مشکل دور با مشکل تسلسل هم مواجه شود. معرفت دیداری شیء خاصی در زمان T معرفتی به این مضمون را که «X گزارش معرفت دیداری شیء سبز رنگ» نشانه‌ای موثق برای Y (شیء سبز رنگ وجود دارد) است» پیش‌فرض می‌گیرد. چنین پیش‌فرضی معرفت دیداری را به صورت پیشینی در درون خود دارد. معرفت دیداری دوم نیز طبق تعریف، معرفت دیداری دیگری را پیش‌فرض می‌گیرد و این جریان ادامه می‌یابد و در نهایت به تسلسل باطل می‌انجامد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۵-۷۷) که نتیجه آن نفی ارتباط موردنظر سلرز بین معرفت جزئی و کلی خواهد بود (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۸۹).

سلرز به هر دو اشکال توجه دارد و معتقد است که می‌توان به مسئله پیش‌آمده به این صورت پاسخ داد که فرد قبل از اینکه شناختی دیداری داشته باشد هیچ معرفتی ندارد و به محض اینکه با شیء ارتباط برقرار کرد، تمام معرفت‌های لازم در یک زمان در ذهن وی پدید می‌آید؛ بنابراین دیگر مشکل دور و تسلسل پیش نخواهد آمد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۶-۷۷). در مسئله دور و تسلسل، نکته اصلی بر سر تقدم و تأخر است و با از میان برداشتن تقدم و تأخر می‌توان بر هر دو مشکل چیره شد. از این رو سلرز می‌گوید اینکه فرد پیش از آنکه معرفت دیداری به دست آورد باید به رابطه خودش به عنوان مشاهده‌گر با شیء مشاهده‌شده معرفت داشته باشد و از این نتیجه گرفته شود که هر یک از معرفت‌ها بر یکدیگر تقدم دارند، سخن ناصوابی است؛ چراکه علم به جزئی و کلی هم‌زمان پدید می‌آید نه اینکه یکی مقدم بر دیگری باشد؛ بنابراین تقدمی باقی نمی‌ماند تا به دور یا تسلسل منجر گردد.

چگونه امکان دارد که فاعل شناسا در یک زمان هم شناخت کلی داشته باشد و هم شناخت جزئی؟ برای پاسخ به این پرسش نیاز است با مفهوم دیگری در فلسفه سلرز با عنوان فضای منطقی دلایل (Logical space of reason) آشنا شویم.

### فضای منطقی دلایل

شارحان سلرز برای سهولت در توضیح این مفهوم به تبیین فرایند یادگیری در بازی‌ها روی آورده‌اند. واضح است که بازی‌ها قوانین و هنجارهایی دارند که بر جریان بازی حاکم است؛ از این رو اگر یکی از مهره‌های شطرنج توسط باد در صفحه شطرنج به حرکت درآید، چنین حرکتی مسلماً بازی شطرنج تلقی نمی‌گردد؛ زیرا حرکت مهره‌ای مانند پیاده در صفحه شطرنج زمانی جزو بازی شطرنج تلقی می‌گردد که آن حرکت بر اساس قوانین بازی توسط فردی که با قوانین آشناست به حرکت درآمده باشد؛ بنابراین حرکت شطرنج در یک زمینه رفتاری پیچیده که هنجارهای پذیرفته‌شده از جانب دو طرف بر آن حاکم است روی خواهد داد (دیوریز و تریپلیت، ۲۰۰۰، ص ۹۱-۹۲). البته تشبیه معرفت و قوانین و هنجارهای حاکم بر آن به بازی تشبیه تام و تمامی نیست؛ چراکه بازی‌ها با قوانین کاملاً مشخص و قابل احصا تنظیم شده‌اند، در صورتی که تمام هنجارهایی را که در فعالیت معرفت‌شناختی دخالت دارند نمی‌توان به صورت واضح گرد هم آورد و مشخصاً درباره‌شان سخن گفت (همان، ص ۹۳).

از دیدگاه سلرز قوانین و هنجارهای حاکم بر معرفت مجموعه‌ای از دانش‌ها را دربرمی‌گیرد که یک‌باره پدید نیامده‌اند، بلکه به مرور زمان و در روندی طولانی در زمینه شناختی فرد نهادینه شده‌اند. در واقع معرفت به قوانین و هنجارها از رفتارهای شفاهی فرد در موقعیت‌های بی‌شمار حسی پدید آمده است (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۷۶-۷۷). سلرز بنا ندارد خطی ترسیم کند که بر اساس آن بتوان تعیین کرد چه زمانی فرد قابلیت شناختن را به دست می‌آورد؛ ظاهراً به این دلیل که صلاحیت متصف شدن به معرفت در افراد به تدریج رشد می‌کند و تکامل می‌یابد (دیوریز و تریپلیت، ۲۰۰۰، ص ۹۵).

بنا بر فرض که روند موجه‌سازی که سلرز پیشنهاد می‌کند مورد پذیرش قرار گیرد، اما هنوز به یکی از پرسش‌های اصلی یعنی نسبت فاعل شناسا با جهان خارج پاسخ داده نشده است. به عبارتی با توجه به رد نسبت غیرمفهومی فاعل شناسا با جهان خارج، چه نسبتی میان فاعل شناسا و جهان خارج برقرار است؟ سلرز برای در امان ماندن از اشکالی که خود مطرح کرده، ایده‌ای به نام نومینالیسم روان‌شناسانه را پی می‌افکند.

## نومینالیسم روان‌شناسانه

نومینالیسمی که سلرز بر آن تأکید می‌کند، نومینالیسم روان‌شناختی است. در رویکرد نومینالیسم روان‌شناختی، سلرز درصدد اثبات این مسئله است که ادعای معرفت‌های بی‌واسطه و غیرمفهومی که از مواجهه با اشیای جزئی به دست می‌آیند، امری باطل است (دیوریز و تریپلت، ۲۰۰۰، ص ۱۹۳). تا پیش از طرح چنین ایده‌ای تأکید سلرز بر این بود که چگونه امر غیرمفهومی می‌تواند مبنا برای امور مفهومی دیگر قرار بگیرد؛ اما با طرح نومینالیسم روان‌شناختی در وجود «داده‌های حسی» را آن‌طور که تجربه‌گرایان به آن باور داشتند رد می‌کند. در واقع وی معتقد است معرفت‌هایی مانند انواع، شباهت‌ها و حقایق و به طور خلاصه معرفت به همه موجودات انتزاعی و حتی معرفت به جزئیات، همگی ریشه در مسائل زبانی دارند. به عبارتی اینکه می‌توان اظهار داشت شیئی نوع است یا برخوردار از شباهت، همگی کاربرد زبان را پیش‌فرض می‌گیرند (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۶۲-۶۴؛ همو، ۱۹۶۳، ص ۱۶۰). به باور سلرز تفکر مفهومی بدون زبان معنا ندارد. حتی موسیقی‌دان‌ها زمانی که در حال خلق اثر هنری و نوشتن نت‌ها هستند، گفت‌وگویی درونی در ذهن آنها شکل می‌گیرد که نشان‌دهنده تفکر مفهومی است (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۰۳-۳۰۴). در نتیجه فاعل شناسا نمی‌تواند تپهی از امر مفهومی باشد.

اما نومینالیسم روان‌شناسانه چالش جدی‌تری را پیش می‌کشد؛ به‌طوری‌که سلرز را وامی‌دارد تا برای پاسخ به آن افسانه‌ای را تحت عنوان افسانه جونز (The myth of Jonse) طرح کند. چالش پیش‌روی سلرز این است که مفاهیم درونی که تنها فرد از آنها اطلاع دارد چگونه ساخته می‌شوند؟ به عبارتی دیگر، زبان امری اجتماعی است؛ اما وضعیت‌های درونی فاعل شناسا امری شخصی و غیراجتماعی‌اند. بنابراین مفاهیمی که به حالات درونی اشاره دارند چگونه شکل می‌گیرند؟ وی باید تبیین مناسبی در فرایند شکل‌گیری چنین مفاهیمی ارائه دهد، وگرنه طرح معرفت‌شناختی‌اش در قسمت مفاهیم غیرحسی با شکست روبه‌رو می‌شود. به عبارتی اگر وجود چنین مفاهیمی مورد تردید قرار گیرد، بالطبع معرفت حاصل از این مفاهیم هم زیرسؤال خواهد رفت که لازمه آن عدم معرفت فاعل شناسا به حالت‌های ذهنی خود است.

پاسخ سلرز هم برای رفع تنافی و هم برای رد ابهاماتی که رفتارگرایی فلسفی درباره وضعیت‌های ذهنی به وجود می‌آورد طرح افسانه‌ای به نام افسانه جونز است (دیورایز، ۲۰۰۵، ص ۱۷۵). بنابراین پیش از آنکه به طرح افسانه جونز درباره نحوه شکل‌گیری مفاهیم بپردازیم، نیاز است «رفتارگرایی روش‌شناسانه» سلرز را که در برابر «رفتارگرایی فلسفی» مطرح شده است به صورت اجمالی بررسی کنیم.

## رفتارگرایی روش‌شناسانه

سلرز بین دو نوع رفتارگرایی، یعنی رفتارگرایی فلسفی و رفتارگرایی روش‌شناسانه تمایز می‌گذارد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۹۸-۹۹). رفتارگرایی فلسفی که با عنوان‌هایی مانند رفتارگرایی منطقی و رفتارگرایی تحلیلی نیز شناخته می‌شود، عبارت است از تحلیل و تعریف مفاهیم روان‌شناسانه بر اساس رفتار افراد. افرادی مانند *رایل* و *کارنپ* و *ویگنشتاین* متقدم از مدافعان سرسخت رفتارگرایی فلسفی هستند. رفتارگرایان فلسفی بر این باورند که واژه‌هایی را که درباره حالت‌های ذهنی به کار می‌روند می‌توان به امور رفتاری که قابل مشاهده است تحویل برد و چنین مفاهیمی را از تمام عبارت‌هایی که این مفاهیم در آنها به کار می‌روند حذف کرد، بدون آنکه لطمه‌ای به معنای آن عبارت‌ها وارد شود. به عنوان مثال علی باور

دارد که درخت سیبی در حیاط خانه وجود دارد. طبق نظر رفتارگرایی فلسفی می‌توان این عبارت را به صورتی اظهار داشت که به هیچ واژه‌ای که بر امور ذهنی دلالت کند نیازی نباشد و همچنین در عبارتهای مشابه صرفاً از واژه‌هایی که از امور قابل مشاهده در شرایط خاص پدیده آمده‌اند بهره برد. بنابراین عبارت موردنظر را می‌توان به این صورت اظهار داشت که اگر از علی پرسیده شود که آیا درخت سیب در حیاط خانه دارد، وی با تکان دادن سر خود به نشانه تأیید به پرسش مزبور پاسخ می‌دهد (سلرز و تربیلت، ۲۰۰۰، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ تربیودی، ۲۰۱۱، ص ۸۸۷).

سلرز بر این باور است که تبیین تقلیل برنده رفتارگرایان فلسفی درباره چنین مفاهیمی نادرست است؛ از این رو معتقد است می‌توان با روش رفتارگرایی به مفاهیمی که دلالت بر امور درونی می‌کنند دست یافت. از این رو دیگر نیازی نیست که چنین مفاهیمی را انکار کرد یا به رفتارهای قابل مشاهده فروکاست. حتی می‌توان پا را فراتر نهاد و درباره علت پدید آمدن چنین مفاهیمی نظریه‌پردازی کرد و تصدیق‌های درون‌نگرانه‌ای هم به نفع آنها به دست آورد. اگرچه در همه مراحل تحقیق و جست‌وجو نباید پیش‌گامی علم تجربی را نادیده گرفت (همان). تأکید سلرز بر علم تجربی به سبب حقیقت‌نمایی قوانین علمی است که همواره مورد تأکید وی قرار دارد. از این رو در افسانه جونز، جونز مانند یک دانشمند علوم تجربی فرضیه‌ای را درباره موضوع مورد بحث طرح می‌کند و بر اساس روش علمی که متکی بر مشاهده است، شواهد تجربی را در تأیید نظریه خود به دست می‌آورد.

توجه به این نکته اهمیت بسزایی دارد که سلرز رفتارگرایی روش‌شناختی خود را با تمرکز بر «رفتارگرایی زبانی» (Verbal behaviorism) دنبال می‌کند و از این رو برای اثبات ادعاهای مطرح‌شده به بررسی رفتار زبانی می‌پردازد. روش رفتارگرایی زبانی، به این نحو است که برای شناخت ویژگی‌های ذهن به سراغ نحوه کاربرد زبان و ساختارهای آن می‌روند (سلرز، ۱۹۷۵، ص ۳۱۹). در چنین رفتارگرایی، به کاربرد زبان و هنجارهای حاکم بر آن توجه ویژه می‌شود و با واکاوی آنها حقایق بیشتری درباره نحوه ارتباط فاعل شناسا با واقع به دست می‌آید.

با توجه به مطالب پیش‌گفته در افسانه جونز، جونز رفتارگرایی است که قصد دارد از طریق روش رفتارگرایی، نحوه به دست آمدن مفاهیم درونی را کشف کند و راهی بیابند تا افراد جامعه بتوانند به مفاهیم درونی، علم یابند. سلرز معتقد است با طرح افسانه جونز می‌توان این مسئله را که اندیشیدن از رفتار زبانی تبعیت می‌کند (ماهر، ۲۰۱۲، ص ۲۸)، اثبات کرد یا حداقل تبیین قابل قبولی برای آن ارائه داد؛ زیرا توانایی سخن گفتن به یک زبان در سایه تبعیت ضروری از قوانین حاکم بر آن زبان امکان‌پذیر است و همچنین برای داشتن یک باور، کسب توانایی سخن گفتن ضروری خواهد بود (همان، ص ۳۳).

### افسانه جونز

در افسانه جونز سلرز جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در زمان گذشته زندگی می‌کنند. وی عمده‌جامعه فرضی خود را «نیاکان رایلی» (Rylean ancestor) می‌نامد. دلیل نام‌گذاری سلرز دو جهت عمده دارد: نخست حمله به رفتارگرایی فلسفی فیلسوفانی مانند رایلی و کارنپ است و دوم نفی رویکرد سلبی نسبت به دوگانه‌گرایی نفس و بدن. از ویژگی‌های بارز افرادی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کنند، برخوردار بودن از زبان و ساختارهای زبانی است. هنجارهای زبانی حاکم بر نیاکان رایلی به صورتی است که آنها را قادر به اظهار خواسته‌ها و تمایلات خود در ارتباطی مؤثر با همدیگر می‌گرداند. با این حال افرادی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کنند، تمایزی اساسی با جوامع کنونی

دارند و آن فقدان مفاهیمی است که بر وضعیت‌های ذهنی شخصی آنها دلالت دارد (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۵۳-۵۴). به عبارتی آنان فاقد هرگونه مفاهیم روان‌شناختی برای توصیف اندیشه‌های درونی خود هستند؛ بنابراین نیاکان رایلی قادر نیستند درباره اینکه باورها، امیدها و یا احساس‌هایی دارند فکر کنند. اگرچه می‌توانند درباره امیال جزئی که منجر به انجام عملی در خارج است بیندیشند؛ اما به خود باورها و تمایلاتشان آگاهی ندارند (دیویز، ۲۰۰۵، ص ۱۷۶).

در میان افراد جامعه رایلی، روان‌شناسی به نام جونز زندگی می‌کند که پیش‌گام رفتارگرایی روش‌شناختی است (سلرز، ۱۹۵۶، ص ۵۳) و قصد دارد افراد جامعه را با مفاهیم دورنی آشنا سازد. جونز با مشاهده رفتار زبانی افراد جامعه، آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول افرادی که هنگامی که کار عقلایی انجام می‌دهند دارای رفتار زبانی هستند، یعنی هر عملی که انجام می‌دهند پیش از آن، نحوه انجام دادن آن را بر زبان می‌آورند و دسته دوم افرادی هستند که زمانی کار عقلایی انجام می‌دهند ساکت‌اند و چیزی بر زبان نمی‌آورند. جونز با مقایسه این دو دسته، نظریه‌ای در ذهنش شکل می‌گیرد که بر اساس آن می‌توان کار عقلانی هر دو گروه را همسان پنداشت.

براساس نظریه جونز افرادی که کار عقلایی انجام می‌دهند و ساکت‌اند باید حقایق غیرقابل مشاهده درون ذهنشان وجود داشته باشد. جونز این حقایق مشاهده‌ناپذیر درونی را اندیشه‌ها می‌نامد. اندیشه‌ها در ذهن افرادی که سخن می‌گویند همسان پدیده‌های زبانی اظهارشده توسط افرادی است که کاری انجام می‌دهند. بنابراین هر دو گروه دارای ویژگی معنایی هستند که می‌تواند علت رفتار عقلایی آنها قرار گیرد (تریپودی، ۲۰۱۱، ص ۸۵). به بیانی دیگر کار عقلایی بدون آنکه اندیشه‌ای پیش از آن وجود داشته باشد، سر نمی‌زند. براین‌اساس در افسانه جونز افرادی که در حین انجام کار سخن می‌گویند، در واقع در حال اظهار اندیشه‌هایی هستند که منجر به عملی در خارج می‌شود؛ ولی افرادی که در حین انجام کار هیچ سخنی نمی‌گویند و ساکت هستند نمی‌توان از سکوتشان نتیجه گرفت که اندیشه‌ای در پس رفتار عقلایی‌شان ندارند؛ زیرا رفتاری که از آنها در خارج سر می‌زند عقلایی است. بنابراین جونز نتیجه می‌گیرد زمانی که اندیشه‌ها ظهور بیرونی ندارند، ضرورتاً می‌بایست ظهور درونی داشته باشند و این ظهور درونی همان گفت‌وگوی درونی است که به کاری در عالم خارج می‌انجامد.

جونز پس از طرح نظریه خود، به افراد جامعه می‌آموزد که چطور مفاهیمی را که بر اندیشه‌ها، باورها و غیره دلالت دارند به دست بیاورند. افراد جامعه می‌آموزند با تمرین و ممارست و توجه به اندیشه‌هایی که در پس رفتارشان وجود دارد، به اندیشه‌های خود پی ببرند و مفاهیمی را که به حقایق درونی اشاره دارد به دست آورند (همان). افسانه جونز به صورت خلاصه بیان می‌کند که اگر مردم به جامعه A تعلق داشته و به منبعی مفهومی و معرفتی مانند B مجهز باشند، نظریه C را هم بپذیرند و رفتار تمرینی D را هم داشته باشند، در این صورت مفهوم E را به دست می‌آورند (همان).

درست همان‌طور که افراد جامعه می‌توانند با تمرین به مرحله‌ای از آگاهی برسند که درباره اشیای بیرونی تصدیقاتی را گزارش کنند، با تمرین و ممارست می‌توان مفاهیمی درباره امور درونی به دست آورد و تصدیقاتی راجع به آنها بیان کرد. براساس افسانه جونز «رفتارگرایی روش‌شناسانه» راهی است به سوی اینکه افراد بتوانند به مفاهیمی که جنبه شخصی و فردی دارند دست یابند و از مشکلی که گریبان «نومینالیسم روان‌شناختی» را گرفته بود، رها شوند.



## نقد راه‌حل سلرز

همان‌طور که گذشت، سلرز با پیش کشیدن مباحث متنوع و پیچیده فلسفی درصدد برآمد پاسخی درخور به نزاعی که خود مسبب پدید آمدنش بود بدهد؛ از این‌رو مسائل بدیعی مانند وثاقت‌گرایی درون‌گرایانه، نومیالیسم روان‌شناسانه و رفتارگرایی روش‌شناسانه را پیش کشید. در ادامه جا دارد برای بررسی دیدگاه‌های نوآورانه سلرز که تأثیر فراوانی بر معرفت‌شناسان موافق و مخالف پس از وی داشته است، به نقد نظرات فلسفی وی در چند محور بپردازیم.

### عدم توجه به علم حضوری

همه دیدگاه‌های مدافع «داده» بر «آگاهی مستقیم» نسبت به متعلق آن پافشاری دارند؛ اما صرف پافشاری بر آگاهی مستقیم بدون ارائه تبیین مناسب از ماهیت و نسبت معرفتی آن با فاعل شناسا، نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه سبب می‌شود گریزی ناخواسته دامن‌گیر کسانی گردد که درصدد فهم این دست مسائل هستند. نکته مهم در دیدگاه‌هایی که بر «آگاهی مستقیم» تأکید دارند، علی‌رغم عدم دستیابی به تبیین جامع و مناسب، این است که نمی‌توان علم و معرفت را صرفاً به معرفت مفهومی منحصر کرد؛ چراکه شناخت از طریق مفاهیم، همان‌طور که خواهد آمد، نمی‌تواند به‌تنهایی حتی از خودش دیدگاهی قابل قبول ارائه کند، چه رسد به اینکه نقش تنها منبع شناخت و معرفت پیدا کردن آدمی را بازی کند.

سلرز با اینکه اشکال اساسی «داده» را به‌درستی تشخیص می‌دهد و بر ناتوانی جمع بین امر غیرمفهومی و معرفت داشتن اصرار می‌ورزد و با پیش‌زمینه انحصار معرفت به معرفت مفهومی، روند مبهم و نامشخص تبدیل امر غیرمفهومی به امر مفهومی را زیرسؤال می‌برد و از آن دستاویزی برای نقد مبنای گرای فراهم می‌آورد، با این حال، در رویکرد ایجابی‌ای که در پیش گرفته، نمی‌تواند از پس مشکلات دست‌وپاگیری برآید که منحصر کردن شناخت و معرفت برای معرفت‌شناس به وجود می‌آورد.

### تسلسل معرفتی

فیلسوفان مسلمان از دیرباز علم را به علم حضوری و علم حصولی تقسیم کرده‌اند و علم حضوری را معرفت به صورت عینی اشیا و علم حصولی را معرفت به صورت علمی و ذهنی اشیا که شامل صور و مفاهیم می‌شود تعریف کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۸۹-۱۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۶۱). همان‌طور که از تعریف علم حضوری برمی‌آید، یکی از ویژگی‌های مهم علم حضوری، نداشتن واسطه از جمله واسطه مفهومی بین فاعل شناسا و متعلق شناخت است. فیلسوفان مسلمان عمده‌ترین ملاکی که برای علم حضوری برشمرده‌اند، اتحاد وجودی است که میان فاعل شناسا و واقعیت معلوم جریان دارد. این اتحاد یا به نحو عینیت است، مانند معرفت انسان به خود و یا به نحو قیام امری است که وجود مستقلی از وجود فرد ندارد؛ مانند وجود صورت‌های ذهنی که در نفس انسان پدید می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰، ۲۲۹-۳۰۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵؛ ج ۳، ص ۴۸۰؛ ج ۶ ص ۱۶۸). بنابراین علم انسان به خود و به صورت‌های ذهنی نمی‌تواند به وسیله مفهوم حاصل گردد؛ چراکه سر از تسلسل نامتناهی در می‌آورد. علاوه بر اینکه شناخت مفهومی از خود،

صدقش متوقف بر علم حضوری به خود است و چنین معرفتی پیش از معرفت مفهومی تحقق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق، ص ۹۰-۹۱ و ۱۹۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۱). در نتیجه علم به مفاهیم از طریق مفاهیم دیگر به دست نمی‌آید؛ به دلیل اینکه اگر فاعل شناسا از طریق مفهوم «الف» به مفهوم دیگری مانند «ب» علم داشته باشد و از طریق مفهوم «ج» به مفهوم «ب» علم داشته باشد، لازمه‌اش این خواهد بود که فاعل شناسا هرگز به مفهوم «الف» علم پیدا نکند؛ زیرا سلسله مذکور به خودی خود متوقف نمی‌شود.

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان از سلرز پرسید که فاعل شناسا چگونه به مفاهیم معرفت دارد؟ آیا معرفت او به مفاهیم باز هم توسط مفاهیم حاصل می‌شود یا توسط آنها حاصل نمی‌شود؟ اگر علم به مفاهیم از طریق مفهوم تحقق یابد، در این صورت نظریه وی گرفتار تسلسل معرفتی خواهد شد و قبول چنین نتیجه‌ای سلرز را در دام شکاکیتی که از آن فرار می‌کرد خواهد انداخت؛ اما اگر پاسخ این باشد که فاعل شناسا بدون واسطه مفهومی به مفاهیم معرفت دارد، در این صورت سلرز ناچار است علی‌رغم تلاش خود برای رد معرفت غیرمفهومی، آن را بپذیرد.

### ناممکن بودن معرفت به جهان خارج

از دیگر اموری که می‌توان در نقد سلرز در باب علم حضوری پیش کشید، نقدی مبنایی بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب علم به جهان خارج است. از منظر این دست فیلسوفان، ادراک حسی مبتنی بر علم حضوری است. به عبارت دیگر علم حصولی حسی برای فاعل شناسا زمانی حاصل می‌شود که پیش از آن علم حضوری ناشی از تأثیر جهان خارج محقق شده باشد. توضیح آنکه وقتی انسان از طریق اندام حسی با شیء محسوس ارتباط برقرار می‌کند، شیء محسوس بر اندام وی تأثیر می‌گذارد و اثری از آن در قوه حاسه پدید می‌آید. قوه حاسه که مرتبه و شأنی از نفس است، این اثر را با علم حضوری می‌یابد و پس از آن نفس به کمک قوه خیال که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی است، از این یافته حضوری صورت حصولی می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۹ ج ۱-۳، ص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۹۰-۱۹۱). بر اساس این دیدگاه ارتباط فاعل شناسا با جهان خارج ارتباطی حضوری است؛ به این معنا که وی به تأثیری که اشیا به واسطه قوای ادراکی بر نفس می‌گذارند معرفت بی‌واسطه دارد و انعکاس معرفت حضوری در ذهن توسط قوه خیال به علمی باواسطه برای شناختن جهان خارج منجر می‌شود و احياناً اگر خطایی هم در معرفت به جهان خارج روی می‌دهد، در ساحت علم حصولی روی خواهد داد. به عبارت دیگر در ادراک حسی باید میان چند امر تمایز نهاد:

۱. تأثیری که در عضو حسی مانند شبکیه در بینایی و اعصاب پوستی در لامسه و مرکز مربوط به آنها در مغز پدید می‌آید؛
۲. تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌شود؛
۳. انعکاس ذهنی احساس و تأثر ایجادشده در نفس؛ مانند گزاره «من احساس شیرینی دارم» که پس از چشیدن عسل روی می‌دهد؛

۴. تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجادشده در نفس؛ «این عسل شیرین است» یا «این میز زبر است»؛

۵. خود صور حسی که ادراک حسی از راه آنها حاصل می‌شود.

در واقع در ادراک حسی پنج امر محقق می‌شود که هر یک حکمی جداگانه دارد. علم به احساسی که در عضو حسی حاصل می‌شود و احساس و تأثیری که در نفس ایجاد می‌شود هر دو از مقوله علم حضوری است. حالت ۴ و ۳

که یکی انعکاس و بازتاب علم حضوری به احساسات در ذهن است و دیگری تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس است، هر دو تحت مقوله علم حصولی جای می‌گیرند، با این تفاوت که قسم چهاروم خود بر دو گونه است: یا همراه با ماده و همزمان با تماس و ارتباط خارجی است که در این صورت می‌توان این دسته از ادراکات را «ادراک حسی» نامید یا پس از قطع تماس و ارتباط خارجی است که «ادراک خیالی» نام دارد. به عبارتی، پس از آنکه قوه خیال آنها را در ذهن منعکس ساخت، عقل به کمک «متصرفه» یا «متخیله» در آن تصرفاتی می‌کند تا به صورت گزاره «این عسل شیرین است» درآید. در حالت پنجم علم به خود آن صور، حضوری است، ولی علم به جنبه حکایتگری آنها حصولی خواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۱۳-۳۱۴).

اما بر اساس دیدگاه سلرز معرفت حسی همواره در قالب معرفت مفهومی معنا دارد؛ از این رو معرفتی که از راه مفهوم به دست می‌آید جزء لاینفک معرفت حسی است و فاعل شناسا در معرفت به جهان خارج قالب‌های مفهومی را که برآمده از دانش زبانی است برای شناختن به کار می‌گیرد. با توجه به مطالب پیشین برای حصول معرفت مفهومی باید در مرحله‌ای پیش‌تر معرفت حضوری به واقعیت وجود داشته باشد. در واقع نخستین ارتباط فاعل شناسا با جهان خارج، ارتباطی حضوری است نه حصولی. اگر قرار باشد فاعل شناسا معرفتی به تأثیرات جهان خارج نداشته باشد و صرفاً پس از همراه شدن آن تأثیرات با مفاهیم به معرفت دست یابد، در این صورت شناخت مفهومی موردنظر سلرز محقق نخواهد شد؛ زیرا بر اساس دیدگاه مذکور وی به هیچ‌کدام از تأثیرات جهان خارج معرفت مفهومی ندارد.

همچنین باید توجه داشت که معرفت داشتن امری دستوری نیست که بتوان در مفاد آن دخل و تصرف کرد و از حصول نوع غیرمفهومی آن جلوگیری کرد و با نادیده گرفتن آن، وجودش هم از میان برداشته شود. نفس انسان در نخستین مواجهه با عالم خارج، چه مایل باشد و چه مایل نباشد، شناختی را از تأثیراتی که بر اثر برخورد با جهان در وی پدید می‌آید دریافت می‌کند و چنین معرفت‌هایی واکنش‌های متفاوت و متنوعی را در فاعل شناسا پدید می‌آورد.

#### عدم تفکیک بین تحقق معرفت و توجیه معرفت

همان‌طور که اشاره شد، یکی از ویژگی‌های اساسی «داده»، استقلال معرفت‌شناختی آن است. این ویژگی به وضعیت ایجابی معرفت‌شناختی‌ای اشاره دارد که اغلب در مواجهه با شیء در آگاهی پدید می‌آید. ویژگی برجسته این وضعیت ذهنی به گونه‌ای است که هر نوع وابستگی به وضعیت‌های شناختی دیگر را نفی می‌کند. با توجه به ویژگی استقلال معرفتی «داده» سلرز ادعایی را در ضمن تمام نقدها مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد پذیرش چنین ادعایی تأثیر مستقیمی در شکل‌گیری رویکرد فلسفی او دارد. ادعای موردنظر عبارت است از اینکه «داده» زمانی می‌تواند استقلال معرفتی خود را حفظ کند که از هر گونه وابستگی عاری باشد؛ زیرا به نظر وی هر نوع وابستگی‌ای استقلال «داده» را هدف قرار می‌دهد و آن را به مخاطره می‌اندازد.

سلرز معتقد است «داده»‌ای که تجربه‌مسلمان زیرساخت هر معرفتی از جهان خارج قرار می‌دهند، فاقد ویژگی‌ای است که آنها بر آن پای می‌فشارند؛ بنابراین صلاحیت مبنا قرار گرفتن برای معرفت‌های ما از جهان خارج را ندارد. وی برای رد ویژگی موردنظر «داده» به دو جنبه وابستگی معنایی و وابستگی معرفتی «داده» تمسک می‌کند که نتیجه آن

نفی استقلال معرفتی «داده» است. از منظر سلرز وجود وابستگی‌های مزبور امری یقینی و تردیدناپذیر است و تجربه‌گرایان گریزی از آنها ندارند، مگر اینکه تن به انسجام‌گرایی و کل‌گرایی معناشناختی بدهند.

اشکال اساسی این دیدگاه، عدم تفکیک بین دو علم تصویری و تصدیقی است؛ امری که تقریباً مورد اتفاق فیلسوفان مسلمان است. فیلسوفان مسلمان علم حصولی را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند. آنها معنای علم تصویری را علم به صورت ذهنی بدون حکم، و معنای علم تصدیقی را علم به صورت ذهنی همراه با حکم، یعنی همان فهم صدق قضیه می‌دانند (فارابی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۴). براساس این رویکرد تصور مقدم بر تصدیق و شرط حصول و تحقق آن است؛ بنابراین تا تصویری نباشد تصدیقی هم معنا نخواهد داشت. البته برخی فیلسوفان چنین تقدیمی را نفی کرده، معتقدند که تصور شرط حصول تصدیق نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۱۱-۳۱۲) و به مبنای دیگری در باب تصور و تصدیق ملتزم شده‌اند که در جای خود باید در بوته نقد قرار گیرد. با این حال اغلب فیلسوفان مسلمان علم تصویری را به لحاظ رتبه مقدم بر علم تصدیقی می‌دانند. بنابراین تا معنا و مفهوم امری در ذهن استقرار نیابد، تصدیق به مطابقت یا عدم مطابقت آن معنا با خارج امری محال است.

همان‌طور که گذشت، سلرز معتقد است که فهم معنای رنگ قرمز در عبارت «این شیء قرمز است» وابسته به فهم معنای دیگر رنگ‌هاست و این توقف سبب می‌گردد که محمول قضیه مذکور گرفتار وابستگی معنایی شود. به عبارتی برای اینکه مفهوم قرمزی را تصور کنیم، باید از پیش معنای تمام رنگ‌ها را تصور کرده باشیم تا به معنای قرمزی دست یابیم. در نتیجه با وابستگی معنایی و تصویری محمول، قضیه نیز از نظر معرفتی وابسته به فهم معنای رنگ‌های دیگر خواهد شد و استقلال معرفتی خود را از دست خواهد داد؛ اما فارغ از این اشکال که اگر فهم معنای یک مفهوم وابستگی بالفعل به فهم معنای دیگر داشته باشد سر از تسلسل و دور محال در می‌آورد، باید گفت آنچه در امر موجه‌سازی یک قضیه نظری دخالت دارد استنتاج از قضیه‌ای دیگر است که آن قضیه یا باید بدیهی باشد یا منجر به بدیهی؛ و خود قضیه بدیهی نیازی به موجه‌سازی و استنتاج از قضیه دیگری ندارد و به اصطلاح خودموجه است و اگر ملاکی برای بداهتش در نظر گرفته می‌شود، آن ملاک و معیار دخالته در موجه‌سازی قضیه بدیهی نخواهد داشت؛ زیرا ملاک بداهت یک قضیه صرفاً تبیین بداهت بدیهی است، نه توجیه قضیه بدیهی که خالی به بداهت قضیه وارد آورد.

بنابراین هنگامی که سلرز وابستگی فهم معنای تصویری را مانعی ویرانگر در استقلال معرفتی قضیه معرفتی می‌کند، توجه ندارد که فهم معنای تصویری هرچند که ممکن است وابسته به معنای و مفاهیم دیگر باشد، با این حال نهایت مشکلی که ایجاد می‌کند، اخلال در تحقق تصدیق است و نه در تحقق ویژگی معرفتی تصدیق که در فرض عدم وابستگی به قضیه دیگر، «خود موجه» بودن قضیه بدیهی را به دنبال می‌آورد. به عبارت دیگر می‌توان با سلرز همراه شد و کل‌گرایی معناشناختی را پذیرفت. در این صورت برای تصور معنای رنگ قرمز، نیاز است که معنای رنگ‌ها را یا به صورت بالفعل یا به صورت بالقوه در ذهن داشته باشیم. در نتیجه معنای محمول وابسته به معنای دیگر خواهد شد. با در نظر گرفتن وابستگی مذکور می‌توان بیان داشت که یا معنای محمول توسط فاعل شناسا فهمیده می‌شود یا فهمیده نمی‌شود. اگر معنای محمول توسط فاعل شناسا تصور شده است، در این صورت تصور

محمول که یکی از شروط تحقق علم تصدیقی است محقق شده است، ولی اگر معرفت‌تصوری به محمول محقق نشده باشد، به جهت تقدم معرفت‌تصوری بر معرفت‌تصدیقی، تصدیقی هم محقق نخواهد شد. با فرض تحقق تصدیق بحث دیگری در مرتبه بعد مطرح می‌شود و آن بدیهی یا نظری بودن تصدیق یا حکم است که اگر قضیه‌ای نظری باشد، به قضیه دیگری برای موجه شدن نیاز دارد و قضیه دوم یا خودش بدیهی است یا منجر به بدیهی؛ و در غیر این صورت، گرفتار تسلسل محال خواهیم شد و اصل معرفت داشتن زیرسؤال می‌رود.

از سوی دیگر درباره وابستگی معرفتی باید گفت دانش‌هایی مانند دانش زبانی هیچ دخالتی در استقلال یا عدم استقلال معرفتی ندارند؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، امری که در استقلال معرفتی دخالت دارد بداهت و عدم بداهت است. به عبارتی باید مقدمات فراوانی مانند صحت ادراکی فاعل شناسا، مقولات زبان‌شناختی و اموری از این دست به منظور حصول و تحقق یک قضیه فراهم شود؛ اما چنین اموری صرفاً نقش مقدماتی برای حصول قضیه دارند و دخالتی در این ندارند که یک قضیه بدیهی را به نظری تبدیل کنند؛ چراکه آنها از اساس تأثیری بر فرایند موجه‌سازی ندارند. برای نمونه اگر ملاک بازگشت به علم وجدانی را که یکی از معیارهای معتبر برای بداهت بدیهی است، بررسی کنیم، درخواهیم یافت که قضیه برآمده از علم وجدانی به «درد» که به صورت «من درد دارم» بیان می‌شود، قضیه‌ای یقینی و بدیهی است؛ زیرا واقعیت «درد» نزد فاعل شناسا حضور دارد و وی بدون هیچ کم و کاستی می‌تواند از این امر گزارش دهد. می‌دانیم اموری مانند صحت ادراکی و دخالت قوه خیال در مفهوم‌سازی در اظهار چنین قضیه‌ای دخالت دارند؛ اما دخالت آنها صرفاً در تحقق قضیه مذکور است نه در توجیه آن و چیزی که از آن به عنوان ملاک بداهت یا ملاک استقلال معرفتی نام برده می‌شود، علم حضوری فاعل شناسا به واقعیت موردنظر است که بررسی آن، علت بداهت چنین قضایی را تبیین می‌کند.

در واقع آنچه قضیه بدیهی را به قضیه‌ای نظری تبدیل می‌کند، نیاز به موجه‌سازی از طریق استنتاج است که در نحوه تکیه قضایی بدیهی چنین امری وجود ندارد. سلرز در جای‌جای فلسفه خود ادعا می‌کند که به محض اینکه امری جامه مفهوم به تن کند، باید امری مستتج باشد؛ در صورتی که معرفت‌های مفهومی که از علم حضوری به دست می‌آیند، رابطه استنتاجی با علم حضوری ندارند و همچنین است مفاهیم‌تصوری‌ای که از خارج به ذهن می‌آیند. بنابراین یکی از نقدهای وارد بر دیدگاه سلرز را می‌توان عدم تفکیک بین مقدماتی که در تحقق قضیه دخالت دارند و مقدماتی که در تحقق توجیه دخیل هستند دانست.

### نتیجه‌گیری

سلرز تلاش فراوانی برای اثبات اسطوره بودن «داده» انجام داده است و استدلال‌های متنوع و گوناگونی بر رد داده اقامه کرده که لازم است در جای دیگر به بررسی تک‌تک آن استدلال‌ها پرداخته شود. با این حال راه‌حلی که وی برای از میان برداشتن تسلسل معرفتی ارائه داده، علی‌رغم نکات بدیع و قابل توجه دارای نقاط ضعف بنیادینی است که منجر به بازگشت تسلسل معرفتی و شکاکیت خواهد شد. سلرز با غیرممکن دانستن ارتباط امر غیرمفهومی با امر مفهومی مسیر مهمی را در توجه معرفت‌شناسان معاصر به آگاهی مستقیم پیموده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقیین و لقصیده المزدوجه فی المنطق*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. —، ۱۴۲۱ق، *التعلیقات*، ط. الرابعه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های بسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالتألهین، ۱۳۶۳، *رساله التصور و التصدیق*، در: حسن بن یوسف حلّی، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- ، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- Baergen, Ralph, 2006, *Historical Dictionary of Epistemology*, Scarecrow Press.
- Bonjour, Laurence, 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press.
- Deville, Willem & Timm Triplett, 2000, *Wilfrid Sellars: Knowledge, Mind and The Given*, USA, BlackWell.
- , 2005, *Wilfrid Sellars*, London, Acumen.
- , (ed.), 2010, *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*, Oxford University.
- Maher, Chauncey, 2012, *the Pittsburgh School of philosophy: Sellars*, McDowell, Brandom, Routledge.
- Neta, Ram, 2014, *Current Controversies in Epistemology*, Routledge Press.
- O'Shea, James, 2007, *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*, Cambridge.
- Richard Rorty, 1997, "Introduction", in *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Wilfrid Sellars, Harvard University Press.
- Sellars, Wilfrid, 1956, in *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press.
- , 1963, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul.
- , 1975, "The Structure of Knowledge: (I) Perception; (II) Minds; (III) Epistemic Principles", in *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, H.N. Castaneda (ed), Indianapolis : Bobbs-Merrill.
- Tripodi, Paolo, 2011, "Revisiting The Myth of Jones: Sellars and Behaviorism", in *History of Philosophy Quarterly*, N. 1, V. 28, pp.77-88.
- Vahid, Hamid, 2011, "Eternalism /Internalism", in Sven Bernecker and Duncan Pritchardp (eds.), *the Routledge Companion to Epistemology*, NewYork, Routledge Press.

## Investigation of Wilfrid Sellar’s Epistemological Opinions

✉ **Abbas-Ali Amiri** / PhD of Transcendental Philosophy IKI

amiri2005@gmail.com

**Muhammad Hussein-zade Yazdi** / Professor in Department of Philosophy IKI

mohammad\_h@qabas.net

**Received:** 2019/03/13 - **Accepted:** 2019/07/16

### ABSTRACT

Throughout history of epistemology, many attacks have been launched on the theory of foundationalism. It can be certainly said that none of them was as important as the attack launched by Sellars. Indeed, by criticizing “datum” – as the basis of the empirical foundationalism – and calling it fable, Sellars ruins the basis of non-deductive beliefs for leading to knowledge. In the aftermath of Sellars’ critiques on “datum”, the foundationalists faced a crisis, and Sellars attempts to put forward novel discussions such as logical atmosphere of the reasons, psychological nominalism, and methodological behaviorism in epistemology to find a proper solution for the crisis he himself created. The most prominent result of Sellars’ attacks on the empiricists’ foundationalism is the negation of “direct awareness” of the subject. Muslim philosophers believe that negating the “direct awareness” would ruin the basis for any knowledge in the subject and would deface the basis for his access to knowledge. Investigating Sellars’ view in negation of the direct awareness and evaluating its alternative solution is among the goals of the present article.

**KEY WORDS:** Sellars, datum, methodological behaviorism, psychological nominalism, logical atmosphere of the reasons, intuitive knowledge.

## **Analysis and Investigation of the Nature of Belief**

✉ **Muhammad Hassan Ya'qubiyān** / Assistant Professor, Shahid Motahari University  
mohammadyaghoobian@yahoo.com

**Qasem Pur-Hassan** / Associate Professor in Allama Tabataba'i University      pourhassan@yahoo.com

**Received:** 2019/02/08 - **Accepted:** 2019/07/22

### **ABSTRACT**

The course of epistemological discussions, from Plato's tripartite definition to Gettier's cases as well as the contemporary epistemological discussions, has gradually gone beyond the importance of belief, focusing on truth and – more importantly – on justification. This is while the destiny of many discussions on those two parameters depends on the precise analysis of the nature of the belief. Therefore, the main issue in this study is investigating the nature of the belief and its different types as well as paying attention to the distinctive role of metaphysical beliefs in achieving the truth and knowledge. The philosophical background and the analytical approach of this article considers various types of human's beliefs, a variety that emerges from different themes of the beliefs and is based on their destinations and their different functions, all of whom do not necessarily follow the truth and verity; and this does in itself speak of the variety in the action of belief in its various types. In this study, considering the compositional nature of belief composed of two dimensions (mental and emotional), we have attempted to challenge the unidirectional look of the philosophical and psychological views and, in view of the variety of metaphysical beliefs as well as the role of emotional and the existential properties of the believer in seeking the truth, to clarify the parallel importance of these two dimensions along with cognitive and mental compatibility of the system of beliefs.

**KEY WORDS:** belief, nature of belief, metaphysical beliefs, analysis of belief.



## Epistemology of Philosophical Concepts in the Minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah

**Zeynab Darwishi** / PhD Student of Islamic Philosophy and Theology the Islamic Azad University Qom  
zb\_darwishi@yahoo.com

✉ **Muhammad Hussein Iran-Doost** / Assistant Professor in Department of Philosophy Islamic Azad University Qom  
mohirandoost@gmail.com

**Hassan Mu'allemi** / Associate Professor in Baqer al-Uloom University  
info@hekmateislami.com

**Received:** 2019/01/17 - **Accepted:** 2019/05/21

### ABSTRACT

Analysis and investigation of secondary intelligibles has been focus of attention among philosophers since long ago. Epistemology of philosophical concepts deals with an investigation of these concepts, and in the present article, we have explored the epistemology of philosophical concepts in the minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah. In this study, it is clarified that Allama Tabataba'i was the first philosopher who put forward the mode of abstraction of the philosophical concepts including the concept of existence and non-existence. He believes that philosophical concepts are abstracted by using intuitive knowledge. Ayatollah Mesbah, unlike Allama, does not consider intuitive knowledge and internal experience as sufficient for abstraction of each of the primary philosophical concepts; rather, he maintains in addition to that, they must be compared with one another, and one must regard a certain relation among them. In his view, Allama's method in abstracting philosophical concepts cannot be generalized.

**KEY WORDS:** epistemology, philosophical concepts, secondary intelligibles, Allama Tabataba'i, Ayatollah Mesbah.

## **Investigation and Review of the Arguments Presented by Islamic Philosophers for Invalidation of Atomism**

✉ **Muhammad Mahdi Kamali** / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Razawi  
University of Islamic Sciences m.mkamali@yahoo.com

**Muhammad Muhsen Kamali** / MA Student of Philosophy Akhund Khorasani Specialized Center

**Received:** 2019/03/05 - **Accepted:** 2019/07/29

mmkamali64@gmail.com

### **ABSTRACT**

The discussion on the reality of matter is one of the important discussions in philosophy, on which many views have been presented. One of the most important views with a longstanding background is the atomism school attributed to the Greek philosopher, Democritus. In this view, the matter is composed of thousands of tiny separate particles which get together to make bigger bodies. These tiny particles, though capable of being divided in illusion or by reason, are not able to be divided in external world. This view is opposite to the views of most Muslim philosophers who consider the matter not composed of separate particles, but a substance composed of the prime matter and the physical form. They consider it something extended and essentially connected that can be divided anyway endlessly. Since many of the arguments for proving the prime matter depend on the nullification of Democritus' theory and proving the separated divisibility in matters, Muslim philosophers have presented various arguments against that theory. In the present article, we have investigated and reviewed five arguments among the abovementioned arguments, finally considering all of them as falsified.

**KEY WORDS:** matter, atom, Democritus, prime matter, separated division.

## Philosophical Predestination in Muhaqqiq Isfahan's Thought

**Ali Reza Kakawand** / Assistant Professor in University of the Sciences and Teachings of the Quran

kavand@quran.ac.ir

✉ **Muhammad Ali Isma'ili** / PhD Student of Islamic Philosophy in al-Mustafa International University  
mali.esm91@yahoo.com

**Hassan Reza'ie Haftadar** / Associate Professor in Tehran University/ Farabi Complex

Hrezaii@ut.ac.ir

**Received:** 2018/12/12 - **Accepted:** 2019/08/01

### ABSTRCAT

“Philosophical predestination” states determinism in the light of philosophical issues such as “succession of wills”, the “rule of previous necessity”, and the “relation of divine will to the man’s volitional actions”. Muhaqqiq Isfahani has dealt with an analysis and evaluation of these issues with scrutiny and has proved the consistency of these philosophical issues with the agent’s free will. Through this study, it is clarified that in his thought, the criterion for an action’s being volitional is its being preceded by a will and not a will being preceded by another will, so that the succession of wills is necessary. The rule of previous necessity is not inconsistent with the agent’s free will; rather, it supports and confirms his free will. Similarly, the divine will is related to the man’s volitional actions limited by his will. In this article, Muhaqqiq Isfahani’s view regarding the philosophical predestination has been categorized, adjusted, explained and evaluated with a descriptive-analytical method.

**KEY WORDS:** philosophical predestination, successions of wills, previous necessity, divine will, Muhaqqiq Isfahani.

# Investigating the Effect of the Foundations of Mulla Sadra's Thought in Resolving the Difficulties of Substantial Motion

✉ **Muhammad Jawad NasrAzadani** / PhD Student of Islamic Philosophy and Theology the University of Qom  
gomgashteh1989@gmail.com

**Mehri Changi Ashtiyani** / Assistant Professor in Dr. Shari'ati Faculty

**Received:** 2019/03/10 - **Accepted:** 2019/06/20

## ABSTRACT

Belief in substantial motion in material world is one of the intellectual foundations of Mulla Sadra's philosophy. Proving this theory by him is in the first place dependent on answering the arguments for impossibility of substantial motion, which are mainly based on some foundations put forward in transcendental philosophy. Two important and effective foundations in resolving the difficulties of substantial motion are that the motion becomes existential in Mulla Sadra's philosophy and he believes in cutting-motion. The present study has resolved, by explaining these two foundations, the two difficulties extracted from Avicenna's words: 'no survival of the subject' and 'the necessity of actuality of infinite species between quantifiers'. This is because considering the abovementioned foundations, the category has one individual amid motion, but an extended and fluid individual as long as the time of motion, and the motion is nothing but the fluidity of this very individual. In other words, it is an extended, connected and fluid process, and since connection and continuity are the criteria for individual unity, motion is automatically a unique individual process and its unity is essential and it needs no protector of unity, not an accidental one needing the protector of unity. Similarly, although various types of essence are abstracted from different stages of fluid existence through closing up its frontiers, existence of types of actualized species is not necessitated from essences. This is because [the position of] principality is for existence and the unique existence is gradually connected, wherein types of potential limitless essences are present there, and since they are potential, limitation of infinite between two quantifiers is not realized.

**KEY WORDS:** substantial motion, survival of the subject, Mulla Sadra, cutting-motion, Avicenna, fluidity of existence.

## **Investigation of the Kant's Fourth Antinomy Proposition Based on Mulla Sadra's Philosophy**

✉ **Ali Zamaniyan** / PhD Student of Comparative Philosophy Qom University      ali.zamanian.8685@gmail.com

**Mahdi Munfarid** / Assistant Professor in Department of Philosophy Qom University      mmonfared86@gmail.com

**Sayyid Ahmad Fazeli** / Assistant Professor in Department of Philosophy Qom University      ahmad.fazeli@gmail.com

**Received:** 2019/01/01 - **Accepted:** 2019/06/25

### **ABSTRACT**

In his theoretical philosophy, Kant claims that the Necessary Being cannot be argued negatively or positively. He puts forward this argument in his fourth antinomy under the section “transcendental dialectics” in his book entitled Critique of Pure Reason (in German Critik a der reinen Vernunft). Kant's claim is based on some epistemological and ontological foundations, according to which he regards mathematical and physical propositions as “certain” and metaphysical ones as “non-certain” and sophistic. We believe that Islamic philosophy, Mulla Sadra's in particular, whether in epistemological dimension or in ontological dimension, enjoys proper facilities for criticizing Kant's philosophy in general and resolving the conflict in the fourth antinomy claimed by him in particular. In the present article, we have briefly investigated Kant's epistemology and ontology along with the doctrines of Mulla Sadra's philosophy, and are seeking to resolve the conflict claimed by him using the aforementioned doctrines.

**KEY WORDS:** antinomy, a priori, Kant's philosophy, Islamic philosophy

# ABSTRACTS

## The Causality Principle

**Abdul-Rasul Ududiyat** / Professor in Department of Philosophy IKI

**Received:** 2019/02/16 - **Accepted:** 2019/08/10

### ABSTRACT

The proposition “Any essentially possible being requires a cause” must be considered as the precise wording of the causality principle. This is because according to principality of quiddity, the essential possibility is the criterion for quiddity’s need of a cause, and according to the principality of existence, it is the sign for the need of its existence to a cause. As for the attributes of the things, this principle is stated as “the accidental is caused”. This is in contrast to “the essential is not caused” which refers to the fact that the thing’s essential attributes do not require a cause. The causality principle is itself a certain statement of the special mode of the principle of “impossibility of preponderance without a preponderant” and is reduced to it. Thus, as far as self-evidence and non-self-evidence as well as provability and non-provability are concerned, it follows that principle; and as that principle is non-provable evident, so is the causality principle. From the principle of “impossibility of preponderance without a preponderant”, another principle is derived as follows: the principle of “impossibility of giving preponderance without a preponderant” which is the statement of the principle “impossibility of preponderance without a preponderant” for the free-willed agent and his volitional actions, and is non-provable evident just like it.

**KEY WORDS:** causality principle, the accidental is caused, the essential is not caused, “preponderance without a preponderant”, “giving preponderance without a preponderant”.

# Table of Contents

<b>The Causality Principle</b> .....	11
<i>Abdul-Rasul Ududiyat</i>	
<b>Investigation of the Kant's Fourth Antinomy Proposition Based on Mulla Sadra's Philosophy</b> .....	27
<i>Ali Zamaniyan / Mahdi Munfarid / Sayyid Ahmad Fazeli</i>	
<b>Investigating the Effect of the Foundations of Mulla Sadra's Thought in Resolving the Difficulties of Substantial Motion</b> .....	41
<i>Muhammad Jawad NasrAzadani /Mehri Changi Ashtiyani</i>	
<b>Philosophical Predestination in Muhaqqiq Isfahan's Thought</b> .....	53
<i>Ali Reza Kakawand /Muhammad Ali Isma'ili / Hassan Reza'ie Haftadar</i>	
<b>Investigation and Review of the Arguments Presented by Islamic Philosophers for Invalidation of Atomism</b> .....	65
<i>Muhammad Mahdi Kamali /Muhammad Muhsen Kamali</i>	
<b>Epistemology of Philosophical Concepts in the Minds of Allama Tabataba'i and Ayatollah Mesbah</b> .....	81
<i>Zeynab Darwishi /Muhammad Hussein Iran-Doost / Hassan Mu'allemi</i>	
<b>Analysis and Investigation of the Nature of Belief</b> .....	99
<i>Muhammad Hassan Ya'qubiyani / Qasem Pur-Hassan</i>	
<b>Investigation of Wilfrid Sellar's Epistemological Opinions</b> .....	113
<i>Abbas-Ali Amiri /Muhammad Hussein-zade Yazdi</i>	
<b>English Abstracts</b> .....	4

**Ma'rifat-i Falsafi** is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

**Subscriptions:** Individual issues are 180000 Rls., and yearly subscription is 720000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.



*In the name of Allah*

# Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 17, No. 1

Fall 2019

**A publication by** Imām Khomeini Institute for Education and Research

**Editor in Chief:** Ali Mesbah

**Editor:** Muḥammad Fanā'i Eshkawari

**Deputy Editor:** Maḥmūd Fath'ali

**Coordinator:** Rūhollāh Farīsābādi

## **Editorial Board:**

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

**You may access this journal on the web at [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) and [www.sid.ir](http://www.sid.ir)**

**Address:** Ma'rifat-e Falsafi  
4<sup>th</sup> Level, Imam Khomeini Institute,  
Jomhuri Islami Blvd.,  
Amin Blvd., Qum, Iran  
**Internet:** [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

**PO Box:** 37165—186  
**Tel:** Editorial: (25)32936008 & 32113468  
Subscribers: (25)32113474  
**Fax:** (25)32934483  
**E-mail:** [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net)