

# شک و یقین در فلسفه معاصر اسلامی و غرب

عبدالرزاق حسامی فر\*

## چکیده

شک و یقین دو حالت نفسانیند که در فرایند شناخت انسانی، معرفت ظنی و معرفت یقینی را شکل می‌دهند. معرفت ظنی بیشتر در قلمرو علوم تجربی و معرفت یقینی بیشتر در قلمرو برخی از علوم غیرتجربی همانند فلسفه، منطق، ریاضیات و عرفان حاصل می‌شود. در تاریخ فلسفه، فیلسوفان اغلب بدنبال معرفت یقینی بوده و نیل به حقیقت را ممکن میدانستند. اما در برابر آنها، شکاکان حصول چنین معرفتی را ناممکن میدانستند و قائل به هیچ حقیقتی نبودند. رویارویی این دو گروه همواره بخشی از تاریخ فلسفه را تشکیل داده است. این مواجهه در فلسفه معاصر و در پی بحثهایی که در معرفت‌شناسی جدید مطرح شده، هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه غرب، جان تازه‌یی گرفته است. از یکسو فیلسوفان معاصر مسلمان کوشیده‌اند با نفی دیدگاه شکاکان از مبانی معرفت‌شناختی قوی فلسفه اسلامی دفاع کنند. آنها در معرفت‌شناسی قائل به واقعگرایی شدند و تفسیر مبتنی بر ایدئالیسم ذهنی را از شناخت رد کردند. از سوی دیگر، دست‌کم برخی از فیلسوفان معاصر غرب کوشیده‌اند با در میان آوردن دیدگاههای جدید، پاسخهایی به شبهات

۶۱

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ ahesamifar@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۵



شکاکان بدهند. در این پژوهش میکوشیم در مطالعه‌ی تطبیقی تلاش گروهی از فیلسوفان دو طرف را ارزیابی کنیم و البته در نهایت نتیجه خواهیم گرفت که پاسخ فیلسوفان اسلامی هم در گذشته و هم در دوره معاصر از پایه و اساس استوارتری برخوردار است.

**کلیدواژه‌ها:** شک، یقین، شناخت، معرفت‌شناسی، صدق

\*\*\*

#### مقدمه

مسئله شناخت و تتبع آن مسئله شک و یقین از دیرباز همواره مطرح نظر فیلسوفان بوده است؛ چنانکه فیلسوفان بزرگ همواره دنبال نیل به شناخت حقیقی از عالم بوده‌اند؛ شناختی که بتوان بدان یقین پیدا کرد و دیگران را نیز از آن بهره‌مند ساخت. ولی از همان ابتدا در کنار مسیری که فیلسوفان حقیقت‌جو دنبال میکردند، کسانی هم بوده‌اند که این مسیر را ناهموار و ناپیمودنی میدانستند. این مخالفان دو مسیر متفاوت را دنبال میکردند: در یکسو سوفسطائیان بودند که یا چون گرگیاس میگفتند هیچ حقیقتی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست و اگر هم قابل شناخت باشد، شناخت آن قابل انتقال به دیگران نیست و یا چون پروتاگوراس میگفتند که انسان معیار همه چیز است؛ معیار هستی چیزهایی که هست و نیستی چیزهایی که نیست. بنابراین هر کسی با هر مدعایی حق دارد خود را صاحب حقیقت بداند و بنابراین حقیقت نسبی است. در سوی دیگر، شکاکانی همچون پورن بودند که بجهت امکان خطا در ادراکات بشری و احتجاجات او، در اعتبار شناخت تردید کردند و مذهب شک ۶۲ را دنبال نمودند. البته پاسخ استواری که به این شکاکان داده شد، این بود که وقوع شک در بخشی از ادراکات انسان تنها ثابت میکند که در آن بخش از ادراکات او خطایی رخ داده است و ثابت نمیکند که همه ادراکات انسان باطل است و بلکه اساساً اگر همه ادراکات انسان مورد تردید و باطل باشند، چگونه میتوان از خطا بودن برخی از آنها آگاه شد.<sup>(۱)</sup> به هر حال این تفرق آراء موجب شد که در فلسفه قدیم در کنار وجودشناسی دغدغه اصلی فیلسوفان بود، شناخت‌شناسی نیز اگرچه نه به قوت وجودشناسی، مطرح



گردد و بخشی از مباحث فلسفی درباره شناخت و نحوه شکلگیری آن باشد. تقابل میان فیلسوفان و سوفسطائیان و شکاکان، بخشی از ادبیات فلسفی گذشته را تشکیل میدهد. در طول دوره هزار ساله قرون وسطی، یعنی از انقراض دولت روم غربی تا فتح استانبول بدست سلطان محمد فاتح، بواسطه حاکمیت کلیسا و وجود تعصبات دینی در اروپا، شکاکیت چندان مجالی برای ظهور پیدا نکرد و یکی دو نفری که هم بعد از جنگهای صلیبی و تماس غربیان با اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی ظاهر شدند، بیشتر از لحاظ دینی شکاک بودند و توان تشکیک در مبانی فلسفی را نداشتند و اگر مشاهده میشود که در اواخر این دوره کسانی چون سیژر بارابانت و راجر بیکن متأثر از فلاسفه اسلامی و یهودی به نقد ارسطو پرداختند، آنها در حقیقت شکاک بمعنی فلسفی نبودند، بلکه هدفشان دفاع از علم تجربی و روش استقرائی بود.<sup>(۲)</sup>

از قرن هفدهم و با آغاز دوره جدید فلسفه و ظهور اندیشه دکارت، فلسفه در غرب در مسیر جدیدی قرار گرفت و با کمرنگ شدن جنبه وجودشناختی فلسفه، معرفت‌شناسی محور فلسفه شد. فیلسوفان قرون هفدهم و هجدهم بدنال ارائه تحلیلی اغلب روانشناسی‌گرایانه از نحوه تکون شناخت بودند و هریک به فراخور توان فلسفی خود بر اولویت نقش حس یا عقل در شکلگیری شناخت انسانی تأکید کردند. البته در این دوره مسئله اعتبار و حجیت شناخت، با نگاهی متفاوت با آنچه در یونان قدیم مطرح بود، دنبال میشد؛ چنانکه شاید بتوان تفاوت نگاه قدیم و جدید را به مسئله شناخت، تفاوت در دو نگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی به مسئله شناخت دانست. یکی از عوامل مؤثر در شکلگیری فلسفه دکارت و تلاش او در جهت رسیدن به یک نظام فلسفی یقینی، شکاکیتی بود که پیش از او در اندیشه کسانی چون مونتنی (۱۵۳۳-۱۵۸۶ م) ظاهر شده بود. در اتاق مطالعه مونتنی این عبارت نوشته شده بود: «آنچه متیقن است این است که هیچ چیز متیقن نیست».<sup>(۳)</sup>

وی تحت‌تأثیر آثار سکستوس امپریکوس، سیسرون، اراسموس، آگریپا و بروئس بسمت شکاکیت کشیده شد. مسئله مهمی که بلحاظ دینی فراروی مونتنی بود، این بود که کدامیک از دو شکل مسیحیت یعنی کاتولیک و پروتستان، برحق است؛ چراکه متألهان هر یک از این دو مذهب، مبانی اعتقادی دیگری را نقد میکردند.

پروستانها در حجیت سنت شک میکردند و کاتولیکها نیز در حجیت کتاب مقدس تردید میکردند.<sup>(۴)</sup> البته اگرچه مذهب مونتنی کاتولیک بود، ولی با اینهمه بر سر اینکه او بیشتر کاتولیک بود یا شکاک، اختلاف نظر وجود دارد. آنچه در مجموع میتوان درباره گرایش دینی او گفت این است که هرچند او به ادراک انسانی پدیده‌ها اعتمادی نداشت و عقل انسانی را هم قابل اعتماد نمیدانست، ولی ظاهراً ایمانگرا بود؛ یعنی معتقد بود تنها ایمان میتواند رازهای مسیحیت را دریابد و فراروی و تعالی انسان در گرو فیض الهی است.<sup>(۵)</sup>

عامل دیگری که در گرایش دکارت به معرفت یقینی و تأسیس یک نظام فلسفی یقینی مؤثر بود، تعالیم استاد ریاضی او کلاویوس بود که در او این پرسش را برانگیخت که چرا در حالی که میان ریاضیدانان چندان اختلاف نظری نیست، میان فیلسوفان تفرق آراء بسیار است. از اینرو کوشید نظامی فلسفی تأسیس کند که بر مبانی عقلی یقینی استوار باشد و از لحاظ قوت استدلال هم‌تراز ریاضیات باشد.<sup>(۶)</sup>

فلسوفی که در فلسفه جدید، شکاکیت را احیا کرد، دیوید هیوم بود که با نفی ضرورت در اصل علیت و طرح مسئله استقراء، حصول معرفت یقینی در باب جهان خارج را امری ناممکن برای بشر تلقی کرد. هیوم در مسئله علیت به این قائل شد که از میان سه عنصر مطرح در رابطه علی، دو عنصر «مجاورت» و «توالی» مشاهده‌پذیر تجربی است، اما عنصر «ضرورت» بر ساخته ذهن است و منشأ آن تداعی نفسانی است؛ به این معنا که در پی مشاهده موارد مکرر توالی الف و ب در تجربه، انتظاری در شخص شکل میگیرد تا باز بدنبال مشاهده الف، منتظر مشاهده ب باشد و بنابراین یقین نسبت به ضرورت علی میان علت و معلول، «یقین نفسانی»<sup>۱</sup> است نه «یقین عینی»<sup>۲</sup>، آنچنانکه در منطق و ریاضیات مشاهده میشود. وی در مسئله ۶۴ استقراء هم میگوید که چون در تجربه نمیتوان همه مصادیق یک فرضیه کلی را آزمایش کرد، پس بلحاظ منطقی نمیتوان به یک قانون برآمده از تجربه و استقراء ناقص، یقین عینی پیدا کرد. ایرادی که بر هیوم وارد میشود، این است که قانون علیت برخلاف تصور او نه یک قانون تجربی بلکه یک قانون مابعدالطبیعی است و

1. subjective certainty  
2. objective certainty

مبنای آن نه شهود حسی، بلکه شهود عقلی است. ایراد دیگر آنکه اگر براساس مبانی تجربه‌گرایانه هیوم تنها گزاره‌های مشاهده‌پذیر تجربی معتبرند، پس آثار خود هیوم که مملو از گزاره‌های غیرتجربی است، نامعتبرند و باید آنها را به این دلیل که نه مربوط به ریاضیاتند و نه حاصل تجربه، به توصیه خود او در آتش انداخت.

### شک و یقین در فلسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند فلسفه‌یی مبتنی بر مبانی عقلی تأسیس کنند و برای هر یک از آموزه‌های خود ادله عقلی اقامه کنند. از اینرو آثار فیلسوفان اسلامی چنان مملو از ادله متعدد بر مدعیات و دفع دخل مقدر با نقد ادله منتقدان مفروض در قالب «ان قلت» است که میتوان گفت فلسفه اسلامی از این حیث بسیار استدلال‌گراتر از فلسفه غرب است و این از امتیازات فلسفه اسلامی بالنسبه به فلسفه غرب است. در فلسفه غرب کمتر با سلسله ادله بر یک مدعا مواجه میشویم و حداکثر در مباحثی چون اثبات وجود خدا، شاهد براهین متعددی، در حالی که در فلسفه اسلامی همواره با ادله متعدد بر مدعیات روبرو هستیم. سلسله احتجاجات و فرایند استدلالها در برخی از آثار فیلسوفان اسلامی همچون *شفای ابن سینا* و *اسفار ملاصدرا* گاهی چنان مبسوط و پیچیده است که آدمی از قوت عقلانی صاحب استدلال دچار حیرت میشود و این اندازه از عقلانیت و طرح شقوق مختلف ممکن در استدلال را در کمتر فیلسوف غربی میتوان مشاهده کرد.

فلسفه اسلامی، بیشتر از ناحیه سه گروه نقد شده است: یکی برخی از فقیهان که بولفضولیهای عقل فلسفی را در کار خلقت الهی مغایر و بلکه معارض مقام بندگی انسان دانسته‌اند. دوم، برخی از عارفان و متصوفه که راه دل و عشق را برتر از راه عقل و استدلال دانسته و پای استدلالیان را چوبین شمرده‌اند. سوم، متکلمان

همچون محمد غزالی و فخر رازی که هر دو با حکمت عقلگرای مشاء از در مخالفت درآمدند و آثاری را در تشکیک در مبانی اندیشه‌های حکمای مشاء منتشر کرده‌اند. غزالی مانند هیوم در اعتبار قانون علیت و ضرورت علی تردید کرد و با باور به نظریه کسب، تنها علت حقیقی را خدا دانست و سایر علل را در توان علی

۶۵



خود، کاسب از خدا برشمرد. وی *تهافت الفلاسفه* را در نقد حکمت مشاء نوشت و رازی در کتابی که در شرح و بلکه جرح *اشارات* و *تنبیها* ابن سینا نگاشت، به نقد حکمت ایشان پرداخت. تشکیکات رازی آنقدر زیاد و گسترده بود که وی را «امام المشککین» خواندند. استاد مطهری در مقام تحلیل تفسیر رازی بر قرآن میگوید که یکی از ویژگیهای تفسیر او این است که تفاسیر محتمل از یک آیه را گاه چنان متعدد برمی‌شمارد که آدمی دچار حیرت میشود. اما ضعف اساسی او در انتخاب میان این شقوق است؛ چنانکه در تشخیص بهترین گزینه بد عمل میکند.

نقد‌های غزالی و رازی بر حکمت مشاء بی‌پاسخ نماند و هم این‌رشد در *تهافت التهاافت* به نقد کتاب غزالی پرداخت و هم خواجه نصیرالدین طوسی در شرحی بر *اشارات* و *تنبیها* به انتقادات رازی پاسخ گفت. هر دو فیلسوف کوشیدند پاسخ درخوری به انتقادات وارد شده بدهند و چراغ فلسفه اسلامی را در قالب حکمت مشاء همچنان روشن نگه دارند.

### مسئله شناخت در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی از آغاز، حول محور وجودشناسی شکل گرفته، از اینرو تحلیل مسئله شناخت در این فلسفه با رویکرد وجودشناختی همراه بود. توجه فیلسوفان اسلامی معاصر همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری به بحث شناخت، بدنبال ترجمه متون مربوط به فلسفه غرب و انعکاس اندیشه‌های فیلسوفان جدید غرب در فضای فکری فلسفی کشور ما حاصل شد. آنها در وجودشناسی همچون فیلسوفان اسلامی گذشته قائل به شهود عقلی و دستاورد آن یعنی مابعدالطبیعه شدند و در زمینه شناخت‌شناسی قائل به واقعگرایی گشتند؛ به این معنا که شناخت حسی را ۶۶ کاشف از واقعتهای خارجی دانستند و قائل به وجود مابزای ادراکات حسی در خارج شدند. آنها همچنین در مسئله صدق از میان نظریات مختلف در باب صدق قائل به نظریه مطابقت شدند که سابقه آن به رساله سوفیست افلاطون و *مابعدالطبیعه* ارسطو برمیگردد.<sup>(۷)</sup> تقریر این نظریه در سخن ارسطو بدین قرار است:

کذب این است که درباره آنچه هست، بگوییم نیست یا درباره آنچه نیست، بگوییم هست. صدق این است که درباره آنچه هست، بگوییم هست و درباره آنچه



نیست، بگوییم نیست. بنابراین هرکس که درباره چیزی بگوید که هست یا نیست، سخنش یا راست است یا دروغ.<sup>(۸)</sup>

بر اساس نظریه مطابقت، حقیقت یا صدق عبارت است از ادراک مطابق با واقع و از اینرو گزاره‌ی صادق است که مطابق واقع باشد. مشکل این تعریف آن بود که کاربردش در مورد گزاره‌های غیرتجربی مثل گزاره‌های ریاضی و گزاره‌های اخلاقی توجیه‌بردار نبود. در این نوع گزاره‌ها، شرط صدق، مطابقت با کدام واقعیت بیرونی است. وقتی از کذب یک معادله ریاضی سخن می‌گوییم، آن معادله را با کدام واقعیت بیرونی تطبیق می‌دهیم و این حکم را صادر می‌کنیم. برای رفع این کاستی، از مفهوم «عالم نفس الامر» استفاده شد و با اصلاح تعریف صدق گفته شد که صدق عبارت است از «ادراک مطابق با واقع و نفس الامر». در این تعریف مفهوم نفس الامر شامل مجموعه حقایق غیرمحسوس و اعتباریات میشود و گزاره‌های غیرتجربی برحسب مطابقت با این عالم صادق یا کاذب تلقی میشوند.

استاد مطهری در جلد دوم شرح مبسوط منظومه با اشاره به این موضوع که مسئله حقیقت از زمان افلاطون مطرح بوده است، می‌گوید که از نظر افلاطون سه هدف عمده انسان عبارتند از: خیر، حقیقت و زیبایی. ایشان همچنین به تلقی قدما از حقیقت اشاره می‌کند که آن را اندیشه مطابق با واقع و نفس الامر میدانستند. البته علمای جدید اشکالاتی بر تعریف قدما از حقیقت، چونان ادراک مطابق با واقع، می‌گیرند؛ از جمله اینکه ریاضیات در خارج وجود ندارد و موضوع قضایای تاریخی معدوم شده است، پس چگونه میتوان تطابق را احراز کرد؟! وی می‌گوید که تقسیم قضایا به خارجی، ذهنیه و حقیقیه از زمان ابن‌سینا مطرح بوده است. ملاهادی سبزواری معتقد بود که ملاک صدق در قضایای خارجی و حقیقیه مطابقت با واقع است، در حالی که ملاک صدق قضایای ذهنیه مطابقت با نفس الامر است. اما استاد مطهری در مقام مخالفت با ملاهادی سبزواری می‌گوید ملاک صدق در قضایای خارجی و ذهنیه، مطابقت با عین است با این توضیح که عینیه کل شیء بحسبه و ملاک صدق قضایای حقیقیه مطابقت با نفس الامر است.<sup>(۹)</sup>

اما تعبیر علامه طباطبایی، قدری متفاوت است. ایشان در *نهایة الحکمه* درباره

۶۷

عالم نفس الامر ميگويد:

«تصدیقات نفس الامری که نه در خارج و نه در ذهن مابازایی ندارند، دارای مابازایی ثابتند گو اینکه ثبوت و تقرر آنها یک ثبوت تبعی است و بتبع موجودات حقیقی آن ثبوت را دارند.»<sup>(۱۰)</sup>

ایشان در ادامه در توضیح این معنا میگويد:

بخشی از تصدیقات و احکام حقیقی دارای مابازایی در خارجند؛ مثل «انسان موجود است» و «انسان کاتب است» و بخش دیگری از آنها دارای مابازایی در ذهنند؛ مثل «انسان نوع است» و «حيوان جنس است» و بخش دیگری از آنها دارای مابازایی هستند که نه در خارج موجود است و نه در ذهن؛ مانند وقتی که میگوییم «عدم علت عدم معلول است» و ذات عدم باطل است؛ زیرا عدم و احکام و آثارش نه در خارج و نه در ذهن تحقیقی ندارند. اینگونه گزاره‌ها مطابق با نفس الامر دانسته میشوند.<sup>(۱۱)</sup>

از نظر علامه، عقل بشری عالم نفس الامر را چونان ظرفی برای دسته سوم از قضایا که متعلق آنها نه در خارج و نه در ذهن وجود ندارد، فرض میکند و این عالم همه گزاره‌های صادق را اعم از ذهنی و خارجی و آنچه عقل آن را تصدیق میکند و مابازایی در خارج و ذهن ندارد، شامل میشود. البته امور نفس الامری لازمه عقلی ماهیات موجود هستند. منظور از مفهوم «امر» در تعبیر «نفس الامر» عالم امر است که همانا عقل کلی است که در او همه صور معقولات حضور دارند. پس وقتی از مطابقت گزاره با نفس الامر سخن میگوییم، منظور مطابقت گزاره با صور معقول در عقل کلی است.<sup>(۱۲)</sup>

## دیدگاه علامه طباطبایی در باب شکاکیت

۶۸

بازتاب شک و یقین در فلسفه اسلامی قدری متفاوت با آن چیزی است که در فلسفه غرب مشاهده میکنیم. فیلسوفان اسلامی نیز به مسئله شک در وجود عالم خارج توجه داشته‌اند و کوشیده‌اند تا نحوه مواجهه با منکر عالم خارج را بیان کنند. تفاوتی که میان فیلسوفان اسلامی و فلاسفه غرب در بحث راجع به شک و یقین





وجود دارد، این است که اگرچه خاستگاه مسئله برای هر دو جنبه وجودشناختی داشته است و هر دو میکوشیدند وجود جهان خارج را به فرد شکاک و فرد منکر عالم خارج ثابت کنند، اما در فلسفه غرب از قرن هفدهم به بعد این بحث در مسیر جدیدی قرار گرفت و جنبه معرفت‌شناختی پیدا کرد؛ به این معنا که اعتبار شناخت، مسئله اصلی شد؛ یعنی بجای اینکه درباره وجود یا عدم عالم خارج بحث شود، بحث درباره شناخت عالم خارج و میزان حجیت و اعتبار آن شکل گرفت. این نگاه معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی در دوره معاصر، بیش از همه، با کار مشترک دو استاد برجسته معاصر فلسفه اسلامی - علامه طباطبایی و استاد مطهری در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* - آغاز شد. آنها در این کتاب کوشیدند با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی به تحلیل مسائل معرفت‌شناسی بپردازند. بنابراین اگر به گذشته فلسفه اسلامی بنگریم و مباحث معاصر مطرح شده در این سنت فلسفی را نادیده بگیریم، میبینیم که پاسخ رایج به فرد شکاک این بود که با زدن او یا نزدیک کردن بدنش به آتش، او را متوجه وجود عالم خارج بکنیم.

علامه در بحث درباره شکاکیت، اغلب مطابق سنت گذشته سخن گفته است و تنها در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* با عنایت به معرفت‌شناسی جدید غرب در این زمینه بحث مستقلی ارائه کرده است. ایشان در دو کتاب *بدایه الحکمه* و *نهایة الحکمه*، باور و علم انسان را به وجود عالم خارج بدیهی میدانند. وی در مقدمه کتاب اول میگوید که انسان در نفس خود، وجود نفس خود را و نیز وجود حقیقت و واقعیتی بیرون از نفس خود را میپذیرد.<sup>(۱۳)</sup> ایشان در این کتاب، علم ما به اشیاء عالم خارج را علم حصولی میدانند.<sup>(۱۴)</sup> علامه در کتاب دوم میگوید که ما انسانها با حواس پنجگانه خود اشیائی را از عالم خارج ادراک میکنیم و نسبت به این شناخت خود اطمینان داریم؛ چراکه اگر چیزی در خارج نبود، در آنصورت معنی نداشت که کسی بسمت چیزی حرکت کند و یا از چیزی فرار کند. بنابراین نمیتوانیم در وجود جهان خارج تردید کنیم و انکار آن یا شک در وجود آن از سر مکابره با حق است.<sup>(۱۵)</sup> ایشان در کتاب دوم ذیل بحث درباره یکی از تقسیمات علم حصولی یعنی تقسیم آن به بدیهی و نظری، شناخت حسی را علم حصولی بدیهی معرفی میکند و

۶۹



عبدالرزاق حسامی؛ شک و یقین در فلسفه معاصر اسلامی و غرب

سال هشتم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۷  
صفحات ۶۱-۸۰

در ادامه به تحلیل و نقد مدعای فرد سوفیست و فرد شکاک میپردازد. وی در پاسخ به فرد سوفیست که علم را بطور مطلق انکار میکند و حتی قائل به اصل امتناع تناقض نیست، میگوید که اگر او این اصل را بپذیرد، به وجود یک علم اعتراف کرده است. اما اگر در هر قضیه‌ی شک کند، از دو حال خارج نیست؛ یا اذعان دارد که دچار شک است که در آنصورت وجود یک علم را پذیرفته است و یا اذعان ندارد و در شک خود نیز شک دارد، در آنصورت محاجه با او راه به جایی نمیرد. حال این شخص یا دچار اختلال مشاعر شده است که در آنصورت باید به پزشک مراجعه کند و یا با حقیقت عناد و دشمنی دارد که در آنصورت باید او را زد و آزار رساند و از آنچه دوست میدارد بازداشت و به آنچه دوست نمیدارد، واداشت؛ چراکه دو امر متناقض در نظر او یکی است. علامه سپس می‌افزاید که برخی از این شکاکان بدون اینکه مجهز به اصول منطق و مسلط بر فن برهان باشند، وارد عرصه علوم عقلی شده‌اند و در آنجا با آراء و براهین متناقض روبرو گشته و از اینرو دچار شک شده‌اند. برای رهایی آنها از این حالت لازم است قوانین منطق و ریاضیات به ایشان آموزش داده شود.

دو گروه دیگر از شکاکان که علامه از آنها یاد میکند و به آنها پاسخ میدهد عبارتند از: یکی گروهی که انسان و ادراکات او را می‌پذیرند، اما در وجود غیر آن شک دارند و دیگری گروهی که توجه دارند که وقتی می‌گویند ما و ادراکاتمان، بطور ضمنی اعتراف کرده‌اند که یکی از ایشان به وجود دیگر انسانها و ادراکات آنها علم دارد و از حیث کاشفیت از خارج تفاوتی میان این علم و دیگر شناختهای ادراکی نیست، پس سخن خود را تغییر دادند به اینکه بگویند: من و ادراکاتم. علامه در پاسخ به این گروه می‌گوید که انسان در ادراکات حسیش، یعنی در بینایی و بساواپی و غیر آن، دچار خطا میشود و ۷۰ اگر حقایقی در خارج نمی‌بود که این ادراکات مطابق آنها باشند یا نباشند، در آنصورت خطایی رخ نمیداد.<sup>(۱۶)</sup> همچنین ایشان در جای دیگر می‌گوید که در سلسله علّی موجودات مجرد، هر یک از علل به معلول خود و هر یک از معالیل به علت خود، علم حضوری دارند و هر یک از معالیل در عرض یکدیگر نیز به معلول مقارن و ملازم خود علم حضوری دارند. چون بر وجود چنین موجودات مجردی برهان هست، از اینرو وجود علم حضوری ثابت میشود.<sup>(۱۷)</sup>

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم میکوشد با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی، به مسائل طرح شده در معرفت‌شناسی قرون هفدهم و هجدهم فلسفه غرب پاسخ بدهد. وی در مقالات اول و دوم این کتاب، رئالیسم را معادل فلسفه و ایدئالیسم را معادل سفسطه میگیرد و اولی را قائل به وجود اشیاء خارجی و دومی را منکر آن معرفی میکند؛ گو اینکه از نظر ایشان قائلان به دیدگاه دوم در مقام عمل رئالیست هستند و اگرچه نظر خود را بصورت انکار واقعیت مطرح میکنند، اما در واقع منکر علم به واقعیت هستند، چون با فرض پذیرش علم به عدم واقعیت، دست‌کم واقعیتی بنام علم پذیرفته شده است.<sup>(۱۸)</sup>

حاصل سخن علامه این است که وجود جهان خارج یک امر بدیهی است و علم به آن، یک علم حصولی بدیهی است و در مقابل شخص منکر یا شکاک باید دید اگر شک او ناشی از جهل است، به او منطق و ریاضیات آموخت و اگر از سر اختلال مشاعر است، او را بسمت پزشکی هدایت کرد و چنانچه از سر عناد و نافرمانی و معارضة با حق است، او را آزرده یا به امور متضاد با تمایلاتش واداشت تا ناگزیر به اعتراف شود.

این موضع علامه در برابر فرد شکاک که تقریباً موضع مشترک فیلسوفان اسلامی است، بنیان عقلی استواری دارد که سرگذشت فلسفه غرب در دوره جدید نیز آن را تأیید میکند و آن اینکه وجود عالم خارج و کاشفیت علم، اموری بدیهی هستند و نمیتوان بر آنها حجتی اقامه کرد. مسیری که با شک دکارت در اعتبار شناخت ما، بطورکلی و بویژه شناخت ما از عالم خارج آغاز شد و بدنبال اثبات وجود جهان خارج و کاشفیت علم بود، پس از فراز و نشیبهای بسیار، به این نتیجه منتهی شد که هیچیک از این دو به برهان قطعی اثبات‌پذیر نیست و آنها را ناگزیر باید بر اساس یقین نفسانی پذیرفت. بنابراین نزاع میان ایدئالیست و رئالیست در معرفت‌شناسی در فلسفه غرب برهان‌بردار نیست و باید موضوع را به اختلاف مبنا برگرداند. اگر فیلسوفان اسلامی از عدم کارایی احتجاج با فرد شکاک و از تنبیه برای تنبه او سخن گفته‌اند، نه از سر ضعف ایشان در آوردن دلیل است، بلکه از آنروست که به اعتقاد ایشان، راهی برهانی برای اقناع فرد شکاک مطلق وجود ندارد و باید با توسل به راه درمان روانشناختی، او را متوجه وجود جهان خارج کرد.

۷۱



## شک و یقین در فلسفه معاصر غرب

فلسفه معاصر غرب بطور عمده در دو مسیر حرکت کرده است: از یکسو فلسفه قاره‌یی قرار دارد که شامل جریانهای فلسفی از قبیل پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پسامدرنیسم میشود و از سوی دیگر، فلسفه تحلیلی قرار دارد که شامل جریانهایی چون پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیل زبانی و پراگماتیسم میگردد. در میان این فیلسوفان دو فیلسوف تحلیلی معاصر، جرج ادوارد مور و لودویک ویتگنشتاین<sup>(۱۹)</sup> توجه خاصی به مسئله شک و یقین و معرفت نشان داده‌اند با این تفاوت که جریان فکری مور در یک مسیر بوده، در حالی که اندیشه ویتگنشتاین در مسیرهای متفاوت و گاهی متعارض حرکت کرده است تا آنجا که دست‌کم از دو ویتگنشتاین سخن گفته میشود و البته پاره‌یی قائل به وجود چندین گرایش در اندیشه ویتگنشتاین و از اینرو وجود چند ویتگنشتاین شده‌اند. میان اندیشه مور که به عقل عرفی گرایش دارد و اندیشه ویتگنشتاین متقدم که به منطق توجه دارد، نسبت چندانی برقرار نیست. اما میان اندیشه مور و اندیشه ویتگنشتاین متأخر که بر نظریه کاربردی معنا تأکید میکند، قرابتی وجود دارد؛ به این معنا که هر دو با رویگردانی از زبان پیچیده منطق، به فلسفه‌یی روی آوردند که با زندگی عادی انسان پیوند دارد. مور فیلسوف عقل عرفی است و معتقد است برخی از منازعات فلسفی بجهت توسل فیلسوفان به عقل فلسفی برای حل آنها، باقی مانده‌اند؛ در حالی که اگر آنها را با نظر به عقل عرفی که میان همه انسانها مشترک است، حل میکردند، میتوانستند به پاسخ در خوری دست پیدا کنند. یکی از این مسائل باورهایی است که ما در مورد عالم خارج داریم و به آنها یقین داریم؛ باورهایی از ایندست: «من دارای دو دست هستم». «زمین از مدتها پیش از تولدم وجود داشته است». «من هرگز دور از سطح زمین نبوده‌ام».

مور در مقالات مهم خود، «نفی ایدئالیسم»، «برهان عالم خارج» و «دفاع از عقل عرفی»، به بحث درباره یقین نسبت به وجود جهان خارج پرداخته است. البته او پیش از این مقالات، در درسگفتارهایی که در سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۱ م. درباره مسائل اصلی فلسفه ارائه کرده بود، گفته بود که براساس حکم عقل عرفی ادراک فلسفه، وابسته به پذیرش سه اصل است:

۷۲



۱. جهان از چیزهای مادی همچون بدن انسان، حیوانات و گیاهان شکل گرفته است.

۲. انسان و چه بسا حیوانات دیگر نیز دارای شعور و آگاهی هستند.

۳. ما هم از وجود اشیاء مادی آگاهیم و هم از کنشهای آگاهانه و میتوانیم ویژگیهای اصلی آنها را برشماریم.<sup>(۲۰)</sup>

وی در مقاله اول به نقد دیدگاه ایدئالیستی بارکلی پرداخته و ضعف اساسی استدلال بارکلی را در این میدانده که از عدم ادراک یک شیء، عدم او را استنتاج کرده و وجود شیء نامدرک را محال دانسته است، در حالی که از عدم ادراک یک چیز، تنها علم به آن منتفی میشود و نه عدم آن؛ چنانکه در فلسفه اسلامی گفته میشود «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود». پس حداکثر نتیجه که بارکلی میتواند بگیرد این است که شیء نامدرک، نامدرک است و شناختی نسبت به آن حاصل نیست. اما نمیتواند بگوید شیء نامدرک وجود ندارد.<sup>(۲۱)</sup> مور در مقاله دوم با بررسی دیدگاه کانت در باب اشیاء خارجی، برهان دو دست خود را بر وجود جهان خارج اقامه میکند. به اینصورت که دو دست خود را بلند میکند و با یک دست به دست دیگر اشاره میکند و میگوید این یک دست است. سپس این کار را با دست دیگر انجام میدهد و در نهایت نتیجه میگیرد که دست کم دو دست وجود دارد.<sup>(۲۲)</sup> برخی در مقام نقد این استدلال مور گفته‌اند که این استدلال منطقی و معقول نیست؛ زیرا ممکن است که شخص در خواب این اشاره به دستها را دیده باشد و بنابراین نمیتواند وجود دستی در خارج را استنتاج کند. اما این ایراد وارد نیست؛ زیرا اولاً، خود مور این استدلال را یک استدلال مبتنی بر عقل عرفی و نه عقل فلسفی میدانده و ثانیاً، چنانکه خود وی در مقاله اشاره میکند در مقابل این شک میتوان گفت که اگرچه نمیتوان ثابت کرد که شخص در خواب نیست، اما با وجود این هیچ قرینه‌یی نیست بر اینکه شخص در حال خواب است.

مور در مقاله سوم پیشگفته، فهرستی از گزاره‌های ساده را عرضه میکند که عقل عرفی آنها را میپذیرد و به آنها باور و معرفت یقینی دارد. گزاره‌هایی از ایندست: «من دارای بدن هستم»، «من در طول زندگی خود با بسیاری چیزهای دیگر برخورد

کرده‌ام»، «جهان سالهای بسیار زیادی پیش از من وجود داشته است»، «آدمهای زیادی پیش از من بر روی کره زمین زندگی کرده‌اند و از دنیا رفته‌اند». از نظر مور گزاره‌های مربوط به جهان خارج مثل «این یک صندلی است»، از لحاظ شناخت هم‌ارز گزاره‌های ریاضی مثل  $2+2=4$  هستند. ویتگنشتاین هم مشابه این نظر را دارد با این تفاوت که ویتگنشتاین میان یقین و معرفت فرق میگذارد و اولی را مستلزم دومی نمیداند.<sup>(۲۳)</sup>

مور، علاوه بر مقالاتی که به آنها اشاره کردیم، در مقاله‌ی بنام «چهار نوع شکاکیت»، چهار نوع شکاکیت راسلی را مطرح میکند و میکوشد به آنها پاسخ بدهد. آن شکها عبارتند از:

۱. شک در مورد وجود خودم (حتی شک نسبت به اینکه من یک تصور سفید دارم).

۲. شک در مورد اشیائی که بخاطر می‌آورم.

۳. شک در مورد تصورات دیگران.

۴. شک در مورد فی‌المثل اینکه این یک مداد است.<sup>(۲۴)</sup>

به هر روی، مور معتقد است که باورهای یقینی او، متعلق معرفتش هستند و آنچه وی از این طریق میداند، بخشی از شناخت او را تشکیل میدهد و به همین سبب میتواند ادعا کند که این باورهای یقینی را میداند و نسبت به آنها معرفت دارد. ویتگنشتاین در در باب یقین به نقد این نگاه مور میپردازد و میگوید که صرف داشتن باور یقینی نمیتواند بمنزله داشتن معرفت تلقی شود؛ چرا که شخص ممکن است نسبت به یک گزاره کاذب هم یقین داشته باشد، اما نمیتوان گفت که بدان معرفت دارد. از نظر او اطمینان مور به اینکه میداند دو دست دارد، معرفت داشتن او را ثابت نمیکند؛ چراکه اگر شخص بگوید باور دارم یا بگوید یقین دارم، میتوان گفت که او دارای باور و یقین است، اما اگر بگوید «من میدانم که...» صرفاً اطمینان خود را به داشتن آگاهی ابراز میکند و این بتنهایی تضمین‌کننده معرفت داشتن او نیست. وی اینگونه یقین را که حاصل اطمینان غیرقابل خدشه است، «یقین نفسانی» مینامد و آن را متفاوت با «یقین عینی» میداند. از نظر او یقین عینی نه یک حالت ذهنی بلکه به این معناست که شخص معرفتی داشته باشد که نتوان آن را خطا یا

مورد تردید دانست. همچنین ویتگنشتاین پاسخ مور را به فرد شکاک نامناسب میداند و بر آن انتقاداتی وارد میکند. البته تفسیر شارحان ویتگنشتاین از نوع مواجهه او با شکاکیت متفاوت است. پاره‌یی دیدگاه معرفت‌شناختی او را متضمن پاسخی قانع‌کننده به شکاکیت دانسته‌اند و پاره‌یی او را در رسیدن به راه برونشوی از شکاکیت ناکامیاب دانسته‌اند و پاره‌یی به این نظر قائلند که ویتگنشتاین بدنال رفع مشکل شکاکیت نبوده است.<sup>(۲۵)</sup> نورمن ملکوم، ویتگنشتاین را از یکسو قائل به رئالیسم و مخالف ایدئالیسم و از سوی دیگر، قائل به نحوه‌یی شکاکیت معرفی میکند و هیچ تعارض و تنافی میان این دو دیدگاه او نمی‌بیند؛ چرا که اولی به وجودشناسی و دومی به معرفت‌شناسی مربوط میشود.<sup>(۲۶)</sup>

ویتگنشتاین در نقد تناظر باور و معرفت در مور میگوید که فرق است میان وقتی که می‌گوییم «من باور دارم» با زمانی که می‌گوییم «من میدانم»؛ چراکه اولی، صدق شخصی دارد و در آن شخص حال نفسانی خود را ابراز میکند، در حالی که دومی اینگونه نیست. به بیان دیگر، صدق و کذب اولی تنها بر من آشکار است، اما صدق و کذب دومی علاوه بر من برای دیگری هم قابل احراز است. وی میگوید:

کاربرد غلط مور از گزاره «من میدانم...» در اینجاست که وی آن را اظهاری می‌شمرد همانقدر اندک در معرض شک که مثلاً «من درد دارم». و چون از «من میدانم که چنین است» نتیجه میشود که «چنین است»، پس در این هم نمیشود شک کرد.<sup>(۲۷)</sup>

سخن ویتگنشتاین خالی از اشکال نیست، زیرا بلحاظ شناختی، میان گزاره‌هایی که در آنها شخص از احساسات خود خبر میدهد و گزاره‌هایی که در آنها از آگاهیهای خود خبر میدهد تفاوتی نیست و همانطور که ما به احساسات فرد که ۷۵ نفسانیند دسترسی و از اینرو آگاهی نداریم، نسبت به آگاهیهای او نیز چنین وضعی داریم و نمیتوانیم بگوییم که او در اندیشه خود چه آگاهیهایی دارد. بجهت این همانندی در هر دو حال، یعنی چه زمانی که شخص از باورهای خود خبر میدهد و چه زمانی که از آگاهیهای خود خبر میدهد، میتواند دروغ بگوید و احراز صدق و کذب سخن او برای ما ممکن نیست؛ بعنوان مثال، فرض کنید دوستی به ما بگوید

میدانم که کتاب شما را چه کسی برداشته است. آیا میتوانیم صدق و کذب سخن او را آشکار کنیم؟ در نگاه اول بنظر میرسد که میتوانیم؛ زیرا نام آن شخص را از او میپرسیم و اگر کتاب را نزد آن شخص نیافتیم، کذب سخن او محرز میشود. ولی اینطور نیست چراکه ممکن است واقعاً نام آن شخص را بداند، اما بنا به دلایلی در حال حاضر نخواهد به ما بگوید و از قصد دروغ بگوید. بنابراین هرگاه شخص از آگاهی یا باور خود خبر میدهد، چون از احوال شخصی خویش خبر میدهد، احراز بیرونی صدق و کذب سخن او ممکن نیست. برای تعیین صدق و کذب یک سخن نیاز است متعلق باور یا آگاهی شخص، فارغ از آگاهی یا باور او ابراز شود و با معیارهای بیرونی، صدق و کذب آن تعیین گردد. پس اگر بگوییم «من باور دارم که هوای بیرون اتاق سرد است» یا بگوییم «من میدانم که هوای بیرون اتاق سرد است»، در هر دو عبارت فقط خود میدانم که راست میگویم یا دروغ، ولی اگر تنها بگوییم «هوای بیرون اتاق سرد است»، با استفاده از دماسنج و قرار دادن آن در فضای بیرون اتاق میتوان صدق و کذب این گزاره را تعیین کرد.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه از فیلسوفان معاصر اسلامی و غرب بیان شد، ما باورهایی یقینی در باب عالم خارج داریم که اثبات‌پذیر برهانی نیستند و تنها با تکیه بر بداهت میتوان آنها را توجیه کرد. به بیان دیگر، اگرچه این باورها چنان بدیهی نیستند که انکارشان مستلزم تناقض باشد و اگرچه برهان عقلی خدشه‌ناپذیری نمیتوان بر آنها اقامه کرد، ولی چنان روشن و پذیرفتنی مینمایند که گویی تردید در آنها مستلزم خروج از دایره عقلانیت بشری است و انسان خود را ناگزیر از پذیرش آنها میباید. حال اگر کسی بخواهد در این باورها تردید کند و بلکه جانب افراط را در پیش بگیرد و دچار شک مطلق شود بطوری که قائل به هیچ حقیقتی نباشد تا آنجا که حتی در وجود شک خود تردید کند و یا از سر عناد به دفاع از شکاکیت پردازد و نخواهد از این وضع درآید، باید برای آگاه کردن او، نه راه محاجه بلکه راه طبابت نفس را در پیش گرفت و چنانکه فیلسوفان اسلامی گفته‌اند باید او را زد و یا با

۷۶





آتش آزد تا احساس درد بتواند وی را نسبت به وجود اشیاء خارجی مجاب کند و چنانچه عناد دارد، دست از عناد با حقیقت بردارد. در فلسفه معاصر اسلامی و غرب، بحث در باب شک و یقین، تحت تأثیر مباحث جدید معرفت‌شناسی، شکل جدیدی بخود گرفته است و در حالی که فیلسوفان سنتی میکوشیدند با ادله عقلی شکاک را متوجه حقیقت کنند، در فلسفه معاصر، فیلسوفان ابتدا میکوشند نحوه تگون معرفت در ذهن انسان را تحلیل نمایند و با ارزیابی دقیق میزان اعتبار شناخت انسان و بیان مرزهای شناخت انسانی، به شبهات شکاکان پاسخ بدهند. به بیان دیگر، چون شکاکان جدید همچون هیوم با تکیه بر تحلیلهای معرفت‌شناختی جدید، شبهات جدیدی را در باب شناخت انسانی مطرح کرده‌اند، در مقابل ایشان، فیلسوفان و متعاطیان مابعدالطبیعه با عنایت به تحلیلهایی از همان جنس به نقد شکاکیت پرداخته‌اند و مسیری که فیلسوفان اسلامی معاصر برای نیل به این هدف دنبال کرده‌اند، در مجموع بیشتر قرین توفیق بوده است. باور فیلسوفان اسلامی معاصر به واقعگرایی در شناخت موجب شده است که آنها با بازسازی عقلانی اصول فلسفه اسلامی نشان بدهند که با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی میتوان به پرسشهای معرفت‌شناختی مطرح در فلسفه معاصر غرب پاسخ داد و شکاکیت منظوی در اندیشه برخی از فیلسوفان غرب را برطرف ساخت. البته باید توجه داشت که اگرچه مسئله شک مسئله‌ی است که به معرفت انسان مربوط میشود، اما تفاوت بنیادی میان توجه فیلسوفان گذشته و جدید به آن شاید در این باشد که نگاه فیلسوفان گذشته به مسئله وجودشناختی بود و از اینرو برای تحلیل مسئله به سراغ احوال نفسانی شخص شکاک میرفتند و از درمان او سخن میگفتند، در حالی که نگاه فیلسوفان جدید وجودشناختی است.

۷۷

نکته کلامی مهمی که در پایان نوشتار حاضر میتوان استنتاج کرد این است که در مقابل مدعای فرد شکاک که در وجود هر حقیقتی تردید دارد، میتوان گفت که از میان دو مدعای وجودشناختی، یکی وجود خدا و دیگری وجود جسم، وجود اولی با برهان قابل اثبات است و در طول تاریخ فلسفه براهین متعددی بر آن اقامه شده



است، در حالی که وجود دومی، برهان‌بردار نیست و آن را تنها باید براساس باور یقینی و پیشینی پذیرفت. بنابراین در نزاع فکری میان خداگرایان و ماده‌گرایان اگر گروه دوم از گروه اول بر وجود خدا طلب دلیل میکنند، باید به ایشان توجه داد که آن دلایل در جای خود قابل دفاع هستند، اما حق این است که تاکنون هیچ فیلسوفی نتوانسته است وجود جسم را با دلیل عقلی ثابت کند و به بیان کانت، این رسوایی برای فلسفه و بلکه عقل بشری باقی است که قادر به اثبات وجود اشیاء خارج از ما نیست و نمیتواند هیچ برهان رضایت‌بخشی در برابر تردیدهای فرد شکاک اقامه کند.<sup>(۲۸)</sup> تأکید فیلسوفان اسلامی بر بداهت وجود اشیاء خارجی و هدایت فرد شکاک بسمت فراگیری استدلالهای ریاضی یا متفطن کردن او با حرارت آتش، بیانگر عدم امکان اقامه دلیل کاملاً عقلی بر وجود اشیاء خارجی است. بنابراین وجود جهان خارج را باید براساس باور یقینی و چونان یک اصل موضوعه بپذیریم.

#### پی‌نوشتها:

۱. مطهری، مرتضی، شناخت، ص ۱۸ و ۱۹.
۲. بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحلیل منطقی، ص ۱۴.
۳. برک، پیتر، مونتینی، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۲۰.
۴. همان، ص ۲۶ و ۲۷.
۵. همان، ص ۳۰-۴۰.
۶. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی، ص ۱۲۷-۱۲۹.
7. Carr, Brian, "Truth" in *An Encyclopedia of Philosophy*, edited by G. H. R. Parkinson, p. 79.
۸. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۱۵۵ (b ۱۰۱۱).
۹. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۷.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴.
۱۱. همان، ص ۱۴ و ۱۵.
۱۲. همان، ص ۱۵.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، *بدایة الحکمة*، ص ۹.
۱۴. همان، ص ۱۴۷.
۱۵. *نهایة الحکمة*، ص ۳ و ۴.
۱۶. همانجا.



۱۷. طباطبایی، محمدحسین، مجموعه رسائل، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.
۱۸. ر.ک: همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱ و ۲ و ۳.
۱۹. ویتگنشتاین در یک سال و نیم آخر عمر در حالی که بیماری سرطانش رو به وخامت میرفت، یادداشتهایی را در باب شک و یقین نوشت. تاریخ نگارش این یادداشتهای تا دو روز پیش از مرگ او ادامه دارد. این یادداشتهای را خانم آنسکوم و آقای فون رایت در ۱۹۶۹م منتشر کردند و نام آن را در باب یقین گذاشتند (احمدی، بابک، کتاب تردید، ص ۲۴۸).
۲۰. کتاب تردید، ص ۲۴۹.
۲۱. فلسفه تحلیل منطقی، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۲۲. مور، جرج ادوارد، «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، فصلنامه ارغنون، س ۲، ش ۷ و ۸، ص ۱۲۳-۱۴۷.
۲۳. کتاب تردید، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.
24. Moore, G. E., "Four Forms of Scepticism", *Analytic Philosophy: An Anthology*, pp. 155-170.
۲۵. حجت، مینو، بی‌دلیلی باور: تأملی در باب یقین ویتگنشتاین، ص ۲۶۱.
۲۶. همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.
۲۷. ویتگنشتاین، لودویگ، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، ص ۱۰۱ (بند ۱۷۸).
28. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, p. Bx1.

### منابع فارسی:

۱. احمدی، بابک، کتاب تردید، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
۳. بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحلیل منطقی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۴. برک، پیتر، مونتینی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳.
۵. حجت، مینو، بی‌دلیلی باور: تأملی در باب یقین ویتگنشتاین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.
۶. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ق.
۷. طباطبایی، محمد حسین، بادایه‌الحکمه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۲.
۸. \_\_\_\_\_، نه‌ایه‌الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۹. \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل، بکوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۰. \_\_\_\_\_، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱ و ۲ و ۳، ۱۳۵۹.
۱۱. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۲، ۱۳۶۶.
۱۲. \_\_\_\_\_، شناخت، تهران، انتشارات شریعت، ۱۳۶۱.

۱۳. مور، جرج ادوارد، «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، فصلنامه / رنغنون، س ۲، ش ۸۷ پاییز و زمستان ۱۳۷۴.
۱۴. ویتگشتاین، لودویگ، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.

### منابع انگلیسی:

1. Carr, Brian, "Truth" in *An Encyclopedia of Philosophy*, edited by G. H. R. Parkinson, 1988.
2. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan and Co Ltd, 1964.
3. Moore, G. E., "Four Forms of Scepticism", *Analytic Philosophy: An Anthology*, edited by A. P. Martinich and David Sosa, Massachusetts and Oxford: Blackwell, 2001.