

توجیه باورهای تجربی

محمدعلی پودینه*

چکیده

این مقاله با روشی تحلیلی به بررسی شروط توجیه در باورهای تجربی می‌پردازد. در این مقاله، نشان می‌دهیم که نظریات انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی در توجیه این باورها ناتمام‌اند. پس از بررسی این دیدگاه‌ها، نظریه‌ی جدیدی در توجیه این باورها ارائه خواهیم کرد. در این نظریه، کوشیده‌ایم تا کاستی‌های نظریات مختلف در توجیه این باورها را برطرف سازیم. این نظریه هرچند با پیش‌فرض درون‌گرایی این نظریات در توجیه برساخته شده است، خواهیم دید که می‌توان از این نظریه حتی با پذیرش برون‌گرایی در توجیه نیز دفاع کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- تجارب حسی، ۲- باورهای تجربی، ۳- انسجام‌گرایی، ۴- مبنای‌گرایی، ۵- توجیه.

۱. مقدمه

یکی از موضوعات اصلی و پر دامنه در معرفت‌شناسی، ادراک حسی^۱ است. به باورهای که برگرفته از ادراک حسی‌اند، باور تجربی^۲ می‌گوییم. این مقاله صرفاً به بررسی نحوه‌ی توجیه در باورهای تجربی می‌پردازد. در این مقاله، در پی آنیم که نشان دهیم باورهای تجربی تحت چه شرایطی موجه‌اند.

شهوداً یکی از شروط لازم برای توجیه باورهای تجربی برگرفتگی این باورها از تجارب حسی شناسا است، اما انسجام‌گرایان^۳ می‌گویند باور تجربی صرفاً اگر منسجم با سایر باورهای شناسا باشد، موجه است. ایشان استدلال‌هایی را ایراد می‌کنند که نشان می‌دهد از تجارب حسی شناسا در توجیه باورهای تجربی نباید استفاده کرد؛ از این رو، از این تجارب در توجیه این باورها استفاده نمی‌کنند.^۴ در ذیل، پس از ارائه و نقد استدلال‌های ایشان، به این

نتیجه می‌رسیم که دلیلی برخلاف شهود اولیه‌ی ما علیه استفاده از این تجارب در توجیه نیست و لذا باید از آن‌ها در توجیه بهره گرفت. سپس از سوی دیگر، خواهیم دید که باید برخلاف آنچه مبنای گرایان^۵ مدعی‌اند، از شرط انسجام باور حاصل از تجارب حسی با سایر باورهای شناسا نیز در توجیه این باورها استفاده نمود. در نهایت، برای رفع اشکالات انسجام‌گرایان و مبنای‌گرایان در توجیه این باورها، نظریه‌ی خویش را در این مسأله ارائه و تبیین می‌نماییم.

۲. استدلال‌ات انسجام‌گرایان بر لحاظ نکردن تجارب در توجیه

۲.۱. استدلال اول

این استدلال را بونجور^۶ علیه استفاده از تجارب در توجیه بیان کرده است. او می‌گوید: «اگر شهودها یا آگاهی‌های مستقیم یا درک‌های بی‌واسطه‌ی او [شناسا] شناختی، دست‌کم شبه‌حکمی، [...] تفسیر گردند، آن‌گاه آن‌ها هم قادر به ارائه‌ی توجیه برای دیگر حالات شناختی‌اند و هم خود نیاز به توجیه دارند؛ اما اگر آن‌ها غیرشناختی، غیرحکمی تفسیر شوند، آنگاه اگرچه آن‌ها خود نیاز به توجیه ندارند، آن‌ها قادر به ارائه‌ی توجیه هم نخواهند بود» (۳، ص: ۶۹).

قبل از این‌که استدلال ایشان را صورت‌بندی کنیم، باید تفاوت میان حالات ذهنی شناختی^۷ - حکمی و حالات ذهنی غیرشناختی- غیرحکمی را ذکر کنیم. حالات ذهنی شناختی - حکمی حالاتی‌اند که ارزش صدق^۸ دارند (می‌توان آن‌ها را به صدق-کذب متصف نمود) و می‌توانند متصف به وصف موجه‌بودن گردند، مانند باورها؛ این حالات ذهنی شناختی گزاره‌ای^۹ هم هستند، چراکه متعلق آن‌ها گزاره است. حالات ذهنی غیرشناختی- غیرحکمی حالاتی‌اند که این دو خصیصه را ندارند، مانند تجارب حسی^{۱۰}. انسجام‌گرا با این استدلال نشان می‌دهد که ادعای مبنای‌گرا به نفع نقش معرفتی برای این حالات در توجیه تمام نیست. می‌توان این استدلال را چنین تقریر کرد:

۱. تجارب شناسا، یا حالات ذهنی شناختی‌اند یا حالات ذهنی غیرشناختی؛

۲. اگر تجارب^{۱۱} حالات ذهنی شناختی باشند، فقط وقتی می‌توانند موجه باورهای مربوط به خود باشند که خود موجه باشند، در غیر این صورت، خود نیازمند توجیه‌اند (چراکه شهوداً اگر حالت ذهنی شناختی بخواهد باوری را توجیه کند، نخست باید خود موجه باشد)؛

۳. اگر تجارب^{۱۲} حالات ذهنی شناختی باشند، موجه نیستند (زیرا مبنای‌گرا دلیلی برای توجیه این حالات به دست نمی‌دهد، چراکه در این فرض، ایشان برای توجیه این حالات،

نیاز به باور موجهی دارند که توجیه را به این حالات عطا کند، اما ایشان چنین باوری را ارائه نمی‌نمایند؛

۴. اگر تجارب حالات ذهنی شناختی باشند، نیازمند توجیه‌اند (از ۲ و ۳)؛

۵. اگر تجارب حالات ذهنی شناختی باشند، نمی‌توانند موجه باورهای مربوط به خود باشند (از ۲ و ۴)؛

۶. اگر تجارب حالات ذهنی غیرشناختی باشند، نمی‌توانند موجه باورهای مربوط به خود باشند (توجیه این مقدمه در پاسخ به استدلال بیان می‌شود)؛

فرق این فرض با فرض قبل در این است که در حالت نخست، این حالات قابلیت موجه‌نمودن باورها را داشتند، اما به دلیل این که دلیلی بر توجیه آن‌ها نبود، نمی‌توانستیم از آن‌ها برای توجیه باورها استفاده کنیم، اما در این فرض، این حالات اساساً قابلیت موجه‌نمودن باورها را ندارند و لذا نمی‌توانند موجه باورها باشند.

۷. پس تجارب شناسا نمی‌توانند موجه باورهای مربوط به خود باشند (از ۱، ۵ و ۶).

۲. ۱. ۱. پاسخ به استدلال اول: به نظر می‌رسد انسجام‌گرایان برای توجیه مقدمه‌ی ششم خویش، باید از قاعده‌ی «فاقد شیء معطی شیء نمی‌شود» استفاده کنند. ایشان می‌توانند بر این اساس، بگویند که خود این حالات ویژگی موجه‌بودن را نداشته‌اند، اما این ویژگی را این حالات به باور داده‌اند؛ پس «فاقد شیء معطی شیء» شد. به نظر نگارنده، می‌توان پاسخی حلی برای این اشکال میناگرایان مهیا کرد. در پاسخ به ایشان، می‌توان گفت به فرض صدق این قاعده، موضوع مورد بحث از مصادیق این قاعده نیست؛ چراکه این قاعده در مورد علت فاعلی است. علت فاعلی است که اگر فاقد هستی‌ای باشد که می‌خواهد عطا کند، نمی‌تواند آن هستی را به دیگری ببخشد. اما این‌جا از مصادیق این قاعده نیست، چراکه اصلاً بحث متافیزیکی و حول محور اعطای وجود و یا عدم آن نیست، بدین معنا که این حالات هستی‌ای به نام «موجه‌بودن» را نمی‌خواهند به باور عطا کنند تا به این مشکل دچار شوند. اساساً «توجیه» امری وجودی نیست، بلکه امری معرفت‌شناختی است. به عبارت دیگر، وقتی باوری موجه است، از نظر هستی، امری زاید بر وجودش در مقایسه با زمانی که موجه نیست را حامل نیست تا علت هستی‌بخشی با ویژگی مذکور برای آن لازم باشد. لذا هر چند این حالات این ویژگی‌ها را ندارند، امکان دارد که باورها به سبب این حالات واجد ویژگی موجه‌بودن بشوند. پس علت این اشکال در حقیقت، تعمیم غلط این پیش‌فرض نامصرح مستشکل بوده است.

اما دلیل این که چرا این تجارب توانسته‌اند علاوه بر امکان، سبب ویژگی موجه‌بودن برای باورهای مربوط به خود نیز شوند، این است که به نظر معرفت‌شناسان، این تجارب ذاتاً

برخوردار از خصیصه‌ی اطلاع‌زایی‌اند؛ صرف مواجهه با یک چنین تجاربی، ما را موجه در باورهای حاصل از آن‌ها می‌کند. نفس حضور چنین موقعیت‌های اطلاع‌زایی موجه شناسا در تشکیل باور بر اساس آن است. در این حال، به اصطلاح معرفت‌شناسان، توجیه موقعیتی^{۱۱} در اختیار داریم (۱، ص: ۳).

۲.۲. استدلال دوم

دیویدسن^{۱۲} در مخالفت با به‌کارگیری تجارب حسی شناسا در توجیه می‌گوید که فقط یک باور می‌تواند موجه باور دیگری باشد. این سخن شالوده‌ی اصلی استدلالی است که در ذیل بیان می‌کنیم، اما باید قبل از آن، این مقدمه موجه شود، چراکه ممکن است اشکال گردد که غیر از باور، تجارب نیز می‌توانند در توجیه به کار گرفته شوند. دیویدسن می‌گوید چنین امری امکان‌پذیر نیست، چراکه تجارب حالات ذهنی غیرشناختی‌اند، لذا در روابط منطقی نمی‌توانند قرار بگیرند و از این‌رو، نمی‌توان در توجیه از آن‌ها بهره گرفت، چراکه در توجیه، تنها از اموری که می‌توانند در روابط منطقی قرار بگیرند می‌توان استفاده کرد. ایشان می‌گوید:

«آنچه نظریه‌ی انسجام را متمایز می‌کند صرفاً این ادعا است که هیچ‌چیز نمی‌تواند دلیل برای اعتقاد به باوری در نظر گرفته شود، جز باور دیگر... رابطه‌ی میان احساس و باور نمی‌تواند منطقی باشد، چراکه احساسات باورهای دیگر یا نگرش‌های گزاره‌ای دیگر نیستند. پس این رابطه چیست؟ به‌گمانم پاسخ روشن است: ارتباط علی است. احساسات علت برخی باورها هستند و به این معنا [آن‌ها] پایه یا زمینه‌ی آن باورها هستند. اما تبیین علی یک باور نشان نمی‌دهد که چگونه و چرا این باور موجه است» (۵، صص: ۱۲۶ - ۱۲۷).

می‌توان با توجه به مطالب فوق، استدلال ذیل را همان‌گونه که لموس^{۱۳} بیان کرده است، پی‌ریزی کرد:

۱. باورها تنها اموری‌اند که شناسا می‌تواند به منظور توجیه باورهای دیگرش از آن‌ها استفاده کند (به دلیلی که در فوق بیان شد)؛
۲. اگر باورها تنها اموری‌اند که شناسا می‌تواند در توجیه باورهای خویش از آن‌ها بهره گیرد، آن‌گاه تنها باورها منبع توجیه‌اند (چراکه منبع توجیه همان است که باورها به‌وسیله‌ی آن می‌توانند موجه شوند)؛
۳. پس تنها باورها منبع توجیه‌اند (۹، ص: ۷۴).

اگرچه این استدلال و استدلال اول هر دو علیه استفاده از تجارب در توجیه بیان گردیده است، یکی از تفاوت‌های این استدلال با استدلال قبل در این است که استدلال اول به‌نحو قیاسی ذوحیدین^{۱۴} ایراد شده بود. از این‌رو، از منظر مستشکل، حالات ذهنی چه

شناختی باشند و چه غیرشناختی، نتیجه‌ی مورد نظر مستدل در آن به دست می‌آید، اما این استدلال فرض را بر این می‌گذارد که این تجارب حالات ذهنی غیرشناختی‌اند و بر همین اساس، به انسجام‌گرایان اشکال می‌کند. تفاوت دیگر این دو استدلال در این است که موجه نبودن تجارب نتیجه‌ی استدلال اول است، در صورتی‌که این امر لازمه‌ی پذیرش این استدلال است، یعنی لازمه‌ی قبول این که تنها باورها منبع توجیه‌اند این است که تجارب منبع توجیه باورها نباشند.

۲.۲.۱. راهکار هاک برای حل مشکل استدلال دوم: هاک^{۱۵} می‌گوید این سخن که تجارب نمی‌توانند در رابطه‌ی منطقی میان گزاره‌ها و باورها قرار بگیرند سخن دقیقی است. سخن دیویدسن صادق است که تجارب صرفاً می‌توانند در رابطه‌ی علی با باورها قرار بگیرند. اما دلیل دیویدسن اخص از مدعا است. نهایت سخنی که از این استدلال برمی‌آید فقط همین است که تجارب در رابطه‌ی منطقی نمی‌توانند قرار بگیرند، اما لازمه‌ی این سخن این نیست که در توجیه نتوانیم از این تجارب بهره بگیریم، چراکه مفهوم توجیه دو جنبه دارد: بخشی از آن علی است و بخشی از آن منطقی است. مفهوم توجیه هم دربرگیرنده‌ی روابط علی است و هم روابط منطقی. تجارب می‌توانند و باید در توجیه به کار گرفته شوند، چراکه مقدار درجه‌ی توجیهی فرد در باور به یک گزاره، صرفاً بر آنچه او باور دارد مبتنی نیست، بلکه بر این نیز مبتنی است که چرا فرد به آن باور دارد. تجارب علت باورها هستند و در حد خویش، دلیل برای اعتقاد به آن باور مهیا می‌کنند. پس این تجارب در یک جنبه‌ی توجیه، که علی است، نقش بازی می‌کنند و آن باورها در روابط منطقی توجیه، که جنبه‌ی دیگر توجیه است، نقش بازی می‌کنند و هر کدام از تجارب و باورها نقش منحاز خویش را در توجیه دارا هستند (۸، صص: ۱۳۴ - ۱۳۸).

۲.۲.۲. اشکال به راهکار هاک: به نظر نگارنده، پاسخ ایشان به نحوی قبول اشکال طرف مقابل است. ایشان خود تصریح به این مطلب دارد که تجارب نمی‌توانند در روابط منطقی نقش ایفا کنند و از این رو نمی‌توانند در توجیه به کار گرفته شوند، اما از آنجا که از شهود خودشان مبنی بر این که تجارب در توجیه نقش ایفا می‌کنند نمی‌خواست دست بردارد، به طراحی نظریه‌ای بدیل گروید. اما پاسخ وی وقتی می‌تواند مقبول واقع شود که مبنای هیچ راه‌حل دیگری برای حل این مشکل نتواند ارائه دهد. اما در ذیل، نشان می‌دهیم که می‌توان با حفظ نظریه‌ی مبنای مبنای به این اشکال پاسخ گفت.

خود پاسخ هاک فی‌نفسه دچار این اشکال است که وی توجیه را دو پاره کرده است. ایشان برای این که این اشکال را حل کند از شهود ما از مفهوم توجیه صرف‌نظر کرد. شهوداً مفهوم توجیه مفهوم واحدی است. ایشان از آنجا که نتوانست برای سخن دیویدسن علیه

مبناگرا راه‌حلی بیاید، به چنین سخنی متصل شد. ما اگر بتوانیم بدون این تالی فاسد پاسخ انسجام‌گرایان را بدهیم، دیگر نیازی به نظریه‌ی هاک نداریم.

البته به‌فرض این‌که ما نتوانیم به این اشکال پاسخ دهیم، باز می‌توانیم بگوییم راه‌حل ایشان مقبول نیست، چراکه می‌گوییم در مسأله‌ی مورد بحث، ما دو شهود داریم: یکی شهود ما به نقش‌داشتن این حالات در توجیه و دیگری شهود ما به وحدت مفهوم توجیه معرفتی. با توجه به دیدگاه هاک در این مسأله، می‌توانیم بگوییم که از منظر او، با توجه به این اشکال، نمی‌توان این دو شهود را جمع کرد. راه‌حل هاک عملاً این است که با تعدیل در یکی از شهودها، وجه جمع برای این دو شهود فراهم کنیم. اما این سخن ایشان مقبول نگارنده نیست، چراکه:

اولاً شهودها در فلسفه، تا زمانی حجیت دارند که دلیلی برخلاف آن‌ها نباشد، اما این‌جا به نظر خود هاک و مستشکل، دلیلی برخلاف شهود شناسا در به‌کارگیری این تجارب در توجیه وجود دارد، پس باید یا این شهود را کنار بگذارند یا آن را به‌نحوی تعدیل کنند که کم‌ترین هزینه را در پی داشته باشد، اما تعدیل ایشان اینچنین نیست.

ثانیاً در این‌جا، دو شهود متعارض داریم که دلیلی بر ترجیح هیچ‌کدام از این شهودها بر دیگری نیست. چرا هاک شهودش مبنی بر به‌کارگیری این تجارب در توجیه را بر شهود دیگر مبنی بر وحدت مفهوم توجیه معرفتی ترجیح داد؟ ایشان دلیلی برای این ترجیح ندارد. شاید کسی بگوید در این‌جا ایشان مرجح دارد و آن این است که با این کار، می‌تواند هر دو شهود را با هم جمع کند. اما این‌گونه نیست؛ چراکه اولاً وی هر دو شهود را جمع نکرد، بلکه در یکی تعدیل کرد، ثانیاً انسجام‌گرا می‌تواند بگوید که وی در کار خویش مرجح بهتری دارد، یا حداقل دلیلی بر بهتر بودن دلیل ترجیحی هاک بر ترجیح ایشان نیست، چراکه از یک‌طرف، انسجام‌گرا ادعا می‌کند که تجارب را در توجیه غیرمستقیم به کار می‌گیرد و از طرف دیگر، می‌گوید که شهود ما مبنی بر وحدت مفهوم توجیه معرفتی را حفظ می‌کند.

۲.۲.۳. پاسخ مبناگرایان به استدلال دوم: مبناگرایان به این استدلال پاسخی ارائه نموده‌اند که مقبول نگارنده نیز است. ایشان مقدمه‌ی دوم این استدلال را کاذب می‌پندارند. دلیل آن هم این است که از منظر مبناگرایان، این اشکال ناشی از خلطی است که میان موجه‌نمودن یک باور و موجه‌بودن باور از لحاظ معرفتی برای شناسا شده است. از منظر مبناگرایان، موجه‌نمودن باور فعالیت است که شناسا آن را در موقعیت خاصی نظیر زمانی که باور وی به چالش کشیده شده است انجام می‌دهد. نوعاً موجه‌نمودن گزاره کوشش شخص برای ایراد دلایلی به نفع گزاره است. اما در مقابل، موجه‌بودن باور برای شناسا

حالتی است که فرد در هنگام باور به یک گزاره داراست. موجه بودن ویژگی هنجاری برای باور است. یک باور ممکن است ویژگی موجه بودن را داشته باشد، ولو این که شناسا تا آخر عمر نیز سعی برای موجه نمودن آن نکند. مبنای گرایان می گویند حتی اگر آنچنان که مستدل می گوید، تنها راه موجه نمودن باور توسل به سایر باورها باشد، از این سخن بر نمی آید که باورها تنها اموری اند که باورها را موجه می کنند، چراکه ما به روابط منطقی برای موجه نمودن باورهایمان نیاز داریم نه برای موجه بودن. هیچ لزومی ندارد که آنچه از آن برای موجه نمودن باورهای خویش استفاده می کنیم همان چیزی باشد که باور را موجه می کند (۹، صص: ۷۴ - ۷۵). وقتی که می خواهیم برای باورهایمان دلیل ارائه کنیم، مجبوریم از روابط منطقی در پرتو باورها استفاده کنیم، اما برای موجه بودن باورهایمان به این عمل نیاز نداریم و لذا هرچند این تجارب نمی توانند در روابط منطقی قرار گیرند، هیچ مانعی ندارد که این تجارب سبب موجه بودن باورهای تجربی شناسا شوند.

۳.۲. استدلال سوم

این استدلال را نیز بونجور بر رد باورهای تجربی پایه ایراد کرده است. ایشان در این استدلال، به مبنای گرا می گوید که شما نمی توانید باور تجربی پایه داشته باشید و از این رو، برای توجیه این باورها به باورهای دیگری نیازمندید.

او می گوید شناسا برای موجه بودن خویش در یک باور خاص، نیاز به دلیلی برای باورش دارد و از آن جاکه هدف توجیه معرفتی صدق است، شناسا برای موجه بودن باور خویش باید دلیلی بر احتمال زیاد صدق این باور داشته باشد. اگر وی چنین دلیلی نداشته باشد، مسؤولیت معرفتی خویش را در قبال باورهایش ادا نکرده است. او می گوید تنها راهی که شناسا برای داشتن چنین دلیلی دارد این است که بداند باورهایی از سنخ این باور جزئی احتمالاً صادق اند. ایشان بر این اساس می گوید که شناسا برای توجیه باور جزئی خویش، باید چنین دلیلی داشته باشد:

«۱. B ویژگی Φ را دارد.

۲. باورهایی که ویژگی Φ را دارند، بسیار احتمال صدق دارند.

بنابراین، B بسیار احتمال دارد که صادق باشد» (۳، ص: ۳۱).

فرض کنیم مراد از باور B باور من به این که گل زردی می بینم است و این جا مراد از Φ باور تجربی خودانگیزه شناختی است که احتمالاً باورهایی از این سنخ صادق اند. بونجور می گوید برای این که باور شناسا به B موجه باشد، باید وی باور به این مقدمات داشته و این مقدمات برای وی موجه باشند. حال وی می گوید پس با توجه به این امر، باور شناسا به B

باور پایه نشد، چراکه توجیه این باور دست کم مبتنی بر مقدمه‌ی دوم، یعنی این فراپاور^{۱۶} درباره‌ی باور B گردید که خود باوری تجربی است (۲، ص: ۱۱۳ و ۳، ص: ۳۱).

۲.۳.۱. پاسخ به استدلال سوم: به نظر می‌رسد حتی اگر به فرض این استدلال تمام باشد، مقصودی را که بونجور در پیش دارد با این استدلال به سرانجام نمی‌رسد، چراکه تنها چیزی که این استدلال دال بر آن است این است که این تجارب شرط کافی توجیه باورهای مبتنی بر خویش نیستند، اما این استدلال مانع از این نمی‌شود که این تجارب را به منزله‌ی شرط لازم توجیه این باورها تلقی کنیم. ایشان برای این که نشان دهند از تجارب نمی‌توان در توجیه استفاده کرد باید استدلالی بیاورند که امکان استفاده از این تجارب در توجیه را بگیرد. از این رو، می‌توان گفت باید از این تجارب برای توجیه باورهای تجربی استفاده کرد و دلیلی بر عدم به کارگیری آن بر اساس این استدلال در دست نداریم و نظریات انسجام‌گرایی به سبب به کارنگرفتن این تجارب در توجیه باورهای تجربی، ناقص‌اند. علاوه بر این که شهوداً این تجارب در توجیه نقش دارند و دست کم باید ایشان بپذیرد که این تجارب به درجه‌ی توجیه شناسا می‌افزایند. پس این استدلال به فرض صدقش، اخص از مدعا است.

۲.۴. استدلال چهارم

این اشکال را سوسا^{۱۷} پایه‌ریزی کرده است. این اشکال را با توجه به تقریر لموس، که علاوه بر روان تر بودن، به مسأله‌ی ما بیشتر مربوط می‌گردد، بیان می‌کنیم. ایشان می‌گوید این اشکال نشان می‌دهد که این حالات ذهنی غیرشناختی نمی‌توانند منبع توجیه قرار گیرند و باورها از ناحیه‌ی آنها موجه شوند. برای تقریر این اشکال ایشان می‌گوید برای مقدمه فرض کنید که انواع مختلف تجارب را منبع توجیه می‌دانیم و می‌گوییم:

۱. اگر شناسا تجربه‌ی بصری از یک مثلث پیشاروی خویش داشت، آنگاه وی در بادی امر، موجه است به باور به این که مثلثی پیشاروی وی قرار دارد.

۲. اگر شناسا تجربه‌ی بصری از چیز قرمز رنگی پیشاروی خویش داشت، آنگاه وی در بادی امر، موجه است در باور به این که چیزی قرمز پیشاروی وی قرار دارد.

بر این اساس، مستشکل می‌گوید چرا این تجارب سبب توجیه باورهای مربوط به خودند؟ شاید میناگرا با توسل به اصل کلی تر ذیل به این سخن پاسخ بگوید:

اگر شناسا تجربه‌ی X را پیشاروی خویش داشت، آنگاه وی در بادی امر، موجه است به باور به این که X پیشاروی وی قرار دارد.

اما مستشکل می‌گوید این اصل غلط است، چراکه می‌توان فرض کرد که شناسا تجربه‌ی بصری یک شکل هزارضلعی را پیشاروی خویش دارد، اما این تجربه شهوداً موجه باور شناسا به این که یک شکل هزارضلعی پیشاروی وی قرار دارد نیست. مستشکل می‌گوید چرا برخی

از تجارب موجّه برای برخی از باورها هستند، اما برخی تجارب دیگر این گونه نیستند؟ بدون چنین تبیینی که چرا این گونه است، نمی توان تجارب را منبع توجیه قرار داد (۹، صص: ۶۳-۶۴).

لموس در ادامه می گوید ممکن است این اشکال را چنین پاسخ دهند که تجربه‌ی بصری شکل هزارضلعی از سنخ تجربی بصری مثلث نیست، لذا نمی تواند منبع توجیه شمرده شود، چراکه تجربه‌ی بصری مثلث در حیطه‌ی تجارب شناسا می تواند باشد، پس باور حاصل از آن موجه است، اما دیگری نمی تواند باشد، پس موجه نیست. اما ایشان می گوید این پاسخ غلط است، زیرا این تجربه نیز می تواند دلیل چنین باوری باشد؛ می توان موجودی فضایی یا انسانی با قدرت تشخیص بسیار بالا فرض کرد که قدرت تمیز شکل هزارضلعی را داشته باشد، آن گاه اگر آن موجود تجربه‌ی چنین شکلی را کرد، شهوداً تجربه اش را دلیل بر باور به این می دانیم که چنین شکلی پیشاروی وی قرار دارد (همان، صص: ۶۴ - ۶۵).

می توان این استدلال را به نحو ذیل بازسازی کرد:

۱. بنا بر میناگرایی، گونه‌ای از تجارب موجّه باورهای مربوط به خویش اند؛
۲. بنا بر میناگرایی، گونه‌ای از تجارب موجّه باورهای مربوط به خویش نیستند؛
۳. اگر برخی از تجارب موجّه باورهای مربوط به خودند و برخی دیگر نیستند، باید دلیل ارائه شود که چرا یک نوع تجربه‌ی خاص موجّه باورهای مربوط به خود هست و دیگری نیست؛
۴. میناگرا نمی تواند دلیلی بیاورد که چرا برخی از تجارب موجّه باورهای مربوط به خودند و برخی دیگر نیستند.
۵. میناگرا دلیلی بر موجّه بودن برخی تجارب خاص ندارد (از ۴)؛
۶. پس میناگرا نمی تواند از این تجارب برای توجیه باورهای مربوط به خودشان بهره گیرد (از ۳ و ۵).

۲. ۴. ۱. پاسخ فلدمن و کانی به استدلال چهارم: معروف ترین پاسخ به این اشکال از جانب فلدمن^{۱۸} و کانی^{۱۹} شاهدگرا^{۲۰} ارائه شده است. این دو بیان می کنند که ما می توانیم به دو گونه به این اشکال پاسخ بگوییم. در ذیل، دو پاسخ ایشان را تقریر می کنیم:

ایشان در راه اول، می گویند که با توسل به خود تجارب می توانیم این مشکل را حل کنیم. نفس هر تجربه‌ای موجّه باور شناساست به هر باوری که شهوداً موجه در آن باور است. اما این که چرا یک تجربه برای یک شناسا موجه باور خاصی است و برای شناسای دیگر موجه آن باور نیست به دلیل تشخیص کیفیت مختلف تجربه‌ی مذکور است. تجربه

کیفیت‌های مختلفی دارد که شناساها بر اساس توانایی‌های مختلف خویش، قادر بر تشخیص آن کیفیت‌های مختلف‌اند. ایشان به مقدار تشخیص آن کیفیت، موجه در تشکیل باور خویش‌اند. پس دلیل ما بر اختلاف توجیهی تجارب، به اختلاف در تشخیص کیفیت‌های مختلف آن تجربه از منظر شناساها بر می‌گردد. لذا فردی که توانایی تشخیص شکل هزارضلعی را دارد شهوداً این تجربه‌ی وی موجه باورش به این است که یک شکل هزارضلعی پیش‌روی وی قرار دارد. اما اگر فرد توانایی این تشخیص را نداشت، این تجربه برای وی موجه باور به یک چنین گزاره‌ای نیست. می‌توانیم دلیل اختلاف در توجیه این دو شخص را این‌گونه تبیین کنیم که در خصوص باور شخصی که توانایی تشخیص شکل هزارضلعی را دارد، نفس خود این تجربه‌ی این فرد از حیث کیفی، متفاوت است با تجربه‌ی فردی که فاقد این توانایی برای تشخیص است. فردی که این توانایی خاص را دارد این کیفیت متفاوت را تشخیص می‌دهد و همین سبب توجیه باور وی می‌گردد. پس این تشخیص کیفیت مختلف تجربه، که بر اساس توانایی افراد مختلف است، سبب اختلاف در توجیه آن‌ها گردیده است (۶، ص: ۴۱۷). پس ایشان دلیل اختلاف توجیه شناساها را بیان کردند و به مقدمه‌ی ۴ استدلال پاسخ دادند. برای روشن شدن این سخن ایشان، به این مثال معروف معرفت‌شناسان توجه کنید: فرض کنید فردی که متخصص در پرندشناسی است صرفاً با دیدن و لمس جوجه در دستان شما تشخیص می‌دهد که این نر است یا ماده. فرض هم بر این است که باور وی به جنسیت جوجه شهوداً نیز موجه است. اما ما اصلاً نمی‌توانیم چنین تشخیصی بدهیم؛ لذا حتی اگر برای آن به یک نوع جنسیت باور داشته باشیم، باورمان به آن موجه نیست. دلیل اختلاف در توجیه ما و متخصص پرندشناس بر اساس پاسخ فلدمن و کانی، در این است که در واقع، کیفیت تجربه‌ی وی با ما متفاوت است و ایشان بر اساس توانایی خویش، قدرت تشخیص این کیفیت را در این تجربه دارند؛ یعنی اگر امور درونی ما نیز مانند فرد متخصص بود، ما نیز در باور به این گزاره موجه بودیم.

پاسخ دومی که ایشان بیان می‌کنند بر اساس توسل به اطلاعات پیش‌زمینه‌ای افراد است. ایشان می‌گویند مردم عادی یاد گرفته‌اند که ویژگی تصویر سه‌ضلعی بودن با تجربه‌ی بصری خاصی تداعی می‌شود، لذا بر این اساس، هر وقت چنین شکلی را ببینند، با توجه به اطلاعات پیش‌زمینه‌ای خویش، در باور بر این که چنین مثلثی پیش‌روی آن‌هاست موجه‌اند. اما آن‌ها یاد نگرفته‌اند که کدام گونه تجربه‌ی بصری با شکل هزارضلعی تداعی می‌شود و ما می‌گوییم صرفاً شناسا وقتی در باور تجربی خویش بر اساس تجربه موجه است که درباره‌ی تجربه‌ای که برایش رخ داده است بر اساس آن دانش قبلی‌اش تداعی داشته باشد (همان).

مبنای آن می‌تواند بگوید معقول است بگوییم این اطلاعات پیش‌زمینه‌ای سبب اختلاف توجیه در دو مورد مذکورند: در مورد اول، شناسای معمولی موجه است، چراکه اطلاعاتی در باب ویژگی‌هایی دارد که تداعی با این‌گونه تجربه‌ی خاص می‌شود، اما دیگری اینچنین اطلاعاتی ندارد، پس موجه در آن باور نیست.

۲.۴.۲. اشکال به پاسخ فلدمن و کانی: ظاهراً اگر بخواهیم پاسخ ایشان را دفاع از مبنای آن تلقی کنیم، هر دو پاسخ ایشان ناتمام است چراکه:

به پاسخ اول ایشان دو اشکال وارد است:

اولاً ایشان در پاسخ به این اشکال، پیش‌فرض گرفته‌اند که کیفیت تجربه در این موارد مختلف است. اما خود این پیش‌فرض محل مناقشه است، زیرا می‌توانیم بگوییم کیفیت تجربه در این موارد، دقیقاً مشابه هم است؛ مثلاً در مثال جوجه، دقیقاً همان چیزی که یک غیرمتخصص با دیدن این جوجه تجربه می‌کند یک متخصص نیز دقیقاً همان را تجربه می‌کند. حتی اگر هم احتمال این فرض را بدهیم، جواب ایشان حجیت خویش را از دست می‌دهد. حتی اگر کیفیت تجربه اینجا متفاوت باشد، می‌توان مورد نقضی را فرض کرد که در آن، کیفیت تجربه یکسان باشد اما یکی از دو شناسا موجه در باور خاصی مبتنی بر آن تجربه باشد و دیگری نباشد. با توجه به سخنان خود ایشان، می‌توان این اشکال را کرد، زیرا می‌گوییم هر چند کیفیت تجربه واحد است، اما به دلیل توانایی مختلف ذهنی، افراد در بهره‌برداری از آن تجربه، توجیه ایشان در تشکیل باور خاصی با استفاده از آن تجربه متفاوت است.

ثانیاً به فرض که کیفیت تجربه متفاوت باشد، اشکال این بود که چگونه و به چه دلیلی یک تجربه‌ی خاص موجه یک باور خاص است ولی تجربه‌ی دیگری نیست. مستشکل معیار می‌خواست؛ اما توانایی تشخیص یک کیفیت خاص، امری روان‌شناسانه و وابسته به توانایی مختلف افراد است، هیچ‌وقت نمی‌توانیم یک حکم کلی استنباط کنیم که بگوییم در این شرایط، این تجربه موجه فلان باور است و فلان تجربه موجه فلان باور نیست، چون نمی‌توان توانایی‌های مختلف و متفاوت افراد را در پرتو یک قاعده درآورد و یا حتی احصاء کرد. حتی اگر به فرض محال، بتوانیم توانایی‌های مختلف افراد در توجیه باورهایشان را در پرتو چنین معیاری تشخیص دهیم، با افراد مفروض و افراد در زمان‌های آینده و نیز تجاربی که اصلاً سنخ آن‌ها با تجارب ما آدمیان متفاوت است، نظیر تجاربی که برای موجودات فضایی مفروض می‌توان تصور کرد چه می‌کنیم؟

به پاسخ دوم ایشان نیز دو اشکال وارد است:

اولاً پاسخ ایشان جواب اشکال مستشکل نیست، زیرا اشکال این بود که چرا برخی تجارب موجّه برخی باورها هستند و برخی دیگر نیستند، یعنی چه فرقی در نفس تجارب وجود دارد که برخی از این تجارب باور پایه برای توجیه برخی باورها، با صرف نظر از هر چیز دیگر، هستند و برخی دیگر نیستند. پاسخی که ایشان می‌دهند باید بر اساس اختلاف خود تجارب باشد؛ نظیر آن پاسخی که در اشکال اول دادند. ایشان با توسل به اموری غیر از نفس تجارب، اختلاف توجیه‌ها را در باور حاصل از تجربه تبیین کردند، در حالی که بحث در خود ملاک توجیهی این تجارب بود. اما به هر حال، حتی با همین پاسخ ایشان، می‌توان ادعا کرد که از این تجارب به منزله‌ی شرط لازم در توجیه باورهای تجربی می‌توان استفاده کرد، هر چند این تجارب نمی‌توانند شرط کافی توجیه باورهای تجربی باشند و مبنای از این حیث مشکلی ندارد. در تحلیل خویش در دفاع از مبنای میانگرای میان‌رو از این اشکال، این سخن را موجه می‌سازیم.

ثانیاً می‌توان سناریویی را فرض کرد که شناسا توانایی تشخیص شکل هزارضلعی را داشته باشد، اما تا به حال تجربه‌ی بصری شکل هزارضلعی را نداشته باشد و برای اولین بار، چنین تجربه‌ای برای وی رخ بدهد. بنابر آنچه ایشان در پاسخ دوم خویش بیان نمودند، در این سناریو، شناسا نباید اکنون در باور به این که چنین شکلی را می‌بیند موجه باشد، چرا که اطلاعات پیش‌زمینه‌ای مربوط به تجربه‌ای اینچنینی نداشته است تا ایشان بگویند وی تجربه‌اش با چنین اطلاعات پیش‌زمینه‌ای که دارد هماهنگ است، پس در باورش موجه است. در حالی که شهوداً وی را در این باورش موجه می‌دانیم، اگرچه تاکنون اطلاعات پیش‌زمینه‌ای از این سنخ تجربه‌ی بصری نداشته است. پس بنا بر پاسخ ایشان، شناسا در فرض مذکور نباید در باورش موجه باشد، اما شناسا در باورش موجه است، پس راه‌حل ایشان راه‌حل صادقی نیست؛ چرا که جامع افراد نیست.

البته شاید جواب‌های ایشان در دفاع از درون‌گرایی^{۲۱} مدنظرشان، که رسالت ایشان در این مقاله است، تمام باشد، اما آنچنان که گفتیم، اگر مبنای خواهد از این پاسخ‌ها به نفع خویش استفاده کند، نوعاً اشکالات پیش‌گفته بر او وارد می‌آید.

۲. ۴. ۳. پاسخ به اشکال چهارم بر اساس مبنای میان‌رو: به نظر نگارنده، می‌توان بر اساس نظریه‌ای که مبنای میان‌رو^{۲۲} همچون پالاک^{۲۳} در توجیه باورهای تجربی دارند، به این اشکال پاسخ گفت. مبنای میان‌رو معتقدند که باور برگرفته از تجارب شناسا در بادی نظر موجه است؛ بدین معنا که اگر باور الفاکننده‌ای برخلاف آن باور تجربی وجود نداشته باشد، آن باور موجه است (۱، صص: ۲۸ - ۲۹). مبنای میان‌رو از نظریه‌ی انسجام به نحو سلبی استفاده می‌کنند. ایشان می‌گویند عدم انسجام موجب می‌شود

که شناسا توجیه باورهای تجربی خویش را از دست بدهد (همان، ص: ۲۳۳). مثلاً بنا بر نظر پالاک، در باورهای تجربی، نفس همین تجارب موجّه باورهای حاصل از آن هستند، به شرطی که باور الغاکننده‌ای برخلاف آن باوری که برگرفته از تجربه‌ی شناسا است وجود نداشته باشد. ایشان می‌گویند عدم وجود باورهای الغاکننده امری است که مربوط به سایر باورهای شناسا می‌شود، اما تجربه‌ی حسی امری است که از سنخ حالات ذهنی غیرشناختی است (۱۰، صص: ۸۶ - ۸۷). در ذیل، نشان می‌دهیم که اگر میناگرایان میانه‌رو قائل باشند به این که صرفاً تجارب در توجیه این باورها نقش دارند، این اشکال وارد می‌گردد، اما از آن جا که ایشان قائل‌اند که باور الغاکننده مخل توجیه چنین باورهایی است، اشکال چهارم بر ایشان وارد نیست.

به نظر، در اشکال مورد بحث، بر اساس میناگرایی میانه‌رو، باید دست کم چهار فرض را تفکیک کنیم. هر فرضی چون با فروض دیگر مختلف است، توجیه باور شناسا در فروض مختلف نیز مختلف است. لذا ما بر اساس اختلاف در فروض، می‌توانیم بگوییم که چرا شناسا در برخی مواضع، موجه است و در برخی مواضع دیگر، موجه نیست. در ضمن مثال مثلث و شکل هزارضلعی، تکلیف این فروض را روشن خواهیم کرد:

۱. اگر شناسا در واقع توانایی تمییز شکل هزارضلعی را داشته باشد و باور به عدم توانایی تمییز خویش نداشته باشد، در این فرض، با تجربه‌ی چنین شکلی، موجه است که باور کند شکلی هزارضلعی پیشاروی وی وجود دارد. مثال نقض ما در اشکال دوم به پاسخ دوم فلدمن و کانی در این قسم می‌گنجد. در این تحلیل، مشکلی که برای ایشان آنجا تصویر کردیم، بر ما وارد نمی‌گردد.

۲. اگر شناسا در واقع توانایی تمییز شکل هزارضلعی را داشته باشد اما باور به ناتوانی خود در تمییز خویش داشته باشد، در این فرض، با تجربه‌ی چنین شکلی، اگر باور کند که شکلی هزارضلعی پیشاروی وی وجود دارد، باور وی موجه نخواهد بود، چراکه هرچند باور وی در این فرض، امکان صدق زیادی دارد، چون باور الغاکننده بر تشکیل این باور دارد، در ایجاد چنین باوری بر اساس این تجربه موجه نیست.

۳. اگر شناسا در واقع توانایی تمییز شکل هزارضلعی را نداشته باشد، اما باور داشته باشد که توانایی تمییزی دارد که یک چنین شکلی را تشخیص بدهد، در این فرض، اگر با تجربه‌ی چنین شکلی، باور کند که شکلی هزارضلعی پیشاروی وی وجود دارد، باور وی موجه خواهد بود، چراکه هرچند در این فرض، امکان زیادی دارد باور وی کاذب باشد، چون وی تکالیف معرفتی خویش را نقض نکرده است و بر اساس دلیلی (ادراک حسی)، که به نظر

وی، قابل اعتماد برای رسیدن به هدف صدق است، به این باور دست پیدا کرده است، باور وی موجه است.

۴. اگر شناسا در واقع توانایی تمییز شکل هزارضلعی را نداشته باشد و به ناتوانی تمییز خویش باور هم داشته باشد، در این فرض، اگر وی بر اساس چنین تجربه‌ای، باور کند که شکلی هزارضلعی پیش‌روی وی وجود دارد، باور وی موجه نخواهد بود، چراکه در این فرض، با داشتن چنین باور الغاکننده‌ای، دیگر دلیلی که از حیث معرفتی حجیت داشته باشد برای توجیه آن باور ندارد.

پس اگر شناسا در واقع توانایی تمییز شکل هزارضلعی را نداشته باشد، اما بر اساس تجربه‌ی شکل هزارضلعی، باور کند که شکلی هزارضلعی پیش‌روی وی وجود دارد، باور وی در همان بادی نظر (بدین معنا که اگر باور الغاکننده‌ای برخلاف آن باور تجربی وجود نداشته باشد) موجه است و میناگرای میانه‌رو با این فرض مشکل ندارد و پاسخ اشکال را خواهد داد. دلیل بر توجیه شناسا در اینجا همان دلیل قسم سوم است.

می‌توان مثال‌های طراحی‌شده از این دست را با توسل به میناگرایی میانه‌رو این‌گونه حل کرد؛ مثلاً در مثال جوجه، چیزی نظیر این می‌شود که بگوییم شناسا یا قدرت تشخیص جنسیت جوجه را بر اساس این تجربه دارد یا ندارد و در هر دو فرض، یا به توانایی تشخیص جنسیت جوجه بر اساس این تجربه باور دارد یا ندارد. فرد متخصص چون به توانایی‌اش به تشخیص جنسیت جوجه بر اساس این تجربه باور دارد، دو فرض از این چهار فرض برایش متصور است و در هر دوی این دو فرض، باور وی موجه است. بر اساس تحلیلی که در مثال قبل ارائه شد، روشن است که چرا باور وی موجه است. فرد غیرمتخصص نیز چون باور دارد که بر اساس این تجربه نمی‌تواند چنین باوری را تشکیل دهد، در هر دو فرضی که در این صورت شامل حالش می‌شود، باور وی ناموجه است. پس می‌توانیم بگوییم که شرایط مختلف توجیهی شناساها منجر به اختلاف توجیهی ایشان می‌گردد.

در این تحلیل، نشان دادیم که چرا در مثال‌های مستشکل، باور یک شناسا بر اساس تجربه، موجه است اما همان باور برای شناساهای دیگر موجه نیست. این تحلیل هم مثال نقضی که به پاسخ فلدمن و کانی دادیم را حل می‌کند و هم علت اختلاف توجیه بر اساس این تجربه را به امور درونی و روان‌شناسانه‌ی شناسا مبتنی نمی‌کند. در این تحلیل، بر اساس باور شناسا، که در توجیه باورها مدخلیت می‌تواند داشته باشد، به مسأله پاسخ دادیم.

۳. اشکال به مبنایان میان‌رو

دفاع پیش‌گفته‌ی نگارنده از مبنای‌گرایی به معنای پذیرش دیدگاه ایشان در توجیه باورهای تجربی نیست. اگرچه ایشان می‌توانند از اشکال فوق‌رهای پیداکند، در توجیه باورهای تجربی از لحاظ دیگری ناتمام‌اند.

به نظر می‌رسد برای بیان دلیل اختلاف دیدگاه خویش با ایشان، باید توجه نماییم که چرا مبنایان میان‌رو قائل به این دیدگاه شدند که صرف تجربه نمی‌تواند گاهی موجب باور مربوط به خود باشد. این مبنایان متفطن شدند که گاهی شناسا باورهای دیگری دارد برخلاف آن باوری که بر اساس تجربه شکل می‌دهد، که آن باورها منجر به موجه‌نبودن وی در تشکیل باور بر اساس آن تجربه‌اند. لذا امثال پالاک شرط کرده‌اند که شناسا نباید باور الغاکننده‌ای علیه باور حاصل از آن تجربه داشته باشد و مبنایان میان‌رو انسجام را به‌صورت سلبی در نظریه‌ی خویش شرط کرده و گفته‌اند که عدم انسجام به توجیه این باورها لطمه وارد می‌کند. اما این سخن مبنایان تمام به نظر نمی‌رسد چراکه:

اولاً به نظر می‌رسد لازمه‌ی نظریه‌ی ایشان درحقیقت، قبول نقش نظریه‌ی انسجام‌گرایی در توجیه این باورهای تجربی، ولو به صورت شرط لازم است. زیرا لازمه‌ی سخن این مبنایان همان چیزی است که نظریه‌ی انسجام شرط می‌کند. این‌که ایشان می‌گویند نباید باور الغاکننده‌ای برای باور برگرفته از این تجارب باشد، یعنی باید این باور با باورهای دیگر شناسا در انسجام باشد، چراکه اگر باوری بر خلاف این باور باشد، این باور با آن باور در انسجام نیست. به مبنایان که می‌گویند عدم انسجام محل به توجیه است، اما انسجام را به صورت ایجابی شرط نمی‌کنند تا انسجام‌گرا شوند، می‌گوییم درحقیقت این همان شرط‌نمودن انسجام در توجیه است؛ چراکه می‌پرسیم چه زمانی عدم انسجام محقق خواهد شد؟ ایشان ناگزیرند بگویند زمانی که شناسا باوری داشته باشد که بر خلاف باور حاصل از این تجربه‌ی حسی باشد. پس می‌گوییم عدم انسجام زمانی است که انسجام برقرار نباشد و زمانی انسجام برقرار نیست که عدم انسجام حاکم باشد، چراکه ارتفاع نقیضین محال است. نبود باور الغاکننده نیز دقیقاً به‌همین دلیل، به قبول شرط انسجام باز می‌گردد. پس تحلیل سخن ایشان که می‌گویند عدم انسجام محل به توجیه است، به این باز می‌گردد که انسجام در توجیه باورها مدخلیت دارد و این همان قبول شرط انسجام در توجیه است، بلکه بالاتر، می‌توانیم بگوییم که قبول نقش سلبی انسجام عین قبول نقش ایجابی انسجام است، چراکه ارتفاع نقیضین محال است.

ثانیاً شاید کسی بگوید که اصلاً قبول نقش عدمی در توجیه، معنای محصلی ندارد. نبود باور الغاکننده چیزی نیست که بخواهد در توجیه باورهای تجربی به‌صورت شرط نقش ایفا

کند و مدخلیت داشته باشد. دست کم نظریه‌ی توجیهی‌ای مقبول‌تر است که شروط آن ایجابی باشند.

ثالثاً شاید به دیدگاه این مبنانگرایان اشکال شود که نبودِ باورهای الغاکننده لازمه‌ای دارد که بعید است مبنانگرایان به آن گردن نهند. معرفت‌شناسان نظیر این اشکال را به برخی از نظریات بیان نموده‌اند، اما ما این اشکال را علیه مبنانگرایان تنظیم می‌کنیم. به نظر بسیاری از ما، باورهایی داریم که می‌توانند الغاکننده‌ی بسیاری از باورهای ما باشند، اما ما در زمانِ باورهای تجربی خویش، به آن‌ها التفاتی نداریم و یا حتی ممکن است آن‌ها را فراموش کرده باشیم. در زمانی که شناسا باور الغاکننده‌ای را به یاد نمی‌آورد، این باور الغاکننده وجود دارد، اما شناسا به آن التفاتی ندارد. ما در این صورت، غالباً در باورهای خویش موجهیم، هرچند باور الغاکننده‌ای هم وجود دارد، به آن التفات نداریم و یا فراموش کرده‌ایم. با توجه به آنچه مبنانگرایان می‌گویند، چون شناسا چنین باورهای الغاکننده‌ای در اختیار دارد، نباید در باورش موجه باشد. از آنجاکه از منظر ایشان، عدم انسجام میان باورها مخل توجیه است، ممکن است درحقیقت، میان این باور شناسا با برخی باورهای دیگر وی انسجام محقق نباشد و لذا باور شناسا به این دلیل موجه نباشد، اما ما شهوداً وی را موجه حساب می‌کنیم، هرچند وی التفاتی به عدم انسجام میان باورهای خویش ندارد، چراکه فهم این که فلان باور الغاکننده‌ی این باور است و یا فلان باور منجر به عدم انسجام با این باور می‌شود نیاز به محاسبات و دقت‌های عقلی زیادی دارد، که حتی اگر ممکن باشد، معرفت‌شناس نمی‌گوید نیاز است. به هر تقدیر، احراز عدم انسجام یا عدم باور الغاکننده بر باورهای شناسا بسیار مشکل است.

رابعاً این که گاهی شناسا باور تجربی پیدا می‌کند و شواهد تجربی مختلفی هم راجع به آن دارد، اما باور خویش را مبتنی بر آن شواهد تجربی نمی‌کند. در این فرض، باور وی شهوداً موجه نیست. صرفِ تجارب حسی نمی‌تواند برای باوری که محتوای آن متناسب با آن تجارب حسی است توجیه به همراه آورد. از این رو، معرفت‌شناسان ابتناء بر شواهد را نیز در توجیه شرط کرده‌اند. برای تبیین لزوم فرض این شرط از منظر معرفت‌شناسان، شناسایی را فرض کنید که شواهد تجربی خوبی در اختیار دارد که باور کند تیم فوتبال محبوبش مسابقه‌ی فعلی را خواهد برد: مانند این که شناسا می‌بیند تیم محبوبش چهار گل از تیم مقابل جلوتر است، تیم مقابل در این لحظات، بسیار ضعیف بازی می‌کند، تنها چند دقیقه به پایان بازی مانده است...؛ اما فرض کنید در این حال، شناسا با این که شواهد تجربی خوبی بر این باورش در اختیار دارد، باور خویش را مبتنی بر این تجارب نکرده باشد و از این رو، به سبب این دلایل به این باور نرسیده باشد، بلکه به سبب خوش‌گمانی صرف به

برد تیم محبوبش یا بر اساس فال قهوه به چنین باوری رسیده است. در این جا هر چند شناسا شواهد تجربی مناسبی بر این باورش دارد، باور وی موجه نیست، چراکه مبتنی بر آن شواهد تجربی مناسب نیست. مبنای در توجیه باورهای تجربی، ابتناء باور بر این شواهد را لحاظ نکرده است.

۴. حل مشکلات توجیه باورهای تجربی در پرتو نظریه‌ای جدید در باب

توجیه این باورها

بر اساس مطالب پیش‌گفته، حتی اگر مبنایرایان راه‌گریزی از اشکالات نگارنده داشته باشند، مطمئناً نظریه‌ی ایشان بهترین نظریه برای توجیه این باورها نیست. به‌نظر نگارنده، صورت‌بندی‌ای که در ذیل با ترکیب نظریات در ساختار توجیه، برای توجیه باورهای تجربی ارائه می‌کنیم مشکلات این نظریات در توجیه این باورها را حل می‌کند و یا دست‌کم اشکالات کم‌تری بر این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه‌های بدیل وارد می‌گردد.

از منظر نگارنده، دست‌کم دو شرط در توجیه باورهای تجربی مدخلیت دارند: یکی حضور خود آن تجارب و دیگری انسجام باور حاصل از این تجارب با سایر باورهای شناسا به‌شرط وجود سایر باورها. از یک‌طرف، مبنایرا بر خطاست که از شرط انسجام استفاده نمی‌کند و از طرف دیگر، انسجام‌گرا بر خطاست که از این تجارب استفاده نمی‌کند. انسجام‌گرایان بر حق‌اند که بگویند شرط لازم توجیه باور شناسا انسجام آن باور با سایر باورهای وی است. از این‌رو که صرف همین تجارب شرط کافی توجیه این باورها نیستند، چراکه اگر همین تجارب شرط کافی توجیه باورهای تجربی بودند، باید هر باور تجربی موجه می‌بود، درحالی‌که شهوداً هر باور تجربی موجه نیست. پس این تجارب شرط کافی توجیه این باورها نیستند. نگارنده با مبنایرایان موافق است که این تجارب فی‌نفسه در توجیه مدخلیت دارند، بدین‌معنا که این تجارب از قدرت توجیه مستقلی، فارغ از دیگر باورهای شناسا، برخوردارند. استدلال‌های انسجام‌گرایان در رد به‌کارگیری این تجارب در توجیه را نیز پاسخ دادیم و لذا مشکلی از جهت به‌کارگیری این تجارب در توجیه این باورها نداریم.

از طریق این ترکیب، می‌توان به اشکالات سوساگونه نیز پاسخ گفت. مقدمه‌ی سوم استدلال ایشان این بود: «اگر برخی از تجارب موجه باورهای مربوط به خودند و برخی دیگر نیستند، باید دلیل ارائه شود که چرا یک نوع تجربه‌ی خاص موجه باورهای مربوط به خود است و دیگری نیست». نگارنده می‌گوید از آنجاکه شرط انسجام با سایر باورهای شناسا را در توجیه این باورها اضافه نمودیم، به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهیم که اگر از منظر شناسا، باور حاصل از تجربه‌ی خاص با سایر باورهای دیگر وی، به شرط وجود آن باورها، در

انسجام بود، آن باور موجه است. همه‌ی مواردی که این شرط را دارا هستند باورهای موجهی‌اند، هرچند کاذب باشند. می‌توانیم دقیق‌تر با توجه به نظریه‌ی ذیل، در موارد مختلف بگوییم که چرا یک شناسا در باور تجربی خاصی موجه است اما شناسای دیگر موجه نیست.

۱.۴. صورت‌بندی نحوه‌ی توجیه باورهای تجربی

«باور تجربی S به P برگرفته از تجربه‌ی X در زمان T در شرایط C موجه است اگر و تنها اگر از منظر شناسا، یا باور تجربی S به P در صورت نبود باورهای دیگر برای شناسا به‌نحو مناسبی مبتنی بر تجربه‌ی X باشد یا در صورت وجود سایر باورهای دیگر برای شناسا، باور تجربی S به P به‌نحو مناسبی مبتنی بر تجربه‌ی X باشد و این باور با سایر باورهای دیگر وی منسجم باشد».

۲.۴. تبیین قیود صورت‌بندی توجیه باورهای تجربی

مراد از «شرایط C» شرایط متعارفی است که در باور تجربی مورد نیاز است، مثلاً در مورد ادراک بصری، اموری مانند فاصله‌ی متعارف، وجود نور کافی و... . دست‌کم دو امر دلیل اضافه‌شدن قید «به‌نحو مناسبی مبتنی بر تجربه‌ی X» در این نظریه است:

اول این که شاید شناسا باور تجربی مبتنی بر تجربه‌ای خاص داشته باشد، اما این باور تجربی وی به‌نحو مناسبی مبتنی بر آن تجربه نباشد. مثلاً فرض کنید شناسا صبح از منزل خارج می‌شود و ناگهان کلاغی را می‌بیند و بر اساس این تجربه، باور می‌کند که امروز اتفاقات ناگوار برای وی اتفاق می‌افتد یا شب در خانه‌ی قدیمی بسیار تاریکی، که تنها در آن سپری می‌کند، صدای قدم‌های پایی را می‌شنود و بر اساس این تجربه، باور می‌کند که شب‌چی در خانه رفت‌وآمد می‌کند. در این دو مثال، شناسا بر اساس تجربه، به باوری رسیده است، این باور به‌نحو مناسبی مبتنی بر این تجربه نیست و از این تجربه به دست نمی‌آید، درحالی که برای موجه‌بودن از منظر معرفت‌شناسان، باور باید به‌نحو مناسبی مبتنی بر تجربه باشد.

دوم این که گاهی شناسا باور تجربی پیدا می‌کند و شواهد تجربی مختلفی هم راجع به آن دارد، اما باور خویش را مبتنی بر آن شواهد تجربی نمی‌کند، درحالی که از منظر معرفت‌شناسان، باید باور شناسا بر این شواهد مبتنی باشد و صرف وجود شواهد کافی نیست. با این قید، اشکالی که بر مبنای‌گرایان وارد می‌شد، بر ما وارد نمی‌گردد.

شاید کسی بگوید با قید «به‌نحو مناسبی»، بی‌نیاز از قید «مبتنی بر» خواهید شد، اما این سخن صادق نیست، چراکه امکان دارد شناسا باوری را از تجربه‌ای خاص حاصل کند و

آن باور به‌نحو مناسبی با آن تجربه در ارتباط باشد، اما شناسا باور خویش را مبتنی بر آن تجربه نکرده باشد و بر اساس دلایلی که معطوف به صدق نبوده است، اطمینان به صدق آن باور پیدا کند. لذا به نظر می‌رسد باید این دو قید را مجتمعاً ذکر نمود.

در نظریه‌ی خویش از قید «از منظر شناسا» استفاده کردیم تا برخی از اشکالات مد نظر بر انسجام‌گرایی و نیز اشکالاتی که خود بر مبنای‌گرایان در این باب گرفتیم را حل کنیم. در این نظریه، می‌گوییم آنچه برای توجیه باورهای تجربی لازم است انسجام با سایر باورها از نظرگاه خود شناسا است؛ بدین‌گونه که از منظر شناسا، باید چنین انسجامی محقق باشد و شناسا برای این که چنین حکمی از منظر خویش صادر کند، به محاسبات پیچیده‌ی عقلی نیاز ندارد که ببیند آیا درواقع انسجام میان آن‌ها محقق است یا نه، بلکه صرف همین که شناسا از حیث معرفتی به‌گونه‌ای باشد که از منظرش با تأمل چنین شرطی محقق شود، سبب موجه‌بودن باور وی خواهد شد، هرچند که درواقع باور وی کاذب باشد و این انسجام را منطقاً نداشته باشد. پس ملاک این انسجام از نظرگاه وی است نه انسجام در واقع.

برخی از مبنای‌گرایان گفته‌اند، بنا بر نظریه‌ی انسجام، حتی اگر شناسا یک باور ضرورتاً کاذب (مانند $۷ + ۵ = ۱۱$) داشته باشد، این امر منجر به ناسازگاری و عدم انسجام میان تمام باورهای وی می‌گردد و از این‌رو، کل باورهای وی ناموجه می‌شود، چراکه نظامی از گزاره‌ها که حاوی یک گزاره‌ی متناقض باشد خود نیز متناقض است. در حالی که شهوداً این لازمه پذیرفتنی نیست، پس نظریه‌ی انسجام نظریه‌ی کاذبی است (۷، ص: ۴۵). با این قید اخیر، این اشکال ایشان منحل می‌گردد، چراکه ناسازگاری در نظام باور، زمانی به توجیه باور لطمه می‌زند که از منظر شناسا، این ناسازگاری مدنظر گرفته شود و آلا اگر باورهای کاذب ناسازگاری در نظام باور وجود داشته باشند که از منظر شناسا ناسازگار با باورهای دیگرش نباشند و یا شناسا التفاتی به این ناسازگاری نداشته باشد، به سازگاری نظام وی لطمه نمی‌خورد. وقتی شناسا باور تجربی خاصی از تجربه به دست می‌آورد، همین که از منظر خودش، باوری ناسازگار با این باور تجربی نداشته باشد، در این باور موجه است.

دلیل این که توجیه باورهای تجربی را دو قسم کردیم نیز بدین سبب است که امکان دارد شناسا هیچ باور دیگری غیر از این باور تجربی نداشته باشد، در این فرض، معنا ندارد که برای توجیه این باور تجربی، شرط انسجام این باور با سایر باورهای دیگر را لحاظ کنیم. فرض کنید کودکی را که تازه متولد شده است. کودک در چنین وضعی، به دلیل در دست نداشتن مفاهیم مورد نیاز برای این باور، بعید است باور بالفعل داشته باشد. به‌نظر، اولین باوری که کودک بعد از به‌دست‌آوری اولین مفاهیم خواهد ساخت باور مبتنی بر تجارب حسی است، زیرا تشکیل باورهای دیگر به مفاهیم انتزاعی‌تری نیازمند است. در این فرض،

این باور وی، که مبتنی بر تجربه‌ی حسی است، شهوداً موجه است، هرچند که وی هیچ باور دیگری ندارد که انسجام این باور را با آن باورها بسنجد. این فرض مورد نقضی بر نظریه‌ی انسجام‌گرایی نیز هست. حتی اگر امکان چنین فرضی باشد، باید نظریه‌ی توجیه باور تجربی دلیل توجیه آن را در اختیار بگذارد.

این نظریه با پیش‌فرض درون‌گرایی در توجیه این باورها برساخته شده است. بنابر نظر مشهور درون‌گرایان، تنها اموری که به‌نحو شناختی در دسترس شناسا هستند قابلیت توجیه باورها را دارند، اما اگر ثابت شود درون‌گرایی در توجیه دفاع‌کردنی نیست و باید در توجیه باورها برون‌گرا بود، نگارنده می‌تواند نه‌تنها این دیدگاه را با دیدگاه خویش جمع کند، بلکه می‌تواند برخی اشکالات که بر دیدگاه‌های برون‌گرایانه وارد کرده‌اند نیز بر اساس نظریه‌ی خویش حل کند؛ مانند این اشکال که در برون‌گرایی^{۲۴} شواهد نادیده گرفته می‌شوند و این با شهودی که از توجیه داریم سازگار نیست. برای جمع این نظریه با دیدگاه برون‌گرایان، می‌توانیم در آخر این صورت‌بندی این قید را اضافه نماییم: «و در هر دو صورت، فرایند ایجاد این چنین باور تجربی‌ای درواقع قابل اعتماد باشد». با این عمل می‌توان مزیت‌های برون‌گرایی را با مزیت‌های درون‌گرایی در توجیه این باورها جمع کرد. نگارنده بر اساس نظریه‌ی کومسانیا در ساختار توجیه، به یک چنین جمعی دست یافت (۴، صص: ۵۷۱ - ۶۰۰).

اما از آنجا که نظریات انسجام‌گرایی و میناگرایی نوعاً با پیش‌فرض درون‌گرایی بر سر توجیه این باورها با هم اختلاف دارند، با فرض درون‌گرایی ایشان، نظریه‌ی خویش را در توجیه این باورها در فوق بیان کردیم.

۳.۴. اشکال و پاسخ

شاید به نگارنده اشکال شود که این نظریه مثال نقض دارد، چراکه برخی از باورهای تجربی شناسا صرفاً از این‌رو موجه‌اند که برگرفته از تجربه‌ی وی هستند. فرض کنید علی دارد باغی را می‌بیند. علی در این فرض، اگر باور کند که باغی روبه‌روی وی وجود دارد، در این باورش موجه است، حتی اگر سایر باورهای خویش را هم در نظر نگیرد. به نظر می‌رسد چنین اشکالی وارد نیست، چراکه اولاً این سخن مصادره به مطلوب است، چراکه فرض ما بر این است که در این موارد، اگر از منظر شناسا باور برگرفته از تجربه منسجم با سایر باورهای وی نباشد، موجه نیست، اما شما فرض کردید که موجه است و صدق خود این فرض محل نزاع است و شما باید دلیلی بر این سخن بیاورید. شاید مستشکل به نگارنده بگوید که دلیل ما شهود است؛ ما شهوداً در این سری باورها موجهیم. در پاسخ می‌گوییم این شهود نافی دیدگاه ما نبوده و با آن جمع‌پذیر است، چراکه در این فرض، همین که

شناسا بر اساس این تجربه، به این باور می‌رسد، یعنی از منظر وی، این باور با باورهای دیگرش منسجم است، از این رو که از منظر وی، اگر باور/ باورهای دیگری داشت که نافی این باور بود، این دیدگاه را بر نمی‌ساخت، مثلاً اگر شناسا باور داشت که قرص روان‌گردان استفاده کرده است و این تجربه ناشی از آن است، دیگر یک چنین باوری را نمی‌ساخت. مراد از این که از منظر شناسا منسجم با سایر باورهای دیگر وی باشد، این نیست که شناسا برای توجیه یک چنین باورهایی حتماً برود و به سنجش دقیق این باور با باورهای دیگرش دست بزند. گر کسی چنین فکری بکند، بین موجه بودن از حیث معرفتی با موجه‌سازی باور خلط کرده است. بر ساخت چنین باوری از این تجربه، در نتیجه‌ی انسجام با باورهای دیگر از منظر شناسا است؛ همین که شناسا باوری علیه این باور نمی‌یابد، یعنی از منظر وی، این باور با سایر باورهای وی منسجم است.

اگر مستشکل برای تأیید سخنش چنین بگوید که فرض کنید شناسا هیچ باوری ندارد و در همین آن، بر اساس یک تجربه، یک باوری را می‌سازد و ما شهوداً این باور وی را موجه می‌دانیم، در پاسخ به وی می‌گوییم این فرض داخل در قسم اول توجیه باورهای تجربی است که نگارنده خود به آن معتقد است.

پس این گونه موارد نیز با نظریه‌ی پیش‌گفته در توجیه باورهای تجربی سازگار است. علاوه بر این که به نظر می‌رسد اگر ما بخواهیم همه‌ی مشکلات در باب توجیه باورهای تجربی را مدنظر بگیریم، بر این نظریه در توجیه این باورها، دست‌کم اشکالات کم‌تری مترتب می‌گردد.

۵. نتیجه‌گیری

آن‌چنان که دیدیم، در خصوص توجیه باورهای تجربی، هم مبنای‌گرایان و هم انسجام‌گرایان دچار کاستی‌اند. از یک طرف، پیش‌فرض انسجام‌گرایان بر استفاده نکردن از تجارب شناسا در توجیه این باورها ناتمام است و از طرف دیگر، انسجام‌گرایان بر حق‌اند که بگویند شرط لازم توجیه باور شناسا انسجام آن باور با سایر باورهای وی است و مبنای‌گرایان ملزم به پذیرش این شرط در توجیه باورهای تجربی‌اند. در فوق، صورت‌بندی جدیدی در توجیه این باورها ارائه کردیم و از طریق آن، کوشیدیم تا اشکالات مختلفی که بر این نظریات در توجیه این باورها وارد می‌آید را حل کنیم. از مزیت‌های این صورت‌بندی، قابلیت سازگاری آن هم با درون‌گرایی و هم با برون‌گرایی در توجیه است.

یادداشت‌ها

1. perception

2. perceptual belief

3. coherentists

۴. باید توجه داشت که اگرچه خود انسجام‌گرایان بر اساس دیدگاه‌های گوناگونشان در باب نسبت انسجام و مفهوم نظام باورها، به طیف گوناگونی از نظریه‌های انسجام می‌رسند، آنچه ما در این مقاله در پی آنیم، نیاز به پیش‌فرض گرفتن، مفهوم خاصی از نسبت انسجام را ندارد. لذا حتی اگر دست‌کم سازگاری منطقی (که عملاً مورد اتفاق همه‌ی انسجام‌گرایان در نسبت انسجام است) را تنها مؤلفه برای تحقق نسبت انسجام بدانیم، باز مطلوب نگارنده در این مقاله حاصل می‌آید. در این‌جا، تنها مدعای ما این است که باید از شرط انسجام باور حاصل از تجارب حسی با سایر باورهای شناسا در توجیه استفاده کرد. به عبارت دیگر، باید از این شرط در مقابل سلب کلی آن در توجیه این باورها استفاده کنیم. حال این‌که این انسجام چه زمانی محقق می‌گردد خود بحث دیگری است. اگرچه نگارنده هم‌داستان با اکثر انسجام‌گرایان است، که قائل به محوریت روابط تبیینی در نسبت انسجام و لحاظ کل باورهای شناسا در تحقق نظام باورها هستند. از زمره‌ی مدافعان این دیدگاه می‌توان از سلاز (Wilfrid Sellars)، هارمان (Gilbert Harman)، بونجور (Laurence Bonjour) و اخیراً پاستون (Ted Poston) نام برد.

5. foundationalists

۶. ایشان، هم‌چنان‌که می‌دانیم، اگرچه از مهم‌ترین مدافعان انسجام‌گرایی بودند، سرانجام از این نظریه برگشتند. البته ایشان هنوز در درون‌گرایی، که در نظریه‌ی انسجام خویش از آن بهره می‌گرفت، ثابت‌قدم مانده‌اند و از آن دفاع می‌کنند.

7. cognitive mental states

8. truth value

9. propositional attitude

10. sensory experiences

11. situational justification

12. Donald Davidson

13. Noah Lemos

14. dilemma

15. Susan Haack

16. meta belief

17. Ernest Sosa

18. Richard Feldman

19. Earl Conee

۲۰. شاهدگرایی (Evidentialism) نظریه‌ی کمابیش غالب معرفت‌شناسان درون‌گرای معاصر در توجیه معرفتی است. ایده‌ی اصلی این نظریه در این است که موجه‌بودن شناسا از حیث معرفتی، در باور به یک گزاره کاملاً توسط شواهدی که وی دارد تعیین می‌شود.

21. internalism

22. moderate foundationalism

23. John I. Pollock

24. externalism

منابع

1. Audi, Robert, (2011), *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge*, New York and London: Routledge.
2. Bonjour, Laurence, (2008), "Can Empirical Knowledge Have a Foundation? ", in Ernest Sosa et al. (ed.), *Epistemology: An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.
3. -----, (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
4. Comesana, Juan, (2010), "Evidentialist Reliabilism", *Noûs*: 44, pp 571-600.
5. Davidson, Donald, (2008), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in Ernest Sosa et al. (ed.), *Epistemology: An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.
6. Feldman, Richard & Conee, Earl, (2008), "Internalism Defended", in Ernest Sosa et al. (ed.), *Epistemology: An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.
7. Fumerton, Richard, (2006), *Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
8. Haack, Susan, (2008), "A Foundherentist Theory of Empirical Justification" in Ernest Sosa et al. (ed.), *Epistemology: An Anthology*, Blackwell Publishing Ltd.

9. Lemos, Noah, (2007), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.
10. Pollock, John I. & Cruz Joseph, (1999), *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, Roman & Littlefield.