

مساله گسستگی نظریه هماهنگی توجیه معرفت

□ مرتضی فتاحی زاده

اشاره

یکی از دیدگاه‌های اساسی در باب توجیه، انسجام‌گرایی است. البته نباید میان نظریه انسجام در باب صدق و نظریه انسجام در باب توجیه خلط کرد. این دیدگاه در قبال دیدگاه مبناگرایی سنتی قرار می‌گیرد و آن را طرد می‌کند. اساس این نظریه آن است که باور شخص هنگامی توجیه می‌شود که با بقیه نظام باورهای آن شخص هماهنگ و منسجم باشد. تبیین ماهیت انسجام معرفتی دشوار است و اختلاف نظرهایی درباره آن حتی میان انسجام‌گرایان وجود دارد. عدم شفافیت در تبیین معیارهای انسجام، نقدهای متنوعی را دنبال انسجام‌گرایی مطرح ساخته است که یکی از برجسته‌ترین آنها نقد گسستگی است. این نقد به انجای گوناگون تقریر شده است و انسجام‌گرایان نیز از راه‌های مختلف به آن پاسخ گفته‌اند اما به نظر می‌رسد پاسخی که به این نقد داده شده کافی نیست. به هر حال این بحث همچنان ادامه دارد. گفتنی است در این مقاله واژه (coherentism)، به «نظریه هماهنگی» ترجمه شده است.



هماهنگی به مثابه نظریه‌ای درباره صدق و نیز به منزله نظریه‌ای در باب توجیه در نیمه دوم قرن نوزدهم و ربع اول قرن بیستم توجه بسیاری از فیلسوفان بویژه ایدئالیست‌ها و نیز پوزیتیویست‌های منطقی را به خود جلب کرد. خاستگاه آغازین آن در ایدئالیسم فلسفی قرن نوزدهم فراهم شد و فیلسوفان بنامی همچون فرانسیس برادلی، برنارد بوزانکه و براند بلانشارد به حمایت و ترویج آن پرداختند چنان که هماهنگی در این دوره معمولاً با نام همین سه ایدئالیست تداعی می‌گردد.

ایدئالیسم که در نیمه دوم قرن نوزدهم مهمترین نهضت فلسفی در دانشگاه‌های بریتانیا به شمار می‌آید نتیجه منطقی پدیدارگرایی (Phenomenalism)^(۱) مورد نظر تجربه‌گرایان قرن هیجدهمی همچون هیوم و قرن نوزدهمی مانند میل بود. این تجربه‌گرایان بر آن بودند که هم اعیان و اشیای طبیعی و هم ذهن انسان را به سطح تأثرات و داده‌های حسی فرو بکاهند و آنگاه به یاری اصل تداعی تصورات یا معانی، آنها را بازسازی کنند. رای اساسی تجربه‌گرایان پدیدارگرا این بود که ما فقط می‌توانیم پدیده‌ها را بشناسیم؛ یعنی از صورت تأثرات حسی آنها آگاه شویم و چنانچه حقایقی هم فراسوی این پدیدارها باشند، برای ما شناختی نیستند. اما ایدئالیست‌ها معتقد بودند که امور ناشناختی یا اشیای فی نفسه (نومنها) جلوه‌هایی از حقایق غیرمادی و روحانی‌اند که خود را از طریق ذهن انسان آشکار می‌سازند. بنابراین ذاتاً معقول و شناختی‌اند^(۲). و اساساً معقول و قابل فهم بودن خصلت ذاتی واقعیت است، ولی لازمه چنین خصلتی این نیست که واقعیت حتماً باید توسط کسی فهمیده یا تجربه شود و یکسره به اذهان ما وابسته باشد، بلکه اذهان ما بخشی از واقعیت است و چون واقعیت یک کل همبسته است (interconnected whole) اصولاً برای ذهن عاقل قابل حصول است؛ هر چند عملاً چنین نیست؛ زیرا ما عالم مطلق نیستیم و فقط می‌توانیم بخشی از واقعیت را بشناسیم و ممکن است بخشهایی از واقعیت هیچ‌گاه خود را بر اذهان ما آشکار نکنند و ما آنها را نشناسیم. اما این سبب نمی‌شود که واقعیت فراتر از دسترسی اذهان ما باشد.

بخش قابل شناسایی واقعیت از کل واقعیت جدا نیست بلکه فقط پاره‌ای (fragment) از آن

است. از این رو، یک شیء از لحاظ متافیزیکی و از لحاظ معرفت شناختی (مقام ثبوت و اثبات) نمی تواند با سایر اشیا و کل جهان بی ارتباط باشد و کار فلسفه نیز تفسیر ارتباط و همبستگی متقابل امور واقعی است. ارتباط و نسبت یک شیء با سایر امور عالم، نسبتی ذاتی و ضروری است، نه اتفاقی و عرضی. به همین دلیل است که وقتی هر بخشی از واقعیت را درک می کنیم، آن را چونان یک مجموعه و دستگاه در می یابیم یعنی آن واقعیت را در ارتباط و نسبتش با واقعیت های دیگر می فهمیم.

ایدئالیست ها معتقدند که چون واقعیت همواره یک کل و سیستم همبسته است، صدق یک قضیه خاص نیز در هماهنگی اش با تجربه ما از آن واقعیت به منزله یک کل جامع معلوم می شود. به گفته بلانشارد:

«نظر بر این است که واقعیت یک سیستم کاملاً نظم یافته و قابل فهم است. در هر زمان خاص درجه صدق در تجربه ما به منزله یک کل همانا درجه سیستمی است که در تجربه به آن رسیده ایم. درجه صدق یک قضیه جزئی را باید در وهله اول با هماهنگی اش با تجربه به منزله یک کل کاملاً جامع (all comprehensive) و واضح و روشن (fully articulated) جست. (۳) برادلی نیز معتقد است که صدق، یک بیان ایدئال از جهان است که کاملاً هماهنگ و فراگیر است و با واقعیت ایدئال چونان یک سیستم و کل منسجم منطبق است.»

صدق یک بیان مطلوب (ideal expression) از جهان است که در عین حال هماهنگ و جامع است. این بیان نباید با خود در تعارض باشد، و نباید هیچ گفته ای (suggestion) بیرون از آن قرار گیرد. صدق کامل به طور خلاصه باید ایده یک کل سیستماتیک را تحقق بخشد. (۴)

هماهنگی صدق فقط سازگاری محض نیست، بلکه رابطه وابستگی و استلزام دو سویه در کل مجموعه واقعیت معلوم است. هیچ قضیه جزئی نمی تواند در یک کل هماهنگ، کاذب باشد، وقتی بقیه قضایای مجموعه صادقند و نیز نمی تواند صادق باشد وقتی که سایر قضایا کاذبند. بنابراین، یک قضیه مستقلاً نمی تواند صادق یا کاذب باشد، بلکه فقط در صورتی صادق است که با بقیه قضایای سیستم هماهنگ باشد. یواکیم، یکی دیگر از ایدئالیست های حامی نظریه هماهنگی صدق، می گوید صدق یک کل انداموار (organic whole) است بد طوری که همه عناصر آن متقابلاً

مستلزم یکدیگرند.^(۵)

نظریه هماهنگی صدق، گاهی برای بیان ماهیت صدق و گاهی برای تعیین معیار صدق به کار می‌رود. صدق به معنای هماهنگی از تناسب (fit) میان قضایا و یا به هم آویختگی (hangs together) آنها حکایت می‌کند. این تعریف بویژه در مورد قضایای تاریخی و امور حقوقی کاربرد می‌یابد که در آنها واقعیت عینی مستقیماً در دسترس نیست. قضات دادگاهها نمی‌توانند مستقیماً از طریق مقابله گزاره‌های ادعایی با واقعیت خارجی در باره درستی آنها داوری کنند، بلکه فقط با شنیدن شهادتهای بعضاً متعارض و بررسی ادله طرفین دعوا و نیز دفاعیات و کلامی مدافع و اظهارات دادستان در می‌یابند که کدام مجموعه از ادله و اظهارات با هم متناسب و کدام نامتناسب و در نتیجه نادرستند. مورخان نیز به همین سان در باره امور تاریخی داوری می‌کنند و اساساً در همه مواردی که دسترسی مستقیم به موضوع مورد بررسی امکان ندارد، فقط می‌توان بر اساس اطلاعات موجود و هماهنگی یا ناهماهنگی آنها با یکدیگر درباره درستی یا نادرستی یک مدعا تصمیم گرفت.

تعریف صدق به معنای هماهنگی میان قضایا و اطلاعات اشکالات متعددی دارد، از جمله این که اگر صدق به معنای تناسب و هماهنگی باشد، همچنان این پرسش مطرح است که چرا یک مجموعه هماهنگ صادق است؟ و نیز چنانچه در مورد خاصی چندین مجموعه هماهنگ در عرض یکدیگر بود، کدام یک را باید صادق دانست؟ و چرا؟ از این رو، برخی از ایدئالیستها پذیرفتند که صدق و کذب قضایا باید با واقعیت ارتباط داشته باشد و فرضیات گوناگون باید با واقعیات خارجی آزمون شوند. تصمیمات قضات دادگاهها ممکن است صادق یا کاذب باشد و هماهنگی محض نمی‌تواند دلیلی برای صدق واقعی یک قضیه به شمار آید. برادلی در تایید این رهیافت می‌گوید: «صدق و کذب اندیشه‌ها به رابطه آنها با واقعیت بستگی دارد.»^(۶) البته واقعیت از دیدگاه ایدئالیستها، چنان که گفتیم، ویژگی ایدئال دارد یعنی یک کل همبسته است.

پوزیتیویستهای منطقی همچون همپل نیز از نظریه صدق به معنای هماهنگی حمایت کرده‌اند، اما پیشفرض متافیزیکی ایدئالیستها را برای آن لازم نمی‌دانند. اینان معتقدند که ما نمی‌توانیم از حد قضایایی که در اختیار داریم فراتر رویم و به واقعیت مفروض و بنیادین در فراسوی آنها برسیم و قضایا را با آن واقعیات فرضی بسنجیم.^(۷) پوزیتیویستها چیزی را واقعیت

می‌دانند که قابل تحقیق تجربی است. بنابراین، برای ارزیابی صدق قضایا آنها را با مشاهدات و تجربیات می‌سنجند و همین واقعیت را برای هماهنگی کافی می‌دانند، نه ایدئال بودن کل واقعیت یا آگاهی را. برخی از پوزیتیویستهای حامی نظریه هماهنگی نیز همچون ایدئالیستها، هماهنگی را هم تعریف صدق و هم معیار آن می‌پندارند. از دیدگاه آن هیچ حقیقتی مستقل از هماهنگی وجود ندارد. اصول تحقیق پذیری نیز حاکی از آن است که هیچ واقعیتی مستقل از معرفت بالفعل یا بالقوه^(۸) نیست.

ایدئالیسم بریتانیایی و پوزیتیویسم منطقی یک چند از سوی منتقدان با حملات جدی مواجه شد و در موضع ضعف شدید قرار گرفت و در پی آن نیز نظریه‌های هماهنگی صدق و معرفت نزدیک به نیم قرن دوره رکود را سپری کردند؛ اما اکنون در دهه‌های اخیر دوباره رشد و شکوفایی خود را آغاز نموده و به همت بازنگریها و بازسازیهای فیلسوفان تحلیلی معاصر همچون کیث لورر، لورنس بونجور و نیکولاس رشر حیات و رونق تازه‌ای یافته و در عداد یکی از نظریه‌های قوی و جذاب توجیه معرفت درآمده است. گفتنی است که نظریه هماهنگی در معرفت‌شناسی معاصر بیشتر به منزله نظریه‌ای در باب توجیه معرفت مشهور است و نگارنده نیز هماهنگی را نظریه‌ای در باب توجیه معرفت می‌داند، نه نظریه‌ای درباره ماهیت یا معیار صدق قضایا. هیچ مانعی ندارد که صدق را به چیز دیگری جز هماهنگی تعریف کنیم و هماهنگی توجیه را نه معیاری قاطع و منحصر به فرد برای صدق، بلکه نشانه‌ای برای آن به حساب آوریم و این پیشفرض معرفتی را برگزینیم که احتمال صدق باورهای هماهنگ از باورهای ناهماهنگ بیشتر است.

گفتنی است که مساله صدق بر خلاف ظاهر آسان نمای آن بسیار دشوار است و عرضه معیاری قاطع و فراگیر دست کم تاکنون میسر نشده است و چه بسا گرایش و توجه معرفت‌شناسان به تدوین نظریه‌های توجیه تا اندازه‌ای به سبب فقدان چنین معیار بی‌چون و چرایی برای ارزیابی انواع گوناگون باورهای علمی، فلسفی، اخلاقی، دینی و هنری است.

البته این نکته بدان معنا نیست که بحث توجیه معرفت را باید فقط رخنه پوش کاستیهای موجود در مباحث ماهیت و معیار صدق بدانیم؛ بلکه اساساً با فرض معلوم بودن ماهیت و معیار صدق دست کم در بخشی از معرفت موسوم به معرفت گزاره‌ای بی‌نیاز از توجیه نخواهیم بود و

چنان که می‌دانیم داشتن باور صادق برای ادعای معرفت درباره چیزی بسنده نیست، چون باورهای صادق ممکن است به علل و عوامل متعددی همچون تقلید، تربیت، تلقین، جوسازیهای سیاسی و فرهنگی، سنتهای رایج، شایعات، و ویژگیهای روانی و ژنتیک افراد پدید آمده باشند و باورکنندگان نیز آنها را به طور انفعالی محض و بدون ارزیابی پذیرفته، و بر اثر همزیستی طولانی و دلبستگی شدید به آنها چنان با شخصیت و منش‌شان آمیخته و در اعماق ذهن آنان رسوخ یافته باشند که کمترین تردیدی در درستی آنها به خود راه ندهند و نیازی به بررسی و نقادی آنها احساس نکنند. چه جای انکار است که ما از هنگام کودکی تا پایان عمر از محیط خانواده و اجتماع و سنت و فرهنگ خود رنگهای باوری می‌پذیریم و نیز به واسطه گسترش و پیشرفت روز افزون و غول آسای رسانه‌های خبری و اطلاع رسانی نوشتاری و شنیداری و دیداری از جوامع و فرهنگها و سنتهای دیگر سخت متأثر می‌شویم و آرایه‌ی را هر چند صادق بدون نقادی و بررسی برمی‌گزینیم و چه بسا در موقعیتی قرار نمی‌گیریم که بعدها به تجدیدنظر و بازنگری آنها بپردازیم. بنابراین، داشتن باورهای صادق در هر شرایط و وضعیتی به طور مطلق نشانه دانش و معرفت باورکنندگان نیست. میان باورهای صادق معطل و ناسنجیده و باورهای صادق موجه فاصله بسیار است. امروزه ایجاد باورهای صادق یا کاذب در اذهان مردم و افکار عمومی با پیشرفت علوم روانشناختی، جامعه‌شناسی، ارتباطات، و فناوریهای پیچیده و شگردهای افسونگر تبلیغاتی چندان دشوار نمی‌نماید. بر همین اساس است که دولتها، احزاب، نهادها و جمعیتها و شرکتهای تجاری و اقتصادی حجم عظیمی از امکانات متنوع را در بمبارانهای تبلیغاتی به کار می‌گیرند تا بدان وسیله باورها و اندیشه‌های دلخواه را در جامعه تثبیت کنند و افکار عمومی را آن سان که خود می‌خواهند شکل دهند و افراد را به پذیرش باورهای تزریقی با کمترین مقاومتی وادارند.

باری، علل و عوامل شکل‌گیری باورها در اذهان چنان متنوع، پیچیده و ظریف است که غالباً ما بدون آگاهی از تاریخچه علی و دودمان باورها و اندیشه‌ها آنها را می‌پذیریم. اما ناآگاهی از زنجیره علی و فرآیندهای باورساز راه را بر ارزیابی و سنجش باورها نمی‌بندند و بهانه‌ای برای فروگذاشتن تکلیف معرفتی و پیگیری هدف معرفتی نمی‌شود. اصولاً ارج و مقامی که به باورهای صادق و محققانه و عالمانه می‌گذاریم و آنها را از باورهای صادق مقلدانه و ناسنجیده برتر

می دانیم نشان می دهد که تاریخچه علی یک باور صادق بتنهایی برای معرفت به شمار آوردن آن کافی نیست. اگرچه ممکن است در زبان عرفی هر نوع باور صادق موجه و ناموجه را معرفت بنامیم، از لحاظ معرفت‌شناسی معقولتر آن است که باورهای صادق محققانه و موجه را در خور این عنوان بدانیم. منشا نظریه‌های توجیه نیز به همین ترجیح معرفتی باز می‌گردد. البته این برداشت از معقولیت و ترجیح معرفتی خود از جمله پیش فرضهای معرفتی تحلیل کلاسیک معرفت است. خلاصه آن که چنین پیشفرضی در عرف معرفت‌شناسان معاصر مقبولیت عام دارد و بر اساس همین پیشفرض است که بحث نظریه‌های توجیه معرفتی منطقاً مستقل از بحث‌های مربوط به ماهیت و معیار صدق صورت می‌گیرد و ما نیز در پژوهش حاضر فقط به بررسی نظریه هماهنگی توجیه معرفت می‌پردازیم و از نظریه‌های هماهنگی صدق و معنا چشم می‌پوشیم.^(۹)

نظریه هماهنگی توجیه قرائتهای متعددی دارد که از میان آنها قرائتهای لورنس بونجور و کیت لور در آثار معرفت‌شناسی معاصر بیش از همه مورد بررسی و نقد موافقان و مخالفان قرار گرفته است. بررسی تفصیلی و جداگانه این آرانیاژمند پژوهشی دیگر است. در این جستار فقط به بررسی پارهای از ویژگیهای مشترک نظریه‌های هماهنگی توجیه و یکی از اشکالهای مهم مطرح شده درباره آن خواهیم پرداخت.^(۱۰)

پیشفرضهای نظریه هماهنگی

۱. هماهنگی مفهومی سنجشی و ارزشگذار است

بیشتر معرفت‌شناسان معاصر یادآور شده‌اند توجیه، مفهومی دستوری و هنجاری است.^(۱۱) و ما نیز می‌افزاییم که هماهنگی هم مفهومی دستوری و ارزشگذار است. هماهنگ بودن یک باور با سیستم باورهای شخص بستگی به این دارد که پذیرش آن باور بر اساس سیستم مورد نظر چقدر معقول است. ما معمولاً با کاهش تعارض در سیستم باورهایمان بر درجه هماهنگی آن می‌افزاییم. بنابراین، در صورتی باوری با سیستم باورهای ما هماهنگ است که برای ما پذیرش آن باور از پذیرش باور رقیب آن، بر اساس سیستم، معقولتر باشد؛ مثلاً اکنون برای من معقولتر است که بر اساس سیستم اطلاعات و باورهای پیش زمینه‌ام بپذیرم که در برابر خود پیراهن تیره رنگی را می‌بینم. تا این که بپذیرم دچار خطای حسی بینایی شده‌ام؛ چون

اطلاعات موجود در این سیستم از جمله این که من اکنون بیدارم، وضعیت جسمی و روانی متعادلی دارم، در روز مشاهده می‌کنم، فاصله مشاهده مناسب است و برادرم نیز همین باور را دارد و مانند اینها، پذیرش باور به تیره رنگ دیدن پیراهن را برای من معقولتر می‌سازد. هنگامی که پذیرش چیزی از پذیرش رقیبش معقولتر است اصطلاحاً می‌گوییم اولی، دومی را رد می‌کند. برای هماهنگی باوری با یک سیستم کافی است که بتوان باورهای رقیب دیگر را که بر اساس سیستم اطلاعات و باورهای پیش زمینه با آن باور متناقض است، رد یا خنثی کنیم؛ مثلاً در مثال مذکور ممکن است کسی بگوید شما اشتباه می‌کنید و پیراهن تیره رنگی وجود ندارد، بلکه پیراهن واقعاً قرمز رنگ است اما طلقی سبز رنگ روی آن کشیده شده است و شما از زاویه دید خود متوجه آن نشده‌اید. این مدعا با باور من به این که پیراهن تیره رنگی را می‌بینم، متعارض است. چنانچه من بتوانم با به میان آوردن اطلاعات و باورهای دیگری از انبان سیستم باورهای پذیرفته قبلی و پیش زمینه‌ام آن مدعا و دلیل رقیب را شکست دهم، باورم به تیره رنگ بودن پیراهن مورد مشاهده معقولتر خواهد بود. البته رقابت و تعارض در این موارد در صورتی پیش می‌آید که منظور از مشاهده چیزی این باشد که باور داشته باشیم شیء مورد مشاهده عیناً در خارج نیز همان گونه است که مشاهده گر می‌بیند نه این که فقط به نظر او چنین می‌رسد که پیراهن تیره رنگ است؛ چون وقتی باورها را به گزارشهایی از حالات ذهنی و روانی و پدیدار شناختی تحویل کنیم، اگرچه ظاهراً آنها را از تعارض و رقابتهای سخت نجات داده‌ایم، از محتوای توصیفی و واقع‌نمایی آنها بشدت کاسته‌ایم و به بیان احساسات کاملاً شخصی و خصوصی بسنده کرده‌ایم. درحالی که معرفت و علم به جهان خارج در عین شخصی بودن باید غیرخصوصی باشد تا امکان داوری دیگران درباره آن فراهم شود.

البته همواره باورهای رقیب با باورهای ما منطقاً ناسازگار نیستند و ما نیز مستقیماً نمی‌توانیم آنها را شکست دهیم. در این موارد باید بتوانیم آنها را خنثی کنیم و از کار بیندازیم؛ مثلاً در مثال مذکور اگر کسی مدعی شود شما دچار توهم شده‌اید و پیراهن تیره رنگی وجود ندارد، منطقاً مدعای ناسازگاری با مدعای من نیاورده است، چون امکان دارد چیزی با چیز دیگر متعارض باشد، اما منطقاً نیز با آن سازگار باشد که در این صورت، تعارض بسیار ظریفتر است. مانعی ندارد من در عین این که احساس می‌کنم پیراهن تیره رنگی را می‌بینم دچار توهم ناشی از

مصرف داروهای توهم‌زا، یا اختلال سیستم عصبی ناشی از فشارهای روانی یا خستگی مفرط یا خواب سریع و کوتاه شده باشم. در این مورد مدعای رقیب بواقع با دلایل و قرائن من برای پذیرش باور به مشاهده پیراهن تیره رنگ تعارض دارد، نه این که منطقاً با اصل مدعای من ناسازگار باشد. برای حفظ باورم و معقولتر نمایاندن پذیرش آن از نفی آن باید بتوانم با استفاده از اطلاعات موجود در سیستم باورها و پذیرشهای پیش زمینه خود مدعای رقیب را خنثی کنم؛ به عنوان مثال بگویم درست است که مردم گاهی هنگام مشاهده اشیاء دچار توهم می‌شوند، اما من اکنون دچار توهم نیستم چون هیچ یک از موارد توهم زای مذکور صادق نیست و برای من بر اساس باورهای سیستم پیش زمینه‌ام معقولتر است که بپذیرم «مردم گاهی دچار توهم می‌شوند، اما من اکنون دچار توهم نشده‌ام» تا این که بپذیرم «مردم گاهی دچار توهم می‌شوند و من اکنون دچار توهم شده‌ام». با خنثی شدن دلیل رقیب، مدعای من از نفی آن معقولتر خواهد شد. بنابراین، مفهوم هماهنگی را می‌توانیم بر اساس مفهوم معقولیت تعریف کنیم و بگوییم اگر «برای شخص S معقولتر باشد باور P را بپذیرد تا این که باور Q را بپذیرد، در این صورت باور P با سیستم باورهای پیش زمینه او هماهنگ است؛ و به تعبیر دیگر «باور S به P در صورتی با سیستم باورهای نوع K هماهنگ است که پذیرش P بر اساس K از پذیرش Q معقولتر باشد.»

بازسازی مفهوم هماهنگی بر اساس مفهوم سنجشی معقولیت، مشابه توضیح چیزم (Chisholm)، در مورد مفهوم توجیه با استفاده از مفهوم معقولیت است. چیزم در تعریف توجیه می‌گوید: «باور P در صورتی برای شخص S موجه است که برای S پذیرش P از پذیرش Q معقولتر باشد.»^(۱۲) پیشفرض دستوری و سنجشی بودن مفهوم هماهنگی این امکان را به ما می‌دهد که بگوییم «باور P برای S در صورتی هماهنگ است که برای S پذیرش P از پذیرش Q معقولتر باشد.»

این تعریف هر چند درست است و بر دو ویژگی سنجشی و مقایسه‌ای بودن مفهوم توجیه و هماهنگی دلالت می‌کند، بیش از اندازه ساده است، چون فرضهای مقدر در آن را بخوبی آشکار نمی‌نماید. بنابراین اگر در تعریف هماهنگی بر اساس معقولیت به همین مقدار بسنده کنیم و پیشفرضهای لازم آن را بیان نکنیم، گویی هماهنگی چیزی جز یک قاعده یا هنجار معرفتی پیش پا افتاده نیست و همه بحثهای معرفت‌شناختی تحلیلی و انتقادی درباره آن زاید و

بی حاصل می نماید، اما بواقع چنین نیست و ما متعاقباً با بر شمردن پاره‌ای از پیشفرضهای نظریهٔ هماهنگی اهمیت آن را در توجیه معرفت نشان خواهیم داد.

۲. ارزیابی اطلاعات دریافتی برای دستیابی به معرفت و علم لازم است

این پیشفرض بواقع تکیه‌گاه فرض دستوری و ارزشیابانه مفهوم هماهنگی است که دربند یک از آن سخن گفتیم. ارزیابی اطلاعات، مبتنی بر این اصل از اصول ذهن انسان است که قوای شناختی ماموثق (trustworthy) و اطمینان بخشند، نه مغالطه‌آمیز و فریبنده (fallacious). البته لازمه وثاقت قوای شناختی ما این نیست که همهٔ دریافتهای حاصل از طریق آنها درست، روشن و متمایز باشد و ما در همه شرایط و حالا موثق باشیم، بلکه منظور این است که به تجربه و آزمونهای مکرر آموخته‌ایم که این قوا در بیشتر اوقات به حصول اطلاعات موثق و قابل اطمینانی می انجامند و گاهی دچار آشفتگی و خطا می شوند و در نتیجه اطلاعات حاصل از آنها نیز کاذب و نامعتبر از آب درمی آیند. گویی این ویژگی قوای شناختی یا اولین اصل حاکم بر ذهن انسان امری ضروری است و برای ما دشوار است که بپذیریم وثاقت و حجیت آنها اتفاقی و عرضی است و تصادفاً در بیشتر وقتها به حصول اطلاعات و باورهای معتبر و صادق می انجامند؛ به تعبیر دیگر آن را از مصادیق بارز قاعده «امر اتفاقی نمی تواند دائمی و اکثری باشد» به شمار می آوریم: چنان که در سایر موارد استدلالهای استقرایی چنین فکر می کنیم.

این نکته به طور کلی درست است، اما باید یادآور شویم که ضرورت حاصل از استدلالهای استقرایی و قاعده «الاتفاقی» و در نتیجه وثاقت اطلاعات و دریافتهای حاصل از قوای ادراکی، ضرورتی منطقی یا فلسفی نیست. بنابراین، در پاره‌ای از شرایط خاص ممکن است وثاقت یک قوهٔ ادراکی مخدوش شود و اطلاعات حاصل از آن نامعتبر گردد. پذیرش قاعده وثاقت قوای شناختی، ما را از ارزیابی اطلاعات و دریافتهای حاصل از آنها در موارد جزئی و نیز ارزیابی خود وثاقت آنها در شرایط گوناگون کاربردی بی نیاز نمی کند. البته ما توان و استعداد لازم را برای چنین کاری داریم و ماهیت قوای ادراکی ما به گونه‌ای است که می توانیم با آنها وثاقت و حجیت خودشان و نیز فرآورده‌ها و بروندهای باوری و غیر باوریشان را ارزیابی کنیم و نشان دهیم که در یک مورد خاص ما از وثاقت و اطمینان لازم برخورداریم و احتمال صدق اطلاعات حاصل از قوای ادراکی مان زیاد و احتمال خطای آن اندک است.^(۱۳)

این نوع ارزیابی برای حصول معرفت لازم است، چون معرفت انسانی فقط با انباشتن اطلاعات و دریافتهای انفعالی محض و برپایی نمایشگاهی از آنها در ذهن به دست نمی‌آید، بلکه افزون بر حصول و گردآوری اطلاعات و درونداها، آگاهی از وثاقت و اطمینان بخشی قوا و برونداهای آن در موارد جزئی لازم است و این آگاهی نیز در پرتو ارزیابی اطلاعات رسیده بر حسب اطلاعات پذیرفته شده پیش زمینه موجود در سیستم باورهای ما امکان پذیر است. به بیان دیگر، معرفت مستلزم پردازشی در سطح بالاتر در خصوص اطلاعات موجود در سطح پایینتر است و به تعبیری معرفت مستلزم فرامعرفت (metaknowledge) است.

۳. هماهنگی نظریه‌ای کل گرایانه است

پیشتر گفتیم که پذیرش اطلاعات جدید در صورتی موجه است که از پذیرش اطلاعات و باور رقیبش معقولتر باشد؛ این معقولیت زمانی محقق می‌شود که امکان رد یا خنثی کردن باور رقیب فراهم باشد. بیداست که باور رقیب را فقط با مراجعه به خود باور ادعایی یا منبع حصول آن نمی‌توان ابطال یا خنثی کرد. اگر من باور داشته باشم که اکنون پیراهن تیره رنگی را در برابر خود می‌بینم، و کسی بگوید که شما ممکن است در این لحظه دچار توهم شده باشید (مثلاً در شب و در نور ناکافی یا فضای غبار آلود یا مه آلود، یا از فاصله بسیار، یا از پشت طلقی رنگین، در زیر تابش نوری رنگین) پیراهن را دیده‌اید و پنداشته‌اید که تیره رنگ است، اما بواقع قرمز رنگ است چاره‌ای ندارم جز آن که از اطلاعات متعدد پیش زمینه‌ام برای رد یا خنثی کردن باورهای رقیب استفاده کنم. گفتن این که به هر روی من یقین دارم پیراهن تیره رنگی را می‌بینم، یا به نظرم می‌رسد پیراهن رنگی را می‌بینم، یا مستقیماً می‌یابم پیراهن تیره رنگی را می‌بینم، پاسخی خرسند کننده نخواهد بود و باورهای رقیب را ابطال یا خنثی نمی‌کند، چون یقین، شهود مستقیم، احساس، یافتن و سایر حالات روانشناختی و ذهنی در شرایط توهم، خواب، وضعیت فیزیکی غیر معمول و موقعیتهای ادراکی آشفته هم امکان‌پذیر است.

ما پیوسته یک باور را بر اساس سیستم اطلاعات و باورهای پیش زمینه خود می‌پذیریم و بر پایه همین سیستم به ابطال باورهای رقیب می‌پردازیم یا آنها را خنثی می‌کنیم. بواقع ارزیابی یک باور به طور مجزا و مستقل از سایر اطلاعات پذیرفته قبلی صورت نمی‌گیرد و سیستم باورهای ما نقش مثبتی در پذیرش یک باور جدید و ابطال یا خنثی سازی دلایل و باورهای

رقیب دارد. از این رو نظریه هماهنگی مورد توجه ما نظریه‌ای مثبت و کل‌گرایانه خواهد بود. نظریه‌های هماهنگی مثبت و کل‌گرایانه در برابر نظریه‌های هماهنگی منفی و خطی است. برخی از نظریه پردازان هماهنگی ممکن است همچون میناگرایان معتدل حامی باورهای بدواً موجه معتقد باشند که اگر کسی چیزی را باور کند، به طور خودکار در چنین باور و پذیرشی موجه است، مگر آن که دلیلی در دست داشته باشد که فکر کند نباید به آن چیز باور داشته باشد. توماس رید از میناگرایان معتدل می‌گوید که اصل بر براءت باورها از خطاست، مگر آن که خلافش اثبات شود. طبق این دیدگاه، دلایل نقشی منفی دارند و ما را وادارند که باورهای جدید یا قدیمی مان را در صورت تعارض با موارد نقض و بروز ناسازگاریهای منطقی ابطال کنیم؛ اما توسل به دلیل برای اثبات موجه بودن باور نیست؛ چون همه باورها بدواً موجهند.

این نوع نظریه‌ها را نظریه‌های هماهنگی منفی می‌نامند و شاید بتوان تشبیه کشتی نورا را یکی از نمونه‌های مؤید آن به شمار آورد.^(۱۴) اتو نورا، فیلسوف و نظریه پرداز اجتماعی و عضو حلقه پوزیتیویستهای منطقی، گفته است: «ما به ملوانانی می‌مانیم که مجبورند کشتی شان را روی دریای آزاد بازسازی کنند.»^(۱۵) یعنی تکیه‌گاهی ارشمیدسی بیرون از کشتی وجود ندارد که بر آن تکیه بزنند و از بیرون به تعمیر بخش‌های آسیب دیده پردازند. ما نیز باید از باورها و فرآیندهای شناختی موجود در سیستم باورها و اطلاعاتمان کار را آغاز کنیم و از درون همین سیستم و مجموعه باورها آنها را اصلاح و بازسازی کنیم و این نهایت کاری است که می‌توانیم انجام دهیم. در هر زمان خاصی ما ذخیره عظیمی از باورها، سیستم باوری، داریم که در میان آنها باورهایی یافت می‌شوند که به ما می‌گویند چگونه همین باورهای ذخیره و سیستم باوری را اصلاح کنیم و باورهایی جدید بر آنها بیفزاییم و باورهای قدیمی را حذف یا ترمیم نماییم. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم از همه باورها و اطلاعات پیش زمینه خود یکسره دست بشوییم و کار بازسازی معرفت را از صفر آغاز کنیم؛ بلکه پیوسته در کشتی ای (سیستمی) از باورها و اطلاعات از پیش پذیرفته شده قرار داریم و با تعمیر و اصلاح آن از درون به یاری موجودی ذخیره شده بر روی دریای بی‌انتهای اطلاعات گوناگون به پیش می‌رویم.

نظریه‌های هماهنگی مثبت بر خلاف نظریه‌های هماهنگی منفی و میناگرایی معتدل باورهای بدواً موجه را نمی‌پذیرند و همه باورها را نیازمند تایید و حمایت از سوی یکدیگر

می دانند و تاکید می کنند که دلایل و قرائن فقط نقشی منفی در رد و ابطال باورها ندارند، بلکه باید بتوانند آنها را در برابر اطلاعات و دلایل رقیب حمایت کنند.

نظریه های هماهنگی مثبت بر دو گونه اند. برخی از حامیان آنها فرایند توجیه را نوعی رابطه استدلالی ویژه میان باورها می دانند؛ مثلاً قضیه p بدین سبب برای شخص s دلیل باور کردن q است که رابطه خاصی میان p و q مانند رابطه استنتاجی برقرار است. این نظریه مشابه رأی مبنایگرایان در مورد فرآیند توجیه باورهای غیر پایه است. از دیدگاه ایشان، یک دلیل برای یک باور، یا باور خاص دیگر و یا مجموعه کوچکی از باورهای دیگر است، نه مجموعه همه باورهای شخص s . بنابراین، ما یا برای باور مورد نظرمان دلیل می آوریم و یا برای دلیل باورمان؛ چون دلیل یک باور خود باوری است که نیازمند حمایت از سوی باورهای دیگر است و طبعاً فرآیند حمایت و استدلال و توجیه در این صورت فرآیندی خطی خواهد بود، یعنی ابتدا برای باورهای خاص دلیل می آوریم، سپس برای دلیل آن و بعد برای دلیل تا آن جاکه مورد نیاز باشد. به همین سبب این نوع نظریه های هماهنگی را نظریه های هماهنگی مثبت خطی می نامند.^(۱۶) البته در نظریه هماهنگی هیچ گاه نقطه پایانی در سیستم باورها وجود ندارد که به عنوان باورهای پایه از موقعیت ویژه ای برخوردار باشند و فرآیند توجیه با آنها پایان پذیرد.

نظریه هماهنگی مثبت خطی با معضل تسلسل یا دور معرفتی رو به رو می شود و همین ضعف موجب مطرح شدن نظریه دیگری به نام نظریه هماهنگی مثبت کل گرایانه شده است. بنا به این نظریه، برای این که s دلیلی برای باور p داشته باشد، باید رابطه میان p و مجموعه همه باورهایش به منزله یک کل موجود باشد. این رابطه را نمی توان به چند رابطه استنتاجی ساده میان باورهای منفرد تحویل برد؛ چون اگر توجیه را به رابطه استنتاجی یک باور از یک یا چند باور دیگر محدود کنیم، معضل دور و تسلسل معرفتی پیش می آید. از این رو، حامیان نظریه هماهنگی مثبت کل گرایانه تاکید می کنند برای توجیه یک باور «داشتن دلیل» مهم است نه «داشتن یک دلیل خاص»، یعنی داشتن یک باور به منزله دلیل برای باور خاص دیگر، وگرنه رشته استنتاج و استدلال هرگز پایان نمی گیرد. برای داشتن دلیل، کافی است پذیرش یک باور بر اساس سیستم باورها و اطلاعات پیش زمینه، از پذیرش باور اطلاعات رقیب آن معقولتر باشد. همین نکته می رساند که کل گرایی مورد نظر ما نوعی رابطه میان یک باور خاص و سایر

باورهای سیستم اطلاعات و باورهای پیش زمینه باورکننده است. بر اساس این نوع رابطه است که باورهای موجود در سیستم پیش زمینه نقش حمایتی مثبت برای یکدیگر در دفاع از باورهای رقیب خواهند داشت و سبب می‌شوند که باورکننده عملاً برای پذیرش یک باور به باورهای دیگر نیازمند باشد و اساساً پذیرش یا رد یک باور را در بستر و زمینه باورهای سیستمی انجام دهد، نه به طور مستقل و مجزا از سیستم و چارچوب باوری از پیش پذیرفته شده.

رابطه هماهنگی کل‌گرایانه بدین معنا بسی فراگیرتر از روابط استنتاجی منطقی است و میزانی برای اندازه‌گیری درجه معقولیت نسبی یک قضیه خاص در مقایسه با هر قضیه رقیب دیگر در درون سیستم باورهای شخص باورکننده است.^(۱۷)

از این رو، این گونه نظریه هماهنگی مثبت کل‌گرایانه را می‌توانیم به پیروی از لرر نظریه هماهنگی رابطه‌ای بنامیم؛^(۱۸) چون در این نوع هماهنگی بر روابط میان یک باور خاص با باورهای سیستم پیش زمینه‌ای از اطلاعات و باورها تاکید می‌شود این رابطه دارای ویژگی‌هایی است که متعاقباً آنها را بیان خواهیم کرد.

اما برخی از حامیان هماهنگی مثبت گرایانه همچون لورنس بونجور معتقدند که هماهنگی صفت خود سیستم باوری پیش زمینه است. گویی سیستم هماهنگ چنان سیستمی است که باورهای آن به هم آویخته یا با هم جفت و جور شده‌اند. هماهنگی بدین معنا از درجات گوناگون در هم‌تنیدگی (interweaving) باورهای سیستم به منزله یک کل واحد و یکپارچه حکایت می‌کند. از دیدگاه بونجور، آن چه سبب توجیه یک باور خاص تجربی می‌شود، عضویت آن در سیستمی است که از درجه بالای هماهنگی (و نیز برخی اوصاف دیگر) برخوردار است.^(۱۹) برخی از شاخص‌های هماهنگی بالای یک سیستم باوری عبارتند از: سازگاری منطقی (logical consistency)، تعداد وقوت همبستگی‌های استنتاجی (ترابط استنتاجی) (inferential interconnection) در میان اعضاء، یکپارچگی و فقدان زیر سیستم‌های مجزا (isolated subsystems)، فقدان ناهنجاری‌های تبیین نشده (unexplained anomalies) و درجه سازگاری احتمالاتی (degree of probabilistic consistency) است.^(۲۰) البته ملاک عضویت یک باور خاص در چنین سیستمی فقط این نیست که باورکننده به عضویت آن اعتقاد داشته باشد، بلکه لازمه عضویت یک باور این است که در هماهنگی سیستم سهمیم باشد یا دست کم موجب

گسیختگی آن نشود.^(۲۱)

باری، هماهنگی سیستمی بونجور لزوما با هماهنگی رابطه‌ای متعارض نیست؛ چون می‌توان شرایط عضویت یک باور یا دست کم برخی از آنها را در صورت نیاز، از جمله شرایط هماهنگی رابطه‌ای نیز بدانیم و بگوییم برای این که باوری با سیستم خاصی از باورهای پیش زمینه هماهنگی رابطه‌ای داشته باشد، باید با آن سیستم منطقاً و احتمالاً سازگار باشد، با دیگر باورهای موجود در سیستم رابطه استنتاجی متقابل، متعدد و قوی داشته باشد، سبب افزایش تقسیم‌های فرعی و زیر سیستم‌ها نشود، و خودش یک ناهنجاری تبیین نشده در آن سیستم نباشد.

بررسی مساله جدایی یا گسستگی

نظریه‌های هماهنگی توجیه معرفت از بدو پیدایش تاکنون با اشکالهای متعددی رو به شده که حقا برخی از آنها درست بوده است. پاره‌ای از اشکالها عمومی است و شمار دیگری از آنها فقط ناظر بر قرائت خاصی از نظریه هماهنگی است. یکی از مشکلات جدی‌ای که برای همه نظریه‌های هماهنگی مطرح شده، مشکل جدایی (isolation) یا گسستگی است. منتقدان نظریه هماهنگی مدعی اند که اگر توجیه یک باور فقط تابع هماهنگی آن باور با سیستمی از باورهای پیش‌زمینه پذیرفته شده باشد، ارتباط معرفت با واقعیت عینی و حقیقت گسیخته می‌شود و نظریه هماهنگی نمی‌تواند شرط صدق معرفت را برآورد. این مشکل به صورت‌های گوناگونی تقریر شده که نخستین نمونه آن را موریس شلیک چنین بیان کرده است:

اگر هماهنگی را جداً معیاری کلی برای صدق بگیریم، در آن صورت باید دلخواهانه داستانهای پریان را نیز همچون اخبار تاریخی یا گزاره‌های موجود در کتاب شیمی صادق بدانیم، مشروط بر آن که داستانهایی که بدین سان ساخته و پرداخته می‌شوند، مستلزم هیچ گونه تناقضی نباشند. من می‌توانم با خیالپردازی جهانی عجیب و غریب و پر از حوادث باورنکردنی ترسیم کنم و اگر در این ترسیم فقط مواظب سازگاری متقابل گزاره‌ای خود باشم، فیلسوفان مدافع نظریه هماهنگی باید آن را بپذیرند... بنا به نظریه هماهنگی، نیازی به مشاهده نیست بلکه فقط سازگاری میان گزاره‌ها لازم

است. (۲۲)

پیداست که شلیک در این خرده‌گیری به نظریه هماهنگی صدق و معنای خاصی از هماهنگی یعنی سازگاری منطقی توجه کرده و از انواع دیگر نظریه‌های هماهنگی و روابط متقابل میان باورها غافل بوده است. حتی در همین نقد هم می‌بینیم که بخوبی میان تعریف صدق و معیار آن فرق نگذاشته است. (۲۳) به طور کلی، شلیک حق دارد نگران نادیده انگاشتن نقش مشاهده و تجربه در نظریه هماهنگی باشد، اما این دل‌نگرانی در خصوص نظریه هماهنگی صدق چندان روانیست، بلکه در مورد نظریه‌های هماهنگی توجیه بجاست؛ زیرا نظریه هماهنگی صدق یکی از نظریه‌های منطقی به شمار می‌آید و اهل منطق اصولاً به روابط میان قضایا و صور گوناگون استنتاج می‌پردازند و منظور آنان از صدق بیشتر تعیین شرایط استنتاجهای منطقی و صوری معتبر است و تعیین نسبت میان ذهن و عالم خارج از دغدغه‌های اساسی دست‌اندرکاران منطق صورت نیست. از این رو، این دغدغه را باید متوجه نظریه‌های هماهنگی توجیه معرفت بدانیم؛ چون توجیه، مسأله‌ای معرفت‌شناسانه است و ناگزیر باید نسبت میان معرفت و متعلق آن را تفسیر کند.

جان پولاک، معرفت‌شناس معاصر، مدعی است وی نخستین کسی است که همین ایراد را با عنوان «برهان جدایی» به جای نظریه هماهنگی صدق بر نظریه هماهنگی توجیه وارد کرده است. او در کتاب معرفت و توجیه می‌نویسد:

«مشکل اصلی این است که نظریه هماهنگی ارتباط توجیه را با جهان قطع می‌کند به طوری که هر کس می‌تواند در باور به هر چیزی موجه باشد. تنها چیزی که لازم دارد عبارت است از مجموعه‌ای از باورهای عجیب و غریب و هماهنگ.» (۲۴)

پولاک این ایراد را تحت عنوان «برهان جدایی» بدین‌سان بازگو می‌کند:

«برهان جدایی... می‌گوید که نظریه‌های هماهنگی ارتباط توجیه را با جهان قطع می‌کند. بنا به نظریه‌های هماهنگی، توجیه نهایتاً تابع روابط میان قضایایی است که شخص باور کرده است و ارتباطی با نحوه وجود جهان ندارد؛ اما هدف ما از جستجوی معرفت این است که به نحوه جهان آگاهی یابیم. بنابراین، نظریه‌های هماهنگی ناکافی‌اند.» (۲۵)

وی در همین کتاب مدعی است قبل از او کسی عنوان «برهان جدایی» (isolation argument) را در مورد ایراد مذکور به کار نبرده است. (۲۶)

لرر نیز مسأله جدایی را با عنوان مسأله هستی شناختی (ontological problem) متوجه نسبت میان باورهای موجه و متعلق آنها می‌داند:

«معرفت که برخوردگاه (intersection) هستی و ذهنیت است؛ بُعدی ذهنی دارد که عبارت است از سیستمی از قضایای پذیرفته شده، و بُعدی عینی دارد که عبارت است از ارتباط با واقعیت. مسأله هستی شناختی در معرفت‌شناسی را می‌توان بدین صورت بیان کرد: چگونه باید ارتباط میان پذیرش (۲۷) و صدق، یا رابطه میان حالات ذهنی داننده و هستی شیء شناخته شده را تبیین کرد؟» (۲۸)

مسأله جدایی نظریه هماهنگی از واقعیت و حقیقت تقریرهای گوناگونی دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. اشکال تعدد سیستمهای هماهنگ

اشکال تعدد سیستمها به طور کلی این است که اگر معرفت را تابع هماهنگی یک باور با سیستمی از باورها بدانیم، ممکن است سیستمهای هماهنگ متعددی وجود داشته باشند یا بتوان فرض کرد که باور مذکور با آنها هماهنگ باشد. در این صورت چگونه خواهیم توانست یک سیستم را بر دیگری ترجیح دهیم؛ در حالی که همگی آنها از هماهنگی درونی یکسانی برخوردارند. پیداست که هرگونه گزینش دلخواهانه در این مورد به ویرانسازی اساس توجیه، و زمینه‌سازی شکاکیت می‌انجامد. لورنس بونجور از حامیان نظریه هماهنگی توجیه این تقریر از برهان جدایی را مهمترین تقریر می‌داند و در توضیح آن می‌گوید:

«بنابه نظریه هماهنگی توجیه تجربی، دست کم تا آن اندازه که بیان شده است، سیستم باورهایی که معرفت تجربی را تشکیل می‌دهد از لحاظ معرفتی فقط به سبب هماهنگی درونی‌اش موجه است. اما با توسل به چنین هماهنگی‌ای نمی‌توان یک سیستم موجه منحصر بفردی از باورها را برگزید؛ چون بنا به هر معنای ممکن از هماهنگی، همواره سیستمهای ناسازگار مختلف، فراوان و احتمالاً بی‌شماری از باورها ممکن است وجود داشته باشند که همگی به طور یکسان هماهنگند. هیچ

گزینش غیردلخواهانه‌ای را نمی‌توان فقط بر مبنای هماهنگی میان چنین سیستم‌هایی انجام داد. بنابراین، همه این سیستمها و باورهای مندرج در آنها به طور یکسان موجه خواهند بود. (۲۹)

لوئیس پویمن نیز همین ایراد را تحت عنوان اشکال سیستمها یا جهان‌های بدیل به شرح زیر بیان می‌کند:

«اشکال سیستمهای (جهان‌های) بدیل (alternative systems (or worlds) objection) می‌گوید: هماهنگی به منزله یک نظریه توجیه، ناکافی است، چون میان سیستمهای متقابلاً ناسازگار بدیل از باورها فرقی نمی‌گذارد. تعداد بی‌شماری از سیستم باورها می‌توانند سازگار بوده و متقابلاً حمایت شوند؛ اما چگونه می‌توانیم تعیین کنیم کدام یک از آنها حقیقی یا به حقیقت نزدیکتر است...؟ اگر بتوانیم تعیین کنیم کدام یک از این سیستمهای ذاتاً هماهنگ از احتمال صدق بیشتری برخوردارست، پس در باور به یکی از آنها به جای دیگری موجه نخواهیم بود. در این صورت با شکاکیت مواجه خواهیم شد.» (۳۰)

ویلیام آلستون نیز در تأیید اشکال فوق می‌گوید:

«من معتقدم که امکان قوی وجود سیستمهای ناسازگار متعدد و شاید بی‌شمار، ولی با هماهنگی و جامعیت یکسان کافی است تا اثبات کنیم که آنچه باورها را از منزلت معرفتی مثبت برخوردار می‌کند فقط در هماهنگی درونی خلاصه نمی‌شود.» (۳۱)

۲. اشکال تعارض باور با تجربه حسی

باورهای ما ممکن است سیستم هماهنگی را تشکیل دهند که شامل باوری نادرست درباره یک تجربه حسی بارز باشند. چنین باوری حتی اگر با سایر باورهای سیستم هماهنگ باشد، باز هم نمی‌تواند از لحاظ معرفتی موجه باشد. بنابراین، درجه هماهنگی میان باورها برای توجیه معرفتی کافی نیست. این تقریر از برهان جدایی نیز در آثار معرفت‌شناسان معاصر به چشم می‌خورد. جان پولاک می‌گوید باورهای هماهنگ ممکن است با گواهی حسی و تجربی ماسروکار نداشته باشند. چنانچه ما باور داشته باشیم که حس خاصی به طور سیستماتیک ما را به خطا می‌اندازد و در این باور هم موجه باشیم، باز هم باید برای دانستن آن به قرائن حسی دیگری تکیه کنیم و نه فقط بر مجموعه‌ای از باورهای هماهنگ:

«اگر نظریه هماهنگی این است، می‌توانیم شخصی را تصوّر کنیم که باورهایش چنان است که او را موجه می‌کند همه قرائن حسی اش را نفی کند... اما من نشان دادم که او نمی‌تواند در اعتقاد به چنین مجموعه‌ای از باورها موجه باشد. ممکن است این شخص در باور به این که حس خاصی به طور سیستماتیک او را به خطا می‌اندازد موجه باشد، اما او این نکته را فقط با تکیه بر قرائن حسی دیگرش می‌تواند بداند. امکان ندارد او در باور به این که همه حواسش در همه زمانها او را به خطا می‌اندازد موجه باشد.» (۳۲)

این تقریر از اشکال تعارض باور هماهنگ با تجربه حسی چندان قوی نیست، چون تصور کسی که باورهایش با همه قرائن حسی متعارض باشد، بسیار دشوار است. اما اشکال تعارض تقریرهای قوی‌تری هم دارد که تقریر ارنست سوسایکی از آنهاست. سوسایکی می‌گوید یک باور کاملاً هماهنگ درباره یک تجربه ممکن است با آگاهی غیر باوری ما درباره آن تجربه ابطال شود. در این صورت، هماهنگی باوری کامل برای توجیه کافی نیست؛ مثلاً ممکن است یک تجربه مشاهده‌ای از میزی مستطیل شکل داشته باشیم؛ اما باور ما که بخشی از سیستم هماهنگ باورهاست به ما بگوید که ما یک میز مربع می‌بینیم. در این صورت آن تجربه حسی می‌تواند توجیه آن باور هماهنگ را ابطال کند. (۳۳)

۳. بررسی اشکال جدایی در مورد برخی از قرائتهای نظریه هماهنگی

به نظر می‌رسد اشکال جدایی دست کم در مورد برخی از قرائتهای نظریه هماهنگی توجیه معرفت درست است که ذیلاً به بررسی آن می‌پردازیم.

الف) هماهنگی به معنای سازگاری منطقی: همه نظریه‌پردازان هماهنگی می‌پذیرند که سازگاری میان باورها برای یک سیستم هماهنگ لازم است و هر باور جدید پس از پذیرش نباید با سایر باورهای از پیش پذیرفته شده ناسازگار باشد. البته این شرط اختصاصی به نظریه‌های هماهنگی توجیه ندارد، بلکه هر دیدگاه کل‌گرایانه و سیستماتیک درباره معرفت، معنا یا صدق باید آن را برآورد. اما سازگاری منطقی به معنای فقدان تعارض درون سیستم هرگز برای توجیه یک باور کافی نیست؛ زیرا بسیاری از قضایا و باورهای بی‌ارتباط با یکدیگر سازگارند؛ مثلاً قضیه «آب مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن است» با قضیه «امروز دوشنبه است» تعارض منطقی

ندارد، ولی این فقدان تعارض دلیل موجه بودن آنها نمی‌شود. بنابراین، اگر هماهنگی را به این نحو تعریف کنیم، همه مجموعه‌های بی‌ارتباط عجیب و غریب یا دستگاه‌های خیالی و ساختگی فاقد تعارض، هماهنگ و در نتیجه موجه خواهند بود. در این صورت ارتباط چنین مجموعه‌های هماهنگ با واقعیت و حقیقت گسیخته می‌شود و راه را بر انتخاب معقول یکی و ترجیح آن بر دیگران می‌بندد. گویی انتقاد موریس شلیک نیز ناظر بر همین نوع هماهنگی است.

(ب) **هماهنگی به معنای استلزام منطقی:** هماهنگی به معنای رابطه استلزام (logical entailment) میان باورها هم بسیار محدود و سخت‌گیرانه است. اگر بگوییم قضیه p فقط و فقط در صورتی با قضیه q هماهنگ است که p منطقی‌تر از q باشد و برعکس، در حقیقت روابط گوناگون توجیهی را بدون هیچ دلیل خرسندکننده‌ای به رابطه استلزام منطقی محدود کرده‌ایم و جایی برای روابط توجیهی دیگر همچون توجیه استقرایی (inductive)، تبیینی (explanatory)، تفسیری (interpretive)، و علی (casual) باقی نگذاشته‌ایم.^(۳۴) گویی برخی از حامیان ایدئالیست نظریه هماهنگی مانند بلانشارد پنداشته‌اند که رابطه هماهنگی نوعی ضرورت منطقی میان قضایاست. از دیدگاه ایشان، باور p فقط و فقط در صورتی با باورهای دیگر از سیستم k هماهنگ است که p یا ضرورتاً مستلزم باورهای دیگر باشد و یا باورهای دیگر ضرورتاً مستلزم p باشند. بلانشارد می‌گفت در یک سیستم کاملاً هماهنگ «هیچ قضیه‌ای گزافی نخواهد بود. هر قضیه از لوازم منطقی کل قضایای دیگر یا حتی لازمه تک تک قضایاست و هیچ قضیه‌ای بیرون از سیستم قرار نخواهد داشت.»^(۳۵)

هماهنگی به معنای استلزام منطقی عملاً بسیاری سیستم‌های هماهنگ از باورها را نادیده می‌انگارد؛ زیرا گاهی دو گزاره بدون داشتن رابطه استلزامی با یکدیگر موجهند؛ مثلاً دو گزاره مشاهدتی را در نظر بگیرید که دو شیء مختلف و بی‌ارتباط با هم را توصیف می‌کنند. هیچ یک از این دو گزاره مستلزم دیگری نیست. دو قانونی که یکی مربوط به ستارگان و دیگری درباره موشهاست ممکن است اصلاً مستلزم یکدیگر نباشند، اما ما می‌توانیم در پذیرش هر دوی آنها کاملاً موجه باشیم. لزومی ندارد دو گزاره مشاهدتی همواره از طریق رابطه منطقی استلزام با هم مرتبط باشند؛ بلکه آنها می‌توانند از طریق دیگر نیز با هم پیوند داشته باشند. چنانکه ممکن است هر دوی آنها نتایج یک قانون عام‌تر دیگری باشند، اما خود، نتایج ضروری یکدیگر

نباشند. (۳۶)

ج) هماهنگی به معنای قدرت تبیین کنندگی یا تبیین شوندگی: برخی از فیلسوفان همچون ویلفرد سلارز و گلیبرت هرمن هماهنگی را به معنای تبیین به کار می‌برند. از دیدگاه ایشان، هیچگاه درباره موجه یا ناموجه بودن یک قضیه به طور مستقل و جدا از سیستم باورها نمی‌توان دآوری کرد، بلکه توجیه یک باور تابع ارتباط آن با سایر باورهای متعلق به سیستم است. چنانچه در سیستم خاصی از باورها هر چه بیشتر بتوانیم باور یا باورهایی را توضیح دهیم و تبیین کنیم و تا حد ممکن امور تبیین نشده کمتری باقی بگذاریم، این سیستم دارای هماهنگی تبیین‌کنندگی بیشینه خواهد شد و بنابراین، باورهای متعلق به خود را توجیه می‌کند. (۳۷)

اگر ویژگی تبیین‌کنندگی یک سیستم را در توجیه یک باور مؤثر بدانیم، موجه یا ناموجه بودن یک باور نیز به نقش و توان تبیین‌کنندگی آن در سیستم بستگی خواهد داشت. یک باور در دو صورت می‌تواند چنین نقشی را برآورد: با تبیین کردن باورهای دیگر، یا با تبیین شدن توسط باورهای دیگر. البته این باور می‌تواند خود جزء اموری باشد که باورهای دیگر را تبیین می‌کند یا جزء چیزهایی باشد که توسط باورهای دیگر تبیین می‌شوند. بنابراین برای دستیابی به یک سیستم هماهنگی تبیین‌کننده، هم باید امور تبیین‌کننده داشت و هم امور تبیین‌شونده.

نظریه هماهنگی تبیینی چندان از توان توجیهی‌گیرایی برخوردار است که گاه برای توجیه پاره‌ای از امور به کار مخالفان نظریه هماهنگی نیز می‌آید. چنانکه برتراند راسل از مخالفان نظریه هماهنگی خاطر نشان کرده است که ما بدون این که از وجود اشیای فیزیکی با خبر باشیم، می‌توانیم منطقاً وجود آنها را استنتاج کنیم؛ چون فرضیه وجود آنها ساده‌ترین و بهترین تبیین برای این است که چرا ما داده حسی را بدین گونه تجربه می‌کنیم:

«از یک جهت و به یک معنا باید اذعان کرد که ما هرگز به اثبات وجود اموری غیر از خودمان و تجارب شخصی خویش قادر نیستیم. از همین روی فرض این که عالم همانا عبارت از من و افکار و احساسات من است و آنچه ما سوای من باشد وهم و پندار است، باطل و مستلزم تناقض نیست. ممکن است در خواب عالمی بر ما ظاهر شود که بسیار مفصل و مرتبط بنماید؛ اما به مجرد بیدار شدن از خواب درمی‌یابیم که وهم و پندار بوده است؛ یعنی متوجه می‌گردیم که حسیات حاصل در عالم رویا با اعیان

و اشیای واقعی که وجود آنها را طبعاً از داده‌های حسی خود استنتاج می‌کنیم، مطابقت ندارد... فرض این که سراسر زندگی خواب و خیالی بیش نیست و خود ما موجد و خالق تمام اموری هستیم که به ذهن ما عرضه می‌شود عقلاً ممتنع نیست؛ اما با این حال، دلیلی بر صحت آن نداریم و در مقام توجیه امور و حقایق زندگی چنین فرضی از فرض عادی در عرف عامه که به موجب آن اشیایی جدا و مستقل از ما وجود واقعی دارند و عمل آنها علت حسیات ماست، ساده‌تر نیست. فرض وجود واقعی اعیان خارجی البته ساده‌ترین فرض است و به سهولت می‌توان فهمید که چرا این طور است.» (۳۸)

البته منظور راسل این نیست که اعتقاد ما به وجود عالم مستقل خارج فقط یک فرض فلسفی یا معرفت‌شناختی است که از راه استدلال و برهان حاصل می‌شود. بر عکس، وی معتقد است اعتقاد به وجود جهان خارج باوری غریزی است و اگر این باورهای غریزی را رد کنیم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. معرفت اصولاً باید بر همین باورها و عقاید غریزی مبتنی باشد:

«البته اعتقاد ما به وجود عالم مستقل خارج در اصل از راه استدلال و برهان حاصل نشده است. این اعتقاد به مجرد این که ما خود را قادر به تعقل بیابیم در ما حاصل می‌شود و چیزی است که می‌توان آن را اعتقاد غریزی نام نهاد... می‌بینم که علم باید مبتنی بر عقاید غریزی ما باشد و اگر این اعتقادات غریزی را رد کنیم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند.» (۳۹)

اما داشتن باورهای غریزی برای تبیین امور فیزیکی کافی نیست؛ چون اولاً همه باورهای غریزی از قوت و شدت یکسانی برخوردار نیستند، و ثانیاً ممکن است باورهای غیر غریزی با باورهای غریزی اشتباه شوند و ما باور غیر غریزی را اشتباه غریزی بپنداریم. از این رو، باید به فلسفه و براهین فلسفی روی آوریم و سیستم واحدی از باورهای سازگار و عاری از تعارض را به ترتیبی تشکیل دهیم که باورهای قوی در رأس و باورهای ضعیف در مرتبه پایین‌تر قرار گیرند؛ چون تنها دلیل ما برای رد یک باور غریزی جز تعارض آن با باورهای غریزی دیگر در درون یک سیستم هماهنگ از باورها نیست.

«اما در میان اعتقادات غریزی ما بعضی از بعضی دیگر قوی‌تر است و بسیاری از آنها بنا به عادت و تداعی ذهنی با عقاید دیگری اختلاط یافته که غریزی نیست و به خطا آنها را جزو اعتقادات غریزی محسوب می‌داریم. فلسفه باید در مورد عقاید غریزی مراتبی قایل شود که در راس آن اعتقاداتی را که

قوت و شدت آنها بیشتر است قرار دهد و آنها را حتی المقدور عاری از شوائب و آلاینده‌های غیرمرتبط به آنها عرضه نماید و بایستی مراقب باشد که به صورتی ترتیب یابد که میان این اعتقادات تعارضی حاصل نگردد و مجموع آنها نظام واحدی تشکیل دهد که اجزای آن با یکدیگر سازگار افتد؛ زیرا هیچ دلیلی بر رد یک عقیده غریزی معینی نیست مگر این که با عقاید غریزی دیگر تعارض داشته باشد و بنابراین اگر بتوان بین آنها سازگاری برقرار کرد، مجموعه نظام غرایز را می‌توان قابل قبول دانست. (۴۰)

به نظر می‌رسد دلیل گرایش فیلسوفانی همچون راسل به نظریه هماهنگی تبیینی این است که مساله کلاسیک توجیه مدعیات حسی درباره وجود اشیای فیزیکی و نیز توجیه باورهای مربوط به حالات و اذهان دیگران با این نظریه به خوبی حل می‌شود. چنانکه وقتی من کسی را می‌بینم به گونه‌ای خاص رفتار می‌کند که اگر من در فلان شرایط و حالات ذهنی قرار داشتم مانند او رفتار می‌کردم، می‌توانم نتیجه بگیرم که آن شخص نیز دارای همان حالت ذهنی است؛ مثلاً اگر می‌بینم که شخص مجروحی مرتباً ناله می‌کند و بر خود می‌پیچد و رفتارهایی از این قبیل انجام می‌دهد نتیجه می‌گیرم که درد شدیدی در محل جراحت احساس می‌کند؛ چون من در موارد مشابه چنین دردی را احساس کرده‌ام. بنابراین، بهترین تبیین برای این که چرا آن شخص چنین رفتاری از خود نشان می‌دهد این است که مدعی شویم او درد می‌کشد. چنانچه کسی منکر درد کشیدن شخص مذکور شود، باید بتواند به نحو بهتری توضیح دهد که چرا او بدینگونه رفتار می‌کند در حالی که من و بسیاری کسان دیگر مانند من هنگام درد کشیدن چنین رفتارهایی می‌کنیم. به تعبیر دیگر، اگر واقعاً کسی یافت شود که در شرایط مذکور (داشتن جراحتی عمیق) آن رفتارها را انجام دهد، اما دردی احساس نکند، ما باید به طور خرسند کننده‌ای تبیین کنیم که چرا برخی افراد در شرایط مشابه احساس درد می‌کنند و عده‌ای دیگر دردی احساس نمی‌کنند. پیداست در صورتی ادعای من درباره درد کشیدن شخص مجروح از ادعای مخالف آن یعنی درد نکشیدن وی خرسند کننده‌تر خواهد بود که تبیین بهتری از وضعیت مورد بحث عرضه کنم.

پیداست هر قدر که از مدعیات حسی و مدعیات مربوط به حالات ذهنی دیگران به سوی

باورهای مربوط به امور دور از دسترس و متعلق به زمانها و مکانهای گذشته یا آینده پیش می‌رویم، چاره‌ای جز توسل به تبیین برای توجیه این باورها نداریم. استفاده از هماهنگی تبیینی برای توجیه امور مشاهده‌ناپذیر و تئوریک بسیار شایع و معمول است.

باری، در تبیین به دو چیز نیاز داریم یکی مبین (شیء تبیین شونده) و دیگر مبین (فرضیات تبیین کننده). چنانکه پیشتر گفتیم، بنا به نظریه هماهنگی تبیینی، یک باور در صورتی موجه است که نقش تبیین‌کنندگی یا تبیین شوندگی در سیستم باورهای مربوط داشته باشد؛ یعنی یا مبین باشد یا مبین و یا هر دو وظیفه را انجام دهد؛ صندلی‌ای که مرا در وضعیت نشستن روی آن حفظ کرده است می‌تواند تبیین کند که چرا من در این حالت روی زمین نمی‌افتم. از سوی دیگر، اگر بپرسیم چرا خود این صندلی در همین حالت فرو نمی‌ریزد، باید پاسخ دهیم که سختی و مقاومت و جنس آن به گونه‌ای است که مانع از فروریزی می‌شود. به همین سان، مسیر ذره آلفا در یک محیط آزمایشی می‌تواند تبیین کند که چرا من به وجود چنین ذره‌ای باور دارم. از سوی دیگر، وجود خود آن مسیر بر جای مانده را می‌توان با تئوری اتمی تبیین کرد. بنابراین ممکن است باوری واحد هر دو نقش تبیین را برآورد و به همین سبب در نظر ما موجه بنماید. گویی سیستم باوری که هر دو نقش تبیین را برمی‌آورد از کفایت تبیینی بیشتری برخوردار است و در نتیجه دارای هماهنگی تبیینی حداکثری است.

نظریه هماهنگی تبیینی با این اشکال مهم روبروست که اگر تبیین حداکثر را به این معنا بگیریم که در یک سیستم هماهنگ باید باورها افزون بر سازگاری، دو نقش تبیینی مبین و مبین را برآورند، ممکن است همزمان چند سیستم هماهنگی تبیینی حداکثری رقیب در یک مورد خاص وجود داشته باشد و کار ترجیح یکی بر دیگری را دشوار سازند. وانگهی، پیوسته امکان دارد که دو گزاره متناقض مربوط به دو سیستم هماهنگ مختلف بتوانند یک باور را تبیین کنند، یا یک باور با یکی از آن دو سیستم هماهنگ باشد و نقیض همان باور با سیستم دیگر هماهنگ باشد. کیث لِرر این مشکل تناقض (contradictory objection) و ناسازگاری را تقریر دیگری از اشکال جدایی می‌داند که پیشتر دو تقریر از آن را ذکر کردیم. وی اشکال تناقض را چنین شرح می‌دهد:

«نظریه هماهنگی تبیینی دارای این نقص... است که طبق آن، گزاره‌های ناسازگار، کاملاً موجه از آب در می‌آیند. دو سیستم باوز ممکن است هر یک به‌رغم هماهنگی تبیینی بیشینه با یکدیگر ناسازگار باشند... بنابراین، یک باور ممکن است با سیستمی از باورهای دارای هماهنگی تبیینی بیشینه، هماهنگ باشد؛ در حالی که نقیض آن باور با سیستم دیگری از باورهای دارای هماهنگی تبیینی بیشینه، هماهنگ باشد. بیان معمول قضیه این است که این دو باور کاملاً موجه خواهند بود.» (۴۱)

ممکن است حامیان نظریه هماهنگی تبیینی بیشینه در پاسخ اشکال تناقض بگویند در این موارد باید قید دیگری بر هماهنگی تبیینی حداکثری بیفزاییم تا کار انتخاب یک سیستم از میان سیستم‌های رقیب دیگر آسانتر شود. قید مذکور می‌تواند «بهتری» باشد؛ یعنی اگر از دو سیستم هماهنگ مختلف یکی «بهتر» از دیگری، باور یا باورهای مورد نظر را تبیین کند، مقبولتر است. به بیان دیگر، یک باور در صورتی با یک سیستم هماهنگ است که نقش تبیین‌کنندگی یا تبیین‌شوندگی اش در آن سیستم از نقش تبیینی باورهای سازگار با خود، «بهتر» باشد؛ و به عبارتی

«سیستم C_1 دارای هماهنگی تبیینی بیشتری از C_2 است فقط و فقط در صورتی که C_1 سازگار باشد و C_2 سازگار نباشد، یا هر دو سازگار باشند، اما در C_1 باورهای بیشتری از C_2 تبیین شود، و یا هر دو سیستم یک چیز را تبیین کنند، ولی تبیین آن در C_1 بهتر از C_2 باشد.»

البته مقایسه کیفیت هماهنگی تبیینی در مورد سیستم‌هایی صورت می‌گیرد که برای شخص انتخابگر متصور و قابل فهم باشد. اگر سیستمی در میان همه سیستم‌های هماهنگی که شخص از آنها آگاهی دارد و فهم و پذیرش آنها برایش امکان‌پذیر است، توان تبیینی بیشتری داشته باشد، در این صورت دارای هماهنگی تبیینی حداکثری بهتری است؛ و به عبارتی:

«یک سیستم C دارای هماهنگی تبیینی بیشینه در میان سیستم‌های باوری متصور برای S است فقط و فقط در صورتی که سیستم دیگری با هماهنگی تبیینی بیشتری در میان آن سیستم‌های متصور وجود نداشته باشد.»

در این صورت، توجیه کامل بر اساس هماهنگی تبیینی بیشینه عبارت خواهد بود از:

S : در پذیرش p کاملاً موجه است فقط و فقط در صورتی که باور S به p با سیستم C متشکل از

باورهای دارای هماهنگی تبیینی بیشینه در میان سیستمهای که S تصور کرده و در نظر گرفته است، سازگار باشد، و p باوری از C را تبیین کند مشروط بر آن که باور با نقیض p بهتر تبیین نشده باشد، و نیز p با باوری از C تبیین شده باشد، مشروط بر آن که نقیض P با آن باور بهتر تبیین نشده باشد.»^(۴۲)

این بازسازی نظریه هماهنگی تبیینی نیز آن را از اشکال تناقض نمی‌رهاند؛ چون ما دلیلی نداریم که باور کنیم فقط یک سیستم از میان سیستمهای مختلف «بهترین» سیستم تبیینی است. همواره سیستمهای متعارض درباره جنبه‌هایی از تجربه وجود دارند که از توان تبیینی یکسانی برخوردارند. چنانچه بخواهیم وجود بهترین سیستم را قبل از پذیرش یک باور کاملاً موجه داشته باشیم هرگز نخواهیم توانست در پذیرش یک باور، کاملاً موجه باشیم. مفهوم «بهتر بودن» یک تبیین از تبیین دیگر نیز خود ابهام دارد و اگر برای زدودن ابهام آن بخواهیم از مفاهیم دیگری همچون احتمال درستی یا سادگی بهره بجوییم، دچار مشکلات دیگری می‌شویم؛ چنانکه خود احتمال معانی مختلفی دارد و شیوه‌های گوناگون تحقیق درباره داوریهایی احتمالاتی کار انتخاب معنا و روش مناسب آن را دشوار می‌سازد.^(۴۳) استفاده از مفهوم سادگی به جای مفهوم «محتمل‌تر» نیز چندان راهگشا نیست. مفهوم سادگی نیز ابهامی معنایی دارد که ناشی از شیوه‌های مختلف مقایسه سادگی دو سیستم هماهنگ است. یک سیستم ممکن است از جنبه اصول موضوعه (postulates)، یا مفاهیم پایه (basic concepts)، یا هستی‌شناختی، از سیستم دیگر ساده‌تر باشد و چه بسا ابعاد موضوعی، مفهومی و هستی‌شناختی آنها با یکدیگر ناسازگار باشند. فرض کنیم ابهام معنایی بر طرف شود و ما بتوانیم دو سیستم را از جنبه سادگی مقایسه کنیم. اما آیا مشکلات معرفتی با مفهوم سادگی از بین می‌رود؟ پاسخ منفی است؛ چون ممکن است ما دو سیستم هماهنگ داشته باشیم که هر دو به یک اندازه ساده باشند، در این صورت انتخاب یکی از آن دو دشوار می‌شود. همچنین ممکن است مفهوم سادگی با مفهوم هماهنگی تبیینی ناسازگار افتد؛ مثلاً اگر یک سیستم از هماهنگی کمتری برخوردار باشد، یعنی باورهای تبیینی ناشده بیشتری داشته باشد، و سیستم دیگر ساده‌تر باشد و اصول هستی‌شناختی کمتری را مفروض بگیرد، در این صورت باید دومی را بر اولی یعنی سادگی را بر

هماهنگی تبیینی ترجیح دهیم.

به نظر می‌رسد انگیزه روی آوری به مفهوم سادگی بویژه در سیستم‌های علمی این است که معمولاً پنداشته می‌شود سادگی برای مفاهیم، قوانین تئوریهایی عملی و صف مطلوبی است؛ چون دست کم سه ویژگی جذاب دارد؛ نخست این که سادگی بر سهولت عملی دلالت می‌کند و سهولت عملی فارغ از هر ملاحظه دیگری کافی است ما را به ترجیح و جستجوی سادگی برانگیزد. دوم آن که از حمایت اصل سادگی طبیعت برخوردار است. آموزه‌هایی همچون «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند» یا «طبیعت کوتاهترین راه را می‌رود» در تحریک آدمیان به جستجوی سادگی و برگرفتن فرضیه ساده‌تر در شرایط خاص بسیار موثر افتاده‌اند. سوم این که اگر بتوانیم سادگی طبیعت را اثبات کنیم، در واقع پشتوانه‌ای برای انتخاب تئوریهایی ساده به دست آورده‌ایم.

اما این دیدگاه درباره سادگی بسیار خام و آسانگیرانه است؛ زیرا سهولت عملی وصفی است که به شدت به منش روانشناختی و اوضاع زندگی افراد و به ابزارهای مادی و منطقی مورد استفاده آنان و به اهداف و اغراض و نیز پاره‌ای عوامل دیگر بستگی دارد. اعتقاد به سادگی طبیعت نیز گرچه انگیزه‌ای قوی برای جستجوی فرضیه‌های ساده‌تر بوده است، موارد بسیاری هم یافته شده که سیستم‌های تئوریک ساده فرو ریخته‌اند و تئوریهایی پیچیده و دشوارتر مقبول افتاده‌اند. نکته آخر این که حتی اگر سادگی طبیعت اثبات نشود، همچنان برای انتخاب تئوریهایی ساده‌تر می‌توانیم دلایلی محکم‌تر از سهولت عملی از جمله سازگاری منطقی، داشتن مؤیدات و نداشتن مبطلات، موافق افتادن با حوزه وسیع‌تری از مدلولهای تئوری و معقولیت بیابیم. البته اگر همه عوامل دیگر در مورد دو تئوری ثابت فرض شوند گاهی فقط با توسل به مفهوم سادگی می‌توان آنها را تکمیل، و کار انتخاب و پذیرش را آسان کرد.^(۴۴)

باری، اشکالهای وارد بر برخی از قرائتهای نظریه هماهنگی از دیدگاه حامیان آن بدین معنا نیست که نمی‌توان قرائتی از این نظریه عرضه کرد که از پس ایرادهایی همچون مشکل جدایی برآید. هماهنگی به معنای توجیه ابطال نشده یکی از این قرائتهاست. این نکته بر شماری از منتقدان نظریه هماهنگی نیز آشکار شده است. برای نمونه جان پولاک که خود از نخستین کسانی است که مساله جدایی توجیه را تحت همین نام تقریر کرده است بعد از آن دست

می‌شوید و می‌پذیرد که این ایراد بر نظریه هماهنگی وارد نیست و نمی‌توان آن را مویدی برای نظریه رقیب آن یعنی میناگرایی توجیه دانست. پولاک می‌گوید لازمه نظریه‌های باور محور همچون میناگرایی و هماهنگی این است که توجیه یک باور تابع رابطه عقلانی میان آن باور و باورهای دیگر فاعل شناسا باشد؛ اما لزومی ندارد که باورهای شناسنده یکسره خیالی و بی‌ارتباط با جهان واقعی باشد؛ بلکه هر دو نظریه می‌پذیرند که باورهای ما به نحو علی از تاثیر جهان خارج پدید آمده‌اند. ادراک حسی یک فرآیند علی است که از طریق جهان خارج بر ما تاثیر می‌گذارد و سبب پیدایش برخی باورها در ما می‌شود. بنابراین، از این جهت فرقی میان نظریه هماهنگی و میناگرایی نیست؛^(۴۵) اختلاف آنها در این است که میناگرایان آنها را پایه و سرآغازهای فرآیند توجیه استنتاجی می‌دانند، اما حامیان هماهنگی به پذیرش باورهای آغازین جداگانه و برخوردار از جایگاه و پایگاه ویژه تن در نمی‌دهند، بلکه همه باورها را ماهیتاً یکسان و در خور نقد و اصلاح می‌دانند و درجه شدت و ضعف آنها را تابعی از درهم‌تنیدگی پیوندهای حمایتی چند سویه با باورهای دیگر مجموعه پذیرفته شده قلمداد می‌کنند. اینان نه منکر وجود روابط علی میان باورها و جهان خارجند و نه در پی توصیف یا تبیین چنین روابطی، بلکه اساساً فهم واقعیت و توجیه باورهای حاکی از آن را در گرو پیوند شبکه‌ای و جدولی باور می‌دانند و مدعی‌اند که از این رهگذر باورهای صادق محض امکان توجیه معرفتی می‌یابند بی آن که گسستگی میان معرفت و واقعیت خارج از ذهن در پی آید.

با این همه؛ همچنان گروهی از مخالفان نظریه هماهنگی بر جدی و کارساز بودن برهان جدایی و گسستگی پای می‌فشارند و پاسخهای حامیان نظریه هماهنگی را چندان توانمند و خرسندکننده نمی‌یابند که از این برهان یادست کم از برخی از نظریه‌های آن دست بشویند پاول موزر از جمله معرفت‌شناسانی است که چنین مدعایی دارد و حتی بر مبدعان پیشین این برهان همچون جان پولاک که اکنون از کارگر افتادن برهان خویش علیه هماهنگی روی بر تافته‌اند، خرده می‌گیرد که چرا در این کار شتاب ورزیده‌اند و به جای بازسازی آن در واسازی‌اش کوشیده‌اند و به غفلت پنداشته‌اند که تقریر یا تقریرهای کارساز دیگری همچون تقریر ادعایی خویش وجود ندارد!

باری، منازعه بر سر روایی یا ناروایی براهین موافق و مخالف نظریه هماهنگی به سان

منازعات فلسفی دیگر بر سر نظریه‌های رقیب از وجود مشکلات معرفتی و لزوم چاره‌اندیشی‌های بیشتر برای دستیابی به نظریه‌ای موجه‌تر و معقول‌تر در عرصه عقلانیت معرفتی خبر می‌دهد و پذیرش چنین استلزامی است که مایه حیات و تداوم گفتمانهای معرفت‌شناختی معاصر می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نکته جالب توجه درباره این سه فیلسوف ایدئالیست یعنی برادلی (Francis Bradley)، بوزانکه (Bernard Bosanquet) و بلاشارد (Brand Blanshard) این است که نام همه آنها با حرف «B» آغاز می‌شود. از این رو، نظریه پردازان اصلی هماهنگی را به اختصار سه صاحب «بی» بزرگ (Three Great B) می‌نامند.
 - Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 66.
 ۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰، ج ۸، ۱۶۶.
 3. Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, 2 Vols, London, Allen & Win 1939, Vol 2, 246.
 4. Francis Bradley, *Essay on Truth and Reality*, Chicago II, University of Chicago Press, 1947, 223.
 5. H. H. Juachim, *The Nature of Truth*, Oxford, Clarendon, 1906, section 22.
 6. F. Bradley, *The Principle of Logic*, Oxford, Oxford University Press, Revised Edition, 1958, 2.
 7. C.G. Hempel, On the Logical Positivist's Theory of Truth, *Analysis* 2.
 8. Lawrence Johnson, *Focusing on Truth*, London, Routledge, 1992, 15-27.
 ۹. برخی از ایدئالیست‌ها همچون بلاشارد معتقدند که نظریه هماهنگی معرفت نمی‌تواند از نظریه هماهنگی صدق برکنار باشد. ایدئالیست‌های دیگر نیز به گونه‌ای میان این دو نظریه تلفیق یا خلط کرده‌اند. شماری از پوزیتیویست‌ها مانند نورث و همپل چنین عقیده‌ای دارند. عده‌ای از آنها مانند سلارز نظریه هماهنگی توجیه را بر نظریه هماهنگی معنا مبتنی کرده‌اند. کواین نیز نظریه‌ای مشابه درباره صدق و معنا دارد. برای نمونه رجوع کنید به: Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, 1939.
 - F.H. Bradley, *Essay on Truth and Reality*, 1914.
 - Bernard Bosanquet, *Implication and Linear Inference*, 1920.
 - Otto Neurath, "Protocol Sentences", Translated in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*. New York, The Free Press, 1959, 199-208.
 - Carl G. Hempel "On the Logical Positivism Theory of Truth". *Analysis* 2. 1934-49-59.
- همپل این مقاله را در پاسخ به مقاله انتقادی شلیک تحت عنوان «بنیاد معرفت» نگاشت. شلیک نیز متقابلاً در مقاله «واقعیات و قضایا» پاسخ می‌دهد. همپل دوباره پاسخ شلیک را در مقاله «ملاحظات درباره واقعیات و قضایا» نقد

می‌کند. رجوع کنید به:

Schick. "The Foundation of Knowledge", Translated in *Logical Positivism*, 209-227.

Schick. "Facts and Propositions", *Analysis* 2, 1934, 65-70.

Hempel. "Some Remarks on Facts and Proposition " *Analysis* 2, 1934, 93-96.

W.V.O. Quine, *Word and Object*, 1960. ch. 1.

G. Harman, "Quine on Meaning and Existence", Review of *Mataphysics* 21, 1967-68, 343-67.

Sellars, "Inference and Meaning", *Mind* 62, 1953, 313-38.

Sellars, "Givenness and Explanatory Coherence", *Journal of Philosophy* 70. 1973, 612-24.

۱۰. کیث لور نخستین بار نظریه هماهنگی خود را در کتاب **معرفت (Knowledge)** عرضه کرد. سپس در آثار بعدی با حفظ ساختار اصلی آن به بسط مطالب و پاسخگویی به نقدهای مطرح شده در مقالات و کتابهای متعدد پرداخت. این کتاب از زمان انتشار تاکنون توجه بسیاری از معرفت‌شناسان معاصر را به خود جلب کرده است و مورد نقدهای گوناگون قرار گرفته است. وی در سه فصل آغازین این کتاب به تحلیل کلاسیک معرفت می‌پردازد و درباره هر یک از مؤلفه‌های سه‌گانه آن به تفصیل بحث می‌کند. سپس سه فصل بعدی را به بررسی انتقادی نظریه میناگرایی توجیه اختصاص می‌دهد. در سه فصل دیگر نیز توجیه سیستماتیک و انواع نظریه‌های هماهنگی از جمله نظریه خویش را مطرح می‌کند و سرانجام در فصل دهم به رویارویی فلسفی با شکاکیت و ماتریالیسم معرفت‌شناختی می‌رود. لورنس بونجور نیز نظریه هماهنگی معرفت خود را در کتاب معروف **نظریه هماهنگی معرفت تجربی** بیان کرده و در مقالات متعددی نیز به بررسی نقدهای مطرح شده و توضیح بیشتر پاره‌های از مسایل پرداخته است.

۱۱. برای بحث بیشتر درباره مفهوم دستوری و غیردستوری توجیه می‌توانید به مقاله نگاهی به مساله درونگرایی و برونگرایی در معرفت‌شناسی معاصر^۱ از همین نگارنده در فصلنامه فلسفی و کلامی دانشگاه قم، شماره ۷ و ۸ بهار و تابستان ۸۰ مراجعه کنید.

۱۲. این تعریف ساده معقولیت از آن چیزم است؛ اما از آن جا که چیزم یک میناگرایی معتدل است، این تعریف را برای توضیح واژه توجیه می‌آورد، نه برای واژه هماهنگی. او می‌گوید: «توجیه وقتی در مورد باور استعمال می‌شود، واژه‌های ارزیاب معرفتی (epistemic appraisal) است؛ یعنی واژه‌ای است که برای بیان مطلبی درباره معقولیت باور به کار می‌رود. بنابراین، واژه معقول (reasonable) را نیز می‌توان چونان واژه ارزیاب معرفتی به کار برد. وی همچنین اشاره می‌کند که واژه‌های مشابه معرفتی دیگر مانند بدیهی (self-evident)، محتمل (probable)، یقینی، نامعقول (unacceptable) و خنثی (indifferent) و محق (grotutious) نیز همین گونه‌اند و به جای 'معقولتر از' می‌توانیم از عبارت ارزیاب و سنجشی دیگر همچون 'به لحاظ معرفتی بهتر' (epistemically better) یا 'به لحاظ معرفتی برتر' (preferable to epistemically) استفاده کنیم:

Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2ed. 9-7.

لور از این تعریف ساده معقولیت چیزم الهام می‌گیرد و آن را دستمایه‌ای برای توضیح واژه هماهنگی قرار می‌دهد؛ چون هماهنگی از دیدگاه او مانند توجیه واژه‌های دستوری و سنجشی است.

Keith Lehrer, The Coherence Theory of Knowledge Philosophical Topics 14, No.1 spring 1986, pp. 10-11.

۱۳. توماس رید این اصل را اولین اصل ذهن انسان می‌داند.

T. Reid, *Inquiry and Essay*, edited by R. Beanblossom and K. Lehrer, Indiana polis, Hackett, new edition, 1984.

۱۴. جان پولاک ضمن طبقه بندی نظریه‌های هماهنگی بر نظریه‌های مثبت کل‌گرایانه (positive holistic coherence theories) و نظریه‌های هماهنگی منفی خطی (negative linear coherence theories) تأکید می‌کند که نظریه‌های هماهنگی منفی خطی گویی حامیان و نظریه پردازانی جدی نداشته باشد و رأی نورات در باب معرفت تأیید ضمنی برای آنها محسوب می‌شود؛ بلکه به تعبیر درست‌تر باید بگوییم که محرکی قوی برای عرضه چنین نظریه‌هایی است.

J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, 73-4.

۱۵. کواین این عبارت نورات را جاودانی کرده و بارها آن را در آثار خود به کار برده است. متن اصلی عبارت این است:
"We schiffer sind wir, die ihr schiff auf offener see umbanuen müssen"

W.V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, MIT press, 1960.

۱۶. نظریه هماهنگی منفی خطی نیز به همین نحو دلیل را به صورت خطی برای ابطال باورها و دلایل باورهای بدواً موجه به کار می‌برد؛ یعنی دیدگاه کلاسیک را درباره نقش دلیل می‌پذیرد و آن را برای رد یا خنثی کردن باورها و دلایل آنها و دلایل دلایل آنها موثر می‌داند.

17. k. Lehrer, The Coherence Theory of Knowledge. Philosophical Topics 14, 1986, 21.

۱۸. لور معرفت را مستلزم ارزیابی اطلاعات جدید وارده (incoming information) براساس اطلاعات قبلی پیش زمینه (background information) می‌داند:

K. Lehrer, "Metaknowledge: Undefeated Justification", *Synthese* 74, 1988, 329-347.

از این رو توجیه معرفتی هر قضیه برای هر شخص در هر زمان خاص فقط تابع رابطه هماهنگی آن قضیه با مجموعه قضایای مربوط دیگر است که آن شخص قبلاً پذیرفته است. در چنین صورتی می‌توان گفت فرد مذکور در باور به آن قضیه کاملاً موجه است. به گفته وی:

بنابر نظریه هماهنگی، یک باور فقط و فقط در صورتی کاملاً موجه است که با سیستمی از باورها هماهنگ باشد. بنابراین، برای توجیه یک باور با ادعای معرفت باید نشان داد که باور با باورهای دیگر یک سیستم هماهنگ است

یا:

s در باور به p کاملاً موجه است فقط و فقط در صورتی که باور به p با سایر باورهای متعلق به سیستم

باورهایی از نوع k هماهنگ باشد.

K. Lehrer, *Knowledge*, 154.

او در فقره‌ای دیگر تصریح می‌کند که:

بنا به نظریه هماهنگی... یک نظریه فقط و فقط در صورتی موجه است که با دیگر باورهای سیستم مشخصی از باورها هماهنگ باشد. نظریه هماهنگی را می‌توانیم نظریه رابطه‌ای (relation theory) بخوانیم؛ چون مفاد اصلی‌اش این است که رابطه میان باورها تعیین می‌کند که باوری موجه است یا نه.

K. Lehrer, "The Knowledge Cycle" *Nous* 11, 1977, 18.

19. Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, 93-101.

20. Ibid, 95-99

21. Ibid, 150-169.

22. Mortiz Schlick. "The Founsaion of Knowledge" 1934, in A.J. Ayer (e.d) *Logical Positirism*, New York, The Free Press, 1957, 215.

۲۳. چون عبارت "معیار کلی صدق" در صدر نقل قول ابهام دارد می‌توان آن را معیاری برای بیان معنای صدق یا معیاری کلی برای تعیین شرایط صدق یک باور تفسیر کرد. نیکولاس رشر در کتاب نظریه هماهنگی صدق بر لزوم جداسازی تعریف صدق از معیار تشخیص صدق تأکید می‌کند. وی از حامیان نظریه هماهنگی معیار تشخیص صدق و توجیه است:

Nicholas Rescher, *The Coherence Theory on Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1936, 12-22.

24. John Pollock, *Knowledge and Justification*, Princeton, Princeton University Press, 74,27.

25. J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*. 1986, 75.

26. Ibid.

۲۷. لرر در آثاری که پس از کتاب معرفت منتشر کرده است، به جای واژه باور (beliet) از واژه پذیرش (acceptance) استفاده می‌کند و پذیرش را به دلایل متعدد بر باور ترجیح می‌دهد.

28. K. Lehrer. "Knowledge, Truth and Ontology" *Language and Ontology, Proceedings of The Sixth International Wittgenstein Sumposim*, Wemeer Leinfellner, Eric Kraemr and Jeffreery Schank (eds.), Vienna, Hulder - Pichler - Tempisky, 1982,201.)

29. L., Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, 107.

30. Louis Pojman, *What Can We Know?*, Belmont, Calif, Wodsworth Publishing Company , 1995,

- 106.
31. William Alston, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1993, 21.
32. J. Pollack, *Knowledge and Justification*. 28.)
33. Ernest Sosa, "The Raft and Pyramin", in Peter A. French, Theodor E. Uehling, Jr, and Howard K. Wettstein (eds). *Midwest Studies in Philosophy 5*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980, 19.
34. R. Meyers, *The Likelihood of Knowledge*, 1988, 138.
35. Brent Blanshard, *The Nature of Thought*, London, Allen and Unwin, 1939, Particularly vol. 2, chapters 26 and 27, 250 - 331 and 255 - 66.
36. K. Lehrer. *Knowledge*, 158.
37. Wilfrid Sellars, "Some Reflection On Language Games", in *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, 321 - 58; Gilbert Harman . "Induction". in *Induction. Acceptance , and Rational Belief*, (ed.) Marshall Swain. Holand, Dordre, Reidel. 1970, 83 - 99.
۳۸. برتراند راسل، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ۳۶.
۳۹. همان ۳۹.
۴۰. همان ۴۰.
41. Earl Conee, "Isolation and Beyond", *Philosophical Topics*, vol.23,no.1, spring 1995. 136.
42. k. Lehrer, *Theory of Knowledge*, 95.
۴۳. به‌عنوان مثال، احتمال به معانی فیزیکی (physical probability)، معرفتی (epistemic probability)، مرکب از فیزیکی و معرفتی (mixed physical probability)، معین (definite probability)، و نامعین (indefinite probability) به کار می‌رود که هر یک از اینها به احتمالات روانی (subjective probability) و احتمالات عینی (objective probability) تقسیم می‌شوند.
- احتمال فیزیکی با ساختار جهان فیزیکی ارتباط دارد و مستقل از رأی افراد است؛ مثلاً قوانین مکانیک کوانتوم احتمال فیزیکی را بیان می‌کنند. این احتمالات نیز از طریق مشاهده فراوانیهای نسبی (relative frequencies) کشف می‌شود. درباره این نوع فراوانیها معمولاً در علم آمار بحث می‌کنند. احتمال فیزیکی چارچوبی برای فهم احتمالات به فیلسوفان می‌دهد.
- احتمال معرفتی یک قضیه عبارت است از اندازه‌ی درجه توجیه (degree of justification). کاربرد این معنا بیشتر در زبان عرفی است. چنانکه کارآگاه پلیس پس از بررسی کلیدهای گاوصندوق و شیوه باز کردن آن و نشانه‌های دیگر احتمال می‌دهد فلان سارق دست به سرقت گاوصندوق زده باشد. احتمال به این معنا مستقیماً با رای (opinion)

سر و کار دارد، نه با ساختار فیزیکی جهان، از این رو، همواره به شخص خاص و زمانی مشخص وابسته است. احتمال معین با قضاای جزئی و حالات خاصی از امور سر و کار دارد. اما احتمالات نامعین به مفاهیم، طبقات و یا خصوصیات می‌پردازد چنانکه می‌توانیم درباره احتمالات نامعین ابتلا به بیماری سرطان ریه یک سیگاری سخن بگوییم. منظور از سیگاری در این نوع احتمال، یک فرد سیگاری خاص نیست، بلکه مراد از آن طبقه سیگاریها، با خصوصیت سیگاری بودن و رابطه آن با بیماری سرطان ریه است.

برخی از نظریه‌ها احتمالات معین و برخی دیگر احتمالات نامعین را اصل و پایه می‌دانند. احتمالات معرفتی همیشه احتمالات معین هستند. احتمالات فیزیکی ممکن است معین یا نامعین باشند؛ زیرا نظریه‌هایی که احتمالات فیزیکی را تقریباً با فراوانیهای نسبی مرتبط می‌دانند، آنها را احتمال نامعین به شمار می‌آورند؛ چون فراوانیهای نسبی با طبقات یا خصوصیات سر و کار دارد؛ نه با افراد مشخص. اما نظریه‌های دیگری نیز همچون نظریه‌های میل (prpensity theories) وجود دارند که احتمال فیزیکی پایه را ناظر به امور خاص می‌دانند چنانکه ما می‌توانیم از احتمال شیر آمدن یک سکه خاص در پرتاب بعدی سخن بگوییم. چنین 'میل‌هایی' احتمالات معین هستند. نکته مهم در احتمال روانی این است که باورها را اموری ذو مراتب در نظر می‌گیرد. بدین معنا که ممکن است باور من به قضیه‌ای قوی‌تر از باورم به قضیه دیگر باشد، یا این که می‌توانیم به باورهای گوناگون درجات مختلفی از اعتماد و اطمینان داشته باشیم. رجوع کنید به:

J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, 96-97.

۴۴. تسه ماری، 'سادگی'، در *علم‌شناسی فلسفی*، انتخاب و ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، پژوهشگاه، ۱۳۷۱، ۱۸۴-۱۸۱.

۴۵. پولاک تاکید می‌کند که اگر چه اشکال جدایی بر نظریه‌های باور محور همچون هماهنگی و مبنایگرای وارد نیست، این ایراد را بر آنها می‌توان گرفت که ادراک حسی در این نظریه‌ها جایگاه در خور توجهی ندارد. از دیدگاه این نظریه‌ها، تنها رابطه میان باورها و جهان خارج، رابطه علی است و چنین رابطه‌ای نیز یک رابطه عقلانی به شمار نمی‌آید تا در توجیه باورها نقش داشته باشد. پولاک این رأی را نمی‌پذیرد و معتقد است که ادراک حسی و نیز به تعبیر دقیقتر، تجربه حسی را هم می‌توان جزو دلایل توجیه یک بی‌باور به حساب آورد. نظریه رئالیسم مستقیم وی مبتنی بر چنین دیدگاهی است. البته حامیان نظریه هماهنگی این رأی را نوعی توسعه در مفهوم دلیل و تعمیم آن به علت می‌دانند و معتقدند که در هر حال ادراک حسی نیز یکسره از اطلاعات دیگری نیاز نیست بلکه آگاهی از ادراک حسی و پذیرش آن سبب می‌شود که باور ما به آن جزء سیستم باور ما قرار گیرد. درباره رأی پولاک رجوع کنید به:

J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, 76.

Moser, Paul K.; "Lehrers Coherentism and Isolation Objection" in *The Current State of the Coherence Theory*, Edited by John W. Bender, Klawer Academic publishers, 1989, 32.