

## مسئله توجیه باور به اعیان فیزیکی از نگاه راسل و کواین

حسین شقاقی\*

### چکیده

مسئله توجیه، از جمله مسائل مهم معرفت‌شناسی است. یکی از ابعاد آن، دلیل باور ما به اعیان فیزیکی است. انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی دو پاسخ عمده به مسئله مذکور است. برتراند راسل موضع مبنای‌گرایی را در پاسخ به این مسئله برگزیده است؛ اما رهیافت او به توجیه کامل باور ما به اعیان فیزیکی منجر نمی‌شود و در نهایت راسل برای فرار از شکاکیت، مبانی غیر یقینی را به کار می‌گیرد. کواین، بن‌بستی را که راسل بدان دچار شده، معضل کل تاریخ تجربه‌گرایی دانسته، برای فرار از این معضل، مسئله توجیه را از مسائل معرفت‌شناسی حذف می‌کند و باور به اعیان فیزیکی را به مثابه التزام

---

\* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی.

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۱۲

هستی‌شناختی به این اعیان، در ذیل طبیعی‌گرایی خود تبیین - و نه توجیه - می‌کند.

**واژگان کلیدی:** توجیه، اعیان فیزیکی، مبنای‌گرایی، طبیعی‌گرایی، التزام هستی‌شناختی.

\* \* \*

«توجیه» از جمله مسائل معرفت‌شناسی است و ذیل آن این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد که شناخت در چه صورت موجه است. دلیل شناخت چیست؟ آیا همه اقسام معرفت نیازمند دلیل هستند یا اینکه برخی از اقسام معرفت به خودی خود یقینی و بی‌نیاز از دلیل هستند؟ البته مسئله توجیه، تنها مسئله موجود در معرفت‌شناسی نیست؛ بلکه همتای مهمی در بین مسائل معرفت‌شناسی دارد و آن مسئله چگونگی شناخت است. مسئله توجیه، از منطق شناخت بحث می‌کند یا به عبارت بهتر از دلیل شناخت؛ اما مسئله دوم، در پی بررسی شرایطی است که به پیدایش پدیده «شناخت» منجر می‌شود یا به عبارت دیگر، علت شناخت را بررسی می‌کند.

از سوی دیگر، نزد فلاسفه تجربه‌گرا، شناخت مبتنی بر ادراک حسی است و تصورات فطری منتفی است؛ اما آنچه از طریق ادراک حسی دریافت می‌کنیم، چیست؟ تجربه‌گرایان اولیه (مثل لاک، بارکلی و هیوم)، تصورات بسیط (مثل تصویری که ما از رنگ قرمز یا آبی در ذهن خود داریم) را پاسخ این سؤال دانستند؛ بنابراین ما اعیان و اشیا را از طریق ادراک حسی دریافت نمی‌کنیم، بلکه تصوراتی که از آنها در ذهن خود داریم، محصول ترکیب تصورات بسیط است. پس ادراک حسی که از نظر تجربه‌گرایان تنها منبع شناخت به‌شمار می‌رود، چیزی جز تصورات بسیط را به ما ارائه نمی‌دهد، حال آنکه تصورات حسی شناختی بسیار محدود بوده، نه شامل معرفت علمی و نه معرفت متعارف روزمره ما از جهان است.

از نگاه تجربه‌گرایان اولیه، واحد شناخت، تصور حسی بود؛ ولی تجربه‌گرایان بعدی، واحد شناخت را عنصری از زبان دانستند. هورن توک، واحد شناخت را کلمه دانست و به بیان او دو سوی شناخت، نه انطباق حسی و تصور بسیط، بلکه انطباق حسی و کلمه است. تحولی که هورن توک در تاریخ تجربه‌گرایی ایجاد کرد، همان چیزی است که کواین آن را نقطه‌عطف اول تجربه‌گرایی دانست. در این مرحله از تجربه‌گرایی بحث از معنا با بحث از شناخت پیوند می‌یابد. معنای کلمه عبارت است از محتوای شناختی آن و واحد کلمه و

واحد عناصر ذی معنای زبان یک چیز و آن، کلمه است.

معضل کلماتی که به نظر می‌رسید دارای معنای مستقلی نیستند، به نقطه عطف بعدی تجربه‌گرایی منجر شد که در نظر کواپن به وسیلهٔ بتام مطرح شد و فلاسفه‌ای چون فرگه، راسل، ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌های منطقی در این مورد تابع بتام هستند؛ اما ما در جملات، از اعیان سخن می‌گوییم؛ حال آنکه بیان شد که ادراک حسی، که به نظر تجربه‌گرایان تنها منبع شناخت ما هستند، اعیان را به ما ارائه نمی‌دهند.

با ذکر این مقدمات به دو مسئلهٔ ابتدایی بازمی‌گردیم:

۱. تجربه‌گرایی که واحد شناخت را جمله می‌داند؛ یعنی مسئلهٔ چگونگی شناخت را

از طریق ارتباط ادراک حسی و جملات تبیین می‌کنند؛

۲. مسئلهٔ توجیه شناخت از نگاه آنها چگونه امکان‌پذیر است؟ این مسئله را به‌ویژه با

توجه به مسئلهٔ اعیان فیزیکی در نظر بگیرید. ما چه دلیلی داریم آنچه را که هم‌اکنون مقابل خود می‌بینیم به مثابهٔ کتاب تلقی کنیم؟ در اینجا پاسخ راسل را دربارهٔ مسئلهٔ مذکور بررسی می‌کنیم و در پی آن خواهیم بود آیا راسل اساساً قصد پاسخ‌گویی به این مسئله را دارد یا خیر، و دیگر اینکه اگر چنین قصدی دارد، آیا موفق به انجام آن شده است، سپس دیدگاه کواپن را تبیین خواهیم کرد؛ دیدگاهی که در واقع پاسخی است به کاستی‌های تجربه‌گرایی راسل - و به‌طور کلی همهٔ تجربه‌گرایان پیش از کواپن - که به نظر کواپن موجب شده بود تا تجربه‌گرایی عملاً به شکاکیت بینجامد.

اما پیش از هر چیز باید یادآور دو شیوهٔ مرسوم بین معرفت‌شناسان در برابر مسئلهٔ توجیه شویم، که عبارت‌اند از: مبنایگرایی و انسجام‌گرایی. مبنایگرایی و انسجام‌گرایی هم در مورد مسئلهٔ توجیه مطرح می‌شوند و هم در مورد مسئلهٔ چگونگی شناخت. ما پس از تبیین این مطلب، این مسئله را بررسی خواهیم کرد که آیا راسل در تبیین چگونگی شناخت، مبنایگراست یا انسجام‌گرا و پس از آن، به این پرسش می‌پردازیم که اگر او خواهان توجیه شناخت ما از اعیان فیزیکی است، کدام یک از این دو شیوه (مبنایگرایی و انسجام‌گرایی) را در حل این مسئله اختیار کرده است. سپس آرای کواپن را دربارهٔ مسئلهٔ اخیر و نظر او را در مورد پاسخ‌هایی که تجربه‌گرایان پیشین به این مسئله داده‌اند، مورد بررسی قرار خواهیم داد و در نهایت مقایسه‌ای بین آرای این دو فیلسوف تجربه‌گرا دربارهٔ مسئلهٔ مذکور ارائه خواهیم کرد؛ البته در نهایت مشخص خواهد شد که این مقایسه، نه تنها مقایسه‌ای بین این دو فیلسوف، بلکه مقایسه‌ای بین ابداعات کواپن در تجربه‌گرایی و لوازم اجتناب‌ناپذیر

مسیری است که تجربه‌گرایان پیشین پیمودند.

### مبناگرایی و انسجام‌گرایی در دو مسئله چگونگی شناخت و توجیه شناخت

هم مبناگرایی و هم انسجام‌گرایی پاسخی هستند که هم در مورد مسئله توجیه مطرح می‌شوند و هم در مورد مسئله چگونگی شناخت. در مسئله چگونگی شناخت، معرفت‌شناس خواهان تبیین این مسئله است که «معرفت» به خودی خود چگونه در ذهن انسان ایجاد می‌شود. اگر او حصول بخش اعظمی از معارف انسان را صرفاً مبتنی بر دسته‌های کمی از معارف و استنتاج شده از آنها بداند، آن معرفت‌شناس در تبیین ساختار و چگونگی شناخت، مبناگراست؛ اما اگر معرفت‌شناس، اعتبار و توجیه معارف را نه مبتنی بر دسته‌های کمی از معارف، بلکه در سازگاری و عدم تعارض این معارف با یکدیگر بداند، موضع او در قبال مسئله چگونگی معرفت، انسجام‌گرایانه است.

همین مطلب درباره مسئله توجیه نیز وجود دارد. اگر معرفت‌شناس درباره مسئله توجیه، این نظر را اختیار کند که معرفتی موجه است که با کل ساختار معرفتی انسان، تضاد و ناسازگاری نداشته باشد، او انسجام‌گراست:

«تزه‌های انسجام‌گرا معمولاً بر حسب رد مخالفش؛ یعنی، مبناگرایی صورت‌بندی شده است. بدین‌سان انسجام‌گرایی دست‌کم مدعی است که همه شناخت و باور موجه در نهایت مبتنی بر مبنای شناخت یا باور موجه غیر استنتاجی نیست» (Kvanvig, 2007)؛

به عبارت دیگر براساس انسجام‌گرایی هیچ معرفتی از میان معارف انسان بی‌نیاز از استنتاج و دارای امتیاز خاص و موقعیت بسیار ویژه نسبت به سایر معارف نیست:

انسجام‌گرایان نوعاً معتقدند که توجیه منحصرأ کارکرد رابطه‌ای بین باورهاست، که هیچ یک از آن باورها، باورهای ممتازی به شیوه‌ای که مبناگرایان مدعی‌اند، نیست.

(Kvanvig, 2007)

به نظر انسجام‌گرایان همیشه و در مورد هر باور یا شناختی می‌توان این پرسش را از صاحب آن باور مطرح کرد که «چرا تو به این باور داری یا تو چه دلیلی می‌توانی به نفع این اندیشه که این باور صحیح است، ارائه دهی» اما اگر معرفت‌شناس، توجیه بخش اعظم معارف را مبتنی بر معارفی خاص کند که به خودی خود موجه‌اند، موضعی مبناگرایانه دارد: مبناگرایی نگرشی است درباره ساختار توجیه و شناخت. تزه‌های مبناگرا به‌طور خلاصه عبارتند از اینکه کل شناخت و باور توجیه‌شده در نهایت بر مبنای شناخت یا باور موجه

غیر استنتاجی متکی هستند. (Fumerton, 2005)

از نگاه معرفت‌شناس مبنایگر، از آنجاکه استنتاج و توجیه شناسایی و باورهای ما از طریق اموری صورت می‌گیرد که خود از جنس شناخت و معرفت هستند، اگر همه باورها و معارف نیاز به توجیه و استنتاج داشته باشند، در نهایت ما هیچ شناخت و باوری نخواهیم داشت:

... اکثریت قاطع گزاره‌هایی که ما به آنها شناخت داریم یا به شکل توجیه‌پذیری به آنها باور داریم، صرفاً به این علت که ما به گزاره‌های متفاوت دیگری شناخت یا به شکل توجیه‌پذیری باور داریم، واجد این شأن [این شأنکه ما به آنها شناخت یا باور موجه داریم] هستیم. (Fumerton, 2005)

در مورد استنتاج معارف از باور یا باورهای مبنایی دو شرط وجود دارد: شرط اول این است که اگر  $A$  باور مبنایی است و  $B$  باوری است که از  $A$  استنتاج می‌شود، باید باور به  $A$  باوری موجه باشد؛ اما شرط دوم این است که باید استنتاج  $B$  از  $A$  استنتاجی صحیح باشد؛ به نحوی که  $A$ ،  $B$  را به نحو معقولی محتمل گرداند؛ مثلاً فرض کنید من به اینکه «الان اتاق تاریک است» باور داشته باشم و در این باور نیز موجه باشم. آنگاه براساس این باور، اگر حکم کنم که «الان شب است» و به این گزاره باور داشته باشم، این باور، موجه نیست و استنتاج من صحیح نیست؛ چرا که ممکن است روز باشد و اتاق هیچ روزه‌ای به بیرون نداشته باشد؛ بنابراین مبنایگری در معرفت‌شناسی بدین معناست که همه باورها را براساس یک یا تعدادی از باورها موجه بدانیم. به عبارت دیگر، معرفت‌شناس مبنایگر، کثرت باورهای انسان را می‌بیند و اعتبار آنها را به تعداد محدودی باور وابسته می‌کند، اما آن تعداد محدود باوری که باورها و شناخت‌های دیگر انسان در توجیه وابسته به آنهاست، خود موجه هستند، زیرا آنها یقینی یا در بین معارف ما از سایر معارف قابل اطمینان‌ترند؛ بنابراین آنها در توجیه نیازمند باور دیگری نیستند. حال اینکه این باورها چرا یقینی و بدیهی هستند یا اینکه چرا آنها از سایر معارف قابل اطمینان‌ترند و این باورها چه ویژگی‌ای دارند که موجب شده آنها را قابل اطمینان‌تر بدانیم، وابسته به مبانی معرفت‌شناسی معرفت‌شناس مبنایگراست؛ مثلاً یک فیلسوف عقل‌گرا اگر در معرفت‌شناسی مبنایگرا باشد، اصول عقلی را باورهای بنیادین می‌داند. دکارت نمونه بارز چنین فیلسوفی است. او شناخت بشر را به درختی تشبیه می‌کند که دارای ریشه، تنه و شاخ و برگ‌هاست. تنه و شاخ و برگ‌ها وجود خود را مرهون ریشه هستند، همچنین است شناخت انسان، که باورها

و شناخت‌های متفاوت، اعتبار و توجیه خود را مرهون اصول عقلی است. فیلسوفی مثل دکارت اصول عقلانی را همان باورهای بنیادی دانسته، معتقد است این اصول دارای ویژگی وضوح و تمایز هستند و صحت آنها برای هر انسانی مسلم است. این اصول ریشه‌های درخت معرفت بشرنند و از این‌رو شناخت بر مبنایی کاملاً بدیهی و یقینی استوار است (صانعی، ۱۳۷۶: ۳۳)؛ اما اگر معرفت‌شناس مبنی‌گرا، فیلسوفی تجربه‌گرا باشد، از آنجاکه تجربه را منبع اصلی شناخت انسان می‌داند، باورها و معارف مبنایی را نیز در شناخت تجربی جستجو می‌کند.

موضع معرفت‌شناسان در قبال مسئله توجیه به این دو نظر (مبنی‌گرایی و انسجام‌گرایی) ختم نمی‌شود؛ بلکه برخی از معرفت‌شناسان اساساً توجیه معارف انسان را ناممکن دانسته، در برابر آن، موضع شکاکانه‌ای را اختیار می‌کنند.

### بحث انواع شناخت از نگاه راسل و مبنی‌گرایی او در مسئله چگونگی شناخت

راسل در کتاب مسائل فلسفه (The problems of philosophy) تقسیمات خود را از انواع شناخت ارائه می‌دهد. او در ابتدا شناخت به اشیا (knowledge of things) را از شناخت از حقایق/صدق‌ها (knowledge of truths) متمایز می‌کند. شناخت از اشیا به دو قسم بی‌واسطه (immediate) و استنتاجی (derivate) تقسیم می‌شود. شناخت مستقیم از اشیا را راسل آشنایی (acquaintance) می‌نامد که خود بر دو قسم است: شناخت از نوع آشنایی به اشیا جزئی (particulars) و شناخت از نوع آشنایی به کلیات (universals)؛ اما ما به همه اشیا جزئی و کلیات نمی‌توانیم شناخت از نوع آشنایی داشته باشیم:

در بین اشیا جزئی ما با داده‌های حسی (sense-data) و (احتمالاً) خودمان (ourselves) آشنایی داریم. در میان کلیات، به نظر می‌رسد هیچ اصلی برای اینکه ما بتوانیم تعیین کنیم که کدام یک از کلیات را می‌توان به‌واسطه آشنایی، شناخت، وجود ندارد؛ اما این آشکار است که کیفیات حسی (sensible qualities)، نسبت‌های مکان و زمان (relations of space and time)، شباهت (similarity) و برخی کلیات انتزاعی منطقی (abstract logical universals) در میان آن دسته از کلیاتی هستند که می‌توان به‌واسطه آشنایی، آنها را شناخت. (1973: 62-63)

راسل شناخت باواسطه یا استنتاجی را به اشیا، توصیفات (descriptions) می‌نامد. شناخت از نوع توصیفات خود متضمن دو قسم شناخت دیگر است؛ یعنی در هر یک از

شناخت توصیفی، این دو گونه شناخت موجود هستند: شناخت از نوع آشنایی و شناخت از حقایق.

شناخت حقایق نیز همچون شناخت اشیا به دو قسم است: شناخت بی واسطه و شناخت استنتاجی. راسل شناخت بی واسطه از حقایق را شناخت شهودی (intuitive)، و حقایق را که به شیوه شهودی شناخته می شوند، حقایق بدیهی (self-evident) می نامد:

حقیقتی/صدقی / که صرفاً بیان آن چیزی است که از طریق احساس داده شده [بیان داده حسی]، همچنین برخی از اصول انتزاعی منطق و حساب (abstract logical and arithmetical principles) و (هر چند با اطمینان کمتر) برخی از گزاره‌های اخلاقی، از جمله چنین حقایق هستند. (Ibid: 63)

شناخت شهودی از حقایق بدیهی بدین شکل است که آن حقیقت/صدق/ به نظر ما روشن و بدیهی می رسد و نمی توانیم آن را از شناختی بدیهی تر استنتاج کنیم؛ در حالی که تمام استدلال‌ها و استنتاج‌های ما بدان وابسته است (Ibid: 64).  
شناخت استنتاجی ما از حقایق عبارت است از هر چیزی که ما به وسیله اصول بدیهی استنتاج (deduction) از حقایق بدیهی استنتاج می کنیم.

### راسل و مسئله چگونگی شناخت ما از اعیان

راسل فیلسوفی تجربه‌گراست؛ بنابراین معرفت را از طریق تجربه حسی امکان پذیر می داند؛ اما آنچه انسان از طریق تجربه حسی دریافت می کند، چیست؟ آیا ما از اشیا از طریق تجربه حسی، درکی بی واسطه داریم؟ پاسخ راسل به این سؤال منفی است. از نگاه وی آنچه را که بی واسطه از طریق تجربه دریافت می کنیم، داده حسی است؛ اما داده‌های حسی، با دریافت و درکی که ما از اشیا فیزیکی داریم، متفاوتند. داده حسی بی واسطه، داده صرف است، مثل رنگ قهوه‌ای روی سطح میز تحریر. ما میز تحریر را نمی بینیم و از آن درک بی واسطه نداریم. آنچه ما به صورت بی واسطه دریافت می کنیم و به آن یقین داریم همان رنگ قهوه‌ای است:

هنگامی که من از عین محسوس (sensible object) سخن می گویم، نباید گمان شود که مقصود من چیزی مثل یک میز است که هم قابل رؤیت و هم قابل لمس است، در یک زمان به وسیله بسیاری از افراد قابل دیدن است، و کم و بیش موجودی ماندنی/پایدار/ (permanent) است. مقصود من صرفاً همان قطعه رنگ است که هنگامی که به آن میز

نگاه می‌کنیم، لحظه به لحظه دیده می‌شود، یا همان سختی‌ای است که هنگامی که میز را فشار می‌دهیم، حس می‌شود، یا همان صدای خاصی است که هنگامی که به آن میز ضربه می‌زنیم، شنیده می‌شود. (83: 1972)

بنابراین آگاهی مستقیم ما از آنچه به‌عنوان میز می‌شناسیم، چیزی جز همین داده حسی نیست. پیش از راسل برخی از فیلسوفان بین آگاهی و آنچه بدان آگاهی داریم، تمایز قائل می‌شدند. راسل در کتاب شناخت ما از عالم خارج (Our Knowledge of the External World-1914) اظهار می‌دارد که خود او هم پیشتر به این نظر قائل بوده، ولی اکنون از این تمایز صرف نظر کرده است:

به نظر برخی مؤلفان، که من پیشتر یکی از آنها بودم، تمایز گذاردن بین احساس (sensation)، که رویدادی ذهنی است، و متعلق آن، که قطعه‌ای رنگ یا صوت یا غیر آن است، ضروری است. اگر به این تمایز قائل شویم، متعلق احساس (object of sensation) «داده حسی» (sense-datum) یا «عین محسوس» (sensible object) نامیده می‌شود... من این تمایز را ارزشمند نمی‌دانم و داده حسی و احساس را یک امر در نظر می‌گیرم. (Ibid)

باید به این نکته توجه داشت که داده حسی که راسل آن را منفک و متمایز از احساس نمی‌داند، غیر از شیء خارج از ذهن است که مورد تجربه حسی واقع شده است. رنگ قرمزی که از گلبگ‌های یک گل سرخ در ذهن ما نقش می‌بندد، از مصادیق داده حسی است که به بیان راسل این داده همان عمل احساس است و احساس چیزی متفاوت و متمایز با این داده حسی نیست. پیش از راسل نیز لاک (John Lock /1632-1704) و هیوم (David Hume /1711-1776) مشابه این نظر را اظهار داشتند. در واقع داده حسی بی‌واسطه راسل، مشابه تصورات ساده لاک و انطباعات حسی هیوم است؛ اما باید به خاطر داشت که از نظر راسل داده حسی که ما بدان آگاهی بدون واسطه داریم و برای ما یقینی است، همان چیزی است که هم‌اکنون و در لحظه کنونی، آن را دریافت می‌کنیم. آنچه من در مورد یک ساعت پیش می‌دانم، برای من یقینی نیست. من به آن آگاهی بلاواسطه ندارم؛ بلکه آگاهی من بدان به‌واسطه حافظه (memory) من است و آنچه من به‌واسطه حافظه بدان آگاهی دارم، یقینی نیست، چرا که خطا در آن محتمل است.

همچنین است آنچه من از طریق گواهی دیگران بدان باور دارم. اینکه شهری به نام ناپل در ایتالیا وجود دارد، هوای منطقه سیبری بسیار سرد است، و... اموری است که به‌واسطه



دیگران بدان‌ها باور دارم. در واقع من به آنها در باور به این امور اطمینان کردم؛ اما اینها باور و شناخت یقینی به حساب نمی‌آیند، بلکه تنها شناخت یقینی و بی‌واسطه همان داده‌های حسی شخصی و کنونی (لحظه‌ای) است. در اینجا یک مسئله وجود دارد؛ از سویی بین اشیای فیزیکی و داده حسی دوگانگی وجود دارد (Russell, 1973: 48) از اولی شناخت بی‌واسطه نداریم و از دومی شناخت بی‌واسطه داریم و از آنجاکه ما به اشیای فیزیکی شناخت بی‌واسطه نداریم، به‌طور کلی هیچ شناخت یقینی از آنها نمی‌توانیم داشته باشیم، همچنین متذکر شدیم آگاهی ما از گذشته و بسیاری از امور فعلی، آگاهی یقینی نیست، چرا که مبتنی بر حافظه و گواهی دیگران است که هیچ یقینی نیست؛ بنابراین از مجموعه معارف ما از اعیان و باورمان بدان‌ها، تنها چیزی که نزد ما به‌عنوان بنیاد اولیه شناخت می‌ماند، همان داده حسی فردی کنونی (لحظه‌ای) و شناخت ما از نفسمان، به علاوه شناخت ما از کلیات است، از سوی دیگر راسل به‌عنوان یک معرفت‌شناس مبنایگر قصد دارد بخشی از باورهای انسان را به‌عنوان باور مبنایی و بی‌واسطه مشخص کند و اعتبار و معقولیت سایر باورها را وابسته به استنباط از آن باور بداند. مسئله اینجاست که ما چگونه از داده‌های بی‌واسطه حسی لحظه‌ای که بسیار بسیط و ساده هستند، اشیای فیزیکی را استنباط می‌کنیم. هیچ معیاری وجود ندارد که من از رنگ قهوه‌ای که محدود به یک شکل مستطیلی شده و در اطرافش سایر رنگ‌ها وجود دارد، سطح میز تحریر را استنباط کنم. داده بی‌واسطه حسی چیزی است مثل کثرات رنگ‌ها و نسبت‌های مکانی آنها؛ اما اعیان فیزیکی، اتم‌ها و مولکول‌ها را دربرمی‌گیرند تا عظیم‌ترین سیارات و ستارگان آسمانی. رابطه برقرار کردن بین این دو، به نحوی که بتوان یکی را از دیگری استنباط کرد، چگونه ممکن است؟ راسل در مقابل این مشکل دو راه‌حل متفاوت ارائه می‌دهد: یکی از آنها در کتاب *شناخت ما از عالم خارج* و دیگری در کتاب *مسائل فلسفه* ارائه شده است. در کتاب *شناخت ما از عالم خارج*، او این مسئله را به این شکل حل می‌کند که ما اعیان فیزیکی و عالم خارج را استنباط می‌کنیم، ولی از آنجاکه این استنباط تنها از طریق داده بی‌واسطه حسی بسیار دشوار یا شاید ناممکن باشد، محسوسات بالقوه را نیز به داده حسی ضمیمه می‌کنیم. راسل در این کتاب اظهار می‌کند که در نگاه اولیه چنین به نظر می‌آید که ما داده‌های حسی را معلول اعیان فیزیکی و مادی و اشیای فی‌نفسه می‌دانیم: «هم شیء فی‌نفسه فلسفه (thing-in-itself of philosophy) و هم ماده فیزیکی (matter of physics) خود را همچون علت عین محسوس و همین‌طور علت احساس (اگر این دو [یعنی عین محسوس

و احساس [ متمایز باشند)، آشکار می‌کنند» (84-83: 1972)؛ اما با تأمل فلسفی مشخص می‌شود که اعیان فیزیکی هستند که از داده‌های حسی منتج می‌شوند؛ چرا که وقتی بخواهیم ادعایی را درباره اعیان فیزیکی و عرفی اثبات کنیم، به آزمایش تجربی نیاز داریم و آزمایش تجربی هم چیزی نیست جز دریافت یک‌سری از داده‌های حسی: «به عقیده من می‌توان به‌طور کلی گفت تا جایی که فیزیک و فهم متعارف قابل اثبات باشد، باید برحسب صرف داده‌های حسی واقعی، قابل تبیین و تفسیر باشد. دلیل این مطلب ساده و آشکار است. اثبات همیشه عبارت است از وقوع داده حسی مورد انتظار» (Ibid: 88-89)؛

اما در کتاب مسائل فلسفه، راسل اظهار می‌کند که ما اعیان فیزیکی را فرض می‌کنیم. آنها به‌عنوان بهترین تبیین (و نه تنها تبیین ممکن) داده‌های حسی، فرض می‌شوند. علاوه بر احساس رنگ، سختی، صدا و غیره که مجموع آنها ظاهر و نمود عین فیزیکی را در نظر من تشکیل می‌دهند، من فرض می‌کنم که چیز دیگری هست که این امور ظواهر/نمود/ (appearances) آن، محسوب می‌شوند (Russell, 1973: 13)؛ اما به هر حال نظر راسل در این مسئله چه در کتاب مسائل فلسفه و چه کتاب شناخت ما از عالم خارج، این است که ما از داده‌های بسیط حسی به‌سوی اشیای فیزیکی می‌رویم، حال این حرکت یا از طریق استنتاج صورت می‌گیرد یا اینکه فرض ذهن است برای اینکه داده‌ها را به بهترین شکل تبیین کند.

### مسئله چگونگی توجیه شناخت و باورها و موضع مبناگرایانه راسل در قبال این مسئله

راسل در معرفت‌شناسی، فیلسوفی مبناگراست، بدین معنا که در بین باورها، برخی را باورهای بنیادین می‌داند که نیاز به توجیه ندارند و اعتبار سایر باورها را از این باورهای بنیادین استنتاج می‌کند. این باورهای بنیادین مبانی معرفتی هستند. به نظر راسل در تاریخ تجربه‌گرایی، فیلسوفان تجربه‌گرا، مبانی معرفتی را به گونه‌های متفاوتی مطرح کردند. مسلماً برای همه فیلسوفان تجربه‌گرا، مبانی معرفتی، خود معارفی هستند که از طریق تجربه حاصل شده‌اند؛ اما به‌راستی کدام یک از معارف از تجربه حاصل شدند؟ راسل اظهار می‌کند که برخی از تجربه‌گرایان، مبانی و مقدمات معرفتی را شامل تجربیاتی که خود انسان در لحظه اکنون و زمان‌های گذشته حاصل کرده، معارفی که دیگران از طریق تجربه حاصل کردند و تجربیاتشان را برای انسان نقل می‌کنند و انسان به گواهی آنها اطمینان دارد،

می‌داند. راسل چنین فیلسوفانی را تجربه‌گرایان اجتماعی/جمعی (social empiricism) می‌نامد.

اما بعضی از تجربه‌گرایان هستند که تجربیاتی که دیگران حاصل کردند و برای انسان گواهی می‌کنند، جزء مبانی و مقدمات معرفت‌شناختی نمی‌دانند. راسل این عده از فیلسوفان را تجربه‌گرایان فردی (individual empiricism) می‌نامد. در نظریه‌شناخت چنین فیلسوفانی، مبانی معرفتی، همان است که انسان، خود در گذشته و اکنون تجربه کرده و می‌کند. راسل با این فیلسوفان، در رد تجربیات دیگران به‌عنوان مبانی معرفتی موافق است؛ چرا که نفس وجود دیگران، خود معرفتی استنتاج‌شده از معارف دیگر است و نه معرفتی مبنایی؛ اما برخی از تجربه‌گرایان هم هستند که پا را از این هم فراتر گذاشته و نه تنها تجربیات دیگران را، بلکه تجربیاتی که خود انسان در زمان‌های گذشته نیز حاصل کرده، جزء مبانی و مقدمات معرفتی نمی‌دانند. به نظر این فیلسوفان، مبانی و مقدمات معرفت‌شناسی، همان است که خود انسان در لحظه کنونی تجربه می‌کند. راسل این فیلسوفان را تجربه‌گرایان لحظه‌ای/آنی (momentary empiricists) می‌نامد و خود نیز ابتدئاً موضع آنها را می‌پذیرد؛ چرا که پذیرش تجربیاتی که در زمان‌های گذشته دریافت شده به معنای اطمینان به حافظه و ذهن است؛ در حالی که حافظه و ذهن نزد راسل، اموری استنتاج‌شده از سایر معارفند و خود نمی‌توانند مبانی معارف انسان باشند. معمولاً نزد تجربه‌گرایان چنین پنداشته‌شده که ما انسان‌ها به‌عنوان فاعل شناسای جهان (subject)، دارای ذهنی هستیم که همچون لوحی سفید از اشیای درون جهان به مثابه موجودات متعلق شناسایی (object) معرفت حاصل می‌کند. شناسنده موجود دارای ذهن است و از این حیث موجودی متفاوت با سایر موجودات است؛ اما نزد راسل نه ذهن و نه شناسنده موجودات واقعی استنتاج‌ناشده نیستند. راسل حتی در وجود شناسنده و ذهن او تشکیک می‌کند و در نهایت اظهار می‌دارد که اگر شناسنده وجود داشته باشد، (برخلاف تصور دکارت) جزء داده‌های بی‌واسطه ما نیست، بلکه موجودی استنتاج‌شده است: «اگر اصلاً شناسنده محض (bare subject) وجود داشته باشد، یک استنتاج است و جزء داده‌ها [ی ما] نیست...» (1972: 81).

راسل در کتاب شناخت ما از عالم خارج نیز تمایزی را بین داده‌های سخت (hard data) و داده‌های نرم (soft data) قائل می‌شود که هم‌سو با موضع مبنایگرایانه اوست. مبانی معرفتی راسل آن باورها و معارفی هستند که در مقابل شک مقاومت کنند. اینها همان

معارفی هستند که مبنای معرفت انسانند و سایر معارف یا باید از این معارف استنتاج شوند یا معارفی موجه نیستند. معارفی که راسل از آنها در کتاب شناخت ما از عالم خارج با عنوان داده‌های سخت یاد می‌کند، همان معارفی است که به معارف دیگر وابسته نبوده و در مقابل شک مقاومت می‌کنند: «مقصود من از داده‌های سخت آن داده‌هایی است که در مقابل تأثیر تحلیل‌برنده تأمل نقادانه مقاومت می‌کنند...» (Ibid: 77) و در مقابل، داده‌های نرم، معارف و باورهایی هستند که در مقابل شک مقاوم نیستند.

به نظر راسل داده‌های سخت بر دو قسم‌اند و در کنار ادراکات جزئی حسی، حقایق منطقی را نیز قسمی از باورهای سخت می‌داند. درباره این دو دسته از امور نمی‌توان شک کرد یا اگر هم بتوان در مورد آنها شک کرد، در دام شکاکیت مطلق خواهیم افتاد که هر چند از حیث منطقی ممکن است دلایل آن قابل قبول و درست به نظر آید، ولی درنهایت فایده‌ای را در برنخواهد داشت و پیشرفتی در بحث فلسفی با قبول شکاکیت مطلق حاصل نخواهد شد:

به نظر من شک واقعی درباره این دو مورد شکی بیمارگونه (pathological) خواهد بود. به هر تقدیر آنها نزد من کاملاً قطعی به نظر می‌رسند و فرض خواهم کرد که شما در این مطلب با من موافقید. ما بدون چنین فرضی در معرض خطر افتادن در ورطه شکاکیت کامل قرار می‌گیریم که ... همانگونه که غیر قابل رد و تکذیب (irrefutable) است، بی‌ثمر (barren) نیز می‌باشد. اگر می‌خواهیم تأمل فلسفی را ادامه دهیم، پس از پذیرفتن ایجاز زیبایی فلسفه شکاکانه، به فرضیات شکاکانه احترام بگذاریم، به بررسی فرضیه‌های دیگری پردازیم که هر چند شاید قطعی نباشد دست کم شایستگی آنها جهت احترام ما بدان‌ها کمتر از فرضیه‌های شکاکانه نیست. (Ibid: 78)

بنابراین از حقایق منطقی که بگذریم، راسل معتقد است که در بین معارف و باورها، تنها باوری که یقینی است، داده بی‌واسطه حسی است که هم‌اکنون آن را دریافت می‌کنم و دیگر باورها و معارف مبتنی بر این باور است و بنابراین باوری که از داده حسی قابل استنباط نباشد، باوری معقول و موجه نیست: «آنچه فراتر از آگاهی شخصی حسی ما نیست، می‌باید نزد ما قطعی‌ترین امور تلقی شود» (Ibid: 74). سایر باورها و معارف بنیادین نیز باید استنتاج شود. راسل در کتاب شناخت ما از عالم خارج مسئله شناخت به عالم خارج را همین استنتاج می‌داند، یعنی استنتاج داده‌های لطیف از داده‌های سخت: اکنون ما در موقعیت فهم و بیان مسئله شناخت ما از عالم خارج، و حذف سوء تفاهم‌های

مختلفی که معنای این مسئله را مبهم کرده است، هستیم. مسئله در واقع این است که: آیا می‌توانیم از وجود داده‌های سختمان، وجود چیزهای دیگر را استنتاج کنیم؟ (Ibid: 80)

البته راسل به دشوار بودن ملاک خود پی برد و دانست که استنباط همه معارف، از جمله معرفت به اشیای فیزیکی، از این دو معرفت مبنایی (حقایق منطقی و داده حسی)، ناممکن است و او را به سوی شکاکیت مطلق نزدیک می‌کند و بنابراین معرفت مبنایی را به داده حسی بی‌واسطه و محسوسات بالقوه بسط داد. داده حسی بی‌واسطه همان است که تاکنون به‌عنوان معرفت مبنایی مطرح کردیم؛ یعنی داده حسی‌ای که من در همین لحظه اکنون دریافت می‌کنم؛ مثلاً اکنون که پشت میز کارم نشستم، از میز کارم این داده‌های حسی را دریافت می‌کنم: رنگ قهوه‌ای روی سطح میز را می‌بینم، سطح صیقلی روی میز را لمس می‌کنم، شکل چهارگوش روی سطح میز را می‌بینم و... این داده‌ها، تا آنجا که داده‌های محض و تحلیل و استنتاج‌نشده (پیش از آنکه میز بودن میز، از این داده‌ها استنتاج شود) هستند، معرفت مبنایی من هستند؛ اما داده‌های حسی بالقوه داده‌هایی است که من در زمان اکنون آنها را حس نمی‌کنم؛ بلکه داده‌هایی هستند که قبلاً آنها را حس یا در آینده آنها را حس خواهم کرد.

### توجیه شناخت ما از اعیان

همانگونه که ذکر شد راسل در کتاب مسائل فلسفه شناخت را به دو قسم می‌داند: شناخت از حقایق (knowledge of truths) و شناخت از چیزها (knowledge of things) (1973: 25). او سپس قسم دوم را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: شناخت به‌واسطه آشنایی (knowledge by acquaintance) و شناخت به‌واسطه توصیف (knowledge by description). شناخت به‌واسطه آشنایی، بی‌واسطه‌ترین و مبنایی‌ترین گونه شناخت از نگاه راسل است. نمونه این نوع شناخت، همان تجربه ما از سختی و صلابت سطح میز یا تجربه‌ای که از رنگ روی سطح آن داریم، است؛ به عبارت دیگر، داده‌های حسی‌ای که در لحظه اکنون دریافت می‌کنم بهترین نمونه شناخت از نوع آشنایی است، همچنین این شناخت هیچ وابستگی‌ای به شناخت از حقایق ندارد:

شناخت از اشیا هنگامی که از آن نوع باشد که ما آن را شناخت به‌واسطه آشنایی می‌نامیم، اساساً ساده‌تر/ بسیط‌تر/ از هرگونه شناخت از حقایق، و از حیث منطقی مستقل از آنهاست... (Ibid: 25)

اگر از نگاه راسل نام‌ها بنیان زبان و جزئی‌های ساده/ بسیط (simple particulars) بنیان جهان باشند، آشنایی بنیان معرفت است؛ چرا که ما از طریق آشنایی است که معنای بنیادی‌ترین جزء زبان یعنی نام را درمی‌یابیم:

هنگامی که شما با جزئی‌ها آشنا می‌شوید، شما درکی تمام، مناسب و کامل از نام دارید و

هیچ اطلاع دیگری مورد نیاز نیست. (1994b: 202)

اما شناخت از نوع توصیف، به شناختی گفته می‌شود که نه به‌طور مستقیم بلکه به‌واسطه استنتاج حاصل شده است. این نوع از شناخت متضمن شناخت از حقایق، به‌عنوان منبع و دلیل است (Russell, 1973: 25). شناخت ما از اعیان فیزیکی و طبیعی از نمونه این نوع شناسایی است. ما میز را مستقیماً و بدون واسطه ادراک نمی‌کنیم، بلکه آنچه بی‌واسطه ادراک می‌کنیم، رنگ روی سطح میز، سختی آن، شکل آن و... است. ما از میز صرفاً یک سری حقایق داریم، حقایقی که به‌وسیله استنتاج از داده‌های بی‌واسطه حاصل شده‌اند؛ مثلاً اینکه «میز قهوه‌ای است» را به‌طور بی‌واسطه ادراک نکرده‌ایم، بلکه آنچه بی‌واسطه ادراک کرده‌ایم، رنگ قهوه‌ای است. اینکه چه چیز قهوه‌ای است را ما استنتاج می‌کنیم؛ بنابراین شناخت ما از میز، شناخت توصیفی و استنتاج‌شده است. شناخت توصیفی به یک چیز، همیشه اینگونه است که شناخت از آن چیز در واقع شناخت از یک‌سری حقایق در مورد آن است:

هیچ حالتی در ذهن نیست که ما به‌واسطه آن مستقیماً از میز آگاه شویم، کل شناخت ما از

میز، در واقع شناخت از حقایق است، و اگر بخواهیم دقیق سخن گوئیم، شیئی که

درواقعیت، میز است، اصلاً بر ما معلوم نمی‌شود. (Ibid: 26)

در بین این اقسام شناسایی (شناخت از حقایق، شناخت توصیفی و شناخت از نوع آشنایی) راسل در کتاب مسائل فلسفه، شناخت از نوع آشنایی را مبنای دستگاه معرفتی انسان می‌داند. تمامی انواع شناسایی قائم بر آشنایی است.

همانگونه که پیش‌تر بیان شد، داده‌های حسی بهترین نمونه شناسایی از نوع آشنایی است. به عبارت دیگر داده‌های حسی از مبانی معرفتی انسان است؛ ولی هر چند راسل داده‌های حسی کنونی (و نه بالقوه) را صرفاً یقینی می‌داند؛ ولی برای گریز از شکاکیت، آنها را تنها منبع معرفتی نمی‌داند؛ چرا که در این صورت استنباط همه معارف از این داده‌ها بسیار مشکل یا حتی ناممکن می‌شود.

اگر داده‌های حسی را تنها مبنای معرفتی بدانیم، شناخت از حقایق درباره همین

داده‌های حسی ناممکن می‌شد؛ چرا که داده‌های حسی صرفاً داده‌هایی در مورد جزئیات بوده و دربردارنده کلیات نیستند؛ درحالی که حقایق به نظر راسل، لزوماً واجد حداقل یک مفهوم کلی هستند و همانطور که بیان شد، از نگاه راسل، شناخت ما از اعیان فیزیکی صرفاً از طریق شناخت از حقایق حاصل می‌شود؛ بنابراین، اگر شناخت از حقایق ممکن نباشد، شناخت از اعیان نیز ممکن نخواهد بود. پس لازمه شناخت از اعیان این است که داده‌های حسی بالقوه را نیز به داده‌های حسی کنونی ضمیمه کنیم.

بنابراین راسل شناسایی از نوع آشنایی را گسترده‌تر از داده‌های حسی می‌داند. راسل برای امکان شناخت در مورد گذشته، شناخت از طریق حافظه را نیز وارد محدوده آشنایی می‌کند (1966b: 193).

نتیجه اینکه هرچند راسل نسبت به مسئله توجیه شناخت، موضعی مبنایانه را اتخاذ می‌کند؛ از طریق مبانی کاملاً یقینی خود، قادر نیست شناخت ما از اعیان فیزیکی و باور ما بدان‌ها را به اثبات برساند، بلکه اعتراف می‌کند که اگر بخواهیم در توجیه باورها و معارف، به مبانی یقینی بسنده کنیم، به ورطه شکاکیت خواهیم افتاد. او برای فرار از شکاکیت، مبانی توجیه را وسیع‌تر از معارف یقینی فرض می‌کند.

### کواین و مسئله توجیه باور به اعیان فیزیکی

اگر بخواهیم دو مسئله‌ای که در ابتدای مقاله بیان شد (مسئله چگونگی شناخت و مسئله توجیه باورها و معارف ما) را با توجه به فلسفه کواین پاسخ دهیم، باید به عنصری از فلسفه او توجه کنیم که خود وی آن را پنجمین نقطه عطف تجربه‌گرایی نامیده است و آن، طبیعی‌گرایی (naturalism) است.

طبیعی‌گرایی کواین دارای سه جنبه است که یکی از آنها سلبی و دوتای دیگر ایجابی است. جنبه سلبی ناظر به نفی فلسفه‌های غیر تجربی است، که می‌خواهند بیرون از دایره علوم به قضاوت درباره علوم بپردازد. از دو جنبه ایجابی طبیعی‌گرایی کواین، یکی بیانگر هستی‌شناسی او و دیگری گویای معرفت‌شناسی او است:

کواین به‌عنوان یک طبیعی‌گرا دو ادعای ذیل را می‌پذیرد: اول: هیچ فلسفه اولای موفق وجود ندارد؛ یعنی هیچ زمینه تجربی یا پیشینی بیرون از علم که علم بر مبنای آن توجیه شود یا به طرز معقولی بازسازی شود، وجود ندارد. دوم: برعهده علم است که به ما بگوید چه چیز وجود دارد و چه طور ما می‌دانیم که چه چیز وجود دارد - یعنی علم میزان آنچه

وجود دارد (هستی‌شناسی) و چطور ما می‌دانیم چه وجود دارد (معرفت‌شناسی) است. به علاوه، بنابر نظر کواین، در حال حاضر، بهترین علم از هستی‌شناسی فیزیکیالیستی و معرفت‌شناسی تجربه‌گرا دفاع می‌کند؛ بنابراین کواین طبیعی‌گرا، کواین فیزیکیالیست و کواین تجربه‌گرا نیز هست. (Gibson 2004c: 6)

بنابراین فهم طبیعی‌گرایی کواین وابسته به فهم سه چیز است: رد فلسفه اولی؛ هستی‌شناسی کواین؛ و معرفت‌شناسی او.

رد فلسفه اولی را بعداً توضیح خواهیم داد. در مورد جنبه هستی‌شناسانه طبیعی‌گرایی کواین باید گفت که او نمی‌خواهد موضع هستی‌شناسانه‌ای همچون موضع متافیزیسیسم‌های قرون وسطی یا افلاطون و ارسطو اتخاذ کند که حکم می‌کردند چه اشیایی چگونه به صورت مستقل از ذهن ما وجود دارند. بلکه هستی‌شناسی کواین در واقع التزام هستی‌شناختی (ontological commitment) به چیزی است که علم آن را اقتضا می‌کند. کواین به عنوان یک طبیعی‌گرا، به هر چه که به کار علم بیاید التزام هستی‌شناختی دارد. به نظر او «ما می‌باید به همه و فقط به هویت‌هایی که برای بهترین نظریه‌های علمی‌مان اجتناب‌ناپذیرند، التزام هستی‌شناختی داشته باشیم» (Colyvan, 2008).

از آنجاکه بهترین و رایج‌ترین نظریات علمی کنونی، صرفاً به اشیای فیزیکی و برخی هویت‌های انتزاعی نیاز دارند که مربوط به منطق و ریاضیات هستند و نیازی به هویت‌های انتزاعی دیگر ندارند، کواین صرفاً به اشیای فیزیکی و هویت‌های انتزاعی‌ای مثل هویت‌های ریاضی التزام هستی‌شناختی دارد: «فیزیکیالیسم هستی‌شناسانه کواین (Quine's ontological physicalism) علاوه بر اعیان فیزیکی (physical objects) شامل اعیان انتزاعی ریاضی، مثل اعداد و مجموعه‌ها نیز می‌شود. کواین به همین دلیل ملتزم به پذیرش این اعیان انتزاعی در هستی‌شناسی فیزیکیالیستی خود شد که علم بدون آنها ناممکن می‌گردد» (Gibson, 2004c: 6-7).

اما در مورد معرفت‌شناسی کواین نیز باید بگوییم که هر چند کواین طبیعی‌گرایی را به عنوان پنجمین نقطه عطف در تاریخ تجربه‌گرایی می‌داند که به وسیله فیلسوفی تجربه‌گرا (یعنی خود او) وارد تجربه‌گرایی شد؛ ولی در واقع این طبیعی‌گرایی است که او را می‌دارد که به سنت تجربه‌گرایی بپیوندد؛ به عبارت دیگر، کواین خود در درجه اول یک طبیعی‌گراست، نه تجربه‌گرا و از آنجاکه طبیعی‌گرایی او اقتضا می‌کند که معرفت‌شناسی پذیرفته‌شده در علم، تنها معرفت‌شناسی مورد قبول باشد، و از آنجایی که در زمان او



معرفت‌شناسی پذیرفته‌شده در علم، معرفت‌شناسی تجربه‌گراست؛ وی در معرفت‌شناسی خود، تجربه‌گرایی را می‌پذیرد.

کواین مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» (Epistemology Naturalized) را با این اظهار آغاز می‌کند که «معرفت‌شناسی به مبانی علم (foundations of science) می‌پردازد» (1969a: 69 qtd. In Gibson 2004a: 19)؛ اما اگر ما گمان کنیم که مقصود او از مبانی علم، چیزی بیرون و جدای از علم است، سخت در اشتباهیم. از نگاه کواین مبانی برای علم، که اولیه‌تر (more primitive) و مطمئن‌تر (more secure) از خود علم باشد، وجود ندارد؛ بنابراین در این ادعا که موضوع معرفت‌شناسی، مبانی علم است، باید تأملی دقیق‌تر صورت گیرد؛ آن‌چنان‌که معرفت‌شناسی را بیرون از علم ندانیم و این نکته محوری طبیعی‌گرایی کواین در تجربه‌گرایی است که با عنوان معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، شناخته می‌شود. در مورد طبیعی‌گرایی کواین در معرفت‌شناسی (یا همان معرفت‌شناسی طبیعی‌شده) یک نکته اهمیت اساسی دارد و آن، اینکه معرفت‌شناسی کواین پیش‌فرض معرفت‌شناسان سنتی را که مبتنی بر این نکته است که معرفت‌شناسی پاسخی به شکاکیت است، کنار می‌گذارد. بر این اساس معرفت‌شناسی طبیعی‌شده کواین نه به دنبال توجیه (justification) معرفت براساس مبانی آن، بلکه در پی تبیین علی - معلولی معرفت براساس تجربیات حسی است.

از سه جنبه طبیعی‌گرایی کواین، جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن را به اختصار توضیح دادیم؛ اما جنبه سلبی آن یعنی نفی فلسفه اولی را توضیح ندادیم که آن را در ادامه و به صورت مبسوط بررسی می‌کنیم؛ اما پیش از آن، به دلیل اهمیت جنبه معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایی کواین، آن را به‌طور مبسوط‌تر و آن هم با توجه به نکته‌ای که در بالا ذکر شد (یعنی جایگزین شدن تبیین علی - معلولی به جای توجیه، در معرفت‌شناسی) بررسی می‌کنیم.

## طبیعی‌گرایی در معرفت‌شناسی و تبیین علی - معلولی معرفت به جای توجیه آن

بسیاری از آثار موجود در زمینه معرفت‌شناسی به دو طرح پاسخ به استدال‌های شکاکیت و تحلیل مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسی اختصاص پیدا کرده‌اند. اگر چه بحث از شکاکیت به فلسفه یونان باستان بازمی‌گردد؛ بسیاری از مباحث و نظریات و پاسخ‌های معاصر درباره

آن، واکنشی به تأملات دکارتی است. طبق نگرش دکارتی، اگر ما شناختی در مورد جهان پیرامونمان داریم، به استثنای اصول عقلی، این دانش در نهایت از تجربیاتی که متعلق به خود ماست، قابل ردیابی می‌باشد. ما می‌دانیم چگونه جهان را تجربه می‌کنیم و به چه طریقی از این شناخت، جهان را استنتاج می‌کنیم؛ اما احتمال اشتباه در چنین استنتاجی وجود دارد. تجربه ما ممکن است برآمده از رویاها، خطاهای حواس، یا دخالت و مهارت یک روح شرور یا نمونه جدید آن؛ یعنی یک متخصص اعصاب شرور که به شکل مصنوعی مغز بدون روح درون یک خمره را برانگیخته می‌کند، باشد (Feldman, 2001).

این استدلال‌های شکاکیت درصددند تا شناخت ظاهری و روزمره‌ای را که به وسیله افراد در شرایط عادی حاصل شده، به میزان دانشی که به وسیله پژوهش علمی حاصل شده، مورد سؤال قرار دهد. معرفت‌شناسان سنتی که هنوز معرفت‌شناسی به شکل طبیعی شده‌اش در اندیشه آنها مطرح نشده، نوعاً پاسخ به استدلال‌های شکاکان را از روی برج عاج فلسفی خود مطرح می‌کنند. آنها خیلی که خوش‌بین باشند، اغلب مطالعات علمی را تنها به‌عنوان چیزی می‌نگرند که ارتباطی از راه دور، با مساعی‌شان در پاسخ به استدلال‌های شکاکانه دارد (Feldman, 2001).

تامل در استدلال‌های شکاکیت که تلویحاً یا آشکارا بر فرضیاتی درباره ملزومات کسب شناخت مبتنی است، انسان را به تحلیل آنچه برای کسب شناخت ضروری است دعوت می‌کند. یکی از دیدگاه‌های سنتی که طرف‌داران زیادی هم داشته و دارد، این است که هر کس برای دستیابی درست به یک گزاره شناخت، می‌باید عقیده کاملاً موجهی (well justified belief) به آن گزاره یا تصدیق داشته باشد و آن گزاره یا تصدیق هم می‌باید در عالم واقع صادق باشد؛ اما معرفت‌شناسی طبیعی شده با این پیش‌فرض مخالف است.

مقاله معروف کواین به نام «معرفت‌شناسی طبیعی شده» (1969) موجب گرایش بسیاری از فیلسوفان به طبیعی‌گرایی در معرفت‌شناسی است. کواین این مقاله را با بیان اینکه «معرفت‌شناسی با مبانی علم (foundations of science) سروکار دارد» آغاز می‌کند. به نظر او معرفت‌شناسان پیش از وی برای نشان دادن اینکه علم مبنای کافی و مناسبی دارد، تلاش کردند که از احکام مربوط به حواس انسان (sensations)، احکام مربوط به جهان اطراف او را نیز استنتاج کنند. اگر ما بتوانیم دقیقاً باورهایمان درباره جهان را از باورهایمان در مورد محسوساتمان استنتاج کنیم، با فرض اینکه ما در مورد محسوسات خود مطمئن هستیم، آنگاه می‌توانیم به همان میزان از حقایق استنتاج‌شده درباره جهان مطمئن باشیم و به

این شکل ما، هم برای شناخت روزمره و هم برای شناخت علمی (scientific knowledge)، شالوده محکم و استواری خواهیم داشت. کواین در مقاله مذکور استدلال می‌کند که چنین تلاش‌هایی که برای بنا کردن و مستدل کردن باورهایمان درباره جهان انجام گرفته، شکست خورده‌اند. تلاش‌ها، استدلال‌ها و پاسخ‌های پیشنهادی این معرفت‌شناسان، از همان ابتدا محکوم به شکست است. کواین نتیجه می‌گیرد که تلاش‌های سنتی در پاسخ به شکاکیت، تلاشی شکست‌خورده است و ابتدا به شکلی اظهارنظر می‌کند که به نظر می‌آید به کلی از تحقق معرفت‌شناسی رویگردان و ناامید است. کواین این تلاش‌ها را مبنایان دانسته، اظهار می‌دارد که شکست این نوع مبنایگرایی (foundationalism) نشان می‌دهد معرفت‌شناسی ناممکن است. او می‌نویسد: «درنهایت، تمام دلیلی که یک فرد برای تداوم دسترسی به تصویر خود از جهان دارد، تحریک گیرنده‌های حسی اوست. چرا دقیقاً نمی‌نگرید که واقعاً چگونه این ساختمان (construction) پیش می‌رود؟ چرا به روانشناسی قناعت نمی‌کنید؟» (1969b: 75 qtd. In Feldman 2001) بنابراین معرفت‌شناسی در اینجا به روانشناسی تجربی تحویل برده می‌شود (۱۳۸۵: ۱۰۵).

به نظر می‌رسد که کواین توصیه می‌کند که ما تلاش برای نشان دادن اینکه به‌راستی از چیزی به‌عنوان شناخت بهره‌مندیم را رها کرده و در عوض طرقي را مطالعه و بررسی کنیم که به وسیله آنها باورهایمان (beliefs) را شکل می‌دهیم. طرح پیشنهادی او این است که ما آن دسته از فرایندهای روان‌شناختی را مطالعه و بررسی کنیم که ما را از تحریکات حسی به سوی باورهایی درباره جهان رهنمون می‌شود. او در این باره می‌گوید:

معرفت‌شناسی، یا چیزی شبیه به آن، به‌سادگی در مرتبه یکی از بخش‌های روانشناسی قرار گرفته و از این رو یکی از شعبه‌های علم (science) شمرده می‌شود. آن [= معرفت‌شناسی] پدیده‌ای طبیعی (a natural phenomenon)؛ یعنی فاعل شناسای فیزیکی انسانی (physical human subject) را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. سوژه انسانی یک داده قطعی از حیث آزمایش تجربی کنترل‌شده تلقی شده ... تفاوت آشکار بین معرفت‌شناسی قدیمی و اقدام خطیر معرفت‌شناسانه در این زمینه جدید روانشناختی، این است که ما اکنون می‌توانیم به شکل آزاد از روانشناسی تجربی استفاده کنیم. (1969b: 82-83 qtd. In Feldman 2001)

بنابراین معرفت‌شناسی سنت فلسفی غرب و معرفت‌شناسی کواین در عنوان با هم

مشابه‌اند؛ ولی در موضوع با هم تفاوت اساسی دارند:

[از جمله] تفاوت [های] آشکار ... بین معرفت‌شناسی سنتی و آنچه کواین [به‌عنوان معرفت‌شناسی] پیشنهاد می‌کند، این است که آنها [یعنی کواین و معرفت‌شناسان سنتی] آشکارا موضوعات متفاوتی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهند». (Kim 1988: 390) qtd. In Feldman2001)

معرفت‌شناسی سنتی متوجه مسائلی دربارهٔ عقلانیت (rationality)، توجیه، و شناخت است. در سنت معرفت‌شناسی غرب این پرسش مطرح می‌شود که آیا رابطهٔ موجهی بین شاهد/گواه/بنیادین ما (our basic evidence) و باور ما به جهان برقرار است یا خیر. حامیان شکاکیت در برهان‌ها و استدلال‌های خود در مقابل فیلسوفانی که قصد دارند برخی باورها را مبنا و پایه‌ای برای اثبات و توجیه باورهای دیگر قرار دهند، اظهار می‌کنند که برای چنین مقصودی باور پایه باید توانایی اثبات و تأیید باورهای دیگر را داشته باشد؛ اما در جایی که فیلسوف باور پایه را داده‌های حسی بی‌واسطه و احیاناً چند معرفت‌پیشین می‌داند، نمی‌توان سایر معارف را از این داده‌های محدود استنتاج کرد. از همین روست که بسیاری از فیلسوفان، از جمله راسل، هر چند برای شکاکیت نتیجه‌ای قائل نیستند، ولی رد مستدل آن را ممکن نمی‌دانند. اما کواین مسئله را به شکلی دیگر مطرح می‌کند. مسئلهٔ کواین توجیه باورها و معارف از طریق تبیین رابطهٔ آن با شاهد حسی ما (our sensory evidence) نیست، بلکه او به جای این مسئله، مسئلهٔ تبیین ارتباط علی - معلولی (the causal connections) بین شاهد حسی ما و باور و معرفت ما دربارهٔ جهان را مطرح می‌کند؛ بنابراین کواین همانند معرفت‌شناسان تجربه‌گرای پیشین نسبت بین شاهد بنیادین حسی و باور یا معرفت را مطالعه می‌کند؛ ولی نسبتی که مدنظر کواین است، با نسبتی که مدنظر آنها بود، متفاوت است. در سنت معرفت‌شناسی این نسبت، نسبت شناختی موجه و تأییدشده، بین داده‌ها و باور یا معرفت ما بود؛ درحالی‌که نزد کواین، این نسبت ماهیت پیوند علی بین آنهاست (Feldman, 2001)؛ به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی تجربه‌گرایان پیشین در پی دلیلی موجه برای معارف و باورهاست و معرفت‌شناسی کواین در پی علت آنها.

### جنبهٔ سلبی طبیعی‌گرایی؛ رد فلسفهٔ اولی

مسئلهٔ شناخت ما به جهان خارج به شکل سنتی، در معرفت‌شناسی این است که چگونه

یک شخص با حالات ذهنی شخصی خود می‌تواند از جهان خارج شناخت داشته باشد، همچنین مسئله اصلی معرفت‌شناسی در سنت فلسفی تجربه‌گرایی غرب، اینگونه بیان شده که ما با «تجربه حسی» یا انطباع یا داده حسی بی‌واسطه، چگونه این ادعا را توجیه می‌کنیم که اشیایی مثل میز، صندلی و مولکول‌ها را می‌شناسیم. گواه و دلیل ما بر شناخت موجودی که خارج از ماست، چیست؟ معمولاً تصور بر این بود که این گواه و دلیل می‌باید دلیلی غیر تجربی باشد، چون خود قصد دارد از اعتبار و موجه بودن تجربه دفاع کند.

پاسخ‌های سنتی به مسئله معرفت و چگونگی رابطه موجود بین «تجربه» و شناخت ما: «از تصورات/ایده‌های/ذهنی مانند تصورات/ایده‌های/ذهنی هیوم که طبق آن همه تصورات/ایده‌های/ما روگرفتی از انطباعات حسی هستند، تا صورت‌بندی‌های زبانی خنثی که طبق آن ادعاهای شناختی می‌باید به جملات مشاهده‌تی ترجمه شود، متغیر و در نوسان است» (Orenstein 1998:5)؛ بنابراین دلیل فلسفی برای توجیه معرفت تجربی، خود دلیلی بیرون از محدوده تجربیات انسان بود، به عبارت دیگر در چنین فلسفه‌هایی معرفت‌های تجربی و علمی بر مبنای دلیلی غیر تجربی و غیر علمی (دلیل فلسفی) توجیه می‌شد. کواین این فلسفه‌ها را فلسفه اولی می‌خواند: «فلسفه اولی واجد این ویژگی بود که می‌خواست در حالی که بیرون از علوم (sciences) ایستاده است، مبنای قطعی‌ای برای آنها ارائه دهد و دستاوردهای آنها را مشروعیت بخشد. کواین این صورت‌بندی (formulation) را رد می‌کند. معرفت‌شناسی طبیعی‌شده او این مسئله را بدین شکل بازگو می‌کند که ما سخن گفتن درباره اشیا یا اشاره کردن بدان‌ها (همانگونه که در علوم معمول است) را چگونه می‌آموزیم. شرایطی که به اشاره به اشیا می‌انجامد، کدام است؟ چگونه گفتمان علمی ممکن می‌شود؟» (Ibid)

به عبارت دیگر فرض وجود یک نظام فلسفی که از طریق آن بتوان خارج از قلمرو علوم، به قضاوت در مورد نظریات علمی پرداخت، ناممکن است. فلسفه بخشی از علوم طبیعی است و توان قضاوت کردن و ارائه نظریات مافوق علمی را که با چیزی غیر از مشاهده تجربی توجیه شود، ندارد:

من شیء/عین / (object) فیزیکی‌ای هستم که در جهانی فیزیکی قرار گرفته است. برخی نیروهای این جهان فیزیکی بر سطح رویی من (my surface) تأثیر می‌گذارند/با سطح رویی من برخورد می‌کنند. اشعه‌های نور به شبکه‌های دو چشم من برخورد می‌کند، مولکول‌ها پرده گوش‌هایم و نوک انگشتانم را بمباران می‌کنند (bombard). من در پاسخ

امواج متحدالمركز/متمركز/ هوا را ساطع می‌کنم. این امواج به شکل موج گفتمان درباره میز، افراد، مولکول‌ها، اشعه نور، شبکه، امواج هوا، اعداد اصلی، مراتب نامحدود (infinite classes)، غم و شادی، خیر و شر درمی‌آیند». (Quine, 1966: 215 qtd. In Orenstein 1998: 6)

درواقع در اینجا معرفت‌شناسی به صورت علمی درمی‌آید و مسئله معرفت‌شناسی به صورت مسئله‌ای در علوم طبیعی مطرح می‌شود:

فیلسوف طبیعی‌گرا استدلال خود را از درون علم آغاز می‌کند. او سعی دارد سیستم/نظام یا دستگاه/ را از درون اصلاح کند، توضیح دهد و بفهمد. (Quine 1981: 72 qtd. In Orenstein 1998: 6)

بنابراین هر چند به نظر خود کوااین، موضوع معرفت‌شناسی مبانی علوم است، برای معرفت‌شناسی نقطه‌ی اتکایی بیرون از علوم وجود ندارد و معرفت‌شناسی از درون علم به بررسی علم می‌پردازد:

نزد کوااین، معرفت‌شناسی منظری مستقل (an independent standpoint) برای اعتباربخشی به علم تجربی (empirical science) را فراهم نمی‌کند، [بلکه] علم تجربی چهارچوب (the framework) فهم شناخت تجربی (empirical knowledge) را فراهم می‌کند، که شامل شناخت تجربی‌ای است که به وسیله‌ی علم تجربی فراهم شده است. (Gibson 2004a: 19)

طبیعی‌گرایی‌آنگونه که کوااین آن را مطرح می‌کند، بدین معناست که فلسفه اولی وجود ندارد و فعالیت فلسفی در امتداد فعالیت علمی است نه در عرض آن. مقصود کوااین این است که فلسفه در هیچ مزیت و ویژگی‌ای بر علم مقدم نیست. فلسفه در موضع قضاوت درباره علوم نیست؛ بلکه جزئی از فعالیت علمی است، بنابراین برخلاف معرفت‌شناسی سنتی، معرفت‌شناسی کوااین طبیعی‌گرایانه (naturalistic) است: ما به مثابه بخشی از طبیعت، نمی‌توانیم خارج از جای خود بایستیم و حکم فلسفی صادر کنیم (Orenstein 1998: 6). این بخشی از معنا و مضمون در اتصال بودن فلسفه با علم است (که کوااین مدعی آن است)، علمی که خود قسمتی از طبیعتی است که مناسب‌ترین موضوع شناخت به شمار می‌رود (ibid).

آموزه طبیعی‌گرایی کوااین با ارج نهادن به موفقیت روش‌شناسی علمی مطرح شده و اظهار می‌دارد که روش‌شناسی علمی طریقی مورد تأیید برای پاسخ به مسائل بنیادین درباره

ماهیت اشیا است: «فیلسوف طبیعی گرا (naturalistic philosopher) در جستجوی فهم واقعیت، به علم توجه می‌کند و نه به فلسفه اولی» (Isaacson, 2004: 245). همچنان‌که کواین اظهار می‌کند منشأ طبیعی‌گرایی در واقع‌گرایی اصلاح نشده است؛ حالت روحی/ذهنی مستحکم دانشمند طبیعی که هرگز شک و تردید و دغدغه‌خاطری ماورای تردیدهای قابل بحث که از درون علم حاصل شده است، ندارد. به عبارت دیگر برای اینکه تعیین کنیم که چه چیز وجود دارد یا به عبارت دقیق‌تر برای اینکه تعیین کنیم به وجود چه چیزی باید باور داشته باشیم، باید به نظریات علمی بنگریم. خلاصه اینکه طبیعی‌گرایی، روش‌های غیر علمی را در تعیین اینکه چه چیزی وجود دارد، رد می‌کند: «درواقع کواین طبیعی‌گرایی را «درک این مطلب که از درون خود علم، و نه هیچ فلسفه اولایی است که می‌باید واقعیت تعیین و توصیف شود»، می‌داند» (Isaacson, 2004: 245)؛ مثلاً طبیعی‌گرایی اعتقاد به تناسخ ارواح را به دلیل ادله رمزی و رازآلود (mystical) آن منتفی می‌داند، باین حال اگر بهترین نظریات علمی ما نیاز به صدق تناسخ ارواح داشته باشند، طبیعی‌گرایی تناسخ ارواح را منتفی نمی‌داند (Colyvan, 2008)؛ بنابراین طبیعی‌گرایی تنها باور به ذواتی/جواهری را که در بهترین نظریات علمی ما جایی دارند، مستدل و معقول می‌داند.

### نتیجه

باور به وجود اعیان فیزیکی نزد کواین به شکل التزام به وجود چنین اعیانی مطرح است و این التزام نیازمند دلیل و توجیه نیست. کواین فرض نیاز به دلیل و توجیه را از پیش هم، افتادن به ورطه شکاکیت و محکوم به شکست می‌داند؛ شکاکیتی که راسل نیز در عمل به دام آن می‌افتد. راسل و کواین هر دو مسیر تجربه‌گرایی مرسوم را نهایتاً منتهی به شکاکیت می‌بینند و در عین التزام به تجربه‌گرایی، خواهان اجتناب از شکاکیت هستند؛ اما راه‌حل آن متفاوت است. راسل برای پرهیز از شکاکیت در توجیه باور به اعیان خارجی، مقدمات توجیه را فراخ‌تر از مقدمات یقینی در نظر می‌گیرد؛ یعنی علاوه بر داده‌های حسی کنونی، از حافظه و داده‌های حسی بالقوه نیز کمک می‌گیرد. این در حالی است که کواین اساساً طرح مسئله توجیه را بیرون رفتن از حیطة فلسفه طبیعی و افتادن به ورطه فلسفه اولی می‌داند. معرفت‌شناسی‌ای که در ذیل فلسفه اولی مطرح می‌شود، در واقع سعی دارد پاسخی به شکاکیت باشد، همچنان‌که معرفت‌شناسی تجربه‌گرایان پیش از کواین - از جمله راسل - چنین بود؛ اما معرفت‌شناسی طبیعی‌شده کواین، ملتزم به روش علمی است و از آنجاکه نه

در پی توجیه و ارائه دلیل برای امور واقع، بلکه در پی معرفی علت آنهاست، معرفت‌شناسی نیز می‌باید، علت معرفت را معرفی کند، نه دلیل و توجیه آن را.

با پذیرش روش علم، هستی‌شناسی کواین نیز، به مثابه هستی‌شناسی علمی، به اعیانی که بهترین نظریات علمی بدان‌ها نیاز دارند، التزام دارد. ملاک بهترین بودن، برای نظریات علمی، کارایی آنهاست؛ بنابراین نیازی به توجیه باور به اعیان فیزیکی نیست، بلکه کارایی آنها در علوم، خود علتی برای باور بدان‌هاست.

### منابع فارسی

۱. کواین، ویلرد ون اورمن. ۱۳۸۵، «پنج نقطه عطف تجربه‌گرایی»، فردین جهان‌بین، *ذهن*، سال هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵.
۲. صانعی دره بیدی، منوچهر، ۱۳۷۶، *مقدمه مترجم در: فلسفه دکارت*، انتشارات بین‌المللی الهدی.

### منابع انگلیسی

1. Colyvan, Mark, 2008, "Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics", *Stanford Encyclopedia of philosophy*, First published Mon Dec 21, 1998; substantive revision Tue Jan 15, 2008
2. Feldman, Richard, 2001, "**Naturalized Epistemology**", *Stanford Encyclopedia of philosophy*.
3. Fumerton, Richard, 2005. "**foundationalist theories of epistemic justification**", *Stanford Encyclopedia of philosophy*, First published 2000; substantive revision 2005.
4. Gibson, Roger.F, 2004a, "**Aspects of Quine s Naturalized Epistemology**", *Cambridge: Cambridge Companion to Quine*.
5. Gibson, Roger.F, 2004b, editor. **The Cambridge Companion to Quine**. Cambridge: Cambridge University press.
6. Gibson, Roger.F, 2004c, "**Willard Van Orman Quine**", Cambridge: *The Cambridge Companion to Quine*.
7. Isaacson, Daniel, 2004, "**Quine and Logical Positivism**", Cambridge: *The Cambridge Companion to Quine*.
8. Kim, Jaegwon, 1988, "**What is Naturalized Epistemology?**" *Philosophical*



*Perspectives*, 2 edited by James E. Tomberlin, Asascadero, CA: Ridgeview Publishing Co: 381-406.

9. Kvanvig, Jonathan, 2007, "**Coherentist Theories of Epistemic Justification**", *Stanford Encyclopedia of philosophy*, First published 2003; substantive revision 18, 2007.

10. Orenstein, Alex, 1998, "**Quine, Wilard van Orman**", Routledge Encyclopedia of Philosophy, By Edward Craig, Published by Taylor & Francis: 3-14.

11. Quine, W.V.O, 1969a, "**Epistemology Naturalized**", in *Ontological Relativity and Other Essays* (New Yourk: Columbia University Press), 69-90.

12. Quine, W.V.O, 1969b, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

13. Quine, W.V.O, 1981, **Theories and Things**, Cambridge, MA: Harvard University Press.

14. Quine, W.V.O, 1966, **The Ways of Paradox and Other Essays**, New York: Random House.

15. Russell, Bertrand, 1966a, **An Inquiry into Meaning and Truth**, London: George Allen & unwin ltd.

16. Russell, Bertrand, 1966b, **Human Knowledge: Its Scope and Limit**, Londn:, George Allen & unwin ltd.

17. Russell, Bertrand, 1994a, **Logic and Knowledge**, London & NewYork: Routledge.

18. Russell, Bertrand, 1972, **Our Knowledge of the External World**, London: George Allen & unwin ltd.

19. Russell, Bertrand, 1994b, "**The Philosophy of Logical Atomism**", *Logic and Knowledge*.

20. Russell, Bertrand. 1973, **The problems of philosophy**, Oxford: Oxford university press.