

## معرفت و گونه‌های توجیه

□ عباس عارفی

### اشاره

در این مقاله، ابتدا انواع توجیه شامل، عقلگرایی، تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم منطقی، انسجام‌گرایی، عرف‌اندیشی و عملگروی مرور می‌شود. در ادامه، بحث شاکله‌های توجیه مطرح می‌شود. نویسنده دیدگاه‌های مبنایگرایی، کل‌نگری، درون‌گرایی و برون‌گرایی را بررسی می‌کند. وی پس از نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف نهایتاً نتیجه‌گیری می‌کند که روش صحیح در توجیه معرفت، راهی عقلانی است و شاکله‌ای که برای آن انتخاب می‌کند مبنایگرایی مبتنی بر بداهت و برهان است.

\*\*\*

با توجه به مباحثی که درباره «سرشت معرفت» و «هویت توجیه» ارائه شد، اینک به طور فشرده به انواع و گونه‌های توجیه اشاره می‌شود تا در پرتو آن بتوان با جامع‌نگری بیشتری درباره «ارزش شناخت» به بحث پرداخت.

### الف) عقلگرایی (Rationalism)

یکی از معروف‌ترین گرایش‌ها به «توجیه معرفت»، مکتبی است موسوم به «عقلگرایی» که در درون خود نحله‌های زیادی دارد، ولی همه آنها در این امر جامع مشترکند که «معرفت» را باید با عقل و نیروی مدرک‌های فراتر از حواس ظاهری، توجیه نمود. در این جا لازم است قبل از ادامه بحث، به تفکیکی اشاره کنیم که عدم توجه بدان، موجب پاره‌ای ابهامات خواهد بود.

**تفکیک:** «عقلگرایی» که در مقابل «تجربه‌گرایی» قرار دارد<sup>(۱)</sup>، با توجه به «تصورات» و «تصدیقات»، به چهار صورت قابل تصویر است:

۱. اصالت عقل دو جانبه: (two sided rationalism).

۲. اصالت تجربه دو جانبه: (two sided empiricism).

۳. اصالت عقل مفاهیم و اصالت تجربه احکام: (R. of concepts and E. of judgements).

۴. اصالت عقل احکام و اصالت تجربه مفاهیم: (R. of judgements and E. of concepts)

در واقع «اصالت عقل دو جانبه» که شاخه‌ای از عقلگرایی است بر آن است که هم «مفاهیم تصویری» و هم «احکام تصدیقی» از نیروی عقلانی آدمی متمشی می‌شود. و اما «اصالت تجربه دو جانبه» همان تجربه‌گرایی مطلق است که در مقابل عقلگرایی مطلق قرار دارد، و دو صورت دیگر، یعنی «اصالت عقل مفاهیم و اصالت تجربه احکام» و «اصالت عقل احکام و اصالت تجربه مفاهیم» را نیز می‌توان به نحوی در «عقلگرایی»، به مفهوم عام، مندرج ساخت.<sup>(۲)</sup> نکته قابل توجه در اینجا آن است که عقلگرایی تصویری در باب توجیه معرفت بالمآل باید به امر تصدیقی منتهی گردد. همان گونه که گفته شد «عقلگرایی» مکتبی است که نقش محوری را در توجیه معرفت، به عقل می‌دهد. البته با توجه به تفکیکی که صورت دادیم، عقلگرایی می‌تواند ناظر به «تصورات» یا «تصدیقات» باشد. این مکتب سابقه دیرینه دارد و سقراط، افلاطون، ارسطو و ... تابع این گرایش بوده‌اند و در غرب چهره‌های بارز آن را دکارت و لایب‌نیتز، و اسپینوزا، می‌دانند. این متفکران گرچه به گونه‌ای یکسان به توجیه معرفت نپرداخته، ولی همگی بر نقش عقل در فرآیند ادراک تاکید ورزیده‌اند. دکارت «تصورات» (ideas) را بر سه قسم می‌دانست (۱) تصورات خارجی (factitious ideas). (۲) تصورات جعلی (adventitious ideas). (۳) تصورات فطری (innate ideas). وی معتقد بود «تصورات خارجی» از تجربه بر می‌آید، و «تصورات جعلی» ساخته ذهن

است، و «تصورات فطری» نیز آن نوع تصویری است که خدا با معیت ذهن، آن را در ما خلق می‌کند. (۳) دکارت درصدد برآمد تا نشان دهد که «تصورات فطری» حاصل حس و تجربه نیستند. (۴) ولی او تنها درباره تصورات و مفاهیم فطری سخن گفته و در باب قضایا و تصدیقات فطری به بحث نپرداخته است. (۵) چنین به نظر می‌رسد که دکارت قصد داشته است از «تصورات فطری»، به عنوان سکوی پرتابی استفاده کرده و قضایای ضروری و یقینی را بر اساس آن استوار سازد. (۶)

بعد از دکارت، لایب نیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶ م) به این نتیجه رسید که همان طور که تصورات فطری داریم، قضایا و تصدیقات فطری نیز داریم، زیرا اگر ما فطرتاً واجد چنین قضایایی نبودیم نمی‌توانستیم این گونه احکام را صادر کنیم. وی می‌گفت: مثلاً ما در صورتی می‌توانیم از بودن P، نتیجه بگیریم Q، که فطرتاً واجد قضیه شرطی « $P \rightarrow Q$ » باشیم. (۷) متعاقب آن، لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲ م) علیه «فطرت‌گرایی» (innatism) قیام کرد و چنین نتیجه گرفت که نه تنها عقل فطرتاً واجد چیزی نیست، بلکه بی‌مایه حس و تجربه، فطیر است. (۸) بدین ترتیب با نقد لاک در مورد عقل‌گرایی، در جلوه فطرت‌گرایی آن، مکتب دیگری موسوم به «تجربه‌گرایی» شکل گرفت که بعداً بدان خواهیم پرداخت.

دکارت به قضایای واضح و روشن نیز عنایت داشت و معتقد بود که خداوند صدق این نوع قضایا را تضمین می‌کند. مالبرانش (۱۷۱۵-۱۶۳۸ م) «تضمین خداوند» را مبدل به «رویت در خدا» کرد و متعاقب آن، اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲ م) به این نتیجه رسید که «طبیعت خداوند» تضمین‌کننده افکار ماست. ولی باید توجه داشت که خدای اسپینوزا غیر از خدای دکارت است، زیرا خدای اسپینوزا را نمی‌توان «خدای شخصی» نامید. لایب نیتز راهی دیگر پیمود. وی مطابقت را بر اساس جواهر فرد (Monads) توضیح داد و به «قضایای خود تضمین» (self-guaranteeing) گرایش یافت. (۹)

این بود فشرده‌ای از جریان «عقل‌گرایی» که در مغرب زمین نشو و نما کرد و سپس با اوج‌گیری تجربه‌گرایی، از رشد آن کاسته شد. (۱۰) دلیل این که خط سیر «عقل‌گرایی» را در معرفت‌شناسی غرب دنبال کردیم و به دیگر عقل‌گرایان خصوصاً فلاسفه اسلامی، نپرداختیم، این بود که ما در این جا قصد داریم نمایی از فرآیند توجیه را در گونه‌های مختلف آن، ترسیم کنیم و از آن جا که طلوع و

غروب گونه‌های مختلف توجیه، مربوط به آن دیار است، نوع‌سیر بحث را در آن جا دنبال کنیم. از این رو باید گفت برای فهم ماجرای پیدایش و افول گونه‌های توجیه، باید همواره ظروف تحقق آن را در نظر گرفت و چرایی آن را نیز ملحوظ داشت.

## ۲. تجربه‌گرایی (Empiricism)

نوع دیگری از انواع توجیه، توجیهی است که امروزه به «تجربه‌گرایی» یا «اصالت تجربه» شهره است. گرچه رگه‌هایی از این مکتب در تاریخ تفکر وجود داشته است، ولی در قرن هفدهم میلادی، ناگهان به دنبال مناقشاتی که جان لاک، کشیش و فیلسوف انگلیسی، علیه فطرت‌گرایی دکارتی، براه انداخت، به عنوان یک مکتب شاخص در مقابل «عقلگرایی» سربرآورد. این ماجرا توسط بارکلی و نیز هیوم دنبال شد و سرانجام در هیوم به شکاکیت در امور فراحی منتهی گشت. تشکیکات هیوم، کانت را به تردید افکند، یا به تعبیر خود کانت، او را از خواب جزمیت بیدار ساخت. از این رو، کانت در صدد برآمد تا برای فائق آمدن بر این بحران، راه حلی بیابد و در این راه بود که دو کتاب «نقد عقل محض» و «تمهیدات» را نوشت و ادراک را «فرآیند تفاعل ذهن و عین» انگاشت. اما ماجرا به همین جا خاتمه نیافت، بلکه تجربه‌گرایی در غرب، مبدل به طوفانی شد که امواج سهمگین و تند آن، کشتی افکار دیگر را نیز در هم شکست. این که چه علل یا عواملی چنین ماجرای افراطی‌ای را در حوزه اندیشه غربیان براه انداخت، خود امری است که اکنون مجال پرداختن بدان نیست. در هر صورت، وزش تند طوفان حسی‌گرایی و تجربه‌مداری در غرب، چنان موجی در افکار غربیان ایجاد کرد که می‌توان گفت، کلیت غرب را نیز با خود برد. این جریان ابتدا به آرامی شروع شد، ولی به تدریج اوج گرفت، بل به افراط‌گرایی، زیرا آن‌گاه که لاک و همین‌طور بارکلی از حس و تجربه سخن می‌گفتند، در صدد نفی عقل یا امور غیر تجربی نبودند، گرچه بارکلی به تفریط افتاد و ماده و جسمانیات را نفی کرد، ولی توجه کامل به حس و تجربه، هیوم را به شکاکیت در امور فراحی حسی کشاند، و تشکیکات وی هم به نوبه خود، کانت را به اضطراب افکند و سپس نوبت به پوزیتیویسم منطقی رسید<sup>(۱۱)</sup> و... و هلم جزا.

در اینجا مناسب است اشاره‌ای به مکتب پوزیتیویسم منطقی که شکل افراطی تجربه‌گرایی است، نیز داشته باشیم.

### پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism)

پوزیتیویسم منطقی یا «تجربه‌گرایی منطقی (logical empiricism)» نوع افراطی تجربه‌گرایی به شمار می‌آید که معتقد است معنای یک جمله، بلکه صدق و کذب یک قضیه، منوط به قابل‌تایید یا ابطال تجربی بودن آن قضیه است.

تجربه‌گرایی منطقی را از آن رو، منطقی نامیدند که بانیان آن در توسعه منطقی و ریاضیات نیز سهم داشتند و دغدغه آنها این بود که بین تجربه‌گرایی و پذیرش قضایای منطقی و ریاضی که قضایای تجربی نیستند، توافق حاصل کنند، زیرا این نوع قضایا نمونه‌ای از قضایایی هستند که با «روش تجربه» تایید یا ابطال نشده، و با مقیاس تجربه‌گرایی جور در نمی‌آیند. بالاخره آنان به این نتیجه رسیدند که هر قضیه‌ای بی‌معناست، جز آن که یا «تحلیلی» بوده، و یا «علی‌الاصول قابل‌تایید یا ابطال تجربی» باشد. پس ملاک بی‌معنایی از دیدگاه پوزیتیویسم منطقی نیز به دست آمد. پوزیتیویسم منطقی گزاره‌ای را «بی‌معنا (meaningfulness)» می‌داند که «تحلیلی (analytic)» یا «تجربی (empirical)» نباشد.<sup>(۱۲)</sup> آنها اعتقاد داشتند قضایای تحلیلی، گرچه قضایای صادق محسوب می‌شوند، ولی این نوع قضایا «صوری محض (purely formal)» و «کاملاً خالی (completely empty)» و نیز «فاقد محتوای نفس‌الامری» (devoid of factual content) می‌باشند.<sup>(۱۳)</sup> اما ماجرا به همین جا خاتمه نیافت، زیرا چنان که بعداً خواهیم دید، کواین (Quine)، معنا را به زبان ارجاع داد و زبان را امر اجتماعی دانست که از تجربه رفتار گفتاری مردم اخذ می‌شود، و چون از تجربه، قضیه یقینی نتیجه نمی‌شود، نهایتاً نتیجه گرفت که قضایای تحلیلی نیز «ضروری‌الصدق» نیستند و اصولاً تفکیک بین تحلیلی و ترکیبی بلاوجه است.<sup>(۱۴)</sup> در این جا ما فرصت نقد تفصیلی این مدعیات را نداریم، ولی به اشاره می‌گوییم:

اولاً: این که پوزیتیویست‌های منطقی گفته‌اند معنای جمله و نیز قابلیت صدق و کذب آن، وابسته به این است که علی‌الاصول قابل‌تایید یا ابطال تجربی باشد، سخنی گزاف و بدون دلیل بل خود شکن است، هر چند اگر مراد صرفاً جعل اصطلاح باشد، مانعی ندارد، ولی گاهی برخی از جعل اصطلاحات نوعی مغالطه است که برای اسکات خصم صورت می‌گیرد!

ثانیاً: مدعای کواین نیز مخدوش است، زیرا وصف «اولیت» برای قضایای اولی، و نیز وصف تحلیلی و ترکیبی برای قضایای تحلیلی و ترکیبی، اصالتاً از آن صور ذهنی است زیرا معنا و زبان،

فرع بر ادراک است و ادراک یک فرایند ذهنی و نفسانی است. مضافاً این که حتی می توان قضایای تحلیلی را در مورد اموری مطرح کرد که تاکنون لفظی برای آن وضع نشده، یا اصلاً بی معناست، یا صرفاً به عنوان یک لفظ و یا یک شکل، بدون توجه به محتوای آن، در موضوع اخذ شده است، مانند: «دیز، دیز است»، «□، □، □ است» و... که قضیه تحلیلی هستند، و تحلیلی بودن آنها اصلاً ربطی به معنای آنها ندارد، زیرا موضوع در این دو قضیه صرفاً به عنوان یک لفظ یا یک شکل مورد استفاده واقع شده است. استراوسن (Strawson) نیز سعی کرده تا به مناقشه کواپن در مورد قضایای تحلیلی و ترکیبی پاسخ گوید، که اکنون فرصت پرداختن بدان نیست. (۱۵)

بدین ترتیب روشن شد که گرچه رگه هایی از «تجربه گرایی» در تاریخ تفکر به چشم می خورد، ولی این گرایش به عنوان یک مکتب از قرن ۱۷ میلادی شروع و در پوزیتیویسم به افراط رسید.

### ج) انسجام گروهی (Coherentism)

این مکتب نیز یکی از دیدگاهها در خصوص توجیه است که به ربط و انسجام اندیشه ها عنایت دارد و تصدیقی را به لحاظ معرفت شناسی موجه می داند که در ارتباط با تصدیقات دیگر بوده و با آنها سر سازگاری داشته باشد. فرآیند توجیه بعد از کانت از نومن و نفس الامر برید و کم کم در دستگاه هگل و اتباع او به درون ذهنی گرایید. لازم به ذکر است که «انسجام گروهی» گاهی به عنوان تعریف صدق و گاهی به عنوان معیار صدق برگزیده می شود، اما آن چه در مورد لحاظ قرار داد انسجام گروهی، به عنوان معیار توجیه معرفت است. این مکتب، تصدیقی را موجه می داند که در ارتباط با دیگر تصدیقات آدمی بوده و در درون خود نیز منسجم باشد. افراطی ترین شکل این نوع گرایش را در جایی می یابیم، که صدق را علاوه بر توجیه، به انسجام و تلائم تفسیر می کند. (۱۶)

### د) عرف اندیشی (Commonsism)

این دیدگاه در باب توجیه معرفت بر آن است که ما باید در توجیه معرفت و نیز در مواجهه با شکاکان، به عقل سلیم یا فهم عرف، استناد کنیم.

این گرایش در معرفت شناسی غرب، معلول وازدگی از دو جریان افراطی ایده آلیستی و تجربه گرایی بود، چراکه تجربه گرایی از یک طرف، هیوم را به شکاکیت کشاند، و از آن طرف هگل

را به گونه‌ای دیگر از واقعیت منقطع کرد. لذا این فکر به وجود آمد که یکی از عوامل مهم این افراط و تفریط‌ها در توجیه معرفت، همانا فاصله گرفتن از فهم عامیانه است، ولی کاملاً روشن نیست که حد و مرز این نوع فهم تا کجاست. یکی از معانی‌ای که می‌توان برای این گرایش یا مکتب اصطیاد کرد، آن است که «معرفت» هنگامی موجه است که با «فهم عرف» (common sense) سازگار باشد؛ فهمی که در واقع برآیند جمع جبری برداشت‌های عرف مردم از مساله است.

در میان متفکران حامی این مکتب، می‌توان به توماس رید (Thomas Reid) و نیز جورج ادوارد مور (G.E. Moore) اشاره کرد. این دو متفکر از فلاسفه‌ای هستند که به فهم عادی و عرفی بسیار بها داده‌اند. آنها معتقدند فرایند توجیه باید بر مبنای «هنجار فهم عرف عام» صورت گیرد، و اگر از این هنجار تخطی و تمرد کردیم، یا چونان بارکلی (Berkeley) در خود فرو رفته و جهان طبیعت را منکر می‌شویم، و یا مانند هگل در ایده آلیسم فرو می‌غلطیم و یا سر از شکاکیت در می‌آوریم. پس راه چاره این است که معارف را همان طور توجیه کنیم که مردم به توجیه حوادث عالم می‌پردازند، یعنی از ذهن‌گرایی افراطی بپرهیزیم. می‌دانیم یکی از مشکلات فلاسفه در خصوص اثبات «جهان خارج (external world)» است،<sup>(۱۷)</sup> ولی مور بر اساس مبنای عرف‌گرایی در توجیه معرفت، در یک سخنرانی، برهانی برای آن اقامه کرده که به نام «برهان جهان خارج» معروف است. برهان او نه مقدمات زیاد دارد و نه قیاسات مرکب. اگر تعجب نکنید، برهان او این بود که ابتدا دودست خود را بلند کرد، و یک بار با دست راست، دست چپ خود را نشان داد و گفت: «این دست من است»، و دوباره با دست چپ دست راست خود را نشان داد و گفت: «این نیز دست من است»، و سپس نتیجه گرفت: «پس مطلوب ثابت شد».

بدین ترتیب، روشن شد که «عرف اندیشی» نوعی از انواع توجیه است که معرفت را بر اساس فهم عرف که فهمی سهل‌المؤونه است، توجیه می‌کند.<sup>(۱۸)</sup>

#### ه) عملگرایی (Pragmatism)

این نوع گرایش در توجیه معرفت، تصدیقی را موجه می‌داند که مثمریت داشته باشد، یعنی معرفت آنگاه حاصل است که تصدیق ما به یک قضیه، سودمندی و کارآیی عملی داشته باشد. این مکتب در شکل افراطی آن، صدق را نیز به کارآیی عملی تعریف می‌کند. پیرس (Peirce) از بنیان

عملگروی، تحت عنوان: «چگونه افکارمان را ایضاح بخشیم» بر نقش عمل در ایضاح اندیشه و در نتیجه در توجیه آن تاکید می‌ورزد.<sup>(۱۹)</sup> عملگرایان دیگری از قبیل ویلیام جیمز، جرج هربرت مید، و جان دیویی نیز همین روش را برگزیده‌اند. نکته حائز اهمیت این است که عملگروی گرچه بیگانه از تجربه‌گرایی نیست، ولی بعینه آن هم نیست. از این رو شاید بتوان گفت «عملگروی» شکل تنزل یافته تجربه‌گرایی است. در هر صورت، عملگروی معتقد است معرفت آنگاه حاصل می‌آید که تصدیق ما در عمل مثمر ثمر باشد.<sup>(۲۰)</sup>

### معرفت و شاکله‌های توجیه

تا این جا نمونه‌هایی چند از «گونه‌های توجیه» را مورد بررسی قرار دادیم و در این جا به «شاکله‌های توجیه» می‌پردازیم. «شاکله‌های توجیه» نیز در واقع انواعی از توجیه محسوب می‌شوند، ولی بیشتر در مقام ناظر بر دیگر انواع توجیه ایستاده‌اند. اینک نمونه‌هایی از شاکله‌های توجیه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

#### الف) مبنایگرایی (Foundationalism)

می‌دانیم که معرفت آنگاه حاصل می‌آید که تصدیقات ما علاوه بر «صادق» و «مطابق با واقع» بودن موجه نیز باشند. در این جا بر این نکته تاکید می‌ورزیم که «توجیه» همیشه به نحو مستقیم و بلاواسطه نیست، بلکه گاهی غیرمستقیم و با واسطه است.<sup>(۲۱)</sup>

از این رو، معرفت شناسان «توجیه» را به دو نوع، تقسیم کرده‌اند: ۱. توجیه بلاواسطه (immediate.J) ۲. توجیه مع‌الواسطه (mediate. J)، سپس این بحث مطرح می‌شود که اگر سیر توجیهات مع‌الواسطه در جایی متوقف نشود، کار به «تسلسل معرفتی» (epistemic regress) خواهد کشید.<sup>(۲۲)</sup> پس باید در جایی متوقف شد، و بدین ترتیب با «تصدیقات مبنا» مواجه می‌شویم. «مبنایگرایان» برآنند که ما تصدیقاتی داریم که مبانی معرفت‌اند، یعنی معارف دیگر توسط آنها توجیه می‌شوند، حال آن که خود این پایه‌ها بر اساس معارف دیگری موجه نمی‌گردند. بدین ترتیب، معارف فرعی دارای توجیه مع‌الواسطه‌اند ولی «مبانی معرفت»، واجد توجیه مستقیم و بلاواسطه می‌باشند.



## انواع میناگروی

- «میناگروی»، بر اساس نوع گزینش مبنا و مقدار و ثاقت و اعتبار آن، تقسیماتی را می‌پذیرد:
۱. میناگروی قوی (strong foundationalism): میناگروی در صورتی متصف به «قوی» می‌گردد که مبانی‌ای را که برای «معرفت» برمی‌گزینند، از تیقن و اعتبار بالایی برخوردار باشد.<sup>(۲۳)</sup>
  ۲. میناگروی ضعیف (weak foundationalism): میناگروی ضعیف کاملاً در جهت مخالف «میناگروی قوی» واقع است، زیرا مبانی‌ای که در این نوع از میناگروی برای «ساختار معرفت» برگزیده می‌شود، بر شالوده محکمی قرار ندارد، بلکه در مورد آن مسامحه می‌شود.<sup>(۲۴)</sup>
  ۳. میناگروی عقلگرا (rationalist foundationalism): میناگروی عقلگرا اصول و مبادی معرفت را قضایایی می‌داند که برگرفته از فهم عقلانی هستند، نه حس و دستاوردهای تجربی. البته این لزوماً به معنای آن نیست که میناگروی عقلگرا به تجربه بها ندهد، بلکه مراد این است که شالوده‌های توجیه در میناگروی عقلگرا به عقل و نیروی فرا حسی منتهی می‌شود. در معرفت‌شناسی غرب، دکارت و اسپینوزا را مروج میناگروی عقلگرا می‌دانند. دکارت این نظریه را مطرح کرد که ما باید فلسفه را نیز همانند ریاضی بر تعاریف اولیه و قضایا و اصول اولیه مبتنی سازیم تا در پرتو آن فلسفه قوام گیرد و از شک پیراسته گردد. اسپینوزا روش ریاضی دکارتی را در پیش گرفت و کتاب «اخلاق» را نیز بر این روش نگاشت. میناگروی عقلگرا را، «مبنا گروی کلاسیک» (classical foundationalism) می‌نامند.<sup>(۲۵)</sup>
  ۴. میناگروی تجربه‌گرا (empiricist foundationalism): تجربه‌گرایان مبناگرا دستگاه معرفت را بر داده‌های حسی (sense data) بنا می‌کنند، چرا که آنان قضایایی را به عنوان مبنا برمی‌گزینند که مستقیماً از داده‌های حسی برآمده باشند. میناگروی تجربه‌گرا در اینجا از میناگروی عقلگرا جدا می‌شود، زیرا موادی را که در ساختار معرفت به کار می‌گیرد، باید بالمآل از حس برآمده باشند.<sup>(۲۶)</sup> کسان زیادی بر این روش بوده‌اند و چیزم (Chisholm)، معرفت‌شناس معروف، از حامیان این نحله است.<sup>(۲۷)</sup> این نوع میناگروی را «میناگروی نوین» (contemporary foundationalism) نامیده‌اند.<sup>(۲۸)</sup>
- این بودگزارشی کوتاه از انواع میناگروی؛ البته این شاخه‌ها تفصیلاً زیادی دارد و ما به قدر ضرورت اکتفا کردیم.

### ب) کل انگاری (Holism)

یکی دیگر از شاخه‌های توجیه، «کل انگاری» است. ابتدا خاطر نشان می‌سازیم که کل انگاری بر دو قسم است: ۱) کل انگاری معنایی (meaning holism) ۲) کل انگاری معرفت شناختی (epistemological holism)، ولی آن چه ما در اینجا از این اصطلاح مراد می‌کنیم، همان کل انگاری معرفت شناختی است. البته «کل انگاری معرفت شناختی» کاملاً بیگانه از «کل انگاری معنایی» نیست، بلکه می‌توان گفت «کل انگاری معنایی» مادر «کل انگاری معرفت شناختی» است، زیرا «کل انگاری معنایی» زبان را به عنوان یک کل در نظر می‌گرفت و معنای جملات را مرتبط با جایگاه آن در کل بافت زبان به عنوان یک امر کاملاً به هم پیوسته و مرتبط، می‌دانست. متعاقباً برخی از معرفت شناسان، نظیر کواین (Quine)، از «کل انگاری معنایی» به «کل انگاری معرفت شناختی» منتقل شدند، و پل عبور آنها، نظریه ارتباط فکر و زبان، و پیوند بافت زبانی و بافت عقیدتی در فرایند تفکر، بود. (۲۹)

کواین از بنیان (۳۰) «کل انگاری معرفت شناختی» است. وی که خود نیز از تجربه‌گرایان به شمار می‌آید با دیگر تجربه‌گرایان این اختلاف نظر را دارد که «مبناگروی» مطلقاً مردود است، زیرا گزینش قضایایی به عنوان «قضایای پایه» و سپس ایجاد ساختاری بر آن، ترجیح بلامرجح است، به این دلیل که گزینش مبنا و پایه برای معرفت، مبتنی بر وثاقت و اعتبار است، نه صرفاً بر اساس تقدم زمانی، حال آن که ما در میان قضایای خود فاقد چنین قضایایی هستیم. از طرفی رابطه زبان و تفکر، بحث را از «مبنا» به «ساختار» کشاند. کواین در سال ۱۹۵۰ میلادی، مقاله‌ای تحت عنوان «دو اصل جزمی تجربه‌گرایی» نوشت و در آن، حتی تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی را هم مورد مناقشه و تردید قرار داد. وی گفت: قضایای تحلیلی، مانند قضیه «مجرد، مرد بی زن است» که شما آن را قضیه تحلیلی می‌دانید و از احکام یقینی، قطعی و جزمی‌اش محسوب می‌دارید، فقط نسبت به قضایای دیگر این دستگاه، از اولویت و ارجح بیشتری برخوردارند و از قضایای دیگر مستحکم‌ترند، ولی نه تا آن حد که از ابطال مصون بمانند. (۳۱) از این رو کواین معتقد است که وقتی ما با مورد نقض مواجه شدیم، باید دستگاه معرفت را به صورت کامل بامورد نقض مواجه سازیم، نه با تک تک قضایای در این دستگاه، و اگر نقض‌گار گرفتار افتاد، باید در قضایای فرعی، تجدید نظر کنیم، گرچه قضایای دیگر هم که در مرکزیت این کره واقع‌اند نیز فی حد ذاته از نقد مصونیت

ندارند. این همان کل‌انگاری معرفتی است، که بالمآل تجربه‌گرایی به آن رسیده است. (۳۲)

#### ج) درون‌گرایی (Internalism)

یکی دیگر از شاخه‌های معرفت، «درون‌گرایی» است. ابتدا لازم است خاطر نشان سازیم که اصطلاح «درون‌گرایی» و «برون‌گرایی» در موارد مختلفی به کار می‌رود. در سابق بیشتر این دو اصطلاح را در حوزه «فلسفه ذهن» به کار می‌بردند، ولی اخیراً - تقریباً از دهه ۱۹۸۰ م به بعد - در کتب معرفت‌شناسی نیز با دو عنوان «درون‌گری» و «برون‌گری» در باب توجیه معرفت، مواجهیم. ما نیز در این جا این دو اصطلاح را به مفهوم معرفت‌شناختی آن به کار می‌بریم.

«درون‌گرایی» بر آن است که «معرفت» را باید در درون و با حالات درونی توجیه کرد. اگر ما به دستگاه دکارتی بازگردیم، ملاحظه می‌کنیم که وی دستگاه معرفت خود را بر «قضایای واضح» و «قضایای متمایز» بنا نهاد. وی قضایای واضح و متمایز را از آن جهت موجه دانست که ما در درون خود با وضوح و تمییز، آنها را در می‌یابیم. این نحوه رویکرد در توجیه معرفت را «درون‌گرایی» می‌نامند، ولی نباید گمان کرد که توجیه درون‌گروانه منحصر به عقلگرایان است، زیرا در میان تجربه‌گرایان نیز به کسانی چون چیزم برمی‌خوریم که آنان نیز معرفت را با توجیه درون‌گروانه، توجیه کرده‌اند. (۳۳)

#### د) برون‌گرایی (Externalism)

شاخه برون‌گرایی در مقابل درون‌گرایی قرار دارد. توجیه‌گران برون‌گرا معتقدند معرفت را نمی‌توان بر اساس عناصر درونی و نفسانی معرفت توجیه کرد، چرا که حالات نفسانی ربطی به واقعیت ندارند. این دیدگاه بر آن نیست که معرفت، عناصر درونی ندارد، بلکه به این‌گرایش دارد که باید برای توجیه معرفت، دست‌نیاز به بیرون‌دراز کرد. (۳۴)

اکنون به سه نمونه از این‌گرایش در توجیه معرفت به اختصار اشاره می‌کنیم.

۱. نظریه علی (causal theory): این نظریه نوعی از نظریات برون‌گرا در توجیه معرفت است. «معرفت» در این نظریه بدین‌گونه موجه می‌شود که وقایع (facts)، علت‌دستیابی من به معرفت صادق باشند. مثلاً من آن‌گاه می‌توانم بگویم معرفت دارم اکنون روز است که تصدیق من مستند به نگر بستن به بیرون پنجره و نگاه به آسمان باشد، اما اگر من به مبنای یک تقال بگویم اکنون روز است، این معرفت نیست، هر چند که قضیه مورد تصدیق من، صادق است. (۳۵)

۲. نظریه طبیعت‌گروانه (naturalistic theory): این نظریه نیز نوعی از نظریات برون‌گرا در توجیه معرفت است. این نظریه چونان نظریه علی در توجیه معرفت، معتقد است که معرفت باید مستند به واقع (fact) باشد، البته رابطه واقع و باور می‌تواند به نحو علی یا به گونه‌ای دیگر باشد. پس در واقع «نظریه طبیعت‌گرا» اعم از «نظریه علی» است.

۳. نظریه شرطی (conditional theory): در این نظریه، معرفت بر اساس نظریه شرطی، توجیه می‌شود. نوزیک (Nozick) بنیانگذار این نظریه است. بر مبنای نظریه شرطی، «معرفت» در «تعقیب صدق»<sup>(۳۶)</sup> است. اگر بخواهیم این مطلب را با مثالی توضیح دهیم می‌توانیم موشک‌های هوایی را مثال بزنیم که در پی حرارت دود هواپیما حرکت می‌کنند تا به آن اصابت کنند؛ هر چند این مثال را باید در حدود نظریه شرطی تفسیر کرد. به طور کلی نظریه شرطی نوزیک که نوعی از توجیه برون‌گروانه معرفت است، بدین نحو تنسیق می‌شود: (۱) P صادق است. (۲) من تصدیق دارم که P (۳) اگر P صادق نبود من بدان تصدیق نداشتم (۴) اگر P صادق بود، من بدان تصدیق داشتم. شرطی‌ای که نوزیک در این جا به کار می‌برد، شرطی التزامی است، مانند این که می‌گوییم: اگر مستطیع نبودم به حج نمی‌رفتم. در هر صورت، نظریه شرطی نوزیک نیز نوعی از توجیهات برون‌گروانه معرفت است که فرآیند توجیه را بر اساس نظریه شرطی به بیرون می‌کشاند.<sup>(۳۷)</sup>

۴. وثاقت‌گرایی (reliabilism): نوع دیگر از توجیهات برون‌گروانه «وثاقت‌گرایی» است. بر مبنای این شاخه از توجیهات برون‌گرا، «فرآیند توجیه باور» که در این جا به نحوی «فرآیند بیرونی» است، باید فرآیند موثق و معتبر باشد، که البته مراد از وثاقت، فزونی در درجه احتمال صدق است. از این نظریه، تقاریر و تفاسیر مختلفی وجود دارد که فرصت پرداختن به آنها نیست، تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که رمزی (Ramsey)، در سال ۱۹۳۱ میلادی، اظهار داشت: آن‌گاه «تصدیق»، «معرفت» محسوب می‌شود که «یقینی» (certain) بوده و از طریق «فرآیند موثق» (reliable) نیز به دست آمده باشد. برخی گفته‌اند: «تصدیق» آن‌گاه موجه است که از طریق «فرآیند شناختی نوعاً موثق» (generally reliable cognitive process)<sup>(۳۸)</sup> حاصل شده باشد. آلستون (Alston) «وثاقت» را در مورد «فرآیندهای باور ساز» (belief-forming processes) یا «مکانیسم تصدیق ساز» (belief-forming mechanism) مطرح می‌کند.<sup>(۳۹)</sup>

سوسا (Sosa) نیز در این باره می‌نویسد: «آنگاه تصدیقی موجه است که بدین جهت متصف به چنین وصفی شده است که به واسطه فرآیند موثق هادی صدق یا به موجب استعداد یا فضیلت عقلانی تحصیل باور، به دست آمده باشد.»<sup>(۴۰)</sup> سوسا در اینجا، با تعبیر مختلف قصد دارد تقاریر گوناگون این شاخه از توجیهات برون‌گروانه را در عبارت خود منعکس سازد.

بدین ترتیب، تا این جا با چهار نمونه از توجیهات برون‌گروانه آشنا شدیم. این نوع توجیهات، و اصولاً این گونه مصطلحات در معرفت‌شناسی معاصر غرب، امور مستحدثی است که به منظور فائق آمدن بر «بحران گتیه» به حوزه معرفت‌شناسی راه یافته است. از این رو، این نوع اصطلاحات یا توجیهات را گاهی به «ادبیات بعد از گتیه» (the post Gettier literature) نیز موسوم می‌سازند.<sup>(۴۱)</sup>

امروزه، معرفت‌شناسی غرب بعد از مواجهه با چنین بحران‌هایی، شاخه دیگری از معرفت‌شناسی را در خود جا داده است که به «معرفت‌شناسی طبیعی» (epistemology naturalized) شهره است. کواین در شکل‌گیری چنین گرایشی نقش داشته، و دیگران، خصوصاً توجیدگروان برون‌گرا، نیز در رشد آن سهمیم بوده‌اند. این نوع تفسیر از معرفت‌شناسی را بدان لحاظ طبیعی نامیدند که این تفسیر و برداشت از معرفت‌شناسی، در واقع «معرفت‌شناسی» را به «روانشناسی» تحویل می‌کند، که آن نیز در شاخه رفتاری خود بخشی از «علم تجربی» محسوب می‌گردد که با ابزار حسی پژوهش می‌شود. از این رو، این نوع گرایش در معرفت‌شناسی را «مرگ معرفت‌شناسی» (death of epistemology) می‌دانند، چرا که تلاشی است برای توقف مطالعه فلسفی در باب معرفت، و در واقع کوششی است برای تعویض سؤال اصلی‌ای که معرفت‌شناسان در باب آن، همواره در چالش‌اند.<sup>(۴۲)</sup>

این بود نمونه‌هایی چند از معروف‌ترین انواع توجید که به اختصار به تحریر آمد. لازم به ذکر است که در باب هر یک از این نحله‌ها سخن بسیار رفته است، ولی ما به قدر ضرورت، اکتفا کردیم. این گزارش فشرده را بدین منظور ترتیب دادیم تا در پرتو آن بتوانیم جایگاه خود را در توجیه معرفت، در ادبیات معرفت‌شناسی معاصر، مبین سازیم.

### معرفت و فقر توجیهات

ما در این فرصت، مجال آن را نداریم تا به تفصیل به نقد و بررسی انواع توجیهاتی بپردازیم که برای توجیه معرفت، ارائه شده‌اند ولی یادآور می‌شویم که اگر «معرفت» را به «تصدیق صادق منطقاً ثابت تشکیک‌ناپذیر» تنسیق کنیم، و از هر یک از گونه‌های توجیه، تضمین چنین معرفتی را خواستار شویم، خواهیم دید که اکثر این قبیل توجیهات از تأمین چنین معرفتی برای ما عاجزند و چنین ثمره‌ای را در پی ندارند، و در نتیجه هویتاً فقیرند.

می‌دانیم برخی از «نظریات توجیه» یا «نظریات صدق»، هویتاً واحدند،<sup>(۴۳)</sup> مثلاً نظریه «عملگروی» (Pragmatism) و نظریه «انسجام» (Coherentism) دو نمونه از نظریات توجیه و نیز صدق محسوب می‌شوند و لذا انتقادات وارد بر آن‌ها نیز مشترک خواهد بود. حتی به فرض که تجربه‌گرایی نیز بتواند ما را به قضایای یقینی برساند - هر چند قابل تردید است - در واقع مستند به توجیه عقلانی‌ای است که بر اساس بدیهیات صورت می‌گیرد. لذا ریشه توجیه خود تجربه نیز مستند به توجیه عقلانی است. به این ترتیب ممکن است بگوییم «تجربه» در آن جا که وجهه تصدیقی پیدا می‌کند یک امر کاملاً عقلانی است، زیرا عقل بر اساس اصول خود در باب تجربه به داوری می‌پردازد. در هر صورت، تجربه بماهی تجربه، یقین آور نیست، در نتیجه از توجیه معرفت ناتوان است. کل انگاری نیز نمی‌تواند برای ما یقین بالمعنی الاخص را تأمین کند و چنان که گذشت حامیان آن نیز چنین ادعایی ندارند. «عرف اندیشی» نیز از رساندن ما به «تصدیق جازم مطابق با واقع تشکیک‌ناپذیر» ناتوان است.

بنابراین تا اینجا گفته شد که «تجربه‌گرایی»، «انسجام‌گروی»، «عملگروی»، «عرف اندیشی» و «کل انگاری»، به دلیل این که از رساندن ما به «معرفت بالمعنی الاخص» ناتوانند، در نتیجه توجیهات فقیری محسوب می‌شوند. حال، می‌پردازیم به شاخه «عقلگرایی» در توجیه معرفت. در اینجا نمی‌توانیم به تفصیل به نقد و بررسی آن دسته از توجیهاتی بپردازیم که عقلگرایانی نظیر دکارت، لایب‌نیتز، اسپینوزا، مالبرانش و... به عنوان توجیه معرفت ارائه کرده‌اند، تنها خاطر نشان می‌سازیم که این دسته از عقلگرایان، گرچه ابزاری مناسب، یعنی عقل را در اختیار داشته‌اند، ولی نوعاً توجیهاتی که ارائه داده‌اند، به دلیل عدم دقت کافی نارساست. این بود اشاره‌ای کوتاه به فقر گونه‌های توجیه، گرچه نقد را تفصیلی دیگر باید، که اکنون

فرصت پرداختن بدان نیست. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که غالب توجیهاتی که برای توجیه ارایه شده، از ایفای نقش خود ناتوانند و این نقیصه یا کاملاً روشن، یا با تامل در توجیهات مذکور معلوم می‌گردد.

### گزینش راه در توجیه معرفت

اکنون که گونه‌های توجیه را شناختیم، و باشاکله‌های آن آشنا شدیم، نوبت آن است که راهی را برای توجیه معرفت برگزینیم که ضرورتاً ما را به «تصدیق جازم مطابق با واقع تشکیک‌ناپذیر» برساند. معرفتی که به دنبال آن هستیم، و معرفت‌شناسان دقیق‌النظر آن را می‌جویند، هر توجیهی را بر نمی‌تابد، بلکه برای رسیدن به چنین معرفتی، باید راه دقیق و دشواری را بپیماییم، زیرا همان طور که در تنسیق معرفت، مسامحه نکردیم، در توجیه آن نیز نباید «راه تسامح» بپوییم. لازم به ذکر است که تدقیق در تنسیق معرفت به «تصدیق جازم مطابق با واقع منطقی تشکیک‌ناپذیر» گر چه توانست ما را از «مشکل گتیه» که عموم معرفت‌شناسان را با مشکل دچار ساخت، رهایی بخشد، ولی این «رهایی» ما در مقام «توجیه» به پیچ و تاب خواهد کشاند اگر چه ما خواهیم کوشید بر این مشکل نیز فایق آییم.

به این نکته نیز باید اشاره کرد که توجیهی که می‌تواند ما را به «معرفت تشکیک‌ناپذیر» برساند، باید ضرورتاً صادق باشد، و چون بحث ما درباره‌ی آغازدهای توجیه است، پس لزوماً باید تحویل‌ناپذیر هم باشد. لذا نتیجه می‌گیریم توجیهی می‌تواند ما را به «معرفت بالمعنی الاخص» برساند، که دارای دو شرط باشد:

الف) ضرورت صدق (necessity of truth)

ب) تحویل‌ناپذیری (irreducibility)

در اینجا اگر بخواهیم نوع شاکله توجیه را هم بر آن بیافزاییم باید بگوییم: ما باید آن نوع شاکله را برای توجیه معرفت استفاده کنیم که ضرورتاً ما را به «معرفت بالمعنی الاخص» برساند. بنابراین، در میان تصدیقات یقینی، تصدیقاتی وجود دارند که اولاً؛ ضروری‌الصدق اند، و ثانياً به دلیل بداهت، یعنی عدم حصول آنها از راه استدلال، تحویل‌ناپذیر می‌باشند، و همچنین صور منطقی و شاکله‌هایی وجود دارند که علاوه بر آن که خود بدیهی و ضروری‌الصدق هستند،

می‌توانند ما را به «معرفت تشکیک‌ناپذیر» نیز نایل گردانند.  
 اکنون اگر بخواهیم بگوییم ما از چه جایگاهی به توجیه معرفت می‌پردازیم، به طور کلی می‌گوییم: راه ما در توجیه معرفت، راه عقلانی است و شاکله‌ای که برای آن انتخاب می‌کنیم، مبناگروی مبتنی بر بداهت و برهان است. همچنین، توجیه ما، هویت «درون‌گروانه» دارد، زیرا «فرآیند توجیه معرفت» بسان خود «معرفت» نباید از «فهم» که امر درونی است، منقطع شود، زیرا در این صورت ولو این که ما به تصدیق صادق برسیم، باز منطقی از تقلید پیراسته نشده‌ایم. بنابراین، توجیه ما هویت درون‌گروانه دارد، اما نه آن طور که کاملاً منعزل از واقعیت عمل کند، و از نفس‌الامر فاصله بگیرد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. «عقلگرایی»، معانی زیادی دارد، گاهی این اصطلاح در مقابل «ایمان‌گرایی» به مفهوم غربی آن، «fideism» به کار می‌رود، و گاهی اطلاقات دیگری نیز دارد، ولی ما در این جا همان نوع عقل‌گرایی را منظور می‌داریم که در مقابل تجربه‌گرایی قرار دارد.
۲. ر.ک: مصطفی ملکیان، فلسفه اخلاق، (جزوه)، صص ۱۶-۱۴.
3. Paul Edwards, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. vol.7, P. 69.
4. Ibid. pp. 69-70.
5. Ibid. P.70.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Paul Edwards, Ed. *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, P.71.
9. Ibid. p. 72.
10. See: Ibid pp.69-75 & Dancy, Ed. *A Companion to Epistemology*, pp. 411-420.
11. Ibid., pp. 110-115 & A.J. Ayer, Hume,(Oxford: Oxford University Press, 1980), pp.15-34. & Paul Edwards, Ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.3, 22-38.& *A Companion to Epistemology*, pp. 110-114.
12. Jonathan Dancy, Ed., *A Companion to Epistemology*, pp. 262-265. & A.J. Ayer, *Logical Positivism*,(New York: The Free Press, 1966, pp. 108-129.)
13. *A Companion to Epistemology*, P.264
14. W.V. Quine. *From a Logical Point of View*, (NewYork: Harper Torch Books, 1963), pp. 20-46.



15. See: R.C. Sleggh J.R. *Necessary Truth*, (New Jersey: Prentice-Hall 1972), pp.73-88
16. Alvin Plantinga. *Warrant: The Current Debate*, (Oxford: Oxford University Press. 1993), pp. 66-132.
17. Jonathan Dancy and Ernest Sosa. Eds., *A Companion to Epistemology*, pp. 381-386.
18. See: Julius R. Weinberg & Keith E. Yandell, *Theory of Knowledge*, (London: Holt, Rinehart and Winston, Inc 1971), pp. 69-80. & Paul Edwrsrds. Ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, pp. 79-80 .& Chisholm. *Theory of Knowledge*, pp. 120-121.
19. Edward C. Moore. Ed., Charles P. Peirce. *The Essential Writings*, (London: Harper & Row, Pudlishers. 1972), pp.137-151.
20. See: Jonathan Dancy, *A Companion to Epistemology*, pp. 351-357.& *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6. pp.430-436.
21. *A Companion to Epistemology*, pp. 144-145.
22. Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge*, (California: Wandsworth Publishing Company, 1993), pp. 169-191.
23. Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge*, p. 217.
24. Ibid. pp. 217-219.
25. Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge*, pp. 192-195
26. Robert Audi. *The Structure of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press. 1993), pp. 48-1993.
27. R.M. Chisholm. *The Foundations of Knowing*. pp.3-32.
28. Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge*, pp. 206-213.
29. Jerry Fodor and Ernest Lepore. *Holism*, (Cambridge: Blackwell. 1993), xi-xii. pp. 39-58. & Robert Barrett and Roger Gibson. Eds., *Perspecrives on Quine*,(Oxford: Blackwell. 1990), pp. 159-175.
۳۰. کل انگاری معرفت‌شناختی: بر ساختهٔ پیردوهم (Pierre Duhem)، کارناب (Carnap) و کواین (Quine) است. کارناب در کتاب *نحو منطقی زبان: دیدگاه خودش را بیان داشت*، ولی کواین مناقشه در تفکیک قضیه به تحلیلی و ترکیبی را نیز در خدمت کل انگاری قرار داد.
- See: Rodolf Carnap. *Theological Syntax of Language*, (London: Kegan, Paul, Trench, Teudner and Co., 1937). & *A Companion to Epistemology*, p. 182. & pp. 409-410.
31. Paul K. Moser. Ed., *A Priori Knowledge*, (Oxford: Oxford University Press. 1987), pp. 43-67. & Jerry Fodor and Ernest Lepore. *Holism*, pp. 22-32.

32. Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, (Oxford: Basil Blackwell, 1986) pp. 97-109.
33. Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, pp. 30-51. & Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, xix. & Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, p. 7. & Alston, *Epistemic Justification*, pp. 17-78.
34. Ibid., & Ernest Sosa Ed., *Knowledge and Justification*, vol. 1, pp. 433-449. & vol.2, pp. 944-1044.
35. Alvin H. Goldman, *Empirical Knowledge*, (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 55-67. & Jonathan Dancy, Ed., *A Companion to Epistemology*, pp. 57-61.
36. tracking the truth. [Not-P  $\rightarrow$  Not - B (P)] and [P  $\rightarrow$  B(P)],
37. Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, pp. 37-49. & Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, vol. 1. xxi-xxiii, & pp, 444.
38. Jonathan Dancy, Ed., *A Companion to Epistemology*, p. 433.
39. W.P. Alston, *The Reliability of Sense Perception*, p. 7.
40. Ernest Sosa, Ed., *Knowledge and Justification*, vol. 1, xiv.
41. Alvin H. Golsman, *Empirical Knowledge*, p.54 & Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, pp.23-36.
42. *A Companion to Epistemology*, pp. 88-91. & pp. 297-300. & *Introduction to Contemporary Epistemology*, pp. 235-239.
43. Richard L. Kirkham, *Theories of Truth*, pp. 211-218.