

نظریه معرفت: متون کلاسیک و معاصر

- *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings. (second edition)*
- *Louis, P. Pojman*
- *Belmont: Wadsworth Publishing Company: 1999.*

کتاب حاضر، همان‌گونه که از عنوانش پیدا است مجموعه‌ای مفصل از متون کلاسیک و معاصر را در معرفت‌شناسی در بر می‌گیرد. از ویراست اول این کتاب که دارای پنجاه و چهار مقاله بود استقبال وسیعی به عمل آمد و به عنوان متن درسی در دوره‌های تحصیلات عالی در رشته فلسفه و به ویژه معرفت‌شناسی به کار گرفته شد. تشویق‌ها و پیشنهادهای و انتقادهای سازنده صاحب‌نظران و اساتید موجب شد تا ویراست دوم این کتاب با تجدید نظر و با افزایش چشمگیری در تعداد مقالات انتشار یابد. لویس پویمن، گردآورنده و ویراستار این مجموعه، در چاپ جدید این کتاب با حذف پنج مقاله از ویراست قبل و افزودن هجده مقاله، شمار مقالات این مجموعه را به شصت و هفت مقاله رساند. بدین ترتیب این مجموعه می‌کوشد تا مهم‌ترین شاخه‌ها و محورهای معرفت‌شناسی را تحت پوشش قرار داده و در هر مورد، طیفی از دیدگاه‌های کلاسیک و معاصر را در قالب متون مختلف به دست دهد. شخصیت‌هایی که دیدگاه‌های آنها در هر بخش ذکر می‌شود از برجسته‌ترین فیلسوفان و معرفت‌شناسان عمدتاً معاصر به شمار می‌آیند. مقدمه‌هایی که پویمن به طور جداگانه برای هر یک از یازده بخش این کتاب نگاشته است نقش سودمندی در آشنا ساختن دانشجویان با هر یک از محورهای معرفت‌شناسی معاصر دارد. علاوه بر این محققان می‌توانند با مراجعه به پایان هر بخش، منابع مناسبی را برای مطالعه بیش‌تر بیابند.

بخش اول کتاب درآمدی کلی بر نظریه معرفت است که در آن مجموعاً چهار متن از افلاطون، راسل و چیزم آورده شده است. این بخش با گزیده‌هایی از دو کتاب افلاطون با نام‌های

جمهوری (Republic) و منون (Meno) آغاز می‌شود. افلاطون در رسالهٔ جمهوری، میان دو رویکرد دربارهٔ معرفت یعنی ادراک حسی و تعقل تمایز قایل می‌شود. ادراکات حسی به دلیل آنکه به اشیایی تعلق می‌گیرند که در معرض تحول و زوال قرار دارند نمی‌توانند باور مستحکم و معرفت را به دست دهند اما چون عقل اموری را ادراک می‌کند که مطلق، غیر متحول و فرا گیراند می‌تواند ما را به معرفت برساند. به عقیدهٔ وی اگر چه ادراک حسی می‌تواند نقطهٔ شروع برای معرفت باشد اما قادر نیست ما را به قلمروی حقیقت سوق دهد بلکه صرفاً ما را در حد نمودها نگه می‌دارد. همچنین در این رساله از زبان سقراط چهار سطح از شناخت مطرح می‌شود که هر انسان برای دستیابی به معرفت باید از آنها گذر کند. در رسالهٔ منون از ایده‌های فطری و ذاتی (innate ideas) سخن گفته می‌شود که در حقیقت بیانگر دیدگاه افلاطون دربارهٔ معرفت‌های پیشینی است.

سپس گزیده‌ای از کتاب معروف مسائل فلسفه نوشته برتراند راسل (Bertrand Russell) (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) آورده شده است. راسل در این بخش از کتابش به این پرسش اساسی می‌پردازد که: «آیا می‌توانیم به معرفت دست یابیم؟» او دامنه‌ای از اشیا و اموری را - که به نظر می‌رسد در زندگی روزمره به آن یقین داریم - مورد کنکاش قرار می‌دهد و نشان می‌دهد چگونه در هر یک از آن موارد می‌توانیم زمینه‌هایی را برای تردید بیابیم. این بخش از نوشتهٔ راسل را می‌توانیم به عنوان مدخلی برای مباحث شک‌گرایی معاصر و راه‌هایی که در جست‌وجوی معرفت باید به آنها توجه داشته باشیم تلقی کنیم.

مسئله «معیار» (criterion) عنوان مطلبی است که از رودریک چیزم (Roderick Chisholm) در این بخش، آورده شده است. این مقاله در واقع بخشی از کتاب چیزم با نام مبانی معرفت (۱۹۸۲) بوده است. چیزم بحث خود را با بیان مسئله معیار آغاز می‌کند که در حقیقت، به شکل یک معما و معضل است. ما برای دانستن برخی امور (یعنی برای تمییز دادن میان باورهای خوب از بد) نیازمند روش و معیار هستیم - یعنی فرایندی که ادعای ما را دربارهٔ اینکه به معرفت دست یافته‌ایم تضمین کند. از سوی دیگر، پیش از آنکه بتوانیم بدانیم روش یا معرفت ما قابل اعتماد است باید بتوانیم مصادیق خاصی از معرفت را تشخیص دهیم. بدین ترتیب، کدام یک در رتبهٔ نخست قرار می‌گیرد: روش یا مصادیق خاص؟ چیزم کسانی را که «روش» را نقطهٔ آغاز تلقی می‌کنند روش‌گرایان و آنها که مصادیق را نقطهٔ شروع قرار می‌دهند، «مصادیق‌گرایان»

(particularists) یا «فردگرایان» می‌نامد. چیزیّم سپس در این مقاله می‌کوشد تا راه‌حل خاص خود را درباره این مسئله ارائه دهد.

بخش دوم از این کتاب به طور متمرکز به شک‌گرایی (skepticism) می‌پردازد و پنج متن از دکارت، هیوم، مور، لور و مالکوم را در بر می‌گیرد. شک‌گرایی به طور کلی به دو نوع شک‌گرایی فراگیر (global) و محدود (local) تقسیم می‌شود. در شک‌گرایی فراگیر، در حقیقت، معرفت ما درباره جهان خارج زیر سؤال می‌رود و هرگونه معرفت دیگر نیز مورد تردید واقع می‌شود. آنچه از دکارت در این کتاب نقل شده، تأمل اول از کتاب تأملات در فلسفه اولی (*Meditations on First Philosophy*)، (۱۶۴۱) است. دکارت در این کتاب نوعی شک روش‌شناختی (methodological) را مقدمه مسیر خود در دستیابی به معرفت راستین قرار می‌دهد. شک وی، شک‌گرایی فراگیر و همه جانبه است که از خطای حس آغاز و به فریب‌های اهریمن نابغه - که همه معرفت‌ها به غیر از معرفت به خویشتن (self-knowledge) - را زیر سؤال می‌برد - ختم می‌شود.

اگر چه هیوم (Hume) در زمره شک‌گرایان به شمار می‌آید اما نباید وی را پیرو شک‌گرایی فراگیر دانست. او حقایق ریاضی و منطقی را می‌پذیرد، اما در این باره که: «آیا می‌توانیم معرفت تجربی یا متافیزیکی داشته باشیم» تردید می‌کند. به عقیده وی، همه آموخته‌های ما بر پایه تأثیرات حسی (sensory impressions) است و مفاهیم، صرفاً باز نمودهای این تأثیرات هستند. ما از این مفاهیم برای ساخت مفاهیم پیچیده‌تر استفاده می‌کنیم اما راهی در اختیار نداریم که بدانیم آیا این مفاهیم پیچیده، بیانگر واقعیت هستند یا خیر؟ در متنی که از کتاب هیوم با نام *رساله‌ای در باب ماهیت انسان* (۱۷۳۹) انتخاب شده است هیوم ضمن اشاره به مطالب فوق، استدلال می‌کند از آنجا که همه باورهای ما بر پایه این گونه تأثیرات حسی قرار دارند نمی‌توانیم برای باورهای مزبور توجیه کافی فراهم کنیم و بخش وسیعی از آنچه معرفت و به ویژه معرفت متافیزیکی تلقی می‌کنیم در معرض تزلزل قرار می‌گیرد.

جی. ای. مور (G. E. Moore) از مشهورترین فیلسوفان قرن بیستم به شمار می‌آید که به مخالفت با شک‌گرایی پرداخت و کوشید استدلال‌هایی را بر علیه آن، به ویژه با استناد به فهم متعارف فراهم کند. در این بخش لوییس پویمن تلفیقی از دو مقاله از مور، یعنی «دفاع از فهم متعارف» و «اثبات جهان خارج» را در قالب یک متن ارائه می‌کند. اساس استدلال مور، چنین است:

۱. اگر شک‌گرایی درست باشد ما به جهان خارج معرفت نداریم؛

۲. اما ما به جهان خارج معرفت داریم.

پس شک‌گرایی درست نیست.

مور برای بیان مقدمهٔ دوم مثال‌های فراوانی ارائه می‌کند که این مثال‌ها بیانگر مواردی از زندگی روزمره هستند که بر فهم متعارف انسان‌ها مبتنی می‌باشند.

کیث لِر (Kieth Lehrer) در مقالهٔ خود با نام «چرا نه شک‌گرایی؟» زمینه‌های شک‌گرایی فراگیر را مطرح و برخی تلاش‌ها مانند پاسخ مور را برای مقابله با آن کافی نمی‌داند. او معتقد است ما برای احراز معرفت به هر گزاره باید در باور به آن کاملاً موجه باشیم ولی به اعتقاد وی، توجیه تمام و کمال باورها و در نتیجه معرفت، دست یافتنی نیست.

آخرین مقاله این بخش با نام «دو گونه معرفت» از نورمن مالکوم (Norman Malcom) است. وی میان دو نوع معرفت تمایز قایل می‌شود و آنها را به ترتیب ضعیف (weak) و قوی (strong) می‌نامد. معرفت به معنای ضعیف آن، ممکن است پس از کاوش و بررسی صدق یا کذب آن معلوم شود. اما هنگامی که از معرفت به معنای قوی آن سخن بگوییم به تعبیر مالکوم، گونه‌ای از معرفت را مد نظر داده‌ایم که هیچ‌گاه خطای آن اثبات‌پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر، ما نسبت به این معرفت، یقین مطلق در خود احساس می‌کنیم و مجالی برای شک در این گونه معرفت وجود ندارد.

بخش سوم از این کتاب به بررسی ادراک حسی (perception) و معرفت ما نسبت به جهان بیرون (external world) اختصاص دارد. در اینجا، هفت متن به ترتیب از لاک، بارکلی، استیس، ویتلی، راسل، سرل و لندسمن ذکر شده است. اگر بپذیریم که شک‌گرایی پذیرفتنی نیست و ما نسبت به جهان خارج معرفت داریم آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که: «ما دقیقاً به چه اموری معرفت داریم؟» و «چگونه به این معرفت دست یافته‌ایم؟» مثلاً هنگامی که کتابی را پیش‌روی خود می‌بینیم آیا آنچه دیده‌ایم واقعیت دارد؟ و به طور کلی، آنچه مستقیماً با حواس خود درک می‌کنیم چیست؟ در اینجا به طور سنتی سه پاسخ مطرح شده است:

۱. رئالیسم مستقیم (direct realism)؛

۲. بازنمودگرایی (representationalism)؛

۳. پدیدارگرایی (phenomenalism).

در رئالیسم مستقیم چنین ادعا می‌شود که متعلق بی‌واسطهٔ ادراک ما، اشیای فیزیکی است که مستقل از آگاهی ما نسبت به آنها وجود دارند. بازنمودگرایی و پدیدارگرایی، متعلق مستقیم در ادراک حسی را داده حسی یا تأثر حسی (sense impression) می‌دانند که مستقل از آگاهی ما

تحقق ندارد. البته این دو دیدگاه در تبیین نحوه ارتباط داده‌های حسی با جهان فیزیکی اختلاف نظر دارند؛ چرا که پیروان بازنمودگرایی معتقداند جهان فیزیکی به گونه‌ای مستقل از ادراک‌های حسی ما تحقق دارد بلکه خود، علت ادراکات حسی ما است. اما بازنمودگرایان، اشیای فیزیکی را ساخته‌های داده‌های حسی می‌دانند؛ به عبارت دیگر، آنها مستقل از «تأثرات حسی» وجود ندارند.

نخستین متن این بخش برگرفته از رساله‌ای در باب فهم انسان (۱۶۸۹) از جان لاک (John Locke) است. وی در این اثر به عقل‌گرایی (rationalism) دکارت - یعنی این دیدگاه که عقل به تنهایی تضمین‌کننده معرفت است - حمله می‌کند. لاک استدلال می‌کند اگر دعاوی معرفتی ما بخواهند معنادار باشند باید از جهان اتخاذ شده باشند. او این عقیده عقل‌گرایان را که ما دارای ایده‌های فطری هستیم به شدت رد می‌کند. چرا که معتقد است:

اولاً، استدلال قیاسی مطلوب برای اثبات این امور وجود ندارد؛

ثانیاً، کودکان و سفیهان به نظر نمی‌رسد دارای چنین معرفت‌هایی باشند؛

ثالثاً، شیوه تجربی معرفت، مجالی برای چنین ایده‌هایی باقی نمی‌گذارد.

به عقیده لاک، ذهن انسان در بدو تولد یک لوح سفید است که هیچ نقشی در آن نیست و اولین نقش‌ها را از طریق ادراکات حسی دریافت می‌کند. بدین ترتیب، همه معرفت با تجربه حسی آغاز می‌شود و از آنجا ذهن بسا کارکرد خود به مفاهیم پیچیده‌تر و انتزاع‌ها (abstractions) می‌پردازد. لاک از «نظریه بازنمودی درباره ادراک حسی» که بر اساس آن، اشیای جهان، موجب می‌شوند تا اندام‌های حسی ما فرایندهایی را آغاز کنند که سرانجام تجربه حسی را به دست می‌دهند حمایت می‌کند. ما هیچ‌گاه از اشیای فی‌نفسه، یعنی عللی که ادراک‌های حسی ما را پدید آورده‌اند آگاهی نداریم بلکه صرفاً از بازنمود اشیای اطلاع داریم. بدین ترتیب، آگاهی مستقیم ما به اشیای خارجی تعلق نمی‌گیرد و ما در اینجا می‌توانیم از آگاهی غیر مستقیم نسبت به آنها سخن بگوییم. همان‌گونه که مشاهده می‌شود نظریه لاک علاوه بر آنکه یک «نظریه باز نمودی» درباره ادراک حسی است نظریه‌ای «علی» (causal) را نیز درباره ادراک حسی مطرح می‌کند که در آن، اشیای خارجی بر اندام‌های حسی و سپس بر مغز تأثیر گذاشته و سرانجام پیدایش تجربه یا ادراک حسی را موجب می‌شوند.

نظریه ایدئالیستی درباره معرفت، عنوان متنی است از بارکلی (Berkeley) که در این مجموعه آمده است. بارکلی بر این باور است که مفاهیم و ایده‌ها فقط در ذهن وجود دارند. به عبارت دیگر، همه کیفیاتی که ما درک می‌کنیم ذهنی (subjective) و وابسته به مدرک‌اند یعنی واقعیت آنها را

همان ادراک شدنشان تشکیل می‌دهد. بر این اساس، جهان مادی، واقعیتی نداشته و اشیای فیزیکی صرفاً رخدادهای ذهنی خواهند بود. موضع بارکلی را «ایدئالیسم فلسفی» می‌نامند هر چند برخی معتقداند «ایده - ایسم» عنوان دقیق‌تری برای موضع وی به شمار می‌آید. چرا که ایدئالیسم بارکلی با ایدئالیسم سنتی مانند ایدئالیسم افلاطونی تفاوت دارد. بارکلی، عقل‌گرا نیست و همانند لاک معتقد است همه مفاهیم از تجربه حسی سرچشمه می‌گیرند.

دبلیو. تی. استیس (W. T. Stace) در اثر خود با عنوان «علم و جهان فیزیکی» به دفاع از پدیدارگرایی می‌پردازد. وی با تکیه بر اظهارات هیوم درباره علیت، احتجاج می‌کند که پیروان رئالیسم - که به وجود جهان مادی مستقل و جدای از حواس ما باور دارند - نمی‌توانند برای موضع خود، استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه دهند. استیس معتقد است تمام آنچه اصل علیت می‌گوید آن است که انتظام‌هایی در تجربه‌های ما نسبت به جهان وجود دارد. به اعتقاد وی، تنها حسیات و اذهانی که آنها را درک می‌کنند موجوداند. بقیه امور را باید ساخته‌های ذهن و افسانه‌های مفید تلقی کنیم که به ما کمک می‌کنند تا تجربه خود را سامان داده و حیات خود را پیش‌بینی کنیم.

در نوشتاری که از سی. اچ. ویتلی (C. H. Whiteley) با نام «پدیدارگرایی: زمینه‌ها و مشکلات» آمده است او به بررسی و تحلیل پدیدارگرایی معاصر پرداخته و نقاط قوت و ضعف آن را مشخص می‌سازد. به اعتقاد وی از جمله نقاط قوت این مکتب آن است که در مقایسه با رقیبانش از سادگی بیش‌تری برخوردار می‌باشد و قابلیت خوبی را در رد شک‌گرایی از خود نشان می‌دهد. وی ابهام در تمایز نهادن میان «نمود» و «واقعیت» را از نقاط ضعف پدیدارگرایی تلقی می‌کند. همچنین تبیین علیت در این مکتب سرانجام به نوعی «نگرش خودمحوری» (solipsism) - یعنی این دیدگاه که تنها تجربه من و وجود من واقعیت دارند - می‌انجامد.

برتراند راسل به دفاع از بازنمودگرایی می‌پردازد. وی در فصل‌هایی از کتابش با نام کلیات فلسفه به جانبداری از نوعی رئالیسم که اصطلاحاً «رئالیسم بازنمودی» (representational realism) خوانده می‌شود می‌پردازد و معتقد است که این نوع رئالیسم، نظریه‌ای کارآمد برای تبیین ادراک حسی از سه بُعد فیزیکی، فیزیولوژی و روان‌شناسی به شمار می‌آید. دفاع راسل در حقیقت، بسط نظریه علی لاک درباره ادراک حسی است که در پرتو علم معاصر تنسیق یافته است. از دید راسل، معرفت ما درباره اشیای فیزیکی، معلول زنجیره‌ای از فرایندها است که آخرین حلقه آن پیش از ادراک حسی و بر عهده فعل و انفعال‌های مغز می‌باشد.

متن ششم، بخشی از اثر جان سرل (John Searle) با نام *التفات* (*Intentionality*) است. سرل از مدافعان معاصر «رنالیسم مستقیم» به شمار می‌آید. به عقیده وی، مفهوم «التفات» موجب می‌شود تا ذهن مستقیماً با شیء مدرک پیوند داشته باشد. سرل تجربه‌های حسی مانند بینایی را همانند دیگر حالت‌های ذهنی - که دارای حیثیت التفاتی هستند - از ویژگی «گزاره‌ای» برخوردار می‌داند؛ یعنی همان گونه که باور به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد دیدن نیز چنین است. به تعبیر پویمن: «از دید سرل، دیدن به منزله باور کردن است».

چارلز لندسمن (Charles Landesman) در مقاله‌ای که ویژه این مجموعه نگاشته است به رد دیدگاه عرفی درباره اینکه: «ما رنگ‌ها را می‌بینیم» می‌پردازد. وی در نوشتار خود ضمن دفاع از باز نمودگرایی ادعا می‌کند که هیچ چیز دارای رنگ نیست. لندسمن با استناد به دستاوردهای علوم زیستی و نیز دیگر دانش‌هایی که به نوعی درباره رنگ‌ها و کیفیت بینایی ما تحقیق کرده‌اند می‌کوشد تا موضع خود را توجیه کند. او در این راستا به نقد آرای لاک درباره ادراک ما از رنگ‌ها می‌پردازد.

بخش چهارم این مجموعه به تحلیل معرفت اختصاص دارد. تا پیش از ۱۹۶۳، مفهوم معرفت یا اساساً مورد تحلیل قرار نمی‌گرفت یا به همان تعریف سنتی و سه جزئی یعنی باور صادق موجه - که از افلاطون تا نیمه اول قرن بیستم رایج بود - اکتفا می‌شد. تحلیل سه جزئی معرفت با مثال‌های نقضی که ادmond گتیه (Edmund Gettier) در ۱۹۶۳ با مقاله کوتاه خود ارائه کرد دچار تزلزل شد. او کوشید در مقاله خود نشان دهد برای آنکه یک باور صادق را «معرفت» به شمار آوریم به چیزی بیش از «توجیه» (justification) نیازمندیم. تأثیر مقاله گتیه به اندازه‌ای بود آن را نقطه عطف در تاریخ معرفت‌شناسی معاصر به شمار آورده‌اند. این بخش با مقاله گتیه با نام «آیا باور صادق موجه، معرفت است؟» آغاز می‌شود. پنج مقاله دیگر این بخش، نمونه‌هایی است از واکنش‌های متنوع فیلسوفان معاصر به مقاله گتیه.

«نظریه علی معرفت» عنوان مقاله الوین گلدمن (Alvin Goldman) است که وی در آن، ضمن آنکه موافقت خود را با دیدگاه گتیه مبنی بر نارسایی تعریف سنتی درباره معرفت ابراز می‌کند می‌کوشد تا ضعف آن را با ارائه یک «تبیین علی از معرفت» جبران کند. وی با تحلیل مثال‌های نقض گتیه تأکید می‌کند که در مثال‌های مزبور اگر توجیه را بر پایه پیوندهای علی میان شواهد و باور مبتنی سازیم بر مشکل تعریف معرفت فایق خواهیم شد. گلدمن با ارائه این تحلیل، راه خود را از معرفت‌شناسی سنتی جدا کرد؛ زیرا مسائل معرفت‌شناختی را قبلاً پرسش‌هایی

می‌دانستند که به منطق یا نحوه توجیه مربوط می‌شدند. اما گلدمن تمرکز خود را به جای دلایل و توجیهاتی که شخص ممکن است برای باور خود داشته باشد به «پیوندهای علی» (causal connections) معطوف ساخت و کوشید معرفت را در همین چارچوب تحلیل کند.

لرر (Lehrer) و پاکسون (Paxon) در مقاله مشترکشان با نام «معرفت: باور صادق موجه الغا نشده»، شرط الغا ناپذیری را به عنوان مؤلفه چهارم برای معرفت مطرح می‌کنند. البته آنها می‌پذیرند که در مورد معرفت‌های پایه، تعریف معرفت، همان «باور صادق موجه» است و شرط الغا ناپذیری فقط برای معرفت‌های غیر پایه مطرح خواهد بود. اگر به یک گزاره، باور داشته باشیم و توجیه ما نسبت به آن باور از راه گزاره دیگر تأمین شده باشد هنگامی باور ما کاملاً موجه خواهد بود که گزاره صادق دیگری آن را الغا و ابطال نکرده باشد. بنابراین، به عقیده لرر و پاکسون این تحلیل به سادگی، ضرورت افزودن شرط «الغا ناپذیری» را نشان می‌دهد.

گیلبرت هارمن (Gilbert Harman) با توجه به «تبیین علی» گلدمن تلاش می‌کند تا نقصان آن را جبران نماید. وی معتقد است «تبیین علی» فقط معرفت را در محدوده خاص تبیین می‌کند. وی «معرفت استقرایی» را شاهد می‌آورد که با تمسک به پیوند علی نمی‌توانیم آن را تعریف نماییم. هارمن مقوله عام‌تری را با عنوان «تبیین جایگزین» معرفی می‌کند که عبارت است از «استنتاج از راه بهترین تبیین» (inference to the best explanation). او معتقد است که «استنتاج از راه بهترین تبیین» می‌تواند حوزه معرفت را به خوبی پوشش دهد به نحوی که تبیین‌های علی، تنها بخشی از این حوزه را تشکیل می‌دهند.

در مقاله دیگری که از گلدمن با عنوان «تمییز و معرفت حسی» آمده است او به تعدیل دیدگاه قبلی خود درباره «تبیین علی معرفت» پرداخته است. در اینجا او به جای آنکه بگوید: «باور ما نسبت به فلان گزاره باید از پیوند علی و شواهد مربوط به آن برخوردار باشد»، اظهار می‌کند که: «معرفت را باید باورهایی بدانیم که از طریق مکانیزم‌های موثق شکل می‌گیرند که حاصل آن، تمییز نهادن میان صدق یک گزاره مفروض و گزاره‌های جایگزین و رقیب آن است.

آخرین مقاله این بخش به ریچارد فلدمن (Richard Feldman) تعلق دارد که در آن به بررسی نقدهایی می‌پردازد که مشکل مثال‌های نقض گتیه را ناشی از مبتنی ساختن توجیه بر پایه گزاره‌های کاذب می‌دانند. او می‌کوشد نشان دهد که سبک معضل گتیه را حتی با گزاره‌های صادق نیز می‌توانیم بیان کنیم. بنابراین، از دید او، شرط کاذب نبودن مقدمات، نمی‌تواند به تنهایی معضل گتیه را حل کند.

بخش پنجم و ششم، هر دو به بررسی نظریه‌های توجیه اختصاص دارند البته در بخش پنجم از نظریه‌های مبنایگرایی (foundationalism) و انسجام‌گرایی (coherentism)، و در بخش ششم از نظریه‌های درونی‌گرایی (internalism) و بیرونی‌گرایی (externalism) بحث می‌شود. نخستین متن در بخش پنجم از دکارت است. در این متن، تأمل دوم و سوم از کتاب تأملات آمده است. دکارت در زمره مبنایگرایان کلاسیک قرار دارد. او معتقد است مبنای استواری برای عمارت مستحکم دانش و معرفت وجود دارد. از دید دکارت، معرفت ما به خویش و به حالات روانی و به کیفیات نفسانی ما بدیهی و خطا ناپذیر است. همچنین او معتقد است ما نسبت به برخی حقایق متافیزیکی از معرفت مستقیم و بدون واسطه برخورداریم. بر این اساس، ما با شهود یعنی پرتو قوه تعقل، همراه با استدلال قیاسی و بهره‌گیری از معرفت‌های پایه می‌توانیم عمارت معرفت را بنا کنیم که ساختار آن، بی‌شبهت به هندسه اقلیدسی نیست. در این راستا، استقرا جایگاه قابل توجهی نداشته و باید به رهاورد آن با دید تردید بنگریم.

مبنایگرایی کلاسیک تنها شکل از مبنایگرایی نیست. در قرن بیستم و به ویژه پس از برخی نقدها که از مبنایگرایی کلاسیک به عمل آمد روایتی معتدل و اصلاح شده از آن مطرح شد که در حقیقت، آمیزه‌ای است از مبنایگرایی کلاسیک و برخی مؤلفه‌های نظریه انسجام‌گرایی که آن را مبنایگرایی حداقلی (minimal foundationalism) نیز می‌خوانند. اگر چه در مبنایگرایی حداقلی، همچنان سخن از باورهای پایه به میان می‌آید اما از مهم‌ترین خصایص این گونه باورها در مبنایگرایی کلاسیک یعنی خطا ناپذیری (infallibility)، خبری نیست. علاوه بر این، «قیاس» تنها شیوه قابل اعتماد برای کسب معرفت به شمار نمی‌آید و استقرا نیز به نوبه خود از جایگاه قابل قبولی برخوردار گشته است. در مقاله‌ای که از رابرت آئودی (Robert Audi) در این بخش آمده است وی با توضیح این قبیل موارد، خطوط کلی مبنایگرایی‌های غیر کلاسیک را بیان می‌کند.

لارنس بونجور (Laurence Bonjour) در مقاله خود با عنوان «نقد مبنایگرایی»، ابتدا سه روایت متفاوت از مبنایگرایی را با عنوان‌های مبنایگرایی کلاسیک، معتدل و ضعیف (weak) مطرح می‌کند. مبنایگرایی ضعیف در واقع، آمیزه‌ای است از مبنایگرایی و دیدگاه‌های انسجام‌گرا. در مبنایگرایی معتدل، خطا ناپذیری باورهای پایه (basic beliefs) مسلم گرفته نمی‌شود. اشکال اساسی بونجور به مبنایگرایی - که به آنچه قبلاً ویلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) مطرح کرده بود مشابهت دارد - بر این اساس، استوار است که مبنایگرایان نمی‌توانند به گونه‌ای قابل قبول توضیح

دهند که چگونه زنجیره توجیه به پایان می‌رسد. البته مبنایان به نوبه خود کوشیده‌اند تا دلایلی بر رد اعتراض بونجور اقامه کنند که از جمله آنها می‌توانیم به راه حل‌های «بیرونی‌گرایانه» اشاره کنیم. با وجود نقدهایی که از مبنایان به عمل آمده است اما اخیراً آثاری در دفاع از مبنایان و حتی مبنایان کلاسیک نگاشته شده‌اند که از جمله می‌توانیم به مقاله تیموتی مک گرو (Timothy McGrew) با عنوان «دفاع از مبنایان کلاسیک» اشاره کنیم. او ضمن نقد «مبنایان تعدیل شده»، (moderate foundationalism) استدلال می‌کند که وجود مبانی و پایه‌های قوی برای معرفت، هم ضروری است و هم دسترس‌پذیر و می‌توانیم بدین طریق به گونه‌ای قابل توجه بر چالش‌های شک‌گرایانه غلبه کنیم.

در این بخش، گزیده‌ای از کتاب جانانتان دنسی (Janathan Dancy) که در آن به دفاع از انسجام‌گرایی می‌پردازد ذکر می‌شود. وی هم از نظریه انسجام در صدق (coherence theory of truth) دفاع می‌کند و هم از نظریه انسجام در توجیه. انسجام در توجیه به معنای آن است که یک باور فقط و فقط در صورتی که از سوی مجموعه‌ای از گزاره‌های دیگر که همگی در یک سیستم منسجم قرار دارند تأیید و حمایت شود موجه شمرده می‌شود. او معتقد است اهمیت انسجام‌گرایی در صورتی خواهد بود که بتواند صدق و توجیه را به یکدیگر پیوند بزند. بدین سان، یک گزاره فقط و فقط در صورتی صادق خواهد بود که عضوی از یک مجموعه منسجم از گزاره‌ها باشد. وی از این جهت با انسجام‌گرایی مانند لور - که انسجام‌گرایی را فقط در محدوده توجیه مطرح می‌سازند - مخالفت می‌کند.

اما انسجام‌گرایی نیز دستخوش نقدهایی جدی بوده است که در این بخش، مقاله‌ای از ریچارد فومرتون (Richard Fumerton) با عنوان «نقد انسجام‌گرایی»، یکی از این نمونه‌ها به شمار می‌آید. او احتجاج می‌کند که هر نظریه انسجام‌گرایانه باید به گونه‌ای قابل قبول تبیین کند که ما چگونه به باورهای خود «دسترسی معرفتی» داریم. فومرتون می‌کوشد نشان دهد انسجام‌گرایان از دسترسی به چنین امری محروم‌اند.

ارنست سوسا (Ernest Sosa) در مقاله خود با عنوان «قایق و هرم» به بررسی نقاط قوت و ضعف مبنایان و انسجام‌گرایی می‌پردازد. استعاره هرم و قایق به ترتیب اشاره به مبنایان و انسجام‌گرایی دارد زیرا در مبنایان، ساختار معرفت به شکل هرم تصویر می‌شود در حالی که انسجام‌گرایی، معرفت را به منزله یک قایق چوبی می‌داند که آزادانه در آب شناور بوده و هر یک از تخته‌های آن به طور مستقیم یا غیر مستقیم در حفظ بقیه مؤثر است و هیچ یک از آنها نمی‌تواند

بدون کمک دیگران باقی بماند. سوسا هدف خود را در این مقاله، تقریر نکات اصلی در بحث میان مبنایگرایی و انسجام‌گرایی و نیز ارائه دلایل له و علیه برای هر یک از این گزینه‌ها معرفی می‌کند. مقاله بعدی با عنوان «مبنایگرایی خطاپذیر و انسجام‌گرایی کل‌گرا» از رابرت آنودی است. او ضمن بیان ویژگی‌های مبنایگرایی و انسجام‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر، از نوعی «مبنایگرایی خطاپذیر» (fallibilist foundationalism) جانبداری می‌کند. به اعتقاد آنودی این نوع مبنایگرایی هم می‌تواند از بسیاری نقدهای موثر درباره نظریه‌های مبنایگرا محفوظ بماند و هم بیش‌ها و نکات مثبتی را که در انسجام‌گرایی به چشم می‌خورد در خود جای دهد.

نمونه دیگر از تلفیق میان رویکردهای مبنایگرایانه و انسجام‌گرایانه را در آثار سوزان هاک (Susan Haack) می‌یابیم. وی در مقاله‌ای که ویژه این مجموعه نگاشته است نظریه خود را با عنوان «مبنا - انسجام‌گرایی» (Foundherentism) معرفی می‌کند. وی با بررسی مبنایگرایی و انسجام‌گرایی، این دیدگاه را مطرح می‌سازد که این دو نظریه، تمام گزینه‌های ممکن را پوشش نمی‌دهند و ما می‌توانیم موضعی میانی را اتخاذ کنیم که از یک سو با نظریه مبنایگرایی به جهت اهمیتی که برای نقش تجربه در توجیه قایل است مشابهت دارد؛ و از سوی دیگر، به دلیل آنکه تأیید متقابل میان باورهایمان را در ساختار توجیه، حایز اهمیت می‌داند به نظریه انسجام‌گرایی، شبیه است.

آخرین مقاله بخش پنجم به بیان «نظریه زمینه‌گرایی» (contextualism) در توجیه معرفتی اختصاص دارد که در آن یکی از روایت‌های زمینه‌گرایی از زبان دیوید انیس (David Annis) بیان می‌گردد. انیس تأکید می‌کند بحث‌هایی که در معرفت‌شناسی معاصر درباره مبنایگرایی و انسجام‌گرایی مطرح شده است عموماً این حقیقت را نادیده گرفته‌اند که انسان، یک موجود اجتماعی است و هنگامی که از توجیه باورهایمان بحث می‌کنیم باید نقش عوامل اجتماعی را در مباحث مربوط به معرفت و به ویژه توجیه در نظر بگیریم. بر این اساس، او زمینه‌گرایی را به عنوان یک نظریه بدیل و جایگزین معرفی می‌کند که به اعتقاد وی در آن به نقش زمینه‌ها و عوامل اجتماعی، بهای لازم داده شده است.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد در بخش ششم، از نظریه‌های توجیه به لحاظ رویکردهای درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی بحث می‌شود. این بخش مجموعاً هشت متن را در بر می‌گیرد که اولین آنها با عنوان «وثاقت‌گرایی» (reliabilism) از الوین گلدمن نقل شده است. به طور کلی، بیرونی‌گرایی در قبال درونی‌گرایی بر نقش عواملی در توجیه تأکید می‌کند که بیرون از «حوزه

دسترس‌پذیر معرفتی» قرار دارد. گلدمن در مقاله خود استدلال می‌کند که روایت‌های درونی‌گرایی با دشواری‌های جدی مواجه‌اند که از جمله آنها عدم توجه به روابط و شرایط علی در پیدایش توجیه است. به اعتقاد وی، بهترین نظریه‌ای که می‌تواند این شرایط را ایفا نماید «وثاقت‌گرایی» است که در واقع، یک روایت بیرونی‌گرایانه از توجیه به شمار می‌آید. بر اساس وثاقت‌گرایی، موقعیت و شرایط توجیه یک باور، به حسب وثاقت فرایندی که آن را ایجاد می‌کند (یعنی نقش علی در آن دارد) تعیین می‌شود. در اینجا وثاقت فرایند توجیه، عبارت است از استعداد آن برای ایجاد باورهای صادق. گلدمن این نظریه را یک نظریه بیرونی‌گرایانه و عینی برای توجیه می‌داند زیرا نیازی نیست که شخص دارای باور به ساز و کارها و روندهای علی که در ایجاد باورهای موجه دخیل‌اند آگاهی و «دسترسی معرفتی» داشته باشد.

کیث لور در بخشی از کتاب خود با عنوان نظریه معرفت (۱۹۹۰) به نقد بیرونی‌گرایی می‌پردازد که این بخش به صورت جداگانه در این مجموعه آورده شده است. لور ضمن بیان نقاط قوت «بیرونی‌گرایی» که عمدتاً به قابلیت‌های آن در طرد شک‌گرایی مربوط می‌شود به مخالفت با دیدگاه گلدمن پرداخته و می‌کوشد تا درونی‌گرایی را تقویت کند. او در اعتراض به بیرونی‌گرایی، این امر را خاطرنشان می‌سازد که ما می‌توانیم در قبول یک باور، توجیه داشته باشیم بی‌آنکه توجیه ما معلول یک فرایند موثق - آن گونه که گلدمن ادعا می‌کند - باشد.

مقاله بعدی با عنوان «معرفت‌شناسی طبیعی شده» (epistemology naturalized) از آن کواین (Quine) است. شهرت این مقاله به جهت تأثیری است که بر نحوه تلقی فیلسوفان از معرفت‌شناسی معاصر داشته است، اگر چه دیدگاه افراطی کواین را در این مقاله تعداد اندکی از معرفت‌شناسان پذیرفته‌اند اما نمی‌توانیم از تأثیر آن بر جریان فلسفی معاصر و به ویژه نقش آن در پیدایش روایت‌های معتد از «معرفت‌شناسی طبیعی شده»، چشم‌پوشی نماییم. کواین در این مقاله احتجاج می‌کند که معرفت‌شناسی سنتی، دیگر جایگاهی ندارد و ما باید معرفت‌شناسی را به صورت فصلی از «روان‌شناسی تجربی» در آوریم. بر این اساس، معرفت‌شناسی، دیگر وظیفه توصیه و ارائه هنجارهایی برای توجیه معرفت را ندارد، بلکه وظیفه آن در حد «توصیف» خلاصه می‌شود که آن هم باید با اتکا به دستاوردهای علم به ویژه روان‌شناسی صورت گیرد.

در مقاله چهارم از این بخش، ارل کانن (Earl Conee) و ریچارد فلدمن یکی از اعتراض‌ها به وثاقت‌گرایی را با نام «مشکل عمومیت» (generality problem) مطرح می‌کنند. آنان استدلال می‌کنند که نظریه‌های وثاقت‌گرایی بر این پایه استواراند که یک باور فقط و فقط در صورتی موجه

است که توسط فرایندی پدید آمده باشد که به گونه‌ای موثق و قابل اعتماد، ما را به سوی باورهای صادق رهنمون شود. اما باید توجه کنیم چنین نظریه‌هایی باید به وضوح مشخص کنند که ماهیت این گونه روندها چیست. هر فرایند خاص، محصول معین و ویژه‌ای به دنبال دارد که در فرایند دیگر نمی‌توانیم انتظار پیدایش دقیقاً همان محصول قبلی را داشته باشیم. حال چگونه می‌توانیم ضابطه‌ای به دست دهیم که مشخصات افراد جزئی و خاص را در آن لحاظ کرده باشیم؟ بنابراین، عمومیتی که لازمه هرگونه معیار است این امکان را به ما نمی‌دهد تا بتوانیم وثاقت فرایندهای خاص را احراز کنیم.

پس از مقاله فوق که در نقد بیرونی‌گرایی بود، پویمن مقاله‌ای را از الوین پلاتینگا (Alvin Plantinga) در نقد درونی‌گرایی آورده است. پلاتینگا با بررسی مفهوم «درونی‌گرایی کلاسیک» نشان می‌دهد که «درونی‌گرایی معاصر» بر پایه دیدگاه‌های دکارت و لاک قرار دارد که در زمره درونی‌گرایان کلاسیک به شمار می‌آیند. او معتقد است مفهوم «توجیه»، اساساً مفهومی منسجم نیست و به جای آن، مفهوم «تضمین» (warrant) را پیشنهاد می‌کند که با نگرش بیرونی‌گرایانه و بر اساس کارکرد صحیح قوای معرفتی انسان تنظیم شده است.

در قبال پلاتینگا، متیاس استیوپ (Matthias Steup) در مقاله‌ای که برای این مجموعه نگاشته است از درونی‌گرایی دفاع می‌کند. به عقیده او، توجیه معرفتی را تقریباً همواره می‌توانیم با تأمل دریافته و آن را تشخیص دهیم و همین امر، آن را از بعد درونی‌گرایانه برخوردار می‌سازد. استیوپ در مقاله‌اش می‌کوشد تا به سه اشکال اساسی درباره دیدگاهش پاسخ گوید که به نظر می‌رسد مهم‌ترین آنها، بیان این نکته باشد که چگونه می‌توانیم نشان دهیم توجیه یا عدم توجیه یک باور را می‌توانیم با تأمل درونی و اموری که به آن دسترسی معرفتی داریم دریابیم.

در مقاله‌ای که در این مجموعه از هیلاری کورنبلیت (Hilary Kornblith) نقل شده است وی «معرفت‌شناسی طبیعی شده» و رویکردهای نقادانه نسبت به آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. کورنبلیت در مقاله خود بحث‌های جاری میان معرفت‌شناسان طبیعی و نقسادهان آنان را جمع‌بندی کرده و به ارزیابی دیدگاه‌های مزبور می‌پردازد. وی با آنکه از روایتی خاص از معرفت‌شناسی طبیعی شده جانبداری می‌کند می‌کوشد تا نشان دهد معرفت‌شناسی طبیعی شده، طیف وسیعی دارد که ضرورت ندارد از گونه افراطی آن جانبداری کنیم. در نتیجه، وی بر خلاف کواین، تبیین می‌کند که چگونه می‌توانیم طبیعت‌گرایی را با حفظ اهداف معرفت‌شناسی سنتی هماهنگ سازیم.

آخرین مقاله این بخش با عنوان «معرفت فرار» (elusive knowledge) از دیوید لویس (David Lewis) است. لویس در این مقاله به دفاع از روایتی بیرونی‌گرایانه از زمینه‌گرایی می‌پردازد. همان گونه که از عنوان این مقاله پیدا است ممکن است ما بر اساس معیارهایی خاص و در محدوده‌هایی معین بتوانیم از معرفت سخن بگوییم در حالی که اگر معیارها را سخت‌گیرانه‌تر کنیم و محدوده بحث خود را عوض نماییم آنچه معرفت تلقی کرده‌ایم محو شده و از دست ما خواهد گریخت. البته باید توجه کنیم آنچه لویس در اینجا با عنوان زمینه‌گرایی مطرح می‌کند با دیدگاهی که قبلاً از انیس با همین نام مطرح شد تفاوت دارد.

بخش هفتم به معرفت پیشینی (a priori knowledge) اختصاص دارد. اولین دیدگاه درباره «معرفت پیشینی» از کانت نقل می‌گردد. متن مربوط به کانت، گزیده مختصری از دیباچه نقد عقل نظری (Critique of Pure Reason) و مقدمه کتاب تمهیدات است. در متن مزبور، کانت تمایز مشهورش میان معرفت پیشینی و پسینی را مطرح می‌کند. بر این اساس، «معرفت پیشینی» آن است که ما پیش از تجربه، بدان معرفت داریم. در قبال معرفت پیشینی، معرفت پسینی (a posteriori knowledge) قرار دارد که بر پایه تجربه استوار است. از دید هیوم، همه معرفت‌ها، پسینی‌اند و فقط معرفت به گزاره‌های تحلیلی (analytic) به صورت «پیشینی» است. اما کانت این صورت‌بندی را نپذیرفت زیرا معتقد است این امکان وجود دارد که ما از معرفت پیشینی درباره حقایق برخوردار باشیم. به تعبیر دیگر، اگر چه معرفت‌های ما با تجربه آغاز می‌شود ولی لازمه این سخن، آن نیست که همه معرفت‌ها از تجربه ناشی شوند. او بر این باور است که حقایق ریاضی در زمره گزاره‌های تحلیلی به شمار نمی‌آیند و در عین حال که ترکیبی (synthetic) اند، «پیشینی» نیز به شمار می‌آیند. بنابراین از دید کانت ما دارای معرفت‌هایی پیشینی هستیم که در عین حال، ترکیبی‌اند. بر این اساس، این گونه معرفت‌های پیشینی که ویژگی ترکیبی نیز دارند هر چند از حسیات خاص اتخاذ نمی‌شوند اما در همه تجربه‌های ما به صورت پیش فرض (presupposition) حضور دارند.

ای. جی. ایر (A. J. Ayer) در کتاب زبان، حقیقت و منطق به مخالفت با کانت پرداخت. در متنی که از این کتاب برگزیده شده و در این بخش آمده است، ایر مفهوم «پیشینی - ترکیبی» را نقد می‌کند. او استدلال می‌کند که ما دلیلی نداریم تا وجود معرفت‌های پیشینی و در عین حال ترکیبی را بپذیریم. به اعتقاد وی، همه نمونه‌ها و کاندیدهایی که برای این گونه معرفت‌ها ذکر شده است

می‌توانیم یا به صورت «این همان‌گویی» (tautology) و یا به صورت گزاره‌های تحلیلی تبیین کنیم.

در قبال دیدگاه فوق، ای. سی. اوینگ (A. C. Ewing) می‌کوشد تا به اعتراض‌های ایر پاسخ گوید و از معرفت پیشینی دفاع کند. اوینگ استدلال می‌کند که معرفت پیشینی و در عین حال، ترکیبی وجود دارد. استنتاج‌های قیاسی (deductive inferences) و نیز حقایق ریاضی (mathematical truths)، ترکیبی و در عین حال، پیشینی‌اند. حتی این گزاره ایر که: «حقایق پیشینی - ترکیبی» نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ خود یک گزاره پیشینی ترکیبی است؛ به نحوی که از صدقش کذب آن لازم می‌آید. حتی اگر در همه مثال‌ها بتوانیم شک کنیم قوانین منطق را باید به عنوان نمونه‌هایی از حقایق «ترکیبی - پیشینی» به شمار آوریم.

دو حکم جزمی تجربه‌گرایی (Two Dogmas of Empiricism) عنوان مقاله مشهور کواین است که در این مجموعه آورده شده است. یکی از دو تز اساسی که کواین در مقاله‌اش با آن به مخالفت برخاست «تمایز تحلیلی - ترکیبی» (analytic - synthetic distinction) است. او در بخش اول از این مقاله، تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را چه به صورت آنچه کانت گفت و چه روایت‌های معاصر آن زیر سؤال می‌برد. علاوه بر این، کواین با توجه به اینکه مفهوم تحلیلی بودن را بر پایه مفهوم «ترادف» (synonymy) استوار می‌داند، استدلال می‌کند که اگر درباره ترادف، تأمل کنیم در می‌یابیم که در آن، تحلیلی بودن، به صورت پیش فرض قرار دارد و سرانجام به معضل دور می‌رسیم.

گریس (Grice) و استراسون (Strawson) در مقاله مشترکشان به دفاع از «تمایز تحلیلی - ترکیبی» و مخالفت با کواین برخاستند. آنان در قبال کواین، استدلال کردند که اگر مفهوم ترادف، بی‌معنا باشد مفهوم «معناداری» (meaningfulness) نیز چنین خواهد بود. آنها همچنین بر این نکته تأکید می‌کنند که طرد تمایز مزبور، پیامدهایی نامعقول را در پی دارد و از طرف دیگر، برای معنا داشتن «ترادف» نیاز نداریم آن را در قالب یک «تعریف صوری» صورت‌بندی نماییم.

علاوه بر گریس و استراسون، رودریک چیزم نیز با کواین مخالفت می‌کند. وی در بخشی از کتابش با عنوان نظریه معرفت (۱۹۸۹) که در این مجموعه آمده است به بیان معنای گزاره‌های پیشینی می‌پردازد و صریحاً از «تمایز تحلیلی - ترکیبی» و مفهوم «معرفت پیشینی - ترکیبی» دفاع می‌کند.

آخرین متن این بخش از سول کریپکی (Saul Kripke) و بر گرفته از کتاب مشهورش با نام نام‌گذاری و ضرورت (Naming and Necessity) است. عقل‌گرایان معمولاً تأکید می‌کردند که معرفت پیشینی باید «ضرورت» نیز داشته باشد اما کریپکی این نظر را نمی‌پذیرد و بر علیه آن، استدلال می‌کند. او معتقد است که «ضرورت»، شرط لازم برای «معرفت پیشینی ممکن» نیست.

مبحث «توجیه استقرا» عنوان بخش هشتم از این مجموعه است. آنچه به نام معضل استقرا (problem of induction) خوانده می‌شود نخستین بار توسط هیوم مطرح شد و این بخش با متنی از وی آغاز می‌شود. او این نکته را مطرح ساخت که ما در توجیه استقرا با یک مشکل اساسی مواجهیم؛ زیرا همواره امکان وجود شواهدی مخالف با آنچه در گذشته مشاهده کرده‌ایم وجود دارد. مثلاً به لحاظ منطقی، ضروری نیست که اگر تاکنون زمین به گرد خورشید چرخیده است در آینده نیز چنین باشد. هیوم در بحث علیت (causality) احتجاج می‌کند ما هیچ راهی نداریم که اثبات کنیم آینده، مشابه گذشته خواهد بود. برای حل این مشکل، نمی‌توانیم از استدلال قیاسی استفاده کنیم زیرا در استدلال قیاسی مجاز نیستیم که در «نتیجه قیاس» چیزی را بیاوریم که در مقدماتش نیست در حالی که در اینجا آنچه در مقدمات داریم فقط اطلاعات مربوط به گذشته و حال است نه آینده. از سوی دیگر نمی‌توانیم به «استقرا» نیز تمسک جوییم زیرا حجیت اصل استقرا و اعتبار آن دقیقاً همان چیزی است که محل بحث است. البته هیوم می‌پذیرد که ما در زندگی روزمره، اصل استقرا را مسلم می‌انگاریم و از آن بدون هیچ مشکلی استفاده می‌کنیم اما در توجیه فلسفی آن، مشکل اساسی داریم. برتراند راسل نیز در کتاب مسائل فلسفه به تبیین و تشریح معضلی که هیوم در باب استقرا مطرح ساخت می‌پردازد. او معتقد است نهایت آنچه که استدلال‌های مدافع اصل استقرا بیان می‌کنند توجیه آینده در گذشته است نه آینده در آینده. به نظر می‌رسد قوانین بنیادی علم نیز با چالشی که هیوم مطرح ساخت زیر سؤال می‌روند و نهایتاً اصل استقرا را نه می‌توان اثبات شده دانست و نه قابل انکار. از دوران هیوم به بعد، کوشش‌های فراوانی برای حل این معضل و توجیه استقرا انجام شده است. تقریباً این اتفاق نظر وجود دارد که هیوم در اینکه معتقد بود هیچ استدلال قیاسی برای احراز درستی استقرا وجود ندارد بر حق بوده است. اما سخن نقادان آن است که انواع دیگری از استدلال‌ها را می‌توانیم پیشنهاد کنیم، فردریک ویل (Frederick Will) که مقاله‌اش با عنوان «آیا آینده مانند گذشته خواهد بود؟» در این بخش آمده است، در زمره فیلسوفانی به شمار می‌آید که کوشیده‌اند اصل استقرا را توجیه کنند. او برای تبیین دیدگاهش از استعاره «منطقه محصور» (contained expanse) استفاده می‌کند. ویل از ما

می‌خواهد تا جهان را به منزله یک منطقه حصار کشیده شده تصور کنیم که فراتر از حصارهای آن، کسی نمی‌تواند هیچ گونه مشاهده‌ای را انجام دهد. بیرون از این حصار، سرزمین آینده قرار دارد. وی معتقد است شک هیوم درباره استقرا ما را به منزله افرادی مطرح می‌کند که در منطقه‌ای با حصارهای ثابت و پایدار قرار داریم؛ حال آنکه تمثیل درست آن است که حصارهای مزبور همواره در حال پیشروی بوده و مرزهای آن روز به روز کاهش می‌یابد به نحوی که با تحقق پیش‌بینی‌های ما درباره آینده، ما رفته رفته به قوانین طبیعت و به آینده، معرفت پیدا می‌کنیم. بدین ترتیب، ویل پیشروی ثابت و مستمر پیش‌بینی‌های ما را که بر اساس روند استقرا انجام می‌گیرد دلیلی برای وثاقت استقرا تلقی می‌کند.

از راه حل‌های دیگری که برای «معضل استقرا» پیشنهاد شده است راه حل پراگماتیستی است. این راه حل از سوی هانس رایشنباخ (Hans Reichenbach) در نوشتاری با عنوان «توجیه عمل‌گرایانه استقرا» مطرح شده است. رایشنباخ با هیوم در این نکته موافق است که با کمک قیاس یا استقرا نمی‌توانیم مقبولیت و امکان استقرا را نشان دهیم اما با وجود این، ما دلایل عملی خوبی داریم که بر اساس آنها می‌توانیم به استقرا اعتماد کنیم. دیدگاه وی آن است که استقرا را باید یگانه وسیله برای انجام پیش‌بینی‌ها تلقی نماییم. اگر این وسیله کارساز نباشد راه دیگری نیز پیشروی ما نیست پس چاره‌ای جز تمسک به این یگانه ابزار باقی نمی‌ماند. او می‌گوید موقعیت ما، مانند یک بیمار سرطانی است که اگر عمل جراحی بر روی او انجام نشود خواهد مرد. اگر چه این جراحی ممکن است موفق نباشد اما تنها امید برای زنده ماندن است. اصل استقرا نیز یگانه امید ما برای پیشرفت‌ها در علم و حتی در زندگی روزمره به شمار می‌آید.

پیتر استراسون (Peter Strawson) به شیوه‌ای خاص به دفاع از اعتبار استقرا می‌پردازد. وی در نوشتار خود با عنوان «حل معضل استقرا» این نکته را خاطر نشان می‌سازد که پرسش از موجه بودن و اعتبار استقرا نشان می‌دهد که پرسش کننده نفهمیده است که استقرا درباره چیست. استقرا دقیقاً معیار عقلانیت تجربی (empirical rationality) ما است. هر شیوه یا دستورالعملی که برای یافتن اشیای مشاهده نشده به کار می‌رود باید از سوی استقرا حمایت شود. زیرا گفتن اینکه یک شیوه یا دستورالعمل، موفق بوده است به معنای آن است که بگوییم آن را بارها با موفقیت به کار برده‌ایم. به تعبیر دیگر، استراسون استدلال می‌کند که کوشیدن برای توجیه چیزی که پیشاپیش با خود «مفهوم توجیه» مسلّم گرفته شده است کاری اشتباه به شمار می‌آید.

آخرین متن از این بخش با عنوان «معمای جدید استقرا» (The new riddle of induction) به نلسون گودمن (Nelson Goodman) تعلق دارد. گودمن به جای آنکه معضل هیوم را حل کند معمای جدیدی را درباره استقرا پیش می‌کشد. پرسش اصلی او آن است که بر اساس چه قوانینی ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که کدام یک از صفات و خصیصه‌ها قابل تعمیم به آینده‌اند. چرا دیدن یک زاغ، فرضیه ما را مبنی بر اینکه: «همه زاغ‌ها، سیاه‌اند» تأیید می‌کند ولی اگر سه فرد عَزَب را در یک اتاق در امروز مشاهده کنیم نمی‌توانیم آن را شاهدهی برای اینکه فردا نیز سه فرد عَزَب را در این اتاق خواهیم دید به شمار آوریم؟

بخش نهم به معضل «اذهان دیگر» (other minds) اختصاص دارد. ما به طور متعارف، قطع داریم که دیگر انسان‌ها، همانند ما از حالات ذهنی مانند عواطف، احساسات، تفکر، ادراکات حسی برخوردارند. این باور، به چه میزان، قابل توجیه است؟ و چه راه‌هایی برای اثبات این باور عرفی وجود دارد؟ بر اساس دیدگاه سنتی می‌توانیم از راه تمثیل، یعنی وجود مشابهت خود و دیگران، باورمان را به اذهان دیگر توجیه کنیم. نخستین نوشتار از این مجموعه با نام «استدلال از راه تمثیل برای معضل اذهان دیگر» به برتراند راسل اختصاص دارد که از کتابش با نام معرفت انسان: افق و محدودیت‌های آن انتخاب شده است. همان گونه که از عنوان این نوشتار پیدا است راسل نیز از دیدگاه سنتی پیروی می‌کند و می‌کوشد تا روایتی از آن را با صبغه استقرایی بیان کند.

مقاله بعدی با عنوان «استدلال از راه فهم زبان» از آن اچ. اچ. پرایس (H. H. Price) است که وی نیز به روش تمثیل متوسل می‌شود. البته او روایت سنتی از این روش را نمی‌پذیرد و روایتی از آن را بر اساس نظریه اطلاعات (information theory) یا فهم زبان (language understanding) پی‌ریزی می‌کند. به اعتقاد وی، شواهدی که ما برای وجود «اذهان دیگر» داریم از موقعیت‌های ارتباطی ما ناشی می‌شود. یعنی وقتی با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم سخنانی را از آنان می‌شنویم سخنان آنان، اطلاعاتی را به ما منتقل می‌سازد که می‌توانیم درباره آن به تحقیق بپردازیم. پس از تحقیق درباره معنای اطلاعات مذکور که از راه زبان و سخن به ما منتقل شده‌اند نتیجه می‌گیریم که دیگران نیز از حالات و کیفیات نفسانی مانند ما برخوردارند.

نورمن مالکوم در مقاله‌اش با نام «معیار رفتاری و معضل اذهان دیگر» روایتی دیگر از «استدلال از راه تمثیل» را بیان می‌کند که بر پایه توجه به رفتار استوار است. اگر چه دیدگاه مالکوم، دیدگاهی رفتارگرایانه (behaviorist) نیست اما وی معتقد است برای انتساب پدیده‌های ذهنی - روانی به دیگران، ما کاملاً به «معیار رفتار» نیازمندیم. به عبارت دیگر، او این دیدگاه رفتارگرایانه را

که ذهن، پدیده‌های روانی و کیفیات نفسانی، چیزی جز رفتار (behavior) یا تمایلات رفتاری نیستند نمی‌پذیرد؛ اما رفتارها را نشانه و معیاری اساسی برای قضاوت ما دربارهٔ دیگران و اینکه «آیا آنها نیز به مانند ما از ذهن برخوردارند»، به شمار می‌آورد.

آخرین مقاله از این بخش با نام «چرا به اذهان دیگر باور داریم» به مایکل لوین (Michael Levin) تعلق دارد. به طور کلی دیدگاه لوین را باید در زمرهٔ نگرش‌های طبیعت‌گرایانه در این باب به شمار آوریم. او برای تبیین و حل معضل اذهان دیگر به دیدگاهی تکاملی و وثاقت‌گرایانه از معرفت، متوسل می‌شود. بر این اساس، ما از آن رو به «اذهان دیگر» باور داریم که این نوع باور، در روند تکامل از «ارزش بقایی» برای ما برخوردار بوده است.

عنوان بخش دهم، «اخلاق باور» (ethics of belief) است. آیا می‌توانیم برای باور به گزاره‌ها، نوعی وظیفهٔ اخلاقی را تعریف کنیم؟ اصولاً چه نوع وظیفه‌ای را می‌توان در مورد باور مطرح ساخت؟ طبیعی است وقتی از وظیفه سخن بگوییم لازمه‌اش نوعی توانایی و اراده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا باور کردن در محدودهٔ توانایی ما قرار دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا باور، یک فعل ارادی است؟ در این بخش، پویمن با نقل پنج متن به بررسی انواع وظایفی که ما می‌توانیم در اکتساب باور از آنها سخن بگوییم می‌پردازد. این نوع وظایف به سه نوع تقسیم می‌شوند. نخستین نوع آن، وظیفهٔ معرفتی (epistemic duty) است یعنی اینکه ما بر اساس شواهد باید وظیفهٔ خود را از حیث باور ادا نماییم. متنی که از جان لاک ذکر شده است در واقع به بیان این نوع وظیفه می‌پردازد. به اعتقاد لاک، از آنجا که خداوند، پروردگار صدق است هرگز از ما نمی‌خواهد تا بر خلاف نور عقل، چیزی را باور کنیم. کسانی که به خداوند ایمان دارند موظفند از عقل خود پیروی نمایند. به لحاظ، ایمان و عقل با یکدیگر سازگار می‌باشند. بنابراین، ما باید به «صدق» عشق بورزیم و گزاره‌ها را بر پایه شواهد مؤید آن باور کنیم.

متن بعدی از کلیفورد (Clifford) است. وی روایتی کلاسیک از قرینه‌گرایی (evidentialism) را پیش می‌کشد و استدلال می‌کند هر باوری که فاقد قراین و شواهد کافی باشد یک عمل غیر اخلاقی است. در اینجا با نوع دوم وظیفه دربارهٔ «باور» مواجهیم که آن را وظیفهٔ اخلاقی (moral duty) می‌خوانند یعنی ما بر پایه قراین دسترس‌پذیر (available evidence) اخلاقاً موظفیم تا باور خود را بر اساس آنها تنظیم کنیم. به تعبیر کلیفورد، باور کردن هر چیز، بدون شواهد کافی، همیشه و در همه جا و برای همه کس، کاری نادرست است. البته باید توجه کنیم وظیفهٔ اخلاقی و

وظیفه معرفتی، مؤید یکدیگراند و ما به لحاظ اخلاقی مجاز نیستیم وظایف معرفتی خود را زیر پا بگذاریم.

نوشتار بعدی با عنوان «اراده باور کردن» (the will to believe) از ویلیام جیمز (William James) است که پاسخی کلاسیک در قبال نگرش کلیفورد به شمار می‌آید. وی استدلال می‌کند که در زندگی روزمره، شواهد روشنی برای گزاره‌های مهم در اختیار نداریم. در این صورت یا باید به ایمان توسل جوییم و یا اینکه اساساً مرتکب هیچ عملی نشویم. همچنین گاهی ملاحظات عملی، ما را وامی‌دارد که درباره گزاره‌هایی که ارزش صدق آنها به آسانی آشکار نیست تصمیم بگیریم. بدین ترتیب، جیمز در زمره طرفداران نوع سوم از انواع وظایفی که در اکتساب باور مطرح است قرار می‌گیرد یعنی وظیفه عمل‌گرایانه (pragmatic duty). بر این اساس، ما وظیفه داریم گزاره‌ها را بر اساس بهترین نتایج عملی مترتب بر آنها باور کنیم.

جک میلند (Jack Meiland) در مقاله‌اش با نام «چه چیز را باید باور کنیم؟» استدلال می‌کند که در دلایل عمل‌گرایانه، ممکن است «دلایل معرفتی» (epistemic reasons) که در تشکیل باور نقش دارند نادیده گرفته شوند. بنابراین، گاهی ما نه تنها مجازیم بر خلاف شواهد، باور پیدا کنیم بلکه حتی وظیفه اخلاقی ما، چنین اقتضایی دارد. به عبارت دیگر، درباره هر حالت معرفت‌شناختی باید از منظر وظایف اخلاقی خود قضاوت کنیم. ما در هر گونه اکتساب باور، نیازی نداریم پرسیم که شواهد، چه چیز را اقتضا می‌کنند؟ بلکه باید پرسیم: «تعهدات اخلاقی ما چه اقتضایی دارند؟».

آخرین مقاله از این بخش را لویس پویمن (Louis Pojman) - گردآورنده این مجموعه - نوشته است. وی در مقاله خود با عنوان «باور کردن، اراده کردن و اخلاق باور» می‌کوشد تا سه مطلب را بیان کند. نخست، بیان کلیاتی درباره ارتباط‌های متنوع میان اعمال ارادی و اکتساب باور. دوم، ابراز مخالفت و استدلال بر علیه این دیدگاه که ما می‌توانیم باورها را مستقیماً بر اساس اراده خود به دست آوریم. به اعتقاد وی، علاوه بر «تهافت مفهومی» (conceptual incoherent)، اشکال‌های روان‌شناختی نیز درباره اکتساب باور از طریق اراده وجود دارد. سوم، مخالفت با دیدگاه میلند و ارائه استدلال بر اینکه: «ما وظیفه داریم تا بر اساس بهترین شواهد موجود، باور خود را تنظیم کنیم» به این معنا که ما می‌توانیم به طور غیر مستقیم، خود را در موقعیتی قرار دهیم که محتمل است بهترین باور موجه را به دست آوریم.

بخش پایانی این کتاب به معارضه‌ها و جایگزین‌هایی برای معرفت‌شناسی معاصر می‌پردازد. از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این بخش مدنظر قرار می‌گیرند آن است که آیا معرفت‌شناسی،

پدیده‌ای است فردی یا اجتماعی؟ آیا الگوی دکارتی برای معرفت، قابل پذیرش است؟ آیا می‌توانیم بگوییم صدق یا واقعیت به حسب افراد یا جوامع، نسبی است؟ آیا توجیه را ورای زمینه‌ها و منظرها به صورت مستقل می‌توان مطرح نمود؟ و آیا می‌توانیم فراتر از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی قرار بگیریم و در فهم خود جانب بی‌طرفی را رعایت کنیم؟ آیا جنسیت مرد و زن در فرایند کسب معرفت دخیل است؟ در نوشتارهای این بخش، از منظرهای مختلف به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود.

لارین کُد (Lorrain Code) در نوشتار خود به بررسی این مسأله می‌پردازد که: «آیا جنسیت مرد و زن از اهمیت برخوردار است؟» او از نوعی نگرش نسبی‌گرایانه در زمینه معرفت، صدق و واقعیت جانبداری می‌کند و معتقد است این قبیل امور را فقط در ربط با شرایط خاص فرهنگی یا اجتماعی، چارچوب‌های نظری، شاکله‌های مفهومی (conceptual schemes) یا نحوه حیات (form of life) و سبک زندگی می‌توان فهمید. او حتی معیارهای صدق، کذب و عقلانیت را اموری نسبی می‌داند. وی ضمن آنکه چارچوبی عام و غیر متحول را برای حسل و فصل ادعاهای معرفتی متعارض، دست یافتنی نمی‌داند بر تأثیر جنسیت بر نحوه تلقی ما از معرفت تأکید می‌کند.

هلن لانگینو (Helen Longino) در مقاله خود با نام «معرفت‌شناسی فمینیستی به عنوان یک معرفت‌شناسی موضعی» (feminist epistemology as a local epistemology) ضمن آنکه زمینه‌هایی را برای معرفت‌شناسی فمینیستی معرفی می‌کند محدودیت‌هایی را برای آن و نیز معرفت‌شناسی سنتی قایل است. او به طور کلی معتقد است که هر گونه معرفت‌شناسی هنجارین (normative epistemology) نهایتاً «موضعی» و محدود خواهد بود و برای دستیابی به «معرفت‌شناسی عام» باید آن را به صورت تفسیرگر (interpretive) تلقی کرد نه هنجارین و توصیه‌گر.

از سوی دیگر سوزان هاک در مقاله‌ای با عنوان «معرفت و تبلیغات» (knowledge and propaganda) اساساً تعبیر «معرفت‌شناسی فمینیستی» را هم مغالطه‌آمیز (confused) و هم خطرناک به شمار می‌آورد. او مغالطه‌آمیز بودن معرفت‌شناسی فمینیستی را بدان جهت می‌داند که اساساً هیچ راه ویژه‌ای برای زنان برای معرفت یا توجیه باورها وجود ندارد و همان‌گونه که کسی نمی‌تواند بگوید ما معرفت‌شناسی جمهوری خواه داریم، معرفت‌شناسی فمینیستی نیز چنین است. هاک خطرناک بودن رویکرد مزبور را از آن رو می‌داند که به نوعی تبعیض‌نژادی در فکر و اندیشه منجر می‌شود. به اعتقاد وی، اهداف معرفت‌شناسی را باید با اموری مانند جست‌وجوی صدق و

ملاحظه بی‌طرفانه شواهد مطرح ساخت در حالی که معرفت‌شناسان فمینیست عمدتاً مواضع خود را به حسب اغراض سیاسی تنظیم می‌کنند و از این رو، مناسب‌تر آن است که برنامه آنها را یک برنامه تبلیغاتی بدانیم.

در نوشتار بعدی، ریچارد رُرتی (Richard Rorty) می‌کوشد تا اولاً معنای صدق را نه به صورت «مطابقت با واقع» (correspondence to the fact) بلکه «به منزله آنچه باور کردن آن برای ما بهتر است» تبیین کند. او از این دیدگاه که ما باید مفاهیم متافیزیکی و معرفت‌شناختی صدق و واقعیت را کنار بگذاریم دفاع می‌کند. ثانیاً وی می‌کوشد تا تمایز میان عینیت (objectivity) و ذهنیت (subjectivity) [= وابستگی به مدرک] را طرد نماید. او در این جهت، همگام با تامس کوهن (Thomas Kuhn) تأکید می‌کند که ما هیچ مفهومی از واقعیت را که مستقل از نظریه‌ها باشد در اختیار نداریم و سرانجام نتیجه می‌گیرد جدایی قاطع میان علوم طبیعی از یک سو، و علوم انسانی از سوی دیگر وجود ندارد.

آخرین مقاله این کتاب از مارگریتا لوین (Margarita Levin) است که در آن، ضمن دفاع از معرفت عینی به نقد فمینیست‌های افراطی و دیدگاه متفکرانی مانند رُرتی و دریدا (Derrida) می‌پردازد. او «عینیت» را مستقل از تمایلات فردی، سنت‌ها و دیگر عوامل معرفی می‌کند. او معتقد است کسانی که احتجاج‌هایی را بر ضد عقلانیت و نفی عینیت در معرفت اقامه می‌کنند نه تنها در این مسیر، توفیق نداشته‌اند بلکه حتی آنان نیز «عینیت» را به صورت پیش‌فرض به کار برده‌اند.