

مبناگرایی معتدل از دیدگاه پل موزر^۱ و ابن سینا

رحمت‌الله رضایی*

چکیده

اختلاف در عوامل توجیه‌کننده یک باور، تفسیرهای متفاوتی از مبناگرایی را پدید آورده است. از جمله این تفسیرها، «مبناگرایی معتدل» است که از سوی معرفت‌شناس برجسته غربی، پل موزر ارائه شده است. از دیدگاه او، معرفت‌های تجربی انسان دارای دو دسته مبانی هستند: گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای. مبانی غیر گزاره‌ای یا غیر مفهومی به یاری تبیین و نوعی انسجام‌گرایی، می‌توانند مبنای مبانی گزاره‌ای قرار گیرند و این مبانی گزاره‌ای، مبنایی برای دیگر معرفت‌های بشری باشند. وی این دیدگاه را «درون‌گرایی غیر افراطی» می‌نامد.

نویسنده با تبیین این تفسیر، آن را با دیدگاه ابن سینا سنجیده است. به نظر می‌رسد ابن سینا به دو نوع مبنا معتقد است. براساس یک نوع مبنا، می‌توان وی را مبناگرای رادیکال دانست، اما براساس مبنای دیگر که مربوط به معرفت‌های تجربی است، مبناگرای معتدل به شمار می‌رود که این امر دیدگاه موزر و ابن سینا را به یکدیگر نزدیک می‌سازد. مسئله مهم دیگر، نوعی برون‌گرایی در هر دو دیدگاه است.

کلیدواژه‌ها

توجیه، مبناگرایی معتدل، درون‌گرایی، برون‌گرایی، دلایل معرفتی، توجیه منجز، مبنای عقلی محض.

مقدمه

هر چند توجیه، عنصر ضروری معرفت دانسته می‌شود، اما معمولاً تعریف دقیقی از ماهیت و چیستی آن ارائه نمی‌گردد. توجیه را بیشتر به معنای «دلیل داشتن» می‌دانند؛ یعنی ادعایی معرفت شناخته می‌شود که همراه با دلیل باشد و براساس قرائن و شواهد کافی، منطقی و خردپسند پدید آمده باشد و ادعای صرف نباشد.^۲ به بیان گروهی دیگر از معرفت‌شناسان، باور صادق زمانی معرفت شمرده می‌شود که براساس حدس، گمان و مانند آن نباشد. یعنی زمانی می‌توان باوری را معرفت دانست که صدق آن براساس حدس صائب یا بخت نباشد و آنگاه چنین احتمالاتی قابل نفی است که دلایلی در اثبات آن مدعا وجود داشته باشد و شکل‌گیری آن باور براساس زمینه‌ها و مبانی معقولی انجام شده باشد، به گونه‌ای که دیگران به صورت منطقی ملزم به پذیرش آن باشند. در این صورت می‌توان مدعی بود آن باور صادق، توجیه‌پذیر است.^۳ بنابراین، در صورتی می‌توان باوری را موجه دانست که برآمده از منابع معتبر باشد. زمانی منابع آن معرفت را معتبر و متقن می‌دانیم که در مقام اثبات، دلایل معقولی برای آن داشته باشیم و به صدق و درستی آن پی ببریم.

با این تعریف، توجیه بیانگر گونه‌ای ارتباط میان صدق و باور است.^۴ توضیح آن که «باور» را قید ذهنی^۵ تعریف معرفت و وابسته به فاعل شناسا، و «صدق» را قید عینی^۶ آن می‌دانند، به گونه‌ای که وجود آن مستقل از فرد و باورهای اوست. (از این رو، معمولاً نسبت در باور را می‌پذیرند اما نسبت در صدق رانه.) حال چه چیز موجب برقراری رابطه میان باور ما و عینیت مستقل از انسان می‌شود؟ فیلسوفان پاسخ را در «توجیه» یافته‌اند. بنابراین، توجیه عنصری است که شیوه ارتباط ما را با بیرون از ما (یعنی شیوه ارتباط باور و متعلق آن را) بیان می‌کند، از این رو باوری را می‌توان معقول دانست که با عینیت پیوند بخورد. باور - که امری ذهنی است - زمانی معقول است که در

عینیت ریشه داشته باشد. به سخن دیگر توجیه، دلایلی است که میزان صدق و راستی باور را بیان می‌کند؛ میزان درستی یا صدق یک باور نیز به میزان و نیرومندی دلایل آن است. هرچه دلایل تأیید یک باور یقینی تر باشد، آن باور به همان اندازه یقینی و پذیرفتنی خواهد بود و نیز عکس آن. از این رو، دلایل توجیه‌کننده یک باور به گونه‌ای پشتوانه درستی آن است. با این بیان، دلیل نام‌گذاری آن به «تضمین»^۷ یا ارتباط آن با «عقلانیت» نیز روشن می‌شود، چنان‌که پیوند آن با «مستدل بودن» آشکار می‌گردد.

اما در این باره، پرسش‌هایی هست؛ آیا سیر توجیه‌ها (یعنی ادعاهای همراه با دلیل) یا دلایل توجیه‌کننده یک باور سرانجامی دارد یا نه؟ اگر به باور نهایی نرسد، سخن شکاکان اثبات شده است که رسیدن به معرفت را ناممکن می‌دانند؛ زیرا تسلسل پیش‌گفته به این معناست که در عمل، هیچ معرفت موجهی در اختیار ما نیست و اینکه اگر این سلسله به جایی می‌رسد، باید به کجا بیانجامد؟ به سخن دیگر، ساختار معرفت بشری چگونه است؟ آیا می‌توان برای آن، آغاز و انجامی در نظر گرفت یا خیر؟ اگر می‌توان چنین انجامی در نظر گرفت، ویژگی‌های آنها چیست؟

در پاسخ به این‌گونه پرسش دیدگاه‌هایی پدید آمده‌اند. این دیدگاه‌ها در پی تعیین ساختار معرفت‌اند و می‌کوشند از این راه، به شکاکان پاسخ دهند. از دیدگاه‌هایی که از گذشته در زمینه توجیه معرفت مطرح بوده، دیدگاه مبناگرایی^۸ توجیه است.

مبناگرایی

بر اساس این دیدگاه، می‌توان رابطه معرفت‌های ما را رابطه «یک سویه» یا رابطه «ابتناء» نامید. از این دیدگاه، فیلسوفان و معرفت‌شناسان ساختار معرفت بشری را با بهره‌گیری از استعاره، به ساختمان و بنایی همانند کرده‌اند که بر پی‌ساخت‌هایی استوار است. پاره‌ای از آنها زیرساخت‌ها و

پاره‌ای دیگر، رو ساخت‌های این بنا را تشکیل می‌دهند؛ یعنی معرفت انسان، دست‌کم از یک سو در جایی پایان می‌یابد و پایداری آن‌ها به پایداری دیگر معرفت‌های انسان یاری می‌رساند، اما خود از دیگر معرفت‌ها یاری نمی‌گیرد. این ارتباط، ارتباط خطی نامیده می‌شود که مستلزم دو پیش‌فرض بنیادین و اساسی است:

۱. پاره‌ای از گزاره‌ها (جمله‌ها یا باورها) گزاره‌های پایه^۹ یا بی‌نیاز از توجیه‌اند؛

۲. پاره‌ای از گزاره‌ها، گزاره‌های غیر پایه یا نیازمند به توجیه‌اند و می‌بایست از گزاره‌های دسته نخست، به صورت قیاسی یا استقرایی استنتاج شوند.

با توجه به دو فرض پیش‌گفته، تمام معرفت‌های انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند: موجه و بی‌نیاز از توجیه. روشن است که توجیه دسته دوم به یاری دسته اول معرفت انجام می‌شود. اما توجیه دسته اول، یا هرگز مورد نیاز نیست یا از عوامل دیگری است که از جنس باور نیستند تا به ارتباط متقابل باورها و معرفت‌های بشری بیانجامد - چنان‌که انسجام‌گرایان مدعی‌اند - بنابراین، معرفت‌های بی‌نیاز از توجیه، پی‌ساخت‌های معرفت انسان را تشکیل می‌دهند و معرفت‌های موجه، معرفت‌هایی هستند که بر آن پی‌ساخت‌ها استوارند. در نتیجه، ساختار معرفت بشری مانند ساختمانی است که اتکا و ابتدای بیشتر آن بر موارد اندکی است که پی‌ساخت‌های آن نامیده می‌شوند و میزان اتکای هر یک نیز به اندازه قوت و نزدیکی آن به این زیربناها است.

اما در اینجا پرسش‌هایی مطرح‌اند: ۱. ویژگی باورها و گزاره‌های پایه کدام‌اند؟ به سخن دیگر، چه چیز موجب شده است تا دسته‌ای گزاره‌های پایه شمرده شوند و دسته‌ای دیگر، گزاره‌های غیر پایه؟ ۲. آیا چنین باورهایی وجود دارند؟ ۳. شیوه راه‌یابی توجیه از باورهای پایه به باورهای غیر پایه چگونه است؟ به بیان دیگر، چنان‌که کرکام^{۱۰} می‌گوید، نظریه‌ای را می‌توان در این زمینه خوب دانست که به مباحث زیر بپردازد:

۱. چه باورهایی پایه هستند؛

۲. باورهای پایه چه ویژگی‌هایی دارند؛

۳. چگونه گزاره‌های غیرپایه از گزاره‌های پایه استنتاج می‌شوند؟^{۱۱}

در پاسخ به دو پرسش نخست، ویژگی‌هایی برای گزاره‌های پایه برشمرده‌اند که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. براساس نوع پاسخ به این پرسش‌ها، می‌توان به نوع مبناگرایی فرد پی برد.

ویژگی باورهای پایه

۱. باورهای پایه، باورهایی هستند که مسئولانه شکل گرفته باشند و این دیدگاه بیانگر نظریه وظیفه‌شناسانه در باب توجیه است؛ یعنی هم‌چنان که انسان در اخلاق مسئولیت‌هایی دارد که رفتار او باید برابر با آن‌ها باشد، در گستره معرفت نیز چنین است و باید‌ها و نباید‌هایی بر انسان در دست‌یابی به معرفت حاکم است. در نتیجه، اگر دست‌یابی به معرفت با این باید‌ها و نباید‌های معرفت‌شناختی برابر باشد، باورهای پایه شمرده می‌شوند و گرنه باورهای غیرپایه هستند.

۲. باورهای پایه، باورهایی هستند که براساس فرایند اعتماد‌آوری شکل گرفته باشند. بنابراین، اگر انسان از حواس سالم و دستگاه شناختی قابل اعتمادی برخوردار باشد، می‌توان به باورهای وی اعتماد کرد. این دیدگاه، دیدگاه اعتمادگرایی^{۱۲} است. این دیدگاه در پی آن است تا فهرستی از منابع مورد اعتماد ارائه دهد و برابر آن، در زمینه چیستی باورها و معرفت‌های انسان داوری کند. یعنی اگر باوری با این فهرست از پیش تعیین شده برابر بود، معتبر و متقن

- به‌شمار می‌رود آن‌گونه که بی‌نیاز از توجیه دانسته می‌شود، اما اگر این ویژگی را نداشت، می‌بایست در پرتوی معرفت‌های نوع نخست، توجیه گردد.
۳. باورهای پایه، باورهایی هستند که براساس دلایل کافی به وجود آمده باشند. این دیدگاه، نظریه رایج در میان فیلسوفان معاصر است.
۴. باورهایی که مبتنی بر فرایندهای در دسترس و حقیقت‌ساز باشند و این دیدگاه، نظریه درون‌گرایان را تشکیل می‌دهد که بررسی بیشتر آن در بحث درون‌گرایی خواهد آمد.
۵. تا چه اندازه ما را به اهداف معرفتی مان نزدیک کنند.^{۱۳} این نگاهی ابزارانگاران^{۱۴} به معرفت است که در فلسفه علم^{۱۵} شهرت بیشتری دارد و امروزه در بحث معرفت‌شناسی نیز مطرح است (بحثی که پیشینه آن به افلاطون بازمی‌گردد).^{۱۶} در پاسخ به این پرسش که چرا باید در پی معرفت بود، گروهی معتقدند ارزش معرفت، نه ارزش ذاتی، بلکه ارزش ابزاری است، یعنی باید در پی معرفت‌هایی بود که ما را به هدف نزدیک کند، اما تعیین ارزش دیگر معرفت‌های انسان به نوع ارتباط آنها با گونه نخست معرفت‌ها وابسته است.
۶. باورهای پایه، باورهای یقینی و تردیدناپذیرند. این دیدگاه در میان فیلسوفان متقدم و مسلمان یافت می‌شود.

اقسام مبنایابی

باتوجه به ویژگی‌های گفته‌شده برای باورهای مبنایی، دیدگاهی که فیلسوف در اینجا برمی‌گزیند، جایگاه وی را در میان مبنایابیان تعیین می‌کند. به این معنا که اگر فیلسوفی باورهای پایه را سخت‌گیرانه انتخاب کند، بی‌گمان، دیدگاه وی را به مبنایابیان رادیکال نزدیک خواهد کرد و اگر آنها را آسان‌گیرانه برگزیند، وی را به سوی مبنایابیان معتدل خواهد برد. از این رو، بیشتر

نظریه‌هایی که تاکنون در این زمینه مطرح گردیده است، از یک نگاه، عبارت‌اند از مبناگرایی معتدل و رادیکال؛ یعنی می‌توان فیلسوفان را براساس این که چه ویژگی‌هایی برای باورهای پایه‌قائل باشند، در دو گروه کلان جای داد: گروه مبناگرایان رادیکال^{۱۷} و مبناگرایان معتدل.^{۱۸} اما از نگاه دیگر می‌توان آن‌ها را به درون‌گرا و برون‌گرا و هر یک را به دیدگاه‌های زیرمجموعه‌هایی تقسیم کرد.

مبناگرایی رادیکال

مبناگرایان رادیکال بر آن‌اند که باورهای پایه، یقینی و خطاناپذیر^{۱۹} هستند. براساس این دیدگاه، باورهای غیرپایه بر این باورها استوار خواهند بود و یقینی بودن آنها می‌تواند براساس شیوه استنتاج قیاسی - که آن نیز یقینی است - به باورهای غیرپایه راه یافته و پشتوانه صدق آنها باشد. از این رو، باورهای غیرپایه نیز لزوماً صادق بوده و از یقین منطقی برخوردارند. پس براساس این دیدگاه: اولاً، باورهای یقینی و خطاناپذیر وجود دارند؛ ثانیاً، آنها می‌توانند زمینه صدق باورهای غیرپایه را فراهم کرده و در این راستا سودمند و کارساز افتند؛ ثالثاً، شیوه استنتاجی وجود دارد که می‌تواند موجب گسترش صدق به باورهای غیرپایه گردد. بنابراین، تمام ساختار معرفت بشری از پایداری و استحکام لازم برخوردار است، هر چند میزان پایداری آن‌ها یکسان نیست.

نقدهای مبناگرایی رادیکال

مهم‌ترین نقدهای وارد شده بر مبناگرایی رادیکال عبارت‌اند از:

۱. باورهای پایه یقینی، اصلاح‌ناپذیر^{۲۰} و تردیدناپذیر وجود ندارد و ادعای برخورداری از آنها بی‌اساس است؛

۲. برفرض این که چنین باورهایی داشته باشیم، آنها برای ساختن کل معرفت کافی نیستند؛^{۲۱}

۳. چنین باورهایی بسیار اندک و غیر آگاهی بخش اند.^{۲۲}

هم چنان که پیداست، این نقدها به ادعای نخست مبنایان بر می گردد و به باور منتقدان مبنای رادیکال، چون این مبانی وجود ندارند یا بر فرض وجود، کار آیی ندارند، نمی توان بر مبنای رادیکال اعتماد کرد و باید راه دیگری برای پذیرش مبنای رادیکال یافت که دست کشیدن از این رویکرد تازه، مبنای معتدل است.

مبنای معتدل

مبنایان معتدل کسانی هستند که چنین شرایطی را برای باورهای پایه لازم و ضروری نمی دانند و حتی معتقدند باورهای پایه ممکن است نقض پذیر^{۲۳} و قابل ابطال باشند. براساس این دیدگاه، لازم نیست در پی باورهای یقینی و تردیدناپذیر بگردیم و معرفت را بر آنها بنیان نهیم، بلکه می توان مبنای رادیکال را پذیرفت بی آنکه آن را بر باورهای خطاناپذیر بنا کرده باشیم که بیشتر معرفت شناسان معاصر، به ویژه پل موزر از آن جانب داری می کنند. براساس این دیدگاه، چون یقین در باورهای پایه غیر ضروری دانسته می شود، پس یقینی بودن تمام معرفت بشری نیز امری دور از دسترس است که لازمه آن نوعی نسبیّت در تمام معرفت است؛ البته بسیاری از معرفت شناسان معاصر غربی این نسبیّت را می پذیرند.

مسئله دیگری که پاسخ مبنایان را می طلبید، چگونگی راه یابی توجیه از باورهای پایه به باورهای غیر پایه است، یعنی بر فرض وجود چنین باورهای مبنایی، آنها چگونه ممکن است باورهای غیر پایه را توجیه کرده و ضامن صدق آنها گردند؟

نخستین نظریه ای که در این زمینه کوشیده است شیوه راه یابی و تسری توجیه را نشان دهد، استفاده از روش قیاسی است که بیشتر فیلسوفان مسلمان آن را باور داشتند. آنان معتقد بودند با

استفاده از روش قیاسی و شیوه برهانی می توان این سیر را انجام داد، بلکه حتی راهی جز برهان وجود ندارد. بنابراین، چنین شیوه استنتاجی می تواند ما را به باورهای یقینی بیشتری رهنمون شود. این روشی بود که مبناگرایان رادیکال از آن جانب داری می کردند. اما مبناگرایان معتدل که این روش را با اشکالاتی روبه رو می دیدند، در پی یافتن پاسخ دیگری برآمدند؛ از این روش استقرایی پدید آمد که امروزه هم کمابیش مطرح است. اما از آنجا که استقرائین نیز دارای گره های ناگشودنی است، گروهی - که موزر هم در صف آنهاست - بحث تبیین^{۲۴} را پیش کشیده اند که در ادامه به آن می پردازیم.

بنابراین، مبناگرایان معتدل و رادیکال، دست کم در دو مسئله با هم اختلاف دارند: میزان یقین باورهای مبنایی و روش راه یابی توجیه از باورهای مبنایی به باورهای غیر مبنایی. مبناگرایان رادیکال، هم وجود باورهای خطاناپذیر را می پذیرند و هم مدعی داشتن روشی هستند که برای راه یابی توجیه از آن استفاده می شود.

به هر حال، اشکالاتی که بر مبناگرایی، به ویژه مبناگرایی رادیکال - چه در باورهای پایه و چه در شیوه استنتاج - وارد می شد، گروهی را بر آن داشت تا نظریه مبناگرایی را نپذیرند و به نظریه انسجام^{۲۵} روی آورند. از این رو، نظریه انسجام را جایگزین دیرینه مبناگرایی می دانند.

انسجام گرایی

انسجام گرایان بر آن بودند که ساختار معرفت، نه رابطه طولی، که رابطه عرضی، و نه ساختار هندسی خطی، که ساختار هندسی دایره ای دارد. یعنی آنچه موجب توجیه باوری می شود، هماهنگی و انسجام آن با مجموعه ای از باورهاست.^{۲۶} چنین نیست که توجیه از باور خاصی به نام مبنا آغاز شده و به توجیه باورهای روبنا بیانجامد، بلکه هر باوری ممکن است نسبت به باوری

دیگر توجیه کننده بوده و مبنا شمرده شود. به سخن دیگر، می توان گفت آنها رابطه ابتدای یکسویه را نپذیرفته و نوعی رابطه متقابل میان باورها را پذیرفته اند. براساس این دیدگاه، نه وجود باورهای یقینی و تردیدناپذیر و نه شیوه استنتاجی (قیاسی یا استقرایی) لازم است تا اشکال های^{۲۷} مطرح شده بر آن وارد باشند؛ آنچه مهم است وجود نوعی تعامل میان باورها است که می توان آن را گونه ای «دور» مدار بسته نامید.^{۲۸} اما نکته مهم آن است که این تعامل چه گونه تعاملی است؟ امری که در آن اختلاف هایی بوده و با مشکلاتی روبه رو است و در بحث تبیین به آن اشاره خواهیم کرد.

با نقدهای وارد شده بر مبنای گرای و انسجام گرایی، دیدگاه های جایگزین دیگری برای توجیه مطرح شده است که بیشتر «برون گرا» شمرده می شوند. به سخن دیگر، از نگاه تاریخی این دو تفسیر از توجیه معرفتی - مبنای گرای و انسجام گرایی - مهم ترین دیدگاه ها در زمینه توجیه اند؛ قدر مشترک هر دو دیدگاه آن است که بر تعامل باورها با همدیگر تأکید داشتند. از این رو، بیشتر مبنای گرایان و انسجام گرایان درون گرا^{۲۹} هستند، هم چنان که دیدگاه هایی، چون اعتماد گرایی بیشتر برون گرا هستند. به سخن دیگر، هم چنان که پیش تر گفتیم، می توان دیدگاه های مطرح در زمینه توجیه را به درون گرا و برون گرا تقسیم کرد.

درون گرایی

اصطلاحات درون گرایی و برون گرایی در علم اخلاق، فلسفه ذهن، معرفت شناسی و... کاربردهای بسیاری دارند؛ در معرفت شناسی، هم در بحث تحلیل معرفت، هم در بحث ماهیت باور و هم در بحث توجیه مطرح اند.^{۳۰} اما کاربرد متداول آن ها در زمینه توجیه است. درون گرایی در توجیه به این معنا است که انسان حالات آگاهانه ای دارد که برای فاعل شناسا قابل دسترسی است و توجیه تنها به یاری آن حالاتی ممکن است که ما به آنها دسترسی آگاهانه داریم. به بیان دیگر، انسان با تأمل

در عقیده‌ها و باورهای خود می‌تواند آنها را ارزیابی کند؛ همان روشی که در اندیشه دکارت بسیار برجسته است. در مقابل، برون‌گرایان آن را نمی‌پذیرند. آنان معتقدند دست‌کم، پاره‌ای از عوامل توجیه‌کننده از دسترس آگاهانه انسان بیرون است.^{۳۱} کسانی که مفهوم وظیفه‌شناختی توجیه را باور دارند، بیشتر درون‌گرا هستند، اما برون‌گرایان بیشتر اعتماد‌گرایند.^{۳۲} نمونه برجسته درون‌گرایی، مبناگرایان و انسجام‌گرایان هستند؛ زیرا هر دو گروه در فرایند توجیه، بر نقش و تأثیر عوامل شناختی - که درونی هستند - پای می‌فشارند. اما برون‌گرایان، عوامل دیگری مانند قابل اعتماد بودن شیوه‌های دستیابی به معرفت و منابع آن را نیز مهم می‌دانند که همواره در دسترس آگاهانه انسان نیستند.

برون‌گرایی

اشکالات وارد شده بر مبناگرایان و انسجام‌گرایان، این اندیشه را در ذهن پدید آورد که افزودن قید دیگری برای توجیه لازم است و آن، ارتباط میان باورها و عوامل بیرون از دایره معرفت است. به سخن دیگر، آنچه به معرفت ارزش می‌بخشد، تنها روابط درونی باورها نیست (چنان که درون‌گرایان می‌گویند)، بلکه شرایط بیرون از روابط باورها نیز در توجیه آنها نقش دارند. از این رو، از نگاه آنان، لازم نیست از شرایط توجیه آگاه باشیم.^{۳۳} چه بسا عواملی که نه به آنها دسترسی داریم و نه از وجود آنها آگاهیم، اما در توجیه باورهای ما نقش دارند، مثل عوامل روان‌شناختی، سیاسی، اجتماعی؛ بدین ترتیب، دیدگاه اعتماد‌گرایی پدید آمد که بر قابل اعتماد بودن شرایط خارجی باور پای می‌فشرد که مهم‌ترین پشتیبان آن آلون گولدمن است.

مهم‌ترین چهره شناخته‌شده دیگر برون‌گرا، آلون پلاتینجا است. وی به جای واژه توجیه، واژه «تضمین»^{۳۴} را به کار برد. او بدین وسیله می‌خواست بر برونی بودن معرفت تأکید کند؛ یعنی

اگر ذهن کسی درست کار کند و قابل اعتماد باشد، می‌توان گفت او معرفت دارد و به سخن دیگر، معقول است.^{۳۵} اگر فردی باور معقول - به این معنا - داشت، می‌توان گفت صدق آن، پشتوانه مطمئنی دارد. اما در اینکه منظور از «برون» چیست، اختلاف است، هم‌چنان‌که در معنای «درون» اختلاف نظر بود.

نکته مهم آن است که معرفت، پیش‌تر امری فردی دانسته می‌شد، اما براساس دیدگاه پیش‌گفته، معرفت آشکارا هویت اجتماعی به دست می‌آورد. در این نظریه، معرفت تنها در کنج خانه و زندان ذهن بشر شکل نمی‌گیرد، بلکه در بستر اجتماع، تعیین می‌یابد و شکوفا می‌شود. از این‌جا است که بحث توجیه براساس «گواهی»^{۳۶} به میان می‌آید و زمینه برای طرح معرفت‌شناسی فمینیستی^{۳۷} که عواملی چون جنسیت را مهم می‌دانند، رخ می‌نماید. حال اگر توجیه به عوامل بیرونی، مثل عوامل اجتماعی وابسته باشد، می‌توان دو نفر را تصور کرد که از شرایط درونی یکسانی برخوردارند، اما چون از جهت شرایط اجتماعی و بیرونی تفاوت دارند، یکی به امری معرفت دارد اما دیگری ندارد.^{۳۸} بنابراین، لازمه قطعی برون‌گرایی، نسبیّت در معرفت است.

موزر از کسانی است که به عوامل درونی اهمیت می‌دهد، هرچند عوامل بیرونی را نادیده نمی‌گیرد. به نظر او باور، ذات مراتب است، نه این‌که امر آن دایر میان نفی و اثبات باشد.^{۳۹} پس چنین نیست که باور داشته یا نداشته باشیم، بلکه می‌توان به گزاره‌ای باور داشت یا نداشت و یا از باور آن خودداری کرد و در صورت باور داشتن، می‌توان مراتبی برای آن در نظر گرفت، چنان‌که یقین از نگاه منطق‌دانان مسلمان چنین است.^{۴۰} بنابراین، ممکن است توجیه مفید در جاتی از احتمال باشد و این به معنای نسبیّت معرفت است که موزر آن را در دو مؤلفه معرفت، یعنی باور و توجیه می‌پذیرد. از این‌رو، گروهی از فیلسوفان از مفاهیم مختلف توجیه سخن گفته‌اند.^{۴۱}

دیدگاه موزر در زمینه توجیه

موزر با جدا کردن دلایل توجیه کننده و دلایل احتمالی، معتقد است توجیه را باید در دو مقام مطرح کرد: مقام محتمل سازی و مقام توجیه. به نظر او، دلایلی که در دست ماست دو گونه اند؛ پاره‌ای از آنها احتمال باور را تا اندازه‌ای بالا می‌برند و پاره‌ای دیگر توجیه کننده هستند، یعنی سبب برتری صدق گزاره‌ای بر کذب آن می‌شوند. چنان که پیدا است، این دیدگاه آشکارا «توجیه» را به معنای «دلیل داشتن» می‌گیرد و آن‌گاه، دلایل را دو نوع می‌داند. پاره‌ای از آنها، مدعایی را محتمل ساخته و زمینه توجیه آن را فراهم می‌کند و پاره‌ای دیگر، به توجیه آن مدعا می‌پردازد. از این رو، شایسته است تا اندازه‌ای درباره خود دلایل، انواع آنها، مبنای احتمالی شان و دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه پردازیم، زیرا این بحث برای بحث‌های پس از این - که بیان نظریه مختار موزر می‌باشد - اهمیت بسیاری دارد. شاید از دشوارترین دیدگاه‌های موزر، نظریه او در زمینه توجیه باشد. از این رو، به واکاوی و توضیح بیشتری نیازمند است و ما تا آن جا که ممکن است می‌کوشیم آن را به صورت کوتاه و گویا بیان کنیم.

اما پیش از آن لازم است یادآور شویم که موزر میان توجیه استقرایی و قیاسی تفاوت نهاده و معتقد است آنچه امروزه در بحث توجیه مطرح و رایج است، توجیه استقرایی است، زیرا از دیدگاه وی، موضوع معرفت‌شناسی بیشتر علوم و دانش‌های تجربی است و نمی‌توان این علوم را به صورت قیاسی توجیه کرد. اما چون توجیه استقرایی، توجیهی قطعی نیست، می‌توان وجود باورهای کاذب موجه را پذیرفت؛ یعنی در توجیه استقرایی میان مقدمات و نتیجه تلازم قطعی برقرار نیست، زیرا دشواری و گره استقرا، با تمام کوشش‌های انجام شده، هم چنان ناگشوده مانده است. بنابراین، بهره‌گیری از استقرا ممکن است در حد احتمال توجیه کننده باشد. با این همه، ممکن است باورهایی وجود داشته باشند که توجیه آنها در واقع توجیه نیست. پس می‌توانند کاذب

باشند^۲ گرچه به ظاهر معرفت‌نما هستند. از این رو به باور موزر، می‌توان باورهای کاذب موجه داشت. نگاهی به تاریخ علم و سرگذشت آن، گواهی بر این ادعا است. موزر برای اثبات مدعای خود به بحث از ماهیت دلایل و انواع آن می‌پردازد.

انواع دلایل

از دیدگاه موزر، دلایل دارای انواع و گونه‌هایی است که از مهم‌ترین آنها، تقسیم کلی آن به دلایل معرفتی و غیرمعرفتی است:

۱. **دلایل معرفتی:** دلایلی هستند که با معرفت سروکار دارند. به سخن دیگر، دلایلی که بیانگر صدق یا کذب امری هستند.

۲. **دلایل غیرمعرفتی:** دلایلی هستند که ربطی به صدق و کذب ندارند؛ برای مثال، دلایل اخلاقی از نگاه موزر، بیانگر آن‌اند که کدام حالت‌ها و ملکه‌ها ارزش اخلاقی دارند و کدام یک فاقد این ارزش‌اند، همچنین دلایل اقتصادی. این دلایل به صورت مستقیم ربطی به صدق و کذب گزاره‌ها ندارند، از این رو نمی‌توانند دلایل معرفتی شمرده شوند. اگر به دلایل هنری نگاه کنیم، می‌بینیم گویای ارزش‌های هنری و زیباشناختی هستند و هیچ ارتباطی با معرفت و صدق گزاره‌ها ندارند. از مهم‌ترین دلایل غیرمعرفتی، دلایل تبیینی است که بیانگر چرایی یک مسئله هستند. این دلایل چون تنها بیانگر آن هستند که چرا حالت یا باور خاصی روی می‌دهد، نمی‌توانند معرفتی باشند، زیرا به بیان موزر، لازمه تبیین علت مسئله‌ای آن نیست که صادق یا کاذب هم باشد (البته موزر از همین غیرمعرفتی دانستن آنها برای جلوگیری از تسلسل استفاده می‌کند).

از آنچه در زمینه دلایل توجیهی گفته شد، می‌توان فهمید که همگی بیانگر صدق یا کذب گزاره‌ای هستند. بنابراین، از دیدگاه موزر، میان دلایل معرفتی و غیر معرفتی تفاوت آشکاری وجود دارد.

کارکردهای دلایل معرفتی

از دیدگاه موزر، دلایل معرفتی ممکن است دارای دو نوع کارکرد متفاوت باشند. نخست آن که، گزاره‌ای را محتمل‌الصدق و به بیان او، توجیه‌پذیر کنند. دیگر آن که، صدق گزاره‌ای را بر کذب آن برتری دهند و به سخن دیگر، آن را توجیه کنند. نوع نخست را دلایل احتمالی و نوع دوم را دلایل توجیهی می‌نامند. اما هر دو، دلایل معرفتی هستند. پس احتمال برآمده از آنها نیز احتمال معرفتی شمرده می‌شود، که او از آن به «احتمال قرینه‌ای»^{۴۳} نیز تعبیر می‌کند.^{۴۴} ولی لازمه این جدایی آن نیست که دلایل توجیهی، توجیه قطعی ارائه دهند، زیرا وی باوری به توجیه قطعی ندارد، چنان‌که وی پیش‌تر میان توجیه قیاسی و استقرایی تفاوت گذاشت و توجیه در معرفت‌شناسی معاصر را به شیوه استقرایی امکان‌پذیر دانست.

دلایل احتمالی

موزر به نقل از هنری کیبرگ^{۴۵} در تعریف احتمال معرفتی می‌گوید: «احتمال ادله‌ای، احتمال منطقی است، یعنی احتمال‌هایی هستند که بازتاب‌دهنده ارتباط استنتاجی عینی میان مجموعه‌ای از دلایل و گزاره‌ها می‌باشند».^{۴۶} بنابراین، احتمال پیش‌گفته، احتمال تجربی و ذهنی نیست که تنها بیانگر فراوانی یا میزان احتمال‌های ذهنی ما باشند. براساس این تعریف، درستی یک گزاره وابسته به این است که دلایل تأییدکننده آن تا چه اندازه آن را تأیید کند. پس میزان احتمال آن گزاره وابسته به میزان ضعف و قوت نفس‌الامری دلایل تأییدکننده آن است. از این رو می‌تواند بازتاب‌دهنده

روابط استنتاجی عینی باشد. از ویژگی‌های این احتمالات آن است که در پایان باید به دلایل غیر گزاره‌ای برسند تا اشکال دُور و تسلسل پیش نیاید. این مسئله در آغاز تا اندازه‌ای مبهم است، اما مباحثی که در پی خواهد آمد، آن را روشن خواهد کرد.

اما نکته‌ای که از نگاه موزر نباید فراموش کرد، از تفاوت گذاشتن میان علت ایجاد باور به یک گزاره و مبنای محتمل آن باور است؛ یعنی ممکن است گزاره‌ای را به دلیل خاصی باور کنیم اما احتمال‌هایی را که به آن گزاره نسبت می‌دهیم دلیل دیگری داشته باشد. از این رو، موزر میان منشأ علی یک باور و مبنای احتمالی دلایل باور به آن گزاره فرق می‌گذارد، چنان‌که پیش از این میان دلایل معرفتی و تبیینی تفاوت گذاشت. بنابراین ممکن است برای دلایل احتمالی مبنایی یافت که لزوماً منشأ علی آن نیست.

از آنجا که این احتمال برخاسته از دلایل معرفتی است، آن را احتمال ادله‌ای و قرینه‌ای می‌گویند که برای توجیه و معرفت ضروری است.^{۴۷} اکنون پرسش این است که سازوکار ایجاد این احتمال معرفتی چگونه است؟ به سخن دیگر، مبنای دلایلی که گزاره‌ای را توجیه‌پذیر یا محتمل‌الصدق می‌سازد چیست؟ چه مراحل را پشت سر می‌گذارد تا زمینه به وجود آمدن احتمال در باوری فراهم شود؟

از دیدگاه موزر، مبنای ادله‌ای به اقسام دلایلی پیوند می‌خورد که علت استنتاج گزاره‌ای هستند که از نظر دلایل و قرائن محتمل است.^{۴۸} به سخن دیگر، مبنای ادله‌ای زمینه و علت محتمل شدن یا توجیه گزاره‌ای را فراهم می‌کنند. چون سیر راه‌یابی احتمال از گزاره‌ای به گزاره‌ای دیگر، نیازمند سازوکاری ویژه است و نیز نمی‌تواند تابی نهایت ادامه یابد، ناگزیر باید در جایی پایان گیرد، چنان‌که در توجیه چنین است. حال باید پرسید شیوه این سیر و پایان یافتن آن چگونه است؟

نخستین پاسخ این است که: احتمال ادله‌ای پیش گفته از مبنای گزاره‌ای برآمده است، یعنی گزاره‌هایی وجود دارند که مبنای ادله‌ای هستند و می‌توانند زمینه‌ساز ایجاد احتمال در دیگر گزاره‌ها گردند. آنها که این دیدگاه را می‌پذیرند، خود، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند که همگی مبنای گزاره‌ای احتمال معرفتی یا قرینه‌ای نامیده می‌شوند. براساس این دیدگاه، مبنای بالالزو و ماد در گزاره‌ها نهفته است و می‌بایست چگونگی پایان یافتن آن را در میان گزاره‌ها جست‌وجو کرد. این دیدگاه، خود، در بردارنده مجموعه‌ای از نظریه‌ها است.

مبنای گزاره‌ای احتمال قرینه‌ای

۱. نظریه خودمختل: ^{۴۹}

مبنای ادله‌ای احتمال بالا در گزاره‌هایی نهفته است که خودمختل‌اند؛ یعنی گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها وجود دارد که خودمختل‌اند. براساس این دیدگاه، زنجیره استدلالی گزاره‌های مختل ساز به دسته‌ای از گزاره‌ها می‌انجامد که احتمال ادله‌ای آنها از جای دیگری نیامده است، بلکه خودمختل هستند. ^{۵۰} این دیدگاه همانند دیدگاه مبناگرایانه معروف در زمینه توجیه است. براساس این دیدگاه، می‌توان گفت دور و تسلسل در توجیه ناممکن خواهد بود.

۲. بی‌کران‌نگاری احتمالی: ^{۵۱}

این دیدگاه مبنای ادله‌ای احتمال بالا را نیز در گزاره‌ها می‌داند، اما معتقد است آنها از این جهت می‌توانند مختل ساز باشند که در بالای مجموعه گزاره‌های بی‌نهایت قرار دارند. براساس این دیدگاه نمی‌توان گفت مجموع گزاره‌ها ساختار دو سطحی دارند. ^{۵۲}

تمام گزاره‌های محتمل، مبنای ادله‌ای یکسانی دارند و در واقع، اجتماع اعضاست که می‌تواند محتمل ساز باشد. براساس این دیدگاه، دُور برداشته می‌شود، بی‌آنکه مشکل تسلسل برطرف گردد.

۳. احتمال دور:^{۵۳}

این دیدگاه، مانند دیگر دیدگاه‌ها، مبنای ادله‌ای احتمال را در گزاره‌ها می‌داند، اما معتقد است چون هریک از این گزاره‌ها عضوی از دُور استنتاجی است، محتمل می‌باشد. یعنی هر عضو، عضو دیگر را محتمل می‌سازد، اما تنها واپسین عضو است که احتمال خود را از نخستین عضو می‌گیرد، نه از عضو پیشین؛ برای مثال، اگر مجموعه‌ای مرکب از: $A_{10}, \dots, A_2, A_1, A$ داشته باشیم، هریک از اعضا، احتمال خود را از عضو پیشین دریافت می‌کند مگر آخرین عضو A_{10} - که احتمال خود را از A می‌گیرد. براساس این نظریه، تسلسل پدید نمی‌آید ولی دربردارنده دُور است و این دُور شاید به این جهت بی‌اشکال است که دُور آشکار نیست.

۴. انسجام‌گرایی احتمالی:^{۵۴}

براساس این دیدگاه، مبنای ادله‌ای احتمال در گزاره‌هایی نهفته است که در نظام جامعی از گزاره‌های دارای روابط درونی قرار دارند.^{۵۵} این انسجام - همانند نظریه انسجام معروف در زمینه توجیه - ساختار معرفت را نه طولی که عرضی می‌داند و به سخن دیگر، شکل هندسی توجیه دایره‌ای است نه خطی. در این ساختار، هیچ باوری نسبت به باورهای دیگر، پیش و پس نیست. آنچه می‌تواند کارساز باشد، سازگاری و هماهنگی مجموعه گزاره‌ها است.

موزر پس از بیان دیدگاه‌های موجود در زمینه مبنای احتمال مورد نظر او، به نقد و بررسی آنها پرداخته است که اینک می‌کوشیم به صورت کوتاه آنها را یادآور شویم.

نقد مبنای گزاره‌ای احتمال

الف) نقد نظریه خودمحمتمل: موزر معتقد است بر فرض وجود چنین گزاره‌هایی، آیا توضیح این که چرا آنها خودمحمتمل اند، امکان پذیر است؟ چرا آنها خودمحمتمل اند اما دیگر گزاره‌ها چنین نیستند؟ اگر آنها ویژگی خاصی دارند، آن ویژگی‌ها چیست؟ ممکن است گفته شود آنها با توجه به ذات خود، محتمل اند، یعنی از جهت وجودی و ذاتی به گونه‌ای هستند که می‌توانند خودمحمتمل باشند. در این صورت، بی‌گمان پرسش‌های بالا درباره خود این ذات مطرح خواهد شد، یعنی ذات آنها چگونه است که باعث بی‌نیازی آنها از کسب احتمال می‌شود؟ اگر این ذات با ذات دیگر گزاره‌ها تفاوت دارد، آن تفاوت‌ها در چیست؟ اگر تفاوتی نیست، چرا آنها نمی‌توانند خودمحمتمل باشند؟

ب) نقد نظریه بی‌کران‌نگاری احتمالی: مهم‌ترین اشکال این دیدگاه این پرسش است که چنین سلسله‌ای چگونه می‌تواند احتمال ادله‌ای پیش‌گفته را پدید آورد؟^{۶۶} در حالی که هر عضو آن سلسله فرضی در دست‌یابی به احتمال، نیازمند وجود تمام اعضای آن سلسله است که از جمله آن‌ها، خود اوست و البته این گونه‌ای دُور است.

ج) نقد احتمال دُور: اشکال آشکار این نظریه، همان دُوری بودن آن است؛ هر چند این دور، آشکار نیست، اما دور به هر شکل که باشد، باطل است.

د) نقد انسجام‌گرایی احتمالی: برانسجام‌گرایی چندین اشکال وارد است، اما مهم‌ترین آنها - که موزر هم به آن اشاره دارد - امکان وجود نظام باورهای کاملاً منسجم، اما کاذب است؛ یعنی در کنار نظام باورهای منسجم، می‌توان نظامی را فرض کرد که هم منسجم است و هم کاذب. نمونه چنین

فرضی، افسانه‌ها هستند. بی‌گمان، چنین نظامی نمی‌تواند مبنای احتمال پیش‌گفته قرار گیرد. بنابراین، انسجام‌گرایان باید راه‌کاری برای متفی کردن این احتمال بیابند که تاکنون آن را نیافته‌اند. نتیجه‌ای که موزر از نقد و بررسی دیدگاه‌های بالا به دست می‌آورد این است که هیچ‌یک از دیدگاه‌ها پذیرفتنی نیست، چرا که مبنای ادله‌ای احتمال بالا در گزاره‌ها نهفته نیست، بلکه برای یافتن این مبنا، باید جای دیگری را جست‌وجو کرد و آن، مبنای غیر گزاره‌ای^{۵۷} است، زیرا اگر مبنا را در گزاره‌ها بجوئیم، بیرون از آن چند فرض نیست و هیچ‌یک از اقسام بالا قابل پذیرش نیستند. پس، ناگزیر باید این مبنا را در جای دیگری - که همان مبنای غیر گزاره‌ای است - جست‌وجو کنیم.

مبنای غیر گزاره‌ای دلایل احتمالی

چنانچه مبنا را غیر گزاره‌ای بدانیم، با دیدگاه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

الف) برون‌گرایی افراطی:^{۵۸}

این دیدگاه، حقایقی را مبنا می‌داند که مستقل از انسان هستند و در حالات روان‌شناسانه انسان و درون‌مایه‌های آنها آشکار نمی‌شود.^{۵۹} این دیدگاه با نظریه قابلیت اعتماد علی پیوند نزدیکی دارد. براساس این دیدگاه‌های برون‌گرایانه، توجیه معرفتی، تابعی از قابل اعتماد بودن فرایندهای علی تشکیل‌دهنده باور است. از این رو، باوری از نظر دلایل محتمل است که به وسیله چنین فرایندهای اطمینان‌آوری پدید آمده باشد و این فرایندهای علی، عینی^{۶۰} و بیرونی هستند.

ب) برون‌گرایی معتدل:^{۶۱}

بر اساس این دیدگاه، مبنای غیر گزاره‌ای یک گزاره، در حالت‌های روان‌شناسانه غیر مبتنی بر باور انسان نهفته است، اما آگاهی انسان از قرار داشتن در این حالت‌ها یا دانستن محتوای آنها ضروری نیست.

ج) درون‌گرایی افراطی:^{۶۲}

این دیدگاه، مبنای ادله‌ای را یا در حالت‌های روان‌شناسانه انسان می‌داند یا در محتوای آنها، اما معتقد است فاعل شناسا باید بداند که در چنین حالت‌های روان‌شناسانه غیر عقیدتی قرار دارد؛ هر چند مبنا را در حالت‌های غیر گزاره‌ای بداند.

د) درون‌گرایی معتدل:^{۶۳}

تفاوت این دیدگاه با درون‌گرایی افراطی در آن است که شناخت ما را نسبت به حالت‌هایی که در آن قرار داریم، لازم و ضروری نمی‌داند، بلکه تنها خواهان آگاهی ما نسبت به محتوای این حالت‌ها است.

بنابراین، اگر به مبنای غیر گزاره‌ای معتقد باشیم، باید یکی از این نظریه‌ها را بپذیریم؛ آن‌هم نظریه‌ای که دربردارنده بیشترین تأیید و کمترین نقد باشد.

نقد برون‌گرایی

وی بر هر دو نوع برون‌گرایی اشکال‌هایی وارد می‌کند. مهم‌ترین اشکال وی بر برون‌گرایی افراطی عبارت است از:

عوامل برونی دارای دگرگونی بوده و متغیراند، زیرا ممکن است شرایطی را یافت که برای A فرایند علی قابل اطمینان به شمار آید، اما برای B اطمینان‌آور نباشد. از این رو، مبنای پیش‌گفته

ممکن است برای فردی مبنای احتمالی باشد، اما برای دیگری مبنای احتمالی نباشد که لازمه آن، نسبیّت و آشفتگی آشکار در عرصه معرفت است که پذیرش آن آسان نیست.

بنابراین، نظریه‌های برون‌گرایانه با چالش‌هایی روبه‌رو هستند که نمی‌توان به آسانی بر آنها اعتماد کرد. اکنون به ارزیابی دیدگاه‌های درون‌گرایانه پرداخت. برای ارزیابی، نخست باید بدانیم مقصود از آن «آگاهی»^{۶۴} که در نظریه‌های درون‌گرایانه مطرح است، چیست؟ البته پاسخ به این پرسش، پاسخ این پرسش را نیز در پی خواهد داشت که: چنین حالت‌های غیر گزاره‌ای چگونه می‌توانند گزاره‌ها را محتمل بسازند؟

بررسی دیدگاه درون‌گرایانه

گفتیم درون‌گرایان افراطی، مبنای احتمال برآمده از دلایل را در حالت‌های درونی انسان می‌دانند، اما تنها حالت‌هایی که از آن آگاهییم. مقصود آنان از «آگاهی»، آگاهی مفهومی و تصویری نیست، بلکه منظور، تجربه یک حالت یا وضعیت است. پس نمی‌تواند همانند مفاهیم دارای اطلاق و کلیت باشد. یعنی آنچه در این بحث اهمیت دارد و مورد نیاز است، آگاهی غیر مفهومی است. چون همین آگاهی غیر مفهومی است که می‌تواند محتمل‌ساز^{۶۵} باشد، بی‌آنکه خود نیازمند به مبنایی باشد. به سخن دیگر، عنصر غیر مفهومی تجربه که لزوماً متعلق غیر مفهومی دارد، می‌تواند احتمال‌ساز قطعی و مطلق گردد. از دیدگاه موزر، چون این تجربه، غیر مفهومی است، نیازمند محتمل‌ساز دیگری نیست، برخلاف این که آن را مفهومی بدانیم. از این رو، ممکن است خود، مبنای احتمال ادله‌ای قرار گیرد.^{۶۶} در برابر محتمل‌ساز قطعی، محتمل‌ساز مشتق^{۶۷} است که توان محتمل‌سازی خود را از جای دیگری می‌گیرد، مانند گزاره‌های پایه که پایه‌بودن آنها نسبت به دیگر گزاره‌ها

است، نه به صورت مطلق و قطعی. بنابراین، منظور از «آگاهی»، نوعی بصیرت است که از جنس علم حصولی و مفهومی نیست، بلکه دریافت حسی و رویارویی با حقیقت عینی است. گام دیگر در توضیح مدعای موزر، پاسخ به این پرسش است: چنین تجربه غیر گزاره‌ای چگونه می‌تواند مبنای حداقلی محتمل ساز قرار گیرد؟ وی معتقد است چون محتوای این تجربه‌ها بدیهی‌اند، وجود آنها مسلم است، زیرا انسان همواره به محتوای تجربه خود آگاه است. پس، وجودشان برای ما بدیهی است و نیازی به اثبات آنها نیست. اما اگر گفته شود هر تجربه‌ای ممکن است تفسیرهای گوناگونی داشته باشد؛ برای مثال، هم تفسیر رئالیستی شود، هم تفسیر ایده‌آلیستی و حتی خیالی و وهمی؛ پس چگونه می‌توان تجربه‌های غیر گزاره‌ای را مبنا قرار داد و وهمی بودن آن را برطرف کرد؟

موزر، دلیل این امر را - که تجربه‌ای واقعی است - تبیین می‌داند. بنابراین، ملاک جدایی تجربه واقعی و خیالی، تبیین آنهاست. از آنجا که تبیین در نظریه‌های موزر از اهمیت بسیار و جایگاه ویژه برخوردار است (به ویژه در بحث توجیه، معیار و مانند آنها)، شایسته است توضیحی درباره آن ارائه شود.

تفسیر تبیین

موزر معتقد است تبیین بیشتر در پی یافتن پاسخ به «چرایی» است که از آن به «فهم‌پذیری»^{۶۸} یاد می‌کند و آن را چنین توضیح می‌دهد: امری می‌تواند امری دیگر را تبیین کند که آن را تا اندازه‌ای فهم‌پذیر سازد،^{۶۹} یعنی به چرهای آن پاسخ دهد. ممکن است، هر تجربه، تبیین‌های گوناگونی داشته باشد. برای مثال، اگر با دیدن کتاب مشخصی، تجربه حسی به انسان دست دهد، می‌توان محتوای این تجربه را دست‌کم دو گونه تبیین کرد؛ هم ممکن است تبیین کرد که کتابی با همان

مشخصات وجود دارد و هم تبیین کرد که از کتابی خیالی، تخیلی به انسان دست داده است و وی گرفتار رؤیا و توهم شده است. از دو فرضیه بالا، فرضیه برتر آن است که تبیین بیشتر و بهتری به سود خود داشته باشد. فرضیه‌ای که فهم‌پذیر نباشد، بی‌گمان باید کنار برود و برای فرضیه دیگر که برای چراهای آن پاسخ دارد، راه بگشاید.

اما اگر محتوای تجربه انسان دارای چند گونه تبیین باشد، چه باید کرد؟ از نگاه موزر، تبیینی برتر است که بیشترین تبیین را داشته باشد و چراهای افزون‌تری را پاسخ دهد. برای مثال، پاسخ دهد که این محتوا چرا چنین است؟ چرا در مکان و زمان خاصی پدید آمده است؟ تبیینی که بتواند موجودات کمتری را مفروض بگیرد و به چراهای بیشتری پاسخ دهد، برتر و مناسب‌تر است. از معیارهای برتری یک تبیین، سادگی آن است، یعنی موجودات کمتری را - که اشاره‌ای به تیغه ویلیام اکام است - مفروض بگیرد. بنابراین، فرضیه‌ای که از نشانه‌ها و قرائن بیشتری برخوردار بوده و چراهای افزون‌تر را پاسخ دهد، بیشتر قابل اعتماد است و می‌تواند مبنایی برای محتمل ساختن دلایل برآمده از آن مبنای قرار گیرد.

موزر، دلیل برتری نظریه‌های درون‌گرایانه را تبیین آنها می‌داند؛ یعنی چون محتواهای غیر مفهومی و درونی تجربه ما غیر گزاره‌ای هستند، هیچ اطلاعاتی ندارند. پس، این محتواها خود نمی‌توانند چیزی را تبیین کنند، اما ممکن است به یاری گزاره‌های دیگر تبیین شوند. مفهومی که او از «تبیین» ارائه می‌دهد، به بیان خود، غیر معرفتی است؛ زیرا در تبیین، مفهوم معرفت، توجیه و احتمال معرفتی مفروض گرفته نمی‌شود تا در بردارنده دور باشد. پس چنان‌که گذشت، تبیین، پاسخ به چرایی و «چراها» برای یافتن علت موجودیت یک امر است، نه صدق و کذب آن. بنابراین، در تعریف و توضیح مفهوم معرفتی - یعنی احتمال ادله‌ای - می‌توان از تبیین استفاده کرد بی‌آنکه دور یا تسلسلی لازم آید.

وی در بحث توجیه، معتقد است مادر رویارویی با عالم خارج تجربه‌هایی داریم و می‌توان به یاری گزاره‌هایی، این تجربه‌های غیر گزاره‌ای و غیر مفهومی را فهم پذیر کرد، یعنی به چراهای آن پاسخ داد. این فهم، نتیجه پاسخ به چراها است و پاسخ به چراها معرفت شمرده نمی‌شوند؛ زیرا صدق و کذب مسئله‌ای است و علت پدید آمدن امری، مسئله‌ای دیگر. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان تعیین کرد موزر مبناگرایی معتدل است یا رادیکال.

مبناگرایی در زمینه دلایل احتمال‌ساز

از آنچه گفته شد دانستیم که موزر در زمینه دلایل احتمال‌ساز، مبناگرا است. اما وی این مبنا را نه در گزاره‌ها، بلکه در محتوای حالت‌های تجربی انسان می‌داند. از نگاه موزر، ممکن است محتواهای غیر مفهومی و درونی تجربه‌های ما مبنا قرار گیرند، اما این مبانی، خودموجه نیستند؛ زیرا افزون بر اینکه مبانی معرفتی نیستند، نیازمند تبیینی هستند که از جنس مفاهیم معرفتی نیست. این ادعاها، هم او را در ردیف مبناگرایان قرار می‌دهد و هم تفسیر او از معرفت را به شدت تحویل‌گرا^{۷۰} می‌سازد. ^{۷۱} چون آشکارا معرفت را به مفاهیم غیر معرفتی و غیر هنجاری، مانند تبیین فرومی‌کاهد و هم او را در صف درون‌گرایان جای می‌دهد، زیرا عوامل توجیه‌کننده را نه بیرون از انسان، بلکه در عوامل درونی می‌جوید.

بنابراین، آنچه اصالتاً مبنا است، همان تجربه‌های غیر مفهومی ما هستند و اگر پاره‌ای از گزاره‌ها مبنا قرار می‌گیرند، از جهت مبنابودن احتمال‌ساز آنها - یعنی محتوای تجربه‌های انسان - است که جدا از ارتباط‌های ادله‌ای با دیگر گزاره‌ها می‌باشد. این مبانی، مبانی مطلق و قطعی ما هستند که در برابر آن، مبانی مشتق قرار دارند که احتمال خود را از جای دیگری می‌گیرند، مانند دلایل مبنایی.

نکته دیگر این که، این دلایل، دلایل احتمالی حداقلی هستند؛ یعنی تنها گزاره‌ای را توجیه‌پذیر می‌سازد نه این که آن را توجیه کند یا احتمال صدق آن را افزایش دهد.

از این رو، فرایندی که او از توجیه ارائه می‌دهد چنین است:

مفهوم توجیه معرفتی غیراستنتاجی (توجیه‌پذیری) براساس مفهوم احتمال قرینه‌ای منجّز و قطعی، و مفهوم احتمال قرینه‌ای منجّز براساس مفهوم تبیین محتواهای غیر مفهومی درونی، و مفهوم تبیین براساس مفهوم فهم‌پذیری (یعنی پاسخ به علت موجودیت محتواهای پیش گفته) واکاوی و تفسیر می‌شود.^{۷۲}

برای مثال، گزاره‌ای به نام p نسبت به محتواهای غیر مفهومی درونی تنها هنگامی می‌تواند توجیه‌پذیر شود که گزاره‌های پیرامون p (یعنی پاسخ‌های او به علت به وجود آمدن این محتواها در زمان و مکان خاص) بتواند آن محتواها را برای فردی تبیین کند، یعنی علت به وجود آمدن این محتواها را توضیح داده و فهم‌پذیر سازد. چنین احتمالی ممکن است مبنای احتمالی منجّز و بی شرط باشد. این مبنا می‌تواند زمینه دلایل مبنایی را فراهم کند.

به سخن دیگر، مبنای موزر را می‌توان چنین ترسیم کرد:

مجموعه‌ای از باورهای موجه داریم که برخی از برخی دیگر استنتاج شده‌اند؛ اما سرانجام به باورهایی می‌انجامد که غیراستنتاجی هستند. همین باورها بر احتمال ادله‌ای (یا دلایل احتمالی) استوار است که برخاسته از مبنای غیر گزاره‌ای (یعنی تجربه‌های حسی) ما هستند. برای پرهیز از اشتباه در تجربه‌های خود، باید در پی یافتن تبیینی برای این تجربه‌ها برآمد. هر تبیینی که مفهوم‌تر (به معنایی که گذشت) باشد، تبیین برتر و ارزش‌مندتر است و چون دلایل تبیینی، دلایل معرفتی شمرده نمی‌شوند، اشکال دُور و تسلسل هم لازم نمی‌آید.

موزر برای تبیین جایگاه خود در زمینه درون‌گرایی معتدل یا رادیکال، به تفاوت دو دیدگاه اشاره می‌کند. اگر هر دو دیدگاه را خلاصه کنیم، تفاوت آنها آشکار می‌شود. خلاصه مدعای درون‌گرایی معتدل چنین است:

یک گزاره زمانی ممکن است برای فردی توجیه‌پذیر باشد که:

۱. این محتواها نزد فرد حضور داشته باشد؛
۲. آن تجربه مفهوم باشد (علت پدید آمدن آن تجربه خاص را بدانیم)؛
۳. ناقض مسلم و قطعی برخلاف آن تبیین‌ها وجود نداشته باشد. منظور او از ناقض، گزاره‌های صادقی است که اگر به توجیه‌پذیر گفته افزوده شوند، آن را از میان می‌برند. این قید به شرط چهارمی اشاره دارد که موزر معتقد است باید آن را به تفسیر معرفت گزاره‌ای افزود که همان پایداری صدق است.

در نقطه مقابل، درون‌گرایی رادیکال قرار دارد که می‌توان آن را چنین خلاصه کرد:

یک گزاره تنها زمانی ممکن است برای فردی توجیه‌پذیر باشد که:

۱. این محتواها نزد فرد حضور داشته باشد؛
۲. فرد از آگاهی خود نسبت به این محتواها باخبر باشد؛
۳. آن تجربه مفهوم باشد؛
۴. ناقض مذکور وجود نداشته باشد.

چنان‌که گذشت، تنها تفاوت دو دیدگاه درون‌گرایانه در آگاهی و علم به عالم بودن انسان به این محتواها است که در درون‌گرایی معتدل شرط نیست، اما در درون‌گرایی معتدل شرط است. اگر کسی علم به این حالت‌ها را شرط بداند، درون‌گرایی رادیکال است و اگر شرط نداند، درون‌گرایی معتدل خواهد بود. موزر از کسانی است که چنین شرطی را نمی‌پذیرد. پس، او خود را از

درون‌گرایان معتدل می‌داند. بنابراین، از دیدگاه او، مبنای احتمال در دلایل مذکور، حالت‌ها و جایگاه روان‌شناسانه‌ای است که لزوماً از آن‌ها آگاه نیستیم. از این‌رو، وی به نظریه درون‌گرایی معتدل می‌گراید.

آنچه گذشت در زمینه مبانی محتمل ساز منجز بود؛ مبانی‌ای که: اولاً، گزاره‌ای نیستند؛ ثانیاً، به هیچ مبانی دیگری وابسته نیستند. اما چون گزاره‌هایی داریم که مبنا هستند - البته نه به صورت منجز و بی شرط، بلکه به صورت معلق و به بیان موزر، به گونه اشتقاقی - اکنون باید توضیحی در این باره داده شود.

موزر درباره این گزاره‌ها می‌گوید که آنها ممکن است مبنا واقع شوند، به شرط این که به مبانی غیر گزاره‌ای بیانجامند. از این‌رو، مبنابودن آنها کسبی و اشتقاقی است. تفاوت این مبانی با مبانی پیشین در آن است که آنها چون گزاره‌ای هستند، می‌توانند به صدق و کذب توصیف شوند. اما مبانی منجز به دلیل این که غیر مفهومی و غیر گزاره‌ای بودند، به صدق و کذب معرفتی توصیف نمی‌شدند.

از آنچه گفتیم، دیدگاه موزر در زمینه دلایل احتمالی، شیوه مبنای‌گرایی او در این باره و نیز درون‌گرایی وی روشن شد. اکنون به بررسی قسم دیگری از دلایل یعنی، دلایل توجیه‌کننده می‌پردازیم.

دلایل توجیهی

هم‌چنان که پیش‌تر گفته شد، دلایل توجیه‌کننده، دلایلی هستند که احتمال صدق گزاره‌ای را بر کذب آن برتری می‌بخشند. اما پرسشی که در آغاز بحث دلایل احتمالی مطرح شد، یعنی سازوکار و چگونگی توجیه، در اینجا نیز مطرح می‌شود.

پاسخ نیز همان پاسخی است که در دلایل احتمالی آورده شد. تنها تفاوت هر دو مقام به این است که در آنجا دلایل حداقلی بودند، اما دلایل توجیهی حداکثری اند. حداقل و حداکثر بودن آنها به میزان احتمالی است که پدید می‌آورند. اگر این احتمال به اندازه‌ای باشد که گزاره‌ای را توجیه کند، دلایل مذکور، توجیهی، و اگر میزان احتمال به گونه‌ای باشد که گزاره‌ای را محتمل الصدق بسازد، آن دلایل، احتمالی حداقلی خواهند بود.

نکته مهم دیگر این است که توجیه از دیدگاه موزر سه سطحی است و آن سه سطح عبارتند از:

۱. سطح توجیه‌کننده غیر گزاره‌ای منجز؛

۲. سطح توجیه‌کننده گزاره‌ای پایه؛

۳. سطح گزاره‌های موجه غیر پایه.^{۷۳}

سطح نخست، همان تجربه‌های غیر مفهومی و غیر گزاره‌ای ما هستند که تنها نیازمند تبیین است؛ سطح دوم، گزاره‌هایی است که توجیه خود را وام‌دار این تجربه‌ها هستند؛ سطح سوم، گزاره‌هایی است که توجیه آنها در گرو توجیه گزاره‌های دسته‌پیشین است. از این رو، موزر مبناگرایی خود را با مبناگرایی مصطلح متفاوت می‌داند، زیرا در مبناگرایی مصطلح، مبنا همان گزاره‌هایی است که موزر هم آنها را گزاره‌های پایه نامید؛ اما از نگاه وی، آنها (به دلیل اشکالاتی که در زمینه مبانی گزاره‌ای مطرح کرد) نمی‌توانند مبانی بی‌قید و شرط دانسته شوند. آنچه می‌تواند مبانی مطلق و بی‌قید باشد، محتواهای تجربه است. درست است که او هم پاره‌ای از گزاره‌ها را پایه می‌نامد، ولی آنها برای استنتاج دیگر گزاره‌ها پایه‌اند، نه پایه مطلق؛ زیرا خود به صورت غیراستنتاجی توجیه پذیرند. پس، هر گزاره‌ای موجه است یا به صورت غیراستنتاجی (مثل گزاره‌های پایه) یا به صورت استنتاجی (مثل گزاره‌های غیر پایه).^{۷۴}

این دیدگاهی است که موزر آن را مبنای میان‌رو و معتدل می‌نامد. زیرا اولاً، لازم نیست باورهای مبنا متضمن یقین باشند؛ ثانیاً لازم نیست که توجیه باورهای غیر مبنایی به صورت قیاسی انجام شده باشد، بلکه می‌تواند استقرایی باشد.^{۷۵} به هر حال، تاکنون با دیدگاه موزر در زمینه توجیه، چستی و ساختار آن آشنا شدیم. اکنون به پرسش دیگر این بحث، یعنی نسبت صدق و توجیه می‌پردازیم.

نسبت صدق و توجیه

از نکات مهم بحث توجیه، پیوند و نسبت آن با صدق است. در این زمینه چند دیدگاه مطرح است:

۱. هیچ نسبتی میان صدق و توجیه وجود ندارد؛
۲. آنها ارتباط درونی و مفهومی دارند. کسانی مثل دکارت به این دیدگاه باور داشتند؛ چون آنان هدف از توجیه را دستیابی به صدق می‌دانستند. این دیدگاه، خود، برداشت‌های گوناگونی دارد:
الف. ارتباط آنها منطقی است، چنان‌که اگر دلایلی بتواند باوری را توجیه کند، کذب آن باور از نظر منطقی ممکن نیست و به سخن دیگر، مفهوم صدق پیش فرض مفهوم توجیه است.^{۷۶}
ب. این ارتباط، نه ارتباطی منطقی، بلکه ارتباط تک‌منطقی^{۷۷} است، یعنی میان آنها در منطق خاصی ارتباط وجود دارد، نه در تمام منطق‌ها.
۳. ارتباط میان آنها احتمالی است، یعنی ممکن است توجیه موجب صدق مدعایی شود، ممکن است نشود. این دیدگاهی است که موزر آن را باور دارد. براساس دیدگاه وی، میان توجیه و صدق، رابطه ضروری و حتمی برقرار نیست. از این رو، ممکن است باورهای موجهی داشت که کاذب‌اند. این امر او را به پذیرش شرط چهارم معرفت - که ثبات در صدق است - وامی‌دارد.

بررسی دیدگاه موزر

به نظر می‌رسد بر دیدگاه‌های موزر، اشکالات چندی وارد است که در این مجال تنها به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. انسجام‌گرایی

از اشکالات این دیدگاه می‌تواند این باشد که نوعی انسجام‌گرایی است. تفسیری که او از «مفهوم بودن» تجربه، یعنی تبیین و ناقض نبودن آن ارائه می‌دهد و نیز افزودن مؤلفه چهارم معرفت، همگی گویای این نظریه است. براساس تبیین - یعنی روش فرضی - قیاسی که او به کار می‌برد - اعتبار فرضیه‌ها و شواهد در گرو اعتبار همدیگر است و هیچ‌یک نمی‌توانند از اعتبار قطعی برخوردار باشند. آنچه به آنها اعتبار و درستی می‌بخشد، میزان سازگاری و هماهنگی آنها با یکدیگر است که تفسیری از نظریه انسجام‌گرایی است. بنابراین، اشکالات وارد شده بر دیدگاه انسجام‌گرایی که موزر هم به پاره‌ای از آنها اشاره کرده است،^{۷۸} بر نظریه او نیز وارد است.

۲. نسبیّت‌گرایی

اشکال دیگر این نظریه، نسبیّت است. زیرا براساس نظریه او، احتمال یک گزاره هرگز مطلق نیست، بلکه همواره به دلایل تأییدکننده آن وابسته است. از این رو، هرگز نمی‌توان گفت باور یا گزاره‌ای دارای چه میزان از احتمال است. به سخن دیگر، این احتمال میان یک و صفر در حال تغییر و دگرگونی است، اما هیچ‌گاه به یک نمی‌رسد، بلکه به یک گرایش دارد. میزان این گرایش به میزان دلایل تأییدکننده آن وابسته است و به بیان موزر، به شیوه تبیین آن وابسته است. براساس این دیدگاه، ما هرگز به احتمال مطلق نخواهیم رسید. آنچه هست، احتمال‌های نسبی است، هم از این جهت که معرفت‌های پایه قطعی در دست نیست و هم از جهت روش گسترش توجیه. بنابراین،

همواره باید به نوعی احتمال - که میزان آن با توجه به دلایل متفاوت افراد، در تغییر است - دل خوش باشیم. البته طرح اینکه این نوع از نسبیّت تنها در زمینه باورهای تجربی است نه باورهای دیگر، ممکن است از دشواری پذیرش این دیدگاه بکاهد.

مردود بودن درون گرایی مطلق

آنچه بیش از همه مهم جلوه می کند، دفاع موزر از درون گرایی معتدل و نقد برون گرایی است. به نظر می رسد برداشتی از برون گرایی ممکن است پذیرفته باشد. از این نگاه، توجیه از تفسیر معرفت حذف می شود؛ آنچه اهمیت دارد، عوامل باور ساز است که اگر معتبر و متقن شمرده شوند، باور به دست آمده از این راه معرفت به شمار می رود. پس، از دیدگاه آنان، معرفت تفسیر می شود به: باور صادق برآمده از راه فرآیندهای معتبر و اعتماد آور، چنان که اعتماد گرایان می گویند. به سخن دیگر، یک باور تنها زمانی موجه است که از راه فرآیندهایی که انسان را به باورهای صادق رهنمون می شوند، پدید آمده باشد.^{۷۹} اگر باورهایی از این راه به دست آمده باشند، معرفت خواهند بود و مهم نیست این باورها چه ربط و نسبتی با هم داشته باشند، البته نباید در تناقض با یکدیگر باشند. چنان که پیداست، این دیدگاه مؤلفه توجیه را آشکارانفی کرده و مدعی است که توجیه نقشی در آن ندارد؛ مهم آن است که بدانیم شیوه های دست یابی به آنها معتبر و اعتماد آور است یا نه.

اشکالی که موزر بر برون گرایان وارد می دانست آن بود که چون آنها بر نقش عوامل بیرونی - که همراه با تغییر و دگرگونی اند - تأکید می کنند، پس معرفت هم ناگزیر از تغییر و دگرگونی خواهد بود و این به معنای نابسامانی در معرفت است که پذیرفته نیست.

این اشکال از چند جهت مهم است. نخست این که، اگر کسی تنها بر نقش عوامل بیرونی تأکید کند، شامل این اشکال خواهد بود؛ زیرا عوامل بیرونی ممکن است متغیر باشند. اما سخن در آن

است که لازمه نسبیت در معرفت، از نگاه موزر، باطل نیست و او معرفت را به دلیل نسبیت در دو مؤلفه آن - یعنی باور و توجیه - نسبی می‌داند. اگر نسبیت در باور و توجیه درست است، چرا نسبیت در عوامل و فرایندهای آن مشکل داشته باشد؟ دوم این که، بر فرض، معرفت را تنها نتیجه تعامل ربط و نسبت خود باورها بدانیم، آیا باورها می‌توانند نسبی باشند یا نه؟ پاسخ موزر، مثبت است.^۸ بنابراین، باز هم نسبیت در معرفت لازم می‌آید؛ افزون بر اینکه، نسبیت در فرض درون‌گرایی بیشتر خواهد بود. پس به نظر می‌رسد چنانچه اشکالات وی درست هم باشد، مشترک‌الورود خواهند بود.

اما درست این است که بگوییم این اشکالات وارد نیست، البته اگر منابع بیرونی معرفت مطلق باشد یا نسبیت آن‌ها به اندازه‌ای که سبب آشفتگی معرفتی گردد، نباشد. بنابراین، می‌توان گفت نه برون‌گرایی صرف پذیرفته است نه درون‌گرایی صرف و نه هر دو به صورت کلی مردود است. برای توضیح بیشتر، لازم است بدانیم دو تفسیر از برون‌گرایی و درون‌گرایی امکان‌پذیر است. نخست این که، آنچه از بیرون و درون مورد نظر است، نسبت به باورها و گزاره‌ها است. بنابراین، اگر کسی بر نقش روانی، سلامت منابع حسی و مانند آنها تأکید کند، برون‌گرا خواهد بود. بر اساس این تفسیر، درون‌گرایی به این است که همانند مبناگرایان و انسجام‌گرایان، تنها به نقش روابط خود باورها و گزاره‌ها توجه شود. پافشاری بر سلامت حواس افراد به برون‌گرایی می‌انجامد.

دوم این که، آنچه از بیرون و درون مورد نظر است، نسبت به فاعل شناسا است. اگر روابط باورها یا گزاره‌ها و نقش فاعل شناسا بر توجیه و تحصیل معرفت پذیرفته شود، ممکن است درون‌گرا شمرده شود، اما اگر بپذیریم عوامل بیرون از فاعل شناسا، مانند عوامل اجتماعی و فرهنگی، به صورت مستقل یا همراه عوامل درونی، در توجیه و تحصیل آن نقش دارند، به نوعی برون‌گرا خواهیم بود. بر اساس این تفسیر، نظریه اکثر جامعه‌شناسان، که انسان را تأثیرپذیر از

عوامل اجتماعی می‌دانند، نظریه برون‌گرایانه خواهد بود. اما مهم دانستن جنبه‌های روانی افراد به برون‌گرایی نمی‌انجامد. در نتیجه، داوری در زمینه درستی یا نادرستی برون‌گرایی یا درون‌گرایی بستگی به تفسیر ما از آن دارد.

بنابراین، هم‌چنان که موزر، برون‌گرایی صرف را نپذیرفت ما هم امکان پذیرش آن را نداریم. چنان‌که به نظر می‌رسد درون‌گرایی صرف هم پذیرفتنی نیست؛ زیرا این تصور از درون‌گرایی، که توجیه را تنها به ربط و نسبت آنها با یکدیگر تفسیر کنیم و نقش فرد دارای باور را نادیده انگاریم و آنگاه مدعی شویم که این نسبت انسجام‌گرایانه است یا مبنای گرایانه، این مطلب در صورت درستی، تنها در قضایای ریاضی و مانند آن‌ها درست و پذیرفته است، نه در تمام علوم و معارف بشری، به ویژه در علوم انسانی. همان‌چنان‌که در معرفت‌های بیرون از توان درک انسان، صرف توجیه بر نقش روابط معارف با یکدیگر - یعنی درون‌گرایی - نادرست است، اعتماد بر نقش روابط درونی باور در توجیه آنها نیز ممکن نیست. بنابراین، در مجموع نمی‌توان مدعی شد انسان در تمام معرفت‌های خود، تنها درون‌گرا است یا برون‌گرا، بلکه این مسئله بستگی به نوع معرفت انسان دارد. پس می‌توان مدعی شد آنچه در توجیه مهم است، ارائه دلیل به معنای عام است، نه صرف داشتن توجیه و استدلال منطقی. در نتیجه، باید تعریف دیگری از معرفت ارائه کرد که ناظر به این شرط معرفت باشد و آن تعریف چنین است: «باور صادق موجه فراهم آمده از طریق مناسب خودش».

توضیح آنکه، معرفت‌های انسان دارای انواع و گونه‌های مختلفی است که دست‌یابی به هر یک از آنها سبب خاصی دارد که ویژه آن است. یعنی شیوه تحصیل پاره‌ای از آنها حس است و شیوه تحصیل پاره‌ای دیگر، عقل؛ پاره‌ای از بیان دیگران استفاده می‌کند و پاره‌ای دیگر، از قوه حدس. توجیه معرفت نیز چنین است؛ یعنی توجیه تمام معرفت‌های انسان یکسان و یکنواخت نیست، بلکه بسته به هویت آن معرفت است و باید دید آن معرفت از جنس چه معرفت‌هایی است. از سوی

دیگر، توجیه همواره تک‌عاملی نیست، بلکه عوامل بسیاری در آن نقش دارد. بنابراین، نفی برون‌گرایی به صورت کلی ناممکن است، هم‌چنان‌که نفی مطلق درون‌گرایی ممکن نیست. همان‌گونه‌که عوامل فراطبیعی در شکل‌دهی معرفت بشری نقش دارد، عوامل طبیعی، روان‌شناختی و اجتماعی نیز نقش‌آفرین‌اند، اعم‌از اینکه این نقش در پیدایش معرفت باشد یا پالایش آن. از این‌رو، ارزش‌های مورد نظر فرد، هم‌در‌به‌وجود آمدن معرفت‌های وی تأثیرگذار است و هم در توجیه آن.

پس از نقد و بررسی دیدگاه موزر، به دیدگاه ابن سینا - که معتقد به مبناگرایی است - می‌پردازیم، هرچند تبیین دیدگاه ابن سینا به فرصت بیشتری نیاز دارد.

مبناگرایی سینیوی

فیلسوفان مسلمان در زمینه تصورات و تصدیقات، با وجود تفاوت‌هایی، مبناگرا هستند. از آنجا‌که «تصور» به صورت طبیعی مقدم بر «تصدیق» است، بحث از مبناگرایی آن نیز بر مبناگرایی در تصدیقات پیشی دارد.

این فیلسوفان معمولاً در تعریف تصور بدیهی بر آن‌اند که تحصیل آن نیازمند فکر و نظر نیست: «و هو الذی لم یتوقف حصوله علی نظر و کسب؛ کتصور الحرارة و البرودة».^{۸۱} یا اینکه گفته‌اند: «مالا یتوقف علی نظر و کسب».^{۸۲} اما تصور نظری آن است که اکتساب آن از راه فکر و نظر باشد: «و هو الذی یتوقف حصوله علی نظر و کسب کتصور العقل و النفس».^{۸۳} چنان‌که گروهی در توضیح آن گفته‌اند، منظور از تحصیل، تحصیل از راه نظر است: «کیفیه اقتناص المجهولات التصوریة من المعلومات التصوریة... و فیه اشارة الی أن المراد تحصيلها بالنظر».^{۸۴}

دست‌آورد تعریف‌های پیش‌گفته آن است که اگر تحصیل یک تصور از راه فکر و نظر نباشد، هر چند متوقف بر امور دیگری مانند، حس، توجه عقل و حدس و غیره باشد، بدیهی است.^{۸۵}

اگر مقدمه دیگری به این سخن افزوده شود، این است که هر نوع تعلیم و تعلمی به وسیله علم پیشین و متقدم است، چنان که هر دو در آثار ارسطو و ابن‌سینا وجود دارد. از دیدگاه ابن‌سینا و ارسطو، هنگام انتقال دانش، با فردی روبه‌رو هستیم که هیچ نوع شناختی از خود ندارد، یعنی نفس و عقل او بالقوه است و توانایی عقل فعال را نیز نداریم که بر نفس و عقل بالقوه وی صورتی نقش کنیم؛ بنابراین، تنها راه آن، استفاده از ابزارهای مناسب برای دست‌یابی به این هدف است. این ابزار، تعلیم و تعلم است.^{۸۶}

تعلیم و تعلم، فراهم کردن زمینه برای اعتقاد ورزیدن فرد به نتیجه مورد نظر است. در واقع، تعلیم، نه یادآوری گذشته است - چنان‌که افلاطون می‌گفت - و نه ایجاد و آفرینش مطلبی که سابقه‌ای نداشته است - چنان‌که تجربی‌مسلمان مدعی‌اند و کسب علم را سیاه‌نویسی بر تخته سفید می‌دانند -، بلکه از نگاه ابن‌سینا، فراهم کردن مقدماتی است که متعلم، خود از راه تأمل در آن‌ها، به نتیجه مورد نظر که امری قهری و ضروری است، برسد. تعلیم و تعلم دانش‌های فلسفی چنین است.

مسئله دیگر آنکه، تعلیم و تعلم، خود، نیازمند ابزارهایی است؛ یعنی برای آموزش علم برهانی به دیگری یا فراگیری آن از کسی، ناگزیر باید از ابزارهای مناسب آن استفاده کرد. این ابزار، مواد مخصوص و صورت ویژه‌ای هستند، زیرا استفاده از هر نوع موادی در برهان ممکن نیست، چنان‌که نمی‌توان آن مواد را در هر قالبی ریخت و نتیجه مورد نظر را انتظار داشت. به سخن دیگر، تعلیم و تعلم در صورتی ممکن است که هم از مواد مناسب استفاده شده باشد و هم از «صورت» مناسب، یعنی چنینی لازم را داشته باشد تا بتوان از آن، انتظار استنتاج منطقی مطلبی را داشت:

«ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شيء واحد إلا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء».^{۸۷} به بیان دیگر، نمی توان از هر چیز، هر چه را نتیجه گرفت. به نظر ابن فیلسوفان، برای پرهیز از دُور و تسلسل، باید به معرفت مناسبی بیانجامد که همان مبادی هستند.

مبناگرایی در تصورات

از نگاه ابن فیلسوفان، پاره‌ای تصورات از راه حواس به دست می آیند و پاره‌ای از راه عقل. معرفت‌های دسته نخست، چون از راه نظر به دست نمی آیند، بدیهی شمرده می شوند، هر چند آنان در تبیین بدهت آن اتفاق نظر ندارند، مثل تصور گرما و سرما، اما معرفت‌های عقلی دو دسته‌اند. دسته نخست، معرفت‌هایی هستند که عقل به محض توجه به آن‌ها، می تواند آنها را درک و فهم کند، مانند اولیات یا تصورات ضروری؛ دسته دوم، مفاهیمی هستند که درک و فهم آن‌ها نیازمند مقدماتی است که باید هم از جهت صورت، ترتیب و چینش مناسبی داشته باشد و هم از جهت ماده، از مواد یقینی تشکیل شده باشد.

بر اساس معیار بیان شده از بدهت، مفاهیم بدیهی به دو دسته تقسیم می شوند: بدیهی حسی -

اعم از حس ظاهر و باطن - و بدیهی عقلی:

معانی متصور در عقول و اذهان یا به نفس خودبین و مستغنی از اکتساب بود یا نبود و قسم

اول یا معقول محض بود، مانند وجود و وجوب و امکان و امتناع، یا محسوس بود به

حواس ظاهر، مانند حرارت و برودت و سواد و بیاض و نور و ظلمت، یا مدرک به حواس

باطن و وجدان نفس، مانند شادی و غم و خوف و شبع و جوع.^{۸۸}

اما دسته‌ای از تصورات عقلی، تصوراتی هستند که برای حصول خود، یعنی مفهوم واقع شدن و

شناخت حقیقت آن‌ها، نیاز به نظر و فکر است. به سخن دیگر، راه تحصیل این دسته از مفاهیم، به

حکم قاعد «کل تعلیم و تعلم فبعلم قد سبق» تنها ترتیب مقدماتی است که قوانین آن را منطبق تعیین

می‌کند.^{۸۹} از آنجا که دور و تسلسل باطل است، می‌توان نتیجه گرفت تنها راه باقی مانده، آن است که تصورات نظری به تصورات بدیهی بیانجامد. این تصورات بدیهی همان بدیهیات حسی و عقلی هستند، هر چند بداهت آن‌ها یکسان نیست. بنابراین، فیلسوفان مسلمان در زمینه تصورات نیز قائل به مبنائگرایی‌اند. اما مبنائگرایی در تصورات حسی مانند مبنائگرایی در تصورات عقلی نیست که در ادامه بحث، بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

مبنائگرایی در تصدیقات

این فیلسوفان، تصدیقات را مانند تصورات، به بدیهی و نظری تقسیم کرده‌اند. تصدیقات بدیهی همان مبادی استدلال یا برهان‌اند. ابن سینا در اینجا هم به حکم قاعده: «کل تعلیم و تعلم فبعلم قد سبق»^{۹۰} می‌پذیرد که تعلیم و تعلم تصدیقات نیز با استفاده از علوم پیشین ممکن است و آن علوم نیز ناگزیر باید در جایی پایان یابد: «فیجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصور، و مبادئ أولى للتصديق».^{۹۱}

اکنون پرسش آن است که با توجه به تفسیرهای گوناگون از مبنائگرایی، ابن سینا به کدام دیدگاه اعتقاد دارد؟ به سخن دیگر، آن باورهای مبنایی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد؟ به نظر می‌رسد با نگاه به انواع علمی که ابن سینا مطرح می‌کند، می‌توان نوع مبنائگرایی او را تعیین کرد. هر چند اکنون فرصت شرح آن نیست، اما با توجه به بحث‌های مطرح درباره منابع معرفت از دیدگاه ابن سینا، می‌توان سه نوع معرفت را در اندیشه ابن سینا یافت:

۱. معرفت تجربی محض، که ویژه تصورات نیست و در تصدیقات نیز یافت می‌شود؛^{۹۲}

۲. معرفت عقلی - تجربی، که از قاعده «من فقد حسا فقد فقد علما ما» به دست می آید، چنان که خود تصریح دارد: «فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس... بل معقول صرف». ^{۹۳} روشن است که این نوع از معرفت بر حس و تجربه حسی استوار است؛

۳. معرفت عقلی محض، که از این سخن ابن سینا به دست می آید: «و إن كان الحس مبدأ ما لحصول كثير من المعقولات». ^{۹۴} بنابراین، علوم می داریم که هیچ گونه وابستگی به حواس و تجربه حسی ندارند و حتی از چگونگی حصول و کسب آنها نیز تبیینی در دست نداریم:

فالمقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لاعن قياس صنفان: احدهما الحاصل بالطباع، والثاني الحاصل بالتجربة. والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنافي وقت من الاوقات أننا كنا جاهلين به، ولأن نكون قد تشوقنا معرفته ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الاوقات، بل نجد انفسنا كأنها فطرت عليه من اول كوننا، كأنه غريزي لنا لم نخل منه وهذه تسمى «المقدمات الاول الطبيعية للانسان» وتسمى «المبادئ الاول». ^{۹۵}

ابن سینا نیز می گوید: «الأوائل تحصل في العقل الإنساني من غير اكتساب، ولا يدري من أين تحصل فيه و كيف تحصل فيه». ^{۹۶} معقولات ثانی به یاری این معقولات به دست می آید که آنها در جای خود، بدیهی اند، مانند حدس که از مبادی است، اما اکتساب آنها نیز متوقف بر همین نوع معقول است: «و یتهیأ بهذه القوة لاكتساب المعقولات الثواني إما بالفكرة وهي تعرف ما في هذه المعقولات الأول بالتأليف والتركيب، وإما بالحدس وهو تمثل الحد الأوسط فيها دفعة واحدة من غير فكر و تأمل». ^{۹۷}

با توجه به این بحث، می توان دو گونه مبنا و اعتقاد پایه در اندیشه ابن سینا یافت: (۱) مبنای عقلی محض؛ (۲) مبنای عقلی - تجربی. مبنای عقلی تصدیقات این ویژگی را دارند که خود، هیچ وابستگی ای به حواس ندارند؛ دیگر اینکه مبنای تمام تصدیقات انسان هستند. نمونه ای از معرفت های عقلی محض که در توجیه هر قضیه وجود و حضور دارد، این معرفت عقلی است که به «اصل استحاله تناقض» معروف است. مفهوم این اصل آن است که «در باره هر چیز، یا ایجاب صدق می کند یا سلب و نفی آن». به نظر ابن سینا، تمام قضایا، بالقوه یا بالفعل، به این قضیه می انجامد: «أول كل الأقاويل الصادقة الذي ينتهي إليه كل شيء في التحليل، حتى أنه يكون مقولاً بالقوة أو بالفعل في كل شيء يبين أو يتبين به».^{۹۸} بنابراین، ابن سینا از سویی، بر این باور است که معرفت عقلی محض داریم که اعتبار آن وام دار هیچ تجربه ای نیست و امری ماتقدم و پیشین است: «و أحق الأقاويل ان يكون حقاً ما كان صدقة دائماً، و أحق من ذلك ما كان صدقه أولياً و دائماً و ضرورياً، و هو القول بأنه لا واسطة بين الايجاب و السلب»،^{۹۹} و از سوی دیگر، اعتبار هر قضیه به این قضیه است: «و اليه ينتهي كل قول في التحليل».^{۱۰۰} بر اساس بیان دوم، معنای حضور اصل بالا این نیست که این اصل در پایان و تفسیر نهایی هر قضیه حضور دارد، بلکه بدان معنا است که اعتبار هر قضیه - اگر بخواهد یقینی باشد - به این اصل است. بنابراین، یقینی بودن هر قضیه بسته به حضور این اصل است.^{۱۰۱} افزون بر آن، اعتبار مبادی دیگر نیز به این اصل است: «الذي منه تتشعب [المبادی] كلها».^{۱۰۲} بر اساس این نوع مبنا، باید ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان را - که به این اصول بسیار وفادارند - در صف مبناگرایان رادیکال دانست که گستره آن معرفت های عقلی است.

اما ابن سینا به نوع دیگری از مبنا نیز معتقد است که در حوزه معرفت‌های تجربی است و آن مبادی مشهور در استدلال است که پذیرفتن آن‌ها به عنوان مبادی برای بسیاری قابل توجیه نیست، مانند مجربات، فطریات و حدسیات. ابن سینا، چنان‌که در بحث مبادی اشاره دارد، با تصریح به مبدأ بودن این اصول، آن‌ها را از مبادی برهان می‌شمارد. روشن است یقین این مبادی به یقین مبادی نوع اول نمی‌رسد و در واقع، به تصریح ابن سینا، اعتبار این مبادی نیز به اعتبار بخشی آن‌ها است، اما با این حال، مبدأ هستند. در نتیجه، ما دو گونه مبدأ داریم: (۱) مبدأ مطلق؛ و (۲) مبدأ نسبی. مبادی نوع دوم، مبادی نسبی‌اند که در عالم محسوسات، بدیهی مطلق شمرده می‌شوند، اما در سنجش با بدیهیات عقلی، نسبی‌اند. مجربات و حدسیات به این معنا بدیهی‌اند. هر چند این بدیهیات به حس وابسته‌اند، اما اعتبار و مضاعف شدن یقین آن‌ها نیز بر خاسته از عقل است و نه تجربه.

بنابراین، می‌توان ابن سینا را مبناگرای رادیکال دانست، چنان‌که می‌توان وی را در قلمرو محسوسات، مبناگرایی معتدل به شمار آورد. در نتیجه، نظر به ارتباط علوم، وی به دو گونه یا دو لایه از مبانی باور دارد: (۱) مبانی در عالم معقولات؛ و (۲) مبانی در عالم محسوسات. مبانی معلومات ناظر به عالم معقول، قطعی و ثابت، اما مبانی عالم محسوس، نسبی هستند و آنچه موزر را به ابن سینا نزدیک می‌سازد، این نوع مبناگرایی است که در آن اتکای هر دو بر تجربه حسی است، هر چند نوع تبیین موزر در آثار ابن سینا نیست، اما به نظر می‌رسد تبیین بحث قوای ادراکی، به خصوص قوه خیال و وهم و بیان نحوه رسیدن ادراک حسی به ادراک عقلی می‌تواند بحث «تبیین» در اندیشه موزر را به آرای ابن سینا نزدیک سازد.

در بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی، که مجال شرح آن نیست، با توجه به نقش مباحث اخلاقی در قلمرو معرفت، مثل طهارت نفس و پرهیز از عوامل غیر اخلاقی - که از عوامل بیرونی معرفت دانسته می‌شوند - می‌توان نوعی از برون‌گرایی در معرفت و توجیه را پذیرفت، چنان‌که همین دیدگاه پیش‌تر هم تقویت گردید.

نتیجه

در این مقاله در پی آن بودیم تا با بیان دیدگاه‌های گوناگون در زمینه چیستی و تفسیر «توجیه» و نیز عواملی که موجب توجیه یک باور می‌شوند، به تبیین و توضیح دیدگاه پل موزر پردازیم. از این رو، به بیان تفسیرهای گوناگون از مبناگرایی و نقد هر یک، به بحث برون‌گرایی، درون‌گرایی و تفسیرهای آن اشاره کردیم و گفتیم توجیه به معنای مستدل بودن است، اما در واقع، باید آن را اعم از استدلال منطقی دانست. معرفت‌شناسان برای تبیین روابط باورها، از گذشته به دو دیدگاه مبناگرایی و انسجام‌گرایی معتقد بودند که یکی ساختار معرفت را خطی مستقیم می‌داند، اما دیگری آن را به شکل دایره‌ای. دیدگاه تازه، برون‌گرایی است که بر عوامل بیرون از روابط باورها توجه دارد.

اما یکی از دیدگاه‌های نو، دیدگاه پل موزر است که تفسیری از مبناگرایی است. از دیدگاه او، آنچه در پایان این خط قرار دارد، به طور کلی، دو دسته مبانی هستند: گزاره‌ای و غیر گزاره‌ای. مبانی غیر گزاره‌ای و غیر مفهومی می‌توانند به یاری تبیین، مبنا برای مبانی گزاره‌ای قرار گیرند و آن‌ها برای دیگر معرفت‌های بشری مبنا هستند؛ این دیدگاه می‌تواند همانند دیدگاه کسانی باشد که به

مبنا بودن علم حضوری یا نوعی تجربه حسی باور دارند، چنان‌که در اندیشه ابن سینا قابل پی‌گیری است. او، نه باورهای مبنایی را خطاناپذیر می‌داند و نه شیوه استنتاج قطعی را می‌پذیرد. از این رو، به نوعی مبناگرایی معتدل معتقد است. افزون بر این، چون مبناگرا است، درون‌گرا نیز هست، اما درون‌گرای معتدل.

اما به نظر می‌رسد اعتقاد به برون‌گرایی یا درون‌گرایی محض دشوار باشد. زیرا هم‌چنان‌که منابع پیدایش معرفت انسان گوناگون است، عوامل توجیه‌کننده آن نیز می‌تواند گوناگون باشد. بنابراین، معرفت را نه باور صادق موجه، بلکه باور فراهم آمده از طریق خاص خود باید دانست. به نظر می‌رسد ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، در بخشی از تصورات و تصدیقات به مبناگرایی معتدل و در بخش دیگر، به مبناگرایی رادیکال معتقدند. اما آنچه می‌تواند نقطه مشترک میان دیدگاه موزر و ابن سینا باشد، آن است که در قلمرو تجربیات، هر دو مبناگرایی معتدل را تقویت می‌کنند، هر چند باز هم تفاوت‌هایی میان آن دو، به‌خصوص در تبیین آن، وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پل کی. موزر (Paul k. moser) (۱۹۵۷م) از معرفت‌شناسان معاصر غربی است که در این زمینه و نیز در فلسفه

دین، دارای کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری است. معروف‌ترین کتاب‌های وی عبارت‌اند از:

1) Philosophy after Objectivity;

2) Knowledge and Evidence;

3) The Theory of Knowledge; (این کتاب توسط نگارنده به فارسی ترجمه شده است)

همچنین موزر در ویراستاری نزدیک به ۱۲۰ اثر نیز نقش داشته است.

2. William P. Alston, *Concepts of Epistemic Justification*, P. 71.

3. See. Duncan Prichard, *What is this thing called Knowledge?*, P. 6-7.

4. Moser (with others), *The Theory of Knowledge*. P. 79.

5. Subjective .

6. Objective.

7. Warrant.

8. Foundationalism .

9. Basic .

10. Kirkham .

11. Kirkham, *Theories of Truth*, P. 214.

12. Reliabilism.

13. William P. Alston, *in Knowledge and Justification*, P. 749.

14. Instrumentalism.

15. philosophy of science .

16. See. Janathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, chap. 1.

17. Radical foundationalist.

18. Modest foundationalist.

19. Infallible .

20. incorrigible .

۲۱. محمد لگن هاوژن، نگاهی به معرفت شناسی معاصر، ذهن، سال اول، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۰.

22. Moser (with others), *The Theory of Knowledge*, P. 87.

23. Defeasible .

24. Explanation.

25. coherentism .

۲۶. برای بیان منظور خود از تشبیهاتی استفاده کرده اند که جهت اطلاع می توان به منبع زیر مراجعه نمود:

Nicholas Everitt and Alec Fisher, *Modern Epistemology*, P. 102.

۲۷. این اصطلاح از استاد فیاضی است.

۲۸. اصطلاح «دور مدار بسته» از جناب استاد فیاضی است.

29. Internalism .

30. *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathon Dancy and Ernest Soza, P.132.

31. Ibid .

۳۲. در زمینه پیشینه این بحث، ر.ک:

Hilari Kornblith (ed.), *Epistemology; Internalism and Externalism*, P. 1.

33. Paul K. Moser , *Empirical Knowledge*, P. 10.

34. Warrant .

۳۵. محمد لگن هاوژن، ذهن، سال اول، ش ۳، ص ۹.

36. Testimony .

37. Feminist .

38. William P. Alston , *in Knowledge and Justification*, Vol.2, P. 579.

39. Moser and others , *The Theory of Knowledge*, P. 43.

۴۰. ر.ک ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۱.

41. William P. Alston , *in Knowledge and Justification*, Vol.2, P. 579.

42. Paul K. Moser (ed.), *Human Knowledge*, P. 13.

43. Evidential probability.

44. Moser , *Knowledge and Evidence*, P. 50.

45. Henry Kyburg .

- 46.Ibid .
- 47.Ibid .
- 48.Ibid ,P. 51.
- 49.probability -the thesis of self.
- 50.Ibid ,P. 57.
- 51.probability infinitism .
- 52.Ibid .P. 57.
- 53.T he thesis of circular probability.
- 54.P robability coherentism.
- 55.Ibid .P.61.
- 56.Ibid .,P. 57.
- 57.Nonpropositional .
- 58.radical externalism .
- 59.I bid, P.69.
- 60.O bjective.
- 61.M odest externalism.
- 62.Radical enternalism .
- 63.Modest enternalism .
- 64.Awareness .
- 65.P robability maker.
- 66.Ibid ,P. 89.
- 67.Derivative .
- 68.Understandablity .
- 69.Ibid , P.93.
- 70.Reductionistic .
- 71.Ibid , P.2.
- 72.Ibid , P.97.
- 73.Ibid , P.144.
- 74.Ibid .
- 75.Paul K .Moser (ed.),Empirical KnowledgeP. 5.
- 76.Kirkham ,Theories of Truth ,P. 49.
- 77.M onological.

78. Moser, *The Theory of Knowledge*, P. 70-71.

79. *Epistemology*, Edited by Ernest Sosa and Jaegwon Kim, P. 372.

80. Moser, *The Theory of Knowledge*, p. 61.

۸۱. قطب‌الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، ص ۴۴.

۸۲. همو، *شروح الشمسية*، ص ۹۳.

۸۳. همو، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، ص ۴۴.

۸۴. همو، *شروح الشمسية*، ص ۲۴۰.

۸۵. همو، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، ص ۴۶.

۸۶. ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، ص ۵۷.

۸۷. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیحات*، ج ۱، ص ۱۵.

۸۸. همو، *اساس الاقتباس*، ص ۴۱۲.

۸۹. در این باره پرسش‌های چندی قابل طرح است: آیا تمام مفاهیم حسی، بدیهی‌اند؟ به سخن دیگر، آیا منطقی‌اً می‌توان مفاهیم حسی نظری داشت؟ اگر پاسخ مثبت است، نظری بودن آن‌ها به چه معنا است؟ راه تبدیل آن‌ها به بدیهی چیست؟

۹۰. ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، ص ۵۷؛ فارابی، *الجمع بین رأی حکیمین*، ص ۹۸؛ همو، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۳۳۳؛

بهمینار، *التحصیل*، ص ۱۹۳.

۹۱. ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، ص ۷۷.

۹۲. ر.ک: همان، ص ۲۴۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۳۷۷. البته، خواجه سخنی خلاف آن دارد.

وی در تلخیص‌المحصل می‌گوید: «أنَّ الحسَّ لاحکم له، لافی الجزئیات و لافی کلیات»، ص ۱۴.

۹۳. ابن سینا، در: [خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیحات*، ج ۳، ص ۴-۳].

۹۴. همو، *الشفاء، البرهان*، ص ۲۲۰.

۹۵. فارابی، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمد تقی دانش پژوه و السید محمود المرعشی، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰.

۹۶. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۷.

۹۷. همو، رسالة احوال النفس، ص ۱۹۵؛ ر.ک: فخر رازی، شرحی الاشارات، ج ۱، ص ۱۵۳.

۹۸. ابن سینا، الهیات، ص ۴۸.

۹۹. بهمنیار، التحصیل، ص ۲۹۱-۲۹۲.

۱۰۰. همان، ص ۲۹۲.

۱۰۱. برای آگاهی از توضیحات بیشتر، ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۵۲.

۱۰۲. ابن سینا، الشفا، البرهان، ص ۱۹۰.

منابع

۱. ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، تصدیق و مراجعه ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. —، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، هیئة العامة للکتب، ۱۳۹۲ق.
۳. —، *الشفاء، الالهیات*، تصدیق و مراجعه ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. —، *رسالة احوال النفس*، پاریس، داریبیلیون، ۲۰۰۷م.
۵. بهمنیار، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.
۶. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرحی الاشارات و التنبیحات*، ج ۱، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۴ش.
۷. —، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
۸. فارابی، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش پزوه و سید محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۹. فخرالدین رازی، *شرح الاشارات و التنبیحات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. قطب الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، قم، بیدار، ۱۳۸۴ش.
۱۱. —، *شروح الشمسية*، بیروت، شرکت شمس المشرق، بی تا.
۱۲. لگن هاووزن، محمد، «نگاهی به معرفت شناسی معاصر»، *ذهن*، سال اول، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹ش.
۱۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
14. Duncan Prichard , *What is this thing called Knowledge?*, Routledge ,2006.
15. Ernest Sosa and Jaegwon Kim (eds.), *Epistemology*, Edited by U.S.A: Blackwell,2000.
16. Hilari Kornblith(ed.), *Epistemology; Internalism and Externalism*, Blackwell,2001.
17. Janathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge,2003.

18. Jonathon Dancy and Ernest Soza(eds.), *A Companion to Epistemology*, edited by Blackwell,1992,1993.
19. Kirkham, *Theories of Truth*, London; A Bradford Book The MIP Press Cambridge,Massachusetts ,1995.
20. Moser , *Knowledge and Evidence*,Cambridge University Press ,1997.
21. Nicholas Everitt and Alec Fisher, *Modern Epistemology*,(New York: McGraw Hill,1995.
22. Paul K. Moser(ed.), *Human Knowledge*, New York: Oxford University Press,1995.
23. Paul. K. Moser, *Moulder, trout, The Theory of Knowledge*, New York: Oxford,1998.
24. William P .Alston , *Concepts of Epistemic Justification*,Monist ,1985.
25. ——— , *Epistemic Justification*, Ithaca and London: Cornell University press,1989.
26. ——— , *in Knowledge and Justification*, edited by Ernest Sosa, Dartmouth, 1994, V ol.2.
27. Wittgenstein ,L. , *On certainty*,Oxford: Basil Blackwell,1969.