اصالت همبستگی لورنس بنجور و معرفت شناسی باور تجربی

عظیمی دخت شورکی، سیدحسین

چکیده

یکی از دیدگاه‏های درون‏گرایانه در باب شرایط توجیه که در مقابل دیدگاه مبناگرایی عرض اندام کرده، دیدگاه اصالت همبستگی است. در این مقاله، دیدگاه یکی از معرفت‏شناسان معاصر، لورنس بنجور، مورد بررسی قرار می‏گیرد. بنجور به معرفت‏شناسی باورهای تجربی می‏پردازد و می‏کوشد تا با حفظ این دیدگاه که توجیه نه از باورهای پایه‏ی موجود در ساختار معرفتی شخص، بلکه از خلال کل مجموعه‏ی اعتقادی وی بیرون می‏آید، معرفت بودن باورهای تجربی را نشان دهد. در این مقاله به توصیف دیدگاه بنجور و بیان دلایل وی به منظور اثبات علم یا معرفت بودن باورهای تجربی می‏پردازد.

واژه‏های کلیدی: صدق، توجیه، مبناگرایی، اصالت همبستگی، معرفت‏شناسی باورهای تجربی، درون‏گرایی و برون‏گرایی، لورنس بنجور.

مقدمه

تا قبل از مقاله‏ی سه صفحه‏ای ادموند گتیه(1) ـ که ضمن آن، تعریف رایج و مشهور علم، به چالش کشیده می‏شود ـ دیدگاه‏های معرفت‏شناختی عموما درون‏گرایانه(2) بوده‏اند. در بین دیدگاه‏های درون‏گرایانه، دیدگاه اصالت همبستگی دیدگاهی بوده است که در تقریر شرایط لازم برای توجیه‏پذیری(3) (عنصری که باور صادق محض را از علم یا معرفت(4) متمایز می‏کند). شق بدیلی بر دیدگاه‏های مبناگرایانه به حساب می‏آید. اصالت همبستگی روایت‏های متعددی یافته است و در تمامی این روایت‏ها، نفی باورهای واقعا پایه (باورهای یقینی‏ای که برای توجیه‏پذیر بودن، مبتنی بر سایر باورهای شخص نیستند)، وجه تمایز اصالت همبستگی از مبناگرایی معرفی شده‏اند. آنچه در پی می‏آید تلاشی است تا ضمن توضیح مختصر دیدگاه اصالت همبستگی محض، روایت ترکیبی این دیدگاه با دیدگاه مبناگرایی را که در آثار لورنس بنجور(5) بروز یافته است، مورد ارزیابی قرار دهد.

1. اصالت همبستگی

بنا به پیشنهاد بسیاری از معرفت‏شناسان (پلنتینگا، 1993، ص66ـ69؛ لورنس بنجور، 1985، ص26ـ33 و آیردی، 1996، ص133)، فهم اصالت همبستگی، از طریق مقایسه‏ی آن با دیدگاه مبناگرایی، بهتر میسر است. چنان‏که می‏دانیم، مبناگرایی، مجموعه‏ای از دیدگاه‏های هنجارین(1) (توصیه‏ای) راجع به ساختار معرفتی انسانی(2) است. چنانچه مجموعه‏ی قضایای مورد اعتقاد شخص را ساختار معرفتی آن شخص بدانیم، در آن صورت باید بگوییم مبناگرایی، مجموعه‏ای از نظریات هنجارینِ ناظر به ساختار معرفتی است که توصیه‏هایی راجع به چگونگی این ساختار به شخص پیشنهاد می‏کند. تعداد این نظریات تا شش نظریه شماره شده است، (پلنتینگا، همان، ص72؛ 2000، ص81ـ84) و اصل محوری‏ای که تمامی این نظریات ششگانه بر آن بنا شده اند، تقسیم ساختار معرفتی انسان به دو قسم باورهای پایه و غیرپایه است. معیار این تقسیم، ابتنا یا عدم ابتنای باور شخص بر باورهای دیگر وی است.

مطابق با مدل مبناگرایی، باور p که در ساختار معرفتی شخص s قرار دارد، یا باوری است که وی به نحو پایه‏ای بدان معتقد شده یا باوری است که شخص s آن را براساس باورهای دیگر خود، پذیرفته است. با این تقسیم‏بندی است که نظریات هنجارین و توصیه‏ایِ مبناگرایی معرفتی آغاز می‏شوند. مطابق با نخستین نظریه، که وجه تمایز مبناگرایی و اصالت همبستگی نیز از این نظریه آغاز می‏شود، توصیه می‏گردد که شخص تنها باورهای خاصی را در قسم باورهایِ پایه‏ایِ خود قرار دهد. تقاریر مختلف مبناگرایی، مصادیق مختلفی را نامزد لایه‏ی مبنایی ساختار معرفتی می‏کنند، اما همگی اذعان دارند که تنها باورهای یقینی هستند که شایستگی واقع شدن در این سطح بنیادین را دارند. این باورهای یقینی، توجیه‏پذیریِ ذاتی دارند و آن را از دیگر باورهای شخص اخذ نمی‏کنند؛ بنابراین، مبناگرایان معتقدند که باورهایی در ساختار معرفتی شخص وجود دارند که توجیه‏پذیری خود را مدیون باورهای دیگر نیستند و به‏نحو پایه‏ای موجه اند. به تعبیر دیگر، اینان معتقدند که در ساختار معرفتی هر انسان باورهایی وجود دارند که بدون ارتباط با سایر باورهای وی موجه‏اند.

از نظر مبناگرایان، ضرورت وجود این نوع از باورهای مبنایی، در این نکته نهفته است که وجود دور و تسلسل در مجموعه‏ی باورها غیرممکن است. از نظر مبناگرا، باورهای غیرپایه‏ی شخص، به‏منزله‏ی زنجیره یا سلسله‏ای هستند که برای تدارک توجیه‏پذیری خود، نه ممکن است که در سیری قهقرایی تا ابد ادامه یابند و نه به خود بازگردند و بر خود مبتنی شوند؛ از این‏رو، لازم است این سیرِ تدارکِ توجیه‏پذیری، به باورهایی خاتمه یابد که توجیه‏پذیری خود را نیازمند دیگر باورها نیستند. تمثیل مناسب برای دیدگاه مبناگرایی، تصویر ساختمانی است که بر پایه‏هایی مبتنی است. از چنین منظری، سرای عظیم معرفت، بر مبادی و بنیان‏هایی استوار است که همان باورهای پایه‏ای شخص‏اند.

در مقابل این دیدگاه، همبستگی‏گرایان وجود هرگونه باور پایه‏ای را که در توجیه‏پذیری خود مدیون مجموعه‏ی باورهای شخص نباشد، نفی می‏کنند. از نظر اینان، وجود دور در مجموعه‏ی باورها مقبول است و درحقیقت در چنین حلقه‏های دوری است که توجیه‏پذیری زاییده می‏شود، البته مشروط بر این‏که حلقه‏ی دور به‏قدر کافی طولانی باشد. ادوارد کیرد(1) اظهار می‏دارد که «خدشه‏ای در استدلال دوری وجود ندارد، مشروط بر این‏که دور به اندازه ی کافی بزرگ باشد.» (تمپل، 1914، ص43).

در یک مقایسه‏ی دیگر می‏توان گفت که مبناگرا معتقد است در ساختار معرفتی انسان، انتقال توجیه‏پذیری تنها شیوه‏ای است که کل ساختار را موجه می‏کند. از این دیدگاه، باورهای پایه‏ای، خود، ذاتا توجیه‏پذیرند و منبعی هستند که توجیه‏پذیری را از طریق استدلال‏های قیاسی، استقرایی و یا استدلال از راه بهترین تبیین، به باورهای غیرپایه، انتقال می‏دهند. با این توصیف، در یک ساختار معرفتیِ موجه، لزوما باورهایی وجود دارند که توجیه‏پذیری خود را مدیون باورهای دیگر نیستند و توجیه‏پذیری سایر باورها از طریق این باورها تدارک می‏یابد. اما همبستگی‏گرا، توجیه‏پذیری را نه برخاسته از چند باور پایه‏ای، بلکه برخاسته از کل مجموعه‏ی همبسته می‏داند؛ هم‏چون خیمه یا چادری که قوامش به تیرک‏های آن است. در واقع سقف، هم به تیرک‏های خیمه قوام می‏دهد و هم از آنها قوام می‏گیرد.

با این توصیف، همبستگی‏گرا وجود هیچ نوع باور پایه‏ای را در ساختار معرفتیِ شخص الزامی نمی‏داند و روا می‏دارد که توجیه‏پذیری یک باور در ساختار معرفتی شخص، مدیون همه‏ی نظام اعتقادی وی باشد. این، روایتی از همبستگی‏گرایی محض است. اما روایت‏های دیگری از اصالت همبستگی نیز وجود دارند که تلفیقی از مبناگرایی و همبستگی‏اند. از جمله‏ی این دیدگاه‏ها، دیدگاه لورنس بنجور است. لورنس بنجور در کتاب‏های معرفت، توجیه و صدق: رویکردی سلارسی به معرفت‏شناسی(1) و ساختار معرفت تجربی،(2) دیدگاه‏های خود راجع به معرفت‏شناسی باور تجربی را مطرح می کند. ما در ادامه، با نظر به این منابع، می‏کوشیم تا دیدگاه‏های وی در معرفت‏شناسی باور تجربی را ترسیم کنیم.

2. اصالت همبستگی لورنس بنجور

در پرداختن به معرفت‏شناسی بنجور، توجه به چند نکته دارای اهمیت است:

نکته‏ی نخست این است که بنجور راجع به معرفت بودن باورهای مبتنی بر ادراک حسی(3)، یا به تعبیری، باورهایی که از تجربه برمی‏خیزند، سخن می‏گوید. توضیح این‏که ما مجاری ادراکی متعددی داریم که باورهایمان از آنها تغذیه می‏کنند و بحث معرفت‏شناختی راجع به برون داد هر یک از این منابع، می‏تواند در دستور کار یک معرفت‏شناس قرار گیرد. در واقع، معرفت‏شناسی می‏تواند راجع به معرفت بودن یا نبودن برون دادِ هریک از مجاری ادراکی حسی، عقلی، شهودی و... سخن گوید و بنجور می‏کوشد تا با عرضه‏ی نظریه‏ای همبستگی‏گرایانه در باب توجیه‏پذیری، معرفت بودن باورهای نشأت گرفته از حس را توجیه نماید؛ از این‏رو، وی ضمن پذیرش دیدگاه رایج در باب علم (علم، باور صادق موجه است)، درصدد بیان توجیه‏پذیری باور تجربی برمی‏آید. پس باید گفت که کار بنجور، معرفت‏شناسی باور تجربی یا علمی است.

از طرف دیگر این نکته قابل ذکر است که بنجور به شیوه‏ای که مبناگرا به باورهای حسی می‏پردازد، درصدد تدارک توجیه‏پذیری باورهای حسی برنمی‏آید. وی به منظور دفع مبناگرایی، معتقد می‏شود که اصل مشترک در بین تمامی دیدگاه‏های مبناگرا این است که برخی از باورهای تجربی(4) از توجیه معرفتی غیراستنتاجی (توجیهی که از سایر باورهای تجربی اخذ نشده است) برخوردارند. در واقع تمامی دیدگاه‏های مبناگرایانه نسبت به این مطلب که پاره‏ای از باورهای تجربی، بدون ابتنا بر باورهای دیگر تجربی موجه‏اند، وفاق دارند.(1) اما میزان این توجیه معرفتی در روایت‏های مختلف فرق می‏کند. بنجور، مبناگرایی را به حسب میزان دقیق توجیه معرفتی غیر استنتاجی که باورهای تجربی از آن برخوردارند، به سه دسته تقسیم می‏کند. وی روشن‏ترین روایت مبناگرایانه در پاسخ به مسئله‏ی سیر قهقرایی(2) را مبناگرایی معتدل(3) می‏نامد. مطابق با دیدگاه مبناگرایی معتدل، باورهای تجربی، پایه و علم‏اند. درواقع از این منظر، برای این‏که یک باور تجربی پایه، علم تلقی شود، توجیه آن باور، به تنهایی (یعنی بدون ارتباط با نظام اعتقادی شخص) کفایت می‏کند؛ لذا همین که باوری پایه و موجه باشد ـ البته در صورت صادق بودن ـ این توجیه‏پذیری می‏تواند آن باور را به علم تبدیل کند و این باعث می‏شود که باورهای مزبور بتوانند به عنوان مقدمه در استدلال‏های توجیه‏گر سایر باورهای تجربی شخص به کار گرفته شوند.

اما در روایت‏های دیگر مبناگرایانه، ویژگی‏های افزون‏تری به باورهای تجربی نسبت داده می‏شود؛ برای مثال، مبناگرایی افراطی(4)ای نیز وجود دارد که علاوه بر توجیه بنفسه باورهای پایه‏ی تجربی، آنها را یقینی، تردیدناپذیر و خطاناپذیر نیز می‏داند.(5) بنجور اشاره می‏کند که بیشتر متفکران مبناگرای جدید متأسفانه به این نوع از مبناگرایی دلبسته بودند. این درحالی است که وی این نوع از مبناگرایی افراطی را، به دو دلیل، ناقص ارزیابی می کند: نخستین دلیل وی، وجود دلایل متقاعد کننده در نفی مبناگرایی افراطی است؛(6) و دلیل دوم وی اینست که این دیدگاه، بدون انگیزه است. وی اشاره می‏کند که آنچه لازم است یک مبناگرا برای خلاصی از مسئله‏ی سیرقهقرایی بدان معتقد شود، صرف موجه بودن باورهای پایه‏ی تجربی است و دیگر نیازی به یقینی بودن یا خطاناپذیری آنها نیست. پس خطاناپذیری باورهای تجربی، امری نیست که اعتقاد بدان برای رهایی از مسئله‏ی سیر قهقرایی الزامی باشد. برای این امر، دلایل بیشتری، علاوه بر مسئله‏ی سیر قهقرایی لازم است و بنجور معتقد است که تاکنون چنین دلایلی ارائه نشده‏اند.

اما نوع دیگری ازمبناگرایی نیز وجود دارد که بنجور معتقد است آن را نیز نمی‏توان پذیرفت. وی ضمن آن‏که این مبناگرایی را مبناگرایی ضعیف یا حداقلی(1) می‏نامد، مدعای اصلی این نوع از تفکر را این‏گونه خلاصه می‏کند: مطابق این نوع مبناگرایی، باور تجربیِ پایه، فی حد نفسه، توجیه‏پذیری معرفتی ضعیفی دارد. این میزان از توجیه‏پذیری باورهای تجربی پایه، نه برای معرفت کفایت می‏کند و نه برای واقع شدن این نوع از باورها در مقدمات استدلال برای دیگر باورها. چنین باورهایی فقط به نحو ابتدایی معتبر(2) هستند، و به طور کامل موجه نیستند، و برای موجه شدن، به همبستگی نظام اعتقادی نیازمندند. بنجور این نوع دیدگاه مبناگرایانه را در وهله‏ی نخست به برتراندراسل(3) و سپس به نلسن گودمن(4) و رودریک فرث(5) ... نسبت می‏دهد.

اما به نظر بنجور این دیدگاه نیز تردیدآمیز است. وی بیان می‏کند که مبناگرایی حداقلی، مبرّا از بسیاری از اعتراضاتی است که دامن مبناگرایی معتدل و افراطی را می‏گیرد، با این حال درگیر نوعی اعتراض اصیل و اساسی است که تمامی روایت‏های مبناگرایانه بدان دچارند. مفاد این اعتراض این است که هیچ شیوه‏ای وجود ندارد که بتوان باور تجربی را به‏طور مستقل و بدون اتکا به دیگر باورهای تجربی شخص، دارای توجیه‏پذیری حتی اندکی دانست. به‏نظر بنجور، باورهای تجربی، مطابق با دیدگاه مبناگرایی، مبتنی بر تجربه‏ی حسی‏اند و این تجربه می‏تواند، کم و بیش، اندازه‏ای از موجه بودنِ لازم برایِ معرفت را به آنها عطا کند. این در حالی است که بنجور ـ چنان‏که خواهیم دید ـ مشاهده را برای اعطای حتی اندکی توجیه‏پذیری به باورهای تجربی کافی نمی‏داند. از نظر وی، توجیه‏پذیری باید از دل نظام اعتقادیِ همبسته برخیزد و از این جهت خودِ مشاهده نیز متکی به نظام اعتقادیِ همبسته است.(6)

صرف‏نظر از این اعتراض، بنجور معتقد می‏شود که مبناگراییِ حداقلی دچار اعتراض دیگری نیز هست که مبناگرایی معتدل از آن خلاصی دارد. وی می‏گوید: از نظر مبناگرا، میزان اندک توجیه‏پذیری باورهای تجربی، به‏واسطه‏ی همبستگی رو به فزونی می‏نهد، اما چنین امری چگونه رخ می‏دهد و همبستگی، که به نظر مبناگرا، منبع مستقلی برای توجیه‏پذیری به حساب نمی‏آید، چگونه می‏تواند طرد توجیه‏پذیری برخی باورهای معتبر آغازین و افزایش توجیه‏پذیری برخی باورهای دیگر را موجه کند. چنان‏که می‏دانیم، مبناگرای حداقلی معتقد است که باورهای مبتنی بر تجربه‏ی حسی، همگی از نوعی اعتبار آغازین یا به تعبیری توجیه‏پذیری اندک برخوردارند و این، همبستگی با باورهای دیگر است که آنها را به اندازه‏ی قابل‏توجهی توجیه‏پذیر می‏کند. درنتیجه، تنها باورهای تجربی‏ای نقش معرفت را بازی خواهند کرد که توجیه‏پذیری‏شان توسط همبستگی افزایش یابد. حال بنجور می پرسد چگونه می توان گفت که همبستگی باورها، که مبناگرا آن را منبع مستقل توجیه نمی‏داند، با افزودن بر توجیه‏پذیری برخی از باورهای تجربی، آنها را به مرتبه‏ی معرفت ارتقا می‏دهد و برخی دیگر را طرد و از حوزه‏ی معرفت خارج می‏کند. (ر.ک: بنجور، 1985، ص26-33).

با این توصیف، باید گفت که کار بنجور، معرفت‏شناسی باورهای تجربی، به‏گونه‏ای مغایر با مبناگرایی است. درحقیقت وی می‏کوشد تا شرایط موجه بودن باور تجربی را بیان دارد و معتقد است که مبناگرایی، در اشکال مختلفش، نمی‏تواند باور تجربی را، بدون ارجاع به همبستگی، موجه کند. ما در ادامه (آن‏جا که به شرط مشاهده از نظر بنجور می‏پردازیم) به این مطلب بازخواهیم گشت و توجیه‏پذیری باورهای تجربی را از نظر بنجور دوباره مرور خواهیم کرد.

نکته‏ی دیگر این‏که بنجور توجیه‏پذیری یا عنصر متمایزکننده‏ی معرفت از باور صادق محض را به‏گونه‏ی خاصی تقریر می‏کند. وی اشاره می‏کند که ما انسان‏ها به عنوان فاعل‏های معرفتی(1) در تلاش‏های معرفتی خود، نیل به صدق(2) را هدف قرار داده‏ایم. از نظر بنجور «غایت تلاش‏های خاص معرفتی ما صدق است: ما خواهان آنیم که باورهایمان به نحو صحیح و دقیق از جهان حکایت کنند (همان، ص7). از این‏رو وی معتقد است که قابلیت ما انسان‏ها در اعتقاد ورزیدن و به معرفت رسیدن، اقتضا می‏کند که به دنبال صدق باشیم و باورهایمان را به گونه‏ای سامان دهیم که در نمایاندن جهان خارج، دقیق باشند.

اما آیا دستیابی به صدق در حیطه‏ی توان ما انسان‏ها هست؟ آیا ما می‏توانیم مستقیما و بدون رجوع به معیارهای دیگر مطمئن شویم که باورهایمان صادق‏اند؟ بنجور معتقد است که ما انسان‏ها به‏طور مستقیم و بی‏واسطه نمی‏توانیم به هدف صدق نایل آییم. به بیانی دیگر، غایت ما انسان‏ها در اعتقاد ورزیدن نیل به باورهای صادق است، ولی نمی‏توان به‏طور مستقیم به این هدف دست یافت.(1) از این رو پیشنهاد بنجور، تلاش و کوشش ما انسان‏ها در راستای کسب باورهای موجه ـ و نه تلاش برای نیل به صدق ـ است. او بیان می‏کند که اگر مستقیما به صدق نمی‏توانیم دست یابیم، می‏توانیم معیارهایی برای موجه بودن باورها داشته باشیم؛ موجه بودن باورها مستقیما به دست ماست و موجه بودن، خود، ما را به باورهای صادق می‏رساند. وی می‏گوید: «ما، حداقل در غالب موارد، نمی‏توانیم به‏طور مستقیم باعث شویم که باورهایمان صادق باشند، اما احتمالاً می‏توانیم مستقیما موجب شویم (هرچند شاید در درازمدت) که باورهایمان به لحاظ معرفتی موجه باشند؛ و موجه بودنِ باورهای ما نیز به لحاظ معرفتی، چنانچه معیارهای توجیه معرفتی ما به گونه‏ی مناسبی گزینش شوند، به صدق آنها منجر خواهد شد...» (همان، ص8)

اما اگر از بنجور سؤال کنیم که باورهای تجربی ما در چه صورتی موجه‏اند و چنانچه بخواهیم تلاش‏های معرفتی ما به لحاظ معرفتی موجه باشند، مراعات چه اموری الزامی است، وی در پاسخ شیوه‏ای را فراروی ما می‏نهد که از نظر خصیصه‏ی وظیفه‏گرایانه بودن(2)، بی‏شباهت به دیدگاه قرینه‏گرایی(3) در اعتقاد ورزیدن نیست. از نظر قرینه‏گرایان ما انسان‏ها در اعتقاد ورزیدن، تنها در صورتی موجهیم که هر اعتقادی را، چنانچه روشن و بدیهی است، به نحو پایه‏ای و چنانچه از وضوح و بداهت برخوردار نیست، بر اساس قراین گزاره‏ای ـ که همان دلایل و استدلال‏ها هستند ـ بپذیریم. افزون بر این، قرینه‏گرایان معتقدند که هر انسانی، به عنوان موجودی عاقل، موظّف است که چنین کند. در واقع، دو عنصر اعتقادی در قرینه‏گرایی وجود دارد که بنجور نیز بدانها اعتقاد می‏ورزد: نخست این‏که ما باید باورهایمان را براساس دلایل سامان دهیم و دوم این‏که چنین امری وظیفه‏ی ماست. این دو عنصر به طور مشترک در بنجور نیز یافت می‏شود. وی می‏گوید: «نتیجه این می‏شود که تلاش‏های معرفتی شخص، تنها در صورتی و تا اندازه‏ای، به لحاظ معرفتی موجه‏اند که در راستای این غایت [یعنی نیل به صدق[ صورت پذیرند؛ و معنای خیلی صریح این مطلب این است که شخص فقط و همه‏ی آن باورهایی را می‏پذیرد که دلایل مناسبی برای صادق دانستن آنها دارد. پذیرش یک باور در حالت فقدان چنین دلیلی به منزله‏ی غفلت از تحری حقیقت است؛ ممکن است بگوییم چنین پذیرشی به لحاظ معرفتی بی‏مسئولیتی است. مدعای من در این‏جا این است که اندیشه‏ی احتزار از این بی‏مسئولیتی، و این‏که شخص در اعتقاد ورزیدن‏های خود به لحاظ معرفتی مسئول باشد، هسته و مغز مفهوم توجیه معرفتی است» (همان).

از این رو بنجور معتقد می‏شود که موجه بودن به معنی این است که در اعتقاد ورزیدن خود مسئولانه عمل کنیم و مسئولانه اعتقاد ورزیدن به این است که تنها و تمام آن باورهایی را معتقد باشیم که دلیل مناسبی برای صدق آنها در دست داریم. درحقیقت به نظر بنجور زمانی شخص در شکل‏دهی و حفظ باورها مسئولانه عمل می‏کند و می‏تواند نسبت به اعتقاد ورزیدن خود پاسخ‏گو باشد که یک باور را تنها در صورتی که دلیل مناسبی برای صادق پنداشتن آن در دست داشت، بپذیرد. این بدین‏معناست که صادق بودن یک باور برای موجه بودن آن کفایت نمی‏کند، بلکه شخص لازم است دلیلی برای صادق دانستن آن داشته باشد؛ از این رو چنانچه شخص s به باور p معتقد باشد، و ما از او بپرسیم که چرا به باور مزبور معتقد گشته است، می‏تواند پاسخ دهد که چون باور موردنظر صادق است، من بدان باور معتقد شده‏ام؛ اما این پاسخ برای موجه بودن آن باور تجربی کفایت نمی‏کند. آنچه برای موجه بودن الزامی است، مطلبی است که شخص در پاسخ به این سؤال که «چرا باور p را صادق می‏دانی؟» و به تعبیری «چه دلیلی بر صدق p داری؟» عرضه می‏کند.

توجه به این نکته لازم است که بنجور نمی‏گوید موجه بودن به این است که دلیل مناسبی برای صدق یک باور وجود داشته باشد. وی بر آن است که من، به عنوان فاعل معرفتی، باید برای صادق پنداشتن باور خود، دلیلی در دست داشته باشم. از این رو، چنانچه شخص s به گزاره‏ی p که صادق است معتقد شود و این گزاره در واقع دارای دلیل باشد، ولی شخص s از آن آگاه نباشد، نمی‏توان گفت که گزاره‏ی مزبور برای شخص sموجه است. آنچه در موجه بودن دارای اهمیت است، این است که فرد دلیل مناسبی برای صدق باور خود داشته باشد، به این معنا که دلیل صدق در دسترس وی باشد و مهم این است که تنها دلیل مناسب برای این‏که من فکر کنم که یک باور تجربیِ خاص، صادق است، این خواهد بود که آن باور، عضوی از نظام همبسته‏ی باورها باشد. درحقیقت شخص تنها در صورتی می‏تواند دلیلی برای صدق باور تجربی خود داشته باشد، که باور وی عضوی از مجموعه‏ی باورهای همبسته‏ی وی باشد.

نکته‏ی دیگر در معرفت‏شناسی بنجور، تعیین وظیفه‏ی معرفت‏شناس است. وی می‏گوید که معرفت‏شناس، هم موظف است که معیارهایی برای توجیه معرفتی عرضه کند و هم وظیفه دارد که در مرتبه‏ای بالاتر، این معیارها را موجه جلوه دهد. به تعبیر دیگر، یک معرفت‏شناس، زمانی در کار خود موفق خواهد بود که هم به این مطلب نظر داشته باشد که معیارهایی که یک باور را موجه می‏کنند چه معیارهایی هستند، و هم موظف است (گویا این وظیفه مهم‏تر هم تلقّی می‏گردد) که به فراهم نمودن یک فراتوجیه(1) اقدام ورزد؛ یعنی بیان دارد که این معیارها رسانا به صدق یا منجر شونده به حقیقت(2) هستند و از این نظر بر سایر معیارها برتری دارند (همان، ص10).

از این منظر است که بنجور به مبناگرایی و روایت‏های اعتمادگرایانه در تقریر توجیه می‏تازد.(3) به نظر بنجور این تقریرها، توجهی به فراتوجیه نداشته‏اند؛ مبناگرا باورهای واقعا پایه را موجه می‏داند و اعتمادگرا نیز باورهایی را که حاصل فرایند معرفتی قابل اعتماد هستند؛ ولی توجهی به این مطلب ندارند که چرا اگر باورهای پایه‏ای داشته باشیم باید آنها را بپذیریم و از چه رو این باورها به حقیقت رهنمون می‏شوند و صادق‏اند. بنجور معتقد است که وی برای دیدگاه همبستگی‏گرایی خود فراتوجیهی عرضه کرده است. او بیان می‏کند که چرا اگر نظامی از باورها دارای همبستگی باشند، به‏واسطه‏ی این همبستگی می‏توان آنها را به لحاظ معرفتی موجه دانست و چه دلیلی وجود دارد که این باورها، به سبب همبستگی، رسانا به حقیقت هستند. ما در جای خود این مطلب را بیان خواهیم کرد.

آنچه تا بدین‏جا بیان کرده‏ایم این است که از نظر بنجور:

الف) یک باور تنها و تنها در صورتی برای من موجه خواهد بود که من در شکل‏دهی و حفظ آن باور مسئولانه عمل کنم.

ب) من در صورتی در شکل‏دهی وحفظ باور مسئولانه عمل کرده‏ام که برای صادق پنداشتن آن باور دلیل مناسبی در اختیار داشته باشم.

ج) تنها دلیل مناسب برای صادق پنداشتن یک باور تجربی این است که آن باور عضوی از نظام باورهای همبسته باشد.

اما همبستگی نظام باورها به چه معناست؟ و آیا علاوه بر همبستگی، باور تجربی موجه، نیازمند شرایط دیگری هست یا نه؟ در ادامه پاسخ این دو سؤال را مدنظر قرار خواهیم داد:

3. شرایط ضمانت یا توجیه پذیری از دیدگاه بنجور

نکات ذکر شده نکاتی مقدماتی در باب معرفت‏شناسی بنجور بود. تلاش ما از این پس در راستای بیان ماهیت همبستگی و سایر شرایط توجیه‏پذیری از دیدگاه بنجور شکل خواهد گرفت.

1ـ3. همبستگی نظام باورها

بنجور معتقد است که در تعریف سنتی از معرفت به عنوان باورِ صادقِ موجه، مسائلی راجع به توجیه باور تجربی مطرح می‏شود که در پاسخ بدان‏ها لازم است بین دو رویکرد عمده تمایز قایل شویم: مطابق با رویکرد نخست ادعا می‏شود که مجموعه‏ی مدعیات گزاره‏ای(1)، که عبارت از معرفت بشری است، سرانجام به‏واسطه‏ی امری غیرگزاره‏ای موجه می‏گردد. این دیدگاه همان دیدگاه سنتی است که به نظریه‏ی عرضه‏شدگی(2) مشهور است. بنجور در فصل نخست از کتاب معرفت، توجیه، و صدق: رویکردی سلارسی به معرفت‏شناسی بیان می‏کند که این دیدگاه در حلّ معضل توجیه باور تجربی، ناتمام و ناکارآمد است. با اتمام این فصل، وی نتیجه می‏گیرد که موجه بودن باور تجربی، از سوی امری غیرگزاره‏ای به دست نمی‏آید (بنجور، 1969).

اما در رویکرد دیگر بیان می‏شود که هرگونه توجیهی، گزاره‏ای است و کل مجموعه‏ی مدعیات گزاره‏ای، تنها از درون خود موجه می‏گردد. این دیدگاه همان اصالت همبستگی است که بنجور از آن دفاع می‏کند و می‏کوشد تا با تقریری که از مفهوم مشاهده(1) دارد، اعتراض اساسی‏ای که این دیدگاه را تهدید می‏کند،(2) نقد نماید و موجه بودن باورهای تجربی را با تکیه بر این مفهوم نشان دهد. در واقع وی معتقد می‏شود که با نفی نظریه‏ی عرضه‏شدگی، برای رهایی از شکّاکیّتی که مسئله‏ی سیر قهقرایی، گریبان‏گیر معرفت‏شناس می‏کند، لازم است به اصالت همبستگی پناه بریم.

بنجور متذکر می‏شود که ممکن است برخی از فلاسفه نسبت به این ادعا برآشفته شوند و به زبان حال بیان دارند که همبستگی را شاید بتوان یک عامل مهم در توجیه‏پذیری باورها دانست، اما این‏که بخواهیم آن را تنها عامل مؤثر در توجیه‏پذیری معرفتی معرفی کنیم، نمی‏تواند صحیح باشد. این بدین معناست که صرف ارتباط درونی موجود در یک نظام اعتقادی نمی‏تواند آن مجموعه را به لحاظ معرفتی مقبول قرار دهد و اصولاً یک نظام اعتقادی ممکن است از چنان ارتباط درونیِ ایده‏آلی برخوردار باشد که به هر لحاظ واجد همبستگی به شمار آید، اما چنین نظامی باز می‏تواند بی‏ارتباط با جهان خارج باشد. در واکنش نسبت به این اعتراض، بنجور به تقریری از همبستگی باورها و نسبت آن با مشاهده می‏پردازد و معتقد می‏شود که با این تقریر می‏توان بدون تمسک به مبناگرایی معرفتی و بدون دچار آمدن به شکاکیت، ارتباط با جهان خارج را تدارک دید (همان).

بنجور در بیان ماهیت همبستگی، نکات اساسی‏ای را ذکر می‏کند؛ از جمله این‏که بین همبستگی و سازگاری محض(1) تفاوت است و نباید این دو را مساوی انگاشت(2). هم‏چنین همبستگی، با قابلیت استنتاج متقابل(3) باورها در یک نظام در ارتباط است، به‏گونه‏ای که هرچه این قابلیت افزایش یابد، همبستگی نیز بیشتر خواهد شد. به همین نحو در همبستگی، نسبت‏های تبیینی،(4) عنصری محوری به شمار می‏آیند. (بنجور، 1985، ص95).

بر همین اساس، بنجور اصولی را در باب همبستگی اعلام می‏دارد؛ این اصول از این قرارند:

1. نظام باورها تنها در صورتی همبسته محسوب می‏گردد که به لحاظ منطقی سازگار(5) باشد.

2. نظام باورها به تناسب درجه‏ی سازگاری احتمال‏گرایانه‏ای(6) که دارد، همبسته نیز خواهد بود. منظور بنجور از سازگاری احتمال‏گرایانه، میزان احتمال صدق نظام باورهاست؛ برای مثال، فرض کنید نظامی از باورها داریم که مشتمل است بر باور P. هم‏چنین در این نظام باوری نظیر این باور وجود دارد که «P فوق‏العاده نامحتمل است». در این‏حال گفته می‏شود که این نظام، نسبت به نظامی از باورها که فاقد این دو باور است، کمتر همبستگی دارد. یعنی به میزانی که سازگاری احتمال‏گرایانه‏ی یک نظام افزایش یابد، همبستگی آن نظام بیشتر خواهد بود. در واقع نظام اعتقادی‏ای که مشتمل بر این‏گونه باورها باشد، نسبت به نظام اعتقادیِ فاقد چنین گزاره‏هایی، احتمال صدق پایین‏تری دارد.

3. در اصل سوم بیان می‏شود که وجود ارتباطات استنتاجی در بین باورهای تشکیل‏دهنده‏ی یک نظام، می‏تواند همبستگی آن نظام را شدت بخشد و هرچه این ارتباطات بیشتر و پرقوت‏تر باشد، همبستگی نیز بیشتر خواهد بود.

4. از طرف دیگر، همبستگی نظام باورها، به میزانی که آن نظام به زیرنظام‏هایی(1) تقسیم گردد که با ارتباطات استنتاجی با همدیگر مرتبط نباشند، تقلیل می‏یابد (ر.ک: همان، ص95ـ98).

بنجور بیان می‏کند که همبستگی نظام اعتقادی شخص باید ویژگی‏های دیگری نیز داشته باشد. ازجمله برای این‏که یک نظام همبسته بتواند باورهای تجربی را موجه سازد، باید مدت زمانی طولانی از همبستگی برخوردار باشد، نه فقط هنگامی که می‏خواهد به یک باور ضمانت ببخشد. هم‏چنین این نظام اعتقادی باید ثابت(2) باشد؛ به این معنا که بی‏خودی و لحظه به لحظه دچار تغییر و تحول نگردد. افزون بر این، چنین نظامی باید در مقایسه با نظام‏های دیگر، از همبستگی بیشتری برخوردار باشد. و سرانجام این‏که شخصی که می‏خواهد باورهایش موجه باشند، باید به این مطلب آگاه باشد که نظام باورهایش شروط ذکر شده را برآورده می‏سازند.

2ـ3. مجموعه‏ای از شرایط توجیه‏پذیری

1. بنجور بر آن است که صرف وجود همبستگی در مجموعه‏ی باورهای شخص، برای موجه بودن باورها کافی نیست. علاوه بر همبستگی، شروط دیگری نیز در کار است؛ از جمله این‏که باور من یا شخصی که می‏خواهد باورش موجه باشد، باید عضوی از مجموعه‏ی باورهای همبسته‏ی همان شخص باشد؛ به تعبیر دیگر، صرف این‏که یک باور عضوی از نظام اعتقادیِ همبسته باشد، بدان باور ضمانت نمی‏بخشد، بلکه باید عضوی از نظام همبسته‏ی باورهای خود شخص باشد؛ از این نظر می‏توان گفت که بنجور به نوعی درون‏گراست؛ چرا که دسترسی شخص به عوامل توجیه‏گرِ اعتقادش را ضروری می‏داند. از دیدگاه وی کافی نیست که باور مورد اعتقاد شخص در یک نظام همبسته جای داشته باشد. اگر باوری بخواهد دارای همبستگی باشد، باید در نظام اعتقادی خود شخص جای بگیرد و ضروری است که این نظام اعتقادی همبستگی داشته باشد و شخص از این همبستگی با خبر باشد.

2. شرط دیگری که بنجور برای یک نظام همبسته پیشنهاد می‏کند، این است که آن نظام باید شرط مشاهده(1) را برآورده سازد و در غیر این صورت نمی‏تواند به اعضای خود ضمانت بدهد. با بیان خود بنجور به این مطلب وضوح بیشتری می‏بخشیم. یکی از اعتراضاتی که به نظریه ی اصالت همبستگی وارد است، این است که وجود همبستگی در نظام اعتقادی، چگونه می‏تواند ما را به جهان خارج برساند. از نظر معترضین به نظریه‏ی همبستگی، ممکن است شخص دارای نظام اعتقادی ایده‏آلی باشد ولی این نظام حاکی از خارج نباشد. پس ارتباط همبستگی با صدق دارای اهمیت است. درواقع می‏توان از همبستگی‏گرا پرسید که آیا ممکن نیست شخص، نظام اعتقادی همبسته‏ای را به نحو تحکّمی بپذیرد؟ می‏دانیم که مبناگرا در پاسخ بدین سؤال می‏تواند توجه ما را به سوی تجربه‏ی حسی که نقش واسطه‏ی بین نظام اعتقادی و خارج را بازی می‏کند، ارجاع دهد. از نظر مبناگرا نظام اعتقادی شخص، از آن‏رو حاکی از خارج است که مبتنی بر باورهای حسی می‏گردد؛ باورهایی که خود به‏طور بی‏واسطه حکایتگری از خارج دارند؛ اما اگر موجه بودن باورها تنها از ناحیه‏ی همبستگی نظام اعتقادی صادر می‏شود و تجربه در این میان نقشی ندارد، در آن صورت راجع به توجیه باورهای تجربی چه باید گفت و در این میان، نقش تجربه‏ی حسی چه می‏شود؟ آیا اساسا ادراک حسی و مشاهده در توجیه‏بخشی به باور تجربی نقشی ایفا می‏کند یا خیر؟

در مقابل این اعتراضات، بنجور با دو مسئله روبه‏روست: وی از طرفی باید کارایی مشاهده در موجه کردن باور تجربی را نشان دهد؛ چرا که از طریق مشاهده و تجربه‏ی حسی است که نظام باورهای تجربی انسانی با جهان خارج تماس می‏یابد؛ و از طرف دیگر باید از شیوه‏ی مبناگرایانه در توجیه باور تجربی، بپرهیزد. مبناگرایان تجربه را نقطه‏ی تماس ذهن و عین می دانند و معتقدند که تجربه، خود ذاتا و بدون نیاز به سایر باورهای شخص، باورهای تجربی را موجه می‏کند؛ اما بنجور با اعتقاد به اصالت همبستگی، نیازمند آن است که باورهای تجربی را چنان تفسیر کند که در توجیه‏پذیری خود، علاوه بر اتکا بر تجربه یا مشاهده، نیازمند سایر باورهای شخص نیز باشند. برای این منظور وی ابتدا می‏کوشد تا تقریر خاصی از مشاهده به دست دهد.

وی می‏گوید: فرض کنید شخصی (به هر منظوری، شاید برای امتحان کردن قوه‏ی درک رنگ در من) از من می‏پرسد که رنگ قلم روی میزِ فلان اتاقِ خاص، چه رنگی است. من به سوی میز پیش می‏روم و در وضعیتی عادی به لحاظ نور و فضای حاکم بر اتاق، به میز می‏نگرم و مشاهده می‏کنم (می‏بینم) که قلم مزبور، قرمز است. به‏نظر بنجور، مطابق با یک نوع پدیدارشناسی که بی‏توجه به پدیدارشناسی قدما نیست، از این واقعه چند نکته را می‏توان برداشت کرد:

در وهله‏ی نخست، باوری است که محصول چنین مشاهده‏ای است؛ یعنی این باور که «قلمِ روی میز، قرمز است». ویژگی این باور، گزاره‏ای بودن و برداشتی بودن(1) آن است. بنجور بیان می‏کند که یک باور در صورتی برداشتی است که چنان شکل گرفته باشد که بتوان از آن استنتاجات متعدد دیگری داشت؛ برای مثال، در مورد کنونی، باور مذکور چنان است که می توان از آن استنتاجات متعددی داشت؛ مثلاً شخص می‏تواند از این باور حاصل شده، استنتاجاتی از این قبیل داشته باشد که «شی‏ء قرمز رنگی، بر روی میز قرار دارد»، «قلم روی میز، سبز نیست»، و "قلم رویِ میز، فردا نیز قرمز خواهد بود». با این وصف، ویژگیِ برداشتی بودن یک باور، عبارت از این است که شخص را در وضعیتی قرار دهد که متمایل به استنتاج باورهایی نظیر باورهای ذکر شده باشد.

اما نکته‏ی دوم راجع به مشاهده‏ی مذکور این است که باور موردنظر به نحو غیراستنتاجی(2) تحصیل شده است. در واقع اگر مثال ذکر شده را نمونه‏ای از مصادیق مشاهده به شمار آوریم، می‏توانیم بگوییم که در مشاهده، همواره باورِ حاصل شده، امری غیراستنتاجی است؛ از این‏رو در مورد اخیر می‏توان گفت که من، باورِ «قلمِ روی میز، قرمز است» را از طریق به خاطر آوردن این مطلب که دیروز قلم قرمزی روی میز بود و نتیجه گرفتن این‏که احتمالاً قلم حاضر نیز همان است، به دست نیاورده‏ام. این بدین معناست که در مشاهده، باورهای شکل گرفته شده، باورهایی از سنخ باورهای مبتنی بر حافظه نیستند؛ بنابراین، نفس این‏که باوری از سنخ باورهای استنتاجی باشد، برای غیرمشاهده‏ای بودن(3) آن کفایت می‏کند.

نکته‏ی سومی که بنجور بدان اشاره می‏کند این است که باورهای تولید شده از ناحیه‏ی مشاهده، به لحاظ علّی به‏گونه‏ی خاصی تولید شده‏اند. منظور بنجور این است که در این باورها می‏توان گفت که محیط یا فضای خاصی، با عمل بر روی یکی از حواس شخص، به تولید آن باور دامن زده است. به تعبیر دیگر، می‏توان گفت که در مشاهده همواره نوعی تحریک حسی خاصی وجود دارد؛ نوعی تحریک حسی(1) که شاید در باورهایی که نتیجه‏ی شهود واقعیت‏اند، یا به نحو غیرعقلانی کسب شده‏اند، یافت نمی‏شود؛ به عنوان مثال، می‏توان گفت که در باور ذکر شده، پرتوی انوار خاص، همراه با فضای اتاق، باعث شده که چشمان من، رنگ قرمز را درک کند و همین، باعث اعتقاد من به این باور شده که «قلم روی میز، قرمز است». از این منظر، تاریک بودن اتاق، یا کور بودن، یا کوررنگ بودن من کفایت می‏کرد تا من بدین‏گونه متأثر نگردم و باور مزبور را شکل ندهم. پس در باورهای ناشی از مشاهده، فقدان یک عضو حسی، می‏تواند در باور حاصله اختلال ایجاد نماید. درحقیقت در باوری که ناشی از مشاهده است، فرض بر این است که مشاهده‏کننده‏ی مفروض، واجد ارگان حسی‏ای است که می‏تواند با آن، واقعیتی را که باورِ حاصل شده بدان اشاره دارد، کشف نماید. با این توصیف، ما در مشاهده با سه ویژگی روبه‏رو هستیم.

بنجور اشاره می‏کند که در معرفت‏شناسی سنتی اعتقاد بر این بود که مشخصه‏ی چهارمی نیز در کار است. این مشخصه، تجربه‏ی حسی(2) یا تأثّر حسی(3) است. اعتقاد بر این بود که این تجربه یا تأثّر حسی پیوندی بین عامل حسی و باورِ حاصل شده است و از هر دو نیز متمایز است. چنانچه بخواهیم دیدگاه سنتی را بر نمونه‏ای که مثال زده‏ایم تطبیق دهیم باید بگوییم که از نظر سنتی، در این‏جا نوعی فعالیت علّی از ناحیه‏ی محیط و فضای اتاق در کار است که بر ارگان حسی ما تأثیر می‏گذارد و به تأثر حسّی خاصی ـ شاید بتوان گفت قرمزگونگی قلم ـ می انجامد و درنتیجه‏ی تجربه‏ی این حالت، شخص به این اعتقاد رومی‏آورد که «قلم قرمزی روی میز است». اما این پدیدارشناسی، از نظریه‏ی سنتی در باب مشاهده فاصله نمی‏گیرد.

بنجور با طرد دیدگاه سنتی معتقد می‏شود که در مشاهده تنها با دو عامل روبه‏رو هستیم: نخست با شرایط علّی تأثیرگذار بر ارگان‏های حسی؛ و دوم با باوری که محصول این شرایط است؛ یعنی باوری که به نحو غیراستنتاجی فراهم آمده است. از نظر بنجور مشاهده، وضعیتی اعتقادی(4) است که به جای این‏که از باورهای دیگر استنتاج شده باشد، بیشتر معلول محیط یا فضای خاصی است. از این‏رو قول به این‏که «من مشاهده می‏کنم که قلمِ روی میز قرمز است»، به منزله‏ی این است که بگویم:

الف) من آماده‏ام به این باور معتقد شوم؛ که «قلمِ روی میز، قرمز است»؛

ب) این باور به نحو غیراستنتاجی به‏دست آمده است؛

ج) باور مزبور، به لحاظ علّی، توسط تأثیر محیط یا فضای خاصی بر ارگان‏های حسی من تولید شده است (ر.ک. بنجور، 1969).

اما آیا هر باور حسی‏ای که نتیجه‏ی تأثیر علّی محیط بر ارگان حسی ما باشد، می‏تواند موردی از باور مبتنی بر مشاهده تلقّی گردد؟ به نظر می‏رسد که هنوز دلیلی نداریم که چرا هر باوری نتواند نتیجه‏ی هرگونه تحریک حسی باشد. این بدین‏معناست که بنجور تنها یک مطلب را بیان کرده است. وی تنها بیان کرده است که هرگاه باور حسی، نتیجه‏ی تحریک شدن ارگان حسی ـ که خود به واسطه‏ی شرایط محیطی وجود یافته است ـ باشد، باور مزبور موردی از مشاهده خواهد بود. اما شاید ذهن ما با این پرسش اساسی مواجه گردد که از کجا معلوم است که باور حسّی مزبور، با شرایط محیطی همخوانی دارد و چه تضمینی است که یک باور حسّی خاص، نتیجه‏ی همان شرایط محیطی باشد که در واقع هست؟ آیا نمی‏توان تصور کرد که موجود انسانی، به جای این‏که در شرایط محیطی C، به باور P دست یابد، به باور حسی q دست یابد؟

بنجور برای دفع این اشکال می‏گوید: در باورهای مبتنی بر مشاهده، باور حسی خاص، بر ما تحمیل می‏شود. به تعبیری که از آنِ بنجور است، در مشاهده، محیط خاص، از طریق تحریک حسی، باعث می‏شود تا باور معینی از وجود ما صادر گردد. این بدین معناست که صدور باور حسی مزبور تصادفی و اتفاقی نیست؛ و معنای دیگر این حرف این است که تولید باور حسی مورد نظر از روی قاعده است. البته منظور بنجور این نیست که واقعیت تولید باورها از روی قاعده، از ابتدا در طبیعت و نهاد انسانی ما نهادینه شده است. به نظر بنجور ما انسان‏ها این‏گونه آموخته‏ایم؛ و به بیانی روان‏شناختی، ما موجودات انسانی نسبت به تولید باورها بدین‏نحو، شرطی شده‏ایم.

اما شاید متوجه شده باشیم که این توضیح بنجور نیز نمی‏تواند سؤال ما را پاسخ گوید. در واقع این احتمال وجود دارد که ما بد آموخته باشیم و شرطی شدن ما دور از واقعیت باشد. از این رو تا بدین‏جا هنوز معضل صدق و قابل اعتماد بودن باورهای مشاهده‏ای حل نشده است. بنجور خود به این نکته واقف است و اشاره می‏کند که قرار نیست تقریر وی از مشاهده، قابل اعتماد بودن باورهای تجربی را به طور کامل به ما عرضه دارد. در واقع بنجور از روی قصد چنین می‏کند. به نظر بنجور مشاهده در معنای عادی‏اش با خطا کاملاً سازگار است. با این توصیف وقتی می‏گوییم «من مشاهده می‏کنم که قلمِ روی میز قرمز است»، مستلزم این نیست که ضرورتا قلم روی میز قرمز باشد، یا حتی قلمی روی میز باشد. وی بیان می کند که تنها این معنا از مشاهده، که در آن مشاهده و خطا هم‏آغوش و دست در دست هم هستند، برای مقاصد معرفت‏شناسانه‏ی وی مفید خواهد بود. (ر.ک. همان).

اجازه دهید تا بدین‏جا دیدگاه بنجور در باب مشاهده را تلخیص کنیم. مطابق با دیدگاه بنجور، مشاهده نوعی واکنش غیر استنتاجی، و البته شرطی شده، به تحریک حسی است. واکنشی که به نظر بنجور عمل(1) است ولی فعل(2) نیست، به این معنا که ارادی نیست. این واکنش، به صورت علّی(3) و نه به صورت معرفتی(4)، یا معرفت‏شناختی(5)، حاصل شده است. برداشتی بودن یا نظری بودن(6) مشاهده نیز از آن جهت است که در انسان گرایش یا تمایل شدیدی وجود دارد تا استنتاجات متعدد و مختلفی از آن داشته باشد.

اما چگونه می‏توان این دیدگاه در باب مشاهده را با نظریه‏ی همبستگی در باب توجیه‏پذیری باورهای تجربی هماهنگ کرد؟ بنجور برای این امر دو کار را سرلوحه‏ی تلاش خود قرار می‏دهد: نخست این‏که مدعای گزاره‏ای، که نتیجه‏ی عمل مشاهده(7) است، چگونه می‏تواند ـ بدون ارجاع به نظریه‏ی عرضه‏شدگی که در مبناگرایی یافت می‏شود ـ موجه شود، و دوم این‏که چنین تقریری از مشاهده، چگونه می‏تواند به اساسی‏ترین اعتراضی که به نظریه‏ی همبستگی در باب توجیه وارد شده است (یعنی نظریه‏ی همبستگی ارتباط جهان را، آن‏گونه که هست، با ذهن و باورهای موجه از بین می‏برد) پاسخ گوید.

در پاسخ به سؤال نخست، بنجور نمونه‏ای ساده‏تر از مشاهده را مثال می‏زند. وی می‏گوید: فرض کنید که من به قلم روی میز نظر می‏کنم و این قضیه را گزارش می‏نمایم که «این، قرمز است». مسلما این قضیه، بنا به هر نظریه‏ی معرفت‏شناختی معقولی، معرفت تلقی خواهد شد و معنای این حرف این است که این قضیه موجه است. اما چگونه می‏توان این قضیه را موجه دانست؟ چنان‏که دیدیم به نظر بنجور برای این‏که باور تجربی موجه باشد، باید دلیلی برای صدق آن در دست باشد. از این‏رو بنجور در پی تهیه‏ی استدلالی برمی‏آید که نتیجه‏اش این قضیه باشد که «این، قرمز است». وی می‏گوید: می‏توان پرسید که «آیا شخص دیگری که این گزارش را از من می شنود نیز می‏تواند به این قضیه علم داشته باشد و آیا باور وی به این قضیه، موجه خواهد بود یا خیر؟» در این صورت می‏بینیم که چنین شخصی می‏تواند استدلالی شبیه استدلال A را برای خود ترتیب دهد:

الف) بنجور گزارش کرده که «این، قرمز است»؛

ب) گزارش‏های مشاهده، معمولاً قابل اعتمادند؛

ج) بنابراین (احتمالاً) این، قرمز است.

بنجور بیان می‏کند که در این استدلال، نتیجه این نیست که «احتمالاً این شی‏ء قرمز است»، بلکه نتیجه این است که «این شی‏ء قرمز است». منظور بنجور این است که در این نمونه استدلال، نتیجه احتمالی نیست، بلکه شخص تصدیق می‏کند که «این شی‏ء قرمز است». حال این گونه استدلال، نه‏تنها در دسترس شخص دیگر، بلکه در دسترس من نیز می‏تواند باشد، و بدین‏نحو من نیز می‏توانم باور مبتنی بر مشاهده‏ی خودم را موجه بدانم. بنجور راجع به این استدلال نکاتی را متذکر می‏گردد. از جمله این که مقدمه‏ی استدلال فوق می‏تواند به‏گونه‏های مختلفی تنظیم گردد؛ برای مثال، می‏توان گفت که «گزارش‏های بنجور از رنگ اشیای فیزیکی، معمولاً قابل اعتمادند.» یا این‏که «گزارش‏های مشاهده‏ایِ بنجور، معتبرند.» و...

نکته‏ی دیگر این است که استدلال ذکر شده در صورتی صحیح خواهد بود که مقدمات به کار گرفته شده در این استدلال، خود معتبر باشند. اما روشن است که این مقدمات تنها در صورتی معتبر خواهند بود که بتوان برای آنها نیز دلایلی قیاسی دست و پا کرد و این سخن بر مقدمات آن استدلال‏ها نیز صادق است. این استدلال‏ها، خود، نوعی ارزیابی وضعیت معرفتی بنجور خواهند بود. به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن استدلال A، باید گفت که تهیه‏ی استدلال برای مقدمه‏ی یکم، به منزله‏ی صدور حکم نسبت به وضعیت معرفتی بنجور خواهد بود. این بدین معناست که من در استدلال خود باید نسبت به وضعیت اعتقادی بنجور، دلیل موجهی تهیه ببینم؛ لذا یک شیوه در تهیه‏ی استدلال برای این مقدمه این است که بگویم:

الف) بنجور معتقد است که وی گزارش کرده که این شی‏ء قرمز است؛

ب) باورهای بنجور که ناظر به گزارش‏های مشاهده‏ی وی هستند، معمولاً معتبرند؛

ج) بنابراین: بنجور گزارش کرده که این شی‏ء قرمز است.

نکته‏ی دیگری که بنجور بدان توجه می‏دهد این است که برای این‏که مقدمه‏ی استدلال ذکر شده صحیح باشد، کافی نیست که آن مقدمه در واقع صادق باشد، بلکه شخص باید به آن علم داشته باشد، یا به تعبیری، صدق آن را بداند؛ چراکه در غیر این صورت وی قادر بر استدلال و موجه کردن باور تجربی خود نخواهد بود. (ر.ک: همان)

بنابراین، مطابق با دیدگاه بنجور، باورهای مشاهده‏ای، باورهایی هستند که به صورت خودجوش از شخص صادر می‏گردند و برای این‏که این باورها موجه باشند، لازم است که ساختار اعتقادی شخص، میزبان باورهایی باشد که به سبب آن باورها ـ و هیئت تألیفی آنها که استدلالی به سود آن باور تجربی را رقم می‏زند ـ احتمال صدق باورهای مشاهده‏ای یا تجربی شخص مورد نظر، در حد قابل قبولی بالا باشد. بدین‏ترتیب، باور تجربی، به شیوه‏ای غیر از شیوه‏ی مبناگرایانه موجه خواهد گشت؛ چرا که این نوع باور، در توجیه خود نیازمند باورهای دیگر شخص است.

اما هنوز این سؤال باقی است که «چرا باور تجربی‏ای که عضوی از مجموعه‏ی باورهای همبسته است، احتمال صدق بیشتری دارد؟» به تعبیر دیگر، کار بنجور تا بدین‏جا تنها در این راستا شکل گرفته است که از مشاهده و باورهای تجربیِ برخاسته از آن، تقریری به دست دهد تا توجیه‏پذیری خود را مدیون نظام اعتقادی شخص باشند؛ و این بدین‏معناست که وی، به شیوه‏ای متفاوت از شیوه‏ی مبناگرا، برای باورهای تجربی، توجیه تهیه کرده است. با این حال، هنوز روشن نیست که چرا نظریه‏ی بنجور در باب مشاهده می‏تواند با واقعیت خارجی تطابق داشته باشد. صرف بیان این‏که باورهای تجربی، خود نیازمند آن‏اند که عضوی از مجموعه‏ی باورهای شخص باشند که همبستگی درازمدتی داشته باشند، بیان نمی‏کند که آن باورها حاکی از خارج و صادق‏اند.

برای این منظور، هم‏چنین باید ثابت کرد که مجموعه‏ی باورهای همبسته، در قیاس با مجموعه‏ی باورهای غیرهمبسته، احتمال بیشتری برای صادق بودن دارند؛ از این رو بنجور به سراغ فراتوجیه می‏رود.

3ـ3. فراتوجیه

از نظر بنجور، شرایط ذکر شده، برای موجه کردن باور تجربی کفایت نمی‏کنند. وی یادآوری می‏کند که برای موجه بودن این باورها، شرط دیگری نیز لازم است. این شرط که بنجور آن را فراتوجیه می‏نامد، عبارت است از این‏که شخص، دلیلی (از قسم پیشینی) در دست داشته باشد، دال بر این‏که نظامی از باورها که همبستگی دارد و از سایر شروط توجیه‏پذیری نیز برخوردار است، رسانا به صدق بوده، احتمال کذب اندکی دارد. نمونه‏ای از دلیل پیشینی که بنجور بدان می‏پردازد بدین شرح است: فرض کنید که B، یکی از باورهای تجربی من است و شروط ذکر شده را برآورده می‏سازد. در این صورت می‏توانیم دلیلی به این صورت ارائه کنیم که:

الف) B عضوی از مجموعه‏ی باورهای من است و این مجموعه، (در دراز مدت) همبسته و ثابت است و شرط مشاهده را برآورده می‏سازد. به این معنا که باوری خودجوش است که با توجه به فضایی که در شکل‏گیری‏اش حاکم بوده در من برانگیخته شده است و هم‏چنین در ساختار معرفتی من، باورهایی وجود دارند که چینش آنها در ضمن یک استدلال می‏تواند این باور را برای من محتمل سازد.

ب) هر باوری که عضوی از چنین مجموعه ای باشد (مجموعه‏ی باورهایی که در درازمدت همبستگی دارند و شرط مشاهده را برآورده می‏سازند) محتمل است که صادق باشد؛ یعنی احتمال صدقش بیش از کذب آن است.

ج) درنتیجه: احتمال دارد که B صادق باشد. (ر.ک: بنجور، 1985، ص157 به بعد)

چنان‏که مشاهده می‏کنیم این استدلال دو مقدمه دارد و بنجور برای هردو مقدمه استدلال فراهم می‏کند. وی در ابتدا به مدلل نمودن مقدمه‏ی دوم می‏پردازد تا آن را موجه نماید:

1ـ3ـ3. استدلال بنجور بر مقدمه‏ی دوم فراتوجیه

بنجور می‏گوید: مجموعه‏ی باورهایی که در درازمدت از همبستگی برخوردارند و شرط مشاهده را نیز برآورده می‏سازند، به میزان همبستگی‏شان و مدت زمانی که از همبستگی برخوردارند، محتمل است که با واقعیت مستقل تطابق نزدیکی داشته باشند. اما چه استدلالی بر این مطلب می توان ارائه داد؟

به نظر بنجور آنچه باید در چنین استدلالی نشان دهیم، این است که فرضیه‏ی تطابق با واقعیت، برای مجموعه‏ی باورهای شخص، که همبستگی دارند و شرط مشاهده را برآورده می‏سازند، از هر تبیین دیگری محتمل‏تر است. به تعبیر دیگر، مجموعه‏ای از باورها که فرضیه‏ی تطابقِ با واقعیت برای آن، خطا باشد، احتمال اندکی دارد که همبستگی داشته باشد و برآورنده‏ی شرط مشاهده تلقی گردد. اما فرضیه‏های رقیب چه فرضیه‏هایی می‏توانند باشند؟ بنجور فرضیه‏ی تطابق را در مقابل فرضیه‏های تردیدآمیز قرار می‏دهد؛ فرضیه‏هایی از این قبیل که ما مغزی هستیم که در یک خمره قرار گرفته‏ایم(1) یا این‏که توسط دانشمندان فضایی دستکاری شده‏ایم و یا اهریمن دکارتی چنان ما را تغییر داده که خطا می‏اندیشیم. به نظر بنجور همه‏ی این احتمالات در مقایسه با فرضیه‏ی تطابق ـ هر چند بنجور، احتمال این فرضیه را هم خیلی بالا نمی‏داند ـ احتمال کمتری دارند. وی بیان می‏کند که منظور از احتمال فرضیه‏ی تطابق، احتمال آماری (پسینی) نیست، بلکه احتمال پیشینی است. پس ادعای بنجور این است که احتمال پیشینیِ فرضیه‏ی تطابق در باب مجموعه‏ی باورهای همبسته و برآورنده‏ی شرط مشاهده، بیش از فرضیه‏های تردیدآمیز رقیب در باب همان مجموعه است و از این‏رو نتیجه می‏گیرد که احتمالِ شرطی(2) این قضیه نیز بیشتر خواهد بود. با این توصیف، مطابق دیدگاه بنجور، باید بگوییم که دلیل توجیه‏پذیر بودن مقدمه‏ی دوم استدلال ذکر شده، این است که من می‏توانم به‏نحو پیشینی دریابم که احتمال پیشینی فرضیه‏ی تطابق در باب مجموعه‏ی باورهای همبسته و برآورنده‏ی شرط مشاهده، بیشتر از احتمال فرضیات شکّاکانه است و در این صورت احتمال شرطیِ فرضیه‏ی تطابق، بیش از دیگر فرضیّات خواهد بود (ر.ک: بنجور، همان، ص170ـ188).

2ـ3ـ3. استدلال بنجور بر مقدمه‏ی یکم

در استدلال بنجور دو مقدمه وجود داشت و بنجور تلاش کرد تا مقدمه ی دوم را مدلل نماید. اما راجع به مقدمه‏ی نخست چه باید گفت؟ همان‏طور که دیدیم، مقدمه‏ی نخست بیانگر این مطلب بود که: B عضوی از مجموعه‏ی باورهای همبسته‏ی من است.» از آن‏جا که به‏نظر بنجور لازم است برای هر باور تجربی‏ای که می‏پذیریم، دلیل توجیهی در دست داشته باشیم، پس برای این باور نیز نیازمند دلیل هستیم. هم‏چنین لازم است که برای این اعتقاد خود که «من به هریک از باورهای B1، B2، B3 و Bn اعتقاد دارم»، دلیل توجیهی در اختیار داشته باشیم. بنجور برای این نوع از باورهای شخص که حکایت از وضعیت اعتقادی وی می‏کنند، دلیلی ذکر نمی‏کند. در عوض، وی پروژه‏ی خود را به‏عنوان یک پروژه‏ی شرطی بیان می‏کند. وی گوید: اگر من یک پیش‏فرض اعتقادی(1) داشته باشم، در آن صورت برای این‏گونه باورهای پسینی‏ام، استدلال موجّهی در اختیار خواهم داشت. این پیش‏فرض اعتقادی عبارت است از این قضیه که فراباورهای(2) من (یعنی باورهای من راجع به آنچه اعتقاد دارم) تقریبا صحیح هستند. با این وصف، بنجور برآن است که صدق این پیش‏فرض اعتقادی است که این باور مرا «B عضوی از مجموعه باورهای همبسته‏ی من است»، موجه می‏کند. (ر.ک: بنجور، همان، ص100ـ147).

نتیجه

بنابراین، به‏نظر بنجور، باورهای تجربی انسانی، با توجه به این‏که عضوی از مجموعه‏ی باورهای شخص هستند که آن مجموعه همبستگی درازمدت دارد و گزاره‏هایی در آن تعبیه شده‏اند که برای موجه بودن باور تجربی، استدلال فراهم می‏نمایند، موجه هستند. هم‏چنین، از آن رو که این باورها عضوی از نظام اعتقادی همبسته‏اند، ارتباط با واقع و حکایتگری آنها از عالم خارج، محتمل‏ترین فرضیه است. بنابراین، باورهای تجربی می‏توانند الزامات علم یا معرفت را برای ما فراهم کنند.

Gettier, Edmund, (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" in Analysis 23, pp.121-23.

Bonjour, Laurence, (1985). The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge: Harvard University press.

-------------, (1969). Knowledge, Justification and Truth, A Sellarsian Approach to Epistemology, 1969 at: http: www.ditext.com/bonjour/bonjour.html.

-------------, (2003). Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues (jointly with Ernest Sosa). Oxford: Blackwell.

Taliaferro, Charles, (1998). Contemporary Philosophy of Religion, Blackwell Publisher.

Plantinga, Alvin, (1993). Warrant: The Current Debate. Oxford University press.

---------------, (2000). Warranted Christian Belief. Oxford University press.

Temple, William, (1914). Studies in The Spirit and Truth of Christianity. London Macmillan.

Alston, William, (1976). "Two Types of Foundationalism" iournal of philosophy 85. reprinted in his (1989) Epistemic Justification Essays in the Theory of Knowledge. Ithaca, Cornell university press.

Audi, Robert, (1995). The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge university press.