

نشریه اخبار گهگاه به انتشار مقاله‌های توصیفی درباره مباحث پژوهشی می‌پردازد. در این نوع مقاله، نویسنده می‌کوشد پژوهشگران رشته‌ها و پژوهشکده‌های دیگر را به اجمال با موضوع یا مسئله پژوهشی مورد علاقه خود آشنا سازد. اخبار از دریافت این گونه مطالب توصیفی - که باعث آشنایی اعضای جامعه علمی با زمینه کار یکدیگر می‌شود - استقبال می‌کند.

مقاله توصیفی

معرفت چیست؟*



حمید وحید*

گاهی معرفت ما به حالات ذهنی خودمان در قالب معرفت آشنایی توصیف می‌شود، آشنایی به عنوان نوعی معرفت مستقیم که هیچ فرایند علی‌ای در آن وساطت نمی‌کند. افزون بر این انواع از معرفت، گاهی از معرفت به چگونگی انجام دادن کارها سخن می‌گوییم، مثلاً وقتی که مدعی دانستن چگونگی راندن خود رویا دوچرخه هستیم. برخی از فیلسوفان ادعا کرده‌اند که وقتی ادعا می‌شود خصلت تجربه شخص یا معنای عبارات زبانی متعلق معرفت‌اند، چنین معرفتی [معرفت به چگونگی] در نظر است. البته این ادعا بسیار بحث‌برانگیز است. در مورد اینکه این انواع معرفت چگونه با یکدیگر مربوط می‌شوند، نیز اختلاف وجود دارد. تمرکز ما بر معرفت گزاره‌ای خواهد بود، هرچند از برخی از دیدگاه‌های مخالف نیز به اختصار یاد می‌کنیم.

تحلیل معرفت

معرفت گزاره‌ای را به عنوان رابطه‌ای که میان یک شخص و یک گزاره برقرار است، بیان کردیم. اما چنین نیست که هر گزاره‌ای بتواند متعلق معرفت باشد. تنها به گزاره‌های صادق (true) می‌توان معرفت داشت. از این گذشته، صرف صدق برای معرفت کافی نیست. گزاره‌های صادق بسیاری وجود دارند که هرگز به ذهن انسان‌ها خطور هم نخواهند کرد. پس برای اینکه گزاره‌ای

معرفت، از همان زمانی که افلاطون در محاوره ثائیتوس با مسئله ماهیت معرفت دست‌وپنجه نرم می‌کرد، یکی از نخستین دلمشغولی‌های اپیستمولوژی بوده است. از آن زمان، فیلسوفان با پرسش‌های مربوط به ماهیت معرفت، ساختار آن و نحوه‌های پیدایش آن دست به گریبان بوده‌اند. برای پرداختن به برخی از این مباحث، باید کار را با تمایز گذاشتن میان دست کم سه نوع اساسی معرفت آغاز کرد: معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge)، معرفت از طریق آشنایی (knowledge by acquaintance) و معرفت به چگونگی (knowledge-how). معرفت گزاره‌ای آن نوع از معرفت است که به آنچه صادق است تعلق می‌گیرد. این نوع معرفت رابطه‌ای است که میان شخص و گزاره‌ای صادق برقرار است. در مقابل، معرفت از طریق آشنایی مستلزم برقراری هیچ رابطه‌ای با گزاره‌ها نیست، بلکه نوعی معرفت است که هنگامی حاصل می‌شود که فرد، مدعی دانستن چیزی جزئی باشد.

* متنی که می‌خوانید ترجمه‌ای است از مقاله Knowledge که قرار است در مجموعه زیر منتشر شود:

Vocabulary for the Study of Religion (3 Vols.), Edited by Robert A. Segal (University of Aberdeen) and Kocku von Stuckrad (University of Groningen), Brill Publishers.

• پژوهشکده فلسفه تحلیلی

پاسخ‌های پیشنهادی به پرسش مربوط به ماهیت معرفت و احکام مربوط به مصادیق جزئی معرفت مستمراً با هم تعامل داشته باشند تا زمانی که به تعادل تأملی (reflective equilibrium) برسند. به این ترتیب، کار را با معنای شهودی مفهوم معرفت آغاز می‌کنیم و سپس آن را با مصادیق شهودی اش می‌آزماییم. در ادامه، هر یک از آنها را به نحوی تعدیل می‌کنیم تا به نوعی تعادل پویا میان این دو دست یابیم (Craig 1987: 211-226). اکنون برخی از پاسخ‌ها به مسئله گتیه را مرور می‌کنیم.

طبق یک پیشنهاد، موارد گتیه‌ای به این سبب رخ می‌دهند که برخی مبانی و دلایل شخص برای باور به گزاره صادق مورد نظر، گزاره‌هایی کاذب‌اند. پس ادعا می‌شود که شخص به گزاره p معرفت دارد اگر و فقط اگر بر اساس مقدمات صادق در باور به p موجه باشد. اما این پیشنهاد بیش از حد سخت‌گیرانه است (یعنی برخی مواردی را که شهوداً مصادیق معرفت‌اند معرفت به شمار نمی‌آورد) و از این گذشته به معرفت‌هایی تصادفی هم راه می‌دهد. پیشنهاد مهم دیگری که در مکتوبات پساگتیه‌ای مطرح شده است نظریه علی معرفت (causal theory of knowledge) است که قید توجیه را در تحلیل سنتی با قیدی جایگزین می‌کند که طبق آن، لازم است پیوندی علی میان باور فرد و واقعیت صادق‌کننده آن وجود داشته باشد (Goldman 1967: 357-372). پس معرفت باوری است که به طرز مناسبی معلول [مواقع مورد نظر] باشد. اما معلوم شد که نظریه علی کفایت ندارد، زیرا نمی‌تواند معرفت به گزاره‌های کلی، معرفت ریاضی و مانند اینها را تبیین کند. آنچه زنجیره‌های علی منحرف خوانده می‌شود این تحلیل را با مشکلی دیگر مواجه کرد. به علاوه، معلوم شد که این نظریه همچنان به معرفت تصادفی راه می‌دهد.

علی‌رغم این مشکلات، نظریه علی به نحوی از انحاء در تحلیل‌های بعدی معرفت به حیات خود ادامه داد. برجسته‌ترین این تحلیل‌ها عبارت‌اند از نظریه تعقیب (tracking theory) و اعتمادگرایی (reliabilism). نظریه اعتمادگرایی درباره معرفت، به جای اینکه لازم بداند پیوندی علی میان باور و واقعیت صادق‌کننده آن باور برقرار باشد، تنها لازم می‌داند که باور تبار علی مناسبی داشته باشد. باوری معرفت محسوب می‌شود که محصول فرایندها یا روش‌های شناختی قابل اعتمادی باشد، روش‌ها و فرایندهایی همچون ادراک، حافظه، استقرا و مانند آن‌ها. اجمالاً، فرایند یا روش قابل اعتماد فرایندی است که بیشتر محتمل است باورهای صادق به دست دهد تا باورهای کاذب (Goldman 1986). از آن پس اعتمادگرایی دستخوش جرح و تعدیل شده است تا از پس شماری از مثال‌های نقض‌ها برآید. یکی از این جرح و تعدیل‌ها محدود کردن فرایندهایی است که مجاز است که موجد باور دانسته شوند؛ بدین طریق که فرایندهای موجود باور محدود می‌شوند به آن دسته از فضایل یا قوای فکری شخص، که قابلیت‌های دائمی او هستند، و عموماً باورهای صادق برمی‌سازند (Sosa 2007).

یکی از شاخه‌های نظریه علی، نظریه تعقیب درباره معرفت است (Nozick 1981). طبق این تحلیل، شخص S گزاره p را می‌داند اگر و فقط اگر شخص، افزون بر داشتن باور صادق، این شرط‌ها را برآورد: (الف) اگر

صادق متعلق معرفت باشد، شخص باید به آن باور داشته باشد. باورگرایی گزاره‌ای (propositional attitude) است که محتوایش بازمی‌نماید که جهان چنین‌وچنان است. به نظر می‌رسد که اتخاذ‌گرایی باور به یک گزاره نوعی تعهد به صدق آن گزاره را به همراه دارد. اما حتی باور صادق هم برای معرفت، به عنوان یک دستاورد شناختی اصیل، کافی نیست، زیرا ممکن است باورهای صادق تصادفاً صادق باشند.

برای کنار گذاشتن تصادف، باید مطمئن شویم که پیوندی مناسب میان باور شخص و واقعیت صادق‌کننده آن باور وجود دارد. این شرط معمولاً با عنوان توجیه (justification) شناخته می‌شود. پرسش از موجه بودن یک باور بدین معنی است که بپرسیم آیا آن باور دلایل کافی دارد یا نه؛ دلیل یا مبنای باور امری است که صدق آن را محتمل می‌کند. توجیه با باور از این جهت تفاوت دارد که نقض‌پذیر (defeasible) و مدرج (matter of degrees) است. توجیه، برخلاف صدق، ماهیتی بافتاری (contextual) دارد، زیرا این موضوع که آیا باوری برای شخصی در زمانی خاص موجه است تابعی است از موقعیت معرفتی آن شخص، به‌ویژه مجموعه شواهدی که او در آن زمان در اختیار دارد. توجیه انواع گوناگونی دارد، مانند توجیه اخلاقی یا مصلحتی (برای بحث‌هایی درباره جنبه‌های گوناگون توجیه معرفتی به Bernecker and Pritchard 2011 مراجعه کنید). دلمشغولی ما توجیه معرفتی به‌عنوان نوعی از توجیه است که، از جمله، برای تبدیل باوری صادق به معرفت بدان نیاز داریم.

پس به نظر می‌رسد که معرفت، دست‌کم، باور صادق موجه (JTB) است. شیوه‌ای از تحلیل که این شرط‌ها را منفرداً لازم و مشترکاً کافی می‌داند با عنوان تبیین سنتی یا JTB معرفت شناخته می‌شود. این شیوه تحلیل، روزگاری پرطرفدار بود تا اینکه مقاله سه‌صفحه‌ای ادmond گتیه عدم کفایت آن را ثابت کرد (Gettier 1973: 121-123).

گتیه چند مثال نقض به دست داد تا نشان دهد که شیوه JTB تحلیل [معرفت] معرفت تصادفی را مجاز می‌دارد. موارد گتیه‌وار مکتوبات خاص خود را پدید آوردند و در این مکتوبات معرفت‌شناسان تلاش می‌کردند تا این مسئله را با افزودن چند شرط دیگر یا جرح و تعدیل در شرط توجیه حل کنند (برای مروری بر این مکتوبات به Shope 1983 مراجعه کنید).

پیش از بحث درباره برخی از این تلاش‌ها، شایسته است که به چالش شکاکانه مهمی که در این زمینه مطرح شده است توجه کنیم، چالشی که به مسئله معیار معروف است؛ مسئله‌ای که به نظر می‌رسد در اعتبار پروژۀ تدقیق مفهوم معرفت تردید می‌افکند (Chisholm 1973). این مسئله هنگامی مطرح می‌شود که می‌کوشیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم: (۱) ما به چه چیزی معرفت داریم؟ و (۲) معیارهای معرفت چیستند؟ آنچه این موقعیت را مشکل‌ساز می‌کند این است که به نظر می‌رسد هر پاسخی به هر یک از این دو پرسش پاسخ به پرسش دیگر را پیش‌فرض می‌گیرد. در اینجا بی‌آنکه وانمود کنیم که می‌توان مباحث مربوط به مسئله معیار را به آسانی حل کرد، یک راه برای تشریح آنچه معرفت‌شناسان هنگام تلاش برای مشخص کردن شرط‌های لازم و کافی معرفت انجام می‌دهند، بیان می‌کنیم: اجازه می‌دهیم

به بیان دقیق‌تر، معرفت‌حالتی «واقع‌نما» (factive) است به این معنا که نمی‌توان به چیزی بجز گزاره‌های صادق معرفت داشت. افزون بر این، ادعا می‌شود که معرفت در تبیین علّی عمل عقلانی و نیز به دست دادن هنجار اظهار، نقشی محوری ایفا می‌کند (Williamson 2000).

در پایان، شایسته توجه است که هرچند براساس سنت معرفت‌شناختی، معرفت تماماً با عوامل معرفتی مربوط به صدق متعین می‌شود، به تازگی این دیدگاه به چالش گرفته شده است، زیرا در واقع پیوند تنگاتنگی میان معرفت و ملاحظات عملی شخص وجود دارد، مانند هزینه عملی برخاستن شخص در باورهای مورد نظر (Fantl and McGrath 2007: 558-589). بدین ترتیب گفته می‌شود که عوامل عملی به وضعیت معرفتی باورهای شخص دست‌اندازی (encroach) می‌کنند. اما این موضوع مورد اختلاف است که آیا باید ملاحظات عملی را در ماهیت معرفت گنجانند یا اینکه صرفاً آنها را به نحوی به معرفت مربوط دانست.

ارزش معرفت

فارغ از اینکه معرفت را چگونه تحلیل کنیم یا بفهمیم، پرسش دیگری نیز وجود دارد که نخستین بار در محاوره منون-فلاطون مطرح شده است: پرسش از اینکه چرا معرفت مهم است. آیا معرفت از هر یک از زیرمجموعه‌های سره مقوم‌هایی که به آنها تجزیه شده است، به ویژه باور صادق، ارزشمندتر است؟ این مسئله جدی است، زیرا به نظر می‌رسد که هر قید دیگری که به معرفت بیفزاییم، از همه مهم‌تر قید اعتمادپذیری، نمی‌تواند ارزش اضافه‌ای فراتر از آنچه از باور صادق به دست می‌آید، به دست دهد. به نظر می‌رسد که ارزش باور صادق شامل هرگونه ارزشی است که سایر مؤلفه‌های معرفت ممکن است به دست دهند (Pritchard and Turri 2011).

ساختار معرفت

تجربه و عقل منابع بنیادی معرفت‌اند، بدین معنی که باورهای دیگری که تشکیل می‌شوند با استنتاج از آنها پدید می‌آیند. این امر به طرح پرسش درباره نوع ساختار معرفت ما می‌انجامد. از آنجا که، طبق بسیاری از دیدگاه‌ها، معرفت مستلزم توجیه است، غالباً پرسش درباره ساختار معرفت برحسب ساختار باور موجهی بررسی می‌شود که برساننده معرفت است. دو تلقی اصلی از ساختار معرفت وجود دارد: مبناگرایی (foundationalism) و انسجام‌گرایی (coherentism). در تلقی مبناگرایی کلاسیک، منظومه باورهای موجه ما متشکل است از «مبنا» (foundation) و «روساخت» (superstructure). [پذیرش این دوگانه] خود، مستلزم تمایز نهادن میان باورهای پایه، یعنی مبنایی، و غیرپایه است. باورهای پایه آنهایی هستند که توجیه خود را از رابطه با دیگر باورها کسب نمی‌کنند، درحالی‌که باورهای غیرپایه توجیه خود را از استدلال‌هایی کسب می‌کنند که باورهای پایه مقدمات آنها هستند. نکته این است که استدلال تنها در صورتی می‌تواند توجیه به دست دهد

p کاذب می‌بود، S باور نمی‌داشت که p ، و (ب) اگر p صادق می‌بود، S باور می‌داشت که p . بدین ترتیب، معرفت صرفاً باور بالفعل نیست به آنچه صادق است، بلکه همچنین عبارت از قابلیت باور کردن آن چیزی است که صادق است و قابلیت باور نکردن آن چیزی است که کاذب است. شرط اساسی در نظریه تعقیب همان (الف) است که با عنوان اصل «حساسیت» (sensitivity) شناخته می‌شود. این اصل، بیش از هر چیز، برای خنثی کردن برخی استدلال‌های مهم شکاکانه علیه امکان معرفت به کار می‌رود. اما برخی از معرفت‌شناسان پیشنهاد کرده‌اند که اصل حساسیت با اصل دیگری جایگزین شود؛ اصلی که «امنیت» (safety) خوانده می‌شود. جان کلام این است که درست همان‌طور که یک دستگاه هنگامی قابل اعتماد است که ممکن نباشد به آسانی خطا کند، باوری که به طور قابل اعتمادی تولید می‌شود باوری است که کذب آن به آسانی ممکن نباشد. پس برای اینکه باوری معرفت محسوب شود، باید امن باشد تا تضمین شود که صدقش تصادفی نیست و ممکن نیست به آسانی کاذب باشد. در حال حاضر چند صورت‌بندی از اصل امنیت مطرح است و بحث درباره اینکه کدام اصل، امنیت یا حساسیت، دغدغه‌های معرفت‌شناختی ما را رفع می‌کند، همچنان ادامه دارد (DeRose 2004: 22-42).

برخی تحلیل‌های غیراستاندارد از معرفت

برخی از تحلیل‌های اخیر درباره معرفت از جهات قابل توجهی از رویکرد استاندارد به این مسئله فاصله می‌گیرند. برای مثال، در برخی از تقریرهای اعتمادگرایی، شرط توجیه نفی شده است (Alston 1989: 172-182). طبق چنین دیدگاهی، معرفت باور صادقی است که تحت کنترل واقعیتی که متعلق باور است شکل می‌گیرد و یا حفظ می‌شود. مادام‌که باور صادق این قید را برمی‌آورد، آن باور فرد معرفت است، قطع نظر از این‌که در آن موجه باشد یا نباشد.

طبق تحلیل دیگری، که در چارچوب اعتمادگرایی مطرح شده است، معرفت مستلزم به‌کارگیری توانایی تمیز نهادن میان صدق و کذب در میان دسته مربوطی از گزاره‌ها است. این ایده برآمده از این ملاحظه رایج است که یکی از معانی «دانستن» متضمن متمایز ساختن چیزی از چیزی است، مانند وقتی که می‌گوییم «ندانند ز آشفستگی شب ز روز». در برخی از تقریرهای رویکرد تمایزی، گفته می‌شود که ماهیت معرفت مشتمل بر توانایی تمایز بخشی‌ای است که، علی‌الادعا، میان انواع مختلف معرفت مشترک است (McGinn 2984: 36-37). تصور می‌شود که این ادعا مستلزم آن است که معرفت منطقاً مستقل از باور است و، در نتیجه، می‌تواند به انواع گوناگونی از حیوانات و انسان‌ها نسبت داده شود. در این تحلیل، معرفت -- برخلاف باور اما همانند ادراک -- دستاوردی مادون عقلانی (sub-rational) است.

برخی از نظریه‌پردازان، تاحدی در واکنش به ناتوانی معرفت‌شناسان در تحلیل مفهوم معرفت، قائل شده‌اند که معرفت را نمی‌توان، آن‌گونه که دیدگاه سنتی لازم می‌داند، به مفاهیم پایه‌ای‌تر تجزیه کرد. در یکی از این قبیل تلقی‌ها، معرفت -- همانند باور و میل -- حالتی ذهنی قلمداد می‌شود.

معرفت و شکاکیت

قطع نظر از موفقیت پروژه تحلیل معرفت، این پرسش مهم نیز مطرح است که آیا ما اصلاً به چیزی معرفت داریم یا نه. شاید مهم‌ترین نکته‌ای که موجد چالش شکاکانه است، امکان خطا باشد. ما معمولاً در موقعیت‌های گوناگون، براساس شواهدی که در اختیار داریم، ادعای معرفت می‌کنیم. اما شکاک بی‌درنگ به ما یادآوری می‌کند که موقعیت‌های مشابهی وجود دارند که در آنها باور مشابهی را براساس دلایل مشابه (در جهان واقع) بر ساخته بودیم، ولی ادعاهای ما نادرست از کار درآمده بودند. پس، طبق نتیجه‌گیری شکاک، ما نمی‌توانیم مدعی داشتن معرفت باشیم مگر اینکه بتوانیم نشان دهیم که موقعیت کنونی مان مانع از معرفت نیست.

در دو شیوه استاندارد که از چنین بینشی برای اقامه استدلال‌های شکاکانه‌ای بهره می‌برند، به اصولی همچون بستار (closure) و تعیین ناقص (underdetermination) توسل جسته می‌شود. براساس اصل بستار، معرفت تحت استلزامی که به آن معرفت داریم بسته است، و بر اساس اصل تعیین ناقص، اگر شواهد شخص برای باور یافتن به گزاره p موجب ترجیح p بر فرضیه شکاکانه ناسازگار SK نشود، شخص به گزاره p معرفت ندارد (برای بحث درباره اینکه این اصول چگونه به هم مربوطند به Cohen 1998: 143-159 مراجعه کنید). اقامه‌کنندگان این استدلال‌ها با بهره بردن از این ادعا که به عدم تحقق SK معرفت نداریم به این نتیجه می‌رسند که ما نمی‌دانیم که p و بدین ترتیب، [مدعی می‌شوند] به بخش عمده‌ای از آنچه به طور روزمره مدعی دانستن‌اش هستیم معرفت نداریم.

اما برخی از معرفت‌شناسان، به تبع جی. ئی. مور، منکر این امر شده‌اند که ما نمی‌توانیم به عدم تحقق فرضیه‌های شکاکانه معرفت داشته باشیم. آنها مدعی‌اند که ما معرفت‌های متعارف (باورهای موجه) بسیاری داریم که از آنها، با اصل بستار، این نتیجه به دست می‌آید که فرضیه‌های شکاکانه رقیب کاذب‌اند. براساس خوانش اخیراً مورد توجه واقع‌شده‌ای از این دیدگاه، ما می‌توانیم درباره توجیه ادراکی «جزم‌گرا» (dogmatist) باشیم و لازمه توجیه باورهای ادراکی را صرفاً تجربه‌هایی بدانیم که محتوایی مشابه محتوای باورهای مورد نظر دارند؛ بی‌آنکه لازم باشد برای باور به گزاره‌های دیگری، به ویژه گزاره‌ای که خبر از عدم تحقق فرضیه‌های شکاکانه می‌دهند، توجیهی مستقل (یا پیش‌تر به دست آمده) داشته باشیم (Pryor 2000: 517-549). پاسخ پرترفدار و تازه‌دیگر به شکاکیت، بافتارگرایی معرفتی (epistemic contextualism) است که طبق آن معرفت مفهومی حساس به بافتار است به این معنا که شرایط صدق جملاتی که خبر از معرفت می‌دهند، به بافتارهایی که این جملات در آنها اظهار می‌شوند، وابسته‌اند. هم اسناد معرفت به افراد در زندگی روزمره و هم انکار شکاکانه معرفت می‌توانند صحیح باشند، زیرا استانداردهای بافتارهایی که این جمله‌ها در آنها اظهار می‌شوند، متفاوت‌اند (DeRose 2009).

که باورهایی که مقدمات آن استدلال هستند، خودشان موجه باشند. پس باید مجموعه باورهایی (باورهای پایه) وجود داشته باشد که توجیه‌شان مستقل از سایر باورها حاصل می‌شود؛ در غیر این صورت، سلسله توجیه هرگز به پایان نخواهد رسید. به‌طور سنتی، صدق‌های بدیهی یا گزارش‌های مستقیم از تجربه باورهای پایه قلمداد می‌شوند. مبنای کلاسیک این قبیل باورهای پدیداری را تصحیح‌ناپذیر (incorrigible) می‌داند به این معنا که ممکن نیست به آنها باور داشته باشیم و در عین حال خطا کنیم (Descartes 1996). این دیدگاه درباره باورهای پایه با چند مشکل مواجه می‌شود. اولاً، تنها تعداد بسیار اندکی از باورهای ما تصحیح‌ناپذیرند (اگر اصلاً چنین باورهایی داشته باشیم). ثانیاً، ما با محدود کردن باورهای پایه به باورهایی که تصحیح‌ناپذیرند، فقط مجموعه کوچکی از این قبیل باورها را در دست خواهیم داشت و فهم این موضوع دشوار است که چگونه می‌توانیم باورهای روزمره خود را بر چنین مبنای نحیفی مبتنی سازیم. به علاوه، ما به ندرت باورهایی درباره اینکه چیزها چگونه در ادراک بر ما پدیدار می‌شوند، برمی‌سازیم.

در دیدگاه دیگر درباره ساختار معرفت، یعنی انسجام‌گرایی امکان وجود باورهای موجه غیراستنتاجی انکار می‌شود. باورها را تنها باورهای دیگر موجه می‌کنند. انسجام‌گرایان خطی بودن توجیه را انکار می‌کنند و، در نتیجه، همه باورها را، به واسطه ادغام‌شان در منظومه منسجمی از باورها، دارای شأن معرفتی مبنایی یکسانی می‌دانند. خود انسجام‌چیزی بیش از سازگاری (consistency) تلقی می‌شود. باورها، برای اینکه مجموعه‌ای منسجم را تشکیل دهند، باید روابط تبیینی و احتمالاتی‌ای نیز داشته باشند. اما انسجام‌گرایی با مشکلاتی جدی مواجه است. این دیدگاه باید، از جمله، توضیح دهد که چگونه ممکن است زنجیره‌ای دوری از باورها به لحاظ معرفتی موجه باشند. گاهی ادعا می‌شود که چنین زنجیره‌ای باید به اندازه کافی بزرگ باشد، اما فهم این موضوع دشوار است که بزرگ کردن این دایره، چگونه می‌تواند مشکل دور را حل کند. به علاوه، به هیچ وجه روشن نیست که انسجام‌گرایی چگونه می‌تواند نقش تجربه (یا عقل) را در توجیه باورهای ما تبیین کند. دست آخر، از آنجا که انسجام رابطه‌ای درونی است، به ازای هر منظومه منسجمی از باورها می‌توان منظومه‌ای به همان اندازه منسجم را تصور کرد که با منظومه اول ناسازگار است. با این ملاحظه، این ادعا دستخوش تردید می‌شود: تا وقتی که باوری به منظومه‌ای منسجم از باورها تعلق دارد به نحو صدق‌رسانی (truth-conducive) موجه است و، در نتیجه، نامزد معرفت بودن است.

برخی در پاسخ به مشکلات مبنای‌گرایی، تقریرهای «معتدلی» از این دیدگاه را پیشنهاد کرده‌اند که براساس آنها، لازم نیست توجیه باورهای پایه تصحیح‌ناپذیر باشد. به این ترتیب، مبنای‌گرایان معتدل خطاپذیری درباره معرفت را می‌پذیرند و تنها شیوه انتقال توجیه (معرفت) از مبنا به روستاخ را استنتاج منطقی نمی‌دانند (برای بحث‌هایی درباره جنبه‌های گوناگون این مناقشه به Audi 1993 مراجعه کنید). اما چنین دیدگاهی باید این امر دشوار را توضیح دهد: چگونه باورهای پایه توجیه خود را از حالات ناباورانه‌ای همچون تجربه به دست می‌آورند.

همچنان می‌توانند توجیه پیشین را نقض کنند. افزون بر الزامات عمومی معرفت، این انواع معرفت مباحث خاص خود را دارند. در ادامه به نمونه‌هایی از این مباحث، مشخصاً به معرفت ادراکی و معرفت دینی، می‌پردازیم.

معرفت ادراکی

هنگامی که به جهان پیرامون خود می‌نگریم، مایلیم فکر کنیم که واقعیتی بیرونی در تجربه‌مان آشکار می‌شود. این همان ایده‌ای است که در سِزِرمورِ «واقع‌گرایی مستقیم» (direct realism) وجود دارد. اما موقعیت‌های بسیاری در زندگی روزمره ما وجود دارند (مانند خطای حسی یا توهم حسی) که در آنها به یاد می‌آوریم که چیزها همان‌گونه به نظر نمی‌رسند که در واقعیت هستند. این موارد نشان می‌دهند که معرفت ادراکی مستقیم نیست. طبق این ادعا، همه آن چیزی که استناد بدان برای ما موجه است، واقعیت‌های مربوط به تجربه‌های حسی‌مان هستند که براساس آنها واقعیت‌های بیرونی را استنتاج می‌کنیم. شکل‌های پیشرفته‌تر واقع‌گرایی مستقیم، در پاسخ به چنین چالش‌هایی، منکر آن شدند که چیز حقیقتاً مشترکی میان تجربه واقع‌نما (veridical) و غیرواقع‌نما (non-veridical) وجود دارد. طبق چنین دیدگاه‌هایی، ادراک واقع‌نما و تجربه‌های غیرواقع‌نمایی که به لحاظ پدیداری از آن تمایزناپذیرند محتواهای متفاوتی دارند و در نتیجه شواهد متفاوتی برای صاحبان خود فراهم می‌آورند (Fish 2010).

معرفت دینی

به‌طور سنتی، تصور بر این بوده است که براهین قدیمی برای وجود خدا و صفات او منبع اصلی معرفت دینی بوده‌اند. اما با توجه به ماهیت بحث‌برانگیز چنین براهینی، در رویکردی تازه به معرفت‌شناسی دینی -- که با عنوان «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» (reformed epistemology) شناخته می‌شود -- ادعا می‌شود که برای اینکه باوری دینی معرفت (یا موجه) محسوب شود، لازم نیست بر دلایل یا استدلال‌ها مبتنی شود، درست همان‌طور که لازم نیست باور به اذهان دیگر و باور به وجود گذشته چنین باشند، بلکه چنین باورهایی می‌توانند حقیقتاً پایه باشند. چند راه برای بیان این مطلب وجود دارد. نخست اینکه می‌توان با در نظر داشتن این اصل که با دلایل مشابه نتایج مشابه بگیر، استدلال کرد که درست همان‌طور که ما مایل نیستیم که باورهای پایه‌ای همچون باور به واقعیت داشتن گذشته و اذهان دیگر را چون باورهایی بی‌منا و دلخواهی کنار بگذاریم، به همان اندازه باید، به نحو مشابهی، باور به وجود خدا را حقیقتاً پایه بدانیم. دوم اینکه ممکن است کسی نظریه‌ای درباره معرفت (باور موجه) به دست دهد که براساس آن، باورهای دینی موجه باشند یا معرفت شمرده شوند. برای مثال، می‌توان استدلال کرد که عمل دینی نحوه‌ای عقلانی از برساختن باور است که مشابه عمل برساختن باورهایی درباره جهان براساس تجربه حسی است (Alston 1991). الهام‌بخش این رویکرد این واقعیت است که معمولاً بسیاری از پیروان ادیان جهان از تجربه دینی به عنوان منبع معرفت به خدا یاد می‌کنند، منظور از تجربه دینی

تا بدینجا عمدتاً با تصویری واقع‌گرایانه از صدق سروکار داشته‌ایم، تصویری که بر اساس آن، ارزش صدق یک حکم به این امر وابسته است که آیا آنچه آن حکم درباره آن است به همان نحوی است که آن حکم می‌گوید یا نه. یک راه برای بیان این نکته این است که صدق را برحسب تطابق احکام با واقعیت‌ها دریابیم؛ واقعیت‌ها مستقل از باورها، میل‌ها یا تصورات ما و مانند اینها هستند. اما نسبی‌گرایان چنین تصویری را رد می‌کنند، عمدتاً بر این مبنا که وقتی تلاش می‌کنیم که مشخص کنیم که آیا باورهای ما صادق‌اند یا نه، این کار را به این صورت انجام نمی‌دهیم که آنها را با واقعیت‌های مستقلاً موجود رویارو کنیم، بلکه تلاش می‌کنیم که بفهمیم که آیا آنها با سایر باورهای ما منسجم‌اند یا نه، زیرا هیچ منظری بیرون از منظر شخص وجود ندارد. این امر مستلزم آن است که تصور واقع‌گرایانه از صدق باید جای خود را به تصویری نسبی‌گرایانه بدهد که براساس آن، صدق همواره به یک منظومه باورها (متعلق به فرد، جامعه، فرهنگ و غیره) وابسته است. خود نسبت صدق مستلزم نسبت سایر مفاهیمی است که رابطه تنگاتنگی با آن دارند، مانند مفاهیم معرفت، توجیه و عقلانیت (Rorty 1991). بنابراین، درباره اینکه چه چیزی باوری را عقلانی یا موجه می‌سازد هیچ واقعیت عینی‌ای وجود ندارد. البته نسبی‌گرایان بسیار بر این نکته تأکید می‌کنند که این سخن بدین معنا نیست که ممکن نیست کسی دلیلی برای ترجیح یک شاکله یا چارچوب مفهومی بر شاکله یا چارچوبی دیگر داشته باشد. ادعا صرفاً این است که چنین دلالی نمی‌تواند شأن متافیزیکی ممتازی به چارچوب پذیرفته شده نسبت دهند.

به چند طریق از نسبی‌گرایی انتقاد شده است که مهم‌ترین آنها این است که نسبی‌گرایی به خودارجاعی نامنسجمی می‌انجامد (Boghossian 2006). اگر نسبی‌گرایی صادق باشد، سخت است بفهمیم که نسبی‌گرایان چگونه می‌توانند آموزه خودشان را اظهار یا برای آن استدلال کنند. به علاوه، اگر براساس نسبی‌گرایی، مثلاً همه نظریه‌های علمی رقیب به یک اندازه صادق‌اند، سخت است بفهمیم که پیشرفت در علم به چه معناست. چرا به وضع موجود اکتفا نکنیم و دست از جست‌وجوی نظریه‌های علمی تازه برداریم؟ البته نسبی‌گرایان کوشیده‌اند به این اشکالات پاسخ دهند. اما ارزیابی مناسبی از بحث نسبی‌گرایی وابسته به این است که مفهوم «صدق نسبی» را چگونه بفهمیم.

دامنه معرفت

معرفت انواع گوناگونی دارد، نه تنها بسته به اینکه منشأ آن چیست بلکه همچنین بسته به اینکه متعلق آن چیست. با در نظر داشتن انواع اموری که می‌توانند متعلق معرفت باشند، ادعا می‌شود که معرفت ادراکی (perceptual knowledge)، معرفت ریاضی، معرفت دینی و غیره داریم. برخی از این قبیل معرفت‌ها ممکن است پسین باشند، به این معنا که به تجربه وابسته باشند، همانند معرفت حاصل از طریق ادراک؛ برخی از آنها ممکن است پیشین باشند، بدین معنی که شواهد تجربی هیچ نقشی در موجه کردن‌شان ایفا نکنند، هرچند طبق برخی از دیدگاه‌ها، شواهد تجربی

7. **S. Cohen**, *Two Kinds of Skeptical Arguments*, Philosophy and Phenomenological research (1998), 58.
8. **E. Craig**, *The Practical Explication of Knowledge*, Proceedings of the Aristotelian Society **87** (1986).
9. **R. Descartes**, *Meditations on First Philosophy*, tr. J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
10. **K. DeRose**, *Sosa, Safety, Sensitivity, and Skeptical Hypotheses*, in J. Greco (Srnest Sosa and His Critics, eds.), Blackwell, Oxford, 2004, 22-41.
11. **K. DeRose**, *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*, Oxford University Press, New York, 2009.
12. **J. Fantl**, and **M. McGrath**, *On Pragmatic Encroachment in Epistemology*, Philosophy and Phenomenological Research, **75**(3) (2007).
13. **W. Fish**, *Philosophy of Perception Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2010.
14. **E. Gettier**, *Is Justified True Belief Knowledge?* Analysis **23**(6) (1963) 121-123.
15. **A. Goldman**, *A Causal Theory of Knowing*, Journal of Philosophy **64**(12) (1967).
16. **A. Goldman**, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
17. **C. McGinn**, *The Concept of Knowledge*, in: Knowledge and Reality, Clarendon Press, Oxford, 1999.
18. **R. Nozick**, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.
19. **D.Z. Philips**, *Belief, Change and Forms of Life*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1986.
20. **A. Plantinga**, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
21. **D. Pritchard** and **J. Turri**, *The Value of Knowledge*, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (E.N. Zalta eds.), Stanford University, Stanford, 2011.
22. <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/knowledge-value>.
23. **J. Pryor**, *The Skeptic and the Dogmatist*, Nous **34**(4) (2000).
24. **R. Rorty**, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
25. **R. Shope**, *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
26. **E. Sosa**, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge (Volume I)*, Oxford University Press, New York, 2007.
27. **T. Williamson**, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

تجربه‌ای است که افراد واجد آن از اتحاد با حقیقتی غایبی گزارش می‌دهند. ادعای آلستون این است که درست همان‌طور که در فعالیت حسّی، گفته می‌شود که باورها مبتنی بر تجربه ادراکی‌اند، ممکن است برخی از باورهای دینی در عمل یا فعالیت عرفانی بر تجربه دینی یا عرفانی مبتنی باشند. به عبارت دیگر، ما به موجب چنین تجربه‌ای با خدا آشنا می‌شویم.

اما اشکال شده است که تشبیه به ادراک به هیچ وجه تشبیه کاملی نیست. برای مثال، با اینکه می‌توان اعتمادپذیری فعالیت حسّی را مستقلاً تأیید کرد، چنین چیزی در مورد فعالیت عرفانی مطرح نیست. به علاوه، ما هنگام اشتغال به فعالیت حسّی می‌توانیم نظم‌هایی را در رفتار اشیا کشف کنیم و در نتیجه، پیش‌بینی‌های مناسبی کنیم، اما فعالیت دینی چنین خصوصیتی را ندارند. به علاوه، بسیاری از انسان‌های عادی قادر به فعالیت حسّی‌اند، امری که در باره فعالیت عرفانی صادق نیست. آلستون در پاسخ به اشکال نخست به طور قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که در واقع هیچ راه غیردوری‌ای برای اثبات اعتمادپذیری تجربه حسّی وجود ندارد. در مورد سایر اشکالات، او تفاوت‌ها میان فعالیت‌های حسّی و عرفانی را می‌پذیرد اما خاطر نشان می‌کند که این همان چیزی است که باید انتظار داشته باشیم، زیرا متعلق باور دینی، یعنی خدا، با سایر اشیا کاملاً تفاوت دارد. به طور خاص، او کاملاً غیر از سایر اشیا فیزیکی است و در نتیجه نباید انتظار داشت که همانند آنها رفتار کنند.

به نحوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که باورهای دینی مفید معرفت‌اند زیرا حاصل قوه حس الوهی (divinitatis sensus) هستند که در موقعیت‌های مناسب، کارکرد خود را به درستی انجام می‌دهد (Plantinga 2000). دیدگاه معاصر تأثیرگذاری در باره معرفت دینی که با معرفت‌شناسی اصلاح‌شده قرابت‌هایی دارد ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی (Wittgensteinian fideism) است. این دیدگاه نیز نیاز به تبیین، دلیل و استدلال را برای داشتن گرایش دینی رد می‌کند. اما طبق برخی تفسیرها، گفتمان دینی را عمدتاً غیرشناختی (non-cognitive) و عاری از هرگونه ادعای صادق یا کاذب می‌داند (Philips 1986).

کتابنامه

1. **W. Alston**, *Justification and Knowledge*, in *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
2. **W. Alston**, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
3. **R. Audi**, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, 1993.
4. **S. Bernecker**, and **D. Pritchard** (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, London, 2011.
5. **P. Boghossian**, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
6. **R. Chisholm**, *The Problem of the Criterion*, Marquette University Press, Milwaukee, WI, 1973.