

اصالت همبستگی لورنس بنجور

و معرفت شناسی باور تجربی

سیدحسین عظیمی دخت شورکی^۱

چکیده

یکی از دیدگاه‌های درون‌گرایانه در باب شرایط توجیه که در مقابل دیدگاه میناگرایی 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، میناگرایی، اصالت همبستگی، معرفت‌شناسی باورهای تجربی، درون‌گرایی و برون‌گرایی، لورنس بنجور.

مقدمه

تا قبل از مقاله‌ی سه صفحه‌ای ادموند گتیه^۱ - که ضمن آن، تعریف رایج و مشهور علم، به چالش کشیده می‌شود - دیدگاه‌های معرفت‌شناختی عموماً درون‌گرایانه^۲ بوده‌اند. در بین دیدگاه‌های درون‌گرایانه، دیدگاه اصالت همبستگی دیدگاهی بوده است که در تقریر شرایط لازم برای توجیه‌پذیری^۳ (عنصری که باور صادق محض را از علم یا معرفت^۴ متمایز می‌کند). شق بدیلی بر دیدگاه‌های میناگرایانه به حساب می‌آید. اصالت همبستگی روایت‌های متعددی یافته است و در تمامی این روایت‌ها، نفی باورهای واقعاً پایه (باورهای یقینی‌ای که برای توجیه‌پذیر بودن، مبتنی بر سایر باورهای شخص نیستند)، وجه تمایز اصالت همبستگی از میناگرایی معرفی شده‌اند. آنچه در پی می‌آید تلاشی است تا ضمن توضیح مختصر دیدگاه اصالت همبستگی محض، روایت ترکیبی این دیدگاه با دیدگاه میناگرایی را که در آثار لورنس بنجور^۵ بروز یافته است، مورد ارزیابی قرار دهد.

۱. ادموند گتیه (Edmond Gettier) در مقاله‌ی خود، با ذکر نمونه‌های نقضی متعدد، شرایطی را فرض می‌کند که در آنها عناصر سه‌گانه‌ی معرفت، که بنا بر روایت‌های متداول از علم، در باور صادق موجه خلاصه می‌شدند، برآورده می‌شوند، ولی باور شکل گرفته را نمی‌توان معرفت تلقی کرد. این شرایط به گونه‌ای هستند که در آنها باور صادق p به نحو موجه از باور کاذب q نتیجه گرفته می‌شود و در نتیجه، شخص هم باور به p دارد، هم، چنین باوری را به نحو موجه معتقد شده و هم این باور - به طور تصادفی - صادق از آب درآمده است. اما در عین حال به نظر گتیه بعید است که بتوان چنین باورهایی را معرفت یا علم تلقی کرد (گتیه، ۱۹۶۳).

۲. یعنی به گونه‌ای بوده‌اند که برای معرفت بودن اعتقاد شخص s به p، لازم می‌دانستند که شخص به عوامل توجیه‌گر اعتقاد به p دسترسی داشته باشد. مثلاً ما معتقد می‌شویم باورهای شخص در صورتی موجه‌اند که دلیل مناسبی به سود آنها وجود داشته باشد؛ به تعبیری دیگر، باور شخص در صورتی موجه است که بر دیگر باورهای یقینی همان شخص مبتنی گردد. در این صورت ما راجع به توجیه‌پذیری باورها، ابتدا بر سایر باورها، یا به تعبیری، دلیل را معیار قرار داده‌ایم. حال درون‌گرا معتقد است که معرفت، زمانی محقق می‌گردد که عوامل توجیه‌گر باور (در مورد کنونی، دلایل باور ما یا ابتدای باور ما بر باورهای یقینی) در دسترس معرفتی شخص باشد؛ یعنی شخص به دلایل اعتقاد خود علم و آگاهی یا دسترسی معرفتی داشته باشد. (ر.ک: لورنس بنجور، ۲۰۰۳ و چارلز، ۱۹۹۵).

۳. توجه به این نکته ضروری است که برخی از متفکران، در تسمیه‌ی این عنصر، راه دیگری پیموده‌اند؛ مثلاً آلون پلتنینگا (۱۹۹۳). این عنصر را «ضمانت» می‌نامد و در مقاله‌ی حاضر، این تردید در نام‌گذاری با استعمال هر دو واژه‌ی پیشنهادی تدارک شده است.

4. Knowledge

۵. لورنس بنجور (Laurence Bonjour)، معرفت‌شناس آمریکایی معاصر است که نخستین اثر معرفت‌شناسی‌اش، در سال ۱۹۶۹ برای اخذ درجه‌ی دکتری فلسفه به دانشگاه پرینستون ارائه شده است. وی در زمینه‌ی فلسفه‌ی ذهن و معرفت‌شناسی باور تجربی نیز قلم زده است. مهم‌ترین اثر وی در زمینه‌ی معرفت‌شناسی باور تجربی، ساختار معرفت تجربی است. وی در این اثر با پذیرفتن دیدگاه همبستگی‌گرایی در باب توجیه، و با مطرح نمودن تقریر جدیدی از مشاهده، باورهای تجربی را معرفت می‌خواند.

۱. اصالت همبستگی

بنا به پیشنهاد بسیاری از معرفت‌شناسان (پلنتینگا، ۱۹۹۳، ص ۶۶-۶۹؛ لورنس بنجور، ۱۹۸۵، ص ۲۶-۳۳ و آیردی، ۱۹۹۶، ص ۱۳۳)، فهم اصالت همبستگی، از طریق مقایسه‌ی آن با دیدگاه مبنای‌گرایی، بهتر میسر است. چنان‌که می‌دانیم، مبنای‌گرایی، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های هنجارین^۱ (توصیه‌ای) راجع به ساختار معرفتی انسانی^۲ است. چنانچه مجموعه‌ی قضایای مورد اعتقاد شخص را ساختار معرفتی آن شخص بدانیم، در آن صورت باید بگوییم مبنای‌گرایی، مجموعه‌ای از نظریات هنجارین 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، ص ۷۲؛ ۲۰۰۰، ص ۸۱-۸۴) 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، ابتدا یا عدم ابتدای باور شخص بر باورهای دیگر وی است.

مطابق با مدل مبنای‌گرایی، 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 توصیه‌ای مبنای‌گرایی معرفتی آغاز می‌شوند. مطابق با نخستین نظریه، که وجه تمایز مبنای‌گرایی و اصالت همبستگی نیز از این نظریه آغاز می‌شود، توصیه می‌گردد که شخص تنها باورهای خاصی را در قسم باورهای پایه‌ای خود قرار دهد. تقاریر مختلف مبنای‌گرایی، 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، توجیه‌پذیری ذاتی دارند و آن را از دیگر باورهای شخص اخذ نمی‌کنند؛ بنابراین، مبنای‌گرایان معتقدند که باورهایی در ساختار معرفتی شخص وجود دارند که توجیه‌پذیری خود را مدیون باورهای دیگر نیستند و به نحو 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 مبنای‌گرایان، ضرورت وجود این نوع از باورهای مبنایی، در این نکته نهفته است

1 . normative

2 . noetic structure

که وجود دور و تسلسل در مجموعه‌ی باورها غیرممکن است. از نظر مبنای، باورهای غیرپایه‌ی شخص، به منزله‌ی 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 این رو، لازم است این سیر تدارک توجیه‌پذیری، به باورهایی خاتمه یابد که توجیه‌پذیری خود را نیازمند دیگر باورها نیستند. تمثیل مناسب برای دیدگاه مبنای، 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 این که حلقه‌ی دور به قدر کافی طولانی باشد. ادوارد کیرد^۱ اظهار می‌دارد که «خدشه‌ای در استدلال دوری وجود ندارد، مشروط بر این که دور به اندازه‌ی کافی بزرگ باشد.» (تمپل، ۱۹۱۴، ص ۴۳).

در یک مقایسه‌ی دیگر می‌توان گفت که مبنای معتقد است در ساختار معرفتی انسان، انتقال توجیه‌پذیری تنها شیوه‌ای است که کل ساختار را موجه می‌کند. از این دیدگاه، باورهای پایه‌ای، خود، ذاتاً 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 معرفتی موجه، لزوماً 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 معرفتی 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

1. Edward Caird

است. اما روایت‌های دیگری از اصالت همبستگی نیز وجود دارند که تلفیقی از مبنایگرایی و همبستگی‌اند. از جمله‌ی این دیدگاه‌ها، دیدگاه لورنس بنجور است. لورنس بنجور در کتاب‌های معرفت، توجیه و صدق: رویکردی سلارسی به معرفت‌شناسی^۱ و ساختار معرفت تجربی،^۲ دیدگاه‌های خود را جمع به معرفت‌شناسی باور تجربی را مطرح می‌کند. ما در ادامه، با نظر به این منابع، می‌کوشیم تا دیدگاه‌های وی در معرفت‌شناسی باور تجربی را ترسیم کنیم.

۲. 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^۳، 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 داد هر یک 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 این رو، 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 مبنایگرایی به باورهای حسی می‌پردازد، درصدد تدارک توجیه‌پذیری باورهای حسی بر نمی‌آید. وی به منظور دفع مبنایگرایی، معتقد می‌شود که اصل مشترک در بین تمامی دیدگاه‌های مبنایگرایی این است که برخی از باورهای تجربی^۴ از توجیه معرفتی غیراستنتاجی (توجهی که از سایر باورهای تجربی اخذ نشده است) برخوردارند. در واقع تمامی دیدگاه‌های مبنایگرایی نسبت به این مطلب که پاره‌ای از باورهای تجربی، بدون اتنا بر باورهای دیگر تجربی

1 . Knowledge, Justification, And Truth: A Sellarsian Approach To Epistemology

2 . The Structure of Empirical Knowledge

3 . perceptual beliefs

4 . empirical beliefs

موجه‌اند، وفاق دارند.^۱ اما میزان این توجیه معرفتی در روایت‌های مختلف فرق می‌کند. بنجور، مبنایگرایی را به حسب میزان دقیق توجیه معرفتی غیر استنتاجی که باورهای تجربی از آن برخوردارند، به سه دسته تقسیم می‌کند. وی روشن‌ترین روایت مبنایگراییانه در پاسخ به مسئله‌ی سیر فقهقرایی^۲ را مبنایگرایی معتدل^۳ می‌نامد. مطابق با دیدگاه مبنایگرایی معتدل، باورهای تجربی، پایه و علم‌اند. در واقع 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 همین‌که باوری پایه و موجه باشد - البته در صورت صادق بودن - 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 مبنایگراییانه، ویژگی‌های افزون‌تری به باورهای تجربی نسبت داده می‌شود؛ برای مثال، مبنایگرایی افراطی^۴ ای نیز وجود دارد که علاوه بر توجیه بنفسه باورهای پایه‌ی تجربی، آنها را یقینی، تردیدناپذیر و خطاناپذیر نیز می‌داند.^۵ بنجور اشاره می‌کند که بیشتر متفکران مبنایگرایی جدید متأسفانه به این نوع از مبنایگرایی دل‌بسته بودند. این درحالی است که وی این نوع از مبنایگرایی افراطی را، به دو دلیل، ناقص ارزیابی می‌کند: نخستین دلیل وی، وجود دلایل متقاعدکننده در نفی مبنایگرایی افراطی است؛^۶ و دلیل دوم وی اینست که این دیدگاه، بدون انگیزه است. وی اشاره می‌کند که آنچه لازم است یک مبنایگرایی برای خلاصی از مسئله‌ی سیر فقهقرایی بدان معتقد شود، صرف موجه

۱. این نکته‌ای است که در تمامی مبنایگرایی به چشم می‌خورد و به سبب همین ویژگی، اعتراض موسوم به «تعصب‌گرایی استبدادی» (arbitrary dogmatism)، بر مبنایگرایی وارد شده است. حاصل این اعتراض این است که مبنایگرایی پایه‌ای خاصی را در سطح بنیادین معرفت جای داده است. این در حالی است که ما باورهای متعددی را بدون ابتدا بر باورهای دیگر پذیرفته‌ایم و مبنایگرایی آنها را نامزدهای مناسبی برای سطح بنیادین نمی‌داند (ر.ک: آلتسون، ۱۹۷۶، ص ۱۶۵-۱۸۵). این اثر می‌کوشد با تفکیک بین سطوح مختلف باور، توجیه و علم، به این اعتراض پاسخ گوید.

۲. مسئله‌ی سیر فقهقرایی (regress problem) به اعتراضی گفته می‌شود که به توجیه‌پذیری باورهای غیرپایه در ساختار معرفتی نظر دارد. از این منظر گفته می‌شود باورهای غیرپایه‌ی موجود در ساختار معرفتی نمی‌توانند در تدارک توجیه‌پذیری خود به باورهای غیرپایه‌ی شخص و آن باورها نیز به باورهای غیرپایه‌ی دیگر متکی باشند و این سیر تا بی‌نهایت ادامه یابد.

3 . moderate foundationalism

4 . strong foundationalism

۵. بنجور توضیح می‌دهد که منظور مبنایگراییان از خطاناپذیری باورهای تجربی، خطاناپذیری منطقی، در مقابل تحلف‌ناپذیری از یک قانون تجربی، بوده است؛ یعنی مبنایگراییان معتقد بودند که این باورهای پایه‌ای تجربی منطقیاً ممکن نیست که کاذب باشند.

۶. بنجور به ذکر این دلایل نمی‌پردازد و تنها یک دلیل را از آرمسترانگ نقل می‌کند.

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 از مبنانگرایی نیز وجود دارد که بنجور معتقد است آن را نیز نمی‌توان پذیرفت. وی ضمن آن‌که این مبنانگرایی را مبنانگرایی ضعیف یا حداقلی^۱ می‌نامد، مدعای اصلی این نوع از تفکر را این‌گونه خلاصه می‌کند: مطابق این نوع مبنانگرایی، باور تجربی 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^۲ هستند، و به طور کامل موجه نیستند، و برای موجه شدن، به همبستگی نظام اعتقادی نیازمندند. بنجور این نوع دیدگاه مبنانگرایانه را در وهله‌ی نخست به برتراند راسل^۳ و سپس به نلسن گودمن^۴ و رودریک فرث^۵... نسبت می‌دهد.

اما به نظر بنجور این دیدگاه نیز تردیدآمیز است. وی بیان می‌کند که مبنانگرایی حداقلی، مبراً از بسیاری از اعتراضاتی است که دامن مبنانگرایی معتدل و افراطی را می‌گیرد، با این حال درگیر نوعی اعتراض اصیل و اساسی است که تمامی روایت‌های مبنانگرایانه 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 مبنانگرایی، مبتنی بر تجربه‌ی حسی‌اند و این تجربه می‌تواند، کم و بیش، اندازه‌ای از موجه بودن لازم برای معرفت را به آنها عطا کند. این در حالی است که بنجور - چنان‌که خواهیم دید - مشاهده را برای اعطای حتی اندکی توجیه‌پذیری به باورهای تجربی کافی نمی‌داند. از نظر وی، توجیه‌پذیری باید از دل نظام اعتقادی همبسته برخیزد و از این جهت خود مشاهده نیز متکی به نظام اعتقادی همبسته است.^۶

1 . weak foundationalism

2 . initially credible

3 . Bertrand Russel

4 . Nelson Goodman

5 . Roderick Firth

۶ . باید توجه داشت که بنجور با همین اعتراض به سوی تقریر تازه‌ای از مشاهده می‌رود. وی، چنان‌که خواهیم دید، تقریری از

صرف نظر از این اعتراض، بنجور معتقد می شود که مبنای حدافلی دچار اعتراض دیگری نیز هست که مبنای معتدل از آن خلاصی دارد. وی می گوید: از نظر مبنای، میزان اندک توجیه پذیری باورهای تجربی، به واسطه ی همبستگی رو به فزونی می نهد، اما چنین امری چگونه رخ می دهد و همبستگی، که به نظر مبنای، منبع مستقلی برای توجیه پذیری به حساب نمی آید، چگونه می تواند ترد توجیه پذیری برخی باورهای معتبر آغازین و افزایش توجیه پذیری برخی باورهای دیگر را موجه کند. چنان که می دانیم، مبنای حدافلی معتقد است که باورهای مبتنی بر تجربه ی حسی، همگی از نوعی اعتبار آغازین یا به تعبیری توجیه پذیری اندک برخوردارند و این، همبستگی با باورهای دیگر است که آنها را به اندازه ی قابل توجهی توجیه پذیر می کند. در نتیجه، تنها باورهای تجربی ای نقش معرفت را بازی خواهند کرد که توجیه پذیری شان توسط همبستگی افزایش یابد. حال بنجور می پرسد چگونه می توان گفت که همبستگی باورها، که مبنای آن را منبع مستقل توجیه نمی داند، با افزودن بر توجیه پذیری برخی از باورهای تجربی، آنها را به مرتبه ی معرفت ارتقا می دهد و برخی دیگر را طرد و از حوزه ی معرفت خارج می کند. (ر.ک: بنجور، ۱۹۸۵، ص ۲۶-۳۳).

با این توصیف، باید گفت که کار بنجور، معرفت شناسی باورهای تجربی، به گونه ای مغایر با مبنای است. در حقیقت وی می کوشد تا شرایط موجه بودن باور تجربی را بیان دارد و معتقد است که مبنای، در اشکال مختلفش، نمی تواند باور تجربی را، بدون ارجاع به همبستگی، موجه کند. ما در ادامه (آن جا که به شرط مشاهده از نظر بنجور می پردازیم) به این مطلب باز خواهیم گشت و توجیه پذیری باورهای تجربی را از نظر بنجور دوباره مرور خواهیم کرد.

نکته ی دیگر این که بنجور توجیه پذیری یا عنصر متمایزکننده ی معرفت از باور صادق محض را به گونه ی خاصی تقریر می کند. وی اشاره می کند که ما انسان ها به عنوان فاعل های معرفتی^۱ در تلاش های معرفتی خود، نیل به صدق^۲ را هدف قرار داده ایم. از نظر بنجور «غایت تلاش های خاص معرفتی ما صدق است: ما خواهان آنیم که باورهایمان به نحو صحیح و دقیق از جهان حکایت کنند (همان، ص ۷). از این رو وی

مشاهده به دست می دهد که توجیه گری آن برای باورهای تجربی، جدا از باورهای شخص نیست؛ زیرا وی نظام اعتقادی شخص و همبستگی آن را اساس هرگونه توجیه گری می داند.

1 . cognitive agents

2 . truth

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 مستقیماً 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.^۱ از این رو پیشنهاد بنجور، تلاش و کوشش ما انسان‌ها در راستای کسب باورهای موجه - و نه تلاش برای نیل به صدق - است. او بیان می‌کند که اگر مستقیماً به صدق نمی‌توانیم دست یابیم، می‌توانیم معیارهایی برای موجه بودن باورها داشته باشیم؛ موجه بودن باورها مستقیماً 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 مستقیماً موجب شویم (هرچند شاید در درازمدت) که باورهایمان به لحاظ معرفتی موجه باشند؛ و موجه بودن باورهای ما نیز به لحاظ معرفتی، چنانچه معیارهای توجیه معرفتی ما به گونه‌ی مناسبی گزینش شوند، به صدق آنها منجر خواهد شد...» (همان، ص ۸)

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^۲، بی‌شباهت به دیدگاه قرینه‌گرایی^۳ 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

۱. این مطلب که صادق بودن باورهای انسانی به‌طور مستقیم در حیطه‌ی توان انسان نیست، از این حقیقت به دست می‌آید که درک مطابقت یا عدم مطابقت با واقع باورهای ما، در صورتی امکان‌پذیر است که ما به عنوان فاعل معرفتی، به‌طور بی‌واسطه، هم به خارج و هم به صورت‌های ذهنی خود نظارت داشته باشیم؛ اما روشن است که خارج همواره از طریق مجاری ادراکی ما و با واسطه‌ی ابزارهای معرفتی به چنگ ما می‌آید. پس دستیابی به صدق باورهای به‌طور مستقیم در حیطه‌ی توان ما نیست.

2 . property of deontological

3 . evidentialism

قراین گزاره‌ای - که همان دلایل و استدلال‌ها هستند - بپذیریم. افزون بر این، قرینه‌گرایان معتقدند که هر انسانی، به عنوان موجودی عاقل، موظف 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 این جا این است که اندیشه‌ی احتراز 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 بدین معناست 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 مورد نظر 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 s موجه 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 این که من فکر کنم که یک باور تجربی 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 تلقی می‌گردد) که به فراهم نمودن یک فراتوجیه^۱ اقدام ورزد؛ یعنی بیان دارد که این معیارها رسانا به صدق یا منجر شونده به حقیقت^۲ هستند و از این نظر بر سایر معیارها برتری دارند (همان، ص ۱۰).

از این منظر است که بنجور به مبنای‌گرایی و روایت‌های اعتمادگرایانه در تقریر توجیه می‌تازد.^۳ به نظر بنجور این تقریرها، توجهی به فراتوجیه نداشته‌اند؛ مبنای‌گرایان واقعاً پایه را موجه می‌دانند و اعتمادگرایان 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، به واسطه‌ی این

1 . meta justification

2 . truth conducive

۳. بنجور در فصول دوم و سوم از کتاب ساختار معرفت تجربی این دو مسلک فکری را به چالش می‌خواند.

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 بدین جا 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 و حفظ 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:

۳. 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.

۳-۱. همبستگی نظام باورها

بنجور معتقد است که در تعریف سنتی از معرفت به عنوان باور صادق موجه، مسائلی راجع به توجیه باور تجربی مطرح می‌شود که در پاسخ بدان‌ها لازم است بین دو رویکرد عمدۀ تمایز قایل شویم: مطابق با رویکرد نخست ادعا می‌شود که مجموعه‌ی مدعیات گزاره‌ای^۱، که عبارت از معرفت بشری است، سرانجام به واسطه‌ی امری غیرگزاره‌ای موجه می‌گردد. این دیدگاه همان دیدگاه سنتی است که به نظریه‌ی عرضه‌شدگی^۲ مشهور

1 . the body of propositional claims

۲. نظریه‌ی سنتی عرضه‌شدگی، (the traditional doctrine of the givenness) نظریه‌ای است که در پاسخ به مسئله سیر فقه‌رایی توجیه (The problem of regress) معتقد می‌شود که این سیر به سطحی از معرفت خاتمه می‌یابد که

است. بنجور در فصل نخست از کتاب معرفت، توجیه، و صدق: رویکردی سلاسی 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، ۱۹۶۹).

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^۱ دارد، اعتراض اساسی‌ای که این دیدگاه را تهدید می‌کند،^۲ 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 شکاکیتی 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 این که 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 درونی 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 مبنای 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 این که بین

بی‌نیاز از توجیه است. علت این امر این است که ما در زنجیره‌ی مدعیات گزاره‌ای به جایی می‌رسیم که واقعیت به واسطه‌ی تجربه، به طور مستقیم عرضه شده (presented or given) است. از این منظر، سطح بی‌نیاز از توجیه گزاره‌ای، مبنای تمامی باورهای دیگر واقع می‌شود و ذهن انسانی را در این مرتبه تماس مستقیمی با جهان خارج برقرار می‌کند.

1 . observation

۲. در این نوع اعتراض گفته می‌شود که نظریه‌ی اصالت همبستگی، ارتباط با جهان خارج را نادیده می‌گیرد.

همبستگی و سازگاری محض^۱ تفاوت است و نباید این دو را مساوی انگاشت^۲. هم‌چنین همبستگی، با قابلیت استنتاج متقابل^۳ باورها در یک نظام در ارتباط است، به گونه‌ای که هرچه این قابلیت افزایش یابد، همبستگی نیز بیشتر خواهد شد. به همین نحو در همبستگی، نسبت‌های تبیینی^۴، عنصری محوری به شمار می‌آیند. (بنجور، ۱۹۸۵، ص ۹۵).

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

۱. نظام باورها تنها در صورتی همبسته محسوب می‌گردد که به لحاظ منطقی سازگار^۵ باشد.

۲. نظام باورها به تناسب درجه‌ی سازگاری احتمال‌گرایانه‌ی^۶ 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 این حال 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 اعتقادی فاقد چنین گزاره‌هایی، احتمال صدق پایین‌تری دارد.

۳. 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.

1 . mere consistency

۲ . همبستگی باورها را نباید معادل سازگاری منطقی دانست. هرچند سازگاری منطقی یکی از شروط اساسی در همبستگی است؛ به تعبیر دیگر، هر نظام اعتقادی همبسته، در همبستگی داشتن خود باید سازگاری منطقی داشته باشد، ولی این طور نیست که اگر نظامی اعتقادی سازگاری منطقی داشت، لزوماً همبستگی هم داشته باشد؛ چرا که می‌توان مجموعه‌ای ده عضوی از باورها را تصور کرد که به علت تفاوت موضوع گزاره‌ها، هیچ‌گونه ناسازگاری منطقی بین آنها نباشد. اما نمی‌توان گفت که این مجموعه‌ی اعتقادی لزوماً همبسته است. همبستگی به روابط استنتاجی و تبیینی نیز نیازمند است.

3 . mutual inferability

4 . relations of explanation

5 . logically consistent

6 . probabilistic consistency

۴. از طرف دیگر، همبستگی نظام باورها، به میزانی که آن نظام به زیرنظام‌هایی^۱ تقسیم گردد که با ارتباطات استنتاجی با همدیگر مرتبط نباشند، تقلیل می‌یابد (ر.ک: همان، ص ۹۵-۹۸).

بنجور بیان می‌کند که همبستگی نظام اعتقادی شخص باید ویژگی‌های دیگری نیز داشته باشد. از جمله برای این که 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^۲ 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 این که شخصی که می‌خواهد باورهایش موجه باشند، باید به این مطلب آگاه باشد که نظام باورهایش شروط ذکر شده را برآورده می‌سازند.

۲-۳. مجموعه‌ای از شرایط توجیه‌پذیری

۱. 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 این که باور من یا شخصی که می‌خواهد باورش موجه باشد، باید عضوی از مجموعه‌ی باورهای همبسته‌ی همان شخص باشد؛ به تعبیر دیگر، صرف این که یک باور عضوی از نظام اعتقادی 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 توجیه‌گر 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.

۲. شرط دیگری که بنجور برای یک نظام همبسته پیشنهاد می‌کند، این است که آن

1 . subsystems

2 . stable

نظام باید شرط مشاهده^۱ 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 نظریه‌ی 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. در واقع می‌توان از همبستگی‌گرا پرسید که آیا ممکن نیست شخص، نظام اعتقادی همبسته‌ای را به نحو تحکمی بپذیرد؟ می‌دانیم که مبنای 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 مبنای نظام اعتقادی شخص، از آن رو 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 اساساً 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 مبنای مبنای تجربه در توجیه باور تجربی، بپرهیزد. مبنای تجربه را نقطه‌ی تماس ذهن و عین می‌دانند و معتقدند که تجربه، خود ذاتاً 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 میز فلان اتاق خاص، چه رنگی

1. observation requirement

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. به نظر 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 «قلم روی میز، قرمز است». ویژگی این باور، گزاره‌ای بودن و برداشتی بودن^۱ 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 می‌توان 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 روی میز، فردا نیز قرمز خواهد بود». با این وصف، ویژگی 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^۲ تحصیل شده است. در واقع اگر مثال ذکر شده را نمونه‌ای از مصادیق مشاهده به شمار آوریم، می‌توانیم بگوییم که در مشاهده، همواره باور حاصل شده، امری غیراستنتاجی است؛ از این رو در مورد اخیر می‌توان گفت که من، باور «قلم روی میز، قرمز است» را از طریق به خاطر آوردن این مطلب که دیروز قلم قرمزی روی میز بود و نتیجه گرفتن این که احتمالاً قلم حاضر نیز همان است، به دست نیآورده‌ام. این بدین معناست که در مشاهده، باورهای شکل گرفته شده، باورهایی از سنخ باورهای مبتنی بر حافظه نیستند؛ بنابراین، نفس این که باوری از سنخ باورهای استنتاجی باشد، برای غیرمشاهده‌ای بودن^۳ آن کفایت می‌کند.

نکته‌ی سومی که بنجور بدان اشاره می‌کند این است که باورهای تولید شده از ناحیه‌ی مشاهده، به لحاظ علی به گونه‌ی 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

1 . conceptual

2 . non-inferentially

3 . sensory stimulation

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^۱ 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 باور 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^۲ یا تأثر حسی^۳ است. اعتقاد بر این بود که این تجربه یا تأثر حسی پیوندی بین عامل حسی و باور 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 این جا نوعی فعالیت علی از ناحیه‌ی محیط و فضای اتاق در کار است که بر ارگان حسی ما تأثیر می‌گذارد و به تأثر حسی خاصی - شاید بتوان گفت قرمزگونگی قلم - می‌انجامد و در نتیجه‌ی 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 علی 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^۴ است که به جای این‌که از باورهای دیگر استنتاج شده

1 . sensory stimulation

2 . sense experience

3 . sense impression

4 . state of belief

باشد، بیشتر معلول محیط یا فضای خاصی است. از این رو قول به این که «من مشاهده می‌کنم که قلم روی میز قرمز است»، به منزله‌ی این است که بگوییم:
 الف) من آماده‌ام به این باور معتقد شوم؛ که «قلم روی میز، قرمز است»؛
 ب) این باور به نحو غیراستنتاجی به دست آمده است؛
 ج) باور مزبور، به لحاظ علی، توسط تأثیر محیط یا فضای خاصی بر ارگان‌های حسی من تولید شده است (ر.ک. بنجور، ۱۹۶۹).

اما آیا هر باور حسی‌ای که نتیجه‌ی تأثیر علی محیط بر ارگان حسی ما باشد، می‌تواند موردی از باور مبتنی بر مشاهده تلقی گردد؟ به نظر می‌رسد که هنوز دلیلی نداریم که چرا هر باوری نتواند نتیجه‌ی هرگونه تحریک حسی باشد. این بدین معناست که بنجور تنها یک مطلب را بیان کرده است. وی تنها بیان کرده است که هرگاه باور حسی، نتیجه‌ی تحریک شدن ارگان حسی - که خود به واسطه‌ی شرایط محیطی وجود یافته است - 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 حسی مزبور، با شرایط محیطی همخوانی دارد و چه تضمینی است که یک باور حسی خاص، نتیجه‌ی همان شرایط محیطی باشد که در واقع هست؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که موجود انسانی، به جای این که 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 آن 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 بدین نحو، 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 بدین جا 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 قلم روی میز قرمز است»، مستلزم این نیست که ضرورتاً قلم روی میز قرمز باشد، یا حتی قلمی روی میز باشد. وی بیان می‌کند که تنها این معنا از مشاهده، که در آن مشاهده و خطا هم آغوش و دست در دست هم هستند، برای مقاصد معرفت‌شناسانه‌ی وی مفید خواهد بود. (ر.ک. همان).

اجازه دهید تا بدین جا 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^۱ است ولی فعل^۲ نیست، به این معنا که ارادی نیست. این واکنش، به صورت علی^۳ و نه به صورت معرفتی^۴، یا معرفت‌شناختی^۵، حاصل شده است. برداشتی بودن یا نظری بودن^۶ 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 این که مدعای گزاره‌ای، که نتیجه‌ی عمل مشاهده^۷ است، چگونه می‌تواند - بدون ارجاع به نظریه‌ی عرضه‌شدگی که در مبنای گرایشی یافت می‌شود - موجه شود، و دوم این که 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

1 . act

2 . action

3 . causally

4 . cognitively

5 . epistemologically

6 . conceptual

7 . the act of observation

می‌گوید: فرض کنید که من به قلم روی میز نظر می‌کنم و این قضیه را گزارش می‌نمایم که «این، قرمز است». مسلماً این قضیه، بنا به هر نظریه‌ی معرفت‌شناختی معقولی، معرفت‌تلقی 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 می‌شنود 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 این‌گونه استدلال، نه تنها 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 این‌که 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 مشاهده‌ای 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 بینم؛ لذا یک شیوه در تهیه‌ی استدلال برای این مقدمه این است که بگوییم:

(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 - و هیئت تألیفی آنها که استدلالی به سود آن باور تجربی را رقم می‌زند - احتمال صدق باورهای مشاهده‌ای یا تجربی شخص مورد نظر، در حد قابل قبولی بالا باشد. بدین ترتیب، باور تجربی، به شیوه‌ای غیر از شیوه‌ی مبنایگرایانه موجه خواهد گشت؛ چراکه 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 بدین جا تنها در این راستا شکل گرفته است که از مشاهده و باورهای تجربی برخاسته از آن، تقریری به دست دهد تا توجیه‌پذیری خود را مدیون نظام اعتقادی شخص باشد؛ و این بدین معناست که وی، به شیوه‌ای متفاوت از شیوه‌ی مبنایگرا، 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.

۳-۳. 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 این که شخص، دلیلی (از قسم پیشینی) در دست داشته باشد، دال بر این که 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 شکل‌گیری اش 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 مجموعه‌ی 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) در نتیجه: احتمال دارد که B صادق باشد. (ر.ک: بنجور، ۱۹۸۵، ص ۱۵۷ 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:

۳-۳-۱. 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 همبستگی شان و مدت زمانی که از همبستگی برخوردارند، محتمل است که با واقعیت مستقل تطابق نزدیکی داشته باشند. اما چه استدلالی بر این مطلب می‌توان 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 تطابق 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^۱ 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 - هر چند بنجور، احتمال این فرضیه را هم خیلی بالا نمی‌داند - 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 پیشینی 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 احتمال شرطی^۲ 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 به نحو پیشینی دریابم که احتمال پیشینی فرضیه‌ی تطابق در باب مجموعه‌ی باورهای همبسته و برآورنده‌ی شرط مشاهده، بیشتر از احتمال فرضیات شکاکانه است و در این صورت احتمال شرطی فرضیه‌ی تطابق، بیش از دیگر فرضیات خواهد بود (ر.ک: بنجور، همان، ص ۱۷۰-۱۸۸).

۲-۳. استدلال بنجور بر مقدمه‌ی یکم

در استدلال بنجور دو مقدمه وجود داشت و بنجور تلاش کرد تا مقدمه‌ی دوم را

۱. این اعتراضی است که رابرت نوزیک مطرح می‌کند.

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^۱ داشته باشم، در آن صورت برای این‌گونه باورهای پسینی‌ام، استدلال موجهی در اختیار خواهم داشت. این پیش‌فرض اعتقادی عبارت است از این قضیه که فراباورهای^۲ من (یعنی باورهای من راجع به آنچه اعتقاد دارم) تقریباً 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، ص ۱۰۰-۱۴۷).

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 آن‌رو 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.

فهرست منابع و مآخذ

- 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" *Journal 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.