

آیا اعتقاد به خداوند می‌تواند، بدون داشتن هیچ مبنایی، معقول باشد؟^۱ (قسمت پایانی)

نیکلاس ولترستورف^۲

ترجمه مهدی اخوان^۳ و سعید انواری^۴

چکیده

این مقاله ترجمه بخش دوم مقاله ولترستورف از نمایندگان معروف معرفت‌شناسی اصلاح شده است. وی در این مقاله کوشیده است تا پاسخ جدیدی به چالش قرینه‌گرایی در زمینه باور خدا باورانه ارائه نماید. در این قسمت ۸ فقره از ۱۴ فقره مقاله به شرح زیر ارائه شده است: فقره ۷: پیشنهاد ارائه معیاری برای استفاده صحیح از باور معقول؛ معیار اعتماد‌گرایی پیشنهاد طرح معیار جدید توسط ولترستورف؛ اصل بایستن متضمن توانستن است؛ اصل برائت باورها؛ صورت‌بندی نخست معیار؛ صورت‌بندی دوم معیار. فقره ۸: صورت‌بندی سوم معیار؛ صورت‌بندی چهارم معیار؛ صورت‌بندی پنجم و نهمی معیار. فقره ۹: هنجاری بودن معیار مطرح شده؛ آیا معیار ارائه شده دوری است؟ فقره ۱۰: چهار ویژگی معیار ارائه شده. بخش ۱۱: اعتراضی به معیار ارائه شده. فقره ۱۲: بررسی رابطه دلیل داشتن و استدلال کردن. فقره ۱۳: بررسی اشکال قرینه‌گرایان و حل آن به کمک معیار مطرح شده؛ رابطه عقلانیت و موقعیت. فقره ۱۴: لاک و فرد شیفته. فقره پیوست، شامل: توضیحی در مورد بخش نهم مقاله.

کلیدواژه‌ها: ولترستورف، معرفت‌شناسی اصلاح شده، فلسفه دین، قرینه‌گرایی، خدا باوری

۱. این مقاله بخش دوم ترجمه مقاله «Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?» است. بخش نخست این مقاله در شماره پیشین این مجله منتشر شده است.

۲. استاد فلسفه، دانشگاه ییل.

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (makhavan77@atu.ac.ir).

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

فقره ۷

پیشنهاد ارائه معیاری برای استفاده صحیح از مفهوم باور معقول

تا بدین جا تلاش مان بر این بوده است که تا حد امکان مفهوم «باور معقول» را که مشخصاً در ایراد قرینه گرایان به باور خدانگرا نه وجود دارد، درک کنیم. مفهوم مذکور به هیچ وجه مفهومی غیرمتعارف نیست. هر چند بی تردید مفاهیم دیگری نیز با کلمه «معقول» در زبان فارسی/انگلیسی ارتباط دارند. تردیدی نیست که مفهوم یادشده یکی از آنها است. اکنون وقت آن است که به مرحله دوم طرح و برنامه خود وارد شویم، یعنی مرحله تلاش در تنظیم معیاری برای استفاده صحیح از این مفهوم.

با توجه به بحثی که تا بدینجا داشتیم، اکنون می توانیم کمی دقیق تر عقیده و نظر قرینه گرا را مطرح کنیم. ادعای او این است که باور خدانگرا نه برای آنکه معقول باشد باید به وسیله روند استنتاج شکل بگیرد و یا دست کم از این طریق به تقویت آن پرداخت. هر یک از ما مجموعه بسیاری از گرایش ها به باورداشتن فطری و اکتسابی/آموخته داریم. از کل این مجموعه، قرینه گرا سازوکار استنتاج^۱ را به عنوان آنچه باید اعتقاد به خدا را برانگیزد یا تقویت کند تا باوری معقول باشد، برمی گزینند. از نظر وی تنها همین معیار به کار می آید. و البته او اضافه می کند که فرض هایی که بر مبنای آنها استنتاج پدید می آید، باید حقیقتاً قرائن و شواهد کافی و وافی برای نتیجه گیری فراهم سازند.

این مجادله مهیج، انواع پرسش ها را در این باره مطرح می کند که چه نوع باورهایی می توانند به عنوان مقدمات این استنتاج ها به کار روند؟ چه نوع گزاره هایی گزینه های قرائن و شواهد به شمار می آیند؟ باورهای خدانگرا نه باید با در نظر گرفتن چه نوع گزاره هایی قرینه به شمار آیند؟ واضح است که گزاره های خدا باورانه، خودشان واجد این شرایط نیستند؛ در این صورت، چه نوع گزاره هایی واجد این شرایط هستند؟ پرسش های فوق مسایل جالب بسیاری را مطرح می سازند که برخی از آنها به وسیله پلنتینگا^۲ در مقاله اش

1 . Inference

2 . "Reason and Belief in God", Faith And Rationality: Theology, Edited by: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983. (پلنتینگا، کتاب عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، دانشگاه قم).

مورد بررسی قرار گرفته‌اند. ما به خاطر اهدافمان به این پرسش‌ها نمی‌پردازیم. چرا که می‌خواهیم قرینه‌گرایی را با معیاری برای باور معقول بیازماییم. معیاری که من پیشنهاد می‌کنم، در واقع تا حدودی معیار مضیق‌تر عقلانیت خواهد بود که تا اینجا توصیف شده است. در اینجا به هیچ وجه سعی نخواهم کرد برای میزان اتقان مجاز عقیده، شرایط خاصی مشخص سازم. تلاش من تنها این است که کلیت شرایط پذیرفتن عقلانی یک گزاره را مشخص نمایم. ما تنها به دنبال شرایط توجیه‌کننده پذیرفتن گزاره‌ها هستیم.

معیار اعتمادگرایی

اخیراً معیاری که پس از فروریختن مبناگرایی کلاسیک، وارد حوزه بحث فلسفی شده است، معیار اعتمادگرایی^۱ است. ادعای اعتمادگرایی به نحوی نادقیق و اجمالی آن است که باور خاص یک شخص به لحاظ عقلانی، موجه است اگر و تنها اگر حدوث و بقای آن باور در او بر اساس فرایند یا سازوکاری قابل اعتماد باشد. همان‌طور که برخی از داماسنج‌ها قابل اعتمادند و برخی غیرقابل اعتماد، برخی سازوکارهای ایجاد باور و تقویت باور نیز قابل اعتمادند و برخی غیرقابل اعتماد. باورهای عقلاً موجه ما، باورهایی هستند که بر اساس سازوکارهای قابل اعتماد ایجاد یا تقویت شده‌اند. آلوین گلدمن^۲، یکی از نخستین مدافعان این نظریه، بحث اصلی آن را اینگونه بیان می‌کند:

با قبول اینکه اصول ناظر به باور موجه باید به علل باور دلالت داشته باشند، این پرسش مطرح می‌شود که چه عللی موجب موجه بودن می‌شود؟ ما می‌توانیم با بررسی برخی از روندهای نادرست شکل‌گیری باور، یعنی روندهایی که باورهای خروجی از آنها، ناموجه تلقی می‌شوند، این مسئله را بهتر دریابیم. به عنوان چند نمونه: استدلال خلط شده، آرزواندیشی، اتکا به دل‌بستگی احساسی، بصیرت و حدس و گمان صرف، و تعمیم شتابزده. وجه اشتراک این

1 . Reliabilism.

2 . Alvin Goldman (۱۹۳۸- تاکنون)،

فیلسوف معاصر آمریکایی. جهت آشنایی با نظریات وی در حوزه معرفت‌شناسی، نک: معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، سید حسین عظیمی دخت شورکی، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱-۲۰۵

روندهای معیوب چیست؟ ویژگی مشترک همه آنها غیرقابل اعتماد بودن است. آنها عمدتاً در بیشتر مواقع موکد خطا هستند. در مقابل، کدام نوع از روندهای باورساز (یا حفظ‌کننده باور) به طور شهودی توجیه‌بخش هستند؟ آنها عبارتند از: روندهای معمول ادراک حسی، یادآوری، استدلال معتبر، و درون‌نگری.^۱ آنچه ظاهراً میان این روندها مشترک باشد، قابل اعتماد بودن است. بدین معنا که باورهایی که ایجاد می‌کنند علی‌العموم درست هستند. پس پیشنهاد مشخص من این است: وضعیت توجیه‌پذیری یک باور، تابع قابل اعتماد بودن فرایند یا فرایندهایی است که آن باور را ایجاد می‌کنند، که در اینجا (به عنوان حدسی اولیه) «قابل اعتماد بودن» عبارت است از: گرایش یک روند به ایجاد باورهایی که به جای آن که کاذب باشند، صادقند (۱۱).

وقتی این دیدگاه را بررسی می‌کنیم مطلبی که باید مدنظر داشته باشیم آن است که دم‌زدن صرف از ساز و کارهای قابل اعتماد و غیرقابل اعتماد چندان دقیق نیست؛ بلکه شرایط تقریباً این‌گونه است که سازوکار خاصی تحت شرایط خاصی و برای حیطه‌های خاصی از ورودی‌ها و خروجی‌ها قابل اعتماد است و تحت شرایط دیگر و برای حیطه دیگری از ورودی‌ها و خروجی‌ها قابل اعتماد نیست. مطلب دیگری که باید در نظر داشت، این است که سازوکاری که عموماً در شرایط معینی و حوزه‌های خاصی از ورودی‌ها و خروجی‌ها صدق و حقیقت تولید کرده است، با وجود این تحت شرایط معینی و حیطه‌های خاصی، سازوکاری قابل اعتماد به شمار نمی‌آید. چرا که ممکن است این‌گونه باشد که هر چند این سازوکار برای آن شرایط و حیطه‌ها غیرقابل اعتماد باشد، اما چنانکه بخت یاری کند، زمانی که واقعاً تحت آن شرایط و در آن حیطه‌ها عمل می‌کند، عمدتاً حقیقت و صدق تولید کند. سازوکاری که حقیقتاً برای شرایط و حیطه‌های خاص قابل اعتماد باشد، ساز و کاری است که عمدتاً تحت آن شرایط و در آن حیطه‌ها صدق و حقیقت تولید خواهد کرد. قابل اعتماد بودن به طور ضمنی مفهومی خلاف واقع^۳ است.

شاید چالش اصلی‌ای که اعتماد‌گرا در بیان نظریه‌اش با آن روبرو است، این باشد که

1 . Error.

2 . introspection.

3 . Counterfactual Concept.

به هیچ وجه روشن نیست که چگونه باید سازوکاری را که باوری خاص ایجاد می‌کند، برمی‌گزینیم - به راستی به هیچ وجه روشن نیست که آیا اصولاً چیزی تحت عنوان این سازوکار مشخص وجود دارد یا نه؟ برای نمونه چه سازوکاری در مورد کودکی در قبیله‌ای بدوی وجود دارد که بر اساس حرف بزرگ‌ترهایش چیزی را باور می‌کند؟ آیا این سازوکار، باور کردن چیزی بر مبنای حرف شخص دیگر است؟ یا سازوکار باور کردن چیزی بر مبنای حرف بزرگ‌ترهای شخص است؟ یا سازوکار باور کردن چیزی بر مبنای حرف بزرگ‌ترهای خاص است؟ اگر بنا باشد نظریهٔ اعتماد‌گرایانه اجرا شود، باید به ما گفته شود که برای باوری خاص، چگونه باید سازوکاری مناسب را بیابیم و چگونه باید شرایط و حیطه‌های ورودی/خروجی خود را برگزینیم تا با توجه به آنها، سازوکار لازم برای آنکه باوری منطقاً قابل توجیه باشد، عمدتاً صدق و حقیقت به بار آورد. بر این اساس هنگامی که می‌گوییم این چالشی رعب‌آور است، موضوع را کم‌اهمیت‌تر از آنچه هست، جلوه داده‌ام. اما حتی بدون اینکه این چالش را رفع و رجوع کنیم، فکر می‌کنم با تکیه بر تصور شهودی متعارفمان از این مسائل، می‌توان دید که اعتقاد به قابل اعتماد بودن، صرف نظر از اینکه چگونه شکل گرفته باشد، معیار درستی برای باور معقول نخواهد بود. نخست آنکه هر چند صحیح است که تعداد نسبتاً زیادتری از باورهایی که به نحو شهودی احساس می‌کنیم که عقلاً موجه‌اند، بر مبنای این معیار (و نه بر اساس معیار مبنای‌گرایی کلاسیک) موجه از آب در می‌آیند. با وجود این، این معیار هنوز بیش از حد مضیق است. چرا که سازوکارهای غیرقابل اعتمادی وجود دارند که باورهای عقلاً موجه به بار می‌آورند. مثلاً، فرض کنید که باوری به وسیلهٔ سازوکاری غیرقابل اعتماد ایجاد شده است، اما فرد هیچ دلیل محکمی ندارد که باور کند غیرقابل اعتماد است و حتی علاوه بر آن، قویاً دلیل کافی دارد تا باور کند که این باور از سازوکاری قابل اعتماد پدید آمده است. در نهایت، هر رهنمودی هم که اعتماد‌گرایان در اختیارمان بگذارند، و به ما بگویند که باید کدام سازوکارها را تحت کدام شرایط برای قابل اعتماد بودن بررسی کنیم، امکان اینکه چنین وضعیتی رخ دهد هست. و اگر رخ دهد، آیا شخصی که آن روند غیرقابل اعتماد در او آن

باور را ایجاد می‌کند، در باورداشتنش عقلاً موجه نیست؟ آیا او در حد انتظار، تلاش خود را در استفاده از توانایی‌های تسلط بر باور و با هدف دسترسی هرچه بیشتر به واقعیت، انجام نداده است؟ اگر دانشمندی ابزاری برای به دست آوردن اطلاعات خاصی را پیش برد و اگر همه قرائن و شواهد در دسترس او، بر قابل اعتماد بودن آن ابزار دلالت داشته باشند، آیا باور کردن بر اساس خروجی آن ابزار، حتی اگر در واقع غیرقابل اعتماد باشد، برای او عقلاً موجه نیست؟ آیا او جایی در استفاده از توانایی‌های کنترل‌کننده پذیرش کوتاهی کرده است؟ بیش از این دیگر چه انتظار به حقی می‌توانستیم از او داشته باشیم؟

درست همان طوری که باورهای عقلاً موجه می‌توانند به وسیله سازوکارهای غیرقابل اعتماد ایجاد شوند، همین طور نیز باورهای عقلاً ناموجه نیز می‌توانند به وسیله سازوکارهای قابل اعتماد ایجاد گردند. فرض کنید که باوری از باورهای شخصی بر اساس سازوکاری قابل اعتماد حاصل شود، اما تمام ادله در دسترس شخص، بیانگر این نتیجه‌اند که آن سازوکار غیرقابل اعتماد است. فرض کنید که در واقع ادله موجود چنان قوی است که شخص در باور به قابل اعتماد بودن آن سازوکار عقلاً ناموجه باشد. به نظر می‌رسد چنین وضعیتی در عمل ممکن است. اگر چنین وضعیتی روی دهد، دیگر معقول نخواهد بود که آن شخص باز هم به نتایج آن سازوکار قابل اعتماد باور داشته باشد. شاید این قضیه عکس قضیه‌ای است که در فقرة پیشین مورد بررسی قرار گرفت. بدین معنا که دانشمندی ابزاری برای کسب اطلاعات در مورد مسایل خاصی ساخته است، اما بر مبنای قرائن و شواهد در دسترس او، نتایج به دست آمده عمدتاً اشتباه‌اند. اما در واقع این نتایج بسیار دقیق هستند - و فرض کنید چیزی است که مثلاً تا پنجاه سال بعد کشف نمی‌شود. اگر آن دانشمند، بر خلاف شواهد موجود دال بر غیرقابل اعتماد بودن کشفش، کماکان نتایج به دست آمده را باور داشته باشد، به طور قطع او در باور خود عقلاً ناموجه خواهد بود.

در پایان، تصور کنید که حدوث و بقای باوری بر اساس فرایندی قابل اعتماد در شخص باشد، اما در این مورد خاص، شخص ادله کافی در دست دارد که آن باور نادرست است. البته وی مدرکی ندارد که نشان دهد روند ایجادکننده آن باور کاملاً غیرقابل اعتماد است، بلکه فقط شهادی در دست دارد که نشان می‌دهد که در این مورد خاص، باور ایجاد

شده نادرست است. به طور قطع در این مورد نیز شخص در باور به آنچه در حقیقت از سر اعتماد پدید آمده است، معقول نخواهد بود. به همین نحو، امکان دارد که مواردی از این قبیل وجود داشته باشد. من ممکن است چیزی را بر مبنای حرف کسی باور کنم که مطمئن هستم مرجعی کاملاً قابل اعتماد است؛ با وجود این، ممکن است شواهدی به دست آورم که نشان می‌دهد در این مورد خاص، آنچه بدین سان باور کرده‌ام اشتباه بوده است. در این صورت باید دست از باور خود بردارم (این موردی خواهد بود که در آن روندی قابل اعتماد باور p را به بار می‌آورد و روند دیگری باور نقیض p را). چنانکه از باور خود دست بردارم، بدین معنا خواهد بود که از توانایی‌های ضبط و مهار باورهایم، آن‌گونه که به حق از من انتظار می‌رود و طلب می‌شود، استفاده نکرده‌ام.

به این دلایل، اعتماد گرایی، از پر کردن خلأیی که با افول مبنایگرایی کلاسیک ایجاد شده بود، ناتوان است (۱۲).

پیشنهاد طرح معیار جدید توسط ولترستورف

اکنون که می‌خواهم معیار خودم را برای باور به نحو معقول موجه ارائه دهم، لازم است تا طرحی را که مشغول آنیم به روشنی پیش چشم آوریم. طرح و برنامه ما این نیست که به شخصی که از خود سؤال می‌کند آیا گزاره خاصی را باور کند یا از باور به آن احتراز کند، مشاوره دهیم. بلکه ما با شخصی مواجه هستیم که مجموعه‌ای از باورها را از پیش دارد، و می‌خواهیم به او و دیگران معیاری را برای گزینش باورهایی که عقیده به آنها برای او معقول است، از باورهایی که عقیده به آنها معقول نیست، ارائه کنیم. ما به دنبال قوانینی برای هدایت ذهن نیستیم، بلکه به دنبال معیاری برای تمایز باورهای معقول شخص از باورهای نامعقول وی هستیم.

اصل بایستن مستلزم توانستن است

در آغاز باید چند کلمه‌ای درباره اصل کانتی «بایستن مستلزم توانستن است»^۱ و اطلاق آن به باورها بیان نماییم. صورت‌بندی نسبتاً طبیعی اصل مذکور این است که اگر در توان شخص

1 . "Ought implies can".

نیست که در زمان خاصی دست از باور به گزاره خاصی بردارد، آنگاه در باورداشتن به آن گزاره عقلاً موجه است. اما احتمالاً بیشتر باورها از این دست هستند؛ من نمی‌توانم از جا بپریم و تصمیم بگیرم که هم‌اکنون بیدار نباشم. از سوی دیگر، بیشتر باورهایی که شخص در زمانی خاص دارد به نحوی هستند که امور دیگری وجود دارند که اگر او آنها را می‌توانست انجام دهد، در آن صورت آن باور را نمی‌داشت. و گاه اینها اموری هستند که او باید انجام می‌داد، با وجود این، گفتن این که دقیقاً چه موقع باید آنها را انجام دهد، به هیچ وجه آسان نیست.

ارتباط میان باورها، اراده و توجیه، قلمرو تاریک و مبهم فراخی است و مرا از هدف اصلی‌ام در این مقاله مبنی بر این که اصل "بایستن مستلزم توانستن است" به چه نتایجی در حوزه باور منجر می‌شود، بسیار دور خواهد کرد. فکر می‌کنم همگی ما به نحو شهودی احساس می‌کنیم که این اصل به نتیجه‌ای منجر می‌شود؛ اما قطعاً تعیین اینکه دقیقاً به چه چیزی منجر می‌شود، دشوار خواهد بود. با این حال بیایید فرض کنیم که ارائه توضیحی درباره "نمی‌توانست" امکان‌پذیر باشد. بیایید فرض کنیم که می‌توان شرطهایی به آن افزود به نحوی که اگر شخصی نمی‌توانست از باور به p اجتناب کند، آنگاه در باورداشتن به p عقلاً موجه است و نیز اجازه دهید باور یک شخص را که به این معنا و با شرایطی که گفته شد، باوری است که شخص نمی‌توانست از باورداشتن به آن اجتناب کند، باور گریزناپذیر^۱ او بنامیم و اجازه دهید سایر باورهایش را باورهای گریزپذیر^۲ او بنامیم. دغدغه من در این جا صورت‌بندی معیاری ناظر به باورهای گریزپذیر عقلاً موجه است.

یک راه برای درک موضوع اصلی بحث در مورد معیاری که می‌خواهم پیشنهاد دهم این است که به ساختار ایرادهایی اشاره کنم که نسبت به معیار اعتماد‌گرا وارد دانسته‌ام. ایرادها از این نوع بودند: اگر شخصی دلیل کافی^۳ در دست دارد تا دست از یکی از باورهایش بردارد، آنگاه اعتقاد داشتن به آن باور برای او عقلاً ناموجه است، حتی اگر آن

1 . Ineluctible.

2 . Eluctible.

3 . Adequate Reason.

باور در او به وسیلهٔ روندی قابل اعتماد ایجاد شده باشد. و اگر شخصی دلیل کافی نداشته باشد تا دست از یکی از باورهایش بردارد، آنگاه در اعتقاد داشتن به آن عقلاً موجه است، حتی اگر آن باور در او به وسیلهٔ روندی غیرقابل اعتماد ایجاد شده باشد. پدیدهٔ دلیل کافی برای دست کشیدن از باور، در اعتراض‌های من مؤلفهٔ اساسی بود. به عقیدهٔ من این پدیده در واقع عامل تعیین‌کنندهٔ اصلی عقلانیت باورها است.

راه دیگر برای درک موضوع اصلی نظریهٔ من، این است که به چیزی که رید گفت بازگردیم. باید به یاد بیاوریم که رید فکر می‌کرد که در همگی ما گرایش به آسان‌باوری^۱ وجود دارد - یعنی گرایش و قوهٔ باور کردن آنچه که از گفتار دیگران درک می‌کنیم. به عقیدهٔ رید، در ابتدا این گرایش نامشخص و ناروشن است. در کودکی، هر چیزی را که از دیگران می‌شنویم، باور می‌کنیم. اما به تدریج در می‌یابیم که مطالبی که برخی افراد دربارهٔ موضوعات خاصی می‌گویند، نادرست است. به نظر رید، در این هنگام آن چه شخص عاقل انجام می‌دهد این است که در چنین مواردی عزم کند که در برابر عملکردهای اصل آسان‌باوری مقاومت کند و دیگر گواهی‌های این چنینی را نپذیرد (در نهایت این کار به این نتیجه منجر می‌شود که خود تمایل به آسان‌باوری نیز اصلاح گردد). رید می‌گوید:

«هنگامی که توانایی‌هایمان به پختگی می‌رسند، دلیل داریم تا در گرایش به تسلیم شدن در برابر گواهی و مراجعی که در نخستین دورهٔ زندگی چنان ضروری و طبیعی بودند، بازنگری کنیم. ما می‌آموزیم که دربارهٔ احترامی که بایسته آنها است استدلال کنیم و این را ضعفی کودکانه می‌بینیم که بیش از آنچه عقل ما موجه می‌شمارد بر آنها تأکید ورزیم.» (جستارهایی در باب قوای فکری، ۵، ۶)

پس نظر رید آن است که پذیرش احکام حاصل از گرایش به آسان‌باوری توجه اولیه دارد تا زمانی که دلیل کافی داشته باشیم که باور به موارد خاصی کاذب است یا دلیل کافی داشته باشیم که این احکام غیرقابل اعتمادند. وضع ما این گونه نیست که اگر بخواهیم در پذیرش احکام حاصل از گرایش به آسان‌باوری عقلاً موجه باشیم لازم باشد قرینه‌ای به سود

اعتماد‌پذیری‌اش داشته باشیم. بلکه این‌گونه است که در پذیرفتن احکام حاصل‌گرایش به آسان‌باوری، تا زمانی که ادله‌ای در مورد غیرقابل‌اعتماد بودن انواع خاصی از موارد به دست نیاورده‌ایم، عقلاً محق هستیم. احکام حاصل از گرایش آسان‌باوری تا زمانی که ثابت شود خطا کار است، "بی‌تقصیر" است، نه اینکه تا زمانی که ثابت شود بی‌تقصیراند، مقصرد (اصل برائت).

اصل برائت معرفت‌شناختی در مورد باورها

به عقیده من نیز عموماً به همین نحو است. البته استثنایی مهمی هم وجود دارد که به زودی آن را ذکر خواهم کرد. شخص در باورداشتن به گزاره خاصی که به آن اعتقاد دارد، عقلاً موجه است مگر این که دلیل کافی برای دست برداشتن از اعتقاد به آن داشته باشد. باورهای ما معقول هستند، مگر آنکه دلیلی برای اجتناب از آنها داشته باشیم؛ این باورها نامعقول نیستند، مگر آنکه به سود اعتقاد به آنها دلیل کافی داشته باشیم. آنها بی‌گناه‌اند مگر آنکه مقصر بودنشان اثبات گردد، نه اینکه گناهکار باشند مگر آنکه بی‌تقصیریشان اثبات شود. چنانچه شخص، دلیل کافی برای دست برداشتن از یکی از باورهایش ندارد، چه چیزی می‌تواند او را ملزم به ترک آن کند؟ برعکس، چنانچه به محض اینکه دلیل کافی برای ترک باوری بدست آورد، از آن دست بکشد، دیگر از وی چه انتظار به حق دیگری می‌توان داشت؟ آیا در آن صورت از توانایی‌هایی که برای ضبط و مهار باورهایش، با هدف تماس هرچه بیشتر با واقعیت، در اختیار دارد تا حدی که به حق می‌توان از او انتظار داشت، استفاده نکرده است؟

استثنایی که به آن اشاره کردم این است: فرض کنید کسی به دلایل انحرافی یا به دلایلی که هیچ ربطی به تماس هرچه بیشتر با واقعیت ندارد، می‌خواهد که گرایش به باور فطری را تغییر دهد، یا گرایش به باور جدیدی را پرورش دهد. میزان موفقیت چنین الزامات و چنین عزم‌هایی به نظر من بسیار محدود است؛ اما بی‌شک گاهی تأثیرات خود را می‌گذارند. برای نمونه، کاملاً ممکن است که اگر کسی متعهد شود که هر چه را شخص

دیگری می‌گوید، باور نکند، نه به خاطر تجربه‌اش مبنی بر اینکه غالب آنچه آن شخص می‌گوید نادرست است بلکه به خاطر خصومتش با آن شخص؛ این مسئله در نهایت به این نتیجه منجر می‌شود که او به سخنان آن شخص اعتبار کمتری از آنچه در حالت عادی می‌داد (و کمتر از آنچه باید بدهد) می‌دهد.

در بالا بر اصل برائت^۱ تا زمان اثبات گناهکاری و تقصیر در مورد باورها تأکید کردم. اینجا با گرایش‌های باور بدون خطا سر و کار داریم. و به نظر واضح می‌آید که نباید به نتایج به دست آمده از گرایشی خطاآمیز، تا زمان اثبات قصور آن، افتخار برائت اعطا گردد. به عقیده من، از موضع عقلانیت و هدف حاکم بر آن مبنی بر تماس بیشتر با واقعیت، تنها دلیل قابل قبول برای برعهده گرفتن تجدید نظر در یکی از گرایش‌های به باور شخص این است که او به نحو توجیه‌پذیری باور داشته باشد که آن گرایش غیرقابل اعتماد است (باید در اینجا به خاطر داشت که بسیاری از تمایل‌های به باور ما به وسیله شرطی‌سازی بازننگری می‌شوند؛ و ما متعهد نمی‌شویم که آنها را بازننگری کنیم). چنانچه شخص متعهد شود که آن را به دلیل دیگری بازننگری کند، و موفق هم بشود، آنگاه این گرایش، با توجه به نکات مربوط به بازننگری، دیگر از منظر عقلانیت مصون نیست. یعنی به نحو مقصرانه‌ای^۲ بازننگری شده است. حال اگر باور خاصی تنها بر اساس گرایش و استعدادی پدید آمده باشد که به نحو مقصرانه‌ای بازننگری شده است، آنگاه باوری معقول نیست. به همین ترتیب چنانچه باور نداشتن شخص به چیزی در وضعیتی خاص، ناشی از عدم عملکرد استعدادی باشد که به نحو مقصرانه‌ای بازننگری شده است، آنگاه باور نداشتن او معقول نیست.

۱. از آنجا که اصل مورد نظر، مشابه اصل «برائت» در اصول فقه است، در ترجمه فارسی، آن را اصل برائت نامیده‌ایم. در آنجا مثلاً در مورد طهارت می‌گویند اصل بر طهارت اشیاء است مگر اینکه نجاست آن معلوم شود. این اصل در مقابل «اصل احتیاط» قرار دارد (م).

صورت‌بندی نخست معیار

باید تصدیق کرد که اصل برائت (اصل بی‌گناهی تا زمان اثبات تقصیر) تنها در مورد باورهایی به کار می‌رود که بر اساس گرایش‌هایی که به نحو مقصرانه‌ای بازنگری شده‌اند، ایجاد نشده باشند. همچنین ممکن است که شخصی دقیقاً خود را در موقعیتی بیابد که دلیل کافی برای دست کشیدن از باوری ندارد که به وسیلهٔ گرایشی ایجاد شده که به نحو مقصرانه‌ای بازنگری شده است. با این حال، باور به آن وجه معقولی ندارد، چرا که گرایشی که آن را ایجاد کرده است در این مورد بی‌گناه نبوده است. پس آنچه تا بدین جا در دست داریم این است:

«۱» فرد S در باوری که گریزپذیر و بدون تقصیر پدید آمده p معقول است، اگر و تنها اگر S، p را باور داشته باشد و این گونه نباشد که S دلیل کافی داشته باشد که از اعتقاد به p دست بکشد. عقلانیت در باورهای شخص، منتظر این نمی‌ماند که آن شخص بر اساس دلایل کافی به آنها معتقد شود. با این حال، پدیدهٔ داشتن ادله، نقش اساسی و غیرقابل انکاری در عقلانیت باورها بازی می‌کند، یعنی نقشی که می‌تواند جایگزین عقلانیت شود و رافع عقلانیت^۱ باشد.

اما فرمول (۱) تنها تقریری تقریبی و ابتدایی است و باید آن را چندین بار مورد بازنگری قرارداد تا به معیاری رضایت بخش برسیم. اما نخست لازم است توضیحی دربارهٔ آنچه از اصطلاح "دلیل کافی"^۲ در نظر داریم، بیان کنیم. شاید به راستی دربارهٔ شخصی که باور دارد که دارای احساس سرگیجه است، بتوان گفت که دلیلی به سود این باور خود دارد که همان احساسی است که از سرگیجه دارد. در این صورت دلیل او رویدادی خاص است. شاید همچنین به حق می‌توان گفت که شخصی که باور دارد ماشینی قرمز می‌بیند، در حالت ادراک حسی متعارف و معمولی، دلیلی برای باور خود دارد - به عبارت دیگر به نظرش می‌رسد که ماشینی قرمز می‌بیند (یعنی تجربهٔ دیدن ماشین قرمز). در این مورد نیز دلیل او رویدادی خاص است. به طور خلاصه گاهی دلیل یکی از باورهایمان ممکن است

1 . rationality-removing.

2 . adequate reason.

رویدادی باشد که علت آن باور بوده است (رویدادی که محرک گرایش عملی بوده است).

اما هنگامی که در اینجا از “دلیل” صحبت می‌کنم، منظورم چنین مواردی نیست. به عبارت دیگر، منظور من رویداد محرک گرایش نیست. منظور من از “دلیل”، چیزی است که آن را باید با ارجاع به عملکردهای گرایش به استدلال رید توضیح دهم. گاه آنچه دلیل باورداشتن ما به یک گزاره p است، این است که به یک گزاره q دیگر باور داریم که به نظر ما دلیل قابل قبولی برای p بوده است. هنگامی که این اتفاق رخ می‌دهد، باید بگویم که آن شخص، p را به دلیلی باور دارد و دلیل او تنها گزاره q است که از پیش به آن باور داشته است (۱۳). پس شخص، در صورتی p را با دلیل کافی باور دارد، که p را به دلیلی باور داشته باشد که آن دلیل حاکی از وجود شواهدی برای پشتیبانی از p باشد، و اگر پیوند آن دلیل با چیزهای دیگری که S باور دارد که با p مرتبطاند، نیز از پشتیبانی دلایل برای p برخوردار باشند. در نهایت، شخص دلیل کافی برای باورداشتن به p در دست دارد اگر گزاره q ای وجود داشته باشد که او معتقد باشد اگر p را به دلیل q باور داشته باشد، آن را به دلیل کافی باور داشته است.

باید متذکر شد که این مطلب که آیا باور شخصی به q دلیل کافی برای باورداشتن او به p فراهم می‌کند یا نه، عموماً به دیگر باورهایی که شخص دارد وابسته است. از این رو، هیچ‌گاه به معنای واقعی کلمه درست نیست که دلیلی که شخص بر پایه آن p را باور می‌کند، او را در باورداشتن به p موجه می‌سازد؛ چرا که چنین دلیلی به تنهایی این کار را نمی‌کند. مثلاً فرض کنید که من باور دارم برادرم در محوطه دانشگاه است، و باور ندارم که هرگز فردی بسیار شبیه او را دیده و یا راجع به او چیزی شنیده باشم. چنانچه اکنون باور کنم که برادرم در حیاط بیرون دفتر کارم ایستاده است، و این مسئله را به این دلیل باور کنم که کسی را می‌بینم که دقیقاً شبیه او آنجا ایستاده است، ممکن است واقعاً در باورم عقلاً موجه باشم. این باور که کسی را می‌بینم که دقیقاً شبیه برادرم است و آن بیرون ایستاده است، می‌تواند دلیل کافی برای باورداشتن به این باشد که برادرم در حیاط ایستاده است. اما

حال فرض کنید که به علاوه همه آن باورها، این باور را نیز دارم که برادرم با من در دفتر کارم نشسته و مشغول صحبت با من است. در آن صورت باور من مبنی بر اینکه کسی را می بینم که دقیقاً شبیه برادرم است و آن بیرون در حیاط ایستاده است، دلیل کافی برای باورداشتن به اینکه او در حیاط است نخواهد بود. چنانچه گزاره دوم را به دلیل اینکه صدق آن در حالت اول درست است باور کنم، در نتیجه باورداشتن به گزاره دوم برای من عقلاً موجه نخواهد بود.

تقریر دوم

حال بیایید به روایت اولیۀ خود (یعنی فرمول «۱») بازگردیم. گفتیم که معقول است که شخص به باوری که دارد معتقد باشد، اگر و تنها اگر چنین نباشد که در میان باورهایش دلیل کافی برای دست کشیدن از آن باور داشته باشد. اما این مطلب کاملاً وافی به مقصود نیست. زیرا فرض کنید که گرچه فرد S برای باور نداشتن به p دلیل کافی ندارد، اما باید داشته باشد. این واقعیت که در میان تمامی باورهایش نمی توان دلیل کافی برای این مطلب یافت که دست از باورداشتن به p بردارد، خود واقعیتی است که نشانگر ناتوانی از ضبط و مهار پذیرش وی است که به حق می توان از وی انتظار داشت؛ مثلاً، شاید وقتی دلیل کافی نداریم تا از باور به p دست برداریم، چون محاسبات وی بسیار عجولانه صورت گرفته اند، در حالی که او می دانست که محاسباتش عجولانه صورت گرفته اند و می دانست که محاسبه عجولانه غیرقابل اعتمادترین روش دست یافتن به حقیقت و صدق است و در توانش بود که کمتر عجله کند. در نتیجه به عنوان روایت تقریبی دوم برای معیاری رضایت بخش می توان چنین گفت:

«۲» فرد S در باور به p که گریزپذیر و بدون تفصیر ایجاد شده، معقول است، اگر و تنها اگر S، p را باور داشته باشد، و S نه دلیل کافی دارد و نه باید داشته باشد که از باورداشتن به p دست بردارد.

این بازنگری در صورت بندی اولیه مان از این جهت انجام گرفت که گاه شخص باید دلیل کافی داشته باشد که یکی از باورهایش را کنار بگذارد، در حالی که واقعاً دلیل کافی ندارد. اما آیا گاه نمی تواند عکس این مسئله درست باشد؟ آیا گاه نمی تواند چنین باشد که

شخصی دلیل کافی برای دست کشیدن از یکی از باورهایش دارد، در حالی که در واقع نباید داشته باشد؟ فرض کنید که کلیت باورهایش دلیل کافی برای دست کشیدن از باور به p را در بر دارند، اما فرض کنید که برخی از آن باورها را نباید داشته باشد. او تنها با نقض مسئولیت‌های عقلانی‌اش این باورها را پیدا کرده است. اگر این وضعیت تغییر می‌کرد، کلیت باورهایش دیگر دلیل کافی برای دست کشیدن از باور به p تشکیل نمی‌داند. به طور قطع شخص در چنین موقعیتی به واقع در باورداشتن به p موجه است.

این نکته درست است، اما به هیچ اصلاحی^۱ نیاز ندارد. چرا که بنا به تعریف، اگر فرد S دلیل کافی برای باورداشتن به p داشته باشد، پس در میان تمامی آنچه او باور دارد، گزاره‌های خاصی وجود دارند به نحوی که اگر وی p را بر پایه آنها باور داشته باشد، این کار او را در شرایطی در مورد باور p قرار خواهد داد که برای آن توجیه اولیه دارد. اما اگر در باورداشتن آنها توجیه اولیه نداشته باشد، آنگاه باورداشتن به p بر پایه آنها نمی‌تواند برای باور به p توجیه اولیه ایجاد کند؛ یا دست کم من این گونه تلقی می‌کنم. گمان می‌کنم که باور شخص به p بر پایه q ، او را در باورداشتن به p واجد توجیه اولیه می‌سازد، تنها اگر در باورداشتن به q توجیه اولیه داشته باشد. چنانچه شخصی در اعتقاد داشتن به برخی از باورهایش موجه نباشد، این نقص به نسل سوم و چهارم باورهایی که بر پایه باور مذکور به آنها اعتقاد دارد، منتقل می‌گردد (۱۴).

اما دلایل دیگری نیز برای بازنگری در تقریر دوم مان وجود دارند. در انجام این بازنگری‌ها باید گامی تعیین کننده برداریم که اهمیت واقعی آن تا فقرة نهم آشکار نخواهد شد.

فقرة ۸

صورت‌بندی سوم معیار

موردی را در نظر بگیرید که شخصی دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد، اما این مطلب را تشخیص نمی‌دهد. چنین موردی به دو صورت پیش می‌آید:

یک) ممکن است این گونه باشد که به سبب ناتوانی از فهمیدن اینکه دلیل کافی برای دست کشیدن از باور به p دارد، نتوانسته است از توانایی‌های ضبط و مهار باورهایش به میزانی که می‌توان به حق از او مطالبه کرد، استفاده کند. اگرچه دلیل، درست در مقابل چشمانش است. اما او متوجه آن نمی‌شود، و ناتوانی او در فهمیدن این مسئله به علت حواس پرتی بدون عذرش، یا عجله یا هر چیز دیگری است.

دو) از سوی دیگر، ممکن است ناتوانی او از درک ماهیت شرایطش، کاملاً معذور باشد. این واقعیت که در میان باورهایش دلیل کافی وجود دارد تا دست از باورش به p بکشد، ممکن است آن قدر ظریف و نامحسوس باشد، یا درک این ارتباطها چنان دشوار باشد که نتوان به حق از او انتظار داشت که متوجه آنها باشد.

واضح است که باید به این دو نوع، به نحو متفاوت پرداخت. در مورد دوم، توجه در باور p بی‌تأثیر می‌ماند، اما مورد نخست اینگونه نیست. بر این اساس می‌توانیم به قرار زیر، روایت سومی برای معیار مطلوب‌مان ارائه دهیم:

«۳» فرد S در داشتن باور B p که به نحو گریزپذیر و بدون تقصیر حاصل شده، معقول است، اگر و تنها اگر s ، p را باور داشته باشد و یا:

(الف) فرد S نه دلیل کافی دارد و نه باید داشته باشد تا از باورش به p دست بکشد، یا:

(ب) فرد S دلیل کافی برای دست کشیدن از اعتقاد به p دارد، اما آن را تشخیص نمی‌دهد، و در این امر عقلاً موجه است.

صورت‌بندی چهارم معیار

برای دست‌یابی به آخرین صورت‌بندی‌مان، شرط دیگری لازم است. فرض کنید که شخصی p را باور دارد و علاوه بر آن به باور دیگری که مثلاً آن را C می‌نامیم، اعتقاد دارد. C این باور است که باورهای دیگر وی، دلیل کافی برای او فراهم می‌آورند تا از باور به p دست بردارد. همچنین فرض کنید که او در باور به C در اشتباه است. این موضوع چه بر سر شأن و منزلت معرفتی باورش به p می‌آورد؟

به یاد داشته باشید که چنین موردی به سه شکل اتفاق می‌افتد:

(یک) شخص برخطاست و در باور به C عقلاً ناموجه است. باور C برای او عقلاً مجاز

نیست.

(دو) شخص بر خطاست اما در باور به C عقلاً موجه است. باور به C برای او عقلاً مجاز است. اما عقلاً الزامی وجود ندارد که آن را باور داشته باشد. او عقلاً مجاز است که C را باور نداشته باشد.

(سه) شخص در باور داشتن به C برخطاست اما عقلاً موجه نیست که از باور داشتن به C دست بردارد. برای وی عقلاً الزامی خواهد بود که به آن اعتقاد داشته باشد.

واضح است که مورد (یک) جایگاه باور Bp را بدون تغییر باقی می‌گذارد. باور شخص به اینکه دلیل کافی برای دست کشیدن از باور به p دارد، در حالی که با داشتن چنین باوری وظایف خود را در باب عقلانیت نقض می‌کند، توجیه عقلی باورش به p را از میان نمی‌برد.

آنچه باید دربارهٔ مورد (دو) گفت چندان واضح نیست. باید فرض کنیم که شخصی p را باور دارد ولی اتفاقاً به باور C نیز اعتقاد دارد (C این باور است که باورهای دیگرش دلیل کافی برای دست کشیدن از باور داشتن به p تشکیل نمی‌دهند) و باید فرض کنیم که او در داشتن آن باور سطح بالاتر هر چند معقول، در اشتباه است - یعنی به نحو معقول مجاز به داشتن آن است، هر چند که ملزم به داشتن چنین باوری نیست. در این موقعیت چه چیزی برای او مجاز است؟

آیا او باید از باورش به آن p دست بکشد، باوری که در اعتقاد داشتن به آن کاملاً معقول بود؟ همچنین اگر این باور را نداشت که دلیل کافی دارد، آیا باید از اعتقاد داشتن به آن دست بکشد؟ آیا باور داشتن مجاز و هر چند اشتباه او به باور سطح بالاتر C مبنی بر اینکه باور داشتن به p نامعقول است، او را در موقعیتی قرار می‌دهد که او دیگر در باور داشتن به p معقول نباشد؟ خب، چرا باید چنین باشد؟ چرا شخص به همان اندازه مجاز نیست که راه دیگر را برود و آن باور سطح بالاتر را رها کند؟ به واقع چه دلیلی برای او وجود دارد که او ملزم باشد یک راه را برگزیند و راه دیگر را رها کند؟

پس آیا این سخن بدین معنا است که او مجاز است تا هر یک از دو راه را برگزیند؟ و

دربارهٔ این امکان که او مجاز است باور به هر دو را حفظ کند چه می‌توان گفت؟ (۱۵) بدون آنکه بخواهم قاطعانه مسئله را حل کنم، اجازه دهید جهت رسیدن به اهداف خود در این جستار، در اینجا این فرض را در نظر بگیرم که او مجاز است تا باور خود را به p محکم نگاه دارد - در اینجا به این مسئله نمی‌پردازم که آیا تنها در این صورت به محکم نگاه داشتن باور خود مجاز خواهد بود که باور سطح بالاتر خود را مبنی بر اینکه گزارهٔ p عقلاً باور نشده است، رها نماید؟ چندان دشوار نخواهد بود که در صورتی که فرض فوق نادرست از آب درآید، به عنوان معیار ضروری در آن تجدید نظر کنیم.

با وجود اینها مورد «سوم» مشخصاً شأن و منزلت معرفت‌شناختی باور داشتن به گزارهٔ p را تغییر می‌دهد. اگر شخص، نه تنها موجه، بلکه عقلاً نیز ملزم باشد که باور داشته باشد که سایر باورهای او دلیلی کافی برای دست کشیدن از باور داشتن به گزارهٔ p نیستند، آنگاه تنها یک گزینه دارد و آن این است که دست از باور خود به گزارهٔ p بردارد.

در این صورت معیارمان چنین خواهد شد:

«۴» فرد S در داشتن باور p که گریزپذیر و بی‌تقصیر حاصل شده، معقول است، اگر و تنها اگر

فرد S گزارهٔ p را باور داشته باشد و یا:

(الف) فرد S نه دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد و نباید داشته باشد، و عقلاً

ملزم نیست که باور داشته باشد دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش دارد؛ یا:

(ب) فرد S دلیل کافی برای دست کشیدن از باورش به p دارد، اما تشخیص نمی‌دهد، و در این

موضوع عقلاً موجه است (۱۶).

تقریر پنجم و نهایی معیار

حال نظریهٔ اصلی مورد نظرم را مطرح می‌کنم:

فرد S تلاش خود را در استفاده از قوای مربوط به ضبط و مهار باورش (به میزانی که به حق

می‌توان از او انتظار داشت) با هدف تماس هر چه بیشتر با واقعیت، انجام داده است، اگر و تنها

اگر همهٔ باورهایش بی‌قصور ایجاد شده باشند و هیچ کدامشان بر مبنای این معیار، نامعقول

نباشند (۱۷).

در تمام طول بحث، فرض را بر این گذاشته‌ام که نه تنها در باور داشتن هایمان، بلکه در باور نداشتن هایمان نیز معقول و نامعقول هستیم. معیاری ناظر به عقلانیت باور نداشتن، کاملاً نظیر

معیار عقلانیت باورداشتن است:

«۵» فرد S در نداشتن باور p که به نحو گریزپذیر و بی‌تقصیر ایجاد شده، معقول است، اگر و تنها اگر S، p را باور نداشته باشد و یا:

(الف) فرد S نه دلیل کافی برای باورداشتن به p دارد و نباید داشته باشد، و عقلاً ملزم نیست که باور داشته باشد دلیل کافی برای باورداشتن به p دارد؛ یا:

(ب) فرد S دلیل کافی برای باورداشتن به p دارد اما تشخیص نمی‌دهد و در این امر عقلاً موجه است.

فقره ۹

هنجاری بودن معیار مطرح شده

معیاری که من در صورت‌بندی خود برای عقلانیت باورها ارائه داده‌ام، به وضوح و بی‌پروا از مفاهیم هنجاربنیاد^۱ استفاده می‌کند. در واقع، این معیار از همان مفهوم هنجاری استفاده می‌کند که معیار به کارگیری باورها است. بنابراین، برای این معیار، انسان می‌باید معنای این مفهوم هنجاری را از پیش بفهمد و برای به کار بستن معیار، می‌باید از پیش بداند که چگونه این مفهوم هنجاری را به کار بندد.^۲ ویژگی‌های یادشده معیارمان، برخی خوانندگان را وادار به تأمل در امکان پذیرش آن می‌کند. آنان احساس خواهند کرد که آنچه از یک معیار انتظار می‌رود، به دست نیامده است.

آیا معیار ارائه شده دوری است؟

هنگامی که هدف شخص این است که مفهومی را برای کسی تعریف کند، قطعاً باید از کاربرد آن مفهوم در تعریفش خودداری نماید و تعریفش نباید دوری باشد. هدف من نیز در اینجا چنین کاری نبوده است. من این گونه فرض کرده‌ام که ما از پیش با مفهوم معقول بودن و در داشتن باورهای خود عقلاً موجه بودن، آشنا هستیم. پیش از این در بحث خود، نظرهایی روشن‌کننده درباره آن مفهوم معقول بودن ارائه دادم و به ارتباط آن با مسئولیت‌ها اشاره کردم و از این طریق تا حد ممکن به نحو صریح نشان دادم که چه مفهومی را در نظر

1 . Normative.

۲. جهت توضیحاتی در این خصوص به پیوست مقاله مراجعه نمایید.

دارم. امید بود که خواننده از این رهگذر این مفهوم را دریابد و یا دید روشن تری نسبت به آنچه پیش از این داشت، به دست آورد. در این بخش هدفم این بوده است که معیاری برای استفاده از این مفهوم که خواننده آن را از پیش در ذهن دارد، بیان کنم. البته، درست است که در تلاش برای صورت‌بندی معیاری به منظور استفاده از مفهومی هنجاری یا ارزشی^۱، شاید هدف این باشد که هیچ مفهوم هنجاری یا ارزشی به کار نبرد. اما هدف من این نبوده است. هدف من صرفاً یافتن معیاری بوده است که دقیق و روشن کننده باشد. اینکه آیا خود این معیار از مفهومی که معیار استفاده از آن است، استفاده می‌کند یا نه، علی‌الاصول با آن هدف بی‌ارتباط است. معیاری که این مفهوم را به کار نبرد، ممکن است روشن‌گر نباشد؛ معیاری که از این مفهوم استفاده می‌کند، ممکن است روشن‌گر باشد.

معیار من از این نظر که از همان مفهومی که معیار خود آن است استفاده می‌کند، شبیه شیوه‌ای است که هم‌اکنون در هنگام تفکر درباره‌ی ضرورت، رایج است. بدین نحو که گفته می‌شود که گزاره‌ی ضرورتاً صادق (یعنی گزاره‌ای که کاذب بودنش غیرممکن است مثل هر شوهری مرد است و تقی یا اصفهانی است یا اصفهانی نیست)، گزاره‌ای است که در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق باشد. اما هیچ کس تصور نمی‌کند که می‌تواند این فرمول را برای معرفی مفهوم ضرورت در مورد کسی که فاقد آن است به کار ببرد؛ چرا که به سبب دور باطلی که دارد، آن را برای آن هدف بی‌فایده می‌سازد. گذشته از این، انسان باید بتواند برای به کار بردن این فرمول درباره‌ی گزاره‌ای که کاذب بودن آن غیرممکن است، پیشاپیش مفهوم امکان را به کار ببرد. با این حال از آثار فلسفی‌ای که در یک دهه و نیم گذشته نوشته شده‌اند، مشخص است که این شیوه‌ی اندیشیدن در باب ضرورت^۲ و امکان^۳، فوق‌العاده روشن‌کننده بوده است. قصد من این است که معیارم به همین شکل عمل کند. یعنی راه روشنی در زمینه‌ی اندیشیدن درباره‌ی عقلانیت و شروط آن در اختیار ما قرار دهد.

می‌توان افزود که معیارهای اعتمادگرا و مبنایگرا نیز، اگر بخواهند به نحو رضایت

1 . Evaluative.

2 . Necessity.

3 . Possibility.

بخش به هم نزدیک شوند، همچنین باید از مفهومی هنجاری استفاده کنند. مثلاً، به معیار اعتماد گرا توجه کنید: شخص S در باورش به p موجه است، اگر و تنها اگر S به p باور داشته باشد، و باور به p در S به وسیله سازوکاری قابل اعتماد ایجاد (یا حفظ) شده باشد. فرض کنید که هرچند باور به p در S به وسیله سازوکاری قابل اعتماد ایجاد نشده است، اما با این حال S باور دارد که چنین بوده است و در باورداشتش به آن عقلاً موجه باشد. در آن صورت قطعاً S در باورداشتش به p معقول است. در مقابل فرض کنید که باور به p در S به وسیله سازوکاری قابل اعتماد ایجاد شده باشد، اما S باید باور کند که به وسیله سازوکاری غیرقابل اعتماد در او ایجاد شده است. در آن صورت قطعاً S در باورداشتن به p معقول نیست.

یا معیار مبنای کلاسیک را در نظر بگیرید. فرض کنید که فرد S، گزاره p را بر پایه برخی باورهای خطاناپذیر^۱ و بدیهی اش باور دارد.^۲ و فرض کنید که هرچند این باورها دارای ادله کافی برای به دست آوردن p نیستند، اما با این حال S باور دارد که آنها دلایلی کافی هستند و بر این اساس در باور خود عقلاً موجه است. در آن صورت قطعاً در باورداشتن به p معقول است. در مقابل فرض کنید که آن باورهای پایه، ادله کافی برای p به دست می‌دهند، اما S باید باور کند که نمی‌دهند. در آن صورت به طور قطع S در باورداشتن به p معقول نیست.

من نتیجه می‌گیرم که هر معیار رضایت بخش برای باور معقول، نه تنها باید معیاری معرفتی و نظری^۳ باشد، و ارجاع آشکار یا ضمنی به باورهای شخص داشته باشد، بلکه باید

1 . Incorrigible.

۲ . در مبنای کلاسیک گزاره‌هایی که واقعاً پایه‌ای هستند دو دسته‌اند: باورهای بدیهی (یعنی اعتقاداتی که هر کس آنها را بفهمد صدقشان را تصدیق خواهد کرد، مثل حقایق ساده ریاضی) و باورهای خطاناپذیر که حاکی از تجربیات بی‌واسطه هر فرد هستند، همچون "من احساس درد می‌کنم" و "به نظرم می‌رسد چیز قرمزی را می‌بینم" (پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۲۴-۲۲۵ و نیز پلنتینگا، آلون، "آیا اعتقاد به خدا معقول است؟" در کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و آرش نراقی، ص ۲۸) (م).

3 . noetic criterion.

معیار معرفتی هنجاری نیز باشد و به طور آشکار یا ضمنی از مفهومی هنجاری، همانند توجیه یا الزام و تکلیف استفاده کند. با شناخت این واقعیت‌ها معیاری که من پیشنهاد کرده‌ام، نه تنها پدیده «دلیل کافی نداشتن شخص برای دست کشیدن از یکی از باورهایش» را به مثابه پدیده اصلی تعیین کننده عقلانیت تلقی می‌کند؛ بلکه جزئی به آن می‌افزاید که آشکارا معرفتی هنجاری است.

فقره ۱۰

چهار ویژگی معیار ارائه شده

بگذارید به اختصار درباره برخی دیگر از ویژگی‌های معیار مورد بحث توضیح دهم: (یک) این معیار به تمایز دلایل کافی از ناکافی برای دست برداشتن از باورها، کمکی نمی‌کند. چنانچه در مرحله خاصی کسی درباره اینکه چگونه این تمایز را ایجاد کند، مطمئن نباشد، معیار ما به حل و فصل آن عدم اطمینان کمکی نمی‌کند؛ و به شخص رهنمودی مبنی بر چگونگی حل کردن قطعی آن نمی‌دهد. از این لحاظ، معیار ما صرفاً صوری است. اما البته معیار نهایی ما صرفاً صوری نیست. این معیار به ما می‌گوید که باید چه رابطه‌ای میان شخص و یکی از باورهای وی حاکم باشد تا بتوان گفت که او در اعتقادش به آن باور معقول است. به این ترتیب به ما می‌گوید که در هنگام کوشش برای تعیین اینکه باور یقینی شخص خاصی معقول است یا نه به دنبال چه باشیم؟ این معیار می‌گوید که با بررسی دقیق باورهای آن شخص آغاز کنید، تا ببینید آیا دلیل کافی برای دست کشیدن وی از باور مورد نظر را دربردارند یا نه؟ این سخن با آنچه اعتمادگرایان و آنچه مبنی‌گرایان می‌گویند، متفاوت است.

به نظر می‌رسد که همواره دلیل کافی برای دست شستن از باوری خاص، به یکی از

دو صورت زیر است:

۱. دلایلی وجود دارد که گزاره‌ای که کسی به آن باور دارد نادرست باشد، یا
 ۲. دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد گرایش‌هایی که آن باور را ایجاد کرده است (در آن شرایط، برای آن نوع رویداد آغازگر و آن نوع نتیجه) غیرقابل اعتماد است (۱۸).
- اگر چنین باشد، پس گام بعدی برای شرح این معیار این است که نظریه‌ای برای دلایل

قابل اعتماد و نظریه‌ای برای تمایل‌های باورساز قابل اعتماد بسط دهیم (اتفاقاً اگر درست باشد که دلایل کافی برای دست کشیدن از یک باور، اغلب شامل دلایلی هستند مبنی بر اینکه تمایلی که منجر به آن باور گشته است، غیر قابل اعتماد است، آنگاه اعتماد گرایان، راه درست را دنبال می‌کردند که معتقد بودند توجیه معقول باورها با قابل اعتماد بودن سازوکارهای باورساز ربط دارد. اما، اینکه چه ربطی به آن دارد، با آنچه آنها می‌اندیشند متفاوت است.

(دو) این معیار با فرض گرفتن تلقی «برائت تا زمانی که تقصیر او ثابت شود» نمی‌گوید که تنها آن باورهایی که شخص بر اساس دلایل به آنها اعتقاد دارد باورهایی هستند که او در اعتقاد داشتن به آنها معقول است و باورها به وسیلهٔ مجموعهٔ متنوعی از گرایش‌ها در ما ایجاد می‌شوند؛ عقلانیت تنها به آن باورهایی که به وسیلهٔ گرایش ما به استدلال‌ورزی ما ایجاد می‌شوند مربوط نیست. با وجود این، شاید واقعاً این طور باشد که بسیاری از باورهای ما به گونه‌ای باشند که فقط در صورتی در اعتقاد به آنها معقول باشیم که دلایلی به سود آنها داشته باشیم. نباید اجازه دهیم اعتقادمان مبنی بر اینکه مسئله مذکور دربارهٔ همهٔ باورها درست نیست، ما را به جایی بکشاند که گمان کنیم دربارهٔ هیچ باوری نیز درست نیست.

(سه) بر پایهٔ معیاری که من پیشنهاد کرده‌ام، تا زمانی که انسان ابزار مفهومی خاصی را به دست نیآورده است و توانایی استفاده از آن ابزار را کسب نکرده است، در باورداشتن به همهٔ باورهایش عقلاً موجه است. تا پیش از این زمان، ممکن است نظام باورهای وی فاقد امتیازهای گوناگون باشد، اما به عنوان مثال تا زمانی که مفهوم یک استدلال را دریافته است (یا می‌باید دریافته باشد)، در ضبط و مهار باورهایش، به همان میزانی که به حق می‌توان از او انتظار داشت، تلاش کرده است. بنابراین، احتمالاً در زندگی هر کودکی، زمانی هست که او در داشتن همهٔ باورهایش عقلاً موجه است. افزایش معرفت است که تقصیر و گناه معرفتی را ممکن می‌سازد (۱۹).

(چهار) واضح است که معیار ارائه شده، معیار مبنی‌گرایانه نیست. تمایز میان باورهای باواسطه و باورهای بی‌واسطه در تصور مبنی‌گرا از ساختار باور عقلانی، ضروری است. همان

طور که خواننده حدس زده است، به قضاوت من این تمایز قابل دفاع است. و تمایز مهمی است که باید آن را برای مقاصد بسیاری در نظر گرفت. اغلب نمی توان نظریه های سستی باور موجّه^۱ و معرفت^۲ و مناقشات رایج میان شکاکان و ضدشکاکان را بدون درک تمایز باواسطه/بی واسطه درک کرد. اما این تمایز، به عنوان معیار باور معقول، بی ارزش است. معیاری که من پیشنهاد کرده ام معیاری یکپارچه است، و به یکسان شامل باورهای بی واسطه و باواسطه می شود.

حال آیا این معیار، معیاری برای سنجش انسجام است؟ بله، احتمالاً چنین است. این معیار در جایگاه ویژه ای که به پدیده «دلیل کافی نداشتن شخص برای دست کشیدن از باور» قائل می شود، نمونه ای است از آنچه جان پولاک^۳ «نظریه های سلبی انسجام»^۴ نامیده است. با این حال، این معیار با گنجاندن جزء هنجاری در خود، از نظریات رایج انسجام گرایانه فراتر می رود. شاید زمان آن رسیده است که این فرض را کنار بگذاریم که تنگنا و دوراهی مبنای/انسجام گرا^۵ اصلی روشن گر مربوط به طبقه بندی دیدگاه ها هستند.

فقره ۱۱

اعتراضی به معیار ارائه شده

معمولاً علیه معیاری که پیشنهاد داده ام، اعتراضی از نوع زیر مطرح می شود: فرض کنید که شخصی از گزاره ای خوشش بیاید و آن را به سادگی باور کند. همچنین فرض کنید که او نه دلیل کافی برای دست کشیدن از آن گزاره دارد و نه باید داشته باشد. پس بر مبنای معیار ما، او در باورش معقول است. اما قطعاً این طور نیست.

حقیقت این است که بر مبنای معیار ما، او یقیناً در باورش معقول نیست. «ساز و کارهای» عملی در این مورد فرضی، سازوکار باور کردن چیزی است که شخص از آن

1 . Justified Belief.

2 . Knowledge.

3 . John Pollock (۱۹۴۰-۲۰۰۹) فیلسوف آمریکایی معاصر.

4 . Negative Coherence Theories.

5 . The Foundationalist/ Coherentist Dichotomy.

خوشش آمده است؛ ممکن است کسی کاملاً شک داشته باشد که آیا چنین «ساز و کاری» در کار هست و اینکه آیا کسی واقعاً می‌تواند بدین طریق چیزی را باور کند، اما در اینجا به این نکته توجه نمی‌کنیم. اما قطعاً هر انسان بالغ متعارف، نه تنها باید بداند، بلکه همچنین می‌داند که این غیرقابل اعتمادترین «ساز و کار» شکل‌گیری باور است. با دانستن این مسئله، او دلیلی حقیقتاً کافی برای دست کشیدن از آن باور دارد.

فقره ۱۲۵

بررسی رابطه دلیل داشتن و استدلال کردن

رویکرد رییدی ما به معرفت‌شناسی، اهمیت استدلال را کم‌رنگ می‌کند. استدلال تنها یکی از حالات فراوان تکوین باور است. و منحصر به ایجاد باورهایی نیست که داشتشان معقول است. سایر «ساز و کارهای» تکوین باور نیز باورهای معقول ایجاد می‌کنند.

اما به رغم آنچه گفته شد، دلایل، نقش مهمی در معیاری که پیشنهاد کرده‌ام، بازی می‌کنند. آیا در این مسئله غرابت و بُعدی دیده نمی‌شود؟ می‌پذیریم که دلیل داشتن همان استدلال کردن نیست، اما بی‌ارتباط هم نیستند. کم‌اهمیت جلوه دادن نقش استدلال چگونه با تأکید بر نقش دلیل داشتن همخوانی دارد؟

خیلی خوب، فرض کنید انسان می‌خواهد باور شخصی را که به آن اعتقاد دارد از ذهن او بیرون کند. و مثلاً آن شخص صرفاً چیزی را بر اساس حرف فرد دیگری (گواهی) باور کرده است. در این حالت چه تدبیری می‌توان به کار بُرد؟ در صورتی که مسئله از نوعی است که حقیقت و صدق آن می‌تواند از راه ادراک حسی تعیین گردد، انسان می‌تواند تلاش کند تا شخص را در موقعیتی قرار دهد که خودش بتواند بر اساس ادراک حسی، حقیقت مسئله را تعیین کند. بسیار محتمل است که هنگامی که شخص در آن موقعیت قرار گیرد، گواهی حواس خود را بیشتر از گواهی شخص دیگر باور کند. او ممکن است به گونه‌ای ساخته یا شرطی شده باشد که گرایش ادراکی (به همراه تمایل به «مشاهده») این مطلب که حاصل کار گرایش ادراکی در تضاد با حاصل کار گرایش به آسان‌باوری قرار دارد، در وی با قدرت بیشتری از گرایش به آسان‌باوری عمل کند قوت این گرایش‌ها

ذومراتب است و به نحو سلسله‌مراتبی عمل می‌کنند. در چنین موردی، سلسله‌مراتبی از قوت این تمایل‌ها، فعال خواهد شد.

بسته به مورد، کار دیگری که انسان می‌تواند بکوشد تا انجام دهد این است که به آن شخص دلیلی بدهد برای اینکه فرض کند آنچه به او گفته شده نادرست است. این کار ممکن است شخص را ترغیب کند تا باور خود را کنار بگذارد - در این حالت باز هم وضعیت به نحوی است که گرایش‌های در پس و پشت دلایل انسان هرچه که باشند، قدرتمندتر از آنهایی هستند که باور مورد نظر را ایجاد کرده و/یا حفظ کرده‌اند. حال گاهی هنگامی که به کسی دلایلی را برای باورداشتن یا باورنداشتن به فلان و بهمان چیز عرضه می‌کنیم، باورهای جدیدی به او القا می‌کنیم. شاید شخص بر پایه حرف ما چیزی را باور کند یا آنچه ما می‌گوییم او را وادار کند روابطی را در میان باورهایش «مشاهده» کند که تا پیش از این مشاهده نکرده بود. در این مورد آخر، هرچند آنچه می‌گوییم باوری را به او القا می‌کند، اما شخص آن را بر مبنای حرف ما باور ندارد. البته، همیشه آوردن دلایلی برای باور کردن یا نکردن چیزی، باورهای جدیدی به شخص القا نمی‌کند. گاهی انسان، تنها توجه شخص را عمیقاً به چیزی که به هر حال باور دارد، جلب می‌کند (ممکن است او باور نداشت که آن را باور دارد. گاهی اینگونه است که شخص تغییر می‌کند).

فکر می‌کنم اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا ادله دارای شأن و منزلت خاصی هستند. ممکن است این گونه باشد که یک تجربه ادراکی در دسترس، آنچه را که شخصی بر پایه گواهی باور دارد، از ذهن او بیرون آورد. من، از بیرون گود، ممکن است بدانم که آن تجربه در دسترس است و ممکن است کاری کنم که شخص آن تجربه را داشته باشد، اما خود شخص چگونه می‌تواند خود را ملزم کند تا بدون «باورداشتن» یا «ملزم بودن به باورداشتن اینکه تجربه مذکور در دسترس است»، آن تجربه را کسب کند؟ در مقابل، اگر در میان باورهایش دلیل کافی برای دست کشیدن از باوری که او بر پایه گواهی پذیرفته است وجود داشته باشد، آنگاه می‌توانیم از او انتظار داشته باشیم که به آن توجه کند - مگر آنکه ارتباطات میانشان چنان ظریف و نامحسوس باشند که نتوان از شخصی با میزان بهره هوشی او انتظار داشت که متوجه آن شود. تنها به این دلیل که ما به محتوای ذهن‌هایمان

دسترسی خاصی داریم، دلایل، شأن و منزلت خاصی دارند، و از این رو باید به آنها توجه شود. اگر در میان این محتواها، باورهای خاصی وجود داشته باشند که اگر شخص از آنها و از ارتباطاتشان با آن باور اولیه کاملاً آگاه گردد، آن باور اولیه (در غیاب مقاومت‌های بدون عذر) از میان می‌رود، باید در میان محتوای باورهایش جستجو کند. نمی‌توان از او انتظار داشت که به دنبال آنچه ممکن است باورهایش را منع کند، دور دنیا را بگردد. با این حال، می‌توان از او انتظار داشت که دست کم در ذهن خودش جستجو کند.

بیایید در این تأملات کمابیش نظری باز هم بیشتر غور کنیم. فرض کنید شخصی p را باور دارد، و همچنین دلیل کافی q را نیز دارد تا نقیض p را باور کند؛ و باز هم فرض کنید که آن شخص همه ارتباطات معقول و مبتنی بر قرینه را در این میان می‌بیند. به آنچه گفتیم این را نیز بیفزایید که گرایش‌های دخیل در این موضوع، به نحوی بازنگری نشده‌اند که معذور نباشند. پس وضعیت او بدین شکل خواهد بود که یک گرایش بی‌تقصیر، باور به p را به بار می‌آورد، گرایش بی‌تقصیر دیگری باور به q را پدید می‌آورد و تمایل بی‌گناه دیگری هم این باور را به بار می‌آورد که p با q مغایرت دارد. در این وضعیت چه دلیلی برای او وجود دارد که یک راه را به جای راه دیگر برگزیند؟ چرا دست از باورش به q نکشد و باور p را نگاه دارد، به جای این که می‌تواند عکس این کار را انجام دهد؟ یا چرا دست از این باور نکشد وقتی که p و q با هم در تعارضند؟

معمولاً در این مسئله، قدرت انتخاب نداریم. ما همراه با گرایش‌های ناظر به باورهای فطری گوناگونی زاده می‌شویم. این تمایلات به تدریج بازنگری می‌شوند، و تا حد زیادی به این دلیل بازنگری می‌شوند که نتیجه کار یک تمایل، با نتیجه کار دیگر مغایرت دارد و در نتیجه تمایل نخست تسلیم می‌شود. به تدریج قوت گرایش‌ها شکل سلسله‌مراتبی می‌گیرد. در برخی شرایط و در مورد برخی از موضوعات، به بصیرت بیش از گواهی اعتماد داریم؛ به یک نوع حافظه و یک نوع ادراک حسی، بیش از دیگری اعتماد داریم و... و این واقعیت‌های طبیعتان هستند که پایان ماجرا هستند. از این عمیق‌تر نمی‌توانیم پیش برویم. ما نمی‌توانیم نشان دهیم که کلیت این گرایش‌ها، ما را به سوی حقیقت رهنمون

می‌شوند. البته می‌توانیم از این گرایش‌ها و سلسله مراتب قوتی که به تدریج پدیدار می‌شوند، شکوه کنیم. می‌توانیم متعهد شویم که آنها را به دلیلی به جز اینکه غیرقابل اعتماد بوده‌اند، بازنگری کنیم. هر چند فرد مسیحی برای شکوه نکردن و برای پذیرفتن قابل اعتماد بودن گرایش‌های فطری و معرفتی به طور طبیعی شکل گرفته ما دلیل دارد. او باور دارد که ما به وسیله خالق نیک چنین آفریده شده‌ایم (البته در همین روند، فرد مسیحی به گواهی استنتاج اعتماد می‌کند). درست است که او ممکن است تصدیق کند که برخی از گرایش‌های ما نشانه‌های گمراهی‌مان هستند، و نه بخشی از طبیعت اولیه ما، و در نتیجه غیرقابل اعتمادند. گرایش‌هایی که مارکس و فروید آن همه درباره آنها مبالغه می‌کردند، نمونه‌هایی از این گرایش‌ها هستند. اما فرد مسیحی اعتماد دارد که غیرقابل اعتماد بودن چنین گرایش‌هایی در آینده آشکار خواهد شد.

به نظر برخی این سخن به طرز نگران‌کننده‌ای نامطمئن به نظر خواهد رسید. آیا نباید قابل اعتماد بودن گرایش به باور را پیش از اعتماد به آن احراز کنیم؟ البته به این شرط که بتوانیم اعتمادمان را نسبت به آن مهار کنیم. خب، اگر قرار است به هیچ گرایش ناظر به باوری اعتماد نکنیم تا قابل اعتماد بودنش اثبات گردد، چگونه باید قابل اعتماد بودنش را اثبات کنیم؟ در خود این روند، ناچار خواهیم شد تا فرض کنیم که برخی از آنها قابل اعتماد هستند. از طرف دیگر، فرض کنید این واقعیت را تصدیق می‌کنیم و با مسلم‌انگاشتن قابل اعتماد بودن برخی از گرایش‌ها، می‌کوشیم قابل اعتماد بودن موارد دیگر را با ارجاع به آنها اثبات کنیم. اما باید کدام یک از گرایش‌ها را به عنوان معیار برگزینیم؟ به طور قطع هر انتخابی در این مرحله بنیادی، کاملاً دلخواهانه و بی‌وجه خواهد بود.

شاید برخی از انگیزه‌های عمیق مبنای کلاسیک در اینجا روشن گردد. شاید او می‌اندیشد که می‌تواند به نحو کلی از پس این اعتماد اجتناب‌ناپذیر گرایش‌های معرفتی‌مان برآید؛ بدین نحو که با گزاره‌هایی آغاز کند که می‌توانیم درستیشان را «مشاهده کنیم»، و سپس با ارجاع به آنها، قابل اعتماد بودن تمایلاتی را که نمی‌توانیم درستیشان را صرفاً «مشاهده کنیم»، اثبات کند. اما در اینجا اعتراضی اساسی مطرح می‌شود. آیا شخص نمی‌تواند تجربه «دیدن درست‌گزاره‌ای» را داشته باشد، درحالی که در واقع این گزاره

نادرست است؟ و آیا شخص نمی‌تواند تصور کند که این تجربه را داشته است، در حالی که در واقع تجربه دیگری داشته است؟

در همگی ما جریان پیچیده و طبیعی تکوین باور وجود دارد. ما می‌توانیم عمداً در این جریان طبیعی، دخالت کنیم و این کار را نیز می‌کنیم و گاه باید بکنیم. قواعد ناظر به عقلانیت، عملاً قواعد دخالت‌های این چنینی هستند. آنها عملاً به ما می‌آموزند که به دیگر باورهای مربوط و مطرحمان آگاه شویم. وقتی این کار را انجام داده باشیم، آنگاه طبیعت‌مان چنان که خلق شده است، بار دیگر به انجام عمل قابل اعتمادش، یعنی راندن یا تأیید کردن باور اولیه (و یا هیچ کدام از این کارها) می‌پردازد - به این شرط که بی‌عذر در کار وی دخالت نکنیم.

فقره ۱۳

بررسی اشکال قرینه‌گرایان و حل آن به کمک معیار مطرح شده

سرانجام اکنون می‌توانیم به نقطه آغاز بحث‌مان بازگردیم. آیا اعتقاد به خداوند می‌تواند، بدون داشتن هیچ مبنایی، معقول باشد؟ آیا شخص در باورداشتن به اینکه خدا وجود دارد (یا به هر گزاره خدا باورانه ایجابی دیگر)، می‌تواند بدون شرایط توجیه‌کننده‌ای مشتمل بر این واقعیت که اعتقاد او بر پایه باورهای دیگرش است (که به قضاوت او ادله خوبی برای آن باور به شمار می‌آید)، موجه باشد؟ به هر حال آیا شخصی که باورش به وجود خداوند، یکی از باورهای بی‌واسطه‌اش است، می‌تواند در داشتن چنین باوری، عملاً موجه باشد؟ و یا قضیه از این قرار است که اگر بخواهیم اعتقادات‌مان در این باب معقول باشند، باید منحصرأ به وسیله «ساز و کار» استنتاج شکل گرفته یا تقویت شده باشند؟

مردم از طرق گوناگون واقعاً حیرت‌انگیزی به این اعتقاد دست می‌یابند که خدایی در کار است. برخی، عقاید خدا باورانه خود را از والدینشان می‌گیرند؛ در چنین مواردی قاعدتاً گرایش به آسان‌باوری، دخیل بوده است. برخی از فرط احساس گناهی چنان وسیع و فراگیر از پای در می‌آیند که هیچ بشری نمی‌تواند در معرض آن تاب بیاورد. برخی به جذبه‌ای عارفانه دچار می‌شوند و مغلوب این اعتقاد می‌شوند که با خدا ملاقات کرده‌اند.

برخی در حال ناامیدی و اقدام به خودکشی می‌گویند: «بله، من ایمان دارم» و پس از آن احساس آرامشی شادی بخش می‌کنند. قرینه گرا پیشنهاد می‌کند که این همه تنوع را بیشتر بشکافیم. باور شخص به اینکه خدا وجود دارد، تنها در صورتی معقول است که به وسیله استنتاج مناسب شکل گرفته و یا حفظ شده باشد - یعنی از طریق استنتاج آن از باورهای دیگر شخص که در واقع ادله کافی برای آن فراهم می‌آورند. حال در پرتو معیار پیشنهادی، درباره این ادعا چه می‌توان گفت؟

آنچه معیار ما بر آن دلالت دارد این است که آیا ممکن است شخصی باشد که بی‌واسطه باور داشته باشد که خدا وجود دارد و در عین حال هیچ دلیل کافی برای دست کشیدن از آن باور نداشته باشد؟ یا به عبارت دقیق‌تر: آیا شخصی وجود دارد که در عین حال، نه دلیل کافی برای دست برداشتن از باورش دارد و نه، باید باور کند که چنین دلیلی دارد؟ آیا ممکن است که قرار گرفتن شخص در موقعیتی که بتواند بی‌واسطه باور کند که خداوند وجود دارد، به اندازه‌ای که به حق می‌توان در مورد هدف تماس هرچه بیشتر با واقعیت از او انتظار داشت، شکست او در ضبط و مهار باورهایش را نشان دهد؟

هیچ دلیلی نمی‌یابم که فرض کنم بر پایه معیاری که ارائه شد، چالش قرینه‌گرایان قابل دفاع است. هیچ دلیلی نمی‌بینم که فرض کنم مردمی که به عنوان یکی از باورهای بی‌واسطه‌شان به وجود خداوند اعتقاد دارند، همواره دلیل کافی برای دست برداشتن از باورشان دارند، یا باید باور کنند که چنین دلیلی دارند. هیچ دلیلی نمی‌بینم که فرض کنم که اعتقاد به این باور که خداوند وجود دارد، به عنوان یکی از باورهای بی‌واسطه شخص، همواره شکست او را در ضبط و مهار پذیرش باور، به میزان مناسب، نشان می‌دهد.

با وجود این، ترها و انگاره‌ها عام و بسیار کلی قرینه‌گرایی هنگامی که در پرتو معیار ارائه شده در نظر گرفته شوند، دیگر چندان جذاب به نظر نمی‌رسند.

رابطه عقلائیّت و موقعیت

یکی از مشکلات رویاروی نوشتار حاضر، این بوده است که مسایل مربوط به عقلائیّت،

همواره موقعیت‌محورند.^۱ هنگامی که تأثیر این موضوع فهمیده شود، دیگر چندان جالب نیست که وقت خود را در اندیشیدن به اینکه آیا قرینه‌گرایی نادرست است یا نه صرف نمایم. بسیار محتمل است که چنین باشد. اما پرسش جالب و مهم این است که آیا شخص خاصی - مثلاً من، شما یا هر کس دیگر - که بی‌واسطه باور دارد که خداوند وجود دارد، در باورش معقول است یا نه؟ با وجود این نمی‌توان به اینکه آیا هر انسانی واقعاً در داشتن چنین باوری معقول است یا نه، به طور کلی و انتزاعی پاسخ داد. تنها با بررسی دقیق نظام باورهای فرد مؤمن و راه‌هایی که آن فرد مؤمن از ظرفیت‌های شناختی‌اش سود جسته است، می‌توان به پرسش فوق پاسخ داد.

شاید مؤمنی خدا باور که از ذهن فلسفی خیلی پیچیده‌ای برخوردار نیست، سخنرانی آنتونی فلو^۲ را بشنود که باور مذهبی را مورد حمله قرار می‌دهد و شاید خود را ناتوان بیابد که ایرادی به استدلال او وارد کند. یا شاید سخنرانی غرّابی از یکی از شاخه‌های نظریه‌های فرویدی^۳ را بشنود که استدلال می‌کند باور دینی، نشانگر چیزی بیش از «بدیلی برای ارضای نیاز شخص به احساس امنیت» نیست، و شاید او این بار نیز نتواند هیچ ایرادی در این استدلال بیابد. به نظر می‌رسد که اگر این مؤمن عمیقاً درباره‌ی این استدلال‌ها به مدت معقولی اندیشیده باشد و با مردمی که به نظر وی با بصیرت هستند صحبت کرده باشد و...، و در آن صورت، هنوز هم عیبی به استدلال پیدا نکرده باشد، آنگاه دیگر در باورش عقلاً موجه

1. Situation specific.

2. Anthony Flew (۱۹۲۳-۲۰۱۰),

فیلسوف معاصر انگلیسی. وی سالها از الحاد دفاع می‌کرد و زندگی پس از مرگ را زیر سؤال می‌برد، اما سرانجام در ۸۱ سالگی تغییر عقیده داد و پذیرفت که جهان آفریده شده است و به دئیسم معتقد شد. جهت مطالعه بیشتر نک: هر کجا که دلیل ما را برد (از اصل خدا نیست) تا «خدا هست»، ترجمه و تالیف: سید حسن حسینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰. پیش از آن نیز محمدعلی عبداللّهی از این گفتگو ترجمه‌ای همراه با مقدمه و نقد منتشر کرده است: هجرت از الحاد به خدا باوری؛ گفتگویی با ملحد پیشین انگلیسی پروفیسور آنتونی فلو، نقد و نظر شماره ۳۵-۳۶، مهر ۱۳۸۳، صص ۲۷۹-۳۱۲ (م).

3. Freudianism.

نخواهد بود - البته، به این شرط که ادله‌ای به نفع وجود خدا نداشته باشد که با ادله فوق برابری و تکافؤ^۱ کند. اکنون دیگر هیچ فرقی نمی‌کند که اعتقادات خدا باورانه شخص به وسیله چه «سازوکارهایی» در او شکل گرفته‌اند! در مقابل، شخصی که هرگز چیزی از این استدلال‌ها به گوش او نخورده باشد و شخصی که به طور موجه باور دارد که آن اشکالات صحیح و وارد نیستند، از جهت مورد نظر در موقعیتی متفاوت به سر می‌برند.

با این حال، مهم است که در اینجا نتیجه اصلی اولیه‌مان را به خاطر داشته باشیم. از این واقعیت که باور به وجود خداوند برای شخصی معقول نیست، نتیجه نمی‌شود که او باید دست از باور خود بردارد. عقلانیت تنها توجیهی اولیه در نگاه نخست^۲ است و عدم عقلانیت، تنها غیرمجاز بودن اولیه در نگاه نخست است. شاید به رغم عدم عقلانیت وی، شخص باید باورش به وجود خداوند را حفظ کند. شاید وظیفه ما این است که وجود داشتن خدا را محکم‌تر از هر گزاره‌ای که با آن تعارض دارد، و/یا محکم‌تر از آنکه باور داریم گزاره‌ای با آن تعرض و تراحم دارد، باور داشته باشیم. البته، اگر اثبات شود که اعتقادات خدانگراانه مؤمنی که عضو جامعه روشنفکران مدرن غرب است، نامعقول است، وی در موقعیتی سخت آزاردهنده قرار خواهد گرفت. مقوله‌ای در کتاب مقدس وجود دارد که به موقعیت‌هایی از این دست مربوط است و آن امتحانی است که از مؤمن دعوت می‌شود تا آن را تحمل کند. هنگامی که گاه رنج و عذاب نوعی امتحان است! آیا امکان ندارد که در مواردی، نامعقول بودن ایمان یک شخص به وجود خداوند نیز امتحانی باشد که باید از سر گذرانده شود؟!

فقره ۱۴

لاک و شوریدگان

و در نهایت، دربارهٔ مریدان که لاک را چنین برآشفته بودند، چه می‌توان گفت؟ لاک متقاعد شد که شیفتگانی که در خلوت خویش ادعای کشف و شهود کرده‌اند، معقول

1 . Counterbalance.

2 . prima facie justification.

نیستند و از این رو غیرمسئولانه عمل کرده‌اند. از نظر وی آنان نسبت به خالقشان نافرمانی کرده‌اند. اما به گفته لاک، اگر از همه افراد در حوزه دین، قرائن خوبی برای اعتقاداتشان طلب نکنیم و انتظار نداشته باشیم، آنگاه صرفاً باید تصدیق کنیم که هر چیزی مجاز است. و بنا بر این باید مفهوم باور معقول به سادگی کنار گذاشته شود. از این رو لاک کوشید تا برای باورهای مسیحی خود، ادله خوبی فراهم کند و معتقدان به آن را نیز با چنین کاری به مبارزه طلبید.

چالش قرینه گرا که لاک در مقابل شیفتگان قرار داد، غیرقابل دفاع است. اما این بدین معنا نیست که انسان به مانند مجانبین از گفتار او می‌ماند. معنی این سخن این نیست که هر کاری مجاز است. انسان به جای آنکه از فرد شیفته بخواهد دلایلی ارائه دهد، به او دلایل کافی مبنی بر کذب بودن باورهایش نشان دهد. گاه ممکن است که فرد این دلایل را بپذیرد و از باورهایش دست بکشد. بدون شک گاهی هم فرد بی‌اعتنا به آن دلایل اعتقادش را حفظ می‌کند. اما از این لحاظ به طور قطع، رویکردی که لازمه معیار ماست، از رویکرد لاک بدتر نیست. ارائه چالش قرینه‌گرایی از سوی لاک، در سرکوب «شوریدگی» در انگلستان چندان مؤثر نبوده است!^۱

پیوست

توضیحی در مورد بخش نهم مقاله

در این بخش به موضوع مورد بحث در بخش نهم مبنی بر اینکه «معیاری مناسب برای توجیه عقلانی در باورها، خود باید آشکارا یا به طور ضمنی، مفهومی هنجاری را در برداشته باشد»، پاسخ داده می‌شود. به طور قطع، موضوع مورد بحث که ممکن است برای تصویر شخصی از الزام و وظیفه و توجیه عقلانی کاملاً صحیح باشد، برای تصویر عینی صحیح نباشد. اما معیارهای استاندارد برای توجیه عقلانی که ارائه شده‌اند (مانند: مبنای گرای کلاسیک، اعتمادگرایی و ...) را باید به مثابه معیارهایی برای تصویری عینی تلقی نمود. از این رو آنچه در بخش نهم گفته شد با این معیارها مطابقت ندارد. هنگامی که این معیارها به

۱. نویسنده در آخرین جملات خود به مسیری که لاک می‌رود اشاره دارد (م).

عنوان معیارهایی برای توجیه‌پذیری عقلانی عینی درک شوند، دیگر نیازی نخواهد بود که آنها را در مفهومی هنجاری وارد کنیم. اعتراض‌کننده ممکن است در ادامه این اتهام را مطرح کند که من مسبب یک سردرگمی شده‌ام، چرا که نتوانسته‌ام واضح‌تر از آنچه باید، پیشنهاد را مبنی بر «دلیل کافی نداشتن برای تسلیم شدن» که به توجیه عقلی عینی مربوط است، از شروط هنجاری ادراکی وابسته به آنها متمایز کنم، تا معیار مورد نظر من، معیاری برای توجیه عقلی عینی شود.

گمان می‌کنم در اینجا مفید باشد تا برای حل این مسایل، لحظه‌ای از حوزه معرفتی به حوزه اخلاقی برگردیم و استدلال‌های کسانی را که خواهان تمایز میان الزام عینی و شخصی هستند، در حوزه اخلاق مورد بررسی قرار دهیم. به عنوان مثال آنچه را ریچارد بی. برنت^۱ در مورد این موضوع در کتاب خود با عنوان نظریه اخلاقی^۲ بیان می‌کند، در نظر بگیرید:

تعریف «الزام اخلاقی»^۳ که به اجمال بیان کرده‌ایم، امکان اشتباه کردن شخص را در مورد وظیفه‌اش مطرح می‌سازد. او ممکن است تصور کند احساس او از الزام، «به نحو عینی موجه» است در حالی که در واقع اینگونه نباشد. این مسئله به نظر قابل قبول می‌آید؛ ما فکر می‌کنیم که مردم گاهی نسبت به وظیفه یا الزام‌شان اشتباه می‌کنند... اما چنانکه با یک مثال روشن خواهم ساخت، در اینجا اشکالی وجود دارد:

فرض کنید که پزشکی بیماری را معاینه می‌کند که در سال ۱۹۲۰م مبتلا به آلرژی است، در حالی که هنوز چیزی با عنوان آلرژی شناخته نشده است. پزشک چندین عمل جراحی را (به عنوان مثال بر روی بینی و سینوس‌های شخص) برای بیمار تجویز می‌کند که هزینه و رنج بسیاری برای بیمار دارد. آیا رفتار پزشک با الزامات اخلاقی‌اش هم‌خوانی داشته است؟ قطعاً تمایل داریم بگوییم: بله. با این حال، بر طبق نظریه کلی مان که در بالا شرح داده شد، به نظر می‌رسد که او وظیفه‌اش را انجام نداده است، چرا که اگر کاملاً مطلع بود (از جمله درباره آلرژی‌ها اطلاع داشت)، احساس می‌کرد که به درمان آلرژی ملزم است (۲۰).

1 . Richard B. Brandt (۱۹۱۰-۱۹۹۷) در فلسفه اخلاق،

2 . Ethical Theory.

3 . Moral Obligation.

برنت در ادامه می‌کوشد که این مورد را با تمایز گذاشتن میان معنای عینی و شخصی «وظیفه» و «الزام» حل کند. برنت می‌گوید اگر «وظیفه» در معنای شخصی‌اش به کار رود، پزشک وظیفه‌اش را انجام داده است. اگر «وظیفه» در معنای عینی‌اش به کار رود، او وظیفه‌اش را انجام نداده است.

اما آیا این مطلب صحیح است؟ آیا صحیح است که در معنای استاندارد خاصی از کلمه «باید»، پزشک آنچه را باید انجام می‌دهد، انجام نداده است؟ به عقیده من این مطلب صحیح نیست. هیچ معنای استانداردی از کلمه «باید» وجود ندارد که بر طبق آن پزشک برنت آنچه را باید انجام می‌دهد، انجام نداده است. تصور می‌کنم مسئله مورد بحث در اینجا نمی‌تواند با تمایز گذاشتن میان «الزام اولیه» و «الزام من حیث المجموع»^۱ حل شود.

اگر همان طور که برنت اظهار می‌کند تصور عینی از الزام در کار بود، انسان می‌توانست باور کند و تأکید ورزد که فرد S باید عمل L را انجام دهد، اما در عین حال با صداقت کامل به فرد S توصیه کند که عمل L را انجام ندهد، و اگر عمل L را انجام نداد او را تحسین کند و اگر انجام داد او را نکوهش کند و اگر عمل L را انجام داد او را در خور ملامت بداند. این امر در صورتی بود که انسان، «باید» را در معنای عینی آن به کار ببرد. چرا که به نظر می‌رسد «نامعذور بودن» به تصویری شخصی از الزام مربوط می‌شود و نه به تصور عینی آن. با وجود این، به عقیده من چنین تصویری از الزام وجود ندارد. تصور ما از الزام به طور جدایی‌ناپذیری به نحوه برخورد ما با مردم ارتباط دارد. مثلاً با توصیه‌هایی که به آنها می‌کنیم، با تحسین کردن یا نکوهش کردن آنها، با رفتارمان با آنها به نحوی که انگار درخور سرزنش هستند. اگر انسان باور دارد که S باید L را انجام دهد، پس دیگر نمی‌تواند با صداقت به او توصیه کند که L را انجام ندهد، یا او را برای انجام ندادن L تحسین کند، یا اگر L را انجام داد، با او به نحوی رفتار کند که گویی درخور سرزنش است. بنابر این، تنها تصویر موجود از الزام، تصویر به اصطلاح «شخصی» آن است.

اما آیا نمی‌توانیم به سادگی قضاوت کنیم که عمل پزشک به وسیله قانون عینی اخلاقی مقرر شده است یا نه؟ به طور قطع می‌توانیم. اما اگر قضاوت کنیم که به وسیله قانون عینی اخلاقی مقرر شده است، مؤکداً یا تلویحاً به این معنا خواهد بود که او آن کار را انجام دهد. همچنین، انسان نمی‌تواند باور کند که او باید آن کار را انجام دهد و آنگاه با صداقت برایش مقرر کند که باید انجامش ندهد. میان اینکه شخص، مطابق تکلیفش عمل کند و اینکه تمام تلاشی را که به حق می‌توان از او انتظار داشت به کار بندد، تفاوتی وجود ندارد.

در واقع، حقیقت معینی وجود دارد که کسانی که به تمایز عینی/شخصی قایل هستند، سعی دارند به آن دست یابند. در مورد مثال برنت حقیقت یادشده این گونه است: پزشکی که با همان مورد پزشکی‌ای سر و کار دارد که پزشک برنت با آن سر و کار داشت، اما از تمامی واقعیات اخلاقی و پزشکی مربوط کاملاً آگاه است، با پزشک برنت تفاوت دارد و ملزم است تا متفاوت با آنچه پزشک برنت ملزم به انجامش بود، عمل نماید. اما کاملاً روشن است که آنچه گفته شد حاکی از این نیست که تصویری از الزام وجود دارد که بر طبق آن، پزشک برنت ملزم است به گونه‌ای عمل کند که آن پزشک کاملاً مطلع ملزم به انجام آن است.

البته، هنگامی که با مورد پزشکی برنت رو به رو می‌شویم، می‌توانیم بپرسیم که پزشکی کاملاً آگاه که مشغول این کار پزشکی است، ملزم به انجام چه کاری است؟ اگر بخواهیم، همچنین می‌توانیم به این قید تصریح کنیم که گاه کلمه «ملزم» را این گونه به کار می‌بریم که پزشک برنت «ملزم» است هر آنچه را که پزشکی کاملاً مطلع در چنین موردی ملزم به انجامش بود، انجام دهد. و اگر بخواهیم می‌توانیم آن را معنای عینی «الزام» بخوانیم. اما این موضوع با استفاده از کلمه «ملزم»^۱ به معنای معمولی فارسی‌اش، به ما نمی‌گوید که پزشک برنت، که در نهایت کاملاً مطلع نیست، ملزم به انجام چه کاری است؟ کلمه «ملزم» در زبان انگلیسی/فارسی به واقع برای بیان آن مفهوم به کار نمی‌رود.

این تحلیل از موقعیت مورد بحث، لوازمی در مورد چگونگی درک ما از نظریه‌های متداول در باب الزام اخلاقی دارد (که ماهیتاً قصدگرایانه^۱ نیستند). نباید پنداشت که چنین نظریه‌هایی قرار است به ما - که به هیچ وجه افراد کاملاً مطلعی نیستیم - بگویند که واقعاً چه باید بکنیم. اگر چنین پنداشته شوند، از بنیان نارسا و معیوب هستند. در عوض بهتر است که آنها را به مثابه نظریه‌هایی درک کنیم که به ما می‌گویند شخصی که کاملاً از واقعیات مربوط مطلع است، چه باید بکند. برای آنکه از آن اطلاعات به این نتیجه دست یابیم که باید در هنگام عمل چه کاری انجام دهیم، باید به شیوه مناسبی خطا و جهل و بی‌خبری موجه‌مان را تبیین کنیم.

مثلاً فایده‌گرای لذت‌نگر^۲ را در نظر بگیرید که معتقد است معیار عمل درست، کسب بیشترین لذت برای بیشترین افراد است. چنین نظریه‌پردازی به واقع نمی‌گوید که از میان گزینه‌هایی که در زمان خاصی در مقابل شخص قرار دارند، باید موردی را انجام دهد که واقعاً بیشترین شادکامی را با بیشترین دفعات ایجاد خواهد کرد، بلکه منظور وی چیزی شبیه این است: کسی که کاملاً از پیامدهای لذت‌بخش گزینه‌های گوناگون عملش آگاه است و نیز آگاه است که چگونه قانون اخلاقی به اعمالی اطلاق می‌شوند که چنین پیامدهایی را دارند، همواره باید گزینه‌ای را انتخاب کند که بیشترین سعادت را برای بیشترین افراد به بار خواهد آورد. چرا که به نظر فایده‌گرا، همواره هدف فردی کاملاً اخلاقی، این است که از میان گزینه‌های عملی‌ای که در هر زمان در مقابلش قرار دارند، موردی را انجام دهد که بیشترین سعادت را برای بیشترین افراد به بار می‌آورد.

با این حال، من و شما جزو عاملان کاملاً مطلع نیستیم. گذشته از این، بخشی از خطا و بی‌خبری‌مان موجه است. از این رو، حتی اگر هدفی را برگزینیم که فایده‌گرا توصیه می‌کند، ممکن است واقعاً معلوم شود که گاهی گزینه‌ای که بیشترین لذت را به بار نمی‌آورد، به گونه‌ای است که باید در اجرای آن بکوشیم (چرا که اگر با توجه به خطا و

1 . Intentionalistic.

2 . Hedonistic.

ناآگاهی مان در اجرای آن نکوشیم، نشان دهندهٔ عدم تعهد نسبت به هدفمان خواهد بود؛ و گاه گزینه‌ای که بیشترین لذت را به بار می‌آورد به گونه‌ای است که نباید در اجرای آن بکوشیم. چرا که اگر با توجه به خطا و ناآگاهی مان آن را اجرا کنیم، نشان‌گر این است که کاملاً نسبت به هدف انجام آنچه بیشترین سعادت را پدید می‌آورد، متعهد نبوده‌ایم.

به طور خلاصه، ممکن است که دقیقاً لازم باشد تا برخی از اعمالی را که کمتر لذت‌بخش‌اند انجام دهیم، و برخی اعمال لذت‌بخش‌تر را انجام ندهیم. اما در این صورت، صحیح نیست که ما همیشه باید آنچه را که حقیقتاً بیش از همه لذت‌بخش‌تر است انجام دهیم و آنچه را که حقیقتاً کمتر لذت‌بخش است انجام ندهیم. به هر حال باید هدفمان درست بودن گزارهٔ زیر باشد: همواره از میان گزینه‌هایی که در مقابلمان قرار می‌گیرند، آنچه (را که حقیقتاً) لذت‌بخش‌تر است، انجام می‌دهیم.

نظایر این سخنان را باید دربارهٔ الزامات مربوط به عقلانیت نیز بیان کرد. شخصی که به واقع در آنجا که باید، دلایل کافی برای دست برداشتن از باورهایی در اختیار دارد، و کاملاً نسبت به حضور یا عدم حضور این دلایل کافی مطلع است، باید به محض آنکه دلایل کافی یافت، دست از باوری خاص بردارد. چرا که باید هدف او، به همراه دیگران یا هر کس دیگر این باشد که با فرض مساوی بودن سایر شرایط، به محض آنکه دلایل کافی یافت، دست از باورداشتنش بردارد. وی باید بکوشد تا به محض یافتن دلیل کافی علیه باور p، از باور به آن دست بردارد.

اما من و شما جزو عاملان کاملاً مطلع معرفت‌شناسی نیستیم. ما اغلب نسبت به مسایل مطرح شده در خطا و بی‌خبریِ موجه به سر می‌بریم. از این رو گزاره‌هایی وجود خواهند داشت که باور داریم و برای دست برداشتن از آنها دلیل کافی داریم، اما با این حال مجازیم و حتی شاید ملزم هستیم که به آنها باور داشته باشیم؛ و گزاره‌هایی وجود خواهند داشت که باورشان داریم و دلیل کافی نداریم که دست از باور به آنها برداریم، اما با این حال ملزم هستیم که از باور به آنها دست برداریم. تقریباً به طور قطع برای هر یک از ما گزارهٔ p ای وجود دارد که به آن باور داریم و نمی‌توان گفت که در باورداشتن به آن معقول هستیم اگر و تنها اگر دلیل کافی برای دست برداشتن از آن نداشته باشیم. با وجود این، هر شخصی

باید بکوشد که هیچ گزاره‌ای نباشد که به آن باور داشته باشد، اما برای دست برداشتن از باور به آن دلیل کافی داشته باشد.

آنچه از قیاس با مورد اخلاقی می‌آموزیم این نیست که معیاری که من برای باور معقول پیشنهاد کرده‌ام، تنها معیاری برای معنای شخصی الزام است، بلکه مطلبی در جهت مخالف آن را می‌آموزیم: یعنی اینکه نظریه‌های اخلاقی متداول، به نحوی که صورت‌بندی شده‌اند تنها در مورد شخصی که در نوع خاصی از موقعیت معرفتی آرمانی قرار دارد، به کار می‌روند. برای آنکه آنها را در مورد خودمان و در موقعیت‌های زمینی واقعی مان به کار ببریم، آن نظریه‌ها باید تبیین کنند که ما در باورداشتن و دست برداشتن از آنها به نحو معقولی موجه هستیم و یا موجه نیستیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. وی همچنین گاهی قوه‌ی ما را در درک آنچه برایمان بدیهی است، در ذیل عقل قرار می‌دهد.
۲. مقایسه کنید با جستار، بخش چهارم، ۱۹، ۴: «عقل وحی و انکشاف طبیعی است، که از طریق پدر جاودانه‌ی نور و سرچشمه همه‌ی آگاهی‌ها، بخشی از حقیقت را که در دسترس توانایی‌های طبیعی بشر قرار داده است، به او منتقل می‌کند. وحی و انکشاف، عقل طبیعی است که به وسیله‌ی مجموعه‌ی جدیدی از کشفیات که بدون واسطه از سوی خداوند به ما منتقل شده‌اند، بسط یافته است؛ و عقل حقیقت داشتن آنها را مبنی بر اینکه از سوی خداوند به ما رسیده‌اند، به وسیله‌ی گواهی و براهینی که اقامه می‌کند، تضمین می‌کند. پس کسی که عقل را کنار می‌گذارد تا جا را برای وحی باز کند (اشاره به سخن کانت در مقدمه‌ی ویراست دوم نقد عقل محض)، نور هر دو را خاموش می‌کند».
۳. این فراز را با این فقره‌ی مقایسه کنید: «هنگامی که خداوند پیامبری را می‌آفریند، انسان بودنش را نابود نمی‌کند (آنا بشر متلکم یوحی الی). خدا تمامی توانایی‌هایش را در حالت طبیعی‌شان باقی می‌گذارد تا پیامبر بتواند در مورد الهامات خود قضاوت کند و ببیند که آیا منشأ الهی دارند یا نه؟ هنگامی که خدا ذهن را با نوری فراطبیعی روشن می‌سازد، نور طبیعی را خاموش نمی‌کند. اگر خدا بخواهد حقیقت هر گزاره‌ای را بپذیریم، یا حقیقت داشتن آن را با روش‌های معمولی عقل طبیعی تایید می‌کند و یا آن را به صورت حقیقتی آشکار می‌کند که با حجیت قول خود، ما را به پذیرش آن فرامی‌خواند، و ما را با نشانه‌هایی که عقل نمی‌تواند در تشخیصشان خطا کند متقاعد می‌سازد که آن حقیقت از سوی او آمده است. عقل باید قاضی و راهنمای آخر ما در همه چیز باشد. منظورم این نیست که باید با عقل مشورت کنیم و بررسی کنیم که آیا گزاره‌ای که از سوی خدا الهام شده است می‌تواند با اصول طبیعی درک شود، و اگر نمی‌تواند، آنگاه

می‌توانیم آن را رد کنیم؛ بلکه منظورم این است که ضروری است که با عقل مشورت کنیم و طبق آن بررسی کنیم که آیا آن گزاره، وحیی الهی است یا نه؟ و اگر عقل در یابد که آن گزاره از سوی خداوند وحی شده است، آنگاه عقل با آن به مانند هر حقیقت دیگری موافقت می‌کند و آن را به یکی از فرمان‌ها خود بدل می‌سازد». (جستار، بخش چهارم، ۱۹، ۱۴)

۴. مقایسه کنید با (جستار، بخش چهارم، ۱۸، ۱۱): «اگر ساحت‌های ایمان و عقل را با این مرزبندی‌ها از هم جدا نکنیم، در امور دینی، برای عقل اصلاً جایی باقی نخواهد ماند؛ و آن آراء و عقاید و مناسک و شعائر عجیب و غریبی که در ادیان عدیة عالم به چشم می‌آیند، استحقاق مذمت و ملامت نخواهند داشت. زیرا به این ستایش از ایمان، در تضاد با عقل، به گمان من، می‌توانیم، تا حد چشمگیری، همان یاهه‌گویی‌هایی را نسبت دهیم که تقریباً همه ادیانی که عالم بشری را زیر نفوذ خود دارند و تکه تکه کرده‌اند آکنده از آنهایند. زیرا آدمیانی که کسانی این عقیده را در گوششان خوانده‌اند که نباید در امور دینی به عقل رجوع کرد، و لو آنچه دین می‌گوید با فهم عرفی و خود اصول همه علوم و معارف انسانی منافات آشکار داشته باشد، عنان خرافه‌پرستی طبیعی و خیال‌پردازی و رؤیاپردازی خود را رها کرده‌اند تا آنان را، در دین، به آراء و عقایدی چنان شگفت‌انگیز و افعال و اعمالی چنان عجیب و نامعقول بکشانند که انسان فکور از حماقت‌هایشان انگشت به دهان می‌ماند و ناگزیر حکم می‌کند که اینان به حدی از مقبولیت در پیشگاه خدای عظیم و حکیم به‌دورند که نمی‌توان این فکر را از خود دور کرد که، در نظر یک انسان خردمند نیکخواه خنده‌آور و آزارنده‌اند؛ به طوری که، در عمل، دین، که باید بیش از همه، ما را از دام و دد متمایز سازد و بیش از هر چیز دیگر، ما موجودات متفکر را از مرتبه حیوانات فراتر برد، تبدیل به چیزی می‌شود که در آن آدمیان غالباً بی‌تفکرترین موجودات و بی‌شعورتر از حیوانات به نظر می‌آیند.

۵. در کتاب زیر در رد میناگرایی کلاسیک بحث کرده‌ام:

Nicholas Wolterstorff, Reason within the Bounds of Religion (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976).

۶. با اینکه در اصل ممکن است الزامات دیگری نیز در مورد باروهایمان وجود داشته باشند، اما لاک تنها به الزامات و تکالیف مربوط به تسلط داشتن توجه می‌کند. این الزامات تنها الزاماتی هستند که به هدف وی و در واقع به هدف من در این مقاله، مربوط می‌شوند.

۷. از آنچه در بالا گفته شد نتیجه می‌شود که می‌توانیم کلمه «معقول» را به جنبه‌های دیگری از الزامات معرفتی مان نیز نسبت دهیم. شاید در اینجا بتوان این مطلب را نیز خاطر نشان کرد که الزاماً نباید کلمه «معقول» را مستقیماً به الزامات خود منتسب کنیم، بلکه صرفاً می‌توان آن را به عنوان امتیازی برای باورهای برگزید که ممکن است انسان در مورد آنها الزام داشته باشد یا نداشته باشد. آنچه گفته شد با ملاحظات ما درباره مفهوم «توجیه» مرتبط است که در یادداشت دوازدهم آمده است.

۸. به این شرط که شخص تجهیزات لازم مفهومی را داشته باشد و یا می‌باید آنها را می‌داشت. نک: یادداشت نوزدهم.

۹. Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1977), P. 15.

۱۰. لازم است تا تحلیل دیگری را دربارهٔ موارد مربوط به مقاومت که ذکر کرده‌ام در نظر بگیریم. شاید وضعیت اینگونه نیست که شخص در برابر باورداشتن مقاومت می‌کند، بلکه بدین شکل است که شخص در برابر عمل کردن به روشی مناسب به آنچه به آن باور دارد، مقاومت می‌کند. هر چند که البته تصدیق می‌کنم که موارد دیگری از این نوع وجود دارند، اما به نظرم می‌رسد که گاه این مقاومت، مقاومتی در برابر باورداشتن است. احتمالاً داوری صحیح میان این دو تحلیل، نیازمند خواندن دقیق آثار روان‌شناختی مرتبط است. چنین مذاقه‌ای بسیار کم وارد معرفت‌شناسی فلسفی گشته است.

۱۱. Alvin Goldman, "What is Justified Belief?" in George S. Pappas, ed., *Justification and Knowledge*, (Dordrecht: D. Reidel, 1979), pp. 9-10.

۱۲. آیا ممکن است که اعتمادگرا، به جای ارائه معیاری آشکارا نادرست برای باور عقلاً موجه، معیاری را برای تصویری از توجیه غیر از آنچه من دربارهٔ آن بحث می‌کنم، صورت‌بندی کند؟ قرائنی وجود دارد که مثلاً گلدمن مفهوم توجیه را متفاوت با من در نظر می‌گیرد. او می‌گوید: «ممکن است واقعاً گزاره‌هایی وجود داشته باشند که انسان‌ها گرایش فطری و مهارت‌پذیری به باور کردنشان داشته باشند، مثلاً اینکه «برخی رویدادها علت دارند». اما بعید به نظر می‌رسد که ناتوانی مردم از دست برداشتن از باور به چنین گزاره‌هایی، باور به آنها را موجه سازد». («باور موجه چیست؟»، ص ۴) حال اگر باور خاص یک شخص، واقعاً گریزناپذیر باشد، آنگاه باورداشتنش به آن به هیچ وجه نشانهٔ این مطلب نیست که او نتوانسته است از توانایی‌های تسلط بر باورش به همان میزانی که می‌توان به حق از او انتظار داشت، استفاده کند؛ چرا که نمی‌توان از شخصی انتظار داشت که کاری را انجام دهد که نمی‌تواند. به همین ترتیب در مورد مفهوم «توجیه» که من با آن سر و کار داشته‌ام، واضح است که برخلاف آنچه گولدمن می‌گوید، چنین شخصی در داشتن باورش موجه است. پس آیا ممکن است که بگوییم آثار فلسفی، دو مفهوم متفاوت از باور عقلاً موجه را به ما نشان می‌دهند - نه فقط معیارهای مختلفی برای یک مفهوم، بلکه دو مفهوم متفاوت که نظریه‌پردازان می‌کوشند معیارهایی برای آنها ارائه دهند؟ یکی از آنها تصویری هنجاری است. شخص در باورداشتن به گزارهٔ p (عقلاً) موجه است، تنها در صورتی که با این کار، خود را با الزامات خاصی که بر او واجب‌اند، مطابقت دهد. و یک فرض معقول این است که اگر او نتوانسته باشد گزارهٔ p را باور کند، آنگاه الزامی نداشته است که آن را باور نکند. بر اساس این مفهوم، شخص به طور کلی، در باورهایش عقلاً موجه

است، تنها در این صورت که به همان میزانی که به حق می‌توان از او انتظار داشت، نسبت به باورهایش عمل کند. مفهوم دیگر «باور موجه»، مفهومی کاملاً ارزشی است. در این معنا، کلمه «موجه» امتیاز خاصی برای باورها است، یعنی ویژگی مطلوبی برای باورها است؛ و «ناموجه» نشان دهنده عیب یا نقصی در باورها خواهد بود. و هر باور این امتیازها و عیب و نقص‌ها را خواهد داشت، خواه داشتن یا نداشتن باور به هر طریقی در تسلط شخص باشد یا نباشد.

به عقیده من، حقیقت این است که مفهومی از توجیه همانند این مفهوم کاملاً ارزشی وجود ندارد. فکر می‌کنم وضعیت این گونه نیست که گلدمن و دیگران معیاری برای مفهومی متفاوت از «باور موجه» با آنچه من می‌خواهم برایش معیار ارائه دهم، ارائه می‌دهند. بلکه وضعیت این گونه است که گلدمن در درک ماهیت مفهوم «باور موجه» دچار کج‌فهمی شده است. بدون شک این کج‌فهمی در برگزیدن معیاری که انتخاب کرده است، نقش دارد.

در نظام باورهای یک شخص، می‌توانیم امتیازهای خاصی بیابیم که می‌توان گفت که میان درست بودن همه باورها و قرار داشتن همه باورها در تطابق با آنچه می‌توان به حق از او انتظار داشت، قرار دارند. شاید برخی از آن امتیازها با کلمه «معقول» ما انتخاب می‌شوند. و بدون شک یکی از آن امتیازهای بینابین، امتیاز همه باورهایی است که به درستی شکل گرفته و یا حفظ شده باشند. اما کلمه «موجه» آن امتیاز را نشان نمی‌دهد. موارد سنجش، آنهایی خواهند بود که باور در آنها به طور قابل اعتماد شکل نگرفته است، اما در این موارد قبول داریم که نمی‌توان از شخصی به حق انتظار داشت که به چیزی جز آنچه باور دارد، باور داشته باشد. حال بار دیگر به مثالمان درباره فردی جوان در قبیله‌ای بدوی نگاه کنید. آیا واقعاً به درستی می‌توان گفت که «او در داشتن باورش موجه نیست»؟ به عقیده من هیچ معنایی برای کلمه «موجه» در زبان فارسی وجود ندارد که بتوان با آن، جمله فوق را به درستی در مورد آن فرد بیان کرد.

اتفاقاً فرازی در مقاله گلدمن وجود دارد که در آن خود او نیز در آستانه درک این نکته است که تنها تصویر توجیه، تصویری هنجاری است. وی پس از در نظر گرفتن موردی که به عقیده وی مستلزم بازنگری در نظریه اعتمادگرایی بدون قید و شرط اوست، می‌گوید: «پس آنچه می‌توانیم درباره جونز بگوییم این است که او در به کارگیری روند قابل اعتماد (شرطی) خاصی که می‌توانسته و می‌باید به کار می‌گرفت، کوتاهی کرده است ... پس او در انجام کاری کوتاهی کرده است که، می‌باید به لحاظ معرفت‌شناسی، انجام می‌داده است. این تشخیص، تغییری اساسی در نظریه ما پدید می‌آورد. وضعیت موجه بودن یک باور نه تنها تابعی از روندهای شناختی است که به واقع در ایجاد آن به کار می‌روند، بلکه همچنین تابع روندهایی است که می‌توانسته‌اند و می‌باید به کار گرفته می‌شدند» (همان، ص ۲۹).

۱۳. در معنای «دلیل» چنان که در بند پیشین آمد، این رویداد که باورداشتن شخص به q و باورداشتن اینکه q قرینه قوی برای p است، می‌تواند دلیل او برای باور به p باشد.

۱۴. فرض کنید شخصی که گزاره p را - احتمالاً به این دلیل که کسی به او گفته است که گزاره p درست است - باور دارد و سپس در می‌یابد که دلیلی که برای باور به گزاره p دارد دقیقاً هم ارز دلیلی است که علیه گزاره p دارد، یعنی هم ارز دلیلی است که برای نقیض p دارد. آنگاه چه چیزهایی الزامات و مجوزهای ناظر به عقلانیت را تشکیل می‌دهند؟ اصل برائت (اصل برائت تا زمان اثبات تقصیر) که مشغول بررسی آن هستیم می‌گوید: شخص مجاز است باور p را حفظ کند، چرا که اثبات نشده است که p مقصر است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که او همچنین مجاز است که از باورداشتن به هر دوی p و نقیض p دست بکشد. آنچه برای او مجاز نیست انجام دهد این است که بر پایه آگاهی‌اش از اینکه قرائن و شواهد به سود p و به سود نقیض p هم‌تراز هستند، به باور به نقیض p را حفظ کند، چرا که باید دریابد چنین باورداشتنی «سازوکاری» غیرقابل اعتماد است (به زودی مناسبت این مسئله را به نحو آشکارتری مشاهده می‌کنیم). البته، اگر شخص در این موقعیت نقیض p را به جای p باور کرده بود، آنگاه عکس همه آنچه گفته شد صادق می‌بود. در آن صورت او مجاز است یا به باورداشتن نقیض p ادامه دهد و یا نه p و نه نقیض آن را باور کند، اما مجاز نیست p را بر پایه آگاهی‌اش به این که قرائن و شواهد له و علیه نقیض p هم ارز هستند، باور کند. در اینجا نتیجه‌ای به دست می‌آید که ابتداءً متناقض‌نماست، یعنی این نتیجه که دو نفر ادله‌ای را بررسی کنند و نسبت به وزن آن قضاوت مسئولانه یکسانی داشته باشند. ممکن است یکی مجاز باشد که p را باور کند و نقیض p را باور نکند، و دیگری نقیض p را باور کند و p را باور نکند.

موردی متفاوت اما مرتبط را در نظر بگیرید. فرض کنید شخصی که نه p را باور دارد و نه نقیض p را، مسئولانه به این اعتقاد می‌رسد که قرائن و شواهد وی برای هر دوی آنها هم‌تراز و مساوی هستند. او چه باید بکند؟ کاملاً روشن است که باید یا از باور به p و یا نقیض p دست بردارد. چرا که بر این اساس، باورداشتن هر یک از این دو، معادل باورداشتن بر مبنای «سازوکاری» غیرقابل اعتماد است. بار دیگر فرض کنید شخصی که هم به p معتقد است، هم به نقیض p ، در می‌یابد که قرائن و شواهد به سود هر دو طرف هم‌تراز است - و همچنین متوجه می‌شود که به هر دوی این گزاره‌ها باور دارد و متوجه می‌شود که هر دوی آنها نمی‌توانند درست باشند (البته او می‌توانسته است به هر دوی آنها باور داشته باشد، بدون آنکه p و نقیض p را باور داشته باشد). در این حالت او چه کاری باید انجام دهد و یا می‌تواند انجام دهد؟ بار دیگر او مجاز نیست که بر پایه آگاهی خود از وضعیتی که دارد، یکی از آنها را رها کند و به دیگری ملتزم باشد، چرا که این یعنی باورداشتن بر پایه این تصور که او درمی‌یابد که «سازوکاری» غیرقابل اعتماد است. اما واضح است که آنچه مجاز است انجام دهد این است که دست از باور به هر دوی آنها بکشد. اما استفاده از امکان آخر چه وضعیتی دارد؟ یعنی حفظ کردن هر دو؟ خب، در واقع به نظر می‌رسد که او بر پایه اصل برائت (اصل بی‌تقصیر بودن تا زمان اثبات تقصیر) به انجام این کار مجاز است. و هر چند این نتیجه باعث می‌شود تا انسان

در وهله نخست کمی یگه بخورد، اما شاید نتیجه‌ای درست باشد. با این حال من فکر می‌کنم که برای همیشه، به ندرت می‌توان این کار را انجام داد. و تا بدین جا دیده‌ایم که او حق ندارد، بر پایه تصویری که از موقعیت دارد، یکی را رها کند و به دیگری بچسبد، بلکه تنها حق دارد که هر دو را رها کند (قطعاً چنین شخصی در باور به p و نقیض p معقول نیست) شگفت‌آور است که چنین باشد و در عین حال برای او باورداشتن همزمان به p و نقیض p (در حالی که می‌داند این دو متناقض هستند)، معقول باشد.

۱۵. این نکته آخر با نتیجه‌ای که در یادداشت چهاردهم گرفته شد، بیشترین همخوانی را دارد.

۱۶. شخصی را در نظر بگیرید که به p باور دارد و دلیل کافی دارد که از اعتقاد به آن دست بردارد. مثلاً پیشتر به نحو نامعقولی به آن معتقد بوده است. فرض کنید که در این فاصله، با آنکه باور به p را نگاه می‌دارد، آن دلیل کافی برای دست کشیدن از p را از یاد می‌برد. همچنین فرض کنید که در فراموشی‌اش عقلاً موجه است؛ پس از آن، باور نکردن آن دلایل از سوی او معقول است. و فرض کنید که نه حالا و نه هیچ زمانی پس از رخ دادن آن رویدادها، چیز دیگری در موقعیت او نبوده است که به عقلانیت عقیده‌اش مربوط بوده باشد، به جز اینکه او زمانی عقیده‌اش را به رغم دلایل کافی برای دست کشیدن از آن، حفظ کرده است و بعد در حالی که آن باور را به یاد داشته است، به طور موجه آن دلایل را از یاد برده است. آیا اکنون در اینجای کار، او هنوز در حفظ آن باور نامعقول است؟ حتی با اینکه اکنون، نه دلیل کافی برای دست کشیدن از آن دارد و نه باید داشته باشد؟ اگر هنوز هم در داشتش معقول نیست، پس باید نکته بالا را اینگونه مقید کنیم که باید مطمئن شویم عدم عقلانیت چنین باوری باقی است، حتی اگر شخص اکنون نه دلیل کافی برای دست کشیدن از آن دارد و نه باید که داشته باشد.

۱۷. با این شرط: همان طور که پیشتر ذکر شد، این معیار هیچ تلاشی در مشخص کردن عقلانیت یا عدم عقلانیت انتقان حفظ کردن باورها نمی‌کند.

۱۸. شاید انسان معقول درجات مختلفی از غیرقابل اعتماد بودن را برای انواع گوناگون گزاره‌ها معیار بشمارد.

این مسئله‌ای مهم است که فعلاً و در این مجال نمی‌توانم آنها را شرح و بسط دهم.

۱۹. البته، این واقعیت که باورهای کودکی خردسال به نحوی معقول موجه هستند، لازمه‌اش تحسین او نیست. هر چند لازمه موجه نبودن، معذور نبودن است، اما لازمه توجیه، تحسین نیست. البته، می‌توان قیدی به معیارمان برای باور معقول بیفزاییم تا لازمه تحسین شدن نیز باشد. در آن صورت، بر مبنای معیار به دست آمده، هر چند کودکی خردسال در باورهایش ناموجه نباشد، اما موجه نیز نخواهد بود.