

توجیه قوی و توجیه ضعیف

الوین گلدمن

ترجمه مصطفی میخبر*

اشاره

۱. در معرفت‌شناسی معاصر، تمایز گذاشتن میان معانی یا مفاهیم مختلف توجیه معرفتی امری متداول است. برابر نهشت‌های پیشنهاد شده از جمله عبارت‌اند از: مفاهیم توجیه عینی/ذهنی (objective/subjective)، درونی‌گرا/بیرونی‌گرا (internalist/externalist)، وابسته به منابع/مستقل از منابع (resource-regulative/nonregulative)، شخصی/تحقیقی (personal/verific)، و تکلیف‌شناختی/ارزشگذارانه (deontological/evaluative).^۱ در پاره‌ای از این موارد، نویسندگان، هر دو طرف زوج متقابل را درست و مقبول می‌پندارند و در سایر موارد، تنها یکی از طرفین را قابل پذیرش به حساب می‌آورند. در این مقاله من قصد دارم زوج متقابل دیگری پیشنهاد کنم و محرز نمایم که در این زوج، هر دو مفهوم توجیه معرفتی، قابل دفاع و منطقی هستند. سپس تقابل موجود را مورد استفاده قرار خواهم داد تا صورت اصلاح‌شده‌ای از اعتمادگرایی (reliabilism) ایجاد کنم، صورتی از اعتمادگرایی که در مقایسه با گونه‌هایی از اعتمادگرایی که

* پژوهشگر حوزه فلسفه

پیش‌تر ارائه داده‌ام، بتواند به شکل طبیعی‌تری از عهده برخی از موارد مسئله‌ساز
بخصوص برآید.

بخش اول

۲. بهتر است در آغاز اذعان نمایم که افزایش معانی یک اصطلاح به بیش از آن تعداد که ضرورت دارد، امر نامطلوبی است. هنگامی که شواهدی کافی مبنی بر چند معنا بودن تحلیل شونده هدف وجود ندارد، باید به دنبال یک تجزیه و تحلیل واحد بود. ولی گاهی اوقات شواهد کافی حاکی از چند معنایی حقیقتاً وجود دارد. در اینجا نیز در مورد اصطلاح «موجه» (justified)، چنین شواهدی مشاهده می‌شود.

۳. یک فرهنگ باستانی یا قرون وسطایی را که از لحاظ علمی در ظلمت به سر می‌برد در نظر بگیرید. این فرهنگ برای حصول باور در مورد آینده و امور غیرقابل مشاهده، از روش‌های شدیداً اعتمادناپذیر خاصی استفاده می‌کند. کسانی که در این فرهنگ زندگی می‌کنند در روش‌های خود به آموزه‌های ویژه، طالع‌بینی، و غیب‌گویی متوسل می‌شوند. آنان هرگز به نظریه احتمالات یا علم آمار فکر نکرده‌اند؛ چیزی که بتوان آن را «روش تجربی» (experimental method) به حساب آورد هرگز به مغزشان خطور نکرده است.^۲ اکنون تصور کنید که در یک وقت بخصوص، یکی از اعضای این فرهنگ با استفاده از یکی از روش‌های پیش‌گفته، مثلاً با مراجعه به بروج دوازده‌گانه، به شکلی که از لحاظ فرهنگی مقبول می‌باشد، در مورد نتیجه نبردی قریب‌الوقوع به یک باور می‌رسد. این روش را روش M بنامید. آیا باور این شخص، باوری موجه یا مجاز است؟

۴. در اینجا انسان یک تنش آشکار احساس می‌کند، احساس می‌کند که از دو سوی مخالف کشیده می‌شود. انسان به شدت وسوسه می‌شود که بگوید نه، این باور، موجه یا مجاز نیست. با این حال، از دیدگاهی دیگر، انسان احساس می‌کند که میل دارد بگوید آری، این باور، موجه است.

۵. جذابیت پاسخ منفی به آسانی قابل توضیح است. طبیعتاً یک باور، تنها در صورتی موجه قلمداد می‌شود که از طریق روش‌های مناسب یا بسنده حاصل شده باشد. ولی بدون شک، روش M نامناسب و نابسنده به نظر می‌رسد. این نکته را می‌توان به صورت ذیل مجاب‌کننده‌تر کرد: معرفت‌شناسان تا اندازه زیادی این‌گونه تصور کرده‌اند - و من نیز تصدیق می‌کنم - که یکی از شروط لازم رسیدن به شناخت، داشتن باور موجه است. ولی با این فرض که باور تحت بررسی ما به طور کلی بر پایه رجوع به بروج دوازده‌گانه حاصل شده است، به هیچ وجه نمی‌توان آن را

شناخت به حساب آورد. در صورتی هم که این باور یک باور صادق از آب در بیاید، حتی اگر هیچ اعتنایی به نظر گتیه* نداشته باشیم، باز هم نمی‌توان گفت شخصی که به این باور رسیده است نتیجه نبرد را (از پیش) می‌دانسته است. توضیح ساده این است که باور او موجه نیست.

۶. پس چرا پاسخ مثبت دادن برایمان نوعی جاذبه دارد؟ ظاهراً این از وضع بد فرهنگی باورکننده ما نشأت می‌گیرد. او در یک محیط فضایی - تاریخی خاص قرار گرفته است. در این محیط، هر کس دیگری نیز از روش M استفاده می‌کند و به آن اطمینان دارد. علاوه بر این، باورکننده ما درباره بسیاری از مسائل، برای اطمینان به همتایان فرهنگی خود دلایل کافی در اختیار دارد و از سوی دیگر، برای عدم اطمینان به اعتماد آنان به طالع‌بینی دلایل محکمی در دست ندارد. واقعیت آن است که اگر یک شخص تربیت یافته علمی در همین فرهنگ قرار بگیرد به آسانی می‌تواند برای شبهه‌افکنی در روش M راه‌هایی بیابد؛ ولی باورکننده ما این‌گونه تربیت نیافته است و برای دستیابی به چنین تربیتی هیچ فرصتی در اختیار ندارد. پی بردن به نقایص روش M و رای محدودۀ فکری اوست. بنابراین اصلاً نمی‌توانیم به خاطر اینکه او از روش M استفاده می‌کند او را **مقصر** بدانیم، و از این رو نمی‌توانیم او را به خاطر رسیدنش به آن باور مورد انتقاد قرار دهیم. باور مورد بحث از لحاظ معرفت‌شناختی **نکوهش‌ناپذیر** است، و به نظر می‌رسد این روشن می‌کند که چرا ما و سوسه می‌شویم آن را موجه بنامیم.^۳

۷. همان طور که این مثال نشان می‌دهد، درباره توجیه معرفتی، دو پنداشت یا مفهوم متمایز وجود دارد. در یکی از این مفاهیم، باور موجه (به‌طور تقریبی) عبارت است از باوری **خوب حاصل شده**، یعنی باوری که از طریق روش‌ها، رویه‌ها، یا فرایندهای مناسب، مقتضی، یا بسنده حاصل (یا حفظ) شده است. در مفهومی دیگر، باور موجه باوری است **غیرقابل انتقاد، نکوهش‌ناپذیر، یا غیرقابل ملامت**. همان طور که از مثال ما پیدا است، مفهوم اول قوی‌تر یا قانع‌کننده‌تر از مفهوم دوم است. مفهوم اول مستلزم آن است که باور از طریق روش‌هایی که **حقیقتاً** مناسب یا بسنده هستند حاصل شود، در حالی که مفهوم دوم چنین الزامی را دربر ندارد. بنابراین مفهوم اول را مفهوم **قوی** و مفهوم دوم را مفهوم **ضعیف** می‌نامیم. به نظر می‌رسد هر دوی این مفاهیم پذیرفتنی هستند. هر کدام از این دو مفهوم می‌تواند حاکی از حجم نسبتاً زیادی از درون‌یافت‌های مربوط به اصطلاح «موجه» (در موارد استعمال معرفتی آن) باشد.

۸. پس از پذیرش تمایز میان توجیه قوی و ضعیف، نوبت به آن می‌رسد که شرایط مربوط به این مفاهیم خاص را به شکل دقیق‌تری شرح دهیم. اما پیش از پرداختن به این کار، بگذارید تمایز دیگری که به نظریه باور موجه مربوط می‌شود را مختصراً مورد اشاره قرار دهیم.

۹. در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت (Epistemology and Cognition)* پیشنهاد کرده‌ام که میان *فرایندهای (processes)* باورساز و *روش‌های (methods)* باورساز تمایز گذاشته شود.^۴ «فرایندها» عبارت‌اند از فرایندهای روان‌شناختی بنیادین، که تقریباً یعنی ویژگی‌های درون - تنیده ساختار شناختی فطری ما. «روش‌ها» عبارت‌اند از محاسبات عددی آموختنی، روش‌های آروینی، یا رویه‌هایی که برای دستیابی به باور مورد استفاده قرار می‌دهیم، مانند رویه‌هایی که به خوانش دستگاه‌های اندازه‌گیری یا تحلیل‌های آماری متوسل می‌شوند. همه باورهای ما تا حدودی از طریق فرایندها پدید می‌آیند. ما در قلمرو شناخت، بدون استفاده از کارکردهای روان‌شناختی بنیادین، هیچ کاری نمی‌توانیم انجام دهیم. در مقابل، روش‌های آموخته‌شده به طور گسترده مورد نیاز نیستند، هرچند شاید اکثریت بسیار زیاد باورهای یک فرد بزرگسال مرهون چنین روش‌هایی باشد. اکنون من می‌گویم که باورهای *کاملاً* موجه باید از طریق فرایندهای بسنده و *همچنین* روش‌های بسنده - البته در صورت استفاده از روش‌ها - حاصل شوند. (این الزام دست کم در مورد توجیه قوی صادق است.) اما دستیابی به باور از طریق ترکیبی از فرایند بسنده و روش نابسنده، یا از طریق ترکیبی از فرایند نابسنده و روش بسنده نیز امکان‌پذیر است. بنابراین من میان دو سطح موجهیت تمایز می‌گذارم: موجهیت اولیه، که به سطح فرایندها مربوط می‌شود، و موجهیت ثانویه، که به سطح روش‌ها مربوط می‌شود. تبیین کامل موجهیت مستلزم بیان شرایط هر دو سطح است.

۱۰. تمایزی که میان توجیه قوی و ضعیف قائل شده‌ام در هر دو سطح، یعنی در سطح فرایندها و در سطح روش‌ها، مدخلیت دارد. بنابراین بگذارید تلاش کنم خلاصه‌ای از شرایط توجیه قوی و توجیه ضعیف را در هر سطح به طور جداگانه ارائه دهم. از سطح روش‌ها شروع می‌کنم.

بخش دوم

۱۱. توجیه قوی در سطح روش‌ها، مستلزم به‌کارگیری روش‌های *مناسب* یا *بسنده* است. چه چیزی یک روش را مناسب یا بسنده می‌سازد؟ پاسخ ساده و دلخواه پاسخی است که اعتمادگرایان می‌دهند: همین که یک روش، قابل اعتماد باشد، یعنی در درصد قابل توجهی از دفعات و به اندازه کافی به واقعیت رهنمون شود، روش مناسب یا بسنده‌ای به شمار می‌آید. این پاسخ با درون‌بافت‌های ما در مورد باورکننده‌ای که از لحاظ علمی در ظلمت به سر می‌برد سازگاری کامل دارد. دقیقاً بدین سبب که روش مراجعه به بروج دوازده‌گانه روش قابل اعتمادی برای رسیدن به حقایق مربوط به نتیجه یک نبرد نیست، باور او فاقد توجیه قویست.

۱۲. اینکه منظور از «قابل اعتماد» نامیدن یک روش یا فرایند دقیقاً چیست، نیازمند بحث بیشتری است. در جای خودش به این موضوع خواهیم پرداخت. اما یک مسئله دیگر محتاج توضیح است. برای موجه بودن در سطح روش‌ها ممکن است صرفاً اعتمادپذیری بالا کافی نباشد، زیرا امکان دارد حتی روش‌های بسیار قابل اعتماد، در مقایسه با سایر روش‌های موجود، کمتر قابل اعتماد باشند. ممکن است بعضی‌ها شرط اعتمادپذیری رضایت‌بخش را کافی ندانسته و مدعی لزوم شرط اعتمادپذیری حداکثر شوند. نمی‌خواهم به این مطلب بپردازم. در این مقاله مسائل دیگری که باید مورد رسیدگی قرار بگیرد به اندازه کافی وجود دارد، و روی‌آوری پیشنهادی به اعتمادپذیری حداکثر تأثیری جدی بر مقولات معرفت‌شناختی دیگری که مورد توجه قرار خواهیم داد نخواهد داشت.

۱۳. به هر حال مقصودم این نیست که بگویم برای موجه بودن در سطح روش‌ها یا موجهیت ثانویه، استفاده از یک روش قابل اعتماد کافی است. وجود دو شرط دیگر نیز ضرورت دارد. نخست آنکه روش مورد نظر باید به شکل مناسبی، تحصیل شده باشد. اگر شخصی غفلتاً روشی را اختیار کند و به طور تصادفی، آن روش قابل اعتماد از آب در بیاید، استفاده او از آن روش موجهیت ثانویه فراهم نمی‌کند. روش را باید از طریق روش‌ها، یا نهایتاً فرایندهای دیگری تحصیل کرد که یا قابل اعتماد باشند یا فراتر از قابل اعتماد.^۵ شرط لازم دیگر موجهیت ثانویه این است که زمانی که باورکننده روش مورد نظر را به کار می‌گیرد، وضعیت شناختی او نباید به درستی یا بسندگی آن روش **لطمه** بزند. به طور خیلی تقریبی می‌توان گفت که نباید این‌گونه باشد که باورکننده فکر کند که آن روش غیر قابل اعتماد است؛ او برای غیرقابل اعتماد دانستن آن روش نیز توجیهی ندارد. البته شرط دوم باید از دیدگاه غیر توجیهی (non-justificational) توضیح داده شود، و این کاری است که در کتاب **معرفت‌شناسی و شناخت** (به طور اجمالی) به انجام رسانده‌ام و در اینجا قصد تکرارش را ندارم.^۶

۱۴. چیزم اظهار نگرانی می‌کند که تأمین شرایط روش قابل اعتماد آن قدر ساده است که باعث عدم رضایت‌بخشی آن می‌شود.^۷ او قضیه مردی را مورد بررسی قرار می‌دهد که با گرفتن فال چای، به این باور می‌رسد که تعداد سیارات نُه عدد است. اکنون تصور کنید که گرفتن این فال در ساعت ۲:۱۷ بعدازظهر یک روز جمعه روی داده است، و تصور کنید که هیچ‌کسی در هیچ زمان دیگری در ساعت ۲:۱۷ بعدازظهر روز جمعه در مورد تعداد سیارات، فال چای نگیرد. چیزم می‌گوید در این صورت این مرد از روشی پیروی کرده است که همواره به کشف حقیقت منتهی

می‌شود، یعنی روشی که برای توصیف آن می‌توان گفت، «اگر می‌خواهید در مورد تعداد سیارات چیزی دستگیرتان شود، در ساعت ۲:۱۷ بعدازظهر روز جمعه فال چای بگیرید.»

۱۵. در هر حال، عنایت داشته باشید که نمی‌توان پذیرفت که این روشی است که این مرد مورد استفاده قرار داد. اگر شناسنده‌ای بخواهند روشی را مورد استفاده قرار دهد، آن روش باید در ذهن او مجسم شود (هر چند لزومی ندارد که این تجسم آگاهانه باشد). این مرد برای رسیدن به یک باور، دستورالعملی را در ذهن خود مجسم کرد، اما از قرار معلوم، نه روز هفته و نه ساعت روز، هیچ‌کدام جزئی از آن دستورالعمل نبود. ما می‌توانیم این اجزا را در توصیف عمل او بیاوریم، اما این بدان معنا نیست که این اجزا، اجزای روشی که او استفاده کرد هستند.^۸ به هر حال، روشی که او واقعاً مورد استفاده قرار داد - یعنی گرفتن فال چای - قابل اعتماد نیست.

۱۶. مسلماً ممکن است شناسنده‌ای این عوامل زمانی را در روشی بگنجانند؛ و چنین روشی می‌تواند قابل اعتماد باشد (دست کم در معنایی که چیزم مد نظر دارد). اما استفاده از این روش قابل اعتماد، برای موجهیت ثانویه (یعنی موجهیت در سطح روش‌ها) کافی نخواهد بود. همان‌طور که خاطر نشان شد، باورکننده باید روش را به شکل مناسبی تحصیل کند. در مثال چیزم (ظاهراً) این شرط برآورده نشده است. اگر مثال جدیدی ابداع گردد که در آن این شرط برآورده بشود، آنگاه فکر می‌کنم که باور شناسنده به طور مشهود موجه خواهد بود.

۱۷. با بررسی درجات موجهیت، می‌توان مقبولیت رویکرد اعتمادپذیری را افزایش داد. اگر چه تحلیل‌شونده اصلی من مفهوم مقوله‌ای (categorical) باور موجه است، زدن گریزی کوتاه به مفهوم مقایسه‌ای (comparative) باور موجه نیز می‌تواند آموزنده باشد. بدیهی است که چیزم اندیشه درجات متعدد منزلت معرفتی (epistemic status) را به حق مورد تأکید قرار داده است.^۹ آیا چنین مفهومی در اعتمادگرایی نیز قابل تصور است؟ به گمان من آری، تصورش خیلی ساده است. در شرایط مساوی، همین که روش‌ها (یا فرایندها) بی‌کیفیت باور را به وجود می‌آورند (یا حفظ می‌کنند) قابل اعتمادتر از روش‌ها (یا فرایندها) بی‌کیفیت باور دیگر را به وجود می‌آورند، آن باور اول از باور دوم موجه‌تر است.

۱۸. با یک مثال ساده می‌توان این مطلب را توضیح داد. فرض کنید دانش‌آموزی یک مسئله جمع طولانی را با جمع زدن ستون‌های اعداد به شکل متعارف و از بالا به پایین به انجام می‌رساند. این دانش‌آموز وقتی که جواب مسئله را به دست آورد به یک باور می‌رسد. دانش‌آموزی دیگر همین کار را با دقت انجام می‌دهد و به همان جواب می‌رسد، اما سپس با حل دوباره مسئله «کار خود را بازبینی می‌کند» و شاید در مرتبه دوم، مسئله را از پایین به بالا یا با استفاده از ماشین

حساب حل می‌کند. در هر حال، او از یک روش ترکیبی، یا M_2 ، استفاده می‌کند؛ این روش، روش اول، یا M_1 ، را به عنوان جزء اول خود دربر می‌گیرد. این روش ترکیبی تنها زمانی به حصول باور می‌انجامد که هر دو رویه آن به جوابی یکسان برسند. پذیرفتنی است که بگوییم باورهای هر دو دانش‌آموز موجه است، اما موجهیت باور دانش‌آموز دوم از موجهیت باور همکلاسی‌اش بیشتر یا بهتر است. ولی چرا؟ پاسخش ساده است: روش M_2 از روش M_1 قابل اعتمادتر است. در حقیقت، به نظر می‌رسد که تفاوت درجه موجهیت دقیقاً از تفاوت اعتمادپذیری روش‌ها پیروی می‌کند. اگر یک روش ترکیبی تنها اندکی قابل اعتمادتر باشد، مسلماً باوری هم که حاصل می‌کند تنها اندکی موجه‌تر خواهد بود. اگر اعتمادپذیری آن روش ترکیبی به میزان قابل ملاحظه‌ای بیشتر باشد، موجهیت باور حاصل از آن نیز به میزان قابل ملاحظه‌ای افزایش خواهد یافت. این حالت مؤید این نظر است که اعتمادپذیری، عنصر اساسی موجهیت است.

بخش سوم

۱۹. از گریزی که زدم برمی‌گردم اما همچنان در سطح روش‌ها باقی می‌مانم و اکنون پس از توجیه قوی به توجیه ضعیف می‌پردازم. مفهوم توجیه ضعیف، همان‌طور که به یاد دارید، به باور نکوهش‌ناپذیر یا غیر قابل ملامت برمی‌گردد. با این وجود، در اینجا باید حواسمان جمع باشد. یک باور خوب حاصل شده، یعنی باوری که روش حصول آن از راه درستی به دست آمده و لطمه نخورده است، نیز احتمالاً نکوهش‌ناپذیر است. بنابراین مفهوم موجهیت قوی نیز متضمن نکوهش‌ناپذیری است. اما من می‌خواهم مفاهیم توجیه قوی و توجیه ضعیف مفاهیمی متقابل باشند. این بدان معنا است که آن مفهوم توجیه ضعیفی که مورد نظر من است دقیقاً معادل مفهوم نکوهش‌ناپذیری نیست، بلکه معادل مفهوم باریک‌بینانه‌تر نکوهش‌ناپذیری محض است. به عبارت دیگر، مفهوم ضعیف بودن موجهیت یک باور این است که آن باور بد حاصل شده است، اما با این وجود، نکوهش‌ناپذیر است. اکنون که این نکته روشن شد، بگذارید برای باوری که (در سطح روش‌ها) دارای توجیه ضعیف می‌باشد شرایطی پیشنهاد کنم. دقیق‌تر بگوییم، من سعی خواهم کرد فقط شرایط کافی توجیه ضعیف را ارائه دهم نه شرایط لازم آن را. باور S به P (در سطح ثانویه) در صورتی دارای توجیه ضعیف است که:

۱. روش M ، که این باور از طریق آن حاصل شده است، غیر قابل اعتماد باشد (یعنی به اندازه

کافی قابل اعتماد نباشد)، اما

۲. S باور نداشته باشد که روش M غیر قابل اعتماد است، و

۳. S برای تشخیص اینکه روش M غیر قابل اعتماد است، نه از شیوه قابل اعتمادی برخوردار باشد و نه چنان شیوه‌ای در دسترس او باشد (مقصودم از این شرط آن است که S نه روش قابل اعتماد و نه فرایند قابل اعتمادی که اگر در مورد وضعیت شناختی فعلی او به کار گرفته شوند باعث بشوند تا S باور کند که M غیر قابل اعتماد است را در اختیار نداشته باشد).

۴. هیچ فرایند یا روش به باور S قابل اعتمادی که اگر مورد استفاده قرار بگیرد باعث بشود تا S به این باور برسد که M غیر قابل اعتماد است وجود نداشته باشد.

۲. به نظر می‌رسد که شرایط پیشنهادی من در مورد قضیه شناسنده‌ای که از لحاظ علمی در ظلمت به سر می‌برد صادق است. باور آن شناسنده نسبت به نتیجه نبرد قریب‌الوقوع، در حقیقت، بد حاصل شده است، یعنی از طریق روش غیر قابل اعتمادی حاصل شده است. اما او باور ندارد که روش مورد استفاده‌اش غیر قابل اعتماد است. مضاف بر این، شناسنده ما از روش (یا فرایند) قابل اعتمادی که باعث شود تا او به این باور برسد که روش مبتنی بر طالع‌بینی‌اش غیر قابل اعتماد است برخوردار نیست، و چنین روش (یا فرایند) قابل اعتمادی در دسترس او نیز نیست. بالاخره اینکه، هیچ روش یا فرایند به باور او قابل اعتمادی که باعث شود او به چنان قضاوتی برسد وجود ندارد.

۲۱. مسلماً قضاوت ما در مورد شناسنده ظلمت‌زده کاملاً به آن بستگی دارد که او درباره درستی پیش‌بینی‌هایی که در گذشته بر مبنای طالع‌بینی صورت گرفته است، به ویژه پیش‌بینی‌های مربوط به نبردها، دقیقاً چه چیزی بداند، یا در آن باره دقیقاً چه چیزی به او گفته شده باشد. اگر به او گفته شده باشد که در همه چنان مواردی، پیش‌بینی‌ها غلط از آب درآمده است، مطمئناً ما منکر توجیه‌پذیری استفاده او از روش مبتنی بر طالع‌بینی خواهیم شد. هر چه باشد او از یک فرایند فطری/استقراری برخوردار است که می‌تواند آن را در مورد چنان داده‌هایی مورد استفاده قرار بدهد. اما بگذارید قضیه را این‌طور فرض کنیم که اخبار تأییدشده نسبتاً کمی از نتایج نبردها به او رسیده است. پاره‌ای از این اخبار، به حسب تصادف، درستی پیش‌بینی‌های قبلی را گواهی می‌دهد. در مواردی هم که اخبار رسیده حاکی از غلط از آب درآمدن پیش‌بینی‌هاست، طالع‌بینان جامعه این‌گونه تعبیر می‌کنند که آن پیش‌بینی‌ها مبتنی بر سوء کاربرد این روش بوده است. طالع‌بینان برای «محافظت» از نظریه خود در برابر اینکه به راحتی ابطال بشود، شگردهایی دارند، و تنها روش‌شناسی‌ها یا نظریات نجومی پیچیده می‌توانند توجیه‌ناپذیری چنان ترفندهایی را آشکار سازد؛ ولی چنین روش‌شناسی‌ها یا نظریاتی در دسترس نیست. (نیاز به گفتن نیست که اگر این مثال

خاص که دربارهٔ یک شناسندهٔ ظلمت زده است تناسب کاملی با مقتضای حال خواننده نداشته باشد، برای بیان همین نکته به راحتی می‌توان مثال‌های دیگری ابداع کرد.)

۲۲. یقیناً صدق این مدعا که شناسنده از هیچ شیوه‌ای برای پی بردن به اعتمادناپذیریِ روش هدف برخوردار نیست، یا اینکه چنان شیوه‌ای در دسترس او نمی‌باشد، بستگی به این دارد که اصطلاحات «برخوردار» و «در دسترس» دقیقاً چگونه معنا شوند. برای مثال ممکن است استدلال شود که روش‌شناسی علمی پیچیده، حتی هنگامی هم که عملاً مورد استفادهٔ اعضای یک فرهنگ نیست، همواره در واقع «در دسترس» آنان است. پاسخ مناسبی که من پیشنهاد می‌کنم این است که مفاهیم «دسترس‌پذیری» و «برخورداری»، مفاهیم مبهم و متغیری هستند. این مفاهیم را می‌توان به چند نحو تفسیر کرد و هر تفسیری نیز دست‌کم در چند بافت به شکل معقولی پذیرفتنی و مناسب است.

۲۳. ریچارد فلدمن (Richard Feldman) ابهام یا تغییر مفهوم «برخورداری» را، تا جایی که به مفهوم برخورداراری از شواهد مربوط می‌شود، مورد تأکید قرار داده است.^{۱۱} من نیز در کتاب معرفت‌شناسی و شناخت، کمی به این موضوع پرداخته‌ام.^{۱۲} در منتهی‌الیه یک سمت، «برخورداری» از یک شاهد یا «داشتن» یک شاهد در زمانی معین، می‌تواند به معنای اندیشیدن آگاهانه به آن شاهد باشد. در منتهی‌الیه سمتی دیگر، این «برخورداری» یا «داشتن» می‌تواند به معنای در اختیار داشتن آن شاهد به صورت ذخیره شده در جایی از حافظه باشد، فرقی هم نمی‌کند که بازیابی آن شاهد یا دسترسی به آن چقدر مشکل باشد. از دیدگاهی میانه، یک شخص فقط در صورتی از یک شاهد «برخوردار» است که آن شاهد، یا در ضمیر هشیارش وجود داشته باشد یا اینکه به آسانی قابل بازیابی از حافظه‌اش باشد.

۲۴. در مورد اصطلاح «در دسترس» نیز ابهامات مشابهی وجود می‌آید. اما در اینجا، علاوه بر مکان‌های مختلف احتمالی در ذهن، مکان‌های مختلف و درجات مختلف دسترس‌پذیری در جامعه نیز مطرح است. آیا می‌توان بدون اعتنا به اینکه یافتن یک شاهد چقدر مشکل یا پرهزینه است، آن شاهد را از نظر اجتماعی «در دسترس» دانست؟ در اینجا، نه در مورد شواهد و نه در مورد روش‌ها، که در حال حاضر مستقیماً مورد توجه من است، هیچ پاسخی صریحی وجود ندارد. گویندگان (و شنوندگان) مختلف، بسته به سیاق و مقصود کلام، از معیارهای متفاوتی استفاده می‌کنند. پس بهترین کار آن است که به جای آنکه سعی کنیم به مفاهیم «برخورداری» و «دسترس‌پذیری» دقت ساختگی بدهیم، آنها را به همان حال طبیعی و مبهمشان باقی بگذاریم. پیامد مسلم این کار آن است که این ابهام به مفهوم توجیه ضعیف سرایت می‌کند. اما شواهد فراوانی

وجود دارد که نشان می‌دهد مفاهیم معرفتی، منجمله مفاهیم توجیه و شناخت، این نوع ابهام را *دارا* هستند.^{۱۲} در هر حال، طبق معیارهای کاملاً معمولی و متعارف، شناسنده ظلمت زده ما برای تشخیص اینکه روش مبتنی بر طالع‌بینی‌اش، برای پیش‌بینی نتیجه نبرد، غیر قابل اعتماد می‌باشد، از هیچ فرایند یا روشی برخوردار نیست و چنان روش یا فرایندی در دسترس او نیز نیست. بنابراین، پیش‌بینی او درباره نتیجه نبرد، که بر روش مبتنی بر طالع‌بینی متکی است، موجهیت ضعیفی دارد. (بعدها که قید بسیار ملایمی به مفهوم «دسترس‌پذیری» خواهیم زد احتمالاً این مطلب باز هم صادق خواهد بود).

بخش چهارم

۲۵. بگذارید اکنون به موجهیت اولیه، یعنی موجهیت در سطح فرایندها، بپردازم. در بررسی موجهیت اولیه، برای بیان مفهوم اعتمادگرایی، به جای استفاده از قالب قابل ترجیح اما بدقلق نظام‌های قواعد مجازسازنده فرایندها (process-permitting rule systems)، که آن را در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت* می‌یابید، همان قالب ساده‌ای را اختیار خواهیم کرد که در مقاله «باور موجه چیست؟» (What Is Justified Belief?) مورد استفاده قرار داده‌ام.^{۱۳} با این حال، بعداً به قالب قابل ترجیح نظام‌های قواعد روی خواهیم آورد.

۲۶. شرایطی که در سطح اولیه برای توجیه قوی پیشنهاد می‌کنم دقیقاً نظیر شرایط پیشنهادی من در سطح ثانویه است. باور شخص S در سطح اولیه در صورتی، و فقط در صورتی، دارای توجیه قوی می‌باشد که:

۱. از طریق فرایندی شناختی که به اندازه کافی قابل اعتماد باشد حاصل (یا حفظ شده باشد، و
 ۲. وضعیت شناختی S به اعتمادپذیری فرایند پدیدآورنده باور او لطمه نزده باشد.
 ۲۷. شرایطی که در سطح اولیه برای توجیه ضعیف پیشنهاد می‌کنم نیز نظیر شرایط پیشنهادی من در سطح ثانویه است. باور شخص S در سطح اولیه، در صورتی دارای توجیه ضعیف است که:
 ۱. فرایند شناختی پدیدآورنده باور او غیرقابل اعتماد باشد، اما
 ۲. S باور نداشته باشد که آن فرایند باورساز غیرقابل اعتماد است، و
 ۳. S برای تشخیص اینکه آن فرایند غیرقابل اعتماد است، نه از شیوه قابل اعتمادی برخوردار باشد و نه چنان شیوه‌ای در دسترس او باشد.
- نهایتاً یک شرط دیگر نیز می‌تواند مناسب باشد:

۴. هیچ فرایند یا روش به **باور S** قابل اعتمادی که اگر مورد استفاده قرار بگیرد باعث بشود تا S به این باور برسد که آن فرایند غیرقابل اعتماد است وجود نداشته باشد. بار دیگر، اصطلاحات «برخوردار» و «در دسترس» در معرض تفسیرهای گوناگون هستند. من سعی نخواهم کرد تفسیر منحصر به فردی از این اصطلاحات مبهم ارائه بدهم. با این حال، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم. به زودی قید قابل قبولی به اصطلاح دسترس‌پذیری خواهم زد.

بخش پنجم

۲۸. می‌خواهم اکنون بی‌درنگ به مثالی پردازم که اهمیت بسیار زیادی دارد. و آن قضیه‌ی شناسنده‌ای است که در دنیای اهریمنی دکارتی (Cartesian demon world) قرار گرفته است. باورهای ادراکی چنین شناسنده‌ای را مورد توجه قرار دهید. این باورها معمولاً، و یا بدون استثنا، کاذب هستند، ولی از طریق همان فرایندهای درونی‌ای شکل گرفته‌اند که باورهای ادراکی ما را پدید می‌آورند. با این وجود، این فرایندها در دنیای اهریمنی دکارتی غیرقابل اعتماد هستند. (من فرض را بر آن می‌نهم که در دنیای اهریمنی دکارتی، یا تنها یک شناسنده منفرد از این فرایندها استفاده می‌کند و یا اینکه اهریمن دکارتی به اندازه‌ای از مردمان فریب داده است که اعتماد‌پذیری این فرایندها ناکافی گشته است.)

از این رو، براساس شرایط پیشنهادی من برای موجهیت قوی، باورهای این شناسنده موجه نیست.

۲۹. چنین حالتی ظاهراً اعتمادگرایی را با مشکل مواجه می‌سازد، زیرا انسان به شدت وسوسه می‌شود که بگوید شناسنده حاضر در دنیای اهریمنی واقعاً **داری** باورهای ادراکی موجه است. هر چه باشد روند تجربه او ممکن است درست همانند روند تجربه من و شما باشد، و از قرار معلوم باورهای ادراکی ما موجه است. پس چرا باورهای او موجه نباشد؟^{۱۴}

۳۰. طبق نظریه موجود، توضیح قضیه دنیای اهریمنی ساده است. قربانی اهریمن نمی‌تواند باورهایی با توجیه قوی داشته باشد، اما باورهای او مطمئناً از توجیه ضعیف برخوردار است. باورهای او خوب حاصل شده نیست، اما **نکوهش ناپذیر و غیرقابل ملامت** است. فرایندهای

شناختی او (در دنیای اهریمنی او) قابل اعتماد نیست، اما

الف. او باور ندارد که فرایندهای شناختی‌اش غیرقابل اعتماد است،

ب. او برای تشخیص این امر هیچ شیوه قابل اعتمادی در اختیار ندارد، و

ج. هیچ روش یا فرایند به **باور** او قابل اعتمادی که او را به این نتیجه برساند وجود ندارد.

بنابراین، براساس مفهوم موجهیت ضعیف، باورهای شکل گرفته این شناسنده موجه محسوب می‌شود.

۳۱. آیا این واقعاً درست است که قربانی اهریمن برای تشخیص اینکه فرایندهای ادراکی‌اش غیرقابل اعتماد است هیچ شیوه قابل اعتمادی در اختیار ندارد؟ آنچه نسبتاً روشن به نظر می‌رسد این است که هیچ یک از فرایندهای شناختی او، که معمولاً از دید ما قابل اعتماد هستند، او را به این نتیجه نمی‌رساند که فرایندهای ادراکی‌اش غیرقابل اعتماد است. یقیناً اگر او خاطرات باورهای ادراکی گذشته‌اش و خاطرات «صحه‌گذاری‌ها»ی بعدی‌اش بر آن باورها از طریق بازبینی‌های ادراکی بیشتر، را مورد استفاده قرار دهد، و سپس یک تعمیم استقرایی معیار انجام دهد، به این نتیجه خواهد رسید که فرایندهای ادراکی‌اش قابل اعتماد است. با این وجود ممکن است استدلال شود که روش قابل اعتمادی در دسترس اوست که می‌تواند او را به این نتیجه برساند که فرایندهای ادراکی‌اش غیرقابل اعتماد است. این روش، روش «تک برون داده‌ای» (single-output) نام دارد و براساس آن، او کار را با مجموعه باورهای پیشین خود آغاز می‌کند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که «فرایندهای ادراکی من غیرقابل اعتماد است.» روش تک برون داده‌ای قابل اعتماد است زیرا تنها باوری که پدید می‌آورد باوری صادق است!

۳۲. من برای این پیشنهاد دو جواب دارم. نخست آنکه چنین چیزی را «روش» نامیدن مسلماً حاکی از دست کم گرفتن مفهوم روش است. با این وجود اذعان می‌کنم که هیچ شیوه مناسبی برای محدود کردن مفهوم روش، به طوری که چنین چیزی روش به حساب نیاید، در دست ندارم. (فکر کنم بهتر باشد همه دستورات عمل‌های تک برون داده‌ای کنار گذاشته شود؛ ولی از این بابت مطمئن نیستم.) با این همه، حتی اگر باز هم پافشاری کنیم و چنین چیزی را «روش» بنامیم، گفتن اینکه این روش در دسترس قربانی اهریمن است چندان پذیرفتنی نیست. دسترس‌پذیری را نباید قابل ابداع و قابل استفاده بودن صرفاً نظری قلمداد کرد. دسترس‌پذیر دانستن یک روش باید حداقل مستلزم آن باشد که شناسنده بتواند به طور طبیعی و از طریق فرایندها و / یا روش‌هایی که عملاً مورد استفاده قرار می‌دهد، و بر باورها و تجارب واقعی او تاثیر می‌گذارند به سوی آن روش سوق داده شود. ولی چنین چیزی در این مورد صادق نیست. همه باورهای پیشین و فرایندها و روش‌های این شناسنده بر ضمه پذیرش «روش» تک برون داده‌ای است. در نتیجه، گفتن اینکه او از این روش برخوردار است یا این روش در دسترس اوست هیچ معنای معقولی نمی‌دهد. بنابراین باورهای ادراکی او در حقیقت، دارای توجیه ضعیف است.

بخش هشتم

۳۳. روشن است که این نوع اعتمادگرایی دربردارنده این بینش است که قربانی اهریمن - حداقل طبق یکی از مفاهیم دوگانه توجیه - دارای باورهای موجه است. این نوع اعتمادگرایی چه رابطه‌ای با سایر انواع اعتمادگرایی دارد؟ در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت*، نظریه اعتمادگرایانه‌ای مطرح کرده‌ام که قضیه دنیای اهریمنی را به شکل نسبتاً متفاوتی مورد رسیدگی قرار می‌دهد. این نظریه برحسب نظام‌های صحیح قواعد مجازسازنده فرایندها تدوین شده است. یک باور (در سطح فرایندها) تنها در صورتی موجه قلمداد می‌شود که از طریق فرایندهایی حاصل شده باشد که با نوعی نظام صحیح قواعد، سازگار باشند. (یک شرط بی‌ضرر را نیز ضمیمه کرده‌ام). نظام قواعد نیز تنها در صورتی صحیح است که قابل اعتماد باشد، یعنی پیروی از آن منجر به حصول باورهای شود که نسبت صدق آن‌ها به اندازه کافی بالا باشد.

۳۴. این ضوابط، پاسخگوی همه مسائل مربوط به تفسیر این نظریه نیست. فرض کنید بپرسیم که آیا باور B در دنیای احتمالی W موجه است یا نه؟ پاسخ این سؤال به آن بستگی دارد که بینیم آیا فرایندهایی که باور B را در دنیای W پدید می‌آورند، در یک نظام قواعد صحیح، مجاز شناخته می‌شوند یا نه. اما آیا صحت یک نظام قواعد تابع اعتمادپذیری آن نظام در دنیای احتمالی W است؟ یا اینکه صحت آن به نحو دیگری محرز می‌گردد؟

۳۵. در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت*^۱ عنوان کرده‌ام که صحت نظام‌های قواعد امر انعطاف‌ناپذیری است. یک نظام قواعد معین یا در همه دنیاهای احتمالی صحیح و یا در همه دنیاهای احتمالی غلط است؛ صحیح یا غلط بودن آن از دنیایی به دنیای دیگر تغییر پیدا نمی‌کند. علاوه بر این، صحت یک نظام قواعد، نه به واسطه اعتمادپذیری آن نظام در، برای مثال، دنیای واقعی (*actual world*)، بلکه به واسطه اعتمادپذیری آن نظام در آنچه من دنیای بهنجار (*normal world*) می‌نامم محرز می‌گردد. «دنیاهای بهنجار» را به‌طور بسیار خاصی معنا کرده‌ام. مقصود من از یک دنیای بهنجار عبارتست از دنیایی که با *باورهای کلی* ما در مورد دنیای واقعی، یعنی باورهای ما در مورد انواع اشیا، رویدادها، و دگرگونی‌هایی که در دنیای واقعی وجود دارند، سازگار است. پیامد این نظریه آنست که ارزیابی باورهای قربانی اهریمن به اعتمادپذیری یا عدم اعتمادپذیری فرایندهای ادراکی باورساز او در دنیای اهریمنی بستگی ندارد، بلکه به اعتمادپذیری یا عدم اعتمادپذیری این فرایندها در دنیاهای بهنجار وابسته است. از آنجاییکه احتمالاً این فرایندها در دنیاهای بهنجار قابل اعتماد هستند، طبق این نظریه. حتی باورهای این قربانی نیز موجه

محسوب می‌شوند. مضاف بر این، حتی اگر فرضاً معلوم شود که دنیای واقعی یک دنیای اهریمنی است و باورهای خود ما اصولاً کاذب هستند، باز هم باورهای او موجه خواهند بود (یا می‌توانند موجه باشند). مادامیکه فرایندهای ادراکی باورساز او در دنیاهای بهنجار (doxastic-normalcy) - که در این سناریو، شامل دنیای واقعی نمی‌شوند - قابل اعتماد باشند، باورهای او موجه خواهند بود.

۳۶. این نوع اعتمادگرایی، که در آن صحبت از دنیاهای بهنجار به میان می‌آید، حُسنش این است که از آشفتگی ذهنی ما در مورد موجهیت باورهای شناسنده حاضر در دنیای اهریمنی جلوگیری می‌کند. این نوع اعتمادگرایی جاذبه‌های دیگری هم دارد. طبیعی به نظر می‌رسد که انتظار داشته باشیم اعتمادپذیری، تنها در موقعیت‌ها (یا دنیاهای) بهنجار مورد ارزیابی قرار بگیرد نه در همه موقعیت‌های امکان‌پذیر. وقتی کسی در مورد خودرویی نظر می‌دهد و می‌گوید که آن خودرو بسیار قابل اعتماد است، منظورش این نیست که آن خودرو در همه شرایط جوی زود روشن می‌شود و نرم و روان حرکت می‌کند؛ مثلاً قصد ندارد بگوید که آن خودرو در سرمای ۵۰ درجه فارنهایت زیر صفر هم بسیار قابل اعتماد است. او فقط می‌گوید که آن خودرو در شرایط بهنجار خوب کار می‌کند.^{۱۶} با این همه، این مفهوم «بهنجاری» احتمالاً به موقعیت‌های عادی اشاره دارد، و بر چیزی شبیه به مفهوم «بهنجاری» مورد نظر من، که مفهومی اعتقادی است، دلالت نمی‌کند. توجیه عقلانی مفهوم اعتقادی «بهنجاری» چگونه میسر است؟ در حین نگارش کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت*، در نظر داشتم فصلی را به مفاهیم اختصاص بدهم. یکی از برنده‌هایی که در نظر داشتم از آن دفاع کنم این است که ما مفاهیم را بر پایه پنداشت‌های بخصوصی که از قبل داریم، شامل باورهایمان در مورد آنچه معمولاً در دنیای واقعی روی می‌دهد، می‌سازیم. امیدوار بودم چنین رویکردی به مفاهیم بتواند پشتوانه‌ای برای مفهوم بهنجاری اعتقادی در اعتمادگرایی باشد. متأسفانه موفق نشدم چنین رویکردی را به‌طور کامل به مرحله عمل برسانم.

۳۷. در هر صورت، این نوع توجیه که در دنیاهای بهنجار (مراد از بهنجار معنای اعتقادی آن است) را مورد توجه قرار می‌دهد، با چند مشکل مواجه است. اولاً، در ساختن دنیاهای بهنجار، کدام باورهای کلی ما درباره دنیای واقعی دارای اهمیت هستند؟ به نظر می‌رسد گزینه‌های بسیار زیادی وجود دارد، ثانیاً، گویا هرکدام از باورهای کلی ما که انتخاب شوند، دنیاهای کاملاً متفاوتی می‌توانند با آن

ها انطباق پیدا کنند. آیا یک نظام قواعد، تنها در صورتی صحیح محسوب می‌شود که پیروی از آن در همه آن دنیاها منجر به حصول باورهایی با نسبت صدق بالا شود.^{۱۷} ثالثاً، هنگامی که در این

نظریه گفته می‌شود دنیاهاى بهنجار به وسیله باورهاى کلی *ما* درباره دنیاى واقعی، ساخته می‌شوند، مرجع این ضمیر «ما» چه کسانی هستند؟^{۱۸} آیا این «ما» شامل همه کسانی که در دنیاى واقعی زندگی می‌کنند، یعنی شامل کل نژاد بشر، است؟ اعضاى مختلف نژاد بشر باورهاى کلی کاملاً متفاوتی دارند. باورهاى کلی مناسب را چگونه باید از آن میان بیرون کشید؟^{۱۹}

۳۸. نهایتاً حتى اگر همه این مشکلات نیز حل شود، هیچ معلوم نیست که رویکرد دنیاهاى بهنجار بتواند همه چیز را سروسامان دهد. یک دنیاى نابهنجار احتمالی به نام دنیاى *W*، که به طور چشمگیری با دنیاى ما تفاوت دارد، را در نظر بگیرید. در دنیاى *W*، مردم معمولاً از طریق فرایندی به باور می‌رسند که در دنیاى *W* از نسبت صدق بسیار بالایی برخوردار است، اما در دنیاهاى بهنجار نسبت صدق بالایی نخواهد داشت. آیا نمی‌توان باورهایى که از طریق فرایند مورد استفاده در دنیاى *W* حاصل شده است را موجه قلمداد کرد؟^{۲۰}

۳۹. برای آنکه مطلب ملموس بشود، فرض کنید که فرایند مورد نظر، فرایندی است که طبق احساسات غیب‌بینی به حصول باور می‌انجامد. احتمالاً چنین فرایندی در دنیاى واقعی نسبت صدق بالایی ندارد؛ و در دنیاهاى بهنجار نیز نسبت صدق بالایی نخواهد داشت. اما تصور کنید که دنیاى *W* حاوی امواج غیب‌بینی است، امواجی نظیر امواج صوتی و نوری. درست همان طور که ما از طریق نور و صدا به ویژگی‌هاى محیط اطراف خود پی می‌بریم، اهالی دنیاى *W* نیز از طریق امواج غیب‌بینی، ویژگی‌هاى محیط اطراف خود را دقیقاً شناسایی می‌کنند. یقیناً فرایندهاى باورساز غیب‌بینانه اهالی دنیاى *W* می‌تواند به حصول باورهاى موجه بینجامد.

۴۰. به همه دلایل یادشده، به نظر می‌رسد که عاقلانه باشد اعتمادگرایی مبتنی بر دنیاهاى بهنجار را کنار بگذاریم. خوشبختانه این کار باعث نمی‌شود که اعتمادگرایی نتواند از عهده مسئله دنیاى اهریمنی برآید. نوع فعلی اعتمادگرایی دربردارنده این بینش است که باورکننده‌هاى دنیاى اهریمنی دارای باورهاى موجه هستند، بدین صورت که اذعان می‌نمایند باورهاى آنان از توجیه ضعیف برخوردار است.

۴۱. اگر از تفسیری که، با لحاظ دنیاهاى بهنجار، از صحت نظام‌هاى قواعد داریم صرف‌نظر بنماییم (برای تأمین شرایط توجیه قوی) چه چیزی را باید جایگزین آن کنیم؟ همان‌طور که از مثال مذکور پیداست، انعطاف‌ناپذیر دانستن صحت نظام‌هاى قواعد احتمالاً غیرعاقلانه است؛ بهتر است بگذاریم صحیح با غلط بودن آنها از دنیایی به دنیاى دیگر تغییر پیدا کند. شاید بهترین تفسیری که می‌توان از صحت نظام‌ها ارائه داد تفسیر بسیار صریح ذیل باشد: همین که یک نظام قواعد در دنیاى *W* نسبت صدق بالایی داشته باشد، در دنیاى *W* نظام صحیحی محسوب می‌شود.

۴۲. با این همه، دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد چرا در اعتمادگرایی این تفسیر نمی‌تواند رضایت خاطر فراهم آورد. این دلایل را به اختصار بیان می‌کنم، هرچند نمی‌توانم مسائلی که آنها پدید می‌آورند را به‌طور کامل مورد رسیدگی قرار دهم. نخست آنکه ممکن است یک نظام قواعد بخصوص در یک دنیای معین، مثلاً در دنیای واقعی، نسبتاً به ندرت مورد استفاده قرار بگیرد. از این‌رو، عملکرد آن در آن دنیا را نمی‌توان نشانه خوبی از ماهیت واقعی آن دانست؛ ممکن است این ماهیت، یا خیلی مطلوب جلوه داده شود یا خیلی نامطلوب. بنابراین، ظاهراً مصلحت آن است که ارزیابی صحت آن نظام در دنیای W، نه صرفاً با بررسی عملکرد آن در دنیای W، بلکه با بررسی عملکرد آن در مجموعه‌ای از دنیاهایی که بسیار شبیه به دنیای W هستند انجام شود. به زبان دیگر، در ارزیابی صحت یک نظام قواعد، باید به استعداد ذاتی آن نظام برای پدید آوردن باورهای صادق، یا به عبارتی به فراوانی‌نماییِ باورهای صادق قابل حصول از طریق آن نظام توجه نشان دهیم.^{۲۱}

۴۳. یک موضوع مرتبط نیز نتیجه‌گیری مشابهی را الزامی می‌سازد. برای پیروی از یک نظام قواعد یا ارائه نمونه‌ای از آن، راه‌های ممکن و متفاوت فراوانی وجود دارد. حتی اگر محیط بیرونی را نیز ثابت فرض کنیم، پاره‌ای از قواعد ممکن است در یک سناریو به دفعات و در سناریوهای دیگر به ندرت مورد استفاده قرار بگیرند. (به یاد داشته باشیم که قواعد مورد نظر قواعد مجازسازنده هستند؛ این قواعد تعیین نمی‌کنند که چه فرایندهایی و در چه زمان‌هایی باید مورد استفاده قرار بگیرد.) این سناریوهای متفاوت یا شیوه‌های متفاوت پیروی از نظام‌های قواعد احتمالاً نسبت صدق‌های متفاوتی را ایجاد خواهند کرد. در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت*، گوناگونی شیوه‌های پیروی از نظام‌ها را یادآوری کرده^{۲۲} و اذعان نموده‌ام که نظریه اعتمادپذیری به اصلاحات جدیدی نیاز دارد. در این خصوص، چند تحول پذیرفتنی بلافاصله به ذهن خطور می‌کند. اولاً، می‌توان الزام کرد که همه شیوه‌های پیروی از نظام‌ها، حتی شیوه‌های دارای کمترین کاربرد، باید نسبت صدق مشخصی داشته باشند که تا حد قابل قبولی بالا باشد. و به جای این، می‌توان الزامی که کمتر سخت‌گیرانه باشد پیشنهاد کرد، مانند اینکه شیوه‌ای که در پیروی از نظام‌ها دارای کاربرد متوسط است، یا شیوه نمایی (به معنای آماری آن) باید نسبت صدق بالایی داشته باشد. بیش از این به بررسی این افکار نخواهم پرداخت، اما در همه آن‌ها روح اعتمادگرایی وجود دارد.

۴۴. مشکل فنی دیگری نیز قابل ذکر است. در کتاب *معرفت‌شناسی و شناخت*، اعتمادگرایی را به حسب *نظام‌های قواعد تنظیم کرده‌ام*، زیرا بسیاری از فرایندهای منفرد، نسبت صدق معینی نخواهد داشت. برای مثال، یک فرایند استنتاج یا یک فرایند حافظه‌ای را در نظر بگیرید. صدق یا کذب باورهای حاصل از این فرایندها به ارزش باورهای پیشینی بستگی دارد که این فرایندها

به‌عنوان داده دریافت می‌کنند. بنابراین، نسبت صدق‌های یکنواخت را تنها باید از نظام‌های یکپارچه فرایندها یا نظام‌های قواعد مجازسازنده فرایندها انتظار داشت. با این همه، اکنون یک مشکل به‌وجود می‌آید. فرض کنید نظام معینی به اسم R در اختیار داریم که نسبت صدق بسیار بالایی دارد؛ اگر تنها یک قاعده غیرقابل اعتماد به این نظام ملحق کنیم احتمالاً نسبت صدق آن چندان کاهش پیدا نخواهد کرد. بنابراین، پس از الحاق چنان قاعده‌ای به نظام R ، نظام R' حاصل خواهد شد که ممکن است باز هم بتواند آزمون اعتمادپذیری را با موفقیت پشت سر بگذارد. اما اگر نظام R' حاوی قاعده‌ای غیرقابل اعتماد باشد، ما دیگر نمی‌توانیم آن را نظام صحیحی به‌شمار آوریم. بگذارید این را مشکل الحاقی مزاحم معرفی بنامیم.

۴۵. من راه حل ذیل را پیشنهاد می‌کنم. اینکه خود یک نظام قواعد، فی‌نفسه دارای نسبت صدق به اندازه کافی بالایی باشد کافی نیست (فرقی هم نمی‌کند که این «نسبت صدق به اندازه کافی بالا» را چگونه می‌خواهید تعبیر یا تنقیح کنید). یک شرط دیگر آن است که نسبت صدق هیچیک از زیرمجموعه‌های آن نظام، پایین‌تر از اندازه کافی نباشد. از آنجایی که یک قاعده عضو، به‌عنوان یک مجموعه واحد، زیرمجموعه نظام قواعد محسوب می‌شود، این شرط از نظام‌های قواعدی که قواعد منفر غیرقابل اعتمادی داشته باشند سلب صلاحیت می‌کند.

بخش هفتم

۴۶. بگذارید نکات زیر مفهوم موجهیت قوی را رها کنم و به دغدغه‌ای که در مورد سیمای کلی آن وجود دارد بپردازم.^{۳۳} و بگذارید به خصوص، ویژگی‌ای که در تقریر کنونی موجهیت قوی به چشم می‌خورد، یعنی ویژگی «دنیامحوری» اعتمادگرایی را مورد توجه قرار دهم. از آنجایی که اکنون حتی در جاهایی که دنیاهای احتمالی، از نظر تجربی، غیرقابل تمایز از یکدیگر هستند، می‌توان پذیرفت که صحیح یا غلط بودن یک نظام قواعد از دنیایی به دنیای دیگر تغییر پیدا کند. چنان به نظر می‌رسد که عنصر *شانس* در توجیه قوی داشتن یا نداشتن یک باور دخالت دارد. اگر ما واقعاً در دنیایی قرار داشته باشیم که *فکر* می‌کنیم در آن قرار داریم، باورهای ادراکی ما (عمدتاً) دارای توجیه قوی خواهند بود. از سوی دیگر، اگر ما در دنیایی اهریمنی قرار داشته باشیم، باورهای ادراکی ما دارای توجیه قوی نخواهند بود. اما این دو دنیا از نظر تجربی، غیرقابل تمایز هستند. بنابراین، به نظر می‌رسد که توجیه قوی داشتن یا نداشتن باورهای ما به شانس بستگی دارد. اما آیا داورهای معرفتی نفرت‌انگیز می‌تواند کاملاً به شانس بستگی داشته باشد؟

۴۷. ابتدا به یاد داشته باشید که شانس یکی از مؤلفه‌های عموماً شناخته‌شده سایر دست‌یافته‌های معرفتی، به‌ویژه *شناخت*، است. موجهیت از لحاظ منطقی، متضمن حقیقت نیست، بنابراین حتی اگر انسان باور موجهی داشته باشد، باز هم رسیدن یا نرسیدن او به حقیقت، و

در نتیجه، دستیابی یا عدم دستیابی او به شناخت به شانس بستگی دارد: از مثال‌های ادموند گتیه نیز معنای مشابهی فهمیده می‌شود. مردمان دو دنیای از لحاظ تجربی غیر قابل تمایز، ممکن است در دستیابی به شناخت، با یکدیگر تفاوت داشته باشند، زیرا باورهای صادق موجه آنان می‌تواند در یکی از آن دو دنیا، طبق نظر گتیه، از مصادیق شناخت محسوب نشود، ولی در دنیای دیگر از مصادیق شناخت محسوب بشود. نظر به اینکه شانس یکی از مؤلفه‌های شناخت است، چرا باید یافتن آن در موجهیت، قبیح باشد؟

۴۸. ممکن است منتقدی به تندی پاسخ بگوید که همان طور که دخالت دادن شانس در شناخت نامعقول است، دخالت دادن آن در توجیه، که یک مفهوم ارزشگذارانه است، نیز نامعقول است. اما من جواب می‌دهم که آیا باید شانس را در بافت‌های ارزشگذارانه از نظر دور داشت؟ چند تن از نویسندگان خاطر نشان کرده‌اند که ظاهراً این مسئله سر از حوزه ارزشگذاری اخلاقی و حقوقی درمی‌آورد.^{۲۴} دو راننده کامیون که به یک اندازه بی‌احتیاط هستند، یکی‌شان از سر بدشانسی به بچه‌ای می‌زند ولی دیگری نه؛ مذمت و مجازاتی که آن دو متحمل می‌شوند به یک اندازه نخواهد بود. به سبکی که اندکی تفاوت دارد می‌توان نکته مشابهی را در مورد ارزشگذاری زیبایی‌شناسانه نیز خاطر نشان کرد. حتی با اینکه قبول داریم که شاهکارهای هنری یک نقاش تا اندازه‌ای محصول شانس هستند - شانس استعداد ذاتی و خوش اقبالی آموزش بسیار خوب - باز هم می‌توانیم آن شاهکارها را ارزشگذاری کنیم.

۴۹. اما آیا نباید نوعی ارزشگذاری توجیهی (justificational evaluation) موجود داشته باشد که عنصر شانس را حذف نماید یا اینکه تأثیرش را به حداقل برساند. چنین چیزی شدنی به نظر می‌رسد. این دقیقاً همان چیزی است که در مفهوم توجیه ضعیف قابل تصور است. بنابراین، نظریه کنونی من به کسانی که شدیداً با شانس مخالف هستند نیز مجال می‌دهد.

بخش هشتم

۵۰. آیا نظریه توجیه دو قسمتی من به مثابه پذیرش آن است که درونی‌گرایان تا اندازه‌ای برحق‌اند؟ آیا این نظریه به منزله دست‌برداری جزئی از بیرونی‌گرایی است؟ این را به راحتی نمی‌توانم جواب بدهم، زیرا اصطلاحات «درونی‌گرایی» و «بیرونی‌گرایی» تعریف‌های عموماً پذیرفته شده‌ای ندارند. ممکن است مراد از درونی‌گرایی این اعتقاد باشد که موجهیت یا عدم موجهیت باوری که نسبت به یک گزاره داریم، از دیدگاه درونی یا از طریق تعمق بی‌واسطه، مستقیماً برای ما قابل درک است؛ هرچند اگر این را به عنوان تعریف درونی‌گرایی بپذیریم، معلوم نیست که مفهوم توجیه ضعیف را بتوان نوعی درونی‌گرایی به‌شمار آورد. ممکن است ما نتوانیم از طریق تعمق بی‌واسطه، مستقیماً درک نماییم که آیا برای تشخیص اینکه فرایندهای باورساز ما قابل اعتمادند یا غیرقابل اعتماد

راهی داریم یا نه، یا چنان راهی در دسترس ما هست یا نه. به علاوه، من تردید دارم که مفهوم توجیه ضعیف کاملاً به مذاق درونی‌گرایان خوش بیاید. به گمان من اغلب درونی‌گرایان طالب مفهوم سختگیرانه‌تری برای توجیه هستند.

۵۱. بنابراین، نمی‌دانم آیا این نظریه دو قسمتی توجیه به منزله تلیق بیرونی‌گرایی و درونی‌گرایی هست یا نه. اگر این پیوند حقیقتاً همان چیزی باشد که این نظریه پیشنهاد می‌کند، اعتراضی به آن ندارم. نکته مهم آن است که این نظریه بسیاری از درون‌یافتهایی که در مورد باور موجه وجود دارد را آشکار می‌سازد، و این کار را در یک چارچوب عموماً اعتماد‌گرایانه انجام می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله را در سمینار تابستان سال ۱۹۸۶ سازمان حمایت از رشد و توسعه علوم انسانی، با موضوع نظریه شناخت، و همچنین در همایش نکوداشت پروفیسور رودریک چیزم (Roderick Chisholm) در دانشگاه براون (Brown) ارائه نمودم. در این مقاله از اظهارنظرهای حاضران در این دو رویداد سود برده‌ام.

معانی عینی و ذهنی در (Goldman (1986), Pollock (1997) از یکدیگر تمیز داده شده‌اند، البته Goldman (1986) اصطلاحات توجیه «واقعی» و توجیه «آشکار» را به کار می‌برد. مفاهیم بیرونی‌گرا و درونی‌گرا را Goldman (1980), Armstrong (1973), Alston (1986), Bonjour (1980,1985) مورد بحث قرار می‌دهند. گزینه‌های آراینده و غیرآراینده را Goldman (1980,1986), Pollock (1986), Kornblith (1983) به بحث می‌گذارند. مفاهیم وابسته به منابع و مستقل از منابع در Goldman (1986) از هم بازشناخته شده‌اند. Lehrer (1981) مفاهیم شخصی و تحقیقی را توضیح می‌دهد. و Alston (1985) نیز از جمله کسانی است که به جزئیات مفاهیم تکلیف شناختی و ارزش‌گذارانه می‌پردازند.

۲. Alston (1985) نیز نمونه‌مشابهی از «جدامانگی فرهنگی» (cultural isolation) را مثال می‌زند.
* پروفیسور ادمونند گتیه (Edmund Gettier) با آوردن دو یاد نمونه، قویاً استدلال می‌کند که باور صادق موجه را نمی‌توان شناخت به حساب آورد.

۳. موجه بودن به معنای رهایی از نكوهش‌پذیری، یکی از مفاهیمی است که Alston (1985) مورد بحث قرار می‌دهد. Kornblith (1983) و Bonjour (1985) نیز مفهوم مرتبگی از موجه بودن به معنای رهایی از بی‌مسئولیتی (معرفتی) (epistemic irresponsibility) را ارائه می‌دهند.

۴. رک: Goldman (1986), pp.92-95.

۵. به طور تقریبی، یک روش یا فرایند در صورتی فراتر از قابل اعتماد است که روش‌ها (یا فرایندها) بی‌که معمولاً ایجاد یا حفظ می‌کند در اکثر موارد، قابل اعتماد باشند. با این وجود، برای توضیح دقیق مفهوم واقعی این فکر، راه‌های گوناگون دیگری نیز وجود دارد. رک:

Goldman(1986), pp.27,52-53,115-16,374-77.

۶. رک: ۶۲-۶۳ و ۱۱۱-۱۱۲.

7. Chisholm (1982), p. 29.

۸. به همین ترتیب، صرف این‌که یک باور ادراکی در یک روز جمعه یا در محیطی با نور سرخ رنگ، حاصل شود معنایش این نیست که شناسنده **فرایند** «حصول باور ادراکی در روز جمعه» یا «حصول باور ادراکی در نور سرخ رنگ» را مورد استفاده قرار داده است. به طور کلی، شرایط بیرونی، از قبیل تاریخ، ساعت روز، اشیای طبیعی محیط، شرایط مشاهده، و غیره، اجزای **فرایندهای شناختی** افراد محسوب نمی‌شوند. با این وجود، دلیل این امر و دلیلی که در مورد روش‌ها مطرح شد، کاملاً یکسان نیست. یکسان نبودن آنها بدین سبب است که این عوامل در ذهن شناسنده تجسم نمی‌یابند؛ فرایندها، به استنباط من، چنان چیزهایی نیستند که به روشنی در ذهن تجسم بیابند. بلکه آنها **مشخصه‌های عمل‌کننده عمومی** نظام شناختی هستند. این همان چیزی است که آن‌ها را به اجزاء یا سازوکارهای صرفاً درونی محدود می‌کند. ادبیاتی که به نقد اعتمادگرایی می‌پردازد در بسیاری از مثال‌هایی که از انواع فرایندها می‌آورد، کنارگذاری نیروهای بیرونی را مورد هجوم قرار می‌دهد. یک نمونه‌ی آن، بیشتر مثال‌هایی است که در: Alvin Plantinga (1986), pp. 10-11 مورد بحث قرار می‌گیرد. البته پای بندی به این کنارگذاری به تنهایی نمی‌تواند «مسئله عمومیت» (generality problem) که اعتمادگرایی با آن مواجه است را حل نماید. اما درک نوع مصداقی که برای اصطلاح «فرایند شناختی» در نظر گرفته شده است منوط به کنارگذاری شرایط بیرونی است.

۹. ر.ک: Chisholm (1966,1977)

۱۰. ر.ک: Feldman (1986)

۱۱. Goldman (1986), p. 204.

۱۲. جهت مطالعه بحث اقتناع‌کننده‌ای پیرامون یکی از ابعاد ابهام بافتی، ر.ک: Cohen (1986) و همچنین Sosa (1974), Dretske (1980).

۱۳. Goldman (1979).

۱۴. این نکته را شماری از نویسندگان مورد تأکید قرار داده‌اند، از جمله:

Lehrer an Cohen (1983), Cohen (1984), Pollock (1984), Luper-foy (1985), Foley (1985), Giner (1985).

۱۵. ص ۱۰۷.

۱۶. این مثال را مدیون متیاس استیوپ (Matthias Steup) هستیم.

۱۷. این نکته را آلوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) در مکاتباتمان خاطر نشان کرد.

۱۸. این نکته را ارنست سوسا (Ernest Sosa) در سخنرانی خود در سمینار تابستان سال ۱۹۸۶ سازمان حمایت از رشد و توسعه علوم انسانی، با موضوع **نظریه شناخت**، مطرح نمود. ر.ک: (Boulder. Colo, 1986)

۱۹. سوسا در سخنرانی مذکور در پی نوشت ۱۸، دشواری‌های دیگری را نیز مطرح نمود، اما من سعی نخواهم کرد همه آن‌ها را مرور نمایم.

۲۰. این نکته کلی و اصل مثالی که بعد از آن می‌آید را مدیون مکاتبه با استوارت کوهن (Stewart Cohen) هستیم.

۲۱. ر.ک.: Van Frassen, 1980, ch.6.

۲۲. Ch. 5, n. 23, p. 395.

۲۳. یک نوع ایراد متفاوت نیز باید مورد رسیدگی قرار بگیرد. من معتقدم که توجیه قوی، که شامل روش‌ها و فرایندهای عموماً قابل اعتماد می‌باشد، لازمه‌ی دستیابی به شناخت است. اما (Richard Foley, (1985, P. 195) ایراد ذیل را مطرح می‌کند: ممکن است شخصی تشخیص بدهد که یک اهریمن، اکثریت مردم و از جمله خود او را فریب می‌داده، ولی دیگر شخص او را فریب نمی‌دهد. پس او می‌تواند از طریق فرایندهای ادراکی‌اش به شناخت دست بیابد، هرچند این فرایندها عموماً قابل اعتماد نیستند (و خود او نیز معمولاً نمی‌تواند به آن‌ها اعتماد کند). من می‌پذیرم که شخصی که در چنین موقعیتی قرار گرفته است می‌تواند به شناخت دست پیدا کند، اما قبول ندارم که این شناخت صرفاً از طریق فرایندهای ادراکی حاصل می‌شود، بلکه این شناخت از طریق استنتاج به دست می‌آید، یا به عبارتی در نتیجه‌ی دستیابی آن شخص به این شناخت که اهریمن فعلاً اجازه می‌دهد که فرایندهای بینشی او درست کار کنند (یعنی قابل اعتماد باشند). فولی درباره‌ی اینکه این شخص چگونه در مورد رفتار تازه‌ی اهریمن به شناخت دست پیدا می‌کند حرفی نمی‌زند، اما اگر طبق مقتضای اعتمادگرایی، بگوییم که این شناخت از طریق فرایندهای قابل اعتماد، حاصل می‌شود، در خصوص این مثال فرضی، حرف مناسبی زده‌ایم. با توجه به چنین شناختی که این شناسنده از رفتار تازه‌ی اهریمن پیدا کرده است، اگر درواقع، اینطور به نظرش برسد که گویا مثلاً در بوته‌زار، گرازی می‌بیند (و این باوری است که از طریق درون‌نگری قابل اعتماد حاصل می‌شود)، می‌تواند به شکل قابل اعتماد به این نتیجه برسد که واقعاً گرازی در بوته‌زار هست. بنابراین همان‌طور که فولی می‌گوید، حتی اگر فرایندهای ادراکی، عموماً قابل اعتماد نباشند، دستیابی به شناخت به کمک آن‌ها امکان‌پذیر است؛ و اما این امر تعارضی با اعتمادگرایی ندارد.

۲۴. ر.ک.: Williams (1976) and Nagel (1979)

منابع

- Alston, William. "Concepts of Epistemic Justification". *The Monist* 68 (1985): 57-89.
- "Internalism and Externalism in Epistemology". *Philosophical Topics* 14 (1986): 179-221.
- Armstrong, D. M. *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge, Eng., 1973.
- BonJour, Laurence. "Externalist Theories of Empirical Knowledge". In P. French, T. Uehling, and H. Wettstein, eds., *Midwest Studies in Philosophy, vol. 5, Studies in Epistemology*. Minneapolis, 1980.
- *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Mass., 1985.
- Chisholm, Roderick. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis, 1982.
- *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, N.J., 1966.
- *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J., 1977.

۱۴۳
دهن

ب
ج
د
ه
و
ز
ح
ط
ی
ک
گ
ج
د
ه
و
ز
ح
ط
ی
ک
گ

- Cohen, Stewart. "Justification and Truth". *Philosophical Studies* 46 (1984): 279-95.
- Knowledge and Context. *Journal of Philosophy* 83 (1986): 574-83.
- Dretske, Fred. "The Pragmatic Dimension of Knowledge". *Philosophical Studies* 40 (1980): 363-78.
- Feldman, Richard. "Having Evidence," read at die NEH Summer Institute on die Theory of Knowledge, Boulder, Colo. (1986).
- Foley, Richard. "What's Wrong with Reliabilism". *The Monist*. 68 (1985): 188-202.
- Ginet, Carl. "Contra Reliabilism." *The Monist*. 68 (1985):175-87.
- Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass., 1986.
- "The Internalist Conception of Justification". In P. French, T. Uehling, and H. Wettstein, *Midwest Studies in Philosophy, vol. 5, Studies in Epistemology*. Minneapolis, 1980.
- "What Is Justified Belief?" In George Pappas, ed. *Justification and Knowledge*. Dordrecht, 1979.
- Kornblith, Hilary. "Justified Belief and Epistemically Responsible Action". *Philosophical Review* 92 (1983): 33-48.
- Lehrer, Keith. "A Self Profile." In *Radu Bogdan*, ed., Keith Lehrer. Dordrecht, 1981.
- Lehrer, Keith, and Stewart Cohen. "Justification, Truth, and Coherence". *Synthese* 55 (1983): 191-207.
- Luper-Foy, Steven. "The Reliabilist Theory of Rational Belief". *The Monist* 68 (1985): 203-25.
- Nagel, Thomas. "Moral Luck". In *Moral Questions*. Cambridge, Eng., 1979.
- Plantinga, Alvin. "Epistemic Justification". *Nous*, 20 (1986):1-18.
- Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, N. J., 1986.
- A Plethora of Epistemological Theories." In George Pappas, ed., *Justification and Knowledge*. Dordrecht, 1979.
- "Reliability and Justified Belief". *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984): 103-14.
- Sosa, Ernest. "How Do You Know?" *American Philosophical Quarterly* 11 (1974): 113-22.
- Van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*. Oxford, 1980.
- Williams, Bernard. "Moral Luck." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. I (1976).