

هم‌سویی نظریه‌ی کارکرد صحیح با موضع ضدشکاکانه غزالی در تکیه بر خداباوری

سیدمسعود سیف**

علی فتح طاهری*

مهدی سلیمانی خورموجی***

چکیده

به نظر می‌رسد اتکای غزالی بر خداباوری، جهت خروج از شکاکیت، می‌تواند یکی از طرق محتمل در مواجهه با مسائلی باشد که به‌طور سنتی با ماهیت معرفت‌گره خورده‌اند. ما پس از بازنویسی موضع غزالی، در مجموع، دو گزینه را برای تفسیر موضع وی ارائه خواهیم داد. در همان ابتدای مقاله، گزینه اول رد می‌شود. برای دفاع از گزینه‌ی دوم، به‌طور مفصل به واکاوی وضع معرفتی خویش در قبال باورهای ناظر به جهان خارج خواهیم پرداخت. این واکاوی نشان خواهد داد که برای رهایی از چنبره‌ی شکاکیت، معرفت‌شناسان همیشه ناگزیر بوده‌اند میان سه جفت جریان متخاصم «ایدئالیسم، رئالیسم»، «درون‌گرایی، برون‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی، اعتمادگرایی»، یکی از دو سوی جریان را بر دیگری ترجیح دهند. همچنین نمایان خواهد شد که چرا نوع خاصی از اعتمادگرایی (نظریه‌ی کارکرد صحیح) در قبال شکاک، از موضع امیدوارکننده‌تری برخوردار است. نکته‌ی تعیین‌کننده‌ی بحث آنجایی است که درمی‌یابیم تنها در زمینه‌ای خداباورانه می‌توان به‌نحو درخوری بر نظریه‌ی کارکرد صحیح تکیه کرد. در پایان نیز ضمن پاسخ به دو انتقاد جدی از سوی وحید و بونجور، نشان خواهیم داد که چرا معتقدیم این نظریه با موضع خداباورانه غزالی همسوست.

واژگان کلیدی: ۱- ایدئالیسم-رئالیسم، ۲- درون‌گرایی-برون‌گرایی، ۳- وظیفه‌گرایی-اعتمادگرایی، ۴- کارکرد صحیح، ۵- خداباوری، ۶- غزالی.

fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

dr_sayf2003@yahoo.com

Soleimani.um88@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۳

* دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین

** دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین

*** دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۹

۱. مقدمه

وقتی غزالی مدعی می‌شود که خروجش از شکاکیت، «هرگز از طریق سروسامان دادن به براهین و پس‌وپیش کردن جملات نبوده، بلکه به واسطه‌ی نوری بوده که خداوند بر دلش تابانیده است» و تأکید می‌کند «آنکه برطرف شدن شک را تنها در گرو ارائه‌ی براهانی موثق می‌داند، تنگ‌نظرانه به رحمت و اسعه‌ی الهی نگریسته است» (۱، صص: ۳-۲۲)، گویی همه‌چیز را برای پذیرش این عقیده فراهم کرده که وی نه فیلسوف بوده و نه اساساً تمایلی به فلسفه‌ورزی داشته است. اما آیا از این می‌توان نتیجه گرفت که نحوه‌ی خروجش از شکاکیت نیز به کار فیلسوف نمی‌آید؟ به نظر می‌رسد که تأمل بیشتر در راهکار غزالی، می‌تواند گره از مسائلی بردارد که امروزه معرفت‌شناسان را در پاسخ به شکاک و تبیین ارزش معرفتی باورهای ناظر به جهان خارج، به دردسر انداخته است. البته منظور از چنین تأملی، این نیست که معرفت‌شناس را قریب به ۱۰ قرن در تاریخ فلسفه به عقب برگردانیم تا گفته‌ها و ناگفته‌های غزالی را بکاود؛ بلکه بیشتر در پی آنیم تا در بستر منازعات معرفت‌شناسانه‌ی کنونی، مدعای ضدشکاکانه‌ی وی را محک بزیم.

نخست، باید یادآور شد که اگر چه شکاکیت یکی از مسائل سنتی فلسفه به‌شمار می‌آید، چون امروزه چنان عمق و ابعادی یافته که در زمان غزالی سابقه نداشته است، پس برای ارزیابی آنچه وی پیش می‌کشد، ناگزیریم مدعای وی را بازنویسی کنیم. باین توصیف، اگر او می‌نویسد: «عقل، به‌تنهایی بر تمام امور احاطه ندارد و پرده از رموز هر مسأله‌ای بر نمی‌دارد» (۱، ص: ۴۱)، گفته‌اش را می‌توان این‌گونه بازنویسی کرد که «یک مسأله‌ی فلسفی، حتی اگر قابل‌حل باشد، لزوماً این‌گونه نیست که درنهایت با اتکای بر این یا آن آورده‌ی عقلانی حل شود». اما در تاریخ فلسفه، به‌راحتی می‌توان فیلسوفانی را سراغ گرفت که ساخته‌وپرداخته‌تر از غزالی، ادعاهایی شبیه به این داشته‌اند؛ مثلاً کانت برخی از مسائل فلسفی را با آنکه حل‌شدنی می‌دانست، حلشان را در حیطه‌ای فراتر از محدوده‌ی عقل محض جستجو می‌کرد؛ پوزیتیویست‌های منطقی نیز با اعمال یک معیار ضیق معناشناسانه معتقد بودند وضع قوای معرفتی ما به‌گونه‌ای نیست که بتواند همه‌ی مسائل سنتی فلسفه را حل‌وفصل کند. بنابراین، عجیب نخواهد بود اگر معرفت‌شناس معاصر، در ضرورت بازنویسی مدعای غزالی با تردید مواجه شود؛ زیرا ظاهراً حاوی نکته‌ی تازه‌ای نخواهد بود. باین حال، به نظر ما، اگر چه فیلسوفان مزبور برخی از مسائل را مستثنی کرده‌اند، همگی محدوده‌ای را نشان داده‌اند که حل مسائل آن صرفاً متکی بر آورده‌های عقلانی است. بنابراین اگر معلوم شود که غزالی اعتبار آورده‌های عقلانی را حتی در همان محدوده نیز زیر سؤال می‌برد، آنگاه بازنویسی موضع وی، دیگر به‌منزله‌ی پیمودن راهی طی‌شده نخواهد بود. خوشبختانه

در این باره نیاز به تقلای چندانی نیست؛ توصیف غزالی از دلیل به شک افتادنش، حاکی از همان چیزی است که ما در پی آنیم:

[بسیارند از آورده‌های حسی] که در آنها، حس به رأی خودش حکم به چیزی می‌دهد، درحالی که داور عقل، او را فریبکار و... حکمش را غیرقابل دفاع می‌داند. پس با خود گفتیم: حال که اعتماد به آورده‌های حس از میان رفته است، شاید به چیز دیگری جز آورده‌های عقل نتوان اعتماد کرد... اما در این میان، حس زبان به اعتراض گشود: از کجا معلوم که اعتماد تو به آورده‌های عقل هم چون اعتمادت به آورده‌های حس نباشد؟ تو در ابتدا به من اعتماد داشتی تا آنکه بنابر داوری عقل، مرا پس زدی؛ اگر داوری عقل نبود، تو بر اعتماد خود به من باقی می‌ماندی. پس چه بسا فراتر از دسترسی عقل نیز داور دیگری باشد که با به میدان آمدنش، فریبکاری عقل نمایان شود، همان‌گونه که با آمدن عقل، فریبکاری حس نمایان شد (۱، صص: ۲-۲۱).

چنین تردیدی تنها متوجه اعتبار این یا آن آورده‌ی عقلانی نیست، بلکه همچون شک دکارتی، اعتبار عقل را در تمام آورده‌هایش زیر سؤال می‌برد. اما تشابه میان غزالی و دکارت، تنها در طرح مسأله‌ی شک است؛ زیرا روی کردشان در ورود به این مسأله و پاسخشان کاملاً متفاوت است. دکارت با عمق‌بخشیدن به شک، سعی دارد تکیه‌گاه معرفتی‌اش را از درون آورده‌های عقلانی بیرون بکشد و هرگز پایش را از همین آورده‌ها فراتر نمی‌نهد (یا لاقلاً مدعی است که چنین کاری نکرده است)، درحالی که غزالی عمق شک را بیش از آنی می‌داند که بتوان این‌گونه از آن خارج شد.^۱ وی تکیه‌گاهی را می‌جوید که حتی اعتماد به بدیهی‌ترین آورده‌های عقلانی نیز در گرو تأیید آن است و نهایتاً چنین تکیه‌گاهی را از درون باورهای ایمانی‌اش بیرون می‌کشد.^۲ چنین رویکردی را نمی‌توان در دکارت سراغ گرفت.^۳ اما پیچیدگی موضع غزالی نیز دقیقاً در همین نکته است، زیرا اگر ما قائل به رابطه‌ای میان محتوای باور ایمانی و آورده‌های عقلانی باشیم، به‌طور سنتی، آورده‌های عقلانی را مدافع محتوای باور ایمانی می‌دانیم، درحالی که معتقدیم عقل در مبادی اولیه‌ی خودش، نیاز به هیچ مدافعی ندارد.^۴ بنابراین تا حدی نامأنوس خواهد بود اگر کسی پرسد: چه چیزی می‌تواند اعتماد به آورده‌های عقلانی را توجیه کند؟ چنین پرسشی به این می‌ماند که پس از اندازه‌گیری شیئی با خط‌کش، فردی از ما بخواهد خود خط‌کش را نیز اندازه بگیریم. نامأنوس بودن این پرسش از آن جهت نیست که معتقدیم هیچ خط‌کش معیوبی وجود ندارد، بلکه به‌طور شهودی بر این باوریم که «اندازه‌گیری خود خط‌کش، جزئی از فرایند اندازه‌گیری شیء نیست». ولی چرا غزالی باید چنین پرسشی را طرح کند؟

در تقریر او از چگونگی افتادنش به ورطه‌ی شکاکیت، این فرض نهفته است که اگرچه عقل و حس هم‌شأن یکدیگر نیستند، شاید اعتماد به داوری‌های این دو، از سرنوشت مشابهی برخوردار باشد (۱، ص: ۲۲). اگر این‌گونه باشد، آنگاه همان استدلالی که اعتماد به حس را مخدوش کرده قادر است اعتماد به عقل را نیز زیر سؤال ببرد و بلافاصله ما را با این پرسش مواجه کند که اگر عقل ما را از خطای حس آگاه می‌کند، چه چیزی ما را از خطای عقل آگاه خواهد کرد؟ برای فرار از رویارویی با چنین پرسش نامأنوسی، ممکن است برخی ترجیح دهند فرض غزالی مبنی بر هم‌سرنوشتی اعتماد به عقل و حس را نپذیرند؛ ولی به نظر ما، این مشکل ناشی از فرض غزالی نیست، بلکه ریشه در استدلالی دارد که با استناد به خطاهای حسی می‌خواهد اعتماد به آورده‌های حسی را زیرسؤال ببرد. چنین استدلالی به‌همان‌میزان نامأنوس و معیوب است که فردی از شما بپرسد: چه تعداد خطای در اندازه‌گیری کافی است تا از اعتماد به خط‌کش دست بردارید؟ یا شنیدن چند دروغ کافی است تا همه را دروغ‌گو بپندارید؟ از همین‌جاست که کار گره می‌خورد و پیشروی بیشتر استدلال نیز فقط این گره‌خوردگی را نمایان‌تر می‌سازد. پس چه‌بسا فرض اولیه‌ی غزالی درست باشد، ولی با اتکای بر استدلالی معیوب، نتیجه‌ی نادرستی بر آن بار شده است. بر اساس شهود متعارف، آورده‌های حسی و عقلانی، همگی درخور اعتمادند.^۵ اما چنین نتیجه‌ای صرفاً توصیفی از این واقعیت است که ما خود را متعهد به نظامی معرفتی می‌بایم که اصول موضوعه‌اش را شهود متعارف تعیین می‌کند و همین شهود نیز پرسش از چرایی اعتماد به آورده‌های حسی و عقلانی را به‌مثابه‌ی امری بی‌مورد کنار می‌نهد؛ به‌بیان‌دیگر، لازم نیست برای خروج از شک، به دنبال استدلال باشیم، زیرا با پذیرش چنین نظامی، جایی برای شکاکیت باقی نمی‌ماند؛ همان‌گونه که با ورود به نظام اصل‌موضوعی هندسه‌ی اقلیدسی، جایی برای مثلثی با مجموعه زوایای داخلی بیشتر/کمتر از ۱۸۰ درجه باقی نمی‌ماند. اگرچه این می‌تواند تبیینی برای بخش نخست مدعای غزالی فراهم آورد، هیچ توضیحی در این باره نمی‌دهد که چه چیزی فرد را به‌لحاظ معرفتی مجاز می‌دارد تا نظامی را بپذیرد که اصول موضوعه‌اش مانع از بروز شکاکیت می‌شود. با بی‌پاسخ‌ماندن چنین پرسشی، بخش دوم مدعای غزالی، اینکه ایمان سبب خروجش از شک بوده است نیز تبیین‌ناشده باقی می‌ماند. البته ماجرا تنها به اینجا ختم نمی‌شود؛ زیرا احتمالاً برخی معترض خواهند شد که «ما شکاک نیستیم، بی‌آنکه دانستن یا ندانستن چرایی این امر تغییری در ماجرا ایجاد کند». اساساً اگر همه‌چیز، همیشه به وضع خاصی بر ما پدیدار می‌شود و آن وضع نیز مثلاً A است، آنگاه چون به وضع دیگری دسترسی معرفتی نداریم (یا به هر دلیلی، امکان چنین دسترسی‌ای برای ما فراهم نیست) پس نه طرح این تردید که

«شاید وضع واقع، $\neg A$ باشد»، بلکه حتی تصور $\neg A$ نیز به لحاظ معرفتی برای ما غیرممکن خواهد بود. بنابراین آنچه غزالی در پی درمانش برآمده، یعنی شک در همه چیز، همچون بازی‌ای خواهد بود که هیچ‌گاه آغاز نخواهد شد. با این اوصاف، انگار بار دیگر به همان نقطه‌ی آغاز برگشته‌ایم و ناچاریم دوباره از خود بپرسیم آیا تأمل در مدعای غزالی فایده‌ی معرفت‌شناختی دارد یا نه؟

۲. واکاوی دوگانه‌های «ایدئالیسم، رئالیسم»، «درون‌گرایی،

برون‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی، اعتمادگرایی»

اگرچه اعتراض مزبور، ریشه در واقعیت دارد و نشان می‌دهد که چرا از اینجا به بعد، جستجوی تبیینی مبنایی‌تر برای شکاک‌نبودن، ما را به دردسر می‌اندازد، با این همه، بیشترین نتیجه‌ای که می‌توان از آن گرفت صرفاً غیرممکن‌بودن یکی از انواع شک (شک در همه چیز) است. در ادامه‌ی این مقاله، از طریق واکاوی سه «دوگانه‌ی موردعلاقه‌ی معرفت‌شناسان» نشان خواهیم داد که شکاک بی‌آنکه نیاز باشد دامنه‌ی شک را به «همه چیز» گسترش دهد، تنها با شک در ارزش معرفتی «همه‌ی باورهای ناظر به جهان خارج»، همچنان به قدر کافی می‌تواند دردسرساز باشد. همین واکاوی است که در نهایت، به ما نشان خواهد داد که چرا مدعای غزالی همچنان می‌تواند واجد ارزش معرفتی باشد.

۲.۱. رئالیسم و ایدئالیسم،^۷ هیچ‌یک مصون از شک نیستند

ما علاوه بر آنکه معتقدیم باورهای ناظر به جهان خارج، به چیزی فراتر از محتوای تجربه‌ی صرف اشاره دارند، بنا بر شهودی متعارف، جهان خارج را نیز چیزی به کلی مستقل از باورها و تمایلات خود می‌دانیم و این به معنای پذیرش نوعی شکاف معرفتی میان باورهای ما و جهان خارج است (۱۶، ص: ۲۳۳). ناگفته نماند که با فرض همین شکاف است که می‌توان توضیح داد که چرا علی‌رغم تمام تلاشی که در گردآوری قرینه‌های در دسترس به خرج می‌دهیم، همچنان متعلق برخی از باورهای ما کاذب از آب درمی‌آیند (۱۶، ص: ۲۳۲). البته چنین نیست که تمام باورهای ما این‌گونه معیوب باشند، ولی از آنجایی که جهان خارج مستقل از باورها و ادراکات ما فرض می‌شود، هیچ راهی وجود ندارد که فرد بتواند صدق آنها را ضمانت کند، مگر آنکه گزاره‌های ناظر به چنین جهانی را برحسب محتوای تجربه خود تفسیر کند (۱۶، ص: ۲۳۳). به عبارت ساده‌تر، مدعی شود که مدلول آنها را تجربه کرده است. چنین ادعایی، هم به آورده‌ای معرفتی با منشئی غیرارادی اشاره دارد^۸ که معرفت‌شناسان غالباً آن را آورده/داده‌ی حسی می‌نامند و هم ناظر به مواجهه‌ی قوای حسی ما با رویدادی خاص در جهان خارج است؛ ولی با چنین توصیفی از وضع

معرفتی خودمان، ممکن است با این پرسش شکاکانه مواجه شویم که اگر تمام ربط معرفتی ما با جهان خارج، تنها به محتوای تجربه‌های ما محدود می‌شود، پس از کجا می‌دانیم جهان خارج دقیقاً همان‌گونه است که در حال تجربه‌ی آنیم؟ شاید بنا بر برخی بدیل‌های محتمل، وضع جهان خارج همان‌گونه نباشد که به نظر می‌رسد. پس ظاهراً برای دانستن آنچه مدعی دانستن آنیم، باید بتوان کذب چنین بدیل‌هایی را نشان داد (۱۵، صص: ۷-۲۶). مثلاً اگرچه با تکیه بر آورده‌های حسی، همه‌چیز چنان به نظر می‌رسد که گویی بیدار و در حال تجربه‌ی اشیائی واقعی هستیم، ولی در خواب نیز همه‌چیز چنان به نظر می‌رسد که گویی بیدار و در حال تجربه‌ی اشیائی واقعی هستیم.^۹ به‌طور کلی، کمتر کسی در حالت خواب متقاعد می‌شود که در حال خواب‌دیدن است (AT VII 19; CSM II 13). با این حال، حتی اگر محتوای خواب، به قدر کافی واضح و متمایز باشد و از این رهگذر واقعی به نظر برسد، همچنان نمی‌توان پذیرفت که آنچه در خواب تجربه می‌شود، به جهان خارج اشاره دارد. می‌توان حتی از این نیز فراتر رفت و بدیل قوی‌تری را مطرح کرد. شاید ما چیزی جز مغزهایی در خمره نباشیم که تعدادی الکتروود، همیشه ما را چنان تحریک می‌کند تا عیناً دارای همان آورده‌های حسی‌ای باشیم که اگر ربطی معرفتی با جهان خارج داشتیم، از آنها برخوردار می‌شدیم و مهم‌تر اینکه همیشه چنان ما را تحریک می‌کنند تا حتی شک هم نکنیم که شاید وضع، آن‌گونه نباشد که مدام به نظر می‌رسد.

البته طرح چنین احتمالاتی به معنای صادق‌دانستنشان نیست، بلکه تنها، تأکیدی بر این نکته است که فقط با واکاوی آورده‌های حسی نمی‌توان کذب چنین احتمالاتی را نشان داد و این یعنی آنکه ظاهراً هنوز شرط معرفت‌داشتن به جهان خارج برآورده نشده است؛ زیرا معرفت به یک وضع خاص در جهان خارج، مشروط به آن است که بتوانیم هر فرض احتمالی را که با چنین معرفتی ناسازگار است، رد کنیم. ولی برآوردن چنین شرطی، ظاهراً خودش مستلزم معرفت نسبت به برقراری وضع خاص دیگری در جهان خارج است^{۱۰} که این نیز برآورده نمی‌شود مگر آنکه همچون هر معرفت دیگری، نسبت به جهان خارج بتوانیم هر فرض احتمالی را که با چنین معرفتی ناسازگار است، رد کنیم.^{۱۱} بنابراین به نظر می‌رسد که برای معرفت‌داشتن به جهان خارج، دچار تسلسل هستیم که نمی‌توانیم از آن خارج شویم (۱۶، ص: ۲۳۳). اما این ناتوانی لزوماً به معنای کاذب‌بودن تمام گزاره‌هایی نیست که به جهان خارج اشاره دارند، بلکه صرفاً به این معناست که نمی‌توان صادق‌بودنشان را تضمین کرد، به بیان دیگر، نمی‌توان تعیین کرد که کدام یک صادق و کدام یک کاذب‌اند. ولی این تمام آن چیزی است که شکاک در پی آن است؛ زیرا وی مدعی است سوای از هر وضع خاصی که در جهان خارج برقرار باشد، برای هر گزاره‌ی ناظر به

جهان خارج، P، لااقل فرضی بدیل وجود دارد که در نهایت نقیض آن گزاره، $\neg P$ ، را نتیجه می‌دهد، چنان‌که به‌لحاظ معرفتی، همیشه ناگزیر به تعلیق حکم میان این دو هستیم. به‌ندرت می‌توان نظامی معرفتی، مبتنی بر رئالیسم را سراغ گرفت که به‌نحوی درگیر این مسأله نباشد.

همین معضل، فرصت را برای ایدئالیستی همچون بارکلی فراهم می‌آورد تا به ما گوشزد کند: چرا ابتدا گرد و خاک به‌پا می‌کنیم و سپس می‌نالیم که جلوی پایمان را نمی‌بینیم؟^{۱۲} اساساً چرا باید وضع جهان خارج را مستقل از آن چیزی بدانیم که به تجربه درمی‌آید تا شکاک بتواند ما را به تردید بیندازد که از کجا می‌دانیم اوضاع درواقع نیز همان‌گونه است که تجربه می‌شود؟ (۳، بخش ۱، بند ۸۷) همه‌ی توان شکاک از آنجایی نشأت می‌گیرد که رئالیست قادر نیست به این پرسش به‌طور معقول پاسخ دهد که چرا به نظر می‌رسد تجربه‌ی جهان خارج دارای منشئی غیرارادی است، مگرآنکه بتواند این باور را به ما تحمیل کند که هر آنچه از خارج بر قوای حسی ما اثر می‌گذارد، مستقل از ذهن، سوار بر تکیه‌گاهی است که فیلسوفان آن را ماده یا جوهر جسمانی می‌نامند. ولی چرا باید به چنین باوری تن دهیم، درحالی‌که ازیک‌سو، رئالیست مدام به ما تذکر می‌دهد که هیچ‌گاه قرار نیست خود این تکیه‌گاه به حس درآید و ازسوی‌دیگر نیز می‌دانیم که در برخی مواقع، مانند حالت خواب، تصورات ما لزوماً به این تکیه‌گاه جسمانی نیاز ندارند؟^{۱۳} ازدید بارکلی، مَثَل ما بیشتر شبیه به مردمان آن دیاری است که جماعتی شاید به پادشاهش وعده دادند لباسی برایش بدوزند که احمق‌ها را رسوا می‌کند. وقتی نوبت به پوشیدن آن لباس رسید، همگان دیدند که لباسی بر تن پادشاه نیست، ولی دم برنیاوردند، چون آن شیادان عمیقاً القا کرده بودند که تنها احمق‌هایند که وجود این لباس را انکار می‌کنند. شاید اگر آنان از ابتدا می‌پذیرفتند که «وجودداشتن، همان تجربه‌شدن است»،^{۱۴} نهایتاً این‌گونه در دام آن شیادان نمی‌افتادند. شاید اگر می‌پذیرفتند که هر آنچه درباب جهان خارج به ادراک ما درمی‌آید، برای وجودداشتن، تنها متکی بر ذهنی است که آن را ادراک می‌کند و نه بر ماده‌ای که فیلسوف رئالیست آن را مستقل از ذهن می‌داند، آنگاه دیگر مجالی برای آن شیادان فراهم نمی‌شد تا این‌گونه فریبشان دهند.

اگرچه بعدها، کانت در ردیه‌اش بر ایدئالیسم (B 274-9) مدعی می‌شود که به‌رغم موضع اغواکننده‌ی بارکلی، ناچاریم جهان خارج را، البته در معنای کانتی‌اش، به رئالیست پس دهیم،^{۱۵} او نیز برای تبیین چگونگی امکان‌پذیری معرفت تجربی و همچنین گریز از شکاکیتی که رئالیست به آن گرفتار است، ناگزیر می‌شود نظامی ایدئالیستی را در پیش بگیرد، البته با این تفاوت که برخلاف بارکلی، باوری ایمانی^{۱۶} را به میدان نمی‌آورد، بلکه با

طرح آنچه خودش انقلابی کپرنیکی می‌نامد و سپس ردیابی عناصری که به‌نحو استعلایی در تحقق معرفت تجربی دخیل‌اند، توضیح می‌دهد که چگونه چنین معرفتی امکان‌پذیر می‌شود و چرا فقط این‌گونه می‌توان امکان‌پذیری آن را توضیح داد (B XVI - XIX). اما اگر تنها دلیل پذیرش ایدئالیسم استعلایی این باشد که صرفاً چنین نظامی قادر است توضیح دهد چگونه معرفت تجربی امکان‌پذیر است، آنگاه می‌توان در این باره تردید کرد که آیا نادرستی مدعای شکاک کاملاً و به‌نحو دقیقی اثبات شده است یا نه؟ کانت مدعی است که ایدئالیسم استعلایی صحیح است، زیرا در غیر این صورت، اساساً تجربه غیرممکن خواهد بود. ولی حتی اگر این‌گونه باشد، باز هم استدلال کانت لزوماً به اثبات ایدئالیسم استعلایی نمی‌انجامد؛ زیرا استدلال کانت این‌گونه است که یا ایدئالیسم استعلایی صحیح است یا آنکه هیچ تبیینی برای معرفت تجربی وجود ندارد. اما این هنوز به‌درستی نشان نمی‌دهد که چرا باید تبیینی برای معرفت تجربی وجود داشته باشد؟ از کجا معلوم، شاید از همان ابتدا حق با شکاک بوده که مدعی است هیچ تبیینی برای امکان معرفت تجربی وجود ندارد؟ اساساً به چه دلیلی کانت اصرار دارد که چنین تبیینی وجود دارد؟ (۱۵، صص: ۶-۱۶۵) باین اوصاف، به‌نظر می‌رسد ایدئالیسم استعلایی نیز همچون رئالیسم، به‌لحاظ معرفتی، نهایتاً بر سر دوراهی شک به گِل خواهد نشست، بی‌آنکه نیاز باشد پای «شک در همه‌چیز» به میان کشیده شود. شکاک همچنان می‌تواند ما را به ریشخند بگیرد.

۲.۲. مزیت برون‌گرایی بر درون‌گرایی در مواجهه با شکاک

با آنکه چگونگی راه‌یافتن شک در رئالیسم، متفاوت از ایدئالیسم است و حتی شاید عمق آن در یکی، بیش از دیگری به نظر برسد، باین‌همه، شگرد کلی شکاک در قبال هر دو، آن است که هیچ باور ناظر به جهان خارج را نمی‌توان به‌طور موجه پذیرفت، مگر آنکه نقیضش به‌طور موجه رد شده باشد (یا لاقلاً بتوان آن را رد کرد). آنچه زمینه را برای شکاک فراهم می‌سازد تا با چنین محکی ما را وادار به تعلیق حکم کند، مطابقت محک معرفتی او با رویکردی است که در اینجا ماهیت توجیه معرفتی را تعیین می‌کند. همین تطابق است که سبب می‌شود شکاک از همان‌جایی راه را بر ما ببندد که تصور می‌کنیم از آنجا می‌توان از دست او فرار کرد. با پذیرش شکاف معرفتی میان باورهای خودمان و جهان خارج، انتظار می‌رود که اگر باورهای ناظر به جهان خارج، مبتنی بر قرائنی تأییدکننده باشند، آنگاه دیگر جایی برای شک باقی نماند.^{۱۷} ولی با اندکی تأمل درمی‌یابیم که شکاک نیز از همین در وارد می‌شود و هر فردی را متعهد به این وظیفه‌ی معرفتی می‌داند که هیچ باوری را درباب جهان خارج نپذیرد، مگر اینکه هر آنچه در توجیه معرفتی آن باور نقش دارد، در دسترس معرفتی‌اش قرار داشته باشد (یا لاقلاً امکان این دسترسی فراهم باشد). تعهد به همین

وظیفه‌ی معرفتی است که دکارت را وادار می‌کند تا در تمام باورهای ناظر به جهان خارج، حتی باورهای ناظر به بدن خودش نیز شک کند (AT VII 21-3; CSM II 14-15). تأکید مصرانه‌ی شکاک بر لزوم دسترس‌پذیری قرائن تأییدکننده‌ی هر باور نشان می‌دهد که وی دارای رویکردی درون‌گرایانه نسبت به توجیه معرفتی است؛^{۱۸} ولی اگر این‌گونه باشد، آنگاه باید بپذیریم هر نظامی که از رویکردی درون‌گرایانه برای توجیه معرفتی باورهای ناظر به جهان خارج استفاده می‌کند، زمینه‌ی مبتلاشدن به شکاکیت را نیز به همراه دارد. مهم نیست که آن نظام معرفتی تا کجا می‌تواند در برابر شکاک مقاومت کند؛ شکاک بالاخره راه نفوذش را خواهد یافت، زیرا برای او کافی است صرفاً به دنبال شرایطی باشد که به واسطه‌ی آن، می‌توان برای هر باوری که به جهان خارج اشاره دارد باور بدیلی ارائه داد که به همان اندازه محتمل باشد. ناگفته نماند که شکاک در اینجا ملزم به پذیرش (یا رد) هیچ‌یک از این باورهای بدیل نیست تا طبق قاعده‌ی خودش ناگزیر به ارائه‌ی قرینه‌ای تأییدکننده باشد. هدف او یادآوری این نکته است که به دلیل شکاف معرفتی مفروض میان ما و جهان خارج، هرگونه قرینه‌ای در تأیید یک باور خاص ناظر به جهان خارج، صرفاً شرط لازم را برای چنین تأییدی برآورده می‌سازد، بی‌آنکه این شرط به حد کفایت برسد. به همین دلیل است که صرفاً دقت بیشتر در ارائه‌ی چنین قرائنی، علاوه بر آنکه راه را بر شکاک نمی‌بندد، حتی سبب می‌شود او فرض‌های بدیل قوی‌تری را پیش بکشد. بنابراین، همراه با ضیق‌شدن هرچه بیشتر معیارهای قرینه‌گرایانه، شکاکیت نیز حالت حادث‌تری به خود می‌گیرد. با این اوصاف، برای آنکه راه را بر شکاک ببندیم، مهم نیست بدانیم او چه باوری را با چه استدلالی مورد تردید قرار داده است، بلکه تنها کافی است منشأ شک را از او بگیریم. درپیش‌گرفتن رویکردی برون‌گرایانه به توجیه باورهای ناظر به جهان خارج، جواز شک را از دست شکاک بیرون می‌کشد. البته برون‌گرایی به این معنا نیست که ما برای مواجهه‌بودن در یک باور، به قرائن تأییدکننده نیازی نداریم، بلکه به این معناست که برای مواجهه‌بودن در آن باور، نیازی نیست لزوماً تمام عناصری که در توجیه معرفتی آن دخالت دارند در دسترس معرفتی فرد داشته باشند (یا امکان این دسترسی فراهم باشد)؛ برخی از این عناصر می‌توانند خارج از دسترس معرفتی فرد باقی بمانند (یا به‌گونه‌ای باشند که اساساً امکان این دسترسی وجود نداشته باشد) بی‌آنکه در مواجهه‌بودن فرد خللی ایجاد شود.^{۲۰} اما اینکه چگونه می‌توان براساس مؤلفه‌ای خارج از دسترس معرفتی فرد، باورهای او را توجیه کرد، مسأله‌ای است که در بخش (۲.۳) به آن خواهیم پرداخت.

۱.۲.۲. **وظیفه‌گرایی و معضلات آن:** ما غالباً برای آنکه باوری به حد معرفت برسد، فرض را بر آن می‌نهیم که پی‌بردن به صدق/کذب آن، هم‌زمان است با پی‌بردن به اینکه بنابر چه قرینه‌ای به آن پایبندیم (یا احیاناً آن را رد می‌کنیم). زیرا براساس شهودی متعارف، معتقدیم اگر قرینه‌ی مناسبی برای پایبندی به یک باور در دست داشته باشیم، آن باور در واقع نیز صادق است، وگرنه کاذب خواهد بود. باین‌حال، امروزه طرفداران وظیفه‌گرایی که عمده‌ترین (یا لاقلاً یکی از عمده‌ترین تقریرهای) رویکرد درون‌گرایی به شمار می‌آید، بر چنین تلازمی چندان تأکید ندارند.^{۲۱} آنان معتقدند «از اینکه فردی دقیقانه، به‌طور مدلل و درخوری، بر وضع خاصی قاطعانه تأکید می‌کند، مستقیماً بر نمی‌آید که آنچه می‌گوید صادق است؛ و از اینکه وی به‌نحو غیرصحيح و بی‌هیچ دلیل درخوری، چیزی به زبان می‌آورد نیز به‌صراحت بر نمی‌آید که آنچه می‌گوید کاذب است» (۱۵، ص: ۵۸). در تبیین این نکته، وظیفه‌گرایان مدعی‌اند که اگر فرد، متعهد به انجام تمام وظایف معرفتی‌ای باشد که بر دوش او نهاده شده است و بنابر همین تعهد نیز تمام قرائن در دسترس خود را گردآوری کرده (یا به‌نحوی مستعد این گردآوری) باشد،^{۲۲} آنگاه در آن باور موجه خواهد بود، حتی اگر نتواند صدق آن باور را تضمین کند، زیرا وظیفه برحسب توان تعیین می‌شود و اگر وظیفه‌ای فراتر از توان فرد باشد، آشکار است که تعهدی برایش ایجاد نخواهد کرد. به‌بیان‌دیگر، اگر آن وظیفه را انجام ندهد، سزاوار سرزنش نخواهد بود. وظایف معرفتی نیز همین‌گونه‌اند و تعهدی بیش از توان معرفتی فرد بر او تحمیل نمی‌کنند (۱۶، ص: ۲۳۵). حال اگر به هر دلیلی،^{۲۳} تضمین صدق یک باور در توان معرفتی فرد نباشد، بالتبع جزئی از وظایف معرفتی او درباب آن باور نیز به شمار نخواهد آمد. پس ناتوانی در تضمین صدق یک باور، لزوماً موجه‌بودن فرد در آن باور را مخدوش نمی‌سازد.^{۲۴} باین‌حال، به نظر می‌رسد که وظیفه‌گرایی دچار معضلات عمده‌ای باشد.

الف) وظیفه‌گرا زیرکانه سعی دارد چیزی را از ما مخفی کند. وی چنان پیش می‌رود که گویی بیرون‌کشیدن تضمین صدق یک باور از مجموعه وظایف معرفتی فرد، صرفاً راهکاری است برای دور زدن بن‌بست‌هایی که برخی فرضیه‌های بیش‌ازحد افراطی/خاص ایجاد می‌کنند و سپس ما را وامی‌دارد تا به این پرسش بیندیشیم که اساساً چرا باید خود را درگیر شرایطی تصور کنیم که چنین سناریوهایی پیش می‌کشند؟ اما برخلاف مدعای وی، معضل وظیفه‌گرایی تنها به مواجهه‌اش با سناریوهایی این‌چنین غیرعادی محدود نمی‌شود. برای روشن‌شدن این نکته، فرض کنید که بر اساس وظیفه‌گرایی، متناسب با مجموعه‌ی خصوصیات معرفتی فرد (یا مجموعه‌ی شرایط محیطی‌اش)، وی متعهد به انجام (یا اجتناب از) برخی اعمال است. ولی می‌دانیم که چنین تعهدی، به هر نحوی که فرض شود، مستلزم

صرف وقت و دقتی است که اکثر افراد در بسیاری از اوقات، فاقد آن‌اند؛ درواقع، اوضاع نیز به‌گونه‌ای است که الزام به صرف چنان وقت و دقتی، فراتر از توان معرفتی ماست. پس بنابر رویه‌ای که وظیفه‌گرا در پیش می‌گیرد، تضمین صدق بسیاری از باورها در بسیاری از اوقات، جزئی از وظایف معرفتی ما به شمار نخواهد آمد (۲، صص: ۹۰-۲۸۸). بنابراین وظیفه‌گرا ناچار به پذیرش این مدعاست که مؤلفه‌ی صدق، در بسیاری از اوقات، مؤلفه‌ای دست‌وپاگیر است. همین کافی است تا یکی از معایب وظیفه‌گرایی نمایان شود؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که به‌طور شهودی بتوان با چنین نتیجه‌ای کنار آمد. البته نپذیرفتن چنین نتیجه‌ای نیز به‌معنای پذیرش این مدعا نیست که عامل توجیه‌کننده‌ی باور به صدق P ، لزوماً باید صدق‌رسان باشد؛ بلکه صرفاً یادآور نوعی حساسیت شهودی نسبت به نادیده‌گرفته‌شدن مؤلفه‌ی صدق است.

ب) وظیفه‌گرایی، مفهومی دوپهلوست (۲، صص: ۳-۲۹۱).^{۲۵} در توضیح این مشخصه، بیایید فرض کنید که به‌علت پیاده‌شدن سیاست هدفمندی یارانه‌ها و افزایش تعرفه‌های انرژی، تصمیم گرفته‌اید مصرف‌خانگی خود را به حداقل برسانید. بنابراین درحالتوان می‌کوشید تا با واریسی شواهد در دسترس، تمامی راه‌های اتلاف انرژی خانگی خود را شناسایی کنید و درنهایت نیز به فهرست مفصلی در این‌باره دست می‌یابید. چون شما درحالتوان، تمام شواهد مرتبط در دسترس را گردآوری کرده‌اید، پس به نظر می‌رسد که در تهیه‌ی فهرست نهایی، چیزی را از قلم نینداخته‌اید که به‌واسطه‌ی آن، سزاوار سرزنش باشید. این ناظر به یکی از عمده‌ترین تقریرهای درون‌گرایانه از توجیه معرفتی (وظیفه‌گرایی) است. اما ظاهراً هنوز یک جای کار می‌لنگد؛ زیرا علی‌رغم آنکه خود را سزاوار سرزنش نمی‌دانید، همچنان معلوم نیست که آیا تمامی راه‌های اتلاف انرژی شناسایی شده‌اند یا نه؟ البته شاید بهتر باشد پاسخ را به گذشت زمان موکول کنیم. ولی اشکال چنین راهکاری آن است که حتی اگر پس از مدتی، هزینه‌های شما کاهش بیابد، همچنان نمی‌دانید که آیا تمامی راه‌های اتلاف را شناسایی کرده‌اید یا نه؟ به‌بیان دیگر، هنوز نمی‌دانید که آیا هزینه‌ها می‌تواند بیش از این نیز کاهش بیابد یا نه؟ برای اطمینان در این‌باره، نیاز است مؤلفه‌های دیگری نیز واریسی شوند، از جمله اینکه آیا از فرایندهای قابل‌اعتمادی برای شناسایی راه‌های اتلاف انرژی استفاده کرده‌اید یا نه؟ آیا در حین عمل، از دقت کافی برخوردار بوده‌اید یا نه؟ آیا برخی عوامل محیطی مختل‌کننده‌ی روند شناسایی را لحاظ کرده‌اید یا نه؟ این یعنی آنکه هنوز وظایف دیگری نیز برعهده دارید که برای موجه‌بودن، باید برآورده شوند. در اینجا نکته‌ی حائز اهمیت آن است که تعهد به چنین وظایفی، ناظر به یکی از متداول‌ترین تقریرهای برون‌گرایانه از توجیه معرفتی

(اعتمادپذیری) است. با این توصیف، کافی است کسی بخواهد از میان درون‌گرایی و برون‌گرایی، یکی را پس بزند، آنگاه دوپهلوبودن وظیفه‌گرایی مشکل‌آفرین خواهد شد.

ج) ظاهراً وظیفه‌گرایی بر این فرض استوار است که ما به‌نحوی ارادی می‌توانیم باورهای خود یا به‌طور دقیق‌تر، رویکردهای متفاوت به یک گزاره‌ی مفروض، مانند P را کنترل کنیم (۲، ص: ۲۵۹). مشکل اینجاست که نمی‌توان چنین فرضی را پذیرفت؛ زیرا حتی اگر من مثلاً ذهنم را به‌نحو ارادی متوجه انگشتان دستم کنم، باز هم مادامی که ده انگشت می‌یابم، شکل‌گیری این باور که «همچنان ده انگشت دارم» فرایندی غیرارادی خواهد بود. این وضع درباره‌ی سایر باورهای ناظر به جهان خارج نیز صدق می‌کند (۲، ص: ۲۶۴). علاوه بر این، آنچه فرد بر اساس وظیفه‌گرایی، متعهد به انجامش است، بیش از آنکه وی را آماده سازد تا از میان رویکردهای پذیرش/انکار/تردید نسبت به P، فلان رویکرد خاص را انتخاب کند، در بهترین حالت، صرفاً وی را مهیا می‌سازد تا بهترین رویکرد عقلانی را به P برگزیند (۲، ص: ۲۷۳). بنابراین به‌سختی می‌توان مدعی شد که ما به‌نحوی ارادی، فلان رویکرد خاص به P را برمی‌گزینیم. البته شاید بتوان مواردی را سراغ گرفت که در آنها فرد به‌نحو ارادی باوری را پذیرفته/رد کرده/موردتدید قرار داده است؛ مثلاً فردی را تصور کنید که به‌علت عضویت در فلان گروه خاص، اراده‌مندانه باور خاصی را پذیرفته (رد کرده) است یا خودش را اراده‌مندانه در وضعی قرار داده که نهایتاً به تردید در باوری خاص انجامیده است. اما متأسفانه تنها مشکل موارد مزبور، آن است که اساساً ربطی به موضوع ما ندارند. زیرا در آنها، «باور دارم که P» را به «دوست دارم که P» و «بهتر است که P» می‌توان برگرداند و به‌همین دلیل نیز توجیه معرفتی جایش را به انواع دیگری از توجیه می‌دهد. همین تغییر کافی است تا به‌طور مبنایی، زمینه‌ی بحث به جایی کشیده شود که چندان مدنظر معرفت‌شناس نیست.^{۲۶}

د) وظیفه‌گرایی ناظر به تعهداتی است که به‌نحو معقولی از فرد انتظار می‌رود. ولی آنچه به‌نحو معقولی از فرد انتظار می‌رود نیز متأثر از سنت اجتماعی و شرایط محیطی اوست. بنابراین تعهدات مزبور تا حد زیادی نسبی خواهند بود. با این اوصاف، اگر بنا بر وظیفه‌گرایی، فرد متعهد است تا در حد توان، همه‌ی قرائن مرتبط و دردسترس را گردآوری کند، به دلیل نسبی بودن این تعهد، به‌طور مشخصی نمی‌توان تعیین کرد که برای مخدوش‌نشدن توجیه وی در باور به P، وی تا چه حدی مجاز است قرائن له (یا احیاناً علیه) P را نادیده بگیرد. این درحالی است که مهم‌ترین رقیب وظیفه‌گرایی، یعنی اعتمادگرایی، به دلیل تأکید بر رهنمون‌به‌صدق بودن^{۲۷} عامل توجیه‌کننده‌ی P، تا حد زیادی از این ابهام مصون است (۲، ص: ۲۸۷).

با انگشت‌نهادن بر چهار عیب فوق، آلتون به‌طور کلی مدعی می‌شود که: «توجیه وظیفه‌گرایانه، توجیه معرفتی نیست» (۲، ص: ۲۹۳). اما به‌نظر ما، معایب وظیفه‌گرایی صرفاً منحصر در موارد مزبور نیست.

ه) براساس شهود متعارف، باورداشتن خصوصیتی دارد که با توجه به آن، وقتی فرد با اشاره به جهان خارج، می‌گوید: «باور دارم که P»، از گفته‌اش چنین برمی‌آید که وی به‌لحاظ معرفتی متعهد است که P همان وضعی را نشان می‌دهد که در خارج برقرار است، یا برعکس، در جهان خارج همان وضعی برقرار است که با P وصف می‌شود. این به‌معنای آن است که باور به P بیش از هر چیزی ناظر به صدق آن است. ولی بنابر وظیفه‌گرایی، فرد می‌تواند در باور به P موجه باشد بی‌آنکه بتواند صدق آن را تضمین کند؛ که اگر این‌گونه باشد، آنگاه با وضع ناسازگاری مواجه خواهیم شد؛ زیرا با آنکه فرد، بنابر شهودی متعارف از «باورداشتن»، وصف «صادق بودن» را به P نسبت داده است، اما هم‌زمان بی‌آنکه خللی در موجه‌بودنش ایجاد شود، در نسبت‌دادن همان وصف به P مردد است.^{۲۸} به‌بیان‌دیگر، گویی فرد مدعی شده است «اگرچه P صادق است، هنوز برای من معلوم نیست که آیا P صادق است یا نه». به‌نظر نمی‌رسد که بتوان به‌طورمعناداری چنین ادعایی را اظهار کرد. این جمله‌ی متناقض‌نما که غالباً تحت‌عنوان پارادوکس مور شهرت یافته است، با تبیین‌ها و ردیه‌های متعددی مواجه شده است (۱۸، صص: ۷-۵۰) که سوای قوت و ضعف هریک از آنها، همگی تلاش داشته‌اند «ناظر به‌صدق بودن باور» را طوری تبیین کنند که اظهار جمله‌ی مزبور، فرد را نهایتاً به تناقض یا نقض قاعده‌ای بکشاند که حیات عقلانی متکی بر آن است (۱۸، صص: ۳۳ و ۴۴). ولی به‌نظر ما، تا موضع هریک از این ردیه‌ها درقبال وظیفه‌گرایی مشخص نشود، نمی‌توان درباره‌ی کارآمدی آن ردیه، به‌طورقطع اظهار نظر کرد؛ زیرا توسل به آنها مبتنی بر این فرض است که بالاخره یکی از این ردیه‌ها، حاوی تبیینی خواهد بود که قادر است پارادوکس مور را به‌نحو مدلتی رد کند. ولی اگر این ردیه، به‌لحاظ معرفتی، فرد را پایبند به تعهداتی بداند که مدنظر وظیفه‌گراست، آنگاه باید از خود پرسیم: به چه دلیلی معتقدیم که چنین تبیینی وجود دارد؟ اساساً چرا باید چنین تبیینی وجود داشته باشد؟ البته ممکن است پاسخ داده شود که دلیل این همه تقلا برای یافتن چنین تبیینی، باقی‌ماندن بر این باور است که به‌طور معقولی نمی‌توان تصور کرد که فرد ناسازگارانه سخن می‌گوید. ولی هنوز معلوم نیست که چرا معتقدیم که یک حیات عقلانی لزوماً عاری از ناسازگاری خواهد بود. شاید از همان ابتدا حق با شکاک بوده که مدعی است حیات عقلانی ما به‌نحو گریزناپذیری با چنین ناسازگاری‌هایی گره خورده است. به نظر نمی‌رسد که وظیفه‌گرایی قادر باشد شکاک را مجاب کند تا مدعایش را پس بگیرد، زیرا

خودش به نحوی زمینه را برای شک فراهم کرده است. به نظر ما، اگر معرفت‌شناس از همان ابتدا سعی نکرده بود تا به هر قیمتی، متعهد به وظیفه‌گرایی باقی بماند، آنگاه دیگر مجال برای طرح قسمت دوم جمله‌ی متناقض‌نمای مور باقی نمی‌ماند. اگر فرد برای رهایی از دست شکاک، مجبور نمی‌شد تمام بار توجیه معرفتی را بر دوش وظیفه‌گرایی بیندازد، آنگاه ناگزیر نبود مدعی شود که می‌تواند در باور به P موجه باشد، بی‌آنکه بتواند صدق آن را تضمین کند. همین ادعای اخیر است که زمینه را برای شکل‌گیری پارادوکس مور فراهم می‌کند. بنابراین اگر وظیفه‌گرایی کنار گذاشته شود و توجیه معرفتی نیز به‌نحو دیگری تبیین شود، آنگاه به‌جای ردّ پارادوکس مور، آن را منحل کرده‌ایم.

۲.۲.۲. اعتمادگرایی و معضلات آن: با به‌چالش کشیده‌شدن وظیفه‌گرایی، زمینه برای پرداختن به اعتمادگرایی که عمده‌ترین (یا لاقلاً یکی از عمده‌ترین) تقریرهای رویکرد برون‌گرایی به شمار می‌آید، فراهم می‌شود. در اینجا بحث ما بیشتر محدود به تقریر آلویین گلدمن، تحت‌عنوان «اعتمادگرایی فرایندی» است؛^{۲۹} که در ادامه، به‌اختصار، اعتمادگرایی نامیده می‌شود. باید توجه داشت که اعتمادگرایی، لزوماً به‌معنای بی‌نیازی از گردآوری قرائن مرتبط نیست، بلکه به این معناست که نباید تمام بار توجیه را بر دوش قرائنی انداخت که فرد گردآوری کرده یا قادر به گردآوری آنهاست، زیرا تمام (یا لاقلاً بخشی از) بار توجیهی یک باور می‌تواند مبتنی بر اعتماد به رهنمون به‌صدق بودن فرایندهایی باشد که در تولید یا حفظ آن باور نقش دارند (۱۱، ص: ۶۸۱ و صص: ۴-۶۸۳).^{۳۰} مزیت چنین رویکردی به توجیه معرفتی نیز بیشتر ناشی از توانایی آن در حل برخی از معضلات سنتی معرفت‌شناسی است. یکی از این معضلات، شکاف معرفتی میان محتوای ذهنی فرد و جهان خارج است؛ اینکه چگونه می‌توان از گزاره‌هایی که ناظر به محتوای ذهنی خود فرد هستند، نتایجی را درباره‌ی جهان خارج استنباط کرد. پیش از این توضیح دادیم که چگونه رویکرد وظیفه‌گرایانه‌ی شکاک قادر است با استفاده از همین شکاف، به یک نظام معرفتی مبتنی بر رئالیسم ضربه بزند. بنابر اعتمادگرایی، برای داشتن باورهای موجه ناظر به جهان خارج، فرد نیازی به استنتاج آنها از محتوای ذهنی خودش ندارد، زیرا این باورها، اساساً باورهایی غیراستنتاجی‌اند و به‌همین دلیل، تمام آنچه برای رسیدن به چنین باورهایی نیاز داریم، استفاده از فرایندهای قابل‌اعتماد ادراک حسی است (۱۱، ص: ۶۸۴). به‌عنوان نمونه، باور به اینکه:

- اکنون متنی در مقابلتان قرار دارد.
- روی یک صندلی یا احياناً پشت یک میز نشسته‌اید.
- هر از گاهی، زمین زیر پای خود را حس می‌کنید.

- حتی اگر برای مدتی متوجه دستان یا انگشتان پای خود نباشید، هرگاه متوجه آنها شوید، آنها را در همان جای قبلی‌شان خواهید یافت و... .

شما در تمام این باورها موجه‌اید، البته نه به این دلیل که مثلاً از دیدن یا لمس کردن چنین اشیایی، وجود خارجی آنها را نتیجه گرفته‌اید؛ چنین استنتاجی، اگر اشتباه نباشد، لاقلاً ناقص خواهد بود. شما در این باورها موجهید چون فرایندهای دخیل در ادراک حسی‌تان قابل اعتمادند؛ به بیان دیگر، این فرایندها بیش از آنی که باورهای کاذب تولید کنند، باورهای صادق تولید می‌کنند. بنابراین، برخلاف وظیفه‌گرایی که مؤلفه‌ی صدق باور را تقریباً به حاشیه می‌راند، مشخصه‌ی اعتمادگرایی آن است که همین مؤلفه را دوباره به متن ماجرا برمی‌گرداند و شکاف معرفتی میان محتوای ذهنی فرد و جهان خارج را پر می‌کند؛ باین حال، اگرچه در ابتدا تبیین‌های اعتمادگرایانه بسیار امیدوارکننده به نظر می‌رسند، ولی ظاهراً هنوز دچار برخی ابهام‌های اساسی‌اند.

الف) وقتی اعتمادگرا از اعتمادپذیری یکی از فرایندهای تولید باور سخن می‌گوید، به ما گوشزد می‌کند که این ویژگی، تنهاوتنها، ناظر به یک فرایند نیست؛ بلکه ویژگی مجموعه‌ای از فرایندهای مرتبطی است که در تولید یک باور نقش داشته‌اند. ادعای وی شبیه این است که استادی بخواهد دانشجوی خاصی را در قالب یک گروه تحقیقاتی برای انجام یک پروژه‌ی خاص به کار گیرد و تمام تلاشش نیز بر این باشد که در کنار آن دانشجو، از افرادی استفاده کند که تأثیر مطلوبی بر نتیجه‌ی پروژه داشته باشند. ابهامی که در عمل، گریبان‌گیر این استاد خواهد شد آن است که هیچ دستورالعملی از پیش طراحی شده‌ای برای تعیین کمیت و کیفیت سایر اعضای این گروه وجود ندارد. اعتمادگرا نیز با ابهامی شبیه به این مواجه است (۱۱، ص: ۶۸۶ و ۶۸۸).

ب) ابهام دیگر نیز از آنجا نشأت می‌گیرد که اعتمادپذیری یک/مجموعه‌ای از فرایندهای دخیل در تولید باوری خاص، وابسته به محیط معرفتی‌ای است که این فرایندها در آن محیط، باور مفروض را تولید می‌کنند؛ به بیان دیگر، قابل اعتماد بودن، همیشه این پرسش را به دنبال دارد که: قابل اعتماد در کجا؟ ولی پذیرش این وابستگی سبب می‌شود قابلیت اعتماد به یک/مجموعه‌ای از فرایندهای دخیل در تولید باور مزبور، تابعی از میزان ربط/تطابق آنها با محیط معرفتی پیرامون فرد باشد (۹، ص: ۶۱). در این صورت، با آنکه مشخصه‌ی اصلی اعتمادگرایی، تأکید بر مؤلفه‌ی صدق باور است، تا جایی که ما می‌دانیم، هنوز گلدمن تبیین رضایت‌بخشی برای تضمین این مؤلفه ارائه نداده است. از این گذشته، وی حتی در پی آن است که خصلت رهنمون به صدق بودن فرایندهای دخیل در تولید باور را تا حدی به شانس و اقبال فرد حواله دهد (۹، ص: ۵-۶۴). اما اگر نظریه‌ای، از یک سو، در پاسخ

به مثال‌های نقض گتیه طرح شده باشد و ازسوی دیگر نیز در صدق باورهای ناظر به جهان خارج، شانس و اقبال را دخیل بداند، آنگاه ما را در تبیین ارزش معرفتی چنین باورهایی به دردمس خواهد انداخت؛ زیرا سنگ‌بنای مثال‌های نقض گتیه، این شهود متعارف است که صدق باورهای ناظر به جهان خارج نمی‌تواند متکی بر شانس و اقبال باشد.

۲.۲.۳. چرا کارکرد صحیح، بر تقریرهای متداول اعتمادگرایی مزیت دارد؟:

درباره‌ی نخستین ابهام، اعتمادگرا با تکیه بر این واقعیت که سایر نظریه‌ها نیز به‌نحوی درگیر همین ابهام‌اند، خودش را تبرئه می‌کند (۱۱، ص: ۶۸۸). اما درباره‌ی دومین ابهام، باید اذعان کرد که اگرچه اعتمادگرایی، پیشرفت خوبی به بحث می‌دهد، ولی چون غالباً بدون لوازمش لحاظ می‌شود، هنوز نتوانسته است تبیین درخوری برای مؤلفه‌ی صدق باور ارائه دهد. اما درمقابل، ظاهراً آنچه پلنتینگا در قالب نظریه‌ی کارکرد صحیح ارائه می‌دهد، از آن جهت که اعتمادگرایی را با تمام لوازمش در طرحی جامع‌تر عرضه می‌کند، قادر است دومین ابهام پیش روی اعتمادگرایی را به‌خوبی مرتفع سازد. پلنتینگا در ابتدا با نهادن مفهوم «تضمین» به جای «توجه»، و مفهوم «کارکرد صحیح» به جای «قابلیت اعتماد»، نظریه‌اش را از سایر تقریرهای اعتمادگرایانه متمایز می‌کند و سپس مدعی می‌شود که باور به P برای فرد S، تنهاوتنها، در صورتی دارای ضمانت است که قوای درگیر در تولید P، کارکرد صحیح و درخوری داشته باشند؛ یعنی محیط معرفتی‌ای که این قوا درون آن کار می‌کنند، به‌اندازه‌ی کافی شبیه به آن محیطی باشد که این قوا برای کارکردن در آن طراحی شده‌اند (۱۴، ص: ۷)، همچنین تمام بخش‌های طرحی که کار تولید P را پیش می‌برد، چنان معطوف به صدق باشد که به احتمال بسیار زیاد، آن باوری که برطبق این بخش‌ها تولید شده، در آن محیط معرفتی صادق باشد (۱۴، ص: ۱۷-۱۶)، علاوه‌براین، به همان میزانی که P برای S ضمانت دارد، او نیز به‌جد P را باور داشته باشد (۱۴، ص: ۱۹ و ۱۹۴).

مزیت نظریه‌ی کارکرد صحیح نسبت به تقریر اعتمادگرایانه گلدمن، در آن است که وقتی می‌گوییم قوای دخیل در تولید باور P دارای کارکرد صحیح هستند، منظور چیزی بیش از این است که آن‌ها قابل‌اعتمادند، چراکه ممکن است آن‌ها صرفاً از سر تصادف، درمورد باور به P قابل‌اعتماد از آب درآمده باشند. ضمانت‌داشتن باور به P برای فرد S، نیازمند به تبیینی است که متضمن چنین تصادفی نباشد. درمقابل، کارکرد صحیح داشتن، به این معناست که قوای دخیل در تولید باور مزبور، قادرند همان کاری را که برعهده دارند، دقیقاً آن‌گونه که باید، به سرانجام برسانند؛ یعنی اگر هدف آنها تولید باوری است که در فلان محیط معرفتی صادق باشد، به‌احتمال بسیار زیاد، باوری صادق تولید می‌کنند، بی‌آنکه

نتیجه‌ی مطلوب عملشان ناشی از تصادف باشد. همان‌گونه که هدف از طراحی یخچال، خنک‌نگه‌داشتن مواد غذایی است و موفقیتش در انجام این کار برحسب تصادف نیست، قوای معرفتی ما نیز رهنمون به صدق هستند و موفقیتشان در انجام این کار نیز از سر تصادف نیست (۱۴، ص: ۱۴).

۳. بررسی نسبت نظریه‌ی کارکرد صحیح با خداباوری

برای تبیین جایگاه معرفتی مدعای غزالی، کافی است با نمایان‌شدن مزیت نظریه‌ی کارکرد صحیح در بررسی معرفت‌شناسانه‌ی باورهای ناظر به جهان خارج، نشان داده شود که نظریه‌ی مزبور، تاحدزیادی می‌تواند با مدعای غزالی همسو باشد. ادامه‌ی این مقاله، عهده‌دار تبیین این همسویی خواهد بود.

به‌نظر پلنتینگا، ویژگی اساسی نظریه‌ی کارکرد صحیح این است که در زمینه‌ای خداناباورانه، به‌طور معقولی نمی‌توان آن را به‌کار گرفت (۱۴، ص: ۱۹۷). به‌بیان‌دیگر، یا باید راهی برای کنارزدن نظریه‌ی کارکرد صحیح بیابیم یا آنکه ملزم به زمینه‌ای خداناباورانه باشیم. برای کنارزدن نظریه‌ی کارکرد صحیح نیز یا باید به‌جای برون‌گرایی، زمین درون‌گرایی و وظیفه‌گرایی را بکاربیم که این مطابق با بخش‌های (۲.۲) و (۱.۲) ما را در دام شکاکیت و گرفتاری‌های دیگری همچون پارادوکس مور خواهد انداخت؛ یا آنکه با پذیرش برون‌گرایی، به دنبال رفع ابهام‌های پیش روی اعتمادگرایی باشیم. ولی از آنجایی که نظریه‌ی کارکرد صحیح نیز در پی رفع همین ابهام‌هاست، پس برای بی‌نیازی از آن، باید نشان داد که بدون بازنویسی اعتمادگرایی درون‌طرحی جامع‌تر، آن‌گونه که مدنظر پلنتینگا است، و تنها با کم و زیاد کردن برخی قیدها نیز می‌توان این ابهام‌ها را رفع کرد. این گزینه، اگر چه محتمل و همچنان دردست پیگیری است، آنچه تاکنون ارائه شده است،^{۳۲} علاوه‌بر تعدد و تنوعی که در آنها مشاهده می‌شود، رگه‌هایی از وظیفه‌گرایی را نیز با خود به همراه آورده‌اند^{۳۳} و به‌نظر ما، همین نکته می‌تواند از جذابیت این گزینه بکاهد. در این میان، برخی دیگر نیز با ارائه‌ی تقریری طبیعت‌گرایانه از نظریه‌ی کارکرد صحیح، سعی داشته‌اند نشان دهند که به‌کارگیری این نظریه در زمینه‌ای خداناباورانه نیز به‌طور معقولی امکان‌پذیر است. بنابراین، در اینجا اگر بتوان نشان داد که یک خداناباور، به‌طور معقولی نمی‌تواند از این نظریه استفاده کند، آنگاه مدعای پلنتینگا (و بالتبع همسویی آن با مدعای غزالی) نیز اثبات خواهد شد.

۱.۳. مزیت خداباوری بر خداناباوری در استفاده از نظریه‌ی کارکرد صحیح

مدعای اصلی خداباور این است که این جهان و هر آنچه در آن است، شامل ما، قوای ادراکی ما و محیط معرفتی پیرامون ما، مخلوق خالق حکیم و قادری است که برای خلقتش غایتی داشته و این غایت را نیز به خوبی پیاده کرده است و آن را نیز به سرانجام خواهد رساند؛ درمقابل، خداناباور مدعی است اگرچه عظمت و پیچیدگی جهان، همیشه مایه‌ی شگفتی بشر و بهترین دلیل بر ناتوانی اوست، ولی این‌ها همه ناشی از تکامل تدریجی و کور طبیعت است که به خوبی می‌توان آن را با قوانین فیزیک تبیین کرد، بی‌آنکه نیاز باشد غایت یا خالق غایت‌مند را در پس آن فرض بگیریم. اینکه ما در این فرایند کور تکاملی باقی مانده‌ایم، ناشی از آن است که توانایی‌های زیستی ما، صرفاً برحسب تصادف، مطابق با شرایط پیرامونی ما از آب درآمده و همین نیز سبب شده است تا همراه با بسیاری از گونه‌های دیگر حذف نشویم (۵، ص: ۵ و ۴۳ و صص: ۳-۷۲). ولی اگر اوضاع همان‌گونه باشد که خداناباور ادعا می‌کند، آنگاه کارکرد نهایی قوای معرفتی ما چیزی مانند بقای (فرد، گونه، ژن، یا گونه‌ی ژنی) خواهد بود. بنابراین اگرچه ممکن است باورهای ما غالباً صادق یا صادق‌نما باشند، ولی هیچ دلیل خاصی وجود ندارد که تصور کنیم آنها درواقع نیز این‌گونه‌اند، زیرا آنچه در فرایند کور تکامل انتخاب می‌شود، معطوف/ملزم به صدق نیست. پس خداناباور، لااقل در دو چیز باید تردید داشته باشد: (الف) اینکه کارکرد قوای معرفتی ما تولید باورهایی صادق است و (ب) اینکه آنها درواقع نیز چنین باورهایی را تولید می‌کنند (۱۴، ص: ۲۱۸ و صص: ۵-۲۳۴). همین تردیدها سبب می‌شود خداناباور نتواند به‌طور معقولی از نظریه‌ی کارکرد صحیح استفاده کند؛ از این گذشته، چون آنچه در فرایند کور تکامل انتخاب می‌شود معطوف/ملزم به صدق نیست، خداناباور حتی نمی‌تواند به‌طور سازگاری، به یک باور، بیش از دیگر باورها اعتماد داشته باشد و همین نیز او را به ورطه‌ی شکاکیت می‌کشاند (۱۴، صص: ۲۳۵ و ۲۳۷). این در حالی است که خداباور به‌طور سازگاری می‌تواند اظهار کند که خالق، ما را شبیه به خودش آفریده و غایات معینی نیز برای چنین خلقتی داشته است و خودش نیز آنها را به سرانجام خواهد رساند. خالق، خود به حقایق معرفت داشته و دارد، پس برای آنکه انسان را شبیه به خودش بیافریند، او و همه‌ی مخلوقات پیرامونش را چنان آفریده است که انسان نیز قادر به تولید و حفظ باورهایی صادق باشد (۱۴، صص: ۱۹۷ و ۲۰۹ و ۲۳۷).

۲.۳. پاسخ به انتقادهای وحید و بونجور

البته هنوز نیز برخی از معرفت‌شناسان مصرانه مدعی‌اند هرگونه تقریری از اعتمادگرایی دچار معضلی است که قادر نیست خودش را از آن برهاند. مثلاً حمید وحید معتقد است

حتی اگر این فرض اعتمادگرایانه را بپذیریم که صرف داشتن نسبت معرفتی درخوری با عالم واقع، حتی بدون آگاهی از چگونگی این نسبت، کافی است تا فرد به عالم واقع معرفت بیابد، با این حال، اعتمادگرا در بهترین حالت صرفاً به شرایطی اشاره کرده است که اگر برقرار باشد، آنگاه معرفت ایجاد خواهد شد؛ ولی ما هنوز نمی‌دانیم آیا چنین شرایطی در واقع نیز فراهم شده است یا نه (۱۶، ص: ۲۴۳). لورنس بونجور، حتی پا را از این فراتر نهاده و مدعی است هرگونه تقلایی برای تثبیت برون‌گرایی، نهایتاً به تثبیت درون‌گرایی می‌انجامد. او بر این باور است که اگر برون‌گرا بگوید باور به P قابل اعتماد است، چون فرایندهای شناختاری قابل اعتمادی در تولید آن نقش داشته‌اند، ولی مدعی باشد که قابلیت اعتماد به چنین فرایندهایی برای او صرفاً مبتنی بر واقعیتی خارجی است که دسترسی معرفتی مستقیم و بی‌واسطه‌ای به آن ندارد (یا اساساً امکان این دسترسی فراهم نیست)، آنگاه باور به P در صورتی قابل اعتماد خواهد بود که فرایندهای شناختاری دخیل در تولیدش به همان میزان که برون‌گرا آنها را قابل اعتماد می‌داند، واقعاً قابل اعتماد باشند. تنها راه برای پایان دادن به هرگونه تردیدی در این باره آن است که برون‌گرا بر اساس آنچه که بی‌واسطه به آن دسترسی معرفتی دارد، بتواند نشان دهد که دلیل خوبی برای چنین اعتمادی در اختیار دارد. ولی این به آن معنا است که او بی‌آنکه بخواهد، بر گریزناپذیری درون‌گرایی صحنه گذاشته است (۴، ص: ۴۱).^{۳۴} اگر انتقاد وحید و بونجور بجا باشد، آنگاه بعید به نظر می‌رسد که نظریه‌ی کارکرد صحیح نیز از گزند انتقادشان مصون بماند.^{۳۵}

در پاسخ به انتقاد آنان، ابتدا باید توجه داشت که درون‌گرایی موردنظر آنان، در قیاس با درون‌گرایی‌ای که تا اینجا مورد بررسی قرار گرفته، متضمن تقریر ضعیف‌تری است. آنان دیگر مدعی نیستند که باور به صدق P ، به حد معرفت نخواهد رسید، مگر آنکه فرد به تمام مؤلفه‌های قوام‌بخش آن باور دسترسی معرفتی مستقیم و بی‌واسطه‌ای داشته باشد (یا امکان این دسترسی فراهم باشد)، بلکه مدعی‌اند شاید نسبت معرفتی فرد با برخی از مؤلفه‌های قوام‌بخش باور مزبور این‌گونه نباشد، ولی اصیل‌ترین مؤلفه، آنی است که در دسترس معرفتی مستقیم و بی‌واسطه‌ی فرد قرار داشته باشد (یا امکان این دسترسی فراهم باشد). تنها چنین مؤلفه‌ای است که حضور/عدم حضورش می‌تواند در معرفت بودن/نبودن باور مزبور تعیین‌کننده باشد.^{۳۶} ولی به نظر ما، تلاش برای تعیین ماهیت نهایی چنین مؤلفه‌ای، نهایتاً درون‌گرا را به دردسر خواهد انداخت، زیرا اگر همچون کانت، آن را مؤلفه‌ای برآمده از طبیعت ذهن بدانند، آنگاه اگرچه احياناً می‌تواند دسترسی معرفتی مستقیم و بی‌واسطه‌ی فرد به آن را تبیین کند، ولی ناگزیر خواهد بود معنای صدق را از ربط/تناسب/تطابق با جهان خارج، به ربط/تناسب/تطابق با صور پیشین ذهن تغییر دهد که به تبع آن، معنای جهان

خارج نیز تغییر خواهد کرد؛^{۳۷} زیرا جهان خارجی که در نظام کانتی اثبات می‌شود، صرفاً چیزی غیر/خارج از من است که فقط با فرض وجود پاینده‌ی آن می‌توان توضیح داد که چرا هرگونه تجربه‌ی حسی، از جمله تجربه‌ی حسی من از خودم، به صورت تجربه‌ای تعیین یافته در زمان محقق می‌شود (B 275-76). این جهان همیشه در نسبت با جهان تجربه‌ی حسی لحاظ می‌شود و نه مستقل از آن.^{۳۸} به طور کلی، نزد کانت، شیء خارجی به مثابه‌ی چیزی مستقل از ذهن (مستقل از تجربه شدن) یا (مستقل از ارتباط داشتن با جهانی که قابل تجربه است)، معنای محصلی ندارد؛ زیرا تمام این‌ها ناظر به شیء فی‌نفسه است که او صراحتاً آن را نه در معنایی ایجابی، بلکه تنها در معنایی سلبی به کار می‌برد (B 307 & 309). به بیان دیگر، در نظام کانتی، اثبات جهانی خارج از من، هم‌ارز با اثبات جهانی نیست که بودن (یا حتی چگونه بودنش) مستقل از من باشد. اما چنین تفسیری از جهان خارج، آشکارا برخلاف شهود متعارف ما از آن است. سوای قوت/ضعف احتمالی هرگونه استدلالی که در این باره از سوی درون‌گرا اقامه شود، وی در ابتدا باید به نحو درخوری پاسخ دهد که چرا ناگزیریم شهود متعارف خود از جهان خارج را نادیده بگیریم؛ همچنین آیا با چنین رویکردی می‌توان امیدوار بود که گرهی از مسأله‌ی معرفت به جهان خارج گشوده شود؟

البته این تمام ماجرا نیست، زیرا حتی اگر درون‌گرا مدعی شود آنچه اصیل‌ترین مؤلفه‌ی قوام‌بخش باور به صدق P می‌نامد، چیزی نیست که برآمده از طبیعت ذهن باشد، بلکه از خارج به ذهن داده شده و بنابراین ذهن در تحقق آن هیچ نقشی (یا لااقل نقش تعیین‌کننده‌ای) نداشته است، بلافاصله با این معضل مواجه خواهد شد که چگونه باید، بنابر فرض خودش، دسترسی معرفتی مستقیم و بی‌واسطه به مؤلفه‌ای را تبیین کند که همیشه یک‌سوی آن خارج از دسترس معرفتی اوست؟ این درحالی است که برون‌گرا با نفی الزام چنین دسترسی مستقیم و بی‌واسطه‌ای، می‌تواند سازگاران مدعی شود که آنچه حضور/عدم حضورش در معرفت بودن/نبودن باور فوق تعیین‌کننده است، می‌تواند به گونه‌ای باشد که همیشه یک‌سوی آن خارج از دسترس معرفتی باقی بماند؛ این یعنی آنکه اگر به تبیین مؤلفه صدق پایبند باشیم (که بنابر شهود متعارف خودمان از معرفت، نمی‌توانیم چنین نباشیم)، آنگاه حتی با پذیرش تقریر ضعیف بونجور از درون‌گرایی نیز ناچار به پذیرش برون‌گرایی خواهیم بود.

اما اگر بناست تا از یک‌سو، بنابر شهود متعارف، بودن و حتی چگونه بودن جهان خارج، مستقل از ذهن لحاظ شود و از سوی دیگر، اصیل‌ترین مؤلفه‌ی قوام‌بخش باور به صدق P نیز دارای خصلتی برون‌گرایانه باشد، آنگاه برای آنکه چنین باوری بتواند حداقل انتظار ما را از معرفتی ناظر به جهان خارج برآورده سازد، باید میان ذهن و محیط معرفتی پیرامونش ربط

و نسبتی برقرار باشد. طبق آنچه در (۲.۲.۲) بیان شد، تقریرهای متداول اعتمادگرایی، تاکنون نتوانسته‌اند تبیین درخوری برای تضمین چنین ربط و نسبتی ارائه دهند. با این حال، یکی از مزیت‌های نظریه‌ی کارکرد صحیح، آن است که زمینه را برای تبیین چنین ربط و نسبتی (و حتی تداوم آن) فراهم می‌سازد.

ولی هرگونه تبیینی برای تضمین ربط و نسبت مداوم میان ذهن و محیط معرفتی پیرامونش، تقلایی است برای پاسخ به این پرسش که چرا می‌توان به داوری‌های عقل درباب جهان خارج اعتماد کرد؛ چرا باورهای ما درباب جهان خارج، به لحاظ معرفتی معتبرند؟ هر پاسخی به این پرسش، به یک معنا، دلیلی بر اعتبار معرفتی دلایل ما نیز خواهد بود. اما آیا به معنای دقیق کلمه، می‌توان چنین دستاویز معرفتی‌ای را یک دلیل به‌شمار آورد؟ چرا که به نظر می‌رسد اگر مبنای اعتبار هرگونه دلیلی، خودش نیز یک دلیل تلقی شود، آنگاه به تسلسلی معرفتی دچار خواهیم شد. یکی دیگر از مزیت‌های نظریه‌ی کارکرد صحیح، آن است که برای تضمین ربط و نسبت مداوم میان ذهن و محیط معرفتی پیرامونش، تبیینی ارائه می‌دهد که به معنای دقیق کلمه، نوعی دلیل یا حتی نوعی باور به صدق یک/چند گزاره به‌شمار نمی‌آید.

این نظریه مدعی است اگر لاقلاً یک معرفت ناظر به جهان خارج وجود داشته باشد (که بنا بر شهود متعارف نمی‌توان احتمال چنین چیزی را نادیده گرفت)، آنگاه می‌توان مدعی شد که ذهن و محیط معرفتی پیرامونش را خالق حکیم و قادر، براساس طرحی حکیمانه، چنان مطابق (یا لاقلاً متناسب) با یکدیگر خلق کرده است و آن را حفظ می‌کند که احتمال صدق باورهای ما درباب جهان خارج بسیار بیش از کذب آنها باشد. چنین تبیینی، حتی به‌نحو سازگاری صدق شهودهای متعارف ما درباب جهان خارج را نیز شامل می‌شود. اما اینکه ذهن و محیط معرفتی پیرامونش مخلوق خالق حکیم و قادر است، به معنای دقیق کلمه، صرفاً به پیش‌شرط استعلائی تضمین هرگونه باوری درباب جهان خارج اشاره دارد؛ به این معنا که صرفاً در زمینه‌ی خدا‌باورانه می‌توان مدعی شد که همه چیز برای معرفت‌یافتن به جهان خارج فراهم شده است. نکته‌ی تعیین‌کننده نیز دقیقاً در همین جا است؛ زیرا همان‌گونه که توانایی بر راه‌رفتن به منزله‌ی راه‌رفتن نیست، بلکه پیش‌شرط راه‌رفتن است، اذعان به فراهم‌بودن شرایط برای کسب معرفت درباب جهان خارج نیز به نوبه‌ی خودش، به منزله‌ی داشتن نوعی معرفت نسبت به جهان خارج نیست، بلکه پیش‌شرط هرگونه معرفتی از این نوع است. به نظر می‌رسد که آنچه وحید از هرگونه تقریر اعتمادگرایانه‌ای طلب می‌کند، ناشی از نادیده‌گرفتن همین نکته باشد.

۴. نتیجه‌گیری

در خلال مقاله، دو گزینه‌ی محتمل برای فهم موضع ضدشکاکانه‌ی غزالی بررسی شد. (الف). موضع وی می‌تواند ناظر به یک نظام معرفتی اصل‌موضوعی باشد که اصولش را شهود متعارف تعیین می‌کند و همین شهود نیز شک در ارزش معرفتی آورده‌های حسی و عقلانی را به‌مثابه‌ی امری بی‌مورد کنار می‌نهد. اگرچه این گزینه بی‌نیازی غزالی از استدلال برای خروج از شکاکیت را تبیین می‌کند، نقطه‌ی اتکای ایمانی وی در این باره را تبیین‌ناشده وامی‌نهد؛ (ب) موضع ضدشکاکانه‌ی غزالی می‌تواند ناظر به مجموعه‌ای از باورهای ناظر به جهان خارج باشد که ارزش معرفتی‌شان مبتنی بر شرطی استعلائی است؛ البته با این قید که شرط استعلائی مذکور صرفاً در زمینه‌ی خدا‌باورانه تحقق می‌یابد. بدنه‌ی اصلی مقاله نیز معطوف به دفاع از همین گزینه بود.

در ابتدا سعی شد تا نشان داده شود که در مواجهه با شکاک، کدام سوی از دوگانه‌های «ایدئالیسم، رئالیسم»، «درون‌گرایی، برون‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی، اعتمادگرایی» از توان تبیینی بالاتری برخوردارند. اگر دلیل‌های ارائه‌شده قابل‌اتکا باشد، آنگاه به‌نظر می‌رسد که نظریه‌ی کارکرد صحیح، با عرضه‌ی تقریر خاصی از اعتمادگرایی، همچنین اخذ موضعی رئالیستی و برون‌گرایانه، از توان بالاتری در تبیین ارزش معرفتی باورهای ناظر به جهان خارج برخوردار است. اما ویژگی مبنایی نظریه‌ی کارکرد صحیح، آن است که اگر در زمینه‌ی خدا‌باورانه به‌کار گرفته شود، آنگاه به‌نحو سازگاری نمی‌توان اظهار کرد که کارکرد قوای معرفتی ما تولید باورهایی صادق است و آنکه در واقع نیز چنین باورهایی را تولید می‌کنند. همین برای شکاک کافی است تا دوباره آنچه را بافته‌ایم، رشته کند. همچنین در پاسخ به انتقادهای وحید و بونجور توضیح داده شد که فرض خدا‌باورانه‌ی نهفته در پس نظریه‌ی کارکرد صحیح، صرفاً شرطی استعلائی است و دقیقاً به‌همین دلیل نمی‌توان اذعان به فراهم‌بودن شرایط برای معرفت‌یافتن به جهان خارج را نوعی معرفت به‌شمار آورد تا محتاج به دلیل باشد. به‌واسطه‌ی همین نکته است که نمی‌توان به‌نحو سازگاری، قابلیت قوای معرفتی ما در تولید باورهای صادق ناظر به جهان خارج را تنها مبتنی بر آن چیزی دانست که آنها از نزد خود دارند، بلکه باید به‌نحو از خارج به آنها داده شده باشد. بنابراین همیشه یک‌سوی این ماجرا، خارج از دسترس معرفتی فرد باقی خواهد ماند.

اکنون به نظر می‌رسد همه‌چیز برای دفاع از گزینه‌ی (ب) فراهم شده است. با استناد به عبارات صریحی که در ابتدای مقاله از غزالی نقل شد، می‌دانیم که خروج از شکاکیت نزد وی چیزی از سنخ باور به صدق یک/چند گزاره نیست، بلکه بیشتر به‌معنای روی آوردن به آن اطمینانی بوده که خالق حکیم و قادر، آن‌را از سر رحمت به مخلوقاتش هبه کرده است.

تنهاوتنها به واسطه‌ی همین هبه‌ی رحمانی «به‌مثابه‌ی شرط استعلایی اعتبار قوای معرفتی ما» است که ما بی‌آنکه از جانب خود تقلایی معرفتی به خرج دهیم، از همان ابتدا، چنان پیش می‌رویم که گویی همه‌چیز برای معرفت‌یافتن به جهان خارج فراهم شده است.

یادداشت‌ها

۱. با توجه به این توضیحات و آنچه در ادامه می‌آید، می‌توان رویکرد دکارت را تا حد زیادی درون‌گرایانه، و رویکرد غزالی را نیز برون‌گرایانه به‌شمار آورد.
۲. وی می‌نویسد: «حتی شفی الله تعالی من ذلک المرض، ... لم یکن ذلک بنظم دلیل و ترتیب کلام، بل بنور قذفه الله تعالی فی الصدر» (۱، صص: ۳-۲۲).
۳. دکارت در سومین قاعده از قواعد هدایت ذهن مدعی است که ایمان، بیش از آنکه ناشی از تقلای فاهمه باشد، عملی از سر اراده است، ولی چون شهود عقلانی و استنتاج را مطمئن‌ترین طرق معرفتی می‌داند که ما در اختیار داریم، بنابراین تأکید دارد اگر میان باورهای ایمانی و ادراک ما رابطه‌ای باشد، حقایق عرضه‌شده توسط ایمان می‌تواند و باید تنها از طریق همین دو راه دریافت شوند؛ نک: (AT X 370; CSM I 15). دکارت اعتبار این طرق معرفتی را منوط به تأیید ایمان نمی‌داند.
۴. غالب فیلسوفان مؤمن نیز همین نسبت را نشانی بر استحکام موضع خود می‌دانند، زیرا مدعی‌اند که می‌توانند به کمک منبعی خودبنیاد و در نتیجه مستقل از منبع ایمان، از محتوای باور ایمانی خودشان دفاع کنند.
۵. اگرچه این‌گونه به نظر می‌رسد که چنین اعتمادی تنها به توجیهی بدوی اشاره دارد و بنابراین لزوماً نمی‌توان آن را ناظر به توجیهی مبتنی بر قرینه دانست، نکته‌ی اصلی در این است که شکاک سعی دارد به ما نشان دهد که در نهایت حتی همان توجیه بدوی نیز بی‌مورد است.
۶. چنین اعتراضی را به‌عنوان مثال، ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین، بندهای ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۳۲، ۴۵۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۱۲، ۵۱۹ مطرح می‌کند.
۷. اگر چه تمایزی میان تقریر معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه از ایدئالیسم (و تبعاً رئالیسم) وجود دارد، مثلاً نک:

Guyer, P. [& Horstmann, R. P.] (2015): "Idealism", *Stanford Encyclopedia of philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/idealism/>).

از آنجایی که این مقاله منحصراً در زمین یکی از این دو تقریر اردو زده است، به نظر نمی‌رسد که لحاظ‌نشدن دقیق چنین تمایزی از سوی نویسندگان، لطمه‌ای جدی به محتوای مقاله بزند.

۸. منظور از «غیرارادی‌بودن»، اشاره به حضور عنصری از ضرورت در تجربه‌ی جهان خارج است. بدین معنا که هنگام تجربه‌ی جهان خارج، درمی‌یابیم که وضع آن این‌گونه است و نه به‌گونه‌ای دیگر. این به آن معنا نیست که وضع جهان خارج نمی‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد، بلکه به این

معناست که اگر جهان خارج را در وضع خاصی تجربه می‌کنیم، دیگر نمی‌توان آن را بنابر میل خویش، به‌گونه‌ی دیگری نیز تجربه کرد.

۹. این صرفاً طرح یک احتمال است و به آن معنا نیست که گاهی هرآنچه را در واقع برای ما اتفاق می‌افتد، در خواب می‌بینیم، یا گاهی هر آنچه در خواب می‌بینیم، برای ما اتفاق می‌افتد. بلکه منظور این است که چیزی نیست که نتوان آن را در خواب دید، هیچ امری در عالم واقع نیست که نتوان وقوعش را در خواب دید؛ نک: (۱۵، ص: ۱۸).

۱۰. معرفت به اینکه ما خواب یا مغزهایی در خمره نیستیم، همگی معرفت به برقراری وضعی خاص در جهان خارج است.

۱۱. نک: (۱۵، ص: ۳۰ و ۴۸).

۱۲. نک: (۳، مقدمه، بند ۳).

۱۳. آنچه در خواب، در حالت جنون و مواردی از این دست رخ می‌دهد، دلیلی بر آن است که ما می‌توانیم دارای تمام تصورات فعلی خودمان باشیم، بی‌آنکه چیزهایی تحت‌عنوان جواهر مادی مطابق (یا غیرمطابق) با آن‌ها در خارج وجود داشته باشند تا آن‌ها را در ما ایجاد کنند؛ نک: (۳، بخش ۱، بند ۱۸) و نیز (۱۵، ص: ۳۴).

۱۴. ترجمه‌ی تقریبی جمله‌ی مشهور بارکلی که «*Esse is Percipi*»؛ نک: (۳، بخش ۱، بند ۳).

۱۵. پل گایر و آلن وود نیز در مقدمه‌شان بر نقد عقل محض، همین نکته را مورد تأکید قرار می‌دهند؛ نک: (۸، صص: ۲-۷۱).

۱۶. نک: (۳، بخش ۱، بند: ۲۶ و ۲۹ و ۳۳؛ بندهای ۱۵۶-۱۴۷).

۱۷. مقایسه شود با اولین قاعده از قواعد چهارگانه‌ی دکارت؛ نک: (AT VI 18; CSM I 120).

۱۸. به‌عنوان نمونه، مقایسه شود با تقریر بونجور از درون‌گرایی: (۴، ص: ۳۴ و ۳۵).

۱۹. این نباید با استدلال گلدمن خلط شود. بنابر استدلال او، اگر درون‌گرایی صحیح باشد، آنگاه باید بپذیریم که کودکان، دیوانگان، افراد عادی فاقد تحصیلات عالی و حتی بسیاری از معرفت‌شناسان، نباید در بسیاری از باورهایشان موجه باشند. زیرا شرط درون‌گرا برای موجه بودن در یک باور، دسترسی معرفتی به مؤلفه‌هایی است که یا خارج از دسترس معرفتی این افراد است یا مثلاً در مورد برخی از معرفت‌شناسان، ممکن است فرد هنوز به‌طور مبنایی، ضرورت چنین مؤلفه‌هایی را نپذیرفته باشد. شرط درون‌گرا آن قدر ضیق است که بر اساس آن، باید همه‌ی این افراد را دچار نوعی شکاکیت دانست که البته چنین نتیجه‌ای به‌طور شهودی پذیرفتنی نیست؛ نک: (۴، ص: ۳۸). درمقابل، بونجور نیز پاسخ می‌دهد که: «ممکن است یک درون‌گرا، به تبیینی متفاوت اما قابل دفاع در باب توجیه نوع خاصی از باور دست بیاید، تبیینی که شاید متکی بر یک قاعده‌ی معرفتی باشد که امکان ندارد افراد عادی حتی به‌نحو ضمنی نیز از آن آگاهی داشته باشند، اما در عین حال، چنین تبیینی در باب توجیه، هیچ ربطی به این مسأله ندارد که آیا آن باور (یا باورهای) مدنظر برای آن افراد موجه هست یا نه. ... تصور نمی‌کنم که در این باره حق با گلدمن باشد که تمام تبیین‌های درون‌گرایانه در باب باورهایی که شهود متعارف، آن‌ها را موجه یا معقول می‌داند، نهایتاً

چنین شأنی را از آن‌ها سلب خواهد کرد؛ اما اگر این‌گونه باشد، این صرفاً یک نتیجه‌ی فلسفی است که باید همچون سایر نتایج فلسفی بدان نگریسته شود» (۴، ص: ۳۹). سوای از اینکه اختلاف‌نظر میان گلدمن و بونجور چه سرنوشتی خواهد یافت، ما بر این باوریم که تنها رهاوردی که درون‌گرایی برای فلسفه خواهد داشت، شکاکیت است. اگر درون‌گرایی صحیح باشد، نه فقط باورهای ناظر به شهود متعارف، یا باورهای این یا آن گروه از افراد، بلکه هیچ باوری را نمی‌توان به‌طور موجهی از دست شکاک بیرون کشید. اگر درون‌گرایی صحیح باشد، حتی خودِ درون‌گرا نیز مصون از شک نخواهد بود. این همان وجه تمایز نظر ما با نظر گلدمن است.

۲۰. نک: (۱۲، یک‌چهارم پایانی بخش سوم).

۲۱. وحید، تقریباً در سراسر مقاله (1998b) این ایده را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ همچنین نک: (۱۸، ص: ۹).

۲۲. نک: (۲، ص: ۲-۲۸۱).

۲۳. مثلاً اینکه فرد تحت سلطه‌ی تمام‌عیار دیو شرور دکارتی باشد یا آنکه در قبیله‌ای متولد شده باشد که به‌نحو بسیار عجیبی، هنوز کاملاً منفک از جهان خارج باقی مانده است.

۲۴. بنابر ادعای درون‌گرا، مزیت چنین رویکردی به توجیه معرفتی این است که فرد در باور به صدق این یا آن گزاره‌ی ناظر به جهان خارج، موجه خواهد بود، حتی اگر در جهانی زندگی کند که دیو دکارتی همه‌ی توانش را به‌کار گرفته است تا همواره او و هر فرد دیگری را فریب دهد؛ نک: (۱۶، صص: ۶-۲۳۵). درمقابل، برون‌گرایی همچون گلدمن نیز با اتکا بر رویکردی اعتمادگرایانه و طرح مفهوم توجیه ضعیف، همین پدیده‌ی معرفتی را به‌نحو دیگری تبیین می‌کنند؛ نک: (۹، ص: ۳-۶۲).

۲۵. همچنین نک: (۱۷، ص: ۲۸۷ و ۲۹۷).

۲۶. نک: (۲، ص: ۲۷۳).

۲۷. این واژه ترجمه‌ی عبارت (Truth-conducive) است که می‌توان آن را «منجرشونده به صدق» نیز ترجمه کرد؛ به این معنا که قوای معرفتی واجد این خصلت، بیش از آنی که باورهای کاذب تولید/حفظ کنند، موجب تولید/حفظ باورهای صادق می‌شوند.

۲۸. در اینجا، به دلیل تأکید بر هم‌زمانی این دو رویداد معرفتی، نمی‌توان این ناسازگاری را این‌گونه رفع کرد که فرد، در بدو امر، بنابر توجیهی بدوی، P را صادق دانسته، سپس با دقت بیشتر دریافته است که قرائن کافی برای تضمین صدق P در دست ندارد و همین نیز او را درباره‌ی چنین صدقی به تردید انداخته است. از سوی دیگر، دامنه‌ی نفوذ شکاک، به‌حدی گسترده است که براساس آن، فرد، به‌لحاظ معرفتی، حتی در بدو امر نیز نمی‌تواند (و نباید) P را صادق بداند.

۲۹. برای مطالعه‌ی تقریرهای دیگر و اطلاع از تفاوت آن‌ها با یکدیگر، به‌عنوان نمونه، نک: (۱۳، صص: ۲۱۰-۱۸۲).

۳۰. البته شاید ایراد گرفته شود که اگرچه اعتمادگرایی توجه ما را از دسترس‌پذیری توجیه‌گرهای باور به P برای فرد، به فرایندهایی معطوف می‌کند که در تولید یا حفظ آن باور نقش داشته‌اند،

چون این فرایندها نیز نهایتاً «رویدادی درون فرد» محسوب می‌شوند، پس علی‌رغم آنکه غالباً اعتمادگرایی را نظریه‌ای برون‌گرایانه تلقی می‌کنند، همسو با تقریر خاصی از درون‌گرایی (ذهنی‌گرایی) است. برای رفع این ابهام، نک: (۱۲، بخش چهارم).

۳۰. اگر چه گلدمن، ابتدائاً با طرح مفهوم «جهان‌های متعارف» سعی می‌کند چنین تبیینی را ارائه دهد، ولی سپس خودش به اشکالات آن اشاره می‌کند؛ نک: (۹، ص: ۶۲). و نیز نک: (۱۶، صص: ۵-۲۴۴). اخیراً تبیین دیگری برای این مسأله ارائه شده است؛ نک: (۱۱، ص: ۶۸۷). ولی به‌نظر ما، تبیین اخیر نیز چیزی بیش از آنی نیست که خود گلدمن، پیش از این، با توسل به مفهوم «توجیه ضعیف» ارائه داده است که اگر این‌گونه باشد، آنگاه نمی‌توان وجه ممیزه‌ی روشن و قاطعی میان راه‌حل مزبور و وظیفه‌گرایی ترسیم کرد.

۳۱. نک: (۱۳، صص: ۴-۵) و به‌عنوان نمونه، مقایسه شود با: (۱۳، ص: ۱۸۵).

۳۲. نک: (۱۰، خصوصاً بخش ۴).

۳۳. مثلاً گلدمن، بیشتر به دنبال پرداختن به این مسأله است که ما تحت چه شرایطی، برخی از باورها را قابل اعتماد می‌دانیم؛ نک: (۱۰، خصوصاً بخش ۴). به‌نظر ما، نتیجه‌ی چنین رویکردی، به‌حاشیه‌رفتن دوباره‌ی بحث از صدق باور و محوریت‌یافتن این مسأله است که آیا در فرایند تولید فلان باور، وظیفه‌ی معرفتی‌ای را نقض کرده‌ایم یا نه.

۳۴. همچنین نک: (۱۶، ص: ۲۴۳).

۳۵. البته یادآور می‌شود که تقریر دسترس‌پذیرانه از توجیه معرفتی نیز مضمون از مخصصه‌ای شبیه به این نیست. مایکل برگمان، با ارائه‌ی نوعی قیاس دوحدی (Dilemma) نشان می‌دهد که چرا هرگونه تقریری از دسترس‌پذیری، معیوب است. برای مطالعه‌ی متن قیاس دوحدی مزبور، نک:

Bergmann, M (2006), *Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*, Oxford, Clarendon Press, pp. 13-14.

۳۶. همچنین نک: (۱۲، بخش دوم).

۳۷. ما در مجال دیگری، به‌طور مفصل به واکاوی مشخصه‌های امر پیشین نزد کانت خواهیم پرداخت.

۳۸. نک: (B XL).

منابع

۱. الغزالی، ابی‌حامد (۲۰۰۹)، *المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزه و الجلال*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

2. Alston, W. P., (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification", in *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, Ridgeview Publishing Company, pp. 257-99.

3. Berkeley, G., (2002), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, edited by D. Wilkins, Dublin.

4. Bonjour, L., (2010), "Recent Work on the Internalism and Externalism Controversy", in *A Companion to Epistemology*, eds. J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup, 2nd edition, Wiley-Blackwell: A J. Wiley & Sons, Ltd., Publication, pp. 33-43.
5. Dawkins, R., (1986), *The Blind Watchmaker*, New York: Norton.
6. Descartes, R., (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Descartes, R., (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Kant, I., (1998), *Critique of Pure Reason*, translated and edited by P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Goldman, A. I., (1988), "Strong and Weak Justification", in *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology, Ridgeview Publishing Company, pp. 51-69.
10. Goldman, A. I., (2008), "Reliabilism", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>).
11. Goldman, A. I., (2010), "Reliabilism", in *A Companion to Epistemology*, eds. J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup, 2nd edition, Wiley-Blackwell: A J. Wiley & Sons, Ltd., Publication, pp. 681- 92.
12. Pappas, G., (2014), "Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>).
13. Plantinga, A., (1993a), *Warrant: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.
14. Plantinga, A., (1993b), *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press.
15. Stroud, B., (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press.
16. Vahid, H., (1998a), "the internalism/externalism controversy: the epistemization of an older debate", in *Dialectica*, vol. 52, pp. 229-246.

17. Vahid, H., (1998b), "Deontic vs. Non-Deontic Conceptions of Epistemic Justification", in *Erkenntnis*, vol. 49, Kluwer Academic Publishers, pp. 285- 301.
18. Vahid, H., (2009), *The Epistemology of Belief*, Palgrave: Macmillan Publication.