

وظیفه‌شناسی باور؛

مروری بر دیدگاه ویلیام پی. آلستون

محمدعلی مبینی*

۱. مقدمه

بخش مهمی از ساحت شناختی انسان را باورها و اعتقادات او تشکیل می‌دهد و نحوه شکل‌گیری باورهای انسان تأثیری اساسی در نحوه فعالیت‌های او - چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی - دارد. از این رو، این سؤال مهم پیش می‌آید که آیا تکالیف و وظایفی ناظر به باورهای ما وجود دارند یا خیر، و اگر وجود دارند، از چه سنخی هستند. بیان چند نکته مقدماتی در این زمینه برای روشن شدن جایگاه بحث مفید است.

۱) کسانی که به وجود تکالیف و وظایف در مورد باور، قائل هستند، وظیفه‌گرا^۱ نامیده شده‌اند. در عین حال باید توجه داشت که وظیفه‌گرایی در این سیاق با وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق، متفاوت است. در فلسفه اخلاق پس از قبول اصل وجود وظایف و تکالیفی ناظر به رفتارهای آدمی، برای تبیین این وظایف، اختلاف نظر پیش آمده است و در این مقام است که دیدگاه‌های وظیفه‌گرا در مقابل دیدگاه‌های غیر وظیفه‌گرا ظهور کرده‌اند. طرفداران وظیفه‌گرایی مفهوم وظیفه را بنیانی‌ترین مفهوم در قلمرو اخلاق می‌دانند؛ به این معنا که وظیفه از آن حیث که وظیفه است، قطع نظر از نتایجی که در پی دارد، برای انسان الزام‌آور است. در مقابل این دیدگاه از جمله «دیدگاه‌های غایت‌گرا»^۲ قرار دارند که وظایف اخلاقی را بر حسب نتایج و غایات تبیین می‌کنند.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



فرزاد

اما دیدگاه وظیفه‌گرایی در مورد باور به معنای تأیید اصل وجود تکالیف و وظایف در مورد باور است و در برابر دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که به کلی منکر هر گونه وظیفه و تکلیفی نسبت به باور هستند. از این رو، وظیفه‌گرایی در این سیاق می‌تواند با دیدگاهی غایت‌گروانه جمع شود، به این معنا که اگر به وجود وظایفی در مورد باور قائل شویم و این وظایف را بر حسب نتایجی که به بار می‌آورد تبیین کنیم، باز هم در زمره وظیفه‌گرایان قرار می‌گیریم. برای مثال، این دیدگاه که هدف فعالیت‌های شناختی انسان این است که به باورهای صادق برسد و برای رسیدن به باورهای صادق وظایفی متوجه اوست دیدگاهی وظیفه‌گروانه است.

۲) طرفداران وظیفه‌گرایی در مورد باور، بسته به این که وظایف مرتبط را از چه سنخ (معرفتی، اخلاقی یا غیره) بدانند به دسته‌های مختلف قابل تقسیم هستند. از میان طرفداران معروف وظیفه‌گرایی می‌توان به جان لاک^۳ که بر وجود وظایف معرفتی تأکید می‌کند، کلیفورد که جنبه اخلاقی وظایف را برجسته می‌کند و ویلیام جیمز که به وظایف عمل‌گرایانه^۴ یا مصلحت‌اندیشانه^۴ در مورد باور معتقد است اشاره کرد. (Pojman, 1998b, pp. 543-544)

به گفته ویلیام پی. آلستون، مصادیق الزام، منع و جواز بر اساس کاربردشان در قلمروهای مختلف تعیین می‌شوند. برای مثال یک عمل یا وضعیت گاهی به لحاظ اخلاقی مجاز است، گاهی به لحاظ حقوقی، و گاهی نیز به لحاظ اصول پذیرفته‌شده سازمانی. در مورد باور نیز همین گونه است. برای مثال، می‌توان تصور کرد که گاهی به لحاظ اخلاقی مجاز و بلکه ملزم باشیم که به دوست خود حسن ظن داشته باشیم و معتقد باشیم که او خیر و صلاح ما را می‌خواهد، اما به لحاظ معرفتی مجاز به داشتن این باور نباشیم؛ زیرا قرائتی قوی بر خلاف این باور در دست ماست. اگر بخواهیم این مسئله را در قالب اصطلاح توجیه بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم گاهی یک باور توجیه اخلاقی دارد اما توجیه معرفتی ندارد. و عدم توجیه معرفتی یا جواز معرفتی به دلیل آن است که این باور هدف معرفتی رسیدن به صدق را تأمین نمی‌کند. (Alston, 1988a, p. 116)

۳) یک منبع مهم برای تحقیق در زمینه وظیفه‌گرایی مباحثی است که معرفت‌شناسان معاصر در تقریر مفهوم وظیفه‌شناختی توجیه، بیان کرده‌اند. قابل توجه است که معرفت‌شناسان در مباحث خود درباره توجیه به دو چیز توجه داشته‌اند؛ یکی تبیین ماهیت توجیه و دیگری بیان شرایط تحقق توجیه. از این رو، رویکرد وظیفه‌گرایانه به توجیه گاهی در تبیین ماهیت توجیه به کار گرفته شده است و گاهی در بیان شرایط توجیه. برای مثال، لورنس بونجور در بیان ماهیت و مفهوم توجیه،



فراخوان

رویکردی وظیفه‌شناختی دارد و آن را بر حسب مفهوم مسئولیت‌پذیری در داشتن باور تعریف می‌کند، اما برای بیان شرایط توجیه، مسئله انسجام میان باورها را مطرح می‌کند و موجه‌بودن باور را مشروط به آن می‌داند که آن باور به شیوه‌ای به قدر کافی منسجم با مجموعه‌ای به قدر کافی منسجم متناسب باشد. یا گلدمن شرط موجه‌بودن باور را شکل‌گیری آن به شیوه‌ای قابل اعتماد می‌داند، اما در توضیح مفهوم توجیه، موجه‌بودن باور را به معنای مجاز بودن باور بر اساس نظام درستی از قواعد، می‌داند. (Alston, 2005, p. 15) علاوه بر بونجور و گلدمن، برخی دیگر از معرفت‌شناسان معاصر که گونه‌ای رویکرد وظیفه‌شناسانه به توجیه داشته‌اند، عبارتند از: رودریک چیزوم، کارل گینت، ریچارد فلدمن، جان پالاک، بروس راسل، ماتیاس ستیوپ و نیکولاس ولترستورف.

۴) توجه به این نکته هم سودمند است که بحث درباره توجیه همواره از لحاظ رابطه آن با معرفت صورت نگرفته است. هرچند بحث از توجیه در بسیاری از موارد از جهت رابطه آن با معرفت صورت گرفته، اما بسیاری از معرفت‌شناسان این بحث را با قطع نظر از رابطه آن با معرفت دنبال کرده‌اند. یکی از دلایل این امر وجود اشکال‌ها و ایرادهای زیادی است که به مفهوم معرفت و رابطه آن با توجیه وارد شده است. برای مثال، لورنس بونجور در مقاله‌ای دلیل خود را برای سخن گفتن از «توجیه» به جای «معرفت»، این می‌داند که خود را از بحث درباره لزوم توجیه در معرفت و مسئله پیچیده مفهوم معرفت دور نگه دارد. (Bonjour, 2001, p. 21) ویلیام آلستون نیز در برخی آثار خود به همین دلیل از بحث درباره معرفت صرف نظر می‌کند. برای مثال، او در کتاب مشاهده خدا یکی از دلایل خود را برای بحث کردن بر حسب توجیه معرفتی و نه معرفت، وجود «مسائل دشوار و مجادله‌انگیز درباره این که دقیقاً چه چیزی برای معرفت لازم است» (Alston, 1991) می‌داند. اما این تنها دلیل معرفت‌شناسان برای تمایز میان بحث از توجیه و معرفت نیست. دلیلی دیگر که می‌توان از آثار پیشین آلستون برداشت کرد این است که برخی مفاهیم توجیه شرایطی سنگین‌تر از معرفت طلب می‌کنند و فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است به چنین توجیهاتی برای باورهای خود نیازمند است. (Alston, 1988b, p. 181) از این رو، در معرفت‌شناسی باور باید دو مسئله را از یک‌دیگر تفکیک کرد: یکی این که باور چه شرایطی باید داشته باشد که بتوان به آن معرفت اطلاق کرد و «توجیه» در این جا چه نقشی دارد، و دیگر این که جدای از مسئله معرفت، باور چگونه می‌تواند موجه شود.

در نتیجه، باید توجه داشت که وظیفه‌گرایی در مورد باور، لزوماً به معنای وظیفه‌گرایی در مورد



توجه:

معرفت نیست. به ویژه این که جان لاک، نماینده برجسته وظیفه‌گرایی در قلمرو فعالیت‌های شناختی، میان معرفت و عقیده^۵ تمایز می‌گذارد و معرفت را که متضمن یقین است امری غیر اختیاری می‌داند که خواه ناخواه، برای انسان حاصل می‌شود و از این‌رو، وظیفه‌ای ناظر به آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. در عین حال، به نظر لاک، معرفت فقط بخش کوچکی از ساحت شناختی انسان را شامل می‌شود و بسیاری از باورهای ما از حوزه معرفت خارج بوده و تحت عنوان «عقیده» قرار می‌گیرند. بر خلاف معرفت، عقیده امری است که به مرتبه یقین نرسیده و به این دلیل تحت کنترل ما قرار دارد و وظایف و تکالیفی از این ناحیه متوجه انسان است. (Plantinga, 2000, pp. 71-79)

۵) در مباحث اخیر معرفت‌شناسی، برخی معرفت‌شناسان رویکرد وحدت‌گرایانه به توجیه را رد کرده و مفاهیم مختلفی را برای توجیه مطرح کرده‌اند. جان پالاک در این زمینه می‌نویسد: در ده سال گذشته به‌طور فزاینده روشن شده است که بیش از یک مفهوم مهم وجود دارد که می‌توان به‌گونه‌ای معقول آن را «توجیه معرفتی» نامید و روشن به نظر می‌رسد که این مفاهیم مختلف در مباحث معرفت‌شناختی غالباً با یک‌دیگر خلط شده‌اند. (Pollok, 2001, p. 46)

ریچارد فومرتن نیز با پذیرش این دیدگاه، میان مفاهیم متعارف توجیه و مفهوم فلسفی آن تمایز می‌نهد و معتقد است که مفهومی از توجیه معرفتی وجود دارد که مورد توجه خاص فیلسوف است و شرایط این توجیه سخت‌تر از شرایطی است که در مفاهیم متعارف توجیه مورد نیاز است. (Fumerton, 2001, p. 69)

آلستون نیز که تا مدت زیادی رویکردی وحدت‌گرایانه به توجیه داشته است، اخیراً به مخالفت با این رویکرد پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که نباید تنها به دنبال یک ویژگی معرفتی مثبت و اساسی برای باور گشت و از آن با عنوان «موجه بودن» یاد کرد، بلکه به عقیده او، ما با ویژگی‌های متعددی روبرو هستیم که هر کدام از آنها می‌توانند وضعیت معرفتی مثبتی را برای باور فراهم آورند. از این‌رو، آلستون معرفت‌شناسی باور را بر مبنای یک رویکرد کثرت‌گرایانه در باب مطلوب‌های معرفتی^۶ پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد آلستون، کسانی که به دنبال یک ویژگی محوری برای باور بوده‌اند. در واقع، دنبال چیزی خیالی گشته‌اند که واقعیت نداشته است.^۷



فکر

بحث از وظیفه‌گرایی حتی با این رویکرد کثرت‌گرایانه نیز قابل طرح است و می‌توان بررسی نمود که آیا شکل‌گیری باور بر اساس وظایف معرفتی را می‌توان به‌عنوان یکی از مطلوب‌های معرفتی برشمرد یا خیر.

۲. تلازم وظیفه‌گرایی و اراده‌گرایی نسبت به باور

بسیاری از معرفت‌شناسان صدق وظیفه‌گرایی را منوط به ارادی یا اختیاری (به‌معنای انتخابی) بودن باور دانسته‌اند و از این‌رو، در مورد ارادی‌بودن باور به تفصیل بحث کرده‌اند. بر اساس این گفته رایج که «باید، مستلزم توانستن است»^۸ تنها در صورتی می‌توان کسی را به انجام عملی یا ایجاد وضعیتی مکلف کرد که بتواند نسبت به انجام یا عدم انجام آن عمل یا ایجاد یا عدم ایجاد آن وضعیت، گزینش مؤثری انجام دهد. بنابراین، مسئله اصلی این است که آیا باورها تحت کنترل ارادی مؤثر هستند یا خیر؛ اگر نباشند، در این صورت مقولات وظیفه‌شناختی را اصلاً نمی‌توان در مورد آنها به کار برد.

قول به ارادی‌بودن باور، طرفداران زیادی داشته است. از میان اراده‌گرایان برخی معتقد بوده‌اند که باور و عدم باور می‌تواند تحت کنترل مستقیم فرد باشد. لوئیس پویمان این دیدگاه را به کسانی مانند دکارت، کی‌یر کگور، آکوئیناس، لاک، و جیمز نسبت می‌دهد، با این تفاوت که دکارت و کی‌یر کگور (در مرحله‌ای از تفکرش) به‌طور مطلق، هر باوری را تحت کنترل مستقیم می‌دانسته و از این‌رو، مسئولیت مستقیم باورها - به‌ویژه باورهای کاذب - را متوجه خود انسان، نه خدا، کرده‌اند؛ اما افراد دیگر تنها برخی باورها را تحت کنترل مستقیم افراد دانسته‌اند و آنها باورهایی هستند که دلایل و شواهد آنها کافی یا غیر قابل‌خداشه نیستند. (Pojman, 1998, p. 574) به هر حال، این دیدگاه که همه یا برخی باورها تحت کنترل مستقیم ما قرار دارند و می‌توان آن را، به تعبیر پویمان، اراده‌گرایی مستقیم^۹ نامید، مورد انتقاد بسیاری از معرفت‌شناسان، از جمله خود پویمان، قرار گرفته است و به‌جای آن اراده‌گرایی غیر مستقیم^{۱۰} مطرح شده است، به این معنا که برخی باورها، به‌طور غیر مستقیم تحت کنترل ما هستند و تنها در همین حد وظایفی متوجه ما می‌شود.

باید توجه داشت که بحث در این‌جا هم شامل باور و هم شامل آنچه در مقابل باور است می‌شود، و به‌بیان دیگر همه حالت‌های قضیه‌ای^{۱۱} را در بر می‌گیرد. همان‌گونه که چیزوم می‌گوید



افراد در برابر یک قضیه یکی از این سه حالت یا نگرش را پیدا می‌کنند: الف) باور به قضیه؛ ب) انکار قضیه؛ و ج) تعلیق^{۱۲} آن، یعنی نه قبول نه انکار آن. وقتی درباره کنترل ارادی بر باور بحث می‌کنیم در واقع بحث ما شامل حالات مقابل آن یعنی انکار و تعلیق باور هم می‌شود؛ زیرا تنها در صورتی کنترل ارادی بر یک حالت قضیه‌ای داریم که بر حالات مقابل آن هم کنترل ارادی داشته باشیم. کنترل ارادی داشتن بر باور به گزاره الف، به معنای آن است که بتوانیم آن گزاره را بپذیریم یا آن را رد کنیم و یا نه بپذیریم نه رد کنیم. (Alston, 2005, p. 60)

۳. دیدگاه آلستون درباره وظیفه‌گرایی

ویلیام پی. آلستون، تقسیم‌بندی میسوطی از اعمال ارادی انسان انجام می‌دهد و ارادی بودن باور را بر اساس هر کدام از این اقسام می‌سنجد. از دیدگاه او، ارادی بودن یک فعل گاه به معنای کنترل ارادی مؤثر^{۱۳} بر فعل است که به سه قسمت کنترل ارادی پایه^{۱۴}، کنترل ارادی غیر پایه فوری^{۱۵} و کنترل ارادی درازمدت^{۱۶} قابل تقسیم هستند و گاهی به معنای تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم^{۱۷} بر فعل. آلستون معتقد است که ما هیچ کدام از انواع کنترل ارادی مؤثر بر باورهای خود را نداریم و از این رو، وظیفه و تکلیفی هم از این حیث متوجه ما نمی‌شود. در عین حال، وی با پذیرش امکان تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم بر باورها وجود وظایف و تکالیف عقلی را از این ناحیه قابل تصور می‌داند، هرچند بعد معرفتی این وظایف را انکار می‌کند. در ادامه تلاش آلستون را در بررسی هر یک از این اقسام، مشاهده خواهیم کرد.

۳.۱. کنترل ارادی پایه

این نوع کنترل کنترل کاملاً مستقیم و بی‌واسطه است که بر روی وضعیت‌هایی که به‌طور معمول به وسیله اعمال پایه^{۱۸} ایجاد می‌شوند، داریم. اعمال پایه همان حرکات ارادی اعضا و جوارح است که به محض اراده و تصمیم و بدون واسطه قرارداد عملی دیگر آنها را انجام می‌دهیم. برای مثال حرکت دادن دست، یک عمل پایه است و وضعیتی که در این هنگام به وجود می‌آید، تحت کنترل ارادی پایه قرار دارد.

آیا می‌توان گفت که باورها و حالت‌های قضیه‌ای دیگر (انکار و تعلیق باور) تحت کنترل ارادی پایه هستند؟^{۱۹} آلستون، به صراحت پاسخ منفی می‌دهد. البته، کسانی ادعا کرده‌اند که



فکر کنید

منطقی ممکن نیست که به محض اراده بتوانیم باور بیاوریم،^{۲۰} اما آلتون دلیل کافی برای این ادعا نمی‌بیند و از این رو، فقط آن را به لحاظ روان‌شناختی ناممکن می‌داند، به این معنا که ما این توانمندی را در خود نمی‌یابیم، و به گونه‌ای ساخته نشده‌ایم که بتوانیم به محض اراده و تصمیم و بدون انجام هیچ عملی دیگر، حالت‌های قضیه‌ای را در خود ایجاد کنیم.

دلیل آلتون بر این مطلب صرفاً این است که ما با تأمل در خود چنین قدرتی را مشاهده نمی‌کنیم. برای بررسی این مسئله به ترتیب بر روی باورهای آشکارا کاذب، باورهای آشکارا صادق، و باورهایی که صدق یا کذبشان کاملاً روشن نیست تأمل می‌کنیم. این قضیه که در این زمان، اصفهان پایتخت ایران است به روشنی قضیه‌ای کاذب است. حال، آیا ما می‌توانیم اکنون به صرف تصمیم و اراده باور پیدا کنیم که اصفهان، پایتخت ایران است؟ به‌طور قطع نه. حتی اگر کسی انگیزه مالی او بسیار قوی‌تر از انگیزه پیدا کردن باور صادق باشد و به او پاداش صد میلیون تومانی برای اعتقاد به این قضیه کاذب پیشنهاد دهیم، باز قادر نیست به صرف تصمیم و اراده چنین باوری پیدا کند. البته، در ارادی یا غیرارادی بودن برخی اعمال اختلافات فردی نیز دخالت دارند؛ برای مثال، افراد اندکی قادراند به محض اراده و تصمیم گوش خود را حرکت دهند، اما بسیاری از افراد این توانمندی را ندارند. اما به عقیده آلتون، بسیار بعید است که در مورد باور قضیه از این قرار باشد و کسی بتواند به صرف اراده و تصمیم باوری را در خود ایجاد کند.

این عدم توانایی به باورهای آشکارا کاذب محدود نمی‌شود؛ ما چنین قدرتی برای ایجاد باورهای آشکارا صادق نیز نداریم، و نمی‌توانیم بگوییم که برای مثال، باورهای حسی ما تحت کنترل ارادی پایه هستند و به صرف اراده، به وجود آمده‌اند؛ زیرا کنترل ارادی به این معناست که ما قدرت داریم میان یک وضعیت و عدم آن وضعیت، دست به‌گزینش کنیم. به بیان دیگر، کنترل ارادی داشتن بر روی یک وضعیت خاص به معنای آن است که روی وضعیت مخالف آن هم کنترل ارادی وجود دارد. پس در صورتی روی «الف» کنترل ارادی داریم که بر روی «عدم الف» هم کنترل ارادی داشته باشیم. حال، وقتی که برای مثال، چشمان به درختی با برگ‌های زیاد بیفتند و این باور در ما شکل گیرد که این درخت دارای برگ است، از آن‌جا که قادر نیستیم جلوی ایجاد این باور بگیریم، بنابراین نمی‌توان گفت که بر خود این باور، کنترل ارادی داریم و آن را به صرف اراده ایجاد کرده‌ایم.

اما در مورد باور به قضایایی که صدق و کذبشان آشکار نیست چه؟ آیا می‌توان گفت چون



تأمل

صدق و کذب این قضایا آشکار نیست، باور کردن آنها به صرف اراده و تصمیم ما بستگی دارد؟ به گفته آلتون، در دین، فلسفه، تاریخ و تحقیقات علمی سطح بالا غالباً مواردی وجود دارند که استدلال‌های ارائه شده، هیچ کدام از دو طرف یک قضیه را قطعی و مسلم نمی‌کنند. در این گونه موارد، آیا نمی‌توانیم تصمیم بگیریم که به یکی از دو طرف قضیه باور پیدا کنیم؟ در مسائل عملی هم گاهی اوقات با مواردی روبه‌رو می‌شویم که نمی‌توانیم به‌طور قطع تعیین کنیم که انجام کدام عمل درست است، و چون لازم است عملی را انجام دهیم ناچار می‌شویم باوری را شکل دهیم و بر اساس آن عمل کنیم. طرفداران اراده‌گرایی مستقیم، معمولاً به ارادی بودن باورها در این حوزه‌ها تمسک کرده‌اند.

عقیده آلتون این است که در این گونه موارد هم باورهایی که شکل می‌گیرند به صرف اراده به وجود نیامده‌اند، و تبیین‌های بهتری غیر از تبیین پیش‌گفته وجود دارند. یک تبیین معقول این است که در مسائل نظری، وقتی برای مثال، یک فیلسوف درباره یک مسئله فلسفی اعتقادی پیدا می‌کند این گونه نیست که قوت دلایل در هر دو طرف کاملاً یکسان باشند و او تصمیم بگیرد که به یک طرف اعتقاد پیدا کند؛ بلکه در لحظه‌ای که فیلسوف باور خاصی پیدا می‌کند، دست کم در همان لحظه، دلایل آن را قانع‌کننده می‌یابد و آن باور به‌صورت خودکار شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که در آن لحظه قدرت ندارد از آن باور دست بکشد. در مسائل عملی هم قضیه می‌تواند از همین قرار باشد.

تبیین معقول دیگر این است که گاهی افراد تصمیم می‌گیرند که چنان عمل کنند که گویا آن قضیه صادق است؛ به بیان دیگر، آن قضیه را مبنای عمل خود قرار می‌دهند، بدون آن که واقعاً آن را باور کنند. در مسائل نظری هم همین گونه است؛ ممکن است دانشمندی یک قضیه را به‌عنوان یک فرضیه عملی^{۲۱} به کار گیرد. البته، چه‌بسا در ادامه کارآمدی این فرضیه را مشاهده کرده و همین دلیلی برای صدق آن قضیه فراهم آورد و از این طریق به یک باور بیانجامد. این تبیین همچنین در مواردی که با ترکیبی از مسائل نظری و عملی روبرو هستیم، کاربرد دارد. برای مثال، ممکن است کسی وجود خدا یا برخی آموزه‌های دینی دیگر را به‌عنوان راهنمای زندگی، بپذیرد و مطابق با آنها زندگی خود را تنظیم کند، تا دریابد که این آموزه‌ها در زندگی او چه تأثیری دارند، هم از این حیث که زندگی دینی تا چه اندازه رضایت‌بخش و قانع‌کننده است و هم از این حیث که با داشتن این زندگی چه شواهد و قرائنی را به نفع یا برضد این آموزه‌ها می‌توان یافت. در این جا نیز،



قرارداد

دست کم در مراحل اولیه این جریان، هنوز اعتقاد به آن آموزه‌ها شکل نگرفته است و تنها فرض شده‌اند.

آلستون، همچنین احتمال‌های دیگری را ذکر می‌کند که بر اساس آنها ممکن است که به طور ارادی موضعی در برابر برخی آموزه‌ها اتخاذ شود و کسانی میان این موضع‌گیری‌ها و باور پیدا کردن به آن آموزه‌ها خلط کنند. برای مثال، ممکن است کسی خودش را هم‌خط گروهی خاص (گروهی دینی، سیاسی، یا علمی) که به برخی آموزه‌ها معتقدند، قرار دهد که این به صورت ارادی انجام می‌گیرد، ولی افرادی آن را با باور پیدا کردن به آن آموزه‌ها خلط می‌کنند.

همچنین ممکن است کسی یک قضیه را بپذیرد بی آن‌که به آن باور پیدا کند. از دیدگاه آلستون، میان پذیرش^{۲۲} یک آموزه و باور به آن آموزه تفاوت وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت این است که باور به طور خودبه‌خودی در شخص ایجاد می‌شود، در حالی که پذیرش یک قضیه، دست کم در ابتدای امر، یک عمل ارادی است؛ یعنی یک قضیه به‌عنوان قضیه‌ای صادق پذیرفته می‌شود. این با فرضیه عملی و مبنا قرار دادن یک قضیه برای عمل هم تفاوت دارد. در مورد پذیرش، شخص ملتزم به صدق قضیه می‌شود و آن را به‌عنوان یکی از اموری که بر اساس آنها عمل می‌کند و نتایجی از آنها می‌گیرد می‌پذیرد. پذیرش شبیه باور است، جز این‌که التزام به صدق قضیه به‌طور خودبه‌خودی، صورت نمی‌گیرد و دست کم در آغاز، عملی ارادی است. به همین معنا، ممکن است یک متفکر آموزه‌های دینی را، که برایش هنوز تثبیت نشده است، بپذیرد؛ یعنی آن را به‌عنوان موضع خود در مسئله مورد بحث اتخاذ کرده، از آن دفاع کند، و نتایج مختلفی از آن بگیرد، و با وجود این، در همان حال به دنبال شواهدی قوی به نفع یا بر ضد آن باشد و هنوز خود را معتقد به آن نبیند.

در نهایت، آلستون به این نتیجه می‌رسد که اگر به تحلیل مواردی پردازیم که در ظاهر باورهایی به صرف اراده شکل گرفته‌اند، خواهیم دریافت که در هر مورد، باور کردن با چیزی دیگر خلط شده است و بنابراین، پشتوانه خوبی برای این موضع فراهم می‌شود که بگوییم هیچ‌کس نمی‌تواند به صرف اراده، باوری را در خود ایجاد کند. (Alston, 1988a, pp. 122-129; Alston, 2005, pp. 62-67)

۳.۲. کنترل ارادی فوری

اعمالی که تحت کنترل ارادی فوری قرار دارند، بر خلاف اعمال پایه، به صرف اراده و تصمیم



توضیح:

تحقق پیدا نمی‌کنند، بلکه ارادهٔ انسان ابتدا به عملی دیگر، که عمل پایه است، تعلق می‌گیرد و از طریق آن، عمل مورد نظر هم انجام می‌شود. برای مثال، اگر بخواهیم دری را باز کنیم یا چراغی را روشن کنیم یا خبری را به کسی بدهیم تا از این طریق باوری در او ایجاد شود، ابتدا حرکات بدنی خاصی را انجام می‌دهیم و از مسیر آن حرکات، عمل مذکور نیز انجام می‌گیرد. در عین حال، هر چند میان ارادهٔ ما و انجام این گونه اعمال واسطه وجود دارد، اما فاصلهٔ زمانی چندانی وجود ندارد و فرد عامل می‌تواند مقصود خود را فوراً طی یک عمل قصدی غیر منقطع تحقق بخشد. از این رو، این نوع کنترل را کنترل ارادی فوری یا بی‌وقفه می‌نامیم.

اما آیا باورها تحت کنترل ارادی فوری قرار دارند؟ در این جا هم پاسخ آلتون منفی است و در رد این دیدگاه تقریباً به همان مطالب پیشین استناد می‌کند. به گفتهٔ وی، در مورد بسیاری از قضایا از جمله تقریباً همهٔ قضایای حسی عادی، قضایای مربوط به حافظه و قضایای درون‌نگرانه^{۳۳} اصلاً معقول نیست که فکر کنیم که نسبت به پذیرش، انکار، یا تعلیق آنها چنین کنترلی داریم. برای مثال، وقتی من با یک امر حسی روبرو شوم و به‌طور خودکار باوری در من شکل بگیرد، به هیچ‌وجه قادر نیستم که در همان لحظه جلوی شکل‌گیری این باور را بگیرم، هر چند به اعمال گوناگونی برای این منظور دست بزنم؛ برای مثال، با صدای بلند و قاطع خلاف این باور را اظهار کنم یا استدلال‌های شکاکان را به خاطر بیاورم. به هیچ طریقی نمی‌توانم به‌صورت ارادی و فوری باورهای شکل گرفته در خودم را تغییر دهم. در مورد باورهای استنتاجی نیز که درستی نتیجهٔ آنها برای انسان روشن است، قضیه از این قرار است. آلتون با توجه به این که مجموعهٔ قضایایی که به‌روشنی تحت کنترل ارادی فوری قرار نمی‌گیرند بسیار وسیع است، نتیجه می‌گیرد که این نوع کنترل نیز نمی‌تواند مبنایی برای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی برای بیشتر نگرش‌های گزاره‌ای ما باشد.

اما در مواردی که صدق و کذب قضیه آشکار نیست چگونه؟ گاهی اوقات برای روشن شدن صدق یا کذب قضیه به اقداماتی دست می‌زنیم که آن اقدامات، به‌روشنی تحت کنترل ارادی ما هستند؛ برای مثال، دنبال قرینه و شاهد می‌گردیم. این عمل ارادی ما گاهی به پیدا شدن باوری خاص می‌انجامد، و بر این اساس، چه بسا گفته شود این باور تحت کنترل ارادی فوری قرار دارد. دقتی که آلتون در این جا به کار می‌برد این است که باید میان مواردی که عملی را به قصد رسیدن به نتیجه‌ای مشخص انجام می‌دهیم و مواردی که عملی را انجام می‌دهیم، به قصد آن که به



فکر کنید

نتیجه‌ای در محدوده‌ای خاص برسیم، ولی آن نتیجه دقیقاً مشخص نیست، تمایز قائل شویم. تنها در قسم اول است که می‌توان گفت کنترل ارادی فوری وجود دارد. اما مسئله مورد بحث در قسم اول جای نمی‌گیرد؛ این گونه نیست که وقتی به دنبال قرینه می‌گردیم، از ابتدا قصد کنیم که به چه باوری می‌خواهیم برسیم؛ بلکه نتیجه امر در پایان مشخص می‌شود. از این رو، نمی‌توان گفت باور به وجود آمده تحت کنترل ارادی فوری قرار داشته است؛ چون اصلاً در ابتدا قصد و اراده‌ای برای رسیدن به این باور خاص صورت نگرفته است.

آری، تنها چیزی که تحت کنترل ارادی ما قرار می‌گیرد و از ابتدا قصد و اراده ما به آن تعلق گرفته است، این است که ما می‌خواستیم با جست‌وجوی شواهد و قرائن، در وضعیتی قرار بگیریم که نگرشی قضیه‌ای در قبال قضیه‌ای خاص پیدا کنیم، اما این که این نگرش دقیقاً چه باشد دیگر تحت کنترل ارادی ما نیست. از این رو، لازمه این توانمندی این نیست که ما در قبال باوری خاص برای مثال، باور به الف - به لحاظ وظیفه‌شناختی - مسئول باشیم. لازم به ذکر است که به گفته آلستون، این توانایی انسان (یعنی کنترل ارادی برای پیدا کردن یک نگرش قضیه‌ای نامعلوم) فقط به قضایای مبتنی بر شاهد و قرینه، محدود نمی‌شود، بلکه در مورد همه انواع قضایا، از جمله قضایایی که به روشنی تحت کنترل ارادی ما نیستند، وجود دارد. برای مثال، در مورد قضایای حسی هم، ما این توانایی را داریم که چشم خود را به مکان‌های خاصی بدوزیم تا در وضعیتی قرار بگیریم که قضایایی را درباره محیط اطراف شکل دهیم. در مورد باورهای حافظه‌ای هم قادر هستیم که نقطه‌ای خاص از گذشته را به خاطر بیاوریم تا در وضعیتی قرار بگیریم که قضایایی خاص در مورد آن نقطه از زمان شکل گیرند. بنابراین، آنچه فرد با قصد و اراده انجام می‌دهد این است که خود را در وضعیتی قرار می‌دهد تا عقلانی‌ترین نگرش نسبت به یک قضیه پیدا کند، هر نگرشی که باشد، نه این که نگرشی دقیقاً مشخص پیدا کند. (Alston, 2005, pp. 67-69; Alston, 1988a, pp. 127-132)

۳.۳. کنترل ارادی درازمدت

این نوع کنترل نقطه مقابل کنترل ارادی فوری است. داشتن کنترل ارادی فوری روی یک وضعیت به این معناست که می‌توان آن وضعیت را طی یک عمل قصدی غیرمنقطع و در فاصله زمانی خیلی کوتاه ایجاد کرد. اما برخی وضعیت‌ها به گونه‌ای هستند که برای ایجاد آنها به زمان زیادتری نیاز



تفکر



قرنیز

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۱۰

است. برای مثال، اگر بخواهیم وزن خود را کاهش دهیم، یا فشار خون خود را متناسب کنیم، نمی‌توانیم فوراً طی یک عمل قصدی غیرمنقطع به این وضعیت برسیم؛ بلکه لازم است اعمالی را بارها تکرار کنیم، به گونه‌ای که میان این اعمال فاصله می‌افتد و در آن فواصل زمانی به امور دیگر مشغول می‌شویم. کنترلی که روی این وضعیت‌ها داریم از نوع کنترل ارادی درازمدت است. البته، میزان کنترل ما روی وضعیت‌های مختلف تفاوت می‌کند؛ برای مثال، برای کاهش وزن خود تقریباً به صورتی کامل کنترل داریم، اما برای این که الگوهای رفتاری خود را تغییر دهیم یا برای این که نظر کسی را نسبت به خود مثبت کنیم، درجه‌ای بسیار پایین‌تر از این نوع کنترل را دارا هستیم.

حال، آیا ما می‌توانیم با اراده خودمان در درازمدت نگرش‌های قضیه‌ای خود را تغییر دهیم و آیا مفاهیم وظیفه‌شناختی را می‌توانیم بر اساس این نوع کنترل در مورد باورهایمان به کار ببریم؟ برای مثال، کسی تلاش می‌کند تا خود را متقاعد کند که فرد خاصی او را دوست دارد، یا رئیس اداره‌اش نظر منفی نسبت به او ندارد، یا مادی‌گرایی عقیده‌درستی است، و یا این که خدا وجود دارد. البته، به گفته آلتون معرفت‌شناسان مایل نیستند این گونه تلاش‌های غیر معتبر را مبنایی برای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی قرار دهند. این که کسی، پیش از آن که در وضعیت مناسبی برای تشخیص صدق یا کذب باور به p باشد، تلاش کند تا به p باور پیدا کند، از منظر معرفتی، امر مطلوبی نیست. در عین حال، آلتون برای جامعیت بحث درباره انواع کنترل ارادی بر روی باورها به این نوع کنترل نیز توجه می‌کند.

از نظر آلتون، این احتمال وجود دارد که کسی بتواند درجه‌ای از کنترل درازمدت را بر روی دست کم برخی باورهایش داشته باشد. برخی افراد با انجام اعمالی تلاش می‌کنند تا به گزاره‌ای اعتقاد پیدا کنند؛ برای مثال، در جست‌وجوی دلیل و شاهد بسیار گزینشی عمل می‌کنند و در پی قرینه‌هایی می‌روند که مطلوبشان را ثابت کند، یا در جمع کسانی قرار می‌گیرند که به آن گزاره باور دارند و از کسانی که به آن گزاره معتقد نیستند، دوری می‌کنند و یا به روش‌هایی غیر عادی مانند هیپنوتیزم، متوسل می‌شوند. گاهی در این تلاش خود موفق می‌شوند و برای مثال از این طریق به خدا اعتقاد پیدا می‌کنند یا در مقابل، به مادی‌گرایی معتقد می‌شوند.

حال، آیا چنین کنترل‌هایی بر روی باورها نمی‌توانند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی درباره باورها شوند؟ به نظر آلتون، خیر؛ زیرا چنان که گفتیم، کنترل درازمدت درجاتی دارد و در مورد باورها، هرچند اصل این نوع کنترل بر روی آنها پذیرفتنی است، اما میزانی کافی از این نوع

کنترل که بتواند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی شود، وجود ندارد؛ زیرا این گونه نیست که این نوع کنترل همیشه و در همه موارد مؤثر واقع شود؛ بلکه انسان‌ها گاهی در به‌کارگیری این نوع کنترل موفق می‌شوند و خیلی از اوقات نیز موفق نمی‌شوند. به عبارت دیگر، این گونه نیست که اگر افراد برای ایجاد یک باور تلاش کافی بکنند تلاش همه آنها در ایجاد این باور موفقیت‌آمیز باشد. و بنابراین، وقتی برای ایجاد یک باور کنترل مؤثری نداشته باشیم، آن‌گاه دیگر به جهت نداشتن آن باور قابل سرزنش نیستیم. آری البته، به جهت عدم تلاش کافی ممکن است سرزنش شویم اما این مسئله‌ای دیگر است.

فرض کنید بخواهیم به قضیه «الف» باور پیدا کنیم که هیچ قرینه‌ای به سود آن وجود ندارد یا بالاتر آن که قرائنی بر ضد آن داشته باشیم. ما گرایش‌های قوی‌ای داریم برای این که فقط و فقط قضایایی را باور کنیم که صادق به نظر می‌رسند، و بنابراین، برای باور به قضیه «الف» باید با این گرایش‌ها مبارزه کنیم. برای این کار باید بر ورود اطلاعات، نظارت دقیق داشته و تلاش کنیم از امور غیرعقلانی تأثیر بپذیریم؛ در واقع باید با زیرکی تمام خود را فریب دهیم. به گفته آلستون موارد موفقیت این گونه تلاش‌ها بسیار ناچیزند، و در نتیجه این نوع کنترل ارادی نیز نمی‌تواند مبنای کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی باشد.^{۲۴} (Alston, 2005, pp. 69-73; Alston, 1988a, pp. 133-136)



تأمل

۴.۳. تأثیرگذاری ارادی غیرمستقیم

تا این‌جا نتیجه‌گیری آلستون این بود که ما کنترل ارادی مؤثر بر روی باورهایمان نداریم؛ به بیان دیگر، از هیچ طریق نمی‌توانیم با قصد و اراده خود، باوری خاص و به‌طور کلی حالت قضیه‌ای خاصی را در خود ایجاد کنیم. تنها درجه‌ای ضعیف و نامطمئن از کنترل ارادی درازمدت بر روی باورها وجود دارد که آن هم به اندازه‌ای نیست که بتواند مبنایی برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی شود. اما هنوز راهی دیگر برای کاربرد مقولات وظیفه‌شناختی در مورد باورها – هرچند که تحت کنترل ارادی مؤثر نباشند – باقی مانده است. در مورد وضعیت‌هایی غیر از باور، می‌توان تصور کرد که بدون قصد و اراده من وضعیتی به وجود آید و در عین حال، من به‌لحاظ وظیفه‌شناختی در قبال این وضعیت ایجادشده مسئول باشم. این در صورتی است که من عملی را انجام داده باشم که می‌توانستم انجام ندهم و نباید انجام می‌دادم (یا عملی را که می‌توانستم انجام دهم و باید انجام می‌دادم انجام نداده باشم)، و این عمل (یا عدم انجام این عمل) شرطی لازم برای

تحقق آن وضعیت به وجود آمده باشد. برای مثال، اگر فشار خونم بدون قصد و اراده من بالا رفته باشد و این به دلیل رعایت نکردن رژیم مناسب غذایی ای باشد که می توانستم رعایت کنم و باید رعایت می کردم، آنگاه من در برابر این وضعیت پیش آمده مسئولم؛ چون این وضعیت ناشی از انجام ندادن کاری است که می توانستم انجام دهم و باید انجام می دادم.

به عقیده آلستون، این مسئله در مورد باورها هم صدق می کند؛ ما کنترل ارادی بر بسیاری از اموری که بر باورها یا به طور کلی بر روش های شکل گیری باور تأثیر گذار هستند داریم. برای مثال، نسبت به این که تا چه اندازه دنبال شاهد و قرینه باشیم کنترل ارادی داریم. همچنین قدرت داریم که روحیه انتقادی خود را بالا ببریم و تمرین کنیم که نسبت به اخباری که می شنویم به قدر کافی در آنها تأمل کنیم. البته، این به این معنا نیست که ما بتوانیم از این راهها با قصد و اراده خود باوری خاص پیدا کنیم، ولی با این وجود، تأثیر گذاری این قبیل امور بر باورها و به طور کلی حالت های قضیه ای غیر قابل انکار است. بسیاری از اعمال ارادی وجود دارند که می توانند بر باورها و عدم باورهای ما تأثیر گذارند. به طور کلی می توان این اعمال را به دو دسته تقسیم کرد: الف) اعمال ارادی که در ایجاد یا عدم ایجاد باوری خاص یا قلمرو خاصی از باورها تأثیر دارند. برای مثال، این در اختیار ماست که به چه موضوع خاصی توجه کنیم تا باورهایی در مورد آن کسب کنیم؛ حتی این که تا چه مدت آن موضوع خاص را مورد توجه قرار دهیم، در چه جاهایی به دنبال دلیل و شاهد بگردیم، در کدام استدلال ها بیشتر تأمل کنیم، چقدر از حافظه خود کمک بگیریم، از چه افرادی اطلاعات کسب کنیم و اموری دیگر نظیر این ها در دست خودمان است. ب) اعمالی که به طور کلی بر شیوه باورسازی و عادت های ما در این راستا تأثیر گذار هستند. برای مثال، می توانیم تمرین کنیم حساسیت بیشتری نسبت به خبرها و شایعات داشته باشیم، یا عاداتی قوی در خود ایجاد کنیم تا قبل از هر گونه حکمی در مورد مسائل مهم و بحث انگیز دقت و تأمل کافی به خرج دهیم.

حال، آیا از ناحیه این امور تأثیر گذار که تحت کنترل ارادی ما هستند، می توان وظایفی را متوجه باورهایمان دانست یا خیر؟ آلستون به این سؤال پاسخ مثبت می دهد. برای مثال، من شایعه ای را می شنوم که آقای محسنی قصد دارد موقعیت ریاست اداره را تضعیف کند و این شایعه را باور می کنم. این باور در من به طور خودکار و بی آن که تحت کنترل ارادی من باشد شکل گرفته است، ولی اگر پیش از این به وظیفه خود عمل کرده و روحیه انتقادی خود را تقویت کرده بودم یا در



قلمرو

این مورد خاص بیشتر بررسی کرده بودم، این شایعه را باور نمی‌کردم. بنابراین، من در برابر این باور مسئول بوده و سزاوار سرزنش هستم، هرچند این باور را به قصد و اراده خود کسب نکرده‌ام. آلستون این‌گونه کاربرد مفاهیم وظیفه‌شناختی را در مورد باور کاربردی اشتقاقی و مجازی می‌داند؛ زیرا در حقیقت آن اعمال ارادی تأثیرگذار (از قبیل تلاش یا سستی در جست‌وجوی شاهد و قرینه) هستند که برای ما مجاز، ممنوع و یا الزامی هستند، ولی به جهت رابطه‌ای که باورها با آن اعمال دارند، این مفاهیم وظیفه‌شناختی در مورد باورها نیز به کار می‌روند.

در هر حال، آلستون از این راه وجود وظایفی را که ناظر به دستگاه‌های ذهنی و شناختی ما هستند می‌پذیرد و از آنها با عنوان «وظایف عقلی»^{۲۵} نام می‌برد. این وظایف برخاسته از وظیفه اصلی ما برای جست‌وجوی حقیقت و پرهیز از خطا هستند. در برخی موارد باوری پیدا می‌کنیم که اگر قبل از تشکیل این باور، اموری را انجام داده بودیم (یا انجام نداده بودیم) که می‌توانستیم انجام دهیم (یا انجام ندهیم) و باید انجام می‌دادیم (یا باید انجام نمی‌دادیم)، آنگاه این باور شکل نگرفته بود. در این‌گونه موارد، در برابر این باور شکل گرفته مسئولیم؛ زیرا هرچند شکل‌گیری این باور به اراده ما نبوده است، اما اموری که در شکل‌گیری این باور تأثیرگذار بوده‌اند، تحت اراده ما بوده‌اند. از سوی دیگر، اگر به وظایف عقلی خود عمل کرده یا وظیفه‌ای را نقض نکنیم و با این حال باورهایی در ما شکل بگیرند، در برابر این باورها دیگر مسئولیتی متوجه ما نیست و به لحاظ وظیفه‌شناختی در باور داشتن به این باورها مجاز و موجه‌ایم. (Alston, 1988a, pp. 136-140; Alston, 2005, pp. 73-76)

۳.۵. بررسی جنبه معرفتی وظایف عقلی

مشاهده کردیم که آلستون وجود وظایف و تکالیف ناظر به باور یا به بیان دقیق‌تر، ناظر به فرآیند باورسازی را در مرتبه‌ای (تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم) قابل تصور دانست و از آنها با عنوان «وظایف عقلی» یاد کرد؛ اما باید توجه داشت که از دیدگاه او، وظایف عقلی لزوماً وظایف معرفتی نیستند. بنابراین، سؤال بعدی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا این وظایف جنبه معرفتی دارند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از منظر معرفتی^{۲۶} در مورد این وظایف داوری کرد؟ پاسخ به این سؤال به تعریف ما از «منظر معرفتی» بستگی دارد. به عقیده آلستون، «منظر معرفتی» بر اساس اهداف اساسی دستگاه شناخت بشری قابل تعریف است. وی همانند بسیاری از



عقل

معرفت‌شناسان دیگر، معتقد است که اساسی‌ترین و محوری‌ترین هدف دستگاه شناخت بشری دستیابی به باورهای صادق (نه کاذب) دربارهٔ اموری است که به آنها علاقه داریم و یا برای ما مهم‌اند.^{۲۷} این مسئله زمانی روشن می‌شود که فکر کنیم اگر اصلاً باوری نداشتیم یا همهٔ باورهای ما یا بیشتر آنها کاذب بودند، چه اتفاقی می‌افتاد. در واقع به عقیدهٔ آلستون، اهمیت باورهای صادق در زندگی بشر به قدری روشن است که نیازی به توجیه و تفصیل ندارد. حقیقت و صدق هم به لحاظ عملی برای ما مهم‌اند و احتمال رسیدن ما را به اهدافمان در زندگی بسیار بیشتر می‌کند و هم به لحاظ نظری برای ما اهمیت دارند، زیرا علم و شناخت دارای ارزش ذاتی است و به گفتهٔ ارسطو و بسیاری از فیلسوفان دیگر هر کس ذاتاً میل به دانستن دارد. (Alston, 2005, pp. 29-31)

حال که منظر معرفتی بر اساس هدف رسیدن به صدق تعریف شد، سؤال دربارهٔ حیث معرفتی بودن وظایف مطرح شده در مورد باور به این صورت قابل بیان است: آیا این وظایف به شیوه‌ای درست با هدف صدق مرتبط هستند تا بتوان آنها را «وظایف معرفتی» نامید؟ برای روشن شدن تمایز میان حیث عقلی و حیث معرفتی وظایف، توجه به این نکته سودمند است که مطابق نظر وظیفه‌گرایان، اساسی‌ترین وظیفهٔ عقلی ما این است که تلاش کنیم باورهایی که پیدا می‌کنیم تا آنجا که ممکن است، صادق باشند و باورهای کاذب به کمترین حد ممکن برسند. وظایفی که در بالا از آنها با نام «وظایف عقلی» یاد شد، همگی در راستای این وظیفهٔ اساسی قابل تبیین هستند. اما نکتهٔ قابل توجه این است که عمل به وظیفه و کسب نتیجه، دو امر قابل تفکیک از یکدیگرند. ممکن است کسانی به وظایف عقلی خود عمل کنند ولی به جهاتی، از جمله وجود نقصی ناخواسته در دستگاه معرفتی، به نتیجهٔ مورد نظر نرسند. اگر مسئله از این قرار باشد دیگر نمی‌توان این وظایف را وظیفهٔ معرفتی نامید؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان آنها را معرفتی نامید که عمل به این وظایف به افزایش باورهای صادق و کاهش باورهای کاذب، به طور بالفعل بیانجامد. بنابراین، عمل به این وظایف، اگر چنان نتیجه‌ای در پی نداشته باشد، هر چند مطلوبیت عقلی - به معنای گفته شده - دارد، ولی به لحاظ معرفتی مطلوب نیست. به بیان دیگر، عمل به وظیفه در صورتی ارزش معرفتی دارد که دست کم احتمال صدق باور را تا اندازهٔ معقولی افزایش دهد.

آلستون، معتقد است که موارد بسیار زیادی را می‌توان نشان داد که در آن موارد افراد وظایف خود را در حد انتظار معقول انجام می‌دهند و با وجود این، به باورهایی می‌رسند که احتمال صدق آنها شایان توجه نیست. بخشی از این موارد مربوط به نقص‌هایی است که در دستگاه شناختی



فهرست

برخی افراد وجود دارد. چنین افرادی با این که تمام تلاش خود را می‌کنند که ضعف و قوت استدلال‌ها را بسنجند، اما به دلیل برخی ناتوانی‌های شناختی قادر به تشخیص برخی ضعف‌ها نیستند. درباره این افراد نمی‌توان گفت که چون وظایف خود را به نحو احسن انجام داده‌اند، از این رو، احتمال صدق باورهایی که پیدا کرده‌اند بالاست. بخشی دیگر از موارد نقض مربوط به باورهای بسیار زیادی است که هر کدام از ما بر اساس گواهی^{۲۸} و حجیت^{۲۹} افراد دیگر پیدا می‌کنیم. عملاً بسیاری از باورهای علمی، تاریخی، جغرافیایی و باورهای روزمره ما بر اساس گواهی، به دست می‌آیند. کار آرمانی در این زمینه این است که پیش از قبول هرگونه گواهی، در مورد قابلیت اعتماد منبع آن به خوبی تحقیق کنیم و مطمئن شویم. اما هیچ کس وقت تحقیق در همه موارد را ندارد و فقط در مواردی که برایش اهمیت ویژه‌ای دارد می‌تواند به تحقیق بپردازد. تازه اگر کسی به چنین کار پرمشقتی می‌پرداخت، مجموعه باورهایش به قدری کاسته می‌شد که توان زندگی در اجتماع را از دست می‌داد. افزون بر این که در بسیاری از موارد، قضاوت عالمانه در این زمینه به جهت نبود منابع امکان ندارد. در نتیجه در بسیاری از موارد که باوری بر اساس گواهی افراد پیدا می‌کنیم، نمی‌توان گفت وظیفه‌ای را نقض کرده‌ایم، بلکه وظیفه خود را در حد معقول انجام داده‌ایم؛ اما انجام این وظایف، احتمال صدق باور را بالا نمی‌برد؛ چرا که چه بسا باور ما بر منبع غیر قابل اعتمادی مبتنی باشد و بنابراین، احتمال صدق این باور ضعیف باشد.

بخشی دیگر از موارد نقضی که آلستون به آنها استناد می‌کند باورهای قاطع و خدشه‌ناپذیر^{۳۰} و نیز گرایش‌های باورساز قوی و محکمی هستند که بسیاری از انسان‌ها دارند. برای این انسان‌ها امکان تغییر در این باورها و گرایش‌های باورساز وجود ندارد و از این رو، نمی‌توان انتظار تغییر و اصلاح باور از آنها داشت و تکالیفی را متوجه آنها دانست. در نتیجه این‌گونه باورها به لحاظ وظیفه‌شناختی مشکلی ندارند، چه آن‌که هرگونه تأثیرگذاری بر آنها خارج از قلمرو اراده آنهاست و هر جا که اراده کارساز نباشد، وظیفه‌ای هم نیست. در عین حال، با این‌که این باورها به لحاظ وظیفه‌شناختی موجه هستند، اما این توجیه وظیفه‌شناختی احتمال صدق آنها را بالا نمی‌برد. چه بسا این باورها به شیوه‌ای اعتمادناپذیر شکل گرفته باشند و از این رو، احتمال صدقشان ضعیف باشد. نمونه روشنی از این موارد، گرایش‌های احساسی قوی و تزلزل‌ناپذیری است که افراد در مورد باورهای دینی یا ضد دینی، باورهای ملی و باورهای سیاسی خاص دارند. افرادی که این گرایش‌ها و باورها را دارند، به لحاظ وظیفه‌شناختی، سزاوار سرزنش نیستند؛ چرا که اراده آنها برای تغییر این



توجه

باورها هیچ تأثیری ندارد، اما نمی‌توان این توجیه و وظیفه‌شناختی را موجب احتمال صدق این باورها دانست؛ چرا که ممکن است این باورها به شیوه‌های غیر قابل اعتمادی تولید شده باشند. نتیجه‌ای که آلستون از این بحث می‌گیرد این است که توجیه یا مطلوبیت و وظیفه‌شناختی جنبه معرفتی ندارد و نمی‌توان این مطلوبیت را مطلوبیت معرفتی نامید. (Alston, 2005, pp. 79-80)

۴. بازنگاه

الف) عناصر اصلی ادعای آلستون را در مورد وظیفه‌گرایی می‌توان به شرح ذیل بیان کرد: (۱) از آن‌جا که باید مستلزم توانستن است، وظیفه و تکلیف تنها در مواردی قابل تصور است که تحت کنترل ارادی مؤثر ما قرار داشته باشند.

(۲) دلایل ما برای اثبات یا انکار ارادی بودن باور تجربی هستند نه منطقی.

(۳) ما به تجربه می‌یابیم که هیچ نوع کنترل ارادی مؤثری بر باورهایمان نداریم و از این حیث هیچ وظیفه و تکلیفی قابل طرح نیست. باور نه می‌تواند مانند حرکت دادن دست، عمل پایه باشد و نه مانند حرکت دادن قلم، عمل غیر پایه فوری. البته، ما به‌صورت درازمدت می‌توانیم تا اندازه‌ای بر روی برخی باورهایمان کنترل ارادی داشته باشیم، اما این مقدار از کنترل به‌اندازه‌ای نیست که مجوزی برای صدور تکلیف و وظیفه فراهم کند.

(۴) ما در روند باورسازی می‌توانیم به‌جدا، دخالت ارادی داشته باشیم و از این طریق تأثیری غیر مستقیم بر باورهایمان خواهیم داشت. و تنها در این مورد است که وظایفی عقلی متوجه ما می‌شوند.

(۵) این وظایف عقلی حیث معرفتی ندارند، چه آن‌که حیث معرفتی داشتن این وظایف تنها در صورتی قابل تصور است که بتوان گفت عمل به این وظایف احتمال صدق باور را افزایش می‌دهد؛ حال آن‌که موارد بی‌شماری وجود دارند که در آنها به‌رغم عدم نقض وظایف معرفتی، احتمال صدق باور - به‌جهاتی از قبیل نقص دستگاه شناختی یا اعتمادناپذیری منبع یا شیوه شکل‌گیری باور- ضعیف است.

ب) آلستون در بحث خود به تفکیک و تمایزهایی توجه کرده است که به روشن شدن جایگاه مباحث بسیار کمک کرده است. برخی از این تمایزها عبارتند از: (۱) تقسیم باورها به باورهایی که صدقشان کاملاً آشکار است؛ باورهایی که کذبشان کاملاً آشکار است و باورهایی که صدق و



توجه

کذبشان آشکار نیست؛ ۲) وجود چهار معنا برای ارادی بودن فعل که عبارتند از: الف) کنترل ارادی پایه؛ ب) کنترل ارادی غیر پایه فوری؛ ج) کنترل ارادی درازمدت و د) تأثیر ارادی غیرمستقیم. ۳) تمایز میان باور به قضیه، پذیرش قضیه به معنای التزام ارادی به صدق قضیه، و فرضیه عملی به معنای مبنا قراردادن یک قضیه هر چند به صدق آن قضیه هیچ التزامی نداشته باشیم. ۴) تفکیک بین پیدایش نگرش قضیه‌ای معین و نگرش قضیه‌ای نامعین که ارادی بودن دومی قابل پذیرش است؛ ۵) تفکیک بین وظایف معرفتی و وظایف عقلی.

از آن جا که موضوع بحث آلستون امکان یا عدم امکان وظایف معرفتی در مورد باور است، از این رو، با ایجاد این تمایزها تلاش کرده تا حوزه بحث خود را به مواردی محدود کند که در ارتباط با وظایف معرفتی درباره باور هستند. با این حال، اگر بخواهیم بحث وظیفه‌شناسی باور را به صورتی مبسوط‌تر پی بگیریم، می‌توانیم با بهره‌گیری از تمایزهای بالا، زاویه‌های جدیدی را برای بحث بگشاییم که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج) آلستون میزانی از کنترل ارادی درازمدت را بر روی باورهایی که صدق یا کذبشان کاملاً آشکار نیست پذیرفت، اما از سویی این میزان از کنترل را ناچیزتر از آن دانست که مجوز وظایف و تکالیفی از این ناحیه گردد، و از سوی دیگر، اعمال چنین کنترلی را به لحاظ معرفتی امر نامطلوبی دانست؛ چرا که تلاش برای باور پیدا کردن به قضیه‌ای، بدون آن که شواهد کافی برای صدق آن در دست باشد، به لحاظ معرفتی پسندیده نیست. نکته قابل ذکر در این جا این است که آلستون هیچ اشاره‌ای به تأثیرگذاری عوامل غیرمعرفتی در شکل‌گیری باور، نمی‌کند و گویا از دیدگاه او انسان همواره به چیزی باور پیدا می‌کند که قرائن بیشتری به سود آن وجود دارد. حال آن که دخالت عوامل غیرمعرفتی از جمله عواطف و احساسات انسان در ایجاد بسیاری از باورها، به ویژه باورهایی که صدق یا کذبشان کاملاً آشکار نیست، روشن به نظر می‌رسد. با توجه به این نکته باید بگوییم که اعمال کنترل درازمدت همیشه به لحاظ معرفتی امری نامطلوب نیست؛ چرا که می‌توانیم تلاش کنیم تا آن جا که ممکن است از تأثیرگذاری عوامل غیرمعرفتی جلوگیری کرده و به چیزی باور پیدا کنیم که شواهد به سود آن موجود است. مسئله‌ای که در این جا قابل توجه است، تمایز گذاشتن میان داشتن دلیل و ابتنای باور بر دلیل است. انسان می‌تواند دلایلی به نفع یک قضیه در دست داشته باشد، ولی باور او بر آن دلایل مبتنی نباشد. این تمایز را خود آلستون در مباحث متعددی گوشزد کرده و امکان آن را پذیرفته است. (Alston, 1985, pp. 103-104; Alston, 2005, pp. 89-92)



در نتیجه، اعمال کنترل درازمدت برای تغییر باور می‌تواند متناسب با قرائن موجود انجام گیرد و از این رو، مطلوبیت معرفتی داشته باشد. برای مثال، اگر من منکر قضیه‌ای هستم که شواهد کافی به سود آن موجود است می‌توانم تلاش کنم از تأثیر عوامل احساسی و غیر معرفتی رها شوم و به همان طرف که شواهد اقتضاء می‌کنند، باور پیدا کنم. برای مثال، یک تبیین ممکن از عقاید الحادی که می‌تواند از سوی خدا باوران ارائه شود این است که شواهد حاکی از وجود خدا در جهان به گونه‌ای است که اگر مادی‌گرایان همین اندازه شواهد را برای قضایایی دیگر در دست داشته باشند قطعاً به آن قضایا باور پیدا می‌کنند و عدم اعتقاد آنها به خدا علی‌رغم وجود این شواهد از عوامل غیر معرفتی سرچشمه می‌گیرد و اگر یک مادی‌گرا بخواهد به خدا باور پیدا کند، کافی است آن عوامل را از تأثیر گذاری بازدارد و متناسب با قواعد معرفتی عمل کند. نمونه‌ای از این تبیین از سوی کسانی ارائه می‌شود که گناه و امور غیر اخلاقی را عامل بازدارنده معرفت می‌شمارند.^{۳۱}

بخش دیگر ادعای آلستون در این زمینه این بود که میزان موفقیت انسان در کنترل‌های درازمدت بر باور ناچیز است و مجوزی برای تکلیف و وظیفه ایجاد نمی‌کند. اما به نظر می‌رسد در این جا باید تأمل بیشتری کرد، به‌ویژه با توجه به این که تأثیر عوامل غیر معرفتی در تشکیل باور نه تنها قابل انکار نیست؛ بلکه میزان قابل توجهی از باورها مشمول این حکم هستند. حال، کسی که از این مسئله آگاه باشد و برای صدق اعتقادات هم ارزش قائل باشد، آیا نمی‌تواند دست کم باورهای مهم زندگی خود را بیازماید و در مواردی که احساس می‌کند که شکل‌گیری باور بر مبانی غیر معرفتی استوار است، تلاش کند تا به همان چیزی اعتقاد پیدا کند که شواهد و قرائن به سود آن موجود است؟

به هر حال، اهمیت این مسئله ما را به بحث و بررسی دقیق‌تری فرا می‌خواند. این اهمیت از آن جهت است که گستره باورهای مذکور، به‌ویژه باورهایی که قرائنی به سود و بر ضد آنها موجود است، در قلمروی فعالیت‌های شناختی انسان، به مراتب زیاد است و به‌ویژه در حوزه تفکر و اندیشه در قلمروهای مختلف علمی در موارد زیادی با چنین باورهایی روبه‌رو هستیم.

د) تفکیکی که آلستون میان باور به قضیه و پذیرش قضیه، ایجاد می‌کند و پذیرش قضیه را - بر خلاف باور - امری ارادی می‌داند، به روشنی بحث کمک شایانی می‌کند. همان‌گونه که خود او می‌گوید، بسیاری از نمونه‌هایی که برای نشان دادن ارادی بودن باور از سوی وظیفه‌گرایان مثال زده



قرائن:

شده است، همگی نمونه‌هایی از پذیرش هستند. با این همه، آلستون بحث خود را در قلمرو باور محدود می‌کند و وظیفه‌شناسی در مورد پذیرش قضیه را مسکوت می‌گذارد، و حال آن‌که این مسئله - هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی - بسیار بااهمیت است و مسکوت گذاردن آن سبب ابتر ماندن بحث در باب وظیفه‌شناسی می‌شود. توجه به این نکته که وظیفه‌گرایان معمولاً میان پذیرش قضیه و باور به قضیه، خلط کرده‌اند قابل تحسین است، اما کنار گذاشتن مجموعه‌ای از مباحث وظیفه‌گرایی به دلیل آن‌که این مباحث ناظر به پذیرش قضیه هستند، نه باور قابل توجیه نیست.

چنان‌که پیش از این گفتیم لاک میان معرفت و عقیده تمایز می‌نهد و عقیده را باوری می‌داند که به مرتبهٔ یقین نرسیده و به این دلیل تحت کنترل ما قرار دارد. از این رو، ما وظیفه داریم که در تشکیل و تنظیم عقیده همواره تحت هدایت‌گری عقل^{۳۲} باشیم و تنها در صورتی عقیده بیاوریم که با توجه به اموری که به آنها یقین داریم، آن عقیده محتمل به نظر برسد. به طور دقیق‌تر، درجهٔ تأیید ما از یک قضیه همواره باید متناسب با میزان احتمال آن نسبت به امور یقینی باشد. (Plantinga, 2000, pp. 71-79) حال ممکن است آلستون مواردی را که لاک تحت عنوان عقیده یاد می‌کند مصادیق پذیرش بداند؛ اما در هر صورت این بحث از اهمیت زیادی برخوردار است و نباید در مباحث وظیفه‌شناسی مورد غفلت واقع شود.

اهمیت بحث دربارهٔ پذیرش قضیه از این جهت است که اولاً، ارادهٔ انسان نقش قابل توجهی در پذیرش قضایا دارد و از این نظر می‌تواند مخاطب تکالیف و وظایفی قرار گیرد، و از سوی دیگر پذیرش قضایا بسته به این‌که با چه معیاری انجام شود، تأثیر به‌سزایی در جهت‌گیری‌های علمی و رفتارهای عملی انسان دارد. هرچند باورهایی که در ما شکل می‌گیرند خودبه‌خودی و غیر اختیاری باشند و چه‌بسا عواملی غیر معرفتی در پیدایش آنها نقش به‌سزایی داشته باشند، اما این‌که این باورها را بی‌هیچ ملاک و معیاری مبنای تلاش‌های علمی بعدی خود قرار دهیم و یا مطابق معیارهایی تعریف‌شده، عمل کرده و بنای علم و عمل را بر اساس قضایایی بنا کنیم که به لحاظ معرفتی از جایگاهی مثبت برخوردارند هرچند، به آنها باور نداشته باشیم، کاملاً به‌دست خود ماست. برای مثال، می‌توانیم قضایایی را که به آنها باور داریم، بر اساس میزان دلایلی که به‌سود آنهاست بسنجیم و هر جا که دلیل کافی وجود ندارد، آنها را در استدلال‌های خود به کار نگیریم و یا حتی اگر دلایل کافی بر خلاف آنها وجود دارد خلاف آنها را مبنای تلاش‌های علمی یا رفتارهای



عقیده

عملی خود قرار دهیم، هر چند به لحاظ روانی به آنها باور نداشته باشیم. نمونهٔ مقابل این دیدگاه، تفکر ایمان‌گروانهٔ اگزیستانسیالیستی است که این معیار را در مورد باورهای دینی نپذیرفته و پذیرش گزاره‌های دینی را در نبود دلایل کافی یا حتی در صورت وجود دلایل متعارض جایز و بلکه لازم می‌شمارد.

ه) تمایز راه‌گشای دیگری که آلستون ایجاد می‌کند، تمایز میان پیدایش نگرش قضیه‌ای نامعین و نگرش قضیه‌ای معین است که اولی ارادی است و تحت کنترل مستقیم قرار می‌گیرد، اما دومی این چنین نیست. عدم توجه به این مسئله هم موجب شده که برخی معرفت‌شناسان دچار خلط شوند و برای نشان دادن ارادی بودن باور به نمونه‌هایی از ارادی بودن نگرش قضیه‌ای نامعین، استناد کنند. این تمایز به این معناست که ما می‌توانیم اراده کنیم که در مورد مسائل خاصی علم و اطلاع پیدا کنیم، برای مثال، می‌توانیم سر خود را برگردانیم و ببینیم آیا کتاب روی میز قرار دارد یا خیر، اما دیگر نمی‌توانیم اراده کنیم که به یک طرف قضیه - به‌طور معین - باور پیدا کنیم؛ ما نمی‌توانیم اراده کنیم که به هر صورتی شده به وجود کتاب روی میز باور پیدا کنیم بلکه این مسئله به واقعیت امر بستگی دارد؛ اگر کتاب روی میز باشد، ناگزیر چنین باوری پیدا می‌کنیم و اگر نباشد به این باور نمی‌رسیم.



قرائت

بنابراین، پیدایش نگرش‌های قضیه‌ای به صورت نامعین، تحت کنترل مستقیم ما قرار دارد و وجود وظایف و تکالیفی از این حیث قابل تصور است. اما باز در این جا نیز آلستون بحث دربارهٔ چنین وظایفی را به این دلیل که به ایجاد باورهای خاص مربوط نیستند، پی نمی‌گیرد؛ اما می‌توان بحث را در این جا پی گرفت و به سؤالات مهمی از این دست، پاسخ داد که: آیا اصولاً کسب علم و معرفت می‌تواند وظیفه‌ای انسانی شمرده شود؟ اگر پاسخ مثبت باشد آیا علوم خاصی مورد نظر است یا همهٔ علوم تحت این حکم قرار می‌گیرند؟ اگر وظایفی متوجه انسان است این وظایف از چه سنخی (عقلی، اخلاقی، دینی، نهادی و...) هستند؟ هم‌چنین آیا همهٔ این وظایف عام و جهان‌شمول هستند یا وظایف خاص و شخصی هم وجود دارند؟ اگر چند نوع وظیفه - برای مثال، هم وظیفهٔ عقلی و هم وظیفهٔ اخلاقی - متوجه انسان باشد در مقام تعارض، چه باید کرد و کدام وظیفه حاکم است؟

و) تمایز دیگر آلستون تمایزی است که میان حیث عقلی و حیث معرفتی وظایف ایجاد می‌کند. وی با پذیرفتن تأثیرگذاری ارادی غیر مستقیم بر باورها، طرح وظایف و تکالیفی را از این

ناحیه قابل قبول می‌داند؛ در عین حال، با ارائه نمونه‌های نقض از موارد متعددی که علی‌رغم انجام وظیفه احتمال صدق باور ضعیف است، نتیجه می‌گیرد وظایف مذکور نمی‌توانند وظایف معرفتی خوانده شوند.

نکته تناقض آمیزی که در این جا به نظر می‌آید این است که به تعبیر خود آلستون، عقلی بودن این وظایف به جهت آن است که این وظایف برای رسیدن به هدف صدق طرح می‌شوند. دو حالت در این جا قابل تصور است: یا احتمال تحقق هدف با انجام این وظایف، احتمال بالایی است که در این صورت می‌توان این وظایف را معرفتی دانست و یا احتمال تحقق هدف ضعیف است که در این صورت، اصل طرح وظیفه و تکلیف زیر سؤال می‌رود؛ چرا که طرح وظیفه در صورتی معقول است که امید رسیدن به هدف، قابل توجه باشد. گویا آلستون صرف ارادی بودن عمل را مجوزی برای طرح وظیفه می‌داند، در حالی که به نظر می‌رسد طرح وظیفه در صورتی معقول است که احتمال رسیدن به هدف، بالا باشد. در نتیجه، اگر هدف رسیدن به صدق را در نظر بگیریم، اگر به واقع، امید چندانی برای رسیدن به این هدف وجود نداشته باشد، دیگر وظایفی حتی تحت عنوان وظایف عقلی قابل طرح نخواهد بود و اگر امید موفقیت زیاد باشد آن گاه می‌توان این وظایف را وظایف معرفتی نامید.



توضیح:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۱

ز) تمایزی که می‌توان در این جا قائل شد، تمایز میان جنبه معرفتی وظایف و ارزش معرفتی باورهای شکل گرفته بر اساس آن وظایف است. گویا آلستون میان این دو به تلازم قائل است و معتقد است که معرفتی بودن وظایف تنها در صورتی قابل قبول است که باورهایی که با رعایت آن وظایف به وجود آمده‌اند، ارزش معرفتی داشته باشند. اما به نظر می‌رسد ملازمه‌ای میان این دو وجود ندارد. می‌توانیم به وجود وظایف معرفتی قائل شویم و در عین حال، بپذیریم که در موارد بسیار، باورهایی که با رعایت وظایف معرفتی به وجود می‌آیند ارزش معرفتی نداشته باشند. همان گونه که می‌توان تصور کرد که نقاش هنرمندی که دستگاه بینایی‌اش دچار نقص شده و رنگ‌ها را اشتباهی می‌بیند، تمام وظایف هنری‌اش را در رسم یک نقاشی انجام می‌دهد و در عین حال، اثری که پدید می‌آید - به جهت اشتباه ناخواسته در به کارگیری رنگ‌ها - ارزش هنری نداشته باشد.

ح) بعد از پذیرش وجود وظایف معرفتی نسبت به باور، این سؤال پیش می‌آید که این وظایف چه هستند. وظیفه معروفی که معمولاً وظیفه گرایان بر آن تأکید کرده‌اند، تنظیم باور بر اساس میزان

قرائن موجود است و از این رو، وظیفه‌گرایی معمولاً با قرینه‌گرایی همراه بوده است. طرح نظریات جدید در معرفت‌شناسی و به‌ویژه پیداشدن رویکردهای برون‌گرایانه موجب شده است که میان وظیفه‌گرایی و قرینه‌گرایی فاصله بیفتد. در رویکردهای برون‌گرایانه، دایره‌باورهای پایه، یعنی باورهایی که ارزش معرفتی دارند و در عین حال، ارزش معرفتی آنها به وجود باورهایی دیگر وابسته نیست، گسترده شده است و برای مثال، پیشنهاد پایه بودن باورهای دینی، که تا قبل از این ارزش معرفتی آنها به وجود قرائن و شواهد منوط دانسته می‌شد، مطرح شده است.^{۳۳} بر این اساس، وظیفه‌ معرفتی این نیست که تلاش کنیم همه باورهایمان را مطابق با میزان قرائن موجود، تنظیم کنیم، بلکه ابتدا باید بدانیم که ارزش معرفتی هر دسته از باورها از چه راهی تأمین می‌شود و سپس تلاش کنیم تا آن راه را هرچه بیشتر تقویت کرده و موانع آن را برطرف سازیم.

برای مثال، یک تبیین از نحوه ارزش معرفتی باورهای دینی این است که این باورها می‌توانند از طریق سازوکارهای معرفتی برنامه‌ریزی‌شده در نهاد انسان در هنگام مواجهه با پدیده‌های طبیعی بیرونی پدید آیند، بی آن‌که روندی استدلالی در این زمینه طی شود. در این تبیین، گناه و رفتارهای غیراخلاقی عامل بازدارنده‌ای برای تولید این باورها شمرده می‌شوند. حال، کسی که بتواند از معقولیت این تبیین دفاع کند، دیگر وظیفه‌ معرفتی در این زمینه را توجه به قرائن و شواهد موجود نمی‌داند، بلکه پاک‌سازی درونی را به‌عنوان وظیفه‌ای معرفتی برای تولید باورهای دینی برمی‌شمرد.

نیکولاس ولترستورف از متفکرانی است که در عین حال، که مدافع رویکرد وظیفه‌گرایانه به مسئله توجیه است، مخالف رویکرد قرینه‌گرایانه به دین بوده و به‌ویژه، قرینه‌گرایی لاک را به تفصیل، نقد کرده است. به اعتقاد او، حتی اگر قرائن کافی به سود خدا باوری موجود نباشد، اعتبار معرفتی باور دینی می‌تواند از طریق غیر از استدلال تأمین شود. شکایت او از تبعیضی است که میان دین و علم روا داشته شده است.

به گفته او، زمانی که اندیشمندانی به این نتیجه رسیدند که دین معیارهای قرینه‌گرایی را برآورده نمی‌کند، دین را کنار گذاشتند و به قرینه‌گرایی پای‌بند ماندند. اما هنگامی که ملاحظه کردند علم هم پاسخ‌گوی این معیارها نیست به جهت وفاداری به علم، قرینه‌گرایی را زیر سؤال بردند. (Wolterstorff, 1986, p. 56)

در یک نگاه کلی، می‌توانیم سیر مباحث برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر را به سوی



قرائن

تفکیک میان ارزش منطقی گزاره‌ها و ارزش معرفتی باورها بدانیم. برون‌گرایان با عنایت به این نکته که اگر بخواهیم رعایت قواعد و قوانین منطقی را تنها معیار ارزش معرفتی باورها بدانیم، در این صورت، ارزش معرفتی دست‌کم بخش اعظم باورهای انسان زیر سؤال می‌رود، در صدد برآمده‌اند تا به نقش عوامل ثبوتی (یا بیرونی که در دسترس معرفتی انسان نیستند) در تشکیل معرفت‌های انسانی نیز توجه کنند. هنگامی که دخالت عوامل ثبوتی در تشکیل باورهای انسان اثبات شود، آن‌گاه حاکمیت قرینه‌گرایی در ارزیابی معرفتی باورها از بین می‌رود و وظایف معرفتی نیز وظایفی صرفاً قرینه‌گروانه تلقی نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

1. deontologist
2. teleological
3. pragmatic
4. prudential
5. opinion
6. epistemic desiderata
۷. آلستون در کتاب جدید خود ("*Beyond "Justification"*) به تفصیل درباره‌ی رویکرد جدیدش در معرفت‌شناسی باور سخن گفته است. در این کتاب، دلایل آلستون بر انکار توجیه‌گرایی (justificationism) و شاکله‌ی کلی طرح جایگزین او در معرفت‌شناسی باور معرفی می‌شود.
8. ought implies can
9. direct volitionalism
10. indirect volitionalism
11. propositional attitudes
12. withhold
13. effective voluntary control
14. basic voluntary control
15. nonbasic immediate voluntary control
16. long-ranged voluntary control
17. indirect voluntary influence
18. basic actions
۱۹. به گفته‌ی آلستون، معمولاً از اراده‌گرایی آگوستین، آکویناس، دکارت، کی‌یر کگور، نیومن و بسیاری دیگر، چنین تفسیری می‌شود. البته، بسیاری از این افراد اراده‌گرایی خود را به مواردی محدود کرده‌اند که صدق و کذب باور



تذکره

برای فاعل شناسا روشن نیست. کارل گینت (Carl Ginet) و جک میلاند (Jack Meiland) نیز از طرفداران جدید این نظریه هستند؛ این دو نیز معتقد نیستند که باور همواره تحت کنترل ارادی پایه است. نک: Alston, "The Deontological Conception of Epistemic Justification", 1988a, p. 120.

۲۰. آلستون بهترین مدافع این ادعا را برنارد ویلیامز (Bernard Williams) می‌داند. see Alston, *Beyond "Justification"*, 2005, pp. 62, note 4.

21. working hypothesis

22. acceptance

23. introspective

۲۴. یادآوری می‌شود که می‌توان شاخه‌ای از این بحث را در فلسفه اخلاق در موضوع خودفریبی (self-deception) دنبال کرد. مسئله خودفریبی مسئله‌ای پیچیده و سؤال‌برانگیزی است که با بسیاری از ابعاد اساسی انسان، از جمله بعد آگاهی، انگیزه، اختیار، سعادت و ارزش، مرتبط است. خودفریبی به طور کلی عبارت است از عمل ارادی پرهیز از حقایق نامطلوب، به گونه‌ای که به غفلت انسان از آن حقایق یا حتی پیدا شدن باورهای کاذب و انگیزه‌های نامناسب می‌انجامد. در فلسفه اخلاق این بحث مطرح می‌شود که آیا خودفریبی همانند فریب‌دادن دیگران عملی غیراخلاقی به حساب می‌آید یا خیر، و اگر غیراخلاقی است آیا شامل همه موارد خودفریبی می‌شود یا تنها شامل مواردی می‌شود که سبب اعمال غیراخلاقی دیگر می‌گردد.

see Martin, M. W. "Self-deception, ethics of" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

25. intellectual duties

26. epistemic point of view

۲۷. اگر باور صادق به طور مطلق هدف اساسی دستگاه شناخت ما باشد، آنگاه ساده‌ترین راه این است که تمام روز را به حفظ کردن شماره‌های تلفن از دفترچه راهنما، اختصاص دهیم و از این راه، باورهای صادق خود را افزایش دهیم. آوردن قید «اموری که به آنها علاقه داریم و یا برای ما مهم‌اند» برای جلوگیری از این اشکال است.

28. testimony

29. authority

30. irresistible

۳۱. برای آگاهی بیشتر از این نحوه تبیین نک: پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، ۱۳۸۵ و ویلیام وین‌رایت، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، ۱۳۸۵.

32. reason

۳۳. آلون پلنتینگا از جمله کسانی است که در آثار متعدد خود از پایه‌بودن باورهای دینی دفاع کرده است. برای اطلاع تفصیلی از دیدگاه او نک: مبینی، محمدعلی، عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلون پلنتینگا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



فهرست

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۴

کتابنامه

1. Alston, W. P., (1985) "Concepts of Epistemic Justification", *The Monist* , 68, 57-89; Reprinted in Alston, *Epistemic Justification*.
2. ———— , (1988a) "The Deontological Conception of Epistemic Justification". *Philosophical Perspectives*, 14, 179-221. Reprinted in Alston, *Epistemic Justification*, 1989.
3. ———— , (1988b) "An Internalist Externalism", *Sybtthese* , 74, 265-283, Reprinted in Alston, *Epistemic Justification*, 1989.
4. ———— , (1989) *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornel University Press.
5. ———— , (1991) *Perceiving God; the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
6. ———— , (2005) *Beyond Justification*, Ithaca: Cornel University Press.
7. Bonjour, L. (2001) "Toward a Defense of Empirical Foundationalism", in M. R. Depaul, *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
8. Fumerton, R. (2001) "Replies to Pollock and Plantinga", in M. R. Depaul, *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
9. Martin, M. W., "Self-deception, ethics of" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
10. Plantinga, A., (2000) *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.
11. Pojman, L. P. (1998a) "Believing, Willing, and the Ethics of Belief", in L. P. Pojman, *The Theory of Knowledge; Classical and Contemporary Readings*, USA: Wadsworth Publishing Company.
12. ———— , (1998b) *The Theory of Knowledge; Classical and Contemporary Readings*. USA, Wadsworth Publishing Company.
13. Pollok, P. L.,(2001) "Nondoxastic Foundationalism", in M. R. Depaul,



نظر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۷۵

Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

14. Wolterstorff, N., (1986) "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", in R. A. Wainwright, *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment; New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca & London, Cornell University Press.

۱۵. پورسینا، زهرا (۱۳۸۵) تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۶. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۲) عقلانیت باور دینی از دیدگاه آلوین پلنتینگا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۷. وینرایت، ویلیام (۱۳۸۵) عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



تذکره