

## وثاقت گرایي در توجیه

مسعود الوند\*

چکیده

وثاقت گرایي، از جمله رویکردهای معرفت‌شناختی است که برای تحلیل دو مفهوم معرفت و توجیه به کار رفته است. یکی از معروف‌ترین نظریه‌های توجیه، در قالب رویکرد وثاقت گرایي، متعلق به آلون گلدمن است. بر اساس نظریه‌ی گلدمن، باور موجّه، باوری است که محصول فرایند (فرایندهای) شناختی قابل‌اعتمادی باشد. اما حالتی را می‌توان تصور نمود که اگر چه باوری محصول یک فرایند واقعاً قابل‌اعتماد است، ولی شخص، دلایلی در دست دارد که بنا بر آنها فرایند مذکور، قابل‌اعتماد نیست. رأی نهایی گلدمن درباره‌ی باور موجّه، شامل شرطی اضافی برای اصلاح این نقیصه است. نظریه‌ی وثاقت گرایي در تبیین دستاوردهای معرفتی به عنوان خروجی‌های شناختی و تقلیل یک مفهوم دستوری نظیر توجیه به این فرایندها، وجهه‌ای طبیعت‌گرایانه دارد. همچنین، این نظریه در توسل به مفهوم صدق در تعریف فرایند قابل‌اعتماد و تعبیر باور موجّه به عنوان باوری درست‌ساخت، از جمله نظریه‌های برون‌گرا محسوب می‌شود. نظریه‌ی توجیه گلدمن، دارای دو معضل به نام‌های مسأله‌ی کلّیت و مسأله‌ی دامنه است. نقدهای فولی و فلدمن در قالب این مسائل، باعث به چالش کشیدن نظریه‌ی توجیه گلدمن و ارائه‌ی طرح‌های دیگری از این نظریه می‌شود.

### واژگان کلیدی

توجیه؛ وثاقت گرایي؛ معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه؛ درون‌گرایي؛ مسأله‌ی دامنه؛ مسأله‌ی کلّیت.

\* دانش‌آموخته‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی علم دانشگاه صنعتی شریف

## ۱. مقدمه

هنگام عبور از عرض خیابان، در طرفین مسیر خط کشی شده، چراغ‌های راهنمایی قرار دارد و اگر شهروند قانون‌مندی باشید، در صورت قرمز بودن چراغ عابر پیاده، توقف می‌کنید و ترجیح می‌دهید تا زمان سبز شدن چراغ راهنمایی از خیابان عبور نکنید. دلیل این ترجیح چیست؟ شاید پاسخ دهید: حفظ جان خود و قانون‌گرایی. در واقع این پاسخ شما مبتنی بر رؤیت چراغ قرمز است. اما چرا پس از رؤیت چراغ راهنمایی باور کرده‌اید که رنگ آن قرمز است؟ چرا اعتقاد به قرمز بودن چراغ راهنمایی را به اعتقاد به زرد بودن آن ترجیح داده‌اید؟

این یک مورد عملی است؛ مسأله در مورد شناخت که از جمله دغدغه‌های اصلی بشر است، بسیار مهم‌تر است. دانشمندانی که در حال فعالیت علمی هستند، چه آن‌جا که به آزمون‌های عملی مشغولند و چه آن‌جا که به تحقیقات نظری می‌پردازند، زمانی می‌توانند ادعای شناختی علمی از جهان را داشته باشند که بتوانند اطلاعات صحیحی در مورد آن به دست آورند. باید بتوانند اطلاعات درستی در مورد عالم، آن‌گونه که هست، ارائه دهند. اما ارائه‌ی اطلاعات در مورد عالم، حتی اگر درست هم باشد، نمی‌تواند به تمامی، شناخت محسوب شود. به عنوان مثال، چنان‌که تاریخ علم نشان می‌دهد، تمام کیهان‌شناسان قبل از کپرنیک، بر این اعتقاد بودند که «زمین، مرکز عالم است». حال، فرض کنید که در میان آن کیهان‌شناسان، فردی پیدا شود که فقط از روی مخالفت با هم‌عصران خود، و نه هیچ چیز دیگری، اعلام کند که «زمین، مرکز عالم نیست». از آن‌جا که تحقیقات معاصر، سخن او را تأیید می‌کند، بنابراین کیهان‌شناس مذکور، واقعاً اطلاع درستی، یا به بیان دقیق‌تر، گزاره‌ی صادقی در مورد عالم اظهار کرده است؛ ولی مطمئناً حاضر نیستیم بگوییم او می‌دانسته که «زمین، مرکز عالم نیست». چرا نمی‌خواهیم بگوییم او در این مورد، شناخت داشته است؟ چرا او را در ادعایش بر حق نمی‌دانیم؟

پاسخ به هر یک از سؤالات بالا، متضمن به میان آوردن مبحثی به نام توجیه<sup>(۱)</sup> است. زمانی که به چراغ راهنمایی توجه می‌کنید و قرمز بودن آن را تشخیص می‌دهید، با اعتمادی که به قوای بینایی خود دارید، باور می‌کنید که رنگ چراغ راهنمایی قرمز است و این باور خود را بر باورهایی مانند سبز بودن یا زرد بودن چراغ، ترجیح می‌دهید، زیرا در این باور خود، موجه‌تریید. در مورد

کیهان‌شناس مخالف نیز وضعیت مشابهی برقرار است. ادعای او را از آن جهت بر حق نمی‌دانیم که وی را در ادعایش موجه نمی‌دانیم؛ صدق آن باور، بدون آگاهی وی و به طور تصادفی رخ داده است و نمی‌توانیم بگوییم او در آن مورد، شناخت داشته است.

هنوز خوش بین نباشید؛ ما هنوز جواب سؤالات خود را به طور دقیق نیافته‌ایم. منظور از این که باور به قرمز بودن چراغ راهنمایی موجه‌تر از بقیه‌ی باورها است، چیست؟ چرا ادعای کیهان‌شناس مخالف را موجه نمی‌دانیم؟ در این جا قصد نداریم تمام نظریه‌های مطرح شده در پاسخ به این سؤال را به طور کامل، مطرح نماییم، اما اشاره‌ای کوتاه به بعضی از آن‌ها راه‌گشای ارائه‌ی نظریه‌ای خواهد بود که در این جا قصد طرح آن را داریم. از جمله‌ی این نظریه‌ها، نظریه‌ی سازگارگرایی<sup>(۲)</sup> (یا انسجام‌گرایی) است. بر اساس این نظریه، باور شما به قرمز بودن چراغ راهنمایی، موجه‌تر از سایر باورها در زمان t است، زیرا این باور با مجموعه‌ی تمام باورهای دیگری که شما در زمان t واجد آن‌ها هستید، سازگار است؛ با باورهای مانند «رنگ چراغی که من رؤیت می‌کنم سبز یا زرد نیست»، «دو رنگ سبز و قرمز به طور همزمان در یک چراغ، ظاهر نمی‌شوند»، «دستگاه بینایی من سالم است و اطلاعات درستی را منتقل می‌کند» و... که شاید برشمردن همه‌ی این باورها کار غیرممکنی باشد. مطابق این نظریه (که البته تعبیر فوق، فقط یکی از تعابیر نظریه‌ی سازگاری است)، با مشاهده‌ی این سازگاری، شما تصمیم به باور به قرمز بودن چراغ راهنمایی می‌گیرید و این باور شما موجه‌تر است.<sup>(۳)</sup> نظریه‌ی دیگری که در پاسخ به سؤال فوق مطرح می‌شود، نظریه‌ی مبناگرایی<sup>(۴)</sup> است. بر اساس این نظریه ما دارای دسته‌ای باورها به نام باورهای پایه هستیم که خود موجه بوده و نیازی به توجیه ندارند و سایر باورها و اعتقادات توجیه خود را توسط روابط منطقی<sup>(۵)</sup> از این گونه باورها دریافت می‌کنند. باورهای پایه را عموماً باورهای می‌دانند که محصول مستقیم ادراک حسی هستند و محتوای چنین باورهایی را گزاره‌های بدیهی<sup>(۶)</sup> می‌نامند.<sup>(۷)</sup> باور شما به قرمز بودن چراغ راهنمایی، محصول مستقیم ادراک حسی است و خوشبختانه جزء باورهای پایه است و حتی نیازی به دریافت توجیه از ناحیه‌ی دیگر باورها ندارد.

چه ویژگی مشترکی در هر دو نظریه‌ی فوق وجود دارد؟ در هر دو نظریه‌ی فوق، توجیه، اساساً خاصیتی است که از روابط (منطقی) میان باورها (یا گزاره‌ها) برمی‌خیزد و فاعل شناسا یا به بیان

دقیق‌تر، دستگاه‌های شناختی فاعل شناسا هیچ نقشی در اعطاء توجیه به گزاره‌ها ندارد. در نظریه‌ی میناگرایی، بجز باورهای پایه، بقیه‌ی باورها توجیه خود را به وسیله‌ی روابط منطقی از باورهای پایه دریافت می‌کنند. در نظریه‌ی سازگارگرای نیز اگرچه هیچ باوری نسبت به باورهای دیگر از شأن متمتازی همچون باورهای پایه برخوردار نیست، ولی این سازگاری بین باورها و گزاره‌ها (با هر تعبیری که از سازگاری صورت گیرد) است که فراهم‌کننده‌ی توجیه برای آن‌ها است.

نظریه‌ی که در این نوشتار به طرح و بررسی آن خواهیم پرداخت، برای توجیه باورها به روابط بین گزاره‌ای متوسل نمی‌شود، بلکه این دستگاه‌های شناختی فاعل شناسا هستند که نقشی تعیین‌کننده در فراهم نمودن توجیه برای باورها دارند. در این برداشت از توجیه، فاعل شناسا به عنوان موجودی زیست‌شناختی است که در یک تعامل حسّی با محیط، به وسیله‌ی دستگاه‌های ادراکی خود به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد و خواص این دستگاه‌های ادراکی است که شأن معرفتی و توجیهی باورها را مشخص می‌کند. این نظریه با نام وثاقت‌گرایی، نظریه‌ای است که با برداشت فوق از توجیه، به تحلیل مفهوم توجیه می‌پردازد. نظریه‌ی وثاقت‌گرایی مورد توجه فیلسوفان بسیاری نظیر ویلیام آلستون (Alston, 1979)، مارشال سوئین (Swain, 1979)، فرد درتسکی (Dretske, 1981) و... قرار گرفته و معروف‌ترین نظریه‌ی توجیه وثاقت‌گرایانه متعلق به آلوین گلدمن<sup>(۸)</sup> فیلسوف آمریکایی است که به طرح و بررسی آن خواهیم پرداخت.

قبل از ورود به بحث نظریه‌ی توجیه گلدمن، ذکر چند نکته‌ی مهم درباره‌ی ماهیت توجیه، ضروری است. اولین نکته که باید در مفهوم توجیه به آن توجه داشت، مشکک (مقول به تشکیک یا مدرج) بودن مفهوم توجیه است. اگرچه در یک وضعیت معرفتی، عموماً از موجه بودن یک باور در مقابل سایر باورها (و موجه نبودن آن‌ها) به عنوان مفهومی مطلق سخن می‌گوییم، ولی آنچه واقعاً از آن صحبت می‌شود، موجه‌تر بودن در مقابل سایر باورها است. توجیه مطلق در مورد یک باور، به معنی اثبات درستی آن است و جز در مواردی خاص، اثبات درستی باورها تقریباً محال است. ولی به هر حال، ما در این جا لفظاً مفهوم مطلق را به کار می‌بریم. دومین نکته در مورد مفهوم توجیه، آن است که توجیه، اساساً یک مفهوم ارزشی - دستوری است. سخن از موجه‌تر بودن یک

باور، در مقابل سایر باورها، به این معنی است که این باور، دارای ارزش معرفتی است و باید این باور را در مقابل سایر باورها احراز نمود؛ و موجه نبودن یک باور، به این معنی است که باور مورد نظر، دارای ارزش معرفتی نیست و نباید آن را احراز نمود. و نکته‌ی سوم این که در این نوشتار، هر جا از توجیه سخن می‌گوییم، منظور، توجیه معرفتی<sup>(۹)</sup> است و نه توجیه عملی؛ با ارزش بودن باورهای موجه، در منفعت عملی آنها نیست، بلکه در ارزش معرفتی آنها است.

## ۲. نظریه‌ی وفاق‌گرایانه‌ی گلدمن در باب توجیه

فرض کنید باور حامد به گزاره‌ی  $X$  یک باور پایه باشد که در این صورت، باور او به گزاره‌ی  $X$  خودموجه است. همچنین، فرض کنید که  $X$  مستلزم  $Y$  است ( $X \rightarrow Y$ )، ولی این استلزام، چنان پیچیده است که حتی یک منطق‌دان مجرب هم به راحتی نمی‌تواند اعتبار آن را نشان دهد. حامد در زمینه‌ی منطق، یک مبتدی است، ولی تنها به صرف این که از یک مدعی علم منطق شنیده است که آن استدلال، معتبر است،  $Y$  را به عنوان نتیجه‌ی  $X$  باور می‌کند. آیا در این صورت، باور حامد به  $Y$  موجه است؟ مطمئناً خیر! توجه کنید که استدلال مذکور، واقعاً معتبر است، ولی حاضر نیستیم به صرف این واقعیت و این که حامد به طور موجهی به  $X$  باور دارد، باور او به  $Y$  را موجه بدانیم. ممکن است پاسخ دهید که اگر حامد، اعتبار آن استدلال را به نحو شایسته‌ای در می‌یافت، یا به بیان دیگر، به طور موجهی باور می‌کرد که  $X$  مستلزم  $Y$  است، باور او به  $Y$  می‌توانست موجه باشد. اما آیا به نظر شما حتی با فرض این دو مقدمه که حامد به طور موجهی  $X$  را باور دارد و به طور موجهی باور دارد که  $X$  مستلزم  $Y$  است، نمی‌توانسته از راه کاملاً غیرمربوطی (به این دو مقدمه) به  $Y$  باور پیدا کرده باشد؟ مثلاً با دریافتن این دو مقدمه، ناگهان خاطره‌ی یکی از دوستانش در ذهن او زنده شود و  $Y$  را به صرف گواهی آن دوست، باور نماید. شاید این وضعیت را موردی نادر و دور از ذهن تلقی کنید و شاید با اعمال شرایط جدید بتوان مانع از این امر شد، اما صرف وجود این امکان، ما را متوجه مسأله‌ای می‌سازد: به جای پرداختن به روابط منطقی و هرچه تنگ‌تر کردن آن شرایط برای توجیه باورها، باید به علل ایجاد باورها توجه کنیم. در حالت اول، استدلال مذکور واقعاً معتبر است، ولی از آنجا که علت باور حامد به  $Y$ ، علت ناسالمی است (یعنی گواهی فرد غیرمطمئن در منطق)،

نمی‌توانیم باور حامد به لا را موجه بدانیم. در حالت دوم نیز اگرچه حامد به نحو موجهی به اعتبار آن استدلال باور دارد، ولی علت باور حامد به لا امری غیر از باور به اعتبار این استدلال و مقدمات آن است. گلدمن با تأکید بر این امر، اصرار می‌ورزد که زمانی می‌توانیم از موجه بودن (یا نبودن) یک باور سخن بگوییم که بتوانیم علل ایجاد (یا حفظ) آن را مشخص کنیم (Goldman, 1992a, 8). اکنون، سؤال اساسی این است که چه نوع عللی می‌توانند شأن توجیهی برای یک باور فراهم آورند. در مورد حامد، یک نمونه از مکانیسم‌های ناسالم برای تولید باور را ملاحظه کردیم. معرفی مواردی دیگر از این مکانیسم‌ها و فرایندهای تولید باور ناسالم که باورهای تولیدشده توسط آن‌ها را نمی‌توانیم موجه بدانیم، دید بهتری نسبت به پاسخ این سؤال به دست خواهد داد: فرایندهایی مانند آرزواندیشی<sup>(۱۰)</sup>، استدلال مبهم<sup>(۱۱)</sup>، وابستگی عاطفی به موضوع<sup>(۱۲)</sup>، تعمیم عجولانه<sup>(۱۳)</sup>، و حدس<sup>(۱۴)</sup>. توجه کنید که این فرایندها در اغلب موارد، باورهای کاذب تولید می‌کنند و بنابراین، ویژگی مشترک این نوع فرایندها را می‌توان غیرقابل اعتماد بودن آن‌ها دانست، یعنی در اغلب مواقع، تمایل به تولید باور کاذب دارند. چه نوع فرایندهایی را می‌توان از جمله فرایندهای سالم و شایسته برای تولید باور موجه دانست؟ به طور شهودی، ما باورهای تولیدشده توسط ادراک حسّی معمولی<sup>(۱۵)</sup>، حافظه (یا خاطره‌ی روشن)، استدلال خوب<sup>(۱۶)</sup> و درون‌نگری<sup>(۱۷)</sup> را جزء باورهای موجه می‌دانیم. ویژگی مشترک این نوع فرایندها قابل اعتماد بودن آن‌هاست، یعنی در اغلب مواقع باور صادق تولید می‌کنند. بنابراین، از نظر گلدمن شأن توجیهی یک باور، تابعی از اعتمادپذیری یا اعتمادناپذیری فرایند (فرایندهای) شناختی تولیدکننده‌ی آن باور است (Goldman, 1992a, 9).

شاید بیان یکباره‌ی رأی گلدمن در باب شأن توجیهی یک باور، اندکی شوکه‌کننده و شک‌برانگیز باشد؛ سعی می‌کنیم با توصیف بیش‌تر این نظریه، همدلی بیش‌تری با آن احساس کنیم. اولین نکته در مورد این نظریه، سازگاری آن با خصوصیت مشکک بودن مفهوم توجیه است. از آن‌جا که شأن توجیهی یک باور، تابعی از اعتمادپذیری فرایندهای شناختی مولد آن است، کاملاً طبیعی خواهد بود که درجه‌ی موجه بودن یک باور را تابعی از اعتمادپذیری فرایندهای مولد آن بدانیم. البته درجه‌ی اعتمادپذیری می‌تواند در مورد یک فرایند واحد هم بررسی شود؛ برای مثال، باورهای محصول فرایند دیدن، از جمله فرایندهای ادراک حسّی، را در نظر بگیرید. فرض کنید S

باور می‌کند که «هم‌اکنون یک بُز کوهی دیده است». ارزیابی ما از میزان موجّه بودن این باور، بر این اساس صورت می‌گیرد که آیا او این باور را با یک دید اجمالی و از فاصله‌ی بسیار دور نسبت به شیء به دست آورده است یا از یک فاصله‌ی نسبتاً نزدیک و با یک دید تفصیلی به این باور رسیده است. واضح است که باور شخص در حالت دوم، موجّه‌تر از باور حالت اول است، زیرا باورهای که از طریق یک دید اجمالی شکل می‌گیرند یا این که شیء مورد نظر در فاصله‌ی بسیار دوری قرار دارد، نسبت به باورهایی که با یک دید خوب و تفصیلی و از فاصله‌ای نزدیک‌تر به شیء شکل می‌گیرند، تمایل بیش‌تری به کاذب بودن دارند. به بیان دیگر، فرایند دیداری در حالت دوم، قابل‌اعتمادتر از حالت اول است. همین مسأله را می‌توان در مورد باورهایی که محصول فرایند حافظه، استدلال، استنتاج و سایر فرایندهای قابل‌اعتماد هستند نیز مشاهده نمود.

اما با توجه به اعتمادپذیری نسبی فرایندها، همان‌طور که در مثال فوق ملاحظه می‌شود، یک فرایند شناختی باید چه اندازه قابل‌اعتماد باشد تا بتوان باورهای خروجی آن را به عنوان باور موجّه در نظر گرفت؟ برای پاسخ به این سؤال، باید به این نکته‌ی مهم توجه نماییم که در برداشت‌های غیروثاقت‌گرایانه از توجیه نیز، زمانی که از وجود شواهد کافی برای موجّه بودن باورها سخن به میان می‌آید، هیچ‌گاه به طور دقیق، شواهد را مشخص نمی‌کنیم. چه بسا در یک حالت، تعداد شواهد بسیار اندکی برای یک باور، به نحو شهودی توجیه‌کننده‌ی آن باور باشد و در حالتی دیگر، تعداد شواهد باید بسیار زیاد باشد. از نظر گلدمن، این مسأله اساساً به ماهیت توجیه بستگی دارد و این که توجیه، از نظر درجه، مفهومی مبهم<sup>(۱۸)</sup> است (Goldman, 1992a, 10). بنابراین، از نظر گلدمن، نه لازم است و نه می‌توان برای سؤال فوق، پاسخ دقیقی ارائه داد. باید توجه داشت که اعتمادپذیری کامل یک فرایند را نمی‌توان به عنوان معیاری مناسب در نظر گرفت، زیرا این پیامد ناخواسته را در پی خواهد داشت که فقط باورهای صادق می‌توانند موجّه باشند؛ در حالی که اساساً توجیه، مستلزم صدق نیست و یک باور موجّه، می‌تواند کاذب باشد. بنابراین، فرایندهایی که گاهی باور کاذب تولید می‌کنند، می‌توانند در مجموعه فرایندهای شایسته برای تولید باور موجّه قرار گیرند.

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی رأی گلدمن در باب شأن توجیهی یک باور باید مورد توجه قرار گیرد، تعریف او از فرایندهای قابل‌اعتماد است. از نظر گلدمن، فرایندهای قابل‌اعتماد، فرایندهایی

هستند که تمایل<sup>(۱۹)</sup> به تولید باور صادق دارند. در این تعریف، واژه‌ی «تمایل»، هم می‌تواند به موارد اعتمادپذیری که در حالت‌های واقعی<sup>(۲۰)</sup> برای یک فرایند مشاهده شده است، اشاره نماید و هم می‌تواند به حالت‌های مقدر<sup>(۲۱)</sup> - حالت‌های قابل‌تصور که هنوز رخ نداده است - ارجاع دهد. در واقع، فرایند قابل‌اعتماد می‌تواند به فرایندی اطلاق شود که در حالت‌های واقعی، در تولید باور صادق، دارای نرخ بالایی باشد و یا قابلیت تولید باور صادق، در حالت‌های ممکن قابل‌تصور را داشته باشد. اکنون، کدام‌یک از این حالت‌ها را باید میزان سنجش اعتمادپذیری یک فرایند برای تولید باور موجه قرار داد؟ گلدمن اعتقاد دارد که توجیه در این مفهوم نیز مبهم است (Goldman, 1992a, 10). از دیدگاه او، زمانی که از اعتمادپذیری یک فرایند سخن می‌گوییم، به طور معمول، هر دو حالت را در نظر داریم و تمایزی میان آن‌ها قائل نمی‌شویم. ما انتظار داریم که در حالت‌های واقع‌گرایانه<sup>(۲۲)</sup> قابل‌تصور، فراوانی تولید باور صادق با حالت‌های مشاهده‌شده یکسان باشد.

اکنون، زمان آن است که نظریه‌ی توجیه‌گلدمن را به طور صریح بیان کنیم:

(۱) اگر باور  $S$  به گزاره‌ی  $P$  در زمان  $t$  توسط یک فرایند (یا مجموعه‌ای از فرایندهای)

شناختی قابل‌اعتماد، ایجاد (یا حفظ) شده باشد، باور  $S$  به  $P$  در زمان  $t$  موجه است.

به نظر می‌رسد که در موقعیت خوبی قرار گرفته‌ایم و سرانجام، ملاک خوبی برای باور موجه یافته‌ایم. اما بهتر است در این نتیجه‌گیری عجله نکنیم و اندکی تأمل نماییم. چنان‌چه ملاحظه شد، اعتمادپذیری یک فرایند، به این صورت تعریف شد که اعتمادپذیری، فرایندی است که غالباً تمایل به تولید باور صادق دارد. بنابراین، فرایند استنتاج یا فرایند حافظه نیز زمانی اعتمادپذیرند که غالباً باور صادق تولید نمایند. اما این شرط، برای اعتمادپذیری این فرایندها شرطی بسیار قوی و حداکثری است؛ چگونه می‌توان در صورتی که مقدمات استدلال، کاذب باشند، از فرایند استنتاج یا استدلال، انتظار تولید باور صادق داشت؟ همچنین، از فرایند حافظه نیز نمی‌توان توقع داشت که باور صادق تولید نماید (یا در واقع، باورهای صادق پیشین را حفظ نماید)، در حالی که باور اصلی که در ابتدا به حافظه سپرده شده، کاذب بوده است.



گلدمن برای چنین فرایندهایی از مفهوم «اعتماد‌پذیری شرطی» استفاده می‌کند (Goldman, 1992a, 13). یک فرایند شناختی، به طور مشروط، قابل اعتماد است هرگاه قسمت اعظم باورهای خروجی از این فرایند، باورهای صادقی باشند به شرط آن که باورهای ورودی به آن صادق باشند. بنابراین، باید بین دو نوع فرایند، تمایز قائل شویم: فرایندهای مستقل از باور و فرایندهای وابسته به باور. در واقع، فرایندهای مستقل از باور، فرایندهایی هستند که آن‌چه به عنوان ورودی به این فرایندها وارد می‌شود، یک باور مشخص نیست؛ از جمله‌ی این فرایندها می‌توان به فرایند درون‌نگری و شاید فرایندهای ادراک حسی اشاره کرد.

در این صورت، می‌توانیم دو اصل زیر را جایگزین اصل (۱) نماییم:

(۲A) اگر باور S به P در زمان t محصول یک فرایند مستقل از باور (به طور غیر مشروط) قابل اعتماد باشد، آن‌گاه باور S به P در زمان t موجه است.

(۲B) هرگاه باور S به P در زمان t توسط یک فرایند وابسته به باور (به طور مشروط) قابل اعتماد ایجاد شود، و اگر باورهای ورودی به این فرایند که برای ساختن باور مذکور استفاده می‌شوند، خود در زمان t موجه باشند، باور S به P در زمان t موجه است.

با مروری بر دو اصل فوق، می‌توان ملاحظه نمود که بر اساس نظریه‌ی گلدمن، باور S به P موجه است، اگر و تنها اگر درست‌ساخت<sup>(۲۳)</sup> باشد؛ یعنی دارای پیشینه‌ی فرایندی مطلقاً قابل اعتماد یا به طور مشروط قابل اعتماد باشد. از این رو، بنا بر این نظریه، شأن توجیهی یک باور، وابسته به این است که آیا اصل و نسب این باور، یا به بیان دیگر، پیشینه‌ی تاریخی آن، محصول فرایندهای قابل اعتمادی بوده‌اند یا خیر. بر این اساس، گلدمن نظریه‌ی خود را وثاقت‌گرایی تاریخی<sup>(۲۴)</sup> می‌نامد (Goldman, 1992a, 13). یکی دیگر از نکات قابل ذکر در مورد این نظریه، موفقیت این نظریه در تبیین شناخت در مورد کودکان و حیوانات و خصوصاً حیوانات است. اگر مفهوم شناخت را به باور صادق موجه تحلیل نماییم، با تعبیر وثاقت‌گرایانه از توجیه، در صورت صادق بودن یک باور، صرف درست‌ساخت بودن آن باور (و نه باور یا حتی باور موجهی نسبت به درست‌ساخت بودن آن)، موجب می‌شود که کودکان و حیوانات را در شناخت خود نسبت به محیطشان مُحِق بدانیم.

نظریه‌های مبنای و سازگارگرای (حدّ اقل با تعبیری که در این جا از آن‌ها ارائه شد)، احتمالاً از عهده‌ی چنین کاری بر نمی‌آیند؛ زیرا حیوانات، هیچ مفهومی از منطق و احتمالاً استنتاج‌های منطقی نزد خود ندارند. بنابراین، شاید بتوان گفت که یکی از امتیازات این نظریه نسبت به دیگر نظریه‌ها، تبیین شناخت در کودکان و حیوانات است.

## ۱-۲. یک تجدید نظر

احمد در اثر یک سانحه‌ی رانندگی، از ناحیه‌ی صورت دچار آسیب‌دیدگی شده است. بینایی او آسیب ندیده است، ولی پزشک معالج با تشخیص پزشکی اشتباه، به او اطلاع می‌دهد که قوه‌ی بینایی او درست عمل نمی‌کند و تصاویری که او از محیط اطراف خود دریافت می‌کند، تصاویر درستی نیستند. احمد بر خلاف شهادت پزشک معالج، (بدون هیچ دلیلی) همچنان به قوه‌ی بینایی خود اعتماد دارد و به اکتساب باورهای که از طریق فرایند دیداری در او ایجاد می‌شود، اصرار می‌ورزد. در این حالت، فرایند دیداری او واقعاً فرایند قابل‌اعتمادی است، ولی آیا می‌توان گفت که این گونه باورهای احمد، باورهای موجهی هستند؟ ما معمولاً به گفته‌ی پزشکان اعتماد داریم و تشخیص آن‌ها را به عنوان شهادت محکم در نظر می‌گیریم و از آن جا که احمد دلیل محکمی برخلاف گفته‌ی پزشک معالج ندارد، او نباید به قوه‌ی بینایی خود اعتماد می‌کند و بنابراین، باورهای دیداری او ناموجه‌اند. این در حالی است که بنا بر نظریه‌ای که تا کنون پرورده‌ایم، چون بینایی احمد واقعاً سالم است (یا قابل‌اعتماد است)، باید باورهای دیداری او را موجه بدانیم. از این رو، به نظر می‌رسد که تجدید نظری اساسی برای اصلاح نظریه‌مان کاملاً ضروری است.

برای به دست آوردن تجدید نظری مناسب از نظریه‌ی گلدمن، لازم است مثال فوق را به دقت مورد بررسی قرار دهیم. احمد شاهد قوی‌ای - شهادت پزشک معالج - در دست دارد مبنی بر این که بینایی او آسیب دیده است و باورهای دیداری او عموماً کاذب هستند؛ ولی او این شاهد را نادیده می‌گیرد؛ در صورتی که احمد بخواهد از این شاهد استفاده کند، می‌بایست عملیات اکتساب باورهای دیداری را متوقف نماید. در این حالت، از نظر گلدمن، استفاده‌ی صحیح از شواهد می‌تواند مورد خاصی از یک فرایند (به طور مشروط) قابل‌اعتماد باشد (Goldman, 1992a, 14).

بنابراین، آنچه می‌توان در مورد احمد گفت، این است که او در استفاده از یک فرایند قابل اعتماد که می‌توانسته و می‌بایست استفاده می‌کرده، با شکست مواجه شده است؛ اگر چه او با استفاده از این فرایند، دسته‌ای از باورهای صادق را کنار می‌گذارد، ولی در واقع او کاری را انجام می‌دهد که از نظر معرفتی، ضروری است و باید انجام دهد. بنابراین، در نظریه‌ی قبلی باید تغییری به این صورت انجام دهیم که شأن توجیهی یک باور، نه تنها تابعی از اعتمادپذیری فرایندهایی است که بالفعل مورد استفاده قرار گرفته‌اند، بلکه همچنین به فرایندهایی که می‌توانسته و می‌بایست مورد استفاده قرار گیرند نیز وابسته است. پس می‌توان پیشنهاد زیر را به عنوان اصلاحیه‌ای برای نظریه‌ی گلدمن در نظر گرفت:

(۳) اگر باور  $S$  به گزاره‌ی  $P$  در زمان  $t$  توسط فرایند (فرایندهای) شناختی قابل اعتمادی تولید شده باشد و هیچ فرایند شناختی مطلقاً قابل اعتماد یا به طور مشروط قابل اعتمادی در دسترس  $S$  نباشد که اگر آن فرایند، همراه با سایر فرایندهای استفاده‌شده، مورد بهره‌برداری قرار گیرد،  $S$  را وادار کند که  $P$  را در زمان  $t$  باور نکند، در این صورت، باور  $S$  به  $P$  در زمان  $t$  موجّه است<sup>(۲۵)</sup> (Goldman, 1992a, 14).

جا دارد که به عنوان نتیجه‌ای از آنچه تا کنون گفته‌ایم، دلیل محق ندانستن ادعای کیهان‌شناسی را که در مقدمه از آن یاد کردیم، بیان کنیم. اگر مخالفت کردن با عقاید دیگران را به عنوان فرایند یا روشی برای تولید باور ملاحظه کنیم، مطمئناً نمی‌خواهیم بگوییم که استفاده از این روش در اکثر مواقع، منجر به تولید باورهای صادق می‌شود. بنابراین، این روش، روش قابل اعتمادی نیست و باورهای محصول این روش، موجّه نخواهند بود. در این صورت، کیهان‌شناس مذکور در باور خود مبنی بر این که «زمین، مرکز عالم نیست»، با وجود این که صادق است، موجّه نیست و آن باور، شناخت محسوب نمی‌شود.

### ۳. ویژگی‌های نظریه‌ی وثاقت‌گرایی

در این بخش از نوشتار، به اختصار، مهم‌ترین خصوصیات نظریه‌ی وثاقت‌گرایی را ذکر می‌کنیم. مسلماً تشریح هر یک از این خصوصیات که شامل خواص طبیعت‌گرایانه<sup>(۲۶)</sup> و برون‌گرایانه‌ی<sup>(۲۷)</sup> نظریه‌ی وثاقت‌گرایی و ارتباط نسبی آن با نظریه‌های مبنای‌گرایی و سازگارگرایی است، مجال‌ی جدا می‌طلبد، ولی به نظر می‌رسد با آشنایی که تا کنون با این نظریه پیدا کرده‌ایم، بتوان این ویژگی‌ها را ذکر نمود:

#### ۳-۱. وثاقت‌گرایی و معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه

وثاقت‌گرایی، اغلب به عنوان نوعی معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه ملاحظه می‌شود. خصوصیات‌ی که این نظریه را به عنوان نظریه‌ای طبیعت‌گرایانه جلوه می‌دهد، سه عامل مهم در این نظریه است (Goldman, 1998). نخست آن که این نظریه مفهومی دستوری مانند «موجّه بودن» را به خواصی غیرمعرفتی و طبیعی تقلیل<sup>(۲۸)</sup> می‌دهد. چنان‌چه ملاحظه کردیم، بنا بر نظریه‌ی وثاقت‌گرایی، باور S به P در زمان t موجّه است اگر و تنها اگر معلول یک فرایند شناختی قابل‌اعتماد باشد. در این صورت، موجّه بودن به سه نوع خاصیت کاملاً طبیعی، یعنی خواص روان‌شناختی (فرایندهای شناختی) و روابط علی و صدق تقلیل می‌یابد. البته در مورد این که فرایندهای شناختی و علیّت، مفاهیمی غیردستوری هستند، احتمالاً یک توافق عام وجود دارد، ولی در مورد صدق، چنین توافقی برقرار نیست. به اعتقاد افرادی نظیر پاتنم<sup>(۲۹)</sup> صدق از جمله مفاهیم معرفتی است و باید خود، در قالب مفاهیمی همچون توجیه تعریف شود (Putnam, 1963). ولی گلدمن در دفاع از یک برداشت رئالیستی از صدق، معتقد است که صدق، مفهومی غیرمعرفتی است و نباید با توسل به مفاهیم معرفتی تعریف شود (Goldman, 1986). دوم این که وثاقت‌گرایی در توصیف فاعل شناسا به عنوان موجودی طبیعی، یعنی موجودی فیزیکی یا زیست‌شناختی، و تفسیر دستاوردهای معرفتی به عنوان تولیدات فرایندها و مکانیسم‌های این موجود طبیعی نیز طبیعت‌گرایانه است. مکانیسم‌ها و فرایندهای شناختی، به عنوان ابزارهایی همچون عملگرهای تابعی<sup>(۳۰)</sup> هستند که مجموعه‌ای از ورودی‌ها، مشتمل بر حالت‌های عقیدتی<sup>(۳۱)</sup> یا غیرعقیدتی را به خروجی‌ها، یعنی باورها می‌نگارند

(Goldman, 1992a, 11). ویژگی سوم نظریه وثاقت گرایي به عنوان یک نظریه ی طبیعت گرایانه، توسل به علوم تجربی برای انجام وظیفه های معرفت شناختی معین است. از نظر گلدمن، این وظیفه ی علوم شناختی<sup>(۳۲)</sup> است که اولاً عملگرهای شناختی قابل دسترس برای فاعل شناسا را مشخص سازند و ثانیاً اعتمادپذیری آن ها را تعیین نمایند (Goldman, 1998). به اعتقاد او البته اشخاص عادی، یک مفهوم شهودی و تقریبی از فرایندهای شناختی در اختیار دارند؛ زیرا در غیر این صورت، آن ها نمی توانند باورهای موجه را از باورهای ناموجه متمایز سازند؛ ولی علوم شناختی می توانند اطلاعات مهم و توضیحات بیش تری راجع به فرایندهای تشکیل باور ارائه دهند.

### ۲-۳. وثاقت گرایي و برون گرایي معرفتی

از جمله بحث های متأخر در مورد نظریه های توجیه، تقسیم آن ها به نظریه های درون گرا<sup>(۳۳)</sup> و برون گرا است. آن چه که درون گرایي یا برون گرایي یک نظریه ی توجیه را مشخص می سازد، پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال است که: آیا برای آن که در باور به گزاره ی P در زمان t موجه باشیم، باید در زمان t بدانیم که موجهیم؟ یا به بیان دیگر، آیا عوامل و واقعیاتی که فراهم کننده ی توجیه ما به گزاره ی P در زمان t هستند، باید در زمان t قابل دسترس باشند؟<sup>(۳۴)</sup> پاسخ مثبت به این سؤال، پیروی از رهیافت درون گرایي معرفتی است و پاسخ منفی به آن، همراهی با رهیافت برون گرایي معرفتی است.

اغلب، چنین فرض می شود که نوع انسان ها به عنوان موجودات متفکر، از نظر معرفتی، موظفند که باورهای موجه را احراز کنند و از باورهای غیر موجه پرهیز نمایند.<sup>(۳۵)</sup> در این صورت، روشن است که برای آن که فردی از تکلیف معرفتی خود، عدول نکند، باید بداند، یا توانایی دانستن آن را داشته باشد، که انجام وظیفه اش نیازمند چه عواملی است. بنابراین، اگر او می خواهد در زمان t باورهای موجه را گزینش و از باورهای غیر موجه اجتناب نماید، باید عوامل و واقعیاتی که وی را در باور به یک گزاره، موجه (یا ناموجه) می سازند، عواملی باشند که در زمان t برای او قابل شناخت یا قابل دسترس باشند. (برای مثال، از نظر اخلاقی، شخص، زمانی در خصوص انجام فعلی مسؤول است که امکانات آن فعل، در دسترس او باشد. ما یک دیوانه را مسؤول کارهایش نمی دانیم و او را برای

انجام برخی کارها شماتت نمی‌کنیم، زیرا عوامل و امکانات انجام ندادن آن افعال را در دسترس او نمی‌دانیم). در این صورت، مطابق نظر درون‌گرایان، برای آن که شخص، در زمان t موجه باشد، باید بتواند با یک درون‌نگری و تأمل<sup>(۳۶)</sup> در محتویات ذهنی خود، به عوامل دخیل در توجیه باورهای خویش دست یابد. برون‌گرایی معرفتی، به طور ساده، از انکار ایده‌ی فوق حاصل می‌شود. از جمله شاخص‌ترین نظریه‌های توجیه برون‌گرایانه، نظریه‌ی وثاقت‌گرایی است. آن‌چه به طور خاص این نظریه را از رهیافت درون‌گرایی متمایز می‌سازد، توسل به مفهوم «صدق» (در تعریف فرایند قابل اعتماد)، به عنوان مفهومی است که دریافت آن، مستلزم رجوع به عالم خارج است. گذشته از این، چنان‌چه ملاحظه شد، مطابق این نظریه، صرف درست‌ساخت بودن یک باور (هرگاه شاهدهی علیه این وضعیت نباشد)، برای موجه بودن آن کفایت می‌کند. کودکان و حیوانات نیز می‌توانند دارای باورهای موجه باشند بدون آن که باور موجهی (یا حتی باوری) راجع به قابل‌اعتماد بودن فرایندهای مولد باورهای خود داشته باشند. به اعتقاد گلدمن:

«واقعیت‌های بسیاری درباره‌ی فاعل شناسا وجود دارد که وی «دسترسی ویژه‌ای» به آن‌ها ندارد و من (گلدمن) شأن توجیهی باورهای او را نیز به عنوان یکی از این واقعیت‌ها در نظر می‌گیرم. البته این به آن معنی نیست که فاعل شناسا الزاماً، برای همیشه، از شأن توجیهی باورهای کنونی‌اش بی‌اطلاع است. بلکه فقط انکار آن است که او الزاماً معرفت یا باور صادقی در مورد آن شأن توجیهی دارد یا می‌تواند به دست آورد. اگر فردی بتواند بداند بدون آن که بداند که می‌داند، بنابراین او می‌تواند باور موجهی داشته باشد بدون آن که بداند آن باور، موجه است (یا به طور موجهی باور کند که آن باور، موجه است)» (Goldman, 1992a, 14)<sup>(۳۷)</sup>.

از نظر گلدمن، از جمله حالت‌های مشخصی که فاعل شناسا دارای باوری موجه است، ولی نمی‌داند آن باور، موجه است، حالتی است که شواهد اصلی لازم برای توجیه آن باور در اثر گذشت زمان، فراموش شده‌اند. این شواهد، برای توجیه آن باور، ضروری‌اند، ولی در زمان بازخوانی آن باور، فراموش شده‌اند و دسترس‌پذیر نیستند. با این حال، ما این‌گونه باورها را موجه می‌دانیم، زیرا در غیر این صورت، باید بسیاری از باورهای خود را ناموجه بدانیم.<sup>(۳۸)</sup>

### ۳-۳. ارتباط میان وثاقت گرایي و مبنای گرایي و سازگار گرایي

چنانچه در بخش اول مقاله نیز اشاره شد، وثاقت گرایي اغلب به عنوان نظریه‌ای رقیب در مقابل نظریه‌های مبنای گرایي و سازگار گرایي مطرح می‌شود. اما به اعتقاد گلدمن، نظریه‌ی وثاقت گرایي به نحوی می‌تواند مکمل و در بر دارنده‌ی دو نظریه‌ی مبنای گرایي و سازگار گرایي باشد (Goldman, 1992b). بر اساس نظریه‌ی مبنای گرایي، دسته‌ای از باورها به عنوان باورهای پایه وجود دارند که خودموجه بوده و توجیه خود را از باورهای دیگر استنتاج نمی‌کنند. وثاقت گرایي، موجه بودن باورهای پایه را می‌تواند به این صورت توضیح دهد که باورهای پایه، باورهایی هستند که توسط فرایندهای (غیراستنتاجی یا) به طور غیرمشروط قابل اعتماد تولید شده‌اند. نظریه‌ی سازگار گرایي، هیچ گونه شأن ویژه‌ای برای بعضی باورها قائل نمی‌شود و فقط منسجم بودن و سیستماتیک بودن باورها موجب موجه بودن آنها می‌شود. در این حالت نیز، وثاقت گرایي، موجه بودن باورها را می‌تواند به این صورت توضیح دهد که هر چه روش تولید یک باور، سیستماتیک‌تر باشد، آن روش، قابل اعتمادتر بوده و باور حاصل، موجه‌تر خواهد بود.

### ۴. معضلات متعارف نظریه‌ی وثاقت گرایي

آنچه تا کنون گفته‌ایم، در توضیح و تفسیر نظریه‌ی وثاقت گرایي گلدمن بود. اما تقریباً هیچ نظریه‌ی فلسفی را نمی‌یابید که از گزند نقد فلاسفه‌ی دیگر در امان مانده باشد. بر این قاعده، نظریه‌ی گلدمن نیز دارای دو معضل به نام‌های «مسئله‌ی دامنه»<sup>(۳۹)</sup> و «مسئله‌ی کلیت»<sup>(۴۰)</sup> است که گلدمن خود در اولین بیان از نظریه‌ی توجیه‌اش، اشاره‌ی کوتاهی به این دو مسئله داشته است. در این بخش از نوشتار، ضمن تشریح مسئله‌ی دامنه و مسئله‌ی کلیت و بیان صریح‌تر آنها از زبان ریچارد فولی<sup>(۴۱)</sup> و ریچارد فلدمن<sup>(۴۲)</sup>، پاسخ‌های گلدمن را نیز ملاحظه خواهیم کرد.

#### ۴-۱. مسئله‌ی دامنه

بر اساس نظریه‌ی گلدمن، باوری موجه است که محصول فرایندی قابل اعتماد باشد و فرایند قابل اعتماد، فرایندی است که نسبت صدق<sup>(۴۳)</sup> - نرخ تولید باورهای صادق - بالایی داشته باشد.

اکنون، آیا اعتمادپذیری یک فرایند را باید تابعی از نسبت صدق آن در جهان واقعی بدانیم یا عملکرد آن در جهان‌های ممکن دیگر نیز دارای اهمیت است؟ اگر فرایندی در یک جهان ممکن، قابل اعتماد باشد، در حالی که در جهان واقعی، نسبت صدق بالایی نداشته باشد، باورهای محصول آن فرایند را باید موجه بدانیم یا غیرموجه؟ یا برعکس، اگر فرایندی در یک جهان ممکن، نسبت صدق پایینی داشته باشد، در حالی که در جهان واقعی، ما آن را قابل اعتماد می‌دانیم، شأن توجیهی باورهای محصول آن فرایند را چگونه برآورد می‌کنیم؟

جهانی را تصور کنید که در آن مردم مشاهده می‌کنند، می‌شنوند، خاطرات گذشته‌شان را به خاطر می‌آورند و به طور کلی، به تجربه کردن جهان خویش می‌پردازند، درست به همان صورت که ما در جهان واقعی می‌بینیم، می‌شنویم و خاطراتمان را یادآوری می‌کنیم. حتی فرض کنید که روش استدلال‌های عقلی ساکنین آن جهان، دقیقاً با روش‌های ما در جهان واقعی، یکسان باشد. در این صورت، اگر فردی به یکباره از جهان واقعی در این جهان مفروض قرار گیرد، به لحاظ شناختی، هیچ تفاوتی را احساس نمی‌کند. تنها تفاوتی که این جهان با جهان واقعی دارد، این است که حاکم چنین جهانی، همان دیو فریبکاری است که اولین بار دکارت او را به ما شناساند. در این جهان، در حالی که S در پشت پنجره ایستاده و منظره‌ی بارش برف را نظاره‌گر است، در واقع، نه پنجره‌ای در کار است و نه برفی وجود دارد. آنچه او دیده است، منظره‌ای غیرواقعی بوده که آن دیو فریبکار به وی تلقین نموده است. بنابراین، در این جهان، تعداد زیادی از فرایندهای مسؤول تولید باور که ما در جهان واقعی آن‌ها را قابل اعتماد می‌دانیم، یعنی فرایندهای ادراک حسی، غیرقابل اعتماد می‌شوند؛ زیرا قسمت اعظم باورهایی که محصول این فرایندها هستند، کاذبند. در این صورت، آیا می‌توان گفت که باورهای حسی قربانی دیو دکارتی<sup>(۴۴)</sup> ناموجه‌اند؟ گویا پاسخ وثاقت‌گرایی (لااقل صورتی از آن که تا به حال دیده‌ایم) به این سؤال، مثبت است. اما در پاسخ به این سؤال نباید عجله کرد. توجه کنید که قرار داشتن در وضعیت معرفتی جهان دیو دکارتی، از قرار داشتن در وضعیت معرفتی جهان واقعی، به هیچ وجه، قابل تشخیص نیست و اگر باورهای حسی S را ناموجه بدانیم، باید به این نتیجه تن در دهیم که باورهای حسی ما نیز در جهان واقعی ناموجه‌اند؛ چه بسا ما نیز، بدون آن که خود بدانیم، در یک جهان دیو دکارتی زندگی می‌کنیم، ولی ابداً حاضر نیستیم از موجه بودن



باورهای حسّی خود دست برداریم. در این صورت، اگر صرف این امکان که ما در چنین جهانی زندگی می‌کنیم، نمی‌تواند باعث موجّه ندانستن باورهای حسّی ما شود، حتی اگر واقعاً در جهان دیو دکارتی هم زندگی کنیم، نمی‌خواهیم باورهای حسّی خود را ناموجّه بدانیم. ملاحظه می‌کنید که پاسخ مثبت به این سؤال، چه هزینه‌ی معرفتی گزافی دارد!

استدلال فوق، متعلق به فولی است (Foley, 1985). اما گلدمن نیز همین مسأله را به گونه‌ی دیگری مطرح کرده است (Goldman, 1992a, 16). گلدمن، این مسأله را در مورد فرایند آرزواندیشی مطرح می‌کند؛ در جهان واقعی، آرزوهای ما، به صرف همان آرزو، کم‌تر به وقوع می‌پیوندد و بنابراین، فرایند آرزواندیشی، فرایندی غیرقابل‌اعتماد است. ولی اگر جهان ممکن‌ی وجود داشته باشد که به جای دیو فریبکار، دیو خیرخواهی! حاکم آن باشد و به مجرد آرزو کردن، خواسته‌ها را برآورده سازد، فرایند آرزواندیشی در آن جهان، فرایندی قابل‌اعتماد خواهد بود. حتی می‌توان فرض کرد که در جهان واقعی نیز دیو خیرخواهی وجود داشته که تا کنون، از روی تنبلی، دست به کاری نزده است، ولی از این به بعد، چنان ترتیب امور را می‌دهد - اشیاء جهان را به گونه‌ای مرتّب می‌کند - که اکثر آرزوهای ما برآورده شوند و فراوانی باورهای صادق تولید شده توسط فرایند آرزواندیشی، در درازمدت، آن را تبدیل به فرایندی قابل‌اعتماد نماید. گلدمن، در اولین پاسخ خود به این مسأله، پس از بیان چند جواب و تشخیص عدم کفایت آن‌ها، در نهایت، چنین اظهار می‌کند:

از آن‌جا که ما باور داریم که آرزواندیشی، یک فرایند غیرقابل‌اعتماد تشکیل‌باور است، باورهای تشکیل‌شده توسط آرزواندیشی را ناموجّه در نظر می‌گیریم. در این صورت، آنچه اهمیت دارد، چیزی است که ما درباره‌ی آرزواندیشی باور داریم، نه آنچه که درباره‌ی آرزواندیشی (در درازمدت) صادق است (Goldman, 1992a, 21).

بنابراین، با وجود این جواب، به نظر می‌آید که پاسخ گلدمن به مسأله‌ی جهان دیو دکارتی نیز به این صورت باشد که چون ما باور داریم که فرایندهای ادراک حسّی، فرایندهای قابل‌اعتمادی

هستند، بنابراین، بدون توجه به نسبت صدق این فرایندها در جهان دیو دکارتی، همچنان آن‌ها را در آن جهان، قابل اعتماد در نظر گرفته و باورهای محصول آن‌ها را موجه تلقی می‌کنیم.

شاید شما نیز به خطای آشکار گلدمن در این پاسخ به مسأله‌ی دامنه پی برده باشید. گلدمن در پاسخ به این سؤال، توجیه را به عنوان موضوعی آفاقی<sup>(۴۵)</sup> کنار نهاده و سخت به انفسی<sup>(۴۶)</sup> بودن آن معتقد شده است. اما هنوز هم قبایلی وجود دارند که به سحر و جادو اعتقاد دارند. در این صورت، آیا باید باورهای حاصل از سحر و جادو را موجه بدانیم؟ گذشته از این، به نظر می‌رسد که گلدمن در این شکل از پاسخ به مسأله‌ی دامنه، به سنجش میزان اعتمادپذیری فرایندها در جهان واقعی پایبند است و به عملکرد آن‌ها در جهان‌های ممکن دیگر، اهمیتی نمی‌دهد. فرایند آرزوآندیشی، فرایندی غیرقابل اعتماد است، زیرا ما به غیرقابل اعتماد بودن آن در جهان واقعی باور داریم.

پاسخ بعدی گلدمن به مسأله‌ی دامنه، کاملاً متفاوت است. گلدمن، در بیان دیگری از نظریه‌ی وثاقت‌گرایی<sup>(۴۷)</sup> با معرفی مفهوم جهان‌های نرمال (عادی)<sup>(۴۸)</sup> سعی می‌کند به شکل دیگری به این مسأله پاسخ دهد: همه‌ی ما دارای تعدادی باورهای مشترک درباره‌ی جهان واقعی هستیم؛ باورهای عمومی در مورد انواع اشیاء، وقایع و تغییراتی که در اشیاء جهان رخ می‌دهد و غیره. همه‌ی این باورهای عمومی، با تفاوت‌های اندکشان نزد افراد مختلف، می‌توانند جهان‌هایی را بسازند که گلدمن آن‌ها را جهان‌های نرمال (عادی) می‌نامد (Goldman, 1986, 107).

در این صورت، پیشنهاد گلدمن آن است که یک فرایند، در هر جهانی، قابل اعتماد است هرگاه دارای نسبت صدق بالایی در جهان‌های نرمال باشد.<sup>(۴۹)</sup> بنابراین، شأن توجیهی یک باور، تابعی از اعتمادپذیری فرایند موگد آن در جهان‌های نرمال است نه در جهان واقعی. مثال نقض فولی، متکی بر این پیش‌فرض است که شأن توجیهی باورها در جهان W، (در این حالت، جهان دیو دکارتی)، تابعی از میزان اعتمادپذیری فرایندهای موگد آن‌ها در جهان W است. ولی با وجود معیار فوق برای تعیین فرایند اعتمادپذیر، اگرچه فرایندهای ادراک حسّی در جهان دیو دکارتی، غیرقابل اعتماد هستند، این فرایندها در جهان‌های نرمال، قابل اعتماد فرض می‌شوند و بنابراین، بر اساس نظریه‌ی وثاقت‌گرایی نیز باورهای حسّی قربانی دیو دکارتی می‌توانند موجه باشند. و شهود ما نیز برآورده می‌شود. همین استدلال را می‌توان برای حالتی که جهان واقعی نیز در تسخیر دیو دکارتی قرار

می‌گیرد، برای توجیه باورها به کار بست. در این حالت نیز، با وجود این که فرایندهای ادراک حسی غیرقابل‌اعتمادند، چون این فرایندها در جهان‌های نرمال، قابل‌اعتماد فرض می‌شوند، باورهای تولیدشده توسط آن‌ها را موجه در نظر می‌گیریم.

تفاوت این رویکرد به مسأله‌ی دامنه با رویکرد قبلی، در این اظهار نظر گلدمن مشخص می‌شود که:

...پیشنهاد من، ایجاب نمی‌کند که فرایندهایی را که در جهان واقعی به اعتمادپذیری آن‌ها باور داریم، در جهان‌های نرمال [هم] قابل‌اعتماد هستند. در نتیجه، فرایندهایی که ما به استحقاق آن‌ها برای تولید باور موجه باور داریم، لازم نیست که واقعاً دارای چنین استحقاقی باشند (Goldman, 1986, 109).

اما جهان‌ها نرمال هم چندان دوام نیاوردند و مشکلات مبتلا به آن‌ها باعث فرو ریختن آن‌ها شد. یکی از مشکلات، مربوط می‌شود به ارجاع «ما» در «باورهای عمومی ما»؛ ارجاع «ما» به چه کسانی است؟ افراد متفاوتی از نژادها و فرهنگ‌های مختلف، دارای باورهای عمومی بسیار متفاوتی درباره‌ی جهان واقعی هستند؛ در این صورت، چه نوع باورهای عمومی‌ای درباره‌ی جهان واقعی، مربوط به ساختن جهان‌های نرمال هستند؟ و در صورتی که گونه‌ای از باورهای عمومی به نوعی گزینش شوند، متناظر با آن‌ها جهان‌های نرمال بسیار متفاوتی می‌توان ساخت و فرایندی قابل‌اعتماد خواهد بود که در همه‌ی این جهان‌های متفاوت، نسبت صدق بالایی داشته باشد.

حتی اگر مشکلات فوق را نادیده بگیریم، باز هم رهیافت جهان‌های نرمال برای حل مسأله‌ی دامنه، رهیافت درستی به نظر نمی‌رسد. فرض کنید که  $W$  جهانی غیرنرمال است که بسیار متفاوت از جهان واقعی است؛ در این جهان، مردم دارای نوعی احساس پیش‌گویی هستند که نسبت صدق بالایی در آن جهان دارد. در جهان  $W$  پیش‌گویی از طریق امواجی همانند امواج نوری و صوتی در جهان واقعی صورت می‌گیرد و همچنان که ما به واسطه‌ی این امواج به ویژگی‌های محیطی خود پی می‌بریم، آن‌ها نیز از طریق امواج مشابهی می‌توانند آینده‌ی خود را پیش‌گویی کنند. پیش‌گویی در جهان واقعی و جهان‌های نرمال، نسبت صدق بالایی ندارد، در حالی که مطمئناً این فرایند تشکیل

باور در جهان  $W$  قابل اعتماد است و استحقاق تولید باور موجّه را خواهد داشت. نتیجه این که در حل مسأله‌ی دامنه هیچ پیشرفتی حاصل نشده است.<sup>(۵۰)</sup>

گلدمن در آرای بعدی خود، برای حل مسأله‌ی دامنه بیان دیگری از وثاقت‌گرایی به میان می‌کشد و به تعبیر خود، شکل اصلاح‌شده‌ای از این نظریه ارائه می‌دهد (Goldman, 1992c, 1). دریافت تقریر جدید نظریه‌ی گلدمن، با ذکر یک مثال، بهتر صورت می‌گیرد: یک تمدن عقب‌مانده‌ی علمی را در نظر بگیرید که مردم آن برای تشکیل باورهایی در مورد آینده از فرایندها و روش‌های غیرقابل اعتمادی نظیر طالع‌بینی، تنجیم و پیش‌گویی استفاده می‌کنند. افراد این تمدن به هیچ عنوان نظریه‌ی احتمالات یا آمار نیاموخته‌اند. با این اوصاف، فرض کنید که یکی از اعضاء این تمدن به نام  $M$  یک پیش‌گویی درباره‌ی جنگی قریب‌الوقوع انجام می‌دهد که با استفاده از همان روش‌های مورد تأیید آن تمدن - مثلاً با نگاه کردن به وضعیت ستارگان - به دست آمده است. آیا باور  $M$  به نتیجه‌ی جنگ موجّه است؟

وسوسه‌ی زیادی وجود دارد که باور  $M$  را ناموجّه بدانیم. ولی باید توجه داشت که  $M$  در شرایط مکانی - زمانی خاصی قرار گرفته و هر فرد دیگری از آن تمدن، از آن روش‌ها استفاده می‌کند و به آن‌ها اعتماد دارد؛ علاوه بر این، دلیل قاطعی برای اعتماد نکردن به هم‌عصران خود و روش‌های مورد قبول آن‌ها ندارد. اگر فردی آموزش‌دیده از لحاظ علمی، در آن تمدن حضور داشته باشد، می‌تواند راهی برای مردود دانستن آن روش‌ها بیابد، ولی  $M$  دارای چنین دانشی نیست. بنابراین، به سختی می‌توان وی را به خاطر آن باور، مورد شماتت قرار داد؛ زیرا او در این باور، به لحاظ معرفتی، بی‌گناه است.

این مثال نشان می‌دهد که ارزیابی موجّه بودن (یا نبودن) یک باور می‌تواند بر اساس دو مفهوم از توجیه صورت گیرد. بر اساس یک مفهوم، باور موجّه باوری است که درست‌ساخت باشد - توسط فرایندها و روش‌های قابل اعتماد تولید شده باشد - و بر اساس مفهوم دیگری، باور موجّه باوری است که اگرچه بدساخت است - توسط فرایندها و روش‌های غیرقابل اعتماد شکل گرفته است - ولی بدون عیب و بی‌نقص است. گلدمن، توجیه در مفهوم اول را توجیه قوی<sup>(۵۱)</sup> و توجیه در مفهوم دوم را

توجیه ضعیف<sup>(۵۲)</sup> می‌نامد؛ از نظر وی، هر دو مفهوم، مفاهیمی مجاز برای توجیه بوده و هر کدام، بخشی از شهود ما را در مورد توجیه برآورده می‌سازند (Goldman, 1992c, 2).

بنابراین، می‌توان گفت که باور S در زمان t به طور قوی موّجه است اگر و تنها اگر: (۱) آن باور توسط فرایند (یا روش) شناختی قابل‌اعتمادی تولید (یا حفظ) شده باشد؛ (۲) S نباید باور داشته باشد (یا به طور موّجهی باور کند) که آن فرایند (یا روش)، قابل‌اعتماد نیست. و باور S در زمان t به طور ضعیف موّجه است اگر و تنها اگر: (۱) فرایند (یا روش) شناختی موّلد آن باور، غیرقابل‌اعتماد باشد؛ (۲) S باور نداشته باشد که آن فرایند، غیرقابل‌اعتماد است؛ (۳) راه قابل‌اعتمادی در اختیار یا قابل‌دسترس برای S نباشد که به او بگوید آن فرایند (یا روش) غیرقابل‌اعتماد است؛ (۴) هیچ فرایند (یا روشی) که S به اعتمادپذیری آن باور داشته باشد، وجود نداشته باشد که اگر S از آن استفاده کند، موجب شود که S باور کند فرایند (یا روش) مذکور، قابل‌اعتماد نیست.<sup>(۵۳)</sup>

اکنون، به نظر می‌آید که حل مسأله‌ی جهان دیو دکارتی با توجه به این شکل جدید از نظریه‌ی وثاقت‌گرایی، آسان باشد. باورهای حسّی قربانی دیو دکارتی، توسط فرایندهای قابل‌اعتمادی تولید نمی‌شوند، اما، الف) او باور ندارد که آن‌ها غیرقابل‌اعتماد هستند؛ ب) هیچ راه قابل‌اعتمادی در دست ندارد که به او بگوید فرایندهای ادراک حسّی اش غیرقابل‌اعتمادند؛ ج) هیچ روش یا فرایندی که او به اعتمادپذیری آن‌ها باور داشته باشد وجود ندارد که اگر به کار گرفته شود، موجب شود که باور کند فرایندهای ادراک حسّی او قابل‌اعتماد نیستند. بنابراین، بر اساس مفهوم ضعیف توجیه، باورهای حسّی او موّجه‌اند.

اما استدلال فوق مسأله‌ی دامنه را به طور کامل حل نمی‌کند. هنوز این سؤال باقی است که قابل‌اعتماد بودن یک فرایند برای مفهوم قوی توجیه (و قابل‌اعتماد نبودن یک فرایند برای مفهوم ضعیف توجیه) بر اساس نسبت صدق آن در کدام جهان مشخص می‌شود. گلدمن، برخلاف حالت‌های قبل که خاصیت «اعتمادپذیری» را مشخصه‌ی ثابتی برای یک فرایند می‌انگاشت و جهان واحدی - جهان واقعی یا جهان‌های نرمال - را برای سنجش اعتمادپذیری یک فرایند در نظر می‌گرفت، در این قرائت جدید از وثاقت‌گرایی، بالأخره به نوعی نسبی‌گرایی در مورد بررسی اعتمادپذیری فرایندها گرایش می‌یابد. در این حالت، پیشنهاد گلدمن آن است که اعتمادپذیری یک

فرایند در جهان  $W$  تابعی از نسبت صدق در یک مجموعه از جهان‌های بسیار نزدیک به  $W$  است (Goldman, 1992c, 11). دلیل این که او بررسی اعتمادپذیری یک فرایند را منحصر به جهان  $W$  نمی‌داند در این است که به اعتقاد وی، ممکن است یک فرایند در یک جهان ممکن، کم‌تر مورد استفاده قرار گیرد و عملکرد آن در آن جهان نمی‌تواند نمایانگر چهره‌ی واقعی آن فرایند باشد: یا کاملاً قابل اعتماد یا کاملاً غیرقابل اعتماد (Goldman, 1992c, 11). این راه‌حل برای حل مسأله‌ی دامنه، به راحتی از عهده‌ی حل مثال نقض جهانی که فرایند پیش‌گویی در آن فرایند قابل اعتمادی است، برمی‌آید؛ پیش‌گویی در آن جهان و احتمالاً جهان‌های نزدیک به آن، فرایند قابل اعتمادی است و بنابراین، باورهای محصول این فرایند، موجه خواهند بود. اما گلدمن، هیچ معیاری برای تعیین جهان‌های نزدیک به هم ارائه نمی‌دهد. در واقع، رابطه‌ی تشابهی را که بر اساس آن جهان‌های نزدیک به جهان  $W$  مشخص می‌شوند، ارائه نمی‌کند. گذشته از این، یک فرایند خاص احتمالاً در همه‌ی جهان‌های نزدیک به  $W$  نسبت صدق واحد ندارد.<sup>(۵۴)</sup> فرایندهای ادراک حسّی، در جهان واقعی فرایندهای قابل اعتمادی هستند، ولی در جهان دیو دکارتی که قرار است از جمله جهان‌های نزدیک به جهان واقعی باشد، نسبت صدق بسیار پایینی دارند<sup>(۵۵)</sup> (شاید هم منظور گلدمن، میانگین نسبت صدق در همه‌ی جهان‌های نزدیک باشد؟).

#### ۲-۴. مسأله‌ی کلیت

بر اساس نظریه‌ی وثاقت‌گرایی گلدمن، باورهای موجه، محصول فرایندهای شناختی قابل اعتماد هستند. بنابراین، چنان‌چه قبلاً نیز اشاره شد، نقش فرایندهای شناختی در نظریه‌ی وثاقت‌گرایی بسیار ممتاز است. به طور کلی، مسأله‌ی کلیت، در خصوص گزینش فرایندهایی است که به عنوان نوع فرایند مجاز در تولید باور موجه محسوب می‌شوند. برای بیان دقیق این مسأله، نخست نیازمند یادآوری یک تمایز عام در فلسفه، یعنی تمایز میان نوع<sup>(۵۶)</sup> و مصداق<sup>(۵۷)</sup> (یا نمونه) هستیم. خودنویسی که هم‌اکنون در دست من است و با آن می‌نویسم، مصداقی از یک نوع نوشتار به نام خودنویس است. یا به عنوان مثال، فرض کنید که باوری وجود دارد مبنی بر این که «جهان، گرد است»؛ با تحقق یافتن این باور نزد هر فردی، به هر شکلی که آن را درک می‌کند، موجب می‌شود

که هر کس مصداقی از آن نوع باور نزد خود داشته باشد. در مورد فرایندهایی که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شوند نیز تمایز مشابهی وجود دارد. چنانچه تا به حال گفته‌ایم، فرایند قابل اعتماد، فرایندی است که در اکثر موارد استفاده‌اش، باور صادق تولید نماید؛ اما چنین نیست که در هر مورد استفاده از یک فرایند، نظیر فرایند دیداری، و تشکیل یک باور، فقط یک سلسله (یا زنجیره‌ی علی) از وقایع شناختی نظیر افتادن تصویر شیء در فلان مکان شبکه، تحریک فلان عصب بینایی و... اتفاق بیفتد. بلکه این سلسله از وقایع شناختی، می‌تواند از موردی به مورد دیگر متفاوت باشند. در این حالت، یک دنباله‌ی مشخص و زمانمند از وقایع شناختی (درون فاعل شناسا) که در نهایت منتهی به یک باور می‌شود، یک نمونه و مصداق از یک نوع فرایند است که تمام چنین دنباله‌هایی تحت نام آن مشخص می‌شوند. از نظر گلدمن، آن چه معمول «قابل اعتماد» بر آن حمل می‌شود، یک نوع فرایند است، نه یک نمونه فرایند؛ زیرا:

... فقط انواع فرایندها هستند که [قابلیت داشتن] خواص آماری همچون تولید باور صادق در ۸۰ درصد از اوقات را دارند؛ و دقیقاً چنین خواص آماری است که اعتمادپذیری یک فرایند را مشخص می‌کنند (Goldman, 1992a, 11).

بنابراین، می‌توان گفت که درجه‌ی توجیه یک باور، تابعی از درجه‌ی اعتمادپذیری یک نوع فرایند است.

اما مسأله‌ای که در این جا با به آن توجه داشت، آن است که یک نمونه فرایند که منتهی به یک باور خاص می‌شود، می‌تواند به عنوان مصداق‌های انواع بسیاری از فرایندها با درجه‌های اعتمادپذیری متفاوت در نظر گرفته شود. به عنوان مثال، نمونه فرایندی که منتج به این باور حسن می‌شود که «امروز هوا آفتابی است»، می‌تواند مصداقی از هر کدام از انواع - نوع فرایند ادراک حسی، نوع فرایند دیداری، نوع فرایند دیداری حسن، نوع فرایند دیداری که در روز دوشنبه اتفاق می‌افتد و... - باشد. ممکن است بتوان به طریقی نوع فرایندی همچون فرایند دیداری واقع شده در روز دوشنبه را از مجموعه‌ی فوق حذف نمود، ولی تصمیم‌گیری در مورد سایر انواع فرایندها به این راحتی نیست. برای انجام چنین کاری، نیازمند ملاکی برای تعیین نوع فرایند مربوط در ارزیابی

درجه‌ی توجیه باور مورد بحث هستیم تا بتوانیم سایر فرایندهای نامربوط را کنار بگذاریم. بنابراین، اگر بخواهیم نظریه‌ی توجیه گلدمن را به طور دقیق‌تری بیان کنیم، باید بگوییم:

(۴) باور S به P در زمان t موجّه است اگر و تنها اگر فرایندی که باور S به P را ایجاد

کرده است، نمونه‌فرایندی باشد که نوع فرایند مربوطه‌اش، قابل‌اعتماد باشد.

و ارزیابی اصل (۴) به عنوان یک نظریه‌ی توجیه، منوط به ارائه‌ی ملاکی برای مشخص کردن نوع فرایند مربوط به نمونه‌فرایند منتج به باور S است. ارائه‌ی چنین ملاکی، مستلزم توجه به دو نکته‌ی بسیار مهم است؛ اولین نکته‌ای که باید به آن توجه نمود، آن است که اگر نوع فرایند مربوط، بسیار محدود انتخاب شود، به طوری که آن نوع فرایند فقط یک بار متحقق شده باشد، نوع فرایند مذکور فقط یک نمونه‌فرایند خواهد داشت. در این حالت، اگر آن نمونه‌فرایند، منتهی به باور صادق شود، نوع فرایند مربوط (که همان، خود، نمونه‌فرایند است) صد در صد قابل‌اعتماد است و بنا بر اصل (۴) باوری که محصول این نوع فرایند است، موجّه خواهد بود. و اگر نمونه‌فرایند مذکور، منتهی به باور کاذب شود، نوع فرایند مربوطه‌اش غیرقابل‌اعتماد است و بنا بر اصل (۴) باوری که محصول چنین نوع فرایندی است، ناموجّه خواهد بود. اما واضح است که این برداشت از نوع فرایند مربوط، برداشت صحیحی نیست؛ زیرا این نتیجه‌ی نادرست را به بار آورده است که با توجه به اصل (۴) فقط باورهای صادق، موجّه‌اند و باورهای کاذب، موجّه نیستند. فلدمن، این مسأله را که از فرض محدود اختیار نمودن نوع فرایند مربوط به وجود آمده است، «مسأله‌ی حالت منفرد»<sup>(۵۸)</sup> می‌نامد (Feldman, 1985).

دومین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اگر نوع فرایند مربوط، بسیار وسیع انتخاب شود، باورهایی که دارای شأن توجیهی یکسانی نیستند، چون توسط نمونه‌فرایندهایی تولید شده‌اند که همگی به یک نوع فرایند مربوط می‌شوند، دارای شأن توجیهی یکسانی می‌شوند. برای مثال، اگر نوع فرایند مربوط در رؤیت اشیاء را نوع فرایند دیداری فرض کنیم، همه‌ی باورهای دیداری، چه آن‌ها که با یک دید خوب و از یک فاصله‌ی نزدیک نسبت به شیء ایجاد شده‌اند و چه آن‌ها که با یک نگاه اجمالی و از فاصله‌ای بسیار دور نسبت به شیء شکل گرفته‌اند، دارای شأن توجیهی یکسانی می‌شوند؛ در حالی که شأن توجیهی یکسانی ندارند. فلدمن، این مسأله را «مسأله‌ی



عدم تفکیک<sup>(۵۹)</sup> می‌نامد. بنابراین، لازم است که در نظریه‌ی توجیه گلدمن، برداشتی از نوع فرایند مربوط ارائه شود که بنا بر آن، فرایندهای مربوط نه چنان محدود اختیار شوند که با مسأله‌ی حالت منفرد مواجه شویم و نه چنان وسیع اختیار شوند که با مسأله‌ی عدم تفکیک برخورد کنیم. یافتن چنین ملاکی از نوع فرایند مربوط را مسأله‌ی کلیت می‌نامند.

گلدمن، به طور رسمی، در دو مورد در صدد پاسخ‌گویی به مسأله‌ی کلیت برمی‌آید. در یک مورد اظهار می‌کند:

به طور معمول، ما عادت داریم که نوع فرایندها را به صورت وسیع انتخاب کنیم...  
(Goldman, 1992a, 12).

و در جایی دیگر، در مورد گزینش نوع فرایند مربوط می‌گوید:

نوع [فرایند] سرنوشت‌ساز، محدودترین نوعی است که به طور علی‌مسئول تولید نمونه‌باور مورد بحث است (Goldman, 1986, 50).

گذشته از این که یک تناقض درونی میان این دو نقل قول وجود دارد - به هر حال، در فواصل زمانی متفاوتی ایراد شده‌اند - هر کدام از این دو رأی، به تنهایی قابل تأمل‌اند. برای رأی به عدم کفایت نقل قول اول، به توضیح زیادی نیاز نداریم؛ زیرا چنان‌چه پیش از این نیز اشاره شد، با پذیرفتن این ملاک برای گزینش نوع فرایند مربوط، برای مثال باورهای دیداری که به طور شهودی کم‌تر موجّه یا ناموجّه در نظر گرفته می‌شوند، باید موجّه بدانیم و بنابراین، با مسأله‌ی عدم تفکیک مواجه می‌شویم. اما در مورد نقل قول دوم نیز باید گفت که گلدمن، هیچ توضیح دیگری در مورد «محدودترین انواع» نمی‌دهد و حدود و ثغور این محدوده را مشخص نمی‌کند. در واقع، می‌توان گفت که او هیچ بینشی در مورد نامزدهای چنین انواعی به دست نمی‌دهد (Plantinga, 1993, 202). شاید تنها پاسخ قابل قبول گلدمن برای مسأله‌ی کلیت، در قالب مسأله‌ی حالت منفرد صورت گرفته است:

مسأله‌ی حالت منفرد، تنها زمانی به وجود می‌آید که اعتمادپذیری عام، فقط توسط فراوانی‌های [باور صادق] در حالت واقعی مشخص شود. اما چنانچه گفته شد، رهیافت تمایلی، مرجح‌تر است، زیرا می‌توان بدین وسیله مسأله‌ی حالت منفرد را مرتفع ساخت (Goldman, 1986, 50).

چنانچه در بخش دوم این نوشتار اشاره شد، گلدمن، فرایندهای قابل‌اعتماد را فرایندهایی تعریف نمود که تمایل به تولید باور صادق دارند؛ به طوری که عبارت «تمایل»، می‌تواند به فراوانی تولید باور صادق در حالت واقعی یا حالت‌های مشاهده‌شده - یا به نتایجی که در استفاده‌های قابل‌تصور از آن فرایند حاصل می‌شوند - اشاره نماید (Goldman, 1992a, 11). در این صورت، فرایندی که قابلیت تولید باور صادق در حالت‌های قابل‌تصور را هم داشته باشد، نمی‌تواند فقط یکبار منجر به تولید باور صادق (یا کاذب) شده باشد و بنابراین، مسأله‌ی حالت منفرد رخ نخواهد داد.

### ۵. نتیجه‌گیری

بنا بر نظریه‌ی وثاقت‌گرایی گلدمن، باور موجه، باوری است که محصول فرایند (فرایندهای) شناختی قابل‌اعتمادی باشد - به شرط آن که این وضعیت، تضعیف نشود. وثاقت‌گرایی، در تبیین شناخت کودکان و حیوانات موفق عمل می‌کند و با پذیرفتن این نظریه، مانعی برای نسبت دادن علم به حیوانات وجود نخواهد داشت. مسلماً نمی‌خواهیم بگوییم سگی که به صدای صاحب خود واکنش نشان می‌دهد، به طور تصادفی چنین کاری را می‌کند و صاحب خود را نمی‌شناسد. این نظریه با دید شهودی ما در مورد مشکک بودن توجیه، کاملاً همراه است و درجه‌ی اعتمادپذیری فرایند موگد باور، به راحتی این امر را تبیین می‌کند. شاید ویژگی طبیعت‌گرایانه‌ی نظریه‌ی وثاقت‌گرایی، خصوصاً تشخیص اعتمادپذیری فرایندها با توسل به علوم تجربی، موجب نگرانی کسانی شود که معرفت‌شناسی (و شاید فلسفه) را نوعی تحقیق پیشینی می‌دانند. ولی توجه به این نکته درباره‌ی نظریه‌ی گلدمن، بسیار ضروری است که بر خلاف کوااین که معرفت‌شناسی را فصلی از روان‌شناسی

می‌داند و از این رو، معرفت‌شناسی را به عنوان تحقیقی توصیفی درباره‌ی فاعل شناسا قلمداد می‌کند، گلدمن همچنان به خصوصیت دستوری بودن توجیه معتقد است و توجیه را یک مفهوم ارزشی تلقی می‌کند (Goldman, 1992a, 1). از این نکته نیز نباید غافل شد که اصولاً گلدمن در آثار کلاسیک خود، برای طرح نظریه‌ی توجیه‌اش، صراحتاً از تشخیص اعتمادپذیری فرایندها توسط علوم تجربی سخن نمی‌گوید، بلکه تشخیص این امر را از جمله باورهای شهودی ما می‌داند. اگر بتوان چنین سخنی را به گلدمن نسبت داد، به نظر نگارنده نباید در این مورد به نظریه‌ی گلدمن، بیش از دیگر نظریه‌های بدیل سخت گرفت. نظریه‌ی مبنای گرای، حتی در تقریرهای اصلاح‌یافته‌اش، ناگزیر از فرض شأن ویژه‌ای نظیر خودموجه بودن برای برخی باورها است و اگر فرض گلدمن در مورد اعتمادپذیری فرایندها را هم‌پایه‌ی این فرض قلمداد کنیم، به نظر نمی‌رسد که بتوان گلدمن را زیاد مورد سرزنش قرار داد.

در مورد ویژگی برون‌گرایانه‌ی نظریه‌ی گلدمن، ذکر این نکته را لازم می‌دانم که هدف از ارائه‌ی ای بخش (بخش ۳-۲) فقط بیان تمایز میان نظریه‌های برون‌گرا و درون‌گرا و تشخیص نظریه‌ی وفاق‌گرایی به عنوان یک نظریه‌ی برون‌گرا بوده است؛ دفاعیه‌های هر کدام از این نظریه‌ها در برابر یکدیگر، خصوصاً دفاع گلدمن از برون‌گرایی، مورد نظر نبوده است و طرح این مباحث، خود مجالی جداگانه می‌طلبد.

در این نوشتار، همچنین به معضلات و تنگناهای نظریه‌ی گلدمن نیز پرداخته شد. مسأله‌ی دامنه، به نوعی از مثال نقض جهان دیو دکارتی برمی‌خیزد و گلدمن سعی می‌کند با حفظ چارچوب نظریه‌ی خود، پاسخی وفاق‌گرایانه به این مسأله دهد که باعث طرح تقریرهای جدیدی از نظریه‌ی وفاق‌گرایی می‌شود. به نظر می‌رسد که گلدمن در حل مسأله‌ی دامنه اندکی موفق شده است، ولی به نظر نمی‌آید که همین مقدار از موفقیت هم، برای حل مسأله‌ی کلیت حاصل شده باشد. ممکن است بتوان پاسخ گلدمن را برای حل مسأله‌ی حالت منفرد پذیرفت، ولی به نظر می‌آید که مسأله‌ی عدم تفکیک، همچنان بدون پاسخ مانده است.

---

### پی‌نوشت‌ها

- 1 . justification
- 2 . coherentism
۳. برای ملاحظه‌ی بحث کاملی در مورد این نظریه، نک: (Lehrer, 1990).
- 4 . foundationalism
۵. منظور از روابط منطقی در این جا، تنها منطق قیاسی نیست، بلکه نظریه‌ی احتمالات یا منطق استقرایی نیز می‌تواند مد نظر باشد.
- 6 . self-evident
۷. برای ملاحظه‌ی یکی از سرسخت‌ترین دفاع‌ها از این نظریه، نک: (Chisholm, 1977).
- 8 . Goldman, Alvin
- 9 . epistemic justification
- 10 . wishful thinking
- 11 . confused reasoning
- 12 . reliance on emotional attachment
- 13 . hasty generalization
- 14 . guesswork
- 15 . standard perception
- 16 . good reasoning
- 17 . introspection
- 18 . vague
- 19 . *tendency*
- 20 . actual situations
- 21 . counterfactual situations
- 22 . realistic
- 23 . well-formed
- 24 . historical reliabilism
۲۵. اگر چه گلدمن این پیشنهاد را برای اصلاح نظریه‌ی خود مطرح می‌کند، ولی این پیشنهاد را نیز بدون عیب نمی‌داند؛ مشکل استفاده‌ی همزمان از فرایندهایی که بالفعل استفاده شده‌اند و آن‌ها که باید استفاده شوند و گنگ بودن مفهوم دسترس‌پذیری، از جمله‌ی این مشکلات است. ولی به هر حال، این پیشنهاد را تحت عنوان «شرط عدم تضعیف‌کننده» (non-undermine condition) بهترین راه‌حل می‌داند.
- 26 . naturalistic
- 27 . externalistic
- 28 . reduction
- 29 . Putnam, Hilary
- 30 . functional operations
- 31 . doxastic
- 32 . cognitive sciences

33 . internalism

۳۴. قرائت‌های نسبتاً متفاوتی از مسأله‌ی مورد دعوی درون‌گرایان و برون‌گرایان وجود دارد؛ برای ملاحظه‌ی بعضی از این قرائت‌ها، نک: (Bonjour, 1992)، (Audi, 1998)، (Plantinga, 1993)، (Sosa, 1999) و (Goldman, 1999).

۳۵. برای مثال، چیزم اظهار می‌کند: «S در زمان t در وضعیتی است که با باور به P به جای Q، شرایط عقلانی او و تکلیف معرفتی‌اش به عنوان موجودی متفکر، بهتر ارضا می‌شود.» (Chisholm, 1977).

36 . reflection

۳۷. تأکیدات، از گلدمن است.

۳۸. برای یک دفاع درون‌گرایانه از این حالت، نک: (Feldman & Conee, 2001).

39 . range problem

40 . generality problem

41 . Foley, Richard

42 . Feldman, Richard

43 . truth ratio

44 . Cartesian demon

45 . objective

46 . subjective

۴۷. گلدمن در کتاب Epistemology and Cognition که معروف‌ترین کتاب او به شمار می‌رود، بیان دیگری از نظریه‌ی وثاقت‌گرایی ارائه می‌دهد و به شکل مفصل‌تری از آن دفاع می‌کند. در این بیان جدید از وثاقت‌گرایی، گلدمن، توجیه را در یک چارچوب قاعده‌ای (rule framework) تحلیل می‌کند و تمام تلاش او در این تحلیل، ارائه‌ی ملاکی برای صحت قواعد توجیهی است (از نظر او، مشخص کردن این که کدام سیستم قواعد توجیهی می‌تواند این ملاک صحت را ارضا نماید، یک کار تجربی - احتمالاً به عهده‌ی روان‌شناسی - است (Goldman, 1986, 80). تلاش گلدمن در ارائه‌ی این ملاک، منجر به دست‌یابی به سه نوع محدودیت برای صحت قواعد توجیهی می‌شود: ۱) سیستمی از قواعد توجیهی صحیح است که فقط فرایندهای روان‌شناختی مناسب را مجاز نماید؛ ۲) سیستمی از قواعد توجیهی صحیح است که به دنبال نتیجه‌ی معرفتی باشد نه برآوردن تکلیف معرفتی؛ ۳) سیستمی از قواعد معرفتی صحیح است که متکی بر نتایج حقانی - دست‌یابی به باورهای صادق و احتراز از باورهای کاذب - باشد. در نهایت، گلدمن ملاک زیر را برای صحت یک سیستم قواعد توجیهی ارائه می‌دهد:

«(ARI) یک سیستم قواعد توجیهی، R، صحیح است اگر و تنها اگر R فرایندهای شناختی (پایه‌ای) خاصی را مجاز نماید و متحقق شدن این فرایندها بتواند نسبت صدقی از باورها را تولید کند که این نسبت صدق، یک آستانه‌ی مشخص (بیش از ۵۰٪) را رعایت نماید.» (Goldman, 1988).

48 . normal worlds

۴۹. البته پیشنهادی که گلدمن در این جا ارائه می دهد، مبتنی بر شکلی از وثاقت گرایبی است که در پی نوشت شماره ۴۷ به آن اشاره شد؛ به این صورت که: یک سیستم قواعد توجیهی، در هر جهانی صحیح است هرگاه آن سیستم قواعد، دارای نسبت صدق به طور کافی بالایی در جهان های نرمال باشد (Goldman, 1986, 107). ولی پاسخ گلدمن به وسیله ی این برداشت ارائه می شود (ibid, 113).

۵۰. انتقادات، برگرفته از این مقاله است: (Goldman, 1992c).

51 . strong justification

52 . weak justification

۵۳. البته گلدمن در مقاله ی خود با تمایزی که میان فرایندهای روان شناختی پایه و روش های اکتسابی قائل می شود، شرایط توجیه قوی و ضعیف را به طور جداگانه برای آن ها بیان می کند (Goldman, 1992c). آن چه در این جا ملاحظه می شود، عمدتاً شرایط توجیه ضعیف و قوی برای فرایندهای روان شناختی است.

۵۴. این انتقاد، متعلق به پلنتینگا است. (Plantinga, 1993)

۵۵. گلدمن در نوشته های بعدی خود، سعی می کند با توسل به نظریه ی فضیلت عقلانی (virtue epistemology) به حل مثال نقض جهان دیو دکارتی و مسأله ی دامنه پردازد که طرح و بررسی آن در این مجال نمی گنجد.

56 . type

57 . token

58 . the single case problem

59 . no-distinction problem

## فهرست منابع

1. Alston, W. (1974), "Self Warrant; A Neglected Form of Privileged Access", in: *American Philosophical Quarterly*.
2. Audi, Robert (1998), "Epistemology", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
3. Bonjour, L. (1992), "Externalism / Internalism", in: *A Companion to Epistemology*, ed. by Dancy and Sosa, Oxford: Oxford University Press.
4. Chisholm, R. (1977), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
5. Dretske, F. (1981), *Knowledge and Flow of Information*, Cambridge: The MIT Press.
6. Feldman, R. (1985), "Reliability and Justification", *The Monist*.
7. Feldman, R. & Conee, E. (2001), "Internalism Defended", in: *American Philosophical Quarterly*, vol. 38, no. 1.
8. Foley, R. (1985), "What is Wrong With Reliabilism?", in: *The Monist*.
9. Goldman, A. (1992a), "What is Justified Belief?", in: *Liaisons*, MIT Press.

10. \_\_\_\_\_ (1992b), "Reliabilism", in: *A Companion to Epistemology*, ed. by Dancy and Sosa, Oxford: Oxford University Press.
11. \_\_\_\_\_ (1992c), "Strong and Weak Justification", in: *Liaisons*, MIT Press.
12. \_\_\_\_\_ (1998), "Reliabilism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
13. \_\_\_\_\_ (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
14. \_\_\_\_\_ (1999), "Internalism Exposed", in: *Journal of Philosophy*, vol. 96, no. 6.
15. Lehrer, K. (1990), *Theory of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
16. Plantinga, A. (1993), *Warrant; The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.
17. Putnam, H. (1963), "Why Reason Can't be Naturalized?", in: *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
18. Sosa, E. (1999), "Skepticism and the Internal / External Divide", in: *The Blackwell Guide to Epistemology*.
19. Swain, M. (1979), "Justification and the Basis of Belief", in: *Justification and Knowledge*, ed. by Pappas, Dordrecht.

