



دانشگاه شهید بهشتی

معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه

عنوان پژوهش:

تحلیل معرفت شناختی خطا

مجری

محمود مختاری

پژوهشکده

مطالعات بنیادین علم و فناوری

تیر ماه ۱۳۹۴

به نام خدا

فهرست مطالب

۴	چکیده
۵	مقدمه
۹	۱. مسئله تحقیق
۱۳	۲. پیشینه تحقیق
۲۷	۳. روش تحقیق
۲۹	۴. یافته‌های تحقیق: تحلیل خطا در رویکرد عام اعتمادگرایی برون‌گرایانه
۳۰	۴.۱ اعتمادگرایی مبتنی بر فرایند گلدمن
۳۴	۴.۲ اعتمادگرایی مبتنی بر ردیابی صدق نوزیک
۳۹	۴.۳ اعتمادگرایی مبتنی بر باورهای پایه پلانتینگا
۴۱	۵. یافته‌های تحقیق: تحلیل خطا در منظرگرایی فضیلتی سوسا
۴۱	۵.۱ فضیلت‌گرایی
۴۴	۵.۲ وجه تمایز نظریه سوسا از اعتمادگرایی عام
۴۷	۵.۳ مفهوم و کارکرد فضیلت فکری
۴۷	۵.۳.۱ فضیلت فکری و دستیابی به صدق
۵۰	۵.۳.۲ فضیلت درونی و تحلیل خطا
۵۴	۵.۳.۳ فضیلت فکری و مولفه اجتماعی معرفت
۵۵	۵.۳.۴ فضیلت فکری و مسئله ساختار توجیه



۵۸	باور ایمن	۵.۴
۵۹	تفاوت شرط ایمنی و حساسیت باور	۵.۴.۱
۶۰	باور ایمن و مسئله شکاکیت	۵.۴.۲
۶۴	باور ایمن و تحلیل خطا	۵.۴.۳
۶۴	نقد ایده باور ایمن	۵.۴.۴
۶۷	باور شایسته	۵.۵
۶۸	شایستگی و توجه باور	۵.۵.۱
۶۹	شایستگی باور در مدل عملکردی	۵.۵.۲
۷۲	تحلیل خطا	۵.۶
۷۲	معرفت جانوری و معرفت تأملی	۵.۶.۱
۷۶	شایستگی و ایمنی باور	۵.۶.۲
۸۰	بحث و نتیجه‌گیری و پیشنهادهای تحقیق	۶
۸۰	بحث و جمع‌بندی	۶.۱
۸۰	گلدمن و تحلیل خطا	۶.۱.۱
۸۱	پلانتینگا و تحلیل خطا	۶.۱.۲
۸۲	نوزیک و تحلیل خطا	۶.۱.۳
۸۲	سوسا و تحلیل خطا	۶.۱.۴
۸۳	پیشنهاد تحقیق	۶.۲
۸۵	مراجع	
۸۹	چکیده انگلیسی	

چکیده

در این طرح پژوهشی، خطای معرفتی در چارچوب رویکرد اعتمادگرایی برون‌گرایانه مورد بررسی و تحلیل واقع شده است. در این گزارش، ابتدا دیدگاه‌های برجسته در رویکرد عام اعتمادگرایی (به‌ویژه دیدگاه‌های اعتمادگرایی مبتنی بر فرایند آلوین گلدمن و اعتمادگرایی مبتنی بر ردیابی صدق رابرت نوزیک) طرح و بررسی می‌شود و قابلیت آن‌ها برای تحلیل خطا مورد واکاوی قرار می‌گیرد. سپس با شرح مؤلفه‌های رویکرد منظرگرایی فضیلتی ارنست سوسا (به‌ویژه مفهوم فضیلت فکری، شرط ایمنی باور و نیز مفهوم باور شایسته) نشان داده می‌شود که در این رویکرد، تحلیل خطای معرفتی به خوبی قابل صورت‌بندی است.

محفوظ است.

مقدمه

کسب معرفت از آن جهت مطلوب انسان است که دانستن، برقراری رابطه با واقعیت است. باور مطلوب آن است که صادق و (اگر نظریه تطابق را درباره صدق بپذیریم) مطابق واقع باشد. اما سوال مهم پیش روی این است که تا چقدر لازمست ما مطمئن باشیم که باورهایمان مطابق با جهان واقع است؟

در معرفت‌شناسی معاصر، از میان سه مؤلفه باور، صدق و توجیه در تشکیل معرفت، عنصر توجیه را می‌توان پیوند دهنده باور به صدق تلقی کرد. گرچه توجیه یک باور را نمی‌توان فی‌نفسه به عنوان تضمینی برای صدق آن تلقی کرد ولی به نظر می‌رسد هرچه باور شخص بر اساس یک نظریه قوی‌تر و معتبرتر، موجه باشد، احتمال اتصال آن به امر واقع و صدق بیشتر است. در واقع، فرض بر این است که توجیه، مکانیسمی است که می‌تواند منجر به صدق شود و آن نظریه‌ای در باب توجیه باورها، موفق‌تر و مطلوب‌تر است که علی‌الاصول منجر به باور کاذب نشود.

توجیه به‌طور کلی برای خیلی چیزها امکان‌پذیر است: باورها، اعمال، احساسات، ادعاها، قوانین، نظریه‌ها و ... ولی با توجه به تعریف معرفت به صورت باور صادق موجه، معرفت‌شناسی بر توجیه باورها و عموماً روی توجیه جملات یا گزاره‌ها متمرکز است. در واقع، توجیه عبارتست از دلیل اینکه که چرا یک شخص، باوری را دارد و توضیح اینکه چرا باور، یک باور صادق است یا شرحی از اینکه چگونه یک شخص چیزی را می‌داند.

وقتی شخص A ادعایی می‌کند و شخص B در مورد آن تردید می‌کند، حرکت بعدی A به‌طور عادی، فراهم آوردن توجیه است.

می‌توان گفت باور موجه، باوری است که ما از نظر فکری، حق داریم داشته باشیم. از طرف دیگر نوعاً چنین نیست که باورها به‌صورت کاملاً تصادفی شکل بگیرند و بنابراین ما باید سعی کنیم به چیزی باور داشته باشیم که صادق است و از باور به آنچه کاذب است اجتناب کنیم. بنابراین توجیه، یک ایده هنجاری است، یعنی مفهومی وابسته یا راجع به هنجارها یا الزامها و دستورهای انسانی.

اگر یک باور موجه باشد، گویی چیزی وجود دارد که آنرا توجیه می‌کند. با این فرض، آنچه یک باور را موجه می‌کند، توجیه‌کننده می‌نامیم و هر باور موجه، حداقل یک توجیه‌کننده دارد. اما سوال اصلی این است که:

– چه نوع چیزهایی می‌توانند توجیه‌کننده باشند؟

حداقل در برخی اوقات، توجیه‌کننده یک باور عبارت است از یک باور دیگر. مثلاً اگر باور P موجه باشد، آنگاه ممکن است یک باور دیگر Q توسط P توجیه شود. اگر P موجه نباشد، در اینصورت نمی‌تواند برای باور دیگری توجیه‌کننده باشد: نه برای Q نه برای نقیض Q. اما آیا فقط باورها، توجیه‌کننده هستند یا باورها همراه با دیگر حالات ذهنی آگاهانه، یا باورها، حالات ذهنی آگاهانه و دیگر امور واقع درباره ما و پیرامون ما (که ممکن است با به آنها دسترسی داشته باشیم یا نه)؟

برای اینکه یک باور را بتوان موجه در نظر گرفت، نظریات مختلف توجیه، مستلزم میزان و انواع متفاوتی از شواهد، هستند، از جمله:

- درون‌گرایی: باورمند باید قادر باشد که یک باور را از طریق معرفت درونی، توجیه نماید.
- برون‌گرایی: منابع بیرونی معرفت می‌تواند برای توجیه باورها به کار رود.
- مبنای‌گرایی: باورهای بدیهی پایه، دیگر باورهای غیرپایه را توجیه می‌کنند.
- انسجام‌گرایی: باورها در صورتی موجه هستند که با باورهای دیگر (سیستم کلی باورهای) شخص جور باشند.
- شواهد‌گرایی: باورها در توجیه، فقط به شواهدشان وابسته هستند.
- بی‌پایان‌گرایی: باورها توسط زنجیره نامحدودی از دلایل، توجیه می‌شوند.
- جاز می‌شوند.

در هر صورت، می‌توان گفت توجیه، متمایز کننده معرفت از باوری است که بر حسب شانس، صادق است. در یک دسته‌بندی عام، دو نوع نگاه در پاسخ به این مسئله اصلی معرفت‌شناسی که شرایط لازم و کافی برای شخص

صاحب باور S برای اینکه گزاره p را بداند چیست، می‌توان داشت (Steup, 2005):

- رویکرد اول، یک دیدگاه سنتی به معرفت است که بر اساس آن، معرفت (حداقل در یک تقریب) عبارت از باور صادق موجه است. یعنی معرفت، مستلزم باور داشتن، صدق و توجیه است و در صورتی می‌توان گفت صادق بودن باور S به اینکه p ، به صورت صرفاً شانس نیست که از نقطه نظر S ، صادق پنداشتن p پذیرفتنی یا معقول باشد. مثلاً یک دیدگاه مطرح در این راستا، شواهدگرایی است که مطابق آن، آنچه که به این معنا یک باور را موجه می‌سازد، داشتن شاهد است و یک باور تا آنجایی موجه است که مطابق با شواهد S است.
- اما در رویکرد دیگر که نگاهی غیرسنتی به معرفت است نقش توجیه به گونه‌ای متفاوت تصور می‌شود. در این تلقی از معرفت، کار توجیه عبارت از این است که تضمین کند باور S دارای احتمال عینی بالایی از صدق است و بنابراین اگر صادق باشد، صرفاً ناشی از شانس نیست. یک ایده مطرح در این رویکرد این است که شرط مزبور اگر و فقط اگر برآورده می‌شود که باور، ریشه در فرایندها یا قوای شناختی اعتمادپذیر داشته باشد. این دیدگاه معروف به رویکرد/اعتمادگرایی است.

*

طرح پژوهشی حاضر، در چارچوب دیدگاه اعتمادگرایی برون‌گرایانه به تحلیل خطای معرفتی می‌پردازد. بخش اول گزارش پیش رو، شامل تبیین مسئله تحقیق و کلیات مبانی نظری طرح پژوهشی انجام یافته است.

در بخش دوم، که دربردارنده پیشینه تحقیق است، مروری کوتاه بر برخی مسائل مطرح در معرفت‌شناسی، فلسفه علم و فلسفه اسلامی صورت می‌گیرد که یا به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع خطا مربوط می‌شوند.

در بخش سوم، روش انجام تحقیق توضیح داده می‌شود.

بخش‌های چهارم و پنجم، درون‌مایه اصلی گزارش را تشکیل می‌دهند و شامل تحلیل‌هایی از خطا در رویکرد

اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه هستند:

بخش چهارم، که تحت عنوان رویکرد عام اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه نامگذاری شده، شامل دیدگاه‌های گلدمن،

نوزیک و پلانتینگا است.

بخش پنجم، اختصاص به طرح و بررسی نظریه منظر‌گرایی فضیلتی سوسا دارد. در این بخش، ابتدا کلیات

رویکرد اعتماد‌گرایی فضیلت محور معرفی می‌شود و سپس به تحلیل مولفه‌های دیدگاه سوسا و نیز تحلیل خطا در

این رویکرد پرداخته می‌شود.

بخش ششم، بخش انتهایی گزارش، شامل مباحث و نتیجه‌گیری‌های پایانی و پیشنهادهای مجری برای

پژوهش‌های بعدی در راستای این تحقیق است.

محفوظ است.

۱. مسئله تحقیق

خطا در عام‌ترین معنای آن، معمولاً عبارت از هرگونه انحراف یا ناکامی در دستیابی به یک هدف معین است. سخن گفتن از خطای عملی مثلاً یک تیرانداز در پرتاب، در صورتی معنا پیدا می‌کند که هدف مشخصی وجود داشته باشد که تیراندازی او متوجه آن بوده است. اگر برای تیراندازی، هیچ هدفی در نظر گرفته نشود، بدیهی است که نمی‌توان از خطای تیرانداز سخن به میان آورد. همچنین خطای هنجاری، اعم از انحراف از یک هنجار اجتماعی (جرم) یا هنجار دینی (گناه) نیز، بر این اساس که عمل شخص می‌تواند است مطابق با یک الگو یا هدف عملی باشد، قابل تحلیل است.

دو مسئله اصلی این تحقیق عبارتند از:

- خطای معرفتی چیست؟
 - چگونه می‌توان خطای معرفتی را بر حسب عناصر معرفت، تحلیل کرد؟
- معرفت را عموماً به دو نوع گزاره‌ای و مهارتی تقسیم می‌کنند. طبق دیدگاه سنتی وقتی گفته می‌شود S می‌داند که p، یعنی S باور صادق دارد به اینکه p و باور وی موخه و مجاز است. اما منظور از اینکه S می‌داند چگونه t را انجام دهد، این است که S می‌تواند t را انجام دهد یا آنرا بلد است و در آن مهارت دارد؛ خواه بتواند نحوه انجام آنرا توصیف کند خواه معرفت او ضمنی باشد.

برخی از معرفت‌شناسان معتقدند که معرفت مهارتی نیز قابل تحویل به معرفت گزاره‌ای است (Stanley, 2011) و بعضی دیگر معرفت گزاره‌ای را قابل تحویل به معرفت مهارتی می‌دانند (Hetherington, 2011) و البته هر دو رویکرد تحویل‌گرا با نقدهایی مواجه است (Lowenstein, 2013).

در معرفت مهارتی، هدف از پیش تعیین شده عبارت از انجام درست و مطابق استاندارد کار مورد نظر است و هدف معرفت گزاره‌ای، صدق است. در مورد خطای گزاره‌ای، ادعای اینکه مثلاً یک فیزیکدان نظری دچار خطای معرفتی شده است، به این معناست که در عالم واقع هویات و روابطی وجود دارند که دانشمند

مربور در پی کشف و شناخت آنها بوده است ولی نظریه‌ای که وی بدان دست یافته است مطابق با واقع نیست. مسئله این است که آیا تشخیص خطا، از منظر دانای کل صورت می‌گیرد یا توسط خود فاعل شناسا؟ اگر شخص صاحب باور (باورمند) نسبت به صدق و کذب باوری، اطلاع داشته باشد قاعداً به خطا در نمی‌افتد. "هر خطا بودن" یک شخص، خود دلالت بر این دارد که آن شخص، نسبت به خطایش، معرفت ندارد و هنگامی که خطا، مشخص می‌شود، اساساً دیگر خطا نیست و تشخیص خطا، لزوماً شامل یک تغییر در وضعیت باور است و شخص، به جز از طریق پس‌بینانه، نمی‌تواند درباره خطای معرفتی خود بداند.

بر حسب دیدگاه‌های متداول درباره معرفت، خطا ممکن است شامل توجیه غیرمجاز، ادعاهای کاذب یا باور معیوب باشد. اما آیا آن خطایی که خطای فاعل شناسا تلقی می‌شود و منسوب به اوست، عدم دستیابی به هدف صدق است؟ آیا اگر شخصی برای باور به p دلایل معقولی داشته باشد ولی p در واقع کاذب باشد، می‌توان وی را مستحق سرزنش دان است؟

گرچه داشتن باوری که در واقع کاذب است یک خطای معرفتی است ولی قاعداً شخص، آن باور را به عنوان اینکه یک باور صادق است^۱ پذیرفته است و خطایی که رخ داده است در موجه پنداشتن این باور است. یعنی آنچه در خطای گزاره‌ای، به عنوان خطای شخص شناسنده تلقی می‌شود، خطای توجیه است. اگر نوع معینی از توجیه، همواره منجر به یک باور خطا شده باشد، در اینصورت همه باورهایی که توسط این نوع توجیه حمایت می‌شوند، در معرض تردید هستند.

همانگونه که یک باور صرفاً بخاطر اینکه صادق است، موجه تلقی نمی‌شود، قاعداً نمی‌توان یک باور را صرفاً بخاطر اینکه کاذب است، فاقد توجیه دان است. اگر غیر از این باشد، باید بخشی اساسی از نظریات علمی فعلی را نیز بدون توجیه تلقی کرد. اما اینگونه نیست و ما گرچه نمی‌توانیم از هیچ نظریه علمی با این ادعا دفاع کنیم که آن نظریه هرگز رد نخواهد شد و قاعداً بخشی از آنچه که فکر می‌کنیم می‌دانیم، روزی بی‌اعتبار می‌شود، ولی

^۱ as a true belief

قبل از اینکه شواهد کذب آن کشف شود ما نمی‌توانیم دقیقاً بگوییم که کدام بخش از باورهای ما کاذب است. بی‌اعتبار شدن این بخش از باورها (که در واقع کاذب بوده‌اند) به معنای آن است که آنها دیگر موجه نیستند، ولی تا آن هنگام، این باورهای در واقع کاذب، همچنان موجه هستند.

البته یک امکان این است که توجیه را معادل با طرد هرگونه امکان خطا در نظر بگیریم و بگوییم که وقتی معلوم می‌شود که یک باور موجه، کاذب بوده است، آن باور در واقع غیرموجه نیز بوده است. اما اگر اینگونه باشد چگونه می‌توان به‌صورت موجهی باور به چیزی داشت که افراد معقول، درباره آن اختلاف نظر دارند و حال آنکه حتماً باور حداقل یکی از طرفین اختلاف کاذب است (Shaver, 2001: 4).

*

یک سری سوال تحقیقی، پیش از آغاز طرح مد نظر قرار داشتند که به نوعی تعیین‌کننده جهت تحقیق و مشوقی برای پیگیری موضوع بوده‌اند. طرح این سوالات جانبی، به این معنا نیست که گزارش نهایی طرح که متوجه تحلیل روشمند مسئله اصلی تحقیق است، دغدغه ارائه پاسخی تفصیلی به تمامی این سوالات داشته باشد:

- خطای معرفتی اساساً چیست؟
- ماهیت خطا چیست؟
- آیا می‌توان خطای معرفتی را تشخیص داد؟
- خطاهای معرفتی چگونه شکل می‌گیرند؟
- باور کاذب چیست؟
- آیا باور کاذب می‌تواند موجه باشد؟
- آیا خطای معرفتی همان باور کاذب است؟
- آیا خطای معرفتی، باور غیرموجه است؟

- آیا خطای معرفتی، موضوعی مدرّج (یا ذومراتب) است؟
- جواز معرفت چیست؟
- اعتمادپذیری معرفت به چه معناست؟
- منظور از فرآیندهای اعتمادپذیر چیست؟
- معیار اعتمادپذیری چیست؟
- ارتباط خطای معرفتی با میزان اعتمادپذیری فرایند کسب باور چیست؟
- منظور از قوه یا فضیلت فکری چیست؟
- آیا فضیلت فکری، به محیط بستگی دارد؟
- باور ایمن چیست؟
- باور شایسته چیست؟
- ارتباط خطا و میزان شایستگی قوای شناختی و قابلیت شخص صاحب باور چیست؟

محمود مختاری

۲. پیشینه تحقیق

یکی از مسائل مهم در شناخت، مسئله واقع نمایی ادراکات است و اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه واقع‌نما است. فلاسفه همواره به این موضوع اندیشیده‌اند که آیا آنچه ما بوسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می‌کنیم با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟ گروهی چنین فرض می‌کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارند و برخی دیگر مطابقت ندارند. آن ادراکاتی را که با واقعیت مطابق است، حقیقت نامیده‌اند و آنچه را که مطابق واقع نیست خطا نامیده‌اند.

البته گروهی نیز همچون سوفیست‌های یونانی، تفاوت حقیقت و خطا را منکر می‌شدند و معتقد بودند که هر کسی هر گونه که احساس کند یا ببیند، برای او همان حقیقت است. آنها در واقع، اساساً واقعیت را انکار می‌کردند و چون واقعیت را انکار می‌کردند، دیگر چیزی باقی نبود تا مطابقت با آن، به معنای حقیقت باشد و عدم مطابقت با آن، خطا تلقی شود. از طرف دیگر، شکاکان منکر واقعیت نیستند ولی امکان شناخت، یا مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار می‌کنند.

تحلیل خطا در فلسفه اسلامی

با توجه به اینکه مجری، در انجام این طرح پژوهشی، صرفاً متعهد به تحقیق در حوزه خاصی از معرفت‌شناسی معاصر غرب بوده است، جستجوی وافی در سنت فلسفه اسلامی نداشته است. اما تا آنجا که بررسی‌ها نشان می‌دهد بحثی که علامه طباطبایی در جلد اول کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، در مقاله چهارم (ارزش معلومات) ارائه داده‌اند یکی از معدود تحلیل‌هایی است که مستقیماً به خطا می‌پردازد.

علامه در مقاله مزبور، چند مسئله را در این خصوص مورد بحث قرار می‌دهد، از جمله:

۱. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۲. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت باشد و هم خطا؟

۳. آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

۴. آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۵. چرا حقیقت حاصل از تجربه، غیریقینی است؟

۶. آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

ایشان ابتدائاً نقش منطق را متذکر می‌شود: از یک سلسله حقایق مسلمه که ذهن ما آنها را در کمال بداهت و روشنی می‌یابد بگذریم به مسائل دیگری بر می‌خوریم که بر ما روشن نیست و باید آنها را از طریق فکری و استدلالی کشف کنیم و همچنانکه وجود یک سلسله حقایق مسلمه بر ما مسلم است این مطلب نیز مسلم است که بشر گاهی در کوششهای علمی و استدلالی خود خطا می‌کند و به اشتباه می‌افتد پس باید دید وسیله‌ای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یا نه و آن وسیله چیست. مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطق نامیده می‌شود (صص. ۱۶۱-۱۵۹).

علامه برای طرح سؤال خود، اینگونه زمینه‌سازی می‌نماید: هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت، یکی است و از هر فیلسوفی حتی فلاسفه مادیین و حتی از بزرگان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک نیز اگر از تعریف علم و معلوم پرسیده شود خواهند گفت معلوم مرتبه ترتب آثار یا منشایات آثار چیزی است و علم یا صورت علمی مرتبه عدم آثار و عدم منشایات آثار همان چیز است و از این روی انطباق علم به معلوم فی الجملة از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی واضح‌تر، واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و کاشف از خارج است. از این روی، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف بدون داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال. پس این پرسش پیش می‌آید که:

علم که دارای واقعیت می‌باشد چگونه ممکن است خطا ناید؟ (صص. ۲۰۳-۲۰۲)

علامه طباطبایی تحلیل خود را اینگونه ارائه می‌دهد: چنانکه ما در میان امور خارجی به نسبتی به نام مطابقت و عدم مطابقت می‌بینیم مانند این که یک متر طول مطابق است با یک متر طول، ولی این نسبت میان یک متر

طول و نقطه هندسی که هیچ گونه امتداد ندارد موجود نیست، در میان افکار و ادراکات نیز نسبتی نظیر این می‌بینیم. مثلاً قضیه ذهنی چهار از سه بزرگتر است با خارج مطابق است ولی قضیه سه از چهار بزرگتر است مطابق با واقع نیست. بنابراین فکر و ادراک را به ملاحظه پیدایش این دو صفت، صواب و خطا یا با الفاظ مرادف با آنها می‌نامیم و از همین جا روشن می‌شود که مورد صواب و خطا سه شرط اساسی را لازم دارد:

۱. نسبت و قیاس

۲. وحدت میان مقیس و مقیس علیه

۳. حکم که عبارت باشد از معنای این اوست.

نظر به شرط اول، اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچگونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکنیم مانند صورت تصویری یک فرد انسان، صواب و خطائی محقق نخواهد شد.

نظر به شرط دوم، اگر قضیه را به چیزی که هیچگونه وحدت و مجان است با وی ندارد نسبت بدهیم، صواب و خطایی در میان نخواهد آمد.

نظر به شرط سوم، اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته ولی حکم به مطابقت نکنیم باز صواب و خطائی پیدا نخواهد شد.

بنابراین، در مرتبه حس پیدایش اثر طبیعی در حاسه، خطائی نیست زیرا این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست. عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می‌کند اثری پیدا می‌شود. در این پدیده هیچگونه حکمی موجود نیست و در نتیجه صواب و خطائی نیز موجود نخواهد بود. مثلاً در اثر تماس ویژه چشم با اجسام خارج، اشعه‌ای وارد چشم شده و در تعامل با خواص هندسی و فیزیکی چشم، در نقطه‌ای مستقر می‌گردد؛ البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست.

پس از این و در مرتبه دوم، قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک می‌کند و البته به همان نحو که مستقر شده با خواص فیزیکی و هندسی وی ادراک می‌کند و در میان اجزای وی، به شماره نسبی که پیدا می‌شود حکم‌هایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می‌نماید. مثلاً در مثال فوق، روشنایی که در نقطه مورد نظر از چشم، مستقر شده است، دارای اجزایی ادراک می‌شود که هر یک رنگ مخصوصی پیدا کرده و شکل هندسی ویژه‌ای دارد و نسبتی از قبیل بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی و جهت و حرکت به وجود آورده است و البته احکامی به شماره ترکیباتی که از مدرکات به عمل می‌آید انجام می‌گیرد. مثلاً این جزء بزرگتر از آن جزء است و این سوی صورت سفید است و آن سرخی دور است و این مجموع متحرک است و ... در این مرحله، اگر چه حکم موجود است ولی چون تطبیق و سنجشی در میان نیست باز صواب و خطایی محقق نمی‌شود.

در مرحله سوم، قوه حاکمه که حکم را به کار می‌بندد در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده می‌کند. زیرا در بعضی از آنها می‌تواند به دلخواه خود تصور نماید و برخی از آنها با یک نظام مخصوصی پیش می‌آیند که تصرف در آنها از توانائی وی بیرون می‌باشد. مثلاً گاهی آتش را می‌بیند که در پی ادراک صفت گرمی و سوزندگی، بدون امکان تفکیک، ادراک می‌شود، و گاهی همان آتش را درک می‌کند و به آسانی می‌تواند میان خود وی و گرمی و سوزندگی وی تفکیک بیندازد چنانکه در خیال، اینگونه است. بنابراین قوه حاکمه مزبور، ناچار حکم می‌کند که واقعیتی خارج از خود ادراک کننده موجود است که اینگونه مدرکات، نتیجه تأثیرات وی و بلکه معرفت وی می‌باشند. از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود.

نتیجه اینکه:

۱. در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسته خطایی نیست،
۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست،
۳. در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج خطایی نیست.

بنابراین خطا در مرتبه پائین‌تر از مراتب گذشته می‌باشد؛ مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج

شود. اما علامه طباطبایی این خطا را چگونه بررسی می‌کند؟

اولاً حکم، در عین حال که مدرک ماست، چنین نیست که از طریق صورت‌گیری و عکس برداری انتزاع مانند سایر صور از خارج به پیش ما آمده باشد، بلکه یک فعل خارجی است که سنخس سنخ علم است چون با کلیت وجود خود پیش ما حاضر است. یعنی معلوم حضوری است نه معلوم حصولی. ثانیاً چون هیچ موردی از حکم نقیضین مستثنی نیست، هیچ خطایی بی‌صواب محقق نمی‌شود. یعنی اگر قضیه‌ای به موردی منطبق نشد قضیه دیگری طرف مقابل که منطبق به مورد بوده باشد موجود است، پس هر خطایی صوابی دارد.

اجزای قضیه‌ای که مشتمل بر خطاست، عبارتند از موضوع، محمول و حکم. ولی حکم نمی‌تواند خطا باشد زیرا فعلی است خارجی و فعل خارجی به خطا متصف نمی‌شود. پس به یکی از دو طرف قضیه (موضوع یا محمول) برمی‌گردد. طرف قضیه نیز چون مفرد بی‌حکم است خطا بر نمی‌دارد پس همین مفرد به یک قضیه دیگر منحل است که حکم در قضیه تحلیلی با حکمی که در قضیه مفروضه داریم موافق نبوده و به مورد وی قابل انطباق نیست و گر نه در اصل قضیه بجز موضوع و محمول و حکم نبوده و چنانکه روشن کردیم هیچکدام از این اجزاء قابل خطا نیست و فرضاً هر چه با تحلیل پیش برویم باز موضوع و محمول و حکم پیش خواهد آمد که خطا بردار نیستند.

مثلاً اگر من بگویم دزد به خانه همسایه آمد و این سخن خطا بود، این خطا باید به یکی از دو طرف قضیه یا به هر دو برگردد، نه به حکم یا کسی به خانه آمده است. مثلاً اگر آن شخص، دوست همسایه بوده و نه دزد، و من خطا نموده و دزد را بجای دوست همسایه گذاشته‌ام و یا در واقع دزد بوده ولی به خانه همسایه نیامده بلکه از جلوی در خانه گذشته و من پنداشته‌ام که به درون خانه آمد، و از این روی آمد را بجای از جلوی در گذشت گذاشتم، یا از هر دو جهت اشتباه کردم و در نتیجه یا غیرموضوع را به جای موضوع گذاشته‌ام یا غیرمحمول را به جای محمول یا هر دو کار را کرده‌ام.

در صورتی که غیرموضوع را به جای موضوع گذاشته باشم، میان غیرموضوع و موضوع مفروض، یک رابطه و یگانگی دیده‌ام که حکم به یکی بودن آنها نموده و این را، آن پنداشته‌ام.

مثلاً در مثال بالا من دزد را با قدی بلند و سر پر مو و لباسی مشکی شناخته بودم و دوست همسایه را نیز با همین اوصاف به همراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودم و در موقعی که گفتم دزد به خانه همسایه آمد از کسی که وارد خانه شده جز اوصاف مشترک چیزی مشاهده نکردم. به علاوه شب نیز بود و در خانه نیز بی صدا باز شد و این دو وصف نیز از اوصاف عمومی دزد است، پس حکم کردم که دزد به خانه همسایه آمد و در حقیقت دیده بودم که کسی بلند قامت و پر موی و سیاه‌پوش به خانه همسایه آمد و این حکم صواب است. حکم کردم که این اوصاف، متحد با اوصاف دزد است، یعنی دزد و دوست همسایه مشخصات یکسانی دارند، و این حکم نیز صواب است. پس از آن به نیروی همین قوه که دزد و دوست همسایه را یکی کرده بود در مورد قضیه که دیده بودم کسی بلند قامت و پر موی و سیاه‌پوش به خانه همسایه آمد این چنین گفتم دزد به خانه آمد و این حکم نیز از همین قوه صواب است ولی اگر مقایسه با مشاهده حس بشود خطا خواهد بود.

و همچنین در جایی که غیر محمول را بجای محمول گذاشتم، وضعیت از همان قرار است.

مثلاً در مثال بالا موضوع حقیقتاً دزد بوده ولی از راه خانه تا جلوی در خانه آمده و گذشته و من اشتباهاً گفتم که او داخل خانه شد و در حقیقت، حرکت در راه و رسیدن به جلوی در را دیده بودم که برای ورود به خانه و گذشتن از جلوی آن مشترک است، و این حکم صواب است، پس از آن گفتم رسیدن به جلوی در، ورود است و با ورود اتحاد دارد و این حکم نیز صواب است. پس از یکی کردن ورود و گذشتن، ورود را به جای گذشتن قرار دادم و این حکم نیز صواب است. ولی در عرصه فعالیت این قوه خیال بود که دو تا را یکی کرده بود نه در عرصه حکم حس.

از بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت:

وجود خطا در خارج بالعرض است، یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان

در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند، بلکه خطا در مورد دو حکم مختلف از دو قوه است. مثلاً حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماییم حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل. به عبارتی خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکون علوم کنجاوی کرده و به تمیز ادراکات حقیقی و مجازی بالذات و بالعرض نایل گشته و خواص کلی آنها را بدست آوریم می‌توانیم به کلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم.

۲- در مورد هر خطای صوابی هست (صص. ۲۵۰-۲۴۳).

معرفت‌شناسی معاصر و تحلیل خطا

مرور ادبیات موجود در معرفت‌شناسی معاصر نشان می‌دهد که تحلیل خطا، به صورت یک موضوع مستقل، مستقیماً مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

خطا، غالباً به معنای عدم دستیابی به صدق، و در مقابل آن، در نظر گرفته می‌شود. چنانکه در معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا از یک مفهوم غایت‌شناختی از فضیلت فکری سخن به میان می‌آید که منجر به هدایت ما به صورت اعتمادپذیر می‌شود و به طریقی که بسیار محتمل است فزونی صدق به خطا^۱ یک شخص را بیشینه می‌کند (Sosa, 1991: 225).

اما بحث معرفت‌شناختی در خصوص خطا به صورت غیرمستقیم، که رویکرد تحقیق حاضر است، و به معنای فاصله معرفت از باور صادقی که معرفت نیست، یا فاصله توجیه از صدق است، به یک معنا با کلّ مباحث مربوط به معرفت‌شناسی یا حداقل نظریه‌های توجیه در معرفت‌شناسی، همپوشانی دارد.

معرفت و مسئله ارزش معرفت

در عین حال، یکی از مسائل مطرح در معرفت‌شناسی که با این بحث بی‌ارتباط نیست، مسئله ارزش

¹ surplus truth over error

معرفت است. اینکه چه چیزی درباره معرفت وجود دارد (به فرض اینکه چنین چیزی وجود داشته باشد) که آنرا نسبت به صرف باور صادق، ارزشمندتر می‌کند؟

این مسئله که معروف به مسئله منو^۱ است، یکی از مباحث پر دامنه در معرفت‌شناسی معاصر است که از طریق پرداختن به تحلیل تفاوت بین معرفت و باور صادق، به نوعی به مسئله طرح حاضر مرتبط می‌شود. در این خصوص راه‌حل‌های متفاوتی از جمله راه‌حل‌های ارائه شده در رویکردهای اعتمادگرایی فرایند گلدمن، اعتمادگرایی شناسنده سوسا و گریکو و نیز فضیلت محوری زاگزبسکی، وجود دارد.

یکی از رویکردهای اخیر در خصوص مسئله ارزش این است که کلاً تمرکز اصلی معرفت‌شناسی نباید بر روی معرفت بلکه باید بر روی فهم^۲ باشد. شخص می‌تواند فهم داشته باشد بدون اینکه در آن مورد، معرفت داشته باشد (Kvanvig, 2003).

اینکه برای یک شناسنده ممکن است که فهم داشته باشد ولی فاقد باورهای صادق به گزاره‌های مربوط باشد، را مثلاً در خصوص پیشرفت علم از یک نظریه به نظریه بهتر در نظر بگیرید که حتی اگر نظریه‌ها کاذب باشند، فهم علمی زیاد شده است. همچنین در ایده‌آل سازی علمی، مثل قانون گاز ایده‌آل، فهم ما از رفتار واقعی طبیعت بهبود می‌یابد (Pritchard, and Turri, 2014).

معرفت و مسئله احتمال باور

یکی دیگر از مباحث مربوط به موضوع تحقیق حاضر، بررسی تحلیل‌های کمی و کیفی مفهوم توجیه است. در معرفت‌شناسی، چهار فرض متداول درباره معرفت، که به عنوان باور صادق موجه در نظر گرفته می‌شود، وجود دارد (BonJour 2010: 58–9):

۱. معرفت، یک حالت شناختی ارزشمند و مطلوب است.

۲. معرفت، یک موضوع همه یا هیچ است و نه یک موضوع مدرج، یعنی شما یا می‌دانید یا نمی‌دانید و

¹ Meno problem

² understanding

چیزی به‌عنوان درجه دانستن وجود ندارد.

۳. توجیه معرفتی، از ضعیف تا قوی، مدرج است.

۴. توجیه معرفتی، اساساً بسته به احتمال صدق است، به طوری که قوت توجیه یک باور، هم‌وردا با میزان احتمال صدق باور مورد نظر است.

در رویکرد کمی به توجیه، توجیه با میزان احتمال باور بر اساس دلایل یا شواهدی که شما دارید، اندازه‌گیری می‌شود. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که برای اینکه باور شما، معرفت باشد احتمال آن چقدر باید باشد؟ مطمئناً احتمال آن باید بیشتر از $0/5$ باشد (با فرض بازه اعشاری بین 0 و 1 برای احتمال‌ها)، اما چقدر بیشتر؟

اگر بگوییم که معرفت، مستلزم احتمال 1 است، یعنی مستلزم این است که توجیه یا دلایل ما، صدق باور را تضمین کند، این یک مفهوم قوی از معرفت است. اشکال چنین شرطی این است که در این صورت ما تقریباً هیچ معرفتی نسبت به جهان خارج از اذهان خود، نخواهیم داشت. اما راه دیگر این است که بگوییم معرفت مستلزم دلایلی است که باور را با احتمال زیاد صادق می‌سازند، اما نیازی نیست که صدق را تضمین کنند. این مفهوم ضعیف از معرفت است که بیشتر معرفت‌شناسان، آن را می‌پذیرند (Pritchard, 2014 and Turri) و معرفت را خطاپذیر^۱ می‌دانند.

یک بیان عام از خطاپذیری معرفت بدین‌صورت است:

S می‌تواند بداند که p حتی اگر ممکن باشد که S در باور داشتن اینکه p ، اشتباه کند. به بیان بهتر:

برای S ممکن است بداند که p حتی اگر S به‌طور منطقی شواهد قطعی برای توجیه باور داشتن اینکه p ،

نداشته باشد (Feldman, 1981, 266).

علاوه بر دیدگاه کمی در خصوص توجیه، دیدگاه‌های کیفی برای فهم توجیه نیز وجود دارد. برای مثال،

¹ fallible

مطابق دیدگاه چیشلم (Chisholm, 1989, 16) توجیه یک باور می‌تواند با این درجات باشد:

۱. محتمل،

۲. به‌طور معرفتی واضح،

۳. فراتر از تردید معقول،

۴. مشهود^۱،

۵. آشکار^۲،

۶. قطعی^۳.

بر خلاف رویکرد کمی که در آن، صرف نسبت دادن یک عدد به احتمال، تعیین‌کننده معرفت بودن یا نبودن باور بود، در رویکرد کیفی به توجیه، مراحل مختلف، تفاوتی معنادار دارند.

البته در اینجا نیز همچنان این مسئله مطرح است که چرا یک باور باید مثلاً به سطح ۴ (و نه ۳) برسد تا معرفت باشد ولی این ترجیح، بر خلاف تصمیم‌گیری کمی میان مثلاً ۰/۸۳ و ۰/۸۲۹، دلبخواهی نیست (Pritchard, and Turri, 2014).

مسئله تحلیل خطای دانشمندان

یکی دیگر از متداول‌ترین مباحث در خصوص خطا، خطای دانشمندان است که تحلیل‌های جامعی از آن ارائه شده است (Mayo, 1996, Allchin, 2000, 2001).

اما مسئله آلچین (Allchin, 2000) در واقع این است که باور به اشتباه بودن یک ادعای علمی که (در یک زمینه و بستر معین) درست فرض می‌شده، نیازمند چگونه توجیهی است و این سوال اساسی را در این خصوص مطرح می‌کند که:

¹ evident

² obvious

³ certain

- دانشمندان چگونه می‌دانند (یا این باور را توجیه می‌کنند) که آنها اشتباه کرده‌اند؟

این سوال به نوعی متناقض‌نما است، زیرا در بدو امر به نظر می‌رسد که خطا و معرفت، متضاد یکدیگرند

و بنابراین معلوم نیست که:

چگونه شخص می‌تواند به یک خطا (یعنی متضاد معرفت) معرفت پیدا کند؟

اما آلچین توضیح می‌دهد که خطای علمی را نباید با عدم قطعیت خلط کرد. معرفت، در واقع متضاد

عدم قطعیت یا ناموجوبیت (یعنی عدم توانایی در انتخاب بین شقوق مختلف) است و نه متضاد ادعاهای خطا.

اشاره دانشمندان به خطای اندازه‌گیری و خطایی که به صورت آماری بدست آمده است، در واقع اشاره به

عدم قطعیت نتایج است. قریب به اتفاق نمودارهای علمی، در بردارنده میزان خطا، به این معناست.

خطای علمی، هر نتیجه اشتباه یا پیامد ناخواسته در علم و فناوری است که به صورت کار اضافی‌ای

ظاهر می‌شود که طی آن دانشمندان باید در استدلال خود، یک سری از روندها یا مراحل تجربی را لغو یا

دوباره تکرار کنند^۱. خطای استاندارد در اصطلاح دانشمندان، انحراف از یک مقدار میانگین یا بازه اطمینان^۲

آن مقدار میانگین است.

خطا ارتباط نزدیکی با معرفت منفی^۳ دارد. منظور آلچین از معرفت منفی، ادعاهای کاذبی است که

کذب آنها توجیه شده است. این مفهوم در مقابل معرفت مثبت است که ادعاهای آن نیز موجه، اما صادق‌اند.

خطا نیز یک ادعای کاذب است که به‌عنوان ادعایی صادق تعبیر و توجیه شده است، یا ادعای صادقی است

که به‌عنوان ادعایی کاذب تعبیر شده است.

خطا و معرفت منفی، همان شکل از توجیه را که برای معرفت مثبت استفاده می‌شود در بردارند. خطا

وقتی اتفاق می‌افتد که در نهایت، معرفت منفی در یک زمینه‌ای از شواهد به‌عنوان معرفت مثبت پذیرفته

می‌شود.

¹ undo or redo

² confidence interval

³ negative knowledge

خطاها اصولاً مصنوعاتی هستند که به‌عنوان واقعیت، تعبیر می‌شوند، ادعاهای کاذبی که به‌طور موضعی با نقاب موجه، ظاهر شوند. از طرفی، معرفت علمی، هم شامل ادعاهای صادق است و هم ادعاهای کاذب، و بنابراین تمایز واقعی/مصنوعی یا تمایز صادق/کاذب نمی‌تواند معرفت را از غیرمعرفت جدا کند.

اما چگونه شخص بین واقعیت و خطا تمایز می‌گذارد، در حالی که هر دو موجه به‌نظر می‌رسند ولی فقط یکی از آنها صادق است؟

یکی از مباحث آلچین در بررسی خطای دانشمندان، رابطه آن با مسئله عام تعیین معرفتِ اعتمادپذیر است و اینکه آیا خطای علمی، معرفت علمی را اعتمادناپذیر می‌سازد؟

هر خطا یک عامل را مشخص می‌کند (تجربی، مفهومی یا جامعه‌شناختی) که برای توسعه یا برساختن معرفت اعتمادپذیر، تعیین‌کننده است و ارائه جدول خطاها این مزیت را دارد که از طریق دفع یا جبران خطا، می‌توان مشکلات معرفتی را کاهش داد. همچنین می‌توان آموخت که چگونه خطا را از یک ادعای اعتمادپذیر متمایز کرد. دانشمندان ممکن است سعی کنند از بعضی انواع خطا ممانعت کنند یا آنها را کاهش دهند.

دانشمندان به نگاهی جنبه‌هایی از جهان فیزیکی می‌پردازند تا آنها را به‌طور انتزاعی بازنمایی کنند یا آنها را به‌صورت تکنولوژیک شکل دهند. این نگاهی می‌تواند در چندین سطح انجام شود اما در نهایت متکی به مجموعه‌ای از مشاهدات و جمع‌آوری اطلاعات اولیه است. هر نگاهی مستعد خطاست. در اینجا، خطا عبارت از یک نگاهی ناقص یا معیوب است که ساختار جهان را آنگونه مورد انتظار است حفظ نمی‌کند. هر چه نگاهی گسترش می‌یابد و از نگاهی موضعی به سمت یک نگاهی سراسری می‌رود جنبه‌های تعبیری و حتی وجوه جامعه‌شناختی در آن مهم‌تر می‌شود و خطاها نیز مطابق این روند، شامل طیفی از خطاهای موضعی تا سراسری خواهند بود.

آلچین طیف خطاها (موضعی و جهانی) را معرفی می‌کند:

۱. مادی،

۲. مشاهدتی،

۳. مفهومی،

۴. گفتمانی.

همچنین مایو (Mayo, 1996) خطاهای علمی و اشتباهات استاندارد یا پارادایمی (خطاهای کانونی) را به این صورت دسته‌بندی می‌کند:

۱. اشتباه گرفتن اثرات شانسی یا همبستگی‌های جعلی (غیرواقعی) با همبستگی‌ها یا انتظام‌های اصیل،
۲. اشتباه درباره کمیت یا مقدار یک پارامتر،
۳. اشتباهات درباره یک عامل علی،
۴. اشتباهات درباره فرض‌های تجربی.

ویژگی مثبت تحلیل خطا از روی خطاهای علمی این است که این موضوع، مورد مطالعات زیادی هم در بین دانشمندان و هم فلاسفه علم بوده است.

تحلیل خطای علمی، گرچه از مسائل مهم در حوزه معرفت‌شناسی است و در حوزه فلسفه عمومی علم یا فلسفه علوم خاص، قابل طرح است؛ ولی در چارچوب موضوعات معرفت‌شناسی (که به تحلیل معرفت‌های عادی می‌پردازد) مطرح نیست. گرچه در حوزه علوم خاص، دانشمندان رشته‌های مختلف علوم تجربی، همواره در تحقیقات خود و در نتایج پژوهش، منابع و میزان خطا را مورد توجه و محاسبه قرار می‌دهند. ولی این، نوعی از خطاست که حذف آن، از طریق راستی‌آزمایی تجربه و در پرتو نظریه‌ای از پیش مفروض، صورت می‌گیرد. در این موارد، آنچه که از نتایج ناخواسته پژوهش‌های دانشمندان حذف یا به نحوی جبران می‌گردد، در واقع نوعی اشتباه تجربی یا آن چیزی است که گاهی "معرفت منفی" تلقی می‌گردد.

توضیح اینکه مطابق رویکرد واقع‌گرایانه به علم، آنچه که "معرفت علمی" نامیده می‌شود، مجموعه‌ای از نظریه‌هایی است که صادق فرض می‌شوند. اما در عین حال، خود پیشرفت علم، شاهدهی بر این مدعاست که گزاره‌های علمی، یقینی و قطعی نیستند و همواره برخی از آنها با گزاره‌هایی دیگر جایگزین می‌شوند. بدین ترتیب در فرآیند تحول علمی، معلوم می‌شود که گزاره‌ای که صادق تلقی می‌شده، کاذب بوده است یا آنچه

که کاذب تلقی می‌شده، صادق بوده است. بنابراین در هر مقطع مشخصی از نظریه‌پردازی علمی، آنچه که "معرفت علمی" نامیده می‌شود، هم شامل گزاره‌های در واقع صادق و هم شامل گزاره‌های در واقع کاذب است. آیا این نوع از خطا در علم را نیز می‌توان از طریق مباحث معرفت‌شناسی، که نوعاً به معرفت‌های ساده می‌پردازد، تحلیل کرد؟ یا آنچه که "معرفت علمی" نامیده می‌شود به معنای دقیق معرفت‌شناختی، معرفت نیست و فهم است؟ چنانکه در یکی از رویکردها در خصوص مسئله ارزش معرفت، اساساً قائلند که تمرکز اصلی معرفت‌شناسی نباید بر روی معرفت بلکه باید بر روی فهم، باشد.

محفوظ است.

۳. روش تحقیق

روش این تحقیق برای تحلیل خطای معرفتی، عبارت از تحلیل باور موجه و بررسی نظریات اعتماد‌گرایانه توجیه معرفتی و توجه به فاصله معرفت از باورصادقی که معرفت نیست، یا فاصله توجیه و صدق، است.

گرچه ما نمی‌توانیم به جرئت ادعا کنیم که هیچ باور کاذبی نداریم، ولی اگر باور ما از نظر معرفت‌شناختی، قابل دفاع باشد می‌توانیم بگوییم که باورهایی که داریم موجه هستند. بنابراین از آنجا که معرفت‌شناسی، متمرکز بر سوپه‌شناسنده (و نه ابژه) رابطه شناختی است، تحلیل معرفت‌شناختی خطای یک فاعل شناسا، متوقف بر تحلیل نظریه توجیه اتخاذ شده خواهد بود.

روش تحقیق در این طرح پژوهشی، در چارچوب روش‌شناسی پذیرفته شده و متداول در معرفت‌شناسی معاصر است. بدین ترتیب گرچه نتایج این تحقیق صراحتاً محدود به خطاهایی با ویژگی خاص نخواهد بود ولی قاعدتاً برای نوعی از خطا قابل اعمال است که در تور معرفت‌شناسی قرار گیرد.

چرا اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه؟

این طرح، به تحلیل خطای معرفتی در چارچوب اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه و با تأکید بر نظریه منظر‌گرایی فضیلتی ارنست سوسا می‌پردازد. فارغ از مناقشه طرفداران رویکردهای مختلف توجیه معرفتی اعم از برون‌گرایان و درون‌گرایان، که ادله آنها به تفصیل در کتب و مقالات مختلف ارائه شده و مورد بحث قرار گرفته است^۱، اجمالاً در خصوص رویکرد عام اتخاذ شده در این طرح (یعنی اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه) لازم به ذکر است که با توجه به اینکه هیچ‌کس نمی‌تواند، در طول عمرش، به‌صورت آگاهانه و از روی تأمل هر آنچه را که باور دارد، توجیه نماید، به نظر می‌رسد رویکرد درون‌گرایانه در توجیه، دامنه معرفت را بسیار

^۱ برای نمونه نگاه کنید به: Bonjour & Sosa (2003), Steup & Sosa (2005), Goldberg (2007), Comesana (2005a) و Goldman (1999).

محدودتر از آنچه هست می‌نماید. از طرف دیگر اینگونه تصور می‌شود که دیدگاه برون‌گرایی، بینش‌های مناسب‌تری برای تحلیل خطا پیش‌روی ما قرار می‌دهد. زیرا مطابق این رویکرد، و بر خلاف دیدگاه درون‌گرایی، درون‌گرایی، ممکن است شخص معرفت‌داشته باشد ولی نسبت به این معرفت خود، آگاهی یا توجیه آگاهانه نداشته باشد، بنابراین بر اساس همین امکان، به نظر می‌رسد می‌توان گفت که ممکن است شخص، در خطا باشد ولی نسبت به عدم معرفت خود، آگاهی نداشته باشد. یعنی انتظار می‌رود که دیدگاه برون‌گرایی بتواند تحلیل جامع‌تری از وضعیت خطای معرفتی ارائه دهد. اما یکی از دیدگاه‌های پیشرو در چارچوب برون‌گرایی، که شاید بتوان آنرا جذاب‌ترین و پرطرفدارترین گزینه برون‌گرایان تلقی کرد، رویکرد اعتمادگرایی است که در این طرح، محل بحث واقع خواهد شد.

بنابراین به‌طور خلاصه، روش انجام تحقیق حاضر، عبارت از بررسی تحلیلی رویکرد عام اعتمادگرایی برون‌گرایانه و نیز دیدگاه اعتمادگرایی فضیلت‌محور، برای ارزیابی قابلیت آنها در تحلیل خطای معرفتی است. در این راستا، ابتدا به دیدگاه‌های آلوین گلدمن، رابرت نوزیک و آلوین پلانینگا پرداخته می‌شود و سپس مولفه‌های دیدگاه منظرگرایی فضیلتی ارنست سوسا معرفی و برای تحلیل خطای معرفتی، ارزیابی می‌شود.

۴. یافته‌های تحقیق: تحلیل خطا در رویکرد عام اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه

مقاله مهم گتیه، توصیف متداول از معرفت (باور صادق موجه) را به چالش کشید و بیشتر معرفت‌شناسان پذیرفتند که مثال‌های گتیه مثال‌های نقض معتبری برای آن توصیف یا نظریه معروف هستند. در عین حال، برخی از معرفت‌شناسان معتقدند که همان سه جزء، برای معرفت کافی است و با تحلیل جزء توجیه، می‌توان مسئله گتیه و سایر نمونه‌های مشابه را پاسخ داد. عده‌ای نیز در پی مؤلفه چهارمی هستند که اصطلاحاً مؤلفه یا شرط *جو/ز*، نام دارد.

یکی از مهم‌ترین چالش‌های معرفت‌شناسی معاصر این است که آیا عوامل توجیه، اموری درونی هستند یا اموری بیرونی؟ عامل توجیه یک باور چیست و این عامل توجیه از کجا ریشه می‌گیرد: از درون یا بیرون ذهن ما؟ مطابق دیدگاه درون‌گرایی، همه عواملی که باعث معرفت‌بخشی باورهای درست می‌شود، عوامل درونی هستند، در حالی که بر اساس معرفت‌شناسی برون‌گرا، مسائل معرفت و/یا توجیه بستگی به عواملی نظیر این دارند که باور چگونه شکل گرفته است، یا اینکه سازوکاری که موجب ایجاد باور در شخص شده است چقدر اعتماد‌پذیرند.

در معرفت‌شناسی معاصر، درون‌گرایان معتقدند که ویژگی‌های توجیه ساز هر باور موجه، باید (از نظر معرفتی) نسبت به ذهن باورمند، درونی باشد و او همواره بتواند ویژگی‌های باورش را بواسطه تأمل، از طریق درون‌بینی، حافظه و دلیل شهودی و قیاسی بداند. اما مطابق رویکرد برون‌گرایی، ممکن است ویژگی‌های توجیه‌ساز برای یک باور وجود داشته باشند که کشف آنها از طریق تأمل (درون‌بینی، حافظه و دلیل) صرفاً، برای شخص صاحب باور (باورمند) ممکن نباشد.

یکی از معرفت‌شناسان مطرح در رویکرد برون‌گرایی، گلدمن است که معتقد است توجیه باور، بر حسب اصطلاحات غیرمعرفتی است، بر اساس مجموعه شرایط غیرذهنی و مستقل از باورها، شرایطی که خود، از جنس باور و معرفت نیستند. عموماً آلون گلدمن را به عنوان سرآغاز رویکرد اعتماد‌گرایی تلقی می‌کنند و

فیلسوفانی همچون نوزیک، پلانتینگا و سوسا نیز با روایت‌های مختلفی به این رویکرد منسوب هستند.

مطابق رویکرد عام اعتمادگرایی معرفت‌شناختی، شخص می‌داند که P اگر و فقط اگر:

۱- P درست باشد،

۲- شخص باور داشته باشد که P درست است و

۳- شخص، از طریق فرایندی اعتمادپذیر، به باور P رسیده باشد.

بنابراین شخص در این رویکرد، یک باور موجه دارد، اگر و فقط اگر آن باور، نتیجه یک فرایند اعتمادپذیر

باشد. بدین ترتیب آن باور، باوری اعتمادپذیر است یعنی از نوعی است که گرایش به صادق بودن دارد.

ممکن است باور شخص در خصوص یک گزاره، متکی به باورهای دیگر باشد. بنابراین فرایند اعتمادپذیر اول،

به باورهای بیشتری به عنوان ورودی خود نیاز دارد و معرفت حاصل از آن مبتنی بر معرفت‌های دیگر (معرفت‌های

مبنایی) خواهد بود. بنابراین از این لحاظ، اعتمادگرایی را می‌توان به عنوان نوعی مبنادگرایی در نظر گرفت

(Roberts and Wood, 2007: 90) با این توضیح که گرچه هر تکه‌ای از معرفت در بالای هرم معرفت قرار

می‌گیرد اما الزامات ساختاری هرم در اینجا آنقدر سفت و سخت نیست. در واقع مطابق این دیدگاه، ارتباط یک

باور به مبنای، علاوه بر طریق عقلانی کاملاً اعتمادپذیر، از طریق درون بینی، ادراک و حافظه نیز ممکن است. بر این

اساس، شخص می‌تواند یک فراساختار بنا کند که علاوه بر قیاس، از استقرای شمارشی و فرضیه‌ای یا تبیینی نیز

مدد بگیرد (Sosa, 1991: 89).

۴.۱ اعتمادگرایی مبتنی بر فرایند گلدمن

هدفی که گلدمن برای خود معین می‌کند رسیدن به یک نظریه تبیینی است که توضیح دهد چرا برخی

باورها به عنوان باور موجه و برخی دیگر به عنوان باور ناموجه محسوب می‌شوند؟

آلوین گلدمن در پی یک نظریه برای باور موجه است که بر حسب عبارات غیرمعرفتی مشخص کند چه وقت

یک باور موجه است (Goldman, 1979: 1).

نقطه عزیمت برون‌گرایانه گلدمن آنجاست که وی تصریح می‌کند دغدغه او این نیست که وقتی یک باور، موجه است آیا شخص صاحب باور (باورمند) می‌داند که آن موجه است یا نه، همچنین مهم نیست که آیا باورمند می‌تواند توجیهی برای آن باور ارائه کند یا نه. از نظر گلدمن وقتی که یک باور، موجه است حتی این پیشفرض هم وجود ندارد که باورمند چیزی "داشته باشد" که بتوان آنرا یک "توجیه" نامید.

فرایند تشکیل باور

فرایند تشکیل باور، یک روند یا عملیات تابعی است که نگاهی از یک دسته حالات (یعنی ورودی‌ها) به دسته دیگری از حالات (خروجی‌ها) ایجاد می‌نماید. ورودی‌ها می‌توانند امیال، امیدها، حالات هیجانی، باورهای قبلی و ... باشند و حالات خروجی، همان باورها به گزاره‌های مختلف در یک زمان معین هستند. نکته اصلی در مورد یک باور موجه این است که باور، وضعیت موجه بودن خود را از فرایندها یا ویژگی‌های توجیه بخش می‌گیرد (Goldman, 1979: 2, 11, 14).

بنابراین در دیدگاه اعتمادگرایانه گلدمن، توجیه باور بر اساس مجموعه شرایط غیرذهنی و مستقل از باورها صورت می‌گیرد، شرایطی که خود از جنس باور و معرفت نیستند. شخص، یک باور موجه دارد، اگر و فقط اگر آن باور، نتیجه یک فرایند اعتمادپذیر باشد^۱.

اعتمادپذیری فرایند

اگر این سوال مطرح شود که "منظور از اعتمادپذیری یک فرایند چیست؟" پاسخ گلدمن این است که اعتمادپذیری فرایند، عبارت از استعداد یا زمینه‌ای است که یک فرایند برای تولید باورهای صادق دارد. وی فرایندهای ادراکی استاندارد، به یاد آوردن، استدلال خوب و نیز درون‌بینی را به عنوان مثالهایی از فرایندهای اعتمادپذیر نام می‌برد. گلدمن از طرف دیگر فرایندهای معیوبی همچون استدلال مغشوش، تفکر

^۱ از آنجا که در دیدگاه گلدمن وضعیت توجیهی یک باور، وابسته به تاریخچه گذشته آن است، وی دیدگاه خود را اعتمادگرایی تاریخی می‌نامد.

میل‌طلب، اتکا به دل‌بستگی احساسی و ... را که در بیشتر مواقع، گرایش به تولید خطا دارند اعتماد‌ناپذیر تلقی می‌کند (Goldman, 1979: 9- 10).

بدین ترتیب مطابق تحلیل گلدمن، باور S به گزاره p یعنی Bp، صرفاً در صورتی موجه یا مجاز است که این باور، محصول یک فرایند منجر به صدق باشد یعنی فرایندی که مستعد تولید باورهای صادق و اجتناب از خطاست. مثلاً اگر باور Bp محصول میل‌طلبی یا دل‌بستگی S به چیزی یا کسی باشد، نمی‌تواند موجه تلقی شود و مستعد خطاست.

اما اگر باور S ظاهراً مبتنی بر فرایندی باشد که نوعاً اعتماد‌پذیر است، سوالی که در برابر تحلیل گلدمن قرار دارد این است که آیا آن فرایند نوعی، مستقیماً مسؤول تولید این باور مشخص است؟ یا یک فرایند مشخص، مولد این باور مشخص است؟ چگونه می‌توان به‌طور آماری، از گرایش یک فرایند به تولید باورهای صادق سخن گفت؟ مگر S چند بار از این فرایند استفاده کرده است؟

البته پاسخی که ممکن است بر اساس نظریه گلدمن به این مسئله داده شود این خواهد بود که منظور از فرایند اعتماد‌پذیر، نوع^۱ فرایند است که ویژگی‌های آماری دارد و نه یک نمونه^۲ مشخص از آن. به عنوان مثال اگر گفته شود که فلان فرایند، در ۸۰٪ مواقع باورهای صادق تولید می‌کند در اینجا سخن از نوع آن فرایند است، که نمونه‌ای از آن مولد این باور مشخص است (Goldman, 1979: 11).

اما این پاسخ ناتمام است، زیرا گلدمن در خصوص باور موجه معتقد است که فرایند اعتماد‌پذیر، علت باور است و این در حالی است که می‌دانیم آنچه که می‌تواند علت واقع شود یک فرایند معین است؛ یعنی یک نمونه و نه نوع.

همچنین گلدمن باید به این سوال نیز پاسخ دهد که فرایند منجر به باور Bp، چقدر باید اعتماد‌پذیر باشد تا باور S موجه باشد؟ گلدمن می‌پذیرد که اعتماد‌پذیری، یک مفهوم مطلق یا مقوله‌ای نیست بلکه مفهومی مدرج

¹ type
² token

است^۱ اما در عین حال نه تنها سوال بالا را به روشنی پاسخ نمی‌دهد بلکه معتقد است که نباید انتظار پاسخی دقیق برای این سوال داشت و مفهوم توجیه را از این نظر مبهم می‌داند (Goldman, 1979: 10-11).

البته بدیهی است که درجه عمومیت رابطه بین ورودی و خروجی فرایند حصول باور، درجه اعتمادپذیری آن را تعیین خواهد کرد. یک باور مشخص که محصول یک نمونه فرایند است، سطح اعتمادپذیری مشخصی دارد ولی این نمونه را می‌توان به صورت‌های مختلف به نوع فرایند تعمیم داد که هر فرایند تعمیم یافته‌ای میزان اعتمادپذیری متفاوتی خواهد داشت و مسئله این است که کدام نوع فرایند باید برای ارزیابی اعتمادپذیری انتخاب شود؟ (Goldman, 1979: 11-12, 2008)

مثلاً اگر در فرایند مشخصی که منجر به یک باور مشخص برای شخص S شده است، ورودی فرایند را حالت ذهنی وی در یک زمان معین، و خروجی فرایند را باور Bp در نظر بگیریم، آیا می‌توان از یک نوع فرایند سخن گفت در حالی که چنان محدود انتخاب شده است که کلاً فقط یک مصداق از آن اتفاق می‌افتد؟ در مجموع می‌توان گفت که گلدمن از عهده حل مسئله میزان اعتمادپذیری فرایند (برای موجه بودن باور ناشی از آن) بر نمی‌آید^۲. ادعای وی این است که برای توجیه باور، نیازی به اعتمادپذیری کامل فرایند نیست. بدین ترتیب باورهای تولید شده توسط فرایندهایی که اعتمادپذیر تلقی می‌شوند عموماً صادق هستند و نه لزوماً، یعنی اگر باور Bp موجه باشد، موجه بودن آن صرفاً به این خاطر است که فرایند مولد آن، این استعداد را دارد که در بیشتر مواقع منجر به صدق می‌شود در عین اینکه گاهی نیز تولید خطا می‌کند. بنابراین آن فرایندهای تشکیل دهنده باور که گاهی تولید خطا می‌کنند نیز هنوز توجیه‌بخش هستند. یعنی می‌توان باورهای موجهی داشت که کاذب هستند (Goldman, 1979: 10-11).

^۱ مثلاً یک فرایند نتیجه‌گیری که مبتنی بر نمونه‌های تصادفی و متنوع باشد نسبت به فرایندی که مبتنی بر نمونه‌های غیرتصادفی باشد، گرایش به تولید میزان کمتری از خطا، اشتباه یا عدم دقت دارد و بنابراین اعتمادپذیرتر است.

^۲ خود آلوین گلدمن که مدخل "اعتمادگرایی" را در فرهنگنامه فلسفی استنفورد نگاشته است، ابتدا مشکلات دیدگاه اولیه را مطرح می‌کند و سپس به رویکردهای جدید اعتمادگرایی، که در کارهای پلانتینگا و سوسا اصلاح و تقویت شده است، اشاره می‌کند (Goldman, 2008).

بنابراین به‌طور خلاصه مطابق رویکرد گلدمن در اعتمادگرایی مبتنی بر فرایند، اگر باور S به گزاره p یعنی Bp ، محصول فرایندی اعتمادپذیر باشد که بیشتر، باورهای صادق تولید می‌کند تا باورهای کاذب، در اینصورت S در داشتن این باور موجه است و می‌توان گفت حتی اگر Bp در واقع کاذب باشد، S مستحق سرزنش نیست.

۴.۲ اعتمادگرایی مبتنی بر ردیابی صدق نوزیک

ایده اصلی نوزیک در معرفت‌شناسی این است که شرایطی ارائه دهد تا پیوند یک باور را با آن واقعیتی که به باور درمی‌آید به گونه‌ای تضمین کند. وی معتقد است که بدون چنین پیوندی، گرچه ممکن است باور صادق وجود داشته باشد اما معرفت وجود نخواهد داشت (Nozick, 1981: 169).

از نظر نوزیک باور شخص باورمند S به اینکه p ، معرفت محسوب می‌شود اگر و فقط اگر:

۱- p صادق است،

۲- S باور دارد که p ،

۳- اگر p صادق نبود، آنگاه S باور نمی‌داشت که p (اگر نبود ۱ آنگاه نبود ۲)،

۴- اگر p صادق بود، آنگاه S باور می‌داشت که p (اگر ۱ آنگاه ۲).

رویکرد نوزیک، عموماً با شرط سوم وی در خصوص رابطه باور و صدق، معروف به شرط حساسیت^۱ باور،

مورد اشاره قرار می‌گیرد. ولی اصولاً منظور نوزیک از بیان این دو شرط چیست؟

دلالت وجهی

دو شرط اخیر نوزیک برای معرفت، دارای دلالت وجهی هستند و این ویژگی در شرط ۳ به وضوح دیده

می‌شود، اما آیا آنچه که شرط ۴ بیان می‌دارد بیش از محتوای شرط‌های ۱ و ۲ است؟ پاسخ نوزیک به این سوال

مثبت است؛ مفاد شرط ۴ این است که اگر در یک جهان ممکن شبیه جهان ما هم p صادق می‌بود S به آن باور

¹ sensitivity

می‌داشت.

شرط سوم و چهارم نشان دهنده این است که باوری که S دارد نسبت به ارزش صدق p حساس است. شرط سوم حاکی از آن است که حالت باور S ، نسبت به کذب p و شرط چهارم بیانگر این است که حالت باور S ، نسبت به صدق p حساس است. مطابق این چهار شرط، در اینجا نه تنها p صادق است و S به آن باور دارد، بلکه اگر صادق می‌بود نیز او به آن باور می‌داشت. مثالی که نوزیک مطرح می‌کند بدین صورت است که وقتی در یک آزمایش، فوتونی ساطع می‌شود و مثلاً به سمت چپ می‌رود؛ نه تنها این صادق است که فوتون ساطع شد و به سمت چپ رفت، بلکه این هم صادق می‌بود که اگر آن فوتون ساطع می‌شد به سمت چپ می‌رفت.

در اینجا، صدق مقدم و نتیجه، به تنهایی برای صدق شرطی، کافی نیست. آنچه که شرط ۴ بیان می‌دارد بیش از ۱ و ۲ است. در واقع شرط ۴ در صورتی صادق است که نه تنها S به صورت بالفعل به درستی باور دارد که p بلکه در جهان‌های "نزدیک" که در آنها p صادق است نیز او به آن باور داشته باشد (Nozick, 1981: 172, 176).

بنابراین مطابق دیدگاه نوزیک، یک تقارن در خصوص بازگویی شرایط سوم و چهارم و ارتباط آنها با دو شرط اول وجود دارد؛ مطابق شرط ۳: اگر نبود ۱، آنگاه نبود ۲، و مطابق شرط ۴: اگر ۱، آنگاه ۲ (Nozick, 1981: 177).

به عبارتی از نظر نوزیک، کسی که می‌داند p یعنی آن کسی که اگر p صادق بود به آن باور می‌داشت، و کسی که اگر p کاذب بود به آن باور نمی‌داشت. بدین ترتیب وقتی باور کسی به طور التزامی به امر واقع مرتبط می‌شود، می‌گوییم باور او صدق p را ردیابی می‌کند. بنابراین دانستن، یعنی داشتن باوری که صدق را ردیابی می‌کند و معرفت، راهی ویژه برای مرتبط بودن به جهان است، داشتن یک ارتباط بالفعل واقعی با جهان، که عبارتست از ردیابی آن (Nozick, 1981: 178).

بر اساس رویکرد نوزیک، اگر p صادق باشد و S به صورت بالفعل این را بداند، هنوز ممکن است S دچار خطا باشد و تمام شرایط دآن استن را نداشته باشد:

الف) اگر در یک جهان ممکن نزدیک، p صادق نباشد ولی S به طریقی باور داشته باشد که p ؛ شرط ۳ برآورده نمی‌شود،

ب) اگر در یک جهان ممکن نزدیک، p صادق باشد ولی S بر اساس شیوه‌ای که برای رسیدن به باورش دارد، باور نداشته باشد که p ؛ شرط ۴ برآورده نمی‌شود.

اما به نظر می‌رسد این خلاف شهود است که امکان پذیر بودن (الف) یا (ب) را به این معنا تلقی کنیم که S علیرغم اینکه می‌داند p هنوز تمام شرایط دآن استن را ندارد. یعنی به نظر می‌رسد گویی برای دآن استن، نباید نیازی به شرط حساسیت نوزیک باشد.

روش باور داشتن

در واقع نقض شرط‌های ۳ و ۴ نوزیک در اینجا، به واسطه باورهایی است که محصول شیوه‌هایی کاملاً متفاوت از وضعیت بالفعل هستند. بنابراین نوزیک باید برای بیان شرایط حصول معرفت، یک اصلاح در رویکرد خود انجام دهد و راه و روش رسیدن S به باور مورد نظر را نیز مقید کند: باور S به اینکه p ، معرفت محسوب می‌شود اگر و فقط اگر:

۱. p صادق است،

۲. S از طریق روش باور داشتن M ، باور دارد که p ،

۳. اگر p صادق نبود، و S از روش M برای رسیدن به یک باور استفاده می‌کرد آنگاه S از طریق روش M ، باور نمی‌داشت که p ،

۴. اگر p صادق بود، و S از روش M برای رسیدن به یک باور استفاده می‌کرد آنگاه S از طریق روش M ، باور می‌داشت که p .

بدین ترتیب S می‌داند که p اگر و فقط اگر یک روش M وجود داشته باشد به طوری که باور او از طریق M به p ، شرایط ۱ تا ۴ را برآورده کند، و M بر همه روش‌های دیگر M_1 ، که باور S از طریق آنها به p ، شرایط ۱ تا ۴ را برآورده نمی‌کند، بچربد.

اما در چه صورت گفته می‌شود که یک روش (M) بر روش‌های دیگر، تفوق دارد؟ نوزیک در پاسخ، چنین شرطی را بیان می‌کند (Nozick, 1981: 179, 182):

- اگر S از روش‌های دیگر باور می‌داشت که $\sim p$ اگر روش M منجر به باور اینکه p شود، S باور دارد که p ،

- اگر S از روش‌های دیگر باور می‌داشت که p اگر روش M منجر به باور اینکه $\sim p$ شود، S باور دارد که $\sim p$.

اما فرض کنید یک روش M برای باور یافتن به برخی انواع گزاره‌ها خوب است ولی برای دیگر گزاره‌ها خوب نیست. با این روش، شرط ۳ و ۴ برای گزاره‌ای از نوع اول برآورده می‌شوند ولی برای گزاره‌ای از نوع دوم برآورده نمی‌شوند. این در حالی است که S معتقد است که روش مزبور برای همه انواع گزاره‌ها خوب است و آنرا به‌طور یکسان به‌کار می‌برد.

سوالی که مطرح است این است که وقتی S آن روش را برای یک گزاره p از نوع اول، به‌کار می‌برد تا باوری پیدا کند، آیا او می‌داند که p ؟ پاسخ نوزیک این است که S می‌داند p ، اگر شرایط ۳ و ۴ را برآورده کند.

بنابراین اگر p کاذب بود و از نوع دوم بود، ممکن بود S هنوز به آن باور داشته باشد و این به آن معناست که برآورده شدن شرط ۳ برای معرفت، بستگی زیادی به اختلاف و ناهمگونی دو نوع گزاره مزبور دارد. هر چه فاصله بین آن دو نوع، بیشتر باشد، بهتر می‌توان گفت که S گزاره‌ای را که روش M در آن نوع کار می‌کند می‌داند.

البته این نحوه تبیین ماهیت معرفت با ارجاع به روش یا شیوه رسیدن به باور، مشکلاتی دارد (از قبیل چگونگی مشخص کردن یک روش و اینکه چه روشی در کار است) که نوزیک به آن‌ها اذعان دارد. ممکن است شخصی به‌طور ضمنی از یک روش استفاده کند بدون اینکه مشخصاً به‌صورت روش‌مند حرکت کند و نسبت به اینکه در حال استفاده از چه روشی است آگاهی داشته باشد.

نوزیک معتقد است که گرچه گاهی ضروری است که روشی را که کسی از طریق آن به چیزی باور دارد تصریح کنیم، اما اغلب موجب هیچ خلطی نخواهد شد که دست از هرگونه ذکر روش برداریم. نوزیک در خصوص برخی از انواع گزاره‌ها تصریح دارد که در ملاحظه معرفت از آنها می‌توانیم به همان شرطی التزامی ساده (بدون قید روش) بازگردیم. گزاره‌های مورد نظر وی، آن‌هایی هستند که دارای نقشی مرکزی در فعالیت‌های جاری ما، یا در تصویر ما از جهان، یا چارچوبی که در آن گزاره‌های دیگر را بررسی می‌کنیم، هستند. مثلاً در مورد گزاره‌ای همچون "من دو دست دارم" یا "جهان خیلی سال‌ها قبل وجود داشته است" نمی‌توان گفت که باور پیدا کردن ما به آن، از طریق روش یا روش‌هایی معین و محدود صورت می‌گیرد. بنابراین در این خصوص، مثلاً شرط ۴ بدون ارجاع به یک روش یا شیوه معین باور داشتن، برآورده خواهد شد.

دیدگاه نوزیک در خصوص عدم لزوم ارجاع به روش یا شیوه معین باور داشتن در خصوص گزاره‌های مرکزی، هنگامی اهمیت می‌یابد که وی گزاره‌های مزبور را در تقابل با گزاره‌های دیگر (غیرمرکزی) قرار می‌دهد. نوزیک در خصوص گزاره‌های غیرمرکزی، همچنان معتقد است که ارجاع به روش حصول باور لازم است. مثلاً فرض کنید که در حال حاضر یک کتاب روی میز مقابل من است. از نظر نوزیک، این دقیق نیست که فقط بگوییم اگر کتابی آنجا بود، من باور می‌داشتم که آنجا بود. زیرا اگر من به آن نگاه نمی‌کردم (یا نگاه نکرده بودم) یا اینکه در حال حاضر در جای دیگری بودم، آیا باز هم چنان باوری داشتم؟ بنابراین ارجاع به روشی که از طریق آن من باور دارم که کتابی روی میز است لازم است تا این امکان‌ها را مستثنی کند (Nozick, 1981: 184- 185).

بنابراین در مورد گزاره‌های عادی (غیرمرکزی) وقتی که S بالفعل از طریق باور دارد که p ، اگر روش‌های

دیگر حصول باور بر روش بالفعل وی برای حصول باور بچربند، S دچار خطای معرفتی می‌شود.

یکی از تردیدهای جدی در خصوص شرط حساسیت نوزیک برای معرفت داشتن، مربوط به صدق‌های ضروری است. گزاره‌های ضرورتاً صادق، در تمام جهان‌های ممکن صادق هستند و بنابراین شرط حساسیت در مورد آنها قابل اعمال نیست. این مسئله نوزیک را واداشت تا الزام حساسیت را برای این دسته از صدق‌ها رها کند (Sosa, 1999a: 146).

۴.۳ اعتمادگرایی مبتنی بر باورهای پایه پلانتینگا

مطابق معرفت‌شناسی پلانتینگا، برخی باورها موجه هستند حتی اگر توسط استدلال حمایت نشوند و حتی اگر به صورت غیرقابل تردید برای حواس، بدیهی نباشند. این باورها که باورهای پایه نامیده می‌شوند، شامل باورهایی هستند که از نظر متافیزیکی مهم هستند و زیربنای اعمال و شهودهای روزمره ما هستند. در این نوع معرفت‌شناسی ادعا می‌شود (Plantinga, 2000) که مثلاً باور به خدا می‌تواند پایه باشد و ساختار شناختی آن فرقی با باورهای عقل سلیم همچون باور به وجود اذهان دیگر یا باور به رویدادهای گذشته ندارد. استوارت کوهن (Cohen, 2002) معتقد است این رویکرد دارای "ساختار معرفت پایه" است؛ یعنی مطابق این نوع دیدگاه از اعتمادگرایی، قابلیت اعتماد معرفت نهایتاً می‌تواند به اعتمادپذیری باورهای پایه برگردد، که زیربنای حصول دیگر باورهای مرتبه بالاتر است.

مخالفت با طبیعت‌گرایی متافیزیکی

پلانتینگا (Plantinga, 1993) تبیین‌های طبیعت‌گرایانه برای طراحی ذهن انسانی را یکسره رد نمی‌کنند اما وی طبیعت‌گرایی متافیزیکی را به عنوان یک تبیین قابل قبول برای کارکرد درست شناختی نمی‌پذیرد. از آنجا که انتخاب طبیعی هدایت نشده، اهمیتی به صدق نمی‌دهد بلکه آنچه برایش مهم است بقاء و تولید مثل است، ما با مبنای طبیعت‌گرایانه نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که مکانیسم‌های تشکیل

باور ما اعتمادپذیر باشند. پلانتینگا معتقد است تبیین‌هایی از شناخت انسانی که از نظر متافیزیکی طبیعت‌گرایانه هستند، نامنسجم‌اند و فقط یک تصویر خدا باورانه از جهان می‌تواند تضمینی برای کارکرد صحیح سیستم شناختی ما فراهم کند. تضمین مزبور، از این واقعیت نتیجه می‌شود که خداوند ذهن انسان را به طریقی طراحی کرده که به صورت اعتمادپذیری به صدق نائل شود.

گرچه گتیه نشان داد که هر باور صادق موجهی تشکیل دهنده باور نیست، اما مطمئناً برخی باورهای صادق، تشکیل دهنده معرفت هستند. بنابراین باید ویژگی‌ای وجود داشته باشد که باورهای صادق بتوانند این ویژگی را داشته باشند که اگر یک باور صادق آن ویژگی را داشته باشد، آنگاه آن باور معرفت باشد. این ویژگی، "جواز" نامیده می‌شود و مطابق تعریف، معرفت عبارتست از باور صادق مجاز (Comesana, 2005b: 372).

قوای شناختی

مطابق دیدگاه پلانتینگا (Plantinga, 1993)، باورها فقط در صورتی جواز دارند که توسط یک یا چند قوه شناختی تولید شده باشند که این قوا در یک محیط مناسب، به درستی کار کنند، قوایی که به گونه‌ای طراحی شده‌اند که با موفقیت به صدق نائل می‌شوند (DeCruz & Desmedt, 2013). پلانتینگا در واقع معتقد است (Plantinga, 1993) که خدا، ذهن را به گونه‌ای طراحی کرده است که به طور اعتمادپذیری به صدق نایل می‌شود، که این شامل تشکیل باور خدا باورانه نیز می‌شود.

بنابراین بر اساس این رویکرد، خطای معرفتی عبارت از کارکرد نادرست قوای انسانی یا به کارگیری قوا در شرایط و محیط نامناسب است. مطابق دیدگاه پلانتینگا (Plantinga, 2000) پدیده گناه کردن، انجام آن چیزی است که اشتباه است، آنچه که مخالف خواست خداست.

پلانتینگا معتقد است اگر شخصی که گناه را انجام می‌دهد تشخیص دهد که آنچه انجام می‌دهد گناه است،

یا در عدم تشخیص اینکه آن کار گناه است، مقصر باشد، نسبت به آنچه انجام داده است مسؤول یا مجرم است.

۵. یافته‌های تحقیق: تحلیل خطا در منظرگرایی فضیلتی سوسا

از آنجا که هدف تحقیق حاضر، اساساً تحلیل خطا در دیدگاه ارنست سوسا است، در این بخش از گزارش، به‌طور مشروح (و مفصل‌تر از بخش‌های قبل) مولفه‌های نظریه این معرفت‌شناس را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم. ابتدا به معرفی کلیات رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا و جایگاه سوسا در آن می‌پردازیم و سپس دیدگاه خاص او تحت عنوان منظرگرایی فضیلتی را مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

سوسا معتقد است که مفهوم محوری معرفت‌شناسی، توجیه است. البته منظور وی از توجیه باور، خوب بودن آن نیست. سوسا در پی توجیه شناختی لازم برای تفکیک دو دسته باور از یکدیگر است: باوری که معرفت محسوب می‌شود، و باوری که اندکی بیش از یک حدس خوش اقبال است.

توجیه شناختی از منظر سوسا، یک ایده هنجاری یا ارزشی است که در هدایت یا ارزیابی فکر، مورد ملاحظه واقع می‌شود. بنابراین باور موجه، عموماً مقید به این است که مبتنی بر ایده‌های هنجاری و ارزشی است و البته به اعتبار ویژگی‌های غیر ارزشی (همچون داشتن منبع خاصی در ادراک، درون‌بینی، حافظه یا استنتاج، یا ترکیبی از اینها و ...) موجه است. سوسا از این ویژگی‌های غیرارزشی باور که توجیه شناختی، مبتنی بر آنهاست تحت عنوان "ویژگی‌های توجیه‌ساز" یاد می‌کند. وی بر اساس اعتقاد به ابتدای ایده هنجاری توجیه بر ویژگی‌های توجیه‌ساز، معتقد است که هر باور دیگری نیز که نسبت به همه ویژگی‌های مزبور، درست شبیه باور مورد نظر باشد، حتماً موجه است (Sosa, 1991: 192-193).

۵.۱ فضیلت‌گرایی

جانانان ادواردز، به نقل وین رایت، معتقد است که گرچه عقل می‌تواند دلایل عقلانی موجهی برای وجود خدا، حاکمیت مشیت او بر امور بشری، تقدیر و بسیاری دیگر از آموزه‌های کلامی و مابعدالطبیعی اقامه کند، ولی خود فریبی، پیش داوری، خود دوستی و سایر عوامل احساسی ما، فهم قوت آن دلایل را

برایمان دشوار می‌کند. اینگونه خطاها را نمی‌توان با به‌کارگیری قواعد دکارت برای درست اندیشیدن یا روش‌هایی از این دست، تصحیح کرد؛ آنچه که لازم است یک مجموعه از کمالاتی است که خود، جلوه صفات شخصیتی اخلاقاً مطلوب و احساس‌هایی بدرستی نظام یافته است. نقایصی که تعقل بشر را معیوب می‌کنند، عمیقاً در ذات بشر ریشه دارند و تنها به‌واسطه فضائل شایسته، می‌توان آنها را از بین برد (Wainwright, 1995: 51).

عموماً مقاله ارنست سوسا (Sosa, 1980) را سرآغاز علاقه معرفت‌شناسان معاصر به معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا تلقی می‌کنند. ولی یک دیدگاه دیگر در خصوص سابقه معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا این است (Jonathan Kvanvig, 1992) که روایت‌های اولیه اعتمادگرایی را نیز می‌توان به عنوان معرفت‌شناسی‌های فضیلت‌گرا تعبیر کرد. وقتی که اعتمادگرایان اولیه (گلدمن، آرمسترانگ و نوزیک) از اعتمادپذیری صحبت می‌کنند، می‌توان آنها را اینگونه فهمید که در واقع به یک کاراکتر شناختی اعتمادپذیر متوسل می‌شوند. به‌ویژه آلون گلدمن (۱۹۹۲)، برچسب معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا را برای رویکرد خود می‌پذیرد. همچنین آلون پلاتینگا نیز یک معرفت‌شناس فضیلت‌گرا محسوب می‌شود.

الزامات فضیلت‌گرایی

معرفت‌شناسی فضیلت‌گرای معاصر یک مجموعه متنوع از رویکردها در معرفت‌شناسی است که دو التزام، آنها را متحد می‌کند:

۱- معرفت‌شناسی یک حوزه یا نظام هنجاری است،

۲- افراد و گروه‌های فکری، منبع اصلی ارزش معرفتی و تمرکز اصلی ارزیابی معرفتی هستند.

در خصوص الزام اول، توضیح اینکه اصطلاح "هنجاری" اغلب به‌طور گسترده‌ای به کار می‌رود که نه تنها شامل هنجارها و قواعد می‌شود بلکه وظایف و ارزش‌ها را نیز دربرمی‌گیرد. برخی از معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا (همچون زاگزبسکی، مک‌داول، رابرت و وود) معتقدند که عبارات یا مفاهیم معرفت‌شناختی همچون "معرفت"، "شواهد"، "توجه"، "وظیفه" و "فضیلت" را نمی‌توان به‌طور کافی، بر حسب واژگان غیرهنجاری تعریف کرد یا

کاملاً توضیح داد اما عده‌ای دیگر (همچون گلدمن، گریکو و سوسا) با این دیدگاه مخالفند.

اما برای توضیح التزام دوم، ابتدا سنت اخلاقی فضیلت‌گرا را در نظر می‌گیریم. در اخلاق فضیلت‌گرا، ویژگی‌های اخلاقی یک عمل را بر حسب ویژگی‌های عامل یا انجام‌دهنده آن عمل، تبیین می‌کنند. برای مثال، این واقعیت که آیا یک عمل ناشی از لطف و مهربانی است یا ناشی از بغض و کینه است، بسیار تعیین‌کننده است. معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا نیز ویژگی‌های هنجاری یک عملکرد شناختی را بر حسب ویژگی‌های فاعل شناسا (مدرک) توضیح می‌دهد. برای مثال، اینکه آیا یک باور، ناشی از عجله و شتابزدگی است یا ناشی از دید بسیار خوب، یا اینکه آیا یک بررسی حاکی از بی‌دقتی است یا حاکی از تمیز خوب، بسیار تعیین‌کننده است. برای اخلاق فضیلت‌گرا، ویژگی‌های مربوط عبارتند از فضایل و معایب اخلاقی و برای معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا، فضایل و معایب فکری.

برای مقایسه، یک معرفت‌شناس غیرفضیلت‌گرا را در نظر بگیرید. مثلاً یک شواهدگرا ممکن است باور موجه را به‌صورت باوری تعریف کند که توسط شواهد حمایت می‌شود و بنابراین شواهد را به طریقی تعریف کند که کاملاً جدا از ویژگی‌های شخص است. در یک چنین رویکردی، طبیعی است که فضایل فکری را به عنوان تمایلاتی برای باور مطابق با شواهد بفهمیم (که بازم به‌صورت مستقل، بدون ذکر فضایل تعریف می‌شود). اما یک معرفت‌شناس فضیلت‌گرا، تحلیل را معکوس می‌کند و باور موجه را به‌صورت باوری تعریف می‌کند که حاکی از فضیلت فکری است و شواهد را بر حسب فضیلت فکری تعریف می‌کند.

فضایل فکری

در یک تقسیم‌بندی متداول، معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا را، از نظر دیدگاهی که نسبت به فضایل فکری

دارند، به دو دسته تقسیم می‌کنند:

۱. اعتمادگرایان فضیلت‌محور، ۲. مسؤولیت‌گرایان فضیلت‌محور.

فهم گروه اول (همچون گلدمن، گریکو و سوسا) از فضایل فکری به گونه‌ای است که شامل قوایی

همچون ادراک، شهود و حافظه است: "فضایل - قوا"^۱. این دیدگاه، از نسل معرفت‌شناسان برون‌گرای اولیه همچون اعتماد‌گرایی فرایندی ساده است.

گروه دوم (همچون هوک وی، مونت مارکت و زاگزبسکی) فضایل فکری را به گونه‌ای می‌فهمند که شامل خصایص کاراکتری پالایش شده‌ای همچون وظیفه‌شناسی و داشتن ذهن باز است: "فضایل - خصایص"^۲. این رویکرد خیلی هم‌تراز با طرفداران درون‌گرایی در معرفت‌شناسی است و عمیقاً به ابعاد و دلالت‌های اخلاقی شناخت، اهمیت می‌دهد.

البته این دسته‌بندی سنتی، با نقدهایی نیز مواجه است؛ اولاً معلوم نیست که چه نیازی است که معرفت‌شناسان بین فضایل قوا و فضایل خصایص دست به انتخاب بزنند. به نظر می‌رسد هر دو دسته فضایل، کاندیداهای خوبی برای ایجاد شکوفایی فکری هستند (Battaly 2001).

ثانیاً چنین به نظر می‌رسد که یک معرفت‌شناسی کامل، احتمالاً باید هر دو فضایل قوا و فضایل خصایص را دربرگیرد. فضایل قوا برای معرفت گذشته و جهان پیرامون ما ضروری و گریزناپذیر هستند و فضایل خصایص هم برای موفقیت‌های فکری غنی‌تر همچون فهم و خرد، گریزناپذیرند که ممکن است معرفت را پیش‌فرض بگیرند اما ممکن است فراتر از آن هم بروند. اعتماد‌گرایان فضیلت‌محور نباید از فضایل خصایص چشمپوشی کنند، زیرا این فضایل برای تبیین برخی موارد معرفت، ضروری هستند. نه فقط حافظه و ادراک خوب، که شجاعت و پشتکار فکری نیز ممکن است به گونه‌ای محوری، به تبیین چگونگی رسیدن به صدق شخص دارای معرفت شکل دهد.

۵.۲ وجه تمایز نظریه سوسا از اعتماد‌گرایی عام

در تقریب اول می‌توان دیدگاه سوسا را در رویکرد اعتماد‌گرایی برون‌گرایانه قرار داد. وی معتقد است عواملی

¹ faculty-virtues

² trait-virtues

که باور کسی را توجیه می‌کنند نیازی نیست که به‌واسطه صرف تأمل آن شخص، در معرض کشف باشند. اعتمادگرایی، که یکی از گزینه‌های جذاب سازگار با برون‌گرایی است، منبع اساسی هر توجیه باور را در یک عامل می‌یابد؛ اینکه باور از یک نوع اعتمادپذیر باشد، از نوعی که گرایش به صادق بودن دارد.

سوسا معتقد است که ویژگی اساسی و بنیادی توجیه‌ساز هر باور موجه، همواره اعتمادپذیری آن به اعتبار نوع یا قسم مناسبی است که در آن قرار می‌گیرد (Sosa, 1991: 207).

برای باورهای تجربی، منظور از نوع مناسب، غالباً انواع علی مربوط به مبدأ باور در نظایر ادراک یا حافظه است و این موضوعی مربوط به مشاهده و علم است که تعیین کند آیا برای موجوداتی شبیه ما در یک محیط شبیه محیط ما، یک قوه ادراکی خاص، به‌طور اعتمادپذیری، به صدق رهنمون می‌شود یا نه (Sosa, 1991: 196).

اما وجه تمایز معرفت‌شناسی فضیلت محور سوسا از اعتمادگرایی عام، تأکید وی بر شناسنده (و نه بر شاخص اعتمادپذیر یا فرایند اعتمادپذیر) به عنوان محل توجیه است. معرفت‌شناسان اعتمادگرا با مسئله عمومیت مواجهند اما استراتژی سوسا این است که دامنه قوه انسانی را به طرق مختلف محدود می‌کند تا به میزان مناسبی از عمومیت دست یابد که در یک تعریف اعتمادگرایانه از توجیه قابل استفاده باشد (Roberts and Wood, 2007: 90).

قوه منجر به صدق

دیدگاه سوسا، بر خلاف اعتمادگرایی تاریخی، مستلزم این نیست که یک فرآیند شناختی منجر به یک باور، وجود داشته باشد تا آن باور، از توجیه قوی لازم برای تشکیل معرفت، برخوردار شود. بلکه وی معتقد است یک قوه منجر به صدق، وجود دارد که از طریق آن، هر کس وجود آن را در لحظه دریافت، درک می‌کند.

سوسا اشاره می‌کند که آنچه دکارت درباره این قوه متذکر شد، اعتمادپذیری خطاناپذیر آن است. این

ویژگی مستلزم آن است که وجودی که در یک لحظه، درک می‌شود در همان لحظه، موجود باشد. زیرا درک وجود مربوط به زمان قبل‌تر، فارغ از اینکه چقدر به زمان حال نزدیک باشد، مستلزم قوه شناختی خطاناپذیر نیست، بلکه مستلزم یک قوه حافظه (خطاپذیر) است. بنابراین مطابق این تحلیل، سوسا معتقد است که در نظریه خود در خصوص توجیه و معرفت، باید قوایی را در نظر بگیرد که به صورت آنی عمل می‌کنند، به این معنا که باور منتج از آنها درباره همان لحظه باور کردن است. همچنین باید شرایط مربوط به آنچه در همان لحظه بدست می‌آید را نیز در نظر بگیرد و البته نیازی به اعمال هیچگونه الزام ضروری و عمومی درباره آنچه قبلاً رخ داده نیست.

بدین ترتیب بر خلاف اعتمادگرایی تاریخی، تأکید سوسا اصولاً بر فضایل فکری یا قوای شناختی است. وی شرط لازم حضور فضایل و قوا را در یک شناسنده S اینگونه معین می‌کند که در ارتباط با گزاره‌های X در حوزه F ، یکبار که S در شرایط C راجع به X قرار داشت احتمالاً به صدق دست می‌یافت و از خطا احتراز می‌کرد. (Sosa, 1991: 138).

در چنین رویکردی، سوسا از مشکل ارزش در معرفت‌شناسی اعتمادگرا نیز احتراز می‌کند. توضیح اینکه رویکرد عام اعتمادگرایی، نوعی رویکرد ابزارانگار نسبت به توجیه باور است، زیرا مطابق این دیدگاه، در صورتی که یک باور، منتج از مکانیسم‌ها یا فرایندهای اکتساب باوری باشد که به‌طور اعتمادپذیری باورهای صادق بدست می‌دهند، موجه خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد در اینجا باور صادق، به‌صورت یک ارزش مبنایی معرفت‌شناسی قرار داده شده است و ابزارها و فرایندهای تشکیل باور نسبت به اینکه چقدر آن ارزش را بدست می‌دهند، ارزیابی می‌شوند. وضعیت معرفتی باورها نیز بسته به اینکه منابعی که از آنها منتج می‌شوند چقدر اعتمادپذیرند، تعیین می‌شود (Sosa, 2007: 97). اما در دیدگاه سوسا معرفت عبارت از باور صادق ناشی از فضیلت فکری است، یعنی آن باوری که به دلیل فضیلت شناسنده صادق از آب درمی‌آید (Sosa, 1991: 277).

بنابراین سوسا گرچه اعتمادگرایی را در منبع توجیه، لازم می‌داند اما آنرا کافی نمی‌داند. یعنی اینکه یک باور،

دارای یک منبع اعتمادپذیر باشد برای اینکه آنرا موجه کند کافی نیست. منبع باور در واقع، باید یک فضیلت شناختی باشد که در شناسنده جای داشته باشد (BonJour and Sosa, 2003: 2).

بدین ترتیب با توجه به اینکه نظریه سوسا از چارچوب اعتمادگرایی عام فراتر می‌رود و مولفه‌های فضیلت‌گرایانه آن برجسته است، دیدگاه وی نوعی اعتمادگرایی فضیلت‌محور است.

۵.۳ مفهوم و کارکرد فضیلت فکری

سوسا، رویکرد خود را منظرگرایی فضیلتی می‌نامد که دارای دو عنصر اصلی است: مفهوم فضیلت فکری، و مفهوم منظر معرفتی. تأکید معرفت‌شناسی سوسا بر شناسنده و فضایل یا قوا و استعدادها پایدار شناختی اوست. فضایی که اصطلاحاً در شناسنده، جای‌گیر شده و منجر به فلان کنش یا باور و ... می‌شود و آنرا اعتمادپذیر و قابل اتکا می‌کند (Sosa, 1994a: 30-33).

۵.۳.۱ فضیلت فکری و دستیابی به صدق

سوسا معتقد است که حضور صدق در باور، به تنهایی کافی نیست، بلکه داشتن صدق باید ناشی از کار فکری ما باشد^۱. وی ماهیت صدق را وابسته به منظر می‌داند ولی این به معنای آن نیست که او ماهیت واقعیت را نیز وابسته به منظر بداند. بلکه در واقع، به خاطر جنبه‌های غیروابسته به منظر واقعیت است که یک گزاره، نسبت به یک منظر، صادق و نسبت به دیگری، کاذب است.

سوسا معتقد به تمایز دقیقی بین نظریه واقع‌گرایی و نظریه تطابق صدق است و تصریح می‌کند که

^۱ بر همین اساس، وی در نقدی بر نظر پلانتینگا در خصوص صدق (یا حقیقت) مکشوف از طریق الوهی، تصریح می‌کند که معرفت‌شناسی و نظریه ارزش معرفتی ما باید از موضوعات الهیات معقول جدا شود (Sosa, 2002: 22-23).

واقع‌گرا بودن، ملازم تعهد به نظریه تطابق صدق نیست (McGrath and Fantl, 2013: 128- 129).

سوسا نظریه مور و راسل را می‌پذیرد که صدق یک مفهوم اولیه و بدیهی است که تعریف صریحی ندارد ولی

در عین حال، امکان یک نظریه فلسفی در خصوص صدق را منتفی نمی‌داند (Sosa, 1993b: 194- 195).

رویکرد صدق محور سوسا، متعهد به این است که:

- X یک فضیلت فکری است فقط اگر X منجر به بیشترین باورهای صادق شود.

فضیلت معرفتی در این دیدگاه، وابسته به ماهیت شناسنده و محیط است. بنابراین شناسنده‌ای که در محیط

خود، فضیلت‌مند است نمی‌شود که درباره آن محیط، سراسر اشتباه کند (Sosa, 1993a: 3, 9). به عبارت دیگر،

مطابق تبیین سوسا، از آنجا که قوه شناختی یا فضیلت فکری، قابلیت تمییز صادق از کاذب در حوزه‌ای از

گزاره‌های F در شرایط معین C است، توجه و احتیاط شناسنده نسبت به نواقص و ناتوانایی‌های خود، از

گمراه شدن وی و دیگران (توسط او) جلوگیری می‌کند (Sosa, 1994a: 29, 34).

سوسا در یک ادعای قوی برون‌گرایانه، تصریح می‌کند که اگر ما از همه روابط مشروطی که تشکیل باور،

ممکن است بر محیط بیرونی ما تحمیل کند قطع نظر کنیم، هیچ راهی برای مشخص کردن یک فضیلت شناختی

وجود نخواهد داشت. وی معتقد است همانگونه که ایده‌هایی همچون عقلانیت، دلیل داشتن، و ... برای باورهای

تجربی به‌کار برده می‌شوند، در معرفت‌شناسی توجیه نیز ما باید چنین عوامل بیرونی را در نظر بگیریم

(BonJour and Sosa, 2003: 2).

بنابراین به اعتقاد وی، فضیلت فکری یا قوه شناختی عبارت از قابلیت در شخص است که شناسنده S به

اعتبار آن، در یک حوزه معین F از گزاره‌ها، وقتی که در شرایط معین C است، عمدتاً به صدق نایل می‌شود و از

خطا احتراز می‌کند. کاراکتر فکری شناسنده (که پایدار و پیوسته است) او را واجد اعتبار معرفتی و داننده بالقوه

می‌کند (Sosa, 1994b: 58).

شناسنده S در زمان t فقط در صورتی، به‌خاطر فضیلت فکری، به گزاره P باور دارد که یک حوزه F از

گزاره‌ها و شرایط C وجود داشته باشند به طوری که:

۱. P در F باشد،
 ۲. S راجع به P در C باشد،
 ۳. اگر S وقتی که راجع به یک گزاره X در حوزه F ، در شرایط C بود، به X باور داشت S احتمالاً حق بجانب می‌بود.
- فضیلت یا قوه شناختی، معمولاً یک تمایل نسبتاً پایدار در یک شناسنده نسبت به یک محیط است. البته قرار داشتن در شرایط C راجع به گزاره X ، شامل طیفی می‌شود از عیناً آگاه بودن و پذیرفتن X (مثلاً "من فکر می‌کنم" یا "من هستم") تا دیدن یک شیء O در نور خوب در یک زاویه و فاصله مطلوب، و بدون مانع و ... (مثلاً "آنچه مقابل من است، سفید و گرد است").
- در اینجا در خصوص فرایندها یا شرایط داخلی، هیچگونه محدودیتی وجود ندارد و شرایط C و حوزه F فقط با محیط خارجی شناسنده، سر و کار دارند.
- اما مدلی که تا اینجا برای ارائه نظریه سوسا ارائه شد، با این مشکل مواجه است که در آن، نقش ماهیت شناسنده، خیلی مشخص و صریح نیست. مثلاً فرض کنید که برای من چنین به نظر می‌رسد که یک شیء گرد و سفید مقابلم وجود دارد. من احتمالاً دلیلی دارم که فکر کنم در شرایط C (مثلاً مربوط به اشیای متوسط در نور روز و در فاصله معمولی) در مورد گزاره‌های در حوزه F (مثلاً درباره شکل و رنگ آن اشیاء) حق بجانبم. آیا دلایل مبنایی این برحق بودن، نباید با خود من و ویژگی‌های درونی من، کاری داشته باشند (مثلاً با چشم، مغز، سیستم عصبی من و ...).

این ویژگی‌ها در کجای مدل، وارده می‌شوند؟ چگونه می‌توان تحلیل کاملی از خطای معرفتی شناسنده

ارائه داد؟

۵.۳.۲ فضیلت درونی و تحلیل خطا

ادعای سوسا این است که اگر خطای شناسنده ناشی از شرایط اشتباه محیط باشد، هنوز به یک معنا می‌توان شناسنده را از حیث شناسندگی او، در باورش فضیلت‌مند تلقی کرد.

سوسا سعی می‌کند این نکته را در قالب فضیلت فکری درونی تبیین کند، لذا شرحی کامل‌تر از داشتن یک فضیلت فکری ارائه می‌دهد:

- به علت اینکه شناسنده S یک سرشت درونی (I) دارد و در یک محیط معین (E) قرار گرفته است، S احتمالاً، درباره هر گزاره X در حوزه F که راجع به آن در شرایط C قرار دارد، حق به جانب است.

- S می‌تواند یک انسان دارای چشم‌ها و سیستم عصبی خوب، در حالت خوب باشد،
- E می‌تواند شامل سطح زمین با ویژگی‌های مرتبطش مطابق پارامترهای مختلف تجربه شده توسط انسان‌ها در طی قرن‌ها، یا به هر حال توسط شناسنده S در طی عمرش یا در یک مدت معین اخیر از آن باشد،

- F می‌تواند یک حوزه از گزاره‌های مشخص‌کننده رنگ‌ها و شکل‌های یک شیء مقابل S تا یک سطح معین از تعین و پیچیدگی باشد (مثلاً سبز بودن و چهارگوش بودن، اما نه مثلاً دارای یک رنگ متغیر از سبز مایل به زرد تا زرد مایل به سبز بودن)،

- C می‌تواند شرایط دیدن چنین شیئی توسط S در نور خوب در فاصله معمولی و بدون مانع باشد.

در این مدل ارائه شده توسط سوسا، برای اینکه شناسنده S یک فضیلت V را نسبت به محیط E در زمان t داشته باشد، نیازی نیست که وی لزوماً در زمان t در E باشد. یعنی نیازی نیست که S به‌طور بالفعل ویژگی‌های لازم را داشته باشد.

می‌توان فرض کرد که محیط بیرون E است ولی شناسنده S با اینکه در شرایط C راجع به یک گزاره X در

F قرار ندارد، هنوز فضیلت مرتبط را، نسبت به E ، حفظ می‌کند، زیرا شرطی ECF ذیل برای S درست باقی

می‌ماند:

- شرطی ECF : اگر شناسنده S در E و در C راجع به X در F باشد، آنگاه S احتمالاً در باورش یا عدم باورش به X حق به جانب است.

اینکه S بدین طریق آن فضیلت را حفظ کند، فقط به خاطر برخی مؤلفه‌ها یا جنبه‌های سرشت درونی در شناسنده است. زیرا چنانکه اشاره شد، بودن سرشت درونی I در S ، همراه با قرار داشتن وی در E و در C راجع به X در F است که به‌طور کامل تمایل مناسب مربوط به S را تبیین می‌کند. یعنی تمایل به باور داشتن به‌طور صحیح و اجتراز از خطا راجع به X در F .

تحلیل سوسا از خطا این است که اگر S به یک گزاره X در حوزه F باور داشته باشد، مثلاً درباره شکل سطح ظاهری یک شیء مقابل او، و X کاذب باشد، ممکن است چیزهای مختلفی در نقاط خیلی مختلف، اشتباه شده باشند (Sosa, 1991: 139-140).

تأکید سوسا بر این است که فضیلت فکری، عبارت از کیفیتی است که به بیشینه کردن فزونی نسبت صدق به خطای یک شخص کمک می‌کند^۱. این تبیین از فضیلت فکری، حاکی از مفهومی غایت‌شناختی است؛ غایت مناسبی که عبارت از رابطه‌ای درست با صدق باشد.

ولی قاعدتاً فضیلت بودن یک فضیلت، تنها به واسطه هدایت ما به صدق (مثلاً به‌طور شانس) استنباط نمی‌شود، بلکه این رهنمونی به صدق، باید به‌صورتی اعتمادپذیر واقع شود. بنابراین شهود و قیاس عقلی می‌توانند اولین کاندیداهای فضیلت فکری باشند، زیرا به نظر می‌رسد که آنها همواره ما را به‌درستی هدایت می‌کنند.

اما از آنجا که شهود و قیاس، در ورای محدوده‌های کوچک مشخصی، به کار ما نمی‌آیند، خیلی معلوم

^۱ البته این یک بیان حداقلی از مفهوم فضیلت فکری است و می‌توان فضیلت فکری را شامل ویژگی‌هایی همچون عمومیت، انسجام و قدرت تبیین نیز تلقی کرد. گرچه در عین حال، این امکان نیز وجود دارد که خود این‌ها را به‌صورت ارزش‌هایی ناشی از فزونی صدق به خطای یک شخص، توضیح داد.

نیست که کنار گذاشتن قوای دیگر، فضیلت‌مندانه باشد. بنابراین مسئله اصلی این است که چه قوای دیگری را ممکن است بپذیریم؟

قوای انتقال و قوای ایجاد

سوسا دو نوع کلی از قوای شناختی را معرفی می‌نماید:

۱. قوای انتقال: آن نوع از قوای شناختی که ما را از باورهای قبلاً شکل گرفته، به باورهایی جدید هدایت می‌کنند،

۲. قوای ایجاد: آن نوع از قوای شناختی که ما را بدون استفاده از باورها، به باورهایی جدید هدایت می‌کنند.

بنابراین قیاس، یک قوه انتقال است و شهود، یک قوه ایجاد است. اگر عقل را به عنوان قوه‌ای با زیرقوای عقل شهودی و عقل استنتاجی در نظر بگیریم، بنابراین خود عقل، هم یک قوه انتقال است و هم یک قوه ایجاد. عمومی‌ترین قوایی که به‌طور سنتی شناسایی شده‌اند، عبارتند از ادراک، درون‌بینی و حافظه.

در چنین دیدگاهی، به نظر می‌رسد حافظه (به معنای قوه‌ای برای ضبط کردن و به‌یاد آوردن)، یک قوه انتقال است. اگر من مثلاً به یاد می‌آورم که مجذور وتر مثلث مساوی است با جمع مجذورهای ساقین آن، باور فعلی من به این گزاره، به طریق معینی از باور قبلی من به همان، استخراج می‌شود. اگر این‌گونه به حافظه، فکر کنیم در این صورت، حافظه نیز همچون عقل قیاسی، خطاناپذیر است، یعنی با فرض صدق باورهای ورودی، هیچ‌گونه شانسی برای کذب باورهای خروجی وجود ندارد. در واقع در این صورت، حافظه حتی از قیاس هم ایمن‌تر است، زیرا هویت باور ورودی همان هویت باور خروجی است.

حافظه در قوه انتقال بودن، شبیه عقل قیاسی است؛ ادراک نیز در قوه ایجاد بودن، شبیه عقل شهودی است.

هم ادراک بیرونی حواس و هم ادراک درونی باطن بینی، از حالت‌هایی که باور نیستند باورهایی تولید می‌کنند. برای مثال، قوه ادراکی بینایی، باورهایی درباره رنگ‌ها و شکل‌های سطوحی که کاملاً دیده شده، در یک محدوده

معین، و در نور کافی، تولید می‌کند. چنین باورهایی از تأثرات بصری ناشی می‌شوند که به نوبه خود از اشیای دیده شده منتج شده‌اند.

نکته سوسا این است که هم حافظه، هم شهود و هم ادراک ممکن است دچار خطا شوند. مثلاً یک شخص با قوه بینایی عالی نیز ممکن است در معرض توهم‌های مکرر قرار گیرد و ادراک‌های بصری او بسیار مستعد خطا هستند. اما این واقعیت، به این معنا نیست که فضیلت قوه بینایی (یا هر ادراک دیگر) او، ملغی شود. همانگونه که شهود و حافظه خطا آمیز نیز وضعیت خود را به عنوان فضیلت فکری حفظ می‌کنند. همین موضوع در خصوص درون‌بینی نیز درست است.

اما در این صورت این سوال مطرح می‌شود که:

- اگر این قوای شناختی دچار خطا می‌شوند، پس آنچه که یک قوه را از نظر فکری فضیلت‌مند می‌سازد چیست؟

پاسخ سوسا به این سوال این است که آنچه در یک فضیلت فکری، لازم است این است که ما را در جستجوی صدق، گمراه نکند. تعیین میزان مجاز تفاوت در ارائه صدق و کذب توسط یک قوه، بستگی به این دارد که آیا آن قوه، یک قوه ایجاد کننده است یا یک قوه انتقال دهنده. زیرا در مورد یک قوه انتقال دهنده، مثل حافظه، ممکن است ورودی‌های آن کاذب باشند که در این صورت، قوه مزبور در مورد آنها مسؤولیتی ندارد.

همچنین ممکن است در محیط واسطه ادراک یا حتی در خود شناسنده، به صورت ناآگاهانه برای شناسنده و حتی شاید به‌طور غیرقابل دآن استن برای او، تغییر یا اشتباهی رخ دهد. مثلاً چه بسا، عدسی چشم‌های شناسنده، تغییر شکل داده باشند، یا عصب اپتیکی او به طرز قابل توجهی، معیوب شده باشد. بنابراین اگر آنچه که اشتباه می‌شود در محیط قرار داشته باشد، می‌تواند شناسنده را از معرفت نسبت به آنچه که او باور دارد بازدارد، حتی اگر باور او درست بوده باشد. اما در عین حال، به یک معنا شناسنده از

آن نظر که به شناسندگی او مربوط است، در چنان باور داشتی، موجه یا به هر حال فضیلت‌مند باقی می‌ماند. این مهم‌ترین معنای فضیلت فکری درونی است (Sosa, 1991: 225- 228).

اما سوسا در تحلیل خود از فضیلت فکری، هیچ نقشی به اراده در کاراکتر معرفتی شناسنده نمی‌دهد (Roberts and Wood, 2007: 93- 94). اراده ما مبنای ذاتی توانایی ما برای داشتن علایق، امیال و احساس‌ها، انجام انتخاب‌ها و نیز تلاش‌هاست. قاعدتاً معرفت در نهایت توسط فاعل شناسا به دست می‌آید و نه توسط قوا. به علاوه، اراده، محل هویت ما به عنوان فاعل شناسا است. اما نظریه سوسا در ملاحظه و به رسمیت شناختن اراده انسانی به عنوان یک قوه معرفتی مهم، ناتوان است. (Roberts and Wood, 2007: 111- 112)

۵.۳.۳ فضیلت فکری و مولفه اجتماعی معرفت

سوسا علاوه بر مورد تأکید قرار دادن عوامل پیش‌گفته (همچون ماهیت درونی شناسنده، محیط و ...) به این نکته می‌پردازد که شناسنده S در مقایسه با گروه معرفتی G، نباید در توانایی برای کشف صدق در حوزه F به صورت فاحشی نقص داشته باشد. به عبارتی، از نظر سوسا نمی‌تواند چنین باشد که S در مقایسه با G (الف) امکان نسبتاً خیلی کمی از موفقیت داشته باشد، (ب) در یک رده نسبتاً خیلی محدود F، (ج) در یک محیط خیلی محدود E، (د) در شرایط نسبتاً نادر C باشد و همه این‌ها نسبت به اعضای G و محیط و شرایط عادی آنها تقریباً برقرار باشد (Sosa, 1991: 142).

سوسا معتقد است آنچه که نسبت به یک دامنه از کاربرد، اعتمادپذیر است ممکن است نسبت به دامنه دیگری، اعتمادناپذیر باشد. در این صورت، دامنه مناسبی که باید مشاهده، حافظه و دلیل را نسبت به آن ارزیابی کنیم، محل سوال خواهد بود.

پاسخ چنین مسئله‌ای مطمئناً بستگی به این دارد که آیا ما جستجوی معرفت را به عنوان کوششی تصور می‌کنیم که مسند اصلی آن فرد است؛ قبیله اوست؛ عصر تاریخی اوست؛ کل انسانیت (گذشته، حال و آینده)

است؛ یا همه موجودات معقول (موجودات قادر به معرفت)؟ به هر حال، دلیل در دامنه مناسب خود می‌تواند اعتمادپذیر باشد، حتی اگر گاهی ما را به بی‌راهه رهنمون شود (Sosa, 1991: 212).

تبیین سوسا از مولفه اجتماعی معرفت، یا بحث از انتساب نسبیت زمینه‌ای معرفت به یک جامعه معرفتی، بدینصورت است که ما حیوانات اجتماعی هستیم، لیست زبانی و مفهومی هر شخص، به شدت متأثر از جامعه اوست. جامعه گرایش خواهد داشت که مفاهیم مفید برای خود را بپذیرد. یک مفهوم از توجیه معرفتی که فضایل یا قوای مرتبط شناسنده را نسبت به متوسط برای جامعه اندازه می‌گیرد، برای جمع مفید خواهد بود. بنابراین جمع، گرایش دارد که یک چنین مفهومی را بپذیرد (Sosa, 1991: 275-276).

۵.۳.۴ فضیلت فکری و مسئله ساختار توجیه

یکی از کارکردهای ایده فضیلت فکری، امکانی است که این مفهوم برای ارائه راه حلی برای تنگنای نظریه‌های مبنایگرایانه و انسجام‌گرایانه در خصوص ساختار توجیه، فراهم می‌کند.^۱

ادعای سوسا در مقاله کلک^۱ و هرم^۲ (Sosa, 1980) در این جهت است که بازگشت به نظریه فضیلت، راه حل مشکلات مبنایگرایی و انسجام‌گرایی است. وی برای توضیح ادعای مبنایگرایان از استعاره هرم استفاده می‌کند: مطابق این دیدگاه، معرفت ساختاری دارد که شامل یک رابطه غیرسیستماتیک حمایت بین سطوح است. یعنی یک سطح، وضعیت ویژه یک فونداسیون را دارد که بقیه را حمایت می‌کند. در بیشتر روایت‌های مقبول مبنایگرایی، تجربه حسی یک نقش مهم در فونداسیون ایفا می‌کند که زمینه‌ای برای معرفت مشاهده‌ای فراهم می‌کند که بر اساس آن، معرفت بعدی در ساختار رو به بالا قابل استنباط است.

بر خلاف این دیدگاه، انسجام‌گرایی از طریق استعاره کلک قابل توضیح است: معرفت، ساختاری است که آزاد از هر گونه بند و بست محکم، شناور است. هیچ قسمتی از معرفت، مبنایی‌تر از بقیه ساختار کلی

¹ Raft

² Pyramid

نیست، همه قسمت‌ها توسط گره‌های روابط منطقی، با هم نگه داشته می‌شوند.

مشکل اصلی انسجام‌گرایی، اجمالاً این است که نمی‌تواند معرفت را در پیرامون یک سیستم از باورها شرح دهد. در این رویکرد، توجیه باورها کاملاً تابعی از روابط منطقی بین باورهای سیستم است، بنابراین توجیه باورهای ادراکی، که در پیرامون سیستم قرار می‌گیرند و رابطه منطقی بسیار ضعیفی با بقیه باورها دارند، با مشکل مواجه است.

از طرف دیگر، مبنای‌گرایی گرچه از این امتیاز برخوردار است که در باور موجه و معرفت، نقشی برای تجربه حسی قائل است، اما یکی از مشکلات عمده این رویکرد، نحوه اتخاذ اصول معرفتی مبنایی است. آیا اصول مبنایی، همان تجربه‌های حسی ساده دیدن یا شنیدن و ... هستند؟ کدام تجربه حسی باید به عنوان اصل مبنایی پذیرفته شود و کدام تجربه باید به عنوان یک نمونه از اصول عمومی تلقی شود؟ آیا موجوداتی که حواس متفاوتی نسبت به ما دارند اصول متفاوتی برای توجیه و معرفت دارند؟ و ...

رهیافت سوسا

تلاش مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی سنتی در این جهت است که باور موجه و معرفت را صرفاً با ارجاع به ویژگی‌های باورها؛ یعنی روابط منطقی آنها (انسجام‌گرایی) یا روابط منطقی آنها به‌علاوه روابط آنها با تجربه‌های حسی (مبنای‌گرایی)، شرح دهند. اما روایت سوسا از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا، تبیینی کاملاً متفاوت از باور موجه و معرفت را ارائه می‌دهد. در واقع، سوسا با تعریف ایده فضیلت‌فکری به عنوان ویژگی مبنایی شناسنده و سپس تعریف کردن ویژگی‌های مختلف هنجاری باورها بر حسب این ویژگی مبنایی اشخاص، باور موجه و معرفت را تبیین می‌نماید.

مخالفین دیدگاه سوسا معتقدند اصولاً ایده انسجام، مبنایی‌تر از اعتمادپذیری (که اعتمادپذیری فضیلتی در راستای آن تعریف می‌شود) است. آنچه که به صورت اساسی و بنیادی، یک باور را توجیه می‌کند، انسجام آن با یک مجموعه منسجم و جامع از باورهاست. این واقعیت که باورهای از یک نوع معین، اعتمادپذیر هستند فقط

وقتی به توجیه مربوط است که آن باورها در مجموعه باورهای شخص، متحد شوند. و تنها در این صورت است که اعتماد‌پذیری، جایگاه قابل توجهی همراه باورهای دارد که نماینده خودآگاهی شناختی شناسنده هستند.

سوسا در پاسخ به این منتقدین انسجام‌گرا، به این نکته اشاره می‌کند که برای اینکه اصلاً هرگونه معرفتی از جهان وجود داشته باشد، باید نظم و ترتیبی قانون‌گونه بین ذهن و جهان وجود داشته باشد. فرض کنید که ورای نظم علی لازم در ارتباط ذهن/جهان، هیچ عمق سامانمند و منضبطی در ذهن یا در جهان وجود نداشته باشد. در یک چنین جهانی، یک واحد منسجم هیچ چیزی به احتمال داشتن صدق، اضافه نمی‌کند، همانگونه که جدایی تصادفی در مجموعه باورهای ما نیز، احتمال کمتری به درست درآمدن آن نمی‌دهد. سوسا این سوال را مطرح می‌کند که:

– برای چنین جهانی، حتی چگونه پذیرفتنی است که پافشاری کنیم معرفت ارتباط ذهن/جهان با دقیق‌ترین شبکه‌های ممکن در جهان و در ذهن پشتیبانی می‌شود؟

انسجام، شأن استنباطی^۱ دارد و نه شأن بنیادی به عنوان یک منبع توجیه شناختی. آن، در جهان ما توجیه می‌کند، یا آنچنانکه ما اعتقاد داریم، به اعتبار اعتماد‌پذیری‌اش به عنوان یک منبع صدق. این کاملاً جدای از نقش قاطع آن به عنوان یک منبع فهم است: یک جهان بدون هیچ عمق سامانمند، جهانی که تصادفی یا پوچ^۳ است اگر برای نظم‌های ذهن/جهان نبود که معرفت ظاهری را مجاز می‌دارد، کاملاً بی‌معنی^۴ است. بنابراین یک چنین جهانی، دامنه کوچکی برای فهم فراهم می‌کند، اما معلوم نیست که کلاً هیچ اجازه‌ای به معرفت ندهد (Sosa, 1991: 207- 208).

¹ worldward and mindward

² derivative status

³ vacuous

⁴ absurd

به اعتقاد سوسا، آنچه که شایسته احترام است اعتمادپذیری انسجام است و نه انسجام اعتمادپذیری. ما تنها با فرض جهان منسجم و جامع، می‌توانیم برای اعتمادپذیری دعوی دلیل کنیم. در واقع، فقط فرض‌های قوی‌تر تضمین خواهند کرد که دلیل، اعتمادپذیر است (Sosa, 1991: 211).

۵.۴

 باور ایمن^۱

در بخش بررسی اعتمادگرایی مبتنی بر ردیابی صدق، این نکته مورد تأکید قرار گرفت که نوزیک یکی از شرایط اصلی یک باور برای اینکه معرفت محسوب شود را شرط حساسیت می‌داند، که این شرط دارای دلالت وجهی است. در چارچوب معرفت‌شناسی وجهی، فرایندهای شناختی نه تنها در دامنه‌ای از موارد سابق یا بالفعل، بلکه در موارد ممکن نیز گرایش به تولید باورهای صادق دارند (Broncano, 2011: 1).

نظریه‌های ردیابی صدق^۲، که مبتنی بر ایده حساسیت بودند، به‌عنوان تحلیل‌های پیشرفته‌ای از معرفت تلقی می‌شدند که از عهده پاسخگویی به انواع مثال‌های نقض سنتی و موارد مشکل‌ساز از نوع گتیه برمی‌آمدند. اما این نظریه‌ها نیز از گزند نقدها و نیز مثال‌های نقض در امان نماندند. بویژه نقد تأثیرگذار سول کریپکی (Kripke, 2011, Ch.7) جایگاه این رویکرد را به شدت متزلزل کرد.

ارنست سوسا در همان چارچوب معرفت‌شناسی وجهی، شرط ایمنی باور را به‌عنوان شرط لازم معرفت، معرفی و آنرا جایگزین شرط حساسیت باور نمود (Sosa, 1999a).

البته لازم به ذکر است که گرچه سوسا همچنان به ایده باور ایمن، وفادار است ولی در طی دهه اخیر، با ابداع مدل کارکردی برای باور و نیز استفاده از مفهوم باور شایسته، جایگاه شرط ایمنی در نظریه وی دستخوش تغییراتی شده است، که در ادامه مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

¹ safe

² truth tracking theories

۵.۴.۱ تفاوت شرط ایمنی و حساسیت باور

مطابق شرط حساسیت نوزیک، باور S به p (یعنی Bp)، یک باور حساس است اگر و فقط اگر:

$$\sim p \rightarrow \sim Bp$$

در واقع تعبیر شرطی $p \rightarrow q$ در اینجا این است که چنین نمی‌بود که p ، بدون اینکه q می‌بود (Sosa, 1999b: 373). یعنی اگر چنان نبود که p ، S باور نداشت که p . به عبارت دیگر، در صورتی که آن باور کاذب بود، S آن باور را نمی‌داشت.

اما بر اساس شرط ایمنی سوسا، باور S به p (یعنی Bp)، یک باور ایمن است اگر و فقط اگر:

$$Bp \rightarrow p$$

یعنی S باور نمی‌داشت که p بدون اینکه اینگونه باشد که p ، یعنی باور نمی‌داشت مگر اینکه آن باور صادق باشد. بنابراین آنچه برای ایمنی یک باور لازم است این است که به راحتی رد^۱ نشود (Sosa, 2007:25)؛ یعنی اگر S می‌داند که p ، آنگاه باور صادق S که p ، نمی‌تواند است به راحتی کاذب بوده باشد.

عکس نقیض در شرطی قوی

ممکن است به نظر برسد دو شرط حساسیت و ایمنی باور، از آنجا که عکس نقیض یکدیگرند، با هم معادل هستند. اما عکس نقیض کردن شرطی التزامی^۲ (یا نوعی شرطی خلاف واقع)، صدق را حفظ نمی‌کند (Fernandez, 2010:28) یا به بیان دیگر، این نوع شرطی قوی (بر خلاف شرطی مادی) عکس نقیض نمی‌شود. بنابراین شرط ایمنی و حساسیت باور، معادل یکدیگر نیستند و یک باور می‌تواند ایمن باشد بدون اینکه حساس باشد (Sosa, 2007:25, 27).

ارنست سوسا با طرح شرط ایمنی باور، ادعا کرد برای اینکه به درستی گفته شود که یک باور، معرفت را

تشکیل می‌دهد آن باور باید ایمن باشد و نه حساس (Sosa, 1999b: 378) و اگر باور شخص، ایمن نباشد

¹ fail

² subjunctive conditional

وی در آن مورد فاقد معرفت است (Sosa, 1999a: 146).

مطابق شرط ایمنی سوسا، شخص فقط در صورتی می‌داند p که باور وی، مطابق با امور واقع در همه

جهان‌های نزدیک باشد. یعنی اگر S بداند که p ، آنگاه در نزدیکترین جهان‌ها که در آن، S باور دارد که p ،

صداق است (Broncano, 2011: 1):

$$Kp \rightarrow (Bp \rightarrow p)$$

این در حالی است که شرط حساسیت نوزیک در خصوص معرفت یک شخص به p ، مستلزم این بود که باور

وی، مطابق با واقعیت‌ها در نزدیکترین جهان‌های p باشد (Tillmann, 2009: 386-387). یعنی اگر S بداند

که p ، آنگاه در نزدیکترین جهان‌ها که در آن، p کاذب است، S باور ندارد که p :

$$Kp \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim Bp)$$

سوسا با این تلقی که استدلال شک‌گرایی مبتنی بر ایده باور حساس است، معتقد است که در قدم اول، باید

الزام حساسیت را با ایمنی جایگزین کرد.

۵.۴.۲ باور ایمن و مسئله شکاکیت

مطابق ادعای شک‌گرایان، وقتی شخصی چیزی را می‌داند، آنرا بر یک مبنایی باور دارد که اگر آن کاذب بود،

وی آنگونه به آن باور نمی‌داشت. این بدان معناست که دانستن هر گزاره، مستلزم آن است که به‌طور حساس به

آن باور داشته باشیم (یعنی اینکه باور ما به آن شرط حساسیت را برآورده نماید). راهبرد اصلی سوسا در مقابل

شک‌گرایی، نفی الزام حساسیت برای معرفت و جایگزینی آن با الزام ایمنی است. بر این اساس، و بر خلاف ادعای

شک‌گرایان، وقتی شخصی چیزی را می‌داند، باور وی مبتنی بر مبنایی است که فقط اگر آن درست بود آنگونه باور

می‌داشت (Sosa, 2007:40-41).

بنابراین، ایده باور ایمن سوسا، اصولاً پاسخی است در مقابل آن دسته از سناریوهای شک‌گرایان که، همچون

سناریوی معروف شیطان شیر یا مغز در خمره، مبتنی بر فرض خطاها و فریب‌های معرفتی کلان هستند؛

(Fernandez, 2010:31). گرچه وقوع چنین سناریوهایی بسیار غیرمحتمل است ولی به هر حال، وظیفه معرفت‌شناسی وجهی، این است که تحلیلی از شرایط معرفت ارائه دهد که در مقابل این امکان‌ها نیز

پاسخگو باشد.

سوسا از مفهوم /ایمنی نسبت به مبنا^۱ در مقابل حساسیت نسبت به معنا استفاده می‌نماید. باور S به p ، نسبت به مبنا حساس است اگر و فقط اگر مبتنی بر مبنایی باشد به طوری که اگر کاذب بود که p ، آنگاه باورمند، به راحتی بر همان مبنا باور نمی‌داشت که p .

از دیدگاه سوسا آنچه که برای باور یک شخص لازم است تا تشکیل معرفت دهد، ایمنی کلی یا بالجمله^۲ آن نیست بلکه ایمنی نسبت به مبنا است. یعنی این که آن باور، مبنایی داشته باشد که به راحتی آن مبنا را نمی‌داشت مگر اینکه صادق می‌بود، یا مبنایی که فقط اگر صادق می‌بود می‌داشت.

مثلاً وقتی که باور من به اینکه درد دارم، مبتنی بر درد مشقت‌بار من است که مرا در شرایط سختی قرار داده است، این شرط برآورده می‌شود. زیرا این باور به راحتی بر چنین دردی مبتنی نمی‌شد مگر اینکه صادق می‌بود. در اینجا، این باور من، یک باور بالجمله ایمن نیست، زیرا ممکن بود من خیلی به راحتی باور می‌داشتم که درد دارم در حالی که صرفاً متحمل یک ناراحتی جزئی می‌بودم و نه یک درد مشقت‌بار (Sosa, 2007:26). ایمنی نسبت به مبنا، بر خلاف ایمنی بالجمله، ایمنی باور را نسبت به برخی شرایط اضافی، نسبی می‌نماید (Fernandez, 2010: 29).

باور ما به اینکه چنین نیست که اساساً فریب داده شده باشیم و مغز در خمره باشیم، نمی‌توان است به راحتی کاذب باشد. این باور، یک باور ایمن است ولی باور حساس نیست (Sosa, 2007:25).

اما دقیقاً چرا باور به اینکه ما مغز در خمره نیستیم، باوری ایمن است؟ علت این امر آن است که با مسلم گرفتن اینکه امکان مغز در خمره بودن چقدر بعید است، اگر ما در واقع مغز در خمره بودیم، دیگر با

¹ basis-relative safety

² outright safety

همین مبنای تجربی که باور فعلی را داریم، به راحتی باور نمی‌داشتیم که ما مغز در خمره نیستیم. یعنی باور ما به اینکه در یک سناریوی شک‌گرایانه افراطی نیستیم، الزام ایمنی را برآورده می‌کند. و اما علت اینکه چرا باور به اینکه ما مغز در خمره نیستیم یک باور حساس نیست، این است که حتی اگر ما، مغز در خمره بودیم نیز، باز باور می‌داشتیم که ما مغز در خمره نیستیم (Fernandez, 2010:31).

بدین ترتیب، به جای استدلال معروف شک‌گرایی که مستلزم یک سیر قهقراپی بی‌پایان و ناممکن از دلایل است، سوسا توضیح می‌دهد که چرا هر معرفتی نیاز ندارد که مبتنی بر دلایل باشد. در رویکرد وی، معرفت عبارت از باور صادق مبتنی بر فضیلت فکری است و چنین نیست که همه فضایل فکری مبتنی بر دلایل باشد. صرفاً برخی از فضایل، فضایل استدلال یا مزیت‌های فکری هستند که گرایش به استنباط نتایج از مقدماتی دارند که قبلاً به آنها باور داشتیم. برخی فضایل فکری دیگر همچون حافظه خوب و ادراک دقیق، شامل استنباط از مقدماتی که باور داشتیم نیستند. مثلاً قوه ادراک در یک انسان سالم، بر اساس تجربه ادراکی، به طور اعتمادپذیری باور تولید می‌کند. حافظه در انسان سالم نیز به طور اعتمادپذیر و غیراستنباطی، باورهایی درباره گذشته تولید می‌کند.

سوسا اساساً معتقد است که نیازی به ترجیح برخی فضایل بر بقیه نیست و در این ادعا که معرفت عبارت است از باور صادق مبتنی بر فضایل فکری شخص دارای معرفت، فضیلت فکری می‌تواند استدلال یا هر فضیلت طور دیگری باشد (Sosa 1980).

طرد شقوق دیگر

مسئله شکاکیت، مربوط است به نگرانی نسبت به توانایی ما در طرد شقوق دیگر آنچه که ادعا می‌کنیم می‌دانیم.

مثلاً شک دکارت نسبت به باورش به اینکه او در مقابل آتش نشسته است را در نظر بگیرید. قاعداً این باور او ناشی از این است که حواس او وضعیت را اینگونه برایش جلوه داده‌اند، اما استدلال شکاکانه دکارت این است

که حتی اگر او در واقع در مقابل آتش ننشسته بود و در عوض، خواب بود یا دیوانه بود یا قربانی یک شیطان شیر بود، باز هم وضعیت می‌توان است برای او همین‌گونه که هست به نظر آید.

البته هدف این نوع شکاکیت طرح این احتمال نیست که شقوق دیگر ممکن است درست باشند یا اینکه به عنوان امکان واقعی، جدی گرفته شوند. ادعای دکارت این است که اگر او نتواند این امکان‌ها را طرد کند، نمی‌تواند بداند که در مقابل آتش نشسته است.

با تعمیم این شک دکارت، من نمی‌توانم هیچ چیزی درباره جهان بدانم مگر اینکه بتوانم بدانم که امکان‌های شکاکانه مختلف، نادرست هستند. اما از آنجا که من نمی‌توانم چنین چیزی را بدانم، پس من هیچ چیزی درباره جهان نمی‌دانم. اگر یک گزاره درباره جهان را p و فرض شکاکانه را h نامگذاری کنیم، صورتبندی ادعای مزبور به این شکل خواهد بود:

1. $K(p) \rightarrow K(\sim h)$
2. $\sim K(\sim h)$
3. Therefore, $\sim K(p)$

یک پاسخ اولیه به این استدلال شکاکانه، این است که مقدمه دوم آنرا زیر سوال ببریم. زیرا استدلال

فوق و نتیجه آن، در واقع در یک زمینه یا متن فلسفی، که استانداردهای ادعای معرفت خیلی بالاست، معتبر است اما مقدمه ۲ در یک زمینه عادی، کاذب است. یعنی در زندگی روزمره، استانداردهای مربوط به ادعای معرفت یا دآن استن، خیلی پایین‌تر است و بنابراین ادعای معرفت عادی درباره جهان، صادق است.

اما ادعای سوسا (Sosa, 1999, 2000) اساساً این است که نیازی نیست به شکاک چنین امتیازی

بدهیم. به عبارت دیگر، سوسا مقدمه اول را زیر سوال می‌برد و به جای آن تصریح می‌کند S می‌داند که p صرفاً در موردی که باور S به صورت فضیلت‌مند شکل گرفته و بنابراین ایمن باشد.

سوسا معتقد است که بر اساس تعبیرهای پذیرفتنی از شرطی‌های التزامی مرتبط، باورهای ما درباره

جهان نوعاً ایمن هستند و بنابراین به عنوان معرفت توصیف می‌شوند (Greco and Turri, 2011).

۵.۴.۳ باور ایمن و تحلیل خطا

آیا این باور من که شیء مقابل من یک گره است و نه یک مکعب، شبیه این باورم است که حیوان مقابل من یک فنچ است و نه یک قناری،

ممکن است من ادعا کنم که اگر شیء مقابل من یک مکعب بود و نه یک گره، تجربه بصری من کاملاً متفاوت می‌بود. اما آیا اگر حیوان مقابل من یک قناری بود و نه یک فنچ، در اینصورت نیز تجربه بصری من کاملاً متفاوت می‌بود یا همچنان کم و بیش مشابه تجربه قبلی بود؟

وقتی که من می‌دانم آنچه الان می‌بینم فنچ است، باور من به اینکه حیوان مقابل من فنچ است، یک باور حساس نیست زیرا اگر آن حیوان فنچ نمی‌بود (یعنی در یک جهان ممکن نزدیک $\sim p$) و مثلاً قناری بود، ممکن بود من همچنان باور داشته باشم که آن حیوان یک فنچ است. بدین ترتیب تحلیل خطا، با مشکل مواجه است.

اما مطابق اصل ایمنی، حتی اگر حیوان مقابل من یک قناری بود، به‌صورت قابل‌تصوری ممکن بود شبیه یک فنچ به‌نظر برسد. و نیز اگر آن شیء یک مکعب بود، در شرایطی ممکن بود علی‌رغم مکعب بودن، شبیه یک گره به‌نظر برسد. الزام ایمنی در اینجا این است که اگر آن شیء شبیه یک گره به‌نظر رسید، آن شیء در واقع یک گره می‌بود و نه یک مکعب (گرچه به‌طور قابل‌تصوری ممکن بود شبیه یک گره به‌نظر برسد و با این وجود، یک مکعب باشد). الزام ایمنی تا آنجا برآورده می‌شود که آن شیء وقتی که یک گره نیست به‌راحتی شبیه یک گره به‌نظر نرسد (Sosa, 1999b: 381- 382). یعنی اگر الزام ایمنی برآورده شود و باور ایمن باشد، خطا منتفی است و در همه جهان‌های نزدیک، آنچه که بدان باور داریم صادق است.

۵.۴.۴ نقد ایده باور ایمن

معرفت‌شناسی وجهی را می‌توان به‌عنوان یک نوع معرفت‌شناسی ضد شانس در نظر گرفت. پریچارد

(Pritchard, 2009, 2010) اساساً انگیزه شروع مبتنی بر حساسیت و ایمنی را شهود ضد شانس می‌داند؛ اینکه

معرفت با شانس معرفتی ناسازگار است، به این معنا که موفقیت شناختی یک شخص، شانس نیست. وی

(Pritchard, 2007) باور صادق شانس و غیرشانسی را، به ترتیب، اینگونه تعریف می‌کند:

– یک باور صادق، شانس است اگر و فقط اگر یک رده وسیع از جهان‌های ممکن نزدیک وجود داشته باشد که در آن S همچنان به گزاره مورد نظر باور دارد، و شرایط اولیه مرتبط برای تشکیل آن باور همانند جهان بالفعل است، و با این وجود باور کاذب است.

– یک باور صادق غیرشانسی است اگر و فقط اگر هیچ رده وسیعی از جهان‌های ممکن وجود نداشته باشد که در آن S همچنان به گزاره مورد نظر باور دارد، و شرایط اولیه مرتبط برای تشکیل باور همانند جهان بالفعل است، و با این وجود باور کاذب است.

با نگاهی به تعریف باور غیرشانسی درمی‌یابیم که این ایده، معادل با باور ایمن (در تعبیر جهان‌های ممکن آن) است. یعنی این شرط سوسا که فقط باورهای ایمن معرفت هستند، به این دیدگاه ساده و خام می‌رسد که باورها نباید به‌طور شانسی صادق باشند تا معرفت باشند. به نظر می‌رسد این الزام نمی‌تواند نکته تاریکی از ماهیت معرفت را روشن نماید.

الزام یا اصل ایمنی، در واقع نسبت به اینکه چه چیزی باعث شانس معرفتی می‌شود بینشی نمی‌دهد و در این خصوص مبهم است. به یک معنا می‌توان گفت که خودِ موقعیت معرفتی/ایمن را نیز می‌توان مورد ملاحظه قرار داد (Broncano, 2011: 1-2).

نقش موقعیت ایمن

از ترکیب دو دسته عامل موقعیت‌های معرفتی (ایمن/مخاطره‌آمیز) و توانایی‌های شناختی (اعتمادپذیر/

اعتمادناپذیر) سه نوع از موارد معرفت را می‌توان در نظر گرفت:

۱. موقعیت‌های معرفتی ایمن هستند و توانایی‌های شناختی به‌طور اعتمادپذیری به خدمت درمی‌آیند.
۲. موقعیت‌های معرفتی مخاطره‌آمیزند و توانایی‌های شناختی به‌طور اعتمادپذیری به خدمت درمی‌آیند.

۳. موقعیت‌های معرفتی ایمن هستند و توانایی‌های شناختی به‌طور اعتمادناپذیری به خدمت درمی‌آیند.

شهود ما این است که هرچه موقعیت‌های معرفتی ایمن‌تر باشد، توانایی شناختی کمتری برای دآن استن مورد نیاز است، و هرچه توانایی شناختی بیشتری بروز کند، ایمنی کمتری از موقعیت‌های معرفتی مورد نیاز است. چالش هر نظریه معرفت که شرایط توانایی شناختی را نیز دخیل می‌داند، در نظر گرفتن این سه نوع مورد است. یعنی هر شرایط موفق توانایی باید به‌اندازه کافی انعطاف‌پذیر باشد تا همه اینها را پوشش دهد. در اینجا، برای تحلیل نقش موقعیت معرفتی ایمن، مثالی از مورد سوم فوق ارائه می‌نماییم.

یک نوجوان را در نظر بگیرید که فاقد توانایی تشخیص اطلاعات اعتمادپذیر است. هر وقت که کسی به او یک داستان دروغین (کاذب) می‌گوید، او آنرا باور می‌کند. فرض کنید معلم تاریخ وی که از این واقعیت مطلع است، اطمینان می‌دهد که هر چیزی که او به این نوجوان می‌گوید صادق است (یعنی این معلم مواظب است که رویدادهای تاریخی‌ای را که کذب آنها معلوم است بازگو نکند، که اگر می‌کرد نوجوان به‌راحتی آنها را باور می‌کرد).

نوجوان مورد نظر، آنچه را که معلم‌اش به او یاد می‌دهد می‌داند. این موردی از معرفت است که در آن، یک موقعیت خیلی ایمن، به عامل شناسنده‌ای کمک می‌کند که توانایی شناختی ضعیفی بروز می‌دهد. در اینجا موقعیت‌های معرفتی نوجوان برای دآن استن گزاره‌های مربوط به درس تاریخ، خیلی ایمن است. یعنی این نوجوان، در حین درس‌های تاریخ، به‌راحتی به یک گزاره کاذب باور پیدا نمی‌کرده است. اما نکته مهم این است که وی از یک شانس معرفتی بهره می‌برد و موفقیت شناختی وی (حداقل بخش اساسی آن) فقط قابل انتساب به توانایی‌هایی شناختی اعتمادپذیر معلم اوست و نه خود او (Broncano, 2011: 8-9).

معرفت‌های غیرعادی

یکی از نقدهای وارد بر دیدگاه سوسا این است که اصولاً تحلیل وی (و نیز پلانتینگا) از معرفت که مبتنی بر فضایل و قوای شناختی است، معرفت‌های روزمره و ساده را به خوبی توضیح می‌دهد ولی شرط کافی برای تمام

معرفت‌های دیگر نیست (Roberts and Wood, 2007: 10- 11).

الزام ایمنی سوسا، همچون الزام حساسیت نوزیک، معرفت را در قیاس حفظ نمی‌کند. یعنی ممکن است

کسی p را بداند، q را از مقدمه p استنتاج کند و با این وجود، q را نداند.

البته سوسا به این نکته اذعان دارد و به همین دلیل، اصل ایمنی را در بهترین حالت، فقط یک تقریب

اولیه تلقی می‌کند. سوسا در یک تقریب نزدیکتر به مسئله، تصریح می‌کند که آنچه برای یک باور لازم است

تا ایمن باشد، این است که آن باور مبتنی بر یک نشانه^۱ اعتمادپذیر باشد، یک برونداد^۲ ایمن. به علاوه،

برونداد باید اساساً از طریق به‌کارگیری یک فضیلت فکری باشد. البته نیازی نیست که برونداد خطاناپذیر باشد

به‌گونه‌ای که نتواند کاذب باشد.

سوسا، الزام ایمنی را تنها یک شرط لازم برای معرفت می‌داند و معتقد است صرف این واقعیت که یک

باور، این الزام را برآورده کند ما را ملزم نمی‌کند که آنرا به عنوان موردی از معرفت محسوب نماییم (Sosa,

1999b: 378- 382).

۵.۵ باور شایسته^۳

معرفت‌شناسان برای پاسخ‌دادن به مسئله گتیه، نظریه خود را درباره توجیه باورها و چیستی باورهای

موجه، بسط می‌دهند، اما سوسا در رویکردی کاملاً متفاوت، مفهوم جدیدی را تحت عنوان شایستگی باور

معرفی می‌کند و با مرجح دانستن آن، آنرا جایگزین مفهوم توجیه می‌نماید.

سوسا معتقد است که اگر گتیه نشان داد که باور صادق موجه، برای معرفت‌بودن، کافی نیست حالا

معلوم می‌شود که باور صادق موجه، برای معرفت‌بودن، لازم (یا آن‌قدر لازم) هم نیست.

¹ indication
² deliverance
³ apt

۵.۵.۱ شایستگی و توجیه باور

تفاوت شایستگی یک باور و توجیه آن باور این است که برای توجیه یک باور، از دلایلی به نفع آن باور استفاده صریح یا ضمنی می‌شود، در حالی که همان باور بدون اینکه به این صورت موجه باشد می‌تواند شایسته باشد.

باور از نظر معرفتی شایسته است، اگر و فقط اگر نشان‌دهنده یک فضیلت فکری، یعنی قابلیت دست‌یابی به صدق و اجتناب از خطا، باشد (Sosa, 1993a: 16).

در واقع در دیدگاه سوسا، شایستگی باور، آن چیزی است که یک باور علاوه بر صادق بودن، باید داشته باشد تا به عنوان معرفت محسوب شود. بنابراین ایده رایج موجه بودن باور، صرفاً یکی از راه‌های ممکن برای شایسته بودن یک باور است. یعنی این امکان برای شخص وجود دارد که از راه‌های دیگری (غیر از توجیه) به صورت شایسته‌ای، باور داشته باشد. مثلاً باورهای ساده حافظه، باورهایی شایسته‌اند گرچه از حمایت استدلال برخوردار نیستند، و به این معنا فاقد توجیه‌اند (Sosa, 1991: 255).

اما اگر همچنان در پی تبیین شایستگی باور بر اساس توجیه باشیم، می‌توان گفت به عبارتی، یک باور برای یک شخص در یک زمان معلوم، شایسته است اگر و فقط اگر آن باور برای او در آن زمان، به صورت شناختی موجه باشد. اما در عین حال، این به معنای معادل بودن مفاهیم شایستگی و توجیه نیست.

سوسا تأکید دارد که شایسته بودن باور مستلزم آن نیست که شخص، توجیهی برای آن باور از طریق استدلال انجام داده باشد، بلکه فقط مستلزم این است که باور مزبور، آن شأن معرفتی ارزشی را داشته باشد که منجر به تمایز باور صادقی که معرفت است از باوری که اندکی بهتر از یک حدس خوش اقبال، کمک می‌کند. چنین شأنی برای یک باور، البته می‌تواند به واسطه استدلال از جانب شخص صاحب باور نیز حاصل شود، اما لازم نیست همواره به اینگونه حاصل شود. چیزهایی وجود دارد که ما آن‌ها را می‌دانیم، ولی آن چیزها را نفهمیده‌ایم

(Sosa, 1991: 208).

۵.۵.۲ شایستگی باور در مدل عملکردی

ادعای سوسا این است که گرچه در معرفت‌شناسی آنچه مهم است داشتن صدق است، اما موفقیت اصلی این است که دستیابی شما به صدق، قابل انتساب به فضایل فکری شما باشد که عملکرد آنها تحت هدایت عقل است، یعنی به عبارتی دستیابی به صدق، قابل انتساب به شما به عنوان یک عامل معرفتی باشد (Sosa, 2003: 178).

سوسا یک مدل سه جزئی برای توصیف هر عملکرد انسانی ارائه می‌دهد که شامل دقت، مهارت و شایستگی^۱ است. یک عملکرد، فقط در صورتی شایسته است که موفقیت آن به طور کافی قابل انتساب به قابلیت^۲ انجام‌دهنده باشد. سوسا معتقد است باورها نیز نوعی از عملکردهای انسانی هستند. بنابراین سوسا، یک باور را در صورتی شایسته تلقی می‌کند که موفقیت آن (در اصابت به صدق) به طور کافی قابل انتساب به قابلیت شخص دارای باور باشد (Sosa, 2007: 22- 23).

مطابق نظریه انتساب سوسا برای شرح معرفت، اینکه یک باور صادق به طریقی معنادار به شخص دارای باور، منتسب شود یک ارزش مبنایی دارد. این یعنی باور صادق مورد نظر، شایسته است و به این معناست که صدق‌اش را به علت فضایل مناسب در شخص باورمند داراست.

برای تشریح مدل سه جزئی سوسا، عملکرد یک تیرانداز را در نظر می‌گیریم. وقتی که تیرانداز پرتابش را انجام می‌دهد، این پرتاب از سه جنبه قابل ارزیابی است:

۱. دقت: ارزیابی ما می‌تواند شامل بررسی این موضوع باشد که آیا پرتاب وی به هدف اصابت کرده

است یا نه؟ البته نتیجه این ارزیابی به شکل صفر یا یک است و میزان نزدیکی به خال، که موضوعی

مدرج است، مطرح نیست.

¹ Accuracy, Adroitness and Aptness (AAA)

² competence

۲. مهارت: صرفنظر از دقت پرتاب و اینکه تیر به خال برخورد کرده است یا نه، می‌توان پرتاب مورد

نظر را از این لحاظ بررسی کرد که آیا نشان‌دهنده مهارت تیرانداز هست یا نه؟ البته مهارت، یک

موضوع مدرّج است ولی در اینجا وقتی که پرتاب را بررسی می‌کنیم تمرکز بر سوال صفر یا یک

است، اینکه آیا یک چنین پرتابی ماهرانه است یا نه؟

۳. شایستگی: این جنبه ارزیابی یک پرتاب، متوجه این سوال است که آیا آن پرتاب، به تیراندازش

اعتبار می‌بخشد؟ این سوال در واقع به نوعی هر دو جنبه قبلی را در بر دارد ولی در عین حال،

چیزی بیش از آن دو است. یک پرتاب می‌تواند هم دقیق و هم ماهرانه باشد، ولی برای تیراندازش

موفقیت اعتباربخش محسوب نشود.

پرتابی را در نظر بگیرید که در شرایط عادی، به خال برخورد می‌کند. حال اگر پرتاب در شرایطی انجام شود

که باد شدیدی می‌وزد تیر پرتاب شده، منحرف می‌شود و کلاً هدف را گم می‌کند و به خطا می‌رود. اما ممکن

است بادهای متغیّر، مسیر تیر را به تدریج تغییر دهند و آن را نهایتاً به سمت خال هدایت کنند. بنابراین در

این صورت اگر پرتاب انجام شده را ارزیابی کنیم؛ این پرتاب، به هدف اصابت کرده است بنابراین دقیق است،

به‌علاوه یک پرتاب ماهرانه نیز تلقی می‌شود و نشان‌دهنده یک مهارت است. ولی از آنجا که دقت این پرتاب، به

علّت مهارت نبوده است، بنابراین، یک پرتاب شایسته نیست و برای تیرانداز اعتباربخش نیست (Sosa, 2007: 22-23).

شایستگی دقیقاً بستگی به این دارد که مهارت، چقدر در دقت تأثیر دارد. مثلاً اگر یک پرتاب از فاصله خیلی

دور نسبت به هدف انجام شود و بسیار مشکل باشد، در این صورت گرچه باد اندکی به دقت پرتاب کمک کند، ولی

همچنان می‌توان تصور کرد که دقت آن به اندازه کافی به‌واسطه مهارت است و این پرتاب، یک پرتاب شایسته

است.

البته اینکه یک پرتاب چقدر شایسته است، به نسبت مستقیم با مهارتی که تیرانداز از خود نشان می‌دهد و

اینکه چقدر دقت آن ناشی از آن مهارت است، تغییر می‌کند. یعنی ایده شایستگی عملکرد، یک مفهوم ذومراتب و مدرج است اما درجه آن، غیر از درجات دقت و مهارت است و به اندازه‌ای است که موفقیت عملکرد، قابل انتساب به قابلیت انجام‌دهنده باشد.

به‌طور کلی منظور از دقت یک عملکرد انسانی، رسیدن به هدف آن است و منظور از عملکرد ماهرانه، یعنی عملی که بروز مهارت یا قابلیت است. اما شایستگی عملکرد، یعنی رسیدن به هدف، از طریق بروز مهارت (Sosa, 2007: 78-79). از نظر سوسا، کلاً هر عملکردی می‌تواند اینطور باشد، حداقل آن عملکردهایی که هدف دارند اینگونه‌اند حتی اگر هدفشان از روی قصد نباشد. در مورد تیراندازی، اگر قصد از پرتاب، زدن به هدف باشد و همانطور هم بشود، پرتاب موفق است. اما مثلاً ضربان قلب، در صورتی موفق است که به پمپاژ خون کمک کند، حتی اگر هیچ هدف قصدمندانه‌ای در بین نباشد.

باورها را نیز می‌توان به عنوان عملکردهایی با دوام زیاد (مثل اجرای مجسمه‌های زنده بی‌حرکت) محسوب کرد که بیش از ضربان قلب، آگاهی یا هدف قصدمندانه ندارند. باورها نیز تحت ساختار سه جزئی (AAA) قرار می‌گیرند و ما می‌توانیم بین دقت یک باور، یعنی صدق آن؛ ماهرانه بودن آن، یعنی بروز دادن فضیلت یا قابلیت فکری توسط آن؛ و شایستگی آن، یعنی صادق بودن به علت قابلیت، تمایز قایل شویم (Sosa, 2007: 22-23).

سوسا در ادامه بهره‌گیری از مثال پرتاب تیرانداز، معتقد است که قابلیت فکری ما نیز همچون مهارت تیرانداز، تا حدودی ذاتی و حاصل فرایند تکامل مغزهای ماست ولی بیشتر، نتیجه تمرین و یادگیری است. وی با تأکید بر نقش تجربه‌های مختلف در زندگی و انجام سعی و خطا و تصحیح اشتباهات بر اساس یادگیری از موفقیت‌ها، تصریح می‌کند که قابلیت عملی و فکری ما مستلزم به‌کارگیری حافظه است (Sosa, 2007: 85-86). اما اینکه آیا شایستگی باور، از طریق تأمل، قابل دسترسی است سوالی است که در بحث تمایز معرفت تأملی از معرفت جانوری، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

۵.۶ تحلیل خطا

شخصی را در نظر بگیرید که در مقابل صفحه سفیدی قرار دارد که تحت نور قرمز روشن شده است. این شخص، صفحه را به رنگ قرمز می‌بیند و تصور می‌کند که در مقابل او صفحه قرمزی قرار دارد که تحت نور سفید (یا نور معمولی) روشن شده است. این نوع مداخله در نورپردازی، صورت ساده شده‌ای از ادراک بصری در ابزار زیبایی را فراهم می‌کند. در ادامه، چنین مواردی را تحت عنوان مثال زیبایی، مورد اشاره و ارجاع قرار خواهیم داد.

مسئله‌ای که در اینجا مطرح است این است که خطای این شخص را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ آیا در مثال فوق، قوه بینایی رنگی شخص، از حیث کارکرد طبیعی حواس بینایی یک جانور، دچار خطا شده است و عملکرد بدی داشته است؟ یا اینکه پیشفرض شخص مزبور در خصوص نوری که صفحه را روشن کرده است (هرچند پیشفرضی ضمنی و غیرمصرح و نیز ناآگاهانه)، اشتباه بوده است و وی در حکم کردن نسبت به رنگ صفحه، و در تأمل در سطح فرا باور نسبت به باور ادراکی خود، دچار خطا شده است؟

۵.۶.۱ معرفت جانوری^۱ و معرفت تأملی^۲

سوسا بین دو سطح از معرفت تمایز قائل می‌شود: معرفت جانوری و معرفت تأملی. در دیدگاه وی، یک باور فقط در صورتی معرفت تأملی تشکیل می‌دهد که شخص باورمند، درباره منبع آن باور در یک قوه یا فضیلت فکری خود، منظر داشته باشد. این دیدگاه، منظرگرایی فضیلتی نامیده می‌شود.

از آنجا که سیر تأملی، نمی‌تواند با بی‌نهایت ادامه داشته باشد، سوسا معرفت تأملی انسانی را نهایتاً وابسته به معرفت غیرتأملی جانوری می‌داند. منظرگرایی فضیلتی، یک نوع اعتمادگرایی را نسبت به معرفت جانوری (و

^۱ animal knowledge

^۲ reflective knowledge

به‌طور کلی نسبت به معرفت غیرتأملی) می‌پذیرد، و با توجه به اینکه معرفت تأملی، نهایتاً وابسته به معرفت غیرتأملی است، معرفت تأملی نیز یک عنصر اساسی اعتمادگرایی دارد (Sosa, 1991: 290- 291).

سوسا در مقابل مسئله گتیه، چنانکه قبلاً اشاره شد، مفهوم باور شایسته را معرفی کرد. باورها می‌توانند صادق و موجه باشند ولی شایسته نباشند، زیرا آنچه برای تشکیل معرفت لازم است این است که یک باور باید (نه تنها صادق و موجه بلکه) شایسته نیز باشد. ولی این راه حل تا اینجا فقط با معرفت جانوری سر و کار دارد (Sosa, 2007:42- 43) معرفت جانوری، عموماً باور شایسته است و به ندرت باور موجه خواهد بود (اگر نگوییم هیچ‌وقت نیست).

سوسا معتقد است که هر باور ادراکی معمولی، با همان مبنایی که دارد، ممکن بود نادرست باشد. بنابراین این نوع باورها غیرایمن هستند گرچه می‌توانند شایسته باقی بمانند و معرفت از نوع جانوری را تشکیل دهند. از نظر وی، حتی علیرغم نزدیکی امکان رؤیا، باورهای ادراکی هنوز شایسته و بنابراین معرفت هستند. ایمنی (نسبت به مبنا) برای معرفت جانوری غیرضروری است و آنچه ضروری است، شایستگی باور است (Sosa, 2007:31, 34). البته از دیدگاه‌های سوسا چنین برمی‌آید که شایستگی نه تنها شرط لازم برای معرفت جانوری بلکه شرط کافی نیز هست (Fernandez, 2010:32).

شایستگی لازم برای اینکه یک باور به‌عنوان معرفت جانوری توصیف شود، به بهترین وجه توسط راهنما به صدق بودن قوه مولد آن باور تبیین می‌شود. یعنی یک باور شایسته است اگر و فقط اگر ناشی از عملکرد درست فضیلت باشد. این بدان معناست که گزاره‌ای که باور بدان تعلق گرفته است باید از نوع درست در حوزه F از گزاره‌ها، و شرایط C (شرایط بیرونی) باشد.

منظرگرایی فضیلتی، مسئله عمومیت را از طریق محدود کردن حوزه F از گزاره‌ها، و شرایط C (شرایط بیرونی) توسط نسبت‌دهنده باور، حل می‌کند. اگر S معرفت جانوری درباره p را به وضعیت A نسبت دهد، آنگاه S دلالت بر آن دارد که باور مرتبط، یک باور شایسته است. این باور، ناشی از عملکرد یک قوه در یک

حوزه از گزاره‌های F در شرایط C ، است که صدق را به اندازه کافی خوب تشخیص می‌دهد (که در آن، p در F است و A اکنون در C است). اما از آنجا که هر F و C اینگونه نخواهند بود و از طرفی، جانوران یا انسان‌های با سطح شناختی پایین (مثل کودکان و ...) برای تشکیل معرفت جانوری، قادر به استفاده از استقرا یا تبیینی نیستند و نمی‌توان F و C مناسب را که توسط آنها قابل استفاده است محدود کرد، بنابراین بهترین راه این است که این F ها و C ها را به آن مواردی که به‌طور مناسبی توسط نسبت‌دهنده قابل استفاده است محدود کنیم.

معرفت به معرفت

اما معرفت تأملی، حکایت بیشتری دارد و در واقع، عبارت از معرفت مرتبه دوم به معرفت جانوری است. بنابراین با نمایش معرفت جانوری به صورت K و معرفت تأملی به صورت K^+ می‌توان نوشت (Sosa, 2007:32):

$$K^+p \leftrightarrow KKp$$

برای به‌کارگیری فضیلت برای معرفت بخشی، شخص باید از باور خود و منبع آن، و از فضیلت آن منبع هم به صورت کلی و هم در مورد خاص، آگاه باشد. بنابراین باید چنین باشد که در شرایطی شخص باور به p دارد اگر و فقط اگر p صادق باشد، و این باید به اعتبار یک حوزه از گزاره‌های F و شرایط C باشد، به طوری که p در F و شناسنده راجع به p در C قرار دارد. در این وضعیت، شناسنده حق بجانب می‌بود وقتی که به یک گزاره در F باور داشت در حالیکه در شرایط C راجع به آن گزاره بود. البته شخص باید دریابد که باورش به صورت غیرتصادفی، صدق p را از طریق به‌کارگیری یک چنین فضیلتی، نشان می‌دهد (Sosa, 1991: 290-292).

سوسا معتقد است که در مثال زیبابین، اگرچه این واقعیت که نور نامناسب است شخص را از معرفت تأملی باز می‌دارد، وی نوع مبنایی‌تری از معرفت، یعنی معرفت جانوری، را دارد. سوسا تصریح می‌کند که معرفت جانوری، باور شایسته است و معرفت، مستلزم شایستگی است و نه ایمنی. با وجود اینکه به راحتی ممکن است ما در حال رؤیا دیدن باشیم، اما باورهای ادراکی ما تا آنجا که به‌طور قابل انتساب به به‌کارگیری یک قابلیت ادراکی در شرایط مناسب آن، درست هستند، شایسته هستند.

به نظر می‌رسد شخص مورد نظر، بینایی رنگی ذی‌صلاحش را در شرایط مناسبش بکار می‌برد. او به‌طور قابل

قبولی از طریق به‌کارگیری یک قابلیت ادراکی در شرایط مناسب، در باور داشتن به اینکه سطح دیده شده قرمز است، به‌درستی کسب اطلاع می‌کند. بنابراین باور او در سطح ابژه، به‌صورت قابل انتساب به قابلیت بصری وی در سطح ابژه، درست است. اما این شخص به معرفت تأملی نمی‌رسد، یعنی او در دانستن اینکه او می‌داند ناکام می‌ماند.

به عبارت دیگر او در باور داشتن به اینکه باور ابژکتیو او شایسته است، نمی‌تواند باور شایسته داشته باشد (Sosa, 2007: 98-100).

این نکته بسیار مهمی است که در این مثال، آنچه که شخص پیشفرض می‌گیرد یک شرطی قوی به این شکل نیست که صفحه قرمز به نظر نمی‌رسید اگر قرمز نبود، یا اینکه صفحه قرمز به نظر می‌رسید فقط اگر واقعاً قرمز بود، بلکه صرفاً یک شرطی مادی است به این صورت است که اگر صفحه قرمز به نظر برسد آنگاه آن قرمز است. این آن چیزی است که برای دفاع از معرفت جانوری شخص می‌توان گفت. یعنی اگر آنچه که یک فرد باید در اعتماد کردن به خروجی‌های حواس، پیشفرض بگیرد شرطی قوی باشد آنگاه کسی این مقدار معرفت جانوری هم نخواهد داشت.

اما معرفت تأملی مستلزم یک درک شایسته از این است که باور ادراکی در سطح ابژه شایسته است. قابلیت که باورمند ممکن است در این سطح به‌کار گیرد، باید قابلیت باشد که او را قادر سازد تا مناسب بودن شرایط را بررسی کند. مشاهده‌گر مثال زیباییین وقتی که دلیل خاصی برای احتیاط ندارد، یک قابلیت از پیش موجود را به‌کار می‌گیرد با این پیشفرض که شرایط مناسب هستند، با پذیرش ظاهر بصری آن. به علاوه، بر اساس فرض، اینکه شرایط مناسبند، صادق است. بنابراین به نظر می‌رسد که مشاهده‌گر مثال زیباییین درباره شرایط حق بجانب است و حتی حق با اوست که باور شایسته داشته باشد که سطح دیده شده قرمز است. اما این کافی نیست و فرا درک او فقط در صورتی شایسته و بنابراین معرفت خواهد بود که درست بودن آن قابل انتساب به یک فرا قابلیت باشد (Sosa, 2007: 107-109).

۵.۶.۲ شایستگی و ایمنی باور

در مقابل این مسئله که یک باور چه نسبتی با واقعیت مرتبط با آن دارد، یک پیشنهاد این است که باور باید ایمن باشد، یعنی باوری که فقط اگر درست بود، باورمند آنرا نگه می‌داشت. پیشنهاد دیگر این است که باور باید شایسته باشد، یعنی از یک طریق قابل انتساب به باورمند، درست باشد (Sosa, 2007: 80). از نظر سوسا ارزش باور شایسته از نظر معرفتی، کمتر از باور صادق پایه نیست. زیرا از طریق باور شایسته، فضایل معرفتی به صورت ساختاری (و نه صرفاً به صورت ابزاری) در حصول ارزش پایه شرکت می‌کنند. از آنجا که شایستگی یک باور به واسطه دقیق بودن آن بخاطر قابلیت است، بنابراین فضایل، تشکیل دهنده ارزش معرفتی پایه هستند (Sosa, 2007: 88).

سوسا معتقد است که یک عملکرد فضیلت‌مندانه، خواه یک باور درست ناشی از فضیلت فکری یا یک کنش درست ناشی از فضیلت عملی، هم شامل شاکله شناخته‌شده و هم شامل موقعیت او است. اگر فعل، ناشی از یک قابلیت باشد که در شرایط مناسب آن به کار گرفته شده، موفقیتش ممکن است به طرق مختلفی ناشی از شانس باشد. به هر حال چنین نیست که این فعل، به‌طور ایمن موفقیت‌آمیز باشد، زیرا با فقدان قابلیت یا شرایط لازم بسیار به راحتی می‌توان شکست بخورد. اما در عین حال آن ممکن بود شایسته باشد. یک باور می‌تواند به راحتی به علت ناکام ماندن شناسنده یا نامناسب بودن شرایط، غیرایمن باشد. فرض کنید شما یک صفحه را به رنگ قرمز می‌بینید. ممکن است این یک صفحه سفید رنگ باشد که با نور قرمز روشن شده است. یا ممکن است دارویی را مصرف کرده باشید که توانایی تشخیص رنگ شما را مختل کرده باشد. در چنین اوضاعی باور شما به رنگ صفحه، غیر ایمن بوده است. با این وجود، ممکن است باور شما شایسته بوده باشد، یعنی به واسطه قابلیت شما صادق باشد.

سوسا بین دو دسته عوامل تفکیک قائل می‌شود:

۱. عواملی که به علت آنها، اوضاع ممکن بود اکنون (و نه پیش از این) به راحتی عادی نباشد.

۲. عواملی که از پیش، مانع عادی بودن می‌شوند.

عوامل نوع اول، یک باور را غیرایمن می‌سازند بدون اینکه مانع شایسته بودن آن، یعنی درست بودن به

علت مهارت، باشند. عوامل نوع دوم، باور را هم از ایمنی و هم از شایستگی، محروم می‌کنند.

سوسا معتقد است که فضایل و قوای فکری (و غیرفکری) را باید در وضعیت عادی و در شرایط مناسب

عملکردشان مورد ارزیابی قرار داد. ما توانایی‌هایی نسبت به برخی شرایط زمینه‌ای داریم که مربوط به

پارامترهای مختلف همسته در زمان به‌کارگیری آنها هستند. داشتن این توانایی‌ها به این معناست که

عملکردهای مرتبط ما، در محدوده پارامترهای مزبور، گرایش به موفقیت دارند که این برای قوای بدنی،

توانایی‌های فکری، حرفه‌ها، مهارت‌ها و از این قبیل، صادق است. حال اگر وضعیت‌های غیرعادی را در نظر

بگیرید که تلاش‌های ما نافرجام است، اینگونه نیست که این ناکامی‌ها نشان‌دهنده فقدان توانایی ما باشند.

علیرغم چنین ناکامی‌هایی، هنوز می‌توان در وضعیت‌های عادی به قوای خود اعتماد کرد. آنچه که لازم است

فقط این است که وقتی وضعیت‌ها عادی است، تلاش‌های ما گرایش به موفقیت داشته باشند. سوسا این

موضوع را نه تنها در خصوص توانایی‌ها یا قابلیت‌ها بلکه به‌طور کلی در مورد تمایلی‌ها، شامل حل شوندگی و

شکندگی، صادق می‌داند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که منظور از عادی بودن وضعیت چیست؟ سوسا معتقد

است که عادی بودن صرفاً عادی بودن آماری نیست؛ بلکه نوعی از عادی بودن است که برای هر

مفهوم تمایلی معین، توسط کسانی که آن مفهوم را به اشتراک می‌گذارند، به‌طور ضمنی مشخص می‌شود.

در ضمن اگر عملکرد ما غیرایمن باشد ممکن است هنوز شایسته باشد. فقط باید این نکته را مورد توجه

قرار داد که اگر عملکرد مورد نظر، ایمنی بالجملة نداشت ممکن است به‌صورت وابسته به یک امکان مربوط

به شرایط، ایمن باشد. در اینصورت چنین عملکردی فقط در صورتی شایسته خواهد بود که آن امکان مربوط

به شرایط، عملکرد مزبور را هدایت کند یا تشکیل دهنده شرایط عادی باشد (Sosa, 2007: 81-84).

سوسا شرایط مناسب به‌کارگیری قابلیت انسانی را در شرط قابلیت انتساب مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد.

در دیدگاه وی شرط لازم برای داشتن باور شایسته به p این است که درستی باور به p قابل انتساب به یک

قابلیت شخص دارای باور باشد. سوسا یک شرط ضروری ربطی^۱ برای قابلیت انتساب درستی یک باور به یک قابلیت مشخص می‌کند:

– شرط C: برای هر باور درست که p ، درستی آن باور فقط در صورتی قابل انتساب به یک قابلیت

است که آن از به‌کارگیری آن قابلیت در شرایط مناسب برای به‌کارگیری آن بدست آمده باشد، و

آن به‌کارگیری در آن شرایط به‌صورت خیلی راحتی منجر به یک باور کاذب نشده باشد (Sosa, 2007:33).

اگر یک چنین شرطی برای قابلیت انتساب درستی باور به اینکه p به یک قابلیت شناسنده ضروری است و

چنین قابلیت انتسابی به نوبه خود برای شایستگی باور به اینکه p ضروری است، بنابراین با تعدی شرایط ضروری،

یک چنین شرط ربطی برای شایستگی باور به اینکه p ضروری است (Fernandez, 2010:35). سوسا برای

تیبین اینکه چرا شناسنده در مثال زیبایین فاقد معرفت تأملی است، از شرط C استفاده می‌کند.

باور شناسنده به اینکه او باور شایسته دارد که آن صفحه، قرمز است نتیجه یک قابلیت از پیش موجود است

که فرض مسلّم می‌گیرد که شرایط لازم برای داشتن باور شایسته به اینکه سطح قرمز است (مثلاً شرط نورپردازی

عادی) فراهم است. اما با فرض اینکه مداخله‌ای در نورپردازی صورت گرفته است، یک چنین قابلیت از پیش

موجودی ممکن است خیلی به‌راحتی منجر به این باور کاذب شود که نورها عادی هستند (Sosa, 2007:33).

بنابراین مطابق شرط C، درستی باور شناسنده که او باور شایسته دارد که سطح قرمز است، نمی‌تواند

قابل انتساب به قابلیت او باشد، و بنابراین یک چنین فرا باوری شایسته نیست. در نتیجه، در چنین شرایطی،

شناسنده فاقد یک باور شایسته است که او باور شایسته دارد سطح قرمز است، و این به این معناست که او فاقد

¹ conjunctive necessary condition

معرفت تأملی است که سطح قرمز است.

اما مطابق رویکرد سوسا، شناسنده همچنان یک باور شایسته دارد که سطح قرمز است، برای اینکه چنین باوری نتیجه به‌کارگیری قوه بینایی رنگی ذیصلاح شناسنده در شرایط عادی نورپردازی، فاصله و ... است که شرایطی هستند که برای به‌کارگیری بینایی رنگی به‌طور عام، مناسب هستند. به‌کارگیری قوه بینایی رنگی در شرایط مناسب، به‌طور خیلی راحتی منجر به یک باور کاذب درباره رنگ سطح نمی‌شود و بنابراین شناسنده یک باور ساده شایسته دارد که سطح قرمز است. این به این معناست که او معرفت جانوری دارد که سطح قرمز است (Fernandez, 2010:35-36).

شرط C را می‌توان صراحتاً به دو بخش جدا کرد (Fernandez, 2010:37):

۱. الزام شرایط مناسب به‌کارگیری قابلیت،

۲. این الزام که به‌کارگیری قابلیت، به‌طور خیلی راحتی منجر به باور کاذب نشود.

در مثال زیبابین، باور مرتبه دوم مشاهده‌گر در برآورده کردن قسمت دوم شرط C شکست می‌خورد. علت این امر آن است که مداخله در نورپردازی، مستلزم این است که به‌کارگیری فرا قابلیت ممکن است به راحتی این باور کاذب را تولید کرده باشد که شرایط برای به‌کارگیری قابلیت ادراکی در سطح ابژه عادی هستند، برای اینکه وقتی مداخله‌گر واقعاً در حال مداخله باشد چنین شرایطی عادی نیستند (Fernandez, 2010:40).

قسمت دوم شرط C شبیه شرط ایمنی است، البته در اینجا به صورت یک ویژگی امکانی برای

به‌کارگیری قابلیت است و نه شرط باور، ولی این خیلی تفاوت ایجاد نمی‌کند.

بنابراین نه تنها بر اساس مفهوم ایمنی باور، که بر اساس مفهوم شایستگی و با اتکا به اصل قابلیت

انتساب به شناسنده نیز تحلیل خطای معرفتی، به خوبی امکان‌پذیر است.

۶. بحث و نتیجه‌گیری و پیشنهادهای تحقیق

طرح پژوهشی حاضر، که عهده‌دار تحلیل معرفت‌شناختی خطا در یکی از رویکردهای اعتمادگرایی برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر بود، با بررسی دیدگاه عام اعتمادگرایی (به‌ویژه تحلیل خطا در دیدگاه‌های گلدمن و نوزیک) آغاز شد و با بحث و تفسیر مولفه‌های نظریه منظرگرایی فضیلتی سوسا و دستاوردهای آن برای تحلیل خطا، به انجام رسید.

۶.۱ بحث و جمع‌بندی

رویکرد این طرح به تحلیل خطا، رویکردی غیرمستقیم از طریق تحلیل فاصله معرفت از باور صادقی که معرفت نیست، یا فاصله توجیه و صدق بود. اگر خطای معرفتی را به معنای خطای توجیه در نظر بگیریم، یعنی آنرا ناشی از فاصله معرفت از باور صادقی که معرفت نیست تلقی کنیم، در این صورت به نظر می‌رسد که هر نظریه توجیه در معرفت‌شناسی می‌تواند به‌عنوان یک نظریه برای تحلیل خطای معرفتی محسوب شود.

اما در بین نظریه‌های توجیه، ویژگی نظریه‌های اعتمادگرایی برون‌گرایانه است که بر اساس آن‌ها، هر باوری که از یک نوع اعتماد‌پذیر باشد، موجه است. البته معرفت‌شناسان اعتمادگرا دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص شاخص اعتماد‌پذیری باور دارند ولی ویژگی تمام این شاخص‌ها این است که به طریقی حاکی از ارتباط باور مورد نظر و جهان خارج است:

باور اعتماد‌پذیر، در واقع یعنی باوری که از نوعی است که گرایش به صادق بودن دارد و لذا با چنین دیدگاهی، خطای توجیه یا ناکامی در دستیابی به باور موجه، به گونه‌ای بسیار پذیرفتنی تحلیل می‌شود.

۶.۱.۱ گلدمن و تحلیل خطا

در بین نظریه‌هایی که در این طرح، مورد مطالعه قرار گرفتند، دیدگاه اعتمادگرایی برون‌گرایانه گلدمن را می‌توان

ساده‌ترین شکل اعتمادگرایی دآن است. بر اساس این رویکرد، باور موجه باوری است که محصول یک فرایند اعتمادپذیر باشد، یعنی فرایند منجر به صدق یا فرایندی که مستعد تولید باورهای صادق و اجتناب از خطاست. بنابراین در این نظریه، چگونگی شکل‌گیری یک باور تعیین‌کننده این است که آیا آن باور موجه است یا نه، و اینکه آیا خطای توجیه رخ داده است یا نه.

بدین ترتیب اگر یک فرایند نوعاً اعتمادپذیر باشد، باورهای حاصل از آن موجه‌اند و خطا منتفی است. البته یادآوری این نکته لازم است که همچنان ممکن است باور موجه ناشی از فرایند اعتمادپذیر، کاذب از آب درآید که خودِ گلدمن نیز به این امکان اشاره کرده است. ولی اگر این دیدگاه را بپذیریم، خطای معرفتی در چنین حالتی، خطای ناشی از توجیه نیست. این خطا صرفاً عدم دستیابی به صدق است، ناشی از فاصله معرفت از باور (و نه باور صادق) موجهی است که معرفت نیست و شخص صاحب باور، مسؤولیتی در قبال آن ندارد.

۶.۱.۲ پلانتینگا و تحلیل خطا

نظریه‌ای دیگری که از لحاظ توجه به چگونگی تولید باور به نوعی با نظریه گلدمن قرابت دارد، نظریه اعتمادگرایی مبتنی بر باورهای پایه پلانتینگا است. البته این دیدگاه، متمرکز بر قوای شناختی است و لذا در چارچوب فضیلت‌گرایی قابل دسته‌بندی است.

از نظر پلانتینگا، کارکرد صحیح قوای شناختی، اعتمادپذیری باور حاصل از آنها را تضمین می‌کند. مطابق دیدگاه وی، قوای شناختی ما به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که به‌طور اعتمادپذیری به صدق نایل می‌شوند.

بنابراین بر این اساس، می‌توان خطای معرفتی را ناشی از به‌کارگیری نادرست قوای انسانی یا به‌کارگیری قوا در شرایط و محیط نامناسب دآن است.

۶.۱.۳ نوزیک و تحلیل خطا

اما دو نظریه دیگر که در این طرح، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفتند، یعنی دیدگاه اعتمادگرایی مبتنی بر ردیابی صدق نوزیک، و منظرگرایی فضیلتی سوسا، هر دو در چارچوب معرفت‌شناسی وجهی، قرار می‌گیرند. نوزیک، معرفت را متوقف بر شرط حساسیت باور می‌کند و معرفت به یک گزاره، از نظر وی مستلزم این است که باور شناسنده، نه تنها در جهان بالفعل بلکه در نزدیک‌ترین جهان ممکن نیز مطابق با واقعیت باشد. بنابراین ممکن است شخص به‌صورت بالفعل، گزاره‌ای صادق را بداند ولی در عین حال هنوز مستعد خطا باشد. همچنین تحلیل نوزیک در مورد گزاره‌های عادی (یعنی گزاره‌های غیرمرکزی) این است که اگر شناسنده به‌طور بالفعل از طریق یک روش، دارای یک باور باشد ولی روش‌های دیگر حصول باور بر روش بالفعل وی برای حصول باور بچربند، وی دچار خطای معرفتی می‌شود.

۶.۱.۴ سوسا و تحلیل خطا

تأکید اعتمادگرایی سوسا بر شناسنده است (و نه بر شاخص اعتمادپذیر) و به‌ویژه فضایل و قوای شناختی شخص را مورد توجه فراوان قرار می‌دهد. دیدگاه وی نوعی اعتمادگرایی فضیلت‌محور که در آن، معرفت عبارت از باور صادق ناشی از فضیلت فکری است. سوسا در چارچوب معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا به تشریح ویژگی‌های فضایل فکری و کارکرد آنها می‌پردازد ولی بر اساس پروژه‌ای که در معرفت‌شناسی وجهی پیگیری می‌کند به تبیین شرط ایمنی باور (به جای شرط حساسیت نوزیک) می‌پردازد. وی به‌ویژه در دهه اخیر، با تأکید بر مدل عملکردی (یا ساختار سه جزئی) برای باورها و نیز تحلیل مفهوم باور شایسته (به جای باور موجه) تمایز دو نوع معرفت جانوری و تأملی را بیش از پیش مورد تحلیل قرار می‌دهد.

با توجه به پیچیدگی‌ها و تحول مفاهیم در دیدگاه سوسا، ارائه یک تحلیل یکپارچه از خطا در رویکرد وی،

کاری به شدت دشوار و حتی شاید نابجا به نظر می‌رسد. بنابراین در این گزارش در هر یک از مراحل تشریح و بررسی مولفه‌های نظریه سوسا (از جمله فضیلت فکری، باور ایمن و باور شایسته)، خطا بر اساس آن مفهوم تحلیل شد.

در عین حال، جمع‌بندی مجری طرح در خصوص تحلیل خطا بر اساس نظریه سوسا این است که مفهوم باور ایمن یا شرط ایمنی باور او، مناسب‌ترین تحلیل خطا را امکان‌پذیر می‌نماید. در واقع شرط ایمنی باور شرطی سخت‌گیرانه است که اگر یک باور بتواند آن را برآورده نماید از خطا دور است.

ارجحیت باور ایمن بر باور شایسته، بدین لحاظ است که مفهوم باور شایسته، ایده‌ای است که عمدتاً در مورد معرفت جانوری به‌کار می‌رود و بسیاری از باورها، باور شایسته هستند. در واقع ممکن است یک باور، ایمن نباشد و به راحتی در جهانی ممکن، به علت ناکام ماندن شناسنده یا نامناسب بودن شرایط، قابل نقض باشد اما در عین حال، یک باور شایسته باشد.

همچنین شرط ایمنی باور، برای تحلیل خطا، بر شرط حساسیت نیز ارجحیت دارد. زیرا مطابق شرط ایمنی سوسا، معرفت شخص به یک گزاره مستلزم این است که باور وی، مطابق با امور واقع در همه جهان‌های نزدیک باشد. این در حالی است که چنانکه قبلاً گفته شد، شرط حساسیت نوزیک مستلزم این بود که باور شناسنده، مطابق با واقعیت‌ها در نزدیکترین جهان‌ها باشد.

بنابراین اگر الزام ایمنی برآورده شود و باور ایمن باشد، خطا منتفی است و در همه جهان‌های نزدیک، آنچه که بدان باور داریم صادق است.

۶.۲ پیشنهاد تحقیق

– تحلیل معرفت‌شناختی خطاهای خاص علمی

اولین تحقیق پیشنهادی در راستای طرح پژوهشی حاضر، تحلیل خطاهای خاص علمی است. با توجه به

اینکه معرفت علمی، ویژگی‌های متمایزی نسبت به معرفت‌های عادی مورد مطالعه در معرفت‌شناسی دارد، آیا خطاهای علمی می‌تواند در تور تحلیل معرفت‌شناختی قرار گیرد؟

صدق جزئی و تحلیل معرفت‌شناختی خطا

موضوع مرتبط دیگر، بررسی رابطه مسئله طرح حاضر با بحث واقع‌گرایی علمی است. یکی از ادله مخالفین واقع‌گرایی علمی این است که همانگونه که وقتی کذب گزاره‌ها و نظریه‌های علمی سابق معلوم شد، این نظریه‌ها جای خود را به نظریه‌های امروزی دادند، این اتفاق برای نظریه‌های امروزی هم روی خواهد داد. آنچه که تحت عنوان معرفت علمی تلقی می‌شود، مجموعه باورهای توجیه شده‌ای است که چه بسا کاذبند (و نه باورهای صادق موجه). یکی از رویکردها در واقع‌گرایی علمی، واقع‌گرایی ساختاری است که دیدگاهی در آن وجود دارد که از چیزی تحت عنوان صدق جزئی دفاع می‌کند. آیا این مفهوم می‌تواند به تحلیل معرفت‌شناختی خطا مرتبط شود؟

تحلیل معرفت‌شناختی خطا (در معرفت غیرگزاره‌ای)

یکی دیگر از مسائلی که در راستای تحلیل معرفت‌شناختی خطا می‌توان مورد بررسی قرار داد این است که چگونه می‌توان خطا در معرفت غیرگزاره‌ای (مثلاً معرفت مهارتی) را تحلیل کرد؟

تحلیل معرفت‌شناختی خطا (از منظر نظریه‌های صدق)

با توجه به اینکه در طرح پژوهشی حاضر، به فاصله معرفت از باور صادقی که معرفت نیست پرداخته شد و تحلیل غیرمستقیم معرفت‌شناختی خطا از طریق نظریه‌های توجیه انجام شد، می‌توان از منظر نظریه‌های صدق نیز مسئله فاصله معرفت از باوری (یا باور موجهی) که معرفت نیست را تحلیل نمود.

مراجع

• طباطبایی، محمد حسین (۱۳۳۲): *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول، انتشارات صدرا.

- Allchin, Douglas (2000): "The Epistemology of Errors", *Philosophy of Science Assoc.*
- Allchin, Douglas (2001): "Error Types", *Perspectives on Science*, 9: 38- 59.
- Broncano, Fernando (2011): "Can Epistemic Circumstances Be Safe?", *Universitat de Girona / LOGOS*, XIII TIF Barcelona, 12-14 January.
- Bonjour, L. & Sosa, E. (2003): *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues (Great Debates in Philosophy)*, Wiley-Blackwell Publisher.
- Bonjour, Laurence (2010): 'The Myth of Knowledge', *Philosophical Perspectives*, 24: 57-83.
- Chisholm, Richard (1989): *Theory of Knowledge*, 3ed., Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- Comesana, Juan (2005a): "We Are (Almost) All Externalists Now", *Philosophical Perspectives*, 19, Epistemology: 59-76.
- Comesana, Juan (2005b): "Justified vs. Warranted Perceptual Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 71 (2): 367- 383.
- DeCruz, H. & DeSmedt, J. (2013): "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic Effects of Sin", *International Journal of Philosophy of Religion*, 74:49-66.
- Feldman, Richard (1981): "Fallibilism and Knowing that One Knows", *The Philosophical Review*, Vol. 90 (2): 266- 282.
- Fernandez, M. A. (2010): "Aptness and Safety: How Are They Related?", *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 42 (125): 27- 46.
- Goldberg, Sanford (2007): *Internalism and Externalism In Semantics And Epistemology*, Oxford University Press.
- Goldman, Alvin (1979): "What is Justified Belief ?", *Justification and Knowledge*: 1-23.

- Goldman, Alvin (1999): "Internalism Exposed", *The Journal of Philosophy*, Vol. 96 (6): 271- 293.
- Goldman, Alvin (2008): "Reliabilism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Greco, J. & Turri, J. (2011): "Virtue Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Hetherington, S. (2011): *How to Know. A Practicalist Conception of Knowledge*. Wiley-Blackwell Publishing.
- Kvanvig, J. (2003): *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press.
- Kripke, Saul (2011). *Philosophical Troubles: Collected Papers*, Volume 1, Oxford University Press.
- Lowenstein, David (2013): "Why Know-how and Propositional Knowledge Are Mutually Irreducible", Hoeltje, et. Al. (eds.): *Was dürfen wir glauben? Was sollen wir tun? - Sektionsbeiträge des achten internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie e.V.* Universität Duisburg-Essen: DuEPublico, pp. 365-371. English Translation in [Online]: <<https://fu-berlin.academia.edu/DavidLoewenstein>>
- Mayo, Deborah (1996): *Error and the Growth of Experimental Knowledge*, University of Chicago Press.
- McGrath and Fantl (2013): "Truth and Epistemology", *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, John Turri (ed.), Springer: 127- 145.
- Nozick, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plantinga, Alvin (1993): *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2000): *Warranted Christian belief*, Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2007): "Anti-Luck Epistemology", *Synthese*, 158: 277-97.

- Pritchard, Duncan (2009): "Safety-Based Epistemology: Whither Now?", *Journal of Philosophical Research*, 34: 33-45.
- Pritchard, D. , Millar, A. & Haddock, A. (2010): *The Nature and Value of Knowledge- Three Investigations*, Oxford University Press.
- Pritchard, D. and Turri, J. (2014): "The Value of Knowledge", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Tue Aug 21, 2007; substantive revision Tue Mar 11, 2014.
- Roberts, R. & Wood, W. (2007): *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press.
- Shaver, Doug (2011): "Justified false belief", Retrieved from: <http://www.dougshaver.net/philos/epistemology/jf.pdf> , (2012, May 31).
- Sosa, Ernest (1980): "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. V: 3-25.
- Sosa, Ernest (1991): *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, Ernest (1993a): "Epistemology, Realism, and Truth", *Philosophical Perspectives*, 7: 1- 16.
- Sosa, Ernest (1993b): "The Truth of Modest Realism", *Philosophical Issues* 3: Science and Knowledge: 177- 195.
- Sosa, Ernest (1994a): "Virtue Perspectivism: A Reply to Foley and Fumerton", *Philosophical Issues*, 5: *Truth and Rationality*: 29- 50.
- Sosa, Ernest (1994b): "For the Love of Truth?", *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, edited by Abrol Fairweather and Linda Zagzebski, Oxford University Press.
- Sosa, Ernest (1999a): "How to Defeat Opposition to Moore," *Philosophical Perspectives*, 13: *Epistemology*, edited by James Tomberlin, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing: 141–153.

- Sosa, Ernest (1999b): "How Must Knowledge be Causally Related to What is Known," *Philosophical Topics*, Vol.26 (1 & 2): 373- 384.
- Sosa, Ernest (2002): "The Place of Truth in Epistemology", *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, edited by Michael DePaul and Linda Zagzebski, Oxford University Press.
- Sosa, Ernest (2007): *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume 1, Oxford University Press.
- Stanley, J. (2011): *Know How*. Oxford University Press.
- Steup, Matthias (2005): "Epistemology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology>, (2015, Jul. 12).
- Steup, M. & Sosa, E. (2005): *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing Ltd.
- Turri, John (2013): *Virtuous Thoughts, The Philosophy of Ernest Sosa*, Springer.
- Wainwright, William (1995): *Reason and the Heart, A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Cornell University Press.

چکیده انگلیسی

Epistemological Analysis of Error

Abstract

The aim of this research project is to present an analysis of epistemic error in Externalist Reliabilism framework. Firstly, the capacity of chief theories in the general reliabilism is assessed for epistemic error analysis. These are the process reliabilism of Alvin Goldman, truth tracking theory of Robert Nozick and Alvin Plantinga's basic beliefs reliabilistic theory. Afterward, the Virtue Perspectivism of Ernest Sosa is surveyed and its competency for error analysis is vindicated based on the safety principle.



**Vice Presidency for
Research and Technology, Shahid Beheshti University**

**Research project Final Report:
Epistemological Analysis of Error**

By:

Mahmoud Mokhtari

Institute for Science and Technology Studies

Jul. 2015