

## چرخشی نو در معرفت‌شناسی غربی در باب شکاکیت

جلال پیکانی\*

### چکیده

در طی تاریخ فلسفه، مسئله علم ما به جهان خارج یکی از موضوعات مورد توجه شکاکان بوده و مشهورترین تقریر این قسم از شکاکیت را رنه دکارت بیان کرده است. در دهه‌های اخیر رویکرد نوظهوری با عنوان برونی‌گرایی در معرفت‌شناسی مطرح شده است و به نظر می‌رسد برای پاسخ به این مسئله قابلیت‌های چشم‌گیری دارد. شاخص‌ترین نظریه توجیه و شناخت پرورده‌شده در قالب این رویکرد به نظریه اعتمادگرایی فرایندی موسوم است. در مقاله حاضر، نشان داده شده است که این نظریه، به دلیل طرح معیارهای نسبتاً سهل‌گیرانه برای معرفت و اجتناب از الزامات دشوار دکارتی، چشم‌انداز نسبتاً جدیدی برای حل معضل دکارتی در مقابل دیدگان ما می‌گستراند.

**کلیدواژه‌ها:** شکاکیت، برونی‌گرایی، آلوین گلدمن، مغز در خمیره.

### ۱. مقدمه

در طی تاریخ فلسفه، به‌دشواری می‌توان مقطعی را یافت که در آن شکاکیت به فلسفه و معرفت‌شناسی اندکی مجال و فرصت آسایش داده باشد. گرچه شکاکیت به‌اصطلاح آسایش را بر فلاسفه حرام کرده است، بخش درخور توجهی از پیشرفت به‌دست‌آمده در فلسفه مرهون مزاحمت‌های شکاکان است.

مطابق تقسیم‌بندی‌ای که در حال حاضر در معرفت‌شناسی جا افتاده است، شکاکیت در درجه نخست به شکاکیت در باب امکان شناخت و شکاکیت در باب امکان باوری که از

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور jpaykani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۱۸

لحاظ معرفتی موجه باشد تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی از آنجایی اهمیت دارد که فرق است میان شناخت و باوری که از حیث معرفتی موجه است. به‌علاوه، هر دو قسم اخیر هم ممکن است فراگیر یا جهان‌شمول (global) باشند و هم محدود (local). بنابراین، به‌طور کلی، می‌توان چهار قسم از شکاکیت را تشخیص داد: شکاکیت فراگیر در ساحت شناخت، شکاکیت فراگیر در ساحت باور موجه، شکاکیت محدود در ساحت شناخت، و شکاکیت محدود در ساحت باور موجه. در شکاکیت فراگیر نسبت به شناخت چنین ادعا می‌شود که ما هیچ شناختی نداریم. مدعای شکاکیت فراگیر در حوزه باور موجه این است که باورهایی که از لحاظ معرفتی معقول یا موجه باشند وجود ندارد، و حتی فراتر از این امکان حصول چنین باورهایی منتفی است. روشن است که قسم اخیر چنان افراطی است که گمان نمی‌رود افراد چندانی داعیه‌دار آن باشند.

اما شکاکیت محدود طرف‌داران بیش‌تری دارد. در شکاکیت محدود، درباره باوری که از لحاظ معرفتی معقول است ادعا می‌شود که فاقد دلایل معرفتی برای قبول دسته‌ای از قضایا هستیم (Fumerton, 2006: 122). مثلاً ممکن است کسی ادعا بکند که ما هرگز نمی‌توانیم توجیهی برای این موضوع داشته باشیم که در کرات و سیارات دیگر موجود زنده وجود دارد. کسی که اعتبار ادراک حسی را زیر سؤال می‌برد به شکاکیت محدود در حوزه شناخت قائل است.

از اقسام و تقسیم‌بندی شکاکیت که بگذریم، این پرسش درخور تأمل است که فلاسفه در مقابل شکاکیت چه موضعی اتخاذ کرده‌اند؟ به دلیل آن‌که شکاکیت فراگیر خود با مشکلات بزرگی دست‌به‌گریبان است و مدافعان اندکی نیز دارد و حتی به‌نوعی خودشکن است، فلاسفه عمدتاً درصدد پاسخ به شکاکیت محدود برآمده‌اند. فلاسفه هر دوره از ادوار تاریخ فلسفه، متناسب با فضای فکری خویش، موضع متفاوتی در مقابل شکاکیت اتخاذ کرده‌اند.

در دهه‌های اخیر، با پدیدآمدن جریان‌های نوظهور در معرفت‌شناسی، مسائل شکاکانه با پاسخ‌هایی روبه‌رو شده که پیش از این سابقه نداشته است. در این میان، بیش از همه پاسخ‌هایی که به‌اصطلاح از موضع برون‌انگاره نشئت گرفته‌اند افق‌های جدیدی را پیش روی ما می‌گشایند. بر این اساس، در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا بر پاره‌ای از مهم‌ترین تلاش‌های معرفت‌شناسان برون‌انگار در مواجهه با شکاکیت نظری اندازیم. روشن است که در این مجال بررسی همه وجوه شکاکیت میسر نیست. بر این اساس، فقط بر رهیافت برون‌انگارانه در مسئله ادراک حسی نظری خواهیم افکند. این قسم از شکاکیت گاه

تحت عنوان شکاکیت نسبت به عالم واقع و یا شکایت آکادمیک (klein, 2002a: 37) نیز مطرح می‌شود.

## ۲. تقریر مسئله شکاکیت در باب ادراک حسی

می‌توان گفت که دست‌کم پس از ظهور دکارت، در قرن هفدهم، علم ما به جهان خارج به یک مسئله چالش‌برانگیز فلسفی تبدیل شده است، هرچند گونه‌ای از این شکاکیت را حتی می‌توان نزد سوفسطایی‌های یونان باستان نیز رؤیت کرد. البته باید توجه داشت که دکارت به‌تنهایی مبدع این مسئله نبوده است. حقیقت این است که او، وقتی شکاکیت رایج در روزگار خود را دید، تلاش کرد تا قوی‌ترین و افراطی‌ترین صورت آن را طرح کند و، به زعم خویش، با رد آن طومار شکاکیت را برای همیشه در هم بیچد. اما طنز ماجرا در این جاست که دکارت نتوانست برای آن قسم شکاکیتی که عرضه کرده بود پاسخ محکمی فراهم آورد. مسئله‌ای که دکارت چنان صورت افراطی‌ای بدان داد چنان دامنه و بسطی پیدا کرد که بی‌اغراق تلاش جمع‌کنی از اسلاف دکارت تا به امروز معطوف به حل آن شده است. اما امروزه کم نیستند فلاسفه‌ای که به امکان ارائه پاسخی محکم به شکاکیت دکارتی بدگمان‌اند. مثلاً باری استرود (Barry Stroud)، که خود کتاب مستقلی در باب شکاکیت نگاشته است، درباره شکاکیت در مسئله ادراک حسی چنین می‌گوید: «من معتقدم که این مسئله [یعنی شکاکیت نسبت به وجود عالم واقع، آن‌گونه که دکارت مد نظر دارد] هیچ راه حلی ندارد» (Stroud, 1984: 1). هیوم نیز به‌نوعی بر عدم امکان مقابله با معارضه دکارتی اذعان می‌کند، آن‌جا که می‌گوید: «لذا این محاجه‌ای است که در آن شکاکان ژرف‌بین‌تر و فلسفی‌تر همیشه پیروز می‌شوند، آن‌گاه که می‌کوشند تا شکلی کلی را در همه زمینه‌های شناخت و پژوهش آدمی پیش بکشند» (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۲۹)، زیرا اگر شرط شناخت این باشد که بدانیم که در خواب نمی‌بینیم که اشیا این‌گونه هستند، هرگز نمی‌توان شناخت پیدا کرد که ما در خواب نیستیم.

از دوران باستان، به دلیل مشاهده وجود خطا در ادراک حسی، پاره‌ای از سوفسطایی‌ها در باب اعتبار ادراک حسی چون و چرا می‌کردند. این نگاه شکاکانه در دوره قرون وسطی کم‌فروغ شد، اما پس از رنسانس مجدداً مورد اقبال قرار گرفت. در واقع، گزارف نیست، اگر بگوییم که بخش اعظم تلاش فیلسوفانی همچون دکارت برای مقابله با دعاوی شکاکانه در باب اعتبار ادراک حسی بوده است.

## ۱.۲ تقریر کلاسیک دکارت

دکارت در تأمل اول کتاب *تأملات در فلسفه اولی* مسئله خود را این‌گونه مطرح می‌کند: بارها مشاهده کرده‌ایم که حواس ما را فریفته‌اند، در عین حال موارد فراوانی هستند که عقل سلیم در آن شک نمی‌کند، «مثلاً من در این‌جا کنار آتش نشسته‌ام، لباس مخصوص منزل پوشیده و این کاغذ را در دست گرفته‌ام و اموری از این قبیل؛ اما چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟» (دکارت، ۱۳۸۵: ۳۰). اما، به‌زعم دکارت، دو دلیل برای چنین شکی وجود دارد: «... بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین مکان خاص لباس پوشیده و کنار آتش نشسته‌ام، با آن‌که در واقع برهنه در بستر آرمیده بودم ... اما وقتی دقیق می‌اندیشم به‌یاد می‌آورم که در خواب فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام ... هیچ علامت قطعی نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد» (همان: ۳۰-۳۱). حتی فراتر از این، دکارت این دلیل را نیز منتفی نمی‌داند که ممکن است یک دیو پلید، که قدرت فریب‌کاری بالایی دارد، چنان صحنه‌آرایی کرده باشد که بتوان این فرض را محتمل انگاشت که «آسمان، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها، و تمام اشیای خارجی که می‌بینم فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آن‌ها استفاده می‌کند» (همان: ۳۴).

اکنون مسئله دکارت این است که چگونه ثابت کنیم که داده‌های حسی ما واقعاً بر اشیایی واقعی دلالت می‌کنند و صرفاً تصوراتی خالی و پوچ نیستند؟

در اصل، دکارت در پی این بود که روشی کلی برای درست‌هدایت‌کردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم بیابد. وی در پی یک روش پژوهش بود، روشی که او را مطمئن سازد که اگر درست و صحیح به‌کار رود به حقیقت منتهی می‌شود. اما وی تصور می‌کرد برای رسیدن به این غایت لازم است هرگونه دعوی شکاکانه را از بیخ‌وبن برکنند.

درواقع، پرسش مهم و بنیادی دکارت در باب جهان خارج از این قرار است: چگونه می‌توانیم بر مبنای حواس (senses) چیزی درباره جهان پیرامون خود بدانیم، اگر حواس همان چیزی را به ما بدهند که دکارت باور دارد که به ما می‌دهند؟ به باور دکارت، تنها چیزی که از مجرای حواس برای ما حاصل می‌شود عبارت است از اطلاعاتی که با رؤیاهای ما در باب جهان پیرامون‌مان و نیز با ندانستن چیزی در باب جهان پیرامون‌مان سازگاری دارد. به بیان دیگر، میان آنچه به صورت عالم واقعی ادراک می‌کنیم و آنچه در عالم رؤیا آن را واقعی تصور می‌کنیم تفاوتی وجود ندارد، و در هر دو حالت ما احساس

واحدی از واقعی بودن داریم. با این وصف، چگونه می‌توان با استفاده از حواس چیزی در باب محیط پیرامون به دست آورد؟ (Stroud, 1984: 12).

مسئله دکارت را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

۱. اگر شخص S در باورداشتن این که در مقابلش میزی وجود دارد موجه باشد، آن‌گاه S در باورداشتن این امر موجه خواهد بود که وی در یکی از سناریوهای شکاکانه‌ای گرفتار نیست که در آن‌ها هیچ میزی وجود ندارد، بلکه چنین به نظر می‌رسد که گویی میزی وجود دارد.

۲. شخص S هرگز در باورداشتن این امر موجه نیست که وی در یکی از سناریوهای شکاکانه گرفتار نیست، سناریوهایی که در آن‌ها میزی وجود ندارد، بلکه چنین به نظر می‌رسد که گویی میزی وجود دارد.

نتیجه: پس شخص S هرگز در باورداشتن این که میزی در مقابل او وجود دارد موجه نیست (Klein, 2002b: 552).

به بیان ساده‌تر، برای این که شخص از واقعیت x شناخت داشته باشد، باید همه امکانهایی را که می‌داند با دانستن واقعیت x تناقض دارد باطل بکند (Williams, 2004: 145). روشن است که این یک الزام و معیار بسیار سخت‌گیرانه است، به گونه‌ای که عمل کردن مطابق آن بسیار دشوار می‌نماید.

## ۲.۲ تقریر «مغز در خمیره»

در دوران معاصر، تقریرهای جدیدی از مسئله دکارتی عرضه شده است. فرض کنید من فضانوردی هستم که در سیاره‌ای سقوط کرده که در آن‌جا خصوصیات فیزیکی فضا به گونه‌ای است که رنگ‌های اشیای پدیدار شده را تحریف می‌کند. مثلاً اشیای قرمز آبی به نظر می‌رسند و اشیای آبی زرد. من بقیه عمرم را در این سیاره سپری می‌کنم و درباره محیط پیرامونم باورهای کاذب زیادی تشکیل می‌دهم. روشن است که این فرایند همان فرایندی نیست که بر روی کره زمین جهت حصول باورهای صادق به کار می‌رود. اکنون فرض کنید با گذشت زمان افراد بسیاری در این سیاره ساکن شوند، به طوری که در این سیاره این فرایند تشکیل باور، که «اگر به نظرت آمد که شیئی را قرمز می‌بینی، آن‌گاه باور کن که آن شیء قرمز است»، بر خلاف کره زمین، بیش از آن که به باورهای صادق منجر شود، باورهای کاذب به بار آورد.

اما مشهورتر از همه تقریری است که هیلاری پاتنم با عنوان ایراد مغز در خمره (brain in a vat) عرضه کرده است. خود وی این ایراد را باطل می‌داند و رد می‌کند، اما ایراد مذکور مورد توجه جدی قرار گرفته است؛ برای نمونه، آن را مثال نقضی برای نظریهٔ اعتمادگرایی فرایندی دانسته‌اند. ایراد مغز در خمره در واقع صورت دیگری است از ایراد شیطان دکارتی. بر اساس این ایراد، ممکن است من چیزی نباشم به جز مغزی که یک دانشمند درون یک ظرف در یک آزمایشگاه قرار داده است. هر آنچه من احساس یا ادراک یا تخیل می‌کنم چیزی نیست مگر تحریکاتی که این دانشمند در مغز درون خمره ایجاد می‌کند؛ فرض کنید شخصی قربانی آزمایش یک دانشمند دیوانه و شرور شده است. مغز وی از بدنش جدا شده و در یک ظرف حاوی مواد مغذی قرار گرفته است تا همچنان زنده بماند. الکترودهای عصبی از یک طرف به مغز وصل‌اند و از طرف دیگر به یک ابرایانهٔ علمی بسیار پیشرفته، به نحوی که در مغز شخص مذکور این توهم ایجاد می‌شود که همه چیز طبیعی و مرتب است. بنابراین، شخص مذکور چنین می‌بیند که اشیایی نظیر آسمان و درختان و خیابان وجود دارند، اما حقیقت این است که آنچه وی می‌بیند ساخته و پرداختهٔ الکترودهایی است که میان ابرایانه و مغز وی قرار دارد. این ابرایانه چنان هوشمند است که هرگاه شخص مذکور اراده کند که مثلاً دست خود را حرکت دهد، باعث می‌شود که وی حرکت دست خود را ببیند و احساس کند. افزون بر این، دانشمند دیوانه می‌تواند، با تغییر برنامه، تجربهٔ هر وضعیت و چشم‌انداز و تصویر و تصویری را که دوست دارد در قربانی نگون‌بخت خود ایجاد کند (Putnam, 2002: 527). مدعای مثال مذکور این است که شخص S به‌درستی باور دارد که فلان چیز یک درخت است، اما از این گزینهٔ مرتبط نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که یک الکتروود عصب بینایی S را تحریک کرده و یک ادراک هم‌ارز تولید می‌کند، به نحوی که همان باور را ایجاد می‌کند. البته خود پاتنم با این برهان هم‌دلی ندارد و معتقد است که می‌توان، با تمسک به این فرض که استعمال زبان جنبهٔ بیرونی دارد، آن را مرتفع ساخت.

### ۳. پاسخ درونی‌گرایان

در این جا لازم است که معنی و مفهوم درونی‌گرایی اندکی روشن شود. لورنس بونجور یکی از دقیق‌ترین و مفصل‌ترین دفاعیه‌ها را از درونی‌گرایی ارائه کرده است و امروزه یکی از شاخص‌ترین مدافعان درونی‌گرایی محسوب می‌شود. او تعریف رایج درونی‌گرایی را چنین بیان می‌کند:

یک نظریه معرفت‌شناختی را درونی‌گرایانه می‌دانند، اگر و فقط اگر لازمه‌اش این باشد که همه عناصر مورد نیاز برای یک باور جهت تأمین این شرط برای شخص مورد بحث از حیث شناختی دسترس‌پذیر (accessible) باشد؛ ... و اگر مجاز بداند که دست‌کم درباره برخی از این عناصر لزومی به چنان دسترسی‌ای نیست، یعنی مجاز بداند که این عناصر نسبت به زاویه دید شناختی باورنده بیرونی باشد، یک نظریه برون‌گرایانه به حساب می‌آید (Bonjour, 2002: 234).

به بیان دیگر،

در درونی‌گرایی از این رأی دفاع می‌شود که توجیه‌پذیری باور باید تابعی از حالت‌های درونی ما باشد. باورها حالت‌هایی درونی‌اند ... درونی‌گرایی گرایشی است با تأکید بر این نکته که درک و دریافت آگاهانه درونی ما از نسبت‌هایی است میان باورهایمان. بر مبنای این فهم از درونی‌گرایی، فاعل‌های ژرف‌اندیش دقیق می‌توانند از باورهای خودشان ارزیابی معرفتی به عمل آورند (پولاک و کراز، ۱۳۸۶: ۷۱).

درونی‌گرایی در مواجهه با شکاکیت، در مقایسه با برون‌گرای، با دشواری‌های بیش‌تری مواجه است، چون درونی‌گرایی که عمدتاً، در ساحت توجیه، بر نظریه میناگرایی تأکید می‌کند، به طور کلی، در پی برساختن معرفت بر پایه دسته‌ای از باورهای پایه‌ای است، باورهایی که فاعل شناسا با آن‌ها آشنایی مستقیم دارد و اصلی‌ترین مشخصه آن‌ها خطاناپذیری است. از همین روست که فیومرتون معتقد است:

روح برون‌گرای در معرفت‌شناسی نتیجه مستقیم مشکلاتی است که درونی‌گرایی در تلاش برای مقابله با چالش‌های ایجادشده به دست شکاکان با آن‌ها مواجه است ... در واقع، معتقدم که میناگرایی سستی (درونی‌گرا) در پاسخ به شکاکان با نبرد سختی مواجه است (Fumerton, 2006: 127).

این نکته نیز درخور تأمل است که خود فیومرتون یک درونی‌گرا است.

رودریک چیزلم نیز در برخی مواقع در مقابل شکاکیت نوعی موضع تسلیم به خود می‌گیرد. مثلاً، وی در تبیین نظریه بداهت (the theory of evidence) خود سه پیش‌فرض در نظر می‌گیرد. اولین پیش‌فرض از این قرار است:

ما فرض می‌کنیم که چیزی وجود دارد که ما آن را می‌شناسیم و آنچه ما می‌شناسیم تقریباً همان چیزی است که ما از مجرای تأمل و باریک‌اندیشی فکر می‌کنیم که می‌شناسیم. شاید چنین به نظر آید که این پیش‌فرض نقطه آغاز نادرستی باشد. اما از کدام نقطه دیگر می‌توان آغاز کرد؟ (Chisholm, 1977: 16).

درواقع، چیزلم با بیان این نکته در مقابل آن ایراد شکاکانه ظریف نوعی موضع تسلیم اتخاذ می‌کند.

افزون بر این، درونی‌گرایان عمدتاً دسترسی را شرط لازم توجیه می‌دانند. سهل‌گیرانه‌ترین تقریر اصل دسترس‌پذیری از این قرار است: فقط امور واقع مرتبط با آن دسته از حالات آگاهی و یا حالات ذهنی ذخیره‌شده‌ای که فاعل شناسا در زمان  $t$  در آن حالات قرار دارد توجیه‌گرهای باورهای شخص مذکور در زمان  $t$  هستند.

اما مشکل این‌جاست که بسیاری از باورهای موجه باورهایی هستند که فاعل شناسا قبلاً بی‌بینه‌های کافی برای‌شان داشته، ولی بعداً آن بی‌بینه‌ها را فراموش کرده است. مثلاً فرض کنید که شما سال گذشته خبری را درباره‌ی فواید و منافع کلم بروکلی در یکی از مطبوعات مطالعه کرده‌اید. بنابراین، روشن است که شما سال گذشته به طور موجه به فواید کلم بروکلی باور پیدا کرده‌اید. شما هنوز این باور را حفظ کرده‌اید، اما منبع بی‌بینه خود را برای این باور به یاد ندارید. ما تصدیق می‌کنیم که این باور شما هنوز موجه است و شناخت به حساب می‌آید. اما اگر بخواهیم به الزامات درونی‌گرایی، اعم از سخت‌گیرانه و سهل‌گیرانه، پای‌بند باشیم، نمی‌توانیم باور شما را موجه بدانیم؛ زیرا درونی‌گرایی فقط حالات ذهنی جاری را توجیه‌گرهای مناسب برای باور جاری شما می‌داند و وقایع گذشته را «بیرونی» و از این رو نامناسب تلقی می‌کند. اگر این استدلال معتبر باشد، چندان بعید نیست که درونی‌گرایی سهل‌گیرانه نیز به شکاکیت منتهی شود.

بنابراین، حتی سهل‌گیرانه‌ترین تقریرهای درونی‌گرایی نیز نهایتاً در مقایسه با برونی‌گرایی سخت‌گیرانه به حساب می‌آیند، زیرا الزامات دشواری را برای داشتن باور موجه تعیین می‌کنند. همین سخت‌گیری زمینه را برای شکاکیت مهیا می‌سازد.

## ۴. پاسخ برونی‌گرایان

### ۱.۴ برونی‌گرایی به طور کلی

شاید بتوان گفت بزرگ‌ترین هنر برونی‌گرایی این است که نگاه دیگری به مسئله شکاکیت، به‌خصوص در باب ادراک حسی، عرضه می‌کند و به‌نوعی افق جدیدی در مقابل دیدگان ما می‌گشاید. برونی‌گرایی رویکرد نوظهوری در معرفت‌شناسی است که شاید، به یک معنی، یکی از دلایل جذابیت خود را وام‌دار عرضه‌ی بینش جدیدی در باب مسائل شکاکانه است.

حال ببینیم دعاوی اصلی برونی‌گرایی چیست؟



برونی‌گرایی واجد یک مؤلفه سلبی و یک مؤلفه ایجابی اساسی است. از حیث سلبی، برون‌گرایی مدعای پایه‌ای درونی‌گرایی، یعنی اصل دسترس‌پذیری، را رد می‌کند و در نتیجه برداشت درونی‌گرایان از توجیه را نمی‌پذیرد. برون‌گرایی، از حیث انکار دسترسی، یک تحول و، به قول بونجور، یک انحراف اساسی از سنت معرفت‌شناسی غرب محسوب می‌شود. تا پیش از سه دهه اخیر این موضوع چندان در غرب رایج نبوده است. پاسخ به این پرسش که آیا سنت معرفت‌شناسی غرب، از حیث تأکید بر دسترسی، بدون استثنا و به صورت یک‌دست درونی‌گرایانه بوده است چندان آسان نیست. اما نکته مسلم این است که سنت معرفت‌شناسی غرب، تا حد بسیار زیادی، در سلطه درونی‌گرایی بوده است. برون‌گرایان یا اساساً شرط توجیه را، به عنوان یک شرط ضروری برای شناخت، کنار می‌گذارند و یا، در صورت حفظ این شرط، معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر درونی‌گرایان برای آن قائل می‌شوند. برون‌گرا توجه خود را بیش‌تر به خصوصیات عالم واقع معطوف می‌کند، تا به دلایل فاعل شناسا برای باورهایش. وی نگاه خود را به امور واقع‌ای برمی‌گرداند که باورهای شخص درباره آن‌هاست. در عین حال، برون‌گرایی یک جنبه ایجابی مهم هم دارد، یعنی تأکید بر مؤدی به صدق بودن به عنوان غایت شناخت.

در باب غایت فریضه‌شناختی معرفتی، میان برون‌گرایان اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را همچنان حفظ می‌کنند، و برخی دیگر در رد آن می‌کوشند. حتی در میان خود درونی‌گرایان نیز در باب اهمیت این اصل اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً، بونجور، که از جدی‌ترین و معروف‌ترین مدافعان معاصر درونی‌گرایی است، تصریح می‌کند که برداشت فریضه‌شناختی و برداشت مبتنی بر هدایت و راهنمایی نه لازم است و نه کافی. وی حتی اصل مؤدی به صدق بودن را نیز می‌پذیرد (Bonjour, 2002: 236-238).

همچنین برون‌گرایی، تحت تأثیر طبیعی‌گرایی، برداشتی علم‌گرایانه از قوه شناخت آدمی به دست می‌دهد. طبیعی‌گرایی انسان را یک پردازش‌گر زیستی پیشرفته تصویر می‌کند. در مقابل، درونی‌گرایان اکثراً انسان را واجد توانایی منحصر به فردی به نام قوه عاقله می‌دانند. این قوه چیزی بسیار فراتر از یک پردازش‌گر اطلاعات است. حصول معرفت فقط با چنین قوه‌ای امکان‌پذیر است. در نتیجه، فقط انسان توانایی حصول معرفت و باور موجه را داراست. برون‌گرایی تلاش می‌کند تا معرفت‌شناسی‌ای به دست دهد که با تصویر نخست همخوان باشد. این تصویر بر این پایه استوار است که یافته‌های معرفتی انسان بخشی از ساختار مادی - علمی ذهن و جهان است. اما درونی‌گرایان اغلب بر برداشت دوگانه‌انگارانه از

طبیعت انسان تأکید می‌کنند. در نتیجه، بیش‌تر از این ایده دفاع می‌کنند که انسان در مقایسه با سایر موجودات از ماهیت منحصر به فردی برخوردار است. از این‌رو غالب درونی‌گرایان، به‌خصوص درونی‌گرایان دوره مدرن نظیر دکارت و لاک، معتقدند که فقط انسان توانایی حصول معرفت را دارد.

حال ببینیم برونی‌گرایی در مقایسه با درونی‌گرایی از چه مزایایی بهره‌مند است؟ در مورد برونی‌گرایی می‌توان از این مزیت درخور توجه نام برد که تبیین آن از شناخت با علم نیز سازگار می‌افتد. اگرچه این امر معایبی نیز دارد، از محاسن فراوانش نمی‌توان چشم پوشید. حُسن دیگر برونی‌گرایی این است که، به جای طرح معیارهای معرفتی فوق‌العاده دشوار، قیود بسیار معتدلی پیشنهاد می‌کند. این موضوع باعث می‌شود تا آسیب‌پذیری معرفت‌شناسی در مقابل شکاکیت کم‌تر شود. همچنین در برونی‌گرایی بهتر می‌توان به مسائل گتیه و مسائل مشابه آن پاسخ داد.

اما برونی‌گرایی نیز خالی از نقص و ایراد نیست. همان‌گونه که در مقابل نظریه‌های ارائه‌شده در چهارچوب درونی‌گرایی پاره‌ای مثال‌های نقض مطرح شده است، نظریه‌های توجیه و شناخت ارائه‌شده در چهارچوب برونی‌گرایی نیز با مسائلی از آن دست مواجه می‌شوند. همچنین، برونی‌گرایان در برخی مواقع به برخی مؤلفه‌های درونی‌گرایی رجعت می‌کنند.

از آن‌چه گفته شد چنین برمی‌آید که برونی‌گرایی همواره توجیه را در پیوند با فاعل شناسا و عالم خارج تبیین می‌کند. هرچند نظریه‌علی یکی از صورت‌های اولیه و خام برونی‌گرایی است، اما به طور کلی در همه نظریه‌های برونی‌گرا نوعی ارتباط علی میان علت باور، یا به اصطلاح صدق‌ساز باور، و خود باور وجود دارد. به بیان دیگر، باور من به P به نحو غیراستنتاجی (زیرا باورهای حاصل از ادراک حسی باورهای غیراستنتاجی هستند) موجه است، اگر معلول این واقعیت باشد که P.

به بیان دیگر،

S می‌داند که P، اگر و فقط اگر امر واقع P به نحو علی و به نحو مناسب با باورداشتن S به P مرتبط باشد.

به بیان دیگر، شخص S به قضیه P علم دارد، اگر و فقط اگر:

۱. S به P باور داشته باشد؛

۲. P صادق باشد.

یعنی میان امر واقع P و باور به P ارتباط علی برقرار باشد (Goldman, 1992a: 80).

حال اگر چنین تبیینی از توجیه غیراستنتاجی معتبر باشد، می‌توان استدلال کرد که در موارد ادراک واقعی (یعنی مواردی که تحت سلطه دیو دکارتی نیستیم) این باور من که اشیای طبیعی وجود دارند به نحو غیراستنتاجی موجه است؛ زیرا باور من، مثلاً، به وجود درخت معلول وجود خود درخت است. درخت واقعی صدق‌ساز باور من به وجود آن درخت است. اما در مورد ادراک غیرواقعی، باور من محصول و چیزی است غیر از صدق‌ساز آنچه باور می‌شود. در نتیجه، چنین باوری به نحو غیراستنتاجی موجه نیست. به بیان کلی‌تر، اگر وجود نوعی ارتباط علی میان باور و صدق‌ساز باور را بپذیریم، می‌توانیم چنین استدلال کنیم که در موارد مربوط به ادراک واقعی نوع توجیهی که در اختیار داریم با نوع توجیه موجود در موارد ادراک غیرواقعی یکسان نیست. اما درونی‌گرا نمی‌تواند به این استدلال متمسک شود، چون مطابق رویکرد درونی‌گرایانه اساساً شرط توجیه وجود ارتباط علی نیست، بلکه به اصطلاح عقلانی بودن و یا مدلل بودن باور است. روشن است که از دید یک ناظر بیرونی چنین داوری‌ای مقدور است. بنابراین هنوز هم خود شخص نمی‌تواند در باب واقعی بودن یا نبودن ادراکات خویش قضاوت کند. پس این جنبه از برونی‌گرایی گرهی از کار ما نمی‌گشاید. با این حال، همین جنبه از برونی‌گرایی مقدمه طرح نظریه‌ای نسبتاً نوظهور در معرفت‌شناسی شد که به نظریه اعتمادگرایی فرایندی موسوم است. در واقع، اعتمادگرایی فرایندی بهترین و استوارترین نظریه شناخت و توجیهی است که تا کنون در معرفت‌شناسی عرضه شده است، نظریه‌ای که نهایتاً بر وجود پیوند علی میان باورنده و عالم واقع تأکید می‌کند. اعتمادگرایی فرایندی با تکیه بر اصل وجود ارتباط علی میان باور و عامل صدق‌ساز باور افق جدیدی را به روی معرفت‌شناسان گشوده است. در کنار مزیت‌های فراوان این نظریه، بی‌شک یکی از مهم‌ترین قابلیت‌های آن همانا به‌دست‌دادن سلاحی است قدرت‌مند برای مقابله با شکاکیت.

پیش از این گفته شد که یکی از مهم‌ترین مزیت‌های برونی‌گرایی این است که معیارهای سهل‌گیرانه‌تری برای توجیه و معرفت پیشنهاد می‌کند. نخستین معرفت‌شناسان برونی‌گرا نیز عطف نظری به مسئله دکارتی داشته‌اند که، از باب نمونه، می‌توان به فرانک رمزی اشاره کرد (خاتمی، ۱۳۸۶: ۸۱۳).

ارائه معیارهای نسبتاً سهل‌گیرانه برای حصول معرفت و باور موجه قدم مهمی است برای جلوگیری از نفوذ شکاکان. همین امر را می‌توان مبنایی برای پاسخ به ایراد دیو پلید دکارت ساخت؛ گلدمن از چنین شیوه‌ای استفاده می‌کند. برونی‌گرایی اساساً مفهوم توجیه

غیراستنتاجی را با باور خطاناپذیر معادل نمی‌داند، بلکه در یک معنای نسبتاً سطحی باوری را که صادق‌بودنش محتمل‌تر از کاذب‌بودنش باشد باور موجه تلقی می‌کند. حال بینیم با این جنبه از اعتمادگرایی فرایندی چگونه می‌توانیم گره از کار خویش بگشاییم.

#### ۲.۴ آلوین گلدمن

آلوین گلدمن نه‌تنها از تأثیرگذارترین معرفت‌شناسان معاصر است، بلکه بهترین تقریر از مهم‌ترین نظریه‌شناخت برون‌گرایانه نیز به نام او ثبت شده است. نظریه برون‌گرایانه او اعتمادگرایی فرایندی نام دارد. هرچند این نظریه تقریرهای مختلفی دارد، رایج‌ترین تقریر آن از این قرار است:

اگر باور S به P در زمان t (به نحو بی‌واسطه) از فرایند مستقل از باوری حاصل شود که (دست‌کم) به نحو غیرشرطی اعتمادپذیر است، آن‌گاه باور S به P در t موجه خواهد بود.

و اگر باور S به P در زمان t (به نحو بی‌واسطه) از فرایند وابسته به باوری حاصل شود که به نحو شرطی اعتمادپذیر است، و اگر خود باورهایی (یا باوری) که این فرایند بر مبنای آن عمل تولید باور S به P در t را انجام می‌دهد موجه باشند، آن‌گاه باور S به P در t موجه خواهد بود (Goldman, 1992b: 117).

بحث ما بر سر توجیه غیراستنتاجی است. از این‌رو، صرفاً بر بخش نخست قاعده اخیر متمرکز خواهیم شد. بر اساس قاعده پیش‌گفته، ممکن است واجد این باور موجه باشیم که درختی در آن سوی پنجره وجود دارد، مشروط بر این‌که یک فرایند مستقل از باور وجود داشته باشد که به نحو غیرشرطی اعتمادپذیر باشد و منجر به این شود که وجود درخت مذکور را باور کنیم. بر اساس این ایده، گلدمن چند پاسخ به مسئله دیو پلید دکارتی ارائه می‌کند.

می‌توان نظریه اخیر را با مثال ساده‌ای روشن کرد. به طور کلی، آدمیان فال قهوه یا رؤیا را شیوه مطمئنی برای، مثلاً، پیش‌بینی نوسان قیمت سهام یا نتیجه مسابقه فوتبال نمی‌دانند، زیرا در عمل مشاهده کرده‌اند که شمار پیش‌بینی‌های درست این شیوه‌ها در حد قابل قبولی نیست. به بیان دیگر، اگر می‌شد مثلاً با فال قهوه در ۷۰ درصد موارد به پیش‌گویی‌های درست رسید، طبیعتاً آدمیان آن را در زمره شیوه‌های اعتمادپذیر قرار می‌دادند. بر همین اساس است که هرگونه دعوی شناختی که بر چنین شیوه‌های نامشروعی بنا شده باشد چندان نزد افراد پذیرفته نمی‌شود.

خود گلدمن، در مواجهه با مسئله شکاکیت، به شیوه‌های مختلف درصدد پاسخ به آن برآمده است، شیوه‌هایی که گاه جمع‌نشدنی می‌نمایند. وی گاهی چنان سخن می‌گوید که گویی، از منظر اعتمادگرایی فرایندی، توجیهی که در هر دو وضعیت ادراک واقعی و غیرواقعی داریم مشابه هستند؛ زیرا هر دو از نوع صحیحی از فرایند اعتمادپذیر به دست آمده‌اند، هرچند یکی صادق است و دیگری کاذب. اما آن واقعیت مستلزم این نتیجه‌گیری نیست که یکی از باورهای ما موجه است، و آن دیگری ناموجه؛ بلکه هر دو باور موجه هستند، هرچند یکی صادق است و آن دیگری کاذب. زیرا مطابق اعتمادگرایی فرایندی، چنین شرطی لازم نیست که باور حاصل از فرایندهای اعتمادپذیر ۱۰۰ درصد صادق باشد، بلکه برای موجه‌بودن چنان باوری فقط کافی است که صادق‌بودنش محتمل‌تر از کاذب‌بودنش باشد.

اما پاسخ دیگر گلدمن جذابیت بیشتری دارد. وی معتقد است چنین نیست که دیو دکارتی در هیچ جهانی و تحت هیچ شرایطی نتواند موجه‌بودن حقیقی را موجب شود. بنابراین، ممکن است در برخی از جهان‌ها باورهای حاصل از القای دیو دکارتی موجه باشند؛ باورهای حاصل از القای دیو پلید و یا تحریک مغز به دست یک دانشمند دیوانه و یا تفکر آرزومندانه و یا فال‌گیری و امثال این‌ها در جهان ما نامشروع است. در نتیجه، هنگام ارزیابی شأن توجیهی یک باور فرضی، باید اعتمادپذیری فرایند ایجادکننده آن باور را با رجوع به نسبت صدق آن فرایند در جهان فرضی مورد نظر ارزش‌یابی کرد. بنابراین، در چنان جهانی هم فرایندهای به‌کاررفته اعتمادپذیر هستند، و هم باورهای حاصل موجه‌اند (Goldman, 1992b: 116).

اما گلدمن در معرفت‌شناسی و شناخت (*Epistemology and Cognition*) پاسخ دیگری نیز فراهم آورده است. وی در آن‌جا، برای حل این معضل، ایده موسوم به جهان‌های معمولی (*normal worlds*) را مطرح می‌کند. بر اساس این ایده، وی می‌پرسد که آیا صحت یک نظام قواعد به واسطه نسبت صدق آن در جهان بالفعل تعیین می‌شود یا نه. به بیان دیگر، صحت امری انعطاف‌ناپذیر است یا انعطاف‌پذیر؟ برخی ممکن است از این ایده دفاع کنند که نظام قواعدی که در این جهان صحیح است در همه جهان‌های ممکن نیز صحیح خواهد بود؛ یعنی یک نظام قواعد در هر جهان W صحیح است، اگر در جهان بالفعل به اندازه کافی اعتمادپذیر باشد. موضع مقابل این خواهد بود که صحت و درستی نظام قواعد نسبت به هر جهان ممکن تعیین می‌شود؛ یعنی به ازای هر جهان W یک نظام قواعد صحیح

است، اگر در جهان W دارای نسبت صدق به اندازه کافی بالا باشد. اما رهیافت جهان‌های معمولی نه این است و نه آن. گلدمن معتقد است که ما مجموعه عظیمی از باورهای معمولی و مشترک درباره این جهان بالفعل داریم. ما دارای باورهایی کلی درباره اقسام اشیا، رویدادها، و تغییراتی هستیم که در جهان بالفعل و واقعی رخ می‌دهد. ما درباره اقسام اشیا و اموری که به صورت واقعی وجود دارند و می‌توانند روی دهند باورهایی داریم. این باورها چیزی را تشکیل می‌دهند که گلدمن آن را مجموعه جهان‌های معمولی می‌نامد. «ما واجد باورهایی درباره اقسام رویدادهایی هستیم که به نحو واقع‌گرایانه اتفاق می‌افتد و می‌توانند اتفاق بیفتند. باورهای ما در این گستره چیزی را تشکیل می‌دهد که من آن را مجموعه جهان‌های معمولی خواهم نامید» (Goldman, 1986: 112). بر این اساس، «یک نظام قواعد در هر جهان W صحیح است، فقط اگر در جهان‌های معمولی دارای نسبت صدق به اندازه کافی بالا باشد» (ibid).

بنابراین، از نظر گلدمن، صحت نظام قواعد امری است انعطاف‌ناپذیر، اما انعطاف‌ناپذیری مورد نظر در این رهیافت با انعطاف‌ناپذیری مورد نظر در رهیافت جهان بالفعل متفاوت است. طبق رهیافت جهان‌های معمولی، صحت نظام قواعد به ازای همه جهان‌ها انعطاف‌ناپذیر است، اما انعطاف‌ناپذیری آن تابعی است از اعتمادپذیری در جهان‌های معمولی، و نه اعتمادپذیری در جهان بالفعل.

جهان‌های معمولی با باورهای کلی ما درباره این جهان بالفعل سازگار هستند. به بیان دیگر، گلدمن برای پاسخ به این ایراد یکی از پیش‌فرض‌های آن را به چالش می‌کشد. بر پایه این مثال نقض، جایگاه توجیهی یک باور در جهان ممکن W را اعتمادپذیری فرایندهای ایجادکننده آن باور در جهان W تعیین می‌کند. گلدمن این پیش‌فرض را رد می‌کند. در مقابل، اظهار می‌دارد که باید اعتمادپذیری فرایندها را در جهان‌های معمولی مورد قضاوت قرار داد و نه در جهان بالفعل و یا هر جهان فرضی.

در مثال اخیر، جهان برساخته دیو پلید دکارتی نمونه‌ای است از جهان‌های نامعمولی (non-normal). بنابراین، مسئله این نیست که فرایندهای به‌کاررفته در چنان جهانی تا چه میزان اعتمادپذیر هستند، بلکه اعتمادپذیری آن‌ها در جهان‌های معمولی مهم است. بر این اساس، از آن‌جا که چنان فرایندهایی در جهان‌های معمولی معتبر و اعتمادپذیر هستند، پس باورهای اشخاص واقع در جهان دکارتی نیز هم‌وجه هستند و هم اعتمادپذیر (Goldman, 1986: 114).

گلدمن در مقاله «توجیه قوی و توجیه ضعیف» از منظری نسبتاً متفاوت به مسئله می‌نگرد. وی در مقاله مذکور این دیدگاه را مطرح می‌کند که قربانی دیو پلید دکارتی یا جهان توهمی دارای توجیه ضعیف در ساحت فرایندهاست. تعریف توجیه ضعیف در ساحت فرایندها از این قرار است:

- باور شخص S در سطح فرایندها دارای توجیه ضعیف است، اگر
۱. فرایند شناختی پدیدآورنده باور او اعتمادناپذیر باشد، اما
  ۲. S باور نداشته باشد که فرایند مذکور اعتمادناپذیر است، و
  ۳. S برای تشخیص اعتمادناپذیر بودن آن فرایند نه واجد شیوه اعتمادپذیری باشد و نه چنان شیوه‌ای را در اختیار داشته باشد.
۴. به باور S هیچ فرایند یا روش اعتمادپذیری وجود نداشته باشد که اگر S از آن استفاده کند باعث شود تا S به این باور برسد که فرایند مورد نظر اعتمادناپذیر است (Goldman, 1992c: 132).

بر این اساس، باورهای شخص واقع در جهان دکارتی واجد توجیه ضعیف خواهد بود. بنابراین، در مورد توجیه ضعیف میان موجه بودن و اعتمادپذیری ملازمه‌ای برقرار نیست، در حالی که اعتمادپذیری شرط لازم توجیه قوی است. افراد واقع در جهان‌های واقعی و جهان‌های توهمی تجربه‌هایی یک‌سان و تمایزناپذیر دارند. بنابراین، به نظر می‌رسد این موضوع که من واجد توجیه قوی یا توجیه ضعیف هستم وابسته به این است که چرخ روزگار مرا در کدام جهان افکنده باشد. از این رو، به نظر می‌رسد که عنصر شانس (chance) در دارابودن توجیه قوی یا ضعیف نقش تعیین‌کننده دارد.

وارد ساختن مفهوم شانس بسیار جالب و غافل‌گیرکننده است: «شانس یکی از مؤلفه‌های عموماً شناخته‌شده سایر دست‌یافته‌های معرفتی و به‌ویژه شناخت است. موجه بودن منطقیاً متضمن صدق نیست ... این نکته از مسائلی گتیه آشکار می‌شود» (Goldman, 1992c: 139). ممکن است ناقد چنین پاسخ دهد که نمی‌توان در شناخت و توجیه، که مفاهیم ارزش‌یابانه هستند، عنصر شانس را وارد کرد. گلدمن در مقام پاسخ برمی‌آید و اظهار می‌دارد که اتفاقاً شانس در حوزه ارزش‌گذاری کاملاً حضور دارد؛ مثلاً دو راننده کامیون را فرض کنید که هر دو به یک اندازه بی‌احتیاط هستند، اما از سر بداقبالی یکی از آنها به کودکی می‌زند و برای دیگری چنین حادثه‌ای رخ نمی‌دهد. روشن است که ندامت و سرزنش هر دو به یک اندازه نخواهد بود. همچنین، همه ما هنرمندی را که از

سر خوش‌اقبالی دارای استعداد ذاتی و آموزش خوب بوده است می‌ستاییم و شاهکارهایش را ارزش‌گذاری می‌کنیم.

روشن است که پاسخ‌های گلدمن ذهن را کاملاً راضی نمی‌کند، هرچند که استوار و منطقی است. در واقع، فیومرتون به‌خوبی در این باب اظهار نظر می‌کند که «بخشی از جذابیت برونی‌گرایی برای بسیاری از معرفت‌شناسان این است که با استفاده از این نظریه به راحتی می‌توان استدلال‌های شکاکانه را منحرف کرد» (Fumerton, 2006: 130). نکته اصلی در این‌جا پیش‌فرض گلدمن است که می‌گوید به ندرت ممکن است در سناریوهای به اصطلاح شکاکانه گرفتار شویم. بنابراین، احتمال ناچیز خطا یا فریب به دست یک دیو پلید یا یک دانشمند دیوانه چیزی نیست که بتواند آسایش ما را بر هم زند. شاید از همین روست که گلدمن چالش‌های شکاکانه را اساسی‌ترین موضوع نمی‌داند. اما در عین حال تا حد زیادی نظریه خود را در مقابل شکاکیت مصون می‌داند. در واقع، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که مواجهه اعتمادگرایی فرایندی با مسئله مورد بحث تا حد زیادی معطوف به پاک‌کردن صورت مسئله است، تا حل کردن آن. به همین جهت است که اساساً گلدمن چالش‌های شکاکانه را چندان جدی تلقی نمی‌کند و معتقد است معرفت‌شناسان بیش از حد به این چالش‌ها بها داده‌اند (Goldman, 1986: 28). دلیل وی برای این موضوع آن است که گزینه‌های افراطی یا نامعمول عموماً جدی تلقی نمی‌شوند؛ بنابراین، لزومی ندارد که معرفت‌شناسی بیش از حد خود را درگیر آن‌ها سازد. وی همچنین در جایی دیگر اظهار می‌کند: «مواردی همچون شیطان و یا رؤیای دکارتی و مغز در خمره در زمره گزینه‌های بیهوده و بی‌ارزش هستند» (Goldman, 1992b: 96).

به نظر می‌رسد در این باب مقایسه جی. ای. مور و گلدمن چندان بی‌وجه نباشد. مور، بی‌آن‌که به برونی‌گرایی یا قائل‌بودن به نظریه اعتمادگرایی شهرتی داشته باشد، در مواجهه با مسئله دکارتی شیوه‌ای در پیش می‌گیرد که وجوه اشتراک فراوانی با شیوه گلدمن دارد. یکی از استدلال‌های مور از این قرار است: «من هم‌اکنون می‌توانم اثبات کنم که دو دست انسانی وجود دارد. چگونه؟ با بلندکردن دو دستم و تکان دادن دست راستم و گفتن این‌که این‌جا دستی وجود دارد و سپس با بلندکردن دست دیگرم و گفتن این‌که این‌جا دست دیگری نیز وجود دارد» (Moore, 2002: 26). مور در این برهان به روشنی بر عقل سلیم تکیه می‌کند. اعتماد بر عقل سلیم به این معناست که شیوه‌های متعارف حصول معرفت، یعنی شیوه‌هایی که معمولاً باورهای صادق به‌بار می‌آورند، شیوه‌های درستی برای حصول



معرفت هستند، و از این رو، به طور کلی، هر آنچه از این شیوه‌ها حاصل می‌آید تا حد زیادی قابل اعتماد است.

گلدمن از منظری دیگر، و در عین حال نه‌چندان بی‌شبهت به مور، تلاش می‌کند پرسش‌های شکاکانه را بی‌وجه سازد. شاید یکی از تعاریف دیگری که گلدمن از اعتمادگرایی فرایندی به دست داده است این موضوع را بهتر نشان دهد. وی در تقریر خود از این نظریه در معرفت‌شناسی و شناخت آن را این گونه تعریف می‌کند:

نظام قواعد توجیه R صحیح است، اگر و فقط اگر R فرایندهای روان‌شناختی (بنیادی) معینی را تجویز کند و تحقق (instantiation) این فرایندها به نسبت صدقی در باب باورها منتهی شود که به آستانه بالای معینی دست می‌یابد (مثلاً بیش از ۵۰ درصد) (Goldman, 1986: 106).

روشن است که مطابق این تعریف، توجیه و در نتیجه معرفت امری است تشکیکی و تا حد زیادی آمیخته به احتمال. حصول یقین کامل و اجتناب از هرگونه خطا غایتی است که برای برونی‌گرا نه حاصل شدنی است، نه مطلوب. شکاک در درجه نخست به خصیصه غیرمناقشه‌برانگیز و غیراستنتاجی محتوای برخی از گزاره‌هایی حمله می‌کند که قضایای بدیهی و پایه‌ای تلقی می‌شوند. اما در چهارچوب برونی‌گرایی این موضوع مطرح نیست که آیا ما برای باورداشتن قضایایی که جهان فیزیکی را توصیف می‌کنند واجد توجیه غیراستنتاجی خطاناپذیر هستیم یا نه. مطابق برداشت‌های برونی‌گرایانه، توجیه غیراستنتاجی و در نتیجه علم ما به جهان خارج امری است متصف به صفت امکان. نتیجه آن که برونی‌گرایی مسئله دکارتی را با دست‌شستن از دعاوی معرفتی بسیار سخت‌گیرانه و، در مقابل، روی آوردن به دعاوی معتدل به گونه‌ای متفاوت و منحصر به فرد حل می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان گفت که گلدمن مهم‌ترین نقطه قوت نظریه خود را این می‌داند که در آن از الزامات سخت‌گیرانه دکارتی خبری نیست. مثلاً دکارت مدعی بود که آنچه شخص به آن معرفت دارد باید شک‌ناپذیر و معرفت شخص به آن کاملاً آگاهانه باشد. همچنین، شخص باید آگاهانه از دستورات چهارگانه پیروی کند تا از درافتادن به خطا مصون بماند. اما مطابق نظریه اعتمادگرایی فرایندی، دست‌کم آن گونه که گلدمن بدان باور دارد، صرفاً لازم است که باورهای راجع به امور واقع در عالم خارج به نحو مناسب ایجاد شوند.

گلدمن در این باب پاسخ قطعی نمی‌دهد که آیا معیار وی توجیه به حساب می‌آید یا نه، اما تصریح می‌کند که اگر هم توجیه باشد، قطعاً توجیه در معنای دکارتی آن نیست. مطابق این نظریه، شروط دکارتی شروط ضروری نیستند. بنابراین، ارگانسیم‌های شناسنده‌ای که فاقد شروط دکارتی هستند نیز می‌توانند واجد شناخت تلقی شوند. تساهل موجود در این نظریه تا جایی گسترش می‌یابد که مثلاً درب الکترونیکی‌ای که با نزدیک شدن شما به آن باز می‌شود هم واجد شناخت تلقی می‌شود. این نتیجه‌گیری گلدمن، بیش از آن‌که نتیجه نظریه ارائه‌شده در «تمایز و شناخت ادراکی» باشد، معلول رویکرد طبیعی‌گرایانه وی است.

مدعای شکاک این است که توجیهی که در موارد واقعی داریم نمی‌تواند توجیه غیراستنتاجی باشد، زیرا چنان توجیهی نمی‌تواند از قسمی آشنایی مستقیم با صدق‌ساز آنچه باور داریم تشکیل شده باشد. به بیان دیگر، شکاک ادعا می‌کند که ممکن است در ادراک واقعی و ادراک غیرواقعی، برای باورداشتن آنچه درباره محیط طبیعی خود باور داریم، توجیه مشابهی داشته باشیم. اما اعتمادگرا بر مبنای رویکرد برونی‌گرایانه خود می‌تواند چنین پاسخ دهد که وی مفهوم توجیه غیراستنتاجی را با باور خطاناپذیر معادل نمی‌داند. مطابق اعتمادگرایی، صادق بودن باوری که به نحو غیراستنتاجی موجه است محتمل‌تر از کاذب بودنش است. تمام آنچه ما برای موجه بودن یک باور به صورت غیراستنتاجی لازم داریم این است که محصول فرایندی باشد که ورودی‌هایش حالات باور نباشند و به نحو غیرشرطی اعتمادپذیر باشند. چنین فرایندهایی، بیش از آن‌که به باورهای کاذب منجر شوند، باورهای صادق تولید می‌کنند.

درواقع، از آن‌جا که اعتمادگرایی فرایندی، در مقایسه با دیدگاه‌های سستی، معیارهای سهل‌گیرانه‌ای برای معرفت مطرح می‌کند و دامنه معرفت و موجودات واجد معرفت را نیز بسیار فراخ‌تر می‌داند، طبیعتاً بهانه‌های شکاک و رخنه‌های نفوذ او را نیز به همان میزان کاهش می‌دهد. ایراد دکارتی از موضع جزمی برخاسته و آن‌چنان بنیادی و سخت‌گیرانه است که، همان‌گونه که در آغاز مقاله اشاره شد، برخی از معرفت‌شناسان امیدی به حل آن ندارند. در مقابل، از آن‌جا که نظریه‌های برونی‌گرایانه در حال و هوای معرفت‌شناسی امروزی رشد کرده‌اند، اقبال چندانی به باور خطاناپذیر و صددرصد صادق ندارند. درواقع، برخی از معرفت‌شناسان امروزی چنین استدلال می‌کنند که اصلاً چه نیازی به یقین صددرصدی است؟ درواقع، مطابق یکی از تعاریف، شکاکیت یعنی مخالفت با جزمیت (dogmatism). «اگر جزمیت را وفاداری کورکورانه به مجموعه‌ای از باورهای ثابت تلقی کنیم، آن‌گاه درجه‌ای

از شکاکیت مؤلفه ضروری هر جهان‌بینی عقلانی خواهد بود» (Williams, 2004: 38). در همین چهارچوب است که برونی‌گرایی، به‌خصوص اعتمادگرایی فرایندی، دعاوی معرفتی فروتنانه‌تری مطرح می‌کند و مدعی باور خطاناپذیر نیست.

اما آیا فروتنی معرفتی و ارائه الزامات سهل‌گیرانه برای حصول شناخت و باور موجه یک راه‌حل قطعی برای ایراد دکارتی و، به‌طور کلی، مسئله علم ما به جهان خارج به حساب می‌آید؟ از یک منظر، پاسخ این پرسش دست‌کم با توجه به وضعیت امروزی برونی‌گرایی منفی است. اساساً ما برآنیم که مسئله دکارتی به‌طور کلی از اساس فاقد یک راه‌حل فلسفی قطعی و فیصله‌بخش است. به بیان کلی‌تر، هر ایرادی که اعتبار قوای ادراکی ما را زیر سؤال ببرد، خواه با تقریر دکارتی و خواه با تقریر پاتنمی، قابل حل و رفع نیست؛ چه ما ابزاری جز قوای ادراکی برای بررسی اعتبار و وثاقت قوای ادراکی در اختیار نداریم. البته قوای ادراکی تا حدودی می‌توانند اعتبار خود را بسنجند. مثلاً در مواردی که دچار خطای بصری می‌شویم، راه‌هایی برای تشخیص چنان خطاهایی وجود دارد. اما هرگز این امکان برای آدمی فراهم نیست که از قلمرو ادراکی خود فراتر رود و از منظری بالاتر به جهان آن سوی ادراک حسی نظر افکند و به مقایسه جهان آن‌گونه که هست با جهان آن‌گونه که پدیدار می‌شود دست یازد. در این باب کانت به نحو مبسوط و مستدل برهان اقامه کرده است. بنابراین، از این منظر، درنهایت امر می‌توان گفت که هرچند برونی‌گرایی می‌تواند تا حد زیادی چشم‌انداز جدیدی به مسئله شکاکیت بگشاید و با سهل‌گیری معرفتی اهمیت ایراد دکارتی را تخفیف دهد، ولی در اساس تا کنون نتوانسته است مشکل برخاسته از آن را به‌کلی و به‌طور کامل مرتفع سازد.

اما از منظری دیگر، به‌صرف این‌که برونی‌گرایی توانسته از قدرت تخریبی چنان ایراداتی بکاهد، در عمل می‌توان آن را نوعی حل موقت شکاکیت درباره عالم خارج دانست. از این منظر، شکاکیت دیگر مانند سابق در کانون معرفت‌شناسی قرار نمی‌گیرد، و از همین روست که غالب معرفت‌شناسان برونی‌گرا کم‌تر به مسائل شکاکانه توجه می‌کنند.

## منابع

- پولاک، جان و جوزف کراز (۱۳۸۶). *نظریه‌های امروزی شناخت*، ترجمه علی حقی، قم: بوستان کتاب.  
 خاتمی، محمود (۱۳۸۶). *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران: علم.  
 دکارت، رنه (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.

کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران: علمی و فرهنگی، سروش.

- Bonjour, Laurance (2002). 'Internalism and Externalism', in *Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser (ed.), New York: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick (1977). *Theory of Knowledge*, New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Fumerton, Richard (2006). *Epistemology*, New York: Blackwell.
- Goldman, Alvin (1986). *Epistemology and Cognition*, Harvard: Harvard University Press.
- Goldman, Alvin (1992a). 'A Causal theory of Knowledge', in *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Goldman, Alvin (1992b). 'Discrimination and Perceptual Knowledge', in *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Goldman, Alvin (1992c). 'Strong and Weak justification', in *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Klein, Peter (2002a). 'How a Phyrhorian Skeptic Might Respond to Academic Skepticism', in *Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser (ed.), Oxford: Oxford.
- Klein, Peter (2002b). 'Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails', in *Epistemology, Contemporary readings*, Michael Huemer (ed.), London and New York: Routledge.
- Moor, G. E. (2002). 'Proof of an External World', in *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco and Ernest Sosa (eds.), New York: Blackwell.
- Putnam, Hilary (2002). 'Brain in a Vat', in *Epistemology, Contemporary Readings*, Michael Huemer (ed.), London and New York: Routledge.
- Stroud, Barry (1984). *The Significance of Philosophical Skepticism*, New York: Oxford University Press.
- Williams, Michael (2004). 'Skepticism', in *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco and Ernest Sosa (ed.), New York: Blackwell.